
تراث الحلة

جُمْهُورِيَّةُ العِرَاقِ

دِيوَانُ الوَقْفِ الشِيْعِيّ



تُرَاثُ الحِلَّةِ

مَجلَّةٌ فَصْلِيَّةٌ مُحكَّمَةٌ تُعْنَى بِالتُّرَاثِ الحِلِّيِّ

تَصْدُرُ عَنِ

العَتَبَةُ العَبَّاسِيَّةُ المُقَدَّسَةُ

قِسْمُ شُؤُونِ المَعَارِفِ الإِسْلَامِيَّةِ وَالإِنْسَانِيَّةِ

مَرْكَزُ تُرَاثِ الحِلَّةِ

مُعتَمَدَةٌ لأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ العِلْمِيَّةِ

السَّنَةُ (السادسة) / المجَلَّدُ (السادس) / العَدَدُ (العشرون)

جمادى الآخرة ١٤٤٤هـ/كانون الأوَّل ٢٠٢٢م

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

تراث الحِلَّة : مجلَّة فصليَّة محكَّمة تُعنى بالتراث الحِلِّي / تصدر عن العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة مركز تراث الحِلَّة.- الحِلَّة/ العراق : العتبة العباسيَّة المقدَّسة، قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة، مركز تراث الحِلَّة، ٢٠١٤-

مجلَّد : إيضاحيَّات ؛ ٢٤ سم

فصليَّة.-السنة السادسة، المجلَّد السادس، العدد العشرون (كانون الأوَّل ٢٠٢٢)-

ردمد: 2412.9615

يتضمَّن إرجاعات ببليوجرافيَّة.

النصّ باللغة العربيَّة ؛ ومستخلصات باللغة العربيَّة والإنجليزيَّة.

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

LCC : DS79.9.H55 A8374 2022 VOL. 6 NO. 20

DDC : 956.747

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

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

صَدَقَ اللهُ العَلِيُّ العَظِيْم

[سورة الحجرات، الآية: ١٣]

رئيس التحرير

أ.د. عليّ عبَّاس الأعرجيّ

جامعة الكوفة

مدير التحرير

أ.م.د. أحمد رشيد وهاب الددة

جامعة بابل

هيأة التحرير

أ.د. صباح عطيوي عبُّود، جامعة بابل

أ.د. يوسف كاظم جغيل، جامعة بابل

أ.د. هاشم جعفر حسين، جامعة بابل

أ.د. عاصم حاكم عبَّاس، جامعة القادسيَّة

أ.د. ستار عبد الحسن جبَّار، جامعة القادسيَّة

أ.د. حازم كريم عبَّاس، جامعة الكوفة

أ.د. حسن كاظم أسد، جامعة الكوفة

أ.م.د. حسين عليّ حسين، وزارة التربية

أ.د. سعيد جاسم الزبيديّ، جامعة نزوى، سلطنة عمان

أ.د. عبد القادر ميلود سلّامي، جامعة تلمسان، الجزائر

أ.د. حسام محمد نادي أحمد، جامعة الفيُّوم، مصر

أ.د. كبرى روشنفكر، جامعة طهران (تربيت مدرِّس)، إيران



مَجلَّةٌ فَصْليَّةٌ مُحكَّمَةٌ تُعْنَى بِالتُّراثِ الحِلِّيِّ

مُعتَمَدَةٌ لأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ العِلْمِيَّةِ

السَّنَةُ (السادسة)/المجَلَّدُ (السادس)/العَدَدُ (العشرون)

جمادى الآخرة ١٤٤٤هـ/كانون الأوَّل ٢٠٢٢م

مدقِّق النصِّ العربيّ

أ.م.د. إدريس محمد هادي

الموسوي

جامعة بابل/ كليَّة الآداب

مدقِّق النصِّ الإنكليزيّ

م.د. عبَّاس حسن عبيِّس

الجبوريّ

المديريَّة العامَّة للتربيَّة في بابل

مسؤول الموقع الإلكترونيّ

حيدر عبد العزيز العتري

التصميم والإخراج الطباعيّ

أحمد عبد العالي الكعبيّ

الترقيم الدوليّ

ISSN: 2412.9615

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق

العراقيَّة

(٢١٥٨) لسنة ٢٠١٦م

العنوان الوقعيّ

شارع الطهمازيَّة- مقابل مشفى

الإمام الصادق عليه السلام- محافظة بابل-

جمهوريَّة العراق

المراسلات تعنون باسم رئيس

التحرير

07827753770

البريد الإلكترونيّ

turathhi@gmail.com

موقعنا على شبكة الانترنيت

http://mk.iq/hillah_heritage/

سياسة النشر في مجلَّة تراث الحِلَّة

مجلَّة (تراث الحِلَّة) مجلة فصليَّة تراثيَّة محكَّمة، تصدر عن العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، وتستقبل البحوث والدراسات للمؤلِّفين من داخل العراق وخارجه، والتي تكون ضمن محاور الآتية:

١. ما يتعلَّق بالحِلَّة، فهو يبدأ من تمصير الحِلَّة على يد صدقة بن منصور (ت ٥٠١هـ)؛ إذ مصَّرها عام ٤٩٥هـ، الموافق ١١٠١م، وينتهي مُسمَّى التراث عندنا إلى ما قبل خمسين عام- استمرارًا.

٢. يكون البحث المقدَّم للنشر ملتزمًا بمنهجيَّة البحث والنشر العلميّ وأخلاقيَّاته وخطواته المتعارَف عليها عالميًا.

٣. أن لا يكون البحث منشورًا، أو حاصلًا على قبول للنشر، أو قُدِّم للنشر في مجلَّة أخرى، ويقوم الباحث بتوقيع تعهُّد خاص بذلك.

٤. لا تقوم المجلَّة بنشر البحوث المترجمة إلَّا بتقديم ما يُثبت موافقة الباحث الأصليّ، وجهة النشر، على ترجمة البحث ونشره.

٥. يتحمَّل الباحث المسؤوليَّة الكاملة عن محتويات بحثه المرسل للنشر، وتعبِّر البحوث عن آراء مؤلِّفيها، ولا تعبِّر بالضرورة عن رأي المجلَّة.

٦. يخضع ترتيب البحوث في المجلَّة لاعتبارات فنيَّة تتعلق بهويَّة المجلَّة ومحاورها.

٧. يبلَّغ الباحثُ بتسلُّم بحثه في مدَّةٍ لا تتجاوز عشرة أيَّام، من تاريخ التسليم.

٨. يبلَّـغ الباحث بالموافقة أو عـدم الموافقة على نشر بحثه في المجلَّة خلال مدَّة لا تتجاوز الشهرين، اعتبارًا من تاريخ تسلُّم المجلَّة البحثَ.

٩. لا تُعاد البحوث غير المقبولة للنشر إلى مؤلِّفيها.

١٠. يلتزم الباحـث بإجراء التعديلات اللازمة على بحثه، ووفـق تقارير هيأة التحرير أو المقيِّمين، وإعادته إلى المجلَّة في غضون أسبوع من تاريخ تسلُّمه التعديلات.

١١. جميع البحوث المقدَّمة للنشر تخضع لعملية التقييم العلميّ من ذوي الاختصاص.

١٢. تخضع جميع البحوث المقدَّمة للنشر إلى فحص الاستلال الإلكترونيّ.

١٣. تُنقل حقوق النشر والطبع والتوزيع الورقيّ والإلكترونيّ للبحوث إلى المجلَّة، ووفق صيغـة تعهُّد يقوم المؤلِّـف بتوقيعه، ولا يحقُّ لأيَّة جهة أخرى إعـادة نشر البحث أو ترجمته وإعادة نشره إلَّا بموافقة خطيَّة من المؤلِّف ورئيس هيأة تحرير المجلة.

١٤. لا يجوز للباحث سـحب بحثه بعد صدور قرار قبول النشر، ويجوز سـحب البحث قبل صدور قرار قبول النشر، وبموافقة السيِّد رئيس هيأة التحرير حصرًا.

١٥. يُمنح المؤلِّف ثلاثة مستلَّات مجانيَّة مع نسخة من العدد الذي نُشر فيه بحثه.

١٦. يجـبُ على الباحث الإفصاح عن الدعم الماليّ أو أي من أنواع الدعم الأخرى المقدَّمة له عند إجراء البحث.

١٧. يجبُ على الباحث إبلاغ رئيس التحرير عند اكتشافه وجود خطأ كبير في البحث، أو عدم دقَّة بالمعلومات، وأن يساهم في تصحيح الخطأ.

دليل المؤلِّفين

١. تستقبل المجلَّة البحوث والدراسات التي تكون ضمن محاورها المبيَّنة في سياسة النشر.

٢. أن يكون البحث المقدَّم للنشر أصيلًا، ولم يسبق نشره في مجلَّة أو أي وسيلة نشر أخرى.

٣. يعطي الباحث حقوقًا حصريَّةً للمجلَّة، تتضمَّن النشر والتوزيع الورقيّ والإلكترونيّ والخزن وإعادة الاستخدام للبحث.

٤. لا تزيد عدد صفحات البحث المقدَّم للنشر على عشرين صفحة.

٥. تُرسل البحوث إلى المجلَّة عبر بريدها الإلكتروني: (turathhi@gmail.com).

٦. يُطبع البحث المرسل للنشر ببرنامج الـ(Word) أو (LaTeX) وبحجم صفحة (A4)، وبهيئة عمودَين منفصلَين، ويكتب متن البحث بنوع خط (Times New Roman) وبحجم ١٤.

٧. يقدَّم ملخَّص للبحث باللغة الإنكليزيَّة، وفي صفحة مستقلَّة، وأن لا يتجاوز (٣٠٠) كلمة.

٨. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على المعلومات الآتية:

- عنوان البحث.
- اسم الباحث/ الباحثين، وجهات الانتساب.
- البريد الإلكترونيّ للمؤلِّف/ المؤلِّفين.
- الملَّخص.

- الكلمات الدلاليَّة.

٩. يكتب عنوان البحث متمركزًا في وسط الصفحة وبنوع خط (Times New Roman) وحجم ١٦ Bold.

١٠. يكتب اسم الباحث/ الباحثين متمركزًا في وسط الصفحة وتحت العنوان وبنوع خط (Times New Roman) وحجم ١٢ Bold.

١١. تكتب جهات الانتساب للباحثين بنوع خط (Times New Roman) وحجم ١٠ Bold.

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

١٣. تكتب الكلمات الدلالية التي لايتجاوز عددها خمس كلمات بنوع خط (Times New Roman) وبحجم ١١ Italic /Justify.

١٤. جهات الانتساب تثبت على النحو الآتي: (القسم، والكليَّة، والجامعة، والمدينة، والبلد)، وبدون مختصرات.

١٥. عند كتابة ملخَّص البحث، تجنُّب المختصرات والاستشهادات.

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

١٧. تراعى الأصول العلميَّة المتعارَف عليها في كتابة الهوامش للتوثيق والاشارة بذكر اسم المصدر، ورقم الجزء والصفحة، مع ضرورة أن تكون مرقَّمة ترقيمًا متسلسلًا.

١٨. يلتزم الباحث بالشروط الفنيَّة المتَّبعة في كتابة البحوث العلميَّة من حيث ترتيب البحث بفقره وهوامشه ومصادره، ويجب مراعاة وضع صور المخطوطات لـ(النصوص المحقَّقة) في مكانها المناسب في متن البحث.

١٩. تثبيت قائمة المصادر والمراجع في نهاية البحث وحسب صيغة

Harvard Reference Style.

٢٠. جميع الدراسات التي استُشهدَ فيها في متن البحث أو الجداول أو الصور يجب أن تثبَّت بشكلٍ دقيق في قائمة المصادر، وبالعكس.

٢١. يلتزم الباحث/ الباحثون بيانَ فيما إذا كان البحث المقدَّم للنشر قد تمَّ في ظلِّ وجود أيَّة علاقات شخصيَّة أو مهنيَّة أو ماليَّة يمكن تفسيرها على أنَّها تضارب في المصالح.

دليل المقوِّم العلميّ

إنَّ المهمَّة الرئيسة للمقوِّم العلميّ للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصُّصه العلميّ بعناية فائقة، وتقييمه وفق رؤى ومنظور علميّ أكاديميّ، لا يخضع لأيَّة آراء شخصيَّة، ومن ثمَّ يقوم بتثبيت ملاحظاته البنَّاءة والصادقة حول البحث المرسل إليه.

قبل البدء بعملية التقويم، يُرجى من المقوِّم التأكُّد فيما إذا كان البحث المرسَل إليه يقع ضمن تخصُّصه العلميّ أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصُّصه العلميّ، فهل يمتلك المقيِّم الوقت الكافي لإتمام عملية التقييم، إذ إنَّ عملية التقييم يجب أن لا تتجاوز عشرة أيَّام.

بعد موافقة المقوِّم على إجراء عملية التقويم، وإتمامها في المدَّة المحدَّدة، يُرجى إجراء عملية التقييم وفق المحدِّدات الآتية:

١. هل البحث أصيلٌ ومهمٌّ لدرجة يجب نشره في المجلَّة.
٢. فيما إذا كان البحث يتَّفق مع السياسة العامَّة للمجلَّة، وضوابط النشر فيها.
٣. هل فكرة البحث متناوَلة في دراسات سابقة؟ إذا كانت نعم، يُرجى الإشارة إلى تلك الدراسات.
٤. مدى تعبير عنوان البحث عن البحث نفسه ومحتواه.
٥. بيان فيما إذا كان ملخَّص البحث يصف وصفًا واضحًا مضمون البحث وفكرته.
٦. هل تصف المقدِّمة في البحث ما يريد الباحث الوصول إليه، وتوضيحه توضيحًا دقيقًا، وهل وضَّح فيها الباحث المشكلة التي قام بدراستها؟.
٧. مناقشة الباحث للنتائج التي توصَّل إليها في بحثه مناقشةً علميَّةً مُقنعةً.

٨. يجب أن تجرى عملية التقويم سرِّيًّا، وعدم اطِّلاع الباحث على أي جانب فيها.

٩. إذا أراد المقوِّم مناقشة البحث مع مقوِّمٍ آخر، فيجب إبلاغ رئيس التحرير بذلك.

١٠. يجب أن لا تكون هنالك مخاطبات ومناقشات مباشرة بين المقوِّم والباحث فيما يتعلَّق ببحثه المرسل للنشر، ويجب أن تُرسل ملاحظات المقوِّم إلى المؤلِّف من خلال مدير التحرير في المجلَّة.

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

١٢. إنَّ ملاحظات المقوِّم العلميَّة وتوصياته سيُعتَمد عليها اعتمادًا رئيسًا في قرار قبول البحث للنشر من عدمه، ويُرجى من المقوِّم الإشارة بشكلٍ دقيقٍ إلى الفقرات التي تحتاج إلى تعديل بسيط يمكن أن تقوم به هيأة التحرير، وإلى تلك التي تحتاج إلى تعديل جوهريّ يجب أن يقوم بها الباحث نفسه.

نموذج تعهُّد الملكيَّة الفكريَّة ونقل حقوق الطبع والتوزيع في مجلَّة تراث الحِلَّة

أنا/ نحن الموقع/ الموقِّعون أدناه، نقرُّ بأن البحث الموسوم:

المقدَّم للنشر في مجلَّة تراث الحِلَّة، هو نتاج جهدي/ جهدنا الخالص، وجميع الآراء والاستنتاجات التي تضمَّنها البحث هي نتاج عملي/ عملنا في مدَّة إنجازه، باستثناء ما تمَّت الإشارة اليه في متن البحث، حيث إنَّ دراسات الآخرين وأفكارهم وآرائهم، التي استُخدمت في هذا البحث، قد تمَّت الإشارة إليها في متن البحث، ووضِعت بدقَّة ضمن قائمة المصادر.

وأتعهَّد/ نتعهَّد بالفهم والتطبيق الكامل لقواعد البحث والنشر العلميّ المعتمدة في مجلَّة تراث الحِلَّة، وأنَّ العمل الذي أدَّى إلى إنتاج هذا البحث قد تمَّ وفق أخلاقيَّات البحث العلميّ المعروفة عالميًا، فضلًا عن ذلك، فأنا/ نحن أتعهَّد/ نتعهد بأنَّ هذا البحث لم يسبق أن نُشِر أو قُدِّم للنشر في مجلَّة أو أيَّة وسيلة نشر أخرى، وأمتلك/ نمتلك الحقوق الحصريَّة الكاملة لنشر البحث لغاية تاريخ توقيع هذا العقد، وبذلك أوافق/ نوافق على نقل حقوق النشر والطبع والتوزيع الورقيّ والإلكترونيّ لهذا البحث إلى مجلَّة تراث الحِلَّة، أو مَن تخوِّله هذه المجلَّة.

ت	اسم المؤلِّف/ المؤلِّفون	البريد الإلكترونيّ	التوقيع والتاريخ

ملاحظة: يملأ هذا الحقل في حال كون المؤلِّف مخوَّلًا من بقيَّة المؤلِّفين لتوقيع هذا التعهُّد نيابةً عنهم

إنِّي..... مخوَّل/ مخوَّلة من جميع المؤلِّفين المشتركين معي في هذا البحث للتوقيع على هذا التعهُّد نيابةً عنهم، وأتعهَّد بصحَّة كافة معلوماتي الشخصيَّة التي وردت في هذا التعهُّد، ولأجله وقَّعت.

التوقيع:..... التأريخ:.....

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

المحتويات

البحوث		
الآثار المعماريَّة لمرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام ومسجد النخيلة التاريخيّ دراسة تاريخيَّة	أ.د. عاصم حاكم عبَّاس جامعة القادسيَّة/ كليَّة التربية الباحث محمَّد مراد عبيد الباحثة إسراء عبد القادر حسَّان	٢٥
فهرس التراث الحِلِّيّ في مكتبة الإمام الحسن عليه السلام العامَّة في النجف الأشرف	إعداد وفهرسة حيدر عبد الباري الحدَّاد	٦٣
أثر الأوضاع العامَّة على مدرسة الحِلَّة العلميَّة في عصر فخر المحقِّقين (٦٨٢-٧٧١هـ/ ١٢٨٣-١٣٧٠م)	د. عبَّاس حسن عبيِّس الجبوريّ المديريَّة العامَّة للتربية في بابل	١١٧
المعاد والجزاء في نظام العدل الإلهيّ عند العلَّامة ابن المطهَّر الحِلِّيّ	م.م. عقيل حسين حمزة كليَّة الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلاميَّة الجامعة/ بغداد قسم الفكر الإسلاميّ والعقيدة	١٦٥
العمارة العسكريَّة في مدينة الحِلَّة خلال القرن العاشر الهجريّ/ السادس عشر الميلاديّ في المصوَّرات الإسلاميَّة	أ.م.د. حيدر فرحان حسين الصبيحاويّ جامعة بغداد/ كليَّة الآداب	٢٠٣

الآراء الكلاميَّة عند ابن طاووس في كتابه كشف المحجَّة لثمرة المهجة	م.د. مهنَّد محمَّد صالح جامعة الكوفة/ كليَّة التربية الأساسيَّة	٢٣٧
الأداء التصويريّ في الشعر الحِلِّيّ صورة السيِّدة زينب عليها السلام اختيارًا	أ.م.د. أحمد رشيد الدَّده جامعة بابل/ كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة م.د. آمنة حسين يوسف	٢٦٥
عتبة مرجعيَّة التناص القرآنيّ في شعر عدنان الجزائريّ ديوانه (فنجان العرَّافة) مصداقًا	د. دجلة صبَّار منذور جامعة بابل/ كليَّة الآداب	٣١٧
الشيخ الشهيد محمَّد آل حيدر (ت١٤١١هـ) حياته وآثاره	أ.م.د. صبيحة حسن طعيس الجامعة المستنصريَّة/ كلية التربية الأساسيَّة الباحث أحمد تيمور فليِّح	٣٥١
نافذة التراث الحِلِّيّ		
دراسة في كتاب (كشف المخفي من مناقب المهديّ)، للحافظ ابن البطريق (٥٢٣هـ-٦٠٠هـ)	إعداد حيدر محمَّد عبيد الخفاجيّ المديريَّة العامَّة للتربية في بابل	٤٠٧

بحـوث العـدد

الآثار المعماريَّة لمرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام ومسجد النخيلة التاريخيّ

دراسة تاريخيَّة

أ.د. عاصم حاكم عبَّاس

الباحث محمَّد مراد عبيد

الباحثة إسراء عبد القادر حسَّان

جامعة القادسية/كليَّة التربية

Architectural Monuments Prophet Dhu Al-Kifl s' Shrine and Historic Al-Nakhila Mosque A Historical Study

Prof. Dr. Assem Hakim Abbas

Researcher Muhammad Murad Obaid

Researcher Esraa Abdel Qader Hassan

University of Al-Qadisiyah/College of Education

الملخَّص

تعدُّ دراسة المدن من المحطَّات المهمَّة في التاريخ الحديث، بما تتضَّمنه من فعَّاليَّات اجتماعيَّة واقتصاديَّة وسياسيَّة، وحتَّى دينيَّة، فكينونتها تُستمدُّ من محدِّدات النشأة والتشكُّل، ومشاركتها ورفدها للتاريخ الحضاريّ للإنسانيَّة.

ومدينة ذي الكفل تشغل محتوى تاريخيّ خصب، وأحداث تاريخيَّة موغلة في القِدَم، فهي مدينة الأنبياء ومسكنهم، وبين ثناياها عاشوا وتنقَّلوا، وإلى جنبها مسجد النخيلة الذي بناه نبيُّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام، ومن ثمَّ شرَّفه الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام بأن أقام فيه محرابًا لصلاته، ونقطة لانطلاق جيشه عليه السلام، في محاربته لمعاوية في معركة صفِّين عام ٣٧ للهجرة، ومن ثمَّ جاء السلطان المغوليّ أولجايتو محمَّد خدابنده ليعيد بناء ما أسَّسه الإمام عليّ عليه السلام في مسجد النخيلة.

وعلى الرغم من أنَّ الباحثين كانوا قد تناولوا في أقلامهم تاريخ وأحداث المدينة في تاريخها الحديث والمعاصر، إلَّا أنَّهم قد أغفلوا، وعن غير قصد، هذا المعلم الحضاريّ والتاريخيّ، الذي يؤرِّخ لهذه المدينة.

Abstract

The study of cities is one of the important topics in modern history, including social, economic, political and even religious activities. Its existence derives from the determinants of its genesis and formation, its participation and its support for the history of human civilization.

The city of Kifl occupies a fertile historical content and historical events deep in the footsteps, as it is the city of the prophets and their dwelling, and between its alleys they lived and moved, and next to it is the Al-Nakhila Mosque, which was built by the Prophet of Allah Ibrahim Al-Khalil, peace be upon him, and then Imam Ali bin Abi Talib (PBUH) honored it by erecting a shrine for his prayers. And a starting point for his army in its fight against Muawiyah in the Battle of Siffin in the year 37 AH. Then the Mongolian Sultan Öljaitü Mohammed Khodabanda came to rebuild what Imam Ali (PBUH) had established in the Nukhaila Mosque.

Although researchers wrote about the history and events

of the city in its modern and contemporary history, they unintentionally overlooked this cultural and historical landmark that dates this city.

المقدِّمة

مازالت مدينة الكفل واحدة من المدن العراقيَّة المهمَّة تاريخيًّا وحضاريًّا، والتي تستحق فعلًا البحث والدراسة، وعلى الرغم من أنَّها كانت مادَّة غنيَّة لكثيرٍ من الباحثين والمؤرِّخين، إلَّا أنَّنا ارتأينا أن نبحث جانبًا مهمًّا كان له الأثر البالغ في تاريخ المدينة، ألَا وهو تاريخ إنشاء مسجد النخيلة، الذي أسَّسه نبيُّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام، وحباه الله تعالى لكي يكون مرقدًا لنبيِّ الله ذي الكفل عليه السلام، ومن ثمَّ شرَّفه الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، بأن أقام فيه محرابًا لصلاته، و نقطةً لانطلاق جيشه عليه السلام في محاربته لمعاوية في معركة صفِّين عام ٣٧ للهجرة، ومن ثمَّ جاء السلطان المغوليّ أولجايتو محمَّد خدابنده ليُعيد بناء ما أسَّسه الإمام عليّ عليه السلام في مسجد النخيلة، وعلى الرغم من أنَّ الباحثين كانوا قد تناولوا في أقلامهم تاريخ المدينة وأحداثها، إلَّا أنَّهم قد أغفلوا، وعن غير قصد، هذا المعلم الحضاريّ والتاريخيّ، الذي يؤرِّخ لهذه المدينة.

تضمَّنت الدراسة مقدِّمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة تضمَّنت أهمَّ الاستنتاجات التي توصَّل إليها الباحث، جاء المبحث الأوَّل بعنوان: الكفل الموقع والأهميَّة والتسمية، وتضمَّن أهميَّة الكفل وموقعها وتسميتها، وتناول المبحث الثاني الذي كان بعنوان: مسجد النخيلة التاريخيّ بين الإنشاء والبناء، وتمَّ التركيز فيه على تأسيس مدينة الكفل منذ عهد نبيّ الله إبراهيم عليه السلام، وصولًا إلى التاريخ الحديث للمدينة، في حين ناقش المبحث الثالث: الطراز المعماريّ لمرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام، ولا شكَّ

أنَّ ضريح النبيّ ذي الكفل عليه السلام مثّل رمزًا من الرموز الروحيَّة للمجتمع العراقيّ في كلِّ الأزمنة، لذلك كان الاهتمام به كبيرًا من الناحية المعماريَّة والهندسيَّة، ونجد ذلك واضحًا خاصَّة في عهد السلطان الأليخاني محمَّد خدابنده الذي أسلم، وبدأ يهتمُّ كثيرًا بالمقامات والأضرحة الموجودة في العراق، ومنها مرقد نبيّ الله ذي الكفل، ومسجد النخيلة التاريخيّ.

اعتمدت الدراسة على عدد من المصادر المهمَّة، كان أهمهّا معجم البلدان، ج٥، لمؤلِّفه ياقوت الحمويّ، وكتاب معارف الرجال، لمؤلِّفه حرز الدين محمَّد حرز الدين، فضلًا عن المقابلات الشخصيَّة التي غطَّت جانبًا مهمًّا من الدراسة، وكتب ومؤلَّفات الشيخ عقيل جماد الكرعاويّ الذي شغل منصب الأمين الخاص لمرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام خلال المدَّة (٢٠٠٨-٢٠١٧)، والتي قاربت الخمسة كتب، وكانت قد سدَّت ثغرات كثيرة من الموضوع، وقد تطرَّقت إلى أهميَّة الكفل وموقعها وتسميتها، وتناولت الكفل في بعض المدوَّنات التي تخصُّ المراقد المقدَّسة، والوصف العام للمنطقة بشكلٍ عامٍّ، والمعالم الموجودة في مرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام بشكلٍ خاصٍّ.

المبحث الأوّل

مدينة الكفل الموقع الجغرافي والأهميَّة التاريخيَّة

في محافظة بابل اليوم، مدينة تُعرف بالكفل، وهي الناحية الإداريَّة لمركز ناحية الكفل، وهي واقعة على الجانب الأيسر من نهر الهنديَّة، ومنتصف الطريق بين الكوفة والحِلَّة[1]، ويقسم عمود الفرات في جنوبها على قسمَين كبيَرين، هما: فرع الشاميَّة (ويقال له أبو كفوف)، وفرع الكوفة[2].

تقع مدينة الكفل التاريخيَّة على بُعد (٣٠) كم من الجنوب الغربيّ لمدينة الحِلَّة، وبالتحديد في وسط الطريق الواصل بين الحِلَّة والكوفة، على ضفاف نهر الفرات، وتقع على بُعد (١٠) كم[3] شمالي الكوفة، وعلى مسافة (٦٠) كم جنوب سدَّة الهندية.

إنَّ موقع المدينة المطل على نهر الفرات بين بساتين النخيل، يتوسَّط ثلاث محافظات حيويَّة، هي بابل، والنجف، وكربلاء، ممَّا أعطاها دورًا على مرِّ العصور، فهي جزء من المملكة البابليَّة القديمة التي لا تبعد عاصمتها سوى (٣٠) كم عنها، ذات الإمبراطوريَّة التي امتدَّت حتَّى حدود مصر، وبلاد فارس، وآسيا الصغرى[4]، وقد عُرِفت المدينة

(١) قاسم گزار الحسناويّ، أماكن العبادة ودورها في بناء الإنسان، ط١، دار الفرات للثقافة والإعلام، بابل، ٢٠١٩، ص١٥٩.
(٢) عبد الرزاق الحسنيّ، تاريخ العراق قديمًا وحديثًا، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٥٨، ص١٤٦.
(٣) الأصح تبعد عن مركز محافظة بابل بحدود (٣٥) كم إلى الجنوب منه.
(٤) يوسف رزق الله غنيمة، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق، ط٣، مطبعة دار الورَّاق، بغداد،=

بهذه التسمية (الكفل) نسبةً إلى مرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام ومشهده فيها، والتي يعود تاريخها إلى عهد أجداد نبيّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام أرفخشاد، وسام بن نوح، وما يؤيِّد ذلك، ما ذكره ياقوت الحمويّ في معجم البلدان عن (كوثى): «موضع بسواد العراق في أرض بابل... كوثى اسم لثلاثة مواضع، اثنان منها في العراق، وهما كوثى الطريق، وكوثى ربى، أمَّا الثالثة فهي منازل بني عبد الدار في مكَّة، وقيل أُنشأت كوثى على نهر يحمل نفس الاسم، وقيل كوثى اسم الذي حفر النهر، وهو كوثى من بني أرفخشد بن سام بن نوح عليه السلام... وهو جدُّ نبيّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام، وكوثى ربى فيها مشهد نبيّ الله إبراهيم عليه السلام وبها وُلِد، وهي من أرض بابل، وبها طُرِح إبراهيم في النار[1].

وروي عن الإمام محمَّد الباقر عليه السلام في وصف حركة الإمام المهدي عليه السلام، حيث قال: **«حتَّى ينتهي إلى مسجد إبراهيم عليه السلام بالنخيلة، فيصلِّي فيه ركعَتَين، فيخرج إليه مَن كان بالكوفة، من مرجئها وغيرهم من جيش السفيانيّ»**[2].

سمِّيت مدينة الكفل بأسماء مختلفة، ففي عهد نبيّ الله إبراهيم عليه السلام، كانت الكفل جزءًا من مدينة (بانيقيا) التي اشتراها نبيّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام، وفي هذا السياق نورد هذه الرواية:

قال محمَّد بن إدريس رحمه الله: «بانقيا هي القادسيَّة وما وراءها وأعمالها، وإنَّما سمِّيت القادسيَّة بدعوة من إبراهيم عليه السلام؛ لأنه قال: كوني مقدَّسة للقادسيَّة، أي مطهَّرة من التقديس، وإنَّما سمِّيت القادسيَّة بانيقيا؛ لأنَّ إبراهيم عليه السلام اشتراها بمائة نعجة

=٢٠٠٦، ص٢٨٣.

(١) ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، مجلَّد ٧-٨، ط١، دار إحياء التراث العربيّ، القاهرة، ٢٠٠٨، ص١٥٨

(٢) عليّ الكورانيّ، العراق بلد إبراهيم وآله عليه السلام، ط١، ق٢، مطبعة الدرِّ المنثور، النجف الأشرف، ٢٠١٠، ص٤٣.

مـن غنمـه، وبذلك يُصبـح المعنـى (مائة نعجـة)؛ لأنَّ بـا: مائـة، ونيقيا: شـاة، بلفظ أهل النِّبط»[1].

وعـن أمير المؤمنـين الإمام عليّ عليه السلام قـال: «**إنَّ إبراهيم صلى الله عليه وآله مرَّ ببانقيـا، فكان يزلزل بهـا، فبات بها، فأصبح القوم، ولم يزلزل بهم، فقالـوا: ما هذا، وليس حدث، قالوا: نزل هاهنا شـيخ ومعه غلام له، قـال: فأتوه فقالوا له: يا هذا إنَّـه كان يزلزل بنا كلَّ ليلة، ولم يزلـزل بنا هذه الليلة فبت عندنـا، فبات فلم يزلزل بهم، فقالوا: أقم عندنا ونحن نجري عليك ما أحببت. قال: لا، ولكن تبيعوني هذا الظهر، ولا يزلزل بكم! فقالوا: فهو لك، قال: لا آخذه إلَّا بالشراء، فقالوا: فخذه ما شـئت، فاشـتراه بسـبع نعاج وأربعة أحمرة، فلذلك سـمِّي بانيقيـا؛ لأنَّ النعاج بالنبطيَّة نقيا**». قال: فقال لـه غلامه: يا خليل الرحمن ما تصنع بهذا الظهر، ليس فيه زرع ولا ضرع؟ فقال له: «**أسكت فإنَّ الله تعالى يحشر من هذا الظهر سـبعين ألفًا يدخلون الجنَّة بغير حسـاب، يشفع الرجل منهم لكذا وكذا**»[2]، والنخيلة هي جزء من بانيقيا[3].

وقيل سـمِّيت مدينة الكفل باسـم (تل أبيب)، كما ورد في الكتاب المقدَّس، والتي سـكن فيها الشـعب اليهوديّ الذي سـباه الملـك نبوخذنصَّر من القدس (أورشـليم)، وكان فيهـم نبـيّ الله حزقيـل، ونبيّ الله دانيـال عليهما السلام، وكان ذلك في عـام (٥٩٧ ق.م)، ونحـن لا نؤيِّـد هذا الـرأي، ونرى أنَّ موقعهـا في العراق، وهذا ما ذهب إليه الأسـتاذ يوسـف غنيمـة[4]، ومـن ثـمَّ سـمِّيت مدينـة الكفـل باسـم (بَلاشْـكَر)، وكان ذلك

(١) عليّ الكورانيّ، المصدر السابق، ص ٣٠.
(٢) الشـيخ جعفر الصدوق، علل الشرائع، ج٢، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٤، ص٥٨٥.
(٣) عليّ الكورانيّ، المصدر السابق، ص٣٤.
(٤) يعتقـد المرحـوم يوسـف رزق غنيمـة أنَّ موقع (تل أبيب) ما يـزال مجهولًا، وأمَّـا معنى هذا=

في عهد البرثيِّين[1]، إذ بناها أحد ملوك البرثيِّين سنة (٦٠) ميلاديَّة لجلب القوافل التجاريَّة إليها، والقادمة من بلاد الهند والشام وبلاد آسيا الصغرى[2]. وفي القرن الأوَّل الهجريّ سمِّيت المدينة بـ(النخيلة)، التي كانت من توابع مدينة الكوفة المعروفة آنذاك، وباب من أبوابها[3]، وفي العهد العبَّاسّي (١٣٢-٦٥٦هـ) سمِّيت مدينة (الكفل) باسم (دار المليحة أو بر ملاحة)[4]، في حين بقيت خلال العهد الأيلخانيّ (٦٥٤-٧٥٦هـ)/ (١٢٥٦-١٣٥٥م) تسمَّى باسم (بر ملاحة)، والظاهر من بعض الأخبار أنَّ (بر ملاحة) كانت مدينة كبيرة تضمُّ العديد من القرى، كان من أبرزها (قرية الكفل) التي

=الاسم في اللغة العبريَّة (تل السنبلة)، وقد قال فردريك دلج: إن كان هذا الاسم بابليّ، فإذا كان كذلك، فلفظه الصحيح (تل أبوب) أو (تل أبوبي)، حيث يعني لفظ (أبوبو) باللغة الآشوريَّة (الطوفان)، ومعناه (تل الطوفان). ينظر: يوسف رزق الله غنيمة، المصدر السابق، ص٥٣-٥٤. ويؤكِّد المرحوم أحمد سوسه أنَّ تل أبيب تسمية بابليَّة لموقع في جنوب العراق من القرن الخامس قبل الميلاد، استقرَّ فيه في أثناء العهد الأخمينيّ عدد من اليهود؛ لذلك فإنَّ الإشارة إلى هذا الموضع في التوراة إنَّما يدلُّ على قِدَمِهِ تاريخيًّا. أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، ط٧، مطبعة العربيّ للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ١٩٩٠، ص٨٨٩.

(١) البرثيُّون أو الفرثيُّون: هم سكَّان إقليم فرثيا أو بارثيا (خراسان) الذي كان يسكن فيه أحد الشعوب الإيرانيَّة (الآريَّة)، وقد حصل هذا الإقليم على استقلاله في منتصف القرن الثالث قبل الميلاد، أيَّام سلوقس الثاني (٢٤١-٢٢٦ ق.م)، وكانت عاصمته أرشاق، ثمَّ أخذت الدولة تتَّسع بما كانت تستولي عليه من أقاليم الدولة السلوقيَّة، حتَّى ضمَّت في أقصى ازدهارها كلَّ مدن إيران الحديثة، والعراق، ومعظم بلاد الأفغان، وقسمًا من تركيا، وأقاليم متَّسعة كانت تابعة للاتِّحاد السوفيتيّ (سابقًا). للمزيد من التفاصيل ينظر: الموقع الإلكترونيّ: www.elmessiri.com/encyclopedia.

(٢) يوسف رزق الله غنيمة، المصدر السابق، ص٢٢٥.

(٣) محمود محمَّد سهيل الجبوريّ، ناحية الكفل بين الماضي والحاضر، ط٢، مطبعة دار الفرات للطباعة والنشر، بابل، ٢٠١٦، ص١٣.

(٤) بنيامين التطيليّ، رحلة بنيامين التطيليّ، ترجمة: عزرا حدَّاد، ط١، مطبعة دار الورَّاق، بغداد، ٢٠١١، ص١٧٤.

أشـار إليها الرحَّالة ابن بطُّوطة (١٣٢٥-١٣٥٢م) في رحلته[١]، أصبحت (قرية الكفل في عام ١٨٥٠م)، وبشـكل رسميّ ناحية بهذا الاسـم (ناحية الكفل)[٢]، وقد تشـرَّفت هذه المدينة التاريخيَّة بضمِّ الكثير من مراقد الأنبياء ومقاماتهم، كمرقد نبيّ الله ذي الكفل ونبـيّ الله أيُّوب عليهما السلام، ومقام نبيّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام، وكذلك ضمَّت مراقد صحابة الأئمَّة، وقبور أولاد الأئمَّة عليهم السلام، كمرقد الصحابيّ الجليل رشيد الهجريّ رضي الله عنه، ومقام زيد الشهيد عليه السلام، ومرقد أبناء الحسن المثنَّى بن الحسن السبط عليهم السلام وغيرهم[٣].

(١) محمَّـد ابن عبد الله أحمد، رحلة ابن بطُّوطة المسـمَّاة (تحفة النظَّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، القاهرة، مطبعة الإيمان، ٢٠١٠، ص٧٦-١٩٧.

(٢) عقيـل جماد الگرعـاويّ، مرقد نبي الله ذي الكفـل عليه السلام في مدوَّنات الرحَّالـة والأعلام، مطبعة الضياء، النجف الأشرف، ٢٠١٤، ص٣٥.

(٣) مشاهدات الباحث في ٢٧/ ٣/ ٢٠٢٠.

المبحث الثاني

مسجد النخيلة التاريخيّ بين الإنشاء والبناء

ذكرت لنا الروايات والمصادر التاريخيَّة أنَّ نبيّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام قد ولد في مدينة بابل، وبالتحديد في منطقة تقع اليوم بين مركز الحِلَّة ومدينة الكفل، والتي كانت جزءًا من مدينة بانيقيا التي أشتراها النبيّ إبراهيم عليه السلام، ويذكر لنا العلَّامة الشيخ عليّ الكورانيّ في كتابه سلسلة القبائل العربيَّة في العراق، القسم الثاني، بأنَّ الروايات قد نصَّت على أنَّ إبراهيم عليه السلام أسَّس مسجدًا في النخيلة خارج الكوفة، ففي تفسير العيَّاشيّ، عن الإمام الباقر عليه السلام في وصف حركة الإمام المهديّ عليه السلام، قال: «**حتَّى ينتهي إلى مسجد إبراهيم عليه السلام بالنخيلة، فيصلِّي فيه رَكعَتَين، فيخرج إليه من كان بالكوفة من مرجئها، وغيرهم من جيش السفيانيّ**»(١).

وممَّا تجدر الإشارة إليه، بأنَّه ورد ذِكر نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام في القرآن الكريم في سورَتَين مباركَتَين، الأولى في سورة (ص)، قال تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ إِسۡمَٰعِيلَ وَٱلۡيَسَعَ وَذَا ٱلۡكِفۡلِۖ وَكُلّٞ مِّنَ ٱلۡأَخۡيَارِ﴾ آية (٤٨)، والثانية في سورة (الأنبياء)، قال تعالى: ﴿وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِدۡرِيسَ وَذَا ٱلۡكِفۡلِۖ كُلّٞ مِّنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ آية (٨٥)، واختلف المفسِّرون في اسمه، فقيل: هو (زكريَّا)؛ لكفالته السيِّدة مريم العذراء عليها السلام، وقيل اليأس، وقيل اليسع بن خطوب، وقيل يوشع بن نون، وقيل اسمه ذو الكفل، وقيل بشر بن أيُّوب،

(١) عليّ الكورانيّ، المصدر السابق، ص٤٣.

وقيل حزقيل[١]، والظاهر من بعض الأخبار أنَّه إمَّا أن يكون «عويديا بن أدريم»[٢]، أو «يهوذا بن يعقوب»[٣]، وأجمع أكثر المفسِّرين على أنَّه نبيّ من الأنبياء، بل في بعض الروايات أنَّه رسول[٤]، ولم تذكر لنا الروايات يوم وفاته، ولا موضع قبره، واليوم توجد عدَّة قبور تُنسب لنبيّ الله ذي الكفل عليه السلام، أشهرها الذي في العراق، في محافظة بابل، في مدينة الكفل، وقد اختُلف أيضًا في سبب تلقيبه بذي الكفل، فقيل إنَّ الكفل جاء بمعنى الضِّعف والنَّصيب والعهد، أي إنَّ ذا الكفل له ضِعف ثواب الأنبياء، أو لأنَّه تعهَّد لأحد الأنبياء أن يقوم مقامه في قومه بعد وفاته، وأولى الإشارات التاريخيَّة لمرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام تختلف باختلاف الشخصيَّة المسمَّاة بـ(ذي الكفل)، فإذا كان ذو الكفل هو (حزقيل)، فإنَّ أولى الروايات التوراتيَّة تشير إلى عهد السبي البابليّ عام (٥٩٧ ق.م)، وإذا كان ذو الكفل هو يهوذا بن يعقوب، فأولى الإشارات التاريخيَّة تعود لعام (٣٦هـ)، وذلك عند مرور الإمام عليّ عليه السلام على القبر الشريف أثناء توجُّهه إلى صفِّين[٥].

والعمارة الموجودة اليوم يعود تاريخها إلى العهد الأيلخانيّ، وبالتحديد إلى المدَّة التي حكم فيها السلطان محمَّد خدابنده رحمه الله[٦]، والتي تتضمَّن القبَّة المخروطيَّة والمنارة والسور

(١) هاشم الحسينيّ، حياة ذي الكفل وحزقيل عليهما السلام، مركز البحوث والدراسات الاسلامية، النجف الاشرف، ٢٠٠٤، ص٧-٨.

(٢) محمَّد حسين الطباطبائيّ، تاريخ الأنبياء، إعداد: قاسم الهاشميّ، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٢، ص٣٧٩.

(٣) محمَّد حرز الدين، مراقد المعارف، ج١، مطبعة قلم، قم المقدَّسة، ٢٠٠٧، ص٢٩٨.

(٤) محمَّد حسين الطباطبائيّ، المصدر السابق، ص٣٧٩.

(٥) عامر هادي الذرب، ذو الكفل أم حزقيال رؤيا جديدة، ط٢، دار الفرات للثقافة والإعلام، بابل، ٢٠١١، ص٢٦، ٥٢١.

(٦) أولجايتو خدابنده: هو غياث الدين محمَّد ابن أورغون بن أبقا بن هولاكو بن تولي بن جنكيزخان المعروف بخدابنده، وأولجايتو ثامن ملوك أيلخانيَّة فارس، حكم خلال المدَّة=

القديـم، وأمّـا باقـي الأبنية فهي تعـود إلى العهد العثـمانيّ المتأخِّـر (١٨٦٩-١٩١٤)، وخاصَّـة بعـد أن كان لليهود تأثير واضح وكبير على سـلطة القـرار في الدولة العثمانيَّة، وقد بُنيت هذه الإضافات بطريقة مدروسـة من قِبل بعض اليهود، كان الهدف منها هو طمس أهمِّ المعالم الأثريَّة والإسـلاميَّة النادرة في العراق (والمقصود بها مسجد النخيلة) فقد هدموا وطمسـوا سور المسجد التاريخيّ وأبراجه، وكذلك ردموا بئره التي كانت في المسـجد، ورفعوا محرابه، ودفنوا منـبره. والنخيلة هي مدينة الكفـل الحاليَّة، كما ذكرها السـيِّد بحر العلوم بقولـه: «هي ذو الكفـل»[١]، وقال صاحب الجواهـر: «الظاهر من ملاحظة بعض الأخبار وغيرها أنَّ النخيلة هي المسمَّاة الآن بذي الكفل، أو مكان قريب منه، فيكون على بريد من المصر»[٢].

وكان في النخيلـة عدَّة مسـاجد ومقامات للإمام عليّ بـن أبي طالب عليه السلام، وخاصَّة منذ أن تولَّى أمير المؤمنين الإمام عليّ عليه السلام خلافة المسـلمين سـنة (٣٥هـ)، وكان من أئمَّة مسـجد النخيلـة راوي حديث الإمام عـليّ عليه السلام عبَّاد بـن الربيع[٣]، وتذكـر لنا المصادر

=(٧٠٣-٧١٦هـ/ ١٣٠٤-١٣١٧م)، وكان من أحفاد هولاكو، استهلَّ عهده بمصالحته لقبائل اروق جنكيزخـان، ولي العراق في الرابعة والعشرين من عمره، وقد عمَّدته أمه باسـم خدابنده، ولكنَّه أسـلم فيما بعد، وتسـمَّى بمحمَّد، ولقَّب نفسه (غياث الدنيا والدين)، وكان على المذهب الشيعيّ الإماميّ، وفي سنة (٧٠٥هـ) اتَّخذ من مدينة سلطانيَّة حاضرة لملكه، وكان رجلًا فاضلًا، حرّ الرأي، وناصر الحركة الأدبيَّة والعلميَّة، وتوفِّي في رمضان سنة (٧١٦هـ). لمزيد من التفاصيل ينظـر: عبـد الله أفندي الاصفهـانيّ، رياض العلماء وحيـاض الفضلاء، تحقيق: أحمد الحسـينيّ، مؤسَّسة التاريخ العربيّ، بيروت، ٢٠١٠، ص١٠٤.

(١) عليّ الكورانيّ، المصدر السابق، ص٤٤.

(٢) حسن الجواهري، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، ج١٤، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠١، ص٢٢٦.

(٣) مجموعـة مـن الباحثين، موسـوعة المزارات الشـيعية في العراق، المجلـد (٢)، ط١، مطبعة دار الكفيل للطباعة والنشر، كربلاء المقدسة، ٢٠١٨، ص١٤١.

التاريخيَّة أنَّ الكثير من مساجد النخيلة قد هدِمت من قِبل بني أميَّة، بعد أن تولُّوا الخلافة سنة (١٣٢هـ)، وذلك لما لهذه المساجد من علاقة بشيعة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ولهذا لم تذكر لنا المصادر أي معلومة أو إشارة إلى المسجد خلال ستمائة وستة عشر عامًا تقريبًا، من استشهاد الإمام عليّ عليه السلام عام(٤٠هـ)، إلى العهد الأيلخانيّ، وفي عهد السلطان أولجايتو محمَّد خدابنده، شهد هذا المسجد أهميَّة كبيرة من قبل المسلمين، لهذا أمر أولجايتو عام (٧٠٣هـ/ ١٣٠٤م) ببناء المسجد والقبر الشريف، وقد اكتمل البناء في عهد ولده السلطان أبو سعيد بهادرخان[١].

وكان السيِّد الإمام الشهيد تاج الدين الآويّ الأفطسيّ آنذاك أمامًا للمسجد، وقد نصب في صحنه منبرًا، وأقام فيه صلاة الجمعة والجماعة، وبقيت هذه الصلاة قائمة إلى يوم استشهاده هو ونجليه عام (٧١١هـ) بوشاية من اليهود، وقبره اليوم من المزارات العظيمة في مدينة العزيزيَّة التابعة إلى محافظة واسط[٢].

وذكرت لنا المصادر التاريخيَّة أن اليهود استطاعوا أن يضعوا أيديهم على المسجد والمرقد، وبمساعدة من الحكومة العثمانيَّة التي قامت بطرد القائمين على المرقد من الشيعة، وبحجَّة أنَّ المسجد بحاجة إلى ترميمات عمرانيَّة وإضافات إنشائيَّة، فقد قامت بتسليم مشروع تأهيل وأعمار المسجد والمرقد إلى اليهود بحجَّة أنَّ مياه الفيضانات قد

(١) أبو سعيد بهادرخان (١٣٣٥-١٣١٦م): وهو من سلاطين الدولة الأليخانيَّة، ومن أهمِّ أعماله إكماله نباء مسجد النخيلة الذي بدأ في عهد أبيه السلطان أولجايتو محمَّد خدابنده رحمه الله، تمكَّن من فرض سيطرته على بلاد الأناضول، وانقسمت الدولة بعده إلى عدَّة مناطق، حكمت كلٌّ منها أسرة مستقلَّة أثناء العهود الأخيرة للدولة الأيلخانيَّة، بحيث كان السلاطين يتولون الحكم لفترة قصيرة. للمزيد ينظر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرَّة.

(٢) عقيل جماد الكرعاويّ، مسجد النخيلة فضله- أعماله- معالمه التاريخيَّة، سلسلة مسجد النخيلة التاريخيّ (٦)، مطبعة دار الضياء، النجف الأشرف، ٢٠١٤، ص٧٢.

أثّرت في المرقد والمسجد، واشترطوا أن يتحمَّل هؤلاء (اليهود) أجور الصيانة، وعمليَّة إعادة البناء، وبالفعل تحرَّكوا وبقوَّة لجمع التبرُّعات من تجَّار اليهود في العراق وخارجه، للبدأ بحملة طمس كافَّة المعالم الإسلاميَّة التي بناها السلطان أولجايتو خدابنده، والتي تعدُّ من أهمِّ الآثار العراقيَّة النادرة التي بقيت قائمة إلى الآن[1].

بدأت حملة التخريب والطمس لمعالم مسجد النخيلة، ومرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام بحدود عام ١٨٤٠م، فقد أُزيلت كافَّة الكتابات والنقوش الإسلاميَّة داخل حرم الصلاة، وتمَّ التلاعب في شكل ومخطَّط حرم الصلاة، فاستحدث اليهود في جهته الغربيَّة شبه محرابٍ يُشير إلى اتِّجاه القدس، بعد أن رفعوا جزءه الغربيّ، ورفعوا سقف حرم الصلاة والقبَّة المسنَّنة التي كانت فوقه، وبنوا سقفًا جديدًا يحتوي على اثنتا عشر قبَّة صغيرة شبيه بالقنديل؛ لغرض التهوية والإنارة، وهدموا المئذنة الصغيرة التي كانت ملاصقة لحرم الصلاة من الجهة الشماليَّة الشرقيَّة، ومن ثمَّ تغيير واجهات حرم الصلاة من الجهة الشماليَّة والشرقيَّة والغربيَّة، وذلك برفع الشبابيك الكبيرة في هذه الجهات، والتي كانت تطلُّ على صحن المسجد، وإبقاء مدخل واحد من الجهة الشماليَّة للدخول إلى حرم الصلاة، ثمَّ قاموا بوضع مرتفعات صغيرة (دكَّات) تستخدم للعبادة في داخل حرم الصلاة، وبالتحديد في وسطه،ثمَّ اقتطعوا الجزء الشرقيّ الجنوبيّ من حرم الصلاة؛ ليكون مكتبة لحفظ كتبهم ومخطوطاتهم، واستحدثوا في الجهة الغربيَّة الجنوبيَّة بابًا صغيرًا يوصل إلى مقبرة صحابة نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام الواقعة خلف غرفة القبر الشريف، ورفعوا محراب المسجد من حرم الصلاة، الذي كان مكانه إلى الجنوب من الحرم في جدار القبر الشريف، ودفنوا المنبر الصخريّ في حفرة مجهولة، واستحدثوا بعد ذلك

(١) آينهولت، رحلة آينهولت الهولنديّ إلى العراق، ترجمة: مير بصري، تحقيق وتقديم: طارق نافع الحمدانيّ، مطبعة دار الورَّاق، بغداد، ٢٠١٢، ص٢٢٩-٢٣٣.

بابَين صغيرَين في جدار غرفة الضريح، توصل الزائر من حرم الصلاة إلى غرفة الضريح، وكتبوا في أعلى البابَين باللغة العبريَّة «هذا قبر سيِّدنا حزقيال النبيّ ابن بوزي الكاهن، الذي نسأله بفضله أن يحمينا وكلَّ إسرائيل. آمين»[1]، وبهذا حوَّلوا حرم الصلاة ومقام الإمام عليّ عليه السلام من مسجد باتِّجاه الكعبة المشرَّفة إلى معبد يهوديّ باتِّجاه بيت المقدس، وبعد أن أكملوا عمليَّات التغيير والطمس لمعالم حرم الصلاة والقبر الشريف، توجَّهوا نحو شراء وتسجيل الأملاك المجاورة للمسجد والمرقد بأسمائهم؛ لغرض توسعة سيطرتهم على المدينة، وباشروا فعلًا بهدم سور المسجد العظيم، وإخفاء أبراجه عِبرَ بناء خانات وبيوت، ومقابر، وإصطبلات (للخيول والحمير)، وحمَّامات، وسوقٍ للتجارة، وكان ذلك بعد عام ١٩٠٠م، وفي عام ١٩٣٠م أكمل اليهود مشروعهم في مدينة الكفل، باستملاك آلاف الدونم الزراعيَّة من الأراضي الزراعيَّة والعقارات المجاورة لمسجد النخيلة التاريخيّ، وتقسيمه إلى بيوتات، ومنعهم إقامة الأذان في المسجد[2].

(١) مقابلة شخصيَّة مع خادم النبيّ ذي الكفل عليه السلام الشيخ عبد الرزَّاق المسلماويّ، في مرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام بتاريخ ٢٢/ ٤/ ٢٠٢٠.

(٢) مقابلة شخصيَّة مع خادم النبيّ ذي الكفل عليه السلام الشيخ عبد الرزاق المسلماويّ، في مرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام بتاريخ ٢٢/ ٤/ ٢٠٢٠، مقابلة سابقة.

