جُمْهُورِيَّةُ العِرَاقِ

دِيوَانُ الوَقْفِ الشِيْعِيّ



تُرَاثُ الحِلَّة

مَجَلَّةٌ فَصْلِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ تُعْنَى بِالتُّرَاثِ الحِلِّيّ

تَصْدُرُ عَنْ:

العَتَبَة العَبَّاسِيَّة المُقَدَّسَة

قِسْمِ شُؤونِ المَعَارِفِ الإِسْلامِيَّةِ وَالإِنْسَانِيَّةِ

مَرْكَزِ تُرَاثِ الحِلَّة

معتمدة لأغراض الترقية العلميَّة

السنة (الأولى) / المجلد (الأول) / العدد (الثاني)

١٤٣٨هـ/٢٠١٦م

العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة. قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة. مركز تراث الحلَّة
تـــــراث الحلَّـــــة : مجلَّـــــة فصليَّـــة محكَّمـــة تعنـــى بالتـــــراث الحلِّـــيّ/
Turath Al-Hillah : Quarterly Authorized Journal Specialized in Hillah Heritage
تصدر عن العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة، مركز تراث الحلَّة.-
الحلَّة، العراق : الأمانة العامَّة للعتبة العبَّاسـيَّة المقدَّسـة. قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة.
مركز تراث الحلَّة ؛ ١٤٣٨هـ. = ٢٠١٦-
مجلَّد : ايضاحيات ؛ ٢٤ سم
فصليَّة
العدد الثاني، المجلَّد الاول (٢٠١٦)-
ISSN 2412-9615
معتمدة لأغراض الترقية العلميَّة.
المصادر.
النص باللغة العربية ؛ مستخلصات بالعربيَّة والإنجليزيَّة.
١ .الحلَّة (العراق) ـ تاريخ —دوريَّات. ٢ . الحلَّة (العراق)—تاريخ—دوريَّات. ٣. الشعر
العربيّ—العراق—الحلَّة—تاريـخ ونقـد - دوريَّـات. ٤ . الفاضـل المقـداد، المقداد بـن عبدالله بن
محمَّـد، توفي ٨٢٦ هجريًا— كنز العرفان في فقه القـرآن — شرح. ٥ . علوم القرآن. ألف. العنوان.
Turath Al-Hillah : Quarterly Authorized Journal Specialized in Hillah Heritage
A8374 2016 vol.01 no.02 DS79.9.H55
مركز الفهرسة والتصنيف



ردمد: 2412-9615

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

جمهورية العراق- محافظة بابل- الحلَّة الفيحاء

Phone No.: 07602320073

Web: http://www.turath.alkafeel.net

E-mail: turathhi@gmail.com



+964 770 673 3834
+964 790 243 5559
+964 760 223 6329
WWW.DarAlkafeel.com

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

صَدَقَ اللهُ العَلِيُّ العَظِيْم

[سورة الحجرات، الآية: ١٣]

التاريخ الشعريّ لمجلَّة تراث الحلَّة

الشاعر الأستاذ الدكتور أسعد محمَّد علي النجَّار

٣/ ٧/ ٢٠١٥م

التاريخ الهجري

مجـلَّـةٌ عـلـمـيَّـةٌ فـاخِـرَه ... بـكـلِّ رأيٍ نَـاضـجٍ زَاخـرَه
في رمـضـانَ قـدْ زَهـا شكلُها ... شهرِ التُّقى والـدَّعـوةِ الطَّاهرَه
إذ نَحتفي بليلةِ المُجتبى ... ولادةٍ مـيـمـونـةٍ عـاطـرَه
أَنشأها للخيرِ أُهـلُ التُّقى ... سِـفْـرُ تُـراثٍ دَارُهُ عـامِـرَه
بالواحدِ استعنتُ قدْ أَرَّخوا ... إِصـــــدارُهُ مجـلَّـةٌ نَـاضِرَه

١+٣٠١+٧٨+١٠٥٦=١٤٣٦هـ

التاريخ الميلادي

مـركـزٌ قـدْ شَـادَهُ أَهـلُ التُّقى ... لـتراثِ الحـلَّـةِ الـفَـيحا قَـصَـدْ
فَبِهـا عِـلـمٌ وشِـعـرٌ قـدْ سَـما ... وبِهـا الحـوزةُ تَـدعـو لـلـرَّشَـدْ
وأَتـى المـركـزُ كَـي يَحفظَهَا ... مِـنْ شُرورِ حَاقِدٍ أَو ذِي حَسَدْ
أَنـشَـؤوا مَجـلَّـةً عِـلـمـيَّـةً ... وَنَـرى حُـروفَـهـا مِـثْـلَ الشَّـهَـدْ
ومَـضى (لَـومٌ) فقُلنَا أَرِّخُـوا ... ذِي مَجـلَّـةِ الـتُّراثِ والسَّـعَـدْ

-٧٦...+٧١٠+٧٨+١١٣٢+١٧١=٢٠١٥م

المشرف العام

سماحة السَّيد أحمد الصَّافي

المتولِّي الشَّرعيّ للعتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة

المشرف العلميّ

الشَّيخ عمَّار الهلاليّ

رئيس قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة

رئيس التَّحرير

أ. م. د. علاء الموسويّ

رئيس التحرير التنفيذيّ

صادق الخويلديّ

مدير مركز تراث الحِلَّة

الهيأة الاستشارية

أ.د. عباس جاسم الربيعيّ (كلية الفنون الجميلة/ جامعة بابل)

أ. د. كريم مطر الزبيديّ (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة بابل)

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

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

أ.د. حسن علوان بيعي (كلية الطب/ جامعة بابل)

أ.د. حكمت عبيد الخفاجيّ (كلية الدراسات القرآنية/ جامعة بابل)

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

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

أ.د. محمد توتنجو (رئيس المركز العالمي للبحوث والدراسات التاريخية التركية والعربية/ هولندا)

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

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

أ.د. إدريس هاني (جامعة فاس/ المغرب)

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

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

مدير التَّحرير

أ.م.د. بدر ناصر حسين السلطاني

سكرتير التحرير

د. عباس حسن عبيس الجبوري

هيأة التحرير

أ.م.د. عامر راجح نصر (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة بابل)

أ.م.د. عاصم حاكم عباس الجبوريّ (كلية التربية/ جامعة القادسية)

أ.م.د. عليّ عباس عليويّ الأعرجيّ (مركز دراسات الكوفة/ جامعة الكوفة)

أ.م.د. رحيم كريم عليّ الشريفيّ (كلية الدراسات القرآنية/ جامعة بابل)

أ.م.د. يوسف كاظم جغيل (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة بابل)

أ.م.د. حسن كاظم أسد الخفاجيّ (كلية التربية/ جامعة ميسان)

أ.م.د. عامر عجاج حميد (كلية التربية الاساسية/ جامعة بابل)

أ.م. د. أحمد صاحب مبارك (كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة بابل)

تدقيق اللغة العربية

أ.م.د. أمين عبيد جيجان الدليميّ أ.م.د. حسن عبيد محيسن المعموريّ

تدقيق اللغة الإنجليزية

أ.م. د. أحمد صاحب مبارك

الموقع الإلكتروني

Web: http://www.turath.alkafeel.net

E-mail: turathhi@gmail.com

قواعد النَّشر في المجلَّة

تستقبل مجلة تراث الحلَّة البحوث والدراسات الرصينة على وفق القواعد الآتية:

١. يُشترط في البحوث والدِّراسات أن تكون على نسق منهجيَّة البحث العلمي وخطواته المتعارَف عليها عالميًا.

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، بخط (Simplified Arabic)، وحجم (١٤)، على أن ترقَّم الصَّفحات ترقيمًا متسلسلًا.

٤. تقديم ملخَّص للبحث باللغة العربية، وآخر باللغة الإنجليزية، كلٌّ في حدود صفحة مستقلة، على أن يحتوي الملخص عنوان البحث، ويكون بحدود (٣٥٠) كلمة.

٥. أن يُذكر في الصفحة الأولى من البحث عنوان واسم الباحث/ الباحثين، وجهة العمل، والعنوان الوظيفي، ورقم الهاتف المحمول، والبريد الإلكتروني، 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،

واسـم المؤلِّف، واسـم النَّاشر، ومكان النَّشر، ورقم الطَّبعة، وسـنة النَّشر، ورقم الصَّفحـة، هذا عند ذِكر المصدر أو المرجع أوَّل مرَّة، ويُكتفى بذكر اسـم الكتاب، ورقم الصفحة عند تكرُّر استعماله.

٧. يـزوَّد البحـث بقائمة المصادر والمراجـع منفصلة عن الهوامـش، وفي حالة وجود مصـادر ومراجـع أجنبيَّـة تُفرد لها قائمـةٌ خاصَّةٌ بهـا منفصلة عن قائمـة المصادر والمراجع العربيَّة، ويراعى في إعدادهما التَّرتيب الألفبائي.

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

٩. إرفاق نسخة من السِّيرة العلميَّة إذا كان الباحث ينشر في المجلَّة للمرَّة الأولى، وأن يُشـير فيها إذا كان البحـث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو نـدوة، ولم يُنشر ضمن أعمالها، كما يُشـار إلى اسـم أيَّة جهة علميَّة، أو غير علميَّة قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

١٠. تُعـبِّر جميع الأفكار المنشـورة في المجلَّة عن آراء كاتبيهـا، ولا تُعبِّر لِزامًا عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنيَّة.

١١. تخضـع البحوث لتقويم علمي سرِّي، لبيـان صلاحيَّتها للنَّشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها، سواء قُبلت للنَّشر أم لم تُقبل، وعلى وفق الآليَّة الآتية:

- يُبلَّـغ الباحـث بتسـليم المادة المُرسـلة للنَّشر في مـدَّة أقصاها شـهر من تاريخ التَّسلُّم.
- يُشـعَر أصحـاب البحوث المقبولة للنَّـشر بموافقة هيـأة التَّحرير على نشرها، وموعد نشرها المُتوقَّع.

- البحـوث التي يرى المقومون 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 باحث نسخة واحدة من 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 الإلكتروني للمجلَّـة (turathhi@gmail.com)، أو تُسـلَّم إلى مقـر المجلَّة على العنـوان الآتي: (العراق، محافظة بابـل، الحلَّة الفيحاء، شارع الطهمازية، مقابل المشفى التركي، مركز تراث الحلَّة).



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.:

Date: / /

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

م / تحكيم مجلة

تحية طيبة //

اشارة الى كتابكم ذي العدد ١١٧٢٢ في ٢١/ت/٢٠١٥/٢ 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/ م

نسخة منه إلى //

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

-البحث والتطوير / مع الأوليات .

-الصادرة .

صـ٢/١ـــــ

STARS

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

Researchdep@gmail .com
Researchdep@uobabylon.edu.iq

كلمة السيِّد رئيس التَّحرير

بِسْمِهِ تَعَالى

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على أشرف الخلق والمرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين.

وبعدُ..

فعلَى بركة الله تعالى، وبركات أبي الفضل العبَّاس (صلوات الله وسلامه عليه)، نصدر العدد الثاني من مجلَّة تراث الحلَّة المحكَّمة، ونضعها بين أيادي القرَّاء الكرام، وميزة هذا العدد تتأتَّى من نوعيَّة الموضوعات المطروحة، والتي بدأت تشكِّل الثقل النوعيّ لموضوعات المجلَّة، إذ إنَّ ما تحقَّق في العدد الأوَّل من نوعيَّة واضحة واهتمام طاغٍ بالنسبة للبحوث المشاركة والتي وسمت المجلَّة بعدد من الصفات التي من الواجب الحفاظ عليها، فموضوعات الفكر والتراث هي التي ميَّزت مدينتنا الحلَّة الفيحاء، وأيضًا بروز طبقة راقية من مختلف الكفاءات العلميَّة الحلِّيَّة، وغير الحلِّيَّة، ومن مختلف المحافظات، ومختلف المؤسَّسات العلميَّة والأكاديميَّة في التصدِّي لموضوعات الفكر والفقه والتاريخ، ولعلَّ ما يميِّز هذا التنوُّع هو رغبة المشاركين والباحثين في الحفاظ على ديمومة هذا التوجُّه الفكريّ، وتشجيع مختلف الطاقات العلميَّة المنتشرة في العراق، ورغبة المجلَّة بالاتِّساع نحو التحقيق والبحث لمختلف المخطوطات وهي تخرج من عباءة المركز وتحت أيدي أمهر المحقِّقين والكتَّاب، سعت المجلَّة إلى تثبيت هذه

الرغبة والعمل على ترصين المجلَّة بكلِّ ما هو جديد ومؤثِّر.

ونحـن إذ نصـدر هذا العدد لا بُدَّ لنا من التطرُّق إلى الجهود الكبيرة التي بُذلت من قِبَل المـشرف العلميّ على المجلَّة وحزمة الأعضاء في الهيأتين التحريريَّة والاستشـاريَّة، ومنها كذلك جهود السـيِّد الأستاذ المسـاعد الدكتور علاء الموسويّ الذي لم يبخل على المجلَّة بأيِّ جهد لتكون بهذه الحُلَّة، وجهود آخرين، ومنها جهود أحمد عبد العالي الكعبيّ الـمُخـرج الطباعـيّ والفنيّ للمجلَّـة، وجهـود دار الكفيل للطباعة والنـشر والتوزيع الرائدة، إذ حرصت على إخراج العدد الأوَّل والثاني محفوفًا برعاية العاملين هناك، وفيما انهالت عـلى المجلَّة من البحوث الجيِّدة من خلال الفحص الأوَّلي، ازددنا يقينًا بأنَّنا على الطريق المناسب لاستخراج كنوز علماء الحِلَّة لتكون مصدرًا علميًّا معتدًّا به.

والحمدُ لله ربِّ العالمين.

صادق الخويلديّ

رئيس التحرير التنفيذيّ

كلمة الهيأتين الاستشاريَّة والتحريريَّة
((مجلَّة مركز تراث الحلَّة المحكَّمة))

عُـدَّت مدينة الحلَّة إحدى أهم المدن الإسـلاميَّة العلميَّة التى توَّجت عطاءها، بأن تكون قطب الرَّحى لأربعة قرون خلت، كمَنفَذ وحيد لحماية الفكر الإسلامى من التَّبعثر والضَّياع، وكان لفضل علمائها، ورسوخ عقيدتهم، الأثر الأكبر فى تجنيب المنطقة والمدن المقدَّسة آثار الغزاة وويلاتهم فى تلك الأوقات الحرجة، فتكاملت فى هذه المدينة العلمية كل أسباب التَّمكن والازدهار العلمى، وانتشرت مدارس العلم والفكر حتى أضحت مطلب الباحثين من كل بلاد المعمورة، كما امتازت مدرسة الحلَّة بطابعها المميَّز والخاص فى التَّصدى لنشر الفكر الإسلامى، وانبعاث العلماء لإحياء هذا الفكر الوضَّاء، وحمايته مـن التَّبعثر والضَّياع، انبرى مركز تراث الحلَّة بالتَّصدى لهذه المهمة الجليلة القدر بعمله المبارك فى إحياء علوم علماء الحلَّة، والكشف عن كنوز المعرفة والثقافة والفقاهة، حيث سـمِّيت لكثرة علمائها وغزارة علمها بـ(مدينة العلـم والعلماء)، وإبراز الدَّور العلمى، والفكرى، والفقهى، والأدبى للعلماء الماضين والمحدثين.

إنَّ الحفـاظ على هذا الـتراث العلمى لهو من صميم عمل مركـز تراث الحلَّة الذى أسَّستهُ العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة- وعلى رأسها سماحة المتولِّي الشَّرعي السَّيد أحمد الصَّافي (دام عـزُّه)- الحريصـة عـلى إحياء هـذه العلوم والمعارف، وتشـجيع البحـث العلمى الرَّصـين فى الدخـول إلى آفاق هـذه الكنـوز المعرفيَّة والعلميَّة، واسـتخراج مسـبِّباتها وإبداعاتها، وماشكَّلته من نقلة نوعيَّة فى طريقة البحث والتَّفكير والتَّميُّز، والتى أعطت

هذه المدينة كلّ هذه الشُّهرة التى طفقت فى آفاق البلاد الإسلامية.

وتأتـى أهمية هـذه المجلَّة لتكـون نافذة علمية تصـب جلَّ اهتمامهـا لنشر البحث العلمى المتعلِّق بما جادت به أقلام علماء الحلَّة، والدخول إلى مضامين علومهم، ومختلف الظروف التى عاشتها مدينة الحلَّة (سياسيَّة، واجتماعيَّة، واقتصاديَّة، وفكريَّة، وتاريخيَّة)، ممَّا يشكِّل أُفقًا واسعًا للباحثين والكتَّاب فى رفد هذا السِّفر العلمي.

إلى أين تمتدُّ اهتمامات هذه المجلَّة المحكَّمة؟

أن حـصر الموجودات العلميَّة والمخطوطات والمآثـر العلميَّة المنتشرة، كانت مهمة المركـز الأُولى، في إظهار ما خفي واسـتدل عنه بالبحث والـشِّراء لمختلف المخطوطات التـى كانت مهمَّة مقدَّسـة من مهمَّات العتبة العبَّاسـيَّة المقدَّسـة، وكان لزامًا على المركز أن يفتـح نافذتـه العلميَّة المحكَّمة لإخـراج هذه العلوم على أيـدى الباحثين والمحقِّقين مـن مختلف محافظـات العراق وجامعاتـه، ومراكز الأبحاث، بجـولات التَّعريف التى انطلق بها المركز إلى جامعات الجنوب والوسـط، لاسـتكتاب الباحثين فى علوم الأعلام الحلِّيـين، ومـا سـطَّرته أقلامهم فى مختلـف صنوف المعرفـة، فضلًا عن تشـجيع النتاج العلمـى للموضوعـات العلميَّـة المعـاصرة التى تُنقِّـب فى حفريات الفكـر الحضارى بالبحث العلمى الرَّصين، لاسـتجلاء العلوم الحضاريَّة والمدنيَّة التى تعكس جزءًا مهمًّا مـن حضارة بلاد وادى الرافدين، وتؤسـس بداية الاهتمام بالتَّنـوع الثَّقافى الذى تضمُّه هـذه المحافظـة، ولعـل التَّحرى العلمي الاسـتدلالي سيشـكِّل مهمة عظيمـة تقع على عاتـق الباحثـين المتخصصين، مما يضيف معرفـة أخرى جديدة إلى المعارف الإنسـانية، والانجازات الفكرية التى تتميَّز بها مدينة الحلَّة.

وهذا ما يجعل المجلَّة تمتد الى دراسة الآتى:

١. تبيان العلوم المختلفة التى تصدّى إليها العلماء الحلِّيون فى فروعها كافة، وتصانيف العلوم التى ميَّزتها عن غيرها من المدن الإسلامية.

٢. نشر البحوث العلميَّة التى تبحث فى إرث هذه البلدة الطيِّبة بالبحوث الاستدلالية، وعكس مديات التَّطور فى تناول الموضوعات التراثيَّة المهمَّة، واستكشاف البحث العلمي التراثي برؤيةٍ علميَّةٍ مُعاصرة.

٣. استكشاف ما هو غائب بالبحث العلمى من خلال تحقيق الآثار العلمية لهؤلاء الأعلام، وتقصِّي الظروف والمناخات التي عاشوا في ظلالها.

٤. تحفيز الباحثين على دخول مضامير التحقيق المتخصص وفنونه، والمتعلق بالتراث العلمي الذي تكتنزه معارفهم وعلومهم المتنوعة.

٥. إضاءة المحطات الفكرية والجمالية في الفنون العلمية التي تصدى إليها العلماء والأدباء الأعلام عبر تاريخهم.

٦. دراسة الواقع التاريخي والاقتصادي والاجتماعي و... لمدينة الحلَّة في ضوء البحث الاستدلالي المعمَّق.

٧. تنمية البحث العلمي الرصين والنوعي، في مختلف الموضوعات التي شكَّلت تطوُّر المدينة والعمران الحضاري الذي تتميَّز به عِبر تاريخها الثَّر.

٨. تكثيف البحث العلمي تجاه ما أنتجته أقلام المفكرين والأعلام والفقهاء والأدباء، لكون النتاج العلمي المدروس لا يتناسب مع مكانة هذه المدينة وعطاء علمائها الأعلام الذين برعوا في مختلف الموضوعات والعلوم.

تُرحِّب مجلة مركز تراث الحلَّة بالباحثين من داخل العراق العزيز وخارجه، ومن

مختلف المؤسسات العلميَّة فى الجامعات والمراكز البحثية، لرفد المجلَّة بالبحوث الرَّصينة التى ستشـكِّل، فيما بعد، قاعدة معرفيَّة وعلميَّة يفيد منها الدَّارس والمتخصِّص وطالب المعرفة، والمركز على استعداد لتزويد الباحثين بمختلف المصادر والمراجع والمخطوطات غير المحقَّقة لتحقيقها، عِبر الزِّيارة الميدانيَّة للمركز والمجلَّة، أو بمراسلتهم على العناوين المثبَّتة فى متن المجلَّة، داعين المولى القدير ﷻ أن يوفِّقنا للعلم والعمل الصالحين، عسى أن ننال رضاه، وإن رضاه لقريبٌ من المخلصين، وآخر دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلَّى اللهُ على مُحَمَّدٍ وآلِهِ الطَّاهرين.



المحتويات

ص	عنوان البحث	اسم الباحث
٣١	قواعد أصول التفسير- قراءة في كنز العرفان للسيوريّ الحلِّيّ	أ.م.د. جبَّار كاظم الملا جامعة بابل/ كليَّة الدراسات القرآنيَّة أ.م.د. سكينة عزيز عبَّاس الفتليّ
٩٣	الشيخ شمس الدين محمَّد بن إسماعيل الهرقليّ الحلِّيّ تلميذ المحقِّق الحلِّيّ والعلَّامة الحلِّيّ (إجازاته- مستنسخاته)	الأستاذ المحقِّق أحمد عليّ مجيد الحلِّيّ مركز تراث الحِلَّة
١٢٧	أُسس الأخلاق في الفكر الكلاميّ- العلَّامة الحلِّيّ أنموذجًا	م.د. محمَّد حمزة إبراهيم
١٦٥	الميرزا محمَّد بن عبد الوهاب الهمدانيّ الحلِّيّ (بعد ١٣٠٤هـ) حياته وآثاره	أ.م.د. عليّ عبَّاس الأعرجيّ جامعة الكوفة/ مركز دراسات الكوفة
١٩٩	المعالم الدينيَّة الحلِّيَّة وأثرها في تطوُّر الدراسات القرآنيَّة (٤٥٠-٩٠٠هـ)	م.د. قصي سمير عبيِّس العزَّاويّ كليَّة الإمام الكاظم عليه السلام

٢٤٣	الفنون الشعريَّة عند شعراء الحِلَّة المخمِّس والموشَّح مثالًا- قراءة ثقافيَّة	م.م. سلام عبد عون محمَّد الجمل مركز تراث الحلَّة
٢٨١	أحوال وسط شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام في ضوء روايات كتاب المناقب المزيديَّة في أخبار الملوك الأسديَّة لأبي البقاء الحِلِّيّ (ق ٦) دراسة تحليليَّة نقديَّة	أ.م.د. يوسف كاظم جغيل الشمريّ جامعة بابل/ كليَّة التربية للعلوم الأساسيَّة أ.م.د. أسامة كاظم عمران الطائيّ
٣٥٩	ثلاثة وأربعون حديثًا لفخر المحقّقين الشيخ محمّد بن الحسن بن يوسف ابن المطهّر الحِلّيّ (ت٧٧١هـ)	الباحث مصطفى صباح الجنابيّ جامعة طهران/ كلية الإلهيَّات قسم اللغة العربيَّة

قَوَاعِدُ أُصُولِ التَّفْسِيرِ

قِرَاءَةٌ فِي كَنْزِ الْعِرْفَانِ لِلسُّيُورِي الْحِلِّيّ (ت ٨٢٦هـ)

Rules of Interpretation Rudiments

(Reading on Kanz Al-Arfan for Al-Sewri Al-Hilli

(D. in 826 A.H.)

أ. م. د. جَبَّار كَاظِم الْـمُلا

أ. م. د. سكَيْنَة عَزِيز عباس الْفَتْلي

جَامِعَةُ بَابِل/ كُلِّيَّةُ الدِّرَاسَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ

Asst. Prof. Dr. Jabbar Kadhim Al-Malla

Asst. Prof. Dr. Sukeina Azeez Abbas Al-Fatli

University of Babylon\College of Quranic Studies

الكلمات التعريفية

(قواعد ، أصول ، التفسير ، كنز العرفان ، السُّيُورِي).

الملخَّص

هذه دراسة قامت على قراءة قواعد أصول التفسير في (كنز العرفان في فقه القرآن) للسُّيُورِيّ الحلِّيّ (ت ٨٢٦هـ) ، وتبيَّن من هذه الدراسة أنَّ القواعد الأصولية في الكنز صنفان ، أحدهما : عقَّب السُّيُورِي بعد ذكره : أنَّه قاعدة أصولية ، والثاني لم يعقِّب عند ذكره ، إما لأنَّه وردت الاشارة إليه عند ذكره للمرة الأولى ، وإما لأنَّه مشهور فاستغنى بشهرته عن ذكر ذلك ، وإما ظنَّ أنَّ عقَّبه بالذكر عند وروده أوَّل مرَّة- حسبما نظنُّ والله أعلم- لأنَّ الكتاب وردت فيه قواعد أصولية كثيرة وغطت معظم أبواب الفقه من الطهارة إلى الدِّيَّات ، بل غطت أقسام الفقه أربعتها: (العبادات، العقود، الإيقاعات، والأحكام) وتوصَّلت إلى تحقيق ما تهدف إليه وهو بيان الصلة الوثيقة بين (أصول الفقه)، و(التفسير) بل نكاد نجزم أنَّه لا غنى للمفسِّر عن القواعد الأصولية ، لاسيما التفسير الفقهي (المقارن)؛ لأنَّ القواعد الأصولية أداة من أدوات المفسر والفقيه معًا في البحث المقارن كل منهما يلجأ إليها؛ ليؤيد رأيا يتبناه ، أو يرد بها رأيًا يرى عدم صحته. وبهذا تكون (مدرسة الحلَّة الفقهية) قد برعت في المزج بين أصول الفقه والتفسير في التفسير الفقهي في ميدان البحث المقارن وتجلَّى هذا الأمر على يد فقيه بارز من فقهائها هو السيوريّ الحلِّيّ في تفسيره الفقهي، والدراسة برمتها تكشف النقاب عن مدى التطور في

هذه المدرسة في ميادين البحث في العلوم الآتية: (أصول الفقه، التفسير، والفقه المقارن)، وتبين مدى براعة السيوري الحلِّيّ بها. وهي تفرق بين الأصول العامة، نحو : الكتاب ، والسنَّة ، والعقل واللغة. وبين القواعد المندرجة بين تحت أصل من تلك الأصول؛ لذا سمِّي البحث بـ(قواعد أصول التفسير)، أي: أنَّ الباحثين دققا في القواعد التي يلجأ إليها المفسر في بحث التفسير بعامة ، وفي بحث التفسير الفقهي بخاصة الذي يرتكز بطبيعة الحال على ركيزتين: إحداهما: علم التفسير، والثانية: علم الفقه، ونتاجهما هو فقه لمن أراد الفقه، وتفسير فقهي لمن أراد تفسيرا فقهيا، فوجد مجموعة- من القواعد- ليست بقليلة تحكم عملية التفسير الفقهي، وتضبط عملية استنباط الحكم الفقهي من داخل النص القرآني الذي يقع ضمن دائرة الحكم، وهذه القواعد بلحاظ ما تتفرع عنه يمكن أن تقسم على مجاميع كل مجموعة يمكن أن تندرج تحت أصل عام ، وهذا الأصل قد يكون شرعيًّا يدخل ضمن الإطار القرآني (الكتاب)، أو الإطار الروائي (السنة) ، وقد يكون عقليًّا (العقل) تندرج تحته القواعد العقلية وقد يكون لغويًّا (اللغة) تندرج تحته مجموعة من القواعد اللغوية التي هي قواعد لغوية تتحكم في ضبط دلالة النص اللغوي ، استقاها الأصوليون- علماء علم أصول الفقه- من اللغويين وسخروها لاستخراج الحكم من النص القرآني، ثم أخذها المفسرون عن الأصوليين وتعاطوا معها في التفسير بعامة ، والتفسير الفقهي بخاصة ، وهي في الأخير- أي : الفقهي أظهر.

Keywords

(Rules, Originality, Kanz Al-Arfan, Al-Sewri)

Abstract

Such a study finds existence in explicating the interpretation rules of Kanz Al-Arfan for Al-Sewri Al-Hilli (Died in 826 H), then it extrapolates these rudiments as stratified into two types: Al-Sewri elucidates as he mentions in the first and he never elucidates as he does in the second; it is either there is a mention of it or he is up to par enough or he thinks that he elucidates as there is a mention, Allah ordain, as there are many a rule found in the book encompassing all the chapters of theology from chastity to tributes, or rather it does encompass the four chapters of theology: rituals, bonds, social dealings and regulations) and reaches what it really targets; it is to manifest the nexus between theology origin and interpretation, that is why it is quite convenient to say that no interpreter could do without the traditional rules, in specificity the theological interpretation, the comparative one. The traditional rules are

considered as a device the interpreter and the theologian exploit in the contrastive research; each reverts into it to solidify or to refute a viewpoint he is not thoroughly satisfied. However, the Theological Hilla School exerts itself to have an amalgam of the theology principles and the theological interpretation in the terrain of the contrastive research. Such rises to the surface at the hand of a paramount theologian, Al-Sewri Al-Hilli in his theological interpretation. the entire study exposes the scope of development the school maintains in the fields of sciences; the principles of theology, interpretation and the contrastive theology, it is to depict the expertise of Al-Sewri AL-Hilli in such a field as there is a line of demarcation between the general principles , grammar, books, traditions, mind, language and the rules that emanate from a principle , that is why the research paper is entitled as "Rules of Interpretation Principles", that is to say, the researchers scrutinize the rules an interpreter resorts into in general, yet in the research of the theological interpretation , in particular, he depends mainly upon two monoliths : the science of interpretation and theology whose product is theology for those who target such a locus and the theological interpretation is for those who target the same one. Moreover, it is found that

there is a set of rules dominating the theological interpretation and adjusting the process of the theological induction from the Quranic text itself that falls in the decision orbit; these rules ramify into groups, each one ensconces under the wing of a general origin, such an origin could be legal in the Quranic orbit or narrative, the traditions, or it could be of mind to be ramified under the mental rules ,or it could be of linguistics under which there should be linguistic rules that stern the semantics of the text the traditionalists imbibe from the grammarians and exploit it to induct the decision from the Quranic text, then the interpreters borrow it from the traditionalists and respond to it in light of general interpretation and the theological interpretation in particular. Ultimately it is the theological to run into manifestation.

المقدمة

أهمية البحث

لجأ السُّيُورِيّ إلى القواعد الأصوليَّة في كنز العرفان في فقه القرآن؛ لبيان معنى النص وإزالة اللبس عن فهمه، ودفع الشبهات التي تثار في إطار الفهم، فهو وسيلة لإسقاط دليل الخصم، أو تقليص دائرة بيان دليله، فهو أداة ترجيح بين الآراء، لذا أكثر ما يستعين بها المفسِّر في التفسير الفقهي، وفي مجال المقارنة التي تتطلَّب عرض الآراء، والنظر في دليل كلِّ رأي، وبيان الرأي الراجح من بينها. والسُّيُوريّ حين يعمد إلى درج القاعدة الأصوليَّة يشير- غالبًا- إلى كونها قاعدة أصوليَّة؛ لذا نجده يكرِّر عبارة: (كما تبيَّن في الأصول)، أو عبارة: (لما تقرَّر في علم الأصول). وقد تأملنا في كنز العرفان في فقه القرآن للسُّيُوريّ، فوجدناه قد استعان بالقاعدة الأصوليَّة في أكثر من خمسين موضعًا، موزَّعة على الجزأين من كتابه مناصفةً تقريبًا، وأمَّا القواعد التي لم يُشرْ إليها فقد تمكنَّا من تشخيصها؛ لأنَّ بعض تلك القواعد، وإن كانت أصوليَّة، إلَّا أنَّها متعارفة عند المفسِّرين والمتخصِّصين بعلوم القرآن، نحو: (خُصوصُ السَّبَبِ لَا يُخَصِّصُ المَورِد)، و(مَا مِنْ عَامٍّ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ)، وهي متعارفة عند عامَّة الأصوليين في تداولهم- اليوم- بـ(المَوْرِد لَا يُخَصِّص الوَارِد) والمؤدَّى واحد وإن اختلفت الصياغات اللفظيَّة للقاعدة. والقواعد الأصوليَّة تارةً تكون لغويَّة، أي: أصل وجودها عند علماء اللغة، ثم أخذها علماء الأصول وسخَّروها في خدمة الاستنباط الفقهيّ، كالمطلق والمقيَّد- مثلًا- فأهل اللغة عندهم مقيِّدات كثيرة للفظة، فإن جاءت مجرَّدة منها قالوا: إنَّها مطلقة، وإن جاءت مقيَّدة بقيد

من تلـك المقيِّدات، قالوا: إنها لفظة مقيَّدة، نحو قولهم: رجـلٌ لفظٌ مطلقٌ، ورجلٌ عالمٌ مُقيَّدٌ بالوصف وهو العلم. وبمثل هذا المثال تمامًا- ولكن في دائرة الاستنباط الفقهيّ- قالـوا: قولـه تعـالى ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَـةٍ﴾ الكفَّـارة مطلقة، في حيـن أنَّها فـي قوله تعالى ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ الكفارة مقيدة بالإيمان. وتارةً عقليَّة، وتارةً شرعيَّة، وتارةً مركَّبة مـن أمريـن، إلَّا أنَّ علماء الأصول أقامـوا الدليل على حجيَّتها، ورتَّبـوا عليّها أحكامًا، ودوَّنوهـا في مصنَّفاتهـم الأصوليَّة، وفرَّقوا بينها وبين القواعـد الفقهيَّة من حيث مورد جريانهـا، فـالأولى- الأصوليَّة- تجـري في الأبواب كلها، والأخرى تختـصُّ ببابٍ دون الأبـواب الفقهيَّة الأخرى، فالقواعد اللغويَّـة تتمثَّل بالقواعد اللفظيَّة التي تندرج تحت حجيَّة الظهور، والشرعيَّة، نحو: قاعدة الاستصحاب التي مستندها شرعي: (لا تنقض اليقـين بالشَّـك)، والعقليَّة نحو: (خبر الواحد لا ينسـخ القـرآن)، والمزجيَّة من قبيل: (ما من عام إلَّا وقد خص)، فقد تناقله الأصحاب ويؤيده العقل؛ لتدرج الأحكام.

ومـن هنا تظهر أهمية البحث بوصفه بحثًا جمع بـين تخصُّصين دقيقين، هما: أصول الفقه والتفسـير، مبيِّنًا مدى الصلة بينهما، وكاشـفًا عن إفادة التفسـير من أصول الفقه، وإفادة أصول الفقه من التفسير بوصفه ميدانًا لتطبيق قواعده النظرية في إطارها التطبيقي العملي؛ لذا اخترناه؛ ليكون عنوانًا لبحثنا، وقد سـمَّيناه بـ(قواعد أصول التفسير؛ قراءة في كنز العرفان للسيوريّ الحلِّيّ (ت ٨٢٦هـ).

أسباب اختياره

وقـد اخترنا هذا الموضوع لأسـباب منها: إنَّا قرأنا (كنز العرفان) للسُّـيُوريّ قراءةً متأنِّيـةً فوجدناه يحتجُّ بقواعد، ويذكر عقيب ذكرها ما يؤيِّد أنَّها قواعد أصوليَّة اسـتعان بها في تفسـيره كنـز العرفان. وهذا الأمـر دفعنا إلى تتبُّع تلك القواعد بحسـب ورودها

في الكنـز، ونذكر مقولته التـي تؤيِّد أصوليَّة تلك القواعد؛ وبهـذا نبيِّن مدى الصلة بين أصول الفقه والتفسـير من جهة، وبيان أنَّ القواعد الأصوليَّة أداة من أدوات المفسِّر من جهة ثانية، وبهذا نبيِّن أنَّ السُّيُوريّ مُتَمَكِّنٌ بأصول الفقه مثلما هو مُتَمَكِّنٌ بالتفسير، فقد سَـخَّرَ القواعد الأصوليَّة في خدمة التفسير، وفي هذا بيان لأمرين أحدهما: تطور أصول الفقه عند مدرسـة الحلَّة الفقهيَّة، والثاني: إنَّ مدرسة الحلَّة الفقهيَّة طوَّعت أصول الفقه لخدمة التفسير، ولاسيما التفسير الفقهي.

أهداف البحث

يهـدف البحث إلى أهداف عِـدَّةٍ منها: أوَّلًا: بيـان مدى اللُّحمة بـين أصول الفقه والتفسـير. ثانيًا: إثبـات أنَّه لا غنى للمفسِّر عن أصول الفقه، ولاسـيما حقل التفسـير الفقهـي. ثالثًا: تسـليط الضوء على براعة السـيوريّ في ميداني أصول الفقه والتفسـير. رابعًا: إعطاء فكرة وافية عن التطوُّر الذي لاح في الأفق عند مدرسـة الحلَّة الفقهيَّة على مسـتوى البحث الأصـولي، والبحث القرآني الفقهي في بحـث واحد، لا أنَّهما في بحثين منفصلين، وممَّا يؤيد ذلك أنَّنا وجدنا القاعدة الأصوليَّة حاضرة في التفسير الفقهي (كنز العرفان) للسُّيُورِيّ من بدايته إلى نهايته.

مشكلة البحث

هنـاك بعض الباحثـين من المتخصِّصين في علـوم القرآن والتفسـير يحاولون إبعاد (أصول الفقه) من سـاحة علوم القرآن والسـاحة التفسـيريَّة، فجاء هذا البحث ليعالج هذه المشـكلة، ويثبت أنَّه لا غنى للمفسِّر عن أصول الفقه، وأنَّ القواعد الأصوليَّة أداة من أدوات المفسِّر.

خطَّة البحث

قـام البحث على مقدِّمة، وتمهيد، وأربعـة مباحث، ثمَّ خُتم بـالخاتمة ونتائج البحث وثبت المصادر والمراجع. أمَّا التمهيد فقد كان بعنوان: تحديد مفهوم القواعد الأصوليَّة، وتضمَّـن: القاعدة في اللغة، والقاعدة في الاسـتعمال القـرآني، والقاعدة في الاصطلاح الأصولي، وأمَّا المبحث الأوَّل فقد كان بعنوان: السُّيُورِيّ، مصنَّفاته، وتفسيره، وتضمَّن ثلاثة مطالب، أمَّا المطلب الأوَّل، فقد كان بعنوان: السيوريّ الحلِّيّ، وتضمَّن ثلاثة فروع، هي: الفرع الأوَّل: اسـمه وشـهرته، والفرع الثاني: شـيوخه وتلامذته، والفرع الثالث: مكانته العلميَّة. وأمَّا المطلب الثاني فقد كان بعنوان: المصنَّفات العلميَّة، وتضمَّن فرعين: الفـرع الأوَّل: المصنَّفات العقائديَّـة، والفرع الثاني: المصنَّفات التفسـيريَّة، وأمَّا المطلب الثالث، فقد كان بعنوان: تفسـيره الكنز، وتضمَّن ثلاثة فروع، هي: الفرع الأوَّل: نمط الكنز، والفرع الثاني: لون التفسـير، والفرع الثالث: منهج التفسـير، وأما المبحث الثاني فقد كان بعنوان: القواعد الأصوليَّة في مقدِّمة كنز العرفان، وتضمَّن مطلبين: أما المطلب الأوَّل فهو: قواعد دلالة الألفاظ على المعاني، وتضمن فرعين: الأوَّل: الجانب النظري، والثـاني: الجانب التطبيقي، وأمَّا المطلب الثاني، فقـد كان بعنوان: قواعد البيان للألفاظ ضيقًـا واتِّسـاعًا، وتضمَّن فرعين: الأوَّل: قواعـد تضييق دائرة البيـان، والثاني: قواعد اتِّسـاع دائـرة البيان، وأما المبحث الثالـث فقد كان بعنوان: القواعد الأصوليَّة المسـندة إلى أصـول الفقه، وتضمَّن ثمانية مطالب: الأوَّل: قواعد الأمـر، والثاني: قواعد النهي، والثالـث: قواعد اللفـظ الواحد، والرابع: قواعد اللفظتـين، والخامس: قواعد العموم والسـادس: قواعد التخصيص، والسـابع: قواعد المعـاني، والثامن: قواعـد المفاهيم، والتاسـع: قواعد التعارض والترجيح، وأمَّا المبحث الرابـع، فقد كان بعنوان: القواعد الأصوليَّة غير المسـندة إلى أصول الفقه، وتضمَّن سـتَّة مطالب: الأوَّل: قواعد المشـتق،

والثاني: قواعد العام، والثالـث: قواعد التخصيص، والرابع: قواعد الأصول اللفظيَّة، والخامس: قواعد المفاهيم، والسادس: قواعد الأصول العملية.

منهجيَّة البحث

قـام منهج البحث عـلى مجموعة من المناهـج، فقد جمع بين المنهـج الإحصائي؛ إذ أحصينا القواعد الأصوليَّة في كنز العرفان التي أفصح السُّـيُورِيّ نفسه عن كونها قواعد أصوليَّـة، والقواعـد الأصوليَّة التي أوردهـا، إلَّا أنَّه لم يشرْ إلى كونهـا أصوليَّة، والمنهج المقـارن؛ لأنَّنـا عمدنـا إلى ذكـر الآراء الفقهيـة في كل مسـألة عرض لهـا البحث، فقد أوردنا رأي الإماميَّة، ورأي المذاهب الإسـلاميَّة، وهي (الحنفيَّة، والمالكيَّة، والشافعيَّة، والحنابلـة) التي تؤيدها القاعدة الأصوليَّـة، أو تعارضها، والمنهج الفقهي؛ لأنَّه حرص عـلى عرض القواعد الأصوليَّة في معالجتها للنصوص على وفق الترتيب الفقهي بدءً من الطهارة، وانتهاءً بالديَّات، والمنهج التكاملي؛ لأنَّه جمع بين النظريَّة والتطبيق.

فرضيَّة البحث

انطلـق البحث من فرضيَّة كـبرى مفادها: هل القواعد الأصوليَّـة أداة من أدوات المفسِّر أو لا؟ وعلى الفرض الثاني، فما هي القواعد الأصوليَّة؟ وكيف أفاد منها المفسِّر في التفسير بعامَّة والتفسير الفقهي بخاصَّة؟

حدود البحث

إنَّ حدود البحث هي القاعدة الأصوليَّة ومتعلقها النص القرآني الوارد في التفسير الفقهـي (كنـز العرفـان في فقه القرآن) للسُّـيُورِيّ، والـرأي الفقهي القائـم على النص القرآني، الذي قد يكون مؤيدًا بالقاعدة الأصوليَّة، وقد يكون مرفوضًا بها.

مجال الإفادة منه

يمكـن الإفـادة من هذا البحـث في مجالات عِـدَّةٍ، منها: أصول الفقه، والتفسـير، والفقـه، والمـدارس الفقهيَّـة، وعلوم القـرآن، والتفسـير الفقي، والقواعـد، والدلالة القرآنيَّـة، ومباحث الألفاظ، ومباحث التعادل والترجيح بين الأدلَّة، والصلة بين علوم الشريعة، والبحث القرآني بعامَّة، والبحث الفقهي القائم على الأصل القرآني بخاصَّة.

الدراسات السابقة

لم نجـد في حـدود تتبُّعنـا بحثًا تنـاول قواعـد أصول في التفسـير في كنـز العرفان للسـيوريّ، على الرغم من الدراسـات الكثيرة التي تناولت الكنز من حيثيَّات متعدِّدة، لذا فهي دراسة بِكر في هذا الباب، لم يسبقنا إليها أحد بحسب تتبُّعنا.

مصادر البحث ومراجعه

قـام البحث على مصادر عديدة، أوَّلها كنز العرفان في فقه القرآن للسـيوريّ الحلِّيّ، والمصـادر الأصوليَّـة؛ لتوثيق القواعد الأصوليَّة التي اسـتعان بها السـيوريّ، والكتب الفقهيـة لتوثيق الآراء الفقهيَّة مـن الفقه الإماميّ، وفقه المذاهب الإسـلاميَّة الأخرى: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة.

خاتمة البحث ونتائجه

وقد توصل البحث إلى نتائج مهمَّة لخَّصها الباحثان في الخاتمة.

التمهيد

تحديد مفهوم القواعد الأصوليَّة

القاعدة في اللغة

قال الفراهيديّ: أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد (ت ١٧٥ هـ): القَواعِد: جَمْعٌ مفرده: قَاعِدَة والقَواعِد: أَسَاسُ البَيْتِ، وقَوَاعِدُ الرَّمْلِ: مَا ارْتَكَنَ بَعْضُهُ فَوْقَ بَعْضٍ وقَوَاعِدُ الْهَوْدَجِ: خَشَبَاتٌ أَرْبَعٌ مُعْتَرِضَاتٌ في أَسْفَلِهِ قَدْ رُكِّبَ الْهَوْدَجِ فِيهِنَّ[١]. وقال ابن فارس: أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريَّا (ت ٣٩٥هـ): قَواعِد البيت: أَسَاسُهُ، وقَوَاعِدُ الْهَوْدَجِ: خَشَبَاتٌ أَرْبَعٌ مُعْتَرِضَاتٌ في أَسْفَلِهِ[٢]. وقال الراغب الأصفهانيّ: أبو القاسم، الحسين بن محمَّد بن المُفَضَّل (ت ٥٠٣ هـ): قَوَاعِدُ البِنَاءِ: أَسَاسُهُ، وقَوَاعِدُ الهَوْدَجِ: خَشَبَاتُهُ الجَارِيَةُ مَجْرَى قَوَاعِدِ البِنَاءِ[٣]. وقال الرازي: زين الدين، محمَّد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦ هـ): قواعِدُ البَيْتِ: أساسُهُ[٤]. وقال ابن منظور: أبو الفضل، جمال الدين محمَّد بن مكرم (ت ٧١١هـ): القاعدة: أَصْلُ الأس والقواعد: الأساس، وقواعد البيت: أساسه، ونقل قول أبي عُبَيْد، القاسم بن سلَّام الهرويّ (ت ٢٢٤هـ): قَواعِدُ السَّحَابِ: أصُولُهَا المعترضة في آفاق السماء شُبِّهَتْ بقَواعِد البِنَاءِ، ونقل قول الزَّجَّاج : أبي إسحاق، إبراهيم بن محمَّد بن السريّ البغداديّ (ت ٣١١هـ): القواعِدُ: أَسَاطِينُ البِنَاءِ التي تعمده، وَقَواعِدُ الهَودَجِ: خَشَبَاتٌ أَرْبَعٌ مُعْتَرِضَاتٌ في أَسْفَلِهِ تُرَكَّبُ عِيدَانُ الهَودَجِ فِيهَا، ونقل قول ابن الأثير: أبي السعادات مجد الدين المبارك ابن محمَّد (ت ٦٠٦هـ): القَواعِدُ: ما اعتَرَضَ منها وسَفُلَ تَشْبِيهًا بقَواعِدِ البِنَاءِ[٥]. وقال

الفَيُّومِيّ: أبو العباس، أحمد بن محمَّد بن عليّ (ت ٧٧٠هـ): قَواعِدُ البَيْتِ[٦]: أساسُهُ، وقال الفيروز آباديّ: أبو طاهر مجد الدين محمَّد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ): قواعد الهَوْدَج: خَشَباتٌ أَرْبَعٌ تَحْتَهُ رُكِّبَ فِيهِنَّ[٧].

لدى تتبُّعنا أقوال اللغويين بدءً من الفراهيديّ، وانتهاءً بالفيروز آباديّ وجدنا أنَّ اللغويين يتَّفقون على معنىً واحد، هو (قواعد) على وزن (فواعل) جمعٌ مفردهُ (قاعدة) على وزن (فاعلة) والقاعدة: أصل الأس، والقواعد: الأساس وأساطين البناء، وقواعد البيت: أساسه، والمعنى اللغوي لـ(القواعد) ناظر إلى الجانب الحسِّي (المادِّي)، نحو: (قواعد البيت، قواعد الرمل قواعد الهودج، وقواعد السحاب تشبيها بقواعد البناء) وهم عيال على الفراهيديّ فيما ذكروا من معنىً للقواعد.

القاعدة في الاستعمال القرآني

استعمل القرآن الكريم لفظة القواعد في ثلاثة مواضع، أمَّا الموضع الأوَّل، فقد استعملها فيه بمعنى: المُسنَّات من النساء اللاتي قعدن عن التزويج[٨]، قال تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٩]، وهذا المعنى خارج مدار البحث، وأمَّا الموضعان الثاني والثالث، فقد استعملها فيهما بمعنى: الأساس والأصل لما فوقه[١٠]، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[١١]، والقواعد هنا جمع قاعدة وهي السافات؛ لذا جمعها، فكلُّ ساف قاعدة لما فوقه وبناءً لما تحته، ومعنى (يرفع) أي: يثبِّت ويبني، فإنَّ كل ساف إذا فرغ منه يتَّصف بالثبوت، ورفع البناء أمر لازم لثبوته[١٢]، وقال تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ

﴿الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾[١٣]، أي: الأساس[١٤]، وهذا المعنى هو مدار البحث.

القاعدة في الاصطلاح الأصولي

وعرَّفها الفَيُّومِيّ: أبو العباس، أحمد بن محمَّد بن عليّ (ت ٧٧٠هـ) قائلًا: «القَاعِدَة في الاصطلاح بمعنى: الضَّابِطُ، وهي الأمرُ الكُلِّيُّ المُنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهِ»[١٥]، والفيوميّ وإن كان مصنَّفه معجمًا لغويًّا، إلَّا أنَّه في الوقت نفسه كان يعنى بإيراد التعريفات الاصطلاحيَّة؛ لأنَّه فقيه من فقهاء الشافعيَّة، وحين يورد التعريف الاصطلاحيّ يُصَرِّحُ بذلك؛ لذا أوردنا تعريفه هنا.

وعرَّف فخر المحقِّقين: أبو طالب، محمَّد بن الحسن بن يوسف بن المطهَّر الحلِّيّ (ت ٧٧١هـ)، ابن العلَّامة الحلِّيّ: أبو منصور، جمال الدين الحسن بن يوسف بن عليّ ابن محمَّد بن المطهر الحلِّيّ (ت ٧٢٦هـ)- من أعلام مدرسة الحلَّة الفقهية- القاعدة في الاصطلاح الأصولي بأنَّها: «أَمْرٌ كُلِّي يُبْنَى عَلَيْهِ غَيْرُهُ، وَيُسْتَفَادُ حُكْمُ غَيْرِهِ مِنْهُ، فَهُوَ كَالْكُلِّي لِجُزْئِيَّاتِهِ وَالْأَصْلُ لِفُرُوعِهِ»[١٦].

وعرَّفها الشريف الجرجانيّ (ت ٨١٦هـ) قائلًا: «قضية كليَّة منطبقة على جميع جزئيَّاتها»[١٧].

المبحث الأوَّل

السُّيُورِي، مُصَنَّفَاتُهُ، تَفْسِيرُهُ

المطلب الأوَّل: السُّيُورِي الحِلّي

الفرع الأوَّل: اسمه وشهرته

أما لقبه، فهو جمال الدين، وأما كنيته، فهي أبو عبد الله، وأما اسمه، فهو المقداد ابن عبد الله، وأما شهرته، فهي الفاضل السُّيوريّ، أو المقداد السيوريّ، وأما نسبه فهو السيوريّ الحلِّيّ والأسديّ[١٨]، أما السيوريّ فهو نسبة إلى القرية التي ولد فيها، وهي (سُيُور) إحدى القرى التابعة للحلَّة، و(سُيُور)- بضمِّ السين والياء- في اللغة: جمع مفردة: (سَيْر): الذي يُقَدُّ من الجِلْدِ[١٩]. ويبدو لي: أنَّ هذه القرية كانت تشتهر ببيع الجلود التي تصنَّع منها الأحزمة، أو أنَّها تشتهر بصناعة الأحزمة؛ لذا سمِّيت بهذا الاسم والله أعلم. أمَّا الحلِّيّ فهو نسبة إلى الحلَّة مدينته، وأما الأسديّ فهو نسبة إلى قبيلته بني أسد.

وفاته: توفِّي في النجف الأشرف سنة (٨٢٦هـ)، أي: بعد مائة عام مضت على رحيل العلَّامة الحلِّيّ (ت ٧٢٦هـ)[٢٠]، ودفن في مقبرة السلام.

الفرع الثاني: شيوخه وتلامذته

أبرز شيوخه الذين تتلمذ على أيديهم الشهيد الأوَّل: محمَّد بن مكي العامليّ

(ت ٧٨٦هـ) وقد صرَّح السيوريّ في كنز العرفان أنَّ الشهيد الأوَّل شيخه، فقد نقل عنه بعض أقواله، ففي مسألة: وجوب الرَّدِّ على المصلِّي، إذا سُلِّمَ عليَّه، فلو أخلَّ هل تبطل صلاته، إذ قال: «قال بعض شيوخنا المعاصرين: لا»[٢١]، وقد أثبت محقِّق الكنز محمَّد القاضي أنَّ هذا الشيخ هو الشهيد الأوَّل[٢٢]، وخرَّج قوله من كتابه البيان[٢٣]، والشهيد الأوَّل تتلمذ على يد فخر المحقِّقين: محمَّد بن الحسن (ت ٧٧١هـ)، نجل العلَّامة الحلِّيّ، وفخر المحقِّقين تتلمذ على يد أبيه العلَّامة الحلِّيّ: الحسن بن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ)[٢٤]، والمشهورون من تلامذته: ابن راشد الحلِّيّ[٢٥]، وهو الذي أرَّخ وفاة أستاذه السيوريّ[٢٦]، والقطَّان الحلِّيّ (حي في٨٣٢هـ)[٢٧]، وابن فهد الحلِّيّ (ت ٨٤١هـ)، وابن العلالا، أو ابن العلالة، أجازه السيوريّ سنة (٨٢٢هـ)[٢٨]، أي: قبل وفاته بأربع سنين.

الفرع الثالث: مكانته العلمية

ثقافته موسوعيَّة، فهو مفسِّر مميَّز، وفقيه بارع، وأصولي يُشار إليه بالبنان، ومتكلِّم قوي الحجَّة، آلت إليه الزعامة الفقهية في الربع الأخير من القرن الثامن الهجريّ، فهو زعيم مدرسة الحلَّة الفقهية بعد وفاة الشهيد الأوَّل، إلَّا أنَّ حياته العلمية توزَّعت بين مدرستين فقهيَّتين عظيمتَي الشَّأن هما: مدرسة الحلَّة الفقهية ومدرسة النجف الأشرف الفقهيَّة، فهو تتلمذ في الحلَّة وصار زعيمًا لمدرستها الفقهيَّة، أما في النجف الأشرف فلم يكن إلَّا زعيمًا لمدرستها الفقهيَّة، بعد أن هاجر إليها من الحلَّة في العَقْد الأخير من القرن الثامن الهجريّ، أي بعد سنة (٧٩٠هـ) على ما هو مُرَجَّح[٢٩]، فقد بنى مدرسة دينيَّة عُرِفت باسمه (مدرسة المقداد السيوريّ)- في محلَّة المشراق اليوم- وهي أوَّل مدرسة دينيَّة تُبنى في النجف الأشرف[٣٠]، وقبل السيوريّ كان الدرس الفقهي يُعطى في الإيوانات التابعة للصحن العلويّ الشريف.

ونفهم من هذا شهرة السيوريّ وانتشار صيت درسه في الآفاق، فَأُخِذَت تُشدُّ إليه الرِّحال، ولـمَّا ضاق الإيوان بعدد الطلبة اضطر السيوريّ إلى بناء مدرسة علميَّة لطلَّابه خارج الصحن الحيدريّ؛ لكي تسعَ طلَّابه والله أعلم.

المطلب الثاني: مصنَّفاته العلميَّة

مصنَّفات السيوريّ كثر، بيد أنَّ الباحِثَين ركَّزا على المطبوع منها، وما له صلة بالتفسير من غير المطبوع؛ لأنَّ حدود البحث دائرة التفسير، وعضَّد الباحثان بحثهما بالدراسات المعاصرة التي لها صلة بالمطبوع على مستوى البحوث والأطاريح والرسائل الجامعيَّة، وقد قدَّم الباحثان المصنَّفات العقائديَّة على المصنَّفات التفسيريَّة؛ لأنَّ العقائد أصل لعلوم الشريعة، وما عداها من علوم الشريعة، كالتفسير ونحوه، يُبنى عليها[٣١]، أي: إنَّها قُدِّمت؛ لأنَّها أصل (والأصل تتبعه الفروع).

الفرع الأوَّل: المصنَّفات العقائديَّة

المصنَّفات العقائديَّة التي وصلت إلينا وهي مطبوعة: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، فهو شرح على متن للعلَّامة الحلِّيّ (ت ٧٢٦هـ) الموسوم: الباب الحادي عشر، وسبب تسمية المتن بهذا الاسم؛ لأنَّ العلَّامة الحلِّيّ اختصر كتاب (مصباح المتهجد) للشيخ للطوسيّ (ت ٤٦٠هـ)، ورتَّبه في عشرة أبواب وسمَّاه: منهاج الصلاح في مختصر المصباح، ولـمَّا كانت تلك الأبواب قائمة على العبادات والأدعية، أي: فقه وأخلاق، ويعوزها مبحث عقائدي، فأراد أن يسدَّ ذلك النقص، فألَّف مبحثًا عقائديًّا، وألحقه بتلك الأبواب العشرة وسمَّاه: الباب الحادي عشر[٣٢]، والسيوريّ قد فصل المتن العقائدي: وسمَّاه: الباب الحادي عشر، ثمَّ شرحه دارجًا الشَّرح بعد ذِكر المتن في كلِّ مطلب، المسمَّى: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، وقد كتبت عنه رسالة

ماجستير للدكتور حسين عليّ الحسينيّ بعنوان: بيان النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر.

الفرع الثاني: المصنَّفات التفسيريَّة

* كَنْزُ الْعِرفَانِ فِي فِقْهِ الْقُرْآنِ

وهو كتاب مشهور مطبوع يقع في جزأين، محقَّق حقَّقه السيد محمَّد القاضي، ونشره المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب؛ ولأهميَّته وشهرته كتبت عنه دراسات ورسائل جامعيَّة، فقد كتب الأستاذ الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد أستاذ الدراسات العليا في كلية الفقه بجامعة الكوفة بحثًا بعنوان: منهج المقداد السيوريّ في كنز العرفان، ونشرته مجلَّة فقه أهل البيت في العدد السادس والعشرين لسنة ٢٠٠٥م، ثمَّ وجَّه أحد تلامذته بدراسة السيوريّ، وهو زميلنا الدكتور عدي جواد الحجَّار، فكتب عنه رسالة ماجستير بعنوان: المقداد السيوريّ وجهوده التفسيريَّة في كنز العرفان، قدِّمت إلى كلية الفقه/ جامعة الكوفة، سنة ٢٠٠٦م، وقد خصَّص فرع عنه بعنوان: النشاط في ميدان التفسير الفقهي في أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ: التأصيل والتجديد عند مدرسة الحلَّة الفقهية، دراسة تحليلية، قدِّمت إلى كلية الفقه/ جامعة الكوفة سنة ٢٠١٢م[٣٣]، ونلحق بتلك الدراسات هذه الدراسة الموسومة بـ: القواعد الأصوليَّة في التفسير؛ قراءة في كنز العرفان للسُّيُورِيّ الحلِّيّ (ت ٨٢٦هـ).

* تَفْسِير مُغْمَضَاتِ الْقُرْآنِ

وهو تفسير مختصر، حدوده ما كان غامضًا من الألفاظ في النص القرآنيّ، وقد كتبه السيوريّ على هامش القرآن، وهو كتاب- على ما يبدو لنا- مرَّ بمرحلتين، أما المرحلة الأوَّلى، فقد فسَّر فيها الألفاظ الغامضة التي تحتاج إلى بيان قبالها على هامش الورقة، وأما

المرحلة الثانية، فقد جمع تلك الهوامش، ودونَّها في كتاب مستقل سمَّاه: تفسير مغمضات القرآن، وقد صرَّح آقا بزرك الطهرانيّ: محمَّد محسن بن عليّ بن محمَّد رضا (ت ١٣٨٩هـ) أنَّه رآه في مكتبة مدرسة البادكوبي الدينية بكربلاء المقدَّسة[٣٤]، والكتاب لم يصل إلينا ولم نطَّلع عليه، لذا يبقى قولنا في دائرة الاحتمالات، وإنَّما قلنا الغموض في الألفاظ؛ لأنَّ القرآن لا غموض في معانيه؛ لأنَّ القرآن أُحكمت آياته ثمَّ فصلت؛ ولأنَّه كتاب بيان، والبيان يتعارض مع الغموض، وينافي الغرض من نزوله، ويحتمل أن يكون الغموض في المعاني، إلَّا أنَّ هذا الغموض يزول عند النظر والتأمُّل، ويرتفع الغموض بضمِّ النص إلى نص قرآني آخر في الدراسات الموضوعية، أو بالوقوف على البيان النبويّ أو البيان الإماميّ الصادر عن أئمَّة أهل البيت عليهم السلام، وربَّما يكون الغموض بلحاظ المتلقِّي، أي: إنَّه غامض لدى الطالب، أمَّا لدى شيخه، فهو ليس بغامض، وربَّما اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح، مثله مثل الكتب التي كتبت في غريب القرآن، ولا غرابة في القرآن.

المطلب الثالث: تفسيره الكنز

الفرع الأوَّل: نمط الكنز

إنَّ نمط تفسير كنز العرفان- أسلوب كتابته- التفسير الموضوعيّ، فهو قد جمع الآيات القرآنيَّة التي تناولت موضوع الطهارة تحت كتاب واحد هو الطهارة، وتناول الآيات التي تناولت موضوع الصلاة تحت كتاب واحد هو كتاب الصلاة، وهكذا حتى انتهى إلى الديَّات، فقد جمع الآيات القرآنية التي تناولت موضوع الديَّات تحت كتاب الديَّات، ويُعدُّ السُّيُوريّ مؤصِّلًا في هذا الباب في الفكر الحلِّيّ، فهو أوَّل تفسير فقهي على هذا النمط عند مدرسة الحلَّة الفقهيَّة بلحاظ القيمة العلمية، أما بلحاظ السبق الزمني فهو ثاني تفسير موضوعي حلِّي على فرض ثبوت نسبة (منهاج الهداية في شرح خمسمائة

آية) لابن المتوَّج البحراني الحلِّيّ (الأب) (ت ٨٢٠هـ)؛ لأنَّ في نسبته إشكال (وما تطرَّق إليه الاحتمال بطُل به الاستدلال) عند الأصوليين، وعلى فرض أَن مكتوب على النمط الموضوعي؛ لأنَّه مخطوط لم يتمكَّن الباحثان من الاطِّلاع عليه، إلاَّ أنَّ كتب التراجم أشارت الى وجوده (مخطوطًا) في إحدى مكتبات مدن الجمهورية الإسلاميَّة الإيرانيَّة، وأنَّه على النمط الموضوعي و(العهدة على القائل)، (فما راءٍ كَمنْ سَمِعا). أما في الفكر الإماميّ بعامَّة، فهو ثاني تفسير بلحاظ الأهميَّة بعد تفسير (فقه القرآن) لقطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ)، أما بلحاظ السبق الزمني على وفق ما أشارت إليه المصادر التاريخيَّة، فقد أشارت إلى وجود كتاب تفسير لابن السَّائب الكلبيّ (ت ١٤٦هـ)، ويقينًا أنَّ نمطه موضوعيّ؛ لأنَّ كتابات القرن الثاني الهجريّ كانت تتناول قضيَّة جزئيَّة وتكتب فيها[٣٥]، وهو أسبق من تفسير (أحكام القرآن) للبيهقيّ (ت ٤٥٨هـ) وإن كان مكتوبًا على وفق النمط الموضوعيّ.

الفرع الثاني: لون الكنز

أما إذا أغفلنا النمط فهو ثاني تفسير فقهي عندهم؛ لأنَّ أول تفسير فقهيّ وصل إلينا، هو فقه القرآن لقطب الدين الراونديّ، إلَّا أنَّه تفسير تسلسليّ.

لون تفسير كنز العرفان تفسير فقهي مقارن؛ لأنَّه يعرض فيه آراء الفقهاء لا آراء المفسرين، فهو يعرض رأي فقهاء الإمامية، والمفسِّر إن كان فقيهًا يرجع إلى كتابه الفقهيّ لا كتابه التفسيريّ، فمثلًا حين يذكر رأي الشيخ الطوسيّ (ت ٤٦٠هـ) يرجع إلى كتاب الخلاف- وهو كتاب فقهي مقارن- ولا يرجع إلى كتاب التبيان؛ لأنَّه كتاب تفسير، ويرجع أيضًا إلى فقهاء المذاهب الإسلاميَّة الأخرى، فيذكر رأي أبي حنيفة النعمان (ت ١٥٠هـ)، ورأي مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ)، ورأي الشافعيّ (ت ٢٠٤هـ)، ورأي

أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، ويعرض دليل كل فقيه من الفقهاء، ثمَّ يناقش تلك الأدلَّة، ويرد ما يراه ليس براجح، ويرجِّح ما يراه راجحًا؛ مستندًا في ذلك إلى الدليل، ومن جملة ما مرجحاته القواعد الأصوليَّة[٣٦].

الفرع الثالث: منهج الكنز

إنَّ منهج كنز العرفان منهج فقهيّ، رتَّبه بحسب الأبواب الفقهيَّة، فقد بدأ بكتاب الطهارة وانتهى بكتاب الديَّات، وقسَّمَه قسمة فقهيَّة ثلاثيَّة: عبادات، ومعاملات، وأحكام[٣٧].

المبحث الثاني

القواعد الأصوليَّة في مقدمة كنز العرفان

والقواعد الأصوليَّة التي أوردها السُّيُورِيّ في المقدِّمة، وذكر ما يؤيد كونها قواعد أصوليَّة هي: قاعدة (العام والخاص)، وبيَّن ألفاظ العموم، وقال عقب ذكرها: «وتحقيقه في الأصول»[٣٨]، وقاعدة (المجمل والمبين)، ثمَّ أورد قائلًا: «وتحقيق ذلك كلّه في أصول الفقه»[٣٩]. والبحث عرض القواعد الأصوليَّة التي مثَّلت النظريَّة الأصوليَّة للسُّيُورِيّ الحلِّيّ بدقة وتفصيل، لما لها من أهميَّة؛ ولأنَّها تمثِّل مقدِّمة ينطلق منها الفقيه والمفسِّر معًا في كيفيَّة التعامل مع النصِّ القرآنيّ في الجانب التّطبيقيّ.

المطلب الأوَّل: قواعد دلالة الألفاظ على المعاني

الفرع الأوَّل: الجانب النظري

لـمَّا كان مدار البحث عند السُّيُورِيّ النص القرآني المنتِج للحكم الفقهيّ- آيات الأحكام- فقد بيَّن في مقدِّمة تفسيره كنز العرفان دلالة الألفاظ على المعاني على وفق المنهج الأصولي، حين عرض النظريَّة الأصوليَّة، وقصرها على الأصل الاجتهادي الأوَّل (الكتاب)، ووضَّح ما له علاقة بدلالة ألفاظ هذا الأصل على المعنى؛ لأنَّ الحكم هو مدار المعنى الذي يدلُّ عليه اللفظ، وقد قسَّم دلالة اللفظ على المعنى على النحو الآتي:

١. النَّصُّ: هو لفظ مفيد- وضعًا- لم يحتمل غير ما فهم منه بالنظر إليه[٤٠].

٢. الظَّاهر: هو لفظ يحتمل غير ما فهم منه، وهو الراجح بالنظر إليه[٤١].

٣. المجمل: هو لفظ يحتمل معنيين، وقد تساوى الاحتمالان بالنظر إليه[٤٢].

٤. المؤول: هو لفظ يحتمل غير ما فهم منه، وهو غير الراجح بالنظر إليه[٤٣].

ومعيار التقسيم عند السُّيُورِيّ هو الاحتمال وعدمه، أي: احتمال اللفظ لمعنىً ثانٍ غير المعنى الذي فهم من اللفظ بالنظر إليه، أو عدم احتمال اللفظ لمعنىً ثانٍ، فإن لم يحتمل فهو (النص)، وإن احتمل معنىً ثانيًا، فالراجح منهما هو (الظاهر)، والمرجوح منهما بالنظر إليه هو (المؤول)، ولا يلجأ إليه إلَّا إذا تعارض المعنى الظاهر- الراجح- مع العقل؛ بحيث لا يمكن حمل اللفظ عليه، وإن تساوى الاحتمالان كلاهما، فهو (المجمل)، ويتوقَّف تعيين أحدهما على البيان، والبيان إمَّا يكون من القرآن نفسه، وإمَّا يكون من خارج القرآن، والبيان الخارجي ينحصر في البيان النَّبويّ الوارد عن النبيّ الأكرم محمَّد صلى الله عليه وآله وسلم، والبيان الإمامي الوارد عن أئمَّة أهل البيت عليهم السلام. وبعد أن عرض الجانب النظري لقواعد دلالة الألفاظ على المعاني، عرَّج على الجانب التطبيقي، وهو بهذا يكون قد جمع بين النظريَّة والتطبيق في آنٍ واحد.

الفرع الثاني: الجانب التطبيقي

نموذج (١): نموذج (النص)

قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[٤٤]، فاللفظ (أَحَدٌ) نص في دلالته على المعنى؛ لأنَّه

لا يحتمل غير الوحدانيَّة[٤٥]. وهذا المثال سليم جدًّا، إلَّا أنَّه في دائرة العقائد، ولو كان المثال في الفقه لكان أكثر انسجامًا مع (فقه القرآن) الذي عنون به تفسيره: كنز العرفان في فقه القرآن، إلَّا أنَّ السيوريّ- يقينًا- له مبرراته في اختيار المثال من دائرة العقائد، وبعبارة أخرى: إنَّ السيوريّ ما اختار إلَّا لحكمة، ولعدم معرفتنا بحكمة الاختيار، صدر عنَّا هذا التساؤل.

نموذج (٢): نموذج (الظاهر)

قال تعالى: ﴿... وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾[٤٦] [٤٧].

نموذج (٣): نموذج (المجمل)

قال تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾[٤٨]، عسعس: لفظ مجمل؛ لأنَّه يدلُّ على معنيين هما: (أقبل) و(أدبر) بالنظر إليه[٤٩]، وما قيل عن لفظة (أَحَدٌ) يقال هنا، فالمثال لم يكن في دائرة الفقه، وإنَّما هو في الظواهر الكونيَّة التي تثبت وجود الإله، وتندرج تحت دائرة العقائد.

نموذج (٤): نموذج (المؤول)

قال تعالى: ﴿... يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...﴾[٥٠]، لفظة (يَد): تدل على معنيين هما: (الجارحة) و(القدرة)[٥١]، والمعنى الظاهر هو الجارحة، إلَّا أنَّه يتعارض مع العقل؛ لذا لا بُدَّ من اللجوء إلى المعنى المرجوح، وهو القدرة، وهو ينسجم مع العقل.

وهذا التقسيم نفسه قد وجدناه عند العلَّامة الحلِّيّ (ت ٧٢٦هـ)، أي: إنَّ من جاء بعده قد حذا حذوه في هذا الباب، أي: إنَّ السيوريّ تأثَّر بما ورد عن العلَّامة الحلِّيّ واقتفى أثره مِن جهة، وإنَّ هذه القواعد- في إطارها العام- متداولة اليوم، فنجدها في باب (المجمل والمبيَّن) مع التصريح أنَّ المبيَّن يشمل (النص الظاهر) تارةً[٥٢]، ونجدها

تحت دلالة الظهور، ولا سيما (النص، الظاهر، والمجمل) تارةً ثانية[٥٣]، ونجدها كما أوردها العلَّامة الحلِّيّ تمامًا تارةً ثالثة[٥٤].

المطلب الثاني: قواعد البيان للألفاظ ضيقًا واتِّساعًا

الفرع الأوَّل: قواعد تضييق دائرة البيان

العام والخاص

العام: اللفظ الدال على الماهيَّة بقيد الكثرة الشاملة، أي: بألفاظ موضوعة للعموم، وهي (كل، جميع، متى، من، ما، حيثما، أنَّى، الجمع المعرَّف باللام، والجمع المضاف)[٥٥].

الخاص: لفظ يرد على العام يخرج بعض ما يصح أن يتناوله لفظ العام، ويسمَّى هذا اللفظ الخاص مخصِّصًا، ويسمَّى اللفظ العام مخصوصًا[٥٦].

فالخاص لفظ يضيق دائرة بيان العام، فالحكم يسري على ما أبقاه الخاص من أفراد العام، أما ما خرجه الخاص من أفراد العام، فالحكم ليس بشامل له.

المطلق والمقيَّد

المطلق: اللفظ الدال على الماهيَّة من حيث هي من دون قيد وحدة أو كثرة[٥٧]. ومن الجدير بالذكر أنَّ المتأخرين عرَّفوا المطلق بتعريف يختلف عن هذا التعريف، إذ قالوا: (المطلق هو ما دلَّ على معنى شائع في جنسه).

المقيَّد: لفظ يرد على المطلق قيد الماهيَّة بصفة زائدة، ويسمَّى هذا اللفظ مقيَّدًا، ويسمَّى المطلق مقيَّدًا[٥٨].

فالمقيَّـد لفظ يضيِّـق دائرة بيان المطلق، فالحكم يسري على مـا أبقاه القيد من ماهيَّة المطلق، أما ما خرَّجه القيد من ماهيَّة المطلق، فالحكم ليس بشامل له.

فالعـام والمطلق: يشـتركان في أنَّ كلًّا منهما عـام، ويرد عليه ما يضيِّـق دائرة بيانه، ويفترقان في الدلالة على العام، فالعام: لفظ يدلُّ على الماهيَّة يفيد الكثرة الشاملة، في حين أنَّ المطلق لفظ يدلُّ على الماهيَّة من حيث هي، لا بقيد وحدة أو كثرة.

الفرع الثاني: قواعد اتساع دائرة البيان

المجمل والمبين

المجمل: هو لفظ يحتمل معنيين، وقد تساوى الاحتمالان بالنظر إليه[٥٩].

المبين: لفظ يرد على المجمل يعيِّن أحد معنييه المحتملين، ويسـمَّى هذا اللفظ مبينًا، ويسمَّى المجمل مبينًا[٦٠].

فالمبين لفظ يُوَسِّـعُ دائرة البيان؛ لأنَّه يحرِّك المجمل من دائرة غير الواضح إلى دائرة الواضـح، ومن دائرة التوقُّف في الحكم إلى دائرة وجوب العمل به، فالمبين وسَّـع دائرة البيـان الكليَّة؛ لأنَّـهُ أضاف المجمل بعد بيانه إلى (النص، الظاهر المؤول) وهذا توسـعة لدائرة البيان الكليَّة، بل الكشف عن أنَّ دائرة الفقه دائرة بيان كلها.

المبحث الثالث

القواعد الأصوليَّة المسندة إلى أصول الفقه

والقواعد الأصوليَّة التي أوردها السُّيُورِي، وذكر ما يؤيد كونها قواعد أصولية، هي:

المطلب الأوَّل: قواعد الأمر

قاعدة: الأمر حقيقة للوجوب

وفي كتاب الطهارة ذكر قوله تعالى: ﴿... فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...﴾[٦١]، وبيَّن أنَّ الأمر حقيقة للوجوب على قول الأكثرين، أي: يدلُّ على الوجوب، فقال: «وتحقيقه في الأصول»[٦٢].

قاعدة: الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدِّه

في النيَّة في العبادات أورد أنَّ الأمر بالشَّيء يستلزم النَّهي عن ضدِّه، مثل: الأمر بالنيَّة في قوله تعالى ﴿وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ﴾[٦٣]. والأمر في هذه الآية منحصر بالعبادة المخلصة بحسب منطوق الآية، فيكون كل ما ليس بمخلصٍ منهيًّا عنه، نحو: ضمّ (الرياء، التبرُّد، تسخين الماء...) في النيَّة[٦٤]، وعقبه قال: «لما تقرَّر في الأصول»[٦٥].

وفي كتاب المطاعم والمشـارب أورد قاعدة: الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدِّه، وأوضح أنَّها قاعدة أصولية، بقوله: «كما قرَّر في الأصول»[٦٦].

قاعدة: الأمر بالكل أمر بكل واحد من أجزائه

ولأنَّ الأمـر بإقامـة الصلاة لا يسـتلزم الأمر بالركوع؛ اسـتنادًا إلى القاعدة: الأمر بالكل أمر بكل واحد من أجزائه[٦٧].

قاعدة: الأمر الوارد عقيب الحظر للإباحة

في الصلـوات الواجبـة غـير اليوميَّة، في صـلاة الجمعة ذكـر قاعدة الأمـر الوارد عقيـب الحظـر للإباحـة، أي: (الأمـر بعـد الحظـر يـدل عـلى الإباحـة)، وبـيَّن أنَّهـا قاعـدة أصوليـة محـل خـلاف عنـد الأصوليـين؛ إذ قـال: «اختلـف الأصوليُّـون في الأمـر الـوارد عقيـب الحظـر، هل هـو للوجـوب، أو للإباحـة الرافعة للحظـر»[٦٨]، وبـيَّن أنَّ ممَّـا احتـجَّ به القائلـون: أنَّ الأمر الـوارد عقيـب الحظر للإباحـة قوله تعالى: ﴿فَـإِذَا قُضِيَـتِ الصَّـلَاةُ فَانتَـشِرُوا فِي الْأَرْضِ...﴾[٦٩]، فالانتشـار ورد عقيـب الحظـر في قوله تعالى: ﴿... إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْـعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...﴾[٧٠]، فالأمر بالانتشار أطلق لهم ما حرَّمه من المعاملة، والانتشار ليس بواجب اتِّفاقًا[٧١]، وقوله تعالى: ﴿... فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ...﴾[٧٢]، وذهب السيوريّ إلى أنَّ الأمر في آية الاعتزال ﴿فَأْتُوهُنَّ﴾ لمطلق الرجحان فهو للوجوب، كما لو كان قد اعتزلها أربعة أشـهر، آخرها أوَّل زمان الانقطاع والغسل، وهو قول نادر، وكذا لو وافق انقضاء مدَّة التربُّص في الإيلاء والظهار، وهو للندب كما في اقتضاء الحال ذلك[٧٣]، إلَّا أنَّه صرَّح أنَّ الأمر بالاصطياد في قوله تعـالى: ﴿... وَإِذَا حَلَلْتُـمْ فَاصْطَـادُوا...﴾[٧٤] الـوارد عقيـب الحظـر للإباحة والحظر

- التحريم- كان مطلقًا يشمل صيد البرِّ والبحر في قوله تعالى: ﴿... لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ...﴾[٧٥]، ثمَّ قيَّد التحريم بصيد البرِّ للمحرَّم في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا...﴾[٧٦]، ثمَّ انتهى إلى أنَّ قوله ﴿فَاصْطَادُوا﴾ أمر إباحة بعد أن كان الصيد حرامًا في حالِ الإحرام[٧٧]، وواضح أنَّ قاعدة الأمر الوارد عقيب الحظر هي من نتاج التفسير الموضوعيّ، ولا ريب في ذلك، لأنَّ الفقه ولِد في احضان الحديث، والحديث ولِد في احضان التفسير.

المطلب الثاني: قواعد النهي

قاعدة: النَّهي في العبادة يقتضي الفساد

في كتاب الصوم، في بيان قوله تعالى: ﴿... وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ...﴾[٧٨]، بيَّن أنَّ المباشرة تُبطل الاعتكاف؛ استنادًا إلى القاعدة الأصوليَّة: النهي في العبادة يقتضي الفساد، وتقرير ذلك: أنَّ المباشرة منهيٌّ عنها في الاعتكاف، فإن أُتِيَ بها فهي مُبطلة للعمل العباديّ الاعتكاف، وبعد أن ذكرها أكَّد أنَّها قاعدة أصوليَّة[٧٩]، إذ قال: «كما تقرَّر في الأصول»[٨٠]. والنهي في العبادة إنَّما اقتضى الفساد؛ لأنَّه لو تعلَّق بالعمل العبادي، أو بجزءٍ منه، أو بلازمٍ من لوازمه، فإنَّه يفسد[٨١].

قاعدة: النهي في المعاملة لا يقتضي الفساد

في مسألة: هل يقتضي النهي عن البيع فساده أم لا؟ ذهب إلى الثاني استنادًا إلى القاعدة: النهي في المعاملة لا يدلُّ على الفساد؛ وعقَّب أنَّها قاعدة أصولية بقوله: «وهو

الحق لما تقرَّر في الأصول»[٨٢]، قال تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...﴾[٨٣].

ذهب مالك (ت ١٧٩ هـ)[٨٤]، وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)[٨٥] إلى فساد البيع المنهي عنه؛ استنادًا إلى أنَّ النهي في المعاملة يقتضي الفساد، وبه قال الشيخ الطوسيّ (ت ٤٦٠ هـ) في المبسوط[٨٦].

في حين ذهب أكثر الجمهور إلى صحَّة البيع[٨٧]، استنادًا إلى أنَّ النهي في المعاملة لا يقتضي الفساد، وبه قال الشيخ الطوسيّ (ت ٤٦٠ هـ) في الخلاف[٨٨]، والسيوريّ رجَّح الرأي الثاني قائلًا: «وهو الحق لما تقرَّر في الأصول»[٨٩]، وذكر القاعدة الأصوليَّة: النهي في المعاملة لا يقتضي الفساد، وبيَّن صحة القاعدة ببيان أنَّ النهي يتعلَّق بإيقاع الفعل، لا ذاته، وبيَّن أنَّه لا مانع من أن يقول: حرّمت عليك البيع، ولو بعت انعقد[٩٠].

المطلب الثالث: قواعد اللفظ الواحد

قواعد الحقيقة

قاعدة: ثبوت الحقيقة الشرعية لوجود خواصِّها

في كتاب الصلاة في بيان قوله تعالى: ﴿...وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ...﴾[٩١]، حمل اللفظ على المعنى الشرعي؛ لـ(ثبوت الحقيقة الشرعيَّة لوجود خواصِّها)، ثمَّ بيَّن أنَّها مقرَّرة في الأصول؛ إذ قال: «وقد قرِّر ذلك في الأصول»[٩٢].

قاعدة: وجوب حمل اللفظ على الحقيقة

وفي أسباب التحريم ذكر قاعدة: وجوب حمل اللفظ على الحقيقة، وبيَّن أنَّها قاعدة أصوليَّة، إذ قال: «لما تقرَّر في الأصول»[٩٣].

قواعد الاشتراك

قاعدة: لا يجوز استعمال المشترك في معنييه

وعند ايراد قوله تعالى: ﴿... وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا...﴾[٩٤]، بيَّن بطلان استعمال المشترك في معنييه، وقال: «وهو باطل لما تقرَّر في الأصول»[٩٥].

وفي المندوبات ذكر أنَّ استعمال (قوموا) للوجوب في قيام الصلاة، واستعمالها للندب في القنوت لا يجوز؛ استنادًا إلى القاعدة: لا يجوز استعمال المشترك في معنييه، وبيَّن أنَّها قاعدة أصولية إذ قال: «كما تقرَّر في الأصول»[٩٦].

المطلب الرابع: قواعد اللفظين

قواعد الترادف

قاعدة: يجوز إقامة المترادفين مقام الآخر

في الصلوات على أهل البيت عليهم السلام في بيان قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ...﴾[٩٧] استند إلى قاعدة: يجوز إقامة المترادفين مقام الآخر، وأشار إلى كونها قاعدة أصوليَّة، إذ قال: «لما تقرَّر في الأصول»[٩٨].

المطلب الخامس: قواعد العموم

قاعدة: خصوص السبب لا يخصِّصُ العام

في مقدمات الصلاة، في قوله تعالى: ﴿... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ...﴾[٩٩].

إنَّ سبب نزولها نزلت في بني عامر؛ لأنَّهم كانوا في أيام حجِّهم لا يأكلون الطعام إلَّا قوتًا، ولا يأكلون دسمًا، إلَّا أنَّها ليست خاصَّة بهم، وإنَّما هي في المسلمين عامَّتهم؛ استنادًا إلى القاعدة الأصوليَّة: خصوص السبب لا يخصص العام، وهي قاعدة (المورد لا يخصص الوارد) ذاتها، إلَّا أنها تكررت بألفاظ أخرى، أما المضمون فهو واحد، وصرَّح أنَّها قاعدة أصولية؛ إذ قال: «كما بُيِّنَ في الأصول»[١٠٠].

في بيان سبب نزولها، هل نزلت في الروم أم نزلت في المشركين عام الحديبية؟ وضَّحَ أنَّ حكمها عام، مستندًا في ذلك إلى قاعدة (الاعتبار بعموم اللفظ)، أي: العبرة بعموم اللفظ لا بخوص السَّبب، أو قاعدة (خصوص السبب لا يخصص العام)- أي: لا يخصص مورد العام- وقبل أن يحتجَّ بالقاعدتين قال: «قد بيِّن في الأصول»[١٠١]، ثم ذكر هما.

في قبض الزكاة بيَّن أنَّ قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً...﴾[١٠٢] نزلت في شأن من تخلَّف عن النبيّ ﷺ، إلَّا أنَّها غير مقتصرة عليهم، بل هي عامَّة، استنادًا إلى القاعدة: خصوص السبب لا يخصص العام، ثمَّ بيَّن أنَّها قاعدة أصوليَّة، بقوله: «قد تقرَّر في أصول الفقه»، ثمَّ أوردها[١٠٣].

وفي كتاب النكاح نفسه ذكر قاعدة: خصوص السبب لا يخصص العام، وأكد تقريرها عند الأصوليين، قائلًا: «وقد تقرَّر في الأصول»[١٠٤].

قاعدة: الجمع المعرف للعموم

في مقدمات الصلاة، بيَّن أنَّ مساجد الله في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ...﴾[١٠٥] عامَّة في كلِّ مسجد؛ استنادًا إلى قاعدة: (الجمع المعرّف للعموم)، وأسند هذه القاعدة إلى الأصوليين بقوله: «كما بُيِّنَ في أصول الفقه»[١٠٦].

المطلب السادس: قواعد التخصيص

قاعدة: العادة لا تخصص

في تخصيص الصلوات بالنَّبيّ دون أهل بيته، نفى التخصيص استنادًا إلى قاعدة: العادة لا تخصص، وبيَّن أنَّها قاعدة أصوليَّة، إذ قال: «إن قلت: عادة السلف قصره على الأنبياء، قلت: العادة لا تخصص؛ لما تقرَّر في الأصول»[١٠٧].

قاعدة: رفع المركب لا يستلزم رفع جميع أجزائه

وفي الوصيَّة ذكر قاعدة: رفع المركب لا يستلزم رفع جميع أجزائه، نحو: لو سلَّمنا أنَّ الوصية منسوخة بآية الإرث- كما يدَّعي غير الإمامية- لكان النسخ رافعًا للوجوب، لا للجواز[١٠٨]، ثمَّ أسند القاعدة إلى الأصوليين بقوله: «لما تقرَّر في الأصول»[١٠٩].

قاعدة: التخصيص خير من النسخ

في الوصيَّة ذكر قاعدة: التخصيص خير من النسخ، نحو: لو سلَّمنا أنَّ الوصية منسوخة بحديث (لا وصيَّة لوارث)- كما يدَّعي غير الإمامية- لكان النسخ محمولًا على ما زاد على الثلث[١١٠]، ثمَّ أسند القاعدة إلى الأصوليين، إذ قال: «لما تقرَّر في الأصول»[١١١].

وفي أسباب التحريم ذكر قاعدة أصوليَّة أيضًا، قوَّى ما ذهب إليه بقاعدة أصولية: التخصيص خير من النسخ، وأشار إلى تقريرها عند الأصوليين، بقوله: «لما تقرَّر في الأصول»[١١٢].

قاعدة: التخصيص أولى من النقل

وفي الطلاق ذكر قاعدة: التخصيص أولى من النقل، نحو: تعريف الطلاق شرعًا بـ(إزالة قيد النكاح)، وهو مأخوذ من المعنى اللغوي، إلَّا أنَّه خصص إزالة القيد بالنكاح. وهذا القول خير من أن نقول إنَّ الطلاق منقول من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي[١١٣]، وبيَّن أنَّها قاعدة أصوليَّة، بقوله: «لما تقرَّر في الأصول»[١١٤].

قاعدة: الزيادة على النص ليس نسخًا

وفي كتاب القضاء والشهادات ذكر قاعدة: الزيادة على النص ليس نسخًا على الأصح، نحو: حكم (داود وسليمان) عليهما السلام في مسألة (الحرث والغنم)، فظاهر الكلام أن الحكمين صوابان ولا منافاة بينهما- وإن كان حكم سليمان أصوب؛ لأنَّه راعى مصلحة الجانبين- وعلى هذا لا يكون حكم سليمان عليه السلام ناسخًا لحكم داود عليه السلام، إذ لا منافاة بينهما، والنسخ شرطه المنافاة، بل يكون بيان شرع زائد. وبهذا يُردُّ على من قال إنَّ القول بالنسخ يلزم البداء؛ لأنَّهما في وقت واحد[١١٥]، وبيَّن أنَّها قاعدة أصوليَّة، إذ قال: «وقد تقرَّر في الأصول»[١١٦].

المطلب السابع: قواعد المعاني

قاعدة: التأسيس أولى من التأكيد

وفي قوله تعالى: ﴿... وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[١١٧]، لم يجوِّز حمل (اركعوا) على

الصلاة؛ استنادًا إلى القاعدة: التأسيس أولى من التأكيد، وبيَّن أنَّها قاعدة أصوليَّة، إذ قال: «لما تقرَّر في أصول الفقه»[١١٨].

المطلب الثامن: قواعد المفاهيم

قاعدة: مفهوم المخالفة

وفي أفعال الحجِّ بيَّن أنَّ الذِّكر لا ينقطع بانقضاء الحجِّ؛ لتعليق الأمر بقضائها؛ استنادًا إلى القاعدة: دلالة مفهوم المخالفة باطلة، ثمَّ بيَّن أنَّها قاعدة أصوليَّة، إذ قال: «كما تقرَّر في الأصول»[١١٩].

المطلب التاسع: قواعد التعارض والترجيح

قاعدة: بناء العام على الخاص مع التنافي

وفي كتاب الجنايات أورد قاعدة: بناء العام على الخاص مع التنافي في ردِّه على من ادَّعى أنَّ قوله تعالى ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾[١٢٠]، وهو خاص منسوخ بقوله تعالى ﴿النَّفْسُ بِالنَّفْسِ﴾[١٢١]، وهو عام[١٢٢]، وبين أنَّها قاعدة أصوليَّة، إذ قال: «وقد تقرَّر في الأصول»[١٢٣].

قاعدة: حمل المطلق على المقيَّد مع المعارضة

وفي كتاب النكاح أيضًا أورد قاعدة: المطلق يحمل على المقيَّد مع المعارضة في ردِّه على قول الراونديّ (ت ٥٧٣هـ)، إذ قال في قوله تعالى ﴿وَلَأَمَةٍ مُؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾[١٢٤] دلالة على جواز نكاح الأَمَة مطلقًا من غير شرط الطول وخشية العنت، قال السيوريّ: وهو قولٌ فيه نظر؛ لأنَّ المطلق يُحمل على المقيد مع

المعارضة[١٢٥]، وبيَّن أنَّها قاعدة قرَّرها الأصوليُّون، إذ قال: «كما تقرَّر في الأصول»[١٢٦].

قاعدة: تقديم العُرف على اللغة

وفي كتاب المطاعم والمشارب نفسه ذكر قاعدة: تقديم العُرف على اللغة؛ لكونه طارئًا ناسخًا لحكمها في ردِّه على قول بعض الفقهاء، إذ قال: إذا حلف شخص لا يأكل لحمًا، يحنث بالسمك؛ لأنَّ السمك لحمٌ استنادًا إلى قوله تعالى ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[١٢٧]، فقال السيوريّ: وهو ليس بشيء؛ لأنَّه لحمٌ لغةً لا عُرفًا؛ والأيمان مبنيَّة على الحقيقة العرفيَّة لا اللغويَّة[١٢٨]، وبيَّن أنَّها قاعدة أصوليَّة، قائلًا: «لما تقرَّر في الأصول»[١٢٩].

المبحث الرابع

القواعد الأصوليَّة غير المسندة إلى أصول الفقه

والقواعد الأصوليَّة التي أوردها السُّيُورِيّ، ولم يذكر أنَّها قواعد أصوليَّة، هي:

المطلب الأوَّل: قواعد المشتق

قاعدة: تعليق الحكم على المشتق يدلُّ على انَّ المشتق علَّة في الحكم

قال تعالى: ﴿... إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا...﴾[١٣٠].

ذهب الإماميَّة إلى انَّ نجاسة المشرك نجاسة عينيَّة، فلو غسلوا أبدانهم سبعين غسلة لم يزيدوا إلَّا نجاسة؛ استنادًا إلى قاعدة أصولية: قاعدة تعليّق الحكم على المشتق يدل على انَّ المشتق علَّة في الحكم، فقوله: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾، أي: لنجاستهم، كقولهم: أكرم العلماء، أي: لعلمهم، وأهن الجهال، أي: لجهلهم[١٣١]. في حين ذهب فقهاء المذاهب الإسلاميَّة إلى أنَّ نجاسة المشرك نجاسة عينية لا حكمية؛ لأنَّ النجاسة عندهم بمعنى لا يغتسلون من الجنابة، ولا يتجنَّبون النجاسات، أو كناية عن خبث اعتقادهم[١٣٢].

المطلب الثاني: قواعد العام

قاعدة: النهي عن المجموع لا يستلزم النهي عن كل واحد من أجزائه

قال تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا...﴾[١٣٣].

(لَا تُصَلِّ) نهي تعلَّق بالمجموع من حيث هو مجموع، لا بكلِّ واحدٍ من أجزائه، إلَّا الدعاء للكافر الميِّت، فإنَّ الكافر غير مغفور له، فالدعاء له عبث؛ استنادًا إلى القاعدة الأصوليَّة: قاعدة النهي عن المجموع لا يستلزم النهي عن كلِّ واحد من أجزائه.

قاعدة: النهي عن العام يستلزم النهي عن الخاص

قال تعالى: ﴿... إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ...﴾[١٣٤].

المفسِّرون يقولون: إنَّ الخمر حُرِّمَ متدرِّجًا على ثلاث مراحل، على التفصيل الآتي: المرحلة الأوَّلى: حرَّمها عن طريق بيان إثمها، إذ قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِما...﴾[١٣٥]، والمرحلة الثانية: حرَّم اقتراب الصلاة على السكران، إذ قال تعالى: ﴿... لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ...﴾[١٣٦]، والمرحلة الثالثة والأخيرة: أمر باجتنابها مطلقًا، إذ قال تعالى: ﴿... إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ...﴾[١٣٧]. وأكَّد التحريم بأمور عدَّة، من أهمها: ضمُّ الخمر إلى الأصنام والأصنام محرَّمة، سمَّاها رجسًا، جعلها من عمل الشيطان والشيطان لا يأتي منه إلَّا الشَّرّ[١٣٨].

والأصوليِّـون يقولون إنَّ حكم الحرمـة يثبت بالصيغ الآتيـة: (صيغة حرِّم)، قال تعـالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُـمُ الْـمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيـرِ...﴾[١٣٩]، و(صيغة لا يحلّ)، قال تعالى: ﴿... لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا...﴾[١٤٠]، و(صيغة النهي عن الاقتراب)، قـال تعالى: ﴿... لَا تَقْرَبُـوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُـكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَـا تَقُولُونَ...﴾[١٤١]، و(صيغة الأمر بالاجتناب) قـال تعالى: ﴿... إِنَّمَا الْـخَمْرُ وَالْـمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ...﴾[١٤٢]، ولدفع من يدَّعي أنَّ أمر الاجتناب يتعلَّق بعمل الشـيطان أو الرجس لا بالخمر، يلجأ الفقيه إلى القاعدة الأصوليَّة القائلة: (النهي عـن العام يسـتلزم النهي عن الخـاص)، وتقرير ذلـك إنَّما يتمُّ على النحـو الآتي: عمل الشـيطان عام والرجس عام، والخمر خاص، والضمير في (فاجتنبوه) يعود إلى الرجس أو إلى عمـل الشـيطان، ولـمَّا كان الرجس أو عمل الشـيطان منهيًّا عنـه؛ لذا فإنَّ الخمر منهيٌّ عنه؛ استنادًا إلى القاعدة الأصوليَّة: (النهي عن العام يستلزم النهي عن الخاص)، ومـا قيل عن الخمر يُقال عـن الميسر، فهم وظَّفوا القاعدة الأصوليَّـة: (النهي عن العام يستلزم النهي عن الخاص)، في تأكيد حكم تحريم الخمر.

قاعدة: الحكم المطلق على مجموع لا يتحقَّق إلَّا بتحقُّق المجموع

وفي قوله تعالى: ﴿... فَاقْتُلُوا الْـمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ...﴾[١٤٣]، اسـتدلَّ بهـذه الآية على أنَّ تـارك الصلاة مُسْـتَحَلٌّ مرتدٌّ يجب قتله؛ اسـتنادًا إلى قاعدة: الحكـم المطلق على مجمـوع لا يتحقَّق إلَّا بتحقُّـق المجموع، ويكفـي في حصول نقيضه فوات واحد من المجموع[١٤٤].

المطلب الثالث: قواعد التخصيص

قاعدة: مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ

في القبلـة في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِيـنَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ...﴾[١٤٥]، ذهب إلى أنَّها خاصَّة في المعاندين من أهل الكتاب، لا في أهـل الكتاب عامتهم اسـتنادًا إلى القاعدة الأصوليَّة: (ما مـن عام إِلَّا وقد خصَّ)، وقد خُصِّصَ النص القرآني بالحديث المرويّ عن ابن عبَّاس (ت ٦٩هـ)[١٤٦].

في كتـاب الخُمـس في بيان قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لله خُمُسَـهُ وَلِلرَّسُـولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْـمَسَـاكِينِ وَابْنِ السَّـبِيلِ...﴾[١٤٧]، ذهب الإماميَّة إلى أنَّ ذي القربـى للإمام القائم مقام النَّبـيّ صلى الله عليه وآله وسلم، والأصناف الثلاثة الأخيرة خاصَّة في اليتامى والمساكين وابن السبيل من بني عبد المطَّلب[١٤٨]، وعلَّق السُّيُوريّ قائلًا: وقولهم هـو الحـقُّ، ثمَّ أضاف: إن قلت: إنَّ لفظ الآية عام، قلت: مـا من عام إِلَّا وقد خصِّصَ، أي: إنَّ العام خصِّصَ بما روِيَ عن أئمَّة أهل البيت عليهم السلام[١٤٩].

قاعدة: رفع المركب لا يستلزم رفع جميع أجزائه

قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْـمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْـمَعْرُوفِ...﴾[١٥٠].

إنَّ المفسِّريـن من الإماميَّة يقولون: إنَّ الوصيـة مُطلقة، فلو وصَّى الموصي بماله كلِّه لجاز له ذلك، إِلَّا أنَّها قُيِّدت بـ(الثلث)، في موثَّقة عمار السَّابَاطِي عن الإمام الصادق عليه السلام: «**الميِّـت أحـقُّ بماله مـا دام الروح فيه يَبِـينُ، فإن قال بعـدي، فليس لـه إِلَّا الثلث**»[١٥١]، والتخصيص بـ(الثلث) ورد عن طريق غير الإماميَّة، فقد روِيَ عن سعد بن أبي وقاص،

أنَّه قال: «مرضت، فجاء رسول الله ﷺ يعودني، فقلت: يا رسول الله أُوصي بمالي كلّه؟ فقال: لا. قلت: النِّصف؟ قال: لا. قلت: الثلث؟ قال: **الثلث والثلث كثير...**»[١٥٢]، وهي روايـة متَّفق عليها عندهم، وهي توافق رواية أهـل البيت عليهم السلام. وأدعى جلُّ المفسِّرين مـن غير الإماميَّة أنَّها منسـوخة إمَّا بآية الميراث، قال تعالى: ﴿**يُوصِيكُـمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَـرِ مِثْلُ حَـظِّ الْأُنثَيَيْنِ...**﴾[١٥٣]، أو برواية تروى عـن النَّبيّ الأكرم ﷺ: «**لا وصية لـوارث**»[١٥٤]، والبخـاريّ ومسـلم لم يرضَيـا هـذه الروايـة، وردَّهـا بعـض المفسِّرين منهـم، فقـد ردَّهـا الـرازيّ؛ لأنَّهـا خبر آحـاد لا يتمُّ بهـا النسـخ، مسـتندًا في ذلك إلى القاعـدة الأصوليَّـة: «خـبر الآحـاد لا ينسـخ القـرآن»[١٥٥]، وضعَّف صاحـب المنار سـندها[١٥٦] [١٥٧]، والراجح أنَّ الوصيَّة محكمة غير منسـوخة، وإنَّما هي مقيَّدة بالثلث، على وفـق رواية أهل البيت عليهم السلام ورواية النَّبيّ ﷺ عن غيرهـم، وهما يعارضان رواية (لا وصيَّـة)، وهي مردودة من بعض المفسِّرين والمحدِّثين من غير الإماميَّة أمثال الفخر الرازي ورشيد رضا والبخاريّ ومسلم. والقواعد الأصوليَّة في دفع النسخ أو توجيهه، على النحو الآتي:

في توجيـه نسـخ الوصية بآيـة (الإرث)، لو سـلَّمنا جواز نسـخ آيـة الوصيَّة بآية (الإرث)، لأمكن حمل النَّسـخ على رفع الوجوب لا الجواز، أي: إنَّ حكم الوجوب هو المنسوخ، أمَّا الجواز فهو باقٍ استنادًا إلى القاعدة الأصوليَّة: (رفع المركب لا يستلزم رفع جميع أجزائه)[١٥٨]. ويؤيد هذا التوجيه إذا حملت النَّسـخ في الحديث على تقدير مُضمر، أي: لا وصيَّة واجبة لوارث[١٥٩].

قاعدة: التخصيص خيرٌ من النَّسخ

وظَّف الأصوليُّون قاعدة: (التخصيص خيرٌ من النَّسـخ) في توجيه نسـخ الوصيَّة

بالحديث ردًّا على من ادَّعى أنَّها منسوخة بالحديث الشريف، فقالوا: لو سلَّمنا جواز نسخ آية الوصيَّة بحديث: «**لَا وَصِيَّةَ**»[١٦٠]، لأمكن حمل النَّسخ على التخصيص بما زاد على الثلث، أي: لا وصيَّة لوارث بما زاد على الثلث؛ استنادًا إلى القاعدة الأصوليَّة: (التخصيص خير من النَّسخ)[١٦١].

المطلب الرابع: قواعد الأصول اللفظيَّة

قاعدة: أصالة عدم الوجوب على الكلِّ

في مقدِّمات الصلاة، أسند حكم وجوب اتِّخاذ المساجد على الكفاية إلى قاعدة: أصالة عدم الوجوب على الكلِّ[١٦٢]. وفي معنى النيَّة في الاصطلاح: الإرادة استند إلى قاعدة: عدم النَّقل[١٦٣].

المطلب الخامس: قواعد المفاهيم

قاعدة: مفهوم المخالفة

في كتاب الطهارة، في بيان قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...**﴾[١٦٤]، بَيَّنَ أنَّ من ذهب إلى اختصاص وجوب الوضوء على المؤمنين فلا يجب على الكفَّار، قد استند إلى قاعدة (مفهوم المخالفة)؛ لأنَّ التخصيص بالذِّكر يدلُّ على نفي ما عداه بمقتضى هذه القاعدة عند من يقول بحجيَّتها، وهي ليست بحجَّة عند الإماميَّة؛ لأنَّ التخصيص بالذِّكر لا يدلُّ على نفي ما عداه عندهم، ووجه التخصيص بالذين آمنوا؛ لأنَّهم المتهيِّؤون للامتثال، المنتفعون بالأعمال[١٦٥].

وفي كتاب الطهارة، في مسألة التيمم، في بيان قوله تعالى ﴿... **وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ**

عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...﴾[١٦٦].

ذهب الإمامية إلى إباحة التيمم لمن لم يجد الماء، مسافرًا كان أو حاضرًا- مقيمًا- لأنَّ مفهوم المخالفة ليس بحجَّة عندهم، فالنص عام يشمل المسافر والمقيم، وقد خصِّص السفر بإباحة التيمم للأغلبيَّة، لا أنَّ الإباحة مختصَّة به من دون الحضر[١٦٧]، وبه قال مالك[١٦٨]، وهو أحد قولي أبي حنيفة النعمان (ت ١٥٠هـ)[١٦٩]، وقول الشافعي (ت ٢٠٤هـ)[١٧٠]، إلَّا أنَّهما قالا: يُعيد المقيم صلاته إن وجد الماء، في حين ذهب أبو حنيفة النعمان في أحد قوليه إلى أنَّ المقيم لا يجوز له التيمم؛ استنادًا إلى مفهوم المخالفة؛ لأنَّه حجَّة عندهما، فالتيمم مباح للمسافر، وغير مباح له إن لم يكن مسافرًا، أي: إن كان مقيمًا (حاضرًا)[١٧١]، وبه قال زفر بن الهذيل (ت ١٥٨هـ)[١٧٢].

في كتاب الصلاة، في بيان قوله تعالى: ﴿... إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾[١٧٣]، بَيَّنَ أنَّ من ذهب إلى اختصاص وجوب الصلاة على المؤمنين، فلا تجب على الكفار قد استند إلى قاعدة (مفهوم المخالفة)؛ لأنَّ التخصيص بالذِّكر يدلُّ على نفي ما عداه بمقتضى هذه القاعدة عند من يقول بحجيَّتها، وتقرير ذلك عندهم: أنَّ الآية خصَّت المؤمنين بالوجوب، وهذه التخصيص ينفي الوجوب عن غيرهم، وهم الكفار[١٧٤]، وهو مذهب أبي حنيفة النعمان (ت ١٥٠هـ)[١٧٥]، في حين أنَّ من ذهب إلى عدم اختصاص وجوب الصلاة على المؤمنين، فتجب على الكفَّار؛ إلَّا أنَّها لا تقبل منهم؛ لأنَّهم ليسوا بمسلمين؛ لأنَّ التخصيص بالذِّكر لا يدلُّ على نفي ما عداه؛ لأنَّ مفهوم المخالفة ليس بحجَّة عندهم[١٧٦]، وهو مذهب الإماميَّة[١٧٧]، ومذهب المالكيَّة[١٧٨]، ومذهب الشافعيّ[١٧٩]، وممَّا يؤيِّد رأي الاماميَّة ومن وافقهم من المذاهب الإسلاميَّة أنَّ الكافر مكلَّف بالفروع، والقرآن صرَّح أنَّ الكفَّار معاقبون على ترك الصلاة، فلو لم تكن

واجبة عليهم لما بيَّن أنَّهم معاقبون على تركها[١٨٠]، إذ قال تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾[١٨١]، وصرَّح بوجوب الزكاة على الكافر؛ لأنَّه لا يصحُّ منه أداؤها حال كفره؛ لعدم إخلاصه[١٨٢]، إذ قال تعالى: ﴿... وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾[١٨٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَبِرَسُولِهِ...﴾[١٨٤]، وفي قوله تعالى: ﴿... وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ * إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[١٨٥] دلالة على أنَّ الكافر يعاقب على ترك الفروع، وأنَّ الإسلام يُسقط الإثم عنه[١٨٦].

المطلب السادس: قواعد الأصول العمليَّة

قاعدة: أصالة البراءة

وفي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾[١٨٧]، بيَّن أنَّ الأمر (فَاسْتَعِذْ) للاستحباب لا للوجوب؛ استنادًا إلى قاعدة: أصالة البراءة[١٨٨].

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا...﴾[١٨٩] بيَّن أنَّ رد السلام واجب على الكفاية؛ استنادًا إلى قاعدة: أصالة البراءة[١٩٠].

الخاتمة ونتائج البحث

وما خلصنا إليه من دراستنا نوجزه بما يأتي:

١. بيَّن البحث الصلة الوثيقة بين (أصول الفقه) و(التفسير).

٢. وضَّح لجوء المفسِّر إلى القواعد الأصوليَّة في إثبات أمر، أو نفي آخر.

٣. سلَّط الضوء على براعة السيوريّ في استعمال القواعد الأصوليَّة في حسم القضايا التي تحتاج إلى حسم في تفسيره كنز العرفان في فقه القرآن،

٤. بيَّن أنَّه لا غنى للمفسِّر عن القواعد الأصوليَّة، ولاسيما في مجال التفسير الفقهيّ.

٥. بيَّن تطوُّر أصول الفقه عند مدرسة الحلَّة الفقهيَّة.

٦. اتَّضح أنَّ مدرسة الحلَّة الفقهيَّة طوَّعت أصول الفقه؛ لخدمة التفسير، ولاسيما التفسير الفقهيّ.

٧. اتَّضح مدى التقدُّم في البحث الأصوليّ، والإفادة منه في التفسير الفقهيّ لدى مدرسة الحلَّة الفقهيَّة، وقد اقترن هذا الأمر باسم السيوريّ الحلِّيّ.

٨. إنَّ أصول الفقه أداة من أدوات المفسِّر، مثلما أنَّ التفسير أداة من أدوات الأصوليّ.

٩. إنَّ كنز العرفان في فقه القرآن جمع بين النظريَّة والتطبيق، فهو تضمَّن قواعد

أصوليَّة كثيرة، وهي مأخوذة من النظرية الأصوليَّة، والافادة منها في التفسير، ولاسيما التفسير الفقهي مثَّلت الجانب التطبيقي لها.

١٠. إنَّ القواعد الأصوليَّة في كنز العرفان صنفان: أحدهما عقب السيوري بعد ذكره أنَّه قاعدة أصولية، والثاني: لم يعقب السيوري بعد ذكره أنَّه قاعدة أصولية.

١١. إنَّ الصنف الثاني من القواعد الأصوليَّة أغلبه من الصنف الأوَّل، إلَّا أنَّه لم يشر إلى أنَّه قاعدة أصولية؛ لأنَّه ذكره عند وروده أول مرة، ولم يشر إلى ذلك عند تكراره.

واما التوصيات فقد أوصينا بـ (الإفادة من القواعد الأصوليَّة في الدراسات التفسيرية المعاصرة) ولاسيما طلبة الدراسات العليّا.

هوامش البحث

(١) الفراهيدي، كتاب العين: ٣، مادة (قعد).

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (قعد).

(٣) معجم مفردات ألفاظ القرآن: مادة (قعد).

(٤) الرازي، مختار الصحاح: مادة (قعد).

(٥) ابن منظور:لسان العرب:مادة (قعد).

(٦) الفيومي، المصباح المنير:مادة (قعد).

(٧) الفيروز آبادي، القاموس المحيط: مادة (قعد).

(٨) الطبرسي، مجمع البيان: ٦/ ٤٦٢.

(٩) النور: ٦٠.

(١٠) الزمخشري، الكشاف: ١/ ١٨٥.

(١١) البقرة: ١٢٧.

(١٢) السيوري، كنز العرفان: ١/ ٤٧٨.

(١٣) النحل: ٢٦.

(١٤) الزمخشري، الكشاف: ٢/ ١٢٧.

(١٥) المصباح المنير: مادة (قعد).

(١٦) فخر المحققين، ايضاح الفوائد: ١/ ٨، د. جبار كاظم الملا، التأصيل والتجديد عند مدرسة الحلَّة الفقهية [أطروحة دكتوراه غير منشورة]: ١٤٤.

(١٧) التعريفات: ١٤٩.

(١٨) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ١٥.

(١٩) الرازي، مختار الصحاح: مادة (سير).

(٢٠) محمَّد واعظ زاده الخراساني، جولة في آيات الأحكام: ١/ ١١.

(٢١) السيوري، كنز العرفان: ١/ ٢٢٦.

(٢٢) المصدر نفسه: ١/ ٢٢٦ (ظ: الهامش الذي كتبه المحقق).

(٢٣) الشهيد الأوَّل، البيان في الفقه: ٩٩.

(٢٤) د. جبار كاظم الملا، التأصل والتجديد عند مدرسة الحلَّة الفقهية: ٨٨.

