
تراث الحلة

جُمْهُورِيَّةُ العِرَاقِ

دِيوَانُ الوَقْفِ الشِيْعِيّ



عَدَدٌ خَاصٌّ

عَنِ الشيخ ابنِ إدريس الحِلّيّ قدس سره

تُرَاثُ الحِلَّةِ

مَجلَّةٌ فَصْلِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ تُعْنَى بِالتُّرَاثِ الحِلّيِّ

تَصْدُرُ عَنِ

العَتَبَةُ العَبَّاسِيَّةُ المُقَدَّسَةُ

قِسْمُ شُؤُونِ المَعَارِفِ الإِسْلَامِيَّةِ وَالإِنْسَانِيَّةِ

مَرْكَزُ تُرَاثِ الحِلَّةِ

مُعتَمَدَةٌ لأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ العِلْمِيَّةِ

السَّنَةُ (الرابعة) / المجَلَّدُ (الرابع) / العَدَدُ (الرابع عشر)

جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأوَّل ٢٠١٩م

العتبة العباسيَّة المقدَّسة. قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة. مركز تراث الحِلَّة.

تـراث الحِلَّـة : مجلَّة فصليَّة محكَّمة تُعنـى بالـتراث الحِـلِّي = Turath Al-Hillah = Heritage of Hilla : Quarterly Authorized Journal Specialized in Hillah Heritage / تصـدر عـن العتبـة العبَّاسـيَّة المقدَّسـة قسم شـؤون المعارف المعارف الإسـلاميَّة والإنسـانيَّة مركز تراث الحِلَّة. - الحِلَّة/ العراق : العتبة العباسيَّة المقدَّسة، قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة، مركز تراث الحِلَّة، ٢٠١٦-

مجلَّد : إيضاحات ؛ ٢٤ سم

فصليَّة. -السنة الرابعة، المجلَّد الرابع، العدد الرابع عشر (كانون الأوَّل ٢٠١٩)-

ردمد: 2412.9615

يتضمَّن إرجاعات ببليوجرافيَّة.

النصّ باللغة العربيَّة ؛ ومستخلصات باللغة العربيَّة والإنجليزيَّة.

١. الحِلَّة (العراق)--تاريخ--دوريَّات. ٢. الحِلَّة (العراق)--الحياة الفكريَّة--دوريَّات. أ. العنوان

LCC : DS79.9.H55 A8374 2019 VOL.4 NO. 14

DDC : 956.747

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة



ردمد: 2412.9615

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيَّة (٢١٥٨) لسنة ٢٠١٦م

جمهوريَّة العراق. محافظة بابل. الحِلَّة الفيحاء

Phone No.: 07602320073

Web: http://mk.iq/cen.php?id=3

E.mail: turathhi@gmail.com

دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع
+964 770 673 3834
+964 790 243 5559
+964 760 223 6329
WWW.DarAlkafeel.com

المطبعة: العراق- كربلاء المقدَّسة- الإبراهيميَّة- موقع النُّقَّاء ٢
الإدارة والتَّسويق: حي الحُسين- مقابل مدرسة الشَّريف الرَّضي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ
وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾

صَدَقَ اللهُ العَلِيُّ العَظِيم

[سورة الحجرات، الآية: ١٣]

التاريخ الشعريّ لمجلَّة تراث الحِلَّة

الشاعر الأستاذ الدكتور أسعد محمَّد عليّ النجَّار

٢٠١٥/٧/٣م

التاريخ الهجريّ

مجلَّةٌ علميَّةٌ فاخِرَه ... بكلِّ رأيٍ ناضجٍ زَاخرَه
في رمضانَ قدْ زَها شكلُها ... شهرِ التُّقى والدَّعوةِ الطَّاهرَه
إذ نَحتفي بليلةِ المُجتبى ... ولادةٍ ميمونةٍ عاطرَه
أَنشأها للخيرِ أُهلُ التُّقى ... سِفْرُ تُراثٍ دَارُهُ عامِرَه
بالواحدِ استعنتُ قدْ أَرَّخوا ... إِصدارُهُ مجلَّةٌ نَاضِرَه

١+٣٠١+٧٨+١٠٥٦=١٤٣٦هـ

التاريخ الميلاديّ

مركزٌ قدْ شَادَهُ أَهلُ التُّقى ... لتراثِ الحِلَّة الفَيحا قَصَدْ
فَبِها عِلمٌ وشِعرٌ قدْ سَما ... وبِها الحوزةُ تَدعو للرَّشَدْ
وأَتى المركزُ كَي يَحفظَهَا ... مِنْ شُرورِ حَاقِدٍ أَو ذِي حَسَدْ
أَنشَؤوا مَجلَّةً عِلميَّةً ... وَنَرى حُروفَها مِثْلَ الشَّهَدْ
ومَضى (لَومٌ) فقُلنَا أَرِّخُوا ... ذِي مَجلَّةِ التُّراثِ والسَّعَدْ

-٧٦...+٧١٠+٧٨+١١٣٢+١٧١=٢٠١٥م

المشرف العام

سماحة السَّيِّد أحمد الصَّافي

المتولِّي الشَّرعيّ للعتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة

المشرف العلميّ

الشَّيخ عـمَّـار الهِلالـيّ

رئيس قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة

رئيس التَّحرير

صادق الشَّيخ عبد النبيّ الخويلديّ

مدير مركز تراث الحِلَّة

الهيأة الاستشاريَّة

أ. د. كريم مطر الزبيديّ (كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة/ جامعة بابل)

أ.د. صباح عطيوي الزبيديّ (كليَّة التربية/ جامعة بابل)

أ.د. أحمد مجيد الجبوريّ (كليَّة الآداب/ جامعة بابل)

أ.د. حسن علوان بيعي (كليَّة الطبِّ/ جامعة بابل)

أ.د. حكمت عبيد الخفاجيّ (كليَّة العلوم الإسلاميَّة/ جامعة بابل)

أ.د. جعفر عبد الأمير الياسين (الجامعة الإسلاميَّة/ النَّجف الأشرف)

أ.د. هادي الكعبيّ (كليَّة القانون/ جامعة الكوفة)

أ.د. محمَّد توتنجو (رئيس المركز العالميّ للبحوث والدراسات التاريخيَّة التركيَّة والعربيَّة/ هولندا)

أ.د. عبد الباقر بوفالي (كلية الإنسانيَّات/ جامعة أرجياس/ تركيا)

أ.د. محمود إسماعيل (رئيس قسم التاريخ الإسلاميّ/ جامعة عين شمس)

أ.د. إدريس هاني (جامعة فاس/ المغرب)

أ.م.د. عادل محمَّد زيادة (كلية الآثار/ جامعة القاهرة)

أ.م.د. جويدة غانم (جامعة قسنطينة/ الجزائر)

مدير التَّحرير

أ.د. عليّ عبَّاس عليوي الأعرجيّ

سكرتير التحرير

د. عبَّاس حسن عبيِّس الجبوريّ

هيأة التحرير

أ.د. يوسف كاظم جغيل (كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة/ جامعة بابل)

أ.د. هاشم جعفر حسين الموسويّ (كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة/ جامعة بابل)

أ.د. رحيم كريم عليّ الشريفيّ (كليَّة العلوم الإسلاميَّة/ جامعة بابل)

أ.د. عاصم حاكم عبَّاس الجبوريّ (كليَّة التربية/ جامعة القادسيَّة)

أ.د. ستَّار عبد الحسن جبَّار (كليَّة الآثار/ جامعة القادسيَّة)

أ.د. حسن كاظم أسد الخفاجيّ (كليَّة التربية الأساسيَّة/ جامعة الكوفة)

أ.م.د. حسين عليّ حسين الفتليّ (الكلية التربويَّة/ وزارة التربية)

تدقيق اللغة العربيّة

أ.م.د. إدريس حمد هادي الموسويّ

تدقيق اللغة الإنجليزيَّة

د. عبَّاس حسن عبيِّس الجبوريّ

الموقع الإلكترونيّ

Web: http://mk.iq/cen.php?id=3

E.mail: turathhi@gmail.com

قواعد النَّشر في المجلَّة

تستقبل مجلَّة تراث الحِلَّة البحوث والدراسات الرصينة على وفق القواعد الآتية:

١. يُشترط في البحوث والدِّراسات أن تكون على نسق منهجيَّة البحث العلميّ وخطواته المتعارَف عليها عالميًّا.

٢. أن لا يكون البحث منشورًا، وليس مقدَّمًا إلى أيَّة وسيلة نشر أخرى.

٣. يُقدَّم البحث مطبوعًا على ورق (A4) وبنسخ ثلاث، مع قرص مدمج (CD) بحدود (٥٠٠٠-١٠٠٠٠) كلمة، بخطِّ (Simplified Arabic)، وحجم (١٤)، على أن ترقَّم الصُّحف ترقيمًا متسلسلًا.

٤. تقديم ملخَّص للبحث باللغة العربيَّة، وآخر باللغة الإنجليزيَّة، كلٌّ في حدود صحيفة مستقلَّة، على أن يحتوي الملخَّص عنوان البحث، ويكون بحدود (٣٥٠) كلمة.

٥. أن يُذكر في الصحيفة الأوَّلى من البحث عنوان الباحث/ الباحثين واسمه، وجهة العمل، والعنوان الوظيفيّ، ورقم الهاتف المحمول، والبريد الإلكترونيّ، مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث أو الباحثين في صُلب البحث، وعدم إيراد أي إشارة إلى ذلك.

٦. يُشار إلى المصادر والمراجع جميعها بأرقام الهوامش التي تُنشر في أواخر البحث، وتُراعى الأصول العلميَّة المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمَّن: اسم الكتاب،

واسم المؤلِّف، واسم النَّاشر، ومكان النَّشر، ورقم الطَّبعة، وسنة النَّشر، ورقم الصحيفة، هذا عند ذِكر المصدر أو المرجع أوَّل مرَّة، ويُكتفى بذكر اسم الكتاب، ورقم الصحيفة عند تكرُّر استعماله.

٧. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبيَّة تُفرد لها قائمةٌ خاصَّةٌ بها منفصلة عن قائمة المصادر والمراجع العربيَّة، ويراعى في إعدادهما التَّرتيب الألفبائيّ.

٨. تُطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلَّة، ويُشار في أسفل الشَّكل إلى مصدرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٩. إرفاق نسخة من السِّيرة العلميَّة إذا كان الباحث ينشر في المجلَّة للمرَّة الأوَّلى، وأن يُشير فيها إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة، ولم يُنشر ضمن أعمالها، كما يُشار إلى اسم أيَّة جهة علميَّة، أو غير علميَّة، قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

١٠. تُعبِّر جميع الأفكار المنشورة في المجلَّة عن آراء كاتبيها، ولا تُعبِّر لِزامًا عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب البحوث المنشورة لموجبات فنيَّة.

١١. تخضع البحوث لتقويم علميّ سرِّيّ، لبيان صلاحيَّتها للنَّشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها، سواء قُبلت للنَّشر أم لم تُقبل، وعلى وفق الآليَّة الآتية:

- يُبلَّغ الباحث بتسليم المادة المُرسلة للنَّشر في مدَّة أقصاها شهر من تاريخ التَّسلُّم.
- يُشعَر أصحاب البحوث المقبولة للنَّشر بموافقة هيأة التَّحرير على نشرها، وموعد نشرها المُتوقَّع.

- البحـوث التي يرى المقوِّمون وجـوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرهـا، تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحـدَّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنَّشر.
- البحوث المرفوضة يُبلَّغ أصحابها بعدم قبولها للنشر، وليس لزامًا بيان أسـباب ذلك.
- يُشترط في قبول النِّشر موافقة خبراء الفحص.
- يُمنح كلُّ باحثٍ نسخةً واحدةً مِن العدد الذي نُشر فيه بحثه، ومكافأة ماليَّة.

١٢. يُراعى في أسبقيَّة النَّشر:

- البحوث المشاركة في المؤتمرات التي تقيمها جهة الإصدار.
- تاريخ تسليم البحث لرئيس التَّحرير.
- تاريخ تقديم البحوث لكي تُعدَّل.
- تنويع مجالات البحوث كلَّما أمكن ذلك.

١٣. تُرسـل البحوث على البريد الإلكترونيّ للمجلَّـة (turathhi@gmail.com)، أو تُسـلَّم إلى مقـر المجلَّة على العنـوان الآتي: (العراق، محافظة بابـل، الحِلَّة الفيحاء، شارع الطهمازيَّة، مقابل المشفى التركيّ، مركز تراث الحِلَّة).

Ministry of Higher Education and Scientific Research
University of Babylon
scientific office Assistant
Department of Research and Development

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بابل
مكتب المساعد العلمي
قسم البحث والتطوير

Ref. No.: ٢٤٠٦ :ش

Date: / / ٢٠١٦/٢/٤ :ريخ

الى / ديوان الوقف الشيعي /العتبة العباسية المقدسة / الامانة العامة

م / تحكيم مجلة

تحية طيبة //

اشارة الى كتابكم ذي العدد ١١٧٢٢ في ٢١/ت/٢٠١٥ نود اعلامكم بأن اللجنة المشكلة في جامعتنا اوصت بأعتماد تحكيم المجلة العلمية الصادرة من مركز تراث الحلة التابعة الى العتبة العباسية لاغراض الترقيات العلمية في جامعتنا .

للتفضل بالاطلاع .....مع الاحترام

أ.م. د. قحطان هادي الجبوري

مساعد رئيس الجامعة للشؤون العلمية

٢٠١٦/٢/ ٣

نسخه منه إلى//

-مكتب السيد مساعد رئيس الجامعة للشؤون العلمية .... للتفضل بالاطلاع..... مع الاحترام .

-البحث والتطوير / مع الأوليات .

-الصادرة .

صـ٢/ـــا

Babylon_research@yahoo. com
babylon_research@uobabylon.edu.iq
Researchdep@gmail .com
Researchdep@uobabylon.edu.iq

Ministry OF Higher Education
Karbala University/ College Of Education
for the Human Science
Dean Office

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة كربلاء /كلية التربية
للعلوم الانسانية
مكتب العميد

العدد/ ٩٢٢ /ت/٥
التاريخ/ ١٩/ ١/ 2017

إلى / محافظة بابل / الحلة – شارع الطهمازية – مقابل المشفى التركي
مركز تراث الحلة

م / تقويم

نهديكم أطيب تحياتنا ....

بعد الاطلاع على المجلة من حيث :
أ-الهيأة الاستشارية .
ب-هيأة التحرير .
ج-قواعد النشر .

قررنا ماهو أتٍ :
١-نوصي بإعتماد مجلة (تراث الحلة) بإعتبارها مجلةً محكمه .
٢-لاتوجد مصادر ومراجع للبحث – رقم /٣ .

أ.د.فاروق محمود الحبوبي
عميد كلية التربية للعلوم الانسانية
جامعة كربلاء
2017/ 1 /15

نسخة منه الى :
- العتبة العباسية المقدسة / قسم شؤون المعارف الاسلامية سماحة الشيخ عمار الهلالي المحترم (رئيس التحرير) مع التقدير .

كلمة السيِّد رئيس التَّحرير

بِسْمِهِ تَعَالى

«وَمَنْ تَخلَّفَ لم يبلُغِ الفَتْحَ»

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ على النبيِّ الأمين، نبيِّ الرَّحمة محمَّد، وعلى آله الطيِّبينَ المعصومينَ... وبعدُ...

فممَّا يميِّز الفكر الإسلاميّ، والفكر الشيعيّ خاصَّة، مبدأ الاجتهاد، وحركيَّة الاجتهاد الفقهيّ، وهو ما يميِّز هذا الفكر الخلَّاق من غيره؛ وهو نتيجة طبيعيَّة لفتحه عندنا، وغلقه عند الآخرين؛ فما من حادثةٍ إلَّا ولله فيها حكم، وللمعصومينَ فيها كلامٌ نابعٌ من هذا الحكم، ومردودٌ إليه.

ومِن رحمةِ اللهِ سبحانهُ أن قيَّض علماءَ ساروا على طريق أئمَّتهم العظماء؛ فالحوادث الحادثة، والمستجدَّة نرجع فيها إلى العلماء الربَّانيِّين، الذين خالفوا هواهم، واتَّبعوا أمر مولاهم ﷺ.

إذن فالعبرة من كلِّ هذا أمور:

١. إنَّ عمليَّة التفكير الفقهيّ، والأصوليّ لم تتوقَّف مطلقًا.

٢. كلُّ حادثةٍ لها حكمٌ واقعيٌّ.

٣. إنَّ العقلَ الفقهيّ الشيعيّ، فيه حركيَّة تساير الأحكام الحادثة، والحوادث الواقعة.

٤. لـكلِّ مجتهدٍ من مجتهدينا الكرماء، فتحٌ فقهـيّ، وأصوليّ، أو فكريّ في الجملة، يميِّز المدَّة التي عاش فيها، وسنأتي على صاحب الفتح المعاصر.

إلَّا أنَّ هذا الفكر البنَّاء قد أصيبَ- وبحسـب الذاكرة الفقهيَّة الشيعيَّة- بالتوقُّف، وأحـبُّ أن أسـمِّيه (التوقُّـف الخالي من الفـراغ)؛ ولعلَّ المـدَّة التي تلت شـيخ الطائفة الأعظـم، الطوسيّ (ت٤٦٠هـ) هي ما أعنيه، وهـي المدَّة التي عُرفَت بـ(المقلِّدة)؛ فلقوَّة شخصيَّته العلميَّة، والأثر النفسيّ الذي تركتْه على المجتمع العلميّ آنذاك، ما دعاهم إلى عدم الخروج عن فكره، وفتاواه، وقد امتدَّت هذه المدَّة لقرنٍ من الزمن تقريبًا.

بعدها شـقَّ هذه المدَّة، وحطَّم هذه الهالة المفترضة من بعضهم الشَّـيخُ ابنُ إدريس الحِـلِّيّ (ت٥٩٨هـ)؛ فقد أعاد المسـار الطبيعيّ للاجتهـاد، ولحركيَّة العقل الاجتهاديّ؛ بالخروج عن فتاوى الشيخ الطوسيّ.

ولا بـدَّ مـن الإلماع إلى أنَّ الاجتهاد هـو الإبداع، والخروج عـن المألوف، والتقليد الأعمى، وإلَّا لا يُسمَّى من سار سيرة المقلِّدين مجتهدًا، ومُبدعًا.

ولشيخنا ابن إدريس﵀ اجتهادات خرج فيها عن المشهور، منها:

١. جواز النكس في غسل اليدين.

٢. نجاسة مطلق من لا يعتقد الحقَّ، ولا يدين الله بمذهب الشيعة الإماميَّة.

٣. يكفي في الركوع مطلق الذِّكر.

٤. الجاهل بالحكم ليس عليه شيءٌ إذا ارتكب المفطر.

٥. عـدم اشـتراط الفقر في اسـتحقاق يتامى أولاد هاشـم الخُمس عمـلًا بظاهر الآية.

٦. كراهة الارتماس في شهر رمضان.

٧. عدم إيجاب تعمُّد القيء في الصيام القضاء فضلًا عن الكفَّارة.

وغيرها.

ومـا مرَّ به، وما فعله يعدُّ فتحًا مبينًا له؛ إذ كسر طوق التقليد الأعمى، فسـار ذِكره بالخافِقَـين، مدحًـا وثنـاءً، ردًّا، واعتراضًا، ومع ذلك- أعني كثـرة الاعتراضات- هي حالـة صحيَّة؛ فهي أشـبه بالداينمـو التي تحوي القطبَـين؛ ووجودُهما هـو الذي يدفع العجلة، ويخلق الطاقة.

وفي الختـام لا بدَّ مـن التعريج على الذي أدرك الفتح، السـيِّد الجليـل الذي كانت فتوحاتـه كثيرة، ولكن فتحُه المميَّز هو تلك الفتـوى الربَّانيَّة المباركة، فتواه التي عادلت كتابة ألف كتاب!! اللهمَّ احفظه لنا ذخرًا، اللهمَّ آمين.

صادق الشيخ عبد النبي الخويلديّ

رئيس التحرير

كلمة الهيأتين الاستشاريَّة والتحريريَّة
(مجلَّة مركز تراث الحِلَّة المحكَّمة)

عُـدَّت مدينـة الحِلَّة إحدى أهم المـدن الإسـلاميَّة العلميَّة التى توَّجـت عطاءها، بـأن تكون قطب الرَّحى لأربعة قرون خلت، مَنفَذًا وحيدًا لحماية الفكر الإسـلاميّ من التَّبعثر والضَّياع، وكان لفضل علمائها، ورسوخ عقيدتهم، الأثر الأكبر فى تجنيب المنطقة والمدن المقدَّسـة آثار الغزاة وويلاتهم فى تلك الأوقات الحرجة، فتكاملت فى هذه المدينة العلميَّة كلُّ أسـبابِ التَّمكن والازدهار العلميّ، وانتشرت مدارس العلم والفكر حتَّى أضحت مطلب الباحثين من كلِّ بلاد المعمورة، وانمازت مدرسـة الحِلَّة بطابعها الخاص فى التَّصدي لنشر الفكر الإسلاميّ، وانبعاث العلماء لإحياء هذا الفكر الوضَّاء، وحمايته من التَّبعثر والضَّياع.

انـبرى مركز تراث الحِلَّة للتَّصدي لهـذه المهمَّة الجليلة القدر بعمله المبارك فى إحياء علـوم علماء الحِلَّة، والكشـف عن كنوز المعرفـة والثقافة والفقاهة؛ إذ سـمِّيت- لكثرة علمائها وغزارة علمها- بـ(مدينة العلم والعلماء)، واسـتجلاء الأثر العلميّ، والفكريّ، والفقهيّ، والأدبيّ للعلماء الماضين والمحدَثين.

إنَّ الحفـاظ عـلى هـذا الـتراث العلميّ لَـهو مـن صميم عمـل مركز تـراث الحِلَّة الـذي أسَّسـتهُ العتبـة العبَّاسـيَّة المقدَّسـة، وعـلى رأسـها سـماحة المتـولِّي الشَّرعـي السَّـيد أحمد الصَّافيّ (دام عزُّه)، والحريصة على إحياء هذه العلوم والمعارف، وتشـجيع البحث العلميّ الرَّصين فى الدخول إلى آفاق هذه الكنوز المعرفيَّة والعلميَّة، واستخراج مسـبِّباتها وإبداعاتها، وماشـكَّلته من نقلة نوعيَّـة فى طريقة البحث والتَّفكـير والتَّميُّز،

والتي أعطت هذه المدينة كلَّ هذه الشُّهرة التى طفقت فى آفاق البلاد الإسلاميَّة.

وتـأتي أهميَّة هـذه المجلَّة؛ لتكـون نافذة علميَّة تصـبُّ جلَّ اهتمامهـا لنشر البحث العلميّ المتعلِّق بما جادت به أقلام علماء الحِلَّة، والدخول إلى مضامين علومهم، ومختلف الظروف التي عاشتها مدينة الحِلَّة (سياسيَّة، واجتماعيَّة، واقتصاديَّة، وفكريَّة، وتاريخيَّة)، ممَّا يشكِّل أُفقًا واسعًا للباحثين والكتَّاب فى رفد هذا السِّفر العلميّ.

إلى أين تمتدُّ اهتمامات هذه المجلَّة المحكَّمة؟

إنَّ حـصر الموجودات العلميَّـة والمخطوطات والمآثـر العلميَّة، كانـت مهمَّة المركز الأُولى، في إظهار ما خفي واسـتدلَّ عليه بالبحث وشراء مختلف المخطوطات التى كانت مهمَّة مقدَّسـة من مهمَّات العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسـة، وكان لزامًا على المركز أن يفتح نافذته العلميَّة المحكَّمة؛ لإخراج هذه العلوم على أيدى الباحثين والمحقِّقين من مختلف محافظات العراق وجامعاته، ومراكز البحوث، بجولات التَّعريف التى انطلق بها المركز إلى جامعات الجنوب والوسط؛ لاستكتاب الباحثين فى علوم الأعلام الحِلِّيين، وما سطَّرته أقلامهم فى مختلف صنوف المعرفة، فضلًا عن تشجيع النتاج العلميّ للموضوعات العلميَّة المعاصرة التـى تُنقِّـب فى حفريَّات الفكر الحضـاريّ بالبحث العلميّ الرَّصين؛لاسـتجلاء العلوم الحضاريَّة والمدنيَّة التى تعكس جزءًا مهمًّا من حضارة بلاد وادي الرافدين، وتؤسِّس بداية الاهتـمام بالتَّنوع الثَّقافيّ الـذى تضمُّه هذه المحافظة، ولعلَّ التَّحرّي العلميّ الاسـتدلاليّ سيشـكِّل مهمَّـة عظيمة تقع على عاتـق الباحثين المتخصِّصين، ممَّا يضيـف معرفة أخرى جديدة إلى المعارف الإنسانيَّة، والإنجازات الفكريَّة التى تتميَّز بها مدينة الحِلَّة.

وهذا ما يجعل المجلَّة تمتدُّ إلى دراسة الآتي:

١. تبيـان العلـوم المختلفة التى تصـدَّى إليها العلـماء الحِلِّيُّـون فى فروعها كافَّة، وتصانيف العلوم التى ميَّزتها عن غيرها من المدن الإسلاميَّة.

٢. نـشر البحـوث العلميَّـة التـى تبحـث فى إرث هذه البلـدة الطيِّبـة بالبحوث

الاستدلاليَّة، وعكس مديات التَّطور في تناول الموضوعات التراثيَّة المهمَّة، واستكشاف البحث العلميّ التراثيّ برؤيةٍ علميَّةٍ مُعاصرة.

٣. استكشاف ما هو غائب بالبحث العلميّ بتحقيق الآثار العلميَّة لهؤلاء الأعلام، وتقصِّي الظروف والمناخات التي عاشوا في ظلالها.

٤. تحفيز الباحثين على دخول مضامير التحقيق المتخصِّص وفنونه، والمتعلِّق بالتراث العلميّ الذي تكتنزه معارفهم وعلومهم المتنوِّعة.

٥. إضاءة المحطَّات الفكريَّة والجماليَّة في الفنون العلميَّة التي تصدَّى لها العلماء والأدباء الأعلام عِبر تاريخهم.

٦. دراسة الواقع التاريخيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ و... لمدينة الحِلَّة في ضوء البحث الاستدلاليّ المعمَّق.

٧. تنمية البحث العلميّ الرصين والنوعيّ، في مختلف الموضوعات التي شكَّلت تطوُّر المدينة والعمران الحضاريّ الذي تتميَّز به عِبر تاريخها الثَّر.

٨. تشجيع البحث العلميّ تجاه ما أنتجته أقلام المفكِّرين والأعلام والفقهاء والأدباء؛ لكون النتاج العلميّ المدروس لا يتناسب مع مكانة هذه المدينة وعطاء علمائها الأعلام الذين برعوا في مختلف الموضوعات والعلوم.

تُرحِّب مجلَّة مركز تراث الحِلَّة بالباحثين الكرام من داخل العراق العزيز وخارجه، ومن مختلف المؤسَّسات العلميَّة في الجامعات والمراكز البحثيَّة، لرفد المجلَّة بالبحوث الرَّصينة التي ستُشكِّل- فيما بعد- قاعدة معرفيَّة وعلميَّة يفيد منها الدَّارس والمتخصِّص وطالب المعرفة، والمركز على استعداد لتزويدهم بمختلف المصادر والمراجع والمخطوطات غير المحقَّقة لتحقيقها، عِبر الزِّيارة الميدانيَّة للمركز والمجلَّة، أو بمراسلتهم على العناوين المثبَّتة في متن المجلَّة، داعين المولى القدير ﷻ أن يوفِّقنا للعلم والعمل الصالحَين، عسى أن ننال رضاه، وإنَّ رضاه لقريبٌ من المخلصين.

وآخر دعوانا أن الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، وصلَّى اللهُ على مُحَمَّدٍ وآلهِ الطَّاهرين.

المحتويات

ص	عنوان البحث	اسم الباحث
٣٥	آيات العقائد في منتخب ابن إدريس- الإمامة أنموذجًا	أ.د. حسن كاظم أسد جامعة الكوفة/ كليَّة التربية الأساسيَّة
١٢٣	الذخيرة اللغويَّة في كتاب السرائر للشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ (٥٩٨)	أ.د. صباح عطيوي عبُّود جامعة بابل/ كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة
١٦٧	النزعة العقليَّة والنصيَّة في الكلام الإسلاميّ- دراسة مقارنة بين الشيخ الطوسيّ وابن إدريس الحِلِّيّ	أ.م.د. حميد رضا شريعتمداري م. مرتضى التوكليّ المحمَّدي جامعة الأديان والمذاهب/ مشهد ترجمة أيُّوب الفاضليّ مراجعة أ.د. علي عبَّاس الأعرجيّ
٢٠١	تأصيل الألفاظ عند ابن إدريس الحِلِّيّ (ت ٥٩٨هـ) (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) تطبيقًا	أ.د. ستَّار عبد الحسن جبَّار الفتلاويّ جامعة القادسيَّة/ كليَّة الآثار
٢٦٥	دور العُرف في المنظومة الفقهيَّة عند إبن إدريس الحِلِّيّ	أ.م.د. دار بوش بخردبان أ.م.د. محمَّد تقي القبوليّ درفشان أ.م.د. محمَّد تقي فلخعيّ

٣٠١	مفهوم الجهاد شروطه ومقاصده عند ابن إدريس الحِلِّيّ (ت ٥٩٨هـ)	أ.د. رحيم كريم عليّ الشريفيّ جامعة بابل/ كليَّة العلوم الإسلاميَّة أ.م. أمجد سعد شلَّال المحاويليّ جامعة القادسيَّة/ كليَّة التربية
٣٣١	التنوّع المعرفيّ في تراث الشيخ محمَّد ابن إدريس الحِلِّيّ (٥٤٣-٥٩٨هـ)	حيدر السيِّد موسى وتوت الحسينيّ مركز تراث الحِلَّة
٤١١	ابن إدريس الحِلِّيّ رائد مدرسة النقد الفقهيّ لـ(عليّ همت بناري) قراءة في ضوء المنهج التاريخيّ	م.م. محمَّد سامي كريم صادق الشيخ عبد النبي الخويلديّ مركز تراث الحِلَّة

آيات العقائد في منتخب ابن إدريس
الإمامة أنموذجًا

The Doctrinal Verses in Ibn Idris's Book (Al-Muntakhab) Imama as A Sample

أ.د. حسن كاظم أسد

جامعة الكوفة/كليَّة التربية الأساسيَّة

Prof. Dr. Hasan Kadhem Asad

University of Kufa/College of Basic Education

ملخَّص البحث

ابن إدريس (ت ٥٩٨هـ)، الذي يمثِّل الجانب المعارض لآراء الطوسيّ، وهو أوَّل من خالف أقوال الشيخ الطوسيّ (ت ٤٦٠هـ)، ولكنَّه في الوقت نفسه كان معترفًا بعظم شأنه واستحكام تآليفه، معجبًا بها، وخاصَّة في كتابه (التبيان)، وقد بلغ من إعجابه به أن لخَّصه وسمَّاه (مختصر التبيان).

على أنَّ العمل في هذه البحث اقتصر على انتخاب ما انتخبه ابن إدريس من الآيات التي تخصُّ الإمامة، وكانت خطَّة البحث أن يقسم حسب الآيات القرآنيَّة، التي تثبت الإمامة، فتقصَّيت أغلبها عند المفسِّرين وعلماء الشيعة الإماميَّة، والآيات كثيرة على طول القرآن لمن أراد البحث، ولكن أخذت الأشهر في إثبات الإمامة، ثمَّ جمعت النصوص المنتخبة عند ابن إدريس في كتابه المنتخب، تحقيق وتقديم السيِّد محمَّد مهدي الموسويّ الخرسانّ، ط١، سنة ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، نشر العتبة العلويَّة المقدَّسة، ولم يقتصر البحث في المنتخب، فقد استعنت بكتاب إكمال النقصان للمحقِّق نفسه، ويبدو أنَّ ابن إدريس كان معجبًا بكتاب التبيان إلى حدٍّ كبيرٍ، ممَّا جعله منشدًّا إليه؛ لذلك أقدم على اختصاره، والدليل على ذلك أنِّي لم أقف فيه على أيِّ مناقشةٍ أو إيرادٍ أو إشكالٍ على ما فيه، ولم يعترض عليه في شيء، ومن ثمَّ كان عملي متابعة نصوص ابن إدريس، من حيث نقلِها مباشرةً أو بانتخابها أم اجتزائها؟ ومن ثمَّ ناقشت النصوص التي أخذها ابن إدريس من النصوص القرآنيَّة، وهل إنَّها تناولت الإمامة عند الطوسيّ وعلى دربه تكلم ابن إدريس عن الإمامة؟ وهل ناقش ابن إدريس هذه النصوص بالنقد والتحليل أم انه نقلها نقلًا

مباشرًا أم مجتزأً مخلًّا؟ كما أنّي بعد التقصّي وجدت أنَّ ابن إدريس لم يجمع كلَّ الآيات التي تخصُّ الإمامة التي أوردتها والتي جمعها المفسِّرون والعلماء في إثبات الإمامة، فناقشتها معقِّبًا للفائدة، بالملاحظ أنّي ناقشت كلَّ الآيات التي تناولها ابن إدريس والطوسيّ، والتي لم ينتخبها ابن إدريس، وكذلك الآيات التي لم يعتمدها الطوسيّ في مؤلَّفه، ثمَّ أنهيت البحث بالخاتمة لأهمِّ النتائج، ثمَّ المصادر المعتمدة.

السنة الرابعة/المجلد الرابع/العدد الرابع عشر
جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأول ٢٠١٩م

Abstract

Ibn Idris (D. 598 AH), who represents the opposing side of Tusi's views and is the first to violate the sayings of Sheikh Tusi (D. 460 AH), but at the same time he was recognized for his greatness and his authorship continued to be admired by it, especially in his book (Al-Tabyan), and he admired that he summed it up He called it (Mukhtaser Al-Tabyan).

However, the work in this research was limited to the election of the verses that Ibn Idris elected regarding Al- Imama and the research plan was to divide according to the Qur'anic verses that prove Al- Imama. I investigated most of them among the commentators and Shi'a scholars in front and there are many verses along the Qur'an for those who wanted to search but took the famous in proving Al- Imama, then collected the texts elected by Ibn Idris in his book The Elected Realization and Presentation of Al-Said Muhammad Mahdi al-Musawy al-Khursan, 1st Ed., printed 1429 AH/2008 AD, published Imam Ali Holy Shrine.

The search was not limited to this book, as I used another

book to complete the decrease for the investigator himself. It seems that Ibn Idris was greatly impressed with the book of explanation, Which made him seek him, so I am short for his abbreviation, and the evidence for this is that I did not find in it any discussion, revenue or confusion about what is in it, and he did not object to it in anything, And then my work was to follow up on the texts of Ibn Idris, as did he transmit it directly or by electing him, or did he break it, and then I discussed the texts that Ibn Idris took from the Qur'anic texts, and whether they dealt with Al- Imama at Tusi and on his path, Ibn Idris spoke about Al- Imama, Did Ibn Idris discuss these texts with criticism and analysis, or did he transmit them directly or partially, and did Tusi want them to prove or address them as an interpreter.

Also, after the investigation, I found that Ibn Idris did not collect all the verses that pertain to Al-Imama that I wanted, and that the commentators and scholars gathered in proving Al- Imama, so I discussed it as a commentary of benefit. Notably, I discussed all the verses that Ibn Idris and Al-Tusi dealt with and which Ibn Idris did not elect and which Tusi did not approve, then I finished the research with the conclusion of the most important results and then the approved sources.

مقدِّمة البحث

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين، وعلى آله وصحبه المنتجَبين، وبعد...

لـمَّا كان القرآن هو المعجزة الخالدة، وهو حجَّة الله وحجَّة رسوله على الخلق، وهو البرهان الصادق لما جاء به النبيّ ﷺ، وهو المرشد إلى مصالح الخلق أجمعين إلى قيام يوم الدين، لهذا كله جنَّدت الأمَّة طاقاتها منذ العهد الأوَّل للرسالة الإسلاميَّة، فتطوَّعت على حفظه وتلاوته والتمسُّك به بقدر ما جهدوا، فمنهم من أصاب المراد، وهم الذين اتَّبعوا كتاب الله تعالى، وأخذوا تنزيله وتأويله من الراسخين في العلم وهم أهل بيته عليهم السلام؛ لأنَّ القرآن فيه آيات محكمات وأُخر متشابهات، لا يعلمها كلُّ واحدٍ من المسلمين، بل ولا كلُّ الذين أُنزل القرآن بلسانهم، وإن كان إنزاله بلسانٍ عربيٍّ مبين، فليس كلُّ العرب يعلمون تنزيلًا وتأويلًا، وظاهرًا وباطنًا، وناسخًا ومنسوخًا. ومنهم من طوَّحت به الحقيقة ولم يصب المراد، وكلٌّ أجره على الله؛ لأنَّ القرآن حمَّال ذو وجوه، لا يعرف مراده إلَّا من حباه الله بالعلم اللدنِّيّ ورسخ في العلم، فكان أوَّل مفسِّر للقرآن هو النبيّ ﷺ، فالقرآن أحد الثقلين اللذَين تركهما النبيّ ﷺ في أمَّته، وألزم التمسُّك بهما قولًا وعملًا، ومن بعده أهل بيته عليهم السلام، هذا في المرتبة الأولى، ثمَّ جاء في المرتبة الثانية الصحابة ومن تبعهم بإحسان، ثمَّ في المرتبة الثالثة علماء الأمَّة الذين تفاوتوا في فهمهم بحسب مداركهم وقابليَّاتهم، لذلك صار العلماء يكتبون التفاسير، وكلٌّ حسب المنهج الذي نهجه في طلبه للمراد من الآيات القرآنيَّة، فمنهم من نهج للتفسير بالمأثور، سواء

أكان قرآنيًّا أم كان روائيًّا، ومنهم من اتَّخذ العقل منهجًا في إدراك المعاني، ومنهم من اتَّخذ المنهج اللغويّ والبلاغيّ والموضوعيّ والفلسفيّ، وغيرها من المناهج.

وبذلك أشرقت على أسماء التفسير مصنَّفون أجادوا وامتازوا بمواهب وعبقريات وسُجِّلت أسماؤهم في قائمة روَّاد المفسِّرين وجهابذة العلم، وأصبحوا منارًا يُحتذى بهم، ومنهم شيخ الطائفة الطوسيّ الذي كرَّس حياته لخدمة الدين والمذهب، بإنتاجه الغزير، ومنها كتابه في تفسير القرآن الكريم الموسوم بـ(التبيان في تفسير القرآن)، السِّفر الكبير والأثر المتميِّز، الذي يعدُّ أوَّل تفسيرٍ منهجيٍّ يمثِّل آراء المذهب الشيعيّ الإماميّ.

وكان ابن إدريس (٥٩٨هـ)، الذي يمثِّل الجانب المعارض لآراء الطوسيّ، وهو أوَّل من خالف أقواله، لكنَّه كان معترفًا بعظم الشأن واستحكام التأليف والبنيان، معجبًا بكتابه (التبيان)، وقد بلغ من إعجابه به أن لخَّصه وسمَّاه (مختصر التبيان)، الذي قال عنه المحقِّق في مقدِّمة تحقيقه: «الذي شغف به حبًّا الشيخ ابن إدريس؛ فعكفَ عليه بانتخابه المفيد».

على أنَّ العمل في هذه البحث اقتصر على انتخاب ما انتخبه ابن إدريس من الآيات التي تخصُّ الإمامة، وكانت خطَّة البحث أن يقسَّم بحسب الآيات القرآنيَّة التي تُثبت الإمامة، فتقصَّيت أغلبها عند المفسِّرين وعلماء الشيعة الإماميَّة، والآيات كثيرة على طول القرآن لمن أراد البحث، ولكن أخذت الأشهر في إثبات الإمامة، ثمَّ جمعت النصوص المنتخبة عند ابن إدريس في كتابه المنتخب، تحقيق وتقديم السيِّد محمَّد مهديّ الموسويّ الخرسان، ط١، سنة ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، نشر العتبة العلويَّة المقدَّسة، ولم يقتصر البحث في المنتخب، فقد استعنت بكتاب (إكمال النقصان) للمحقِّق نفسه، الذي قال في ثنايا مقدِّمة التحقيق: «ولو سلمت لنا نسخته من أوَّلها لقرأنا فيها الداعي

إلى عمله ذلك، ولكن مع الأسف الشديد إنَّا لم نعثر على نسخة كاملة من المنتخب، وما وصلت نسخته بعضه يبدأ بالآية (١٠٨) سورة البقرة، وبعضه يبدأ بالآية (١٢٨) من سورة البقرة. ولـمَّا عزمت على إصدار مجموعة أعمال ابن إدريس كاملة باسم (موسوعة ابن إدريس)، وكان منها منتخب التبيان، رأيت من تمام الإحسان إكمال النقصان بأخذه من كتاب التبيان على النهج الذي ارتضاه ابن إدريس، وفي هذا سدُّ فراغٍ من دون تكلُّفٍ في القول، وما دام القصد محمودًا، فلا غضاضة فيه، والله سبحانه من وراء القصد».

ويبدو أنَّ ابن إدريس كان معجبًا بكتاب التبيان إلى حدٍّ كبيرٍ، ممَّا جعله منشدًّا إليه؛ لذلك أقدم على اختصاره، والدليل على ذلك أنِّي لم أقف فيه على أيِّ مناقشةٍ أو إيرادٍ أو إشكالٍ على ما فيه، ولم يعترض عليه في شيء، ومن ثمَّ كان عملي المتابعة لنصوص ابن إدريس، من حيث نقلِها مباشرة أو بانتخابها، أم اجتزائها؟ ومن ثمَّ ناقشت النصوص التي أخذها ابن إدريس من النصوص القرآنيَّة، وهل أنَّها تناولت الإمامة عند الطوسيّ وعلى دربه تكلَّم ابن إدريس عن الإمامة؟ وهل ناقش هذه النصوص بالنقد والتحليل، أم أنَّه نقلها نقلًا مباشرًا، أم مجتزأً مخلا؟ كما أنِّي بعد التقصِّي وجدت أنَّ ابن إدريس لم يجمع كلَّ الآيات التي تخصُّ الإمامة التي أردتها، والتي جمعها المفسِّرون والعلماء في إثبات الإمامة، فناقشتها معقبًا للفائدة، بالملاحظ أنِّي ناقشت كلَّ الآيات التي تناولها ابن إدريس والطوسيّ، والتي لم ينتخبها ابن إدريس، وكذلك الآيات التي لم يعتمدها الطوسيّ في مؤلَّفه، ثمَّ أنهيت البحث بالخاتمة لأهمِّ النتائج، ثمَّ المصادر المعتمدة.

التمهيد

تمثِّل البحوث العقائديَّة الأهميَّة القصوى لأيِّ رسالةٍ سماويَّةٍ، لذلك شدَّدت الأديان السماويَّة على هذا الجانب العقائديّ المعرفيّ، والرسالة الإسلاميَّة لا تختلف عن الطريق الذي رسمه الله ﷻ للأديان التي سبقت الديانة الإسلاميَّة، فقد شدَّد القرآن على صدارتها في قائمة أعمال الإنسان في كونها الراسمة لطريق الإنسان والمجتمع في مختلف شؤونها وجهاتها، فمن ثمَّ احتلَّت موقعًا في الصدارة، وبذلك أصبحت لها عناية خاصَّة.

الواجب الاعتقاديّ المعرفيّ، هو فعلٌ تقوم به النفس بالدرجة الأولى، والإمامة هي حقيقة تكوينيَّة وصفة خارجيَّة وسفارة إلهيَّة، كما هو الحال في النبوَّة، وإن اختلفت عنها سنخًا، فالبحث حول الإمامة ليس بالبحث السهل؛ لبعد دلالتها وتعدُّد جهاتها، كيف لا وهي مسيرة النبوَّة التكامليَّة، إلَّا أنَّها ليست بنبوَّة، والبحث فيها صعبٌ مستصعبٌ، ويصعب أكثر إذا أراد الباحث التعرُّض إلى كلِّ الشبهات والإشكالات التي طُرِحت وما زالت تُطرَح وتتداول، فالبحث حول الإمامة قد يكون أشقَّ من البحث حول الواجبات الاعتقاديَّة الأخرى، فمثلًا الإمامة تعدُّ ممارسةً اعتقاديَّةً وعمليَّةً للإيمان، وهذا بدوره يمثِّل جانبًا آخر من الإيمان بالله، وهو جانب الانصياع والطاعة لمن أمر الله بطاعتهم، لذا كان الاهتمام به وإعطاؤه الأولويَّة في البحث؛ لإثبات أنَّ الحقَّ تعالى أبقى هذا الاتِّصال بين الأرض والسماء.

الإمامةُ لغةً: مصدر من الفعل (أمَّ) والائتمام: مصدر الأمة، ائتمَّ بالإمام إمة، هي الإمامة، وكلُّ من اقتُدي به، وقدَّم في الأمور فهو إمام[1]، أو هي: الإمام كلُّ من ائتمَّ به

قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالِّين... والجمع: أئمَّة، وإمام كلِّ شيءٍ قيِّمه والمصلح له[٢]، أو هي: الطريق الواسع، وبه فُسِّر قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[٣]، أي: بطريق يُؤم، أي: يقصد فيتميَّز[٤].

أمَّا اصطلاحًا: فهي نيابةٌ عن الرسول ﷺ في إقامة الدين، بحيث يجب على كافَّة الأمَّة الاتِّباع[٥]، أو هي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوَّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٦]، أي: خلافة الرسول ﷺ في إقامة الدين، بحيث يجب اتِّباعه على كافَّة الأمَّة، فهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا[٧]، وقال آخر: «رئاسة عامَّة في أمور الدين والدنيا لشخصٍ من الأشخاص نيابةً عن النبيّ»[٨].

وقد أجمع المسلمون على وجوبها إلَّا الأصمُّ من قدماء المعتزلة من عدم وجوبها، إذا تناصفت الأمَّة ولم تتظالم، وقال المتأخِّرون من أصحابه: إنَّ هذا القول غير مخالف لما عليه الأمَّة؛ لأنَّه إذا كان لا يجوز في العادة أن تستقيم أمور الناس من دون رئيس يحكم بينهم، فقد قال بوجوب الإمامة على كلِّ حالٍ، ووافق الأصمُّ بذلك النجدات من الخوارج، واختلفوا في دليل وجوبها، هل هو العقل أو الشرع، أو هما معًا في كلام[٩]، وانعقاد الإجماع على فريقَين:

أحدهما: أنَّ الإمامة تثبت بالاتِّفاق والاختيار، **والثاني**: بأنَّها ثبتت بالنصِّ والتعيين. والفريق الأوَّل هم جمهور أهل السنَّة ومعظم الخوارج والزيديَّة من الشيعة، وفي هذا الفريق من يذهب إلى أنَّها تثبت أيضًا بالقهر والغلبة، فكلُّ من غَلَب بالسيف وصار إمامًا وسمِّي أمير المؤمنين؛ فلا يحلُّ لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا، برًا كان أو فاجرًا، وأنَّه لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحدود، ولا يُخلع ولا يجوز الخروج عليه.

واختلف القائلون بالاختيار في كيفيَّة انعقادها، فقالت طائفة: لا تنعقد إلَّا بجمهور

أهل الحلِّ والعقد؛ ليكون الرضا عامًّا، والتسليم لإمامة المختار إجماعًا، وقالت طائفة: أقلُّ من تنعقد به الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها، أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة، واستدلُّوا على ذلك بأمرين: أحدهما: أنَّ بيعة أبي بكر انعقدت بخمسة أجمعوا عليها ثمَّ تابعهم الناس، والثاني: تنعقد بواحد، كما عقدها عمر لأبي بكر، والعبَّاس قال لعليّ: أمدُد يدك أبايعك حتَّى يقول الناس عمُّ رسول الله بايع ابن عمِّه، فلا يختلف عليك اثنان، وقال آخرون: تنعقد بثلاثة يتولَّاها أحدهم برضا الاثنين، كما يصحُّ عقد النكاح بوليّ وشاهدَين، كما أنَّ هناك خلافًا بين هَذين الفريقَين في شروط الإمامة من حيث القرشيَّة والهاشميَّة والعدالة، بل والحريَّة، وتعدُّد الأئمة في زمنٍ واحدٍ، إلى غير ذلك من الشرائط التي اختلفوا فيها، أمَّا الفريق الثاني، وهم الذين قالوا: لا طريق إليه إلَّا بالنصِّ، وهؤلاء ثلاث فرق: البكريَّة والعبَّاسيَّة والإماميَّة.

فرقة البكريَّة قالت: إنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله نصَّ على أبي بكر إشارةً، وهم جماعة من الحنابلة وأصحاب الحديث وبعض الخوارج، وقالت الراوندية: إنَّه نصَّ على عمِّه العبَّاس تلويحًا، وقد نشأت هذه الطائفة في صدر الدولة العبَّاسيَّة، وناصرهم الجاحظ في رسالة سماها (العبَّاسيَّة)، ثمَّ انقرضت هذه الطائفة في زمن قصير، وقالت الإماميَّة: نصَّ على عليّ عليه السلام تصريحًا وتلويحًا، وأنَّ الإمامة عهد الله الذي لا خيرة للعباد فيه، وأنَّها إمرة إلهيَّة كالنبوة، وإن كانت دونها مقامًا وبعدها منزلةً، ولا يجوز للنبيّ صلى الله عليه وآله أن يترك أمَّته هملًا، يرى كلُّ واحدٍ رأيا، ويسلك كلُّ واحدٍ سبيلًا، فلا بدَّ من تعيين الإمام والنصِّ عليه حسمًا للخلاف، وقطعًا لدابر الفتنة، والخلاف في الإمامة بين المسلمين واقعٌ بالفعل من صدر الإسلام إلى يوم النَّاس، حتَّى قال الشهرستانيّ: «أعظم خلاف بين الأمَّة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينيَّة في كلِّ زمانٍ مثل ما سلَّ على الإمامة في كلِّ زمان»[١٠]، فليس عجيبًا أن يكثر الكلام، وتصنَّف مئات المصنَّفات حولها[١١].

آية الخلافة

﴿وإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[١٢].

قال ابن إدريس في تفسير هذه الآية: «المعنى: قال أبو عبيدة: (إِذْ) زائدة، والتقدير: (قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ)، وهي تُحذف في مواضع، قال الأسود بن يعفر[١٣]:

وإذا وذلـــك لا مـهـاه لـذكـره والـدهـر يعقب صـالحًا بـفـسـاد[١٤]

معناه: وذلك لا مهاه لذكره. قال عبد مناف بن مربع وقيل ابن ربع الهذليّ[١٥]:

حـتَّـى إذا أسـلـكـوهـم في قـتـائـدةٍ شَـلًا كـما تطرد الجـمَّالـة الـشُّـرِّدا[١٦]

ومعنـاه حتَّى أسـلكوهم، والقتائد: الموضـع الَّذي فيه قتاد كثير، والشـل: الطرد، والجمَّالة: الجمالون، والشرِّد الإبل التي تشرد عن مواضعها، وتقصد غيرها وتطرد عنها. وهـذا الَّذي ذكره ليس بصحيـح؛ لأنَّ (إذ) حرف يأتي بمعنى الجزاء، ويدلُّ على مجهول مـن الوقت، ولا يجوز إبطال حـرفٍ كان دليلًا على معنى في الكلام إلَّا لضرورة، وليس المعنـى في البيتَـين على ما ظنَّ، بل لو حمل (إذا) في البيتَين على البطلان بطل معنى الكلام الَّذي أراد الشـاعر؛ لأنَّ الأسـود أراد بقوله: وإذا الَّذي نحن فيه وما مضى من عيشـنا. وأراد بقولـه ذلك الإشـارة إلى ما تقدَّم وصفه من عيشـه الَّذي كان فيـه **لا مهاه لذِكره**، يعنـي لا طعم له، ولا فضـل لأعقاب الدهر ذلك بفسـاد، ومعنى قـول عبد مناف بن مربع: حتَّى إذا أسـلكوهم في قتائدة، إنَّ قوله: اسـلكوهم مثلًا يدلُّ على معنًى محذوف، واستغنى عن ذِكره بدلالة (إذا) عليه فحذف، كما قال النمر بن تولب[١٧]:

فـــإنَّ المـنـيَّـــة مـــن يخـشـهـا فـســوف تـصـادفـه أيـنـمـا[١٨]

يريد أينما ذهب، وكما يقول القائل: من قبلُ ومن بعدُ، يريد من قبل ذلك، ومن بعد ذلـك، ويقـول القائل: إذا أكرمك أخوك فأكرمه وإذا لا، فـلا يريد، وإذا لم يكرمك فلا تكرمه، ومن ذلك قول الشاعر:

فـــإذا وذلـــك لا يـــضرك ضرة في يـوم أسـأل نـائـلًا أو أنـكـد

وكذلـك لو حـذف (إذا) في الآية؛ **لاسـتحالت عن معناها الَّذي تفيـده (إذ)**؛ لأنَّ تقديـره: ابتدأ خلقكم **إذ قـال ربُّك للملائكة**، قال الزَّجَّاج والرمَّـانيّ: أخطأ أبو عبيدة؛ لأنَّ كلام الله لا يجـوز أن يُحمل عـلى اللغو مع إمكان حمله على زيادة فائدة، قال: ومعنى (إذ): الوقت، وهي اسـم كيف يكون لغوًا؟ قـال: والتقدير الوقت، والحجَّة في (إذ) أنَّ الله ﷻ ذكر خلق الناس وغيرهم، فكأنَّه قال: ابتدأ خلقك إذ قال ربُّك للملائكة، وقال الفضـل: لـمَّا امتنَّ الله بخلق السـماوات والأرض، ثمَّ قال: وإذ قلنـا للملائكة ما قلناه، فهـو لعلمه عليكم وتعظيم لأبيكم، واختار ذلك الحسـن بن عليّ المغربيّ. وقال الرمَّانيّ والزهريّ: اذكر إذ قال ربُّك.

وقولـه تعـالى: ﴿لِلْمَلَائِكَـةِ﴾، والملائكـة جمع، غـير أنَّ واحدهم بغـير همز أكثر، فيحذفون الهمزة ويحرِّكون اللام التي كانت سـاكنة لو همَّز الاسـم إلى اللام، فإذا أجمعوا ردُّوه إلى الأصـل وهمَّزوا، كما يقولون: رأى، ثمَّ يقولون يرى بلا همز، وذلك كثير، وقد جاء مهموزًا في واحدة، قال الشاعر:

فـلسـت بـأنـسي ولـكـن مـلأكـا تـنـزَّل مـن جـو الـسـماء يـصـوب[١٩]

وقـد يقـال في واحدهـم: مألك، مثـل قولهـم: جبذ وجـذب فيقلبونه، وشـأمل وشـمأل، ومن قال: مألك يجمعه ملائك بلا هاء مثل أشـعث وأشـاعث، قال أميَّة ابن

أبي الصلت[٢٠]:

وفيها من عباد الله قوم ... ملائك ذللوا وهم صعاب[٢١]

واصل الملأك الرسالة، قال عدي بن زيد العباديّ[٢٢]:

أبلغ النعمان عنِّي ملأكًا ... أنَّه قد طال حبسي وانتظاري[٢٣]

وقد ينشد ملأكا ومألكا على اللغة الأخرى، فمن قال: ملأكا فهو مفعل من لاك إليه يليك إذا أرسل إليه رسالة، ومن قال مألكا فهو مفعل من ألكت إليه إلاكة إذا أرسلت إليه مألكة وألوكا، وكما قال لبيد بن ربيعة[٢٤]:

وغلام أرسلته أمُّه ... بألوك فبذلنا ما سأل[٢٥]

وهذا من ألكت ويقال: لاك يلأك وألك يألك إذا أرسل، قال عبد بني الحسحاس[٢٦]:

ألكني إليها عمرك الله يا فتى ... بآية ما جاءت إلينا تهاديا[٢٧]

يعني أبلغها رسالتي، فسمِّيت الملائكة ملائكة بالرسالة؛ لأنَّها رسل الله بينه وبين أنبيائه، ومن أرسل من عباده، هذا عند من يقول: إنَّ جميع الملائكة رسل، فأمَّا ما يذهب إليه أصحابنا أنَّ فيهم رسلًا وفيهم من ليس برسل، فلا يكون الاسم مشتقًّا، بل يكون علمًا أو اسم جنس، إنَّ جميعهم ليسوا رسل الله؛ لقوله تعالى: ﴿يَصْطَفِي مِنْ الْمَلائِكَةِ رُسُلًا﴾[٢٨]، فلو كانوا جميعًا رسلًا، لكانوا جميعًا مصطفين؛ لأنَّ الرسول لا يكون إلَّا مختارًا مصطفى، وكما قال: ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[٢٩].

وقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ﴾، أي فاعلٌ وخالقٌ، وهما يتقاربان، قال الرمَّانيّ: حقيقة الجعل: تصيير الشيء على صفة، والإحداث حقيقة: إيجاد الشيء بعد أن لم يكن موجودًا، والخليفة: الفعيلة من قولهم: خلف فلان فلانًا في هذا الأمر: إذا قام مقامه فيه بعده؛ لقوله

تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[٣٠]، يعني بذلك: أبدلكم في الأرض منهم، فجعلكم خلفًا في الأرض من بعدهم، وسمِّي الخليفة خليفة من ذلك؛ لأنّه خلف مَن كان قبله، فقام مقامه. الخَلَف- بتحريك اللام- يقال: فيمن كان صالحًا- وبتسكين اللام- إذا كان طالحًا، قال الله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ﴾[٣١]. وروي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «ينقل هذا العلم من كلّ خلف عدوله»[٣٢]، وقال قوم: سمَّى الله تعالى آدم خليفةً؛ لأنَّه جعل آدم وذريَّته خلفاء الملائكة؛ لأنَّ الملائكة كانوا سكَّان الأرض. وقال ابن عبَّاس: «إنَّه كان في الأرض الجن، فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء؛ فأُهلكوا، فجعل الله آدم وذريَّته بدلهم»[٣٣]. وقال الحسن البصريّ: «إنَّما أراد بذلك قومًا يخلف بعضهم بعضًا من ولد آدم الذين يخلفون أباهم آدم في إقامة الحقِّ وعمارة الأرض»[٣٤]. وقال ابن مسعود: «أراد إنِّي جاعل في الأرض خليفة يخلفني في الحكم بين الخلق، وهو آدم، ومن قام مقامه من ولده، وقيل إنَّه يخلفني في إنبات الزرع وإخراج الثمار، وشقِّ الأنهار»[٣٥]، وقيل: إنَّ الأرض أراد بها مكَّة، روي ذلك عن ابن سارط، أنَّ النبيّ ﷺ قال: «دُحيت الأرض من مكَّة؛ ولذلك سمِّيت أمُّ القرى»[٣٦]. قال: دفن نوح وهود وصالح وشعيب بين زمزم والمقام، وقال قوم: إنَّها الأرض المعروفة، وهو الظاهر.

وقوله: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾، وروي أنَّ خلقًا يقال لهم الجانَّ كانوا في الأرض؛ فأفسدوا وسفكوا الدماء، فبعث الله تعالى ملائكة أجلَتهم من الأرض، وقيل: إنَّ هؤلاء الملائكة كانوا سكَّان الأرض بعد الجان، فقالوا: يا ربَّنا أتجعل في الأرض من يفسد فيها ويسفك الدماء، على وجه الاستخبار منهم والاستعلام عن وجه المصلحة والحكمة، لا على وجه الإنكار، كأنَّهم قالوا: إن كان هذا كما ظننَّا فعرَّفنا وجه الحكمة فيه. وقال قوم: المعنى فيه إنَّ الله أعلمَ الملائكة إنَّه جاعل في الأرض خليفة،

وإنَّ الخليفة فرقة تسفك الدماء وهي فرقة من بني آدم، فأذن الله للملائكة أن يسألوه عن ذلك، وكان إعلامه إيَّاهم هذا زيادة على التثبيت في نفوسهم أنَّه يعلم الغيب، فكأنَّهم قالوا: أتخلق فيها قومًا يسفكون الدماء ويعصونك، وإنَّما ينبغي أنَّهم إذا عرفوا أنَّك خلقتهم، أن يسبِّحوا بحمدك كما نسبِّح، ويقدِّسوا كما نقدِّس؟ ولم يقولوا هذا إلَّا وقد أذن لهم؛ لأنَّهم لا يجوز أن يُسألوا ما لا يؤذن لهم فيه ويؤمرون به، لقوله: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[٣٧]، فإن قيل: من أين لكم أنَّهم كانوا علموا ذلك؟ قيل: ذلك محذوف؛ لدلالة الكلام عليه، لأنَّا علمنا أنَّهم لا يعلمون الغيب، وليس إذا فسد الجنُّ في الأرض، وجب أن يفسد الإنس، وقوَّة السؤال تدلُّ على أنَّهم كانوا عالِمين، وجرى ذلك مجرى قول الشاعر:

فلا تدفنوني إنَّ دفني محرَّم عليكم ولكن خامري أم عامر[٣٨]

فحذف قوله: دعوني للتي يُقال لها إذا أريد صيدها خامري أم عامر، فكأنَّه قال: إنِّي جاعل في الأرض خليفة يكون من ولده إفساد في الأرض وسفك الدماء، وقال أبو عبيدة والزَّجَّاج: إنَّهم قالوا ذلك على وجه الإيجاب، وإن خرج مخرج الاستفهام، كما قال جرير[٣٩]:

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح[٤٠]

فعلى هذا الوجه قال قوم: إنَّما أخبروا بذلك عن ظنِّهم وتوهُّمهم؛ لأنَّهم رأوا الجنَّ من قبلهم قد أفسدوا في الأرض وسفكوا الدماء، فتصوَّروا أنَّه إنِ استُخلف غيرهم، كانوا مثلهم، فقال تعالى منكرًا لذلك: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾، وهذا قول قتادة وابن عبَّاس وابن مسعود. وقال آخرون: إنَّهم قالوه يقينًا؛ لأنَّ الله كان أخبرهم أنَّه يستخلف في الأرض من يفسد فيها ويسفك الدماء، فأجابوه بعد علمهم بذلك بأن قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾، وإنَّما قالوه استعظامًا لفعلهم، أي

كيف يفسدون فيها ويسفكون الدماء، وقد أنعمتَ عليهم واستخلفتهم فيها، فقال: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾، وقال قوم: إنَّهم قالوا ذلك متعجِّبين من استخلافه لهم، أي كيف يستخلفهم وقد علم أنَّهم يفسدون فيها ويسفكون الدماء؟ فقال: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾، والسفك: صبُّ الدماء خاصَّةً دون غيره من الماء، وجميع المايعات، والسَّفح مثله، لأنَّه مستعمل في جميع المايعات على وجه التضييع، ولذلك قالوا في الزنا إنَّه سِفَاح؛ لتضييع مائه فيه. والملائكة المذكورون في الآية، قال قوم: هم جميع الملائكة، وقال آخرون- وهو المروي عن ابن عباس والضحَّاك-: إنَّه خطاب لمن أسكنه من الملائكة الأرض بعد الجان، وقبل خلق آدم، وهم الذين أجلَوا الجان عن الأرض، وقال قتادة في قوله: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾، وقد علمت الملائكة من علم الله أنَّه لا شيء عند الله أكبر من سفك الدماء والإفساد في الأرض، قال الله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾، من أنَّه سيكون الخليفة رسل وأنبياء، وقوم صالحون وساكنون الجنَّة، وأقوى هذه الوجوه قول من قال: إنَّ الملائكة إنَّما قالت: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾، على وجه التعجُّب من هذا التدبير، لا إنكارًا له، ولكن على وجه التألُّم والتوجُّع والاغتمام والاستعلام لوجه التدبير فيه، فقال: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾، من وجه المصلحة في خلقهم، وما يكون منهم من الخير والرشد والعلم، وحسن التدبير والحفظ، والطاعة ما لا تعلمون. فإن قيل: الملائكة بمَ عرفت ذلك، إذ لم يمكنها أن تستدرك ذلك بالنظر والفكر؟ قلنا: قد يجوز أن لا يكون خَطَرَ ببالها ذلك إلَّا عندما أعلمهم الله، فلمَّا علموا ذلك، فزعوا إلى المسألة عنه؛ لأنَّ المسألة لمن يتوقَّع سرعة جوابه أو يوثق بعلمه وخبره يقوم مقام النظر والفكر، وقوله: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾، يريدون من ولد آدم الذين ليسوا أنبياء، ولا أئمَّة معصومين، فكأنَّه قال تعالى: إنِّي جاعل في الأرض خليفة يكون له ولد ونسل يفعلون كيت وكيت، فقالوا: ﴿أَتَجْعَلُ

﴿فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾، يريدون الولد، وقد بيَّنا أنَّ الخليفة من يخلف من تقدَّمه، جماعةً كانوا أو واحدًا، فلمَّا أخبر الله تعالى الملائكة أنَّه يخلق في الأرض عبادًا هم آدم وولده، ويكون خليفة لمن تقدَّمهم من الجنِّ أو غيرهم، قالوا ما قالوا، ويحتمل أن يكون قوله: ﴿مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾، يريدون البعض لا الكلّ، كما يقال: بنو شيبان يقطعون الطريق، ويُراد بعضهم دون جميعهم.

وقوله: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾، والتسبيح هو التنزيه من السوء على وجه التعظيم، وكلُّ من عمل خيرًا قصد به الله فقد سبَّح، يقال: فرغت من سبحتي أي من صلاتي، وقال سيبويه: معنى سبحان الله: براءة الله وتنزيه الله من السوء، قال أعشى بني تغلب[٤١]:

أقول- لما جاءني فخره- سبحان من علقمة الفاخر[٤٢]

أي براءة من علقمة الفاخر، وهو مشتقٌّ من السبح الَّذي هو الذهاب، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ فِي اَلنَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا﴾[٤٣]، ولا يجوز أن يُسبِّح غير الله وإن كان منزَّهًا؛ لأنَّه صار علمًا في الدين على أعلى مراتب التعظيم التي لا يستحقها سواه، كما أنَّ العبادة غاية في الشكر لا يستحقها سواه، وقال ابن عباس وابن مسعود: ﴿نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ بمعنى نصلِّي لك، كما قال: ﴿فَلَوْلا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِينَ﴾[٤٤]، أي من المصلِّين، وقال مجاهد: معناه نعظِّمك بالحمد والشكر على نعمك، وقال قتادة: هو التسبيح المعروف، وقال المفضل: هو رفع الصوت بذكر الله، قال جرير:

قَبَّح الإلهُ وجوهَ تغلب كلَّما سبَّح الحجيج وهلَّلوا إهلالا[٤٥]

وأصل التقديس: التطهير، ومنه قوله: الأرض المقدَّسة أي المطهَّرة، قال الشاعر:

فأدركنه يأخذن بالساق والنسا كما شبرق الولدان ثوب المقدس[٤٦]

أي المطهَّر، وقال قوم: معنى نقدِّس لك: نصلِّي لك، وقال آخرون: نقدِّس أنفسنا من الخطايا والمعاصي، وقال قوم: نطهِّرك من الأدناس أي لا نضيف إليك القبائح، والقَدَس: السطل الَّذي يتطهر منه أي يقدس، ويوصف تعالى بأنَّه قدُّوس سبُّوح، أي سبحانه أن يكون شريكًا لغيره، طاهر من كلِّ عيبٍ، وقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾، قال قوم: أراد ما أظهره إبليس من الكِبر والعجب والمعصية، لِما أمر الله تعالى لآدم، ذهب إليه ابن مسعود، وابن عبَّاس، وقال قتادة: أراد من في ذرية آدم من الأنبياء والصالحين، وقال قوم: أراد به ما اختص بعلمه من تدبير المصالح. وقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنَّ الملائكة سألت الله أن يجعل الخليفة منهم، وقالوا: نحن نقدِّسك ونطيعك ولا نعصيك كغيرنا، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «**فلمَّا أجيبوا بما ذكر الله في القرآن، علموا أنَّهم قد تجاوزوا ما ليس لهم؛ فلاذوا بالعرش استغفارًا؛ فأمر الله آدم بعد هبوطه أن يبني لهم في الأرض بيتًا يلوذ به المخطئون، كما لاذ بالعرش الملائكة المقرَّبون، فقال الله تعالى: إنِّي أعرف بالمصلحة منكم، وهو معنى قوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾**»»[٤٧].

تعقيب الباحث

نقل المصنِّف ما عند الطوسيّ بدون تعقيب[٤٨].

خلف: ضد قدَّام، والخلف أيضًا القرن بعد القرن، يُقال: هؤلاء خلف سوء لناس لاحقين بناس أكثر منهم، والخلف أيضًا الرديُّ من القول، يقال: سكت ألفًا ونطق خلفًا، أي سكت عن ألف كلمة ثمَّ تكلَّم بخطأ، والخلف أيضًا الاستقاء، والخلف أيضًا- ساكن اللام ومفتوحها- ما جاء من بعد، يقال: هو خلف سوء من أبيه، وخلف صدق من أبي بالتحريك، إذا قام مقامه الخليفة، فهو من يقوم مقام الغير، ولعلَّ المراد

من الخلافة في كثير من الآيات هو الحلول محلَّ الغابرين في الحياة الدنيويَّة، والقيام مقامهم[٤٩]؛ فالآيات القرآنيَّة التي ذكرت الخلافة جاءت بصيغة المفرد، وهذه لا غبار عليها في أنَّ المقصود بالخلافة هي الخلافة الإلهيَّة، فالمراد بالخلافة في الآيتَين اللتَين ذكر فيهما اللفظ بصيغة المفرد هو القيام مقام الخالق والجاعل جلَّ وعلا، أي: إنَّ المراد منها هو الخلافة الإلهيَّة[٥٠]، أمَّا الآيات التي استعملت صيغة الجمع، فهي بحسب القرائن أيضًا تدُّل على الخلافة الإلهيَّة[٥١].

الملاحَظ في الآيات هناك لفظ خليفة من غير إضافة أو إشارة إلى المخلوف، ممَّا يؤكِّد أنَّ الإنسان خليفة لمن جعله، وهناك إطلاقٌ ثانٍ يدلُّ عليه الحوار الذي جرى بين الملائكة وبين الله تعالى، إذ تساءلوا عن معنى جعل خليفة يفسد في الأرض ويسفك الدماء، فأجابهم تعالى بأنَّه يعلم ما لا يعلمون، ثمَّ بيَّنت الآية الكريمة الامتحان الذي امتحنه الله للملائكة، الذي منه كُشفت أعلميَّة الإنسان وصلاحيَّته للاستخلاف، وأنَّ الخلافة المقصود فيها هنا ليست إلَّا الخلافة الإلهيَّة، وإذا كان هذا الأمر الثاني جاريًا في الآية التي محلّ البحث، فإنَّ الأمر الأوَّل جارٍ في الآيتَين معًا، وممَّا يؤكد الخلافة إلهيَّة أنَّ الله عرَّف آدم للملائكة قبل أن يخلقه أنَّه الخليفة، فلو كان المقصود هو من يخلف غيره في الحياة الدنيويَّة، لم يكن يصلح أن يعرف بذلك.

الخلافة المطلقة تقتضي كونها شاملة لمختلف شؤون الحياة من جهة، واستيعابها لكلِّ ما استخلف عليه الخليفة من جهةٍ أخرى، ولهذا كان من اللازم أن يكون الخليفة المطلق عالمًا بصفات المستخلف وشؤون ما يستخلف عليه، كما يجب أن تكون له القدرة الضروريَّة للتصرُّف فيه، وهكذا فالخلافة المطلقة الإلهيَّة تتوقَّف على معرفة أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، حتَّى يمكن للخليفة أن يعبِّر عنها، كما تتوقَّف أيضًا على معرفة عامَّة المخلوقات؛ لكي يتمكَّن من تدبيرها وأداء حقِّ الاستخلاف فيها.

ولذلك نجد أنَّ الله تعالى علَّم آدم الأسماء كلَّها علمًا يغنيه عن ذلك، ويحقِّق ملاك إعطاء الخلافة الإلهيَّة. ولم يكن ذلك التعليم بالألفاظ ومداليلها الذهنيَّة، وإنَّما كان بالحقائق ومصاديقها الخارجيَّة العينيَّة، ويدلُّ على ذلك الحوار الذي جرى مع الملائكة، إذ إنَّهم تصوَّروا أنفسهم لائقين لمقام الخلافة الإلهيَّة؛ لقيامهم بالتسبيح والتقديس، فتساءلوا عن الحكمة في جعل خليفة في الأرض، إلَّا أنَّهم اعترفوا بقصورهم عن احتلال هذا المقام حينما علَّم الله آدم الأسماء كلَّها ثمَّ عرضهم على الملائكة، فقالوا معترفين بالعجز: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[٥٢].

إنَّ الخلافة الإلهيَّة تدور مدار العلم الشهوديّ لا الكسبيّ الحصوليّ بالأسماء كلِّها، علمًا يتلقَّاه الخليفة من الله تعالى بغير واسطة، وهذا هو سرُّ الخلافة ومناطها، ويقصد بالأسماء، الاسم هو ما يُعرف به الشيء، واختلف المفسِّرون في ما هو المراد من الأسماء، فهل هي أسماء الله، أي الألفاظ؟ أو مفاهيمها الذهنيَّة؟ أو الأعيان الخارجيَّة التي تحكي عنه سبحانه؟ أو إنَّ المراد هو أسماء المخلوقات؟ أمَّا كون المراد بها الألفاظ سواء كانت ألفاظًا حاكية عن الله سبحانه أو عن مخلوقاته فلا ينسجم مع ضرورة أنَّ اللغات لم تكن قد وضِعت آنذاك. والمفاهيم الذهنيَّة غير قابلة للنقل والإنباء، فيتعيَّن الاحتمال الثالث، وحينئذٍ فيكون المراد من الأسماء التي أنبأهم بها آدم أسماء تلك الأسماء العينيَّة الحسنى، كما يساعد عليه تعبير الأنباء في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾[٥٣]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا آَدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾[٥٤].

ومن المحتمل أن تكون هذه الأسماء هي أسماء الله من جهة، وأسماء لما سواه من جهةٍ أخرى، فإنَّ هؤلاء يتَّصفون تارةً بأنَّهم مظاهر لصفاته العليا، وأخرى خزَّان كمالات المخلوقات على وجهٍ أتمُّ وأعلى، ولعلَّ ممَّا يؤيِّد هذا الاحتمال، الإطلاق الموجود في لفظ الأسماء، وبهذا الوجه من الجمع يمكننا أن نجمع بين الروايات الدالَّة على أنَّها

أسماء الأشياء كالجبال والأودية، وبين ما يدلُّ على أنَّ المعروض على الملائكة هي أنوار المعصومين وأرواحهم عليهم السلام، وقد ورد أنَّهم الأسماء الحسنى(٥٥).

وهل تختصُّ الخلافة بآدم عليه السلام؟ لا ريب في أنَّ الخلافة المجعولة في الآية ليست مختصَّة بشخص آدم عليه السلام؛ فإن الملائكة قالوا: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾(٥٦)، وهذا المعنى لا يُتصوَّر إلَّا مع وجود كثرة في الأفراد وحياة اجتماعيَّة معيَّنة، أضف إلى ذلك أنَّ الله تعالى لم يردَّ عليهم بنفي وقوع القتل والإفساد، بل قال: ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، مشيرًا إلى رفعة مقام الخليفة.

كما أنَّه لا ريب في أنَّ مثل هذا المقام الأسمى لا يعطى لكلِّ الأفراد فعلًا؛ لأنَّ المفسد السافك للدماء لا يليق له ولا يناسبه، وعليه فتكون الخلافة مجعولة لآدم كنوع لا كشخص، وذلك بمعنى أنَّه يوجد في النوع الإنسانيّ مَن يحمل صلاحيَّة الوصول إلى هذا المقام الجليل؛ فالإنسان خليفة الله تعالى في أرضه، بما أنَّ له العلم بالأسماء الحسنى، والذي يبدو ممَّا سبق كلّه أنَّ ذلك الإنسان الخليفة هو الغاية القصوى من خلق الإنسان وإيجاد هذا النوع في كلِّ زمان، وهناك روايات تشير لهذا المعنى من الآيات.

فقد روى الصدوق بسندَين عن الصادق عليه السلام: إنَّ الله تبارك وتعالى علَّم آدم عليه السلام أسماء حجج الله كلَّها ثمَّ عرضهم، وهم أرواح، على الملائكة فقال: ﴿فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ بأنَّكم أحقُّ بالخلافة في الأرض؛ لتسبيحكم وتقديسكم من آدم عليه السلام.

قال تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، قال الله تبارك وتعالى: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ وقفوا على عظيم منزلتهم عند الله تعالى ذكره، فعلموا أنَّهم أحقُّ بأن يكونوا خلفاء الله في أرضه وحججه على بريَّته، ثمَّ غيَّبهم عن

أبصارهم، واستعبدهم بولايتهم ومحبَّتهم ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾.

وفي تفسير العيَّاشيّ عن أبي العبَّا س عن أبي عبد الله عليه السلام سألته عن قول الله: «﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، ماذا علَّمه؟ قال: «الأرضين والجبال والشِّعاب والأودية». ثمَّ نظر إلى بساطٍ تحته، فقال: «وهذا البساط ممَّا علَّمه»»[٥٧].

وفيه عن داوود بن سرحان العطَّار قال: كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام فدعا بالخوان فتغدَّينا، ثمَّ جاؤوا بالطست والدست سنانه، فقال: جعلت فداك، قوله: ﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الطست والدست سنانه منه؟ فقال: والفجاج والأودية. وأهوى بيده: كذا وكذا[٥٨].

آية الإمامة

﴿وإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٥٩].

«قوله: ﴿ابْتَلَى﴾، الابتلاء: هو الاختبار، وهو مجاز ها هنا؛ لأنَّ حقيقته الأمر من الله تعالى بخصال الإيمان، فسمِّي ذلك اختبارًا؛ لأنَّ ما يستعمل بالأمر منَّا في مثل ذلك على جهة الاختبار والامتحان، فجرى تشبيهًا بما يستعمله أهل اللغة عليه، وقال ابن الاخشاذ: إنَّما ذلك على أنَّه جلَّ ثناؤه يعامل العبد معاملة المختبر الَّذي لا يعلم؛ لأنَّه لو جازاهم بعمله فيهم، كان ظالمًا لهم، والكلمات التي ابتلى الله إبراهيم بها فيها خلاف، فيروى في بعض الروايات عن ابن عبَّاس، وبه قال قتادة، وأبو الجلد: أنَّه أمره إيَّاه بعشرة سنن، خمس في الرأس، وخمس في الجسد، فأمَّا التي في الرأس: فالمضمضة، والاستنشاق،

والفرق، وقصُّ الشارب، والسواك، وأمَّا التي في الجسد: فالختان، وحلق العانة، وتقليم الأظفار، ونتف الإبطين، والاستنجاء. وفي احدى الروايَتين عن ابن عبَّاس أنَّه ابتلاه من شرائع الإسلام بثلاثين شيئًا: عشرة منها في براءة: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ﴾[٦٠] إلى آخرها، وعشرة في الأحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾[٦١] إلى آخرها، وعشرة في سورة المؤمنين إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾[٦٢]، وعشرة في (سأل سائلٌ) إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾[٦٣]، فجعلها أربعين سهمًا. وفي رواية ثالثة عن ابن عبَّاس أنَّه أمره بمناسك الحجِّ: الوقوف بعرفة، والطواف، والسعي بين الصفا والمروة، ورمي الجمار، والإفاضة. قال الحسن: ابتلاه الله بالكوكب والقمر وبالشمس، وبالختان، وبذبح ابنه، وبالنار، وبالهجرة، وكلُّهنَّ وفى للهِ فيهنَّ. وقال مجاهد: ابتلاه الله بالآيات التي بعدها، وهي: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، وقال الجبائي: أراد بذلك كلَّما كلَّفه من طاعاته العقليَّة والشرعيَّة[٦٤].

وقوله: ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾، معناه: وفى بهنَّ على قول الحسن، وقال قتادة والربيع: عمل بهنَّ، فأتمهنَّ، وقال البلخيّ: الضمير في أتمهنَّ راجع إلى الله، وهو اختيار الحسين بن عليّ المغربيّ، قال البلخيّ: الكلمات هي الإمامة على ما قال مجاهد، قال: لأنَّ الكلام متَّصل ولم يفصل بين قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، وبين ما تقدَّمه بواو، فأتمهنَّ الله بأن أوجب بها الإمامة له بطاعته واضطلاعه، ومنع أن ينال العهد الظالمين من ذريَّته، وأخبره بأنَّ منهم ظالمًا فرضي به وأطاعه، وكلُّ ذلك ابتلاء واختبار، والتمام والكمال والوفاء نظائر، وضدّ التمام النقصان[٦٥].

وقوله: ﴿مِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، معناه: واجعل من ذريَّتي من يؤتمَّ به، ويقتدى به، على قول الربيع وأكثر المفسِّرين، وقال بعضهم: معناه أنَّه سأل لعقبه أن يكونوا على عهده

وورثته، كما قال: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأَصْنَامَ﴾[٦٦]، فأخبره الله أنَّ في عقبه الظالم المخالف له وذريَّته، بقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، والأوَّل أظهر، وقال الجبائيّ قوله: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ سؤال منه للهِ أن يعرِّفه هل في ذريَّته من يبعثه نبيًّا، كما بعثه هو، وجعله إمامًا، وهذا الَّذي قاله ليس في الكلام ما يدلُّ عليه، بل الظاهر خلافه، ولو احتمل ذلك لم يمتنع أن يضيف إلى مسألة منه للهِ أن يفعل ذلك بذريَّته مع سؤاله تعريفه ذلك[٦٧].

والذريَّة والنسل والولد نظائر، وأراد إبراهيم عليه السلام هذا، وقال بعضهم: عبَّر بالذريَّة عن الآباء، وقال تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾[٦٨]، أي آباءهم، وهذا ليس بواضح، وبعض العرب ذِريَّة- بكسر الذال- وبها قرأ زيد بن ثابت، قال صاحب العين: الذر صغار النمل، واحده ذرة، والذر أخذك الشيء بأطراف أصابعك، تقول: ذررت الدواء أذرُّه ذرًّا، وكذلك الملح وغيره، واسم الدواء- الَّذي يتَّخذ للعين- ذرور، والذريرة: ذات قصب الطيب، وهو قصب يجاء به من الهند كأنَّه قصب النشَّاب، والذرارة ما تناثر من الشيء الَّذي تذرُّه، والذريَّة: فعلية من ذررت؛ لأنَّ الله تعالى ذرَّهم في الأرض، فنثرهم فيها، كما أنَّ السريرة من سررت، والجمع الذراري والسراري وما أشبهه، وإن خفِّفت جاز، والذرور ذروة الشمس، فهو يذرُّ ذرورًا، وذلك أوَّل طلوعها، وسقوطها إلى الأرض أو الشجر، وتقول: ذرَّ قرن الشمس، أي طلع، وأصل الباب الذرّ، وهو التفرقة[٦٩].

وقوله: ﴿لَا يَنَالُ﴾، والنيل واللحاق والإدراك نظائر، والنيل والنوال: ما نلته من معروف إنسان، وأناله معروفه ونوَّله: أعطاه نوالًا. قال طرفة[٧٠]:

إن تنوِّله فقد تمنعه ... وتريه النجم يجري بالظهر

وقولهم: نولك أن تفعل ذلك، ومعناه حقُّك أن تفعل، والنول خشبة الحائك الَّذي ينسج الوسائد عليه ونحوها، وأداته المنصوبة أيضًا تسمَّى النوال، وأصل الباب النيل، وهو اللحوق[٧١].

قوله: ﴿عَهْدِي﴾، والمراد بالعهد ها هنا فيه خلاف، قال السديّ واختاره الجبائيّ: إنَّه أراد النبوَّة. وقال مجاهد: هو الإمامة، وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، قالوا: «لا يكون الظالم إمامًا». وقال أبو حذيفة: لا اتّخذ إمامًا ضالًّا في الدنيا، وقيل: معناه الأمر بالوفاء له فيما عقده من ظلمه، وقال ابن عبَّاس: فإذا عقد عليك في ظلم، فانقضه[٧٢]. وقال الحسن: ليس لهم عند الله عهد يعطيهم عليه خيرًا في الآخرة، فأمَّا في الدنيا فقد يعاهدون فيوفى لهم، وكأنَّه على هذا التأويل طاعة يحتسب بها في الآخرة[٧٣].

وقوله: ﴿الظَّالِمِينَ﴾ يدلُّ على أنَّه يجوز أن يعطي ذلك بعض ولده إذا لم يكن ظالمًا؛ لأنَّه لو لم يرد أن يجعل أحدًا منهم إمامًا للناس، كان يجب أن يقول في الجواب: لا، ولا ينال عهدي ذريتك، وكان يجوز أن يقول في العربيَّة: لا ينال عهدي الظالمون؛ لأنَّ ما نالك فقد نلته، وروي ذلك في قراءة ابن مسعود، إلَّا أنَّه في المصحف بالياء. تقول: نالني خيرك، واستدلَّ أصحابنا بهذه الآية على أنَّ الإمام لا يكون إلَّا معصومًا من القبائح؛ لأنَّ الله تعالى نفى أن ينال عهده- الَّذي هو الإمامة- ظالم، ومن ليس بمعصوم فهو ظالم إمَّا لنفسه، أو لغيره. فإن قيل: إنَّما نفى أن يناله ظالم- في حال كونه كذلك- فأمَّا إذا تاب وأناب، فلا يسمَّى ظالمًا، فلا يمتنع أن ينال. قلنا: إذا تاب لا يخرج من أن تكون الآية تناولته- في حال كونه ظالمًا- فإذا نفى أن يناله، فقد حكم عليه بأنَّه لا ينالها في هذه الحال دون غيرها، فيجب أن تُحمل الآية على عموم الأوقات في ذلك، ولا ينالها وإن تاب فيما بعد، واستدلُّوا بها أيضًا على أنَّ منزلة الإمامة منفصلة من النبوَّة؛ لأنَّ الله خاطب إبراهيم عليه السلام، وهو نبيّ، فقال له: إنَّه سيجعله إمامًا جزاءً له على إتمامه ما ابتلاه

الله بـه مـن الكلمات، ولو كان إمامًـا في الحال، لما كان للكلام معنـى، فدلَّ ذلك على أنَّ منزلـة الإمامة منفصلة من النبوَّة، وإنَّـما أراد الله أن يجعلها لإبراهيم عليه السلام، وقال أميَّة: مع إبراهيم التقيِّ وموسى...»[٧٤].

تعقيب الباحث

نقـل مباشر، لا تعقيـب للمصنِّف، مع حـذف أمور خاصَّة بالقـراءات واللغة. لم يتعرض للقراءات كما هو عند الطوسيّ، كما أغفل الإتمام في اللغة عند الطوسيّ[٧٥].

الابتلاء: قال: بلى الثوب بلى وبلاء أي خلق، ومنه لمن قيل سافر: بلاه سفر أي أبلاه السـفر، وبلوته اختبرته، كأنِّي أخلقته من كثـرة اختباري له. الابتلاء بلوته وابتليته بكذا أي أوقعتـه في أمـرٍ ليُظهر ما يخفـى من صفاته. قال: بلى الثوب بـلى وبلاء أي خلقو منه لمن قيل سـافر بلاه سـفر أي أبلاه السفر، وبلوته اختبرته كأنِّي أخلقته من كثرة اختباري لـه، وقرئ: ﴿هُنَالِـكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَـا أَسْـلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللهِ مَوْلَاهُـمُ الْـحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُـمْ مَا كَانُوا يَفْتَـرُونَ﴾[٧٦]، أي نعرف حقيقة ما عملت، ولذلـك قيل: أبليت فلانًا إذا اختبرته، وسـمِّي الغمُّ بلاءً من حيث إنَّه يبلى الجسـم، قال تعالى: ﴿فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾[٧٧]، وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْـخَوْفِ وَالْـجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَـرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[٧٨]، وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُـوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾[٧٩]. وهـو غالبًا لتعرف ما يجهـل من أمره. ويقرب منه الاختبـار والامتحان والفتنة، ولكن يبـدو أنَّ التعـرُّف من غايات الابتلاء، وليس جزءًا من معنـاه، بحيث إذا جرِّد عنه كان الاسـتعمال مجازيًّا إذا قيل: ابتلى فلان كذا وأبلاه، فذلك يتضمَّن أمرين: أحدهما: تعرُّف حالـه والوقوف على ما يجهل مـن أمره، والثاني: ظهور جودتـه ورداءته. وربَّما قصد به الأمـران، وربما يقصد به أحدهما، فإذا قيل في الله تعالى بلا كذا أو أبلاه، فليس المراد منه

إلَّا ظهور جودته ورداءته دون التعرف لحاله والوقوف على ما يجهل من أمره، إذ كان الله عـلَّام الغيوب، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّـهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[٨٠]، وسمَّى التكليف بلاء من أوجه: أحدها: أنَّ التكاليف كلُّها مشاقٌّ على الأبدان، فصارت مـن هذا الوجه بلاء، والثاني: أنَّها اختبارات، ولهذا قال تعـالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْـمُجَاهِدِيـنَ مِنْكُـمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُـوَ أَخْبَارَكُمْ﴾[٨١]، والثالـث: أنَّ اختبار الله تعالى للعباد تارةً بالمسـار؛ ليشـكروا، وتارةً بالمضارِّ؛ ليصبروا، فصـارت المحنة والمنحة جميعًا بلاء، فالمحنة مقتضية للصبر، والمنحة مقتضية للشـكر، والقيام بحقوق الصبر أيسر من القيام بحقوق الشكر، فصارت المنحة أعظم البلائَين[٨٢].

الأم: هو أنَّ كلَّ شيءٍ يضمُّ إليه سـائر ما يليه، فإن العرب تسـمِّي ذلك الشيء أمًّا، فمـن ذلـك: أمُّ الـرأسِ، وهو: الدمـاغ، ورجلٌ مأمـومٌ، والائتمام: مصـدر الأمَّة، ائتمَّ بالإمـام إمَّة، وفلان أحقُّ بإمَّة هذا المسـجد، أي: بإمامته، وإماميَّته. وكلُّ من اقتُدي به، وقدِّم في الأمور فهو إمام، والنبـيّ عليه السلام إمام الأمَّة، والخليفة: إمام الرعيَّة، والقرآن: إمام المسـلمين. والمصحف الذي يوضع في المساجد يسمَّى الإمام، والجميع: الأئمَّة على زنة الأعمَّـة، إلَّا أنَّ من العرب من يطرح الهمـزة ويكسر الياء على طلب الهمزة، ومنهم من يخفِّـف يومئذ فأمَّا في الأئمَّة فالتخفيف قبيح. والإمام: الطريق، قال تعالى: ﴿إِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِـينٍ﴾[٨٣]. والإمام: بمنزلة القدام، وفلان يؤمُّ القـوم، أي: يقدَّمهم. وتقول: صدرك أمامك، ترفعه؛ لأنَّك جعلته اسـمًا، وتقول: أخـوك أمامك، تنصب؛ لأنَّ أمامك صفة، وهـو موضع للأخ، يعني به ما بين يديك من القرار والأرض، والإمامة: النعمة، والأمُّ القصد[٨٤].

إنَّ الابتلاء كان عمليَّة تأهيل لمقام الإمامة السامي، وأنَّ العمل بما يلزم في البليَّة كان شرطًـا ضروريًّا للفوز بهذه الكرامة العظمـى، وهكذا نال إبراهيم تلك الحظوة الكبرى

بعد أن قدَّم امتحانه الرائع الذي أثبت أهل بيته عليهم السلام لها، وكان الصبر على تحمُّل الامتحان مقدِّمة للصبر على تحمُّل أعباء الإمامة، وإذ كانت الإمامة مقامًا منح بعد كون إبراهيم نبيًّا رسولًا؛ فإنَّ ذلك يكشف عن كونها مقامًا أرفع من النبوَّة والرسالة، وممَّا يؤكِّد ذلك توقُّفها على إتمام الكلمات والصبر على البليَّات، وهي آخر مسيرة النبيّ إبراهيم التكامليَّة، فلو تساءلنا هل مقام الإمامة مقام تشريعيّ أم مقام تكوينيّ، والردُّ على هذا التساؤل هو: «أن تكون الإمامة مقامًا تشريعيًّا فوق النبوَّة، وأثرها وجوب الاتِّباع المطلق في جميع أقواله وأفعاله، ذلك أنَّ النبوَّة والرسالة لا تتطلَّبان في ذاتهما الاقتداء بالنبيّ الرسول في جميع الحركات والأعمال، وغاية ما تفرضانه هي الطاعة والاستماع لما يبلِّغ للناس من دعوة ورسالة. اللَّهمَّ إلَّا أن يأتي دليل آخر هو غير الدليل الدالِّ على النبوَّة أو الرسالة، فيدلُّ على وجوب الاتِّباع العمليّ كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾[٨٥]، وقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[٨٦]، أو أن تكون الإمامة مقامًا تكوينيًّا يشكِّل فيه الإمام واسطة لإيصال عطاء الهداية الحقيقيَّة لمن هو أهلٌ لها، إضافةً للهداية التشريعيَّة التي يستوي فيها المؤمن والكافر. ومن الممكن دخولهما معًا في ما جعل بهذه الآية بشكلٍ ترتُّبيٍّ طوليٍّ، وهذا الرأي يؤيِّده القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[٨٧]، وليست هذه الهداية مجرَّد إراءة للطريق وإيضاح للهدف؛ لإتمام الحجَّة على الخلق، كما هو شأن النبيّ المنذر، بل هي أمرٌ فوق النبوَّة ومقتضياتها، وعلى هذا، فالمراد بالهداية الخاصَّة بالإمام هي الهداية التكوينيَّة، والمراد بالإمامة إمَّا نفس هذا المقام التكوينيّ السامي، أو إنَّها أمرٌ تشريعيٌّ يبتني عليه، وبتعبيرٍ آخر: فإنَّ مقامَ الإمامة مقامٌ ظاهره التشريع وباطنه التكوين، بمعنى أنَّ ظاهر هذه الآية الشريفة هو إثبات مقامٍ تشريعيٍّ للإمام، يستلزم أن يكون قوله وفعله وتقريره حجَّة مطلقًا على الخلق، وباطنها هو إثبات مقامٍ تكوينيٍّ للإمامة. ومن خواصِّ هذا المقام

التكوينـيّ جريـان الهداية الإلهيَّة على يديه، ولا يوجد أي تنـافٍ بين المعنَيَين: التشريعيّ والتكوينيّ؛ لأنَّهما مترتِّبان طوليًّا، أي: أحدهما يُراد بعد الآخر، وهذا هو الشأن في بطون الآيات.

وهنا يجب التنبيه على أنَّ إعطاء وصف الإمام مطلقًا للشـخص يعني كون المتَّصف هـو القـدوة والأسـوة في جميع الأمور التشريعيَّة ممَّا يتعلَّق بسـعادة الإنسـان ومسـيرته الكماليَّة من غير اختصاص، بشـأن دون شأن. ومع هذا الإطلاق في الوصف لا نحتاج لدليل يثبت لنا حجِّيَّة جميع أقواله وأفعاله»[٨٨].

ثمَّ يأتي التساؤل بعد الاطمئنان في قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ ثم يأتي الرد من الجليل الأعلى، في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، وهذه الآية هي من غرر الآيات التي تمسَّك بها الشيعة في إثبات الإمامة وعصمتهم.

الآية الكريمة أعطت سنَّة إلهيَّة في مجال إعطاء العهود والمناصب الإلهيَّة، وهي تؤكِّد أنَّ هـذه العهود لن تُعطى إلَّا لمن له رادع داخليّ على الظلم والطغيان، وليسـت الإمامة بضاعـة تُعطى ثمَّ تُسـتردُّ عند ظهور عـدم صلاحيَّة حاملها وصـدور الظلم والطغيان عنـه، مَثلُهـا في ذلك مَثَـلُ النبوَّة، فهـي إنَّما تُعطى لمن هـو مأمون عن الظلم والفسـاد، ولا يحصـل الأمن إلَّا إذا وجِدت ملكة، ومبدأ عاصم في النفس، وقوَّة فائقة في القلب. وهذا المبدأ ليس أمرًا جزافيًّا اتِّفاقيًّا، وإنَّما ينشأ عن بنية خاصَّة وشرايط تكوينيَّة مساعدة وصلاحيَّـات تصونه عـن الخطأ والانحراف، ولسـنا نعنـي بالعصمة غير هـذا. هذا، وإنَّ نسـبة العهـد إلى الله يؤكِّد أنَّه أمـر لا دخل للناس فيه، وإنَّه تعيـينٌ إلهيٌّ لا انتخاب ولا اختيار للأمَّة فيه.

آية أُولي الأمر

﴿يـا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُـولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُـولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَـنُ تَأْوِيلًا﴾(٨٩).

قال ابن إدريس: «قوله: ﴿أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ للمفسِّرين فيه تأويلات:

أحدهـا: قال أبو هريـرة، وفي رواية عن ابـن عبَّاس وميمون بن مهران والسـديّ والجبائيّ والبلخيّ والطبريّ: أنَّهم الأمراء(٩٠).

والثـاني: قال جابـر بن عبد الله، وفي رواية أخرى عن ابن عبَّاس ومجاهد والحسـن وعطاء وأبي العالية: أنَّهم العلماء(٩١).

والثالـث: روى أصحابنـا عـن أبي جعفـر وأبي عبـد الله عليهما السلام أنَّهـم الأئمَّـة مـن آل محمَّـد عليهم السلام(٩٢)، ولذلـك أوجـب الله طاعتهم بالإطـلاق، كما أوجب طاعة رسـوله وطاعـة نفسـه كذلك، ولا يجوز إيجاب طاعة أحـد مطلقًا إلَّا مَـن كان معصومًا مأمونًا منه السـهو والغلـط، وليس ذلك بحاصـل في الأمراء ولا العلماء، وإنَّـما هو واجب في الأئمَّة الذين دلَّـت الأدلَّة على عصمتهم وطهارتهم، فأمَّا من قال به العلماء فقوله بعيد؛ لأنَّ قوله: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ معناه: أطيعوا مَن له الأمر، وليس ذلك للعلماء. فإن قالوا: يجـب علينا طاعتهـم إذا كانوا محقِّين، فإذا عدلوا عن الحقِّ فلا طاعة لهم علينا. قلنا: هذا تخصيـصٌ لعموم إيجاب الطاعة لم يدلَّ عليـه دليل، وحمل الآية على العموم في مَن يصحُّ ذلك فيه أولى من تخصيص الطاعة بشيءٍ دون شيء، كما لا يجوز تخصيص وجوب طاعة الرسـول وطاعـة الله في شيءٍ دون شيء، وحدُّ الطاعة هو امتثـال الأمر، فطاعة الله هي امتثال أوامره والانتهاء عن نواهيه، وطاعة الرسول كذلك.

وقولـه: ﴿فَإِنْ تَنازَعْتُـمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوه إِلَى اللهِ والرَّسُـولِ﴾، فمعنى الردُّ إلى الله هو الردُّ إلى كتابه، والردُّ إلى رسوله هو الردُّ إلى سنَّته»(٩٣).

تعقيب الباحث

بعـد ملاحظة ما انتخبه ابن إدريس من التبيـان، فقد ترك المعنى العام الذي وضَّح فيه الطوسيّ معنى الطَّاعة، كما أنَّه اختزل إتمام الفائدة بأقوال العلماء في شـأن أُولي الأمر وعصمتهم بعد تفسـيره الآية الكريمة، وتوضيـح التنازع والردِّ وتفنيده الإجماع في هذه القضيَّة التي بعد أن لطف الله بخلقه بوجود الإمام وعصمته، فقال الطوسيّ: «واسـتدلَّ جماعة بهذه الآية على أنَّ الإجماع حجَّة بأن قالوا: إنَّما أوجب الله الردَّ إلى الكتاب والسـنَّة بـشرط وجود التنـازع، فدلَّ على أنَّه إذا لم يوجد التنازع، لا يجب الردُّ، ولا يكون كذلك إلَّا وهو حجَّة، وهذا إن اسـتدلَّ به مع فـرض أنَّ في الأمَّة معصومًا حافظًا للشرع، كان صحيحًا، وإن فرضوا مع عدم المعصوم، كان باطلًا؛ لأنَّ ذلك استدلال بدليل خطاب، لا تعليـق الحكم بـشرط أو صفة لا يدل عـلى أنَّ ما عداه بخلافه عنـد أكثر المحصِّلين، فكيـف يعتمـد عليه ههنا، على أنَّهم لا يُجمعون على شيءٍ إلَّا عن كتابٍ أو سـنَّةٍ، فكيف يُقال: إذا أجمعوا لا يجب عليهم الردُّ إلى الكتاب والسنَّة، وهم قد ردُّوا إليها على أنَّ ذلك يلـزم في كلِّ جماعـة، وإن لم يكونوا جميع الأمَّة إذا اتَّفقـوا على شيء، ألَا يجب عليهم الردُّ إلى الكتاب والسنَّة»(٩٤).

تسلسـل الآيات في توضيح الطاعة الآلهيَّة للهِ جلَّ وعلا، ثمَّ للرسـول، ثمَّ إلى أُولي الأمر، ولـمَّا كانت العصمة للرسـول، وهو المطاع الثـاني في الآية، قرنها الله بأُولي الأمر، فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾(٩٥). وهكذا نقطع من خلال ملاحظة هذه الآيات أنَّ طاعته الرسولﷺ هي طاعة الله، ومَن

سنخها. ولمَّا كانت طاعة الله مطلقًا في أوامره ونواهيه هي طاعة معصومٍ بالضرورة، كانت طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله مطلقًا في أوامره ونواهيه الحكوميَّة وبياناته المفسِّرة لمجمل الكتاب، طاعة معصوم أيضًا.

آية الولاية

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾[٩٦].

قال ابن إدريس: «اختلفوا في من نزلت هذه الآية فيه، فروى أبو بكر الرازيّ في كتاب أحكام القرآن على ما حكاه المغربيّ عنه والطبريّ والرمَّانيّ ومجاهد والسديّ: أنَّها نزلت في عليّ عليه السلام حين تصدَّق بخاتمه وهو راكع[٩٧]، وهو قول أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام وجميع علماء أهل البيت[٩٨]. وقال الحسن والجبائيّ: إنَّها نزلت في جميع المؤمنين[٩٩]. وقال قوم: نزلت في عبادة بن الصامت في تبرِّيه من يهود بني قينقاع وخلفهم إلى رسول الله والمؤمنين[١٠٠]. وقال الكلبيّ: نزلت في عبد الله بن سلَّام وأصحابه لمَّا أسلموا، فقطعت اليهود من موالاتهم، فنزلت الآية[١٠١]. واعلم أنَّ هذه الآية من الأدلَّة الواضحة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد النبيّ بلا فصلٍ. ووجه الدلالة فيها: أنَّه قد ثبت أنَّ الوليَّ في الآية بمعنى الأولى والأحقّ، وثبت أيضًا أنَّ المعنيَّ بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ أمير المؤمنين عليه السلام، فإذا ثبت هذان الأصلان دلَّ على إمامته؛ لأنَّ كلَّ من قال إنَّ معنى الوليّ في الآية ما ذكرناه قال: إنَّها خاصَّة فيه، ومن قال باختصاصها به عليه السلام، قال: المراد بها الإمامة. فإن قيل: دلُّوا على أنَّ الولي يُستعمل في اللغة بمعنى الأولى والأحقّ[١٠٢]، ثمَّ على أنَّ المراد به في الآية ذلك، ثمَّ دلُّوا على توجهها إلى أمير المؤمنين عليه السلام. قلنا: الَّذي يدلُّ على أنَّ الوليّ يفيد الأولى قول أهل اللغة للسلطان المالك للأمر: فلان وليُّ الأمر.

قال الكميت[١٠٣]:

ونعم ولي الأمر بعد وليِّه ومنتجع التقوى ونعم المؤدب[١٠٤]

قال: ويقولون فلان وليّ عهد المسلمين، إذا استخلف للأمر؛ لأنَّه أولى بمقام من قبله من غيره.

وقال النبيّ ﷺ: «أيُّما امرأة نُكحت بغير إذن وليِّها فنكاحها باطل»[١٠٥]، يريد من هو أولى بالعقد عليها. وقال تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾[١٠٦]، يعني من يكون أولى بحيازة ميراثي من بني العمِّ. وقال المبرِّد: الوليُّ والأولى والأحقُّ والمولى بمعنًى واحد، والأمر فيما ذكرناه ظاهر. فأمَّا الَّذي يدلُّ على أنَّ المراد به في الآية ما ذكرناه، هو أنَّ الله تعالى نفى أن يكون لنا وليٌّ غير الله وغير رسوله وغير الذين آمنوا بلفظة: ﴿إِنَّمَا﴾، ولو كان المراد به الموالاة في الدين، لما خصَّ بها المذكورين؛ لأنَّ الموالاة في الدين عامَّة في المؤمنين كلّهم، قال الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[١٠٧]. وإنَّما قلنا إنَّ لفظة ﴿إِنَّمَا﴾ تفيد التخصيص؛ لأنَّ القائل إذا قال: إنَّما لك عندي درهم، فُهِم منه نفي ما زاد عليه، وقام مقام قوله: ليس لك عندي إلَّا درهم. وكذلك يقولون: إنَّما النحاة المدقِّقون البصريُّون، ويريدون نفي التدقيق عن غيرهم، ومثله قولهم: إنَّما السخاء سخاء حاتم، ويريدون نفي السخاء عن غيره، قال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصى وإنَّما العزَّة للكاثر[١٠٨]

أراد نفي العزَّة عن من ليس بكاثر، واحتجَّت الأنصار بما روي عن النبيّ ﷺ أنَّه قال: «إنَّما الماء من الماء»[١٠٩]، في نفي الغسل من غير الإنزال، وادَّعى المهاجرون نسخ الخبر، فلولا أنَّ الفريقَين فهموا التخصيص؛ لما كان الأمر كذلك، ولقالوا ﴿إِنَّمَا﴾

لا تفيد الاختصاص بوجوب الماء من الماء. ويدلُّ أيضًا على أنَّ الولاية في الآية مختصَّة أنَّه قال: ﴿وَلِيُّكُمُ﴾، فخاطب به جميع المؤمنين، ودخل فيه النبيّ صلى الله عليه وآله وغيره، ثمَّ قال: ﴿وَرَسُولُهُ﴾، فأخرج النبيّ صلى الله عليه وآله من جملتهم؛ لكونهم مضافين إلى ولايته، فلمَّا قال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ وجب أيضًا أن يكون الَّذي خوطب بالآية غير الَّذي جُعلت له الولاية، وإلَّا أدَّى إلى أن يكون المضاف هو المضاف إليه، وأدَّى إلى أن يكون كلُّ واحدٍ منهم وليّ نفسه، وذلك محال. وإذا ثبت أنَّ المراد بها في الآية ما ذكرناه، فالذي يدلُّ على أنَّ أمير المؤمنين هو المخصوص بها أشياء، منها: أنَّ كلَّ من قال إنَّ معنى الوليّ في الآية معنى الأحقّ قال: إنَّه هو المخصوص به، ومن خالف في اختصاص الآية يجعل الآية عامَّة في المؤمنين، وذلك قد أبطلناه. ومنها: أنَّ الطائفَتَين المختلفَتَين الشيعة وأصحاب الحديث رووا أنَّ الآية نزلت فيه عليه السلام خاصَّة. ومنها: أنَّ الله تعالى وصف الَّذين آمنوا بصفات ليست حاصلة إلَّا فيه؛ لأنَّه قال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، فبيَّن أنَّ المعنيَّ بالآية هو الَّذي آتى الزكاة في حال الركوع، وأجمعت الأمَّة على أنَّه لم يؤتَ الزكاة في حال الركوع غير أمير المؤمنين عليه السلام، وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ قوله: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ ليس هو حالًا لإيتاء الزكاة، بل المراد به أنَّ من صفتهم إيتاء الزكاة؛ لأنَّ ذلك خلافٌ لأهل العربية؛ لأنَّ القائل إذا قال لغيره: لقيت فلانًا وهو راكب، لم يُفهم منه إلَّا لقاؤه له في حال الركوب، ولم يُفهم منه أنَّ من شأنه الركوب. وإذا قال: رأيته وهو جالس، أو جاءني وهو ماشٍ، لم يُفهم من ذلك كلِّه إلَّا موافقة رؤيته في حال الجلوس، أو مجيئه ماشيًا، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون حكم الآية مثل ذلك. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الركوع المذكور في الآية المراد به الخضوع، كأنَّه قال: يؤتون الزكاة خاضعين متواضعين، كما قال الشاعر:

لا تهين الفقير علَّك أن ... تركع يومًا والدهر قد رفعه[١١٠]

والمراد علَّك أن تخضع. قلنا: الركوع هو التطأطؤ المخصوص، وإنَّما يُقال للخضوع ركوع؛ تشبيهًا ومجازًا؛ لأنَّ فيه ضربًا من الانخفاض، يدلُّ على ما قلناه نصُّ أهل اللغة عليه. قال صاحب العين: كلُّ شيءٍ ينكبُّ لوجهه فتمسّ ركبته الأرض أو لا تمس بعد أن يطأطئ رأسه فهو راكع، قال لبيد:

أخبر أخبار القرون التي مضت أدبُّ كأنِّي كلَّما قمت راكع[١١١]

وقال ابن دريد: الراكع الَّذي يكبو على وجهه، ومنه الركوع في الصلاة، قال الشاعر:

وأفلت حاجب فوق العوالي على شقَّاء تركع في الظراب[١١٢]

أي: تكبو على وجهها، وإذا كانت الحقيقة ما قلناه، لم يجز حمل الآية على المجاز. فإن قيل: قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ لفظ جمعٍ، كيف تحملونه على الواحد؟ قيل: قد يعبِّر عن الواحد بلفظ الجمع إذا كان معظَّمًا عالي الذكر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[١١٣]، وقال: ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ﴾[١١٤]، وقال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[١١٥]، ونظائر ذلك كثيرة. وقال: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾[١١٦]، ولا خلاف أنَّ المراد به واحد، وهو نعيم بن مسعود الأشجعيّ. وقال: ﴿أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾، والمراد به رسول الله. وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا﴾[١١٧] نزلت في عبد الله بن أبي ابن سلول. فإذا ثبت استعمال ذلك، كان قوله: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ محمولًا على الواحد الَّذي قدَّمناه. فإن قيل: لو كانت الآية تفيد الإمامة؛ لوجب أن يكون ذلك إمامًا في الحال، ولجاز أن يأمر وينهي ويقوم بما يقوم به الأئمَّة؟ قلنا: من أصحابنا مَن قال: إنَّه كان إمامًا في الحال، لكن لم يأمر؛ لوجود النبيّ ﷺ، فكان وجوده مانعًا من تصرُّفه، فلمَّا مضى النبيّ ﷺ، قام بما كان له. ومنهم من قال- وهو الَّذي نعتمده-: إنَّ الآية دلَّت على فرض

طاعته واستحقاقه للإمامة، وهذا كان حاصلًا له، فأمَّا التصرُّف فموقوفٌ على ما بعد الوفاة، كما يثبت استحقاق الأمر لوليِّ العهد في حياة الإمام الَّذي قبله، وإن لم يجز له التصرُّف في حياته، وكذلك يثبت استحقاق الوصيَّة للوصيّ، وإن منع من التصرُّف وجود الموصي، فكذلك القول في الأئمَّة، وقد استوفينا الكلام على الآية في كتب الإمامة بما لا يحتمل بسطه ها هنا. فإن قيل: أليس قد روي أنَّها نزلت في عبادة بن الصامت أو عبد الله بن سلَّام وأصحابه؟ فما أنكرتم أن يكون المراد بـ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ هم دون من ذهبتم إليه. قلنا: أوَّل ما نقوله إنَّا إذا دلَّلنا على أنَّ هذه الآية نزلت في أمير المؤمنين عليه السلام بنقل الطائفَتَين، وبما اعتبرناه من اعتبار الصفة المذكورة في الآية، وأنَّها ليست حاصلة في غيره، بطل ما روي في خلاف ذلك، على أنَّ الَّذي روي في الخبر من نزولها في عبادة ابن الصامت لا ينافي ما قلناه؛ لأنَّ عبادة لـمَّا تبرَّأ من حلف اليهود بخلاف ما عمل ابن أُبي ابن سلول من تمسُّكه بحلفهم، أنزل الله تعالى الآية، وعوَّضه من حلف اليهود ولاية من تضمَّنته الآية. فأما ما روي من خبر عبد الله بن سلَّام، فبخلاف ما ذهبوا إليه؛ لأنَّه روي أنَّ عبد الله بن سلَّام لـمَّا أسلم قطعت اليهود حلفه وتبرَّؤوا منه، فاشتدَّ ذلك عليه وعلى أصحابه، فأنزل الله تعالى الآية تسليةً لعبد الله وأصحابه، وأنَّه قد عوَّضهم من مخالفة اليهود ولاية الله وولاية رسوله وولاية الذين آمنوا. والَّذي يكشف عمَّا قلناه أنَّه قد روي أنَّها لـمَّا نزلت، خرج النبيّ صلى الله عليه وآله من البيت، فقال لبعض أصحابه: هل أعطى أحد سائلًا شيئًا ؟ فقالوا: نعم يا رسول الله، قد أعطى عليّ بن أبي طالب السائل خاتمه وهو راكع، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: الله أكبر قد أنزل الله فيه قرآنًا، ثمَّ تلا الآية إلى آخرها، وفي ذلك بطلان ما قالوه، وقد استوفينا ما يتعلَّق بالشبهات المذكورة في الآية في كتاب الاستيفاء، وحلَّلناها بغاية ما يمكن، فمن أراده وقف عليه من هناك. وأمَّا الوليُّ بمعنى الناصر، فلسنا ندفعه في اللغة، لكن لا يجوز أن يكون مرادًا في الآية، لما بيَّنَّاه من نفي الاختصاص. وإقامة

الصلاة إتمامها بجميع فروضها من قولهم: فلانٌ قائمٌ بعمله الَّذي وليه، أي يوفي العمل جميع حقوقه، ومنه قوام الأمر، وفي الآية دلالة على أنَّ العمل القليل لا يُفسد الصلاة. قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾.