المبحث الثالث

الطراز المعماريّ لمرقد نبي الله ذي الكفل عليه السلام

توجد في مرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام ومسجد النخيلة التاريخيّ العديد من الآثار الإسلاميَّة التي بُنيت في زمن السلطان الأليخانيّ محمَّد خدابنده، والتي مازالت شاخصة إلى يومنا هذا، ومنها:

أوَّلًا: غرفة ضريح نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام

يتقدَّم غرفة ضريح النبيّ ذي الكفل عليه السلام، مصلَّى مستطيل مقسَّم إلى ثلاثة أقسام، وفي نهايته عن يمين الداخل باب يؤدِّي إلى قاعة فيها خمسة قبور، يُقال إنَّها لأصحاب النبيّ ذي الكفل عليه السلام، وكان عدد هذه القبور سبعة قبل حوالي نصف قرن، وكانت تسمَّى بالعلويَّات السبت، وتُنسب لأحبار من اليهود، وأصحاب النبيّ ذي الكفل عليه السلام، والقبور الخمسة الموجودة مبنيَّة بالأجر، كما أنَّ أربعة منها تقع على خطٍّ مستقيم في وسط القاعة، والقبر الخامس في الزاوية الأولى قرب مدخل القاعة، وعلى القبور قماش أخضر يُستبدل بين حينٍ وآخر، وإلى جنب هذه القاعة حجرة مظلمة، يزعمون أنَّها مقام الخضر عليه السلام[1]، والذي ينظر إلى القبَّة المزدوجة من الداخل، يجد أنهَّا قبة نصف دائريَّة تامَّة، مليئة بالرسوم والزخارف الهندسيَّة مع مجمَّعات كثيرة جدًّا من الكتابات باللغة العبريَّة التي تُشير إلى بعضٍ من كتاب التوراة وأسفار موسى عليه السلام، بينما واقع الحال يعطي

(١) محمَّد حرز الدين، المصدر السابق، ص٢٩٤.

انطباعًـا مختلفًا من الخارج، إذ تكون القبَّة للناظر إليها من خارج الضريح، ومن مدخله الخارجيّ، ومن السوق، على هيأة قباب ذات شكل سلجوقيّ مُقرنص[١].

أمَّـا الباب الذي يـؤدِّي إلى غرفة الضريـح، فيعلوه عقد مزخرف بزخـارف نباتيَّة ملوَّنـة، وغرفة الضريح المقدَّس مسـتطيلة، طول كلٍّ من الضلع الشرقـيّ والغربيّ فيها (٤٠ , ١٠)، وطـول كلٍّ مـن الضلـع الشـماليّ والجنوبيّ خمسـة أمتار، ويتوسَّـط الجدار الشرقـيّ ثلاث دخلات كبيرة معقودة بعقد مدبَّب، والعقد الوسـطيّ أكبر من العقدَين الجانبيَّين، وفي وسـط كلٍّ من الضلعَين الشماليّ والجنوبيّ دخلَتَين أُخريَتَين طول الدخلة في الضلع الشـماليّ والجنـوبيّ (٢ , ٩٠م)، وعرض ما يبقى من الجدار بـين بداية الفتحة والركن (٩٥م)[٢].

أمَّـا جدران غرفة الضريـح فمزخرفة بزخارف تبدأ من ارتفـاع (٢ , ٦٠م)، وهي زخارف ملوَّنة مكوَّنة من أشكال وورود مطعَّمة في مناطقها بالمرايا، وفي الجدار الجنوبيّ يوجد داخل باطن العقد كتابة بالخطِّ العبريّ، تعلوه نافذة، ويتوسَّط الجدار الغربيّ الذي يحوي عقـد الباب وأركان العقد ومـا فوقها، زخارف بتربيعات المرايـا، وأفاريز لوزيَّة الشـكل مطعَّمـة بالمرايا[٣]، وفي الجـدار الجنوبـيّ يوجد داخل باطـن العقد كتابة بالخطِّ العـبريّ، تعلو نافذة، ويتوسَّـط الجـدار الغربيّ الذي يحوي عقد البـاب أو أركان العقد وما فوقها، زخارف بتربيعات المرايا وأفاريز لوزيَّة الشكل مطعمة بالمرايا أيضًا، كما تعلو

(١) مجموعة من الباحثين، المصدر السابق، ص١٦٥.

(٢) مقابلـة شـخصيَّة مع المهنـدس أمير إبراهيـم فليح الربيعـيّ، في مرقد نبـيّ الله ذي الكفل عليه السلام ومسجد النخيلة التاريخيّ، بتاريخ ٢/ ٥/ ٢٠٢٠، الساعة التاسعة صباحًا، علمًا أنَّ المهندس أمير الربيعيّ هو أحد موظَّفي المزار الشريف منذ عام ٢٠١١.

(٣) محمَّد عبد العبَّاس الحسـينيّ، حياة ذو الكفل وحزقيـال عليهما السلام، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٨، ص٩٧-٩٨.

العقـد أيضًا كتابة تدور حـول الجدران الأربعة للضريح المقـدَّس، وهذه الكتابة تكون أسـفل عقد مـدنيّ كبير يتصدَّر أيـوان عمقـه (٢ , ٦٠م)، فيتقابل في الجدارَين الشـماليّ والجنوبـيّ مع إيوانَين يحوِّلان البناء المسـتطيل إلى مربَّع، تقوم عليـه منطقة الانتقال إلى مثمَّـن بمقرنصـات زوايا كبيرة عددهـا أربع مقرنصات في الصـفِّ الأوَّل، تحصر بينها مناطق مسـطَّحة، وتقوم فوقها منطقة المقرنصات الثانية، وعددها ثمانية مقرنصات، ثمَّ طبقة أخرى عددها سـتَّ عـشرة مقرنصة، والصف الرابع الذي يحوي على الشـبابيك الأربعـة، يكون فيه أربعة وعشرون مقرنصة، وفوقه يقـوم غطاء القبَّة نصف الكرويّ، وفي وسطه نجمة زخرفيَّة ذات اثني عشر رأسًا مزخرفة بالمرايا، وتكون الزخرفة النباتيَّة هـي العنصر الرئيـس في زخارف هذه القبَّة، وهي مصنوعـة بالتلوين، ومحلَّاة في بعض المناطـق بالمرايا[١]، فضلًا عن النوافذ الأربع الموجودة في مثمَّن القبة، توجد ثلاث نوافذ أيضًـا، ويختلف عقد نافذة الجدار الشرقيّ في زخرفته عـن الشريط الزخرفيّ الذي يعلو عقدَي النافذَتَين الشماليَّة والجنوبيَّة[٢].

أمَّا باب المرقد فيتوسَّـط الجانب الغربيّ، وله من اليسـار طاقة صـمَّاء، ومن اليمين بـاب صغير يـؤدِّي إلى المصـلَّى، ويرجـع تاريخـه إلى العهد المغـوليّ، ولازالـت بواطن الأواوين والعقـود في المصلَّى مزخرفة بالزخارف النباتيَّـة الملوَّنة، وبهذا فإنَّ المدخل إلى المرقد يأتي بطريقَـين، أوَّلهما في المنتصف، ويمكن أن يكون مفتوحًا، وثانيهما عِبرَ مدخل آخر، والذي تمَّ تأهيله مؤخَّرًا[٣].

(١) مقابلة شـخصيَّة مع الدكتور أرشـد حمزة حسـن، بتاريخ ٤/ ٥/ ٢٠٢٠ في داره الواقعة في حي البكرلي في محافظة بابل، السـاعة الخامسـة عصرًا، علمًا أنَّ د. أرشد كان قد خَدَم في المسجد أعلاه لما يقارب العشر سنوات.

(٢) مجموعة من الباحثين، المصدر السابق، ص١٦٦.

(٣) محمَّد عبد العبَّاس الحسينيّ، المصدر السابق، ص٩٨.

ثانيًا: القبَّة المخروطيَّة

أمَّا من الخارج، فالقبة مخروطيَّة الشكل، مكوَّنة من عشر طبقات، عدا غطاء القبَّة، وكلُّ طبقة مكوَّنة بائكة من العقود المدبَّبة التي تكون مسطَّحة في بواطنها، عدا الصف السادس المكوَّن من حنيات بسيطة تعلوها أيضًا عقود مدبَّبة، وفي بعض الأحيان تتحوَّل العقود إلى عقود دائريَّة مطوَّلة بغير انتظام[1]، ويقدَّر ارتفاعها بحدود (١٧) مترًا تقريبًا[2].

بُنيت هذه القبَّة المخروطيَّة بشكلٍ هندسيٍّ جميل، وأقدم مثال على هذا النوع من البناء هو قبَّة زمرد خاتون أو زبيدة، حيث أُنشأت بثمانية أضلاع، وفوق منطقة العبور، والذي يحتوي على ثماني دعامات مركَّبة ترفع عشرة فضاءات للمقرنصات تشبه الجلاجل، وكذلك قبَّة المقرنص الموجودة في سقف مرقد الحسن البصريّ، فهي مربَّعة في التخطيط.

والملاحَظ أنَّ هذه القبَّة يعود تاريخها إلى القرن السادس الهجريّ، ومن الطراز المغوليّ في العمارة، كما أنَّ شكل العقود التي تحملها القبَّة الخارجيَّة غير المتشابهة، يؤكِّد لنا أنَّ الإصلاحات التي أُجريت في عهد أولجايتو لم تقتلع القبَّة الخارجيَّة، وإنَّما رمِّمت الأجزاء التالفة منها[3].

أمَّا من الداخل، فيغلب على البناء الطابع المغوليّ، ولهذا تُنسب القبَّة الداخلية إلى بداية القرن الثامن الهجريّ، ويذهب الرأي الآخر إلى أنَّ القبة الداخليَّة نصف الكرويَّة،

(١) محمود محمَّد سهيل الجبوريّ، المصدر السابق: ٣٨.
(٢) محمَّد صادق محمَّد الكرباسيّ، دور المراقد في حياة الشعوب، إعداد عبد الحسين الصالحيّ، دار الكفيل للطباعة والنشر، كربلاء المقدَّسة، ٢٠١٥: ١٢.
(٣) مقابلة شخصيَّة مع الدكتور أرشد حمزة حسن، مقابلة سابقة.

والخارجيَّـة المخروطيَّة المقرنصة، بُنيتا في آخر القرن الثامن الهجريّ، وأنَّ الذي قام ببناء المسـجد والقبَّة السـلطان المغوليّ أولجايتو محمَّد خدابندة (٧٠٣-٧١٦هـ)، وهناك رأي يقول أنَّها رُمِّمت في القرن الثامن الهجريّ[١].

توجد على يسار الداخل إلى ضريح ذي الكفل عليه السلام غرفة ملاصقة لقبَّة الضريح، لها باب حديديَّة واحدة من الجهة الجنوبيَّة، وتعلوها زخارف نباتيَّة ملوَّنة، وهذه الغرفة هي خزانـة الكتب، وكانت تحتوي على الكثير من نوادر الكتب والأسـفار العربيَّة والعبريَّة الثمينـة، وكانت لديهم طريقة، وهـي أنَّه كلَّما توفِّي صاحب مكتبة يوصي بوقف كتبه إلى مكتبـة الكفل، وعند مغادرتهم المدينة سـنة (١٩٤٨م)، وضعوا تلك الكتب في خانات خاصَّـة، وبنـوا عليها بالجصِّ والطابوق، وفي منتصف السـبعينيَّات هُـدم أحد جدران خـان الكفل[٢] المجاور لمرقد النبيّ ذي الكفـل عليه السلام، وتبعثرت الكتب بكاملها، حتَّى أنَّ الشوارع مُلئت بالأوراق المكتوبة باللغة العبريَّة.

وبجانب هذه الغرفة يوجد مجمع الربَّانيِّين (جشبيا)، حيث يلتئم دائمًا نحو عشرين ربَّانًـا لتدريـس التلمود، وهم اليهـود الوحيدون الذين لهم مثـوى بالكفل، ويتبرَّع لهم مـن يهـود بغداد بلوازم المعهـد من هدايا وهبـات، ويذهب هـؤلاء الربَّانيُّون كلَّ جمعة بعـد الظهـر إلى القبر؛ لينشـدوا الترانيـم، ويبدِّلوا سـتائر القبر، كما يذهـب الرجال في كلِّ سـنة قبـل يوم عيد الأسـابيع[٣]، يقرأون سِـفر ذي الكفل عليه السلام، وقبـل طلوع النهار بسـاعة يتزايد عدد الرجال للحصول على ميزة تغيير سـتائر القبر، فمن يدفع أكثر يفوز بالأمر.

(١) مجموعة من الباحثين، المصدر السابق: ١٦٧.
(٢) عبد الرضا عوض، صفحات بابليَّة، مطبعة دار الصادق، بابل، ٢٠٠٦: ٤١.
(٣) غازي السعديّ، الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود، مطبعة الأعظميّ، بغداد، ١٩٨٧: ١٩.

ثالثًا: المئذنة

بدأ العمل ببناء هذه المئذنة في عهد السلطان أولجاليتو (٧٠٣-٧١٦هـ/ ١٣٠٢-١٣١٦م) محمَّد خدابنده، غير أنَّه توفِّي قبل إكمالها، فأُتمَّت في عهد ابنه وخليفته السلطان أبو سعيد بهادر خان (٧١٦-٧٣٦هـ/ ١٣١٦-١٣٣٥م)، وممَّا لا يقبل الشكَّ أنَّه قد فُرِغ من المنارة قبل سنة (؟؟؟؟هـ/ ١٣٣٠م)[١]، وقد أصبحت منارة الكفل في عهده مزيَّنة بأشكال متعدِّدة من الزخارف الهندسيَّة المتقنة جعلها تبدو للعيان بهيأة رائعة جدًّا، بنيت المئذنة بمادَّة الجصِّ والطابوق، وتميَّزت بارتفاعها وضخامتها، حيث يبلغ ارتفاعها (٢٥م) تقريبًا، وقد اختلف هذا الارتفاع باختلاف أعمال الصيانة التي جرت لقاعدتها طوال السنوات الماضية، وتتكوَّن المئذنة من قاعدة وبدن وحوض ورقبة، وسنورد ذلك بالتفصيل.

القاعدة

لم يكن لقاعدة المئذنة المبنيَّة بالجصِّ والطابوق ارتفاع ثابت، وذلك لاختلاف مستوى سطح الأرض الذي يتغيّر وفقا لأعمال الصيانة التي حدثت خلال مراحل متباينة من الزمن، ففي عام ١٩٧٢م ذكر لنا الدكتور عطا الحديثيّ أنَّ ارتفاع القاعدة كان (٤م)، وفي عام ١٩٧٨م أشار الدكتور عبد الستار العزَّاويّ في بحثه (ذو الكفل التنقيب والصيانة)، بأنَّ ارتفاع القاعدة (٩ , ٥م) عن مستوى سطح الأرض[٢]، وقد

(١) إسراء شهيد طعمة، العراق في عهد السلطان خدابنده (أولجايتو) (٧٠٣-٧١٦هـ/ ١٣٠٤-١٣١٦م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كليَّة التربية، جامعة بابل، ٢٠١٤: ٥٩.

(٢) عقيل جماد الگرعاويّ، مأذنة الكفل- تاريخها- عمارتها- صيانتها، سلسلة تؤرِّخ لمعالم مدينة الكفل (التاريخيَّة والدينيَّة) (السِّلسلة الرابعة)، مطبعة دار الضياء، النجف الأشرف، ٢٠١٣: ٣٦.

جاء في كتاب (العمارات العربيَّة الإسلامية في العراق) المطبوع عام ١٩٨٢، إلى أنَّ ارتفاع القاعدة عن سطح الارض حوالي (٦م) [١]، والجزء الثاني من المئذنة هو البدن والمقرنصات، ويبلغ قطر بدن المئذنة حوالي (٣,٣م)، ومحيطه (٢,١٠م)، وارتفاعه حوالي (٦,٥م)[٢]، وينحرف باتِّجاه الجنوب الغربيّ نحو (٤°) درجات، وأمَّا ارتفاع الرقبة حوالي (٤م)، وبهذا يكون ارتفاع المئذنة اليوم (٢٦)م تقريبًا، ولبدن المئذنة باب صغير يقع فوق القاعدة، يُستخدم للصعود إلى أعلى المئذنة، يبلغ ارتفاعه قبل صيانة عام ٢٠١٣م (١,٣٠م) وعرضه (٥٠ سم)، وأمَّا اليوم فيبلغ ارتفاعه (٨٨ سم)، وعرضه (٦٧ سم)، يؤدِّي هذا الباب إلى سلَّم حلزونيّ يتكون من (٥٩) درجة توصِل إلى أعلى المئذنة، حيث يستطيع الزائر أن يصل إلى حوض المئذنة من خلال باب صغير ارتفاعه (١,٧٥م)، وعرضه (٦٠ سم)، وفي بدن المئذنة توجد (١٢) نافذة موزَّعة على بدن المئذنة، وضِعت لغرض التهوية والإضاءة، وأمَّا من الخارج فيشتمل بدن المئذنة على عناصر معماريَّة غاية في الروعة، تستوحي العناصر العراقيَّة التي عُرِفت في العهد المغوليّ، فهي تحتوي على مقرنصات جميلة ومتقنة ومعقَّدة، مملؤة بالزخارف النباتيَّة المحفورة على الطابوق، وتتألَّف المقرنصات من أربعة صفوف، تتكوَّن مقرنصات الصف الأوَّل كما ذُكر في كتاب (العمارات العربيَّة الإسلاميَّة في العراق) من حنايا ذات عقود تبرز عقود عدد منها إلى الأمام بالتبادل مع أخرى ذات عقود غير بارزة، ويشكِّل امتداد الحنايا الواسعة تجويفية لمقرنصات الصف الثاني كل تجويفة حنيتان متجاورتان تبرز رؤوس

(١) مقابلة شخصيَّة مع الموظَّف حسن المسلماويّ، في مسجد النخيلة التاريخيّ ومرقد نبيّ الله ذي الكفل بتاريخ ١٢/ ٤/ ٢٠٢٠، الساعة العاشرة صباحًا، وممَّا تجدر الإشارة إليه أنَّ الموظف حسن كان قد خدم في المزار الشريف منذ عام ٢٠٠٩ ولازال إلى الآن في وظيفته.

(٢) عقيل جماد الكرعاويّ، مأذنة الكفل- تاريخها- عمارتها- صيانتها، سلسلة تؤرِّخ لمعالم مدينة الكفل (التاريخيَّة والدينيَّة) (السلسلة الخامسة)، مطبعة دار الضياء، النجف الأشرف، ٢٠١٤: ٤٥.

عقديهـا إلى الأمـام، ويفصل بين كلِّ وحـدة من هاتَين الحنيَتَين شريط بارز يسـتند على رأس عقد الحنية في الصف الأوَّل[1].

أمَّـا مقرنصات الصف الثالث فتشـبه في تكوينها مقرنصات الصف الأوَّل في عدد الحنايـا الضيِّقـة في الصفَّين، فهي واحـدة في الصف الأوَّل، واثنتـان في الصف الثالث، حيث يكون رأس عقد كلٍّ منهما مسـندًا لطـرف من طرفَي الحنية التي تعلوها في الصف الرابـع، والتي تجاوز حنية أعرض منها تضمُّ في داخلها حنيَتَين متجاورتان، أي إنَّ عقد هذه الحنية مزدوجة[2].

الزخارف والكتابات

ويصف لنا الأستاذ عطا الحديثيّ هذه الحقول والأشرطة الزخرفيَّة مبتدأً من أسفل البدن فيقول: على ارتفاع (٥٠ سـم) من قاعدة المئذنـة، يقوم صف من الآجر خالٍ من الزخرفة، شيِّد بصورة عموديَّة على (كَازه)- طبقًا لمصطلح العماريّ المعروف- يليه صف آخر بنيَ بهيأة أفقيَّة هو الآخر عديم الزخرفة، وعندها يبدأ الحقل الزخرفيّ الأوَّل.

الحقل الزخرفيّ الأوَّل: يمثل هذا الحقل من بدن المئذنة مسـافة بارتفاع (٤٣ , ١م)، وقـوام زخرفتـه أشـكال ونقوش هندسـيَّة بهيـأة معينات من حشـوات مربَّعـة غائرة منقـوش فيها وريدات رباعيَّة مفرَّغة تحيط بمعينات بـارزة من الآجر المنتظم الخالي من النقوش.

(١) سـعد الحدَّاد، السـلطان أولجايتـو ودوره الحضاري في بناء مسـجد النخيلـة التاريخيّ، مطبعة الرياحين، بابل، ٢٠١٢: ٤٣.

(٢) مقابلة مع الشيخ عقيل جماد الكرعاويّ مدير مركز العلَّامة الحِلِّيّ للدراسات والبحوث في مقرِّ عمله، بتاريخ ١٤/ ٥/ ٢٠٢٠، السـاعة العاشرة صباحًا، وممَّا تجدر الإشـارة إليه أنَّ الشيخ كان الأمين الخاص لمزار مرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام ومسجد النخيلة التاريخيّ.

وتتوسَّط المعينات البارزة وردة بأربع وريقات نُقِشت بالآجر البارز أيضًا وسط معينات صغيرة مماثلة للمعينات الغائرة المذكورة آنفًا، وهكذا يتكرَّر هذا النوع من الزخارف بصورة متعدِّدة في هذا الجزء من بدن المئذنة.

وبعد ذلك يظهر فيها من الآجر المشيَّد بطريقة أفقيَّة، يليه صفَّان آخران من الآجر المقام بهيأة عموديَّة، وجميعها خالية من النقوش[1].

ثمَّ يعلوهما شريط زخرفيّ بارتفاع (٤٠ سم) محصور بين أفريزين بارزَين بمقدار (٥ سم) عن سطح بدن المئذنة، نُحِتا بهيأة نصف دائرة حسبما يُعرف بالمصطلح المعماريّ العراقيّ (العقال)، وقوام زخرفة كلٍّ منهما نجمة رباعيَّة محفورة حفرًا غائرًا، فتكوِّنان نجمَتَين على كلِّ آجرة، أمَّا زخرفة الشريط الكائن بين هذَين الإفريزين فهي وردات رباعيَّة بارزة من الآجر المنتظم داخل إطار من معينات متَّصلة ومعمولة من حشوات مربَّعة منقوش فيها وردات غائرة.

الحقل الزخرفيّ الثاني: يكون بارتفاع ثلاثة أمتار، قوام زخرفته كتابة كوفيَّة كبيرة وبارزة، نصّها (ودِّي حبُّ محمَّد وعليّ)، فيكون حرف الواو من كلمة (ودِّي)، مشتركًا بينها وبين كلمة (عليّ)، فتكوِّن ربع الحقل الزخرفيّ، وقد نُحتت الحروف الكتابيَّة بآجر بارز على طريقة (الظفر) مكوِّنة بذلك جامات سداسيَّة متكرِّرة، منقوشًا في كلٍّ منها حِلية زخرفيَّة بهيئة وردة مفرَّغة. وتجدر الإشارة إلى تلك الزخرفة الكتابيَّة الرائعة تبرز من أرضيَّة مزيَّنة بوريدات رباعيَّة تظهر بصورة متراصَّة، وهذا الزخرفة والكتابة كانت واقعة في الجهة الشرقية للمئذنة، وأمَّا الجهة الغربيَّة، فقد سقطت وعوِّض عنها عام ١٩٣٩م بطابوق منجور غير منقوش، وفي عام ٢٠١٣م قرَّرت لجنة إعمار الكفل إعادة الاصل المفقود، وتكملة عبارة (ودِّي حبُّ محمَّدٍ وعليّ) في الجهة الغربية

(١) سعد الحدَّاد، المصدر السابق: ٥٨.

للمئذنـة[1]، وبعد هذا الحقل مبـاشرةً، أضاف المعمار صفًّا من الآجرِّ الأفقيّ، ربَّما كانت الغاية من إضافته تمكين المشاهد من تمييز النقوش المختلفة عند انتقاله من مرحلة زخرفيَّة إلى أخرى.

بعد كلِّ ذلك يجد المشـاهد شريطًا زخرفيًّا بارتفاع (٤٠ سم) كائنًا بين أفريزَين من الآجر البارز، يماثل تمامًا الشريط الزخرفيّ الأوَّل الذي وصِف سابقًا.

الحقـل الزخرفيّ الثالث: ذكر عطا الحديثيّ في بحثه (مئذنة الكفل) المنشـور في مجلَّة سـومر، أنَّ مضمـون نقوش وزخارف الحقل الثالث شـبيهٌ بالنقـوش الواردة في الحقل الزخـرفيّ الأوَّل، وهـذا اشـتباه منه؛ لأنَّ الدراسـة التـي قامت به (شركة أيمن سـازة فـدك الإيرانيَّة) أثبتـت خلاف ذلك، وقد ذكرنا المخطط الزخـرفيّ للحقل الأوَّل، وهو لا يشابه نقوش وزخارف الحقل الثالث مطلقًا، وقد استدلَّت الشركة الإيرانيَّة على ذلك مـن الزخـارف المتبقيَّة في الجهة الشرقيَّـة للمئذنة بعد تنظيفها، وارتفـاع هذا الحقل هو ما يقرب من (٨ , ٢م).

ثـمَّ أضـاف البناء صفًّا من الآجر المشـيَّد بوضعيَّة عموديَّة، حينئـذ عمد الفنَّان إلى تخليـد هـذا الأثر بشريطَـين مكتوبَين بالأجـر البارز يلتفَّـان حول البدن وعـلى أرضيَّة مزخرفة، وجعلهما محصورَين بين إطارَين متشـابهَين من الزخرفة الهندسـيَّة قوام نقوش كلٍّ منهما صف مدوَّر من الآجر البارز، حسـب الطريقة المعرفة بـ(العقال)، وهي شبيهة تمامًا بالتي مرَّ وصفها سابقًا[2].

يليـه أفريـز محفور بنجوم رباعيَّـة متتالية ومتَّصلـة ببعضها، أمَّا النَّصَّـان المكتوبان

(١) عقيـل جماد الگرعـاويّ، مئذنة الكفل، تاريخها- عمارتها- صيانتها، سلسـلة مسـجد النخيلة التاريخيّ (السلسلة الخامسة): ٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ٥٢.

فيذكران دون أدنى شكٍّ تاريخ التشييد، واسم الآمر بالبناء، مع إطراء لذكره وألقابه ومديحه، جريًا على العادة المألوفة في الزمن القديم عند تشييد أو تعمير أي أثر معماريّ. ومع الأسف الشديد لم يبقَ من هذَين النصَّين الكتابيَّين سوى بعض الكلمات، نذكرها كما يلي:

النصُّ الأوَّل: الصفُّ العلويّ (... السلطان الأعظم غياث الدنيا والدين... بندة محمَّد طاب ثراه... السلطان...).

النصُّ الثاني: الصفُّ السفليّ (... الله تعالى طلبًا لجزيل ثوابه الأمير المعظَّم العادل، ملك الأمراء، منشئ العدل ومقرِّره، حارس...).

وقد أورد الرحالة هرتسفيلد في رحلته نصَّهما بشكلٍ يختلف في بعض الكلمات:

الصفُّ العلويّ (... لا... السلطان الأعظم غياث الدنيا والدين (خداب)بندة محمَّد طاب ترابه وتم(ت) في (دو)لـ(ة ولـ)ـدة السلطان.

الصفُّ السفليّ (... الله تعالى وطلبًا لجزيل ترابـ(ه) الأمير المعظم العادل ملك الأمراء منشئ العدل ومقرِّره وحا...).

ويعلو الإطار الزخرفيّ للنصَّين المذكورَين صفٌّ من الآجر المقام عموديًّا، يليه شريط زخرفيّ غير واضح المعالم، يحصران بينهما مربَّعات صغيرة مفرَّغة ومتتالية بالصورة المعروفة عماريًا (شريط حبَّات السبحة).

الحوض وشرفة المئذنة

أمَّا الجزء العلويّ من بدن المئذنة الذي يشمل الحوض، فقد توَّجه الفنان بشرفة بديعة من المقرنصات، جعلها تبدو بأربعة صفوف من النقوش الزخرفيَّة، تزيِّن بواطنها

زخرفة مخمليَّة محكمة الصنع، يعلوها شريط زخرفيّ آخر من آجر غير مزخرف موضوع بوضعيَّة متعاكسة، ثمَّ شرفة خالية من الزخرفة يدور حول حوض المئذنة.

الرقبة

يبلغ محيطها (٣٥, ٧م) وارتفاعها (٤م)، متوَّجة برأس نصف كرويّ مدبَّب الرأس، تحتوي على باب يوصل إلى حوض المئذنة، وهو باب صغير يبلغ ارتفاعه (٧٥, ١م) وعرضه (٦٠ سم)، وقد تعرَّض هذا الجزء إلى تلف كبير؛ بسبب العوامل الطبيعيَّة والإهمال المتعمَّد[١]، وقد قامت شركة أيمن سازة فدك الإيرانيَّة بصيانة الرقبة بطريقة فنيَّة رائعة[٢].

وبذلك فقد شكَّل مرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام مسجد النخيلة التاريخيّ بملحقاته التراثيَّة والآثاريَّة تحفة معماريَّة قَلَّ مثيلها في العالم أجمع، ولو كان الاهتمام بهذا الإرث الحضاريّ كبيرًا من قِبَل الجهات المختصَّة؛ لكان من المعالم الأثريَّة التي ستتَّخذ صدىً عالميًّا، وأمكن الاستفادة منه اقتصاديًّا.

(١) سعد الحدَّاد، المصدر السابق، ص٦٥.

(٢) مقابلة شخصيَّة مع السيِّد ماجد الحسينيّ، في مرقد نبي الله ذي الكفل عليه السلام ومسجد النخيلة التاريخيّ، بتاريخ ٢١/ ٤/ ٢٠٢٠، الساعة العشرة صباحًا.

الخاتمة

مـن موضوع البحـث، توصَّلنا إلى مجموعة من الاسـتنتاجات سـنوردها بشـكلٍ مختصَر.

ناحيـة (ذي الكفل) تقع جنـوب مدينة الحِلَّة، وهـي موغلة في القِـدَم، فأوَّل ذِكر لهـا جاء سـنة ٦٠ للميـلاد، حينما بناهـا أحد ملوك البرثيِّـين في أوائل عهـد النصرانيَّة؛ لاسـتجلاب التجارات والبضائع من أقاصي الهند والشام وآسيا الصغرى، وعلقت بها تسـمية (بلاشكر)، ثمَّ سـمِّيت (بر ملاحة)، أمَّا التسـمية الحاليَّة (الكفل)، فهي حديثة ثبِّتت في سـجلَّات الدولـة العراقيَّة عند تصنيـف القصبة بدرجة ناحية إدارية أواسـط القرن التاسع عشر الميلاديّ، نسبةً إلى مرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام الراقد في تلك التربة، ومن هنا نجد أنَّ لهذه المدينة مكانة متميِّزة.

وتأتي أهميَّة (ذو الكفل) لذِكر هذا الشـخص في القران الكريم في كلامه عن طائفة الأنبيـاء، وقد عيَّنت الروايات الإسـلاميَّة المحليَّة قبورًا وأضرحة لذي الكفل في شـتَّى البقاع الإسـلاميَّة المحصورة بين فلسـطين وبلخ... وقبر ذي الكفـل في بلدة الكفل في العراق، والتي عُرِف موضعها قبل بـ(بر ملاحة).

و تـروي لنـا المصادر التاريخيَّة أن السـلطان المغـوليّ أولجايتو محمَّـد خدابندة أخذ حراسـة هـذا المكان مـن اليهود، وأعطاه للمسـلمين، وبنى هناك مسـجدًا مـع منارة، ويُضيف هرتزفيلد أنَّ السـلطان سعيد بهادر خان ابن السلطان أولجايتو الذي حكم من

(٧١٦-٧٣٦هـ)، هو مَن أتمَّ بناء هذه المنارة بعد وفاة والده. بعد وفاة السلطان غازان محمود، تولَّى الحكم أخوه السلطان محمَّد بن أورغون ثامن أيلخانيَّة فارس سنة (٧٠٣-٧١٦هـ) على العراق وخراسان وأذربيجان، واتَّخذ الإسلام دينًا له، وسمَّى نفسه محمَّد خدابندة، ومعناه بالعربية (عبد الله).

مثَّلت مدينة الكفل مكانًا مقدَّسًا لليهود، وابتدءًا من عهد السلطان أولجايتو أُضيفت الكثير من المعالم الإسلاميَّة لهذا المكان، ومنها مسجد النخيلة، إلى جانب الكثير من المعالم الأخرى في هذه المنطقة، ومثَّلت تلك المعالم السمة البارزة التي امتازت بها مدينة الكفل دون غيرها من المدن العراقيَّة الأخرى، وخاصَّة أنَّها كانت مأوى للديانَتَين اليهوديَّة والإسلاميَّة، وتعاقب على سدانة مسجدها المقدَّس اليهود والمسلمون، ولعلَّ من أبرز معالمها التاريخيَّة هي المنارة التي امتازت بها، ولعلَّها المنارة الوحيدة، ليس في العالم الإسلاميّ فحسب، بل على مستوى العالم أيضًا، فضلًا عن القبَّة المقرنصة التي انفردت بطرازٍ معماريٍّ غاية في الدقَّة والإتقان، مثلها مثل قبَّة السيِّدة زبيدة في بغداد، وقبَّة الشيخ عمر السهروورديّ، لذلك تعدُّ هذه المدينة من المدن العراقيَّة التي حملت ولازالت تحمل إرثًا وتراثًا وتنوُّعًا ثقافيًّا قلَّ نظيره بالنسبة إلى المدن العراقيَّة.

قائمة المراجع والمصادر

اوّلًا: المراجع

١. الشيخ جعفر الصدوق، علل الشرائع، ج٢، مؤسّسة الإعلاميّ، بيروت، ٢٠٠٤.

٢. عبد الله أفندي الاصفهانيّ، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: أحمد الحسينيّ، مؤسّسة التاريخ العربيّ، بيروت، ٢٠١٠.

٣. العلّامة المجلسيّ، قصص الأنبياء، تحقيق: محسن عقيل، ط٥، مطبعة دار المحجّة البيضاء، النجف الأشرف، ٢٠١٢.

٤. محمّد حسين الطبطبائيّ، القصص القرآنيّة وتاريخ الأنبياء، إعداد: قاسم الهاشميّ، مؤسّسة الإعلاميّ للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٢.

٥. ياقوت الحمويّ، معجم البلدان، مجلّد ٧-٨، ط١، دار إحياء التراث العربيّ، القاهرة، ٢٠٠٨.

ثانيًا: المصادر

١. أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، ط٧، مطبعة العربيّ للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ١٩٩٠.

٢. حسين الجواهريّ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج١٤، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠١.

٣. سعد الحدَّاد، السلطان أولجايتو ودوره الحضاريّ في بناء مسجد النخيلة التاريخيّ، مطبعة الرياحين، بابل، ٢٠١٢.

٤. عامر هادي الذرب، ذو الكفل أم حزقيال- رؤيا جديدة، ط٢، دار الفرات للثقافة والإعلام، بابل، ٢٠١١.

٥. عبد الرزاق الحسنيّ، تاريخ العراق قديمًا وحديثًا، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٥٨.

٦. عبد الرضا عوض، صفحات بابليَّة، مطبعة دار الصادق، بابل، ٢٠٠٦.

٧. عقيل جماد الكرعاويّ، مسجد النخيلة فضله- أعماله- معالمه التاريخيَّة، سلسلة مسجد النخيلة التاريخيّ (السلسلة السادسة)، مطبعة دار الضياء، النجف الأشرف، ٢٠١٤.

٨. عقيل جماد الكرعاويّ، مأذنة الكفل- تاريخها- عمارتها- صيانتها، سلسلة تؤرِّخ لمعالم مدينة الكفل (التاريخيَّة والدينيَّة) (السلسلة الرابعة)، مطبعة دار الضياء، النجف الأشرف، ٢٠١٣

٩. عقيل جماد الكرعاويّ، مرقد نبي الله ذي الكفل عليه السلام في مدوَّنات الرحَّالة والأعلام، مطبعة الضياء، النجف الأشرف، ٢٠١٤.

١٠. عليّ الكورانيّ، العراق بلد إبراهيم وآله عليهم السلام، ط١، ق٢، مطبعة الدرِّ المنثور، النجف الأشرف، ٢٠١٠.

١١. غازي السعديّ، الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود، مطبعة الأعظميّ، بغداد، ١٩٨٧.

١٢. قاسم كزار الحسناويّ، أماكن العبادة ودورها في بناء الإنسان، ط١، دار الفرات للثقافة والإعلام، بابل، ٢٠١٩.

١٣. مجموعة من الباحثين، موسوعة المزارات الشيعيَّة في العراق، المجلَّد (٢)، ط١، مطبعة دار الكفيل للطباعة والنشر، كربلاء المقدَّسة، ٢٠١٨.

١٤. محمَّد صادق محمَّد الكرباسيّ، دور المراقد في حياة الشعوب، إعداد: عبد الحسين الصالحيّ، دار الكفيل للطباعة والنشر، كربلاء المقدَّسة، ٢٠١٥.

١٥. محمَّد حرز الدين، مراقد المعارف، ج١، مطبعة قلم، قم المقدَّسة، ٢٠٠٧.

١٦. محمَّد عبد العبَّاس الحسينيّ، حياة ذو الكفل وحزقيال عليهما السلام، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٨.

١٧. محمود محمَّد سهيل الجبوريّ، ناحية الكفل بين الماضي والحاضر، ط٢، مطبعة دار الفرات للطباعة والنشر، بابل، ٢٠١٦.

١٨. هاشم الحسينيّ، حياة ذي الكفل وحزقيل عليهما السلام، مركز البحوث والدراسات الإسلاميَّة، النجف الأشرف، ٢٠٠٤.

١٩. يوسف رزق الله غنيمة، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق، ط٣، مطبعة دار الورَّاق، بغداد، ٢٠٠٦.

ثالثًا: الرسائل والأطاريح

٢٠. إسراء شهيد طعمة، العراق في عهد السلطان خدابنده (أولجايتو) (٧٠٣-٧١٦هـ/ ١٣٠٤-١٣١٦م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كليَّة التربية، للعلوم الإنسانيَّة، جامعة بابل، ٢٠١٤.

رابعًا: الرحلات

٢١. آينهولت، رحلة آينهولت الهولنديّ إلى العراق، ترجمة: مير بصري، تحقيق وتقديم: طارق نافع الحمدانيّ، مطبعة دار الورَّاق، بغداد، ٢٠١٢.

٢٢. بنيامين التطيليّ، رحلة بنيامين التطيليّ، ترجمة: عزرا حدَّاد، ط١، مطبعة دار الورَّاق، بغداد، ٢٠١١.

٢٣. محمَّد ابن عبد الله أحمد، رحلة ابن بطوطة المسماة (تحفة النظَّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، القاهرة، مطبعة الإيمان، ٢٠١٠.

خامسًا: المقابلات الشخصيَّة

٢٤. مقابلة شخصيَّة مع خادم النبيّ ذي الكفل عليه السلام الشيخ عبد الرزَّاق المسلماويّ، في مرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام بتاريخ ٢٢/ ٤/ ٢٠٢٠.

٢٥. مقابلة شخصيَّة مع المهندس أمير إبراهيم فليِّح الربيعيّ، في مرقد نبيّ الله ذي الكفل عليه السلام ومسجد النخيلة التاريخيّ بتاريخ ٢/ ٥/ ٢٠٢٠، الساعة التاسعة صباحًا.

٢٦. مقابلة شخصيَّة مع الدكتور أرشد حمزة حسن، بتاريخ ٤/ ٥/ ٢٠٢٠ في داره الواقعة في حي البكرلي في محافظة بابل، الساعة الخامسة عصرًا.

٢٧. مقابلة مع الشـيخ عقيل جماد الكرعاويّ مدير مركز العلَّامة الحِلِّيّ للدراسات والبحـوث في مقـرِّ عملـه، بتاريـخ ١٤/ ٥/ ٢٠٢٠، السـاعة العـاشرة صباحًا.

٢٨. مقابلة شـخصيَّة مع السـيِّد ماجد الحسـينيّ، في مرقد نبـيّ الله ذي الكفل عليه السلام ومسـجد النخيلـة التاريخـيّ، بتاريـخ ٢١/ ٤/ ٢٠٢٠، السـاعة العـشرة صباحًا.

سادسًا: المواقع الإلكترونيَّة

29. www.elmessiri.com/encyclopedia.

٣٠. ويكيبيديا، الموسوعة الحرَّة.

فهرس التراث الحلِّيّ
في مكتبة الإمام الحسن عليه السلام العامَّة
في النَّجف الأشرف

إعداد وفهرسة
حيدر عبد الباري الحدَّاد

Index of Hilla Heritage in Imam Al-Hassan (peace be upon him) Public Library of in Najaf

Preparation and Indexing by
Haider Abdel Bari Al-Haddad

ملخَّص البحث

عدد من المخطوطات القيِّمة من نسخ التراث الحِلِّيّ، يبلغ عددها حوالي خمسة عشر نسخة خطيَّة في أكثر من موضوع، كانت متواجدة ضمن مخطوطات مكتبة الإمام الحسن عليه السلام العامَّة في مدينة النجف الأشرف (مكتبة العلَّامة الشيخ باقر شريف القرشيّ)، أفردها صاحب الفهرسة في أثناء فهرسته للنسخ الخطيَّة في المكتبة المذكورة؛ لغرض نشرها والتعريف بها ضمن فهرس وصفيّ شامل، رُتِّبت فيه النسخ الخطيَّة بحسب الترتيب الألف بائي، مع التعريف بكلِّ نسخة.

والهدف من نشر هذا التراث؛ هو التعريف بالتراث الخطِّيّ الذي سطَّرته يراع جهابذة العلماء من أعلام حوزة الحِلَّة الفيحاء، وتقديم هذا التراث الإنسانيّ لمريديه ومحتاجيه من الباحثين والمحقِّقين والمهتمِّين بهذا التراث الفذِّ.

Abstract

A number of valuable manuscripts from the heritage of Al-Hilla, numbering about fifteen handwritten copies in more than one field, were found in the manuscripts of the Imam Hassan (PBUH) public library located in the city of Najaf (the library of the scholar Sheikh Baqir Sharif Al-Qurashi).The cataloger sorted it while cataloging the manuscripts in the said library; For the purpose of publishing and introducing it within a comprehensive descriptive index in which the handwritten copies were arranged In alphabetical order, with the definition of each copy.

The purpose of publishing this heritage is to introduce the linear heritage Which was written by the gurus of scholars from the famous Hawza of Al-Hilla Al-Fayhaa, and to present this human heritage to its disciples and those in need of researchers, writers and those interested in this feat of heritage.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسلام على أشرف مخلوقاته، وأكرم بريَّته، وعلى أهل بيته مصابيح الدجى وذوي الفضائل والنُّهى، والشرف الذي لا يستقصى.

وبعد:

انطلاقًا من أهميَّة التراث الخطِّيّ الإسلاميّ، وخصوصًا تراث أهل البيت عليهم السلام، وما اكتسبه هذا التراث الإنسانيّ من مكانة سامية في ماضي الأمَّة وحاضرها، وعملًا بقول القائل: «لن تموت أمَّة تحافظ على تراثها، ولن تُسعد أمَّة تجهل الأصيل من آثارها»، ارتأيت أن يكون اهتمام البحث منصبًّا على تتبُّع المخطوط من التراث الخطِّيّ الإسلاميّ ممثَّلًا بالمخطوط الحِلِّيّ اختيارًا.

ولا يخفى كثرة الحواضر العربيَّة والإسلاميَّة المنتشرة في أرجاء المعمورة، وكلُّ حاضرة تفتخر بما يميِّزها عن غيرها، بما تملكه من إرثٍ حضاريٍّ وفكريٍّ متعدِّد الثقافات، ومن بين هذه الحواضر حاضرة الحِلَّة الفيحاء، بما تزدان به من موروثٍ فكريٍّ وثقافيٍّ ضخم في مختلف العلوم والمعارف، ابتكرته أفكار علماء أفذاذ طالما جاهدوا في تقييد هذه العلوم والمعارف وتدوينها، وعلى اختلاف مواضيعها؛ لخدمة الإنسانيَّة.

فأشرقت شمس الفيحاء لتُنير للأمَّة حالكات الليالي، فقد برز فيها الجهابذة من كبار علماء الإماميَّة، وأصبحت مقصد طلَّاب العلم وحَمَلة الفكر، فكثرت المؤلَّفات في خزانات المكتبات والمدارس الدينيَّة، ولم يبقَ هذا التراث الخطِّيّ حِكرًا على خزانات

المكتبـات الحِلِّيَّة، وإنَّما انتشر في أرجاء المعمورة؛ ليعمَّ خيره ونفعه المستفيدين وطلَّاب العلوم.

وبعـد أن فهرسـتُ عددًا مـن المكتبـات النجفيَّة وغيرهـا، وجدت كـمًّا جيِّدًا من تـراث أعـلام الحِلَّة موجودٌ في هذه الخزانات، فأحببـت أن أكتب فهارس للتراث الحِلِّيّ المتواجـد في هذه المكتبات؛ لغرض التعريف به والإشـارة إلى مـكان تواجده؛ للانتفاع بـه من قِبَل الباحثـين والمحقِّقين والمختصِّين بالتراث الحِلِّيّ، اختـزالًا للجهد واختصارًا للوقت.

ومن بين المكتبات النَّجفيَّة التي تحتوي على تراثٍ حِلِّيٍّ هي مكتبة الإمام الحسن عليه السلام العامَّـة في النجف الأشرف، والتي أرسـى دعاماتها فضيلة العلَّامة الشـيخ باقر شريف القرشيّ، وأخوه فضيلة العلَّامة الشـيخ هادي شريف القرشيّ (قُدِّست أسرارهم)، فقد احتوت خزانة هذه المكتبة على (١٥) عنوانًا، أحببت أن أفردها في هذا الفهرس.

وقد رتَّبت في هذا الفهرس عناوين النُّسـخ الخطِّيَّة بحسـب الحروف الألف بائيَّة، مبيِّنًـا فيه ذِكر عنوان النُّسـخة مـع عناوينها الأخرى، إذا كان للنُّسـخة أكثر من عنوان، وكذلك موضوع النُّسـخة ولغتها، ثمَّ اسـم المؤلِّف وسـنة وفاته بالتاريخ الهجريّ، بعد ذلـك نبذة تعريفيَّة شـافية وافية عن النُّسـخة، وبيـان إن كانت مطبوعـة أم لا، مع ذِكر المصـادر المعتمدة في هذا التعريف، ثمَّ ذِكرٌ لبداية النُّسـخة ونهايتها، وتحت ذلك بعمودٍ إلى جهة اليسـار ذِكر لمواصفات النسـخة من نوع الخطِّ، واسم الناسخ، وتاريخ ومكان النَّسـخ، وإذا لم يوجـد للنُّسـخة تاريخ، فتُذكر بحسـب ما يقاربها من القـرون، ثمَّ ذِكر ما يميِّز النسخة من تملُّكات ووقفيَّات وأختام وإهداءات وغيرها، ثمَّ ذِكر رقمها ضمن تسلسـل النُّسخة في فهرسنا للمكتبة المذكورة، وفي النهاية وصفٌ دقيقٌ للغلاف، وعدد الصحائف، والأسطر، وقياس النُّسخة طولًا وعرضًا بالسنتمتر.

وفي خاتمة المطاف، أتقدَّم بخالص الشكر ووافر العرفان والتقدير إلى إدارة وهيأة التَّحرير في مجلَّة تراث الحِلَّة الغرَّاء، وإلى جميع الإخوة العاملين فيها، والشكر موصول إلى جناب الأخ الدكتور عليّ الأعرجيّ، وإلى كلِّ من ساهم في إبراز هذا الجهد المتواضع حيِّز الوجود، سائلين المولى سبحانه وتعالى أن يمنَّ علينا وعليهم بدوام التوفيق، والسَّداد، والرشاد، في القول والعمل، وآخر دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين.

حيدر عبد الباري الحدَّاد

غفر الله له ولوالديه بحقِّ محمَّد وآله

النجف الأشرف

منتصف ليلة ولادة سيِّدنا عليّ الأكبر ابن

الإمام الحسين عليهما السلام

وهي ليلة الثلاثاء ١١ شعبان المعظم سنة ١٤٤٣هـ

الموافق ليلة ١٥ مارس سنة ٢٠٢٢م

(١)

إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان
(فقه إماميّ- عربيّ)

تأليف: العلَّامة الحِلِّيّ، جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف ابن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ)

كتاب فقهي مختصر معروف، يبدأ من كتاب الطَّهارة إلى الدِّيات، يحتوي، كما قيل، على خمسة عشر ألف مسألة، وفيه، كما يقول المؤلِّف، نكت بديعة في مسائل الشريعة على وجه الإيجاز والاختصار، اعتنى به علماء الفقه الجعفريّ، وطلَّاب العلوم دراسةً، وشرحًا، وتحشيةً، وترجمةً. ألَّفه العلَّامة الحِلِّيّ بطلبٍ من ولده فخر المحقِّقين (محمَّد)، وأتمَّه مؤلِّفه في الحادي عشر من شهر شوَّال سنة ٦٩٦هـ، مطبوع.

[كشف الحجب والأستار: ٣٨ بالرقم: ١٧٠، الذريعة: ١/ ٥١٠ بالرقم: ٢٥٠٩، التراث العربيّ المخطوط: ١/ ٤٩٦]

بداية النسخة: «الحمد لله المتفرِّد بالقِدم والدوام، المتنزِّه عن مشابهة الأعراض والأجسام، المتفضِّل بسوابغ النِّعم[١]، المتطوِّل بالفواضل الجسام..».

نهاية النسخة: «.. ومن أراد التوسُّط فعليه بما أفدناه في التَّحرير أو تذكرة الفقهاء أو قواعد الأحكام أو غير ذلك من كتبنا، والله المُوفِّق لكلِّ خيرٍ بجوده وكرمه، والحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسلام على محمَّد وآله الطاهرين أجمعين».

نسخ حسن، محمَّد نقي(تقي) ابن ملَّا محمَّد شهدانيّ، ضحى يوم الثالث من

(١) كذا في الأصل، وفي نسخٍ أخرى بلفظ: الإنعام

شهر شعبان، ق١٢، مصحَّحة، كثيرة الحواشي، وبالخصوص نصفها الأوَّل، الورقة الأولى كُتِبت بخطٍّ متأخِّر، تُرِك بياض في المتن لعناوين وكلمات معيَّنة لتُكتَب لاحقًا بلونٍ مغايرٍ ظاهرًا، في كتاب الدِّيات (حكم ضمان دية المصدوم) نقص بمقدار ورقة أو ورقَتَين على الأكثر، العناوين كُتبت بالمداد الأحمر، وأحيانًا بالأسود، عليها كلمات نسخ البدل، وعليها حواشٍ بإمضاء: (ع ل)، و(زين)، و(ح س)، وحواشٍ منقولة من كتب اللغة والفقه، مع ذِكر اسم المصدر في آخرها، وبعضها بالفارسيَّة، في أوَّلها ذِممٌ ماليَّة وختم مربَّع نقشه: (بسم الله الرَّحمن الرَّحيم)، والظاهر أنَّه ختم تملُّك، وكتب السيِّد محمَّد عليّ الموسويّ ما نصُّه: «هذا الكتاب الشريف ممَّا يتعلَّق بوالدي أدام الله بقاءه، وأنا العبد الجاني محمَّد عليّ بن الحسين الموسويّ [..كلمة غير مقروءة] الحائريّ»، في هوامش (الفصل الخامس: أحكام الولاء) من كتاب الميراث ختم بيضويّ نقشه: (عبده الراجي نصر الله ١٢٣٩)، وآخر مربَّع نقشه: (نصر الله ١٢٤٥)، نسخة متأثِّرة بالرطوبة، وعليها ترميم، ذُكِرَت في فهرس المكتبة بالرقم: (٤٦).

الغلاف: كارتون، قماش أسود، عطفه وأركانه جلد طبيعيّ أحمر.

٣٤٨ ص، (١٨-١٩) س، ١, ٢٤ × ١٥ سم.

(٢)

رجال ابن داوود = الرِّجال
(رجال- عربيّ)

تأليف: ابن داوود، تقي الدين الحسن بن عليّ بن داوود الحِلِّيّ (ت ٧٠٧هـ).

رتَّب رجال الحديث باختصار في قسمَين: الممدوحين، والمجروحين، وفي كلِّ واحدٍ منهما رتَّب الأسماء على ترتيب حروف أوائلها في أبواب، مع رموز خاصَّة للمصادر، وأسماء الأئمَّة عليهم السلام، عدَّد في أوَّل الكتاب طرقه إلى المشايخ، وذكر في آخر كلِّ من القسمَين فوائد رجاليَّة قصيرة، تمَّ جمعه في شهر ذي القعدة سنة ٧٠٧هـ في المشهد الغرويّ (النجف الأشرف)، كما في بعض النُّسخ. مطبوع.

[الذريعة: ١٠/ ٨٤ بالرقم:١٥٥، التراث العربيّ المخطوط: ٦/ ٦٣]

بداية النسخة: «الحمد لله الذي وفَّقني للتخلِّي عن الحركات الدنيويَّة، والنظر في المهمَّات الأخرويَّة، وصرف عزمي عن الوجه الذي انقضى عليه أكثر العمر من الإعراض..».

نهاية النسخة: «.. أبو نجوان، بالجيم بعد النون والواو، وقيل بالراء (كش) ذمَّ بشرب النبيذ. أبو هارون المكفوف (قر كش) طعن فيه طعنًا عظيمًا. أبو يعقوب المقرئ (كش) (زيديّ).

نسخ حسن، الشيخ محمَّد بن طاهر بن حبيب السماويّ النجفيّ، في منتصف شهر رجب سنة ١٣٣٨ هـ في النجف الأشرف، الجزء الأوَّل والثاني، خالية من الشُّروح والتعليقات، كُتبت العناوين وأسماء الأعلام بالمداد الأحمر، أُعلمت

رموز الكتب ورؤوس المطالب المهمَّة بخطٍّ أحمر فوقها، مرقَّمة بالأحمر، كتبها الناسخ على نسخَتَين، أحدهما مقروءة على أستاذ عارف، في وجه الورقة الأولى عليها ختم بيضويّ نقشه: (من كتب محمَّد السماويّ ١٣٥٤)، أهداها الشيخ أحمد ابن الشيخ محمَّد رضا فرج الله باسم والده إلى مكتبة الإمام الحسن عليه السلام العامَّة في النجف الأشرف، بتاريخ ٣٠ شهر محرَّم الحرام سنة ١٤١٩هـ، عليها ختم مديرية الآثار العامَّة، حيازة المخطوطات بالرقم: ٢٢٥٩٠ بتاريخ: ٢٨/ ٣/ ١٩٧٧م، ذُكرت في فهرس المكتبة بالرقم: (٥٢).

الغلاف: جلد طبيعيّ، بنِّيّ.

١٣٦ ص، ٢٥ س، ٢٢ × ١٢,٥سم.

(٣)

رسالة في تياسر القبلة لأهل العراق
(فقه إماميّ- عربيّ)

(٢٦و ٢٨ظ)، ٦ص، (١٦-١٧) س.

تأليف: المحقِّق الحِلِّيّ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى الهُذَليّ الحِلِّيّ (ت ٦٧٦هـ).

رسالة في تياسر القبلة لأهل العراق، كتبها المحقِّق الحِلِّيّ جوابًا للخواجة نصر الدِّين الطوسيّ (ت ٦٧٢هـ) على إشكاله على التَّياسر عند حضوره مجلس المحقِّق ودرسه في مسألة القبلة، فاستحسنها الخواجة حين وقف عليها، صدَّرها المؤلِّف بمقدِّمة مشتملة على بحثَين، مطبوعة.

[النسخة الخطِّيَّة نفسها]

بداية النسخة: «البسملة، جرى في أثناء فوائد المولى أفضل علماء الإسلام، وأكمل فضلاء الأنام نصير الدنيا والدين محمَّد بن محمَّد بن الحسن الطوسيّ أيَّد الله بهمَّته العالية قواعد الدين..».

نهاية النسخة: «.. والتعويل في استقبال الحرم إنَّما هو على أخبار، وبتقدير أن يجمع جامع بين هذا المذهب وبين التَّياسر، يكون ورود الإشكال عليه أتمّ. وبالله العصمة والتوفيق، إنَّه وليُّ الإجابة».