(٢٥) الحر العاملي، أمل الآمل: ٢/ ٥٠، السيوري، كنز العرفان: ١/ ١٩، د. جبار كاظم الملا، التأصيل والتجديد عند مدرسة الحلَّة الفقهية: ٩٣.

(٢٦) السيوري،كنز العرفان: ١/ ٢٠.

(٢٧) عبد الله بن عيسى أفندي، رياض العلماء: ٥/ ٢١٦، السيوري، كنز العرفان: ١/ ١٩.

(٢٨) السيوري، كنز العرفان: ١/ ١٩.

(٢٩) د. جبار كاظم الملا، التأصل والتجديد عند مدرسة الحلَّة الفقهية: ٨٩-٩٠.

(٣٠) د. محمَّد هادي الأميني، معجم رجال الفكر والأدب في النجف: ٢/ ٦٩٨.

(٣١) ظ: د. حسين عليّ الحسيني، بيان النافع يوم الحشر: ٤٢.

(٣٢) ظ: المصدر نفسه: ٢٩.

(٣٣) ظ: د. جبار كاظم الملا، التأصيل والتجديد عند مدرسة الحلَّة الفقهية: ١٤٧-١٤٨.

(٣٤) آقا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٤/ ٣١٥، محمَّد القاضي، مقدمة كنز العرفان للسيوري الحلِّيّ: ١/ ٢٤.

(٣٥) محمَّد القاضي، مقدمة كنز العرفان للسيوري الحلِّيّ: ١/ ١١.

(٣٦) المصدر نفسه: ١/ ١١.

(٣٧) المصدر نفسه: ١/ ١١.

(٣٨) السيوري، كنز العرفان: ١/ ٤٨.

(٣٩) المصدر نفسه: ١/ ٤٩.

(٤٠) المصدر نفسه: ١/ ٤٧.

(٤١) المصدر نفسه: ١/ ٤٧.

(٤٢) المصدر نفسه: ١/ ٤٧.

(٤٣) المصدر نفسه: ١/ ٤٧.

(٤٤) الإخلاص: ١.

(٤٥) السيوري، كنز العرفان: ١/ ٤٧.

(٤٦) المائدة: ٦.

(٤٧) السيورين كنز العرفان: ١/ ٤٧.

(٤٨) التكوير: ١٧.

(٤٩) السيوري، كنز العرفان: ١/ ٤٧-٤٨.

(٥٠) الفتح: ١٠.

(٥١) السيوري، كنز العرفان: ١/ ٤٧.

(٥٢) ظ: الشيخ محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ١/ ١٦٩.

(٥٣) ظ: الشيخ فاضل الصفار، أصول الفقه وقواعد الاستنباط: ١/ ٣٢٢.

(٥٤) ظ: د. عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإماميَّة: ١/ ٣٢٣.

(٥٥) السيوري، كنز العرفان: ١/ ٤٨.

(٥٦) المصدر نفسه: ١/ ٤٨.

(٥٧) المصدر نفسه: ١/ ٤٨.

(٥٨) المصدر نفسه: ١/ ٤٨.

(٥٩) المصدر نفسه: ١/ ٤٧.

(٦٠) المصدر نفسه: ١/ ٤٨-٤٩.

(٦١) المائدة: ٦.

(٦٢) السيوري، كنز العرفان: ١/ ٥٤.

(٦٣) البيِّنة: ٥.

(٦٤) السيوري، كنز العرفان: ١/ ٧٥.

(٦٥) المصدر نفسه: ١/ ٧٥.

(٦٦) المصدر نفسه: ٢/ ٤٠١.

(٦٧) المصدر نفسه: ١/ ٢٧٧.

(٦٨) المصدر نفسه: ١/ ٢٥٠.

(٦٩) الجمعة: ١٠.

(٧٠) الجمعة: ٩.

(٧١) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٢٥٠.

(٧٢) البقرة: ٢٢٢.

(٧٣) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٨٩.

(٧٤) المائدة: ٢.

(٧٥) المائدة: ٩٥.

(٧٦) المائدة: ٩٦.

(٧٧) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٤٧٠.

(٧٨) البقرة: ١٨٧.

(٧٩) الطوسِي، عدة الأصول: ١/ ٢٦٠.

(٨٠) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٣٠٨-٣٠٩.

(٨١) المصدر نفسه: ١/ ٢٤٨.

(٨٢) المصدر نفسه: ١/ ٢٤٨.

(٨٣) الجمعة: ١٩.

(٨٤) مالك، المدونة الكبرى: ١/ ١٥٤.

(٨٥) النووي، المجموع: ٤/ ٥٠١.

(٨٦) الطوسي، المبسوط: ١/ ١٥٠.

(٨٧) الشافعي، الأم: ١/ ١٩٥، النووي، المجموع: ٤/ ٥٠٠-٥٠٢، الشربيني، مغني المحتاج: ١/ ٢٩٥.

(٨٨) الطوسي، الخلاف: ١/ ٦٣١.

(٨٩) السُّيُورِي، كنز العرفان: ٢/ ٢٤٨.

(٩٠) المصدر نفسه: ٢/ ٢٤٨.

(٩١) التوبة: ١٠٣.

(٩٢) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ١٠١.

(٩٣) المصدر نفسه: ٢/ ٢٢٦.

(٩٤) المائدة: ٦.

(٩٥) السيوري، كنز العرفان: ١/ ٦٤.

(٩٦) المصدر نفسه: ١/ ٢٠٤.

(٩٧) البقرة: ١٥٧.

(٩٨) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ١٩٧.

(٩٩) الأعراف: ٣١.

(١٠٠) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ١٥٥.

(١٠١) المصدر نفسه: ١/ ١٦٢.

(١٠٢) التوبة: ١٠٣.

(١٠٣) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٣٣١.

(١٠٤) المصدر نفسه: ٢/ ٢٥٦.

(١٠٥) البقرة: ١١٤.

(١٠٦) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ١٦٢.

(١٠٧) المصدر نفسه: ١/ ١٩٧.

(١٠٨) المصدر نفسه: ٢/ ١١٨.

(١٠٩) المصدر نفسه: ٢/ ١١٨.

(١١٠) المصدر نفسه: ٢/ ١١٨.

(١١١) المصدر نفسه: ٢/ ١١٨.

(١١٢) المصدر نفسه: ٢/ ٢٤٧.

(١١٣) المصدر نفسه: ٢/ ٣٢٩.

(١١٤) المصدر نفسه: ٢/ ٣٢٩.

(١١٥) المصدر نفسه: ٢/ ٥٢٤.

(١١٦) المصدر نفسه: ٢/ ٥٢٤.

(١١٧) البقرة: ٤٣.

(١١٨) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٢٧٧.

(١١٩) المصدر نفسه: ١/ ٤٣١.

(١٢٠) البقرة: ١٧٨.

(١٢١) المائدة: ١٢١.

(١٢٢) السُّيُورِي، كنز العرفان: ٢/ ٤٩٠

(١٢٣) المصدر نفسه: ٢/ ٤٩٠.

(١٢٤) البقرة: ٢٢١.

(١٢٥) السُّيُورِي، كنز العرفان: ٢/ ٢٤٩.

(١٢٦) المصدر نفسه: ٢/ ٢٤٩.

(١٢٧) فاطر: ١٢.

(١٢٨) السُّيُورِي، كنز العرفان: ٢/ ٤١٢.

(١٢٩) المصدر نفسه: ٢/ ٤١٢.

(١٣٠) التوبة: ٢٨.

(١٣١) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٩١.

(١٣٢) السرخسي، المبسوط: ١/ ٤٧.

(١٣٣) التوبة: ٨٤.

(١٣٤) المائدة: ٩٠.

(١٣٥) البقرة: ٢١٩.

(١٣٦) النساء: ٤٣.

(١٣٧) المائدة: ٩٠.

(١٣٨) السيوري، كنز العرفان: ٢/ ٢٠.

(١٣٩) المائدة: ٣.

(١٤٠) النساء: ١٩.

(١٤١) النساء: ٤٣.

(١٤٢) المائدة: ٩٠.

(١٤٣) التوبة: ٥.

(١٤٤) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٢٣٩.

(١٤٥) البقرة: ١٤٥.

(١٤٦) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ١٤٠.

(١٤٧) الأنفال: ٤١.

(١٤٨) الطوسي، الخلاف: ٤/ ٢٠٩، العلَّامة الحلِّيّ، تذكرة الفقهاء: ٥/ ٤٣٢.

(١٤٩) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٣٩٦.

(١٥٠) البقرة: ١٨٠.

(١٥١) الحر العاملي، الوسائل: ٣/ ٣٦٧.

(١٥٢) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: ٢/ ٩٠٤.

(١٥٣) النساء: ١١.

(١٥٤) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: ٢/ ٩٠٦.

(١٥٥) الفخر الرازي، المحصول: ٣/ ٣٤٩.

(١٥٦) محمَّد رشيد رضا، تفسير المنار: ٢/ ١٣٨.

(١٥٧) صحيح البخاري: ٣/ ١٨٨، صحيح مسلم: ١/ ١٥٠.

(١٥٨) السيوري، كنز العرفان: ٢/ ١١٨.

(١٥٩) المصدر نفسه: ٢/ ١١٨-١١٩.

(١٦٠) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: ٢/ ٩٠٦.

(١٦١) السيوري، كنز العرفان: ٢/ ١١٨.

(١٦٢) المصدر نفسه: ١/ ١٦٣.

(١٦٣) المصدر نفسه: ١/ ١٦٣.

(١٦٤) المائدة: ٦.

(١٦٥) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٥٢.

(١٦٦) النساء: ٤٤.

(١٦٧) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٦٤-٦٥.

(١٦٨) مالك، المدونة الكبرى: ١-٤٤، ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد: ١/ ٦٦.

(١٦٩) السرخسي، المبسوط: ١/ ١٢٣، ابن حزم الظاهري، المحلى: ٢/ ١٣٩.

(١٧٠) النووي، المجموع: ٢/ ٣٠٤.

(١٧١) السرخسي، المبسوط: ١/ ١٢٣، ابن حزم الظاهري، المحلى: ٢/ ١٣٩.

(١٧٢) الكاساني، بدائع الصنائع: ١/ ٥٠.

(١٧٣) النساء: ١٠٣.

(١٧٤) االسُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ١٠٤.

(١٧٥) السرخسي، أصول السرخسي: ١/ ٧٤.

(١٧٦) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ١٠٤.

(١٧٧) العلامة الحلِّيّ، تذكرة الفقهاء: ٤/ ٨٥.

(١٧٨) ابن عربي، أحكام القرآن: ١/ ٢٤٨.

(١٧٩) النووي، المجموع: ٣/ ٤، الشوكاني، فتح القدير: ٣/ ٩٥.

(١٨٠) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ١٠٤.

(١٨١) المدثر:٤٢-٤٣.

(١٨٢) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٣١٩.

(١٨٣) فصلت: ٦-٧.

(١٨٤) التوبة: ٥٤.

(١٨٥) الممتحنة: ١٢.

(١٨٦) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٥٥٨.

(١٨٧) النحل: ٩٨.

(١٨٨) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٢١٣.

(١٨٩) النساء: ٨٦.

(١٩٠) السُّيُورِي، كنز العرفان: ١/ ٢٢٤.

ثبت المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

المصادر القديمة

- آقا بزرك الطهراني (ت ١٣٩٠هـ).

١. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ط٣، دار الأضواء، بيروت، ١٤١١هـ.

- ابن حزم الظاهري: أبو محمَّد، عليّ بن أحمد (ت ٤٥٦هـ).

٢. المحلى، تح: لجنة إحياء التراث العربي، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٣٨٠هـ.

- الحلِّيّ (العلامة): أبو منصور، الحسن بن يوسف بن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ).

٣. تذكرة الفقهاء، تح: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٤هـ.

- الرازي: زين الدين، محمَّد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦هـ).

٤. مختار الصحاح، ط١، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٧م.

- الراغب الأصفهاني: أبو القاسم، الحسين بن محمَّد (ت ٥٠٣هـ)

٥. معجم مفردات ألفاظ القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٩هـ.

- ابن رشد القرطبي: أبو الوليد، محمَّد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ).

٦. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط١، دار السلام، القاهرة، ١٤١٦هـ.

- الزمخشري: أبو القاسم، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ).

٧. تفسير الكشاف، تح: محمَّد عبد السلام شاهين، ط٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٧هـ.

- السرخسي: شمس الدين، محمَّد بن أبي سهل (ت؟)

٨. المبسوط، تح: محمَّد راضي النجفي، ط٣، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ.

- السُّيُوري: أبو عبد الله، المقداد بن عبد الله (ت ٨٢٦هـ).

٩. كنز العرفان في فقه القرآن، تح: محمَّد القاضي، ط١، دار الهدى، منشورات: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميَّة، قم، ١٤١٩هـ.

- الشربيني: محمَّد (من أعلام القرن العاشر الهجري).

١٠. مغني المحتاج، ط١، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٧٧هـ.

- الشوكاني: محمَّد بن عليّ (ت ١٢٥٠هـ).

١١. فتح القدير، ط١، دار المعرفة، بيروت، د. ت.

- الطبرسي: أبو عليّ، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ).

١٢. مجمع البيان في تفسير القرآن، تح: هاشم الرسولي المحلاتي، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ.

- الطوسي: أبو جعفر، محمَّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ).

١٣. الخلاف، تح: عليّ الخراساني، وجواد الشهرستاني، ومحمَّد مهدي نجف، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٩هـ.

١٤. المبسوط، تح: محمَّد تقي الكشفي، ط١، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية، مشهد، ١٤٠١هـ.

- العاملي (الحر): محمَّد بن الحسن بن عليّ (ت ١١٠٤هـ).

١٥. أمل الآمل، تح: أحمد الحسيني، ط١، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣م.

- ابن عربي: أبو بكر، أحمد بن عليّ (ت ٣٧٠هـ).

١٦. أحكام القرآن، تح: محمَّد عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ.

- فخر المحققين: أبو طالب، محمَّد بن الحسن (ابن العلَّامة الحلِّيّ) (ت ٧٧١هـ).

١٧. ايضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد، تح: حسين جلال الدين الموسوي الكرماني

عليّ الاشتهاري، وعبد الرحيم البروجردي، ط١، قم، ١٤٣٠هـ.

- ابن فارس: أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ).

١٨. معجم مقاييس اللغة، تح: إبراهيم شمس الدين، ط١، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٣٣هـ.

- الفراهيدي: أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ).

١٩. كتاب العين (مرتبًا على حروف المعجم)، تح: د. عبدالحميد هنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.

- الفيروز آبادي: أبو طاهر، مجد الدين محمَّد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ).

٢٠. القاموس المحيط، تح: محمَّد عبد الرحمن المرعَشلي، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٤هـ.

- الفيُّومِي: أبو العباس، أحمد بن محمَّد بن عليّ (ت ٧٧٠هـ).

٢١. المصباح المنير، تح: عزت زينهم عبد الواحد، ط١، مكتبة الإيمان، المنصورة، د.ت.

- الكاساني: أبو بكر، ابن مسعود الحنفي (ت ٥٨٧هـ).

٢٢. بدائع الصنائع، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ.

- ابن ماجه: أبو عبد الله، محمَّد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ).

٢٣. سنن ابن ماجه، تح: محمَّد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، د. ط، بيروت، د. ت.

- مالك: أبو عبد الله، مالك بن انس الأصبحي (ت ١٧٩هـ).

٢٤. المدونة الكبرى، ط١، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٩٠هـ.

- ابن منظور: أبو الفضل، جمال الدين، محمَّد بن مكرم (ت ٧١١هـ).

٢٥. لسان العرب، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.

- النووي: محي الدين بن شرف (ت ٦٧٦هـ).

٢٦. المجموع، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٢٩٧هـ.

المراجع الحديثة

- عبد الله بن عيسى أفندي الأصفهاني.

٢٧. رياض العلماء وحياض الفضلاء، ط١، مطبعة الخيام، قم، ١٤٢٨هـ.

- محمَّد هادي الأميني (الدكتور).

٢٨. معجم رجال الفكر والأدب في النجف، ط١، دار الأضواء، النجف الأشرف، ١٤٠٠هـ

الرسائل والأطاريح الجامعية

- جبار كاظم الملا (الدكتور).

٢٩. التأصيل والتجديد عند مدرسة الحلَّة الفقهية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى مجلس كلية الفقه، جامعة الكوفة، ١٤٣٤هـ.

- حسين عليّ الحسيني (الدكتور).

٣٠. بيان النافع يوم الحشر، رسالة ماجستير منشورة، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٨هـ.

مقدمات الكتب

- محمَّد القاضي (السيد).

٣١. مقدمة كتاب (كنز العرفان في فقه القرآن) للسيوري الحلِّيّ، ط١، دار الهدى، منشورات: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميَّة، قم، ١٤١٩هـ.

الشيخ شمس الدين محمّد بن إسماعيل الهرقليّ الحلّيّ

تلميذ المحقّق الحلّيّ والعلاّمة الحلّيّ

(مستنسخاته–إجازاته)

Sheikh Shams Al-Deen Muhammed bin Ismaeel Al-Hurqulli Al-Hilli

Student of Al-Muhaqiq Al-Hilli and The Scholar Al-Hilli

(His Scripts and Certificates)

الأستاذ المحقِّق أحمد عليّ مجيد الحلِّيّ

مركز تراث الحِلَّة

Al-Muhaqiq Ahmed Ali Majeed Al-Hilli

Hilla Heritage Center

الملخَّص

محمّد بن إسماعيل الهرقليّ الحلّيّ، علمٌ من أعلام الحلّة ورجالاتها الثقات، نشأ فيها على يد كبار علمائها وفقهائها، فقرأ علوم العربيّة والفقه والكلام، وأُجيز من المحقّق الحلّيّ وابن أخته العلّامة وابن سعيد الهذليّ الحلّيّ بالرواية عنهم. لم يذكره أصحابُ التراجم والمعاجم إلَّا باليسير الذي لا يكشف عن حاله وواقع حياته، غير أنّ عملنا في فهرسة المخطوطات قد كشف لنا النقاب عن حقائقَ ونكتٍ رائعة تتّصل بأحواله كعَلَمٍ من الأعلام، منها ما يتّصل بضبط اسمه على النحو الذي ذكره هو بخطّه الشريف على بعض المخطوطات، ومنها ما يتّصل بمعرفة كتبه، ومنها ما يتعلّق بذكر الكتب التي قام باستنساخها، ومعرفة تواريخ نسخها، ومحلّ وجودها، ومن تملّكها من الأعلام عبر القرون، وذكر الإجازات التي مُنِحت له من أساطين علماء الحلّة الفيحاء.

فلذا كان هذا البحثُ مشتملًا على بيان ما لم يُذكر من حياته من معلومات، وضبط ما ذُكر منها، معتمدًا على ما في بطون المخطوطات، جامعًا لشتاتها، ذاكرًا ما لم يَسبق إليه أحدٌ، وهو بذلك يُشكّلُ جزءً من تراث الحلّة العريق الذي معينُه لا ينضب.

Abstract

Muhammed bin Ismaeel Al-Hurqulli Al-Hilli is one of Hilla pillars and trusted scholars. However, he has been mentioned very infrequently by other scholars, the matter which underestimates his contribution to knowledge. Thus this study comes to shed some light on his works and contributions and to highlight the aspects of his personal and scientific life relying on the available scripts to bridge a gap in the literature of his great scholar.

الشيخ شمس الدين محمّد بن إسماعيل الهرقليّ الحلّيّ
تلميذ المحقّق الحلّيّ والعلّامة الحلّيّ
(مستنسخاته- إجازاته)

شمس الدين محمّد بن إسماعيل الهرقليّ الحلّيّ[1]، علمٌ من أعلام الحلّة، وتلميذٌ من تلاميذ المحقّق الحلّيّ (ت ٦٧٦هـ)، والعلّامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ)- قدس الله روحيهما- ومجاز من قبلهما؛ لم تؤدِّ كتب التراجم حقّه، ورأيت من خلال عملي في فهرسة المخطوطات والتحقيق جملة من شتات أخباره ومستنسخاته وإجازاته، فحداني الشوق إلى أن أسبر الكتب والأسفار وأَلُمَّ تلك الشتات قبل أن يسبقني إليها أحد، مع أنّي أفضِّل ذلك؛ لأنَّ غيري يأتي بما لم يأتِ به قلمي، فقمت بتصحيح ما ورد من تصحيف في سلسلة آبائه، وتحدثت عن مقام والده إسماعيل الهرقليّ المعاصر للسيّد عليّ ابن طاووس (ت ٦٦٤هـ)، وذكرت سبعة من مستنسخاته للكتب وأربع إجازات أُعطيت له من أساطين فقهاء الحلّة.

فإليك في مغنى التراث سطورًا تغنَّت في صوح مركز تراث الحلَّة:

نسبه

هو شمس الدين محمّد بن إسماعيل بن الحسن بن أبي الحسين بن عليّ الهرقليّ الحلّيّ، نسبه ووالده وردَ في كثيرٍ من كتبِ التراجمِ مصحفًا، فـ(الحسن) صُحِّفت بـ(الحسين)، و(أبي الحسين) صُحِّفت مرةً بـ(أبي الحسن) وأُخرى بـ(الحسن)، وما أثبتناه هو ما كتبه

المترجَم- شمس الدين محمّد الهرقليّ- في إنهاء النسخ التي نسخها، وسيأتي ذكر بعضها، والهرقليّ نسبة إلى (هرقلة) قرية مشهورة من بلد الحلّة من عمل الصدرين[٢].

والده

لـه حكايـة معروفة حدثت في زمـن المقدّس السـيّد عليّ بن موسـى ابن طاووس (ت ٦٦٤هـ)، فقد ظهرت في فخذه توثة جعلت ممارسـة بعض أموره العباديّة المكلّف بها صعبة للغاية، وقد تشرَّف برؤية الإمام الحجّة عجل الله فرجه في سـامراء، وشُـفي ببركة ملامسة يـده الشريفة، ويظهر من الحكاية تحرز والده من الشـبهات وورعـه وجلالة قدره عند السيّد ابن طاووس، والقصّة رواها الشيخ عليّ بن عيسى الإربليّ (ت ٦٩٢هـ) في كتاب كشـف الغمّة (٣/ ٢٩٦) والذي فرغ منه سـنة ٦٨٢هـ، وفي مجلس حديث القصّة كان ولده- المترجم- شمس الدين محمّد الهرقليّ حاضرًا، وأيّد ما رواه رواة الحكاية في ذلك المحضر.

ترجم لوالده الشـيخ عبّاس بن محمّد رضا القمّـيّ في الكنى والألقاب (٣/ ٢٩١) في ضوء هذه الحكاية، وترجم له أيضًا الشـيخ آقا بـزرك الطهرانيّ رحمه الله في كتابه طبقات أعلام الشـيعة (٤/ ١٨) المطبوع، بما نصّه: «إسـماعيل بن الحسين بن الحسن (الحسن بن أبي الحسـين- ظ) بـن عليّ الهرقـليّ، الرجل الصالـح، وابنه محمّد بن إسـماعيل كان من العلـماء ومن تلاميذ العلّامة الحلّيّ ويوجد بخطّه عدّة كتب، وادّعى أنّ والده إسـماعيل زار صاحب الأمر».

ورأيـت بعـد مراجعة كتـاب الطبقـات المخطـوط أنّ هذا النـصّ فيه مـا فيه من التحريف والتصرف، ولا يمت للشـيخ الطهرانيّ من خلال ما تعودنا على قلمه الولائيّ بصلـةٍ تُذكر، وهذا الفعل الشـنيع ما لا تقرّ به العين ولا يسرّ بـه القلب، ونصّ المذكور

في المخطوط من الطبقات: « إسماعيل بن الحسين بن الحسن بن عليّ الهرقليّ، الرجل الصالح، الموفّق لزيارة صاحب الأمر، وابنه محمّد بن إسماعيل من العلماء الأعلام، ومن تلاميذ العلّامة الحلّيّ ويوجد بخطّه عدّة كتب».

مستنسخاته

١. **التنقيح في نظم التوضيح**: الخوئيّ، محمّد بن أحمد (ت ٦٩٣هـ)، في مجموعة تاريخ بعضها يوم الاثنين ١٦ شعبان سنة ٧٠١هـ، جاء فيها: «بلغت عراضًا بنسخةٍ قُرأت على المصنّف في مجلس واحد في رابع عشر شهر رمضان ٧٠١هـ»، طهران، مكتبة ملك، الرقم ٢/ ٥٢٠٠[٣]، ولم يُذكر في فهرس المجموعة.

٢. **السهم الرَّبيح في نظم الفصيح**: ابن سعادة، محمَّد بن أحمد بن خليل، فرغ من نسخها بتاريخ يوم الاثنين ١٦ شعبان سنة ٧٠١هـ، جاء فيها: «بلغت عراضًا بنسخةٍ قُرأت على المصنّف في مجلس واحد في رابع عشر شهر رمضان ٧٠١هـ»، طهران، مكتبة ملك، الرقم ٢/ ٥٢٠٠[٤].

٢. **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**: للمحقّق الحلّيّ، جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦هـ)، نسختان:

النسخة الأولى: فرغ من نسخ الجزء الأوّل منها في ١٥ شهر رمضان سنة ٦٧٠هـ، ومن الجزء الثاني في يوم الأربعاء ١٩ ذي القعدة سنة ٧٠٣هـ، رأيت الجزء الأوّل في مكتبة الإمام الحكيم العامّة، وهي بالرقم (٣٠١)، والنسخة خالية من التاريخ وإنّما أثبته من قول العلماء الأعلام الذين رأوه في آخرها ودوّنوه لنا- وسيأتي ذكر أقوالهم-.

ومواصفاتها: العناوين كتبت بالمداد الأحمر، عليها بلاغات القراءة والسماع وهي كثيرة، فالنسخة قُرأت على جملة من العلماء ومنهم مصنِّف الكتاب ودوّنوا خطوطهم

عليها، وهي مشحونة بالحواشي، منها بإمضاء: (ع ل)، (ج)، (ح س مدّ ظلّه)، (أ ب) وغير ذلك، عليها شرح غريب اللغة مع ذكر المصدر، عليها شروح بعض العبارات من الكتب الفقهيّة مع ذكر المصدر، الأوراق الأربعة الأولى والورقة الأخيرة كتبت بخطٍّ الميرزا النوريّ ظاهرًا، بعض أجزاء أوراقها كتب بخطٍّ متأخر عن الأصل، بعض أوراقها مرمّمة الحاشية، عليها تملّك الميرزا حسين النوريّ (ت ١٣٢٠هـ)، وكتب عليها بخطّه ما نصّه: «شرائع الإسلام المقروء على المشايخ العظام بخطِّ العالم الفاضل تلميذ المصنّف- طاب ثراه- الشيخ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ صاحب القضية المعروفة مع الحجّة- صلوات الله عليه- في سرّ من رأى، للعبد المذنب الحسين النوريّ الطبرسيّ»، عليها ختم مكتبة الشيخ ضياء الدين النوريّ، وختمها البيضويّ: «جزو كتابخانه ضياء الدين النوري، ١٣٢٤»، عليها ختم مكتبة الشيخ محمّد السماويّ، وختمها البيضويّ: «من كتب السماويّ، ١٣٥٤»، الغلاف: جلد، أحمر، عدد أوراقها (١١٩)، عدد أسطرها (٢٣)، قياسها (١٥× ٢٢,٥ سم).

تاريخ النسخة

لم أرَ في النسخة تاريخًا يُذكر وإنّما أثبته من قول العلماء الأعلام الذين رأوه ودوّنوه لنا، فالجزء الأوّل من الكتاب الذي بين يدي كُتبَ- بحسب قولهم- في ١٥ شهر رمضان سنة ٦٧٠هـ، وكان عليه عدّة إجازات وللأسف الشديد هي غير موجودة اليوم فربّ عوادي الدهر جرت عليها وأخذت مأخذها من النسخة، والجزء الثاني من الكتاب كُتبَ في يوم الأربعاء ١٩ ذي القعدة سنة ٧٠٣هـ، واليوم لا أثر له، وإليك من ذكر النسخة من الأعلام وبجزأيها، وهم أربعة:

الأوّل: الميرزا حسين النوريّ (ت ١٣٢٠هـ)، وقد ذكرها في ثلاثة مواضع، هي:

أ. قال في فهرس مكتبته ما نصّ ترجمته: «شرائع المحقّق، في مجلدين، بخطِّ الشيخ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ الذي كان له جرح في فخذه وشافاه الحجّة عليه السلام، وقصّته مشروحة في كتاب كشف الغمّة، وزُيّنَ بخطِّ ابن فهد والشيخ يحيى المفتي وجملة من العلماء، والمجلّد الثاني أيضًا بخطِّ الشيخ محمّد المذكور، مُزيّن بإجازة»، والفهرس هذا كتبه رحمه الله باللغة الفارسيّة رأيته في مكتبة الإمام كاشف الغطاء العامّة واستفدت منه، وأصل نسخته من مكتبة مدرسة القوّام، ونسخة خطّ المؤلِّف رحمه الله رأيتها في مكتبة الآستانة الرضويّة.

ب. قال في كتابه خاتمة المستدرك (٢/ ١٨) ما نصّه: «وعندي الشرائع بخطِّ العالم الفاضل الشيخ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ صاحب القضية المعروفة- وقد قُرئ على جماعة كثيرة من العلماء، وعليه خطوطهم وإجازاتهم، منها ما كتبه العالم الجليل الشيخ يحيى البحرانيّ- تلميذ المحقّق الثاني وشارح الجعفريّة- قال بعد الحمد: (فإنّ العبد الصالح، والمحبّ الناصح، المطيع لله المانح، محمّد بن صالح، قد قرأ على العبد الجاني هذا الكتاب وهو شرائع الإسلام.. إلى أن قال: وقد أجزت له روايته عنّي، عن شيخي وإماميّ..)، وساق مناقب المحقّق الثاني، والسند إلى أوّلهما- أي إلى المحقّق الحلّيّ».

ج. قال في كتابه النجم الثاقب (٢/ ٨٣) ما نصّه: «يقول الشيخ الحرّ العامليّ في كتاب (أمل الآمل): (الشيخ محمّد بن إسماعيل بن الحسن بن أبي الحسين بن عليّ الهرقليّ: كان فاضلًا عالمًا من تلامذة العلّامة، رأيت المختلف بخطّه، ويظهر منه انّه كتبه في زمان مؤلّفه وأنّه قرأه عليه، أو على ولده)، وقد أخذه الحقير».

ووقفت على نسخة من (الشرائع) بخطّ الشيخ محمّد المذكور، وهي في مجلّدٍ واحد [كذا في حين ذكر في فهرس مكتبته أنّه في مجلدين]، وقُرأَ على المحقّق الأوّل [الحلّيّ]، والمحقّق الثاني [الكركيّ]، وتوجد إجازة بخطِّ الأجلّين عليه، وحاليًّا في بلدة الكاظمين

عند سماحة العالم الجليل، والسيّد النبيل، السيّد محمّد آل حيدر- دام تأييده- [هو السيّد محمّد ابن السيّد أحمد ابن السيّد حيدر الحسينيّ الكاظميّ (ت ١٣١٥هـ)].

وصورة آخر المجلد الأوّل [كذا ولعلّه الثاني كما قدّمنا] هكذا: «فرغ من كتابته العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى محمّد بن إسماعيل بن حسن بن أبي الحسن (الحسين- ظ) بن عليّ الهرقليّ- غفر الله له ولوالديه وللمؤمنين والمؤمنات- آخر نهار الخميس خامس عشر رمضان سنة سبعين وستّمائة، حامدًا ومصليًّا مستغفرًا، والحمد لله ربّ العالمين، وحسبنا الله ونعم الوكيل».

وصورة خطّ المحقّق في محاذاته: «أنهاه- أيّده الله- قراءةً وبحثًا وتحقيقًا في مجالس آخرها الأربعاء ثامن عشر ذي الحجّة من سنة إحدى وسبعين وستّمائة بحضرة مولانا وسيّدنا أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، كتبه جعفر بن سعيد».

وإجازة المحقّق الثاني في المجلّد الأوّل للشيخ شرف الدين قاسم بن الحاج الشهير بابن غدافة (عذاقة- ظ) في سنة ٩٣٣هـ، وفي آخر المجلّد الأوّل والثاني موجودة بخطّه أيضًا.

ونسخة أُخرى [هي] من المواهب الإلهيّة عند الحقير في مجلّدين[٥]، وقُرأت عند المحقّق الثاني وابن فهد والشيخ يحيى المتّقيّ (المفتيّ- ظ) [تلميذ] الكركيّ وغيرهم، وجميع الخطوط موجودة عليها، وأكثر حواشيها بخطِّ ابن فهد».

الثاني: السيّد حسن ابن السيّد هادي الصدر (ت ١٣٥٤هـ)، وقد ذكرها في موضع واحد:

قال عند ترجمة الناسخ في كتابه تكملة أمل الآمل (٤/ ٤١٤) ما نصّه: «رأيت كتاب أستاذه الشرائع بخطّه عند العلّامة النوريّ».

الثالث: الشـيخ عبّاس بن محمّد رضا القمّـيّ (ت ١٣٥٩هـ)، وقد ذكرها في ثلاثة مواضع، هي:

أ. قال في كتابه الكنى والألقاب (٣/ ٢٩١) ما نصّه: «أقول: ورأيت كتاب الشرائع بخطّه عند شـيخي المحدِّث المتبحر النوريّ نوّر الله مرقده وقد أشار إلى ذلك في الحكاية الخامسة من كتابه النجم الثاقب، والهرقليّ: نسبة إلى هرقل، قرية مشهورة من بلد الحلّة، كما في المراصد».

ب. قال في كتابه سـفينة البحار (٢/ ٧٣٣، ط الأسـتانة) ما نصّه: «أقول: ورأيت كتاب الشرائع بخطّه عند شيخي المحدّث النوريّ- نوّر الله مرقده- وقد أشار إلى ذلك في الحكاية الخامسة من الباب السابع من النجم الثاقب».

ج. قال في كتابه الفوائد الرضويّة (٢/ ٦٤٥) عند ترجمة الناسخ بعد أن ذكر حكاية شفاء والده إسماعيل الهرقليّ المرويّة في كتاب كشف الغمّة ما ترجمته: «ذكر الشيخ النوريّ بعد إيراد الحكاية في كتابه النجم الثاقب أنّ عنده من المواهب الإلهيّة نسختين (مجلّدين) من الشرائع بخطّ الشيخ محمّد المذكور، واحدة منها أكثر حواشيها بخطّ ابن فهد وخطّ الشيخ يحيى المفتيّ [تلميذ] الكركيّ والمحقّق الثاني وغيرهم.

يقول الفقير: إنّي زرت هذه النسـخة في مكتبته الشريفة وكذلك الكثير من النسـخ الرائعة والنفيسة التي رزقه الله بها، وكانت موجودة في مكتبته الشريفة، ولكن مع الأسف الشديد تلك المكتبة كانت كجسد الإنسان، وروحها كان الشيخ النوريّ رحمه الله، وبعد رحيله صارت جسـدًا بلا روح، وتفرقت أعضاؤه، وتلاشـت أجزاؤه، وتفرّقت تفرّق سبأ، وصارت نسيًا منسيًا.

وكأنّه برق تألق بالحمى، ثمّ انثنى فكأنّه لم يلمع، وكذا الدنيا بأهلها هي طورًا هجر،

وطـورًا وصل، ما أمرّ الدنيا وما أحلاها، وما أولهني إليه اشـتياق يعقوب إلى يوسـف، ولعمـري مـا أتذكر وقتًا من الأوقـات إبان اجتماعي معه في أيام حيـاتي إلّا ويعرض لي مـا يعرض مـن تذكّر فقدَ أولاده وأعزّ أحبته، أسـأل الله تعالى أن يقـدّس لطيف تربته، ويجمعنـي وإيّاه في مسـتقرّ رحمتـه، هاه شـوقًا إلى رؤيته، وهذه نفثة مصـدور، ونبذ من وصف الرزيّة التي صدّعت الصخور:

ولـو كان في الدنيـا خلـود لواحـد
لـكان رسـول الله فيهـا المخلّـدا
ومـن ذا الذي يبقـى من الموت سـالمًا
وسـهم المنايـا قـد أصـاب محمّـدا
لقـد كان شـيخي في الحديـث بقيـة
مـن السـلف الماضـين حـين تقشـعوا
فلـما مـضى مـات الحديـث بموتـه
وأدرج في أكفانـه العلـم أجمـع
لعمـرك مـا للنـاس في المـوت حيلـة
ولا لقضـاء الله في الخلـق مدفـع
ولـو أنّ مخلوقًـا نجـا مـن حمامـه
إذًا لنجـا منـه النبـي المشـفّع
تعـزّ بـه عـن كلّ ميّـت رزيّتـه
فـرزء رسـول الله أشـجى وأوجـع

الرابع: الشـيخ آقا بـزرك الطهرانيّ (ت ١٣٨٩هـ)، وقد ذكرها في تسـعة مواضع، هي:

أ. قال في كتابه الذريعة (١/ ١٦٤ الرقم ٨١٥) ما نصّه: «إجازة المحقّق الشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن الحسن بن سعيد الحلّيّ المتوفّى سنة ٦٧٦هـ للشيخ محمّد بن إسماعيل ابن حسين بن الحسن (الحسن بن أبي الحسين- ظ) بن عليّ الهرقليّ الذي كتب الجزء الأوّل من الشرائع بخطّه، وفرغ في يوم الخميس خامس عشر شهر رمضان سنة ٦٧٠هـ، وقرأه على المصنِّف المحقّق فكتب بخطّه عليه الإنهاء في يوم الأربعاء ثامن عشر ذي الحجّة سنة ٦٧١هـ، رأيتها في كتب العلّامة السيّد مهديّ من آل السيّد حيدر».

ب. قال في الذريعة (١/ ١٦٨ الرقم ٨٤٢) ما نصّه: «إجازة السيّد حسن حفيد الأكرم الحسينيّ، مختصرة كتبها لبعض تلاميذه سنة ٧٥٧ هـ على ظهر الجزء الأوّل من الشرائع الذي هو بخطّ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ، وقد كتبه سنة ٦٧٠ هـ، وقرأه على المصنِّف المحقّق فكتب المحقّق إجازة له مختصرة في سنة ٦٧١ هـ، كما تقدّم».

ج. قال في الذريعة (١/ ٢١٥ الرقم ١١٢٦) ما نصّه: «إجازته [الكركيّ] للشيخ شرف الدين قاسم بن عذافة (عذاقة- ظ)، مختصرة على ظهر الجزء الأوّل من الشرائع الذي هو بخطِّ الهرقليّ كتبه في خامس عشر شهر رمضان سنة ٦٧٠هـ، وقرأه على المصنِّف فكتب الإنهاء له بخطّه يوم الغدير سنة ٦٧١هـ، وقرأ الشيخ شرف الدين قاسم هذه النسخة على المحقّق الكركيّ فكتب بخطّه الإجازة له في تاسع جمادى الثانية سنة ٩٣٢هـ».

د. قال في الذريعة (١/ ٢٢٣ الرقم ١١٧١) ما نصّه: «إجازة الشيخ عليّ بن يونس للشيخ الفقيه زين الدين الخياميّ، مختصرة تاريخها آخر شعبان سنة ٨٠٦هـ، رأيتها في آخر الشرائع الذي هو بخطِّ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ في سنة ٧٠٣هـ».

هـ. قال في الذريعة (١٣/ ٤٨ ضمن الرقم ١٦١) عند شرح حال كتاب الشرائع ما نصّه: «رأيت منه عدّة نسخ قديمة نفيسة، منها النصف الأوّل منه الذي كان عند شيخنا العلّامة الميرزا حسين النوريّ المتوفّى في سنة ١٣٢٠هـ، وهو بخطِّ الشيخ محمّد بن إسماعيل بن الحسين بن الحسن (الحسن بن أبي الحسين- ظ) بن عليّ الهرقليّ الذي شفى جرحه الإمام المنتظر عليه السلام على النحو المذكور في (كشف الغمّة) وقد فرغ من كتابتها يوم الخميس ١٥ شهر رمضان سنة ٦٧٠ هـ، ثمّ قرأها على المصنِّف بتمامها، فكتب المصنِّف بخطّه الشريف الإنهاء في أوّلها مع الإجازة لكاتب النسخة، وكان ذلك في النجف الأشرف يوم الأربعاء المصادف لعيد الغدير سنة ٦٧١هـ، وفي آخر النسخة إنهاء آخر بخطّه في الحائر الشريف في سنة ٦٧١ هـ أيضًا، وفي ثلاثة مواضع منها إجازة من الشيخ عليّ بن الحسين بن عبد العاليّ العامليّ الشهير بالمحقّق الكركيّ المتوفّى سنة ٩٤٠هـ، وتاريخها سنة ٩٣٢هـ، وهذه النسخة مزيّنة بخطّ الشيخ الجليل أبي العباس أحمد بن فهد الحلّيّ المتوفّى في سنة ٨٤١هـ، وبخطّ الشيخ شرف الدين يحيى المفتي البحرانيّ اليزديّ، وغيرهما من العلماء الأجلّاء أيضًا، وقد انتقلت هذه النسخة بعد وفاة شيخنا العلّامة النوريّ إلى مكتبة السيّد مهديّ الحيدريّ في الكاظمية[هو السيّد مهديّ ابن السيّد أحمد ابن السيّد حيدر الحسينيّ الكاظميّ (ت ١٣٣٦هـ)]، وبعد وفاته انتقلت إلى مكتبة الشيخ محمّد السماويّ في النجف.

والنصف الثاني من الشرائع وهو أيضًا بخطِّ الشيخ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ كاتب النصف الأوّل، وقد فرغ من كتابته في يوم الأربعاء ١٩ ذي القعدة سنة ٧٠٣هـ، وقد كانت هذه النسخة عند السيّد محمّد ابن السيّد محمد كاظم اليزديّ (ت ١٣٣٤هـ) في النجف، وفي سنة ١٣٤٥هـ انتقلت إلى السيد أبي القاسم الصفويّ الأصفهانيّ المعروف بالمحرّر (ت ١٣٧٠هـ)، ثمّ انتقلت إلى الأستاذ السيّد ضياء شكارة المحامي أيّام كان

قائـم مقامًا في النجف [هو السـيّد ضياء الدين شـكارة الأعرجـيّ، قائمقام النجف في وقتـه، ومكتبته كانت ببغداد]، وفي آخر هذه النسـخة إجازة من الشـيخ عليّ بن يونس كتبها للشيخ الفقيه زين الدين الخيامي ضحوة الثلاثاء سلخ شهر شعبان سنة ٨٠٦ هـ، وإجازة أخرى تاريخها نهار الثلاثاء سنة ٧٥٧هـ».

و. قال في كتابه طبقات أعلام الشـيعة (٤/ ٣٠) عنـد ترجمة المحقّق الحلّيّ ما نصّه: «جعفر بن الحسـن بن يحيى الأكبر بن الحسـن بن سعيد، الشـيخ المحقّق نجم الدين أبو القاسم الهذليّ الحلّيّ:.. ورأيت أيضًا إجازته بخطّه على ظهر نسخة الشرائع بخطّ محمّد بن إسـماعيل بن الحسين ابن الحسن (الحسن بن أبي الحسـين- ظ) بن عليّ الهرقليّ، فرغ من كتابتـه نهار الخميس ١٥ رمضان ٦٧٠هـ، وكتب المحقّق إجازة للكاتب المذكور تاريخها يوم الغدير ٦٧١هـ».

ز. قـال في كتابه طبقات أعلام الشـيعة (٥/ ٣٧) في ترجمة الحسـن ابن ابن الأكرم الحسـينيّ ما نصّه: «الحسن ابن ابن الأكرم الحسينيّ: كتب بخطّه الإنهاء في ٧٥٧ هـ على نسـخة الشرائع التي بخطّ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ لتلميذه الذي قرأه عليه، وليس فيه اسـم المجاز، ولا يُقرأ اسـم والده الموجود بين كلمتي: الحسـن والأكرم، فراجعه، وقد انتقلت النسخة إلى السيّد ضياء شكارة أوان كونه قائمقام النجف».

ح. قال أيضًا في كتابه طبقات أعلام الشـيعة (٥/ ١٧٩) في ترجمة الناسـخ ما نصّه: «محمّد بن إسـماعيل بن الحسـين بن الحسن (الحسن بن أبي الحسـين ظ) بن عليّ الهرقليّ، رأيـت نسـبه كذلك بخطّه في آخـر الجزء الأوّل مـن الشرائع الذي كتبـه بخطّه في آخر نهـار الخميس ١٥ رمضـان ٦٧٠هـ، ثمّ قرأ عـلى مصنِّفه المحقّق جعفر بن سـعيد الحلّيّ (ت ٦٧٦هـ) فكتب المحقّـق بخطّه الإنهاء والإجازة عليه يـوم الأربعاء عيد الغدير في النجف ٦٧١هـ، وإنهاء آخر أيضًا بخطّه في الحائر، والنسـخة في خزانة السيّد مهدي آل

حيدر بالكاظميّة..».

ط. قال في كتابه طبقات أعلام الشيعة (٦/ ٦١) في ترجمة الخياميّ ما نصّه: «زين الدين الخيّاميّ: الشيخ الفقيه من تلاميذ عليّ بن يونس، رأيت نسخة الشرائع بخطّ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ الذي كتبها ٧٠٣هـ، وقرأها على العلّامة الحلّيّ، وفي ظهر النصف الأخير منها إجازة وإنهاء بخطّ عليّ بن يونس لتلميذه صاحب الترجمة القاريء عليه هذا الجزء من الشرائع، وتأريخ خطّ المجيز المذكور ٨٠٦هـ».

النسخة الثانية- من كتاب شرائع الإسلام- : جزآن، فرغ منهما في يوم السبت ٦ ذي القعدة سنة ٧٠٧هـ، عليها بلاغات القراءة والسماع وهي كثيرة، في آخرها ما نصّه: «كتبه محمّد بن إسماعيل بن حسن بن أبي الحسين بن عليّ الهرقليّ- عفا الله تعالى عنه وعن والديه وجميع المؤمنين والمؤمنات- وافق الفراغ من كتابته ضاحي نهار السبت سادس ذي قعدة من سنة سبع وسبعمائة الهلاليّة، والحمد لله ربّ العالمين»[٦].

وجاء بخطِّ الناسخ ما نصّه: «صاحبه ومالكه مولانا أقضى القضاة، ملك العلماء والفضلاء، أوحد العالم، الزاهد العابد، الورع المتقيّ، الموفّق للصالحات، جمال الملّة والدين، نور الإسلام والمسلمين، عليّ بن فاضل [الـ]قاضي، المدنيّ أصلًا، المازندرانيّ منشأً- نفعه الله به وأعاد بركته بمحمد وآله الطاهرين-».

والنسخة في مجلس الشورى، الرقم (٨٢٦٥)، ٢٧٨ق، ٢٣ س، ٢٠×٢٣ , ٥ سم[٧].

ومالك النسخة الشيخ عليّ بن فاضل المازندرانيّ هو صاحب قصّة الجزيرة الخضراء المعروفة والتي حكاها بتاريخ ١١ شوّال سنة ٦٩٩هـ، والمذكورة في كتاب بحار الأنوار (٥٢/ ١٥٩- ١٧٤)، والمترجم في طبقات أعلام الشيعة (٥/ ١٤٥)، فعلى هذا التملّك القديم والمكتوب من قبل الهرقليّ المعاصر للمازندرانيّ يثبت وجود المازندرانيّ هذا،

فبعض المحرِّفين ظنّ أنّه شخصيّة خرافيّة من نسج الخيال، وقد سرى التحريف لترجمته في كتاب (طبقات أعلام الشيعة) المطبوع من قِبل أولاد المصنِّف رحمه الله مع زيادة، وإنا لله وإنا إليه راجعون، وهاك ما جاء في المخطوط من الكتاب، ثمّ المطبوع ولا حظ الفرق بينهما والزيادة فدونكه:

ما جاء في المخطوط: «الشيخ زين الدين عليّ بن فاضل المازندرانيّ، مؤلِّف «الفوائد الشمسيّة»في المسائل التي سألها عن السيّد شمس الدين محمّد أوان تشرّفه بخدمته في الجزيرة الخضراء، وقد حكى قصّته للشيخ مجد الدين الفضل بن يحيى بن عليّ بن المظفّر الطيبيّ الإماميّ الكوفيّ، الكاتب بواسط كما في الآمل، وتاريخ الحكاية له في الحلّة ١١ شوّال سنة ٦٩٩ هـ كما في رسالة الجزيرة الخضراء الموجودة بتمامها في ثالث عشر البحار، وهي تأليف الطيبيّ المذكور كما في البحار، وحكاها صاحب الترجمة قبل ذلك في سامراء للشيخين الفاضلين العاملين الشيخ شمس الدين محمّد بن يحيى (نجيح- ظ) الحلّيّ، والشيخ جلال الدين عبد الله بن الحوام الحلّيّ».

ما جاء في المطبوع: « عليّ بن فاضل. زين الدين المازندرانيّ، مؤلِّف (الفوائد الشمسيّة)، هو الذي نقل عنه الطيبيّ أُسطورة (الجزيرة الخضراء)، ونقل الطيبيّ القصّة عن المترجم له أوّلًا بواسطة الشيخين الفاضلين شمس الدين محمّد بن نجيح الحلّيّ، وجلال الدين عبدالله بن حوام، اللذين سمعا القصّة عن المترجم له في سامراء، ثمّ سمع الطيبيّ القصّة شفاهًا من المترجم له في الحلّة في شوّال ٦٩٩هـ، فإذا كان واضع القصّة هو الطيبيّ فالمترجم له والراويان عنه أشخاص خياليون، كذلك كتابه (الفوائد الشمسيّة)، وهذا بعيد، ويظهر أنّ واضع القصّة هو المترجم له، وضعها عن لسان رجاليّ خياليّ سمّاه شمس الدين محمّد الذي ألّف «الفوائد»باسمه، ويدلّ عليه أنّ القاضي التستريّ في المجلس الأوّل من «المجالس»وهو في ذكر جغرافية بلاد الشيعة قال: إنّ الشهيد أسند

القصّة إلى زين الدين عليّ بن فاضل المازندرانيّ، وقلنا في (ذ٥: ١٠٨) إنّ وضع أمثال هذه القصص كان للاستيناس بذكر الحبيب وليس الاعتقاد بصدقها».

٣. **الطبقات الكبرى**: ابن سعد، محمّد بن سعد الزهريّ (ت ٢٣٠هـ)، فرغ منها بتاريخ سنة ٦٧٩هـ، الجزء الأوّل إلى الرابع، طهران، مكتبة ملّي، الرقم ٤٢٤[٨].

٤. **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**: للعلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦هـ)، فرغ من نسخ الجزء الأوّل في ضاحي نهار السبت ١١ صفر سنة ٧٠٢هـ، ومن الجزء الثاني في ضُحى نهار الثلاثاء ١٤ شهر ربيع الأوّل سنة ٧٠٦هـ، والنسخة من ممتلكات السيّد حسن الصدر، وإليك من ذكر النسخة من الأعلام، وهم اثنان:

الأوّل: قال السيّد حسن ابن السيد هادي الصدر في كتابه تكملة أمل الآمل (٤/ ٤١٤) عند ترجمة الناسخ ما نصّه: «ثمّ منّ الله عليّ بنسخة من قواعديّاته بخطّ صاحب الترجمة.

قال في آخرها: (كتبه العبد الفقير إلى عفو الله ورحمته وتجاوزه محمّد بن إسماعيل بن الحسن بن أبي الحسين بن عليّ الهرقليّ- عفا الله تعالى عنه- ووافق الفراغ من كتابته ضُحى نهار الثلاثاء رابع عشر شهر ربيع الأوّل من سنة ست وسبعمائة هلاليّة).

وعلى آخر الجزء الأوّل إنهاء العلّامة الحلّيّ بخطّ يده ما لفظه: (أنهاه- أيّده الله تعالى- قراءة وبحثًا وفهمًا وضبطًا واستشراحًا وفقه الله تعالى لمراضيه وكتب حسن بن يوسف بن المطهّر مصنِّف الكتاب في شهر ربيع الأوّل سنة سبع وسبعمائة، والحمد لله، وصلّى الله على سيّدنا وآله)».

الثاني: الشيخ آقا بزرك الطهرانيّ، فقد ذكرها في ستّة مواضع، وهي:

أ. قال في كتابه الذريعة (١/ ١٧٧ الرقم ٩٠٦) ما نصّه: « إجازته [العلّامة الحلّيّ]

للشيخ محمّد بن إسماعيل بن الحسين بن الحسن (الحسن بن أبي الحسين ظ) بن عليّ الهرقليّ بخطّهِ في آخر الجزء الأوّل من القواعد، مختصرة تاريخها سنة ٧٠٧هـ، ونسخة القواعد بخطِّ المجيز رأيتها عند سيّدنا الحسن الصدر».

ب. قال في كتابه طبقات أعلام الشيعة (٥/ ١٧٩) عند ترجمة الناسخ ما نصّه: «ورأيت أيضًا بخطّهِ الجزء الأوّل من (قواعد الأحكام) للحلّيّ فرغ من كتابته ضاحي نهار السبت ١١ صفر سنة ٧٠٢هـ، والجزء الثاني فرغ منه ضاحي نهار الثلاثاء ١٤ ربيع الأوّل سنة ٧٠٦هـ، وقرأ الجزء الأوّل على المصنّف الحلّيّ فكتب عليه بخطّه الإنهاء له في ربيع الأوّل سنة ٧٠٧هـ والنسخة في خزانة الصدر».

ج. قال في كتابه طبقات أعلام الشيعة (٧/ ١٢) ما نصّه: «الحاج أحمد خزعل: اشترى قواعد العلّامة الذي هو بخطّ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ تلميذ المصنّف وكان شرائه في ٨٨٣ هـ، ثمّ قرأه على أُستاذه عبدالسميع بن فيّاض الأسديّ فكتب الأُستاذ عليه بخطّه إجازة له وصفه فيها بقوله: (جناب الشيخ المعظّم، والماجد المكرّم، شهاب الملّة والدنيا والدين، الحاج أحمد خزعل)».

د. قال في كتابه الذريعة (١/ ٢٠٢ الرقم ١٠٥٤) ما نصّه: «إجازة الشيخ عبد السميع بن فياض الأسديّ للحاج أحمد خزعل كتبها له على ظهر نسخة قواعد العلّامة التي اشتراها المجاز في سنة ٨٨٢هـ، مختصرة ليست مؤرخة».

هـ. قال في كتابه طبقات أعلام الشيعة (٩/ ١٩٤) ما نصّه: «الحسينيّ: الأمير سيّد الحسين الحسينيّ المجاز من العلّامة المجلسيّ (١٠٣٧-١١١٠هـ) بإجازة كتبها له على هامش الباب الرابع من كتاب النكاح من نسخة (القواعد) للعلّامة الحلّيّ بخطّ محمد بن إسماعيل الهرقليّ، موجودة في مكتبة سيّدنا الحسن الصدر، وقد صرح فيها

بأنّه من بيت الصدارة والجلالة».

وصورة الإجازة التي كتبها العلّامة المجلسيّ رحمه الله: «لقد سمع منّي السيّد الآيد، النجيب الحسيب الأديب، الأريب اللبيب، المتوقّد الفاضل، الباذل الذكي الألمعي، نجل السادة العظام، والصدور الأفاضل الكرام، الأمير سيّد حسين الحسينيّ- وفقه الله للتأسي بأجداده الفخام، عليهم الصلاة والسلام- شطرًا من هذا الكتاب المستطاب، طوبى لمؤلِّفه وحسن مآب، سماع تحقيق وتدقيق، فأجزت له زيد تأييده روايته عنّي بأسانيدي المتكثّرة المتّصلة إلى المؤلِّف العلّامة- روّح الله روحه- وكتب بيمينه الجانية الفانية أحقر العباد إلى عفو ربّه الغني محمّد باقر بن محمّد تقي- عفي عنهما-».

و. قال في كتابه الذريعة (١/ ١٥٠ الرقم ٧٢٠) ما نصّه: «اجازته [المجلسيّ] للسيّد الأمير السيّد حسين الحسينيّ، مختصرة كتبها بخطّه على القواعد الذي هو بخط الهرقليّ، وصفه بنجل السادة العظام، والصدور الأفاضل الكرام».

٥. **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**: للعلّامة الحلّيّ (ت ٧٢٦هـ)، كتبه في عصر المؤلِّف رحمه الله، قال الحرّ العامليّ (ت ١١٠٤هـ) في كتابه أمل الآمل (٢/ ٢٤٥ الرقم ٧٢١) ما نصّه: «الشيخ محمّد بن إسماعيل بن الحسن بن أبي الحسين بن عليّ الهرقلي كان فاضلًا عالمًا من تلامذة العلّامة، رأيت المختلف بخطّه، ويظهر منه أنّه كتبه في زمان مؤلّفه، وأنّه قرأ عليه أو على ولده».

وقال الشيخ النوريّ في كتابه النجم الثاقب (٢/ ٨٣) بعد إيراد كلام الحرّ العامليّ ما نصّه: «وقد أخذه الحقير»، ويظهر من كلامه هذا أنّ النسخة كانت عنده أو رآها، ولم أرَ لها ذكرًا في فهرس مكتبته.

٦. **المراسم العلويّة في الأحكام النبويّة**: لسلّار بن عبد العزيز الديلميّ

(ت ٤٦٧هـ)، فرغ من نسخه في يوم الأربعاء ٤ جمادى الآخرة سنة ٦٧٧هـ في بغداد، وهي الآن في مكتبة جستربيتي (في دبلن بإيرلندا) بالرقم ٣٨٧٨، ٩٩ ق، ١٥ س، ومصوّرتها في مكتبة السيّد المرعشيّ بالرقم (٧٣٥).

وكانت هذه النسخة في مكتبة الشيخ عبد الحسين الطهرانيّ (ت ١٢٨٦هـ) في كربلاء، وقد رآها الشيخ آقا بزرك الطهرانيّ رحمه الله وذكرها عند ترجمة الناسخ، إذ قال بما نصّه: «ورأيت أيضًا بخطّه (المراسم العلويّة) لسلّار الديلميّ في مكتبة الطهرانيّ بكربلاء، كتبه في بغداد وفرغ منه ليلة الأربعاء ١٤ جمادى الآخرة سنة ٦٧٧هـ، وذكر نسبه كذلك إلّا أنّه عبّر عن جدّه الحسن بأبي الحسين بن عليّ، يعني أنّه ذكر كنيته بدل اسمه الحسن»[٩].

٧. **النظام في شرح ديوان المتنبي وأبي تمام**: لأبي البركات شرف الدين المبارك بن أحمد الإربليّ (ت ٦٣٧هـ)، فرغ من نسخه في سنة ٦٧٨هـ، كتبه بأمر الأديب الكاتب بهاء الدين عليّ بن عيسى الإربليّ- صاحب كتاب كشف الغمّة، والنسخة نفيسة كتبت على نسخة المصنِّف، وعليها تملّكات أنفسها بخطِّ العلّامة عبد القادر بن عمر البغداديّ (ت ١٠٩٣هـ)- صاحب كتاب خزانة الأدب، وأصل النسخة في تركيا ومصوّرتها موجودة في إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلاميّة في وزارة الأوقاف الكويتيّة بالرقم (١٣٢٨٠).

٨. **النهاية في مجرَّد الفقه والفتاوى**: للشيخ الطوسيّ (ت ٤٦٠هـ)، جزآن، فرغ من الجزء الثاني في ضحى يوم السبت ١٥ شهر رمضان سنة ٦٩٩هـ، وجاء في آخره ما نصّه: «كتبه العبد الفقير إلى عفو الله تعالى ورحمته وتجاوزه محمّد بن إسماعيل بن حسن بن أبي الحسين بن عليّ الهرقليّ- عفا الله عنه وعن والديه وعن جميع المسلمين- وافق الفراغ من كتابته ضاحي نهار السبت خامس عشر شهر رمضان المبارك من سنة تسع وتسعين

وستمائة الهلاليّة»، والنسخة في مجلس الشورى بالرقم ٢٧٢٧، ناقصة الأوّل بمقدار صفحة واحدة، عليها بلاغات القراءة وهي كثيرة، وعليها تملّك السيّد عليّ ابن السيّد سدهان بن أحمد العميد الحسينيّ، وعليها إجازتان للناسخ من قبل الشيخ محمّد بن يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد الحلّيّ الهذليّ، الأولى كتبها له في آخر الجزء الأوّل بتاريخ غرّة جمادى الآخرة سنة ٦٩٩هـ، والثانية كتبها له في آخر الجزء الثاني في ٦ شهر ربيع الأوّل سنة ٧٠٠هـ، وقد وردت بعض التصحيفات في تعريف النسخة في فهرس المكتبة، وذلك بسبب صعوبة قراءة الخطّ، منها أنّه (محمّد بن مهيار)[١٠].

نصّ الإجازة الأولى: «أنهاه أحسن الله توفيقه قراءةً وسماعًا لشرحه- نفعه الله تعالى وإيانا به بمحمّد وآله، كتبه الفقير إلى الله تعالى محمّد بن يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد الحلّيّ الهذليّ في [الـ]ـحلّة غرّة جمادى الآخرة من سنة تسع وتسعين وستّمائة هجريّة، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، وسلّم تسليمًا كثيرًا».

ونصّ الإجازة الثانية: «أنهاه أحسن الله توفيقه وتسديده قراءةً صحيحةً مهذّبة وسماعًا لشرحه- نفعه الله تعالى وإيانا به بمحمّد وآله- وكتب الفقير إلى الله تعالى محمّد بن يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهذليّ الحلّيّ في سادس شهر ربيع الأوّل من سنة سبعمائة هجريّة، والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآل محمّد الطيبين الطاهرين».

وقال الشيخ آقا بزرك الطهرانيّ في كتابه طبقات أعلام الشيعة (٥/ ١٧٩) ما نصّه: «وحكى لي المرحوم ميرزا محمّد الطهرانيّ بسامراء أنّه رأى في مكتبة شيخنا النوريّ نسخة من (نهاية الأحكام) للطوسيّ بخطّ المترجم له، وعليه إجازة العلّامة الحلّيّ للهرقليّ هذا»، ويحتمل أنّها النسخة هذه نفسها وقد حصل اشتباه في النقل، أو تكون نسخة ثانية للكتاب، علمًا أنّي لم أرَ لنسخة النهاية التي بخطّ الهرقليّ ذكر في فهرس مكتبة الشيخ النوريّ رحمه الله[١١].

جلالة قدره

وخلاصة القول يظهر جلالة قدر المترجم من خلال تلمّذه على جملة من أساطين العلماء، وإجازاتهم له، ومن مستنسخاته التي مرّت عليك، ومن نسخه كتابًا في مجموعة كتب بعضها الرجاليّ ابن داود الحلّيّ، وإليك ثبت بالإجازات فقد جاء محلّ ذكرها هنا مع أنّه تقدّم ذكرها سابقًا:

١. المحقّق الحلّيّ، جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦هـ)، أجازه على كتاب الشرائع بما نصّه: «أنهاه أيّده الله قراءةً وبحثًا وتحقيقًا في مجالس آخرها الأربعاء ثامن عشر ذي الحجّة من سنة إحدى وسبعين وستّمائة بحضرة مولانا وسيّدنا أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، كتبه جعفر بن سعيد»، وكتب إنهاءًا آخر له بخطّه في الحائر الشريف في سنة ٦٧١هـ.

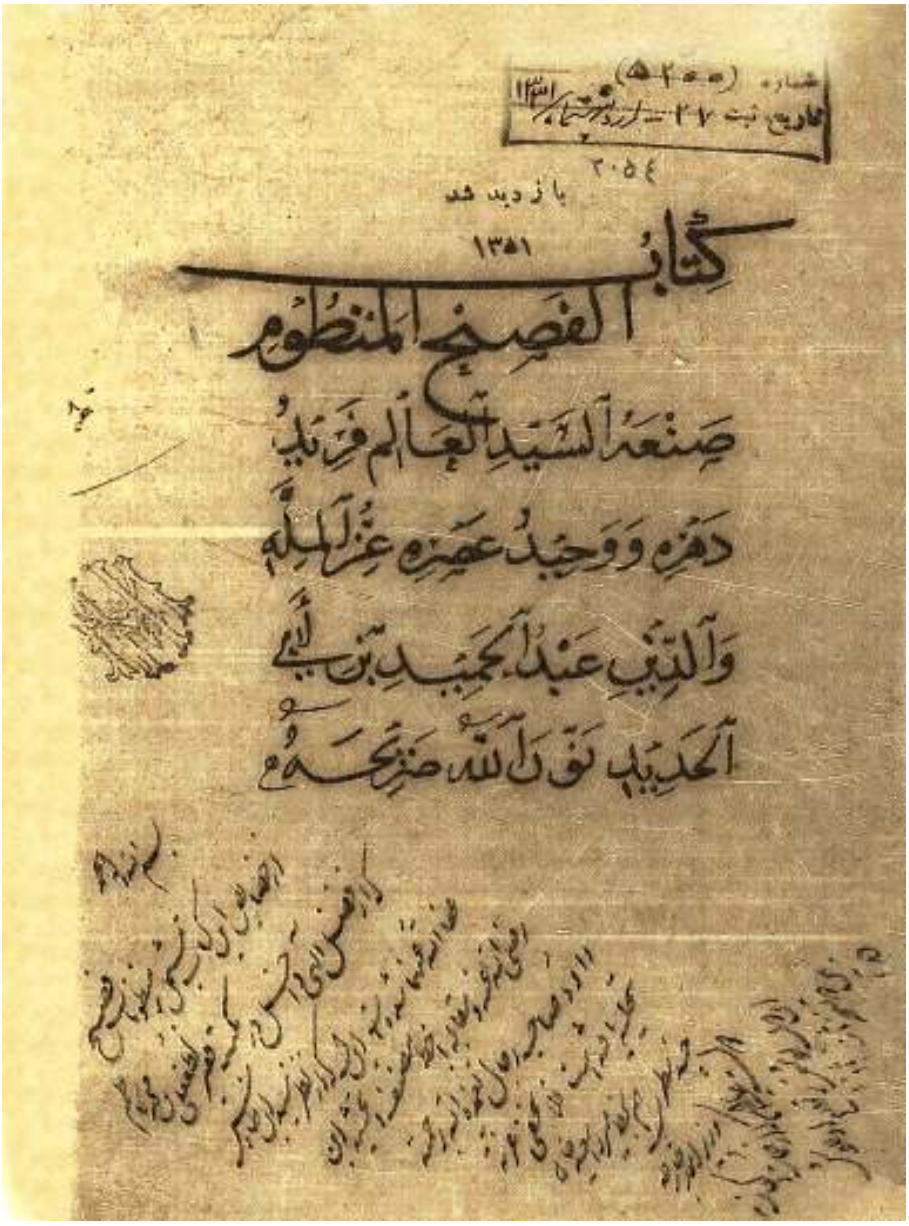
٢. العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف ابن المطهّر (٧٢٦هـ)، أجازه على كتاب قواعد الأحكام بما نصّه: «أنهاه- أيّده الله تعالى- قراءة وبحثًا وفهمًا وضبطًا واستشراحًا- وفقه الله تعالى لمراضيه- وكتب حسن بن يوسف بن المطهّر مصنِّف الكتاب في شهر ربيع الأوّل سنة سبع وسبعمائة، والحمد لله، وصلّى الله على سيّدنا وآله».

٣. الحلّيّ الهذليّ، صفي الدين محمّد بن يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد (ق ٨)[١٢]، أجازه على كتاب النهاية للشيخ الطوسيّ بإجازتين، ونصّهما:

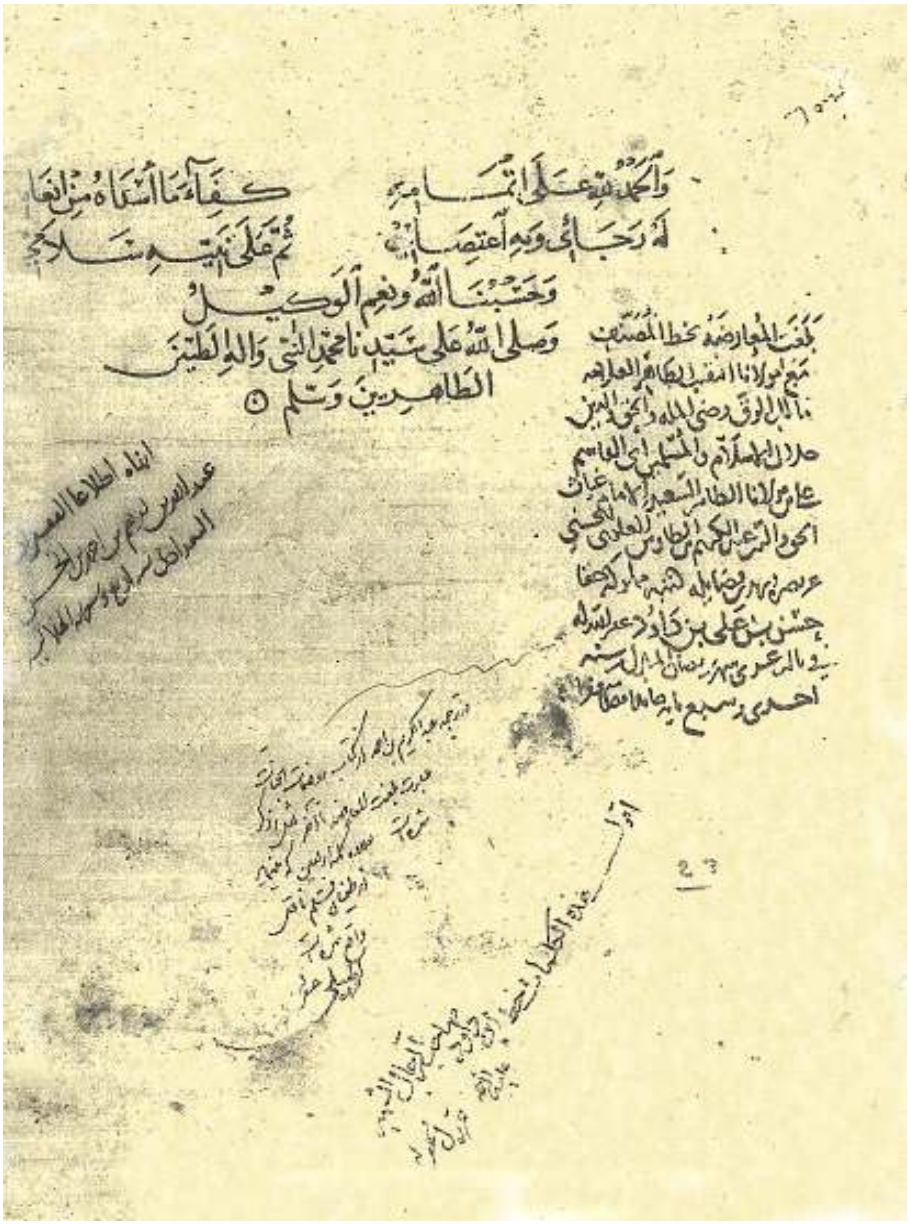
الأولى: «أنهاه أحسن الله توفيقه قراءةً وسماعًا لشرحه نفعه الله تعالى وإيانا به بمحمد وآله،كتبه الفقير إلى الله تعالى محمّد بن يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن ابن سعيد الحلّيّ الهذليّ في [الـ]ـحلّة غرّة جمادى الآخرة من سنة تسع وتسعين

وستّمائة هجريّة، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، وسلّم تسليمًا كثيرًا».

الثانية: «أنهاه أحسن الله توفيقه وتسديده قراءةً صحيحةً مهذّبة وسماعًا لشرحه- نفعه الله تعالى وإيّانا به بمحمَّد وآله، وكتب الفقير إلى الله تعالى محمّد بن يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهذليّ الحلّيّ في سادس شهر ربيع الأوّل من سنة سبعمائة هجريّة، والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمَّد وآل محمَّد الطيبين الطاهرين».

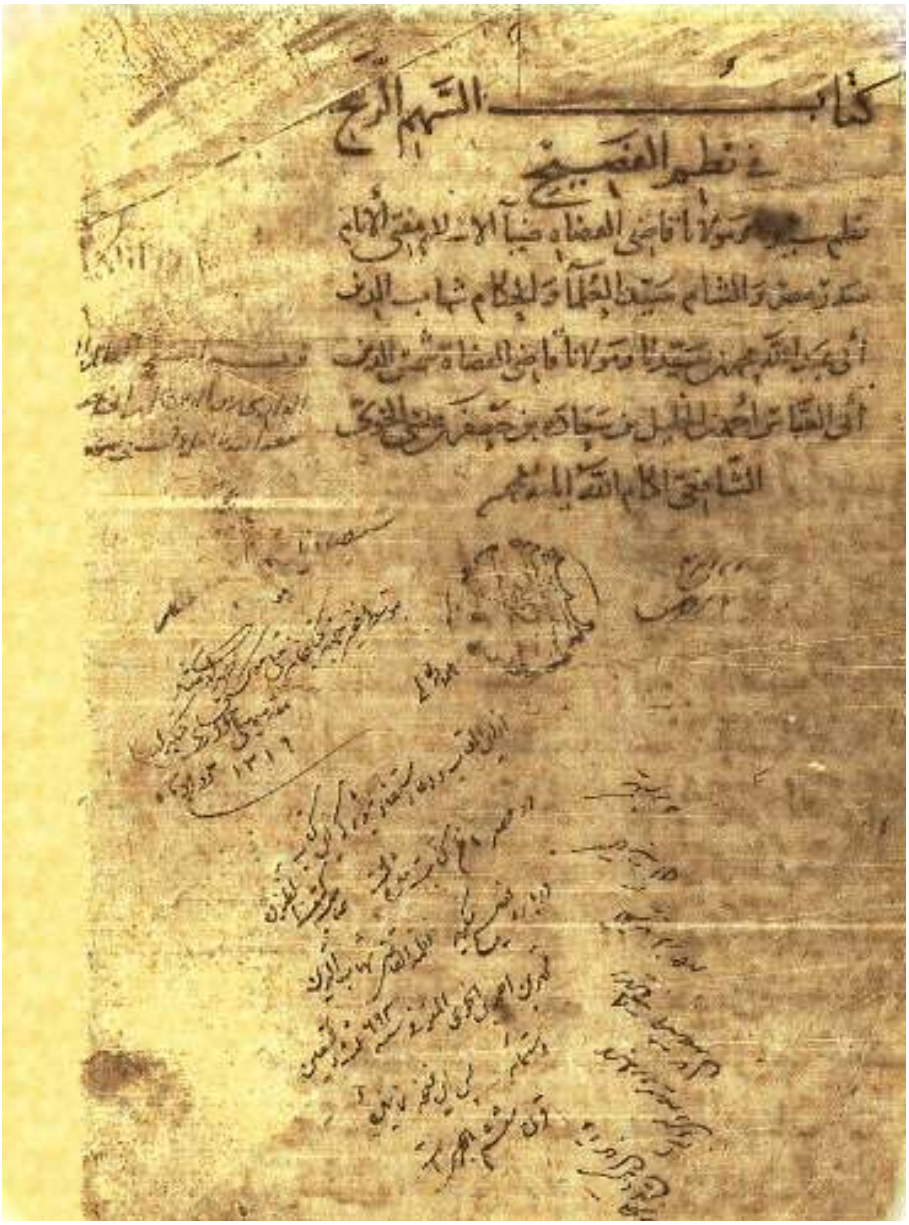


كتاب (الفصيح المنظوم) بخطّ الشيخ ابن داود الحلّيّ
في مجموعة كتب بعضها الشيخ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ

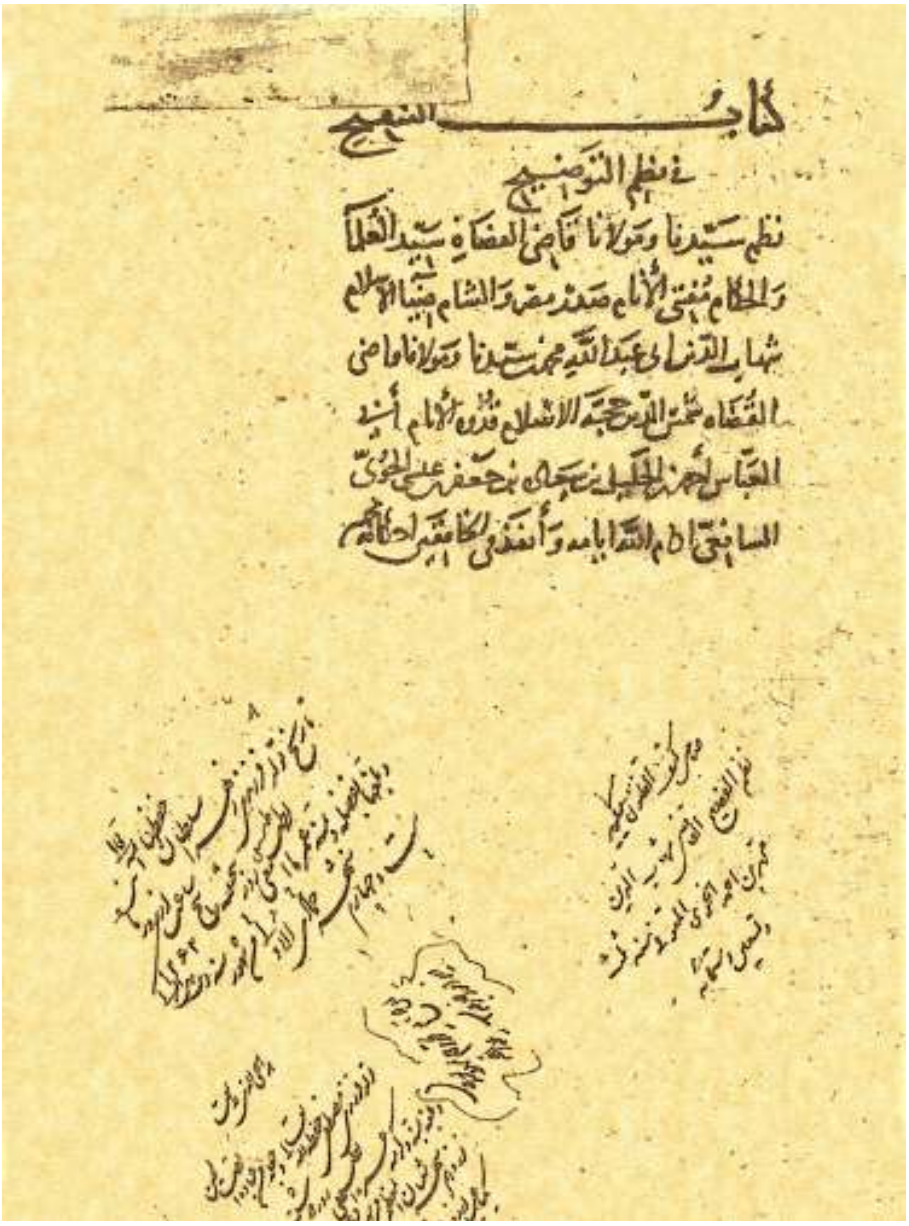


إنهاء كتاب (الفصيح المنظوم) بخطّ الشيخ ابن داود الحلّيّ

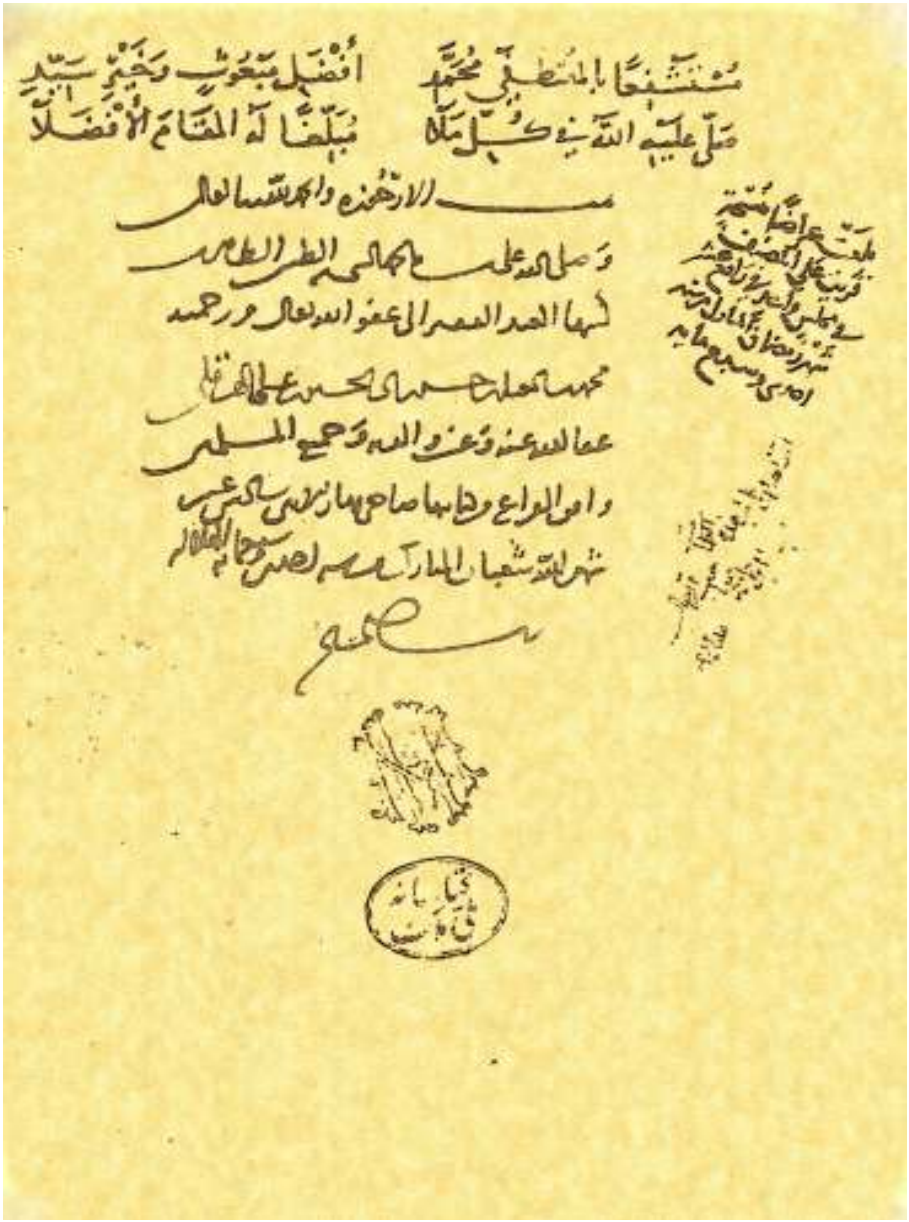
بتاريخ ٢٣ شهر رمضان سنة ٧٠١هـ



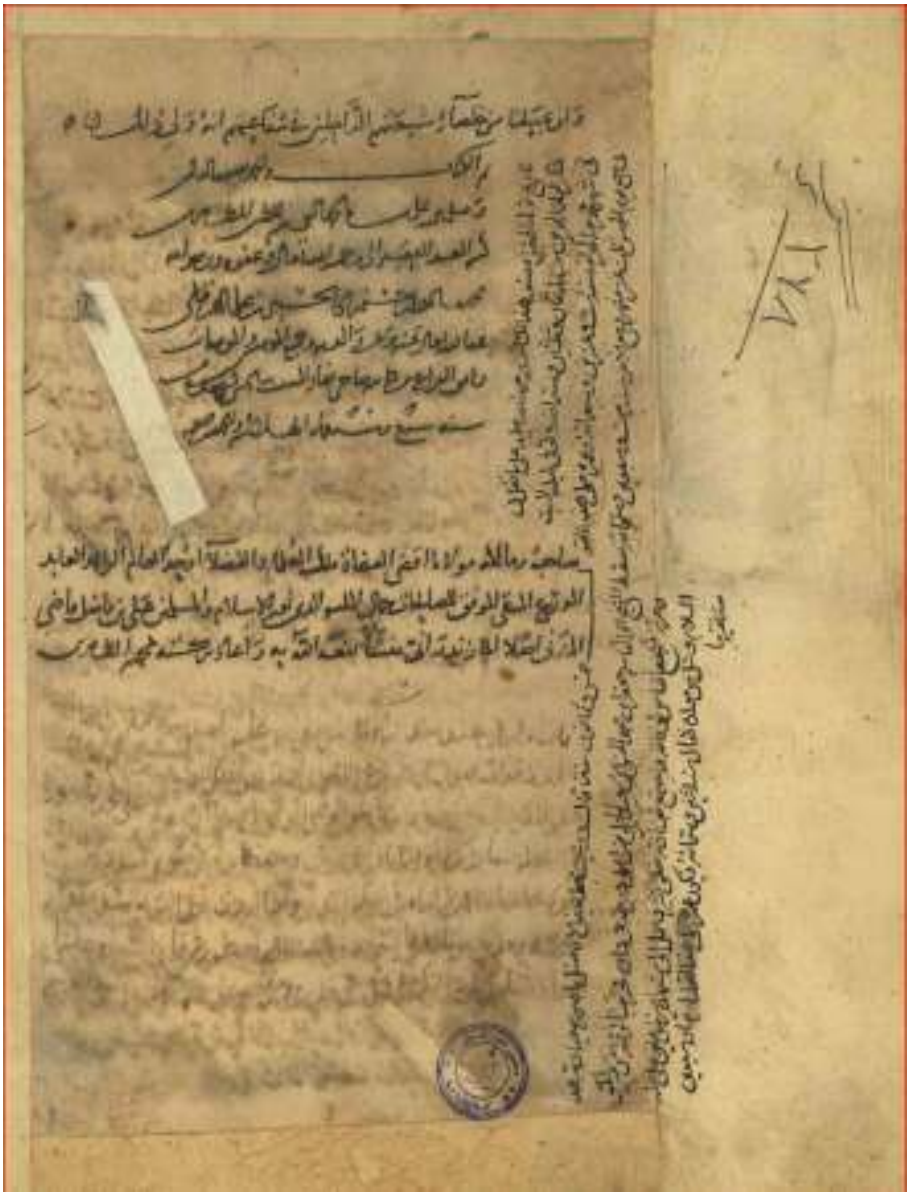
كتاب (السهم الرَّبيح في نظم الفصيح) بخطّ الشيخ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ


كتاب التنقيح
في نظم التوضيح
نظم سيدنا ومولانا قاضي القضاة سيد العلما
والحكام منتهى الأنام صدر مصر والشام ضياء الإسلام
شهاب الدنيا والدين عبد الله محمد سيدنا ومولانا قاضي
القضاة شمس الدين حجة الإسلام قدوة الأنام أبي
العباس أحمد الخليلي بن جابر بن جعفر بن الحوي
السابقي أدام الله أيامه وأنعش بالكافين أحاه

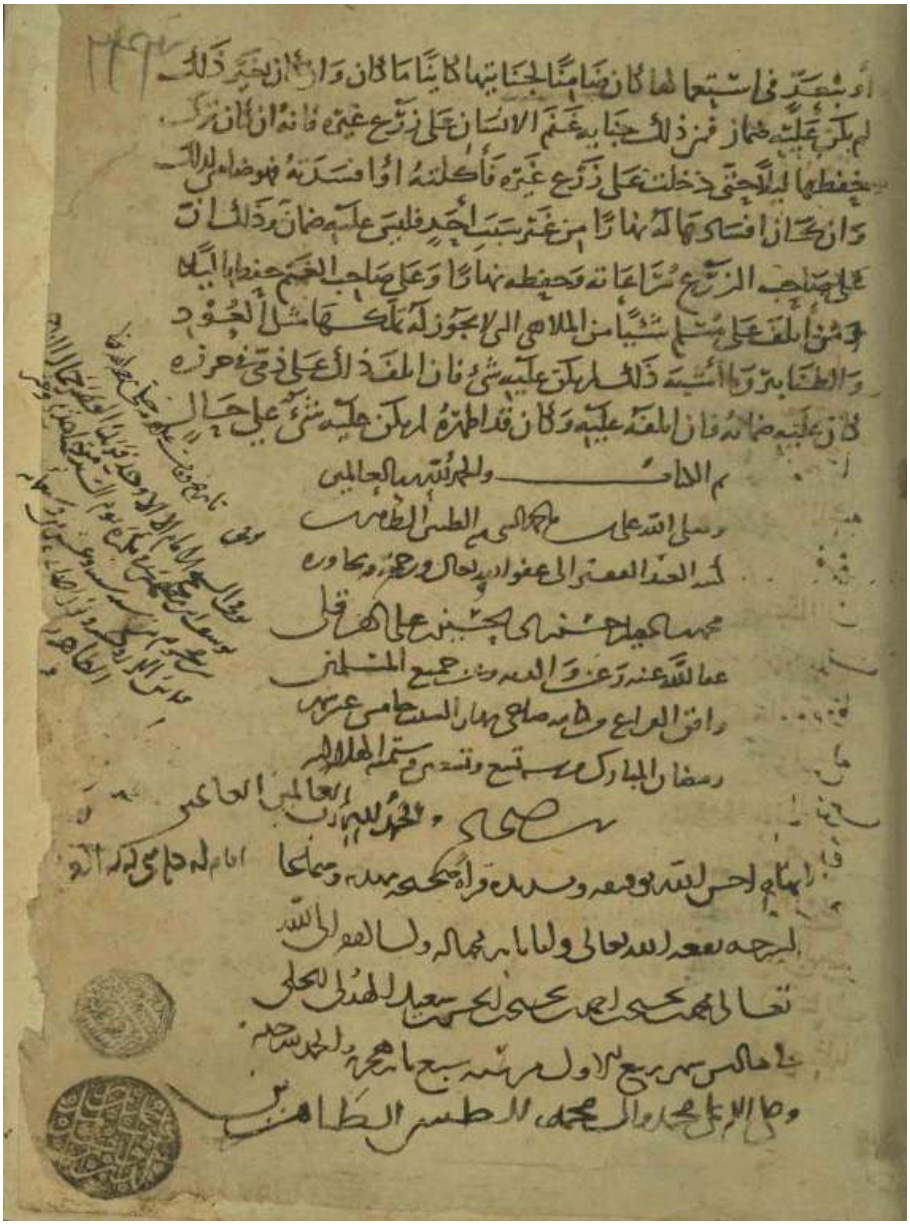
كتاب (التنقيح في نظم التوضيح) بخطّ الشيخ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ



إنهاء كتاب (التنقيح في نظم التوضيح) بخطّ الشيخ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ بتاريخ يوم الاثنين ١٦ شعبان سنة ٧٠١هـ



كتاب (شرائع الإسلام) بخطّ الشيخ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ، وعليها تملّك الشيخ عليّ بن فاضل المازندرانيّ- وهو صاحب قصّة الجزيرة الخضراء-



كتاب (النهاية في مجرَّد الفقه والفتاوى) بخطّ الشيخ محمّد بن إسماعيل الهرقليّ، وعليها إجازة الشيخ محمّد بن يحيى ابن سعيد الهذليّ بتاريخ ٥ شهر ربيع الأوّل سنة ٧٠٠هـ

هوامش البحث

(١) ترجم له في: أمل الآمل: ٢/ ٢٤٥ الرقم ٧٢١، رياض العلماء: ٥/ ٣٤، تكملة أمل الآمل: ٤/ ٤١٤، الكنى والألقاب: ٣/ ٢٩١، الفوائد الرضويّة: ٢/ ٦٤٥، طبقات أعلام الشيعة: ٥/ ١٧٩، موسوعة طبقات الفقهاء: ٨/ ١٨٦.

(٢) يُنظر: مراصد الاطِّلاع: ٣/ ١٤٥٦.

(٣) فهرس نسخه هاى خطى كتابخانه ملى ملك: ٨/ ٢٤٤. غير أنّ المفهرِس قرأ اسم الناسخ (محمّد بن مغيلة حر بن أبي الحسين بن علي الهرقليّ)، فلاحظ.

(٤) فهرس نسخه هاى خطى كتابخانه ملى ملك: ٨/ ٢٤٤. غير أنّ المفهرِس قرأ اسم الناسخ (محمّد بن مغيلة حر بن أبي الحسين بن علي الهرقليّ)، فلاحظ.

(٥) الظاهر هنا أنّ الشيخ النوريّ رحمه الله يتحدّث هنا عن المجلّد الثاني للنسخة لا عن نسخة أخرى تتكون من مجلّدين، فيكون الخلل في تعريب جملة المؤلِّف باعتبار أنّ أصل كتاب (النجم الثاقب) كتب باللغة الفارسيّة، فلاحظ.

(٦) وقد جاء في كتاب معجم المخطوطات الحلّيّة (١/ ٣٩١ الرقم ٣١٦٢) مصحّفًا في الاسم والنسب والتاريخ، وفيه: «حسن بن محمّد بن الحسين بن عليّ الهرقليّ في يوم السبت ٦ ذي القعدة سنة ٩٠٧هـ»، فلاحظ.

(٧) يُنظر: فنخا: ١٨/ ٨٣٩.

(٨) يُنظر: فنخا: ٢/ ٨٦.

(٩) يُنظر: فنخا: ٢٩/ ٥٧، طبقات أعلام الشيعة: ٥/ ١٧٩.

(١٠) يُنظر: فهرست نسخه هاى خطى كتابخانه مجلس شوراى اسلامى: ٤/ ٣٤٨٧ (الطبعة الجديدة)، ٩/ ٦١ (الطبعة القديمة)، فنخا: ٣٣/ ٩١٤.

(١١) هذا ووجدتُ إحدى المستنسخات الخطّيّة اسم ناسخها: (محمَّد بن إسماعيل) وتاريخ النسخ

في عصر المترجم، فاستظهرت أن يكون هو لتصحيف وغيره، ولم أجزم بذلك كون أنّ النسخة بعيدة عنّي، وهي: تفسير سور آبادي: لعتيق بن محمّد السورآبادي (ت ٤٤٩هـ)، كتبها محمّد بن إسماعيل بتاريخ شهر رجب سنة (٧٠٤هـ)، والنسخة موجودة في جامعة طهران، بالرقم ٢ ب. (يُنظر فنخا: ٨/ ٦٩٣)

(١٢) ترجم له في طبقات أعلام الشيعة: ٥/ ٢٠٨.

المصادر

١. أمل الآمل: الحرّ العامليّ، الشيخ محمّد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ الأشكوريّ، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، (د.ت).

٢. تكملة أمل الآمل: الصدر، السيّد حسن بن هادي (ت ١٣٥٤هـ)، تحقيق: د. حسين عليّ محفوظ وعبد الكريم الدّباغ وعدنان الدّباغ، دار المؤرّخ العربيّ، بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ.

٣. رياض العلماء وحياض الفضلاء: الأفنديّ، الميرزا عبد الله الأصفهانيّ (ق ١٢)، تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ الأشكوريّ، مكتبة السيّد المرعشيّ، ١٤١٥هـ.

٤. طبقات أعلام الشيعة، الشيخ آقا بزرگ الطهرانيّ (ت١٣٨٩هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط١، أوفسيت، ١٤٣٠هـ.

٥. فهرستگان نسخه هاى خطى إيران (فنخا): اهتمام: مصطفى درايتى، المكتبة الوطنيّة في إيران، طهران، ط١، ١٣٩٠ش.

٦. الفوائد الرضويّة في أحوال علماء المذهب الجعفريّة: الشيخ عبّاس القمّيّ (ت ١٣٥٩هـ)، تحقيق: ناصر باقريّ بيدهندى، بوستان كتاب، قمّ المقدّسة، ط١، ١٣٨٥ش.

٧. الكنى والألقاب: الشيخ عبّاس القمّي (ت ١٣٥٩هـ)، تقديم: محمّد هادي الأمينيّ، مكتبة الصدر، طهران، ١٣٦٨هـ.

٨. معجم المخطوطات الحلّيّة: د. ثامر الخفاجيّ، مركز تراث الحلّة التابع للعتبة العباسيّة المقدّسة، مط: دار الكفيل العراق، ط١، ١٤٣٦هـ.

٩. مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع: ابن شمائل البغداديّ، عبد المؤمن بن عبد الحقّ القطيعيّ، الحنبليّ (ت ٧٣٩هـ)، نشر: دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

١٠. موسوعة طبقات الفقهاء: الشيخ جعفر السبحانيّ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قمّ المقدّسة، ط١، ١٤١٨.

أُسُس الأَخلاق في الفكر الكلاميّ
العلاّمة الحلّيّ أنموذجًا

The Foundations of Ethics in the Verbal Thought
Al-Hilli, the Scholar, as an Exemplar

م.د. محمَّد حمزة إبراهيم

جامعة بابل/ كلية الدراسات القرآنيَّة

Lect. Dr. Muhammed Hamza Ibraheem

University of Babylon/ College of Quranic Studies

الملخَّص

يتناول بحث أسس الأخلاق في الفكر الكلامي العلَّامة الحلِّيّ أنموذجًا، الأسس الكلامية للأخلاق، بمعنى محاولة التنقيب عن الأسس العقليَّة للمقولات الأخلاقيَّة حسب المنهجيَّة الكلاميَّة، فالمباحث الأخلاقيَّة تستند إلى أسس ومرجعيَّات مختلفة قد تكون نصوصًا مقدَّسة أو أعرافًا اجتماعيَّة أو مباني عقليَّة، وهذه الأخيرة تارةً تكون فلسفيَّة وتارةً أخرى كلاميَّة، وبخصوص المرجعيَّة الكلاميَّة نجد أنَّ الكثير من الافكار والقواعد الكلامية تستلزم احكاما اخلاقية، وهذا ما سوف نلحظه في الفكر الكلامي للعلامة الحلِّيّ عبر عدة مباحث كلامية تبدأ برؤيته الكلامية للنفس وما يستتبع ذلك من احكام اخلاقية، ومن ثم التعرض للمقدمات العقلية والنفسية للفعل وهو ما كان تحت عنوان ميتافيزيقا الفعل الاخلاقي، وبعد ذلك تحقيق مسألة الارادة الانسانية وصلتها بالفعل الاخلاقي، وبعدها تناول البحث موضوع الحسن والقبح العقليين من جهة صلته بالأخلاق، واخيرا بحث مسألة المسؤولية والالزام.

كل ذلك تم العرض له بمنهج تحليلي ، يعمد الى تحليل المقولات الكلامية وبيان ما تستلزمه أخلاقيا، وتحليل المقولات الأخلاقية للوصول إلى أسسها الكلامية.

Abstract

This study discusses the foundations of ethics in the verbal thought and the verbal foundations of morals in an attempt to prospect and explore the rational foundations of the moral maxims according to the verbal methodology. Moral studies, thus, are based on different foundations and authorities which might be sacred texts, social norms or intellectual thoughts, the latter may be philosophical or verbal. With regard to the verbal authority, we find that many of the verbal ideas and rules require moral necessities, and this is what we find in the verbal thought of Al-Hilli, the Scholar, through several verbal studies starting with his verbal vision of the soul which entails moral judgments and an exposure to the mental and psychological preliminaries of the action which came under the title of the metaphysics of moral act after achieving the question of the human will and their relevance to the morals of the mental good and bad.

This study follows an analytical approach that scrutinizes the verbal arguments and explains its moral prerequisites. It finally analyzes moral arguments to reach its verbal foundations.

المقدِّمة

البعـد الأخلاقي لا ينفـك يمارس حضـوره الفاعل والمباشر في العلـوم، وخاصَّة الإنسـانيَّة منها والإسـلاميَّة عـلى وجه الخصـوص، والحضور المعني هنـا هو الحضور البنيـويّ وليس التوجيهيّ، بمعنى أنَّ كثيرًا من مباحث العلوم الإنسـانيَّة والإسـلاميَّة يمكن تصنيفها تحت موضوعات أخلاقيَّة، أو تقع في مجال الأخلاق أو تلامسـه بصورة أو بأخرى، حتى وإن لم تطرح مسمَّيات أخلاقيَّة لهذه الأفكار، فإنَّ حضورها الأخلاقيّ يمثِّل البُعد المسكوت عنه والملازم لباقي الأفكار يحضر بحضورها ويغيب بغيابها، فكلُّ الموضوعات التي تلامس الإنسـان، تلامس الأخلاق بالمسـتوى نفسـه، ولا يُعنى هذا البحث بالأخلاقيَّات التطبيقيَّة ممثَّلة بالفضائل والرذائل أو تفعيل أثر الأوامر والنواهي، لأنَّها أبعد ما تكون عن موضوع الأسس.

ولذا فإنَّ البحث هنا فلسـفي الطابع بحكم الطبيعة النظريَّة للأسـس، ممَّا يسـتلزم غلبة الجانب النظريّ على البُعد التطبيقيّ العمليّ، شـأنه في ذلك شـأن كلِّ الموضوعات ذات الطابع الفلسفيّ.

وهنا لا بُدَّ من الإجابة عن تساؤل قد يعنُّ في الذهن عن مدى أهميَّة البحث الفلسفيّ النظريّ في موضوع قيمته وغايته في بُعده العمليّ؟ فهنا يمكن أن نلحظ أمورًا عدَّة:

أولًا: قلَّة الدراسـات التي تعرض للأسـس الفلسـفيَّة في موضوع الأخلاق، الأمر الذي يسجَّل لصالح مثل هذه الدراسة، لتداركها بعض النقص في مباحث علم الأخلاق.

ثانيًا: إنَّ قوَّة وعمق الموضوعات العمليَّة والتطبيقيَّة إنَّما يُستمدُّ من قوَّة الأسس وإحكامها وتماسكها، وعلى هذا الأساس تصنَّف الأفكار في مدى قوَّتها وضعفها، فالأفكار المستندة إلى أسس هشَّة تكون ضعيفة في تماسكها، على العكس من تلك التي تمتلك رصيدًا غنيًّا من المقدِّمات والأسس النظريَّة فإنَّ منظومتها ستكون أكثر قوَّةً وتماسكًا.

ثالثًا: الأمر الآخر يرتبط بموضوع البحث، لإنَّ مكانة العلَّامة الحلِّيّ في الفكر الشيعيّ الإماميّ خاصَّة والفكر الإسلاميّ عامَّة، تستدعي إعادة قراءته وتدارسه لمرَّات عدَّة، وذلك لثرائه المعرفيّ، وإعادة القراءة هذه تارةً تكون باستخراج أفكار مباشرة من نصوصه، وأخرى بقراءة تلك النصوص في ضوء معطيات فروع معرفيَّة أخرى، فيُقرأ تارةً قراءةً فلسفيَّة وأخرى اجتماعيَّة وثالثة نفسيَّة. وهذا التنوُّع هو المحكّ الحقيقي لعمق تلك النصوص وثرائها، وحسب المناهج المعاصرة فإنَّ معيار عمق النص هو قابليَّته في إعادة إنتاج المعنى باستمرار، ولذا سعى هذا البحث لتطبيق هذه الرؤية على فكر العلَّامة الحلِّيّ، في محاولة لاستنطاق نصوصه والإفصاح عن المسكوت عنه في هذه النصوص، وإعادة توجيه نصوصه لهذا الغرض الأخلاقيّ هي في حدِّ ذاتها محاولة تثوير المعنى وإعادة إنتاجه من هذه النصوص.

رابعًا: استخراج المعنى خارج فضاء المنطوق المباشر والدلالة الحرفيَّة للنص لا يعني أنَّ تلك النصوص غريبة عن موضوع البحث، وأنَّ البحث هو عبارة عن جهد متكلِّف لتحميلها ما لم تحتمل، فهذا الكلام يصحُّ لو أنَّا ادَّعينا أنَّ مراد صاحب النص- وهو هنا العلَّامة - هو ما ذهبنا إليه من استنتاج، ولكنَّ المقصود أنَّ هذه النصوص قدَّمت إجابات لأسئلة مطروحة في حقول معرفيَّة أخرى- وفي موضوعنا الأخلاق- بحيث يمكن إدراج هذه الإجابات كأسس ومقدِّمات لمسائل تلك الحقول المعرفيَّة، فمثلًا العمق الفلسفيّ للفعل الأخلاقيّ يمكن تلمُّس بعض جذوره في مسائل علم الكلام لتشكِّل هذه المسائل سندًا عقليًّا للأخلاق وإن اختلف الحقلان وتمايزا.

التمهيد

تطـوَّر المبحث الأخلاقيّ في الدراسـات الحديثة والمعاصرة كثـيرًا عمَّا كان عليه في المراحل القديمة والوسـيطة، إذ كان البعد التهذيبيّ للنَّفس وتقويم السلوك هو الطاغي في مباحـث الأخلاق، أمَّـا اليوم وبفعل تطوُّر مقولات فلسـفة الأخلاق صار موضوع علم الأخلاق يبحث في الأساسـات الأعمق للقيم، والاشتراطات غير المباشرة للفعل الأخلاقيّ كالإرادة والإدراك.

ولـذا فإنَّ قراءة نصوص الحقبة الوسـيطة وما قبلها في ضوء تطوُّر مفاهيم فلسـفة الأخلاق سـيعيد اسـتنطاق تلك النصـوص وإخضاعها إلى حقولهـا الأخلاقيَّة، وإن لم يلحـظ المؤلِّف حينها البُعد الأخلاقيّ الثـاوي في معالجاته، فإنَّ ذلك لا يمنع من ربطها بمجالها الأخلاقيّ.

وفي حالـة علم الكلام الإسـلاميّ نجد أنَّ الإنسـان فيـه قد بقي هامشـيًّا لصالح مركزيَّـة الله تعـالى، مثلما لاحظ بعض الباحثـين[1]، ففي الموارد التـي يلامس فيها علم الكلام القديم الإنسـان فذلك لتحليل إشكاليَّات وشـبهات مرتبطة في ميدان العقيدة، فمثـلًا مباحث الجبر والاختيار جاءت لإثبات قـدرة الله تعالى أو عدله وصولًا إلى نفي الـشرك به تعـالى أو نفي الظلم، وهكـذا في باقي المسـائل، ومع ذلك يبقـى هذا المرور بالإنسان مشحونًا بالدلالات الأخلاقيَّة وجديرًا بالبحث.

والعلَّامة الحلِّيّ بوصفه أحد أعلام القرنين السـابع والثامن الهجريَّين، وعلى الرغم

من كثرة الدراسات عن هذه الشخصية الفذَّة، بقي نصيب الفكر الأخلاقيّ عند العلَّامة هـو الأضعف حضورًا عند الباحثين من بين باقي جوانب فكره الأخرى، ونظرًا لغزارة منتجـه المعرفيّ فإنَّ إعداد دراسـة شـاملة عن منجـزه الأخلاقيّ يحتاج جهـدًا مضاعفًا ووقتًـا مديدًا، غير أنَّ ذلك لا يمنع مـن التعرُّض لبعض الأبعاد الأخلاقيَّة، ممثَّلة بتناول أسـس الأخلاق في منظومته الكلاميَّة وذلك عبر تسـليط الضـوء على بعض المحاور في موضوعاته الكلاميَّة كأنموذج، تاركين التوسُّع إلى فرصة أخرى إن شاء الله تعالى.

أولًا: النفس الإنسانيَّة والأخلاق

موضوع علم الأخلاق (هو روح الإنسـان ونفسـه الناطقة، من حيث قابليَّتها على الاتِّصاف بالصفات والخصائص الحسـنة أو السـيِّئة)[٢]، فالنفس هي الحامل للأخلاق والمحور لكلِّ المعـاني الأخلاقيَّة، لوجود علاقة بين المعنويَّـات ومنها الأخلاق، وحالة النفـس اللاماديَّة، لذا عرِّف الخلق بأنَّه (ملكة نفسـانيَّة تقتـدر النفس معها على صدور الأفعال عنها بسـهولة من غـير تقدم روية)[٣]، فالأخلاق هي ليسـت الأفعال الظاهرة وإنَّما هي معانٍ قائمة بنفسـها، والفعل الخارجي يتأتَّـى في مرتبة متأخِّرة عن وجود هذا الخلق في النفس، فالشجاعة مثلًا هي مَلَكة الإقدام في النفس بلا تردُّد ومن دون الوقوع في التهـوُّر، فهذه الصـورة للنفس هي المصطلـح عليها من قِبَل علـماء الأخلاق بخلق الشـجاعة، أمَّا السـلوك الخارجي فهو فعل الشـجاعة. وهيئات النفس هذه تارةً تكون راسـخة، وهي ما تُعرف بـ(الـمَلَكات)، وتارةً غير راسـخة وإنَّما تعرض وتزول بسرعة وهي (الأحوال)، وفي الحالين فإنَّ النفس هي الموضوع لها.

ومثلما نلاحظ أنَّ هذا التفسـير لايمكن له أن يسـتقيم مـن دون إثبات بُعد آخر في الإنسـان تختلـف خصائصه عن البُعد المـاديّ، ولذا لا مناص مـن الوقوف عند النفس

لإثبات وجودها وبيان تمايزها عن المادة وبعض خصوصيَّاتها الأخرى.

والعلَّامة الحلِّيّ ينطلق في معالجته لموضوع النفس من منطلقات كلاميَّة، لا تركِّز على أصل وجود النفس وإنَّما على خصائصها، لأنَّه لم يقع بين المتكلِّمين جدل في وجود النفس من عدمها، بل وقع الخلاف في طبيعتها وماهيَّتها، وإذا كان لمثل هذا المبحث من حضور فهو بحكم التأثُّر بالمنظومة الفلسفيَّة، إذ في زحمة الجدل الدائر ما بين الفلاسفة والمتكلِّمين تسرَّبت الكثير من المفاهيم والأفكار الفلسفيَّة إلى علم الكلام.

يرى العلَّامة الحلِّيّ أنَّ وجود النفس من الواضحات بحكم الأدلَّة القويَّة على وجودها، فإنَّ من الأجسام ما يشاهد منه صدور الحسِّ والحركة الإراديَّة كالتغذِّي والنمو، مع اشتراك في الجسميَّة ولوازمها، فيجب أن تكون لها مبادئ مغايرة للجسم والمادَّة، لأنَّ المادَّة لكونها قابلة يستحيل أن تكون فاعلة لأنَّها مشتركة في العنصريَّات[٤]، بمعنى أنَّ صدور أفعال متباينة من الأجسام على الرغم من أنَّ مفهوم الجسميَّة واحد عند الجميع، يدلُّ على أنَّ مبدأ هذه الأفعال هو أمر وراء الجسميَّة المشتركة وهو النفس، وطبعًا تسمَّى نفسًا بلحاظ انضمامها إلى الجسم، أما لو لحظناها كمبدأ للأفعال فعندها يقال لها (قوَّة)، وأمَّا إذا انضمَّت إلى المادَّة فيحصل منها نبات وحيوان فيقال لها «صورة، فحقيقة النفس واحدة ولكنها تختلف من جهة حيثيَّاتها»[٥].

وإذا كان وجود النفس من الواضحات فإنَّ الكلام والخلاف وقع في ماهيَّتها وصفاتها المشتركة والخاصَّة، وهنا لا بُدَّ من الدخول في بعض هذه التفاصيل حتى نتوافر على فهم عام للنفس بوصفها موضوعًا ومحلًّا للأخلاق، بل إنَّه لا يمكن العرض للكثير من تفاصيل علم الأخلاق على أسس فلسفيَّة ما لم نفهم ماهيَّة النفس وقواها.

يورد العلّامة الحلّيّ تعريفًا فلسفيًّا للنفس، هو أرسطي في أصله، ينصُّ على أنَّ النفس «كمال أوَّل لجسم طبيعي»[٦]، فما معنى ذلك؟ في الواقع إنَّ العلّامة ذكر هذه الجملة في تعريف النفس ولم يتعدَّها إلى غيرها من التفاصيل حتى تشمل كلَّ النفوس فيكون بمثابة جنس لباقي التفاصيل في تعريف باقي النفوس.

والكمال منه كمال أول ومنه كمال ثانٍ، فالكمال الأوَّل ما تكون فيه ذات الشيء موجودة، أمَّا باقي الكمالات الإضافيَّة فهي كمالات ثانويَّة، فمثلًا وجود ذات العالِم هو كمال أوَّل، وإضافة العلم لها هو كمال ثانٍ[٧]، وبعبارة أخرى الكمال الأول هو ما يصير به النوع نوعًا بالفعل مثل الشكل للسيف، والكمال الثاني هو الذي يتبع نوعيَّة الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف[٨]، أمَّا أنَّ هذا الكمال يكون لجسم طبيعي فذلك لإخراج الصورة الصناعيَّة لأنَّها كمال أوَّل ولكن لجسم غير طبيعي وإنَّما صناعي كالسرير[٩]، وبعد هذا يمكن إضافة قيود للإشارة إلى نفوس معيَّنة نرغب بتعريفها، فإذا أريد تمييز النفوس النباتيَّة من غيرها أضافوا إليه: تصدر عنها أفعال مختلفة من غير قصد ولا اختيار، وإذا أريد تمييز الحيوانيَّة من غيرها أضافوا: تصدر عنه الأفعال المختلفة بواسطة القصد وتكون لها القدرة على الفعل والترك، وإذا أريد تمييز الإنسانيَّة أضافوا: يصدر عنها إدراك حقائق الموجودات على سبيل الفكرة والحدس[١٠].