قيل في معنى قوله: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ﴾، قولان: أحدهما: قال أبو عليّ: من يتولَّى القيام لطاعة الله ورسوله ونصرة المؤمنين. الثاني: من يكون وليًّا لله ورسوله والمؤمنين بنصرة دين الله والاخلاص له، ولا يدلُّ ذلك على أنَّ الولاية في الآية الأولى هي تولِّي النصرة من حيث كان في هذه الآية كذلك؛ لأنَّه لا تنافي بين أن تفيد الآية الأولى فرض الطاعة، وإن أفادت الثانية تولِّي النصرة، وليس يجب أن تحمل الثانية على الآية الأولى من غير ضرورة. على أنَّ في أصحابنا من قال: هذه الآية مطابقة للأولى، وأنَّها تفيد وجوب طاعة الله وطاعة رسوله والذين آمنوا، وهم الذين ذكرهم في الآية الأولى، فعلى هذا زالت الشبهة»[١١٨].

تعقيب الباحث

ينقل من التبيان نقلًا كاملًا لغاية تفسير الآية الثانية، ثمَّ ينقل أيضًا ما فسَّره الطوسيّ في الآية الثانية، ويستقطع المعنى اللغويّ للآية[١١٩].

الولاية في اللغة: القرب والدنو، ويلازمه الاتِّصال والتأثير، وقد يقارنه التصرُّف والتدبير، والمحبَّة والنصرة، والصديق، والنصير، ولاء، والتوالي أن يحصل شيئان فصاعدًا حصولًا ليس بينهما ما ليس منهما، ويُستعار ذلك للقرب من حيث المكان ومن حيث النسبة ومن حيث الدين ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد، والولاية النصرة، والولاية تولِّي الأمر[١٢٠].

والوليُّ المعنيُّ في هذه الآية على هذه الصفة- وهو الركوع- هم أفراد معيَّنون لهم

شأنٌ وامتيازٌ من الآخرين، وذلك أمَّا لأنَّ هذه الصفات المذكورة تتجلَّى بكلِّ واقعها فيهم، أو لأنَّهم سبقوا غيرهم إليها، كما أنَّ من الواضح أيضًا أنَّ حقيقة هذه العلاقة المعبَّر عنها بالولاية بين الله ورسوله وهؤلاء الذين آمنوا وبين أفراد الأمَّة الإسلاميَّة ليست كالرابطة المتقابلة بين فردَين أو جماعَتَين من الأمَّة، أي رابطة الحبِّ والتعاون والتناصر، وإنَّما هي علاقة خاصَّة يكون أحد الطرفين فيها مؤثِّرًا في الآخر دون العكس، وليست هي إلَّا الأولويَّة في التصرُّف وإن اختلفت بالنسبة إلى الله تعالى وإلى غيره أصالةً وتبعًا، وشدَّةً وضعفًا، فولاية الله تعالى هي الأصيلة، في حين أنَّ ولاية الرسول ومَن يتلوه هي ولاية مستمدَّة من ولاية الله تعالى.

آية التبليغ

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾[١٢١].

قال ابن إدريس: «قوله تعالى: قيل في سبب نزول هذه الآية أقوال:

أحدها: أنَّ النبيّ ﷺ كان يهاب قريشًا، فأزال الله ﷻ بالآية تلك الهيبة، وقيل: كان للنبيّ ﷺ حرَّاس من أصحابه، فلمَّا نزلت الآية قال: «**ألحقوا بملاحقكم فإنَّ الله عصمني من الناس**»[١٢٢].

الثاني: قال أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام: إنَّ الله تعالى لما أوحى إلى النبيّ ﷺ أن يستخلف عليًّا كان يخاف أن يشقَّ ذلك على جماعة من أصحابه، فأنزل الله تعالى هذه الآية تشجيعًا له على القيام بما أمره بأدائه[١٢٣].

وقوله: ﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، معناه يمنعك أن ينالوك بسوءٍ من قتلٍ أو

أسر أو قهرٍ، وأصله عصام القربة، وهو وكاؤها الَّذي يشدُّ به من سير أو خيط، قال الشاعر:

وقلت عليكم مالكًا إنَّ مالكًا

سيعصمكم إن كان في الناس عاصم[١٢٤]،[١٢٥]

تعقيب الباحث

أغفل ابن إدريس القراءات، واكتفى بسبب نزولها عند الطوسيّ بقولَين، وأغفل رواية محمَّد بن كعب القرطيّ، ورواية عائشة، ولم يذكر تفسير الآية، فقال الطوسيّ: «والآية فيها خطاب للنبيّ ﷺ، وإيجاب عليه تبليغ ما أُنزل إليه من ربِّه، وتهديد له إن لم يفعل وإنَّه يجري مجرى إن لم يفعل ولم يبلِّغ رسالته. فإن قيل: كيف يجوز ذلك؟ ولا يجوز أن يقول: إن لم تبلِّغ رسالته فما بلَّغتها؛ لأنَّ ذلك معلوم لا فائدة فيه! قلنا: قال ابن عبَّاس: معناه إن كتمتَ آيةً ممَّا أُنزل إليك فما بلَّغت رسالته، والمعنى إنَّ جريمته كجريمته لو لم يبلِّغ شيئًا ممَّا أُنزل إليه في أنَّه يستحقُّ به العقوبة من ربِّه»[١٢٦].

أمَّا قوله: وقوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾، فلم يتعرَّض لتفسيرها عند الطوسيّ.

آية التبليغ لا تدلُّ في سياقها مع التي سبقتها والتي تلتها في أداء المعنى، ولكن إذا لاحظنا أنَّ هذه الآيات لم تكن أوَّل ما نزل على الرسول ﷺ، عرفنا أنَّ عنوان ﴿مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ لا ينطبق إلَّا على باقي التشريعات التي لم يكن النبيّ ﷺ قد بلَّغها بعد إلى زمن نزول الآية، إذ يطلب إليه ﷺ أن يديم الدعوة ويواصل تبليغ الرسالة، أو يؤكِّد له حكمًا خاصًّا ذُكر بعد ذلك، وهو إعلان خواء أهل الكتاب، ونحن نعلم أنَّ مواجهتهم للنبيّ ﷺ كانت بعد سنين مضت من صراعه ﷺ مع مشركي قريش

في أمـورٍ أشـدُّ وأعظم، فقد هاجم أوثانهـم ودعاهم إلى التوحيد، وقد كانوا أشـدَّ كفرًا ونفاقًـا، وألدَّ خصامًا وعدوانًـا. إذًا فما هو هذا الأمر العظيم الـذي ينتظر النبيّ صلى الله عليه وآله فيه سـنوح الفرصة، ويخشـى العقبات الكـبرى في وجه إعلانه... ممَّا يدعـو القرآن الكريم لأن يأمـر بعدم الانتظار، ويعطي الضمان الإلهـيّ بالعصمة، فعدم تبليغ هذا الأمر يعني عدم تبليغ الرسـالة بمجموعها؟ وواضـح أنَّ الآية لا تريد أن تقو ل: بلِّغ ما أنزل إليك مـن ربِّـك، من الفروع، وإلَّا فما بلَّغت هذا الذي أُنـزل إليك؛ لا معنى له، تعالى الله عن ذلـك علوًّا كبـيرًا، وإنَّما المقصـود- كما مرَّ- أنَّـك إن لم تبلِّغ هذا الأمر فـما بلَّغت أصل الرسـالة، ولا يقال مثل هذا القول إلَّا لأمرٍ عظيـمٍ؛ تأكيدًا لخطورته وأهميَّته. وعلى هذا فما الذي كان الرسـول صلى الله عليه وآله يخاف فيه الناس وينتظر الفرصة السـانحة، بالرغم من أنَّه لم يَخفْ جور مشركي مكَّة، وهذا أمر يُلاحَظ بمطالعة سـيرته الصموديَّة، بل إنَّنا لو تتبَّعنا أحكام الإسـلام وتشريعاته فردًا فردًا من مطلع الأمر لم نجد شـيئًا يقبله العقل أن يُقال في حقِّه أنَّ في تركه تركًا للرسـالة نفسـها، أو يتصوَّر انتظـار النبيّ صلى الله عليه وآله للفرصة في تبليغه خوفًـا من الناس، اللَّهمَّ إلَّا أن يكون ذلك في حدِّ الرسـالة نفسـها عقـلًا أو عرفًا، وهو ما يرتبط بشـأن الولاية والقيادة الاجتماعيَّة الكبرى للأمَّة الإسـلاميَّة التي يُفترض فيها أن تكـون هـي التي تحمل الهدى للعالم بعد أن يربِّيها الإسـلام على يـد قادتها الحقيقيِّين الذين يبلِّغونها واقع الإسـلام ونظراته في مختلف شـؤونهم الحيويَّة فرديَّة أو اجتماعيَّة... وهو أمـر يكمل به الدين وتتمُّ به النعمة، وبدونه تندرس الشريعة بعد تشـتُّت الطرائق وضياع الواقع وتفرُّق الأمة وتسلُّط الأهواء لا محالة.

آية الإكمال

﴿حُرِّمَـتْ عَلَيْكُـمُ الْـمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَـحْـمُ الْـخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِـهِ وَالْـمُنْخَنِقَةُ

﴿وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[١٢٧].

تعقيب الباحث

الآية في سياقها العام توحي أنَّها مستقلة عن التي قبلها والتي بعدها، ولكن نزول هذا المقطع يختلف عن نزول القبل والبعد، المهمُّ الآن هو أنَّ ابن ادريس لم يتعرَّض لجزء الآية المعنيَّة بالإمامة، وهي: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، وإنَّما عرض تفسير الطوسيّ للآية كاملةً سوى هذا المقطع[١٢٨]، فالطوسيّ فسَّرها بشكلٍ معمَّقٍ، إلَّا هذا المقطع، فقد فسَّره الطوسيّ، ولكنَّه عرض رأيًا واحدًا، وهو الرواية التي وردت عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في كونها نزلت في وقتٍ رفع النبيّ صلى الله عليه وآله عليّ عليه السلام في غدير خم، ولم يتعرَّض لكونها من غرر الآيات في إثبات ولاية الإمام عليّ عليه السلام، فقال: «في تأويله ثلاثة أقوال: أحدها: قال ابن عبَّاس، والسديّ وأكثر المفسِّرين إنَّ معناه أكملت لكم فرائضي وحدودي وأمري ونهيي وحلالي وحرامي بتنزيلي ما أنزلت، وتبياني ما بيَّنت لكم، فلا زيادة في ذلك، ولا نقصان منه بالنسخ بعد هذا اليوم. وكان ذلك اليوم عام حجَّة الوداع. قالوا: ولم ينزل بعد هذا على النبيّ صلى الله عليه وآله شيءٌ من الفرائض في تحليل شيءٍ ولا تحريمه، وأنَّه عليه السلام مضى بعد ذلك بإحدى وثمانين ليلة. وهو اختيار الجبائيّ والبلخيّ، فإن قيل: أكان دين الله ناقصًا في حال حتَّى أتمَّه ذلك اليوم؟ قيل: لم يكن دين الله ناقصًا في حال، ولا كان إلَّا كاملًا، لكن لمَّا كان معرَّضًا للنسخ والزيادة فيه، وذلك يجري مجرى وصف العشرة بأنَّها كاملة العدد، ولا يلزم أن

توصف بأنَّها ناقصة؛ لما كان عدد المائة أكثر منها وأكمل. فكذلك ما قلناه.

وقال الحكم وسعيد بن جبير وقتادة معناه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ حجُّكم وأفردتكم بالبلد الحرام تحجُّون دون المشركين، ولا يخالطكم مشرك، وهو الذي اختاره الطبريّ، قال: لأنَّ الله قد أنزل بعد ذلك قوله: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾[١٢٩]، وقال الفرَّاء هي آخر آية نزلت. وهذا الذي ذكره لو صحَّ؛ لكان ترجيحًا، لكن فيه خلاف.

وقال الزَّجَّاج: معنى ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ كفيتكم خوف عدوِّكم، وأظهرتكم عليهم، كما تقول: الآن كمل لنا الملك. وكمل لنا ما نريد، أي كفينا ما كنَّا نخافه.

وروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنَّ الآية نزلت بعد أن نصب النبيّ صلى الله عليه وآله عليًّا علمًا للأمة يوم غدير خم منصرفه عن حجَّة الوداع، فأنزل الله يومئذ ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾.

وقوله: ﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ خاطب الله (تعالى) جميع المؤمنين بأنَّه أتمَّ نعمته عليهم بإظهارهم على عدوِّهم المشركين، ونفيهم إيَّاهم عن بلادهم، وقطعه طمعهم من رجوع المؤمنين، وعودهم إلى ملَّة الكفر، وانفراد المؤمنين بالحجِّ البلد الحرام.

وقال ابن عباس وقتادة والشعبي قوله: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، معناه رضيت لكم الاستسلام لأمري والانقياد لطاعتي على ما شرَّعت لكم من حدوده وفرائضه ومعالمه دينًا، يعني بذلك طاعة منكم لي. فإن قيل: أوَ ما كان الله راضيًا الإسلام دينًا لعباده إلَّا يوم أُنزلت هذه الآية؟ قيل: لم يزل الله راضيًا لخلقه الإسلام دينًا، لكنَّه لم يزل يصف نبيَّه محمَّد صلى الله عليه وآله وأصحابه في درجات الإسلام ومراتبه درجة بعد درجة، ومرتبة بعد مرتبة، وحالًا بعد حال حتَّى أكمل لهم شرائعه وبلغ بهم أقصى درجاته،

ومراتبه، ثمَّ قال: حين أنزلت هذه الآية ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾...»[١٣٠].

محصل معنى الآية الشريفة هو التأكيد على يأس الكفَّار عن الدين في يوم الغدير، حيث أكمل الله للأمَّة دينها؛ بفرض الولاية والإمامة، وأتمَّ عليها بذلك النعمة، ورضي لها الإسلام دينًا.

آية علم الكتاب

﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾[١٣١].

وقال ابن إدريس: «قيل في معناه ثلاثة أقوال:

أحدها: روي عن ابن عبَّاس أنَّه قال: هم أهل الكتاب الذين آمنوا من اليهود والنصارى[١٣٢].

وقال الحسن: الَّذي عنده علم الكتاب هو الله تعالى، وبه قال الزَّجَّاج[١٣٣].

وقال أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام: هم أئمَّة آل محمَّد عليهم السلام؛ لأنَّهم الذين عندهم علم الكتاب بجملته، لا يشذُّ عنهم شيء من ذلك دون من ذكروه[١٣٤]. والكفاية: وجود الشيء على قدر الحاجة، فكأنَّه قيل: قد وجد من الشهادة مقدار ما بنا إليه من الحاجة في فصل ما بيننا وبين هؤلاء الكفَّار»[١٣٥].

تعقيب الباحث

لم يبيِّن ابن إدريس المعنى العام للآية، ولم يكمل تفسير الآية، واكتفى بأقوال العلماء في مَن هو الذي عنده علم الكتاب، فاجتزأ التفسير واكتفى بأقوال العلماء[١٣٦].

ذكر الله في هذه الآية شهادته لنبيِّه محمَّدﷺ، وهي أوَّل الشهادات في تفنيد مكذِّبي الرسالة وصاحبها، ثمَّ تأتي الشهادة الثانية، وهي التي عند مَن عنده علم الكتاب، فقد قرنها الله بشهادته.

آية البيِّنة

﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[١٣٧].

قال ابن إدريس: «اختلفوا في معناه على أقوال:

أحدهما: شاهد من الله محمَّدﷺ، روي ذلك عن الحسن بن عليّ عليهما السلام، وذهب إليه ابن زيد، واختاره الجبائيّ[١٣٨].

الثاني: قال ابن عبَّاس، ومجاهد، وإبراهيم، والفرَّاء، والزَّجَّاج: جبرائيل يتلو القرآن على النبيّ عليهما السلام[١٣٩].

الثالث: شاهد منه لسانه، روي ذلك عن محمَّد بن عليّ- أعني ابن الحنفيَّة- وهو قول الحسن وقتادة[١٤٠].

الرابع: روي عن أبي جعفر محمَّد بن عليّ بن الحسين عليهما السلام أنَّه عليّ بن أبي طالب، ورواه الرمَّانيّ، وذكره الطبريّ بإسناده عن جابر بن عبد الله عن عليّ عليه السلام[١٤١]، [١٤٢].

تعقيب الباحث

لم يتعرَّض ابن إدريس للمعنى العام، فقد ابتدأ بأقوال العلماء في معنى الشاهد فقط، ولم يتعرَّض للرأي الخامس الذي قال فيه الطوسيّ: «ذكر الفرَّاء وجهًا

خامسًا، قال: ويتلوه- يعني القرآن- يتلوه شاهد هو الإنجيل، ومن قبله كتاب موسى- يعني التوراة- والمعنى ويتلوه في الحجَّة والبيِّنة»، وأغفل جميع ما فسَّره الطوسيّ(١٤٣).

أراد الله في تفسير هذه الآية في البيِّنة يعني القرآن الكريم، ومن هنا يظهر أنَّ صاحب البيِّنة النبيّ ﷺ، ويتبعه بلا فصل شاهد منه، أي مَن هو من نفسه ﷺ، وفي هذا تشريفٌ وتعريفٌ للشاهد بأنَّه مِن رسول الله ﷺ، أي بعضه وبمنزلته.

آية المباهلة

﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾(١٤٤).

قال ابن إدريس: «الهاء في قوله: ﴿فِيهِ﴾ يحتمل أن تكون عائدة إلى أحدِ أمرَين:

أحدهما: إلى عيسى في قوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ﴾ في قول قتادة(١٤٥).

الثاني: أن تكون عائدة على الحقِّ في قوله: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾(١٤٦).

والذين دعاهم النبيّ ﷺ في المباهلة نصارى نجران، ولـمَّا نزلت الآية أخذ النبيّ ﷺ بيد عليٍّ وفاطمة والحسن والحسين، ثمَّ دعا النصارى إلى المباهلة؛ فأحجموا عنها، وأقرُّوا بالذلَّة والجزية، ويقال إنَّ بعضهم قال لبعض: إنْ باهلتموه اضطرم الوادي نارًا عليكم، ولم يبقَ نصرانيٌّ ولا نصرانيَّةٌ إلى يوم القيامة(١٤٧). وروي أنَّ النبيّ ﷺ قال لأصحابه مثل ذلك(١٤٨)، ولا خلاف بين أهل العلم أنَّهم لم يجيبوا إلى المباهلة.

وقال أبو بكر الرازيّ: الآية تدلُّ على أنَّ الحسن والحسين ابناه، وأنَّ ولد البنت ابن على الحقيقة(١٤٩).

وقال ابن أبي علان: فيها دلالة على أنَّ الحسن والحسين كانا مكلَّفَين في تلك الحال؛ لأنَّ المباهلة لا تجوز إلَّا مع البالغين[١٥٠].

واستدلَّ أصحابنا بهذه الآية على أنَّ أمير المؤمنين كان أفضل الصحابة من وجهَين:

أحدهما: أنَّ موضوع المباهلة ليتميَّز المحقُّ من المبطل، وذلك لا يصحُّ أن يُفعل إلَّا بمن هو مأمون الباطن، مقطوعًا على صحَّة عقيدته، أفضل الناس عند الله.

والثاني: أنَّه «جعله مثل نفسه بقوله: ﴿وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ﴾؛ لأنَّه أراد بقوله: ﴿أَبْناءَنا﴾ الحسن والحسين بلا خلاف، وبقوله: ﴿وَنِساءَنا وَنِساءَكُمْ﴾ فاطمة، وبقوله: ﴿وَأَنْفُسَنا﴾، أراد به نفسه ونفس عليّ؛ لأنَّه لم يحضر غيرهما بلا خلاف، وإذا جعله مثل نفسه وجب ألَّا يدانيه أحد في الفضل ولا يقاربه. وحتَّى قيل لهم: إنَّه أدخل في المباهلة الحسن والحسين مع كونهما غير بالغَين وغير مستحقَين للثواب، وإن كانا مستحقَين للثواب لم يكونا أفضل الصحابة. قال لهم أصحابنا: إنَّ الحسن والحسين كانا بالغَين مكلَّفين؛ لأنَّ البلوغ وكمال العقل لا يفتقر إلى شرطٍ مخصوصٍ، ولذلك تكلَّم عيسى في المهد، بما دلَّ على كونه مكلَّفًا عاقلًا.

وقد حكيت ذلك عن إمام من أئمَّة المعتزلة مثل ذلك[١٥١].

وقالوا أيضًا- أعني أصحابنا-: إنَّهما كانا أفضل الصحابة بعد أبيهما وجدِّهما؛ لأنَّ كثرة الثواب ليس بموقوفٍ على كثرة الأفعال، فصغر سنّهما لا يمنع من أن يكون معرفتهما وطاعتهما لله، وإقرارهما بالنبيّ ﷺ وقع على وجهٍ يستحق به من الثواب ما يزيد على ثواب كلِّ من عاصرهما سوى جدِّهما وأبيهما، وقد فرغنا الكلام في ذلك واستقصيناه في كتاب الإمامة[١٥٢]»[١٥٣].

تعقيب الباحث

نقل ابن إدريس تفسير الآية كاملًا من التبيان[١٥٤].

المحاججة: كثرة القصد إلى من يعظم، و المحجَّة: قارعة الطريق الواضح، والحجَّة: وجه الظفر عند الخصومة، والحجَّة الدلالة المبيِّنة للمحجَّة، أي المقصد المستقيم والذي يقتضي صحَّة أحد النقيضَين، المحاججة هي تبادل الحجَّة، وهي ما يقصد به إثبات المدَّعي سواء كان دليلًا حقًّا أو مغالطة باطلة[١٥٥].

المباهلة: والبهل والابتهال في الدعاء الاسترسال فيه والتضرُّع، ومن فسَّر الابتهال باللعن؛ فلأجل أنَّ الاسترسال في هذا المكان لأجل اللعن، ومنها دعونا على الظالم منا[١٥٦].

إنَّ مما لا ريب فيه أنَّ الآية تدلُّ على فضلٍ عظيمٍ وكرامةٍ باهرةٍ لأهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله، وهو أمرٌ اعترف به أعاظم المفسِّرين والمحدِّثين من السنَّة، بعد أن اعترفوا باتِّفاق الرواة وصحَّة رواياتهم في ذلك.

آية التَّطهير

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[١٥٧].

قال ابن إدريس: «ثمَّ قال: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾، إنَّما قال: ﴿كَأَحَدٍ﴾، ولم يقل كواحدة؛ لأنَّ أحدًا نفي عام للمذكَّر والمؤنث، والواحد والجماعة، أي: لا يشبهكنَّ أحد من النساء في جلالة القدر وعظم المنزلة، ولمكانكنَّ من رسول الله،

بشرط أن تتقينَّ عقاب الله واجتناب معاصيه وامتثال أوامره، وإنَّما شرط ذلك بالاتِّقاء لئلَّا يعوِّلن على ذلك، فيرتكبن المعاصي، ولولا الشرط كان يكون إغراء لهنَّ بالمعاصي، وذلك لا يجوز على الله تعالى[١٥٨].

وقوله: ﴿وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولى﴾ قال قتادة: التبرُّج التبختر والتكبر[١٥٩].

وقال غيره: هو إظهار المحاسن للرجال[١٦٠].

ومعنى الجاهليَّة الأولى، وهو ما كان قبل الإسلام، وقيل: ما كان بين آدم ونوح، وقيل: ما كان بين موسى وعيسى، وقيل: ما كان بين عيسى ومحمَّد، وقيل: ما كان يفعله أهل الجاهليَّة؛ لأنَّهم كانوا يجوِّزون لامرأةٍ واحدةٍ رجلًا وخلًّا، فللزوج النصف السفلانيّ، وللخلِّ الفوقاني من التقبيل والمعانقة، فنهى الله تعالى عن ذلك أزواج النبيّ صلى الله عليه وآله، وأمَّا الجاهلية الأخرى، فهو ما يعمل بعد الإسلام بعمل أولئك[١٦١].

روى أبو سعيد الخدريّ وأنس بن مالك وعائشة وأمُّ سلمة وواثلة بن الأسقع أنَّ الآية نزلت في النبيّ صلى الله عليه وآله وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام[١٦٢].

واستدلَّ أصحابنا بهذه الآية على أنَّ في جملة أهل البيت معصومًا لا يجوز عليه الغلط، وأنَّ إجماعهم لا يكون إلَّا صوابًا، بأن قالوا: ليس يخلو إرادة الله لإذهاب الرجس عن أهل البيت من أن يكون هو ما أراد منهم من فعل الطاعات واجتناب المعاصي، أو يكون عبارة عن أنَّه أذهب عنهم الرجس بأن فعل لهم لطفًا اختاروا عنده الامتناع من القبائح. والأوَّل لا يجوز أن يكون مرادًا؛ لأنَّ هذه الإرادة حاصلة مع جميع المكلَّفين، فلا اختصاص لأهل البيت في ذلك، ولا خلاف أنَّ الله تعالى خصَّ بهذه الآية أهل البيت بأمرٍ لم يشركهم فيه غيره، فكيف يحمل على ما يُبطل هذا التخصيص، ويُخرج

الآية من أن يكون لهم فيها فضيلة ومزيَّة على غيرهم[١٦٣].

على أنَّ لفظة ﴿إِنَّما﴾ تجري مجرى ليس، وقد دلَّلنا على ذلك فيما تقدَّم، وحكيناه عن جماعة من أهل اللغة كالزَّجَّاج وغيره. فيكون تلخيص الكلام: ليس يريد الله إذهاب الرجس على هذا الحدِّ إلَّا عن أهل البيت، فدلَّ ذلك على أنَّ إذهاب الرجس قد حصل فيهم، وذلك يدلُّ على عصمتهم، وإذا ثبت عصمتهم، ثبت ما أردناه.

وقال عكرمة[١٦٤]: هي أزواج النبيّ خاصَّة، وهذا غلط؛ لأنَّه لو كانت الآية فيهنَّ خاصَّة، لكنَّى عنهنَّ بكناية المؤنَّث، كما فعل في جميع ما تقدَّم من الآيات، نحو قوله: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾، ﴿وَلا تَبَرَّجْنَ﴾، ﴿وَأَطِعْنَ اللهَ﴾، ﴿وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ﴾، ﴿وَآتِينَ الزَّكَاةَ﴾، فذكر جميع ذلك بكناية المؤنَّث، فكان يجب أن يقول: إنَّما يريد الله ليذهِب عنكنَّ الرجس أهل البيت ويطهركنَّ، فلمَّا كنَّى بكناية المذكَّر دلَّ على أنَّ النساء لا مدخل لهنَّ فيها. وفي الناس من حمل الآية على النساء، ومن ذكرناه من أهل البيت هربًا ممَّا قلناه، وقال: إذا اجتمع المذكَّر والمؤنث غلب المذكَّر، فكنَّى عنهم بكناية المذكَّر[١٦٥].

وهذا يَبطل بما بيَّناه من الرواية عن أم سلمة، وما يقتضيه من كون من تناولته معصومًا، فالنساء خارجات عن ذلك، وقد استوفينا الكلام في هذه الآية في كتاب الإمامة، من أراده وقف عليه من هناك»[١٦٦].

تعقيب الباحث

لم يتعرَّض ابن إدريس للقراءات، وحاول اختصار بعض العبارات المتداخلة في تفسير الطوسيّ، وركَّز على الآية محلّ البحث، والتي تخصُّ أهل البيت عليهم السلام.

الإرادة: وهي إمَّا تكوينيَّة تتعلَّق بفعل النفس، وإمَّا إرادة الله التشريعية وهي التي

تتعلَّق بصدور الفعل عن الغير اختيارًا، وتختص بأفعال العباد الاختياريَّة، فهي ممكنة الانفكاك عن المراد، وإرادة الله التكوينيَّة وهي التي تتعلَّق بأفعاله تعالى بما هي صادرة عنه، وهي لا محالة تتلازم مع الفعل ولا ينفكُّ عنها البتَّة.

الرجس: هو الشيء القذر، والحسِّيّ منه واضح، والمعنويّ ما يوجب تقذُّر النفس كالشرك والإثم وكلِّ معصية. والبيت: ما يحيط به الجدران، والمسقَّف من الدار وغيرها، وهو بيت السكنى، ويُطلق على بيت القرابة والنسب، وأهل بيت السكنى من يعيش فيه، كما أنَّ أهل بيت القرابة هم قرابة الرجل الأدنَون.

مفاد الآية هو على قصر إرادة الله تعالى التكوينيَّة في إذهاب الرجس عن أهل البيت عليهم السلام وتطهيرهم تطهيرًا كاملًا شاملًا، وهذا الحصر إنَّما هو بالنسبة إلى ما يتعلَّق بأهل البيت عليهم السلام وحسب، فكأنَّه قال: يا أهل البيت، أنتم الذين يريد الله أن يُذهب عنكم الرجس ويطهِّركم من الأدناس.

آية المودَّة

﴿ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾(١٦٧).

قال ابن إدريس: «اختلفوا في قوله: ﴿الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾، فقال عليّ بن الحسين عليه السلام وسعيد ابن جبير وعمرو بن شعيب: معناه إلَّا أن تودُّوا قرابتي، وهو المرويُّ عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام(١٦٨)...»(١٦٩).

تعقيب الباحث

لم يتعرَّض ابن إدريس لكامل تفسير الآية التي فيها فائدة كبيرة للإتمام، فقد اجتزأ

تفسير الطوسيّ الذي هو: «ثمَّ قال ﴿ذَلِكَ﴾ يعني الكون عند ربهم، وأنَّ لهم ما يشاؤن ﴿هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ يعني الزيادة التي لا يوازيها شيء في كثرتها. ثمَّ قال ﴿ذَلِكَ﴾ يعني ما تقدَّم ذِكره ممَّا يشاؤونه هو ﴿الَّذِي يُبَشِّرُ اللهُ عِبَادَهُ﴾ به، ومن شدَّد الشين أراد التكثير، ومن خفَّف؛ فلإنَّه يدلُّ على القليل والكثير. وقيل: هما لغتان، وحكى الأخفش لغة ثالثة: أبشره. ثمَّ وصفهم فقال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بالله وصدقوا رسله ﴿وَعَمِلُوا﴾ الأعمال ﴿الصَّالِحَاتِ﴾. ثم قال ﴿قُلْ﴾ لهم يا محمَّدﷺ: ﴿لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ﴾، أي على أدائي إليكم ﴿أَجْرًا﴾ عن الرسالة، وما بعثني الله به من المصالح ﴿إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾، وقيل في هذا الاستثناء قولان:

أحدهما: إنَّه استثناء منقطع؛ لأنَّ المودَّة في القربى ليس من الأجر، ويكون التقدير لكن أذكِّركم المودَّة في قرابتي.

الثاني: إنَّه استثناء حقيقة، ويكون أجري المودَّة في القربى كأنَّه أجر، وإن لم يكن أجر»[١٧٠].

وأدرج ما انتخبه من تفسير الطوسيّ، وترك أيضًا الأقوال الباقية في مَن هم أصحاب المودَّة، فقال الطوسيّ: «وقال الحسن: معناه ﴿إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ إلى الله تعالى والتودُّد بالعمل الصالح إليه. وقال ابن عبَّاس وقتادة ومجاهد والسديّ والضحَّاك وابن زيد وعطاء بن دينار: معناه إلَّا أن تودُّوني لقرابتي منكم. وقالوا: كلُّ قرشيّ كانت بينه وبين رسول اللهﷺ قرابة، ويكون المعنى: إن لم تودُّوني لحقِّ النبوَّة أفلا تودُّوني لحقِّ القرابة. والأوَّل هو الاختيار عندنا، وعليه أصحابنا. وقال بعضهم: إلَّا أن تصلوا قرابتكم. وقال آخرون: معناه إلَّا أن تتقرَّبوا إلى الله بالطاعات»[١٧١].

الأجر جزاء العمل، وكلُّ ما يعود إلى العامل من ثواب العمل، سواء كان دنيويًّا أو أُخرويًا[١٧٢].

المـودة: الودُّ محبَّة الـشيء وتمنَّى كونه، وهي المحبَّة المسـتتبعة للمراعـاة والتعاهد، ولعلَّها- لاشتمالها على ذلك- لا تُستعمل في محبَّة العباد لله تعالى(١٧٣).

والقربى: القرابة في النسب.

إنَّ هـذا الأجـر المطلـوب في هذه الآيـة الكريمة هـو في الواقع مـن أروع ما يعود على الأمَّة بالخير، ويرتبط بمسـيرتها ومسـتقبلها وقيادتها، فهو يشدُّها ويربطها عاطفيًّا؛ لتوعيتهم إلى القيـادة، مقوِّيًا بذلك الترابط العقائديّ بها، وإذا اقترنت العقيدة بالعاطفة المبنيَّة على أساسـها أمكن ضمان قيام القائد بمهامِّه التاريخيَّة الكبرى الملقاة على عاتقه في مجال تربية الإنسـانيَّة ككلّ، وهدايتها إلى شـواطيء الكمال. فهذا الأجر المسؤول هو في الواقع تعليم اجتماعيّ رائع لصالح الأمَّة نفسـها، وليس أجرًا شـخصيًّا للرسـول صلى الله عليه وآله، وبعد أن كان أشدَّ الناس إخلاصًا للحقيقة.

آية الشهادة

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَـطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَـهِيدًا وَمَا جَعَلْنَـا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَـا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِـعُ الرَّسُـولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللهُ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾(١٧٤).

قال ابـن إدريس: «اسـتدلَّ البلخيّ والجبائـيّ والرمَّانيّ وابن الأخشـاذ وكثير من الفقهاء وغيرهم بهذه الآية على أنَّ الإجماع حجَّة، من حيث أنَّ الله وصفهم بأنَّهم عدول، فإذا عدلهم الله لم يجز أن تكون شهادتهم مردودة(١٧٥)، وقد بيَّنا في أصول الفقه أنَّه لا دلالة فيهـا على أنَّ الإجماع حجَّة. وجملته: إنَّ الله تعالى وصفهم بأنَّهم عدول، وبأنَّهم شـهداء، وذلك يقتضي أن يكون كلُّ واحدٍ عدلًا وشـاهدًا؛ لأنَّ شـهداء جمع شـهيد، وقد علمنا

أنَّ كلَّ واحدٍ من هذه الأمَّة ليس بهذه الصفة، فلم يجز أن يكون المراد ما قالوه. على أنَّ الأمَّة إن أُريد بها جميع الأمَّة، فقد بيَّنَّا أنَّ فيها كثيرًا ممَّن يُحكم بفسقه، بل بكفره، فلا يجوز حملها على الجميع، وإن خصُّوها بالمؤمنين العدول، جاز لنا أن نخصَّها بجماعة، كلُّ واحدٍ منهم موصوف بما وصفنا به جماعتهم، وهم الأئمَّة المعصومون من آل الرسول. على أنَّا لو سلَّمنا ما قالوه من كونهم عدولًا، ينبغي أن نجنِّبهم ما يقدح في عدالتهم، وهي الكبائر، فأمَّا الصغائر التي تقع مكفَّرة، فلا تقدح في العدالة، فلا ينبغي أن يمنع منها، ومتى جوَّزنا عليهم الصغائر، لم يمكنَّا أن نحتج بإجماعهم؛ لأنَّه لا شيء أجمعوا عليه إلَّا ويجوز أن يكون صغيرًا، فلا يقدح في عدالتهم، ولا يجب الاقتداء بهم فيه لكونه قبيحًا، وفي ذلك بطلان الاحتجاج بإجماعهم، وكيف يجنِّبون الصغائر؟ وحال شهادتهم ليس بأعظم من شهادة النبيّ صلى الله عليه وآله، ومع هذا يجوِّزون عليه الصغائر، فهلَّا جاز مثل ذلك عليهم، ولا تُقدح في عدالتهم، كما لم تُقدح في عدالة النبيّ صلى الله عليه وآله(١٧٦).

وقوله: ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، قيل في معناه قولان:

أحدهما: عليكم شهيدًا بما يكون من أعمالكم، وقيل: يكون حجَّةً عليكم.

الثاني: يكون لكم شهيدًا بأنَّكم قد صدقتم يوم القيامة بما تشهدون به، وجعلوا ﴿عَلَى﴾ بمعنى اللام، كما قال: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾(١٧٧)، أي: للنُّصُب.

وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا﴾، أي: ما صرفناك عن القبلة التي كنت عليها إلَّا لنعلم.

وقوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾، قيل في معناه ثلاثة أقوال:

أولها: إلَّا لنعلم، أي: لنعلم حزبنا من النبيّ والمؤمنين، كما يقول الملك: فعلنا وفتحنا، بمعنى فعل أولياؤنا، ومن ذلك قيل: فتح عمر السواد وجبى الخراج، وإن لم

يتولَّ ذلك بنفسه[١٧٨].

الثاني: إلَّا ليحصل المعلوم موجودًا، فقيل على هذا: إلَّا لنعلم؛ لأنَّه قبل وجود المعلوم لا يصحُّ وصفه بأنَّه عالم بوجوده[١٧٩].

الثالث: إلَّا لنعاملكم معاملة المختبر الممتحن، الَّذي كأنَّه لا يعلم، إذ العدل يوجب ذلك من حيث لو عاملهم بما يعلم أنَّه يكون منهم كان ظالمًا لهم. ونظير ذلك قول القائل لمن أنكر أن تكون النار تحرق الحطب: فلتحضر النار والحطب لنعلم أتحرقه أم لا ؟ على جهة الإنصاف في الخطاب، لا على جهة الشكِّ في الإحراق، وهذا الوجه اختاره ابن الأخشاذ والرمَّانيّ[١٨٠].

وكان عليّ بن الحسين المرتضى الموسويّ نضَّر الله وجهه يقول في مثل ذلك وجهًا مليحًا، وهو أن قال: قوله: ﴿لِنَعْلَمَ﴾ يقتضي حقيقة أن يعلم هو وغيره، ولا يحصل علمه مع علم غيره إلَّا بعد حصول الاتِّباع، فأمَّا قبل حصوله فإنَّما يكون (هُوَ) تعالى العالم وحده، فصحَّ حينئذٍ ظاهر الآية، وهذا وجه رابع[١٨١].

على أنَّ قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾، لا يدلُّ على حدوث العلم؛ لأنَّه كان قبل ذلك عالمًا بأنَّ الاتِّباع سيوجد أو لا يوجد، فإن وجِد كان عالمًا بوجوده، وإن لم يتجدَّد له صفة وإنَّما تجدَّد المعلوم؛ لأنَّ العلم بالشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد، وإنَّما يتغيَّر عليه الاسم، ويجري ذلك مجرى تغيُّر الاسم على زمانٍ بعينه، بأن يوصف (بأنَّه غد) قبل حصوله، فإذا حصل قيل: إنَّه اليوم، وإذا تقضَّى وصِف بأنَّه أمس، فتغيَّر عليه الاسم، والمعلوم لم يتغير[١٨٢].

وقوله: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾، قيل في معناه أقوال:

أولها: قال ابن عبَّاس وقتادة والربيع: لمَّا حوِّلت القبلة قال ناس: كيف بأعمالنا

التـي كنَّا نعمل في قبلتنـا الأولى؟ وقيل: كيف بمن مات من إخواننـا قبل ذلك؟ فأنزل الله: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾، وهذه الآية فيها دلالة على جواز النسخ في الشريعة بل على وقوعه؛ لأنَّه قال: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا﴾ فأخبر أنَّ الجاعل لتلك القبلة كان هو تعالى، وأنَّه هو الَّذي نقله عنها، وذلك هو النسخ(١٨٣).

فـإن قيل: كيف أضاف الإيمان إلى الأحياء، وهـم كانوا قالوا: كيف بمن مضى من إخواننا؟.

قلنـا: يجوز ذلك على التغليب؛ لأنَّ من عادتهم أن يغلِّبوا المخاطب على الغائب كما يغلِّبون المذكَّر على المؤنث، والأنبه على الأكمل، فيقولون: فعلنا بكما وبلَّغناكما، وإن كان أحدهما حاضرًا والآخر غائبًا.

فـإن قيـل: كيف جاز على أصحاب النبيّ ﷺ الشـكُّ في من مضى من إخوانهم فلم يـدروا أنَّهم كانوا على حـقٍّ في صلاتهم إلى بيت المقدس؟ قيل: الوجه في الخبر المروي في ذلك كيف إخواننا لو أدركوا الفضل بالتوجُّه إلى الكعبة معنا؟ لأنَّهم أحبُّوا لهم ما أحبُّوا لأنفسـهم، أو يكـون قال ذلك منافق، فخاطـب الله المؤمنين بما فيه الـردّ على المخالفين المنافقين(١٨٤)...»(١٨٥).

تعقيب الباحث

ترك ابـن إدريس القراءات والمعنى الحرفيّ والإعراب في هذه الآية، واسترسـل في انتخابه، ولـمَّا جاء إلى المعنى العام في تفسير الآية اجتزأ ما قاله الطوسيّ، إذ قال: «المعنى: فإن قيل: بأيِّ شيءٍ يشهدون على الناس، قلنا فيه ثلاثة أقوال:

أحدها: ليشـهدوا على الناس بأعمالهم التي خالفوا فيها الحقَّ في الدنيا وفي الآخرة،

كما قال: ﴿وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ﴾(١٨٦)، وقال ﴿وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾(١٨٧).

قال ابن زيد: الأشهاد أربعة: الملائكة، والأنبياء، وأمَّة محمَّدﷺ، والجوارح. كما قال: ﴿وَيَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(١٨٨).

الثاني: يُشهدون الأنبياء على أممهم المكذِّبين بأنَّهم بلغوا. وجاز ذلك لإعلام النبيّﷺ إيَّاهم بذلك.

الثالث: ﴿تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾، أي حجَّةً عليهم فيما يشهدون، كما أنَّ النبيّﷺ شهيد بمعنى حجَّة في كلِّما أخبر به. والنبيّﷺ وحده كذلك. فأمَّا الأمَّة فجماعتها حجَّة دون كلِّ واحدٍ منها»(١٨٩).

بملاحظة القول الخامس الذي وضعه الطوسيّ في تفسير قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾، فالشيخ الطوسيّ في تفسيره قال هناك ثلاثة وجوه، وأضاف رأيًا رابعًا للسيِّد المرتضى، ثمَّ إنَّ هناك رأيٌ خامسٌ درجهُ ابن إدريس على أنَّه تكملة للتفسير وليس رأيًا خامسًا كما فعل الشيخ الطوسيّ(١٩٠).

كما أنَّ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾، ثلاثة أقوال، اقتصر ابن إدريس بالقول الأوَّل، وترك باقي الأقوال: للحسن والبلخيّ، وترك المعنى اللغويّ للإضاعة.

ثمَّ أضاف المعلومات الخاصَّة بالآية، منتهيًا بأنَّها ناسخة.

أمَّا تفسير قوله تعالى: ﴿مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾، فلم يتعرَّض لهما.

الوسط: ما له الطرفان أو الأطراف، ويستعمل بمعنى العدل؛ لأنَّ الوسط هو

أعـدل ما يكون مـن الشيء، وأبعده من الانحراف. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ العدل متوسِّـط بـين التفريـط والإفراط. ويقرب منه اسـتعماله في معنى الخِيار. وكيـف كان، فهو صفة للشيء بالقياس إلى الغير[١٩١].

الشـهادة والشهود: الحضور مع المشـاهدة بالصبر أو بالبصيرة[١٩٢]. وبهذا تبيَّن أنَّ المراد من الشهادة في الآية المبحوث عنها هي الشهادة على الأعمال، وإنَّ هؤلاء الخواص من الأمَّة جُعلوا وسطًا ومُنحوا هذه الكرامة؛ لارتباط هذه الشهادة بهذا الوصف، سواء كان المراد بالوسطيَّة كونهم واسطة بين الرسول والناس، أو كونهم عدولًا غير مائلين إلى الإفراط والتفريط، فهم مُثُلٌ عُليا للناس، أو غير ذلك.

فالنتيجة إنَّ في الأمَّة المسـلمة طائفة معيَّنة فازت بمقام الشـهادة على الأعمال، وأنَّ هـذه الطائفة هي من ذريَّة إبراهيم عليه السلام على ما يقتضيه انطبـاق آية الاجتباء الأخيرة على آية الشهادة.

آية الاجتباء

﴿يـا أَيُّهَا الَّذِيـنَ آمَنُوا ارْكَعُـوا وَاسْـجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُـمْ وَافْعَلُوا الْخَـيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُـوا شُـهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّـلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُـوا بِاللهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾[١٩٣].

تعقيب الباحث

هاتان الآيتان لهما دلالة بالمكانة العظمى التي خُصَّ بها المسـلمون، وهي اجتباء الله

إيَّاهم وشهادة الرسول عليهم وشهادتهم على الناس، وهي دلالةٌ صريحةٌ على الإمامة، ولكن بعد التقصِّي في التبيان أنَّه لم يتعرَّض لموضوع الإمامة في الآيتين[١٩٤]، كما أنَّ ابن إدريس لم ينتخبهما في مصنَّفه.

فالاجتباء هو اختيار الشيء؛ لما فيه من الصلاح، وقيل: معناه اختاركم لدينه، وجهاد أعدائه، ولا بدَّ أن يكون ذلك خطابًا متوجِّهًا إلى من اختاره الله بفعل الطاعات، دون أن يكون ارتكب الكبائر الموبقات. وإنَّ كلَّ سبقٍ منه جهاد في سبيل الله. ولم يجعل عليكم ضيقًا في دينكم[١٩٥].

وتوضِّح الآيتَين حقيقة مهمَّة، وهي أنَّه تعالى بعد أن أمر المؤمنين عمومًا بالركوع والسجود ومطلق العبادة وفعل الخيرات والجهاد في الله حقَّ جهاده، بيَّن لهم فضله العظيم من الاجتباء وما بعده، تؤدِّي بصورة طبيعيَّة إلى شهادة الرسول صلى الله عليه وآله عليهم، ثمَّ شهادة أهل البيت عليهم السلام على العباد.

والاجتباء: قال جبيت الماء في الحوض جمعته، والحوض الجامع له جابية، وجمعها جواب، والاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء، واجتباء الله العبد تخصيصه إيَّاه بفيضٍ إلهيٍّ يتحصَّل له منه أنواع من النِّعم بلا سعيٍ من العبد، وذلك للأنبياء وبعض من يقاربهم من الصدِّيقينَ والشهداء[١٩٦].

وعليه، فالإنسان المجتبى هو الإنسان المسلم الذي لا يجد في نفسه حرجًا ممَّا قضى الله وأَمَر، لذلك فالإسلام والانقياد مراتب، وإنَّ هذا الإسلام الملازم للاجتباء والاصطفاء لا بدَّ وأن يكون من مراتبه العليا بحكم الامتنان تكريم إلهيّ لا ينالـه إلَّا المخلصون غاية الإخلاص، المطهَّرون من الرجس، فهم الشاهد على أعمالنا.

آية رؤية الأعمال

﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[١٩٧].

قال ابن إدريس: «روي في الخبر أنَّ أعمال العباد تُعرض على النبيّ صلى الله عليه وآله في كلِّ اثنين وخميس؛ فيعلمها[١٩٨]، وكذلك تُعرض على الأئمَّة عليهم السلام؛ فيعرفونها، وهم المعنيُّون بقوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[١٩٩]. وإنَّما قال: ﴿سَيَرَى اللهُ﴾ على وجه الاستقبال، وهو عالم بالأشياء قبل وجودها؛ لأنَّ المراد بذلك أنَّه سيعلمها موجودة بعد أن علمها معدومة، وكونه عالمًا بأنَّها ستوجد هو كونه عالمًا بوجودها إذا وجدت لا يُجدِّد حال له بذلك[٢٠٠]...»[٢٠١].

تعقيب الباحث

اختار ابن إدريس في تفسير هذه الرواية الخبر وحسب، ولم يبتدئ التفسير كما بدأ الطوسيّ، فقال الطوسيّ: «هذا أمر من الله تعالى لنبيِّه صلى الله عليه وآله أن يقول للمكلَّفين: ﴿اعْمَلُوا﴾ ما أمركم الله به من الطاعة واجتنبوا معاصيه، فإنَّ الله ﴿سَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾، وفي ذلك ضرب من التهديد، كما قال مجاهد، والمراد بالرؤية ها هنا العلم الذي هو المعرفة، ولذلك عدَّاه إلى مفعولٍ واحد، ولو كان بمعنى العلم الذي ليس بمعرفة لتعدَّى إلى مفعولَين، وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ أعمال العباد من الحركات يصحُّ رؤيتها لمكان هذه الآية؛ لأنَّه لو كان المراد بها العلم لعدَّاه إلى الجملة، وذلك أنَّ العلم الذي يتعدَّى إلى مفعولَين ما كان بمعنى الظنّ، وذلك لا يجوز على الله، وإنَّما يجوز عليه ما كان بمعنى المعرفة»[٢٠٢]. كما أنَّه لم يكمل تفسيرها: «وقوله ﴿وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾، معناه سترجعون إلى الله الذي يعلم السرَّ والعلانية ﴿فَيُنَبِّئُكُمْ﴾ أي يخبركم ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ ويجازيكم عليه»[٢٠٣].

الرؤيـة: إدراك المرئـيّ بالعين أو بالقلـب. والرؤية: النظر بالعـين وبالقلب. وهي إدراك المرئـيّ، وذلك أضرُب: الأوَّل بالحاسَّـة وما يجرى مجراه، الثاني بالوهم والتخيُّل، الثالث بالتفكُّر، الرابع بالعقل[٢٠٤].

فالمعنـى: يا أيُّها النبيّ قل للناس: اعملوا ما شـئتم، ولكن اعلموا أنَّ الله تعالى يرى أعمالكم وأنتم بمنظره ومرآه، فيجازيكم بها يوم القيامة حين تردُّون إليه، وكذلك رسوله شاهد ناظر لِما تعملون، والمؤمنون الذين هم غيركم طبعًا أيضًا شهداء ناظرون. فالآية تـدلُّ على أنَّ رسـول الله صلى الله عليه وآله، والأئمَّة المعصومين عليهم السلام - وهم أجـلى مصاديق المؤمنين- يـرون كلّ ما يعمله العباد رؤيـةً لا تتمُّ إلَّا بالإشراف الوجـوديّ على الأعمال ومنابعها النفسيَّة.

آية الراسخون في العلم

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَـابِهَاتٌ فَأَمَّـا الَّذِيـنَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـابَهَ مِنْهُ ابْتِغَـاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَـاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَـهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِـخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْـدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[٢٠٥].

قـال ابن إدريس: «المحكم: هو ما علـم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن إليه ودلالة تـدلُّ على المراد بـه لوضوحه، نحـو قولـه: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ النَّـاسَ شَـيْئًا﴾[٢٠٦]، وقوله: ﴿لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[٢٠٧]، والمتشـابه: ما لا يعلم المراد بظاهره حتَّى يقترن به ما يدلُّ على المراد لالتباسـه، نحو قولـه: ﴿وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْـمٍ﴾[٢٠٨]، فإنَّه يفارق قولـه: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّـامِرِيُّ﴾[٢٠٩]؛ لأنَّ إضلال السامريّ قبيح، وإضلال الله بمعنى حكمه بأنَّ العبد ضال ليس بقبيح، بل هو حسن، فإن قيل: لمَ أنزل في القرآن المتشابه؟ وهلَّا أنزله كلَّه محكمًا؟

قلنا: للحثِّ على النظر الَّذي يوجب العلم، دون الاتِّكال على الخبر من غير نظر؛ وذلك أنَّه لو لم يعلم بالنظر أنَّ جميع ما يأتي به الرسول حقٌّ، جوَّز أن يكون الخبر كذبًا، وبطلت دلالة السمع وفائدته، فلحاجة العباد إلى ذلك من الوجوه التي تتناوله أنزله الله متشابهًا، ولولا ذلك لما بان منزلة العلماء وفضلهم على غيرهم؛ لأنَّه لو كان كلُّه محكمًا لكان من يتكلَّم باللغة العربيَّة عالمًا به، ولا كان يشتبه معرفة المراد على أحد، فيتساوى الناس في علم ذلك، على أنَّ المصلحة معتبرة في إنزال القرآن متشابهًا؛ لأنَّ المصلحة اقتضت ذلك، وما أنزله محكمًا؛ فلمثل ذلك.

والمتشابه في القرآن يقع فيما اختلف الناس فيه من أمور الدين، من ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾، فاحتمل في اللغة أن يكون كاستواء الجالس على السرير، واحتمل أن يكون بمعنى الاستيلاء، نحو قول الشاعر:

ثمَّ استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق[٢١٠]

وأحد الوجهين لا يجوز عليه تعالى لقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٢١١]، وقوله: ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[٢١٢]، والآخر يجوز عليه، فهذا من المحكم الَّذي يرد إليه المتشابه.

ومن ذلك قوله: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾[٢١٣]، فرددناه إلى المحكم الَّذي هو قوله: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[٢١٤].

فإن قيل: كيف عددتم من جملة المحكم قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ مع الاشتباه فيه بدخول الكاف؟ قلنا: إنَّما قلنا إنَّه محكم؛ لأنَّ مفهومه ليس كمثله شيء على وجهٍ من الوجوه، دون أن يكون عند أحد من أهل التأويل ليس مثل مثله شيء، فدخول الكاف

وإن اشتبه على بعض الناس لِمَ دخلت، فلم يشتبه عليه المعنى الأوَّل الَّذي من أجله كان محكمًا.

وقد حكينا فيما مضى عن المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي أنَّه قال: «الكاف ليست زائدة، وإنَّما نفى أن يكون لمثله مثل، فإذا ثبت ذلك علم أنَّه لا مثل له؛ لأنَّه لو كان له مثل لكان له أمثال، وكان يكون لمثله مثل، فإذا لم يكن له مثل دلَّ على أنَّه لا مثل له، غير أنَّ هذا تدقيق في المعنى، فتصير الآية على هذا متشابهة؛ لأنَّ ذلك معلوم بالأدلَّة»[٢١٥].

تعقيب الباحث

لم يذكر معنى ﴿هُوَ﴾، أي: القرآن، مباشرةً، قال: المحكم، ولم يذكر اختلاف أهل التأويل في المحكم والمتشابه، وهي على خمسة أقوال[٢١٦]، ولم يفسِّر مفردات الآية، ولم يذكر سبب نزولها، ولم يتطرَّق للمعنى العام للآية ولا لمعناها الحرفيّ وإعرابها، بل انتقل إلى بيان جزئيَّة في الآية وهي: «لم أنزل في القرآن المتشابه؟ وهلَّا أنزله كلَّه محكمًا؟». وينقل تفسير الطوسيّ لهذه الجزئيَّة، ثمَّ يستقطع هذا المقطع من التفسير، ومن ذلك قوله: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾[٢١٧] متشابه، وبيَّن المراد بالمحكم الذي هو قوله: ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾[٢١٨]، ومن ذلك اعتراض الملحدين في باب النبوَّة بما يوهم المناقضة كقوله: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[٢١٩]، فقال: اليومان والأربعة واليومان ثمانية، ثمَّ قال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ فأوهموا أنَّ ذلك مناقضة، وليس الأمر على ما ظنُّوه؛ لأنَّ ذلك يجري مجرى قول

القائل: سرنا من البصرة إلى بغداد في عشرة أيّام، وسرنا إلى الكوفة في خمسة عشر يومًا، فالعشرة داخلة في الخمسة عشر ولا يضاف، فيقال: عشرة وخمسة عشر خمسة وعشرون يومًا كان فيها السير، فكذلك خلق الله الأرض في يومين وقضاهنَّ سبع سماواتٍ في يومين، وتمَّ خلقهنَّ في ستَّة أيّام. وتقديره خلق الأرض في يومين من غير تتميم وجعل فيها رواسي وما تمَّ به خلقها في أربعة أيّام فيها اليومان الأوَّلان كما يقال: جعل الدور في شهرَين وفرغ منهنَّ في أربعة أشهر. فيكون المحكم قد أبان عن معناه أنَّه على جهة خلق الأرض في يومين من غير تتميم، وليس على وجه التضادِّ على ما ظنُّوه. فإن قيل: كيف يكون المحكم حجَّة مع جواز تقييده بما في العقل؟ وفي ذلك إمكان كلِّ مبطل أن يدَّعيه فتذهب فائدة الاحتجاج بالمحكم؟ قلنا: لا يجب ذلك من قبل أنَّ التقييد بما في العقل إنَّما يجوز فيما كان ردًّا إلى تعارف من جهة العقول دون ما لا يتعارف في العقول، بل يحتاج إلى مقدِّمات لا يتعارفها العقلاء من أهل اللغة، والمراعى في ذلك أن يكون هناك تعارف من جهة العقل تقتضيه الحكمة دون عادة أو تعارف شيء؛ لأنَّ الحجَّة في الأوَّل دون الثاني، ومن جهة التباس ذلك دخل الغلط على كثير من الناس»[٢٢٠]، ثمَّ يكمل تفسير الطوسيّ في نهاية الاستشهاد بكلام عليّ بن الحسن المرتضى، ويترك إكمال تفسير الطوسيّ إلى نهاية الآية.

بملاحظة تفسير الطوسيّ أنَّه لم يتطرَّق لدلالة الآية على أنَّها من مثبتات الإمامة، وأنَّهم الثقل الثاني للرسالة، وأنَّهم هم من يستنطقون الكتاب أنِّي تارك فيكم الثَّقلَين كتاب الله وعترتي هي التي تستنطق برسوخها في العلم، لذلك لما انتخبها ابن إدريس لم يذكر شيئًا من ذلك ولم يعقب.

ظاهر الآية الكريمة يدلي بالتقسيم الثنائيّ، فعن تقسيم آيات الكتاب، تنقسم على: محكم ومتشابه. كما أنَّ المكلَّفين ينقسمون على: راسخون في العلم، وغير راسخين.

وغير الراسخين على قسمين: قسم يتَّبع المتشابه، وهم الذين قد زاغت قلوبهم عن الصراط المستقيم وعن الحقِّ. والقسم الآخر لا يتَّبع المتشابه، وبالتالي يلزم قوله تعالى باتِّباع الراسخين في العلم؛ كي يهدوهم إلى تأويل المتشابه بالمحكم. وأنَّ المحكمات هنَّ بمثابة الأمِّ التي يرجع لها المتشابه بمعونة الراسخين في العلم. إذن مَن هم الراسخون في العلم؟ تساؤل أغفله الطوسيّ في تبيانه قد يكون بينه في مكان آخر في مؤلَّفاته العقائديَّة الأخرى، ولكن هنا جواب السؤال، وهو: إنَّهم متَّصفون بالإحاطة بالمحكم إحاطة تامَّة، غير مقدور عليه لغيرهم، وهذه الإحاطة تستلزم العلم بتأويل المتشابه، وكون الراسخين في العلم ثلَّة من هذه الأُمَّة الإسلاميَّة، لا خصوص فردٍ واحدٍ، وأنَّ التمسُّك بالكتاب على انفراد لا يتحقَّق بصورةٍ صحيحةٍ كاملةٍ تامَّةٍ إلَّا بهم، كما لا يتحقَّق التمسُّك بهم إلَّا بالتمسُّك بالكتاب؛ لأنَّهم هادون إلى محكماته، وتأويل متشابهاته، وهو مفاد حديث الثقلين.

الخاتمة

في نهاية المطاف لا بدَّ من إلقاء نظرةٍ على الآيات التي تبيَّن أنَّها تخصُّ الإمامة:

فإنَّ الآيات التي تناولت **مفهوم الخلافة** أعطت دلالات في كونها جعلًا إلهيًّا، ولا دخل لغير الله في جعلها، كما إنَّها هبة إلهيَّة متوقِّفة على علم المرشَّح لها بجميع أسماء الله الحسنى وصفاته العليا؛ لكي يتمكَّن من التعبير عنها، كما هو متوقِّف أيضًا على معرفته لجميع المخلوقات؛ ليتمكَّن من القيام بمهمَّة تدبيرها وقيادتها، والخلافة لا يستحقها جميع أبناء آدم المفسدين في الأرض، وإنَّما يختصُّ وجود ذلك الخليفة، وهو الغاية القصوى والهدف الأسمى لخلق الإنسان في كلِّ زمان، أمَّا غيره فهم تبعٌ له سائرون تحت ظلِّ قيادته الحكيمة.

أمَّا **آية الإمامة** المجعولة لشيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام، الذي منح هذا المقام العالي عندما تعرَّض للابتلاء؛ فأتمَّ الكلمات، ذلك العهد الإلهيّ لا ينالُ أيّ ظالمٍ أبدًا.

آية أُولي الأمر: تبيِّن للرسول صلى الله عليه وآله مقام ولاية الأمر، فضلًا عن المقامات الأخرى، أي: الحكومة على الأمَّة، فتجب طاعته واقتران إطاعته بإطاعة الله تعالى. وإطاعة أُولي الأمر هي نفس إطاعة الرسول صلى الله عليه وآله، وهؤلاء مقامهم من مقام الرسول صلى الله عليه وآله، وهو مقام العصمة، والمراد من أُولي الأمر أفراد معصومون من الأمَّة، والمقصود في الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ هنا هو الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام.

آية التبليغ: تبيِّن هذه الآية أنَّه لا تجد في الرسالة المحمَّديَّة تشريعًا يترتَّب عليه عدم

الكمال والتمام في تبليغ الرسالة، لكن هنا في آية التبليغ الأمر يختلف، أي: «يا محمَّد بلِّغ الأمر الذي في عهدتك، وأن خفت ولم تبلِّغ فما بلَّغت الرسالة، والضامن الله على خوفك في كونه تعالى عاصمك من الناس»، لذلك جعل ترك تبليغه للناس بمنزلة ترك تبليغ مجموع الرسالة الإسلاميَّة، وما يمكن معه أن يخاف الرسول صلى الله عليه وآله من الناس فيه، اللَّهمَّ إلَّا إذا كان ذلك أمرًا في مستوى أمر الرسالة، وهو الولاية التي أثبتتها آية الإكمال، وذلك باعتبار أنَّ الإمامة والولاية هي سرُّ بقاء الشريعة وخلودها.

آية الإكمال: الآية لا ترتبط بما قبلها وما بعدها بسياقٍ واحدٍ، والمراد من اليوم الذي يئس فيه الكفَّار وكمل فيه الدين وتمام النعمة، هو يوم الغدير. كما أنَّ يأس الكفَّار هو إرساء دعائم الإمامة والنيابة الدائمة.

آية علم الكتاب: هذه الآية بصدد إعلان شهادة الله وشهادة من عنده علم الكتاب، وإنَّ اقتران شهادة من عنده علم الكتاب بشهادة الله ووصفها بأنَّ فيها الكفاية دليل على رفعة شأن صاحبها، ورويات الفريقَين خير شاهدٍ على أنَّه أمير المؤمنين عليّ عليه السلام.

آية البيِّنة: الشاهد هو رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، وأنَّه لا بدَّ وأن يكون الشاهد معصومًا.

آية المباهلة: تبيِّن الآية الكريمة مدى فضل أهل البيت عليهم السلام، وهم عليّ وفاطمة والحسن والحسين، وأنَّهم أحبُّ الخلق إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأخصُّ خاصَّته لديه، وأن عليًّا عليه السلام ينطبق عليه عنوان (أَنْفُسِنَا)، أي: نفس الرسول صلى الله عليه وآله.

آية التطهير: تبيِّن المراد الإلهيّ في إرادة الله تعالى التكوينيَّة في كون مرادها هو إذهاب الرجس عن أهل البيت عليهم السلام دون غيرهم، فالإرادة التكوينيَّة تختلف عن الإرادة التشريعيَّة بالتطهير، لا تختصُّ بهم، بل للناس المكلَّفين جميعًا.

آية المودَّة: تُظهر الأجر الذي يسأله الرسولﷺ الذي يرجع إلى مسألة بقاء الرسالة الإسلاميَّة، وارتباط الأمَّة بقيادتها، فيجب مودَّة ذوي القربى لذلك.

آية الشهادة: تبيِّن المراد، وهو الوسطيَّة والاعتدال الكامل، وهذا الفضل أن جعل فينا من المؤمنين من يمثِّل هذه الوسطيَّة، ويتَّصفون بالعصمة وعلم الغيب؛ لأنَّهم يشهدون ويشرفون على ضمائر الناس، فهم يشتركون مع الرسولﷺ في الشهادة، ومن يشترك مع الرسول في هذا المقام فلا بدَّ أن يكون معصومًا عالمًا، فالرسولﷺ يحضر الأعمال والمؤمنون المخصوصون في الآية أيضًا مشتركون معه في أداء هذه الخصيصة.

هذا في ملاحظة الآيات الكريمات، وما تبيَّن من المراد بحسب أقوال أهل البيتعليهم السلام، أمَّا ما ورد عن ابن إدريس في منتخبه، فتبيَّن أنَّه اختصر تفسير التبيان للشيخ الطوسيّ وظهر جهده في قوَّة ملاحظة ما أفاده من تفسير الآيات الكريمات، فلم يعقِّب على شيء، ولم يبدِ رأيًا، كما أنَّه لم يقارن أو ينقد، وكلُّ هذا تعبيرٌ عن إعجابه الكبير وانشداده لآراء الشيخ الطوسيّ، وهو ذو الباع الكبير، وصاحب السرائر، وعلم من أعلام الحوزة العلميَّة الدينيَّة في مدينة الحِلَّة، فلو أمكن أن يجد ثغرةً؛ لولج فيها، وأبدى رأيًا، لكنَّه كان مؤكِّدًا لآرائه، معجبًا بها، مستقريًا ملخِّصًا لها.

هوامش البحث

(١) العين، الفراهيديّ: ٨/ ٤٢٥-٤٣٠.

(٢) لسان العرب، ابن منظور: ١٢/ ٢٥.

(٣) سورة الحجر: ٧٩.

(٤) تاج العروس، الزبيديّ: ١٦/ ٣٣.

(٥) المواقف، الإيجيّ: ٣/ ٥٧٤.

(٦) الأحكام السلطانية والولايات الدينيَّة، عليّ بن محمَّد البغداديّ الماورديّ: ٥.

(٧) تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون: ١/ ١٩١.

(٨) النكت الاعتقاديَّة، الشيخ المفيد: ٣٩.

(٩) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم: ٤/ ٨٧.

(١٠) الملل والنحل، الشهرستانيّ: ١/ ٢٤.

(١١) الشافي في الإمامة، الشريف المرتضى: ١/ ٥.

(١٢) سورة البقرة: ٣٠.

(١٣) الأسود بن يعفر- ويقال يُعفر بضمِّ الياء- ابن عبد الأسود بن جندل بن نهشل بن دارم بن مالك ابن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم. وأمُّ الأسود بن يعفر رهم بنت العبَّاب، من بني سهم بن عجل. شاعر متقدِّم فصيح، من شعراء الجاهليَّة، ليس بالمكثر. وجعله محمَّد بن سلَّام في الطبقة الثامنة مع خداش بن زهير، والمخبَّل السعديّ، والنِّمر بن تولب العكليّ. وهو من العشي- ويقال العشو بالواو- المعدودين في الشعراء.

وقصيدته الداليَّة المشهورة:

نام الخليّ وما أحسّ رقادي ... والهمّ مختصر لديّ وسادي

معدودة من مختار أشعار العرب وحكمها، مفضَّليَّة مأثورة.

توقَّف سوار القاضي في شهادة دارميّ يجهل الأسود بن يعفر. ينظر أخباره في: الأغاني، أبو الفرج الأصفهانيّ: ١٣/ ١٣.

(١٤) مجاز القرآن، معمر بن المثنَّى التيميّ: ١/ ٣٧.

(١٥) ديوان الهذليِّين: ٢/ ٣٧.

(١٦) حزانة الأدب، البغداديّ: ٧/ ٣٧.

(١٧) هو النِّمر بن تولب بن أقيش بن عبد كعب بن عوف بن الحارث بن عوف بن وائل بن قيس ابن عكل- واسم عكل عوف بن عبد مناف- بن أدّ بن طابخة بن إلياس بن مضر بن نزار، شاعرٌ مقلٌّ مخضرم أدرك الجاهليَّة وأسلم، فحسن إسلامه، ووفد إلى النبيّ ﷺ، وكتب له كتابًا، فكان في أيدي أهله، وروى عنه ﷺ حديثًا سأذكره في موضعه، وكان النمر أحد أجواد العرب المذكورين وفرسانهم. الأغاني، الأصفهانيّ: ٢٢/ ٤٥٥.

(١٨) شرح أدب الكاتب، موهوب بن أحمد الجواليقيّ: ٢٥٨.

(١٩) كتاب سيبويه: ٤/ ٣٨٠.

(٢٠) الوافي بالوفيات، الصفديّ: ٩/ ٢٢٦، واسم أبي الصلت عبد الله بن أبي ربيعة بن عوف من ثقيف، كان أبوه شاعرًا، اتَّفق العلماء على أنَّه أشعر ثقيف، كان قد نظر في الكتب ولبس المسوح تعبُّدًا وشكًّا في الأوثان والتمس الدين وطمع في النبوَّة، فلمَّا ظهر النبيّ ﷺ قيل له هذا الذي كنت تستريب وتقول فيه، فحسده عدو الله وقال: إنَّما كنت أرجو أن أكونه، فأنزل الله تعالى فيه: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا﴾، وكان يحرِّض قريشًا بعد وقعة بدر، ورثى قتلى بدر بقصيدة.

(٢١) تاج العروس: ١٧/ ٥٩١.

(٢٢) ظ: مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعوديّ: ٢/ ٧٦.

(٢٣) الأغاني: ٢/ ٤٠٣.

(٢٤) الإصابة، ابن حجر: ٥/ ٥٠١.

لبيد بن ربيعة بن عامر بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن صعصعة الكلابيّ الجعفريّ، أبو عقيل الشاعر المشهور، قال المرزبانيّ في معجمه: كان فارسًا شجاعًا شاعرًا سخيًّا، قال الشعر في الجاهليَّة دهرًا ثمَّ أسلم، ولمَّا كتب عمر إلى عامله بالكوفة سل لبيدًا والأغلب العجليّ ما أحدثا من الشعر في الإسلام؟ فقال لبيد: أبدلني الله بالشعر سورة البقرة وآل عمران، فزاد عمر في عطائه، قال: ويقال إنَّه ما قال في الإسلام إلَّا بيتًا واحدًا:

ما عاتب المرء اللبيب كنفسه ... والمرء يصلحه الجليس الصالح

ويقال: بل قوله:

الحمد لله إذ لم يأتني أجلي ... حتى لبست من الإسلام سربالا

ولمَّا أسلم رجع إلى بلاد قومه، ثمَّ نزل الكوفة حتَّى مات في سنة إحدى وأربعين، لمَّا دخل معاوية

الكوفة، إذ صالح الحسن بن عليّ.

(٢٥) لسان العرب: ١٠/ ٣٩٢.

(٢٦) الأغاني: ٢٢/ ٤٧٥.

اسمه سحيم، وكان عبدًا أسود نوبيًّا أعجميًّا مطبوعًا في الشعر، فاشتراه بنو الحسحاس، وهم بطن من بني أسد، قال أبو عبيدة: الحسحاس بن نفاثة بن سعيد بن عمرو بن مالك بن ثعلبة بن دودان ابن أسد بن خزيمة.

(٢٧) الأغاني: ٥/ ٢٥٤.

(٢٨) الحج: ٧٥.

(٢٩) الدخان: ٣٢.

(٣٠) يونس: ١٤.

(٣١) الأعراف: ١٦٩.

(٣٢) ينظر: الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم الرازيّ: ٢/ ١٧.

قال: حدثنا عبد الرحمن بن أبي حاتم (١٤م) نا الحسن بن عرفة نا إسماعيل بن عياش عن معان بن رفاعة السلاميّ عن إبراهيم بن عبد الرحمن العذريّ، قال: قال رسول الله ﷺ: «**يحمل هذا العلم من كلِّ خلف عدو له ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين**».

(٣٣) ينظر: متشابه القرآن ومختلفه، ابن شهر آشوب: ١/ ٢١٥

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) ينظر: الدرُّ المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطيّ: ١/ ٤٦.

(٣٧) النحل: ٥٠.

(٣٨) ينظر: الشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوريّ: ١/ ٨١، والبيت للشنفرىّ: شاعر جاهليّ. ينظر: الأغاني: ٢١/ ١١٧.

(٣٩) وفيات الأعيان، ابن خلكان: ١/ ٣٢١.

جرير الشاعر: أبو جزرة جرير بن عطيَّة بن الخطفيّ، واسمه حذيفة، والخطفيّ لقبه، ابن بدر بن سلمة بن عوف بن كليب بن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة ابن تميم بن مرّ التميميّ الشاعر المشهور، كان من فحول شعراء الإسلام، وكانت بينه وبين الفرزدق مهاجاة ونقائض، وهو أشعر من الفرزدق عند أكثر أهل العلم بهذا الشأن، وأجمعت العلماء على أنَّه ليس في شعراء الإسلام مثل ثلاثة: جرير والفرزدق والأخطل. قال محمَّد بن سلَّام: سمعت يونس يقول: ما شهدت مشهدًا

قطّ وذُكر فيه جرير والفرزدق فاجتمع أهل المجلس على أحدهما، وقال أيضًا: الفرزدق أشعر خاصَّة، وجرير أشعر عامَّة ويقال: إنَّ بيوت الشعر أربعة: فخر ومديح وهجاء ونسيب، وفي الأربعة فاق جرير غيره.

(٤٠) الأغاني: ٨/ ٢٥٥.

(٤١) الأغاني: ١١/ ١٨٨. نسب أعشى تغلب، وكان نصرانيًّا، قال أبو عمرو الشيبانيّ: اسمه ربيعة. وقال ابن حبيب: اسمه النُّعمان بن يحيى بن معاوية، أحد بني معاوية بن جشم بن بكر بن حبيب ابن عمرو بن تغلب بن وائل بن قاسط بن هنب بن أفصى بن دعميّ بن جديلة بن أسد بن ربيعة ابن نزار، شاعر من شعراء الدولة الأمويَّة، وساكني الشام إذا حضر، وإذا بدا نزل في بلاد قومه بنواحي الموصل وديار ربيعة. وكان نصرانيًّا، وعلى ذلك مات.

(٤٢) الكتاب، سيبويه: ١/ ٣٢٤.

(٤٣) المزمِّل: ٧.

(٤٤) الصافَّات: ١٤٣.

(٤٥) ينظر: جمهرة أشعار العرب، محمَّد بن أبي الخطَّاب القرشيّ: ٣٢٣.

(٤٦) تاج العروس: ١٣/ ٢٣٤. والشعر لامرؤ القيس.

(٤٧) اكمال النقصان من تفسير منتخب التبيان، ابن إدريس الحِلِّيّ: ١٣٤-١٤٤، والتبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسيّ: ١/ ١٢٨-١٣٦.

(٤٨) التبيان: ١/ ١٣٦-١٤١.

(٤٩) مختار الصِّحاح، محمَّد بن أبي بكر الرازيّ: ١٠٤.

(٥٠) الآيات بصيغة المفرد قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ سورة البقرة: ٢٩، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ سورة البقرة: ٣٠. وقوله تعالى: ﴿يا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ سورة ص: ٢٦.

(٥١) الآيات استُعملت بصيغة الجمع في موارد: منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الأنعام: ١٦٥، وقوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ سورة يونس: ١٤، وقوله تعالى: ﴿كَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنَاهُمْ

خَلَائِفَ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ﴾ يونس: ٧٣، وقوله تعالى: ﴿وَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ الأعراف: ٦٩، وقوله تعالى: ﴿اذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ الأعراف: ٧٤، وقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾ النمل: ٦٢.

(٥٢) سورة البقرة: ٣٢.

(٥٣) سورة البقرة: ٣١.

(٥٤) سورة البقرة: ٣٤.

(٥٥) الكافي: ١/ ١٤٣، الحديث ٤. عن معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿لِلهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ قال: نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملًا إلّا بمعرفتنا.

(٥٦) سورة البقرة: ٣٠.

(٥٧) تفسير العيّاشيّ: ١/ ٣٢.

(٥٨) تفسير العياشيّ: ١/ ٣٣.

(٥٩) سورة البقرة: ١٢٤.

(٦٠) التوبة: ١١٢.

(٦١) الأحزاب: ٣٥.

(٦٢) المؤمنون: ٩.

(٦٣) المعارج: ٣٤.

(٦٤) ينظر: التمهيد، عبد البرّ: ٦/ ٧٥، ٢١/ ٥٨، ٢١/ ٦٧، والمستدرك، النيسابوريّ: ٢/ ٥٦٠، والسنن الكبرى، البيهقيّ: ١/ ١٤٩، ووسائل الشيعة (آل البيت)، الحرّ العامليّ: ٢/ ١١٧.

(٦٥) تفسير العيّاشيّ، العياشيّ: ١/ ٥٧.

(٦٦) إبراهيم: ٣٥.

(٦٧) مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب: ١/ ٢١٤، وينظر: بحار الأنوار، المجلسيّ: ١١/ ٥٥، ٢٤/ ١٧٨، ٢٥/ ١٩١، وأحكام القرآن، ابن العربيّ: ٤/ ١٠٢ وتفسير الرازيّ، فخر الدين الرازيّ: ٨/ ٢٤.

(٦٨) الشعراء: ١١٩.

(٦٩) العين: ٨/ ١٧٥.

(٧٠) الأعلام، الزركليّ: ٣/ ٢٢٥.

طرفة بن العبد (نحو ٨٦-٦٠ق.هـ = نحو ٥٣٨-٥٦٤م): هو طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد البكريّ الوائليّ، أبو عمرو، شاعر، جاهليّ، من الطبقة الأولى. ولد في باديةالبحرين، وتنقَّل في بقاع نجد. واتَّصل بالملك عمرو بن هند؛ فجعله في ندمائه، ثمَّ أرسله بكتاب إلى المكعبر (عامله على البحرين وعمان) يأمره فيه بقتله، لأبياتٍ بلغ الملك أنَّ طرفة هجاه بها، فقتله المكعبر، شابًّا، في (هجر)، قيل: ابن عشرين عامًا، وقيل: ابن ستٍّ وعشرين. أشهر شعره معلقته، ومطلعها: «لخولة أطلال ببرقة ثهمد»، وقد شرحها كثيرون من العلماء. وجُمع المحفوظ من شعره في ديوان صغير، تُرجم إلى الفرنسيَّة. وكان هجَّاءً، غير فاحش القول. تفيض الحكمة على لسانه في أكثر شعره.

(٧١) العين: ٨/ ٣٣٣.

(٧٢) ينظر: مناقب آل أبي طالب: ١/ ٢١٣، ومستدرك الوسائل، النوريّ: ٥/ ١١١، وتفسير البحر المحيط، أبي حيَّان الأندلسيّ: ١/ ٥٤٩.

(٧٣) تاج العروس: ٥/ ١٤٥.

(٧٤) إكمال النقصان من تفسير منتخب التبيان، ابن إدريس الحِلِّيّ: ٣٧٤-٣٨٠.

(٧٥) التبيان: ١/ ٤٤٥-٤٤٩.

(٧٦) يونس: ٣٠.

(٧٧) سورة البقرة: ٤٩.

(٧٨) سورة البقرة: ١٥٥.

(٧٩) الصافَّات: ١٠٦.

(٨٠) سورة البقرة: ٣٠.

(٨١) محمَّد: ٣١.

(٨٢) العين: ٨/ ٣٣٩، والصِّحاح، الجوهريّ: ٦/ ٢٢٨٥، ومعجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريَّا: ١/ ٢٩٢، والمفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهانيّ: ٦٢.

(٨٣) الحجر: ٧٩.

(٨٤) العين: ٨/ ٤٢٥-٤٣٠.

(٨٥) النساء: ٦٤.

(٨٦) الأحزاب: ٢٢.

(٨٧) الأنبياء: ٧٣.

(٨٨) الإمامة والولاية في القرآن الكريم، مجموعة مؤلِّفين: ١٢-١٤.

(٨٩) النساء: ٥٩.

(٩٠) ينظر: صحيح البخاريّ، البخاريّ: ٥/ ١٨٠ وصحيح مسلم: ٦/ ٣١.

(٩١) ينظر: سنن الدارميّ، عبد الله بن الرحمن الدارميّ: ١/ ٧٢.

(٩٢) ينظر: الكافي، الكلينيّ: ١/ ١٨٧، وعيون أخبار الرضا، الصدوق: ١/ ٥٨.

(٩٣) المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان، ابن إدريس الحِلِّيّ: ١/ ٣١٠.

(٩٤) التبيان: ٣/ ٢٣٧.

(٩٥) النساء: ٨٠.

(٩٦) المائدة: ٥٥-٥٦

(٩٧) أحكام القرآن، أبو بكر الرازيّ الجصَّاص: ٢/ ٥٧٧.

(٩٨) الكافي: ١/ ١٤٦، وينظر: معاني القرآن، النحَّاس: ٢/ ٣٢٥، وأسباب نزول الآيات، الواحديّ النيسابوريّ: ١٣٣.

(٩٩) ينظر: الخصال، الصدوق: ٤٧٩، ووسائل الشيعة: ٥/ ١٨، والإشاد، المفيد: ١/ ٧، وأمالي الطوسيّ: ٥٩، وتفسير العيَّاشيّ: ١/ ٣٢٧.

(١٠٠) تفسير ابن زمنين، ابن زمنين: ٤/ ٧٥، وينظر: تفسير السمعانيّ، السمعانيّ: ٢/ ٤٧.

(١٠١) تفسير مقاتل بن سليمان: ١/ ٣٠٧، وينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمَّد بن جرير الطبريّ: ٦/ ٣٨٨.

(١٠٢) ينظر: الاقتصاد، الطوسيّ: ١٩٩، والرسائل العشر، الطوسيّ: ١٣٠.

(١٠٣) ينظر: المعارف، ابن قتيبة: ٥٤٧.

الكميت بن زيد الأسديّ، وكنيته أبو المستهل (٦٠-١٢٦هـ): شاعر عربيّ من قبيلة بني أسد، ومن أشهر شعراء العصر الأمويّ، سكن الكوفة واشتهر بالتشيُّع وقصائده في ذلك المسمَّاة بالهاشميَّات.

(١٠٤) ينظر: شرح هاشميَّات الكميت، أبو رياش، حمد بن إبراهيم القيسيّ أو الشيبانيّ: ٦٠.

(١٠٥) سنن الدارميّ، عبد الله بن الرحمن الدارميّ: ٢/ ١٣٧، وسنن ابن ماجه، محمَّد بن يزيد القزوينيّ: ١/ ٦٠٥، وسنن أبي داوود، سليمان بن الأشعث السجستانيّ: ١/ ٤٦٣.

(١٠٦) مريم: ٥-٦.

(١٠٧) التوبة: ٧١.

(١٠٨) والبيت في ديوان الأعشى: ١٤٣ من قصيدة يهجو بها علقمة بن علاثة، ويمدح عامر بن الطفيل في المفاخرة التي جرت بينهما، ينظر: لسان العرب: ٥/ ١٣٢.

(١٠٩) صحيح مسلم: ١/ ١٨٥، وسنن الترمذيّ: ١/ ٧٤.

(١١٠) شرح شافية ابن الحاجب، رضيّ الدين الأستراباذيّ: ٤/ ١٦٠.

(١١١) العين: ١/ ٢٠٠.

(١١٢) تاج العروس: ١١/ ١٧٧.

(١١٣) الحجر: ٩.

(١١٤) المؤمنون: ٩٩.

(١١٥) السجدة: ١٣.

(١١٦) آل عمران: ١٧٣.

(١١٧) آل عمران: ١٦٨.

(١١٨) المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: ١/ ٣٩٦-٤٠٦.

(١١٩) التبيان: ٣/ ٥٥٨-٥٦١.

(١٢٠) العين: ٨/ ٣٦٥، الصِّحاح: ٦/ ٢٥٢٨، المفردات، الراغب: ٥٣٣ وما بعدها.

(١٢١) المائدة: ٦٧.

(١٢٢) ينظر: السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقيّ: ٩/ ٨.

(١٢٣) ينظر: الكافي: ١/ ٢٨٩، والأمالي، الصدوق: ٤٣٦.

(١٢٤) ينظر: الزاهر في معاني كلمات الناس، محمَّد بن القاسم بن محمَّد بن بشَّار ابن الأنباريّ: ٣٥٦.

(١٢٥) المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: ١/ ٤١٤-٤١٥.

(١٢٦) التبيان: ٣/ ٥٨٧.

(١٢٧) المائدة: ٣.

(١٢٨) المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: ١/ ٣٣٨-٣٤٦.

(١٢٩) النساء: ١٧٦.

(١٣٠) التبيان: ٣/ ٤٣٥.

(١٣١) الرعد: ٤٣.

(١٣٢) ينظر: سنن الترمذيّ: ٥/ ٥٨، وتحفة الأحوذيّ المباركفوريّ: ٩/ ٩٩.

(١٣٣) تفسير مقاتل بن سليمان: ٢/ ٢٧٣، وتفسير الطبريّ: ١٣/ ٢٣٠.

(١٣٤) ينظر: الكافي: ١/ ٢٢٩، ودعائم الإسلام، القاضي النعمان المغربيّ: ١/ ٢٢، والأمالي، الصدوق: ٦٥٩، وتفسير العيَّاشيّ: ١/ ١٣.

(١٣٥) المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: ٢/ ١٧٣-١٧٤.

(١٣٦) التبيان: ٢٦٧-٢٦٨.

(١٣٧) هود: ١٧.

(١٣٨) ينظر: تفسير الثوريّ، سفيان الثوريّ: ١٢٩، وتفسير مقاتل: ٣/ ٢٣٧، وتفسير الطبريّ: ١٢/ ٢٠.

(١٣٩) تفسير القرآن، عبد الرزاق الصنعانيّ: ٢/ ٣٠٣، ومعاني القرآن، النحَّاس: ٣/ ٣٣٦.

(١٤٠) تفسير مقاتل: ٢/ ١١٢.

(١٤١) الكافي: ١/ ١٩٠، وكمال الدين وتمام النعمة، الصدوق: ١٣، والأمالي، المفيد: ١٤٥، وتفسير العيَّاشيّ: ٢/ ١٤٢، وتفسير الطبريّ: ١٢/ ٢٢.

(١٤٢) المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: ٢/ ١١٣.

(١٤٣) التبيان: ٤٤٥-٤٦١.

(١٤٤) آل عمران: ٦١.

(١٤٥) تفسير الطبريّ: ٣/ ٤٠٤، وزبدة التفاسير، الملَّا فتح الله الكاشانيّ: ١/ ٤٩٦، والكتاب: آلاء الرحمن في تفسير القرآن، محمَّد جواد البلاغيّ النجفيّ: ١/ ٢٨٩.

(١٤٦) تفسير السمعانيّ: ١/ ٣٢٧، وزاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزيّ: ١/ ٣٣٨.

(١٤٧) أحكام القرآن، الجصَّاص: ٢/ ١٨، وتفسير العيَّاشيّ: ١/ ١٧٧.

(١٤٨) الخصال، الصدوق: ٥٧٦. وتحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبة الحرَّانيّ: ٤٢٩، والاختصاص، الشيخ المفيد.

(١٤٩) تفسير فخر الدين الرازيّ: ٨/ ٨٦.

(١٥٠) مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب: ٣/ ١٤٢، وتفسير الآلوسيّ: ٣/ ١٩٠.

(١٥١) ابن أبي علان (٣٢١-٤٠٩هـ)، أحد أئمَّة المعتزلة: هو عبد الله بن محمَّد بن أبي علان، أبو أحمد: قاضي الأهواز. كان معتزليًّا. له تصانيف حسنة منها: كتاب في معجزات النبيّ، وخبره في: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، القاضي التنوخيّ: ٤/ ٤٦، والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ابن الجوزيّ: ١٥/ ١٢٩.

(١٥٢) متشابه القرآن ومختلفه، ابن شهر آشوب: ٢/ ٤٥.

(١٥٣) المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: ١/ ١٩٥-١٩٧.

(١٥٤) التبيان: ٤٨٤-٤٨٦.

(١٥٥) العين: ٣/ ١٠، والصِّحاح: ٣٠٣، والمفردات، الراغب: ١٠٥، وانقضت أوهام العمر،جمال محمَّد صالح: ١٤٤.

(١٥٦) العين: ٤/ ٥٤، المفردات، الراغب: ٦٣.

(١٥٧) الأحزاب: ٣٣

(١٥٨) تفسير السمرقنديّ: ٣/ ٥٥، وتفسير ابن زمنين: ٣/ ٣٩٧.

(١٥٩) الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي): ٨/ ٣٥، وتفسير الطبريّ: ٢٢/ ٤.

(١٦٠) أحكام القرآن، الجصَّاص: ٣/ ٤٣٧، وتفسير الطبريّ: ٢٢/ ٤.

(١٦١) تفسير الطبريّ: ٢٢/ ٧.

(١٦٢) مسند أحمد، أحمد بن حنبل: ٦/ ٢٩٢، وسنن الترمذيّ: ٥/ ٣٠، ومستدرك النيسابوريّ: ٢/ ٤١٦.

(١٦٣) مصباح المتهجِّد، الطوسيّ: ٧٦٤، ودعائم الإسلام، المغربيّ: ١/ ٣٧، وأمالي الصدوق: ٦١٦، وخصال الصدوق: ٤٠٣، وتفسير العيَّاشيّ: ١/ ٢٥٠، وتفسير القرآن المجيد، المفيد: ٤١٠.

(١٦٤) تفسير الطبريّ: ٢٢/ ٤، وتفسير ابن أبي حاتم الرازيّ: ٩/ ٣١-٣٢.

(١٦٥) متشابه القرآن ومختلفه، ابن شهر آشوب: ٢/ ٦٢.

(١٦٦) المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: ٣/ ٢٢-٢٤.

(١٦٧) الشورى: ٢٣-٢٤.

(١٦٨) الرسائل العشر، الطوسيّ: ٣١٨، ومصباح المتهجِّد، الطوسيّ: ٧٦٤، ودعائم الإسلام، المغربيّ: ١/ ٦٩ وما بعدها، والإرشاد، المفيد: ٢/ ٨، ومسند أحمد: ١/ ٢٢٩، وصحيح البخاريّ: ٤/ ١٥٤، وسنن الترمذيّ: ٥/ ٥٤.وتفسير القمِّيّ، القمِّيّ: ٢/ ٢٧٥، وتفسير الشيخ المفيد: ٤٧٥، وتفسير مقاتل: ٣/ ١٧٧، وتفسير الطبريّ: ٢٥/ ٣٠، ومعاني القرآن، النحَّاس: ٦/ ٣٠٧.

(١٦٩) المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: ٣/ ١١٧.

(١٧٠) التبيان: ٩/ ١٥٨.

(١٧١) التبيان: ٩/ ١٥٩.

(١٧٢) العين: ٦/ ١٧٣، والمفردات، الراغب: ١٠.

(١٧٣) العين: ٨/ ١٠٠، والمفردات، الراغب: ٥١٦.

(١٧٤) البقرة: ١٤٣.

(١٧٥) أصول السرخسيّ: ١/ ٢٩٧، والمستصفى، الغزاليّ: ١٣٠، والمحصول، فخر الدين الرازيّ:

٤/ ٦٦، والأحكام، الآمديّ: ١/ ٢١١.

(١٧٦) الشافي في الإمامة، الشريف المرتضى: ١/ ٢٧٢، ومتشابه القرآن ومختلفه، ابن شهر آشوب: ٢/ ١٥٦.

(١٧٧) المائدة: ٣.

(١٧٨) تفسير الطبريّ: ٢/ ١٧-١٩، وتفسير القرآن العظيم (تفسير ابن أبي حاتم الرازيّ): ١/ ٢٥٠، وتفسير السمعانيّ: ١/ ١٤٩.

(١٧٩) تفسير الطبريّ: ٢/ ٢٠، وتفسير السمعانيّ: ١/ ١٤٩.

(١٨٠) المصدر نفسه، وتفسير القرآن العظيم: ١/ ٢٥٠، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفيّ): ١/ ٧٦.

(١٨١) فقه القرآن، قطب الدين الراونديّ: ١/ ٨٧.

(١٨٢) تفسير السمعانيّ: ١/ ١٤٩.

(١٨٣) أحكام القرآن، الجصَّاص: ١/ ١٠٢.

(١٨٤) أحكام القرآن، الشافعيّ: ١/ ٦٧.

(١٨٥) المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: ١/ ١٢-١٦.

(١٨٦) الزمر: ٦٩.

(١٨٧) غافر: ٥١.

(١٨٨) النور٢٤.

(١٨٩) التبيان: ٢/ ٥.

(١٩٠) التبيان: ٢/ ٥.

(١٩١) العين: ٧/ ٢٨٦.

(١٩٢) المفردات، الراغب: ٢٨٦.

(١٩٣) الحج: ٧٧-٧٨.

(١٩٤) التبيان: ٧/ ٣٤٤.

(١٩٥) التبيان: ٧/ ٣٤٢-٣٤٧.

(١٩٦) المفردات، الراغب: ٨٧.

(١٩٧) التوبة: ١٠٥.

(١٩٨) من لا يحضره الفقيه، الصدوق: ١/ ١٩١، وتفسير العيَّاشيّ: ٢/ ١٠٩.

(١٩٩) الكافي: ١/ ٢٢٠، ودعائم الإسلام، القاضي النعمان المغربيّ: ١/ ٢١، ومعاني الأخبار،

الصدوق: ٣٩٢، وأوائل المقالات، المفيد: ٧٩، والأمالي، الطوسيّ: ٤٠٩، ومناقب آل أبي طالب: ٣/ ٥٠٤، وتفسير العيَّاشيّ: ٢/ ١٠٩.

(٢٠٠) تفسير مجمع البيان، الطبرسيّ: ٥/ ١١٩، متشابه القرآن ومختلفه، ابن شهر آشوب: ١/ ٥٤.

(٢٠١) المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: ٢/ ٨٣.

(٢٠٢) التبيان: ٥٥/ ٢٩٥.

(٢٠٣) التبيان: ٥٥/ ٢٩٥.

(٢٠٤) المفردات، الراغب: ٢٠٩.

(٢٠٥) آل عمران: ٧.

(٢٠٦) يونس: ٤٤.

(٢٠٧) النساء: ٤٠.

(٢٠٨) الجاثية: ٢٣.

(٢٠٩) طه: ٨٥.

(٢١٠) الصِّحاح: ٦/ ٢٣٨٦.

(٢١١) الشورى: ١١.

(٢١٢) الإخلاص: ٤.

(٢١٣) النساء: ٧٨.

(٢١٤) آل عمران: ٧٨.

(٢١٥) المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: ١/ ١٦٨-١٧٠.

(٢١٦) التبيان: ٣/ ٣٩٤.

(٢١٧) الإنسان: ٣٠.

(٢١٨) آل عمران: ١٠٨.

(٢١٩) فصِّلت: ٩-١٢.

(٢٢٠) التبيان: ٣/ ٢٩٧-٢٩٨.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

١. الأحكام، الآمديّ (٦٣١هـ)، تحقيق وتعليق عبد الرزاق عفيفيّ، ط٢، المكتب الإسلاميّ، ١٤٠٢هـ.

٢. الأحكام السلطانية والولايات الدينيَّة، عليّ بن محمَّد الماورديّ (٤٥٠هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده بمصر، عباس ومحمَّد محمود الحلبيّ وشركاءهم- خلفاء، ط٢، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

٣. أحكام القرآن، ابن العربيّ (٥٤٣هـ)، تحقيق محمَّد عبد القادر عطا، مطبعة لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر.

٤. أحكام القرآن، الشافعيّ (٢٠٤هـ)، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٥. أحكام القرآن، أبو بكر الرازيّ الجصَّاص (٣٧٠هـ)، تحقيق عبد السلام محمَّد عليّ شاهين، ط١، دار الكتب العلميَّة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

٦. الاختصاص، الشيخ المفيد، تحقيق عليّ أكبر الغفاريّ، السيِّد محمود الزرنديّ، ط٢، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٧. أسباب نزول الآيات، الواحديّ النيسابوريّ (٤٦٨هـ)، مؤسَّسة الحلبي وشركاءه للنشر والتوزيع، القاهرة، توزيع دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

٨. الإصابة، ابن حجر (٨٥٢هـ)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ عليّ محمَّد معوَّض، ط١، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١٥هـ.

٩. أصول السرخسيّ، السرخسيّ (٤٨٣هـ)، تحقيق أبو الوفا الأفغانيّ، ط١، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

١٠. الأعلام، الزركليّ، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، أيَّار-مايو ١٩٨٠.

١١. الأغاني، أبو الفرج الأصفهانيّ (٣٥٦هـ)، دار إحياء التراث العربيّ.

١٢. الاقتصاد، الطوسيّ (١٤٠٠هـ)، مطبعة الخيام/ قم، منشورات مكتبة جامع چهلستون، طهران.

١٣. إكمال الدين وتمام النعمة، الصدوق، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرِّسين بقم المشرَّفة، محرَّم الحرام ١٤٠٥-١٣٦٣ش.
١٤. إكمال النقصان من تفسير منتخب التبيان، أبي عبد الله محمَّد بن أحمد بن إدريس العجليّ الحِلِّيّ (٥٩٨هـ)، ط١، نشر العتبة العلوية المقدسة، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
١٥. آلاء الرحمن في تفسير القرآن، محمَّد جواد البلاغيّ النجفيّ (١٣٥٢هـ)، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.
١٦. الأمالي، الصدوق (٣٨١هـ)، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مركز الطباعة والنشر في مؤسَّسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٧هـ.
١٧. الأمالي، الطوسيّ (٤٦٠هـ)، تحقيق قسم الدراسات الإسلاميَّة، مؤسَّسة البعثة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ط١، ١٤١٤هـ.
١٨. الأمالي، المفيد، تحقيق حسين الأستاد ولي، عليّ أكبر الغفاريّ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
١٩. الإمامة والولاية في القرآن الكريم، مجموعة مؤلِّفين، دار القرآن الكريم، ١٤١٢هـ.
٢٠. أوائل المقالات، المفيد، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاريّ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٢١. بحار الأنوار، المجلسيّ (١١١١هـ)، تحقيق يحيى العابدي الزنجانيّ، عبد الرحيم الربَّانيّ الشيرازيّ، مؤسَّسة الوفاء، بيروت، لبنان، ملاحظات دار إحياء التراث العربيّ، ط٢ المصحَّحة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٢٢. تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون (٨٠٨هـ)، ط٤، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان.
٢٣. تاج العروس، الزبيديّ (١١٢٠٥هـ)، عليّ شيري، دار الفكر، بيروت.
٢٤. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسيّ (٤٦٠هـ)، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العامل، ط١، مطبعة مكتب الإعلام الإسلاميّ، رمضان المبارك ١٤٠٩هـ.
٢٥. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ابن شعبة الحرَّانيّ (ق٤)، تحقيق تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاريّ، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرِّسين بقم المشرَّفة، ط٢، ١٤٠٤-١٣٦٣ش.
٢٦. تحفة الأحوذيّ، المباركفوري (١٢٨٢هـ)، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
٢٧. تفسير ابن زمنين، ابن زمنين (٤٢٧هـ)، تحقيق الإمام أبي محمَّد بن عاشور، مراجعة وتدقيق

الأستاذ نظير الساعديّ، ط١، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
٢٨. تفسير البحر المحيط، أبي حيَّان الأندلسيّ (٧٤٥هـ)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ عليّ محمَّد معوَّض، ط١، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
٢٩. تفسير الثوريّ، سفيان الثوريّ (١٦١هـ)، تحقيق لجنة من العلماء، ط١، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ.
٣٠. تفسير السمعانيّ، السمعانيّ (٤٨٩هـ)، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عبَّاس بن غنيم، ط١، دار الوطن، الرياض، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
٣١. تفسير العيَّاشيّ، العيَّاشيّ (٣٢٠هـ)، تحقيق الحاج السيِّد هاشم الرسوليّ المحلَّاتيّ، المكتبة العلميَّة الإسلاميَّة، طهران.
٣٢. تفسير القرآن، عبد الرزاق الصنعانيّ (٢١١هـ)، تحقيق الدكتور مصطفى مسلم محمَّد، ط١، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
٣٣. تفسير القمِّيّ، القمِّيّ (٣٢٩هـ)، تحقيق تصحيح وتعليق وتقديم السيِّد طيِّب الموسويّ الجزائريّ، مطبعة النجف، ١٣٨٧هـ.
٣٤. تفسير مجمع البيان، الطبرسيّ (٥٤٨هـ)، تحقيق وتعليق لجنة من العلماء والمحقِّقين الأخصَّائيِّين، ط١، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٣٥. تفسير مقاتل بن سليمان، مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ)، تحقيق أحمد فريد، ط١، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
٣٦. تفسيرالرازي، فخر الدين الرازيّ، ط٣.
٣٧. التمهيد، عبد البرِّ (٤٦٣هـ)، تحقيق مصطفى بن أحمد العلويّ، محمَّد عبد الكبير البكريّ، مطبعة المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، ١٣٨٧هـ.
٣٨. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمَّد بن جرير الطبريّ (٣١٠هـ)، تقديم الشيخ خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطَّار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٣٩. الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم الرازيّ (٣٢٧هـ)، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيَّة بحيدر آباد الدكن، الهند، نشر دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
٤٠. جمهرة أشعار العرب، محمَّد بن أبي الخطَّاب القرشيّ (١٧٠هـ) دار صادر، بيروت، لبنان.
٤١. خزانة الأدب، البغداديّ (١٠٩٣هـ)، تحقيق محمَّد نبيل طريفي، إميل بديع اليعقوب، ط١، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٩٩٨م.

٤٢. الخصال، الصدوق، تحقيق تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاريّ، مؤسَّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرِّسين بقم المشرَّفة، ١٨ ذي القعدة الحرام ١٤٠٣/ ١٣٦٢ش.
٤٣. الإرشاد، المفيد (٤١٣هـ)، تحقيق مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، ط٢، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٤/ ١٩٩٣م.
٤٤. الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطيّ (٩١١هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٤٥. دعائم الإسلام، القاضي النعمان المغربيّ (٣٦٣هـ)، تحقيق آصف بن عليّ أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٣/ ١٩٦٣م.
٤٦. ديوان الهذليِّين، تحقيق أحمد الزين، محمود أبو الوفا، دار الكتب المصريَّة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.
٤٧. الرسائل العشر، الطوسيّ، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرِّسين بقم المشرَّفة.
٤٨. زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزيّ (٥٩٧هـ)، تحقيق محمَّد بن عبد الرحمن عبد الله، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، جمادى الأولى ١٤٠٧هـ/ كانون الثاني ١٩٨٧م.
٤٩. الزاهر في معاني كلمات الناس، محمَّد بن القاسم بن محمَّد بن بشَّار ابن الأنباريّ (٣٢٨هـ)، تحقيق الدكتور يحيى مراد، ط، منشورات محمَّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميّ، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
٥٠. زبدة التفاسير، الملَّا فتح الله الكاشانيّ (٩٨٨هـ)، تحقيق مؤسَّسة المعارف، ط، مطبعة عترت، مؤسَّسة المعارف الإسلاميَّة، قم، ايران، ١٤٢٣هـ.
٥١. سنن ابن ماجه، محمَّد بن يزيد القزوينيّ (٢٧٣هـ)، تحقيق وترقيم وتعليق محمَّد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ.
٥٢. سنن أبي داوود، سليمان بن الأشعث السجستانيّ (٢٧٥هـ)، تحقيق وتعليق سعيد محمَّد اللحام، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م
٥٣. سنن الترمذيّ (٢٧٩هـ)، تحقيق وتصحيح عبد الوهاب عبد اللطيف، ط٢، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٥٤. سنن الدارميّ، عبد الله بن الرحمن الدارميّ (٢٥٥هـ)، مطبعة الاعتدال، دمشق، ١٣٤٩هـ.
٥٥. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقيّ (٤٥٨هـ)، دار الفكر.
٥٦. الشافي في الإمامة، الشريف المرتضى (٤٣٦هـ)، ط٢، مؤسَّسة إسماعيليان، قم، ١٤١٠هـ.
٥٧. شرح أدب الكاتب، موهوب بن أحمد الجواليقيّ (٥٣٩هـ)، مكتبة القدسيّ لصاحبها حسام الدين القدسيّ، القاهرة، ١٣٥٠هـ.
٥٨. شرح شافية ابن الحاجب، رضيّ الدين الأستراباذيّ (٦٨٦هـ)، تحقيق وضبط وشرح محمَّد

نور الحسن، محمَّد الزفزاف، محمَّد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
٥٩. شرح هاشميَّات الكميت، أبو رياش، حمد بن إبراهيم القيسيّ أو الشيبانيّ (٣٣٩هـ)، طبعة ليدن.
٦٠. الشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوريّ (٢٧٦هـ)، تحقيق وشرح أحمد محمَّد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
٦١. الصحاح، الجوهريّ (٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور العطَّار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٦٢. صحيح البخاريّ، البخاريّ (٢٥٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٦٣. صحيح مسلم (٢٦١هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان.
٦٤. العين، الفراهيديّ (١٧٥هـ)، تحقيق الدكتور مهدي المخزوميّ، الدكتور إبراهيم السامرَّائيّ، ط٢، مؤسَّسة دار الهجرة، ١٤١٠هـ.
٦٥. عيون أخبار الرضا، الصدوق (٣٨١هـ)، تحقيق تصحيح وتعليق وتقديم الشيخ حسين الأعلميّ، مطابع مؤسَّسة الأعلميّ، بيروت، لبنان، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٦٦. فقه القرآن، قطب الدين الراونديّ (٥٧٣هـ)، تحقيق السيِّد أحمد الحسينيّ، ط٢، مكتبة آية الله العظمى النجفيّ المرعشيّ، ١٤٠٥هـ.
٦٧. الكافي، الكلينيّ (٣٢٩هـ)، تحقيق تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاريّ، ط٥، مطبعة حيدريّ، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، ١٣٦٣ش.
٦٨. كتاب سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (١٨٠هـ)، تحقيق عبد السلام محمَّد هارون، ط١، دار الجيل، بيروت، لبنان.
٦٩. الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، الثعلبيّ (٤٢٧هـ)، تحقيق الإمام أبي محمَّد ابن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعديّ، ط١، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
٧٠. لسان العرب، ابن منظور (٧١١هـ)، نشر أدب الحوزة، محرَّم ١٤٠٥هـ.
٧١. متشابه القرآن ومختلفه، ابن شهر آشوب، مطبعة چاپخانه شركت سهامى طبع كتاب، مكتبة البو ذر جمهري (المصطفويّ) بطهران، ١٣٢٨هـ.
٧٢. مجاز القرآن، معمر بن المثنَّى التيميّ (٢١٠هـ)، تحقيق الدكتور محمَّد فؤاد سزگين، ط٢، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، مكتبة الخانجيّ، دار الفكر، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
٧٣. مجمع الزوائد، الهيثميّ (٨٠٧هـ)، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٧٤. المحصول، فخر الدين الرازيّ (٦٠٦هـ)، تحقيق دكتور طه جابر فيّاض العلوانيّ، ط٢، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ.
٧٥. مختار الصِّحاح، محمَّد بن أبي بكر الرازيّ (٧٢١هـ)، تحقيق ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين، ط١، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
٧٦. مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعوديّ (٣٤٦هـ)، ط٢، منشورات دار الهجرة، إيران، قم، ١٤٠٤هـ/ ١٣٦٣ش/ ١٩٨٤م.
٧٧. المستدرك، النيسابوريّ (٤٠٥هـ)، تحقيق إشراف يوسف عبد الرحمن المرعشليّ.
٧٨. مستدرك الوسائل، النوري (١٠٨١هـ)، تحقيق مع تعليقات الميرزا أبو الحسن الشعرانيّ، ضبط وتصحيح السيِّد عليّ عاشور، ط١، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٧٩. المستصفى، الغزاليّ (٥٠٥هـ)، تحقيق تصحيح محمَّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٨٠. مسند أحمد، الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان.
٨١. مصباح المتهجِّد، الطوسيّ، ط١، مؤسَّسة فقه الشيعة، بيروت، لبنان، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٨٢. المعارف، ابن قتيبة (٢٧٦هـ)، تحقيق دكتور ثروت عكاشة، ط٢، مطابع دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.
٨٣. معاني الأخبار، الصدوق، تحقيق تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاريّ، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرِّسين بقم المشرَّفة، ١٣٧٩/ ١٣٣٨ش.
٨٤. معاني القرآن، النحَّاس (٣٣٨هـ)، تحقيق الشيخ محمَّد عليّ الصابونيّ، ط١، جامعة أمّ القرى، المملكة العربيَّة السعوديَّة، ١٤٠٩هـ.
٨٥. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريَّا (٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمَّد هارون، مكتبة الإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٤هـ.
٨٦. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهانيّ (٤٢٥هـ)، ط٢، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٤هـ.
٨٧. الملل والنحل، الشهرستانيّ (٥٤٨هـ)، تحقيق محمَّد سيِّد كيلانيّ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤٠٤هـ.
٨٨. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب (٥٨٨هـ)، تحقيق تصحيح وشرح ومقابلة لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٧٦/ ١٩٥٦م.
٨٩. المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان، أبي عبد الله محمَّد بن أحمد ابن

إدريس الحِلِّيّ (٥٩٨هـ)، تحقيق السيِّد محمَّد مهدي السيِّد حسن الموسويّ الخرسان، ط١، النجف الأشرف، مكتبة الروضة الحيدريَّة.