(السابعة) نستعليق مقروء، ق١٣، خالية من الشروح والتعليقات، ألوان

الـورق مختلفـة بـين الأخـضر والأصفـر، في آخرهـا فائـدة لابن فهـد الحِلِّيّ (ت ٨٤١هـ) في النَّجاسـة العينيَّة والحكميَّة، جاءت ضمن مجموعة مكوَّنة من إحدى عشرة نسـخة، هي النسخة السـابعة ضمن ترتيب النُّسخ في المجموعة التي تحمل الرقم (١٩٤).

الغلاف: جلد طبيعيّ، أحمر قاتم، عطفه أحمر فاتح، متضرِّر.

٥٧٨ ص، مختلفة السطور، ١٣,٥ × ٢٠,٥سم.

(٤)

شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام
(فقه إماميّ- عربيّ)

تأليف: المحقِّق الحِلِّيّ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الهُذَليّ الحِلِّيّ (ت ٦٧٦هـ)

كتاب فقهيّ معروف، فتوائيّ، فيه إلماع إلى بعض الأدلَّة الاجتهاديَّة في أربعة أقسام: العبادات، العقود، الإيقاعات، الأحكام. ومجموع كتبه اثنان وخمسون كتابًا بتقسيم المؤلِّف المبتكر، اهتمَّ به علماء الشيعة منذ تأليفه، وأصبح مدارًا للتدريس بالحوزات العلميَّة في فترات كثيرة، وكتبوا عليه شروحًا وحواشٍ وتعاليق مطوَّلة ومختصرة، ووصِف بأنَّه من أحسن المتون الفقهيَّة ترتيبًا، وأجمعها للفروع، اعتمد عليه الفقهاء خلال القرون العديدة؛ فجعلوا أبحاثهم وتدريسهم عليه، وبالرغم من طول الزمان وبُعد العهد، ما زال هذا الكتاب يحتفظ بمكانته المرموقة في الحوزات العلميَّة.

ابتدأ المحقِّق في كلِّ قسمٍ من هذا الكتاب بالواجب، ثمَّ الندب، ثمَّ المكروه، ثمَّ المحرَّم إنْ وجِد، ألَّفه بطلبٍ بعض الأصحاب من أهل الإيمان، قيل هو محمَّد بن محمود الزاهديّ الحلبيّ، وقيل غيره، مطبوع.

[الذريعة: ١٣/ ٤٧ بالرقم: ١٦١، التراث العربيّ المخطوط: ٧/ ٢٨]

بداية النسخة: «... ولا قيء ولا نخامة، ولا تقليم ظفر ولا حلق الشعر، ولا مسُّ ذكر ولا قبل ولا دبر، ولا لمس امرأة، ولا أكل ما مسَّته النَّار..».

نهاية النسخة: «.. ونسأله أن يقبضنا سالكين محجَّتهم، ممسكين حجَّتهم، وأن يجعلنا من خلصاء شيعتهم الداخلين في شفاعتهم، إنَّه وليُّ ذلك، والقادر عليه، والحمد لله وحده».

نسخ معتاد، محمَّد باقر نوري، شهر رمضان المبارك سنة ١٢٣٢هـ، تبدأ من كتاب الطهارة (الركن الثاني: الطَّهارة المائية) وتنتهي بآخر كتاب الدِّيات، ناقصة البداية بمقدار ورقة واحدة أو ورقتين، مصحَّحة، العناوين كتبت بالمداد الأحمر، أُعلمت العناوين بخطٍّ أحمر فوقها، عليها كلمات نسخ البدل، وحواشٍ بإمضاء: «ع ل» وهو المحقِّق الكركي، عليّ بن الحسين بن عبد العالي الكركيّ (ت ٩٤٠هـ)، و«زين» و«زين الدين» وهو الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ العامليّ (ت ٩٦٥هـ)، و«بن زين»، و«فخر الدين»، عليها حواشي منقولة من كتب الفقه واللغة مع ذكر اسم المصدر في آخرها بعضها بالفارسيَّة، وحواشٍ كتبت بالقلم الرصاص وأخرى بالقلم الجاف الأزرق، كتبت أسماء الكتب في أركان بعض الأوراق بخطٍّ أكبر بالمداد الأسود، متأثِّرة بالرطوبة، ذُكرت في فهرس المكتبة بالرقم: (١٧).

الغلاف: كارتون مغطَّى بورقٍ بنِّيّ، عطفه وأركانه جلد طبيعيّ أسود.

٣٦٢ ص، ٢٦س، ٣, ٣٠× ٢٠سم.

(٥)

شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام
(فقه إماميّ- عربيّ)

تأليف: المحقِّق الحِلِّيّ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى الهُذَليّ الحِلِّيّ (ت ٦٧٦هـ).

[ينظر: النسخة ذات الرقم (٤)]

بداية النسخة: «اللهمَّ إنِّي أحمدك حمدًا يقلُّ في انتشاره حمد كلِّ حامد.. أمَّا بعد، فإنَّ رعاية الإيمان توجِب قضاء حقِّ الإخوان، والرغبة في الثواب تبعث على مقابلة السؤال بالجواب..».

نهاية النسخة: «.. وحيث أتينا بما قصدناه ووفينا بما وعدناه، فلنحمد الله الذي جعلنا عند تبدُّد الأهواء وتعدُّد الآراء، من المتمسِّكين بمذهب أعظم العلماء استحقاقًا للعلاء.. والحمد لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله على محمَّد وآله الطاهرين».

نسخ حسن، مهدي الحسينيّ، في ٧ شهر صفر سنة ١١٣٩هـ، تبدأ من كتاب الطَّهارة إلى آخر كتاب الدِّيات، مصحَّحة، كثيرة الحواشي، كُتبت العناوين في المتن بالمداد البنِّيّ، وفي الهوامش بالأسود وبخطٍّ أكبر، عليها كلمات نسخ البدل، وعليها حواشٍ منقولة من كتب لغويَّة وفقهيَّة، بعضها بالفارسيَّة، وبعضها من شروح الكتاب، في أوَّلها تملُّكات وحيازة، تعرَّضت للمسح، وخمسة أبيات في تقريض الكتاب وأسماء (حاجي خلف علَّاوي، وخليل

ابـن إبراهيم نجم)، وفوائد أخرى متفرِّقة، وفي آخرها أدعية وقواعد في أعمال الحجِّ والزكاة وفوائد بالفارسيَّة، ذُكرت في فهرس المكتبة بالرقم: (٢٢).

الغلاف: جلد طبيعيّ بنِّيّ داكن، عطفه وأركانه جلد طبيعيّ أحمر.

٤٦٨ ص، ٢٦ س، ١, ٢٨ × ١٩سم.

(٦)

شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام
(فقه إماميّ- عربيّ)

تأليف: المحقِّق الحِلِّيّ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى الهُذَليّ الحِلِّيّ (ت ٦٧٦هـ).

[ينظر: النسخة ذات الرقم (٤)]

بداية النسخة: «كتاب الطَّهارة، الطَّهارة اسم للوضوء أو الغسل أو التيمُّم على وجهٍ له تأثير في استباحة الصَّلاة، وكلٌّ واحدٍ منها ينقسم إلى: واجب وندب..».

نهاية النسخة: «.. وحيث أتينا بما قصدناه ووفينا بما وعدناه.. حتَّى قرنهم بالكتاب المجيد، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من...».

نسخ حسن، ق١٣، تبدأ من أوَّل كتاب الطَّهارة إلى آخر كتاب الدِّيات، ناقصة المقدِّمة والديباجة ومقدار سطرَين من آخرها، مصحَّحة، العناوين كُتبت بالمداد الأحمر أو بالأسود، وبحجم أكبر، عليها كلمات نسخ البدل، وحواشٍ أكثرها بإمضاء: (ع ل)، و(زين)، وعليها حواشٍ منقولة من الكتب الفقهيَّة واللغويَّة، بعضها من شروح الكتاب، والنُّسخة من إهداء السيِّد محمَّد سعيد آل ثابت الكربلائيّ إلى مكتبة الإمام الحسن عليه السلام في ٢٢ شعبان سنة ١٤١٤هـ، متأثِّرة بالرطوبة، وعليها ترميم، ذُكرت في فهرس المكتبة بالرقم: (٣٨).

الغلاف: جلد طبيعيّ بنِّيّ، مزيَّن بالطرَّة ورأسَيها.

٥٩٠ ص، (٢٠-٢٢) س، ٢٤,٥ × ١٧,٩ سم.

(٧)

قصائد شعر
(شعر- عربيّ)

(٥٤ظ ٦٣و)، ١٨ص.

نظم: السَّدَّاويّ، حميد.

مختارات من الأبيات والقصائد للنَّاظم في رثاء الإمام الحسين وأهل بيته عليهم السلام، وذِكر مصائب وأحداث كربلاء، جُمعت من غير ترتيب وتبويب، وجُمعت في حياة النَّاظم؛ لقول النَّاسخ عند ذكر النَّاظم عبارة (حفظه الله).

[النسخة الخطِّيَّة نفسها]

بداية النسخة: «.. إلى حميد السَّدَّاويّ حفظه الله:

امصابك يبو طاهر صعب

ناره بضمايرنا تشب..»

نهاية النسخة:

«.. يا هي مثلي فارقت مثلك جنين

ايموت مفطوم ابسهم عابد صنم»

نسخ معتاد، ق١٥، عليها بعض التشكيل، الفاصلة بين الأبيات والقصائد عبارة (تمَّت)، وأحيانًا خطٌّ أسود، بعض القصائد مرقَّمة الأبيات، فيها جُذاذة عليها أبيات شعر، جاءت ضمن مجموعة مكوَّنة من نسخَتَين، هي الثانية

ضمن ترتيب النسخ في المجموعة ذات الرقم: (١٧٨).

الغلاف: كارتون، ورق بنِّيّ، عطفه وأركانه جلد طبيعيّ أحمر.

١٢٦ ص، مختلفة السطور، ٥ , ٢١ × ٨ , ١٦سم.

(٨)

قطعة من كتاب الجامع للشرائع
(فقه إماميّ- عربيّ)

تأليف: يحيى بن سعيد الحِلِّيّ، نجيب الدين يحيى بن أحمد بن يحيى بن سعيد الهُذليّ (ت ٦٩٠هـ)

بداية النسخة: «... حلف وقضى له، فإن نكل، أحلف الآخر، وقضى له، فإن نكل قسَّم بينهما. وإن فقد البيِّنة، وأقرَّ من هو في يده لأحدهما سلّم إليه، ويختصم هو [و] الآخر..».

نهاية النسخة: «.. وقال بعض أصحابنا يعتدَّان عدَّة من تحيض مثلها، ولا يختصُّ مثلها، ولا يختص، وعدَّة الحرَّة والأَمَة الحاملتَين وضع الحمل...».

نسخ حسن، ق١٤، نسخة خالية من الشروح والتعليقات، ناقصة الوسط، تبدأ من كتاب القضاء وشرائط القاضي (كيفيَّة الحكم وأحكام الدعوى)، وتنتهي بكتاب النكاح (باب العِدَد)، تُرك بياض في المتن للعناوين؛ لتُكتَب لاحقًا بخطٍّ أو لونٍ مغاير ظاهرًا، وكذا بعض الكلمات غير الواضحة للنَّاسخ، ذُكرت في فهرس المكتبة بالرقم: (١٧٥).

الغلاف: دون غلاف.

١٦ ص، ٢٣ س، ١٥,٢ × ٢١,٤سم.

(٩)

قطعة من كتاب ذكرى الشيعة

(فقه إمامي- عربي)

تأليف: الشهيد الأوَّل، شمس الدِّين أبو عبد الله محمَّد بن مكِّي المطَّلبيّ العامليّ (ت ٧٨٦هـ).

بداية النسخة: «.. ولا غروبها. ولو زار بعض المشاهد عند طلوعها أو غروبها أخَّر الصَّلاة، حتَّى تذهب حُمرة الشمس عند طلوعها، أو صُفرتها عند غروبها..».

نهاية النسخة: «.. وقال عليه السلام: لا وتران في ليلة إلَّا وأحدهما قضاء. وقال: إن أوترت من أوَّل النَّهار وقمت من آخر الليل فوترك الأوَّل...».

نسخ حسن، ق١٢، مصحَّحة، قطعة من الفصل الثالث (الأحكام) من الباب الثالث (معرفة مواقيت الصَّلاة)، أُعلمت رؤوس الأقوال والروايات والمطالب المهمَّة بخطٍّ أحمر فوقها، عليها كلمات نسخ البدل، وعليها ختم مدرسة دار العلم للإمام الخوئيّ النجف الأشرف، مخرومة، وفيها شقوق وقطوع، ذُكرت في فهرس المكتبة بالرقم: (١٩٧).

الغلاف: دون غلاف.

٢٠ ص، (٢١-٢٢) س، ٩,٢٠ × ٢,١٥سم.

(١٠)

قطعة من كتاب شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام
(فقه إماميّ- عربيّ)

تأليف: المحقِّق الحِلِّيّ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الهُذليّ (ت ٦٧٦هـ).

[ينظر: النسخة ذات الرقم (١٧)]

بداية النسخة: «.. وروي: إذا أمر أن يحجَّ مفردًا أو قارنًا فحجَّ متمتِّعًا جاز؛ لعدوله إلى الأفضل، وهذا يصحُّ إذا كان الحجُّ مندوبًا، أو قصد المُستأجر الإتيان بالأفضل، لا مع تعلُّق الفرض..».

نهاية النسخة: «.. وقيل: يجوز بيع السِّباع كلّها، تبعًا للانتفاع بجلدها أو ريشها، وهو الأشبه. الرابع: ما هو محرَّم في نفسه: كعمل..».

نسخ حسن، ق١٣، مصحَّحة، تبدأ من كتاب الحجِّ (في النيابة في الحجِّ) وتنتهي بأوَّل كتاب التجارة، العناوين كُتبت بالمداد الأحمر، عليها بلاغات المقابلة، وعليها حواشٍ بإمضاء: (زين رحمه الله) و(ز) و(زين)، ويقصد بها الشَّهيد الثاني زين الدِّين بن عليّ العامليّ (ت ٩٦٥هـ)، و(ع ل) ويقصد به المحقِّق الكركيّ عليّ بن الحسين الكركيّ (ت ٩٤٠هـ)، عليها حواشٍ منقولة من كتب اللُّغة، بعضها بالفارسيَّة، كُتبت في أوَّلها بعنوان (الشرائع) للفيض الكاشانيّ، ملَّا محسن (ت ١٠٩١هـ)، وهو وهمٌ واشتباه، متأثِّرة بالرطوبة، ذُكرت في فهرس المكتبة بالرقم: (١٥٦).

الغلاف: دون غلاف.

٢٦ ص، ١٦ س، ٥ ,٢٤ × ٥ ,١٨س.



(١١)

المحاكمات[1] بين شرحَي الإشارات = المحاكمات = شرح الشرح (منطق/فلسفة- عربيّ)

تأليف: قطب الدين الرازيّ، أبي عبد الله محمَّد بن محمَّد البويهيّ (ت ٧٦٦هـ).

يحاكِم البويهيّ في هذا الكتاب بين آراء فخر الدين الرازيّ (ت ٦٠٦هـ)، ونصير الدين الطوسيّ (ت ٦٧٢هـ) في شرحهما على كتاب (الإشارات) للشيخ أبي عليّ بن سينا، وهو في ثلاثة مجلَّدات بتقسيم المؤلِّف، تشتمل على المنطق، والإلهيَّات، والطبيعيَّات، بعناوين (قوله قوله)، تمَّ قسم المنطق في ليلة عيد الأضحى سنة ٧٥٦هـ، وقسم الطبيعيَّات في ٢٦ جمادى الآخرة سنة ٧٥٥هـ، وفي أكثر المواضع يبيِّن مراد ابن سينا من أبحاثه، ثمَّ يحاكم بين الشَّرحَين المذكورَين، فهو شرح ومحاكمة، مطبوع.

[كشف الحجب والأستار: ٤٩٢ بالرقم: ٢٧٦١، الذريعة: ٢٠/ ١٣٢ بالرقم: ٢٢٥٧، التراث العربيّ المخطوط: ١١/ ١٥١، فهرس التراث: ١/ ٧٣٠]

بداية النسخة: «توجَّهنا إلى جناب قُدسك، وتعرَّضنا لنفحات أُنسك، يا واجب الوجود، ويا مبدأ كلِّ موجود، يا كاشف حجب السالكين، ورافع درجات العالمين..».

نهاية النسخة: «.. أولى واجب وفقنا الله تعالى جميع الطالبين الحكمة لدرك الحقِّ، ووفقنا على مقامات الصدق، إنَّه على كلِّ شيء قدير، وبالإجابة جدير، فرغ يوم الخميس السادس والعشرين من جمادى الآخرة سنة خمسٍ وخمسين وسبعمائة».

(١) ذكرها الشيخ الطهرانيّ بعنوان: المحاكمة بين شرحَي الإشارات. ينظر: الذريعة: ٢٠/ ١٣٢ بالرقم: ٢٢٥٧.

نستعليق حسن، محمَّد شفيع شهرياري، (قسم المنطق) يوم الأربعاء ٢١ شهر صفر سنة ١٠٦٩هـ، (قسم الطبيعيَّات، وبه تمام الكتاب) في ٢٦ من شهر جمادى الأوَّل سنة ١٠٦٨هـ، مصحَّحة، ناقصة الوسط، عليها كلمات نسخ البدل، وبلاغات المقابلة، ترك بياض في المتن للعناوين، وكلمة (قوله) لتُكتب لاحقًا بخطٍّ أو لونٍ مغايرٍ ظاهرًا، عليها حواشٍ بإمضاء: (س قدِّس سرُّه)، و(أقا حسين رحمه الله)، في أوَّلها تملُّك بختمٍ بيضويّ نقشه: (محمَّد إسماعيل)، وتملُّك أبي القاسم ابن محمود الحسينيّ الطهرانيّ، وآخر بختمٍ بيضويّ نقشه: (عبده محمَّد باقر الحسنيّ الحسينيّ)، والنسخة من إهداء السيِّد محمَّد سعيد ثابت الكربلائيّ إلى مكتبة الإمام الحسن عليه السلام العامَّة بتاريخ ٢٢ شعبان سنة ١٤١٤هـ، ذُكرت في فهرس المكتبة بالرقم: (١٠٤).

الغلاف: كارتون، ورق أحمر.

٢٣٧ ص، ٢١ س، ٥, ٢٠ × ١٣ سم.

(١٢)

المختصر النافع = النافع في مختصر الشرائع
(فقه إماميّ- عربيّ)

تأليف: المحقِّق الحِلِّيّ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى الهُذَليّ الحِلِّيّ (ت ٦٧٦هـ).

فتوائي مختصر، فيه بعض الإشارات إلى الأدلَّة، اختصره المحقِّق الحِلِّيّ من كتابه (شرائع الإسلام)، وهو على ترتيبه في الكتب والأبواب، وعدَّد بعض الفقهاء مسائله بتسعة آلاف مسألة، من المتون الفقهيَّة التي عوَّل عليها علماء الفقه الشيعيّ، ودارت عليه رحى التدريس والشرح والتعليق، فكتبوا عليه شروحًا وحواشٍ عديدة، وتُرجم إلى الفارسيَّة أكثر من مرَّة، مطبوع.

[الذريعة: ٦/ ١٩٣، ١٤/ ٥٧، ٢٠/ ٢١٣، التراث العربيّ المخطوط: ١١/ ٢١٩]

بداية النسخة: «الحمد لله الذي صغرت في عظمته عبادة العابدين.. أمَّا بعد، فإنِّي مورِدٌ لك في هذا المختصر، خلاصة المذهب المعتبر، بألفاظ محبَّرة وعبارة محرَّرة..».

نهاية النسخة: «.. إذا أنفذت نافذة في شيء من أطراف الرجل فديتها مئة دينار. (الرابعة): في احمرار الوجه بالجناية دينار ونصف. وفي اخضراره..».

نسخ حسن، ق١١، مصحَّحة، ناقصة النهاية بمقدار ورقتَين أو ثلاث أوراق على الأغلب، تنتهي بكتاب الدِّيات، العناوين كتب بالمداد الأحمر، أُعلمت العناوين ورؤوس المطالب المهمَّة بخطٍّ أحمر، وأحيانًا أسود فوقها، عليها كلمات نسخ البدل، وعليها شطب لكلماتٍ وأسطر في المتن بخطٍّ أسود،

في أوَّلها تملُّك بتاريخ شهر شعبان سنة ١١٤٥، ووقفيَّة الحاجّي سبز عليّ على كافَّة المشتغلين، وجعل التولية بيد السيِّد أبي طالب، ثمَّ من بعده على الترتيب المحرَّر في القوانين، وبمحاذاتها ختم بيضويّ نقشه غير واضح، عليها ختم مديريَّة الآثار العامَّة، حيازة المخطوطات بالرقم: ٢٩٩٨٧ بتاريخ: ٢٦/ ٥/ ١٩٧٧م، متأثِّرة بالرطوبة، ذُكرت في فهرس المكتبة بالرقم: (١٢٦).

الغلاف: جلد طبيعيّ، بنِّيّ داكن، مفصول الكعب.

٢٨٦ ص، (١٣-١٧) ص، ٢٠ × ٢، ١٤ سم.

(١٣)

مُهج الدَّعوات ومنهج العنايات (العبادات)

(دعاء- عربيّ)

تأليف: ابن طاووس، رضيّ الدين عليّ بن موسى الحسنيّ الحِلِّيّ (ت ٦٦٤هـ).

ذكر فيه الأحراز والقنوتات والحجب والدعوات والتعقيبات وأدعية الحاجات المنقولة عن النبيّ والأئمَّة النجباء، ومهمَّات من الضَّراعات التي أجرى الله تعالى على لسانه، وبالرغم من تصريح المؤلِّف في مقدِّمته أنَّ الأدعية مجموعة من غير ترتيبٍ خاصٍّ، بدأ الكتاب بالأحراز، ثمَّ أدعية القنوت، ثمَّ أدعية الخوف، ثمَّ الحجب، ثمَّ أدعية أنشأها المؤلِّف، ثمَّ أدعية متفرِّقة أخرى، وهذا ترتيبٌ إجماليٌّ للكتاب، تمَّ في يوم الجمعة سابع جمادى الأولى سنة ٦٦٢هـ، مطبوع.

[كشف الحجب والأستار: ٥٧٢ بالرقم: ٣٢٢١، الذريعة: ٢٣/ ٢٨٧ بالرقم: ٩٠٠٩، التراث العربيّ المخطوط: ١٢/ ٤٩٣]

بداية النسخة: «.. الله وكفى، سمع الله لمن دَعَا، وأعيذه بعزَّة الله ونور الله، وبعزَّة ما يحمل عرش الله..».

نهاية النسخة: «.. فصل: فيما نذكره من صفات الداعي، وذكرنا بعضها في الجزء الأوَّل من الكتاب المذكور، بروياتٍ ووصفٍ ومأثور، ونحن نذكر هنا جملةً فنقول إذا أراد دعاء الرغبة..».

نسخ حسن، ق١٢، مصحَّحة، ناقصة البداية والنهاية (بمقدار ورقة واحدة

أو ورقَتين على الأكثر لكلٍّ منهما)، كُتبت العناوين وأسماء الأدعية والأحراز بالمداد الأحمر، خالية من الحواشي، عليها وقفيَّة في ص٢٥١ بعبارة: (وقف هذا الكتاب)، متأثِّرة بالرطوبة، وعليها ترميم قليل، ذُكرت في فهرس المكتبة بالرقم: (٨٢).

الغلاف: كارتون، ورق أخضر، عطفه وأركانه جلدٌ طبيعيّ أحمر.

٤٩٠ ص، ١٨ س، ٢١ × ١٥,٥سم.

(١٤)

النافع يوم المحشر (الحشر) في شرح الباب الحادي عشر=
شرح الباب الحادي عشر
(كلام- عربيّ)

تأليف: المقداد السيوريّ، أبي عبد الله المقداد بن عبد الله السيوريّ الحِلِّيّ (ت ٨٢٦هـ).

شرحٌ بالقول جيِّد، معروف بعناوين (قال- أقول) على المقدِّمة الكلاميَّة المعروفة (الباب الحادي عشر) للعلَّامة الحِلِّيّ الحسن بن يوسف ابن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ)، كتبه الشارح بطلب من بعض السادة (وهو عليّ بن أبي المرجَّح العلويّ الحسينيّ- كما هو في هامش النُّسخة المرقمة ٢٢٨٠ من مكتبة المرعشيّ)، وهو توضيحيّ، قليل المناقشة في المسائل، كتبه في السَّفر أو حين تدريس المتن، ثمَّ رتَّبه في النَّسخة المعروفة، مطبوع.

[كشف الحجب والأستار: ٥٧٥بالرقم: ٣٢٣٤، الذريعة: ٢٤/ ١٨بالرقم: ٩٤، التراث العربيّ المخطوط: ١٣/ ١٣]

بداية النسخة: «الحمد لله الذي دلَّ على وجوب وجوده افتقارُ الممكنات، وعلى قدرته وعلمه إحكامُ المصنوعات، المتعالي عن مشابهة الجسمانيَّات.. أمَّا بعد، فإنَّ الله تعالى لم يخلق العالم عبثًا، فيكون من اللاعبين..».

نهاية النسخة: «.. فهذا ما تهيَّأ لي تتميمه وكتابته، واتَّفق لي جمعه وترتيبه، مع ضعف باعي وقصر ذراعي، مع حصول الاشتغال وتشويش الأفكار، ولكن المرجوّ من كرمه تعالى أن ينفع به كما نفع بأصله، وأن يجعله خالصًا لوجهه، إنَّه سميع مجيب، والحمد لله

ربِّ العالمين، وصلَّى الله على محمَّد وآله الطاهرين».

نسخ حسن، عبد عليّ بن أحمد ابن محمَّد ابن رضيّ البحرانيّ، في ٢٣ من شهر جمادي الثاني سنة ١٣٠٤هـ، مصحَّحة، العناوين وكلمَتي (قال- أقول) ورؤوس المطالب كُتبت بالمداد البنفسجيّ، وأُعلم فوقها بخطٍّ باللون نفسه، عليها كلمات نسخ البدل، في أوَّلها أبيات من موشَّحة الشيخ حسن القطفانيّ، كُتبت بالقلم الرصاص، ذُكرت في فهرس المكتبة بالرقم: (١٣٩).

الغلاف: جلد طبيعيّ، بنِّيّ مزيَّن بخطوط، عطفه جلدٌ صناعيّ بنِّيّ.

١٤٣ ص، ١٣ س، ١٧ × ٤, ١٠سم.

(١٥)

نهاية الوصول إلى علم الأصول =
نهاية الأصول
(أصول الفقه- عربيّ)

تأليف: العلَّامة الحِلِّيّ، جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف ابن المطهَّر الحِلِّيّ (ت ٧٢٦هـ).

كتاب مشهور، جيِّد التحرير في مباحث استدلاليَّة مفصَّلة جدًّا في أصول الفقه، ونقل أقوال علماء هذا الفنِّ، والأخذ والردِّ فيها، وهو على حدِّ تعبير المؤلِّف في المقدِّمة جامع لما ذكره المتقدِّمون، حاوٍ لما حصلَّه المتأخِّرون، ألَّفه بطلب من ولده فخر المحقِّقين محمَّد بن الحسن (ت ٧٧١هـ)، وبثَّ فيه آراءه الخاصَّة في المسائل، رتَّبه في اثني عشر مقصدًا، تشتمل على فصول، فيها أبواب وأبحاث، المقصد الأوَّل: في ماهيَّة علم الأصول، والأخير: في الاجتهاد والتقليد والتعادل والتراجيح، فرغ منه في اليوم الثامن من شهر رمضان سنة ٧٠٤هـ، وقد اختصره العلَّامة الحِلِّيّ بكتاب سمَّاه (تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول)، مطبوع.

[الذريعة: ٢٤/ ٤٠٨ بالرقم: ٢١٦٠، التراث العربيّ المخطوط: ١٣/ ٢٠٧]

بداية النسخة: «الحمد لله المتقدِّس بوجوب وجوده عن الأشباه والنظائر والأضراب، المنزَّه بكمال قدرته عن الأصحاب والأمثال والأتراب، الذي عجز عن إدراك كماله بصائر أُولي الألباب..».

نهاية النسخة: «.. وليكن هذا آخر ما يورده في هذا الكتاب، ويسأل الله تعالى أن

يجعـل ما أتيناه فيه حجَّة لنا لا علينا، وأن يجعل سـعينا فيـه خالصًا لوجهه.. والحمد لله ربِّ العالمين».

نسـخ حسن، حسن بن عليّ بن محمَّد الشوشـتريّ، (الجزء الأوَّل) يوم الاثنين ٤ من شـهر ذي الحجَّة سنة ٩٦٢هـ، (الجزء الثاني وبه تمام الكتاب)، في أواخر شـهر جمادي الأوَّل سـنة ٩٦٣هـ، مصحَّحة، العناوين كُتبـت بالمداد الأحمر، وأحيانًا بالأسـود، عليها كلمات نسخ البدل، وبلاغات المقابلة، قليلة الشروح والتعليقات، عليها تملُّك السـيِّد عليّ ابن السـيِّد أحمد سـنة ١٢٢٨هـ، وتملُّك بالشِّراء الشَّرعيّ لمحمَّد بن إسـماعيل الشهير بالقبيسيّ العامليّ سنة ١١٨٤هـ، وتملُّك مقبل بن حسن في بلدة الحلوسيَّة في ٤ شهر صفر سنة ١١٩٤هـ، وتملُّك محمَّد بن الحاجّي حمزة النجفيّ الشـهير بالدروغ سنة ١١٤١هـ، وعليها إعارة الحاجِّ عبد الخالق لدى محمَّد ابن السـيِّد محسن سنة ١٢١١هـ، ونظر محمَّد ابن السـيِّد محسن سـنة ١٢١٠هـ، وهي متأثّرة بالرطوبة، ذُكرت في فهرس المكتبة بالرقم: (٣٣).

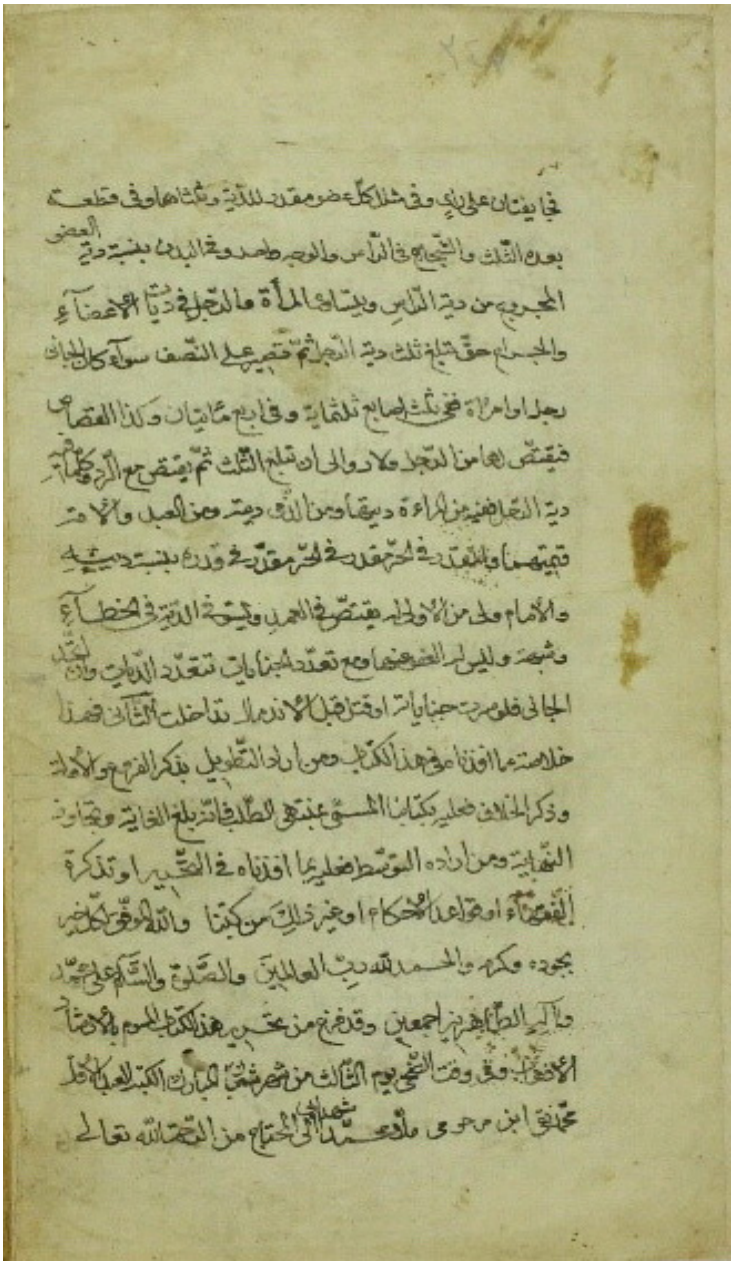
الغـلاف: جلد طبيعيّ أحمر داكن مزيَّن بالطرَّة ورأسـيها، عطفه جلد صناعيّ بنِّيّ، وأركانه جلد طبيعيّ أحمر فاتح.

٦٩١ ص، ٢٧ س، ٢٦ × ١٧ سم.

نماذج من صور النسخ الخطِّيَّة



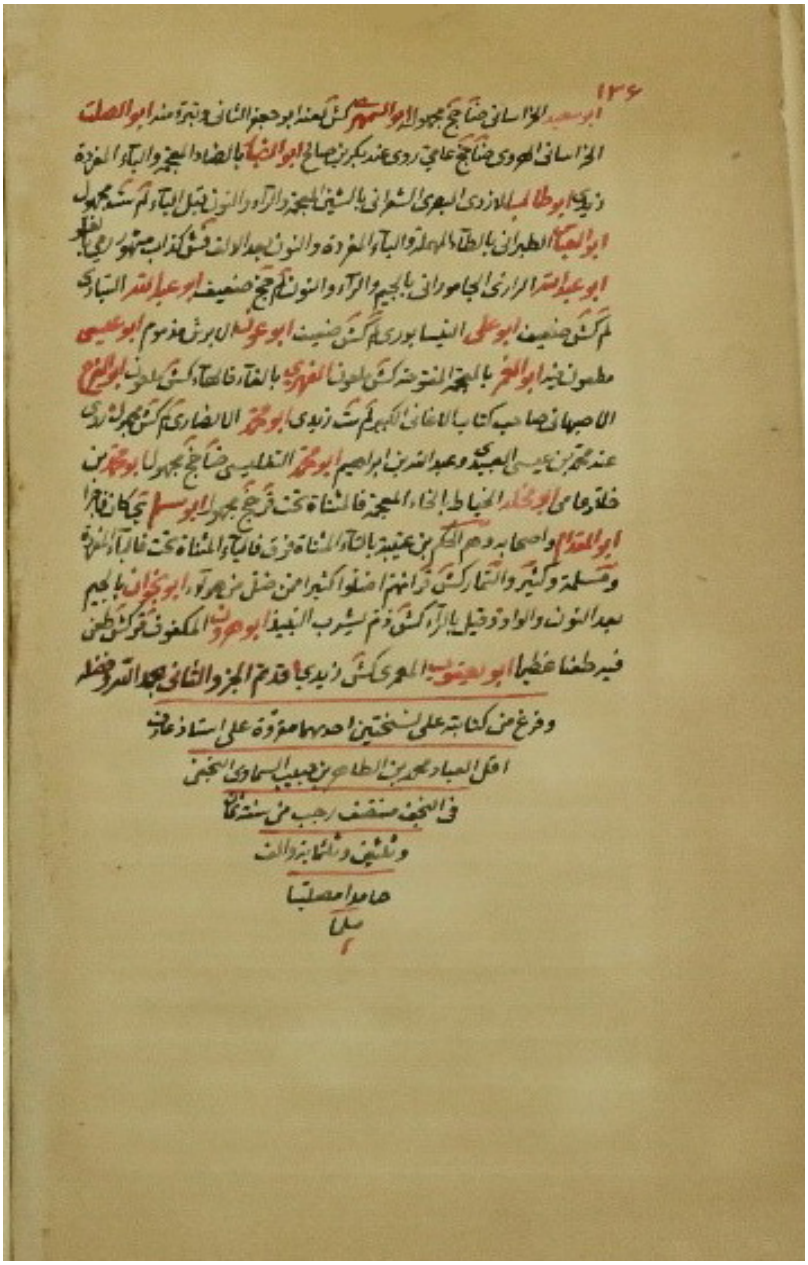
الصحيفتان الافتتاحيَّتان لكتاب إرشاد الأذهان للعلَّامة الحِلِّيّ بالرقم (١)



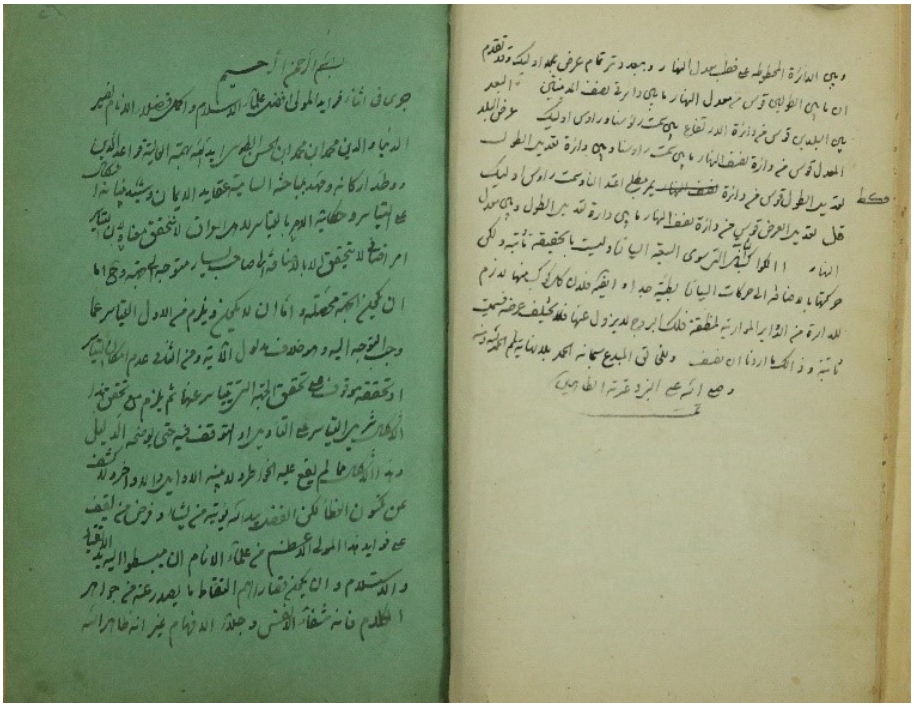
الصحيفة الختاميَّة لكتاب إرشاد الأذهان للعلَّامة الحِلِّيّ بالرقم (١)



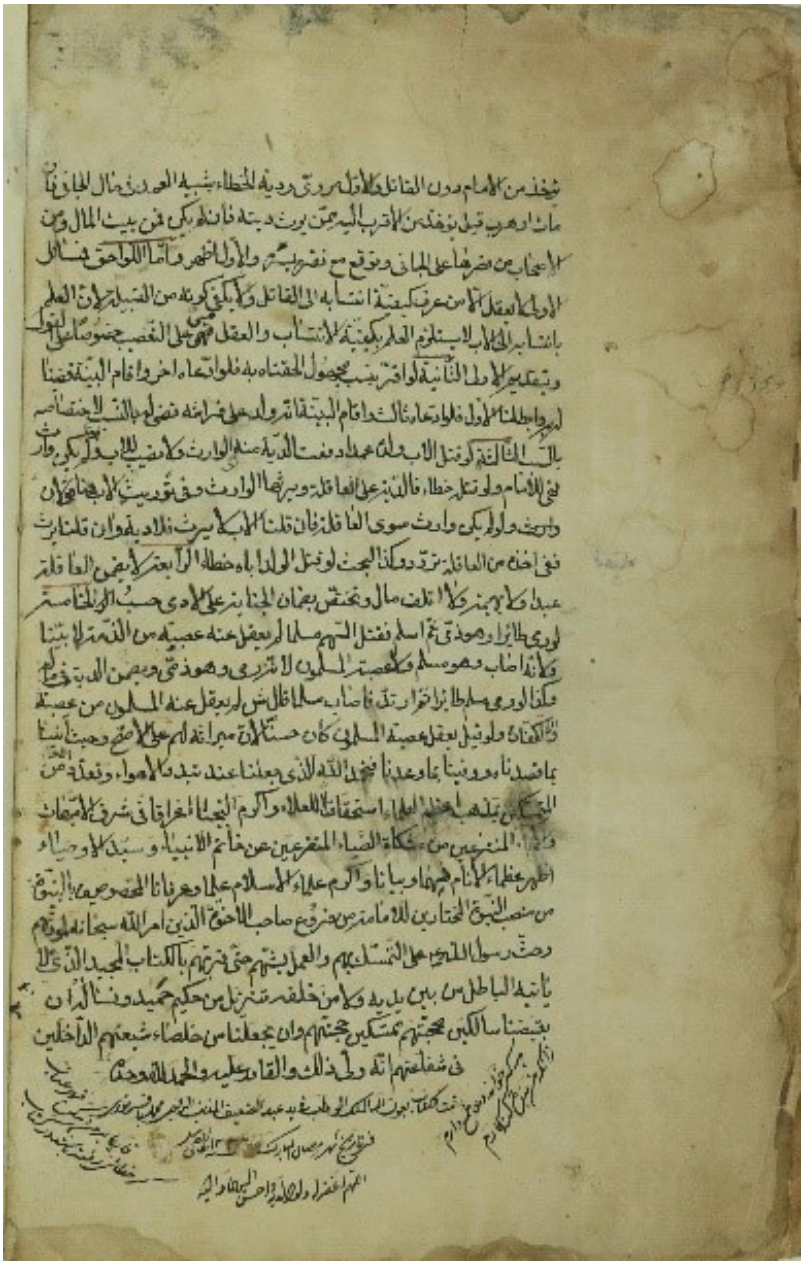
الصحيفتان الافتتاحيَّتان لكتاب الرجال لابن داوود بالرقم (٢)



الصحيفة الختاميَّة لكتاب الرجال لابن داوود بالرقم (٢)



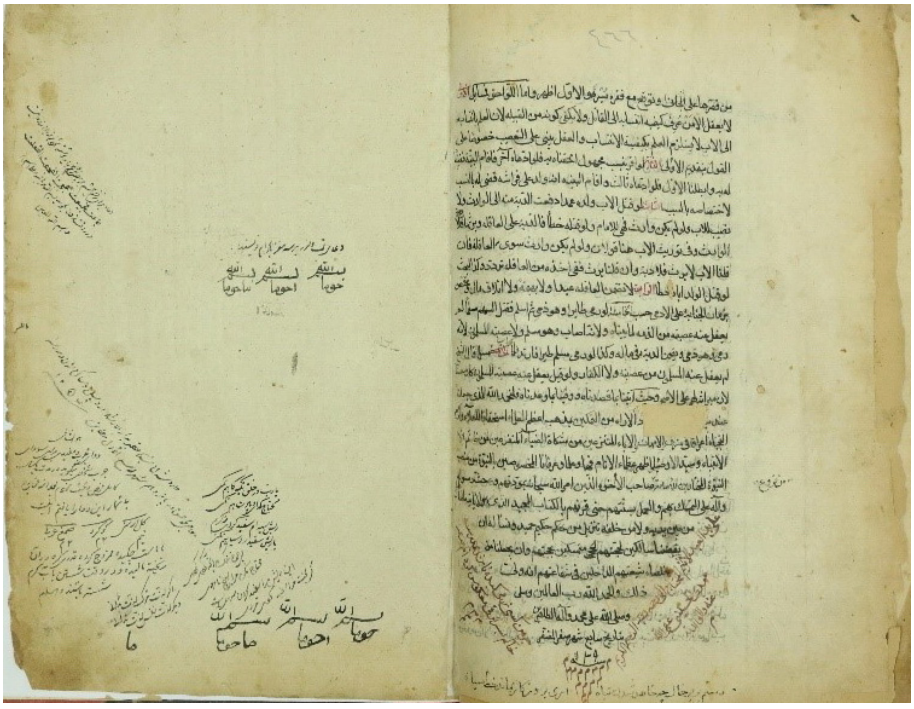
الصحيفة الأولى من نسخة رسالة في تياسر القبلة لأهل العراق للمحقِّق الحِلِّيّ بالرقم (٣)



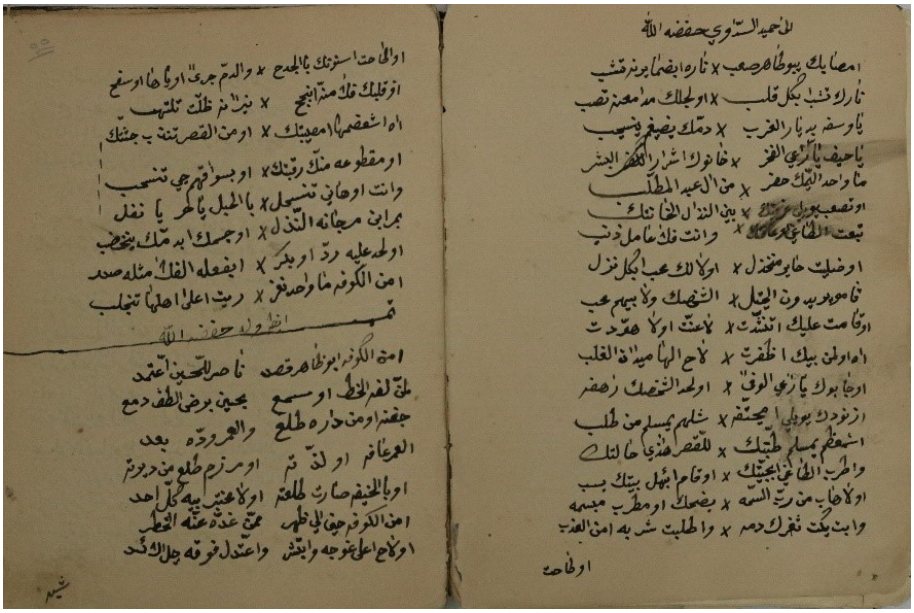
الصحيفة الأخيرة من كتاب شرائع الإسلام للمحقِّق الحِلِّيّ بالرقم (٤)



الصحيفتان الافتتاحيَّتان من كتاب شرائع الإسلام للمحقِّق الحِلِّيّ بالرقم (٥)



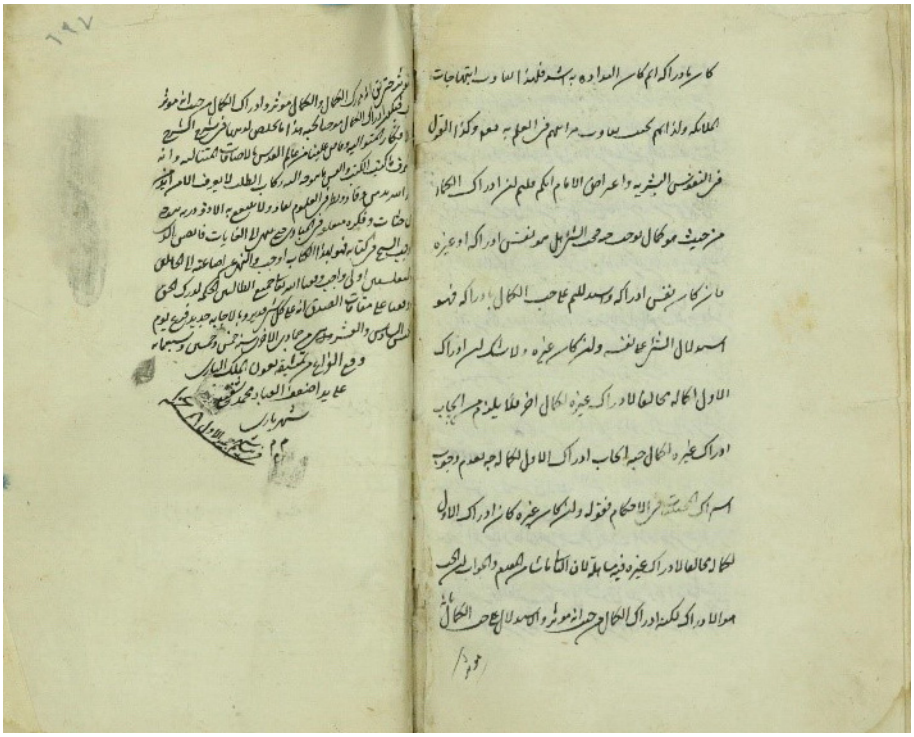
الصحيفتان الختاميَّتان من كتاب شرائع الإسلام للمحقِّق الحِلّيّ بالرقم (٥)



الصحيفتان الافتتاحيَّتان من قصائد حميد السَّدَّاويّ بالرقم (٧)



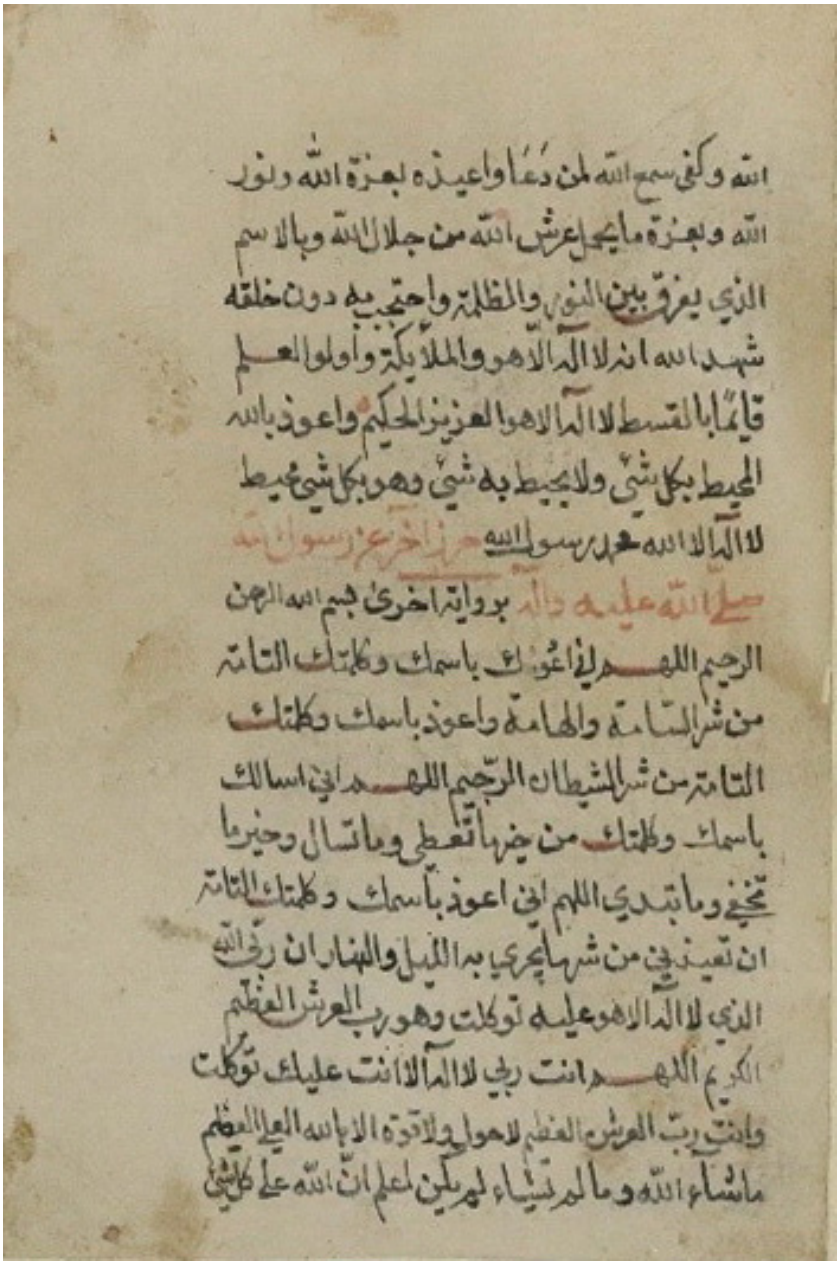
الصحيفتان الافتتاحيّتان لكتاب المحاكمات للقطب الرازيّ بالرقم (١١)



الصحيفتان الختاميَّتان لكتاب المحاكمات للقطب الرازيّ بالرقم (١١)

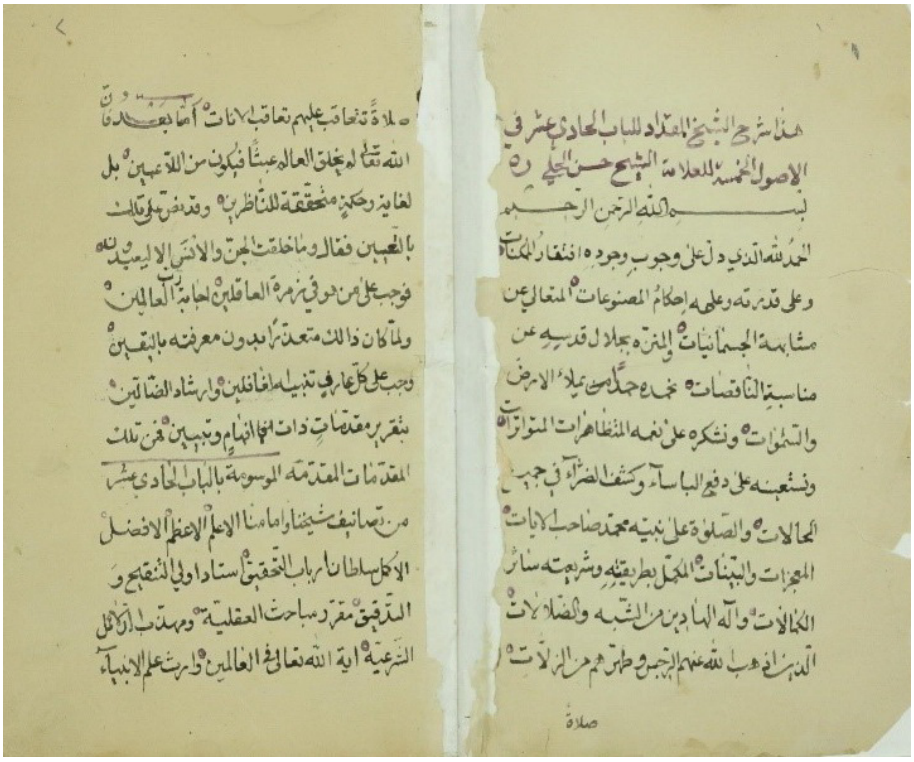


الصحيفتان الافتتاحيَّتان من كتاب المختصر النافع للمحقِّق الحِلِّيّ بالرقم (١٢)