والنفس الناطقة غير المزاج[١١] ويقصد من المزاج هي العناصر المكونة للتركيب المادي الإنسانيّ، والغرض من إثبات مغايرة النفس للمزاج هو دحض فكرة ماديَّة النفس، وأنَّها لا تجري عليها كلُّ أحكام المادة، وإنَّ من القيم والمعنويَّات ما نطلب له عللًا أخرى خارجة عن معطيات المادَّة ومنها أغلب القيم الأخلاقيَّة، فإنَّ للمادة أحكامها وخواصّها ولوازمها، وللنفس أحكامها وخواصّها ولوازمها، مع وجود علاقة تسوِّغ لنوع من التأثير المتبادل مثلما سيأتي.

ولأهميَّـة موضـوع مغايرة النفس للبدن، يـورد العلَّامة الحلِّيّ عـدَّة أدلَّة على ذلك منها[١٢]:

الأول: إنَّ الإنسان قد يغفل عن بدنه وأعضائه وأجزائه الظاهرة والباطنة، في حين يبقى ملتفتًا لذاته غير غافل عنها وهذا دليل على مغايرة الذات أو (الأنا) لبدنه الماديّ.

الثـاني: إنَّ أعضاء البدن وأجـزاءه دائمة التبدُّل، في حـين أنَّ النفس باقية لا تتبدَّل ولا تتغيَّر فيبقى الإنسـان بذاتٍ يشـعر أنها هي هي طوال حياته، ومن المؤكَّد أنَّ المتغيِّر غير الثابت فهذا دليل على المغايرة بين النفس والبدن.

وبعـد أن بـيَّن العلَّامة الحلِّيّ أنَّ النفس ليسـت نتيجة وأثرًا للبـدن، وأنَّها بوجودها مغايرة له ومسـتقلَّة عنه، بيَّن أيضًا أنَّها مجرَّدة في طبيعتها عن المادَّة والدليل على ذلك أنَّ العلم أمر مجرَّد عن المادَّة، فلا بُدَّ أن يكون المحل الذي يعرض فيه مجرَّدًا أيضًا، لاستحالة حلول المجـرَّد في المادي فثبت أنَّ النفس وهي محل العلم مجرَّدة[١٣]. وممَّا يدلُّ عليه أيضًا أنَّ القوَّة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف الجسم، والنفس بالضد من ذلك ففي وقت الشـيخوخة كلَّـما كبر الإنسـان زادت وكثرت تعقُّلاتـه، ولو كانت جسـمانيَّة لضعفت بضعف محلِّها والأمر ليس كذلك، وهذا دليل على أنَّها ليست جسمانيَّة[١٤].

والنتيجـة أنَّ النفس إذا كانت مجـرَّدة فهي باقية ولا يطرأ عليها العدم لأنَّ كل قابل للعدم فهو مركَّب والنفس ليست مركَّبة مثلما تقدَّم فلا تكون النفس فانية[١٥].

فـإذن النفس في عمومها كمال أوَّل، وأنَّها ليسـت معلولـة للمزاج بل هي أمر وراء المزاج، كما أنَّها مغايرة للبدن ومجرَّدة عن المادَّة ولذا فهي باقية ولا يتطرَّق إليها الفناء.

فهي ليست نتيجة من نتائج المادَّة ولا هي منفعلة لها بشكل مطلق، بل العكس فهي المؤثِّرة في المادَّة، والأخلاق بحكم معنويَّتها هي هيئة نفسيَّة كما تقدَّم، والسلوك الخارجي

أثـر من آثارها، ولذا أعطيت للنفس الأولويَّة عـلى البدن في الموضوع الأخلاقيّ، فالنيَّة وهـي فعل نفـسيّ يعدّها المحقِّق الحلِّيّ هي المعيار لحسـن أو قبح الفعل الخارجيّ فنجده يقـول: (إنَّ الأفعال متسـاوية وإنَّما يمحضها للطاعة أو المعصية النيَّـة، فإنَّ لطمة اليتيم ظلـمًا أو تأديبًـا واحدة والمميَّز بينهـا ليس إلَّا النيَّة، ولأنَّ نفس صـدور الفعل لا يوجب الطاعـة لأنَّه أعمّ لوجوده في صـورة الرياء وغيره)[١٦] ثـمَّ إنَّ دوام النفس وعدم فنائها يعنـي ديمومة الأثر الأخلاقيّ لأنَّها ملكات وصـور للنفس تبقى ببقائها ولا تفنى بفناء البدن، وهذه الصور لها أحاكمها الخاصَّة في مباحث المعاد[١٧].

ثانيًا: ميتافيزيقا الفعل الأخلاقي

الميتافيزيقـا تبحـث في مـا وراء الظواهـر الماديَّة مـن العلل والأسـباب، ومن هذا المنطلق سيقف البحث هنا عند العلل النفسيَّة والعقليَّة لصدور الفعل الأخلاقيّ، وليس المقصود من هذه العلل القيم التي تمثِّل إحدى بواعث السـلوك الأخلاقيّ، إذ إنَّ للفعل الأخلاقـيّ أكثر من بُعد يُسـهم في تحقُّقـه، منها بُعد حقيقي معني بالأسـس والمقدِّمات الوجوديَّة لصـدور هذا الفعل مثل قوى النفس ومراتـب الإدراك، ومنها بُعد اعتباريّ توجيهـيّ مثل القيم الموجِّهة للسـلوك أي ما ينبغي وما لا ينبغـي، والبحث هنا في البُعد الوجوديّ تحديدًا.

يرى العلَّامة الحلِّيّ أنَّ كل فعل يصدر عن فاعله لا بُدَّ أن يسـتند إلى قوَّتين وهما قوَّة إدراك وقـوَّة تحريك، وهمـا ما يميِّزان النفوس الحيوانيَّة عـن النفوس الأدنى منها وهي نباتيَّـة، وقـوَّة الإدراك عند الحيوان قـد تكون بحواس ظاهرة وقد تكـون بقوى باطنة، ومـن المشـهور أنَّ الحواس الظاهرة خمس هي: قوى اللمس والذوق والشـم والسـمع والبصر[١٨]، وهي أوَّل سـلَّم المعرفـة وتوجد عند الحيوانات العجـماوات، وأمَّا القوى

الباطنة فخمس أيضًا هي: الحس المشترك والخيال والوهم والمتخيَّلة والذاكرة، والعلَّامة يسترسل في شرحها[١٩].

وأمَّا قوة التحريك فإنَّها تنقسم إلى قوَّة محرِّكة على إنَّها باعثة، وقوة محرِّكة على إنَّها فاعلة، فالباعثة هي القوَّة الشوقيَّة، لأنَّ الحيوان ما لم يشتق إلى ما يدركه حسًّا أو خيالًا أو عقلًا لايتحرَّك اليه بالإرادة، والشوق غير الإدراك لأنَّا ندرك أشياء لا يقع إلينا لها شوق، والشوق إنَّما يكون لجذب الملائم أو لدفع منافر والأوَّل هو القوَّة الشوقيَّة الشهوانيَّة، والثاني هو القوَّة الغضبيَّة، والقوَّة الفاعلة هي المحرِّكة للأعصاب والعضلات[٢٠].

هذه القوى الحيوانية هي بمثابة المادة للقوى الأرقى منها وهي الإنسانيَّة، فالنفوس الإنسانيَّة يميِّزها كما يرى العلَّامة الحلِّيّ (اعتباران: أحدهما تدبير البدن والثاني إدراك المعقولات، فلها قوَّتان بحسب هذين الاعتبارين، فالقوَّة التي تقبل بها النفس على تصرفات البدن تسمَّى عقلًا عمليًّا، والقوَّة التي تقبل بها النفس على ما تفيدها المعقولات تسمَّى عقلًا نظريًّا)[٢١]، نلاحظ هنا اختلاف في التعبير عند العلَّامة على الرغم من الحديث عن قوَّة تكاد تكون نفسها عند الحيوان والإنسان، فنجده يسمِّي القوَّة المحرِّكة عند الحيوان بالباعثة والفاعلة، ويسمِّي الباعثة بالقوَّة الشوقيَّة، في حين يسمِّي هذه القوى عند الإنسان بالعقل العمليّ، ولهذا التفريق أسباب ستمرُّ علينا.

ومسألة العقلين النظريّ والعمليّ لم تكن محلَّ وفاق تام في طبيعة وظيفتهما عند الفلاسفة وعلماء الأخلاق، ففي حين يذهب فريق إلى أنَّ الأوَّل يُعنى بالمسائل الفلسفيَّة النظريَّة خارج دائرة الأخلاق والآخر يُعنى بالمسائل العمليَّة[٢٢]، يذهب آخرون إلى فهم مختلف قوامه أنَّ فلسفة الأخلاق أيضًا من شؤون العقل النظريّ، وأمَّا وظيفة العقل العمليّ فتتعدَّى ذلك إلى البعث والتحريك[٢٣].

هذا الاختلاف في تحديد وظيفة كِلا العقلين النظريّ والعمليّ، من شأنه أن يحدث حالة من الإرباك في فهم وظيفة كلٍّ منهما، ويبدو أنَّه يوجد خلط في بيان هذه الوظيفة.

ويمكن التوفيق بين الرأيين في الأخذ بنظر الاعتبار عدم التمييز بين الحكمة العمليَّة والعقل العمليّ، إذ العقل النظريّ الذي من شأنه الإدراك يتفرَّع إلى الحكمة النظريَّة التي تدرك الموجودات الخارجة عن محيط قدرتنا واختيارنا، والحكمة العمليَّة التي تدرك ما هو داخل دائرة قدرتنا واختيارنا، أمَّا العقل العمليّ فهو غير الحكمة العمليَّة التي هي من أقسام العقل النظريّ، إذ هو يقابل العقل النظريّ وليس الحكمة النظريَّة التي هي إحدى قسمي العقل النظريّ[٢٤]. ويشير العلَّامة الحلِّيّ إلى هذا التداخل في أحد نصوصه فيقول: (والحاصل أنَّ الحكمة العمليَّة قد يُراد بها العلم بالخلق، وقد يُراد بها نفس الخلق، وقد يُراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق)[٢٥].

وهذا المعنى نجده بوضوح في آراء محمَّد مهدي النراقيّ التي تأتي في سياق حديثه عن العقل العمليّ، أو الحكمة العمليَّة في كتاب جامع السعادات، ففي حديثه عن العقل العمليّ دائمًا يصفه كقوَّة محرِّكة وباعثة[٢٦]، وأمَّا الحكمة فيؤكِّد أنَّها معرفة حقائق الموجودات، وهذه المعرفة تارةً تتعلَّق بأمور خارجة عنَّا فتكون حكمة نظريَّة، وتارةً أخرى تتعلَّق بأمور وجودها بقدرتنا واختيارنا وهي الحكمة العمليَّة[٢٧].

ويرى النراقيّ أنَّه لا مانع من جعل الأخلاق موضوعًا للحكمة، إذ إن وظيفة الحكمة البحث في أحوال الموجودات، والموجودات منها موجودات إلهيَّة أي واقعة تحت قدرة الباري سبحانه، ومنها موجودات إنسانيَّة أي واقعة بقدرة الإنسان، فالعلم بأحوال هذه الأخيرة هو جزء من الحكمة[٢٨].

وبهذا التصوُّر يمكن رفع التعارض في كلمات بقيَّة الفلاسفة بخصوص هذا

الموضوع، ولاسيما أنَّهم يظهرون بعض المسامحة في استعمال هذه التسميات فيطلقون تسمية العقل العمليّ ويصفون وظيفته تارةً بالإدراك وتارةً بالتحريك، ويطلقون تسمية العقل النظريّ ويحدِّدون وظيفته بإدراك الأمور العامَّة تارةً، وبإدراك الكثير من مسائل الحسن والقبح تارةً أخرى.

والمعيار الأساس حسب ما تقدَّم هو تحديد الوظيفة المنسوبة للعقل إن كانت إدراكيَّة عامة فهي من مختصَّات الحكمة النظريَّة المتفرعَّة عن العقل النظريّ، وإذا كانت إدراك قضايا أخلاقيَّة فهي من شؤون الحكمة العمليَّة التابعة للعقل النظريّ أيضًا، وإن كانت هذه الوظيفة تتعدَّى لتشمل السياسة والتحريك فهي من مختصَّات العقل العمليّ.

فالعلاقة تكامليَّة بين العقلين النظريّ والعمليّ، وسيتَّضح ذلك عِبر التطرُّق لكيفيَّة تكوين العقل النظريّ لمعقولاته وأثره في العقل العمليّ، وذلك لأنَّ العلوم تشكِّل جوهر العقل عند المتكلِّمين وهي قوام العقل النظريّ عندهم، ولذلك بُعد أخلاقيّ مهم فإنَّ اهتمام المتكلِّمين لتفسير معنى العقل يأتي (لتحديد المستوى المعرفي الذي يستأهل الفرد البشريّ من خلاله أن يتحمَّل المسؤوليَّة الأخلاقيَّة والقانونيَّة، وبالتالي يصلح أن يكون شخصًا مكتمل الشخصيَّة وأن يخاطب بالتكليف الشرعيّ الذي تحمله له الرسالة النبويَّة)[٢٩].

يسرد العلَّامة الحلِّيّ بشيء من التفصيل كيفيَّة تشكُّل المعقولات لدى النفس، يكتفي البحث بإيراد ما يناسب المقام، فالنفس في بدء فطرتها كانت خالية من جميع العلوم الضروريَّة والكسبيَّة، وهذه النفس من دون شك فيها استعداد وقابليَّة للعلوم، ومقتضى ذلك أنَّ تفاض عليها العلوم والمعارف من المبدأ العام فور حصول الاستعداد إذ لابخل في ساحته وإنَّما التقصير من جهة القابل، وسبب عدم قبول نفوس الأطفال للمعارف في أوَّل أمرها، أنَّ استعدادها لم يكن تامًّا أوَّل الأمر، فلم يكن الاستعداد المصاحب لها

في مبدأ الفطرة كافيًا في فيضان المعقولات عليها من مبادئها، ثمَّ يشتدُّ هذا الاستعداد ويزداد، بسبب اكتساب النفس للتصوُّرات من العالم الخارجي بواسطة الحواس[٣٠]، وهكذا تنمو المعرفة ويترقَّى الإدراك شيئًا فشيئًا حتى تكتمل النفس من الناحية العلميَّة.

فالقوَّة النظريَّة لها مراتب متعدِّدة بحسب تعدُّد مراتبها في الاستكمال، وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوَّة، وإلى مايكون باعتبار كونها كاملة بالفعل، والقوَّة تختلف بحسب الشدَّة والضعف، فأوَّل تلك المراتب كما يكون للطفل من قوَّة الكتابة، وأوسطها كما يكون للرجل الأميّ المستعد لتعلُّم الكتابة، وآخرها كما يكون للعالم بالكتابة والقادر عليها الذي لا يكتب لكن له أن يكتب كما يشاء[٣١].

وتختلف مراتب الأشخاص في تحصيل القوَّة النظريَّة كمًّا وكيفًا، أمَّا بحسب الكمِّ فبكثرة المعلومات النظريَّة وقلَّتها، وأمَّا بحسب الكَيْف فبسرعة حصول تلك المعلومات وبطئه، فإنَّ من الناس من يحصِّل العلوم الكسبيَّة لشوق بالنسبة إليها يبعثها على حركة فكريَّة شاقَّة في طلب تلك المعقولات، وهؤلاء أصحاب الفكر، ومنهم من يظفر بها من غير حركة، إمَّا مع شوق ما إليها أو من دون شوق، وهؤلاء أصحاب الحدس، وتتكثَّر مراتب الصنفين، وصاحب المرتبة الأخيرة ذو النفس القدسيَّة[٣٢].

ومعارف ومعلومات العقل النظريّ تشكِّل الأساس للعقل العمليّ في بناء أحكامه وتوجُّهاته، بل إنَّ خصوصيَّة العقل الإنسانيّ هي هذه الحيثيَّة العمليَّة أو التأسيس لما ينبغي وما لاينبغي فعله، ولذا فالعلَّامة يذهب إلى أنَّ (الفعل الاختياري الذي يختصّ بالإنسان لا يتأتَّى إلَّا بادراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب، وهو إدراك رأي كلِّي مستنبط من مقدِّمات كليَّة أوَّلية، أو تجريبيَّة أو ذائعة، أو ظنيَّة، يحكم بها العقل النظريّ، ويستعملها العقل العمليّ في تحصيل ذلك الرأي الكلِّي من غير أن يختص بجزئي دون غيره، والعقل العمليّ يستعين بالنظريّ في ذلك، ثمَّ إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدِّمات

جزئيَّة أو محسوسة إلى الرائي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه، ويحصِّل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده)[٣٣]، فإذن العلاقة تكامليَّة ما بين العقلين النظريّ والعمليّ، ابتداءً من الأفكار النظريَّة العامَّة، ومن ثمَّ المقدِّمات النظريَّة المرتبطة بالأخلاق، وأخيرًا الحركة العمليَّة لتطبيق تلك الأفكار على مصاديقها الجزئيَّة.

ثالثًا: الأدلَّة الكلاميَّة على حريَّة الإرادة الإنسانيَّة بوصفها شرطًا لقيام الأخلاق

لا تترتَّب المسؤوليَّة الأخلاقيَّة على الإنسان ما لم يكن مختارًا فيما يصدر عنه من أفعال، ولذا وقف المتكلِّمون عند هذا الموضوع وقفة مطوَّلة وبأدلَّة كلاميَّة تعتمد الحسيَّات والمشهورات في تنظيم حججها، وهو ما يميِّز المنهج الكلاميّ من الفلسفيّ البرهانيّ، والعلَّامة الحلِّيّ وقف عند هذا الموضوع في أكثر من موضع من أعماله، إذ إنَّ للمبحث أهميَّة خاصَّة في المسالة الأخلاقيَّة، فالإرادة هي ما يميِّز الإنسان، لأنَّ شرط الإرادة كلاميًّا انضمام الوعي والإدراك إلى الفعل، أي هو الفعل المقرون بقصد، وليس أي فعل اتَّفق وإنَّما هو الفعل الذي تترتَّب عليه مسؤولية عند العقلاء. ولا يتحقَّق الاختيار ما لم تسبقه القدرة على الفعل، لذا اقتضى الأمر البدء ببحث موضوع القدرة.

فإذن البحث ذو شقَّين: إثبات القدرة، وإثبات حريَّة الإرادة، فالحريَّة هي جذر الفعل الأخلاقيّ، بحيث تنتفي أخلاقيَّة الفعل بانتفاء الحريَّة، وبحسب التعبير المنطقيّ تكون سالبة بانتفاء الموضوع، لذا كان لزامًا أن نقف عند هذين الشكلين من الحريَّة المؤسِّسة للأخلاق.

فيما يرتبط بموضوع القدرة يذكر العلَّامة الحلِّيّ أربعة أقسام للقوَّة ما يعنينا منها هو القسم الرابع لصلته المباشرة بموضوع الأخلاق، فيورد تعريفها على النحو الآتي: (القوَّة

[هي] التي تصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال)[٣٤]، فالفعل لايقع منها على وتيرة واحدة ومن دون شعور مثل فعل الطبيعة، ولا يقع من الفعل عدَّة أفعال ومن دون شعور مثل القوَّة النباتيَّة.

ويشترط عضد الدين الإيجيّ الإرادة في تحقُّق القدرة فهي عنده (صفة تؤثِّر وفق الإرادة)[٣٥]، وهو بذلك أخرج ما لايؤثِّر كالعلم، أو ما يؤثِّر من دون إرادة مثل الطبيعة، ولكنَّه في هذا التعريف يقيم علاقة أكثر تلازمًا مابين القدرة والإرادة[٣٦].

وينبِّه العلَّامة الحلِّيّ على المغايرة ما بين القدرة والفعل بعدَّة أدلَّة كلاميَّة[٣٧]:

منها: إنَّ الكافر مكلَّف بالإيمان وذلك بإجماع المسلمين، فإمَّا أن تكون القدرة ثابتة عند تكليفه أم لا، فإن كانت القدرة ثابتة حصل المطلوب، وإلَّا لزم التكليف بما لايطاق لأنَّ التكليف ثابت حال الكفر والقدرة غير ثابتة.

ومنها: إنَّما يحتاج إلى القدرة لأجل أن يُخرج القادر الفعل من العدم إلى الوجود، فلو لم توجد إلَّا حال حدوث الفعل لم تكن هناك حاجة اليها.

ومنها: إنَّ الفرق بين القدرة والعلَّة هو وجوب الأثر وعدمه، فلو وجب الاقتران بين القدرة والفعل لم يبقَ بين القدرة المؤثِّرة على سبيل الصحَّة والإمكان والعلَّة المؤثِّرة على سبيل الوجوب تغاير، وهو محال بالضرورة.

ومنها: إنَّ القدرة متعلِّقة بالضدَّين الفعل والترك، ولو وجب ملازمتها لأثرها للزم اجتماع الضدين، أو إنها ليست قدرة أصلًا، ولذلك لأسباب منها[٣٨]:

١. إنَّ الضرورة قاضية أنَّ القدرة متعلِّقة بالضدَّين، فإنَّ من قدر على الحركة يمنة قدر عليها يسرة، علمًا أنَّ القدرة واحدة، وإنَّ القادر على شيء قادر على تركه.

٢. إنَّ معنى القدرة هو وقوع أفعالنا بحسب دواعينا، وانتفائها بحسب صوارفنا بحيث يصح أن نوصف بصفة القادرين، وإنَّما يصحُّ ذلك لصحَّة تحرُّكنا في سائر الجهات وإيقاع مختلف الأفعال.

٣. لو لم تتعلَّق القدرة بالضدَّين، لزم تكليف ما لايطاق، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

كلُّ الأدلَّة المتقدِّمة تثبت وجود قدرة متحقِّقة قبل الفعل وبسببها يكون الإنسان مختارًا في أفعاله، وسبب تأكيد هذا التمييز أنَّ بعض متكلِّمي الأشاعرة استند إلى مسألة القدرة في إثبات معلوليَّة الأفعال إلى الله تعالى ومن ثمَّ الوقوع في محذور الجبر بحجَّة أنَّ الإنسان مفتقر في قدرته إلى الله فهو إذن مفتقر في أفعاله إليه تعالى.

وبعد التفكيك ما بين القدرة والفعل يعرِّج العلَّامة الحلِّيّ على إثبات حريَّة الفعل الإنساني، وهي عماد الفكرة الأخلاقية، بعدَّة أدلَّة عقليَّة ونقليَّة منها[٣٩]:

الأول: إنَّا نفرِّق بالضرورة بين أفعالنا الاختياريَّة والاضطراريَّة، فإنَّا نفرِّق بين حركتنا يمنةً ويسرةً وبين الوقوع من شاهق، ولو كانت الأفعال كلُّها صادرة عن الله تعالى انتفى الفرق بينهما وهو معلوم البطلان بالضرورة.

الثاني: إنَّ أفعالنا تقع بحسب قصدنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراهتنا، فإنَّا إذا أردنا الحركة يمنةً أوجدناها كذلك، وإذا أردنا الصعود حصل ذلك وليس النزول، وإذا أردنا الأكل وقع وليس الشرب، وهذه الأحكام ضروريَّة، ولو كانت الأفعال ليست بإرادتنا وإنَّما من الله تعالى، فإنَّها قد تقع وإن كرهناها ولا تقع وإن أردناها.

الثالث: إنَّ الله تعالى قد كلَّفنا بالقيام ببعض الأفعال والامتناع عن أفعال أخرى، وما كلَّفنا به إمَّا أن يكون مقدورًا لنا أو لا، فإن لم يكن مقدورًا لنا لزم التكليف بما

لايطاق وهو قبيح عقلًا وشرعًا، وإن كان مقدورًا ثبت المطلوب.

الرابع: إنَّه يلزم من سلب الاختيار أن يكون الله تعالى أضرُّ على العبد من الشيطان، لأنَّ الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثمَّ عذَّبه عليه، كان أضر من الشيطان الذي لا قدرة له على العبد سوى التزيين والوسوسة(٤٠).

وإذا كانت حريَّة الإرادة تؤسِّس للأخلاق الإنسانيَّة، فإنَّها من جهة أخرى، تدعم أصلًا أخلاقيًّا في العقيدة هو أصل العدل، وهو الأصل الذي ينزِّه الله تعالى عن فعل القبيح، ومعلوم أن الحسن والقُبح مفاهيم أخلاقيَّة يحكم بها العقل-كما سيأتي- وفرارًا من شبهة تحكيم العقل الإنسانيّ في الله وصفاته رفض الأشاعرة سحب أحكامنا الأخلاقيَّة على الله تعالى، وإنَّما الأخلاق خاضعة لمشيئته فما حسَّنه يحسن وما قبَّحه يقبح، فتكون الحيثيَّة الأخلاقيَّة حاضرة بقوَّة في مبحث العدل والجدل الدائر حوله.

رابعًا المسوِّغ العقليّ للأخلاق (في الحُسن والقُبح)

إنَّ الفعل الاختياري الذي يصدر عن الإنسان ضربان: فعل للفاعل أن يقوم به وهو الحسن، وآخر للفاعل ان يتركه وهو القبيح، والفعل الحسن هو ما لا يستحقُّ فاعله الذمّ، بخلاف القبيح الذي يستحقُّ فاعله الذمّ، ولهذا ينقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب و المباح والمندوب والمكروه، طالما أنَّ كل هذه الأقسام لا يستحقُّ فاعلها الذمّ، فالواجب ما يستحقُّ المدح بفعله والذمّ بتركه، والمباح لا مدح فيه على الفعل والترك، والمندوب يمدح صاحبه على فعله ولا يذمّ على تركه، والمكروه يستحقُّ المدح بتركه ولايذمّ على فعله(٤١).

وفي الواقع فإنَّ العلَّامة الحلِّيّ يبني هنا على أحد معاني الحسن والقبح، إذ للحسن والقبح ثلاثة معاني هي(٤٢):

الأوَّل: إنَّ الحسن صفة كمال كالكرم والشجاعة والعلم، والقبح صفة نقص كالبخل والجبن، والكثير من الأخلاق الإنسانيَّة حسنها وقبحها على هذا النحو، فالعدالة والعفَّة والحياء حسنة بوصفها كمالًا للنفس، والبخل والجبن قبيحة بوصفها نقصًا للنفس، وهما بهذا المعنى يقعان وصفًا للأفعال الاختياريَّة.

الثاني: الحسن ما يلائم الطبع ويوافق الغرض والقبيح ما ينافر الطبع ويخالف الغرض، مثل الأكل عند الجوع حسن وخلافه الأكل عند الشبع قبيح، أو المنظر الحسن والمنظر القبيح.

الثالث: كون الفعل بحيث يستحق فاعله عليه المدح أو الذمّ عقلًا، فالعدل حسن أي يستحقُّ فاعله المدح عند العقلاء، والظلم قبيح أي يستحقُّ فاعله الذمّ عند العقلاء، وهذا المعنى الأخير هو محلُّ النزاع بين المتكلِّمين لذا ركَّز عليه العلَّامة الحلِّيّ.

ويذهب العلَّامة الحلِّيّ إلى أنَّ للحسن والقبح معاني ذاتيَّة لبعض الأفعال فهي بذاتها حسنة أو قبيحة مع غضِّ النظر عن أي دليل خارجي فإنَّ (القبائح إنَّما قبِّحت لما هي عليه وكذا الواجبات، فإنَّ العقلاء متى علموا الظلم أو منع ردّ الوديعة أوترك شكر المنعم ذمُّوا فاعل ذلك، ومتى علموا ردّ الوديعة أو شكر النعمة مدحوا فاعله، فإذا طلب منهم العلَّة بادروا إلى ذكر الظلم أو منع ردّ الوديعة أو كفران النعمة.. فلولا علمهم الضروري بالعلم لما بادروا إليها)[٤٣].

ويورد العلَّامة الحلِّيّ أدلَّة عدَّة لإثبات الحسن والقبح العقليين وهو رأي المدرسة الاماميَّة، منها[٤٤]:

الأوَّل: إنكار الحكم الضروري، فإنَّ كل عاقل يحكم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وحسن ردّ الوديعة، والإنصاف، وإنقاذ الغرقى، وقبح الظلم والتعدِّي،

ومـن كابر ذلك فقـد كابر مقتضى عقلـه، ولو لم يكونـا عقليين، لم تكن هـذه الأحكام مركوزة في عقول العقلاء.

الثـاني: إنَّا نعلم بالضرورة، أنَّ من خيَّر شـخصًا بين أن يصـدق ويُعطى دينارًا، أو يكـذب ويُعطى دينارًا، ولا ضرر عليه فيهما، فإنَّه يختار الصدق على الكذب بالضرورة، ولولا جهة القبح العقليّ لما اختار ذلك.

الثالـث: إنَّ منكري الشرائع والأديان كالبراهمة، يحكمون بحسـن بعض الأشـياء وقبح البعض، ولو كانا شرعيّين لما كانا كذلك.

الرابـع: إنَّ معرفـة الله تعالى واجبـة وليس مـدرك الوجوب السـمع، لأنَّ معرفة الإيـمان متوقِّف عـلى معرفة الموجب له وهو الله تعالى، فيسـتحيل معرفـة الإيجاب قبل معرفة الموجب، فلو أسندت معرفة الموجب به دار، بمعنى آخر لو أنَّ وجوب معرفة الله تعالى بالشرع، ومعرفة الشرع متوقِّفة على معرفة الله تعالى، لحصل دور فتكون معرفة الله متوقِّفـة على الشرع ومعرفة الشرع متوقِّفة على معرفة الله، ولذا لا بُدَّ أن يكون الوجوب عقليًّا.

الخامـس[٤٥]: إنَّهما لو ثبتا شرعًـا، لم يثبتا لا شرعًا ولا عقلًا، لأنَّا لو لم نعلم حسـن بعض الأشـياء وقبحها عقـلًا لم نحكم بقبح الكـذب فجاز وقوعه مـن الله تعالى، فإذا أخبرنـا بـشيء أنَّه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا في شيء أنَّه حسـن لم نجزم بحسـنه، لتجويز الكذب ولجوَّزنا أن يأمرنا بالقبيح وينهانا عن الحسن، لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

وكان الأشـاعرة قد خالفـوا الإماميَّة والمعتزلة في مذهبهم في التحسـين والتقبيح، وقد تبنّوا القول بالحسـن والقبح الشرعيَّين، نافين أن تحمل الأشـياء صفات ذاتيَّة يحكم

العقل في ضوئها بالحسن والقبح، ومن ثمَّ فهذه الأحكام هي أمور توقيفيَّة يحكم بها الشرع ولا مجال فيها للذوق ولا تحمل قيمها الذاتيَّة، بل إنَّ القيم تتشكَّل على وفق رأي الشرع توجيهاته، يقول إمام الحرمين الجوينيّ: (المعني بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد في الشرع بذمِّ فاعله)[٤٦]، ولو أنَّ للحسن والقبح أمورًا عقليَّة لما حصل فيها هذا الاختلاف الواسع بل إنَّ مخالفي المعتزلة هم الأكثريَّة حسب رأي الجوينيّ، وفي هذا دلالة على نقض مدَّعاهم بالمنشأ العقليّ للحكم بالحسن والقبح[٤٧]، وامتناع صدور القبائح عن الله تعالى ليس من جهة استدلال العقل، بل من جهة أنَّه تعالى نزَّه نفسه عن القبائح، (فإن قال قائل هل يجوز وقوع الكذب منه والأمر به وبسائر المعاصي؟ قيل له أما الكذب فلا يجوز عليه لا لأنه يستقبح منه، ولكن لأنَّ الوصف له بأنَّه صادق من صفات نفسه)[٤٨].

هذه الأدلَّة وغيرها يقف منها العلَّامة الحلِّيّ موقفًا نقديًّا مبيِّنًا أوجه الخلل في مثل هذا النوع من الاستدلالات، ولا حاجة للخوض في تفاصيل الردِّ ومن يرغب في الزيادة فعليه بكتب العلَّامة[٤٩]. وما يهمُّنا هنا رأي العلَّامة الحلِّيّ في إسناد الحسن والقبح إلى العقل وكذلك كلّ الأحكام الأخلاقيَّة بصورة مباشرة أم غير مباشرة، فمن الأحكام الأخلاقيَّة ما يثبت بدلالة العقول، ومنها ما يثبت بدلالة الشرع الذي لا تثبت له دلالة من دون حكم العقل.

خامسًا: التكليف أو الإلزام

موضوع التكليف من المباحث الكلاميَّة المهمَّة المرتبطة بالبُعد الأخلاقيّ، لكونه من الممهِّدات للمسؤوليَّة فلا مسؤوليَّة من دون تكليف أو إلزام، والإلزام يكون من سلطة عليا تأمر وتنهي، أي تُلزم الأفراد الذين عليهم هم بدورهم أن يأتمروا ويلتزموا

بهذه التوصيات[٥٠].

إنَّ التكاليف العامَّة في الفقه هي الواجبات والمحرَّمات، والتكاليف المعمَّقة هي المستحبَّات والمكروهات، وهي التي تُربِّي الفرد في خطوة أعلى من مجرَّد الالتزام بما هو إلزامي في الشريعة، فتكون المستحبَّات والمكروهات الفقهيَّة هي أحكامًا أخلاقيَّة بطبيعتها[٥١]، فمحور كل من التكليف الفقهيّ والأخلاقيّ هو فعل الإنسان[٥٢].

وخطاب الشريعة بالأساس متوجِّه إلى الإنسان، فلا وجود للحكم الشرعيّ إذا لم يكن هناك مكلّف[٥٣]، وتوجيه التكليف إلى الإنسان ينطوي على تشريف، لكون هذا التكليف يكشف عن أهليَّة الآدميّ لتحمُّل الأمانة الإلهيَّة.

فالتعاليم الإلهيَّة تجمع بين الأحكام الفقهيَّة والأصول الأخلاقيَّة، لأنَّ التفرقة بين هذين الجانبين فيه إبطال لمصالح التشريع وإماتة لغرض الدين، وسبب انحطاط المسلمين الاقتصار على أجساد الأحكام الشرعيَّة وظواهرها والأعراض عن روحها وجوهرها[٥٤].

ويُعرِّف العلّامة الحلِّيّ التكليف بأنَّه (بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقَّة على جهة الابتداء بشرط الإعلام)[٥٥]، فمفهوم التكليف يقتضي وجود جهة واجبة الطاعة تدفع باتِّجاه العمل، ولأنَّها واجبة الطاعة فإنَّ الإنسان يكون مسؤولًا أمامها، وهذا الدفع يتعلَّق بأمور فيها مشقَّة وكلفة ومنها سمِّي تكليفًا، ولا بُدَّ أن يكون المكلَّف عالمًا بأمر التكليف وإلَّا بطل عن كونه تكليفًا.

والتكليف وإن جاء عند المتكلِّمين في سياق أوامر الشارع، إلَّا أنَّه في نفسه أوسع دائرة، ولذا لم يقرن في التعريف بالشرع وإنَّما بالوجوب، ومعلوم أنَّ عنوان الوجوب أوسع من حصره في الوجوب الشرعيّ، وسوف تَرِدُ بعض القرائن على ذلك.

فقد وضع العلَّامة الحلِّيّ الأفعال المشمولة بعنوان التكليف ضمن دائرة الأفعال الأخلاقيَّة، يقول: (أمَّا التكليف فإنَّه طلب لمكارم الأخلاق التي يُستحقُّ بها المدح والتعظيم، وليس إلجاء إلى الفعل)[٥٦]، والسبب في أنَّ التكليف لايجوز فيه إلجاء وإكراه لأنَّ (ما يضطر إليه الغير ففعله لا تأثير له في استحقاق الثواب)[٥٧].

وفلسفة التكليف قريبة من فلسفة وضع القوانين، إلَّا أنَّها تزيد عليها في أنَّ للتكليف أبعادًا تربويَّة وليست وظيفته الاجتماع على المصالح ودرء المفاسد فقط مثلما الحال في القانون، وهذا ما يعطي التكليف صبغة أخلاقيَّة أكثر ممَّا هي عليه في القانون.

ينطلق العلَّامة تبعًا للشيخ الطوسيّ في بيان فلسفة التكليف من كون الإنسان مدنيًّا بالطبع، فهو لايمكن له البقاء ولا يستطيع تحصيل كمالاته إلَّا بالتعاون، لأنَّ توفير غذائه ومستلزماته وأكثرها صناعيَّة يقتضي الاجتماع والتعاون فيما بينهم، ولكن المشكلة أنَّ الناس متفاوتون في أمزجتهم وقواهم وشهواتهم ممَّا يؤَّدي إلى النزاع ووقوع الفساد فيما بينهم، لذا توجَّب وضع قانون وسنَّة عادلة يحتكمون إليها فيما بينهم، وهذا القانون لايمكن أن يضعوه هم لأنَّه سوف تتطرَّق إليه نفس المفاسد المحذورة من تحكيم أهوائهم وأمزجتهم ووقوع الخلاف فيما بينهم، وإنَّما لا بُدَّ أن تضعه جهة مهابة وتُلزمهم بالطاعة والانقياد، وهذا ما يقع على أيدي الأنبياء المؤيَّدين بالمعاجز إذ يبشِّرون بشرائع إلهيَّة يجرّ الالتزام بها إلى منافع ثلاث: إحداها رياضة النفس لأنَّها تحثُّ على الإمساك عن الشهوات وضبط القوَّة العقليَّة، الثانية: تعويد الإنسان النظر في العلوم العالية ورفع نظره من الأرض إلى السماء والتفكُّر في الله وملكوته والمعاد، الثالث: تذكيرهم بمنافع الانقياد للتكليف وأضرار التخلُّف عنه من ثواب وعقاب[٥٨].

ونظرًا للعلاقة القويَّة ما بين التكليف والأخلاق، نجد أنَّ شروطهما متقاربة جدًّا، فمن هذه الشروط التي يوردها العلَّامة في مؤلفاته هي:

١. أن يكون المكلَّف عاقلا[٥٩].

٢. وأن يفهم الخطاب فلا يصحُّ تكليف من لا يفهم الخطاب[٦٠].

٣. وإمكان الفعل إلى المكلَّف فلا يصحُّ تعلُّق التكليف بالمحال[٦١].

٤. وأن يكون التكليف سابقًا على الفعل[٦٢].

٥. وأن يكون المكلَّف قادرًا في نفسه ومتمكِّنًا من الآلة التي يحتاج اليها في فعله[٦٣].

٦. وأن يكون الفعل ما يستحقُّ عليه الثواب، وإلَّا لزم العبث والظلم[٦٤].

٧. وأن لا يكون الفعل حرامًا[٦٥].

فإذن صلة التكليف بالأخلاق عند العلَّامة الحلِّيّ يمكن إرجاعه إلى سببين: الأوَّل: إنَّ الأحكام الشرعيَّة هي أحكام ذات صبغة أخلاقيَّة واضحة، والثاني: للتنبيه على أنَّ دائرة الوجوب تشمل ما هو أوسع من الوجوب الشرعيّ، مثل وجوب المحافظة على النظام أو حتى الوجوب الذي يمليه المجتمع نتيجة أعراف معيَّنة، ففي جميع هذه الأحوال يكون الإنسان مأمورًا ومكلَّفًا أمام الجهة الموجبة وإلَّا تعرَّض إلى العقاب كلّ بحسبه.

الخاتمة

الأخلاق هـي البُعد الحـاضر الغائب في العلوم الإنسـانيَّة والإسـلاميَّة على وجه الخصوص، فكلُّ بحث يلامس الإنسان هو يلامس الأخلاق بالضرورة، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وعلم الكلام الإسـلاميّ بوصفـه من العلوم الأصيلة في ثقافتنا الإسلاميَّة، نجده ينطوي على الكثير من المباحث الأخلاقيَّة المهمَّة.

يُعـدُّ العلَّامـة الحلِّيّ أحد كبـار المصنِّفـين والعلماء الموسـوعيِّين في الفقـه والعلوم الإسـلاميَّة، إلَّا أنَّ الجانـب الأخلاقيّ في فكـره لم يَحظَ بالأهميَّة التي يسـتحقُّها من قِبَل الباحثين، وقد تصدَّى هذا البحث لتسـليط حزمة ضوء عـلى جهوده الكلاميَّة وحاول استخلاص مفاهيم وأبعاد أخلاقيَّة ثاوية فيها.

إنَّ البحث في الأسـس النفسيَّة والعقليَّة للفعل الأخلاقيّ، وكيفيَّة تدرُّج الأخلاق من الفكرة إلى السـلوك، وبحث حريَّة الإنسان كشرطٍ أسـاس لتحقُّق أخلاقيَّة الفعل، وقابليَّة العقل مستقلًّا في الحكم على الحسن والقبح، فضلًا عن فكرة الإلزام والتكاليف في موضوع الأخلاق، كلّها مسائل مهمَّة في الدراسات الأخلاقيَّة المعاصرة، وقد عرض لها البحث من زاوية قراءة النصوص الكلاميَّة للعلَّامة الحلِّيّ، ومحاولة استخراج الثاوي في جوانبها توظيفها للفكر الأخلاقيّ، بعد أن وظَّف أغلبها لغايات عقديَّة كلاميَّة.

هوامش البحث

(١) بخصوص بعض سلبيَّات علم الكلام التقليديّ، يُنظر: شبستري، محمَّد مجتهد، مراجعة نقديَّة للفكر الكلاميّ، ضمن كتاب: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، طباعة دار الهادي، ط٢، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ص١٣٨ وما بعدها؛ وأيضًا: الرفاعيّ، عبد الجبار، المدلول الاجتماعي لأصول الدين عند الشهيد الصدر، قضايا إسلاميَّة، العدد(٣)، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦، ص٤٨٩؛ وأيضًا: حب الله، حيدر، علم الكلام المعاصر، المركز العالمي للدراسات الإسلاميَّة، مطبعة توحيد، ط١، ١٤٢٣هـ، ص٢٤١-٢٤٤؛ وأيضًا: الغرباويّ، ماجد، إشكاليَّات التجديد، سلسلة كتاب قضايا إسلاميَّة معاصرة، مطبعة ستاره، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص٣٨، وأيضًا، دوير، د. هاجر، علم الكلام المعاصر في ضوء المتغيِّرات الحديثة، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٢، ص١٧-١٨.

(٢) يُنظر: النراقيّ، محمَّد مهدي، جامع السعادات، مؤسسة التاريخ العربيّ، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ج١، ص٦٠.

(٣) يُنظر: الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق، فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، قم، ١٤٣٠هـ، ج٢، ص٢٧٣، ويُنظر: النراقيّ، محمَّد مهدي، جامع السعادات، ج١، ص٢٦، وابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص٢٥، والغزَّاليّ، أبو حامد، إحياء علوم الدين، طبعة مصر، ج٣، ص٥٣.

(٤) يُنظر: الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلاميّ، ط١٤، ١٤٣٣هـ، ص٣٤٧.

(٥) يُنظر: المصدر نفسه.

(٦) يُنظر: المصدر نفسه، ص٣٤٨، وأيضًا يُنظر عن تعريف النفس: الرازيّ، محمَّد بن عمر، المباحث المشرقيَّة، مطبعة دائرة المعارف النظاميَّة، ط١، ١٣٤٣هـ، ج٢، ص٢٣١، وأيضًا: الكنديّ، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفيّ عند العرب، د. عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربيّ،

بغداد، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٥م، ص١٩٠، وأيضًا: ابن سينا، عليّ بن الحسين، رسالة الحدود، المصدر نفسه، ص٢٤١، الجرجانيّ، التعريفات، دار الشؤون الثقافيَّة العامَّة، بغداد، بلا، ص٣١٣، وأيضًا: خليف، فتح الله، ابن سينا ومذهبه في النفس، جامعة بيروت العربيَّة، ١٩٧٤، ص٦٣.

(٧) يُنظر: الحيدريّ، كمال، علم النفس الفلسفي، دار فراقد، قم، إيران، ط٣، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٢٣.

(٨) يُنظر: الرازيّ، المباحث المشرقيَّة، ج٢، ص٢٣٤، وعرَّفها بالكمال الأوَّل ولم يعرِّفها بأنَّها (قوَّة)، لأنَّ القوَّة تقع بالاشتراك على القوَّة الفعليَّة والانفعاليَّة، واللفظ المشترك يحترز عنه في التعريفات، كما لم يعرِّفها بأنَّها صورة، لأنَّ النفوس الفلكية والإنسانيَّة غير حالَّة في البدن فلا تكون صورة فيه، بمعنى أنَّ إطلاق تسمية صورة على النفس فيه إيحاء أنَّها حالَّة في المادة ومنطبعة فيها، والنفوس الإنسانيَّة غير منطبعة في المادَّة وإنَّما هي مجرَّدة كما سيأتي.

(٩) يُنظر: الحلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٤٨.

(١٠) يُنظر: المصدر نفسه، ص٣٤٩.

(١١) عن المزاج يُنظر: الرازيّ، المباحث المشرقيَّة، ج٢، ص١٥٦، وأيضًا: زيد، منى أحمد، الإنسان في الفلسفة الإسلاميَّة دراسة مقارنة في فكر العامريّ، المؤسسة الجامعيَّة، ط١، ١٩٩٤، ص٤٤-٤٥.

(١٢) يُنظر: الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٢٧٦-٢٧٧، وأيضًا: الرازيّ، المباحث المشرقيَّة، ج٢، ص٣٥٩، وأيضًا: العاتي، ابراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلاميَّة أنموذج الفارابيّ، الهيئة المصريَّة للكتاب، ١٩٩٣، ص١٠٨، وأيضًا: خليف، عبد الله، ابن سينا ومذهبه في النفس، ص١٠٤.

(١٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص٢٧٨.

(١٤) يُنظر: المصدر نفسه، ص٢٧٩، وأيضًا: زيد منى أحمد، الإنسان في الفلسفة الإسلاميَّة دراسة في فكر العامريّ، ص٤٠.

(١٥) يُنظر: الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، الأسرار الخفيَّة، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠٠٥م، ص٣٩٩.

(١٦) يُنظر: الحلِّيّ، محمَّد بن الحسن، الرسالة الفخريَّة في النيَّة، تحقيق: صفاء الدين البصريّ، (د.ت)، ص٣٣.

(١٧) يُنظر: الشيرازيّ، محمَّد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، طليعة النور، ط٣، ١٤٣٠هـ،ج٩، وأيضًا: الحيدريّ، السيِّد كمال، المعاد، دار فراقد، قم، إيران، ط١، ٢٠١٠م/ ١٤٣١هـ، وأيضًا لنفس المؤلف كتاب المعاد من شرح الأسفار الأربعة، دار فراقد، ط١، قم ايران، ٢٠١٠م/ ١٤٣١هـ، ج١.

(١٨) يُنظر: المصدر نفسه، ص٣٦٣، وأيضًا: كشف المراد، ص٢٩٠، وأيضًا: يُنظر، الرازيّ، المباحث المشرقيَّة، ج٢، ص٢٤٧وما بعدها.

(١٩) يُنظر: الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، الأسرار الخفيَّة، ص٣٧٥-٣٨١، وأيضًا: كشف المراد، ص٢٩٦.

(٢٠) يُنظر: الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، الأسرار الخفيَّة، ص٣٨١-٣٨٢، وأيضًا: ابن سينا، علي بن الحسين، المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات إسلامي، تهران، ط١، ١٣٦٣، ص ٩٦، والإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط٣، ١٩٥٠، ج٢، ص٣٨٧.

(٢١) الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، الأسرار الخفيَّة، ص٣٨٦.

(٢٢) الآمديّ، سيف الدين، كتاب المبين، ضمن المصطلح الفلسفيّ عند العرب، د. عبد الأمير الأعسم، ص٣٦٤. ويُنظر بهذا الصدد أيضًا: الشيرازيّ، محمَّد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، تعليق: المولى علي النوريّ، تقديم: محمَّد خواجوي، مؤسسة التاريخ العربي، ط٣، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ج٢، ص٦٠٢، ويوجد رأي لتلميذ ابن سينا بهمنيار يحصر فيه وظيفة العقل العمليّ بالعمل فقط، ولم يعطه أي هامش من الإدراك، إذ يقول: (.. ويسمَّى عقلًا عمليًا، لأنَّ بها تعمل النفس.. وليس من شأنها أن تدرك شيئًا بل هي عمالة فقط.. والقوَّة التي تسمَّى عقلًا عمليًّا هي عاملة لا مدركة على ما ذكرت)، وهذا الرأي لم يشاركه فيه أحد في حدود اطِّلاع الباحث. يُنظر: المرزبان، بهمنيار، التحصيل، تصحيح وتعليق، مرتضى مطهَّري، انتشارات جامعة طهران، ١٣٧٥هـ، ص٧٨٩-٧٩٠.

(٢٣) يُنظر: النراقيّ، جامع السعادات، ج١، ص٤٨-٥٣.

(٢٤) يُنظر: الآملي، حسن زاده، من تعليقته على (النفس من كتاب الشفاء لأبن سينا)، مكتبة الإعلام الإسلاميّ، قم، ط١، ١٤١٧هـ، هامش ص٢٨٥. ويُنظر: الحيدريّ: السيِّد كمال، مقدِّمة في علم الأخلاق، دار فراقد، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص٣٦.

(٢٥) الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق، فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق، ط٢، ١٤٣٠هـ، ج٢، ص٢٧٥.

(٢٦) يُنظر: النراقيّ، جامع السعادات، ج١، ص٤٨-٥٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ج١، ص٤٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ج١، ص٥٤.

(٢٩) المدن، عليّ، تطور علم الكلام الإماميّ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص٣٦٤.

(٣٠) يُنظر: الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص١٦٨-١٦٩.

(٣١) يُنظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٥٧.

(٣٢) يُنظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٥٧-٥٨، والقوَّة القدسيَّة هي أعلى قوَّة يمكن أن يتوفَّر عليها الإنسان وهي من شؤون النبوَّة، وكان أوَّل من أشار إليها ابن سينا في تنظيراته للنبوَّة، يُنظر: طرابيشي، جورج، وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ، دار الساقي، ط٣، بيروت، لبنان، ٢٠١٠، ص٢٧٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٦.

(٣٤) الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص٢٤٣.

(٣٥) الإيجيّ، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت (د.ت)، ص١٥٠.

(٣٦) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٥٠.

(٣٧) الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص٢٥٠-٢٥٥.

(٣٨) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٦١-٢٦٢.

(٣٩) الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، الرسالة السعديَّة، تحقيق: عبد الحسن محمَّد، دار الصفوة، بيروت، لبنان، ط١، ١٣١٠هـ، ص٦٥-٦٧، وأيضًا: تسليك النفس، تحقيق: فاضل رمضاني، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، ط١، ١٤٢٦هـ، ص١٦٧-١٩٦، وأيضًا: كشف المراد، ص٤٢٣، وأيضًا: معارج الفهم، تحقيق: عبد الحليم عوض، مطبعة نكارش، قم، ايران، ط١، ١٤٢٨هـ، ص٤٠٨.

(٤٠) ويستعرض العلَّامة الحلِّيّ مراحل صدور الفعل الاختياريّ من مرحلة الإدراك إلى مرحلة التحقُّق، وهي أربع مراحل حسبما يذكرها، وهي:

أوّلها: القوى المدركة، وهذه القوى إمّا الخيال والوهم في الحيوان، وإمّا العقل العمليّ بتوسطهما في الإنسان.

ثانيها: قوّة الشوق فإنّها تنبعث عن القوّة المدركة وتتلوها، وتنشعب إلى شوق نحو الطلب ينبعث عن إدراك الملائمة للشيء اللذيذ أو النافع إدراكًا مطابقًا أو غير مطابق وتسمّى الشهوة، وإلى شوق نحو دفع وغلبة تنبعث عن إدراك المنافاة في الشيء المكروه أو الضار وتسمّى غضبًا.

وثالثها: العزم ويسمّيه العلّامة (الإجماع) وهو الجزم بعد التردُّد في الفعل والترك، وهو المسمّى بالإرادة والكراهة، وهو مغاير للقوّة الشوقيّة، لأنّ كلّ واحد منهما يوجد من دون صاحبه، فمثلًا إنّ الإنسان في حال مرضه يريد تناول الدواء وهو لا يشتهيه، ويكره تناول الغذاء وهو يشتهيه، وعند وجود هذا الإجماع يرجِّح أحد طرفي الفعل أو الترك على صاحبه.

وآخرها: القوّة العضليّة المنبثّة العضلات المحرِّكة للأعضاء، وهي مغايرة لسائر المبادئ السابقة، لأنّ الإنسان قد يشتاق إلى شيء ويعزم عليه وهو غير قادر على تحريك أعضائه، القادر على التحريك قد لا يشتاق ولا يعزم. يُنظر: الحلّيّ، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص٢٦٨.

(٤١) يُنظر: الحلّيّ، الحسن بن يوسف، الرسالة السعديّة، ص٥٣، وأيضًا: كشف المراد، ٤١٨.

(٤٢) يُنظر: عليان، د.رشدي محمد عرسان، دليل العقل عند الشيعة الإماميّة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط١، بيروت، ٢٠٠٨، ص١٢٩-١٣١.

(٤٣) الحلّيّ، الحسن بن يوسف، تسليك النفس، ص١٦٥.

(٤٤) الحلّيّ، الحسن بن يوسف، الرسالة السعديّة، ص٥٤.

(٤٥) الحلّيّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص٤١٨.

(٤٦) الجوينيّ، أبو المعالي، الإرشاد، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٠، ص٢٥٨.

(٤٧) يُنظر: المصدر نفسه، ص٢٦٠.

(٤٨) الباقلانيّ، أبو بكر محمّد بن الطيِّب، التمهيد، المكتبة الشرقيّة، بيروت، ١٩٥٧، ص٣٤٣.

(٤٩) يُنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٤١٨ وما بعدها، وأيضًا: تسليك النفس، ص١٦٣، ونهج الحق وكشف الصدق، ص٨٣ وما بعدها.

(٥٠) يُنظر: مغنيّة، محمّد جواد، فلسفة الأخلاق في الإسلام، نشرة بيك فدك، ط١، (د.ت)، ص٥٧.

(٥١) يُنظر: الصدر، محمَّد صادق، فقه الأخلاق، دار البصائر، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ، ج١، ص٢٠.

(٥٢) يُنظر: الحسينيّ، إبراهيم، الفقه والأخلاق، ضمن كتاب العقلانيَّة والاخلاق في المنظور الإسلاميّ، كتاب المنهاج، مركز الغدير، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠م/ ١٤٣١هـ، ص٤٠٧.

(٥٣) يُنظر: البغا، د.مصطفى ديب، الجوانب التربويَّة في أصول الفقه الإسلاميّ، عالم الكتب الحديثة، ط١، ٢٠٠٦، عمان، الأردن، ص٢٩١.

(٥٤) يُنظر: الطباطبائيّ، محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧، ج٢، ص٢٣٩.

(٥٥) الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، ص٣١٩، ومعارج الفهم في شرح النظم، ص٤١٥، وتسليك النفس، ص١٧٢.

(٥٦) الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلاميَّة، ط٢، ١٤٣٠هـ، ص٣٢١.

(٥٧) يُنظر: المصدر نفسه، ص٣٢١.

(٥٨) الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٤٤٠.

(٥٩) الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، منشورات دار الهجرة، قم، ايران، ط٤، ١٤١٤هـ، ص١٣٥.

(٦٠) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٣٥.

(٦١) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٣٥.

(٦٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٣٣.

(٦٣) الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، ص٣٢٤.

(٦٤) الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، ص١٣٦.

(٦٥) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٣٧.

قائمة المصادر

١. ابن سينا، عليّ بن الحسين، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط٣، ١٩٥٠، ج٢.

٢. ـــــــــ، المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات إسلامي، تهران،، ط١، ١٣٦٣.

٣. ـــــــــ، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفيّ عند العرب، د. عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٥م.

٤. ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٥. الآمدي، سيف الدين، كتاب المبين، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، د. عبد الأمير الأعسم.

٦. الآملي، حسن زاده، من تعليقته على (النفس من كتاب الشفاء لأبن سينا)، مكتبة الإعلام الإسلاميّ، قم، ط١، ١٤١٧هـ، هامش.

٧. الإيجيّ، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت (د.ت).

٨. الباقلانيّ، أبو بكر محمَّد بن الطيِّب، التمهيد، المكتبة الشرقيَّة، بيروت، ١٩٥٧.

٩. البغا، د.مصطفى ديب، الجوانب التربويَّة في أصول الفقه الإسلاميّ، عالم الكتب الحديثة، ط١، ٢٠٠٦، عمَّان، الأردن.

١٠. الجرجانيّ، التعريفات، دار الشؤون الثقافيَّة العامَّة، بغداد، بلا.

١١. الجوينيّ، أبو المعالي، الإرشاد، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٠.

١٢. حب الله، حيدر، علم الكلام المعاصر، المركز العالمي للدراسات الإسلاميَّة، مطبعة توحيد، ط١، ١٤٢٣هـ.

١٣. الحسينيّ، إبراهيم، الفقه والأخلاق، ضمن كتاب العقلانيَّة والأخلاق في المنظور الإسلاميّ،

كتاب المنهاج، مركز الغدير، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠م/ ١٤٣١هـ.

١٤. الحلِّيّ، الحسن بن يوسف، الأسرار الخفيَّة، مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠٠٥م.

١٥. ـــــــــ، الرسالة السعديَّة، تحقيق: عبد الحسن محمد، دار الصفوة، بيروت، لبنان، ط١، ١٣١٠هـ.

١٦. ـــــــــ، تسليك النفس، تحقيق: فاضل رمضاني، مؤسَّسة الإمام الصادق، قم، إيران، ط١، ١٤٢٦هـ.

١٧. ـــــــــ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، ط١٤، ١٤٣٣هـ.

١٨. ـــــــــ، معارج الفهم، تحقيق: عبد الحليم عوض، مطبعة نكارش، قم، ايران، ط١، ١٤٢٨هـ.

١٩. ـــــــــ، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلاميَّة، ط٢، ١٤٣٠هـ.

٢٠. ـــــــــ، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسَّسة الإمام الصادق، إيران، قم، ١٤٣٠هـ، ج٢.

٢١. ـــــــــ، نهج الحق وكشف الصدق، منشورات دار الهجرة، قم، إيران، ط٤، ١٤١٤هـ.

٢٢. الحلِّيّ، محمد بن الحسن، الرسالة الفخريَّة في النيَّة، تحقيق: صفاء الدين البصريّ، (د.ت).

٢٣. الحيدريّ: السيِّد كمال، مقدِّمة في علم الأخلاق، دار فراقد، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٢٤. ـــــــــ، المعاد من شرح الأسفار الأربعة، دار فراقد، ط١، قم، إيران، ٢٠١٠م/ ١٤٣١هـ، ج١.

٢٥. ـــــــــ، المعاد، دار فراقد، قم، إيران، ط١، ٢٠١٠م/ ١٤٣١هـ.

٢٦. ـــــــــ، علم النفس الفلسفيّ، دار فراقد، قم، إيران، ط٣، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٢٧. خليف، فتح الله، ابن سينا ومذهبه في النفس، جامعة بيروت العربيَّة، ١٩٧٤.

٢٨. دوير، د. هاجر، علم الكلام المعاصر في ضوء المتغيِّرات الحديثة، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٢.

٢٩. الرازيّ، محمَّد بن عمر، المباحث المشرقيَّة، مطبعة دائرة المعارف النظاميَّة، ط١، ١٣٤٣هـ.

٣٠. الرفاعيّ، عبد الجبار، المدلول الاجتماعي لأصول الدين عند الشهيد الصدر، قضايا إسلاميَّة، العدد(٣)، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦.

٣١. زيد، منى أحمد، الإنسان في الفلسفة الإسلاميَّة دراسة مقارنة في فكر العامريّ، المؤسَّسة الجامعيَّة، ط١، ١٩٩٤.

٣٢. شبستري، محمَّد مجتهد، مراجعة نقدية للفكر الكلاميّ، ضمن كتاب: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، طباعة دار الهادي، ط٢، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

٣٣. الشيرازيّ، محمَّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، طليعة النور، ط٣، ١٤٣٠هـ، ج٩.

٣٤. ـــــــــ، مفاتيح الغيب، تعليق: المولى علي النوري، تقديم: محمد خواجوي، مؤسسة التاريخ العربيّ، ط٣، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ج٢.

٣٥. الصدر، محمَّد صادق، فقه الأخلاق، دار البصائر، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ.

٣٦. الطباطبائيّ، محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧، ج٢.

٣٧. طرابيشي، جورج، وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ، دار الساقي، ط٣، بيروت، لبنان، ٢٠١٠.

٣٨. العاتي، ابراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلاميَّة أنموذج الفارابيّ، الهيئة المصريَّة للكتاب، ١٩٩٣.

٣٩. عليان، د.رشدي محمَّد عرسان، دليل العقل عند الشيعة الإماميَّة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط١، بيروت، ٢٠٠٨.

٤٠. الغرباويّ، ماجد، إشكاليَّات التجديد، سلسلة كتاب قضايا إسلاميَّة معاصرة، مطبعة ستاره، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٤١. الغزَّاليّ، أبو حامد، إحياء علوم الدين، طبعة مصر، بلا، ج٣.

٤٢. الكنديّ، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفيّ عند العرب، د. عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربيّ، بغداد، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٥م.

٤٣. المدن، عليّ، تطور علم الكلام الإماميّ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٤٤. المرزبان، بهمنيار، التحصيل، تصحيح وتعليق، مرتضى مطهري، انتشارات جامعة طهران، ١٣٧٥هـ.

٤٥. مغنية، محمَّد جواد، فلسفة الأخلاق في الإسلام، نشرة بيك فدك، ط١، (د.ت).

٤٦. النراقيّ، محمَّد مهدي، جامع السعادات، مؤسسة التاريخ العربيّ، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ج١.

الميرزا محمّد بن عبد الوهاب الهمدانيّ الحلّيّ
(بعد ١٣٠٤هـ) حياتهُ وآثارهُ

Mirza Muhammed Bin Abdul-Wahab Al-Hamadani
(After 1304 H) His Life and Works

أ.م.د. عليّ عبّاس الأعرجيّ

جامعة الكوفة/ مركز دراسات الكوفة

Asst. Prof. Dr. Ali Abbas Al-A'raji

University of Al-Kufa\Centre of Al-Kufa Studies

الملخَّص

تناول هذا البحث عَلَمًا من أعلام التشيُّع المغمورين؛ لأنَّه توفِّي شابًّا، وقد كان من تلاميذ السيِّد مهدي القزوينيّ الكبير، وهو مَن أجازه.

وقد ذكر البحث كلّ ما يتعلَّق باسمه ونَسَبه وأقوال العلماء فيه، ثمَّ عرَّج الحديث عن والديه، وعن ألقابه وكناه، والتي تُعدُّ من الأمور الشائعة في العصور المتأخِّرة، وبعد ذلك أفرز البحث واستقصى شيوخه وتلاميذه، ومن شيوخه: الشيخ مرتضى الأنصاريّ، والشيخ جعفر التستريّ، والميرزا أبو القاسم بن كاظم الموسويّ الزنجانيّ، والمولى محمَّد بن أحمد النراقيّ، وغيرهم.

أمَّا مؤلفاته فقد نافت على الأربعين سوى ما ذُكِر من الإجازات.

Abstract

This study deals with one of the uncelebrated pillars of Shiism because he died young. He was one of Grand Sayid Mahdi Al-Qizweeni' students. The study mentions everything related to Al-Hamadani's surname, lineage, and the scholars' opinions about him. Then the study tackles his parents and titles. After this, the study elaborates on his teachers (like Skeikh Murtadha Al-Ansari, Sheikh Ja'far Al-Tasturi, Mirza Abu Al-Qassim bin Kadhum Al-Musawi, Al-Zinjani, Sheikh Muhammed bin Ahmed Al-Naraqi) and his students. As for his works, he published more than forty books.

اسمه ونسبه

هو الميرزا محمَّد بن عبد الوهاب بن داود[١] (شعبان)[٢] الهمدانيّ، الكاظميّ، ولا نعلم على وجه التحديد سنة ولادته، فقد سكتت المصادر عن ذلك، يقابله اختلاف كبير في سنة وفاته كما سيأتي، وقد لُقِّب بـ: إمام الحرمين، والمراد بالحرمين، حرم الإمام الكاظم والإمام الجواد عليهما السلام، وهذا اللقب أطلقه عليه السلطان عبد العزيز خان العثمانيّ، إبان وصوله إلى سدَّة الحكم، فأرسل له السلطان هذين البيتين:

أوجب الحقّ على كل فتى ... مستقيم في جوار الكاظمين
أن يراه دائمًا مقتديًا ... بابن داود إمام الحرمين[٣]

وفي أعيان الشيعة إنَّ هذا اللقب لقَّبه به ناصر الدين شاه، بعد تصدِّيه دكَّة القضاء في الكاظميَّة[٤].

وفي الذريعة إنَّه لقب أطلقه عليه سلطان الروم[٥]، وهذا أمر غريب، إذ كيف لسلطان الروم أن يُطلق عليه هكذا تسمية، ومن أين له معرفة بالحرمين، فضلًا عن عدم إيمانه بالحرمين سواء كانتا مكَّة والمدينة أم الكاظميَّة.

ويبدو أنَّ (سلطان الروم) يُطلق على كلِّ ملك غير عربيّ، وكلُّ قادم غريب يترأَّس الأمَّة الإسلاميَّة من غير العرب، ومن هؤلاء السلطان العثمانيّ.

أقوال العلماء فيه

قال العلَّامة السيِّد حسن الصدر: (فاضل عالم أديب كامل نحويّ لغويّ شاعر مصنِّف، حسن المحاضرة، جيِّد الحفظ، حسن التحرير، يُعدُّ من الكاملين في العلوم

الأدبيَّة)[٦].

وقد أطراه في نقباء البشر، بقوله: (هو الشيخ ميرزا محمَّد بن عبد الوهاب بن داود، الملقَّب بإمام الحرمين الهمدانيّ الكاظميّ، علَّامة جليل، كان عالمًا أديبًا لبيبًا لغويًّا أصوليًّا متكلِّمًا شاعرًا مصنِّفًا جامعًا للفنون، حسن المحاضرة، جيِّد الخطِّ)[٧]. وفي كتابه غنيمة السفر نقل إطراء الشيخ جعفر التستريّ إيَّاه: (انشرح الصدر بمصاحبة أوحَديّ الزمان وأعجوبة الدوران الألمعيّ اللوذعيّ المسدَّد المؤيَّد بتأييد الله الصمد، جناب آقا ميرزا محمَّد نجل المكرَّم الحاج عبد الوهاب الهمدانيّ، ورأيت كثيرًا من تأليفاته البهيَّة الدالَّة على أنَّه ممَّن منَّ الله عليه بالنفس القدسيَّة والملَكَة القويَّة، فيما يُحتاج إليه في استنباط الأحكام الشرعيَّة، وقد استجازني، وأنا أولى بالاستجازة منه... فأجزت له أدام الله أن يروي...)[٨].

ونقل السيِّد حسين التبريزيّ الكوهكمريّ، على ظهر كتاب المشكاة للمؤلِّف، يقول: (فقد وقع نظري على ما كتبه وحرَّره الكوكب الناقد الوقَّاد، والذهن الصائب النقَّاد، صاحب الفلاح والتقوى، وحائز الفضيلة الكبرى والملَكَة العظمى، والعلم والاستعداد الوافر، والفضل والاجتهاد الظاهر، آقا ميرزا محمَّد بن الحاج عبد الوهاب الهمدانيّ سلَّمه الله؛ فوجدته بحرًا ليس له ساحل، وشمسًا تنير بضوئها المسائل والدلائل، أيَّده الله تعالى بالإقبال، ونصره في جميع الأحوال، وصانه وحفظه تعالى من طوارق الأيام والليال)[٩].

يقول فيه الميرزا زين العابدين الطباطبائيّ، وذلك عام ١٢٨١هـ في إجازته له: (أجزت لولدنا الروحانيّ، العالم الربَّانيّ، والمجتهد الصمدانيّ، آقا ميرزا محمَّد بن الحاج عبد الوهاب الهمدانيّ، أناله الله الأماني، أن يروي عنِّي ما أرويه إجازةً عن مشايخي... وجوَّزت له سلَّمه الله الفتوى بين الناس والحكومة، وقطع الدعوى والخصومة، فإنَّه

أهلٌ لذلك، وسالك من العلم أحسن المسالك موصيًا إيَّاه بالتقوى والاحتياط)[١٠].

وأطراه العلَّامة صاحب روضات الجنَّات بقوله: (أمَّا بعدُ فلما طال ما أُنهي إليَّ بطريق الرسالة... من طلب أخينا في عالم الظلال وحليفنا يوم وقوع الألفة بين جواهر الأمثال، صفوة الأحباب، والقابض على عروة محامد الأصحاب الأنجاب، عمدة العلماء الماجدين، وزبدة الفضلاء الناجدين، صاحب الدرجات الرفيعة، وصاعد الرتب المنيعة البديعة، جامع مراسم المعقول والمنقول، وقارع مسامع الفروع والأصول، بالغ مبالغ المجتهدين الأعلام، وعارج معارج المستفيدين في الإسلام، وهو العالم الربَّانيّ، والحبر الصمدانيّ، أبو الفضائل مولانا الميرزا محمَّد بن الحاج عبد الوهاب الهمدانيّ، بلَّغه الله غاية الأماني، وأذاقه حلاوة الحقائق والمعاني، أن أُهدي إلى بابه الأكرم، وأتحف إلى جنابه المحترم إجازة ما صحَّت لي روايته... ثمّ الملتمس من جناب المقصود بهذه الكلمات الدعاء بالخير في مظانِّ الإجابات، والشفاعة إلى الله تبارك وتعالى في جميع الحالات. وكتب ذا عصر يوم الاثنين ١١ رجب ١٢٨٣هـ)[١١].

وله إطراء آخر ذكره في إجازة أخرى من الكتاب نفسه، والمتعارف إنَّ لكلِّ عالم إجازة واحدة للشخص نفسه، وما من داعٍ إلى ما سواها، ويبدو من ديباجة الإجازة الأولى، إنَّ الميرزا محمَّد عبد الوهاب طلب ذلك عن طريق الرسالة، إذ يقول: (ما أُنهي إليَّ بطريق الرسالة...)، والإجازة الثانية التي بالغ في إطرائه صاحب الروضات، هي بالمقابلة المباشرة، والله العالم بحقائق الأمور، يقول في الإجازة الثانية: (أمَّا بعدُ فقد استجاز من هذا العبد أفضل أهل زمانه وأوانه في معظم فضائل أترابه وأقرانه، وأبذل جلّ سهمانه في جليل شأنه على تحصيل ما يثقل في المراتب ميزانه، وهو الأخ الصافي والخلّ الموافي، والصديق الكافي، راقي معارج العلم والعمل والدين، وخليفة الماضي وثمال الباقي من العلماء والمجتهدين، سبَّاح بحار المعرفة، والفضل والفهم، والذوق

والوجـدان، وسـيَّاح براري المقدرة على اسـتنباط أحـكام الشريعة المطهَّـرة من الدليل والبرهـان، العارج على مدارج الحقِّ والتحقيق، والدارج عـلى مناهج الفكر والتدقيق، شـيخنا الجليل الجميل، الأثيل، الأصيل، والعالم النبيل، والعـادم المثيل، الفقيه الربَّانيّ، والحكيـم الإيـمانيّ، ابن النور الشعشـعانيّ، والزاهـد الربَّانيّ، ابن الحـاج عبد الوهاب، الهمـدانيّ، المـيرزا محمَّد، بلَّغه الله غايـة الأماني، وأذاقه من زلال طـرف الأواني، ونوال القطوف الدواني، وأجزت لجنابه المطاع امتثالًا لأمره المستطاع أن يروي، وكذلك أذنت لـه أدام الله تعالى فضله أن يـروي عنِّي، فأقول لجنابه الأجلّ أنْ يـروي عنِّي ما صحَّت روايته)[١٢].

والداه

لم تذكـر المصادر شـيئًا عن والدة المـيرزا محمَّد بن عبد الوهـاب، ويبدو أنَّها لم تكن ذات شـأن اجتماعـيّ أو علميّ، أمَّا والده الشـيخ عبد الوهاب بـن داود، مجهول الحال سـوى ما ذكره ابنه محمَّد بن عبد الوهـاب في (نامه نامي)، أنَّه من: (أشراف تجار همدان مكث سنينًا في مكَّة المشرَّفة والمدينة الطيِّبة مشتغلًا بالزيارة والعبادة وإحياء الليالي بذكر الله والاسـتغفار حتى رأيته مرَّة وقد شـملته بعض الأنوار، وكان دائم التوجُّع لمصائب أهل البيت، وما حلَّ بهم، كثير البكاء لهم حتى كان يؤثِّر على معاشريه)[١٣].

ويبدو أنَّ والده كان ذا شأنٍ أخلاقي عرفانيّ، يقول عنه في غنيمة السفر:(من عرج إلى عـرش التقـى، ونهج معارج القـدس وارتقى، عبـد الوهاب الهمـدانيّ، قُدِّس سرُّه النورانيّ)[١٤].

وقد رثاه بأبيات شعريَّة، يقول:

لـــمَّا دعـــا الـــوهـــاب عـبـده ... إلى لقائه وقـد أجـاب وائتمر

عنَّا تـوارى وجهه مـن بعدِ ما ضاءَ وقد أرَّخته البدر استر[١٥]

وفي موضعٍ آخر، مؤرِّخًا سنة وفاة والده:

لـــمَّا دعـــا الـــوهـــاب عـبـده إلى لـقـاء وجـهـه سعى مهرولا
واستـقـبـلـتـه مـن جـنـان حـور وازدلـــفـــت مـنـه لـــه قـصـور
تجـري لـه مـن تحـتـها الأنهـار لـيـس بهـا لـيـل ولا نهـار
فـاض عـلـيـه مـن لـدنـه الـنـور غـــاب كـــما تحـتـجـب الـبـدور
لمـا تـــوارى وجـهـه عـن النظر طوبى له أرَّخته البدر استر[١٦]

ومن هاتين المقطوعتين يُلاحَظ أنَّه قد أرَّخ سنة وفاة والده، وهي ١٢٩٨هـ، وذلك بحسب نظام الجُمل.

ألقابه وكناه

كثرة الكنى والألقاب من الأمور الشـائعة في العصـور المتأخِّرة، فقد تجد صاحب منصب من ملك أو وزير أو حاجب بل حتى من يملكون المقاطعات الزراعيَّة، يُغدقون على أنفسهم بالألقاب والكنى تشبُّهًا بالكبار من القادة، أو قد يكون لسبب ديني؛ ولهذا السـبب شـاعت تسـمية (ناصر الدين، ضياء الدين، بهاء الديـن)، وأضرابها في العصر المملوكيّ في مصر[١٧].

قَـالَ الزَّمَخْـشَرِيُّ: الْذِي دَعَا الْعَـرَبُ إِلَى التَّكْنِيَـةِ: الإِجْلالُ عَنِ التَّصْرِيحِ بِالاسْـمِ بِالكِنَايَـةِ عَنْـهُ، ثُمَّ تَرَقَّوا عَنِ الكُنَى إِلَى الأَلْقَابِ الحَسَـنَةِ التِي هِي أَضْدادُ مَـا يُتَنَابَزُ بِهِ مِمَّا نَهَى اللهُ عَنْهُ وَسَمَّاهُ فُسُوقًا، فَقَلَّ مِنَ المَشَاهِيرِ فِي الجَاهِلِيَّةِ والإِسْلامِ مَنْ لَيْسَ لَهُ لَقَبٌ، وَلَمْ تَـزَلْ الأُمَمُ كُلُّهَا مِنَ العَـرَبِ والْعَجَمِ تَجْرِي فِي المُخَاطَبَاتِ والمُكَاتَبَاتِ عَلَى ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ[١٨].

ومؤلّفنا الهمدانيّ من هؤلاء، فقد تلقَّب وتكنَّى بـ(أبي المحاسن، وابن داود، وميرزا، وآقا، وآغا).

أمَّا كنيته (أبو المحاسن) فهو قد أطلقها على نفسه، يقول السيِّد حسن الصدر: (... وكاتب السلطان العثماني بتواريخ عملها في جلوسه، وحصل منه على لقب إمام الحرمين، وكنَّى نفسه بأبي المحاسن...)[١٩].

ولا نعلم على وجه التحديد علَّة هذه التسمية، ويبدو أنَّه لكثرة ما يملكه من محاسن معنويَّة سبَّب هذه الكنية.

أمَّا (ابن داود)[٢٠] فهي نسبة إلى جدِّه الذي لا نعرف شيئًا عنه على وجه التحديد، وقد أخرست المصادر عن ترجمة له.

أمَّا الميرزا فتتكوَّن من مقطعين بحسب قول الدَّكتور محمد التّونَجي[٢١]: الأَوَّل هو مِرد، وتعني صاحِب النَّخْوَةِ وَالحَمِيَّة وَالشُّجَاعَ، والمِقْدَامَ، وَالرَّجُلَ البَطَلَ، والثَّانِي: زَاز[٢٢]، وَتعْنِي الذَّكيّ الخفيف، وعند جَمعهما يَكون البِنَاءُ مِرْدْزَاز، فَنُحِتتِ الكَلِمة فسقَط الدَال؛ لاستثْقاله، والزَّاي فِي آخر الكلمة، فصارتِ الكَلمة: ميرْزَا بعد إشباع الكسرة التي في الميم.

وهُوَ لَقَب يُطْلق الآن على من كانت والِدَتُه عَلَويَّة، وأَبوه لَيْس كَذلك، وقد عُرفت هَذِهِ الصِّفَة فِي الأَوْساط الحَوْزِية، في النَّجف الأَشرف، وغيرها.

وكأَنَّه قد اكتسب هذه الصِّفة مِنْ أمِّه العَلَويَّة ذات الأَصْل الشَّامخ.

أما (آغا، آقا) فهو مصطلح يعني من يطلقه السيِّد أو المسيطر على الأمور، وهو مستعمَل في العاميَّة العراقية (أغاتي)، وله أصول فارسيَّة[٢٣]، يقابله في التركية (بيگ)، وقد استعمله الصفديّ في كتابه الوافي بالوفيَّات[٢٤]، وهذه التسمية لم تُطلَق عليه إلَّا من

الميرزا زين العابدين الطباطبائيّ[٢٥].

شيوخه وتلاميذه

الشيوخ الذين تلمذ على أيديهم الشيخ محمَّد بن عبد الوهاب الهمدانيّ، علماء أعلام، وقد تسلَّموا المرجعية في مدَّة حياتهم، منهم:

١. الشيخ مرتضى الأنصاريّ[٢٦].

٢. الشيخ جعفر التستريّ[٢٧].

٣. الميرزا أبو القاسم بن كاظم الموسويّ الزنجانيّ[٢٨].

٤. المولى محمَّد بن أحمد النراقيّ.

٥. السيَّد حسين التبريزي الكوهكمريّ.

٦. السيَّد مهدي الحسينيّ القزوينيّ الحلِّيّ.

٧. المولى محمَّد حسين بن إسماعيل اليزديّ الأردكانيّ.

٨. المولى عليّ الخليليّ.

٩. الشيخ محمَّد حسين الكاظميّ.

١٠. السيِّد علي الجزائريّ التستريّ.

١١. السيِّد أسد الله الأصفهانيّ.

١٢. الميرزا زين العابدين الطباطبائيّ.

١٣. الميرزا عليّ نقيّ الطباطبائيّ.

١٤. الميرزا محمَّد هاشم الجهارسوقيّ.

١٥. الميرزا محمَّد عليّ الشهرستانيّ.

١٦. السيد حسين بحر العلوم.

١٧. الشيخ عبد الحسين الطهرانيّ.

١٨. الفاضل الأيروانيّ.

١٩. الميرزا حسين النوريّ صاحب المستدرك.

٢٠. الشيخ جواد نجف.

٢١. الشيخ حسين الدزفوليّ.

٢٢. الشيخ راضي النجفيّ.

٢٣. الأقا محمَّد باقر الهمدانيّ[٢٩].

أما تلاميذه، فهم المذكورون في إجازته لهم، وهم:

١. السيِّد إسماعيل الصدر الموسويّ العامليّ الأصبهانيّ الكاظميّ[٣٠].

٢. السيِّد عناية الله بن عليّ السامانيّ[٣١].

٣. محمَّد بن عليّ بن الشيخ جعفر التستريّ[٣٢].

٤. واحد من طلبته أجازه بالرواية اسمه غير مذكور، ذكر ذلك صاحب الذريعة[٣٣].

٥. المولى محمَّد سميع بن الحاج محمَّد الأروميّ، وقد أشار هو في نسخه لكتاب البشرى أنه تلميذ إمام الحرمين[٣٤].

آثاره

الهمدانيّ من المكثرين تصنيفًا، وإجازةً، له مؤلَّفات في ميادين الفكر الإنساني كافة، وقد توزعت تآليفه على قسمين:

أ. الإجازات

١. رسالة في إجازة إمام الحرمين الشيخ الميرزا محمَّد بن عبد الوهاب بن داود الهمدانيّ الكاظميّ الملقَّب من سلطان الروم (الترك) بإمام الحرمين، المتوفَّى بالكاظميَّة بعد (١٣٠٣هـ) للسيِّد إسماعيل الصدر بن السيِّد صدر الدين الموسويّ العامليّ الأصفهانيّ المتوفَّى بالكاظميَّة (١٣٣٧هـ) أوَّلها (أصح حديث يفتتح به الكلام...) وهي مبسوطة أحال فيها إلى كتابه (شجرة الخلد لأعزِّ الولد) وذكر اثنى عشر طريقًا من طرقه وتاريخها (١٢٨٣هـ) أدرجها بخطِّه في كتابه (جمع الشتات في ذكر صور الإجازات)[٣٥].

٢. رسالة في إجازته لبعض المستجيزين منه، مبسوطة تاريخها (١٢٨٠هـ) توجد ضمن مجموعة عند السيِّد آقا التستريّ في النجف، أورد في أواخرها (إن تجد عيبًا فسدَّ الخللا...)[٣٦].

٣. رسالة في إجازته للشيخ محمَّد عليّ بن الشيخ جعفر التستريّ أبسط من إجازته السيِّد الصدر، مدرجة معها في (جمع الشتات) أوَّلها (الحمد لله الواحد الذي شرَّفنا بعلو الاسناد..) كتبها بعد إجازة الصدر وأحال الطرق إليها وهي هذه ١. الشيخ المرتضى الأنصاريّ ٢. السيِّد مهديّ القزوينيّ ٣. المولى عليّ الخليليّ ٤. الشيخ محمَّد حسين الكاظميّ ٥. السيِّد عليّ الجزائريّ التستريّ ٦. السيِّد أسد الله الأصفهانيّ ٧. الميرزا زين العابدين الطباطبائيّ ٨. الميرزا عليّ نقيّ الطباطبائيّ

٩. الميرزا محمَّد هاشم الجهارسوقيّ ١٠. الميرزا محمَّد عليّ الشهرستانيّ ١١. السيِّد حسين بحر العلوم ١٢. الفاضل المولى محمَّد حسين الأردكانيّ[٣٧].

٤. رسالة في إجازته للسيِّد عناية الله بن عليّ بن كرم على السامانيّ تاريخها (١٢٨٤هـ) لا تخلو من بسط وهي ضمن مجموعة عند السيِّد آقا التستريّ في النجف[٣٨].

٥. شجرة الخلد في الإجازة لأعزِّ الولد، وهي إجازة مبسوطة كتبها لولده، وقد أحال إليها في إجازته للشيخ محمَّد عليّ التستريّ[٣٩].

ب. مصنَّفاته

١. آداب الدعاء، مختصر، فرغ فيها من كتابه (غنيمة السفر)، تقرب من مئتين وخمسين بيتًا، أوَّلها:(أمَّا بعد الحمد والصلاة على محمَّد وآله الهداة...) فرغ منها (٣ ذي الحجة ١٢٨٧هـ) يقول الطهرانيّ: (رأيتها منضمَّة مع (الزهرة البارقة) و(عصمة الأذهان) للمؤلِّف، عند حفيد اليزديّ)[٤٠].

٢. إزهاق الباطل في ردِّ الوهابيَّة، أوَّله:(الحمد لله الذي شرح صدورنا بأسرار كتابه) قال الطهرانيّ: (رأيته ضمن مجموعة من رسائله في مكتبة السماويّ)[٤١]، وقد ذُكر هذا الكتاب في فهرست كتاب (دعاوى المناوئين لمحمَّد بن عبد الوهاب)[٤٢]، وتوجد نسخة منه في قسم الوثائق في مكتبة الملك عبد العزيز، تزيد على المئة ورقة، توجد نسخة منه في مكتبة كاشف الغطاء، في النجف برقم ٣٣ في ٢١٠ صفحة.

٣. الأسنَّة، بدأ بآيات من أواخر القرآن الشريف إلى قوله (أمَّا بعد فيقول حافظ دين الحي ومن يتبيَّن ببيانه الرشد من الغيّ، أرسل إلى بعض الأمراء محمود بن عبد الله آلوسي زاده رسالة.. متضمِّنة لمقدِّمة وثلاثة فصول وخاتمة.. فكتبت في هذا المختصر أجوبة يسهل فهمها لعامَّة البشر وسمَّيته الأسنَّة)، يقول الطهرانيّ:

رأيت النسـخة بخط المصنَّف ناقصة الآخر ضمن مجموعة من رسـائله في مكتبة الشيخ عليّ بن الشيخ محمَّد رضا آل كاشف الغطاء[٤٣].

وفي نقباء البشر (الأسنة في قلوب أهل السنَّة في رد ابن الآلوسيّ)[٤٤].

٤. البشرى في إنشـاء الصلوات الباهرة المتضمِّنـة للمعاجز الفاخرة للعترة الطاهرة، فرغ من انشـائه (٥ ع١-١٢٩٠هـ) قال بعض الشـعراء قطعة في تقريضه ذكرها المؤلِّف في كتابه (فصـوص اليواقيت) المطبوع ومادة التاريخ فيها (بشرى من الله لمن يتلوها) أوَّله: (الحمد لله الذي قرن بالصلوات نجح دعوات البشر) والنسخة بخط تلميذه المولى محمَّد سميع بن الحاج محمَّد الاروميّ الذي أنشأ من نفسه أيضًا صلـوات بليغة موجزة مقدار صفحة على جميـع المعصومين عليهم السلام، وكتب بخطِّه الجيِّـد جملة من تصانيف المؤلِّف موجودة في النجف عند الشـيخ محمَّد السـماويّ مصرِّحًا بأنَّه أسـتاذه، وتاريخ كتابة بعضها سنة ١٢٩٨هـ، وكتب في آخر البشرى فهرس سائر تصانيفه البالغة إلى خمسة وثلاثين كتابًا ورسالةً[٤٥].

توجد نسخة منه في مكتبة كاشف الغطاء برقم ٢٣٥ بعنوان (الصلوات الشريفة).

٥. تاريـخ سـلاطين تركيا العثمانيـين، نظمًا في أرجـوزة لطيفة، فرغ من نظمها سـنة ١٢٩٣هـ، وذكر تاريخ النظم في كتابه فصـوص اليواقيت (بناء العدل ظهر) بدأ باسـم السـلطان مراد خان الخامس ابن السـلطان عبد المجيـد الذي لم تمضِ على خلافته إلَّا ليالي وأيَّام؛ فتسنَّم للخلافة أخوه السلطان عبد الحميد خان الثاني ابن السلطان عبد المجيد، فقال في أوَّله موريًا:

يا من هو (المـراد) و(السلطان) ذلـت لـه الملـوك أيـن كـانـوا[٤٦]

٦. تحريم تقليد الميِّت، وقد ذكرها في إجازته للسيِّد عناية الله[٤٧].

٧. تقريرات دروس الشيخ مرتضى الأنصاريّ، قال الطهرانيّ: رأيته بخطِّه في بقايا الشيخ عبد الحسين الطهرانيّ بكربلاء، وكتب عليه أنه وقفه بشروط ذكرها في كتابه (ملوك الكلام)[٤٨].

٨. تقريظه على منتخب الدمعة الساكبة والكتاب هو (الدمعة الساكبة في المصيبة الراتبة، والمناقب الثاقبة، والمثالب العائبة) للحاج المولى محمَّد باقر بن عبد الكريم الدهدشتيّ البهبهانيّ النجفيّ المسكن والمدفن توفِّي بها في (١٢٨٥هـ) كبير في خمس مجلَّدات طبع الأوَّل والثاني والثالث منها ضمن مجلَّد كبير ضخم في (١٣٠٦) وبقي المجلَّد الرابع والخامس أحدهما في أحوال الحجَّة عليه السلام فيما يتعلَّق بالرجعة كلاهما بخط المؤلِّف في غاية البسط وتبلغ إلى مائة ألف بيت ونسختها المنحصرة موقوفة في النجف ومعرَّضة للضياع والتلف، ذكر في أوَّله فهرس مطالب جميع المجلَّدات، وذكر مآخذ الكتاب مفصلًا وانشاء خطبته وديباجته الميرزا محمَّد الهمدانيّ إمام الحرمين، كما ذكره في المجلَّد الأوَّل من كتابه (المحاسن) وطبع في أوَّل المجلَّد الأوَّل تقاريظ كثير من علماء عصره مثل السيِّد الشيرازيّ، والسيِّد حسين الكوهكمريّ، والسيِّد عليّ بحر العلوم، والحاج مولى عليّ الخليليّ، الفاضل الأيروانيّ، والشيخ محمَّد حسين الكاظميّ، والشيخ راضي آل خضر، والشيخ مهدي آل كاشف الغطاء، والشيخ نوح الجعفريّ، والشيخ عبد الحسين نعمة الطريحيّ، والشيخ جعفر بن الشيخ محسن الأعسم[٤٩].

٩. جمع الشتات في ذكر صور الإجازات، التي صدرت من جمع من المتأخرين مثل السيِّد بحر العلوم والشيخ جعفر كاشف الغطاء والمحقِّق القميّ، وفي آخرها بعض الإجازات التي صدرت من المؤلِّف، هذه في مكتبة الشيخ محمَّد السماويّ في النجف، وفي آخرها الإجازة الكبيرة التي صدرت من المؤلف للسيِّد إسماعيل بن

السيِّد صدر الدين الأصفهانيّ الشهير بالسيِّد إسماعيل الصدر والمتوفَّى (١٣٣٨هـ)، وإجازة أخرى من المؤلِّف للشيخ محمَّد على بن الحاج الشيخ جعفر التستريّ المتوفَّى (١٣٢٢هـ)[٥٠].

١٠. جُنك، وهو كتاب يشبه الكشكول، توجد نسخة منه في مكتبة مدرسة الكلبايكانيّ في قم[٥١].

١١. الجوهر النضيد، في الجواب عن المسألة العويصة المعدودة من الألغاز وهي(أنَّ أصل لا تخشون لا تخشيون فصار الحي ميِّتًا بقلب الذات لا بالحقيقة)؛ فأجاب عنها وشرحها مبسوطًا الميرزا محمَّد بن عبد الوهاب آل داود الملقَّب بإمام الحرمين الهمدانيّ الكاظميّ المتوفَّى بها في (١٣٠٣هـ) وفرغ منه في(١٢٧٠هـ) توجد ضمن مجموعة من رسائله في مكتبة الشيخ محمَّد السماويّ في النجف[٥٢].

١٢. الجوهر النظيم في شرح المنظومة الموسومة بـ: (عصمة الأذهان في علم الميزان)، وهو كَمَتنِه للميرزا محمَّد الهمدانيّ المذكور، طبع متنه في (١٢٩٨هـ) وفرغ من شرحه في (١٢٧٦هـ) كما ذكره في كتابه (فصوص اليواقيت) المطبوع، ويوجد أيضًا في مكتبة الشيخ محمّد السماويّ نسخة من الشرح بخط تلميذ الشارح وهو الشيخ محمَّد سميع بن محمَّد الأروميّ فرغ من الكتابة في (١٢٩٦هـ) ونسخة أخرى بخط الشارح نفسه، وقد صرَّح في آخره أنَّه ألَّفه في أقلّ من شهر وهو إلى آخر مباحث التصورات التي انتهى إليها متنه أيضًا[٥٣].

توجد منه نسخة في مكتبة كاشف الغطاء برقم ١٤٧.

١٣. حديقة الطلَّاب، أرجوزة في علم الصرف في مائة بيت، نظمها ليوسف أوَّلها:

الحمدُ لله الذي أعطاني ... صيانة اللسان عن إلحانِ[٥٤]

١٤. درَّة الأسلاك في حكم دخَّان التنباك، وأنَّه لا يضر بالصوم بل إنَّ نيَّة الإمساك منه يفسد الصوم، أوَّله الحمد لله الذي فطر الخلائق بإحسانه وهداهم إلى سبيل رضوانه) مرتَّب على ثلاث مقامات ثالثها في إفساد الصوم بنيَّة الإمساك فيه عن الدخَّان، لأنَّ الصوم المشروع هو الإمساك عن غيره، وفرغ منه في (١٢٨١هـ) نسخة منه بخطٍّ جيِّد كتبت في سنة التأليف ومعها نزهة القلوب له في مكتبة السماويّ[٥٥].

١٥. رجال الميرزا محمَّد، ابن عبد الوهاب بن داود الهمدانيّ، ولم يذكر الطهرانيّ في الذريعة أي شيء عن هذا الكتاب[٥٦].

١٦. الزهرة البارقة، أرجوزة في اللغة. للميرزا محمَّد بن عبد الوهاب الهمدانيّ المتوفَّى بعد ١٣٠٣هـ. أوَّله:

حمدًا كثيرًا كلَّ كلُّ البلغا عنه، لمن علَّم آدم اللغى

يوجد في مجموعة من رسائله في مكتبة (السماويّ) تاريخ فراغه من نظمه ١٢٨١هـ ونسخة أخرى مع (عصمة الأذهان)، له عند السيِّد محمَّد باقر (حفيد اليزدي) في النجف[٥٧].

١٧. الشجرة المورقة والمشيخة المونقة، أوَّله: (الحمد لله الذي أجاز المستجيز من كريم ثوابه، وأجار المستجير من عظيم عقابه... الخ)، جمع فيه صور إجازات العلماء له، وهي تزيد على أربعين إجازة، وقد ضمَّ إليها فوائد كثيرة أخرى، ومنها جملة إجازات بخطوط علماء أصفهان أتته منهم في سنة ١٢٨٣هـ بعدما أرسل إليهم جملة من تصانيفه، وقد هنَّأه بتلك المناسبة بعض الشعراء بقصيدة مادَّة التاريخ منها قوله: أتت إجازات ابن داود. وتمام الأبيات مذكور في كتابه

(فصوص اليواقيت) المطبوع، ومن هذه الإجازات الإجازة الكبيرة التي كتبها له السيِّد مهديّ القزوينيّ، وعمدة مجيزيه: الشيخ مرتضى الأنصاريّ، والشيخ عبد الحسين الطهرانيّ، والمولى عليّ الخليليّ، والميرزا زين العابدين الطباطبائيّ الحائريّ وغيرهم[٥٨].

١٨. شرائط الدعاء، أوَّله: أمَّا بعد الحمد والصلاة... الخ، فرغ من تأليفه في سنة ١٢٧٨هـ. وكتب عليه رباعيَّة فارسيَّة هذا نصها:

با جابت قرين نخواهد شد هر دعا كز سر زبان بأشد
ليك بي شبهه مستجاب شود آندعا كزميان جون بأشد[٥٩]

١٩. شرح حدِّ الكلمة على ما ذكره في التسهيل، تأليف الإمام جمال الدين محمَّد بن مالك صاحب (الألفيَّة) في النحو، ألَّفه بالتماس أبي الحسن خان الكرمانشاهيّ سنة ١٢٧٠هـ، يوجد ضمن مجموعة من رسائل الهمدانيّ في (مكتبة الشيخ محمَّد السماويّ) في النجف الأشرف[٦٠].

٢٠. شرح لغز الصمديَّة، وشرح هذا الشرح له أيضًا[٦١].

٢١. عبير التعبير، ذكره في إجازته للسيِّد غياث عليّ في ١٢٨٤هـ[٦٢]، توجد نسخة منه بمكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ بطهران برقم ٧٩٦١.

٢٢. عجائب الاسرار، قال في كتابه (فصوص اليواقيت) وفيه نبذة من عدَّة علوم كالأعداد والتكسير والنجوم، فرغ منه ١٢٩٧ ومادة تاريخه (عجيب غريب) ألَّفه لبيان المخمَّس الخالي الوسط، بالتماس سيِّدنا المرتضى بن مهديّ بن السيِّد محمَّد الكشميريّ المنتهي إلى موسى المبرقع، أوَّله: (الحمد لله الذي وفَّق من عباده من يشاء لتعريف الوفق المخمَّس..)، والنسخة بخطِّ تلميذه محمَّد سميع بن محمد

الأروميّ في ١٢٩٧هـ عند (السماويّ)[٦٣].

٢٣. عصمة الأذهان، منظومة في علم الميزان، طبع في ١٢٩٨هـ وعليه إجازة شيخه الشيخ راضي بن الشيخ محمَّد صهر كاشف الغطاء، أوله:

قال إمام الحرمين الفطنُ ... ومن له في همدان الموطن

إلى قوله:

أحمد من قد صور الإنسانا ... علَّمه المنطق والبيانا

وهو إلى آخر مباحث التصورات. وقد نظمه في أقل من أسبوع في ٩٨ بيتًا ذكر اسمه في قوله:

سميته بعصمة الأذهان ... في الكشف عن قواعد الميزان[٦٤]

٢٤. عطر العروس فيما يتهيَّج به النفوس، في شرح بعض الأبيات المشكلة وبيان النقطة تحت باء البسملة وبعض فضائل العترة الطاهرة، وهو شرح الأبيات الثلاثة التي انشائها عبد الباقي العمرى في أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام هو النقطة تحت باء البسملة، والأبيات الثلاثة هذه:

صنوُ طاها المصطفى وابنته ... مع سبطيه الكنوز المقفلهْ

نقط رصَّعت الباء مع الـ ... ـنون والباء التي في البسملهْ

سور القرآن فيها سورت ... سيما تسويرها للحمدلهْ

فرغ منه في ١٢٧٣ وإنشاء الشيخ صالح الحجبيّ قطعة في مادة تاريخه، منها قوله: (هبَّ عطر الإفطار عطر العروس) واتَّفق في هذه السنة عرس المصنِّف وتزويجه، فهنَّأه السيِّد صالح بن مهديّ القزوينيّ الحلِّيّ، بقصيدة ذكر مادة التاريخ في آخرها بقوله: (شمس السماء قابلت بدرا) والنسخة في خزانة (الشيخ عليّ كاشف

الغطاء)، ونسخة خط المؤلِّف مع تقريظ الشيخ محمَّد سعيد بن الشيخ صالح التميميّ عند (السماويّ)[٦٥].

٢٥. غنيمة السفر، في ترجمة الشيخ جعفر التستريّ، ذكر نسبه: إنه جعفر بن الحسين بن الحسن بن عليّ التستريّ، وقال: (استجزت منه فكتب لي إجازة ذكر فيها أنَّ المجاز أَوْلى بالاستجازة منه- إلى قوله: مادة تاريخ وفاته (كواكب قد نثرت) إشارة إلى واقعة ليلة وفاته من تناثر النجوم. وعدَّ من أساتيذه الشيخ عليّ بن جعفر كاشف الغطاء، وصاحب (الجواهر)، والشيخ الأنصاريّ، أوَّله: (سبحان الذي أسرى بعبده فدنى فتدلَّى..)، وفي آخره ذكر تاريخ بعض مشايخ نفسه أيضًا مثل الحاج ميرزا أبي القاسم بن كاظم الموسويّ الزنجانيّ المتوفَّى ١٢٩٢هـ، والحاج مولى محمَّد بن أحمد النراقيّ المتوفَّى ١٢٩٧هـ والنسخة بخطِّه في مجموعة في خزانة الشيخ عليّ كاشف الغطاء ونسخة أخرى عند الشيخ مهدي بن الشيخ محمَّد بن المولى جعفر شرف الدين التستريّ، فرغ منه في ٢٣ ع١- ١٣٠٣ وهي بخط محمَّد عليّ، فرغ من الكتابة في ١٣ رجب ١٣٠٣. وقد طبع بأهواز في ١٣٦٩هـ[٦٦].

٢٦. الغنية في ابطال الرؤية، أوَّله: (الحمد لله الملك الجبَّار، الذي لا تدركه الأبصار...)، يوجد ضمن مجموعة من رسائله عند (السماويّ)[٦٧].

توجد نسخة منه في مكتبة كاشف الغطاء ٢٥٦.

٢٧. فصوص اليواقيت في نصوص المواقيت، فيه ماءة تاريخ في الوفيات وغيرها، جمعه سنة ألف وثلاثمائة وطبع في بمبئي في تلك السنة وغيرها، وفيه مادة تواريخ جملة من العلماء، ومادة تواريخ تصانيفه، وفي آخره إجازة السيِّد زين العابدين بن السيِّد حسين بن السيِّد محمَّد المجاهد له، تاريخها في ١٢٨١هـ، توجد مسوَّدة

أصله بخطِّ المؤلِّف عند الشيخ محمَّد السماويّ، فيه قصائد وتواريخ للأوقات منصوصة حتى لا يحتمل غيره بذكر مادة للتاريخ، وفي المطبوع سبعون تاريخًا عربيًّا من إنشاءاته، وخمسة عشرة للشيخ صالح الحجيّ والشيخ جابر وغيرهما، وخمسة عشر تاريخًا فارسيًّا من إنشاءاته أيضًا فالجميع ماءة تاريخ[٦٨].

٢٨. كشف الإبهام عن وجه مغني ابن هشام، وهو كتاب في النحو، ألَّفه عام زواجه سنة ١٢٧٣هـ، وهو من أوائل إنتاجاته[٦٩].

٢٩. كشف النقاب عن المسائل الصعاب، وهي عشرون مسألة من فنون متعدِّدة، أوَّله: (إنَّ أزكى ما تحمله بطون الدفاتر من نطفة مياه....) يوجد عند (السماويّ)[٧٠].

٣٠. المحاسن في الإنشاءات والمراسلات مع سائر الطبقات، في مجلَّدين، أوَّل الأوَّل: (الحمد لله الذي أنشأ الإنسان وعلَّمه البيان)، وفيه غير مراسلاته الديباجة التي كتبها لـ(الدمعة الساكبة) باستدعاء مؤلِّفه وتقريظه لـ(نفس الرحمن) تأليف شيخه العلَّامة النوريّ وإجازته لتلميذه السيِّد عنايتعلي بن كرم عليّ السامانيّ في ١٢٨٤هـ وهي كبيرة مشتملة على ذكر تصانيفه ومشايخه، والمجلَّد الثاني أوَّله: (الحمد لله الذي أرسل محمَّدًا صلَّى الله عليه وآله لجمع الشتات)، وفيه تواريخ كثيرة، يوجد كِلا مجلَّديه في مكتبة العلَّامة الشيخ محمَّد السماويّ[٧١].

٣١. المشكاة في مسائل الخُمس والزكاة، في مجلَّدين، أوَّلهما في الزكاة فرغ منه ١٢٧٩هـ، ومادَّة تاريخه على ما أنشأه الشيخ جابر بن عبد الحسين الربعيّ الكاظميّ في قطعة قوله: كتاب تزكى النفس والمال فحواه، وثانيهما في الخمس، وفرغ منه في ١٢٨٠هـ ومادة تاريخه (فرغ) أيضًا للشيخ جابر:

إنَّ ابن داود غدا راقيا ... معارج الفضل دراه بلغ

وأوضـــح الـفـقـه بـمـشـكـاتـه ومـن كـتـاب الخـمـس أرِّخ فرغ

أوَّل هذه الجزء: (أحسن ما يغتنمه المرء بيده ويكنزه في يومه لغده ويغوص عليه في بحر عمره)، عند الشيخ محمَّد السماويّ، وفي آخره إجازة المولى حسين عليّ التويسركانيّ، وإجازة صاحب الروضات بخطَّيهما له في ١٢٨٣هـ[٧٢].

٣٢. مقامة، وهي بالعربيَّة توجد نسخة منه بمكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ بطهران برقم ٧٩١٦[٧٣].

٣٣. ملـوك الكلام في جمع مـا جرى بيننا وبـين أولى الإفهام، في الأدبيَّـات من النحو والـصرف وغيرهما من الفنون والمسـائل، وفيـه فوائد كثيرة، موجـود في خزانة الشـيخ عليّ كاشـف الغطاء، وكتب بخطِّه على ظهر نسـخة من تقريرات أستاذه الشـيخ المرتـضى أنَّها وقف بـشروط كتبتها على ظهر ملوك الـكلام، يوجد مجلَّده الأوَّل بخطِّه عند الشـيخ محمَّد السـماويّ، أوَّله: (لا نجد سـوى جنابك محمودًا يا خير مسـؤول ولا نرد غير عبابك موردًا يا أكرم مأمول..) عناوينه: (سـئلت) و(أجبت)، ومن مسـائله السـؤال عن إيـمان أبي طالب بحسـاب الجمل، فيذكر قواعده بالفارسـيَّة، ويذكـر أرجوزة لوح الضبط بتمامها، وفـرغ منه صبيحة يوم الغدير سنة ١٢٧٤هـ[٧٤].

٣٤. المواعظ البالغة من الآيات والروايات وفنون الحكايات، فرغ منه سنة ١٢٩٣هـ، قال بعض الشـعراء في مـادة تاريخه قوله: بعـد عدَّة أبيات: (مواعـظ للناس فيه هدى) ذكره في أوَّل كتابه (فصوص اليواقيت) وقال إنَّه حضر في النجف في شهر رمضان سنة ١٢٩٢ المسـجد الأخضر، وكان الشيخ جعفر التستريّ يعظ الناس فرغب في تأليف المواعظ في ثلاثين مجلسًـا في أيام شـهر رمضان، لكن الموجود في النسـخة التي بخطِّه إلى آخر المجلس الرابع، وبسـط فيه القـول في منازل القرآن

الاثني عشر وبآخره يتمّ الكتاب في سنة ١٢٩٣هـ، أوَّله: (الحمد لله ذي المنن والآلاء السابغة...)، والظاهر أنَّه لم يخرج إلَّا هذا المقدار ولعلَّه تمَّمه بعد التاريخ والملحق بهذه النسخة إجازة الشيخ محمَّد قاسم بن محمَّد النجفيّ بخطِّه للمؤلِّف، وقال المؤلِّف في (غنيمة السفر في ترجمة الحاج شيخ جعفر التستريّ): (إنَّ كتابنا «المواعظ البالغة والعيون السائغة» من نور فضله وضوء وعظه ولمعات أنواره ونفحات أسراره...)[٧٥].

٣٥. الموجز في شرح القانون الملغز، يعني (لغز القانون) تصنيف الشيخ البهائيّ، قال في كتابه (فصوص اليواقيت) إنَّ فيه نبذة من عدَّة علوم كالحساب والحروف والرمل والهيئة والطب والنجوم، وفرغ منه سنة ١٢٩٨هـ، ومادة التاريخ: (ليس له نظير) توجد نسخة خط يده وهي المسوَّدة في آخره أنَّه فرغ منه بكربلاء سنة ١٢٩٥هـ، أوَّله: (حمدًا لحكيم شفى أمراض الإنسان بقانون الإسلام والايمان...)[٧٦].

٣٦. نامه نامي، وهي مجموعة من رسائله بالفارسيَّة، تحوي ٦٢ رسالة، من خيرة رسائله، جمعها محمَّد صادق بن ميرزا حسين الشيرازيّ، وقد طُبعت في المجلَّة الفصلية (بيام بهارستان) لمكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ بطهران السنة الثانية، خريف ١٣٨٨هـ، وبتحقيق وإعداد رسول جعفريان[٧٧].

٣٧. نزهة القلوب والخواطر ببعض ما تركه الأوائل للأواخر، ويقال له: (نزهة الخواطر فيما تركه الأوائل للأواخر)، حقَّق فيه ٢٣ مسألة في فنون مختلفة في ١٥٠٠ بيت تقريبًا. أوَّله: (حمدًا لمحسن تفضَّل علينا فجعلنا من سدنة العلوم...) وكان الشيخ محسن بن طاهر قد سأل المؤلِّف عن المسائل طي كتاب بعثه إليه فأجاب المؤلف عنها، والثامن عشر منها السؤال عن استحباب قراءة دعاء (دوازده إمام) للخواجه الطوسيّ فأجاب بعمومات الدعاء وذكر ما أنشأه هو ممَّا

يشـابه إنشاء الخواجة، وقال إنَّ هذه الأجوبة أملاها في سفره لمشهد سامراء فاقدًا لجميع الكتب(٧٨).

٣٨. هبة الشباب في علمي الإعراب، ألَّفه في أوائل شبابه، وقال الشيخ صالح الحجِّيّ تقريظًا عليه في قطعة منها:

لها وهـب الشباب فقيل أرِّخ: ليهن الشيب في هبة الشباب

وهـو ينطبق على ١٢٧١هـ، وهو تاريخ فراغـه من التأليف، وقد ورد تمام القطعة في (فصوص اليواقيت)، وكان المؤلف قد شرح أوّلًا (لغز النحو) للبهائيّ، وكان شرحـه أيضًا لغزًا فشرح الشرح ثانيًا وسـمَّاه (هبة الشـباب) وعليه تقاريظ أُخر، منها تقريظ السـيِّد مهديّ القزوينيّ الحلِّيّ، والشـيخ عباس بن الحسن الجعفريّ، وميرزا يوسف التبريزيّ وجمال الدين رضا بن المرتضى الرضويّ الفسويّ، وعبد الباقـي العمـريّ، برباعيَّة، ومحمَّد سـعيد بـن صالح التميميّ، توجد نسـخة مع التقاريظ في مكتبة (السماويّ)(٧٩).

وفاته

لا توجد لدينا أخبار عن سـنة ولادة إمام الحرمين، سوى أنَّه تزوج سنة ١٢٧٣هـ، فهنَّـأه لعرسـه الشـعراء، ورزق ولـده جمـال الدين عليّ بـن محمَّد، كما كتبـه بخطِّه على ظهـر كتابـه (بيـان النقطـة)، في ليلـة عرفة سـنة ١٢٧٦هــ، وأختـه حور العين سـنة ١٢٧٨هـ(٨٠).

وقد اختلف العلماء في سـنة وفاته، حتى أنَّ الطهرانيّ في الذريعة اضطرب اضطرابًا كبـيرًا في تحديدهـا، تارةً يذكر أنَّه تـوفي ١٣٠٣هـ(٨١)، وأخرى أنَّهـا ١٣٠٤هـ(٨٢)، ومرَّة لا يحدِّد سنة الوفاة سوى أنَّه توفِّي شابًّا في نيِّفٍ بعد ١٣٠٠هـ(٨٣).

وقد جعلها الزركليّ في الأعلام ١٣٣٠هـ[٨٤]، الموافق ١٨٨٦م، وهذا أمر مُستبعد، لأنَّه كما قيل توفِّي شابًّا.

وعمر رضا كحالة جعلها في ١٣٠٥هـ[٨٥].

والمظنـون أنَّه توفِّي بعد ١٣٠٤هـ، لِما ذكره الطهـرانيّ في الذريعة من أنَّه كان حيًّا في رابع شهر الصيام ١٣٠٤هـ[٨٦].

هوامش البحث

(١) يُنظر: تكملة أمل الآمل: ٤/ ٥.

(٢) هذه الزيادة من الأعلام للزركشيّ، فقد تفرَّد بهذا الاسم: يُنظر: ٦/ ٢٥٨، ويُنظر في ترجمته أيضًا: نقباء البشر: ٥/ ٢٣٦.

(٣) يُنظر: (نامه نامي)، إعداد وتحقيق رسـول جعفريان، مجلَّة بيام بهارسـتان، ١٣٨٨هـ، ويُنظر هذه القصة في تكملة أمل الامل: ٤/ ٥.

(٤) أعيان الشيعة: ٩/ ٣٩٤.

(٥) الذريعة: ٢/ ٧٠.

(٦) تكملة أمل الآمل: ٤/ ٥.

(٧) نقباء البشر: ٥/ ٢٣٦.

(٨) غنيمة السفر: ٤٤.

(٩) غنيمة السفر: ٤٧.

(١٠) غنيمة السفر: ٤٨.