٩٠. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ابن الجوزيّ (٥٩٧هـ)، دراسة وتحقيق محمَّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصحَّحه نعيم زرزور، ط١، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ١٤١٢/ ١٩٩٢م.

٩١. المواقف، الإيجيّ (٧٥٦هـ)، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط١، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٩٢. نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، القاضي التنوخيّ (٣٨٤هـ)، تحقيق عبود الشالجيّ المحامي، تحقيق ابن أبي علان ومبالغاته، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٩٣. النكت الاعتقاديَّة، الشيخ المفيد (٤٢١٣هـ)، تحقيق رضا المختاريّ، ط٢، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٩٤. الوافي بالوفيات، الصفديّ (٧٦٤هـ)، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٩٥. وانقضت أوهام العمر، جمال محمَّد صالح، ط١، مطبعة ستاره، مركز الأبحاث العقائديَّة، ١٤٢٧هـ.

٩٦. وسائل الشيعة (آل البيت عليهم السلام)، الحرّ العامليّ (١١٠٤هـ)، تحقيق مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، مطبعة مهر، قم، ١٤١٤هـ.

٩٧. وفيات الأعيان، ابن خلكان (٦٨١هـ)، تحقيق إحسان عبَّاس، دار الثقافة، لبنان.

الذخيرة اللغويَّة في كتاب السرائر للشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ (٥٩٨هـ)

Linguistic thesaurus In (Al-Saraier) book by Ibn Idris Al-Hilli (598 A.H)

أ.د. صباح عطيوي عبُّود

جامعة بابل/كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة

Prof. Dr. Sabah Atewi Aboud

Babylon University/College of Education for Human Sciences

السنة الرابعة/المجلد الرابع/العدد الرابع عشر
جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأوّل ٢٠١٩م

ملخَّص البحث

حوى كتاب السرائر للشيخ ابن إدريس جملة متناثرة من الدراسات اللغويَّة، استعان بها لبيان الفتاوى والأحكام الشرعيَّة والفقهيَّة، وقد حاولت في هذا البحث تسليط الضوء عليها، فوسمته بـ(الذخيرة اللغويَّة في كتاب السرائر لابن إدريس الحِلِّيّ ٥٩٨هـ).

وقد كشف البحث عن موارده اللغويَّة، وكانت ممَّا ذكره من الكتب والأعلام، وسماعه من شيوخه ومعاصريه، واعتماده على الشواهد والأدلَّة من القرآن الكريم والحديث الشريف وكلام العرب شعره ونثره.

لقد ظهر أنَّ الشيخ كان على درجةٍ عاليةٍ من الوثاقة فيما نقل، واهتمَّ بالضبط اللغويّ الذي تعدَّدت مظاهره ووسائله، فضلًا عن تنوُّع دراساته اللغويَّة.

Abstract

Al-Saraier's book by Sheikh Ibn Idris contained a scattered group of linguistic studies, which he used to explain the fatwas and legal and juristic rulings, and I have attempted in this research to show these studies Therefore, I called it: (Linguistic thesaurus In (Al-Saraier) book by Ibn Idris Al-Hilli (598 A.H)).

The research revealed his linguistic resources, which were what he mentioned from books and scholars, and hearing from his shikhs and contemporaries, And its dependence on the evidence from the Holy Qur'an, the Holy Hadith and the words of the Arabs from poetry and prose.

It appeared that the Sheikh was highly confident in what he wrote And interested in the language accuracy, Whose manifestations and means are numerous,As well as the diversity of his language studies.

تقديم للبحث

هـذا بحث لغوي في (كتـاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) للشـيخ الفقيه ابن إدريـس الحِـلِّيّ (٥٩٨هـ)، والكتاب معقود أصلًا للبحث الفقهـيّ، جمع فيه كلَّ أبواب الفقه مشحونةً بالتحقيق والتأسـيس في التفريغ على الأصول واستنباط المسائل الفقهيَّة عـن أدلَّتها الشرعيَّـة، قال عنه الناشر: «لم يتقدَّمه في تحقيقاته في ذلك أحد»[١]، وقال عنه مصنِّفـه: «إنَّه من أجود ما صنَّف في فنِّه وأسـبقه لأبناء سـنِّه، وأذهبـه في طريق البحث والدليـل والنظـر، لا الرواية الضعيفة والخـبر، فإنِّي تحرَّيت فيه التحقيـق وتنكَّبت زلل كلِّ طريـق»[٢]، وما من شـكٍّ في أنَّ الفقيـه ينطلق من عدَّة لغويَّة تسـاند عدَّته الفقهيَّة، بها يتمكَّن من إيضاح مسـائله، لذلك صار من الأسـس المعتبرة أنَّ الفقيه تلازمه حاجة اللغـة، وبها تتمكَّـن قواعده الفقهيَّة. وهذا البحث كشـف عن عدَّته اللغويَّة في سِـفره هذا، بيَّنت فيه موارد هذه العدَّة التي استفاها ممَّا ذكره من الكتب والأعلام وسماعه من أشـياخه ومعاصريه، وبيَّنت شواهده التي ساندته لاثبات قاعدةٍ أو تقرير حكمٍ لغويٍّ، وكان الشـعر قد عوَّل عليه كثيرًا، واتَّضح أنَّ الشـعراء الذين احتجَّ بشـعرهم كانوا في عـصر الفصاحة، وهذا قيَّد النقَّـاد والعلماء عند الاحتجاج والتأصيل التزم به الشـيخ، واستشـهد بكلام العـرب المنثور. فضلًا عن اعتماده على الأسـاس الأوَّل في الاحتجاج والفصاحـة، وهو كلام الله سـبحانه وتعـالى، إذ عضَّد به مسـتدلًّا لما يقرِّر من مسـائل وأصول، وأحتجَّ بالحديث الشريف أيضًا.

إنَّ المسـائل اللغويَّة في كتابه تناثرت في مصنَّفه؛ لأنَّها كانت عونًا له في الاسـتدلال؛

لذلك حاولت جمعها، فعقدت لها مباحث في اللغة والصرف والنحو، وإن كان قليلًا، وختمت البحث بجملة من النتائج أبرزها تنوُّع دراساته اللغويَّة وتعدُّد مظاهرها، فضلًا عن التزامه بالضبط والتقييد عند بيان دلالة المفردة، سالكًا أنواعًا من الضبط والتقييد، مصرِّحًا بأنَّ ذلك كان حرصًا منه على أن لا يقع التصحيف فيها؛ لأنَّه رصد الكثير من أصحابه وغيرهم ينطقون بها مصحَّفة.

كلُّ هذا محاولة لإظهار قيمة الدرس الحِلِّيّ في التراث، فإن وفِّقت فهو منه سبحانه وتعالى، وإن كانت الأخرى فهي من نفسي، وحسبي أنِّي أخلصت النيَّة والعمل. وآخر دعوانا أن الحمد للهِ ربِّ العالمين.

موارد ذخيرته اللغويَّة

اعتمد الشيخ ابن إدريس في كتابه السرائر على مجموعة من الموارد استقى منها مادَّته اللغويَّـة، ويمكن تصنيفها على ثلاث مجموعـات، الأولى: الكتب التي ذكرها، والثانية: الأعلام الذين أوردهم، والثالثة: سماعه من علماء عصره من اللغويِّين والعلماء.

الكتب التي ذكرها

ذكـر الشـيخ ابن إدريس طائفة من الكتـب أخذ منها مادَّة لغويَّـة تتعلَّق بما يبحثه، وهـي كتب متنوِّعة لغويَّة وغـير لغويَّة، وهذا يدلُّ على تنوِّع ثقافته وغزارتها، وسـأذكر هذه الكتب التي أفاد منها مرتَّبة زمنيًّا.

كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيديّ (١٧٥هـ)

وقد كان الخليل عنده جليل القدر، وقد صرَّح بذلك عندما نقل عنه قوله: «وأرض الرمـل المنهال الذي لا تسـتقرُّ الجبهة عليه، وأرض السَّـبَخة بفتح الباء، فـإذا كان نعتًا للأرض كقولك الأرض السَّبِخة بكسر الباء، فليلحظ هذا الفرق، فإنَّه ذكره الخليل ابن أحمـد رحمه الله في كتاب العين، وهو ربُّ ذلك وجهبذه»[٣]. وهـذا الذي ذكره في كتاب العين بمعناه[٤].

وقد يورده عن طريق مـورد آخر توثيقًا للقول، فقال: «القَلَس بفتح القاف واللام

والسين غير المعجمة ما خرج من الحلق ملأ الفم أو دونه، وليس بقيء، فإن عاد فهو القيء، هكذا ذكره الجوهريّ في كتاب الصِّحاح عن الخليل»[٥]. والنصُّ في الصِّحاح بعينه سوى أنَّه أورده بإسكان اللام لا فتحها (القَلْس)، وقوله (ملء) لا (ملأ)[٦]، وأظنُّ الأخيرة من خطأ الكتابة في كتاب السرائر.

كتاب الأبواب للأصمعيّ (٢١٦هـ)

وقد نقل عنه الشيخ قائلًا: «الطعمة في لسان العرب الهبة، ذكر ذلك أبو سعيد الأصمعيّ عبد الملك بن قريب في كتاب الأبواب، قال: باب يقال: هذه طعمة لفلان، أي هبة»[٧].

وهذا الكتاب للأصمعيّ، ذكره أبو عليّ القاليّ، وأبو عليّ الفارسيّ، وابن النديم[٨].

كتاب الأمثال لأبي عبيد (٢٢٤هـ)

وممَّا نقله عنه قوله: «قال أبو عبيد في كتاب الأمثال: وعند جفينة الخبر اليقين، قال: وهذا قول الأصمعيّ، وأمَّا هشام بن الكلبيّ فإنَّه أخبر أنَّه جهينة، وكان ابن الكلبيّ أخبر بهذا النوع أكثر من الأصمعيّ»[٩]. ويبدو أنَّ الشيخ قد أخذ هذا من صحاح الجوهريّ، إذ النصُّ فيه بتمامه[١٠].

كتاب غريب الحديث للهرويّ

وقد نقل عنه الشيخ قائلًا: «وفي غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلَّام: سيل وادي مهزور وادي بني قريظة»[١١].

النوادر لابن الأعرابيّ (٢٣١هـ)

ممَّا نقله الشيخ قوله: «قال ابن الأعرابيّ في نوادره: يقال (بكار) بلا هاء تثبت فيها للإناث وبكارة بإثبات الهاء للذكران»[١٢].

كتاب الحيوان للجاحظ (٢٥٥هـ)

وقد نقل عنه أكثر من ١٣ مرَّة، قال الشيخ: «وجدت في كتاب الحيوان للجاحظ ما يدلُّ على أنَّ الاشتقان الأمين الذي يبعثه السلطان على حفاظ البيادر، قال الجاحظ: وكان أبو عبَّاد النميريّ أتى باب بعض العمال يسأله شيئًا من عمل السلطان، فبعثه اشتقانًا، فسرقوا كلَّ شيءٍ في البيدر، وهو لا يشعر، فعاتبه في ذلك فكتب إليه أبو عبَّاد:

كنت بازًا أضرب الكر
كيّ والطير العظاما
فتقنصّت بي الصعـ
ـو فأوهنت القدامى
وإذا ما أرسل البا
زي على الصعو تعامى»[١٤]

كتاب الأنواء لابن قتيبة (٢٧٦هـ)

قال الشيخ بعد أن ذكر (الجدي) الكوكب مكبَّرًا غير مصغر: «وقد أورد ابن قتيبة في كتابه الأنواء بيت مهلهل:

كأن الجدي جدي بنات النعش
يكبّ على اليدين فيستدير»[١٥]

كتاب الاشتقاق للمبرِّد (٢٨٥هـ)

ونقل منه الشيخ ابن إدريس قائلًا: «قال المبرِّد في كتاب الاشتقاق سمعت التوزيّ وسئل عن فصح النصاري، فقال قائل: إنَّما أخذ من قولهم أفصح اللبن، إذا ذهبت رغوته وخلص فإنَّما معناه أنَّه قد ذهب عناؤهم وصومهم وحصلوا على حقيقة ما كانوا عليه، فقال: هو هذا»[١٦].

كتاب الكامل للمبرِّد

ونقل عنه شرحه عبارة «لا يجوز أن يبيع حاضر لباد»، معناها أنَّ لا يكون سمسارًا له فقال: «وهذا هو الصحيح الذي لا خلاف فيه بين العلماء من الخاصِّ والعامِّ، وبين مصنِّفي غريب الأحاديث من أهل الفقه كالمبرِّد وأبي عبيد وغيرهما، فإنَّه المبرِّد ذكر ذلك في كامله»[١٧].

كتاب البارع للمفضَّل بن سلمة (٢٩١هـ)

قال الشيخ: «وقال المفضَّل بن سلمة في كتاب البارع: المرود بالراء موضع الذال الحبل الذي يرود فيه، أي يذهب ويجيء»[١٨].

الجمهرة لابن دريد (٣٢١هـ)

قال الشيخ: «أورد ابن دريد في الجمهرة: مَهْزُور بالميم المفتوحة والهاء المسكَّنة، والزاي بعدها المضمومة والواو المسكَّنة والراء غير المعجمة»[١٩]، وهذا الضبط ذكره ابن الأثير بتمامه[٢٠].

كتاب الأضداد لابن الأنباريّ (٣٢٨هـ)

وقد نقل عنه الشيخ قائلًا: «الكري من الأضداد. وقد ذكره أبو بكر بن الأنباريّ في كتاب الأضداد. يكون بمعنى المكاري ويكون بمعنى المكتري»[٢١].

كتاب مروج الذهب للمسعوديّ (٣٤٦هـ)

وقد أثنى الشيخ ابن إدريس على هذا المصنَّف ومؤلِّفه قائلًا: «هو كتاب حسن كثير الفوائد، وهذا الرجل من مصنِّفي أصحابنا معتقدٌ للحقِّ، له كتاب المقالات»[٢٢]، وقد نقل عنه قوله: «قال المسعوديّ صاحب كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر: أصل الطِّيب خمسة أصناف: المسك والكوثر والعود والعنبر والزعفران»[٢٣].

كتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ محمَّد بن عليّ بن بابويه القمِّيّ (٣٨١هـ)

ونقل عنه قوله: «وقال شيخنا محمَّد بن عليّ بن بابويه في كتابه من لا يحضره الفقيه: سمعت من أثق به من أهل المدينة أنَّه وادي مهزور»[٢٤].

الخصائص لابن جنِّيّ (٣٩٢هـ)

وقد نقل عنه في مقدِّمة كتابه في فضل العلم ونقله قائلًا: «وقد ذكر عثمان بن جنِّيّ النحويّ في كتاب الخصائص قال: قال: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: ما على الناس شرٌّ أضرُّ من قولهم: ما ترك الأوَّل للآخر شيئًا»[٢٥]. والنصُّ في الخصائص بتمامه[٢٦]، إلَّا أنَّه فيه شيء بدلًا من (شرّ). وما في الخصائص أنسب للقول.

كتاب المجمل لابن فارس (٣٩٥هـ)

وممَّا نقله عنه قوله: «قال ابن فارس صاحب مجمل اللغة: المعراض: سهم طويل، له أربع قذذ... دقاق فإذا رمى به اعترض»[٢٧]، وما نقله بتمامه في المجمل[٢٨].

كتاب خلق الأنسان لأبي هلال العسكريّ (٣٩٥هـ)

وقد نقل عنه قوله : «وقال أبو هلال العسكريّ في كتاب خلق الإنسان الإسكت على وجهَين: أحدهما ممَّا يلي الشَّفرَين من فرج المرأة وهما الإسكتان»[٢٩].

كتاب القريبين للهرويّ (٤٠١هـ)

وقد نقل عنه قوله: «قال الهرويّ صاحب الغريبين: العرايا: هي أنَّ من لا نخل له من ذوي اللحمة أو الحاجة»[٣٠].

التبيان في تفسير القرآن للطوسيّ (٤٦٠هـ)

وممَّا نقله عنه في اللغة قوله: «وقال في موضع آخر من التبيان: أصل السَّوم مجاوزة الحدِّ، فمنه السَّوم في البيع، وهو تجاوز الحدِّ في السعر إلى الزيادة، ومنه السَّائمة من الأبل الراعية؛ لأنَّها تجاوز حدَّ الإثبات للرعي»[٣١].

المعرب للجواليقيّ (٥٤٠هـ)

وقد نقل عنه قوله: «الجلاهق: هو الطين المدوَّر يُرمى به عن القوس، فارسيّ، وأصله بالفارسيَّة (جلاهه) الواحدة جلاهقه وجلاهقان وليس الجلاهق القسيَّ كما يظنّه بعض الناس.. ذكره ابن الجواليقيّ في المعرب»[٣٢]. والنصُّ بتمامه في المعرب[٣٣]، وترى الشيخ أحيانًا لا يذكر الكتاب ولا صاحبه فينقل عنه، فقال مثلًا:

«وقـد يوجـد في بعض كتب أصحابنـا: وينبغي أن يفصـح فيهما بالحـروف وبالهاء من الشهادتين»[٣٤].

هـذه معظم الكتب التي صرح بذكرهـا في كتابه، أفاد منها في إيـراد مادَّته اللغويَّة المتنوِّعـة، وقد أظهر فيهـا الدقَّة والأمانة في النقل، ممَّا جعلـه ذا ذخيرة غزيرة متنوِّعة في اللغة وعلومها.

الأعلام

أورد الشيخ ابن إدريس جملةً من العلماء من دون ذكر كتاب معهم، أفاد منهم في استقاء مادَّته وذخيرته اللغويَّة، وقد كان الشيخ يجلُّ هؤلاء ويدعو إلى الاعتماد عليهم في أخذ اللغة؛ لأنَّهم أهل هذه الصنعة وأربابها، فهو يقول مثلًا: «أهل كلِّ فنٍّ أعلم بفنِّهم من غيرهم وأبصر وأضبط»[٣٥]. ويقول أيضًا: «الأَوْلى الرجوع إلى أهل هذه الصناعة»[٣٦]، وقال: «الاعتماد على أهل اللغة في ذلك فإنَّهم أقوم به»[٣٧]، وقال غير ذلك[٣٨].

وفي ما يأتي أهمُّ الاعلام الذين أوردهم في كتابه:

أبو عمرو بن العلاء (١٥٩هـ)

وقد نقل عنه قوله : «قال أبو عمرو وكربلت الحنطة إذا هذّبتها مثل غربلتها»[٣٩]، ونقل عنه حاجة الفقيه إلى اللغة قائلًا«قال أبو عمرو بن العلاء : الفقيه يحتاج إلى اللغة حاجة شديدة إلّا الرواية»[٤٠].

الفراء(٢٠٧هـ)

ونقل عنه قوله: «وروي أن أقلّ من يحضر واحد، وهو قول القرَّاء من أهل اللغة فإنه قال : الطائفة يقع على الواحد»[٤١] وما أورده في معانيه[٤٢].

أبو عبيدة (٢١٠هـ)

قال الشيخ: «وقال أبو عبيدة: وما عليه عامة أهل العلم أن اللقطة بتحريك القاف هي الشيء الذي يلتقط»(٤٣).

الأخفش (٢١٥هـ):

ونقل عنه قوله: «قال الجوهريّ في كتاب الصِّحاح: كان الأخفش يقول: السريَّة مشتقَّة من السرور؛ لأنَّه يسرُّ بها، يقال: تسرَّيت جارية وتسررت، كما قالوا، تظننت وتظننيت، فعلى هذا من قال هو مشتق من التسرِّي يكون مصدر تسررت»(٤٤).

ابن السكِّيت (٢٤٤هـ)

ونقل عنه قوله: «يقال: هو أخوه بلبان أمّه، قال ابن السكِّيت: ولا يقال بلبن أمّه إنَّما اللبن الذي يشرب من ناقة أو شاة أو بقرة، واللبان بالفتح ما جرى عليه اللبب من صدر الفرس، واللبان بالضمِّ الكندر»(٤٥).

ثعلب (٢٩١هـ)

ونقل عنه قوله: «وحقيقة استلام الحجر وتقبيله... وحكى ثعلب وحده في هذه اللفظة الهمزة»(٤٦).

ابن جرير الطبري (٣١٠هـ)

قال الشيخ: «النامج (ناما) وهو الكتاب، فكأنَّهم عنوا به كتاب كلِّ يومٍ، فأعربوه بالجيم... ذكر ذلك أصحاب التواريخ، مثل محمَّد بن جرير الطبريّ»(٤٧).

الزجَّاج (٣١١هـ)

أورد الشيخ للزجَّاج قوله في الآية ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾[٤٨]، فقال: «معناه من حيث أباح الله لكم، أو من الجهة التي شرَّعها لكم على ما حكي عن الزجَّاج. فإنَّه قال: معنى الآية نساؤكم ذو حرث لكم فأتوا موضع حرثكم أنَّى شئتم»[٤٩].

ابن درستويه (٣٤٧هـ)

ونقل عنه قوله: «قال ابن درستويه النحويّ: قد يلهج بالكلمة الشاذَّة عن القياس البعيدة من الصواب، حتَّى يتكلَّموا بغيرها، ويدعو القياس المطرد المختار، ولا يجب أن يقال مع ذلك هذا أفصح من المتروك من ذلك (أيش صنعت) يريدون: أيَّ شيء صنعت، و(لا بل شانئك) أي لا أب لشانئك، و(لا تُبَك) أي: لا تباك، هذا آخر كلام ابن درستويه»[٥٠]، والنصُّ بتمامه في تصحيح الفصيح له[٥١].

أبو عليّ الفارسيّ (٣٧٧هـ)

ونقل عنه قوله: «الخفَّاف ليس هي من السلاح فإن أراد التخفاف والجمع التخافيف، فهي من آلة السلاح، قال أبو عليّ النحويّ الفارسيّ: التاء زائدة في التخفاف»[٥٢].

هؤلاء هم أغلب اللغويِّين الذين أخذ مادَّته اللغويَّة منهم، لكنَّه قد يحشد عند الأخذ في قسم من المسائل جملة من الأعلام زيادة في التأكيد وضبط ما يريد أن يورد، فقد قال مثلًا: «القلس بفتح القاف واللام والسين غير المعجمة ما خرج من الحلق ملأ الفم أو دونه، وليس بقيء فإن عاد فهو القيء، هكذا ذكره الجوهريّ في كتاب الصحاح عن الخليل، وقال الزيديّ: القلس خروج الطعام أو الشراب إلى الفم من البطن أعاده

صاحبـه أو ألقـاه، وهذا أقوى ممَّا قـال الجوهري، وقال ابن فـارس في المجمل: القلس القـيء، قلس إذا قـاء فهو قالس، والقلس- بفتح القاف وسـكون اللام- مصدر قلس قلسًـا إذا قاء، وقال ابن دريد: القلس من الحبال، ما أدري ما صحته»[٥٣]. وقد ينسـب القول إلى أهل اللغة من دون أن يسمِّي أحدًا منهم، فقال مثلًا: «لا يختلف أهل اللغة في أنَّ المرأة اذا ولدت وخرج الدم عقيب الولادة فأنَّه يقال نفسـت، ولا يعتبرون بقاء ولد في بطنها، ويسمُّون الولد منفوسًا»[٥٤]. وأحيانًا يعبِّر عنهم بـ(لسان العرب)، فقال مثلًا: «الأذان هو الإعلان في لسان العرب»[٥٥].

سماعه من معاصريه

رجع الشيخ ابن إدريس إلى معاصريه من اللغويِّين يستقي منهم ويأخذ مادَّته، وقد ذكر عَلَمَين هما:

ابن العطَّار

وقـد أورد عنه قوله عن الكوكب (الجدي) قوله: «ولقد سـألتُ ابـن العطَّار إمامُ اللغـة ببغداد عن تصغيره فأنكر ذلك، وقال: ما يُصغَّر، واستشـهد بالشـعر على تكبيره ببيتٍ لم أحفظه»[٥٦].

ابن العصَّار اللغويّ

وقد نقل عنه قوله: «الحديبية: اسم بئر وهي خارج الحرم. يقال: الحديبية بالتخفيف والتثقيل، وسألت ابن العصَّار اللغويّ، فقال: أهل اللغة يقولونها بالتخفيف، وأصحاب الحديث يقولونها بالتشديد»[٥٧].

وقد ينسب القول إلى مشايخه سماعًا منهم من دون تصريحٍ بأسمائهم، فقال مثلًا «والمتداوَل بين الفقهاء وسماعنا على مشايخنا رحمهم الله قرن المنازل بتسكين الراء»(٥٨). وقال: «الجعرانة بفتح الجيم وكسر العين وفتح الراء وتشديدها، هكذا سماعنا من بعض مشايخنا»(٥٩).

هكذا كانت موارده، وهي متنوِّعة بين الكتب التي أفاد منها، والأعلام الذين استقى منهم، وسماعه من علماء عصره وشيوخه.

استدلاله بالشواهد

لـمَّا كان كتـاب السرائر مظنَّة فقهيَّة عرض فيها الشـيخ الكثير من المسـائل، فكان لا بدَّ من أن يكون الاستدلال وسيلة للعرض والبرهنة، وقد استعان بوسائل الاستدلال المعروفة لدى العلماء، وهذا أهمُّ وسائل استدلاله:

الاستدلال بالقرآن الكريم

لا شـكَّ في أنَّ القـرآن الكريـم أرقى نصّ وأعـلى مصدر من مصـادر الاحتجاج، بـل هو «النصُّ الصحيـح المجمع على الاحتجاج به في اللغـة والنحو»[٦٠]، وهو «حجَّة النحو؛ لأنَّه أفصح الكلام سواء كان متواترًا أم آحادًا»[٦١].

وقد أجمع العلماء على أنَّه أقوى النصوص إثباتًا وأعلاها حجَّةً، وشهد لذلك الشيخ ابـن إدريس بقوله: «وأحسـن الحديث والاستشـهاد كتاب الله»[٦٢]. والشـيخ أكثرَ من الاعتماد على القرآن في الاسـتدلال الفقهيّ، وجاء استدلاله به قليلًا في المسائل اللغويَّة؛ نظرًا إلى أنَّ كتابه في الأسـاس كتاب فقهيّ، ويمكن أن نلاحظ اسـتدلاله في اللغة يقوم على ما يأتي:

استدل بالقرآن عند بيان معنى المفردة:

فقال مثلًا: «والإنسـان اسـم جنس يقع على الذكر والانثـى بغير خلاف، ويعضِّد ذلـك قولـه تعـالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَـانَ لَفِـي خُـسْرٍ﴾، ولم يرد تعـالى الرجـال الذكور دون

النساء»[٦٣]. وقال: «فأمَّا الدليل على أن القوم ينطبق على الرجال دون النساء قوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرْ قَومٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ﴾»[٦٤]. وقال أيضًا: «الأصابع تسمَّى يدًا؛ لقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾، ولا خلاف في أنَّ الكاتب ما يكتب إلَّا بأصابعه»[٦٥].

استدلَّ بالقرآن لبيان حكمٍ نحويّ:

فقد قال: «ويجوز استثناء الاكثر من الأقل بلا خلاف، إلَّا ابن درستويه وابن جنِّي ويدلُّ على صحَّته قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾؛ وقال حكاية عن إبليس: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾، فاستثنى من عباده الغاوين مرَّة والمخلَصين أخرى، فلا بدَّ أن يكون أحد الطرفَين أكثر من الآخر»[٦٦]. وقال أيضًا: «والذي يدلُّ على صحَّة ما اخترناه قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ إلى قوله: أو كفَّارة طعام مساكين أو عدل ذلك صيامًا، أو للتخيير بلا خلاف بين أهل اللسان»[٦٧].

استدلَّ بالقرآن لقسم من المسائل الصرفيَّة:

ومن ذلك قوله: «قد يأتي فاعل بمعنى مفعول، قال الله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ أي لا معصوم»[٦٨]. وقال في معنى (أشهر): «الدليل على ما اخترناه لسان العرب وحقيقة الكلام، ذلك أنَّ الله تعالى قال في محكم كتابه ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ فجمع سبحانه ولم يفرد بالذكر ولم يثنِّ»[٦٩].

الاستدلال بالحديث الشريف والأثر

كان الشيخ قليل الاحتجاج به في مسائل اللغة على الرغم من أنَّ مسألة الاحتجاج

بالحديث انقسم فيها العلماء وتباينت مواقفهم منها[٧٠]، لكن ثبت أنَّ الاحتجاج بالحديث أمرٌ قائم، وأنَّ مسألة المنع غير قائمة على أساسٍ علميّ[٧١]. ومثال احتجاج الشيخ بالحديث قوله: «الحائط: البستان؛ لأنَّ في الحديث: أنَّ فاطمة عليها السلام وقفت حوائطها في المدينة[٧٢]، والمراد بذلك بساتينها»[٧٣].

ومن ذلك قوله: «يقال تحلَّلته واستحللته إقرا سألته أن تجعل في حلٍّ من قبله، ومنه الحديث: «من كانت عنده مَظلمة من أخيه، فليستحلله»[٧٤].

الاستدلال بكلام العرب

ويشمل كلامهم شعرهم ونثرهم. وفي النثر كان نصيبه في الاستشهاد قليلًا في المسائل اللغويَّة، ومثال ذلك قوله: «السِّمْحَاق- بالسين غير المعجمة وكسرها وسكون الميم والحاء غير المعجمة وفتحها، والقاف- وهي التي بينها وبين العظم قشيرة رقيقة. وكلُّ قشرة رقيقة فهي سمحاق، ومنه قيل: في السماء سماحيق من غيم، وعلى ثرب الشاة سماحيق من شحم»[٧٥].

الاستدلال بالشِّعر

سار الشيخ ابن إدريس في ركب علماء اللغة الذين عَنَوْ بالشعر عندما اتَّخذوه أساسًا مهمًّا من أسس الاحتجاج اللغويّ؛ كون الشعر «ديوان العرب وبه حُفظت الأنساب، وعُرفت المآثر، ومنه تعلَّمت اللغة، وهو حجَّة فيما أشكل من غريب كتاب الله جلَّ ثناؤه وغريب حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وحديث صحابته والتابعين»[٧٦]، فهو نسيجٌ لغويٌّ له معنى، ويحمل رسالة أو رسائل معيَّنة ببنيات نسقيَّة تتضمَّن الخطاب وتستوعبه[٧٧]. وبعد تتبُّع ما ورد من شعر في كتاب الشيخ (السرائر)، تبيَّن لي ما يأتي:

استشهد بشعر الجاهليِّين، كامرؤ القيس والأعشى وغير ذلك، ومثال استشهاده بشعر امرئ القيس قوله: «أصميت الرمية إذا قتلتها في مكانها من غير أن تحمل السهم وتعدو به. وأنميت الرمية إذا احتملت السهم ومضت به، قال امرئ القيس مادحًا للرامي:

هو لا ينمي رميته
ما له لأعدّ من نفر»[٧٨]

ومثال استشهاده للأعشى قوله: «والزوجة تسمَّى جارًا؛ لمشاركتها الزوج في العقد.

قال الأعشى: «أيا جارتي بيني فأنِّك طالقة»[٧٩].

واستشهد بشعر المخضرَمين من ذلك قوله موردًا شعر لبيد: «الأشاجع أصول الأصابع التي تتَّصل بعصب ظاهر الكفِّ، الواحد أشجع، ومنه قول لبيد:

وأنَّه يدخل فيها أصبعه
يدخلها حتَّى تواري أشجعه»[٨٠]

واحتجَّ بشعر الإسلاميِّين، ومثال ذلك قوله: «المَسَك بفتح الميم والسين غير المعجمة المفتوحة والكاف أسورة من ذبل أو عاج.

قال جرير:

ترى العيس الحولي جوْبا بكوعها
لها مسك من غير عاج ولا ذبل»[٨١]

وقد يورد الشعر من غير ذِكر قائله، مثال ذلك بعد ذكره للصوم قوله:

«الصوم في اللغة هو الإمساك ولكن، يقال: صام الماء إذا سكن، وصام النهار إذا

قام في وقت الظهيرة.

قال الشاعر:

خيل صيام وخيل غير صائمة

تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما»[٨٢]

فقد أفاد من الشواهد الشعريَّة في إيضاح المفردات وشرحها، فقال: «البغاث من الطير هو الذي لا يصطاد عند العرب، سواء كان مأكول اللحم أو غير مأكول اللحم.

قال الشاعر:

بغاث الطير أكثرها فراخًا

وأم الصقر مقلات نزور»[٨٣]

وقد يعمد إلى الشاهد فيشرحه موضِّحًا معناه، نحو قوله: «بيت كثير الذي في قصيدته اللاميَّة:

غمر الرداء إذا تبسَّم ضاحكًا

غلقت لضحكته رقاب المال

يعني أنَّه إذا ضحك وهب وأعطى الأموال وأخرجها عن يده وصارت لغيره، فلا يقدر على ارتجاعها ولا فكاكها»[٨٤].

وقد يورد الشاهد الشعريّ معزِّزًا وجهًا نحويًّا، فقال: في توجيه حديثٍ سابقٍ «المراد به الاستفهام وأسقط حرفه كما قال عمر بن أبي ربيعة المخزوميّ:

ثمَّ قالوا تحبُّها؟ قلت بهرًا

عدد القطر والحصى والتراب»[٨٥]

منهجه في عرض مادَّته اللغويَّة

يمكن ان نتلمَّس منهجه في عرض المادَّة اللغويَّة بما يأتي:

سمات مادَّته اللغويَّة

وقد تميَّزت بجملة من السمات، أهمّها:

أوَّلًا: الضبط والتقييد

شاع في مادَّته اللغويَّة عند العرض أنَّه يتحرَّى الضبط والتقييد في المفردات التي يبيِّنها ويشرح معانيها، وقد بيَّن أنَّه كان حريصًا على الضبط؛ كي لا يقع التصحيف في الكلمات(٨٦)، فإنَّه كثيرًا ما كان يسمع بعض أصحابه يصحِّفون بعض الكلمات(٨٧).

فقال مثلًا: «سمعت من يقول: تريح وتغبق بالغين المعجمة والباء ويعتقده من الغبوق، وهو الشرب بالعشي، وهذا تصحيفٌ فاحشٌ وخطأٌ قبيحٌ، وإنَّما هو بالغين غير المعجمة المفتوحة والنون المفتوحة، وهو ضرب من سَير الإبل... وإنَّما أوردت هذه اللفظة في كتابي؛ لأنِّي سمعت جماعة من أصحابنا الفقهاء يصحِّفونها»(٨٨). فالأصل فيها تعنق التي صحِّفت إلى تغبق، ونبَّه أنَّ ذلك قد يحدث من النسَّاخ الناقلين؛ نظرًا لتشابه رسم الحروف أو الاعتقاد الخاطئ منهم(٨٩). لقد تنوَّعت وسائل الضبط والتقييد عنده و يمكن إجمالها بما يأتي:

بيان نوع الحروف معزَّزًا بالحركات والسَّكنات:

ومثـال ذلك قوله: «بَحْرَانِيّ: بالباء المنقطة من تحتها بنقطة واحدة المفتوحة، وبالحاء غـير المعجمة المسـكنة، وبالراء غـير المعجمة المفتوحـة بعدها ألف والنون المكسـورة، وبعدها ياء مشدَّدة ليست للنسب»[٩٠].

الضبط بالتخفيف والتشديد:

ومثاله قوله: «أُرَّف بضمِّ الألف وتشديد الراء غير المعجمة أي أعلم»[٩١].

الضبط بالميزان الصرفيّ:

ومثاله قوله: «المسـاقاة مفاعلة من السـقي»[٩٢]. وقال أيضًا عن المذود: «هو مفعل من ذاد يذود»[٩٣].

ضبط بنوع الصيغة:

ومثاله قوله: «العَرِايا: جمع عَرِيَّة بفتح العين وكسر الراء وتشديد الياء»[٩٤].

ثانيًا: تنوُّع الظواهر اللغويّة وتعدُّدها

حوى كتاب السرائر جملة من الظواهر اللغويَّة أوردها الشـيخ عندما عرض معاني المفردات، ويمكن أن أجعلها على قسمَين: دلاليَّة وغير دلاليَّة.

الظواهر الدلاليَّة

الألفاظ المترادفة:

وهـي أن تدلَّ عدَّة كلـمات مختلفة منفردة على مسـمًّى واحد أو معنًـى واحد[٩٥].

ولست بصدد الحديث عن موقف اللغويِّين من الترادف، فقد ذكرته كتب اللغة[٩٦].

وقد أورد الشيخ قسمًا من الألفاظ المترادفة، فقال مثلًا: «الجَرِيّ بالجيم المفتوحة والراء غير المعجمة المكسورة والياء المشدَّدة هو الوكيل، وأنَّما أختلف اللفظ وإن كان المعنى واحدًا، كما قيل: النأي والبعد والكذب والمين ونظائر ذلك»[٩٧].

الألفاظ المشتركة:

وهي أن يدلَّ اللفظ الواحد على معنيَين مختلفَين، فأكثر دلالة واحدة على السواء عند أهل اللغة الواحدة[٩٨].

وممَّا أورده الشيخ ابن إدريس من ذلك قوله: «المَجْر: بالميم المفتوحة والجيم المسكنة والراء هو بيع ما في الأرحام، ذكره أبو عبيدة، وقال ابن الأعرابيّ: المجر الذي في بطن الناقة وقال: المجر الربا، والمجر القمار والمجر المحاقلة والمزابنة»[٩٩].

الأضداد:

وهي أن يدلَّ اللفظ على معنى ونقيضه كالجون للأسود والجون للأبيض[١٠٠].

ومن أمثلة ما أورده الشيخ ابن إدريس قوله: «الكري: من الأضداد.. يكون بمعنى المكاري وبمعنى المكتري»[١٠١].

المعرَّب:

وهو ما استعمله العرب من الألفاظ الموضوعة لمعانٍ في غير لغتها[١٠٢]. وممَّا أورده الشيخ مثالًا لذلك قوله: «البارنامج كلمة فارسيَّة معناها أنَّ الفرس تسمِّي المحمول (بار) قلَّ أم كثر، والنامج بالفارسية (ناما) وتفسيره الكتاب لمعرفة ما في المحمول من العدد والوزن، فأعربوه بالجيم»[١٠٣].

الفروق اللغويَّة:

عرض الشيخ الفروق اللغويَّة بين الألفاظ عند عرض معانيها، ومثال ذلك قوله: «يمكن أن يفرَّق بين الحكم والقضاء، بأن يقال: الحكم إظهار ما يفصل به بين المتخاصمين قولًا، والقضاء إيقاع ما يوجبه الحكم فعلًا، فهذا الفرق بينهما عند أهل اللغة»[١٠٤].

الاشتقاق:

هو «نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنًى وتركيبًا، ومغايرتهما في الصيغة»[١٠٥]. وقد استعان به الشيخ كثيرًا عند عرض معاني المفردات وبيان أصولها اللغويَّة[١٠٦]. وقد ذكر أصلًا مهمًّا في ذلك عندما قال: «والكلمة إذا كانت مشتقَّة من الفعل فلا تسمَّى به الَّا بعد حصول ذلك الفعل»[١٠٧]. ومن أمثله اشتقاقه قوله: «الحوالة وهي مشتقَّة من تحويل الحقِّ من ذمَّة إلى ذمَّة، يُقال: أحاله بالحقِّ عليه يحيله إحالةً، واحتال الرجل إذا قبل الحوالة، فالمحيل الذي عليه الحقُّ والمحتال الذي يقبل الحوالة، والمُحال عليه هو الذي عليه الحقُّ للمحيل، والمُحال به هو الدَّين نفسه»[١٠٨].

الظواهر غير الدلاليَّة

هناك ظواهر لغويَّة غير دلالية عرضها الشيخ في كتابه السرائر، يمكن إجمالها على ما يأتي:

بيان اللغات:

ومثال ذلك قوله: «الباءة النكاح بعينه، ونظيرها من الفعل فَعَلة بفتح الفاء والعين، وفيها لغة أخرى باءة بهاء أصليَّة، ونظير ذلك من الفعل فاعل، كقولهم عالم وخاتم

وفيها لغة أخرى الباه مثل الجاه»[١٠٩].

بيان العامِّيّ:

وقال ذلك قوله: «والعامَّة تقول: انكسفت الشمس... وهي لفظة عاميَّة، والأولى تجنُّبها واستعمال ما عليه أهل اللغة في ذلك»[١١٠]، وقال أيضًا: «جمع الصاع أصوع، قال الأصمعيّ: العامَّة تُخطئ فتقول ثلاثة أصع وإنَّما يُقال ثلاث أصوع»[١١١].

بيان الأعجميّ:

وممَّا أورده قوله: «الجلاهق وهو الطين المدوَّر يُرمى به عن القوس، فارسيّ وأصله بالفارسيَّة (جلاهة) الواحدة جلاهقة وجلاهقَتَان، وليس الجلاهق القسيّ ممَّا يظنُّه بعض الناس»[١١٢]، وقال ايضًا: «الشَّاهَين بفتح الهاء- لأنَّ ذلك تثنية- شاه؛ لأنَّه كذَّاب بقوله: شاهك مات، يعني به أحد أقطاع الشطرنج ولغته بالفارسيَّة»[١١٣].

التصحيح اللغويّ:

من أمثلة عناية الشيخ ابن إدريس بالألفاظ أنَّه يعمد إلى بيان الصحيح في الاستعمال، فقال مثلًا: «ابن السبيل وهو المنقطع به، يقال المنقطع بفتح الطاء، ولا يقال المنقطع بكسر الطاء»[١١٤]، وقال أيضًا: «إنَّ الفرس لا يقال له فاره، بل يقال فرس جواد، وحمار فاره»[١١٥].

بيان الطارئ اللغويّ:

وقد قرن ذلك بالتطور الدلاليّ، وأنَّ الطارئ له الحكم دون ما كان عليه اللفظ حقيقة، وهذا أصل لغويّ معتبَر يقوم على فكرة (الحكم للطارئ)، وذهب أحد الباحثِين

إلى أنَّ ابن جنِّيّ أوَّل لغويّ ذكر هذا المصطلح ببيان معناه وتوضيح مفهومه[١١٦]. وفكرة ابـن جنِّـيّ اللغويَّة تقوم على أنَّـه «إذا ترادف الضدَّان في شيء منهـا كان الحكم للطارئ منهما، فأزال الأوَّل»[١١٧].

ويبـدو أنَّ العلـماء مـن بعده قـد اسـتمدُّوا ذلك منه، ومنهم الشـيخ ابـن إدريس الـذي ذكـر هذا الأصل وحكمه قائـلًا: «والعرف إذا طرأ صار الحكـم له دون الوضع الأصليّ»[١١٨].

ومن أمثلة ما طرأ عليه تطوُّر في الدلالة اللغويَّة وصار له معنًى آخر ذكره الشيخ في كتابه قوله: «ومعنـى قولهم (برمَّته) أي بجملته وكماله؛ لأنَّ أصل ذلك أنَّ رجلًا أعطى رجلًا جملًا بحبله، فصار كلُّ من أعطى شـيئًا بكماله وجملته قيل أعطاه برمَّته؛ لأنَّ الرمَّة الحبل»[١١٩].

وقـال أيضًا: «الآذان هو الإعلان في لسـان العرب وهو في الشريعة كذلك، إلَّا أنَّه تخصَّـص بإعلام دخول وقـت صلاة الخمس دون سـائر الصلـوات»[١٢٠]، فتخصَّص اللفظ دلاليًّا بعد أن كان عامًّا.

بيان أدلَّة الخطاب:

لم يغفل الشـيخ أدلَّة الخطاب التي قد تقيِّده أو تحدِّده أو توضِّح قصده، فـ(الخطاب يتضمَّن مجموعة أنظمة سـاهمت في إنتاجه وتحليله، وتسـتوجب النظر في تلك الأنظمة ومعالجتها وشرحها»[١٢١].

ولا شـكَّ في أنَّ الغرض الأوَّل من الخطاب هو التبليغ والإفهام، وقد حدَّد الشيخ حقيقة ذلك قائلًا: «الخبر الذي خصّص به واعتمد عليه هو دليل الخطاب»[١٢٢].

وبعد تتبُّع أدلَّة الخطاب عنده، وجدت أنَّها عند الشيخ ثلاثة عناصر، هي:

١. الاستعمال: وما من شكٍّ أنَّ الاستعمال هو الأصل للخطاب، ولا يستعمل إلَّا إذا حمل رسالة الإبلاغ والتلقِّي، وقد حدَّد الشيخ أنَّ «الاستعمال محمول على الأصول، إلَّا أن تنقل دلالة قاهرة»[١٢٣].

٢. أزالة اللبس: وذلك لأنَّ الغرض هو الإفهام، وقد بيَّن الشيخ أنَّ «إزالة الإلباس والإيهام... سهَّل على المتأمِّل المحصِّل لمعاني الخطاب وكلام العرب»[١٢٤].

٣. تقييد الخطاب: ولا شكَّ في أنَّ التقييد يساعد على الوصل إلى الفهم والإدراك؛ ذلك أنَّ الدلالة قد تكون عامَّة، تستغرق أفراد الجنس والشمول، الأمر الذي يستدعي إلى التقييد والتخصيص لتحديد الخطاب، وهنا لا بدَّ من القرائن التي تقيِّد ذلك، والقرينة بمقامها ومقالها وسيلة للتقيد والتعيين وإزالة الاشتراك[١٢٥]. وكثيرًا ما يردِّد الشيخ أن القرينة تخلص من الاشتراك[١٢٦].وقد بيَّن من القرائن أنَّ لفظة (لا يجوز) مثلًا قرينة على أنَّ الشيء شديد الكراهة[١٢٧]. وبيَّن أيضًا أنَّ لفظة (عليّ) قرينة تدلُّ على الالتزام والإيجاب[١٢٨].

جانب من دراساته الصرفيَّة

أسلفت القول إنَّ كتاب السرائر كتاب فقهيّ يقوم على توضيح الفتاوى وبيانها، وهو غير معنيٍّ باللغة والنحو، ولكن لـمَّا كانت شخصية الفقية العلميَّة لا تكتمل إلَّا بعد أن تترسَّخ في اللغة وتعرف دقائقها، فمن الطبيعيّ أن نجد بعضًا من المسائل اللغويَّة تناثرت في كتابه، وفيما يأتي نماذج منها:

في الدراسات الصرفيّة: تنوَّعت المسائل التي ذكرها الشيخ صرفيًّا، وهذا بيان مجمل لأهمِّها:

اعتنى الشيخ كثيرًا بتصريف الأفعال وذكر مصادرها ومعناها، فقال مثلًا في التدبير: «يقال دابر الرجل يدابر مدابرة إذا مات، ودبَّر عبده يدبِّره تدبيرًا إذا علَّق عنقه بوفاته»[١٢٩]. وقال أيضًا في (كرع): «يقال: كرع في الماء يكرع كروعًا فهو كارع، إذا تناوله بفيه من موضعه من غير أن يشرب بكفيه ولا بإناء، يقال: إكرع في هذا الاناء نفسًا أو نفَسَين، أي: اشربْ بفيك، وفيه لغة أخرى، كرع بكسر الراء يكرع كرعًا»[١٣٠]. وقال أيضًا: «ثغر الغلام فهو مثغور إذا سقطت اللبن منه، واثغرَّ وأثغر إذا نبتت بعد قولها، ويقال : ثغرت الرجل إذا كسرت سنّه»[١٣١].

وقد يذكر الجموع كقوله: «يقال: عقل يعقل عقلًا فهو عاقل، وجمع العاقل عاقلة وجمع العاقلة عواقل»[١٣٢]. وقال أيضًا: «ويقدِّم (الله) على (أكبر) ولا يمدُّ أكبر فيقول أكبار؛ لأنَّ ذلك جمع كَبَر بفتح الكاف وفتح الباء التي تحتها نقطة واحدة وهو الطبل الذي له وجه واحد»[١٣٣]. وقد يذكر التأنيث والتذكير فقال: «واللسان يذكِّر ويؤنِّث»[١٣٤]. وقال أيضًا: «قال ابن الأعرابيّ في نوادره : يقال(بكار) بلا هاء تثبت فيها للأناث، وبكارة بإثبات الهاء للذكران»[١٣٥]. وقد يذكر ما كان مقصورًا أو ممدودًا، فقال: «الغناء من الصوت ممدودة، ومن المال مقصور»[١٣٦]. وقد يذكر النسب، فقال مثلًا: «المرويّ ثياب منسوبة إلى مرو، يقال لمن يعقل في النسبة إلى مرو: مروزيّ، وممَّا لا يعقل من الثياب وغيرها : مرويّ بأسقاط الزاي»[١٣٧].

وقد يبيِّن اشتقاق المفردات، فقال مثلًا: «اللعان مشتقٌّ من اللعن، وهو الإبعاد والطرد، يقال: لعن الله فلانًا يعني أبعده وطرده»[١٣٨]، وقال أيضًا: «القسامة عبارة

عن أسماء الحالفين من أولياء المقتول، فعبَّر بالمصدر عنهم، وأقيم المصدر مقامهم. يقال أقسمت أقسم إقسامًا وقسامة فإيُّهما كان فاشتقاقه من القسم الذي هو اليمين»[١٣٩].

وقال أيضًا: «المكاتبة مشتقَّة من الكتب وهو الضمُّ والجمع، يقال: كتبت البغلة إذا قسمت أحد شفريها بحلقة أو سير، ومنه قيل للجيش والناس المجتمعين (كتيبة)، فكذلك المكاتبة اشتقاقها من هذا»[١٤٠].

هذه أبرز المسائل الصرفيَّة التي تناثرت في كتابه أوردها الشيخ زيادة في الإفهام والإيضاح.

جانب من دراساته النحويَّة

عرض الشيخ ابن إدريس جانبًا من دراساته النحويَّة- وهي قليلةٌ- تفرَّقت في كتابه، وهذا عرضٌ لأهمِّها.

تناوب حروف الجرِّ:

ففي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[١٤١]، قال: «وقوله (مِنْ قَوْمٍ) معناه في قوم؛ لأنَّ حروف الصفات تقوم بعضها مقام بعض على قول بعض أصحابنا»[١٤٢]. ومسألة التناوب هذه خلافيَّة، قال بها الكوفيُّون ومنعها البصريُّون، إذا حملوها على التضمين[١٤٣]. وقد رجَّح ابن هشام قول الكوفيِّين قائلًا: «ومذهبهم أقلُّ تعسُّفًا»[١٤٤]. أما استعماله مصطلح (حروف الصفات) فهو أيضًا من اصطلاح الكوفيِّين الذي يقابله عند البصريِّين اصطلاح حروف الجرِّ[١٤٥].

التعدية:

قال الشيخ: «كسفت الشمس تكسف كسوفًا وكسفها الله تعالى كسفًا، يتعدَّى

ولا يتعـدَّى»[١٤٦]. وهذا اسـتعمال البصريِّـين؛ لأنَّ الكوفيِّين «يسـمُّون الفعل المتعدِّي واقعًا»[١٤٧]، ويبدو أنَّ الشيوع والغلبة في الاستعمال للتعدية[١٤٨].

العطف على المعنى واللفظ:

ذكر الشـيخ العطـف على اللفظ والعطف على المعنى، فقـال: «فإن قيل: لا يعطف الشيء على نفسـه. قلنا: إنَّما عطف على لفظه دون معناه، وهذا كثير في القرآن والشـعر، قال الشاعر:

إلى الملـك القـرم و ابـن الهـمام
ولـيـث الـكـتـيـبـة في المـزدحـم

فكلُّ الصفات راجعـة إلى موصوفٍ واحدٍ، وعطف بعضها على بعض؛ لاختلاف ألفاظها»[١٤٩].

واسـتعمال العطف شـاع بين نحاة البصرة والنعـت بين نحاة الكوفـة[١٥٠]. فضلًا عـن أنَّه اسـتعمل مصطلح الصفة الذي شـاع في الدرس النحويّ عـلى أنَّه من عبارات البصريِّين، يقابله النعت عند الكوفيِّين[١٥١].

الاستثناء:

ذكر الشـيخ جملة من مسـائل الاسـتثناء التي تتعلَّق بالمسـائل الفقهيَّـة والشرعيَّة، وسمِّي الاستثناء الإخراج[١٥٢].

معاني الأدوات:

وذكـر بعضًا مـن الأدوات النحويَّة ومعانيها في الاسـتعمال، فذكـر في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾[١٥٣]، أنَّ «الباء عندنا للتبعيض بغير خلاف»[١٥٤].

«وأنَّ (أو) حقيقتها في لسان العرب التخيير»[١٥٥]، وذكر من معاني اللام الملك والاستحقاق[١٥٦]، وأنَّ (على) حرف وجوب والزام، و(عند) ليس للإلزام[١٥٧]. وغير ذلك من المسائل النحويَّة كمجيء الفعل المستقبل بمعنى الماضي، والماضي بمعنى المستقبل[١٥٨]، وأساليب الأمر والنهي، فضلًا عن أسماء الخيل والليالي، وبعض الفنون البلاغيَّة[١٥٩].

أهم نتائج البحث

توصَّل البحث إلى جملة من النتائج بعد عرض دراساته اللغويَّة هذا أهمُّها:

١. تنوَّعت مصادر ذخيرته اللغويَّة بين النقل من الكتب التي اطَّلع عليها والأعلام الذين نقل عنهم وسماعه من شيوخه ومعاصريه.

٢. بعد تتبُّع ما نقله في مظانِّه- فصلًا عمَّا وثقَّه الناشر- كان الشيخ مثالًا للأمانة العلميَّة في النقل، على الرغم من أنَّ بعض ما نقل لم يصل إلينا مصدره الأصل، فكان من فضائل ذلك أنْ أوصله الشيخ في نقله.

٣. استشهد بطائفة كثيرة من الشعر والشعراء كانوا في عصر الاحتجاج اللغويّ.

٤. بلغ درجة كبيرة من العناية والضبط اللغويّ فيما يوضِّح ويفسِّر، وقد تنوَّعت وسائل ضبطه، وكان كثيرًا ما يحرص على ذلك؛ مخافة التصحيف الذي حذَّر منه.

٥. تعدَّدت دراساته اللغويَّة بين اللغات وظواهرها الدلاليَّة والتقويمية والمسائل الصرفيَّة والنحويَّة- وإن كانت قليلة- لأنَّ الكتاب عقدَ موضوعه للفقه.

هوامش البحث

(١) كتاب السرائر، مقدِّمة الناشر: ١/ ٤.

(٢) كتاب السرائر: ١/ ٣٨.

(٣) كتاب السرائر: ١/ ٢٦٨.

(٤) ينظر: كتاب العين (سبخ): ٤/ ٢٠٤.

(٥) كتاب السرائر: ١/ ٣٩٢.

(٦) ينظر: الصِّحاح (قلس).

(٧) كتاب السرائر: ١/ ٢٧٨.

(٨) ينظر الآمالي: ١/ ٢٤٣، والمسائل المشكلة المعروفة بالبغداديَّات: ٥٣٦، والفهرست: ٨٢.

(٩) كتاب السرائر: ١/ ٦٦١.

(١٠) ينظر: الصحاح (جفن)، وقد جلعه السيِّد محمَّد الخرسان لأبي عبيدة سهوًا منه.

(١١) كتاب السرائر: ٢/ ٣٧٧، وينظر: غريب الحديث: ٥/ ٢.

(١٢) كتاب السرائر : ١/ ٥٦٧، وينظر: لسان العرب (بكر).

(١٣) ينظر: كتاب السرائر: ١/ ٤٩١، ٢/ ٨٣، ٣/ ١٢٨.

(١٤) كتاب السرائر: ١/ ٣٤٢، وينظر: الحيوان: ٥/ ٥٩٩.

(١٥) كتاب السرائر: ١/ ٥.

(١٦) كتاب السرائر: ٢/ ٣٢٥، وقد يسمِّيه كتاب اشتقاقات، ينظر: كتاب السرائر : ١/ ١٦٥.

(١٧) كتاب السرائر: ٢/ ٤٢٠، وينظر: الكامل : ١/ ٥٥، وغريب الحديث لابن قتيبة: ١/ ١٩٩.

(١٨) كتاب السرائر: ٢/ ١٨٣، وينظر: ٢/ ١٢٦.

(١٩) كتاب السرائر: ٢/ ٣٧٧، وينظر: ٢/ ٣٢٨.

(٢٠٢٠) ينظر : لسان العرب (هزر): ٥/ ٢٦٣.

(٢١) كتاب السرائر: ١/ ٣٤١، وينظر الاضداد لابن الأنباريّ: ١/ ١٩٩.

(٢٢) كتاب السرائر: ١/ ٦٢٠.

(٢٣) كتاب السرائر: ١/ ٤٩١، ذكر هذا الخبر في: الينابيع الفقهيِّة لعلي أصغر مروايد: ٥/ ٣٢٥.

(٢٤) كتاب السرائر: ٢/ ٣٧٧، وينظر: من لايحضره الفقيه: ٣/ ٩٩.

(٢٥) كتاب السرائر: ١/ ٣٧.

(٢٦) ينظر: الخصائص: ١/ ١٩٠-١٩١. وهذا الكتاب لم يذكره السيِّد محمَّد الخرسان في كشفه أيضًا.

(٢٧) كتاب السرائر: ٣/ ٩٨، وينظر كذلك: ١/ ٣٩٢، ٢/ ٣١٧.

(٢٨) ينظر: مجمل اللغة: (عرض): ١/ ٦٦٠.

(٢٩) كتاب السرائر: ٣/ ٤١٩.

(٣٠) كتاب السرائر: ٢/ ٢٧٥.

(٣١) كتاب السرائر: ٢/ ٢٤٠، وينظر: تفسير التبيان: ٤/ ٥٣١.

(٣٢) كتاب السرائر: ٣/ ٩٨، وفي النص (المغرب) وهو تصحيف.

(٣٣) ينظر: المعرّب: ١٤٤ (باب الجيم)، والمعرب لا تجده في كشف السيِّد الخرسان أيضًا.

(٣٤) كتاب السرائر: ١/ ٢١٤.

(٣٥) كتاب السرائر: ١/ ٦٦١.

(٣٦) كتاب السرائر: ١/ ٦٦٠.

(٣٧) كتاب السرائر: ٣/ ٦٦٤.

(٣٨) ينظر: كتاب السرائر: ٣/ ٨٩، ٩٨.

(٣٩) كتاب السرائر: ٢/ ٢٦٨، وينظر لسان العرب (كربل).

(٤٠) كتاب السرائر: ٢/ ١٥٦، وينظر: جمهرة اللغة: ١/ ٩٢٣.

(٤١) كتاب السرائر: ٣/ ٤٨٥، وكذلك ينظر: ٢/ ٣٧٥.

(٤٢) ينظر: معاني القرآن للفرَّاء: ٢/ ٢٥.

(٤٣) كتاب السرائر: ٢/ ٩٩.

(٤٤) كتاب السرائر: ٣/ ٦٢.

(٤٥) كتاب السرائر: ٢/ ٦٥٩-٦٦٠، وينظر: اصلاح المنطق: ١/ ٢١٢.

(٤٦) كتاب السرائر: ١/ ٥٧٦.

(٤٧) كتاب السرائر: ٢/ ٢٩٨.

(٤٨) البقرة: ٢٢٢.

(٤٩) كتاب السرائر: ٢/ ٦١٦، وينظر: معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٢٩٨.

(٥٠) كتاب السرائر: ٣/ ٤٥.

(٥١) ينظر: تصحيح الفصيح: ١/ ٣٦.
(٥٢) كتاب السرائر: ٢/ ٢٢٠، وقد صوَّبها السيِّد محمَّد الخرسان إلى (التجافيف)، ينظر: مقدِّمة كتاب السرائر بتحقيقه: ١/ ٧، وكذا هي في لسان العرب (جفف)
(٥٣) كتاب السرائر: ١/ ٣٩٢، ينظر: جمهرة اللغة: ٣/ ٤٢، والمجمل٣/ ٧٣١، والصِّحاح ٣/ ٩٦٥.
(٥٤) كتاب السرائر: ١/ ١٥٤، وينظر: ١/ ٣٩٤.
(٥٥) كتاب السرائر: ١/ ٢١١، وينظر مقاييس اللغة: ١/ ٧٧.
(٥٦) كتاب السرائر: ١/ ٢٠٥، لم استطع معرفة هذين العلَمَين، وربَّما كانا علمًا واحدًا، صحِّف اسمه.
(٥٧) كتاب السرائر : ١/ ٦٤٦.
(٥٨) كتاب السرائر: ١/ ٥٣٤، وينظر: لسان العرب (قرن).
(٥٩) كتاب السرائر: ١/ ٥٤٨، وينظر جمهرة اللغة: ٢/ ٧٩.
(٦٠) في أصول النحو: ٢٥.
(٦١) الاقتراح: ٥.
(٦٢) كتاب السرائر : ١/ ٣٧.
(٦٣) كتاب السرائر: ١/ ٧٣، والآية من سورة العصر: ٢، وينظر: لسان العرب (أنس).
(٦٤) كتاب السرائر: ٣/ ١٧٥، والآية من سورة الحجرات: ١١، وينظر: لسان العرب (قوم).
(٦٥) كتاب السرائر: ٣/ ٥٢٥، والآية من سورة البقرة: ٧٩.
(٦٦) كتاب السرائر: ٢/ ٥١١، والآيات : الحجر: ٤٢ وسورة ص: ٨٢-٨٣.
(٦٧) كتاب السرائر: ١/ ٥٦٣، والآية: المائدة: ٩٥، وينظر مغنى اللبيب: ١/ ٨٨.
(٦٨) كتاب السرائر : ٢/ ٢٣٥، والآية: هود: ٤٣، وينظر: شذا العرف: ٥٥.
(٦٩) كتاب السرائر : ١/ ٥٤٥، والآية: البقرة: ١٩٧.
(٧٠) ينظر: مواقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف: ٢٠.
(٧١) ينظر الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغويَّة والنحويَّة: ٣٧٥.
(٧٢) ينظر: الكافي: ٧/ ٤٨-٥٠.
(٧٣) كتاب السرائر: ٣/ ٤٥٠.
(٧٤) كتاب السرائر: ٢/ ٦٩، وينظر: كتاب الغريبَين: ٢/ ٤٨٦.
(٧٥) كتاب السرائر: ٣/ ٤٣٥.
(٧٦) الصحابيّ: ٢٧٥.
(٧٧) ينظر: انفتاح النصّ: ١٦.

(٧٨) كتاب السرائر: ٢/ ١٥٧، وينظر: لسان العرب (صما).
(٧٩) كتاب السرائر: ٢/ ٣٩٢، وينظر: لسان العرب (جور).
(٨٠) كتاب السرائر: ٣/ ١١٩، وينظر: لسان العرب (شجع).
(٨١) كتاب السرائر: ١/ ٥٥١، ينظر: الصِّحاح (مسك).
(٨٢) نفسه: ١/ ٣٦٨، وينظر: لسان العرب (صوم) والشعر للنابغة الذبيانيّ.
(٨٣) نفسه: ٢/ ٢٢٥، ينظر: لسان العرب (بغث)، والشعر للعبَّاس بن مرداس.
(٨٤) كتاب السرائر: ٢/ ٤٣٣.
(٨٥) نفسه: ٢/ ١٩١، وينظر: مغني اللبيب: ١/ ٢٠. وفي نصّ الشيخ (عمرو) و(الخزومي).
(٨٦) ينظر: كتاب السرائر: ٢/ ٣٢٣.
(٨٧) ينظر: كتاب السرائر: ١/ ٢١٥-٣٩٤.
(٨٨) كتاب السرائر: ١/ ٤٦٩.
(٨٩) ينظر: كتاب السرائر: ٣/ ٤٩٦، البحث والمكتبة: ١٣٧.
(٩٠) كتاب السرائر: ١/ ١٥٢، وينظر: ١/ ٩١ ٣/ ١٣٧.
(٩١) كتاب السرائر: ٢/ ٤٠١، وينظر: لسان العرب (أرف).
(٩٢) كتاب السرائر: ٢/ ٤٥٧.
(٩٣) كتاب السرائر: ٢/ ١٨٣.
(٩٤) كتاب السرائر: ٢/ ٣٧٣.
(٩٥) ينظر: الترادف في اللغة: ٣٢.
(٩٦) ينظر: الصاحبيّ: ٩٦، المزهر: ١/ ٤٠٣.
(٩٧) كتاب السرائر: ٢/ ٩٨، وينظر لسان العرب (جري).
(٩٨) ينظر: المشترك اللفظيّ في اللغة العربيَّة: ٦٥.
(٩٩) كتاب السرائر: ٢/ ٢٤٤، وينظر: كتاب الغريبَين: ٦/ ١٧٢٩، ولسان العرب (مجر).
(١٠٠) ينظر: الصاحبيّ: ٩٧، والمزهر: ١/ ٣٨٧.
(١٠١) كتاب السرائر: ١/ ٣٤١، وينظر: لسان العرب (كري).
(١٠٢) ينظر: الصحاح (عرب)، والمزهر: ١/ ٢٦٨.
(١٠٣) كتاب السرائر: ٢/ ٢٩٨.
(١٠٤) كتاب السرائر: ٢/ ١٦٦، ولسان العرب (حكم)، (قضي).
(١٠٥) التعريفات: ٢٧.

(١٠٦) ينظر: كتاب السرائر: ١/ ٥٧٦، ٢/ ١٣٨، ٣/ ٢٨.
(١٠٧) كتاب السرائر: ٢/ ١٢٧.
(١٠٨) كتاب السرائر: ٢/ ٧٨.
(١٠٩) كتاب السرائر: ٢/ ٥٢٨، وينظر أيضًا: ٣/ ١٥٩، وينظر الصِّحاح: ٣/ ١٢٤٧.
(١١٠) كتاب السرائر: ١/ ٣٢٥، وينظر لسان العرب: ٩/ ٢٩٨.
(١١١) كتاب السرائر: ٣/ ٨٤، وينظر الصحاح: ١/ ٦١.
(١١٢) كتاب السرائر: ٣/ ٩٨، وينظر: ما عرَّبته العرب من الكلام الأعجميّ: ١/ ٦١.
(١١٣) كتاب السرائر: ٢/ ١٢٢، وينظر للأعجميّ المعرب: ٥، والمزهر١/ ٢٦٩.
(١١٤) كتاب السرائر: ٢/ ٤٦٢.
(١١٥) كتاب السرائر: ١/ ٥٠٢، ينظر: لسان العرب: ١٣/ ٥٢١ (فره).
(١١٦) ينظر: الطارئ في العربيَّة: ٣٤.
(١١٧) الخصائص: ٣/ ٦٤.
(١١٨) كتاب السرائر: ٣/ ٤٨٦، وينظر أيضًا: ٢/ ٥٣٦، ٣/ ٥٤، ٦٠.
(١١٩) كتاب السرائر: ٣/ ٣٧٥، وينظر: جمهرة اللغة: ٢/ ٨٠٣.
(١٢٠) كتاب السرائر: ١/ ١٢١، وينظر: لسان العرب (أذن).
(١٢١) خطاب الرفض: ١٤.
(١٢٢) كتاب السرائر: ٣/ ٩٤.
(١٢٣) كتاب السرائر: ٣/ ٢٥٤.
(١٢٤) كتاب السرائر: ٢/ ١٣٤.
(١٢٥) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ٢١٦.
(١٢٦) ينظر: كتاب السرائر: ١/ ٦٠، ٣٩٦.
(١٢٧) ينظر: كتاب السرائر: ١/ ٢٧٢، ٤٠٤.
(١٢٨) ينظر: كتاب السرائر: ٢/ ٥١٣، ٥١٦.
(١٢٩) كتاب السرائر: ٣/ ٣٣، وينظر: كتاب العين (دبر): ٨/ ٣٢.
(١٣٠) كتاب السرائر: ١/ ٥٨، وينظر: لسان العرب (كرع).
(١٣١) كتاب السرائر: ٣/ ٤١٣، وينظر: كتاب العين (ثغر): ٤/ ٤٠٠.
(١٣٢) كتاب السرائر: ٣/ ٣٥٦، وينظر: كتاب العين (عقل): ١/ ١٦٠.
(١٣٣) كتاب السرائر: ١/ ٢١٧، وينظر: لسان العرب (كبر).

(١٣٤) كتاب السرائر: ٣/ ٤١١، وينظر: كتاب العين (لسن): ٧/ ٢٥٦.
(١٣٥) كتاب السرائر: ١/ ٥٦٧، وينظر: لسان العرب (بكر).
(١٣٦) كتاب السرائر: ٢/ ١٢٠، ينظر: كتاب العين (غني): ٤/ ٤٥٠.
(١٣٧) كتاب السرائر: ٢/ ٣٢١.
(١٣٨) كتاب السرائر: ٢/ ٧٠٨، وينظر: لسان العرب (لعن).
(١٣٩) كتاب السرائر: ٢/ ١٤٣، وينظر: كتاب العين (قسم): ٥/ ٨٦.
(١٤٠) كتاب السرائر: ٣/ ٢٨، وينظر: لسان العرب (كتب).
(١٤١) النساء: ٩٢.
(١٤٢) كتاب السرائر : ٣/ ٣٤٢.
(١٤٣) ينظر: الإنصاف: ١/ ١٧٣، وهمع الهوامع: ٢/ ٣٥.
(١٤٤) مغني اللبيب: ١/ ١١١.
(١٤٥) ينظر: معاني القرآن للفرَّاء: ١/ ٢، وشرح المفصَّل: ٨/ ٧.
(١٤٦) كتاب السرائر: ١/ ٣٢٥.
(١٤٧) الصحاح: (وقع).
(١٤٨) ينظر: المصطلح النحويّ: ١٨٠، ونحو القرَّاء الكوفيِّين،١٨٤.
(١٤٩) كتاب السرائر: ١/ ٤٨٩، وينظر معاني النحو: ٣/ ١٩٣.
(١٥٠) ينظر: شرح المفصَّل: ٨/ ٨٨، ومدرسة الكوفة: ٣٦٠.
(١٥١) ينظر: همع الهوامع: ٥/ ١٧١.
(١٥٢) كتاب السرائر: ٢/ ٥٠٩، ٥١٢، ٣/ ٤٦.
(١٥٣) المائدة: ٦.
(١٥٤) كتاب السرائر: ١/ ١٣٣.
(١٥٥) كتاب السرائر: ٣/ ٥٤٥-٥٤٦.
(١٥٦) كتاب السرائر: ١/ ٤٩٨، ٢/ ٤٠٣.
(١٥٧) كتاب السرائر: ٢/ ٤٣٢.
(١٥٨) كتاب السرائر: ٢/ ١٨٩.
(١٥٩) ينظر: كتاب السرائر: ٢/ ٦٧٥، ٣/ ٥٠٧.

موارد البحث

١. الأضداد لأبي بكر بن الأنباريّ، تحقيق محمَّد أبو الفضل إبراهيم، الكويت، ١٩٦٠م.
٢. الاقتراح في علم أصول النحو، لجلال الدين السيوطيّ، تحقيق د. أحمد محمَّد قاسم، ط١، مطبعة السعادة، القاهرة،١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.
٣. الأمالي لأبي عليّ القاليّ، ط٣، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م.
٤. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويِّين البصريِّين والكوفيِّين لأبي البركات ابن الأنباريّ، تحقيق محمَّد محي الدين عبد الحميد، ط٤، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.
٥. البحث والمكتبة، د. نوري حمُّودي القيسيّ و د. حاتم صالح الضامن، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل.
٦. التبيان في تفسير القرآن لشيخ الطائفة أبي جعفر محمَّد بن الحسن الطوسيّ، تحقيق أحمد حبيب العامليّ، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ط١، ١٤٠٩هـ.
٧. الترادف في اللغة لحاكم مالك لعيبي، دار الحريَّة للطباعة، بغداد، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
٨. تصحيح الفصيح، لعبد الله بن جعفر بن درستويه، تحقيق د. عبد الله الجبوريّ، ط١، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
٩. جمهرة اللغة لأبي بكر بن دريد، ط١، دائرة المعارف العثمانيَّة، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م.
١٠. الخصائص لابن جنِّيّ، تحقيق محمَّد عليّ النجَّار، دار الكتاب العربيّ، بيروت، لبنان، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م.
١١. شذا العرف في فن الصرف للأستاذ أحمد الحملاويّ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
١٢. الصاحبيّ في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها لأحمد بن فارس، تحقيق د. مصطفى الشويليّ، مؤسَّسة بدران للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.
١٣. الصِّحاح لإسماعيل بن حمَّاد الجوهريّ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطَّار، القاهرة، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.
١٤. غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلَّام، دائرة المعارف العثمانيَّة، حيدر آباد الدكن، ١٩٦٤م.
١٥. الفهرست لابن النديم البغداديّ، المطبعة الرحمانيَّة، القاهرة، ١٣٤٨هـ.
١٦. في أصول النحو لسعيد الأفغانيّ، ط٢، مطبعة الجامعة السوريَّة، دمشق، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

١٧. كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي للشيخ الفقيه أبي جعفر محمَّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحِلِّيّ، مؤسَّسة النشر الإسلامي، ط٥، ١٤٢٨هـ.
١٨. كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيديّ، تحقيق د. مهدي المخزوميّ و د. إبراهيم السامرَّائيّ، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٠م/ ١٩٨٥م.
١٩. اللغة العربيَّة معناها ومبناها للدكتور تمَّام حسَّان، ط٤، عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٢٠. مجمل اللغة لأحمد بن فارس، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٢١. المسائل المعروفة بالبغداديَّات لأبي عليّ الفارسيّ، تحقيق صلاح الدين عبد الله، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٨٣م.
٢٢. معاني القرآن لأبي الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط، تحقيق د. فائز فارس، الكويت، ١٩٧٩م.
٢٣. معاني القرآن لأبي زكريَّا الفرَّاء، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمَّد عليّ النجَّار و د. عبد الفتَّاح شلبي، الهيأة المصريَّة للكتاب، ١٩٧٢م.
٢٤. معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزجَّاج، تحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٢٥. معاني النحو، د. فاضل صالح السامرَّائيّ، إحياء التراث العربيّ، ط١، ١٤٢٨هـ.
٢٦. المعرب من الكلام الأعجميّ على حروف المعجم لأبي منصور الجواليقيّ، تحقيق أحمد محمَّد شاكر، ط٢، مطبعة دار الكتب، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٩م.
٢٧. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام الأنصاريّ، تحقيق د. مازن المبارك ومحمَّد عليّ حمد الله، دار الفكر، ط٥، بيروت، ١٩٧٩م.
٢٨. مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق عبد السلام محمَّد هارون، دار الفكر العربيّ للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
٢٩. موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، د. خديجة الحديثيّ، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١م.
٣٠. همع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطيّ، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلميَّة، الكويت، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٥م.

النَّزعة العقليَّة والنصيَّة في الكلام الإسلاميّ
دراسة مقارنة بين
الشيخ الطوسيّ وابن إدريس الحِلِّيّ

Rationalism and Textual Tendency in Islamic speech
A comparative Study between Sheikh Tusi and Ibn Idris Al-Hilli

أ.م.د. حميد رضا شريعتمداري

جامعة الأديان والمذاهب/مشهد

Asst. Prof. Dr. Hamid Reza Shariatmadari

University of Religions and Doctrines/Mashhad

م. مرتضى التوكُّليّ المحمَّديّ

طالب دكتوراه/جامعة الأديان والمذاهب/مشهد

Asst. Lect. Morteza Al-Tawakali Al-Muhammadi

PhD. Student/University of Religions and Doctrines/ Mashhad

ترجمة أيُّوب الفاضليّ

Translated by Ayoub Al-Fadhli

مراجعة أ.د. عليّ عبَّاس الأعرجيّ

Reviewed by Dr. Ali Al-Araji

ملخَّص البحث

تناقش فكرة البحث مسألَتَين رئيستَين، وهما الفهم الدقيق للنزعة العقليَّة والاتِّجاه النصِّيّ، ومقارنة مكانتهما بين الشيخ الطوسيّ وابن إدريس الحِلِّيّ.

أوضحنا في مطلع البحث مفهوم العقل في اللغة والاصطلاح، ومعنى العقل في بعض اللغات، ثمَّ بيان معنى العقل النظريّ والعلميّ، وربط تلك المعاني بالنزعة العقليَّة والنصِّيَّة في علم الكلام، كما تطرَّق البحث إلى بيان دور العقل في فهم المعارف الدينيَّة، وتأويل النصوص الدينيَّة وتفسيرها، وآراء الأعلام في ذلك.

وتناول الباحث الاتِّجاهات النصِّيَّة لعلماء مدينة قم وبغداد، لكلٍّ من الشيعة والسنَّة.

وأشرنا في خاتمة البحث إلى أنَّ علماء الكلام قد أفادوا من مناهج متعدِّدة لإثبات العقائد والمقولات الدينيَّة، وتبيَّن لنا أنَّ الشيخ الطوسيّ كان يمثِّل الاتِّجاه النصِّيّ، بينما ابن ادريس يمثِّل النزعة العقليَّة.

Abstract

The idea of the research discusses two main issues: the accurate understanding of mental tendency and the textual direction and comparison of their position between Sheikh Tusi and Ibn Idris Al-Hilli.

We explained at the beginning of the research the concept of the mind in language and convention, and the meaning of mind in some languages, then clarify the meaning of the theoretical and scientific mind, and link those meanings with mental and textual tendency in theology, as the research also touched on explaining the role of the mind in understanding religious knowledge, and the interpretation and interpretation of religious texts, And media opinions on that.

The researcher examined the textual directions of the scholars of the city of Qom and Baghdad for both Shiites and Sunnis.

We indicated in the conclusion of the research that the

scholars have benefited from various approaches to prove and clarify religious beliefs and sayings, and we found that Sheikh Tusi was representing the textual direction while Ibn Idris represented mental tendency.

السنة الرّابعة/المجلّد الرّابع/العدد الرابع عشر
جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأوّل ٢٠١٩م

مفهوم العقل بين النزعة العقليَّة والنصيَّة

يُعـدُّ الفهـمُ الصَّحيحُ والدَّقيق للنَّزعـة العقليَّـة (Rationalism)، والاتِّجاه النصِّيّ (Traditionalism) مـن المسـائل المهمَّـة؛ فيفترض بنـا بيان المراد مـنَ العقل في هَذين الاتِّجاهين الفكريَّين قبلَ الدُّخول في البحث.

أ. العقل لغةً:

يُطلـق العقلُ في اللغة على جملةٍ من المعاني؛ فيسـتعمل بالمعنى الحدثيّ، والمصدريّ، وأُخرى بالمعنى الاسميّ.

ومن استعمالاته بالمعنى الحدثيّ والمصدريّ:

١. العِقال: عقلتُ البعيرَ أن تثني وظيفه مع ذراعه فتشدُّهما جميعًا في وسط الذراع بحبل، وذلك الحبل هو العقال[١].

٢. دية دم المقتول، عَقَلْتُ المقتول: أعطيت ديته[٢].

٣. التثبُّت في الأمور.

٤. الفهم.

٥. سنُّ البلوغ.

٦. عَقْل الدَّواء البطن.

٧. المعقل.

ويستعمل العقل بمعناه الاسميّ، وغير الحدثي في معنيَين:

١. الوعي بالقلب.

٢. دية الدم.

وأطلق العقلُ في اللغة اللاتينيَّة على ثلاثة معانٍ:

١. تُستعمل في اللغة الإنجليزيَّة (Ratio)، وبالألمانيَّة: (Raison)، على العقل الجزئيّ، العقل ذا النَّزعة الاستدلاليَّة والتبريريَّة، ومنه تقبل الأفكار؛ فيُطلق على الاستدلال والدَّليل.

٢. وتطلق لفظ (Intellectus) على العقل الفعَّال، الكلِّيّ، الشُّهوديّ، وهو من له القدرة والفهم في قبال الإحساس والإرادة.

٣. وتستعمل (Nous)- وإن كان هذا اللفظ مهجورًا تقريبًا في الوقت الحاضر- على المبدأ العقلائيّ الحاكم على عالم الطَّبيعة الذي هو منشأُ القوانين، والنُّظُم الطَّبيعيَّة.

٤. ويستعمل في الغالب على الموارد المجرِّدة وغير المادِّيَّة بخِلاف لفظ (Logos) الذي أكثر استعمالاته في المادِّي.

ويلاحظ استعماله في بعض الموارد بمعنى عقل الإنسان، والعقل ذي النَّزعة الشهوديَّة.

ب. العقل اصطلاحًا:

يستعمل العقل اصطلاحًا بمعانٍ متعدِّدةٍ ومتفاوتةٍ، وأهمُّ تلك المعاني:

١. العقل في اصطلاح علم الكلام.

٢. العقل في اصطلاح علم أصول الفقه وعلم الفقه.

٣. العقل في المباحث الأخلاقيَّة.

٤. العقل في اصطلاح الفلسفة وعلم المنطق[٣].

ج. العقل النَّظريّ والعمليّ:

ثمَّة تقسيماتٌ للعقل متعدِّدةٌ باعتباراتٍ وحيثيَّاتٍ مختلفةٍ، وأكثرها شهرةً تقسيم العقل على نظريٍّ وعمليٍّ.

والمرادُ منَ العقل النظريّ هو الذي من شأنه الإدراك والتَّعقُّل.

والعقل العمليّ إدراك ما ينبغي وما لا ينبغي عملُه.

لم يقعْ بين العلماء نقاشٌ في العقل النظريّ؛ فهم متَّفقون على أنَّ له مدركاتٍ، ولكن وقع الجدل في العقل العمليّ؛ فهل للعقل العمليّ أن يدرك ما ينبغي وما لا ينبغي فعلُه؟ وإذا كان كذلك؛ فما هي حدودُه؟.

معنى النزعة العقليّة والنصيَّة في علم الكلام

أُشير في علم الكلام إلى مكانة النَّزعة العقليَّة في قِبال المعارف الوحيانيَّة.

وممَّا ينبغي الالتفات له في هذا السِّياق عدم ملاحظة العقل العادي والأدوات الأُخرى في بحثنا؛ لكسب المعرفة.

وفي النقطة المقابلة للنزعة العقليَّة النزعة النصيَّة.

والمرادُ من النَّزعة النَّصيَّة من ينظر وينظِّر للدِّين، ومقولاته بحذرٍ، مُعتقدًا بوجوب الأخـذ منَ الوحي؛ فهو المنبـع للنُّصوصِ الدِّينيَّة وحسـب، ولا طريقَ للعقل في تحليل المقولات الدِّينيَّة.

وأمَّا من يُعمل العقل في منهج الاستدلال؛ فيستعمله بمعانٍ هي:

١. العقل بمعنى كونه أداةً للتَّدليل على المسائل؛ فهو بهذا محلّ وفاقٍ عند أصحاب النَّزعة العقليَّة والنَّصِّيَّة.

٢. يُطلـق العقـل عند أصحـاب النَّزعة العقليَّة عـلى ما من شـأنه أن يكون منبعًا ومصدرًا مستقلًّا لكسب الحقائق الدينيَّة.

٣. ينظر أصحاب النَّزعة النصيَّة أوَّلًا وبالذَّات للنصِّ وكسب الحقائق الدِّينيَّة عن طريـق النُّصوص الدِّينيَّة للكتاب والسـنَّة والإجماع، كما يُنظـر للعقل تبعيًّا في المعرفة الدِّينيَّة.

٤. إطلاق العقل وجعله قرينةً على فهم المعارف الدينيَّة.

٥. الاستفادة منه في تأويل النُّصوص الدينيَّة.

مكانة العقل في فهم المعارف الدينيَّة

مـن المباحث المهمَّة في هذا الشَّـأن نطاق العقل في فهم المعـارف الدينيَّة، ودوره في تأويل النُّصوص الدينيَّة وتفسيرها.

وهذا المبحث كان محطَّ أنظار العلماء والمتكلِّمين من القرن الأوَّل.

وممَّا يُفرَّق به بين المذاهب الإسلاميَّة هو نظرهم للعقل، ومقدار الإفادة منه.

ففـي الغيبة الصغرى إلى النِّصف الثَّاني من القرنِ الرَّابع كانتِ الغلبةُ للنَّزعة النَّقليَّةِ

على العقليَّة معَ الاستفادة من العقلِ في الاستدلال والتِّبيان والتَّفسير للنُّصوص الدينيَّة، ومقولاته.

كما كان- في هذه الحقبة- جملةٌ من العلماء ذوي الاتِّجاه النقليّ والحديثيّ كالشَّيخ الصَّدوق؛ فهو لا يرى العقل مصدرًا ومنبعًا لفهم المعارف الدينيَّة.

ونلاحظ في عصر الشَّيخ المفيد والسيِّد المرتضى (بعد النِّصف الثاني من القرن الرَّابع والقرن الخامس) غلبة الاتِّجاه العقليّ على التوجُّهات النَّقليَّة، وحينَها طُرِحَ العقل مصدرًا لفهم المعارف الدينيَّة، وتأويل مقولاتِه.

ويصرِّح الشَّيخ الطّوسيّ بأنَّ العقلَ لا يكون منبعًا في الأحكام الفقهيَّة؛ فهو كأستاذِه الشَّيخ المفيد القائلِ بالتذكرة: إنَّ العقل طريقٌ لمعرفة الكتاب والسنَّة.

ويقول الشَّيخ الطُّوسيّ في هذا السّياق: «أمّا الأدلّة الموجبة؛ فبالعقل يعلم كونها أدلّةً ولا مدخل للشّرع في ذلك».

بينما في العقائد فهو يعتقدُ كسلفِه الشَّيخ المفيد والسيِّد المرتضى من أنَّ العقل الأساسُ في ذلك.

ولعلَّ أوّلَ فقيهٍ يرى أنَّ العقل منبعٌ مُستقلٌّ في استنباط الأحكام الشَّرعيَّة هو الشيخ محمَّد ابن إدريس في كتابه السَّرائر، إذ يقول: «فإذا فقدتِ الثلاثة، أي: الكتاب، والسنَّة، والإجماع؛ فالمعتمد في المسألة الشرعيَّة عند المحقِّقين التمسُّك بدليل العقل؛ فإنَّها مبقاة عليه، وموكولة إليه»[٤].

نعم، كان قبله بقرنٍ- تقريبًا- الفقيه الكراجكيّ؛ إذ جعل في ضمن المصادر في الفقه العقل، وإنِ اختلف في ذلك بين زمن الحضور والغيبة.

الاتِّجاه النصِّيّ في قم

بعد ما هاجر الأشاعرة في أواخر القرن الأوَّل إلى مدينة قم المقدَّسة أضحتْ إحدى المدن الشيعيَّة، وتضاعف الحضورُ الشيعيّ فيها؛ لعلاقتهم بأهل بيت النبوَّة (سلام الله عليهم)، ومن هنا أصبحتْ قم حاضرةً للعلم والتشيُّع.

وثمَّة رواياتٌ عن المعصومين عليهم السلام في شأنِها، وكونها مركزًا علميًّا[٥].

ولـمَّا كان علماءُ قم لهم اهتمامٌ بأحاديث أهل البيت عليهم السلام، ولهم خبرةٌ وتبحُّرٌ في فنِّ الحديث؛ أمستْ في القرنين الثَّالث والرَّابع المرجعيَّةُ العلميَّةُ لها.

وكان الأئمَّة عليهم السلام يوجِّهون النَّاسَ لفَهم دينهم لعلماء قم، كما أرجع الإمام الرِّضا عليه السلام عليَّ بن المسيَّب في فهم دينه إلى زكريَّا بن آدم القمِّيّ، وإلى يونُس بن عبد الرَّحمن[٦].

كما درس كبارُ علماء الطَّائفة عند علماء قم، مثلًا: الكشِّيّ عند محمَّد بن قولويه القمِّيّ، والشَّيخ المفيد عند محمَّد بن جعفر بن قولويه القمِّيّ، والشَّيخ الصَّدوق.

ومن هنا كان الميراث الحديثيّ لعُلماء قم عظيمًا وضخْمًا؛ فدوَّنوا المجاميعَ الحديثيَّة.

كما نقل الشَّيخ الصَّدوقُ أنَّ والده عليّ بن بابويه له مائة أثر، وألَّف الشَّيخ الصدوق نفسه أكثر من ثلاثمئة كتابًا[٧].

ويقول العلَّامة الحِلِّيّ: «يمكن القول إنَّ أكثر التأليفات الحديثيَّة الشِّيعيَّة في ذلك العصر كانتْ للاتِّجاه الحديثيّ لعلماء قم»[٨].

فكانتِ السمةُ البارزة لعلماء قم هو الاتِّجاه النصِّيّ، والابتعاد عنِ العقل في تفسير المقولات الدينيَّة؛ فكانوا يتناولون المسائل العقليَّة والكلاميّة على أساس المنهج الحديثيّ في تحليلِه وتركيبه، وينأون بأنفسهم عنِ الاستدلالات الكلاميَّة المصطلحة، مع أنَّ

بعض أنصار هذا الاتِّجاه اضطرَّ إلى الاستدلال بالعقل في الدِّفاع عن المذهب.

وهذا التوجُّه الفكريّ هو أحد الاتِّجاهَينِ الذي كان حاكمًا على الشِّـيعة، ففي عصر الحضور يمكن أن يكون المسـيطر هو الميلَ العقليّ والكلاميّ للشّـيعة، ولا مجالَ للنَّزعة العقليَّـة فيـه، وهذا يفسِّر لنا أنَّ أكثر فقهاء الشِّـيعة في عصر الغيبة الصُّغرى مشـوا بهذا الاتِّجاه الفكريّ.

وكان الاتِّجاه النصِّيّ في أواسـط القرن الرَّابع في قم في أوجه إلى أن تصدَّى له الشَّيخ المفيد وتلميذُه السـيِّد المرتضى، وتغلَّب النُّزوعُ العقـليّ البغداديّ على أصحاب الحديث القمِّيّ في النِّصف الثَّاني من القرنِ الرَّابع والقرن الخامس.

النَّزعة العقليَّة في بغداد

تأسَّسـتْ بغدادُ في القرن الثَّاني الهجريّ، وفي غضون مـدَّة وجيزة أصبحتِ المعهد العلميّ الأساس في العالم الإسلاميّ، وبدأتْ هذا الفعَّالية منِ انتقال الخلافة منَ الكوفة إلى بغـداد[٩]، وبدأتْ حركةُ التَّرجمة، وأسـهم وجود بعض الأئمَّـة عليهم السلام، وانتقال بعض علماء الشِّـيعة إليها ممَّن كان في الكوفة، وانتقال الخلافة العبَّاسـيَّة إليها، وسكنَها الجهازُ الحاكم آنذاك، كلُّ ذلك جعل منها مركزًا علميًّا مرموقًا.

يُذكر أنَّ وجودَ الأئمَّة عليهم السلام المؤقَّت فيها أتاح للشِّيعة الانتقال إليها وسكنها؛ فسكنوا الكرخ، وأصبحتْ شيعيَّة[١٠].

مـع أنَّ وجود عدد كبيرٍ من المتكلِّمين آنذاك كـ(هشـام بن الحكم، ويونس بن عبد الرحمن، وأبي سهل النوبختيّ) أتاح الفرصةَ للنِّقاش وطرح المباحث الكلاميَّة[١١].

كـما كان اهتمام الحكومة الشـيعيَّة من آل بويـه في القرن الرابـع التَّرويج للمذهب

الشِّيعيّ، ومن جهةٍ توسعةُ الحوزات الكلاميَّة في بغداد؛ الأمر الذي أتاح للشَّيخ المفيد، والسيّد المرتضى، والشّيخ الطّوسيّ تشييد البناء الفكريّ والمعرفيّ للمذهب على أساس العقل.

وبعدَما سيطر الاتِّجاه العقليّ في بغدادَ أفل نجمُه، ثمَّ سطع مرَّةً ثانيةً نجمُ النَّزعة النَّصِّيَّة في قم، وهذا حدثَ في النِّصف منَ القرن الخامس بعد أن دخلَ بغدادَ السُّلطان طغرل بيك السلجوقيّ، وفعلَ ما فعل في المذهب وفي محلَّة الكرخ، ومنها حرق مكتبة الشَّيخ الطُّوسيّ، وعلى إثر ذلك انتقل شيخُ الطَّائفة إلى النَّجف الأشرف.

النَّزعة النَّصِّيَّة عندَ الشِّيعة والسنَّة (أبناء العامَّة)

إنَّ هناك اختلافًا بين الاتِّجاه العقليّ والنَّزعة النصيَّة عند الشِّيعة مع ما يراهُ ويذهب إليه العامَّة في النُّزوع للعقل، أو النَّصِّ؛ فيمتاز ما عند العامَّة بالإفراط أو التَّفريط في كِلَا الجانبَين العقليّ والنَّصيّ، وهذا غير موجود عند الشِّيعة؛ فلا يذهب أحد من الشِّيعة إلى القول: إنَّ العقل لا محدوديَّة له في الإدراكات كما عند بعض العامَّة.

كما يبتعد الشِّيعة عن القياس وأمثاله في فهم الشَّريعة، بخلاف العامَّة.

فما كان من الاتِّجاه العقليّ عند الشِّيعة أمثال هشام بن الحكم، ويونس بن عبد الرَّحمن تحت إرشادات أهل البيت عليهم السلام، لاسيما الإمامَين الباقر والصَّادق عليهما السلام؛ فما كان منهم إلَّا الإفادة منَ الاستدلالات العقليَّة في المناظرات؛ فكانوا يتناولونها بأُسلوبٍ عقليٍّ.

ولكن في الوقت نفسه كان استعمال العقل والإفادة منه بحدودٍ معيَّنة؛ لأنَّ هناك رواياتٍ تنهى عنِ النَّزعة العقليَّة بنحوٍ تفريطيٍّ وإفراطيّ، وتعدُّها غير صائبة، ولذا

بعض أصحاب النَّزعة النصيَّة منَ الشِّيعة ينفرون منَ المنهج العقليّ، وينتقدون المتكلِّمين الذي يسيرون في هذا الرَّكب.

ولذا حذَّر الأئمَّة عليهم السلام من التّفريط والإفراط في استعمال العقل، مع أنَّهم عليهم السلام يوصون بالاستفادة منَ العقلِ، ويحذِّرون من الوقوعِ بالقِياس، وما أشبهه.

خذْ مثلًا على ذلك مالك بن أنس- وهو من الأئمَّة الأربعة عند العامَّة- عندما سُئِلَ عن معنى قولِه سبحانَه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾؛ فقال: «الاستواء معروف، والكيفيَّة مجهولة، والسُّؤال بدعة، والإيمان به واجب»[١٢].

والظَّاهر كانتْ هذهِ العِبارة: «الكيفيَّة مجهولة، والسؤال بدعة» شائعةً بين أصحاب الحديث عندما يُسألون هكذا أسئلة حتَّى نُقلت عن أحمد بن حنبل.

بينما كان يُطرح في الفكر الشِّيعيّ عند أصحاب الحديث مثل هذه المسائل؛ فمثلًا: ما تناوله الشَّيخُ الصّدوق في رسالة الاعتقادات من آياتٍ ظاهرها إنَّ لله سبحانه يدًا و... كباقي المخلوقات، إلَّا أنَّه فسَّر ذلك وأوَّلَه؛ فكانوا يؤولون ما يحتاج إلى تأويل[١٣].

كما أرَّخ النَّجاشيّ والشَّيخ الطُّوسيّ لتأليفاتِ الشَّيخ الصَّدوق التي كانت جوابًا لمسائل مختلفةٍ؛ إذ تتوجَّه له السؤالات من دولٍ وأماكنَ مختلفة من العالم في مسائل متنوِّعة، ويجيب عنها الشَّيخُ في ضوء معطيات الآيات والرُّوايات عن أهل البيت عليهم السلام.

فوارق بين الاتِّجاه العقليّ والنَّزعة النَّصيَّة الشيعيَّة

١. الاختلاف في موازين نقدِ الحديث:

يذهب أصحاب النَّزعة العقليَّة إلى أنَّ الأحاديث لا تتنافى والعقل، ويدقِّقون في

سند الحديث ورجاله، بينما أصحاب النصِّ لا يرون أهميَّةً لسندِ الحديث.

٢. الشَّاذُّ من الحديث:

منَ الموارد الذي وقعَ الاختلافُ فيها بين أصحاب النَّزعة العقليَّة والنصِّيَّة التَّعامل مع شـواذِّ الحديث، مثلًا: يرى الشَّـيخ المفيدُ ليسَ كلُّ حديثٍ واردٍ في المجاميع الحديثيَّة حجَّـةً، ولا يُعـدُّ دليلًا، بينما أصحاب النَّزعـة النَّصيَّة يعتمدون عليـه في النِّطاق الدِّينيّ المعرفيّ، وكان هذا أحد مواضع نقد الشَّيخ المفيد عليهم.

٣. التَّسامُح في قَبول الحديث:

لم يعتنِ أصحـابُ النصِّ بالتَّحليـل والعُمق للأحاديث، كمقابلتهـا مع العقلِ؛ إذ جعـل منهم تسـامحًا في قبول الرِّوايـات، بينما أصحـاب العقل لا يرتضـون ذلك أبدًا، ويعرضونها على العقل حتَّى يقبلوها.

٤. تقديم النَّقل على العقْل:

يرى أصحابُ النَّزعة النصِّيَّة النصَّ منَ الأسس الأوَّليَّة في منظومتهم، والنَّقل يُقدَّم على العقل، وتُقاس مُدركات العقل على النصِّ؛ فيعرضون ما أدركه العقلُ على الكتابِ والسنَّة والإجماع؛ فما كان موافِقًا لهم أخذوا به، وإلَّا فلا.

بينـما يرى أصحاب العقل عـرضَ الرِّوايات والنصِّ الدِّينيّ عـلى العقل؛ فإذا كان خلاف الضَّروريات؛ فإمَّا أن يُرفض، أو يؤوَّل.

٥. الثَّبات الفكريّ لأصحاب الاتِّجاه النَّصيّ:

لـمَّا كانَ أصحابُ النصِّ يعتقـدُون أنَّ الدَّليلَ هو النصُّ الدِّينـيّ، ومنبعه الوحي،

ولا مجال لوقوع الاختلاف في الوحي؛ فلا يقع اختلافٌ بينَهم.

نعم، ربَّما يقع اختلاف بينَهم في الهامش، وأمَّا الأساسيَّات فلا نرى بينهم أيَّ اختلافٍ.

بينما أصحاب النَّزعة العقليَّة؛ لعمق الفكر العقليّ عندَهم، لا نشاهد هذا الثَّبات، فيقع الاختلاف بينَهم.

٦. تبعيَّة العقل:

يعتقد أصحاب النصِّ أنَّ العقل من مصادر الأحكام مع مُقايسة أحكام العقل للنصِّ.

وبناءً على هذا الاعتقاد فلا يمكن جعلُ العقل مصدرًا أساسيًا، وإلَّا فما كانتِ الحاجة إلى الوحي!.

فضلًا عن هذا، فكثيرٌ من عقائدنا الدينيَّة يكون العقل لها استطراديًّا، فكيف يمكن أن يكون هو الرَّاسم لها؟.

مكانة العقل عندَ الفُقهاء

ثمَّة خصوصيَّة اشترك بها الشَّيخ الطوسيّ وابن إدريس؛ فالشَّيخ الطُّوسيّ بوصفه فقيهًا وما امتاز به من عظمةٍ وسطوةٍ علميَّةٍ على الفقهاء ممَّا ترك جمودًا على الفقه نسبيًّا، وفي المقابل ابن إدريس بوصفه فقيهًا نقدَ آراء الشَّيخ الطُّوسيّ، ونفخ روح التَّجديد في المنظومة الفقهيَّة.

وما ورثنا عن الأئمَّة عليهم السلام للاهتمام بالعقل جعلَ الفُقهاءَ من ذلك مكانة خاصَّة في

الاجتهاد؛ فأضحتِ الأدلَّة هي النصِّ والعقل والإجماع، ولكن لم يكن الفقهاء يتعاطون مع هذه المصادر على وتيرةٍ واحدةٍ، فمثلًا: من كان قبل الشَّيخ الطُّوسيّ وابن إدريس، كالمفيد والسيِّد المرتضى نراهم يستعملون العقل في آثارهم.

ولا بأس أن نشيرَ بنحو الإجمال إلى نظرِ المفيد والسيِّد المرتضى حولَ العقلِ، والنصّ لإثراء البحث، وإلَّا فبحثُنا الأساس العقل، والنصُّ عند الطوسيّ وابن إدريس.

١. الشَّيخ المفيد:

لعلَّ أوّلَ منِ استعمل الدَّليل العقليّ من الفُقهاء في علم الأصول هو الشيخُ المفيدُ، كما نلاحظه جليًّا في آثاره؛ فمثلًا:

أ. لم يعتقدِ الشَّيخ بالحديث المخالف للعقل(١٤).

ب. يرى الشيخُ المفيدُ جوازَ تخصيص عموم القرآن والرّوايات بالدَّليل العقليّ(١٥).

ج. يرى الشَّيخ أنَّ في زمن الغيبة إذا لم يكنْ عندنا بيانٌ لحكمٍ غير موجودٍ في الكتاب، والسنَّة والإجماع؛ فيمكن أن نرجع إلى العقل حينَها(١٦).

ومن هُنا يَعدُّ الشَّيخُ العقلَ مصدرًا بجانب المنابع الثَّلاثة.

نعم، لا يقول عنه إنَّه مشرِّع إنَّما مبيِّن، وطريقٌ لتحصيل الأحكام.

ولا يخفى عليكَ أنَّ أصول الأحكام عبارة عن كتاب الله وسنَّة نبيِّه وأحاديث المعصومين عليهم السلام، وهم الطَّريق إلى معرفة الأحكام، ومن هذا الطَّريق جعل الحجِّيَّة لظواهر القرآن ودلائل الأخبار.

٢. السيِّد المرتضى:

نُلاحظ في هذا الاتِّجاه بعدَ الشَّيخ المفيد السيِّد المرتضى؛ فنطالع في آثاره الدَّليل العقليّ ودوره.

١. «أن نفرض وجود حادثة ليس للإماميَّة فيها قولٌ على سبيل اتِّفاق أو اختلاف؛ فقد يجوز عندنا في مثل ذلك أن اتَّفق أن لا يكون لله تعالى فيها حكمٌ شرعيٌّ؛ فإذا لم نجدْ في الأدلَّة الموجبة للعلم طريقًا إلى علم حكم هذه الحادثة، كنَّا فيها على ما يوجب العقل وحكمه»[١٧].

٢. أجاز السيِّد المرتضى تخصيصَ العموم بالعقل من دون شُبهةٍ[١٨].

٣. عدَّ السيِّد المرتضى الدَّليل على جواز النَّسخ عقليًّا[١٩].

٤. كما ذهب السيِّد إلى الأخذ بظاهر القرآن بدليلٍ عقليٍّ[٢٠].

٥. يتمسَّك السيِّد المرتضى في مبحث (الحظر والإباحة) بالإباحة، ويردُّ المخالفينَ بدليلٍ عقليٍّ.

٦. ذكر السيِّد المرتضى في مبحث الأخبار بشكلٍ صريحٍ أنَّ العقل بوصفه دليلًا يأْتي بعد الكتاب والسنَّة، والإجماع؛ فبعد أن قسَّم الخبرَ على قسمينِ، قالَ في تعريف الثَّاني: «أمَّا الخبر الذي يتبيَّن بطلانُه عبر النَّظر والتأمُّل ما كان مضمونه لا يطابقُ الكتابَ، أو السنَّة، أو الإجماع، أو العقل»[٢١].

وفي ضوء ما تقدَّم نقلنا أهمَّ ما جاء في آثار السيِّد المرتضى بما له صلةٌ وعَلاقة بالعقل؛ فاتَّضح أنَّه يجعل للعقل مكانةً، ويعدُّه بعد الأدلَّة الثّلاثة: الكتاب والسنَّة والإجماع.

نعم، لا يعدُّه من المصادر الأساسيَّة للاستنباط كالأدلَّة الثَّلاثة، والشَّاهد على هذا ما سجَّله في كتابه الذَّريعة؛ فإنَّه فصَّل وبسط الكلام في الأدلَّة الثَّلاثة، وأمَّا مبحث الدليل العقليّ اختصره جدًّا، وجعل البحث فيه جزئيًّا هامشيًّا.

٣. الشّيخ الطُّوسيّ:

وممَّن بحث الدَّليلَ العقليّ في آثاره بعد المفيدِ، والسيِّد المرتضى هو الشَّيخ الطُّوسيّ.

١. يعتقد الشَّيخ بإمكانِ صرفِ ظواهر القرآن إلى المجاز، ودليله على ذلك عقليٌّ[٢٢].

٢. يَعُدُّ العقل حاكمًا في باب الطَّاعة والعصيان[٢٣].

٣. يعدُّ الدَّليل العقليّ أحد ضوابط صحَّة الخبر الواحد واعتباره[٢٤].

٤. المسائل المستحدثة التي لا يوجد لها بيانٌ في الشَّرع يمكن مراجعةُ العقلِ فيها[٢٥].

٥. من جملة القرائن على اعتبار الخبر وإفادته اليقين أن يطابقَ العقلَ.

وعليه؛ فالشَّيخ من الفقهاء والأصوليِّين- كمن سبقَه- لا يعتقد أنَّ العقل مصدرٌ للاستنباط، ولم يجعلْ لهُ مبحثًا مُستقلًّا.

الشَّيخ الطُّوسيّ إمامُ الأصوليِّين

كان الفكر الإخباريّ والنَّزعة النقليَّة طاغيةً على السَّاحة إلى عصر الشَّيخ إلى أن تصدَّى الشَّيخ ونفخَ الرُّوح في الأصول والفقه، وأخذا نصابهُا الصَّحيح.

كما أدرك الشَّيخ خطرَ هذا الخطّ فتصدَّى له، وألَّف كتاب (عدَّة الأصول).

وكتبَ في مقدِّمة كتابه (المبسوط) في تضعيفِ هذا الاتِّجاه: «أمَّا بعدُ فإنِّي لا أزالُ أسمعُ معاشر مخالفينا من المتفقِّهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقهَ أصحابِنا الإماميَّة ويستنزرونه، وينسبونهم إلى قلَّة الفروع وقلّة المسائل، ويقولون: إنَّهم أهلُ حشوٍ ومناقضةٍ، وإنَّ من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل، ولا التَّفريع على الأصول؛ لأنَّ جلَّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطَّريقَين، وهذا جهلٌ منهم بمذاهبِنا، وقلَّة تأمُّلٍ لأُصولِنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا؛ لعلموا أنَّ جُلَّ ما ذكروهُ من المسائل موجود في أخبارنا، ومنصوص عليه تلويحًا عن أئمَّتنا الذين قولهم في الحجَّة يجري مجرى قول النبيّ صلى الله عليه وآله إمَّا خصوصًا أو عمومًا أو تصريحًا أو تلويحًا»[٢٦].