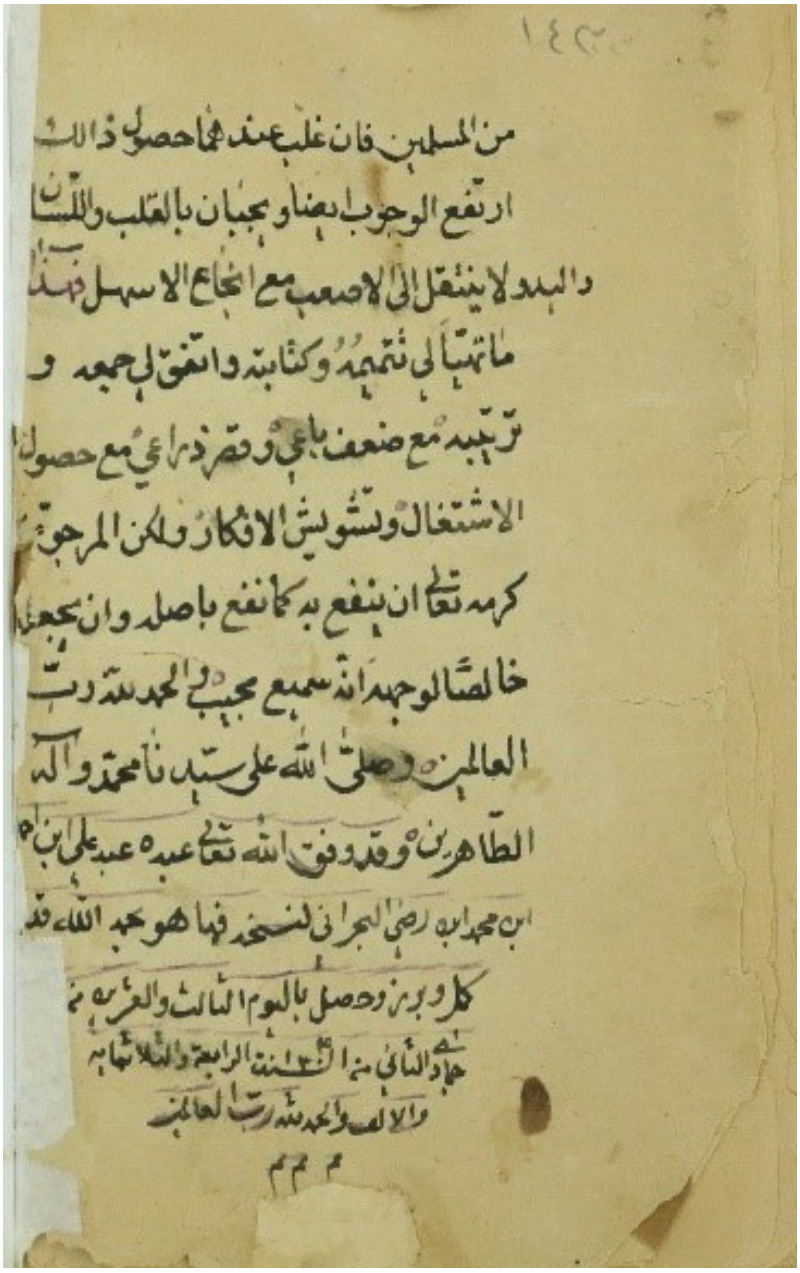


الله وكفى سمع الله لمن دعا واعيذه بعزة الله ونور
الله وبعزة ما يحمل عرش الله من جلال الله وبالاسم
الذي يفرق بين النور والظلمة واحتجب به دون خلقه
شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم
قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم واعوذ بالله
المحيط بكل شيء ولا يحيط به شيء وهو بكل شيء محيط
لا اله الا الله محمد رسول الله
صلى الله عليه وآله برواية اخرى بسم الله الرحمن
الرحيم اللهم اني اعوذ باسمك وكلماتك التامة
من شر السامة والهامة واعوذ باسمك وكلماتك
التامة من شر الشيطان الرجيم اللهم اني اسالك
باسمك وكلماتك من خير ما تعطي وما تسأل وخير ما
تخفي وما تبدي اللهم اني اعوذ باسمك وكلماتك التامة
ان تعيذني من شر ما يجري به الليل والنهار ان ربي الله
الذي لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم
الكريم اللهم انت ربي لا اله الا انت عليك توكلت
وانت رب العرش العظيم لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
ما شاء الله وما لم تشأ لم يكن اعلم ان الله على كل شيء

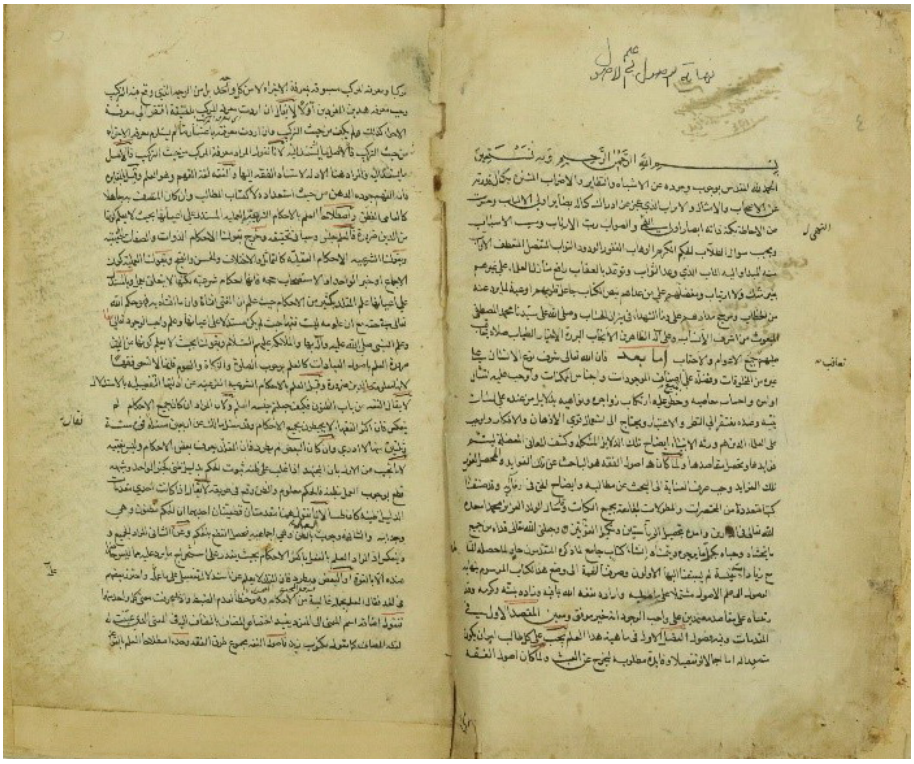
الصحيفة الأولى من كتاب مهج الدعوات لابن طاووس بالرقم (١٣)



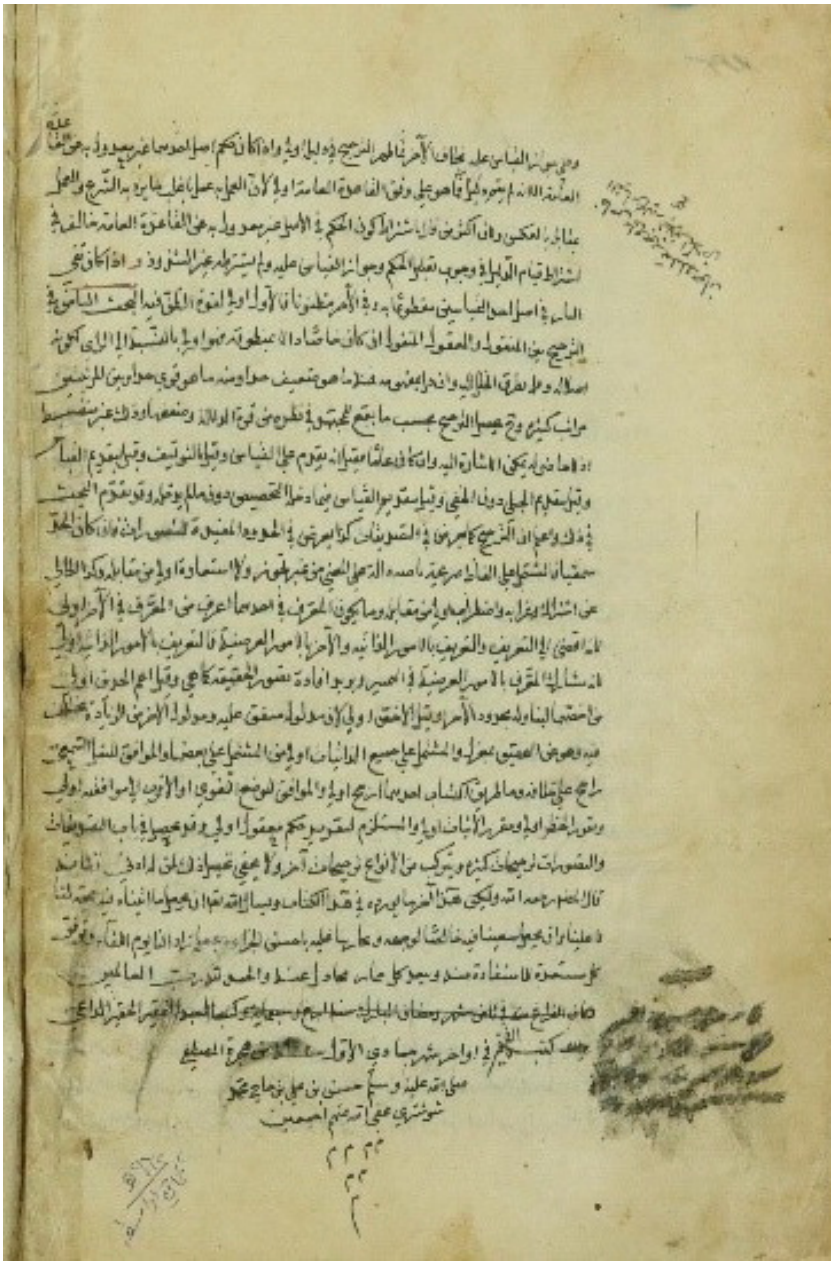
الصحيفتان الافتتاحيّتان من كتاب النافع للمقداد السيوري بالرقم (١٤)



الصحيفتان الختاميَّتان من كتاب النافع للمقداد السيوري بالرقم (١٤)



الصحيفتان الافتتاحيَّتان من كتاب نهاية الأصول للعلَّامة الحِلِّيّ بالرقم (١٥)



الصحيفة الختاميَّة من كتاب نهاية الأصول للعلَّامة الحِلِّيّ بالرقم (١٥)

أثر الأوضاع العامَّة على مدرسة الحِلَّة العلميَّة في عصر فخر المحقِّقين

(٦٨٢-٧٧١هـ/١٢٨٣م-١٣٧٠م)

د. عباس حسن عبيس الجبوري

المديرية العامَّة للتربية في بابل

Impact of General Conditions on Hilla Scientific School in the Era of Fakhr Al-Muhaqiqin

(682-771 A.H/1283-1370 A.D)

Dr. Abbas Hassan Obais Al-Jubouri

Babylon General Education Directorate

ملخَّص البحث

درس هذا البحث أبرز الأحداث والتطوُّرات السياسيَّة التي عاشتها مدينة الحِلَّة في عصر فخر المحقِّقين (٦٨٢-٧٧١هـ)، وانعكاسات هذه التطوُّرات سلبًا أو إيجابًا على واقع الحركة العلميَّة والفكريَّة في مدينة الحِلَّة في تلك المدَّة.

قُسِّم البحث على مقدِّمة وثلاثة مباحث وخاتمة، جاء المبحث الأوَّل بمثابة مهاد تاريخيّ عن مدرسة الحِلَّة العلميَّة، وتعريف بشخصيَّة الشيخ فخر المحقِّقين وحياته، في حين درس المبحث الثاني أبرز الأوضاع والأحداث العامَّة التي مرَّت بها مدينة الحِلَّة في عصر فخر المحقِّقين، وما رافق تلك الأحداث من تأثير على المدينة وسكَّانها، وبيَّن المبحث الثالث أثر الأحداث والتطوُّرات العامَّة في المدينة، وانعكاسها على مدرستها العلميَّة، وعلى الحركة العلميَّة والفكريَّة في المدينة، سواء بجوانبه الإيجابيَّة أو السلبيَّة، ومن ثمَّ انتهى البحث بخاتمة بيَّنت فيها أبرز الاستنتاجات التي توصَّل إليها البحث.

Abstract

This research studied the most prominent political events and developments that the city of Hilla experienced in the era of Fakhr Al-Muhaqiqin (682-771 A.H) and the negative or positive repercussions of these developments on the reality of the scientific and intellectual movement in the city of Hilla during that period.

The research divided into an introduction, three sections and a conclusion. The first section served as a historical introduction to Hilla Scientific School, and introduced the personality and life of Sheikh Fakhr Al-Muhaqiqin, while the second section studied the most prominent conditions and public events that the city of Hilla experienced in the era of Fakhr Al-Muhaqiqin, and what accompanied those events from effect on the city and its inhabitants, The third section showed the impact and reflection of the general events and developments in the city on its scientific school, and on the scientific and intellectual movement in the city, whether in its positive or negative aspects.The research ended with a conclusion showing the most prominent conclusions reached by the research.

المقدِّمة

ظلَّـت مدينة الحِلَّـة الفيحاء موطن العلـماء والمفكِّرين والأدبـاء، وبالرغم من كلِّ ما مرَّت به المدينة من ظروف سياسيَّة واقتصاديَّة صعبة على مرِّ التاريخ، إلَّا أنَّنا نجد أنَّ ذلك لم يكن له تأثير كبير على بقاء شـعلة العلم والفكر فيها، بل وفي خضمِّ الصراعات والأحداث المهولة التي مرَّ بها العالم الإسلاميّ، لاسيما الاحتلال المغوليّ في القرن السابع الهجـريّ، مثَّلت الحِلَّة الفيحاء طوق النجاة والحاضنـة للعلم والعلماء، وزادت مكانتها ونتاجها العلميّ رغم الصِّعاب.

وبالرغم من سـلامة مدينة الحِلَّة من توابع الاحتلال المغوليّ للعراق وآثاره، إلَّا أنَّ ذلـك لم يمنع من أن تكون المدينـة، مسرحًا للصراعات والتغييرات السياسـيَّة المتكرِّرة التي كانت تحدث آنذاك، وممَّا لا شـكَّ فيه أنَّ هذه الصراعات كانت لها انعكاسـاتها على الأوضاع الاجتماعيَّة والفكريَّة والعلميَّة والاقتصاديَّة في المدينة.

وقد حاولنا في بحثنا هذا تسـليط الضوء على أبرز الأحداث والتطوُّرات السياسيَّة التي عاشـتها مدينـة الحِلَّة في عصر فخـر المحقِّقين (٦٨٢-٧٧١هـ)، ومـن ثمَّ بيان أثر هـذه التطوُّرات وانعكاسـاتها سـلبًا أو إيجابًا عـلى واقع الحركـة العلميَّـة والفكريَّة في مدينـة الحِلَّة في تلك المـدَّة، رغم أنَّ المصادر المتوفِّرة لدينا، لاسـيما كتابـات علماء الحِلَّة وفقهائهـا، نـادرًا ما تطرَّقت إلى الأوضاع السياسـيَّة، وعلاقتها بمدرسـة الحِلَّة العلميَّة آنذاك.

قُسِّم البحث على مقدِّمة وثلاثة مباحث وخاتمة، جاء المبحث الأوَّل ليقدِّم مهادًا تاريخيًّا عن مدرسة الحِلَّة العلميَّة، والتعريف بشخصيَّة الشيخ فخر المحقِّقين وحياته، في حين تناول المبحث الثاني أبرز الأوضاع والأحداث العامَّة التي مرَّت بها مدينة الحِلَّة في عصر فخر المحقِّقين، وما رافق تلك الأحداث من تأثير على المدينة وسكَّانها، وبيَّن المبحث الثالث أثر الأحداث والتطوُّرات العامَّة في المدينة وانعكاسها على مدرستها العلميَّة، وعلى الحركة العلميَّة والفكريَّة في المدينة، سواء بجوانبه الإيجابيَّة أو السلبيَّة، ومن ثمَّ انتهى البحث بخاتمة بيَّنت فيها أبرز الاستنتاجات التي توصَّل إليها البحث.

المبحث الأوَّل

مدرسة الحِلَّة العلميَّة أبان عصر فخر المحقِّقين

أوَّلًا: مدرسة الحِلَّة العلميَّة

تميَّزت مدينة الحِلَّة الفيحاء بكونها موطنًا للعلم والعلماء والنهضة العلميَّة والأدبيَّة منذ الأيَّام الأوَّلى لتأسيس الإمارة المزيديَّة في منطقة النيل (٣٨٨-٤٩٥هـ)، الواقعة شمال شرق الحِلَّة، إذ برز من بين أبنائها علماء وأدباء ذاع صيتهم في الآفاق، كان لهم الفضل في تشجيع النهضة العلميَّة فيها، ثمَّ ترسَّخت هذه النهضة على يد الأمير صدقة بن منصور مزيد الأسديّ (ت ٥٠١هـ/ ١١٠٧م)، الذي مصَّرها سنة (٤٩٥هـ)، لتجعل من المدينة مركـزًا علميًّا مهمًّا، ومن ثمَّ ازدهرت هذه النهضة حتَّى أصبحت المدينة من المدن المهمَّة في العالم الإسلاميّ[1].

احتلَّت مدينة الحِلَّة مكانة علميَّة مرموقة، وأصبحت مركز إشعاع للفكر الإماميّ،

(١) ينظر: ابن نما الحِلِّيّ، المناقب المزيديَّة في أخبار الملوك الأسـديَّة، تحقيق: موسـى درواكة ومحمَّد عبد القادر، مكتبة الرسـالة، عمَّان، د.ت، ص١٧١، عبد الجبَّار ناجي، الإمارة المزيديَّة دراسة في وضعها السياسيّ والاقتصاديّ ٣٨٧-٥٥٨هـ، دار الطباعة الحديثة، البصرة، ١٩٧٠، ص١٧٧، أغـا بزرك الطهـرانيّ، الذريعة في تصانيف الشـيعة، ط٢، ج١٥، دار الأضـواء، بيروت، د.ت، ص٢، عامر عجاج، النيل ومنطقتها- دراسة في الأحوال الفكريَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة حتَّى نهاية القرن السـابع الهجريّ، رسـالة ماجسـتير، كليَّة التربية، جامعة بابـل، ٢٠٠٤، ص١٠٦-١٠٨.

امتدَّ منذ القرن السابع الهجريّ، ولقرابة أربعة قرون، وساهمت عدَّة عوامل في ذلك، منها وجود تيَّارٍ محبٍّ للعلم والعلماء فيها[١]، وكذلك أُفول مدرسة بغداد العلميَّة بعد الاحتلال المغوليّ للمدينة، وانتقال الحركة العلميَّة إلى مدينة الحِلَّة الفيحاء، التي تمكَّن أبناؤها وعلماؤها من إنقاذها من آثار الاحتلال المغوليّ، بعد أن أرسلوا وفدًا إلى قيادة الجيش المغوليّ يلتمسون الأمان لبلدهم، وبذلك ظلَّت الحِلَّة مأمونةً من النكبة التي حلَّت بسائر البلاد بداية الاحتلال المغوليّ[٢].

كما استقطبت الحِلَّة الهاربين من بغداد من طلبة العلم والأساتذة والفقهاء، فاجتمع فيها عددٌ كبيرٌ من الطلَّاب والعلماء، وانتقل معهم النشاط العلميّ، وأخذت المدينة تشهد ما كانت تشهده بغداد من وجوه النشاط الفكريّ، من ندوات البحث والجدل، وحلقات الدراسة والمكتبات والمدارس، وغيرها، وظهر في هذه المدرسة فقهاءٌ كبارٌ كان لهم الأثر الكبير في تطوير مناهج الفقه والأصول الإماميَّة، وتجديد صياغة عمليَّة الاجتهاد[٣].

(١) ينظر: يوسف كركوش، تاريخ الحِلَّة، ج١، المطبعة الحيدريَّة، النجف، ١٩٦٥، ص٢٢.

(٢) ينظر: العلَّامة المجلسيّ، بحار الأنوار، ج١٠٢، ط٢، مؤسَّسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣، ص٢٩٧، ابن الفوطيّ، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزَّاق البغداديّ، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، تحقيق: د. بشَّار عواد معروف ود.عماد عبد السلام رؤوف، مطبعة شريعت، قم، ١٤٢٦هـ، ص٢٣٧، الأمين، السيِّد محسن العامليّ، أعيان الشيعة، تحقيق: السيِّد حسن الأمين، ج١٣، ط٥، دار المعارف، بيروت، ٢٠٠٠، ص٤١٩.

(٣) ينظر: الهمدانيّ، رشيد الدين فضل الله، جامع التواريخ، ترجمة: محمَّد صادق نشأت وآخرون، مراجعة وتقديم: يحيى الخشَّاب، ج١، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، ١٩٦٠، ص٢٩٥، هناء كاظم خليفة الربيعيّ، أثر علماء الحِلَّة في النشاط الفكريّ ببلاد الشام من القرن السادس إلى أواخر القرن الثامن الهجريَّين، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة المستنصريَّة، كلية التربيَّة، ٢٠٠٢، ص٢٤.

ومـن العوامل المهمَّة الأخـرى التي أدَّت إلى ازدهار الحركـة العلميَّة في الحِلَّة، هو خمـول الحركة العلميَّة في النجف، بسـبب الجمود الذي حصل عنـد العلماء على فتاوى الشـيخ الطـوسيّ ﷺ (ت٤٦٠هـ) إجلالًا وتقديسًـا لمكانتـه العلميَّة، ومنزلتـه الرفيعة آنـذاك، وقـد أثَّر هذا الحـدث تأثيرًا كبـيرًا على النشـاط العلمـيّ في النجف الاشرف، وفتـور الحركـة العلميَّة فيهـا، ممَّا أدَّى إلى هجرة علـماء النجف إلى مدينة الحِلَّة، لاسـيما بعد النشـاط العلميّ الذي ظهر على يد الشيخ العلَّامة ابن إدريس الحِلِّيّ، ومَن بعده من العلماء[1].

ومن ثمَّ فقد شهدت مدينة الحِلَّة ازدهارًا معرفيًّا لم يسبق له مثيل من قبل، وأصبحت مدرسة الحِلَّة من أعظم المدارس الفقهيَّة في التاريخ الشيعيّ، وقد خرَّجت علماء ومحقِّقين وفقهـاء كبـار، كان لهم الأثر الكبير في تطوير مناهج الفقـه والأصول الإماميَّة، وتجديد صياغـة عمليَّة الاجتهاد، وتنظيم أبواب الفقه، وصنَّفوا مئات الكتب في الفقه والعقيدة والكلام.

ومـن روَّاد هذا التحوُّل المعـرفيّ ابن إدريس الحِلِّيّ (ت ٥٩٨هـ/ ١٢٠١م)، سِـبط الشـيخ الطـوسيّ، وهـو فقيه الشـيعة، وكان مـن فضلاء الفقهـاء والعارفـين بأصول الشريعة، تميَّز ابن إدريس عمَّا سبقه من العلماء بقدرته على النقد والتحليل، إذ كان فقيهًا أصوليًّـا بحتًـا، ومجتهدًا صرفًا، وهـو أوَّل من فتح باب الطعن على الشـيخ الطوسيّ[2]. والسـيِّد شـمس الدين فخار بن معد بن فخار الموسـويّ (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م)، من أجلَّاء علماء الإماميَّة في القرن السـابع الهجـريّ، تتلمذ على يديه الكثير من طلبة العلم،

(١) ينظـر: محمَّـد مهدي بحـر العلوم، رجال السـيِّد بحر العلـوم، ج٢، مطبعـة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٦٥، ص٣٧.

(٢) محمَّـد علـيّ الأنصاريّ، الموسـوعة الفقهيَّـة الميسَّـرة، ج١، مجمع الفكر الإسـلاميّ، د.مك، ١٤١٥هـ، ص٥٠-٥١.

وفي مختلف الفنون[١]، وسديد الدين يوسف بن المطهَّر الحِلِّيّ (حيًّا ٦٦٥هـ)، والد العلَّامة الحِلِّيّ، وأبو الفضائل أحمد بن موسى بن طاووس (ت ٦٧٣هـ)، من أسرة آل طاووس المشهورة بالعلم والصَّلاح، وكان أبو الفضائل أحد أركان هذه الأسرة العريقة[٢]، والمحقِّق الحِلِّيّ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن سعيد (ت ٦٧٨هـ)، وهو أحد أساطين رجال الشيعة، وفقهاء آل مُحَمَّدﷺ، كان محقِّق الفقهاء، ومدقِّق العلماء[٣]، والشيخ يحيى بن أحمد بن يحيى بن سعيد بن الحسن الهذليّ الحِلِّيّ (ت٦٩٠هـ/ ١٢٩٦م)، كان أحد أعلام القرن السابع، وكان جامعًا لفنون العلوم الأدبيَّة الفقهيَّة والأصوليَّة، وكان أورع الفضلاء وأزهدهم، ومِن كبار العلماء والفقهاء البارعين لمدينة الحِلَّة الذين ذاع صيتهم في الآفاق، نظرًا للمكانة العلميَّة التي احتلَّها في زمانه[٤]، والعلَّامة الحِلِّيّ الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦هـ)، كان عظيم الشأن، رفيع المنزلة، لم يترك بابًا من أبواب العلوم الدينيَّة إلَّا وطرقه، وترك فيه أثرًا بارزًا، وهو أشهر من أن يُعرَف[٥]، وولده فخر

(١) الحرُّ العامليّ، أمل الآمل، تحقيق: أحمد الحسينيّ، دار الكتاب الإسلاميّ، ج٢، قم المقدَّسة، ١٣٦٢هـ.ش، ص٢١٤، الأفندي، الميرزا عبد الله الأصفهانيّ، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: السيِّد محمَّد المرعشيّ والسيِّد أحمد الحسينيّ، ج٤، مطبعة الخيام، قم المقدَّسة، ١٤٠١هـ، ص٣١٩.

(٢) يوسف كركوش، المصدر السابق، ج٢، ص٢٦-٢٩.

(٣) الحرُّ العامليّ، أمل الآمل، ج٢، ص٢٢٩، الأفندي، رياض العلماء، ج٥، ص١٠-١١.

(٤) التفرشّي، أغا مير مصطفى بن الحسين الحسنيّ، نقد الرجال، ج٥، طبعة حجر، طهران، ١٣١٨هـ، ص٦١، الحرُّ العامليّ، أمل الآمل، ج٢، ص٣٤٧، ابن داوود الحِلِّيّ، رجال ابن داوود، تحقيق وتقديم: السيِّد محمَّد صادق آل بحر العلوم، منشورات مطبعة الحيدريَّة، النجف الأشرف، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص٢٠٢، الأردبيليّ، محمَّد بن عليّ الغرويّ الحائريّ، جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والإسناد، ج٢، مطبعة شركة رنكين، طهران، ١٣٣٦هـ، ص٣٢٤.

(٥) عبد العزيز الطباطبائيّ، مكتبة العلَّامة الحِلِّيّ، مطبعة ستاره، قم المقدَّسة، ١٤١٦هـ، ص١٦٩،=

المحقِّقين الذي سنأتي على ذكره لاحقًا، وغيرهم الكثير من فطاحل العلماء ورجال الفكر في ذلك العصر.

ثانيًا: فخر المحقِّقين حياته وسيرته

نَسَبُهُ وحياته:

أبو طالب محمَّد بن الحسن العلَّامة بن يوسف بن المطهَّر الحِلِّيّ المعروف بفخر المحقِّقين، من أعلام مذهب أهل البيت عليهم السلام وثقاتهم، ومن أبرز الشخصيات العلميَّة في المجتمع الحِلِّيّ، بل في العالم الفقهيّ الشيعيّ آنذاك، ولد في مدينة الحِلَّة في ٢٢ جمادى الآخرة سنة (٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م)، تتلمذ على يد أبيه العلَّامة الحِلِّيّ قدس سره، ونشأ وترعرع في أحضانه، وقرأ عليه مختلف العلوم العقليَّة والنقليَّة[1].

ينتمي فخر المحقِّقين إلى واحدة من أشهر الأسر العلميَّة في مدينة الحِلَّة الفيحاء، ألَا وهي أسرة آل المطهَّر الحِلِّيّ، التي يرجع نسبها إلى قبيلة بني أسد العربيَّة التي أسَّست الإمارة المزيديَّة في الحِلَّة سنة (٤٩٥هـ)، وقد برز من أبناء هذه الأسرة الجليلة العديد من كبار علماء وفقهاء مذهب أهل البيت عليهم السلام الذين إنمازوا بنبوغهم العلميّ، ومكانتهم السامية، وموهبتهم المتميِّزة، وتفوُّقهم في شتَّى العلوم، سواء الدينيَّة أو الأدبيَّة أو غيرها، وفي مقدِّمة علماء هذه الأسرة الكريمة يأتي سديد الدين يوسف بن المطهَّر

=النوريّ، الميرزا حسين الطبرسيّ، خاتمة مستدرك الوسائل، تحقيق مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ج٢، مطبعة ستاره، قم المقدَّسة، ١٤١٧هـ، ص١٧، الأفندي، رياض العلماء، ج١، ص٣٦١، ابن داوود، الرجال، ص٧٨.

(١) فخر المحقِّقين محمَّد بن الحسن بن المطهَّر الحِلِّيّ، الرسائل الفخريَّة في معرفة النيَّة، تحقيق: صفاء الدين البصريّ، مؤسَّسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضويَّة المقدَّسة، مشهد المقدَّسة، ١٤١١هـ، ص٩.

الحِلِّيّ، والد العلَّامة، وولديه عليّ بن يوسف بن المطهَّر الحِلِّيّ (ت ٧١٠هـ)، والحسن بن يوسف بن المطهَّر العلَّامة الحِلِّيّ، وولده محمَّد بن الحسن فخر المحقِّقين، وولدَي فخر المحقِّقين، الفقيه محمَّد بن محمَّد بن المتوفَّى في القرن الثامن الهجريّ، والفقيه يحيى بن محمَّد[1].

ما قيل فيه:

أشاد عدد كبير من العلماء والفقهاء، وأصحاب التراجم والسِّير من الموالين والمخالفين، ومن القدماء والمعاصرين، بالشيخ فخر المحقِّقين، وأشاروا إلى مكانته ومنزلته العلميَّة الرفيعة، وفي مقدِّمتهم والده العلَّامة الحِلِّيّ، الذي أثنى عليه في أكثر من موضع في كتبه، نقتصر منها على ما ذكره عنه في مقدِّمة كتابه الألفين «أجبت سؤال ولدي العزيز محمَّد أصلح الله له أمر دارَيه، كما هو برٌّ بوالديه، ورزقه أسباب السعادات الدُّنيويَّة والأُخرويَّة، كما أطاعني في استعمال قواه العقليَّة والحسِّيَّة، وأسعفه ببلوغ آماله كما أرضاني بأقواله وأفعاله، وجمع له بين الرياسَتَين، كما أنَّه لم يَعصِني طرفة عين، من إملاء هذا الكتاب الموسوم بكتاب الألفين... وجَعلت ثوابه لولدي محمَّد وقاني الله عليه كلَّ محذور، وصرف عنه جميع الشرور، وبلغه جميع أمانيه، وكفاه الله أمر معاديه وشانيه»[2].

(١) البحرانيّ، الشيخ يوسف بن إبراهيم بن أحمد، لؤلؤة البحرين، تحقيق: محمَّد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، النجف، د.ت، ص٢٦٦-٢٦٧، ابن داوود، الرجال، ص٧٨، الحرُّ العامليّ، أمل الآمل، ج٢، ص٢٠٤، عمر كحالة، معجم المؤلِّفين، ج٧، مكتبة المثنَّى، بيروت، د.ت، ص٢٦٦، الحرُّ العامليّ، أمل الآمل، ج٢، ص٢٦٠-٢٦١، الأفندي، رياض العلماء، ج٥، ص٣٧٢، الطهرانيّ، آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، ج٨، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٣٠هـ، ص٢٤٠.

(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، الألفَين، مكتبة الألفَين، الكويت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٢١-٢٢.

وكذلك ما ذكره عنه في كتاب (تذكرة الفقهاء): «وقد عزمنا في هذا الكتاب الموسوم بـ(تذكرة الفقهاء) على تلخيص فتاوى العلماء... إجابةً لالتماس أحبِّ الخلق إليَّ، وأعزِّهم عليَّ، ولدي محمَّد، أمدَّه الله تعالى بالسعادات، ووفَّقه لجميع الخيرات، وأيَّده بالتَّوفيق، وسلك به نهج التحقيق، ورزقه كلَّ خير، ودفع عنه كلَّ شرٍّ، وآتاه عمرًا مديدًا سعيدًا، وعيشًا هنيئًا رغيدًا، ووقاه الله كلَّ محذور، وجعلني فداه في جميع الأمور»[1].

ووصفه الشهيد الأوَّل محمَّد بن مكِّي العامليّ (ت ٧٨٦هـ) بـ«الشيخ الإمام، سلطان العلماء ومنتهى الفضلاء، والنبلاء، خاتمة المجتهدين، فخر الملَّة والدين، أبو طالب محمَّد ابن الشيخ الإمام السعيد جمال الدين بن المطهَّر مدَّ الله في عمره مدًّا، وجعل بينه وبين الحادثات سدًّا»[2].

وقال عنه تلميذه السيِّد تاج الدين بن معيَّة الحِلِّيّ في إجازته: «مولانا الشيخ الإمام العلَّامة، بقيَّة الفضلاء، أنموذج العلماء، فخر الملَّة والحقِّ والدين، محمَّد ابن المطهَّر حرس الله نفسه، وأنمى غرسه»[3].

وذكره الشهيد الثاني زين الدين الجبعيّ العامليّ (ت ٩٦٥هـ) بالقول: «أبو طالب محمَّد ابن الحسن بن يوسف بن المطهَّر، من وجوه الطائفة وأعيانها، تلمذ على أبيه العلَّامة الحِلِّيّ، ونشأ برعايته وعنايته، وقرأ عليه مختلف العلوم النقليَّة والعقليَّة، وبرز في ذلك كلِّه»[4].

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، تذكرة الفقهاء، تحقيق: مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ج١، مطبعة مهر، قم المقدَّسة، ١٤١٤هـ، ص٤.

(٢) الشهيد الأوَّل شمس الدين محمَّد بن مكِّي العامليّ، الدروس الشرعيَّة في فقه الإماميَّة، ج١، تحقيق: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، ط٢، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٧هـ، ص١٧.

(٣) المجلسيّ، بحار الأنوار، ج ١٠٦، ص٤١.

(٤) الشهيد الثاني، الروضة البهيَّة في شرح اللمعة الدمشقيَّة، ج١، تحقيق: السيِّد محمَّد كلانتر،=

وقال عنه الشيخ عبَّاس القمِّيّ (ت ١٣٥٩هـ) في الفوائد الرضويَّة: «محمَّد بن الحسن بن يوسف المطهَّر الحِلِّيّ، أبو طالب المعبَّر عنه بفخر الدين، وفخر المحقِّقين، العالم، المحقِّق، النقَّاد، المدقِّق، المؤيَّد المسدَّد، وحيد عصره، وفريد دهره، وجه من وجوه هذه الطائفة وثقاتها، وشيخ الأمَّة وفتاها، جليل القدر، عظيم المنزلة»(١).

وقال عنه ابن الفوطيّ: «كريم الأخلاق، فصيح العبارة، مليح الأشارة... وله ذهنٌ حادٌّ، وخاطرٌ نقَّادٌ، وفخر الدين ذو الفخر الفخم، والعلم الجمِّ، والنفس الأبيَّة، والهمَّة العليَّة...»(٢). وغيرهم الكثير.

شيوخه:

١. والده العلَّامة الحِلِّيّ.

٢. عمُّه الشيخ رضي الدين عليّ بن يوسف بن المطهَّر الحِلِّيّ (ت ٧١٠هـ/ ١٣١٠م)(٣).

تلامذته:

١. الشيخ محمَّد بن مكِّي العامليّ، المعروف بالشهيد الأوَّل.

٢. الشيخ حسن بن نجم الدين المدنيّ.

=منشورات جامعة النجف الدينيَّة، ١٣٨٦هـ، ص٧٥.

(١) عبَّاس القمِّيّ، الفوائد الرضويَّة في أحوال علماء المذهب الجعفريَّة، تحقيق: باصر باقري بيدهندي، ج٢، انتشارات مؤسَّسة بوستان كتاب، د.م، ١٣٨٥هـ، ص٤٨٦.

(٢) ابن الفوطيّ، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: د. مصطفى جواد، ج، ق٣٤، المطبعة الهاشميَّة، دمشق، ١٩٦٢-١٩٦٧، ص٣١٨.

(٣) الحرُّ العامليّ، أمل الآمل، ج٢، ص٢٠٥، البحرانيّ، لؤلؤة البحرين، ص٢٧٣، المجلسيّ، بحار الأنوار، ج١٣، ص١٠.

٣. الشيخ فخر الدِّين أحمد بن عبد الله المتوَّج البحرانيّ.

٤. السيِّد تاج الدين محمَّد بن معيَّة.

٥. الشيخ ظهير الدين محمَّد بن محمَّد بن المطهَّر الحِلِّيّ.

٦. السيِّد عبد الكريم بن محمَّد الأعرج الحسينيّ.

٧. الشيخ ظهير الدين ولد السعيد تاج الدين.

٨. عبد الله الأعرج.

٩. الشيخ عليّ بن عبد الحميد النيليّ.

١٠. السيِّد عميد الدين عبد المطَّلب بن محمَّد بن عليّ بن الأعرج الحُسينيّ.

١١. السيِّد حيدر الآمليّ.

١٢. عبد العزيز بن سرايا (صفيّ الدين الحِلِّيّ).

١٣. الشيخ محمَّد بن صدفة بن حسين بن فائز[١].

١٤. السيِّد ناصر الدين حمزة بن حمزة بن محمَّد الحسينيّ.

١٥. الشيخ عليّ بن مظاهر الواسطيّ[٢].

١٦. الشيخ عليّ بن يوسف بن عبد الجليل.

١٧. محمَّد بن يعقوب الشيرازيّ الفيروزآباديّ.

(١) حسن عيسى الحكيم، المفصَّل في تاريخ النجف الأشرف، ج٤، مطبعة شريعت، قم، ١٤٢٧هـ، ص١٢١-١٢٨، الطهرانيّ، طبقات أعلام الشيعة، ج٣، ص٦٥.

(٢) الأفندي، رياض العلماء، ج٤، ص٢٦٤.

١٨. الشيخ الجليل جمال الدين يحيى بن عبد الملك الواسطي[١].

١٩. السيِّد الأجل بهاء الدِّين عليّ بن غياث الدِّين عبد الكريم النيليّ النجفيّ.

٢٠. موسى بن جعفر بن عيسى الحدَّاد.

٢١. كمال الدين عبد الرزَّاق بن الفوطيّ.

٢٢. محمَّد بن هلال الآويّ.

٢٣. السيِّد مهنَّا بن سنان الحُسينيّ.

وغيرهم من العلماء الأفاضل[٢].

مؤلَّفاته نذكر منها:

١. إيضاح الفوائد في حلِّ مشكلات القواعد.

٢. شرح خطبة القواعد المسمَّى بجامع الفوائد.

٣. الرسالة الفخريَّة في معرفة النيَّة.

٤. معراج اليقين في شرح نهج المسترشدين في أُصول الدين.

٥. أجوبة مسائل السيِّد مهنَّا بن سنان المدنيّ.

٦. حاشية الإرشاد.

٧. الكافية الوافية في الكلام.

٨. شرح كتاب نهج المسترشدين.

(١) المجلسيّ، بحار الأنوار، ج١٠٤، ص١٧٦.

(٢) ينظر: الطهرانيّ، كتاب طبقات الشيعة في القرن الثامن.

٩. شرح كتاب مبادئ الأُصول.

١٠. ثلاث وأربعون حديثًا نبويًّا.

١١. شرح كتاب تهذيب الأُصول المسمَّى (غاية السؤول في شرح تهذيب الأصول).

١٢. المسائل الحيدريَّة[١].

وفاته:

توفِّي الشيخ فخر المحقِّقين رحمه الله ليلة الجمعة الخامس والعشرين من شهر جمادى الآخرة سنة (٧٧١هـ)، ودُفِن في النجف الأشرف، قرب مرقد أبيه في الحضرة العلويَّة المطهَّرة، فيكون بذلك عمره الشريف تسعًا وثمانين عامًا تقريبًا[٢].

(١) فخر المحقِّقين، إيضاح الفوائد، تحقيق وتعليق: السيِّد حسين الموسويّ الكرمانيّ، الشيخ عليّ پناه الإشتهارديّ، الشيخ عبد الرحيم البروجرديّ، ج١، المطبعة العلميَّة، قم المقدَّسة، ١٣٨٧هـ.ش، (مقدِّمة المحقِّقَين)، ص١٣، الطهرانيّ، الذريعة، ج١، ص٧٣٣.

(٢) هناء حسين علوان خوير، الاتجّاهات الحديثيَّة لدى فقهاء الإماميَّة (فخر المحقِّقين أنموذجًا)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كليَّة الفقه، جامعة الكوفة، ٢٠١٢، ص٢٣.

المبحث الثاني

الأوضاع العامة في مدينة الحِلَّة ٦٨٢-٧٧١ هـ

أوَّلًا: العهد المغوليّ (٦٨٢-٧٣٦هـ)

أسهمت مجموعة من العوامل السياسيَّة، والاقتصاديَّة، والاجتماعيَّة، في تمتُّع مدينة الحِلَّة بكونها مركزًا علميًّا وفكريًّا ظلَّ يشعُّ بالعلم والنور، في وقتٍ كانت فيه أغلب مدن العراق والشرق الإسلاميّ تعيش حالة من الجهل والظلام والتخلُّف[١].

وفي المدَّة ما بين عامَي (٦٨٢-٧٧١هـ)، التي تمثِّل مدَّة حياة فخر المحقِّقين، كانت مدينة الحِلَّة إحدى توابع الدولة المغوليَّة الإيلخانيَّة في العراق، وما يميِّز المدينة خلال حكم هذه الدولة، هو استقرار أوضاعها السياسيَّة النسبيّ، مقارنةً مع بقيَّة مدن العراق، فضلًا عن سلامة المدينة وأهلها من آثار الاحتلال المغوليّ للعراق، وما تبعه من أحداث جسيمة تعرَّضت لها مدن العراق، لاسيما بغداد، من دمار وتخريب على يد جيوش المغول[٢].

(١) إيمان عبيد ونَّاس، الصلات الثقافية بين الحِلَّة ومدن الشرق الإسلاميّ من خلال الرحلات العلميَّة من القرن السابع حتَّى نهاية القرن التاسع الهجريَّين، رسالة ماجستير غير منشورة، كليَّة التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٧، ص٢١٣.

(٢) عبَّاس العزَّاويّ، تاريخ العراق بين احتلالَين، الدار العربيَّة للموسوعات، د.م، د.ت، ج١، ص٣٩، ابن الفوطيّ، الحوادث الجامعة، ص٣٦٠.

ويعـود الفضـل في سـلامة المدينـة ونجاتها مـن هكذا عمليـات إلى فطنـة العلماء الموجوديـن فيها ونباهتهـم، إذ اتَّفق عدد من علماء الحِلَّة وفقهائهـا على ضرورة مكاتبة السلطان المغوليّ هولاكو، والعمل على ثنيه عن غزو المدينة ودخولها بقوَّاته بعد احتلاله لبغداد، فتمَّ تشـكيل وفد من أهالي المدينة ترأسـه السيِّد مجد الدين بن طاووس، والتقى الوفـد بهولاكو، وطلبوا منه عدم التعرُّض إلى المدينـة، وأن يضع أحد أمرائه حاكمًا على المدينة، فوافق على طلباتهم، وعين الأمير بجلي النخجوانيّ حاكمًا على المدينة[1].

ومن ثمَّ تمكَّن أهالي المدينة وعلماؤها من الحفاظ على مدينتهم من الدمار والتخريب الذي كان سـيقع عليها لا محالة لو هاجمتها جيـوش المغول، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إنَّ اسـتقرار المدينة وعـدم تعرُّضها للدمار كان عاملًا مهمًّا وأساسـيًّا في الحفاظ على مـا تبقَّى من التراث الإسـلاميّ، ومنع إتلافه وتدميره، إذ انـبرى الكثير من علماء الحِلَّة وسـكَّانها إلى شراء الآثار العلميَّة والكتب والمخطوطات مـن بغداد، وجلبها إلى الحِلَّة، فسلِمت هذه النفائس من الدمار الذي تعرَّضت له مثيلاتها في بغداد[2].

شـهد عـصر فخر المحقِّقـين ومدَّة حياتـه التي قاربت التسـعين عامًـا، الكثير من الأحداث والتطوُّرات السياسـيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة التـي كان لها وقعها وأثرها الواضح على سـكَّان المدينة، وفي السـنة التي ولِد فيها فخر المحقِّقين، كانت مدينة الحِلَّة الفيحـاء تحت حكم الأمير لطف الله بن قوام الديـن محمَّد، وهو من آل الجوينيّ، وامتدَّ حكمه على الحِلَّة من سنة (٦٧٧هـ) حتَّى عام (٦٨٣هـ)[3].

(١) رنا سـليم شـاكر العزَّاوي، الحِلَّـة في العصر المغولـيّ الإيلخانـيّ (٦٥٦-٧٣٦هـ/ ١٢٥٨-١٣٣٥م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كليَّة التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٥، ص٣٦.

(٢) ابن الفوطيّ، الحوادث الجامعة، ص٣٦١، العزَّاويّ، تاريخ العراق، ج١، ص٤٠.

(٣) عماد عبد السـلام رؤوف، إدارة العراق (الأسر الحاكمة ورجال الإدارة والقضاء في العراق في القرون المتأخِّرة)، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٢، ص٢٨١.

تولَّى حكم الحِلَّة بعد لطف الله الجوينيّ، صفيّ الدين أبو المكارم بن حمزة بن محاسن العكرشيّ، وهو خال الشاعر صفيّ الدين الحِلِّيّ لأمِّه، وقيل إنَّه جدَّه، ومن أسرة نبيلة لها مكانة كبيرة في العهدَين العبَّاسيّ والمغوليّ، تولَّى حكم مدينة الحِلَّة مرَّتَين، كانت الأوَّلى في العهد العبَّاسيّ، وانتهت سنة (٦٥٤هـ)، ثمَّ تولى صدارة الحِلَّة للمرة الثانية في العهد المغوليّ سنة (٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م)، واستمرَّ حكمه للمدينة حتَّى عام (٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)[١]، وقد شهدت الحِلَّة ومدن الفرات الأوسط خلال هذه المدَّة فيضان الفرات، وغرق الكثير من الأراضي، كما ظهر خلال عهده رجل في سواد الحِلَّة ادَّعى أنَّه نائب صاحب الزمان عجل الله فرجه الشريف، وكان يدعى أبو صالح، وانضمَّ إليه عدد من عوام الناس وجهَلَتهم، وقصد الحِلَّة، وطلب من ابن محاسن أن يستدعيه إليه، ثمَّ جرى قتال شديد بين الطَّرَفَين، فهزم ابن محاسن وجماعة من أصحابه، ولم يدخل أبو صالح إلى الحِلَّة، وإنَّما توجَّه إلى قوسان، حيث لاحقه شحنة العراق، فقُتِل أبو صالح وجماعة من أصحابه، وقُطعت رؤوسهم، وحُملت إلى بغداد، وعُلِّقت هناك[٢].

توفِّي ابن محاسن سنة (٦٨٣هـ)، بعد أن أمر بقتله زين الدين هبة الله من آل أبي الفضل، إذ طلب من أصحابه أن يقتلوه، فقُتِل رفسًا بالأرجل، وهو يصلِّي في مسجده، وتولَّى حكم الحِلَّة بعده فخر الدين مظفَّر بن الطراح (ت ٦٩٤هـ)، وهو من رجال العصر المغوليّ في العراق، وتولَّى عدَّة مناصب إداريَّة في عهدهم، وكان جوادًا، سخيًّا، وافر السَّطوة والنَّاموس، حازمًا مهيبًا، صاحب سياسة راسخة، يخافه الأعراب وسائر الرعايا، مهَّد البلاد وعَمَّرها، نظم الشعر، وله أشعار كثيرة[٣].

(١) عبد الرضا عوض، الحِلَّة وحكَّامها، دار الفرات، ط٢، الحِلَّة، ٢٠١٢، ص٣١، ٣٦، صفيّ الدين الحِلِّيّ، ديوان صفيّ الدين الحِلِّيّ، دار صادر، بيروت، د.ت، ص ٢٠-٢٣، ابن الفوطيّ، الحوادث الجامعة، ص٣٠٣.

(٢) يوسف كركوش الحِلِّيّ، تاريخ الحِلَّة، ج١، ص٩٨-٩٩، ١٠٣-١٠٥.

(٣) ابن الفوطيّ، الحوادث الجامعة، ص٤١٩، العزَّاويّ، تاريخ العراق، ج١، ص٢٨١.

تولَّى حكم مدينة الحِلَّة ثلاث مرَّات خلال العهد المغوليّ، كانت الأوَّلى سنة (٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م)، ثمَّ أُعيد تنصيب ابن الطراح على الحِلَّة للمرَّة الثانية سنة (٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)، بعد أن عُزِل من الأعمال الواسطيَّة، وجرى تعيينه صدرًا لمدينة الحِلَّة، وخلال عهده الثاني هذا، الذي قارب العام، شهدت بغداد ومدينة الحِلَّة غلاءً في الأسعار، ونقصًا في الغذاء، وتفشِّيًا في الأمراض، زيادةً على غرق المدينة وبعض المدن الأخرى كالكوفة وهيت والأنبار، نتيجة لارتفاع مناسيب المياه بشكلٍ كبير، وفيضان نهر الفرات، ولم يبقَ في منصبه طويلًا، إذ سرعان ما عُزِل عن منصبه عام (٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م)[١].

مُنِحت صدارة الحِلَّة بعدها إلى مجد الدين إسماعيل بن إلياس، وكان فاضلًا، أديبًا، سخيًّا، ولكنَّه لم يستمر طويلًا في حكم المدينة، ففي سنة (٦٨٨هـ/ ١٢٩٥م) تولى حكم العراق فخر الدولة إيليا بن صفيِّ الدولة، والذي طالب الولاة والعمَّال بالإيفاء بما عليهم من أموال، وضيَّق عليهم بشدَّة، وكان مجد الدين إسماعيل بن إلياس من بينهم، فلم يتمكَّن من سداد ما طالبه به فخر الدولة، فأُلقي القبض عليه، وصودرت أملاكه وأمواله، وعوقب بالتعذيب والضرب والإهانة، ثمَّ قُطِع رأسه في الثاني والعشرين من جمادى الآخرة سنة (٦٨٨هـ/ ١٢٨٨م)[٢]، وهو الأمر الذي يُظهِر لنا مدى قسوة الحكَّام المغول في جباية الأموال واستيفائها بالقوَّة والتعسُّف، ومَنْ لا يتمكَّن من تسديد الأموال، تكون أمواله وبيته وممتلكاته عُرضة للنهب والبيع.

(١) ابن الفوطيّ، مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: محمَّد الكاظم، مؤسَّسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، طهران، ١٤١٦هـ، ج٣، ص٢٠٦-٢٠٧، العزَّاويّ، تاريخ العراق، ج١، ص٢٨١، ٣١٧، ٣٦٩.

(٢) الذهبيّ، شمس الدين أبو عبد الله محمَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، تاريخ الإسلام وفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، ج٥١، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٩٨٧م، ص٣٢٥، الصفديّ، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ج٩، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠م، ص١٤٢.

وبعد مقتل مجد الدين، أُعيد فخر الدين ابن الطراح إلى صدارة الحِلَّة للمرَّة الثالثة، واستمرَّت ولايته على أعمالها إلى عام (٦٩٤هـ/ ١٢٩٤م)، حيث عُزِل عن صدارة الحِلَّة، وتولَّى صدارة قوسان وواسط والبصرة، وأخلفه على صدارة المدينة الأمير الفارسيّ دولة شاه بن سنجر الصاحبيّ، الذي في عهده زار السلطان غازان مدينة الحِلَّة خلال طريقه إلى زيارة النجف وكربلاء، وبنى في المدينة دارًا سمِّي بـ(دار السيادة)[1].

آلَ حكم الحِلَّة بعده إلى زين الدولة هبة الله بن أبي طاهر العلويّ، واستمرَّ في صدارته عليها حتَّى مقتله سنة (٧٠١هـ) على يد بني محاسن؛ ثأرًا لدم صفيِّ الدين ابن محاسن، وتولَّى الحكم بعده جلال الدين بن أبي طاهر بن محاسن، وخلال عهده استمرَّت الاضطرابات والنزاعات بين أسرتَي آل محاسن وآل أبي الفضل، فضلًا عن غارات الأعراب والقبائل على المدينة[2].

دفع تدهور الأوضاع في مدينة الحِلَّة بالسلطان الأيلخانيّ أولجاتيو خدابنده إلى منح حكم مدينة الحِلَّة سنة (٧١٢هـ/ ١٣١٢م)، إلى الأمير العربيّ حسام الدين مهنَّا ابن عيسى بن مهنَّا من آل فضل بن ربيعة، وهم فرع من قبيلة طي، ارتحلوا في عدَّة مناطق، وتنقَّلوا ما بين الشام والجزيرة والحجاز.

وكان مهنَّا رجلًا مهيبًا كبير القدر، مشهورًا بكرمه وحلمه، حكم في عدَّة

(١) الزركليّ، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، مج٧، ط٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م، ص٢٥٦، عبد الرضا عوض، الحِلَّة وحكَّامها، ص ٣٥-٣٧، محمَّد ضايع حسون وآخرون، البصرة في العصر المغوليّ (الأيلخانيّ) دراسة في أحوالها السياسيَّة والإداريَّة (٦٥٦-٧٣٨هـ/ ١٢٥٨-١٣٣٧م)، مجلَّة كليَّة التربية الأساسيَّة، جامعة بابل، العدد٧، أيَّار٢٠١٢، ص٩٤-٩٥.

(٢) يوسف كركوش الحِلِّيّ، تاريخ الحِلَّة، ج١، ص٩٦-٩٧، عماد عبد السلام رؤوف، الأسر الحاكمة، ص٢٨٢.

مناطق من العراق والشام، معظَّمًا عند سلاطين المماليك ونوَّابهم في بلاد الشام ومصر والعراق، فضلًا عن سلاطين المغول الذين حذَّروا من سطوته ومكانته، وعملوا على إرضائه[1].

تولَّى مهنَّا الثاني حكم الحِلَّة وبعض المناطق المحيطة بها حتَّى منطقة عانة سنة (٧١٢هـ/ ١٣١٢م)؛ ولأنَّه كان يقيم في البادية القريبة من عانة على شطِّ الفرات، فقد جعل مهنَّا ابنه سليمان نائبًا عنه في حكم المدينة، واستمرَّ حكم سليمان للمدينة طوال عهد خدابنده، ومن ثمَّ في عهد ولده السلطان أبي سعيد، ولا تذكر المصادر التاريخيَّة شيئًا عن أحوال المدينة في عهده، واقتصرت على ذِكر بداية حكمه فقط، وقد حكم المدينة بعده الأمير عليّ ابن الأمير طالب الدلقنديّ الحسينيّ للمدَّة (٧٣٥-٧٣٦هـ)[2].

ثانيًا: العهد الجلائريّ

مثلَّت وفاة السلطان الأيلخانيّ أبي سعيد بن خدابنده سنة (٧٣٦هـ/ ١٣٣٥م)

(١) الصفديّ، أعيان العصر وأعوان النصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٧، ج٥، ص٤٦٠-٤٦٨، الوافي بالوفيات، ج١٥، ص٢٦٢، أحمد وصفي زكريَّا، عشائر الشام، دار الفكر، ط٢، بيروت، ١٩٨٣، ج١، ص٩٧-٩٨.

(٢) أبو الفداء، إسماعيل بن محمَّد بن عمر، المختصر في أخبار البشر، تحقيق: محمود ديُّوب، ج٤، مطبعة دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٩٩٧م، ص٧١، ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، تحقيق عليّ شيري، ج١٨، مطبعة دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٠٨هـ، ص٣٨٠-٣٨١، عبَّاس العزَّاوي، تاريخ العراق بين احتلالَين، ج١، ص٤٢٨-٤٣٠، يوسف كركوش الحِلِّيّ، تاريخ الحِلَّة، ج١، ص١١٠، عبد الرضا عوض، الحِلَّة وحكَّامها، ص٣٩، محمَّد ضايع حسُّون وإسراء شهيد طعمه، السلطان خدابندا (أولجايتو) سيرته وتولِّيه عرش السلطنة المغوليَّة (٧٠٣-٧١٦هـ/ ١٣٠٣-١٣١٦م)، مجلَّة كليَّة التربية الأساسيَّة، جامعة بابل، العدد ١٧، أيلول ٢٠١٤م، ص٩٨-١٠٥.