(١١) ميراث حوزة أصفهان: ٢/ ٢٥١.

(١٢) ميراث حوزة أصفهان: ٢/ ٢٧٥.

(١٣) نامه نامي، المقدمة، وغنيمة السفر: ١.

(١٤) غنيمة السفر: ١.

(١٥) غنيمة السفر: ٤٠.

(١٦) غنيمة السفر: ٤٠.

(١٧) يُنظر: رياض السالكين: ١/ ٥٤.

(١٨) يُنظر: الكتاب لابن درستويه:٩٣.

(١٩) تكملة أمل الآمل: ٤/ ٥.

(٢٠) يُنظر: ميراث حوزة أصفهان: ٢/ ٢٧٥.

(٢١) يُنظر: معجم المعربات الفارسيَّة منذ بواكير العصر الجاهليّ حتى العصر الحاضر، راجعه: الدكتور السباعيّ محمَّد السباعيّ، ط٢، دار ناشرون ١٩٩٨م: ٩٢، ١٦٧.

(٢٢) يُنظر: معجم المعربات الفارسيَّة:٩٢.

(٢٣) يُنظر: معجم المعربات الفارسيَّة:٩٢.

(٢٤) يُنظر:١٠/ ٢٦١، يقول: (وكان على مصطلح الترك آغا له)، وفي١٦/ ١٣١(جعل الأمير آغا له).

(٢٥) يُنظر: غنيمة السفر: ٤٨.

(٢٦) غنيمة السفر: ٤٤.

(٢٧) غنيمة السفر: ٤٤.

(٢٨) أعيان الشيعة: ٩/ ٣٩٤.

(٢٩) يُنظر: تكملة أمل الآمل: ٤/ ٥، وأعيان الشيعة: ٩/ ٣٩٤، غنيمة السفر: ٤٤.

(٣٠) الذريعة: ١١/ ٢٥.

(٣١) الذريعة: ١١/ ١٢٦، ٢٠/ ١٢٣.

(٣٢) الذريعة: ١١/ ٢٥.

(٣٣) الذريعة: ١١/ ٢٥.

(٣٤) الذريعة: ٣/ ١١٩.

(٣٥) الذريعة: ١١/ ٢٥.

(٣٦) الذريعة: ١١/ ٢٥.

(٣٧) الذريعة: ١١/ ٢٦.

(٣٨) الذريعة: ١١/ ٢٦.

(٣٩) الذريعة: ١٣/ ٣٠.

(٤٠) الذريعة: ١١/ ٤.

(٤١) الذريعة: ١١/ ٦٢.

(٤٢) يُنظر: ١/ ١٣، ٦٤ من الكتاب أعلاه.

(٤٣) الذريعة: ٢/ ٧٠.

(٤٤) يُنظر: نقباء البشر، للطهرانيّ: ٥/ ٢٣٧.

(٤٥) الذريعة: ٣/ ١١٩.

(٤٦) الذريعة: ٣/ ٢٥٨.

(٤٧) الذريعة: ١١/ ١٣٨.

(٤٨) الذريعة: ٤/ ٣٨٥.

(٤٩) الذريعة: ٨/ ٢٦٤.

(٥٠) الذريعة: ٥/ ١٣٨.

(٥١) الذريعة: ٣/ ٢٠٨.

(٥٢) الذريعة: ٥/ ٢٩٠.

(٥٣) الذريعة: ٥/ ٢٩٠ـ ٢٩١.

(٥٤) الذريعة: ٦/ ٣٨٨، ونقباء البشر: ٥/ ٢٣٧.

(٥٥) الذريعة: ٨/ ٩٠.

(٥٦) الذريعة: ١٠/ ١٤٥.

(٥٧) الذريعة: ١٢/ ٧٣.

(٥٨) الذريعة: ١٣/ ٣٧.

(٥٩) الذريعة: ١٣/ ٤٥.

(٦٠) الذريعة: ١٣/ ١٨٦.

(٦١) الذريعة: ١٤/ ٤٦، نقباء البشر: ٥/ ٢٣٧.

(٦٢) الذريعة: ١٥/ ٢١٦.

(٦٣) الذريعة: ١٥/ ٢١٨.

(٦٤) الذريعة: ١٥/ ٢٧٤.

(٦٥) الذريعة: ١٥/ ٢٧٧ـ٢٧٨.

(٦٦) الذريعة: ١٦/ ٧٠.

(٦٧) الذريعة: ١٦/ ٦٧.

(٦٨) الذريعة: ١٦/ ٢٣٦، يُنظر: مصفى المقال: ٤٣١.

(٦٩) مصفى المقال: ٤٣١.

(٧٠) الذريعة: ١٨/ ٦٦.

(٧١) الذريعة: ٢٠/ ١٢٣.

(٧٢) الذريعة: ٢١/ ٥٢.

(٧٣) يُنظر: فهرست مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ: ٢/ ٢٤٣.

(٧٤) الذريعة: ٢٢/ ٢٢٢.

(٧٥) الذريعة: ٢٣/ ٢٢٥، مصفى المقال: ٤٣١.

(٧٦) الذريعة: ٢٣/ ٢٥٠.

(٧٧) يُنظر: موسوعة مؤلفي الإماميَّة: ١/ ٢٢٦.

(٧٨) الذريعة: ٢٤/ ١٢١.

(٧٩) الذريعة: ٢٥/ ١٥٨، ونقباء البشر: ٥/ ٢٣٦.

(٨٠) يُنظر: نقباء البشر: ٥/ ٢٣٦.

(٨١) الذريعة: ١٣/ ٣٧، وكذا في أعيان الشيعة: يُنظر: ٩/ ٣٩٤.

(٨٢) الذريعة: ٢/ ٧٠.

(٨٣) الذريعة: ١١/ ٢٥.

(٨٤) الاعلام: ٦/ ٢٥٨.

(٨٥) معجم المؤلِّفين: ١٠/ ٢٦٨.

(٨٦) يُنظر: نقباء البشر: ٥/ ٢٣٦.

المصادر والمراجع

١. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، تأليف خير الدين الزركليّ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، أيار (مايو)، ١٩٨٠م.

٢. أعيان الشيعة، السيِّد محسن الأمين العامليّ، حقَّقه وأخرجه السيِّد حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٣. تكملة أمل الآمل، السيِّد حسن الصدر، تحقيق: د. حسين علي محفوظ، عبد الكريم الدبَّاغ، دار المؤرِّخ العربيّ، ط١.

٤. نقباء البشر (طبقات أعلام الشيعة)، تأليف: الشيخ آغا بزرگ الطهرانيّ، الناشر: دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٥. نامه نامي، إعداد وتحقيق: رسول جعفريان، مجلَّة بيام بهارستان، ١٣٨٨هـ.

٦. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، العلَّامة الشيخ آقا بزرگ الطهرانيّ، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، دار الأضواء، بيروت.

٧. غنيمة السفر، في ترجمة الحاج شيخ جعفر التستريّ.

٨. ميراث حوزة أصفهان، مركز تحقيقات حوزة علميَّة أصفهان.

٩. رياض السالكين، في شرح صحيفة سيِّد الساجدين، لابن معصوم المدنيّ (ت ١١١٨هـ).

١٠. الكتاب لابن درستويه، تحقيق: حاتم الضامن، دار الشؤون الثقافيَّة العامَّة.

١١. معجم المعربات الفارسيَّة منذ بواكير العصر الجاهليّ حتى العصر الحاضر، راجعه: الدكتور السباعيّ محمَّد السباعيّ، ط٢، دار ناشرون، ١٩٩٨م.

١٢. مصفى المقال في مصنِّفي علم الدراية والرجال آغا بزرك الطهرانيّ، دار العلوم للتحقيق والنشر، ط١.

١٣. فهرست مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ.

١٤. موسوعة مؤلِّفي الإماميَّة، مجمع الفكر الإسلاميّ، قسم الموسوعات، ١٤٢١هـ.

١٥. معجم المؤلِّفين تراجم مصنِّفي الكتب العربيَّة، تأليف: عمر رضا كحالة، الناشر: مكتبة المثنَّى، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ.

المعالمُ الدينيَّة الحِلّيَّة وأثرها في تطوُّر الدراسات القرآنيَّة
(٤٥٠-٩٠٠هـ)

The Role of the Religious Landmarks of Hillah in the Evolution of Quranic Studies (450-900 AH)

م. د. قصي سمير عبيِّس العزَّاويّ

كلية الإمام الكاظم عليه السلام

Lect. Dr. Qusai Samir Obbayes Al-Azzawy

College of Imam Al-Kadhim (Peace Be Upon Him)

الملخَّص

لا شـكَّ أنَّ المـدة (٤٥٠-٩٠٠هـ) تمثل العـصر الذهبي في مدينـة الحِلَّة، فكان لها الأثـر الواضح في النهضـة العلميَّة عند العلماء والعامَّة حتـى أضحت قبلة العلماء، إذ لم تؤثِّر الأوضاع السياسـيَّة سـلبًا على هذه المدينة كما أثَّرت على المدن المجاورة ، ومن أهمّ السـمات العلميَّة لهذه المعالم أنَّها انمازت بالسـعة والشمول؛ ممَّا أدَّى إلى تطوُّر الدراسات القرآنيَّة في المجالات كافّة.

انقسـم البحث على قسمين، تناول القسـم الأوَّل: المعالم الدينيَّة التي نشأت بمدينة الحِلَّة، وجاء القسم الثاني يبيِّن أهم الدراسات القرآنيَّة التي اشتغل بها علماء الحِلَّة.

Abstract

There is no doubt that the period (450-900 H) represents the golden age of Hillah. It had a clear impact on the scientific renaissance for both the scientists and the public so that it became the destination of most scientists because the political situation had no adverse effect on Hillah it had affected the neighboring cities. The most important scientific features for these landmarks were capacity and comprehensiveness which led to the progree of Quranic studies in all its domains.

This study is divided into two parts: the first deals with the religious landmarks of Hillah while the second presents the most important Quranic studies made by the scientists of Hillah.

المقدمة

الحمد لله الخالق المنَّان، والصلاة والسلام على رسول ربِّ الأكوان الذي جاء للبريَّة رؤوفًا حنَّان، وعلى آله الذين يقفون على أبواب الجنان، وبشفاعتهم تُطفأ النيران.

وبعد، انمازت مدينة الحِلَّة عن سواها من المدن بأنَّ لها صلةً وثيقةً مع الحواضر الإسلاميَّة الأخرى ، وهذا الأمر إن دلَّ على شيء إنما يدلُّ على وحدة الحركة الفكرية الإسلاميَّة وتشابك جذورها، وقد توضحت هذه الصلات في ضوء تدريس علماء الحِلَّة لطلبة من خارج مدينة الحِلَّة نحو بغداد والبصرة والنجف، بل تعدَّى الأمر إلى توافد العلماء من خارج العراق كالبحرين، ولبنان ، وإيران وهذا دليل على التواشج والتلاقح بين مدينة الحِلَّة، وبين الأمصار الأخرى. وقد سعيت جاهدًا في هذا البحث أن أبينَ أهم المعالم الحلية واسهامها في النهضة الحلية ولا سيما علوم القرآن، ولهذا فقد قسَّمت البحث على قسمين، تناولت في القسم الأول: المعالم الدينية التي نشأت بمدينة الحِلَّة، وجاء القسم الثاني يبين أهم الدراسات القرآنية التي اشتغل بها علماء الحِلَّة، فضلًا عن ذكر أهم العلماء الحليين الذين اشتغلوا بالدراسات القرآنية. راجيًا من الله تعالى أن يتجاوزَ عني ما كنت محتقبًا به على ظهري، وأن يحتسبه لي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلَّا مَن أتى الله بقلبٍ سليم، وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربِّ العالمين.

القسم الأول

المعالم الدينية في مدينة الحِلَّة

هنـاك كثيرٌ من المعـالم الدينيَّة التي تعدُّ من المعالم المعروفـة في مدينة الحِلَّة، وكان لها الأثر الواضح في النهضة العلمية الكبرى لتطور علوم القرآن فيها، ومن أهم تلك المعالم:

١. مسجد الشيخ عبد السميع بن فياض الأسدي(كان حيًّا ٩١٨هـ):

كان للمساجد والجوامع أثرٌ جيِّدٌ في مسيرة العلم، حيث بقي الجامع هو الجامعة التي تلقى فيها الدروس والمواعظ للناس، ولا سيما إن الجانـب التعليمي من أبرز مقومات حياة المسـجد بعد الصلاة، وإذا كانت المدارس قد زاحمت مدرسي المسـاجد منذ العصر العباسي ، فإن المسجد لم يتخل عن مهمته[١]. ومن أبرز هذه الجوامع والمساجد التي كانت مركزًا لنشاط العلماء، مسجد الشيخ عبد السميع بن فياض الأسدي، إذ يعدّ هذا المسجد مركزًا علميًا مهمًا من مراكز الفكر في الحِلَّة السيفية[٢]، ففي حجرات هذا المسجد كانت تنسخ مؤلفات الشيخ عبد السميع، ومؤلفات من سبقه من العلماء، ومن أهم الكتب التي نسـخت في هذا المسجد: كتاب تذكرة الفقهاء في تلخيص فتوى العلماء[٣] للعلّامة الحِلّي الحسـن بن يوسـف بن المطهّر (٦٤٨-٧٢٦هـ)، نسخ في مسجد الشيخ عبد السميع بن فياض الأسـدي يـوم الاثنين ثامـن ربيـع الأوّل بالحِلَّة سـنة ٩٠٥هـ بالحِلَّـة، وكذلك كتاب التنقيح الرائع لمختصر الشرائع[٤]، قد نسـخ في مسـجد الشـيخ عبد السـميع بن فيـاض الأسـدي، سـنة ٩١٨هــ بالحِلَّـة[٥]. وكان لغياث الديـن بن عبد السـميع بن

فياض الأسـدي الحلِّيّ أثر واضح بنسـخه للكتب المهمَّة في مسـجد والده الشـيخ عبد السـميع بن فياض الأسـدي الحليّ، إذ قام بنسـخ كتـاب (الزكاة إلى أفعـال الحجّ) من مؤلفات العلَّامة الحلِّي، وذلك سـنة ٩١٧هـ، ونسـخ كتـاب (قواعد الأحكام) للعلامة الحـلِّيّ في المـكان ذاته، ونسـخ كتاب (تذكـرة الفقهـاء) للعلامة الحلي، بـدءًا من كتاب (الضمان) حتى آخر كتاب (الجُعالة) من الكتاب المُشـار إليه، وكان ذلك سـنة ٩١٨هـ، في المسجد المشار إليه.

٢. مشهد السعدي:

أولى علماء الحِلَّة اهتمامًا كبيرًا بالمشـاهد والأضرحة المقدسـة، فكانت مكانًا لإلقاء الدروس العلمية، ومن أهم تلك المراقد مشـهد السـعدي الذي يعدُّ أحد مشاهد الحِلَّة الفيحـاء، ذُكر بإجازة ابن نما لأحـد تلاميذه، والذي حدَّد بأنه في الحِلَّة ما ذكره المجلسي (ت ١١١١هـ) بقوله: وعندي بخط الشيخ شمس الدين محمد بن صالح إجازة للشيخ الفاضل نجم الدين طومان بن أحمد العاملي (ت ٧٢٨هـ)، ذكر فيها أنه يروي عن السيد فخار (ت ٦٣٠هـ)، والشـيخ نجيب الدين ابن نما (ت ٦٨٠هـ)، وجماعة آخرين، وقال عنـد ذكره للرواية عن السـيد فخار أنه قرأ عليه في سـنة ثلاثين وسـتمائة بـداره بالحِلَّة، وأنـه روى له عـن الفقيه محمد بن إدريـس (ت ٥٩٨هـ) وعن غيره من مشـايخه، قال: وهي السـنة التي توفي فيها رحمة الله عليه[٦]. وقال عند ذكره للرواية عن الشـيخ نجيب الديـن بن نما أنه أجاز له جميع ما قرأه وسـمعه، وأُجيز لـه، وأذنَ له في روايته في تواريخ آخرها جمادى الأولى سـنة سبع وثلاثين وسـتمئة. وممَّا ذكره في هذه الإجازة أنه قرأ على السـيد الفقيه القاضي المعظَّم الزَّاهد رضي الدين محمد بن محمد الأوى العلوى الحسيني (ت ٥٦٨هـ)، وأنه أجاز له في سـنة اثنتين وثلاثين وسـتمئة بمشـهد السـعدي بالحِلَّة، وذكر أيضًا أن الشـيخ الفقيه شـمس الدين علي بن ثابت ابن عصيدة السـوراوي (كان

حيًا ٦٣٣هـ)، روى له ولجماعة في سنة ثلاث وثلاثين وستمئة. وعن والده أيضًا عن الشيخ علي بن ثابت بن عصيدة السوراوي جميع ما رواه عن مشايخه، قال العلامة وهم نجيب الدين بن مذكي الاسترابادي والفقيه إلياس بن هشام الحائري والعماد الطبري ومحمد بن طحال المقدادي الحائري.

وعن والده أيضًا عن الشيخ مهذب الدين الحسين بن رده جميع مصنفاته ورواياته وعن الشيخ مهذب الدين بن رده، عن الشيخ السعيد العلّامة نصير الدين عبد الله بن حمزة بن الحسن الطوسي جميع مصنَّفاته ومسموعاته ورواياته[٧].

٣. مشهد الشمس[٨]:

ذكر العلامة الحلِّيّ قصّة مهمة تجذِّر عقيدتنا وحبنا لهذا المشهد الشريف، فقال: «وكان في الحِلَّة أمير فخرج يوما إلى الصحراء، فوجد على قبَّة مشهد الشمس طيرًا، فأرسل عليه صقرًا يصطاده، فانهزم الطير منه، فتبعه حتى وقع على دار الفقيه ابن نما والصقر يتبعه، حتى وقع عليه فتشنّجت رجلاه وجناحاه وعطل، فجاء بعض أتباع الأمير فوجد الصقر على تلك الحال، فأخذه وأخبر مولاه بذلك، فاستعظم هذه الحال، وعرف علوْ منزلة المشهد، وشرَّع في عمارته»[٩].

٤. مشهد البرمة:

فقد عُرِف بنشاطه العلمي، ومن أهم العلماء الحلّيين الذين درّسوا فيه: فخر الدين بن تقي الدين الحسن بن المعالي الحلِّيّ المعروف بابن الباقلانيّ (ت ٦٨٣هـ) الشاعر النحويّ، فكان يدرّس فيه طلّابه ويجيزهم وينشد أشعاره، وكان يتردّد عليه غياث الدين عبد الكريم بن أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس (ت ٦٩٣هـ).

٥. دور العلماء الحليين:

كانت لدور العلماء الأثر الأكبر في نشاط الحركة الفكرية والعلمية، وأصبحت محط رحال طلاب العلم الذين أخذوا يقصدون العالم في منزله؛ ليأخذوا عنه العلم ويمنحهم إجازاته، ومنزل العلامة الحلّيّ الذي يعد مركز الاشعاع العلمي عند العلماء، فداره مدرسة قائمة بذاتها؛ لكثرة من تخرج من هذا المجلس من العلماء والفقهاء، بل تعد جامعة علم يفد عليها طلبة العلم من داخل الحِلَّة وخارجها، فمن العلماء الذين حلّوا على العلامة في داره السيِّد مهنَّا بن سنان المدني كانت أول قراءته عليه في سنة ٧١٧هـ، وابتدأ دراسته عند العلّامة بتوجيه مجموعة من الأسئلة؛ ليجيبه عنها وتعرف تلك الأسئلة بالأسئلة المهنائية، وكتب له العلّامة في نهاية القراءة : واجزت له جميع مصنفاتي ورواياتي واجازاتي ومنقولاتي وما رويته من كتب أصحابنا السالفين رضوان الله عليهم أجمعين باسنادي المتصل إليهم[١٠]. يبدو من ذلك أن السيد مهنا أنه قرأ على العلّامة كل مصنفاته ومروياته التي سمعها من الشيوخ يتضح ذلك من خلال المدة التي لازم بها العلّامة، فقد أرخت الإجازة في شهر ذي الحجّة سنة ٧١٩هـ[١١].

وقرأ مهنا بن سنان على فخر المحققين محمد بن العلّامة (ت ٧٧١هـ) بدار والده وبعد الانتهاء من القراءة كتب له فخر المحققين: وقد أجزت له أن يروي عني جميع مصنفاتي ومؤلفاتي ومقروآتي، فليروها لمن شاء وأحب، وأجزت له أن يروي عني جميع مصنفات والدي عني عنه وجميع ما صنَّفه جدي في الأصول والحديث[١٢]. ومن خلال هذه الاجازة يتضح لنا أن محمد بن العلامة كان شريك والده في الدرس، إذ يتضح ذلك بقراءتنا لتاريخ الاجازة أنه كان حاضرًا خلال طرح الاسئلة والاجابة عليها من قبل العلّامة[١٣].

والجدير بالذكر أنَّ هناك دُورًا كثيرة في مدينة الحِلَّة كانت تستقطب العلماء

والمجتهدين، ومنها: دار الشيخ زين الدين علي بن طراد المطرأباوي (ت ٧٢٧هـ)، ودار الشيخ نصير الدين علي بن محمد القاشي (ت ٧٥٥هـ)، ودار الشيخ جمال الدين أحمد بن محمد بن الحداد الحلِّيّ كان حيًا سنة (٧٥٤هـ)، ودار الشيخ علي بن محمد بن الحسين المزيدي كان حيًا (٧٦١هـ)، ودار الشيخ فخر الدين محمد بن علي الحسن بن يوسف (ت ٧٧١هـ)، ودار السيد تاج الدين محمد بن القاسم بن الحسن بن معية (ت ٧٧٦هـ)[١٤]. ومما هو حريٌّ بالتنبُّه إليه أنّ هناك منازل لعلماء حليين خارج مدينة الحِلَّة كان لها الأثر البالغ في النهضة الفكرية لعلماء المذهب الامامي ومن أبرز تلك المنازل: منزل نصر بن علي بن منصور بن الخازن أبي الفتح النحوي المحدث (ت ٦٠٠هـ) كان منزله في بغداد[١٥]. ومنزل العالم السيد محمد بن معد بن علي بن رافع بن فضائل بن علي بن أحمد الموسوي الحلّي(ت ٦٢٠هـ) في بغداد، فقد كان يقرئ طلبة العلم ويجيزهم[١٦].

ومنزل السيد رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن طاووس(ت ٦٦٤هـ)[١٧]، ومنزل العالم اللغوي فخر الدين علي بن الحسن بن معلي الحلي(ت ٦٨٣هـ) في بغداد، فقد كان يدرّس طلابه في منزله، ومن طلابه المؤرخ المعروف بابن الفوطي البغدادي (ت ٧٢٣هـ)[١٨]. ومنزل السيد الفقيه غياث الدين بن عبد الكريم بن أحمد بن موسى بن طاووس (ت ٦٩٣هـ) في بغداد، فقد كان منزله مجمع الأئمة الأشراف الذي كانوا يستضيئون برأيه وينتفعون من علمه[١٩].

خزائن الكتب الحلية: المكتبات وخزائن الكتب هي جنات طلاب العلم، ورياض أفكارهم، ومحل استمتاعهم، ففيها يحققون المسائل، ويطَّلعون على الدلائل، فهي من الينابيع التي تغذي الأمم بروافد العلم والمعرفة والتطور الحضاري؛ ولذا أصبحت خزائن الكتب لها الأثر المهم في نشاط الحركة العلمية والفكرية في مدينة الحِلَّة، فقدمت

هذه المكتبات خدمة لطلاب العلم سواء أكانوا من داخل الحِلَّة أم من البلاد الإسلاميَّة الأخرى باعتبار أن طلب العلم لا يحدّه مكان أو زمان. ومن هنا كان للحلّيين اهتمامًا كبيرًا في اقتناء الكتب وتأسيس المكتبة البيتية، وخير ما يشير إلى ذلك إن أهل الحِلَّة كانوا يجلبون الأطعمة إلى بغداد ويبتاعون بأثمانها الكتب النفيسة[٢٠]، حتى ان حوانيت الكتب لم تكن محلات تجارية فحسب، بل كانت ملتقى الأدباء والشعراء والعلماء الذين كثيرًا ما كانت تدور بينهم الأحاديث والمناظرات الأدبية[٢١]. ومن أهم خزائن الكتب خزانة الأمير سيف الدولة صدقة بن منصور (ت ٥٠١هـ) وهي في غاية الضخامة، إذ حوت ألوف المجلدات[٢٢]. وهنالك خزانة المقرئ محمد بن محمد بن هارون بن محمد الحلِّيّ المعروف بابن الكال(ت٥٩٧هـ) الذي اتخذ من دكانه مركزًا للدرس[٢٣]. أما خزائن رضي الدين بن طاووس (ت ٦٦٤هـ) فقد حوت على ألف وخمسمائة كتاب[٢٤]، وقد استطاع هذا العالم أن يمتلك خزانة غنية بالذخائر والنفائس مما لم يكن له وجود في خزانة أخرى[٢٥]، ولشغفه بهذه الخزانة واهتمامه بها وضع لها فهرسًا سمّاه (الإبانة في معرفة أسماء كتب الخزانة)[٢٦]. وخزانة غياث الدين عبد الكريم أحمد بن طاووس وغيره من علماء الحِلَّة[٢٧]. وهذا إن دلَّ على شيء فإنَّما يدلُّ على اهتمام علماء الحِلَّة وأمرائها بالجانب الفكري والعلمي، الأمر الذي جعلهم يسعون إلى تأسيس المكتبات في بيوتهم للإفادة منها علميًا، وخاصة إذا ما عرفنا أن كثيرًا من تلك البيوت كانت معاهد درس، وملتقى للعلماء الذين يقصدونها من كلِّ حدب وصوب[٢٨].

٧. مجالس علماء الحِلَّة:

إنَّ مجالس الدرس في مدينة الحِلَّة كانت تعقد حول الاستاذ على صورة حلقات[٢٩]، وبقيت حلقات الدرس من المراكز المهمة في مدينة الحِلَّة ولا سيما في الحقبة الجلائرية[٣٠]، ومن أهم تلك المجالس: مجلس الفقيه جعفر بن هبة الله بن نما الحلِّيّ (كان حيًا سنة

٦٣٧هـ)[٣١]. ومجلس الفقيه المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن (ت٦٧٦هـ) كان مجلسه حافلًا في طلبة العلم حتى إنه برز منه أكثر من أربعمائة مجتهد[٣٢]. ومجلس الشيخ نجيب الدين يحيى بن أحمد بن سعيد الحلِّيّ (ت ٦٩٠هـ) وممن حضر مجلسه السيد عز الدين الحسن بن علي بن الأبرز (ت ٦٥٥هـ)، والشيخ كمال الدين علي بن حمّاد الواسطي (كان حيًا ٧٥٦هـ)[٣٣]. ومجلس الفقيه كمال الدين علي بن حماد الواسطي(كان حيًا ٧٥٦هـ)[٣٤]. ومجلس الفقيه فخر المحققين محمد بن الحسن بن المطهر (ت ٧٧١هـ)، فقد تصدر التدريس بعد وفاة والده العلّامة الحلّيّ، وخلفه في مجلسه بمدينة الحِلَّة ودخل في مجلسه جماعة من طلبة العلم[٣٥]. ومجلس أحمد بن فهد الحلّيّ، فقد وصف مجلسه بعض العلماء بأنه رائد المدرسة الحلّية[٣٦]، وغيرها الكثير من المجالس التي سنكتفي بذكر أهم مصادرها بالهامش[٣٧].

٨. المدارس الحلية:

عنى علماء الحِلَّة بالمنشآت الدينية العلمية، فأقاموا مدراس، لطلب العلم، وسار أسلافهم من طلبة العلم على نهجهم وكانت أكثر مدارس العلم تدرِّس علوم القرآن والفقه الامامي، والعقائد، فكان طلبة العلوم الدينية يقصدونها من كل حدب وصوب حتى بلغ أعداد الطلبة أيام العلامة الحلِّيّ يقدر بخمسمائة مجتهد[٣٨]. وأغلبهم ليسوا حليين بل أغرابًا وفدوا من بلاد فارس، والبحرين، ولبنان. ومن أهم المدارس التي شكلت انعطافه مهمّة من تاريخ مدينة الحِلَّة العلمي هي:

أ. مدرسة سورا:

لم يذكر أصحاب التاريخ بما يغني عن هذه المدرسة[٣٩]، سوى أنها كانت مركزاً من المراكز الرئيسة المهمّة وحاضرة علميّة، أنجبت العديد من العلماء والمحدّثين، منهم

من ولِد فيها ونُسب إليها، واختلفوا في صيغة النسبة إليها بين (السّوراني، والسّوراوي، والسّيوري)، ومنهم من اتَّخذها وطناً له، ومنهم من قصدها؛ لينهل من علم رجالها، ومنهم الكُلَيْني (ت ٣٢٩هـ). ويُنسب إلى سورا من أهل العلم الفاضل الشيخ مقداد بن عبد الله السيوري الحلِّيّ الأسدي (ت ٨٢٦هـ) صاحب (كنز العرفان)، وإبراهيم بن نصر السّورانى من أهل سورا، والحسين بن على بن جود السّورانى الحربي، كانت داره عند سورا، فقيل له السّورانى، والشيخ علي بن يحيى بن علي الخياط السّوراوي، وأبو منصور السّيوري أديب وله شعر جيد، وغيرهم الكثير ممَّن ينتمي إليها[٤٠].

ب. مدرسة مقام صاحب الزمان:

تعد هذه المدرسة من أقدم المدارس في مدينة الحِلَّة، فقد ذكرها يوسف البحراني بقوله: «فقد عمّر الشيخ الفقيه العالم نجيب الدين بن نما الحلِّيّ بيوت الدرس إلى جانب المشهد المنسوب إلى صاحب الزمان بالحِلَّة السيفية وأسكنها جماعة من الفقهاء»[٤١]. وذكر صاحب الرياض «كان ابن نما محمد بن جعفر بن أبي البقاء مرجعًا وزعيمًا للطائفة في الحِلَّة في وقته، وقد أسكن جماعة من الفقهاء في الحِلَّة وتولى أمورهم»[٤٢]. وهذا دليل قاطع على أن مكان أخذ الدرس، ومبيت الطلبة هي مدرسة مقام صاحب الزمان في الحِلَّة، وقد استمر الدرس فيها ، ونسخت الكتب العلمية في هذه المدرسة. فقد نسخ السيد حسين الطبري في مدرسة مقام صاحب الزمان كتاب نهج البلاغة[٤٣]. وفي بداية القرن الثامن الهجري نسخ الشيخ أبو محمد الحسن بن ناصر الحدّاد وهو من تلامذة العلّامة الحلِّيّ من كتابة كتابه (الدرَّة النضيدة في شرح الأبحاث المفيدة) مجاور مقام صاحب الزمان عليه السلام بالحلّة[٤٤].

ونسخ محمود بن محمد بن بدر كتاب (تحرير الأحكام الشرعية) للعلامة الحلّي، فقال

في نهاية المخطوط: فرغ العبد من كتابته محمود بن محمد بن بدر يوم الأحد السادس من شهر رجب لسنة ثلاثة وعشرين وسبعمائة هجرية غفر الله لنا ولجميع المؤمنين في مدرسة صاحب الزمان بالمحروسة الحِلَّة حماها الله»[٤٥]. ونسخ كتاب قواعد الأحكام للعلامة الحلِّيّ توجد نسخة منه في (مكتبة الغرب ٨٥٢)، نسخها جعفر بن محمّد العراقي، يوم السبت الأوّل من جمادى الآخرة ٧٧٦هـ[٤٦]. قابله وصححه الناسخ على نسخة كانت في مدرسة صاحب الزمان بالحِلَّة، وأتمّ المقابلة في ١٢ جمادى الأولى ٧٨٦هـ، ونسخ كتاب المختصر النافع للمحقق الحلِّيّ توجد نسخة منه في كلية الإلهيات- مشهد ٦٩٦، ونسخت في يوم الخميس ١٦ ربيع الأوّل سنة ٩٥٧هـ في مدرسة صاحب الزمان بالحِلَّة.

ونسخ كتاب مناسك الحج لفخر الدين محمّد بن الحَسن الحلّي (٦٨٢-٧٧١هـ)، وهو كتاب مختصر في فصلين الأوّل في أربعة أبحاث، والثاني في ثمانية أبحاث، وهو في أحكام حجّ التمتّع، كتبه سنة ٧٥٥هـ في مدرسة صاحب الزمان في الحِلَّة[٤٧].

ونسخ كتاب (المختصر النافع) للمحقّق الحلِّيّ سنة (٩٥٧هـ)[٤٨]. وبعد هذا التاريخ لم يذكر للمدرسة أثرٌ[٤٩].

ت. مدرسة ابن ادريس:

كان ابن ادريس يدرّس طلبته في مدرسته التي تقع الآن وسط الحِلَّة، ومن خريجي هذه «المدرسة نجيب الدين محمد بن جعفر بن نما الحلِّيّ (ت ٦٤٥هـ)»[٥٠]. وقد دفن ابن ادريس في مدرسته، يذكر السيد هادي كمال الدين «قبره في مدرسته التي تهدّم سورها ولم يبق من آثاره شيء»[٥١]. ولم يرد لها ذكر بعد وفاة ابن ادريس سنة (٥٩٨هـ)[٥٢].

ث. مدرسة يحيى بن سعيد الهذليّ:

الشيخ يحيى بن سعيد الهذلي هو سبط الشيخ ابن ادريس، وجدُّ المحقق الحلِّيّ لأبيه، ولد سنة (٦٠١هـ). تقع هذه المدرسة ضمن محلة الطاق[٥٣]، ويطلق عليها حاليًا مراقد العلماء الأربعة[٥٤]. قال الشيخ حرز الدين: «يحيى بن سعيد الهذليّ دفن في داره، إلى جنب مدرسته الدينية، ويؤيد ذلك تلك الغرف المستديرة الموجودة حول المرقد»[٥٥].

نسبت تسميتها إلى زينب بنت الامام علي عليها السلام[٥٦]، وهناك رأي آخر يقول: نسبت إلى زينب بنت يوسف الآبي المتوفى سنة (٦٩٩هـ) وهو الأقرب؛ لأنها صاحبة الوقف لهذه المدرسة فضلًا عن ذلك إنّها دفنت في هذه المدرسة، وقد نشأت في القرن التاسع الهجري[٥٧] تقع في بداية سوق هرج وسط مدينة الحِلَّة[٥٨]، وقد ورد ذكر اسم هذه المدرسة مقرونًا باسم الشيخ أحمد بن فهد الحلِّيّ(٧٥٧هـ)[٥٩]، فقد كان يعطي دروسه في المدرسة الزينبية[٦٠]، وذُكر هذا الاسم مقرونًا مع ابن فهد الحلِّيّ، فقال بحر العلوم: «جمال الدين أحمد بن شمس الدين بن محمد بن فهد الأسدي الحلِّيّ كان ساكنًا في الحِلَّة السيفية، وكان أحد المدرسين فيها ابن فهد الحلِّيّ في المدرسة الزينبية»[٦١].وذكر هذا المعنى محقق المهذَّب البارع باسم المدرسة الشرعية، فقال: «ابن فهد الحلِّيّ أحمد بن شمس الدين محمد بن فهد، جمال الدين الحلِّيّ الأسدي الشيعي، كان يدرس في مدرسة الشرعية في الحِلَّة السيفية»[٦٢]. ويعلل ذلك أحد العلماء المحدثين بالقول «ربما يكون اسمها هذا ناتج عن تدريس الشريعة وعلوم الدين والمذهب الإمامي، أو إنها وقف تابع للمرجعية الدينية آنذاك»[٦٣]. وقد تخرج منها جماعة من العلماء، منهم: الشيخ ناصر بن أحمد المتوّج البحراني، كان حيًا (٨٥٩هـ)[٦٤]، والسيد محمد بن فلاح الواسطي المشعشعي (ت ٨٧٠ هـ)[٦٥]، والشيخ علي بن هلال الجزائري الحلِّيّ، كان حيًا (٩٠٠هـ)[٦٦] عز الدين المهلبيّ، وعبد السميع بن فياض الأسديّ (حيًّا بعد عام ٩١٨هـ)، وغيرهم[٦٧]. وقد

نسخ عطية بن غنام بن علي بن يوسف الأسدي مخطوطته المعروف بـ(مجالس الصدوق) في المدرسة الزينبية، فيقول الشيخ: فرغ من كتابته بتوفيق الله سبحانه وتعالى وبمعونته العبد الفقير المحتاج إلى رحمة ربه الكريم عطية بن غنام علي بن يوسف الأسدي، ذلك ليلة الاثنين سلخ شهر ذي القعدة الحرام لسنة ثلاث عشرة وتسعمائة في المدرسة الزينبية بالحِلَّة السيفية والحمد لله وحده وصلى الله على محمد وآله وسلم»[٦٨]. وكتب الشيخ خضر بن محمد الحبلرودي كتابه (التحقيق المبين في شرح نهج المسترشدين)، فقال: «مقدم تسويد هذا الشرح بعون الله وتسديده ومزيد توفيقه وتأييده قبيل الصبح من ليلة الأحد الثالث من ذي القعدة بالمدرسة الزينبية الواقعة جوار المقام للخلف الصالح القائم المنتظر»[٦٩]. وذكر الأفندي أنه قد رأى في قرية (الفارة) في منطقة الإحساء بعض مؤلفات أبي جمهور الأحسائي، وقد كتب عليها: «كتبت في العراق في الحِلَّة السيفية في المدرسة الزينبية المجاورة لمقام صاحب الزمان»[٧٠]. فكانت تقام فيها حلقات الدرس، والمناقشات الفكرية، وتبادل الآراء بين مفكريها، بما يخدم الدين والمصلحة العامة، في الأيام الاعتيادية والمناسبات الدينية التي يلتقي العلماء خلالها، سواء أكانت مناسبات عُسر أو يُسر، يتبادلون فيها التهاني أو التعازي، بحسب المناسبة التي تجمعهم[٧١]، ومصداق ذلك ما ذكره الشيخ خضر الحبلرودي (ت ٨٥١هـ) الذي دخل الحِلَّة بمناسبة زيارة أربعينية الإمام الحسين، وقبل ذهابه إلى كربلاء، عرَّج إلى المدرسة الزينبية التي كان يدرس بها صديق له، هو الشيخ محمد بن محمد بن نُفيع الحلِّيّ، جمعتهم هذه المناسبة، لتكون سببًا في تأليف الشيخ خضر الحبلوردي لكتاب مهم ألا وهو (التوضيح الأنور) الذي ذكر به مناسبة التأليف، بقوله: «إني لمَّا عزمت على زيارة الأربعين في سنة ثمانمائة من الهجرة مع تسع وثلاثين ٨٣٩هـ، ورحلت إلى المدرسة الزينبية والصلحاء، أراني أعزُّ الإخوان عليَّ، وأتمَّهم في المودَّة والإخلاص... محمد بن نُفَيْع عضد الملَّة والدين»[٧٢].

وهذا دليل واضح على أنّ المدرسة الزينبية مفتّحة لقاصديها من العلماء. وبمرور الزمن اندثرت تسمية المدرسة الزينبية، ولكن المدرسة بقيت شاخصة يرتادها طلبة العلم. يذكر الشيخ يوسف كركوش: «لمّا عيّن رؤوف باشا متصرِّفًا على الحِلّة مراد العزّي، وفي عهد هذا المتصرف أُنشأت المدرسة الرشدية في الحِلّة، والتي هي رأس سوق الهرج، وذلك سنة ١٢٨٩هـ، وكانت تسمّى بالمدرسة الزينبية، والمظنون أنها من مدارس الحِلّة إبان نهضتها في القرون الوسطى»[٧٣].

ج. المدرسة الزينية:

تقع المدرسة الزينية ضمن محلّة الجامعين، ووجدت وقفيتها باسم المدرسة النبويّة، وهناك من يقول إن نسبة تسميتها تعود إلى زين الدين علي بن الحسن بن الخازن الحائري، الذي كان معاصرًا لنظام الدين علي بن محمد بن عبد الحميد النيلي، وبهاء الدين علي بن عبد الكريم النيلي، والمقداد بن عبد الله السيوري الحلّيّ، فقد درّس بالمدرسة الزينية بالحِلّة، والتفّ حوله الطلبة[٧٤]. قال الحلبرودي: «إنّي لما عزمت على زيارة الأربعين في سنة (٨٣٩هـ) ووصلت إلى المدرسة الزينية مجمع العلماء والفضلاء بالحِلّة السيفية»[٧٥]. وكتب في نهاية نسخة عدّة الداعي أنها كتبت في المدرسة الزينية في الحِلّة السيفية فيذكر بما نصه « مكتوب في المدرسة الزينية بالحِلّة سنة (٨١٣هـ)[٧٦]. ومن أهم الكتب التي نسخت في المدرسة الزينية: الأنوار الجلالية للفصول النصيرية للمقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (ت ٨٢٦هـ)، موجودة في مكتبة (المرعشي ١٠٨٣١م)، نسخها: سالم بن سلامة بن محمّد اللزيزاوي، سنة ٨٩٤هـ في المدرسة الزينية بالحِلّة، وكتاب إيضاح المنافع في شرح مشكلات الشرائع للمقداد بن عبد الله السيوري الحلّي(ت٨٢٦هـ)[٧٧]. توجد نسخة منها في (مكتبة الأستانة الرضوية ١٢٢٥م) نسخها حسن بن محمد بن عبد العزيز، في المدرسة الزينية في الحِلّة سنة ٩١٨هـ.

والجدير بالذكر أن هناك مدارس غير حلية أثَّرت بشكل واسع على النهضة الثقافية لعلماء الحِلَّة، وخصوصًا مدارس بغداد، ومنها: المدرسة النظاميّة في بغداد، فقد ارتادها العديد من علماء الحِلَّة، أمثال: الفقيه محمد بن علي بن عبد الله الجاواني الحلِّيّ (ت ٥٦١هـ)، والفقيه عبد الرحمن بن أبي البركات بن كندر الحليّ (ت ٦١٩هـ)، والنحوي الحسن بن معالي الباقلاني الحلي (ت ٦٣٧هـ)، والسيد رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن طاووس (ت ٦٦٤هـ)، فقد أقام المناظرات مع علماء هذه المدرسة[٧٨].

ومن المدارس الأخرى التي تأثر فيها علماء الحِلَّة وأثروا بها المدرسة المستنصرية في بغداد التي ارتادها السيد رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن طاووس الحلِّيّ (ت ٦٦٤هـ)، والسيد زين الدين جعفر بن أبي المجد الحليّ، والسيد عفيف الدين بن جيش الحلِّيّ وشرف الدين عبد الله بن مسعود بن عياش الحلِّيّ، فقد حضروا إلى هذه المدرسة، سنة (٦٧٦هـ)[٧٩]، والعالم عز الدين الحسن بن أبي القاسم بن هبة الله النيليّ (ت ٧١٢هـ) كان مدرسًا للمالكيّة في هذه المدرسة[٨٠]. وكان قد تلقى تعليمه على يد أساتيذها قبل أن يصبح أستاذًا فيها[٨١]. ومن العلماء الحلّيين الذين درسوا في هذه المدرسة العلّامة الحلِّيّ الحسن بن يوسف بن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ) كان يقرأ على شيخه جمال الدين الحسين بن إياز بن عبد الله (ت ٦٨١هـ) الذي كان يتولى مشيخة النحو في هذه المدرسة[٨٢]. وكذلك درس العلامة الحلِّيّ على تقي الدين عبد الله بن محمد بن أبي بكر البغدادي (ت ٧٦١هـ) المدرّس في هذه المدرسة أيضًا[٨٣].

ومن المدارس التي كان لعلماء الحِلَّة دور بارز فيها: المدرسة الشرابية في واسط التي أنشأها شرف الدين أبو الفضائل إقبال شرابي (ت ٦٥٣هـ)، فقد درّس فيها السيد عماد الدين أبو يحيى زكريا بن محمد بن محمود القزويني الحلي (ت ٦٨٢هـ) صاحب كتاب (آثار البلاد وأخبار العباد)، وتولى التدريس بها نحو ثلاثين سنة[٨٤]. ومن المدارس

البغدادية المدرسة المستعصمية: أسسها الحفيد الرابع للمستعصم بالله (٦٧٨هـ)[٨٥].

وقد ارتاد هذه المدرسة السيد عبد الكريم بن أحمد بن طاووس (ت ٦٩٣هـ) للأخذ على يد بعض فقهائها[٨٦]. أما المدرسة السيوريَّة في النجف فكان لها أثر بارز في جذب طلبة العلم، قام بتأسيسها العالم المتكلم المقداد بن عبد الله بن محمَّد بن الحسين السيوريّ الحلِّيّ(ت ٨٢٦هـ)، والمعروف بالفاضل المقداد، وقد عكف على التدريس والتأليف، وحفَّ به الطلاب للأخذ منه، فدروسه كانت محط عناية طلاب العلم[٨٧]، فقد كان المقداد السيوريّ الحلِّيّ يمنح طلابه الإجازات العلمية في منزله، وكان ذلك في سنة (٨٢٢هـ)[٨٨].

القسم الثاني

الدراسات القرآنية التي اشتغل بها علماء الحِلَّة

إن من أهم الدراسات التي ازدهرت بمدينة الحِلَّة في المدة (٤٥٠-٩٠٠هـ) هي علوم القرآن الكريم، ومن هذه العلوم:

أولًا: التفسير

التفسير لغة: فَسَّرَهُ أَبانه، وهو كَشف المُراد عن اللفظ المُشْكل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[٨٩]؛ أي بيانًا وتفصيلًا. وهو مأخوذ من الفسر وهو الإبانة والكشف، قال صاحب القاموس: «الفسر: الإبانة وكشف المغطى»[٩٠]. من هذا يتبين لنا أن التفسير يُستعمل لغة في الكشف الحسِّي، وفي الكشف عن المعاني المعقولة، واستعماله في المعاني المنقولة أكثر من استعماله الحسِّي.

واصطلاحًا: هو علم يبحث في ألفاظ القرآن الكريم، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك[٩١]. أو علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وآله سلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات[٩٢].

ماهيَّته: هو ما يبحث فيه عن مراد الله تعالى من قرآنه المجيد[٩٣].

موضوعه والغرض منه: إن موضوعه كلام الله تعالى، والغرض منه حصول القدرة على معرفة آيات الأحكام الشرعية بوجه الصحة، ومعرفة معاني النظم(٩٤).

أما من جهة **الحاجة إليه**، فكل كمال ديني مفتقر إلى العلوم الشرعية والمعارف الدينية، وكلها متوقفة على العلم بكتاب الله(٩٥).

اتجاهات في التفسير

الأول: التفسير بالمأثور أو الرواية عن طريق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته الطاهرين معتمدًا بالدرجة الأساس على القرآن والسنة والأئمة المعصومين عليهم السلام.

والثاني: التفسير بالتأويل بحسب الظاهر والباطن.

وبعد ذلك تطور الاشتغال بعلوم القرآن الكريم، فأنشئت مدارس لتعليم القرآن الكريم، وكان من أهمها العراق بمدرستيه البصرة والكوفة، ونظرًا للظروف السياسية التي كانت تعيشها المدينتان انتقل أغلب أساتذة القراءات، والتفسير في هاتين المدينتين إلى مدينة الحِلَّة. وكان سببًا من أسباب عديدة في ولادة جيل جديد معنيٍّ بعلوم القرآن، ومن أهم هؤلاء المفسرين:

١. ابن شهر آشوب المازندراني (٤٨٨-٥٨٨ أو٥٨٣هـ)، ومن آثاره: أسباب نزول القرآن ، وقد صرح به في متشابه القرآن(٩٦).

٢. محمد بن هارون، المعروف بالكال(ت ٥٩٧هـ)، نقل عن ابن نما أن من كتبه مختصر كتاب التبيان في تفسير القرآن(٩٧).

٣. ابن ادريس العجليّ الحلِّيّ(ت ٥٩٨هـ)، ومن آثاره: المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان: طُبِع كتاب المنتخب طبعتين بتحقيقين

مختلفين: الطبعة الأولى: طبعة قم (١٤٠٩هـ) بعنوان: المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان. تحقيق السيد مهدي الرجائي، الطبعة الثانية: طبعة مكتبة الروضة الحيدرية (١٤٢٩هـ)، بعنوان: المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان. تحقيق السيد محمد مهدي الخرسان، وهي الطبعة الأجود والأدق ، وجاءت مكملةً، ومتممةً، ومدققة، للطبعة الأولى.

٤. يحيى بن البطريق (ت ٦٠٠هـ) له كتاب في القرآن الكريم سماه (خصائص الوحي المبين)[٩٨].

٥. محمد بن علي الحلِّيّ المعروف بابن الخيميّ (ت ٦٤٢هـ)، ومن آثاره: كتاب (في حروف علم القرآن)، و(أمثال القرآن)[٩٩].

٦. ابن طاووس، رضي الدين عليّ بن موسى بن جعفر (٥٨٩-٦٦٤هـ)، من آثاره: سعد السعود: طُبع هذا الكتاب أكثر من طبعة. طُبِع الكتاب لأول مرّة سنة ١٣٦٩هـ، في النجف الاشرف المطبعة الحيدرية.

٧. جمال الدين أحمد بن موسى بن طاووس(ت ٦٧٣هـ)، ومن آثاره: وله كتاب في تفسير القرآن هو (شواهد القرآن) في مجلدين[١٠٠].

٨. الشيخ يحيى بن أحمد بن سعيد (ت ٦٩٠هـ)، ومن آثاره: تفسير كتاب (الفحص والبيان عن أسرار القرآن)[١٠١]، وهناك من سمَّاه(قبة العجلان)، وله كتاب آخر في القرآن سمَّاه (الموازنة)[١٠٢].

٩. فضل الله بن عماد الدولة، أبو الخير(ت ٧١٨هـ): وله كتاب في (مفتاح التفاسير)، ومعه تسع رسالات في إعجاز القرآن وأقسام المفسِّرين[١٠٣].

١٠. العلّامة الحلّيّ(٦٢٦-٧٢٦هـ)، ومن آثاره: كتاب نهج الإيمان في تفسير القرآن[١٠٤]،

والقول الوجيز في تفسير الكتاب العزيز[١٠٥]، وإيضاح مخالفة السنّة لنصّ الكتاب والسُنّة: طُبع هذا الكتاب في طهران، بتحقيق بي بي سادات. وله الجمع بين كلامَي النبي صلى الله عليه وآله وسلم والوصي عليه السلام والجمع بين آيتين، طُبع هذا الكتاب في مطبعة الكفيل التابعة للعتبة العبّاسيّة المقدّسة، سنة ٢٠١٤م، وقد وفّقني الله لتحقيقه. ومسألة في مس كتابة القرآن وخلق إبليس[١٠٦].

١١. عبد الرزاق بن أحمد الكاشي(ت٧٣٠ أو ٧٣٥هـ)، ومن آثاره له كتابان في التفسير، وهما: (تأويل الآيات): وهو في التفسير[١٠٧]، وله كتاب آخر في التفسير وهو السراج الوهاج في تفسير القرآن[١٠٨].

١٢. محمد بن محمد الرازي البويهي(المتوفّى سنة ٧٦٦هـ): هو تلميذ العلّامة، ومن آثاره: تحفة الاَشراف وهو تفسير كبير أبسط من تفسيره الآخر، يوجد مجلّدان منه في المكتبة الخديوية بمصر من أوّله إلى آخر سورة طه، وهو كالحاشية على الكشّاف. وله (بحر الاَصداف)، يوجد منه نسخة في العراق في مكتبة الجوادين بالكاظميّة، فرغ منه المؤلّف سنة (٧٣٣ هـ)[١٠٩]. وله حاشيتي الكشّاف[١١٠]، حاشية الكشّاف، وحاشية أخرى للكشّاف[١١١].

١٣. السيِّد حيدر بن علي الآملي (كان حيًا سنة ٧٧١هـ)، وهو تلميذ فخر المحققين (ابن العلّامة) ومن آثاره: كتاب تفسير تأويل الآيات[١١٢]. وله جامع الأسرار[١١٣]. وله المحيط الأعظم في تفسير القرآن المكرّم[١١٤]. وله البحر الخضم في تفسير القرآن الأعظم[١١٥]: يذكر صاحب الذريعة محتمل ان يكون هو كتاب التأويلات، ولكن الظاهر هو منتخب منه[١١٦].

١٤. كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن العتائقي(ت ٧٩٣هـ): ومن آثاره: له كتاب

مختصر تفسير علي بن إبراهيم[١١٧]، وله كتاب الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لكنه لم يصل إلينا سوى إحالات مبثوثة في كتبه الأخرى[١١٨]. وكلام شيخنا الطهرانيّ في المجلّد الرابع من الذريعة أيضًا، كما نبّه نفسه على عدم اتّحادهما في المجلّد الخامس والعشرين منها بعد حكمه باتّحاده في المجلّد الرابع[١١٩].

١٥. الشيخ علي بن عبد الكريم النيلي النجفي الحليّ (كان حيًا ٨٠١هـ)، ومن آثاره: بيان الجزاف في كلام صاحب الكشاف[١٢٠].

١٦. الحافظ رجب البرسي (كان حيًا ٨١٣هـ)، ومن آثاره: الدرّ الثمين في خمسمائة آية نزلت في مولانا أمير المؤمنين: وهو كتاب مختصر في تفسير القرآن[١٢١]: طُبع هذا الكتاب في قم، دار المجتبى ١٤٢٦هـ، حقَّقه علي عاشور، وقد أُعيد طبعه طبعة ثانية في مؤسسة الأعلمي بيروت- لبنان، سنة ٢٠٠٣، وله تفسير سورة الإخلاص: هي عبارة عن مخطوط موجود في مركز تراث الحِلَّة.

١٧. أحمد بن المتوّج البحراني الحِلّيّ (ت ٨٢٠هـ)، ومن آثاره: النهاية في تفسير الخمسمائة آية[١٢٢].

١٨. جَمَال الدين المقداد بن عبد الله السيوريّ (ت ٨٢٦هـ)، ومن آثاره: كنز العرفان في فقه القرآن: كتاب مطبوع بجزءين يحوي كلّ منهما أكثر من ٦٠٠ صفحة، في مطبعة نوبهار سنة ١٩٩٨، تفسير مغمضات القرآن[١٢٣].

١٩. الحسن بن راشد الحلّيّ (ت ٨٤٠هـ) وقد وضع حاشية على حاشية المدني على تفسير الكشّاف للزمخشريّ[١٢٤].

٢٠. ناصر بن أحمد بن المتوّج البحرانيّ (كان حيًا ٨٥٩هـ) له كتب عدَّة في التفسير، منها كتاب (تفسير القرآن) المطوّل، وآخر مختصر[١٢٥].

٢١. إبراهيم بن علي الكفعمي اللويزي(٩٠٠هـ): وله كتاب في التفسير اسمه: اختصار كتاب غريب القرآن[١٢٦].

ثانيًا: القراءات

القراءات لغة: القراءات جمع قراءة. وهي في اللغة: مصدر (قرأ) وهو مصدر سماعي. وقَرَأْتُ الشيءَ قُرْآنًا جَمَعْتُه وضَمَمْتُ بعضَه إلى بعض ومنه قولهم ما قَرَأَتْ هذه الناقةُ سَلًى قَطُّ وما قَرَأَتْ جَنِينًا قطُّ أي لم يَضْطَمّ رَحِمُها على ولد[١٢٧]. وسُمِّي القرآن قرآنًا؛ لأنَّه جمع بعض الآيات مع بعض، وجمع بعض السور مع بعض[١٢٨].

واصطلاحًا: وهو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن[١٢٩]، أو هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفياتها من تخفيف وتثقيل وغيرها[١٣٠].

وموضوعه: البحث في كلمات القرآن من حيث أحوالها كالمد والقصر والنقل، وهذا العلم مستمد من السنة والإجماع.

أمَّا **الهدف منه**: فهو صيانة القرآن من التحريف والتغيير، فالعلماء يستنبطون من كلِّ حرف يقرأ به قارئ معنى لا يوجد في قراءة آخر فالقراءة حجَّة الفقهاء في استنباط الأحكام[١٣١]، فقد نالت هذه القراءات عناية كبيرة من لدن علماء الحِلَّة، الذين امتازوا بأثرهم الواضح في هذا المجال، وكان لهم أثر ملموس في مجمل الحركة الفكرية ومنهم:

١. الحسين بن هداب الضرير المقرئ (ت ٥٦٢هـ): وكان يقرئ النحو واللغة والقراءات[١٣٢]. فقد منعكفًا على نشر العلم وإقراء القرآن. وحدث بكتاب الوقف والابتداء، لأبي بكر بن الأنباري عن المزرفي[١٣٣].

٢. القارئ أبو المظفر مسعود بن الحسين بن هبة الله الشيباني الحلِّيّ (ت ٥٦٤هـ): كان مقرئًا حاذقًا، سمع منه علي الزيدي، وعمر بن علي القرشي، وقرأ عليه أيضًا الوزير ابن هبيرة يحيى وقد جمع هذا القارئ الناس ليسمعوا عنه كتاب (الافصاح) عن قراءته على أبي طاهر بن سوار[١٣٤].

٣. القارئ محمد بن أبي السعود المبارك بن الحسن بن طالب الحلاوي (ت ٥٨٦هـ): قرأ القرآن على أبي علي ابن البناء، وأبي منصور الخياط وغيرهما[١٣٥]، وكان بارعًا في التجويد، فقد نقل عن الذهبي أن أبا بكر السّمرقنديّ لا يكتب لأحدٍ خطّه إذا قرأ عليه، إلّا أن يكون مجوّدًا في الغاية. وما رأيته كتب إلّا لمسعود الحلاويّ[١٣٦].

٤. محمد بن هارون، المعروف بالكال(ت ٥٩٧هـ): يعد من القرَّاء الأعيان وشيخهم[١٣٧]. فقد عني بالقراءات الصحيحة والشاذة واجتهد في ذلك، وأخذ عنه عدد من طلبة العلم، ومنهم المؤرخ المعروف ابن الدبيثي محمد بن سعيد (ت ٦٣٧هـ)، وسمع منه بالحِلَّة، وقرأ عليه العشر[١٣٨]، قدم بغداد وقرأ القراءات على سبط بن الخياط وأبي الكرم المبارك بن الشهرزوري ، ثم عاد إلى الحِلَّة وأقام بها يقرئ ويحدث زمانًا[١٣٩]. كان يصفه السيد علي بن طاووس بالمقرئ الصالح، ونُقل عن ابن نما أنه من علماء القراءات له كتاب اللحن الجلي واللحن الخفي، وكان هذا المقرئ واسع الرواية عن العامة والخاصة[١٤٠].

٥. محمود بن هبة الله بن أبي القاسم الحلِّيّ (ت ٦٠٤هـ)[١٤١]: كان أديبًا، قارئًا للقرآن الكريم[١٤٢]، وكان من العارفين باللغة العربية والنحو، من حفَّاظ القرآن في الحِلَّة، قرأ القرآن بالقراءات على علي بن عساكر البطائحي (ت ٥٥٣هـ)[١٤٣].

٦. حسين السوراوي (ت ٦٠٩هـ): اختصَّ في علوم مختلفة كعلوم القرآن[١٤٤]، وقرأ

عليه السيد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس في داره تفسير القرآن في جمادى الآخرة سنة (٦٠٧هـ/ ١٢١٠م)[١٤٥].

٧. علي بن نصر بن هارون الحلِّيّ (ت ٦١٥هـ): المعروف بالقارئ قرأ القرآن الكريم بالروايات، وجوَّده[١٤٦].

٨. ابن الأبرز الحلِّيّ (ت ٦٦٣هـ)[١٤٧]: قرأ القرآن الكريم على المقرئ المعروف بـ(ابن عين المخلاة)، وعلى نجيب الدين محمد بن نما الحلِّيّ (ت ٦٤٥هـ)[١٤٨]، وعلى الشيخ صدقة بن المُسيَّب[١٤٩].

٩. الشيخ مجد الدين محمد بن علي بن إبراهيم الحلِّيّ المقرئ: كان أحد القراء العلماء في القراءات بالروايات[١٥٠].

١٠. الشيخ الحافظ رجب البرسي (كان حيًا ٨١٣هـ): سمي بالحافظ؛ لأنه كان حافظًا وضابطًا عند قراءته للقرآن الكريم، يقول الأفندي فيه هو «الحافظ في اصطلاح القرّاء، بمعنى من قرأ جميع القرآن من ظهر القلب مع التجويد في القراءة، وضبط القراءات السبع بل العشر، ولا أقلّ من ضبط قواعد قراءة قارئ واحد»[١٥١].

ثالثًا: الناسخ والمنسوخ

النسخ لغة: النسخ هو نقل الشيء من مكان إلى مكان ... ونقول نسخت الشمس الظل واستنسخته أزالته والمعنى أذهبت الظل وحلت محله، ونسخت الريح آثار الديار غيرتها[١٥٢]، ومنه قوله تعالى ﴿مَا نَنسَخ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[١٥٣]. فالنسخ إذن جعل شيء مكان شيء آخر بحسب المتغيرات التي تطرأ.

والنسخ اصطلاحًا: رفع أمر ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه، والمعروف عند علمائنا الإمامية رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع والإنشاء إلى حكم آخر[١٥٤]، فهو رفع حكم شرعي بديل حكم شرعي آخر[١٥٥]. ومن المنسوخ في القرآن آية الصدقة من قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَي نَجْوَاكُم صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَر فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَي نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللهُ عَلَيْكُم فَأَقِيْمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيْعُوا اللهَ وَرَسُوْلَهُ وَاللهُ خَبِيْرٌ بِمَا تَعْمَلُون﴾[١٥٦]، يقول تعالى آمرًا عباده المؤمنين إذا أراد أحدهم أن يناجي رسول اللهﷺ أي: يساره فيما بينه وبينه، أن يقدم بين يدي ذلك صدقة تطهره وتزكيه وتؤهله لأن يصلح لهذا المقام، ولهذا قال: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَر﴾، ثم قال: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا﴾ أي: إلَّا من عجز عن ذلك لفقده ﴿فَإِنَّ اللهَ غَفُوْرٌ رَحِيْم﴾، فما أمر بها إلَّا من قدر عليها. ثمَّ قال: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَي نَجْوَاكُم صَدَقَاتٍ﴾ أي: أخفتم من استمرار هذا الحكم عليكم من وجوب الصدقة قبل مناجاة الرسول، ﴿فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللهُ عَلَيْكُم فَأَقِيْمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيْعُوا اللهَ وَرَسُوْلَهُ وَاللهُ خَبِيْرٌ بِمَا تَعْمَلُون﴾، فنسخ وجوب ذلك عنهم»[١٥٧]. وروى ابن جرير بإسناده عن مجاهد قال: «قال عليّ رضي الله عنه آية من كتاب الله لم يعمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي، كان عندي دينار فصرفته بعشرة دراهم، فكنت إذا جئت إلى النبيﷺ تصدقت بدرهم، فنسخت فلم يعمل بها أحد قبلي: ﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ﴾»[١٥٨].

ومن أهم العلماء الحليين الذين ألَّفوا في الناسخ والمنسوخ:

١. أحمد بن فهد بن ادريس الحِلِّي (ت ٨٠٦هـ): له كتاب في علوم القران أطلق عليه الناسخ والمنسوخ، وقد تم تحقيقه وشرحه أكثر من مرة[١٥٩].

٢. كمال الدين عبد الرحمن بن محمَّد بن العتائقيّ (ت ٧٩٣هـ): وله كتاب في الناسخ

والمنسوخ[١٦٠]، وهو عبارة عن رسالة حققت أكثر من مرة.

٣. أحمد بن المتوَّج البحراني الحِلّيّ (ت ٨٢٠هـ)، ومن آثاره: منهاج الهداية: وتسمّى أيضًا الناسخ والمنسوخ من الآيات على طريقة الإمامية ومذهبهم. وتعد مهمة بالنسبة إلى مستنبط الأحكام[١٦١]. وهو تفسير في فقه القرآن يتناول تفسير آيات الأحكام الخمسمائة[١٦٢]. وله رسالة في الآيات الناسخة والمنسوخة[١٦٣].

٤. ناصر بن أحمد بن المتوّج البحرانيّ (كان حيًا ٨٥٩هـ)، وله رسالة (الناسخ والمنسوخ)[١٦٤].

رابعًا: مُحكم ومتشابه القران

المُحكم في اللغة: أحكم الأمر؛ أي أتقنه، وحكم الشيء وأحكمه: منعه من الفساد. والمُحكم: هو المُتقن الذى لا يعتريه لبس ولا خلل[١٦٥]. وأحكمت الشيء، فصار محكما[١٦٦]، وبهذا المعنى فإنَّ القرآن الكريم مُحكم كلّه. وفي **الاصطلاح**: هو الذي تكون دلالته واضحة ولا تلتبس بأمر آخر كالأوامر اللاهية في القرآن والقضايا الأخلاقية وقصص القرآن بوجه عام وما يجري هذا المجرى في عدم الابهام ورفع الابهام[١٦٧]. أما **المتشابه في اللغة**: فهو من شبه، أو معناه المماثلة ، والمماثلة بين أمرين تعني أن لا يتميز أحدهما من الآخر لما بينهما من التشابه[١٦٨]. وفي **الاصطلاح**: الذي لا يعلم تأويله إلَّا الله عزَّ وجلَّ والراسخون في العلم، وهم النبي محمد وفاطمة الزهراء والأئمة الاثني عشر حصرا عليهم السلام[١٦٩].

ومن أهم علماء الحلَّة الذين اشتغلوا في المحكم والمتشابه:

١. ابن شهر آشوب المازندراني (ت ٥٨٨هـ)، ومن آثاره: (متشابه القرآن): طُبع هذا الكتاب لأوَّل مرة في بومبي سنة ١٣١٣هـ في أربعة أجزاء طبعة رديئة جدًّا، ثمَّ

طبع في إيران مرتين في جزءين سنة ١٣١٧هـ، طبعة غير خالية من الأغلاط، ثم بادر الشيخ محمد كاظم الكتبي فجدَّد طبعه بالمطبعة الحيدرية في ثلاثة أجزاء، طبعة متقنة، فقام بتصحيحه وشرحه ومقابلته على نسخ خطية، لجنة من أساتذة النجف الأشرف وذلك سنة ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م[١٧٠].

٢. محمد بن هارون، المعروف بالكال (ت ٥٩٧هـ)، كتاب متشابه القرآن[١٧١].

٣. ابن طاووس، رضي الدين عليّ بن موسى بن جعفر (٥٨٩-٦٦٤هـ)، ومن آثاره، المحكم والمتشابه[١٧٢].

هوامش البحث

(١) محسن: طه والسيد عبد الرزاق الصفار، دور المسجد في محو الأمية والتعليم دراسة تاريخية ميدانية، مجلة آداب الرافدين: العدد١٠، ١٩٧٩: ١٦١-١٦٤.

(٢) مكتبة العلّامة الحلّيّ: ٩٨-١٠٠.

(٣) هذه المخطوطة موجودة في مكتبة المرعشي، برقم: ١٦١١.

(٤) موجود في مكتبة الأستانة الرضوية ٢٢٧٢م المجلد الأول والثاني.

(٥) معجم المخطوطات الحلّيّة.

(٦) بحار الأنوار: ١٠٦/ ١٧، ٢٥-٢٦، وصور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ٧٠ -٧١.

(٧) بحار الأنوار: ١٠٦/ ١٧، ٢٥-٢٦، وصور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ٧٠ -٧١.

(٨) العلّامة الحلّيّ، كشف اليقين: ٤٨٥؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٤٢/ ٣٣٣؛ القمي، الكنى والألقاب: ٢/ ١٩٠، ٣/ ٦٣؛ النمازي، مستدرك سفينة البحار: ٦/ ٤٨؛ النقدي، الأنوار العلوية: ٤٠٨.

(٩) النمازي، مستدرك سفينة البحار: ٦/ ٤٨؛ النقدي، الأنوار العلوية: ٤٠٨، وصور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ٧١ -٧٢.

(١٠) يُنظر: بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٤٣.

(١١) يُنظر: قواعد الاحكام: ١/ ٢٧، ومختلف الشيعة: ١/ ٢٧، والحياة الفكرية في الحِلَّة: ٥٩.

(١٢) يُنظر: مستدرك الوسائل ومستنبط الوسائل: ٣/ ٣٧٦.

(١٣) يُنظر: رياض العلماء: ٤/ ١٨٠، وفقهاء الفيحاء: ٢٧٠، والحياة لفكرية في الحِلَّة: ٥٩.

(١٤) يُنظر: الذريعة: ١/ ٢٢٠، ومكتبة العلّامة الحلّيّ: ١٤، ورياض العلماء: ١/ ١٥٤، والأربعون حديثًا: ٧٤، وبحار الأنوار: ١٠٥/ ٩٧.

(١٥) الوافي بالوفيات: ٢٧/ ٤٨، وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٨٤.

(١٦) يُنظر: الوافي بالوفيات: ٥/ ٢٩، وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٨٥.

(١٧) أعيان الشيعة: ١٣/ ٧، وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٨٥.

(١٨) تلخيص مجمع الآداب: ٤/ ٦٩٠-٦٩١.

(١٩) يُنظر: تلخيص مجمع الآداب: ٤/ ٦٩٠-٦٩١، وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٨٦.

(٢٠) الحوادث الجامعة: ٣٣١، وصفحات من تاريخ الحِلَّة: ٨٢.
(٢١) خزائن الكتب القديمة: ٥، وصفحات من تاريخ الحِلَّة: ٨٢.
(٢٢) الكامل لابن الأثير: ٨/ ٢٤٩، تاريخ الحِلَّة: ١/ ١٩، وصور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ٢٣٠.
(٢٣) المختصر المحتاج إليه: ١: ٦٩. وطبقات أعلام الشيعة: ٢/ ٢٨٧.
(٢٤) الذريعة: ١/ ٥٨، وصفحات من تاريخ الحِلَّة: ٨٢.
(٢٥) مؤرخ العراق ابن الفوطي: ٢/ ٢٣١.
(٢٦) السيد علي آل طاووس، آل ياسين: ٢٠٨، وصفحات من تاريخ الحِلَّة: ٨٢.
(٢٧) مؤرخ العراق ابن الفوطي: ٢/ ٢٧٠.
(٢٨) يُنظر: صفحات من تاريخ الحِلَّة: ٨٢.
(٢٩) الحركة الفكرية في العراق: ٢٣١.
(٣٠) الثقافة العربية ومراكز العلم في العراق في الفترة الجلائرية زعين: د. حسين فاضل ونوري عبد الحميد خليل، ، مجلة دراسات الاجيال ، العدد: ١-٢، ١٩٨٤، ص٣٦.
(٣١) رياض العلماء: ٥/ ٢٥.
(٣٢) الرجال: ٥، أثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية في العراق: ٩٧.
(٣٣) يُنظر: رياض العلماء: ١/ ٢٦٧، والجامع للشرائع: ١٣-١٤، والحياة الفكرية في الحِلَّة: ٦٨.
(٣٤) رياض العلماء: ٤/ ٧٢
(٣٥) يُنظر: رياض العلماء: ٥/ ٧٧.
(٣٦) يُنظر: الشيرازي، طرائق الحق: ٢/ ٧١.
(٣٧) يُنظر: رياض العلماء: ٢/ ٢٢٤، مكتبة العلّامة الحلّيّ: ٤٩، خاتمة المستدرك: ٢/ ١٧، الأفندي، الفوائد الطريفة: ٤١٢، الخوانساي، روضات الجنّات: ٤/ ٣٤٥، والحياة الفكرية في الحِلَّة: ٦٤-٧٧، وصور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ٢٠٨.
(٣٨) يُنظر: تأسيس الشيعة: ٢٧٠.
(٣٩) يراجع: مراكز العلم في الحِلَّة قرية سورا: حسن الحكيم ، جريدة الجنائن ، عدد ١٥، ١/ ٢٠٠٠.
(٤٠) مدينة أهملها التاريخ، مجلة ردّ الشمس، مركز تراث الحِلَّة.
(٤١) لؤلوة البحرين: ٢٧٢، والحوزة العلمية في الحِلَّة: ٢٢٣.
(٤٢) رياض العلماء: ٥/ ١١٤، الحوزة العلمية في الحِلَّة: ٢٢٣.
(٤٣) تاريخ مقام المهدي: ١١٣، الحوزة العلمية في الحِلَّة: ٢٢٤.
(٤٤) تاريخ مقام المهدي: ١١٣، الحوزة العلمية في الحِلَّة: ٢٢٤.

(٤٥) يُنظر: مكتبة العلّامة الحلّيّ: ١٤٢، والحوزة العلمية في الحِلَّة: ٢٢٤.

(٤٦) يُنظر: مكتبة العلّامة الحلّيّ: ١٤٤.

(٤٧) معجم المخطوطات الحلّيّة.

(٤٨) يُنظر: مكتبة العلّامة الحلّيّ: ١٤٤.

(٤٩) الحوزة العلمية في الحِلَّة: ٢٢٤.

(٥٠) موسوعة طبقات الفقهاء: ٢/ ٣٠٩.

(٥١) فقهاء الفيحاء: ٢٢٥.

(٥٢) الحوزة العلمية في الحِلَّة: ٣٤٤.

(٥٣) الحوزة العلمية في الحِلَّة: ٢٢٦.

(٥٤) العلماء الأربعة الذين دفنوا في هذا المكان هم: علي بن صدقة بن منصور (ت ٥٤٥هـ)، ويحيى بن نجيب الدين الهذلي(ت ٦٠١هـ)، وجلال الدين جعفر بن سليمان الحلّيّ، والسيد جلال بن محمد من سلالة الامام علي الهادي عليه السلام.

(٥٥) مراقد المعارف: ١/ ٦٠ ، والحوزة العلمية في الحِلَّة: ٢٢٦.

(٥٦) تاريخ مقام الامام المهدي: ١٧٦.

(٥٧) يُنظر: الفوائد الطريفة: ٢١٠ . وتاريخ التربية: ٧٥ .

(٥٨) الحوزة العلمية في الحِلَّة: ٢٢٩.

(٥٩) مقدمة التحقيق لكتاب المهذب البارع لأحمد بن فهد الحلّيّ: ١٥ .

(٦٠) المهذب البارع: ١/ ١٣، الحوزة العلمية في الحِلَّة: ٢٢٩.

(٦١) الفوائد الرجالية: ٢/ ١٠٧ .

(٦٢) مقدمة التحقيق لكتاب المهذب البارع لأحمد بن فهد الحلّيّ: ١٥ .

(٦٣) صور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ٦٤-٦٥.

(٦٤) أنوار البدرين: ٦٧.

(٦٥) تاريخ العلماء: ٣١.

(٦٦) التوضيح الأنور: ١٤ ، لؤلؤة البحرين: ١٥٧ ، الأفندي، الفوائد الطريفة: ٤٦٠، روضات الجنّات: ٤/ ٣٤٥. وصور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ٦٤-٦٥.

(٦٧) تاريخ مقام الامام المهدي: ١٧٦.

(٦٨) يُنظر: صورة الصفحة الأخيرة من المخطوط في كتاب الحوزة العلمية في الحِلَّة: ٥٤٩.

(٦٩) يُنظر: صورة الصفحة الأخيرة من المخطوط في كتاب الحوزة العلمية في الحِلَّة: ٥٥٠.

(٧٠) الفوائد الطريفة: ٢١٠، والحوزة العلمية في الحِلَّة: ٢٣٠.

(٧١) يُنظر: صور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ٦٤-٦٩.

(٧٢) التوضيح الأنور: ١٤ . صور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ٦٦.

(٧٣) التوضيح الأنور: ١٤ .

(٧٤) موسوعة طبقات الفقهاء: ٩/ ٢٦٧.

(٧٥) أعيان الشيعة: ٦/ ٢٢٣.

(٧٦) مجلة معهد المخطوطات العربية: ع٣/ ١٥٢.

(٧٧) معجم المخطوطات الحلية.

(٧٨) مراقد الحِلَّة: ١/ ٨٣، وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٨٠.

(٧٩) يُنظر: تاريخ علماء المستنصرية: ٢/ ٣٦٢-٤٦٣، وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٧٨.

(٨٠) تاريخ علماء المستنصرية: ٢/ ٤٥٥. وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٧٨.

(٨١) تلخيص مجمع الآداب: ٤/ ٩٠، وتاريخ علماء المستنصرية: ١/ ١٩٤-١٩٥، وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٧٨.

(٨٢) بغية الوعاة: ١/ ٤٣٩، وبحار الأنوار: ١٠٤/ ٦٥، وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٧٩.

(٨٣) وتاريخ علماء المستنصرية: ١/ ٢٤٢، وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٧٩.

(٨٤) الوافي بالوفيات: ١٤/ ١٣٨، والمدرسة الشرابية: ٢٨٠-٢٨١، وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٨١.

(٨٥) تاريخ علماء المستنصرية: ١/ ٣٨، ومدارس بغداد: ٢٠٤، والمدرسة الشرابية: ١٣١ . ، وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٨١.

(٨٦) تلخيص مجمع الآداب: ٤/ ٤٣٩، وطبقات أعلام الشيعة: ٣/ ٦٦.

(٨٧) يُنظر: أمل الآمل: ٢/ ٣٢٥، ورياض العلماء: ٥/ ٢١٦، وطبقات أعلام الشيعة: ٤/ ٨.

(٨٨) النجف الأشرف والحِلَّة الفيحاء صلات علمية وثقافية عبر عصور التاريخ: ٨٧، وأثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية: ٨٢.

(٨٩) سورة الفرقان / ٣٣.

(٩٠) يُنظر: لسان العرب: ٥/ ٥٥(فسر).

(٩١) يُنظر: البحر المحيط: ٧/ ٣٢، ١٣/ ٣٦٣، التفسير والمفسرون: ١/ ٥.

(٩٢) يُنظر: البرهان في علوم القرآن: ١/ ١٣.

(٩٣) تفسير الرازي: ١/ ٢٩٧، ويُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن١/ ١٨.

(٩٤) مجمع البيان في تفسير القرآن: ١٨.
(٩٥) معترك الاقران في إعجاز القرآن: ١/ ١٠٠-١٠١.
(٩٦) الأعلام : ٧ / ١٦٧، ابن شهر آشوب، متشابه القرآن ومختلفه: ٢/ ٢٩٣.
(٩٧) خاتمة المستدرك: ٣/ ٢٧، غاية النهاية : ٢ / ٢٥٦ رقم ٣٤٤٧.
(٩٨) حسين الأمين، مستدركات أعيان الشيعة: ١/ ٢٥٤.
(٩٩) السبكي، طبقات الشافعية: ٨/ ٧٩؛ الصفدي، الوافي: ٤/ ١٨١-١٨٣.
(١٠٠) أمل الآمل: ٢/ ٣٠، موسوعة طبقات الفقهاء: ٢/ ٣١٣.
(١٠١) رياض العلماء: ٥/ ٣٣٧، والجامع للشرائع: مقدمة المحقق: ١١، وموسوعة طبقات الفقهاء: ٧/ ٢٩٨، والصراط المستقيم: ١/ ٢٣، والذريعة : ١٦/ ١٢٤.
(١٠٢) الصراط المستقيم: ١/ ٢٣.
(١٠٣) الذريعة: ٢٠/ ٨٤.
(١٠٤) يُنظر: أجوبة المسائل المهنائية: ٩. وخلاصة الأقوال : ٤٦ ، وأعيان الشيعة: ٥/ ٤٠٥ ، والذريعة ١٢/ ١٧١ ، ٢٤/ ٤١٢ ، ومكتبة العلّامة الحلّيّ: ٢١١.
(١٠٥) خلاصة الأقوال: ١١٠، أجوبة المسائل المهنائية: ٩، مختلف الشيعة: ١/ ٧٢، ونهاية الأحكام: ١/ ١٢.
(١٠٦) مخطوطة موجودة في مركز تراث الحِلَّة التابع لقسم شؤون المعارف الإسلاميَّة في العتبة العباسية المقدسة، . النجف- مؤسسة كاشف الغطاء: رقم ٣٧٨.
(١٠٧) الحقائق الراهنة في أعيان المائة الثامنة : ١١٢ ، الذريعة : ٣/ ٣٠٣ .
(١٠٨) الحقائق الراهنة في أعيان المائة الثامنة : ١١٢ ، الذريعة : ٣/ ٣٠٣ ، وفهرس التراث: ١/ ٧١٦.
(١٠٩) مفاهيم القرآن: ١٠/ ٤١٣.
(١١٠) الشهيد الأول، الدروس الشرعية في فقه الامامية: ١/ ٢٥.
(١١١) الحر العاملي، أمل الآمل: ٢/ ٣٠١، مفاهيم القرآن: ١٠/ ٤١٣.
(١١٢) رياض العلماء: ٢/ ٢٢١، ٢٠/ ١٦٢، ٣/ ٣٠٧.
(١١٣) الذريعة: ٢٠/ ١٦٢، ٣/ ٣٠٧، ٢٠/ ١٦٢، ٣/ ٣٠٧.
(١١٤) الذريعة: ٢٠/ ١٦٢، ٣/ ٣٠٧.
(١١٥) رياض العلماء: ٢/ ٢٢١، وتعليقة أمل الآمل: ١٢٨، ٢٠/ ١٦٢، ٣/ ٣٠٧.
(١١٦) أعيان الشيعة: ٦/ ٣٧٣، ٢٠/ ١٦٢، ٣/ ٣٠٧.
(١١٧) الزركلي، الأعلام: ٣/ ٣٣٠، وصور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ١٣٥.

(١١٨) فهرست كتب خطّى كتابخانه، هاى إصفهان: ١/ ١٢١.

(١١٩) الذريعة، ج٤، ص ٢٤٥؛ وج ٢٥، ص٤١.

(١٢٠) رياض العلماء، ٢/ ٣٠٧-٣٠٨، وإيضاح المكنون: ١/ ٤٤٤، وهدية العارفين: ١/ ٣٦٥، والذريعة: ٨/ ٦٥.

(١٢١) الذريعة: ٤/ ٣١٥، بخشايشي نامدار شيعة: ١٦٧، الحياة الفكرية في الحِلَّة: ٣٠٦.

(١٢٢) روضات الجنات: ٢٠، ومستدرك الوسائل: ٣/ ٤٣٥، وكنز العرفان: ١/ ٩، والذريعة: ٤/ ٢٤٦. رياض العلماء: ١/ ٤٤، وهدية العارفين: ١/ ١١٩، والأعلام: ١/ ٥٩. والحياة الفكرية في الحِلَّة: ٣٠٣.

(١٢٣) الذريعة: ٤/ ٣١٥، بخشايشي نامدار شيعة: ١٦٧، الحياة الفكرية في الحِلَّة: ٣٠٦.

(١٢٤) يُنظر: أعلام الشيعة: ١/ ٤٥٨-٤٥٩.

(١٢٥) الذريعة: ٤/ ٢٤٦، الحياة الفكرية في الحِلَّة: ٣٠٧.

(١٢٦) رياض العلماء: ١: ٢٣.

(١٢٧) يُنظر: لسان العرب: ١/ ١٢٨.

(١٢٨) النهاية في غريب الحديث: ٤/ ٣٠.

(١٢٩) البحر المحيط ١/ ١٤.

(١٣٠) البرهان ١/ ٣١٨.

(١٣١) إتحاف فضلاء البشر: ١/ ٦

(١٣٢) نكث الهميات في نكت العميان: ١٤٥، تبصير المتنبه بتحرير المشتبه: ٤/ ١٤٥١، وبغية الوعاة: ١/ ٤٥٦، وتاريخ الحِلَّة: ١/ ١٢.

(١٣٣) يُنظر: معجم الأدباء: ١٠/ ١٨٣، ونكث الهميان: ١٤٥، المختصر من تاريخ ابن الدبيثي: ١٧٤.

(١٣٤) غاية النهاية: ٢/ ٢٩٤، أثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية في العراق: ٢٤٦.

(١٣٥) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ١٧/ ١٥٩

(١٣٦) الذهبي، تاريخ الاسلام: ٣٣/ ٢٩٣.

(١٣٧) التكملة: ٢/ ٣٠٧-٣٠٨، العبر: ٤/ ٣٠٠، أثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية في العراق: ٥٨.

(١٣٨) الجامع المختصر: ٩/ ٧٢.

(١٣٩) أثر علماء الحِلَّة في النشاط الفكري ببلاد الشام: ٣٩

(١٤٠) خاتمة المستدرك: ٣/ ٢٧.

(١٤١) ابن الساعي، الجامع المختصر: ٩/ ٢٥٥-٢٥٦، سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان: ٨/ ٥٣٨، ابن الدبيثي، مختصر تاريخ ابن الدبيثي: ٣٣٨ برقم ١٢٩٠، المختصر المحتاج إليه: ٣/ ١٨٥، المنذري، التكملة: ٣/ ٢٠٤، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: ٦/ ١٩٤-١٩٥.

(١٤٢) ابن الساعي، الجامع المختصر: ٩/ ٢٥٥-٢٥٦، سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان: ٨/ ٥٣٨، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: ٦/ ١٩٤-١٩٥.

(١٤٣) ابن الساعي، الجامع المختصر: ٩/ ٢٥٥-٢٥٦.

(١٤٤) الأفندي، رياض العلماء: ٢/ ٢٠، وصور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ١٠١.

(١٤٥) ابن طاووس، اليقين: ٢٨٠، وصور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ١٠١.

(١٤٦) يتظر: ابن الأثير، الكامل: ١٠/ ٣٩٥، والذهبي، المختصر من تاريخ ابن الديثي: ٣١٠.

(١٤٧) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب: ١/ ١٣٣ برقم ١٠٥؛ الحر العاملي، أمل الآمل: ٢/ ٨٦؛ الأفندي، رياض العلماء: ١/ ٢٦٧-٢٦٨؛ الطهراني، طبقات أعلام الشيعة: ٣/ ٤١.

(١٤٨) المصدر نفسه: ٤ / ١/ ٨٢.

(١٤٩) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب: ١/ ٨٢، وصور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء: ٧٩-٨٠.

(١٥٠) مجمع الآداب: ٤/ ٥١٨، والحياة الفكرية في الحِلَّة: ٩٠.

(١٥١) رياض العلماء: ٢/ ٣٠٥.

(١٥٢) لسان العرب: ٣/ ٦١.

(١٥٣) البقرة / ١٠٦.

(١٥٤) يُنظر: قوانين الأُصول: ٢ / ٩٢ ، المقصد الخامس في النسخ، مفاهيم القرآن: ١٠/ ٣٦٣-٣٦٤.

(١٥٥) يُنظر: مناهل العرفان: ٢/ ١٢٧.

(١٥٦) سورة المجادلة / ١٢.

(١٥٧) تفسير ابن كثير: ٨/ ٥٠.

(١٥٨) تفسير الطبري: ٢٨/ ١٥، تفسير البرهان: ٢/ ١٠٩٩، تفسير ابن كثير: ٨/ ٥٠.

(١٥٩) الذريعة: ٢٤/ ١٠، والحياة الفكرية في الحِلَّة: ٣١١.

(١٦٠) الحقائق الراهنة في أعيان المائة الثامنة: ١٦٠.

(١٦١) الذريعة: ٤/ ٢٤٦،

(١٦٢) يُنظر: مسالك الافهام إلى آيات الأحكام: ١/ ١٠، وطبقات مفسّري الشيعة (بالفارسية) ٢/ ٢٩٤.

(١٦٣) رياض العلماء: ١/ ٤٤،هدية العارفين: ١/ ١١٩.

(١٦٤) لؤلؤة البحرين: ١٧٩، الحياة الفكرية في الحِلَّة: ٣٠٧.

(١٦٥) لسان العرب: ١٢/ ١٤١.

(١٦٦) المفردات، الراغب الأصفهاني: ١٢١، لسان العرب: ١٢/ ١٤١.

(١٦٧) مصطلحات أساسية في علوم القرآن، أ. د. محمد حسين علي الصغير، محاضرات القيت على طلبة الدراسات العليا للدكتوراه .

(١٦٨) المفردات، ٢٥٤، لسان العرب: ١١/ ٥٠٤.

(١٦٩) مصطلحات أساسية في علوم القرآن، أ. د. محمد حسين علي الصغير، محاضرات القيت على طلبة الدراسات العليا للدكتوراه.

(١٧٠) يُنظر: الذريعة : اقا بزرك الطهراني،ج٢٢، ص٣١٨.

(١٧١) خاتمة المستدرك: ٣/ ٢٧، غاية النهاية : ٢/ ٢٥٦ رقم ٣٤٤٧.

(١٧٢) الكنى والألقاب: ١/ ٣٤١، بحار الانوار: ١/ ١٢.

المصادر والمراجع

١. أثـر علماء الحِلَّـة في النشـاط الفكري ببلاد الشـام من القرن السـادس إلى أواخر القـرن الثامن الهجريين، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة المستنصرية، كلية التربية، ٢٠٠٢.

٢. أثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكرية في العراق (من القرن السادس إلى نهاية القرن الثامن الهجريين)، هناء كاظم خليفة الربيعي، منشورات جامعة بابل، ٢٠١٢م.

٣. أجوبة المسـائل المهنائية، الحسـن بن يوسـف بن المطهـر الحلي(ت ٧٢٦هـ)، مطبعـة الخيام، قم، ١٤٠١هـ.

٤. الأربعون حديثًا، محمّد بن مكّي العامليّ (ت ٧٨٦هـ)، طبع حجر طهران، ١٣١٨هـ.

٥. الأعلام، خير الدين الزركليّ، قاموس تراجم، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م.

٦. أعيان الشيعة، السيد محسن الأميني الحسيني العاملي، مطبعة ابن زيدون، بيروت ، ١٩٥٨.

٧. أمل الآمل في ذكر علماء جبل عامل، محمد بن الحسـن (١١٠٤هـ)، تحقيق السـيد أحمد الحسيني، مطبعة نمونه، قم : ١٤٠٤.

٨. أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والإحسـاء والبحرين، علي بن حسـن البلادي البحراني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٩. الأنـوار العلويـة والأسرار المرتضوية، الشـيخ جعفر النقدي، ط٢، المطبعـة الحيدرية، النجف، ١٣٨١م.

١٠. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

١١. بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي(ت ١١١١هـ)، مطبعة مؤسسة الوفاء، ط٢، بيروت، ١٩٨٣م.

١٢. البرهـان في علـوم القرآن، محمد بـن بهادر بن عبـد الله الزركشي أبو عبد الله، تحقيـق : محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١.

١٣. بغيـة الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين بن عبد الرحمن السـيوطي(ت ٩١١هـ)، مطبعة السعادة، مصر، (د.ت).

١٤. تاريخ الاسـلام، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: عمر عبد السـلام تدمري، دار الكتاب العربي، ١٤١٠-١٩٩٠.

١٥. تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم من الشيعة بين عهدي الصادق والطوسي، عبد الله فياض، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٧٢.

١٦. تاريخ الحِلَّة ، الشيخ يوسف كركوش الحليّ، مطبعة شريعت، ط١، ١٣٨٨.

١٧. تاريخ علماء المستنصرية، د. ناجي معروف، مطبعة الشعب، القاهرة، ط٣، (د.ت).

١٨. تاريخ مقام الامام المهدي، خليل إبراهيم المشـايخي، مجلة السـفير، العدد (١٧) السـنة الرابعة، ٢٠١١م.

١٩. تبصير المتنبه بتحرير المشـتبه، ابن حَجَر العسـقلاني، تحقيق محمد علي النجار، مراجعة علي محمد البجاوي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

٢٠. تفسـير الفخر الرازي، فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر الرازي(ت ٦٠٤هـ)، دار الفكر للطباعة والتوزيع، (د.ت).

٢١. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة رهبة، القاهرة، سنة ٢٠٠٠.

٢٢. تلخيـص مجمع الآداب في معجـم الألقاب، عبد الـرزاق بن أحمد بن الفوطـي، تحقيق الدكتور مصطفى جواد، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٦٧م.

٢٣. التوضيح الأنور بالحجج الواردة لدفع شبه الأعور، الحبلرودي، الشيخ نجم الدين خضر الرازي (ت ٨٥١هـ/ ١٤٤٧م). تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مطبعة شمارة، قم، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٢٤. الثقافة العربية ومراكز العلم في العراق في الفترة الجلائرية، د. حسين فاضل ونوري عبد الحميد خليل، مجلة دراسات الاجيال ، العدد١-٢، ١٩٨٤.

٢٥. جامـع البيـان في تأويل القـرآن، محمد بن جريـر بن يزيد بن كثـير بن غالب الآمـلي، أبو جعفر الطـبري (ت ٣١٠ هــ)، تحقيـق : أحمـد محمـد شـاكر، مؤسسـة الرسـالة، الطبعـة الأولى ، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠ م

٢٦. الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلِّيّ (ت ٦٨٩هـ)، تحقيق لجنة بإشراف جعفر سبحاني، مؤسسة الشهداء، قم ١٤٠٥هـ.

٢٧. الحقائق الراهنة في المائة الثامنة، أغا برزك الطهراني، تحقيق: علي نقي منزوي، ط٢، مطبعة إسماعيليان، قم، ١٩٧٢م.

٢٨. الحوزة العلمية في الحِلَّة نشأتها وانكماشها الاسباب والنتائج (٥٦٢-٩٥١هـ)، د. عبد الرضا عوض، دار الفرات للثقافة والإعلام، بابل، ٢٠١٣.

٢٩. الحياة الفكرية في الحِلَّة، ماجد عبد زيد أحمد الخزرجي، وزارة التعليم العالي، جامعة بابل، مركز وثائق ودراسات الحِلَّة، (د.ت).

٣٠. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر (٨٥٢هـ)، تحقيق، سيد جاد الحق، ط٢، مطبعة المدني، القاهرة، ٦٩م.

٣١. دور المسجد في محو الأمية والتعليم دراسة تاريخية، محسن: طه والسيد عبد الرزاق الصفار ميدانية، مجلة آداب الرافدين: العدد١٠، ١٩٧٩: ١٦١-١٦٤.

٣٢. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد محسن آغا برزك الطهراني، دار الأضواء، ط٣، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٣٣. الرجال، الحسن بن علي بن داود (ت ٧٤٠هـ)، اعتناء، جلال الدين الحسيني، مطبعة جامعة طهران، طهران، ١٣٤٢.

٣٤. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الموسوي الخوانساري (١٣١٣هـ)، عنيت بنشره مكتبة إسماعيليان ، طهران، ١٣٩٠هـ.

٣٥. رياض العلماء وحياض الفضلاء، الميرزا عبد الله الأفندي (القرن ١٢)، تحقيق، السيد أحمد الحسيني، منشورات مكتبة السيد المرعشي، قم، ١٤٠٣هـ.

٣٦. الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، علي بن يونس العاملي (٨٧٧هـ)، تحقيق، محمد باقر البهبودي، المطبعة الحيدرية، قم، ١٣٨٤هـ.

٣٧. صفحات من تاريخ الحِلَّة، الأستاذ الدكتور كريم مطر الزبيدي والأستاذ المساعد الدكتور يوسف كاظم الشمري، دار الرضوان للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١٣م.

٣٨. صور مشرقة من الحِلَّة الفيحاء، الأستاذ الدكتور كريم مطر الزبيدي والأستاذ المساعد الدكتور

يوسف كاظم الشمري، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٤م.

٣٩. طبقات أعلام الشيعة أو الأنوار الساطعة، أغا برزك الطهراني، دار إحياء الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م.

٤٠. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت ٧٧١هـ)، السبكي دار المعرفة للطباعة، بيروت، (د. ت).

٤١. طرائق الحقائق، محمد معصوم الشيرازي، تصحيح: محمد جعفر محجوب، كتابخانه باراني، طهران، (د.ت).

٤٢. فقهاء الفيحاء وتطور الحركة الفكرية في الحِلَّة، السيد هادي كمال الدين، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٢.

٤٣. الفوائد الرجالية، بحر العلوم، السيد محمد المهدي الطباطبائي (ت١٢١٢هـ/ ١٧٩٧م). تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران، ١٣٦٣هـ.

٤٤. الفوائد الطريفة، محمد عبد الله بن عيسى الأفندي الأصفهاني، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، ٢٠٠٦.

٤٥. قواعد الاحكام في مسائل الحلال والحرام، الحسن بن يوسف المطهر الحلِّيّ (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ، ١٤١٣هـ.

٤٦. الكامل في التاريخ، عز الدين علي بن محمد الشيباني ابن الأثير(٦٣٠هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦.

٤٧. كتاب الحوادث، المنسوب لابن الفوطي، تحقيق: د. بشار عواد معروف وعماد عبد السلام رؤوف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧م.

٤٨. كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين، العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، دار الكتب التجارية، النجف، (د.ت).

٤٩. الكنى والألقاب، عباس القمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٥هـ.

٥٠. لؤلوة البحرين في الإجازات وتراجم الرجال، الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ)، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، النجف، (د.ت).

٥١. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

٥٢. متشابه القرآن ومختلفه، الشيخ محمد بن علي بن شهر اشوب المازندراني (ت ٥٨٨هـ)، دار البيدار للنشر، ط١، (د.ت).

٥٣. مجمع البيان في تفسير القرآن، امين الاسلام أبي على الفضل بن الحسن الطبرسي، حققه وعلق عليه لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، قدم له الامام الأكبر السيد محسن الأمين العاملي، منشورات، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.

٥٤. المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الدبيثي، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق، مصطفى جواد، مطبعة الزمان، بغداد، (د.ت).

٥٥. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، الحسن بن يوسف المطهر الحلِّيّ (ت ٧٢٦هـ)، قم، ١٤١٢هـ.

٥٦. مراقد المعارف، محمد حرز الدين (ت ١٣٦٥هـ)، مطبعة سعيد ابن جبير، تحقيق، محمد حسين حرز الدين، قم، ١٣٨٠هـ.

٥٧. مراكز العلم في الحِلَّة قرية سورا: حسن الحكيم ، جريدة الجنائن ، عدد ١٥، ١/ ٢٠٠٠.

٥٨. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، الميرزا حسين النوري (ت ١٣٢٠هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مطبعة مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨.

٥٩. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، حسين الطبرسي النوري، (ت ١٣٢٠هـ)، تحقيق، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ١٩٨٧م.

٦٠. معترك الاقران في إعجاز القرآن، جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي(ت ٩١١هـ)، ضبطه وصححه وكتب فهارسه، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

٦١. معجم المخطوطات الحلية، ثامر كاظم الخفاجي، مركز تراث الحلة، دار الكفيل ، ٢٠١٤.

٦٢. مكتبة العلّامة الحلّيّ، عبد العزيز بن جواد الطباطبائي، مطبعة ستارة، قم، ١٤١٦هـ.

٦٣. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، الدار الوطنية، بغداد، ١٩٩٠م.

٦٤. المهذب البارع في شرح المختصر النافع، طُبع المجلّد الأوّل منه في ١٤٠٧ والمجلد الثاني منه في ١٤١١هـ بقم.

٦٥. مؤرخ العراق ابن الفوطي، محمد رضا الشبيبي، مطبعة التفيض، بغداد، ١٩٥٠م.

٦٦. موسوعة طبقات الفقهاء، اللجنة العلمية في مؤسسة الصادق، إشراف مطبعة اعتماد، قم، ١٤١٨هـ.

٦٧. نكث الهميات في نكت العميان، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، دار المدينة – المطبعة الجمالية بمصر، ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

٦٨. الوافي بالوفيات، صلاح الدين بن أيبك (٧٦٤هـ)، اعتناء س. ديدرينغ، ط٢، دار صادر، بيروت، ١٩٨١م.

الفنون الشعريّة عند شعراء الحلّة
المخمّس والموشّح مثالاً – قراءة ثقافيّة

Poetic arts at Hilla's Poets
Al-Mukhammas and Al-Moashah as an Example-
Cultural Reading

م.م. سلام عبد عون محمّد الجمل

مركز تراث الحِلّة

Asst. Lect. Salam Abd Aoun Muhammed Al-Jamal

Hilla Heritage Center

الملخَّص

تُعرَّف الفنون الشعريَّة بأنَّها الفنون التي نشأت بالاعتماد على الشعر العربيّ، فهي تحمل جسد الشعر العربيّ وروحه، وكذلك شيئًا من طبع شعر أمَّة أخرى وروحه، وبهذا يصبح بالإمكان رصد هذه الفنون، بوصفها مثالًا على التلاقح الثقافيّ والمجتمعيّ بين أمم العالم الإسلاميّ، في تلك الحقبة المميَّزة من حياة الأمَّة، وكذلك بوصفها دليلًا على تطوُّر الوعي بالشعر والفنِّ عموماً.

وقد تجسَّد هذا الأمر على نحوٍ شامل في فنَّي المخمَّس والموشَّح، إذ أصبحت العلاقة أكبر وأوسع بين الكلمة والصورة، في هذين الفنَّين الشعريَّين، عِبر استعمال تقنيَّات التصوير بجسد الشعر، فأصبح الشعر كالرسم والتصوير.

وهنا نستذكر كلمة الجاحظ عن الشعر، إذ قال عنه بأنَّه صناعة وضرب من النسج، وجنس من التصوير، فهذه الفنون تشكَّلت نتيجة لوعي جديد بفكرة الشعر، وبماهيَّة الشعر، ويمكن حصر الفنون الشعريَّة بالمخمَّس وكذلك والموشَّح والتشطير وغيرها، وقد ظهرت هذه الفنون الشعريَّة على مستوى كبير في التراث الشعريّ لأغلب أمصار العالم العربيّ، وبالخصوص في التراث الشعريّ لشعراء الحلة، فنجدها في شعر الشعراء المبرزين من أمثال صفيّ الدين الحلِّيّ، والسيِّد حيدر الحلِّيّ، والسيِّد جعفر الحلِّيّ، وغيرهم.

Abstract

The Poetics are defined as the arts that have originated depending on the Arabic Poetry. It carries the body of Arabic Poetry and its spirit, in addition to that of another nation's Poetry and spirit. Accordingly, we can observe these arts as examples of Socio-Cultural reciprocity between the nations of the Islamic World, in this distinct era of the nation's life, and also as evidence of development of the knowledge of poetry and arts in general.

This matter generally appears in Al-Mukhammas and Al-Muwashah where the relationship between the word and the image becomes larger and wider by using the techniques of visualization in poetry so that it becomes like the arts of drawing and photography.

In this respect, Al-Jahidh describes poetry as the production and form of weaving and a kind of photography. This view has come up as a result of new awareness about the idea and realism of poetry. Poetics can be typically seen in Al-Mukhammas, Al-Muwashah, and Al-Tashteir which widely appear in the heritage of poetry in most Arab countries and especially in the heritage of Hilla poets like Safi El-Din Al-Hilli, Sayyid Haider Al-Hilli and Sayyid Jaffer Al-Hilli and others.

المقدِّمة

يتمحور الحديث عن الشعر في الحديث عن الشاعريَّة، وهو الأمر الذي طالما بحث عنه النقَّاد والشـعراء في مختلف العصور، فقد كان البحث عن الشـاعريَّة أو الشعريَّة في النصِّ الشعريّ، هو الشغل الشـاغل وراء العمل الدؤوب للشعراء طوال أعصار حياة الشـعر في المنطقة العربيَّة والعالم، ولـمَّا كانت أدوات الشـعر محدودة في الألفاظ والمعاني والأوزان، كان حريًّـا بالشـعراء أن يبحثوا عن مخارج لمأزق كهـذا، وقد كانت عمليَّات البحث هذه تجري بشـكلٍ مسـتدامٍ ومحمومٍ، فنجد مثلًا أنَّ البواكير الأولى للتجديد في الشـعر العربيّ، طلبًا للوصول إلى لحظة الشـاعريَّة أو الشعريّ، كانت متمثِّلة في الخروج عن البناء العام للشـعر، وليس في التجديد في الأسلوب الشعريّ، لأنَّ الجسد الذي بُني فيه الشعر العربيّ كان- وحتى عصر قريب- يمثِّل عائقًا كبيرًا، أمام تجديد الشعر، وبعد هـذه الخطوة توالت الخطوات التـي هدفت إلى الوصول إلى الشـاعريَّة، فنجد التجديد يطرأ عـلى مضامين النصِّ الشـعريّ، وكذلك على أوزانه ولغتـه وإيقاعاته، حتى يصل الأمر في مطلع القرن العشرين إلى قصيدة التفعيلة على يد بدر شاكر السيَّاب، فيضع حدًّا لتلك المحاولات، ويقدِّم شـكلًا شعريًّا جديدًا يسـتطيع الوقوف أمام الشكل الشعريّ القديم بكلِّ جدارةٍ وثقة، ونجد أنَّ ثمرات الشكل الشعريّ الجديد قد ازهرت وأينعت على أشكال شعريَّة جديدة، بدايةً من قصيدة النثر وليس انتهاءً بالقصيدة التفاعليَّة.

مثَّلـت الحلَّة، وهي لؤلؤة العصور والبلدان في تلـك الحقبة المظلمة من حياة الأمَّة والشـعر، أنموذجًا يُحتذى به في التطوُّرات الشـعريَّة، فقد قدَّمت الحلَّة للعرب والشعر

العربيّ الموسم الثالث من فحول الشعر العربيّ، بعد الموسم الأوَّل الذي هو موسم شعراء العصر الجاهليّ، والموسم الثاني الذي هو فحول شعراء العصر العبَّاسيّ الثاني، فقد كانت الحلَّة زاخرة بالعلماء الشعراء، وبالشعراء الأدباء، والفنَّانين المبدعين، فليس غريبًا أن تقدِّم الحلَّة شاعرًا مثل صفيّ الدين الحلِّيّ الذي زاحم في شهرته شهرة شعراء عالقة من مثل أبي تمَّام والمتنبِّي، وقد كان لشعراء الحلَّة الدور الأبرز في تحريك عجلة الشعر، والنهضة به ليتجاوز كلّ عوائق الزمان والمكان التي كانت تعيق نهضة الشعر وتجديده.

هذا وقد جاء البحث على شكل ورقة كاملة، تصدَّرتها مقدِّمة موجزة عن الحضارة في الحلَّة، وكذلك عن الفروقات بين الشعر والنثر، ثمَّ حديث عن مفهوم عمود الشعر، وتلاه حديث عن قضيَّتي الأصالة والتجديد أو الطبع والصنعة، ثمَّ حديث عن علاقة الحلَّة بالشعر ومساهماتها في تطوير الشعر والفنون الشعريَّة على وجه الخصوص، ثمَّ جاءت الوقفة البحثيَّة الأولى حيال أوَّل مظهر تجديديّ في الشعر العربيّ ألا وهو (التخميس) الذي ظهر قديمًا بشكلٍ أكبر من بقيَّة الفنون الشعريَّة الأخرى، ثمَّ توقَّف البحث حيال المظهر الثاني في التجديد في الشعر العربيّ ألا وهو (الموشَّح) الذي يمثِّل الجناح الثاني لطيران الشعر في عامل التطوير المستدام للشعر العربيّ، ثمَّ ختم البحث بخاتمة فيها نتائج البحث وما توصَّل اليه، ثمَّ بعد ذلك ثبت بقائمة المراجع والمصادر.

توطئة

تُعدُّ الحلَّة من الحواضر العربيَّة والإسلاميَّة التي زخرت بالمعارف والفنون لردحٍ طويل من الزمن، فكانت قبلةً للشعراء والفقهاء والمفكِّرين، وهي الحاضرة التي احتوت الحوزات العلميَّة والمدارس الأدبيَّة في الحِقب التي انكفأت فيها تلكم الظواهر في مختلف بلدان العالم، فكانت كالشمعة في وسط ظلام دامسٍ يحدِّق بكلِّ البلاد العربيَّة، وقد كان للاستقرار السياسيّ والاجتماعيّ الذي تتمتَّع به المدينة دور بارز في وصولها إلى تلكم الدرجة من التقدُّم والرُّقيّ، وفي الحديث عن الشعر فإنَّنا نتحدَّث عن المدينة الشاعرة، المدينة التي أنجبت عددًا هائلًا من الشعراء والأدباء على طول حياتها الزاخرة، فقد كُتبت الكتب ووضِعت المعاجم في إحصاء عدد أدبائها وشعرائها، وخير مثال على ذلك كتاب (البابليَّات) لليعقوبيّ[1]، وغيره من الكتب التي عُنيت بهذا الشأن.

الشعر والنَّثر

إنَّ الحديث عن الشعر يستلزم الحديث عن النثر، فهما جناحا المنتج الأدبيّ والفنيّ لكلِّ الحضارة العربيَّة (قديمًا) في مختلف أزمنتها وتواريخها، فلا تخفى الكلمة المشهورة: «الشعر ديوان العرب»[2]، فهي كلمة تُجَيِّلُ لمدَّة زمنيَّة معيَّنة كانت فيها آلة البلاغة العربيَّة مقتصرة على المنتج الشعري، وقد دلَّل على ذلك ابن سلَّام الجمحيّ بقوله: «الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه»[3]، وما أن حلَّ الإسلام حتى ظهرت الخطابة والمراسلات والكتب، والتي شكلت الجزء الثاني من هذا الديوان الضخم، فقد أصبحت الفنون

النثريَّة تقف على قَدَم المساواة مع الفنون الشعريَّة، خصوصًا في نهايات العهد الأمويّ والعهود العبَّاسيَّة، ولقد أصبحت تلكم الفنون النثريَّة أداة من أدوات بسط الحكم، وتبيان المسائل الفقهيَّة والمحاججات بين الخصوم المذهبيِّين، وعليه فقد تقدَّم هذا الباب من الفنون تقدُّمًا كبيرًا، حتى أصبحت المقطوعات النثريَّة توزاي في جمالها ورونقها جمال الشعر العربيّ الجزل.

عمود الشعر

يقومُ الشعر على جسد قويّ شكَّلته حالة الانصهار مع الذات والطبيعة، ذلك الجسد هو ما سمَّاه القدماء، بـ(عمود الشعر)، فهو عمودٌ لا وجود له إلَّا في الموازين الفنيَّة والنقديَّة التي يُحكم على الشعر فيها ومن خلالها، وعمود الشعر هو كل المواصفات الفنيَّة والموضوعيَّة والذوقيَّة التي يُحكم بموجبها على كون منجزٍ قوليٍّ ما شعرًا أو ليس من الشعر، وإلى جانب تلكم المواصفات هنالك أركانٌ ضرورية لكلِّ شكلٍ شعريّ، ألا وهي (الوزن والقافية)، إذ نجد أبسط تعاريف الشعر عند القدماء على أنَّه «كلام منظوم باد على المنثور»[٤] وكذلك على أنَّه «قولٌ موزونٌ ومقفًّى له معنى»[٥]، فهذا التعريف يختزل الجسد الشعريّ في ذلك الزمان، إذ إنَّ هذين الشرطين يُعدَّان أساسيَّين لكلِّ نصٍّ يُعدُّ شعرًا، فإذا كان نصّ ما يحمل كلّ مواصفات الشاعريَّة والفنيَّة، إلَّا أنَّه ليس موزونًا وليس مقفّىً، فإنَّه لا يُعدُّ من جنس الشعر حسب قانون الأقدمين، وبهذا يمكن رسم شكل ذلك العمود الكبير الذي حدثت بسببه خلافات عميقة بين شعراء الأجيال المختلفة، وكذلك نقَّاد الأجيال في مختلف العصور والأزمان.