كما نلاحظ الدَّافع من تأليف كتاب العدَّة ما سطَّره في مقدِّمته: «... فإنَّ من صنَّفَ في هذا الباب سلك كلُّ قومٌ منهم المسالكَ التي اقتضاها أصولهم، ولم يصنِّفْ أحدٌ من أصحابِنا في هذا المعنى...»[٢٧].

الشَّيخ الطُّوسيّ والمتكلِّمون

شهد القرنُ الرَّابع والخامس تأليف ونشر ومناظرات كلاميَّة، وكان من تلك المناظرات ما دار بين الشَّيخ المفيد والأشاعرة والمعتزلة، وقُرِّرتْ بأكثر من خمسينَ كتابًا، وكذا ما ألَّفه السيِّد المرتضى كتابه الشَّافي، وهو ردٌّ على كتاب المغني لعبد الجبَّار، وهذا شاهدٌ ثانٍ على ما قلناه سلفًا.

وكان الشَّيخ الطُّوسيّ خليفةَ السيِّد المرتضى في كرسيِّ الكلام، وله في هذا الشَّأن خمسة عشر كتابًا، ومن أهمِّها تلخيص كتاب الشَّافي.

ويُعدُّ تفسير التِّبيان للشَّيخ الطُّوسيّ من آثاره المهمَّة كالتَّهذيب، والاستبصار؛

فتعرَّض في تفسيره لأبحاثٍ كلاميَّةٍ دقيقةٍ جدًّا، مُستندًا في ذلك إلى الآيات في إثبات أحقِّيَّة الشِّيعة، ونقد وإبطال أقوال المخالفين، لاسيما أقوال الأشاعرة.

ومن كتبِه القيِّمة في الإطار الكلاميّ: كتاب (الجمل)، و(المُفصِح في الإمامة)، و(الاقتصاد الهادي إلى طريق الرَّشاد)، وغيرها من الآثار الكلاميَّة الثَّمينة.

وعلى كلِّ حالٍ فإنَّ الشّيخ الطُّوسيّ فضلًا عن كونِه ضليعًا في أصول الفقه، والفقه، والتَّفسير، واللغة، والحديث، والرِّجال، والعلوم الأُخرى؛ فله نظرٌ في الفلسفةِ، والكلام.

ومن الجديرُ بالإشارة هنا أنَّ ثمَّة مسائل دقيقة علميَّة وفلسفيَّة منصوص عليها في كتب أهل التَّحقيق في الفلسفة الإسلاميَّة وغيرها، فيما يرتبط بالخصائص الذَّاتيَّة للحقائق الإراديَّة، والقوانين ذات العلاقة بالانفعالات الطَّبيعيَّة قدِ استفاد الشَّيخ الطُّوسيّ منها في مدوَّناته الكلاميَّة.

الشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ

ذكرَ الشيخ ابنُ إدريس في السَّرائر تعابيرَ مختلفة في العقل، كما يعبِّر عنه أحيانًا بالدَّليل العقليّ[٢٨]، وأحيانًا يعبِّر عنِ الدَّليل العقليّ في قبال الدَّليل السَّمعيّ[٢٩].

ويعبِّر أحيانًا: العقول، أو أصول الأحكام العقليَّة[٣٠].

مع تعدُّد هذه التَّعابير لم يُشِرِ ابنُ إدريس للمُراد منَ العقل والدَّليل العقليّ بشكلٍ صريحٍ في مصنَّفاته.

وعليه ينبغِي لنا أن نبحثَ عن مواردَ استعمال الدَّليل العقليّ في السَّرائر، ومرادِه من الدَّليل العقليّ وحدوده، ودوره في فقه ابنِ إدريس.

نـرى في جملةٍ من تعبيرات ابنِ إدريس مرادَه مـنَ العقلِ هو الأصل العمليّ العقليّ، كـما في مبحـث الخُمس، قال: «فالمسـألة الشَّرعيَّة، لا نعلمُها إلَّا من أربـع طُرقٍ: كتاب الله العزيز، وسـنَّة رسوله المتواترة، وإجماع الشِّـيعة الإماميَّة، لدخول قول معصومٍ فيه؛ فـإذا فقدنا الثَّلاث الطُّرق؛ فدليل العقل المفزع إليه فيها؛ فهذا معنى قول الفقهاء: دلالة الأصل»[٣١].

كـما عبَّر بنحوٍ صريـحٍ أيضًا عن أصل الـبراءة بالدَّليل العقليّ، ففي مبحث شـهادة المرأتَينِ، وما إلى ذلك: «يحكم بالشَّـاهد واليمين في الأموال عندَنا، سـواء كان المال دَينًا أو عينًا، وكذلك يحكم بشهادة امرأتينِ، مع يمين المدَّعي، في ذلك، عند بعض أصحابنا.

والذي تقتضيه الأدلَّة، ويحكم بصحَّته النَّظر الصَّحيح، أنَّه لا يقبل شـهادة امرأتينِ مـع يمـين المدَّعي، وجعلهـما بمنزلـة الرَّجل في هذا الموضـع، يحتاج إلى دليـلٍ شرعيّ، والأصل أن لا شرع، وحملها على الرِّجل قياس، وهو عندنا باطلٌ، والإجماع غير منعقدٍ، والأخبار غير متواترة؛ فإنْ وجدت فهي نوادر شواذّ، و الأصل براءة الذِّمم؛ فمن أثبت بشـهادتهما حكمًا شرعيًّا؛ فإنَّه يحتاج إلى أدلَّة قاهرة، إمَّـا إجماع، أو تواتر أخبار، أو قرآن، وجميع ذلك خالٍ منه؛ فبقي دليل العقل، وهو ما اخترناه وحقَّقناه»[٣٢].

كـما عُدَّ مـن مصاديق الدَّليل العقليّ أصل البراءة: «... قلنا إنَّه لا يجوز أن يجمع بين الأختينِ في نكاح الدَّوام، ولا النِّكاح المؤجَّل.

فإن عقِد عليهما في حالة واحدةٍ، كان مخيَّرًا في أن يمسكَ أيتهما شاء، على ما روي في بعض الأخبار، أورده شيخُنا أبو جعفر في نهايته.

والـذي تقتضيه أصـولُ المذهب، أنَّ العقد باطلٌ يحتاج أن يسـتأنف عقدًا على أيِّهما شـاء، على ما قدَّمناه؛ لأنَّه منهيٌّ عنه، والنهي يدلُّ على فسـاد المنهيِّ عنه، بلا خلافٍ بين

محقِّقي أصحاب أصول الفقه، ومحصِّلي هذا الشَّأن.

وقد رجع شيخنا في مبسوطه عمَّا أورده في نهايته، و هو محجوج بقوله:

فـإن عقـد على امرأة، ثـمَّ عقد على أختِهـا، كان العقدُ على الثَّانية باطـلًا؛ فإن وطأ الثَّانيـة، فـرَّق بينهـما، ورُوي أنَّه لا يرجع إلى نـكاح الأوَّلة حتَّى تخـرج التي وطأها من عدَّتها، ولا دليلَ على صحَّة هذه الرُّواية.

والذي تقتضيه أصول المذهب، أنَّه لا يمتنع من وطءِ امرأته الأولى؛ لأنَّه غير جامع بين الأختينِ؛ لأنَّ عدَّة الثَّانية لغيره، وهي عدَّة بائنة، لا رجعةَ له عليها فيها؛ فإذا لم يكن مانعٌ من كتاب الله، ولا إجماع، ولا سـنَّة، ولا دليل عقل؛ بل الكتاب، والعقل، والسـنَّة يحكـم بما ذكرناه؛ لأنَّ الأصل الإباحـة، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِـمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾، فنفى اللوم عن وطء زوجته»[٣٣].

وهذا الكلام مشعرٌ بأصلِ الإباحة، والمراد منها الدَّليل العقليّ.

وفضـلًا عن ذلك نطالعُ في موردٍ آخر لابن إدريس يقـول فيه أصل بقاء الملك من مصاديق الدَّليل العقليّ: «ودليل العقل يعضدُه ويشـيِّده؛ لأنَّ الأصل بقاءُ الأملاك على أربابِها، ولا يحلُّ تملُّكها إلَّا بالأدلَّة القاطعة للأعذار»[٣٤].

اتَّضـح فيـما تقدَّم أنَّ مـن أحد مصاديـق الدَّليل العقـليّ الأصول، والسُّـؤال هنا: هـل يرى ابـن إدريـس الدَّليل العقليّ منحـصرًا في مـوارد الأصول؟ أو يشـمل مواردَ أُخر؟.

وبعبارةٍ أخرى: هل مساحة الدَّليل العقليّ من منظار ابنِ إدريس هي ما تقدَّم؟.

لا شكَّ أنَّه يعدُّ أصل البراءة والإباحة من مصاديق الدَّليل العقليّ.

ويمكن أن يقال إنَّ ابن إدريس من منطلق تفسيره لدلالة الأصل من منظارِ الفُقهاء عدَّ الأصل هو الدَّليل العقليّ.

وفي الوقتِ نفسِه- في مواضع- تمسَّك بالدَّليل العقليّ، إلَّا أنَّه لم يورده صريحًا.

ولا يخفى عليك من منظار ابن إدريس أنَّ نطاق الدَّليل العقليّ أوسع من الأصول العمليَّة، وشاملة للمستقلَّات العقليَّة، وإليك بعضَ النَّماذج في هذا السِّياق:

١. **أشار في مسألة تقسيم الخمس**: «أنَّ مال ابن الحسن يعطى لغيرِه، ويستحقُّه سواهُ، ويسلَّم إليه بغير إذنه، وكذلك السنَّة المتواترة، ولا أجمعنا على أنَّ مال ابن الحسن، يستحقُّه غيره، ويسلَّم إلى سواه، بغير إذنه؛ فلم يبقَ معَنا من الأدلَّة والطُّرق الأربع سوى دليل العقل، ودليل العقل يحظر علينا التصرُّف في مال الغير بغير إذنِه، هذا لا معدّل للمنصف المتأمِّل عن هذا الاستدلال إلَّا إليه»[٣٥].

٢. **في مبحث الإجارة**: إذ يعتقد الفقهاءُ أنَّ عقد الإجارة لا يبطل لموت المؤجِّر، أو المستأجر: «ومتى مات المستأجر أو المؤجّر، بطلتِ الإجارةُ عند بعض أصحابِنا، وانقطعت في الحال، وقال آخرون من أصحابِنا: إنَّها تبطل بموت المستأجر، ولا تبطل بموت المؤجِّر، وقال الأكثرون المحصِّلون: لا تبطل الإجارة بموت المؤجِّر، ولا بموت المستأجِر.

وهو الذي يقوى في نفسي وأُفتي به؛ لأنَّه الذي تقتضيه أصول المذهب والأدلّة القاهرة، عقلًا وسمعًا؛ فالعقل أنَّ المنفعة حقٌّ من حقوق المستأجر على المؤجِّر؛ فلا تبطل بموته، وإذا كانتْ حقًّا من حقوق الميت؛ فإنَّه يرثه وارثه؛ لعموم آيات المواريث، ومن أخرج شيئًا منها؛ فعليه الدَّليل، وهو تصرُّف في مال الغير، أعني المنفعة، ولا يجوز التصرُّف في ذلك، إلَّا بإذن صاحب المنفعة»[٣٦].

٣. **وكذا أشار في مباحث الأصول**: إذ ذكرَ واحدًا من الأمور التي يخصِّص به العام

هـو الدَّليل العقـليّ: «المغمى عليه إذا كان مفيقًا في أوَّل الشَّـهر ونوى الصَّوم؛ ثمَّ أغمِيَ عليه، واسـتمرَّ به أيَّامًـا، لم يلزمْه قضاء شيءٍ فاته، وإن لم يكن مفيقًا في أوَّل الشَّـهر؛ بل كان مغمًى عليه، وجب عليه القضاء، على قول بعض أصحابِنا، منهم السـيِّد المرتضى، والشَّيخ المفيد.

وذهـب شـيخُنا أبو جعفـر الطـوسيّ رحمه الله إلى أنَّه لا قضـاءَ عليه أصـلًا، وعندي أنَّ الصَّحيـح ما ذهب إليه شـيخُنا أبو جعفـر رحمه الله، و الدَّليل على صحَّة قولِـه أنَّ هذا المغْمى عليـه غير مكلَّفٍ بالعِبـادات؛ لأنَّ عقلَه زائلٌ بغيرِ خلاف، والخطاب يتوجَّه إلى العقلاء المكلَّفين للصِّيام، و ليس هذا بداخلٍ تحت خطابهم»[٣٧].

٤. **ممَّـا بحثـه ابن إدريس جواز شـقِّ الثَّوب عـلى مـوتِ الأب أو الأخ**: «رويَ أنَّه لا بأس بأن يشقَّ ثوبه على أبيه، وفي موت أخيه.

والأَوْلى تـرك ذلـك واجتنابه، بـل الواجب؛ لأنَّه لا دليلَ عليه من كتابٍ ولا سـنَّةٍ مقطوعٍ بها و لا إجماعٍ، والأصل حفاظ المال وتضييعه سـفه؛ لأنَّه إدخال ضررٍ، والعقل يقبِّح ذلك»[٣٨].

نلاحظ في النُّصوص السَّابقة استعمال (الأصل)، وفي هذا النصِّ الأخير أورد كلمة (قبيـح)، ويمكن القـول: إنَّه من مصاديق الدَّليل العقليّ المسـتقل، ومشـمول للقاعدة ملازمة العقل والشَّرع.

مكانة العقل من منظار ابن إدريس من بين سائر الأدلَّة

يتَّضـح ممَّا تقـدَّم أنَّ ابن إدريـس يعطي للعقل أهميَّـةً متميِّزةً تفوق مَـن تقدَّمَه مِن الفقهاء.

والسُّـؤال الذي يُطرحُ هنـا: ما مكانةُ العقـل عند ابن إدريس؟ فهـلْ هو في مرتبةٍ

واحدة مع الأدلَّة الأخرى؛ أعني الكتابَ والسنَّة والإجماع؟.

أو هو بعد الأدلَّة الثَّلاثة المتقدِّمة؛ فيكون في الرُّتبة الرَّابعة؟.

عـبر مراجعة ما كتبَه ابنُ إدريـس، نراهُ يصرِّح في ثلاثة موارد من السَّرائر أنَّ العقل يكون في طول سائر الأدلَّة، وفي حال فُقدان الأدلَّة نتمسَّك بالعقل، وهذا الرَّأي يعتقدهُ أيضًا المحقِّقون في الشَّريعة.

يقـول ابن إدريـس في مقدِّمة السَّرائر: «فـإذا فقدتِ الثَّلاثة، أي: الكتاب والسـنَّة والإجماع؛ فالمعتمد في المسـألة الشَّرعيّة عند المحقِّقين التمسُّـك بدليل العقل؛ فإنَّها مبقاة عليه وموكولة إليه»[٣٩].

ومعـه فكلَّما فُقـدتِ الادلَّـة الثَّلاثة في المصـدر التَّشريعـيّ؛ فيقتـضِي العمل بنظر المحقِّقـين بالدَّليـل العقليّ؛ ففضلًا عن تصريح ابن إدريس أعـلاه، كذلك لهُ تصريحاتٌ أُخرى في هذا المضمار، فراجعْ[٤٠].

والحاصل: الطَّريق لتحصيل الأحكام الشَّرعيَّة منحصرٌ بالكتاب والسنَّة والإجماع والعقل؛ فعندما لا تتوافر الأدلَّة الثلاثة نلتجأُ إلى العقل؛ ليكون دالًّا ومُرشدًا.

وفي ضـوء هذه المعطيـاتِ يتَّضح أنَّ ابن إدريـس يرجع للعقل بعد فقـدان الأدلَّة الثَّلاثة، ولكن من جهة عمليَّة هل التزم ابن إدريس بهذا المبنى على طول الخطِّ؟.

إذا قُلنـا: إنَّـه يعدُّ الأصول العمليَّة من مصاديق الدَّليـل العقليّ- كما نقلنا فيما تقدَّم من شواهد في هذا المجال- فينبغي لنا أن نقولَ: إنَّه لم يلتزمْ دائمًا بهذا المبنى؛ فثمَّة مواضع خالف فيها ذلك، وإليك بعض النَّماذج في كِلَا الحالتَين (الموافقة والمخالفة):

أ. جملةٌ من الموارد يقدِّم بها الأدلَّة الثَّلاثة على العقل:

١. نـرى في بعض المواضـع إذا كان هناك إجماع في المسـألة، وأخبـار مُتواترة عن

الأئمَّة عليهم السلام، يجعل العقل بعدَها، كما في أصل البراءة[٤١].

٢. نطالع في نصوصِه أنَّه يجعل العقلَ بعد الأخبار المتواترة، كما في أصل براءة الذمَّة في التَّكليف[٤٢].

٣. يجعل بعدَ الآية القرآنيَّة أصل براءة الذمَّة[٤٣].

٤. يجعله بعد الإجماع على فرض انعقاده، كأصل براءة الذمَّة[٤٤].

ب. المواضع التي قدَّم بها الأصل على سائر الأدلَّة:

١. يقدِّمه على الكتاب، أصل براءة الذمَّة[٤٥].

٢. يقدِّمه على الرُّوايات مع وجود الإجماع في المسألة أيضًا[٤٦].

٣. يقدِّمه على الرِّوايات أيضًا[٤٧].

مُلاحظة

مع أنَّ ابن إدريس يقدِّم سائر الأدلَّة على الدَّليل العقليّ، ولكن نراهُ يتمسَّك في بعض المواضع بأصل البراءة، وظاهر هذا التمسُّك خلاف مبناهُ، نعم يمكن توجيهُ ذلك بأن يُقال: إنَّه يقدِّم سائر الأدلة على الدَّليل العقليّ، ويرجع إليه عند فُقدان الأدلَّة، ومع توافر الأدلَّة يجعله أيضًا مع تلك الأدلَّة من باب الزّيادة والتَّأييد على المطلوب بوجهٍ عقليٍّ، وهذا لا ينافي مبناه.

مباني ابن إدريس في حجيَّة الإجماع وطريق كشف قول المعصوم عليه السلام

ممَّا وقع فيه الخلافُ بين فقهاء الشِّيعة والعامَّة هو مبحث الإجماع، وملاك اعتباره وحجِّيَّته.

يَعُدُّ أبناء العامَّة الإجماع من حيث هو إجماع حجَّة، بينما فقهاء الشِّيعة يعدُّون الإجماع حجَّة فيما إذا دخل قول المعصوم عليه السلام فيه.

ويتبنَّى ابن إدريس- بوصفه من فقهاء الشّيعة- هذا الرّأي، ويصرِّح به في السَّرائر، فلاحِظْ[٤٨].

والنُّقطة المهمَّة في مبنى ابن إدريس للإجماع ينبغي معرفة رأيه بكيفيَّة طريق كشف قول المعصوم عليه السلام؛ كي يتبيَّنَ أيّ نوعٍ من الإجماع الذي يعدُّه حجَّة.

عبر مراجعة ما كان قبل ابن إدريس، يتَّضح أنَّ الطُّرقَ المهمَّة في الكشف طريقان: طريق الحسِّ، أو الإجماع الدُّخوليّ، وهذا موردُ قبول القُدماء، ومن جملتهم السيِّد المرتضى، الطَّريق الآخر هو طريق اللطف، أو الإجماع اللطفيّ، وهذا ما يذهب اليه الشَّيخ الطُّوسيّ.

ووافق ابن إدريس السيِّد المرتضى، وذهبَ إلى القول بطريق الحسِّ، ومن هنا خالفَ بعض الفقهاء في جملة منَ المسائل.

مثلًا: «إنَّ من فَجَرَ بعمَّته أو خالته لم تحلَّ له ابنتاهما أبدًا، أورد ذلك شيخنا أبو جعفر في نهايته، وشيخنا المفيد في مقنعته، والسيِّد المرتضى في انتصاره؛ فإنْ كان على المسألة إجماع؛ فهو الدَّليل عليها، ونحن قائلون وعاملون بذلك، وإنْ لم يكن إجماعًا؛ فلَا دليلَ على تحريم البنتَينِ المذكورَتَينِ، من كتابٍ ولا سنَّةٍ ولا دليل عقلٍ، وليس دليل الإجماع في قول رجلين ولا ثلاثة، ولا من عُرف اسمه ونسبه؛ لأنَّ وجه كون الإجماع حجَّة عندنا دخول قول معصوم من الخطأ في جملة القائلينَ بذلك؛ فإذا علمنا في جماعة قائلين بقول إنَّ المعصوم ليس هو في جملتهم، لا نقطع على صحَّة قولهم إلَّا بدليل غير قولهم، وإذا تعيَّن المخالف من أصحابنا باسمه ونسبه، لم يؤثِّرْ خلافه في دلالة الإجماع؛ لأنَّه إنَّما كان حجَّة لدخول قول المعصوم فيه، لا لأجل الإجماع، ولما ذكرناه يستدلُّ المحصِّل من أصحابنا على المسألة بالإجماع، وإن كان فيها خلاف من بعض أصحابنا المعروفين بالأسامي والأنساب؛ فليلحظ ذلك، وليحقِّق»[٤٩].

النَّتائج

يمكن القول: استفاد علماء الكلام من مناهج متعدِّدة لإثبات العقائد والمقولات الدِّينيَّة وبيانها.

وكان في ضمن هذه المناهج: المنهج العقليّ، والمنهج النصِّيّ، وكِلَا هذَين المنهجَين مشهور معروف عند الشِّيعة.

وكان الشَّيخ الطُّوسيّ يمثِّل الاتِّجاه النصِّيّ، بينما ابن إدريس يمثِّل النَّزعة العقليَّة.

صحيح لم يكنْ بينَهما اختلاف في أمَّهات المسائل والأصول، وإنَّما وقع الخلاف بينَهما في طريق تقييم جملة من المسائل في مساحة العقل.

وهذا لا يُنافي من أنَّ الشّيخ الطُّوسيّ لم يكُنْ عقليًّا، ولكن مع توافر النصِّ لا يذهب إلى العقل؛ فهو يقبل ما جاء في الرِّوايات عن أهميَّة العقل، ولا يعمل به منفصلًا عن غيره من الأدلَّة.

وأمَّا ابن إدريس فمع توافر الدَّليل العقليّ، تعدُّ الرِّوايات النصّ المكمِّل للدَّليل، ويسعى ليكون العقل هو الأساس لإثبات المقولات الدِّينيَّة.

يعتقد الشَّيخ الطّوسيّ بلابدّيّة الإفادة من العقل في المقولات الدِّينيَّة، وإلَّا يكون تقليدًا، وهذا أمرٌ مرفوضٌ.

يتجنَّب الشَّيخ الطُّوسيّ الخوضَ في المباحث الكلاميَّة بصبغتِه الجدليَّة، ويعدُّه

ممنوعًـا، بينَما ابن إدريس يعدُّ هذا الجدل من الجدال بالتي هي أحسـن، وينبغي الخوض فيه.

ويذهـب ابن إدريس إلى أنَّ مسـاحة العقل أوسـع من الأصول العمليَّة؛ فتشـمل المستقلَّات العقليَّة، والاستدلالات العقليَّة أيضًا.

ومُـراد ابن إدريس مـنَ الدَّليل العقليّ كلُّ ما كان في حدود حاكميَّة العقل، ويُطرح مقابل الكتاب والسنَّة والإجماع.

كما أنَّه يفسِّر دلالة الأصل في كلام الفُقهاء بالدَّليل العقليّ، بمعنى أنَّه تمسُّك الفقهاء قبله بأنَّ الأصول من مصاديق الدَّليل العقليّ، وهذا كان توجيهًا لما ذهب إليه.

هوامش البحث

(١) انظر: الصِّحاح: ٥/ ١٧٧١(عقل). (المُراجِع).

(٢) في الصِّحاح: ٥/ ١٧٧١ «وعقلت القتيل: أعطيت ديته، وقلت له دم فلان، إذا تركت القَوَد للدية... وعقلت عن فلان، أي غرمت عنه جنايته، وذلك إذا لزمته دية فأدَّيتها عنه؛ فهذا هو الفرقُ بين عقلته، وعقلت عنه، وعقلت له». (المُراجِع).

(٣) اعتبر الحكماء العقل من مقولة الجوهر، وعرفوه: «مجرَّد من المادة في ذاته وأفعاله»، ويكون إدراكه عبر المحسوسات، ويتعقَّلها ويجرِّدها وتضحى كلِّيَّاتٍ.

ويمكن رصد إطلاق العقل في الفلسفة الإسلاميَّة في معنَيَين:

الأوَّل: يُطلق على الموجود والموجودات المجرَّدة من المادَّة ولوازمها (العقول العشرة)، والتكثُّر هنا ليس نوعيًّا، فنوعه محصورٌ في فردٍ واحدٍ، بمعنى: لدينا عشرة عقول وعشرة أنواع، وهي تامَّة الفاعليَّة، ولا تكامل في حالتها.

الثاني: على النفس الإنسانيَّة، ويركِّز هذا الإطلاق على أحد أنواع الإدراك وقوى النفس التي تُدرك الكلِّيَّات من دون الاحتياج إلى المادَّة ولوازمها.

والعقل بالمعنى الثاني له أربعة مراحل، وهي: ١. العقل الهيولانيّ، ٢. العقل بالمَلَكَة، ٣. العقل بالفعل، ٤. العقل المستَفَاد.

(٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ١٩.

(٥) ممَّا رواه الشيخ المجلسيّ في البحار: « قم بلدنا وبلد شيعتنا»، «أهل قم أنصارنا»، «وإنَّ لنا حرمًا وهو بلدة قم»، «في قم شيعتنا وموالينا»، «إنَّ البلايا مدفوعة عن قم وأهلها»، «سلام الله على أهل قم ورحمة الله على أهل قم...»، «لولا القمِّيُّون لضاع الدين». البحار: ٥٧.

(٦) لاحظ: رجال الكشِّيّ: ٣٣٢.

(٧) راجع: الذريعة: ١/ ٣٩.

(٨) لاحظ: طبقات أعلام الشيعة: ١٤٧.

(٩) لاحظ: تاريخ الطبريّ: ٣/ ١٧٦.

(١٠) الخطيب البغداديّ: ١/ ٧٩.

(١١) رجال الكشِّيّ: ٥٥٦، ورجال النجاشيّ: ٢٢٨.

(١٢) الملل والنِّحل، للشهرستانيّ: ١/ ٦٥.

(١٣) لاحظ: الاعتقادات: ٦٦.

(١٤) لاحظ: تصحيح الاعتقادات: ٤٤.

(١٥) راجع: المصدر نفسه: ٢٤٥-٢٤٦.

(١٦) انظر: المصدر نفسه: ٣٨.

(١٧) رسائل الشريف المرتضى: ٤/ ٢١٠.

(١٨) لاحظ: المصدر نفسه: ١/ ٢٧٧.

(١٩) راجع: المصدر نفسه: ١/ ٧٧.

(٢٠) انظر المصدر نفسه: ٢/ ٨٢١.

(٢١) المصدر نفسه: ٢/ ٥١١.

(٢٢) انظر: عدَّة الأصول: ٣٣٧.

(٢٣) لاحظ: المصدر نفسه: ٢٣١.

(٢٤) راجع المصدر نفسه: ١٤٣.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه: ٤٢٤.

(٢٦) المبسوط في فقه الإماميَّة: ١/ ٢.

(٢٧) مقدِّمة عدَّة الأصول: ٢.

(٢٨) لاحظ: السرائر: ١/ ٤٦، ٤٩٥، ٤٩٦، ٢/ ١٩، ١١٦، ٤٤٩، ٤٨٤، ٥٢٩، ٥٣٦.

(٢٩) راجع: المصدر نفسه: ٢/ ٣٣٦.

(٣٠) راجع: المصدر نفسه: ٢/ ٣٨٨.

(٣١) المصدر نفسه: ١/ ٤٩٥.

(٣٢) المصدر نفسه: ٢/ ١١٦.

(٣٣) المصدر نفسه: ٢/ ٥٣٦.

(٣٤) المصدر نفسه: ٢/ ١٩.

(٣٥) المصدر نفسه: ١/ ٤٩٥.

(٣٦) المصدر نفسه: ٢/ ٤٤٩.

(٣٧) المصدر نفسه: ١/ ٤٠٩.

(٣٨) المصدر نفسه: ٣/ ٧٨.

(٣٩) السرائر: ١/ ٤٦.

(٤٠) مثلًا في كتاب الخمس: ١/ ٤٩٥، وكتاب الصوم: ١/ ٣٧٧.

(٤١) السرائر: ٢/ ٢٣٩.

(٤٢) المصدر نفسه: ٢/ ٧٣٣، ٣/ ٤٢٤.

(٤٣) لاحظ: المصدر نفسه: ٢/ ٣٥، ٥٤٨، ٣/ ٧٠، ٣٧٠.

(٤٤) المصدر نفسه: ٣/ ٣٨٣.

(٤٥) لاحظ: المصدر نفسه: ١/ ٤٩٠، ٥٢٨، ٥٣٦، ٤٦١، ٢/ ٩٤، ٤٠٠.

(٤٦) لاحظ: المصدر نفسه: ١/ ٤٩٠، ٥٢٨، ٥٣٦، ٤٦١، ٣/ ٤٩٤.

(٤٧) راجع: المصادر السابقة.

(٤٨) السرائر: ٢/ ٥٣٠.

(٤٩) المصدر نفسه: ٢/ ٥٢٩.

المراجع

١. الاعتقادات، الشيخ الصدوق، مؤتمر الشيخ المفيد، قم.

٢. أوائل المقالات، الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت.

٣. بحار الأنوار، محمَّد باقر المجلسيّ، مؤسَّسة الوفاء، بيروت.

٤. تاريخ الطبريّ، محمَّد بن جرير الطبريّ، مؤسَّسة الأعلميّ، بيروت.

٥. رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن، قم.

٦. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، محمَّد بن إدريس الحِلِّيّ، جامعه مدرِّسين حوزة علميَّة، قم.

٧. عدَّة الأصول، محمَّد بن الحسن، نشر ستاره، قم.

٨. طبقات أعلام الشيعة، آقا بزرك الطهرانيّ، إسماعليان، قم.

تأصيل الألفاظ عند ابن إدريس الحِلِّيّ (ت ٥٩٨هـ) (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) تطبيقًا

Rooting Pronunciations by Ibn Idris Al-Hilli (D. 598 AH) (Al-Saraier Al-Hawy Le-Tahrir Al-Fatwy) As An Application

أ.د. ستَّار عبد الحسن جبَّار الفتلاويّ

جامعة القادسيَّة/كليَّة الآثار

Prof. Dr. Sattar Abdulhsasn Jabbar Al-Fatlawi

College of Archaeology/ University of Al-Qadisiyah

ملخَّص البحث

تعدُّ الدراسات التأصيليَّة للألفاظ من الدراسات المهمَّة في اللغة؛ لأنَّها تسعى للوصول إلى حقيقة هذه الألفاظ ولغتها ودلالتها الأساس، والعوامل التي أدَّت إلى انتقالها إلى لغات أخرى، وانزياحها الدلاليّ في هذه اللغات.

حاولنا في هذه الدراسة توضيح جهود ابن إدريس الحِلِّيّ في تأصيل الألفاظ غير العربيَّة التي وردت في كتاب (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي)، والمستعملة في معظم كتب الفقه والشريعة، التي بلغت (١٢) لفظة، تسعة ألفاظ فارسيَّة (الاشتقان، البرنامج، الجلاهق، الحبق، الروزنامج، الستوق، شاهين، شطرنج، طسق، مهزور)، ولفظة يونانية (الاصطرلاب)، ولفظة سريانيَّة (بانقياء).

Abstract

The etymology studies of the Words of important studies in language; Because it aims to reach the truth of these words and their language and semantics, and the reasons that led to their transition to other languages, and semantic change in these languages.

In this study, we attempted to clarify Ibn Idris Al-Hilli's efforts in Etymologic words in his book (As-Sarāer Al-Hāwy le-Tahrīr Al-Fatāwy). As follows: Nine Persian words (ɔEšteqān, Barnāmej, Galāheq, Habaq, Roznāmeh, Al-stoq, Shāhīn, Šetranj, Tasq, Mahzur), Greek word (Astrolābe), and Syriac (Bāneqiyā).

اسمه ونسبه

هو أبو عبد الله محمَّد بن منصور بن أحمد بن إدريس بن الحسين بن القاسم ابن عيسى العجليّ الحِلِّيّ الربعيّ[١]، وله ألقاب عدَّة، منها: فخر الدين[٢]، وشمس الدين[٣]، وفحل العلماء[٤]، إلَّا أنَّ اشهر ألقابه هو: فخر الدين[٥].

ولادته ووفاته

كانت سنة ولادة ابن إدريس الحِلِّيّ موضع اختلاف، إذ لم نجد مصدرًا يذكر بالتفصيل ولادته في أيِّ سنةٍ وفي أيِّ مكانٍ، ولكن هناك بعض الإشارات التي وردت في بعض المصادر دلَّت على تاريخ ولادته، منها ما نُقل عن الشيخ الشهيد الثاني رحمه الله جملة فوائد منها: وقال الشيخ الإمام أبو عبد الله محمَّد بن إدريس الإماميّ العجليّ رحمه الله بلغتُ الحلم سنة ثمان وخمسين وخمسمائة[٦].

وبلوغ الحلم يعني أصبح عمره في الخامسة عشرة، وبذلك تكون سنة ولادته (٥٤٣هـ)، وقد ذكر أحد المصادر أبياتًا شعريَّة توثِّق سنة ولادته في (٥٤٣هـ)، وهي:

ثمَّ إنَّ ابن إدريس من الفحول ... ومتقن الفروع والأصول
عنه النجيب ابن نما الحِلِّيّ حكى ... جاء مبشِّرًا مضى بعد البكا[٧]

وإذا حسبنا كلمة: مبشِّرًا، حساب الحروف، نجدها ٥٤٣، على الآتي:

م	ب	ش	ر	ا	= ٤٣
٤٠	٢	٣٠٠	٢٠٠	١	

وإذا حسبنا كلمة: البكا، نجدها ٥٤، وهذا عمره عند وفاته، وكما يأتي:

ا	ل	ب	ك	ا	= ٥٤
١	٣٠	٢	٢٠	١	

وهـذا يعني أنَّ سـنة وفاتـه كانت بعد سـنة (٥٩٧هـ)، وهو ما ذهبـتْ إليه معظم المصادر في تحديد سنة وفاته في (٥٩٨هـ)[٨].

فضـلًا عن هذا، فقد نُقل عن ولده صالح، أنَّـه قال: «توفِّي والدي ابن إدريس يوم الجمعة وقت الظهر ثامن عشر من شوَّال سنة ثمان وتسعين وخمسمائة»[٩].

دُفـن ابن إدريس الحِلِّيّ في مدينة الحِلَّـة في محلَّة الجامعين، وقبره معروف هناك، وله قبَّة، ويأتيه الناس للزيارة، جدَّد بناءه الحاج حسَّان مرجان في عام ١٣٨١هـ[١٠].

أعقـب ابن إدريس الحِلِّيّ ولدًا وبنتَين، الولد اسـمه: صالـح، والابنة الأولى كانت والدة الشـيخ نجيب الدين يحيى بن أحمد الهذليّ، والبنت الثانية كانت والدة السيِّد محيي الدين محمَّد بن عبد الله بن عليّ بن زهرة الحسينيّ[١١].

آراء العلماء فيه

لابـن إدريـس الحِـلِّيّ القدح المعـلَّى بين علـماء عصره، ذكـره أكثر من عـالم بالمدح والإطراء، فنجد ابن داوود الحِلِّيّ يقول: «كان شـيخ الفقهاء بالحِلَّة، متقنًا في العلوم كثير التصانيـف»[١٢]، وفي إجازة المحقِّق الثاني: «ومنها جميع مصنَّفات ومرويَّات الشـيخ الإمـام السـعيد المحقِّق، خير العلـماء والفقهاء، فخـر الملَّة والحقِّ والديـن، أبي عبد الله محمَّد ابن إدريس الحِلِّيّ الربعيّ، برَّد الله مضجعه وشكر له سعيه»[١٣]، والمحقِّق الكَرَكيّ في إجازته للشـيخ حسـين العامليّ: «الإمام الفاضل الأوحد الكامل الجامع بين شـتات العلوم الشيخ الفقيه حبر المذهب»[١٤]، وقال ابن الفوطيّ: «فقيه الشيعة، كان من فضلاء

فقهاء الشيعة والعارفين بأصول الشريعة»[١٥]، وقال الشيخ أحمد بن نعمة الله العامليّ في أجازته للمولى عبد الله التستريّ في وصف ابن إدريس: «الشيخ الأجلُّ الأوحد المحقِّق المنقِّب شمس الدين»[١٦]، وقال الشيخ البحرانيّ: «وكان هذا الشيخ فقيهًا أصوليًّا بحتًا ومجتهدًا صرفًا، وهو أوّل من فتح باب الطعن على الشيخ، وإلّا فكلُّ من كان في عصر الشيخ أو من بعده إنّما كان يحذو حذوه غالبًا إلى أن انتهت النوبة إليه»[١٧]، وقال المحدِّث النوريّ: «الشيخ الفقيه والمحقِّق النبيه، أذعن بعلوِّ مقامه في العلم والفهم والتحقيق والفقاهة أعاظم العلماء في إجازاتهم وتراجمهم»[١٨]، وقال المحدِّث القمّيّ: «فاضل فقيه ومحقِّق نبيه فخر الأجلّة وشيخ فقهاء الحِلّة»[١٩].

فضلًا عن ذكره في كتب علماء السنّة، قال ابن حجر العسقلانيّ (ت ٨٥٢ هـ): «ابن إدريس فقيه الشيعة وعالمهم، له تصانيف في فقه الإماميّة، ولم يكن للشيعة مثله»[٢٠].

من أساتذته وشيوخه[٢١]:

١. الشيخ أبو عبد الله جعفر بن محمّد الدوريستيّ.

٢. السيِّد أبو المكارم حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبيّ.

٣. الشيخ راشد بن إبراهيم.

٤. الشيخ عربيّ بن مسافر العباديّ.

٥. السيِّد عزّ الدين شرفشاه بن محمّد الحسينيّ.

٦. الشيخ العماد محمّد بن أبي القاسم الطبريّ.

٧. الشيخ هبة الله بن رطبة السوراويّ، وفي بعض التراجم الحديثة الشيخ حسين ابن رطبة السوراويّ، وفي غيرها: الحسن بن رطبة السوداويّ.

من تلامذته ومن يروى عنه[٢٢]:

١. أحمد بن مسعود الأسديّ الحِلِّيّ.

٢. الشيخ جعفر بن نما.

٣. الحسن بن يحيى بن سعيد الحِلِّيّ.

٤. السيِّد شمس الدين أبو عليّ فخار بن معد الموسويّ.

٥. الشيخ أبو الحسن عليّ بن يحيى بن عليّ الخيَّاط.

٦. السيِّد محيي الدين محمَّد بن عبد الله بن زهرة الحسينيّ الحلبيّ.

٧. الشيخ نجيب الدين أبو ابراهيم محمَّد بن نما الحِلِّيّ الربعيّ.

مؤلفاته

تـرك لنا ابن إدريس الحِـلِّيّ عددًا من المؤلَّفـات الفقهيَّة وغير الفقهيَّـة، على الرغم مـن أنَّها قليلة، إلَّا أنَّها سـاهمت في تطوُّر علم الفقه لاسـيما في المذهـب الإماميّ، وكسر حالـة الجمود والخمول التي امتاز بها في عهد الشـيخ الطوسيّ وتلامذته، ومن أهمِّ هذه المؤلَّفات:

١. **جوابات المسـائل**، ويُعرف ايضًا باسم (أجوبة المسـائل)، و(أجوبة السائل)، ويتضمَّن مجموعة من أجوبة ابن إدريس الحِلِّيّ على المسـائل الفقهيَّة التي سُئل عنها[٢٣].

٢. **خلاصة الاسـتدلال**، ويُعرف ايضًا باسـم (المختصر في المضايقة)، أو (رسالة في المضايقـة)، جمع هذا الكتاب تلميذه ابن قمرويه سـنة ٥٨٨ هـ، وتناول فيه

قضاء الفوائت من الصلاة[٢٤].

٣. **شرح الصحيفة السجّاديّة**[٢٥].

٤. **كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، والمشهور باسم (السرائر)، أو (الحاوي لتحرير الفتاوي)، وهو من أشهر كتب ابن إدريس الحِلّيّ وأهمّها[٢٦].

٥. **مختصر كتاب التبيان**، ويُعرف أيضًا باسم (منتخب كتاب التبيان)، أو (المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان)، وهو تلخيص لكتاب (التبيان) للشيخ الطوسيّ[٢٧].

٦. **مسائل ابن إدريس**، تناول فيها مسائل فقهيَّة كانت مثارًا للجدل والمناقشة، جمعها تلميذه ابن قمرويه سنة ٥٨٨هـ[٢٨].

٧. **مستطرفات السرائر**، جمع فيه ابن إدريس عددًا من أحاديث المعصومين عليهم السلام الورادة في كتب القدماء، وسُمِّي بهذا الاسم؛ لأنَّ ابن إدريس ألحقه في نهاية كتاب (السرائر)، وأطلق عليه اسم (باب الزيادات ممَّا استنزعته واستطرفته من كتب المشيخة المصنِّفين والرواة المحصِّلين)[٢٩].

بيئته وعصره

إنَّ المتتبِّع لتاريخ الشيعة الإماميَّة في العلوم الشرعيَّة، يجد أنَّ رجالها تركوا إرثًا فكريًّا واسعًا، أسهم مساهمةً فاعلةً في التعريف بالإسلام وعقائده وأحكامه، وقد مرَّ هذا التاريخ بمراحل عدَّة، بدأت بعد وفاة آخر سفراء الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف، عليّ بن محمَّد السمريّ (ت ٣٢٩هـ)، إذ بدأ علماء الشيعة الإماميَّة وفقهاؤها يأخذون دورهم في الإفتاء والاجتهاد، وتوجيه المجتمع دينيًّا، وتوضيح الأمور الدينيَّة والشرعيَّة، والاهتمام

بالسـنَّة النبويَّة، وتدوين أحاديث أهل البيت عليهم السلام، فظهر الشيخ الكلينيّ أبو جعفر محمَّد ابـن يعقوب بن إسـحاق (ت ٣٢٩ هـ)، من مؤلَّفاته كتاب (الكافي)، وهو أشـهر كتب الحديث عند الشـيعة الإماميَّة، وأوَّل الكتب الأربعة المعتمدة عند الشيعة الإماميَّة، وفي أثناء سـيطرة البويهيِّين على العراق (٣٣٤-٤٤٧ هـ)، حظي علماء الشيعة ببعض الحريَّة الفكريَّة، سـاعدتهم في نشر أفكارهم وتطويرها، فظهر الشيخ الصدوق أبو جعفر محمَّد ابـن عليّ بن بابويه القمِّيّ (ت ٣٨١هـ)، من مؤلَّفاته كتاب (من لا يحضره الفقيه)، وهو من الكتب الأربعة، والشـيخ المفيد محمَّد بن محمَّد بن النعمان (ت ٤١٣ هـ)، من مؤلَّفاته كتاب (المقنعة)، والشريف المرتضى أبو القاسم عليّ بن حسين بن موسى (ت ٤٣٦هـ)، مـن مؤلَّفاته (الانتصار)، إلَّا أنَّ هذه الحريَّة النسـبيَّة قد انتهت بعد سـيطرة السـلاجقة على العراق (٤٤٧-٥٩٠ هـ)، الذين حاربوا المذاهب الإسـلاميَّة كافَّة، لاسيما المذهب الشـيعيّ، وعـلى الرغم من هذه التحدِّيات، فإنَّ علماء الشـيعة الإماميَّـة برزوا في الحياة العلميَّة وأغنوا المكتبة الإسـلاميَّة بالعديد من المؤلَّفات العلميَّة والفكريَّة التي أسهمت في إغناء الفكر الإسـلاميّ وتطـوُّره، ويأتي في صدارة علماء الإماميَّـة في القرن الخامس الهجريّ شيخ الطائفة الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمَّد بن الحسن بن عليّ (ت ٤٦٠ هـ)، مـن مؤلَّفاته (تهذيـب الأحكام)، وهو شرح لكتاب أسـتاذه الشـيخ المفيـد (المقنعة)، وكتـاب (الاسـتبصار فيـما اختلف مـن الأخبـار)، وكِلَا الكتابَين من الكتـب الأربعة الرئيسـة المعتمدة عند الشـيعة الإماميَّة، وبرز في القرن السـادس الهجريّ علماء أجلَّاء، منهم: ابن إدريس الحِلِّيّ، وفخر الدين أبو عبد الله محمَّد بن منصور (ت ٥٩٨هـ)، الفقيه المجدِّد الذي تناول مؤلَّفات السابقين بالنقد والمراجعة[٣٠].

ظهر في الفقه الشيعيّ اتِّجاهان اثنان، الأوَّل: اتِّجاه الفقه الروائيّ أو الفقه المنصوص، الذي يعتمد على عرض النصوص والروايات بوصفها فتاوى، وهذا الاتِّجاه ظهر بشكل

واضح في بدايات القرن الرابع الهجريّ، ومن أبرز فقهاء هذه الاتِّجاه عليّ بن حسين ابن موسى بن بابويه (ت ٣٢٩هـ)، لاسيما في كتابه (الشرائع)، وسار على نهجه الشيخ الصدوق في كتابَيه (المقنع في الغيبة) و(الهداية)، والشيخ المفيد في كتابه (المقنعة)، والشيخ الطوسيّ في كتابه (النهاية)، والثاني: الفقه الاستدلاليّ أو الفقه التفريعيّ، الذي يعتمد على استخراج المسائل الشرعيَّة من مصادرها المعرفيَّة، وعدم الاعتماد على نقل الروايات بوصفها فتاوى، ومن أبرز فقهاء هذا الاتِّجاه الشيخ أبو محمَّد الحسن بن عليّ ابن أبي عقيل العمانيّ (القرن الرابع الهجريّ)، وكتابه (المتمسِّك بحبل آل الرسول)[٣١]، وأبو عليّ محمَّد بن أحمد بن الجُنيد الإسكافيّ (ت ٣٨١هـ) في كتابَيه (تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة) و(الأحمديّ في الفقه المحمَّديّ)[٣٢]، وأصبح اتِّجاه الفقه الاستدلاليّ في زمن الشيخ المفيد هو المسيطر على الفقه الشيعيّ، وظهر الاستدلال والمنهج العقليّ واضحًا في كتبه (الأعلام) و(الأشراف) و(أحكام النساء)، واستمرَّ تلميذه السيِّد المرتضى علم الهدى على هذا النهج في كتبه (الانتصار) و(مسائل الخلاف) و(المسائل الناصريَّات) و(جمل العلم والعمل)، ثمَّ جاء شيخ الطائفة الشيخ الطوسيّ وكتابه (المبسوط) الذي يُعدُّ أوَّل وأكبر كتاب فقهيّ تفريعيّ في الفقه الشيعيّ إلى زمانه، الذي سيطر بآرائه الفقهيَّة وأفكاره على الفقه الشيعيّ قرابة قرن كامل، إلى أن ظهر ابن إدريس الحِلِّيّ الذي تجرَّأ على نقد آراء الشيخ الطوسيّ وأسَّس لمدرسة النقد والمراجعة للآراء الفقهيَّة القديمة والمسلَّم بها[٣٣].

وقد أشار إلى ذلك معظم علماء الشيعة، منها ما ذكره الشيخ حسن بن زين العامليّ (ت ١٠١١هـ)، «إنَّ أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدًا له؛ لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنِّهم به. فلمَّا جاء المتأخِّرون وجدوا أحكامًا مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه، فحسبوها شهرة بين العلماء»[٣٤]، والشيخ آغا بزرك الطهرانيّ

(ت ١٣٨٩ هـ) في مقدِّمته لـ(كتاب التبيان في تفسير القرآن) للشيخ الطوسيّ، «مضت على علماء الشيعة سنون متطاولة وأجيال متعاقبة ولم يكن من الهيِّن على أحد منهم أن يعدو نظريات شيخ الطائفة في الفتاوى، وكانوا يعدُّون أحاديثه أصلًا مسلَّمًا، ويكتفون بها، ويعدُّون التأليف في قبالها، وإصدار الفتوى مع وجودها تجاسرًا على الشيخ وإهانةً له، واستمرَّت الحال على ذلك حتَّى عصر الشيخ ابن إدريس، فكان- أعلى الله مقامه- يسمِّيهم بالمقلِّدة، وهو أوَّل من خالف بعض آراء الشيخ وفتاواه، وفتح باب الردِّ على نظريَّاته، ومع ذلك فقد بقوا على تلك الحال حتَّى أنَّ المحقِّق وابن أُخته العلَّامة الحِلِّيّ ومن عاصَرَهما بقوا لا يعدون رأي شيخ الطائفة»[٣٥]، والسيِّد محمَّد باقر الصدر (ت ١٤٠٠ هـ)، «وكانت بداية خروج الفكر العلميّ عن دور التوقُّف النسبيّ على يد الفقيه المبدع محمَّد بن أحمد بن إدريس المتوفَّى سنة (٥٩٨هـ)، إذ بثَّ في الفكر العلميّ روحًا جديدةً، وكان كتابه الفقهيّ (السرائر) إيذانًا ببلوغ الفكر العلميّ في مدرسة الشيخ إلى مستوى التفاعل مع أفكار الشيخ ونقدها وتمحيصها»[٣٦].

وُلد ابن إدريس الحِلِّيّ في القرن السادس الهجريّ في مدينة الحِلَّة العراقيَّة، في خلافة بني العبَّاس، وعاصر أربعة من الخلفاء العبَّاسيِّين، المقتفي لأمر الله (٥٣٠-٥٥٥هـ)، والمستنجد بالله (٥٥٥-٥٦٦هـ)، والمستضيء بأمر الله (٥٦٦-٥٧٥هـ)، والناصر لدين الله (٥٧٦-٦٢٢هـ).

حدثت في القرن السادس الهجريّ أحداث كثيرة، منها: الحروب الصليبيَّة التي جرت بين العالم الإسلاميّ والغرب المسيحيّ (٤٩٠-٦٧٠هـ)، وحروب المسلمين فيما بينهم، وبين السلاجقة والعبَّاسيِّين، وبين المماليك في بلاد الشام والفاطميِّين في مصر، فضلًا عن تطوُّر التصوُّف الإسلاميّ، وشيوع التيارات الدينيَّة المختلفة، وكثرة السجالات والجدالات الدينيَّة بين الطوائف والفِرق الدينيَّة المختلفة.

إنَّ ما عاشه ابن إدريس الحِلِّيّ طوال (٥٥) سنة، وهي سني حياته رحمه الله، من أحداث، وما اكتسبه من معارف وعلوم، فضلًا عمَّا تمتَّع به من ذكاءٍ وفطنةٍ، وثقةٍ عاليةٍ بالنفس، وبلوغه درجة الاجتهاد، مكَّنته من أن يكوِّن صورة عاكسة لمجتمعه الدينيّ، ومناقشة الآراء الفقهيَّة المخالفة لمن سبقه من القدماء، ومناقشتها ونقدها، لاسيما الشيخ الطوسيّ، وبذلك يكون أوَّل من فتح باب نقد الآراء السابقة، ومراجعتها وتحليلها، وأعاد إلى الاجتهاد في المذهب الشيعيّ نشاطه وحيويَّته، وقد أشار السيِّد محمَّد مهدي الخرسان إلى ذلك بقوله: «وجميع هذه المناحي الفكريَّة في تلك الحقبة التي عاصرها ابن إدريس كفيلة لأن تولِّد في نفسه روح التوثُّب، وتصقل ذهنيَّته؛ ليخرج على قومه وهم في سباتٍ فقهيٍّ عميق، بمنهجٍ جديد، وإن لم يكن مألوفًا لديهم من قبل، فهو نتيجة ما عايش من أحداث، وما عاصر من نشاطاتٍ فكريَّةٍ، من مذاهب فقهيَّة جعلته منظِّرًا جديدًا في عقلانيَّة فقهيَّة»[٣٧].

وقد امتاز عصر ابن إدريس الحِلِّيّ بشيوع ظاهرة التقليد والاتِّباع، واجترار آراء السلف، ومواجهة الأفكار الجديدة ومحاربتها، والنظر إلى الإبداع بوصفه هدمًا للتراث ولسيرة السلف، ورفض كلِّ جديدٍ بحجَّة أنَّه لم يقل به السلف المتقدِّمون، وفيما يخصُّ المذهب الشيعيّ فقد سيطرت أفكار الشيخ الطوسيّ الفقهيَّة، ومؤلَّفاته الدينيَّة عليه، وكان معظم علماء الشيعة والمختصِّين بالفقه يتبعون آراءه ولا يخالفونه، وقد عُدَّ ابن إدريس أوَّل من فتح باب النقد لمؤلَّفات الشيخ الطوسيّ[٣٨].

اذن فابن إدريس الحِلِّيّ يُعد أوَّل ناقدٍ ومراجعٍ شاملٍ لمؤلَّفات الشيخ الطوسيّ، ولكن هذا لا يمنع أن يكون هناك بعض المواقف الفقهيَّة المخالفة لآراء الشيخ الطوسيّ قبل ابن إدريس الحِلِّيّ، ولكنَّها كانت محدودة وجزئيَّة، فنجد مثلًا ابن البرَّاج الطرابلسيّ عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز (ت ٤٨١هـ)، من كتبه (جواهر الفقه) و(المهذَّب)

و(شرح جمل العلم والعمل)[٣٩]، وابن حمزة الطوسيّ عماد الدين أبا جعفر محمَّد بن عليّ (ت ٥٨٠هـ) من كتبه (الوسيلة إلى نيل الفضيلة) و(الرائع في الشرائع)[٤٠]، والقطب الراونديّ أبا الحسين سعيد بن عبد الله (ت ٥٧٣هـ) ومن كتبه (المنتهي في شرح النهاية) و(رسالة الفقهاء)[٤١]، وابن زهرة الحلبيّ السيِّد عزّ الدين أبا المكارم حمزة بن عليّ (ت ٥٨٥هـ) من كتبه (غُنية النزوع في علمَي الأصول والفروع)[٤٢]، لهم آراء مخالفة لآراء الشيخ الطوسيّ وللمشهور، وقد وثَّق لنا العلَّامة الحِلِّيّ في كتابه المهم (مختلف الشيعة في أحكام الشريعة) آراء فقهاء الشيعة المختلفة في المسائل الفقهيَّة[٤٣].

ويصف ابن إدريس الحِلِّيّ عصره، وحال العلم وأهله، ورفضهم التجديد، وردِّ ما لم يألفوه من الأفكار الجديدة، بقوله: «إنِّي لـمَّا رأيت زهد أهل هذا العصر في علم الشريعة المحمَّديَّة والأحكام الإسلاميَّة وتثاقلهم طلبها، وعداوتهم لما يجهلون، وتضييعهم لما يعلمون، ورأيت ذا السنِّ من أهل دهرنا هذا لغلبة الغباوة عليه، وملكه الجهل لقياده، مضيِّعًا لما استودعته الأيَّام، مقصِّرا في البحث عمَّا يجب عليه علمه، حتَّى كأنَّه ابن يومه ونتيج ساعته، ورأيت الناشيء المستقبل ذا الكفاية والجدَّة مؤثرًا للشهوات، صادفًا عن سبل الخيرات، ورأيت العلم عنانه في يد الامتهان، وميدانه قد عطَّل من الرهان، تداركت منه الذماء الباقي، وتلافيت نفسًا بلغت التراقي، وحبوت أهله مع معرفتي بفضل إذاعته إليهم، وفرط بصيرتي بما في إظهاره لديهم، من الثواب الجزيل، والذكر الجميل، والأحدوثة الباقية على مرِّ الدهور، فلم يصان العلم بمثل بذله، ولن تستبقى النعمة فيه بمثل نشره»[٤٤].

فضلًا عن إشارته بضرورة مراجعة كتبه وكتب غيره، وعدم التسليم بما جاء بها إلَّا بعد التمحيص والتدقيق، فقد ذكر في كتابه السرائر: «إلى ها هنا يحسن الانقطاع ويذعن بالتوبة والإقلاع من زلل إن كان فيه أو خلل ونقسم بالله تعالى على من تأمله

أن لا يقلِّدنا في شيء منه، بل ينظر في كلِّ شيءٍ منه نظر المستفتح المبتدئ مطرحًا للأهواء المزيِّنة للباطل بزينة الحقِّ وحبِّ المنشأ والتقليد، فداؤهما لا يحسن علاجه جالينوس وتعظيم الكبراء وتقليد الأسلاف والأنس بما لا يعرف الإنسان غيره يحتاج إلى علاج شديد، وقد قال الخليل بن أحمد العروضيّ﵀ الإنسان لا يعرف خطأ معلِّمه حتَّى يجالس غيره، فالعاقل يكون غرضه الوصول إلى الحقِّ من طريقه، والظفر به من وجهه وتحقيقه، ولا يكون غرضه نصرة الرجال فإنَّ الذين ينحون هذا النحو قد خسروا ما ربحه المقلِّد من الراحة والدعة، ولم يسلموا من هجنة التقليد وفقد الثقة بهم، فهم لذلك أسوء حالًا من المصرِّح بالتقليد وبئست الحال حال من أهمل دينه وشغل معظم دهره في نصرة غيره لا في طلب الحقِّ و معرفته ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف وسبق إلى بعض الأشياء أن يرى لنفسه الفضل عليهم؛ لأنَّهم إنَّما زلُّوا حيث زلُّوا لأجل أنَّهم كدُّوا أفكارهم وشغلوا زمانهم في غيره، ثمَّ صاروا إلى الشيء الذي زلُّوا فيه بقلوب قد كلَّت ونفوس قد سئمت وأوقات ضيقة، ومن يأتِ بعدهم فقد استفاد منهم ما استخرجوه، ووقف على ما أظهروه، من غير كدٍّ ولا كلفة، وحصلت له بذلك رياضة واكتسب قوَّة، فليس يعجب إذا صار إلى حيث زلَّ فيه من تقدَّم، وهو من موفور القوى متَّسع الزمان لم يلحقه ملل ولا خامره ضجر أن يلحظ ما لم يلحظوه ويتأمل ما لم يتأملوه ولذلك زاد المتأخِّرون على المتقدِّمين، ولهذا كثرت العلوم بكثرة الرجال واتِّصال الزمان وامتداد الآجال، فربَّما لم يشبع القول في المسألة على ما أورده المتأخر وإن كان بحمد الله بهم يقتدي وعلى أمثلتهم يحتذي، وغفر الله ولهم ولنا ولجميع المؤمنين آمين ربَّ العالمين»[٤٥].

وقد أكَّد ابن إدريس الحِلِّيّ اجتناب التعصُّب العلميّ، والدفاع عن الآراء بعيدًا عن التعصُّب، والتعامل مع القضايا الدينيَّة بإحساسٍ مرهَف، هذا ما أشار إليه ابن إدريس الحِلِّيّ في مقدِّمة كتابه السرائر من خلال تمسُّكه بالحكمة التي تقول: انظر إلى

ما قِيل ولا تنظر إلى مَن قال[٤٦].

وقد تعرَّض ابن إدريس الحِلِّيّ- بسبب انتقاده لآراء الشيخ الطوسيّ- إلى كثيرٍ من النقد والطعن من علماء الشيعة، لاسيما علماء مدرسة الحِلَّة الذين جاءوا بعده، أمثال المحقِّق الحِلِّيّ الشيخ جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦هـ)، والعلَّامة الحِلِّيّ جمال الدين الحسن ابن يوسف ابن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ)، فأكثرا من النقد والطعن فيه وفي آرائه الفقهيَّة[٤٧]، وعلى الرغم من ذلك؛ فتأثير ابن إدريس الحِلِّيّ في هَذين العالِمَين كان واضحًا في طريقة تناولهما المسائل الفقهيَّة، وهذا ما أشار إليه الشيخ محمَّد تقيّ التستريّ (ت ١٤١٥هـ)، «كما أنَّ الفاضِلَين وإن دافعا كثيرًا عن الشيخ وغمزا عليه بقلَّة المعرفة، إلَّا أنَّ كلماته أثَّرت فيهما وصارت سببًا لإحداث طريقة المتأخِّرين في الاقتصار على الترجيح بالسند دون سائر القرائن التي كانت عند القدماء من الشهرة وغيرها»[٤٨].

كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي

يعدُّ كتاب السرائر من أهمِّ مصادر الفقه الشيعيّ، ولا يوجد فقيه جاء بعد ابن إدريس الحِلِّيّ لم يستند إلى هذا الكتاب أو يرجع اليه، وفي ذلك يقول السيِّد حسن الصدر: «ومن كتبه، كتاب السرائر في كلِّ أبواب الفقه، شحنه من التحقيق والتأسيس في التفريع على الأصول، واستنباط المسائل الفقهيَّة عن أدلَّتها الشرعيَّة، لم يتقدَّمه في تحقيقاته أحد، بل هو الفاتح لهذا الباب لمن تأخَّر عنه»[٤٩].

وقد أشار ابن إدريس إلى سبب وضعه هذا الكتاب بقوله: «فإنَّه كتاب لم أزل على فارط الحال، وتقادم الوقت، ملاحظًا له، عاكفًا الفكر عليه، منجذب الرأي والرويَّة إليه، وادًّا أن أجد مهلًا أصله به، أو خللًا أرتقه بعمله، والوقت يزداد بنواديه ضيقًا، ولا ينهج لي إلى الابتداء طريقًا. هذا مع إعظامي له واعتصامي بالأسباب المشاطة إليه،

فاعتقادي فيه أنَّه من أجود ما صنِّف في فنِّه، وأسبقه لأبناء سنِّه، وأذهبه في طريق البحث والدليل والنظر، لا الرواية الضعيفة والخبر، فإنِّي تحرَّيت فيه التحقيق، وتنكَّبت ذلك كلَّ طريق»[٥٠].

ويشير عليّ همت بناري إلى الدوافع التي دفعت ابن إدريس الحِلِّيّ إلى تأليف كتاب (السرائر) من خلال مقدِّمة الكتاب، ويجعلها في أربعة دوافع[٥١]، هي:

أوَّلًا: تخليد العلم: من خلال كلام ابن إدريس الحِلِّيّ عن أهميَّة التدوين وتقييد العلم بالكتابة[٥٢].

ثانيًا: إنقاذ العالم من السبات والركود: إذ حرص ابن إدريس الحِلِّيّ على كسر الجمود والسبات الذي أصاب الحركة العلميَّة في عصره.

ثالثًا: محاربة الاتباع وإبداع أفكار جديدة: فقد سعى ابن إدريس الحِلِّيّ إلى نقد آثار المتقدِّمين وأفكارهم، لاسيما أفكار الشيخ الطوسيّ وآرائه.

رابعًا: كتابة مقدِّمة السرائر: فقد ذكر ابن إدريس الحِلِّيّ في أنَّ هذه المقدِّمة كانت إحدى دوافعه لتأليف هذا الكتاب[٥٣].

وقد تحدَّث السيِّد الخرسان في موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ عن لغة الكتاب (السرائر) وأسلوبه، وقابليَّة المصنِّف (ابن إدريس)، وأنَّه: «كان قويَّ الملاحظة غريبها، دقيق التحقيق متينه، واضح الأسلوب، وربَّما كان فريد المنهج... فهو إذ يوائم بين الألفاظ والمعاني لتركيب الصيغة البيانيَّة التي تعبِّر عن مراده أصدق تعبير، فيتخيَّر من الألفاظ أنسبها لنفسه، وأصدقها تعبيرًا عن معناه، فكأنَّه كمن ينشر كنانته؛ ليتخيَّر من سهامه أشدَّها عودًا وأقواها صمدًا، أو كغوَّاصٍ يغوصُ على درر المعاني، فلا يقصر في إبرازها إلى الناس باللفظ الموائم والعرض الملائم، فهو في أسلوبه يمتلك ناصية التعبير

بجدارة، دون إطنابٍ مملٍّ أو إيجازٍ مخلٍّ، ممَّا يُنبئ عن قوَّة ملاحظته، ودقَّة تحقيقه، وشدَّة عارضته في الاستدلال، وكلُّ ذلك أضفى على أسلوبه المتين كمالًا، وأضاف عليه روعةً وجمالًا»(٥٤).

منهج ابن إدريس الحِلِّيّ في كتاب (السرائر)

لم يبتعد ابن إدريس الحِلِّيّ في كتابه (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) عن منهجيَّة الفقهاء الآخرين في مؤلَّفاتهم الفقهيَّة، إذ بدأ بكتاب الطهارة وانتهي بكتاب الدِّيات، وجعل خاتمة الكتاب باب النوادر والمستظرفات، وقد كان الغالب على منهجه النقد، الذي يدلُّ على جرأةٍ بالغةٍ في اظهار الرأي، على الرغم من أنَّه اتَّبع نهج الشيخ الطوسيّ نفسه في الترتيب، فإنَّ هذا لم يمنعه من ذكر آرائه الصريحة، ومناقشة الآراء الفقهيَّة الأخرى، ونراه يقول بعد ذلك: «والصحيح عندي..»، و«الذي أراه..»، ممَّا يدلُّ على اعتزاز بالرأي وثقةٍ بما توصَّل إليه، وقد أشار إلى ذلك في مقدِّمة الكتاب بقوله: «وعزمت على أنَّه إن مرَّ في أثناء الأبواب مسألة فيها خلاف بين أصحابنا المصنِّفين رحمهم الله أومأت إلى ذلك، وذكرت ما عندي فيه، وما أعتمد عليه، وقادني الدليل إليه، وإن كان في بعض كتب أصحابنا كلام متضادُّ العبارة، متَّفق المعنى، أو مسألة صعبة القياد، جَموح لا تنقاد، أو كلمة لغويَّة أعربت عنها بالتعجيم، وأزلت اللبس فيها والتصحيف، وإن كان لبعض الأصحاب فتوى في كتاب له، أو قول قد رجع عنه في كتاب له آخر، ذكرته، فإن كان قد أورده على جهة الرواية لا بمجرد العمل ذكرته»(٥٥).

وفي مكان آخر أشار كذلك إلى منهجيَّته في عرض الآراء الفقهيَّة، فقال: «وعزيمتي التلخيص والاختصار، والاقتصار فيما أورده على مجرَّد الفقه والفتوى، دون التطويل بذكر الأدعية والتسبيح، من الآداب الخارجة عن قانون الفقه وعموده، فالحاجة إلى

ما ذكرنا أمسُّ؛ ولأنَّ في ما يوجد من ذلك في كتب العبادات كفاية وزيادة عليها، إلَّا أن يعرض مهمّ، يحتاج فيه إلى كشف وإيضاح، وتطويل وإفصاح، و إيراد أدلَّة وأمثلة، فإنِّي إذا شبَّهت شيئًا بشيء، فعلى جهة المثال والتنبيه، لا على وجه حمل أحدهما على الآخر، فإنَّ ذلك على أصولنا باطل»[٥٦].

واعتمد مبدأ وضع العنوانات والموضوعات الكليَّة قبل كلِّ بابٍ فقهيٍّ بما يجمع متفرِّقات البحث في هذا الباب، فضلًا عن ذكره خلاصة المسائل الفقهيَّة التي ناقشها، ويستعمل عبارات، مثل: «جملة الأمر وعقد الباب»، و«جملة القول وعقد الباب»، و«تلخيص الكلام وتجميله»، و«جملة القول»[٥٧].

ومن الأمور التوضيحيَّة التي لجأ إليها ابن إدريس الحِلِّيّ، ذكر الأمثلة، لاسيما في الأبواب الفقهيَّة التي تستلزم ذلك، مثل مباحث الإرث والدِّيات والجنايات[٥٨].

وحرص كذلك على ذكر بعض الأمور اللغويَّة في هذا الكتاب؛ إذ عمد إلى شرح المعاني اللغويَّة والاصطلاحيَّة لعناوين الكتب والأبواب في بداياتها، وعمد إلى تمييز رأيه الفقهيِّ الخاصّ من آراء غيره من العلماء، فكان يبدأ رأيه بالقول: قال محمَّد بن إدريس[٥٩].

فضلًا عن ذلك فقد أشار ابن إدريس إلى منهجيَّته في أخذ المادة الفقهيَّة واعتماده على الدليل، فقال: «فعلى الأدلَّة المتقدِّمة أعمل، وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى، ولا ألتفت إلى سواد مسطور، وقول بعيد عن الحقِّ مهجور، ولا أقلِّد إلَّا الدليل الواضح والبرهان اللائح، ولا أعرِّج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلَّا هي، وهذه المقدِّمة أيضًا من جملة بواعثي على وضع كتابي هذا؛ ليكون قائمًا بنفسه، ومقدَّما في جنسه؛ وليغني الناظر فيه، إذا كان له أدنى طبع عن أن يقرأه على من فوقه، وإن كان لأفواه الرِّجال معنى لا يوصل إليه من أكثر الكتب في أكثر الأحوال»[٦٠].

ونهج ابن إدريس الحِلِّيّ في عرض محتوى هذا الكتاب ومضمونه بعض الأساليب التي جعلت من كتابه هذا (السرائر) يقف في طليعة الكتب الفقهيَّة، إذ حوى بعض الموضوعات غير الفقهيَّة، مثل الموضوعات اللغويَّة والتاريخيَّة وغيرها من الموضوعات العامَّة، فضلًا عن أنَّ كتاب (السرائر) لم ينحصر بعرض المسائل الفقهيَّة فقط، بل امتاز أيضًا بالبحث الاستدلاليّ[٦١]، وذكره حالات الاشتباه والخلط التي وقع فيها الفقهاء مع ذكر التفسير الصحيح من وجهة نظره[٦٢]، وعُني كذلك بنقل أقوال علماء الإماميَّة في المسائل الخلافيَّة، وقد أشار إلى ذلك في مقدِّمة الكتاب بقوله: «وعزمت على أنَّه إن مرَّ في أثناء الأبواب مسألة فيها خلاف بين أصحابنا المصنِّفين رحمهم الله، أومأت إلى ذلك وذكرت ما عندي فيه، وما أعتمد عليه، وقادني الدليل إليه، وإن كان في بعض كتب أصحابنا كلام متضادُّ العبارة، متَّفق المعنى، أو مسألة صعبة القياد جَموح لا تنقاد، أو كلمة لغويَّة أعربت عنها بالتعجيم، وأزلت اللبس فيها والتصحيف، وإن كان لبعض الأصحاب فتوى في كتاب له، أو قول قد رجع عنه في كتاب له آخر، ذكرته، فإن كان قد أورده على جهة الرواية لا بمجرَّد العمل ذكرته، فكثيرًا ما يوجد لأصحابنا في كتبهم ذلك، حتَّى أنَّ قليل التأمُّل، ومن لا بصيرة له بهذا الشأن يحتجُّ به ويجعله اعتقادًا له ومذهبًا يدين الله تعالى به، أو قد ذكر ذلك وأودعه كتابه على جهة الحجاج على خصمه؛ لأنَّه عند خصمه حجَّة وإن لم يكن عنده كذلك»[٦٣].

ونهج ابن إدريس الحِلِّيّ في عرض هذه الألفاظ غير العربيَّة أساليب متعدِّدة، وكما يأتي:

١. ذكر اللفظة في المسالة الفقهيَّة.

٢. ذكر المعنى العام والدلالة المرادة، والتأييد لها بنصٍّ لغويٍّ أو نصٍّ أدبيّ.

٣. شرح اللفظة.

٤. ضبط اللفظة بالحركات.

٥. بيان أصلها، مع الاستدلال لها بذكر أقوال العلماء.

٦. تأكيد نفي عربيَّة هذه الألفاظ.

٧. إعطاء بعض الأحكام اللغويَّة بخصوصها.

٨. ذكر مفردها وجمعها.

٩. تأكيد أصل اللفظة، وتبيان تعريبها.

١٠. تبيان المعنى المراد والإشارة إلى غفلة الناس وظنِّهم في دلالته غير الصحيحة، أو أنَّه مصحَّف.

وسنتناول هذه الألفاظ (١٢) بالدراسة والتحقيق، ورتَّبناها وفق الترتيب الأبجديّ السامي، وعلى ما يأتي: الاشتقان، الاصطرلاب، بانقياء، البرنامج، الجلاهق، الحبق، الروزنامج، الستوق، شاهين، شطرنج، طسق، مهزور.

- اشتقان

«وقال ابن بابويه أيضًا في رسالته: ولا يجوز التقصير للاشتقان، بالشين المعجمة، والتاء المنقَّطة من فوقها نقطتان، والقاف، والنون، هكذا سماعنا على من لقيناه، سمعنا عليه من الرواة، ولم يبينوا لنا ما معناه.

قال محمَّد بن إدريس رحمه الله: وجدت في كتاب الحيوان للجاحظ ما يدلُّ على أنَّ الأشتقان، الأمين الذي يبعثه السلطان على حفاظ البيادر، قال الجاحظ: وكان أبو عبَّاد

النميريّ، أتى باب بعض العمَّال، يسأله شيئًا من عمل السلطان، فبعثه إشتِقانًا، فسرقوا كلَّ شيءٍ في البيدر، وهو لا يشعر، فعاتبه في ذلك، فكتب إليه أبو عبَّاد:

كنت بازًا أضرب الكر ... كيّ والطير العظاما

فتقنَّصت بي الصّعو ... فأوهنت القدامى

وإذا ما أرسل البازي ... على الصعو تعامى

وأظنُّها كلمة أعجميَّة، غير عربيَّة، فعلى هذا التحرير، يجب عليه الإتمام؛ لأنَّه في عمل السلطان»[٦٤].

لم تتحدَّث المعجمات العربيَّة عن هذه اللفظة، ذكرها الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) في كتابه (الحيوان) في ضمن نوادر وأحاديث وأشعار وكلام اختتم بها الجزء الخامس، فقال: «وكان أبو عبَّاد النميريّ، أتى باب بعض العمَّال، يسأله شيئًا من عمل السلطان، فبعثه إشتقانًا فسرقوا كلَّ شيء في البيدر، وهو لا يشعر...»[٦٥].

ذُكرت هذه اللفظة في كتب الفقه والحديث، فقد ذكر الكلينيّ (ت ٣٢٩هـ) في باب صلاة الملَّاحين والمكارين وأصحاب الصيد والرجل يخرج إلى ضيعته، «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسى، وَمُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعًا، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسى، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ زُرَارَةَ، قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: (أَرْبَعَةٌ قَدْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ التَّمَامُ، فِي السَّفَرِ كَانُوا أَوِ الْحَضَرِ: الْمُكَارِي، وَالْكَرِيُّ، وَالرَّاعِي، وَالِاشْتِقَانُ؛ لِأَنَّهُ عَمَلُهُمْ)»[٦٦].

وذكر الحديث الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)، وذكر معنى هذه اللفظة: البريد، (الرسول)[٦٧]، والعلَّامة الحِلِّيّ (ت ٧٢٦هـ) ذكر معناها: أمين (أمير) البيدر[٦٨]، وذكر الشيخ المجلسيّ (١١١٠هـ) هذا الحديث في موسوعته (بحار الأنوار)، وبيَّن هذه اللفظة

بقوله: «سمعنا من مشايخنا أنَّه معرَّب دشتبان؛ أي أمين البيادر، يذهب من بيدر إلى بيدر، ولا يقيم مكانًا واحدًا»[٦٩].

وذكر الشيخ الطريحيّ (ت ١٠٨٥هـ) في كتابه (مجمع البحرين) هذا الحديث، وبيَّن هذه اللفظة بقوله: «الاشتقان: بالألف والشين المعجمة والتاء المثنَّاة من فوق والقاف، قيل هو الأمير الذي يبعثه السلطان على حفاظ البيادر، وقيل الاشتقان: البريد»[٧٠].

وقد أشار إلى ذلك أحمد تيمور في أنَّ هذه اللفظة (الاشتقان) على وزن الافتعال، وهي تعني: الأمير الذي يبعثه السلطان على حفاظ البيادر، وقيل هو البريد، وقيل هو معرب: دشتبان، ومعناه: حافظ[٧١].

ويبدو أنَّ هذه اللفظة فارسيَّة معرَّبة من كلمة (دشتبان Dashtban) التي تعني: حارس الوادي، أو حارس المزرعة[٧٢]، وتدلُّ في اللغة العربيَّة على «الذي يرتبط بالصحراء مثل المربوط بالبيادر ينتقل من بيدر إلى بيدر، ومثله كلُّ من يلاحظ الصحراء لأجل أمرٍ ولو كان بريدًا، وإن كان إطلاقه على مثل البريد إنَّما يكون بعناية»[٧٣].

- اصطرلاب

«قال شيخنا أبو جعفر رحمه الله في نهايته: ويعرف زوال الشمس بالأصطرلاب. قال محمَّد بن إدريس: الأصطرلاب: معناه مقياس النجوم، وهو باليونانية (اصطرلافون)، واصطر هو النجم، ولافون هو المرآة، ومن ذلك قيل لعلم النجوم اصطرنوميا، وقد يهذي بعض المولعين بالاشتقاقات في هذا الاسم بما لا معنى له، وهو انَّهم يقولون: إنَّ لاب اسم رجل، وأسطر جمع سطر، وهو الخطُّ، وهو اسمٌ يونانيٌّ، واشتقاقه من لسان العرب جهل وسخف»[٧٤].

كلمة اسطرلاب ذات أصل يونانيّ، فهي ترجع إلى الكلمة (astrolabos

ἀστρολάβος) المأخوذة من (astron) وتعني نجمًا، والمقطع الثاني من كلمة (lambanein) وتعني أخذ أو تناول، والمعنى المباشر لها هو نسبة لعلاقة الاسطرلاب بعلم الفلك، بما في ذلك أمور الأبراج والتنجيم، وتعني كذلك: الشخص الذي يمسك بالأجرام السماويَّة[٧٥]، وعِلم الأسطرلاب: هو علمٌ يُبحَث فيه عن كيفيَّة استعمال آلة معهودة، يتوصَّل بها إلى معرفة كثيرٍ مِن الأمور النجوميَّة، على أسهل طريق وأقرب مأخَذ، مبيَّن في كتبها كارتفاع الشمس، ومعرفة الطالِع، وسمت القِبلة، وعَرض البلاد، وغير ذلك؛ وعِلم الأسطرلاب فرعٌ مِن فروع علم الهيأة[٧٦].

وقد فسَّرها حاجي خليفة بقوله: «والأسطرلاب: كلمة يونانية، أصلها بالسين، وقد يستعمل على الأصل، وقد تُبدل صادًا؛ لأنَّها في جوار الطاء، وهو الأكثر، يُقال معناها: ميزان الشمس، وقيل: مرآة النَّجْم، ومقياسه؛ ويقال له باليونانيَّة أيضًا: أصطرلافون، وأصطر: هو النجم، ولافون: هو المِرآة، ومِن ذلك سُمِّي علم النجوم: أصطريوميا. وقيل إنَّ الأوائل كانوا يتَّخذون كرة على مثال الفلك ويرسمون عليها الدوائر ويقسِّمون بها النهار والليل؛ فيصحِّحون بها المطالع إلى زمن إدريس عليه السلام، وكان لإدريس ابن يسمَّى لاب، وله معرفة في الهيئة، فبسط الكرة واتَّخذ هذه الآلة فوصلت إلى أبيه فتأمَّل وقال: من سطره؟ فقيل: سطر لاب، فوقع عليه هذا الاسم، وقيل: أسطر جمع سطر ولاب اسم رجل، وقيل فارسيّ معرب من استاره ياب أي مدرك أحوال الكواكب»[٧٧].

ولم تتحدَّث المعجمات العربيَّة عن هذه اللفظة، إلَّا أنَّ الصفديّ (ت ٧٦٤هـ) ذكرها في كتابه، بقوله: «ويقولون: أُصطُرلاب. والصواب أَصطُرلاب، بتخفيف اللام وسكون الراء، ويقال: أسطُرلاب بالسين أيضًا وهو الأصل، وإنَّما قُلبت صادًا؛ لمجاورة الطاء»[٧٨].

وهذه اللفظة في معظم اللغات السامية بحرف السين، في العبريَّة (אַסְטְרונוֹמְיָה/ اسطرونوميا): علم الفلك[٧٩]، وفي السريانيَّة (ܐܣܛܪܘܢܘܡܝܐ/ اسطرونوميا): علم الفلك[٨٠].

فلفظة (الاسطرلاب) لفظة يونانيَّة الأصل، استُعملت في معظم اللغات بلفظها أو بإبدال حرفٍ أو حرفَين، وبالمعنى نفسه.

- بانقياء

قال محمَّد بن إدريس رحمه الله: بانقياء هي القادسية وما والاها وأعمالها، وإنَّما سمِّيت القادسية بدعوة إبراهيم الخليل عليه السلام؛ لأنَّه قال: «**كوني مقدَّسة للقادسيَّة**»، أي مطهَّرة من التقديس، وإنَّما سمِّيت القادسيَّة بانقياء؛ لأنَّ إبراهيم عليه السلام اشتراها بمائة نعجة من غنمه؛ لأنَّ (با) مائة، و(نقيا) شاة، بلغة النبط، وقد ذكر بانقيا أعشى قيس في شعره، وفسَّره علماء اللغة وواضعو كتب الكوفة، من أهل السيرة، بما ذكرناه»[٨١].

ذكرها الأندلسيّ (ت ٤٨٧هـ) في معجمه، إنّ: «بانِقيا بزيادة ألف بين الباء والنون، وكسر النون، بعدها قاف وياء معجمة باثنتين من تحتها: أرضٌ بالنجف دون الكوفة، قال الأعشى:

فما نيل مِصر إذ تسامى عُبابهُ ولا بحر بانقيا إذا راح مفعما

وقال أيضًا:

قد طُفتُ ما بين بانقيا إلى عدن وطال في العُجم ترحالي وتسياري

وقال أحمد بن يحيى ثعلب في شرحه لشعر الأعشى، عند ذكر هذا البيت: سبب بانقيا الذى سمِّيت به، أنَّ إبراهيم ولوطًا عليهما السلام مرَّا بها، يريدان بيت المقدس مهاجرين،

فنزلا بها، وكانت تزلزل في كلِّ ليلة، وكانت ضخمة جدًّا، فراسخ، فلمَّا باتا بها لم تزلزل، فمشى بعضهم إلى بعض، تعجَّبا من عافيتهم في ليلتهم. فقال صاحب منزل إبراهيم: ما دُفع عنكم إلَّا بشيخٍ بات عندي، كان يصلِّي ليله ويبكي، فاجتمعوا إليه، فسألوه المقام عندهم، على أن يجمعوا له من أموالهم، فيكون أكثرهم مالًا، فقال: لم أؤمر بذلك، وإنَّما أُمرت بالهجرة. فخرج حتَّى أتى النجف، فلمَّا رآه رجع أدراجه، فتباشروا برجوعه، وظنُّوا أنَّه رغب فيما عندهم، فقال: لمن تلك الأرض؟ يعني النجف. قالوا: لنا. قال: فتبيعونيها؟ قالوا: هي لك، فو الله ما تنبت شيئًا. فقال: لا أحبُّ إلَّا أن تكون شراء، فدفع إليهم غنيمات كنَّ معه، والغنم بالنبطية يقال لها: نقيا»[٨٢].

وذكرها ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) في كتابه (الكامل في التاريخ)، عند ذكره لحوادث السنة ١٢ هجريَّة، ومسير خالد بن الوليد إلى العراق وصلح الحيرة، فقال: «بانقيا بكسر النون، قال ياقوت في معجمه: فلمَّا نزل (أي خالد بن الوليد) بانقيا على شاطيء الفرات قاتلوه ليلةً حتَّى الصباح، فقال في ذلك ضرار بن الأزور الأسديّ:

أرقت بانقيا ومن يلق مثل ما لقيت بانقيا من الحرب يأرق[٨٣]

وقد ذكرها الدكتور جواد عليّ (ت ١٤٠٨هـ) في كتاب (المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام): «وكانت قُرَيَّات السواد وهي: بانقيا وباروسما وأُلَّيس خليطًا من العرب ومن النبط وسواد العراق... ويرجع أهل الأخبار تاريخ (بانقيا) إلى أيَّام (إبراهيم)، فهم يذكرون أنَّه كان ينزل بها، وأنَّ اليهود كانوا يدفنون موتاهم بها، ويذكرون أنَّها أرض بالنجف دون الكوفة، وأنَّ سكَّانها كانوا على النصرانيَّة عند ظهور الإسلام، وأنَّ الساسانيِّين كانوا هم الذين يدافعون عنها ويتولون أمر إدارتها، أمَّا شؤونها المحليَّة فكان أمرها بيد ساداتها ورؤسائها»[٨٤].

ونرى أنَّ هذه اللفظة (بانقيا) من الألفاظ السريانيَّة، وهي فيها مكوَّنة من مقطَعَين، الأوَّل: (ܒ / ب) حرف الباء، مختصر لفظة (ܒܝܬܐ / بيت)، ولفظة (ܢܩܝܐ / نِقيا) ج (ܢܩܝܐ / نقاواثا): شاة، نعجة، غنمة[٨٥]، وبذلك يكون معنى اللفظة: بيت الغنم، وقد ذكر الأستاذ بنيامين حدَّاد في معجمه (بيت البيت) هذه اللفظة[٨٦]، وفي هذا دلالة على ما ذكرناه[٨٧].

- برنامج

«والبارنامج كلمة فارسيَّة معناها أنَّ الفرس تسمِّي المحمول (بار) قلَّ أم كثر، والنامج بالفارسيَّة (نامه) و تفسيره الكتاب، لمعرفة ما في المحمول، من العدد والوزن، فأعربوه بالجيم»[٨٨].

جاء في كتاب (المغرب في ترتيب المعرب) للمُطَرِّزيّ: «(ب ر م ج): (الْبَارْنَامَجُ) فَارِسِيَّةٌ وَهِيَ اسْمُ النُّسْخَةِ الَّتِي فِيهَا مِقْدَارُ الْمَبْعُوثِ، وَمِنْهُ قَالَ السِّمْسَارُ إنَّ وَزْنَ الْحُمُولَةِ فِي الْبَرْنَامَجِ كَذَا وَعَنْ شَيْخِنَا فَخْرِ خُوَارِزْمَ ﷺ أَنَّ النُّسْخَةَ الَّتِي يَكْتُبُ فِيهَا الْمُحَدِّثُ أَسْمَاءَ رُوَاتِهِ وَأَسَانِيدَ كُتُبِهِ الْمَسْمُوعَةِ تُسَمَّى بِذَلِكَ»[٨٩]. وفي (القاموس المحيط) للفيروز آباديّ: «البَرنامَجُ: الوَرَقَةُ الجامِعَةُ لِلحِسابِ، مُعَرَّبٌ: بَرْنامَهْ»[٩٠]. وفي (تاج العروس) لمرتضى الزبيديّ: «برنمج: (البَرْنَامَج)، بِفَتْح الموحَّدة وَالمِيم، صَرَّح بِهِ عِياضٌ فِي المشارِق، وَقيل: بِكَسْر الميم، وَقيل: بكسرِهما، كَمَا فِي بعض شُرُوح المُوَطّإِ (الوَرَقَةُ الجَامِعَةُ للحِسابِ)، وعِبَارَةُ المَشَارق: زِمَامٌ يُرْسَمُ فِيهِ مَتَاعُ التُّجّارِ وسِلَعُهم، وَهُوَ (مُعَرَّبُ بَرْنامَ) وأَصلها فارسيَّة»[٩١].

في معجم اللغة الفارسيَّة، برنامه: نظام، حفل أو مجلس، عنوان[٩٢]، وبار: الحمل الذي يوضع على الظهر أو على السيَّارة، وزن، ثقل[٩٣]، ونامه: كتاب، رسالة[٩٤].

- جلاهق

أشار ابن إدريس إلى هذه اللفظة بقوله: «ولا يؤكل من الطير ما يُصاد بسائر أنواع آلات الصيد، الَّا ما أدرك ذكاته، إلَّا ما يقتله السهم، ويكون مرسله قد سمَّى عند إرساله، أو ترك التسمية ساهيًا، مع اعتقاده لوجوبها، فإن لم يكن صاحبه قد سمَّى، أو صيد بالبندق- وهو الجلاهق، وهو الطين المدوَّر، يُرمى به عن القوس، فارسيّ وأصله بالفارسيَّة (جلاهة) الواحدة جلاهقة وجلاهقَتان، وليس الجلاهق، القسي، كما يظنُّه بعض النَّاس.

وقال شيخنا المفيد في مقنعته: ورمي الجلاهق، وهي قسيّ البندق، حرام، والصحيح ما ذكرناه، فإنَّه قول اللغويِّين، ذكره ابن الجواليقيّ في المعرب، وذكره أيضًا الجوهريّ في كتاب الصِّحاح، والاعتماد على أهل اللغة في ذلك؛ فإنَّهم أقوم به»[٩٥].

ذكرها الفراهيديّ (ت ١٧٠هـ) في كتابه (العين) بقوله: «جلهق: الجُلاهِقُ: [البندق الذي يُرمى به]، دخيل»[٩٦].

والجلاهق: الطين المدوَّر المدملق، يُرمى به عن القوس، فارسيّ وأصله بالفارسيَّة (جلاهه) والواحدة (جلاهقة)[٩٧].

جاء في (تاج اللغة وصحاح العربيَّة) للجوهريّ (ت ٣٩٣هـ): « الجيم والقاف لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب، إلَّا أن يكون معربًا أو حكاية صوت، نحو (الجردقة) وهي الرغيف، و(الجرموق): الذى يُلبس فوق الخف، و(الجرامقة): قوم بالموصل أصلهم من العجم، و(الجوسق): القصر، و(جِلِّق) بالتشديد وكسر الجيم واللام موضع بالشام، و(الجوالق): وعاء، والجمع الجوالق بالفتح والجواليق أيضًا. قال الراجز:

يا حبذا ما في الجواليق السود من خشكنان وسويق مقنود

وربما قالوا: الجوالقات. ولا يجوِّز سيبويه الجوالقات. و(والجلاهق): البندق، ومنه قوس الجلاهق، وأصله بالفارسيَّة (جله) وهي كبَّة غزل. والكثير (جلها)، بها سمِّي الحائك[٩٨].

وفي (لسان العرب) لابن منظور (ت ٧١١هـ): «جلهق: الجُلاهِقُ: البُنْدُقُ، ومنه قوس الجُلاهِقِ، وأَصله بالفارسيَّة جُلَهْ، وهي كُبَّة غزل، والكثير جُلَها، وبها سمِّي الحائك. النضر: الجُلاهِقُ الطينُ المُدَوَّر المُدَمْلَقُ، وجُلاهِقة واحدة وجُلاهِقَتانِ. ويقال: جَهْلَقْتُ جُلاهِقًا، قدَّم الهاء وأَخَّر اللام»[٩٩].

وفي المصباح المنير للفيُّومي (ت ٧٧٠هـ): «وَالْجُلَاهِقُ بِضَمِّ الْجِيمِ الْبُنْدُقُ الْمَعْمُولُ مِنْ الطِّينِ الْوَاحِدَةُ جُلَاهِقَةٌ، وَهُوَ فَارِسِيٌّ؛ لِأَنَّ الْجِيمَ وَالْقَافَ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي كَلِمَةٍ عَرَبِيَّةٍ وَيُضَافُ الْقَوْسُ إلَيْهِ لِلتَّخْصِيصِ فَيُقَالُ: قَوْسُ الْجَلَاهِقِ، كَمَا يُقَالُ: قَوْسُ النُّشَّابَةِ»[١٠٠].

وفي (القاموس المحيط) للفيروزابادي (ت ٨١٧): «الجُلاهِقُ، كعُلابِطٍ: البُنْدُقُ الذي يُرْمَى به، وأَصْلُهُ بالفارِسيَّةِ: جُلَهْ، وهي كُبَّةُ غَزْلٍ، والكثيرُ: جُلَها، وبها سُمِّيَ الحائِكُ»[١٠١].

وفي (تاج العروس): «الجُلاهِقُ، كعُلابِطٍ، قَالَ الجَوْهرِيُّ: هُوَ البُنْدُقُ الَّذِي يرْمَى بِهِ وَمِنْه قَوْسُ الجُلاهِق وأَصْلُه بالفارِسيَّةِ جُلَهْ، وَهِي: كبَّة غَزْلٍ، نَقَلَه الجوهَرِيُّ، قَالَ: والكَثِيرُ جُلَها قَالَ: وبِها سُمِّيَ الحائكُ جُلَها، وَقَالَ اللَّيْث: جُلاهِقُ دَخِيل، وقالَ النَّضْر: الجُلاهِقُ: الطِّينُ المُدَمْلَقُ المُدَورُ، وجُلاهقة واحِدَةٌ، وجُلاهِقَتانِ، وَيُقَال: جَهْلَقْتَ جُلاهِقَ، قَدَّم الهاءَ وأَخَّر اللَّامَ»[١٠٢].

وذكر رينهارت دوزي Reinhart Dozy (ت ١٨٨٣م) في كتابه (تكملة المعاجم

العربيـة)، عند الحديث عن لفظـة (بندق): «ولا تعني كلمة بنـدق كرات من الطين أو الزجـاج أو المعدن يرمى بها بالـجلاهق فقط، بل تعنـي قوس البندق، وهو الـجلاهق أي قذَّافـة البندق أيضًا... وقد صارت كلمة بندق بمعنى الـجلاهق تُطلق على البندقيَّة والمسـدَّس حين أصبح اسـم كثير من القذَّافات التي كانت مسـتعملة حينئذٍ يطلق على الأسلحة الناريَّة التي حلَّت محلَّها بعد اختراع البارود»[١٠٣].

ونجـد المعلم بطرس البسـتانيّ (ت ١٨٨٣م) في كتابه (محيط المحيط) يُشـير إلى أنَّ أصـل لفظة (بندق) هو (فُندُق) الفارسـيَّة، والتي تعني: طينًا مـدوَّرًا يرمى به يقال له: الجلاهق، وكلُّ ما يُرمى[١٠٤].

وأشـار المطران أدي شـير في كتابه (الألفاظ الفارسـيَّة المعرَّبـة)، إلى أنَّ أصل هذه اللفظة من اللغة الفارسيَّة، «(الجُلاهق) البندق الذي يُرمى والحائك، وأصله بالفارسيَّة جُله، وهو كُبَّة من غزل، والكثير منها جُلها، وبها سُمِّي الحائك بالفارسيَّة»[١٠٥].

وفي معجم اللغة الفارسيَّة، الجلاهق: لفظة معربة، وبالمعنى نفسه[١٠٦].

- حبق

«الطِّيب على ضربَين: أحدهما يجب فيه الكفارة، والآخر على ثلاثة أضرب، ثمَّ أورد في جمله ما لا يتعلَّق به كفارة، الشـيخ، والقيصوم، والإذخـر، وحبق الماء. قال محمَّد بن إدريـس رحمه الله: حبـق الماء، بالحـاء غير المعجمـة، المفتوحة، والبـاء المنقَّطة مـن تحتها نقطة واحـدة، المفتوحة، والقاف، وهو الخندقوق، ويسـمَّى الغاغ، بالغينَين المعجمَتَين، وقال الجوهـريّ في كتاب الصِّحاح: الحبـق، بالتحريك: الفوذنج، بالفـاء المضمومة، والواو المسـكنة، والذال المعجمة المفتوحة، والنون المسـكنة والجيم، وما قلنـاه أوضح وأبين، وقال ابن الجزلة المتطبِّب، في كتاب منهاج البيان: هو بالفارسـيَّة فوذنج، وقيل هو ورق

الخلاف، وهو ثلاثة أنواع: جبليّ، وبستانيّ، ونهريّ، وهو نبات طيِّب الرائحة، حديد الطعم، ورقه مثل ورق الخلاف»[١٠٧].

ورد ذكر هذه اللفظة (حبق) في المعجمات العربيَّة، فقد ذكرها الصاحب بن عبَّاد (ت ٣٨٥هـ) في معجمه (المحيط في اللغة) بقوله: «حَبَقَ البُسْتَانُ: إذا أَنْبَتَ الحَبَقَ، الحَبَقُ: الفُوْذَنَجُ، والجَميعُ: الحِباقُ»[١٠٨].

وابن فارس (ت ٣٩٥هـ) في معجمه (مقاييس اللغة) بقوله: الجذر (ح ب ق) ليس بأصل، فيقول: «(حَبَقَ) الْحَاءُ وَالْبَاءُ وَالْقَافُ لَيْسَ عِنْدِي بِأَصْلٍ يُؤْخَذُ بِهِ وَلَا مَعْنَى لَهُ. لَكِنَّهُمْ يَقُولُونَ حَبَّقَ مَتَاعَهُ، إِذَا جَمَعَهُ. وَلَا أَدْرِي كَيْفَ صِحَّتُهُ»[١٠٩].

وابن سيده الأندلسيّ (ت ٤٥٨هـ) في كتابه (المحكم والمحيط الأعظم) بقوله: «الحَبَقُ: الفوذنج، وَقَالَ أَبُو حنيفَة: الحَبَقُ نَبَات طيب الرِّيح مربَّع السُّوق، وورقه نَحْو ورق الْخلاف، وَمِنْه سهليّ وَمِنْه جبليّ، وَلَيْسَ بمرعى، قَالَ: والحَباقىَ الحَنْدَقُوقي، لُغَة حيريَّة»[١١٠].

وابن منظور في معجمه (لسان العرب) بقوله: «الحبَقُ دَواءٌ من أَدْوِيةِ الصَّيادِلة، والحَبَقُ الفُوذَنْج. وقال أَبو حنيفة: الحَبَقُ نبات طيِّب الريح مُرَبَّعُ السوق وورقه نحو ورق الخِلافِ، منه سُهْلِيّ ومنه جَبَلِيّ وليس بمَرْعًى. ابن خالويه: الحبقُ الباذَرُوجُ، وجمعه حِباقٌ، وأَنشد:فأَتَوْنا بدَرْمَقٍ وحِباقٍ، وشِواء مُرَعْبَلٍ وصِنابِ. قال ابن سيده: والحَباقَى الحَنْدَقُوقَى لغةٌ حِيرِيَّةٌ»[١١١].

والفيروز آباديّ في قاموسه المحيط، بقوله: «الحَبَقُ، محرَّكةً: نباتٌ طَيِّبُ الرائحةِ، فارِسِيَّتُه: الفُوتَنْجُ، يُشْبِهُ الشُّمامَ. وحَبَقُ الماءِ، وحَبَقُ التِّمْساحِ: الفُوتَنْجُ النَّهْرِيُّ. وحَبَقُ الفَتَى أو الفِيلِ: المَرْزَنْجوشُ. وحَبَقُ الراعي: البَرَنْجاسِفُ. وحَبَقُ البَقَرِ: البابونَجُ.

وحَبَقُ الشُّيوخِ: المَرْوُ. والحَبَقُ الصَّعْتَرِيُّ والكِرْمانِيُّ: الشاهِسْفَرَمُ. والحَبَقُ القَرَنْفُلِيُّ: الفَرَنْجَمَشْكُ. والحَبَقُ الرَّيْحانِيُّ: هو الذي يُؤْكَلُ من المُقْلِ المَكِّيِّ»[١١٢].

والزبيديّ (ت ١٢٠٥هـ) في معجمه (تاج العروس) بقوله: «الحَبَقُ، مُحَرَّكَةً: نَباتٌ طَيِّبُ الرّائِحَةِ حَدِيدُ الطعْم، ورَقُه كوَرَقِ الخِلافِ، مِنْهُ سُهْلِيّ وَمِنْه جَبَلِيّ، وَلَيْسَ بمَرْعى فارِسِيَّتُه الفُوتَنْجُ. قلتُ: إِنَّما فارِسِيَّته بُودِينَه، قَالَ أَبو حَنِيفَةَ: أَخْبَرَنِي أَعرابِيّ قَالَ: الحَبَقُ مَجْفَرَةٌ، يُمَرَّغُ عَلَيْهِ الفَرَسُ فيُجْفِرُهُ، ويجْعَلُ فِي المِخَدَّةِ فيوضَع تَحت رأْس الإِنسانِ فيُجْفِرُه، وَهُوَ يشْبِهُ الرَّيْحانَةَ الَّتِي تسَمىّ النَّمام ويَكْثر نَباتُه على الماءَ. وحَبَقُ الماءِ، وحَبَق التِّمْساحَ هُوَ: الفُوتَنْجُ النَّهرِيُّ لنَباتِه على حافاتِ الأَنْهار؛ ولأَنَّ التِّمْساحَ يأْكُلُ مِنْهُ كَثِيرًا. وحَبَقُ الْفَتى، أَو حَبَقُ الفِيل هُوَ المَرْزَنجُوش وَقد ذُكِرَ فِي موضِعِه. وحَبَقُ الرّاعِي: البَرَنْجاسِفُ وَقد أَهملَه المُصَنِّف فِي مَوْضعِه. وحَبَقُ البَقرِ هُوَ: البابُونج. وحَبَقُ الشُّيوخ هُوَ: المَرُو ويُسَمَّى أَيضًا رَيْحانَ الشّيُوخ. والحَبَقَ الصَّعترِيَّ، والحَبَق الكِرْمانِي هُوَ: الشّاهِسْفَرَمُ وَهُوَ سُلْطانُ الرّياحِين، ويعْرَفُ بالرَّيْحانِ المُطْلَق، وَهُوَ الَّذِي يزْرَعُ فِي البيوتِ. والحَبَقُ القَرَنْفُلِيُّ هُوَ: الفَرَنْجَمَشْكُ تفسيرُه: مِسْكُ الإِفْرِنْج. والحَبَقُ الرَيْحانِيُّ هُوَ: الَّذِي يُؤْكَلُ من المُقْلِ المَكِّيِّ. وفاتَه: الحَبَقُ النَّبَطِيُّ، وَهُوَ: رَيْحانُ الحُماحِم. وحبق تُرُنْجان، وَهُوَ: الباذَرَنْجبُوَيه»[١١٣].

ونلاحظ أنَّ المعجمات العربيَّة قد تباينت في ذكر أصل هذه اللفظة (حبق)، فنجد أنَّ ابن فارس أشار إلى أنَّ (ح ب ق) ليس بأصل ولا معنى له، وبعضها ذكر الألفاظ المقابلة لها (الفوذنج، الفوتنج، الباذروج)، من دون أن يذكر أنَّ هذه الألفاظ فارسيَّة الأصل، كما جاء في (المحيط في اللغة، والمحكم، والمحيط الأعظم، ولسان العرب)، وبعضها أشار إلى أنَّ اللفظة المقابلة لها (الفوتنج) فارسيَّة الأصل، كما جاء في (القاموس المحيط، وتاج العروس).

وهذا ما أشار إليه الجواليقيّ (ت ٥٤٠هـ) في كتابه (المعرب) إلى أنَّ: «فوتنج دواء معروف، فوذنج نبت معروف»[١١٤]، والمطران أدي شير (ت ١٩١٥م) في كتابه (الألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة) إلى أنَّ: «الفوتنج، فُسِّر بنبات يُعرف عند العامَّة بنعنع الماء، والفوذنج، فُسِّر بنبات شبيه بالزوفا يُتداوى به (محيط المحيط) معرَّبان عن پودنه وأظنُّ أنَّ كليهما بمعناه وهو الحبق، وهو أنواع بريّ وبستانيّ وجبليّ ونهريّ، والنهريّ منه يقال له بالعربية حبق الماء وحبق التمساح»[١١٥].

وفي معجم اللغة الفارسيَّة، الحبق، معرَّب (پودنه)[١١٦].

وقد أشارت كتب الأدوية إلى هذه اللفظة، فنجد العالم إسحق الإسرائيليّ (ت ٣٢٠هـ) ذكر الفوذنج وأنواعه، فقال: «أمَّا الفوذنج فثلاثة أجناس؛ لأنَّ منه جنسًا مشهورًا عند العامَّة يُعرف بالضيا، وهو الفوذنج على الحقيقة. ومنه جنس يُعرف بدقطمين ويسمَّى أرطمسيتا وهو مشكطرامشير. ومنه جنس يُعرف بفاليجن. فأمَّا الفوذنج الحقيقيّ فهو ثلاثة ضروب؛ لأنَّ منه الفوذنج النهريّ، ومنه الفوذنج البريّ، ومنه الفوذنج الجبليّ المسمَّى فلميتا. فأمَّا النهريّ فإنَّ أهل مصر يسمُّونه حبق التمساح من قبل أنَّه إنَّما ينبت دائما على شطِّ النهر، وأنهارهم فلا تخلو من التماسيح. وأمَّا أهل الشام فيسمُّونه حبق القناة وريحان القناة؛ لأنَّه ينبت دائمًا على السواقي التي يجري فيها الماء. والجبليّ من هذا النبات ورقه يشبه ورق الباذروج أو أطول قليلًا، إلَّا أنَّه أقلُّ خضرةً منه، كأنَّه يلي الغبرة قليلًا وينبت في الخشونة والجبال، وأغصانه وقضبانه مزواة وزهره فرفيري ورائحته ذكيَّة قويَّة الحرافة جدًّا. وأمَّا الفوذنج البريّ، فهو شبيه بفالجن في الرائحة والطعم، إلَّا أنَّ ورقه أكبر منه قليلًا وأصغر من ورق الفوذنج النهريّ والجبليّ، وقوَّته أضعف من قوَّة الفوذنج الجبليّ. وأمَّا الفوذنج النهريّ فيشبه النعناع الذي ليس ببستانيّ، إلَّا أنَّه أطول منه ورقًا، وساقه وأغصانه أطول من ساق النوعَين

الآخَرين وأغصانها، ورائحته وطعمه ألذُّ وأعطر، إلَّا أنَّ قوَّته أضعف. ومن البيِّن أنَّ عروق هذه الأصناف لا ينتفع بها في شيء من علاج الطبِّ أصلًا. فأمَّا ورقه فحارٌّ ملطِّف يحذو اللسان حذوًا قويًّا، ومن قبل ذلك نسبه الأوائل إلى الحرارة واليبوسة. وقد يستدلُّ على ذلك من التجربة؛ لأنَّ في التجربة فائدة دليل على أنَّه مسخن لذَّاع محرق؛ لأنَّا نجده إذا سحق وحمل»[١١٧].

وكذلك يوسف التركمانيّ (ت ٦٩٤هـ)، بقوله: «الحبق: هو بالعربيَّة الفودنج بالفارسيَّة، وفيه مشابهة من الربحانة التي تسمَّى النَّمام، ويكثر على الماء نباته، ومنه: حبق الماء، وحبق الفنا، وحبق نبطيّ، وحبق البقر، وحبق قرنفليّ، وحبق ريحانيّ»[١١٨].

وذكره داوود الأنطاكيّ (ت ١٠٠٨هـ) بقوله: «(فوتنج) ويقال فودنج هو الحبق، وهي أنواع كثيرة وترجع إلى بريّ وبستانيّ وكلٌّ منهما إمَّا جبليّ يعنى لا يحتاج إلى سقي أو نهريّ لا ينبت بدون الماء واختلافه بالطول ودقَّة الورق والزغب والخشونة ونظائرها، فالجبليّ البريّ دقيق الورق قليلها سبط حريف، والبستانيّ أكثر أوراقًا منه وأخشن وأغلظ وأقرب إلى الاستدارة، وهذا هو المشكطر المسبَّع بالمهملة والموحدة، ومنه نوع أصفر إلى سواد ويسمَّى المشكطر المشيع بالمعجمة والمثنَّاة التحتيَّة، وأمَّا النهريّ منه فهو الفوتنج المطلق، وقد يسمَّى حبق التمساح وهو يقارب الصعتر البستانيّ، وفيه طراوة حاد الرائحة عطريّ، والبستاني منه هو النعنع وربما انقلب البريّ من النهريّ نعنعًا، وهذان النوعان يكثر وجودهما وكلٌّ له بزر يقارب بزر الريحان، ويدوم وجوده خصوصا المستنبت»[١١٩].

ونجد أيضًا أن كلًّا من (ابن سيده الأندلسي وابن منظور) ذكرا أنَّ: «الحَباقَي الحَنْدَقُوقَي لغة حِيرِيَّةٌ»، وقد ذكر الجواليقيّ قول الأصمعيّ: «الحندقُوق نبطيّ،

ولا أدري كيف أعربه، إلَّا أنِّي أقول (الذُّرقُ)، قال: ولا يقال: حِندَقُوقٌ ولا حِندَقُوقه، وقال لي أبو زكريَّا: فيه أربعُ لغاتٍ: الحَندقوق والحِندقوق والحَندقوقيّ والحِندقوقيّ»(١٢٠).

«والحِنْدَقَوْقُ أو الحَنْدَقُوقُ أو الذُّرَقُ هو جنس نباتيّ علَفيّ ينتمي إلى الفصيلة البقوليَّة أو القرنيَّة. اسمه العلميّ باللاتينيَّة (Melilotus). هو نبات حوليّ قائم ومتفرِّع يبلغ طوله حوالي ٦٠ سنتيمترًا، له أوراق مركَّبة من ثلاث وريقات بيضويَّة الشكل، مستطيلة وحافَّتها مسنَّنة ولها أزهار بشكل نورات عنقوديَّة تكون محمولة على أعناق طويلة تخرج من إبط الأوراق العلويَّة وهذه الأزهار ذات لون أصفر»(١٢١).

أصل هذه اللفظة (حندقوق) من اللغة السريانيَّة، وهي فيها (ܗܢܕܩܘܩ/ هَندَقوقا)(١٢٢).

وقد أشار ابن إدريس الحِلِّيّ كذلك إلى أن: «الحندقوق، ويسمَّى الغاغ»، وهذا ما ذكرته معجمات اللغة، فقد ذكر ابن سيده الأندلسيّ: «ومِمَّا ضوعف من فائه ولامه الغاغ: الحَبق. واحدته: غاغة. الثنائيّ المعتل»(١٢٣)، والمعنى نفسه في معجم لسان العرب تحت الجذر(غوغ)(١٢٤)، والفيروز آباديّ في قاموسه: «الغاغُ: الحَبَقُ، أي: الفُوذَنْجُ»(١٢٥)، وفي تاج العروس للزبيديّ: «الغَاغُ أَهْمَلَهُ الجَوْهَرِيُّ وقالَ ابنُ دُرَيدٍ: هُو الحَبَقُ مُحَرَّكَةً: نَوْعٌ من الرَّياحِينِ، وَلمَّا كانَ الحَبَقُ مُحْتَمِلًا لِمَعْنَى النَّبْتِ وغَيْرِه فَسَّرَهُ بقَوْلِهِ: أَي الفُوذَنْجُ، وقدْ سَبَقَ أَنَّهُ مُعَرَّبُ بُودينه، وقالَ اللَّيْثُ: الغَاغَةُ: نباتٌ شِبْهُ الهَرْنَوَي»(١٢٦).