نهاية الدولة الأيلخانيَّة في العراق، وبداية حكم الدولة الجلائريَّة فيه، التي عُرِفت بتلك التسمية نسبةً إلى قبيلة جلائر أو جلاير ذات الأصل المغوليّ، والتي ينتمي لها الشيخ حسن بزرك، إذ نشبت صراعات عدَّة بين الأمراء الأيلخانيِّين، تمكَّن خلالها الشيخ حسن بزرك بدءًا من عام (٧٣٦هـ) أن يلعب دورًا رئيسًا في تعيين خلفاء أبي سعيد، ثمَّ تمكَّن من السيطرة على العراق، واتَّخذ بغداد عاصمة لحكم الدولة الجلائريَّة سنة (٧٤١هـ)[١].

كانت مدينة الحِلَّة في هذه المدَّة تحت سيطرة الأمير شهاب الدين أحمد بن رميثة ابن أبي نمي بن حسن بن عليّ ابن قتادة الحسنيّ القرشيّ الهاشميّ، وهو من شيوخ قبيلة المنتفق العقيليَّة، حكم المدينة للمدَّة من (٧٣٦هـ/ ١٣٣٥م) حتَّى (٧٤٢هـ/ ١٣٤٣م)، وقد استغلَّ الأمير أحمد حالة الصراع والفوضى التي كانت تمرُّ بها الدولة الأيلخانيَّة بعد وفاة السلطان أبي سعيد سنة (٧٣٦هـ/ ١٣٣٥م)، وتمكَّن من الاستيلاء على مدينة الحِلَّة، وأخرج حاكمها الأمير عليّ بن طالب الدلقنديّ الحسينيّ الأفطسيّ، وشكَّل الإدارة في المدينة، وبعث عمَّاله إلى أطرافها، وفرض سيطرته عليها، وامتدَّ نفوذه حتَّى شمل وسط العراق، ومناطق واسعة من جنوبه[٢].

امتاز بحُسن السيرة، وعلوِّ الهمة، والطموح إلى المجد، ورغب بإقامة حكومة عربيَّة في العراق، تكون مدينة الحِلَّة الفيحاء عاصمة لها، لما امتازت به المدينة من أهميَّة

(١) الغياثيّ، عبد الله بن فتح الله، التاريخ الغياثيّ، تحقيق: طارق الحمدانيّ، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٧٥م، ص٨٢، المقريزيّ، أبو العبَّاس أحمد بن عليّ بن عبد القادر، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمَّد عبد القادر عطا، ج٣، مطبعة دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٩٩٧، ص٢٧٨.

(٢) الفاسّي المكِّيّ، تقي الدين محمَّد بن أحمد الحسنيّ، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق فؤاد سيِّد، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦، ج٣، ص٤٠-٤١، العاني، نوري عبد الحميد، العراق في العهد الجلائريّ، دار الشؤون الثقافيَّة العامَّة، بغداد، ١٩٨٦م، ص٤٥.

سياسـيَّة، واقتصاديَّة، وموقع جغرافيّ متميِّز، فضلًا عن تمتُّع أهلها بالشجاعة والبسالة، وبقي يتحيَّن الفرصة المناسبة لإعلان دولته[1].

إلَّا أنَّه تعرَّض إلى عدَّة هجمات من جيوش الشيخ حسن بزرك الجلائريّ، وفشلت جميع الحملات العسكريَّة التي أرسلها لاحتلال المدينة، نتيجة لذكاء وشجاعة الشريف أحمـد في مواجهة هذه الحملات، فاضطرَّ الشـيخ حسـن إلى قيادة حملة عسـكريَّة كبيرة بنفسـه من أجل احتلال المدينة، فعبر نهر الفرات مـن الأنبار وحاصر الحِلَّة التي تحصَّن في داخلهـا الأمير أحمد، ثمَّ تمكَّن بمسـاندة بعـض أهالي المدينة من دخولها، واستسـلم لـه الأمـير أحمد بعـد أن طلب منه الأمان، إلَّا أنَّ حسـن بـزرك قرَّر قتله بعـد أن خوَّفه بعـض المقرَّبين من بقاء الأمير أحمد، فطالبه بالأموال التي اسـتحصلها خلال حكمه في المدينة، وعذَّبه عذابًا شـديدًا، ثمَّ قُتِل في ١٨ رمضان سـنة (٧٤٢هـ)، ودُفِن في النجف الأشرف[2].

أصبحت الحِلَّة بعدها تحت حكم الشـيخ حسن بزرك، وامتاز عهده فيها باستقرار أوضاعهـا العامَّة، واهتمامـه بالعمران والبناء، وتنظيم أوضاعها الإداريَّة، فتولَّى السـيِّد قـوام الدين ابن طاووس منصب نقيب النقباء، وخلفه فيها ابنه عبد الله بن قوام الدين، ولُقِّب بـ(نجم الدين).

تمتعـت مدينـة الحِلَّة بالاسـتقرار السـياسيّ والاقتصاديّ طوال مدَّة حكم الشـيخ

(١) ابـن عنبـة، جمال الديـن أحمد بن عليّ، عمدة الطالب في أنسـاب آل أبي طالـب، تحقيق: محمَّد حسـن الطالقانيّ، المطبعة الحيدريَّة، النجـف، ط٣، ١٩٦١م، ص١٤٧، ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج١٠، مطبعة دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٠م، ص٣٢٣.

(٢) ابـن عنبة، عمدة الطالب، ص١٤٧، يوسـف كركوش، تاريخ الحِلَّـة، ج١، ص١١٢-١١٤، عبَّاس العزَّاويّ، تاريخ العراق، ج٢، ص٣٥.

حسن بزرك، التي انتهت بوفاته سنة (٧٥٧هـ/ ١٣٥٦م)، حيث تولَّى الحكم بعده ولده السلطان أويس بن حسن بزرك الحكم سنة (٧٥٧هـ/ ١٣٥٦م)، والذي وسَّع من حدود دولته، واشتهر السلطان أويس بعدله وشجاعته، وسار بسيرة أبيه في أحكامه وحسن سيرته ومحبَّته للفقراء والعلماء[١].

بقيت مدينة الحِلَّة تحت حكم الأمير أويس حتَّى وفاته سنة (٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م)، وانمازت المدينة بأهميَّة كبيرة خلال عهده، إذ أصبحت المحطَّة الرئيسة للحجَّاج القادمين من بغداد والمناطق المحيطة بها، فضلًا عن رخائها وازدهارها الاقتصاديّ[٢].

(١) القلقشنديّ، أبو العبَّاس أحمد بن عليّ، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستَّار أحمد فرَّاج، ج٢، الكويت، ١٩٦٤م، ص١٧٦، الغياثيّ، التاريخ الغياثيّ، ص٨٧، العاني، العراق في العهد الجلائريّ، ص٧٦.

(٢) أحمد سوسة، فيضانات بغداد في التاريخ، ج٢، مطبعة الأديب، بغداد، ١٩٦٣م، ص٣٥٨، الغياثيّ، التاريخ الغياثيّ، ص٨٩، ابن عنبة، عمدة الطالب، ص٣٩.

المبحث الثالث

أثر الأوضاع العامَّة على مدرسة الحِلَّة العلميَّة

أوَّلًا: ازدهار مدرسة الحِلَّة العلميَّة

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ للأحداث السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، والحروب والكوارث الطبيعيَّة التي يمرُّ بها بلد ما، أو مدينة ما، أثرًا كبيرًا وانعكاسًا واضحًا على طبيعة الحركة العلميَّة والفكريَّة في تلك البلاد أو المدينة، وقد زخر تاريخ مدينة الحِلَّة الفيحاء في عصر فخر المحقِّقين (٦٨٢-٧٧١هـ) بالكثير من الأحداث والاضطرابات السياسيَّة، والتغيُّرات الاقتصاديَّة التي أثَّرت بشكلٍ مباشر على المدينة وسكَّانها، وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ للأحداث السياسيَّة في البلد بشكلٍ عام الأثر الأكبر على استقرار الأوضاع في المدينة، إذ تناوبت على حكم المدينة الدول والإمارات الحاكمة، المحليَّة منها والأجنبيَّة منذ تأسيسها، وهذا التناوب بالحكم انعكس بالسَّلب والإيجاب على الحياة العلميَّة في المدينة، التي يجد المتتبِّع لها بأنَّها كانت مزدهرة، بالرغم من الإرباك والاضطراب السياسيّ[1].

ويمكن القول: إنَّه رغم كثرة هذه الأحداث، إلَّا أنَّنا نجد أنَّ انعكاساتها السلبيَّة كانت ضئيلة على مدرسة الحِلَّة العلميَّة، بل على العكس من ذلك، نجد أنَّ بعض

(١) عدنان فرحان آل قاسم، تاريخ الحوزات العلميَّة والمدارس الدينيَّة عند الشيعة الإماميَّة، ج٤، دار السلام، بيروت، ٢٠١٦، ص١١٨-١٢٢.

التغييرات السياسيَّة كانت لها آثارٌ إيجابيَّة كبيرة ومهمَّة في نموِّ وازدهار مدرسة الحِلَّة العلميَّة بشكلٍ خاصٍّ، ومدرسة أهل البيت عليهم السلام بشكلٍ عام، وتمتُّعها بمكانة جيِّدة، ومتنفَّس لا بأس به.

ولعلَّ من أبرز الأحداث السياسيَّة المذهبيَّة وأهمَّها، والتي ارتبطت بمدرسة الحِلَّة وحوزتها العلميَّة، وأسهمت في نموِّها وازدهارها، كان تحوُّل السلطان الأيلخاني محمَّد ابن أرغون إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام، على إثر حادثة تطليقه لزوجته الشهيرة، والتي استدعى على إثرها العلَّامة الحِلِّيّ، فحضر إلى مجلسه يصحبه ولده فخر المحقِّقين، وطلب السلطان رأي العلَّامة حول الطلاق بعد أن أفتى له بقيَّة شيوخ المذاهب بعدم جواز رجوع زوجته إليه إلَّا بمحرم، وما تخلَّل تلك الحادثة من فطنة وذكاء من العلَّامة الحِلِّيّ قُدِّست نفسه، في إظهار أحقيَّة مذهب أهل البيت عليهم السلام، وهو الأمر الذي أثار إعجاب السلطان محمَّد[1].

ثمَّ طلب السلطان من العلَّامة الحِلِّيّ بيان مذهب أهل البيت عليهم السلام، فجرت عدَّة مناظرات في حضرة السلطان، حضرها الخواجة نظام الدين عبد الملك المراغيّ، الذي كان عالمًا شافعيًّا ماهرًا في المعقول والمنقول، ومن علماء السنَّة البارزين، فأجاب فيها العلَّامة الحِلِّيّ عن مسائل متنوِّعة، وناظر فيها بقيَّة مشايخ المذاهب الإسلاميَّة حتَّى ألزمهم جميعًا وأفحمهم وأثبت الحقائق الناصعة لعقيدته، وأثبت بالدلائل والبراهين أحقيَّة مذهب أهل البيت عليهم السلام[2].

(١) الشيخ عبد الله الحسن، المناظرات في الإمامة، مطبعة مهر، د.ت، ١٤١٥هـ، ص٣٣٢-٣٣٣، العلَّامة الحِلِّيّ، إيضاح الاشتباه، تحقيق: الشيخ محمَّد الحسُّون، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدَّسة، ١٢١١هـ، مقدِّمة التحقيق، ص٤٣.

(٢) الأحمدي الميانجيّ، مواقف الشيعة، ج٣، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم المشرَّفة، ١٤١٦هـ، ص١٦.

وعلى إثر ذلك تحوَّل السلطان محمَّد، هو وجميع أمرائه ورجاله، إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام، وأعلن تشيُّعه في ذلك المجلس، وسمَّى نفسه محمَّد خدابنده، وأقام مذهب أهل البيت في البلاد، وخطب بأسماء الأئمَّة الاثني عشر، وسكَّ النقود باسمهم عليهم السلام، ويعدُّ اعتناق السلطان خدابندا لمذهب أهل البيت عليهم السلام نقطة تحوُّل جوهريَّة في مدرسة الحِلَّة العلميَّة بشكلٍ خاصٍّ، ومدرسة فقه أهل البيت عليهم السلام بشكلٍ عام، إذ منح السلطان لعلماء المذهب الحريَّة المطلقة في نشر علوم أهل البيت عليهم السلام، وأعطيت في عهده الكثير من الحريَّات الدينيَّة التي كان العبَّاسيُّون يمنعونها، وسمح للعلماء والناشطين الشيعة بالتحرُّك في مملكته، بعد أن كانوا يعانون من الحجر والتضييق، فأخذ العلماء بنشر علوم أهل البيت عليهم السلام وفضائلهم بين الناس، وذكروا سيرهم وتعاليمهم ووصاياهم، ممَّا أسهم في دخول الكثير من الناس في مذهب أهل البيت عليهم السلام[1].

أسهم تشيُّع السلطان خدابندا أيضًا في إلغاء التعتيم الفكريّ الذي مارسه العبَّاسيُّون ضدَّ مذهب أهل البيت عليهم السلام، ومنع ذكرهم، وذكر علومهم وسيرتهم بين عامَّة الناس، وفتح الأبواب أمام فكر أهل البيت عليهم السلام للانتشار بين الناس، وأنهى الظلم وسلب الحريَّات التي تعرَّض لها أبناء هذا المذهب المبارك على مدى قرون من السنين السابقة[2]، فنشر العلماء مذهب أهل البيت عليهم السلام بين الناس، ودافعوا عن ظلاماتهم، وفضحوا أعداءهم، وأثمر ذلك عن تشيُّع غالبيَّة شعب المملكة وإتِّباعهم مذهب

(١) السيِّد المرعشي، شرح إحقاق الحقِّ، ج١، تحقيق: السيِّد شهاب الدين المرعشيّ النجفيّ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، قم المقدَّسة، د.ت، ص٧٠-٧٢، العلَّامة الحِلِّيّ، قواعد الأحكام، ج١، تحقيق: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدَّسة، ١٤١٣هـ، مقدِّمة التحقيق، ص٣٣.

(٢) عليّ الكورانيّ العامليّ، كيف ردَّ الشيعة غزو المغول، مركز العلَّامة الحِلِّيّ الثقافي، د.م، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م، ص ٢٠٣-٢٠٨.

آل محمَّد صلَّى الله عليه وآله وسلَّم أجمعين[١].

لم يكتفِ السلطان خدابندا بذلك، ولم يرضَ بمفارقة العلَّامة، بل طلب منه أن يبقى قريبًا منه، وأسَّس له المدرسة السيَّارة؛ ليكون هو وتلاميذه دائمًا معه، فكانت هذه المدرسة ترافق السلطان أينما رحل، وقد ضمَّت المدرسة العديد من العلماء من مختلف المذاهب الإسلاميَّة، ولم تقتصر على مذهب واحد، فالسلطان خدابنده، وعلى الرغم من إعلانه المذهب الشيعيّ مذهبًا رسميًّا للبلاد، إلَّا أنَّه اهتمَّ بالمذاهب الإسلاميَّة الأخرى[٢]، ومن بين العلماء الذين دَرَّسوا في هذه المدرسة، إضافة إلى العلاَّمة الحِلِّيّ، كان ولده الشيخ فخر الدين محمَّد، الذي كان أحد أركان المدرسة السيَّارة، ومارس الدرس فيها إلى جانب والده، وتخرَّج على يديه الكثير من الأعلام، وكان ذا منزلة علميَّة، بحيث كان ينتقد آراء والده العلَّامة، وربَّما صار ذلك سببًا لعدول والده عن بعض آرائه[٣].

ومن العلماء الآخرين الخواجة رشيد الدين فضل الله بن أبي الخير بن عليّ الهمدانيّ (ت ٧١٨ هـ) وزير السلطان المغوليّ غازان، والإمام قطب الدين محمود بن مسعود ابن مصلح الفارسيّ (ت ٧١٦ هـ)، وصف بأنَّه عالم العجم، وإمام عصره في المعقولات، والسيِّد ركن الدين الحسن بن شرف شاه الحسينيّ الأسترآباديّ (ت ٧١٨هـ)

(١) السيِّد عليّ البروجرديّ، طرائف المقال، ج٢، تحقيق: السيِّد مهدي الرجائيّ، مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ العامَّة، قم المقدَّسة، ١٤١٠هـ، ص٤٣٩.
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، إرشاد الأذهان، تحقيق: الشيخ فارس حسُّون، ج١، مطبعة مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدَّسة، ١٤١٠هـ، ص٥١-٥٣، قواعد الأحكام، ج١، ص٣٣، ١١٦، آقا ضياء العراقيّ، شرح تبصرة المتعلِّمين، تحقيق: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، ج١، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدَّسة، ١٤١٤هـ، ص٦٣.
(٣) الحرُّ العامليّ، أمل الآمل، ج٢، ص٢٦١، الأفندي، رياض العلماء، ج٥، ص٧٧.

أحـد تلامـذة نصير الدين الطـوسيّ، وقطب الدين محمَّد بن أسـعد بن محمَّد التسـتريّ (ت ٧٣١ هـ)، وتخرَّج منها عدد من العلماء الأعلام، ومنهم الشـيخ قطب الدين محمَّد ابن محمَّد الرازي البويهيّ (ت ٧٦٦هـ)، والشيخ المولى تاج الدين محمود ابن المولى محمَّد ابن القاضي عبد الواحد الرازي (ت ق٨هـ)، والشيخ تقي الدين إبراهيم بن الحسين بن عليّ الآمليّ (ت ق٨هـ)، وغيرهم الكثير[١].

وعدَّت هذه المدرسـة أوسـع قناة علميَّة وفكريَّة نقلت علوم علـماء الحِلَّة إلى العالم الإسـلاميّ، لاسيما علوم أهل البيت عليهم السلام، ومن خلال هذه المدرسة ومدرِّسيها انتشرت كتب علماء الحِلَّة ومؤلَّفاتهم إلى مختلف أنحاء العالم الإسـلاميّ، وكان يدرَّس فيها الفقه وأصول الدين والحديث وعلم الكلام والتاريخ، وغيرها من العلوم والآداب المتنوِّعة، كـما درِّسـت فيها كتب علـماء الحِلَّـة ورواياتهم، فضلًا عـن كتب العلَّامـة وولده فخر المحقِّقين ومؤلَّفاتهم[٢].

ومن جانبهـا عادت الحِلَّة إلى مكانتهـا العلميَّة القديمة، وشـهدت كمدينة علميَّة ازدهـارًا معرفيًّا لم يسـبق له مثيل من قبل، ونمت مدرسـتها العلميَّة خـلال هذه المدَّة، بعدمـا عانت الاضطهاد مـدَّة طويلة، حتَّى صارت مركزًا علميًّـا وموطنًا لجموع كبيرة مـن المفكِّرين وطلبة العلم الذين تقاطروا عليها من كلِّ فجٍّ عميق من بلدان إسـلاميَّة، فضـلًا عـن أبنائها وأبناء المدن العراقيَّة الأخرى، وشـدُّوا إليها الرِّحـال من كلِّ حدبٍ

(١) ماجد عبد زيد أحمد، المدرسـة السيَّارة، مجلَّة العلوم الإنسانيَّة، كليَّة التربية صفيِّ الدين الحِلِّـيّ، المجلَّد الأوَّل، ٢٠١٢، ص١٠٢-١٠٣.

(٢) الطباطبائـيّ، السـيِّد علـيّ، ريـاض المسـائل، ج٢، مطبعـة جامعة المدرِّسـين، قم المقدَّسـة، ١٤١٢هـ، ص٧٨، العلَّامة الحِلِّيّ، إرشاد الأذهان، ج١، ص٥٢، ١٢٩، ١٣٦، قواعد الأحكام، ج١، ص٣٣، ١٠٩، ١١٦، الأمين، حسـن، في السـلطانيَّة مدرسة العلَّامة الحِلِّيّ ومسجده، مجلَّة المنهاج، العدد الرابع لسنة ١٩٩٦، ص٢٥٣.

وصوب للارتواء من منهلها الصافي العذب، وليستقوا من أكابر علمائها في مختلف فنون المعرفة، فقد زخرت بالعلماء والمجتهدين والفطاحل وجهابذة الفقه والشريعة، وعلوم اللغة والدراسات الإنسانيَّة الأخرى، الذين كانوا منكبِّين على التأليف والتصنيف بشكلٍ يُلفِت النَّظر، فأصبح للفقهاء الأثر الكبير في تطوير وتنظيم مناهج وأبواب الفقه والأصول عند الإماميَّة، وتجديد صياغة علميَّة الاجتهاد، كالعلَّامة وفخر المحقِّقين، اللذَين عادا إلى مدينة الحِلَّة بعد وفاة السلطان خدابندا سنة (٧١٦هـ)، وابن نما، وابن طاووس، وابن أبي الفوارس، والشهيد الأوَّل، وغيرهم من فطاحل الأعلام ورجال الفكر، وقد دلَّ انتساب طلبة العلم في مدينة الحِلَّة إلى مدن وأقطار عدَّة على اتِّساع مدرسة الحِلَّة وتخطِّيها الصفة الإقليميَّة، كما دلَّ تنوُّع نتاج علماء هذه المدرسة في مجالات المعرفة المتعدِّدة على تعدُّد الثقافات العلميَّة[١].

ثانيًا: مرحلة ركود الحركة العلميَّة

انتقلت الزعامة الشيعيَّة بعد وفاة العلَّامة الحِلِّيّ إلى ولده فخر المحقِّقين محمَّد ابن الحسن، إلَّا أنَّه لم تظهر لفخر المحقِّقين صلة بالأيلخانيِّين مثل والده، بسبب عدم استقرار الوضع السياسيّ، وتشتُّت مراكز القوى الحاكمة في البلاد، وكلُّ ما عُرِف عن نشاطه السياسيّ منذ بداية حياته، هو أنَّه كان شريك والده في رحلاته، كما كان أحد الأطراف المشتركة في المناقشات الجدليَّة التي كانت تدور في بلاط السلطان خدابنده مع علماء المذاهب الإسلاميَّة في بعض الأوقات[٢].

(١) هناء كاظم خليفة الربيعيّ، أثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكريَّة في العراق (من القرن السادس إلى نهاية القرن الثامن الهجريَّين)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كليَّة التربية، الجامعة المستنصريَّة، ٢٠٠٩، ص٣٤-٤٢، حسن عيسى الحكيم، مدرسة الحِلَّة العلميَّة ودورها في حركة التأصيل المعرفيّ، منشورات المكتبة الحيدريَّة، النجف الأشرف، ٢٠٠٥، ص١٧٩-١٨٥، عدنان فرحان آل قاسم، تاريخ الحوزات العلميَّة، ج٤، ص١٤٤-١٤٦.

(٢) جودت القزوينيّ، تاريخ المؤسَّسة الدينيَّة الشيعيَّة، دار الرافدين، بيروت، ٢٠٠٥م،=

كانت السنين الأوَّلى التي أعقبت وفاة العلَّامة الحِلِّيّ استمرارًا للازدهار الذي شهدته مدرسة الحِلِّيّة العلميَّة، لاسيما بعد أن تزعَّم ولده فخر المحقِّقين هذه المدرسة، وقد عمل فخر المحقِّقين على تطوير العلوم الإسلاميَّة في مدينة الحِلَّة، مقتديًا بسيرة أبيه وجدِّه والمُحقِّق الحِلِّيّ خال أبيه، ومتأثِّرًا بتلك الموجة العلميَّة الكبيرة التي كانت تحمل لواءها مدينة الحِلَّة الفيحاء، كما أنَّ أباه (العلَّامة الحِلِّيّ) أوكل إليه تكملة بعض مؤلَّفاته بعد موته، في وصيَّة أوصى بها إليه، فكان خير من نفَّذ تلك الوصيَّة، فأكمل تلك المؤلَّفات[1].

وتنوَّعت الأماكن التي كان فخر المحقِّقين يلقي فيها دروسه، وينشر علوم أهل البيت عليهم السلام، إذ استمرَّ بالتدريس في داره في مدينة الحِلَّة، وذكر الشهيد الأوَّل محمَّد بن مكِّي العامليّ أنَّه قرأ على فخر المحقِّقين في داره بالحِلَّة، ونال منه عدَّة إجازات، كانت أوَّلها في شعبان من سنة ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م، وأخذ عنه عددًا من الأحاديث النبويَّة، كما كان مجلس درس فخر المحقِّقين مكانًا آخر يُلقي فيه دروسه، حضره ودرس على يده فيه جمع غفير من علماء المذهب، ومنهم السيِّد أمين الدين أبو طالب أحمد بن بدر الدين بن أبي عبد الله محمَّد بن زهرة الحلبيّ (ت ٧٩٥هـ/ ١٣٩٢م) من أسرة آل زهرة الحلبيِّين، والشيخ نظام الدين محمَّد بن علاء الدين الحسن، والسيِّد حيدر بن عليّ الآمليّ، وغيرهم[2].

=ص١٨١-١٨٢.

(١) يوسف كاظم جغيل الشمَّري، فخر المحقِّقين محمَّد بن الحسن بن يوسف الحِلِّيّ، مجلَّة العميد، العدد الثاني، المجلَّد الأوَّل، آب، ٢٠١٢، ص٥٠٩-٥١٢.

(٢) الشهيد الأوَّل، الأربعون حديثًا، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، مطبعة أمير، قم المقدَّسة، ١٤٠٧هـ، ص٢١، ٣٧، ماجد عبد زيد أحمد الخزرجيّ، الحياة الفكريَّة في الحلَّة في القرنَين السابع والثامن الهجريَّين (٦٠١هـ/ ٨٠٠ هـ)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كليَّة التربية،=

إلَّا أنَّ ازدهار مدرسة الحِلَّة العلميَّة أخذ بالأفول تدريجيًّا أواخر حياة فخر المحقِّقين، وشهدت الحركة العلميَّة في مدينة الحِلَّة تراجعًا ملموسًا، بدت ملامحه واضحة في تراجع نتاجات علماء تلك الحقبة، حيث يتبيَّن للباحث في تاريخ ذلك العصر الهبوط التدريجيّ لنشاط مدينة الحِلَّة العلميّ، وربَّما الأدبيّ أيضًا[١].

تباينت العوامل وتنوَّعت الأسباب التي أدَّت إلى ركود، ومن ثمَّ أفول مدرسة الحِلَّة العلميَّة، وتشابه بعض هذه العوامل مع العوامل التي أسهمت في ظهور هذه الحركة، وارتقائها سُلَّم التكامل، ووصولها إلى أوج عطائها العلميّ، كما هو الحال مع العامل السياسيّ، فضلًا عن الجانب الاجتماعيّ الذي يمكن عدُّه أبرز هذه الأسباب والعوامل، والذي تمثَّل بهجرة عدد كبير من علماء المدينة خارجها[٢].

ففي الجانب السياسيّ، ورغم ما تمتَّعت به المدينة من استقرار سياسيّ أواخر حياة فخر المحقِّقين، التي عاصر فيها نهاية عهد السلطان أويس الجلائريّ أيضًا، إلَّا أنَّ الأمر اختلف عمَّا كان عليه سابقًا، بقلَّة الاهتمام الحكوميّ بالحركة العلميَّة والفكريَّة وتشجيعها، إذ انشغل السلطان أويس بتثبيت أركان دولته، وتوسيع حدودها، والقضاء على بعض التمرُّدات التي قادها أمراء منافسون، فقاد عدَّة حملات عسكريَّة للقضاء على تمرُّدات الأمراء في مناطق متفرِّقة من دولته، وهو الأمر الذي قلَّل من اهتمامه بالجانب العلميّ والفكريّ في البلاد، كما تولَّى حكم الحِلَّة أواخر عهده عدد من الولاة ممَّن لم يكونوا مهتمِّين بالعلم والفكر، ولم يولوا مسيرة العلم والعلماء الاهتمام الكافي، أو

=الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٥، ص ص ٧٤-٧٥.

(١) حيدر السيِّد موسى وتوت الحسينيّ، مدرسة الحِلَّة وتراجم علمائها من النشوء إلى القمَّة (٥٠٠-٩٠٠هـ) وما بعدها بقليل، مركز تراث الحِلَّة، الحِلَّة، ٢٠١٧، ص٤٢٠.

(٢) عدنان فرحان آل قاسم، تاريخ الحوزات العلميَّة، ج٤، ص١٦١.

الرعاية اللازمة لديمومة الحركة العلميَّة ودعم نشاطها[1].

أمَّا الجانب الأهم في ركود الحركة العلميَّة، فقد تمثَّل بهجرة علماء المدينة إلى مدن أخرى، والذي اختلفت دوافعه وأسبابه أيضًا، ومن بينها حالة التنافس العلميّ التي قد تؤدِّي إلى التباعد والتنافر بين بعض طلبة العلم، الأمر لذي دفع ببعضهم إلى مغادرة المدينة، ومن ثمَّ غياب جهودهم المهمَّة، وعطائهم المتميِّز عن الحلقات العلميَّة لحوزة الحِلَّة ومدرستها، ومن أوائل المهاجرين من العلماء كان الشيخ فخر المحقِّقين الذي ترك مدينة الحِلَّة إلى أذربيجان بعد وفاة أبيه العلَّامة، وقد بيَّن إلى والده العلَّامة بعد أن رآه في المنام بقوله: «وشكيتُ إليه من قلَّة المساعد، وكثرة المعاند، وهجر الإخوان، وكثرة العدوان، وتواتر الكذب والبهتان، حتَّى أوجب ذلك لي جلائي عن الأوطان، والهرب إلى أراضي أذربيجان»[2].

كما هاجر عدد آخر من كبار العلماء والفقهاء عن مدينة الحِلَّة إلى سواها لظروف معيَّنة، كهجرة الشيخ العلَّامة كمال الدين عبد الرحمن العتائقيّ إلى مدينة النجف الأشرف، وكذلك تلميذه النسَّابة السيِّد بهاء الدين عليّ النيليّ النجفيّ، وقبلهم أيضًا الفيلسوف الكبير الشيخ نصير الدين عليّ الكاشانيّ (القاشيّ) المتوفَّى في المشهد الغرويّ المقدَّس سنة (٧٥٥هـ)، وممَّن هاجر أيضًا من الحِلَّة إلى النجف الأشرف، الإمام الفقيه

(١) ابن حجر العسقلانيّ، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن عليّ، أنباء الغمر بانباء العمر، تحقيق: حسن حبشي، ج١، مطبعة لجنة إحياء التراث الإسلاميّ، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٧٤، ابن العماد الحنبليّ، أبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج٦، مطبعة مكتبة القدسيّ، القاهرة، ١٣٥١م، ص٤١، حيدر السيِّد موسى وتوت الحسينيّ، المصدر السابق، ص٤٢٠.

(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، منتهى المطلب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلاميَّة، ج٣، مؤسَّسة الطبع والنشر في الأستانة الرضويَّة المقدَّسة، قم المقدَّسة، ١٤١٤هـ، مقدِّمة التحقيق، ص٦٥، حسن الصدر، تكملة أمل الآمل، تحقيق: حسين عليّ محفوظ، عبد الكريم الدبَّاغ، عدنان الدبَّاغ، ج٤، دار المؤرِّخ العربيّ، بيروت، ١٣٥٤هـ، ص٤٦٤.

صدر العلماء وشيخ فقهاء وقته، أبو عبد الله المقداد السيوريّ، الذي شكَّلت هجرته دعمًا كبيرًا لحوزة النجف الاشرف، وإضعافًا ملحوظًا لحوزة الحِلَّة؛ لما له من سمة دينيَّة كبيرة، ومكانة علميَّة مرموقة[1].

وتجدر الإشارة إلى أنَّه رغم حالة الركود التي مرَّت بها مدرسة الحِلَّة العلميَّة، إلَّا أنَّ ذلك لم يشكِّل نهاية الحركة العلميَّة في المدينة، بل إنَّ هذه الحركة استمرَّت، وإن تفاوتت نسبتها بين مدَّة وأخرى، ولا زالت مستمرَّة مع استمرار وجود المدينة التي بقيت ولَّادة للعلماء والفقهاء والمفكِّرين والأدباء في كلِّ حين، وحتَّى وقتنا الحاضر.

(١) حيدر السيِّد موسى وتوت الحسينيّ، المصدر السابق، ص٤٢١.

الخاتمة

انتهى البحث بعدد من الاستنتاجات، هي كالآتي:

١. شهدت مدينة الحِلَّة خلال عصر فخر المحقِّقين سلسلة من الأحداث والتطوُّرات السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة التي كان لها أثر على مدرسة المدينة العلميَّة.

٢. عاصر فخر المحقِّقين خمسة سلاطين من المغول، هم كلٌّ من أرغون، وكيخاتو، ومحمود غازان، والجايتو محمَّد خدابندة، وأبو سعيد بهادر، واثنين من السلاطين الجلائريِّين، وهم كلٌّ من الشيخ حسن بزرك، وولده أويس.

٣. تعرَّضت مدينة الحِلَّة خلال هذه المدَّة إلى مجموعة من الغزوات، ودخول الجيوش إليها خلال عمليَّات التغيير السياسيّ المتكرِّرة التي كانت تحدث آنذاك.

٤. أثَّرت الأحداث العامَّة، لاسيما السياسيَّة منها، على مدرسة الحِلَّة العلميَّة تأثيرًا إيجابيًّا على الأغلب، نظرًا لتحوُّل السلطان محمَّد خدابندا وغيره من السلاطين إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام، واهتمامهم بنشر علوم المذهب، ورعايتهم للعلماء.

٥. مثَّل عصر فخر المحقِّقين عصر الانفتاح لعلوم مذهب أهل البيت عليهم السلام بعد

قـرون طويلة من الظلم والإقصاء والتعتيم الذي تعـرَّض له المذهب وأتباعه في العهود السابقة.

٦. ازدهرت مدرسـة الحِلَّة العلميَّة خلال هذه المدة ازدهارًا كبيرًا لم تشهد له مثيل من قبل، ولم تتراجع هذه المدرسة إلَّا اواخر حياة فخر المحقِّقين.

٧. رغم كل الأحداث الجسـام التي شـهدها العراق والمنطقـة خلال عصر فخر المحقِّقـين، إلَّا ان مدينـة الحِلَّـة حافظت على مـا تبقّى من الثقافة الإسـلامية ورجال الفكر الأسلامي.

٨. ويتبـيَّن لنا من خلال البحث الدور الكبير والجسـيم الـذي قام به علماء مدينة الحِلَّـة في دوامـة الأحداث الكبـيرة والفوضى التـي نالت العالم الإسـلاميّ، ونشرهـم للعلوم الإسـلاميّة، لاسـيما علـوم مذهب أهل البيـت عليهم السلام حارج أسـوار مدينتهـم، وإيصال شـعلة العلم والفكـر إلى مدن مختلفـة من الشرق الإسلاميّ.

المصادر والمراجع

١. ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مطبعة مكتبة القدسيّ، القاهرة، ١٣٥١م، ج٦.

٢. ابن الفوطيّ، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزَّاق البغداديّ، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: د. مصطفى جواد، ج، ق٣٤، المطبعة الهاشميَّة، دمشق، ١٩٦٢-١٩٦٧.

٣. ـــــــــــــ، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، تحقيق: د. بشَّار عوَّاد معروف ود.عماد عبد السلام رؤوف، مطبعة شريعت، قم، ١٤٢٦هـ.

٤. ـــــــــــــ، مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: محمَّد الكاظم، مؤسَّسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، طهران، ١٤١٦هـ، ج٣.

٥. ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مطبعة دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٤٠م.

٦. ابن حجر العسقلانيّ، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن عليّ، انباء الغمر بانباء العمر، تحقيق: حسن حبشي، مطبعة لجنة إحياء التراث الإسلاميّ، القاهرة، ١٩٩٨م، ج١.

٧. ابـن داوود الحِـلِّيّ، رجال ابـن داوود، تحقيق وتقديم: السـيد محمَّد صادق آل بحـر العلوم، منشـورات مطبعـة الحيدريَّـة، النجـف الأشرف، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٨. ابـن عنبة، جمـال الدين أحمد بن عليّ، عمدة الطالب في أنسـاب آل أبي طالب، تحقيق: محمَّد حسن الطالقانيّ، المطبعة الحيدريَّة، النجف، ط٣، ١٩٦١م.

٩. ابن كثير، أبي الفداء إسـماعيل، البداية والنهاية، تحقيق: عليّ شيري، مطبعة دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٠٨هـ، ج١٨.

١٠. ابن نما الحِلِّيّ، المناقب المزيديَّة في أخبار الملوك الأسـديَّة، تحقيق:موسى درواكة ومحمَّد عبد القادر، مكتبة الرسالة، عمَّان، د.ت.

١١. أبو الفداء، اسماعيل بن محمَّد بن عمر، المختصر في إخبار البشر، تحقيق: محمود ديوب، مطبعة دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٩٩٧م، ج٤.

١٢. أحمد سوسـة، فيضانات بغداد في التاريخ، مطبعة الأديـب، بغداد، ١٩٦٣م، ج٢.

١٣. أحمد وصفي زكرَّيا، عشائر الشام، دار الفكر، ط٢، بيروت، ١٩٨٣، ج١.

١٤. الأحمديّ الميانجيّ، مواقف الشـيعة، مؤسَّسـة النشر الإسـلاميّ، قم المشرَّفة، ١٤١٦، ج٣.

١٥. الأردبيليّ، محمَّد بن عليّ الغرويّ الحائريّ، جامع الرواة وإزاحة الاشـتباهات عن الطرق والأسناد، مطبعة شركة رنكين، طهران، ١٣٣٦هـ، ج٢.

١٦. الأفنـدي، المـيرزا عبـد الله الأصفهـانيّ، ريـاض العلماء وحيـاض الفضلاء،

تحقيق: السيِّد محمَّد المرعشيّ والسيِّد أحمد الحسينيّ، مطبعة الخيام، قم المقدَّسة، ١٤٠١هـ، ج٤-٥.

١٧. آقا ضياء العراقيّ، شرح تبصرة المتعلِّمين، تحقيق: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدَّسة، ١٤١٤هـ، ج١.

١٨. الأمين، السيِّد محسن العامليّ، أعيان الشيعة، تحقيق: السيِّد حسن الأمين، ط٥، دار المعارف، بيروت، ٢٠٠٠، ج١٣.

١٩. الأمين، حسن، في السلطانيَّة مدرسة العلَّامة الحِلِّيّ ومسجده، مجلَّة المنهاج، العدد الرابع، لسنة ١٩٩٦.

٢٠. إيمان عبيد ونِّاس، الصِّلات الثقافيَّة بين الحِلَّة ومدن الشرق الإسلاميّ من خلال الرحلات العلميَّة من القرن السابع حتَّى نهاية القرن التاسع الهجريَّين، رسالة ماجستير غير منشورة، كليَّة التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٧.

٢١. البحرانيّ، الشيخ يوسف بن إبراهيم بن أحمد، لؤلؤة البحرين، تحقيق: محمَّد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، النجف، د.ت.

٢٢. التفرشيّ، أغامير مصطفى بن الحسين الحسنيّ، نقد الرجال، طبعة حجر، طهران، ١٣١٨هـ، ج٥.

٢٣. جودت القزوينيّ، تاريخ المؤسَّسة الدينيَّة الشيعيَّة، دار الرافدين، بيروت، ٢٠٠٥م.

٢٤. الحرُّ العامليّ، أمل الآمل، تحقيق: أحمد الحسينيّ، دار الكتاب الإسلاميّ، قم المقدَّسة، ١٣٦٢هـ.ش، ج٢.

٢٥. حسن الصدر، تكملة أمل الآمل، تحقيق: حسين عليّ محفوظ، عبد الكريم الدبَّاغ، عدنان الدبَّاغ، دار المؤرِّخ العربيّ، بيروت، ١٣٥٤هـ، ج٤.

٢٦. حسن عيسى الحكيم، المفصَّل في تاريخ النجف الأشرف، مطبعة شريعت، قم، ١٤٢٧هـ، ج٤.

٢٧. ، مدرسة الحِلَّة العلميَّة ودورها في حركة التأصيل المعرفيّ، منشورات المكتبة الحيدريَّة، النجف الأشرف، ٢٠٠٥.

٢٨. حيدر السيِّد موسى وتوت الحسينيّ، مدرسة الحِلَّة وتراجم علماؤها من النشوء إلى القمَّة (٥٠٠-٩٠٠هـ) وما بعدها بقليل، مركز تراث الحِلَّة، الحِلَّة، ٢٠١٧.

٢٩. الذهبيّ، شمس الدين أبو عبد الله محمَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، تاريخ الإسلام وفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٩٨٧م، ج١.

٣٠. رنا سليم شاكر العزَّاويّ، الحِلَّة في العصر المغوليّ (الأيلخانيّ) (٦٥٦-٧٣٦هـ/ ١٢٥٨ - ١٣٣٥م، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٥.

٣١. الزركليّ، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م، مج٧.

٣٢. السيِّد المرعشيّ، شرح إحقاق الحقِّ، تحقيق: السيِّد شهاب الدين المرعشيّ النجفيّ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، قم المقدَّسة، د.ت، ج١.

٣٣. السيد عليّ البروجرديّ، طرائف المقال، تحقيق: السيِّد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ العامَّة، قم المقدسة، ١٤١٠، ج٢.

٣٤. الشهيد الأوَّل شمس الدين محمَّد بن مكِّي العامليّ، الدروس الشرعيَّة في فقه الإماميَّة، تحقيق: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، ط٢، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٧هـ، ج١.

٣٥. الشهيد الأوَّل، الربعون حديثًا، تحقيق: مدرسة الإمام المهديّ عليه السلام، مطبعة أمير، قم المقدَّسة، ١٤٠٧هـ.

٣٦. الشهيد الثاني، الروضة البهيَّة في شرح اللمعة الدمشقيَّة، تحقيق: السيِّد محمَّد كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينيَّة، ١٣٨٦هـ، ج١.

٣٧. الشيخ عبد الله الحسن، المناظرات في الإمامة، مطبعة مهر، د.ت، ١٤١٥هـ.

٣٨. الصفديّ، صلاح الدين خليل بن أيبك، أعيان العصر وأعوان النصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٧، ج٥.

٣٩. ـــــــــــ، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الرناؤوط وتركي مصطفى، مطبعة دار التراث، بيروت، ٢٠٠٠م، ج٩، ج١٥.

٤٠. صفيّ الدِّين الحِلِّيّ، ديوان صفيّ الدِّين الحِلِّيّ، دار صادر، بيروت، د.ت.

٤١. الطباطبائيّ، السيِّد عليّ، رياض المسائل، مطبعة جامعة المدرَسَين، قم المقدَّسة، ١٤١٢هـ، ج٢.

٤٢. الطهرانيّ، آغا بزرك، الذريعة في تصانيف الشيعة، ط٢، دار الأضواء، بيروت، د.ت، ج١، ج١٥.

٤٣. الطهـرانيّ، آغا بـزرك، طبقات أعـلام الشـيعة، دار أحياء الـتراث، بيروت، ١٤٣٠هـ، ج٣، ج٨.

٤٤. عامـر عجـاج، النيل ومنطقتهـا دراسـة في الأحـوال الفكريَّـة والاقتصاديَّة والسياسـيَّة حتَّى نهاية القرن السابع الهجريّ، رسـالة ماجستير، كلِّية التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٤.

٤٥. العاني، نوري عبـد الحميد، العراق في العهد الجلائريّ، دار الشـؤون الثقافيَّة العامَّة، بغداد، ١٩٨٦م.

٤٦. عبَّـاس العزَّاويّ، تاريخ العـراق بين احتلالَين، الدار العربيَّة للموسـوعات، د.م، د.ت، ج١، ج٢.

٤٧. عبـد الجبَّار ناجي، الإمارة المزيدية دراسـة في وضعها السـياسيّ والاقتصادي ٣٨٧-٥٥٨هـ، دار الطباعة الحديثة، البصرة، ١٩٧٠.

٤٨. عبد الرضا عوض، الحِلَّة وحكَّامها، دار الفرات، ط٢، الحِلَّة، ٢٠١٢.

٤٩. عبـد العزيـز الطباطبائيّ، مكتبـة العلَّامة الحِلِّيّ، مطبعة سـتاره، قم المقدَّسـة، ١٤١٦هـ.

٥٠. عدنان فرحان آل قاسم، تاريخ الحوزات العلميَّة والمدارس الدينيَّة عند الشيعة الامامية، دار السلام، بيروت، ٢٠١٦، ج٤.

٥١. العلَّامة الحِلِّيّ، إرشـاد الأذهان، تحقيق: الشيخ فارس حسُّون، مطبعة مؤسَّسة النشر الإسلامي، قم المقدَّسة، ١٤١٠هـ، ج١.

٥٢. ـــــــــــ، الألفَين، مكتبة الألفَين، الكويت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٥٣. العلَّامة الحِلِّيّ، إيضاح الاشتباه، تحقيق: الشيخ محمَّد الحسُّون، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدَّسة، ١٢١١هـ، مقدِّمة التحقيق.

٥٤. ، تذكرة الفقهاء، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، مطبعة مهر، قم المقدسة، ١٤١٤ه، ج١.

٥٥. ـــــــــــ، قواعد الأحكام، تحقيق: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدَّسة، ١٤١٣هـ، مقدِّمة التحقيق، ج١.

٥٦. ـــــــــــ، منتهى المطلب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلاميَّة، مؤسَّسة الطبع والنشر في الأستانة الرضويَّة المقدَّسة، قم المقدَّسة، ١٤١٤هـ، مقدِّمة التحقيق، ج٣.

٥٧. العلَّامة المجلسيّ، محمَّد باقر، بحار الأنوار، تحقيق: السيِّد إبراهيم الميانجيّ ومحمَّد الباقر البهبوديّ، ط٢، مؤسَّسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣، ج١٣، ج١٠٢، ج١٠٤، ج ١٠٦.

٥٨. عليّ الكورانيّ العامليّ، كيف ردَّ الشيعة غزو المغول، مركز العلَّامة الحِلِّيّ الثقافيّ، د.م، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.

٥٩. عماد عبد السلام رؤوف، إدارة العراق (الأُسر الحاكمة ورجال الإدارة والقضاء في العراق في القرون المتأخِّرة)، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٢.

٦٠. عمر كحالة، معجم المؤلِّفين، مكتبة المثنَّى، بيروت، د.ت، ج٧.

٦١. الغياثيّ، عبد الله بن فتح الله، التاريخ الغياثيّ، تحقيق: طارق الحمداني، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٧٥م.

٦٢. الفاسيّ المكّيّ، تقيّ الدين محمَّد بن أحمد الحسنيّ، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: فؤاد سيِّد، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦، ج٣.

٦٣. فخر المحقِّقين محمَّد بن الحسن بن المطهَّر الحِلِّيّ، إيضاح الفوائد، تحقيق وتعليق: السيِّد حسين الموسويّ الكرمانيّ، الشيخ عليّ پناه الإشتهارديّ، الشيخ عبد الرحيم البروجرديّ، المطبعة العلميَّة، قم المقدَّسة، ١٣٨٧هـ.ش، (مقدِّمة المحقِّقَين)، ج١.

٦٤. ــــــــــــــ، الرسائل الفخريَّة في معرفة النيَّة، تحقيق: صفاء الدين البصريّ، مؤسَّسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضويَّة المقدَّسة، مشهد المقدَّسة، ١٤١١هـ.

٦٥. القلقشنديّ، أبو العبَّاس أحمد بن عليّ، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستَّار أحمد فرَّاج، الكويت، ١٩٦٤م، ج٢.

٦٦. القمِّيّ، عبَّاس، الفوائد الرضويَّة في أحوال علماء المذهب الجعفريَّة، تحقيق: باصر باقريّ بيدهندي، انتشارات مؤسَّسة بوستان كتاب، د.م، ١٣٨٥هـ، ج٢.

٦٧. ماجد عبد زيد أحمد الخزرجيّ، الحياة الفكريَّة في الحِلَّة في القرنَين السابع والثامن الهجريَّين (٦٠١هـ-٨٠٠ هـ)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كليَّة التربية، الجامعة المستنصريَّة، ٢٠٠٥.

٦٨. ــــــــــــــ، المدرسة السيَّارة، مجلَّة العلوم الإنسانيَّة، كليَّة التربية صفيّ الدين الحِلِّيّ، المجلَّد الأوَّل، ٢٠١٢.

٦٩. محمَّد ضايع حسُّون وآخرون، البصرة في العصر المغوليّ (الإيلخانيّ) دراسة في أحوالها السياسيَّة والإداريَّة (٦٥٦-٧٣٨هـ/ ١٢٥٨-١٣٣٧م)، مجلَّة كليَّة التربية الأساسيَّة، جامعة بابل، العدد٧، أيَّار ٢٠١٢.

٧٠. محمَّد ضايع حسُّون وإسراء شهيد طعمة، السلطان خدابندا (أولجايتو) سيرته وتولِّيه عرش السلطة المغوليَّة (٧٠٣-٧١٦هـ/ ١٣٠٣-١٣١٦م)، مجلَّة كليَّة التربية الأساسيَّة/ جامعة بابل، العدد ١٧، أيلول ٢٠١٤م.

٧١. محمَّد عليّ الأنصاريّ، الموسوعة الفقهيَّة الميسَّرة، مجمع الفكر الإسلاميّ، د.مك، ١٤١٥هـ، ج١.

٧٢. محمَّد مهدي بحر العلوم، رجال السيِّد بحر العلوم، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٦٥، ج٢.

٧٣. المقريزيّ، أبو العبَّاس أحمد بن عليّ بن عبد القادر، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمَّد عبد القادر عطا، مطبعة دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٩٩٧، ج٣.

٧٤. النوريّ، الميرزا حسين الطبرسيّ، خاتمة مستدرك الوسائل، تحقيق مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مطبعة ستاره، قم المقدَّسة، ١٤١٧هـ، ج٢.

٧٥. الهمدانيّ، رشيد الدين فضل الله، جامع التواريخ، ترجمة: محمَّد صادق نشأت وآخرون، مراجعة وتقديم يحيى الخشَّاب، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، ١٩٦٠، ج١.

٧٦. هناء حسين علوان خويـر، الاتِّجاهات الحديثيَّة لدى فقهاء الإماميَّة (فخر

المحقِّقين أنموذجًا)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كليَّة الفقه، جامعة الكوفة، ٢٠١٢.

٧٧. هناء كاظم خليفة الربيعيّ، أثر علماء الحِلَّة في النشاط الفكريّ ببلاد الشام من القرن السادس إلى أواخر القرن الثامن الهجريَّين، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة المستنصرية، كليَّة التربية، ٢٠٠٢.

٧٨. ــــــــــــــــــــ، أثر مدينة الحِلَّة على الحياة الفكريَّة في العراق (من القرن السادس إلى نهاية القرن الثامن الهجريَّين)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كليَّة التربية، الجامعة المستنصريَّة، ٢٠٠٩.

٧٩. يوسف كاظم جغيل الشمَّريّ، فخر المحقِّقين محمَّد بن الحسن بن يوسف الحِلِّيّ، مجلَّة العميد، العدد الثاني، المجلَّد الأوَّل، آب ٢٠١٢.

٨٠. يوسف كركوش، تاريخ الحِلَّة، المطبعة الحيدريَّة، النجف، ١٩٦٥، ج١.

المعاد والجزاء في نظام العدل الإلهيّ
عند العلَّامة ابن المطهَّر الحِلِّيّ

م.م. عقيل حسين حمزة
كليَّة الإمام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلاميَّة الجامعة/بغداد
قسم الفكر الإسلاميّ والعقيدة

Resurrection and Recompense in the System of Divine Justice according to Al-allama Ibn Al-Mutahhar Al-Hilli

Asst. Lect. Aqil Hussein Hamza
Imam Al-Kadhim (PBUH) College of Islamic Sciences University/Baghdad/Department of Islamic Thought and Creed

ملخَّص البحث

إنَّ مسألة المعاد تشغل حيِّزًا في الفكر الإنسانيّ، ممَّا استوجب تعدُّد الآراء فيه لأهميَّته، ولـمَّا كان لحقيقة المعاد وما يترتب عليه من الجزاء في نظام العدل الإلهيّ له ارتباط وثيق بحقيقة النفس الإنسانيَّة، تطرَّق الباحث إلى الارآء في حقيقة النفس، وهل أنَّها خالدة أو فانية، وأنَّها محور في تنوُّع آراء المعاد.

فتناول الباحث آراء الفلاسفة القدماء فيها، فذهب سقراط إلى خلودها، ولذلك أمر بتهذيبها، كما هو رأي أفلاطون في خلودها، وأنَّ لها حياة سابقة قبل تعلُّقها بالبدن، ومنه يظهر اهتمام فلاسفتهم في النفس وطهارتها؛ لتعود نقيَّة يوم المعاد، وقد فاق اهتمام فلاسفة الاسلام عليهم، فنرى الفارابيّ القائل بخلودها، بل إنَّه ينفي وجود أيِّ قوَّة فيها تقبل الفساد والفناء، وهذا ابن سينا الذي يذهب إلى المعاد الروحانيّ، وانتقاده من يذهب إلى المعاد البدنيّ فقط، أمَّا العلَّامة الحِلِّيّ، فإنَّه قد أوضح حدود النفس، وأنَّها كمال أوَّل لجسم طبيعيّ آلي ذي حياة بالقوَّة، مفصِّلًا مفردات هذا التعريف، ومتناولًا احتمالات قِدَم النفس وحدوثها، وقد أثبت بأنَّ النفس جوهر مجرَّد عن المادَّة بأدلَّة متنوِّعة، وأنَّه يذهب إلى المعاد الجسمانيّ الروحانيّ، وأنَّ حقيقة الجزاء في نظام العدل الإلهيّ يكون بالثواب والعقاب، ومبرزًا من خلال اللذَّة والألم، وأنَّها من الكيفيَّات النفسانيَّة، وأنَّ هناك موانع من العقاب، منها العفو الإلهيّ والتوبة والشفاعة.

Abstract

The issue of the Resurrection occupies a place in human thought, which necessitated a multiplicity of opinions about it due to its importance, and since the reality of the Resurrection and the consequences of punishment in the system of divine justice are closely related to the reality of the human soul, the researcher discussed the opinions on the reality of the soul, and whether it is immortal or transient, And it is central to the diversity of views of the resurrected.

The researcher dealt with the views of the ancient philosophers about it, So Socrates went to its immortality, and therefore he recommanded to refinement, as Plato saw in its immortality, and that it had a previous life before it attachment to the body, and from it the interest of their philosophers in the soul and its purity to return to its pureness on the day of the return, and the interest of the philosophers of Islam exceeded them. We see Al-Farabi who said that it is immortal, but that he denies the existence of any force in it that accepts corruption and

annihilation , This is Avicenna who goes to the spiritual return, and his criticism of those who go to the physical return only. As for Al-allama Al-Hilli, he explained the boundaries of the soul, and that it is the first perfection of a natural, mechanical body with life by force, detailing the vocabulary of this definition, and dealing with the possibilities of the self's advancement and its occurrence, and he proved that The soul is an essence that is abstracted from matter with various evidences, and it goes to the spiritual and physical antithesis, And that the reality of reward in the system of divine justice is reward and punishment and is evident through pleasure and pain, and that it is one of the psychological qualities, and that there are impediments to punishment, including divine pardon, repentance and intercession.