الأصالة و التجديد

تُعدُّ هذه القضية من أكثر القضايا التي شغلت العقل النقديّ العربيّ في مختلف

العصـور، فقـد بدأ النـزاع فيها منـذ نهاية العـصر الأمـويّ، ولم يتوقَّف حتـى نهايات العصور المظلمة، فقد أصبح الجدل فيها سـببًا في كتابة الكتب ووضع المؤلَّفات وتدوين الدواويـن، ولعـلَّ أول كتاب أخذ بنظـر الاعتبار هذه القضية، كتـاب (طبقات فحول الشعراء) لابن سلَّام[٦]، فقد كان لعامل الأصالة والقِدم دور بارز في وضع كلِّ شاعر في طبقةٍ ما، واسـتمرَّ هذا الحال حتى عصور متأخِّرة، ولعلَّ المسبِّب في وضع هذا الاعتبار موضع الأهميَّة، كون هؤلاء النقَّاد هم علماء لغة ونحو، فهم الذين وضعوا المعايير لجيِّد الشعر من رديئه بحسب حاجتهم لهذا النوع من الشعر وعدمه، ولعلَّ هذا الأمر لم يكن مرصودًا بشـكلٍ جليّ، كون البيئـة الثقافيَّة في تلكم الأزمان كانت بيئـة لغويَّة، والثقافة ثقافـة لغويَّة، وحتى النزاعات الدينيَّـة والمذهبيَّة كانت قائمة بين رجالات اللغة، وعليه فـإنَّ قضيَّتي الطبـع والصنعة أو الأصالـة والتجديد، أخذتا حيِّزًا كبـيرًا جدًّا من تراث الأمَّـة النقديّ[٧]، بسـبب طبيعة العقليَّـة النقديَّة في ذلك الزمان، ولا يخفـى أنَّ معياريَّة الجزالة والرقَّة وحُسـن المأتى وجَوْدَة التراكيب وحُسن التنظيم وتناسب الموارد، كانت وما زالت حتى يومنا هذا من شروط قبول الشـعر، فقد أصبح جهد الشـاعر الجاهد في حِقبـة من الحِقب، أن يحاكي الأقدمين وأن ينسـج على منوالهم، لما يحتمله هذا الحال من تقديس للقديم وتعظيم له، فهو الذي يحمل صفة الكمال والجمال، وهو المثال الذي يجب أن يُحتـذى في كلِّ زمان ومكان، وعليه لم نجد انحرافًا عن خطِّ الشـعر القديم المشرقيّ، حتى عند شـعراء المغرب العـربيّ والأندلس، غير أنَّ الانحرافات بـدأت بالظهور على شـكل فنون شعريَّة جديدة، نسجت خيوطها إلى جوار الجسد القديم لا عليه، وقد كان لظهورها أسـباب موضوعيَّة وزمانيَّة ومكانيَّة وسـيكولوجيَّة، فمـن تلكم الفنون التي ظهرت فن الموشَّـح، وفن التخميس، وفن التشطير، وفن التدوير، وغيرها من الفنون، إلى جانب ذلك ظهرت فنون شـعريَّة مستغلَّة حالة الاختلاط الثقافيّ والتنوُّع العرقيّ في

جسـد الدولة العربيَّة، ومن تلك الفنون الكنكان والبيات والمواليا[٨]، إذ إنَّ هذه الفنون استعملت الجسد الشعريّ العربيّ بأوزان غير عربيَّة، فهي فارسيَّة غالبًا، وقد كان ظهور هذه الفنـون جميعًا مصاحبًا لحالة التقدُّم الفنيّ والأدبيّ، وكذلك لشـيوع ظاهرة الفنون الموسيقيَّة في الأوساط الحضاريَّة الكبيرة في مختلف بلدان الأمَّة العربيَّة.

الحلَّة والفنون الشعريَّة

تُعـدُّ الحلَّـة من الأمصار التي انتـشرت فيها المباريات الثقافيَّة والشـعريَّة في زمانها الذهبي، وبسـبب كونها حـاضرةً مهمة من حواضر البلاد العربيَّـة، فقد كان لها نصيبٌ وافرٌ من تلكم التطورات التي تتزامن مع حالة التطوُّر السـياسيّ والمعماريّ والعسكريّ والفنيّ والأدبيّ، وقد انعكست هذه التطوُّرات على شكل فنٍ وأدب، التطوُّر الذي طرأ على شكل الشعر وجسده، وكذلك على موضوعاته ومفرداته، فقد تطوَّرت الموضوعات الشـعريَّة، بـما يتلاءم مع تطوُّر الحالة المجتمعيَّة في تلكَ البيئـة، فلا يخفى أنَّ مجتمع الحلَّة في وقت تمصيرها، كان مجتمعًا عربيًّا، و قد انعكس هذا بشـكلٍ كبير على الأنماط الأولى للشـعر الحلِّيّ، فهو شـعر يقـارب روح العصر ولغته وينسـج على منوالهـا، ومثل ذلك شـعر ابن العوديّ النيليّ[٩] وغيره، إلَّا أنَّ هذا الحال لم يسـتمر طويلًا، إذ ما لبثت حركة التطوُّر أن تسـارعت بشكلٍ مطرد، حتى لبس الشعر الحلِّيّ ثوبه الخاص به، وأضحى له أسلوب فني فريد يُعرف به، حاله حال شعر مختلَف الأمصار الإسلاميَّة في الشام ومصر والحجاز وبقيَّة أطراف العراق، فقد أصبح الشعر ملائمًا لطبيعة المدينة والمدنيَّة، وألفاظه وبنـاه وتراكيبه تميل إلى الرقَّة والعذوبة، فأصبح شـعرًا رائدًا إبـان هذه المرحلة العمريَّة مـن حياة الأمَّـة، فقد كتب صفيّ الدين الحلِّيّ الشـعر بما يتـلاءم وروح المرحلة وطبيعة المفردات الشـائعة فيها، ولكن بـما لا يخرم قاعدة النحو ولا قاعدة الشـعر، فأصبح من أبرز شـعراء البديع وأشـهرهم في الوطن العربي، وأبياته تمثِّل شواهد رائعة على الفنون

البديعيَّة والبيانيَّة، حتى أمسى شعره مستساغًا في الشام ومصر والعراق والحجاز، وهذا هو السبب في انتشاره وذيوعه في مختلف البلدان، وكذلك شعر كثيرين من شعراء الحلَّة، الذين ملؤوا خزائن التراث العربيّ بجيِّد الشعر وجميله ورائعه.

وتُعرف الفنون الشعريَّة بأنَّها الفنون التي نشأت بالاعتماد على الشعر العربيّ، فهي تحمل جسد الشعر العربيّ وروحه، وكذلك شيئًا من جسد شعر أمَّة أخرى وروحه، وبهذا يصبح بالإمكان رصد هذه الفنون بوصفها مثالًا على التلاقح الثقافيّ والمجتمعيّ بين أمم العالم الإسلاميّ في تلك الحقبة المميَّزة من حياة الأمَّة، وكذلك بوصفها دليلًا على تطوُّر الوعي بالشعر والفنِّ عمومًا، وقد تجسَّد هذا الأمر على نحوٍ شامل في فنَّي المخمَّس والموشَّح، إذ أصبحت العلاقة أكبر وأوسع بين الكلمة والصورة في هذين الفنَّين الشعريَّين، عبر استعمال تقنيات التصوير بجسد الشعر، فأصبح الشعر كالرسم والتصوير[١٠]، وهنا نستذكر كلمة الجاحظ عن الشعر، إذ قال عنه بأنَّه صناعة وضرب من النسج، وجنس من التصوير[١١]، فهذه الفنون تشكَّلت نتيجة لوعي جديدٍ بفكرة الشعر، وبماهيَّة الشعر، ويمكن حصر الفنون الشعريَّة بالمخمَّس وكذلك الموشَّح والتشطير وغيرها، وقد ظهرت هذه الفنون الشعريَّة على مستوى كبير في التراث الشعريّ لأغلب أمصار العالم العربيّ، وبالخصوص في التراث الشعريّ لشعراء الحلَّة، فنجدها في شعر الشعراء المبرزين من أمثال صفيّ الدين الحلِّيّ[١٢]، والسيِّد حيدر الحلِّيّ[١٣]، والسيِّد جعفر الحلِّيّ[١٤]، وغيرهم.

الفنون الشعريَّة

المخمَّس

يُعدُّ المخمَّس واحدًا من أقدم حالات التجديد الفنيّ والأسلوبيّ في الشعر العربيّ،

وترجع أصوله الفنيَّة إلى القرن الثاني الهجريّ، فقد كانت أُولى طلاع ظهوره على يد الحسن بن هانئ (أبي نواس)[١٥]، ويُعدُّ ظهوره في تلك الحقبة مؤشِّرًا على حركة التجديد والتغيير التي طرأت على الحياة الفنيَّة في المجتمع العربيّ كلّه في ذلك الوقت، فقد تغيَّرت حياة الناس وطبيعة نظام الحكم وفكر السلطة وتغيَّرت البنية المجتمعيَّة أيضًا، إذ كان لظهور الموالي وانتشارهم بشكلٍ كبيرٍ وواضحٍ في ذلك الزمان أثره الملموس في الحياة بمختلف صنوفها وفروعها، سيما الأدبيَّة منها، فقد ظهر جملة من الشعراء الذين شغلوا بال المجتمع بحسن شعرهم وجودة فنِّهم، فقد كانوا روادًا لمدرسة الصنعة في الأدب العربيّ.

كان ظهور المخمَّس أول الأمر خروجًا على عمود الشعر العربيّ القديم، من جهتي الشكل العموديّ العام، والترتيب المتماثل للقوافي في أبيات الشعر، فقد كان المخمَّس يمثِّل قمَّة التحدِّي لذلك العمود، إذ بُنيت قصيدة التخميس على نظام البيتين والشطر المفرد الذي يمثِّل القفلة، وتتَّفق أبيات الشعر حينها بقافية موحَّدة، وكذلك تتَّفق القفلات بقافيتها الموحَّدة أيضًا، وكلّ هذا من نظم الشاعر نفسه، ونجد مثال ذلك عند أبي نواس، والتي ذكرها صاحب حياة الحيوان الكبرى[١٦]، غير أنَّ هذا التجديد طرأ عليه تجديد آخر، فقد أصبح التخميس فنًّا يقوم على الدمج بين قصيدتين منفصلتين، إحداهما للشاعر المُخمِّس والأخرى للشاعر الذي يُخمَّسُ شعره، ويكون نظم المخمَّسات على حسب تفعيلة العروض في عجز الشطر الأوَّل من بيت القصيدة المخمَّسة، وتكون القفلات متوازنة مع قافية القصيدة الأصل، كأن تكون روي تفعيلة العروض هو حرف (الرَّاء)، فعندها تكون قافية البيتين الرئيسين هي حرف الرَّاء، وفي الوقت نفسه يكون رويّ البيت هو (الهمزة)، فحينها تكون الهمزة قافية للقفلات في المخمَّسات، ومن أشهر المخمَّسات ما قام به صفيّ الدين الحلِّيّ في تخميسه لقصيدة شاعر

الخوارج الأبرز قطريّ بن الفجاءة[١٧]، والتي مطلعها:

أقـول لها وقـد طـارت شَعاعًا ... مـن الأبـطـال ويحـكِ لا تراعي

فـإنـكِ لـو سـألـتِ بـقـاءَ يـومٍ ... عن الأجل الذي لكِ لم تُطاعي[١٨]

فقد خمَّس صفي الدين الحلِّيّ البيت الأوَّل على الشكل الآتي:

ولمـا مـــدَّتِ الأعـــداءُ بـاعـا ... وراعَ الـنـفـسَ كـرُّهـمُ سِراعـا

بـرزتُ وقـدْ حسرتُ لها القِناعا ... أقـولُ لهـا، وقـد طـارتْ شَعاعا

مـنَ الأبـطـالِ ويحـكِ لا تُـراعـي

فلو تأمَّلنا مليًّا ما قام به صفيّ الدين الحلي، لوجدنا أنَّ تفعيلتي العروض والضرب كان لهما دور بارز وجوهري في تحديد قافية الأبيات المخمَّسة وقفلاتها، فقد كانت القافية المكـرَّرة في الأبيات هي (اعا) وكان حرف الرويّ هو حرف العين، وكانت قافية القفلة التـي تنتهي عندها المخمَّسـة هي قافية القصيدة الأصل نفسـها، فهي (تراعي) وحرف رويِّها هو حرف العين أيضًا، وقد تشابهت حروف الرويّ في القصيدة الأصل تباعًا لفنٍّ شـعري يُسمَّى التدوير، وهو أن تتشابه حروف الرويّ في تفعيلتي الضرب والعروض، ومن الملاحَظ أنَّ المخمَّسات، وكذلك المشطَّرات، تعتمد ظهور القافية المزدوجة بشكل كبير، ما يوفِّر لها مناخًا إيقاعيًّا وجرسيًّا، يجعل من النصّ الشعريّ مثل السبيكة الواحدة، ولعـلَّ مثل هذا النوع من الفنون التـي تعتمد على تكرار القافية مرَّتين أو ثلاثًا أو أربعًا، يذكِّرنـا بمظهـرٍ نثريٍّ قديم كان موجـودًا عند العرب في زمن الجاهليَّة، وبقي مسـتمرًّا معهم، وهو (السـجع)، فالسـجع هو عبارة عن جُمل تعتمد على تـوازن عدد المفردات والحـروف مع ضبط القفلة من كلِّ مسـجوعة بما يتلاءم مع المسـجوعات السـوابق لها والتوالي عنها[١٩]، غير أنَّ ما يهمُّنا هو أنَّ أسلوب السجع يُعدُّ من الأساليب التي تُذهب برونق الكلام وعذوبته، حتى يتحوَّل الكلام إلى رطن لا يُفهم بسبب توالي الإيقاعات،

ولعلَّ رفضهم هذا راجع إلى مظهر من مظاهر السجع، وهو ما يُسمَّى بسجع الكهَّان، لم يكن محلّه النثر وإنَّما هو أقرب إلى الشعر، فلو رجعنا إلى طبيعة الشعر لوجدنا أنَّ القافية المكرَّرة في كلِّ القصيدة تمثِّل وجهًا مشابهًا للسجع، وكذلك الأمر لو تأمَّلنا الفنون الشعريَّة المستجدَّة في الشعر العربيّ، لوجدنا أنها تلعب لعبة السجع بشكلٍ أكثر إتقانًا، فهي قد وظَّفته توظيفًا فنيًّا جميلًا في حقل الشعر، وخصوصًا في فَنيّ التخميس والتشطير.

وعند مطالعتنا لديوان السيِّد حيدر الحلِّيّ، نقف على مخمَّسة له على أبيات الشاعر الكبير البوصيريّ[٢٠]، قالها في مديح النبيّ ﷺ:

كيف ترقى رقيّكَ الأنبياءُ ... يا سماءٌ ما طاولتها سماءُ
لم يُساووك في عُلاكَ وقد حا ... ل سنًا منك دونهم وسناءُ

فقال السيِّد حيدر الحلِّيّ مخمِّسًا لهذين البيتين:

ما لحيث انتهى بك الإسراءُ ... لمهبِّ العشرِ العقولِ ارتقاءُ
وإذا لم يكن إليك انتهاءُ ... كيف ترقى رقيُّكَ الأنبياءُ
يا سماءٌ ما طاولتها سماءُ
جزتَ إذ فُتِّحت لكَ الحُجبُ فتحا ... لعلًا دونهُ علا الرُّسلِ تُمحى
فلهم لو غدا ذرى العرشِ سطحا ... لم يُساووكَ في عُلاكَ وقد حا
لَ سنا منكَ دونهم وسناءُ[٢١]

فهذه المخمَّسة الماثلة ترصد جسدًا سيميائيًّا مخالفًا لما هو معهود عن جسد الشعر العربيِّ القديم، فلو مثَّلنا الجسد بمساحات البياض والسواد لوجدنا أنَّه سيكون على النحو الآتي:

_____ _____

_____ _____

_____

وهذا الرسم يقدِّم دلالة على كسر الإيقاع البصريّ القديم المتمثِّل بشكل الأشطر المتقابلة الذي بُنيت عليه القصيدة العربيَّة، ولعل ظهور مثل هذه الأنماط بالكتابة الشعريَّة مردّه إلى حالة التلاقح المعرفيّ والفنيّ بين أمم العالم الإسلاميّ، في حقبٍ قديمة من حياة الأمَّة، فلو رجعنا إلى تاريخ ظهور هذا الأسلوب الفنيّ في كتابة الشعر، لوجدناه قد ظهر في زمن العصر العباسيّ الأوَّل، وبالتحديد في نهايات القرن الثاني وبدايات القرن الثالث الهجريَّين، وهذه الحقبة الزمانيَّة، تمثِّل حقبة التلاقي بين ثقافات العالم القديم كلّها في العراق عمومًا وبغداد خصوصًا، إذ نجد الأوزان الفارسيَّة والتركيَّة قد بدأت بالظهور في داخل أقبية البيت الشعريّ العربيّ[٢٢]، ونجد الشعراء قد بدؤوا بالنَّظم بتلك الأوزان مجاراةً مع متطلَّبات العصر الجديد، وتماشيًا مع حالة التجدُّد في الهويَّة التي تعرَّضت لها الأمَّة في ذلك الوقت، فلو رجعنا قليلًا إلى الخلف لوجدنا أنَّ هوية هذه الأمَّة هي الهويَّة العربيَّة القبليَّة، وهذا ما نتلمَّسه في زمن حكم بني أمية، فقد وصفت بأنَّها خلافة عربيَّة مروانيَّة، من خلال ملاحظة سلوك وطبيعة عمل ونظام هذه الدولة، وكذلك وصفت الدولة العبَّاسيَّة بأنَّها فارسيَّة، كذلك من خلال طبيعة عمل ونظام هذه الدولة، وكذلك من خلال ملاحظة الطابع العام للوضع السياسيّ والاجتماعيّ للدولة، ولهذا التحوُّل في هويَّة الدولة دلالاته وتبعاته التي أثَّرت عميقًا في كلِّ حالات التجديد الشعريّ والفنيّ في ذلك العصر، فقد كانت من نتائج التحوُّل في الهوية العامَّة للدولة، وشيوع حالة الارتباك في هوية الدولة، ظهور كلِّ حالات التشظِّي الفنيّ والمجتمعيّ والسياسيّ والفقهيّ، كانعكاس لحالة الهويَّة المرتبكة في ذلك الزمان، وليس كلُّ نتاج

للهويَّة المرتبكة سلبيًا، فقد تكون نتائج هذا الاضطراب إيجابيَّة في جوانب مختلفة، ومن الإيجابيَّات التي نتلمَّسها ظهور حالات التجديد الفقهيّ والفلسفيّ في ذلك الزمان، وكذلك ظهور التجديد الشعريّ في ذلك العصر، فقد فتحت حركات التجديد تلك الباب واسعًا أمام التجريب المستمر، والبحث الدؤوب عن الشاعريَّة وتحديدها، الأمر الذي لم يكن ظاهرًا بشكلٍ جليّ في حقب سابقة على هذا الإرباك وهذا الزمان.

أي إنَّ هذا الجسد الجديد هو نتاج الهويَّة الجديدة للأمَّة، وذلك الجسد القديم كان نتاجًا لهويَّة الأمَّة القديمة[٢٣]، ومن هنا نعلم أنَّ نتائجنا تبحث في معطيات كلِّ فن، ويمكن لها أن تتوصَّل إلى البيئة والمناخ الثقافي الذي أنتجته.

وللسيِّد حيدر الحلِّيّ نمط آخر من أنماط المخمَّسات، قدَّمه على شكلٍ مغايرٍ للمألوف عن صورة التخميس، فقد جعل صورته مبنيَّة على عمود متساوي الأشطر ويقفل ببيت من الشعر الذي يستورده من نصٍّ لشاعرٍ آخر، وكأنَّه ينظم ثلاثة أشطر متساوية التفعيلات ومتَّحدة القافية، وتتلاءم في قافيتها مع قافية تفعيلة العروض في البيت المستورد، ويتمّ قفل النصِّ الشعري كلّه بقافية موحَّدة ألا وهي تفعيلة الضرب من البيت المستورد، وكأنَّ الشاعر قد أعاد نشر الصورة الفنيَّة للنص، تبعًا لما تُحدثه صورة النصّ الخارجيَّة في صورة النصّ الداخليَّة، فقد خمَّس السيِّد حيدر الحلِّيّ قصيدة عمِّه السيِّد مهدي بن داود الحلِّيّ، القصيدة التي نُظمت على البحر الطويل، تمَّ تخميسها أيضًا على البحر الطويل، وهذا مطلع القصيدة التي تمَّ تخميسها:

نسيم الصّبا استنشقتُ منك شذا النّدِّ ... فهل سرتَ مجتازًا على دمنتيْ هندِ[٢٤]

وقد خمَّسها السيِّد حيدر مادحًا الحاج مصطفى والحاج محمَّد حسن كبَّة، أبناء الممدوح في القصيدة الأصل التي نظمها السيِّد مهدي الحلِّيّ، فقد قال السيِّد حيدر:

إذا عـنَّ لي بـرقٌ يُـضيءُ على البُعدِ
نزتْ كبدي مِن شدّةِ الشّوقِ والوجدِ
ونـاديْـتُ مُعتلَّ النَّسيمِ بلا رُشـدِ
نسيمَ الصِّبا استنشقتُ منكَ شذا النّدِ فهل سرتَ مجتازًا على دمنتي هندِ

فلـو نظرنـا إلى النصِّ الشـعريّ المخمَّـس، لوجدنـا أنَّ عدد الأشـطر التي نظمها السـيِّد حيدر هي الثلاثة الأولى، وإنَّ البيت الشـعريّ المنتظم في أسفل المخمَّسة، هو من عنديَّات السيِّد مهدي، غير أنَّ ما يلفت الانتباه إلى النصّ الشعريّ المبني على أساس فنِّ التخميس، هو أنَّ الصورة الخارجية المعتمدة على رسم السواد والبياض، لم تكن مشابهةً لما يكون التخميس عليه عادةً، وهو كما يأتي:

_____
_____
_____
_____ _____

فهذا الشـكل يجسِّـد نزوعًا بنسبة أكبر من سـابقه نحو التجديد والتغيير، فالشكل الأوَّل يـكاد يكون متأثِّرًا بشـكل كبير بصورة القصيـدة العربيَّة المثاليَّة، المسـمَّاة بعمود الشـعر، إذ إنَّ نسبة اعتماد النصّ المخمَّس على نظام الشـطرين المتقابلين (صدر/ عجز) تشـكِّل نسـبة ٨٠٪ تقريبًا من جسد النصّ، في حين نجد أنَّ نسـبة ظهور النظام التقابليّ (صدر/ عجز) في هذا الشكل الجديد، قد انخفضت إلى ما دون الـ ٤٠٪ تقريبًا من النص الشـعري، ولعلَّ هذا الأمر يُشـير إلى رغبة في التغيير والتجديد في ألفاظ الشـعر العربيّ ومعانيه وأسـاليبه وصوره، تلك الرغبة التي لازمت الشـعراء منذ نشـأة الشعر العربيّ في بواكـير الجاهليَّة الأولى، حتى اكتمال جسـده في الجاهلية المتأخـرة.. مرورًا بالعصور

الإسلاميَّة المختلفة.

إنَّ هـذا النصّ الشـعريّ يدلُّ من زاوية ثانية، على نسـبة من نسـب الهيمنـة الفنيَّة التـي يقدِّمها النـصّ الذي يتمُّ تخميسـه، وهو أمر ذكرناه سـابقًا، ولو رجعنـا إلى البنية الفنيَّـة لديـوان العمِّ وابن أخيه، لوجدنا أنَّ السـيِّد حيـدر كان متأثِّرًا بنسـبةٍ كبيرةٍ جدًا بالمظهر الفنيّ والأسـلوبيّ[٢٥] لعمِّه السـيِّد مهدي، ونجده متأثِّرًا بعـددٍ كبير من فحول شـعراء العرب، منهم الشريف الرَّضيّ وأبو الطيِّب المتنبيّ[٢٦] والكثير من رموز الشـعر العربيّ.

ولعلَّ التخميس مرجعه إلى عدَّة أمور:

الأوَّل: محاكاة النصّ الأصل، والكتابة على هامشه بما يمثِّل تلميعًا للنصِّ المستورد، وهذا الأمر يجعلنا واقفين حيال مشـكلة المركز والهامش في الفكر الشـعريّ، فلو رجعنا قليـلًا إلى الـوراء وبحثنـا في المنجز النقديّ العربيّ، لوجدنا مشـكلة تقـع في هذا المكان (المركـز والهامـش)، وهذه المشـكلة النقديَّة الفنيَّة هي مشـكلة (الانتحـال)[٢٧]، فلعلَّ الانتحـال لا يكـون إلَّا لمحـاكاة النصِّ الأصل، ونحـن نعلم أنَّ الانتحـال نوعان، منه ما وضعه الرواة على ألسنة الشعراء، وهذا الذي نعنيه أصالةً في ما سبق من الكلام، ومنه ما وضعه الشعراء لأنفسهم من نسبة شعر غيرهم إليهم، وهذا يمثِّل نوعًا من العلاقات الخفيَّة بين المركز والهامش، ففكرة أن ينسـب شـاعر ما لنفسه شعر شاعر آخر، تدلُّ على هيمنة النصِّ المقتبس على النصِّ الذي صنعه الشـاعر، فهو يحاول أن يقدِّم نصّه بوصفه مضارعًا للنصِّ المنحول.

الثـاني: الهيمنة الفنيَّة، فالفكرة القابعة خلف التخميس تشـير من طرف خفيّ، إلى هيمنة فنيَّة للشـاعر الذي اقتُبِس منه على الشـاعر المُقتَبِس، وهذه الهيمنة تُعدُّ واحدة من

أوجه الحكم النقديّ، فهذا التفضيل والاختيار لأبيات شاعر دون سواه، ما هو إلَّا إشادة لأفضليَّة هذا النصّ الشعريّ دون سواه، أي هيمنة قدرة فنيَّة على قدرة فنيَّة أخرى، ممَّا يدفع القدرة الفنيَّة المهيمَن عليها إلى محاكاة القدرة الفنيَّة المهيمِنة، وهذا راجع إلى وجه من وجوه المحاكاة في الفن، والتي بقيت مهيمنة على العقل الفنيّ منذ عهد أرسطو إلى يومنا الحاضر، وإن تغيَّرت وتبدَّلت صور ظهورها وأشكالها.

الثالث: النزعة التحرريَّة، فلو تأمَّلنا جسد القصيدة العربيَّة في ذلك الوقت، لوجدناها منتصبة مثل العمود، تتمتَّع بمواصفات فنيَّة وأسلوبيَّة وأدبيَّة خالصة وخاصَّة، وفي الوقت نفسه لو تأمَّلنا جسد قصيدة المخمَّس، لوجدناها نزوعًا وخروجًا صارخًا على ذلك العمود المنتصب، فهي نصوص تقوم على فكرة الأشطر المفردة، عكس ما تقوم عليه النصوص الكلاسية، وهي الأشطر المزدوجة، فلعلَّ الدافع إلى التخميس هو ذلك النزوع الدائم والدؤوب إلى الخروج على عمود الشعر، ذلك النزوع الذي استمرت محاولاته منذ شعراء الجاهلية، مرورًا بعهد أبي نواس حتى بدر شاكر السيَّاب الذي استطاع أن يقدِّم نمطًا شعريًّا جديدًا، صار قادرًا على التعبير عن نفسه وعن قضاياه، بما لا يمكن للشعر القديم من الوصول اليه، وقد كان ذلك النصّ الجديد (الشعر الحر) قد قدَّم عموده الشعريّ الخاص به!

الموشَّح

يعدُّ الموشَّح من أوائل الفنون الشعريَّة التي ظهرت على الساحة الفنيَّة، ولا يوجد تسجيل دقيق لتاريخ ولادة هذا الفن الشعريّ، إلَّا أنَّ أفضل الأقوال في وقت ظهور هذا الفن، هو أنَّه ولِد في مطلع القرن الرابع وشاع وازدهر في مطلع القرن الخامس للهجرة، وهذا ما نستنتجه عبر حساب المُدَد الزمنيَّة التي ظهر فيها أوَّل الوشَّاحين في الأندلس

وكذلك بداية تسجيل هذا الفن على يد أئمَّة الأدب في الأندلس[٢٨]، ويُقال إنَّ اسم هذا الفن مقتبس من التوشيح وهو التطريز والتنميق الذي توشى به ملابس الطبقة الرفيعة من المجتمع، فهو من الوشاح والموشحة، وهذا مشتق من الأصل اللغوي للكلمة[٢٩]، ويُقال إنَّ كلمة (موشَّح) مستوردة من السريانيَّة، فهي بالأصل (موشحتا) التي تعني (ترنيمة أو إيقاع أو ترتيلة موسيقيَّة)، حتى أنَّ بعض أوائل الموشَّحات كانت تحتوي على بعض الألفاظ السريانيَّة[٣٠]، غير أنَّ الحاصل والمؤكَّد من خلال المصادر التي تُعنى بهذه الفنون، أنَّ بلاد الأندلس قد اشتهرت بموشَّحاتها[٣١] العذبة الرقيقة، تلكم الموشحات التي داعبت روح العصر الجديد، ومثَّلته أحسن تمثيل، لما تميل له روح المكان بالاختلاط بين الأعراق وما يتبعه من اختلاط بين الثقافات والأمزجة والأذواق والفنون، فلا يخفى أثر الثقافات الأجنبيَّة في المساهمة في تطوير هذه الفنون، ما دفع شعراء الأندلس إلى النظم في هذا الفن، فكانوا روَّاده والمبرزين في هذا المجال في مختلف أصقاع اللسان العربيّ، ويذكر المعنيُّون بدراسة هذا الفن الشعريّ أنَّ مبتكره هو محمَّد بن محمود القبريّ الضرير المولود في مدينة قبرة في الأندلس[٣٢]، غير أنَّ شكل الموشَّح لم يكتمل ويصبح فنًّا قائمًا بذاته وله من المزايا ما يُعرف بها، حتى جاء الشاعر عبادة بن ماء السماء (ت ٤٣١هـ)[٣٣].

وفن الموشَّحات مرَّ بذات المراحل التي يمرُّ بها أي فن في مختلف أصقاع العالم، فالمرحلة الأولى التي يمرّ بها كلُّ فن هي مرحلة الطفولة، وتتميَّز بظهور أولى العلائم الدالَّة على هذا التوجُّه الأسلوبيّ الفنيّ الجديد، إضافةً إلى بذر المعالم الأولى التي تُعرِّف بهذا الفن، إذ يمكن تصوُّر الموشَّحات الأولى بوصفها موشَّحات بدائيَّة مالت إلى النسج المنتظم على القانون القديم للشعر، وقليلة التعقيد وقليلة التراكيب، فقد كانت تكتب كلّ فقراتها باللغة العربيَّة الفصحى ما عدا (الخرجة) فهي تكتب بالعاميَّة[٣٤]، وقد

تطوَّرت بشكلٍ كبيرٍ وأضحت فنًّا قائمًا بذاته في عصر ملوك الطوائف بالأندلس، ممَّا ساهم في شيوع فنون الغناء والطرب بشكلٍ كبير في تلك المرحلة، وكذلك أصابها تطوُّر أسلوبيّ جديد في مرحلة لاحقة، ظهر على إثرها فن الزَّجل، وهو فن متفرِّع من فن الموشَّح، فقد كانت الموشَّحات تُكتب باللغة العربيَّة الفصحى، والأزجال تُكتب باللغة الدارجة لأهل الأندلس، وقد تأثَّرت المجتمعات القريبة على الأندلس، في الجنوب الأوربيّ، بفنِّ الزَّجل، فظهرت لديهم فنون شعرية مشابهة له، من أمثال (التروبادور) في فرنسا، و(بالآتا) في إيطاليا، فقد كان للإيقاعات التي يوفِّرها الزَّجل أثر في نشأة تلكم الفنون ودخولها في مجال الأناشيد الدينيَّة في حضارات البلدان المجاورة.

واختلف أرباب الأدب في نسبة هذا الفن إلى الشرق تارةً، وإلى الغرب تارةً أخرى، فمنهم من قال إنَّه مشرقيّ، مستدلِّين على ذلك بالموشَّحة المغنَّاة المنسوبة إلى ابن المعتز، وهي موشحة:

أيها الساقي إليك المشتكى قد دعوناك وإن لم تسمعِ
وندیم همتُ في غرَّتهِ
وشربتُ الراح من راحتهِ
كلما استيقظ من سكرتهِ
جذب الزِّق إلينا واتَّكا وسقاني أربعا في أربعِ[٣٥]

والتي نجدها في دار الطراز منسوبة إلى الموشَّحات المغربية، فقد وُضعت في باب الموشَّحات المغربية، وهو الباب الذي يسبق باب موشَّحات المصنَّف- ابن سناء الملك- هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنَّ نسبة هذا الموشَّح إلى ابن المعتز، لا تقارب الصواب في شيء، كون هذا الفن الشعري لم يظهر حتى بعد سنين طويلة من زمن ابن المعتز، إضافة إلى أنَّ ناسبي هذه الموشَّحة إلى ابن المعتز لم ينسبوا له موشَّحة ثانية غيرها، وكأنَّها

مقطوعة الوتين!! ومن جهة ثالثة، فإنَّ نسبة هذا الموشَّح لابن زهر الحفيد الأندلسيّ، ممَّا تواتر ذكره عند محقِّقي الأدب الأندلسيّ، مثل محمَّد زكريا عناني[٣٦]، والدكتور مصطفى الشكعة[٣٧]، ولم يروِ هذه الموشَّحة لابن المعتز غير محقِّق ديوان ابن المعتز، محمَّد بديع شريف الذي نقلها عن مختارات البارودي، وكذلك نسبها إلى ابن المعتز، كامل الكيلاني في كتاب نظرات في تاريخ الأدب الأندلسيّ[٣٨].

تميَّزت الموشَّحات بصفات ميَّزتها من بقيَّة الفنون الشعريَّة التي كُتبت باللسان العربيّ، فقد امتازت بالتحرُّر في الأوزان والقوافي، وكذلك باللجوء إلى المحسِّنات البديعيَّة والألاعيب البلاغيَّة، من مثل الجِناس والطِّباق والمقابلة والتناظر، وكذلك تميَّزت بالجمع- على مستوى اللغة- بين اللغة العربية واللغة العاميَّة الدارجة في الأندلس، وما كان ظهور هذه التغيُّرات على هذا الجنس الفنيّ، إلَّا ضرورةً استدعتها الحاجة الزمانيَّة والمجتمعيَّة والثقافيَّة في تلك البلاد، فلو تمعنَّا في المجالات التي ارتادها الموشَّح لوجدناها متعلِّقة بالأغاني والطربيَّات، فهي متعلِّقة بالموسيقى بشكلٍ أو بآخر، والموشَّحات قسمان، منها ما يتَّفق مع أوزان الشعر العربيّ وينظم فيها، ومنها ما لا يتَّفق مع تلك الاوزان[٣٩]، ويبتدع أوزانًا جديدةً عسرَ على الباحثين حصرها وتعدادها.

جسد الموشَّح

لا يمكن رسم جسد واحد للموشَّح، فقد تعدَّدت أشكاله وصوره التي ظهر بها، فليس له شكل قار، والموشَّح مبنيّ على عدَّة أقسام هي: (المذهب، والغصن، والبيت، والبدن، والقفل، والخرجة)، وقد تعدَّدت الأشكال التي ظهر بها، فمنها ما كان مشابهًا لشكل القصيدة العربيَّة القديمة المبنيَّة على عمود الشعر، ومنها ما شابه شكل المخمَّسات في هيأته الخارجيَّة غالبًا، ومنها ما تعدَّدت فقراته وتوافرت أجزاؤه، ولقد لخَّص ابن

سناء الملك أشكال الموشَّحات وأنواعها في كتابه (دار الطراز في صناعة الموشَّحات)، ففيه شرحٌ وافٍ كافٍ عن هذا الفن، غير أنَّ الصفة الغالبة للموشَّحات جاءت على شكل النظام الثنائي، فهو كما يصفه ابن سناء الملك، كلام منظوم على وزن مخصوص، وهذا الاختصاص الأخير هو ما جعل أوزان هذا النوع من الفنون الشعريَّة، ممَّا لا يحصى عدده، فقد كتب شعراء المغرب والأندلس الموشَّحات بأوزان غير الأوزان العربيَّة، أو من أوزان ابتدعوها في بيئتهم المحليَّة التي سكنوا بها، ولعلَّ هذه المجانية في الأوزان ساعدت على ظهور مجانية أخرى، لكن في الجسد الذي يتمّ رصف الموشَّح فيه، فهو جسد وإن جمعته روابط مشتركة كثيرة، إلَّا أنَّه من الداخل يكون منوَّعًا بشكل كبير، وهذا ما يمكن تلمُّسه في الموشَّحات التي ذُكرت في كتاب دار الطراز في عمل الموشَّحات.

موشَّحات السيِّد حيدر الحلِّيّ

يُعدُّ السيِّد حيدر الحلِّيّ واحدًا من الشعراء الفحول[٤٠] في ميدان الشعر العربيّ عمومًا والشعر العراقيّ الحلِّيّ خصوصًا، فقد كان في زمانه واحدًا من الذين يُعتدُّ بهم وبشعرهم، ولكلماته أثرها البالغ في الناس، ممدوحينَ ومذمومينَ، ومطالعة طارئة على ديوانه ستجعلك واقفًا على تلك الشخصيَّة الشعريَّة التي زاحمت العلماء والوجهاء والولاة، فكان في ركابهم، وكانت كلماته ذات أثر بالغ فيهم، فقد كان جلُّ ديوانه مقدَّمًا لذوي الجاه في ذلك الزمان، غير أنَّ قصائده في الشعر الحسينيّ، مثَّلت صورةً مشرقةً للقصيدة العربيَّة المتكاملة الأجزاء المتَّسقة الأطراف، فقد كان بشعره الحسينيّ شبيهًا بالقبس في صحراء نهايات العصور المتأخِّرة، ولو طالعنا ديوان السيِّد لوجدناه قد وضع شعرًا في كلِّ فنٍّ من فنون الشعر المعهودة في زمنه، فقد كتب في التخميس والتشطير والموشَّح والتاريخ الشعريّ وغيرها، وقد كان ديوانه شاخصًا ودليلًا على هويَّة العصر وطبعه.

تتميَّز أغلب موشَّحات السيِّد بأنَّها ذات طابع شخصيّ، وأنَّها قد نُظمت على نظام واحد، ولم تخرج عن صور التسميط[٤١] غالبًا، وقد كتب السيِّد أغلبها في غرضٍ يُسمَّى بالإخوانيَّات، وهو مرهون بموضوعات الزواج والختان والعودة من الحجِّ وغيرها، ممَّا يُهنِّئ ويعزي الناس بعضهم بعضًا بها.

قال السيِّد في ديوانه مجيبًا العلَّامة محمَّد حسن كبَّة:

إِحـدى الـغَـوانِي إلى الـزَّوراءِ جَاءَتكَ تَمْشي عَلى استحياءِ
جَميـلـةٌ مِـن بَـنـاتِ الـفـكـرِ
مَكـنـونـةٌ في حـجـابِ الـصَّـدرِ
حَـيَّـتـكَ تُـبـدي جميـلَ الـعُـذرِ
فـحـيِّ مِـنـهـا أُلُـوفَ الخِـدرِ يـا سـاكـنًا مثلُها أحشائي[٤٢]

يُسـمَّى هذا النوع من الموشَّحات بالموشَّحات التامَّة، لأنَّه ذكر فيه المطلع، وهو عكس الموشَّح الأقرع الذي يبتدأ بالبيت مباشرةً من دون المطلع[٤٣]، والمطلع في هذه الموشَّحة هو البيت الأوَّل منها:

إِحـدى الـغَـوانِي إلى الـزَّوراءِ المطلع جَاءَتكَ تَمْشي عَلى استحياءِ
(غصن ١) (غصن ٢)

في حين البيت في هذه الموشَّحة هو كلٌّ من أجزاء الدور وهي الأسماط، مضافًا إليها أغصان القفل بما فيها الخرجة، والدور هو:

	جَميلةٌ مِن بَناتِ الفِكـــرِ	سمط ١
الدور	مَكنونةٌ في حجابِ الصَّدرِ	سمط ٢
	حَيَّتكَ تُبدي جميلَ العُـذرِ	سمط ٣

والقفـل هو البيت الـذي يلي الدور، ويتكوَّن من غصنين، أمَّـا الأوَّل فهو متمِّم لما ورد في الدور، وأمَّا الثاني فهو الخرجة، فالقفل على النحو الآتي:

فـحـيٍّ مِـنـهـا أُلُـــوفَ الخِـــدرِ قفل يـا سـاكـنًـا مـثـلُـهـا أحـشـائـي

(غصن ٣) (غصن ٤ – الخرجة)

فلو نظرنا إلى الغصن الأوَّل من القفل والسمط الثالث في الموشحة، لوجدناه متمِّمًا لما ورد في الدور، فقد جاء متوافقًا مع الأسماط في المعاني وفي القافية، فقد اتَّحدت القافية في الأسماط والغصن الأوَّل من القفل، فكانت مبنيَّة على رويّ (الراء)، في حين لو نظرنا إلى الغصن الثاني من القفل والرابع في الموشحة، لوجدناه يسمَّى بالخرجة، وهي النافذة التي يخرج منها جزء الموشَّـح هذا إلى ما يليه، وقـد جاءت الخرجة متوافقة مع الغصنين الأوَّل والثـاني في المطلع، من جهة اتِّحاد المعاني واتِّحـاد القافية المبنيَّة على رويّ (الهمزة)، أمَّـا البيـت فهو كلُّ ما في الدور والقفل، مشـتملًا على ثلاثة أسـماط وغصنين وهو على النحو الآتي:

جَميلةٌ مِن بَناتِ الفكـــــرِ سمط ١

الدور مَكنونةٌ في حجابِ الصَّدرِ سمط ٢

حَيَّتكَ تُبدي جميلَ العُـذرِ سمط ٣

فـحـيٍّ مِـنـهـا أُلُـــوفَ الخِـــدرِ قفل يـا ساكـنًا مثلُها أحـشـائـي[٤٤]

(غصن ٣) (غصن ٤ – الخرجة)

غـير أنَّ مـا يجـب أن يلفـت انتباهنا، فهـو أنَّ الموشَّـحات لم تأتِ على نظـمٍ واحدٍ دائمًا، وإنَّما تعدَّدت صورها وأشـكال نظمها بشـكلٍ متكاثرٍ جدًّا، غير أنَّ هذا النوع من الموشَّـحات جاءت مشابهة لطريقة عمل المخمَّسـات، فهي تقترب من جهة الشكل من نظام المخمَّسات بنسبة كبيرة، إلَّا أنَّ الفارق بين الفنَّين يكمن في أنَّ هذا النوع من الفنون،

لا يتمّ بناؤه على نموذج سابق يبقى مهيمنًا على النصِّ الجديد حتى نهاية النص، وإنَّما هو نصٌّ متكامـلٌ يقدِّم صورةً فنيَّةً موجزة ودقيقة، لا يتأثَّر بنـصٍّ آخر، وإنَّما يتأثَّر بالطبيعة الفنيَّة للشـعر العربيّ كلّها، ولطبيعة فنّ الموشَّـحات بوصفها فنونًا خاصَّة بشـكلٍ أدق، وسـيظهر في مجريات البحث، شكلٌ مِن أشكال المخمَّسات مبنيٌّ على هذا النَّظم بشكلٍ كلِّي، حتـى أنَّنـا نجده قائمًا على مطلع ثـمَّ دور ثمَّ قفل ثمَّ خرجة، غـير أنَّه من مخرجات المخمَّسات وليس من الموشَّحات.

إنَّ أهـم مـا يمكن تلمُّسـه من ظهور هـذه الفنون الشـعريَّة، هو الرغبـة الملحَّة في التجديـد والتطوير وإثبات الذات، فلو تأمَّلنا مثلًا فن الموشَّـحات لوجدناه فنًّا شـعريًّا مغاربيًّا متكاملًا بشكلٍ كبيرٍ جدًّا، فلعلَّ الصانع الأوَّل لفنِّ الموشَّحات أراد أن يخرج من العباءة المشرقيَّة في فنونه الشـعريَّة، فابتكر فنًّا جديـدًا يقوم على أوزان المشرق وبحوره، فضلًا عن اعتماده لغة أهل البلد وطبعهم في التركيب والتصوير الشـعريّ، فلا يخفى أنَّ المشرق بكلِّ فنونه وآدابه بقي مهيمنًا لمدَّة زمانيَّة طويلة على المزاج الفنيّ الشـعريّ لأهل الأندلـس، غير أنَّ هذا لم يسـتمر طويلًا، لعدَّة ظروف، من أهمِّها أنَّ سـكَّان هذه البلاد ليسـوا من العرب في غالبهم، فهم مقسَّـمون بين الأمازيغ مـن البربر، وبين أهل البلاد الأصليِّين، أي سـكنة الأندلس الطبيعيِّين، وبين فئة جديدة هي العرب الوافدين، فهذا الخليـط كان له أثره في صناعة فنون تشـبه طبيعة المجتمع الجديد وتشـبه طبيعة تأمُّلاته وأفكاره.

نتائج مشتركة

إنَّ الرغبة في التجديد تقترن دومًا بالتجريب، إذ من دون التجريب يبقى الوضع ساكنًا وثابتًا، وهذا التجريب يدفع المجرِّب إلى محاولات قد تفشل وقد تنجح، وهذا ما يمكن تملُّسه في التجديد في الشعر العربيّ على مختلف الصُّعد، فمن المحاولات التي فشلت ولم يكتب لها الحياة، مثل الكنكان والمواليا وغيرها، ومن المحاولات التي صمدت ورسَّخت لنفسها أصولًا ومواصفات خاصَّة بها، فنَّي التخميس والتوشيح، فهما من الفنون الشعريَّة التي تطوَّرت بمرور الزمن وأخذت بالصعود والشيوع، ولعلَّنا نتلمَّس هذا الأمر على نحوٍ كبيرٍ جدًّا في فن الموشَّح، إذ تسيَّد مختلف الميادين الفنيَّة لمُدد طويلة، وخصوصًا في الأندلس والمغرب العربيّ، لكن من دون المساس بهيبة عمود الشعر العربيّ القديم، وقد كان التجريب على صعدٍ مختلفة، فمنها ما جاء على صعيد اللفظ، ومنها ما جاء على صعيد المعاني، لكنَّ التجديد الأبرز الذي ساهم في صمود هذه الفنون الشعريَّة بوجه القصيدة العربيَّة القديمة، هو شكلها الجديد الذي يخرق الإيقاعَين البصريّ والسمعيّ في لحظةٍ واحدة، فلو تأمَّلنا هذه الفنون، لوجدنا أنَّ لشكلها الجديد والمغاير أثره البالغ في صيرورة هويَّتها الفنيَّة، فمثلًا الجسد الذي ظهر به فنُّ المخمَّسات كانت له مساهمات كبيرة في تثبيت هذا الفن، فهو يخرق قاعدتين شعريَّتين قديمتين، ألا وهما قاعدة الإيقاع وقاعدة الوزن، فهذا النوع يغاير في إيقاعاته بشكلٍ كبير، حتى وكأنَّه يناور على أكثر من قافية من أجل الحصول على النغم المطلوب، وكذلك نجده يخرق قاعدة الوزن، فقد أضاف تفعيلات جديدة على بنية النصِّ الشعريّ، ساهمت في إرباك مفهوم الوزن الذي بقي مرتبطًا بالبيت الشعريّ ذي الشطرين المتَّزنين بشكلٍ مثاليٍّ جدًّا، أمَّا فيما يخصّ الموشَّح، فقد خرق القاعدتين معًا وخرق معهما أصل أداة الشعر، ألا وهي اللغة، فقد جاء مكتوبًا بلغة منوَّعة بين اللغة

العربيَّة الفصحى، ولغة أهل البلاد التي ولد فيها، وهي خليط بين بربريَّة وإفرنجيَّة وعربيَّة، وكذلك خرق الموشَّح قاعدة الوزن مع التزامه بالقافية، غير أنَّ أهم ما يميِّز الموشَّحات أنَّها جاءت على أوزان سريعة وخفيفة غالبًا، ممَّا يساهم في كون مرتادي هذه النوعيَّة في الأشعار هم من عوام الناس، وكذلك يساعد في التغنِّي بهذه الفنون، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنَّ الفنون الشعريَّة المبحوثة قد رسَّخت صورتها الجسديِّة بشكلٍ من أشكال الندِّيَّة الفنيَّة قبالة الشكل القديم للشعر العربيّ القديم، فالقصيدة القديمة هي عبارة عن عمود منتصب بوجه المتلقي، يشبه لو تصورناه مستطيلًا شاهقًا تضطرم فيه الكلمات وهي تصارع معانيها وإيقاعاتها وأوزانها، في حين لو تخلينا جسد المخمَّس مثلًا، لوجدناه مستطيلًا يتبعه ذيل يفتحه على مستطيلٍ آخر، وكذا الأمر في الموشَّح في أشكاله المختلفة وتصاويره المتعدِّدة.

نتائج البحث

١. ظهرت الفنون الشعريَّة مصاحبة للتغيُّرات السياسيَّة والاجتماعيَّة والدينيَّة في الحيِّز العربيّ.

٢. تزامن ظهور المخمَّسات مع تغيير سياسيّ وديموغرافيّ أحدثه تغيير السلطة العربيَّة وتملُّكها من قِبَل العرب وغير العرب.

٣. يُعدُّ المخمَّس دليلًا على الرغبة الجَموح بالتغيير والتجديد التي صاحبت الشعر منذ بواكيره الأولى.

٤. يُعدُّ المخمَّس شاهدًا على مهارة الشعراء وقدراتهم الفذَّة في استعمال إمكانات الشعر الكامنة، واستثمار الحواضر الشعريَّة الوافدة، فهو خير تمثُّل لمزاج الفن الشعريّ العربيّ والفن الشعريّ الفارسيّ.

٥. يظهر الموشَّح بوصفه دليلًا على المجتمع الجديد، فقد أصبح هذا الفنُّ الشعريّ بمثابة الهويَّة الفنيَّة لهذا المجتمع الجديد، والذي يتألَّف من عرب وبربر وأسبان.

٦. يظهر الموشَّح بوصفه تمثُّلًا لقدرات المزج بين فنون الشعوب، وكأنَّه مثال على حوار الحضارات، فهو تمثُّل لنماذج فنيَّة من الشعر الأوربيّ الجنوبيّ، والشعر العربيّ المشرقيّ.

٧. يظهر الموشَّح مرتديًا زيَّ الحيِّز الوطنيّ الذي ولِد فيه، لكنَّه لا يلبث أن يرحل قاطعًا البلدان والأقاليم حتى يصل من المغرب العربيّ والأندلس إلى المشرق العربيّ في العراق.

٨. تظهر مخمَّسات وموشَّحات شعراء الحلَّة بوصفها نموذجًا عن المهارات الفنيَّة التي يمتلكها كلّ شاعر منهم، وكأنَّها مثال على حجم المقدرة الفنيَّة في أدائيَّة الشعر.

٩. تظهر المخمَّسات والموشحات- غالبًا- في الشعر الحلِّيّ وهي تدور في غرضٍ واحد، ألا وهو غرض الإخوانيَّات، وهذه الفقرة تعزِّز الفقرة السابقة.

١٠. تظهر الرغبة الكامنة خلف هذه الفنون الشعريَّة بوصفها رغبة لمحاكاة النموذج المتقدِّم مرَّةً، ومحاولة كسر نموذجيَّته مرَّةً ثانية.

١١. يظهر المخمَّس بوصفه محاولة للمحاكاة بنسبة كبيرة جدًّا، فهو نسجٌ على نسج.

١٢. يظهر الموشَّح بوصفه محاولة على التجديد والابتكار بنسبة كبيرة جدًّا، فهو بمثابة إعادة تمثُّل وقراءة لفنون أخرى.

١٣. يظهر الشعر العربيّ بعموده الشعريّ العتيد، بمثابة قوَّة تمنع التغيير والتجديد، لكنَّ الشعر والشاعريَّة هي في أصلها دعوة للتجديد والتغيير، وهذا ما تلمَّسناه في طيَّات البحث عِبر القراءة والدرس.

١٤. مثَّلت الفنون الشعريَّة الجديدة دليلًا على مركزيَّة العمود الشعريّ العربيّ المشرقيّ القديم، وعلى قوَّة هذه المحاولات في الصمود بوجه عوامل التعرية الفنيَّة التي مورِست بحقِّ الكثير من الفنون التي كسرت إيقاع عمود الشعر العربيّ.

١٥. تظهر المخمَّسات بوصفها فنونًا عربيَّة فارسيَّة، وتظهر الموشَّحات بوصفها فنونًا عربيَّة أندلسيَّة.

هوامش البحث

(١) اليعقوبيّ: هو الشيخ محمَّد عليّ بن الشيخ يعقوب، أديب وخطيب وشاعر، ولد في النجف سنة ١٣١٣ هـ، له من المؤلَّفات (البابليات)، وهو على ثلاثة أجزاء، ويقع الجزء الثالث منه في مجلَّدين، وكتاب عنوانه (المصائب في مقتل عليّ بن أبي طالب عليه السلام)، وديوان شعره، توفِّي سنة ١٣٨٥هـ. يُنظر: أدب الطَّفِّ أو شعراء الحسين، السيِّد جواد شبَّر، مؤسَّسة التاريخ العربيّ، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١، ج١٠: ١٩٤-١٩٧.

(٢) يُنظر: المُغني، عبد الله بن قدامة (٦٢٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، د.ت، ج١٢: ٤٤، ويُنظر: كنز العمَّال، المتَّقي الهنديّ، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٩٨٩، ج٣: ٧٦٢، ح ٨٩٦١، وقد ورد ذكر هذا المعنى عند أبي فراس الحمدانيّ في قوله (الشعر ديوان العرب أبدًا وعنوان النسب)، وكذلك في الكثير من المصادر الأخرى.

(٣) يُنظر: طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلَّام الجمحيّ (٢٣١هـ)، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، المؤسَّسة السعودية بمصر، مصر، القاهرة، د.ت، ج١: ٢٤.

(٤) يُنظر: عيار الشعر، ابن طباطبا العلويّ، تح: عبدالعزيز ناصر المانع، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربيَّة السعوديَّة، ١٩٨٥: ٥ وما تلاها.

(٥) يُنظر: البديع في نقد الشعر، أسامة بن منقذ، تح: أحمد أحمد بدوي، وحامد عبد المجيد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، الجمهورية العربيَّة المتَّحدة، الإقليم الجنوبيّ، د.ت، ج١: ٢٨٩.

(٦) ابن سلَّام الجمحيّ: هو محمَّد بن سلَّام بن عبد الله بن سالم الجمحيّ، أبو عبد الله البصري، صنَّف كتاب طبقات فحول الشعراء، وكان من أهل العلم بالعربيَّة والأدب، ولد عام ١٣٩هـ، وتوفِّي عام ٢٣١هـ، ويُعدُّ ابن سلَّام الجمحيّ أوَّل من افتتح الكتابة في نقد الشعر، عبر تقديمه لمفهومَي الفحولة والطبقة اللذين بقيا لمدَّة طويلة في الساحة النقديَّة العربية. يُنظر: طبقات الشعراء، محمَّد بن سلَّام الجمحيّ (ت ٢٣١هـ)، تمهيد: جوزف هل، دراسة: د. طه أحمد إبراهيم، منشورات محمَّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ٢٠٠١: ٥-٩.

(٧) شغلت قضيَّة التجديد والحداثة بال الفكر النقديّ العربيّ لمدَّة تتجاوز السبعة قرون، ويمكن لنا أن نتلمَّس بينيَّات هذه الظاهرة في كتاب (تاريخ النقد عند العرب) للدكتور إحسان عبَّاس الذي فصَّل القول في كافَّة مفردات النقد، وظهر جليًّا مستوى الأثر البالغ لهذه الثنائيَّة (الأصالة/ التجديد) على كتابات النقد في ذلك الزمان.

(٨) للتفصيل والاطِّلاع يُنظر: بلوغ الأمل في فنِّ الزجل، ابن حجَّة الحموي، تح: د. رضا محسن القريشيّ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، دمشق، سوريا، ١٩٧٤: ١٣٨-١٣٩ و١٤٢ وما تلاها.

(٩) هو أبو المعالي سالم بن عليّ بن سلمان بن عليّ بن العوديّ التغلبيّ النيليّ المعروف بابن العوديّ النيليّ، ولد في الحلَّة (٤٧٨هـ) وتوفِّي بحدود (٥٥٨هـ)، كان من الشعراء المعدودين في وقت تمصير الحلَّة، وواحدًا من ألمع شعراء العرب في العصر العبَّاسيّ الثاني. للمزيد من التفصيل يُنظر: الغدير في الكتاب والسنَّة والأدب، الشيخ الأمينيّ (ت ١٣٩٢هـ)، تح: دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠، ج٤: ٣٣٦ و٣٤٢ وما تلاها.

(١٠) يُنظر: الصورة الشعريَّة، سي دي لويس، تر: أحمد نصيف الجنابيّ ومالك ميري وسلمان حسن، دار الرشيد للنشر والتوزيع، بغداد، العراق، ١٩٨٢: ٢٠-٢١.

(١١) يُنظر: الحيوان، أبو عمرو الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمَّد هارون، مطبعة الخانجيّ، مصر، القاهرة، ١٩٦٥، ط٢، ج٣: ١٣٢.

(١٢) هو عبدالعزيز بن سرايا بن أبي الحسن عليّ بن أبي القاسم بن أحمد بن نصر السنبسيّ، ولد في الحلَّة (٦٧٧هـ) ونشأ بها، وتوفِّي في بغداد (٧٥٠هـ). كان من أئمَّة الشعر والأدب، سافر إلى كثير من بلاد العالم الإسلاميّ، منها الشام وتركيا والحجاز ومصر، وله مدائح نبويَّة هي من عيون شعره، وأكثر شعره في ملوك الممالك البحريَّة. يُنظر: ديوان صفيّ الدين الحلِّيّ، منشورات المطبعة العلميَّة ومكتبتها، النجف، العراق، ١٩٥٦، مقدِّمة جامع الديوان.

(١٣) هو السيِّد حيدر بن سليمان الصغير بن داود، ينتهي نسبه بزيد الشهيد بن الإمام زين العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، ولد (١٢٤٠ هـ) وتوفِّي (١٣٠٤هـ)، هو واحد من أعلام الشعر في العراق والحلَّة على مختلف العصور، نشأ في أسرة علميَّة وشعريَّة، له (ديوان شعر) فيه الكثير ممَّا يجيِّل لحال العراق والأمَّة في زمانه، وله أيضًا كتاب (العقد المفصَّل في قبيلة المجد المؤثَّل)، وله كتاب (دمية القصر في شعراء العصر)، وكتاب (الأشجان في خير إنسان). للمزيد من التفاصيل يُنظر: ديوان السيِّد حيدر الحلِّيّ، تح: د. مضر سليمان الحلِّيّ، مطبوعات

الأعلمي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١١، مقدِّمة المحقِّق.

(١٤) هو أبو يحيى السيِّد جعفر بن أبي الحسين محمَّد بن محمَّد، يرجع نسبه إلى زيد الشهيد بن عليّ بن الحسين ين علي بن أي طالب عليهم السلام، ولد (١٢٧٧هـ)، وتوفِّي (١٣١٥هـ)، من مشاهير شعراء العراق والحلَّة، له الكثير من المدائح في أهل البيت وسلاطين زمانه ووجهاء عصره، له ديوان شعره المسمىَّ (سحر بابل وسجع البلابل). للتفصيل أكثر يُنظر: ديوان السيِّد جعفر الحلِّيّ المسمَّى (سحر بابل وسجع البلابل)، تح: الشيخ محمَّد حسين كاشف الغطاء، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣، مقدِّمة المحقِّق.

(١٥) يُنظر: حياة الحيوان الكبرى، أبو البقاء محمَّد بن موسى الدميريّ، مطبعة حجازي، القاهرة، مصر، د.ت، ج١: ٩٦.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) يُنظر: ديوان صفيّ الدين الحلِّيّ، شرحه وضبط نصوصه وقدَّم له: د. عمر فاروق الطبَّاع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧: ٣٧-٣٨.

(١٨) يُنظر: شعر الخوارج، د. إحسان عباس، ط٣، ١٩٧٤، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ج١: ١٠٨.

(١٩) يُنظر: كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال العسكريّ، تح: مفيد قميحة، دار الكتب العلميَّة، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٨١: ٢٨٩ وما تلاها.

(٢٠) هو الشيخ شرف الدين أبو القاسم محمَّد بن حمَّاد بن عبد الله البوصيريّ الأنصاريّ الخزرجيّ، ولد في مصر وعاش فيها، وله ديوان شعر مطبوع، وفيه قصيدته الهمزيَّة المشهورة بالبُردة، والتي قالها معارضًا قصيدة كعب بن زهير التي سمِّيت بالبُردة، ومطلعها:

أَمِن تذكر جيرانٌ بذي سلمٍ مزجت دمعًا جرى من مُقلةٍ بدمِ

ولد سنة ٦٠٨هـ، وتوفِّي بالإسكندريَّة، سنة ٦٩٦هـ. يُنظر: الأعلام: خير الدين الزركليّ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١٥، ٢٠٠٢، ج٨: ٧٥.

(٢١) يُنظر: ديوان السيِّد حيدر الحلِّيّ، تح: د. مضر سليمان الحلِّيّ، منشورات الأعلميّ، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١١، ج٢: ٢٥٩.

(٢٢) نجد مثل هذا الأمر في شعر أبي نواس، وشعر بعض متهتِّكي العصر العبَّاسيّ في بادئ الأمر، ثمَّ تطوَّر الأمر إلى أن أصبحت ظاهرة للمبارزة الشعريَّة وتبيان المهارات الشعريَّة، حالها حال المهارات الشعريَّة التي كان يتحاذق بها الشعراء وتدلُّ على ضحالة الشعريَّة عندهم.

(٢٣) للتوسُّع أكثر يُنظر: كتاب نازك الملائكة بين الكتابيَّة وتأنيث القصيدة، د. عبدالعظيم السلطانيّ، دار الشؤون الثقافيَّة العامَّة، بغداد، العراق، ط١، ٢٠١٠: ١٧٧-١٧٩.

(٢٤) ديوان السيِّد مهدي بن داود الحلِّيّ (ت ١٢٨٩هـ)، تح: د. مضر سليمان الحلِّيّ، منشورات الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١١، ج٢: ٣٥ وما بعدها.

(٢٥) يُنظر: السيِّد حيدر الحلِّيّ وحياته الأدبيَّة، د. أحلام فاضل عبُّود، مكتبة البصائر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٣: ٣٤١ وما تلاها.

(٢٦) يُنظر: المصدر نفسه: ٣٣٤ وما تلاها.

(٢٧) الانتحال: للتوسع أكثر في هذا المفهوم، يُنظر: مصادر الشعر الجاهليّ، ناصر الدين الأسد، بيروت، لبنان، دار الجيل، ط٧، ١٩٩٨: ٣٢٦.

(٢٨) يُنظر: جيش التوشيح، لسان الدين بن الخطيب، تح: هلال ناجي ومحمد ماضور، مطبعة المنار، تونس، د.ت، مقدمة المحقق: ع-ص.

(٢٩) جذر (و ش ح) أي زيَّن أو علَّق، ومنه الوشاح والموشَّحة، والوشاح خيطان من لؤلؤ وجوهر منظومان بشكلٍ يخالف أحدهما الآخر، والموشَّحة هي منسوجة مرصَّعة بالجواهر تلبسها المرأة، الموشَّح نوع من الشعر ابتكره الأندلسيُّون. يُنظر: موقع قاموس المعاني على الشبكة العنكبوتيَّة:

http://www.almaany.com/

(٣٠) يُنظر: الموشَّحات: منشور في موسوعة الويكيبيديا.

(٣١) مثل ذلك ما وضعه ابن الخطيب الأندلسيّ في كتابه (جيش التوشيح)، وكذلك ما عُرف عن الحصريّ الضرير في موشَّحته الشهيرة:

جادكَ الغيثُ إذا الغيث همى ... يا زمانَ الوصلِ بالأندلسِ

(٣٢) جاء في مقدِّمة المحقق لكتاب جيش التوشيح لابن الخطيب، والتي وضعها هلال ناجي ما يأتي: ظهرت الموشَّحات في الأندلس على يد رجلين من أهل قرية (قبرة)، هما محمَّد بن محمود الضرير، ومقدم بن معافى في أواخر القرن الثالث للهجرة. يُنظر: جيش التوشيح: مقدِّمة المحقِّق: ص ع، وما تلاها.

(٣٣) يُنظر: دار الطراز في عمل الموشَّحات، هبة الله بن جعفر ابن سناء الملك الكاتب، تح: د. جودة الركابيّ، د.ط، دمشق، ١٩٤٩: ١٢ وما تلاها.

(٣٤) أي عاميَّة أهل الأندلس والمغرب.

(٣٥) يُنظر: دار الطراز: ٧٣ وما تلاها.

(٣٦) يُنظر: الموشَّحات الأندلسيَّة، د. محمد زكريا عناني، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣١: ٢٥٤.

(٣٧) يُنظر: الأدب الأندلسيّ موضوعاته وفنونه، د. مصطفى الشكعة، بيروت، لبنان، دار العلم، ط٣، ١٩٧٥: ٤٢٠.

(٣٨) يُنظر: نظرات في تاريخ الأدب الأندلسيّ، كامل الكيلانيّ، القاهرة، مصر، ١٩٢٤: ٢٢٧.

(٣٩) يُنظر: دار الطراز في عمل الموشَّحات، ابن سناء الملك: ٣٣.

(٤٠) مفهوم الفحولة من المفاهيم النقديَّة التي ظهرت في بدايات حركة تدوين الشعر ونقده، ويُعدُّ ابن سلَّام الجمحيّ أول مبتكر لهذا المفهوم النقديّ والذي يتركَّز على تمثُّل جزئيَّات عمود الشعر بشكلٍ تامٍّ وكاملٍ. يُنظر: طبقات الشعراء، محمَّد بن سلَّام الجمحيّ (ت ٢٣١هـ)، تمهيد: جوزف هل، دراسة: د. طه أحمد إبراهيم، منشورات محمَّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ٢٠٠١.

(٤١) التسميط أو المسمَّطات: هي قصائد تتألَّف من أدوار، وتعتمد على قطب واحد يسمَّى عمود المسمَّط، وكلُّ دور يتركَّب من أربعة أشطر، تتَّفق في قافية واحدة ما عدا الشطر الأخير فإنَّه يستقلُّ بقافية تشابه قافية العمود التي بدأ بها الشاعر. يُنظر: الأدب العربيّ في العصر العبَّاسيّ، د. ناظم رشيد، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٧: ٨٦.

(٤٢) ديوان السيَّد حيدر الحلِّيّ، ج١: ٣٤٩ وما بعدها.

(٤٣) يُنظر: دار الطراز في عمل الموشَّحات: ٢٥.

(٤٤) ديوان السيِّد حيدر الحلِّي، ج١: ٣٤٩ وما بعدها.

المصادر والمراجع

١. الأدب الأندلسيّ موضوعاته وفنونه، د. مصطفى الشكعة، بيروت، لبنان، دار العلم، ط٣، ١٩٧٥.

٢. أدب الطفِّ أو شعراء الحسين، السيِّد جواد شبَّر، مؤسَّسة التاريخ العربيّ، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١.

٣. الأدب العربيّ في العصر العبَّاسيّ، د. ناظم رشيد، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٧.

٤. الأعلام، خير الدين الزركليّ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١٥، ٢٠٠٢.

٥. البديع في نقد الشعر، أسامة بن منقذ، تح: أحمد أحمد بدوي، وحامد عبد المجيد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، الجمهورية العربية المتَّحدة، الإقليم الجنوبيّ، د.ت.

٦. بلوغ الأمل في فن الزجل، ابن حجَّة الحمويّ، تح: د. رضا محسن القريشي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، دمشق، سوريا، ١٩٧٤.

٧. جيش التوشيح، لسان الدين بن الخطيب، تح: هلال ناجي ومحمد ماضور، مطبعة المنار، تونس، د.ت.

٨. حياة الحيوان الكبرى، أبو البقاء محمَّد بن موسى الدميريّ، مطبعة حجازي، القاهرة، مصر، د.ت.

٩. الحيوان، أبو عمرو الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمَّد هارون، مطبعة الخانجيّ، مصر، القاهرة، ١٩٦٥، ط٢.

١٠. دار الطراز في عمل الموشَّحات، هبة الله بن جعفر ابن سناء الملك الكاتب، تح: د. جودة الركابيّ، د.ط، دمشق، ١٩٤٩.

١١. ديوان السيِّد جعفر الحلِّيّ المسمَّى (سحر بابل وسجع البلابل)، تح: الشيخ محمَّد حسين كاشف الغطاء، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣.

١٢. ديوان السيِّد حيدر الحلِّيّ، تح: د. مضر سليمان الحلِّيّ، مطبوعات الأعلميّ، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١١.

١٣. ديـوان السـيِّد مهدي بـن داود الحـلِّيّ (ت ١٢٨٩هـ)، تح: د. مضر سـليمان الحلِّيّ، منشـورات الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١١.

١٤. ديـوان صفي الدين الحلِّيّ، شرحه وضبط نصوصه وقدَّم لـه: د. عمر فاروق الطبَّاع، دار الأرقم ابن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧.

١٥. ديوان صفيّ الدين الحلِّيّ، منشورات المطبعة العلميَّة ومكتبتها، النجف، العراق، ١٩٥٦.

١٦. السـيِّد حيدر الحلِّيّ وحياته الأدبيَّة، د. أحلام فاضل عبُّود، مكتبة البصائر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٣.

١٧. شعر الخوارج، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٧٤.

١٨. الصورة الشـعريَّة: سي دي لويس، ترجمة: أحمد نصيف الجنابيّ ومالك ميري وسلمان حسن، دار الرشيد للنشر والتوزيع، بغداد، العراق، ١٩٨٢.

١٩. طبقات الشـعراء، محمَّد بن سـلَّام الجمحيّ، تمهيد: جوزف هل، دراسـة: د. طـه أحمد إبراهيم، منشورات محمَّد علي بيضون، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ٢٠٠١.

٢٠. طبقات فحول الشعراء، محمَّد بن سلَّام الجمحيّ، تح: محمود محمَّد شاكر، مطبعة المدنيّ، المؤسَّسة السعودية بمصر، مصر، القاهرة، د.ت.

٢١. عيار الشـعر، ابـن طباطبا العلويّ، تـح: عبدالعزيز ناصر المانـع، دار العلـوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربيَّة السعوديَّة، ١٩٨٥.

٢٢. الغديـر في الكتاب والسـنَّة والأدب، الشـيخ الأمينيّ، تـح: دار إحياء الـتراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠.

٢٣. الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال العسكريّ، تح: مفيد قميحة، دار الكتب العلميَّة، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٨١.

٢٤. نـازك الملائكة بـين الكتابيَّة وتأنيث القصيـدة، د. عبدالعظيم السـلطانيّ، دار الشـؤون الثقافيَّة العامَّة، بغداد، العراق، ط١، ٢٠١٠.

٢٥. كنز العمَّال، المتَّقي الهنديّ، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٩٨٩.

٢٦. مصادر الشعر الجاهليّ، ناصر الدين الأسد، بيروت، لبنان، دار الجيل، ط٧، ١٩٩٨.

٢٧. الـمُغني، عبد الله بن قدامة، دار الكتاب العربيّ، بيروت، لبنان، د.ت.

٢٨. الموشَّحات الأندلسيَّة، د. محمَّد زكريا عناني، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣١.

٢٩. نظرات في تاريخ الأدب الأندلسيّ، كامل الكيلانيّ، القاهرة مصر، ١٩٢٤.

الانترنت:

30. http://www.almaany.com/

أحوال وسط شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام في ضوء روايات كتاب المناقب المزيديَّة في أخبار الملوك الأسديَّة لأبي البقاء الحلّيّ (ق ٦) – دراسة تحليلية نقديَّة

The Circumstances in the Middle of Arab Peninsula during the Pre-Islamic Era According to "Almanaqib Almazidiah fi Akhbar Almulouk Alasadiyah" by Abi Albaqa' Al-Hilli (Sixth Century)- An Analytic Critical Study)

أ.م.د. يوسف كاظم جغيل الشمَّريّ

أ. م. د. أسامة كاظم عمران الطائيّ

جامعة بابل/ كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة

Asst. Prof. Yusuf Kadhim Al-Shimmary

Asst. Pro. Dr. Usama Kadhim Imran Al-Ta'ie

University of Babylon/College of Education for Human Sciences

الملخَّص

مثَّل النص الإخباري مصدرًا مهمًا للكشف عن تاريخ وسط شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، بالرغم من ضعف إثباتاته التاريخية نظرًا لبعده الزماني والمكاني عن الحدث، وجاء بحثنا بعنوان: (أحوال وسط شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام في ضوء روايات كتاب المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية لأبي البقاء الحلِّيّ (ق ٦)- دراسة تحليلية نقدية).

قُسِّم البحث إلى مقدمة وتمهيد وفصلين وخاتمة، حمل المبحث الأول عنوان (تأصيل الوجود العربي في وسط شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام)، أما المبحث الثاني فدرسنا فيه (المفاهيم القصصية لبعض صفات المجتمع القبلي في وسط شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام) تخلَّله وصف تاريخي لأفق القبيلة وتحولها من البداوة إلى التنظيم والتحضر، الذي شهدته مكة ويثرب قبل الإسلام.

تكمن صعوبة البحث في عدم وجود كتابات قديمة- حسب علمنا المتواضع- عن القبائل العربية القديمة مثل معد ونزار وغيرها؛ لإجراء مقارنات بين روايات أبي البقاء الحلِّيّ معها لغربلتها والتوثق من مدى موضوعيتها وانسجامها مع الواقع، وعليه تم الاعتماد على المصادر الدينية مثل القرآن الكريم وتفاسيره كأساس لتحقيق المطابقة، فضلًا عن الروايات الإخباريَّة عند الطبري (ت ٣١٠هـ) وغيره.

Abstract

The informative text has been considered a vital source of exposing the history of the middle of the Arab Peninsula during the pre-Islamic era in spite of its weakness of documentation due to its temporal and spatial remoteness. Hence came our analytic critical study to investigate the circumstances in the middle of Arab peninsula during the pre-Islamic era according to "Almanaqib Almazidiah fi Akhbar Almulouk Alasadiyah" by Abi Albaqa' Al-Hilli.

The study includes an introduction, preliminaries, two sections and a conclusion. The first section authenticates the Arab presence in the middle of Arab peninsula during the pre-Islamic era while the second section examines the narrative notions of some features of the tribal society in the middle of Arab peninsula during the pre-Islamic era. The second section presents also a historical description of the tribal society from the bedouin to the civilized life which is seen in Mecca and Yathrib before Islam.

The study faces the problem of the lack of reliable old texts about the old Arab tribes, like Ma'ad and Nazar, to compare them with those of Abi Albaqa' Al-Hilli to filter them and verify their objectivity and conformity to reality. Thus, religious sources like The Holy Quran and its exegeses in addition to AlTabari (died 310 H.) are chosen as a basis of investigation.

المقدِّمة

مثَّل النص الإخباري مصدرًا مهمًا للكشف عن تاريخ وسط شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، بالرغم من ضعف إثباتاته التاريخية نظرًا لبعده الزماني والمكاني عن الحدث، مما أحدث نكوصًا زمكانيًا دفع البعض إلى إنكارها وعدم القطع بصحتها، سيما بعد أن وجدوا في ديباجاتها بعدًا أسطوريًا خياليًا لا يمسُ الواقعية بصلةٍ من نوعٍ ما، فما كان منا إلَّا أن نقتفي أثرها؛ لنسلِّط الضوء عليها بشكل عامودي وافقي لتحليل النص وتفكيكه ظاهريًا وباطنيًا، لفرز ما هو واقعي وإزاحة ما له علاقة باللاواقعية التاريخية، ولعل من الصعوبة بمكان الإحاطة بماهية الرواية، فلم نجد مناصًا من اتِّخاذ روايات أبي البقاء الحلِّيّ أنموذجًا واقعيًا لتجسيد هذه الصورة العلمية لبلورة مفاهيم تاريخية مست قلب الجزيرة العربية قبل الإسلام النابض بالحياة والمتدفق في وضع الأسس الإنسانيَّة والاجتماعية فيها؛ لذا جاء بحثنا بعنوان: (أحوال وسط شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام في ضوء روايات كتاب المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية لأبي البقاء الحلِّيّ دراسة تحليلية نقدية).

حاولنا من خلال البحث الإجابة على بعض التساؤلات، منها: هل أصاب أبو البقاء الحلِّيّ برواياته كبد الحقيقة؟ أم جانب بنصوصه الواقع وسار نحو الميثولوجيا؟ وعلى ماذا اتكأ مؤرخنا في بناء منظومته التاريخية؟ وأي أسلوب منهجي استخدمه في بلورة أفكاره ليطرحها للقارئ كأساس لفهم ماهية ذلك الواقع الموغل في القِدم؟

إنَّ هـذه التسـاؤلات تتطلَّـب منهجًـا تتابعيًا في اسـتقصاء الأخبار بنسـقٍ واضح وبحلقـات متصلة؛ لنتمكن على أثره من إماطة اللثام وكشـف الغبـار عن قيمة كتاب: (المناقب المزيدية)، بوصفه مصدرًا إسـلاميًا باحثًا في أعماق التاريخ العربي آنذاك، وكل الـذي نرجـوه من الله تعالى أن يحالفنـا الحظ والتوفيق في وضع رواياته بين كفَّي كمَّاشـة النقـد والتحليل؛ للخـروج بحصيلة علميـة مرضية ومقنعة للمتلقـي لأحداث ترابط مسردي للحركة التاريخية في وسط شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.

قُسِّـم البحـث إلى مقدمة وتمهيـد وفصلين وخاتمـة، ألقينا الضـوء في التمهيد على مـوارد أبي البقاء الحـلِّيّ ومنهجيَّته في كتـاب المناقب المزيدية، معرِّجـين على أثر النصين الديني والوضعي في إخراج كتابه بهذه الحُلة والكيفية، مكتسبًا أهميته في ترسيم شخصية المؤلـف وجعلـه متميزًا بين صفوف العلماء فعرف بـ: (الشـيخ العفيـف الرئيس)، وممَّا لا شك فيه أنَّ هذه الألقاب لم تأتِ اعتباطًا أو جزافًا بل جاءت لأسباب متصلة بارتفاع همتـه وعلو كعبه فكريًـا، لذا حاولنا- قـدر الإمكان- تذويب إشـكالية عدم الحصول عـلى ترجمات وافية له في مصنَّفات التراجم، ومن ثـمَّ ترجيح عصره وزمانه المفقود، بما توفَّـر لدينـا من قرائن اهتدينا بهـا في معرفة حدوده الزمنية. حمـل المبحث الأول عنوان (تأصيل الوجود العربي في وسـط شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام) وضمَّ دفتيه تعريفًا جغرافيًا وطوبوغرافيًا للمنطقة التي نحن بصدد الحديث عنها، لإيجاد الصلة بين عناصر التاريخ (زمان ومكان وأشـخاص)، لنتمكن بعدها من دراسة الأصول العرقية لبعض القبائـل القديمـة والمؤثـرة في الحركة التاريخية مثـل قبائل (معد بن عدنـان) و(نزار بن معد) و(مدركة بن الياس) و(خزيمة بن مدركة) و (أسد بن خزيمة). أمَّا المبحث الثاني فدرسـنا فيـه (المفاهيم القصصية لبعض صفات المجتمع القبلي في وسـط شـبه الجزيرة العربية قبل الإسـلام) تخلَّله وصف تاريخي لافق القبيلة وتحولها من البداوة إلى التنظيم

والتحضر الذي شهدته مكة ويثرب قبل الإسلام.

تكمن صعوبة البحث في عدم وجود كتابات قديمة -حسب علمنا المتواضع - عن القبائل العربية القديمة مثل معد ونزار وغيرها؛ لإجراء مقارنات بين روايات أبي البقاء الحـلِّيّ معها لغربلتها والتوثق من مدى موضوعيتها وانسـجامها مـع الواقع، وعليه تمَّ الاعتماد عـلى المصادر الدينية مثل القران الكريم وتفاسـيره كأسـاس لتحقيق المطابقة، فضلًا عن الروايات الإخبارية عند الطبري (ت ٣١٠هـ) وغيره.

التمهيد

قراءة في موارد أبي البقاء الحلِّيّ ومنهجيَّته في تدوينه تاريخ العرب قبل الإسلام

يُعـدُّ أبو البقاء الحلِّيّ من كبار العلماء الإسـلاميين الذين أسـهموا في رفد الموروث التاريخي لاسـيما في مسقط رأسـه الحلَّة[١]، وامتداده الفكري إلى خارج الإطار الجغرافي لمدينته، ولعل سرَّ ذلك يكمن في اتساع أُفق عقليته الموسوعية واكتنازه الثقافي واستلهام المبادئ العلمية من أصولها المختلفة، وتوجيهها في مجال دراسـته المتعمقة لتاريخ الإمارة المزيدية عمومًا[٢]، والتاريخ العربي قبل الإسـلام خاصةً، مؤسسًـا بذلك منهجًا تحليليًا نقديًـا قلَّما نجده عنـد المؤرخين القدماء أو المعاصرين له، فهو لا يكتفي بإيراد الروايات خصوصًا المناسبة التي تتفق مع توجهاته وأغراضه في الروايات التاريخية فقط، بل يلجأ دائـمًا إلى عقد المقارنات والمطابقات النصية بين الروايات المختلفة في المظان والموارد، ثمَّ يبـدأ بغربلتها لفرز الرواية الأكثر منطقية من وجهة نظره، مقدِّمًا تصويباته على أسـاس الدليـل الـذي يتَّكأ عليـه في بناء منظومته التاريخيـة في إثبات الخبر، فذكر مثلًا تشـابك الروايات في بيان كيفية ولاية خزاعة البيت الحرام مقدمًا تصويباته عليها[٣].

ونتيجة لذلك أكتسـب أبو البقاء الحلِّيّ شـهرة ذائعة بين أَوسـاط العلماء والمؤلفين العرب الإسلاميين، فكان شيخًا فقيهًا[٤]، ومؤرخًا محلِّلًا، وباحثًا مدقِّقًا، وشاعرًا ملهمًا، اسـتطاع اسـتنطاق القوانين المعرفية المتنوعة في بناء أسس تاريخية تعتمد قاعدة الاستناد

عـلى الحجَّـة أو الدليل، فعرف عند العلماء بأنَّه: «الشـيخ الفقيه العالم أَبـو البقاء هبة الله ابـن نما»[٥]، وهو كذلـك عند الأَفندي الأَصبهاني الذي وصفه قائلًا: «الشـيخ الرئيس العفيف أَبو البقاء هبة الله بن نما بن علي بن حمدون الحلِّيّ»[٦].

وقد أفتخر أحد أحفاده (جعفر بن محمَّد الحلِّيّ) بإعلان إبداعه في العلوم، قائلا[٧]:

وجـدَّ أَبي الحـبر الفقيه أَبي البقا فـما زال في نقلِ العلوم مقدَّما

ولا شـكَّ أنَّ كتاب (المناقب المزيديَّة) هـو درَّة أبي البقاء الحلِّيّ الثمينة التي وصلت إلينـا كاملة مكمَّلـة، ولم يطرأ عليها نقص حاد في الروايـات إلَّا القليل، ولم تتعرَّض إلى حـذف كبـير إلَّا في حالات نـادرة لا تأثير له عـلى ماهية الخبر وفحـواه[٨]، وقد حاول المؤلف جاهدًا تضمين دفَّتي كتابه بمعلومات متَّصلة بعمق تاريخ العرب قبل الإسلام، ممَّـا يوحي منذ الوهلـة الأولى إلى عدم التطابـق المنهجي والفكري بـين عنوان الكتاب ومظانه الذي من المفترض أن ينصب تركيزه على أمراء بني مزيد الأسديين، لكن الحقيقة هي خـلاف ذلك تمامًا فالذي يقـرأ الكتاب بتعمق يجده يبحث عـن العصور القديمة، مشـكِّلًا بذلك مصدرًا أساسـيًا لا يسـتهان بـه في دراسـة الواقع العربي قبل الإسـلام وقتذاك، لما يحويه من معلومات مفيدة مقتبسة من المصادر المختلفة ذات الأصول الدينية والإخبارية التاريخية، وبهذا المنهج استطاع أَبو البقاء الحلِّيّ من ابتكار أسلوب بحثي تميز به عن أَقرانه من المؤرخين المعاصرين والسـابقين لـه، تمثل بطريقة المقارنة بين حضارتي الحـيرة والحلَّة المزيدية، على الرغم من الفارق الزمني الكبير الفاصل بين تاريخهما، وربما يكمن سبب عقده للمقارنة بين الحضارتين في القرب المكاني وإثبات أنَّ التاريخ سلسلة من الحلقات المتَّصلـة، وأنَّ الحضارة تتناقل جيلًا بعد جيل عبر الموروث التاريخي، وقد تكمـن دوافـع تلك المحاكاة كما تبين في دراسـة أحد الباحثين المعاصريـن قائلًا: «في أنَّ كليهما من القبائل العربية التي نزحت من الجزيرة العربية، واستطاعت أن تكوِّن لها كيانًا

خاصًا مستقلًا عن السلطة الحاكمة، فالساسانيون كانوا يعانون من هجمات القبائل على حدود العراق الغربية، فضلًا عن الروم، وكذلك بالنسبة للمزيديين استغلالهم ظروف الضعف الداخلي للدولة العبَّاسيَّة»[٩].

اختلف أبو البقاء الحلِّيّ وتباين في طريقة إيراد موارده التاريخية في بناء هيكل تراكمي، يؤرخ فيه حركة تاريخ العرب قبل الإسلام، فقد غلبت عليها صفة تحرير الإسناد وشطبه فأحال إلى المجاهيل في حالات كثيرة، ولعله أراد بهذه الطريقة تخفيف حالة الترهل الذي ربما يُصيب منظومته الإخبارية، إذا ما أشار إلى الإسناد بالكامل، أو أنَّه أراد حجب القارئ عن أصول رواياته وإعلامه بأن له الفضل في التلويح لهذه الأفكار المبثوثة بين صفحات كتابه؛ لذلك صدر في مواضع عديدة من رواياته اللفظ (وروي)[١٠]، أو: (قال بعض الرواة)[١١]، أو استخدامه الأسلوب التضعيفي للخبر بعد تقديمه كلمة (وقيل)[١٢]، أو (وزعم)[١٣] للنص، مبينًا مواطن الضعف فيها، فمثلًا قال: «وزعم ابن قتيبة أن هذين البيتين لسويد بن حذاق العبدي، وليس ذلك بشيء والصحيح أنَّهما لطرفة»؛ معلِّلًا ذلك بقوله: «لأنَّ عمرو بن هند كان قد ضمَّه إلى أخيه قابوس فكان يركب لركوبه، وينزل لنزوله»[١٤].

ولم يهمل أبو البقاء الحلِّيّ النص الديني في إسناد رواياته التاريخية باستخدام النصوص القرآنية[١٥]، فضلًا عن ذلك اقتباس النصوص الأدبية الشعرية والحكم والأمثال لتدعيم رواياته وإعطائها بُعدًا تاريخيًا متماسكًا في قبول النص وإثباته[١٦].

وفي بعض الأحيان لا يستطيع أبو البقاء الحلِّيّ الاهتداء إلى الخبر الصحيح وعدم التأكد منه، فلا يجد في هذه الحالة مناصًا من اللجوء إلى دائرة الانسحاب من المسؤولية، بعد أن يختم الرواية المشكوك فيها، بالقول: «يقال- والله أعلم»[١٧].

ولعلَّ إشكالية غموض تاريخ حياة أبي البقاء الحلِّيّ الاجتماعية قد انعكس ضمنًا في تحديد تاريخ موحَّد يؤرِّخ فيه وفاته، فلم نجد ما يثبت ذلك بالدليل القاطع سوى الاستنتاج الظني الذي يمكن الوصول إليه بوساطة ما وصلنا من نصوصٍ تناثرت في بطون المؤلَّفات أهمَّها ما وقع في مفتتح كتاب (سليم بن قيس الهلالي) الذي ورد فيه ما نصّه: «أخبرنا الرئيس العفيف أبو التقى هبة الله بن نما بن عليّ بن حمدون بداره بحلَّة الجامعين في جمادي الأولى سنة خمس وستين وخمسمائة»[١٨]، وهذا يدل أن أبا البقاء الحلِّيّ كان على قيد الحياة في النصف الثاني من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، لذا نرجِّح وفاته كانت بعد سنة ٥٦٥هـ/ ١١٧٠م.

المبحث الأوَّل

تأصيل الوجود العربيّ في وسط شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام

ربـط أبـو البقاء الحلِّيّ بين أثـر النص الديني وانعكاسـه على الواقعـين الاجتماعي والسـياسي في مركز شـبه الجزيرة العربية قبل الإسـلام، من خلال تأكيداته المطلقة عن كيفيـة الإدارة الدينية الكهنوتية للكعبة المشرفة، وما لها من تأثيرات على مسـتوى الفهم السـياسي للمنطقة وقتذاك، ولعل من الأهمية بمـكان التوضيح قبل الدخول في خضم تفاصيل النص الإخباري عند أبي البقاء الحلِّيّ المنصب في إطار دراسة البناء القبلي العربي القديم في وسـط الجزيرة العربية، والتنويه إلى أهمية سدانة الكعبة المشرفة وتكوين البنى التحتية لبلورة الفكر الإداري والسـياسي في مكة قبل الإسـلام، وتأكيد البعد التاريخي ليثرب وبيان علاقاتها الخارجية وإخضاع هذه النصوص في دائرة النقد والتحليل؛ لفرز ما هو واقعي وإزاحة ماله علاقة بالأسـطورة أو الخيال، فلا نجد مناصًا من الإشارة إلى الواقع الجغرافي والطوبوغرافي للمنطقة- التي نحن بصدد الحديث عنها- لرسم صورة متكاملة الأبعاد عن ذلك التاريخ الغابر المليء بالمتناقضات الخاص بالاضطراب.

شكَّلت شبه الجزيرة العربية رقعة جغرافية مترامية الأطراف، تقع في القسم الجنوبي الغربي من قارة آسـيا وهي أقصى القارة في هذا الاتجاه، تبلغ مساحتها ثلاثة ملايين كيلو مترًا مربعًا، وتعدُّ أكبر شبه جزيرة في العالم[١٩]، يحدّها من ناحية الشرق الخليج العربي[٢٠]، ومن الجنوب المحيط الهندي، ومن الغرب البحر الأحمر[٢١]، أمَّا الحد الشـمالي والشـمالي

الشرقي لشبه الجزيرة العربية فهو خط يمتد من خليج العقبة حتى مصب شط العرب في الخليج العربي، ويشمل المنطقة الصحراوية التي تمتد من وادي الرافدين والمنطقة السورية ويكون الحد التي تفصلها عن الهلال الخصيب[٢٢].

غلب على وسط شبه الجزيرة العربية من الناحية الطوبوغرافية الواقع الصحراوي، ولولا وجود بعض الآبار والواحات هنا وهناك في أماكن متناثرة لكانت الحياة متعسِّرة في هذه الأصقاع[٢٣]، ولعل نجد والحجاز هما أهم أقاليم مركز شبه الجزيرة العربية، إذ يقع الأوَّل ما بين الحجاز والشام [٢٤]، وهي في الكتب العربية اسم الأرض العريضة التي أعلاها تهامة [٢٥] واليمن وأسفلها العرق والشام وحدها ذات عرق في الحجاز، وما ارتفع عن بطن الرمَّة [٢٦] فهو نجد إلى أطراف العراق وبادية السماوة[٢٧].

في حين ذكر موقع الحجاز بأنَّه: «... بين قعرة اليمن حتى بلغ أطراف بوادي الشام فسمته العرب حجازًا لأنَّه حجز بين الغور، وهو تهامة وهو هابط، وبين نجد وهو ظاهر...»[٢٨]، فهو قد حجز بين الأرض المنخفضة وهي تهامة وبين الأرض العالية وهي نجد، وهو تحديد جيد يعتمد تمامًا على طبيعة المكان وأهم مظاهره الجغرافية، غير أنَّ المحاولات التي أعقبته من وجهات نظر شتى قد حاولت توسيع المدى المكاني لهذا التحديد شرقًا وغرباً وشمالًا وجنوبًا، ممَّا أدَّى الى امتداد الحجاز إلى أماكن لا يمكن أن تدخل ضمن إطاره فاختلطت حدوده مع نجد واليمن بل العراق أيضًا، وكان أكثرها مغالاة في هذا التوسع ذلك الذي أدخل الحجاز في فلسطين[٢٩] كقول البكري: «... وتبوك[٣٠] من الحجاز وكذلك فلسطين...»[٣١].

تبوأت مكة مكانة الصدارة بين مدن الحجاز بالرغم من افتقارها إلى مقومات الإنتاج الزراعي فهي تقع في وادٍ غير ذي زرع[٣٢]، إلَّا أنَّها اكتسبت أهميَّتها من قداسة الكعبة الشريفة[٣٣]، ولعل عدم خصوبة أرضها كانت سببًا في إقدام المكيِّين منذ القدم

على شراء أراض في الطائف المعروفة بطبيعتها الخلابة ومناخها المعتدل وغنى تربتها[٣٤]، فقد حدَّثنا ابن الكلبي عن أملاك عبد المطلب جد الرسول محمَّدﷺ في الطائف[٣٥]، التي تقع على مرتفع من الأرض يعرف بـ: جبل غزوان شرقي مكَّة[٣٦].

أما يثرب فإنَّها تقع على سهل مرتفع، وعلى بعد يقارب (٥٠٠كم) شمال مكة، وأرضها خصبة تكثر فيها الآبار والعيون، وهي غنية بالنخيل والأشجار[٣٧]، وقد ذُكرت في الكتابات البابلية التي ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد، إذ تحدثنا كتابة عثر عليها في حرَّان عن أعمال الملك البابلي نبونائيد (٥٥٦-٥٣٩ق.م) في بلاد العرب، وتروي أنَّ الملك البابلي قام بحملة في العام الثالث من حكمه [٣٨] على شمال غرب الجزيرة العربية، احتل فيها (تيماء، وديدان، وخيبر، ويثرب) التي جاءت تحت اسم latribu (اتريبو)[٣٩]، ولأهمية المنطقة في تصور البابليين الذين تطلعوا إليها باهتمام، فكان نتيجة هذه الحملة أن أقام الملك نابونائيد في مدينة تيماء خلال سني حكمه الممتدَّة بين السابعة والحادية عشر، وهذا يجسد أهمية المعبر الرابط بين العراق وسوريا والذي تقع جنوبه المدينة المذكورة[٤٠]

وهذا الوصف الجغرافي المبسط لموقع وسط شبه الجزيرة العربية، ربما يكون كافيًا للمضي قدمًا باتِّجاه فهم دراسة نصوص أبي البقاء الحلِّيّ، الباحثة في أعماق تاريخها التي غلب على بعضها الإيجاز والاختصار والتبعثر، فما كان منا إلَّا أن نقتفي أثرها والبحث النقدي لإيجاد الصلة فيما بينها، وإحداث الترابط التاريخي والفكري في ديباجات نصوصه، ومن ثم تسليط الضوء على مكامن الضعف والقوَّة فيها وفق النقاط الآتية:

خصَّ أبو البقاء الحلِّيّ معلومات ذات قيمة تاريخية في فهم ماهيَّة القبيلة، وتأكيده جذور بعض القبائل العربية العميق والبعيد زمنيًا، وربطها ببعض الأحداث لإبراز دورها في ذلك التاريخ القديم، محاولةً منه- كما يبدو- لإثبات عمق حضارة العرب

ومدى تأثيرها وقتذاك في الأجيال القادمة، وصولًا إلى عصر الرسالة المحمَّديَّة وظهور الرسول الأكرم محمَّدﷺ الذي طبق دستور الإسلام ومبادئه لاسيما في وسط شبه الجزيرة العربية ذات الطابع البدوي [٤١]، استنادًا إلى قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾[٤٢]، وتجسيدًا لقول الرسول محمَّدﷺ: «**تعلموا من النسب ما تعرفون به أحسابكم، وتصلون به أرحامكم**»[٤٣]، لذا انطلق أبو البقاء الحلِّيّ في وضع بعض القبائل العربية بين كفي دراسته التاريخية بطريقة غير موسعة أو جامعة بجميع القبائل، كونه غير معني بشكل مباشر في دراستها وإنَّما اعتمد عليها في بيان دورها في تأسيس بعض الإمارات الإسلاميَّة فيما بعد كالإمارة المزيدية الأسديَّة، لذا يمكن أن نقسم إشاراته بهذا الخصوص إلى اتجاهين:

الأوَّل: الاتجاه المباشر في ذكره للقبائل العربية بواسطة أفراد لهم عناوين مستقلة في كتابه (المناقب) مثل: الحديث عن فضل قبائل (معد بن عدنان، ونزار بن معد، ومضر بن نزار، والياس بن مضر، ومدركة بن الياس، وخزيمة بن مدركة، وأسد بن خزيمة) وبيان فضائلهم[٤٤].

الثاني: الاتجاه غير المباشر في مسَّ تاريخ بعض القبائل العربية ونشر أدوارها في ثنايا حديثه عن قيام بعض الممالك أو الدويلات التي ظهرت في شبه الجزرة العربية قبل الإسلام مثل إشارته الى ملوك ال نصر في الحيرة، وقريش في مكة وغيرهما[٤٥]، واستخدم أسلوب نشر المفاهيم والأبعاد القصصية التاريخية لبعض أفراد القبائل وقتذاك مثل: حديثه عن (فرسان العرب) و(جمرات العرب) و(جماجم العرب) و(رضفات العرب) و(أثافي العرب) و(غلاصم العرب) و(أجواد العرب) و(أوفياء العرب) و(أغربة العرب) و(ارحاء العرب) و(حكام العرب) و(شعراء العرب) و(عظماء العرب) وغير ذلك[٤٦].

وعلى هذا الأساس سنحاول بكل ما نمتلك من جهود علمية دراسة النصوص التاريخية التي ساقها أبو البقاء الحلِّيّ واستعان بها في بناء تراكم وصفي لفضائل القبائل العربية وأدوارها وقتذاك، مفككين الروايات بالواسطتين (الإسناد والمتن)، وتخريج أصولها بالطريقة التحليلية المقارنة وصولًا إلى الحقيقة النسبية غير المطلقة.

ابتدأ أبو البقاء الحلِّيّ حديثه عن شخصية (معد بن عدنان) مشيرًا إلى سجاياه وما تحلَّى به من سمات برواية مجهولة الإسناد وردت باللفظ (روي) قال فيها عن معد ما نصه: «سديد الرأي، كامل العقل، كثير الشكر لله عزَّ وجلّ، وهو الغني باسمه عن التعريف بآبائه، المقتنع بشهرته ونباهته عمّن تقدمه ممّن بينه وبين إسماعيل عليه السلام»[٤٧]، ثمَّ اتبع منهجًا تاريخيًا في تقريب عصره فقال كان بينه وبين إسماعيل عليه السلام ثلاثون أبًا[٤٨]، وجاء بتوثيق هذه الرواية عند جمهرة من المؤرِّخين الإسلاميين[٤٩]، وبهذا النص وضعنا أبو البقاء الحلِّيّ أمام إمكانية التعرف على عصر معد بن عدنان من خلال إيجاده التلازم التاريخي بين معد وإسماعيل عليه السلام وان الفارق هو (ثلاثون أبًا) علمًا أن إسماعيل عليه السلام ربما عاش خلال المدة (١٨٢٤-١٧١٧ق.م)[٥٠]، فإذا افترضنا المقدار الزمني للأب الواحد هو (٥٠ سنة)، فيكون حاصل ضرب هذا المقدار في (٣٠) أبًا هو (١٥٠٠)، فإذا طرحنا (١٥٠٠) وهو تاريخ وفاة إسماعيل عليه السلام من (١٧١٧) عندئذ تصبح ولادة معد بن عدنان في عام (٢١٧ق.م)، وهو رقم لا يمكن القطع بصحته بل هو ضعيف جدًا وغير مقبول لجملة من الاعتبارات:

إنَّ أغلب المؤرخين العرب بمن فيهم أبو البقاء الحلِّيّ تحدثوا عن ارتباط تاريخي وعلاقة زمنية بين معد بن عدنان وبختنصر[٥١] (نبوخذ نصر الثاني) الذي حكم خلال المدة (٦٠٤-٥٦٢ق.م)، ومن ثمَّ فإنَّ هناك فارق زمني جدًا كبير بين العصرين يقدر بأربعة قرون.

كيف استطاع أبو البقاء الحلِّيّ معرفة السلسلة النسبية الفاصلة بين معد وإسماعيل وقدَّرها بـ(٣٠) أبًا مع علمه علم اليقين بعدم تمكُّن النسَّاب العرب من تحديد ذلك بالاعتماد على حديث نبوي شريف ساقه هو نقلًا عن ابن الكلبي عن أبيه عن أبي صالح عن عبدالله بن عباس الذي قال: «كان النبيﷺ إذا انتسب إلى معد بن عدنان أمسك، وقال: (**كذب النسَّابون**)»[٥٢]. قال الله سبحانه وتعالى ﴿**وَقُرُونًا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا**﴾[٥٣]؛ مما يدلِّل على قدم عصر معد وأنَّه ضارب في أعماق التاريخ.

هناك تأكيد عند أحد الباحثين للتاريخ القديم بخصوص قدم عصر معد بن عدنان، وأنَّه كان ما بين القرنين الخامس عشر والثالث عشر قبل الميلاد[٥٤].

كان أبو البقاء الحلِّيّ مضطربًا وغير مدقِّق في رواياته الباحثة عن عصر معد بن عدنان لاسيما بعد أن ساق حديث للرسول محمَّدﷺ، قال فيه: «**لا تسبّوا معدًا فإنَّه كان على حنيفية إبراهيم**عليه السلام»[٥٥]، وبهذا فهو يقرُّ هنا بأنَّ معدًا ربما كان قريب عهد من إبراهيمعليه السلام وابنه إسماعيلعليه السلام، وليس كما ادَّعى بأنَّ الفارق بينهما هو (٣٠) أبًا، وهي رواية تبدو أكثر منطقيَّة من روايته الأولى.

استرسل بعدها أبو البقاء الحلِّيّ للكشف عن النشاطات العسكرية التي قامت بها الدولة الكلدية [٥٦] في عهد ملك دعاه بـ(بخت نصر) تجاه القبائل العربية واحتكاكه بمعد بن عدنان في رواية طويلة مجهولة الإسناد وردت باللفظ (وروي) التي يبدو على مظانها أنَّه قد اقتبسها من الطبري[٥٧] مع إضفاء شيء من التغيير في بعض العبارات، إلَّا أنَّ الفكرة والمغزى بين النصين واحد؛ لذا نجد من الضروري اقتطاع أجزاء من الرواية لدراستها وتحليلها وفق ما تيسَّر لنا من دلالات وبراهين تاريخية تفضي إلى تقديم إجابة وافية على التساؤلات البديهية الآتية: هل أصاب أبو البقاء الحلِّيّ بروايته كبد الحقيقة؟ فإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن معرفة أصول هذه الرواية وجذورها؟ وكيف تسربت

في ثنايا كتابات مؤرخينا الإسلاميين؟

يكاد يجمع المؤرخون الإسلاميون على تقسيم العرب إلى ثلاث طبقات متَّخذين الإطار الزمني أساسًا في بناء نظريتهم العرقيَّة، وهم (عرب البائدة، والعاربة، والمستعربة)[٥٨].

والذي يهمنا من هذه الطبقات (الطبقة الأولى) كونها ارتبطت بعلاقات مع الدولة الكلدية حسب زعم الرواية الإسلاميَّة لاسيما مع عرب (حضور)[٥٩]، فقد روى أبو البقاء الحلِّيّ رواية غير مسندة مفادها أن بختنصر غزا أهل حضور (حضوراء) وأهل الرس[٦٠] وأعمل فيهم السيف وأجلى خلقًا منهم إلى أماكن أخرى؛ لأنَّهم كفروا وجحدوا بنبوة نبيٍّ منهم أرسله الله إليهم ولم يصدقوه، فلما قتلوه أوحى الله لنبي في عصره هو (برخيا بن اخبيا بن زوبابيل بن شلشيل)، وكان من سبط (يهوذا بن يعقوب بن إسحاق)، أن يأتي بختنصر فيأمره بغزو العرب ويطأ بلادهم بالجنود، فيقتل مقاتلتهم، ويستبيح أموالهم، فاقبل برخيا حتى قدم على بختنصر وذلك في زمان (معد بن عدنان) فوثب بختنصر على من كان في بلاده من تجار العرب، وجمع من ظفر به منهم، فبنى لهم حيرًا على النجف، وحصَّنه ثمَّ ضمّهم فيه[٦١]، وفي رواية ثانية لأبي البقاء الحلِّيّ بإسناد يصل إلى عبد الله بن عباس(ت ٦٨هـ/ ٦٨٧م) قال فيها: «إنَّ بخت نصر لما أوقع بأهل حضورا وأهل عربايا بعث الله سبحانه ملكين فاحتملا معد بن عدنان فأنزلاه أرمينية حتى إذا أدبر الأمر ردَّاه إلى موضعه من تهامة، فكان بمكة وناحيتها مع أخواله من جرهم فاختلط بهم وناكحهم، وكان معد وولده أشرف العرب... وكان له من الولد عشرة أكبرهم قضاعة وبه كان يكنَّى»[٦٢].

وقد اعتمد رواة خبر غزو بختنصر لأهل حضور كما يبدو على ما جاء عن (ابن الكلبي ت ٢٠٤هـ/ ٨١٧م) و(ابن إسحاق ١٥هـ/ ٧٦٨م) أو نفرًا آخر ممَّن عرفوا

بروايتهم هذا النوع من الروايات التي تغرف من معين الإسرائيليَّات[٦٣]، ولا نجد في ذلك تجنِّيًا عليهم، فلو ألقينا نظرة فاحصة في التوراة وقرأنا ما جاء في أسفار (ارميا) ونبوءته، لوجدنا القصة مكتوبة في السِّفر (التاسع والأربعين) منها إذ جاء فيه: «عن قيدار وعن ممالك حاصور التي ضربها نبوخذ راصر ملك بابل هكذا قال الرب! قوموا اصعدوا إلى قيدار، أخروا بني المشرق يأخذون قيامهم وغنمهم، ويأخذون لأنفسهم تشققهم وكل آنيتهم وجمالهم، وينادون إليهم الخوف من كل جانب... اهربوا، انهزموا جدًا، تعمقوا في السكن يا سكان حاصور، يقول الرب الآن نبوخذ راصر ملك بابل قد أشار عليكم مشورة، وفكَّر عليكم فكرًا، قوموا إلى أمة مطمئنة ساكنة آمنة...» [٦٤].

وهكذا اقتبس أبو البقاء الحلِّيّ النص التوراتي دون علمه بأنَّ مصدره الطبري قد أخذ الرواية من ابن الكلبي التي نقلها الأخير من التوراة وبثها في كتابه، لتصبح فيما بعد مصدرًا عن قصة غزو بختنصر لحاصور وهي القصة الواردة في أسفار (ارميا) وجعلوها غزوًا لشعب حضور في اليمن، وهو موضع بعيد لا يعقل وصول بختنصر إليه، وأقحموا اسم معد بن عدنان واسم نبي عربي جنوبي في القصة، ولم يكفهم ذلك فجعلوا برخيا من أهل نجران، وجعلوه يقطع المسافة ما بين نجران وبابل ليكلِّف بختنصر غزو العرب، وصيروا حاصور (حصور) الواردة في ارميا (حضور) و(حضوراء) وجعلوه في اليمن، ولم ينسوا البحث عن سبب، فجعلوه اعتداء أهل حضور على نبيهم[٦٥].

وفضلًا عن ذلك، فإنَّ التناقض الزمني واضح في الرواية، فالقصة تروي مولد (معد بن عدنان) في عصر بختنصر، والمعروف تاريخيًا أنَّ نبوخذنصر الثاني حكم في حدود (٦٠٤-٥٦٢ق.م)، في حين أنَّ حياة معد ربَّما كانت ما بين القرنين الخامس عشر والثالث عشر قبل الميلاد[٦٦].

وفيما تقدَّم لا ينفي تمامًا من احتمالية وجود اتِّصال فعلي بين الدولة الكلدية والقبائل

العربيـة فذلك ممكن جدًا في نظر الأسـتاذ الدكتـور (جواد عـليّ)[٦٧]، وممَّا يعضِّد ذلك تأكيـد كل من (Reed) و(Winnett) من أنَّ حملات نبوخذنصر الثاني قد وصلت حتى أدوماتـو (دومة الجنـدل)[٦٨]، إذ حارب قبائل القيداريين العربية السـاكنة هناك بجوار قبائل حاضور في شمال الحجاز[٦٩].

وعلى هذا فإنَّنا لا ننفي وجود علاقة بين نبوخذنصر الثاني والقبائل العربية، غير أنَّ مؤرخينا الإسلاميين بما فيهم أبو البقاء الحلِّيّ لم يكونوا موفَّقين في عرض صورة صحيحة وواقعيـة عن هذه العلاقة في رواياتهـم التي دوَّنوها، فجاءت هذه الروايات مشـحونة بالأخطـاء التاريخية والأكاذيب الملفَّقة البعيدة عن الواقع التاريخي للعصر الذي عاشـه الملك نبوخذ نصر، فبحسب المعلومات المستمدَّة من كتاباته التاريخية نجد أنَّ أوَّل إشارة وردت عن العرب في عهد هذا العاهل البابلي كانت عام ٥٩٩ ق.م عندما قام بتحشـيد جيشه وسار إلى بلاد حاتي (سوريا حاليًا)، فأرسل من هناك جيشه إلى العرب الساكنين في الصحـراء، فقام الجيش البابلي بنهب أملاكهم ومواشـيهم وحمـل تماثيل آلهتهم، وفي شـهر آذار عـاد نبوخذنـصر الثاني إلى بابل وهـو مكلَّل بالنصر كما وصـف هذا في نصه الآتي: «السـنة الخامسـة مكث ملك أكد في بلاده وأعاد تجهيز خيولـه الكثيرة وعرباته، السـنة السادسـة في شهر Kislev حشـد ملك أكد جيشه وسـار إلى حاتي وأرسل جيشه مـن حاتي وذهبوا إلى الصحراء وغنموا ممتلكاتهم الكثـيرة والحيوانات والعديد من آلهة العرب وفي شهر آذار عاد ملك أكد إلى بلاده»[٧٠].

ولا نسـتبعد تحـرُّش القبائـل العربية بحـدود الدولة البابليـة في البادية الواسـعة الفاصلـة بين العراق وبلاد الشـام؛ لذا حـاول نبوخذنصر من خلال حملتـه هذه حماية المناطق الواسـعة تحـت نفوذه في الربلة وحمـاة، والمدن الواقعة في شرق فلسـطين وبلاد الشـام من تحرشـات القبائل العربية لاسـيما قبيلـة القيداريين التي تعدُّ من أنشـط هذه

القبائل في البادية[٧١].

وهكذا أنهى أبو البقاء الحلِّيّ رحلته الوصفية لمعد بن عدنان الذي ظلَّ مقيمًا في أرض تهامة حتى وافاه الأجل فيها[٧٢]، بعد أن قدَّم وصيته إلى ابنه (نزار بن معد) الذي خصَّه بذلك دون غيره من ولده سيما بعد أن وجد فيه الصلاح والسؤدد والتمرس والنجابة، وأوصى إخوته بطاعته وأمرهم بإكرامه[٧٣]، وهذا ما حصل فعلًا، وكان نزار دائمًا ما يعض إخوته بتقوى الله ويذكرهم بأقوال أبيه الإصلاحية منها الخطبة التي قال فيها: «اتَّقوا الله فإنَّ في التقوى العزّ الأكبر، واشكروه فإنَّ في الشكر المزيد، واعلموا أنَّ الله سبحانه إذا أراد بقومٍ خيرًا وفَّقهم لطاعته، وإذا عصوه سلَّط عليهم من يذلّهم...»[٧٤].

وأمر نزار بن معد بنيه بالتقوى أيضًا فكان يقول: «يا بني اتَّقوا الله فلمَّا مات دفن بذات الجيش[٧٥] فكان قبره يعرف بـ: قبر التقيّ»[٧٦].

وتنماز هذه النصوص بأثر البُعد التوحيدي والأخلاقي عند بعض العرب منذ القدم ومدى تأثير النبيّ إبراهيم عليه السلام في نبذ المجتمع للوثنية التعدديَّة، وإنَّ لفظ الله وعبادته كانت معروفة آنذاك[٧٧].

وبموت نزار بن معد انتقلت الزعامة القبلية في الحجاز كما يفهم من روايات أبي البقاء الحلِّيّ إلى ابنه (مضر بن نزار) وأصبح القائم على إخوته: (مضر، وربيعة، وأياد، وأنمار) بعد أن اختلفوا فيما بينهم بالزعامة وخضوعهم إلى تحكيم (الأفعى الجرهمي) الذي أقرَّ بوصية نزار بجعل مضر هو القائم فيهم مقام أبيه[٧٨].

قال أبو البقاء الحلِّيّ في فضل (مضر)، ما نصه: «القائم بأمر قومه بعده، والحافظ لشرفهم وله الرئاسة عليهم غير مدافع»[٧٩]، ويدلِّل النص على طبيعة النظام القبلي الذي ساد وقتذاك، واتجاههم نحو النظام الوراثي الملكي بالرغم من عدم وصول أي دليل

مادي نقشي يثبت ذلك، وإنَّ جُلَّ ما وصل إلينا لا يعدو إلَّا أن يكون عبارة عن روايات إخبارية غير معاصرة للحدث زمكانيًا.