- روزنامج

أشار ابن إدريس إلى هذه اللفظة بقوله: «فأمَّا قولهم: الرُّوزنامج، ومعنى الرُّوز بالفارسيَّة: اسم اليوم، والنامج: نامه، وهو الكتاب، فكأنَّهم عنوا به كتاب كلِّ يومٍ،

فأعربوه بالجيم، فهذا حقيقة هاتَين الكلمَتَين بالفارسيَّة، ذكر ذلك أصحاب التواريخ، مثل محمَّد بن جرير الطبريّ وغيره»[١٢٧].

جاء في كتاب (معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم) لجلال الدين السيوطيّ (ت ٩١١هـ): «الرُّوزْنامجُ: كتاب الْيَوْم يثبت فِيهِ مَا يجْرِي من اسْتِخْرَاج أَو نَفَقَة»[١٢٨].

وأشار إلى ذلك أيضًا رينهارت دوزي Reinhart Dozy (ت ١٨٨٣م) في كتابه (تكملة المعاجم العربيَّة)، من أنَّ هذه اللفظة (روزنامه) فارسيَّة بمعنى: تقويم السنة، حساب أيَّام السنة، تقسيم الأزمنة وحساب الأوقات وما يتعلَّق بها[١٢٩].

وذكر المطران أدي شير أنَّ هذه اللفظة (روزنامه)، مكَّونة من مقطَعين، الأوَّل (روز) أي: يوم، والثاني (نامه): كتاب[١٣٠].

في معجم اللغة الفارسيَّة، روز نامج: معرَّبة عن: روز نامه، وروز نامه: سجلُّ الأمراء والملوك، كتاب الأعمال، مذكِّرة وقائع، جريدة يوميَّة[١٣١].

وجاء في معجم (الكلمات الدخيلة في لغتنا الدارجة) أنَّ (الرزنامه) هو التقويم اليوميّ الذي يُنتزع منه كلَّ يومٍ ورقة، ومعرفتهم به حديثة، إذ كان ذلك بعد منتصف القرن الرابع عشر بقليل. وقد انقرضت هذه الكلمة أو كادت، واستعاض الناس عنها بالكلمة (التقويم)... أقول: هذه من الكلمات التي دخلت في العربية قديمًا وعُرِّبت فيها بلفظة (روزنامج)، غير أنَّ قومنا أسموها (روزنامه) مثل أصلها الفارسيّ؛ لأنَّ اللفظ الفارسيّ مركَّب من (روز) أي يوم، و(نامه) أي كتاب»[١٣٢].

- الستوق

أشار ابن إدريس إلى هذه اللفظة في عرض رواية: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام،

فأُلقي بين يديه دراهم، فألقى إليَّ درهمًا منها، فقال: أيش هذا؟ فقلت: سَتّوق، فقال: وما السَّتّوق؟ قلت: ثلاث طبقات طبقة فضة، وطبقة نحاس، وطبقة فضة، فقال: اكسرها؛ فإنَّه لا يحلُّ بيع هذا ولا إنفاقه. قال شيخنا أبو جعفر: فالوجه في الجمع بين هذه الأخبار، وكان قد أورد قبل هذا الخبر أخبارًا كثيرة بأنَّه لا بأس بإنفاقها، إذا كان الغالب عليها الفضَّة، وبعضها، قال: سألته عن الدراهم المحمول عليها، فقال: لا بأس بإنفاقها وفي بعضها، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن إنفاق الدراهم المحمول عليها، فقال: إذا جازت الفضة الثلثَين، فلا بأس، قال رحمه الله: فالوجه في الجمع بين هذه الأخبار أنَّ الدراهم إذا كانت معروفة متداولة بين الناس، فلا بأس بإنفاقها، على ما جرت به عادة البلد، فإذا كانت دراهم مجهولة، فلا يجوز إنفاقها إلَّا بعد أن يبيِّن عيارها، حتَّى يَعلم الآخذ لها قيمتها.

قال محمَّد بن إدريس مصنِّف هذا الكتاب: وهذا التأويل والمذهب الذي حرَّره في استبصاره، هو الذي يقوى في نفسي؛ لأنَّه الحقُّ اليقين، وبه تشهد العادات والحالات، فإنَّه إذا كان المعنى معلومًا بشاهد حالٍ، جرى مجرى المنطوق به.

قال محمَّد بن إدريس: أمَّا استفهام الإمام عليه السلام ما السَّتّوق، فإنَّها كلمة فارسيَّة غير عربيَّة، وهي مفتوحة السين غير المعجمة، مشدَّدة التاء المنقَّطة من فوقها نقطتان، المضمومة، والواو، والقاف، ومعناها ثلاث طبقات؛ لأنَّ (سه) بالفارسيَّة ثلاثة، وتوق طبقات، وهو الزائف الرديّ البهرج، قال الصوليّ في كتاب الأوراق: اعترض مخلَّد الشاعر الموصلِّيّ الخليفة المعتمد بالله، لـمَّا دخل الموصل، بمدحٍ وحلَّفه أن يسمعه، فأحضره وسمع مدحه، ثمَّ قال له: أنشدني هجاك لأهل الموصل، فأنشده:

هم قعدوا فانتقوا لهم حسبا ... يجوز بعد العشاء في العجب
حتى إذا ما الصَّباح لاح لهم ... بيَّن ستوقهم من الذهب

والـنَّـاس قـد أصبـحـوا صيـارفـة اعـلـم شيء ببـهـرج الـنـسـب»[١٣٣]

جاء في (المحيط في اللغة) للصاحب بن عبَّاد: «ويُقال للدِّرْهَم: سَـتُوْقٌ وتَـسْتُوقٌ، وهـي كلمةٌ فارِسـيَّةٌ أي ثلاثـةُ أطباقٍ مُرَكَّبَـة»[١٣٤]، وفي (تاج اللغة وصحـاح العربيَّة) للجوهـريّ (ت ٣٩٣هـ)، «درهمٌ سَـتُّوقٌ وسُـتُّوقٌ، أي زيف بهـرج. وكلُّ ما كان على هذا المثال فهو مفتوح الأوَّل، إلَّا أربعة أحرف جاءت نوادر، وهى: سـبوح، وقدوس، وذروح، وسـتوق؛ فإنَّهـا تُضمُّ وتُفتح. والمسـاتق: فراء طوال الأكمام، واحدتها مُسْـتَقَةٌ بفتح التاء. قال أبو عبيد: أصلها بالفارسيَّة (مشته) فعرِّبت»[١٣٥]، وفي (المحكم والمحيط الأعظم): «دِرْهَم سـتوق، وستوق: بهرج. وَقَالَ اللحيانيّ: قَالَ أَعْرَابِي من كلب: دِرْهَم تستوق»[١٣٦].

وفي (المغرب في ترتيب المعرب) للمُطرَّزيّ (ت ٦١٠هـ): «(س ت ق): (الـسَّتُّوقُ) بِالْفَتْـحِ أَرْدَأُ مِنْ الْبَهْرَجِ (وَعَنْ) الْكَرْخِيِّ الـسَّـتُّوقُ عِنْدَهُمْ مَـا كَانَ الصُّفْرُ أَوْ النُّحَاسُ هُـوَ الْغَالِبُ الْأَكْثَرُ، وَفِي الرِّسَـالَةِ الْيُوسُـفِيَّةِ الْبَهْرَجَةُ إذَا غَلَبَهَا النُّحَـاسُ لَمْ تُؤْخَذْ (وَأَمَّا الـسَّتُّوقَـةُ) فَحَرَامٌ أَخْذُهَا؛ لِأَنَّهَا فُلُوسٌ وَقِيلَ: هِيَ تَعْرِيبُ سه تو»[١٣٧].

وفي لسـان العرب لابن منظور: «ستق: درهم سَـتُّوق وسُتوق: زَيْفٌ بَهْرَجٌ لا خير فيه، وهو معرَّب، وكلُّ ما كان على هذا المثال فهو مفتوح الأَوَّل إلَّا أربعة أحرف جاءت نوادر: وهي سُـبُّوح وقُدُّوس وذُرُّوح وسُـتُّوق، فإنَّها تُضمُّ وتُفتح؛ وقال اللحيانيّ: قال أعرابي من كلب: درم تُسْتُوق. والمَساتِقُ: فِراءٌ طوال الأَكمام، واحدتها مُسْتَقَة بفتح التاء؛ قال أبو عبيد: أصلها بالفارسيَّة مُشْتَهْ فعُرِّبت؛ قال ابن برِّيّ: وعليه قول الشاعر:

إذا لـبِـسَـتْ مَـسـاتِـقَـهـا غَـنِـيٌّ فيا وَيْـحَ المَساتِق ما لَـقِـيـنـا»[١٣٨]

وفي كتاب (شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل) لشهاب الدين الخفاجيّ:

«ستوق، بمعنى زائف كتنُّور وقدُّوس، ويُقال تستوق أيضًا كما في القاموس، وهو معرَّب سه تا أي ثلاث طبقات»[١٣٩].

وفي تاج العروس: «دِرْهَم سُتوقٌ، كتَنّورٍ وقدّوسٍ كَمَا فِي الصِّحاح وتُسْتُوق، بضَم التَّاءَيْنِ نَقَلَه ابنُ عَبَّادٍ، وَهُوَ قَوْلُ اللحيانِيِّ، نَقَله عَن أَعْرابِي من كَلبٍ، أَي: زَيْف بَهْرَج لَا خَيْرَ فِيه، وقولُه: مُلَبَّس بالفِضَّةِ إِشارَةٌ إِلى أَنّه معُرّب، فارِسِيَّتُه: سه تو، أَي: ثَلاثَةُ أَطْباقٍ، والواوُ غيرُ مُشْبَعَةٍ، وقالُ الكَرْخِي: السُتوقُ عندَهُم: مَا كانَ الصفْرُ أَو النحاسُ هُوَ الغالِبَ والأكْثَرَ، وَفِي الرِّسالَةِ اليُوسُفِيَّة: البَهْرَجَةُ إِذا غَلَبَها النحاسُ لَا تؤخذُ، وأَما السَّتوقَةُ فحَرام أَخْذُها؛ لأَنَّهَا فُلوسٌ. وقالَ الجوهرِيُّ: كُلُّ مَا كانَ على هَذَا المِثالِ فَهُوَ مَفْتُوحُ الأَوَّلِ، إِلَّا أَرْبَعَةَ أَحْرُفٍ جاءَتْ نَوادِرَ، وَهِي سُبُّوح، وقُدُّوس، وذرُّوح، وستُّوق؛ فَإِنَّهَا تُضَمُّ وتُفتَحُ. والمُسْتقَة، بضمِّ التَّاءَ وفَتْحِها، الْفَتْح نقَلَه الجَوْهَرِيّ وَغَيره، وجَوَّزَ ابنُ عَبَّاد ضَمَّها: فَرْوَة طَوِيلَة الكُمِّ جمعُه، المَساتِقُ، وقالَ أَبُو عُبَيْد: مُعَرَّبَة أَصلُها بِالْفَارِسِيَّةِ مُشْته، وأَنْشَد ابنُ بَرّي:

إِذا لَبِسَتْ مَساتِقَها غَنِيٌّ ... فياوَيحَ المَساتِقِ مَا لَقِينا»

وفي (الألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة) للمطران أدي شير: « السُّتوق والتُّستُوق، درهم زيف معرَّب سه تا أي ثلاث طبقات. قلت: والأصحُّ أنَّه معرب عن ستو الذي بمعناه»[١٤١].

في معجم اللغة الفارسيَّة، ستو: ثلاثة أوتار، سكَّة نحاسيَّة مفضَّضة أو مذهَّبة، ومَشتَه: البيع باحتيال وتلاعب[١٤٢].

- شاهين

أشار ابن إدريس إلى هذه اللفظة بقوله: «ولا تقبل شهادة فحاش، وتردُّ شهادة

اللاعب بالنرد والشطرنج وغيرهما من أنواع القمار، والأربعة عشر، والشَّاهَين، بفتح الهاء؛ لأنَّ ذلك تثنية شاه؛ لأنَّه كذَّاب بقوله شاهك مات، يعنى به أحد أقطاع الشطرنج، ولغته بالفارسيَّة الملك»[١٤٣].

في معجم اللغة الفارسيَّة: شاه: ملك، سلطان، حاكم، وشاهانه: ملكيّ، لائق بالملك، وشاهنامه: كتاب سير الملوك، وشاه جهان: ملك العالم، لقب ملوك الهند قديما[١٤٤].

- شطرنج

أشار ابن إدريس إلى هذه اللفظة بقوله: «ولا تُقبل شهادة فحاش، وتردُّد شهادة اللاعب بالنرد والشطرنج وغيرهما من أنواع القمار، والأربعة عشر، والشَّاهَين، بفتح الهاء؛ لأنَّ ذلك تثنية شاه؛ لأنَّه كذَّاب بقوله شاهك مات، يعنى به أحد أقطاع الشطرنج، ولغته بالفارسيَّة الملك»[١٤٥].

ذكر الجواليقيّ في المعرَّب: «الشَّطْرَنْج: فارسيّ معرَّب، وبعضهم يكسر شينه ليكون على مثال من أمثلة العرب كجِرْدَحْل؛ لأنَّه ليس في الكلام أصلُ فَعْلَلّ»[١٤٦]، ويذكر محقِّق الكتاب آراء عدَّة حول أصل هذه اللفظة، فيقول: «ذكروا في أصله أقولًا، منها:

١. صدرنك: أي مائة حيلة والمقصود الكثر.
٢. شُدْرَنج: أي من اشتغل به ذهب عناؤه باطلًا.
٣. شطرنج: أي ساحل التعب.
٤. شَترَرنك: أي ستَّة ألوان؛ وذلك لأنَّ له ستَّة أصناف من القطع.

وكلُّ هذا ليس بشيء، اللفظ فارسيّ وأصله بالفارسيَّة الحديثة شَتْرَنْك وبالفهلويَّة Catrang، وهو من جَتُرَنك بالسنسكريتيَّة وأصل معناه: ذو أربعة عناصر، وهو اسم يُطلق على الجيش الهنديّ المكوَّن من أربعة عناصر وهي: الفرسان والفيلة والعربات والرجالة»(١٤٧).

وفي لسان العرب لابن منظور: «شطرنج: الشَّطْرَنْج، والشِّطْرَنْج: فارسيّ معرَّب، وكسرُ الشين فيه أَجود؛ ليكون من باب جِرْدَحْل»(١٤٨).

وفي المصباح المنير للفيُّوميّ (ت ٧٧٠هـ): «ش ط ر ج: وَالشِّطْرَنْجُ مُعَرَّبٌ بِالْفَتْحِ وَقِيلَ بِالْكَسْرِ وَهُوَ الْمُخْتَارُ قَالَ ابْنُ الْجَوَالِيقِيِّ فِي كِتَابِ مَا تَلْحَنُ فِيهِ الْعَامَّةُ: وَمِمَّا يُكْسَرُ وَالْعَامَّةُ تَفْتَحُهُ أَوْ تَضُمُّهُ وَهُوَ الشِّطْرَنْجُ بِكَسْرِ الشِّينِ قَالُوا: وَإِنَّمَا كُسِرَ لِيَكُونَ نَظِيرَ الْأَوْزَانِ الْعَرَبِيَّةِ مِثْلُ: جِرْدَحْلٍ إذْ لَيْسَ فِي الْأَبْنِيَةِ الْعَرَبِيَّةِ فَعْلَلٌ بِالْفَتْحِ حَتَّى يُحْمَلَ عَلَيْهِ»(١٤٩).

وفي القاموس المحيط للفيروزآبادي: «الشِّطْرَنْجُ، ولا يُفْتَحُ أَوَّلُهُ: (لُعْبَةٌ م)، والسِّينُ لُغَةٌ فيه، من الشَّطارَةِ، أو من التَّشْطيرِ، أو مُعَرَّبٌ»(١٥٠).

وفي كتاب (شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل) لشهاب الدين الخفاجيّ (ت ٩٧٧هـ): «شطرنج، قال الحريريّ بفتح الشين والقياس كسرها؛ لأنَّهم لم يقولوا فعلل بفتح الفاء وقيل عليه إنَّ ابن القطاع نقله عن سيبويه ومثَّل له ببرطح وهو حزام الدابَّة ويقال بالسين والشين والمعروف فيه الفتح، وقال الواحديّ: الكسر أحسن ليكون كجردحل وقرطعب، وقيل هو عربيّ من المشاطرة؛ لأنَّ لكلٍّ شطرا ومن جعله أشطرا، والصحيح أنَّه معرب صدرنك أي مائة حيلة والمقصود التكثير وقيل معرَّب شدرنج أي من اشتغل به ذهب عناؤه باطلًا»(١٥١).

وفي تاج العروس: «شطرج: (الشِّطْرَنْج)، كسر الشين فِيهِ أَجود (وَلَا يُفْتَح (أَوله))؛ ليَكُون من بَاب جُرْدَحْلٍ. هكذا صرَّحَ الواحِديّ (لُعْبَةٌ م) أَي مَعْرُوفَة، (والسِّين لُغَة فِيهِ، من الشَّطَارَة)، أَو المُشَاطَرة، راجعٌ للأَول، (أَو من التَّسْطِير)، رَاجع للثَّانِي، صرَّح بِهِ ابْن هِشَام اللَّخْمِيّ فِي فَصيحه، (مُعَرَّبٌ) من: صدرنك، أَي الحِيلَة، أَو من: شدرنج، أَي مَن اشْتَغَلَ بِهِ ذَهَبَ عَنَاؤُه بَاطِلًا، أَو من: شطرنج، أَي سَاحل التَّعَب، الأَخير من الناموس وكلُّ ذلك احتمالاتٌ. قَالَ شَيخنَا: ودَعْوَى الِاشْتِقَاق فِيهِ، أَو كَوْنه مأْخُوذًا من مَادَّة من الموادِّ، قد رَدَّه ابْن السَّرَّاج وتَعَقَّبه بِمَا لَا غُبَارَ عَلَيْه؛ لأَنَّ كُلًّا من المادَّتَين المأْخُوذ مِنْهُمَا بَعْضٌ لأَصْلِه الَّذِي أُرِيدَ أَخْذُه من تِلْكَ المادَّةِ، فتأَمَّلْ. ثمَّ مَا نَفَاهُ المصنِّفُ من فَتْحه، أَثبتَه غيرُه، وجَزَم بِهِ الحَرِيريّ وَغَيره وَقَالُوا: الفتحُ لُغَةٌ ثابتةٌ، وَلَا يضُرُّها مُخالفَةُ أَوْزَانِ العربِ؛ لأَنَّه عَجميٌّ مُعَرَّب، فَلَا يجيءُ على قواعدِ العربِ من كلِّ وَجْهٍ. وَقَالَ ابْن بَرِّيّ فِي حَوَاشِي (الصِّحاح): الأَسماءُ العَجَمِيَّة لَا تُشتَقُّ من الأَسماء العربيَّة، والشِّطْرنج خُمَاسيّ واشتقاقه من شطر أَو سطر يُوجب كَونهَا ثُلاثيَّة فَتكون النونُ والجيمُ زائدَتَينِ، وَهَذَا بَيِّنُ الفَسَادِ. ومِثْلُه فِي المُزْهر للجَلال، فليُرَاجَع»[١٥٢].

وجاء في تكملة المعاجم العربيَّة لرينهارت دوزي Reinhart Dozy (ت ١٨٨٣م)، «شَطْرَنج: الكلمة مؤنَّثة أحيانًا في (يواقيت المواقيت للثعالبيّ). أنَّ رأي علماء الاشتقاق العرب في هذه الكلمة، الذي نقله واقتبسه فريتاج ولين كان غاية في الغرابة. إنَّ الكلمة سنسكريتيَّة وهي شاتورانجا وهي مركَّبة من شاتور أي أربعة ومن أنجا أي عضو. وهي نعت يرتبط بكلمة (بالا) الهنديَّة أي (جيش) وتستعمل كالاسم أيضًا: جيش مكوَّن من أربعة أعضاء أي من الفيلة، أو العربات، أو الأحصنة أو المشاة. ذلك هو النسق الحربيّ عند الهنود الذين اخترعوا لعبة الشطرنج ونظَّموا قواعدها وفق ذلك النسق»[١٥٣].

ويُفصِّل المطران أدي شير في كتابه (الألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة) الحديث عن هذه اللفظة، فيقول: «(الشِطرنَج) لعبة مشهورة والسين لغة فيه. قيل هو معرَّب شُدرَنك أي من اشتغل به ذهب عناؤه باطلًا. وقيل هو معرَّب شترنك أي ستَّة ألوان؛ وذلك لأنَّ له ستَّة أصناف من القطع التي يُلعب بها فيه وهي الشاه والفرزان والرخ والفرس والفيل والبيذق. ولكلِّ قطعة شكل مخصوص ومشية مخصوصة وهو من مخترعات الفرس. وقيل اخترعه رجل من حكماء الهند وقدَّمه إلى ملكهم الملك يلبيب، ومن هناك تناوله الفرس. قال في البرهان القاطع: «شترنک بالکاف الفارسيَّة السطرنج وهو لعبة معروفة من مخترعات داهر الحكيم الهنديّ وقيل بل من مخترعات ابنه. وذهب قوم إلى ان هذه اللعبة اخترعت في زمن أنوشروان وأنَّ وزيره بزرجمهر اخترع قبالتها لعبة النرد وهي معروفة. والشطرنج معرب عن شترنك. وقال البعض إنَّ الذي اخترع الشطرنج رجل اسمه صصه والظاهر أنه بان داهر المذكور. وعندي أنَّ الفارسي شترنك أصله شاه تُرنك أي الشاه لطيف أو الشاه اللطيف أو مركَّب من شت وهو تخفيف شتل ويُطلق على الحصَّة التي المقامر يعطيها بعد نهاية اللعب إلى الذين حضروا المجلس. ومن رنك ومعناه القمار. أو مركب من شتر وهو العدو باللغة الهنديَّة ومن رنك ومعناه الحيلة والمشية، أي حيلة العدو أو مشيته»[١٥٤].

- طسق

أشار ابن إدريس إلى هذه اللفظة بقوله: «ومن أخذ أرض إنسان غصبًا، فزرعها أو عمَّرها، وبنى فيها بغير إذن المالك، كان لصاحب الأرض قلع ما زرع فيها وبنى، وأخذ أرضه، وله أجرة المثل على الغاصب مدَّة ما كانت في يده، فإن كان الغاصب زرع فيها وبلغت الغلَّة، كانت للغاصب؛ لأنَّها نماء بذره، ويكون لصاحب الأرض طسق الأرض، والطسق الوظيفة، توضع على صنف من الأرض لكلِّ جريب، وهو بالفارسيَّة

تسك، فأعرب، وهو كالأجرة»[١٥٥].

جاء في (تاج اللغة وصحاح العربية) للجوهريّ: «الطَسْقُ: الوظيفَةُ من خراج الأرض، فارسيٌّ معرَّب. وكتب عمر إلى عثمان بن حُنَيْفٍ في رجلين من أهل الذمَّة أسلما: «ارفع الجزية عن رؤوسهما، وخذ الطسق من أرضيهما»[١٥٦].

وفي (لسان العرب) لابن منظور: «طسق: الطَّسْق: ما يُوضَع من الوَظِيفة على الجُرْبانِ من الخَراج المقرَّر على الأَرض، فارسيّ معرَّب. وكتب عمر إِلى عثمان بن حنيف في رَجُلَين من أَهل الذمّة أَسْلَما: ارْفَعِ الجزية عن رؤوسهما وخُذِ الطَّسْقَ من أَرْضَيْهما. وفي التهذيب: الطَّسْق شِبْه الخَرَاج له مقدارٌ معلومٌ، وليس بعربيٍّ خالصٍ. والطَّسْقُ: مِكيالٌ معروف»[١٥٧].

وفي (القاموس المحيط) للفيروزآباديّ: « الطَّسْقُ، بالفَتْحِ، ويَلْحَنُ البَغاددَةُ فَيَكْسِرونَ، وهو: مِكْيالٌ، أو ما يوضَعُ من الخَراجِ على الجُرْبانِ، أو شِبْهُ ضَريبَةٍ مَعْلومَةٍ، وكأَنه مُوَلَّدٌ أو مُعَرَّبٌ»[١٥٨].

جاء في كتاب (معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم) لجلال الدين السيوطيّ، «الطَّسْقُ: وضيعة تُؤْخَذ على كلِّ صنفٍ من الزروع، لكلِّ جريبٍ قدرٌ مَعْلُوم»[١٥٩].

وفي (تاج العروس): «الطَّسْقُ، بالفَتْح قَالَ الصَّاغانيُّ: ويَلْحنُ البَغادِدَةُ فيكسِرون: قَالَ اللَّيْثُ: وَهُوَ مِكْيالٌ مَعْرُوف. أَو مَا يوضَع من الخَراج المُقرَّر على الجُرْبان جمْع جَريب. وَكتب عُمَر إِلى عُثمان بنِ حُنَيْف رضي الله عنهما فِي رجُلَينِ من أهلِ الذِّمَّة أسلَما: ارفَع الجِزْيَةَ عَن رؤوسِهما، وخُذْ الطَّسْقَ من أرضَيْهِما. أَو شِبْهُ ضَريبةٍ معْلومةٍ كَمَا نَقله الصاغانيّ عَن الأَزْهَريّ، ونصُّ التَّهذيبِ: الطَّسْقُ: شِبه الخَراج، لَهُ مِقدارٌ معلومٌ وكأَنَّه مولَّدٌ هُوَ مَفهومُ عبارةِ التَّهْذيب، فإِنَّه قَالَ: لَيْسَ بعربيٍّ خالِصٍ، أَو مُعرَّب عَن فَارسيّ،

كَمَا قالَه اللَّيث»[١٦٠].

وذكر رينهارت دوزي Reinhart Dozy في كتابه (تكملة المعاجم العربيَّة) أنَّ هذه اللفظة هي (طقس) نفسها، وأنَّها من أصلٍ يونانيّ (تكسيس): ضريبة، رسم، خراج، وهي بالسريانيَّة طسقا، وبالعربيَّة طسق[١٦١].

وفي كتاب (الألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة)، أشار المطران أدي شير إلى مقابل هذه اللفظة في اللغة السريانيَّة، فقال: «الطسق والطسك مكيال، وقيل ما يوضع من الخراج على الجربان أو شبه ضريبة معلومة، والأوَّل أصحُّ؛ لأنَّه معرب عن قشه وهو ظرف يكال به السمن، ومنه الآراميّ ܛܣܩ»[١٦٢].

وفي معجم اللغة السريانيَّة نجد اللفظة (ܛܣܩ طَسقا): ١. طسق، جزية، خراج، ٢. مكيال، والفعل (ܛܣܩ / طَسِّق): جبا الخراج[١٦٣].

- مهزور

أشار ابن إدريس إلى هذه اللفظة بقوله: «وقال شيخنا أبو جعفر في مبسوطه: مهزور السَّيل، الموضع الذي يجتمع فيه ماء السَّيل، وفي غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلَّام: سيل وادي مهزور، وادي بني قريظة، وكذا أورده ابن دريد في الجمهرة: مهزور بالميم المفتوحة، والهاء المسكنة، والزَّاء بعد هاء المضمومة، والواو المسكَّنة، والراء غير المعجمة، وقال شيخنا محمَّد بن عليّ بن بابويه في كتابه من لا يحضره فقيه: سمعت ممَّن أثق به من أهل المدينة أنَّه وادي مهزور، ومسموعي من شيخنا محمَّد بن الحسن رضي الله عنه أنَّه وادي مهروز بتقديم الراء غير المعجمة، ذكر أنَّها كلمة فارسيَّة، وهو من هرز الماء، والماء الهرز بالفارسيَّة: الزائد على المقدار الذي يحتاج إليه هذا آخر كلام ابن بابويه رحمه الله. وأمَّا من يقول: مهرور، براءين غير معجمَتَين، على ما كنَّا نسمع ممَّن أدركناه من أصحابنا فذلك

تصحيف بلا ريب»[١٦٤].

ذُكر هذا الوادي في كتاب (الكافي) للشيخ الكلينيّ (ت ٣٢٩هـ)، في ضمن باب بيع الماء ومنع فضول الماء من الأودية والسيول، «٣- محمَّد بن يحيى، عن أحمد بن محمَّد، وعليّ بن إبراهيم، عن أبيه جميعًا، عن ابن أبي عمير، عن الحكم بن أيمن، عن غياث ابن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله في سيل وادي مهزور أن يحبس الأعلى على الأسفل للنخل إلى الكعبَين وللزرع إلى الشراكين ثمَّ يرسل الماء إلى أسفل من ذلك للزرع إلى الشراك وللنخل إلى الكعب، ثمَّ يرسل الماء إلى أسفل من ذلك. قال ابن أبي عمير: ومهزور موضع واد. ٤- محمَّد بن يحيى، عن أحمد بن محمَّد، عن محمَّد بن يحيى، عن غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله في سيل وادي مهزور أن يحبس الأعلى على الأسفل للنخل إلى الكعبَين وللزرع إلى الشراكين. ٥- عدَّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن عليّ بن أسباط، عن عليّ بن شجرة، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله فسيل وادي مهزور، للنخل إلى الكعبين ولأهل الزرع إلى الشراكين»[١٦٥].

وفي كتاب (النهاية في غريب الحديث والأثر) لابن الأثير الجزريّ (ت ٦٠٦هـ): «أَنَّه قَضَى فِي سَيْلِ مَهْزُورٍ أَنْ يُحْبَسَ حَتَّى يَبْلُغَ المَاءُ الكَعْبَيْن. مَهْزُورٌ: وَادِي بَني قُرَيْظَة بالحِجازِ، فأَمَّا بتَقْديم الرَّاء عَلَى الزَّايِ فَموْضِع سُوقِ المَدينَة، تَصَدَّق بِهِ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله عَلَى المُسلِمين»[١٦٦].

ذُكر هذا الوادي في معجم البلدان لياقوت الحمويّ (ت ٦٢٦هـ): « مهزور ومذينب: واديان يسيلان بماء المطر خاصَّة، وقال أبو عبيد: مهزور وادي قريظة، قالوا: لـمَّا قدمت اليهود إلى المدينة نزلوا السافلة فاستوبؤوها فبعثوا رائدًا لهم حتَّى أتى العالية بطحان ومهزورا وهما واديان يهبطان من حرَّة تنصب منها مياه عذبة فرجع إليهم فقال:

قد وجدت لكم بلدًا نزهًا طيّبًا وأودية تنصبُّ إلى حرَّة عذبة ومياها طيِّبة في متأخِّر الحرَّة، فتحوَّلوا إليها فنزل بنو النضير ومن معهم بطحان ونزلت قريظة وهدل على مهزور فكانت لهم تلاع وماء يسقي سمرات، وفي مهزور اختصم إلى النبيّ ﷺ في حديث أبي مالك بن ثعلبة عن أبيه أن النبي ﷺ أتاه أهل مهزور، فقضى أنَّ الماء إذا بلغ الكعبَين لم يحبس الأعلى، وكانت المدينة أشرفت على الغرق في خلافة عثمان رضي الله عنه من سيل مهزور حتَّى اتَّخذ عثمان له ردمًا، وجاء أيضًا بماء عظيم مخوف في سنة ١٥٦ هـ، فبعث إليه عبد الصمد بن عليّ بن عبد الله بن عبَّاس وهو الأمير يومئذ عبيد الله بن أبي سلمة العمريّ، فخرج وخرج الناس بعد صلاة العصر وقد ملأ السيل صدقات رسول الله ﷺ، فدلَّتهم عجوز من أهل العالية على موضع كانت تسمع الناس يذكرونه فحضروه فوجدوا للماء مسيلًا ففتحوه فغاض الماء منه إلى وادي بطحان، قال أحمد بن جابر: ومن مهزور إلى مذينب شعبة تصب فيها»[١٦٧].

وفي (لسان العرب): «ومَهْزُورٌ: واد بالحجاز. وفي الحديث: أَنَّه قضى في سيل مَهْزُورٍ أَن يُحْبَسَ حتَّى يبلغ الماء الكعبين. قال ابن الأَثير: مَهْزُورٌ وادي بني قُرَيْظَة بالحجاز، قال: فأَما بتقديم الراء على الزاي فموضع سوق المدينة تصدَّق به رسول الله ﷺ على المسلمين»[١٦٨].

وفي (تاج العروس): «ومَهْزُورٌ: وادٍ بالحجاز، وَقَالَ ابنُ الْأَثِير: وَادي بني قُرَيْظة، وَبِه فُسِّر الحَدِيث: أَنَّه ﷺ قضى فِي سَيْلِ مَهْزُورٍ أَن يُحبَس حَتَّى يَبْلُغَ الماءَ كَعْبَين. قلتُ: وَهُوَ قولُ أبي عُبَيْد. وَهُوَ وادٍ يُذكَر مَعَ مُذَيْنِبٍ يسيلان بماءِ المطرِ خاصَّةً، وَهُوَ من أوديةِ الْمَدِينَة، قَالَ أَحْمد بن جَابر: وَمن مَهْزُورٍ إِلَى مُذَيْنِبٍ شُعبةٌ تَصُبُّ فِيهَا»[١٦٩].

ويبدو أنَّ اسم الوادي هو: مهزور.

الخاتمة

في نهايـة بحثنا هذا عن تأصيـل الألفاظ عند ابن إدريس الحِـلِّيّ في كتاب (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي)، خرجنا بجملة من النتائج، هي:

١. مكانة ابن إدريس الحِلِّيّ العالية بين علماء عصره.

٢. ريادة ابن إدريس الحِلِّيّ لمسـألة نقد ومراجعة مؤلَّفات العلماء السابقين، لاسيما مؤلَّفات الشيخ الطوسيّ.

٣. شموليَّة ابن إدريس الحِلِّيّ في دراسته النصَّ الفقهيّ، أدَّى إلى ذِكره أصل بعض الألفاظ المستعملة في لغة الفقهاء، وكان عددها (١٢) لفظة.

٤. اعتمد ابن إدريس على أساليب عدَّة في دراسة هذه الألفاظ غير العربيَّة، هي:

- ذكر اللفظة في المسألة الفقهيَّة.
- ذكر المعنى العام والدلالة المرادة، والتأييد لها بنصٍّ لغويٍّ أو نصٍّ أدبيٍّ.
- شرح اللفظة.
- ضبط اللفظة بالحركات.
- بيان أصلها، مع الاستدلال لها بذِكر أقوال العلماء.
- تأكيد نفي عربيَّة هذه الألفاظ.

- إعطاء بعض الأحكام اللغويَّة بخصوصها.
- ذكر مفردها وجمعها.
- تأكيد أصل اللفظة، وتبيان تعريبها.
- تبيان المعنى المراد والإشارة إلى غفلة الناس وظنِّهم في دلالته غير الصحيحة أو أنَّه مصحَّف.

السنة الرَّابعة/المجلَّد الرَّابع/العدد الرابع عشر
جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأوَّل ٢٠١٩م

هوامش البحث

(١) ينظر: رياض العلماء: ٥/ ٣١-٣٢، لؤلؤة البحرين: ٢٧٩.

(٢) ينظر: بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٨٩، خاتمة مستدرك الوسائل: ٣/ ٤٠، معجم المؤلِّفين: ٨/ ٢٢٩.

(٣) ينظر: رياض العلماء: ٥/ ٣٢.

(٤) ينظر: مقابس الأنوار: ١٢.

(٥) ينظر: مجمع الآداب في معجم الألقاب: ٣/ ١٢٧.

(٦) ينظر: بحار الأنوار: ١٠٧/ ١٩.

(٧) ينظر: هديَّة الأحباب: ٥٦.

(٨) ينظر: الفوائد الرجاليَّة: ٢/ ٢٥٠، روضات الجنَّات: ٦/ ٢٥٨، الكنى والألقاب: ١/ ٢١٠، معجم المؤلِّفين: ١٢/ ٥١.

(٩) منتهى المقال في أحوال الرجال: ٥/ ٣٤٨، خاتمة مستدرك الوسائل: ٣/ ٤٣.

(١٠) ينظر: موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ، مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١/ ٥١.

(١١) ينظر: موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ، مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١/ ٥١-٥٢، معجم الآداب: ٤/ ٣٠٨، رياض العلماء: ٥/ ٣٣٦-٣٣٧.

(١٢) رجال ابن داوود: ٢٦٩.

(١٣) منتهى المقال: ٢٦٠.

(١٤) بحار الأنوار: ١٠٥/ ٥٦.

(١٥) ينظر: مجمع الآداب في معجم الألقاب: ٣/ ١٢٦-١٢٧.

(١٦) رياض العلماء: ٥/ ٣٢.

(١٧) لؤلؤة البحرين: ٢٧٦.

(١٨) خاتمة مستدرك الوسائل: ٣/ ٤٨١.

(١٩) الكنى والألقاب: ١/ ٢٠١.

(٢٠) لسان الميزان: ٥/ ٦٥، انظر كذلك: الوافي بالوفيات: ٢/ ١٨٣، سير أعلام النبلاء: ٢١/ ٣٣٢، مجمع الآداب في معجم الألقاب: ٤/ ٣٠٨.

(٢١) ينظر: موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ، مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١/ ٥٣-٦٢، طرائف المقال: ١/ ١٣٧، أمل الآمل: ٢/ ٨٠، ٣١٦، معجم رجال الحديث: ٦/ ١٦٧، بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٥٥-١٥٦، ١٠٦/ ٣٠، ٦٩، رياض العلماء: ٣/ ٣١٠، ٥/ ٣٢، روضات الجنَّات: ٦/ ٢٥٦، ٢٧٧.

(٢٢) ينظر: موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ، مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١/ ٦٢-٦٦، أمل الآمل: ٢/ ٥٤، ٣١٠، ١/ ١٠٣، بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٣٥، ١٠٧/ ٥٧، ٨٩، رياض العلماء: ٥/ ٣٢، روضات الجنَّات: ٦/ ٢٥٧.

(٢٣) ينظر: لؤلؤة البحرين: ٢٦٧، روضات الجنَّات: ٦/ ٢٥٦، معجم المؤلِّفين: ٨/ ٢٢٩، ١٢/ ١٥.

(٢٤) ينظر: السرائر: ١/ ٢٧٣، طرائف المقال: ٢/ ٤٥٦، الذريعة: ٧/ ٢٢١، ٢٠/ ١٧٥، ٢١/ ١٣٤، ٢٣/ ٢٢٣، معجم المؤلِّفين: ٩/ ٣٢، ١٢/ ١٥، ابن إدريس الحِلِّيّ: ٩٧.

(٢٥) ينظر: موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ، مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١/ ٦٩، الذريعة: ١٣/ ٣٥٨، رياض العلماء: ٥/ ٣٢-٣٣، ابن إدريس الحِلِّيّ: ١٢٥-١٢٦.

(٢٦) ينظر: رياض العلماء: ٥/ ٣٢، لؤلؤة البحرين: ٢٦٦، روضات الجنَّات: ٦/ ٢٥٥، أمل الآمل: ٢/ ٢٤٣، بحار الأنوار: ١/ ٣٣، معجم المؤلِّفين: ٨/ ٢٢٩، تاريخ الإسلام: ٣١٤، ابن إدريس الحِلِّيّ: ٩١، ١٣٣.

(٢٧) ينظر: الذريعة: ٢٠/ ١٨٤، ٢٢/ ٢٤٠، الكنى والألقاب: ١/ ٢١٠، الفوائد الرجاليَّة: ٣/ ٢٢٩، تاريخ الإسلام: ٣١٤، معجم المؤلِّفين: ١٢/ ٥١، ابن إدريس الحِلِّيّ: ١١٠-١١١.

(٢٨) ينظر: الذريعة: ٢/ ٣٣٠-٣٣١، ابن إدريس الحِلِّيّ: ٩١.

(٢٩) ينظر: السرائر: ٣/ ٥٤٩، الذريعة: ٢١/ ١١، ابن إدريس الحِلِّيّ: ١٠١.

(٣٠) ينظر: آل سيف. من أعلام الإماميَّة: ١١-٢٠، ٢١-٣٢، ٤٩-٥٨، ٥٩-٦٦، ٧٥-٨٤.

(٣١) ينظر: رياض العلماء: ١/ ٢٠٣-٢١١، رجال ابن داوود: ١١٠-١١١، أمل الآمل: ٢/ ٦١، ٦٨، ٧٥.

(٣٢) ينظر: الفوائد الرجاليَّة: ٣/ ٢٠٥-٢٢٤، روضات الجنَّات: ٥٦٠-٥٦٣، رجال النجاشيّ: ٢٩٩-٣٠٢.

(٣٣) ينظر: ابن إدريس الحِلِّيّ: ١٢٩-١٤٧.

(٣٤) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٧٦.

(٣٥) التبيان: ١/ ٨، من مقدِّمة الشيخ آغا بزرك الطهرانيّ.

(٣٦) المعالم الجديدة للأصول: ٧٢.

(٣٧) ينظر: موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ، مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١/ ٤٣.
(٣٨) ينظر: لؤلؤة البحرين: ٢٧٦، روضات الجنَّات: ٦/ ٢٥٦.
(٣٩) ينظر: روضات الجنَّات: ٤/ ٢٠٢-٢٠٦، معالم العلماء: ٨٠، رياض العلماء: ٣/ ١٤٢-١٤٣.
(٤٠) ينظر: معالم العلماء: ١٤٥، الذريعة: ١٠/ ٦٦، ٢٥/ ٧٥-٧٦، تأسيس الشيعة: ٣٠٥.
(٤١) ينظر: روضات الجنَّات: ٤/ ٦-٧، رياض العلماء: ٢/ ٤١٩، أعيان الشيعة: ٧/ ٢٣٩-٢٤٠، ٢٦٠.
(٤٢) ينظر: روضات الجنَّات: ٢/ ٣٧٤-٣٧٦، أعيان الشيعة: ٦/ ٢٤٩-٢٥٠.
(٤٣) ينظر: مختلف الشيعة، مخالفات ابن البرَّاج وابن حمزة والقطب الراوندي: ١/ ٢١٩، ٣٠٥، ٣٤٦، ٢/ ١٥٧، ٢٣٥، ٢٥٦، ٥٥٢، ٥٦٥، ٤/ ١٠١، ١٣٩، ١٦١، ١٨٨، ٢٤٧، ٢٥٧، ٣٧١، ٥/ ٧٥، ٢١٧، ٢٢٠، ٦/ ١٠٣، ٧/ ٢٠٩.
(٤٤) ينظر: السرائر: ١/ ٤١-٤٢.
(٤٥) ينظر: السرائر: ٣/ ٦٥١-٦٥٣.
(٤٦) ينظر: السرائر: ٢/ ٦٧٨.
(٤٧) ينظر: روضات الجنَّات: ٦/ ٢٥٦-٢٥٧، أمل الآمل: ٢/ ٢٤٣، طرائف المقال: ٢/ ٤٥٥.
(٤٨) قاموس الرجال: ٩/ ٩٣-٩٤.
(٤٩) تأسيس الشيعة: ٣٠٥.
(٥٠) ينظر: السرائر: ١/ ٤٦.
(٥١) ينظر: ابن إدريس الحِلِّيّ ودوره في إثراء الحركة الفقهيَّة: ٢٦-٢٩.
(٥٢) ينظر: السرائر: ١/ ٤٢.
(٥٣) ينظر: السرائر: ١/ ٥١.
(٥٤) ينظر: موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ، المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: ١/ ٨.
(٥٥) ينظر: السرائر: ١/ ٥١-٥٢.
(٥٦) ينظر: السرائر: ١/ ٥٤.
(٥٧) ينظر: السرائر: ١/ ٧٣، ٤٤٩، ٥٢١.
(٥٨) ينظر: السرائر: ٣/ ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٨٩، ٣٩٩.
(٥٩) ينظر: السرائر: ١/ ١٦١، ١٧٠، ١٧٣، ١٨١، ١٨٢، ١٨٧.
(٦٠) ينظر: السرائر: ١/ ٥١.

(٦١) ينظر: السرائر: ٢/ ٦١٨-٦٣٠ في عرضه لمسألة زواج المتعة: ٢/ ٦٧٨-٦٨٦ في مسألة الطلاقات الثلاث في مجلس واحد.

(٦٢) ينظر: السرائر: ١/ ١٣٦، ٣٠٤، ٣١٦، ٢/ ٤٦، ١٠٦، ١٦٥، ٢٣٦.

(٦٣) ينظر: السرائر: ١/ ٥١-٥٢.

(٦٤) ينظر: السرائر: ١/ ٣٣٧-٣٣٨.

(٦٥) الحيوان: ٥/ ٥٩٩.

(٦٦) الكافي: ٦/ ٥٠٦-٥٠٨.

(٦٧) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٤٣٩.

(٦٨) منتهى الطلب في تحقيق المذهب: ٦/ ٣٥٤.

(٦٩) بحار الأنوار: ٨٦/ ١٩، ٢٢.

(٧٠) الفقه موسوعة استدلاليَّة في الفقه الإسلاميّ، كتاب الصلاة: ١٢/ ١٥٨-١٥٩.

(٧١) ينظر: عيوب المنطق ومحاسنه، (الاشتقان).

(٧٢) ينظر: التونجي. فرهنك فارسيّ-عربيّ: ٢٧١.

(٧٣) مجمع البحرين، الربع الثاني (د-ص): ٢/ ٥٣١.

(٧٤) ينظر: السرائر: ١/ ٢٠٣-٢٠٤.

(75) The Oxford English Dictionary (OED), Oxford University Press, (2nd ed.) 1989, «Astrolabe».

(76) Kern, Ralf. Wissenschaftliche Instrumente in ihrer Zeit. Band 1: Vom Astrolab zum mathematischen Besteck. Cologne 2010; Evans. James. The History and Practice of Ancient Astronomy. Oxford University Press, 1998; King. D.A. The Origin of the Astrolabe According to the Medieval Islamic Sources. Journal for the History of Arabic Science. 5 (1981), P. 43–83.

(٧٧) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: ١/ ١٠٦-١٠٧.

(٧٨) تصحيح التصحيف وتحريف التحريف: ١١١-١١٢.

(٧٩) ينظر: المعجم الحديث عبريّ-عربيّ: ٥١.

(٨٠) ينظر: منا. قاموس كلدانيّ-عربيّ: ٣٢.

(٨١) ينظر: السرائر: ١/ ٤٧٩.

(٨٢) معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: ١/ ٢٠٥-٢٠٦، وقد أشار السيِّد النجفيّ

بالتفصيل إلى هذه الحادثة، ينظر: تاريخ الكوفة: ١٧٩-١٨٠.

(٨٣) الكامل في التاريخ: ٢/ ٢٢٧، تاريخ مدينة دمشق: ٧٣/ ١٧٢.

(٨٤) المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ٢٣٢.

(٨٥) ينظر: منا. قاموس كلدانيّ-عربيّ: ٤٦٣.

(٨٦) ينظر: معجم بيث بيثا (كتاب البيت): ٢٢٧-٢٢٨.

(٨٧) للمزيد حول هذا الاسم، وقيمته التاريخيَّة، ينظر: بانقيا المقدَّسة أرض النجف الأشرف، مجلَّة سومر، العدد (٥٧)، بغداد ٢٠٠٢م.

(٨٨) ينظر: السرائر: ٢/ ٢٩٣.

(٨٩) المُغرب في ترتيب المعرب: ٦٦.

(٩٠) القاموس المحيط، مادة (برنامج).

(٩١) تاج العروس، مادة (برمج).

(٩٢) ينظر: فرهنك فارسيّ-عربيّ: ١١٠.

(٩٣) ينظر: فرهنك فارسيّ-عربيّ: ٩٢.

(٩٤) ينظر: فرهنك فارسيّ-عربيّ: ٥٦٢.

(٩٥) ينظر: السرائر: ٣/ ٩١.

(٩٦) كتاب العين: ١/ ٥٣، مادة (جلهق).

(٩٧) ينظر: المعرب من الكلام الأعجميّ: ٢٣٥-٢٣٦، وشفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل: ٦٧، والألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة: ٤٣، ولهجة أهوار جنوب العراق وتأثُّرها بالألفاظ الفارسيَّة: ١٥-٣٨.

(٩٨) تاج اللغة وصحاح العربيَّة، مادة (طسق).

(٩٩) لسان العرب، مادة (جلهق).

(١٠٠) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة (ج ل هـ).

(١٠١) القاموس المحيط، مادة (جلاهق).

(١٠٢) تاج العروس، مادة (جلهق).

(١٠٣) تكملة المعاجم العربيَّة: ١/ ٤٥٠.

(١٠٤) محيط المحيط: ١/ ٣٩٠.

(١٠٥) الألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة: ٤٣.

(١٠٦) فرهنگ جامع كاربردى فرزان عربيّ-فارسيّ، جلد دوم: ٩٧٥.

(١٠٧) ينظر: السرائر: ١/ ٥٥٦.
(١٠٨) المحيط في اللغة، مادة (حبق).
(١٠٩) معجم مقاييس اللغة، مادة (حبق).
(١١٠) المحكم والمحيط الأعظم، مادة (حَبَقُ).
(١١١) لسان العرب، مادة (حَبَقُ).
(١١٢) القاموس المحيط، مادة (الحَبَقُ).
(١١٣) تاج العروس، مادة (حَبَقُ).
(١١٤) المعرب من الكلام الأعجميّ: ٤٧-٤٨.
(١١٥) الألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة: ١٢٢.
(١١٦) فرهنگ جامع كاربردى فرزان عربيّ-فارسيّ، جلد دوم: ١٠٢٦.
(١١٧) كتاب الأغذية والأدوية: ٣٨٥.
(١١٨) المعتمد في الأدوية المفردة: ٦٤.
(١١٩) تذكرة أُولي الألباب: ١/ ٢٥٢.
(١٢٠) المعرب من الكلام الأعجميّ: ٢٦٦.
(١٢١) موسوعة نباتات العالم: ١٥٤، والنباتات الزهريَّة: ١٨٩، والمعجم المفصَّل في الأشجار والنباتات: ٧٨.
(١٢٢) ينظر: قاموس كلدانيّ-عربيّ: ١٧٧.
(١٢٣) المحكم والمحيط الأعظم، مادة (غوغ).
(١٢٤) لسان العرب، مادة (غوغ).
(١٢٥) القاموس المحيط، مادة (غاغ).
(١٢٦) تاج العروس، مادة (غوغ).
(١٢٧) ينظر: السرائر: ٢/ ٢٩٣.
(١٢٨) معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، مادة (روزنامج).
(١٢٩) تكملة المعاجم العربيَّة: ٥/ ٢٤٧.
(١٣٠) ينظر: الألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة: ٧٥.
(١٣١) ينظر: فرهنك فارسيّ-عربيّ: ٣٠٢.
(١٣٢) معجم الكلمات الدخيلة في لغتنا الدارجة: ١/ ٢٩٨.
(١٣٣) ينظر: السرائر: ٢/ ٢٦٩-٢٧١.

(١٣٤) الصاحب. المحيط في اللغة، مادة (ستق).
(١٣٥) تاج اللغة وصحاح العربيَّة، مادة (ستق).
(١٣٦) المحكم والمحيط الأعظم، مادة (ستق).
(١٣٧) المُغرب في ترتيب المعرب، مادة (ستق): ٣٨٢.
(١٣٨) لسان العرب، مادة (ستق).
(١٣٩) شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل: ١١٨.
(١٤٠) تاج العروس، مادة (ستق).
(١٤١) الألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة: ٨٤.
(١٤٢) ينظر: فرهنك فارسيّ-عربيّ: ٣٣٤، ٥٤٥.
(١٤٣) ينظر: السرائر: ٢/ ١٢١.
(١٤٤) ينظر: فرهنگ فارسيّ-عربيّ: ٣٦٣-٣٦٤، فرهنگ جامع كاربردى فرزان عربيّ-فارسيّ، جلد سوم: ١٥٨٠.
(١٤٥) ينظر: السرائر: ٢/ ١٢١.
(١٤٦) المعرب من الكلام الأعجميّ على حروف المعجم: ٤١٤.
(١٤٧) المعرب من الكلام الأعجميّ على حروف المعجم: ٤١٤-٤١٦.
(١٤٨) لسان العرب، مادة (شطرنج).
(١٤٩) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة (ش ط ر ج).
(١٥٠) الفيروزابادي. القاموس المحيط، مادة (شطرنج).
(١٥١) شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل: ١٣٠-١٣١.
(١٥٢) تاج العروس، مادة (شطرج).
(١٥٣) تكملة المعاجم العربية: ٦/ ٣١١.
(١٥٤) الألفاظ الفارسية المعربة: ١٠٠-١٠١.
(١٥٥) ينظر: السرائر: ٢/ ٤٤٨.
(١٥٦) تاج اللغة وصحاح العربية، مادة (طسق).
(١٥٧) لسان العرب، مادة (طسق).
(١٥٨) القاموس المحيط، مادة (طسق).
(١٥٩) معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، مادة (طسق).
(١٦٠) تاج العروس، مادة (طسق).

(١٦١) تكملة المعاج العربيَّة: ٧/ ٥١، ٦٠.
(١٦٢) الألفاظ الفارسيَّة المعربة: ١١٣.
(١٦٣) ينظر: قاموس كلدانيّ-عربيّ: ٢٨٩.
(١٦٤) ينظر: السرائر: ٢/ ٢٧٢-٢٧٣.
(١٦٥) الكافي: ٥/ ٢٧٨.
(١٦٦) النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة (هزر).
(١٦٧) معجم البلدان: ٥/ ٢٣٤-٢٣٥.
(١٦٨) لسان العرب، مادة (هزر).
(١٦٩) تاج العروس، مادة (هزر).

السنة الرَّابعة/المجلَّد الرَّابع/العدد الرابع عشر
جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأوَّل ٢٠١٩م

المصادر والمراجع

١. ابن إدريس الحِلِّيّ، أبو جعفر محمَّد بن منصور (ت ٥٩٨هـ). السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ط٢، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٠١هـ.

٢. ابن إدريس الحِلِّيّ، أبو جعفر محمَّد بن منصور (ت ٥٩٨هـ). موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ، تحقيق وتقديم السيِّد محمَّد مهدي السيِّد حسن الموسويّ، ط١، منشورات دليل ما، مطبعة نكارش، قم، ١٤٢٩هـ.

٣. ابن الأثير الجزريّ، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمَّد بن محمَّد (ت ٦٠٦هـ). النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاويّ ومحمود محمَّد الطناحيّ، المكتبة العلميَّة، بيروت، ١٩٧٩م.

٤. ابن الفوطيّ الشيبانيّ، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزَّاق بن أحمد (ت ٧٢٣هـ). مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق محمَّد كاظم، ط١، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، طهران، ١٩٩٥م.

٥. ابن المطهَّر الحِلِّيّ، جمال الدين الحسن بن يوسف بن عليّ (ت ٧٢٦هـ). مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ط١، مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميَّة، قم، ١٤١٢هـ.

٦. ابن حجر العسقلانيّ، أبو الفضل أحمد بن عليّ بن محمَّد (ت ٨٥٢هـ). لسان الميزان، ط٢، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ١٩٧١م.

٧. ابن داوود الحِلِّيّ، الشيخ تقيّ الدين أبو محمَّد الحسن بن عليّ (ت ٧٤٠هـ). رجال ابن داوود، تحقيق وتقديم السيِّد محمَّد صادق آل بحر العلوم، منشورات المطبعة الحيدريَّة، النجف، ١٩٧٢م.

٨. ابن سيده الأندلسيّ، أبو الحسن عليّ بن إسماعيل بن سيده المرسيّ (ت ٤٥٨هـ). المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلميَّة، بيروت ٢٠٠٠م.

٩. ابن شهر آشوب، أبو جعفر محمَّد بن عليّ السرويّ المازندرانيّ (ت ٥٨٨هـ). معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنِّفين قديمًا وحديثًا، المطبعة الحيدريَّة، النجف، ١٩٦١م.

١٠. ابن عساكر، أبو القاسم عليّ بن الحسن ابن هبة الله (ت ٥٧١هـ). تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلَّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، دراسة وتحقيق مُحب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمرويّ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ٢٠٠١م.

١١. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّاء القزوينيّ الرازيّ (ت ٣٩٥هـ). معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمَّد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.
١٢. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمَّد بن مكرم بن عليّ (ت ٧١١هـ). لسان العرب، تصحيح أمين محمَّد عبد الوهاب ومحمَّد الصادق العبيديّ، ط٣، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان، ١٩٩٩م.
١٣. أتابكي، برويز. فرهنگ جامع كاربردى فرزان عربيّ–فارسيّ، تهران، ١٣٨٠.
١٤. الإسرائيليّ، إسحاق بن سليمان (ت ٣٢٠هـ). كتاب الأغذية والأدوية، تحقيق د. محمَّد الصباح، ط١، مؤسَّسة عزّ الدين للطباعة والنشر، ١٩٩٢م.
١٥. آغا بزرك الطهرانيّ، الشيخ محمَّد محسن بن عليّ (ت ١٣٨٩هـ). الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، (د.ت).
١٦. الأفنديّ، الميرزا عبد الله بن عيسى الأصفهانيّ (ت ١١٣٠هـ). رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق أحمد الحسينيّ، مطبعة الخيام، قم ١٤٠١هـ.
١٧. آل سيف، الشيخ فوزي. من أعلام الإماميَّة بين الفقيه العمانيّ وآغا بزرك الطهرانيّ، ط١، دار الصفوة، بيروت، ٢٠١٢م.
١٨. الأمين، السيِّد أبو محمَّد باقر محسن ابن السيِّد عبد الكريم (ت ١٩٥٢م). أعيان الشيعة، تحقيق حسن الأمين، وزارة الإرشاد والثقافة الإسلاميَّة، (د.ت).
١٩. الأندلسيّ، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكريّ (ت ٤٨٧هـ). معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، حقَّقه وقدَّم له ووضع فهارسه الدكتور جمال طلبة، منشورات محمَّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م.
٢٠. الأنطاكيّ، داوود بن عمر (ت ١٠٠٨هـ). تذكرة أولي الألباب و الجامع للعجب العجاب، ويليها ذيل التذكرة لأحد تلاميذ المؤلِّف وبالهامش النزهة المبهجة في تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة، المكتبة الثقافيَّة، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
٢١. البحرانيّ، يوسف بن أحمد بن إبراهيم (ت ١١٨٦هـ). لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق وتعليق السيِّد محمَّد صادق بحر العلوم، ط٢، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام، قم، (د.ت).
٢٢. بدران، إبراهيم. موسوعة نباتات العالم، عمان، ٢٠٠٠م.
٢٣. البروجرديّ، عليّ أصغر بن محمَّد شفيع بن عليّ أكبر الجابلقيّ الموسويّ (ت ١٣١٣هـ). طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، تحقيق السيِّد مهديّ الرجائيّ، ط١، مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ العامَّة، قم، ١٤١٠هـ.

٢٤. البستانيّ، بطرس (ت ١٨٨٣م). محيط المحيط، اعتنى به وأضاف زياداته محمَّد عثمان، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ٢٠٠٩م.
٢٥. بناري، عليّ همت. ابن إدريس الحِلِّيّ ودوره في إثراء الحركة الفقهيَّة، ط١، مركز ابن إدريس الحِلِّيّ للدراسات الفقهيَّة، ٢٠٠٩م.
٢٦. التركمانيّ، يوسف بن عمر بن عليّ (ت ٦٩٤هـ). المعتمد في الأدوية المفردة، ضبطه وصحَّحه محمود عمر الدمياطيّ، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ٢٠١٦م.
٢٧. التستريّ، أسد الله بن إسماعيل بن أسد الله الكاظميّ (ت ١٢٣٧هـ). مقابس الأنوار ونفائس الأسرار في أحكام النبيّ المختار وعترته الأطهار، نشر مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام، قم (د.ت).
٢٨. التستري، الشيخ أبو محمَّد عليّ محمَّد تقي بن محمَّد كاظم (ت ١٤١٥هـ). قاموس الرجال، مركز نشر الكتاب، طهران ١٣٧٩ هـ.
٢٩. التونجيّ، محمَّد. فرهنك فارسيّ-عربيّ، انتشارات هيرمند، إيران ١٣٨٢هـ.
٣٠. تيمور، أحمد. عيوب المنطق ومحاسنه من ثمار ما قرات: دراسة لما يتناوله الباحث من اللفظ العربيّ وتطوُّر فى الأقوال والأفعال والأحوال والأصوات، لجنة نشر المؤلَّفات التيموريَّة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٧.
٣١. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ). الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمَّد هارون، ط٢، مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده بمصر، ١٩٤٣م.
٣٢. الجزريّ، ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ). الكامل في التاريخ، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م.
٣٣. الجواليقيّ، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمَّد (ت ٥٤٠هـ). المعرب من الكلام الأعجميّ على حروف المعجم، حقَّقه الدكتور ف. عبد الرحيم، ط١، دار القلم، دمشق، ١٩٩٠م.
٣٤. الجوهريّ، أبو نصر إسماعيل بن حمَّاد (ت ٣٩٣هـ). الصِّحاح (تاج اللغة وصحاح العربيَّة)، تحقيق عبد الغفور العطَّار، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٦هـ.
٣٥. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (ت ١٠٦٧هـ). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق محمَّد شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان.
٣٦. الحائريّ، أبو عليّ محمَّد بن إسماعيل بن عبد الجبَّار المازندرانيّ (ت ١٨٠١م). منتهى المقال في أحوال الرجال، ط١، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، قم، ١٤١٦هـ.
٣٧. حدَّاد، بنيامين. معجم بيث بيثا (كتاب البيت)، ط١، دار المشرق الثقافيَّة، دهوك، ٢٠١٠م.
٣٨. الحرُّ العامليّ، أبو جعفر محمَّد بن الحسن بن عليّ (ت ١١٠٤هـ). أمل الآمل، تحقيق السيِّد أحمد الحسينيّ، مكتبة الأندلس، النجف، (د.ت).

٣٩. الحمويّ، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الروميّ البغداديّ (ت ٦٢٦هـ). معجم البلدان، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م.
٤٠. حنين، قاسم راضي. بانقيا المقدَّسة أرض النجف الأشرف، مجلّة سومر، العدد (٥٧)، بغداد، ٢٠٠٢م.
٤١. الخفاجيّ، شهاب الدين أحمد بن محمَّد (ت ٩٧٧هـ). شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، تصحيح الشيخ نصر الهوريني ومصطفى وهبي، المكتبة الوهبيَّة، مصر، ١٢٨٢هـ.
٤٢. الخوانساريّ، الميرزا محمَّد باقر بن زين العابدين الموسويّ (ت ١٣١٣هـ). روضات الجنَّات في أحوال العلماء والسادات، إسماعيليان، قم، (د.ت).
٤٣. الخوئيّ، السيِّد أبو القاسم بن عليّ أكبر بن هاشم تاج الدين الموسويّ (ت ١٩٩٢م). معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ط٤، منشورات مدينة العلم، قم، ١٤٠٩هـ.
٤٤. دوزي، رينهارت (ت ١٨٨٣م). تكملة المعاجم العربيَّة، ترجمة د. محمَّد سليم النعيميّ، دار الشؤون الثقافيَّة، العراق، طبعة سنة ١٩٨٠م، ١٩٨٢م، ١٩٨٨م، ١٩٩٢.
٤٥. دياب، كوكب. المعجم المفصَّل في الأشجار والنباتات في لسان العرب، منشورات محمَّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ٢٠٠١م.
٤٦. الذهبيّ، أبو عبد الله شمس الدين محمَّد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ). تاريخ الإسلام، تحقيق عمر عبد السلام التدمريّ، ط٢، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٤١٠هـ.
٤٧. الذهبيّ، أبو عبد الله شمس الدين محمَّد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ). سير أعلام النبلاء، ط١، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٤٨. ربحي، كمال. المعجم الحديث عبريّ-عربيّ، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.
٤٩. سعد، شكري إبراهيم. النباتات الزهريَّة نشأتها وتطوُّرها وتصنيفها، ط٨، جامعة الإسكندريَّة، ١٩٨٧م.
٥٠. السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ). معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق أ.د. محمَّد ابراهيم عبادة، ط١، مكتبة الآداب، مصر، ٢٠٠٤م.
٥١. شهاب الدين الخفاجيّ، أحمد بن محمَّد بن عمر المصريّ (ت ١٠١٩هـ). شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، المطبعة الوهابيَّة، مصر، ١٢٨٢ هـ.
٥٢. شير، المطران أدي (ت ١٩١٥م). الألفاظ الفارسيَّة المعرَّبة، ط٢، دار العرب، القاهرة، ١٩٨٨م.
٥٣. الشيرازيّ، السيِّد محمَّد الحسينيّ. الفقه موسوعة استدلاليَّة في الفقه الإسلاميّ، ط٢، دار العلوم، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٥٤. الصاحب، إسماعيل بن عباد (ت ٣٨٥هـ). المحيط في اللغة، تحقيق الشيخ محمَّد حسن آل ياسين، ط١، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٥م.
٥٥. الصدر، حسين بن هادي. تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، شركة النشر والطباعة العراقيَّة المحدودة، العراق، (د.ت).
٥٦. الصدر، محمَّد باقر (ت ١٩٨٠م). المعالم الجديدة للأصول، ط٢، مكتبة النجاح، طهران، ١٩٧٥م.
٥٧. الصدوق، أبو جعفر محمَّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه (ت ٣٨١هـ). من لا يحضره الفقيه، صحَّحه وعلَّق عليه عليّ أكبر الغفاريّ، ط٢، منشورات جماعة المدرِّسين في قم المقدَّسة، ١٣٩٢هـ.
٥٨. الصفديّ، صلاح الدين بن أيبك (ت ٧٦٤هـ). الوافي بالوفيات، ط٢، دار نشر جهان، طهران، ١٣٨١هـ.
٥٩. الصفديّ، صلاح الدين بن أيبك (ت ٧٦٤هـ). تصحيح التصحيف وتحريف التحريف، تحقيق السيِّد الشرقاويّ، مراجعة د. رمضان عبد التوَّاب، ط١، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، ١٩٨٧م.
٦٠. الطباطبائيّ، السيِّد محمَّد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢هـ). رجال السيِّد بحر العلوم (الفوائد الرجاليَّة)، ط١، مكتبة الصادق، طهران، ١٩٨٤م.
٦١. الطريحيّ، الشيخ فخر الدين (١٠٨٥هـ). مجمع البحرين، تحقيق السيِّد أحمد الحسينيّ، أعاد بناءه على الحرف الأوَّل من الكلمة وما بعده على طريقة المعاجم العصريَّة محمود عادل، ط٢، ١٤٠٨هـ.
٦٢. الطوسيّ، أبو جعفر محمَّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ). التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د.ت).
٦٣. العامليّ، أبو منصور حسن بن زين الدين بن عليّ الجبعيّ (ت ١٠١١هـ). معالم الدين وملاذ المجتهدين، منشورات الرضيّ، قم، (د.ت).
٦٤. العبوديّ، محمَّد بن ناصر. معجم الكلمات الدخيلة في لغتنا الدارجة، مكتبة الملك عبد العزيز العامَّة، الرياض، ١٤٢٥هـ.
٦٥. العلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف ابن المطهَّر الأسديّ (ت ٧٢٦هـ). منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ط١، مجمع البحوث الإسلاميَّة، إيران، ١٤١٢هـ.
٦٦. عليّ، جواد. المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٤، دار الساقي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
٦٧. الفراهيديّ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٠هـ). كتاب العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزوميّ وابراهيم السامرَّائيّ، ط٢، مؤسَّسة دار الهجرة، إيران، ١٤٠٩هـ.

٦٨. الفيروز آباديّ، مجد الدين أبو طاهر محمَّد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ). القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسَّسة الرسالة، ط٨، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.
٦٩. الفيُّوميّ، أبو العبَّاس أحمد بن محمَّد بن عليّ المقريّ (ت ٧٧٠هـ). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق الدكتور عبد العظيم الشنَّاويّ، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م.
٧٠. القمِّيّ، أبو عليّ عبَّاس بن محمَّد رضا (ت ١٣٥٩هـ). الكنى والألقاب، ط٥، انتشارات كتابخانه صدر، طهران، ١٩٨٩م.
٧١. القمِّيّ، أبو عليّ عبَّاس بن محمَّد رضا (ت ١٣٥٩هـ). هديَّة الأحباب، ط٢، مؤسَّسة انتشارات أمير كبير، طهران، ١٩٨٤م.
٧٢. كحالة، عمر رضا (ت ١٩٨٧م). معجم المؤلِّفين، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٣٧٦هـ.
٧٣. الكلينيّ، محمَّد بن يعقوب بن إسحق (ت ٣٢٩هـ). الكافي، تحقيق تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاريّ، ط٣، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، ١٣٦٧ش.
٧٤. المجلسيّ، الشيخ محمَّد باقر بن محمَّد تقيّ بن مقصود عليّ (ت ١١١٠هـ). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمَّة الأطهار، ط٢، مؤسَّسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م.
٧٥. مجيد، أنور عبَّاس. لهجة أهوار جنوب العراق وتأثُّرها بالألفاظ الفارسيَّة، مجلَّة كليَّة اللغات، العدد٣٥.
٧٦. مرتضى الزبيديّ، محبّ الدين أبو الفيض محمَّد بن محمَّد بن عبد الرزَّاق (ت ١٢٠٥هـ). تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة وتحقيق عليّ شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م.
٧٧. المُطرَّزيّ. أبو الفتح ناصر الدين (ت ٦١٠هـ). المُغرب في ترتيب المعرب، حقَّقه محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، ط١، مكتبة أسامة بن زيد، سورية، ١٩٧٩م.
٧٨. منا، المطران يعقوب أوجين (ت ١٩٢٩م). قاموس كلدانيّ-عربيّ، منشورات مركز بابل، بيروت، ١٩٧٥م.
٧٩. الميرزا النوريّ، حسين بن محمَّد تقيّ الطبرسيّ (ت ١٣٢٠هـ). خاتمة مستدرك الوسائل، تحقيق مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، قم، ١٤١٥هـ.
٨٠. النجاشيّ، أبو العبَّاس أحمد بن عليّ الأسديّ الكوفيّ (ت ٤٥٠هـ). رجال النجاشيّ، تحقيق السيِّد موسى الشبيريّ الزنجانيّ، ط٦، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٨هـ.
٨١. النجفيّ، السيِّد حسين بن أحمد البراقيّ (ت ١٩١٤م). تاريخ الكوفة، ط١، انتشارات المكتبة الحيدريَّة، مطبعة شريعت، قم، ١٤٢٤هـ.

المصادر الأجنبيَّة

82. Evans, James. The History and Practice of Ancient Astronomy. Oxford University Press 1998.
83. Kern, Ralf. Wissenschaftliche Instrumente in ihrer Zeit. Band 1: Vom Astrolab zum mathematischen Besteck. Cologne 2010.
84. King, D. A. The Origin of the Astrolabe According to the Medieval Islamic Sources. Journal for the History of Arabic Science. 5 (1981), P. 43–83.
85. The Oxford English Dictionary (OED), Oxford University Press, (2nd ed.) 1989, "Astrolabe".

دَورُ العُرف في المنظُومَةِ الفِقْهيَّةِ عِندَ ابْنِ إدريس الحِلِّيِّ

The Role of Custom in the Jurisprudential System of Ibn Idris Al-Hilli

أ.م.د. داربوش بخردبان

أ.م.د. محمَّد تقي القبولي درفشان

أ.م.د. محمَّد تقي فخلعي

ترجمة أيُّوب الفاضليّ

مراجعة د. عليّ الأعرجيّ

Asst.Prof. Dar Bush Bakhardaban

Asst.Prof. Muhammad Taqi Al-Qabboui Dervshan

Asst.Prof. Muhammad Taqi Fakhlaie

Translated by Ayoub Al-Fadhli

Reviewed by Prof.Dr. Ali Al-Aaraji

ملخَّص البحث

يحاول هذا البحث تجلية موارد العُرف في المنظومة الإسلاميَّة عند علماء المسلمين، وخصوصًا عند الشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ الذي فصَّل القول فيه بعدِّه أحد مرتكزات استخلاص الأحكام وتوجيهها، وكونه معيِّنًا للفهم الموضوعاتيّ. وبحثنا كذلك في منشأ العُرف وأهميَّته، وبيَّنا أنَّ العُرف لم يأتِ بتعريفٍ خاصٍّ عند ابن ادريس، بل جاء من طريق الاستقراء والاستنباط من فكره الخاص ومرويَّاته.

العُرف في منظومة ابن إدريس يستعملُ في مواضع مختلفة، وله إطلاقات مثل العُرف والعادة، وعادة القوم، وعُرف الزمان، وعُرف الاستعمال.

ثمَّ يُبيِّن إن حصل تعارض بين معانٍ شرعيَّة وعرفيَّة ولغويَّة، كيف يقدِّم المعنى الشرعيّ على العُرف واللغة، وإذا لم يكنْ هناك معنًى شرعيّ يقدِّم العُرف، والعادة على اللغة.

كما بيَّنا أنَّ ابن إدريس استعمل العُرف لـ(كشف الحكم)، و(تعيين وتبيين الموضوعات، ومصاديق الأحكام).

ويمكن عدُّ العُرف من أدلَّة الاستنباط إذا كان هناك مصلحةٌ اجتماعيّةٌ، ولا يتعارض مع الشَّرع، ويمكن استظهار موافقة الشَّريعة عليه.

وبالجُملة يستعمل العُرف في الفقه إذا لم يكن هناك نصوصٌ في موردٍ ما؛ فحينها يقوم الفقيهُ بالاستعانة بالعُرف؛ لكشف الحكم.

وعدَّ ابن إدريس العُرف من الأدلَّة الشَّرعيَّة، وجعله مرجعًا في كشف الموضوعات؛ لأنَّ الشَّارع بيَّن مقاصده بلسان العُرف.

Abstract

This research examines the revelation of the resources of custom in the Islamic system and among Muslim scholars, Especially with Sheikh Ibn Idris al-Hilli, who considered it as One of the pillars of Extracting and directing judgments And being specific to a thematic understanding.

We also examined the origin and importance of the custom, and made it clear that the custom did not come with a special definition of Ibn Idris, but it came from the way of induction and deduction from his own thought and narrations.

Custom in the Ibn Idris system is used in various places, It has names such as custom, tradition, custom of people, custom of time, and custom of use.

Then shows how the juristic meaning prevail over custom and language if there is a discrepancy between legitimate, customary and linguistic meanings, And if there was no juristic meaning, Custom and habit prevail over language.

We also showed that Ibn Idris used the custom to (uncover the judgment), and (the appointment and identification of subjects, and the verifications of rulings.

Custom can be considered evidence of deduction if there is a social interest, and it does not contradict with Sharia, and it is possible to show Sharia approval on it.

In general, custom is used in jurisprudence if there are no texts in a resource. Then the jurist uses the custom to reveal the jurisprudence.

Ibn Idris considered custom as evidence of jurisprudence, and made it a reference in revealing topics; Because the jurist clarified his intentions through custom.

١. طرح المسألة

يعـدُّ الإسـلام الوحيَ المنبع الأسـاسَ لجميع الأحـكامِ، والقوانـين الفقهيّة، التي وضعَها الله تعالى.

ويُعـدُّ العُـرف مصدرًا مُتحـرِّكًا في الفِقه؛ فأحيانًـا يُعاملُ على أنّه مصْدرٌ مسـتقلٌّ، وأُخرى مشخّصٌ للحُكم، وأُخرى تفسيرٌ لمورد الحُكم[١].

ونُلاحـظ عِبرَ مُطالعـة الكتب الفقهيّـة القديمة أنّهـا جعلتِ العُـرف مصدرًا من مصادر الفِقه، إنْ لم تعدَّها مع المصادر الأربعة المعروفةِ.

٢. المقدّمات النّظريَّة للبحْث

أ. مكانة العُرف في اجتهاد ابنِ إدريس

تباينَ معْنـى الاجتِهاد عبر المراحل الزّمنيّة؛ ولذا رفضَ بعـضُ الفُقهاء منَ الصَّدر الأوَّل الاجتهاد[٢].

ولكـن المرفوض منـه الاجتهـاد المذموم، والباطـل، وهو مـا كان مُرادفًـا للرَّأي الشَّخصيِّ، وأبرزُ مِصداقٍ له القِياس.

وبعـدَ مـا طرأ عـلى لفْظ الاجتهـاد مـن تغـيُّرٍ بالتَّدريج نرى الشِّـيعةَ اسـتعملوه بلا حذرٍ[٣].

ولعلَّ أوَّل من نظّر له من علماء الشِّيعة الكبار هو المحقِّق الحِلِّيّ في بيان حقيقة الاجتهاد(٤).

وذهب بعضُ الفقهاء بناءً على هذا المعنى للاجتهاد إلى إمكان أن يقومَ الفقيهُ بإعطاء حكم فقهيٍّ على ضوء ما عنده من علمٍ، وهذا هو الاجتهاد المتداولُ في زمان الأئمّة عليهم السلام، والمحدّثين(٥).

ونقلَ ابنُ إدريس في هذا السِّياق رواياتٍ، منها: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمُ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا**»(٦).

وهنا الاجتهادُ بمعنى التَّفريع على الأصول، واستنباط الأحكام من القواعد الكلّيّة، وهذا النَّحو ليس فيه أيّ محذورٍ؛ ولذا يقبلُه ابنُ إدريس(٧).

وما يذمّه ابنُ إدريس منَ الاجتهاد أحيانا هو الاجتهادُ الشخصيّ الذي يتمثّل بالاستحسان، والقياس، وغيرهما(٨).

وممَّا يدلُّ على هذه الدَّعوى ما نراه في مبحث شروط القاضي نلاحظه بشكلٍ واضحٍ يقبل الاجتهاد؛ فإنّه يعتقد بوجوب أن يكون القاضي عالمًا بالكتاب، والسنَّةِ، والإجماع، واختلاف اللهجات، والعُرف.. «العالم بزمانِه لا تهجمُ عليه اللوابِسُ»(٩).

ويجب أن يكونَ:

«عالمًا بالكتاب، وناسخه، ومنسوخه، وعامّه، وخاصّه، وندبه، وإيجابه، ومحكمه، ومتشابهه، عارفًا بالسنّة المقطوع بها، وناسخها، ومنسوخها، وعامّها، وخاصّها، ومطلقها، ومقيّدها، ومجملها، ومبيّنها، عالمًا باللغة، مضطلعًا؛ أي: قيّمًا بمعاني كلام العَرب، بصيرًا بوُجوه الإعراب؛ لأنّه مبينٌ عن صاحب الشّريعة عليه السلام»(١٠).

مـع أنَّ ابن إدريس لم يذكرِ الاجتهادَ في آثـاره، إلّا أنّ ما ذكره من وجوب العلم به ينطبقُ عليه معْنى الاجتهاد.

وأمّا ما صرّح به ابنُ إدريس في هذا البابِ فهو:

«فإنّ الحقَّ لا يعدو أربع طرقٍ: إمّا كتاب الله سـبحانَه، أوسـنّة رسوله ﷺ المتواترة المتّفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل؛ فإذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعيّة عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشَّريعة التمسُّـك بدليل العقل فيها؛ فإنّها مبقاة عليه، وموكولةٌ إليه...»[11].

وفي ضـوءِ هـذه المعطيات؛ فابن إدريس يسـاوي بـين العقلِ والاجتهـاد؛ فالعقل يتحرّك في المسـاحة المسكوتِ عنها من المسـائل الشرعيَّة ممّا يتعلّق بالتَّكاليف الشرعيَّة، ويستنبطُها، وهذا هو الاجتهاد.

وأمّـا العُـرف: له دورٌ كبيرٌ في اسـتنباط الأحـكام الفقهيّة، وحتّى عُـدَّ من شرائط الاجتهـاد؛ فالفقيـه في عرض ما عنده من الجنبـة العلميّة، والعقليّة لا بـدّ له دائمًا لحاظ العُرف، ومنه يعطي الحكمَ.

ب. مفهوم العُرف

ذهب جملةٌ من العلماء إلى حجيّة العُرف، ولكن اختلفوا في بيان حجيّته؛ فمنهم من قالَ بأنّ حجيّته ذاتيّة عن طريق السيرة العقلائيّة، وهو أمرٌ فطريٌّ.

ومنهُم: حجيّته تتوقّف على الإمضاء، وعدم الرَّدع، وإلّا فلا يكون حجّةً.

وكيـف كان، فـما أقاموه من أدلّةٍ على حجيّة العُرف هو السـيرة العقلائيّة، وسـيرة الشّارع.

ج. العُرف في اللغة

والعُـرف: كلّ ما تعرفُه النفسُ من الخير، وتطمئـنّ إليه، وهو ضدُّ النّكر، والعُرفُ المعروفُ: الجودُ[١٢].

والعُـرف: هو العـادةُ الجاريةُ بين النّاس، أمّا عاداتُ الإنسـان الخاصّة فلا تسـمّى عُرفًا[١٣].

د. العُرف في الاصطلاح

عـرّف بعضُ العُرفَ: «هو ما اسـتقرّ في النفوس من جهة العُقـول، وتلقّته الطِّباعُ السَّليمةُ بالقَبول»[١٤].

ويُلاحظُ عليه:

أوّلًا: إنّ الطّبائع السَّـليمة واحدةٌ، وثابتـةٌ في جميع الأزمنة، والأمكنة، وأمّا العُرف الخاصُّ؛ فهو متغيّرٌ بلحاظ المكان، والزّمان، والطَّبقات الاجتماعيّة.

ثانيًا: إنّه يخرج بقيد (العقول، والطّبائع السّليمة)- العُرف الفاسد، مع أنّهم قسّموا العُرف على صحيحٍ، وفاسدٍ[١٥].

كما يمكن تعريف العُرف:

«مـا جرتْ عليه عـادةُ النّاس في بيعِهم، وشرائهم، واجارهم، وسـائر مُعاملاتهم، بحيثُ يسـوغُ للمتكلّـم إذا أراد معنًى أن يطلـقَ اللفظَ، ويترك القيـودَ اتّكالًا على فهم العُرف»[١٦].

فالسُّنن والسّـيرة الجارية في المجتمع المتعارفة بينهم بخلاف الأعمال النّادرة، وغير المتعارفة الذي يرفضه العقلُ الاجتماعيّ[١٧].

ونُطالع في كلماتِ السيّدِ الخُمينيّ يُطلقُ أحيانًا على العُرف العامّ بناء العُقلاء، أو الطُّرق العقلائيّة، أو الأمارات العُقلائيّة، أو السّيرة العُقلائيّة؛ إذ يقول: «الأمارات المتداولةُ على ألسنة أصحابِنا المحقّقين كلِّها من الأمارات العقلائيّة التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم، وسياساتهم، وجميع أمورهم؛ بحيثُ لو ردع الشّارع عن العمل بها لاختلَّ نظام المجتمع، ووقفت رُحى الحياة الاجتماعيّة...»[١٨].

وفي ضوءِ ما تقدّم ما وردَ على لسان علماءِ الشِّيعة من اصطلاح العُرف أحيانًا يطلقون عليه (بناء العُقلاء) الذي هو استمرارٌ للعمل، والأسلوب العامّ، والنّاسُ تتوجّه إليه من دون عمقٍ.

هـ. علاقة العُرف بالأحكام الشرعيّة

يُعدُّ البحث عن العلاقة بين العُرف، والأحكام الشرعيّة من المباحث الدّقيقة جدًّا في الفقه؛ فثمة علاقةٌ بين الفقه والزّمان، والمكان في تشخيص الحكم، وكذا ما هو ميزان العُرف، وتأثير في استنباط الحكم الشرعي؟ اختلف الفقهاء في ذلك.

يقول الشّيخُ جعفر السبحانيّ: «لقد اتّخذ الشّرع مفاهيم كثيرة، وجعلها موضوعًا لأَحكامٍ، و لكن ربّما يعرض الإجمال على مصاديقها، و يتردّد بين كون الشيء مِصداقًا لها أوْ لا.

وهذا كالوطن، والصّعيد، والمفازة، والمعدن، والحرز في السّرقة، و الأَرض الموات إلى غير ذلك من الموضوعات التي ربّما يشكّ الفقيهُ في مصاديقها؛ فيكون العُرف هو المرجعَ في تطبيقها على موردها»[١٩].

وقد رجع للعرف مثال تعيين مصداق الكلب، وتعليمه[٢٠].

وجاء في تسهيل المسالك: «كلّ ما لم يقدّره الشارع بقدرٍ؛ فالمحكّم فيه العُرف»[٢١].

ويقولُ السيّد محمّد تقيّ الحكيم في الأصول العامّة:

«العُرف عند ما يتمّ تشخيصُ مجالات العُرف، وهي:

١. ما يستكشف منه حكمٌ شرعيٌّ فيما لا نصَّ فيه مثل الاستصناع؛ بل ما يُستكشف منه أصلٌ من أصول الفقه كالاستصحاب.

٢. ما يرجع إليه لتشخيص بعض المفاهيم التي أوكل الشارع للعرف تحديدها كالإسراف.

٣. ما يُستكشف منه مُراد المتكلّمين.

عندما يتمّ هذا التّشخيص يتوضّح أنّ العُرف لا يشكّلُ أصلًا من الأصول؛ لأنّه يرجع إلى السنّة أمّا بالإقرار كما في المجال الأوّل، أو بتشخيص المصاديق كما في المجالَين الآخرَين، وبهذا التّوضيح لا يبقى مجالٌ للخلاف المعتدّ به»[٢٢].

ويقول الشّيخ محمّد جواد مغنية: «ليس من شكٍّ أنّ العُرف بذاتِه ليس مصدرًا من مصادر التّشريع؛ أي ليس طريقًا صحيحًا لمعرفة الأحكام الشرعيّة.

أجل، إذا جرتْ عادةُ العُرف على شيءٍ في عهد الشّارع، وزمَنِه، وحصل ذلك بمرأًى منه، ومسمعٍ، ومع هذا لم ينهَ عنه، ويردع، مع قُدرته، وعدم المانع له عن النهي، والردع- إذا كان الأمر كذلك يكون هذا إمضاء من الشارع؛ لأنّه قد التقى مع العُرف في هذا المورد بالذّات، وعليه لا يكون هذا عملًا بالعُرف؛ بل أخذٌ بالسنّة التي تشمل قول الشّارع، وفعله، وتقريره.

أمّا الاعتماد على العُرف، لمعرفة الموضوع، وتحديد المعنى الذي تعلّق به الحكم

الشّرعيّ؛ أمّا هذا فثابتٌ في الموضوع الذي لا حقيقةَ خاصّة فيه للشّرع؛ فإذا قال الشّارع «الخراج بالضّمان، ولا ضررَ و لا ضرار، والأعمالُ بالنيّات»؛ فإنّ المرجعَ في تشخيص الخراج، والضّمان، والضّرر، والنيّة، وما إليها هو العُرفُ.

وبتعبير الأصوليين نرجعُ إلى العُرف في الشُّبهة الحكميّة، لا في الشُّبهة الموضوعية»[٢٣].

والمرادُ من أنّه لا يمكن أن يكون العُرف مصدرًا للتّشريع؛ أي: كُبرى في قياسٍ أمّا كونه صغرى في قياسٍ فممكنٌ ذلك.

ويلاحظُ على كلام الشّيخ مغنية من أنّه يختصر في الاستفادة من العُرف في نطاق الشُّبهات الحكميّة غير تامٍ؛ فلا يمكن للعرف تشخيص الحكم في الشّبهات الحكميّة كما لو شككنا في حكم هذا حلالٌ أم لا؛ فالعُرف غير قادر على ذلك.

نعمْ يجري في الشّبهات الموضوعيّة مثلًا هذا ماءُ الشّعير له حرمةُ الخمر أم لا؟.

ويمكنُ رصدُ ثلاث حالاتٍ لعَلاقة العُرف بالقانون، والشَّريعة:

الأوَّل: يُعدّ العُرف مصدرًا للشّريعة؛ فيكون العُرف في هذه الحالة مع الإرادة الإلهيّة منبعًا للقانون، وعلى أساس هذه النّظريّة؛ فالموارد التي تكون أمّا محلّ رضًا للعامّة، وصدقَ العُرفُ عليها تضحى قطعيّة، وينبغي العمل على أساسِها، أو محلّ إعراضٍ؛ فلا بدَّ من تركِها.

الثّاني: يعدُّ العُرف السَّندَ، والدّليلَ لكشفِ الشّريعةِ، فيكون العُرف منسجمًا، وسندًا مع القرآن، والسنّة، والإجماع، والعقل، ومعه يكون كاشفًا عنِ الشَّريعة التي جعلها الله تعالى بإرادتِه.

تؤسّس هذه النظريّة للعُرف الذي يتوصّل به الفقيهُ إلى ما ينبغي، وما لا ينبغي في الشّريعة، وعليه يكون العُرف قائمًا بذاتِه، مستقلًّا عنِ الأدلّة الأربعة، مُشاركًا في عمليّة الاجتهاد.

ولا يكونُ العُرف بهذا المعنى منبعًا للقانون.

الثّالث: يُعدُّ العُرف أداةً، وخادمًا لأدلّة الأحكام، والمفاهيم؛ فهو يفسّر، ويبيّن، وأمّا هو بنفسه فلا يعدُّ مدركًا للحُكم[٢٤].

و. العُرف وتأثيره على الفقيه

لم يكنْ متداولًا عند فُقهاء الشِّيعة ظاهرة العُرف، وجاءتْ متأخِّرةً، وكانوا يعبّرون عنها بتعابير مختلفة؛ مثلًا: أهل البلد، عادة القوم[٢٥]، والتّعارف[٢٦]، وعادة النّاس، عادة البلد[٢٧]، والعُرف[٢٨].

يعتقد بعضُ أنّ تأثير المكان، والزّمان، والعُرف على حياة الإنسان أمرٌ واضحٌ، ولا يمكن إنكاره لما له من دورٍ في ذلك، وقليل من الفقه لم يتأثرْ به؛ فيمكن تغيير الحكمِ بتغيّر العُرف، والعادة، ولذا جعلتِ (العادة) قاعدةً فقهيةً، «تغيّر الأحكام بتغيّر العادات»[٢٩].

كما يذهبُ بعضُ المفكّرين المعاصرين إلى القول: «لو أنّ أحدًا أجرى مُقارنة بين فتوى الفقهاء، وتعرّف في الوقت نفسه على ظروف حياة كلّ فردٍ منهُم، وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة، لعرف كيف أنّ الخلفيّات الفكريّة لكلِّ فقيهٍ، ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تتأثّر بها فتاواه، بحيث إن فتوى العربيّ تفوح منها رائحةُ العرب، ومن فتوى العجميّ تفوح منها رائحة العجم، ومن فتوى القرويّ رائحة القرية، ومن فتوى المدنيّ رائحة المدينة»[٣٠].

كما أنّ هناك مخاطر من استعمال الفقيه للعرف: «وأمّا الخطر الذي يحفّ بعمليّة الاكتشاف، القائمة على أساس الاجتهاد في فهم الأحكام، و المفاهيم من النّصوص، فهو: خطر العنصر الذاتيّ، وتسرّب الذاتيّة إلى عمليّة الاجتهاد؛ لأنّ عمليّة الاكتشاف كلّما توفّرت فيها الموضوعيّة أكثر، و ابتعدتْ عن مظانّ العطاء الذاتيّ، كانت أدقّ، وأنجح في تحقيق الهدف.

وأمّا إذا أضاف الممارس خلال عمليّة الاكتشاف، وفهم النصوص شيئًا من ذاته، وساهم في العطاء؛ فإن البحثَ يفقد بذلك أمانته الموضوعيّة، و طابعه الاكتشافيّ الحقيقيّ.

ويشتدُّ الخطرُ، ويتفاقم عند ما تفصل بين الشَّخص الممارس، والنّصوص التي يمارسها، فواصلُ تأريخيّة، وواقعيّة كبيرة، و حين تكون تلك النّصوص بصدد علاج قضايا، يعيش الممارس واقعًا مخالفًا كلّ المخالفة، لطريقة النُّصوص في علاج تلك القضايا، كالنّصوص التّشريعيّة، والمفهوميّة المرتبطة بالجوانب الاجتماعيّة من حياة الإنسان؛ ولأجل هذا كان خطر الذاتيّة على عمليّة اكتشاف الاقتصاد الإسلاميّ أشدّ من خطرها على عمليّة الاجتهاد في أحكامٍ أخرى فردية، كالحكم بطهارة بول الطّائر، أو حرمة البكاء في الصّلاة، أو وجوب التّوبة على العاصي.

ولأجل تعاظم خطر الذاتيّة على العمليّة التي يمارسها، كان لزامًا علينا كشف هذه النقطة بوضوحٍ، وتحديد منابع هذا الخطر، و بهذا الصّدد يمكننا أن نذكر الأسباب الأربعة التّالية، بوصفها أهم المنابع لخطر الذاتيّة:

أ. تبرير الواقع.

ب. دمج النصّ ضمن إطار خاصّ.

ج. تجريد الدليل الشرعيّ من ظروفه و شروطه.

د. اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النصّ»[٣١].

وممّا ينبغي التّنبيهُ عليه فما كان متغيرًا جرّاء الزّمان، والمكان لـه ثمّة علاقة بتغيّر الإنسان نفسه فجعل الله منشأَ التغيّر مرتبطًا بالإنسان ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[٣٢].

وأمّا ما هو مرتبط بالله تعالى؛ فبلا تبديلَ له ولا تغير ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْديلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْويلًا﴾[٣٣].

٣. مكانة العُرف في فقه ابن إدريس

أ. معنى العُرف في فقه ابن إدريس

تمسّك ابنُ إدريس في موارد كثيرة بالعُرف، وعبّر عنه بتعابير مختلفة مثلًا: عرف الشّريعة، العادة، عرف اللغة، طريقة العُرف، والعادة، عرف الاستعمال، عادة القوم، عرف القوم، عرف الزّمان.

ويمكن إرجاع هذه الاستعمالات إلى ثلاثة أساسيّة: عرف الشّارع، عرف العادة، عرف اللغة، كما يصرّح ابن إدريس بأنّ الأدلّة مقصورةٌ على أربعة، نراهُ بنحو ما يعتبر العُرف دليلا أيضًا؛ فمثلًا ما أورده في السّرائر من رأي للشّيخ الطوسيّ ثمّ نقضَه، وإليك النصّ: «وبعض أصحابنا الحقّ في كتاب له أنّ حكم الخنزير في وجوب غسل الإناء من ولوغه، ثلاث مرات، إحداهن بالتّراب، حكم الكلب سواء[٣٤]، و تمسّك بتمسّكين اثنين: أحدهما: أنّ الخنزير يسمّى كلبًا في اللغة؛ فينبغي أن يتناوله الأخبار الواردة في ولوغ الكلب، والثّاني: إنّا قد بيّنا أنّ سائر النّجاسات يغسل منها الإناء ثلاث

مرَّات، والخنزير نجس بلا خلاف، وهذا استدلال غيرُ واضح؛ لأنّ أهل اللغة العربيّة لا يسمّون الخنزير كلبًا، بغير خلاف بينهم؛ فالدّعوى عليهم دعوى عريّة من برهان، والعُرف خالٍ منه؛ لأنّ أحدًا لا يفهم من قوله: عندي كلبٌ، أي عندي خنزير؛ بل الذي يتبادر إلى الفهم هذه الدّابّة المخصوصة...»[٣٥].

ويرى ابن إدريس أنّ بعضًا من العُرف منشؤه من حاكميّة السّلاطين، والحكّام غير الشّيعة، كما في نظريّة التقيّة[٣٦].

وبعضُه ذات صلة بالسيرة العقلائيّة مثل بيع المعاطاة[٣٧]، وبعضه مرتبطٌ بجنبةٍ شخصيّةٍ، وخاصَّةٍ مثل: عدم جواز شرب الدّم، والزّواج من المحارم[٣٨].

وكلُّ واحدٍ من هذه الموارد من الممكن أن تكون مرتبطةً بالعبادة، أو السّياسة، أو المال، أو مرتبطة بالأفراد، أو الألفاظ.

والحاصل: عندما يفقد الفقيه النصَّ لحكمٍ ما يتلجأ في كشف ذلك إلى العُرف؛ فالعُرف يساعد الفقيهَ في تخصيص، وتقييد العامّ والخاصّ، ومباحث التّعارض، وتبيين مراد المتكلّم، ومنه يخرج بقولٍ حسن.

وبمُتابعة ما أبرزه ابنُ إدريس من مكانةٍ للعُرف يمكن عدّه عنده من الأدلّة؛ فجعل من العُرف مرجعيّة له في فهم الموضوعات؛ لأنّ الشّارع بيّن مقاصدَه بلسانِ العُرف.

ولا يخفى عليك أنَّ ابن إدريس لم يعرّفِ العُرفَ في كتبه، نعم نطالعُ في مبحث صلاة المسافر أنّه يعطي ضابطةً عرفيّة، يقول: «بأن يتكرّر هذا منه، و يستمرّ دفعات، على توالٍ، أدناها ثلاث دفعات؛ لأنّ هذا طريقة العُرف والعادة، بأن يقال فلان سفره أكثر من حضره...»[٣٩].

ونفهم من هذا البيان التّكرار، والاستمرار بنظر العُرف بين النّاس معتبرٌ، وعليه فالمراد من العُرف من منظار ابن إدريس ما هو معمول ورائج بين النّاس.

ب. ابن إدريس والتوجّه إلى الزمان والمكان

لم يذكرِ الفقهاء السّابقون الزّمانَ، والمكان بوصفها شروطًا لتغيّر الفتوى، وإن كانت فتواهم قد تتغيَّر على أساس الزّمان، والمكان.

وطرح الفقهاءُ المعاصرون مبحثَ أثر الزّمان، والمكان في الفقه، كما هو متداوَل في عصرنا الحاضر في مباحثهم، ومؤلّفاتهم.

وإذا لاحظنا منشأ تغيّر جملة من الفتاوى عند العلماء السّابقين؛ فهو بتأثير الزّمان، والمكان.

ويمكن القول إنّ ابن إدريس أدرك بعمق ما للزّمان، والمكان من أثرٍ؛ ولذا كان مجددًا بحقٍّ في علم الفقه مع ما حصل في زمانه من الرغبة عن العلم: «إنّي لـمّا رأيتُ زهد أهل هذا العصر في علم الشّريعة المحمديّة، والأحكام الإسلاميّة، وتثاقلهم طلبها، وعداوتهم لما يجهلون، وتضييعهم لما يعلمون، ورأيتُ ذا السنّ من أهل دهرنا هذا لغلبة الغباوة عليه، وملكه الجهل لقياده، مضيّعًا لما استودعته الأيّام، مقصّرًا في البحث عمّا يجب عليه علمه، حتّى كأنّه ابن يومه، ونتيج ساعته، ورأيت الناشئ المستقبل ذا الكفاية، والجدة مؤثرًا للشّهوات، صادفًا عن سبل الخيرات، ورأيتُ العلم عنانة في يد الامتهان، وميدانه قد عطل من الرّهان، تداركت منه الذماء الباقي، وتلافيت نفسًا بلغت التّراقي، وحبوت أهله مع معرفتي بفضل إذاعته إليهم، وفرط بصيرتي بما في إظهاره لديهم، من الثّواب الجزيل، والذكر الجميل...»[٤٠].

ثـمّ يكمـل حديثه: «أنّـه ليس لمن أتـى في زماننا هذا بمعنى غريـب، وأوضح عن قول معيب، ورد شاردة خاطر غير مصيب، عند هؤلاء الأغمار الأغفال، وذوي النّزالة والسفال، إلّا أنّه متأخّر محدث، وهل هذا لو عقلوا إلّا فضيلة له، و منبهة عليه؛ لأنّه جاء في زمانٍ يعقم الخواطر، ويُصدي الأذهان...»[٤١].

وممّـا تقدّم تبـيّن ما للزّمان، والمـكان من أثرٍ في اسـتنباط الأحكام، و نراه بشـكلٍ جليٍّ في عمليّة الاسـتنباط مع تطوّر العصر، وتجدّد المسـائل سواء سياسيّة أم اجتماعيّة أم اقتصاديّة.

وممّا وقع في حياة ابن إدريس في هذا السّـياق قيام الحروب الصليبيّة، وكيف تركت أثـرًا عـلى آراءه الفقهيّة؛ إذ يقول في باب الجهاد: «ومن يجـب عليه الجهاد إنّما يجب عليه عند شروط، وهي أن يكون الإمامُ العادل الذي لا يجوّز لهم القتال إلّا بأمره، و لا يسوّغ لهـم الجهاد من دونه، ظاهـرًا، أو يكون من نصّبه الإمامُ للقيام بأمر المسـلمين في الجهاد حـاضرًا، ثـمّ يدعوهم إلى الجهـاد فيجب عليهم حينئـذٍ القيام به، ومتـى لم يكنِ الإمام ظاهرًا، ولا من نصّبه حاضرًا، لم تجزْ مجاهدة العدوّ.

والجهاد مع أئمّة الجور، أو من غير إمام خطأ يستحقّ فاعلُه به الإثم، وإن أصاب لم يؤجرْ، وإن أصيب كان مأثومًا»[٤٢].

وأيضًـا في هذا الإطار إذ كان الحـكّام في عصر ابن إدريس من أبنـاء العامّة؛ فكان الوضع السـياسيّ والاجتماعـيّ للحكومة السـلجوقيّة؛ فنطالع في بعـض آرائه الفقهيّة متأثّـرة بالجوّ الحاكم آنـذاك مثلًا ما تناوله مـن نظريّة التقيّة في باب الحكم على أسـاس الشّريعة الإسلامية، يقول: «ومن دعا غيره إلى فقيهٍ من فقهاء أهل الحقِّ؛ ليفصل بينهما، فلـم يجبْه، وآثر المـضيّ إلى المتولّي من قبـل الظالمين، كان في ذلك متعدّيًـا للحقّ، مرتكبًا

للآثام، ولا يجوز لمن يتولّى الفصل بين المختلفين، والقضاء بينهم، أن يحكم إلّا بموجب الحقّ، ولا يجوز له أن يحكمَ بمذهب أهل الخلاف، فإن كان قد تولّى الحكم من قبل الظالمين بغير اختياره؛ فليجتهد أيضا في تنفيذ الأحكام، على ما يقتضيه شريعة الإسلام؛ فإن اضطر إلى تنفيذ حكم على مذهب أهل الخلاف، بالخوف على النّفس، أو الأهل، أو المؤمنين، أو على أموالهم، جازَ له تنفيذ الحكم، ما لم يبلغ ذلك قتل النفوس؛ فإنّه لا تقيّة له في قتل النفوس»[٤٣].

وأيضًا في باب أخذ الأجرة في مقابل عمل من السُّلطان الجائر؛ فمساعدته حرامٌ إلّا في حال التقيّة[٤٤].

وأيضًا في باب بيع السّلاح لأعداء الدِّين؛ إذ فرضَ شروطًا في شروطه متعلّقة بالزّمان، «وعمل السّلاح، مساعدة ومعونة لأعداء الدّين، وبيعه لهم، إذا كانتِ الحرب قائمة بيننا وبينهم؛ فإذا لم يكن ذلك، وكان زمان هدنة؛ فلا بأس بحمله إليهم، وبيعِه عليهم، على ما رُويَ في الأخبار عن الأئمّة الأطهار»[٤٥].

فلعلّ إدراك ابن إدريس لدور الزَّمان، والمكان في استنباط الأحكام إلى المدوّنة الفقهيّة للشّيخ الطوسيّ؛ فإنّ الشّيخ تأثّر في آرائه بالزّمان، والمكان، وليس ابن إدريس بدْعًا على من سبقَهُ؛ فهو يراجع المصادر الفقهيّة، ويلاحظ الاحتياج الاجتماعيّ، والظّروف لاستخراج فتوًى من دون تقليدٍ، وجمود، وهذا ما عُرِفَ به ابنُ إدريس.

ونطالع ما كتبه ابن إدريس في خاتمة كتابه (السرائر): «قال محمّد بن إدريس مصنّف هذا الكتاب إلى هاهنا يحسن الانقطاع، و يذعن بالتّوبة، والإقلاع من زللٍ إن كان فيه أو خلل، و نُقسم بالله تعالى على من تأمّله أن لا يقلّدنا في شيء منه؛ بل ينظر في كل شيءٍ منه نظر المستفتّح المبتدئ مطّرحًا للأهواء المزيّنة للباطل بزينة الحقّ، وحبّ المنشأ، والتّقليد

فداؤهما لا يحسن علاجه جالينوس، وتعظيم الكبراء، وتقليد الأسلاف، والأنس بما لا يعرف الإنسان غيره يحتاج إلى علاج شديد...»[٤٦].

كان ابن إدريس يشير كثيرًا لآراء الشّيخ الطوسي في المسائل الفقهيّة، كما انتقد ابن إدريس الشّيخ الطوسيّ في موارد كثيرة، وهي مبثوثة في الأبواب الفقهيّة.

واتّسم منهجُ ابن إدريس بالابتعاد عن التّقليد، والجمود على أقوال السّابقين، وأكّد أنّ كلّ فقيهٍ ينبغي له مراجعة المصادر الأساسيّة من دون تأثير آراء الآخرين على استنباطه للأحكام الشّرعيّة بما يتناسب وزمانه، والابتعاد عن الجمود والغفلة والتمسّك بالإرث القديم.

ج. مكانة أقسام العُرف في فقه ابن إدريس

يلاحظ أحيانًا ثمّة تعارض بين الأعراف نفسها، مثلًا لفظ وضع في اللغة لمعنًى خاصٍّ، وفي الشرع لمعنًى آخر، كـ(الصّلاة) في اللغة معناها الدّعاء بينما في الشّرع معناها أعمالٌ مخصوصةٌ بهيأةٍ خاصّةٍ؛ ففي هذه الموارد ليس هناك قرينةٌ دائمًا لتعيّن معنى من بين المعاني، ولا يمكن الاعتماد على العُرف؛ لأنّه متكثّرٌ، فما ينبغي فعله حينئذٍ؟.

١. تعارض عرف الشّرع مع عُرف اللغة وعُرف العادة:

هناك جملةً من الألفاظ وردتْ في كلام الشّارع بنحو الإطلاق؛ فإذا كان لها معانٍ شرعيّةٌ وعرفيّةٌ ولغويّةٌ، يقدّم المعنى الشّرعيّ على العُرف، واللغة.

وإذا لم يكن هناك معنًى شرعيّ يقدّم العُرف، والعادة على اللغة.

بحثَ ابن إدريس في باب مهر طلاق المرأة قبل الدُّخول بها، ولم يعيّن مهرُها بعدُ: «ومتى طلّق الإنسانُ زوجته قبل الدُّخول بها، ولم يكن قد سمّى لها مهرًا، كان عليه أن

يمتّعها إن كان موسرًا، بجارية أو دابّة أو عشرة دنانير، على قدر حاله، وزمانه، وعرفه، و عادة أمثاله، وإن كان متوسّطًا بخمسة دنانير، أو ثوب قيمته ذلك، و أدنى ذلك ثلاثة دنانير، والاعتبار أيضًا بالعُرف، والحال، وعادة الأمثال، وإن كان فقيرًا فبدون ذلك من الدّينار، ودونه، و يرجع أيضًا في ذلك إلى حاله، و زمانه، و عادة أمثاله، والمعتبر في المتعة التي تستحقّها المرأة المطلّقة قبل الدُّخول بها، التي لم يسمَّ لها مهر؛ لأنّه لا يستحقّ المتعة غير من ذكرناها بالأزواج، لأنّ الله تعالى قال: ﴿وَ مَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾[٤٧]، فالمرجع في ذلك إلى العُرف؛ لأنّ الخطاب إذا أُطلق، رجع في تقييده إلى عُرف الشّرع إن وجد، و إلّا يرجع إلى عرف العادة إن وجد، و إلّا يرجع إلى عرف اللغة؛ فالمتقدّم عُرف الشّرع، و هذا الحكم بخلاف مهر المثل؛ لأنّ المعتبر في ذلك بالنّساء دون الرّجال»[٤٨].

فنرى ابن إدريس في هذا النصِّ من بيانه قد تمسّك بالرُّجوع للعرف في فهم الخطاب الشرعيّ، وفرضَ هنا إذا كان العُرف الشرعيُّ موجودًا؛ فيقدّم، وإلّا فيرجع إلى العُرف والعادة، وإلّا فاللغة.

وتقديمه للشّرع على القسمين هذا مجمعٌ عليه بلا خلاف بين الأصوليِّين[٤٩]؛ لأنّ عرف الشّارع ناسخٌ له[٥٠].

٢. تعارض العُرف والعادة مع اللغة:

أجاب الفُقهاء، والأصوليّون عن هذا السُّؤال، وهو التَّعارُض بين العُرف واللغة؛ فأيُّهما يقدَّم على الآخر؟.

فعلى القول من تقديم العُرف إذا لم تكن هناك قرينة، كالرِّوايات التي توصي احتباء السّيف[٥١].

واختلف كلام ابن إدريس الجواب عن هذا التّساؤل؛ فأحيانًا يقدّم العُرف، والعادة على اللغة، وتارة يقدّم اللغة.

ففي بحث إحياء أراضي الموات يقدّم عُرف اللغة على عرف العادة، يقول: «... فلم يرد الشرع ببيان ما يكون إحياءً دون ما لا يكون، غير أنّه إذا قال النبيّ عليه السلام: **من أحيا أرضًا فهي له**. ولم يوجد في اللغة معنى ذلك؛ فالمرجع فيه إلى العُرف والعادة، فما عرفه النّاس إحياءً في العادة، كان إحياءً...»(٥٢).

ولكن في أكثر الموارد يقدّم العُرف والعادة على عرف اللغة، كما أنَّه يستند عليه؛ فراجِع(٥٣).