المقدِّمة

إنَّ شخصيَّة الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهَّر الحِلِّيّ، المعروف بالأوساط العلميَّة بالعلَّامة الحِلِّيّ، والعلَّامة على الإطلاق، حيث انتهت إليه رئاسة الإماميَّة في المعقول والمنقول، وأنَّه قد درس على أيدي كبار علماء عصره، ومنهم:

- السيِّد أحمد بن طاووس والسيِّد عليّ بن طاووس
- كمال الدين ابن ميثم البحرانيّ.
- الخواجة نصير الدين الطوسيّ، وغيرهم.

وأنَّه قد عُرفَ بكثرة التأليف والتصنيف، وقد مدحه كبار علماء عصره.

تناول الباحث موضوع المعاد والجزاء في نظام العدل الإلهيّ عند العلَّامة ابن المطهَّر الحِلِّيّ، وقد قسِّم البحث إلى مقدِّمة ومطلَبَين وخاتمة.

أمَّا المطلب الأوَّل فتناول فيه المعاد وفق نظام العدل، حيث أوضح فيه آراء العلَّامة الحِلِّيّ في النفس، وأنَّها صارت محورًا في تعدُّد آراء ومذاهب المعاد.

وأمَّا المطلب الثاني فتناول فيه حقيقة الجزاء، وما يترتَّب عليه من أسباب الثواب والعقاب، مع ذِكر موانع العقاب، كلُّ ذلك في ضوء العدل الإلهيّ.

أمَّا الخاتمة، فذكر فيها خلاصة ما توصَّل إليه الباحث من نتائج.

المطلب الأوَّل

العدل وحقيقة المعاد

إنَّ البحث عن حقيقة المعاد والجزاء يوم القيامة على وفق ميزان العدل، يستلزم البحث عن بعض المقدِّمات والأدوات الدخيلة في ذلك من جهة الثواب والعقاب، فكان للبحث عن حقيقة النفس وخلودها الأثر الكبير في بيان تلك الطبيعة للمعاد والجزاء.

النَّفس لدى العلَّامة الحِلِّيّ

إنَّ موضوع النفس، وهل هي خالدة أوْ فانية؟ كان من أسباب تنوُّع الآراء في مذاهب المعاد، فكان للباحثين أقوالٌ في حقيقتها وأحوالها، وعند تتبُّع الآراء، يجد الباحث أنَّ افلاطون (٤٢٧ق.م-٣٤٧ق.م) فإنَّه كان يعتقد بأنَّ النفس خالدة، وجعل منها محورًا في محاورة فيدون، فقال: «فالنفس تشبه من كلِّ وجهٍ النوع الذي يبقى كما هو دائمًا، أكثر من ذلك الذي لا يكون كذلك، أمَّا الجسد، فهو مشابه للنوع الثاني»[1]، بل إنَّ للنفس حياة سابقة قبل أن تحلَّ في هذا البدن، فهي خالدة[2]، وأنَّ «النفس تشبه ما هو إلهيّ وخالد ومعقول، وذو صورة واحدة، وما هو غير قابل للانحلال، وما هو دائمًا بذاته، وأنَّ الجسد يشبه ما هو إنسانيّ وفانٍ، وغير معقول، وذو

(١) أفلاطون (٤٢٧ق.م-٣٤٧ق.م)، فيدون، ترجمة: عليّ سامي النشَّار وعباس الشربينيّ، (ط٣، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٧٤م): ٤٦.

(٢) الأهوائيّ، أحمد فؤاد، أفلاطون، (دار المعارف، مصر، د.ت): ٨٩.

أشكال متعدِّدة، وما هو عرضة للانحلال، وما لا يبقى هو ذاته»[1].

ويقرِّر أفلاطون أنَّ للنفس ثلاث قوى، هي القوَّة العاقلة، والقوَّة الغضبيَّة، والقوَّة الشهويَّة، وأنَّ القوَّة العاقلة «هي الموازِنة بين هذه القوى الثلاث، وانقياد القوَّتَين الغضبيَّة والشهويَّة لتوجيه القوَّة العاقلة، فهي المدبِّرة والمسيطرة»[2]، وأنَّه يؤمن بأنَّ جسد الإنسان مصيره الانحلال والتبدُّد بعد الموت، و«أنَّ النفس لا تفنى، وعند مفارقتها الجسد، تذهب إلى ديار عالمها الأصليّ حيث الصفاء والحقيقة... فتسكن بجوار إله خير وحكيم»[3].

أمَّا سقراط (٤٧٠ق.م-٣٩٩ق.م) ذهب إلى القول بخلود النفس، ولذلك أمر بتهذيبها؛ لتتمكَّن من الارتقاء في العالم الآخر، وذلك أنَّ «النفس مشابهة جدًّا للجوهر الإلهيّ الذي لا يموت ولا ينحل»[4].

هناك اهتمام كبير عند فلاسفة اليونان في تطهير النفس وتهذيبها؛ لغرض المعاد تجنُّبًا للعذاب في عالم البعث والنشور، والظاهر أنَّ مسألة المعاد قد شغلت بالهم كثيرًا، ويبرز ذلك الاهتمام بمسألة النفس وخلودها، ولكن فلاسفة المسلمين كان اهتمامهم أشدّ منهم بمسألة خلود النفس، وذلك لتعلُّقها بأصلٍ مهمٍّ من أصول الدين الإسلاميّ، وهو المعاد الذي يوجب إنكاره الخروج عن عنوان المسلم الذي يعتقد بالله تعالى، وما أمر به، وهذا واضح من تتبُّع آراء بعض فلاسفتهم، فمثلًا الكنديّ (٢٥٦هـ/ ٨٧٣م) يذهب إلى أنَّ النفس هي جوهر روحانيّ بسيط وغير فانٍ، ولها

(١) أفلاطون، فيدون: ٤٧.
(٢) أفلاطون (٤٢٧ق.م-٣٤٧ق.م)، الجمهوريَّة، ترجمة: فؤاد زكريَّا: ١٥٢.
(٣) أفلاطون، فيدون: ٤٨.
(٤) بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون في الإسلام، (ط١، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م): ١٢٧.

استقلاليَّة عن البدن[1]، بل إنَّ له رأيًا صريحًا في بقاء النفس وخلودها، «فإنَّ هذه النفس التي هي نور الباري سبحانه، إذا فارقت البدن، علمت كلَّ ما في العالم، ولم يخفَ عنها خافية»[2]، وأنَّه يرى إمكان البعث الجسمانيّ، أمَّا كيفيَّة ذلك البعث، فإنَّه يكون عن جمع ما تفرَّق من أجزاء البدن إلى يوم البعث[3].

أمَّا الفارابيّ (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) فرأيه صريح في خلود النفس وبقائها بعد الموت، فيقول: «وأنَّها باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوَّة قبول الفساد، وأنَّ لها بعد المفارقة أوَّلًا، إمَّا أحوال سعادة، وإمَّا أحوال شقاوة»[4]، وأنَّه «جعل النفس جوهرًا حادثًا، واعتبر في تقرير مصيرها عنصرَي العلم والعمل. ووصف الحياة الأخرى وصفًا روحيًّا، ورتَّب الشقاء الأبديّ في عالم الخلود في مقابل النعيم المقيم»[5].

أمَّا ابن سينا (٤٢٧هـ/ ١٠٣٧م) الذي اهتمَّ بالنفس وعلومها اهتمامًا بالغًا، فإنَّه يذهب إلى القول بالمعاد الروحانيّ، ولذلك فإنَّ الغزاليّ (٥٠٥هـ/ ١١١م) وغيره ممَّن يعتقدون بالمعاد الجسمانيّ، يناقشونه بأسلوبٍ شديد، محاولين إبطال مذهبه وما يستند إليه.

وقد وجَّه ابن سينا نقده للقائلين بمعاد البدن وحده، وأنَّ الداعي لهم هو ما ورد به الشَّرع من بعث الأموات، وقد اعتقد هؤلاء أنَّ قوام الإنسان هو البدن،

(١) دي بور، ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربيَّة وعلَّق عليه: د. محمَّد عبد الهادي أبو ريدة: ١٢٠.

(٢) الصلاحيّ، إياد كريم، المعاد عند الفلاسفة المسلمين من الكنديّ إلى ابن رشد (ط١، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق،١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م): ٤٠.

(٣) إياد الصلاحيّ، المعاد عند فلاسفة المسلمين: ٤٢.

(٤) الدعاوى القلبيَّة، ضمن رسائل الفارابيّ، تحقيق: موفق خوزي الجبر: ١٣٥.

(٥) اليازجيّ، كمال، معالم الفكر العربيّ في العصر الوسيط، (ط٦، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م): ٢٢٢.

«ثمَّ بلغوا من فرط بغضهم للحكماء، وعشقهم لمخالفتهم، أن أنكروا أن يكون للنَّفس أو للرُّوح وجود أصلًا؛ وأنَّ الابدان تصير حيَّة بحياة تُخلَق فيها، ليس وجودها هو وجود النفس للبدن، لكنَّه عرض من الأعراض يخلق فيها، أمَّا أمر الشرع والملل، فينبغي أن يُعلم فيه قانون واحد، وهو أنَّ الشرع والملل الآتية على لسان نبيٍّ من الأنبياء يُرام بها خطاب الجمهور كافَّة»[1]، كما انتقد القائلين بكِلاَ المعادَين الروحانيّ والجسمانيّ، «فيلكن هذا كافيًا في مناقضة الجاعلين المعاد للبدن وحده أو النفس والبدن معًا»[2]، وخلص إلى نتيجة هي «إنَّه لا يمكن أن تعود النفس بعد الموت إلى البدن البتَّة»[3].

والذي يبدو من ابن سينا أنَّه ينكر المعاد الجسمانيّ مطلقًا، سواء كان للبدن وحده، أم للبدن مع النفس، بل إنَّه يترقَّى في إنكاره إلى ظواهر النصوص المتعلِّقة بالمعاد الجسمانيّ، وينتهي إلى أنَّها تشبيهات وتمثيلات لتقريب تلك العقائد إلى أفهام الجمهور، وعلاوةً على ذلك يتناول براهين عقليَّة لإبطال المعاد الجسمانيّ مطلقًا، ليصل إلى مذهبه الخاص، وهو المعاد الروحانيّ للنفوس وحدها، «إذا بَطل أنْ يكون المعاد للبدن وحده، وبَطل أنْ يكون للبدن والنفس جميعًا، وبَطل أنْ يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذًا للنَّفس وحدها»[4].

أمَّا العلَّامة الحِلِّيّ (٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م) فقد أوضح تعريف النفس الذي يقول: «بأنَّها كمال أوَّل لجسم طبيعيّ آلي ذي حياة بالقوَّة»[5]، وببيان مفردات التعريف، وأنَّها

(١) كمال اليازجيّ، معالم الفكر العربيّ في العصر الوسيط: ٩٧.
(٢) المصدر نفسه: ١١٤.
(٣) المصدر نفسه: ١٢٢.
(٤) ابن سينا، الاضحويَّة: ١٢٦.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٩٢.

بالنسبة للبدن، تارةً تعدُّ «صورة للبدن»، وأخرى «كمال له»، فإذا لوحظ البدن بما أنَّه مادَّة، فالنفس تكون صورة له، أمَّا إذا لوحظ بأنَّه جنس، فالنفس تكون فصل له، والفصل هو كمال للجنس؛ لأنَّ الجنس هو ناقص ومُبهم، بل لا يتحصَّل ولا يوجد إلَّا بوجود الفصل، كقولنا الإنسان حيوان، والحيوان شيء مُبهم غير حاصل إلَّا بوجود فصله، وهو الناطق، فيكون كماله، وهو كماله الأوَّل، فإذا نشأ صار عالمًا كريمًا شجاعًا، وهكذا، وهو الكمال الثاني في قبال الكمال الأوَّل[1].

وإنَّه يرى بأنَّ للنفس اعتبارَين، هما:

١. اعتبار تدبير البدن. ٢. اعتبار إدراك المعقولات.

وإنَّ لكلِّ نفس قوَّتَين بحسب هذين الاعتبارَين، «والحقُّ عندي في هذا الموضع أنَّ هذه القوى ليست إلَّا مجرد اعتبار وإضافة للنفس، وأنَّ النفس واحدة، تارةً تؤخذ باعتبار قياسها إلى ما فوقها، فتؤخذ قابلة لما ينطبع فيها من المعقولات، فيكون فيها انفعال للانطباع، وتارةً تؤخذ باعتبار قياسها إلى ما دونها، وهو البدن، فتؤخذ فاعلة ومحرِّكة له، فيكون فيها فعل»[2]، وأنَّ لكلِّ أنسان نَفسًا واحدة، «فليس لبدنٍ واحدٍ نفسان... وكذلك ليس لنفسٍ واحدةٍ بدَنَان»[3]، وأنَّ النفس حادثة، «وهذا حقٌّ على مذهبنا، فإنَّا نستدلُّ على حدوث ما سوى الله تعالى... لو كانت النفس قديمة، لكانت إمَّا واحدة أو كثيرة، والتالي باطل، فالمقدم مثله والملازمة ظاهر»[4].

(١) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٩٢.

(٢) الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م)، الأسرار الخفيَّة في العلوم العقليَّة، حقَّقه وأخرجه: حسام محيي الدين الآلوسيّ وصالح مهدي الهاشم، (ط١، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م): ٣٩٢-٣٩٣.

(٣) المصدر نفسه: ٣٩٦.

(٤) المصدر نفسه: ٣٩٨.

وقد بيَّن العلَّامة الحِلِّيّ ذلك، بأنَّ النفس إذا كانت قديمة، فهل هي في قدمها وأزلها واحدة أو متكثِّرة ؟ فصار عندنا احتمالان، هما:

الاحتمال الأوَّل: أن تكون النفوس في القِدَم والأزل واحدة.

الاحتمال الثاني: أن تكون النفوس في القِدَم والأزل متكثِّرة متعدِّدة.

وهنا نقول: إذا كانت النفوس واحدة في الأزل، لكن بعد تعلُّقها بالأبدان، هل حافظت على وحدتها، أو أنَّها تكثَّرت بعدد الأبدان، فإذا بقيت على وحدتها، يلزم محذور اجتماع المتضادَّين، وبعبارة أخرى أن يكون زيد هو عمر، وصيرورة الشخص الواحد عالمًا وجاهلًا، شجاعًا وجبانًا، فيلزم اجتماع الضِّدَّين،أمَّا على الاحتمال الثاني وأنَّها متكثِّرة منذ الأزل، فنقول: لا يخلو هذا التكثُّر من أن يكون بذاتها أو بلوازمها، وكلاهما باطلان، أو بعوارضها التي هي الأبدان، وهذا خلف الفرض؛ لأنَّ الأبدان حادثة، والنفوس قديمة، فكيف يكون الحادث سببًا لتكثُّر القديم في الأزل، فيكون باطلا[1]، إضافةً إلى أنَّ التكثُّر يكون بواسطة الانقسام، والانقسام هو من خواص الاجسام[2].

وقد أثبت بأنَّ النفس جوهر مجرَّد عن المادَّة بوجوه متعدِّدة[3]:

منها: أنَّ هناك بعض المعلومات مجرَّدة، مثل واجب الوجود، والحقائق البسيطة يتعلَّق علمنا بها، فإذا كان المعلوم مجرَّدًا، فالعلم المتعلِّق بهذا المعلوم يكون مجرَّدًا أيضًا، إذْ لو كان العلم غير مجرَّد، والمعلوم مجرَّدًا، لزم أن لا يكون العلم علمًا، بل يكون جهلًا، أي غير مطابق للواقع، وهذا خلف الفرض، وإذا ثبت أنَّ العلمَ مجرَّد، فلا بدَّ أنْ يكون

(١) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد:٢٠٠-٢٠١.
(٢) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، الأسرار الخفيَّة في العلوم العقليَّة: ٣٩٨.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد:١٩٥-١٩٨.

محلُّه مجردًا، وهو النفس؛ لاستحالة حلول المجرَّد في المادِّيّ، فثبت أنَّ النفس مجرَّد، وهو المطلوب[1].

ومنها: «وهو أنَّ العارض للنفس، أعني العلم، غير منقسم، فمحلُّه أعني المعروض كذلك، وتقرير هذا الدليل يتوقَّف على مقدِّمات»[2]، والمقدِّمات هي[3]:

الأولى: أنَّ هناك معلومات غير منقسمة، مثل واجب الوجود، والحقائق البسيطة، كالنقطة، والوحدة.

الثانية: إذا كانت تلك المعلومات غير منقسمة، فيكون العلم المتعلِّق بها غير منقسمٍ.

الثالثة: إذا كان العلمُ غيرَ منقسمٍ، فأنَّ محلَّه يكون غيرَ منقسمٍ، وهو النفس.

الرابعة: إذا كانت النفسُ غيرَ منقسمةٍ، ثبت أنَّها مجرَّدة،وهو المطلوب.

منها: «أنَّ النفوس البشريَّة تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات الماديَّة، فلا تكون ماديَّة؛ لأنَّها تقوى على ما لا يتناهى، لأنَّها تقوى على تعقُّلات الأعداد الغير [كذا] متناهية... وأنَّ القوَّة الجسمانيَّة لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجرَّدة»[4]، ويقصد بأنَّ النفس يصدر منها أفعال لا يمكن صدورها من الماديَّات، فصار هذا دليلًا كاشفًا عن أنَّ النفس ليست ماديَّة.

وأقرَّ العلَّامة الحِلِّيّ اتِّفاق جمهور الحكماء على «أنَّ النفس الإنسانيَّة لا تفسد بفساد البدن»[5]، وأنَّ «النفوس باقية... ولا بدَّ لها من سعادة وشقاوة؛ وذلك لأنَّها ذات

(١) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٩٥.
(٢) المصدر نفسه: ١٩٥.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٩٥-١٩٦.
(٤) المصدر نفسه: ١٩٧.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، الأسرار الخفيَّة في العلوم العقليَّة: ٤٠١.

قوَّتَين نظريَّة وعمليَّة»[1].

أمَّا عن رأيه في حقيقة المعاد «الذي نذهب إليه نحن، وجوب المعاد البدنيّ، لأنَّ النفس هي الأجزاء الأصليَّة في البدن، وفي حال الموت، تتفرَّق تلك الأجزاء، ولا تفنى؛ لاستحالة إعادة المعدوم، وهي لا بدَّ لها من خيرات وشرور، فتجب إعادتها؛ لتنال ما وُعِدَت به من السعادة والشقاوة»[2].

كما أنَّ من المسائل التي لها دخل في ماهيَّة المعاد، مسألة إمكان خلق عالم آخر، وجواز إعدام العالم، والسؤال الذي يمكن صياغته، هو: هل يصحُّ خلق عالمٍ آخر، وإعدام هذا العالم أوْ لا؟ واستُدِلَّ على إمكان خلق عَالَم آخر بدليلَين:

أحدهما عقلي، فقال: «أمَّا العقل، فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود؛ لأنَّ هذا العالم ممكن الوجود، وحكم المثلَين واحد، فلمَّا كان هذا العالم ممكنًا، وجب الحكم على الآخر بالإمكان»[3]، ويريد أن يقول بأنَّ العالم الثاني هو مثل هذا العالم، وحيث إنَّه ممكن، وإلَّا لما وقع، فصار خلق عالمٍ آخر ممكن أيضًا؛ لأنَّه مثله، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

والآخر نقليّ[4]، قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾[5]، فابتدأ سبحانه بالاستفهام الإنكاريّ في طرح سؤال على ذوي العقول مفاده: ألمْ تتطلَّعوا إلى السماوات والأرض العظيمة بكلِّ ثوابتها وسياراتها ومجرَّاتها، التي تسير وفق نظامٍ متناهي الدقَّة، مذهل للعقول المتفكِّرة، فالذي

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٤١.
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، الأسرار الخفيَّة في العلوم العقليَّة: ٥٧٣.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٢٤.
(٤) المصدر نفسه: ٤٢٤.
(٥) يس: ٨١.

خلـق كلَّ هذه العوالم الخارقـة في العظمة والدقَّة في قوانينها، كيـف لا يكون قادرًا على إحياء الموتى، وهو الخَلَّاق العليم.

واسـتُدِلَّ عـلى إمكان إعدام العـالم[1] بقولـه: «إنَّ العالم ممكن الوجود، فيسـتحيلُ انقلابُـهُ إلى الامتناع والوجـوب، فيجـوز عدمه، كما جاز وجـوده»[2]، أي إنَّ العالم هـو ممكـن الوجـود، وهـذا الإمكان يسـتحيل أن ينقلـب إلى الامتنـاع أو الوجوب، فثبت إمكان إعدام العالم، وقد ذكر العلَّامة الحِلِّيّ في كتاب آخر يسـند ويؤيِّد ذلك بقوله: «إنَّ العـالم ممكن، والممكـن قابل للعدم، وإلَّا لكان واجبًا. أمَّا أنَّه ممكن؛ فلحَدَثه المسـتدعي لاتِّصافه بالعدم، والوجود المستدعي لقبولهما، ولأنَّه مركَّب وكثير. وأمَّا أنَّ الممكن قابل

(١) ذهب الفلاسفة إلى عدم إمكان عدم العالم، وصاروا على ثلاثة آراء، هي:

الـرأي الأوَّل: أنَّ العـالم لا يمكـن فناءه؛ لأنَّه واجـب الوجود، ومادام كذلك، فيسـتحيل فناءه بالاستحالة الذاتيَّة.

الرأي الثاني: قد رفضوا الاسـتحالة الذاتيَّـة، ولكنَّهم قالوا بالاسـتحالة الغيريَّة، وذلك باعتبار أنَّ العالم معلول لعلَّة واجب الوجود، وهو الله تعالى، وواجب الوجود موجود دائمًا، ويسـتحيل عدمه، فالمعلول أيضًا يستحيل عدمه إلَّا بانعدام علَّته، ويستحيل عدم واجب الوجود.

الرأي الثالث: استحالة فناء العالم بنفسه وذاته، ولا بدَّ من وجود سبب للفناء، ولا يخلو من ثلاثة احتمالات هي:

الاحتمال الأوَّل: أنْ يكون سبب فناء العالم هو فاعل العالم وخالقه، وهو يتولَّى فناءه.

الاحتمال الثاني: أنْ يكون سبب فناء العالم هو إيجاد صفة الفناء، وهي ضدٌّ للعالم، وهذه الصفة هي تتولَّى فناءه.

الاحتـمال الثالـث: أنْ يكون سـبب فناء العالم هو انتفـاء الشرط؛ لأنَّ وجـود العالم مشروط بأعـراض يوجِدها الله تعالى آنٍ بعد آنٍ، فإذا لم يفعل تلـك الأعراض، فقد انتفى الشرط، فينعدم العالم، فصار سبب فناءه إنعدام شرطه.

ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، كشـف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٢٥-٤٢٦، وينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٣٣.

(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٢٧.

للعـدم فظاهـر، هذا بالنظر إلى ذاتـه. وأمَّا بالنظر إلى الغير، فلأنَّا نقول العالم مستند إلى القادر المختار... والقادر يجوز أنْ يفعل فعلًا ويعدمه، وذلك يقرِّر المطلوب»[1].

وذهب جمهـور المتكلِّمين إلى أنَّ العالم يصحُّ عدمه[2]؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[3]، وقولـه تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[4]، و«لـمَّا كان الابتداء من عدم، فكذا الإعادة»[5].

أمَّا مسـألة امتنـاع إعادة المعدوم، فقـد ذهب إليه فريق من المتكلِّمين والفلاسـفة، ووافقهم العلَّامة الحِلِّيّ[6]، إذْ استدلُّوا على امتناع الإعادة بوجوه:

١. إنَّ الـشيء إذا عـدم؛ فإنَّه لا يبقى له هويَّة، و لا يمكن تمييزه عن غيره، وامتناع الإشارة إليه، فلا يصحُّ الحكم عليه بحكمٍ ما، و هو صحَّة العود.

٢. إنَّ الـشيء إذا عدم يكون نفيٌ محضٌ وعدمُ صرفٍ، و أنَّ إعادته لا بدَّ أن تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بشـخصه وعينه، فيلزم منه تخلُّل العدم بين الشيء ونفسه، غير معقول.

٣. إنَّ المعـدوم لو أُعيد لم يكن هناك فرق بينه وبين المبتدأ، فلا يكون أحدهما أولى من الآخر.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٣٤.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٣٣٣.
(٣) القصص: ٨٨.
(٤) الرحمن: ٢٦.
(٥) الحِلِّـيّ، الحسـن بن يوسـف بن المطهَّـر (ت ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥ م)، تسـليك النفـس إلى حظيرة القـدس، تحقيق: فاطمة رمضاني، (ط١، مؤسَّسـة الامام الصادق عليه السلام، قـم، إيران، ١٤٢٦هـ): ٢١٤.
(٦) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٦٧.

٤. إنَّ المعدوم لو أُعيد لصدق المتقابلان- أي المعاد والمبتدأ- على الشيء الواحد دفعة واحدة، وأنَّ الإعادة لا بدَّ أن تكون بجميع المشخِّصات، ومن المشخِّصات الزمان فيكون المبتدأ معادا، وهو محال[١].

والمُعاد هو «ما وُجِد عن عدمٍ، وكان قبل ذلك موجودًا»[٢]، وعرَّفه صدر المتألِّهين بأنَّ «المعدوم المطلق لمَّا كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافَّة الوجودات الخارجيَّة والذهنيَّة، كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقًا»[٣]، وذهب ابن سينا إلى امتناع إعادة المعدوم، ولكنَّه يرى أنَ الموت لا يكون عدمًا للإنسان، ولكنَّه يحوِّله من نشأة الدنيا إلى نشأة الآخرة، ويوضِّح صدر المتألِّهين حقيقة النشأة بقوله «ولا يخفى على ذي بصيرة أنَّ النَّشأة الثانية طورٌ آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين، وأنَّ الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله، أو القرب منه، لا العود إلى الخلقة الماديَّة والبدن الترابيّ الكثيف الظلمانيّ»[٤].

ظنَّ بعض المتكلِّمين أنَّ القول بامتناع إعادة المعدوم يلزم منه إنكار المعاد الجسمانيّ، فكان الردُّ عليهم بأنَّه «لا علاقة للمعاد بمسألة إعادة المعدوم، وذلك أنَّ الموت ليس عدمًا، والميت لا يُعدم»[٥]، أي إنَّ مسألة إعادة المعدوم بكلِّ مشخِّصاته، حتَّى الزمنيَّة، مستحيلة؛ للأدلَّة المتقدِّمة، كما أنَّها لا ربط لها بمسألة المعاد؛ لأنَّ الموت لا يعني العدم،

(١) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٦٧-٦٩.
(٢) النيسابوريّ، قطب الدين (٨٥٠هـ/ ١٤٤٦م)، الحدود، (ط١، مؤسَّسة الامام الصادق عليه السلام، قم، إيران، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م): ٧٢.
(٣) صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة: ٢/ ٣٤٧
(٤) صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة: ٥/ ١٥٣
(٥) المؤمن، محمَّد مهدي، شرح نهاية الحكمة، (مؤسَّسة المعارف الإسلاميَّة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م): ١/ ١٧٦.

بل هو عبارة عن تفرُّق الأجزاء، أمَّا مسألة إمكان خلق عالم آخر، فهي ممَّا يتوقَّف عليها وجوب المعاد، لا افتراض أنَّ هذا العالم يفنى، فصارت ضرورة خلق عالم آخر لحشر الخلائق[1].

و بناءً على ما تقدَّم من كون الإنسان مركَّب من بدن وروح، وأنَّ مقتضى العدالة الإلهيَّة أنْ يكون الفعل الصادر منه تعالى موصوفًا بالحسن، بل ويستحيل صدور الفعل القبيح منه تعالى، مع قدرته عليه، ويترتب على ذلك:

أن يكون العقاب والثواب وفق العدل للعاصي نفسه الذي صدر منه الذنب، كما يكون الثواب للشخص المطيع نفسه، وهذا أمر مفروغ منه في نظر العلَّامة الحِلِّيّ، وهذا يستدعي أن تكون طبيعة المعاد للإنسان الذي هو مركَّب من بدن وروح، جسمانيّ وبنفس الأجزاء الأصليَّة له، التي كان عليها في الحياة الدنيا، وبذلك يكون المعاد بكِلَا الجزأيْن، أي إنَّ المعاد إذا كان بحشر الأبدان دون الارواح، أو حشر الأرواح دون الأبدان، فإنَّه يخدش بالعدالة الإلهيَّة، وقد ثبت أنَّه عادل لا يجور، فلا بدَّ من أن تكون طبيعة المعاد بالروح والبدن معًا، إذْ نقل اتِّفاق المسلمين على الاعتقاد بالمعاد البدنيّ مع القول بخلود النفس، وعدم فنائها.

(١) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٢٤.

المطلب الثاني

العدل وحقيقة الجزاء

إنَّ الكلام عن حقيقة الجزاء، يقتضي البحث عمَّا يؤدِّي إلى الشعور بالراحة والسعادة، أو الشعور بالتعاسة والشقاء، والذي يكون نتيجة لذلك هو اللذَّة والألم، التي تأخذ أحدها جانب السعادة والنجاة، والأخرى جانب الشقاء والخسران.

أسباب الثواب والعقاب

اللَّذَّة والألم هي من الكيفيَّات النفسانيَّة التي ترجع في الأساس إلى الإدراك، فإنَّهما نوعان من الإدراك، حيث أنَّ اللذَّة هي إدراك الملائم، بينما الألم هو إدراك المنافي، فتكونان نوعَين من الإدراك يتخصَّص كلٌّ منهما بإضافته إلى الملائمة والمنافرة[1]، وأنَّ للألم سببَين «أحدهما: تفرُّق الاتِّصال، فإنَّ مقطوع اليد يحسُّ بالألم بسبب تفرُّق اتِّصالها عن البدن... والثاني: سوء المزاج المختلف؛ لأنَّ الحمَّى توجِب الألم... وكلٌّ منهما حسِّيّ وعقليّ، وهو أقوى»[2]، فإذا انفصلت النفس عن البدن، وانتهت علاقتها بحصول الموت «صارت المعقولات مشاهدة، والشعور بها وبذواتنا المتَّحدة معها شهودًا إشراقيًّا، وكشفًا حضوريًّا، ورؤيةً عقليَّةً، فكان تلذُّذ النفس بحياتها العقليَّة أتمُّ وأفضل من كلِّ خير و سعادة»[3]، والإنسان يجد بوجدانه أنَّه يلتذُّ بالمعارف التي هي لذَّات عقليَّة

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٧١.
(٢) المصدر نفسه: ٢٧٢.
(٣) الشيرازيّ، صدر الدين محمَّد بن إبراهيم (ت ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م)، المبدأ والمعاد، قدَّمه=

لا تعلُّق للحسِّ بها، كما يجد أنَّه يتألَّم بفقدانها، بل إنَّ اللذَّة العقليَّة أقوى من اللذَّة الحسيَّة، وأنَّ الإنسان السويّ يترك كثيرًا من اللذَّات الحسيَّة لأجل اللذَّة الوهميَّة، فضلًا عن اللذَّة العقليَّة، وأمَّا الحسّ فإنَّه يدرك ظواهر الأجسام، ولا تعلُّق له بالقضايا الكليَّة، في حين يدرك العقل باطن الشيء، وله القدرة على تمييز الذاتيَّات والعرضيَّات، بل ويفرِّق بين الجنس والفصل، ولذلك يكون ادراكه أتمُّ، فتصير اللذَّة فيه أقوى[1].

إنَّ اللذَّة والألم هما وجه آخر للثواب والعقاب، وأنَّ «الثواب نفع عظيمٌ مستحَقٌّ يقارنه التعظيم، والعقاب ضررٌ عظيمٌ يقارنه الإهانة»[2]، وقد اتَّفقت العدليَّة على أنَّ المطيع يكون مستحقًّا للثواب بطاعته، وإلَّا لقبح تكليف العباد؛ لتضمُّنه المشقَّة من غير عوض، وذلك إذا صحَّ الابتداء بالعوض، كان التكليف عبثًا؛ لأنَّ الثواب ممَّا لا يصحُّ الابتداء به[3].

واحتجَّ فريق من المتكلِّمين بأنَّ الطاعة لو كانت هي التي توجِب الثواب؛ لكان المرتدُّ يستحقُّ تمام ثواب المؤمن، وإنْ مات على ردَّته، لكنَّ العلَّامة الحِلِّيّ لم يرتضِ هذا الاحتجاج، وكان رأيه بطلان هذا القياس، وذلك أنَّ الشرطيَّة التي احتجُّوا بها باطلة، وذلك لأنَّ المرتدَّ قبل ارتداده يستحق الثواب بإيمانه، لكن بعد الارتداد انفصمت الصِّلة بينه وبين الثواب، فلا بدَّ من إعادة الاتِّصال بالإيمان حتَّى يكون مستحقًّا له[4]، بل «إنَّ استحقاق الثواب يتوقَّف على الموافاة، واتَّفق أهل العدل على أنَّ العاصي يستحقُّ بمعصيته العقاب، خلافًا للأشاعرة، فعند... بعض الإماميَّة أنَّ العلم به مُستفاد من

=وصحَّحه: جلال الدين الآشتيانيّ، (ط٣، د.مط، د.م، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م): ٤٧٧.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣٦.

(٣) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢١٨.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٢١٨.

السمع، وعند المعتزلة وبعض الإماميَّة أنَّه مستفاد من العقل، لما فيه من اللطف؛ لأنَّ العلم بالعقاب على ترك الطاعة، وفعل المعصية، يقرِّب إلى فعل الطاعة، وترك المعصية، فلا بدَّ من العلم بالعقاب»[1]، كما قالوا بتوقُّف استحقاق الثواب على وجود شرط، وإلَّا إذا لم يكن هناك توقُّف واشتراط، لكان من عَرَفَ الله وحده، ولم يُصدّق النبيّ ﷺ مستحقًّا للثواب، وذلك لأنَّ معرفة الله تعالى هي طاعة مستقلَّة بنفسها، فإذا لم يتوقَّف الاستحقاق على شرط، لزم إثابة المكذِّب للنبيّ ﷺ، وهذا باطل، بل وأنَّ شرط استحقاق الثواب إمَّا الموافاة أو سقوطه بالعقاب، لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[2]، فان كان العمل المأمور به قد أُتي به صحيحًا وكان الاستحقاق ثابتًا، كان البطلان بمعنى سقوط الثواب المستحق بالشرك الذي تجدد، وإنْ لم يكن العمل الأمور به صحيحًا كان البطلان بمعنى عدم الاتيان بشرط الاستحقاق الدي هو الايمان أي الموافاة، فيكون العمل باطلًا من الاساس، فلا استحقاق للثواب[3].

واختلف المتكلِّمون في أنَّ الثواب والعقاب دائمان، كما اختلفوا في العلم بدوامهما، هل هو عقليّ أم سمعيّ[4]؟ ذهب المعتزلة، ووافقها بعض الإماميَّة، إلى أنَّ العلم بدوام الثواب والعقاب عقليّ، فيكون المكلَّف أقرب إلى فعل الطاعة وترك القبيح؛ ولأنَّ المقتضي للعقاب والثواب والذمِّ والمدح هو المعصية والطاعة، وبما أنَّ الذمَّ والمدحَ دائمان وجَبَ دوام العقاب والثواب، وذلك لاستلزام دوام المعلول لدوام علَّته المستلزم لدوام معلولها، وذهبت المرجئة وبعض من وافقها من الاماميَّة إلى أنَّه سمعيّ[5].

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢١٨-٢١٩.
(٢) الزمر: ٦٥.
(٣) ينظر: العلَّامة الحِلِّيّ، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢١٩-٢٢٠.
(٤) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٣٦.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢١٩.

واحتجَّ نصير الدين الطوسيّ على دوامهما بوجوه إيَّدها العلَّامة الحِلِّيّ، وهي[1]:

١. إنَّ العلم بدوام الثواب والعقاب يحفِّز العبد على استمرار فعل الطاعة، كما يُبعِّده عن المعصية.

٢. إنَّ الذمَّ والمدح دائمان، إذْ في كلِّ وقت يحسُن مدح المطيع وذمّ العاصي.

٣. إن الثواب إذا كان منقطعًا، يجعل صاحبه متألِّمًا بانقطاعه، وكذلك عدم دوام العقاب، يجعل صاحبه مسرورًا بانقطاعه، مع أنَّ الثواب والعقاب خالصان، وانقطاعهما ينافيهما.

أدوات الثواب والعقاب

إنَّ للثواب والعقاب مصاديق لأفراد واضحة، وهي اللذَّة التي هي من مصاديق الثواب، كما أنَّ الألم هو من مصاديق العقاب، وذلك لأنَّ الألم واللذَّة هما كيفيَّات نفسانيَّة في إدراكهما، وتكون الأدوات لهذا الثواب أو ذاك العقاب، هي الجنَّة والنار، التي أعدَّها الله تعالى يوم الجزاء والحساب، ولكن حصل خلاف بين المتكلِّمين في أنَّ الجنَّة والنار موجودَتان الآن، أم إنَّهما سيوجَدان فيما بعد؟.

ذهب العلَّامة الحِلِّيّ إلى أنَّ الجنَّة والنار مخلوقتان الآن، حيث استدلَّ على رأيه[2] بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾[4]، وقوله تعالى:

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في تجريد الاعتقاد: ٤٣٧
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في اصول الدين: ٣٣٠
(٣) سورة آل عمران: ١٣٣
(٤) سورة آل عمران: ١٣١

﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾[1].

وذكر العلَّامة الحِلِّيّ بأنَّ هناك رأيًا مخالفًا لرأيه، وقد احتجُّوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾[2]، وقالوا بأنَّ النار لو كانت الآن موجودة لهلكت، ولكان قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٞ﴾[3] باطل، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، كما احتجُّوا بقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[4]، «وإنَّما يكون لو كانت في حيِّزهما، ولعدم فائدتهما الآن»[5].

وقد أجاب العلَّامة الحِلِّيّ على احتجاجهم هذا، بأنَّ المراد من أنَّ ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ﴾[6]، هو بمعنى أنَّ الهلاك هو استفادة الوجود من الغير، أي إنَّ جميع المخلوقات قد استفادت وجودها من واجب الوجود، وهو غيرها، فتكون جميع المخلوقات هالكة، بمعنى مصيرها إلى الهلاك، وأمَّا المراد من عرض السماوات والأرض، هو بمعنى المقدار والسِّعة، وهذا المقدار والسِّعة لهما يكون خارج السماوات والأرض[7].

وهذا الثواب والعقاب في الجنَّة والنَّار، وما يترتَّب عليهما من اللذَّة والألم، فيجب خلوص الثواب والعقاب من الشوائب التي تنافي ذلك الخلوص، إذ لولا الخلوص من

(١) سورة غافر: ٤٦.
(٢) سورة القصص: ٨٨.
(٣) سورة الرعد: ٣٥.
(٤) سورة آل عمران: ١٣٣.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٤١.
(٦) سورة القصص: ٨٨.
(٧) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٤١.

الشـوائب، لكان الثواب وما يترتَّـب عليه من اللذَّة غير كامل، بـل ومنقوص، فيكون أنقـص درجـة من العوض، و هذا غـير جائز في حقِّه تعالى، و أمَّـا خلوص العقاب من الشـوائب وما يترتب عليه من الألم، فلأنَّه أقوى تأثـيرًا في الزَّجر عن المعصية والذَّنب، وهذا يدخل في باب اللطف[1].

وذكـر العلَّامة الحِـلِّيّ هل أنَّ تفاوت درجات أهل الجنَّة يخـلُّ بخلوص الثواب من الشـوائب والمنغِّصات التي تؤدِّي إلى الغمِّ؟ حيث إنَّ الأقل درجة في الجنَّة إذا شاهد من هـو أعلى وأعظم منه ثوابًا ودرجةً، يحصل له الغمُّ، وذلك لنقصان في درجته عن الأعلى منـه، وهـذا نتيجة عدم اجتهـاده في العبادة في الحيـاة الدنيا حال التكليف، ممَّا يسـتلزم وجـوب الشـكر عليهـم في الجنَّة لنِعَـم الله تعالى، فاذا لم يشـكر كما ينبغـي، فإنَّه يحصل الإخـلال بالواجـب، فقال «والأنقص إذا شـاهد من هـو أعظم ثوابًا، حصـل له الغمُّ بنقص درجته عنه، ولعدم اجتهاده في العبادة، وأيضًا فإنَّه يجب عليهم الشـكر لنِعَم الله تعالى أو الإخلال بالقبائح، وفي ذلك مشقَّة»[2].

وقـد أجـاب العلَّامة الحِـلِّيّ بقوله: «والجـواب عـن الأوَّل أنَّ شـهوة كلِّ مكلَّف مقصورة على ما حصل له، ولا تغتمُّ لفقد الأزيد؛ لعدم اشـتهائه له، وعن الثاني أنَّه يبلغ سرورهـم بالشـكر على النعمة إلى حدٍّ ينتفي المشـقَّة معه، وأمَّا الإخـلال بالقبائح، فإنَّه لا مشـقَّة عليهم فيه؛ لأنَّه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح، فلا يحصل لهم مشقَّة، وأمَّا أهل النار، فإنَّهم يلجؤون إلى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح، فلا يصدر عنهـم، وليـس ذلك تكليفًا؛ لأنَّه بالـغ حدَّ الإلجاء، ويحصل من ذلـك نوع من العقاب أيضًا»[3].

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٣٧.
(٢) المصدر نفسه: ٤٣٨.
(٣) المصدر نفسه: ٤٣٨.

جزاء الكافر والفاسق

ذكـر العلَّامة الحِـلِّيّ بأنَّ هناك اتِّفاقًا بين المسـلمين[1] على أنَّ عـذاب الكافر المعاند مؤبَّـد[2] مخلَّد بلا انقطاع[3]، «أمَّا الكافر الذي بالغ في الاجتهاد، ولم يصل إلى الحقِّ، فقد اتَّفقـوا على أنَّـه كذلك»، إلَّا الجاحظ، فإنَّـه ذهب إلى أنَّه معذور، مسـتدلًّا بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[4]، فـردَّ عليـه العلاَّمة الحِلِّـيّ: «وهذا المراد عندي باطـل، أمَّا أوَّلًا: فلمخالفة الإجماع، وأمَّا ثانيًا: فلأنَّ البالغ في الاجتهاد إمَّا أن يصل، أو يمـوت على الطلب، وكلاهما ناجيان، ومحال أن يـؤدِّي الاجتهاد إلى الكفر. والكافر إنْ قَلَّد كافرًا، أو جاهلًا جهلًا مركَّبًا، كان مقصرًا على التقديرَين، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ليس على عمومه»[5].

وعـلى ذلك يكون الكافر مخلَّـدًا في النار والعذاب، ولكنَّه إذا بذل جهده في البحث عـن الحقيقـة، يكون ناجيًا من الخلـود في النار، وذلـك لأنَّ خلود الكافـر في النار كان لعناده، وأمَّا اذا لم يكن معاندًا، بل كان طالبًا للحقِّ، ولكنَّه لم يسـعفه الوقت، فمات وهو في طريق البحث، فإنَّه يكون ناجيًا، بل إنَّ البحث الجدِّيّ الخالي من التقصير والمبرِّرات، من المحال أن لا يكون مُنجيًا.

وذكـر العلَّامة الحِـلِّيّ بأنَّ الكفر لـه القدرة على إزالة اسـتحقاق ثـواب الطاعات السـابقة على الكفر، كما أنَّ الإيمان له القدرة على إزالة اسـتحقاق العقاب السـابق على الإيمان، ولكن حصل خلاف نتيجة السـؤال التالي، وهو: هل يجوز أن يجتمع استحقاق

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٧.
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٤٠.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، معارج الفهم إلى شرح النظم: ٤٨٩.
(٤) سورة الحج: ٧٨.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٧.

الثـواب والعقـاب من دون أن يحبـط أحدهما الآخر، أوْ لا يجوز؟ «جمهـور المعتزلة على أنَّـه لا يمكن اجتماع الاسـتحقاقَين، والحقُّ عنـدي خلافه، ويدل عليـه قوله تعالى»[1]: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[3]، وبذلك يكون الاسـتحقاق ثابتًا سواء كان عقابًا أو ثوابًا.

أمَّا الفاسـق العـاصي إذا مات على فسـقه وعصيانه، فقد ذهبـت المعتزلة إلى دوام عذابـه وخلـوده في النار، كما هو في الكافر المعاند، وهذا الـرأي لم يرتضْه العلَّامة الحِلِّيّ، وذهب إلى «أنَّ عقاب الفاسـق منقطع... ولنا على ذلك العقل والنقل»[4]، وقد اسـتدلَّ من وجوهٍ عدَّةٍ، عقلًا:

الأوَّل: إنَّ القول بخلود الفاسـق في النار ظلم، والظلم لا يصدر من الله تعالى، كما أنَّ القول بالإحباط باطل، وذلك أنَّ الفاسـق مستحقٌّ للثواب بصدور بعض الطاعات منـه، ومنها إيمانـه، وهذا يسـتلزم إيصال الثـواب إليه، وإيصـال الثـواب خالصًا إليه لا يمكـن قبل عقابه إجماعًا، فتوجـب إيصال الثواب بعد العقـاب، وهو المطلوب على انقطاع العقاب[5].

الثاني: إنَّ القول بخلود الفاسـق في النار يؤدِّي إلى محالٍ، وهو مساواة حال الفاسق لحـال الكافر، مع وضوح الاختلاف في نـوع المعاصي الصادرة منهما، وإنْ اقترن الإيمان بالفسق، ولكنَّه لا يقترن بالكفر، بل هو منفكٌّ عنه.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٢.
(٢) سورة الزلزلة: ٧-٨.
(٣) سورة النساء: ١٢٣.
(٤) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٤.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢٢٦.

الثالث: إنَّ ترك الفاسق خالدًا في النار؛ لصدور معصيةٍ بعد طاعة مائة سنة مثلًا، فيؤدِّي إلى حبط الأعمال كلّها فعل قبيح، والقبيح لا يصدر من الحكيم.

الرَّابع: إنَّ صدور المعصية من الفاسق متناهية، فلا يكون مستحقًّا للعقاب اللامتناهي، وذلك لا ينتقض بالكفر الذي يكون أعظم ذنبًا من الفسق، بينما أنَّ الكفر مساوي لما لا يتناهى منها.

فدلَّت هذه الوجوه التي استدلَّ بها العلَّامة الحِلِّيّ على إثبات انقطاع عقاب الفاسق، وعدم دوامه كما في الكافر.

أمَّا استدلاله بالمنقول، فيدلُّ عليه آيات كثيرة، منها: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ قَدِ ٱسۡتَكۡثَرۡتُم مِّنَ ٱلۡإِنسِۖ وَقَالَ أَوۡلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلۡإِنسِ رَبَّنَا ٱسۡتَمۡتَعَ بَعۡضُنَا بِبَعۡضٖ وَبَلَغۡنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِيٓ أَجَّلۡتَ لَنَاۚ قَالَ ٱلنَّارُ مَثۡوَىٰكُمۡ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ﴾[1]، وقد استثنى من الخلود بقوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾، وهذا الاستثناء لا يكون إلَّا في أوقات الخروج من النار، فدلَّت الآية المباركة على انقطاع عقاب الفاسق.

ومنها قوله تعالى: ﴿مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالٗا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلۡأَشۡرَارِ﴾[2]، «وهذا لا يكون إلَّا إذا فقدوا قومًا خرجوا منها»[3].

ومنها قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۖ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾[4]، «وهما غير دائمين، فالمعلَّق عليها كذلك، وأيضًا الاستثناء دليل على خروجهم من النار، وأيضًا قد رُويت أحاديث كثيرة بالغة حدَّ التواتر أنَّ الله يُخرج من

(١) سورة الأنعام: ١٢٨.
(٢) سور ص: ٦٢.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٥.
(٤) سورة هود: ١٠٧.

النار قومًا بعد ما صاروا حميمًا»[١].

وهل أنَّ أطفال المشركين يُعذَّبون بالنار؟ فانَّ لازم عقيدة الأشاعرة تجويزه[٢]، والعدليَّة كافَّة على منعه؛ لأنَّه قبيح عقلًا، والقبيح لا يصدر منه تعالى[٣]. واختلفوا في مُرتكب الكبيرة من المسلمين، فذهبت الإماميَّة وفريق كبير من المعتزلة والأشاعرة على أنَّ عقابه مُنقطع[٤]، واستدلَّ العلَّامة الحِلِّيّ بوجوه، هي[٥]:

١. إنَّ العقاب هو حقٌّ لله تعالى، فيجوز أن يتركه.

٢. إنَّ العفو هو إحسان، فيجوز لله تعالى تركه.

٣. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾[٦]، حيث أثبت الغفران، وهو اسقاط العقاب عمَّن يستحق.

٤. قال تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغۡفِرَةٖ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلۡمِهِمۡ﴾[٧]، حيث أثبت المغفرة لهم حال ظلمهم؛ لأنَّ (على) تدلُّ على الحال.

٥. إنَّ الشفاعة للنبيّ صلى الله عليه وآله مُجمَع عليها، وتكون في إسقاط العقاب عمَّن يستحق.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٥.
(٢) ينظر: الغزنويّ، جمال الدين أحمد بن محمَّد بن محمود بن سعيد (ت ٥٩٣هـ/ ١١٩٦م)، أصول الدين، تحقيق وتعليق: عمر وفيق الداعوق، (ط١، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م): ٢٠٩-٢١٠.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في تجريد الاعتقاد: ٣٤٤.
(٤) المصدر نفسه: ٤٤٠.
(٥) العلَّامة الحِلِّيّ، معارج الفهم في شرح النظم: ٤٩٠-٤٩١.
(٦) النساء: ٤٨.
(٧) الرعد: ٦.

موانع العقاب

هناك أسباب يكون لها التأثير في سقوط العقاب واستحقاق الثواب، وهي ثلاثة أمور:

المانع الأوَّل: العفو

الذي يثبِّت العقاب هو الذنب والعصيان، فاذا زال أثر الذنب والعصيان زال العقاب، وهنا ذهبت المعتزلة إلى القول بأنَّ العفو لا يجوز ابتداءً على أصحاب الكبائر بالدليل السمعيّ، واختلفوا في جوازه عقلًا،أمَّا الإماميَّة فإنَّها ذهبت إلى جوازه عقلًا وسمعًا[1]، وذهب العلَّامة الحِلِّيّ إلى «جوازه سمعًا، وهو الحقُّ»[2]، ونقل استدلالًا لنصير الدين الطوسيّ بوجوهٍ، هي[3]:

الأوَّل: إنَّ العقاب هو حقٌّ لله تعالى، فكان له أن يتركه أو يفعله.

الثاني: إنَّ العقاب يؤدِّي إلى الإضرار بالمكلَّف، في حين أنَّ ترك العقاب لا يؤدِّي إلى ضرر المستحقِّ له، وكلَّما كان كذلك، كان الترك من الفعل الحسن، وأمَّا عدم تضرُّره تعالى من تركه؛ لأنَّه تعالى غنيٌّ بذاته عن كلِّ شيء.

الثالث: دلَّت الآيات القرآنيَّة على العفو، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[4]، وهذه الآية الكريمة فيها حُكمان:

الحكم الأوَّل: إنَّ الله لا يغفر أنْ يُشرَك به.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٨.
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٤٢.
(٣) المصدر نفسه: ٤٤٣.
(٤) سورة النساء: ٤٨.

الحكم الثاني: يغفرما دون ذلك- الشِّرك- لمن يشاء.

ويكون هذان الحكمان بوجوهٍ ثلاثة، هي:

الوجه الأوَّل: إمَّا أن يكون الحكمان مع التوبة أو بدون التوبة، فإذا كان بدون التوبة، فإنَّه باطل، وذلك لأنَّ الشِّرك يُغتَفر مع التوبة، فتعيَّن أن يكونا مع التوبة[1].

الوجه الثاني: إنَّ «المعصية مع التوبة يجب غفرانها، وليس المراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها؛ لأنَّ الواجب لا يعلَّق، فما كان يحسن قوله لمن يشاء، فوجب عودة الآية إلى المعصية التي لا يجب غفرانها ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[2]، وعلى تدلُّ على الحال أو الغرض، كما يُقال: ضربت زيدًا على عصيانه، أي لأجل عصيانه، وهو غير مراد هنا قطعًا، فتعيَّن الأوَّل»[3]، أي إنَّ المراد من المعصية في الآية الكريمة هي المعصية التي لا يجب غفرانها، وأنَّ كلمة (على) التي تدلُّ على الحال أو الغرض، أنَّ المراد منها في الآية هو الحال، والمثال الذي ضربه يقصد به، ضربت زيدًا على حال عصيانه، وليس لأجل عصيانه قطعًا.

الوجه الثالث: إنَّ الله تعالى قد صرَّح في كثير من الآيات القرآنيَّة بأنَّه عفوٌّ غفور مع حصول إجماع المسلمين على ذلك، وهذا لا يكون له معنى إلَّا مع إسقاط العقاب عن العاصي[4].

ونقل العلَّامة الحِلِّيّ اعتراضًا على العفو، مضمونه بأنَّ العلم بالعفو هو إغراء بفعل القبيح، فيكون العفو فعلًا قبيحًا، وكذلك أنَّ العفو مع الوعيد للعاصي كذب، وهو

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٨.
(٢) سورة الرعد: ٦.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٤٣.
(٤) المصدر نفسه: ٤٤٣.

قبيح، فكيف يقع العفو مع هذه المحاذير؟.

وأجاب عنه بقوله «لأنَّا نقول: العفو ليس بقطعيّ، فلا يكون إغراءً بالقبيح، كما أنَّ المكلَّف يسقط بتوبته العقاب، مع أنَّ التوبة ليست إغراءً بالقبيح؛ لأنَّها ليست متيقَّنة الحصول، وأمَّا الوعيد فمُعارَض بآيات الوعد»[1].

المانع الثاني: التوبة

وقد حدَّها العلَّامة الحِلِّيّ بقوله: «التوبة هي الندم على المعصية؛ لكونها معصية، والعزم على ترك المعاودة في المستقبل»[2]، فيكون ترك العزم على المعاودة كاشفًا عن عدم الندم، وهناك تفصيل ما يتوب منه العاصي، حيث إنَّ التوبة إذا كانت من نوع الفعل القبيح الذي تضرَّر منه غيره، فإنَّها لا تصحُّ إلَّا إذا خرج من ذمَّة المظلومين المتضرِّرين، وأداء حقوقهم، كما تتطلَّب الاستيهاب منهم، وأمَّا إذا كان الفعل القبيح هو ليس ممَّا يتضرَّر منه غيره، وإنَّما يكون إضلالًا، وهنا أيضًا لا تصح التوبة إلَّا بعد البيان والتوضيح لمن أضلَّه ببطلان مقالته، وماذهب إليه، وأمَّا إذا كان الفعل القبيح لا يتضرَّر منه غيره، ولم يكن إضلالًا، بل كان بينه وبين ربِّه، فإنَّه يكفي فيها الندم والعزم على الترك وعدم المعاودة[3]. وهل التوبة عن الفعل القبيح واجبة ؟ فأجاب العلَّامة الحِلِّيّ بأنَّ «التوبة واجبة، إمَّا عن الكبائر فلأنَّها دافعة للضرر الذي هو العقاب، فتكون واجبة، وإمَّا مطلقًا فبالسمع»[4]، واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾[5].

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٥٨.
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٤٤.
(٣) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٦١.
(٤) المصدر نفسه: ٣٦٣.
(٥) التحريم: ٨.