أسند أبو البقاء الحلِّيّ كلامه عن مضر بنصوص دينية إسلامية، فأورد حديثًا نبويًّا بإسناد يصل إلى عبد الله بن عباس قال فيه: «**لا تسبُّوا مضر ولا ربيعة ولا تسبُّوا قيسًا فإنَّه كان مسلما**»(٨٠)، وعلى الأغلب أنَّه مرسل؛ فقد ذكر ابن حجر العسقلاني أنَّه من الأحاديث (المرسلة) التي رواها ابن سعد بواسطة (عبد الله بن خالد) مرسلًا بإسناد مجهول(٨١).

وقد أضفى أبو البقاء الحلِّيّ على مضر بعض صفات النبوَّة والشرف والثروة والفضل على ولد إخوته وغيرهم من الناس، فقال عنهم في رواية يرجع سندها إلى أبي عبيدة معمر بن المثنى: «يفضل مضر الناس بخلال كثيرة منها: النبوة، والخلافة والملك، وكل شريف في الإسلام من الناس أجمعين فمضر شرّفته»(٨٢)، مستندًا بهذا القول على حديث نبوي شريف مسند قال فيه: «إذا اختلفت الناس فالحق في مضر»(٨٣)، ورد الحديث بذات الصيغة بأسانيد مختلفة عند عمرو بن أبي عاصم(٨٤)، وأبو يعلى الموصلي(٨٥)، وابن أبي شيبة الكوفي(٨٦).

وربط أبو البقاء الحلِّيّ قول الرسول محمَّدﷺ المتقدم برواية تاريخية، جسَّدت مكانة مضر وسجاياه الحميدة وانعكاسها على نسله من بعده، وصولًا لكرامة الرسول محمَّدﷺ الأعظم بين سائر الأنبياء تعالى(٨٧)، ووردت الرواية بإسناد طويل عن أبي بشر العمي قال فيها تنافر رجلان إلى الشعبي(١٠٤هـ/ ٧٢٢م) في أي ولد (نزار) أشرف فقال لهما: «ألم تسمعا بوصية نزار؟ قالا: بلى، قال: فلمن سمعتما أنَّه جعل القبة؟ قالا لمضر، قال: فإنَّ القبة هي العلم المشهور الذي يلجأ إليه الخائف، ويقصده الوافد، ويشير إليه المشير وينيخ بفنائه الضيف، وهي ملجأ ابن السبيل والمستغيث، وعندها

تربـط الفرس، وعنها ينبح الكلب وإليها يروح المـال فصاحبها الرئيس»[٨٨]، وممَّا يوثِّق النـص المتقدِّم ما رواه ابن حبيب البغـدادي في فضل مضر، قائلًا: «وفضل الله مضر بن نزار على سائر العرب لأنَّهم كانوا أعملهم بسنَّة إبراهيم عليه السلام وألزمهم لمناسكه»[٨٩].

وبذلك خرج أبو البقاء الحلِّيّ بما دونه من أخبارٍ أحاطت بشـخص (مضر بن نزار) ما بين النصوص الدينية والروايات التاريخية، خلص بموجبها روايات ذات توثيقٍ عالٍ مقارنـةً بما ورد تدعيـمًا لذلك عند المؤرخين الإسـلاميين[٩٠]، وإن افتقدت رواياتهم إلى لغة الأرقام في تجسـيد الأحداث، فلم يحاولوا تقديم تحديد زماني لعصر مضر، وسـاقوا الأحداث بما وجدوه عند من سـبقوهم مـن الفضلاء والأعلام، وهم بذلك معذورون كونهـم دوَّنوا أحداثًـا قديمة غير معاصرة لهـم زمانًا ومكانًا، فاقتـصر عملهم على نقل المعلومات، وللأسف إلى هذا اليوم- بحسب علمنا- لم يطَّلع المنقِّبون أو الآثاريون على نقـوشٍ دلَّت عـلى تاريخ مضر، أو من جاء مـن بعده لنزيح بذلـك الغبار عن غموض تاريخهم لاسيما في وسط شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، ونتمكن بواسطتها من توثيق النص الإخباري بمصدر كتابي قديم.

توفي مضر في موضع (خيف منى)[٩١]- في المدينة المنورة- وأوصى إلى ابنه (الياس بن مـضر) بزعامة قبيلته وفي ذلك قـال أبو البقاء الحلِّيّ: «وكان اليـاس بن مضر وصي أبيه والرئيس بعده، والقائم بسؤدده...»[٩٢].

وهكذا أصبح الياس زعيم عشيرته وهو المسؤول عن الإشراف عليهم وتوجيههم في الوقت الذي انقسـم فيه أبناء مضر إلى قسـمين هما (خندف، وقيس) فخندف هم بنو اليـاس بن مـضر وفيهم النبوة والثـروة والشرف، وكانت العرب تعظـم الياس تعظيم لقمان الحكيم[٩٣]، وكان حسـب قول أبو البقاء الحلي: «حسـن السياسة لقومه والحياطة لهم، والقيام بأمورهم والإصلاح لأحوالهم والمؤاساة لهم»[٩٤].

ويبدو أنَّ المجتمع الحجازي قبيل ظهور الياس وزعامته عليهم، قد انحرف بعض الشيء عن سنن إبراهيم عليه السلام بارتكاب بعض بني إسماعيل المحرَّمات وخرقهم للأعراف والقيم الحنيفة، فلم يجد الياس مناصًا من إعادة توجيه مجتمعه وإقناعهم في تصحيح مسار حياتهم الذي اتَّجه نحو الانهيار، ففي ذلك أورد أبو البقاء الحلِّيّ رواية عن أبي بشر العمي، قال فيها: «لما أدرك الياس بن مضر أنكر على بني إسماعيل عليه السلام ما غيَّروا من سنن آبائهم، وبان فضله عليهم ولانَ جانبه لهم حتى اجتمعوا عليه ورضوا به رضا لم يرضوه بأحد من بني إسماعيل عليه السلام بعد أدد، فردَّهم إلى سنن آبائهم حتى رجعت نيتهم تامة على أولها»[٩٥].

وذكر أبو البقاء الحلِّيّ نصًا أراه مفيدًا جدًا في تحديد عصر الياس بن مضر إذ قال: «إنَّه كان مصاحبًا لذي الكفل عليه السلام»[٩٦]، بمعنى أنَّه كان معاصرًا زمانيًا ومكانيًا لذي الكفل عليه السلام؟ فمن هو ذي الكفل؟ وفي أي عصر ظهر؟ فإذا استطعنا من الإجابة على هذين التساؤلين تمكنَّا من الكشف عن عصر الياس على وجه التخمين.

عند الرجوع الى الكتب التاريخية القديمة، والتدقيق في المصادر الإسلاميَّة نجد تضاربًا عجيبًا عند البعض من المؤرخين المسلمين حسب قول الأستاذ عامر هادي الذرب، وتباينًا مريبًا عند البعض الآخر الذي لم يتفحَّص المعلومات ويوازن بينها ويقارن محتوياتها لفصل الحقيقة وتثبيتها ودحض الأوهام والأباطيل بخصوص النبيّ ذي الكفل، رغم أنَّ القرآن الكريم ذكره في آيتين هما: ﴿وَاذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ﴾[٩٧]، أمَّا الآية الأخرى لذكره فكانت ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾[٩٨]، الملاحظة هنا هي مسألة إقران اسم النبي ذي الكفل باسم النبي إسماعيل في الآيتين أعلاه، والدلالة هنا تمثلت بطبيعة الرابطة البيولوجية بينهما[٩٩]، وممَّا زاد الأمر تعقيدًا ذكر تلك المصادر إلى وجود خلافات في منظومة حقيقة

نبوَّته من عدمها، بالإشارة هل هو نبيّ أم رجل صالح؟ لذلك قيل إنَّ اسمه هو: (بشر بن أيوب)[١٠٠]، وقيل هو نفسه (ذو القرنين)[١٠١]، وقيل هو (يهوذا بن يعقوب بن إسحاق)[١٠٢]، بينما أكَّد ابن كثير على نبوَّة ذي الكفل قائلًا: «إنَّه نبي لأنَّ اسمه جاء مقرونًا باسم النبيّ إسماعيل في القرآن»[١٠٣]، وهذا ما نؤكِّده لأنَّه جرى ذكره في سياق الحديث عن الأنبياء كإسماعيل وإدريس وغيرهم، وقد وصفه الله تعالى، كما وصف إسماعيل وإدريس بأنَّه من الصالحين، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُمْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[١٠٤].

وفي إطار الدراسة الأكاديمية التي قدَّمتها إحدى الباحثات [١٠٥] أكدَّت وخلصت إلى نتيجة مفادها أنَّ ذا الكفل عليه السلام هو ذاته النبيّ (حزقيل) الذي تزامن عصره مع السبي البابليّ لليهود عام ٥٩٧ق.م وأنَّه كان ضمن السبايا، معتمدةً على نصٍّ أورده ياقوت الحموي في تعريفه لموقع (بر ملاحة) إذ قال: «موضع في أرض بابل عرف بـ:بر ملاحة... قرب حلَّة دبيس بن مزيد شرقي قرية يقال لها القسونات، بها قبر باروخ أستاذ حزقيل وقبر يوسف الربان... وقبر عزرة، ... وفيها أيضًا قبر حزقيل المعروف بذي الكفل يقصده اليهود من البلاد الشاسعة للزيارة»[١٠٦]، فإذا صحَّ هذا الافتراض، رغم اعتراض البعض[١٠٧]، دلَّل ذلك على زمان حزقيل المرتبط بعصر نبوخذنصر الثاني (٦٠٤-٥٦٢ق.م) ممَّا يعني أنَّ عهد الياس بن مضر كان معاصرًا مع هذه المدة الزمنية على وجه التقدير.

تزوَّج الياس بن مضر من ليلى بنت حلوان بن عمران بن الحاف القضاعية وهي (خندف) وولدت له بنيه الثلاثة (مدركة، وطابخة، وقامعة) على رواية أبي البقاء الحلِّيّ[١٠٨]، ووافق هذا القول رأي جمهرة من النسَّاب العرب[١٠٩]، قال أبو البقاء الحلِّيّ في رواية إنَّ إلياسًا لم يعمِّر بل وافاه الأجل وهو حدث السن، وخلَّف بنيه صغارًا مع

أمّهم خندف، فحزنت عليه حزنًا شديدًا، وحرمت على نفسها اللذات، وكانت خندف إذا طلعت الشمس في يوم الخميس الذي كان تسميه العرب بـ:(مؤنس)، وهو يوم وفاة الياس لم تزل تبكي إلى أن تغرب الشمس فضرب بها العرب المثل، وفي ذلك قال الشاعر[١١٠]:

فلو أنَّه أغنى لكنت كخندف ... على إلياس لما كانت الدهر تندب

إذا مؤنس لاحت عرانين شمسه ... بكت يومها حتى ترى الشمس تغربُ

ذكر أبو البقاء الحلِّيّ أنَّ مدركة بن الياس بعد موت أبيه (الياس) أصبح سيِّد إخوته ورئيس قومه والقائم فيهم مقام أبيه، وفي ولده النبوَّة والثروة والشرف، ولهم الفضل على ولد إخوته وغيرهم من العرب[١١١]، وأضاف أنَّ ولاء العرب إليه أصبح كالفرض الواجب حتى حضرته الوفاة[١١٢]، ويدلِّل النص على استمرار الزعامة القبلية في وسط الجزيرة العربيَّة منذ عصورها القديمة بيد أسرة (معد بن عدنان)، واحترام المجتمع آنذاك لهذا النظام القبلي السياسي والاجتماعي، فكانوا يأتمرون بأوامر الزعيم ويقتدون بوصاياه وتوجيهاته، انطلاقًا من إيمانهم المطلق بأنَّه رئيس له الأثر الفاعل في قيادة القبيلة والحفاظ على كيانها داخليًا وخارجيًا، وذلك بضرورة تنفيذ بعض القيم والأعراف والتمسُّك بها؛ لإضفاء قوة وتماسك بين أفراد القبيلة، ودرء الشقاقات أو الانكسارات التي تحدث أحيانًا داخل صفوف أفرادها، ومن ثمَّ إحداث تفاعل وانسجام للقبيلة مع محيطها الخارجي من خلال تأكيد بعض المفاهيم، منها: (تقوى الله) كأحد مبادئ الفلسفة التوحيدية الإبراهيمية، و(الدعوة إلى الإصلاح)، و(الفقه)، و(الشرف)، والتركيز على ظاهرة (العصبيَّة القبليَّة) بسبب غياب النص التشريعي لوضع محدِّدات لهذه الظاهرة، كل ذلك جسَّده أبو البقاء الحلِّيّ في وصية مدركة لبنيه التي جاء فيها ما نصه: «أوصيكم بتقوى الله ربكم، وأحذِّركم بأسه ونكال نقمته وسطوته، وأوصيكم بحسن الجوار لمن

جاوركم، وعفَّة فروجكم، وألسنتكم وأيديكم... وكونوا زينًا لآبائكم من بعدهم، وورِّثوا ذلك أبناءكم من بعدكم، واعلموا أنَّ آباءكم من لدن اسماعيل عليه السلام لم يلدهم من يطعن في حسبه، ولا يغمز في نسبه، عليكم بذوات العفاف والصلاح والدين فإنَّهنَّ أنجب للأخيار وأولد للأطهار... فلتكن أيديكم واحدة على من ناوأكم»[١١٣].

ثمَّ ختم مدركة وصيَّته بتعيين ابنه (خزيمة) للزعامة الذي وصفه أبو البقاء الحلِّيّ قائلًا: «وكان متمسِّكًا بسنن آبائه مقتديًا بأفعالهم سالكًا لآثارهم»، ثمَّ نقل عنه رواية تاريخية مسندة عن أبي بشر العمي أظهر فيها اعتقاد خزيمة وقبيلته بوحدانية الله تعالى وأنَّه الواحد الاحد، وأنَّهم من أصول عريقة انحدرت من ذريَّة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، ولعلَّ من الأهميَّة بمكان الإشارة هنا إلى مقتطفات من وصيته لولده تجسيمًا للواعز القيمي الذي كان سائدًا آنذاك، وبما نصّه: «أنتم بقية قوم نوح متناسلون من سلاسة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وقد ورَّثكم أباكم مجدًا فصونوه ولا تهدموه بإضاعته فقد سدتم العرب ودانت لكم، عظِّموا شعائر الله، وأخلصوا نيَّاتكم وتقرَّبوا إليه بالأعمال المرضية والأفعال الزكية، وصونوا أنفسكم عن كل دنيَّة، أعفوا عن الجاني وصِلوا القاطع وأحسنوا إلى المسيء، ولا تميلوا إلى الجمال في النساء، واطلبوا العفاف والدين... واعلموا أنَّكم من ثمرة قوم صالحين...»[١١٤]. وعلَّق أبو البقاء الحلِّيّ بمنهجه النقدي على هذه الرواية، إذ قال: «فهل يعلم في سائر الأمم نسب أشرف من نسب يكون أصله إبراهيم عليه السلام الخليل وإسماعيل الذبيح ويخرج الله من فرعه محمَّدًا خاتم النبيين صلى الله عليه وآله وسلم؟ والله سبحانه أعلم بخلقه، وممَّا يشهد به أدلَّة العقول وهي الأدلَّة القاهرة أنَّه سبحانه لو علم بخلقه نسب أشرف، وعنصرًا أطهر من هذا النسب لاختاره لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم فأخرجه منه»[١١٥]، مسندًا رأيه هذا بأحاديث نبويَّة منها قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «**ما افترق الناس فرقتين من لدن آدم عليه السلام إلَّا كنت في خيرهما حتى انتهيت**»[١١٦]، «**أنا**

صفـوة من صفوة وخيرة من خـيرة»[١١٧]، وقال ﷺ: «**نقلتُ من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الطاهرة نكاحًا لا سِفاحًا**»[١١٨].

أنهى أبو البقاء الحلِّيّ رحلته الوصفية لتركيبة المجتمع القبلي في وسـط شـبه الجزيرة العربية بقبيلة (أسـد بن خزيمة) الذي أضفى على الأخير بعض سـمات الورع والتقوى والإيـمان بحنيفيَّة إبراهيـم عليه السلام والدعوة إليها، وتأكيـد الالتزام بمبادئهـا وأحكامها، كـما ظهر في وصيَّته لأبنائه التي جاء فيها: «تمسَّـكوا بحنيفيَّـة إبراهيم عليه السلام فإنِّي على هذا الدين...»[١١٩].

المبحث الثاني

المفاهيم القصصيَّة لبعض صفات المجتمع القبليّ في وسط شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام

سبق أن درسنا فيما تقدَّم المنحى الفكري الذي نحاه أبو البقاء الحلِّيّ للدخول في خضمِّ ماهيَّة الحالة الاجتماعيَّة لمجتمع وسط شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، بواسطة التنويه لبعض المظاهر القيمية التي تخللت ذلك الوسط القبلي على الرغم من انتقاده للوصف التاريخي الذي كشف عن هذه الصور القبلية، بعد أن استقاها من موارد مختلفة واتِّباعه الأسلوب النقدي خلال عرضه لمظان الروايات الباحثة في أعماق هذا الموضوع، مسجِّلًا لنفسه منهجًا تفكيكيًّا للنص قلَّما نجده عند المؤرخين المعاصرين له، وعليه فلا مناص من تناول بعض الأفكار التحليليَّة التي اتَّبعها أبو البقاء الحلِّيّ أثناء حديثه عمَّا تخلَّل النسيج الاجتماعي العربي آنذاك، من مفاهيم اجتماعيَّة وإعلام القارئ بمدى واقعيَّتها وانسجامها مع الحقائق التاريخيَّة النسبيَّة غير المطلقة، والتي أدرجها وفق النقاط الآتية:

١. فرسان العرب:

أورد أبو البقاء الحلِّيّ ثلاث روايات مجهولة الإسناد حول فرسان العرب قبل الإسلام، وردت الأولى باللفظ: (ذكروا)، والثانية والثالثة باللفظ: (قالوا). قال في الأولى إنَّ فرسان العرب ثلاثة هم: «عامر بن الطفيل: فارس عامر بن صعصعة، وعتيبة ابن الحارث: فارس تميم، وبسطام بن قيس: فارس بكر بن وائل»[١٢٠]، والرواية الثانية

لم تختلف عن الأولى، إلَّا في إضافة اسم رابع لهم، وهو: (عنترة بن شدَّاد العبسيّ)[١٢١].

في حين أسقطت الرواية الثالثة اسم بسطام واستبدلته بعنترة العبسيّ[١٢٢]، ممَّا ألقى هذا الاختلاف ظلالًا من الشكِّ في مدى موضوعيَّة الرواية الإخبارية واتِّصافها بعدم الضبط، وهذا ما أبداه مؤرِّخنا أبو البقاء الحلِّيّ الذي انتقدها أيضًا لاسيما في محوريَّة حصر الفروسيَّة بثلاث قبائل وبثلاث أشخاص وجعل الشجاعة والإقدام صفة عامة للعرب آنذاك، بل قدَّم البراهين التاريخية لتنفيذها وإثبات العكس فوصف الثلاثة بالضعف والانهزام عن ساحات الوغى، فأسقط عنهم مفهوم الشجاعة فقال: «فأمَّا عامر ففرَّ من أخيه الحكم بن الطفيل يوم الرقم[١٢٣]... وفرَّ عتيبة عن ابنه حزرة يوم ثبرة[١٢٤]، فقتل حزرة... وفرَّ بسطام بن قيس يوم[١٢٥] الفطالي»[١٢٦].

وهكذا عمل أبو البقاء الحلِّيّ على تحليل رواية الفروسية والشجاعة من خلال تناول حوادث تاريخية كان من شأنها أن تعطي الحكم الفصل بخصوص الشجاعة المذكورة عن هؤلاء الفرسان، وبهذه المنهجيَّة التي اتَّبعها أبو البقاء أثبت عكس مفهوم الرواية الأولى.

٢. بيوتات العرب:

استخدم أبو البقاء الحلِّيّ المنهج النقدي في تناول الروايات الإخباريَّة التي تصبُّ في إطار تكريم بعض البيوتات العربيَّة قبل الإسلام وتمييزها عن غيرها بشكل غير مقنع تمامًا، إذ أبدى مؤرِّخنا امتعاضه المطلق من هذا التصنيف العنصري للمجتمع، وأنَّه لا يعدو إلَّا أن يكون مدفوعًا بدوافع عصبية من قبل الإخباريين الذين دوَّنوا هذه الروايات، وممَّا يدلِّل على ذلك اختلافهم في تحديد أسماء هذه البيوتات بشكل مضبوط ومحكم- كما سنلاحظ في سياق الرواية- ممَّا يعني عدم استناد الإخباريين على

مصدر موثـوق، مثل اعتمادهم على نصوص كتابيَّة قديمة أو آثارية أثبتت ذلك، بل هي تصوُّرات إخبارية غير معاصرة للحدث زمكانيًّا.

ولعلَّ أوَّل الإشـكالات المرافقة مع طبيعة هذه الروايات هي مجهولية الإسـناد، إذ صـدَّر أبو البقاء الحلِّيّ روايته باللفظ (قالوا)، ثمَّ أورد عنهم روايتهم القائلة بأنَّ بيوتات العـرب (ثلاثة)، وهم: (بيت تميـم)، وتحديدًا بنو عبد الله بن دارم ومركزه بنو زرارة بن عـدس، و(بيت قيس فزارة) ومركزه بنو بدر، و(بيـت اليمن) في بني الحارث بن كعب ومركـزه بنـو عبد المـدان[١٢٧]، ثمَّ أسـند أبو البقاء الحـلِّيّ روايته المتقدمـة برواية اخرى أسقطت البيت الثالث (اليمن) واستبداله بـ(بيت معد) وهم بنو شيبان بن ثعلبة[١٢٨].

وقـد ظهر أثر العصبيَّة القبليَّة في بناء هذه الأخبار في رواية سـاقها أبو البقاء الحلِّيّ، مسندة عن أبي عبيدة التميمي الذي أورد رواية عن أبي عمرو قال فيها: «قدمت العراق فوجدتهم يزيدون بيتًا في العرب، وهو بيت آل ذي الجدّين في ربيعة، ولا أعرف في ربيعة بيتًا كبيت آل الجارود بن عبد القيس، ولا رجلًا أكرم من الحكم بن المنذر، ولا دارًا أمنع من البحرين، فأسقط بيوتات اليمن»[١٢٩].

لم يـترك أبـو البقـاء الحلِّيّ اضطـراب الروايـات وتباينها في تدوين الحـوادث دون تمريرها في دائرة المناقشـة، وإخراجها بنسـق معيَّن يقترب كثيرًا من الواقعيَّة ويبتعد عن المبالغـات، مـن خلال تقديمه وصفًا تحليليًّـا ناقدًا فيه توجُّهـات الإخباريين العرب في تدوينهـم للتاريخ القديـم، مقدِّمًا البراهـين في تحقيق ذلك لرأب التصدُّع والانشـقاق الذي يتولد بفعل هذا التمييز العنصري، الذي لا شـكَّ بأنَّه سيعمِّق الفجوة بين القبائل آنذاك ويوسِّـع من دائرة العصبيَّة القبليَّة التي ابتدأهـا في حجب هؤلاء الإخباريين عن ذكر بعض القبائل العربية المهمَّة في وسـط شـبه جزيرة العرب، مثل قبيلة (قريش) التي كان لهـا الأثـر المهم في تأسـيس نظام حكم في مكة قبل الاسـلام- كما سـنلاحظ ذلك

في سياق البحث- بل كان تأثيرهم عالٍ في الرسالة المحمَّدية فيما بعد؛ لذلك قال أبو البقاء الحلِّيّ ما نصّه: «ألا ترى أنَّهم [الإخباريين العرب] ذكروا بيوتات العرب على ما أوضحناه ممَّا اتَّفقوا عليه، واختلفوا فيه. ولم يذكروا قريشًا في ذلك ولا في غيره، وألغَوا ذكرهم كأنَّهم لا يعلمون مكانهم، وهم الحيّ الذي قصر كلّ فضل عن فضله، واستظلَّ الناس جميعًا بظلِّه، ولسنا نحتاج إلى ذكر فضلهم في الإسلام برسول الله ﷺ ولا نناظرهم بذلك، لأنَّ فضلهم فيه أظهر وأشهر، وشرفهم أبهر من أن يذكره ذاكر أو ينشره ناشر... ألم يكونوا يضربون بهم الأمثال في المآثر وخلال المجد والمفاخر، حتى أنَّ بني عبد شمس بن سعد بن زيد مناة بن تميم، كانوا ذوي فصاحة وصباحة وشجاعة وسماحة وشرف ظاهر في قومهم، فسمّوهم بذلك قريش تميم... ألم يكونوا إذا قدم أرض الحي من أحيائهم رجل من قريش عكفوا حوله كما كانوا يعكفون على أصنامهم إعظامًا، ولاذوا به إكرامًا، فما بالهم لم يبدأوا بذكرهم في البيوتات...»[١٣٠].

وهكذا أعلمنا أبو البقاء الحلِّيّ ضعف هذا التصنيف وانحيازه للاعتبارات القبليَّة التي ينتمي الإخباريون العرب إليها، وأنَّه لم يبنَ على أساس علمي صحيح، يستند على ما هو موجود آنذاك من حقائق وثوابت للأدوار التاريخية التي لعبتها القبائل العربية منذ القِدم وتميّزها على وفق المنجز الحضاري، فجاءت نظريتهم مشوَّهة بعيدة عن الواقع، إذ اسقطوا قريشًا من هذه المنظومة الاجتماعية، بالرغم من علوِّ كعبها قبل وبعد الإسلام، وأدخلوا بدلًا عنها أسماء لقبائل وبطون ربَّما لم يكن دورهم في تاريخ العرب قبل الإسلام بذلك التأثير الذي قامت به قريش آنذاك، فاقترب هذا الترتيب كثيرًا- كما نرجِّح- من النظرية العنصرية السامية التي أسس فكرتها المستشرقون الذين استندوا على التوراة في بنائها فأدخلوا أقوام ضمن الأسرة السامية وهي بعيدة كلّ البعد عنها كالعيلاميين واللوذيين وأبعدوا أقوامًا أقرب ما تكون للساميين كالكنعانيين[١٣١].

لم يُصبْ الإخباريون العرب كبد الحقيقة في كتاباتهم التاريخية وفي تصنيفاتهم للمآثر والأمجاد المقترنة ببعض القبائل العربية آنذاك، والتي ألصقها البعض بهم دون غيرهم، وقد ميَّزها أبو البقاء الحلِّيّ وأوردها في كتابه (المناقب) لإحداث مناقشاته عليها لتضعيفها- كما تبيَّن سابقًا-، إذ وجد مؤرخنا اتِّخاذ الإخباريين العرب الرقم (ثلاثة) أساسًا في إعداد رواياتهم، فقالوا مثلًا: (أوفياء العرب ثلاثة)، وهم السموءل بن عاديا اليهودي، والحارث بن ظالم المرِّي، وعمير بن سليم الحنفي[١٣٢]، وقالوا: (أجواد العرب ثلاثة) وهم: حاتم بن عبد الله الطائي، وكعب بن مامة الأيادي، وهرم بن سنان المري[١٣٣]، وقالوا: (غلاصم العرب ثلاثة) وهم قيس بن عامر المنقري غلصمة خندف، وحذيفة بن بدر الفزاري غلصمة قيس، والقلمس بن عدي الغساني غلصمة اليمن[١٣٤]، وقالوا أيضًا: (جماجم العرب ثلاث) ضبة بن أد في خندف، وعبس بن بغيض في قيس، وقيس بن ثعلبة في بكر بن وائل[١٣٥].

ونتساءل: لماذا هذا التركيز على الرقم ثلاثة في رواياتهم؟ وعلى ماذا اعتمدوا في إثبات هذا العدد وكأنَّهم على درجة عالية من الضبط والتأكيد بما يدوِّنون؟ هل أثبت ذلك بكتابات مادية نقشيَّة اطَّلعوا عليها في عصورهم وأثبتوها في رواياتهم؟ ولو كان الأمر كذلك لأوردوا دليلهم هذا إسنادًا لما يدَّعون، وهل يعقل انحسار الشجاعة أو الفروسية أو الكرم أو الوفاء في ثلاثة أشخاص فقط دون غيرهم في ذلك المجتمع القبلي؟ هذا ما لا يعقل فعلى سبيل المثال لا الحصر لم يدرج هؤلاء الإخباريين (هاشم ابن عبد مناف) ضمن أجواد العرب، فقد عُرف الأخير بهاشم؛ لهشمه الثريد إطعامًا للحجَّاج أثناء مواسم الحجّ قبل الإسلام تعبيرًا لكرمه[١٣٦].

ويعدُّ الرقم (٣) مهمًّا جدًّا عند عرب ما قبل الإسلام وغيرهم من الأقوام والحضارات الأخرى، فعند العرب كانت الديانة هي الأساس الذي تقوم عليها معظم

أنشطتهم اليوميَّة وبمختلف المجالات، فآلهتهم هي (الشمس + القمر + الزهرة التي تسمى كوكب الصباح أو الثريا)، كذلك عند الفراعنة الثالوث المقدس للآلهة: (أوزوريوس الذي تزوج من الآلهة إيزيس وأنجبا الإله حورس)، ومن الديانات التوحيدية قبل الإسلام: اليهود الذين جعلوا الله ثالث ثلاثة، كذلك النصارى (الأم، والأب، والروح القدس).

ثانيًا: أوضاع مكة العامَّة قبل الإسلام

أرجع أبو البقاء الحلِّيّ بروز مكَّة تاريخيًا وبداية اتِّجاهها نحو دائرة النشوء والارتقاء السياسي والإداري إلى عصر النبيّ إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام، من خلال إشارته في رواية مجهولة الإسناد بدأت باللفظ (وممَّا روي)، أوضح فيها أسماء مكَّة توسطها تسمية (بَنِيَّة إبراهيم)[١٣٧]، فما هي القرائن والدلائل التي استند عليها في هذا التأكيد؟ هل اطَّلع على وثيقة ماديَّة قديمة في وقته فأرَّخ ذلك؟ أم استند على نصٍّ سماوي أثبت قوله وبرهن خبره؟ وإذا صحَّ افتراضه هذا، فإلى أيِّ عصر يرجع عهد الخليل عليه السلام؟ الذي بعهده بدأت مرحلة تاريخية مهمة لمكَّة.

يبدو – في الأعمِّ الأرجح – وإن لم نصل إلى مرحلة اليقين، أنَّ أبا البقاء الحلِّيّ انسجم مع مظان النصِّ القرآني في بلورة روايته التاريخية هذه، قال تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[١٣٨]، وممَّا يعزز ذلك روايته التاريخية التي أوضحت كيفية نزول إبراهيم عليه السلام وزوجته هاجر وابنه اسماعيل عليهم السلام مكة، مضفيًا على محتواها الصبغة الدينية، قائلًا: «إنَّ ابراهيم عليه السلام لمَّا خرج بإسماعيل وأمِّه مهاجرًا إلى مكة، كان معه جبريل عليه السلام، فكان لا يمر بقرية إلَّا قال: أهذه ياجبريل، فيقول له جبريل أمضه حتى قدم مكة... وحولها أناس

مـن العماليق... والبيت يومئذ ربوة حمراء مـدوَّرة، فقال إبراهيم لجبريل عليهما السلام: أها هنا أُمِـرت أن أضعهما؟ قال: نعم، فعمد بهـما إلى موضع الحجر، فأنزلهما فيه، وأمر هاجر أن تتَّخذ فيه عريشًا وانصرف يريد الشام...»[١٣٩].

ولعلَّ في النص المتقدِّم دلالات تاريخية يمكن تشخيصها، وفق المعطيات الآتية:

أوضـح النص مدى امتزاج العامـل الديني مع العامل الاجتماعـي في بلورة البنى العامة والركائز الأساسـية في ارتقاء الدويلات العربية القديمة ونشوئها، بإيعازه إلى أثر الكعبة في إحداث التطور السياسي والإداري لمكَّة منذ القدم، سيما بعد أن أعيد تشييدها بطراز جديد من قِبَل النبيّ إبراهيم وولده إسـماعيل عليهما السلام، كما يُفهم من قوله: «والبيت يومئذ ربوة حمراء مدوَّرة»، ممَّا يعني أنَّها تعرضت إلى اسـتحداث وإضفاء لمسات جديدة عليها بعد نزول أسرته فيها، وهذا ما دلَّلت عليه النصوص التاريخية[١٤٠].

فـإذا أخذنا بهذه الرواية عندئذ يصبح تاريخ إعادة بناء الكعبة خلال عصري النبيّ إبراهيم وابنه إسـماعيل عليهما السلام ربما حوالي سنة (١٨٢٤ق.م) على أساس أنَّ إسماعيل قد ولد سـنة (١٨٥٤ق.م) يومها كان إبراهيم عمره يبلغ السادسـة والثمانين، وأنَّ الأخير عـاش في المـدة (١٩٤٠- ١٧٦٥ق.م)[١٤١]، ولـمَّا كان إسـماعيل عليه السلام قد عاش (١٣٧) سـنة فإنَّه يكون قـد انتقل إلى الرفيـق الأعلى حـوالي سـنة (١٧١٧ق.م)[١٤٢]، وبذلك تكـون رواية أبي البقاء الحلِّيّ قد خالف مضمونها النصوص الكلاسـيكية التي أرجعت تاريخ بروز مكَّة إلى حوالي القرن الثاني الميلادي، فقد أشـار الجغرافي اليوناني بطليموس (١٢١-١٥١م) إلى مدينة دعاها (ماكوربا) مكربه (Macoraba) الذي رجَّح: إنَّها مكَّة المكرَّمة[١٤٣]، فالفارق الزماني بين النصين شاسع جدًّا».

بـيَّن النـص طبيعـة التركيبـة الاجتماعية التـي كانت سـائدة في مكَّة قبـل وصول

أسرة إبراهيم الخليل عليه السلام اليها، من خلال إشارته إلى (العماليق) وهم في نظر المصادر الإسلاميَّة ينسبون إلى: «عمليق بن لوذ بن سام بن نوح عليه السلام»[١٤٤]، إذ بالغ الإخباريون في وصف أهمية العماليق وسعة انتشارهم إلى درجة لا يمكن أن يقبلها منطق ويقرّها عقل، فجعلوهم أُممًا كثيرة تفرَّقت في البلاد، فكان منهم أهل عمان والحجاز والشام ومصر، فضلًا عن أهل المدينة وبنو هف وبنو مطر وبنو الأزرق وسعد بن هزان، وأهل نجد، وبديل وراحل وغفار وتيماء، هذا إلى جانب جماعة منهم ذهبت إلى صنعاء قبل أن تحمل الأخيرة اسمها هذا، وأخيرًا فقد كان منهم الجبابرة بالشام، وهم الكنعانيون والفراعنة بمصر، والأرقم ملك الحجاز بتيماء[١٤٥].

اقتفى أبو البقاء الحلِّيّ -في حالات كثيرة -عند تدوينه تاريخ أي منطقة كانت في العالم القديم، أثر الاختصار واستخدام التورية والتلميحات الشعريَّة في استيعاب النص التاريخي، وجعل فهم الخبر وتفكيكه من حصة القارئ لمدوَّنه، فتحدَّث عن مصاهرة إسماعيل عليه السلام من قبيلة جرهم اليمانية أثناء مكوث الأخير في مكة وإنجابه من زوجته (رعلة بنت مضاض الجرهمي) أبناءه[١٤٦]، مستشهدًا في إثبات الخبر بقول الشاعر عمرو بن الحارث بن مضاض الجرهمي، الذي قال فيه:

وصاهرنا من أكرم الناس ولدًا واوالدًا فأبناؤه فينا ونحن الأصاهرُ[١٤٧]

وممَّا لا شك فيه أنَّ هذه المصاهرة أفرزت نتائج مهمَّة مكَّنت إسماعيل عليه السلام في الوقوف عند عتبة الإمساك بمقاليد الحكم في مكَّة، والاحتفاظ بمفاتيح الكعبة المشرَّفة إلى ابنه نابت من بعده، وهنا تجنَّب أبو البقاء الحلِّيّ إقحام نفسه في شرح الكيفيَّة التي مكَّنت إسماعيل عليه السلام من الوصول إلى سدَّة الحكم واكتفى بالنتيجة فقط، إذ روى رواية مجهولة الإسناد، قال فيها: «إنَّ نابت بن إسماعيل ولي سدانة البيت بعد أبيه عليه السلام»[١٤٨]، معزِّزًا روايته بأبيات شعرية أفصحت عن واقع مكَّة السياسي والديني على لسان

مضاض بن عمرو الجرهمي، جاء فيه[١٤٩]:

وكنا ولاة البيت من بعد نابتٍ نطيف بذلك البيت والخير ظاهرُ

الغريب أنَّ أبا البقاء الحلِّيّ لم يُشر لا من قريب ولا بعيد إلى مصير بني إسماعيل في مكَّة لاسيما بعد وفاة الأخير ومدفنه في منطقة الحجر، إذ قال: «الحجر بيت إسماعيل عليه السلام وفيه قبره وقبر أمه رضي الله عنها»[١٥٠]، وقد عاش الأخير مدَّة قدَّرها أبو البقاء بـ:(١٣٧) عام في رواية، و(١٣٣) في رواية له ثانية[١٥١]، إلَّا أنَّه مال- كما يبدو- مع روايته الأولى، سيما بعد أن صدَّر روايته الثانية باللفظ (قيل) الدال على التضعيف، وإذا أخذنا بهذا الرأي يكون أبو البقاء الحلِّيّ قد اعتمد بشكلٍ كبير على النص التوراتي الذي تطابق فيه المقدار الزمني لحياة إسماعيل مع مظان روايته[١٥٢].

وبوفاة إسماعيل عليه السلام غادر بعض بنيه مكَّة كما يفهم من رواية وردت عند الأزرقي[١٥٣]، ولم ترد عند أبي البقاء الحلِّيّ الذي انتقل مباشرةً بعد وفاة إسماعيل عليه السلام للحديث عن الأسرة الجرهميَّة في إدارة سدانة الكعبة[١٥٤]، مع أنَّ الروايات برَّرت ذلك الخروج بضيق المكان، إلَّا أنَّه لا يبدو مبرَّرًا مقنعًا إذ اتَّسعت مكة للمحيطين بها، ومن خالطهم من العرب، ولا بدَّ أنَّ هذه التطورات تحقَّقت بفضل أفضلية اقتصادية وبشرية حقَّقتها جرهم، وأنَّ بني إسماعيل عليه السلام شعروا بالحيف؛ لهذا نجدهم في زمن لاحق يقفون إلى جانب خزاعة ضد أخوالهم من جرهم، وهو أمر يرجِّح وجود خلاف[١٥٥].

لقد بيَّن أبو البقاء الحلِّيّ تفاصيل الواقع السياسي والاجتماعي الذي ساد مكَّة إبان العهد الجرهمي، بتلميحه إلى طبيعة النظام الوراثي المستحدث من قبل الجرهميين في إدارة الكعبة، إذ قال: «... وكان أوَّل من ولي ذلك منهم مضاض بن عمرو بن غالب الجرهمي، ثمَّ بنوه بعده كابرًا عن كابر، فمن ثمَّ صارت جرهم ولاة الحرم والله سبحانه أعلم...»[١٥٦]، معزِّزًا روايته المتقدِّمة ببيت شعري لمضاض بن عمرو، قال فيه[١٥٧]:

وكنا ولاة البيت من بعد نابتٍ نطيف بـذاك البيت الخير ظاهرُ

نستنتج من الرواية المتقدمة المدعمة بالنص الشعري ما يلي:

خلـوُّ الرواية من تحديد سـلالي لهـؤلاء الجرهميين الذيـن أنيطت اليهم مسـؤولية الإدارة والإشراف عـلى مكَّة وحرمها، فما هي أسـماؤهم؟ وكـم عددهم؟ وما هي مدَّة حكم كل واحد منهم؟ وكيف اتَّسـمت عهودهم؟ وهـي فجوات لم يملأها ويرأبها أبو البقاء الحلِّيّ، مع أغلب المؤرخين العرب، لسـدِّ الفراغ للقـرون المتطاولة، والتي تحدَّثوا فيها عن مكَّة إبان العهد الجرهمي.

ختـم أبو البقاء الحـلِّيّ روايته، قائلًا: «ثمَّ صارت جرهم ولاة الحرام والله سـبحانه أعلم»، ممَّا يعني عدم اعتماده على مصدر موثوق ليدوِّن به خبره، ومن ثمَّ تشكيكه بمدى دقَّة الرواية، محاولًا بذلك إبعاد نفسـه عن دائرة المسـؤولية، وهـو في ذلك معذور نظرًا لغمـوض المعلومات عن تلك المرحلة المجهولة في تاريخ وسـط شـبه الجزيرة العربية، فلم تثبـت هذه الراويـة في الكتابات القديمة النقشـيَّة وكذلك الكلاسـيكية (اليونانية والرومانيـة)، وظلَّ الاعتماد على النص الإخباري المسـتوحى من أصول مجهولة؛ ولهذا القول نصَّ أبو البقاء الحلِّيّ: «والله سبحانه أعلم».

ومهـما يكن من أمر فإنَّ أبا البقاء الحلِّيّ استرسـل في بنـاء دائرته التاريخية عن ماهيَّة العهـد الجرهمي، من خـلال تنبيهاته الواضحة على حالة الاضطـراب والتحلُّل الديني الذي سـاد مكَّة آنذاك؛ بسـبب الانحلال الأخلاقي والتفكُّك القيمي الذي رافق سيرة حياة الجراهمة الدينيَّة، مرتكبين المحارم والبغاء داخل الكعبة المشرَّفة؛ لذلك أورد قوله: «فوليـت جرهم الحـرم ما يعلمه الله تعالى، ثـمَّ بغوا وظلموا واسـتحلوا حرمته وأكلوا مال الكعبة ولم يتناهوا، وقيل إنَّ أسـافًا أراد نائلـة بنت عمرو بن ذئب في جوف الكعبة فَمُسِخا حَجَرين فوضع أساف على الصفا ونائلة على المروة ليعتبر الناس بهما»[١٥٨].

ولعلَّ ماورد في النص المتقدِّم نجده فيما وثَّقه عند الطبري، مع تغيير طفيف بالألفاظ والمعاني، فقال: «... بغت جرهم بمكَّة، واستحلُّوا حرمتها وأكلوا مال الكعبة الذي يهدى لها، وظلموا من دخل مكَّة، ثمَّ لم يتناهَوا حتى جعل منهم إذا لم يجد مكانًا يزني فيه يدخل الكعبة فيزني، فزعموا أنَّ أسافًا بغى بنائلة في جوف الكعبة، فَمُسِخا حجرين وكانت مكَّة في الجاهليَّة لا ظلم ولا بغي فيها، ولا يستحل حرمتها ملك إلَّا هلك مكانه فكانت تسمَّى الناسة، وتسمَّى تبك- تدق- أعناق البغايا إذا بغوا فيها»[١٥٩].

نستنتج من روايتي أبو البقاء الحلِّيّ والطبري بعض الملاحظات التي يمكن الوقوف عندها، وهي:

أكَّد أبو البقاء الحلِّيّ أنَّ الجراهمة قد امتدَّ حكمهم لعهود طويلة من الزمان لم يكن متأكِّدًا منها، إلَّا أنَّه ألمح إليها ضمنًا كما تبيَّن من قوله: «فوليت جرهم الحرم ما يعلمه الله تعالى»، وممَّا يؤكِّد ذلك رواية ابن عربي الذي قال فيها: «لـمَّا طالت ولاية جرهم...»[١٦٠]، الدالَّة على سيطرة جرهم على مكَّة لمدَّة طويلة، إذ اعتقد أحدهم أنَّها استمرَّت لمدَّة (٣٠٠) سنة بعد أن تمكَّنوا من القضاء على السميدع ملك العماليق الذي كان ينافس زعامة جرهم على مكَّة[١٦١].

عدَّم دقَّة أبي البقاء في مسألة تأكيده قصة الصنمين الممسوخين، إذ إنَّ هناك من يشكِّك بمثل تلك القصَّة وعدَّها من الميثولوجيا العربية قبل الإسلام، وإنَّ مردّ القصة - كما يصوّرها أهل الأخبار- إنَّما هو أسافًا الذي كان يمثِّل رجلًا، ونائلة التي تمثَّل امرأة فتولَّدا من كونهما صنمين لرجل وامرأة، ولعلَّها من وضع القبائل الكارهة لقريش، والتي لم تكن ترى حرمة للصنمين[١٦٢].

سارت قبيلة جرهم نحو الانغماس بالملذَّات وارتكاب المحرَّمات وعدم الاكتراث

لنصائح عقلائهم وكبرائهم، ومن ثمَّ تعنُّتهم المستميت بمزاولة المعاصي التي أودت بهم في النهاية إلى هاوية الهلاك، وفي ذلك روى أبو البقاء الحلِّيّ نصائح مضاض بن عمرو بن الحارث سيِّد قومه، قائلًا: «ياقوم احذورا البغي فإنَّه لا بقاء لأهله، وقد رأيتم مَن كان قبلكم من العماليق استخفُّوا بالحرم وتنازعوا بينهم، واختلوا حتى سلَّطكم الله عليهم فأخرجتموهم فتفرَّقوا في البلاد، فلا تستخفُّوا بالحرم، وحرمة بيت الله ومن حَلَّهُ أو جاءه معظمًا لحرماته وآخر جاء بائعًا، وآخر رغب في جواركم فإنَّكم إن فعلتم تخوَّفت أن تخرجوا منه خروج ذلٍّ وصغار حتى لا يقدر أحد منكم أن يصل إلى الحرم، ولا زيارة البيت الذي هو لكم حرز وأمن والطير تأمن فيه، فقال رجل منهم يقال له مجدع: ومن الذي يخرجنا منه؟ ألسنا أعز العرب وأكثرهم مالًا وسلاحًا؟ فقال مضاض إذا جاء الأمر بكل ما تذكرون، فقد رأيتم ما صنع الله بالعماليق... فأرسل الله عليهم الرعاف والنمل فأفنى أكثرهم»[١٦٣]، وقد روى الطبري هذه الرواية بإسناد ابن الكلبي، وقال فيها على لسان مضاض بن عمرو ابن الحارث ما نصه: «يا قوم اتَّقوا على أنفسكم وراقبوا الله في حرمه وأمنه، فقد رأيتم وسمعتم مَن هلك مِن صدر هذه الأمم قبلكم قوم هود، وصالح، وشعيب، فلا تفعلوا وتواصلوا بالمعروف، وانهوا عن المنكر، ولا تستخفوا بحرم الله تعالى وبيته... فما زادوا إلَّا طغيانًا وتجبُّرًا...»[١٦٤].

وبمقارنة الروايتين نستنتج ما يلي:

تطابق الروايتين في ذكرهما لاسم الناصح لقبيلة جرهم وهو: سيِّدهم آنذاك (مضاض بن عمرو بن الحارث الجرهمي)، واتَّفقت أيضًا حول رغبة الأخير في الإصلاح وعودة قبيلته نحو جادَّة الصواب وترك المحرمات وعدم الانجراف نحو الرذيلة، إلَّا أنَّه جوبه بمقاومة عنيفة أدَّت إلى تبدُّد محاولته وذهابها أدراج الرياح.

اختلفت الروايتين فيما بينهما حول الإشارة والتذكير بالعقوبات الإلهيَّة للأقوام

العربيَّة المتجبِّرة في الأرض والمتعنِّتة في مزاولة المحارم، ففي رواية أبي البقاء الحلِّيّ ذكرهم الناصح بـ: (العماليق) وكيفية فناؤهم بعد أن أرسل الله عليهم سخطه وغضبه فأبادهم بالرعاف والنمل، أمَّا رواية الطبري فقد أشارت إلى قوم هود، وصالح، وشعيب الذين عارضوا توجُّهات أنبيائهم في الإصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أكَّدت الروايتين اختلاف المورد الذي استيق منه الخبر، فجاءت رواية أبي البقاء الحلِّيّ مجهولة الإسناد، بينما اعتمد الطبري على ابن الكلبي في إثبات النص.

وهكذا بيَّنت رواية أبي البقاء الحلِّيّ حالة التشرذم والتفكُّك الذي أصاب قيادة مكَّة بانحلال عرى الاتِّزان الأخلاقي عند بني جرهم، ممَّا ولَّد شرخًا في عدم تكاتفهم ورصّ جهودهم في إبقاء السلطة عندهم، في الوقت الذي بدأت طلائع القبائل اليمانية تلوح في أفق الحجاز عمومًا ومكة خاصَّة؛ لتضع الأخيرة بين كفي كمَّاشة قبائل الأزد القحطانية، في ظروف أوضحها أبو البقاء الحلِّيّ برواية طويلة نقتطع بعضها، جاء فيها: «... ووافق ذلك خروج قبائل سبأ من أرض مأرب عند خراب السد وملكهم عمرو بن عامر بن ثعلبة بن امرئ القيس بن مازن من الأزد، وعمرو هذا مزيقيا ليفرقوا في البلاد فأحسُّوا بضعف جرهم فنزلوا عليهم وحاربوهم وكانت الغلبة لقبائل سبأ... وخرج [مضاض الجرهمي] بمن بقي من جرهم إلى أضم من أرض جهينة فجاءهم سيل فذهب بهم»[١٦٥].

وبتحليل الرواية يتَّضح جزم أبي البقاء الحلِّيّ في إثبات ملكية قبائل الازد لأرض سبأ، وإنَّ خروجهم منها جاء خلال عهد ملك سمَّاه بـ: (عمرو بن عامر بن ثعلبة الأزدي) فهل كان هناك فعلًا ملكًا سبئيًّا يُعرف بهذا الاسم في النقوش المسندية؟ وهل ورد اسمه كملك قاد قبيلته للخروج من مملكة سبأ نحو الشمال والوسط أثناء انهيار السدّ؟

لعلَّ من المؤكَّد أنَّ الرواية تعوزها الدقَّة والموضوعيَّة؛ لجملة من الأسباب، منها:

إنَّ الانهيار الذي أصاب السدّ لم يأتِ على مرَّة واحدة، بل تعرَّض السدّ إلى تصدُّع مستمر وأعيد ترميمه لـمُدد مختلفة، كما ثبت ذلك في النقوش المسندية الواصلة إلينا(١٦٦).

أشار نقش (كلازر ٥٥٤) إلى حادثة انهيار السدّ، ولم يشر إلى أسماء القبائل التي هربت من الخوف، وإن كان يفهم منه أنَّ القبائل التي كانت تسكن هذه المنطقة قد تفرَّقت وتشتَّت؛ بسبب انهيار السدّ(١٦٧)، فمن أين جاء أبو البقاء الحلِّيّ(١٦٨) بهذه الأسماء؟

هناك من يشكِّك في أنَّ يكون السيل وحده هو سبب هجرة تلك القبائل من الجنوب إلى الشمال والوسط؛ وذلك لأنَّ سد مأرب إنَّما كان يسقي ربوة من الأرض لم تكن مسكنا لكل بطون (الأزد)، ومن ثمَّ يكون من الصعب قبول الرأي بأنَّ جميع البطون الأزدية قد هاجرت من جنوب شبه الجزيرة العربية إلى شمالها بسبب انهيار السدّ وحده، وأنَّه من المحتمل أن تكون هناك أسباب أخرى تعاونت مع سيل العرم، واضطرَّت بعض هذه البطون إلى ترك وطنها والهجرة إلى الأرجاء النائية(١٦٩).

تأكيد الدكتور محمد بيومي مهران إنَّ قبائل الأزد هاجرت دفعة واحدة، وهو أمر غير مقبول، مناقضًا بذلك رواية أبي البقاء الحلِّيّ معلِّلًا ذلك بأنَّ خزاعة -وهي بطن من بطون الأزد- كانت تحكم مكَّة حتى حوالي عام ٤٥٠م، وقد استمرَّت مدَّة طويلة قدَّرها البعض بـ(٣٠٠) عامًا، ورأى آخرون أنَّها (٥٠٠) عامًا، وهذا يعني أنَّها هاجرت من اليمن حوالي منتصف القرن الثاني وبداية القرن الثالث الميلادي، ربما في ٢٠٧م(١٧٠).

إذا ما أخذنا برأي الدكتور مهران الذي أرَّخ بداية التواجد الأزدي في مكَّة بسنة (٢٠٧م)، عندئذ يصبح لزامًا علينا إثبات بأنَّ الذي حكم اليمن آنذاك هو (ملك سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمنات): (شمر يهرعش الثالث)، وليس (عمرو بن عامر

الأزدي) المصرَّح به من قبل أبي البقاء الحلِّيّ.

لذا لاح أفق مسيرة تاريخ مكَّة باتجاه الامتداد الخزاعي والإمساك بمقاليد الحكم، وفي ذلك استشهد أبي البقاء الحلِّيّ بقول أحد شعراء خزاعة، قائلا[١٧١]:

ونحن ولينا البيت من بعد جرهم لنعمرهُ من كل باغٍ وحاسد

أشار أبو البقاء الحلِّيّ إلى مقدار الإطار الزمني لحكومة خزاعة على مكَّة، الذي لم يستطع تحديدها بشكل ثابت ومؤرَّخ، بل مال مع التعميم فقال: «وأقامت خزاعة بالحرم ما يعلمه الله تعالى»[١٧٢]، وبهذا ختم روايته الباحثة عن كيفية وصول خزاعة إلى مكَّة، بعد ترجيحه أنَّ هذه الرواية هي الأصح والأقوى بين تراكم الروايات التي كانت بين يديه كما يبدو إذ قال: «هذا ما جاء في هذه الرواية وهي الأقوى والأصح»[١٧٣].

ومع هذا لم يهمل أبي البقاء الحلِّيّ الروايات الضعيفة، بل عمد إلى مناقشتها وفق ما توفرت لديه من معطيات تاريخية؛ لمناقشة النصوص وتخريجها بشكل منطقي للقارئ، لذا اورد سببًا آخر، أوضح فيه كيفية ولاية خزاعة الحرم وسدانة البيت، قال فيه: «إنَّ إيادًا كانت تلي ذلك، فلمَّا هلك وكيع الإيادي اجتمعت قبائل مضر وفيهم خزاعة، وخزاعة حينئذ لا تنتمي إلى اليمن، وإنَّما ينتسبون إلى قامعة بن الياس بن مضر، فاجتمعوا على حرب إياد ليخروجهم عن الحرم، فأحسَّت إياد الضعف فاستأجلوهم ثلاثًا فأجَّلوهم، وشرطوا عليهم أن لا يُخرجوا معهم متزوِّجة من مضر، وكانت امرأة من خزاعة اسمها قدامة متزوِّجة في إياد، فعالجت إياد الحجر ثلاث ليال ليقدروا على نقله، فلم يقدروا على ذلك فدفنوه، وعرفت قدامة الخزاعية مكانه، وخرجت إياد ودخلت مضر الحرم ففقدوا الحجر فعظم ذلك عليهم، فقالت قدامة الخزاعية لقومها خزاعة: اشترطوا على مضر أن يجعلوا ولاية البيت لكم حتى أدلّكم على الحجر، فذكروا لهم ذلك فأجابوهم إليه ودلَّتهم قدامة على الحجر فصارت ولاية خزاعة على الحرم بهذا السبب»[١٧٤].

يلاحَظ على الرواية ما يلي:

الغريب أنَّ هذه الرواية لم يتفرَّد بها أبو البقاء الحلِّيّ، بل وردت عن البلاذري[١٧٥]، والسهيلي[١٧٦]، ممَّا يدلِّل على مدى ضعف الرواية الإخبارية وعدم تمحيصها من قبل المؤرخين لعدم اعتمادهم على مصدر كتابي يثبت أخبارهم؛ فأصبحت رواياتهم عرضة للتأرجح بين الواقعيَّة والخيال، وهذا ما لاحظه أبو البقاء الحلِّيّ- بعد أن أكد ضعف هذه الرواية - إذ قال: «والذي تقدَّم من الحديث يدلُّ على أنَّ خزاعة وليت بعد جرهم، هذا الحديث يدلُّ على أنَّها وليته بعد إياد وما رأيت لإياد ذكر في ولاية على الحرم إلَّا في هذا الحديث، ولا رأيت لخزاعة ذكر نسب إلَّا فيه، ولعلَّ الحديث الأوَّل أصحّ والله سبحانه أعلم»[١٧٧].

وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ تحليل أبو البقاء الحلِّيّ كان سليم جدًّا نظرًا لإجماع المؤرخين[١٧٨] على انتقال الحكم بعد جرهم لخزاعة، ولم يكن لإياد دور في إدارة مكَّة مطلقًا إذ لم نجد أي دليل مادي يدعم هذا الافتراض، فضلًا عن ذلك الاختلاط الواضح في الرواية في إرجاع نسب خزاعة إلى مضر، فكتب الأنساب تثبت انتماء خزاعة إلى الأزد القحطانية، ولم نجد ما يؤكِّد عدنانيَّة القبيلة مطلقًا، كلُّ ذلك يجعل الرواية ضعيفة في أساسها[١٧٩].

وهكذا لعبت الظروف لعبتها في ترسيخ أقدام خزاعة في أرض مكَّة والقفز على ملكها، والتي ذكر أبو البقاء الحلِّيّ أوَّل ملوكها الذي سمَّاه بـ:(عمرو بن ربيعة بن حارثة بن عمرو بن مزيقيا... بن الأزد)، وأكَّد أنَّ عمرًا هذا هو ذات(عمرو بن لحي الخزاعي)، لأنَّ أباه ربيعة كان يُعرف بـ: (لحي)، واعتقد أنَّه أوَّل من غيَّر الدين التوحيدي في مكَّة من خلال عبادته أساف ونائلة، وأمر بعبادتهما، وقَدِم بالصنم المعروف بـ(هُبل) من الشام من عند العماليق، فجعله على الكعبة وأمر بعبادته، ونصب الأصنام حول الكعبة وأحلَّ نكاح البغايا[١٨٠].

وبتحليل الرواية يمكن أن نسجل عليها بعض الملاحظات، منها:

١. حدَّدت الرواية اسم أوَّل ملوك خزاعة وهو (عمرو بن لحي الخزاعي)، مختلفًا بذلك مع رواية الطبري التي يرجع سندها إلى ابن الكلبي القائلة بأنَّ (عمرو بن الحارث الغبشاني) هو أوَّل ملوك خزاعة[١٨١].

٢. أعطت الرواية بُعدًا تاريخيًّا لعبادة الأصنام من خلال تسمية أوَّل من بدَّل الدين التوحيدي عند العرب قبل الإسلام، والتوجُّه نحو الوثنيَّة بدعوة عمرو ابن لحي الخزاعي، وهي رواية يبدو أنَّه اقتبسها من ابن الكلبي الواردة في كتابه الأصنام[١٨٢]، وقد استند أبو البقاء الحلِّيّ على قول الرسول محمَّد ﷺ الذي جاء فيه: «**رأيت عمرو بن لحي أبا هذا الحي من خزاعة شيخًا قصيرًا دحداحًا ضخم البطن يجر قصبه في النار أشبه الناس به اكثم بن الجون**»[١٨٣].

٣. وروى أبو البقاء الحلِّيّ أنَّ عمرو بن لحي هو أوَّل من عَبَد أساف ونائلة وأمر بعبادتهما ونصب الأصنام حول الكعبة وجعل السائبة والبحيرة والوضيلة، وأحَّل نكاح البغايا[١٨٤].

ونرجِّح أنَّ هذه القصة لا يمكن الإقرار بصحَّتها فكيف يصح ما ينسب إلى عمرو ابن لحي من أنَّه غيَّر دين الحنيفية بعد أن كان أغلب العرب موحِّدين، وأنَّ العرب قد عرفوا عبادة الأصنام قبل زمن عمرو بن لحي وذلك منذ عهد قابيل حيث عبدوا (ود، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسرا) وهي آلهة قوم نوح عليه السلام الخمسة التي ورد ذكرها في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا**﴾[١٨٥]، وهذا يدلُّ على أنَّ عبادة الأصنام كانت معروفة منذ حِقَب موغلة في القدم، ترتقي إلى عصر النبي نوح عليه السلام الذي

ربَّما يرجع عهده إلى حدود عام ٦٠٠٠ ق.م[١٨٦]، بينما كان عصر عمرو بن لحي في مرحلة قريبة العهد من الإسلام ربَّما في أواخر القرن الخامس الميلادي[١٨٧]، ومن ثمَّ هناك فارق زمني شاسع جدًّا يقدَّر بـ(٥٥٠) سنة بين روايتي أبي البقاء الحلِّيّ والنص القرآني.

انتهت سيطرة خزاعة على مكَّة أواخر القرن الخامس الميلادي[١٨٨]، ومع أنَّ روايات أبي البقاء الحلِّيّ ساقت الحدث من دون التوقُّف عنده بما يكفي ليكشف أسبابه الجوهرية، إلَّا أنَّه كان حدثًا غير اعتيادي، فهو يعني انهيار قوَّة خزاعة أمام قوَّة جديدة (قبيلة قريش) التي لم تكن موجودة بفاعلية قبل قصي بن كلاب، وتمَّ تشكيلها في ظرف ارتبط بهدف، دون أن نعرف أين تمَّت عملية التشكيل، إذ من غير المعقول أن تسمح خزاعة بتشكيل قوَّة في مكَّة تلتقي مع قوَّة قادمة من خارج مكَّة (بني عذرة) لتنتزع مكَّة من سيطرتها من دون أن تتحرَّك، وعلى الأرجح فإنَّ قوَّة المصاهرة بين قريش وبني عذرة هي التي مكَّنت قصي بن كلاب من انتزاع السلطة من اليد الخزاعيَّة، فقد حدَّثنا أبو البقاء الحلِّيّ عن الظروف والملابسات التي كوَّنت هذه المصاهرة وإفراز نتيجة الانفراد لقصي فيما بعد بالسلطة الملكية آنذاك، في رواية نقتطع جزءًا منها لتجسيم الصورة، وتفعيل أثر العامل الاجتماعي القبلي في ذلك المجتمع، من الإمساك والسيطرة على مقاليد الحكم والإشراف على الكعبة إذ قال: «وكانت فاطمة بنت سعد قد ولدت لكلاب بن مرَّة زهرة وقصيًا ثمَّ هلك عنها فقدم ربيعة بن حرام القضاعي حاجًّا فتزوَّجها، وكان زهرة الأكبر وقصي طفلًا... فحملته معها... فنشأ في حجر ربيعة بن حرام، فصارع يومًا غلامًا من قضاعة فصرعه فقال له أبو الغلام: إلحق بقومك يا غلام فلست منَّا، قال: فممَّن أنا؟ قال سل أمك: فسألها فقالت: أنت خير منه حسبًا وأكرم نسبًا أنت ابن كلاب بن مرَّة وقومك في حرم الله... وأقام حتى خرج معهم [قصي بن كلاب] فأتى مكَّة وخزاعة

مستولية عليها، وولاية البيت يومئذ وحجابته لحُليل بن حبشية... فخطب إليه ابنته حُبى بنت حليل، ولم يكن له ولد غيرها فعرف نسبه وشرفه فزوَّجه... فلمَّا حضرته الوفاة أوصى لقصي بالحجابة والولاية والمفتاح... فلمَّا مات حُليل أبت بنو أسلم بن قصي بن حارثة رهط حليل وقومهم من خزاعة أن يجيزوا لقصي ذلك، فَهمَّ بحربهم... فدعا قصي أناسًا من قومه قريش وكنانة إلى نصره على إخراج خزاعة عن الحرم فأبوا أن يجيبوه، وهابوا ذلك لما كانوا يرون من النقم بمن ألحد بمكَّة... فلمَّا رأت خزاعة قصيًّا وما يدعو إليه أجمعوا على أن يخرجوه من مكَّة فعرف ذلك فخرج هاربًا من تحت ليلته فسار في مضر، فقال: يا بني إسماعيل نحن أحقُّ بهذا البيت من غيرنا، فانصروني، فنصروه...»[١٨٩].

ولعلَّ في النص المتقدِّم جملة من المفاهيم التاريخية يمكن توضيحها، وفق النقاط الآتية:

١. أبرز النص أثر المصاهرة في الوصول إلى السلطة المتمثِّلة في عقد قران قصي من حبى بنت حليل زعيم خزاعة في مكة وقتذاك.

٢. بيان أثر الحظ واغتنام الفرصة من قبل قصي ووثوبه على الحكم، إذ لم يكن لحليل الخزاعي من الأبناء ليعهد اليهم من بعده بمفاتيح الكعبة وإبقاء الحكم وراثيًا لهم.

٣. بالرغم من تكليف حليل الرسمي لقصي بوصية إلَّا أنَّ ذلك لم يكن كافيًا في عدم معارضة قبيلة خزاعة لهذا الأمر ومن ثمَّ إحداث الانقلاب القبلي على السلطة الخزاعية، ممَّا أدَّى إلى الاصطدام العسكري في نهاية المطاف واستحواذ قصي على السلطة.

يُفهم من سياق النص مدى دهاء قصي وذكائه ووعيه السياسي وإدراكه لما يحدث

على المستوى الاجتماعي من جدل وتغيُّر مطرد، إبان سعيه العبقري للاستيلاء على السلطة وانتزاعها من خزاعة، فقام بواسطتها في داخل مجتمع مكَّة يراقب الواقع المكّي عن كثب، حتى تحين له الفرصة في الوثوب على الحكم وإحلال نفوذه فيها(١٩٠).

بينما خالف أبو البقاء الحلِّيّ نفسه برواية له ثانية مجهولة الإسناد، مفادها أنَّ حليل قد جعل ولاية البيت حينما ثقل عليه المرض إلى ابنته حبى، فقالت: «قد علمت أنِّي لا أقدر أن أفتح البيت وأسدنه، فأذن لها في أن تولِّي ذلك بعلها قصيًّا، فصارت السدانة والمفتاح له بهذا السبب»(١٩١)، وقد أسند مؤرِّخنا هذه الرواية برواية أخرى أكثر تفصيلًا، موسِّعًا الهوَّة والتناقض في استعراضه للحوادث، إذ قال: «إنَّه قال لها سأجعل لك من ينوب عنك في فتح البيت، فأوصى بذلك إلى أبي غبشان الخزاعي، وقيل إنَّه كان يحمق، وكان ينوب عنها إذا أصابها ما يصيب النساء، فخرج قصي وأبو غبشان إلى الطائف فشرب أبو غبشان فسكر فقال له قصي أتبيعني وكالتك في المفتاح؟ قال نعم، فاشتراه منه بجمل كما قيل وزقّ خمر، فجاء إلى حبى فأخبرها فسّرت بذلك... وأنكرت خزاعة أن يكون صاحبهم باع، فسار قصي في ولد إسماعيل عليه السلام فقال: هذا مفتاح أبيكم قد ردَّه الله إليكم بغير ظلم ولا غدر، فانصروني فنصروه، واستنجد أخاه لأمِّه رزاح بن ربيعة بن حرام القضاعي ثمَّ العذري من بني عذرة بن سعد هذيم، فانجده بنفسه وقومه...»(١٩٢)، وقد خالفت رواية ابن هشام في مضمونها روايتي أبي البقاء الحلِّيّ السابقتين، فقد اشار إلى أنَّ حُليلًا أوصى أن يتولَّى قصي ولاية البيت والقيام بأمر مكَّة من بعده وذلك: «حين انتشر له من ابنته من الأولاد ما انتشر وقال أنت أولى بالكعبة والقيام عليها وبأمر مكَّة من خزاعة»(١٩٣).

وبالمقارنة والموازنة بين الروايات الثلاث يبدو رجحان رواية ابن هشام التي أكَّدت أنَّ قصيًّا قد تولَّى زعامة مكَّة بناءً على وصية حُليل الخزاعي؛ وذلك لأنَّ رواية أبي البقاء

الحـلِّيّ الثانية تبدو ضعيفـة، إذ ليس من المعقول أن يعهد حليل لابنته بولاية البيت وهي عاجزة عن الوفاء بمتطلبات هذا المنصب، مع وجود ولد له قادر على تولي متطلباته وهو (أبو غبشـان)، أمَّا رواية أبي البقـاء الحلِّيّ الأولى فذكرت أنَّ قصيًا قـد انتزع زعامة مكة بالقوَّة دون الاسـتناد إلى مسـوِّغ شرعي، فتدعمها رواية أخرى لأبي البقاء الحلِّيّ مفادها أنَّـه لـمَّا رضخت خزاعة وبنو بكر أن يتـولَّى قصي إدارة مكَّة وقامت بمحاربة قصي ومن نـصره من قومه وكثر القتلى بين الطرفين تداعوا إلى الصلح، واتَّفقوا على أن يحلُّوا بينهم حكمًا من العرب، فقضي بينهم بأنَّ قصيًا أولى بالكعبة وآمر مكَّة من خزاعة[١٩٤].

وقد أوجز أبو البقاء الحلِّيّ حديثه عن مميِّزات عصر قصي بن كلاب الذي ابتدأت به السيادة القريشيَّة على مكَّة بإشارته إلى إسكان قومه الحرم[١٩٥].

وأشـار أبو البقاء الحلِّيّ إلى أبرز مؤسسات قصي السياسـيَّة وهي (دار الندوة) التي بناها فكانت قريش تجتمع فيها للتشـاور في حربها وسـلمها ومن هناك تعقد ألويتها، ممَّا يعني دخول قريش مرحلة متحضِّرة وشوط بعيد ابتعد عن النظام المشيخي القبلي الذي حلَّت محلَّه دار الندوة فيه، وبذلك ابتعد قصي بقريش وبمكَّة عن القبيلة باتجاه الحضارة وحلَّ الملأ محل الشيوخ وحلَّت الندوة محلَّ البداوة، فقال: «فحَوَى قصي مآثر مكَّة وبنى لنفسه دار الندوة، يجتمع فيها قومه فيقضون فيها أمورهم دقيقها وجليلها...»[١٩٦].

وهكـذا ترك أبو البقاء الحلِّيّ- فيما تقدَّم- حالة مـن الإدراك والفهم لدى القارئ، بأنَّ قصيًا اسـتطاع بخبرته الإداريَّة أن يؤسِّـس مؤسَّسـة إداريَّة وسياسيَّة في مكَّة بشكل متقـدِّم ولعـلَّ هذا هو الذي دفـع (الأب هنري لامانس) إلى القول بـأنَّ مكَّة إنَّما كانت جمهوريـة بالمعنى الكامل للجمهورية، وقد يكون لشـخصية قصي الفذَّة تأثيره في ذلك، إلَّا أنَّ تنظيمات قريش لم تكن في واقع الأمر إلَّا تنظيمًا قبليًا في جوهره، وإن بدا في ظاهره تنظيمًا جمهوريًا، لأنَّ الزعيم لم يكن يحمل لقبًا معيَّنًا، فضلًا عن أنَّ هناك من الأدلَّة ما يشير

إلى أنَّ العشيرة إنَّما كانت تتمتَّع بحريَّة كاملة ولا تخضع لسلطات غيرها في كثير من الآحايين[١٩٧].

أصبحت لقريش منزلة مميَّزة ونفوذ واضح في مكَّة التي تحولت من مجرَّد وادٍ فيه مقام ديني للحجِّ إلى مركز ديني وسياسي وتجاري فيه معالم حضارية تعتمد في حياتها نظامًا وتقاليدًا تسير على ضوئها وقيادة تركن إليها.

والغريب أنَّ أبا البقاء الحلِّيّ لم يسهب في حديثه عن أحوال مكَّة بعد انقضاء قصي وما حدث فيها من تطورات وأحداث حتى ظهور الرسول محمَّدﷺ ورفع الرسالة السماوية ونشر الدين الإسلامي، بل اختصر هذه الأحداث برواية لا تتجاوز السطرين، قال فيها: «وقسَّم [قصي بن كلاب] منازل مكَّة بين قومه أرباعًا، فسمَّت العرب قريشًا قطين البيت، وولي ولده بعده ما كان يليه كابرًا عن كابر...»[١٩٨]، وفي النص إشارة بشكلٍ غير مباشر إلى أهم أعمال عبد المطَّلب بن هاشم في مكَّة التي تمثلت بإعادته حفر بئر زمزم، إذ ذهبت المصادر العربية إلى أنَّ عبد المطَّلب أمر السقاية والرفادة، وذلك بسبب دفن زمزم ربما منذ أيَّام جرهم وزاد الأمر صعوبة أنَّ مكَّة كانت آنذاك تمرُّ بفترة قاسية ندرت فيها الأمطار، وجفَّت مياه الآبار أو كادت، في وقت موسم الحج الذي بدت طلائعه، وهنا رأى عبد المطلب فيما يرى النائم أنَّه يؤمر بحفر البئر، وحين يسأل عبد المطلب عن زمزم يجيبه الهاتف: «احفر زمزم لا تنرف ولا تذم تروي الحجيج الأعظم بركة من الله ألقاها بين فرث ودم، قال بيَّن لي قال: عند الحجرين الأسودين المتقابلين، قال: إنَّ حجارة مكة كثير سودها، قال: عند نقرة الغراب الأعصم، وقيل الأسحم فإذا رأيت الماء فقل هلمَّ إلي الرواء، أعطيته على رغم الأعداء»[١٩٩]، ونجح عبد المطلب في حفر زمزم، غير أنَّ قريشًا سرعان ما تطالب بحقها في زمزم، على أساس أنَّها بئر أبيهم إسماعيلعليه السلام وإن انتهت الأمور إلى جانب عبد المطَّلب[٢٠٠].

ثالثًا: أحوال يثـرب العامة قبل الإسلام

خصَّـص أبـو البقاء الحلِّيّ جزءًا بسـيطًا من مادَّته التاريخيـة في مؤلفه (المناقب) عن أحوال يثرب قبل الإسـلام، اسـتطاع بواسـطتها التلميح إلى التغير الحاصل في منظومة الفكر السـياسي والعسـكري اليثربي وقتذاك والذي تمخَّض عن بروز قـوَّة لها مقوِّماتها وبدأت تسـتقطب أطماع الدويـلات والممالك التي أزمعت لاحتـلال يثرب، فقد روى روايـة اسـتقاها من أبي الفـرج الأصفهاني التي نقلها الأخير بواسـطة ابـن الكلبي عن الشرقـي القطامي، أوضح فيها المحاولات العسـكرية التي بذلها الملـك العربي الجنوبي (أبو كرب حسـان بن أسـعد الحميري) في استلحاق جزيرة العرب، مفادها أن أبا كرب الحمـيري (تبَّع) لـمَّا عاد من العراق يريد يثـرب ليثأر منهم؛ لأنَّهم قتلـوا ابنًا له كان قد دخلها من قبل، وهو مجمع على خرابها وقطع نخلها واستئصال أهلها وسبي الذريَّة، نزل بسفح جبل أُحد فاحتفر بها بئرًا عرفت بـ(بئر الملك) ثمَّ أرسل إلى أشرافها ليأتوه، فكان ممَّـن أتـاه (زيد بن ضبيعة) وابن عمه (زيـد بن أميَّة بن عبيد) وكانوا يُسـمَّون (الأزياد) وبمعيَّتهم (أحيحة بن الحلاج)- سيِّد الأوس- ومعه قينة له اسمها (مليكة)، فأجلسهم تبَّع وحادثهم فخافه أحيحة فانصرف إلى خبائه، وكان تبَّع قد أوكل حرَّاسًـا به، فما كان من أحيحة إلَّا أن يسـمعه أبياتًا شـعرية؛ أراد من خلالها كسـب الوقت حتى يهرب من يديه، وأمر قينته أن تغنِّيه حتى استغفل الحرس، ففرَّ منهم إلى أطم له يسمَّى (الضحيان)[٢٠١]، فجرَّد الملك كتيبة عسكرية عليه، ثمَّ حاصر يثرب، فلم يتمكَّن منها إذ اعتصم أهل يثـرب من الأوس والخزرج واليهود باطامهم، ثمَّ أقنعه حـبران من أحبار اليهود بكفِّ الحصـار عنهـا بعد أن قالا له: «أيها الملـك انصرف عن هذه البلـدة فإنَّها محفوظة، وهي مهاجر نبي من بني إسـماعيل اسـمه أحمد تكون داره وقراره، فانـصرف وهو يقول لقد صنع بي أهل يثرب شيئًا ما صنعه أحد قتلوا ابني وصاحبي، وجدعوا فرسي...»[٢٠٢].

ولمناقشة هذه الرواية وتحليلها يتوجَّب علينا أوَّلًا معرفة: هل كان هناك ملك عربي جنوبي حمل اسم (أبو كرب الحميري) في كتابات اليمن القديمة من ناحية؟ وهل أصابت الرواية كبد الحقيقة؟ أم كان لها مؤثرات خارجية لعبت لعبتها في إخراجها ورسمها باتجاه منحرف عن الحقيقة؟

فبخصوص التساؤل الأوَّل نجد أحد الباحثين المختَّصين في تاريخ العرب القديم يربط بين اسم (أبو كرب حسان بن أسعد الحميري) الوارد في رواية أبي البقاء الحلِّيّ مع اسم (آب كرب أسعد) ملك حمير الوارد ذكره في النقوش القديمة ويجعلهما شخصًا واحدًا، بعد أن ساق الرواية السالفة بمنابع وموارد أخرى، ممَّا دلَّل تأكيدها في الروايات الإخبارية العربية من ناحية، مع تأكيده ورود اسمه في الكتابات المسندية من ناحية أخرى(٢٠٣).

أمَّا في مجال التساؤل الثاني: فليس هناك من شك أنَّ وراء هذه الرواية تأثيرًا جليًّا بمسلَّمات أهل الكتاب، فالنزعة الإسرائيلية تبدو واضحة للعيان، إذ كيف عرف الحَبران اليهوديان أنَّ هناك نبيًّا يُبعث من بني إسماعيل، خاصَّة أنَّ التوراة وكذلك التلموذ لم يرد فيهما نص صرَّح بذلك، صحيح أنَّ هناك نصوص أشارت إلى مبعث نبي من العرب، وإنَّ الإرهاصات بمولد المصطفى ﷺ كثيرة، وإنَّ البشارات أكثر من أن تحصى، بل إنَّ كلّ ما في بلاد العرب يكاد يشير إلى التغيير المنتظر على يد الرسول وخاتم النبيين محمَّد ﷺ، لكنها جميعًا لم تُشر إلى أنَّه من قريش وأنَّه سوف يهاجر إلى يثرب بالذات، أمَّا نص التوراة الذي تحدَّث عن بشارة بمبعث نبي من العرب فهو: «أقيم لهم نبيًّا من وسط أخوتهم مثلك، وأجعل كلامي في فمه، فيكلمهم لكل ما أوصيه به، ويكون الإنسان الذي لا يسمع لكلامي الذي يتكلم به باسمي أنا طالبه»(٢٠٤)، ومن ثمَّ فأكبر الظن أنَّ هناك بجانب الإسرائيليات في هذه الرواية هدفًا من ورائها، يقصد منه رفع

شـأن القحطانيـين إبـان النـزاع السـياسي بينهم وبـين العدنانيـين، ومن ثمَّ فـإنَّ هذه الروايـة كانـت حريصـة على أن تقـدِّم (تبَّعًا)، في صـورة أفضل من صـورة العدنانيين بصفة عامَّة(٢٠٥).

الاستنتاجات

توصَّلت الدراسة إلى جملة من الاستنتاجات التي استُخلصت وفق معطيات الرواية التي بلورها أبي البقاء الحلِّيّ في كتابه (المناقب)، والتي عكست ملامح الواقع العام الذي ساد وسط شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، ويمكن تجسيده في النقاط الآتية:

١. أكَّد البحث تفوُّق أبي البقاء الحلِّيّ في مجال التاريخ الذي تمخَّض عن ذلك بروز كتابه (المناقب المزيدية) مصدرًا مهمًّا يعتمد في الدراسات الأكاديمية عن تاريخ العرب قبل الإسلام عمومًا وتاريخ وسط شبه الجزيرة العربية خصوصًا، على الرغم من عدم تطابق عنوانه مع مظانه، والذي من المفترض أن ينصبَّ اهتمامه بالدرجة الأولى على سرد تاريخ الحلَّة المزيدية، على سبيل المطابقة والمقارنة بين الحضارتين، وتأكيد أثر الاتِّصال التاريخي بين الأمم والشعوب.

٢. أوضحت ديباجات الرواية التاريخية عن أبي البقاء الحلِّيّ اختلافها البيِّن في الموارد والأصول التي اعتمدها المؤلف في تشييد هيكلية كتابه، وتأسيس بناء تاريخي يعتمد على ترجيح رأي على رأي، وفق البراهين التي اعتمد عليها في عقده للمقارنات، مسجلًا بذلك منهجًا تحليليًا يذكرنا كثيرًا بأساليب البحث العلمي والأكاديمي في الوقت الحاضر، فتنوَّعت موارده ما بين النص الديني (القرآن الكريم والحديث الشريف)، فضلًا عن ذلك اعتماده على روايات الإخباريين مثل: ابن بشر العمي والطبري وغيرهما، ولعلَّ هذا التنوُّع جعل من الكتاب دائرة موسوعيَّة من المعلومات تستحق الدراسة ولا يمكن إهمالها.

٣. تـمَّ ملاحظة النَّفَـس الأدبي الواضح على نص الكتاب، فقد أسـند أبو البقاء الحلِّيّ رواياته التاريخية مرارًا وتكرارًا بالأشعار الجاهلية، فضلًا عن الأمثال والحِكَم التي أطلقهـا العرب وقتذاك للعِظة والاعتبار؛ وذلك من أجل إفهام القارئ أنَّ الشـعر هو مرآة العرب الناطقة في وسط وشبه الجزيرة العربية وخارجها.

٤. حـاول أبو البقـاء الحلِّيّ بكل مـا يملك من جهود علمية تأسـيس ملامـح الواقع الاجتماعي والسـياسي في وسط شـبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، دون أن يتمكَّن من تجنيب نفسـه الوقوع بالأخطاء، نظرًا لعدم اعتماده على النقوش القديمة؛ كونها دليـلًا ماديًّا يثبت ما ذهب إليه من أخبار ارتبطت بتاريخ قبائل معد ونزار ومدركة وأسد، فضلًا عن تاريخ مكَّة ويثرب قبل الإسلام.

هوامش البحث

(١) الحلَّة: مدينة كبيرة تقع بين الكوفة وبغداد، أسَّسها سيف الدولة صدقة بن منصور المزيدي عام ٤٩٥هـ/ ١١٠١م. يُنظر: الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت، معجم البلدان، ط٢، دار صادر، (بيروت، ١٩٩٥م)، ج٢، ص٢٩٤؛ ثمَّ سرعان ما لبثت أن أصبحت قبلة العلم والعلماء ومنارًا للثقافة. للاطِّلاع على دورها الفكري. يُنظر: الشمري، يوسف، الحياة الفكرية في الحلَّة خلال القرن التاسع الهجري، مطبعة دار التراث، (النجف الأشرف، ١٤٣٤هـ)، ص٢٤-٦٠.

(٢) الإمارة المزيدية: انتسبت هذه الإمارة إلى زعيمهم مزيد بن مرثد بن الديان المنحدر من قبيلة أسد بن خزيمة، إذ بدأ نجم هذه الأسرة بالظهور عندما عهد إليه أبو محمَّد المهلبي وزير معز الدولة البويهي بحماية مدينة سورا وسوادها خلال الأعوام ٣٤٥-٣٥٢هـ/ ٩٥٦-٩٦٣م، ثمَّ خلفه ابنه علي الذي يعدّ المؤسس الحقيقي للإمارة المزيدية الذي استحوذ على السلطة في الموصل والأنبار، حتى تمكن صدقة بن منصور في نهاية المطاف من تأسيس الحلَّة عام ٤٩٥هـ. مزيدًا من المعلومات يُنظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار المعارف العثمانية، (الدكن، ١٣٥٩هـ)، ج٦، ص٢٣٥-٢٣٦؛ ناجي، عبد الجبار، الإمارة المزيدية، دار الحرية، (بغداد، ١٩٧٠)، ص١١.

(٣) أبو البقاء الحلِّيّ، هبة الله، المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية، تحقيق: صالح موسى درادكة ومحمَّد عبد القادر خريسات، مطبعة الشرق ومكتبتها، (عمان، ١٩٨٤م)، ج١، ص٨٧.

(٤) السبحاني، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، دار الأضواء، (بيروت، ١٩٩٩م)، ج٦، ص٣٤٤.

(٥) الطهراني، آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، تحقيق: علي نقي منزوي، ط٢، مطبعة إسماعيليان (قم، بلا.ت)، المجلد ٢، ص٣٣٤.

(٦) الأصبهاني، الميرزا عبدالله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، (قم، ١٤٠٣هـ)، ج٥، ص٣١٦.

(٧) السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء، ج٦، ص٣٤٤.

(٨) هنـاك حـالات قليلة تخلّلت الكتاب تشـير إلى وجود تلف أو خرم في مخطوطـة الكتاب مما جعل محقِّقاه يرمزان إلى هذه الحالات بنقاط للدلالة على وجود مادة علمية سقطت من أصل الكتاب، مـن هذه الحالات على سـبيل المثـال لا الحصر. يُنظر: أبـو البقاء الحلِّيّ، المناقـب، ج١، ص٣١، ص١٥٨، ص٦٠؛ راجـع كذلـك: ج٢، ص٣٧١، ص٣٧٣، ص٣٨١، ص٤٧١، ص٤٩١، ص٥٢٦، ص٥٣٣.

(٩) ناجي، عبد الجبار، الإمارة المزيدية، ص٤-٥.

(١٠) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٨٨، ١١١، ١١٦.

(١١) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٨٧.

(١٢) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١١٨.

(١٣) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٣٧-١٣٨.

(١٤) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٣٧- ١٣٨.

(١٥) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٩١.

(١٦) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١١٤، ج٢، ص٣٨٤، ص٤٨٧.

(١٧) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٩٠.

(١٨) الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس الهلالي، تحقيق محمَّد باقر الأنصاري الزنجاني، (قم، بلا ت)، ص٩٠؛ ينظر كذلك: النص ذاته عند المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار، ط٢، مؤسسة الوفاء، (بيروت، ١٩٨٣)، ج١، ص٧٦.

(١٩) طقوش، محمد سهيل، تاريخ العرب قبل الإسلام، دار النفائس، (بيروت، ٢٠٠٩م)، ص١١.

(20) Rou, Georg, Ancient Iraq, London,(1964),p.247.

(21) Smith, Adictionary of the Bodle comprising its Antiquities Biography, Geography and Natural History,(1988), Vol.1, P.1009.

للتعرف على حدود وأقسـام شـبه جزيرة العرب. يُنظر: الهمداني، الحسـن بن أحمد بن يعقوب، صفة جزيـرة العـرب، تحقيـق: محمَّد بن عـلي الأكوع الحـوالي، مكتبة الارشـاد، (صنعـاء، ١٩٩٠)، ج١، ص٨٤-١٠٢.

(٢٢) الأصطخري، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد، المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال، دار القلم، (القاهرة- ١٩٦١م)، ص ١٣-١٤؛ يُنظر: ابن حوقل، أبو القاسم محمَّد بن علي النصيبيني، صورة الأرض، دار صادر، (بيروت- ١٩٢٨)، ج١، ص١٨ -٤١.

(٢٣) عبدالله، ضرغام، تطور أنظمة الحكم والسياسة في العصور العربية القديمة والإسلاميَّة الوسيطة، دار الشؤون الثقافية، (بغداد، ٢٠٠٧م)، ج١، ص١٩١.

(٢٤) البكري، عبدالله بن عبد العزيز، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق: مصطفى السقا، عالم الكتب (بيروت، بلا ت)، ج١، ص٩.

(٢٥) تهامة: وهي الأرض المنخفضة التي تقع بالقرب من ساحل البحر الأحمر وتمتد من جنوب الجزيرة حتى تصل إلى العقبة وتتميز بحرارتها وركود هوائها. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢، (بغداد، ١٩٩٣)، ج١، ص١٧٠.

(٢٦) بطن الرمة: وادٍ معروف بعالية نجد. يُنظر: الحموي، معجم البلدان، ج١، ص٤٤٩.

(٢٧) الآلوسي، محمود شكري، تاريخ نجد، ط٢، (القاهرة- ١٣٤٧هـ)، ص٧؛ وبادية السماوة: تقع بين الكوفة والشام. يُنظر: الحموي، معجم البلدان، ج٣، ص٢٤٥؛ ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبدالله، المسالك والممالك، دار صادر، (بيروت، د.ت)، ص١٢٥.

(٢٨) الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص١٣٧.

(٢٩) فلسطين: هي آخر كور الشام من ناحية مصر، قصبتها البيت المقدس. يُنظر: الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص٢٧٤.

(٣٠) تبوك: موقع بين وادي القرى والشام. يُنظر: الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص١٤.

(٣١) معجم ما استعجم، ج١، ص١٢.

(٣٢) سورة إبراهيم، آية رقم (٣٧)؛ النسائي، أحمد بن شعيب، فضائل الصحابة، دار الكتب العلمية، (بيروت، بلا ت)، ص٨٢.

(٣٣) المقدسي، شمس الدين محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق غازي الطليمات، وزارة الثقافة والارشاد القومي، (دمشق، ١٩٨٠)، ص٧١؛ باسلامة، حسين بن عبدالله، تاريخ الكعبة المعظمة، (الرياض، ١٩٩٩م)، ص٧٠.

(34) H, Lammens, L Arabia occidentaleavant LHegire, (Rome ,1914),Vol.1, P.93.

(٣٥) البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل وكار، دار الفكر، (بيروت، ١٩٩٦)، ج١، ص٨٣.

(٣٦) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص٩.

(37) P. K. Hitti, History of the Arabs,(London,1958),P.194.

(38) I. Epha ,The Ancient Arabs, (Jerusalem,1982), P.186.

(39) F.V. wimmett and w.L, Reed, Ancient Records, From North Arabia, (Toronto,1970),p.89.

(٤٠) يحيى، د. لطفي عبد الوهاب، العرب في العصور القديمة مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار النهضة العربية، (بيروت، ١٩٧٩)، ص٩٦-٩٧.

(٤١) فروخ، عمر، تاريخ الجاهلية، (بيروت، ١٩٦٤م)، ص٤٥.

(٤٢) سورة الحجرات، آية رقم (١٣)؛ الثعالبي، عبد الرحمن محمد، تفسير الثعالبي المسمى بـ: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق عبد الفتاح أبو سنة وآخرون، دار إحياء التراث العربي، (بيروت، ١٤١٨هـ)، ج٥، ص٢٧٧.

(٤٣) الحاكم النيسابوري، محمد بن أحمد، مستدرك الحاكم، تحقيق يوسف المرعشلي، دار المعرفة، (بيروت، ١٤٠٦هـ)، ج٤، ص١٦١.

(٤٤) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٣٣-٣٦٣.

(٤٥) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٨٦- ١٦٠، ص١٧١-٣٢١.

(٤٦) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٦٣-١٨٧.

(٤٧) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٣٣.

(٤٨) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣٣٣.

(٤٩) ابن خياط، خليفة، طبقات خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، (بيروت، ١٤١٤هـ)، ص٢٦؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ج١، ص ١٢؛ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الإرب في فنون الأدب، (القاهرة، بلا ت)، ج٢، ص٣٢٢.

(٥٠) مهران، محمد بيومي، دراسات تاريخية من القرآن الكريم، ط٢، دار النهضة العربية، (بيروت،

١٩٨٨)، ج١، ص١٩٥.

(٥١) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣٣٤.

(٥٢) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣٣٤.

(٥٣) سورة الفرقان، آية (٣٨)؛ الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، (بيروت، ١٤١٥هـ)، ج١٩، ص١٩.

(٥٤) سميسم، عبد المعطي بن محمد، العلاقات بين شمال الجزيرة العربية وبلاد الرافدين، مطبعة تيراك، (مكة، ٢٠٠٨)، ص٢٢٣.

(٥٥) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣٣٤.

(٥٦) عن أصول الكلد ودولتهم يُنظر: الأحمد، سامي سعيد، حضارات الوطن العربي القديمة أساسًا للحضارة اليونانية، (بغداد، ٢٠٠٣م)، ص١٤٦.

(٥٧) محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة-١٩٧١م)، ج١، ص٢٩١-٢٩٣؛ ابو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٣٤.

(٥٨) العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط٢، مطبعة دار المعرفة، (بيروت، بلا.ت)، ج٦، ص٣٩١؛ الدسوقي، شمس الدين محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، (بيروت، بلا.ت)، ج١، ص١٦.

(٥٩) حضور: كانت ديارهم بالرس وكانوا أهل كفر وعبادة الأوثان، وبعث لهم نبي منهم اسمه (شعيب)، فكذبوه وهلكوا. يُنظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ط٤، دار إحياء التراث العربي، (بيروت، ١٩٧١م)، ق١، ج٢، ص٣٠.

(٦٠) أبو البقاء الحلِّيّ،المناقب، ج١، ص٣٣٤.

(٦١) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٣٦-٣٣٧.

(٦٢) أبو البقاء الحلِّيّ،المناقب، ج١، ص٣٣٦.

(٦٣) علي، المفصل، ج١، ص٣٥٠.

(٦٤) سفر ارميا، الاصحاح (٤٩)، الايتان: (٢٨-٢٩).

(٦٥) علي، المفصل، ج١، ص٣٥١.

(٦٦) سميسم، العلاقات بين شمال شبه الجزيرة العربية وبلاد الرافدين، ص٢٢٣.

(٦٧) المفصل، ج١، ص٦٠٧- ٦٠٨.

(٦٨) دومة الجندل: من أعمال المدينة وهي على سبع مراحل من دمشق بينها وبين المدينة المنورة: الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص٤٨٧.

(69) Winnet, F, V, Ancient Record from North Arabs,(Toronta 1970), P. 72.

(70) Grason , A, K, Assyrian and Babylonian Chronicle , P. 101.

(71) Winckler , H, Zur Geschichte Des Alten Arabien Nabuckadnezzer, Und Kedar , AFo, 1898, PP. 245- 250.

(٧٢) أبو البقاء الحلِّيّ،المناقب، ج١، ص٣٣٦.

(٧٣) أبو البقاء الحلِّيّ،، المناقب، ج١، ص ٣٤٣.

(٧٤) أبو البقاء الحلِّيّ،، المناقب، ج١، ص٣٤٣.

(٧٥) ذات الجيش: موضع في المدينة وهو وادٍ بين ذي الحليفة وبرثان. يُنظر: الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص٢٠٠.

(٧٦) أبو البقاء الحلِّيّ،، المناقب، ج١، ص ٣٤٤.

(٧٧) القاضي عياض، أبو الفضل، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر (بيروت، ١٩٠٤)، ج٢، ص١٣١.

(٧٨) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٤٤- ٣٤٥.

(٧٩) أبو البقاء الحلي، المناقب، ج١، ص ٣٤٦.

(٨٠) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٤٧.

(٨١) فتح الباري، ج٦، ص٣٨٤.

(٨٢) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٤٧.

(٨٣) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣٤٧.

(٨٤) كتاب السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الالباني، ط٣، مطبعة المكتب الإسلامي، (بيروت، ١٤١٣هـ)، ص٦٣٨.

(٨٥) أحمد بن علي بن المثنى التميمي، مسند أبو يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سليم اسد، مطبعة دار المأمون للتراث، (بغداد، بلا.ت)، ج٤، ص٣٩٧.

(٨٦) المصنف، تحقيق: محمد سعيد اللحام، دار الفكر، (بيروت، ١٤٠٩هـ)، ج٧، ص٥٥٩.

(٨٧) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٤٧- ٣٤٨.

(٨٨) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٤٨.

(٨٩) المنمق في اخبار قريش، تحقيق: خورشيد أحمد فاروق، عالم الكتب، (بيروت، بلا.ت)، ص٢١.

(٩٠) ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، (القاهرة، بلا.ت)، ج١، ص٥٨؛ اليعقوبي، احمد بن أبي يعقوب بن جعفر، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، (بيروت، بلا.ت)، ج١، ص٢٢٦؛ ابن حجر، فتح الباري، ج٧، ص١٢٥.

(٩١) موضع بالمدينة يُنظر: البكري، معجم ما استعجم، ج٢، ص٥٢٦.

(٩٢) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٤٨.

(٩٣) عن لقمان الحكيم يُنظر: الطبري، جامع البيان، ج٢١، ص٨١؛ القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، مجمع الجامع لإحكام القران، تحقيق لجنة من العلماء، مؤسسة الأعلمي، (بيروت، ١٤١٥هـ)، ج١٤، ص٢١٨.

(٩٤) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٤٨.

(٩٥) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣٤٩.

(٩٦) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٤٩.

(٩٧) سورة الانبياء، آية رقم (٨٥).

(٩٨) سورة ص، آية رقم (٤٨).

(٩٩) الذرب، عامر هادي، ذو الكفل ام حزقيال رؤية جديدة، مكتبة جريدة الورد، (القاهرة، ٢٠١٢)، ص٢١.

(١٠٠) الحاكم النيسابوري، المستدرك، ج٢، ص٥٨٢؛ ابن طاووس، علي بن موسى، سعد السعود، المطبعة الحيدرية (النجف الاشرف، ١٣٦٩هـ)، ص٢٤٠.

(١٠١) الذرب، ذو الكفل، ص٢٥.

(١٠٢) المنقري، نصر بن مزاحم، وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٣، مطبعة بهمن، (قم، بلا.ت)، ص٩.

(١٠٣) أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القران العظيم، دار المعرفة، (بيروت، ١٤١٢هـ)، ج٣، ص١٩٩.

(١٠٤) سورة الأنبياء، اية رقم (٨٦)؛ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، (قم، بلا.ت)، ج١، ص٣٠٤.

(١٠٥) القصير، خديجة حسن علي، ذو الكفل بين النصوص الدينية والروايات التاريخية إلى نهاية القرن الرابع الهجري، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى مجلس كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠١١، ص٢٨.

(١٠٦) معجم البلدان، ج١، ص٤٠٣.

(١٠٧) الذرب، ذو الكفل، ص٢٣.

(١٠٨) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٤٩.

(١٠٩) الزبيري، مصعب بن عبدالله، نسب قريش، تحقيق: ليفي بروفنسال، ط٢، دار المعارف، (القاهرة، بلا.ت)، ص٧-٨؛ البلاذري، انساب الاشراف، ج١، ص٣٣؛ ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، جمهرة انساب العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، (القاهرة، ١٣٩١هـ)، ص١٠.

(١١٠) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٥٠-٣٥١.

(١١١) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٥٢.

(١١٢) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣٥٦.

(١١٣) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٥٦- ص٣٥٧.

(١١٤) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٥٧.

(١١٥) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٥٧-٣٥٨.

(١١٦) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٥٨.

(١١٧) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٥٨.

(١١٨) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٥٨.

(١١٩) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٥٩.

(١٢٠) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٦٣.

(١٢١) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٨٨.

(١٢٢) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٨٨.

(١٢٣) أبـو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٦٤؛ عن هذا اليـوم راجع: ابن الاثير، عز الدين علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، (بيروت، ١٩٨٩م)، ج١، ص٣٩٣.

(١٢٤) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٦٤؛ عن هذا اليوم راجع: الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص٧٢.

(١٢٥) أبـو البقـاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٦٤؛ عن هذا اليـوم راجع: ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، دار الفكر، (بيروت، بلا.ت)، ج٦، ص٤٥.

(١٢٦) أبو البقاء الحلي، المناقب، ج١، ص ١٦٤.

(١٢٧) أبو البقاء الحلي، المناقب، ج١، ص١٨٦.

(١٢٨) أبو البقاء الحلي، المناقب، ج١، ص ١٨٦.

(١٢٩) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٨٧.

(١٣٠) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٨٩-١٩٠.

(١٣١) العلي، صالح أحمد، محاضرات في تاريخ العرب، (بغداد، ١٩٦٧)، ص٩.

(١٣٢) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٦٨.

(١٣٣) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٦٨.

(١٣٤) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٦٨.

(١٣٥) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص١٦٧.

(١٣٦) عن هاشـم بن عبد مناف. يُنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج١، ص٥٧؛ الطبري، تاريخ، ج٢، ص٢٥١- ٢٥٢.

(١٣٧) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣٢٧.

(١٣٨) سورة البقرة، آية (١٢٧).

(١٣٩) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٢٩١.

(١٤٠) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٢٩١.

(141) W. Keller, The Bible As History (hodder and Stoughon) , (1967), P. 69.

(١٤٢) مهـران، محمد بيومي، اسرائيل، (الاسـكندرية، ١٩٧٩)، ج١، ص١٧٧، وكتابه الاخر قصة الطوفان بين الاثار والكتب المقدسة، (الرياض، ١٩٧٥)، ص٤٣٤.

(143) Gerald De Gaury, Rulers of mecca, London (1951), P. 24.

(١٤٤) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج١، ص٤٣؛ ابن عساكر، علي بن الحسين، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، دار الفكر، (بيروت، ١٤١٥هـ)، ج١، ص٨؛ الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص٢٨٢.

(١٤٥) مهران، تاريخ العرب القديم، ج١، ص٢١١.

(١٤٦) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ٣٠٣-٣٠٤؛ وقيل في رواية ان اسمها:الشـيدة بنت مضاض. ج١، ص٣٠٤.

(١٤٧) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٤-٣٠٥.

(١٤٨) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٥-٣٠٦.

(١٤٩) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٦.

(١٥٠) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٥.

(١٥١) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٥.

(١٥٢) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣٠٥.

(١٥٣) محمد بن عبد الكريم، اخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، المطبعة الماجدية، (مكة، ١٣٥٢هـ)، ج١، ص٨٤-٨٥.

(١٥٤) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٥.

(١٥٥) ابـن الكلبي، هشـام بن محمَّـد، الأصنام، تحقيـق أحمد زكي باشـا، الدار القوميـة، (القاهرة، ١٩٢٤م)، ص٨؛ الحديثي، أنمار نزار عبد اللطيف، الديانة الوضعية عند العرب قبل الإسـلام، اطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى مجلس كلية الآداب جامعة بغداد، ٢٠٠٣، ص١٤٢.

(١٥٦) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٥.

(١٥٧) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٥-٣٠٦.

(١٥٨) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٦.

(١٥٩) الطبري، تاريخ، ج٢، ص٢٨٤.

(١٦٠) المناقـب، ج١، ص٣٠٦؛ محي الدين، محاضرة الابرار ومسـامرة الاخيار، دار اليقظة العربية، (بيروت، بلا. ت)، ج٢، ص٣٦.

(١٦١) السـوداني، صلاح عباس حسن، الحياة الاجتماعية في الحجاز قبل الإسلام، أطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى مجلس كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠٠٢، ص١٣.

(١٦٢) علي، المفصل، ج٦، ص٢٦٧.

(١٦٣) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣٠٦- ٣٠٧.

(١٦٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٢، ص٢٨٥.

(١٦٥) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٧.

(١٦٦) مهران، دراسات تاريخية من القرآن الكريم، ج١، ص٣٣٩.

(167) E. Glaser, Zwei inschriften uber den Dammbruch von marib, mvg,11,1897,P.372.

(١٦٨) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٧.

(١٦٩) ولفنستون، إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب، (القاهرة، ١٩٢٧)، ص٥٤.

(١٧٠) دراسات تاريخية من القرآن الكريم، ج١، ص٣٤٩.

(١٧١) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٨.

(١٧٢) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٩.

(١٧٣) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٩.

(١٧٤) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٠٩.

(١٧٥) أنساب الاشراف، ج١، ص٥١.

(١٧٦) عبد الرحمن بن عبدالله، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق طه عبد الرؤوف، الكليات الازهرية، (القاهرة، بلا.ت)، ج١، ص٢٤٢.

(١٧٧) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣١٠.

(١٧٨) الطبري، تاريخ، ج٥، ص٢٨٥؛ ابن عربي، محاضرة الأبرار، ج٢، ص٣٧.

(١٧٩) الأندلسي، ابن سعيد، نشوة الطرب في أخبار جاهلية العرب، تحقيق د. نصرت عبد الرحمن، مكتبة الأقصى، (عمان، ١٩٨٢م)، ج١، ص١٤٣-١٤٤.

(١٨٠) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣١٠.

(١٨١) تاريخ، ج٢، ص٢٨٥.

(١٨٢) ابن الكلبي، الأصنام، ص٥٨؛ أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣١٠.

(١٨٣) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣١١.

(١٨٤) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣١٠.

(١٨٥) سورة نوح، آية رقم (٢٣).

(١٨٦) البكري، عبد المجيد شوقي، قصة الطوفان، (الموصل، بلا.ت)، ص١٧٥.

(١٨٧) الحديثي، الديانة الوضعية، ص١٥٣.

(١٨٨) الحديثي، الديانة الوضعية، ص١٥٣.

(١٨٩) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص ٣١٢-٣١٣، ٣١٥.

(١٩٠) القمني، سيد محمد، دور الحزب الهاشمي والعقيدة الحنيفية في التمهيد لقيام دولة العرب الإسلاميَّة، ط٤، مطبعة مدبولي الصغير، (القاهرة- ١٩٩٦)، ج٢، ص٢٥٦.

(١٩١) أبو البقاء الحلي، المناقب، ج١، ص ٣١٥.

(١٩٢) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣١٦.

(١٩٣) عبد الملك، سيرة ابن هشام، تحقيق محمد محيي الدين، (القاهرة-١٣٨٣هـ)، ج١، ص٧٧.

(١٩٤) أبو البقاء الحلي، المناقب، ج١، ص٣١٥.

(١٩٥) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣١٤، ٣٢٤.

(١٩٦) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٢٥.

(١٩٧) مهران، محمد بيومي، تاريخ العرب القديم، دار المفرحة، (الإسكندرية-٢٠٠٨م)، ج٢، ص١١٥.

(١٩٨) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٢٦.

(١٩٩) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٢٦.

(٢٠٠) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج١، ص٣٢٦.

(٢٠١) الاطمة: والجمع آطام وهي حصون يهودية لأهل المدينة. يُنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، دار العلم للملايين، (بيروت، ١٤٠٧هـ)، ج٥، ص١٨٦٢.

(٢٠٢) أبو البقاء الحلِّيّ، المناقب، ج٢، ص ص٤٩٢-٤٩٤.

(٢٠٣) مهران، تاريخ العرب القديم، ج١، ص٥٦٠.

(٢٠٤) يُنظر: سفر التثنية، الاصحاح ١٨، آيتان (١٨-١٩)، سفر أشعياء، الإصحاح ٤٢، الآيات (١-١٣)؛ عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، (بيروت، ١٩٧٤م)، ص٣١٩-٣٢٠.

(٢٠٥) مهران، تاريخ العرب القديم، ج١، ص٥٦٤.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

أولًا: قائمة المصادر/العهد القديم

١. ابن الأثير، عز الدين علي بن أبي الكرم (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م).

- الكامل في التاريخ، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، (بيروت- ١٩٨٣م).

٢. الأزرقي، محمد بن عبد الكريم (ت ٢٢٣هـ/ ٨٣٧م).

- أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، المطبعة الماجدية، (مكة المكرمة- ١٣٥٢هـ).

٣. الاصطخري، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي (ت ٣٤١هـ/ ٩٥٢م).

- المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال، دار القلم، (القاهرة- ١٩٦١م).

٤. الاندلسي، ابن سعيد، (٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م).

- نشوة الطرب في أخبار جاهلية العرب، تحقيق د. نصرت عبد الرحمن، مكتبة الأقصى، (عمان- ١٩٨٢م).

٥. البلاذري، أحمد بن يحيى، (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م).

- أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، دار المعارف، (القاهرة- ١٩٥٩).

٦. البكري، ابو عبيد عبدالله بن عبد العزيز (ت ٤٨٧هـ/ ١٠٩٥م).

- معجم ما أستعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقا، عالم الكتب (بيروت- بلات).

٧. الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد (ت ٧٨٥هـ/ ١٤٧٠م).

- تفسير الثعالبي، المسمى بـ:الجوهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق عبد الفتاح أبو سنة وآخرون،

دار إحياء التراث العربي، (بيروت- ١٤١٨هـ).

٨. ابن الجوزي، ابو نصر عبد الرحمن بن علي، (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م).

- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار المعارف العثمانية، (الدكن -١٣٥٩هـ).

٩. الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ/ ١٠٠٢م).

- الصحـاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفـور عطار، ط٤، دار العلم للملايين (بيروت- ١٤٠٧هـ).

١٠. الحاكم النيسابوري، محمد بن أحمد، (ت ٤٠٥هـ/ ١٠١٤م).

- مستدرك الحاكم، تحقيق يوسف المرعشلي، دار المعرفة، (بيروت- ١٤٠٦هـ).

١١. ابن حبيب، محمد البغدادي، (٢٤٥هـ/ ٨٥٩م).

- المنمق في اخبار قريش، تحقيق: خورشيد أحمد فاروق، عالم الكتب، (بيروت-بلا.ت).

١٢. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م).

- جمهرة انساب العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، (القاهرة- ١٣٩١هـ).

١٣. الحموي، شهاب الدين عبدالله ياقوت، (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م).

- معجم البلدان، ط٢، دار صادر، (بيروت- ١٩٩٥م).

١٤. ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي النصيبيني، (ت ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م).

- صورة الأرض، دار صادر، (بيروت- ١٩٢٨).

١٥. ابن خرداذبة، أبو القاسمعبيد الله بن عبدالله، (ت ٣٠٠هـ/ ٩١٢م).

- المسالك والممالك، دار صادر، (بيروت- د.ت).

١٦. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (ت:٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م).

- العـبر وديـوان المبتدأ والخبر في أيام العـرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السـلطان الأكبر، ط٤، دار إحياء التراث العربي، (بيروت-١٩٧١م).

١٧. ابن خياط، خليفة، (ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م).

- طبقات خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، (بيروت- ١٤١٤هـ)،

١٨. الدسوقي، شمس الدين محمد بن عرفة، (ت ١٢٣٠هـ/ ١٨١٥م).

- حاشية الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، (بيروت- بلا.ت).

١٩. الزبيري، مصعب بن عبدالله، (ت ٢٣٦هـ/ ٨٥١م).

- نسب قريش، تحقيق: ليفي بروفنسال، ط٢، دار المعارف، (القاهر ة- بلا.ت).

٢٠. ابن سعد، محمد، (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م).

- الطبقات الكبرى، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، (القاهرة – بلا.ت).

٢١. عبد الرحمن بن عبدالله، (ت ٥٨١هـ/ ١١٨٥م).

- الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق طه عبد الرؤوف، الكليات الازهرية، (القاهرة- بلا.ت).

٢٢. الطبري، محمد بن جرير، (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م).

- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة-١٨٧١م).
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر، (بيروت-١٤١٥هـ).

٢٣. ابن طاووس، علي بن موسى، (ت:٦٦٤هـ/ ١٢٦٥م).

- سعد السعود، المطبعة الحيدرية (النجف الاشرف-١٣٦٩هـ).

٢٤. ابن أبي عاصم، عمرو، (ت:٢٨٧هـ/ ٩٠٠م).

- كتاب السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الالباني، ط٣، مطبعة المكتب الإسلامي، (بيروت- ١٤١٣هـ).

٢٥. ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، (ت:٣٢٨هـ/ ٩٣٩م).

- العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، دار الفكر، (بيروت- بلا.ت).

٢٦. ابن عربي، الشيخ محيي الدين، (ت:٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م).

- محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، دار اليقظة العربية، (بيروت- بلا.ت).

٢٧. ابن عساكر، علي بن الحسين، (ت:٥٧١هـ/ ١١٧٥م).

- تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، دار الفكر، (بيروت-١٤١٥هـ).

٢٨. العسقلاني، احمد بن علي ابن حجر، (ت ٨٥٢/ ١٤٤٩م).

- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط٢، مطبعة دار المعرفة، (بيروت- بلا.ت).

٢٩. القاضي عياض، أبو الفضل، (ت ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م).

- الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر (بيروت-١٩٠٤م).

٣٠. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، (ت ٦٧١هـ/ ١٢٧٣م).

- الجامع لإحكام القران، تحقيق لجنة من العلماء، مؤسسة الأعلمي، (بيروت- ١٤١٥هـ).

٣١. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي، (ت ٧٧٤هـ/ ١٦٢٣م).

- تفسير القران العظيم، دار المعرفة، (بيروت- ١٤١٢هـ).

٣٢. ابن الكلبي، هشام بن محمد بن السائب، (ت:٢٠٤هـ/ ٨١٧م).

- الاصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، الدار القومية، (القاهرة-١٩٢٤م).

٣٣. الكوفي، ابن أبي شيبة، (ت:٢٣٥هـ/ ٨٤٩م).