ونأخذ مثلًا على ذلك ما فسّر به كلمة (كثير)، وكيف استند إلى العُرف والزّمان: «من نذر أن يتصدّق من ماله بمالٍ كثير، و أطلق ذلك، و لم يسمّه، وأطلق ذلك، من غير نيّة بمقدار، وجب عليه أن يتصدّق بثمانين درهمًا، إن كانتِ الدّراهم يتعاملون بها، وعرفهم في بلدهم، وإن كانت الدّنانير هي الّتي يتعاملون بها، وهي عرفهم في بلادهم وجب عليه التصدّق بثمانين دينارًا، لقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِي مَواطِنَ كَثِيرَةٍ**﴾(٥٤)، وكانت ثمانين موطنًا»(٥٥).

ويُفهم مما تقدّم من أنّ العُرف من منظار ابن إدريس لا يمنحُ حكمًا بل يعيّن الموضوع فحسب.

والسُّؤال: أيُّ قسمٍ من أقسام العُرف مُرادٌ هنا؟.

لا شكّ في أنّ المراد من العُرف الصّحيح لا الفاسد، وأمّا العُرف العامّ والخاصّ؛ فالملاك هو العُرف العامّ، وأمّا في الاختصاصات، والمجالات العلميّة، والفنيّة؛ فالعُرف الخاصّ جارٍ فيها.

وممّا ينبغي التّنبيه له لا فرقَ بين العُرف القوليّ، والفعليّ؛ فأيّهما فالمهمّ هو صدق الحكم عليه؛ ولذا يجعل ابن إدريس أحيانًا العُرف في المقال، وكذا نقد البلد في المعاملات.

٣. استخدام العُرف:

بعد هذه الجولة من البحث في فقه ابن إدريس يتبيّن أنّ نظريّته في استعمالات العُرف متنوّعة.

٤. كشف الحكم:

يعتقد ابن إدريس إذا لم يتوافر عندنا دليلٌ من المصادر الأربعة المعروفة ننتقل إلى العُرف بوصفه دليلًا، وكاشفًا للحكم، مع أنّ ابن إدريس لم يصرّحْ بذلك، مثلًا في مبحث نجاسة الظّرف: «بعض أصحابنا ألحق في كتابٍ له أنّ حكم الخنزير في وجوب غسل الإناء من ولوغه، ثلاث مرات، إحداهن بالتراب، حكم الكلب سواء، و تمسّك بتمسّكين اثنين: أحدهما: أنّ الخنزير يسمّى كلبا في اللغة؛ فينبغي أن يتناوله الأخبار الواردة في ولوغ الكلب، والثاني: إنّا قد بيّنا أنّ سائر النّجاسات يغسل منها الإناء ثلاث مرّات، و الخنزير نجس بلا خلاف.

وهذا استدلالٌ غير واضح؛ لأنّ أهل اللغة العربيّة لا يسمّون الخنزير كلبًا، بغير خلاف بينهم؛ فالدّعوى عليهم دعوى عريّة من برهان، والعُرف خالٍ منه؛ لأنّ أحدًا لا يفهم من قوله: عندي كلبٌ، أي: عندي خنزير...»[٥٦].

ويذهب بعضٌ أنّه يمكن فرض العُرف في موارد العبادات، والأمور التوقيفيّة ففيها يجري البحث، والتحقّق من المصداق والموضوع، أمّا في مساحة المعاملات، والأمور غير التوقيفيّة يمكن إعطاءُ حكمٍ جديدٍ، ويمكن قبوله بحسب الصّنعة الفقهيّة[٥٧].

وعليه يتحرّك الفقيهُ الواعي بعُرف زمانه، ويُفتي على أساسه، مثل: لا تختصر حرمة الاحتكار على الحنطة، والشّعير، والزّبيب، والدُّهن، والتّمر[٥٨].

وكذا عدم انحصار الذّبح بالحديد[٥٩]، كما يذهب ابن إدريس في غنيمة أموال أهل البغي، وكيفيّة تقسيمه في زمانه[٦٠]، وأيضًا في إجراء، وتنفيذ الأحكام في زمن الغيبة في زمن الظّالم، وله تفصيلٌ في ذلك[٦١].

وفي ضوء ما تقدّم يمكن اعتبار منشأ العُرف الوضع السياسيّ، وزمان حكم الحكّام غير الشّيعة، ومنه طرح نظرية التقيّة[٦٢].

وبعضُها مرتبطةٌ بسيرة العُقلاء مثل بيع المعاطاة[٦٣]، ومنها ما هو مرتبطٌ بالجانب الشّخصيّ مثل عدم جواز شرب الدّم، والزّواج من المحارم[٦٤].

وبالجُملة يستعمل العُرف في الفقه إذا لم يكن هناك نصوصٌ في موردٍ ما؛ فحينها يقوم الفقيهُ بالاستعانة بالعُرف لكشف الحكم.

وعدّ ابن إدريس العُرف من الأدلّة الشّرعيّة، وجعله مرجعًا في كشف الموضوعات؛ لأنَّ الشّارع بيّن مقاصده بلسان العُرف.

٥. موضوعات الحكم ومصاديقه:

مِنَ الواضح أنّ للحكم الشرعي موضوعًا، وتشخيصه ومعرفته موكولٌ إلى العُرف، مثل: لا بدَّ للمسافر من القصر في الصّلاة، ولكن من يشخّص أنَّ هذا ينطبق عليه مسافرٌ أم لا كي يقصّر في صلاته؛ فينبغي الرجوع إلى العُرف في ذلك[٦٥].

وكذا ما يصحّ عليه السّجود من أن لا يكون من المأكولِ، أو الملبوس؛ فتعيّن ذلك مرجعه العُرف[٦٦].

ويعتقدُ جملةٌ من الفقهاء أنّ تشخيص الموضوع يتكفّله العُرف بينما معرفة المصاديق يقوم بها العقل(٦٧).

وقد سجّل السيّد الخميني نقدًا على هذا الرّأي؛ فقال: «إنَّ الشّارع لا يكون في إلقاء الأحكام على الأمّة إلّا كسائر النّاس، ويكون في محاوراته، وخطاباته كمحاورات بعض الناس بعضًا؛ فكما أنَّ المُقنّن العُرفيّ إذا حكم بنجاسة الدّم لا يكون موضوعها إلّا ما يفهمه العُرف مفهومًا، ومصداقًا؛ فلا يكون اللّون دمًا عنده، وليس موضوعًا لها، كذلك الشّارع بالنّسبة إلى قوانينه المُلقاة إلى العُرف؛ فالمفهومات عرفيّة، وتشخيص مصاديقها أيضًا كذلك.

فما وقع في كلام المُحقّق الخراسانيّ، وتبعه بعضُهم: من أنَّ تشخيص المفاهيم موكولٌ إلى العُرف، لا تشخيص مصاديقها؛ فإنَّه موكول إلى العقل منظور فيه؛ ضرورة أنَّ الشارع لا يكون في خطاباته إلّا كواحدٍ من العُرف، ولا يمكن أن يلتزم بأنَّ العُرف في فهم موضوع أحكامه، ومصاديقه لا يكون مُتّبعًا؛ بل المُتّبع هو العقل.

وبالجملة: الشّرع عرفٌ في خطاباته، لا أنَّ الموضوعات مُتقيّدة بكونها عرفيّة؛ فإنَّه ضروريّ البطلان...»(٦٨).

والحاصل: ثمّة موارد من الأحكام الشرعيّة محدودة أطلقها الشّارع، وسمح للعرف تشخيصها، مثل المؤونة فيما يتعلق في الخمس؛ فتشخيص ذلك موكولٌ إلى العُرف(٦٩).

٦. معاني الألفاظ:

لم يختصر ابن إدريس التمسّك بالعُرف في مساحة العمل وحسب؛ بل حتّى في إطار الألفاظ مثلًا لفظ (الجمع) حمله على أكثر من ثلاثة؛ لأنَّ العُرف يرى ذلك، مع أنّ دلالته

اللغويّة ليستْ كذلك[٧٠].

ونفهمُ من بيانات ابن إدريس المتقدّمة كلّما لم يبيّن الشّارع المقدّس الموضوع، ننتقل حينها إلى العُرف لتشخيص ذلك، وإذا تعارض العُرف، واللغة فيُقدّم العُرف حينئذٍ.

٧. تبيين الأدلَّة ومُراد المتكلِّم:

يقول ابن إدريس: «فالمرجع في ذلك إلى العُرف؛ لأنّ الخطاب إذا أُطلق، رجعَ في تقييده إلى عُرف الشّرع إن وُجد، وإلّا يرجع إلى عرف العادة إن وُجد، وإلّا يرجع إلى عُرف اللغة، فالمتقدّم عرف الشّرع...»[٧١].

ويذكرُ ابن إدريس موارد لتخصيص العام بالعُرف مثلًا: «وأمّا التخصيص بالعُرف القائم في الاسم، كقوله (لا أكلت البيض) حقيقة هذا كلّ بيض، سواء زائل بائضه، و هو حيّ كالدّجاج، والنعام، والإوز، أو لا يزايل بائضه، و هو حيّ، كبيض السّمك، والجراد، إلّا أنّا نحمله على ما يزايل بائضه حيًّا، بالعُرف القائم في الاسم، ألَا تراه إذا قال: أكلتُ البيض، لم يُفهم منه بيض السّمك، والجراد، وكذلك إذا حلف لا أكلت الرؤوس، فهذا حقيقة في كلّ رأس، ونحمله على رؤوس النّعم بالعُرف القائم في الاسم...»[٧٢].

وكذا إذا كان لفظًا عامًّا في اللغة؛ ثُمّ استُعمل بعرف الشّارع بمعنى آخر؛ فيكون عرف الشّارع مخصّصًا له، ويحمل على المعنى الشرعيّ مثل الصّلاة، والصّيام، وهكذا[٧٣].

وكذا إذا وقع تعارض بين دليلين، ويمكن الجمع بينهما بالرُّجوع للعرف كما لو كان الأوّل عامًّا، والآخر خاصًّا: «إنّ الحكيم إذا خاطبنا بجملتَين: إحداهما عامّة، والأخرى

خاصّـة في ذلك الحكم، والقصّة بعينها؛ فالواجب علينـا أن نحكم بالخاصّ على العامّ، ولم يجـزِ العمل على العموم، وذلـك أنّ القضاء، والحكم بالعمـوم يرفع الحكم الخاصّ بأسره، والقضاء بالخصوص لا يرفع حكم اللفظ العامّ من كلّ وجوهه، وما جمع العمل بالمشروع بأسره أولى ممّا رفع بعضه...»[٧٤].

٤. آثار منهج ابن إدريس ونتائجه

مـع ما حصل مـن تطوّرٍ سريـعٍ في المجتمعات كذلـك ضاهاه في المسـائل، وتغيّر الاحـكام، وتقتضي الدقّة في فقه ابن إدريس ما توافر في فضائه الاجتماعيّ، والسـياسيّ، وشرائط الزّمان وما إلى ذلك أرضيّة للمسير رويدًا رويدًا، إذا لم تكن هناك تجربة، وهذا الإقدام من ابن إدريس ترك آثارًا، وإليك بعضًا منها:

أ. وصف المجتمع وتحليله

يـصرّح ابن إدريس من الخمول العلميّ في زمانه، ونراه يكرّر ذلك في مواضع عدّة من كتابه، وتقدّمَ كيف كتب في خاتمة كتابه إذ أقسم على من يقرأه لا يقلّده في ذلك، كما كان الحال مع فكر الشّيخ الطوسيّ؛ إذ بقي ردحًا من الزّمن من دون نقدٍ، أو إضافةٍ.

كما أكد الأثر الشّريف: «**انظرْ إلى مَا قال، ولا تنظرْ إلى مَن قال**»[٧٥]، وتقدّم الحديث عن ذلك؛ فراجِعْ.

ب. بثّ روح الاجتهاد في الفقه بعد سُباتٍ عاشَه

لـمَّا كانتِ العظمة العلميّة للشيخ الطوسيّ مهيمنةً على السّاحة العلميّة آنذاك؛ فكان

الجيـل الذي بعده مقلّدًا لـه، وعاش الفقه حالةً من السُّـبات، والعلماءُ أضحوا مقلّدين مـن دون جديـدٍ؛ إذ لم يتجرأْ أحـدٌ على نقد أو تغير ما ذكره الشـيخ الطوسيّ إلى أن ظهر ابن إدريس؛ فكان يبدي احترامه للسّـلف والشيخ الطوسيّ، إلّا أنّه أبدى نظرًا دقيقًا في الفقـه، وراعى زمانه في ذلك؛ فطرح مسـائل جديدةً، واسـتنبط أحكامًا جليلةً، وأبدع تحقيقاتٍ رشيقةً؛ فحرّك عجلة الفقه من جديدٍ بعد جمودٍ، وخمولٍ طويلَينِ.

ج. مواجهة النزعة التقديسيَّة

يحتـاجُ الفقـه الشـيعيّ في كلّ زمانٍ إلى التَّجديـد، وإذا ما توقّف مدّةً لأسـبابٍ ما، ينبغي على الفقهاء التّجديد.

وكان الفقه الإماميّ قبل ابن إدريس قد أصيب بالرُّكود، وإنّ أحد أسبابِ ذلك هو التّقديـس للفقهاء المتقدّمين، مع أنّه ينبغـي الالتفات إلى أنّ الفقهاء الكبار غير مصونين من الخطأ، والزّلل، والاشتباه، وهذا ما اعتقد به ابن إدريس وأكّده؛ فيمكن نقد أيّ فقيهٍ علميًّا، وهذا ليس عيبًا، أو نقصًا؛ بلْ يدلّ على الرُّشـد، والتطوّر، والتّجديد؛ ولذا ظهر عندنا المحقّق الحِلّيّ، والعلّامة الحِلّيّ، والشّهيد الأوّل، والشّهيد الثّاني.

النتائج

يجري العُرف في القول والعمل، وهو ما كان رائجًا بين النّاس عبر التّكرار، والاستمرار؛ وهذا شرطٌ في تحقّق العُرف.

العُرف في منظومة ابن إدريس يستعملُ في مواضع مختلفة، وله إطلاقات مثل العُرف والعادة، وعادة القوم، وعرف الزمان، وعرف الاستعمال.

إذا تعارضتْ معانٍ شرعيّةٌ وعرفيّةٌ ولغويّةٌ، يقدّم المعنى الشرعيّ على العُرف واللغة.

وإذا لم يكنْ هناك معنى شرعيّ يقدّم العُرف، والعادة على اللغة.

كما أنّ العُرف في فقه ابن إدريس استعمله لـ(كشف الحكم)، و(تعيين الموضوعات وتبيينها، ومصاديق الأحكام).

وأيضًا يُرجع معاني الألفاظ إلى العُرف، والعادة.

ويمكن عدّ العُرف من أدلّة الاستنباط إذا كان هناك مصلحةٌ اجتماعيّةٌ، ولا يتعارض مع الشّرع، ويمكن استظهار موافقة الشّريعة عليه.

هوامش البحث

(١) راجع: فقه سياسي: ٢/ ٢١٦-٢١٧.

(٢) لاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ١٧٠-١٩٠، ٣/ ٤١٩، ٦٣٦.

(٣) راجع المعالم الجديدة: ٣٩، ٤٢، ٩١، ٢١٠.

(٤) انظر: معارج الأصول: ١٧٩.

(٥) راجع الاجتهاد والتقليد (للسيِّد الخمينيّ): ٧٠.

(٦) لاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٥٧٥.

(٧) انظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٥٧٥.

(٨) راجع: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ١٧٠.

(٩) الكافي: ١/ ٢٧.

(١٠) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ١٥٤.

(١١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٤٦.

(١٢) جاء في المقاييس: ٤/ ٢٨١ «أصلان صحيحان يدلّ أحدهما على تتابع الشيء متّصلًا بعضه ببعض والآخر يدلّ على السكون والطمأنينة، فالأوّل العرف عرف الفرس، وسمّي بذلك؛ لتتابع الشعر عليه، ويقال جاءت القطا عرفًا، عرفًا أي بعضها خلف بعض، ومن الباب العرفة وجمعها عرف، وهي أرض منقادة مرتفعة بين سهلتَين تنبت كأنّها عرف فرس، ومن الشعر في ذلك والأصل الآخر المعرفة، والعرفان تقول عرف فلان فلانًا عرفانًا ومعرفةً، وهذا أمر معروف، وهذا يدلّ على ما قلناه من سكونه إليه؛ لأن من أنكر شيئًا توحّش منه ونبا عنه، ومن الباب العرف وهي الرائحة الطيبة وهي القياس؛ لأنّ النفس تسكن إليها، يقال ما أطيب عرفه، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾؛ أي طيبها... والعرف المعروف، وسمّي بذلك؛ لأن النفوس تسكن إليه». (المُراجِع).

(١٣) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة: ٢/ ٤٩٣.

(١٤) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة: ٢/ ٤٩٣.

(١٥) الأصول العامّة للفقه المقارن: ٤٠٥-٤٠٦.

(١٦) فقه الإمام الصادق عليه السلام: ٦/ ١١٦.
(١٧) مصادر الفقه الإسلاميّ ومنابعه: ١٨٩.
(١٨) أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية: ١/ ١٠٥.
(١٩) مصادر الفقه الإسلاميّ ومنابعه: ١٨٦.
(٢٠) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٨٣.
(٢١) تسهيل المسالك إلى المدارك: ٩.
(٢٢) الأصول العامّة للفقه المقارن: ٦.
(٢٣) فقه الإمام الصادق عليه السلام: ٦/ ١١٦.
(٢٤) انظر: فقه وعرف: ١٣٥.
(٢٥) لاحظ: التذكرة بأصول الفقه: ١١٦.
(٢٦) راجع: الذريعة إلى أصول الشريعة: ١/ ٢٥٢.
(٢٧) انظر: المهذّب (لابن البرّاج): ١/ ٣٦٢-٤٨٥.
(٢٨) لاحظ: فقه وعرف: ١٣٥، ١٤٨، ٢٣٠.
(٢٩) القواعد و الفوائد: ١/ ١٥٢.
(٣٠) فقه و حقوق (مجموعه آثار الشهيد مطهّريّ): ٢٠/ ١٨٢.
(٣١) اقتصادنا: ٣٨٣.
(٣٢) سورة الرعد، الآية: ١١.
(٣٣) سورة فاطر، الآية: ٤٣.
(٣٤) وهو الشيخ الطوسيّ رحمه الله في الخلاف في مسألة: ١٤٣ من كتاب الطهارة.
(٣٥) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٩١.
(٣٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٢٠٢.
(٣٧) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٢٥٠.
(٣٨) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٦.
(٣٩) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٣٣٩.
(٤٠) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٤١.
(٤١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٤٤.
(٤٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٣.
(٤٣) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٢٥

(٤٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٢١٦.
(٤٥) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢١٦.
(٤٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٦٥١.
(٤٧) سورة البقرة، الآية: ٢٣٦.
(٤٨) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٥٨٣.
(٤٩) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٤٩.
(٥٠) راجع: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٥٢٤، ٣/ ٥٤.
(٥١) الاحتباء: ضمّ الساقين إلى البطن بالثوب أو اليدين. مجمع البحرين- حبا-: ١/ ٩٤، وراجع تفصيل ذلك: البرهان في تفسير القرآن: ٣/ ٣٨٣.
(٥٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٣٨٢.
(٥٣) راجع في هذا المجال على سبيل المثال: الجزء الثاني من السرائر: ٣٣٩، و٣٨٣، و٤٤٣، و٥٥٣.
(٥٤) سورة التوبة، الآية: ٢٥.
(٥٥) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٦١.
(٥٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٩١.
(٥٧) فقه ومصالح عرفي: ١١٤.
(٥٨) لاحظ تفصيل ذلك: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٢٣٩.
(٥٩) راجع: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ١٠٨.
(٦٠) انظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٢١٩.
(٦١) لاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٥٣٧-٥٣٩.
(٦٢) راجع: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٤٠٢.
(٦٣) انظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٢٥٠.
(٦٤) لاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٦.
(٦٥) انظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٣٣٩.
(٦٦) راجع: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٢٦٨.
(٦٧) انظر: طريق الوصول إلى كفاية الأصول ٦: ٢٢٥.
(٦٨) الاستصحاب: ١٥٩.
(٦٩) لاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٤٨٩.
(٧٠) انظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٤٨٩.

(٧١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٢/ ٥٨٣.

(٧٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٥٣.

(٧٣) لاحظ: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٤٥.

(٧٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٧٤.

(٧٥) غرر الحكم: ٥٩.

المصادر والمراجع

١. الحِلّيّ، ابن إدريس، محمَّد بن منصور بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، دفتر انتشارات إسلامي، جامعة مدرِّسين الحوزة العلميَّة، قم، إيران، ١٤١٠هـ.ق.
٢. البحرانيّ، السيّد هاشم، البرهان في تفسير القران، طهران، بنياد بعثت.
٣. الحكيم، السيِّد محمَّد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، المجمع العالميّ لاهل البيت عليهم السلام.
٤. الخمينيّ، السيِّد روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، طهران، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار السيِّد الخمينيّ.
٥. الخمينيّ، السيِّد روح الله، الاجتهاد والتقليد، طهران، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار السيِّد الخمينيّ.
٦. الخمينيّ، السيِّد روح الله، الاستصحاب، طهران، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار السيِّد الخمينيّ.
٧. الخمينيّ، السيِّد روح الله، الرسائل، قم، مؤسَّسة إسماعليان.
٨. السبحانيّ، الشيخ جعفر، مصادر الفقه الإسلاميّ ومنابعه، دار الأضواء، بيروت، لبنان.
٩. الكاشانيّ، ملّا حبيب الله شريف، تسهيل المسالك إلى المدارك، المطبعة العلميَّة، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.ق.
١٠. العامليّ، الشهيد الأوَّل، محمَّد بن مكّيّ، القواعد والفوائد، انتشارات مفيد، قم، إيران، أوَّل، هـ.ق.
١١. الصابريّ، حسين، فقه ومصالح عرفي (فارسي) قم، بوستان كتاب.
١٢. الصدر، الشهيد، السيِّد محمَّد باقر، اقتصادنا، دفتر تبليغات إسلامي، شعبه خراسان، قم، إيران، ١٤١٧هـ.ق.
١٣. الطباطبائيّ، العلَّامة محمَّد حسين، الميزان في تفسير القران، قم، دفتر تبليغات إسلامي.
١٤. الطوسيّ، محمَّد حسن، عدَّة الأصول، تحقيق: محمَّد رضا إنصاريّ، قم، إنتشارات ستاره.
١٥. عبد الرحمن، محمود، معجم الاصطلاحات والألفاظ الفقهيَّة.
١٦. عليّ دوست، أبو القاسم، فقه وعرف (فارسي)، طهران، مؤسَّسة فرهنكي معاصر.
١٧. علم الهدى، السيِّد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، إنتشارات دانشكاه، طهران.
١٨. الكرميّ، محمَّد، طريق الوصول إلى كفاية الأصول، قم، مطبعة قم.

١٩. الكلينيّ، محمَّد بن يعقوب، تحقيق عليّ أكبر غفاري، طهران دار الكتب الإسلاميَّة.
٢٠. المحقِّق الحِلِّيّ، جعفر بن الحسن، معارج الأصول، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام.
٢١. المطهَّريّ، الشهيد مرتضى، فقه وحقوق (مجموعه آثار)، قم، إيران، أوَّل، هـ.ق.
٢٢. مغنيه، محمَّد جواد، فقه الإمام الصادق عليه السلام، مؤسَّسة أنصاريان، قم، إيران، ١٤٢١هـ.ق.
٢٣. المفيد، محمَّد بن محمَّد بن النعمان العكبريّ، التذكرة بأصول الفقه، دار المفيد، بيروت.

مفهومُ الجهادِ شروطُهُ ومقاصدُهُ عند ابن إدريس الحِلِّيّ (ت ٥٩٨هـ)

The Concept of Al-Jihad Conditions and Intentions of Ibn Idris Al-Hilli (D. 598 AH)

أ.د رحيم كريم عليّ الشريفيّ

جامعة بابل/كلية العلوم الإسلاميَّة

Prof. Dr. Rahim Karim Ali Al-Sharify

Babylon University/College of Islamic Sciences

أ.م. أمجد سعد شلال المحاويليّ

جامعة القادسية/كليَّة التربية

Asst. Prof. Amjad Saad Shallal Al-Mahawily

Al-Qadisiyah University/College of Education

ملخَّص البحث

يهدف البحث إلى بيان مفهوم الجهاد عند ابن إدريس الحِلِّيّ، إذْ يمثِّل صورة واضحة المعالم، ساطعة المظاهر في المفهوم الجهاديّ الإيجابيّ عند المسلمين عامَّة، والإماميَّة خاصَّة، وهو ينطلقُ من قصديَّة الدفاع عن الإسلام والبلاد، والحفاظ عن النفس والمال والعرض، لا يعرفُ للهجوم مظهرًا والاعتداء وسلب الحقوق معلمًا، وفي ذلك ردٌّ صارخٌ على الذين اتَّهموا الإسلام بالإرهاب والقتل وما إلى ذلك من صور التمادي.

تكوَّن البحث من أربعة محاور تسبقها تمهيد ومقدِّمة وتعقبتها خاتمة، بيَّن التمهيد مفهوم الجهاد لغةً واصطلاحًا، وجاء المحور الأوَّل بعنوان: مفهوم الجهاد عند الشيخ محمَّد بن إدريس الحِلِّيّ، وشروطه، وواقع الجهاد مع الحاكم الجائر، وتناول المحور الثاني: قتال الكفَّار.. أصنافهم.. شروط قتالهم وأساليبه.. غنائمهم، إجابات الشيخ محمَّد بن إدريس الحِلِّيّ وإيضاحاته على قتال الكفَّار، وبيان أصنافهم وشروط وأساليب قتال الكفار، وكيفيَّة تقسيم غنائمهم، وسلَّط المحور الثالث: أهل البغي.. المفهوم.. أصنافهم.. شروط قتالهم، في تعريف الباغي، وتصنيف أهل البغي وشروط قتالهم عند الشيخ محمَّد بن إدريس الحِلِّيّ، وخُصَّ المحور الرابع ببيان مقاصد الجهاد، بوصفه فريضة من فرائض الإسلام.

وقد اعتمدنا في تبيان هذه المحاور الأربعة على ما دوَّنه ابنُ إدريس الحِلِّيّ في كتابه القيِّم (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي)، لاسيَّما في كتاب الجهاد وسيرة الإمام باب فرض الجهاد، زد على ذلك الرجوع إلى الكتب الفقهيَّة والأصوليَّة لعلماء الدين الإسلاميّ.

Abstract

The research aims to clarify the concept of Al-Jihad among Ibn Idris Al-Hilli as it represents a clear-cut picture, shining appearances in the positive jihadi concept among Muslims in general, and the Imami in particular, and it stems from the intention of defending Islam and the country and preserving self, money and presentation, it is not known to attack as a manifestation and assault and the deprivation of rights Teacher, and that is a blatant response to those who have accused Islam of terrorism, murder, and other forms of persistence.

The research consisted of four topics, preamble, introduction and conclusion, the preamble clarified the concept of Al-Jihad with language and terminology, and the first topic came under the title: The concept of Al-Jihad for Sheikh Muhammad bin Idris Al-Hilly, and its conditions, and the reality of Al-Jihad with the unjust ruler.

The second topic dealt with: the fight of the infidels.. their classes.. the conditions of their fighting and its methods.. their

spoils, the answers of Sheikh Muhammad bin Idris Al-Hilli and his clarifications on the fight of the infidels, the statement of their classes and the conditions and methods of fighting the infidels, and how to divide their spoils, And the third topic shed: The people of the prostitute, the concept, their classes, the conditions for their fight, in defining the prostitute, and the classification of the people of the prostitute and the conditions for their fighting at Sheikh Muhammad bin Idris Al-Hilli, and the fourth topic singled out a statement: the purposes of Al-Jihad, as an obligation of Islam.

And we have relied on clarifying these four subjects on what Ibn Idris Al-Hilly wrote in his valuable book (Al-Saraer Al-Hawy Le-Tahrir Al-Fatwy), especially in the book of Al-Jihad and the biography of the Imam the chapter of imposing Al-Jihad, In addition, we refer to the books of jurisprudence and fundamentalism for Islamic scholars.

السنة الرابعة/المجلد الرابع/العدد الرابع عشر
جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأوّل ٢٠١٩م

المقدِّمة

الحَمْـدُ للهِ ربِّ العالمين، الموفق لما فيه عزّ المسـلمين، رافـع العلماء، وناصر الأتقياء، والصلاة والسلام على نبينا محمّد، وآله الطيِّبين الطاهرين.

مثَّلت أطروحات الشـيخ محمَّد بن إدريس الحِـلِّيّ ورؤاه في الجهاد ردًّا على الأقوال الزائفة التي أطلقها أعداء الإسـلام، ومنها أنَّ الإسـلام حثَّ على القتل المتمثِّل بالجهاد تارةً، وإزالة الشـبه والالتبـاس الدائر حول واقع الجهاد مع الحاكـم الجائر تارةً أخرى، حقيقة بات هذا الأمر الدافع الأوَّل في اختيار الموضوع.

عُـدَّ الشـيخ مُحَمَّد بن إدريـس الحِلِّيّ خلال القـرن السـادس الهجريّ/ الثاني عشر الميـلاديّ رائـدًا من روَّاد حركة الإصـلاح والتجديد في حوزة الحِلَّـة العلميَّة، إذْ مثَّلت أطروحاتـه ورؤاه الإصلاحيَّـة والتجديديَّة حيِّـزًا معرفيًّا في المنظومة الإسـلاميَّة عامَّة، والإماميَّـة خاصَّـة، إذْ نرقـبُ التفكير الفقهـيّ الواضح عنـده في ظلِّ المسـائل الفقهيَّة والأصوليَّـة والتفسـيريَّة، بَلْهَ اللُّغويَّـة في نتاجهِ المعرفيّ الذي وصل إلينا، ومن المسـائل التي أصبحت مشغلة البحث الذي نروم الخوض فيه مفهوم الجهاد وشروطه ومقاصده عنده؛ ليكون بوْصَلتنا في الدخول إلى فكره التجديديّ.

ولا بُـدَّ مِن القول: إنَّ الفكرَ الجهاديَّ عند ابـن إدريس الحِلِّيّ يمثِّلُ صورةً واضحة المعـالم، سـاطعة المظاهـر في المفهوم الجهـاديّ الإيجابيّ عند المسـلمين عامَّـة، والإماميَّة خاصَّـة، هذا المفهوم الذي ينطلقُ من قصديَّة الدفاع عن الإسـلام والبلاد والحفاظ عن

النفس والمال والعرض، لا يعرفُ للهجوم مظهرًا والاعتداء وسلب الحقوق معلمًا، وفي ذلك ردٌ صارخٌ على الذين اتَّهموا الإسلام بالإرهاب والقتل وما إلى ذلك من صور التمادي.

تكوَّن البحثُ مِن أربعة محاور يسبقها تمهيد ومقدِّمة وتعقبتها خاتمة، بيَّنَ التمهيد مفهوم الجهاد لغةً واصطلاحًا، وجاء المحور الأوَّل بعنوان: مفهوم الجهاد عند الشيخ مُحَمَّد بن إدريس الحِلِّيّ، وشروطه، وواقع الجهاد مع الحاكم الجائر. تناول المحور الثاني: قتال الكفَّار... أصنافهم... شروط قتالهم وأساليبه... غنائمهم، إجابات الشيخ محمَّد ابن إدريس الحِلِّيّ وإيضاحاته على قتال الكفَّار، وبيان أصنافهم وشروط وأساليب قتال الكفَّار، وكيفيَّة تقسيم غنائمهم، واختصَّ المحور الثالث: أهل البغي وسيرة الإمام فيهم، وشروط قتالهم عند الشيخ محمَّد بن إدريس الحِلِّيّ، وبيَّن المحور الرابع: مقاصد الجِهاد، بوصفهِ فريضةً من فرائض الإسلام.

وقد اعتمدنا في تبيان هذه المحاور الأربعة على ما دوَّنه ابنُ إدريس الحِلِّيّ في كتابهِ القيِّم (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي)، لا سيَّما في كتاب الجهاد وسيرة الإمام باب فرض الجهاد، زد على ذلك الرجوع إلى الكتب الفقهيَّة والأصوليَّة لعلماء الدين الإسلاميّ.

والحَمْدُ للهِ ربِّ العالمين.

التَّمهيد

مفهوم الجهاد

قبل الولوج في بيان رؤى محمَّد بن إدريس الحِلِّيّ وفكره في باب الجهاد، لا بدَّ من إيضاح مفهوم الجهاد لغةً واصطلاحًا، مقرونًا بآيات من كتاب الله ﷻ القرآن الكريم، وعلى النحو الآتي:

أوَّلًا: الجهادُ لغةً

من كلمة (ج هـ د): والجَهْدُ: بفتح الجيم وضمِّها، تعني: الطاقة، والجَهد: بالفتح المشقَّة، ويقال جَهَدَ دابَّته، وأجْهَدَهَا: إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها، وجَهَدَ: الرجل في كذا أي جدَّ فيه وبالغ وبابها قطع، وجُهِدَ: الرجل على ما لم يسمّ فاعله، فهو مَجْهودٌ من المشقَّة، وجاهَدَ في سبيل الله: مُجَاهَدَةً- جِهَادًا- الاجْتِهادُ- التَّجَاهُدُ: بذل الوسع والمَجْهود، وبمعنى آخر لفظ (جهاد) مأخوذ من فعل: جَهَدَ- جهَدَ، ويَجهَد: مصدر من: جَهَدٌ- جَهْدًا، فهو: جاهِدٌ، إذْ قيل:

جهَد الشَّخْصُ: جَدَّ وبذل غاية وسعه، جَهَدَ في الأَمر: بَالَغَ؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[1].

جَهَدْتُ فَوْقَ طَاقَتِي: تَعِبْتُ مَعَ بُلُوغِ الْمَشَقَّةِ، الجَهْدُ: المشقَّة، والنهاية والغاية، الوُسْع والطَّاقة؛ لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ

وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[٢].

جَهَدَ المالَ: فرَّقه جميعًا ههنا وههنا، وأجهد ماله: أفناه وفرَّقه، جَهدَ في العداوة: بالغ في اليمين واجتهد فيه؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلْ لَا تُقْسِمُوا طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٤].

جَهْدٌ- جاهدٌ- جَهْدٌ- جَهِيد: عظيم بالغ، بصعوبة كبرى.

وكلمة (الجهاد): اسم: جَهاد، وجمع: جُهُدٌ[٥].

جَهاد: معناه: الجهاد بالسلاح؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[٦].

جَهاد: معناه: الجهاد بالقول؛ لقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[٧].

جَهاد: معناه: الجهاد بالعمل؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾[٨].

جَهاد: ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر، مجاهدة الشيطان، مجاهدة النفس؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[٩]، وقوله

تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾[١٠].

كما تكون المجاهدة بـ(اليد) و(اللسان)، قال ﷺ: «**جاهدوا المشركين بأيديكم وألسنتكم وأموالكم**»[١١].

نخلص بعد هذا المتقدِّم، أنَّ الدلالة المحوريَّة لتعريفات مادة (ج هـ د) هي بَذْل الوُسعِ، والطاقةِ، والوصول إلى أعلى درجات الحصول على الأمر المراد من خلال إتعاب النفس والمشقَّة، والجهاد يكون بالفعل، والقول، والنفس، وهذا ما تلمَّسناه من الآيات القرآنيَّة المذكورة آنفًا، وكذا الحديثَانِ الشريفَانِ.

ثانيًا: الجهادُ اصطلاحًا

في ظلِّ الوقوف على تعريفات علماء المصطلحات، بدا لنا أنَّها تتضافر في أنَّ الجهاد: هو بذلُ الجَهْدِ والطاقة في الدفاع عن النفس، ومحاربة الأعداء، فهو: «ضربٌ من الفعل يتغلَّب به الكائن الواعي على ما يعترض طريقه من عقبات خارجيَّة أو داخليَّة»[١٢]، وهو: «الدعاء إلى الدين الحقِّ والمحاربة عن أدائه عند إنكارهم عنه»[١٣]، وأيضًا هو: المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل، وشرعًا: قتالُ من ليس له ذمَّة من الكفَّار، الجِهَاد: قتالٌ دفاعًا عن الدِّين والوطن، الجِهَاد: كفاح، وهو: جميع الأفعال أو الأقوال التي تتمُّ لنشر الإسلام، أو: لصدِّ عدوٍّ يستهدف المسلمين، أو لتحرير أرضٍ مسلمة، أو لمساعدة مسلمٍ ما والمسلمين[١٤].

وزبدة القول بعد هذا العرض لمفهوم الجهاد لغةً واصطلاحًا: إنَّ تعريف الجهاد بوصفه مصطلحًا قارًّا في المنظومة الإسلاميَّة، لا يكادُ يختلف دلالةً من دلالته اللُّغويَّة المحوريَّة بذل الوُسْعِ والطاقة واستفراغ المشقَّة؛ للدفاع عن القيم والمقدَّسات.

المحور الأوَّل

مفهوم الجهاد وشروطه عند ابن إدريسِ الحِلِّيّ

إنَّ أَوَّل ما يلقانا في كتاب الجهاد عند ابن إدريس الحِلِّيّ تعريفه الجهاد، وهو تعريفٌ جامعٌ مانعٌ، يُلَخِّصُ تصوُّره الواعي له، قال: «الجهادُ فريضةٌ من فرائضِ الإسلام، وركنٌ من أركانه، وهو من فروض الكفايات، معنى ذلك أنَّه إذا قام الجهاد في قيامه كفاية، وغناء عن الباقيين، وسقط عن الآخرين، ومتى لم يقم به أحد لحق جميعهم الذم، واستحقُّوا بأسرهم العقاب»(١٥).

نلمح في هذا التعريف جملة من الأمور:

أوَّلًا: الجهاد فريضةٌ من فرائض الإسلامِ.

ثانيًا: ركنٌ من أركان الإسلام.

ثالثًا: فرض من فروض الكفاياتِ، أَي: إذا قام به مَنْ في قيامه كفاية سقط عن الآخرين.

وقد وصفه أمير المؤمنين عليه السلام من قبلُ أنَّه: «**بابٌ من أبواب الجنَّة فتحه الله لخاصَّة أوليائه، وهو لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجنَّته الوثيقة**»(١٦).

ويرى محمَّد صادق الروميّ أنَّ تعريفات الجهاد التي وردت من العلماء من باب الإجمال ولا نناقش في كونها جامعة مانعة، وإنَّ مفهوم الجهاد ليس مصطلحًا شرعيًّا

خالصًا، بل استُعمل في الشرع بمعناه اللغويّ، وأحسن ما قيل في المقام: «أنَّه استفراغ الوسع في مدافعة العدو»[١٧].

ويرى ابن إدريس الحِلِّيّ أيضًا أنَّهُ: «مَنْ كان غير متمكِّن في القيام في الجهاد بنفسه، وأقام غيره مقامه، وجب على الثاني القيام به، أمَّا إذا كان متمكِّنًا فلا يجوز إقامة غيره مقامه، ووجب عليه الجهاد»[١٨].

ويرى العلَّامة الحِلِّيّ (ت ٧٢٦هـ) أنَّه: «من وجَب عليه الجهاد يتخيَّر بين أنْ يخرج بنفسه ويجاهد، وبين أنْ يستأجر غيره ليجاهد عنه، وتكون الإجارة صحيحة، ولا يلزمه ردُّ الأجرة»[١٩]، ولا يرى الشافعيّ (ت ٢٠٤هـ) من قبل الإجارة، ويجب عليه ردُّ الإجارة إلى صاحبها[٢٠].

أوَّلًا: المرابطة عند ابن إدريس الحِلِّيّ

ممَّا لهُ مسيسٌ بمفهوم الجهادِ، المرابطةُ أو (الرِّباط)، وأصلهُ من رِباط الخيل؛ لأنَّ هؤلاء يربطون خيولهم كلّ قومٍ بعد آخرين، فسمِّي المقام بالثغر رباطًا وإنْ لم يكن خيل[٢١].

وأبان ابن إدريس عن المرابطة، فقال: «والمرابطةُ فيها فضلٌ كبيرٌ، وثوابٌ جزيلٌ إذا كان هناك إمامٌ عادلٌ، وحدها ثلاثة أيام إلى أربعين يومًا، فإنْ زادَ على ذلك كان جهادًا، وحكمه حكم المجاهدين، ومَنْ نذرَ المرابطة في حال استتار الإمام، وجب عليه الوفاء به، غير أنَّه لا يجاهد العدو، إلَّا على ما قلناه من الدفاع عن الإسلام والنفس، وإنْ نذَرَ أنْ يصرف شيئًا من ماله إلى المرابطين في حال ظهور الإمام، وجب عليه الوفاء به، وإنْ كانَ ذلك في حال استتاره، لا يجبُ عليه الوفاء بالنذر- على قول بعض أصحابنا- بل قال يصرفه في وجوه البرِّ»[٢٢].

وهو قول العلّامة الحِلّيّ أيضًا[٢٣]، والقولان يرجعان إلى خبر زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، وأبو عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «**الرباط ثلاثة أيّام، وأكثره أربعون يومًا، فإذا ما زاد ذلك فهو جهاد**»[٢٤].

ثانيًا: شروط الجهاد عند ابن إدريس الحِلّيّ

أشار ابنُ إدريس الحِلّيّ إلى شروط الجهادِ إيجازًا، إذْ لم يتوسَّع فيها، قال: «ويَسْقُطُ الجهادُ عن النِّساء، والصِّبيان، والشيوخ الكبار، والمرضى، ومَن لَيْسَ به نهضةٌ إلى القيام بشرطه»[٢٥].

ويرى أنَّ من شروط الجهادِ: «وهي أنْ يكون الإمام العادل الذي لا يجوز لهم القتال إلَّا بأمره، ولا يسوغ الجهاد من دونه ظاهرًا، لمن نصَّبه الإمام للقيام بأمر المسلمين بالجهاد حاضرًا، ثمَّ يدعوهم إلى الجهاد؛ فيجب عليهم حينئذٍ القيام، ومتى لم يكن الإمام ظاهرًا، ولا من نصَّبه حاضرًا، لم يجز مجاهدة العدو، والجهاد مع أئمَّة الجور أو من غير إمامٍ خطأ، يستحقُّ فاعله به الإثم، إنْ أصاب لم يؤجر، وإنْ أُصيبَ كان مأثومًا»[٢٦].

وأبان العلامة الحِلّيّ شروط الجهاد مبيِّنًا فيمن يَحُقُّ له ومَنْ لا يحقُّ له، فالخنثى، والصبيّ، والمرأةُ، والشيخ الكبير، والمريض لا يجبُ عليهم الجهاد، وأشار إلى ثلاثة شروط، وهي العقل، والبلوغ، والحريَّةُ[٢٧].

وتوسَّع الشيخ محمّد حسن الجواهريّ (ت ١٢٦٦هـ) في تبيان شروط الجهاد توسُّعًا مفصَّلًا في ظلِّ نقلهِ آراء مَنْ سبقهُ من الفقهاء الحجاجيَّة، القرآنيَّة، والحديثيَّة، قال: «الجهاد بالمعنى الأوَّل وهو فرضٌ على كلِّ مكلَّفٍ حرٍّ ذكر غير هِمٍّ ولا معذور، فلا يجبُ على الصبيّ ولا على المجنون ونحوهما ممَّن هو غير مكلَّف (...) مضافًا إلى خبر رفع القلم وغيره ممَّا دلَّ على اعتبار البلوغ والعقل في التكليف، ولا على المملوك

بلا خلاف أجده فيه، بل في المنتهى الحريَّة شرط، فلا يجب على العبد إجماعًا؛ لأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله كانَ يبايع الحُرّ على الاسلام والجهاد، والعبد على الإسلام دون الجهاد (...)، وزاد في محكي المختلف قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ﴾ [التوبة/ ٩١]؛ لأنَّ العبد لا يملك (...)، ولا على المرأة بلا خلاف أيضًا، بل الإجماع بقسميه عليه مضافًا إلى ضعفها عن ذلك، وقول أمير المؤمنين عليه السلام في خبر الأصبغ: «**كتب الله الجهاد على الرجال والنساء، فجهاد الرجل أن يبذل ماله ونفسه حتَّى يقتل في سبيل الله، وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها**»، و الخنثى المشكلُ لا يجب عليها الجهاد (...)، ولا على الشيخ الهمّ العاجز عنه، مضافًا إلى قاعدة نَفي الحرج المقتضية كالآية للحوق المريض ونحو به»[٢٨].

أمَّا فيما يتعلَّق بالقتال (الجهاد) مع الإمام العادل، فقد فصَّل القول فيه، مع تحشيد الأدلة الحجاجيَّة الحديثيَّة على لزوم الجهاد مع إمامٍ عادلٍ وبأمرهِ؛ إذْ لا يسوِّغ الجهاد من دونهِ ظاهرًا، إذْ لا يجوز لِمَنْ نصبَ نفسهُ حاضرًا إمامًا للمسلمين، ثمَّ يدعوهم إلى الجهادِ، قال: «لا يجاهد العدو إلَّا على الدفاع عن النفس والإسلام، وبحضور الإمام العادل، وبأمره، ولا يسوَّغ الجهاد من دونه ظاهرًا، لمن نصَّبه الإمام للقيام بأمر المسلمين بالجهاد حاضرًا، ثمَّ يدعوهم إلى الجهاد فيجب عليهم حينئذٍ القيام به»[٢٩].

وهنا تجدر الإشارة إلى حقيقة على جانب كبير من الأهميَّة، هي أنَّ ابن إدريس الحِلِّيّ جاءت رؤاهُ للجهاد مع الحاكم الجائر مغايرة، وعلى الضدِّ ممَّا تقدم تارةً، ووضَّح الشروط التي توجِب القتال مع الحاكم الجائر تارةً أخرى، ما مفادها: «الجهاد مع أئمَّة الجور أو من غير إمام خطأ، يستحقُّ فاعله به الإثم، إنْ أصابَ لم يؤجرْ، وإنْ أُصيب كان مأثومًا، اللَّهمَّ إلَّا أن يدهم المسلمين- والعياذ بالله- أمر من قبل العدو ويُخَاف منه على بيضة الإسلام، ويُخشى بواره- وبيضة الإسلام مجتمع الإسلام وأصله- أو يخاف

عـلى قوم منهم، وجب حينئذٍ أيضًـا جهادهم ودفاعهم، غير أنَّه يقصد المجاهد، والحال ما وصفناه، الدفاع عن نفسه، وعن حوزة الإسلام، وعن المؤمنين»[٣٠].

ووافـق العلَّامة الحِلِّيّ ما ذهب إليهِ ابنُ ادريس في أنَّهُ لا يجوز الجهاد إلَّا بإذن الإمام العـادل أو مَـنْ يأمره الإمـام؛ لأنَّهُ العارفُ بشرائط الإسـلام، ولهُ الولايـة المطلقةُ[٣١]، وكون الإمام الفاجر ليس محلًّا لأمانة، فكيف يسـوِّغ جعلهُ رئيسًـا مطلقًا على المسلمين كافَّة، وربَّما واطأ الكفَّار وحصل للمسـلمين بذلك أذًى وضررٌ لا يمكن دَفْعُهُ، وهذا ما يستدلُّ عليهِ من خبر بشير الدهَّان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: إنِّي رأيتُ في المنام أنِّي قلـت لـك: إنَّ القتالَ مع غير الإمـام المفروض طاعته حرام مثـل الميتة والدم ولحم الخنزير، فقلتُ لي: **هو كذلك**؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: **هو كذلك هو كذلك**»[٣٢].

ويبـدو لنـا أنَّ الجهادَ عـلى الرغم من كونه بابًـا عظيمًا من أبواب الإسـلام، إلَّا أنَّ ادِّعـاءهُ والقيـام بهِ من دون إذن الإمام أمرٌ خاطئ؛ لما فيـهِ من إزهاق الأرواح، وذهاب الطاقات، وكشـف الحدود، بَلْهَ ضياع البلاد والعباد، وهذا تلمَّسـناهُ في الفتوى المباركة مـن لدن السـيِّد عـليّ السيسـتانيّ إذْ آتت أكلها، واسـتطاع المسـلمون من كسر شـوكة المنحرفين والضَّالِّين وحماية البلد والنفس والعرض والمقدَّسات.

المحور الثاني

قتال الكفَّار وأصنافهم وشروط قتالهم وغنائمهم

أوّلًا: قتالُ الكفَّارِ وأَصنافِهم

أبـانَ ابنُ إدريس إلى مَنْ يجب جهاده في باب (ذِكر أصناف الكفَّار، وَمَنْ يجب قتاله منهم، وكيفيَّة القتال)[٣٣]:

الصنف الأوَّل: أهل الكتـاب: وهم اليهود والنصارى، فهؤلاء يجوز إقرارهم على دينهم ببذل الجزية.

الصنف الثاني: مَنْ له شـبهة كتاب: وهـم المجوس، فحكمهم حكم أهل الكتاب، يقرُّون على دينهم ببذل الجزية.

الصنف الثالث: مَنْ لا كتاب له ولا شبهة كتاب، هؤلاء يدفعون الجزية.

وأشار ابنُ إدريس أيضًا إلى غير هؤلاء الأصناف، وهم قسمان[٣٤]:

القسم الأوَّل: هم غير (أهل الكتاب- شبهة كتاب- لا كتاب له- ولا شبهة كتاب)، وإنَّما هم عبَّاد الأصنام والأوثان والكواكب، فلا يقرُّون على دينهم بدفع الجزية.

القسـم الثاني: امتناع كلٍّ من (أهل الكتاب- شبهة كتاب- لا كتاب له- ولا شبهة كتاب) عن دفع الجزية، كان حكمهم قتالهم وسـبي ذراريهم ونسـائهم، وأخذ أموالهم، ويكون فيئًا.

وحدَّد ابن ادريس الحِلِّيّ شروط قتال هؤلاء الأصناف، وأهم القضايا الفقهيَّة التي لها علاقة بقتالهم، فقال: «لا يجوز قتال أحد من الكفَّار إلَّا بعد دعائهم إلى الإسلام، وإظهار الشهادَتَين، والإقرار بالتوحيد والعدل، والتزام جميع شرائع الإسلام، فمتى دعوا إلى ذلك ولم يجيبوا حلَّ قتالهم، ومتى لم يدعوا لم يجز قتالهم، والداعي ينبغي أن يكون الإمام، أو من يأمره الإمام، ولا يجوز قتال النساء، فإن قاتلن المسلمين، وعاونَّ أزواجهنَّ ورجالهنَّ، أمسك عنهنَّ، فإن اضطرَّ إلى قتلهنَّ جاز حينئذٍ قتلهنَّ ولم يكن به بأس، وشرائط الذمَّة الامتناع من مجاهرة المسلمين بأكل لحم الخنزير، وشرب الخمور، وأكل الربا، ونكاح المحرَّمات في شريعة الإسلام، وأن لا يأووا عينًا على المسلمين، ولا يعاونوا عليهم كافرًا، وأن لا يستنفروا على مسلم، فمتى فعلوا شيئًا من ذلك، فقد خرجوا من الذمَّة»[٣٥].

ثانيًا: شروطُ قتالِ الكفَّار

ونَلْمَحُ المسائل الفقهيَّة الدقيقة في هذا الباب، والإحاطة الواسعة بمسائِلِهِ، وهو دليلٌ على فكرهِ الفقهيّ التجديديّ الذي يساير روح عصره، بَلْهَ العصور القابلة، فهو يلامسُ الواقع المعيش ويستشعرهُ، فيرى: «كراهية تبيِّت العدو حتَّى يصبح، وعدم الحاجة إلى الإغارة ليلًا، لا بأس في قتال المشركين في أي وقتٍ وشهرٍ كان إلَّا الأشهر الحرام، فإن بدؤوا هم بقتال المسلمين جاز حينئذ قتالهم، وإن لم يبتدؤوا أمسك عنهم إلى انقضاء هذه الأشهر، ويجوز قتال الكفَّار بسائر أنواع القتل، ولا يجوز إلقاء السُّمِّ في بلادهم، ولا بأس بالمبارزة بين الصفَّين في حال القتال، ولا يبرز لها إلَّا بإذن الإمام، ولا يجوز لأحد أن يؤمِّن إنسانًا على نفسه ثمَّ يقتله، وعدم فرار واحدٍ من واحدٍ؛ لأنَّه مأثوم، ولا التمثيل بالكفَّار والغدر بهم»[٣٦].

ثالثًا: غنائم الكفَّار

ولم ينسَ ابن إدريس الحِلِّيّ الغنائم التي يحصل عليها المسلمون، وطريقة توزيعها والإفادة منها، وسِهام المقاتلين باختلاف أصنافهم، قال: «من أسلم من الكفَّار في دار الحرب، وكان إسلامه حقنًا لدمه من القتل، فالكبار حكمهم حكم غيرهم من الكفَّار، وما له من الأخذ كلّ ما كان صامتًا ومتاعًا وأثاثًا، وجميع ما يمكن نقله إلى دار الإسلام، أمَّا الأرَضون والعقارات التي لا يمكن نقلها فهو فيء، وكلُّ ما غنمه المسلمون من المشركين ينبغي للإمام أن يُخرج منهم الخُمس، فيصرفه في أهله ومستحقِّه وتقسيمه بين المسلمين المقاتلين وغير مقاتليهم، وتقسيم الأرَضين والعقارات بينهم من غاب أو حضر، أمَّا ما حواه العسكر يقسَّم بين المقاتلة، ومن لحق بهم لمعاونتهم أو مددهم كان لهم الغنيمة مثل ما لهم، بشرط وصولهم قبل التقسيم، وكذلك إذا نفذ أمير الجيش سريَّة إلى جهة فغنموا شاركهم الجيش، ينبغي للإمام المساواة بينهم، والاختلاف يكون بين الفارس والراجل، أمَّا العبيد والأمتعة والأثاث تقع في سهام المقاتلة»[٣٧].

ولا يخفى أنَّ ابن إدريس الحِلِّيّ لم يذكر آراء مَنْ سبقوه في تلكم المسائل، فضلًا عن ذلك إغفالُهُ الأدلَّة الحجاجيَّة على ما قرَّره من مسائل فقهيَّة، كالاستدلال القرآنيّ أو الاستدلال الحديثيّ والروائيّ، إلَّا ما ندر.

ونلحظُ الإيجاز المُخلّ في أحكام الأسارى، وكذلك ندرة الأدلَّة الحجاجيَّة والنقليَّة عليها، إذْ قصرها على تقسيمهم، الأوَّل: أُخذ قبل أنْ تضع الحرب أوزارها، وبعد انقضائها على الإمام قتله كضرب رقبته أو قطع يديه ورجليه حتَّى ينزف ويموت، إلَّا أنْ يسلم فيسقط عنه القتل، الثاني: كلُّ أسيرٍ يؤخذ بعد أنْ تضع الحرب أوزارها، يكون الإمام مخيَّرًا بين أن يَمُنَّ عليه فيطلقه أو يسترقه أو يفاديه وليس له قتله بحال[٣٨].

وكذلك عدم إجازة قتال أحد من الكافرين إذا لم تبلغهم الدعوة إلّا بعد دعائهم إلى الإسلام وإظهار الشهادَتَين والإقرار بالتوحيد والعدل والتزام جميع شرائع الإسلام، وكذلك الحفاظ على زوجيَّة الكافر والكافرة إذا أُسرا ما لم يختر الإمام الاسترقاق، وكذلك مسألة إذا وقعت المرأة وولدها في السبي[٣٩]، ورجَّح قول الشيخ الطوسيّ بأنَّه لا يجوز للإمام أنْ يفرِّق بينهما، فيُعطي الأمّ لواحد والولد لآخر، وهكذا إذا كان لرجلٍ أمَةٌ وولدها، فلا يجوز أنْ يفرِّق بينهما ببيعٍ أو هبةٍ ولا غيرهما من أسباب المُلك[٤٠].

في حين توسَّعت الكتب الفقهيَّة في هذه المسائل التي تخصُّ أحكام الأسارى؛ إذ أوصلها العلَّامة الحِلِّيّ في منتهاه إلى أكثر من (٦٢) اثنتين وستِّين مسألة بأدلَّتها الحجاجيَّة واستدلالاتها القرآنيَّة والحديثيَّة[٤١]، وبنى الشيخ الجواهريّ باب الأسارى على إحدى عشرة مسألة كبرى، مفصِّلًا الحديث في كلِّ واحدةٍ منها[٤٢].

المحور الثالث

أهل البغيّ قِتالهم وسيرة الإمام فيهم

عَـرَّف ابنُ إدريـس الحِلِّيّ أهل البغيّ بانَّهـم كلُّ مَنْ خرج على إمـامٍ عادلٍ، ونكثَ بيعتـه، وخالفه في أحكامه، فهو باغٍ عليـه، وجاز للإمام قتالهُ ومجاهدته، ويجب على مَنْ يستنهضه الإمام في قتالهم النهوض معهُ، ولا يسوَّغ له التأخير عن ذلك[٤٣].

و لا يخفى أنَّ الباغي من الأصل (ب غ ي) بمعنى مجاوزة الحدِّ والظلم والاستعلاء والخروج عن الاستقامة[٤٤].

وفي عُـرف المتشرِّعة: الخـروج عن طاعة الإمام العادل عـلى الوجه غير الصحيح، والبغاة اسم ذمٍّ يُطلق على كلِّ معاندٍ مخالفٍ للحقِّ والصواب، وقيل: المخطِئون من أهل الاجتهاد[٤٥].

وفرَّق ابنُ إدريس الحِلِّيّ بين ضربَين من أهل البغيّ، وهو تعريفٌ باصرٌ، قال: «وأهل البغـي عند أصحابنا عـلى ضربَين: ضربٌ منهم يقاتلون ولا يكـون لهم أمير ولا رئيس يرجعـون إليه، والضرب الآخر لهم أمـير ورئيس يرجعون إليـه في أمورهم، فالضرب الأوَّل كأهل البصرة وأصحاب الجمل، والضرب الثاني كأهل الشام وأصحاب معاوية بصفِّين، فإذا لم يكن لهم رئيس يرجعون إليه؛ فإنَّه لا يُجاز على جريحهم، ولا يُتبع هاربهم، ولا تُسـبى ذراريهم، ولا يُقتل أسيرهم، ومتى كان لهم رئيس يرجعون إليه في أمورهم، كان للإمام أن يجيز على جريحهم، وأن يتبع هاربهم، وأن يقتل أسـيرهم، ولا يجوز سـبي

الذراري على حال، ويجوز للإمام أن يأخذ من أموالهم ما حوى العسكر، ويقسَّم على المقاتلة حسب ما قدَّمناه، وليس له ما لم يحوه العسكر، ولا إليه سبيل على حال، هذا مذهب شيخنا أبي جعفر الطوسيّ في نهايته»(٤٦).

والتفت ابنُ إدريس إلى شروط قتال أهل البغي، وحصرها بثلاثة، قال: «وجملة الأمر وعقد الباب أنَّه لا يجب قتال أهل البغي، ولا يتعلَّق بهم أحكامهم إلَّا بثلاثة شروط: أحدها: أن يكونوا في منعة، ولا يمكن كفَّهم وتفريق جمعهم، إلَّا بإنفاق وتجهيز جيوش وقتال، والثاني: أن يخرجوا عن قبضة الإمام، منفردين عنه في بلدٍ أو باديةٍ، فأمَّا إن كانوا معه وفي قبضته فليسوا أهل بغي، والثالث: أن يكونوا على المباينة بتأويل سائغ عندهم، فأمَّا من باين وانفرد بغير تأويل، فهو قاطع طريق، وحكمهم حكم المحاربين، لا حكم البغاة»(٤٧).

وقد بشَّر النبيّ صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليه السلام بمباشرة قتالهم أجمع من بعده، فعن عليّ عليه السلام أنَّه قال: «**أُمرتُ بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين، ففعلت ما أُمرتُ**»(٤٨)، ووصفهم الإمام الباقر عليه السلام بأنَّهم أهلُ جاهليَّةٍ(٤٩).

ووافق ابنُ ادريس الحِلِّيّ الشريف المرتضى في جواز قتالهم بسلاحهم على وجهٍ لا يقع التملك له؛ لأنَّ ما منع من غنيمة أموالهم وقسمتها، لا يمنع من قتالهم بسلاحهم، رادًّا على استدلال الشافعيّ بحديث النبيّ محمَّد صلى الله عليه وآله؛ لتنافي السياق والملاك، وهو قوله صلى الله عليه وآله: «**لا يحلُّ مالُ امريء مسلم إلَّا عن طيبِ نفسٍ منهُ**»، قال ابن إدريس: «فليس بصحيح؛ لأنَّهُ إنَّما نفى تملُّك مال المسلمين وحيازته بغير طيب نفوسهم، وليس كذلك المدافعة والممانعة»(٥٠).

واستأنس ابن إدريس ومن قبله الشريف المرتضى بالاستدلال القرآنيّ: ﴿**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ**﴾(٥١).

المحور الرابع

مقاصد الجهاد عند ابن إدريس الحِلِّيّ

لا جَرَمَ أنَّ المقاصدَ هي الروحُ التي تسري في كلِّ فقه حيّ، فالفقه هو الجسد والوعاء الذي تسري في المقاصد (حفظ الإسلام، حفظ الديار، حفظ النفس والعِرض والمال)، قال الطَّاهر بن عاشور: «الفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلِّها»[٥٢]، ويرى أحمد الريسونيّ أنَّ احتياج الشريعة إلى المقاصد من أجل جلب المصالح ودرء المفاسد وتقليلها؛ للوصول إلى الصلاح والمصلحة والعدل بين الناس[٥٣].

وقد تنبَّه ابن إدريس الحِلِّيّ في بدء مباحثاتِهِ الفقهيَّة لكتاب الجهاد عن مقاصد هذا الغرض، قال «الجهادُ فريضةٌ من فرائض الجهاد، وركنٌ من أركانهِ»[٥٤]، إذْ تتجلَّى مقصديَّتِهِ الكبرى والعظمى في كونه فريضةً وركنًا من أركان الإسلام.

ويرى أنَّ الحفاظ على بيضة الإسلام والخوف من اندحاره وبواره والدفاع عن الإسلام، وحماية البلاد، وصيانة النَّفس المحترمة، وحماية حوزة الإسلام، والدفاع عن المؤمنين نفسًا ومالًا وعرضًا تعدُّ مقاصد عظيمة المضمون للجهاد[٥٥].

وتتجلَّى المقاصد عند ابن إدريس في ظلِّ قتال الكفَّار، وأهل البغي والمحاربين، إذْ يرى وجوب قتالهم من أجل إحلال الأمن والاستقرار في البلاد، وعدم التعدِّي على أراضيها وسكَّانها، وإتلافهم الحرث، وسبي الحرائر، وقتل الناس، وكذلك إقامة العدل وعمارة الأرض، وحفظ الأمن.

الخاتمةُ

توصَّل الباحثانِ ممَّا تقدَّم في هذا البحث إلى نتائج، هي:

١. جاء مفهوم الجهاد عند ابن إدريس الحِلِّيّ مطابقًا للمفهوم الذي قدَّمه العلماء المجتهدون السابقون لعصره، وعلى الرغم من أنَّه لم يعطِ للمفهوم بُعدًا لغويًّا ومصطلحيًّا لمفهوم الجهاد لغةً واصطلاحًا، بل اكتفى بذِكر الجهاد فريضةً من فرائض الإسلام وركنًا من أركانه.

٢. لـمَّا اشتدَّ الخلاف واشتبك الشعر مع الشعار، وتداخلت الوظيفة مع التوظيف في شروط الجهاد وقتل الكفَّار وأصنافهم، انبرى ابن إدريس الحِلِّيّ إلى حلِّ الخلاف وفكِّ الاشتباك، وبيان وظيفة الإمام، بعد تقسيم الكفَّار على صنفَين ما بين دافعٍ للجزية وغير دافع.

٣. لـمَّا اشتدَّت الحاجة لمعرفة حكم الجهاد والمجاهدين مع الحاكم الجائر، انبرى ابن إدريس الحِلِّيّ إلى إيضاح ما لبس من الأمر وبيانه.

٤. تناول ابن إدريس الحِلِّيّ بالنقد والتحليل أرفع الخيوط التي تجمع بين العِبرة والعَبرة، إذْ تحدَّث عن قتال أهل البغي تحت إمرة أمير أو رئيس وبالعكس، ضاربًا بذلك أمثلة على أهل البغي، وتصنيفهم وشروط قتالهم.

٥. بدا لنا أنَّ ابن ادريس الحِلِّيّ لم يوظف الأدلَّة الحجاجيَّة المختلفة كالاستدلال القرآنيّ والحديثيّ إلَّا ما ندر في مباحثاته الفقهيَّة.

٦. انتفع ابن إدريس من أقوال الفقهاء الذين سبقوه لاسيما الشيخ الطوسيّ، ونراه يشير إلى فقهاء الإماميَّة بقوله: أصحابنا، وأشار كذلك إلى الشريف المرتضى من الإماميَّة، ونجد ذِكرًا للشافعيّ، وكذلك أصحاب أبي حنيفة.

٧. أشار ابن إدريس الحِلِّيّ إلى المقاصد الشرعيَّة لفريضة الجهاد، وهو تفاطُنٌ لم نَلْمحهُ عند غيره من الفقهاء ممَّن سبقهُ، فأشار إلى حفظ بيضة الإسلام وحوزته، وحفظ النفس والمال والعرض.

وصفوة القول: إنَّ الجهادَ في فكر ابن إدريس الحِلِّيّ جاء متوافقًا لرسالة السماء التي سار عليها الرسول الكريم محمَّدﷺ وآل بيته الأطهار عليهم السلام، في جهاد الكفَّار (المشركين)، وقتال الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام لأهل البغي، أي لم يخرج عن الجامعة الإماميَّة وعميدها الإمام جعفر بن محمَّد الصادق عليهما السلام.

والحمدُ للهِ ربِّ العالمين.

هوامش البحث

(١) الأنعام: ١٠٩.

(٢) التوبة: ٧٩.

(٣) النور: ٥٣.

(٤) النحل: ٣٨.

(٥) تـاج العروس (جهد): ٧/ ٥٤٣، وكلمات قرآنيَّة بمعانٍ مختلفة، عليّ فهمي النزهيّ: ٢٥١-٢٥٢، وأقرب الموارد في فصيح العربيَّة والشوارد، سعيد الخوريّ: ١/ ٤٧٦.

(٦) النساء: ٩٥.

(٧) التوبة: ٧٣.

(٨) الحج: ٧٨.

(٩) العنكبوت: ٦.

(١٠) الفرقان: ٥٢.

(١١) ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، الزمخشريّ: ٤/ ١١٨.

(١٢) المعجم الفلسفيّ بالألفاظ العربيَّة والفرنسيَّة والإنكليزيَّة واللاتينيَّة، جميل صليبا: ١/ ٤٢١.

(١٣) دسـتور العلـماء أو جامع العلـوم في اصطلاحات الفنون، عبـد النبيّ بن عبد الرسـول الأحمد نكري: ١/ ٢٩١.

(١٤) المعجم الشامل للمصطلحات العلميَّة والدينيَّة، إبراهيم حسين سرور: ١/ ١٠١.

(١٥) موسـوعة ابن إدريس الحِلِّيّ (كتاب الجهاد وسـيرة الإمام) ضمن كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١٠/ ٧.

(١٦) الـكافي، الكلينيّ: ٥-٤ (الحديث ٦)، وتهذيب الأحكام، الشـيخ الطوسيّ: ٦/ ١٢٣ (الحديث ١١).

(١٧) فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام: ١٩/ ٩.

(١٨) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٧-٨.

(١٩) منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ١٤/ ٢٩.

(٢٠) المجموع شرح المهذب: ١٥/ ٣٩.

(٢١) منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ١٤/ ٩.

(٢٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٩.

(٢٣) منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ١٤/ ٤٣-٤٤.

(٢٤) تهذيب الأحكام: ٦/ ١٢٥، ووسائل الشيعة، الحرّ العامليّ: ١٥/ ٢٩.

(٢٥) المصدر نفسه: ٧.

(٢٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٨.

(٢٧) ينظر، منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ١٤/ ٢١-٢٢.

(٢٨) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمَّد حسن النجفيّ: ٢٢/ ٩-١٥.

(٢٩) السرائر، كتاب الجهاد: ٨.

(٣٠) المصدر نفسه: ١١.

(٣١) ينظر، منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ١٤/ ٢٥، وجواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٢/ ١٩-٢٥.

(٣٢) الكافي، باب الجهاد الواجب مع مَنْ يكون: ٥/ ٢٣، وتهذيب الأحكام: ٦/ ١٣٤.

(٣٣) ينظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١٠/ ١١.

(٣٤) ينظر: المصدر نفسه.

(٣٥) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ١٢.

(٣٦) المصدر نفسه: ٣/ ١٣-١٥.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ٢١.

(٣٩) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ٢١-٢٢.

(٤٠) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ٢٢، والمبسوط في الفقه: ٢/ ٢١.

(٤١) ينظر: منتهى المطلب: ١٤/ ٢٠٢-٢٥٢.

(٤٢) ينظر: جواهر الكلام: ٢٢/ ٢٠٨-٢٤٨.

(٤٣) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٢٦.

(٤٤) ينظر: صحاح اللغة وتاج العربيَّة، الجوهريّ: ٦/ ٢٢٨١، والقاموس المحيط، الفيروز آبادي: ٤/ ٤٣٩.

(٤٥) ينظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٢/ ٥٥٥.

(٤٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٢٧، وينظر: النهاية: ٢٩٧، وجواهر الكلام: ٢٢/ ٥٥٦.

(٤٧) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٢٦.

(٤٨) دعائم الإسلام (قتال أهل البغي): ١/ ٣٨٨.

(٤٩) ينظر، مستدرك الوسائل: ١١/ ٦٦ (الحديث ١٣).

(٥٠) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٣١.

(٥١) الحجرات: ٩.

(٥٢) التحرير والتنوير: ١/ ١٨٤.

(٥٣) ينظر، مقاصد المقاصد الغايات العلميَّة والعمليَّة المقاصد الشريعة: ١٣٣.

(٥٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ٣/ ٧.

(٥٥) المصدر نفسه: ٣/ ٨.

السنة الرّابعة/المجلّد الرّابع/العدد الرابع عشر
جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأوّل ٢٠١٩م

مصادر البحث ومراجعه

* القرآن الكريم

١. أقرب الموارد في فصيح العربيَّة والشوارد، سعيد الخوريّ، دار أسوة للطباعة والنشر، طهران، ١٩٩٥م.

٢. تاج العروس في جواهر القاموس، محمَّد بن عبد الرزاق الحسينيّ، أبو الفيض الملقَّب بمرتضى الزبيديّ (ت ١٢٠٥هـ)، مجموعة من المحقِّقين، دار الهداية، (د.ت).

٣. تاج اللُّغة وصحاح العربيَّة، أبو نصر إسماعيل بن حمَّاد الجوهريّ الفارابيّ (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطَّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٤. التحرير والتنوير، محمَّد الطاهر ابن عاشور (ت ١٩٧٣م)، ط١، الدار التونسيَّة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

٥. تهذيب الأحكام، محمَّد بن الحسن الطوسيّ، تحقيق محمَّد جعفر شمس الدين، ط١، نشر دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٧م.

٦. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمَّد حسن النجفيّ (صاحب الجواهر) (ت ١٢٦٦هـ)، تحقيق وتعليق عبَّاس القوچانيّ، طهران، دار الكتب الإسلاميَّة، ١٩٨٨م.

٧. دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عبد النبيّ بن عبد الرسول الأحمد نكري، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ٢٠٠٠م.

٨. دعائم الاسلام، القاضي النعمان المغربيّ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م.

٩. ربيع الأبرار ونصوص الأخبار جار الله الزمخشريّ (ت ٥٨٣هـ)، مؤسَّسة الأعلميّ، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

١٠. فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، الشيخ محمَّد جواد مغنيَّة، ط٢، مؤسسة أنصاريان، قم، ١٤٢١هـ.

١١. القاموس المحيط، مجد الدين محمَّد بن يعقوب الفيروز آباديّ (ت ٨١٧هـ)، مؤسَّسة الحلبيّ وشركائه للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت).

١٢. الكافي، محمَّد بن يعقوب الكلينيّ (ت ٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق عليّ أكبر غفاري، ط٥، ١٣٦٣ش.

١٣. كلمات قرآنيَّة بمعانٍ مختلفة، عليّ فهمي النزهيّ، تقديم أحمد عيسى المعصراويّ وعبد الكريم إبراهيم صالح، دار الأيمان، الإسكندريَّة، ٢٠١٤م.
١٤. المبسوط، محمَّد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمَّة السرخسيّ (ت ٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
١٥. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكيّ والمطيعيّ)، أبو زكريَّا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ (ت ٦٧٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت).
١٦. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمَّد بن الحسن بن عليّ الحرّ العامليّ (ت ١١٠٤هـ)، ط١، عين الدولة، قم، ١٣٢٤هـ.
١٧. مستدرك الوسائل، ميرزا حسين نوري، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
١٨. المعجم الشامل للمصطلحات العلميَّة والدينيَّة، إبراهيم حسين سرور، ط٢، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٨م.
١٩. المعجم الفلسفيّ بالألفاظ العربيَّة والفرنسيَّة والإنكليزيَّة واللاتينيَّة، جميل صليبا، مطبعة سليمان زاده، قم المقدَّسة، ٢٠٠٦م.
٢٠. مقاصد المقاصد الغايات العلميَّة والعمليَّة المقاصد الشريعة، أحمد الريسونيّ، مركز القاصد، ط١، بيروت، ٢٠١٣م.
٢١. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، الحسن بن يوسف الحِلِّيّ (العلَّامة الحِلِّيّ) (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق قسم الفقيه في مجمع البحوث الإسلاميَّة، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميَّة، ١٤١٢هـ.
٢٢. موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ (كتاب الجهاد وسيرة الإمام) ضمن كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ابن إدريس الحِلِّيّ، تحقيق السيِّد محمَّد مهدي الخرسان، مكتبة الروضة الحيدريَّة، النجف، ٢٠٠٨م.
٢٣. النهاية في غريب الحديث، مجد الدين أبو السعادات (ت ٦٠٦هـ)، محمود محمَّد الطناجيّ، مؤسَّسة إسماعليان للطباعة، قم، ١٣٦٤هـ.

التنوع المعرفي في تراث
الشيخ محمَّد ابن إدريس الحِلِّيّ قدس سره
(٥٤٣-٥٩٨هـ)

Knowledge Diversity in the Heritage of Sheikh Muhammad ibn Idris Al-Hilli (543-598 AH)

حيدر السيِّد موسى وتوت الحسينيّ

Haider Al-Sayyid Musa Witwit Al-Huseini

Hilla Heritage Center

ملخَّص البحث

حمل تاريخ الحِلَّة الفيحاء بين طيَّات صحائفه صورًا مشرقةً للعلم والعلماء، وكنوزًا وذخائر من آثارهم ومصنَّفاتهم، كانت وما زالت موضع نظر العلماء ومحلَّ اهتمامهم، تزداد تَلألُأً وإشراقًا كلَّما حُسر عنها اللثام، أو كُشف عنها غطاء السنين والأعوام، تخبرنا عن عظمة أولئك العلماء الأعلام والأساطين العظام، الذين أثروا التراث الإسلاميّ – والشيعيّ على وجه الخصوص– بنفائس الكتب والمؤلَّفات في شتَّى ميادين العلم وصنوف المعرفة، ومن مفاخرهم وأعلامهم العالم العامل والفاضل الكامل الشيخ فخر الدين محمَّد بن إدريس العجليّ الحِلِّيّ قدس سره، الذي سنحاول في بحثنا هذا الوقوف على أهمِّ جوانب شخصيَّته العلميَّة، وخصائص قلمه الشريف، وسعة ثقافته المعرفيَّة، المودعة في نتاجاته الفكريَّة.

Abstract

The history of Al-Hilla Al-Faihaa carried, among the folds of its papers, bright images of scientists and scholars, treasures and ammunition from their antiquities and works, which were and still are the subject of the view and interest of scientists, The sparkle and radiance increases whenever the veil is shrouded in it, or the cover of years and years is revealed, informing us about the greatness of these great scholars and masters, who enriched the Islamic and Shiite heritage in particular with the precious books and literature in the various fields of science and the types of knowledge.

Among their brags and flags are the working and virtuous scholar Al-Sheikh Fakhruddin Muhammad bin Idris Al-Ajaly Al-Hilli, What we will try in this research is to find out the most important aspects of his scientific personality, the characteristics of his honorable pen, and the breadth of his epistemic culture, which is deposited in the folds of his intellectual products.

مقدِّمة البحث

الحمد للهِ ذي الفضل والنعماء، منزل غيث السماء، رافع ألوية العلماء، وجاعل مدادهم أفضل من دماء الشهداء، والصلاة والسلام على سيِّد الرسل والأنبياء نبيِّنا الأعظم محمَّد وعلى آله الطيِّبين الطاهرين النجباء، وبعد...

فلا ريب إنَّ من أهمِّ عوامل انتشار العلوم وصنوف المعرفة المختلفة في الحواضر الإسلاميَّة الكبرى، وتطوُّرها، وإنضاجها، كان نتيجةً حتميَّة لجهود علماءَ عظماء وفقهاء كبار احتضنتهم تلك الحواضر، وأسهمت في إعدادهم ونمَّت قدراتهم الفكريَّة، فكان لهم صولات وجولات في ميادين العلم وسوح المعرفة، قد عُرِفوا بالمثابرة والاجتهاد، وشموليَّة الثقافة العامَّة، وبالموسوعيَّة وسعة الاطِّلاع في شتَّى فنون الإسلام، التي أودعوها عقولهم ونتاجاتهم، فصدحت بها آثارهم، ومصنَّفاتهم، مشكِّلةً بمجموعها إرثًا علميًّا ضخمًا، نطق بسموِّ مقاماتهم العلميَّة، وبدائع أفكارهم النيِّرة، ومنهلًا عذبًا يغترف منه كلُّ ظامئٍ علمٍ، وطالبِ دينٍ وحكمةٍ، ولـمَّا كانت مدينة الحِلَّة الفيحاء إبان تأسيسها، ولقرون تلتها (٥٠٠-٩٠٠هـ) تُعدُّ من أشهر حواضر العلم الكبرى في بلاد الإسلام، التي مثَّلت الاتجاه الفكري الواضح لمدرسة أتباع أهل البيت عليهم السلام من الإماميَّة الاثني عشريَّة؛ لذا فقد تخرَّج من هذه المدرسة المباركة أجيال من جهابذة علماء ومحدِّثين فقهاء، أسهموا بتفانيهم وجليل مآثرهم في بناء مجدها العلميّ الشامخ، وأغنوا تراثها الثَّر بمئات الكتب النفيسة والمصنَّفات الفاخرة، التي كانت وما زالت، عنوانات ناضرة، وصحائفَ زاهرة، نطقت بفيض عطائهم الفكريّ، وجزالة موروثهم العلمي المجيد.

ومن أفذاذ أولئك العلماء وأساطين الفضلاء، العالم العيلم، والفقيه المُسلِم، مصباح المجتهدين، ونبراس الفقهاء الراشـدين، شيخ الطائفة في زمانه، وعلَّامة عصره وأوانه، الشـيخ شـمس الدين محمَّد بن منصور بن أحمد بن إدريس بن الحسـين ابن القاسـم بن عيسـى العِجْـليّ الحِلِّيّ، الـذي سـنحاول في بحثنا هـذا الوقوف على شيءٍ مـن ترجمته، ومكانتـه العلميَّة، وخصائص قلمه، وتعدُّد مشـاركته في الفنون والمعارف الإسـلاميَّة المختلفة، المبثوثة في طيَّات ما وصل إلينا من تراثه وآثاره العلميَّة.

وقـد قمت بترتيب البحث على مقدِّمـة وفصلَين وخاتمة، تناولت في الفصل الأوَّل محاور من ترجمته كذكر أهمِّ شـيوخه، وتلامذته، ومصنَّفاته، وكلمات أصحاب التراجم والمعاجـم بحقِّه، وأهم خصائص قلمـه، وغيرها من المباحث ذات الصلة. وعمدت في الفصـل الثاني إلى رصد مشـاركته في العلوم الإسـلاميَّة المتعدِّدة، بوصفـه تنوُّعًا معرفيًّا متميِّـزًا نلمسـه حثيثًا في طيِّ صحائف كتبـه ومصنَّفاته، حسِرَتْ اللثـام عن فرط ذكائه ونبوغه، وسعة اطِّلاعه وألمعيَّته، ومقدرته العلميَّة الكبيرة. والله من وراء القصد.

الفصل الأوَّل

هُويَّته وأسرته

هـو الفقيه العالم العامـل، والنبيه الفاضـل الكامل، مرجع عـصره، وفريد دهره، الشـيخ فخـر الدين، وفي لفظ: (شـمس الدين) أبـو عبد الله محمَّد بـن منصور بن أحمد ابن إدريس بن الحسـين ابن القاسـم بن عيسـى العِجْليّ الحِلِّيّ[١]، والعِجليّ بكسر العين وسكون الجيم بعدها لام، نسبةً إلى عِجل بن لجيم بن صعب بن عليّ بن بكر بن وائل ابن قاسـط بن هنب بن أفصى بن دعمي بن جديلة بن أسـد بن ربيعة بن نزار[٢]. ولذلك قد يُطلق عليه أيضًا الربعيّ، كما هو الحال في بعض إجازات العلماء[٣]، نسبةً إلى جدِّه الأعلى ربيعة بن نزار المعروف بـ(ربيعة الفرس).

أمَّا بخصوص أبيه، فلم أعثر على من قال إنَّه كان من أهل العلم أيضًا، وليس ذلك ببعيـد، وأمَّا أمَّه، فالظاهر أنَّها كانت من فاضلات نسـاء عصرها[٤]، وأمُّها تُعرف ببنت المسـعود ورَّام، ذكرها الميرزا الأفنديّ، قائلًا: لم أعلم اسمها، جدَّة ابن إدريس الحِلِّيّ من طـرفِ أمِّه، كانـت فاضلة عالمة صالحـة[٥]. ووهم بعض أرباب التراجم فعـدُّوا أمَّ ابن إدريس ابنة شيخ الطائفة الطوسيّ المتوفَّى (سنة ٤٦٠هـ)[٦]. وهذا لا يصحُّ مطلقًا؛ للبُعد الزمنـيّ بين ولادة الشـيخ ابن إدريس المولود (سـنة ٥٤٣هـ)، وبين وفاة الشـيخ محمَّد ابن الحسـن الطوسيّ (سنة ٤٦٠هـ)، فيكون بينهما (٨٣ سـنة)، وقد تصدَّى لبيان ذلك بعض الأعلام كالسـيِّد الخوانسـاريّ ﷺ، والعلَّامة الميرزا النوريّ الطبرسيّ ﷺ، والشيخ

آغا بزرك الطهرانيّ، والعلَّامة المحقِّق السيِّد محمَّد مهدي الخرسان دام ظله، والأستاذ الدكتور حسن عيسى الحكيم[٧]، وذهبوا إلى أنَّ الصحيح وجود أكثر من طبقة في الأمَّهات بين الشيخ ابن إدريس والشيخ الطوسيّ، وليس الأخير جدُّه المباشر.

وممَّا وقفت عليه أيضًا من ترجمة أسرته أنَّ له أخًا اسمه: أحمد، كان له حفيد فاضل، اسمه عليّ بن أبي محمَّد بن أحمد بن منصور بن أحمد بن إدريس العجليّ الحِلِّيّ، كتب نسخة من أمالي الشيخ الطوسيّ، وفرغ منها آخر نهار الجمعة ثاني شوَّال سنة ثماني عشر وستمائة[٨].

ومنها أيضا أنَّه كان للشيخ المترجَم له ابن اسمه: صالح، وُجِدَ بخطِّه فائدة في ذكر وفاة والده[٩]، ستأتي لاحقًا.

ومنها أيضًا أنَّه كان له ابنتان، إحداهنَّ والدة العلَّامة الفقيه الشيخ نجيب الدين يحيى بن أحمد ابن سعيد الهذليّ المتوفَّى (سنة ٦٩٠هـ)[١٠]، صاحب كتاب الجامع للشرائع، والأشباه والنظائر، وغيرها. والثانية هي والدة العالم النحرير المعظَّم محيي الملَّة والدين أبي حامد نجم الإسلام محمَّد بن أبي القاسم عبد الله بن عليّ بن زهرة الحلبيّ المتوفَّى حدود (سنة ٦٣٨هـ)، صاحب كتاب الأربعين[١١]، فهما سِبطا المترجَم له، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

شيوخه ومن يروي عنهم

لم تحدِّثنا المصادر الرجاليَّة بشيء عن نشأته العلميَّة، سوى ما نُقل من خطِّ الشهيد الأوَّل: «وقال الشيخ الإمام أبو عبد الله محمَّد بن إدريس الإماميّ العجليّ رحمه الله: بلغت الحلم سنة ثمان وخمسين وخمسمائة وتوفِّي إلى رحمة الله ورضوانه سنة ثمان وسبعين»[١٢]، وكذلك ذكر بعض شيوخه، وممَّن روى عنهم، ومنهم من ذَكره في بعض مصنَّفاته،

وهم:

- الشيخ الحسين بن هبة الله بن الحسين بن رطبة السوراويّ (ت ٥٧٩هـ)[١٣].
- السيِّد أبو المكارم حمزة بن عليّ ابن زهرة الحسينيّ (ت ٥٨٥هـ)[١٤].
- الشيخ نصير الدين راشد بن إبراهيم بن إسحاق البحرانيّ (ت ٦٠٥هـ)[١٥].
- السيِّد عزّ الدين شرفشاه بن محمَّد الحسينيّ الأفطسيّ (بعد ٥٧٣هـ)[١٦].
- الشيخ نجم الدين عبد الله بن جعفر الدوريستيّ (بعد ٦٠٠هـ)[١٧].
- الشيخ عربيّ بن مسافر العباديّ (حيًّا ٥٨٠هـ)[١٨].

وقد أشار إلى روايته عنه في آخر رسالته (مختصر في المضايقة)، قائلًا: «تمَّ المختصر، ما رويته فيه من الأخبار فعن ثلاث طرق، طريق منها عن الشيخ عربيّ عن إلياس بن هشام الحائريّ»[١٩].

- السيِّد أبو الحسن عليّ بن إبراهيم العريضيّ العلويّ (بعد ٦٢٠هـ)[٢٠].

وقد أشار إلى روايته عنه في آخر رسالته (مختصر في المضايقة)، قائلًا: «والطريق الثالث عن السيِّد نظام الشرف ابن العريضيّ، عن أبي عبد الله الحسين بن طحال، عن أبي عليّ ولد المصنِّف، عن أبيه، بحقِّ الإجازة»[٢١].

- الحافظ محمَّد بن عليّ بن شهر آشوب السرويّ المازندرانيّ (ت ٥٨٨هـ)[٢٢].

وقد أشار إلى روايته عنه سماعًا في آخر رسالته مختصر في المضايقة، قائلًا: «والطريق الثاني عن محمَّد بن عليّ بن شهر آشوب عن جدِّه ابن كياكي، عن أبي جعفر الطوسيّ»[٢٣].

- عميد الرؤساء هبة الله بن حامد بن أيوُّب الحِلِّيّ (ت ٦٠٩ أو ٦١٠هـ).

وكان من أشهر شيوخه[٢٤]، وله منه إجازة بتاريخ سنة ٥٧٠هـ، وصفه فيها بـ(الرئيس الأجلّ الفقيه العالم)[٢٥]، وكان ابن إدريس إذ ذاك في العقد الثالث من عمره الشريف.

تلامذته ومن يروي عنه

- السيِّد شمس الدين جلال الشرف أبو المعالي بن حيدر العلويّ الحسينيّ[٢٦].
- الشيخ سديد الدين أحمد بن مسعود الحِلِّيّ (ق٧هـ)[٢٧].
- الشيخ جعفر بن أحمد بن الحسين بن عمرويه- قمرويه- الحائريّ[٢٨].
- الشيخ جعفر بن أبي البقاء هبة الله بن نما (ق٧هـ).
- الشيخ عليّ بن يحيى الخيَّاط (حيًّا ٦٠٩هـ)[٢٩].
- السيِّد شمس الدين فخار بن معد الموسويّ (ت٦٣٠هـ)[٣٠].
- السيِّد أبو الحرب قريش العلويّ الحسينيّ[٣١].
- الشيخ محمَّد بن أبي غالب[٣٢].
- السيِّد فخر الدين محمَّد بن المختار الحسينيّ[٣٣].
- الشيخ نجيب الدين محمَّد بن جعفر بن نما[٣٤].
- السيِّد محيي الدين محمَّد بن عبد الله بن عليّ بن زهرة، سبط المترجَم له[٣٥].
- السيِّد مهذب الدين محمَّد بن عليّ الحِلِّيّ الكاتب النحويّ[٣٦].
- الشيخ يحيى الأكبر بن سعيد الهذليّ، جدُّ المحقِّق الحِلِّيّ[٣٧].

كلمات العلماء فيه

ذكره بعض معاصريه كالشيخ منتجب الدين ابن بابويه، بكلمات قاسية خلت من الإنصاف، يعزى سببها إلى ما عُرف عنه من الجرأة العلميَّة وحدَّة النقد في مناقشة فتاوى بعض العلماء الكبار، أمثال شيخ الطائفة الطوسيّ ﷺ، فوصفوه بالمخلط الذي لا تُعتمد أقواله[٣٨]، بالرغم من علميَّته الكبيرة، وفقاهته المتميِّزة، كما ذكره بعضهم منوِّهًا على مقامه العلميّ، معترضًا على منهجه في ترك العمل بأخبار الآحاد، كالشيخ تقيِّ الدين ابن داوود، الذي ذكره في الجزء الثاني من كتابه، قائلًا: «محمَّد بن إدريس العجليّ الحِلِّيّ كان شيخ الفقهاء بالحِلَّة متقنًا في العلوم كثير التصانيف لكنَّه أعرض عن أخبار أهل البيت بالكليَّة»[٣٩].

إلَّا أن هناك من تصدَّى لردِّ هذه الأقوال المجحفة بحقِّه والدفاع عنه، أمثال العالم العابد والورع الزاهد السيِّد رضيّ الدين عليّ ابن طاووس المتوفَّى (سنة ٦٦٤هـ)، فقد أشار إلى الشيخ ابن إدريس بالإجلال والاحترام، منوِّهًا على فضله ومكانته العلميَّة، مدافعًا عن آرائه في بعض مباحث الاستخارة، كقوله: «وكلامًا للشيخ الفقيه محمَّد بن إدريس في كتاب السرائر فاعتقدوا أنَّ ذلك مانع من الاستخارة»[٤٠]، وقوله في موضع آخر: «وأمَّا كلام الشيخ الفقيه محمَّد بن إدريس رحمة الله جلَّ جلاله عليه فهذا لفظ ما وجدناه عنه»[٤١]، وقوله أيضًا: «وقد انكشف بذلك أنَّ الشيخ محمَّد بن إدريس ما خالف مخالفة لا تحتمل التأويل فيما أشرنا إليه»[٤٢].

وذكره الشيخ محمَّد بن مكِّيّ العامليّ المعروف بـ:الشهيد الأوَّل (ت ٧٨٦هـ)، في أربعينه، الحديث العاشر، قائلًا: «الفقيه العلَّامة فخر الدين أبي عبد الله محمَّد بن إدريس الحِلِّيّ»[٤٣]، وكذلك في إجازته لابن الخازن الحائريّ، ذكره بالقول: «مصنَّفات الشيخ

العلَّامة المحقِّق فخر الدين أبي عبد الله محمَّد بن إدريس الحِلِّيّ الربعيّ صاحب السرائر في الفقه»(٤٤).

ووصفه الشيخ زين الدين بن عليّ المعروف بـ:الشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ)، في إجازته للشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائيّ: «وعن المشايخِ الثلاثةِ جميعَ مصنَّفاتِ ومرويَّاتِ الشيخ الإمام العلَّامةِ المحقِّقِ فخرِ الدين أبي عبدِ الله محمَّدِ بنِ إدريسَ الحلِّي»(٤٥).

وعن السيِّد مصطفى التفريشيّ (ق ١١)، بعد إيراده قول ابن داوود: «وذَكَره في باب الضعفاء، ولعلِّ ذِكره في باب الموثَّقين أولى؛ لأنَّ المشهور منه أنَّه لم يعمل بخبر الواحد، وهذا لا يستلزم الأعراض بالكليَّة، وإلَّا انتقض بغيره مثل السيِّد ﷺ وغيره»(٤٦).

وعن القاضي السيِّد نور الله التستريّ (ت١٠١٩هـ): «الشيخ العالم المدقِّق فخر الدين أبو عبد الله محمَّد بن إدريس العجليّ الربعيّ الحِلِّيّ، هو في توقُّد الفهم وتعالي الذهن قد تقدَّم فخر الدين الرازيّ، وفي علم الفقه واستخراج النكات الدقيقة منه فاق ابن إدريس الشافعيّ..»(٤٧).

وعن الشيخ الحرِّ العامليّ (ت١١٠٤هـ): «وقد أثنى عليه علماؤنا المتأخِّرون، واعتمدوا على كتابه وعلى ما رواه في آخره من كتب المتقدِّمين وأصولهم.. إلى قوله: ومن مؤلَّفاته السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، وهو الذي تقدَّم ذِكره، وله أيضًا كتاب التعليقات كبير، وهو حواشٍ وإيراداتٍ على التبيان لشيخنا الطوسيّ، شاهدته بخطِّه في فارس، وقد ذكر أقواله العلَّامة وغيره من علمائنا في كتب الاستدلال، وقبلوا أكثرها»(٤٨).

وعن الشيخ يوسف البحرانيّ (ت ١١٨٦هـ): «وكان هذا الشيخ فقيهًا أصوليًّا

بحتًا ومجتهدًا صِرفًا، وهو أوّل من فتح باب الطعن على الشيخ وإلّا فكلُّ مَن كان في عصر الشيخ أو من بعده إنّما كان يحذو حذوه غالبًا إلى أن انتهت النوبة إليه... إلى قوله: والتحقيق أنَّ فضل الرجل المذكور وعلوِّ منزلته في هذه الطائفة ممّا لا يُنكر، وغلطه في مسألة من مسائل الفنِّ لا يستلزم الطعن عليه بما ذكره المحقِّق المتقدِّم ذِكره، وكم لمثله من الأغلاط الواضحة ولاسيما في هذه المسألة، وهي مسألة العمل بخبر الواحد، وجملة من تأخَّر عنه من الفضلاء حتَّى مثل المحقِّق والعلّامة اللذَين هما أصل الطعن عليه قد اختارا العمل بكثير من أقواله»[٤٩].

وعن الشيخ أبي عليّ الحائريّ (ت ١٢١٦هـ)، معقِّبًا على من أورد القدح فيه: «ولا يخفى ما فيه من الجزاف وعدم سلوك سبيل الإنصاف، فإنَّ الطعن في هذا الفاضل الجليل سيَّما والاعتذار بهذا التعليل فيه ما فيه، أمَّا أوَّلًا فلأنَّ عمله بأكثر كثير من الأخبار ممّا لا يقبل الاستتار، سيَّما ما استطرفه في آواخر السرائر من أصول القدماء رضوان الله عليهم، وأمَّا ثانيًا فلأنَّ عدم العمل بأخبار الآحاد ليس من متفرِّداته، بل ذهب إليه جملة من جلَّة الأصحاب كعلم الهدى وابن زهرة وابن قِبَة وغيرهم، فلو كان ذلك موجِبًا للتضعيف لوجب تضعيفهم أجمع، وفيه ما فيه..»[٥٠].

وعن الشيخ الجليل أسد الله الكاظميّ (ت ١٢٣٧هـ): «الشيخ الفاضل الكامل المحقَّق المدقِّق عين الأعيان ونادرة الزَّمان فخر الدِّين أبي عبد الله محمَّد بن إدريس أو ابن أحمد بن إدريس العجليّ الرَّبعيّ الحِلِّيّ نوَّر الله مرقده العليّ.. إلى قوله: ويعبَّر عنه بابن إدريس، والعجليّ، والمتأخِّر، والفاضل»[٥١].

هذا وممَّن ذكره من علماء المذاهب الأُخر، وأشادوا بفضله وعلمه:

- الشيخ كمال الدين ابن الفوطيّ (ت٧٢٣هـ)، الذي ذكره بما لفظه: «فخر

الديـن أبو عبد الله محمَّد بن إدريس بن محمَّد العجليّ الحِلِّيّ. فقيه الشـيعة. كان من فضلاء فقهاء الشيعة والعارفين بأصول الشريعة، وله من التصانيف كتاب (السَّرائر)، وروى كتب المفيد أبي عبد الله [عن عبد الله] بن جعفر الدوريستيّ عن جدِّه أبي جعفر محمَّد بن موسـى بـن جعفر عن جدِّه أبي عبد الله جعفر بن محمَّد الدوريسـتيّ، وأخبرني بها شيخنا نجيب الدين يحيى بن أحمد الهذليّ قال: أخبرني بجميعها السيِّد محيي الدين محمَّد بن عبد الله بن عليّ بن زهرة الحسينيّ الحلبـيّ عن فخر الدين محمَّد بن إدريس العجليّ. وكان فخر الدين بن إدريس جدَّ شيخنا نجيب الدين لأُمِّه»[٥٢].

- الحافظ الذهبيّ (ت ٧٤٨هـ) في سـير أعلام النبلاء، قال فيه: «رأس الشـيعة، وعـالم الرافضـة، العلَّامة أبو عبـد الله محمَّد بن إدريس ابن أحمـد بن إدريس، العجـليّ، الحِلِّيّ. صاحب التصانيف، منها كتاب (الحـاوي لتحرير الفتاوي)، وكتـاب (السَّرائـر)، وكتـاب (خلاصة الاسـتدلال)، ومناسـك وأشـياء في الأصول والفروع. أخذ عن الفقيه راشـد، والشريف شرف شـاه. وله بالحِلَّة شـهرة كبيرة وتلامذة، ولبعـض الجهلة فيه قصيدة يفضِّلـه فيها على محمَّد بن إدريس إمامنا. مات في سنة سبعٍ وتسعينَ وخمس مئة»[٥٣].

وعنه أيضًا في تاريخ الإسـلام: «محمَّد بن إدريس بن أحمد بن إدريس، الشـيخ أبو عبد الله العجليّ، الحِلِّيّ، فقيه الشـيعة وعالم الرافضة في عصره. وكان عديم النظـير في علـم الفقه. صنَّف كتاب الحـاوي لتحرير الفتـاوي، ولقَّبه بكتاب السرائـر، وهو كتاب مشـكور بين الشـيعة. وله كتاب خلاصة الاسـتدلال، ولـه منتخب كتـاب التبيان فقه، وله مناسـك الحجِّ، وغير ذلـك في الأصول والفـروع. قـرأ على الفقيه راشـد بن إبراهيـم، والشريف شرف شـاه. وكان

بالحِلَّـة، وله أصحاب وتلامذة، ولم يكن للشـيعة في وقته مثله. ولبعضهم فيه قصيـدة يفضِّله فيها على محمَّـد بن إدريس الشـافعيّ رضي الله عنه، وما بينهما أفعل تفضيل»[٥٤].

- الصفديّ (ت ٧٦٤هـ) في الوافي بالوفيات: «فقيه الشـيعة محمَّد بن إدريس بن أحمد بن إدريس الشيخ أبو عبد الله العجليّ الحِلِّيّ، فقيه الشيعة وعالم الرافضة في عصره كان عديم النظير في الفقه، صنَّف كتاب الحاوي لتحرير الفتاوي ولقَّبه كتاب السرائر وهو كتاب مشـكور بين الشيعة، وله كتاب خلاصة الاستدلال ومنتخـب كتاب البيان فقه والمناسـك وغير ذلك في الأصـول والفروع، وله تلامـذة وأصحـاب، ولم يكن في وقته مثلـه، ومدحه بعض الشـعراء بقصيدة فضَّله فيها على الشافعيّ، توفِّي سنة سبع وتسعين وخمس مائة»[٥٥].

وذكره أيضًا في موضعٍ آخر بالإشارة (باب الألقاب): «والعجليّ الحِلِّيّ الشيعيّ محمَّد بن إدريس العجليّ»[٥٦].

- الحافظ ابن حجر العسـقلانيّ (ت ٨٥٤هـ) محمَّد بن إدريس العجليّ الحِلِّيّ فقيه الشـيعة وعالمهم، له تصانيـف في فقه الإماميَّة ولم يكن للشـيعة في وقته مثله، مات سنة سبع وتسعين وخمس مائة[٥٧].

وغيرها من كلمات الثناء والإطراء بحقِّ صاحب الترجمة رحمه الله.

مؤلَّفاته

١. أجوبة المسائل.

٢. تعليقات على كتاب يحيى بن الحسن العقيقيّ في النسب.

٣. جواب رسالة في ثمن الخمر. ذكرها منبِّهًا عليها بقوله: «ولنا في ذلك- أعني بيع الخمر وهل يحلُّ قبض الدين من ثمنها- جواب مسألة وردت من حلب علينا من أصحابنا الإماميَّة سنة سبع وثمانين وخمسمائة، وقد بلغنا فيها أبعد الغايات، وأقصى النهايات»[٥٨].

٤. حاشية على الصحيفة السجَّاديَّة.

٥. رسالة المضايقة في القضاء، سمَّاها (خلاصة الاستدلال على من منع من صحَّة المضايقة بالاعتلال).

٦. رسالة في الماء المستعمل.

٧. رسالة في معنى الناصب.

٨. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي[٥٩]، وهو أشهر مؤلَّفاته.

٩. مذكِّرات وفوائد بخطِّه. نقل بعضها عزُّ الدين ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة.

١٠. مسألة طويلة فيمن كان قائمًا في الماء وتوضَّأ.

١١. مسألة في الكرِّ من الماء.

١٢. مسألة في موارد وجوب الغسل

١٣. مسألة في مواضع سجدتَي السهو.

١٤. مسألة في وطء مَن كانت دون التسع.

١٥. منتخب التبيان في تفسير القرآن.

وفاته ومرقده

بناءً على ما وجِد بخطِّ الشهيد الأوَّل[٦٠]، من قول صاحب الترجمة: أنَّه كان قد بلغ الحلم سنة (٥٥٨هـ)، وما وجِد بخطِّ ولده صالح من أنَّ أباه صاحب الترجمة توفِّي في ١٨ شوَّال سنة ٥٩٨هـ[٦١]، لذا فقد ذهب جملة من الأعلام إلى أنَّ الشيخ محمَّد بن إدريس ولِد سنة ٥٤٣هـ، وتوفِّي سنة ٥٩٨هـ، عن عمرٍ قارب الـ٥٥ سنة رضوان الله تعالى عليه[٦٢]، وكانت وفاته في الحِلَّة، وله اليوم فيها قبر يُزار ويُتبرَّك به[٦٣].

خصائص قلمه الشريف

لا ريب أنَّ المتأمِّل في تراث شيخنا المترجَم له، يجد فيه العالم الموسوعيّ الفذّ الذي سَبَر غور فنون الإسلام ومعارفه المختلفة، وامتلك ذوقًا علميًّا وأدبيًّا رفيعًا، نستوضحه جليًّا في آفاق ثقافته المعرفيَّة الواسعة المبثوثة في طيَّات مصنَّفاته وآثاره، فنراه يحلِّق بآرائه وأفكاره بين عمق الفكرة وجزالة البحث، ودقَّة النظر، وغزارة المادَّة، وسلامة الذَّوق، وقوَّة التحقيق، مع ما نلمسه من مزايا وخصائص أخرى امتاز بها قلمه الشريف، والتي يمكن تلخيصها، بالآتي:

١. براعته بوصفه فقيهًا أصوليًّا مُحدِّثًا في تمحيص الأحاديث والروايات، وتحقيقها بما ينسجم ورؤيته الفقهية المتميزة، وتدقيقها، وإخضاعها لجرأة النقد اللاذع الخالي من الطعن والتجريح.

من ذلك، قوله ناقدا الشيخ ابن البرَّاج، في عدم ضبطه النقل من كتاب النهاية للشيخ الطوسيّ (المتاجر والبيوع، باب بيع الغرر والمجازفة): «وابن البرَّاج من أصحابنا نظر في هذه المسألة في المبسوط ظنَّها اعتقاد شيخنا أبي جعفر، فنقلها إلى جواهر الفقه- كتاب له- وعمل بها واختارها تقليدًا لما

وجده في المبسوط من المسطور المذكور، وما أَسْتَجمِل لهذا الشيخ الفقيه مع جلالة قدره مثل هذا الغلط، والتقليد لما يجده في الكتب ويضمِّنه كتبه، وهذا قلَّة تحصيل منه لما يقوله ويودعه تصانيفه، وإنَّما ذكرتُ هذه المسألة عنه على غثاءتها لشهرتها عند من يقف على جواهر الفقه، وإنَّها عندهم كالصحيح من القول فذكرتها، دالًّا على عوارها»[٦٤].

وفي موضع آخر في (كتاب المتاجر والبيوع، باب ابتياع الحيوان وأحكامه): «وقد ذكرنا أنَّ شيخنا أبا جعفر قال في مبسوطه: إنَّ البائع لا يجوز له أن يشترط الحمل؛ لأنَّه كعضو من أعضاء الحامل، وكذلك قال ابن البرَّاج في جواهر فقهه، وبيَّنَّا أنَّ هذا مذهب الشافعيّ، لا اعتقاد شيخنا أبي جعفر؛ لأنَّه يذكر في كتابه المشار إليه مذهبنا ومذهب غيرنا، فابن البرَّاج ظنَّ أنَّه اعتقاد شيخنا أبي جعفر ومذهبه فقلَّده ونقله وضمَّنه كتابه جواهر الفقه»[٦٥].

ومنها في حديثه عن العالم الجليل السيِّد أبي المكارم حمزة ابن زهرة الحلبيّ[٦٦] واعتراضاته عليه في مبحث الزكاة: «فقال بعض أصحابنا المتأخِّرين في تصنيف له: كلُّ من كان البذر منه وجب عليه الزكاة، ولا تجب الزكاة على من لا يكون البذر منه، قال: لأنَّ ما يأخذه كالأجرة، والقائل بهذا القول السيِّد العلويّ أبو المكارم ابن زهرة الحلبيّ شاهدته ورأيته، وكاتبته وكاتبني، وعرَّفته ما ذكره في تصنيفه من الخطأ، فاعتذر رحمه الله بأعذارٍ غير واضحةٍ، وأبان بها أنَّه ثقل عليه الردُّ، ولَعمري إنَّ الحقَّ ثقيلٌ كلَّه. ومن جملة معاذيره ومعارضاته لي في جوابه: أنَّ المزارع مثل الغاصب للحبِّ إذا زرعه، فإنَّ الزكاة تجب على ربِّ الحبِّ دون الغاصب. وهذا من أقبح المعارضات وأعجب التشبيهات، وإنَّما كانت مشورتي عليه أن يطالع تصنيفه، وينظر في المسألة ويغيِّرها قبل موته،

لئلَّا يستدرك عليه مُستدرك بعد موته، فيكون هو المستدرك على نفسه، فعلت ذلك علم الله شفقةً وسترةً عليه، ونصيحةً له؛ لأنَّ هذا خلاف مذهب أهل البيت عليهم السلام. وشيخنا رحمه الله قد حقَّق المسألة في مواضع عدَّة من كتبه، وقال: الثمرة والزَّرع نمى على ملكيهما، فيجب على كلِّ واحدٍ منهما الزكاة إذا بلغ نصيبه مقدار ما يجب فيه ذلك، وإنَّما السيِّد أبو المكارم نظر إلى ما ذكره شيخنا من مذهب أبي حنيفة في مبسوطه، فظنَّ أنَّه مذهبنا؛ فنقله في كتابه على غير بصيرةٍ ولا تحقيقٍ، وعرَّفته أنَّ ذلك مذهب أبي حنيفة ذكره شيخنا أبو جعفر في مبسوطه لـمَّا شرَّع أحكام المزارعة، ثمَّ عقَّب بمذهبنا، وأومأت إلى المواضع التي حقَّقها شيخنا رحمه الله في كتاب القراض وغيره، فما رجع ولا غيَّرها في كتابه، ومات رحمه الله وهو على ما قاله، تداركه الله بالغفران، وحشره مع آبائه في الجنان»[٦٧].

٢. تمتعه بثقافةٍ عاليةٍ واطِّلاعٍ واسعٍ في مختلف فنون المعرفة الإسلاميَّة، كعلم الحديث والرجال والتاريخ والأنساب والأدب واللغة، وكذلك في علم الطبِّ والأعشاب، والفلك والجغرافيا، والطبيعيَّات، وغيرها، وستأتي نماذج منها لاحقًا.

٣. شخصيَّته الفقهيَّة المتميِّزة بجرأتها العلميَّة الواضحة، وشجاعته في طرح أفكاره وفتاواه، وتبنِّي آرائه الفقهيَّة المخالِفة لفتاوى الشيخ الطوسيّ قدس سره، حسب أصول المباحثات العلميَّة، وبالدليل والبرهان، من دون أدنى خشية أو اكتراث لآراء معارضيه من علماء وفقهاء عصره، فنراه يصرِّح بذلك في بعض عبائره المبثوثة في سفره القيِّم (السرائر)، كقوله: «والصحيح عندي»[٦٨]، «والذي أراه»[٦٩]، ونحو قوله: «فعلى الأدلَّة المتقدِّمة أعمل وبها آخذ وأُفتي وأدين لله تعالى»[٧٠]، وكقوله: «وهو الذي أُفتي به، ويقوى عندي»[٧١]، وكقوله: «والذي أذهب

إليه وأُفتي به وأعتمده في هذا»[٧٢]، وفي موضعٍ آخر: «وإلى هذا المذهب أذهب وعليه أعقد وبه أفتي؛ لوضوحه عندي»[٧٣]، وغير ذلك من الألفاظ المُشعرة باعتدادٍ في النفس واعتزازٍ بالرأي وإيمانٍ بما توصَّل إليه[٧٤].