وذهب المعتزلة إلى أنَّ التوبة تؤدِّي إلى سقوط العقاب عند حصولها[1]، وقد احتجوا بأمرَين:

الأمـر الأوَّل: إنَّ القـول بعـدم سـقوط العقاب عنـد حصول التوبـة يقتضي عدم حُسـن التكليـف في حقِّ العاصي بعـد عصيانه، بل وأنَّه قبيح في حقِّـه؛ لأنَّ العاصي إذا كُلِّـف بعد العصيـان، فإنَّه إمَّا أن يكون مسـتحقًّا للثواب على ما أدَّاه مـن التكليف، أوْ لا يكون مسـتحقًّا، وعـلى احتمال عدم الاسـتحقاق، يكون التكليف قبيحًـا، وأمَّا على احتـمال الاسـتحقاق؛ فإنَّه يكون باطلًا؛ لاسـتحالة اجتماع الثواب والعقاب لشـخصٍ واحـد، وعلى ذلـك إذا لم يحصل سـقوط للعقـاب عند حصـول التوبـة، لم يكن هناك طريـق للحصول على الثواب بعد حصول المعصية، وهذا يؤدِّي إلى القول بعدم حُسـن التكليف، بل وقبحه[2].

وقـد انتقـد العلَّامة الحِلِّيّ هذا التوجيه، وقال: إنَّه «ضعيف، أمَّا أوَّلًا فلأنَّ سـقوط العقـاب قد يحصـل بالعفو فيصحُّ منه تكليفه، أو يسـقط العقاب بسـبب فعل أكثر من المعصيـة، فيجب بها على مذهب مَـن يقول بالإحباط، أو يقول إنَّـه يُعذَّب منقطعًا على ما هو الحقُّ، فيُوصَل إليه الثواب بعد ذلك»[3].

الأمر الثاني: يجب سـقوط الذَّمِّ بعد حصول التوبة، وإذا سـقط الذَّمُّ وجب سقوط العقاب الذي يكون معلولًا للآخر[4].

ونقل العلَّامة الحِلِّيّ اسـتدلال نصـير الدين الطوسيّ، في أنَّ التوبة تُسـقِط العقاب

(١) ينظر: التفتازانيّ، شرح المقاصد: ٣/ ٤٠٧-٤٠٩.
(٢) العلَّامة الحِلِّيّ، معارج الفهم إلى شرح النظم: ٥٠٠.
(٣) المصدر نفسه: ٥٠٠.
(٤) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٦٤.

بذاتهـا، ولكـن لا لأنَّ لها تأثـيرًا بذاتها في إسـقاط العقاب، بل إنَّهـا إذا وقعت مع تحقُّق شروطهـا، مع كونها عـلى الصفة التي يكون لها تأثير في إسـقاط العقاب، وذكر وجوهًا ثلاثة، هي[1]:

الأوَّل: إنَّ التوبة إذا حصلت فإنَّها تكون محبطة، ولكن بغير ثواب.

الثـاني: إنَّ التوبة الواقعة إذا أسـقطت العقاب بكثرة ثوابهـا، لم يكن هناك فرقٌ بين تقدُّم حصول التوبة على حصول المعصية، وتأخُّرها عنها، وتكون كغيرها من الطاعات التي تؤدِّي إلى سقوط العقاب بكثرة ثوابها، وعلى فرض صحَّة ذلك، يصبح التائب عن المعصية إذا كفر أو عصى ليس عليه عقاب؛ لسقوطه بالتوبة.

الثالث: إذا حصلت التوبة فإنَّها تُسـقِط العقاب، وذلك لكثرة ثوابها، لم يكن هناك اختصـاص بها لبعض الذنوب دون بعض؛ لأنَّ الثـواب لا يختصُّ ببعض العقاب دون بعض.

المانع الثالث: الشفاعة

اتَّفق المسـلمون على أنَّ الشـفاعة ثابتة للنبيّ محمَّدﷺ، ولكن اختلفوا في حقيقتها، فذهبـت المعتزلـة[2] إلى أنَّ الشـفاعة تكـون خاصَّة بالمؤمنـين؛ لغرض زيـادة منافعهم وثوابهـم[3]، وقـال العلَّامة الحِلِّيّ «إنَّها تكون للفسَّـاق في سـقوط عقابهم، وهو الحقُّ عندي لوجوهٍ»[4]:

الأوَّل: إنَّ الذي يُفهم من الشفاعة هو إسقاط العقاب عن المستحقِّ.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٥١

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ٤٤٢.

(٣) المصدر نفسه: ٤٤٣.

(٤) العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٦٥

الثاني: إنَّ معنى الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع للمؤمنين المستحقِّين للثواب لا غير، لكُنَّا شافعين في النبيّ محمَّدﷺ؛ لأنَّنا نطلب له من الله تعالى علوَّ درجاته، ولكن هذا الغرض باطل؛ لأنَّ الشافع يكون أعلى مرتبة من المشفوع فيه[1].

الثالث: ما رُوي من قول النبيّﷺ: «**لكلِّ نبيٍّ شفاعة، وأنا خبَّأت شفاعتي لأهل الكبائر**»[2].

الرابع: إنَّ الشفاعة تكون لخصوص المحتاج الذي هو الفاسق، وأمَّا الذي يكون مستغنيًا عنها؛ فالشفاعة له تكون عبثًا.

ممَّا تقدَّم يتَّضح أنَّ هناك سننًا إلهيَّة وُضِعت من أجل تحقيق العدالة، إذْ جُعل الجزاء الذي يُصيب المكلَّف نتيجة ارتكابه بعض المعاصي، كخلود الكافر في النار، وأنَّ خلوده هو نتيجة كفره الذي يكون عملًا ومعصية غير متناهية، فاستحقَّ العقاب غير المتناهي، وهذا بخلاف عصيان المؤمن الذي يكون بسبب ارتكابه بعض المعاصي فاسقًا، فيكون عقابه بمقدار ذنبه الذي ارتكبه، وهو متناهٍ، فيكون عقابه منقطعًا، كما أعطى الله تعالى موانع من حصول العقاب، وهي ثلاثة: إمَّا أن يعفو عن المذنبين، وأنَّ العفو يكون له ومن حقِّه، وإمَّا أن يتوب عن العاصين إذا وقعت منهم التوبة، فيستحقُّون بها زوال العقاب، وإمَّا أن تنالهم الشفاعة؛ فترفع عنهم ما استحقُّوا من العقاب.

(١) العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٤٣.

(٢) النوريّ، حسين الطبرسيّ (ت ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م)، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق: مؤسَّسة آل البيت لاحياء التراث، (ط٢، مؤسَّسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م): ١١/ ٣٦٥.

الخاتمة

حيث وصل الكلام إلى الخاتمة، فلا بدَّ من ذِكر مجموعة من النتائج، وهي:

١. حظيت النفس باهتمام كبير عند الفلاسفة القدماء وفلاسفة الإسلام، وأنَّها صارت محورًا لتعدُّد آراء المعاد.

٢. يرى العلَّامة الحِلِّيّ أنَّ النفس هي كمَّا أوَّل لجسم طبيعيّ آلي ذي حياة بالقوَّة، وانتهى إلى أنَّها هي جوهر مجرَّد عن المادَّة، وأنَّها لا تفسد بفساد البدن.

٣. يرى العلَّامة الحِلِّيّ أنَّ المعاد هو بدنيّ؛ وذلك لأنَّ النفس هي من الأجزاء الأصليَّة للبدن.

٤. ويرى أنَّ هناك دواعي للثواب والعقاب، وإبراز ذلك من خلال اللذَّة والألم، وأنَّها كيفيَّات نفسانيَّة ترجع في حقيقتها إلى الإدراك.

٥. إنَّ هناك موانع من العقاب، وهي العفران الإلهيّ والتوبة والشفاعة.

المصادر

* القرآن الكريم.

١. ابن سينا، الاضحويَّة.

٢. أفلاطون (٤٢٧ق.م-٣٤٧ق.م)، فيدون، ترجمة: عليّ سامي النشَّار وعبَّاس الشربينيّ، ط٣، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٧٤م.

٣. أفلاطون (٤٢٧ق.م/ ٣٤٧ق.م)، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريَّا.

٤. الأهوائي، أحمد فؤاد، أفلاطون، دار المعارف، مصر، (د.ت).

٥. بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون في الإسلام، ط١، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٦. التفتازانيّ، شرح المقاصد، ج٣.

٧. الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م)، الأسرار الخفيَّة في العلوم العقليَّة، حقَّقه وأخرجه: حسام محيي الدين الآلوسيّ وصالح مهدي الهاشم، ط١، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٨. الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م)، تسليك النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق: فاطمة رمضاني، ط١، مؤسَّسة الإمام الصادق، قم، إيران، ١٤٢٦هـ.

٩. الدعاوى القلبيَّة، ضمن رسائل الفارابيّ، تحقيق: موفَّق خوزي الجبر.

١٠. دي بور، ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربيَّة وعلَّق عليه: د. محمَّد عبد الهادي أبو ريدة.
١١. الشيرازيّ، صدر الدين محمَّد بن إبراهيم (ت ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م)، المبدأ والمعاد، قدَّمه وصحَّحه: جلال الدين الآشتيانيّ، ط٣، د.مط، د.م، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
١٢. صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، ج٢-٥.
١٣. الصلاحيّ، إياد كريم، المعاد عند الفلاسفة المسلمين من الكنديّ إلى ابن رشد، ط١، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.
١٤. العلَّامة الحِلِّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.
١٥. العلَّامة الحِلِّيّ، معارج الفهم في شرح النظم.
١٦. العلَّامة الحِلِّيّ، مناهج اليقين في أصول الدين.
١٧. الغزنويّ، جمال الدين أحمد بن محمَّد بن محمود بن سعيد (ت ٥٩٣هـ/ ١١٩٦م)، أصول الدين، تحقيق وتعليق: عمر وفيق الداعوق، ط١، دار البشائر للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
١٨. القاضي عبد الجبَّار، شرح الأصول الخمسة.
١٩. المؤمن، محمَّد مهدي، شرح نهاية الحكمة، ج١، مؤسَّسة المعارف الإسلاميَّة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
٢٠. النوريّ، حسين الطبرسيّ (ت ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م)، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق: مؤسَّسة آل البيت لإحياء التراث، ط٢، ج١١، مؤسَّسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٢١. النيسابوريّ، قطب الدين (٨٥٠هـ/ ١٤٤٦ م)، الحدود، ط١، مؤسَّسة الإمام الصادق، قم، إيران، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٢٢. اليازجـيّ، كمال، معالم الفكر العربيّ في العصر الوسـيط، ط٦، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

العمارة العسكريَّة في مدينة الحِلَّة
خلال القرن العاشر الهجريّ/السادس عشر الميلاديّ
في المصوَّرات الإسلاميَّة

أ.م.د. حيدر فرحان حسين الصبيحاويّ
جامعة بغداد/كليَّة الآداب

Military Architecture in the City of Hilla During the Tenth Century A.H/Sixteenth Century A.D in Islamic Photographs

Asst. Prof. Dr. Haider Farhan Hussein Al Subaihawi
University of Baghdad/College of Arts

الخلاصة

أرض بابل، أو مدينة الحِلَّة اسمان لمدينة واحدة، نمت على أرضها أولى الحضارات وأشهرها، إذ تمتدُّ حاليًّا بين دائرتي عرض (٧ , ٣٢-٨ , ٣٣)، وبين خطَّي طول (٤٢ , ٤٣-٥٠ , ٤٥) شرقًا، تحدُّها محافظة واسط من الشرق، ومحافظتا كربلاء المقدَّسة والأنبار من الغرب، وبغداد من الشمال، أمَّا جهة الجنوب فمحافظتا النجف الأشرف والقادسيَّة.

أمَّا الحِلَّة فهي حِلَّة بني مزيد، التي لا تبعد سوى بضعة أميال جنوبي أطلال مدينة بابل، ومن المناسب ذكره هنا أنَّ مؤسِّس الإمارة المزيديَّة هو الأمير دبيس بن مزيد الأسديّ أحد القادة الكبار الذين كانوا يتمتَّعون باحترامٍ كبيرٍ لدى عامَّة العراقيِّين، وقد توسَّع نفوذها حتَّى شمل مناطق شاسعة من سواحل الخليج العربيّ، كما خضع إلى سيطرتها العديد من مدن غربيِّ العراق كمدينة عنَّة وتكريت.

لقد صوَّر لنا المطراقيّ عمائر متنوِعة من مدينة الحِلَّة، غلب عليها الطابع العسكريّ والإداريّ والخدميّ والدينيّ، كالأسوار والقلاع والجسر والمساجد والمراقد والمدارس، وسنسلِّط الضوء في هذا البحث على العمارة العسكريَّة وتحصينات المدينة خلال القرن العاشر الهجريّ.

الكلمات المفتاحية: الحِلَّة، الإمارة المزيديَّة، قلعة بابل، قلعة باب السلطان.

Abstract

The land of Babylon, or the city of Hilla, are two names of one city, on whose land the first and most famous civilizations grew. Which was mentioned in the Holy Quran. It currently extends between latitudes (32.7-33.8) and longitudes (43.42-45.50) to the east, bordered by Wasit Governorate to the east, the holy Karbala and Anbar governorates to the west, and Baghdad to the north, to the south the two governorates of Al-Najaf Al-Ashraf and Al-Qadisiyah.

As for Hilla, it is Hillat Banu Mazyad, which is only a few miles south of the ruins of the city of Babylon. It is appropriate to mention here that the founder of the Mazyadi emirate, Prince Dubays bin Mazyad Al-Asadi, was one of the great leaders who enjoyed great respect among the common Iraqis, and its influence expanded to include areas A vast area of the coasts of the Arabian Gulf, and many cities in western Iraq, such as Anah and Tikrit, were under its control.

Al-Matraqi depicted for us various buildings in the city of

Hilla that were dominated by a military, administrative, service and religious character, such as walls, castles, bridges, mosques, shrines and schools. In this research, we will shed light on the military architecture and fortifications of the city during the tenth century A.H.

Keywords: Hilla, Mazyadi emirate, Babylon castle, Bab Al-Sultan castle

العمارة العسكريَّة في مدينة الحِلَّة خلال القرن العاشر الهجريّ/ السادس عشر الميلاديّ في المصوَّرات الإسلاميَّة

أرض بابل، أو مدينة الحِلَّة اسمان لمدينة واحدة، نمت على أرضها أولى الحضارات وأشهرها، إذ تمتدُّ حاليًّا بين دائرتي عرض (٧ , ٣٢-٨ , ٣٣)، وبين خطَّي طول (٤٢ , ٤٣-٥٠ , ٤٥) شرقًا، تحدُّها محافظة واسط من الشرق، ومحافظتا كربلاء المقدَّسة والأنبار من الغرب، وبغداد من الشمال، أمَّا جهة الجنوب فمحافظتا النجف الأشرف والقادسيَّة.

جاء ذِكر بابل في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْۚ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾[1].

ويُقال إنَّ أوَّل من سكنها نبيّ الله نوح عليه السلام، وهو أوَّل من عمَّرها، وكان قد نزلها عقب الطوفان، فأقاموا فيها، وملَّكوا عليهم ملوكًا، وابتنوا بها المدائن، واتَّصلت مساكنهم بدجلة والفرات[2]. وكانت تسمَّى باللغة السومريَّة

(١) سورة البقرة، آية: ١٠٢.

(٢) الحمويّ، ياقوت بن عبد الله الروميّ (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م)، معجم البلدان، بيروت، ١٩٩٦،=

(Ka-Dingir-ra) وتعني باب الإله[١]، وعُرِفت باللغة الساميَّة أو البابليَّة (Bab-ilu) بمعنى باب الإله أيضًا[٢].

أمَّا الحِلَّة، فهي حِلَّة بني مزيد، والتي لا تبعد سوى بضعة أميال جنوبي أطلال مدينة بابل[٣]، ومن المناسب ذكره هنا أنَّ مؤسِّس الإمارة المزيديَّة هو الأمير دبيس بن مزيد الأسديّ، أحد القادة الكبار الذين كانوا يتمتَّعون باحترامٍ كبيرٍ لدى عامَّة العراقيِّين، وقد توسع نفوذها حتَّى شمل مناطق شاسعة من سواحل الخليج العربيّ، كما خضع إلى سيطرتها العديد من مدن غربي العراق كمدينة عنَّة وتكريت[٤].

تعني الحِلَّة حسب تفسير الرازي: «وحِلَّة: أي نزول، وفيهم كثرة، والحِلَّة أيضًا مصدر قولك حلَّ الهدى»[٥]، ويضيف الفيروز آباديّ بقوله:«وحلَّة الشيء، ويكسر: جهته وقصده، وبالكسر: القوم النزول، وجماعة بيوت الناس، أو مئة بيت، والمجلس»[٦]، بينما يذهب الحمويّ إلى القول بأنَّ الحِلَّة: «اسم أُطلق على شجرة شائكة أصغر من العوسج»[٧].

لقد اتَّفق المؤرِّخون القدماء والمحدثون بأنَّ مدينة الحِلَّة حاضرة المزيديِّين قد مُصِّرت في نهاية القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ، فيعتقد ابن الجوزيّ بأنَّ مدينة

=مج١، ص ٢٤٧.

(١) الجنابيّ، قيس حاتم، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ط٣، عمان، ٢٠١٢، ص١٣٦.

(٢) باقر، طه، بابل وبورسيبا، ط١، بغداد، ١٩٥٩، ص٢.

(٣) بابان، جمال، أصول أسماء المدن والمواقع العراقيَّة، ط٢، بغداد، ١٩٨٦، ج١، ص٩٧.

(٤) زميزم، سعيد رشيد، دول الشيعة عبر التاريخ، ط١، كربلاء المقدَّسة، ٢٠٠٨، ص٢١٧.

(٥) الرازي، محمَّد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصِّحاح، بيروت، ١٩٧٩، ص١٥١.

(٦) الفيروز آباديّ، مجد الدين محمَّد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ/ ١٤٣٩م)، القاموس المحيط، إعداد وتقديم: محمَّد عبد الرحمن المرعشليّ، ط٢، بيروت، ٢٠٠٣، ص٩٠٧.

(٧) الحمويّ، معجم البلدان، مج٢، ص١٧٦.

الحِلَّة قد أُسِّست من الأمير صدقة بن منصور الأسديّ في ذلك التاريخ[١]، ويذهب الذهبيّ إلى ذات الاعتقاد، ويرجِّح بأنَّ مؤسِّسها الأمير صدقة بن منصور الأسديّ[٢]، ويعتقد أحد الباحثين المحدثين أنَّ المزيديِّين اتَّخذوا الحِلَّة عاصمة لهم بعد تمصيرهم لها سنة (٤٩٥هـ/ ١١٠١م) من قِبل الأمير صدقة بن منصور بن دبيس بن عليّ بن مزيد الأسديّ[٣].

ورغم اتِّفاق المؤرِّخين على تاريخ تأسيس المدينة، إلَّا أنَّهم اختلفوا في تحديد موضعها، فيطالعنا الحمويّ بقوله: «ونزلها سيف الدولة صدقة بن منصور... وكانت منازل آبائه الدور من النيل، فلَّما قوي أمره واشتدَّ أزره وكثرت أمواله... انتقل إلى الجامعين موضع في غربيِّ الفرات؛ ليبعد عن الطالب، وذلك في محرَّم سنة ٤٩٥هـ... فنزل بها بأهله وعساكره، وبنى بها المساكن الجليلة والدور الفاخرة، وتأنَّق أصحابه في مثل ذلك، فصارت أفخر بلاد العراق وأحسنها مدَّة حياة سيف الدولة»[٤].

وسار على ذات الرأي باحثون آخرون اقتبسوا ما ذكره الحمويّ، إذ يذكر أحدهم بأنَّ الأمير صدقة قد اختار موضع الجامعين التي تقع على الضفة اليسرى لنهر الفرات؛ ليكون مقرًّا لإمارته[٥]، وقد تبنَّى الرأي نفسه باحثان آخران[٦]، بينما تعتقد

(١) ابن الجوزيّ، عبد الرحمن بن عليّ بن محمَّد بن عليّ (ت ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمَّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، د.ت، ج٩، ص١٠٩.
(٢) الذهبيّ، شمس الدين محمَّد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٧٠م)، سِير إعلام النبلاء، تحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر العمريّ، ط١، بيروت، ١٩٩٧، ج١٤، ص٢٨٣.
(٣) الحدَّاد، سعد، مراقد الحِلَّة الفيحاء، ط٢، النجف الأشرف، ٢٠١٢، ج١، ص٢١.
(٤) الحمويّ، معجم البلدان، مج٢، ص١٧٦.
(٥) محمَّد، صباح محمود، مدينة الحِلَّة الكبرى: وظائفها وعلاقاتها الإقليمية، ط١، بغداد، ١٩٧٤، ص٣٣.
(٦) ونَّاس، ايمان عبيد، الصلات الثقافية بين الحِلَّة ومدن الشرق الإسلاميّ من خلال الرحلات=

دائـرة المعـارف الإسـلاميَّة أنَّ الجامعين بالجانب الشرقـيّ مقابل الحِلَّـة، وكانت مدينة زاهـرة في موضع عامـر بالخصب، ثمَّ تلاشـى أمرها على أثـر بناء سـيف الدولة الحِلَّة بإزائها بالجانب الأيمن للفرات[١]، ويؤيِّد ليسـترانج هـذا الرأي في كتابه بلدان الخلافة الشرقيَّة[٢].

لقـد تعاقـب عـلى حكم الحِلَّة خمسـة أمـراء من بنـي مزيـد، أوَّلهم الأمـير صدقة (٤٩٥هـ/ ١١٠١م)، وآخرهم الأمير عليّ بن دبيس بن صدقة (٥٤٥هـ/ ١١٦٧م)[٣]، وتبعـت الحِلَّة بعد انتهاء حكـم المزيديِّين إلى الحكم العبَّاسيّ المباشر، واسـتمرَّت هكذا حتَّى سـقوط بغداد على يد المغول، فتبعت الحكم المغوليّ حتَّى وفاة السـلطان أبي سعيد ابن خدابندا بن ارغون بن اباقا بن هولاكو في سـنة (٧٣٦هـ/ ١٣٣٥م)، وهو آخر مَن حكـم من أحفاد هولاكو[٤]، ودخلت الحِلَّة في عـام (٧٣٨هـ/ ١٣٣٧م) تحت الحكم الجلائـريّ[٥]، وأصبحـت عاصمة للحكـم الجلائريّ في عهد الشريـف أحمد الجلائريّ

=العلميَّة من القرن السـابع حتَّى نهاية القرن التاسـع الهجريَّين، رسـالة ماجسـتير غير منشورة مقدَّمة إلى مجلس كليَّة التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٧، ص١٢، الأماميّ، دنيا فاضل عبَّاس فوزي، المدارس والخانات التراثيَّة في محافظة بابل (دراسة ميدانيَّة)، رسالة ماجستير غير منشورة مقدَّمة إلى مجلس كليَّة الآداب، جامعة بغداد، ٢٠١٨، ص٩.

(١) دائرة المعرف الإسلاميَّة، ج١٤، نقلًا عن: بابان، أصول أسماء المدن، ص٩٧.

(٢) ليسـترانج، كـي، بلدان الخلافـة الشرقيَّة، ترجمة: فرانسـيس عواد، وكوركيـس عواد، المجمع العلميّ العراقيّ، بغداد، د.ت، ص١٣٢.

(٣) عبـود، أحـلام فاضل، مدينـة الحِلَّة منذ تأسيسـها حتَّى نهاية القرن التاسـع الهجـريّ، بغداد، ٢٠١٠، ص٦.

(٤) القـزَّاز، محمَّـد صالـح داوود، الحياة السياسـيَّة في العـراق في عهد السـيطرة المغوليَّة، النجف الأشرف، ١٩٧٠، ص٢٧٩.

(٥) العـاني، نوري عبد الحميد، العراق في العهد الجلائـريّ (٧٣٨-٨١٤هـ/ ١٣٣٧-١٤١١م)، ط١، بغداد، ١٩٨٦، ص١٩.

في سنة (٧٩٧هـ/ ١٣٩٤م)، وبقيت كذلك حتَّى سنة (٨١٠هـ/ ١٤٠٧م) خلال مدَّة حكم علاء الدين مسعود[١]، وبعد أن اشتدَّ الصراع بين أركان الدولة الجلائريَّة في مراحل أفولها، سيطرت القبائل التركمانيَّة الصاعدة على بغداد وبقيَّة المدن، ومنها الحِلَّة[٢]، ولكنَّها عادت إلى الحكم الجلائريّ مرَّة أخرى في سنة (٨٢٦هـ/ ١٤٢٢م)، واتَّخذت عاصمة لحكمهم أيضًا في عهد السلطان أويس بن شاه الجلائريّ، وبقيت كذلك حتَّى سنة (٨٣٥هـ/ ١٤٣١م)، إذ أصبحت تحت سيطرة دولة (آق قونيلو) الذي سيطر على العراق بشكلٍ عام، وبقي البلد خاضعًا لها حتَّى سنة (٩١٤هـ/ ١٥٠٨م)[٣]، ثمَّ أصبحت الحِلَّة كباقي مدن العراق تحت الحكم الصفويّ حتَّى مجيء سليمان القانونيّ؛ لتُصبح تحت سلطة الحكم العثمانيّ في سنة (٩٤١هـ/ ١٥٣٤م)[٤].

التخطيط العام للمدينة

تبدو مدينة الحِلَّة عِبرَ رسومات نصوح السلاحيّ (المطراقي زادة)[٥]، بأنَّها مربَّعة

(١) العانيّ، العراق في العهد الجلائريّ، ص٤٥.
(٢) الحِلِّيّ، يوسف كركوش، تاريخ الحِلَّة، النجف الأشرف، ١٩٦٥، ج٢، ص١٠١.
(٣) الإماميّ، المدارس والخانات، ص١٣.
(٤) لونكريك، ستيفن هيمسلي، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة: جعفر الخيَّاط، ط٦، بغداد، ١٩٨٦، ص٣١.
(٥) نصوح أفندي السلاحيّ بن عبد الله قره كوز الشهير بالمطراقي زاده، مؤرِّخ ورحَّالة ورياضي ومهندس عسكريّ ورسَّام، أصله من ولاية البوسنة، عندما كانت جزءًا من الدولة العثمانيَّة، ولد في بلدة (فيسوكو) القريبة من مدينة سراييفو في سنة (٨٨٤هـ/ ١٤٨٠م)، ومهر في فنون الفروسيَّة، وفي العاب الأسلحة، حتَّى اكتسب لقبه (المطراقي) أو (المطراقچي)؛ نسبةً إلى المطراق، وهو الدرع المغلَّف بالجلد، الذي يستخدمه الفرسان في قتالهم. ويظهر أنَّ أمر براعته في التأليف والرسم قد اشتهر عهد ذاك، حتَّى كُلِّف بمهمَّة تسجيل وقائع الحملات العسكريَّة التي شارك فيها، وتزيينها بالصور الملوَّنة التي تمثِّل المدن والقصبات التي مرَّ بها الجيش، أو التي فتحها، له الكثير من المؤلَّفات، ولعلَّ أهمَّ مؤلَّفاته وأعلاها قيمة من الناحية الفنيَّة على الأقل=

الشكل[1]، تحيط بها الأراضي الزراعيَّة والبساتين، ويشطرها نهر الفرات إلى شطرَين متساويَين تقريبًا، وتقع على جانبيه عمائر ومباني وأحياء المدينة (صورة رقم ١)، وبحسب ما وردتنا من مصادر تاريخيَّة، فإنَّ شكل المدينة عند تمصيرها في نهايات القرن الخامس الهجريّ/ الحادي عشر الميلاديّ كانت مستطيلة الشكل، واستمرت- على الأرجح- حتَّى القرن الثامن الهجريّ/ الرابع عشر الميلاديّ على ذلك الشكل[2]، ونستشف ذلك من خلال ما يذكره الرحَّالة الأوائل أمثال ابن جبير الذي زارها خلال القرن السابع الهجريّ/ الثالث عشر الميلاديّ، بقوله: «وهي مدينة كبيرة، عتيقة الوضع، مستطيلة»[3]، وكذلك ما أورده ابن بطُّوطة الذي زارها منتصف القرن الثامن الهجريّ، فقال عنها: «فنزلنا مدينة الحِلَّة، وهي مدينة كبيرة مستطيلة مع الفرات»[4]، ولربَّما تغيَّر شكل المدينة العام إلى المربَّع نتيجة التوسُّع العمرانيّ، وتمدُّد المدينة في المُدَد اللاحقة، وهذا الأمر من الأمور الطبيعيَّة في نشأة المدن ومراحل تطورها وتوسعها، إذ غالبًا ما نرى تغيُّر شكل المدينة عن شكلها الذي شُيِّدت فيه في مرحلة التأسيس،

=كتابه الذي سمَّاه «منازل العراقَين للسلطان سليمان خان»، كانت وفاته سنة (٩٧١هـ/ ١٥٦٤م). الصبيحاويّ، حيدر فرحان حسين، عمارة المشهد الحسينيّ المقدَّس في ضوء رسومات المطراقيّ زاده ٩٤١هـ/ ١٥٣٤م؛ دراسة تحليليَّة، مجلَّة التراث العلميّ العربيّ، جامعة بغداد، ٢٠١٦، ع٤، ص٢٥٨.

(١) رؤوف، عماد عبد السلام، العراق كما رسمه المطراقي زادة (٩٤١هـ/ ١٥٣٤م) رحلة مصوَّرة إلى المشاهد الدينيَّة، ط١، بيروت، ٢٠١٥، ص١٠٧.

(٢) حدَّدنا هذا التاريخ، كون آخر وصف للمدينة الأولى يقع في هذا التاريخ، ولا تتوفَّر لدينا معلومات تاريخيَّة عن شكل المدينة بعد هذا التاريخ.

(٣) ابن جبير، محمَّد بن أحمد الكنانيّ (ت ٦١٤هـ/ ١٢١٦م)، رحلة ابن جبير، بغداد، ١٩٣٧، ص١٩١.

(٤) ابن بطُّوطة، محمَّد بن عبد الله الطنجيّ، رحلة ابن بطُّوطة المسمَّاة تحفة النظَّار في غرائب الأسفار، بيروت، ١٩٣٨، ج١، ص١٣٨.

أو لعلَّ المطراقي خانته دقَّة الأبعاد والمنظور، فصوَّر المدينة بالشكل المربَّع بدل الشكل المستطيل.

نعتقد أنَّ المطراقي كان موفَّقًا حينما نقل لنا من خلال رسوماته إحاطة مدينة الحِلَّة بالأراضي الزراعيَّة العامرة والبساتين، كون المدينة تقع في قلب الفرات الأوسط المعروف بخصوبة تربته ووفرة مصادر المياه الدائمة فيه، التي أدَّت إلى ازدهار الزراعة في المدينة منذ أزمنة بعيدة[1]، وفي ذلك يقول يوسف كركوش: «ولا أريد أن أصف تلك البيئة الفيحاء والجنَّة الغنَّاء من دماثة التربة، واعتدال الجوِّ، وجمال المناخ، وبهجة الطبيعة...»[2].

ومن المناسب قوله إنَّ تشييد مدينة يخترقها نهر جارٍ يحقِّق هدفَين استراتيجيَّين غاية في الأهميَّة، الأوَّل: الهدف العسكريّ- الدفاعي الذي يتمثَّل بتوفُّر المياه في حال تعرُّض المدينة إلى حصار، فضلًا عن اتِّخاذه خطًّا دفاعيًّا يصعب السيطرة عليه بسهولة، أمَّا الهدف الثاني، فهو اقتصادي بامتياز، إذ يوفِّر بيئة صالحة لتكاثر الحيوانات النهريَّة التي يعتاش عليها الإنسان، ولا تتطلَّب عناية بها كالأسماك، فضلًا عن اتِّخاذها ممرًّا مائيًّا لمرور السفن والقوارب التجاريَّة، وتصل إلى وسط المدينة، والواقع أنَّ هذه الفكرة الهندسيَّة ليست وليدة تخطيط مدينة الحِلَّة، وإنَّما على ما يبدو أن ذلك يعدُّ جزءًا من موروثٍ علميٍّ وهندسيّ ورثه العراقيُّون عبر التاريخ، ولعلَّ أقرب المدن التي يمكن الاستشهاد بها بهذا الصدد هي مدينة واسط، التي بناها الحجَّاج بن يوسف الثقفيّ سنة (٨٣هـ/ ٧٠٢م)، الذي امتاز موضعها بكثرة توفُّر مصادر المياه، فهي قد سبقت الحِلَّة، كونها مدينة تتألَّف

(١) كربل، عبد الإله رزوقي، خصائص التربة وتوزيعها الجغرافيّ في بابل، مجلَّة الآداب، جامعة البصرة، ١٩٧٦، ع٦، ص١٢٠

(٢) الحِلِّيّ، تاريخ الحِلَّة، ج٢، ص٣.

من شطرَين، ويخترقها النهر عند وسط المدينة، إذ يذكرها صاحب أحسن التقاسيم، فيقول: «واسط قصبة عظيمة ذات جانبَين وجامعَين وجسر بينهما»[1].

نلاحظ من خلال رسم المطراقي لداخل المدينة أنَّها مكتظَّة بالمباني الفخمة المتنوِّعة الوظيفة، يتخلَّلها مجموعة من الشوارع (صورة رقم ١)، وأن المباني فيها وزِّعت بشكلٍ عشوائيّ دون مراعاة لتنظيم المحلَّات، كالذي عهدناه في المدن الإسلاميَّة الأولى في العراق كالبصرة والكوفة وواسط والموصل ودار السلام وسامرَّاء، والتي امتازت بأنَّها خُطِّطت وفق اعتبارات ومتطلَّبات وشروط وظائف المدينة الفعليَّة[2]، والذي نستطيع أن نلمسه في المدينة العراقيَّة ما يمكن عدُّه تنظيمًا وظيفيًّا، فهناك مناطق خاصَّة للسكن والعبادة والإدارة ومراكز النشاط الاقتصاديّ والتجاريّ والخدميّ[3]، وشوارع المدينة هي الأخرى كانت متعرِّجة وغير نظاميَّة وتقاطِعها في بعض الأحيان المباني المنتشرة في المدينة.

لعلَّ ذلك يعكس الإهمال الحاصل، وانعدام التنظيم في تخطيط المدن بشكلٍ عامٍّ خلال فترة الاحتلالات، وصولًا للاحتلال العثمانيّ- الفترة التي قام المطراقي بتصوير مدينة الحِلَّة وعمارتها- ولذلك انبرى بعض الكتَّاب والرحَّالة الغربيِّين إلى وصف المدن العربيَّة- ومنها مدينة الحِلَّة- بأنَّها مدن لا تمتلك مقوِّمات المدنية، وبلا تنظيمات بلديَّة

(١) المقدسيّ، شمس الدين أبو عبد الله محمَّد بن أحمد (ت ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، بريل، ١٩٠٦، ص١١٨.

(٢) خطاب، عادل عبد الله، خصائص استعمالات الأرض في المدينة العربيَّة، دراسة في التراث لمدن البصرة والكوفة وبغداد، مركز إحياء التراث العلميّ العربيّ، جامعة بغداد، ١٩٨٦، ص٣.

(٣) الصبيحاويّ، حيدر فرحان حسين، المعالجات التخطيطيَّة والعماريَّة لأثر البيئة الطبيعيَّة في المدينة العربيَّة الإسلاميَّة في العراق حتَّى سنة ٥٦٥هـ/ ١٢٥٨م، أطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدَّمة إلى مجلس كليَّة الآداب، جامعة بغداد، ٢٠١٤، ص٦١.

تـشرف على تنظيمها وتخطيطها وأدامتها[1]، وفي ذلك يقول غوسـتاف لوبون: «لا يزال كثير من المدن العربيَّة الحاضرة على ما كانت عليه المدن العربيَّة في سـالف الأزمان، وقد تكلَّمت غير مرَّة عن منظر شـوارعها الملتوية المشوَّشـة، وليست شوارع الشرق موضع عناية أحد»[2].

هـذا التصـوُّر عـن المـدن العربيَّة في فـترات الاحتـلال المتأخِّـرة يؤكِّـده الرحَّالة البرتغاليّ غودنهو الذي زار مدينة الحِلَّة سـنة (١٠٧٣هـ/ ١٦٦٣م) قائلًا: «هذه المدينة الوادعـة الواقعة على نهر الفـرات... إلَّا أنَّ أزقَّتها وطرقها ضيِّقة، وهي أشـبه بالمتاهة، ولا يمكن للسـائر أن يسـتدلَّ على طريقه دون دليل، فليس هناك شـارع مسـتقيم»[3]، وذكرها السـلطان محمَّد ميرزا الملقَّب بسـيف الدولة ابن السلطان أحمد بن فتح عليّ شاه أثناء رحلته إلى مكَّة المكرَّمة سـنة (١٢٧٩هـ/ ١٩٠١م) قائـلًا: «الحِلَّة من المدن المعتبرة والمشـهورة، وهي الآن ليس بتلك العمارة... والحِلَّة تتمتَّع بأسـواق ومساجد وحمَّامات ومقاهٍ، إلَّا أنَّه لا توجد بها تلك الحركة العمرانيَّة»[4].

ولا بدَّ من القول إنَّ واقع مدينة الحِلَّة في مرحلة التأسـيس وما تلاها لم تكن بالحال الـذي وصفه الباحثـون الغربيُّون، وهذا ما يؤكِّـده الرحَّالة الذيـن زاروا المدينة خلال القـرون الثلاثة الأولى من تمصيرها، أي القرون السـادس والسـابع والثامن الهجريّ/ الثـاني عـشر والثالث عشر والرابـع عشر الميلاديّ، والذين أشـادوا بفخامـة العمران، وتنظيم شـوارعها وأزقتها، وعدُّوها من أفخر بلاد المسـلمين، فيصفها الحمويّ بقوله:

(١) خطاب، خصائص استعمال الأرض، ص١٥.
(٢) لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: محمَّد عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٤٥، ص٣٨٩.
(٣) الحسـينيّ، حيدر السـيِّد موسـى وتوت، مدرسـة الحِلَّة وتراجم علمائها من النشـوء إلى القمَّة (٥٠٠-٩٠٠هـ) وما بعدها بقليل، ط١، كربلاء المقدَّسة، ٢٠١٧، ص٢٢.
(٤) جعفريان، رسول، سفر نامة، ط١، طهران، د.ت، ج٢، ص١٥٥.

«... فنزل بها بأهله وعساكره. وبنى بها المساكن الجليلة والدور الفاخرة، وتأنَّق أصحابه في مثل ذلك فصارت ملجأ، وقصدها التجَّار فصارت أفخر بلاد العراق وأحسنها»[١].

ويذهب إلى ذات الوصف الرحالة ابن جبير خلال حقبة القرن السابع الهجريّ بقوله: «ولهذه المدينة أسواق حفيلة جامعة للمرافق المدنيَّة، والصناعات الضروريَّة، وهي قويَّة العمارة... والطريق من الحِلَّة إلى بغداد من أحسن الطرق وأجملها في بسائط من الأرض وعمائر تتَّصل بها القرى... فللعين في هذه الطريق مسرح انشراح، وللنفس مزيد انبساط وانفساح، والأمن فيها متَّصل بحمد الله سبحانه وتعالى»[٢]. ويحدِّثنا عنها ابن بطُّوطة في القرن الثامن الهجريّ، فيقول: «لها أسواق حسنة جامعة للمرافق والصناعات، وهي كثيرة العمارة»[٣].

وبذلك نخرج بمحصِّلة منطقيَّة، هي أنَّ المدينة العربيَّة خُطِّطت وفُتحت فيها الطرق بأبعادها المختلفة بشكلٍ يضمن حريَّة الحركة وسهولة الوصول، وفق معايير دقيقة في الوقت الذي بنيت فيه تلك المدن، ومنها مدينة الحِلَّة- موضوع البحث- إلَّا أنَّ ضعف الدولة أيَّام الاحتلال الأجنبيّ، وغياب التنظيمات البلديَّة عندئذ أدَّى إلى التعدِّي على الطرقات، فعميت الشوارع، وعمل على التوائها[٤].

لقد صوَّر لنا المطراقي عمائر متنوِّعة من مدينة الحِلَّة، غلب عليها الطابع العسكريّ والإداريّ والخدميّ والدينيّ، كالأسوار، والقلاع، والجسر، والمساجد، والمراقد، والمدارس، **إمَّا العمارة العسكريَّة:**

(١) الحمويّ، معجم البلدان، مج٢، ص١٧٦.
(٢) ابن جبير، رحلة، ص ١٩١.
(٣) ابن بطُّوطة، رحلة، ج١، ص١٣٨.
(٤) خطاب، خصائص، ص١٦.

أوَّلًا: الأسوار

يحيط بالمدينة من شطرَيها الأيمن والأيسر سور ضخم، ينفصل عند وسطه؛ لوجود نهر الفرات الذي يخترق المدينة، كما أشرنا لذلك. (صورة رقم ٢ و٣).

للسور ستَّة مداخل، موزَّعة بواقع ثلاثة مداخل في كلِّ جانب من جانبَي المدينة، وبالمجمل فإنَّ المداخل تتوزَّع بواقع مدخَلَين على كلٍّ من الضِّلعَين الشماليّ[1] والجنوبيّ، ومدخل واحد لكلٍّ من الضِّلعَين الشرقيّ والغربيّ (صورة رقم ٢و٣)، ويذكر الرحَّالة باسنز الذي زار الحِلَّة سنة (١١٨٧هـ/ ١٧٧٤م) بأنَّ لها أربعة أبواب، إذ يقول: «وفي الحِلَّة أبواب، وهي: باب بغداد في شمال المدينة، وتقود إلى الطريق البرِّيّ بين بغداد والحِلَّة، وباب كربلاء إلى الشمال الغربيّ، وباب الطهمازيَّة في غربها، وباب النجف، وقد عُرِفت هذه الأبواب بأسماء المدن أو المناطق التي تتَّجه نحوها»[2]، وهنا لا بدَّ من التذكير أنَّ المطراقي قد صوَّر لنا ستَّة أبواب للحِلَّة، وليست أربعة، ولعلَّه تمَّ أغلاق بابَين في الفترة اللاحقة التي تلت زيارة المطراقي، إذ إنَّ بين تصوير المطراقي وزيارة الرحالة باسنز ما يقارب القرنَين ونصف من الزمان، أو لربَّما لم يذكر باسنز البابَين الآخرَين، أو لعلَّ ما ذكره الرحَّالة باسنز ليس هو السور الذي صوَّره المطراقي، ولا نستطيع التكهُّن بأرجحيَّة أيٍّ من الاحتمالات؛ لسكوت المصادر التاريخيَّة وكتب الرحَّالة عن ذكرهما، سواء قبل تصويرهما من قبل المطراقي أم بعده.

في عودة إلى أبواب سور الحِلَّة، فإنَّها امتازت بكونها متقابلة، إذ نلاحظ أنَّ كلَّ مدخل يقابل مدخلًا آخر في الضلع المقابل، كما امتازت بالتماثل أو التناظر، فكلٌّ منها

(١) اعتبرنا الضلع الشماليّ في أعلى الصورة رقم (١) تماشيًا مع المنهجيَّة المتَّبعة في التنقيبات الأثريَّة التي تجعل الضلع الشماليّ للمباني في أعلى الصفحة.
(٢) الحسينيّ، مدرسة الحِلَّة، ص٢٣.

ذو مدخل مستقيم، يطلُّ على داخل المدينة بشكلٍ مباشر، وينتهي من الأعلى بعقد نصف إسطوانيّ، ولم يتوضَّح لدينا شكل الباب من حيث مادَّة الصنع أو شكله العام.

يدعم السور مجموعة من الأبراج العالية التي تبرز عن واجهة الجدار الخارجيّ للسور، توزَّعت بمسافات متساوية شغلت الأركان الأربعة من السور ببرج، وبرجَين على جانبَي مداخل الجانب الأيمن من السور (صورة رقم ٢)، بينما اعتلى كلَّ مدخل من مداخل الجانب الأيسر برج (صورة رقم ٣).

امتازت تلك الأبراج بشكلها المستطيل الذي ينتهي بشرفات مسنَّنة، واحتوت على مزاغل عموديَّة (طوليَّة) في الجزء العلويّ منها، احتوى كلُّ برج على مزغَلَين متجاورَين في أعلاه، بينما انفردت بعض أبراج المداخل والأركان باحتوائهم على ثلاثة مزاغل عموديَّة في الأعلى، ومزغل واحد في الجزء الأسفل منه، وهذا الأمر يجعلنا نرجِّح أنَّ أبراج المداخل هي عبارة عن حجرات من طابقَين؛ لتقوية ودعم الجانب الدفاعيّ عند المداخل، وهذا النظام الدفاعيّ للأبراج نجده في مدن وقلاع مشرق العالم الإسلاميّ خلال القرون الإسلاميَّة الوسطى، ومنها قلعة فيروز شاه طغلق بالهند، التي يعود تاريخ تشييدها إلى سنة (٧٥٥هـ/ ١٣٤٥م)، إذ اكتنف جانبَي مداخل سور القلعة على حجرة من طابقَين ضمَّت مجموعة من المزاغل الموزَّعة على صفَّين، علويّ وسفليّ، لكلِّ حجرة منهما[١]. ينتهي السور من الأعلى بممرٍّ مفتوح يُستخدم للمراقبة لمسافات بعيدة، وكذلك موضع للدفاع عند الهجوم على المدينة.

يعتقد أحد الباحثين أنَّ السور مبنيٌّ من الآجر، ويعود لمدَّة زمنيَّة واحدة، ويستند إلى جملة دلائل على أنَّ هذا السور يرتقي إلى عهدٍ واحد، من ذلك أنَّها جميعًا بلونٍ واحد،

(١) الصبيحاويّ، حيدر فرحان حسين، عمارة مشرق العالم الإسلاميّ، بغداد، ٢٠١٨، ص٥٤.

وبارتفاع واحد، وتصميم متماثل، وتنتظمها سلسلة من الأبراج العالية المتقاربة وعلى مسافات متساوية[١].

ولعلَّنا نختلف مع الباحث في الشطر الأوَّل من الرأي، ونتَّفق معه في الشطر الثاني، فأمَّا ما يخصُّ بناء السور بالآجر، فجميع المصادر التاريخيَّة وكتب الرحَّالة تؤكِّد أنَّ السور قد بُني من الطين، أو لعلَّهم قصدوا مادَّة (اللِّبن غير المشويّ)، ولم يذكر أحدٌ منهم أنَّ لها سورًا من الآجر، فقد جاء في رحلة أبن جبير ما نصُّه: «لم يبقَ من سورها إلَّا حلقٌ من جدارٍ ترابيٍّ مستديرٍ بها»[٢]، كما يؤكِّد الرحَّالة الأب فيليب الكرمليّ ذلك عندما زار الحِلَّة سنة (١٠٣٨هـ/ ١٦٢٩م)، فقال:«مدينة كبيرة محاطة بأسوار من الطين تمتدُّ من شاطئ النهر»[٣].

أمَّا ما ذهب اليه من أنَّ السور بُنيَ في مدَّة زمنيَّة واحدة، فأتَّفق معه تمامًا، على الرغم من عدم ترجيحه للمدَّة التاريخيَّة التي شيِّد بها هذا السور، ورغم قلَّة ما توارد من أخبار ذكر للسور، إلَّا في بعض كتب الرحلات، فأغلب الظنِّ أنَّه شيِّد خلال مدَّة حكم الإمارة المزيديَّة، وتحديدًا من قِبل الأمير صدقة الذي تولَّى الحكم سنة (٤٩٧هـ/ ١١٠٣م)[٤]، وممَّا يؤكِّد هذه الحقيقة أنَّ ابن جبير قد ذكره بعد مرور قرن من الزمان على تمصيرها من قبل المزيديِّين واتِّخاذها عاصمة لملكهم، وكان عبارة عن جدار ترابيّ، كما وصفه، ويأتي وصف السور بذات المواصفات على لسان الرحَّالة الكرمليّ الذي زار المدينة بعد تصوير المطراقي للسور بحدود قرن من الزمان أيضًا، ولعلَّ جلَّ ما جرى للسور المزيديّ هو

(١) رؤوف، العراق، ص١٠٧.
(٢) أبن جبير، رحلة، ص١٩١.
(٣) السعيد، صلاح، الحِلَّة في مذكرات الرحَّالة والمستكشفين، ط١، بابل، ٢٠٠٨، ص٦٠.
(٤) ابن الجوزيّ، جمال الدين عبد الرحمن بن عليّ القريشّي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، ١٩٥٥، ج٩، ص٢٣٥.

إجراء بعض الأعمال الترقيعيَّة، أو الإصلاحات الجزئيَّة؛ لغرض ديمومته.

من الأمور التي تسترعي الانتباه وتثير الاستغراب، هو إغفال معظم المؤرِّخين والرحَّالة الذين كتبوا عن تاريخ الحِلَّة أو زاروها وتحدَّثوا عنها، الخندق الذي ذكره ابن الجوزي في المنتظم والذي أكد فيه وجود خندق يتقدَّم السور، وكان ذلك خلال تولِّي الأمير صدقة الإمارة بعد وفاة والده منصور بن دبيس، إذ قال: «وجعل عليها سورًا وخندقًا، وانشأ بساتين»[1]، وجاء ذكر الخندق أيضًا في حديث الشيخ عليّ ابن يوسف الحِلِّيّ في كتابه (العدد القويَّة لدفع المخاوف اليومية)، والتي تفيد بأنَّه كان هناك خندق محفور يدور حول الحِلَّة وذلك سنة (٤٩٨هـ/ ١١٠٤م)، إذ جاء فيه: «نزل سيف الدولة صدقة بن منصور بن عليّ بن دبيس سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة... ووضع الأساس للدور والأبواب سنة خمس وتسعين وأربعمائة، وحفر الخندق حول الحِلَّة سنة ثمان وتسعين وأربعمائة»[2]. فضلًا عن ذلك فإنَّ المطراقي هو الآخر لم يُظهر لنا وجود خندق حينما صوَّر المدينة، ولعلَّ الخندق قد رُدِم في مرحلة لاحقة من تأسيس المدينة، لم يدركه المطراقي.

ثانيًا: القلاع

على ضفتَي النهر الفاصل بين جانبَي مدينة الحِلَّة الأيمن والأيسر، يصوِّر لنا المطراقي زاده قلعتَين متقابلتَين (صورة رقم١)، وكلٌّ منهما تقع في مواجهة أحد مداخل سور المدينة (صورة رقم ٤ و٥).

موضع القلعتَين ينمُّ عن دراية ومعرفة عالية بالفكر العسكريّ والتحصينات

(١) ابن الجوزيّ، المنتظم، ج٩، ص٢٣٥.

(٢) الحِلِّيّ، رضي الدين عليّ بن يوسف ابن المطهَّر (ت ٧٠٥هـ)، العدد القويَّة لدفع المخاوف اليوميَّة، تحقيق: مهدي الرجائيّ، ط١، مكتبة المرعشيّ، ١٤٠٨هـ، ص٢٦٠.

الدفاعيَّة، إذ إنَّ موضعها على كتفَي النهر، وبالقرب من الجسر الوحيد الرابط بين جانبي مدينة الحِلَّة، يوفر خطًّا دفاعيًّا إضافيًّا، يمكِّن ساكني القلعة من اتِّخاذ الطريق النهريّ بالخروج أو الانسحاب من القلعة في حالة محاصرتها، فضلًا عن إمكانيَّة التحوُّل من جانب المدينة إلى الجانب الآخر، في حال هوجمت القلعة من أحدهما، يمكن استعمال الجسر للانتقال إلى الجانب الآخر، ولربَّما يعمد المدافعون إلى قطع الجسر الوحيد؛ لعرقلة القوَّات المهاجمة.

قلعة الجانب الأيمن (قلعة بابل): في جانب الحِلَّة السيفيَّة المزيديَّة (صورة رقم ٤)، يصوِّر لنا المطراقي قلعة تتَّخذ من كتف النهر موضعًا لها.

ويبدو أنَّها دائريَّة كاملة الاستدارة، يحيط بها سورٌ عالٍ، لعلَّه مشيَّد من الآجر والجصِّ؛ نظرًا لاستقامته، ويدور حول الجزء العلويّ منه ممَّر لتوفير الحركة للمدافعين عن القلعة، وقد زوِّد بأبراج عالية مربَّعة المقطع، ويؤطِّر أعلى السور والأبراج شرفات مسنَّنة، يتخلَّل الأجزاء العليا من السور والأبراج مزاغل طوليَّة تظهر مدوَّرة من أسفلها، ومستطيلة من أعلاها، موزَّعة بمسافات متساوية، كما تظهر في تصويرة المطراقي زاده.

على ما يبدو أنَّ للقلعة مدخلًا واحدًا يتوسَّط الشكل الدائريّ، يعلوه عقد نصف إسطوانيّ، ولهذا المدخل باب من مصراعَين، ولم تظهر تفاصيل المباني الداخليَّة للقلعة باستثناء بناء مشيَّد بالآجر، يبدو أنَّه دائريّ الشكل مسقَّف بقبَّة كبيرة وعالية، تستدقُّ كلَّما ارتفعت نحو الأعلى، وتقوم فوقها رقبة إسطوانيَّة عالية ترتفع فوق مستوى السور والأبراج، تنتهي الرقبة بصفٍّ من النوافذ المصفوفة عموديًّا، ذوات عقد نصف إسطوانيّ، ويغلب الظنَّ أنَّ هذه النوافذ من النوافذ المتحرِّكة التي يمكن فتحها وإغلاقها عند الحاجة، وتقوم فوق الرقبة الإسطوانيَّة قبَّة مخروطيَّة هرميَّة مضلَّعة على غرار القباب المخروطيَّة في مراقد المدينة، وكانت تلك القبَّة مزجَّجة باللون الأخضر، تخلَّلها

تشكيلات هندسيَّة عبارة عن معينات متراصَّة (صورة رقم ٦).

قلعة الجانب الأيسر (دار السلطان): على الجانب الأيسر، أي محلَّة الجامعَين، وبمحاذاة كتف النهر، هناك قلعة ثانية (صورة رقم ٥).

الجزء الظاهر من القلعة هو أحد أضلاع السور الخارجيّ الذي يتمثَّل بواجهة ضخمة، لها جدار عالٍ يتوسَّطه مدخل واسع، ينتهي من الأعلى بعقد نصف إسطوانيّ، ولم يتوضَّح الباب الذي يغلق فتحة المدخل وتصميمه.

في أعلى جانبي المدخل مزغَلَان، وهما شبيهان بالمزاغل التي توزَّعت على السور الخارجيّ للمدينة- سابق الذِّكر- إذ يتكوَّن كلٌّ منهما من شكلٍ دائريٍّ في الأسفل، يعلوه مستطيل بوضعٍ عموديّ، وينتهي الجدار بشرافاتٍ مسنَّنة، وعند رُكنَي هذا الضلع ينتصب برجَان إسطوانيَّان قريبَا الشَّبه من تصميم المئذنة، إذ تتكوَّن كلٌّ واحدةٍ منهما من بدن إسطوانيّ، في أعلاه مزغَلان متجاورَان شبيهان بمزغَلَي مدخل القلعة، ويعلو هذا البدن حوض دائريّ في أطرافه العليا صفٌّ من المزاغل التي تدور حوله، ثمَّ تقوم فوقه قبَّة هرميَّة مضلَّعة، وكانت تلك القبَّة مزجَّجة باللون الأخضر، تتخلَّلها تشكيلات هندسيَّة عبارة عن مَعينات ومثلَّثات ودوائر (صورة رقم٧).

نفترض من تلك الواجهة أنَّ القلعة ذات شكل مربَّع أو مستطيل، ومتناظر بالشكل، ولعلَّ هذا الضلع هو الوحيد الذي له مدخل، بينما باقي الأضلاع خالية من المدخل، ونتبنَّى هذا الرأي، كون المداخل أضعف نقطة في الأبنية ذات الصفة العسكريَّة، ويمكن اختراقها بسهولة، ولذلك يحاول أصحاب القلاع تقليص عدد المداخل، وغالبًا ما يكتفون بمدخلٍ واحد؛ بهدف توفير تحصينات دفاعيَّة صعبة الاختراق.