- المصنف، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، (بيروت- ١٤٠٩هـ).

٣٤. المجلسي، محمد باقر، (ت:١١١١هـ/ ١٦٩٩م).

- بحار الأنوار، ط٢، مؤسسة الوفاء، (بيروت-١٩٨٣م).

٣٥. المقدسي، شمس الدين محمد بن أحمد، (ت ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م).

- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق غازي الطليمات، وزارة الثقافة والارشاد القومي، (دمشق- ١٩٨٠م).

٣٦. المنقري، نصر بن مزاحم، (ت ٢١٢هـ/ ٨٢٧م).

- وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٣، مطبعة بهمن، (قم- بلا.ت).

٣٧. النسائي، أحمد بن شعيب، (ت ٣٠٣هـ/ ٩١٥م).

- فضائل الصحابة، دار الكتب العلمية، (بيروت- بلا. ت).

٣٨. النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣).

- نهاية الإرب في فنون الأدب، (القاهرة، بلا ت).

٣٩. ابن هشام، عبد الملك، (ت:٢١٨هـ/ ٧٦٨م).

- سيرة ابن هشام، تحقيق محمد محيي الدين، (القاهرة-١٣٨٣هـ).

٤٠. الهلالي، سليم بن قيس، (٧٦هـ/ ٦٩٥م).

- كتاب سليم بن قيس الهلالي، تحقيق محمد باقر الأنصاري الزنجاني، (قم، بلا ت).

٤١. الهمداني، الحسن بن أحمد بن يعقوب، (ت ٣٦٠هـ/ ٩٧١م).

- صفة جزيرة العرب، تحقيق: محمد بن علي الاكوع الحوالي، مكتبة الارشاد، (صنعاء- ١٩٩٠).

٤٢. اليعقوبي، احمد بن أبي يعقوب بن جعفر، (ت ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م).

- تاريخ اليعقوبي، دار صادر، (بيروت- بلا.ت).

٤٣. أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى التميمي، (ت ٣٠٧هـ/ ٩١٩م).

- مسند أبو يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سليم اسد، منشورات دار المأمون للتراث، (بغداد- بلا.ت).

ثانيًا: قائمة المراجع العربية والمعربة

٤٤. الأحمد، سامي سعيد.

- حضارات الوطن العربي القديمة أساسًا للحضارة اليونانية، (بغداد، ٢٠٠٣م).

٤٥. الآلوسي، محمود شكري.

- تاريخ نجد، ط٢، (القاهرة- ١٣٤٧هـ).

٤٦. البكري، عبد المجيد شوقي.

- قصة الطوفان، (الموصل- بلا.ت).

٤٧. الذرب، عامر هادي.

- ذو الكفل ام حزقيال رؤية جديدة، مطبعة دار الفرات (بابل- ٢٠١٢م).

٤٨. السبحاني، جعفر.

- موسوعة طبقات الفقهاء، دار الأضواء، (بيروت، ١٩٩٩م).

٤٩. سميسم، عبد المعطي بن محمد.

- العلاقات بين شمال الجزيرة العربية وبلاد الرافدين، مطبعة تيراك، (مكة- ٢٠٠٨).

٥٠. الشمري، يوسف كاظم جغيل.

- الحياة الفكرية في الحلَّة خلال القرن التاسع الهجري، ممنشورات دار التراث، (النجف الأشرف، ١٤٣٤هـ).

٥١. الطباطبائي، محمد حسين.

- الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، (قم- بلا.ت).

٥٢. طقوش، محمد سهيل.

- تاريخ العرب قبل الإسلام، دار النفائس، (بيروت- ٢٠٠٩م).

٥٣. الطهراني، محمد محسن آغابزرك.

- طبقات أعلام الشيعة، تحقيق علي نقي منزوي، ط٢، مطبعة إسماعيليان (قم، بلا.ت).

٥٤. علي جواد.

- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢، (بغداد- ١٩٩٣).

٥٥. العلي، صالح أحمد.

- محاضرات في تاريخ العرب، (بغداد- ١٩٦٧).

٥٦. عماد الدين خليل.

- دراسة في السيرة، (بيروت-١٩٧٤م).

٥٧. فروخ، عمر.

- تاريخ الجاهلية، (بيروت- ١٩٦٤م).

٥٨. القمني، سيد محمد.

- دور الحزب الهاشـمي والعقيدة الحنيفية في التمهيد لقيام دولة العرب الإسـلاميَّة، ط٤، مطبعة مدبولي الصغير، (القاهرة، ١٩٩٦).

٥٩. مهران، محمد بيومي.

- اسرائيل، (الاسكندرية، ١٩٧٩).
- تاريخ العرب القديم، دار المفرحة، (الإسكندري، ٢٠٠٨م).
- دراسات تاريخية من القرآن الكريم، ط٢، دار النهضة العربية، (بيروت، ١٩٨٨).
- قصة الطوفان بين الاثار والكتب المقدسة، (الرياض، ١٩٧٥).

٦٠. ناجي، عبد الجبار.

- الإمارة المزيدية (البصرة، ١٩٧٠).

٦١. ولفنسون، اسرائيل.

- تاريخ اليهود في بلاد العرب، (القاهرة، ١٩٢٧).

ثالثًا: المراجع الأجنبية

62. F.V. wimmett and w.L, Reed.

- Ancient Records, From North Arabia, (Toronto,1970).

63. Gerald De Gaury.

- Rulers of mecca,(London , 1951).

64. Grason, A.K.

- Assyrian and Babylonnian,(London, 1967).

65. H, Lammens.

- L Arabia occidentaleavant LHegire, (Rome,1914).

66. P. K. Hitti.

- History of the Arabs, (London,1958).

67. Rou, Georg.

- Ancient Iraq,(London,1964).

68. Smith.

- Adictionary of the Bodle comprising its Antiquities Biography, Geography and Natural History, (1988).

69. W. Keller.

- The Bible As History (hodder and Stoughon), (1967).

رابعًا: قائمة الأطاريح والرسائل الجامعية

٧٠. الحديثي، انهار نزار عبد اللطيف.

- الديانة الوضعية عند العرب قبل الاسلام، اطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى مجلس كلية الاداب جامعة بغداد، ٢٠٠٣.

٧١. السوداني، صلاح عباس حسن.

- الحياة الاجتماعية في الحجاز قبل الإسلام، أطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى مجلس كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠٠٢.

٧٢. القصير، خديجة حسن علي.

- ذو الكفل بين النصوص الدينية والروايات التاريخية إلى نهاية القرن الرابع الهجري، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى مجلس كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠١١.

ثَلاثةٌ وأَربَعُونَ حَديثًا

لفخر المحقّقين الشيخ محمّد بن الحسن بن يوسف ابن المطهّر الحِلّيّ

(ت ٧٧١هـ)

Forty-Three Speeches

by Fakhr Al-Muhaqiqeen (The Sublime Investigator) Sheikh Muhammed Bin Al-Hassan Bin Yousif Ibn Al-Mutahhar Al-Hilli (D 771 of Hijra)

الباحث مصطفى صباح الجنابيّ

جامعة طهران/ كلّيّة الإلهيَّات

قسم اللغة العربيَّة

Researcher Mustafa Sabah Al-Janabi

University of Tehran/College of Divinities

Department of Arabic Language

ملخَّص البحث

يزدهرُ تراثنا الإسلاميّ بعددٍ غير قليل من آثار العلماء السابقين الذين ملؤوا الدنيا بنتاجاتهم العلميّة، كان منها رسالة (ثلاثة وأربعون حديثًا) لفخر المحقّقين الشيخ محمّد بن الحسن بن يوسف ابن المطهّر الحلّيّ (ت ٧٧١هـ)، والتي جَمَع فيها ثلاثةً وأربعين حديثًا مُسنَدًا عن والِدِه العلّامة إلى شيخ الطائفة الطوسيّ، مُعتمِدًا في نقل هذه الأحاديث على كتابَي: (التهذيب) و(الاستبصار) لشيخ الطائفةِ نفسه، لأنَّ هذين الكتابين مِن مراجع الطائفة الإماميّة في أحكامها الشرعيّة، وكانت جميع موضوعات الرسالة في الطّهارة والصّلاة، إذ جاء فيها بأحاديثَ بعضها في فضائلها، والأخرى في أحكامها، وقد اختصرَ المصنِّفُ فيها أحيانًا طريقَه إلى الشيخ الطّوسي بعبارات مختصرة، منها: (بالإسناد عن أبي جعفر..)، وهكذا.

والذي دعاني إلى تحقيق هذه الرسالة هو أنّها يتيمة، نَسخَها تلميذُ المؤلّف الشيخُ عليّ بن يوسف بن عبد الجليل النيليّ سنة ٧٥٩هـ، وعليها إجازة وإنهاء قراءةٍ بخطّ المؤلِّف، وهي مشكولة مُعرَبة، امتازت أرقامُ الأحاديثِ فيها باللون الأحمر، كلّ هذا جعلها حقيقة بالدراسة والتحقيق.

Abstract

Our Islamic heritage flourishes with an abundance of the work of great figures, among which is the letter titled "Forty-Three Speeches" by Fakhr Al-Muhaqiqeen (the Sublime Investigator) Son of Al-Allama Al-Hilli who had collected forty-three speeches assigned to Sheikh Al-taifa Al-Tusee through Al-Allama Al-Hilli. He depended in this regard on "Al-Tahtheeb" (Edification) and "Al-Istibsar" (Foresight) by Al-Tusee because these two books are taken as the the most reliable references for Imamis in their religious duties. The "Forty-Three Speeches" deals with two subjects: Al-Tahara (Clareness) and Al-Salat (Prayer).

The reason behind choosing this letter to be verified is that it is unique in its field and it is found as a manuscript copied by the author's student, Sheikh Ali bin Yousuf bin Abdul-Jaleel Al-Nilie in 759 of Hijra. This manuscript is written in Arabic and is prefaced and signed by the author himself, the matter which further proves the genuineness of the work.

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمّدٍ النبيّ وآله الطيّبين الطاهرين المعصومين، أمّا بعد..

فهذه رسالة بعنوان (ثلاثة وأربعون حديثًا) لفخر المحقّقين الشيخ محمّد بن الحسن بن يوسف ابن المطهّر الحلّيّ (ت ٧٧١هـ)، جَمَع فيها ثلاثةً وأربعين حديثًا، أسندها عن والِدِه العلّامة قدس سره (ت ٧٢٦هـ) متّصلًا إلى الشيخ الطوسيّ قدس سره (ت ٤٦٠هـ)[١]، مُعتمِدًا في نقل هذه الأحاديث على كتابَي: (التهذيب)، و(الاستبصار) للشيخ الطوسيّ نفسه.

المؤلِّف[٢]

هو الشيخ أبو طالب، محمّد بن جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهّر الحلّيّ، المعروف بـ(فخر المحقّقين)، وجهٌ من وجوه الطائفة، وثقاتها، وفقهائها، وُلد يوم الاثنين ليلة العشرين من جمادى الأولى سنة ٦٨٢هـ، نشأ وتلمَّذ على يد والده العلّامة الحلّيّ قدس سره، حتّى أينع وأصبح عالمًا فاضلًا، ومحقّقًا بارعًا.

روى عن والده العلّامة، وعن جمعٍ من الأعلام، وروى عنه جمعٌ كثير، منهم: محمّد بن مكّي العامليّ، الشهيد الأوّل (ت ٧٨٦هـ)، وفخر الدين أحمد بن عبدالله بن سعيد بن المتوّج البحرانيّ (ت ٨٢٠هـ)، وظهير الدين عليّ بن يوسف بن عبدالجليل النيليّ (حيًّا حدود سنة ٧٧٥هـ)، وغيرهم من الأعلام.

وقد حَظِيَ بمكانة كبيرةٍ عند المسلمين عامّة؛ لما قدّمه من خدمةٍ للأمّة الإسلاميّة في

عصرٍ حالِكٍ من عصور تلك الفترة التي تسلّط فيها المغول، فهذا الفيروز آباديّ صاحب (القاموس المحيط) الشافعيّ المذهب، يروي عن الشيخ المصنِّف كتابَ (التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة) للحسن بن محمّد الصَّغَانيّ (ت ٦٥٠هـ)، فيقول في بعض إجازاته ما نصّه: «... عن شيخي ومولاي، علّامة الدنيا، بحر العلوم وطود العلى، فخر المحقّقين، أبي طالب محمّد بن الشيخ الإمام الأعظم، برهان علماء الأمم، جمال الدين، أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّيّ، بحقّ روايته عن والده، بحقّ روايته عن مؤلِّفه الإمام الحجّة ... الحسن بن محمّد الصَّغَانيّ»[٣].

لُقِّبَ عند والده بـ(فخر الدين)، وفي سائر مراصده وموارده بـ(فخر المحقّقين، ورأس المدقّقين)، دلالة على غاية نباهته في العلوم الحقّة، ونهاية جلالته في هذه الطائفة المحقّة.

أثنى عليه جملة من المشايخ بأبلغ المدح والثناء، حتّى قال في حقّه تلميذه الشهيد الأوّل ما نصّه: «الشيخ الإمام، سلطان العلماء، منتهى الفضلاء والنبلاء، خاتمة المجتهدين، فخر الملّة والدين، أبو طالب محمّد ابن الشيخ الإمام السعيد جمال الدين بن المطهَّر، مدَّ الله في عُمُره مدًّا، وجعل بينه وبين الحادثات سَدًّا»[٤].

تتلمذ الشيخ فخر المحقّقين على يَدَي والده العلّامة، فكان مِن أهمّ شيوخه وأساتذته، إذ تربّى بحِجره، وأخذ عنه العلوم العقليّة والنقليّة، فبَلَغَ درجةَ الاجتهاد على يديه في السنة العاشرة من عُمُره الشريف، وكان العلّامةُ يعظِّمه، ويُثني عليه في كثير من المواضع، ويعتني بشأنه كثيرًا، فكان من أجلّ تلاميذ والده، حتّى أنَّه ذكره في صدر جملة من مصنّفاته الشريفة، وأَمَرَهُ في وصيّتِهِ التي ختمَ بها (قواعد الأحكام) بإتمام ما بَقِي ناقصًا مِن كتبه بعد حلول الأجل، وإصلاح ما وجد فيها من الخلل، وحاله في علوّ قدره، وسموّ مرتبته، وكثرة علومِه، أشهرُ مِن أن يُذكر، ويكفي في بيان فضلِه

أنَّ محمّـد بن أبي طالب بن محمّد الآويّ قرأ كتـابَ (مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق) عليه وعلى والده- مصنِّف الكتاب- سـويّةً، فأجازوه بعد إنهاء قراءة الكتاب عليهما في التاريخ نفسِه، وكان ذلك في ٤ جمادى الآخرة سنة ٧١٠هـ بالسلطانيّة[٥].

أشهر شيوخه

١. العلّامـة الشـيخ جمـال الديـن الحسـن بـن يوسـف بـن المطهَّـر الحـلّيّ قدس سره (ت ٧٢٦هـ)، والده.

٢. الشيخ رضيّ الدين عليّ بن يوسف بن المطهَّر الحِلّيّ (ق ٧)، عمّ المترجَم.

٣. الشيخ مفيد الدين محمّد بن الجُهيم الأسديّ الحِلّيّ (ت ٧٢٦هـ).

أشهر تلامذته

١. الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّيّ بن محمّد بن حامد العامليّ.

٢. السـيّد النسّـابة، بهاء الدين عليّ بن السـيّد غياث الدين عبد الكريم بن السيّد عبد الحميد الحسينيّ النيليّ.

٣. المحدّث الفاضل بدر الدين حسن بن نجم الدين المدنيّ.

٤. المحقّق العلّامة فخر الدين أحمد بن عبد الله المتوّج البحرانيّ.

٥. السيّد العلّامة تاج الدين محمّد بن مُعَيَّة الحسنيّ.

٦. الشيخ نظام الدين عليّ بن عبد الحميد النيليّ، وهو من مشايخ ابن فهد الحلّيّ.

٧. السيّد حيدر بن عليّ بن حيدر العلويّ الحسينيّ الآملي.

٨. أبو الفتوح أحمد بن بلكو.

٩. السيّد أمين الدين أبو طالب أحمد بن زهرة الحسينيّ.

١٠. الشيخ جمال الدين إسكندر الأسترآباديّ.

١١. صفيّ الدين عبد العزيز بن سرايا السنبسيّ الحلّيّ، الشاعر المعروف.

١٢. السيّد غياث الدين عبد الكريم بن محمّد الأعرج الحسينيّ.

١٣. زين الدين عليّ بن الحسن بن أحمد الحلّيّ.

١٤. ظهير الدين عليّ بن يوسف النيلّيّ.

١٥. الشيخ قوام الدين محمّد بن عليّ بن يوسف، ابن عمّه.

١٦. الشيخ محمّد بن محمّد بن الحسن بن يوسف الحلّيّ، ولدُه.

١٧. الشيخ محمّد بن محمّد الاسفندياريّ الآمالي.

١٨. شمس الدين أبو يوسف محمّد بن هلال الآوي.

١٩. الشيخ محمّد بن يعقوب الشيرازيّ الفيروز آبادي.

٢٠. الشيخ موسى بن جعفر بن عيسى الحدّاد.

٢١. الشيخ نظام الدين الحاج محمود.

٢٢. تاج الدين يحيى بن أحمد الكاشيّ.

٢٣. الشيخ أبو المظفر يحيى بن الشيخ فخر المحقّقين، ولده.

وآخرون غيرهم.

مؤلَّفاته

١. إرشاد المسترشدين وهداية الطالبين، في أصول الدين[٦]، وهو بعينه (واجب الاعتقاد)، وهو أكبر من (واجب الاعتقاد على جميع العباد) لوالده العلّامة قدس سره[٧].

٢. إيضاح الفوائد في حلّ مشكلات القواعد[٨].

٣. تحصيل النجاة[٩].

٤. ثلاث وأربعون حديثًا عن النبيّ ﷺ[١٠]، (الرسالة التي بين يديك).

٥. جامع الفوائد في شرح خطبة القواعد[١١].

٦. الحقائق الراهنة، أو (نهاية الحال)[١٢].

٧. الخلاصة في أصول الدين والعقائد[١٣].

٨. الرسالة الفخريّة في معرفة النيّة[١٤].

٩. شرح كتاب مبادئ الوصول[١٥].

١٠. معراج اليقين في شرح نهج المسترشدين[١٦].

١١. غاية السؤول في شرح تهذيب الأصول[١٧].

١٢. الكافية الوافية، في الكلام[١٨].

١٣. المسائل الحيدريّة[١٩].

١٤. المسائل المظاهريّة[٢٠].

وفاته

توفّيَ رحمه الله ليلة ٢٥ جمادى الآخرة سنة ٧٧١هـ، عن عمر بلَغَ تسعًا وثمانين سنة، وأرَّخَ سنة وفاته السيّد هادي كمال الدين (ت ١٤٠٤هـ) بما نصُّه[٢١]:

فـــبـــعَـــهُ آثـــــــارُهُ إن مـــاتَ أرِّخ: (عـاشـت)

المؤلَّف

وهي رسالة مختصرة كَتَبَ فيها المؤلِّف ثلاثةً وأربعين حديثًا عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وكانت جميع موضوعاتها: في الطّهارة والصّلاة، إذ جاء فيها بأحاديثَ بعضها في فضائلها، والأخرى في أحكامها، ولا نعلم وجهًا لاختيار المصنِّف هذا العدد، لأنَّ المشهور هو جمع أربعين حديثًا، لقول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «من حفظ على أمّتي أربعين حديثًا ينتفعون بها بعثه الله يوم القيامة فقيهًا عالمًا»[٢٢]، وقد تبادر العلماء العامّة والخاصّة على جمع جملة من الأحاديث بهذا العدد، فطفح ذكرها، وبان شرح بعضها[٢٣].

وقد نَسَبَت بعضُ الفهارس الخطّيّة هذه الرسالة إلى العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ)، وذكرتها أخرى لولده فخر المحقّقين (ت ٧٧١هـ)[٢٤]، والحقّ أنَّ هذه الرسالة هي لفخر المحقّقين، وَوَهِم مَن نَسَبها إلى غيره؛ لأنّه صرّح في ديباجة الرسالة باسمه بما نصّه: «يقول أضعف عباد الله تعالى محمّد بن الحسن بن المطهَّر: هذه ثلاثة وأربعون حديثًا عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أثبتّها في هذه الأوراق تقرّبًا إلى الله تعالى»، زيادة على الإنهاء الذي في آخر الإجازة، والذي وَرَد فيه اسمُه صريحًا أيضًا.

منهجُه

أمّا منهجه: فنلاحظ أنَّه أسند هذه الأحاديث عن والده العلّامة قدس سره إلى الشيخ الطوسيّ قدس سره عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فهو ناظرٌ إلى ما ذكره الشيخ في كتابيه (الاستبصار، وتهذيب الأحكام)، لأنَّ هذين الكتابين مِن مراجع الطائفة الإماميّة في أحكامها الشرعيّة، وقد اختصرَ المصنِّفُ أحيانًا طريقَه إليه بعبارات مختصرة، منها: (بالإسناد عن أبي جعفر..)، وهكذا.

نسخة الكتاب

تقع هذه الرسالة ضمن مجموعة نفيسة كُتبت في عهد فخر المحقِّقين رحمه الله وعليها خطّه، ولأهمّيتها ووثيقِ صلتها بتراث الحلّة نُورد تفصيل ما في المجموعة على النحو الآتي:

١. (استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر): للعلّامة الحلّيّ رحمه الله، نسخَها: حيدر بن عليّ بن حيدر العلويّ الحسينيّ الآمليّ، وتاريخ النسخ: (ق٨)، وفي آخرها إنهاء بخطّ فخر المحقّقين في ١٢ رمضان سنة ٧٥٩هـ.

٢. (السعديّة): للعلّامة الحلي رحمه الله، لم يُذكر اسمُ الناسخ، وتاريخ نسخها سنة ٧٦٤هـ، في قلعة أربيل (إربلّ).

٣. (ثلاثة وأربعون حديثًا): لفخر المحقّقين رحمه الله، الرسالة التي بين يديك.

٤. (الفخريّة في معرفة النيّة): لفخر المحقّقين رحمه الله، لم يُذكر فيها اسمُ الناسخ، وتاريخ نسخها في ٥ شهر رمضان سنة ٧٥٩هـ، وعلى الورقة الأولى منها إجازة قراءة من فخر المحقّقين ليحيى بن أحمد الكاشي بتاريخ ٥ شهر رمضان سنة ٧٥٩هـ، وفي آخر النسخة إنهاء وإجازة بخطّ المؤلِّف في التاريخ نفسه.

٥. (تبصرة المتعلّمين في أحكام الدين): للعلّامة الحلّيّ رحمه الله، لم يُذكر فيها اسمُ الناسخ، وتاريخ نسخها في ليلة الثلاثاء ٢٥ شهر ربيع الآخر سنة ٧٥٩هـ، وعلى الورقة الأولى منها إجازة فخر المحقّقين ليحيى بن أحمد الكاشي، بتاريخ سلخ ربيع الآخر سنة ٧٥٩هـ، وفي آخرها إنهاءٌ كتَبَهُ فخر المحقّقين في ٢٩ شهر ربيع الآخر من السنة نفسها.

٦. (الجمل والعقود): للشيخ الطوسيّ رحمه الله، نسخَها محمّد بن عليّ المجاور للحرم

الغرويّ، تاريخ نسخِها يوم السبت سلخ ربيع الآخر سنة ٧٦٩هـ.

٧. (واجب الاعتقاد على جميع العباد): للعلّامة الحلّيّ رحمه الله، لم يُذكر فيها اسمُ الناسخ ولا التاريخ.

٨. (الخلل الواقع في الصَّلاة). لعلّه للمحقّق الكركيّ، وهي ناقصة الآخر.

ويتخلّلُ المجموعةَ جملةٌ مِن الفوائد المتفرِّقة، كُتبت بخطوط مختلفة، كلّها قديمة وقيّمة.

وصفُ النسخة المعتمدة

النسخة يتيمة لا ثانية لها، وهي موجودة في مكتبة مجلس الشورى ضمن مجموعة رسائل ثمانية بالرقم (٤٩٥٣)، تسلسل (٣).

وكتبَ هذه النسخةَ الشيخُ ظهير الدين عليّ بن يوسف بن عبد الجليل النيليّ (حيًّا حدود ٧٧٥هـ)، بتاريخ يوم الاثنين، سلخ ربيع الآخر سنة ٧٥٩هـ، وهي مشكولة مُعرَبة، امتازت أرقامُ الأحاديثِ فيها بالأحمر، وتقعُ ضمنَ مجموعة رسائل- مرَّ ذِكرُها- وعدد أوراقها عشرة، وعدد الأسطر في الورقة الواحدة (٢١) سطرًا، وهذه النسخة ازدانت بخطّ المؤلِّف، فقد كتبَ على الورقة الأولى منها إجازة قراءة النسخة عليه في سلخ شعبان سنة ٧٥٩هـ، وفي الصفحة الأخيرة إنهاء قراءة النسخة عليه، ولكنّه لم يصرِّح فيه بِاسْم الذي قرأ عليه الرسالة، ويظهرُ أنَّها كُتبت للناسخ، كونه من تلاميذه، وقد يطرأ هذا الأمر إذا كان الناسخ من أهل العلم.

الإجازات التي في المجموعة

وردت في هذه المجموعة ثلاثُ إجازات بخطّ فخر المحقّقين لأبي سعيد ابن الإمام

السـعيد عماد الدين يحيى ابن الإمام السـعيد فخر الدين أحمـد الكاشي (ت ٧٦٦هـ) في الحِلّة:

الأولى: إجازته على كتابه (ثلاثة وأربعون حديثًا) في الورقة الأولى، جاء فيها:

«قـرأ عليَّ مولانـا الإمام المعظّم، أفضـل العلماء، وأعلـم الفضلاء، المؤيّـد بالقوّة القدسـيّة، والأخلاق النبويّة، جامع الفضائل النفسانيّة، المطّلع على الأسرار الرّوحانيّة، مولانا تاج الحقّ والدين، أبو سـعيد بن الإمام السـعيد عماد بن يحيى بن الإمام السـعيد فخر الدين أحمد الكاشي- أعزّ الله أنصاره، وضاعف اقتداره، وأسبغ ظلّه على المسلمين، وأدام إفاضتـه على المسـتعِدّين- جميعَ هـذه الأحاديـث، ورويتُها له مناولةً بالأسـانيد المذكـورة، فلـه ذلك لمن أحـبّ. وكتب العبدُ محمّد بن الحسـن بن يوسـف بن عليّ ابن المطهَّر، والحمد لله وحده، وصلواته على سـيّدنا محمّد النّبيّ وآله، وذلك في سلخ شعبان سنة تسع وخمسين وسبعمائة في الحلّة».

الثانية: إجازته على نسـخة كتابه (الفخريَّة في معرفة النيَّة)، وهي على الورقة الأولى من الكتاب، ونصّها:

«قـرأ عليَّ مولانا الإمـام العلّامة المعظّم، أفضل المتأخّرين، تـاج الحقّ واليقين، أبو سـعيد بن الإمام السـعيد عماد الدين يحيى بن الإمام السـعيد فخـر الدين أحمد الكاشي - أدام الله أيامه وحرسه- هذه الرسالةَ من أوّلها إلى آخرها، قراءةً محقّقة، كاشفة أستارها، موضِّحة أسرارَها، وأجزتُ له روايتها عنّي، فليروِ ذلك لمن شاء وأحبّ، وكتبَ محمّد بن الحسـن بن المطهَّر بالحلّة، في خامس شهر رمضان سنة تسع وخمسين وسبعمائة. والحمد لله وحده، وصلّى الله على سيّدنا محمّد النّبيّ وآله الطاهرين».

الثالثـة: إجازته على كتاب والـده (تبصرة المتعلّمين في أحـكام الدين) على الورقة الأولى منه، ونصّها:

«قرأ عليَّ مولانا الإمام الأعظم، أفضل المحقّقين، سلطان الحكماء والمتكلّمين، تاج الحقّ والدين، عماد الإسلام وفخر المسلمين، أبو سعيد ابن الإمام السعيد عماد الدين يحيى ابن الإمام السعيد فخر الدين أحمد الكاشي- أدام الله فضائله وأسبغ فواضله- هذا الكتابَ من أوّله إلى آخره، قراءةً محقِّقةً قواعدَه، مقرِّرةً دلائلَه، كاشفةً مسائلَه، وكانت الاستفادة منه أكثر من الإفادة له، وقد أجزتُ له روايةَ هذا الكتاب وغيرَه من مصنَّفات والدي مصنِّف هذا الكتاب في العلوم العقليّة والنقليّة، الفروعيّة والأصوليّة عنّي عنه، وأجزتُ له روايةَ جميع كتب السالفين من أصحابنا- رضي الله عنهم أجمعين-، فَلَهُ ذلك لمن شاء وأحبَّ، وهو أهلٌ لذلك، وكتبَ محمّد بن الحسن بن يوسف المطهَّر، في سلخ ربيع الآخر سنة تسع وخمسين وسبعمائة. والحمد لله وحده، وصلّى الله على محمّد وآله».

وفي ضوء ما وردَ في الإجازات نلاحظ أنَّه قد وقع اشتباهٌ في اسم المجاز له عند مَن ترجمهُ وذكرَه، ولعلّ سبب ذلك هو القراءة غير الصحيحة مِن قِبَل الشيخ فضل الله الزنجانيّ (ت ١٣٧٣هـ) مالك النسخة سابقًا، فقد حرَّر إجازات المجموعة بقلمِهِ، وبكتابةٍ حديثة، ولصعوبة قراءتها صحَّفَ: (عماد الدين يحيى بن فخر الدين أحمد الكاشي)[٢٥] إلى: (عماد الدين الحسين بن محمّد بن أحمد الكاشي)، وفي ضوء ما قرأه الزنجانيّ اعتمَدَ اللاحقون تحريرَه[٢٦].

الناسخ

نسخ هذه الرسالة المباركة الشيخ ظهير الدين عليّ بن يوسف بن عبد الجليل النيليّ (حيًّا حدود سنة ٧٧٥هـ)[٢٧]، وهو من تلامذة فخر المحقّقين (ت ٧٧١هـ)، ويُعدُّ من أجِلّة متكلّمي الإماميّة وفقهائهم، وأحد شيوخ ابن فهد الحلّيّ رحمه الله (ت ٨٤١هـ) في الإجازة، روى عن فخر المحقّقين قدس سره، وروى عنه ابنُ فهد الحلّيّ رحمه الله.

مؤلفاته[٢٨]

١. حاشية على كتاب (إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان) للعلّامة الحلّيّ قدّس سرّه.

٢. شرح زيارة عاشوراء[٢٩].

٣. كافية ذي الإرب في شرح الخطب.

٤. منتهى السؤول في شرح معرب الفصول، في الكلام، وهو شرح على فصول الخواجة نصير الدين الطوسيّ (ت ٦٧٢هـ) في أصول الدين[٣٠].

مستنسخاته

توجد بخطّه نسخة فريدة وحيدة من كتاب (ثلاثة وأربعون حديثًا عن النبيّ) لأُستاذه فخر المحقّقين[٣١]، وهي الرسالة التي بين يديك.

منهج التحقيق

١. قمتُ بضبط النصّ بمقابلته على كتابَي (تهذيب الأحكام والاستبصار)، ورميتُ إلى تقديم كتب الشيخ الطوسيّ على كتابَي (الكافي)، و(مَن لا يحضره الفقيه) في الهامش؛ كوني اعتمدتُها في ضبط الأحاديث وتخريجها، كما عمدتُ إلى تشكيل النصّ وإعرابه.

٢. جعلتُ لكلّ حديثٍ عنوانًا استخرجته من الكتب الأربعة أو من كتاب وسائل الشيعة.

٣. عرّفتُ برجال طريق السند من المصنِّف إلى الشيخ الطوسيّ قدّس سرّه، ولم أترجم الرجالات من الشيخ الطوسيّ إلى المعصوم؛ لكثرة ما كُتب عنهم في كتب

الرجال، واكتفيتُ بذكر الاسم وتاريخ الوفاة والإحالة إلى المصادر الرجاليّة.

٤. شرحتُ بعضًا مِن غريبِ اللّغة مع ذكر المصدر.

٥. وَرَدَ في بعض المواضع الصَّلاة على النبيّ من غير (وآله) وعددها (٤)، فأبدلتها بالصَّلاة التامّة.

شكر وعرفان

وفي الختام لا يسعني إلّا أنْ أتقدّم بجزيل الشكر والامتنان إلى سماحة السيّد أحمد الصافي (دام عزّه) المتولّي الشرعيّ للعتبة العبّاسيّة المقدّسة، على ما يُبديه سماحتُه من اهتمام كبير في نشر التراث وإحيائه.

وأهدي شكري إلى جناب الشيخ عمّار الهلاليّ (دام توفيقه) رئيس قسم شؤون المعارف الإسلاميّة والإنسانيّة، لمزيد اهتمامِه بمركز تراث الحِلّة، وإدارتِهِ الكريمة، وإلى الشيخ الفاضل صادق الخويلديّ (دام تأييده) مديرُ مركز تراث الحِلَّة، لما يُبديهِ من اهتمام ومتابعةٍ جادّةٍ فعليّة لأعمال المركز.

ولا يفوتني أيضًا تقديمُ شكري وامتناني للأستاذ المحقّق أحمد عليّ مجيد الحلّيّ، لما بذلهُ من جهود مُضنية في متابعة العمل وتصحيحه ودعمه بالملاحظات النافعة.

والشكرَ موصولٌ إلى الإخوة في مركز تراث الحِلّة، وإلى كلِّ مَن مدّ يَدَ العونِ والمساعدةِ لأجل مراجعة هذا العمل وإخراجِهِ بأفضلِ صورةٍ وأبهى حُلّة، وأخصُّ منهم: الدكتور عليّ عبّاس الأعرَجيّ، والأستاذ مِيثَم سويدان الحِمْيَريّ؛ لِما بذلاه من جُهدٍ في مراجعة الكتاب وضبطه، واللهُ يجزي المحسنين على أعمالهم، والله سبحانه وليّ التوفيق.

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ يَسِّرْ وأَعِنْ

بَعدَ حَمْدِ واجِبِ الوُجُودِ، مُفِيضِ الخَيرِ والجُودِ، وَصَلَّى اللهُ[٣٢] عَلى أشرَفِ كلِّ مَوجُودٍ مُحَمَّدٍ النَبِيِّ وَآلِهِ المَعصُومِين.

يَقُولُ أَضعَفُ عبادِ اللهِ تَعَالى محمّدٌ بنُ الحَسَنِ بنِ المُطهَّرِ: هذِهِ ثَلاثَةٌ وأَربَعُونَ حَدِيثًا عَنِ النَبِيِّ صلى الله عليه وآله وسلم أَثبَتُّهَا في هذِهِ الأوراقِ تَقَرُّبًا إلى اللهِ تَعَالى.

الحَدِيثُ الأوَّلُ
[حُكْمُ المَذي[٣٣]]

رَوَى لِي أَبِي- الحَسَنُ بنُ يُوسُفَ بنِ عَلِيِّ بنِ المُطَهَّرِ[٣٤]-، عَن والِدِهِ[٣٥]، عَنِ السَيِّدِ فِخَارِ بنِ مَعدِ بنِ فِخَارِ العَلَوِيِّ المُوسَوِيّ[٣٦]، عَنِ الشَيخِ الفَقِيهِ شَاذَانَ بنِ جِبرَئِيلَ القُمِّيّ[٣٧]، عَنِ الشَيخِ الفَقِيهِ العَلّامَةِ أَبِي القَاسِمِ العِمَادِ الطَبَرِيّ[٣٨]، عَنِ الشَيخِ الإمَامِ المُفِيدِ أَبِي عَلِيٍّ الحَسَنِ[٣٩]، عَن أَبِيهِ الشَيخِ الأعظَمِ وَالإمَامِ المُقدَّمِ أَبِي جَعفَرٍ الطُوسِيّ[٤٠] - قَدَّسَ اللهُ رُوحَه-[٤١]، عَنِ الشَيخِ الأعظَمِ المُفِيدِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّدٍ [بن] النُعمَانِ[٤٢]، عَن أَحمَدَ بنِ مُحَمَّدٍ بنِ الحَسَنِ[٤٣]، عَن أَبِيهِ[٤٤] عَن مُحَمَّدِ بنِ الحَسَنِ الصَفَّارِ[٤٥]، عَن أَحمَدَ بن مُحَمَّدٍ بنِ عِيسَى[٤٦]، وَالحُسَينِ بنِ الحَسَنِ بنِ أَبَان[٤٧] جَمِيعًا، عَن الحُسَينِ بنِ سَعِيدٍ[٤٨][٤٩]، عَن صَفوَانَ[٥٠]، عَن إسحَاقَ بنِ عَمَّارٍ[٥١]، عَن أَبِي عَبدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «سَأَلتُهُ عَنِ المَذي؟ فقَالَ[٥٢]: **إِنَّ عَلِيًّا كَانَ رَجُلًا مَذَّاءً، وَاستَحيا أَن يَسأَلَ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم لِمَكَانِ فَاطِمَةَ، فَأَمَرَ المِقدَادَ أَن يَسأَلَهُ وَهُوَ جَالِسٌ. فَسَأَلَهُ، فَقَالَ[٥٣] صلى الله عليه وآله وسلم: لَيسَ بِشَيءٍ**»[٥٤].

الحَدِيثُ الثَّاني

[عَدَمُ جَوازِ استِقْبَالِ القِبْلَةِ وَاسْتِدْبَارِهَا عِندَ التَّخَلِّي، وَاسْتِحْبَابُ اسْتِقْبَالِ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ]

رَوَى لِي أَبِي بِإِسنَادِهِ المَذكُورِ، عَنِ الشَيخِ أَبِي جَعفَرٍ، مُحَمَّدِ بنِ الحَسَنِ الطُوسِيّ، عَنِ المُفِيدِ مُحَمَّدِ بنِ النُعمَانِ، عَن أَحمَدَ بنِ مُحَمَّدِ بنِ الحَسَنِ[٥٥] ابنِ الوَلِيدِ، عَن أَبِيهِ، عَن مُحَمَّدِ بنِ يَحيَى[٥٦]، عَن مُحَمَّدِ بنِ عَلِيٍّ بنِ مَحبُوبٍ[٥٧]، عَنِ مُحَمَّدِ بنِ الحُسَينِ[٥٨]، عَن مُحَمَّدِ بنِ عَبدِ الله [بنِ][٥٩] زُرَارَةَ[٦٠]، عَن عِيسَى بنِ عَبدِ الله الهَاشِمِيّ[٦١]، عَن أَبِيهِ[٦٢]، عَن جَدِّهِ[٦٣]، عَن عَلِيٍّ- صَلَوَاتُ الله عَلَيْهِ- قَالَ: «قَالَ[٦٤] **النَبِيُّ** ﷺ: **إِذَا دَخَلْتَ المَخرَجَ فَلَا تَستَقبِلِ القِبلَةَ وَلَا تَستَدبِرْهَا، وَلَكِن شَرِّقُوا وَغَرِّبُوا**[٦٥]»[٦٦].

الحَدِيثُ الثَّالِثُ

[كَرَاهَةُ الكَلَامِ عَلى الخَلَاءِ]

بِالإِسنَادِ المَذكُورِ، عَن أَبِي جَعفَرٍ الطُوسِيّ، عَن مُحَمَّدِ بنِ أَحمَدَ بنِ يَحيَى[٦٧]، عَن إِبرَاهِيمَ بنِ هَاشِمٍ[٦٨] أَو غَيرِهِ، عَن صَفوَانَ، عَن أَبِي الحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «**نَهَى رَسُولُ الله** ﷺ **أَن يُجِيبَ الرَّجُلُ آخَرَ وَهُوَ عَلى الغَائِطِ، أَو يُكَلِّمَهُ حَتَّى يَفرَغَ**»[٦٩].

الحَدِيثُ الرَّابِعُ

[كَرَاهَةُ الاسْتِنْجَاءِ باليَمِينِ]

بِالإِسنَادِ المَذكُورِ، عَنِ الشَيخِ أَبِي جَعفَرٍ الطُوسِيّ، عَنِ المُفِيدِ مُحَمَّدِ بنِ النُعمَانِ، عَن أَبِي القَاسِمِ جَعفَرِ بنِ مُحَمَّدٍ[٧٠]، عَن مُحَمَّدِ بنِ يَعقُوبَ[٧١]، عَن عَلِيِّ بنِ إِبرَاهِيمَ[٧٢]، عَن مُحَمَّدِ بنِ عِيسَى[٧٣] [٧٤]، عَن يُونُسَ[٧٥]، عَن بَعضِ أَصحَابِنَا، عَن أَبِي عَبدِ الله عليه السلام قَالَ:

«نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ أَن يَسْتَنجِيَ الرَجُلُ بِيَمِينِهِ»(٧٦).

الحَدِيثُ الخَامِسُ

[كَرَاهَةُ الجلُوسِ لِقَضَاءِ الحَاجَةِ فِي مَنَازِلِ النَزَالِ]

بِالإسنَادِ المَذكُورِ، عَنِ الشَيخِ أَبِي جَعفَرٍ الطُوسِيّ، عَن أَحمَدَ بنِ عَبدُونَ(٧٧)، عَن أَبِي الحَسَنِ عَلِيٍّ بنِ مُحَمَّدِ بنِ الزُبَيرِ(٧٨)، عَنِ الحُسَينِ بنِ عَبدِ المَلِكِ الأَزدِيِّ(٧٩)، عَنِ الحَسَنِ بنِ مَحبُوبٍ(٨٠)، عَن إِبرَاهِيمَ ابنِ أَبِي زِيَادٍ الكَرخِيِّ(٨١)، عَن أَبِي عَبدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: ثَلَاثَةٌ مَن فَعَلَهُنَّ مَلعُونٌ: المُتَغَوِّطُ فِي ظِلِّ النَزَالِ(٨٢)، وَالمَانِعُ المَاءَ المُنتَابَ(٨٣)، وَسَادُّ الطَرِيقِ المَسلُوكِ»(٨٤).

الحَدِيثُ السَّادِسُ

[عَدَمُ وُجُوبِ اسْتِيعَابِ الرَّأسِ وَعُرْضِ القَدَمَيْنِ بالمَسْحِ عِندَ الوُضُوءِ]

بالإسنَادِ المَذكُورِ عَن أَبِي جَعفَرٍ الطُّوسِيِّ، عَنِ المُفِيدِ، عَن أَبِي القَاسِمِ جَعفَرِ بنِ مُحَمَّدٍ، عَن مُحَمَّدِ بنِ يَعقُوبَ، عَن عَلِيِّ بنِ إِبرَاهِيمَ، [عَن أَبِيهِ](٨٥) وَمُحَمَّدِ بنِ إِسمَاعِيلَ(٨٦)، عَنِ الفَضْلِ بنِ شَاذَانَ(٨٧)، جَمِيعًا، عَن حَمَّادِ بنِ عِيسَى(٨٨)، عَن حرِيزٍ(٨٩)، عَن زُرَارَةَ(٩٠) قَالَ: «قُلتُ لِأَبِي جَعفَرٍ عليه السلام: أَلَا تُخبِرُنِي مِن أَينَ عَلِمتَ وَقُلتَ: إِنَّ المَسحَ بِبَعضِ الرَّأسِ وَبَعضِ الرِجلَيْنِ؟ فَضَحِكَ، ثُمَّ قَالَ: يَا زُرَارَةُ قَالَهُ(٩١) رَسُولُ اللهِ ﷺ وَنَزَلَ(٩٢) بِهِ الكِتَابُ مِنَ اللهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾(٩٣)، فَعَرَفنَا أَنَّ الوَجْهَ كُلَّهُ يَنبَغِي(٩٤) أَنْ يُغْسَلَ. ثُمَّ قَالَ: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ﴾. ثُمَّ فَصَلَ بَينَ الكَلَامَيْنِ فَقَالَ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، فَعَرَفنَا حِينَ قَالَ: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ أَنَّ المَسحَ بِبَعضِ الرَّأسِ؛ لِمَكَانِ (البَاءِ)، ثُمَّ وَصَلَ الرِّجْلَيْنِ بِالرَّأسِ، كَمَا وَصَلَ اليَدَينِ بِالوَجْهِ، فَقَالَ: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ(٩٥) إِلَى الكَعْبَيْنِ﴾، فَعَرَفنَا حِينَ وَصَلَهُمَا بِالرَّأسِ أَنَّ المَسحَ عَلَى بَعضِهِما(٩٦).

ثُمَّ فَسَّرَ ذَلِكَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لِلنَّاسِ فَضَيَّعُوهُ[٩٧]»[٩٨].

الحَدِيثُ السَّابِعُ
[كَيْفِيَّةُ الوُضُوءِ وَجُمْلَةٌ مِن أَحْكَامِهِ]

بِالإِسْنَادِ عَنِ الحُسَينِ بنِ سَعِيدٍ، عَنِ ابنِ أَبِي عُمَيرٍ[٩٩]، عَنِ ابنِ أُذَيْنَةَ[١٠٠]، عَنْ زُرَارَةَ وَبُكَيرٍ[١٠١] ابْنَيْ أَعْيَنَ، أَنَّهُمَا سَأَلَا أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَن وُضُوءِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَدَعَا بِطَسْتٍ وتُورٍ[١٠٢] وَإِبرِيقٍ فِيهِ مَاءٌ، ثُمَّ حَكَى وُضُوءَ رَسُولَ اللهِ ﷺ، إِلى أَنِ انتَهَى إِلى آخِرِ مَا قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾[١٠٣]، فَإِذَا مَسَحَ بِشَيءٍ مِن رَأسِهِ أَو بِشَيءٍ مِن رِجْلَيْ قَدَمَيْهِ مَا بَينَ الكَعْبَينِ إِلى آخِرِ أَطْرَافِ الأَصَابِعِ فَقَد أَجزأه. قُلنَا: أَصلَحَكَ اللهُ فَأَينَ الكَعْبَانِ؟ قَالَ: هَهُنَا- يَعنِي: المِفصَلَ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ-[١٠٤].

الحَدِيثُ الثَّامِنُ
[اسْتِحْبَابُ الوُضُوءِ بِمُدٍّ مِن مَاءٍ وَالغُسْلِ بِصَاعٍ]

بالإسنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ الطُّوسِيِّ، عَنِ المُفِيدِ، عَن أَحمَدَ بنِ مُحَمَّدٍ، عَن أَبِيهِ، عَن سَعِيدِ بنِ عَبدِ اللهِ[١٠٥]، عَن أَحمَدَ بنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الحُسَينِ بنِ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ[١٠٦]، عَن عَاصِمِ بنِ حُمَيْدٍ[١٠٧]، عَن أَبِي بَصِيرٍ[١٠٨] وَمُحَمَّدِ بنِ مُسْلِمٍ[١٠٩]، عَن أَبِي جَعْفَرٍ[١١٠] عليه السلام، أَنَّهُمَا سَمِعَاهُ يَقُولُ: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَغتَسِلُ بِصَاعٍ[١١١] مِن مَاءٍ وَيَتَوَضَّأُ بِمُدٍّ مِن مَاءٍ»[١١٢].

الحَدِيثُ التَّاسِعُ
[مِن أَحْكَامِ الاسْتِحَاضَةِ[١١٣]]

بِالإِسنَادِ المَذكُورِ عَنِ الحُسَينِ بنِ سَعِيدٍ، عَن حَمَّادِ بنِ عِيسَى، عَن حَرِيزٍ، عَن زُرَارَةَ، عَن أَبِي عَبدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ عليه السلام: «عِمَادُ دِينِكُمُ الصَّلَاةُ[١١٤]»[١١٥].

الحَدِيثُ العَاشِرُ
[اسْتِحْبَابُ اخْتِيَارِ المَاءِ عَلى الأَحْجَارِ في الاسْتِنْجَاءِ]

بالإسنَادِ عَن أَبِي جَعفَرٍ الطُّوسِيِّ، عَن أَحمَدَ بنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ البَرقِيِّ(١١٦)، عَنِ ابنِ أَبِي عُمَيرٍ، عَن هِشَامِ ابنِ الحَكَمِ(١١٧)، عَن أَبِي عَبدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: «يَا مَعْشَرَ الأَنْصَارِ إِنَّ اللهَ قَد أَحْسَنَ عَلَيْكُمُ الثَّنَاءَ(١١٨) فَمَاذَا تَصْنَعُونَ؟ قَالُوا نَسْتَنْجِي بِالمَاءِ»(١١٩).

الحَدِيثُ الحَادِيَ عَشَرَ
[التَّسْمِيَةُ حَالَ الوُضُوءِ]

بالإسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، عَنِ الحُسَينِ بنِ سَعِيدٍ، عَنِ ابنِ أَبِي عُمَيرٍ، عَن بَعضِ أَصْحَابِنَا، عَن أَبِي عَبدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ رَجُلًا تَوَضَّأَ وَصَلَّى، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: «أَعِدْ صَلَاتَكَ وَوُضُوءَكَ»، فَفَعَلَ وَتَوَضَّأَ(١٢٠) وَصَلَّى، فَقَالَ(١٢١) النَّبِيُّ عليه السلام(١٢٢): «أَعِدْ وُضُوءَكَ وَصَلَاتَكَ»، فَفَعَلَ وَتَوَضَّأَ وَصَلَّى، فَقَالَ(١٢٣) النَّبِيُّ(١٢٤) عليه السلام(١٢٥): «أَعِدْ وُضُوءَكَ وَصَلَاتَكَ». فَأَتَى أَمِيرَ المُؤمِنِينَ عليه السلام فَشَكَا إِلَيهِ ذَلِكَ(١٢٦)، فَقَالَ: هَلْ سَمَّيْتَ حَيثُ تَوَضَّأتَ(١٢٧)؟ قَالَ: لا. قَالَ: فَسَمِّ(١٢٨) عَلَى وُضُوئِكَ، فَسَمَّى [وَتَوَضَّأَ](١٢٩) فَصَلى(١٣٠)، فَأَتَى النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم فَلَم يَأمُرْهُ أَن يُعِيدَ الوُضُوءَ(١٣١)»(١٣٢).

الحَدِيثُ الثَّانِيَ عَشَرَ
[عَدَمُ جَوَازِ المَسْحِ عَلى الخُفَّيْنِ]

بِالإِسنَادِ المَذكُورِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، عَنِ الحُسَينِ بنِ سَعِيدٍ [عَن حَمَّادٍ](١٣٣)، عَن حرِيزٍ(١٣٤)، عَن زُرَارَةَ، عَن أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «جَمَعَ عُمَرُ ابنُ الخَطَّابِ أَصْحَابَ النَّبِيِّ عليه السلام وَفِيهِم عَلِيٌّ عليه السلام فَقَالَ: مَا تَقُولُونَ(١٣٥) فِي المَسحِ عَلَى الخُفَّيْنِ؟ فَقَامَ المُغِيرَةُ بنُ شُعبَةَ فَقَالَ: رَأَيتُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم يَمْسَحُ عَلَى الخُفَّيْنِ، فَقَالَ عَلِيٌّ [عليه السلام](١٣٦):

«قَبْلَ المَائِدَةِ أَو بَعْدَهَا؟». فَقَالَ: لا أَدْرِي. فَقَالَ [عَلِيٌّ عليه السلام][137]: «سَبَقَ الكِتَابُ الخُفَّيْنِ، إِنَّمَا نَزَلَتِ[138] المَائِدَةُ قَبْلَ أَنْ يُقْبَضَ بِشَهْرَيْنِ أَو ثَلَاثَةٍ»[139].

الحَدِيثُ الثَّالِثَ عَشَرَ
[اسْتِحْبَابُ كَثْرَةِ المَاءِ فِي غُسْلِ المَيِّتِ إِلى سَبْعِ قِرَبٍ]

بِالإِسْنَادِ المَذكُورِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ الطُّوسِيِّ، عَن عَلِيِّ بنِ إِبرَاهِيمَ، عَن أَبِيهِ، عَن ابنِ أَبِي عُمَيرٍ، عَن حَفصِ بنِ البُخْتَرِيِّ[140]، عَن أَبِي عَبدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله [لِعَلِيٍّ عليه السلام][141]: «يَا عَلِيُّ إِذَا أَنَا مِتُّ فَاغْسِلْنِي بِسَبعِ[142] قِرَبٍ مِن بِئرِ غُرْسٍ[143]»[144].

الحَدِيثُ الرَّابِعُ عَشَرَ
[أَحْكَامُ الشَّهِيدِ، وَوُجُوبُ تَغْسِيلِ كُلِّ مَيِّتٍ مُسْلِمٍ سِوَاهُ]

بِالإِسْنَادِ المَذكُورِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ الطُّوسِيِّ، بِإِسْنَادِهِ المُتَقَدِّمِ، عَن مُحَمَّدِ بنِ يَعقُوبَ، عَن عَلِيِّ بنِ إِبرَاهِيمَ، عَن أَبِيهِ، عَن حَمَّادٍ، عَن حرِيزٍ، عَن إِسْمَاعِيلَ بنِ جَابِرٍ[145] وَزُرَارَةَ، عَن أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: كَيفَ رَأَيْتَ الشَّهِيدَ يُدْفَنُ بِثِيَابِهِ[146]؟. قَالَ: «نَعَم، فِي ثِيَابِهِ بِدِمَائِهِ، وَلَا يُحَنَّطُ، وَلَا يُغَسَّلُ، وَيُدْفَنُ كَمَا هُوَ»[147]، ثُمَّ قَالَ: «دَفَنَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله عَمَّهُ حَمْزَةَ فِي ثِيَابِهِ بِدِمَائِهِ التِي أُصِيبَ[148] فِيهَا، وَرَدَّأَهُ[149] النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله بِرِدَاءٍ فَقَصَّرَ عَن رِجْلَيْهِ فَدَعَا لَهُ بِأَذخَرَ[150] فَطَرَحَهُ عَلَيْهِ، وَصَلَّى عَلَيهِ سَبْعِينَ صَلَاةً، وَكَبَّرَ عَلَيهِ سَبْعِينَ تَكْبِيرَةً»[151].

الحَدِيثُ الخَامِسَ عَشَرَ
[تَجْوِيدُ الكَفَنِ وَمَا يَنْبَغِي فِيهِ]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعفَرٍ [الطُّوسِيِّ، بِإِسْنَادِهِ عن][152] مُحَمَّدِ بنِ الحُسَينِ[153]، عَن

مُحَمَّدٍ بنِ عِيسَى، عَن مُحَمَّدِ بنِ سَعِيدٍ(١٥٤)، عَن إِسمَاعِيلَ بنِ أَبِي زِيَادٍ(١٥٥)، عَن أَبِي جَعْفَرٍ البَاقِرِ عليه السلام، عَن آبَائِهِ(١٥٦) قَالَ: **قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله «نِعْمَ الكَفَنُ الحُلَّةُ، وَنِعْمَ الأُضْحِيَةُ الكَبْشُ الأَقْرَنُ(١٥٧)»**(١٥٨).

الحَدِيثُ السَّادِسَ عَشَرَ
[اسْتِحْبَابُ الدُّعَاءِ بِالمَأْثُورِ عِنْدَ رُؤْيَةِ الجَنَازَةِ وَحَمْلِهَا]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ الطُّوسِيِّ، عَن حُمَيْدِ بنِ زِيَادٍ(١٥٩)، عَن ابنِ سَمَاعَةَ(١٦٠)، عَن عَبدِ اللهِ بنِ جَبَلَةَ(١٦١)، عَن مُحَمَّدِ بنِ مَسْعُودٍ(١٦٢)، عَن عَنْبَسَةَ بنِ مُصْعَبٍ(١٦٣)، عَن أَبِي عَبدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: **قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: «مَن اسْتَقبَلَ جَنَازَةً أَو رَآهَا فَقَالَ: (اللهُ أَكبَرُ، هَذَا مَا وَعَدَنَا اللهُ وَرَسُولُهُ، وَصَدَقَ اللهُ وَرَسُولُهُ، اللَّهُمَّ زِدنَا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا، الحَمْدُ للهِ الذِي تَعَزَّزَ بِالقُدْرَةِ وَقَهَرَ العِبَادَ بِالمَوْتِ) لَم يَبْقَ فِي السَّمَاءِ مَلَكٌ(١٦٤) إِلَّا بَكَى رَحْمَةً لِصَوْتِهِ»**(١٦٥).

الحَدِيثُ السَّابِعَ عَشَرَ
[أَوَّلُ وَقْتِ نَوَافِلِ اللَّيْلِ]

بِالإِسْنَادِ عَن الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ الطُّوسِيِّ، بِإِسْنَادِهِ إِلَى الحُسَينِ بنِ سَعِيدٍ، عَن ابنِ أَبِي عُمَيرٍ، عَن عُمَرَ بنِ أُذَيْنَةَ، عَن فُضَيْلٍ(١٦٦)، عَن أَحَدِهِمَا عليهما السلام: **«إِنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله كَانَ يُصَلِّي بَعدَ مَا يَنتَصِفُ(١٦٧) اللَّيلُ ثَلَاثَ عَشرَةَ(١٦٨) رَكعَةً»**(١٦٩).

الحَدِيثُ الثَامِنَ عَشَرَ
[اسْتِحْبَابُ الدُّعَاءِ فِي السُّدُسِ الأَوَّلِ مِن نِصْفِ اللَّيْلِ الثَّانِي]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ الطُّوسِيِّ، بِإِسنَادِهِ [إِلى] الحُسَينِ بنِ سَعِيدٍ، عَن صَفْوَانَ، عَن أَبِي أَيُّوبَ(١٧٠)، عَن عَبدَةَ النَيسَابُورِيِّ(١٧١) قَالَ: قُلتُ لِأَبِي عَبدِ اللهِ عليه السلام: جُعِلتُ فِدَاكَ،

إِنَّ النَّاسَ يَرْوُونَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: إِنَّ فِي اللَّيلِ لَسَاعَةً لَا يَدعُو فِيهَا عَبدٌ مُؤْمِنٌ بِدَعوَةٍ إِلَّا استُجِيبَتْ[١٧٢] لَهُ، قَالَ: «نَعَم». قُلتُ: مَتَى هِيَ؟ قَالَ: «مَا بَينَ نِصْفِ اللَّيلِ إِلَى الثُّلُثِ الثَّانِي[١٧٣]». قُلتُ: لَيلَةً مِنَ اللَّيَالِي أَو كُلَّ لَيلَةٍ؟ فَقَالَ: «كُلَّ لَيلَةٍ»[١٧٤].

الحَدِيثُ التَاسِعَ عَشَرَ
[اسْتِحْبَابُ التَّسْبِيحَاتِ الأَرْبَعِ بَعْدَ كُلِّ فَرِيضَةٍ ثَلَاثِينَ مَرَّةً]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، عَنِ الحُسَينِ بنِ سَعِيدٍ، عَن[١٧٥] عَبدِ اللهِ بنِ المُغِيرَةِ[١٧٦]، عَن أَبِي أَيُّوبَ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو بَصِيرٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبدِ اللهِ عليه السلام: «إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ لِأَصْحَابِهِ ذَاتَ يَومٍ: أَرَأَيتُم لَو جَمَعتُم مَا عِندَكُم مِنَ الثِّيَابِ وَالآنِيَةِ، ثُمَّ وَضَعتُم بَعضَهُ عَلَى بَعضٍ، تَرَونَهُ يَبلُغُ السَّمَاءَ؟» فَقَالُوا[١٧٧]: لَا يَا رَسُولَ اللهِ. فَقَالَ: «يَقُولُ أَحَدُكُم إِذَا فَرَغَ مِن صَلَاتِهِ: (سُبحَانَ اللهِ، وَالحَمْدُ للهِ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَاللهُ أَكبَرُ) ثَلَاثِينَ مَرَّةً، وَهُنَّ يَدْفَعْنَ: الهَدْمَ، وَالغَرَقَ، وَالحَرْقَ، وَالتَرَدِّيَ فِي البِئْرِ، وَأَكْلَ السَّبُعِ، وَمِيتَةَ السُّوءِ، وَالبَلِيَّةَ التِي نَزَلَتْ عَلَى العَبدِ فِي ذَلِكَ اليَومِ»[١٧٨].

الحَدِيثُ العِشرُونَ
[نُبْذَةٌ مِمَّا يُسْتَحَبُّ أَنْ يُزَادَ فِي تَعْقِيبِ الصُّبْحِ]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، عَنِ الحُسَينِ بنِ سَعِيدٍ، عَن مُعَاوِيَةَ بنِ[١٧٩] شُرَيحٍ[١٨٠]، عَن مُعَاوِيَةَ ابنِ وَهَبٍ[١٨١]، عَن عَمْرٍو ابنِ نُهَيكٍ[١٨٢]، عَن سَلَّامٍ[١٨٣] المَكِّيِّ[١٨٤]، عَن أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «أَتَى رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ [يُقَالُ لَهُ][١٨٥] شَيْبَةُ الهُذَيلِ[١٨٦] فَقَالَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي شَيْخٌ قَد كَبُرَ سِنِّي، وضَعُفَتْ[١٨٧] قُوَّتِي عَن عَمَلٍ كُنْتُ قَدْ عَوَّدتُهُ نَفْسِي مِنْ صَلَاةٍ وَصِيَامٍ وَحَجٍّ وَجِهَادٍ، فَعَلِّمْنِي يَا رَسُولَ اللهِ كَلَامًا يَنفَعُنِي اللهُ بِهِ، وَخَفِّفْ عَلَيَّ يَا رَسُولَ اللهِ. فَقَالَ: «أَعِدْ» فَأَعَادَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.

فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهﷺ: «مَا حَوْلَكَ شَجَرَةٌ وَلَا مَدَرَةٌ إِلَّا وَقَدْ بَكَتْ مِنْ رَحْمَتِكَ، فَإِذَا صَلَّيتَ الصُّبْحَ فَقُلْ عَشْرَ مَرَّاتٍ: (سُبْحَانَ اللهِ العَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ العَلِيِّ العِظِيمِ) فَإِنَّ اللهَ يُعَافِيكَ بِذَلِكَ مِنَ العَمَى، وَالجُنُونِ، وَالجُذَامِ، وَالفَقْرِ، وَالهَرَمِ».

فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ هَذَا لِلدُّنْيَا، فَمَا لِلآخِرَةِ؟ فَقَالَ: «تَقُولُ فِي دِبرِ كُلِّ صَلَاةٍ: (اللَّهُمَّ اهْدِنِي مِن عِندِكَ، وَأَفِضْ عَلَيَّ مِن فَضْلِكَ، وَانْشُرْ عَلَيَّ مِن رَحْمَتِكَ، وَأَنْزِل عَلَيَّ مِن بَرَكَاتِكَ)».

فَقَالَ[188]: فَقَبَضَ عَلَيْهِنَّ بِيَدِهِ، ثُمَّ مَضى.

قَالَ[189] رَجُلٌ لِابنِ عَبَّاسٍ: شُدَّ مَا قَبَضَ عَلَيهَا خَالُكَ[190].

قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ عليه السلام: «أَمَا إِنَّهُ إِنْ وَافَى بِهَا يَومَ القِيَامَةِ لَمْ يَدَعْهَا مُتَعَمِّدًا فَتَحَ اللهُ لَهُ ثَمَانِيَةَ أَبوَابٍ [مِنْ أَبوَابِ][191] الجَنَّةِ، يَدخُلُ مِن أَيِّهَا شَاءَ»[192].

الحَدِيثُ الحَادِيَ وَالعِشرُون
[تَأَكُّدُ اسْتِحْبَابِ الجلُوسِ بَعدَ الصُّبْحِ حَتّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ]

بِالإِسنَادِ عَن أَبِي جَعفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، عَن مُحَمَّدِ بنِ أَحمَدَ بنِ يَحيَى، عَن [أَبِي][193] جَعفَرٍ[194]، عَن أَبِي الجَوزَاءِ[195]، عَنِ الحُسَينِ بنِ علوَان[196]، عَن عُمَرَ بنِ خَالِدٍ[197]، عَن عَاصِمِ بنِ أَبِي النُّجُودِ الأَسَدِيِّ[198]، عَن ابنِ عُمَرَ[199]، عَنِ الحَسَنِ[200] بنِ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: سَمِعتُ أَبِي عَلِيًّا ابنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهﷺ: «أَيُّمَا امْرِئٍ مُسْلِمٍ جَلَسَ فِي مُصَلَّاهُ الذِي صَلَّى فِيهِ الفَجْرَ يَذْكُرُ اللهَ حَتَّى تَطلُعَ الشَمسُ كَانَ لَهُ مِنَ الأَجرِ كَحَاجِّ رَسُولِ اللهِ[201]ﷺ وَغُفِرَ لَهُ، فَإِن جَلَسَ فِيهِ حَتَّى تَكُونَ سَاعَةً تَحِلُّ فِيهَا الصَّلَاةُ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ أَو أَربَعًا غُفِرَ لَهُ مَا سَلَفَ، وَكَانَ لَهُ مِنَ الأَجرِ كَحَاجِّ بَيتِ اللهِ»[202].

الحَدِيثُ الثَّانِيَ وَالعِشرُونَ
[جَوَازُ الصَّلَاةِ فِي الفِرَاءِ وَالجُلُودِ وَالصُّوفِ وَالشَّعرِ وَالوَبَرِ وَنَحْوِهَا]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ] فِي الصَّحِيحِ، عَن مُحَمَّدِ بنِ يَعقُوبَ، عَن عَلِيِّ بنِ إِبرَاهِيمَ، عَن أَبِيهِ، عَن ابنِ أَبِي عُمَيرٍ، عَن ابنِ بُكَيرٍ[٢٠٣] قَالَ: سَأَلَ زُرَارَةُ[٢٠٤] أَبَا عَبدِ اللهِ عليه السلام، عَنِ الصَّلَاةِ فِي الثَّعَالِبِ وَالفَنَكِ[٢٠٥] وَالسِّنْجَابِ وَغَيرِهِ مِنَ الوَبَرِ؟ فَأَخْرَجَ كِتَابًا زَعَمَ أَنَّهُ إِملَاءُ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: «**إِنَّ الصَّلَاةَ فِي وَبَرِ كُلِّ [شَيءٍ][٢٠٦] حَرَامٌ أَكْلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَشَعرِهِ وَجِلدِهِ وَبَولِهِ وَرَوثِهِ[٢٠٧] وَكُلِّ شَيءٍ مِنهُ فَاسِدَةٌ[٢٠٨]، لَا تُقبَلُ تِلكَ الصَّلَاةُ حَتَّى يُصَلِّيَ فِي غَيرِهِ مِمَّا أَحَلَّ اللهُ أَكلَهُ.**

ثُمَّ قَالَ: «**يَا زُرَارَةُ هَذَا عَن رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم فَاحفَظْ ذَلِكَ يَا زُرَارَةُ، فَإِن كَانَ مِمَّا يُؤكَلُ لَحمُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَبَولِهِ وَشَعرِهِ وَرَوثِهِ وَأَلبَانِهِ وَكُلِّ شَيءٍ مِنهُ جَائِزَةٌ[٢٠٩] إِذَا عَلِمتَ أَنَّهُ ذَكِيٌّ قَد ذَكَّاهُ الذَّبحُ، وَإِن كَانَ غَيرَ ذَلِكَ مِمَّا [قَد][٢١٠] نُهِيتَ عَن أَكلِهِ أَو حُرِّمَ عَلَيكَ أَكلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي كُلِّ شَيءٍ مِنهُ فَاسِدَةٌ[٢١١]، ذَكَّاهُ الذَبحُ أَو لَم يُذَكِّهِ**»[٢١٢].

الحَدِيثُ الثَّالِثُ وَالعِشرُون
[اسْتِحْبَابُ الصَّلَاةِ فِي النَّعْلِ الطَّاهِرَةِ]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ بِإِسْنَادِهِ عَن][٢١٣] مُحَمَّدِ بنِ عَلِيِّ بنِ مَحبُوبٍ، عَنِ العَبَّاسِ[٢١٤]، عَن عَبدِ اللهِ بنِ المُغِيرَةِ، عَن أَبَانٍ[٢١٥]، عَن عَبدِ الرَحمَنِ [بنِ أَبِي عَبدِ اللهِ][٢١٦]، أَنَّ أَبَا عَبدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «**إِذَا صَلَّيتَ فَصَلِّ فِي نَعْلَيْكَ إِذَا كَانَتْ طَاهِرَةً، فَإِنَّهُ يُقَالُ: (ذَلِكَ مِنَ السُّنَّةِ)**»[٢١٧].

الحَدِيثُ الرَّابِعُ والعِشرُونَ
[اسْتِحْبَابُ ابْتِدَاءِ النَّوَافِلِ]

بالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ] فِي الصَحِيحِ، عَنِ الحُسَينِ بنِ سَعِيدٍ، عَن فُضَالَةَ بنِ أَيُّوبَ[٢١٨]، عَنِ العَلَاءِ[٢١٩]، عَن مُحَمَّدِ بنِ مُسْلِمٍ، عَن أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: **أَتَى رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله [رَجُلٌ][٢٢٠] فَقَالَ: ادْعُ اللهَ [لِي] أَن يُدْخِلَنِيَ الجَنَّةَ، [فَقَالَ][٢٢١]: أَعِنِّي بِكَثرَةِ السُّجُودِ»**[٢٢٢].

الحَدِيثُ الخَامِسُ وَالعِشرُونَ
[وُجُوبُ إِتْمَامِ الصَّلَاةِ وَإِقَامَتِها]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، عَن مُحَمَّدِ بنِ عَلِيٍّ بنِ مَحبُوبٍ، عَن مُحَمَّدِ بنِ الحُسَينِ، عَن مُحَمَّدِ بنِ عَبدِ اللهِ بنِ زُرَارَةَ، عَن عِيسَى بنِ عَبدِ اللهِ[٢٢٣] الهَاشِمِيِّ، عَن أَبِيهِ، عَن جَدِّهِ، عَن عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: **قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: «إِنَّ عَمُودَ الدِّينِ الصَّلَاةُ، وَهِيَ أَوَّلُ مَا يُنْظَرُ فِيهِ مِن عَمَلِ ابنِ آدَمَ؛ فَإِنْ صَحَّتْ نُظِرَ فِي عَمَلِهِ، وَإِنْ لَم تَصُحَّ لَم يُنْظَرْ فِي بَقِيَّةِ عَمَلِهِ»**[٢٢٤].

الحَدِيثُ السَّادِسُ وَالعِشرُونَ
[وُجُوبُ الصَّلَوَاتِ الخَمْسِ، وَعَدَمُ وُجُوبِ صَلَاةٍ سَادِسَةٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، عَن مُحَمَّدِ بنِ عَلِيٍّ بنِ مَحبُوبٍ، عَن مُحَمَّدِ بنِ الحُسَينِ، عَن وَهَبِ بنِ حَفصٍ[٢٢٥] [٢٢٦]، عَن أَبِي بَصِيرٍ، عَن أَبِي جَعفَرٍ عليه السلام قَالَ: **قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: «لَو كَانَ عَلَى بَابِ[٢٢٧] أَحَدِكُم نَهرٌ فَاغتَسَلَ فِي كُلِّ يَومٍ مِنهُ خَمسَ مَرَّاتٍ أَكَانَ يَبقَى فِي جَسَدِهِ[٢٢٨] مِنَ الدَّرَنِ[٢٢٩] شَيءٌ؟**

قُلنَا: لا.

قَـالَ: «فَإِنَّ مَثَلَ الصَّـلَاةِ كَمَثَلِ النَّهَرِ الجَارِي، كُلَّمَا صَلَّى صَـلَاةً كَفَّرَتْ مَا بَيْنَهُمَا مِنَ الذُّنُوبِ»[٢٣٠].

الحَدِيثُ السَّابِعُ وَالعِشرُونَ
[وُجُوبُ المُحَافَظَةِ عَلى الصَّلَوَاتِ فِي أَوْقَاتِهَا]

بِالإِسْـنَادِ عَن عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُـولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: «انتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعدَ الصَّلَاةِ كَنْزٌ مِن كُنُوزِ الجَنَّةِ»[٢٣١].

الحَدِيثُ الثَّامِنُ وَالعِشرُونَ
[تَحْرِيمُ الاسْتِخْفَافِ بالصَّلَاةِ وَالتَّهَاوُنِ بِهَا]

بِالإِسْـنَادِ عَـن أَبِي جَعفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، عَـن مُحَمَّدِ بنِ عَلِيٍّ بنِ مَحبُـوبٍ، عَن مُحَمَّدِ بنِ الحُسَـينِ، عَن مُوسَـى بنِ عِيسَى[٢٣٢]، عَن مُحَمَّدِ بنِ سَـعِيدٍ، عَن إِسمَاعِيلَ بنِ مُسلِمٍ، عَن جَعْفَرٍ، عَن أَبِيهِ[٢٣٣] قَالَ: قَالَ رَسُـولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: «لِكُلِّ شَيْءٍ وَجْهٌ، وَوَجْهُ دِينِكُم الصَّلَاةُ، فَلَا يُشِينَنَّ أَحَدُكُم وَجْهَ دِينِهِ، وَلِكُلِّ شَيْءٍ أَنْفٌ، وَأَنْفُ الصَّلَاةِ التَّكْبِيرَةُ»[٢٣٤].

الحَدِيثُ التَّاسِعُ وَالعِشرُونَ
[وَصْفُ الصَّلَاةِ]

بِالإِسْـنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّـوسِيِّ]، عَن أَحمَدَ بنِ إِدرِيـسَ[٢٣٥]، عَن مُحَمَّدِ بنِ عَبدِ الجَبَّـارِ[٢٣٦]، عَـن صَفوَانَ، عَن حَمْـزَةَ بنِ حُمرَانَ[٢٣٧]، عَـن عُبَيدِ بـنِ زُرَارَةَ[٢٣٨]، عَن أَبِي عَبـدِ اللهِ عليه السلام قَـالَ: قَالَ رَسُـولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: «مَثَلُ الصَّلَاةِ مَثَـلُ عَمُودِ الفُسْـطَاطِ[٢٣٩]، إِذَا ثَبَتَ العَمُودُ نَفَعَتِ الأَطنَابُ وَالأَوتَادُ وَالغِشَـاءُ، وَإِذَا انكَـسَرَ لَم يَنفَعْ[٢٤٠] طَنبٌ وَلَا وَتَدٌ وَلَا غِشَاءٌ»[٢٤١].

الحَدِيثُ الثَّلَاثُونَ
[اسْتِحْبَابُ الصَّلَاةِ فِي أَوَّلِ الوَقْتِ]

بِالإِسْـنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، عَن سَعْدٍ، عَن مُوسَى[٢٤٢] بنِ جَعْفَرٍ[٢٤٣]، عَن بَعـضِ أَصْحَابِنَا، [عَن عُبَيدِ الله بنِ][٢٤٤] عَبدِ الله الدَهقَانِ[٢٤٥]، عَن وَاصِلِ بنِ سُـلَيْمَانَ، عَن عَبدِ الله بنِ سِنَانٍ[٢٤٦]، عَن أَبِي عَبدِ الله عليه السلام قَالَ: **قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَا مِن صَلَاةٍ يَحْـضُرُ وَقتُهَـا إِلَّا نَادَى مَلَكٌ بَينَ يَدَيِ الله: أَيُّهَا النَاسُ قُومُـوا إِلَى نِيرَانِكُمُ التِي أَوقَدتُمُوهَا عَلَى ظُهُورِكُم فَأَطفِؤُوهَا بِصَلَاتِكُم»**[٢٤٧].

الحَدِيثُ الحَادِي وَالثَّلَاثُونَ
[وُجُوبُ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ وَمُرَاعَاةِ أَرْكَانِهَا]

بِالإِسْـنَادِ عَن أَبِي جَعْفَـرٍ [الطُّوسِيِّ] فِي الصَّحِيحِ، عَن عَـلِيٍّ[٢٤٨]، عَن أَبِيهِ، عَن ابنِ أَبِي عُمَيرٍ، عَن عُمَرَ ابنِ أُذَينَةَ، عَن زُرَارَةَ، عَن أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «**بَينَا رَسُـولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم جَالِسٌ فِي المَسْجِدِ إِذ دَخَلَ رَجُلٌ فَقَامَ فَصَلَّى فَلَم يُتِمَّ رُكُوعَهُ وَلَا سُجُودَهُ، فَقَالَ صلى الله عليه وآله وسلم: نَقْرٌ كَنَقْرِ الغُرَابِ[٢٤٩]، لَئِن مَاتَ هَذَا وَهَكَذا صَلَاتُهُ لَيَمُوتَنَّ عَلَى غَيرِ دِينٍ[٢٥٠]**»[٢٥١].

الحَدِيثُ الثَانِيَ وَالثَّلَاثُونَ
[وُجُوبُ الصَّلَوَاتِ الخَمْسِ]

بِالإِسْـنَادِ عَن أَبِي جَعفَرٍ [الطُّوسِيِّ] فِي الصَحِيحِ، عَن أَحمَدَ بنِ مُحَمَّدِ بنِ عِيسَى، عَن حَمَّادٍ، عَن حَرِيزٍ، عَن زُرَارَةَ، عَن أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَـأَلْتُهُ عَمَّا فَرَضَ اللهُ مِنَ الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ: «**خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي اللَّيلِ وِالنَّهَارِ**». فَقُلتُ: هَل سَمَّاهُنَّ اللهُ وَبَيَّنَهُنَّ فِي كِتَابِهِ؟

فَقَالَ: «**نَعَم، قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ [لِنَبِيِّهِ][٢٥٢]: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْـلِ﴾[٢٥٣]، وَدُلُوكُهَا زَوَالُهَا، فَفِيمَا بَينَ دُلُوكِ الشَّـمْسِ إِلَى غَسَـقِ اللَّيـلِ أَربَعُ صَلَوَاتٍ**

سَمَّاهُنَّ وَبَيَّنَ وَقْتَهُنَّ، وَغَسَقُ اللَّيلِ انتِصَافُهُ.

ثُمَّ قَالَ: ﴿وَقُرْآنَ الفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ فَهَذِهِ الخَامِسَةُ.

وَقَالَ فِي ذَلِكَ: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ﴾[٢٥٤] وَطَرَفَاهُ المِغْرِبُ وَالغَدَاةُ، ﴿وَزُلَفًا مِنَ اللَّيلِ﴾، وَهِيَ صَلَاةُ العِشَاءِ الآخِرَةِ.

[وَقَالَ][٢٥٥]: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الوُسْطَى﴾[٢٥٦]، وَهِيَ صَلَاةُ الظُّهرِ، وَهِيَ أَوَّلُ صَلَاةٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ وَهِيَ وَسَطُ النَّهَارِ، وَسَطُ[٢٥٧] صَلَاتَينِ بِالنَّهَارِ: صَلَاةِ الغَدَاةِ وَصَلَاةِ العَصْرِ. وَفِي بَعضِ القِرَاءَة: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الوُسْطَى وَصَلَاةِ العَصْرِ وَقُومُوا للهِ قَانِتِينَ).

قَالَ: وَنَزَلَتْ[٢٥٨] هَذِهِ الآيَةُ يَومَ الجُمُعَةِ وَرَسُولُ اللهِ ﷺ فِي سَفَرٍ، فَقَنَتَ فِيهَا وَتَرَكَهَا عَلَى حَالِهَا فِي السَّفَرِ وَالحَضَرِ وَأَضَافَ للمُقِيمِ رَكعَتَينِ، وَإِنَّمَا وُضِعَتِ الرَّكعَتَانِ اللَّتَانِ أَضَافَهُمَا النَّبِيُّ ﷺ يَومَ الجُمُعَةِ للمُقِيمِ لِمَكَانِ الخُطبَتَينِ مَعَ الإِمَامِ، فَمَنْ صَلَّى يَومَ الجُمُعَةِ فِي غَيرِ جَمَاعَةٍ فَليُصَلِّهَا أَربَعَ رَكَعَاتٍ كَصَلَاةِ الظُّهرِ فِي سَائِرِ الأَيَّامِ»[٢٥٩].

الحَدِيثُ الثَّالِثُ وَالثَّلَاثُونَ
[بَدْءُ الأَذَانِ وَالإِقَامَةِ]

بِالإِسْنَادِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، فِي الصَّحِيحِ، عَنْ عَلِيٍّ[٢٦٠]، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابنِ أَبِي عُمَيرٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ مَنصُورٍ[٢٦١]، عَنْ أَبِي عَبدِ اللهِ [عليه السلام][٢٦٢] قَالَ: «لَمَّا هَبَطَ جَبرَئِيلُ عليه السلام بِالأَذَانِ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ كَانَ رَأسُهُ فِي حِجرِ عَلِيٍّ [عليه السلام] فَأَذَّنَ جَبرَئِيلُ [عليه السلام] وَأَقَامَ، فَلَمَّا انتَبَهَ رَسُولُ اللهِ ﷺ قَالَ: يَا عَلِيُّ، سَمِعتَ؟ قَالَ: نَعَم.

قَالَ: حَفِظتَ؟ قَالَ: نَعَم.

قَالَ: ادعُ بِلَالًا فَعَلِّمْهُ، فَدَعَا عَلِيٌّ عليه السلام بِلَالًا فَعَلَّمَهُ»[٢٦٣].

الحَدِيثُ الرَّابِعُ وَالثَّلَاثُونَ
[اسْتِحْبَابُ الجُلُوسِ حَتّى تُقَامَ الصَّلَاةُ]

بِالإِسْنَادِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، فِي الضَّعِيفِ، عَنْ أَحمَدَ[٢٦٤] بنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ البرقِيِّ، عَنِ النَّوفَلِيِّ[٢٦٥]، عَنِ السّكُونِيِّ، عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ، [عَنْ آبَائِهِ][٢٦٦] عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام عَنِ النَّبِيِّ[٢٦٧] صلى الله عليه وآله وسلم: «كَانَ إِذَا دَخَلَ مَسْجِدًا وَبِلَالٌ يُقِيمُ الصَّلَاةَ جَلَسَ»[٢٦٨].

الحَدِيثُ الخَامِسُ وَالثَّلَاثُونَ
[فَضْلُ الأَذَانِ وَثَوَابُ المُؤَذِّنِينَ]

بِالإِسْنَادِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ] فِي الصَحِيحِ، عَنْ مُحَمَّدِ بنِ عَلِيٍّ بنِ مَحبُوبٍ، عَنْ يَعْقُوبَ[٢٦٩] بنِ يَزِيدٍ[٢٧٠]، عَنِ ابنِ أَبِي عُمَيرٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بنِ وَهَبٍ، عَنْ أَبِي عَبدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: «مَن أَذَّنَ فِي مِصْرٍ مِن أَمصَارِ المُسْلِمِينَ سَنَةً، وَجَبَتْ لَهُ الجَنَّةُ»[٢٧١].

الحَدِيثُ السَّادِسُ وَالثَّلَاثُونَ
[بَيَانُ عَظِيمِ أَجْرِ المُؤَذِّنِينَ]

بِالإِسْنَادِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، عَنْ مُحَمَّدِ بنِ عَلِيٍّ بنِ مَحبُوبٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بنِ الحُسَينِ، عَنْ مُحَمَّدِ بنِ حَسَّانَ[٢٧٢]، عَنْ عِيسَى بنِ عَبدِ اللهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: «لِلمُؤَذِّنِ فِيمَا بَينَ الأَذَانِ وَالإِقَامَةِ مِثْلُ أَجْرِ الشَّهِيدِ المُتَشَحِّطِ[٢٧٣] بِدَمِهِ فِي سَبِيلِ اللهِ.

قَالَ: قُلتُ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّهُم يُخَلَّدُونَ[٢٧٤] عَلَى الأَذَانِ!

قَـالَ: كَلَّا، إِنَّهُ يَأْتِي عَلَى النَّـاسِ زَمَانٌ يَطرَحُونَ الأَذَانَ عَـلى ضُعَفَائِهِم، وَتِلكَ لُحُومٌ حَرَّمَهَا اللهُ عَلَى النَّارِ»[٢٧٥].

الحَدِيثُ السَّابِعُ وَالثَّلَاثُونَ
[وُجُوبُ السُّجُودِ عَلى السَّبْعَةِ وَاسْتِحْبَابُ الإِرْغَامِ بِالأَنْفِ]

بِالإِسْـنَادِ عَـن أَبِي جَعْفَـرٍ [الطُّوسِيِّ]، عَن مُحَمَّـدِ بنِ عَلِيِّ بنِ مَحبُـوبٍ، عَن أَحمَدَ بنِ مُحَمَّدٍ، عَن ابنِ أَبِي نَجرَانَ[٢٧٦]، عَن حَمَّادِ بنِ عِيسَـى، عَن حريز، عَن زُرَارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: «السُّجُودُ عَلَى سَبْعَةِ أَعْظُمٍ: الجَبْهَةِ، وَاليَدَينِ، وَالرُّكْبَتَينِ، وَالإِبْهَامَينِ. وَتُرْغِمُ بِأَنْفِكَ إِرْغَامًا.

فَأَمَّا الفَرْضُ فَهَذِهِ السَّبْعَةُ[٢٧٧]، وَأَمَّا الإِرْغَامُ بِالأَنْفِ فَسُنَّةٌ مِنَ النَّبِيِّ عليه السلام»[٢٧٨].

الحَدِيثُ الثَّامِنُ وَالثَّلَاثُونَ
[اسْتِحْبَابُ السُّجُودِ عَلى الأَرْضِ وَاخْتِيَارُهَا عَلى غَيْرِهَا]

بِالإِسـنَادِ عَن أَبِي جَعفَرٍ [الطّوسِيِّ]، عَن الحُسَـينِ بنِ سَعِيدٍ، عَنِ ابنِ أَبِي عُمَيرَ، عَن عُمَرَ بنِ أُذَينَةَ، عَن إِسحَاقَ بنِ الفَضلِ[٢٧٩] [٢٨٠] أَنَّه قال: سَأَلَت[٢٨١] أَبَا عَبدِ اللهِ عليه السلام عَنِ السُّجُودِ عَلَى الحُصرِ وَالبَوَارِي، فَقَالَ: «لا بَأسَ، وَأَن يُسْجَدَ عَلَى الأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ، فَإِنَّ رَسُـولَ اللهِ صلى الله عليه وآله كَانَ يُحِبُّ ذَلِكَ أَن يُمَكِّنَ جَبْهَتَهُ مِنَ الأَرْضِ، فَأَنَا أُحِبُّ لَكَ[٢٨٢] مَا كَانَ رَسُولُ اللهِ[٢٨٣] يُحِبُّه»[٢٨٤].

الحَدِيثُ التَّاسِعُ وَالثَّلَاثُونَ
[اسْتِحْبَابُ اخْتِيَارِ (سُبْحَانَ رَبِّيَ العَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ) فِي الرُّكُوعِ وَ(سُبْحَانَ رَبِّيَ الأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ) فِي السُّجُودِ]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ]، عَن مُحَمَّدِ بنِ أَحمَدَ بنِ يَحيَى، عَن يُوسُفَ بنِ الحَرثِ،

عَـن عَبـدِ الله بـنِ يَزِيدَ المنقَـرِيِّ، عَن مُوسَـى بنِ أَيُّـوبَ الغَافِقِـيِّ، عَن عَمِّـهِ إِيَاسِ بنِ عَامِـرٍ الغَافِقِـيِّ، عَن عُقبَةَ بـنِ عَامِرٍ الجُهنِيِّ أَنَّـهُ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ العَظِيمِ﴾(٢٨٥) قَالَ لَنَا رَسُولُ اللهﷺ: «اجْعَلُوهَا فِي رُكُوعِكُم». فَلَمَّا نَزَلَتْ: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾(٢٨٦) قَالَ لَنَا رَسُولُ اللهﷺ: «اجْعَلُوهَا فِي سُجُودِكُم»(٢٨٧).

الحَدِيثُ الأَرْبَعُونَ
[كَرَاهَةُ تَغْمِيضِ العَيْنَيْنِ فِي الصَّلَاةِ]

بِالإِسْـنَادِ عَـن أَبِي جَعْفَـرٍ [الطُّـوسِيِّ]، عَـن مُحَمَّـدِ بـنِ عَـلِيِّ بـنِ مَحبُـوبٍ، عَـن عَلِيِّ بنِ الرَّيانِ(٢٨٨)، عَن الحُسَـينِ بنِ رَاشِـدٍ، عَـن بَعضِ أَصحَابِهِ، عَن مَسْـمَعٍ، عَن أَبِي عَبـدِ اللهعليه السلام عَن أَمِيرِ المُؤمِنِـينَعليه السلام: «إِنَّ النَّبِيَّﷺ نَهَى عَنْ أَن يُغمِضَ الرَّجُلُ عَيْنَيهِ فِي الصَّلَاةِ»(٢٨٩).

الحَدِيثُ الحَادِيَ وَالأَرْبَعُونَ
[اسْتِحْبَابُ اسْتِقْبَالِ القِبْلَةِ وَقَضَاءِ القُنُوتِ إِنْ نَسِيَهُ ثُمَّ ذَكَرَهُ بَعدَ الفَرَاغِ وَلَو فِي الطَّرِيقِ]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ] فِي الصَّحِيحِ، عَن مُحَمَّدِ بنِ إِسْمَاعِيلَ، عَن الفَضْلِ بنِ شَـاذَانَ، عَن حَمَّادِ بنِ عِيسَـى، عَن حَرِيزٍ، عَن زُرَارَةَ قَالَ: قُلـتُ لأَبِي جَعْفَرٍعليه السلام: رَجُلٌ نَسِيَ القُنُوتَ وَهُوَ فِي بَعضِ الطَّرِيقِ؟

فَقَالَ: «يَسْتَقبِلُ القِبْلَةَ ثُمَّ لِيَقُلْهُ».

ثُمَّ قَالَ: «إِنِّي لَأَكْرَهُ لِلرَّجُلِ أَن يَرغَبَ عَن سُنَّةِ رَسُولِ اللهﷺ أَو يَدَعَهَا»(٢٩٠).

الحَدِيثُ الثَّانِيَ وَالأَرْبَعُونَ
[جَعْلُ المُصَلِّي أَمَامَهُ سَاتِرًا مِمَّا يَمُرُّ بَينَ يَدَيْهِ]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ] فِي الصَّحِيحِ، عَن أَحمَدَ بنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الحَسَنِ بنِ مَحبُوبٍ، عَن مُعَاوِيَةَ بنِ وَهَبٍ، عَن أَبِي عَبدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «**كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله يَجْعَلُ العَنْزَةَ**[٢٩١] **بَينَ يَدَيهِ إِذَا صَلى**»[٢٩٢].

الحَدِيثُ الثَّالِثُ وَالأَرْبَعُونَ
[مَا يَسْتَتِرُ بِهِ المُصَلِّي مِمَّن يَمُرُّ بَينَ يَدَيْهِ]

بِالإِسْنَادِ عَن أَبِي جَعْفَرٍ [الطُّوسِيِّ] فِي الصَّحِيحِ، عَنِ الحُسَينِ بنِ سَعِيدٍ، عَن سِنَانٍ[٢٩٣]، عَنِ ابنِ مُسكَانَ[٢٩٤]، عَن أَبِي بَصِيرٍ، عَن أَبِي عَبدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: «**كَانَ طُولُ رَحْلِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله ذِرَاعًا، وَكَانَ إِذَا صَلَّى وَضَعَهُ بَينَ يَدَيهِ يَسْتَتِرُ بِهِ مِمَّن يَمُرُّ بَينَ يَدَيهِ**»[٢٩٥].

[إِنْهَاءُ النَّاسِخِ]

تَمَّتِ الأَحَادِيثُ بِحَمْدِ اللهِ تَعَالى يَومَ الاثنَينِ سَلخَ رَبِيعٍ الآخِرِ مِن سَنَةِ تِسعٍ وَخَمسِينَ وَسَبْعِمَائَةٍ، عَلى يَدِ العَبدِ الفَقِيرِ الرَّاجِي مِنَ اللهِ المَنَّانِ التَّجَاوُزَ وَالغُفرَانَ عَلِيِّ بنِ يُوسُفَ بنِ عَبدِ الجَلِيلِ - عَرَّفَهُ اللهُ عُيُوبَ نَفسِهِ، وَجَعَلَ يَومَهُ خَيرًا مِن أَمسِهِ -، وَالحَمْدُ للهِ وَحْدَهُ، وَصَلَّى اللهُ عَلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّم.

[إِنْهَاءُ قِرَاءَةِ النَّاسِخِ عَلى المُصَنِّفِ رحمه الله]

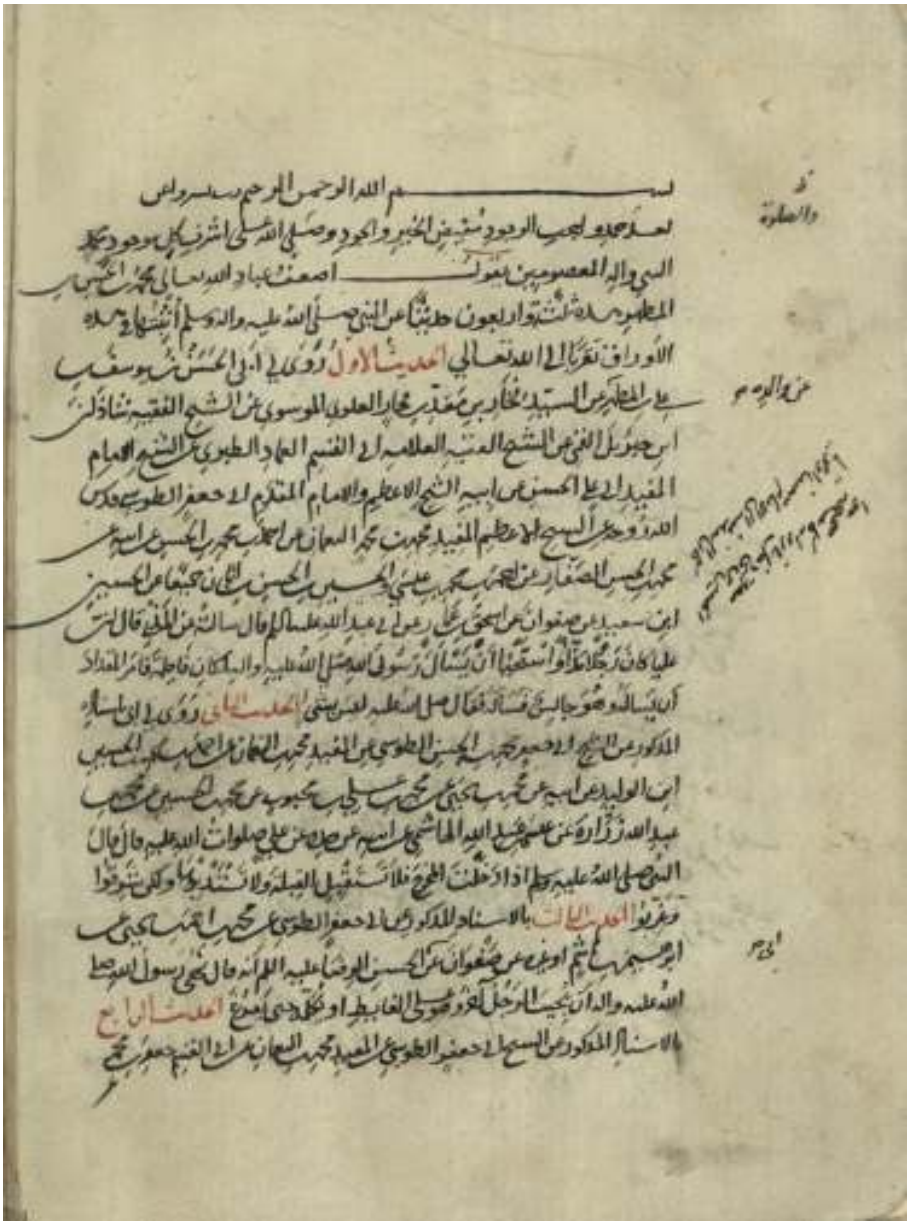
أَنهَاهُ أَدَامَ اللهُ فَضَائِلَهُ قِرَاءَةً فِي سَلخِ شَعبَانَ سَنَةَ تِسعٍ وَخَمسِينَ وَسَبْعِمَائَةٍ، وَالحَمدُ للهِ وَحْدَهُ، وَصَلَّى اللهُ عَلى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَكَتَبَ: مُحَمَّدُ بنُ الحَسَنِ بنِ يُوسُفَ بنِ المُطَهَّر.

[إِنْهَاءُ قِرَاءَةِ عِمَادِ الدِّينِ يَحْيَى الكَاشِيِّ عَلى المُصَنِّفِ رحمه الله]

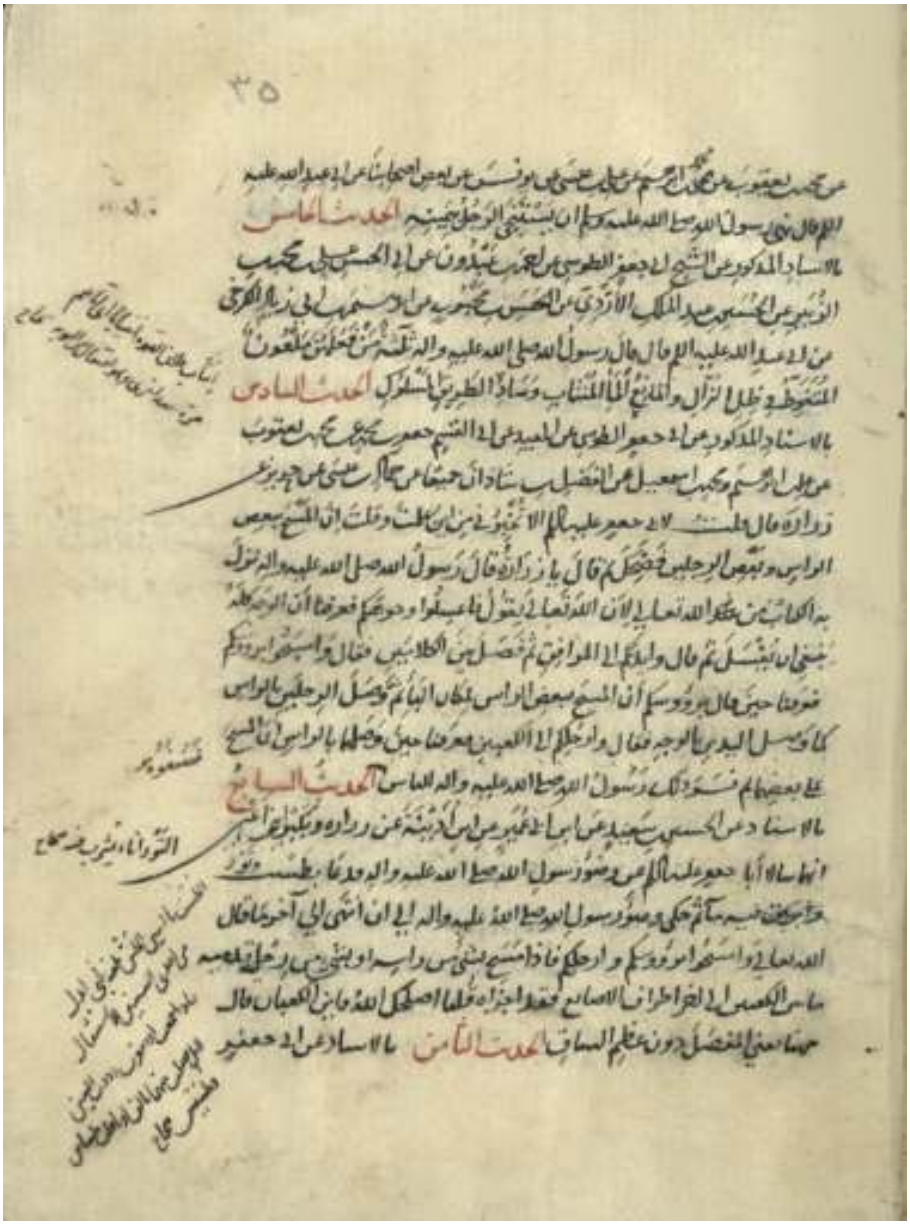
قَرَأَ عَلَيَّ مَولَانَا الإِمَامُ المُعَظَّمُ، أَفضَلُ العُلَمَاءِ، وَأَعْلَمُ الفُضَلَاءِ، المُؤَيَّدُ بِالقُوَّةِ القُدْسِيَّةِ، وَالأَخْلَاقِ النَّبَوِيَّةِ، جَامِعُ الفَضَائِلِ النَّفْسَانِيَّةِ، المُطَّلِعُ عَلَى الأَسْرَارِ الرَّوْحَانِيَّةِ، مَولانَا تَاجُ الحَقِّ وَالدِّينِ، أَبُو سَعِيدٍ بنُ الإِمَامِ السَّعِيدِ عِمَادُ بنُ يَحيَى بنِ الإِمَامِ السَّعِيدِ فَخرِ الدِّينِ أَحمَدَ الكَاشِيّ- أَعَزَّ اللهُ أَنصَارَهُ، وَضَاعَفَ اقتِدَارَهُ، وَأَسْبَغَ ظِلَّهُ عَلَى المُسْلِمِينَ، وَأَدَامَ إِفَاضَتَهُ عَلَى المُسْتَعِدِّينَ- جَمِيعَ هذِهِ الأَحَادِيثِ، وَرَوَيْتُهَا لَهُ مُنَاوَلَةً بِالأَسَانِيدِ المَذكُورَةِ، فَلَهُ ذَلِكَ لِمَنْ أَحَبَّ. وَكَتَبَ العَبدُ مُحَمَّدٌ بنُ الحَسَنِ ابْنِ يُوسُفَ بنِ عَلِيٍّ ابنِ المُطَهَّرِ، وَالحَمْدُ للهِ وَحْدَهُ، وَصَلَوَاتُهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ وَآلِهِ، وَذَلِكَ فِي سَلخِ شَعْبَانَ سَنَةَ تِسْعٍ وَخَمسِينَ وَسَبْعِمَائَةٍ فِي الحِلَّةِ

وفيما يأتي أضعُ بين يدي القارئ الكريم مصوَّرة المخطوطة كاملةً مع الإجازات، لنَفاستِها.