٤. تدقيق النصوص وضبط لفظها في المصادر المختلفة، وتعرُّضه لاختلافها، ووصف الفروق فيما بينها في نسخ المصدر الواحد، وبيان وقوع النقص والحذف فيها إن وجِد، فمن ذلك، قوله: «وقد يوجد في بعض نسخ الجمل والعقود الثالث ثمانون إلَّا واحدة، وخطَّ المصنِّف بيده ثمانون من غير استثناء»[٧٥].

ومنها قوله في ضبط مسألة (الغنم رقل)، فصل في الأصناف التي تجب فيه الزكاة: «ما وجدت في كتب اللغة في الَّذي يبني من الرَّاء والقاف واللام، ولا الراء والفاء واللام، ولا الزَّاء والقاف واللام، ولا الزَّاء والفاء واللام ما يقارب ما ذكره شيخنا، وأظنُّ هذه الصورة جرى فيها تصحيف أو طغيان قلم إمَّا من الكتاب الذي نُقِلت منه، أو من النسَّاخ؛ لخلل في نظام الكتابة وقصور فيها، فرأى الكاتب النون منفصلة من القاف، والدال كان فيها طول فظنَّها لامًا، وظنَّ النون المنفصلة عن القاف راءً فكتبها رقل، وإنَّما هي نقد محرَّكة القاف، والنَقَدَ- بالتحريك والدال غير المعجمة- جنس من الغنم قصار الأرجل، قباح الوجوه يكون بالبحرين، هكذا ذكره الجوهريّ في كتاب الصِّحاح وغيره من أهل اللغة. وقال ابن دريد في الجمهرة: (دقال) الغنم صغارها، يقال: شاة دقلة على وزن فعلة إذا كانت صغيرة بالدال غير المعجمة المفتوحة والقاف، وهذا أقرب إلى تصحيف الكلمة، والأوَّل هو الذي يقتضيه ظاهر الكلام، فعلى قول ابن دريد في الجمهرة يكون الناسخ قد

قـصر مدَّة الدَّال الفوقانيَّة فظنَّها راءً، وهذا وجه التصحيف»[٧٦]. وقيامه أيضًا بضبط أسماء المصادر التي يذكرها، كقوله: «وقال ابن حبيب النسَّابة في كتاب المنمَّق- المنمَّق بالتشديد-»[٧٧].

٥. معرفته بلغات أخرى غير العربيَّة، كاللغة الفارسـيَّة، إذ نجده في بعض موارد كتابه السرائر يذكر ترجمة بعض العبارات والألفاظ من الفارسـيَّة إلى العربيَّة، كقوله:«والبارنامج: كلمة فارسـيَّة معناها أنَّ الفُرس تسمِّي المحمول بار، قلَّ أو أكثر، والنامج في الفارسية نامه، وتفسيره الكتاب لمعرفة ما في المحمول من العدد والوزن، فأعربوه بالجيم، فأمَّا قولهم الرُّوزنامج: ومعنى الروز بالفارسيَّة اسم اليوم، والنامج نامه، وهو الكتاب، فكأنَّهم عنوا به كتاب كلِّ يومٍ فأعربوه بالجيم، فهذا حقيقة هاتَين الكلمَتين بالفارسيَّة، ذكر ذلك أصحاب التواريخ، مثل محمَّد بن جرير الطبريّ وغيره»[٧٨].

٦. اعتـماده أقوالَ أهل الفنِّ والخبرة في الفنـون المعرفيَّة الأخرى، والرجوع إليهم في ضبط اللفظ والمعنى، وإقراره بأقوالهم، كأهل التاريخ والسِّـيَر، فنراه يقول كقولـه فيما يتعلَّق باختلاف أهـل العلم بين عليّ الأكبر وعـليّ الأصغر ولدَي الإمام الحسـين عليه السلام: «قـال محمَّد بن إدريـس: والأولى الرجـوع إلى أهل هذه الصناعة، وهم النسَّـابون، وأصحاب السِّـير والأخبار والتواريخ، مثل الزبير ابن بكار في كتاب أنسـاب قريش، وأبي الفرج الأصفهانيّ في مقاتل الطالبيِّين، والبـلاذريّ، والمزنيّ صاحب كتاب اللباب أخبار الخلفاء، والعمريّ النسَّـابة حقَّق ذلك في كتاب المجدي، فإنَّه قال: وزعم من لا بصيرة له أنَّ عليًّا الأصغر هو المقتول بالطفِّ، وهذا خطأٌ ووهمٌ، وإلى هذا ذهب صاحب كتاب الزواجر والمواعظ، وابن قتيبة في المعارف، وابن جرير الطبريّ المحقِّق لهذا الشأن، وابن

أبي الأزهـر في تاريخه، وأبو حنيفـة الدينوريّ في الأخبـار الطوال، وصاحب كتـاب الفاخـر، مصنِّـف من أصحابنـا الإماميَّة، ذكره شـيخنا أبـو جعفر في فهرسـت المصنِّفين، وأبو عليّ بن همَّام في كتـاب الأنوار في تواريخ أهل البيت ومواليدهـم، وهو من جملة أصحابنا المصنِّفين المحقِّقين، وهؤلاء جميعًا أطبقوا على هذا القول، وهم أبصر بهذا النوع»[٧٩].

وكقوله في علماء أهل اللغة، (كتاب الحدود والديات- باب ديات الأعضاء): «والصحيـح ما قاله أهـل اللغة، فالمرجع في ذلـك إليهـم»[٨٠]، وقوله أيضًا: «والاعتماد على أهل اللغة في ذلك؛ فإنَّهم أقوم به»[٨١]. وذكر منهم ابن العصَّار البغداديّ، والجوهريّ صاحب كتاب الصِّحاح في اللغة.

٧. تنـوُّع الفوائد العلميَّة وسـعة شـواهدها في كتاباته وأفاداتـه وجمعه في الفائدة الواحـدة أكثر من مسـألة، فمـن أمثلتها ما جـاء عنه في ترجمة حريـز بن عبد الله السجسـتانيّ: «أورد ذلـك حريـز بن عبـد الله السجسـتانيّ في كتابه، وهو حريـز: بالحاء غير المعجمة والراء غير المعجمة والزاي المعجمة، وهو من جملة أصحابنا، وكتابه معتمد عندهم»[٨٢]، وهذه مسألة لغويَّة رجاليَّة.

ومنها أيضا، في (كتاب الطهارة- باب غسـل الأموات): «إلَّا أن يكون غريقًا أو مصعوقًـا أو مبطونًا، وهـو الَّذي علَّته الذرب، وهو الإسـهال، وكان زين العابدين عليه السلام يوم الطفِّ مريضًا بالذرب»[٨٣]، وهذه مسألة لغويَّة تاريخيَّة.

ومنها ما ذكره في كتاب الزكاة في مسـألة شروط وجوب الزكاة- وهي مسألة فقهيَّـة- ثمَّ ذكر القائلين بمثـل مقالته من المتقدِّمين وعـدَّ منهم ابن أبي عقيل العـمانيّ، فاسـتطرد في شيءٍ مـن ترجمته وتوثيقه- وهـذه مسـألة رجاليَّة- ثمَّ عطـف ابن الجنيد الإسـكافيّ على الذين سـبق ذكرهم، وبعـد ذلك أفضى إلى

ترجمته وتوثيقه- وهذه مسألة رجاليَّة- ثمَّ استطرد في بيانه عن نسبة الإسكافيّ وتعيين إسكاف بني الجنيد- وهي فوائد جغرافيَّة- ثمَّ ذكر أصل بني الجنيد وقدمهم في تلك البلدان من أيَّام كسرى وحتَّى أيَّام الفتح- وهذه مسألة تاريخية[٨٤]، إلى غيرها من شواهد استطراده الماتعة، التي سنعرض بعض أمثلتها لاحقًا.

٨. قيامه بنسخ الكتب بيده، ممَّا يحتاج إليها، بعناية كبيرة ودقَّة عالية، تعكس اهتمامه البالغ وعنايته الشديدة بضبط الكتب، ومقابلتها وتصحيحها، ووصفها بالشكل المطلوب، بالاعتماد على نسخة خطِّ المؤلِّف، أو على أقدم النسخ وأقربها لزمن المؤلِّف؛ مراعاةً للضبط والدقَّة، فمن أمثلتها نَسخهِ للصحيفة السجَّاديَّة المطهَّرة، على منشئها آلاف التحيَّة والثناء، ووضع حاشية له عليها[٨٥]، ومن ذلك متحدِّثا عن كتاب للسكونيّ العامِّيّ في الأصول، وقوله في (كتاب المواريث والفرائض- في ميراث المجوس): «وله كتاب يُعدُّ في الأصول وهو عندي بخطِّي، كتبته من خطِّ ابن اشناس البزَّاز، وقد قُرِئ على شيخنا أبي جعفر، وعليه خطُّه إجازةً وسماعًا لولده أبي عليّ ولجماعة رجال غيره»[٨٦].

ومنها نسخه لكتاب قرب الإسناد للحميريّ، جاء في آخره: «وكتب محمَّد ابن عبد الله بن جعفر الحميريّ بخطِّه في صفر سنة أربع وثلاثمائة، تمَّ الكتاب والحمد للهِ ربِّ العالمين وصلَّى اللهُ على سيِّدنا محمَّد وآله الطاهرين، وكتب محمَّد ابن إدريس، وكان الفراغ منه نسخًا سلخ رمضان سنة أربع وسبعين وخمسمائة حامدا للهِ ومصلِّيًا على خيرته من بريَّته محمَّد النبيّ والأصفياء من عترته»[٨٧].

ومنها أيضًا نسخه لكتاب (رجال الطوسيّ) المعروف أيضًا بكتاب (الأبواب)، وقيامه بكتابتها ونسخها عن خطِّ مُصنِّفه الشيخ الطوسيّ قدس سره[٨٨]. ولربَّما كتب على نسخته بعض الحواشي والتعليقات[٨٩].

٩. قيامه بحفظ نصوص مفقودة من بعض الكتب المشهورة، كخطبة كتاب المحاسن للبرقيّ، إذ المخطوط منه والمطبوع يخلو من خطبة الكتاب، وعن محقِّق (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ)، سماحة آية الله السيِّد محمَّد مهديّ الخرسان دام ظله، منبِّهًا على ذلك: «أودُّ أن أنبِّه القارئ إلى أمرٍ ذي بال، وهو أنَّ المطبوع من المحاسن خالٍ عن الخطبة، وكنت أظنُّ أنَّ مؤلِّفها لم يجعل لها ذلك، كما توجد كتب من ذلك القبيل، ولكنَّ المصنِّف فيما استطرفه من المحاسن، توجَّه بخطبة مؤلِّفها. فكان ذلك المصدر الوحيد- فيما أعلم- الذي حفظ لنا ديباجة المحاسن، فابن إدريس- مضافًا إلى فضله في حفظ المقدِّمة- كشف لنا عن حصوله على نسخةٍ أتمّ ممَّا وصل إلينا من سائر نسخ المحاسن، وكان من اللائق جدًّا بمحقِّق الكتاب (أي كتاب المحاسن) وناشره إلحاق تلك الخطبة في أوَّل الكتاب نقلًا عن المستطرفات، مع الإشارة إلى ذلك»[٩٠]. وكذلك ذِكره بعض ما يتعلَّق بحال شهيد كربلاء عليّ الأكبر ابن الإمام الحسين عليهما السلام، ممَّا لم نجد له أثرًا في المصادر المختلفة.

١٠. قيامه بتدوين جانبٍ مهمٍّ من محاوراته الفكريَّة مع بعض علماء عصره، وبثِّها في مطاوي مصنَّفاته، بوصفها شواهد علميَّة دافقة ببراعته في المناظرة والاستدلال، وقوَّة المحاججة، كالسيِّد أبي المكارم حمزة ابن زهرة الحلبيّ، وقد أشرنا إليها آنفًا، ومحاورته مع العالم الفاضل المتكلِّم الشيخ سديد الدين الحمصيّ، ومحاورته أيضًا مع العالِمَين الجليلَين- على حدِّ وصفه- السيِّدين

النقيب فخر الدين جمال الإسلام محمَّد بن المختار، والسيِّد الصالح شمس الدِّين جلال الشرف أبو المعالي بن حيدر العلويَّين الحسينيَّين.

إلى غيرها من مزايا وخصائص قلمه الشريف التي طرَّز بها كتبه وتصانيفه، وزيَّن بها آثاره وأفكاره، فجاءت متلألئة ساطعة في سماء العلم والمعرفة.

الفصل الثاني

موسوعيَّته المعرفيَّة في العلوم والمعارف الإسلاميَّة المختلفة

المتأمِّل في تراث شيخنا الجليل ابن إدريس الحِلِّيّ ﷺ، لا يخالجه شك، في عدِّه من كبار العلماء والمفكِّرين الذين تميَّزوا بالموسوعيَّة العلميَّة، وسعة القاعدة المعرفيَّة في مختلف الفنون والمعارف الإسلاميَّة، التي شحن بها تصانيفه وتراثه، ورصَّع بها كلامه وآثاره، إذ نراه في حديثه، وبغية إيصال مراده العلميّ إلى قارئه، يتنقَّل به بين آفاقٍ معرفيَّةٍ مختلفة تُضفي على بحثه مزيد قوَّة ومتانةٍ، وتساعد في تعزيز ما يرمي إليه؛ للوصول إلى هدفه ومبتغاه، وتكشف في الوقت نفسه عن رصانة منهجه، ودقَّة أسلوبه في البحث والاستقصاء، وسعة اطِّلاعه، وشموليَّة نظرته العلميَّة، فكان يشحن بحوثه الفقهيَّة والحديثيَّة، بعلومٍ ومعارف إسلاميَّة وإنسانيَّة متعدِّدة، كعلم التفسير، واللغة والنحو والصرف، والكلام والعقائد، والرجال والتاريخ، والأنساب، والآداب والسنن، والطبِّ والأعشاب، وعلوم الطبيعيَّات كالفيزياء والكيمياء، والجغرافيا، وعلم الهيأة والحساب، وغيرها، وكأنَّ القارئ يسرح النظر في متن من المتون الفكريَّة الماتعة، وليس في متنٍ فقهيٍّ لا تنقاد له اللغة إلَّا بمشقَّة وجهد، وفي ما يأتي، وتتميمًا للفائدة، نذكر بعض نماذجها لكلِّ فنٍّ من الفنون في عموم تراثه الفكريّ، فدونكها:

١. في العقيدة والكلام:

منهـا في كتابـه السرائر في طيِّ كتـاب الطهارة- بـاب المياه وأحكامهـا- رادًّا على المعتزلة:«ومـا هذا إلَّا كاسـتدلالٍ لنا كلّنا على المعتزلة في تعلُّقهـم بعموم آيات الوعيد، مثـل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[٩١]، ففجَّار أهل الصلاة داخلون في عموم الآية؛ فيجب أن يدخلوا النار ولا يخرجوا منها.

فجوابنا لهم: إنَّ الفاجر على ضَربَين: فاجر كافر وفاجر مسـلم، وقد علمنا بالأدلَّة القاهرة عن أدلَّة العقول التي لا يدخلها الاحتمال أنَّ فاجر أهل الصلاة غير مخلَّد في النار، وهو مسـتحقٌّ للثواب بإيمانه. قـال الله تعالى في آية أخرى: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّـارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُـظْ عَلَيْهِـمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّـمُ وَبِئْسَ الْمَصِيـرُ﴾[٩٢]، فعلمنا أنَّ الفجَّـار في الآية من عـدا فجَّار أهل الصـلاة من فجَّار الكفَّار؛ لأنَّـه ليس كلُّ فاجرٍ كافـر وكلُّ كافرٍ فاجر، فأعطينا كلَّ آيةٍ حقَّها وكنَّا عاملين بهما جميعًا، فالعموم قد يخصُّ بالأدلَّة؛ لأنَّه لا صيغة له عندنا.

ومثـال آخر: إذا خاطبنـا الحكيم بجملتَين متماثلتَين في العمـوم، فإن كانت الجملة الأولى أعـمَّ والثانية أخصَّ دلَّ ذلك على أنَّه أراد بالجملة الأولى ما عدا ما ذُكر في الجملة الثانيـة، وإن كانـت الجملة الثانية أعـمَّ، دلَّ ذلك على أنَّـه أراد بالثانية مـا عدا ما ذكره في الجملـة الأولى، ونظـيره أن يقـول: اقتلوا المشركـين، ويقول بعـده: لا تقتلوا اليهود والنصـارى، فإنَّ ذلـك يفيد أنَّه أراد بلفـظ (المشركين) ما عدا اليهـود والنصارى وإلَّا كانـت مناقضة أو بـداء، وذلك لا يجوز، ونظير الثـاني أن يقـول أوَّلًا: لا تقتلوا اليهود والنصـارى، ثمَّ يقول بعـده: اقتلوا المشركين، فإنَّ ذلك يدلُّ على أنَّه أراد بلفظ المشركين الثانيـة ما عدا ما ذكر في الجملة الأولى ولولا ذلـك لأدَّى إلى ما قدمناه وأبطلناه، وليس

لأحد أن يقول: هلَّا حملتم الجملة الثانية على أنَّها ناسخة للجملة الأولى؟ قلنا: من شأن النسخ أن تتأخر عن حال الخطاب على ما هو معلوم في حدِّ النسخ، وإنَّما ذلك من أدلَّة التخصص التي يجب مقارنتها للخطاب، فعلى هذا ينبغي أن يحمل كلُّ ما يرد من هذا الباب ويُعرف الأصل فيه، فإنَّه يشرف المحكم له على حقيقة العمل بمقتضاه، وليس يخفى أمثال هذه الفتيا إلَّا على غير محصِّل لشيء من أصول الفقه جملةً وتفصيلًا، يلعب به سواد الكتب يمينًا وشمالًا، يقف على الشيء وضدّه، ويفتي به وهو لا يشعر، نعوذ بالله من سوء التوفيق، وله الحمد على إدراك التحقيق»[٩٣].

ومنها في تفصيله لأنواع السؤر: «فالمؤمن في عرف الشرع هو المصدِّق بالله وبرسله وبكلِّ ما جاءت به، والمستضعف من لا يعرف اختلاف الناس في الآراء والمذاهب ولا يبغض أهل الحقِّ بل لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، كما قال الله تعالى، وكلُّ من أبغض المحقَّ على اعتقاده ومذهبه فليس بمستضعف، بل هو الذي ينصب العداوة لأهل الإيمان.

فأمَّا الكافر فمن خالف المؤمن والمستضعف، وهو الذي يستحقُّ العقاب الدائم والخلود في نار جهنَّم طول الأبد، نعوذ بالله منها، فليلحظ هذه التقسيمات»[٩٤].

ومن شواهدها: «وورد في أدعيتنا عن الأئمَّة عليهم السلام: إيمانًا بك وتصديقًا بكتابك، والإيمان هو التصديق، والتصديق هو الإيمان. وكما قال الشاعر:

وهند أتى من دونها النأي والبُعد، والبُعد هو النأي»[٩٥].

ومنها في أنَّ إجماع أهل البيت عليهم السلام هو أوضح حجَّة ودليل في الأحكام والشرائع: «ودليل الشيعة على ما ذهب إليه- بعد إجماع أهل البيت عليهم السلام، فإنَّ فيه الحجَّة- من وجوهٍ يطول شرحها، لا يحتمل هذا الموضع ذِكرها؛ لأنَّه يوحش المبتدي بسماعه،

ولقول الرسول صلى الله عليه وآله المتّفق عليه: «**خلّفت فيكم الثّقلَين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسَّكتم بهما لن تضلُّوا**»، فقرن عليه السلام العترة إلى الكتاب الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وجعل حكمها حكمه. وقال عليه السلام: «مثل أهل بيتي فيكم كسفينة نوح من آتاها نجا ومن تخلّف عنها هلك»، مطابقًا لقوله تعالى: ﴿**فَأَنجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ**﴾[٩٦]»[٩٧].

ومنها في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «والأظهر بين أصحابنا أنّهما من فروض الكفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وهو اختيار السيِّد المرتضى. والأمر بالمعروف على ضَربَين: واجب وندب، فالأمر بالواجب منه واجب، والأمر بالمندوب مندوب؛ لأنَّ الأمر به لا يزيد على المأمور به نفسه، والنهي عن المنكر لا ينقسم بل كلُّه قبيح، فالنهي عنه كلُّه واجب. والنهي عن المنكر له شروطٌ ستَّةٌ: أحدها أن يعلمه منكرًا، وثانيها أن يكون هناك إمارة الاستمرار عليه، وثالثها أن يظنَّ أنَّ إنكاره يؤثِّر أو يجوِّزه، ورابعها أن لا يخاف على نفسه، وخامسها أن لا يخاف على ماله، وسادسها أن لا يكون فيه مفسدة. فإن اقتصرت على أربعة شروط كان كافيًا، لأنَّك إذا قلت لا يكون منه مفسدة دخل فيه الخوف على النفس والمال؛ لأنَّ ذلك كلَّه مفسدة، والغرض بإنكار المنكر أن لا يقع، فإذا أثَّر القول والوعظ في ارتفاعه اقتصر عليه، ولا يجوز حينئذٍ باليد، وإن لم يؤثِّر وجب باليد بأن يمنع منه ويدفع عنه، وإن أدَّى ذلك إلى إيلام المنكر عليه والإضرار به وإتلاف نفسه بعد أن يكون القصد ارتفاع المنكر، وأن لا يقع من فاعله، ولا يقصد إيقاع الضرر به»[٩٨].

ومنها في معنى العدل والعدالة، كتاب الشهادات: «والعدالة في اللغة أن يكون الإنسان متعادل الأحوال متساويًا، وأمَّا في الشريعة فهو كلُّ من كان عدلًا في دينه، عدلًا في مروته، عدلًا في أحكامه. فالعدل في الدين أن لا يخلَّ بواجب ولا يرتكب قبيحًا،

وقيل لا يعرف بشيء من أسباب الفسق، وهذا قريب أيضًا، وفي المروة أن يكون مجتنبًا للأمور التي تسقط المروة، مثل الأكل في الطرقات، ولبس ثياب المصبغات للنساء، وما أشبه ذلك. والعدل في الأحكام أن يكون بالغًا عاقلًا»[٩٩].

ومنها في فصح النصارى، كتاب المتاجر والبيوع، باب السلف: «فصح النصارى: بالفاء والصاد غير المعجمة، والحاء غير المعجمة مكسورة الفاء مسكّن الصاد، وهذا العيد عيد النصارى، إذا أكلوا اللحم بعد صومهم وأفطروا، وهذا العيد بعد عيد الشعانين بثلاثة أيام. قال المبرِّد في كتاب الاشتقاق: سمعت الثوريّ فسئل عن فصح النصارى، فقال قائل: إنَّما أُخذ من قولهم: أفصح اللَّبن إذا ذهبت رغوته وخلص، فإنَّما معناه أنَّه قد ذهب عناؤهم وصومهم، وحصلوا على حقيقة ما كانوا عليه، فقال: هو هذا، والفصح كلامٌ عربيٌّ، من ذلك رجل فصيح، وقد أفصح إذا بيَّن، وأفصح الصبح إذا تبيَّن، قال الشاعر:

قد دنا الفصح فالولائد يُنـ ـظِّمنَ سراعًا أكلّة المرجان

يقول ذلك لآل الحرث بن أبي شمر الغسَّانيّ وهم نصارى»[١٠٠].

ومنها في مسألة الوقف، وما يوقف على المسلمين، كتاب الوقوف والصدقات: «الصحيح أنَّه يكون لجميع المؤمنين، من العدل والفاسق؛ لأنَّ كلَّ خطابٍ خوطب به المؤمنون يدخل الفسَّاق من المؤمنين في ذلك الخطاب، في جميع القرآن والسنَّة والأحكام، بغير خلاف، ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[١٠١]، وكقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[١٠٢]، وغير ذلك من الآيات، ولم يرد العدل بغير خلاف»[١٠٣].

ومنها في ذكر بعض فرق الإسلام، كتاب الوقوف والصدقات: «والبتريَّة: فرقة تُنسب إلى كثير النوَّاء- وكان أبتر اليد - ويدخل معهم سائر فرق الإماميَّة من

الكيسانيَّة،وهم القائلون: بإمامة محمَّد بن الحنفيَّة، وأنَّه اليوم حيٌّ، وهو المهديّ الَّذي يظهر، والناووسيَّة القائلون بأنَّ جعفر بن محمَّد عليه السلام لم يمت، وهو المهديّ، والفطحيَّة القائلون بإمامة عبد الله بن جعفر الصادق، وقيل: إنَّه كان أفطح الرِّجْلَين، والواقفيَّة وهم القائلون بأنَّ موسى بن جعفر الكاظم عليهما السلام لم يمت، وأنَّه المهديّ»[١٠٤].

٢. في علم الفقه:

اذ يقف كتابه (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) شامخًا في هذا العلم، أثرًا مذخورًا، وتراثًا متجدِّدًا مذكورًا، نطق بعلميَّة المصنِّف، وسعة اطِّلاعه، وقوَّة استدلالاته وتحقيقاته، التي سمت بالكتاب إلى أعلى مراتب هذا الفن، فكان مصدرًا مهمًّا تناوله العلماء بالنظر والتمحيص، فضمَّنوا مصنَّفاتهم من فقراته ومحتواه ما دلَّ على شديد عنايتهم به والاهتمام بدراسته، فهو كتاب فقهيّ متميِّز، كشف عن قابلية المصنِّف الذي كان قويَّ الملاحظة غريبها، دقيق التحقيق متينه، واضح الأسلوب، خاليًا من التعقيد والحشو، وربما كان فريد المنهج، فهو في أسلوبه يمتلك ناصية التعبير بجدارة، دون إطنابٍ مملٍّ أو إيجاز مخلٍّ، ممَّا يُنبئ عن قوَّة ملاحظته، ودقَّة تحقيقه، وشدَّة عارضته في الاستدلال، وكلُّ ذلك أضفى على أسلوبه المتين كمالًا، وأضاف عليه روعةً وجمالا[١٠٥]. مع اطِّلاعٍ واسعٍ وإحاطةٍ جيِّدةٍ بفنون المعارف الأخرى ذات الصلة، ومن ثمَّ يُعدُّ كتابه هذا من غرر آثاره، ونفيس تراثه، وموسوعة علميَّة شاملة لعلوم الفقه وغيره.

وكان منهجه في ترتيب أبواب الكتاب، نهج الفقهاء المألوف في تصانيفهم الفقهيَّة، مبتدءًا بكتاب الطهارة ومنتهيًا بكتاب الدِّيات، وخاتمًا لكتابه بباب النوادر التي هي المستطرفات، موشِّحًا إيَّاه بنوادر من ضروب المعرفة وفنونها، وردت في كتابه هذا بشكلِ استطراداتٍ طريفةٍ، كاللغة والأدب والتاريخ والأنساب، وعلوم الطبِّ

والأعشـاب وغيرها، فضلًا عـمَّا يختصُّ بموضوع الكتاب مباشرةً كالتفسـير والحديث والفقـه والرجال والعقائد والفِرَق وغيرها، والتي ذكرنا بعض نصوصها في طيِّ حديثنا عن سـعة مشـاركاته المعرفيَّة في فنون العلم المختلفة. وكان السبب في تأليفه الكتاب، ما صرَّح بـه في مقدِّمته، منبِّهًا على ما سـاد عصره من جمـود العلماء وركونهم إلى فتاوى من تقدَّمهـم، وقصورهم عن البحث والاجتهاد، وابتعادهم عن التحقيق والتدقيق، قائلًا: «إنِّي لـمَّا رأيت زهد أهـل هذا العصر في علم الشريعة المحمَّديَّة والأحكام الإسـلاميَّة، وتثاقلهم عن طلبها، وعداوتهم لما يجهلون وتضييعهم لما يعملون، ورأيت ذا السِّـنِّ من أهـل دهرنا هذا لغلبة الغباوة عليـه، وملكة الجهل لقياده، مضيِّعًا لما اسـتودعته الأيَّام، مقـصِّرًا في البحث عن ما يجـب عليه علمه، حتَّى كأنَّه ابن يومه ونتيج سـاعته، ورأيت الناشـئ المستقبل ذا الكفاية والجدَّة مؤثرًا للشهوات، صادفًا عن سبل الخيرات، ورأيت العلـم عنانه في يد الامتهان، وميدانه قد عطل من الرهـان، تداركت منه الذماء الباقي، وتلافيت نفسًـا بلغت التراقي، وحبوت أهله، مع معرفتـي بفضل إذاعته إليهم، وفرط بصيرتي بما في إظهاره لديهم، من الثواب الجزيل والذكر الجميل، والأحدوثة الباقية على مرِّ الدهور، فلن يُصان العلم بمثل بذله، ولن تُستبقى النعمة فيه بمثل نشره»[١٠٦].

وبعد أن قـدَّم لكتابه هذا نجده يخبرنا عن حرصه الكبير واهتمامه البالغ به؛ ليكون مـن أجـود التصانيف في بابه، قائلًا: «فإنَّه كتابٌ لم أزل عـلى فارط الحال وتقادم الوقت ملاحِظًا له، عاكفًا الفكر عليه، منجذب الرأي والروية إليه، وادًّا أن أجد مُهلًا أضلّه به، أو خللًا أرتقه بعمله، والوقت يزداد بنواديه ضيقًا، ولا ينهج لي إلى الابتداء طريقًا، هذا مع إعظامي له، واعتصامي بالأسباب المشاطة إليه، فاعتقادي فيه أنَّه من أجود ما صنِّف في فنه، وأسبقه لأبناء سنِّه، وأذهبه في طريق البحث والدليل والنظر، لا الرواية الضعيفة والخبر، فإنِّي تحرَّيت فيه التحقيق، وتنكَّبت ذلك على طريق»[١٠٧].

ولا يفوتنا التنبيه إلى شهرة هذا السِّفر القيِّم الذي اقترن باسم الشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ، وذياع صيته في الأوساط العلميَّة، عند كلِّ مَن ترجم له من الخاصِّ والعامِّ، وقد تقدَّمت أقوالهم سلفًا.

٣. في علم أصول الفقه:

منها في طيِّ حديثه عن التطهُّر بالماء المطلق والماء المضاف: فأمَّا الرَّد عليهم بقوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾، فليس بشيءٍ يُعتمد؛ لأنَّه ليس في الآية أنَّ غير الماء المنزَّل من السماء لا يطهِّرنا، فهذا عند محقِّقي أصول الفقه أخفض رتبة من دليل الخطاب؛ لأنَّ الحكم تعلَّق بذِكر عينٍ لا حكم صفةٍ، والنصُّ عندهم إذا تناول عينًا بحكمٍ لم يدلَّ على أن ما عداها من الأعيان مخالف لها في ذلك، هذا على مذهب القائلين بدليل الخطاب، وعلى مذهب المبطلين له»[١٠٨].

ومنها قوله في مسألة الخاصِّ والعامِّ: «فأمَّا العموم فصحيح ما قاله السائل فيه، إلَّا أنَّ الحكيم إذا خاطبنا بجملتَين إحداهما عامَّة والأخرى خاصَّة في ذلك الحكم والقصة بعينها، فالواجب علينا أن نحكم بالخاصِّ على العامِّ، ولم يجز العمل على العموم، وذلك أنَّ القضاء والحكم بالعموم يرفع الحكم الخاصِّ بأسره، والقضاء بالخصوص لا يرفع حكم اللفظ العام من كلِّ وجوهه، وما جمع العمل بالمشروع بأسره أولى ممَّا رفع بعضه»[١٠٩].

ومنها في كتابه منتخب تفسير التبيان، مشيرًا إلى بعض مبانيه وآرائه في علم أصول الفقه، قائلًا: «وقد بيَّنَّا في أصول الفقه أنَّه لا دلالة فيها على أنَّ الإجماع حجَّة»[١١٠].

٤. في تفسير القرآن:

من مشاركاته في هذا العلم كتابه (منتخب تفسير التبيان) لشيخ الطائفة محمَّد بن

الحسن الطوسيّ قدس سره، فقد قام الشيخ ابن إدريس؛ لشغفه بالكتاب، بانتخابه واستخراج أهمِّ النكات العلميَّة فيه، وهو في أكثر من جزء، إلَّا أنَّه لم يصلنا كاملًا. لنقف على دواعي عمله هذا واختياره هذا التفسير دون سواه(١١١)، وما نحسب ذلك إلَّا لما وجده في منهجيَّته الناهضة المتميِّزة على مؤلَّفات غيره من سابقيه ومعاصريه، وجودة مباحثه وتنوِّعها وآرائه، كمعرفة اللغة والإعراب، وفنون الشعر والأدب، والبلاغة والاحتجاج. ومزج مطالبها بين تفسير المعقول والمنقول، وبين الفروع والأصول؛ للوقوف على أسرارها وكشف غوامضها. ويشير أسلوبه إلى منهجيَّته في انتخاب آيات معيَّنة من كلِّ سورة، على نحو الإجمال، تتعلَّق غالبًا بالأحكام الشرعيَّة أكثر من غيرها، دون التعرُّض لأسباب نزولها، والاكتفاء بعرض كلام الشيخ الطوسيّ، وإظهار أهمِّ النكات العلميَّة فيها، دون التعليق من قبله عليها.

وقد قام سماحة آية الله العظمى المحقِّق السيِّد محمَّد مهدي الخرسان دام ظله، وفاقًا لمنهجيَّة ابن إدريس في كتابه هذا، بإكمال القسم الناقص من أوَّله، ووسمه بـ(إكمال النقصان من تفسير منتخب التبيان)، قائلًا في ديباجته: «ولـمَّا عزمت على إصدار مجموعة أعمال ابن إدريس كاملة، باسم (موسوعة ابن إدريس)، وكان منها منتخب التبيان، رأيت من تمام الإحسان إكمال النقصان بأخذه من كتاب التبيان على النهج الذي ارتضاه ابن إدريس، وفي هذا سدُّ فراغٍ من دون تكلُّفٍ في القول، وما دام القصد محمودًا، فلا غضاضة فيه، والله سبحانه من وراء القصد»(١١٢).

وعن الشيخ ابن إدريس قدس سره في خاتمة كتابه هذا: «تمَّ التعليق من الجزء التاسع من كتاب التبيان في تفسير القرآن وبتمامه، تمَّ كتاب المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان، والله المستعان وعليه التكلان. قد ذكرنا هذا الكتاب جملة وجيزة من كلِّ سورةٍ بأخصر ما قدرنا عليه وبلغ وسعنا إليه، ولو شرعنا في شرح ذلك

وذكر الأقاويل؛ لخرجنا عن المقصود والمغزى المطلوب، وفيما لخَّصناه واختصرناه كفاية لمن ضبط هذا الفن، ويغنيه بذلك على ما عداه. والله تعالى نسأل توفيقًا وعصمةً، ويجعله خالصًا لوجهه ومقرِّبًا من رضاه بمنِّه وكرمه، وهو حسبنا ونِعم الوكيل، وصلواته على سيِّدنا محمَّد وآله الطاهرين. وافق الفراغ من استخراجه أواخر شهر ذي الحجَّة من شهور سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة، وكتب محمَّد بن إدريس حامدًا مصلِّيًا»(١١٣).

ومن مشاركاته في هذا العلم، في قراءة سورتَي ألم نشرح مع سورة الضحى، قوله: «والَّذي تقتضيه الأدلَّة وعليه الإجماع، أنَّ الإنسان إذا أراد قراءة ألم نشرح مع سورة الضحى بسمل في الضحى وفي ألم نشرح، والدليل على ذلك إثبات البسملة في المصحف، فلو لم تكن البسملة من جملة السورة ما جاز ذلك، وهو إجماع من المسلمين، ولا يمنع مانع أن يكون في سورة واحدة بسملَتَان كما في سورة النمل، وأصحابنا أطلقوا القول بقراءتهما جميعًا، فمن أسقط البسملة بينهما ما قرأهما جميعًا، وأيضًا فلا خلاف في عدد آياتهما، فإذا لم يبسمل بينهما نقصتا من عددهما، فلم يكن قد قرأهما جميعًا»(١١٤).

٥. في البلاغة واللغة والنحو:

كان له مشاركة واسعة ومهمَّة كشفت عن براعته في هذا الفن، وابداعه، منها حاشيته على (الصحيفة السجَّاديَّة)، وهي أدعية الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام، إذ تناولها بشرح بعض الألفاظ والعبارات وتصاريفها اللغويَّة، وهي في الوقت نفسه تعكس اهتمامه الكبير، وانشداده لهذه الصحيفة المباركة، وتعلُّقه بمضامينها، وبنصوص الأدعية المأثورة عنهم عليهم السلام، فنراه يفتتح ديباجته، بقوله: «الحمد لله الَّذي جعل الدعاء عبادة وندب إليه، ووعد الداعين الإجابة عليه، وحُسن المآب والزلفى لديه، وجعل ترك الدعاء استكبارًا وتوعَّد عليه، فقال سبحانه في كتابه المبين ترغيبًا للداعين (للراغبين)،

وترهيبًا للمستكبرين: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[١١٥]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[١١٦]. وكان أعظم ما يُتداول بين المتعبِّدين الصحيفة المنقولة عن سيِّد العابدين عليه السلام، إذ هي حلاوة ثمرة أصلها سيِّد المرسلين، ونفسُ نفسٍ متَّصلة بحضرة قُدس ربِّ العالمين. وكان فيها ألفاظ لغويَّة لكلِّ أحد لا تفهم، وكلمات يحتاج في فهم معانيها إلى أن تُترجَم»[١١٧]. وقد نجده يبتدئ كلامه بلفظ (يقال)، أو يشرحها مباشرة، ومن نماذجها، قوله: «يقال: نهكته الحمَّى إذا أجهدته وأضنته ونقصت لحمه، ونهكه: أي بالغ في عقوبته، وانتهاك الحرمة: تناولها بما لا يحلُّ»[١١٨]، وقوله: «شيءٌ سابغٌ: أي كاملٌ وافٍ، وسُبغت النعمة تسبغ- بالضَّمِّ- سُبوغًا: (اتَّسعت)، وأسبغ الله عليه النعمة: أي أتمّها، وإسباغ الوضوء أي إتمامه»[١١٩].

وهذه الحاشية مطبوعة في ضمن موسوعته بتحقيق العلَّامة المحقق آية الله السيِّد محمَّد مهديّ الموسويّ الخرسان دام ظله.

ومن آثاره في هذا العلم: (مسألة في تصحيح لفظ دومة الجندل)، وهي أحدى مسائل مُصنَّفه الموسوم بـ(أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة)، وهي أيضًا مطبوعة في ضمن الموسوعة المشار إليها.

ومن شواهد مشاركاته في هذا العلم أيضًا، ما شحن به كتابه السرائر، كقوله في فصل (مياه الآبار): «لأنَّ البعير اسم جنس، فإذا أردت الذَّكر قلت: جمل، وإذا أردت الأنثى قلت: ناقة، كما أنَّ الانسان اسم جنس يدخل تحته الذكران والإناث، فإذا أردت الذَّكر قلت: الرجل، وإذا أردت الأنثى قلت: المرأة»[١٢٠].

ومنها في معنى (ارتثَّ)، باب غسل الأموات: «ارتثَّ بالألف والراء الساكنة غير المعجمة، والتاء المضمومة المنقَّطة من فوقها بنقطتَين، والثاء المنقَّطة ثلاث نقط المشدودة

- إذا طعن أو ضرب فسقط- وتأويله أنَّه صار مرميًّا به كما يلقى رثُّ المتاع، وكذلك رث فلان رث الثياب، ويقال كلُّ غثٍّ ورثٍّ، يقال: قد ارتثَّ فلان صريعًا، إذا فعل به ما قدمناه، وهكذا أورده المبرِّد في كتاب الاشتقاق»[١٢١].

ومن شواهدها أيضًا ما جاء عنه في معنى النغاشيّ:«والنغاشيّ: بالنُّون المضمُومة والغين المعجمة المفتوحة والشين المعجمة المكسورة والياء المشدَّدة: الرجل القصير الزري»[١٢٢].

ومن شواهدها في معنى القلس: «القَلَس بفتح القاف واللام والسِّين غير المعجمة ما خرج من الحلق ملأ الفم مثل القيء أو دونه وليس بقيء، فإن عاد فهو القيء، هكذا ذكره الجوهريّ في كتاب الصِّحاح عن الخليل. وقال اليزيديّ: القلس خروج الطعام أو الشراب إلى الفم من البطن أعاده صاحبه أو ألقاه، وهذا أقوى ممَّا قال الجوهريّ. وقال ابن فارس في المجمل: القلس القيء إذا قاء فهو قالس، والقَلْس بفتح القاف وسكون اللام مصدر قلس قلسًا إذا قاء. قال ابن دريد: القلس من الحبال ما أدري ما صحَّته. وقال الجوهريّ: القلس حبل عظيم من ليف أو خوص من قلوس السفن، فهذا جملة ما قيل في القاف واللام والسين»[١٢٣].

ومنها في معنى جَرِيّ: «الجَرِيّ - بالجيم المفتوحة والراء غير المعجمة المكسورة والياء المشدَّدة- هو الوكيل، وإنَّما اختلف اللفظ وإن كان المعنى واحدًا، ويسمَّى الوكيل جَرِيًّا؛ لأنَّه يجري مجرى موكِّله، يقال: جريّ بيِّن الجراية، والجراية والجمع أجريا»[١٢٤].

ومنها في معنى تبجبج:«وتبجبج بالباء المنقطة من تحتها نقطة واحدة وبالجيمين وبالباء بين الجيمين، ومعناه تتفتَّق بالسَّمن، يقال: بجَّها الكلاء إذا فتقها بالسَّمن فأوسع خواصرها، هكذا ذكره الجوهريّ في كتاب الصِّحاح، فضبطت ذلك؛ لئلا يجري فيه

تصحيف، وقال صاحب كتاب البارع: تبحبح بالحاءَين غير معجَمَتين أي تتَّسع من السمن»[١٢٥].

في معنى لفظ (شفيّ) من حديث «ما زنى إلَّا شفا، بالشين المعجمة والفاء، ومعناه إلَّا قليل»، كتاب النكاح، باب النكاح المؤجَّل: «الشفا عند أهل اللغة القليل بلا خلاف بينهم، وبعض أصحابنا ربما صحَّف ذلك قاله وتكلَّم به- بالقاف والياء المشدَّدة- وما ذكرناه هو وضع أهل اللغة، وإليهم المرجع، وعليهم المعوَّل في أمثال ذلك»[١٢٦].

٦. في التاريخ والأنساب:

ومن شواهد مشاركاته في هذا الفن، قوله: «والمراد بالحائر ما دار سور المشهد والمسجد عليه دون ممَّا دار سور البلد عليه؛ لأنَّ ذلك هو الحائر حقيقة؛ لأنَّ الحائر في لسان العرب: الموضع المطمئن الَّذي يحار الماء فيه، قد ذكر ذلك شيخنا المفيد في الإرشاد في مقتل الحسين عليه السلام لـمَّا ذكر من قتل معه من أهله، فقال: والحائر محيط بهم إلَّا العبَّاس رحمة الله عليه فإنَّه قُتِل على المسنَّاة، فتحقَّق ما قلناه، والاحتياط أيضًا وطريقته يقتضي ما بيَّنَّاه؛ لأنَّه مجمع عليه، وما عداه غير مجمع عليه»[١٢٧].

ومنها في ذكر وقعة بدر، (كتاب الطهارة، ذكر أنواع الأغسال المفروضة والمندوبة): «وأوَّل ليلة من شهر رمضان، وليلة النصف منه، وليلة سبع عشرة منه، وهي ليلة الفرقان؛ لأنَّ الله تعالى فرَّق بين الحقِّ والباطل فيها؛ لأنَّها ليلة بدر- ووقعة بدر وكان القتال في صبيحتها في شهر رمضان سنة اثنتين من الهجرة بعد نزول فرض الصيام؛ لأنَّه نزل فرض صيام شهر رمضان يوم الثاني من شعبان سنة اثنتين من الهجرة-»[١٢٨].

ومنها كما في (كتاب الطهارة- باب غسل الأموات): «إلَّا أن يكون غريقًا أو مصعوقًا أو مبطونًا- وهو الَّذي علَّته الذرب، وهو الإسهال، وكان زين العابدين عليه السلام

يوم الطفِّ مريضًا بالذّرب»[١٢٩].

ومنها في خبر يد عبد الرحمن بن أسيد الأمويّ: «روي أن طائرًا ألقت يدًا بمكّة من وقعة الجمل فعُرِفت بالخاتم، وكانت يد عبد الرحمن بن عتاب بن أسيد فغسلها أهل مكة وصلُّوا عليها. قال محمَّد بن إدريس: الصحيح إنَّ اليد ألقيت باليمامة، ذكر ذلك البلاذريّ في تاريخه وهو أعرف بهذا الشأن، وأسيد بفتح الألف وكسر السين»[١٣٠].

ومن شواهدها، في ذكر أصل زرود والشقرة: «والذي ينبِّه على ما اخترناه ما ذكره ابن الكلبيّ في كتاب الأوائل وأسماء المدن قال: زرود والشقرة ابنتا يثرب بن قابية بن مهلهل بن وأم بن عقيل بن عوض بن إرم بن سام بن نوح عليه السلام، هذا آخر كلام ابن الكلبيّ النسَّابة، فقد جعل زرود والشقرة موضعَين سمِّيا باسم امرأتين وهو أبصر بهذا الشأن»[١٣١].

ومنها، في ذكر البيداء: «والبيداء؛ لأنَّها أرض خسف على ما روي في الأخبار أنَّ جيش السفيانيّ يأتي إليها قاصدًا مدينة الرسول صلى الله عليه وآله؛ فيخسف الله تعالى به تلك الأرض»[١٣٢].

ومنها في ذكر يوم النيروز عند المعتضد العبَّاسيّ: «فأمَّا نيرُوز المعتضد الَّذي يقال النَّيروز المعتضديّ، فإنَّه اليوم الحادي عشر من حزيران، وذلك أنَّ أهل السَّواد والمزارعين شكوا إليه أخذ الخراج، وأنَّه يفتح قبل أخذ الغلَّة وحصادها وارتفاعها؛ فيستدينون عليها، فيجحف ذلك بالناس والرعيَّة، فتقدَّم أن لا يفتح ويطالب بالخراج إلَّا في أحد عشر يومًا من شهر حزيران، قال بعض من امتدحه من الشعراء على هذي الفعال والمنقبة والرقَّة والأفضال: يوم نوروزك يوم واحد لا يتأخر من حزيران يوافي أبدًا في أحد عشر. ذكر ذلك جميعًا الصوليّ في كتاب الأوراق»[١٣٣].

ومنهـا في ذكر حوادث اليوم الثامن عشر، وما بعـده من ذي الحجَّة: «ويوم الثامن عشر مـن ذي الحجَّة، وهو يوم الغدير، نصَّب فيه رسـول الله ﷺ عليًّا أمير المؤمنين عليه السلام إمامًا للأنام، وفي هذا اليوم بعينه قُتل عثمان ابن عفَّان، وبايع الناس المهاجرون والأنصار عليًّا عليه السلام طائعين مختارين ما خلا أربعة أنفس، منهم: عبد الله بن عمر، ومحمَّد بن مسلمة، وسـعد بن أبي وقَّاص، وأسـامة بن زيد. وفي هذا اليوم فلج موسـى بن عمران عليه السلام على السحرة، وأخزى الله عزّ وجلّ فرعون وجنوده، وفيه نجَّى الله تعالى إبراهيم عليه السلام من النار، وفيه نصَّب موسى وصيَّه يوشع بن نون ونطق بفضله على رؤوس الأشهاد، وفيه أظهر عيسى وصيَّه شـمعون الصَّفا، وفيه أشهد سليمان بن داوود سائر رعيَّته على استخلاف آصف بـن برخيا وصيَّه، وهو يـومٌ عظيمٌ كثيرُ البركات. وفي الرابـع والعشرين من ذي الحجَّة باهل رسـول الله ﷺ بأمير المؤمنين والحسن والحسين وفاطمة عليهم السلام نصارى نجران، وفيه تصدَّق أمـير المؤمنين عليه السلام بخاتمه. وفي الخامس والعشرين من هذا الشـهر نزلت في أمير المؤمنين عليه السلام وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ﴿هَلْ أَتَى﴾. وفي اليوم السادس والعشرين منه سـنة ثلاث وعشرين من الهجرة طُعن عمر بن الخطَّاب. وفي التاسـع والعشرين منه قُبض عمر بن الخطَّاب»[١٣٤].

ومنهـا في ذكـر جد النبي ﷺ قصي بـن كلاب، وبني هاشـم: «والصحيح أنَّ قصي ابن كلاب واسـمه زيد وكان يسمَّى مجمِّعًا؛ لأنَّه جمع قبائل قريش وأنزلها مكَّة وبنى دار النـدوة ولد عبد مناف وعبد الـدار وعبد العزَّى وعبدًا، فأمَّا عبد مناف فاسـمه المغيرة فولد هاشـمًا وعبد شمس والمطَّلب ونوفلًا وأبا عمرو، فأمَّا هاشم ابن عبد مناف، فولد عبد المطَّلب وأسدًا وغيرهما ممَّن لم يعقب.

ومنهـا في ذكـر أولاد عبـد المطَّلب فولـد عبد المطَّلب عـشرة من الذكور وسـتّ بنـات أسـماؤهم: عبد الله وهو أبو النبـيّ ﷺ، والزبير، وأبو طالب واسـمه عبد مناف،

والعبَّاس، والمقوّم، وحمزة، وضرار، وأبو لهب واسمه عبد العزَّى، والحرث، والغيداق واسمه جَحْل- الجيم قبل الحاء بفتح الجيم وسكون الحاء- والجحل اليعسوب العظيم.

ومنها في ذكر مدفن فاطمة عليها السلام: «ويستحبُّ الصلاة بين القبر والمنبر ركعتَين، فإنَّ فيه روضة من رياض الجنَّة، وقد روي أنَّ فاطمة عليها السلام مدفونة هناك. وقد روى أنَّها مدفونة في بيتها، وهو الأظهر في الروايات، وعند المحصِّلين من أصحابنا، إلَّا أنَّه لما زاد بنو أمية في المسجد صارت فيه. وروي أنَّها مدفونة بالبقيع، ويُعرف ببقيع الغرقد»[١٣٥].

ومنها في ذكر عليّ الأكبر بن الحسين عليهما السلام: «فإذا كانت الزيارة لأبي عبد الله الحسين عليه السلام زار ولده عليًّا الأكبر، وأمُّه ليلى بنت أبي مرَّة بن عروة بن مسعود الثقفيّ، وهو أوَّل قتيل في الوقعة يوم الطفِّ من آل أبي طالب عليهم السلام. وولد عليّ بن الحسين عليه السلام هذا في إمارة عثمان. وقد روى عن جدِّه عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وقد مدحه الشعراء، روى عن أبي عبيدة وخلف الأحمر: أنَّ هذه الأبيات قيلت في عليّ بن الحسين الأكبر المقتول بكربلاء:

لم تر عين نظرت مثله ... من محتفٍ يمشي ولا ناعل
يغلي نئي اللَّحم حتى إذا ... أنضج لم يغل على الآكل
كان إذا شبّت له ناره ... يوقدها بالشرف الكامل
كيما يراها بائس مرمل ... أو فردُ حيٍّ ليس بالآهل
أعني ابن ليلى ذا السدا والنّدا ... أعني ابن بنت الحسب الفاضل
لا يؤثر الدّنيا على دينه ... ولا يبيع الحقّ بالباطل

وقد ذهب شيخنا المفيد في كتاب الإرشاد إلى أنَّ المقتول بالطفِّ هو عليّ الأصغر،

وهو ابن الثقفيَّة، وأنَّ عليّ الأكبر هو زين العابدين عليه السلام أمُّه أمُّ ولد، وهي شاه زنان بنت كسرى يزدجرد. قال محمَّد ابن إدريس: والأَولى الرجوع إلى أهل هذه الصناعة، وهم النسَّابون، وأصحاب السِّير والأخبار والتواريخ، مثل الزبير بن بكار في كتاب أنساب قريش، وأبي الفرج الأصفهانيّ في مقاتل الطالبيِّين، والبلاذريّ، والمزنيّ صاحب كتاب اللباب أخبار الخلفاء، والعمريّ النسَّابة حقَّق ذلك في كتاب المجدي، فإنَّه قال: وزعم من لا بصيرة له أنَّ عليًّا الأصغر هو المقتول بالطفِّ وهذا خطأٌ ووهمٌ، وإلى هذا ذهب صاحب كتاب الزواجر والمواعظ، وابن قتيبة في المعارف، وابن جرير الطبريّ المحقِّق لهذا الشأن، وابن أبي الأزهر في تاريخه، وأبو حنيفة الدينوريّ في الأخبار الطوال، وصاحب كتاب الفاخر، مصنِّف من أصحابنا الإماميَّة، ذكره شيخنا أبو جعفر في فهرست المصنِّفين، وأبو عليّ بن همَّام في كتاب الأنوار في تواريخ أهل البيت ومواليدهم، وهو من جملة أصحابنا المصنِّفين المحقِّقين، وهؤلاء جميعًا أطبقوا على هذا القول، وهم أبصر بهذا النوع. قال أبو عبيدة في كتاب الأمثال: وعند جهينة الخبر اليقين، قال: وهذا قول الأصمعيّ. وأمَّا هشام بن الكلبيّ فإنَّه أخبر أنَّه جهينة، وكان ابن الكلبيّ خبر بهذا النوع أكثر من الأصمعيّ.

قال محمَّد ابن إدريس: نعم ما قال أبو عبيدة؛ لأنَّ أهل كلِّ فنٍّ أعلم بفنِّهم من غيرهم وأبصر وأضبط. وقد ذهب أيضًا شيخنا المفيد في كتاب الإرشاد إلى أنَّ عبيد الله ابن النهشليَّة قُتِل بكربلاء مع أخيه الحسين عليه السلام، وهذا خطأ محض بلا مراء؛ لأنَّ عبيد الله ابن النهشليَّة كان في جيش مصعب بن الزبير ومن جملة أصحابه قتله أصحاب المختار بن أبي عبيد بالمذار وقبره هناك ظاهر، والخبر بذلك متواتر. وقد ذكره شيخنا أبو جعفر في الحائريَّات، لـمَّا سأله السائل عمَّا ذكره المفيد في الإرشاد، فأجاب بأنَّ عبيد الله بن النهشليَّة قتله أصحاب المختار بن أبي عبيد بالمذار، وقبره هناك معروف عند أهل تلك

البلاد»[١٣٦].

ومنها في معنى الشغر، كتاب النكاح، باب المهور وما ينعقد به النكاح: «ومن الشغر الذي هو رفع الرجل قول زياد لبنت معاوية التي كانت عند ابنه، فافتخرت يومًا عليه وتطاولت، فشكاها إلى أبيه زياد، فدخل عليها بالدرَّة فضربها ويقول لها: أَشَغِرًا وَفَخرًا»[١٣٧].

ومنها قوله: «وقال ابن حبيب النسَّابة في كتاب المنمَّق- المنمَّق بالتشديد - لـمَّا ذكر أبناء الحبشيَّات من قريش، ذكر من جملتهم العبَّاس بن عليّ ابن أبي طالب عليه السلام، وهذا خطأ منه وتغفيل وقلَّة تحصيل. وكذلك قال في أبناء السنديَّات من قريش، ذكر من جملتهم محمَّد بن عليّ ابن أبي طالب ابن الحنفيَّة، وأمُّ عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

قال محمَّد ابن إدريس: وهذا جهلٌ من ابن حبيب وقلَّة تأمُّل.

قال محمَّد ابن إدريس: وأيّ غضاضة تلحقنا، وأيّ نقص يدخل على مذهبنا، إذا كان المقتول عليًا الأكبر، وكان عليًا الأصغر الإمام المعصوم بعد أبيه الحسين عليه السلام، فإنَّه كان لزين العابدين يوم الطفِّ ثلاث وعشرون سنة، ومحمَّد ولده الباقر عليه السلام حيٌّ له ثلاث سنين وأشهر. ثمَّ بعد ذلك كلِّه.. فسيِّدنا ومولانا عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان أصغر ولد أبيه سنًّا، ولم ينقصه ذلك. وإذا كانت الزيارة لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام فليبدأ بالتسليم عليه، ثمَّ على آدم ونوح؛ لكون الجميع مدفونًا هناك، على ما رواه أصحابنا»[١٣٨].

وفي ذكر عبد العزيز محمَّد الدراورديّ، كتاب الشهادات، باب النوادر في القضاء: «عن عبد العزيز بن محمَّد الدراورديّ- منسوب إلى دار بجرد، قال محمَّد بن إدريس:

هكذا ذكره ابن قتيبة والزجّاج قالا: لأنّهم إذا نسبوا إلى داربجرد قالوا دراورديّ، وقال غيرهما: هو منسوب إلى دراورد قرية بخراسان، وهو مولى بلي، وبلي قبيلة من العرب، والنسب إليها بلويّ»[١٣٩].

ومن شواهدها في معنى الستوق، (كتاب المتاجر والبيوع، باب الصرف وأحكامه): «قال الصوليّ في كتاب الأوراق: اعترض مخلَّد الشاعر الموصلّيّ الخليفة المعتمد بالله لمَّا دخل الموصل بمدح، وحلَّفه أن يسمعه فأحضره وسمع مدحه، ثمَّ قال: أنشدني هجاك لأهل الموصل، فأنشده:

هم قعدوا فانتقوا لهم حسبًا ... يجوز بعد العشاء في العجب
حتى إذا ما الصباح لاح لهم ... تبيّن ستّوقهم من الذهب
والناس قد أصبحوا صيارفة ... أعلم شيء ببهرج النسب»[١٤٠]

ومن شواهدها في الأنساب في معنى لفظ رعل وذكوان: «رعل بالراء غير المعجمة المكسورة والعين غير المعجمة المسكنة واللام، وذكوان بالذال المعجمة، وهما قبيلتان من بني سليم»[١٤١].

٧. في التراجم والرجال:

وله شواهد عدَّة في تراثه الفكريّ، كقوله في ذكر أبي عبد الله السيَّاريّ: «قال: ومن ذلك ما استطرفناه من كتاب السيَّاريّ، واسمه أبو عبد الله، صاحب موسى والرضا عليهما السلام»[١٤٢].

ومن شواهدها في ذكر الراونديّ قطب الدين سعيد بن هبة الله، (كتاب الطلاق، باب الخلع والمباراة والنشوز والشقاق): «وقال الراونديّ، من أصحابنا أراد المتمتِّع بها، وهذا خطأٌ محضٌ»[١٤٣].

ومنها في ذكر سعد بن عبد الله الأشعريّ: «والأشعريِّين رحمهم الله كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة، وكان جليل القدر واسع الرواية كثير التَّصانيف ثقة، وسعد ابن سعد الأشعريّ، ومحمَّد بن عليّ بن محبوب الأشعريّ القمِّيّ صاحب كتاب نوادر المصنِّف، والقمِّيِّين أجمع كعليّ بن إبراهيم بن هاشم، ومحمَّد بن الحسن بن الوليد وغيرهما لم يزالوا عاملين بالأخبار المتضمِّنة للمضايقة، دائنين بها في أديانهم (كذا) مودعوها كتبهم، آحادًا كانت أو متواترة، ذاكرين في تصنيفهم أنَّه لا يحلُّ لأحدٍ ردُّ الخبر الموثوق بروايته وإن كان واحدًا»[١٤٤].

ومنها في ذكر الشيخ الصدوق قدس سره: «وحفظتهم الشيخ الصدوق أبو جعفر محمَّد ابن عليّ بن بابويه صاحب كتاب (من لا يحضره الفقيه)، كان فقيهًا مبرزًا، له نحو من ثلاثمائة مُصنَّف مجمع على فضله، ذكر في كتابه المشار إليه أنَّه لا يحلُّ ردُّ الخبر، أو ما هذا معناه وإن كان من أخبار الآحاد»[١٤٥].

وفي موضع آخر: «والدليل على أنَّ الناصب والمستضعف من ذكرناه ما أورده ابن بابويه صاحب كتاب من لا يحضره الفقيه، أستاذ الشيخ المفيد- وكان هذا الشيخ بصيرًا بالفقه والرِّجال، حافظًا لم يُرَ في القمِّيِّين مثله، واسع الرواية ثقة في النقل من جلِّ أصحابنا-»[١٤٦].

وفي موضع آخر: «فمن ذلك ما أورده الشيخ الفقيه الثقة الصدوق أبو جعفر محمَّد ابن عليّ بن الحسين بن بابويه القمِّيّ أستاذ الشيخ المفيد رحمهما الله في كتاب من لا يحضره الفقيه»[١٤٧].

ومنها في ذكر الشيخ المفيد محمَّد بن محمَّد بن النعمان: «وذكر الشيخ المفيد محمَّد بن محمَّد ابن النعمان في كتابه المقنعة- وهذا كثير المحاسن، معتمد الأقوال ومحقِّقها-»[١٤٨].

وفي موضع آخر: «وهذا الشيخ المفيد جليل القدر، مقتدًى بأقواله وفتاويه، انتهت رئاسة الشيعة الإماميَّة في عصره وفي زمانه إليه، على ما حكاه شيخنا أبو جعفر رحمه الله عنه، وهو صاحب النظر الثاقب، والمناظرات في الإمامة، والمقالات المستخرجة التي لم يسبق إليها»[١٤٩].

وثالثًا، (كتاب المتاجر والبيوع، باب العيوب الموجبة للردِّ): «وكان المفيد (عالمًا بالأخبار وبصحتها وبالرجال وثقتها»[١٥٠].

وفي موضع آخر، مستطرفات السرائر (باب النوادر): «من ذلك ما استطرفناه من كتاب العيون والمحاسن تصنيف المفيد محمَّد بن محمَّد بن النعمان الحارثيّ رحمه الله، وكان هذا الرجل كثير المحاسن، حديد الخاطر، جمّ الفضائل، غزير العلوم، وكان من أهل عكبرى من موضع يُعرف بسويقة ابن البصريّ، وانحدر مع أبيه إلى بغداد، وبدأ بقراءة العلم على أبي عبد الله المعروف بالجعل بدرب رباح، ثمَّ قرأ من بعده على أبي ياسر غلام أبي الجيش بباب خراسان، فقال له أبو ياسر: لم لا تقرأ على عليّ بن عيسى الرمَّانيّ الكلام، وتستفيد منه، فقال: ما أعرفه ولا لي به أنس فأرسل معي من يدلُّني عليه، قال: ففعل ذلك وأرسل معي من أوصلني إليه، فدخلت عليه والمجلس غاصٌّ بأهله، وقعدت حتَّى انتهى بي المجلس، فلـمَّا خفَّ الناس قربت منه، فدخل عليه داخل فقال: بالباب إنسان يؤثِر الحضور مجلسك وهو من أهل البصرة، فقال: هو من أهل العلم ؟ فقال غلامه: لا أعلم إلَّا أنَّه يؤثِر الحضور مجلسك، فأذن له فدخل عليه فأكرمه، وطال الحديث بينهما، فقال الرجل لعليّ بن عيسى: ما تقول في يوم الغدير والغار؟ فقال: أمَّا خبر الغار فدراية، وأمَّا خبر الغدير فرواية، والرواية ما توجب ما توجبه الدراية، قال: وانصرف البصريّ، ولم يحر خطابًا يورد إليه.

قال المفيد: فقلت: أيُّها الشيخ مسألة، فقال: هات مسألتك، فقلت: ما تقول فيمن قاتل الإمام العادل؟ قال: يكون كافرًا، ثمَّ استدرك فقال: فاسق، فقلت: ما تقول في أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام؟ قال: إمام، قال: قلت: فما تقول في يوم الجمل وطلحة والزبير؟ فقال: تابا، فقلت: أمَّا خبر الجمل فدراية، وأمَّا خبر التوبة فرواية، فقال لي: كنت حاضرًا وقد سألني البصريّ؟ فقلت: نعم رواية برواية، ودراية بدراية، فقال: بمن تعرف؟ وعلى من تقرأ؟ قلت: أعرف بابن المعلِّم وأقرأ على الشيخ أبي عبد الله الجعل، فقال: موضعك، ودخل وخرج ومعه رقعة قد كتبها وألصقها، فقال لي: أوصل هذه الرقعة إلى أبي عبد الله، فجئت بها إليه فقرأها ولم يزل يضحك بينه وبين نفسه، ثمَّ قال: أيش جرى لك في مجلسه؟ فقد وصَّاني بك ولقَّبك المفيد، فذكرت المجلس بقصَّته، فتبسَّم، وكان يُعرف ببغداد بابن المعلِّم»[١٥١].

ومنها في ذكر الشريف المرتضى عليّ بن الحسين الموسويّ: «والسيِّد المرتضى قدس سره سلطان هذه الصِّناعة وتقدُّمه وفضله غير مجهول، قال في المسائل الرِّسيَّات وهي مشهورة معروفة لهم في حدِّ التواتر»[١٥٢].

وفي لفظ: «ومنهم السيِّد المرتضى أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسويّ قدس الله روحه، فإنَّه..»[١٥٣].

وفي لفظٍ آخر: «ألا ترى إلى فُتيا هذا السيِّد الَّذي انتهت رياسة الإماميَّة إليه، المجمع على فضله وتقدُّمه في سائر العلوم، أصلًا وفرعًا ونحوًا، ومعنًى وفحوًى وأدبًا وفضلًا، ونظمًا ونثرًا»[١٥٤].

ومنها في ذكر شيخ الطائفة محمَّد بن الحسن الطوسيّ: «وهذا المصنِّف كثير التصنيف واسع الدِّراية متطلِّع على الأخبار، بصيرٌ بالمذهب ناقد الأحاديث، عارف بالرِّجال،

عالم بالفقه وأصوله، حاذق في صناعته، غير مدافع في ذلك، ثقة في النَّقل، كثير المحاسن، واشتغال الفقهاء من أصحابنا بكتبه وعنايتهم بها أوفر وأكثر من الاشتغال بغيرها، قد أفتى بما سطَّرناه وصنَّف ما قدَّمناه»[١٥٥].

وفي موضع آخر، باب صلاة الجمعة: «ولعلَّ شيخنا أبا جعفر سمعه من المرتضى في الدرس وعرفه منه مشافهة دون المسطور، وهذا هو العذر البيِّن، فإنَّ الشيخ ما يحكي بحمد الله تعالى إلَّا الحقَّ اليقين، فإنَّه أجلُّ قدرًا وأكثر ديانةً من أن يحكي عنه ما لم يسمعه ويحقِّقه منه»[١٥٦].

وفي موضع آخر: «وقد أورد الشيخ السعيد أبو جعفر الطوسيّ في تهذيب الأحكام..»[١٥٧]. وكذا قوله أيضًا: وحكاه عنه تلميذه الشيخ السعيد أبو جعفر الطوسيّ رحمه الله في عدَّته[١٥٨].

وفي موضع آخر: «فمن جملتهم: خرِّيت هذا الفن، صاحب التصانيف الكثيرة، المجمع على فضله، وعناية الفقهاء من أصحابنا بكتبه أوفر من عنايتهم بغيرها، وهو الشيخ الصدوق أبو جعفر الطوسيّ رحمه الله قد أورد في كتابه المبسوط في الجزء الأوَّل ما هذا حكايته حرفًا فحرفًا، في باب حكم الأواني والظُّروف إذا حصل فيها نجاسة..»[١٥٩].

وفي موضع آخر: «فقد قال الشيخ السَّعيد الصدوق أبو جعفر الطوسيّ (رضي الله عنه وتغمّده الله تعالى برحمته)»[١٦٠].

ومنها في ذكر الشيخ تقيّ الدين بن نجم أبو الصَّلاح الحلبيّ: «وذكر الفقيه أبو الصَّلَاح الحلبيّ تلميذ السيِّد المرتضى، وهذا الرجل كثير المحاسن صاحب تصانيف جيِّدة حسنة الألفاظ في كتاب له يُعرف بالكتاب الكافي»[١٦١].

ومنها في ذكر المؤرخ عليّ بن الحسين المسعوديّ: «وذكر المسعوديّ، وهو عليّ بن

الحسين المسعوديّ الهذليّ، رجل من جلَّة أصحابنا له كتبٍ عدَّة- في كتابه المعروف المترجم بمروج الذهب ومعادن الجوهر في التواريخ وغيرها، وهذا الكتاب كتاب حسن، يشتمل على أشياء حسنة»[١٦٢].

وفي موضع آخر: «قال أبو الحسن عليّ بن الحسين المسعوديّ في كتابه المترجم بمروج الذهب ومعادن الجوهر في التاريخ وغيره، وهو كتاب حسن كبير كثير الفوائد، وهذا الرجل من مصنِّفي أصحابنا، معتقدٌ للحقِّ، له كتاب المقالات»[١٦٣].

ومنها في ذكر الصحابيّ أبو محذورة: «أبو محذورة- بالميم المفتوحة والحاء المسكَّنة غير المعجمة والذال المضمُومة المعجمة والواو والراء غير المعجمة والهاء- واسمه سلمان ويقال سمرة الجمحيّ القرشيّ، وكان مؤذِّن الرسول ﷺ ويقال: أوس بن مغير»[١٦٤].

ومنها في ذكر الصحابيّ سعد القرظ: «وسعد القرظ- بالقاف المفتوحة والراء المفتوحة غير المعجمة والظاي المعجمة- وكان سعد القرظ مولًى لعمَّار بن ياسر كان يؤذِّن على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر بقبا، فلمَّا ولي عمر أنزله المدينة. أحببت أن أذكر هذين الاسمين؛ لئلَّا يجري فيهما تصحيف، فإنِّي سمعت بعض أصحابنا يصحِّفهما، فيقول أبي محدورة بالدال غير المعجمة، ويقول سعد القرط بالطاء غير المعجمة وبضمِّ القاف وسكون الراء وهو تصحيف»[١٦٥]، وهذه مسألة رجاليَّة لغويَّة.

ثمَّ قوله في آخر المسألة رقم (٤٠)، منبِّهًا على مكانة من أورد ذكره من علماء هذه الطائفة المحقَّة: «ولو استقصينا ما ورد في هذا المعنى من الأخبار لطال الخطاب، وأدَّى إلى الإسهاب، وفيما أوردناه كفاية ومقنع لذوي الألباب، ألا ترى أرشدك الله تصنيف المصنِّفين من أصحابنا، فإنَّ هؤلاء المذكُورين أعيان أصحابنا، ورؤساء طائفتنا، وأهل النظر والاعتبار، وهم القدوة وعليهم المعوَّل، وإليهم المرجع، بأنَّ مسطورهم متَّفق في

المعنى واللَّفظ من غير اختلاف بينهم في ذلك، فهذا منهم إجماع واتِّفاق على ما مضى شرحه من إجماع الطائفة على ذلك بغير خلاف»[١٦٦].

ومنها في ذكر حريز بن عبد الله السجستانيّ: «أورد ذلك حريز بن عبد الله السجستانيّ في كتابه، وهو حريز- بالحاء غير المعجمة والراء غير المعجمة والزاي المعجمة- وهو من جملة أصحابنا وكتابه معتمد عندهم»[١٦٧].

وفي موضع آخر: «ومن ذلك ما استطرفناه من كتاب حريز بن عبد الله السجستانيّ - بالحاء غير المعجمة والراء غير المعجمة والزاي المعجمة- وهو من جلَّة المشيخة»[١٦٨].

ومنها في ذكر حفص بن غياث: «والَّذي ذكره في مسائل الخلاف رواية حفص بن غياث القاضي، وهو عاميُّ المذهب، فلا يجوز الرجوع إلى روايته وترك الأصول»[١٦٩].

ومنها في ذكر الحسن بن أبي عقيل العمانيّ: «والحسن بن أبي عقيل العمانيّ في كتابه (كتاب المتمسِّك بحبل آل الرسول)، وهذا الرجل وجه من وجوه أصحابنا ثقة فقيه متكلِّم، كثيرًا كان يثني عليه شيخنا المفيد، وكتابه كتاب حسن كبير هو عندي، قد ذكره شيخنا أبو جعفر في الفهرست وأثنى عليه»[١٧٠].

وفي موضع آخر: ابن أبي عقيل، كتاب المتاجر والبيوع، باب الربا وأحكامه: «وكذلك ابن أبي عقيل من كبار مصنِّفي أصحابنا ذكر في كتابه فقال..»[١٧١].

وفي موضع آخر، (كتاب المواريث والفرائض، ترتيب الورَّاث): «وإلى ما اختاره السيِّدﷺ، واخترناه يذهب الحسين بن أبي عقيل النعمانيﷺ في كتابه كتاب المتمسِّك بحبل آل الرسولعليهم السلام، وهذا الرجل من جلَّة فقهاء أصحابنا ومتكلِّميهم، وكتابه كتاب

معتمـد، قد ذكره شـيخنا أبو جعفر الطوسيّ في فهرسـت المصنِّفين وأثنـى عليه، وكان شيخنا المفيد محمَّد بن محمَّد النعمان رحمه الله يُكثر الثناء على هذا الرجل»[١٧٢].

ومنهـا في ذكـر محمَّد بـن أحمد بن جنيد الإسـكافيّ: «وقد ذهب إليـه أيضًا أبو عليّ محمَّد بن أحمد بن جنيد الكاتب الإسكافيّ. وهذا الرجل جليل القدر كبير المنزلة، صنَّف وأكثر، ذكره في كتابه مختصر الأحمديّ للفقه المحمَّديّ. وإنَّما قيل له الإسـكافيّ منسـوب إلى إسـكاف وهي مدينة النهروانات وبنو الجنيد متقدِّموها قديمًا من أيَّام كسرى، وحين ملك المسلمون العراق في أيَّام عمر بن الخطاب فأقرَّهم عمر على تقدُّم المواضع، والجنيد هـو الذي عمل الشـاذروان على النهروانـات في أيَّام كسرى، وبقيته إلى اليوم مشـاهدة موجودة، والمدينة يقال لها إسكاف بني الجنيد»[١٧٣].

وفي موضع آخر: «وذهب أبو عليّ بن الجنيد من أصحابنا إلى المنع من شهادة العبيد على كلِّ حالٍ»[١٧٤].

وثالثـة كتـاب المتاجـر والبيـوع، بـاب الربـا وأحكامـه: «وأبـو عـليّ بـن الجنيد مـن كبـار فقهـاء أصحابنا ذكر المسـألة وحقَّقهـا وأوضحهـا في كتابه الأحمـديّ للفقه المحمَّديّ»[١٧٥].

ومنها في ذكر بعض نساء الصحابة، وهنَّ فُريعة وحبيبة وكبشة بنات أبي أمامة أسعد ابن زرارة الأنصاري: «فُريعة بالفاء اسـمها الفارعة وإنَّما صغِّرت، واسـم أختها حبيبة ولهما أخت أخرى اسـمها كبشـة، وهنَّ بنات بني أبي أمامة أسـعد بن زرارة الأنصاريّ الخزرجيّ العقبيّ رأس النقباء، أوَّل مدفون بالبقيع، مات في حياة الرسـول صلى الله عليه وآله وأوصى ببناته إليه عليه السلام»[١٧٦].

ومنهـا في ذكر عليّ بن الحسـن بن فضَّـال: «وراوي أحدهما فطحـيّ المذهب كافر

ملعون مع كونه مرسـلًا، وهو (عليّ بن) الحسـن بن فضال، وبنو فضال كلُّهم فطحيَّة، والحسن رأسهم في الضلال»[١٧٧].

ومنها في ذكر الصفوانيّ: «وأورد الصفوانيّ، مصنِّف من أصحابنا، جليل القدر قد ذكره الشيخ أبو جعفر الطوسيّ في فهرست المصنِّفين في كتابه المعروف بأنس العالم»[١٧٨].

ومنهم السيِّد أبو حرب قريش الحسينيّ: «كان قد أنفذ السيِّد الشريف العالم الفقيه العلويّ الحسـينيّ أبو الحرب قريش يسـأله في المسـح عـلى رجلَيِّ القائم في المـاء»[١٧٩]، فأجابه طاب ثراه مثنيًا عليه: «ويذكر أنَّ بعض الناس جرى بينه وبينه خلاف في ذلك، واقترح أن يعرِّفه ما عنده في ذلك؟

فكتـب إليه الجـواب: بعد حمد الله والصلاة عـلى نبيِّه وآله: أمَّا مـا أنعم به وأهلَّني لسـؤاله عنه في معنى المسـح على رجـلَيِّ القائم في الماء، فقد والله دلَّنـي على غزارة علمه الدَّفـين، وذهنه الرصين، وتبحُّر عميـق، وتدبُّر دقيق، واستشـهاده للفريقَين والمقالَتين بالحجـج الواضحـة، والبراهـين اللائحـة، بـما يـكاد يتكافأ فيـه القـولان، ويرجِّح به المسألتان»(١٨٠).

ومن شواهدها في ذكر محمَّد بن همَّام البغداديّ: «وأبو عليّ بن همَّام في كتاب الأنوار في تواريخ أهل البيت ومواليدهم، وهو من جملة أصحابنا المصنِّفين المحقِّقين»[١٨١].

ومنها في ذكر أبو البختريّ وهب بن وهب، كتاب الديون والكفالات، باب قضاء الدين عن الميت: «والآخر عن أبي البختريّ وهب بن وهب، وهو أيضًا عامِّي المذهب، كان قاضيًا، وإلحاق ذلك بإقرار بعض الورثة بوارث قياس، هو عندنا باطل»[١٨٢].

ومنهـا في ذكـر ظريف بن ناصح الأكفـانيّ: «رواية ظريف الأكفـانيّ، وهو مجهول خامل الذكر»[١٨٣].

ومنهـا في ذكر الهزيل بـن شرحبيل، (كتـاب المواريث والفرائـض): «والهزيل بن شرحبيل مجهول ضعيف»(١٨٤).

ومنها في ذكر الصحابيّ أبو بكرة نفيع أخ زياد بن أبيه لأمِّه، باب ماهيَّة الزنا: «وكان أبـو بكرة: رجلًا صالحًا من خيار الصحابة ويعدُّ في موالي رسـول الله ﷺ واسـمه نفيع وأخوه نافع بن الحرث بن كلدة الثقفيّ- طبيب العرب- وأخوهما زياد كلُّهم من سميَّة، وكلٌّ منهم يُنسب إلى رجل»(١٨٥).

ومنهـا في ذكر الحسـن بن محبوب السـرَّاد، مسـتطرفات السرائر (بـاب النوادر): «ومن ذلك ما اسـتطرفناه من كتاب المشيخة تصنيف الحسن بن محبوب السرَّاد صاحب الرضـا عليه السلام، وهو ثقة عند أصحابنا، جليل القدر، كثير الرواية، أحد الأركان الأربعة في عصره»(١٨٦).

ومنها في ذكر الحسن بن مسكان، مسـتطرفات السرائر (باب النوادر): «قال محمَّد ابن إدريس: واسـم ابن مسكان: الحسـن، وهو ابن أخي جابر الجعفيّ، غريق في الولاء لأهل البيت عليهم السلام»(١٨٧).

٨. في علم دراية الحديث:

ومن شـواهدها قوله في (مسـألة نـزح البئر): «لأنَّ الأخبار المتواتـرة دليل قاطع وحجَّـة واضحـة، وكذلـك الإجماع فلا يجوز العـدول عن الدليل إلى غـيره، بل صار الأخـذ بذلك هـو الواجب الـذي لا يجوز العدول عنـه إلى غيره؛ لأنَّ فيـه الاحتياط والعدول إلى ما سـواه هـو ترك الاحتياط وضـده، وإن أراد بقولهـم عليهم السلام أخبار آحاد مرويَّـة عنهم عليهم السلام، فلا يجوز الرجوع إليها ولا العمـل بها؛ لأنَّ خبر الواحد لا يوجب علمًا ولا عملًا كائنًا من كان راويه فإنَّ أصحابنا بغير خلاف بينهم، ومن المعلوم الذي

يكاد يحصل ضرورة أن مذهب أصحابنا ترك العمل بأخبار الآحاد، ما خالف فيه أحد منهم ولا شذَّ»(١٨٨).

٩. في الآداب والسُّنن:

ومن شواهدها: في معنى الاستخارة: «فالاستخارة في كلام العرب الدعاء، وهو من استخارة الوحش، وذلك أن يأخذ القانص ولد الظبية فيفرك أذنه فيبغم، فإذا سمعت أمُّه بُغامه لم تملك أن تأتيه فترمي بنفسها عليه فيأخذها القانص حينئذٍ، قال حميد ابن ثور الهلاليّ، وذكر ظبية وولدها ودعاه لها لما أخذه القانص، فقال:

رأت مستخيرًا فاستزال فؤادها بمحنية تبدو لها وتغيب

أراد: رأت داعيًا، فكان معنى: استخرت الله استدعيته إرشادي، وكان يونس بن حبيب اللغويّ يقول: إنَّ معنى قولهم: استخرت الله استفعلت من الخير، أي سألت الله أن يوفِّق لي خير الأشياء الَّتي أقصدها، فمعنى صلاة الاستخارة على هذا، أي صلاة الدعاء»(١٨٩).

ومنها في عيادة المريض، (كتاب الطهارة، باب غسل الأموات): «الأولى بالمريض والأفضل له أن يكتم مرضه ولا يشكوه، وقد روي في حدِّ الشكاية للمرض عن الصادق عليه السلام أنَّ الرجل يقول: حممت اليوم، وسهرت البارحة، وقد صدق، وليس هذا شكاية، إنَّما الشكاية أن يقول: ابتليت بما لم يبتلِ به أحد، وأصابني ما لم يصبْ أحد. وفي العيادة للمؤمنين فضلٌ كثيرٌ وثوابٌ جميلٌ، والرواية بذلك متظاهرة. ويستحبُّ للمريض أن يأذن للعائدين حتَّى يدخلوا عليه، فربَّما كانت لأحدهم دعوة مستجابة، ولا عيادة في أقلِّ من ثلاثة أيَّام، فإذا وجبته جعلته غبًّا يومًا فيومًا، ثمَّ يغبّ يومين، فإذا طالت مدَّة العلَّة تُرك المريض وعياله، ولا عيادة في وجع العين. ومن السنَّة تخفيف العيادة وتعجيل القيام، إلَّا أن يكون المريض يحبُّ الإطالة عنده. ولا يعاد أهل الذمَّة

ولا تشهد جنائزهم. وقد روي: أنَّه ليس على النساء عيادة المريض»[١٩٠].

ومنها في التعزية عن المصيبة والمواساة: «تعزية صاحب المصيبة سنَّة ينبغي أن تراعى ولا تهمل، وفيها أجر كبير، وقد روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: من عزَّى حزينًا كُسِي في الموقف حُلَّة يحبر بها. ويجوز التعزية قبل الدفن وبعده، والأفضل أن تكون بعد الدفن.

وإذا عزَّى الرَّجل أخاه في الدين فليقل: ألهمك اللهُ صبرًا واحتسابًا، ووفَّر لك الأجر، ورحم الله المتوفَّى، وأحسن الخلف على مخلفيه، وإن قال: أحسن الله لك العزاء، وربط على قلبك بالصَّبر، ولا حرمك الأجر، كان حسنًا، ويجزيه أن يقول له: آجرك الله. وإن حضر ولم يتكلَّم أجزأه الحضور عن الكلام، وإن كان الكلام مع الحضور أفضل. وإن كان المُعزَّى جزعًا قلقًا وعظه إن تمكَّن من ذلك، وسلَّاه بذكر الله تعالى وذكر رسوله، والأسوة به عليه السلام وعرَّفه ما عليه من الوزر في جزعه، والأجر على صبره، وإن كان المُعزَّى يتيمًا مسح يده على رأسه وسكَّنه بلطف ورفق، ودعا له بحسن الخلافة، وترحَّم على ميِّته»[١٩١].

ومنها في ما يستحبُّ للمولود حديثا، (كتاب النكاح، باب أحكام الولادة والعقيقة): «وإذا ولد المولود يستحبُّ أن يُغسل بالماء، ويؤذَّن في أذنه اليمنى ويُقام في أذنه اليسرى، ويحنَّك بماء الفرات- المتشعِّب من أنهارٍ شتَّى- إن وجد، فإن لم يوجد فبماء عذب، فإن لم يوجد إلَّا ماء ملح، مرس فيه شيء من العسل أو التمر ثمَّ يحنَّك به، ويستحبُّ أن يحنَّك بتربة الحسين عليه السلام. ومن حقِّ الولد على والده أن يحسن اسمه، ويستحبُّ من الأسماء أسماء الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام، وأفضلها اسم نبيِّنا والأئمَّة من ذريَّته عليهم السلام، وبعد ذلك العبوديَّة لله تعالى دون خلقه.

ولا بأس أن يكنّي الرجل ابنه في حال صغره، ولا يكنّه أبا القاسم إذا كان اسمه محمّدًا؛ لأنَّ هذه الكنية مخصوصة بالنبيّ، والقائم ابن الحسن. وروي أنَّه يُكره أن يسمّي الرجل ابنه حكمًا أو حكيمًا أو خالدًا أو مالكًا أو حارثًا. وإذا كان يوم السابع يستحبُّ للإنسان أن يعقَّ عن ولده بكبشٍ إذا كان ذكرًا، أو نعجة إن كان أنثى، والعقيقة سنَّة مؤكَّدة، لا يتركها مع الاختيار فهي شديدة الاستحباب، وقد ذهب بعض أصحابنا إلى أنَّها على الإيجاب، وهو اختيار السيِّد المرتضى، والمذهب الأوَّل؛ لأنَّ الأصل براءة الذمَّة، ولا إجماع على ذلك»[١٩٢].

١٠. في الأدب:

منها استشهاداته الشعريَّة والنثريَّة المبثوثة في مطاوي كتبه، ومنها كقوله في أهميَّة كتابه السرائر: «فإنَّ الكتاب نعمة الذخر والعقد، ونعم الجليس والقعدة، ونعم النشرة والنزهة، ونعم المشتغل والحرفة، ونعم الأنيس في ساعة الوحدة، ونعم المعرفة ببلاد الغربة، ونعم القرين والرحيل، ونعم الوزير والنزيل»[١٩٣].

ومنها أيضًا، قوله: «والكتاب هو الجليس الذي لا يطريك، والصَّديق الذي لا يغريك، والرفيق الذي لا يملُّك، والمستميح الذي لا يستزيدك، والجار الذي لا يستبطئك، والصاحب الذي لا يريد استخراج ما عندك بالملق، ولا يعاملك بالمكر، ولا يخدعك بالنفاق، ولا يحتال لك بالكذب. والكتاب هو الذي إن نظرت فيه أطال إمتاعك، وشحذ طباعك، وبسط لسانك، وجوَّد بيانك، ومنحك تعظيم العوام، وصداقة الملوك، وعَرفت به في شهر ما لا تعرفه من أفواه الرجال في دهر. والكتاب هو الذي يطيعك بالليل طاعته بالنهار، ويطيعك في السفر طاعته في الحضر لا يعتل بنوم، ولا يعتريه كلال السهر»[١٩٤].

١١. في الأدعية والزيارات والأوراد:

منها مسألة في (ثواب زيارة الإمام الحسين عليه السلام)، وهي في ضمن مجموعة مسائل من تصنيفه موسومة بـ(أجوبة مسائل ورسائل)، وهي مطبوعة[١٩٥].

ومنها في في دعاء النبيّ صلى الله عليه وآله لضعفاء المؤمنين: «ويجوز للقانت أن يدعو لنفسه وليسأل حاجته في قنوته، ويدعو على أعداء الدين والظلمة والكافرين، ويسمِّيهم بأسمائهم، فإنَّ الرسول صلى الله عليه وآله قنت ودعا على قوم من الكافرين وسمَّاهم بأسمائهم. فروي أنَّه قال: اللَّهمَّ انج الوليد بن الوليد، وسلمة بن هشام، وعبَّاس بن ربيعة، والمستضعفين من المؤمنين، وفي بعضها والمستضعفين بمكَّة، وأشدد وطأتك على مضر ورعل وذكوان»[١٩٦].

ومن شواهدها في ذكر بعض الصلوات المستحبَّة: «ويستحبُّ أن يُصلِّي الإنسان يوم الغدير- إذا بقي إلى الزوال نصف ساعة بعد أن يغتسل- ركعتين، يقرأ في كلِّ واحدةٍ منهما الحمد مرَّة و(قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ) عشر مرَّات، وآية الكرسي عشر مرَّات، و(إِنَّا أَنزَلْنَاهُ) عشر مرَّات، وروي أنَّ آية الكرسي تكون أخيرًا وقبلها (إِنَّا أَنزَلْنَاهُ)، فإذا سلَّم دعا بعدهما بالدعاء المسطُور في كتب العبادات. ويستحبُّ أن يصلِّي الإنسان ليلة المبعث اثنتي عشرة ركعة، ويوم المبعث أيضًا، وهو يوم السابع والعشرين من رجب، اثنتي عشرة ركعة يقرأ في كلِّ ركعة الحمد ويس، فإن لم يتمكَّن قرأ ما سهل عليه من السُّور، فإذا فرغ منها جلس في مكانه وقرأ أربع مرَّات سورة الحمد وقُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ مثل ذلك والمعوِّذتَين- بكسر الواو- كلُّ واحدةٍ منهما أربع مرَّات، ثمَّ يقول: (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلَّا الله والله أكبر)، أربع مرَّات، ويقول: (الله الله ربِّي لا أشرك به شيئًا)، أربع مرَّات. ويستحبُّ أن يصلِّي ليلة النصف من شعبان أربع ركعات يقرأ في كلِّ ركعة منها الحمد مرَّة و(قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ) مائة مرَّة. وبالجملة يستحبُّ إحياء هذه الليلة بالصلاة

والأدعيـة؛ فإنَّها ليلة شريفة عظيمة الثواب. وإذا أراد الإنسـان أمرًا من الأمور لدينه أو دنياه يستحبُّ له أن يصلِّي ركعَتَين يقرأ فيهما ما شـاء ويقنت في الثانية، فإذا سلَّم دعا بما أراد، ثمَّ ليسـجد ويسـتخير الله في سجوده مائة مرَّة يقول: أسـتخير الله في جميع أموري خـيرة في عافيـة، ثمَّ يفعـل ما يقع في قلبـه والروايات في هذا الباب كثـيرة، والأمر فيها واسع، والأَولى ما ذكرناه»[١٩٧].

١٢. في علم الجغرافيا والبلدان:

ومـن شـواهدها في ذكـر (قرية بوفـك)، مسـتطرفات السرائـر (باب النـوادر): «البوفكـي بالباء المنقَّطة تحتهـا نقطة واحدة المضمومة، والفـاء المفتوحة والكاف، وهو منسوب إلى بوفك قرية من قرى نيسابور»[١٩٨].

ومنهـا في ذكر (قرية برقة)، مسـتطرفات السرائـر (باب النـوادر): «ما يروى عن البرقيّ، وهو أحمد بن محمَّد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمَّد بن عليّ البرقي أبو عبد الله، ينسب إلى برقة، وهي قرية من سواد قم، على وادٍ هناك»[١٩٩].

ومنها في ذكر (وادي ضجنان، وشقرة):«وادي ضجنان وهو جبل بتهامة، ووادي الشَّقرة بفتح الشين وكسر القاف، وهي واحدة الشَّقر وهو شقايق النعمان، قال الشاعر:

وعـلا الخـيـل دمـاء كـالـشـقـر

يريد كشـقايق النعـمان، والأَولى عندي أنَّ وادي الشَّـقرة موضـع بعينه مخصوص سـواء كان فيه شـقائق النعمان، أو لم يكن، وليس كلُّ وادٍ يكون فيه شقائق النعمان يُكره فيـه الصلاة بل بالموضع المخصوص فحسـب، وهو بطريق مكَّـة؛ لأنَّ أصحابنا قالوا: يُكره الصلاة في طريق مكَّة بأربعة مواضع من جملتها وادي الشَّقرة»[٢٠٠].

ومنهـا في ذكـر (مدينة بانقيـاء): «بانقياء هي القادسـيَّة وما والاهـا وأعمالها، فإنَّما سـمِّيت القادسـيَّة بدعوة إبراهيم الخليل عليه السلام؛ لأنَّه قال: «كوني مقدَّسـة للقادسيَّة»، أي مطهَّرة من التقديس، وإنَّما سمِّيت القادسية بانقياء؛ لأنَّ إبراهيم عليه السلام اشتراها بمائة نعجة من غنمه؛ لأنَّ با: مائة، ونقيا: شـاة بلغة النبط، وقد ذكر بانقياء أعشـى قيس في شعره، وفسَّره علماء اللغة وواضعُوا كتب الكوفة من أهل السيرة بما ذكرناه»[٢٠١].

ومـن شـواهدها ما ذكره في معنـى (البهقبـا ذات): «أمَّا البهقبـا ذات فهي ثلاثة: البهقبـاذ الأعلى، وهو سـتَّة طساسـيج: طسـوج بابـل، وخُطَرنيـة، والفلُّوجـة العليا، والسـفلى، والنهرين، وعين التمر، والبهقباذ الأوسـط أربعة طساسـيج: طسـوج الجُبَّة والبُداة، وسـوراء وبريسما، ونهر الملك، وباروسما، والبهقباذ الأسفل، خمسة طساسيج: منها طسـوج فرات بادقلى، وطسوج السـيلحين الَّذي فيه الخورنق والسَّدير، ذكر ذلك عبيد الله بن خرداذبَّه في كتاب المالك والمسالك»[٢٠٢].

ومنهـا في ذكر فخّ: «وفـخ بالفاء والخاء المعجمة المشـدَّدة- إذا حجَّ بهم على طريق المدينة؛ لأنَّ فخًّا على هذا الطريق، وفخّ: هي الموضع الَّذي قتل به الحسين بن عليّ بن الحسن ابن الحسن بن الحسن بن أمير المؤمنين عليه السلام، وهي من مكَّة على رأس فرسخ»[٢٠٣].

١٣. في علم الهيأة والفلك:

ومن شواهدها في ذكر (آلة الإصطرلاب): «: الإصطرلاب معناه مقياس النجوم، وهـو باليونانيَّـة إصطرلافون، وأصطر هـو النجم، ولافون هو المـرآة، ومن ذلك قيل: لعلم النجوم (إصطرنوميا)، وقد يهذي بعض المولعين بالاشـتقاقات في هذا الاسـم بما لا معنى له، وهو أنَّهم يقولون: إنَّ (لاب) اسـم رجل و(اسطر) جمع سطر، وهو الخطُّ، وهذا اسمٌ يونانيٌّ واشتقاقه من لسان العرب جهل وسخف»[٢٠٤].

ومنها في تحديد يوم النيروز: «والَّذي قد حقَّقه بعض محصِّلي أهل الحساب وعلماء الهيئة، وأهل هذه الصنعة في كتاب له أنَّ يوم النيروز يوم العاشر من أيَّار، وشهر أيَّار أحد وثلاثون يومًا، فإذا مضى منه تسعة أيَّام فهو يوم النِّيروز، يقال: نيروز ونوروز لغَتان»[٢٠٥].

ومنها في تعريف البريد من المسافات: «وحدُّ السفر الَّذي يجب معه التقصير بريدان، والبريد أربعة فراسخ، والفرسخ ثلاثة أميال، والميل أربعة آلاف ذراع، على ما ذكره المسعوديّ في كتاب مروج الذهب، فإنَّه قال: الميل أربعة آلاف ذراع بذراع الأسود، وهو الذِّراع الَّذي وضعه المأمون لذرع الثياب ومساحة البناء وقسمة المنازل، والذراع أربعة وعشرون إصبعًا. وأصل البريد أنَّهم كانوا ينصبون في الطرق أعلامًا، فإذا بلغ بعضها راكب البريد نزل عنه وسلَّم ما معه من الكتب إلى غيره، فكأنَّ ما به من الحرِّ والتعب يبرد في ذلك، أو ينام فيه الراكب، والنَّوم يسمَّى بردًا؛ فسمِّي ما بين الموضعين بريدًا، وإنَّما الأصل الموضع الَّذي ينزل فيه الراكب ثمَّ قيل للدابَّة بريد، وإنَّما كانت البُرد للملوك، ثمَّ قيل للسير بريد، وقال مزرد بن ضرار يمدح عرابة الأوسيّ:

فدتك عراب اليوم نفسي وأسرتي وناقتي الناجي إليك بريدها»[٢٠٦]

١٤. في الطب والأعشاب:

ومن شواهدها في التداوي من لدغة العقرب، (كتاب الطبِّ والاستشفاء بالبرِّ والخير): «وروي أنَّه إذا لدغت العقرب إنسانًا، فليأخذ شيئًا من الملح ويضعه على الموضع، ثمَّ يعصره بإبهامه حتَّى يذوب. وروي أنَّه من اشتدَّ وجعه فينبغي أن يستدعي بقدح فيه ماء ويقرأ عليه الحمد أربعين مرَّة ثمَّ يصبُّه على نفسه»[٢٠٧].

ومن شواهدها في ذكر التداوي ببعض النباتات والأعشاب، (كتاب الطبِّ

والاستشفاء بالبرِّ والخير): «أنَّ أكل الزبيب المنزوع العُجم على الريق، فيه منافع عظيمة، فمن أكل منه كلَّ يومٍ على الريق احدى وعشرين زبيبة منزوعة العُجم قلَّ مرضه، وقيل: إنَّه لا يمرض إلَّا المرض الَّذي يموت فيه. ومن أكل عند نومه تسع تمرات عوفي من القولنج، وقتل دود البطن على ما روي. وروي: أنَّ أكل الحبَّة السوداء فيه شفاء من كلِّ داءٍ على ما روي. وفي شراب العسل منافع كثيرة فمن استعمله انتفع به ما لم يكن به مرضٌ حادٌّ. وروي: لبن البقر فيه منافع فمن تمكَّن منه فليشربه. وروي: أنَّ أكل السمن نافع للأحشاء. وروي: أنَّ أكل القرع يزيد في العقل وينفع الدماغ. ويستحبُّ أكل الهندباء»[٢٠٨].

ومنها في علاج الحمَّى: «وروي أنَّه إذا عرضت الحمى للإنسان فينبغي أن يداويها بصبِّ الماء عليه، فإن لم يسهل عليه ذلك، فليحضر له إناء فيه ماء بارد ويُدخل يده فيه، والاكتحال بالأثمد عند النوم يُذهب القذى، ويصفِّي البصر»[٢٠٩].

ومنها في ذكر الطِّيب وأصله: «والَّذي أراه أنَّها نبات طيب، غير الطِّيب المعهود، يقال له القمحان، نبات طيب يجعلونه على رأس دنِّ الخمر ويطيَّن عليه؛ ليكسبها منه الريح الطيِّبة، قد ذكره النابغة الذبيانيّ في شعره، وفسَّره علماء أهل اللغة على ما شرحناه وذكرناه. وقال صاحب كتاب التاريخ: قال الأصمعيّ وغيره: ويقال للذي يعلو الخمر مثل الذريرة القمحان، وقال النابغة الجعديّ: إذا فضَّت خواتمه علاه بنثر القمحان من المدام»[٢١٠].

ومنها في ذكر مواد الدِّباغ، باب تطهير الثياب: «ولا يجوز الدِّباغ إلَّا بالأجسام الطاهرة، مثل قشور الرمَّان، والعفص، والقرض، والشث- بالثاء المنقَّطة ثلاث نقط- وهو نبت طيِّب الريح مرُّ الطعم يُدبغ به، قال تأبَّط شرًّا:

كـأنّـما حـشـحـشـوا حُـصًّـا قـوادمـه أو أم حشف بـذي شـثٍّ وإطـبـاق

قال الأصمعـيّ: هما نبتان، هكذا ذكره الجوهريّ في كتاب الصِّحاح. قال محمّد بن إدريس رحمه الله: وليس هو الشـبُّ الَّذي هو الحجارة، فهي بالبـاء المنقَّطة نقطة واحدة، فإنَّها لا يُدبغ بها»[٢١١].

ومنها في ذكر العنبر، (باب الخمس والغنائم): «وفي العنبر- وهو نبات من البحر، ذكـر ذلك شـيخنا أبو جعفر الطـوسيّ رحمه الله في كتاب الاقتصاد وفي المبسـوط أنَّه نبات من البحر- وقال الجاحظ في كتاب الحيوان: العنبر يقذفه البحر إلى جزيرة فلا يأكل منه شيء إلَّا مـات، ولا ينقـره طائر بمنقاره إلَّا نصل فيه منقـاره، وإذا وضع رجليه عليه نصلت أظفـاره، فـإن كان قد أكل منه قتله ما أكل، وإن لم يكـن أكل منه فإنَّه ميِّتٌ لا محالة؛ لأنَّه إذا بقـي بغير منقار لم يكن للطائر شيء يأكل بـه، والعطَّارون يخبروننا بأنَّهم ربَّما وجدوا المنقار والظفر، كذا ذكره الجاحظ.

ومنها في ذكر بعض دهون النباتات وفوائدها: «والأدهان على ضربَين: طيِّب وغير طيِّب، فالطيِّب مثل دهن الورد والبنفسج والبان والزنبق- بالنون بعد الراء- وهو دهن الياسمين، تسمِّيه الأطباء والصيادلة السوسن»[٢١٢].

ومنهـا في ذكر نبات الفوذنج: «وقال ابن جزلـة المتطبِّب في كتاب منهاج البيان هو بالفارسـيَّة: فوذنج، وقيل هو ورق الخلاف وهو ثلاثة أنواع: جبليّ، وبسـتانيّ، ونهريّ، وهو نبات طيِّب الرائحة، حديد الطعم، ورقه مثل ورق الخلاف»[٢١٣].

إلى غيرها من الشـواهد والفوائد المتنوِّعة التي نجدهـا في كتابات صاحب الترجمة رضوان الله تعالى عليه.

خاتمة البحث

لا يخفى على الناقد البصير المتأمل في تراث شيخنا الجليل ابن إدريس الحِلِّيّ، وبعد رفقتنا له في رحلة تصفُّح آثاره ومصنَّفاته المتألقة بأبهى صور عطائه العلميّ الثرّ، وقدرته العلميَّة الفذَّة، التي صدحت بشموخ مقامه العلميّ، ورفيع مكانته بين علماء الإسلام، بوصفه أنموذجًا فاخرًا للعالم الفذِّ، والفقيه الأصوليّ البارع، الذي شحذ يراعه الشريف بضروب من فنون الإسلام ومعارفه، نمَّق بها مصنَّفاته العلميَّة ونتاجاته الفكريَّة، فجاءت دفَّاقة بالفوائد الماتعة والتعليقات النافعة، مُنبئة بكفاءة هذا العالم القدير والجهبذ الكبير في التفكير والإمعان، ودقَّة التحقيق والبيان، الذي تميَّز بالنقاط الآتية:

١. كان فقيهًا بارعًا، ومحقِّقًا لامعًا، ناقدًا لاذعًا، متميِّز المنهج، قويَّ الملاحظة، واضحَ الأسلوب.

٢. كان عالمًا موسوعيًّا، واسع الاطِّلاع، طويل الباع، ذا ثقافةٍ عاليةٍ في مختلف علوم الإسلام ومعارفه، كالعقائد والتفسير، والآداب والسنن، واللغة، والشعر والأدب، والتاريخ والأنساب والتراجم والرجال، والجغرافيا والحساب والفلك، وغيرها، ممَّا دعته الحاجة إلى الخوض فيها في كتبه ومصنَّفاته.

٣. يُعدُّ بجهوده الكبيرة وتضحياته الأثيرة، مجدِّدَ الحوزة العلميَّة للشيعة الإماميَّة الاثنا عشريَّة، على رأس المائة السادسة الهجريَّة، إذ كان لجرأته العلميَّة الكبيرة،

ونقده اللاذع لفتاوى شيخ الطائفة الشيخ محمَّد بن الحسن الطوسيّ قدس سره، ولمن جاء بعده ممَّن تمسَّك بها من علماء المقلدَّة، الأثر الواضح في تجديد نشاط الحوزة الحِلِّيَّة، وانعاش حركتها الفكريَّة، وإنقاذها من الجمود والخمول، الذي كاد أن يفتك بها، والتي دفع ثمنها، بما صدر عنهم بحقِّه من كلمات نابية، لا تليق بمقامه العلميّ الكبير، يقول محقِّق موسوعته الشريفة، سماحة العلَّامة المحقِّق آية الله السيِّد محمَّد مهدي الخرسان دام ظله: «ومع ذلك كلِّه سيبقى الشيخ ابن إدريس صاحب المدرسة النقديَّة للتراث الفقهيّ الشيعيّ، والمجدِّد ذو الرأي السديد في مسألة الاجتهاد والتقليد، ولولاه كادت المدرسة الفقهيَّة الشيعيَّة تغلق أبوابها، حين عكفت على آراء القدماء خصوصًا الشيخ الطوسيّ، التي رأت النهاية في كتابه النهاية، وسيأتي الحديث عن ذلك بتفصيل أوفى إن شاء الله تعالى»(٢١٤).

٤. كان كثير الاهتمام بنسخ الكتب التي يحتاجها بيده، وضبطها وتدقيقها ومقابلتها مع أقدم ما يقع عليه من نُسخِها، تلافيًا من الوقوع في التحريف والتصحيف، وتشويه متونها بالحذف والزيادة، خلاف مراد مؤلِّفيها، وهذا هو عين عمل المحقِّق في الضبط والإتقان.

٥. كان كثير الشواهد والاستطرادات في مؤلَّفاته، كفوائد وتنبيهات علميَّة، قد تجد فيها تنوُّعًا معرفيًّا ماتعًا لمسائل في فنون متعدِّدة، وقد أشرنا إليها آنفًا.

والحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبيَّ بعده نبينا محمَّد، وعلى آله الغرِّ الميامين.

هوامش البحث

(١) رياض العلماء: ٣/ ٣٤٢-٣٤٣، ٦/ ٦-٧.

(٢) الأنساب للسمعانيّ: ٤/ ١٦٠.

(٣) بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٨٩، ١٠٥/ ٤٥، ٧٣-٧٤.

(٤) رياض العلماء: ٥/ ٣١، ٤٠٨

(٥) رياض العلماء: ٥/ ٤٠٨

(٦) أمل الآمل: ٢/ ٢٤٣، رياض العلماء: ٥/ ٣١، لؤلؤة البحرين: ٢٧٩

(٧) ينظر: روضات الجنَّات: ٦/ ٢٧٧، خاتمة مستدرك الوسائل: ٢/ ٥٨، الذريعة: ٢/ ٣١٠، الهامش، وينظر أيضًا كتابيَّ: مدرسة الحِلَّة: ١٣٧-١٣٩، تدوين السيرة الذاتية: ٣٥-٣٨.

(٨) تكملة الرجال: ٢/ ٣٤٠، وعنه موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ: ١/ ٢٠-٢١.

(٩) منتهى المقال: ٥/ ٣٤٨، خاتمة مستدرك الوسائل: ٣/ ٤٣.

(١٠) مجمع الآداب: ٣/ ١٢٧-١٢٨.

(١١) تكملة أمل الآمل: ٤/ ٥٤٢-٥٤٣.

(١٢) بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٩. الظاهر أنَّ كلمة (سبعين) مصحَّفة من (تسعين).

(١٣) الشيخ الفقيه الجليل أبو عبد الله الحسين ابن الشيخ جمال الدين هبة الله بن الحسين بن رطبة السوراويّ، كان من أكابر مشايخ أصحابنا، الفقيه الجليل الموصوف في الإجازات بكلِّ جميل، يروي عن الشيخ أبو عليّ الحسن ولد الشيخ الطوسيّ، ويروي عنه عربيّ بن مسافر العباديّ، محمَّد ابن أبي البركات بن إبراهيم الصنعانيّ، السيِّد سعد الدين موسى ابن طاووس والد رضيّ الدين عليّ، والمترجَم له، وغيرهم. تنظر ترجمته: أمل الآمل: ٢/ ١٠٥، لؤلؤة البحرين: ٢٩٩، خاتمة مستدرك الوسائل: ٣/ ٧، أعيان الشيعة: ٦/ ١٩٠، وغيرها.

(١٤) أبو المكارم للسيِّد الأجلِّ الأكمل الأفضل عزِّ الدِّين حمزة بن على بن زهرة الحسينيّ الحلبيّ، ينتهي نسبه الشريف إلى إسحاق المؤتمن بن جعفر الصادق عليه السلام، ولد (سنة ٥١١هـ) في بيت العلم والفقه والسيادة وسمع الحديث، وتفقَّه قبل بلوغه العشرين، وولي النقابة، وبرع في الفقه والكلام، وصنَّف فيهما، سمع من أبيه عليّ، والحسن بن طاهر بن الحسين الصوريّ، والحسن بن طارق بن

الحسن الحلبيّ المعروف بابن وحش، وأبي الحسن عليّ بن عبد الله بن أبي جرادة. روى عنه: شاذان ابـن جبرئيـل القمّيّ، وابن أخيه أبو حامد محمَّد بن عبد الله ابن عليّ، ومعين الدين سـالم بن بدران ابن عليّ المازنيّ المصريّ، وغيرهم، من تصانيفه: غنية النزوع إلى علمَي الأُصول والفروع، مسـألة في تحريم الفقّاع، مسألة في الردّ على من قال في الدين بالقياس، وغيرها، توفّي بحلب سنة ٥٨٥هـ. تنظر ترجمته: رياض العلماء: ٢/ ٢٠٢، مقابس الأنوار: ١١، أعيان الشـيعة: ٦/ ٢٤٩، موسـوعة طبقات الفقهاء: ٦/ ٩٧، وغيرها

(١٥) راشـد بن إبراهيم بن إسـحاق بن إبراهيم بن محمَّد، ناصر الدين أو نصير الدين البحرانيّ، كان من علماء الإماميَّة، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا، لغويًّا، روى عن السيِّد أبي الرضا فضل اللهَّ بن عليّ الحسنيّ الراونديّ، والقاضي جمال الدين عليّ بن عبد الجبَّار الطوسيّ، روى عنه: السـيِّد صفيّ الدين محمَّد ابن معدّ الموسـويّ، وتاج الدين الحسـن ابن عليّ الدربيّ، والمترجَم له، وأحمد بن صالح القُسَّـينيّ إجازة سـنة (٦٠٥هـ)، وهبة اللهَّ بـن حامد اللُّغويّ المعروف بعميد الرؤَسـاء، وصنَّف مختصرًا في تعريف أحوال سـادة الأنام النبيّ والاثني عشر الامام عليهم السلام، وتوفِّي سـنة ٦٠٥هـ، وقبره في جزيرة النبيّ صالح بالبحرين. تنظر ترجمته: فهرسـت منتجـب الدين: ٦٤، أمل الآمل: ٢/ ١١٧، خاتمة مستدرك الوسائل، موسوعة طبقات الفقهاء: ٧/ ٧٨، وغيرها.