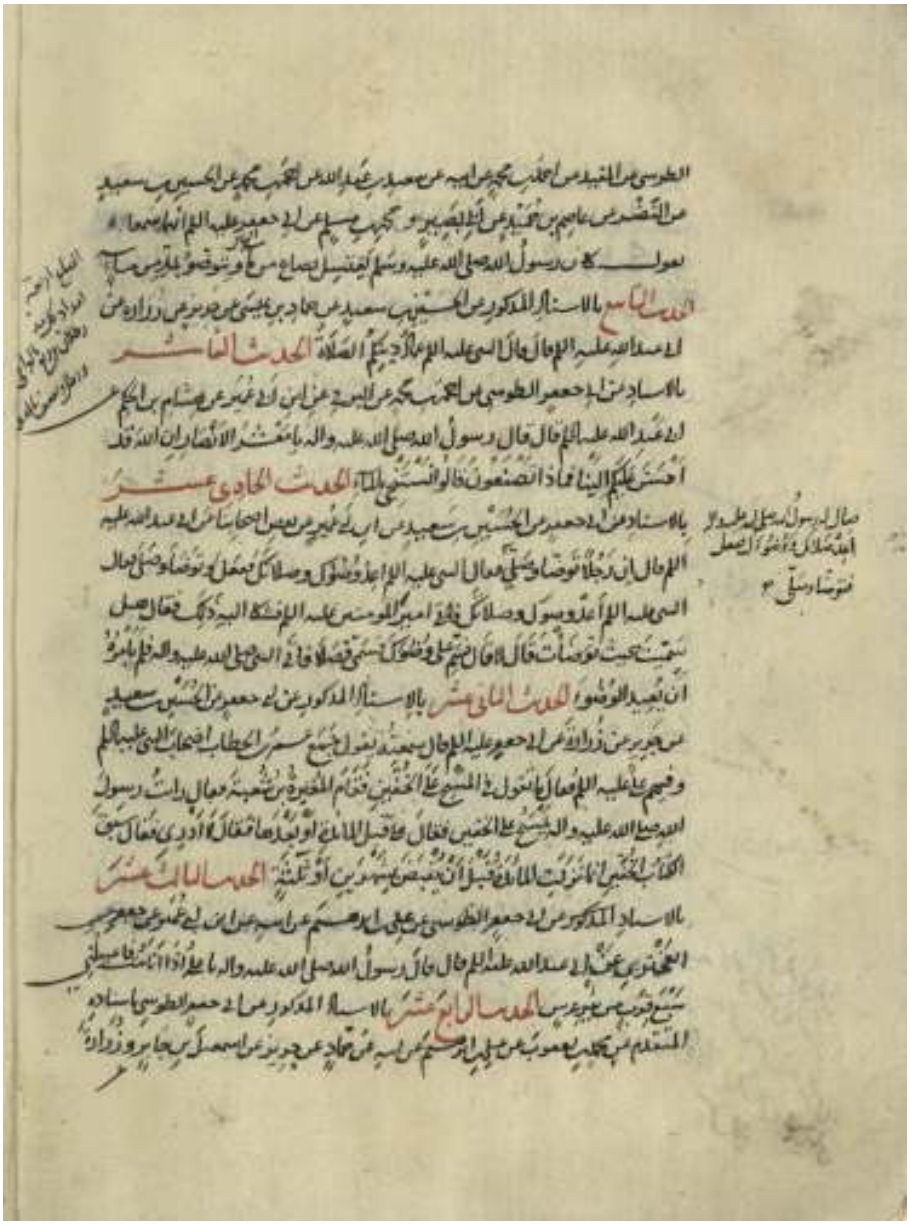




١



٢



٣



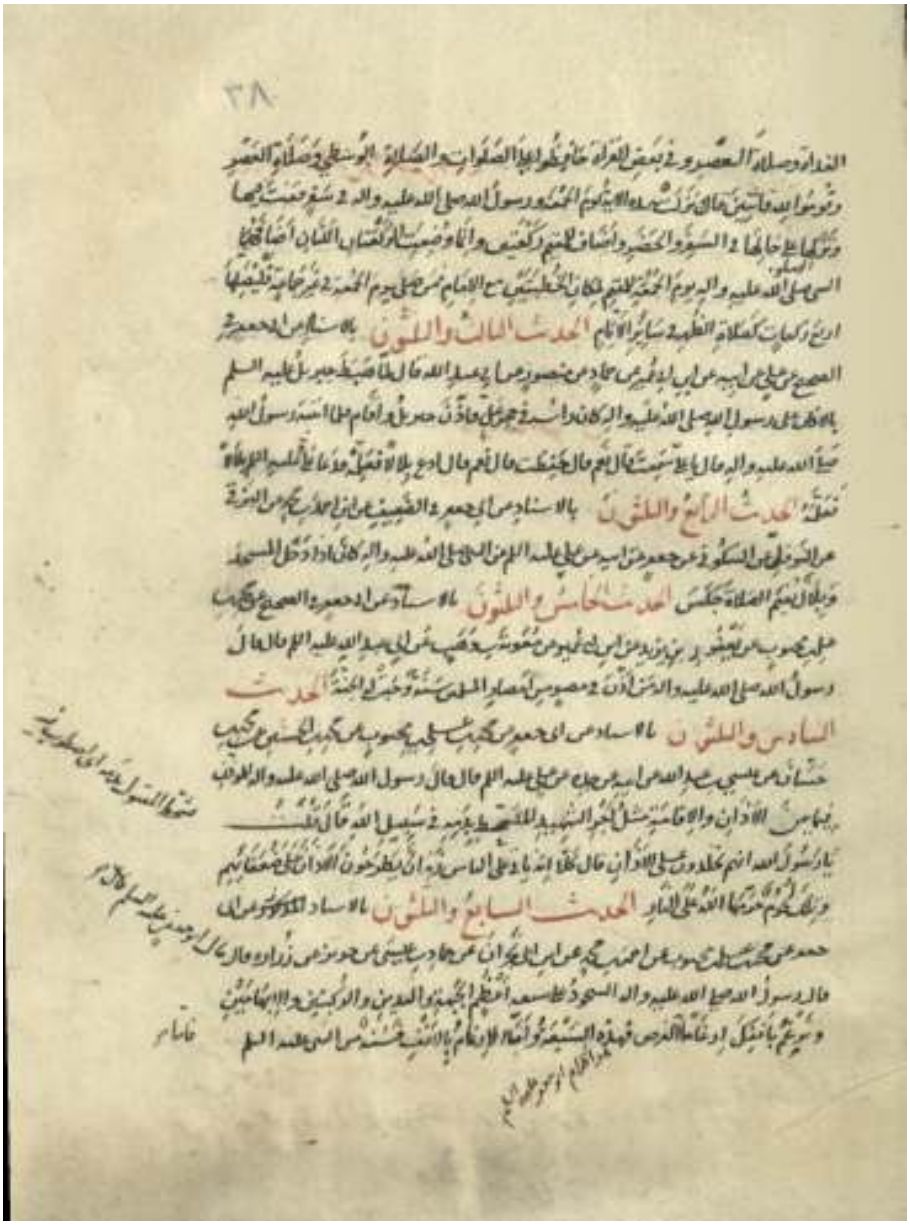
٤



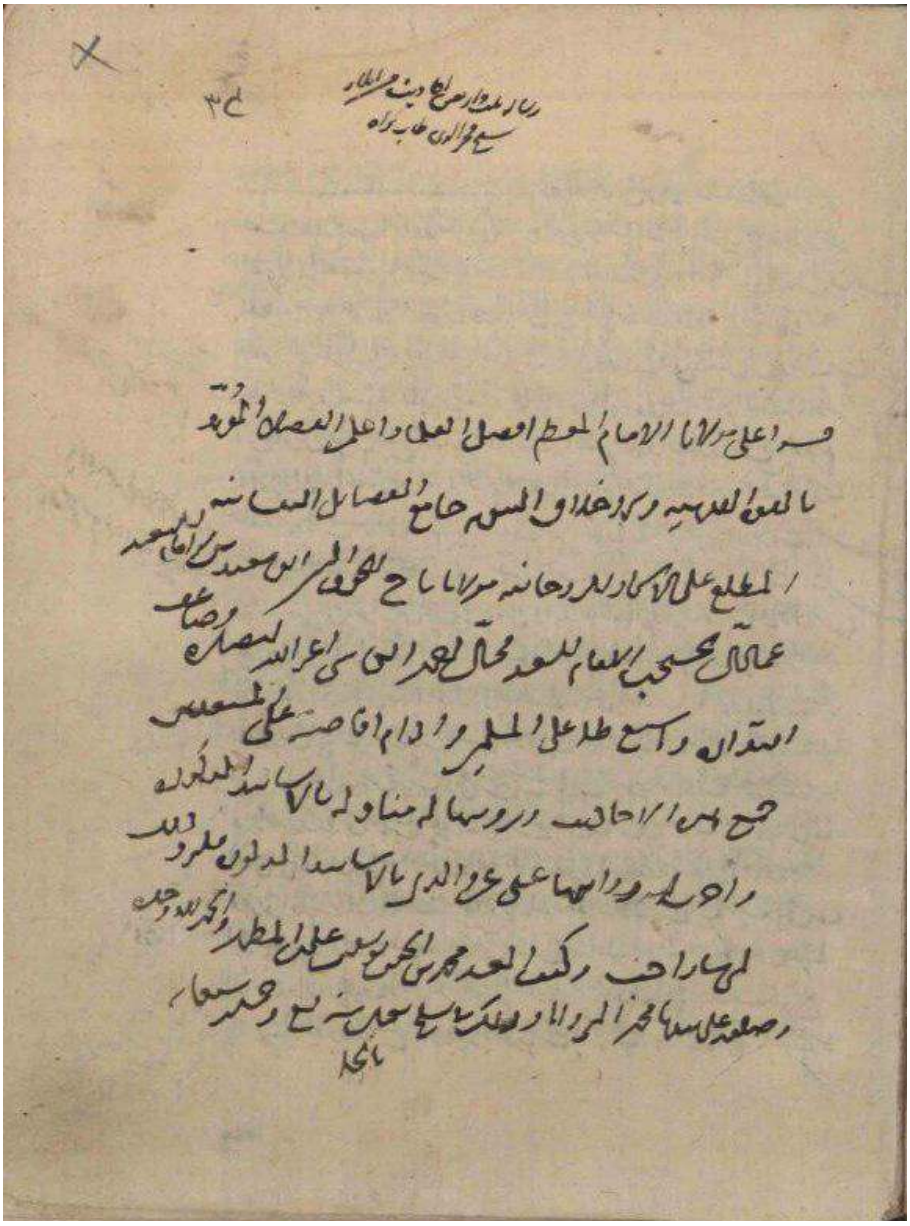
٥



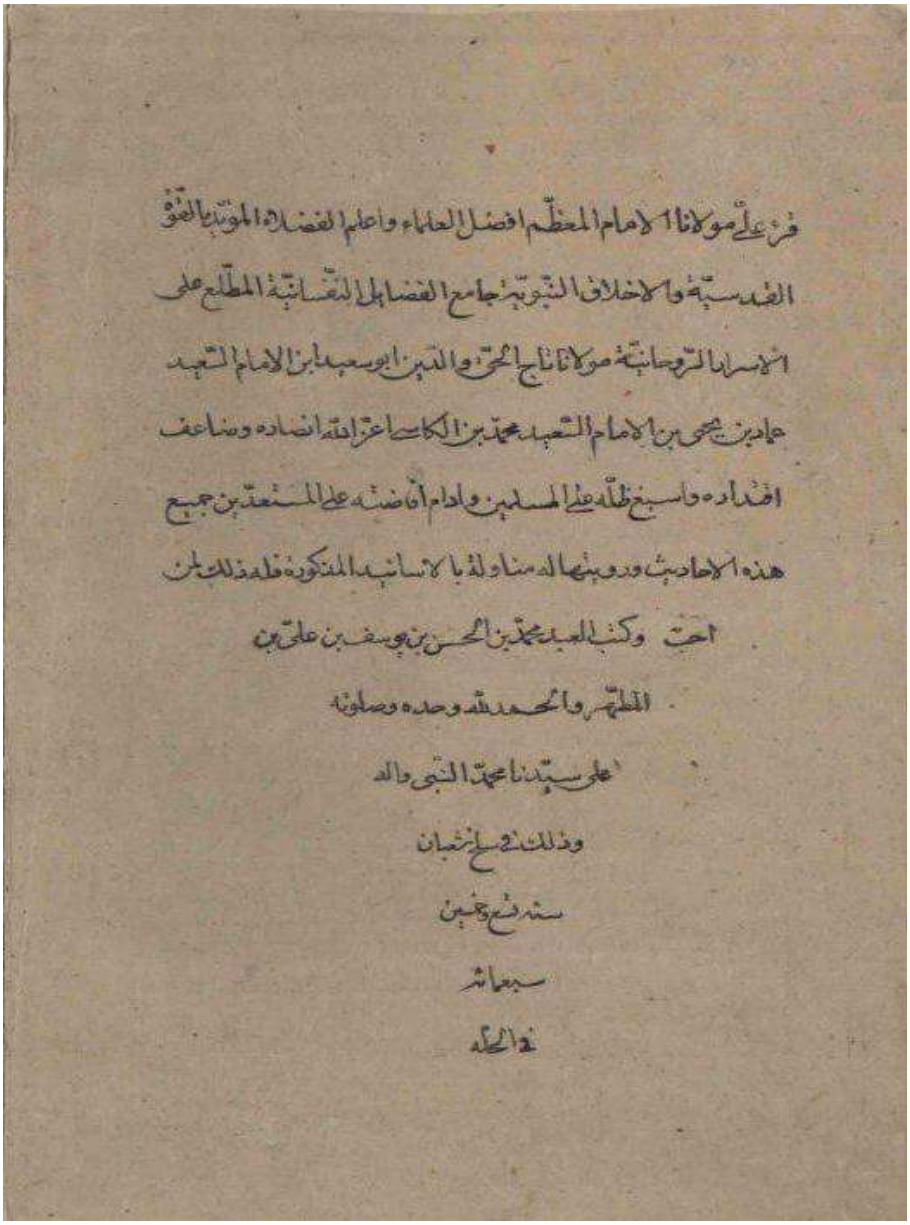






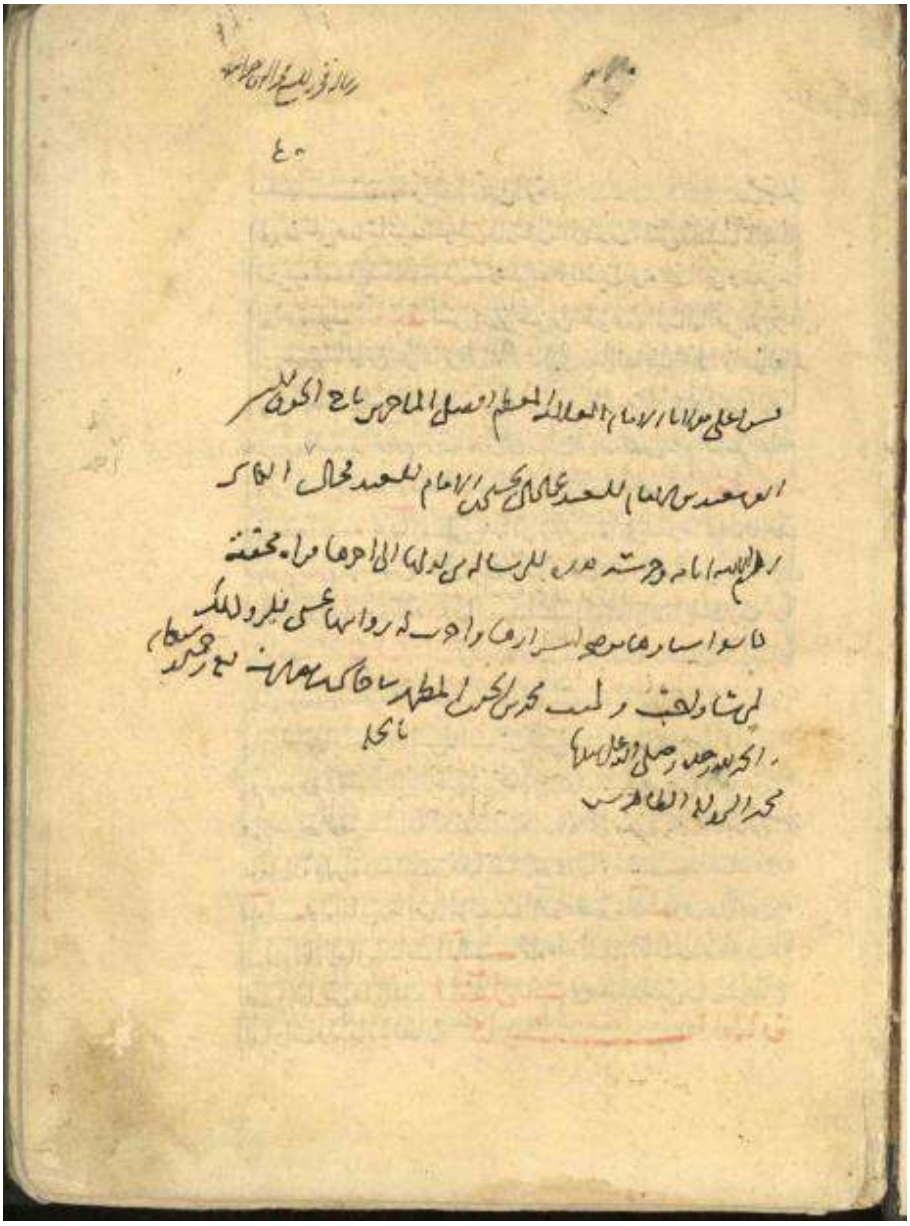


الإجازة الأولى بخطّ فخر المحقّقين (ت ٧٧١هـ) لأبي سعيد ابن الإمام السعيد عماد الدين يحيى ابن الإمام السعيد فخر الدين أحمد الكاشي (ت ٧٦٦هـ) على كتابه (ثلاثة وأربعون حديثًا) في الورقة الأولى

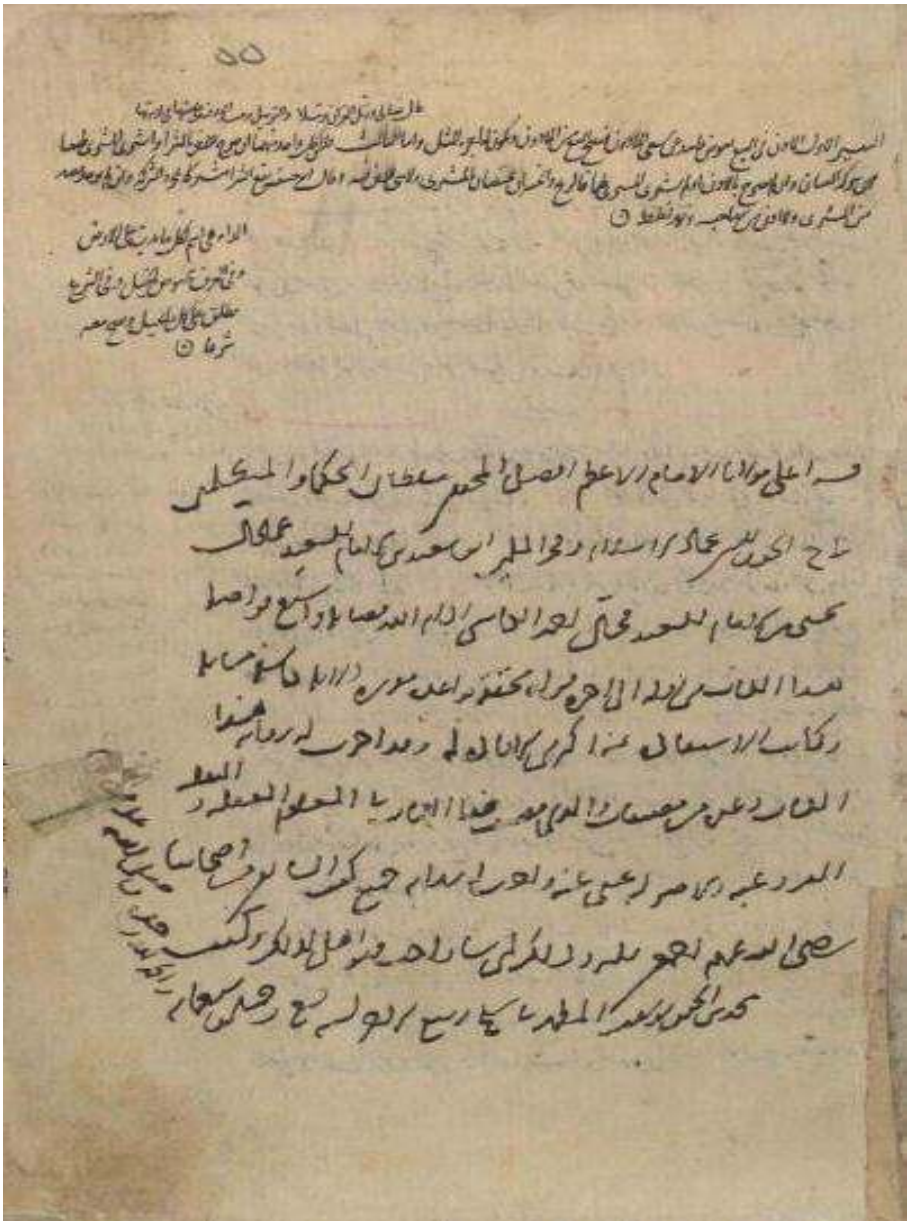


فرغ على مولانا الامام المعظم افضل العلماء واعلم الفضلاء المؤيد بالقوة
القدسية والاخلاق النبوية جامع الفضايل النفسانية المطلع على
الاسرار الروحانية مولانا تاج الحق والدين ابو سعيد ابن الامام السعيد
عماد بن يحيى بن الامام السعيد محمد بن الكاشي اعز الله انصاره وضاعف
اقتداره واسبغ ظله على المسلمين وادام افاضته على المستفيدين جميع
هذه الاحاديث وروينها له مناولة باالاسانيد المذكورة فله ذلك لمن
احب وكتب العبد محمد بن الحسن بن يوسف بن علي بن
المطهر والحمد لله وحده وصلواته
على سيدنا محمد النبي واله
وذلك في شعبان
سنة ثمان وخمسين
سبعمائة
ذو الحجه

نصُّ قراءة الشيخ فضل الله الزنجانيّ (ت ١٣٧٣ هـ)- مَالكِ النسخة سابقًا- لإنهاء قراءة الكاشي، بخط يده، والذي حرَّر إجازات المجموعة بقلمِهِ،ولصعوبة قراءتها صحَّفَ: (عماد الدين يحيى بن فخر الدين أحمد الكاشيّ) إلى: (عماد الدين الحسين بن محمَّد بن أحمد الكاشيّ) كما في الصورة أعلاه



الإجازة الثانية بخطّ فخر المحقّقين (ت٧٧١هـ) لأبي سعيد ابن الإمام السعيد عماد الدين يحيى ابن الإمام السعيد فخر الدين أحمد الكاشي (ت ٧٦٦هـ) في الحلَّة، على كتابه (الفخريَّة في معرفة النيّة) على الورقة الأولى من الكتاب



الإجازة الثالثة بخطّ فخر المحقّقين (ت٧٧١هـ) لأبي سعيد ابن الإمام السعيد عماد الدين يحيى ابن الإمام السعيد فخر الدين أحمد الكاشي (ت ٧٦٦هـ) في الحلّة، على كتاب والده (تبصرة المتعلّمين في أحكام الدين) على الورقة الأولى من الكتاب

هوامش البحث

(١) جاء في سنده: روى لِي أبي- الحسن بن يوسف بن عليٍّ بن المطهَّر- عن والده- سديد الدين- عن السيِّد فخار بن معد بن فخار العلويِّ الموسويّ، عن الشيخ الفقيه شاذان ابن جبرئيل القمِّيّ، عن الشيخِ الفقيه العلّامة أبي القاسم العماد الطبريّ، عن الشيخ الإمام المفيد أبي عليّ الحسن، عن أبيه الشيخ الأعظم والإمام المقدَّم أبي جعفر الطوسِيّ (رحمهم الله)

(٢) تُنظر ترجمته في: نقد الرجال: ٤/ ١٨٣، جامع الرواة: ٢/ ٢٠٣، أمل الآمل: ٢/ ٢٦٠ الرقم ٧٦٧، لؤلؤة البحرين: ١٩٠، روضات الجنّات: ٦/ ٣٣٠، طرائف المقال: ١/ ٩٩، الكنى والألقاب: ٣/ ١، أعيان الشيعة: ٩/ ١٥٩، طبقات أعلام الشيعة: ٥/ ١٨٥، موسوعة طبقات الفقهاء: ٨/ ١٩١، مدرسة الحلّة العلميّة: ٣٣١-٣٤٤.

(٣) يُنظر: طبقات أعلام الشيعة: ٨/ ١٨٥.

(٤) بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٩٦.

(٥) يُنظر: إجازتها له على نسخة (مراصد التدقيق) في جامعة طهران بالرقم ٢٣٠١. وسوف يُطبعُ كتابُ (مراصدِ التدقيق) لأوّل مرّة في مركز تراث الحِلّة بتحقيق الدكتور الشيخ محمّد غفوري.

(٦) الذريعة: ١/ ٥٢١ الرقم ٢٥٣٩.

(٧) يُنظر: الذريعة: ٢٥/ ٤ الرقم ٢١، وفيها:

قال في أوَّله: «أمّا بعد، فيقول محمّد بن حسن بن يوسف بن المطهَّر: إنّي أمليتُ هذه الرسالة لإرشاد المهتدين وهداية الطالبين، وقد بيّنت فيها على المكلّفين ما يجب من الاعتقاد في أصول الدين»، وفي آخر نسخة مجلس الشورى المرقّمة (٣/ ٩٠٦٢) ما نصّه: «تمّت هذه النسخة الشريفة الموسومة بإرشاد المسترشدين المعروفة بواجب الاعتقاد».

ويبدو أنّه هو بعينه (واجب الاعتقاد الكبير) الذي ذكره الطهرانيّ عن الأفندي. يُنظر: فنخا: ٣/ ١٣٢.

(٨) قال الشيخ البهائيّ في (توضيح المقاصد): (لم يُصنَّف في الكتب الاستدلاليّة الفقهيّة مثلُه). يُنظر: الذريعة: ٢/ ٤٩٧ الرقم ١٩٥٠.

(٩) الذريعة: ٣/ ٣٩٨ الرقم ١٤٢٩.

(١٠) الذريعة: ٢٦/ ٢٤٤ الرقم ١٢٣٦.

(١١) الذريعة: ٥/ ٦٧ الرقم ٢٦٢.

(١٢) الذريعة: ٢٤/ ٣٩٩ الرقم ٢١٢٥.

(١٣) الذريعة: ٧/ ٢٠٩ الرقم ١٠٢٥.

(١٤) الذريعة: ١١/ ٢٢٠ الرقم ١٣٤٢١، وفي: ١٦/ ١٢٦ الرقم ٢٥٨ باسْم: (الفخريّة في أمر النيّة).

(١٥) الذريعة: ١٤/ ٥٢ الرقم ١٧١٣.

(١٦) الذريعة: ١٤/ ١٦٣ الرقم ١٤٤٢.

ذَكَرَه الشيخُ آقا بزرك الطهرانيُّ في هذا الموضعِ مِن الذريعة مُصرِّحًا بأنّه شرحٌ لكتاب والدِه (نهج المسترشدين)، نقلًا عن: تكملة أمل الآمل: ٤/ ٤٦٣، غيرَ أنّ السيّد الصدر لم يَذكر اسمَ هذا الشرح، واكتفى بقوله: «شَرَحَ مِن كُتُبِ أبيهِ (نهجَ المسترشدين)»، وكذا ذكرَهُ في موضعٍ آخر مِن الذريعة: ٢١/ ٢٣٧ الرقم ٤٧٩٨ معرِّفًا ببعضِ نُسَخِه.

وقد ذَكَرَ رحمه الله في: ج٤/ ١٢٣ الرقم ٥٨٥ مِن الذريعة، وكذلك في: ج١٣/ ٣٨٥ الرقم ١٤٤٢ نقلًا عن: تكملة أمل الآمل: ٤/ ٤٦٣، بأنّ (معراج اليقين) هو نفسُهُ (شرح الفصول) لفخر المحقّقين، ويبدو أنّه مِن زلّة القلم وغَلَبَة الوَهم؛ لأنّ المرادَ بالفصول هو (الفصول النصيريّة) للخواجة نصير الدين الطوسيّ، بينما (معراج اليقين) هو شرحٌ لكتاب (نهج المسترشدين) لوالده العلّامة، كما أنّ السيّد الصدر لم يذكر في التكملة سوى أنّ لفخر المحقّقين شرحًا على فصول المحقّق نصير الدين الطوسيّ مِن دون أن يَذكُرَ اسمًا لهذا الشرح. وقد طُبِعَ كتابُ (معراج اليقين في شرح نهج المسترشدين) في العتبة العبّاسيّة المقدّسة بتحقيق الشيخ طاهر السلاميّ، فلاحِظ. (مِيثَم الحِميَريّ الحِلّيّ)

(١٧) الذريعة: ٤/ ٥١٤ الرقم ٢٢٨٠.

(١٨) الذريعة: ١٧/ ٢٥٠.

(١٩) هي مجموعة أسئلة سألها عنه تلميذه السيّد حيدر بن عليّ بن حيدر الحسينيّ الآمليّ، وذكر الطهرانيّ أنّها موجودة في خزانة السيّد حسن الصدر رحمه الله، وقد ذُكِرت بعنوان (الأسئلة الآمليّة) أيضًا. يُنظر: الذريعة: ٢٠/ ٣٤٥.

(٢٠) قال الشيخ آقا بزرك الطهرانيّ: «وهي كما يُقال حواشٍ منه على (قواعد) والده العلّامة، وفيها حلّ مشكلاته، وقد جمعها ودوّنها تلميذه الشيخ زين الدين عليّ بن الفقيه العالم السعيد، كذا وصفه ولد العلّامة الحلّيّ- الشيخ عزّ الدين الحسن بن أحمد بن مظاهر الحلّيّ- ولذا سُمّيَ باسمه، وهو المجاز عن فخر المحقّقين سنة ٧٥٥هـ، وقد يُقال لها: (الحواشي الفخريّة)، وقد كتب فخر المحقّقين لابن مظاهر المذكور إجازةً في حاشية هذه المسائل، بل في مواضع منها متعدِّدة، ويظهر منها أنّها تصنيف التلميذ، وأنّه كتبها حين قراءته القواعد على أستاذه، وتاريخ إجازته له على

القواعد: ذي الحجّة سنة ٧٤١هـ، مُقتصرًا على الفروع المشكِلَة، والفروع التي سألها عن أستاذه الفخر وأجابه عنها شفاهًا أو مكاتبةً، والنسخة موجودة بخطٍّ عتيق في خزانة سيّدنا أبي محمّد الحسن صدر الدين». الذريعة: ٢٠/ ٣٦٨.

(٢١) فقهاء الفيحاء: ١/ ٤٠٢.

(٢٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ٤١، الاختصاص: ٦١، الوسائل: ٢٧/ ٩٩، وغيرها من المصادر الحديثيّة.

(٢٣) للمزيد يُنظر: الذريعة: ١/ ٤٠٩-٤٣٤ الرقم ٢١٢٦-٢٢٠٣.

(٢٤) وإليك مَن ذلك:

- فهرس دنا: ٣/ ٥٠٣، ذكر أنَّها للعلّامة الحلّيّ رحمه الله.
- فهرس فنخا: ٩/ ٧١٢، ذكر أنَّها لفخر المحقّقين رحمه الله.
- فهرس مجلس الشورى: ١٤/ ٥٨٨٩، تقع ضمن مجموعة رسائل تحمل الرقم ٤٩٥٣، تسلسل ٥، ذكر أنَّها لفخر المحقّقين رحمه الله.
- الذريعة: ٢٦/ ٢٤٤، الرقم ١٢٣٦، ذكر أنَّها لفخر المحقّقين، محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهَّر الحلّيّ.

(٢٥) تمّت قراءة اسم المجاز له بالصورة الصحيحة اعتمادًا على القرينة الخطّيّة للّقب السابق في (عماد الدين)، ولصعوبة الخطّ والقراءة قرأه بعضهم مصحَّفًا. (أحمد الحلّيّ).

(٢٦) منهم: السيّد الأمين في كتابه أعيان الشيعة: ٢/ ٣٥٤، والشيخ آقا بزرك الطهرانيّ في الذريعة: ٢٦/ ٢٤٤، وفي الطبقات: ٥/ ٥٧.

وقرأه السيّد الجلاليّ: (يحيى بن محمّد الكاشي).

يُنظر: فهرس التراث: ١/ ٧٠٧، ١/ ٧٣٣.

(٢٧) يُنظر: رياض العلماء: ٤/ ٢٩٣، طرائف المقال: ١/ ٩٧، الذريعة: ٢٣/ ١٠، معجم المؤلّفين: ٧/ ٢٢٦، موسوعة طبقات الفقهاء: ٨/ ١٦٤.

(٢٨) وقد شرعَ مركزُ تراث الحلّة التابع للعتبة العبّاسيّة المقدّسة بتحقيق موسوعةٍ للشيخ ظهير الدين النيليّ رحمه الله تتضمّن كتبَه وآثارَه.

(٢٩) ذكر ذلك لي الأخ الشيخ محمّد حسين النجفيّ، وأنَّه رآها ضمن مجموعة موجودة في مكتبة آية الله المرعشي رحمه الله.

(٣٠) وهو مطبوع طبعة قديمة في الهند، ينظر: ميراث مشترك إيران وهند: ٧/ ٢١٢.

(٣١) يُنظر: رياض العلماء: ٤/ ٢٩٢، الذريعة: ٦/ ١٦، معجم المؤلِّفين: ٧/ ٢٦٦، موسوعة طبقات الفقهاء: ٨/ ١٤٦، طرائف المقال: ١/ ٩٧.

(٣٢) في حاشية النسخة ما نصّه: «والصَّلاة ـ ظ».

(٣٣) المذي- بالتسكين-: ما يخرج عند الملاعبة والتقبيل. ينظر: الصحاح ٦/ ٢٤٩.

(٣٤) العلّامة الحلّيّ، جمال الدين أبو منصور الحسن ابن سديد الدين يوسف بن عليّ ابن المطهّر الحلّيّ (ت٧٢٦هـ)، أشهر من نارٍ على علم، وتكفَّلت جملة من الكتب والأسفار ترجمته.

تُنظر ترجمته في: خلاصة الأقوال: ٤٥، رجال ابن داود: ٧٨، أمل الآمل: ٢/ ٨١، نقد الرجال: ٢/ ٦٩، منتهى المقال في أحوال الرجال: ٢/ ١٢٤، وغيرها من كتب التراجم زيادةً على مقدّمات كتبه المحقّقة.

(٣٥) الشيخ الجليل سديد الدين يوسف بن عليّ ابن المطهّر الحلّيّ (ق٧)، عالمٌ فاضل، فقيهٌ محقّق، مدرّسٌ متبحّر، عظيم الشأن، وهو من مشايخ ولده العلّامة، وقد أكثر النقلَ عنه في كتبه، وله شأن يُذكر.

تُنظر ترجمته: أمل الآمل: ٢/ ٣٥٠، تنقيح المقال: ٣/ ٣٣٦، روضات الجنّات: ٨/ ٢٠٠، طبقات أعلام الشيعة: ٤/ ٢٠٩، ومقدّمات كتب ولده العلّامة المحقّقة.

(٣٦) السيّد شمس الدين فخار بن معد بن فخار بن أحمد الموسويّ الحائريّ (ت ٦٣٠ هـ)، من علماء الإماميّة الفقهاء، عالمٌ فاضل، أديبٌ محدِّث، له معرفة واسعة بالأنساب والرجال، فقد كان من عظماء وقته.

تُنظر ترجمته في: أمل الآمل: ٢/ ٢١٤، رياض العلماء: ٤/ ٣١٩، روضات الجنّات: ٥/ ٣٤٦، هديّة العارفين: ١/ ٨١٦، تنقيح المقال: ٢/ ٣، أعيان الشيعة: ٨/ ٣٩٣، طبقات أعلام الشيعة: ٤/ ١٢٩، الأعلام، للزركليّ: ٥/ ١٣٧، معجم رجال الحديث: ١٤/ ٢٧٠.

(٣٧) الشيخ الجليل الثقة أبو الفضل شاذان بن جبرئيل بن إسماعيل القمّيّ (كان حيًّا سنة ٥٨٤ هـ)، عالمٌ فاضل، فقيهٌ عظيم الشأن، جليل القدر، له مؤلّفات عدّة.

تُنظر ترجمته: أمل الآمل: ٢/ ١٣٠، موسوعة طبقات الفقهاء: ٦/ ١١٦، معجم المؤلّفين: ٤/ ٢٨٩، مستدركات علم رجال الحديث: ٤/ ١٩٢، معجم رجال الحديث: ١٠/ ٩.

(٣٨) أبو جعفر عماد الدين محمّد بن أبي القاسم عليّ بن محمّد بن عليّ الآمليّ الطبريّ (ق٦)، فقيهٌ إماميٌّ، محدِّثٌ واسع الرواية، جليل القدر، صاحب كتاب (بشارة المصطفى لشيعة المرتضى) وغيره، روى عن أبي عليّ ابن الشيخ الطوسيّ رحمه الله.

تُنظر ترجمته: فهرست منتجب الدين: ١٠٧، أمل الآمل: ٢/ ٢٣٤، جامع الرواة: ٢/ ٥٧، روضات الجنّات: ٦/ ٢٤٩، الكنى والألقاب: ٢/ ٤٤٢.

(٣٩) أبو عليّ، الحسن بن محمّد بن الحسن بن عليّ بن الحسن الطوسيّ (كان حيًّا سنة ٥١١هـ)، عالمٌ جليلٌ، فقيهٌ معروف، يُعرف بـ(المفيد الثاني)، انتقل مع والده إلى النجف الأشرف، قرأ على والده

جميع تصانيفه، وقرأ عليه أكثر فضلاء عصره، و إليه تنتهي أغلب أسانيد المشايخ.
تُنظر ترجمته: فهرست منتجب الدين: ٤٢، الكنى والألقاب: ٣/ ١٩٩، طبقات أعلام الشيعة: ٢/ ٦٦.

(٤٠) شيخ الطائفة، أبو جعفر، محمّد بن الحسن بن عليّ بن الحسن الطوسيّ (ت ٤٦٠هـ) رئيس الطائفة، جليل القدر، عظيم المنزلة، ثقة عين صدوق، عارف بالأخبار والرجال والفقه والأصول والكلام والأدب، وجميع الفضائل تُنسب إليه، صنَّف في كل فنون الإسلام.
تُنظر ترجمته: خلاصة الأقوال: ٢٤٩ الرقم ٤٧، رجال ابن داود: ١٦٩ الرقم ١٣٥٥، الوافي بالوفيات: ٢/ ٢٥٨.

(٤١) سيعوِّل المصنّفُ رحمه الله على هذا السند في بقيّة الأحاديث، فلاحِظ.

(٤٢) الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان بن عبد السّلام البغداديّ (ت ٤١٣هـ)، وهو أشهرُ من أن يُعرَّف.
تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٩٩ الرقم ١٠٦٧، رجال الطوسيّ: ٤٤٩ الرقم ٦٣٧٥/ ١٢٥، رجال ابن داود: ١٨٣ الرقم ١٤٩٥.

(٤٣) أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد، أستاذ الشيخ المفيد، ومن مشايخ الإجازة، روى عنه الشيخ المفيد والحسين بن عبيد الله الغضائري وأحمد بن عبدون، حكم جماعة من أجلّاء الطائفة بوثاقته وصحَّة حديثه، فوثَّقه الشهيد الثاني في الدراية صريحًا، وحكم العلّامة بصحّة حديثه، وكذا صاحب المعالم، ولم يترجمه علماء الرجال بما يكشف عن مقامه.
تُنظر ترجمته في: أمل الآمل: ٢/ ٢٥، أعيان الشيعة: ٣/ ١٠١، نقد الرجال: ١/ ١٥٣، معجم رجال الحديث: ٣/ ٤٣ الرقم ٨٤٣.

(٤٤) شيخ القمّيّين، محمّد بن الحسن بن أحمد ابو الوليد (ت ٣٤٣هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٨٣ الرقم ١٠٤٢، رجال الطوسيّ: ٤٣٩ الرقم ٢٣/ ٦٢٧٣، الفهرست: ٢٣٧ الرقم ١٢٤/ ٧٠٩، رجال ابن داود: ١٦٨ الرقم ١٣٤٦.

(٤٥) أبو جعفر، محمّد بن الحسن بن فروخ الصفّار (ت ٢٩٠هـ)، المعروف بـ(ممولة).
تُنظر ترجمته: رجال النجاشيّ: ٣٥٤ الرقم ٩٤٨، رجال الطوسيّ: ٤٠٣ الرقم ٥٨٩٨/ ١٦، الفهرست: ٢٢٠ الرقم ٣٦/ ٦٢١، معالم العلماء: ١٣٧.

(٤٦) أبو جعفر، أحمد بن محمّد بن عيسى بن عبدالله بن سعد بن مالك الأشعريّ، القمّيّ (كان حيًّا سنة ٢٧٤هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٨١ الرقم ١٩٨، رجال الكشي: ٢/ ٧٧٩ الرقم ٩٨٩، رجال الطوسيّ: ٣٥١ الرقم ٥١٩٧/ ٣، الفهرست: ٦٨ الرقم ٧٥/ ١٣، رجال ابن داود: ٤٤ الرقم

١٣١.

(٤٧) الحسن بن الحسين بن أبان القمّيّ.

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٦٠، رجال الطوسيّ: ٢٩٨ الرقم ٥٨٤٣/ ٨، رجال ابن داود: ٨٠ الرقم ٤٧٦.

(٤٨) الحسين بن سعيد بن حمّاد بن مهران الكوفيّ، الأهوازيّ (كان حيًّا سنة ٢٥٤هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٧٨، رجال الطوسيّ: ٣٥٥ الرقم ٥٢٥٧/ ١٨، الفهرست: ١١٢ الرقم ٢٣٠/ ٢٧، خلاصة الأقوال: ١١٤ الرقم ٤، رجال ابن داود: ٨٠ الرقم ٤٧٩.

(٤٩) في حاشية النسخة ما نصّه: «الحسين بن سعيد متى دخل في روايةٍ كانت صحيحة، سواء كان السند منه إلى الإمام ضعيفًا أو قويًّا».

(٥٠) أبو محمّد، صفوان بن يحيى البجليّ- بيّاع السابريّ- (ت ٢١٠هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ١٩٧ الرقم ٥٢٤، رجال الكشيّ: ٢/ ٧٩٢ الرقم ٩٦١، رجال الطوسيّ: ٣٥٩ الرقم ٥٣١١/ ٣، رجال ابن داود: ١١١ الرقم ٧٨٢.

(٥١) أبو يعقوب، إسحاق بن عمّار بن حيّان، مولى بني تغلب (كان حيًا قبل سنة ١٨٣هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٢٨، رجال النجاشيّ: ٧١ الرقم ١٦٩، رجال الطوسيّ: ٣٢٧ الرقم ٤٩٠٣/ ٩، الفهرست: ٥٤ الرقم ٥٢/ ١، رجال ابن داود: ٤٨ الرقم ١٦٤.

(٥٢) في الأصل: (قال)، وما أثبتناه من التهذيب والاستبصار.

(٥٣) في التهذيب والاستبصار زيادة: (له).

(٥٤) تهذيب الأحكام: ١/ ١٧، باب (الأحداث الموجبة للطهارة) ح ٣٩، الاستبصار: ١/ ٩١، باب (حكم المذي والوذي) ح٢٩٢/ ٢.

(٥٥) في الأصل: (الحسين)، وما أثبتناه من المصادر الرجاليّة.

(٥٦) أبو جعفر، محمّد بن يحيى العطّار القمّيّ (كان حيًا قبل سنة ٣٠٠هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٥٣ الرقم ٩٤٦، رجال الطوسيّ: ٤٣٩ الرقم ٦٢٧٤/ ٢٤، رجال ابن داود: ١٨٦ الرقم ١٥٣٣.

(٥٧) أبو جعفر، محمّد بن عليّ بن محبوب الأشعريّ، القمّيّ (كان حيًّا قبل سنة ٢٧٤هـ)

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٤٩ الرقم ٩٤٠، رجال الطوسيّ: ٤٣٨ الرقم ٦٢٦٨/ ١٨، رجال ابن داود: ١٨٠ الرقم ١٤٦١.

(٥٨) أبو جعفر الزيّات، محمّد بن الحسين بن أبي الخطاب الهمدانيّ (ت ٢٦٢هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٣٤ الرقم ٨٩٧، رجال الطوسيّ: ٣٩١ الرقم ٥٧٧١/ ٢٣، رجال ابن داود: ١٦٨ الرقم ١٣٤٥.

(٥٩) ما بين المعقوفين زيادة اقتضاها السند. يُنظر: معجم رجال الحديث: ١١/ ٢٠١ الرقم ٦٨٧٤.

(٦٠) محمّد بن عبد الله بن زرارة ابن أعين (توفّي قبل سنة ٢٥٤هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٦ ضمن ترجمة رقم ٧٢، و٢٠ ضمن ترجمة الرقم ٢٧، رجال الطوسيّ: ٢٨٣ الرقم ١١٨/ ٤٠٩٣، نقد الرجال: ٤/ ٢٤٧ الرقم ٤٨٤٢/ ٤٨٦، معجم رجال الحديث: ١٦/ ٣١٧.

(٦١) عيسى بن عبد الله بن محمّد بن عمر بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام الهاشميّ.

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٢٩٥ الرقم ٧٩٩، رجال الطوسيّ: ٢٥٧ الرقم ٣٦٤٣/ ٥٥٢، الفهرست: ١٨٩ الرقم ٥٢٤/ ٨، معالم العلماء: ١١٢ الرقم ٥٩٨، نقد الرجال: ٣/ ٣٩٤ الرقم ٤٠٥١/ ٣٢.

(٦٢) عبد الله بن محمّد بن عمر بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام الهاشميّ المدنيّ.

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٣٠، رجال الطوسيّ: ١١٧ الرقم ١١٨٥/ ١٧، رجال ابن داود: ١٧٦ الرقم ١٤٣٣، خاتمة المستدرك: ٨/ ١٧٢ الرقم ١٦٣٣.

(٦٣) أبو عبد الله، محمّد بن عمر بن عليّ ابن أبي طالب عليه السلام (ت ١٤٥هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال الطوسيّ: ٢٧٥ الرقم ٣٩٧٦/ ١، رجال ابن داود: ١٨٠ الرقم ١٤٦٦، نقد الرجال: ٤/ ٢٨٨ الرقم ٤٩٦٥/ ٦٠٩.

(٦٤) في التهذيب والاستبصار: زيادة: (لي).

(٦٥) في التهذيب والاستبصار، وجملة من المصادر الحديثيّة: (شرّقوا أو غرّبوا)، وما في منتهى المطلب والمهذّب البارع وجملة من كتب العامّة موافق لما في المتن.

(٦٦) تهذيب الأحكام ١/ ٢٥، باب (آداب الأحداث الموجبة للطهارات) ح ٦٤/ ٣، الاستبصار: ١/ ٤٧، باب (استقبال القبلة واستدبارها عند البول والغائط) ح ١٣٠/ ١، منتهى المطلب: ١/ ٧٩، في (آداب الاستنجاء)، المهذّب البارع: ١/ ١٢٣ (في استقبال القبلة واستدبارها).

(٦٧) أبو جعفر، محمّد بن أحمد بن يحيى بن عمران بن عبد الله بن سعد بن مالك الأشعريّ القميّ. (توفّي حدود سنة ٢٨٠هـ)، صاحب كتاب (نوادر الحكمة).

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٤٨ الرقم ٩٣٩، رجال الطوسيّ: ٤٣٨ الرقم ٦٢٦٢/ ١٢، رجال ابن داود: ١٦٥ الرقم ١٣٠٨.

(٦٨) أبو إسحاق، إبراهيم بن هاشم القمّيّ، أصله من الكوفة (كان حيًّا قبل سنة ٢٤٧هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ١٦ الرقم ١٨، رجال الطوسيّ: ٣٥٣ الرقم ٥٢٢٤/ ٣٠، الفهرست: ١٥٢ الرقم ٣٨٠/ ٧، رجال ابن داود: ٣٤ الرقم ٤٣.

(٦٩) تهذيب الأحكام: ١/ ٢٧، باب (آداب الأحداث الموجبة للطهارات) ح ٦٩/ ٨.

(٧٠) أبو القاسم، جعفر بن محمّد بن جعفر بن موسى ابن قولويه القمّيّ (ت ٣٦٨هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال الطوسيّ: ٤١٨ الرقم ٦٠٣٨/ ٣، الفهرست: ٩١ الرقم ١٤١/ ١، رجال ابن داود: ٦٥ الرقم ٣٢٦.

(٧١) أبو جعفر، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ (ت ٣٢٩هـ).
تُنظر ترجمته: رجال النجاشيّ: ٣٧٧ الرقم ١٠٢٦، رجال الطوسيّ: ٢٩٨ الرقم ٤٣٦٤/ ٣٨٩، رجال ابن داود: ١٨٧ الرقم ١٥٣٨.

(٧٢) عليّ بن إبراهيم بن هاشم، أبو الحسن القمّي (كان حيًّا سنة ٣٠٧هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٢٦٠ الرقم ٦٨٠، رجال الطوسيّ: ٣٨٩ الرقم ٥٧٣٨/ ٣٣، الفهرست: ١٥٢ الرقم ٣٨٠/ ٧، رجال ابن داود: ١٣٥ الرقم ١٠١٨.

(٧٣) محمّد بن عيسى بن عبيد بن يقطين بن موسى، مولى أسد بن خزيمة (كان حيًّا سنة ٢٥٤هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٥٨، رجال النجاشيّ: ٣٣٣ الرقم ٨٩٦، رجال الطوسيّ: ٣٩١ الرقم ١٠/ ٥٧٥٨، الفهرست: ٢١٦ الرقم ٢٦/ ٦١١.

(٧٤) في الأصل: (محمّد بن إبراهيم، عن عليّ بن عيسى)، وما أثبتناه من التهذيب والكافي.

(٧٥) يونس بن عبد الرحمن، مولى عليّ بن يقطين (ت ٢٠٨هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٤٩، رجال النجاشيّ: ٤٤٦ الرقم ١٢٠٨، رجال الطوسيّ: ٣٤٦ الرقم ١١/ ٥١٦٧، الفهرست: ٢٦٦ الرقم ١/ ٨١٣.

(٧٦) تهذيب الأحكام: ١/ ٢٨، باب (آداب الأحداث الموجبة للطهارات) ح٧٣/ ١٢، الكافي: ٣/ ١٧، باب (القول عند دخول الخلاء وعند الخروج والاستنجاء ..) ح٥.

(٧٧) أبو عبدالله، أحمد بن عبدالواحد بن أحمد البزّاز، المعروف بـ(ابن الحاشر) (ت ٤٢٣هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٨٧ الرقم ٢١١، رجال الطوسيّ: ٤١٤ الرقم ٥٩٨٨/ ٦٩، رجال ابن داود: ٣٩ الرقم ٨٧.

(٧٨) عليّ بن محمّد بن الزبير القرشيّ الكوفيّ (ت ٣٤٨هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ١٢ الرقم ٧ ضمن ترجمة أبان ابن تغلب، رجال الطوسيّ: ٤٣١ الرقم ٦١٧٩/ ٢٢، منتهى المقال في أحوال الرجال: ٥/ ٥٥ الرقم ٢٠٩٠، نقد الرجال: ٣/ ٢٩٥ الرقم ٢١٠/ ٣٦٨٠.

(٧٩) في التهذيب: (الأوديّ)، وقال السيّد الخوئيّ ضمن ترجمة الحسن بن محبوب ما نصّه: «ثمّ إنّ الشيخ روى بسنده، عن أبي الحسن عليّ بن محمّد بن الزبير، عن الحسين بن عبد الملك الأوديّ، عن الحسن بن محبوب، عن إبراهيم ابن أبي زياد الكرخيّ (التهذيب: الجزء ١، باب آداب الأحداث الموجبة للطهارات، ح٨٠)، كذا في الطبعة القديمة، والوافي والوسائل أيضًا، ولكن

الصحيح أحمد بن الحسين بن عبد الملك الأوديّ، بقرينة سائر الروايات ومشيخة التهذيب والفهرست: في طريقه إلى الحسن بن محبوب».

يُنظر: معجم رجال الحديث: ٦/ ١١٣.

(٨٠) أبو عليّ، الحسن بن محبوب السرّاد (ت ٢٢٤هـ)، ويُقال له: (الزراد).

تُنظر ترجمته في: رجال الكشيّ: ٢/ ٨٣١ الرقم ١٠٥٠، رجال الطوسيّ: ٣٣٤ الرقم ٤٩٧٨/ ٩، الفهرست: ٩٦ الرقم ١٦٢/ ٢، رجال ابن داود: ٧٧ الرقم ٤٥٤.

(٨١) إبراهيم بن أبي زياد الكرخيّ (كان حيًّا بعد سنة ١٤٨هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال الطوسيّ: ١٦٧ الرقم ١٩٣٤/ ٢٣٨، نقد الرجال: ١/ ٥٢ الرقم ٣٦/ ٨، جامع الرواة ١/ ٣٠.

(٨٢) فيء النزال: موضع الظلّ المعدّ لنزول المسافرين، أو ما هو أعم منه، كالمحلّ الذي يرجعون إليه وينزلون به.

يُنظر: الروضة البهيّة: ١/ ٣٤٣، مجمع البحرين: ٥/ ٤٨٣.

(٨٣) في حاشية النسخة ما نصّه: «انتاب فلان القوم انتيابًا، أي آتاهم مرّة بعد أخرى، وهو افتعال من النوبة». الصحاح: ١/ ٢٢٨. والماء المنتاب: أي المباح الذي يؤخذ بالنوبة هذا مرّة وهذا أخرى.

يُنظر: مجمع البحرين: ٢/ ١٧٧.

(٨٤) تهذيب الأحكام: ١/ ٣٠، باب (آداب الأحداث الموجبة للطهارة) ح ٨٠/ ١٩، ورواه الكلينيّ في الكافي: ٣/ ١٦، باب (الموضع الذي يكره أن يُتغوّط فيه أو يُبال) ح٦.

(٨٥) ما بين المعقوفين من التهذيب، والاستبصار.

(٨٦) أبو الحسن، محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ، الراوي عن الفضل، يدعى (بندفر)، (كان حيًّا بعد سنة ٣٠٠هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال الطوسيّ: ٤٤٠ الرقم ٦٢٨٠/ ٣٠، رجال الكشيّ: ٢/ ٨١٨ الرقم ١٠٢٤، معجم رجال الحديث: ١٦/ ٩٦ الرقم ١٠٢٦٤.

(٨٧) أبو محمّد، الفضل بن شاذان بن الخليل الأزديّ النيسابوريّ (ت ٢٦٠هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٦٠ الرقم ٨٤٠، رجال الطوسيّ: ٣٩٠ الرقم ٥٧٤٠/ ١، الفهرست: ١٩٧ الرقم ٥٦٣/ ١، رجال ابن داود: ١٥١ الرقم ١٢٠٠.

(٨٨) أبو محمّد، حمّاد بن عيسى الجهنيّ، البصريّ (ت ٢٦٧هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٢١، رجال النجاشيّ: ١٤٢ الرقم ٣٧٠، رجال الكشيّ: ٢/ ٦٨١ الرقم ٧١٩ (ضمن ترجمة حمدويه وإبراهيم)، رجال الطوسيّ: ١٨٧ الرقم ٢٢٩٤/ ١٥١، رجال ابن داود: ٨٤ الرقم ٥٢٣.

(٨٩) أبو محمّد، حريز بن عبد الله، الأزديّ (توفّي بعد سنة ١٤٨هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٤٧، رجال النجاشيّ: ١٤٤ الرقم ٣٧٥، رجال الكشيّ: ٢/ ٦٨٢ الرقم ٧١٩، رجال الطوسيّ: ١٩٤ الرقم ٢٤١٦/ ٢٧٣، الفهرست: ١١٨ الرقم ٢٤٩/ ١.

(٩٠) أبو الحسن، زرارة بن أعين الشيبانيّ (ت ١٥٠هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ١٧٥ الرقم ٤٦٣، رجال الكشيّ: ٣٤٥ الرقم ٢٠٨، رجال الطوسيّ: ٢١٠ الرقم ٢٧٤٤/ ٩.

(٩١) في الأصل: (قال)، وما أثبتناه من التهذيب وغيره، وهو ما اقتضاه السياق.

(٩٢) في الأصل: (نزل)، وما أثبتناه من التهذيب وغيره، وهو ما اقتضاه السياق.

(٩٣) المائدة: من الآية ٦، وكذا التي بعدها.

(٩٤) في التهذيب زيادة: (له).

(٩٥) في النسخة: (وأرجُلِكم) بالكسر، عطفًا على لفظ (رؤوسِكم) دونَ المحلّ.

(٩٦) في الكافي: (بعضها)، وفي التهذيب والاستبصار: موافق لما في المتن.

(٩٧) في الأصل: (فصنعوه)، وما أثبتنا من التهذيب والاستبصار والكافي.

(٩٨) تهذيب الأحكام: ١/ ٦١، باب (صفة الوضوء) ح ١٦٨/ ١٧، الاستبصار: ١/ ٦٢، باب (مقدار ما يمسح من الرأس والرجلين) ح١٨٦/ ٥، الكافي: ٣/ ٣٠، باب (مسح الرأس والقدمين) ح ٤، من لا يحضره الفقيه: ١/ ١٠٣ باب (التيمم) ح٢١٢.

(٩٩) أبو أحمد، محمّد بن أبي عمير الأزديّ، البغداديّ (ت ٢١٧هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٢٧ الرقم ٨٨٧، رجال الكشيّ: ٢/ ٨٥٤ الرقم ١١٠٣، رجال الطوسيّ: ٣٦٥ الرقم ٥٤١٣/ ٢٦.

(١٠٠) عمر بن محمّد بن عبد الرحمن بن أذينة العبديّ، البصريّ، وقيل: كوفيّ، وقيل: اسمه محمّد بن عمر بن أُذينة، وغلب عليه اسم أبيه، هرب من المهديّ العباسيّ ومات في اليمن، (كان حيًّا قبل سنة ١٦٩هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٤٧، رجال النجاشيّ: ٢٨٣ الرقم ٧٥٢، رجال الكشيّ: ٢/ ٦٢٦ الرقم ٦١٢، رجال الطوسيّ: ٣٣٩ الرقم ٥٠٤٧/ ٨، رجال ابن داود: ١٤٤ الرقم ١١١١.

(١٠١) أبو عبد الله، بكير بن أعين بن سنسن الشيبانيّ، الكوفيّ (كان حيًّا قبل سنة ١٤٨هـ).
تُنظر ترجمته: رجال البرقيّ: ١٤، رجال الكشيّ: ٢/ ٤١٩ الرقم ٣١٥، رجال الطوسيّ: ١٢٧ الرقم ١٢٩٣/ ١٧، خلاصة الأقوال: ٨٣ الرقم ٥.

(١٠٢) في حاشية النسخة ما نصّه: « الطست بالسين: الطس بلغة طيئ، أبدل من إحدى السينَين (تاء)؛ للاستثقال، فإذا جمعتَ أو صغَّرتَ رددتَ (السين)، لأنّك فصلت بينهما بـ(ألف) أو

(يـاء)، فقلـت: طسـاس وطسـيس». الصحـاح: ١/ ٢٥٨. وفي التهذيب والـكافي: وجملة من المصادر الحديثيّة: « بطستٍ أو تور»، والتور: إناءٌ يُشرب منه. ينظر: الصحاح: ٢/ ٦٠٢.

(١٠٣) المائدة: من الآية ٦.

(١٠٤) تهذيـب الأحكام: ١/ ٧٦، باب (الأحداث الموجبـة للطهارة) ح١٩١/ ٤٠، الكافي: ٣/ ٢٦، باب (صفة الوضوء) ح٥.

(١٠٥) سـعيد بن عبد الله بن موسى. لم يذكروه، وروى المفيد، عن أحمد بن محمّد بن الوليد، عن أبيه، عنه، ولعلّه مصحّف (سعد بن عبد الله بن أبي خلف) المذكور فيه أنّ اسم (أبي خلف): (موسى). يُنظر: مستدركات علم رجال الحديث: ٤/ ٦٨ الرقم ٦٢٦٤.

(١٠٦) النضر بن سويد الصيرفيّ الكوفيّ، البغداديّ، من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام.

تُنظـر ترجمته: رجال البرقيّ: ٤٩، رجال الطوسيّ: ٣٤٥ الرقـم ٥١٤٧/ ٢، معالم العلماء: ١٦١ الرقم ٨٥٠، رجال ابن داود: ١٩٦ الرقم ١٦٣٦.

(١٠٧) أبو الفضل، عاصم بن حُميد، الحنفيّ، الحنّاط، المحدّث الثقة الكوفيّ (ت بعد ١٩١هـ).

تُنظـر ترجمته: رجال البرقيّ: ٤٥، رجال النجـاشيّ: ٣٠١ الرقم ٨٢١، رجال الكشيّ: ٢/ ٦٦٣ الرقم ٦٨٢، رجال الطوسيّ: ٢١٩ الرقم ٢٩٠٣/ ١٤١.

(١٠٨) أبو بصير، يحيى بن أبي القاسم الأسديّ، الكوفيّ (ت ١٥٠هـ).

تُنظر ترجمته: رجال البرقيّ: ١١، رجال الكشيّ: ٢/ ٧٧٢ الرقم ٩٠١، الفهرسـت: ٢٦٢ الرقم ٧٩٨/ ٩، رجال الطوسيّ: ١٤٩ الرقم ١٦٥٠/ ٢.

(١٠٩) أبـو جعفر، محمّد بن مسـلم بن رباح الطائفيّ، الكوفيّ، الفقيـه، المعروف بالأوقص الطحان، الأعور، كان أحد أئمّة العلم في الإسـلام، وأحد وجوه الشـيعة بالكوفة، اختصّ بالإمامين أبي جعفر الباقر، وأبي عبد الله الصادق عليهما السلام، وروى الشيء الكثير من علومهما، (ت ١٥٠هـ).

تُنظر ترجمته في: رجـال البرقيّ: ٩، رجال النجاشيّ: ٣٢٣ الرقم ٨٨٢، رجال الكشيّ: ١/ ٣٨٣ الرقم ٢٧٢ و٢٧٣، رجال الطوسيّ: ١٤٤ الرقم ١٥٧٠/ ١، رجال ابن داود: ١٨٤ الرقم١٥٠٤.

(١١٠) كُتب في النسخة تحتها: (الباقر).

(١١١) في حاشـية النسـخة: ما نصّه: «الصاع: أربعة أمـداد، كلّ مدٍّ رطلان وربـع بالعراقيّ، ورطلٍ ونصف بالمدنيّ».

الصحاح: ٢/ ٥٣٧، قواعد الأحكام: ١/ ٣٤٠.

(١١٢) تهذيـب الأحكام: ١/ ١٣٦، بـاب (الأحداث الموجبة للطهارة) ح ٣٣٧/ ٦٨، الاسـتبصار: ١/ ١٣٦ باب (حكم الجنابة وصفة الطهارة منه) ح٣٧٧/ ٦٨.

(١١٣) حالمذكور هو قطعة من حديث ورد في التهذيب في أحكام الاستحاضة، باب (أقسامها وجملة

مـن أحكامهـا) ؛ ولذا ثبّتنا هذا العنـوان للحديث، ونصّ حبتهامه: «.. عـن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: النفساء متى تصلّي؟ قال: تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فإن انقطع الدم وإلّا اغتسـلت، واحتشت، واسـتثفرت، وصلّت، فإن جاز الدم الكرسف تعصّبت واغتسلت، ثمّ صلّت الغداة بغسـل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الكرسف صلّـت بغسـل واحد، قلت: فالحائض؟ قال: مثل ذلك سـواء، فإن انقطع عنهـا الدم وإلّا فهي مسـتحاضة تصنع مثل النفسـاء سـواء، ثمّ تصلّي ولا تدع الصلاة على حال فإنّ النبيّ عليه السلام قال: **الصلاة عماد دينكم**».

(١١٤) (كذا)، وفي التهذيب والكافي وجملة من المصادر الحديثيّة: (**الصلاة عماد دينكم**).

(١١٥) التهذيـب: ١/ ١٧٣، بـاب (حكـم الحيض والاسـتحاضة والنفاس والطهـارة من ذلك) ح ٤٩٥/ ٦٨ في نهاية حطويل، الكافي: ٣/ ٩٩، باب (النفساء) ح ٤.

(١١٦) محمّد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمّد بن عليّ البرقيّ، القمّيّ (كان حيًّا قبل سنة ٢٢٠هـ).
تُنظـر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٥٠، رجـال النجاشيّ: ٣٣٥ الرقم ٨٩٨، رجال الطوسيّ: ٣٤٣ الرقم ٥١٢١/ ٢٢، الفهرست: ٢٢٦ الرقم ٦٣٩/ ٥٤.

(١١٧) الفقيه أبو محمّد، هشام بن الحكم (ت ١٩٩هـ)، من تلامذة الإمام الصادق عليه السلام، ومن خواصّ الإمام موسى الكاظم عليه السلام.
تُنظـر ترجمتـه في: رجال البرقـيّ: ٣٥، رجـال النجـاشيّ: ٤٣٣ الرقم ١١٦٤، رجـال الكشيّ: ٢/ ٥٢٦ الرقم ٤٧٥، الفهرست: ٢٥٨ الرقم ٧٨٣/ ٢.

(١١٨) في الأصـل: (إلينـا) وهـي مصحّفة، ومـا أثبتناه من التهذيب والوسـائل وجملـة من المصادر الحديثيّة والفقهيّة كالمعتبر، وهو ما اقتضاه السياق.

(١١٩) تهذيـب الأحكام: ١/ ٣٥٤، باب (آداب الأحداث الموجبة للطهارة) ح ١٠٥٢/ ١٥، المعتبر: ١/ ١٢٩ (في وجوب الاستنجاء)، الوسائل: ١/ ٣٥٤ باب (استحباب اختيار الماء على الأحجار في الاستنجاء) ح ٩٤٠/ ١.

(١٢٠) في التهذيب: (فتوضأ).

(١٢١) في الاستبصار: زيادة: (له).

(١٢٢) في التهذيب: صلى الله عليه وآله، وما في الأصل ورد في الاستبصار.

(١٢٣) في الاستبصار: زيادة: (له).

(١٢٤) لم ترد (النبيّ) في التهذيب والاستبصار، وما في الأصل ورد في (منتهى المطلب).

(١٢٥) في التهذيب (صلّى الله عليه وآله).

(١٢٦) في التهذيب والاستبصار: (فشكا ذلك إليه).

(١٢٧) في الاستبصار: (حين توضأت)، وما في الأصل ورد في التهذيب.

(١٢٨) في الاستبصار: (سمّ)، وما ورد في المتن موافقًا لما في التهذيب.

(١٢٩) ما بين المعقوفين من التهذيب.

(١٣٠) في التهذيب والاستبصار: (وصلّى).

(١٣١) لم ترد (الوضوء) في التهذيب والاستبصار، وما في الأصل ورد في (منتهى المطلب).

(١٣٢) التهذيب ١: ٣٥٨، باب (صفة الوضوء والفرض منه) ح ١٠٧٥/ ٥، الاستبصار: ١/ ٦٨، باب (التسمية على حال الوضوء) ح ٢٠٦/ ٤، منتهى المطلب: ١/ ٢٩٨، باب (استحباب التسمية في ابتداء الطهارة).

(١٣٣) زيادة من التهذيب اقتضاها السند.

(١٣٤) في الأصل: (جرير) وهي مصحّفة، وما أثبتناه من التهذيب وغيره من كتب حوالرجال.

١٣٥) في الأصل: (ما تقول)، وما أثبتناه من التهذيب والمعتبر والوسائل وغيره، وهو ما اقتضاه السياق.

(١٣٦) ما بين المعقوفين من التهذيب والوسائل وغيره.

(١٣٧) ما بين المعقوفين من التهذيب والمعتبر والوسائل وغيره.

(١٣٨) في التهذيب: (أنزلت) بدلًا من (نزلت).

(١٣٩) تهذيب الأحكام: ١/ ٣١٦، باب (صفة الوضوء والفرض منه) ح ١٠٩١/ ٢١، المعتبر: ١/ ١٥٣ (في المسح)، الوسائل: ١/ ٤٥٨ باب (عدم جواز المسح على الخفين) ح١٢١١/ ٥.

(١٤٠) في الأصل: (جعفر بن الفختري)، وما أثبتناه من التهذيب والكافي، وجملة من المصادر الحديثيّة والرجاليّة.

وحفص بن البختريّ البغداديّ، الكوفيّ الأصل (كان حيًّا بعد سنة ١٨٣ هـ)، أخذ العلم عن الإمامين أبي عبد اللّه الصادق وأبي الحسن الكاظم عليهما السلام، وروى عنهما.

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٣٧، رجال النجاشيّ: ١٤٣ الرقم ٣٤٤، رجال الطوسيّ: ١٩٠ الرقم ٢٣٣٨/ ١٩٥.

(١٤١) ما بين المعقوفين من التهذيب والكافي، والاستبصار، وجملة من المصادر الحديثيّة.

(١٤٢) في الأصل: (سبع)، وما أثبتناه من الاستبصار، والكافي، وجملة من المصادر الحديثيّة، وهو ما اقتضاه السياق.

(١٤٣) في الأصل: (عرس)، وما أثبتناه من الاستبصار، والكافي.

(١٤٤) الاستبصار: ١/ ١٩٦ باب (حدّ الماء الذي يغسل به الميت) ح٦٨٧/ ٢، الكافي: ٣/ ١٥٠ باب (حدّ الماء الذي يغسل به الميت والكافور) ح٢.

(١٤٥) إسماعيل بن جابر بن يزيد الجعفيّ الكوفيّ (كان حيًّا بعد سنة ١٤٨هـ)، أحد نجباء أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، والراوي عنه حديث الأذان.
تُنظر ترجمته فيه: رجال البرقيّ: ١٢، رجال النجاشيّ: ٣٢ الرقم ٧١، رجال الطوسيّ: ١٦٠ الرقم ٩٣/ ١٧٨٩، الفهرست: ٥٣ الرقم ٢٠/ ٤٩.

(١٤٦) في التهذيب والكافي: (بدمائه).

(١٤٧) إلى هنا ذُكر حفي الاستبصار، وما تبقّى لم يُذكر فيه.

(١٤٨) في الأصل: (أصيبت)، وما أثبتناه من التهذيب والكافي، وهو ما يوافق السياق.

(١٤٩) في التهذيب والمعتبر وغيره: (وزاده)، وما في الأصل ورد في الكافي، والوسائل.

(١٥٠) الإذخر: حشيشة طيّبة الريح. لسان العرب: ٤/ ٣٠٣.

(١٥١) تهذيب الأحكام: ١/ ٣٣١، باب (تلقين المحتضرين وتوجيههم عند الوفاة وما يصنع بهم في تلك الحال)، ح٩٠/ ١٣٨، الكافي: ٣/ ٢١١، باب (القتلى) ح٢، الاستبصار: ١/ ٢١٤، باب (المقتول شهيدًا بين الصفّين) ح٤/ ٧٥٦، الوسائل: ٢/ ٥١٠، باب (أحكام الشهيد وجوب تغسيل كل ميت مسلم سواه) ح١، المعتبر: ١/ ٣١٤ (في أحكام الشهيد).

(١٥٢) ما بين المعقوفين زيادة اقتضاها السياق.

(١٥٣) توقّفتُ في تمييزه؛ لاحتمال التصحيف أو الاشتراك، وقد ذُكر بهذا العنوان في: معجر رجال ح١٦/ ٢٨٤ الرقم ١٠٥٧٦.

(١٥٤) محمّد بن سعيد بن غزوان، من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام.
تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٧٢ الرقم ١٠١٧، رجال الطوسيّ: ١٤٥ الرقم ١٥٩٥/ ٢٦، رجال ابن داود: ١٧٣ الرقم ١٣٨٦.

(١٥٥) إسماعيل بن أبي زياد السكونيّ الشعيريّ، الكوفيّ، واسم أبيه: مسلم.
تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٢٨، رجال النجاشيّ: ٢٦ الرقم ٤٧، رجال الطوسيّ: ١٦٠ الرقم ١٧٨٨/ ٩٢، الفهرست: ٥٠ الرقم ٣٨/ ٩، رجال ابن داود: ٤٩ الرقم ١٧٢.

(١٥٦) في التهذيب، ومنتهى المطلب: (عن جعفر عن آباءه عن عليٍّ عليه السلام) بدل (عن أبي جعفر الباقر، عن آبائه)، وفي الاستبصار، والوسائل: (عن جعفر، عن أبيه، عن آباءه، عن عليّ عليه السلام).

(١٥٧) في حاشية النسخة ما نصّه: «القرن: مصدر قولك: رجل أقرن بين القرن، وهو المقرون الحاجبين». الصحاح: ٦/ ٢١٨١.

(١٥٨) تهذيب الأحكام: ١/ ٤٣٦، باب (تلقين المحتضرين) ح١٤٠٦/ ٥١، الاستبصار: ١/ ٢١١، باب (أنّ الكفن لا يكون إلّا قطنًا) ح٧٤٣/ ٤، الكافي: ٣/ ١٦٨، باب (السُّنّة في حمل الجنازة) ح٣، منتهى المطلب: ٧/ ٢٢١، في (هل يجوز أن يكفّن في الحرير)، الوسائل: ٣/ ٤٥، باب

(جواز تكفين الميت في ثوب قز ممزوج بقطن مع زيادة القطن) ح٢.

(١٥٩) أبو القاسم، حُمَيد بن زياد بن حمّاد بن حمّاد بن زياد هوار الدهقان، الكوفيّ (ت٣١٠هـ).

تُنظر ترجمته: رجال النجاشيّ: ١٣٢ الرقم ٣٣٩، رجال الطوسيّ: ٤٢١ الرقم ٦٠٨١/ ١٦، الفهرست: ١١٤ الرقم ٢٣٨/ ٣، رجال ابن داود: ٢٤٢ الرقم ١٦٧.

(١٦٠) أبو محمّد، الحسن بن محمّد بن سماعة، الصيرفيّ، الكوفيّ (ت ٢٦٣هـ)، أبوه محمّد بن سماعة، كان أحد وجوه الشيعة، ومن أصحاب الإمام الرضا عليه السلام.

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٤٠ الرقم ٨٤، رجال الطوسيّ: ٣٣٥ الرقم ٤٩٩٤/ ٢٥، الفهرست: ١٠٣ الرقم ١٩٣/ ٣٣، معالم العلماء: ٧٢ الرقم ٢١٣.

(١٦١) الفقيه أبو محمّد، عبد الله بن جَبَلَة ابن حيّان بن أبجر، وقيل: ابن حنان بن الحر الكنانيّ، الكوفيّ (ت ٢١٩هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٤٩، رجال النجاشيّ: ٢١٦ الرقم ٥٦٣، رجال الطوسيّ: الرقم ٥٠٧٢/ ٣٣، الفهرست: ٤٥٣/ ٢١.

(١٦٢) في التهذيب والكافي: زيادة: (الطَائِيّ) ومحمّد بن مسعود الطائيّ، الكوفيّ (كان حيًّا قبل سنة ١٨٣هـ)، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام.

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٥٨ الرقم ٩٥٩، رجال ابن داود: ١٨٤ الرقم ١٥٠١.

(١٦٣) عنبسة بن مصعب العِجليّ، وقيل: الشيبانيّ، الكوفيّ، صحب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام (كان حيًّا بعد سنة ١٤٨هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٤٠، رجال الكشيّ: ٢/ ٦٥٩ الرقم ٦٧٦، رجال الطوسيّ: ١٤١ الرقم ١٥١/ ٥٤.

(١٦٤) في التهذيب زيادة: (مَقَرَّبٌ)، وما في الأصل يوافق ما في: (الكافي، ومنتهى المطلب، والوسائل).

(١٦٥) تهذيب الأحكام: ١/ ٤٥٢، باب (تلقين المحتضرين) ح١٤٧١/ ١١٦، الكافي: ٣/ ١٦٧، باب (القول عند رؤية الجنازة) ح٣، منتهى المطلب: ٧/ ٢٦٧، (في مَن استقبل جنازة أو رآها)، الوسائل باب (استحباب الدعاء بالمأثور عند رؤية الجنازة وحملها) ح٢.

(١٦٦) في الأصل: (فضل)، وما أثبتناه من التهذيب والاستبصار: وجملة من المصادر الحديثيّة، وهو ما اقتضاه السياق، وفضيل بن يسار البصريّ، مات في حياة الإمام الباقر عليه السلام.

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ١١، رجال الطوسيّ: ١٤٣ الرقم ١٥٤٥/ ١، نقد الرجال: ٤ الرقم ٤١٤٧/ ١٧.

(١٦٧) في الأصل: (انتصف)، وما أثبتناه من التهذيب والاستبصار.

(١٦٨) في الأصل: (ثلاث عشر)، وما أثبتناه من التهذيب والاستبصار، وهو ما اقتضاه السياق.

(١٦٩) تهذيب الأحكام: ٢/ ١١٧ باب (كيفية الصلاة وصفتها) ح٤٤٢/ ٢١٠، الاستبصار: ١/ ٢٧٩، باب (أوّل وقت نوافل الليل) ح١٠١٢/ ١.

(١٧٠) أبو أيّوب الخزّاز، إبراهيم بن عيسى الكوفيّ (كان حيًّا بعد سنة ١٤٨هـ)، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام.

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٢٨، رجال النجاشيّ: ٢٠ الرقم ٢٥، رجال الطوسيّ: ١٥٩ الرقم ١٧٧٥/ ٧٩، الفهرست: ٤٢ الرقم ١٢.

(١٧١) في التهذيب: (السابوري).

(١٧٢) في التهذيب: (استجيب).

١٧٣) في التهذيب: (الثلث الباقي)، وما في الأصل يوافق ما في المعتبر.

(١٧٤) تهذيب الأحكام: ٢/ ١١٨، باب (كيفية الصلاة وصفتها..) ح٤٤٤/ ٢١٢، المعتبر: ٢/ ٥٥، (وقت صلاة الليل).

(١٧٥) في الأصل: (عن أبي)، وما أثبتناه من التهذيب والوسائل، وجملة من المصادر الحديثيّة.

(١٧٦) الفقيه أبو محمّد، عبد الله بن المغيرة البجليّ، مولى جندب بن عبد اللهّ بن سفيان العَلَقيّ (كان حيًّا بعد سنة ١٨٣هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٥٣، رجال النجاشيّ: ٢١٥ الرقم ٥٦١، رجال الطوسيّ: ٣٤٠ الرقم ٥٠٦٠/ ٢١، رجال ابن داود: ١٢٤ الرقم ٩٠٩.

(١٧٧) في التهذيب والمعتبر وجملة من المصادر الحديثيّة: (قالوا).

(١٧٨) تهذيب الأحكام: ٢/ ١٠٧، باب (كيفية الصلاة وصفتها ..) ح٤٠٦/ ١٧٤، الوسائل: ٦/ ٤٥٣، باب (استحباب التسبيحات الأربع بعد كل فريضة ثلاثين مرّة أو أربعين مرّة) ح٨٤٢١/ ١، المعتبر: ٢/ ٢٥٠، في (تسبيح الزهراء عليها السلام).

(١٧٩) في الأصل: (عن)، وهي مصحّفة عن (بن)، وما أثبتناه من التهذيب والوسائل ومعجم رجال الحديث: ١٩/ ٢٢٧ الرقم ١٢٤٧٧.

(١٨٠) معاوية بن شريح، قال السيّد أبو القاسم الخوئي قدس سره: «ذكر بعضهم اتحاد معاوية بن شريح مع معاوية بن ميسرة بن شريح، واستشهد لذلك بأمور، بعضها باطل، وبعضها لا دلالة فيه على الاتحاد، بل ظاهر عنوان الشيخ لكلّ منهما مستقلًا بفصلٍ قليل، وكذلك ذكر الصدوق قدس سره طريقه إلى كل منهما، يدلّ على المغايرة، والذي يُهوّن الخطب أنّه لم تثبت وثاقة كل منهما، فلا أثر للبحث عن الاتحاد والتغاير، ثمّ إنّه روى الشيخ بسنده، عن الحسين بن سعيد، عن معاوية بن شريح وهو الموجود في الوافي والوسائل وجامع الرواة، والظاهر أنّه الصحيح هو ابن معاوية بن شريح، كما في الطبعة القديمة، لعدم ثبوت رواية الحسين بن سعيد عن معاوية بن شريح

بلا واسطة، ولكن روى عنه في موارد ثلاثة بواسطة ابنه عبيد».

تُنظر ترجمته في: الفهرست: ٢٤٨ الرقم ٧٣٩/ ٤، نقد الرجال: ٣٨٨ الرقم ٥٣٢٨/ ٨، منتهى المقال: ٦/ ٢٧٩ الرقم ٣٠٠٠، معجم رجال الحديث: ١٩/ ٢٢٨ الرقم ١٢٤٧٧.

(١٨١) الفقيه أبو الحسن، معاوية بن وهب البجليّ (كان حيًّا قبل سنة ١٨٣هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٤١٢ الرقم ١٠٩٧، رجال الطوسيّ: ٣٠٣ الرقم ٤٤٥٩/ ٤٨٤، الفهرست: ٢٤٨ الرقم ٧٣٨/ ٣، رجال ابن داود: ١٩١ الرقم ١٥٩٠.

(١٨٢) عمرو بن نهيك الكوفيّ، من أصحاب الصادق عليه السلام.

تُنظر ترجمته في: رجال الطوسيّ: ٢٥٥ الرقم ٣٦٠٢/ ٥١١، نقد الرجال: ٣٦٧ الرقم ٣٩٤٢/ ٧٧، معجم رجال الحديث: ١٤/ ٦٥ الرقم ٨٨٢٤.

(١٨٣) في الأصل: (سلّامة)، وما أثبتناه من التهذيب، ومنتهى المطلب، والوسائل، وجملة من المصادر الحديثيّة.

(١٨٤) سلّام المكّيّ، قال السيّد أبو القاسم الخوئيّ قدس سره: «عدّه البرقيّ، من أصحاب الباقر عليه السلام روى عن أبي جعفر عليه السلام وروى عنه عمرو بن نهيك».

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ١٣، معجم رجال الحديث: ٩/ ١٨٣ الرقم ٥٢٩٥.

(١٨٥) ما بين المعقوفين من التهذيب ومنتهى المطلب والوسائل وجملة من المصادر الحديثيّة، وما اقتضاه السياق.

(١٨٦) في الأصل: (شبيه الهذيل)، وما أثبتناه من التهذيب ومنتهى المطلب والوسائل وجملة من المصادر الحديثيّة.

(١٨٧) في الأصل: (وضعف)، وما أثبتناه من التهذيب وجملة المصادر الحديثيّة.

(١٨٨) في الأصل: (قال)، وما أثبتناه من التهذيب ومنتهى المطلب والوسائل وكذا التي بعدها.

(١٨٩) في التهذيب: (فقال).

(١٩٠) في حاشية النسخة ما نصّه: «المراد: السائل».

(١٩١) ما بين المعقوفين من التهذيب والوسائل.

(١٩٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ١٠٧، باب (كيفية الصلاة وصفتها..) ح٤٠٤/ ١٧٢، منتهى المطلب: ٥/ ٢٣٩، (أفضل ما يقال في التعقيب)، الوسائل: ٤/ ١٠٤٧، باب (نبذة ممّا يستحب أن يزاد في تعقيب الصبح) ح٨٤٧٩/ ١.

(١٩٣) ما بين المعقوفين من التهذيب والاستبصار: وجملة من المصادر الحديثيّة.

(١٩٤) في التهذيب زيادة: (النحويّ)، قال السيّد الخوئيّ قدس سره ما نصّه: «الظاهر أنّه أحمد بن محمّد بن عيسى، بقرينة الراوي والمرويّ عنه». معجم رجال الحديث: ٢٢/ ١٠١ الرقم١٤٠٧٢.

(١٩٥) أبو الجوزاء، مُنبِّه بن عبد اللهّ التميمي، المعروف بـ(أبي الجوزاء).
تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٤٢١ الرقم ١١٢٩، إيضاح الاشتباه: ٣٠٢ الرقم ٧٠٩، رجال ابن داود: ١٩٢ الرقم ١٥٩٨، نقد الرجال: ٤/ ٤١٥ الرقم ٥٤٢٠/ ١.

(١٩٦) أبو عليّ، الحسين بن علوان الكلبيّ، الكوفيّ، نزيل بغداد، أخو الحسن بن علوان (كان حيًّا قبل سنة ٢٠٠هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٢٧، رجال النجاشيّ: ٥٢ الرقم ١١٦، رجال الطوسيّ: ١٨٤ الرقم ٢٢٤٤/ ١٠١، الفهرست: ١٠٨ الرقم ٢٠٧/ ٢.

(١٩٧) في الأصل (خلاد)، وما أثبتناه من الاستبصار، والوسائل، ومعجم رجال الحديث: ١٤/ ٣٥ الرقم ٨٧٣٩، وهو الفقيه أبو خالد، عمرو بن خالد الواسطيّ. أخذ الفقه عن الشهيد زيد بن عليّ بن الحسين (كان حيًّا قبل سنة ١٥٠هـ)، وكان من أصحاب الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، وأحد الرواة عنه.
تُنظر ترجمته في: رجال الكشيّ: ٢/ ٤٩٨ الرقم ٤١٩، رجال النجاشيّ: ٢٨٨ الرقم ٧٧١، رجال الطوسيّ: ١٤٢ الرقم ١٥٣٤/ ٦٩، معالم العلماء: ١٧٤ الرقم ٩٧٩.

(١٩٨) عاصم بن أبي النجود الأسديّ. «لم يذكروه، وقع في طريق الصدوق في العلل: ٢/ ٦٧ عن حمّاد بن سلمة، عنه، عن زر بن حبيش، عن ابن مسعود، حديث أيام البيض وسببها، وكمبا ج٢٠/ ١٢٦، وج٥/ ٤٦، وجد ج ١١/ ١٧١، وج٩٧/ ٩٧. وفي أمالي الصدوق: ٣٤٩ عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عنه، حديث فضل تعقيب صلاة الفجر. وسائر رواياته في أمالي الشيخ ج١/ ٢٧٤، ويب ج٢ باب كيفية الصلاة: ١٣٨. ووقع في طريق الكشيّ، عن أبي بكر بن عياش (أبي عياش- خ ل) عنه، حديث ١٢٣ ط جديد. وفي كتاب صفين: ٢١٦ عنه، عن زر بن حبيش، عن عبد الله بن مسعود، عن رسول الله صلى الله عليه وآله - الخ. وفي أمالي المفيد مج١٩/ ٨٩ بسنده عنه، عنه. وروى الأعمش، عنه، عن زر بن حبيش، عنه، عنه صلى الله عليه وآله. دلائل الطبري: ٢٥٥».
يُنظر: مستدركات علم رجال الحديث: ٤/ ٣٠٦ الرقم ٧٢٧٤، ومعجم رجال الحديث: ١٠/ ١٩٤ الرقم ٦٠٥٦.

(١٩٩) هو عبد الله بن عمر بن الخطّاب. يُنظر: معجم رجال الحديث: ٢٣/ ٢١٠ الرقم ١٥١٤٩، و: ١١/ ٢٨٦ الرقم ٧٠٣٦.

(٢٠٠) في الأصل: (الحسين)، وما أثبتناه من التهذيب والاستبصار.

(٢٠١) في الاستبصار: (بيت الله)، وفي التهذيب موافقًا لما في المتن.

(٢٠٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ١٣٨، باب (كيفية الصلاة وصفتها..) ح٥٣٥/ ٣٠٣، الاستبصار:

١/ ٣٥٠، باب (كراهيَّة النوم بعد صلاة الغداة) ح١٣٢١/ ١، الوسائل: ٦/ ٤٥٩، باب (استحباب البقاء على طهارة في حال التعقيب..) ح٨٤٣٩/ ٢.

(٢٠٣) أبو عليّ عبد اللهّ بن بُكير بن أعين بن سُنسُن الشيبانيّ بالولاء، وهو من آل أعين، وهم بيتٌ معروفٌ بالفقه والولاء لأئمّة أهل البيت عليهم السلام (كان حيًّا حدود سنة ١٧٥هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٢٢، رجال النجاشيّ: ٢٢٢ الرقم ٥٨١، رجال الطوسيّ: ٢٣٠ الرقم ٣١١٨/ ٢٧، رجال ابن داود: ١١٧ الرقم ٨٤٢.

(٢٠٤) في الأصل: (سألت أبا عبد الله)، وما أثبتناه من التهذيب والاستبصار، والكافي، وجملة من المصادر الحديثيّة، وهو ما اقتضاه السياق.

(٢٠٥) الفنك: دويبة بريّة، غير مأكولة اللحم، يؤخذ منها الفرو. ويُقال: إنَّ فروها أطيب من جميع أنواع الفراء، يُجلَب كثيرًا من بلاد الصقالبة، وهو أبرد من السمور وأعدل، وأحرُّ من السنجاب، صالحٌ لجميع الأمزجة المعتدلة، ويُقال: إنَّه نوع من جراء الثعلب الروميّ. مجمع البحرين: ٥/ ٢٨٥.

(٢٠٦) ما بين المعقوفين من الكافي، والاستبصار، والتهذيب.

(٢٠٧) في الكافي: زيادة: (وَأَلْبَانِهِ).

(٢٠٨) في الأصل، والاستبصار: (فاسد)، وما أثبتناه من التهذيب والكافي.

(٢٠٩) في الأصل: (جائز)، وما أثبتناه من التهذيب والاستبصار.

(٢١٠) زيادة من التهذيب، والكافي، والاستبصار.

(٢١١) في الأصل: (فاسد)، وما أثبتناه من الاستبصار، والتهذيب، والكافي، وجملة من المصادر الحديثيّة.

(٢١٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٠٩، باب (ما يجوز الصلاة فيه من اللباس) ح٨١٨/ ٢٦، الكافي: ٣/ ٣٩٧، باب (اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره) ح١، الاستبصار: ١/ ٣٨٣، باب (الصلاة في الفنك والسمور والسنجاب) ح١٤٥٤/ ١.

(٢١٣) ما بين المعقوفين اقتضاه السياق.

(٢١٤) أبو الفضل القُمّي، العبّاس بن معروف (كان حيًّا قبل سنة ٢٥٤هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٢٨١ الرقم ٧٤٣، رجال الطوسيّ: ٣٦١ الرقم ٥٣٤٨/ ٣٤، الفهرست: ٢٠٢ الرقم ٥٢٩/ ٢، رجال ابن داود: ١١٤ الرقم ٨١٧.

(٢١٥) الفقيه الأديب أبو عبد اللهّ، أبان بن عثمان الأحمر البجليّ بالولاء، يُعرف بالأحمر (توفّي قبل سنة ١٨٣هـ)، كان من أهل الكوفة، وكان يسكنها تارةً، ويسكن البصرة أُخرى.

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٣٩، رجال النجاشيّ: ١٣ الرقم ٨، رجال الطوسيّ: ١٦٤ الرقم

١٨٨٦/ ١٩٠، الفهرست: ٥٩ الرقم ٦٢/ ٢.

(٢١٦) عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصريّ، مولى بنى شيبان، وأصله كوفيّ، واسم أبي عبد الله: (ميمون)، وما بين المعقوفين مِن التهذيب، ومَن لا يحضره الفقيه.

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٢٤، رجال النجاشيّ: ٣٠ الرقم ٦٢ ضمن ترجمة حفيده إسماعيل بن همام، رجال الطوسي ٢٣٦ الرقم ٣٢١٦/ ١٢٥، رجال ابن داود: ١٢٨ الرقم ٩٤٤.

(٢١٧) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣٣، باب (ما يجوز الصلاة فيه من اللّباس والمكان، وما لا يجوز الصلاة فيه من ذلك) ح٩١٩/ ١٢٧، مَن لا يحضره الفقيه: ١/ ٥٦٨، باب (نوادر الصلوات) ح١٥٦٩، الوسائل: ٤/ ٤٢٥، باب (استحباب الصلاة في النعل الطاهرة ..) ح٥٦٠٢/ ١.

(٢١٨) فَضَالة بن أيّوب الأزديّ، عربيّ صميم، سكن الأهواز، روى عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام (كان حيًّا بعد سنة ١٨٣هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٤٩، رجال النجاشيّ: ٣١٠ الرقم ٨٥٠، رجال الطوسيّ: ٤٣٦ الرقم ٦٢٣٧/ ٤، الفهرست: ٢٠٠ الرقم ٥٧١/ ٢.

(٢١٩) العلاء بن رزين القلّاء، الثقفيّ بالولاء، ويُقال: اليشكريّ بالولاء، الكوفيّ، أخذ العلم عن الإمام أبي عبد اللهّ الصادق عليه السلام، وحدّث عنه، وصحب الفقيه الكبير محمّد بن مسلم الطائفيّ، وروى عنه كثيرًا.

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٢٥، رجال النجاشيّ: ٢٩٨ الرقم ٨١١، رجال الطوسيّ: ٢٤٧ الرقم ٣٤٤٥/ ٣٥٤، الفهرست: ١٨٢ الرقم ٤٩٩/ ١.

(٢٢٠) ما بين المعقوفين من التهذيب، وكذا التي بعدها.

(٢٢١) ما بين المعقوفين من التهذيب، ومَن لا يحضره الفقيه، والوسائل، وهو ما يوافق السياق.

(٢٢٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣٦ باب (فضل الصلاة والمفروض منها والمسنون)، ح٩٣٤/ ٣، مَن لا يحضره الفقيه: ١/ ٢١٠، باب (فضل الصلاة) ح٦٣٥، الوسائل: ٤/ ٤٤، باب (استحباب ابتداء النوافل) ح٤٤٧١/ ٣.

(٢٢٣) في الأصل: (عبيد الله)، وما أثبتناه من التهذيب.

(٢٢٤) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣٧ ح٩٣٦/ ٥، باب (فضل الصلاة والمفروض منها والمسنون).

(٢٢٥) أبو عليّ، وهيب بن حفص الأسديّ بالولاء الكوفيّ (توفّي بعد سنة ١٨٣هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٤٣١ الرقم ١١٥٩، رجال الطوسيّ: ٣١٧ الرقم ٤٧٣٢ الرقم ٢٧، الفهرست: ٢٥٧ الرقم ٧٨٠/ ١، رجال ابن داود: ١٩٨ الرقم ١٦٥٤.

(٢٢٦) في معجم رجال الحديث: ٢٠/ ٢٣٧ بالرقم ١٣٢٣٥ ما نصّه: (إلّا أنّ فيه- التهذيب-: وهب بن حفص، عن أبي جعفر عليه السلام، والوافي والوسائل موافقان لما في التهذيب، والصحيح: وهيب بن

حفـص، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام. روى الصدوق بسـنده، عن وهيب بن حفص، عن أبي عبد الله عليه السلام).

(٢٢٧) في التهذيب زيادة: (دار).

(٢٢٨) في الأصل: (لكان لا يبقى في جسـده)، وما أثبتناه من التهذيب والوسـائل وجملة من المصادر الحديثيّة.

(٢٢٩) في حاشية النسخة ما نصّه: «الدَّرَن: الوسخ». الصحاح: ٥/ ٢١١٢.

(٢٣٠) التهذيب: ٢/ ٢٣٧، باب (فضل الصلاة والمفروض منها والمسـنون) ح٩٣٨/ ٧، الوسـائل: ٤/ ١٢، باب (وجوب الصلوات الخمس) ح٤٣٨٧/ ٣.

(٢٣١) التهذيب: ٢/ ٢٣٧، باب (فضل الصلاة والمفروض منها والمسنون) ح٩٣٧/ ٦، وسنده فيه: (محمد بن عليّ بن محبوب، عن محمّد بن الحسـين، عن محمّد بن عبد الله بن زرارة، عن عيسـى بن عبد الله الهاشميّ، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ عليه السلام..).

(٢٣٢) موسـى بن عيسـى: اسـتظهر السـيّد الخوئيّ قدس سره في رجاله أنّه اليعقوبيّ. يُنظـر: معجم رجال الحديث: ٢٠/ ٦٨-٦٩ الرقم ١٢٨٥٣ والرقم الذي بعده.

(٢٣٣) في الكافي: والتهذيب زيادة: (عليهما السلام).

(٢٣٤) تهذيـب الأحـكام: ٢/ ٢٣٨، باب (فضل الصـلاة والمفروض منها والمسـنون) ح٩٤٠/ ٩، الكافي: ٣/ ٢٧٠، باب (من حافظ على صلاته أو ضيَّعها) ح١٦.

(٢٣٥) أبـو عـليّ، أحمد بـن إدريس الأشـعريّ القمّيّ (ت ٣٠٦هـ)، من كبار فقهاء الشـيعة وثقات محدّثيهم، وأحد مشايخ الكلينيّ. أدرك الإمامَ أبا محمّد الحسن العسكريّ عليه السلام ولم يروِ عنه.

تُنظـر ترجمته في: رجال النجـاشيّ: ٩٢ الرقم ٢٢٨، رجال الطـوسيّ: ٤١١ الرقم ٥٩٥٦/ ٣٧، الفهرست: ٧١ الرقم ٨١/ ١٩، رجال ابن داود: ٣٦ الرقم ٥٧.

(٢٣٦) محمّـد بن عبد الجبار القمّيّ، محمّـد بن أبي الصهبان، عُدّ من أصحاب ثلاثة من الأئمّة: الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام (كان حيًّا قبل سنة ٢٦٠هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٥٩، رجال الكشيّ: ٢/ ٥١٤ الرقم ٤٥١، رجال الطوسيّ: ٣٩١ الرقم ٥٧٦٥/ ١٧، خلاصة الأقوال: ٣٤٣ الرقم ٢٦.

(٢٣٧) حمزة بن حمران بن أعين الشـيبانيّ بالولاء، الكوفيّ، من آل أعين (كان حيًّا قبل سـنة ١٤٨هـ)، كان أبـوه حمران من أكبر مشـايخ الشـيعة المفضَّلـين، وأحد حملة القـرآن، عالماً بالنحـو واللغة والقـراءات، لقي السـجاد والباقر والصادق عليهم السلام. أمّا حمزة فكان مـن أصحاب الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام.

تُنظـر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٣٩، رجـال النجاشيّ: ١٤٠ الرقم ٣٦٥، رجال الطوسيّ: ١٣٢

الرقم ٢٣٤٨/ ٢٠٥، الفهرست: ١٢٠ الرقم ٢٥٨/ ١٠.

(٢٣٨) عبيد بن زرارة بن أعين بن سنسن الشيبانيّ بالولاء، الكوفيّ.

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٢٣، رجال النجاشيّ: ٢٣٣ الرقم ٦١٨، رجال الطوسيّ: ٢٤٣ الرقم ٣٣٥٥/ ٢٦٤، الفهرست: ١٧٦ الرقم ٤٦٩/ ١.

(٢٣٩) في حاشية النسخة ما نصّه: «الفُسطاط: بيت من شَعر». الصحاح: ٣/ ١١٥٠.

(٢٤٠) في الأصل: (تنفع)، وما أثبتناه من التهذيب والكافي وجملة المصادر الحديثيّة وهو ما اقتضاه السياق.

(٢٤١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣٨، باب (فضل الصلاة والمفروض منها والمسنون) ح٩٤٢/ ١١، الكافي: ٣/ ٢٦٦، باب (فضل الصلاة) ح٩.

(٢٤٢) في حاشية النسخة: ([سعد] بن موسى)، ولا ذكر له، وفي كتب الأحاديث: عن سعد بن عبد الله، عن موسى بن جعفر. يُنظر: الاستبصار: ١/ ٥٩ ح١٧٥/ ٥، تهذيب الأحكام: ١/ ٥٩ ح١٦٥/ ٤.

(٢٤٣) أبو الحسن، موسى بن جعفر البغداديّ، له كتاب النوادر.

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٤٠٦ الرقم ١٠٧٦، رجال الكشيّ: ٢/ ٨٠٦ الرقم ١٠٠٣، رجال الطوسيّ: ٤٤٩ الرقم ١٢٧/ ٦٣٧٧، الفهرست: ٢٤٣ الرقم ٥/ ٧١٩، رجال ابن داود: ١٩٣ الرقم ١٦١٢.

(٢٤٤) ما بين المعقوفين من التهذيب والوسائل وبحار الأنوار وجملة من المصادر الحديثيّة والرجاليّة.

(٢٤٥) عبيد الله بن عبد الله الدهقان الواسطيّ.

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٢٣١ الرقم ٦٤، الفهرست: ١٧٥ الرقم ٣/ ٤٦٨، رجال ابن داود: ٢٥٤ الرقم ٢٧٩.

(٢٤٦) عبد الله بن سنان بن طريف الهاشميّ بالولاء (كان حيًّا قبل سنة ١٩٣هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٢٢، رجال النجاشيّ: ٢١٤ الرقم ٥٥٨، رجال الكشيّ: ٢/ ٧١٠ الرقم ٧٧١، رجال الطوسيّ: ٢٦٤ الرقم ٦٨٧/ ٣٧٧٨، الفهرست: ١٦٥ الرقم ١/ ٤٣٣.

(٢٤٧) التهذيب: ٢/ ٢٣٨، باب (فضل الصلاة والمفروض منها والمسنون) ح٩٤٤/ ١٣، مَن لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٠٨، باب (فضل الصلاة) ح٦٢٤، الوسائل: ٤/ ١٢٠، باب (استحباب الصلاة في أوّل الوقت) ح٤٦٧٨/ ٧.

(٢٤٨) عليّ بن إبراهيم، مرّت ترجمته.

(٢٤٩) في حاشية النسخة ما نصّه: «نقر الطائر الحبة ينقرها نقرًا: التقطها». الصحاح: ٢/ ٨٣٤.

(٢٥٠) في التهذيب: (ديني).

(٢٥١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٣٩، باب (فضل الصلاة والمفروض منها والمسنون) ح٩٨٤/ ١٧، الكافي: ٣/ ٢٦٨، باب (من حافظ على صلاته أو ضيَّعها) ح٦، بحار الأنوار: ٧٩/ ٢٠٩، باب (فضل الصلاة وعقاب تاركها) ح٢١.

(٢٥٢) ما بين المعقوفين زيادة من التهذيب.

(٢٥٣) سورة الإسراء: من الآية ٧٨، وكذا التي بعدها.

(٢٥٤) سورة هود: من الآية ١١٤، وكذا التي بعدها.

(٢٥٥) ما بين المعقوفين من التهذيب والوسائل.

(٢٥٦) سورة البقرة: من الآية ٢٣٨.

(٢٥٧) في التهذيب والوسائل: (ووسط).

(٢٥٨) في التهذيب (فنزلت).

(٢٥٩) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٤١، باب (فضل الصلاة والمفروض منها والمسنون) ح٩٥٤/ ٢٣، مَن لا يحضره الفقيه: ١/ ١٩٥، باب (فرض الصلاة) ح٦٠٠، الوسائل: ٤/ ١١، باب (وجوب الصلوات الخمس) ح٤٣٨٥/ ١.

(٢٦٠) في التهذيب والكافي: زيادة: (بن إبراهيم).

(٢٦١) أبو أيوب، منصور بن حازم البجليّ، الكوفيّ (كان حيًّا بعد سنة ١٤٨هـ).
تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٣٩، رجال النجاشيّ: ٤١٣ الرقم ١٠١١، رجال الطوسيّ: ٣٠٦ الرقم ٥٣٤/ ٤٥٠٩، الفهرست: ٢٤٥ الرقم ٢/ ٧٣٠.

(٢٦٢) ما بين المعقوفين من التهذيب وكذا الذي بعده.

(٢٦٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٧٧ باب (الأذان والإقامة) ح١٠٩٩/ ١، مَن لا يحضره الفقيه: ٣/ ٣٠٢، (بدء الأذان والإقامة وفضلهما وثوابهما) ح٢، الكافي: ٣/ ٣٠٢ (بدء الأذان والإقامة وفضلهما وثوابهما) ح٢.

(٢٦٤) في الأصل: (ابن أحمد)، وما أثبتناه من التهذيب، والكافي، والوسائل، ومعجم رجال الحديث.

(٢٦٥) أبو عبد الله، الحسين بن يزيد بن محمّد بن عبد الملك النوفليّ بالولاء، الكوفيّ.
تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٨ الرقم ٧٧، رجال الطوسيّ: ٣٥٥ الرقم ٢٦/ ٥٢٦٥، الفهرست: ١١٤ الرقم ٣١/ ٢٣٤، معالم العلماء: ٧٧ الرقم ٢٦١.

(٢٦٦) ما بين المعقوفين من التهذيب والكافي والوسائل وجملة من المصادر الحديثيّة.

(٢٦٧) في التهذيب: (إنّ النبيّ).

(٢٦٨) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨١، باب (الأذان والإقامة) ح١١١٨/ ٢٠، المعتبر: ٢/ ١٤٨ (مَن صلّى خلف من لا يقتدي)، الوسائل: ٥/ ٤٣٨، باب (جواز مغايرة المؤذّن للمقيم ومغايرتهما

للإمام، واستحباب الجلوس حتّى تقام الصلاة) ح٧٠٢٦/ ٢.

(٢٦٩) في الأصل: (يعفور)، وما أثبتناه من التهذيب والوسائل وجملة من المصادر الحديثيّة.

(٢٧٠) يعقوب بن يزيد بن حماد الأنباري السلمي، أبو يوسف، من كتاب المنتصر، روى عن أبي جعفر الثاني عليه السلام، وانتقل إلى بغداد، وكان ثقةً صدوقًا. له كتاب البداء، وكتاب المسائل، وكتاب نوادر الحجّ، كتاب الطعن على يونس.

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٥٢، رجال النجاشيّ: ٤٥٠ الرقم ١٢١٥، رجال الطوسيّ: ٣٩٣ الرقم ٥٧٩٧/ ٢، الفهرست: ٢٦٤ الرقم ٨٠٧/ ١.

(٢٧١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٣، باب (الأذان والإقامة) ح١١٢٦/ ٢٨، مَن لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٨٥، باب (الأذان والإقامة وثواب المؤذنين) ح٨٨١.

(٢٧٢) أبو عبد الله، محمّد بن حسّان الرازيّ.

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٣٣٨ الرقم ٩٠٣، رجال الطوسيّ: ٣٩٢ الرقم ٥٧٨٩/ ٤٣، الفهرست: ٢٢٤ الرقم ٦٢٨/ ٤٣، رجال ابن داود: ٢٧١ الرقم ٤٤١.

(٢٧٣) في حاشية النسخة ما نصّه: «تشحّط المقتول بدمه أي: اضطرب فيه».

(٢٧٤) في التهذيب ومَن لا يحضره الفقيه والوسائل: (يجتلدون)، و(يجتلدون على الآذان) أي يتضاربون عليه ويتقاتلون. يُنظر: مجمع البحرين: ٣/ ٢٦.

(٢٧٥) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٨٣، باب (الأذان والإقامة) ح١١٣٠/ ٣٢، مَن لا يحضره الفقيه: ٨٦٩، باب (الأذان والإقامة وثواب المؤذّنين).

(٢٧٦) عبد الرحمن بن أبي نجران، واسم أبي نجران: عمرو بن مسلم التميميّ، مولى، أبو الفضل الكوفيّ (كان حيًّا قبل سنة ٢٢٠هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٥٤، رجال النجاشيّ: ٢٣٥ الرقم ٦٢٢، رجال الطوسيّ: ٣٦٠ الرقم ٥٣٢٣/ ٩، الفهرست: ١٧٧ الرقم ٤٧٥/ ٤، رجال ابن داود: ١٢٨ الرقم ٩٤٦.

(٢٧٧) في حاشية النسخة ما نصّه: «هذا كلام أبو [كذا] جعفر عليه السلام».

(٢٧٨) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٩٩، باب (كيفيّة الصلاة وصفتها والمفروض من ذلك والمسنون)، ح١٢٠٤/ ٦٠، الاستبصار: ١/ ٣٢٧، باب (السجود على الجبهة) ح١٢٢٤/ ٥.

(٢٧٩) إسحاق بن الفضل بن يعقوب بن سعد- وقيل: سعيد- بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب ابن هاشم الهاشميّ، القرشيّ.

تُنظر ترجمته في: رجال النجاشيّ: ٥٧ الرقم ١٣١ ضمن ترجمة الحسين بن محمّد بن الفضل، رجال الطوسيّ: ١٢٥ الرقم ١٢٥٩/ ٢٨، نقد الرجال: ١/ ١٩٧ الرقم ٤٢٩/ ٢٧، معجم رجال الحديث: ٣/ ٢٢٦ الرقم ١١٧٣.

(٢٨٠) في الأصل: (بن المفضَّل)، وما أثبتناه من التهذيب ومنتهى المطلب والوسائل ومعجم رجال الحديث: ٣/ ٢٢٦ بالرقم ١١٧١ وفيه ما نصّه: (إسحاق بن الفضل: روى عن أبي عبد الله عليه السلام، وروى عنه عمر بن أذينة).

(٢٨١) في التهذيب: (إنّه سأل).

(٢٨٢) في الأصل: (كلّ)، وما أثبتناه من التهذيب والوسائل والمعتبر.

(٢٨٣) في التهذيب زيادة: (صلّى الله عليه وآله).

(٢٨٤) التهذيب: ٢/ ٣١١ باب (كيفية الصلاة وصفتها والمفروض من ذلك والمسنون)، ح١٢٦٣/ ١١٩، المعتبر: ٢/ ١١٧ في (ما يُسجد عليه ..) الوسائل: ٥/ ٣٩٦ باب (استحباب السجود على الأرض واختيارها على غيره) ح٦٨١٣/ ٤.

(٢٨٥) سورة الواقعة: آية ٩٦.

(٢٨٦) سورة الأعلى: آية ١.

(٢٨٧) التهذيب: ٢/ ٣١٣، باب (كيفية الصلاة وصفتها والمفروض من ذلك والمسنون) ح١٢٧٣/ ١٢٩.

(٢٨٨) عليّ بن الريّان، ابن الصَّلت الأشعريّ، القمّيّ (حيًّا قبل ٢٦٠هـ)، عُدَّ في أصحاب الإمام أبي الحسن الهادي عليه السلام.

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٥٨، رجال النجاشيّ: ٢٧٨ الرقم ٧٣١، رجال الكشيّ ٢/ ٨٣٦ الرقم ١٠٦٧، رجال الطوسيّ: ٣٨٩ الرقم ٢٣/ ٥٧٢٨.

(٢٨٩) التهذيب ٢: ٣١٤، باب (كيفية الصلاة وصفتها والمفروض من ذلك والمسنون) ح١٢٨٠/ ١٣٦.

(٢٩٠) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣١٥، باب (الأذان والإقامة)، ح١٢٨٣/ ١٣٩، الكافي: ٣/ ٣٤٠، باب (القنوت في الفريضة والنافلة ومتى هو وما يجزى فيه) ح٩.

(٢٩١) في حاشية النسخة ما نصّه: «العنزة بالتحريك: أطول من العصا وأقصر من الرمح، وفيه زجّ كزجّ الرمح». الصحاح: ٣/ ٨٨٧.

(٢٩٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٢٢، باب (الأذان والإقامة) ح١٣١٦/ ١٧٢، الكافي: ٣/ ٢٩٦، باب (ما يستتر به المصلّي ممّن يمرّ بين يديه) ح١، الاستبصار: ١/ ٤٠٦، باب (ما يمرّ بين يدي المصلّي) ح٥٤٨/ ١.

(٢٩٣) أبو جعفر، محمّد بن الحسن بن سنان الزاهريّ، الكوفيّ (ت ٢٢٠هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٥٧، رجال النجاشيّ: ٣٢٨ الرقم ٨٨٨، رجال الكشيّ: ٢/ ٦٨٦ الرقم ٧٢٩، رجال الطوسيّ: ٣٤٤ الرقم ٥١٣٨/ ٣٩، الفهرست: ٢١٩ الرقم ٦١٩/ ٣٤.

(٢٩٤) في الأصل: (مشكان)، وما أثبتناه من التهذيب والاستبصار والكافي وجملة من المصادر الحديثيّة وكتب التراجم. وهو الفقيه أبو محمّد، عبد اللهّ بن مُسكان العنزيّ بالولاء، الكوفيّ (ت قبل ١٨٣هـ).

تُنظر ترجمته في: رجال البرقيّ: ٢١، رجال الكشيّ: ٢/ ٦٨٠ الرقم ٧١٦، رجال النجاشيّ: ٢١٤ الرقم ٥٥٩، رجال الطوسيّ: ٢٦٤ الرقم ٣٧٧٤/ ٦٨٣.

(٢٩٥) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٢٢، باب (كيفية الصلاة وصفتها والمفروض من ذلك والمسنون) ح١٣١٧/ ١٧٣، الاستبصار: ١/ ٤٠٦، باب (ما يمرّ بين يدي المصلّي) ح١٥٤٩/ ٢، الكافي: ٣/ ٢٩٧، باب (ما يستتر به المصلّي ممَّن يمرّ بين يديه) ح٢.

المصادر

* القرآن الكريم.

(أ)

١. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: السيّد حسن الموسويّ الخرسان، نشر: دار الكتب الإسلاميّة- طهران، ط٤ سنة ١٣٦٣هـ.

٢. الأعلام: الزركليّ، خير الدين بن محمود الدمشقيّ (ت ١٣٩٦هـ)، نشر: دار العلم للملايين- بيروت، ط٥، سنة ١٩٨٠م.

٣. أعيان الشيعة: الأمين، السيّد محسن بن عبد الكريم بن عليّ بن محمّد (ت ١٣٧١هـ)، تحقيق: حسن الأمين، نشر: دار التعارف- بيروت، (د.ت).

٤. أمل الآمل: الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الأشكوريّ، نشر: مكتبة الأندلس- بغداد، مط: الآداب- النجف الأشرف، (د.ت).

٥. إيضاح الاشتباه: العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف ابن المطهّر الأسديّ (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ محمّد الحسون، نشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين- قمّ المقدّسة، ط١، سنة: ١٤١١هـ.

(ت)

٦. تاج اللغة وصحاح العربية: الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، نشر: دار العلم للملايين- لبنان، ط٤، سنة: ١٤٠٧هـ.

٧. تنقيح المقال في علم الرجال: المامقانيّ، الشيخ عبد الله (ت ١٣٥١هـ)، تحقيق: الشيخ محمَّد رضا المامقانيّ، نشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث- قم المقدَّسة، ط١، سنة: ١٤٣٤هـ.

٨. تهذيب الأحكام: الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: السيّد حسن الموسويّ الخرسان، نشر: دار الكتب الإسلاميّة- طهران، ط٣، سنة: ١٣٦٤هـ.

(ج)

٩. جامع الرواة: الأردبيليّ، محمّد عليّ الغرويّ الحائريّ (ت ١١٠١هـ)، نشر: مكتبة المحمّديّ- إيران.

(خ)

١٠. خلاصة الأقوال: العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف ابن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ جواد القيّوميّ، نشر: مؤسسة نشر الفقاهة الإسلاميّ، ط١، سنة: ١٤١٧هـ.

(ذ)

١١. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الطهرانيّ، الشيخ آقا بزرگ (ت ١٣٨٩هـ)، نشر: دار الأضواء- بيروت، ط ٣، سنة ١٤٠٣هـ.

(ر)

١٢. الرجال: البرقيّ، أحمد بن محمّد بن خالد (ت ٢٧٤هـ)، نشر: انتشارات جامعة طهران- طهران.

١٣. رجال ابن داود: ابن داود، تقيّ الدين الحسن بن عليّ بن داود الحلّيّ (ت ٧٤٠هـ)، تحقيق: السيّد محمّد صادق آل بحر العلوم، نشر: منشورات المطبعة الحيدريّة- النجف الأشرف، سنة: ١٣٩٢هـ.

١٤. رجال الطوسيّ: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: جواد القيوميّ الأصفهانيّ، نشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين- قمّ المقدّسة، ط١، سنة: ١٤١٥هـ.

١٥. رجال الكشّيّ = اختيار معرفة الرجال: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: السيّد مهدي الرجائيّ، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث- قمّ المقدّسة، سنة: ١٤٠٤هـ.

١٦. رجال النجاشيّ: النجاشيّ، أبو العبّاس أحمد بن عليّ (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق: السيّد موسى الشبيريّ الزنجانيّ، نشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين- قمّ المقدّسة، ط٥، سنة: ١٤١٦هـ.

١٧. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات: الخوانساريّ، محمّد باقر الموسويّ، نشر: دار إحياء التراث العربيّ- بيروت، ط١، (د.ت).

١٨. الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: الشهيد الثاني، محمّد بن مكّيّ العامليّ (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق: السيّد محمّد كلانتر، نشر: منشورات جامعة النجف الدينيّة- قمّ المقدّسة، ط١، سنة: ١٣٨٦هـ.

١٩. رياض العلماء وحياض الفضلاء: الأصبهانيّ، الميرزا عبد الله أفندي (ق١٢هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ، نشر: مؤسسة التاريخ العربيّ- بيروت، ط١، سنة: ١٤٣١هـ.

(ط)

٢٠. طبقات أعلام الشيعة: آقا بزرك الطهرانيّ (ت ١٣٨٩هـ)، نشر: دار إحياء التراث العربيّ- بيروت، ط١، سنة: ١٤٣٠هـ.

٢١. طرائف المقال: البروجرديّ، السيّد علي أصغر بن العلّامة السيّد محمّد شفيع (ت ١٣١٣هـ)، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر: مكتبة المرعشيّ- قم المقدّسة، ط١، سنة: ١٤١٠هـ.

(ف)

٢٢. فقهاء الفيحاء: كمال الدي، السيِّد هادي حمد (ت ١٤٠٤هـ)، نشر: مطبعة المعارف- بغداد، ط١، سنة: ١٩٦٢م.

٢٣. الفهرست: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ جواد قيّومي، نشر: مؤسّسة نشر الفقاهة- قمّ المقدّسة، ط١، سنة: ١٤١٧هـ.

٢٤. فهرستگان نسخه های خطی إيران (فنخا): اهتمام: مصطفى درايتي، نشر: المكتبة الوطنيّة في إيران- طهران، ط١، ١٣٩٠ش.

٢٥. فهرست منتجب الدين: ابن بابويه، منتجب الدين (ت ٥٨٥هـ)، تحقيق: المحدّث الأرمويّ، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ- قمّ المقدّسة، سنة: ١٣٦٦هـ.

٢٦. فهرستواره دسشوشت های إيران (دنا): اهتمام: مصطفى درايتي، ط١، نشر: مكتبة مجلس الشورى- طهران، ١٣٨٩ش.

(ق)

٢٧. قواعد الأحكام: العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسديّ (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين- قمّ المقدّسة، ط١، سنة: ١٤١٣هـ.

(ك)

٢٨. الكافي: الكلينيّ، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الرازيّ (ت ٣٢٩هـ) تحقيق: عليّ أكبر الغفاريّ، نشر: دار الكتب الإسلاميّة- طهران، ط٥، سنة: ١٣٦٣هـ.

٢٩. الكنى والألقاب: القمّيّ، الشيخ عبّاس بن محمّد رضا (ت ١٣٥٩هـ)، تقديم: محمّد هادي الأمينيّ، نشر: مكتبة الصدر- طهران.

(ل)

٣٠. لسان العرب: جمال الدين محمّد بن مكرم بن عليّ ابن منظور (ت ٧١١هـ)، نشر: دار صادر- بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

٣١. لؤلؤة البحرين: البحرانيّ، الشيخ يوسف بن أحمد (ت ١١٨٦هـ)، تحقيق وتعليق: السيِّد محمَّد صادق بحر العلوم، نشر: مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر- قم المقدَّسة، ط٢، (د.ت).

(م)

٣٢. مجمع البحرين: الطريحيّ، الشيخ فخر الدين (ت ١٠٨٥هـ)، نشر: مرتضوي- إيران، ط٢، سنة: ١٣٦٢هـ.

٣٣. مدرسة الحلّة العلميّة ودورها في حركة التأصيل المعرفيّ: الحكيم، حسن عيسى، نشر: المكتبة الحيدريّة، ط١، سنة: ١٤١١هـ.

٣٤. معجم المؤلّفين: كحالة، عمر رضا، نشر: مكتبة المثنّى- بيروت.

٣٥. مستدركات علم رجال الحديث: الشاهروديّ، الشيخ عليّ النمازيّ (ت ١٤٠٥هـ)، نشر: حسينيّة عماد زاده- أصفهان، ط١، سنة: ١٤١٢هـ.

٣٦. معالم العلماء: ابن شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ)، (د.ت).

٣٧. المعتبر في شرح المختصر: المحقّق الحلّيّ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: عدّة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم الشيرازي، نشر: مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام- قمّ المقدّسة، سنة: ١٣٦٤هـ.

٣٨. معجم رجال الحديث: الخوئي، السيّد أبو القاسم الموسويّ (ت ١٤١٣هـ)، ط٥، سنة: ١٤١٣هـ.

٣٩. منتهى المطلب في تحقيق المذهب: العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف بن عليّ ابن المطهّر الأسديّ (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلاميّة، تقديم: د. محمود البستاني، نشر: مجمع البحوث الإسلامية- مشهد، ط، سنة: ١٤١٢ق.

٤٠. من لا يحضره الفقيه: الشيخ الصدوق، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: عليّ أكبر الغفاريّ، نشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين- قمّ المقدّسة، ط٢، (د.ت).

٤١. منتهى المقال في أحوال الرجال: المازندرانيّ، الشيخ محمّد بن إسماعيل، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، نشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث- قمّ المقدّسة، ط١، سنة: ١٤١٦هـ.

٤٢. موسوعة طبقات الفقهاء: اللجنة العلميّة في مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، تحقيق: الشيخ جعفر السبحاني، نشر: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام- قمّ المقدّسة، ط١، سنة: ١٤١٨هـ.

٤٣. ميراث مشترك إيران وهند: خوئى، علي صدرائى، إشراف: السيِّد محمود المرعشيّ النجفيّ، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ- قم المقدَّسة، ط١، سنة: ١٤٣٧هـ.

(ن)

٤٤. نقد الرجال: التفريشيّ، السيّد مصطفى بن الحسين الحسينيّ (ق١١)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث- قمّ المقدّسة، ط١، سنة: ١٤١٨هـ.

(هـ)

٤٥. هديّة العارفين: البغداديّ، إسماعيل باشا (ت ١٣٣٩هـ)، نشر: دار إحياء التراث العربيّ- بيروت، (د.ت).

(و)

٤٦. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: الحرّ العامليّ، الشيخ محمّد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قمّ المقدّسة، ط٢، سنة: ١٤١٤هـ.