(١٦) السـيِّد عزّ الدين شرفشاه بن محمَّد الحسينيّ الأفطسيّ النيسـابوريّ المعروف بـ(زيارة)، المدفون بالغريّ على ساكنه السلام. عالم، فاضل، له نظم رائق ونثر لطيف، روى عن الشيخ الفقيه عليّ بن أبي الحسن عليّ بن عبد الصمد التميميّ، وروى عنه الشيخ محمَّد بن جعفر المشهديّ، والمترجَم له، والشـيخ عليّ بن أبي طالب بن محمَّد بن أبي طالب التميميّ. تنظر ترجمته: فهرست منتجب الدين: ٧٠، رياض العلماء: ٣/ ٩، طبقات أعلام الشيعة: ٣/ ١٣٠، وغيرها.

(١٧) عبد الله بن جعفر بن محمَّد بن موسـى بن جعفر بن محمَّد العَبْسيّ، أبو محمَّد الدُّوريسْتيّ، الملقَّب بنجم الدين، من ذريَّة الصحابيّ حذيفة بن اليمان، روى عن جدِّه محمَّد بن موسـى، والسـيِّد فضل الله بـن عليّ الحسـنيّ الراونـديّ، روى عنه محمَّد بن جعفر المشـهديّ، والمترجَم لـه، ومات قبله، والفقيه الحسـن بن عليّ الدربيّ، وغيرهم. وكان عالـمًا فاضلًا صدوقًا، جليل القدر، له الرواية عن أسلافه مشايخ دوريست فقهاء الشيعة. تنظر ترجمته: فهرست منتجب الدين: ٨٦، منتهى المقال: ٤/ ١٧٠، لؤلؤة البحرين: ٣٤٥-٣٤٦، موسوعة طبقات الفقهاء: ٧/ ١٣٣، وغيرها.

(١٨) الفقيه العالم الفاضل العابد الشيخ أبو محمَّد عربيّ بن مسافر العباديّ الحِلّيّ، كان فاضلًا، جليلًا، فقيهًا، عالـمًا، يروي عن تلامذة الشيخ أبي عليّ الطوسيّ كإلياس بن هشام الحائريّ، والشيخ الجليل عماد الدين الطبريّ صاحب بشـارة المصطفى وغيرهم، ويروي عنه الفقيه الفاضل الشـيخ شمس

الدين عليّ بن ثابت بن عصيدة السوراويّ، والشيخ عليّ بن يحيى بن عليّ الخيّاط. والشيخ أبو زكريَّا يحيى الأكبر ابن الحسن بن سعيد الحِلِّيّ، والشيخ محمَّد بن جعفر المشهديّ الحائريّ، وغيرهم. كان حيًّا (سنة ٥٨٠هـ). تنظر ترجمته: فهرست منتجب الدين: ٩١، أمل الآمل: ٢/ ١٦٩، رياض العلماء: ٣/ ٣١٠، لؤلؤة البحرين: ٢٨٢، وغيرها.

(١٩) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ٨٠.

(٢٠) السيِّد الأجل الشريف أبي الحسن عليّ بن إبراهيم العريضيّ العلويّ الحسينيّ. كان من أجلَّة علماء عصره ومشاهيرهم، يروي عن الحسين بن أحمد ابن طحال المقداديّ، ومحمَّد بن أحمد بن شهريار الخازن، والشيخ أبي عليّ بن الطوسيّ، وعن الشيخ عليّ بن عليّ بن نما، ويروي عنه الشيخ ورَّام كما في مجموعه، والشيخ محمَّد بن محمَّد بن هارون ابن الكال الحِلِّيّ، والمترجَم له الشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ. تنظر ترجمته: خاتمة مستدرك الوسائل: ٣/ ٢٦، طبقات أعلام الشيعة: ٣/ ١٧٨، موسوعة طبقات الفقهاء: ٧/ ١٦٣، وغيرها، وقد ذهب بعض الأعلام كالشيخ أغا بزرك الطهرانيّ إلى أنَّ هناك أكثر من شخص يُعرف بهذا الاسم، أحدهما في القرن السادس، وهو صاحب الترجمة، والآخر من أعلام القرن السابع.

(٢١) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ٨١.

(٢٢) محمَّد بن عليّ بن شهرآشوب بن أبي نصر بن أبي الجيش، العالم الربَّانيّ، أبو جعفر السَّرَويّ المازندرانيّ، الحافظ، يلقَّب رشيد الدين، ويُعرف بابن شهرآشوب. ولد في جُمادى الآخرة سنة ٤٨٨هـ. وعُني بطلب العلم، فحفظ القرآن وهو ابن ثماني سنين، وسمع في صغره من جدِّه شهرآشوب، وروى عن طائفة من مشايخ الفريقَين، وتفقَّه وبرع في علوم القرآن والحديث والعربيَّة، وغيرها، وصنَّف فيها. من أشهر كتبه معالم العلماء، ومناقب آل أبي طالب، ومتشابه القرآن، وغيرها. توفِّي سنة ٥٨٨هـ. تنظر ترجمته: أمل الآمل: ٢/ ٢٨٥، منتهى المقال: ٦/ ١٢٥، موسوعة طبقات الفقهاء: ٦/ ٢٨٦، وغيرها.

(٢٣) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ٨١.

(٢٤) العلَّامة الفقيه اللغويّ النحويّ عميد الرؤساء الشيخ أبو منصور رضيّ الدين هبة الله بن حامد ابن أحمد بن أيُّوب بن عليّ بن أيُّوب الحِلِّيّ. أديب، فاضل، نحويّ، لغويّ، شاعر، شيخ وقته ومتصدِّر بلده، أخذ العلم عن عن أبي الحسن عليّ بن عبد الرحيم الرقِّيّ المعروف بابن العصَّار، وعن الشيخ خزيمة بن محمَّد الأسديّ، وغيرهم، ويروي عنه المترجَم له، والسيِّد فخار بن معد، من تصانيفه كتاب الكعب المنقول قوله في بحث الوضوء عند مسألة الكعب، وله نظم ونثر، توفِّي سنة (٦٠٩، أو ٦١٠هـ). تنظر ترجمته: معجم الأدباء: ١٩/ ٢٦٤، قلائد الجمان: ٩/ ١٤١-١٤٢،

الكنى والألقاب: ٢/ ٤٥٠، وغيرها.

(٢٥) بحار الأنوار: ١٠٦/ ٦٩.

(٢٦) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ١٥٥.

(٢٧) الأربعون حديثًا للشهيد الأوَّل: ٣٥.

(٢٨) الذريعة: ٢٠/ ١٧٥.

(٢٩) موسوعة طبقات الفقهاء: ٧/ ١٨٥.

(٣٠) أمل الآمل: ٢/ ٢١٤، موسوعة طبقات الفقهاء: ٢/ ٣٠٩.

(٣١) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ٢٥٩.

(٣٢) بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٦٠.

(٣٣) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ١٥٥.

(٣٤) بحار الأنوار: ١٠٥/ ٦٢.

(٣٥) بحار الانوار: ١٠٦/ ٢٣.

(٣٦) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ١٧٢.

(٣٧) الأربعون حديثًا للشهيد الأوَّل: ٤٦.

(٣٨) فهرست منتجب الدين: ١١٣.

(٣٩) رجال ابن داوود: ٢٦٩.

(٤٠) فتح الأبواب: ٢٨٦.

(٤١) فتح الأبواب: ٢٨٩.

(٤٢) فتح الأبواب: ٢٩٣.

(٤٣) الأربعون حديثًا: ٣٥.

(٤٤) بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٨٩.

(٤٥) رسائل الشهيد الثاني: ٢/ ١١٢٥.

(٤٦) نقد الرجال: ٤/ ١٣٢.

(٤٧) مجالس المؤمنين: ٢/ ٣٥٠.

(٤٨) أمل الآمل: ٢/ ٢٤٤.

(٤٩) لؤلؤة البحرين: ٢٧٦.

(٥٠) منتهى المقال: ٥/ ٣٤٦.

(٥١) مقابس الأنوار: ١٢.

(٥٢) مجمع الآداب: ٣/ ١٢٧-١٢٨.

(٥٣) سير أعلام النبلاء: ٢١/ ٣٣٢-٣٣٣.

(٥٤) تاريخ الإسلامك ٤٢/ ٣١٤.

(٥٥) الوافي بالوفيات: ٢/ ١٢٩.

(٥٦) الوافي بالوفياتك ١٩/ ٣٤٥.

(٥٧) لسان الميزانك ٥/ ٦٥.

(٥٨) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٣/ ٦٣.

(٥٩) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١/ ٦٧-٧٢.

(٦٠) الشيخ محمَّد بن مكِّي بن محمَّد بن حامد بن أحمد المطَّلبيّ، المجتهد الإماميّ العَلَم، شمس الدين أبو عبد الله العاملي الجِزِّينيّ، النبطيّ الأصل، المعروف بالشهيد الأوَّل، ولد في جزِّين (من قرى جبل عامل بلبنان) سنة أربع وثلاثين وسبعمائة على المشهور، ونشأ وتعلَّم ببلدته، وارتحل إلى العراق، فكان في مدينة الحِلَّة وهي من مراكز العلم المشهورة يوم ذاك سنة (٧٥١ هـ)، وأخذ الفقه والأُصول والحديث عن كبار المشايخ، كان من أجلَّهم فخر المحقِّقين محمَّد بن العلَّامة الحسن ابن المطهَّر الحِلِّيّ، ولازمه وانتفع به كثيرًا، وروى عنه جماعة، وصنَّف كتبًا كثيرة، معظمها في الفقه، منها اللمعة الدمشقيَّة، الدروس الشرعيَّة في فقه الإماميَّة، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، وغيرها. قُتل شهيدًا بدمشق في تاسع جمادى الأُولى سنة ستٍّ وثمانين وسبعمائة، ثمَّ صُلب ثمَّ أُحرق، وذلك في عهد السلطان برقوق ونائبه بالشام بيدَمر. موسوعة طبقات الفقهاء: ٨/ ٢٣٢.

(٦١) منتهى المقال: ٥/ ٣٤٨.

(٦٢) بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٩ بلفظ (سبعين) بدل (تسعين)، ولا يخفى أنَّه من غلط النسَّاخ؛ لتشابه رسم اللفظَين. منتهى المقال: ٥/ ٣٤٨، روضات الجنَّات: ٦/ ٢٧٨، طبقات أعلام الشيعة: ٣/ ٢٩٠، وغيرها.

(٦٣) ينظر: مرآة الأحوال: ١/ ٢٠٢-٢٠٢، فلك النجاة- كتاب المزار: ٣٣٧، نزهة أهل الحرمين: ١٠٥، مراقد المعارف: ١/ ٥٢، كتابنا مزارات الحِلَّة الفيحاء، قيد الطباعة.

(٦٤) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١٠/ ٤٦٦.

(٦٥)السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١٠/ ٤٧٧-٤٧٨.

(٦٦) تقدَّمت ترجمته.

(٦٧) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٤/ ٩٨، ١١/ ٩٦-٩٧.

(٦٨) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١/ ١٦٤، ٥/ ٤٤٥.

(٦٩) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١/ ٢٥٣، ٣٣٥.
(٧٠) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١/ ١١٥.
(٧١) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٤٥١.
(٧٢) أجوبة مسائل ورسائل، مسألة رقم ٤٢، (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٧/ ١٧٨.
(٧٣)أجوبة مسائل ورسائل، مسألة رقم ١٢٩، (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٧/ ٣٢٣.
(٧٤) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ١٢-١٣ (مقدمة التحقيق).
(٧٥) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٢/ ١٢٦.
(٧٦) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٩/ ١٢٩-١٣٠.
(٧٧) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٢/ ٤٩٥.
(٧٨) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٠/ ٤٠٩.
(٧٩) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٩/ ٤٩٠-٤٩٢.
(٨٠) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٣/ ٩٨.
(٨١) مستطرفات السرائر (باب النوادر)، (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٤/ ٢٣٩.
(٨٢) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٣٣٢.
(٨٣) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٢٥٠.
(٨٤) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٩/ ١١٤-١١٥.
(٨٥) حاشية ابن إدريس (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٣٨.
(٨٦) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٢/ ٤٤٠.
(٨٧) كشف الحجب والأستار: ٤١٢، قرب الإسناد، مقدِّمة التحقيق: ٢٨.
(٨٨) ينظر: الذريعة: ١٠/ ١٢٠.
(٨٩) ينظر: أعيان الشيعة: ٤/ ٥٨.
(٩٠) مستطرفات السرائر (باب النوادر)، (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٤/ ٢٦٩-٢٧٠.
(٩١) الانفطار: ١٤.
(٩٢) التحريم: ٩.
(٩٣) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ١٤٧-١٤٨.
(٩٤) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ١٥٧-١٥٨.
(٩٥) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٣٦٣.
(٩٦) سورة العنكبوت: ١٥.

(٩٧) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١١/ ٤٤٨-٤٥٠.
(٩٨) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١٠/ ٣٧.
(٩٩) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١٠/ ١٦٣-١٦٤.
(١٠٠) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٣/ ٤٤٥.
(١٠١) سورة الحجرات: ١٠.
(١٠٢) سورة النساء: ٩٢.
(١٠٣) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١٢/ ٢٤٥-٢٤٧.
(١٠٤) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١٢/ ٢٤٧.
(١٠٥) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٨/ ٨ (مقدمة التحقيق).
(١٠٦) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١/ ٩٩-١٠٠.
(١٠٧) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٨/ ١٠٨.
(١٠٨) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١/ ١٢٨.
(١٠٩) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١/ ١٤٦.
(١١٠) منتخب تفسير القرآن (موسوعة ابد إدريس الحِلِّيّ): ٣/ ١٢.
(١١١) ينظر: اكمال النقصان من تفسير منتخب التبيان، مقدمة التحقيق، (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٢/ ١٤.
(١١٢) إكمال النقصان (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٢/ ١٤.
(١١٣) المنتخب من تفسير القرآن (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٥/ ٣٩٩.
(١١٤) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٨/ ٣٣٤.
(١١٥) سورة غافر: ٦٠.
(١١٦) سورة غافر: ٦٠.
(١١٧) موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ- حاشية ابن إدريس على الصحيفة السجَّاديَّة: ٦/ ٩٩-١٠٠.
(١١٨) موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ- حاشية ابن إدريس على الصحيفة السجَّاديَّة: ٦/ ١٤٨.
(١١٩) موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ-حاشية ابن إدريس على الصحيفة السجَّاديَّة: ٦/ ٢٠٧.
(١٢٠) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٨/ ١٤١.
(١٢١) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٨/ ٢٦٠.
(١٢٢) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٨/ ٣٤٩.
(١٢٣) السرائر(موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٩/ ٤٢-٤٣.

(١٢٤) السرائر(موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٠/ ١٣٨. (أجرياء أو أجراء).

(١٢٥) السرائر(موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٠/ ١٧٦.

(١٢٦) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١١/ ٣٧٠-٣٧١.

(١٢٧) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٤٩٤.

(١٢٨) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٢٠٩.

(١٢٩) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٢٥٠.

(١٣٠) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٢٦٠-٢٦١.

(١٣١) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٣٨٩.

(١٣٢) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٣٨٩.

(١٣٣) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٤٥٧.

(١٣٤) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٢/ ٩٠-٩٣.

(١٣٥) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٩/ ٤٧٩-٤٨٠.

(١٣٦) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٩/ ٤٩٤.

(١٣٧) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١١/ ٣٠١-٣٠٢.

(١٣٨) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٩/ ٤٩٤-٤٩٦.

(١٣٩) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٠/ ٢٧٣-٢٧٤.

(١٤٠) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٠/ ٣٧٩-٣٨٠.

(١٤١) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٣٤٣.

(١٤٢) مستطرفات السرائر(باب النوادر)، (موسوعة ابن إدريس) ١٤/ ٩١.

(١٤٣) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١١/ ٥٢٣.

(١٤٤) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٧/ ١٦-١٧.

(١٤٥)أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ) ٧/ ١٨.

(١٤٦)أجوبة مسائل ورسائل، مسألة رقم ٨٠، (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٧/ ٢٣١.

(١٤٧)أجوبة مسائل ورسائل، مسألة رقم ٢٠١،(موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٧/ ٤١٧.

(١٤٨)أجوبة مسائل ورسائل، مسألة رقم ٤٠،(موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٧/ ١٦٢.

(١٤٩) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٢/ ٢٣٧.

(١٥٠)السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٠/ ٤٢٤.

(١٥١) مستطرفات السرائر، ج٧ (باب النوادر) (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٤/ ٢٩٠-٢٩٢.

(١٥٢) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ)ك ٧/ ٣٠-٣١.
(١٥٣) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ٣٣.
(١٥٤) أجوبة مسائل ورسائل، مسألة رقم ٢٣٤، (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ٤٧٣.
(١٥٥) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ٣٩.
(١٥٦) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١/ ٤٣١.
(١٥٧) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ١٠٩.
(١٥٨) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ١١٢.
(١٥٩) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ١٥٩.
(١٦٠) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٨/ ١١٦.
(١٦١) أجوبة مسائل ورسائل (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ٤٤.
(١٦٢) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٨/ ٢٥٣.
(١٦٣) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٩/ ٤١٧.
(١٦٤) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٨/ ٣٢٥.
(١٦٥) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٨/ ٣٢٥.
(١٦٦) أجوبة مسائل ورسائل، مسألة ٤٠، (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ١٦٩.
(١٦٧) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٨/ ٣٣٢.
(١٦٨) مستطرفات السرائر(باب النوادر) (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ) ١٤/ ١٢٩.
(١٦٩) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٨/ ٤٣٦.
(١٧٠) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٩/ ١١٣-١١٤.
(١٧١) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١٠/ ٣٥٨.
(١٧٢) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١٢/ ٣٦٣-٣٦٤.
(١٧٣) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٩/ ١١٤-١١٥.
(١٧٤) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١٠/ ١٩٠.
(١٧٥) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١٠/ ٣٥٨.
(١٧٦) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٩/ ١١٤.
(١٧٧) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٩/ ٢٢٢.
(١٧٨) أجوبة مسائل ورسائل، مسألة رقم ٨٠، (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ٢٣٥.
(١٧٩) أجوبة مسائل ورسائل، مسألة رقم ٨٦، (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٧/ ٢٥٩.

(١٨٠) أجوبة مسائل ورسائل، مسألة رقم ٨٦، (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٧/ ٢٥٩-٢٦٠.
(١٨١) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٢/ ٤٩٤.
(١٨٢) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٠/ ٦٨.
(١٨٣) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٠/ ٨٢.
(١٨٤) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٢/ ٣٨٩.
(١٨٥) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٣/ ١٥٧.
(١٨٦) مستطرفات السرائر(باب النوادر) (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٤/ ١٤٦.
(١٨٧) مستطرفات السرائر(باب النوادر) (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٤/ ١٨٩.
(١٨٨) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ١٥٥.
(١٨٩) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٤٥٦.
(١٩٠) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٢٤٩.
(١٩١) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ):٨/ ٢٦٧.
(١٩٢) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١١/ ٣٩٨-٣٩٩.
(١٩٣) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ):٨/ ١٠١.
(١٩٤) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ١٠٢.
(١٩٥) أجوبة مسائل ورسائل(موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٧/ ١٤٤.
(١٩٦) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٣٤٢-٣٤٣.
(١٩٧) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٤٥٣-٤٥٥.
(١٩٨) مستطرفات السرائر (باب النوادر) (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٤/ ١٨٧-١٨٨.
(١٩٩) مستطرفات السرائر (باب النوادر) (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ١٤/ ١٨٨.
(٢٠٠) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٣٨٨-٣٨٩.
(٢٠١) السرائر (موسوعة ابن إدريس): ٩/ ١٩٥.
(٢٠٢) السرائر (موسوعة ابن إدريس): ٩/ ٢٠٥.
(٢٠٣) السرائر (موسوعة ابن إدريس): ٩/ ٢٩٢-٢٩٣.
(٢٠٤) السرائر (موسوعة ابن إدريس): ٨/ ٣٠٩-٣١٠.
(٢٠٥) السرائر (موسوعة ابن إدريس): ٨/ ٤٥٦.
(٢٠٦) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلّيّ): ٨/ ٤٧٧.
(٢٠٧) السرائر (موسوعة ابن إدريس): ١٢/ ٢١٣.

(٢٠٨) السرائر(موسوعة ابن إدريس): ١٢/ ٢١٣-٢١٤.

(٢٠٩) السرائر(موسوعة ابن إدريس): ١٢/ ٢١٤.

(٢١٠) السرائر(موسوعة ابن إدريس): ٨/ ٢٥٣-٢٥٤.

(٢١١) السرائر(موسوعة ابن إدريس): ٨/ ٢٩١-٢٩٢.

(٢١٢) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٩/ ٣٢١.

(٢١٣) السرائر (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ٩/ ٣٢٢.

(٢١٤) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان (موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ): ١/ ٥٠.

السنة الرّابعة/المجلّد الرّابع/العدد الرابع عشر
جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأوّل ٢٠١٩م

فهرس المصادر

ابن إدريس: الشيخ محمَّد بن إدريس العجليّ الحِلّيّ (ت ٥٩٨).

- كتاب السرائر، تحقيق وتقديم السيِّد محمَّد مهدي الموسويّ الخرسان، نشر العتبة العلويَّة المقدَّسة، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م

ابن بابويه: الشيخ منتجب الدين أبي الحسن عليّ بن عبيد الله (ق ٦).

- فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنِّفيهم المعروف بكتاب (الفهرست)، تحقيق السيِّد عبد العزيز الطباطبائيّ، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ابن حجر: الحافظ شهاب الدين أحمد بن عليّ العسقلانيّ (ت٨٥٢هـ).

- لسان الميزان، نشر مؤسسة الأعلميّ، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

ابن داوود: تقيّ الدين الحسن بن عليّ الحِلّيّ (ت بعد ٧٠٧هـ).

- كتاب الرجال، تحقيق وتقديم السيِّد محمَّد صادق بحر العلوم، نشر الحيدريَّة، النجف الأشرف، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

ابن الشعَّار: كمال الدين المبارك بن أبي بكر أحمد الموصلِّيّ (ت٦٥٤هـ).

- قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، تحقيق كامل سلمان الجبوريّ، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م

ابن الفوطيّ: كمال الدين عبد الرزَّاق بن أحمد الشيبانيّ (ت٧٢٣هـ).

- مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق محمَّد الكاظم، مؤسَّسة الطباعة والنشر، وزراة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، طهران، ط١، ١٤١٦هـ.

آقا بزرك: الشيخ محسن الطهرانيّ (ت ١٣٨٩هـ).

- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، مراجعة وتصحيح وتدقيق السيِّد رضا بن جعفر مرتضى العامليّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ.
- طبقات أعلام الشيعة، تقديم عليّ نقي منزوي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

الأفنديّ: الميرزا عبد الله الأصبهانيّ (حدود ١١٣١هـ).

- رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق السيِّد أحمد الحسينيّ، نشر مكتبة المرعشيّ، قم المقدَّسة، ١٤٠٣هـ.

البحرانيّ: الشيخ يوسف بن أحمد (ت١١٨٦هـ).

- لؤلؤة البحرين، تحقيق وتعليق السيِّد محمَّد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط٢، ١٩٦٩م.

البهبهانيّ: أقا أحمد بن محمَّد عليّ كرمنشاهيّ (ت١٢٤٣هـ).

- مرآة الأحوال (جهان نما سفرنامه)، تحقيق مؤسَّسة العلَّامة المجدِّد الوحيد البهبهانيّ، نشر إنتشارات أنصاريان، قم المقدَّسة، ط١، ١٣٧٣ش.

التفريشيّ: السيِّد مصطفى بن الحسين الحسينيّ (ت١٠١٥هـ).

- نقد الرجال، تحقيق ونشر مؤسَّسة آل البيت لإحياء التراث، قم المقدَّسة، ط١، ١٤١٨هـ.

الحائريّ: الشيخ محمَّد بن إسماعيل المازندرانيّ (ت١٢١٦هـ).

- منتهى المقال في أحوال الرجال، تحقيق ونشر مؤسَّسة آل البيت لإحياء التراث، ط١، قم المقدَّسة، ١٤١٦هـ.

حرز الدين: الشيخ محمَّد (ت ١٣٦٥هـ).

- مراقد المعارف، تعليق الشيخ محمَّد حسين حرز الدين، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٨٩هـ.

الحمويّ: شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الروميّ البغداديّ (ت ٦٢٦ هـ).

- معجم الأدباء، مراجعة وزارة المعارف العموميَّة، دار المستشرق، بيروت.

الحميريّ: عبد الله بن جعفر (ق٣).

- قرب الاسناد، تحقيق ونشر مؤسَّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

الخوانساريّ: الميرزا السيِّد محمَّد باقر الموسويّ الأصبهانيّ (ت١٣١٣هـ).

- روضات الجنَّات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله إسماعيليَّان، المطبعة الحيدريَّة، طهران ١٣٩٠هـ.

الذهبيّ: شمس الدين محمَّد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ).

- تاريخ الإسلام ووفيات مشاهير الأعلام، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

- سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

السمعانيّ: عبد الكريم بن محمَّد بن منصور التميميّ (ت ٥٦٢هـ).

- الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، مركز الخدمات والأبحاث الثقافيَّة، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

الشهيد الأوَّل: الشيخ محمَّد بن مكِّي العامليّ الجزينيّ (ت٧٨٦هـ).

- الأربعون حديثًا، تحقيق مدرسة الإمام المهديّ عجل الله فرجه، نشر مؤسسة الإمام المهديّ عجل الله فرجه، قم المقدَّسة، ١٤٠٧هـ.

الشهيد الثاني: زين الدين بن عليّ العامليّ (ت٩٦٥هـ).

- رسائل الشهيد الثاني، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميَّة، قسم إحياء التراث الإسلاميّ، إشراف رضا المختاريّ، قم، ط١، ١٤٢١هـ.

الصدر: العلَّامة السيِّد حسن السيِّد هادي الموسويّ (ت١٣٥٤هـ).

- تكملة أمل الآمل، إشراف الدكتور حسين عليّ محفوظ، تحقيق عبد الكريم الدبَّاغ، عدنان الدبَّاغ، دار المؤرِّخ العربيّ، بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
- نزهة أهل الحرمَين في عمارة المشهدَين، تحقيق السيِّد مهدي الرجائيّ، نشر مكتبة المرعشيّ، قم المقدَّسة، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

الصفديّ: صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ).

- الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

العامليّ: العلَّامة السيِّد محسن بن عبد الكريم المعروف بـ(الأمين).

- أعيان الشيعة، تحقيق وتخريج حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

العامليّ: الشيخ محمَّد بن الحسن الحرّ (ت١١٠٤هـ).

- أمل الآمل، تحقيق السيِّد أحمد الحسينيّ، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط١، ١٣٨٥هـ.

القزوينيّ: السيِّد مهدي بن السيِّد حسن (ت١٣٠٠هـ).

- فلك النجاة لجميع المخلوقات، كتاب المزار، تحقيق الدكتور جودت القزوينيّ، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

القمِّيّ: الشيخ عبَّاس بن محمَّد رضا (ت١٣٥٩هـ).

- الكنى والالقاب، تقديم محمَّد هادي الأمينيّ، مكتبة الصدر، طهران.

الكاظمي: الشيخ أسد الله (ت ١٢٣٧هـ).

- مقابس الأنوار ونفائس الأسرار في أحكام النبيّ المختار وآله الأطهار، تصحيح ومقابلة السيِّد محمَّد عليّ الشهير بسيِّد حاجي آقا ابن المرحوم محمَّد الحسيني اليزديّ، د.ط، د.ت.

الكاظميّ: الشيخ عبد النبيّ (ت١٢٥٦هـ).
- تكملة الرجال، تحقيق وتقديم السيِّد محمَّد صادق بحر العلوم، نشر دار أنوار الهدى، إيران، ط١، ١٤٢٥هـ.
الكنتوريّ: السيِّد اعجاز حسين النيسابوريّ (ت ١٢٨٦هـ).
- كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، قم المقدَّسة، ط٢، ١٤٠٩هـ.
المجلسيّ: الشيخ محمَّد باقر بن محمَّد تقي بن مقصود (ت١١١٠هـ).
- بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.
المرعشيّ: القاضي نور الله بن شريف الدين الحسينيّ التستريّ الشهيد (ت ١٠١٩هـ).
- مجالس المؤمنين، تعريب وتحقيق محمَّد شعاع فاخر، انتشارات المكتبة الحيدريَّة، إيران، ط١، ١٤٣٣هـ
النوريّ: الميرزا الشيخ حسين الطبرسيّ (ت١٣٢٠هـ).
- مستدرك الوسائل وخاتمته، تحقيق ونشر مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، ط١، ١٤١٦هـ.
- موسوعة طبقات الفقهاء، اللجنة العلميَّة في مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام، إشراف العلَّامة الفقيه جعفر السبحانيّ، نشر مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط١، ١٤١٨هـ.

ابن إدريس الحِلّيّ رائد مدرسة النقد الفقهيّ لـ(عليّ هِمَّت بناري) قراءة في ضوء المنهج التاريخيّ

Ibn Idris Al-Hilli the Pioneer of the school of Jurisprudence Criticism For (Ali Hemat Bennari) Reading in light of the Historical Method

م.م. محمَّد سامي كريم

صادق الشيخ عبد النبيّ الخويلديّ

مركز تراث الحِلَّة

Asst. Lect. Muhammad Sami Karim

Sadiq Al-Sheikh Abdul-Nabi Al-Khowaildy

Al-Hilla Heritage Center

السنة الرّابعة/المجلّد الرّابع/العدد الرابع عشر
جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأوّل ٢٠١٩م

ملخَّص البحث

أدَّت الدراسات التاريخيَّة التي تحظى بدراسة الشخصيَّات الدينيَّة والمجتمعيَّة المؤثِّرة في المجتمع عبر تعاقب الأجيال أثرًا بارزًا للكشف عن ملامح الحوزات العلميَّة والمدارس الفكريَّة التي رسمت معالم الفقه والأصول والمنطق، وسعت إلى استقراء وتأسيس لفهم متجدِّد للمناهج الحوزيَّة والكتب الفقهيَّة، وكان من بين أولئك الأعلام الذين سعوا الى ذلك المجدِّد الشيخ محمَّد بن إدريس الحِلِّيّ.

تلكم الشخصيَّة الحوزيَّة الفذَّة والقامة العلميَّة تناولها أحد الباحثين وهو (عليّ همَّت بناري)؛ ليضع بين أيدي القرَّاء الكرام كتابًا يبحث عن النقد الفقهيّ وملامحه، وقد وضع فيه بعضًا من القضايا التاريخيَّة تتبَّعناها بقراءة تاريخيَّة؛ لنوضِّح المنهج التاريخيّ الذي اتَّبعه ذلك المؤلِّف في ثنايا مؤلَّفه.

Abstract

Historical studies that study the religious and societal personalities influencing society through the succession of generations played a prominent role to reveal the features of scientific hawzas and intellectual schools, which drew the features of jurisprudence, origins and logic and sought to extrapolate and establish a renewed understanding of the Hawzian curricula and fiqh books, and among those celebrities who sought to That regenerator Sheikh Muhammad bin Idris Al-Hilli.

This outstanding Hawza personality and scientific residency was addressed by one of the researchers, (Ali Himat Bennari), so that he could put a book in the hands of the esteemed readers on a book looking for juristic criticism and its features. And he put in it some of the historical issues that we followed with a historical reading to show the historical approach followed by that author among the folds of his author.

مقدِّمة البحث

بسم الله كلمة المعتصمين، ومقالة المحترزين، الذي لم يتَّخذ صاحبةً ولا ولدًا، ولم يكن له شريكٌ في المُلك، ولم يكن له وليٌّ في الذلِّ، الذي بعُدَ فلا يُرى وقرُب فشهد النجوى، وأفضل الصلاة وأتمُّ التسليم على من بُعث رحمةً للعالَمين وعلى آله الطيِّبين الطاهرين، وأزكى التحايا على مَنْ بذلَ مُهْجَتَهُ، وواسى بنفسِهِ ريحانةَ نبيِّه، السيِّد الهمام والصَّالحِ الضرغام أبي الفضلِ العبَّاسِ عليه السلام، والتي أصبحتْ رياضُهُ مهوىً للقلوبِ على مـرِّ الأزمانِ والدُّهور، ووعاءً معرفيًا يُرتَشَفُ منه ما يُنيرُ العقولَ ويشفي الصُّدور... وبعد.

لـمَّا كان المنهج التاريخيّ منهجًا يبحث عن استقصاء الأحداث التاريخيَّة وتتبُّعها، بعينٍ ملؤها التأمُّل والتحليل لمعرفة الحقيقة العلميَّة، كان لزامًا على الباحثين عن مقتضيات الحراك الفقهيّ إبَّان نشوء مدرسة الحِلَّة الفقهيَّة أن يتصدُّوا لخوض ومعرفة ما أنجبته تلك المدرسة من أساطين علميَّة.

وقد كان الشيخ الجليل العالم ابن إدريس الحِلِّيّ مرجع عصره، أحد أولئك الأعلام الذين اشتهروا في مدرسة الحِلَّة العلميَّة، وتلك الشخصيَّة المتميِّزة قد تناولها أحد الباحثين، ألا وهو الشيخ الفاضل (عليّ همَّت بناري) الذي ألَّف كتابًا أسماه (ابن إدريس الحِلِّيّ رائد مدرسة النقد الفقهيّ)، تناول فيه بعضًا من القضايا التاريخيَّة المبثوثة في تراث الشيخ ابن ادريس الحِلِّيّ. وقد حاولنا تسليط الضوء عليها في طيَّات البحث؛ لرصد

ما درسه (عليّ همت بناري) من منهجٍ تاريخيٍّ، فكانت تلكم الأسباب مجتمعة من دواعي اختيار هذا البحث.

تضَّمن البحثُ مقدِّمة وتمهيد وخمسة محاور وخاتمة، تناول التمهيد جولة في فصول كتاب (ابن ادريس الحِلِّيّ رائد مدرسة النقد الفقهيّ) وعدد صحائفه وما له من علاقة في ذلك، أمَّا المحاور الخمس الأُخرى فكانت على النحو الآتي:

١. المحور الأوَّل: موقف المؤلِّف من الحوادث التاريخيَّة.

٢. المحور الثاني: الضبط التاريخيّ عند عليّ همت بناري.

٣. المحور الثالث: اهتمام المؤلِّف بالمسرح الجغرافيّ وتأثيره في الأحداث التاريخيَّة.

٤. المحور الرابع: الأسباب والنتائج وعلاقتها بالحدث التاريخيّ.

٥. المحور الخامس: أسلوب المؤلِّف الشيخ عليّ همت بناري في كتابه المشار إليه.

وكان اعتمادنا في هذا البحث على جملة من المصادر والمراجع المهمَّة، تجد هويَّاتها مدوَّنة في ثبت المصادر.

ومن المفيد قوله: إنَّنا في هذا البحث أردنا التركيز على القراءة التاريخيَّة في منهج المؤلِّف الشيخ عليّ همت بناري في ضوء ما اهتمَّ به من قضايا وأحداث تاريخيَّة، من دون التركيز على القضايا الفقهيَّة فيما استقصاه من تراث ابن ادريس الحِلِّيّ؛ بغية تحقيق الهدف المنشود من بحثنا هذا.

التمهيد

جولة في وصف كتاب (ابن إدريس الحِلِّيّ رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلاميّ) ومصادر دراسته

قبل البدء بوصف الكتاب وذكر مطالبه وفصوله، لا بدَّ لنا من التعريف بشكلٍ موجز بمؤلِّف الكتاب العالم الجليل الفاضل الشيخ عليّ همَّت بناري حفظه الله، فنقول: هو كاتب وباحث إيرانيّ وأستاذ حوزيّ، ولِد في (سنة ١٣٨٨هـ) في مدينة باغملك بمقاطعة خوزستان، وواصل دراسته في مجال التربية وعلم النفس، إلى جانب التدريس الحوزيّ في مدينة قم المقدَّسة، وهو عضو الهيأة التدريسيَّة في جامعة المصطفى العالميَّة، له مؤلَّفات منها:

١. ابن إدريس الحِلِّيّ رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلاميّ، مطبوع.

٢. ابن ادريس الحِلِّيّ ودوره في تراث الحركة الفقهيَّة، مطبوع.

٣. عدد من المقالات المنشورة في الصحف الإيرانيَّة والعراقيَّة[1].

أمَّا بالنسبة للكتاب مدار بحثنا، فقد بلغ عدد صحائفه (٤٩٧) صحيفة، أشرف على طباعته مركز الغدير للدراسات الإسلاميَّة، وقد احتوى على مقدمة وخمس فصول وخاتمة، وقائمة بالمصادر والمراجع. تضمَّنت مقدِّمة المؤلِّف أهميَّة كتاب السرائر، والمُناخ الذي عاش فيه الشيخ ابن ادريس الحِلِّيّ، وأسباب اختيار المؤلِّف بناري لهذا البحث،

وما تضمَّنه (كتاب السرائر) من مباحث تاريخيَّة وفكريَّة، وقد عَنون المؤلِّف فصول كتابه، عليالآتي:

الفصل الأوَّل: ابن إدريس الحِلِّيّ حياته ودراسته العلميَّة.

أمَّا الفصل الثاني فقد خصَّصه للأعمال العلميَّة لابن إدريس الحِلِّيّ، وقد تضمَّن ثلاث مقالات، كانت المقالة الأولى: النتاج الفقهيّ لابن إدريس، المقالة الثانية: ابن إدريس والنتاج غير الفقهيّ، أمَّا المقالة الثالثة فكانت: كتاب السرائر- مباحث عامَّة.

وكان الفصل الثالث بعنوان: السرائر والدراسات غير الفقهيَّة، إذ احتوى على تسع مقالات، خصَّص المقالة الأولى للدراسات الأصوليَّة، والثانية للدراسات اللغويَّة وقراءة النصِّ الدينيّ، وغيرها من المقالات الأخرى.

وقد تناول في الفصل الرابع المباني الفقهيَّة والأصول الاجتهاديَّة عند ابن إدريس (٢٩٧-٣٧٣هـ)، وقد ذهب المؤلِّف فيه إلى دراسة أهمِّ المباني الفقهيَّة، كدليل العقل والإجماع، وخبر الواحد، وما تقتضيه أصول المذهب، ودراسة أدوار هذه المبادئ في المنهج الاجتهاديّ لابن إدريس دراسة تحليليَّة مستوفية.

أمَّا الفصل الخامس فكان عنوانه (دور ابن ادريس في تطوُّر الفقه الشيعيّ)، إذ ركَّز فيه المؤلِّف على الفقه الروائيّ حتَّى عصر ابن إدريس، وصولًا إلى مصادر ومراجع ابن إدريس الحِلِّيّ.

أمَّا بالنسبة لقائمة المصادر والمراجع التي اعتمدها عليّ همت بناري في دراسته هذه، فكانت متنوِّعة ما بين مصادر تاريخيَّة وفقهيَّة، ومجلَّات علميَّة مختصَّة بالفقه الإسلاميّ.

ولكي نسلِّط الضوء على المنهج التاريخيّ للمؤلِّف في كتابه هذا، لا بدَّ لنا من إعطاء تعريفٍ موجزٍ لمفهوم (المنهج التاريخيّ).

يُطلق التاريخ على «ما تعاقب على الشيء في الماضي من الأحوال المختلفة سواء أكان ذلك الشيء ماديًّا أم معنويًّا»(٢).

ويُعرَّف المنهج التاريخي «بأنَّه المنهج الذي يقوم بإحياء الأحداث التي حصلت في الزمن الماضي، وذلك من خلال جمع البيانات المطلوبة وتحليلها، والتأكُّد من صحَّتها»(٣).

وهناك من يدِّعي أنَّ مهمَّة المنهج التاريخيّ هو النقد، الذي هو البحث عن حقيقة الشيء من حيث كونه أصلًا أم زائفًا(٤)، وبعض الباحثين من يعدُّ النقد التاريخيّ في أساسه «فاعليَّة ترميميَّة للأخبار، لذا فالنقد التاريخيّ عند المسلمين كان ينصبُّ في مجمله على ضبط التواريخ والأسماء، وتطبيق مقوِّمات البداهة العقلانيَّة البسيطة في ترميم الأخبار، ومحاولة فهم وتصحيح الأخبار التي تسلل اليها الخطأ»(٥)، ومهما يكن من أمر فالنقد التاريخيّ والمنهج التاريخيّ «كليهما يهدفان إلى عمليَّة فكريَّة موسَّعة تستهدف تقويم المادَّة التاريخيَّة المكوِّنة للبحوث؛ لتقرير مصداقيَّتها وقيمتها»(٦).

ومن هنا اقتضت الضرورة العلميَّة في بحثنا هذا التركيز على ما اهتمَّ به الشيخ بناري من قضايا تاريخيَّة؛ لكي نتلمَّس في ضوء ذلك ما اتَّبعه من منهجٍ تاريخيٍّ، وذلك من خلال المحاور الآتية:

المحور الأوَّل

موقف عليّ همت بناري من الحادثة التاريخيَّة

عند قراءة كتاب (ابن إدريس رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلاميّ)، يكشف لنا النقاب عن مرحلة مهمَّة من تاريخ الحراك الفقهيّ؛ إذ يتناول عددًا من الأحداث التاريخيَّة المهمَّة التي عاشها الشيخ ابن إدريس وعاصر أحداثها، فلقد كان لثقافة المؤلِّف وتنوُّع مصادره التاريخيَّة أثر مهمّ في إغناء مؤلَّفه بمعلومات تاريخيَّة قيِّمة؛ إذ دوَّن عددًا من الأحداث بشكلٍ متتابعٍ ومتَّصل، وهي من حيث الإطار العام مرتبطة ببعضها، إذ لا يقع حدث ما حتَّى يترك نتائج وتداعياتٍ تكون أسبابًا جديدة لأحداث أُخرى، وهكذا دواليك، فكثيرًا ما نجد رأيًا له، أو تحليلًا للكمِّ الكبير من تلك الأحداث الموجودة في مؤلَّفه، ومن الممكن أن تكون بعضها حدثت في وقت بعيد جدًّا من المرحلة التي عاصرها الشيخ ابن إدريس، إذ كان هناك فاصلٌ زمنيٌّ كبير بينه وبين المدَّة التي دوِّنت فيها تلك الأحداث، وهي بذلك تكون نتاج تلك المدَّة التاريخيَّة المعنيَّة.

لذا اعتمد مؤلِّفنا فيها على سرد الحقائق وتحليلها؛ لعدم وضوح نتائجها، وقد تتطلَّب منه في بعض الأحيان أن يذكرها من غير تعليقٍ أو تحليلٍ ما؛ لكونها حقائق تاريخيَّة مفروغًا منها، ومن بين تلك القضايا على سبيل المثال لا الحصر:

أ. ركَّز المؤلِّف على العصر الذي عاش فيه ابن ادريس الحِلِّيّ، وهو القرن السادس

الهجريّ متناولًا الأحداث على الأصعدة كافَّة، أمثال الصعيد الثقافيّ والاجتماعيّ والسياسيّ، والذي كان من أبرزها الحروب الصليبيَّة بين العالم الإسلاميّ والغرب المسيحيّ، خصوصًا في المدَّة بين (٤٩٠-٦٩٠هـ).

ب. أشار إلى تلك الحقبة الزمنيَّة التي كان فيها قد تنامى التصوُّف الإسلاميّ وتكامل وشاعت التيَّارات الصوفيَّة الواسعة، وانتشرت مجالس الوعظ والتذكير التي كانت من أبرز المعالم الثقافيَّة في ذلك العصر[٧].

بيَّن المؤلِّف ما جرى من سجالات مذهبيَّة وجدالات طائفيَّة التي كانت هي الأخرى من المعالم المميِّزة للقرن السادس الهجريّ، وهو مَعلَم ترك آثاره في أفكار ابن إدريس وسلوكيَّاته، ففي ذلك العصر شاعت الخلافات العميقة بين السنَّة والشيعة، والأشعريَّة والمعتزلة، وراجت الصراعات الداخليَّة بين المذاهب الأربعة، لاسيما الشافعيَّة والحنفيَّة وأنصارهما، وشملت هذه الخلافات والصراعات أرجاء العالم الإسلاميّ لاسيما خراسان وأصفهان وبغداد[٨]، فقد بلغت الخلافات المذهبيَّة في ذلك العصر حدًّا تجاوز مجرَّد الحوارات العلميَّة بين الفقهاء ورؤساء المذاهب، فانجرَّ ذلك العصر إلى ظهور أحزاب وجماعات في أوساط المسلمين، بل تعدَّى الأمر ليبلغ حدَّ المشاحنات والاشتباكات وغيرها، إلى أن خصَّص أغلبُ المؤرِّخين لهذه الحقبة الزمنيَّة قسمًا كبيرًا من مدوَّناتٍ لرصد هذه الحوادث التاريخيَّة[٩].

تعرَّض الشيخ عليّ همت بناري إلى سيطرة السلاجقة[١٠] على قسمٍ كبيرٍ من العالم الإسلاميّ، والتي كانت من العوامل الرئيسة المؤثِّرة في النزعات المذهبيَّة؛ إذ إنَّ السلاجقة حكموا بسيطرتهم على بلاد خراسان من عام ٤٢٩هـ إلى عام ٥٩٧هـ، أي إلى عامٍ واحدٍ قبل وفاة ابن إدريس، وكان الحكَّام السلاجقة يدينون بالمذهب السُّنِّيّ، كما

كان لهم نفوذ متزايد على الخلفاء العبَّاسيِّين[١١]. و بعد أن أشعل الخواجه نظام الملك[١٢] الوزير السلجوقيّ نيران الفتنة والاختلاف بين المذاهب الإسلاميَّة، وبعد أن أسَّس المدارس النظاميَّة على أساس التعصُّب الخاصِّ للمذهب الشافعيّ، ومبديًا معارضة شديدة للشيعة، تلكم الأمور مجتمعةً ذكرها المؤلِّف، والتي أثَّرت على بيئة ابن إدريس الحِلِّيّ وحياته[١٣].

كما لفت المؤلِّف الانتباه إلى المناقشات الحامية بين تلك الطوائف والتي كوَّنت مناخًا عاليًا للتفرقة والتشرذم، الأمر الذي دفع بابن إدريس أن يتَّخذ موقفًا من الرواة في ضوء هذا الواقع التاريخيّ[١٤].

ج. نبَّه الشيخ عليّ همت بناري إلى أنَّ ابن إدريس كان قد قضى فترات عمره بأكمله إبان العصر العبَّاسيّ، وعاصر خلاله عدَّة خلفاء، فقد أمضى مرحلة الطفولة إلى سنِّ الثانية عشرة في عهد خلافة المقتفي (٥٣٠-٥٥٥هـ)، وأكمل مرحلة المراهقة ومرحلة الشباب حتَّى الثالثة والعشرين من عمره في خلافة المستضيء (٥٧٦-٦٧٥هـ)[١٥]، وقضى شبابه وكهولته، أي ٢٣ سنة الأخرى من حياته، في زمان خلافة النَّاصر (٥٧٦-٦٢٢هـ)[١٦].

كما نقل المؤلِّف رأي الدكتور عمر سليمان الأشقر بقوله: «إنَّ ضعف الدولة العبَّاسيَّة وخوارها في منتصف القرن الرابع الهجريّ رافقه بلاء آخر حلَّ بالمسلمين، وقد تمثَّل هذا البلاء بشيوع نزعة التقليد والاتِّباع، وكان كلَّما تمادى الزمان كلَّما تضاعفت هذه النزعة وترسَّخت؛ لتخلق قطيعة بين المسلمين نور العلم والمعرفة»[١٧].

وممَّا تقدَّم يتَّضح لنا أنَّ الشيخ عليّ همت بناري قد أشار إلى بعض الأحداث التاريخيَّة وأسبابها وانعكاساتها وما لها من علاقة بها، لاسيما أنَّ تلك الظروف المحيطة

بابن إدريس الحِلِّيّ أثَّرت- بلا شكٍّ- في صقل شخصيَّته وأفكاره العلميَّة.

ومـن الملاحَظ أنَّ تلـك الجهود البحثيَّة في تقـصِّي الوقائع والأحـداث لم تأتِ من فراغ، بل كانت للاهتمام الذي تبنَّاه الشـيخ عليّ همت بنـاري بالحادثة التاريخيَّة، وضبط زمانها ووقائعها، وهذا ما سنتناوله في المحور الثاني من البحث.

السنة الرَّابعة/المجلَّد الرَّابع/العدد الرابع عشر
جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأوَّل ٢٠١٩م

المحور الثاني

الضبط التاريخيّ عند الشيخ عليّ همت بناري

اعتنى المؤلِّف عنايةً واضحةً بضبط الحوادث التاريخيَّة التي أوردها في مؤلَّفه بشكلٍ دقيقٍ، فهو لم يكتفِ بسرد الحقائق والاسترسال فيها، من غير الالتفات إلى عنصرٍ مهمٍّ من عناصر الحدث التاريخيّ، ألا وهو البعد الزمنيّ للحادثة التاريخيَّة، فحاول جاهدًا أن تكون مجمل الأحداث التي ذكرها مضبوطة من هذه الناحية، ومستوفية لهذا العنصر الرئيس، فالأحداث مهما تكن مهمَّة، فهي لا تمتاز بالمصداقيَّة، بل لا يمكن التعامل معها، ما لم نتعرَّف على تاريخ وقوعها بالدقَّة الكافية، وكان لتنوُّع المصادر التاريخيَّة للمؤلِّف الأثر الواضح في هذا الجانب، فهو لا يتطرَّق لأيِّ حادثة ما لم يذكر تاريخها، ومؤلَّفه يحوي عددًا من الشواهد، وهو يتضمَّن جملة من الأحداث المرتبطة بتواريخ وقوعها، فمهما يكن المصدر الذي عمد إليه في تدوين الأحداث، فهو لا يتجاهل بأيِّ شكلٍ من الأشكال أن يذكر مع تفاصيل الحادثة التاريخيَّة زمن وقوعها، وقد يحدِّد ذلك التاريخ بالسنوات أو بالأشهر، بل بلغت دقَّة المؤلف أن يذكر الأحداث معتمدًا أسبابًا، ومنها متغيِّرٌ من وقت لآخر، فالوقت، وإن كان قصيرًا وسريعًا، يترك أثرًا في سير الحادثة التاريخيَّة من وجهة إلى أخرى، فنذكر بعضًا منها على سبيل الإشارة تبعًا لضرورة البحث العلميّ.

أشار عليّ همت بناري إلى تاريخ ومحل ولادة ابن ادريس الحِلِّيّ، وأعطى ثلاثة آراء

في ظلِّ اختلاف المترجِمين والمؤرِّخين، من تلك الآراء:

- بـيَّن المؤلِّف أنَّ ابن إدريس الحِلِّيّ ولد عام ٥٤٤ هـ، كما ذهب إلى ذلك السـيِّد مصطفى الدمشتيّ صاحب كتاب المعارف والمعاريف.
- رأيٌ يشـير فيـه المؤلِّف إلى أنَّ ابن إدريس ولد عـام ٥٨٨ هـ، كما جاء في كتابَي تأسـيس الشـيعة لمؤلِّفه السـيِّد حسـن الصدر، وكتاب الذريعـة لـ(أغا بزرك الطهرانيّ)[١٨].
- أشـار المؤلِّـف إلى رأيٌ آخـر يشـير فيـه أنَّ ابـن إدريـس ولـد في عـام ٥٤٣هـ[١٩].

وقـد رجَّـح المؤلِّف الـرأي الثالث الذي يحظـى بنصيبٍ كبيرٍ من الصحَّـة، فوفاقًا لمـا بحثه حول ذلك الموضـوع تبيَّن له أنَّ القول الأوَّل ليس هنـاك ما يدعمه من مصدر قديم، فضلًا عن أنَّ اختلافه مع القول المشـهور سوى سنة واحدة، وهكذا ينطبق الحال في القول الثاني أيضًا[٢٠].

أعطى المؤلِّف تسلسًا تاريخيًّا لبعض تلاميذ ابن إدريس، وهذا يدلُّ على إحاطة عليّ همت بناري بالمواضيع التاريخيَّة، ورؤيته الجيِّدة لها.

اهتمَّ بالضبط التاريخيّ في ضوء ما أورده من سير التراجم على اختلاف عصورهم، وخصَّـص للأنسـاب والألقاب مواضع من كتابه؛ لضبطهـا وتصحيح ما وقع فيها من أخطـاء، وقد أبدى عناية فائقة في هذا الجانب مسـتقصيًا أخطاء ونقد الروايات المتعلِّقة بضبط الأسـماء والكنـى والألقاب، إذ ذكر أنَّ ابـن إدريس الحِلِّيّ كانت لـه عدَّة ألقاب وأسـماء، منهـا (محمَّد بـن إدريس)، وهو بهذا العنـوان يرفق غالبًا بوصـف واحد وهو (الحِلِّيّ)، أو (العجليّ)، وربَّما قيل: (الربعيّ)، ويندر (البجليّ)، وقد يرفق بوصفَين مثل:

(العجليّ الحِلّيّ)، أو (الحِلّيّ الربعيّ)، وربَّما أُرفِق بأوصافٍ ثلاثة، مثل: (العجليّ الربعيّ الحِلّيّ)[٢١].

وخلَص الشيخ عليّ همت بناري إلى أنَّ ابن إدريس اشتهر في الكتب الفقهيَّة بـ(الحِلّيّ)، و(العجليّ)، أمَّا ابن إدريس نفسه فيذكر نفسه- تكرارًا ومرارًا- في السرائر بـ«محمَّد ابن إدريس، محمَّد بن أحمد الحِلّيّ، محمَّد بن أحمد بن إدريس الحِلّيّ العجليّ، محمَّد بن إدريس بن محمَّد العجليّ»[٢٢]، و«محمَّد بن منصور ابن أحمد بن إدريس بن الحسين بن القاسم بن عيسى العجليّ الحِلّيّ». ورجَّح الاسم الأخير؛ إذ عدَّ أنَّه الأقرب للواقع[٢٣].

واستنتج الشيخ عليّ همت بناري أنَّ كلام الشيخ عبد النبيّ الكاظميّ[٢٤] غير صحيح، والصواب أنَّ اسم ابن ادريس الحِلّيّ هو محمَّد واسم أبيه منصور والجدُّ الأوَّل (أحمد)، وإدريس هو أب الجدِّ، إذ راج في ذلك الزمان نسب أسلافه إلى ابن إدريس[٢٥].

كما اهتمَّ عليّ همت بناري بضبط كنية ابن إدريس الحِلّيّ في الكتب والمصنَّفات، وكانت: (أبو عبد الله، أبو جعفر، أبو منصور) بشكل نادر بعد أن رجع المؤلِّف في ذلك إلى كتاب بحار الأنوار للعلَّامة الشيخ محمَّد باقر المجلسيّ، وكتاب أعيان الشيعة للسيِّد محسن الأمين العامليّ[٢٦].

وركز على الضبط التاريخيّ في ضوء اهتمامه بألقاب ابن إدريس، فذكر أنَّ من ألقاب ابن إدريس: «فخر الدين، شمس الدين، فحل العلماء، شمس العلماء، الحِلّيّ، العجليّ، الفاضل نسبه إلى علماء الحِلَّة، وأعطى نتيجة أنَّ أشهر ألقابه فخر الدين، واستشهد بكتاب ابن الفوطيّ»[٢٧].

أعطى المؤلِّف تسلسلًا تاريخيًّا عن الذين دَرسَ عليهم ابن ادريس الحِلِّيّ، وكان عددهم ثلاثة عشر أستاذًا[٢٨]، كما ذكر المؤلِّف أنَّ أبرز الذين عاصروا ابن إدريس الحِلِّيّ: (أبو المكارم بن زهرة، وسديد الدين الحمصيّ) وغيرهم، وأشار إلى الذين عاصروا ابن إدريس الحِلِّيّ من الذين لم يذكرهم في كتاب السرائر[٢٩].

أمَّا بالنسبة للضبط التاريخيّ لوفاة ابن إدريس الحِلِّيّ، فإنَّ المؤلِّف ناقش عدَّة آراء منها:

القول الأوَّل: نقل عليّ همت بناري بقوله: «حكي عن العلَّامة المجلسيّ أنَّه عثر على صحيفة تدلُّ القرائن الجليَّة على أنَّها بخطِّ ابن ادريس، وقد كتب في آخر هذه الصحيفة أنَّ ابن إدريس فرغ منها في شهر رجب من عام ٧٥٠هـ»[٣٠].

القول الثاني: ينقل صاحب منتهى المقال: «ثمَّ إنَّه ممَّا اشتهر في هذه الأزمنه أنَّه توفِّي شابًّا لم يبلغ خمسًا وعشرين سنة...»[٣١]. وطبقًا لهذا الكلام تكون ولادة ابن إدريس حسب رأي هذا الكاتب هي عام ٥٤٣هـ، فإنَّ وفاته يجب أن تكون ٥٦٨هـ.

القول الثالث: ينقل المجلسيّ بواسطة جدِّ الشيخ البهائيّ عن خطِّ الشهيد الأوَّل أنَّ ابن إدريس بلغ الحلم ٥٥٨هـ، وأنَّه توفِّي عام ٥٧٨هـ[٣٢].

وقد وافق صاحب (تكملة الرجال)، وكذلك مؤلِّف (ريحانة الأدب)[٣٣] على هذا القول، ووفقًا لذلك يفترض أن يكون ابن إدريس قد فارق الدنيا عن خمسة وثلاثين عامًا[٣٤].

القول الرابع: يسجِّل شمس الدين الذهبيّ (ت ٧٤٨هـ) في كتابه (تاريخ الإسلام) أنَّ وفاة ابن إدريس كانت ٥٩٧هـ، ويتابعه ذلك ابن حجر العسقلانيّ (٨٥٢هـ)، وإذا أخذنا بهذا القول تعيَّن أن يكون عمر ابن إدريس حين وفاته ٥٤ عامًا.

القول الخامس: إنَّ الشيخ الكفعميّ رأى عن خطِّ (صالح) ولد الشيخ ابن إدريس ما لفظه: «توفِّي والديَّ محمَّد بن إدريس يوم الجمعة وقت الظهر ثامن عشر شوَّال ٥٩٨هـ»[٣٥]، وهذا يعني أنَّ ابن إدريس توفِّي وعمره ٥٥ عامًا.

وقد ناقش المؤلِّف تلك الآراء مبيِّنًا رفضه للقول الأوَّل؛ وذلك لأنَّ العلَّامة الحِلِّيّ (٧٢٦هـ) كان متأخِّرًا عن ابن إدريس، بل عن ابن نما الحِلِّيّ تلميذ (ابن إدريس نفسه)، وهذا معناه أن نرفض هذا القول بمكان من الوضوح والجلاء[٣٦].

ورفض عليّ همت بناري القول الثاني والثالث؛ لأنَّهما بعيدان عن الواقع؛ ذلك لأنَّ الأخذ بافتراض أنَّ ولادة ابن إدريس كانت عام ٥٤٣هـ، يجعلنا أمام عدد من الشواهد التي تنقد هذين القولَين، وتردَّهما، وذلك للأسباب الآتية:

- ما يتضح من كتاب السرائر أنَّ ابن إدريس كان على قيد الحياة عام ٥٨٦هـ طبقًا لما ذكره في مبحث بيع الخمر، إذ يصرِّح بوصول سؤال إليه من بعض أصحابه الإماميِّين من أهل حلب عام ٥٨٧هـ، كما يصرح أيضًا في باب الصلح في زمانه هو عام ٥٨٧هـ، وهذا الأمر نفسه في مسألة الحبوة، وهي عام ٥٨٨هـ، وأيضًا في كتاب الإرث، إذ يذكر أنَّه أكمل كتابته في العام نفسه[٣٧].
- يصرِّح ابن إدريس في السرائر بأنَّه رأى السيِّد أبا المكارم ابن زهرة وكاتَبَه، وأنَّ أبا المكارم كما هو معلوم تاريخيًّا كان قد توفِّي عام ٥٨٥هـ[٣٨].
- كتب ابن قمرويه، تلميذ ابن إدريس أيضًا، في نهاية رسالته (مختصر في المضايقة)، والتي كتبها في حياة أستاذه، بأنَّ ابن إدريس أنهاها في العاشر من رجب عام ٥٨٨هـ[٣٩].

- كتب ابن إدريس في نهاية كتابه (مختصر التبيان) بأنَّه أنهاه في أواخر ذي الحجَّة من عام ٥٨٢هـ[٤٠].

وأمَّا بشأن القول الرابع، فأنَّ المؤلِّف يقول: «إنَّه رغم الاختلاف الطفيف ما بين القول الرابع وبين القول الخامس، إلَّا أنَّ مقارنتها تقتضي لزوم تقديم القول الخامس عليه؛ وذلك أنَّ القول الخامس منقول عن ولد ابن ادريس نفسه، وطبعًا صاحب البيت أدرى بما في البيت، كما أنَّه من جهة أخرى، القول الذي أخذ به أكثر المؤرِّخين والمترجِمين لابن ادريس، وبناءً عليه يكون الشيخ ابن إدريس قد توفِّي في عام ٥٩٨هـ عن ٥٥ عامًا[٤١].

مباحث تاريخيَّة أخرى

كما ناقش عليّ همَّت بناري وضبط عددًا من القضايا التاريخيَّة في كتابه، منها على سبيل الاختيار لا الحصر:

القضيَّة الأولى: يذكر الشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ في نهاية مباحث كتاب الحجِّ فصلًا كاملًا مخصَّصًا للزيارات يحمل عنوانها، وعندما يبلغ المقام الحديث عن زيارة الإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام وولده الشهيد، يستأنف بحثًا فيه هل إنَّ ولد الإمام الحسين عليه السلام الذي استشهد في كربلاء هو (عليّ الأكبر أم عليّ الأصغر) عليهما السلام؟ إذ يشير المؤلِّف إلى أنَّ ابن إدريس يذهب أنَّ من ولد الامام الحسين عليه السلام هذا هو عليّ الأكبر لا عليّ الأصغر، وهذا معناه أنَّ الولد الذي استشهد مع الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء كان أكبر من الإمام السجَّاد عليه السلام[٤٢].

وبذلك ينقل المؤلِّف رأي ابن إدريس الحِلِّيّ بقوله: «بأن الشيخ المفيد ذهب في الإرشاد إلى أنَّ شهيد الطفِّ كان السيِّد عليّ الأصغر، وأنَّ السيِّد عليّ الأكبر إنَّما هو

الإمام السجّاد عليه السلام الذي كانت والدته تدعى (شاه زنان ابنة يزدجرد)»[٤٣]، إلَّا أنَّ ابن إدريس الحِلِّيّ لا يوافق المفيد في ذلك، فيرى كلامه غير صحيح، وأنَّ الأفضل في هذه المسالة الرجوع إلى أهل الصناعة والتخصُّص[٤٤].

وبخصوص قبر السيِّد عليّ الأكبر عليه السلام، يستشهد المؤلِّف برأي ابن إدريس الحِلِّيّ بقوله: «إنَّ قبر السيِّد عليّ الأكبر قريب من قبر الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء، وأمُّه كانت تسمَّى ليلى[٤٥]، وهي ابنة مسعود الثقفيّ، وقد كان أوَّل شهداء أبي طالب في واقعة الطفِّ، وقد ولِد السيِّد عليّ الأكبر عليه السلام في زمان عثمان بن عفَّان، وهذا ما رويَ عن جدِّه الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وقد امتدحه الشعراء[٤٦]، ومنهم شعر عن أبي عبيدة الأحمر، الذي استشهد به ابن إدريس الحِلِّيّ في مدح عليّ الأكبر والذي مطلعه:

لم ترَ عين نظرت مثله من محتفٍ يمشي ولا ناعل[٤٧]

القضية الثانية: نقل المؤلِّف موقف ابن إدريس الذي نقد فيه كلام الشيخ المفيد في الإرشاد بالقول بشهادة عبيد الله بن النهشليَّة مع أخيه الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء[٤٨].

القضية الثالثة: ذكر المؤلِّف آراء ابن إدريس الحِلِّيّ حول مدفن فاطمة الزهراء صلوات الله عليها، وهي كما يأتي[٤٩]:

- **الرأي الأوَّل**: بين قبر النبيّ محمَّد صلى الله عليه وآله ومنبره في المسجد النبويّ بالمدينة[٥٠].
- **الرأي الثاني**: في بيتها عليها السلام[٥١].
- **الرأي الثالث**: في مقبرة البقيع، إلَّا أنَّه يستبعد تلك الرواية الدالَّة على دفنها في البقيع ويقول: «وقد روي أنَّها مدفونة في بيتها، وهو الأظهر في الروايات، وعند المصلِّين من أصحابنا»[٥٢].

القضية الرابعة: أورد عليّ همت بناري في كتابه ما ذكره الشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ في السرائر بخصوص الأيَّام التي يستحبُّ فيها الصوم، فيذكر من بينها «الثامن عشر من ذي الحجة»[٥٣]، وبهذه المناسبة يسرد جملة من الحوادث والوقائع التاريخيَّة التي وقعت في هذا اليوم، وهي- عنده- على الآتي:

١. تنصيب الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام لخلافة النبيّ صلى الله عليه وآله.

٢. مقتل الخليفة عثمان بن عفَّان.

٣. بيعة المهاجرين والأنصار لعليّ عليه السلام عدا عبد الله بن عمر.

٤. نجاة النبيّ إبراهيم عليه السلام من النار

٥. نصب موسى عليه السلام يوشع بن نون لخلافته.

٦. شمعون الصفا يُعلَن من قبل عيسى عليه السلام خليفةً له من بعده.

٧. تنصيب آصف بن برخيا من جانب سليمان عليه السلام لخلافته من بعده بحضور زعماء دولة سليمان وولاتها[٥٤].

القضية الخامسة: اهتمَّ المؤلِّف برأي ابن إدريس الحِلِّيّ بتاريخ جرح الخليفة عمر بن الخطَّاب الذي كان في السادس والعشرين من شهر ذي الحجَّة الحرام، وأنَّه توفِّي في التاسع والعشرين من الشهر نفسه، إلَّا أنَّ بعض أصحابنا يشتبهون- كما يرى ابن إدريس- في تاريخ وفاته، ويجعلونه في التاسع من ربيع الأوَّل[٥٥].

كما نقل المؤلِّف رأي ابن إدريس بخصوص (شهر شعبان من السنة الثانية للهجرة)، هو الزمان الذي أُعلن وجوب الصوم فيه، أي صيام شهر رمضان المبارك، وطبقًا لهذا التاريخ يكون الرسول صلى الله عليه وآله قد صام ثماني رمضانات واجبة[٥٦].

ومـن هذه الأمثلة يتبـيَّن أنّ عليّ همت بنـاري كان يتمتَّع بذهنيَّـة متوقِّدة، ومقدرة على التحقيق والتحليل والاسـتنتاج، إذ اهتمَّ بالوقوف موقف المتفحِّص من الروايات، وعـدم تصديق كلِّ ما يقـال وتدقيقها؛ للوصول إلى الحقائق باسـتعمال الأدلَّة والقرائن عند رفضه لها أو دعمها.

المحور الثالث

اهتمام المؤلِّف بالمسرح الجغرافيّ وتأثيره في الأحداث التاريخيَّة

لم يكـن زمن الحادثـة التاريخيَّة العنصر هو الوحيد الذي حظي باهتمام الشـيخ عليّ همـت بناري، فقد أولى الاهتمام بعنـصر آخر، هو مكان الحادثـة التاريخيَّة، بعدِّه عنصرًا رئيسًا في التثبت من مصداقيَّة الأحداث، وكانت هذه السمة ملازمة لمؤلَّفات عليّ همت بناري ، بل إنَّ أغلب الأحداث التي ذكرها كانت مقترنة بكلِّ وضوحٍ بالمسرح الجغرافيّ الذي شهد وقوعها، لاسيما في حالة سرده الأحداث التاريخيَّة التي تشتمل على المعارك، أو ما تشـهده المدن من اضطرابات، وقد حاول جاهدًا أن يعطي صورة واضحة لساحة الحدث في مثل تلك الحالات؛ لأهميَّتها في فهم أبعاده ومساحته المكانيَّة خاصَّة.

تحرَّك عليّ همت بناري في كتابه ابن إدريس الحِلِّيّ باحثًا ومتحرِّيًا عن الأماكن والمواقع الجغرافيَّـة؛ لما لها من الأهميَّة في مسرح الأحداث؛ فالإتيان بأسـماء المدن والأماكن التي تكون مسرحًا جغرافيًّا لتلك المباني الرسميَّة وغير الرسميَّة، والمواقع العمرانيَّة الأخرى، والأزقَّة والشـوارع وغيرها، والتي كان لها الأثر الكبير في تحديد موقع الحادثة التاريخيَّة، والمسـاحة التي شـغلتها، وهذه السـمة تسـاعد على تتبُّع تاريخ تلك المواقع وأسـمائها وما أصابها من تغيُّر، سواء في الاسم أم الهيأة في مراحل لاحقة، أو قد تكون اندثرت ولم تعـد موجودة، وإلى غير ذلك من أمور، ولكي نوضِّح ما ذكرناه، نورد بعض النصوص التي نستطيع أن نقف منها على هذه السمة.

فقد وصف المؤلِّف مدينة الحِلَّة بالقول: «تعدُّ مدينة الحِلَّة من المدن المشهورة، وهي تقع ما بين النجف وكربلاء على ضفاف نهر الفرات، وقد كان للموقع الذي تمتَّعت بها هذه المدينة سببًا في صيرورتها مناخًا مناسبًا لتنشئة العلماء البارزين ونجوم العلم الساطعة، ممَّا جعل اسم الحِلَّة والحِلِّيِّين يشرق على تاريخ الفقه الشيعيّ ويضيء سماء الفكر الإماميّ، مبدِّدًا العتمة والظلام»[٥٧].

وأشار المؤلِّف في الوقت نفسه، إلى أصل تسمية (الحِلَّة)، وأسباب التسمية؛ ليضع بعدها على وفق معطيات موضوعيَّة تاريخيَّة للحِلَّة ومكانتها الجغرافيَّة بعد بغداد والنجف من حيث العطاء العلميّ والنتاج الأدبيّ، فضلًا عن تاريخها السياسيّ والفكريّ، إذ ذكر المؤلِّف أنَّ «من العوامل الهامَّة والمؤثِّرة في تنامي حركة في الحِلَّة وجود تيَّارٍ محبٍّ للعلم فيها، لقد تأسَّست مدينة الحِلَّة عام (٤٩٥هـ) على يد الأمير سيف الدولة صدقة بن دبيس المزيدي»[٥٨].

ولا بدَّ أن يؤثِّر العامل الجغرافيّ لمدينة الحِلَّة على بقيَّة العوامل السياسيَّة والاقتصاديَّة، لذا فقد ربط المؤلِّف موضوع (الأدب والسياسة)، وممَّن شغل بهذه النهضة عنده، فقد أجهد نفسه من أجل أن يضع يده على الأسباب الحقيقة لها، فانتهى به الأمر إلى القول: «لقد كان سيف الدولة وقبيلته من الشيعة، وقد كان حاكمًا من أهل الفضل محبًّا للعلم، وقد اهتمَّ اهتمامًا شديدًا بإدارته الحِلَّة وعمرانها سيما بالقضايا الثقافيَّة، ونشر العلم فيها، وتعدُّ مكتبة سيف الدولة المؤلَّفة من ألفَي مجلَّد شاهدًا صادقًا صارخًا على مدى ثقافته وحبِّه للعلم ورغبته فيه»[٥٩].

ثمَّ استرسل بالقول: «وإضافة إلى ذلك قدَّر سيف الدولة العلماء والأدباء واحترمهم، وقد كانت مساندته لهم ودعمه باعثًا على إقبال أصحاب الفكر ورجالات

الأدب على مدينة الحِلَّة وقصدهم إيَّاها من مناطق مختلفة، ممَّا زاد في حرارة المناخ العلميّ فيها حتَّى اتَّخذها بعضهم وطنًا له»[٦٠].

وكان للمسرح الجغرافيّ وعلاقته بالسياسة أهميَّة في نظر المؤلِّف بعد أن ذكر ذلك بقوله: «إنَّ تراجع المراكز العلميَّة والفقهيَّة لمدينَتَي بغداد والنجف نتيجة لضعف مكانتهما وتراجع نموِّهما بعد أن عاش العراق أوضاعًا سياسيَّةً سيِّئةً، أدَّى إلى أن تبرز مدينة الحِلَّة مركزًا كبيرًا يستوعب ظهور علماء شيعة جدد»[٦١].

في السياق نفسه اهتمَّ بالموقع الجغرافيّ بعد ما ذكر مدفن ابن إدريس ومحلَّ وفاته، إذ عرَّج على ذلك بقوله: «توفِّي ابن إدريس في مدينة الحِلَّة من بلاد العراق ومرقده اليوم موجود فيها في محلَّة الجامعَين»[٦٢]، متتبِّعًا تحوُّل المسجد والقبَّة اللذَين بُنيا على ضريح ابن إدريس من قديم الأيَّام من الآجرِّ والجصِّ إلى منطقة خربة، إلَّا أنَّ جمعًا من خيِّري الحِلَّة من بينهم التاجر الوجيه الحاج حسَّان المرجان قاموا بإعادة بنائه عام ١٣٨١هـ بإجازة من آية الله السيِّد محسن الحكيم، وقد رفعوا فوقه قبَّه جميلة من الحجر الكاشانيّ تقوم على أعمدة أربعة، وجعلوا إلى جانبها مئذنة سامقة[٦٣].

وقد اعتمد المؤلِّف على المسرح الجغرافيّ وتتبَّعه بقوله: «اليوم تحوَّل مرقد ابن إدريس الذي غدا مشتمِلًا على حسينيَّة ومكتبة ومسجد بمساحة ثلاثة آلاف متر، وقد غدا مزارًا يؤمُّه الزائرون وتُقام فيه المجالس الحسينيَّة والمحافل والاحتفالات الدينيَّة، كما أنَّه يقع في مكان مناسب من مدينة الحِلَّة، إذ يتَّصل بعدَّة شوارع رئيسة فيها»[٦٤].

وممَّا تقدَّم نستنتج أنَّ المواقع الجغرافيَّة توثِّر في صناعة الأحداث التاريخيَّة ما دعا بالشيخ عليّ همَّت بناري أن يرصد تلك المواقع التي تمكِّنه من أن يحلِّل ويدرس الأحداث التاريخيَّة بصورة أوضح وأدق.

المحور الرابع

الأسباب والنتائج وعلاقتها بالحدث التاريخيّ

يرى المؤلِّف أنَّ عددًا من الأحداث التي دوَّنها في مؤلَّفه (ابن إدريس الحِلّيّ رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلاميّ) هي وليدة أسبابها، وقد تباينت تلك الأسباب بحسب نظرته إلى الحدث التاريخيّ، فكان مؤلَّفه يتضمَّن بعضًا من الأحداث السياسيَّة التي غيَّرت مجرى التاريخ إبَّان حياة ابن إدريس الحِلّيّ أو بعدها، فقد أولى مؤرِّخنا (المؤلِّف) الأسباب السياسيَّة اهتمامًا كبيرًا، إذ ذكر ما عاشته الدولة العبَّاسيَّة من ظروف سياسيَّة، وكذلك ظهور الفرق العقديَّة وتأثيراتها على شخصيَّة ابن إدريس الحِلّيّ، ومن ثمَّ فإنَّ عليّ همت بناري أراد تفسير بعض الظواهر تفسيرًا بيَّن فيه العلاقة بين الظواهر وأسبابها(٦٥).

كما أولى المؤلِّف أهميَّة للأسباب والنتائج في ضوء قراءته التاريخيَّة للفقه الإسلاميّ في مؤلَّفه مستندًا إلى عدد من المواضيع التي تتبَّعها في مجمل السياق الزمنيّ التي واكبته أو أثَّرت فيه، لكنَّنا سوف نتطرَّق إلى أبرزها؛ طبقًا للضرورة العلميَّة، نذكر منها على سبيل المثال ما يأتي:

١. ذكر المؤلِّف أنَّ مقولة الإجماع ظهرت عندنا للمرَّة الأولى على يد علماء أصول السنَّة، فقد كان عندهم واحدًا من أدلة الأحكام الشرعيَّة، لهذا فإنَّنا نجده يعود بنا إلى الحقبة التي تلت وفاة النبيّ الأعظم محمَّد صلى الله عليه وآله، فإنَّ عدم اعتناء

الصحابة بوصيَّة النبيّ ﷺ في غدير خم؛ أدَّى إلى انحراف الخلافة عن مسارها الصحيح، ممَّا دفع العلماء غير الإماميِّين للاستفادة من إجماع مسلمي المدينة أو أهل الحلِّ والعقد في المدينة بغية تسويغ البيعة مع الخليفة الأوَّل(٦٦).

٢. تتبَّع تاريخيًّا بصورة موجزة تطوُّر الفقه الجعفريّ ومساراته معرِّجًا على أهميَّته التاريخيَّة بقوله: «طوى الفقه الجعفريّ من ولادته حتَّى الساعة مراحل عديدة متنوِّعة، ومرَّت عليه حقبات اعتلى فيها (الفقه) قممًا، كما أُصيب في مدَّة أخرى بالركود، وقد ظهرت في كلِّ مرحلة شخصيَّات شيعيَّة لعبت دورًا هامًّا في تكامل الفقه الجعفريّ وتطويره، ومن ثمَّ إدخاله في مرحلة جديدة وأُفق آخر»(٦٧).

وبيَّن المؤلِّف تأثير المدَّة الزمنيَّة وعلاقتها بنتائج ما حدث من أحداث رافقت تطوُّر الفقه الجعفريّ قبيل ظهور ابن إدريس الحِلِّيّ بقوله: «سيطر على الفقه الشيعيّ قبل ابن إدريس الحِلِّيّ اتِّجاهان رئيسان بدَيا واضحَين في تاريخ هذا الفقه، وهما: الفقه الروائيّ والفقه الاستدلاليّ»(٦٨).

٣. أشار عليّ همَّت بناري إلى أنَّ من أسباب دفع وتطوُّر الفقه الاستدلاليّ إلى خطوات ملحوظة، وخصوصًا دور ابن ابي عقيل، وابن الجنيد الإسكافيّ، وكان الأخير قد اهتمَّ بتدوينه كتابَيه (تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة)، و(الأحمديّ للفقه المحمَّديّ)(٦٩).

وكان عليّ همت بناري يرى أنَّ بعد غياب هذَين الفقيهَين البارزَين، لمع نجم الشيخ المفيد في سماء فقاهة الاجتهاد الشيعيّ، فقد خاض المفيد في مجال الاجتهاد الفقهيّ على خلفيَّة ميَّالة للموضوعات الكلاميَّة والعقليَّة، ممَّا

جعله يلقي بظلال الاستدلال والمنهج العقليّ على الفقه الشيعيّ أكثر من ذي قبل.

كما بيَّن عليّ همت بناري أنَّ الشيخ المفيد خاض صراعًا مريرًا مع الاتِّجاهات الغريبة والسطحيَّة في الفكر الشيعيّ، ودخل معترك النقد والنقاش ضدَّ مناهج أهل الحديث عبر تسنُّمه كرسيّ التدريس وتربيته تلامذة بارزين في مدرسته الفقهيَّة من جهة، وتدوين نتاجه من جهة أخرى، وبذلك منحَ المفيد مزيدًا من التكامل والنموِّ لنزعة الفقه الاستدلاليّ في المناخ الشيعيّ(٧٠).

٤. بيَّنَ المؤلِّف أنَّ المدَّة التي أعقبت وفاة الشيخ المفيد، كان فيها ظهور السيِّد المرتضى علم الهدى الذي نشر علم الفقاهة والاستنباط، ومن ثمَّ بروز عددٍ من تلاميذه، وأبرزهم الشيخ الطوسيّ الذي تصدَّى للساحة العلميَّة بعد وفاة أستاذه السيِّد المرتضى؛ ليؤسِّس الطوسيّ مرحلة جديدة للفقه الشيعيّ عبر كتبه ومؤلَّفاته، ولم يظهر في الساحة الفقهيَّة الشيعيَّة من يناقش أراءَهُ بعد وفاته قرابة قرن كامل، حتَّى ظهر ابن إدريس ليواجه وبشدَّة ملؤها الجرأة العلميَّة ظاهرة الركود والمرواحة؛ ليضع ابن إدريس قدمه راسخة في ساحة الاجتهاد والفقاهة(٧١).

ومدح عليّ همت بناري ابن إدريس الحِلِّيّ بقوله: «وفي هذه الأوضاع بالذات هبَّ ابن إدريس الحِلِّيّ معلنًا صرخته المدوِّية؛ ليقوم بعزم وإرادة فولاذيَّين وبتضحية لا نظير لها قيامه متصدِّيًا ومواجهًا أشكال الجمود والجلمود ومناهضا محاربًا ألوان الركود والخمول»(٧٢).

ومن خلال ما تقدَّم كلّه، نستنتج أنَّ كتاب ابن إدريس الحِلِّيّ لمؤلِّفه الشيخ عليّ

همـت بناري قد حظي بقراءة تاريخيَّـة قيِّمة في ضوء اطِّلاع المؤلِّف على القضايا التاريخيَّة التـي رافقت الحراك الفقهيّ لابن إدريس الحِلِّيّ، والذي تمخَّضت عنه آراء فقهيَّة جديدة تطـرَّق إليها ابن إدريس الحِـلِّيّ في منظومته الفقهيَّة، وهذا يدعو إلى القول: إنَّ لغة كتاب الشـيخ عليّ همت بناري وأسـلوبه في صياغة بعض الأحداث التاريخيَّة ونقلها، تنمُّ عن وضوح الفكرة وسباكة الأسلوب، وهذا ما سنتناوله في ثنايا هذا البحث.

السنة الرَّابعة/المجلَّد الرَّابع/العدد الرابع عشر
جمادى الأولى ١٤٤١هـ/كانون الأوَّل ٢٠١٩م

المحور الخامس

أسلوب المؤلِّف في كتاب (ابن إدريس الحِلّيّ رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلاميّ)

دوَّن الشيخ عليّ همت بناري في مؤلَّفه معلومات تاريخيَّة عن حياة ابن إدريس الحِلِّيّ، وقد حاول فيه أن يترك انطباعًا لدى القارئ بأنَّ لغته مفهومة، ويستطيع منها إيصال جميع أفكاره وآرائه بسهولة، فقد كان أسلوبه واضحًا، ولغته سهلة، وهو حينما يعرض للحادثة التاريخيَّة يتحدَّث عنها بلغةٍ سهلةٍ، وبأسلوبٍ سلسٍ، ولا يعمد إلى التعقيد في الصياغة، فلم يستعمل المحسِّنات اللفظيَّة والبديعيَّة في تدوينه للمادة التاريخيَّة التي يروم عرضها، وإنَّما يحاول أن يوصل الفكرة للقارئ بشكلٍ واضحٍ.

إنَّ انتقاء عليّ همت بناري لبعضٍ من الجمل جعل من الذين يقرؤون كتاباته بعامَّة، وخصوصًا كتاب (ابن إدريس الحِلِّيّ رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلاميّ) بخاصَّة يدركون أنَّ لغته جاءت سهلة وماتعة، كما أراد المؤلِّف في ضوء أسلوبه في الكتابة أن يمدَّ جسور العلاقة العلميَّة بين ابن إدريس الحِلِّيّ وبقيَّة الفقهاء المعاصرين له[٧٣].

وعلى الرغم من الخصوصيَّات الشخصيَّة والأفكار، والدور المهمّ الذي اضطلع به ابن إدريس الحِلِّيّ في تاريخ الفقه، إلَّا أنَّنا نجد اليوم من يتصدَّى لدراسة مستقلَّة مستوعبة لحياته وأفكاره، كدراسة عليّ همت بناري التي عالجت بتفحُّص وتفصيل سيرة الشيخ ابن إدريس الحِلِّيّ، كتسليط الضوء على زوايا حياته وأعماق أفكاره بمستوى

الموضوعيَّـة والقراءة المتوازنـة، لكي يقدِّم خدمة كبرى للباحثـين والمهتمِّين وأصحاب القلم[٧٤].

وقد حاول في كتابه رصد أهدافٍ متعدِّدة، أهمّها:

١. دراسـة أثـر إبن إدريس في تطوُّر الفقه الشـيعيّ، وكيف نجـح في إتيان الدور الحسَّاس.

٢. التعريف بابن إدريس وشخصيَّته، وعرض صورة عنه، وبيان خدماته العلميَّة والثقافيَّة.

٣. سرد النظريَّات والآراء الفقهيَّة لابن إدريس الحِلِّيّ، واستعراض نتاجه العلميّ، وممارسة تحليل معمَّق لأصوله الفقهيَّة ومناهجه الاجتهاديَّة.

٤. عرض المشـهد الثقافي والاجتماعي لعصر إبن إدريس في سـياق دراسة حياته، وكذلك دراسة الأرضيَّات التي ساهمت في نمو ابن إدريس علميًّا وتربويًّا.

وممَّا تقدَّم كلِّه، يتَّضح لنا أنَّ تلكم الدراسـة فتحت لنا آفاقًا رحبة من ناحية القراءة التاريخيَّـة لمجمل الحـراك الفقهيّ الذي عاشـه ابن إدريـس الحِلِّيّ، ومَن جـاء بعده من الفقهاء المتصدِّين للفقه والاجتهاد.

الخاتمة

في ثنايا قراءتنا لكتاب ابن إدريس الحِلِّيّ، نخلص إلى جملة من القضايا، منها:

أوَّلًا: يتَّضح ممَّا سبق أنَّ الشيخ عليّ همت بناري قد أحاط بموضوع نشأة ابن إدريس الحِلِّيّ، لاسيما أنَّه رجع إلى عدد من المصادر التي تحدَّثت عنه.

ثانيًا: اطِّلاع المؤلِّف على تاريخ مدينة الحِلَّة وأماكنها الجغرافيَّة، وهذا يدلُّ على سعة ثقافته العلميَّة وتبصُّره بالأمور التاريخيَّة، كما أعطى المؤلِّف عليّ همت بناري وصفًا تاريخيًّا عن الفقهاء الذين عاصروا ابن إدريس الحِلِّيّ.

ثالثًا: يظهر لنا في مقتضيات البحث أنَّ المؤلِّف عليّ همت بناري كان ذا مقدرة علميَّة متميِّزة دفعت به إلى شحن كتابه بالتحقيق والتحليل والاستنتاج التاريخيّ.

رابعًا: حاول عليّ همت بناري في مؤلَّفه أن يترك انطباعًا لدى القارئ بأنَّ لغته مفهومة، ويستطيع من خلالها إيصال جميع افكاره وآرائه بسهولة، لذا كان أسلوبه واضحًا، ولغته سهلة.

هوامش البحث

(١) للمزيد ينظر: محمَّد صادق الكرباسيّ، معجم المقالات الحسينيَّة، المركز الحسينيّ للدراسات، لندن، د.ت: ١٠٤.

(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، مكتبة المدرسة، ١٩٨٢: ١/ ٢٢٨.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ٢٢٨.

(٤) عثمان موافي، منهج النقد التاريخيّ عند المسلمين والمنهج الأوربيّ، د.م، د.ط د.ت: ٨٨.

(٥) عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية ، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣م: ٢٢.

(٦) مرتضى حسن النقيب، المؤرِّخ المبتدئ ومنهج البحث التاريخي، طبع بوحدة الحاسبة الإلكترونيَّة في كليَّة الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٩م: ٥٦.

(٧) نور الله الكسائيّ، مدارس نظاميَّة وتأثيرات علميّ واجتماعيّ، ط١، طهران، مؤسَّسة انتشارات، أمير كبير، ١٩٨٤: ١٢.

(٨) ينظر: عليّ همت بناري، ابن إدريس الحِلِّيّ رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلاميّ،الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥: ٥٠.

(٩) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ بن محمَّد الجوزيّ (ت ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمَّد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٩٩٢: ٣٠٣.

(١٠) حَكَمت الدولة السلجوقيَّة في أوج إزدهارها كافَّة إيران وأفغانستان ووسط آسيا وصولًا إلى كاشغر في الشرق، فضلًا عن العراق والشام والأناضول غربًا وصولًا إلى مشارف القسطنطينيَّة. قامت الدولة منذ عام ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م عندما دخل مؤسِّسها طغرل بك مدينة مرو في وسط آسيا، وحتَّى عام ٥٥٢هـ/ ١١٥٧م عند مقتل السلطان أحمد سنجر الذي تفكَّكت الدولة بعده إلى ولاياتٍ منفصلةٍ حكمت أجزاءً مختلفة من وسط وغربي آسيا. للمزيد من التفصيلات ينظر: إبراهيم مصطفى المحمود، الحرب عند العرب، دار القلم، دمشق، ١٩٨٥: ٣٢٩.

(١١) نور الله عليّ الكسائيّ، المصدر السابق: ١٦-١٧.

(١٢) قوام الدين أبو عليّ الحسين بن عليّ بن إسحاق بن العبَّاس الطوسيّ الملقَّب بـ: خواجة بزك

أي نظـام الملـك، من مواليـد طوس، في بلاد فـارس أو ما يسـمَّى حاليًّا إيران أحد أشـهر وزراء السـلاجقة، كان وزيرًا لألب أرسلان وابنه ملكشاه، لم يكن وزيرًا لامعًا وسياسيًّا ماهرًا فحسب، بل كان داعيًا للعلم والأدب محبًّا لهما، أنشـأ المدارس المعروفة باسمه (المدارس النظاميَّة)، وأجرى لها الرواتب، وجذب إليها كبار الفقهاء والمحدِّثين، وفي مقدِّمتهم حُجَّة الإسلام أبو حامد الغزاليّ. اغتاله الإسـماعيليُّون عام ١٠٩٢م. للمزيد من التفصيلات ينظـر: ابن الجوزيّ، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: ١٦/ ٣٠٣-٣٠٥، نقلًا عن: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٥٠.

(١٣) ينظر: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٥٠.

(١٤) المصدر نفسه: ٥١.

(١٥) حكـم في بغداد بين عامَي ١١٧٠ و١١٨٠، ٥٦٦هـ إلى ٥٧٧هـ بعد أبيه المسـتنجد بالله. توفِّي في ٣٠ مارس، ١١٨٠، وخلفه الناصر.

(١٦) تولى حكم العراق بعد المستضيء للمزيد ينظر: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٥٠.

(١٧) عمر سـليمان الأشـيقر، تاريخ الفقه الإسـلاميّ، ط٢، دار النفائس، بـيروت، ١٩٩١: ١١٥-١١٦.

(١٨) للمزيد عن هذين الكتابَين ينظر: السـيِّد حسـن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، شركة النـشر للطباعة العراقيَّة المحـدودة، د.ت. أغا بزرك الطهرانيّ، الذريعة إلى تصانيف الشـيعة، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٣.

(١٩) ينظر: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٢٨.

(٢٠) المصدر نفسه: ٢٩.

(٢١) المصدر نفسه: ٢٧.

(٢٢) عبـد الله أفنـدي، تعليقة أمـل الآمل، تحقيق أحمـد الحسـينيّ، مكتبة آية الله المرعـشيّ، ١٩٩٠: ١/ ٢٤٤، نقلًا عن: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٢٣.

(٢٣) المصدر نفسه: ٢٣.

(٢٤) مؤلِّف كتاب تكملة الرجال، وكتابه هذا مطبوع.

(٢٥) ينظر: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٢٦.

(٢٦) المصدر نفسه: ٢٧.

(٢٧) كـمال الديـن أبو الفضـل عبد الرزَّاق بن أحمد ابن القوطيّ الشـيبانيّ، معجـم الآداب في معجم الألقاب، تحقيق محمَّد كاظم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ١٩٩٥: ٣/ ١٢٦.

(٢٨) المصدر نفسه: ٣/ ٦٥.

(٢٩) وهم كلٌّ من: جمال الدين أبو القاسم، الحسين بن عقيل الخفاجيّ الحِلّيّ، جلال الدين أبو الحسن عليّ بن شعرة الحِلّيّ، تسعة. ينظر: المصدر نفسه: ٧٩-٨٢.

(٣٠) والصحيح ما ذكره عبد النبيّ الكاظميّ، في صحيفة ٣٤٨ وما بعدها من أنَّ التاريخ ٧٥٠ هو تاريخ غلط، وهو ليس من ابن إدريس. للمزيد ينظر: عبد النبيّ الكاظميّ، تكملة الرجال، الناشر أنوار الهدى، مطبعة مهر: ٢/ ٣٤٨-٣٥٠.

(٣١) عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٣٠.

(٣٢) المصدر نفسه: ٣٠.

(٣٣) ميرزا محمَّد عليّ المدرِّسيّ، ريحانة الأدب، ط٣، طهران، خيام، ١٩٩٠.

(٣٤) ينظر: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٣٠.

(٣٥) عبد الرحيم الربَّـانيّ، مقدِّمة بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٠٣هـ: ١٩٧، نقلًا عن: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٣١.

(٣٦) المصدر نفسه: ٣١.

(٣٧) المصدر نفسه: ٣١.

(٣٨) حسين النوريّ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث، ١٩٩١: ٣/ ٤٨١.

(٣٩) ينظر: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٣٢-٣٣.

(٤٠) محمَّد ابن إدريس الحِلّيّ، منتخب التبيان، تحقيق السيِّد مهدي الرجائيّ، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ: ١٤٠٩هـ: ٣٩٤.

(٤١) ينظر: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٣١.

(٤٢) ينظر: الشيخ المفيد، في الإرشاد، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، ١٩٩٣م: ٢/ ٢٨.

(٤٣) ما ذكره الشيخ المفيد أشهر، إلَّا ما سمَّى به عليّ زين العابدين بالأكبر، بينما جعل عليّ الأصغر عليّ الشهيد في الطفِّ، وهو الذي اشتهر في المقاتل باسم عليّ الأكبر، هو شهيد الطفِّ. عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٢٨٨.

(٤٤) ولكي يدعم رأيه في هذا الموضوع يشير إلى أسامي اثني عشر رجلًا من أرباب السير والتواريخ ممَّن يرون رأيه، وهم: الزبير بن بكار في كتاب أنساب قريش، أبو الفرج الأصفهانيّ في مقاتل الطالبيِّين، البلاذريّ المزني صاحب كتاب لباب أخبار الخلفاء، العمريّ النسَّابة صاحب كتاب المجديّ، وكتاب الزواجر والمواعظ، ابن قتيبه في المعارف، ابن جرير الطبريّ، ابن أبي الأزهر في تاريخه، أبو حذيفه الدينوريّ في الأخبار الطوال، صاحب كتاب الفاخر وهو أحد علماء الإماميَّة،

أبو عليّ الهمام أحد مصنِّفي الإماميَّة في كتابة الأنوار في تاريخ أهل البيت ومواليدهم.

(٤٥) ينظر: محمَّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحِلِّيّ، السرائر، تحقيق مؤسَّسة النشر الإسلاميّ مطبعة مؤسَّسة النشر الإسلاميّ ط٢، ١٤١٠هـ: ٦٥٢، جواد شبَّر، أدب الطَّفِّ أو شعراء الحسين من القرن الأوَّل الهجريّ حتَّى القرن الرابع عشر، دار المرتضى، بيروت: ٢٧٤، الشيخ محمَّد صادق محمَّد الكرباسيّ، معجم أنصار الحسين- النساء: ٣/ ١٥٦.

(٤٦) ميرزا أبو الفضل الطهرانيّ، شفاء الصدور في شرح زيارة العاشور، تحقيق وپاورقي السيِّد عليّ الموحد، ط٣، ١٤٠٩هـ: ٢/ ٣٤٨.

(٤٧) عليّ بن الحسين أبو الفرج الأصفهانيّ، مقاتل الطالبيِّين، قم، دار الكتب للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ: ٥٢.

(٤٨) على الرغم من أنَّ الباحث يوكِّدها وجدانًا، إلَّا أنَّ البتَّ في تلك القضيَّة التاريخيَّة يختلف فيها الكثير وتحتاج إلى دراسة، خصوصًا أنَّ الكتب التاريخيَّة كلُّها بحاجة إلى تنقيب تاريخيّ.

(٤٩) عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٢٩٠.

(٥٠) جاء الاستحباب بالصلاة بين القبر والمنبر ركعَتَين، فإنَّ فيه روضة من رياض الجنَّة، وقد روي أنَّ فاطمة عليها السلام مدفونة هناك. ينظر: مركز المعجم الفقهي، المصطلحات، شرائع الإسلام: ١/ ٢١٠، المبسوط: ١/ ٣٨٦.

(٥١) هناك رواية عن عليّ بن محمَّد وغيره، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمَّد بن أبي نصر قال: سألت الإمام الرضا عليه السلام عن قبر فاطمة عليها السلام، فقال: «**دُفنت في بيتها**»، فلمَّا زادت بنو أميَّة في المسجد صارت في المسجد. ينظر: الشيخ الكلينيّ، الكافي، تحقيق عليّ أكبر غفاريّ، دار الكتب الإسلاميَّة: ١/ ٤٦١.

(٥٢) محمَّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحِلِّيّ، السرائر، المصدر السابق: ٦٥٢.

(٥٣) يوم الغدير هو اليوم الثامن عشر من ذي الحجَّة، نزل رسول الله صلى الله عليه وآله فيه مرجعه من حجَّة الوداع بغدير خم، وأمر أن ينصب له في الموضع كالمنبر من الرحال، وينادى بالصلاة جامعة، فاجتمع سائر من كان معه من الحاجِّ، ومن تبعهم لدخول المدينة من أهل الأمصار، واجتمع جمهور أمَّته، فصلَّى رَكعتين، ثمَّ رقى المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ وزجر وأنذر، ونعى إلى الأمَّة في الخطبة نفسه، ووصاهم بوصايا يطول شرحها، فيما يجب الانتهاء إليه في حياته وبعد وفاته، ثمَّ دعا عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فأمره أن يرقى معه الرحال، ثمَّ أقبل على الناس بوجهه الكريم صلى الله عليه وآله، فقرَّرهم على فرض طاعته، وقال في تقريره لهم: «**ألست أولى بكم منكم بأنفسكم؟**»، فأجابته الجماعة بالإقرار، فأخذ إذ ذاك بعضد أمير المؤمنين عليه السلام، ثمَّ أقبل عليهم أجمعين، فقال: «**فمن كنت**

مـولاه فعـلي مولاه، اللّهمَّ والِ مـن والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نـصره، واخذل من خذله».
ينظر: الشـيخ المفيد، المقنعة: فقه الشـيعة إلى القرن الثامن، تحقيق مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، ط٢، مؤسَّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرِّسين بقم المشرَّفة، ١٤١٠هـ: ٢٠٤.

(٥٤) لمراجعة هذه القضايا التاريخيَّة ينظر: محمَّد بن حسـين الخوانسـاريّ، تكملة مشـارق الشموس، مؤسَّسـة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، د.ت: ٤٥١، محمَّد بن منصـور بن أحمد بن إدريس الحِلّيّ، السرائـر، تحقيق مؤسَّسـة النشر الإسـلاميّ، مطبعة مؤسَّسـة النشر الإسـلامي، ط٢، ١٤١٠هـ: ١/ ٦٥٤-٦٥٧.

(٥٥) وممَّـا يدلُّ عـلى أنَّ قتل عمر قد كان في شـهر ربيع الأوَّل، رواية مطوَّلة رواها أحمد بن إسـحاق القمِّـيّ رحمه الله، عن الإمـام الهادي عليه السلام، مفادهـا: أن حذيفة بن اليمان دخل على رسـول الله صلى الله عليه وآله في يوم التاسـع مـن ربيع الأوَّل، وعنده عليّ والحسـنان عليهما السلام، وهـم يأكلون مع النبـيّ صلى الله عليه وآله.. وهو يخبرهم بمقتل رجل في هذا اليوم تصدر منه أمور هائلة تجاه أهل البيت عليهم السلام، منها: أنَّه يحرق بيت الوحي، ويرد شـهادة عليّ عليه السلام، ويكذِّب فاطمة صلوات الله وسلامه عليها، ويغتصب فدكًا، ويسخن عين الزهراء، ويلطم وجهها، ويدبـر على قتل عليّ عليه السلام، ويغصب حق أهل البيت عليهم السلام، وأن فاطمة عليها السلام تدعو عليه، ويسـتجيب الله لها في مثل هذا اليوم. قال حذيفة: فاسـتجاب الله دعاء مولاتي عليها السلام... إلى أن قال: وأجرى قتله على يد قاتله رحمة الله عليه. للمزيد عن هذه القضية التاريخيَّة ينظر: جعفر مرتضى العامليّ، مختصر مفيد- أسـئلة وأجوبة في الدين والعقيدة، المركز الإسـلاميّ للدراسـات، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م: ١١/ ١٥٥.

(٥٦) ينظر: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٢٩١.

(٥٧) المصدر نفسه: ٤٧.

(٥٨) ينظر: المصدر نفسه: ٤٧.

(٥٩) المصدر نفسه: ٤٨.

(٦٠) ينظر: المصدر نفسـه: ٤٨، يوسـف كركوش، تاريخ الحِلَّة، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٦٥: ٣٠.

(٦١) يبـدو أنَّ عـليّ همت بناري كانـت لديه قراءة تاريخية جيِّـدة، إذ إنَّه ربط ما بـين الوضع العام في العراق، وما بين ولادة ابن إدريس الحِلّيّ وظهوره في وسـط مدينة علميَّة احتضنت العلم والعلماء ألَا وهي مدينة الحِلَّة الفيحاء.

(٦٢) سـمِّيت بالجامعَـين نسـبة إلى وجود جامعَين اثنين، همـا جامع ومرقد الصحـابيّ عبد العزيز بن سراي، وهو من أصحاب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، إذ جرح في حرب صفِّين، واستشهد

في هذا المكان، ودفن في المرقد الذي يحمل اسمه، والموجود لغاية اليوم قرب منطقة باب المشهد مجاور مقام الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، عند عودته من حرب صفِّين ومروره بمدينة الحِلَّة، أمَّا الجامع الآخر، فهو جامع ومقام الإمام جعفر الصادق عليه السلام المتوفَّى سنة ١٤٨ هـ، والذي كان مكانه على حافَّة نهر الحِلَّة، ونقل سنة ١٩٥٤ م قرب مرقد العلَّامة أبي المعالي الفارسيّ الهيتيّ المتوفَّى بحدود ٤٩٩ هـ، وما يزال أثره باقيًا حتَّى يومنا هذا، ولوجود هذَين الجامعَين سمِّيت المنطقة المحصورة والمجاورة لهما بـ(الجامعين). ينظر: ظاهر ذبَّاح الشمَّريّ، محلَّات الحِلَّة القديمة، مركز مدينة المسيَّب، دراسة تحليلية محفوظة، مقدَّمة إلى مركز بابل للدراسات الحضاريَّة والتاريخيَّة، ٢٠١١: ٧-١٥.

(٦٣) علي همت بناري، المصدر السابق: ٣٣.

(٦٤) هادي كمال الدين ، فقهاء الفيحاء وتطور الحركة الفكريَّة في الحِلَّة، مكتبة الزين، بغداد، ١٩٧٦: ٨٥.

(٦٥) للمزيد من التفصيلات عن الفرض التاريخيّ ينظر: جميل موسى النجَّار، دراسات في فلسفة التاريخ النقديَّة، دائرة الشؤون الثقافيَّة، بغداد، ٢٠٠٤: ٢٧-٣٢.

(٦٦) ينظر: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٣١٦.

(٦٧) المصدر نفسه: ٣٧٩.

(٦٨) الفقه الروائيّ: هو الفقه الذي يقوم بعرض النصوص والروايات بعد تمحيصها سنديًّا، وتمييز صحيحها من فاسدها بوصفها فتاوى، ولا يلعب الاستدلال والتفريع دورًا مهمًّا في هذه النزعة الفقهيَّة، أمَّا الفقه الاستدلاليّ: فهو ذلك الفقه الذي يتخطَّى فيه الفقيه دائرة نقل الأحاديث بوصفها فتاوى، ليلج مرحلة الاجتهاد والاستنباط. للمزيد من التفصيلات ينظر: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٣٨٢، السيِّد زهير الأعرجيّ، مناهج الفقهاء في المدرسة الإماميَّة، مجلَّة تراثنا، العدد١٠٢، ٢٠١٦: ١١-٤٩.

(٦٩) عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٣٨٣.

(٧٠) المصدر نفسه: ٣٨٣.

(٧١) ينظر: عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٣٨٤-٣٨٥.

(٧٢) المصدر نفسه: ٣٧٩.

(٧٣) عليّ همت بناري، المصدر السابق: ١٧.

(٧٤) المصدر نفسه: ١٨.

المصادر والمراجع

١. إبراهيم مصطفى المحمود، كتاب الحرب عند العرب، دار القلم، دمشق، ١٩٨٥.
٢. ابن حجر العسقلانيّ، لسان الميزان، مكتب المطبوعات الإسلاميَّة، ٢٠٠٢.
٣. أغا بزرك الطهرانيّ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٣.
٤. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ بن محمَّد الجوزيّ (ت ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملـوك، تحقيق محمَّد عبد القادر عطـا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتـب العلميَّة، بيروت ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢.
٥. جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج١، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، مكتبة المدرسة، ١٩٨٢.
٦. جميل موسى النجَّار، دراسات في فلسفة التاريخ النقديَّة، دائرة الشؤون الثقافيَّة، بغداد، ٢٠٠٤.
٧. جواد شـبَّر، أدب الطَّفِّ أو شعراء الحسين من القرن الأوَّل الهجريّ حتَّى القرن الرابع عشر، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٧.
٨. حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، شركة النشر للطباعة العراقية المحدودة، د.ت.
٩. حسـين النوريّ، مسـتدرك الوسـائل ومسـتنبط المسـائل، تحقيق مؤسَّسـة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث، ج٣، ١٩٩١.
١٠. زهير الأعرجيّ، مناهج الفقهاء في المدرسة الإماميَّة، مجلَّة تراثنا، العدد١٠٢، ٢٠١٦.
١١. الشيخ الكلينيّ، الكافي، تحقيق عليّ أكبر غفاري، ج١، دار الكتب الإسلاميَّة.
١٢. الشيخ المفيد، المقنعة: فقه الشيعة إلى القرن الثامن، تحقيق مؤسَّسة النشر الإسلاميَّة، ط٢، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرِّسين بقم المشرَّفة، ١٤١٠.
١٣. الشيخ المفيد، في الإرشاد، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، ١٩٩٣م.
١٤. ظاهر ذبَّاح الشـمَّريّ، محلَّات الحِلَّة القديمة، مركز مدينة المسيَّب، دراسة تحليليَّة محفوظة، مقدَّمة إلى مركز بابل للدراسات الحضاريَّة والتاريخيَّة، ٢٠١١.
١٥. عبد الرحيم الربَّانيّ، مقدِّمة بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٠٣هـ.
١٦. عبـد الله أفندي، تعليقة أمل الآمل، المجلَّد الأوَّل، تحقيق أحمد الحسـينيّ، مكتبة آية الله المرعشيّ، ١٩٩٠.

١٧. عثمان موافي، منهج النقد التاريخيّ عند المسلمين والمنهج الأوربيّ، د.م، د.ط، د.ت.
١٨. عزيز العظمة، الكتابة التاريخيَّة والمعرفة التاريخيَّة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣م.
١٩. عليّ همت بناري، ابن إدريس الحِلِّيّ رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلاميّ، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥.
٢٠. عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلاميّ، ط٢، دار النفائس، بيروت، ١٩٩١.
٢١. كمال الدين أبو الفضل عبد الرزَّاق بن أحمد ابن الفوطيّ الشيبانيّ، معجم الآداب في معجم الألقاب، ج٣، تحقيق محمَّد كاظم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ١٩٩٥.
٢٢. محمَّد ابن إدريس الحِلِّيّ، منتخب التبيان، تحقيق السيِّد مهديّ الرجائي، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ، ١٤٠٩هـ.
٢٣. محمَّد بن حسين الخوانساريّ، تكملة مشارق الشموس، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، د.ط، د.ت.
٢٤. محمَّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحِلِّيّ، السرائر، تحقيق مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، مطبعة مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٠هـ.
٢٥. محمَّد صادق الكرباسيّ، معجم المقالات الحسينيَّة، المركز الحسينيّ للدراسات، لندن، د.ت.
٢٦. محمَّد صادق الكرباسيّ، معجم أنصار الحسين- النساء، الجزء الثالث، دائرة المعارف الإسلاميَّة، المركز الحسينيّ للدراسات، لندن. د.ت
٢٧. محمود شاكر، موسوعة التاريخ الإسلاميّ، المجلَّد السادس، المكتب الإسلاميّ في بيروت ودمشق وعمَّان، ط٦، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٢٨. مرتضى حسن النقيب، المؤرِّخ المبتدئ ومنهج البحث التاريخيّ، طبع بوحدة الحاسبة الإلكترونيَّة في كليَّة الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٩.
٢٩. ميرزا أبو الفضل الطهرانيّ، شفاء الصدور في شرح زيارة العاشور، ج٢، تحقيق پاورقي السيِّد عليّ الموحد، ط٣، ١٤٠٩.
٣٠. ميرزا محمَّد عليّ المدرِّسيّ، ريحانة الأدب، ج٨، ط٣، طهران، خيام، ١٩٩٠.
٣١. نور الله عليّ الكسائيّ، مدارس نظاميَّة وتأثيرات، علميّ واجتماعيّ، ط١، طهران، مؤسَّسة انتشارات أمير كبير، ١٩٨٤.
٣٢. هادي كمال الدين ، فقهاء الفيحاء وتطور الحركة الفكريَّة في الحِلَّة ، مكتبة الزين ، بغداد، ١٩٧٦.
٣٣. يوسف كركوش، تاريخ الحِلَّة، المكتبة الحيدريَّة، النجف الأشرف، ١٩٦٥.