لم تُسعفنا ذاكرة التاريخ بذكر تلك القلعتَين، والمدَّة الزمنيَّة التي شيِّدت بهما القلعتَين

المذكورتَين، ولكن يورد لنا العزَّاويّ في حوادث سنة (٨٧٣هـ/ ١٤٩٥م)، أثناء ولاية حسن عليّ بن زينل والي بغداد، رواية يشير فيها إلى وجود قلعتَين في الحِلَّة، إذ يذكر: «... ثمَّ أعطى الحِلَّة إلى شاه عليّ بن قرا موسى، فعصى عليه، وجاء بشخص يُقال له شاه عليّ بن إسكندر... وهو درويش، فأقامه في الحِلَّة وسلطنه، وأقاما جميعًا مدَّة على هذا الحال، فأرسل إليهما حسن عليّ المذكور أخاه شاه منصور وجماعة معه، فوصلوا إلى قلعة بابل، فرأوا حرَّاس شاه عليّ بن قرا موسى فتلاقوا معهم واصطلحوا... وقالوا لهم الجسر منصوب نمضي على غفلة، فما شعر أولئك إلَّا والعسكر عابر على الجسر... ومضوا إلى أن وصلوا إلى دار السلطان، فأحاطوا بها. وكان ابن اسكندر وابن قرا موسى في القلعة وهم عرايا، فأخذوهم وقتلوا ابن قرا موسى، وأمَّا ابن اسكندر فألقى بنفسه إلى صاحب الزمام، وقال: كنت درويشًا وهذا جاء بي قهرًا، وطلب الأمان، فلم يفد قوله هذا، وضربوا رقبته وحزُّوا رأسه، وأرسلوه إلى بغداد»[1].

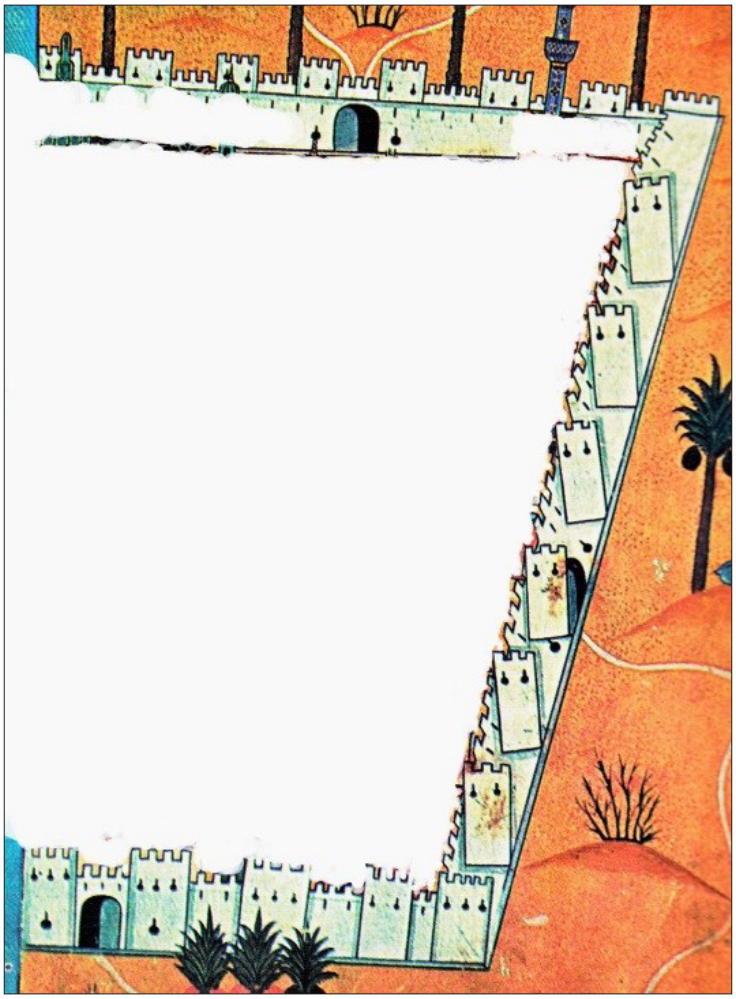
عند دراستنا لتفاصيل هذه الحادثة، نجد أن القلعتَين كانتا موجودَتَين خلال تلك الحقبة، إذ أُطلق على الأولى (قلعة بابل) بقوله:«فوصلوا إلى قلعة بابل»، أمَّا الثانية فعُرِفت بدار السلطان، وهي عبارة عن قلعة أخرى، إذ جاء في رواية الحادثة: «ومضوا إلى أن وصلوا دار السلطان... وكان ابن اسكندر وابن قرا موسى في القلعة»، وإذا ما اختصرنا ما جاء في نصِّ رواية الحادثة، فيمكن أن نخرج بمحصِّلة مفادها: «فوصلوا إلى قلعة بابل... وقالوا لهم الجسر منصوب... ومضوا إلى أن وصلوا دار السلطان... وكان ابن اسكندر وابن قرا موسى في القلعة»، وهذا الوصف يتطابق تمامًا مع توزيع القلعتَين في تخطيط مدينة الحِلَّة، إذ يقعان متناظرتان، كلٌّ واحدة منهما على ضفة من ضفتي النهر، وقريبة من الجسر الرابط بين طرَفَي المدينة (صورة ١و٣).

(١) العزَّاويّ، العراق بين احتلالَين، مج٣، ص١٩٣.

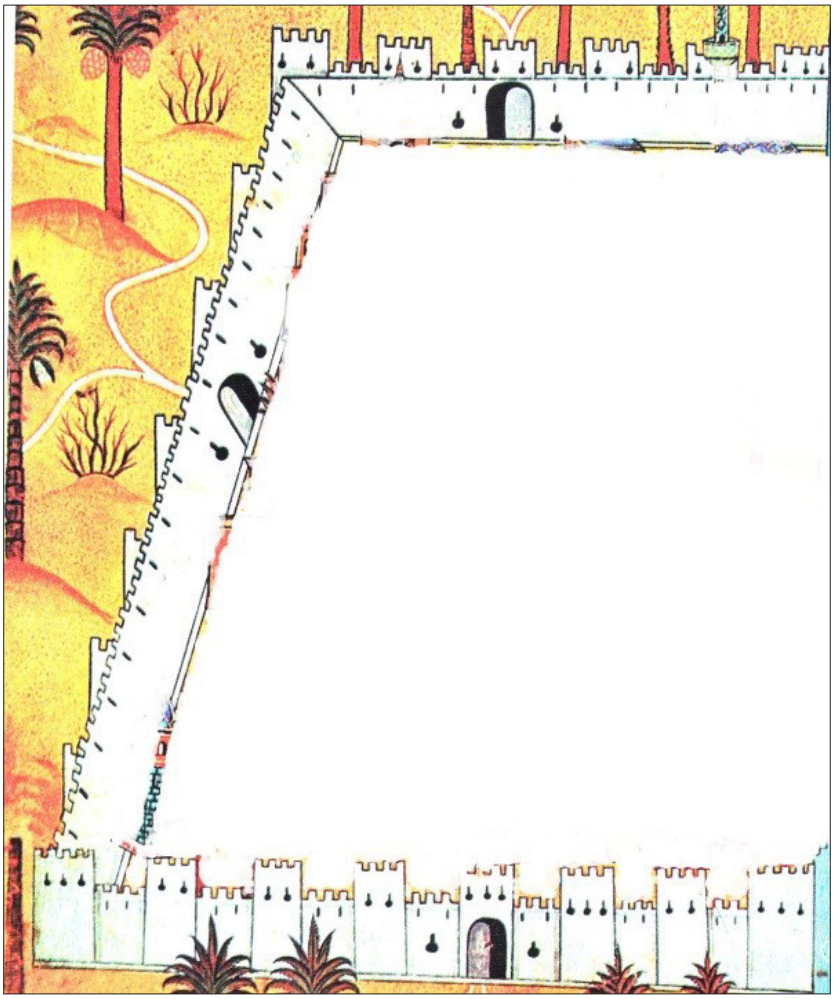
الصور



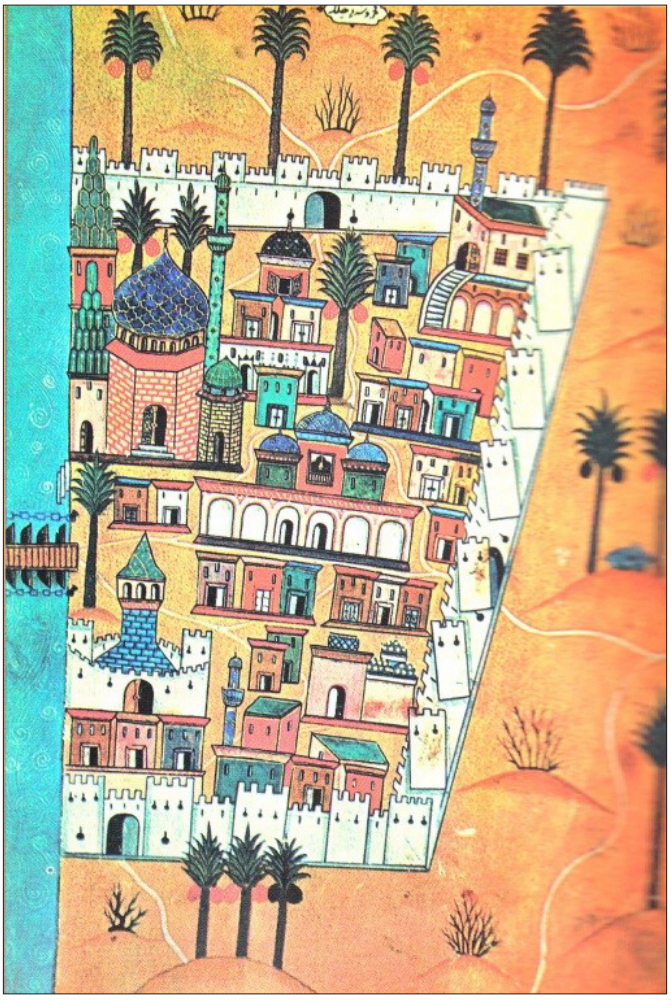
صورة رقم «١»



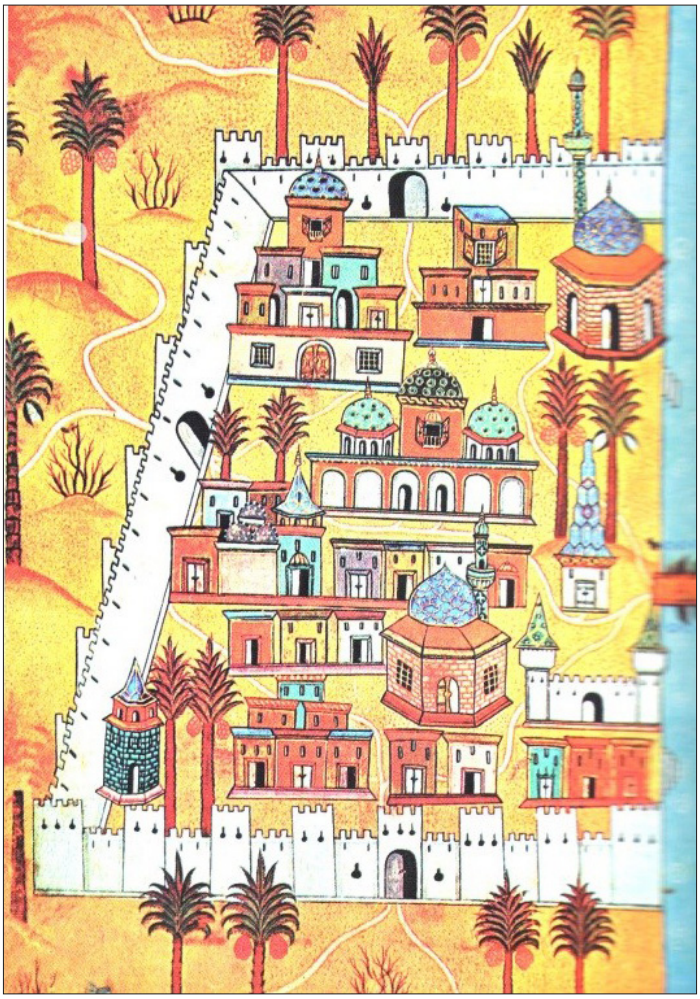
صورة رقم «٢»



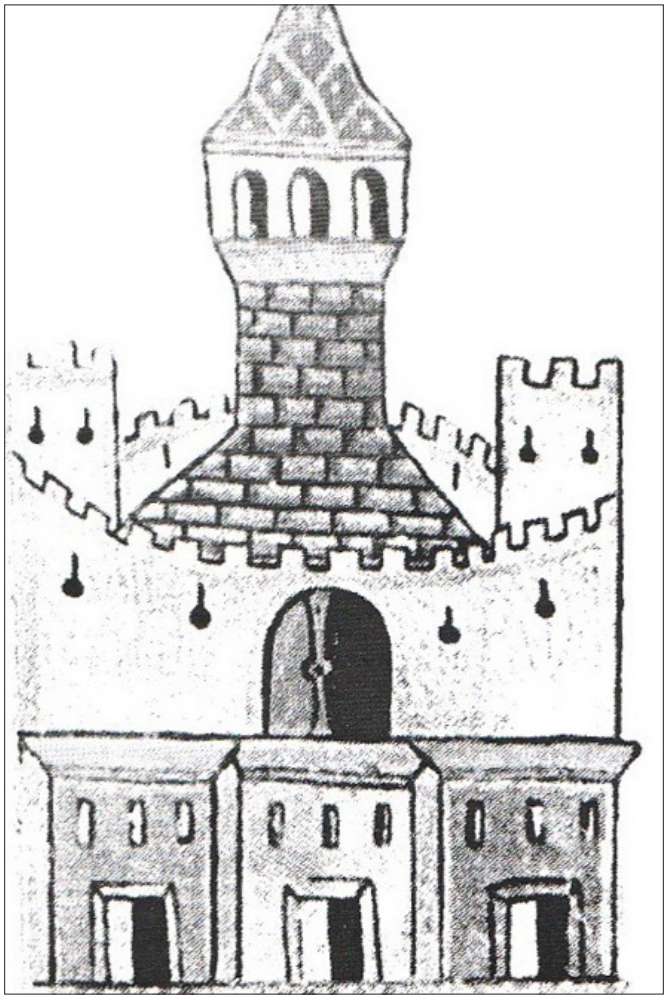
صورة رقم «٣»



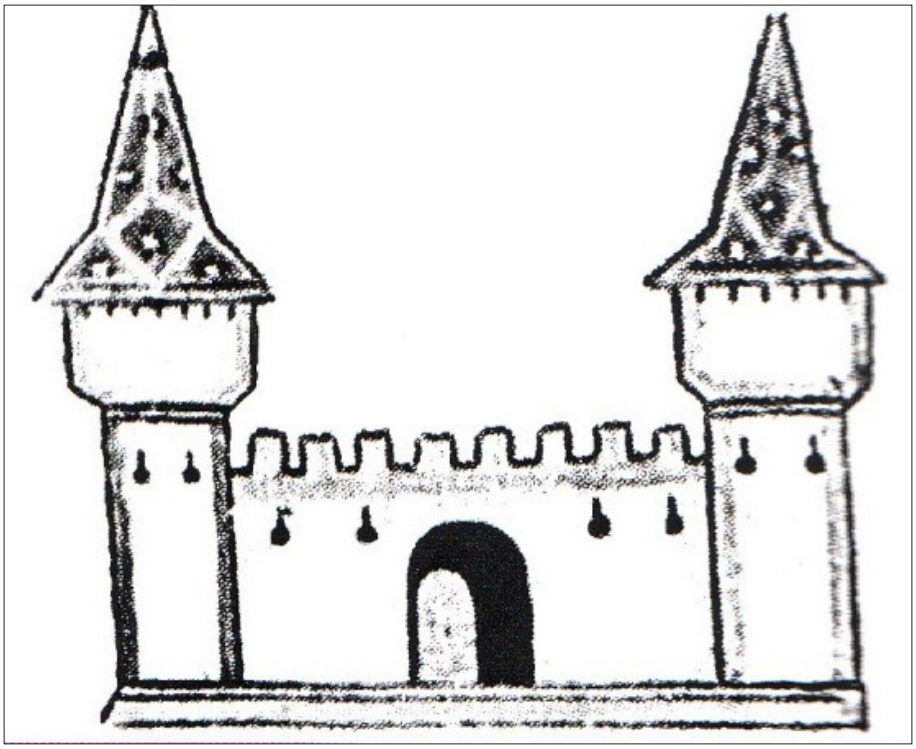
صورة رقم «٤»



صورة رقم «٥»



صورة رقم «٦»



صورة رقم «٧»

المصادر

* القرآن الكريم.

١. ابـن بطُّوطـة، محمَّد بن عبـد الله الطنجيّ (ت ٧٧٩هـ/ ١٣٧٧م)، رحلة ابن بطُّوطة المسمَّاة تحفة النظَّار في غرائب الأسفار، بيروت، ١٩٣٨، ج١.

٢. ابن جبـير، محمَّد بن أحمد الكنـانيّ (ت ٦١٤هـ/ ١٢١٦م)، رحلة ابن جبير، بغداد، ١٩٣٧.

١. ابن الجوزيّ، جمال الدين عبد الرحمن بن عليّ القريشيّ (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، ١٩٥٥، ج٩.

٢. بابان، جمال، أصول اسماء المدن والمواقع العراقيَّة، ط٢، بغداد، ١٩٨٦، ج١.

٣. باقر، طه، بابل وبورسبا، ط١، بغداد، ١٩٥٩.

٤. جعفريان، رسول، سفر نامة، ط١، طهران، د.ت، ج٢.

٥. الجنـابيّ، عبـد الزهرة عـليّ وآخـرون، موسـوعة الحِلَّـة الحضاريـة (المحور الجغـرافي)، ط١، مركز بابل للدراسـات الحضاريَّة والتاريخيَّـة، جامعة بابل، ٢٠١٢.

٦. الجنابيّ، قيس حاتم، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ط٣، عمان، ٢٠١٢.

٧. الحدَّاد، سعد، مراقد الحِلَّة الفيحاء، ط٢، النجف الأشرف، ٢٠١٢، ج١.

٨. الحسيني، حيدر السيِّد موسى وتوت، مدرسة الحِلَّة وتراجم علمائها من النشوء إلى القمة (٥٠٠-٩٠٠هـ) وما بعدها بقليل، ط١، كربلاء المقدَّسة، ٢٠١٧.

٩. الحِلِّيّ، رضي الدين علي بن يوسف ابن المطهَّر (ت ٧٠٥هـ/ ١٣٢٧م)، العُدد القويَّة لدفع المخاوف اليوميَّة، تحقيق: مهدي الرجائيّ، ط١، مكتبة المرعشيّ، ١٤٠٨هـ.

١٠. الحِلِّيّ، يوسف كركوش، تاريخ الحِلَّة، النجف الأشرف، ١٩٦٥، ج٢.

١١. الحمويّ، ياقوت بن عبد الله الروميّ (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م)، معجم البلدان، بيروت، ١٩٩٦، مج١.

١٢. خطاب، عادل عبد الله، خصائص استعمالات الأرض في المدينة العربيَّة، دراسة في التراث لمدن البصرة والكوفة وبغداد، مركز إحياء التراث العلميّ العربيّ، جامعة بغداد، ١٩٨٦.

١٣. الذهبيّ، شمس الدين محمَّد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٧٠م)، سير إعلام النبلاء، تحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر العمريّ، ط١، بيروت، ١٩٩٧، ج١٤.

١٤. الرازي، محمَّد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصِّحاح، بيروت، ١٩٧٩.

١٥. رؤوف، عماد عبد السلام، العراق كما رسمه المطراقي زادة (٩٤١هـ/ ١٥٣٤م) رحلة مصوَّرة إلى المشاهد الدينيَّة، ط١، بيروت، ٢٠١٥.

١٦. زميزم، سعيد رشيد، دول الشيعة عبر التاريخ، ط١، كربلاء المقدَّسة، ٢٠٠٨.

١٧. السعيد، صلاح، الحِلَّة في مذكرات الرحَّالة والمستكشفين، ط١، بابل، ٢٠٠٨.

١٨. الصبيحاويّ، حيدر فرحان حسين، عمارة المشهد الحسينيّ المقدس في ضوء رسومات المطراقي زاده (٩٤١هـ/ ١٥٣٤م) دراسة تحليليَّة، مجلَّة التراث العلميّ العربيّ، جامعة بغداد، ٢٠١٦، ع٤.

١٩. الصبيحاويّ، حيدر فرحان حسين، المعالجات التخطيطيَّة والعماريَّة لأثر البيئة الطبيعيَّة في المدينة العربيَّة الإسلاميَّة في العراق حتَّى سنة (٦٥٥هـ/ ١٢٥٨م)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، مقدَّمة إلى مجلس كليَّة الآداب، جامعة بغداد، ٢٠١٤.

٢٠. الصبيحاويّ، حيدر فرحان حسين، عمارة مشرق العالم الإسلاميّ، بغداد، ٢٠١٨.

٢١. العاني، نوري عبد الحميد، العراق في العهد الجلائري (٧٣٨-٨١٤هـ/ ١٣٣٧-١٤١١م)، ط١، بغداد، ١٩٨٦.

٢٢. عبود، أحلام فاضل، مدينة الحِلَّة منذ تأسيسها حتَّى نهاية القرن التاسع الهجريّ، بغداد، ٢٠١٠.

٢٣. الفيروز آباديّ، مجد الدين محمَّد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ/ ١٤٣٩م)، القاموس المحيط، إعداد وتقديم: محمَّد عبد الرحمن المرعشليّ، ط٢، بيروت، ٢٠٠٣.

٢٤. القزَّاز، محمَّد صالح داود، الحياة السياسيَّة في العراق في عهد السيطرة المغوليَّة، النجف الأشرف، ١٩٧٠.

٢٥. كربل، عبد الإله رزوقي، خصائص التربة وتوزيعها الجغرافيّ في بابل، مجلّة الآداب، جامعة البصرة، ١٩٧٦، ع٦.

٢٦. لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: محمَّد عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٤٥.

٢٧. ليسترانج، كي، بلدان الخلافة الشرقيَّة، ترجمة: فرانسيس عوَّاد وكوركيس عواد، المجمع العلميّ العراقيّ، بغداد، د.ت.

٢٨. محمَّد، صباح محمود، مدينة الحِلَّة الكبرى: وظائفها وعلاقاتها الإقليميَّة، ط١، بغداد، ١٩٧٤.

٢٩. المقدسيّ، شمس الدين أبو عبد الله محمَّد بن أحمد (ت ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، بريل، ١٩٠٦.

٣٠. ونَّاس، إيمان عبيد، الصلات الثقافية بين الحِلَّة ومدن الشرق الإسلاميّ من خلال الرحلات العلميَّة من القرن السابع حتَّى نهاية القرن التاسع الهجريَّين، رسالة ماجستير غير منشورة مقدَّمة إلى مجلس كليَّة التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٧.

الآراء الكلاميَّة عند ابن طاووس
في كتابه كشف المحجَّة لثمرة المهجة

م.د. مهند محمَّد صالح
جامعة الكوفة/كليَّة التربية الأساسيَّة

The Theological Opinions of Ibn Tawus in his book Kashf Al-Mahajah Lethamrat Al-Mahja

Dr. Muhannad Muhammed Salih
University of Kufa/College of Basic Education

ملخَّص البحث

برزت في الأمَّة الإسلاميَّة شخصيَّات وأعلام زيَّنت تاريخها بأبهى حُلَّة؛ لما قدَّموه لها من عطاءٍ علميّ فريد، ترك أثرًا واضحًا من التَّجسيد الصريح للرسالة النبويَّة والمنهج العلويّ ، إذ نجد جملة من النصائح والإرشادات والتوضيح للطريق القويم، بل منهجًا لسلوكِ الصِّراط المستقيم.

لكن ما يؤسف له أنَّ أحدًا لم يولي هؤلاء الأفراد اهتمامًا بحجم ما قدَّموه للإنسانيَّة بشكلٍ عامٍّ، وللإسلام بشكلٍ خاصٍّ، ولمذهب أهل البيت بشكلٍ أخصّ.

من هذا المنطلق، أصبح لزامًا علينا من باب الوفاء لهم، أن نسلِّط، ولو القليل من الضوء، على إحدى هذه الشخصيَّات الناصعة في سماء الولاية، في بحثٍ أكاديميٍّ يتَّسم بالموضوعيَّة والدقَّة، بحسب رؤية الباحث.

وكان خيارنا على هذه الشخصيَّة العلميَّة هو من أجل إبراز أهمِّ آرائها في الجانب العقائديّ، والمنهج التربويّ، من خلال اهتمامهم بالتغذية الروحيَّة لأبنائهم ، ومن هنا جاء البحث عن هذه الشخصية العُلَمائيَّة مُبرزا تحت عنوان (الآراء الكلاميَّة عند ابن طاووس في كتابه كشف المحجَّة لثمرة المهجة)، وحاولنا من خلاله إبراز المؤلِّف والمؤلَّف؛ لنُثير بذلك بداية لإدخال علمائنا محلَّ البحث في المنهج الأكاديميّ، إذ إنَّ ما قدَّموه أكثر أهميَّة من الكثير ممَّن يُبحَث عنهم، ويُكتَب حولهم.

وكان منهج بحثنا مقتصرًا على المنهج الكلاميّ وآليَّة البحث فيه، لذا كانت فقراته

توائـم أصول الدين في مذهبنا الإمامـيّ، تبدأ من التوحيد، وتنتهـي بالمعاد والغيبيَّات. وقدَّمنا البحث بشكلٍ موجزٍ كثيرًا؛ لغرض الإحاطة بأوسع ما يمكن من الموضوعات، فبدأنا بتمهيدٍ تعريفيٍّ بسيط عن سيِّدنا العالم ابن طاووس، وكتابه ثمرة المحجَّة؛ لغرض إرشـاد القـارئ إلى أهمِّ المصـادر التي يمكنـه مراجعتها للاطِّلاع أكثـر، وليكون بحثنا مخصَّصًـا للآراء، وليس وصفًا لكتـابٍ أو لمؤلِّف، ونبعد عن الموضوع الأسـاس الذي حـاول البحث تسـليط الفكر عليه، ثمَّ أوردنا خمسـة مطالب عن أبرز مـا ذُكِر من آراء كلاميَّـة، وابتدأنا البحث في مشروعيَّة علم الكلام كمطلبٍ أوَّل، وعرَّجنا على مسـائل التوحيـد في المطلب الثـاني، بينما تمحور المطلـب الثالث حول النبـوّة ، فيما كان المطلب الرابع حول الامامة، وأخيرًا ختمنا المطالب بالمعاد.

Abstract

Personalities and scholars have emerged in the Islamic nation who have decorated their history in the most splendid manner because of their unique scientific gift that left a clear impact of the explicit embodiment of the Prophetic message and the Shiite approach, where we find a number of advice, instructions and clarification of the right path, but rather an approach to the behavior of the straight path But it is unfortunate that no one paid these individuals attention to the extent of what they offered to humanity in general, and to Islam in particular, and to the doctrine of Ahl al-Bayt in particular.

From this point of view, we found it necessary for us, out of loyalty to them, to shed even a little light on one of these bright personalities in the sky of the state in an academic research characterized by objectivity and accuracy, according to the researcher's vision.. And our choice was on this scientific personality in order to highlight its most important opinions in the ideological aspect and the educational curriculum, through

their interest in the spiritual nourishment of their children, and from here the search for this scientific personality came under the title ((The Verbal Opinions of Ibn Tawus in his book Kashf Al-Mahajah lethamrat Al-Mahja)). And we tried through it to highlight the author and the author, to provoke a beginning to include our scholars in the subject of research in the academic curriculum, as what they presented is more important than many of those who search for them and write about them.

The method of our research was limited to the theological method and the mechanism of research in it, so its paragraphs were in harmony with the principles of religion in our Imami school, starting with monotheism and ending with the return and the unseen. We presented the research in a very brief way for the purpose of understanding as wide as possible of the topics, so we started with a simple introductory introduction about the scholar Ibn Tawus and his book (Thamrat Al-Mahja) for the purpose of guiding the reader to the most important sources that he can review for more information. And let our research be devoted to opinions and not a description of a book or an author and we move away from the main topic that the research tried to shed thought on. Then we presented five demands on the most

prominent theological opinions mentioned, and we began to research the legitimacy of theology as a first demand, and we came to the issues of monotheism in the second requirement, while the third demand centered on prophecy, while the fourth demand was about the Imamate, and finally we concluded the demands of resurrection.

تمهيد

نظرة تعريفيَّة موجزة عن السيِّد العالم الفاضل ابن طاووس وكتابه كشف المحجَّة لثمرة المُهجة

ابن طاووس: هو السيِّد رضي الدين أبي القاسم عليّ بن موسى بن جعفر بن محمَّد ابن طاووس الحسنيّ الحسينيّ، ولِد في ٥٨٩هـ في الحِلَّة، من أسرة علميَّة، وتوفِّي فيها عام ٦٦٤هـ. له العديد من المصنَّفات، منها كتابه مدار بحثنا هذا، ونحن هنا إذ نوجِز؛ لتجنُّب الإطالة، فمن رغب في الاستزادة، يمكنه مراجعة مقدِّمات كتبه المؤلَّفة والمحقَّقة[1].

كشف المحجَّة لثمرة المهجة: ذكر المحقِّقون[2] لكتابه هذا وصفًا دقيقًا؛ لما حواه بين طيَّاته، يمكننا إيجازها بالقول بكونه كتابًا أخلاقيًّا عرفانيًّا، اشتمل على جملة من الوصايا كتبها السيِّد لذريَّته، وتشتمل على جملة واسعة من الموضوعات العقائديَّة والأخلاقيَّة التي ينبغي على الناس الأخذ بها والعمل بحدودها، لكون الأخلاق مسائل عمليَّة لا نظريَّة، فهي سلوك عملي، وليس فكر يشرح. ونحن بدورنا أبرزنا أهمَّ النقاط العقائديَّة وفق منهج علم الكلام.

(١) لمزيد من المعلومات حول شخصيَّة السيِّد المفضال، يمكن مراجعة مقدِّمة: تسهيل السبيل بالحجَّة، للفيض الكاشانيّ. كذلك: مقدِّمة التحقيق في كتاب محاسبة النفس للسيِّد ابن طاووس، بقلم جواد القيُّومي الاصفهانيّ، وكذا مقدِّمة كتابنا اعلاه.

(٢) ينظر: كشف المحجة ، المقدمة بقلم المحقق محمَّد الحسون. وكذا يمكن مراجعة مقدِّمة: تسهيل السبيل بالحجَّة، للفيض الكاشانيّ.

وتجدر الإشـارة من خلال ملاحظتنا للكتاب أنَّ القارئ والمطَّلع على سيرة علمائنا، يتجـلَّى له بكلِّ وضـوح اهتمامهم بالمنهج التربـويّ القائم على غـرس القيم الأخلاقيَّة، والمثـل العليـا في نفوس أبنائهم ، ومـا حواه هذا الكتـاب بين دفَّتيه لهـوَ خير مثال على ما نقول.

المطلب الأوّل

مشروعيَّة البحث في علم الكلام

اختلف علماء الإسلام حول مشروعيَّة البحث في مسائل علم الكلام، بين مؤيِّدٍ للبحث في مسائله، وهم أغلبيَّة علماء المسلمين، ورافضٍ للخوض في مسائله، وفي مقدِّمتهم بعض فقهاء المذاهب الإسلاميَّة، ولكلٍّ واحدٍ أدلَّته المثبِتة لرأيه، والمبطِلة لآراء الآخرين[1].

وعند التأمُّل في آراء السيِّد ابن طاووس، نجد أنَّه أشار إلى كِلَا الرأيَين الرافض والمؤيِّد للبحث في هذه المسائل، في هذا الكتاب الذي بين أيدينا، إذ أشار في معرض إثبات عدم مشروعيَّة البحث في علم الكلام إلى الروايات الواردة عن الإمام الصادق، ومنها: «**متكلِّمو هذه العصابة من شرارهم**»، وغيرها من الروايات[2]. ونستخلص من هذه الروايات رفض البحث والخوض في المسائل الكلاميَّة، وفي جانب آخر نجد رأيه الصريح بشأن مشروعيَّة البحث وجوازه، ولكن بشرط، إذ قال في الفصل التاسع

(١) افتى فقهاء المذاهب الأربعة في مؤلَّفاتهم بحرمة الخوض في المسائل الكلاميَّة تارةً، وذمِّ الخوض تارةً أخرى، وبعضٌ اشترط أن يكون الباحث فيه متخصِّصا حاذقًا. وللمزيد من التفصيل يمكن مراجعة المصادر الآتية: الحجَّة في بيان المحجَّة لقوام السنَّة أبو محمَّد، إسماعيل بن محمَّد التميميّ الأصفهانيّ (٤٥٧-٥٣٥هـ): ١/ ١١٦، ذمُّ الكلام، للهروي: ج٤ و٥، جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البرِّ: ج٢، إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزاليّ: ج١، إلجام العوام عن علم الكلام، أبو حامد الغزالي.

(٢) ينظر: كشف المحجَّة لثمرة المهجة: ٦٤.

والعشرين من الكتاب: «أقول: ويحتمل المراد بهذا الحديث يا ولدي المتكلِّمين الذين يطلبون بكلامهم وعلمهم ما لا يرضاه الله ﷻ»[1]. ويُفهَم من هذا إنْ طلبَ الباحث رضا الله من هذا العلم؛ جاز له البحث والاشتغال به.

وثمَّة سبب آخر يمنع من البحث، أشار له السيِّد بقوله: «أو يكونون ممَّن يُشغلهم الاشتغال بعلم الكلام عمَّا هو واجب عليهم من فرائض الله ﷻ»[2]، فالإخلال بالواجبات ممنوع، ولا يجوز بحجَّة البحث في مسائل أخرى، وهنا قد يُفهَم أنَّ المسائل الكلاميَّة بهذا المعنى ليست من الأسس الواجب البحث فيها، بل ربَّما هي من التَّرف الفكريّ، ولأجل رفع مثل هذا اللبس، أوضح السيِّد أنَّها ليس ترفًا فكريًّا أو بحوثًا جانبيَّة، بل إنَّ الإخلال سببه هو عدم تحصين النفس بالعلم اليقينيّ؛ فتتولَّد الشبهات، «ولقد رأيت في عمري ممَّن ينتسب إلى علم الكلام، وقد اعقبهم ذلك العلم شكوكًا في مهمَّات الإسلام»[3]، ومن تتغلغل في قلبه الشكوك ليس من علماء الكلام، بل هو ممَّن ينتسب لهم، إذ لم يكن ممَّن حصل هذا العلم من منابعه الرئيسة.

وممَّا تقدَّم نتحصَّل على أنَّ السيِّد ابن طاووس يؤيِّد البحث الكلاميّ، والخوض في هذا العلم بعد تحصيل المقدِّمات الضروريَّة له، فلا ينبغي للعامَّة الخوض فيه، بل يجب ان يقتصر الامر على اصحاب التخصص الحاذقين.

(١) كشف المحجَّة لثمرة المهجة: ٦٤.
(٢) م.ن.
(٣) ينظر: م.ن: ٦٤.

المطلب الثاني

مسائل التوحيد

وجوب معرفة الله

من أساسيَّات المعرفة الإنسانيَّة الإلهيَّة بشكلٍ عام، طريقَي الفطرة[1]، والعقل، إذ «توجد خمس طرق عقليَّة رئيسة، وطريق فطريّ واحد؛ لإثبات ذات الله المقدَّسة»[2]، ويذهب علماء الإماميَّة إلى وجوب النظر والمعرفة، وعلى وجه الخصوص في المسائل الاعتقاديَّة، والمقصود هنا أنَّ النظر والبحث في العقائد واجب عقلًا، وليس الوجوب الشرعيّ أو العرفيّ[3].

بعد أن بيَّن السيِّد ابن طاووس أنَّ طرق معرفة الله غير محدودة ولا منحصرة، حيث قال: «ونعرِّفه أنَّ طرق المعرفة بالله جلَّ جلاله بحسب معلوماته ومقدوراته على الأنام، ولا ينحصر عددها بالإفهام»[4]، أخذ يُشير إلى بيان كِلاَ الطَّريقَين للمعرفة: طريق الفطرة، وطريق العقل والاستدلال، إذ إنَّهما سبيلَان لمعرفة الله.

(١) الفطرة هي ما يقتضيه الشيء لو خلي ونفسه وبدون مانع. للمزيد ينظر: تصحيح اعتقادات الإماميَّة، الشيخ المفيد، تحقيق حسين درگاهي: ٦١.
(٢) نفحات القران، مكارم الشيرازيّ: ٣/ ١١.
(٣) ينظر: عقائد الإماميَّة، محمَّد رضا المظفَّر: ٦٥، العقائد الإسلاميَّة، مركز المصطفى: ١٧٥.
(٤) كشف المحجَّة: ٥٥.

فطريق الفطرة له مجال من المعرفة، «ولأجل شهادات العقول الصريحة، والإفهام الصحيحة بالتصديق بالصانع، أطبقوا جميعًا على فاطر وخالق»[١]، بمعنى أنَّ الإنسان لو خلي ونفسه؛ لحكم بوجود الخالق، وهذا طريق الفطرة. وقد أكَّد ذلك بقوله: «ويعلم من ولِد على الفطرة ولا يعرفه المنَّة عليه في تلك الهداية التي منَّ الله عليها»[٢]، وقوله: «فهل ترى يا ولدي المعرفة إلَّا من الله وبالله، وأنَّه ﷻ هو الذي هدى للإيمان»[٣]، وقد أكَّد ذلك بقوله: «فلولا أنَّ العقول قاضية بالاكتفاء والغناء بإيمان الفطرة، ودون ما ذكروه من طول الفكرة...»[٤].

أمَّا دور الدليل العقليّ برأيه، ليس في حقيقته إلَّا تنبيه على المعرفة، وليس طريقًا أوحدًا عليها، وهذا ما تقرَّر بقوله: «فيما أذكره من التنبيه على معرفة الله ﷻ، والتشريف بذلك التعريف»[٥]. وجعل الأدلَّة السمعيَّة أو ما يعبَّر عنها بالدليل النقليّ، تنبيهات على إثبات العقيدة، «وقد تضمَّن كما ذكرت لك كتاب الله ﷻ، و... من التنبيه على دلائل معرفة الله»[٦]. فالفطرة قد تتلوَّث وتحتاج إلى التنبيه؛ لازالة هذه الملوِّثات، فكلُّ من ضعفت فطرته عليه «أن يقوِّي ما عندهم من الفطرة الأوَّليَّة بالتنبيهات العقليَّة والقرآنيَّة»[٧].

قد يُفهَم من الكلام السابق أنَّ السيِّد يرفض المعرفة من طريق النظر والتفكُّر أو أنَّه يمنع النظر والتفكُّر، ويكتفي بالفطرة، لكنَّ الحقيقة غير هذا، إذ إنَّ السيِّد يؤكِّد

(١) كشف المحجَّة: ٤٩.
(٢) م.ن: ٥٢
(٣) م.ن: ٥٣.
(٤) م.ن.
(٥) م.ن: ٤٨.
(٦) م.ن: ٥٠.
(٧) م.ن: ٦٨

عدم معارضته، بقوله: «فما أردت ولا أريد به إسقاط وجوب نظر العبد فيما يجب عليه النظر فيه من التكاليف، وقد قدَّمت الإشارة إلى هذا المعنى فيما مضى من التعريف، وإنَّما أكرِّره؛ ليفهم كلُّ قويٍّ يفهمه أو ضعيف، أنَّني ما منعت من النظر، بل النظر واجب على المكلَّف في كلِّ ما يجب عليه فيه نظره، ممَّا لا يدركه إلَّا بالنظر والتكشيف»[1].

وعمدة الكلام في هذه المسألة نتحصَّل عليه من خلال كتابه هذا، أنَّ المعرفة بالعقيدة واجبة على كلِّ مسلم، سواء حصل عليها بالدليل أو بالفطرة، فلا ينبغي ترك البحث فيها[2].

إثبات وجود الله تعالى وصفاته

بعد بيان طريق المعرفة، شرع المصنِّف في بيان الأدلَّة والشواهد على هذه المعرفة التي من أوَّلها وأساسها إثبات وجود الخالق. ومن هذا المنطلق، وتأكيدًا لما سبق في البحث، نجد أنَّ السيِّد ابتدأ بالطريق الفطريّ للمعرفة، أو ما يمكن أن نسمِّيه بالدليل الفطريّ، وهو دليل الأثر على مؤثِّره، وفيه دلالة مجملة على الخالق. يقول السيِّد: «فهذا يدلُّك على أنَّ فطرة ابن آدم ملهَمة معلَّمة من الله جلَّ جلاله بأنَّ الأثر دلَّك دلالة بديهيَّة على مؤثِّره بغير ارتياب، والحادث دلَّك على محدِّثه بدون حكم أُولي الألباب»، ويقول في موضع آخر: «فصار النظر الأوَّل دالًّا، قبل الترتيب على واهبه دلالة مجملة حجَّة لله جلَّ جلاله عليه، مع ما كنَّا قد نبَّهنا عليه من كَون الإنسان قد مضى له قبل البلوغ عدَّة سنين يعرف أنَّ الأثر دالٌّ على المؤثِّر دلالةً خُلِق عليها، وهدايةً هداه صاحبها إليها»[3].

(١) كشف المحجَّة: ٧٠.

(٢) يمكن إدراك هذا المعنى بشكلٍ واضحٍ من خلال مطالعة الفصول من الفصل الرابع عشر إلى الفصل السابع والعشرون، من: ٨٤- ص٦٣ من كتابه هذا.

(٣) كشف المحجَّة: ٥٢، و٥٩.

إنَّ دليل الأثر لا يُراد منه إثبات وجود الخالق فقط، بل يُثبت من خلاله كذلك صفات هذا الخالق، «ويقتضي ظهور هذه الآثار المحكمة الباهرة، والدولة المنتظمة القاهرة، أنَّ فاعلها حيٌّ عالم قادر مختار حكيم، وأن وجوده وصفاته بذاته؛ لأنَّه لو كان ﷻ أو شيء من صفاته بغيره، اقتضى ذلك عكس شهادة الألباب بقِدَمِه وأزليَّته وتمام قدرته»[1].

ولكنَّ هذه الصِّفات، وهي مشتركة مع صفات الإنسان ومن سنخها، إلَّا أنَّها غيرها، أو قل مغايرة لها فـ«إنَّ وجوده ﷻ وصفاته ليست مناسبة لوجودنا وصفاتنا في شيء من الأشياء؛ لأنَّنا موجودون به ﷻ»[2]، وهذه الصفات هي ذاته غير مغايرة لها، ولا يمكن للعقول إدراكها، وقد أشار إليها بقوله: «أنطق العقول بشهاداته، وأنَّه لو كان وجود ذاته أو شيء من صفاته بغير ذاته، كان ذلك طعنًا في دلالتها على كماله، ومقتضيًا لزواله، فلمَّا دلَّنا بذلك وأمثاله على أنَّ وجوده بذاته اقتضى ذلك أنَّه لا أوَّل له ولا آخر له، واقتضى علمه بذاته أن لا يبقى معلوم إلَّا أحاط بكليَّاته وجزئيَّاته، واقتضى كونه قادرًا لذاته أن لا يبقى مقدور إلَّا قدر عليه، واقتضى غناه بذاته أنَّه يستحيل الفقر عليه؛ لأنَّ تقدير فقره في شيء يحتاج إليه يضاد فطرة العقول فيما حكمت به وهجمت عليه في كماله؛ لأنَّ الفقير مضطر إلى ناظر في فقره، وجابر لكسره، وإلى مؤثِّر آخر قام بأمره، وكذلك كونه حكيمًا؛ لأنَّ ترتيب الدنيا وما فيها من العجائب الظاهرة، وتعلُّق بعضها ببعض في فوائدها الباطنة والظاهرة، دالَّة دلالة باهرة قاهرة على أنَّ فاطرها ذو حكمة باهرة، وكذلك ما نطق به القرآن الشريف من أنَّه مريد وكاره وسميع وبصير، وأنَّه يغضب ويرضى ويسخط، وكلُّ صفة ورد بها كتاب الله من كتبه الشريفة، أو صحَّ

(١) كشف المحجَّة: ٧٠.

(٢) م.ن.

نقلها عن الأنبياء والأوصياء والأولياء العارفين بصفاته المقدَّسة المنيفة، فإنَّها لا تشبه صفاتنا ولا صفات المحدثات، ولو كانت مدركة أو متخيرة أو مشبَّهة للمتخيرات في حقيقة أو صفة أو جهة من الجهات، افتقرت إلى قادر منزَّه عن تلك النقيصات، بل ذاته ﷻ وصفاته غير مدركة بالعقول والتوهُّمات»[1].

فالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والحكمة وكلُّ ما أثبته القرآن والنبيّ ﷺ، وكذلك الصفات التي يجب تنزيهه عنها، كالفقر والفناء هي صفات خارجة عن نطاق فهم وإدراك البشر، ولا يتسنَّى له إدراكها أو الإحاطة بها، «وكيف يدرك من حقيقته ﷻ ليس لها كيفيَّة فتدرَك، ولا طريق للعقول إليها فتُسلَك، وقد عجز كثير من العقلاء عن فهم حقيقة العقل والروح والنفس، وهي أثر من آثاره، فمن عجز عن الأثر المصاحب له، المختص به في ليله ونهاره، كيف يطمع في إدراك ما لم يحصل له المؤثِّر ﷻ طريقًا إليه من أسراره، وقد عجزت العقول عن صفة اقتداره»[2].

وسلك السيِّد مسلك الإثبات لبعض الصفات من طريق العقل، فكون الإنسان قادر مختار، كذلك خالقه قادر مختار، ونفى أن يكون صدور الإنسان عن علَّة موجِبة للخالق، وإلَّا لكان الأنسان غير مختار «من يقول إنَّه يمكن أن يكون الموجودات صدرت عن علَّة موجِبة، فاعلم أنَّه هذيان اقتضاه جهل الإنسان، وأنا أقرِّب عليك تعريف أنَّه مختار بما لا يشتبه عليك، ولا على غيرك من ذوي الاعتبار، وهو أنَّك تعلم أنَّك مختار، وأنت أثر من آثاره، ولو كان علَّة موجِبة، ما كان يصدر عنها إلَّا علَّة مثلها غير مختارة»[3].

(١) كشف المحجَّة: ٧٠-٧٢.
(٢) م.ن: ٧١-٧٢.
(٣) م.ن: ٧٢.

وفي هذا الاستدلال إشارة واضحة إلى أنَّ فاقد الشيء لا يعطيه، أو كما يعبَّر عنها معطي الكمال لا يكون فاقدًا له[1]، وبذلك تثبت جميع الصفات الكماليَّة، إذ إنَّها موجودة في المخلوقات، وإن كانت مغايرة لها.

اللطف الإلهيّ

من المباحث المهمَّة في توضيح بعض المسائل الاعتقاديَّة، مبحث اللطف الإلهيّ وأثره في بعثة الأنبياء، وهو من المباحث العقليَّة، إذ يبحث عادةً مع صفة العدل الإلهيّ.

فاللطف: «اللطف هو ما يكون المكلَّف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظٌّ في التمكين، ولم يبلغ حدَّ الإلجاء»، كما عرَّفه علماء الإماميَّة مع فارق بسيط، ولكن من حيث المفهوم العام واحد؛ «لأنَّ الإلجاء ينافي التكليف، واللطف لا ينافيه، وهذا اللطف المقرب. وقد يكون اللطف محصَّلًا، وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلَّف على سبيل الاختيار»[2].

يذهب السيِّد إلى القول بأنَّ الله تبارك وتعالى قد لطف بعباده عبر تهيأة الظروف المناسبة والملائمة لهم، واستدلَّ بجملة من الأدلَّة والشواهد التاريخيَّة على ذلك، كقضيَّة أصحاب الكهف، وامرأة فرعون، وأم موسى، والسحرة عند فرعون، ومريم، والذين جميعهم كانوا مستضعَفين، لكنَّ الله مَنَّ عليهم وأنجاهم من الأخطار[3].

(١) ينظر: بداية المعرفة، حسن مكِّي العامليّ: ١١٠، الميرزا الأصفهانّي رائد التفكيك في المعرفة الدينيَّة، مجموعة مؤلِّفين، ترجمة: عبَّاس جواد: ٣٨٢، مفاهيم القرآن: ٦/ ٣٨٣.

(٢) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلَّامة الحِلِّيّ: ٤٤٤، الذخيرة، الشريف المرتضى، باب الكلام في اللطف: ١٨٦، وغيرها كثير.

(٣) ينظر: كشف المحجَّة: ٧٣-٧٤.

وذكر جملة من مصاديق هذا اللطف الإلهيّ، ومنها[1]:

١. رعاية الإنسان رعاية كاملة بالطعام والشراب، صغيرًا وكبيرًا.

٢. تهيأة أسباب العيش الرغيد، وسهولة الوصول إليه.

٣. تليين قلوب المقرَّبين إليك.

وغيرها من موارد اللطف التي ذكرها.

(١) ينظر: كشف المحجَّة: ١٤٨-١٥٧.

المطلب الثالث

النبوَّة

مـن الأصول الدينيَّة التي أجمعت عليها الأديان والشرائع الإلهيَّة، هو وجوب بعثة الأنبياء والرُّسل لهداية الناس(١).

يُشـير السـيِّد إلى وجوب الإيمان بالنبـوَّة، ونبوَّة نبيِّنا على وجهٍ خـاصٍّ، فقال: «إنَّ معرفة جدِّك محمَّد سـيِّد المرسـلين، وتصديقه بما جاء به من ربِّ العالمين، ما تحتاج الآن فيهـا من الدلالة إلى مـا كان يحتاج الناس إليه أوَّلًا عند أوَّل الرسـالة»(٢)؛ وذلك لحاجة الإنسـان إلى وجود النبيّ والرسـول؛ لأنَّ «العقول ما تقوم بذاتها بكشـف مراد الله ﷻ منهـا على التفصيل، وأنَّها لا بدَّ لها من واسـطة بين الله ﷻ وبينهـا، يدلُّها إلى مراده ﷻ في كلِّ مـا يحتـاج إلى معرفتـه به من كثيرٍ أو قليـل»(٣)، والدليل على ذلـك «أفلا ترى أنَّ العقـول كانت مع أصحابها قبل إرسـال الله ﷻ جدَّك محمَّدًا صلـوات الله عليه إليهم، كانوا عاكفين على عبادة الأصنام والأحجار والأخشاب، يضحك الشيطان بها عليهم، وبلغوا إلى أخسِّ وأدبر من الدواب؛ لأنَّ الدابَّة لو تُرِكت بغير سـائق ولا قائد ما مشـت إلَّا إلى ما يعتقد فيه نفعًا بسبب من الأسباب، والذين عبدوا الأصنام ما كانت نافعة لهم،

(١) ينظر: الاعتقادات، الشـيخ الصدوق: ٩٢، عقائد الامامية، الشيخ محمَّد رضا المظفَّر، العقائد الإسلاميَّة، محمَّد حسين الطباطبائيّ: ١٤٥-١٥٥.

(٢) كشف المحجَّة: ٧٩.

(٣) م.ن: ٨٠

ولا دافعة عنهم، وهي مساوية لسائر الأحجار والأخشاب، حتَّى تفضَّل الله ﷻ عليهم بجدِّك محمَّد صلوات الله وسلامه عليه وآله؛ فأيقظ العقول من رقدتها، وكشف عنها غطاء جهالتها، فأبصرت ما كان مستورًا عنها، ووجدت ما كان عمياء عنه، فهو أقرب قريب منها، فعلَّمهم آداب الدنيا والآخرة، وفتح لهم كنوز العلوم الباهرة، فصنَّفوا الكتب في عجائب الألباب التي كانت دارسة، وأوضحوا عن طرق الآداب التي كانت طامسة، وكفى بذلك دلالات ضروريَّات على وجوب رسالته وصحَّتها، وثبوت ما اشتملت عليه من الآيات»[1].

ويُشير السيِّد إلى عدم وجود حاجة إلى دليل على نبوَّته لمن عاصره وعاشره؛ لما ثبت عنه من صدقٍ وحسن السيرة والأمانة، وغيرها من سائر سلوكيَّاته، فضلًا عن المعجزات والكرامات، فقال: «وكيف يحتاج يا ولدي محمَّد الآن من يخالط أهل الإفهام، ومن نشأ في بلاد الإسلام، إلى طلب دلالة على نبوَّة جدِّك محمَّد العظيم الشأن، أو إطالة النظر في التحدِّي بالقرآن، وقد وجد المسلمون صدقه صلوات الله عليه وآله فيما أخبر به من الغائبات، ومن الآيات الباهرات»[2].

(١) كشف المحجَّة:٨١.
(٢) م.ن: ٨٠-٨١.

المطلب الرابع

الإمامة

مـن مميِّزات الإماميَّـة هو القول بوجوب الإمامة بالنـصِّ، ويُقصَد منه أن لا يصحُّ عقـد الإمامـة اتِّفاقًا، بل لا بدَّ من أن يُعيَّن الإمام، بـما يمتلك من صلاحيَّات، من جهة عُليـا تُحقِّق الغرض من وجوده، وليس ثمَّة جهة تمتلك مثل هذه الصلاحيَّات غير تلك الجهـة التي بعثت الأنبياء وأرسـلت الرُّسـل، فلا بدَّ من النصِّ على الإمـام، إن لم يكُن مبـاشرًا، فيكون بواسـطة النبـيّ الذي لا ينطق عن الهـوى، فالإماميّ يعتمد في إثبات الإمامة بالنصِّ على العقل[1].

يذهـب السـيِّد إلى ضرورة وجود الإمام لغرض التأويل وبيـان الدين «إنَّ العقول قاضيـة أنَّ كمال رحمة الله ﷻ بعباده يقتـضي أن يكون لهم في كلِّ زمانٍ وأوانٍ من يدلُّـهم عـلى مـراده، دلالة تُغني عـن التأويـل، وعن الاختـلاف، وتصون عـن التضليل»[2]، ويذهـب كذلـك إلى بيان وظيفـة الإمام التي هـي حفظ الديـن، فيقـول: «أراد جدُّك محمَّـد ﷺ من التوصُّل في الإمامة التي بها سـلامة الإسـلام والمسـلمين وسـعادتهم إلى يـوم الديـن»[3]، وأنَّ النبيّ ﷺ لم يخرج من الدنيا حتَّى نصَّ عـلى الإمام من بعده، كيف

(١) ينظـر: الارشـاد في معرفـه حجـج الله عـلى العبـاد، محمَّـد بـن محمَّـد بـن النعـمان المفيـد: ١/ ١٩.

(٢) كشف المحجَّة: ٨٥.

(٣) م.ن: ١٢٠.

لا وهو لا يخرج لغزوةٍ قريبةٍ وسفرٍ قاصدٍ إلَّا ونصَّب نائبًا، فكيف يترك الأمَّة كلَّ هذه المدَّة من غير إمام؟ يقول السيِّد: «إنَّ جدَّك محمَّدًا صلوات الله وسلامه عليه وآله، كان ما يخرج في غزوة إلَّا ويجعل في المدينة نائبًا، ومدَّة الغزاة قصيرة في حياته، فكيف يقبل العقل أنَّه ترك الأمَّة مهملة من نائب ينصُّ عليه، والمدَّة طويلة خطيرة كثيرة بعد وفاته»[1].

فضلًا عن أنَّ الوصية واجبة، «فكيف قبلت العقول أنَّ من يعلِّم الناس الوصيَّة لمن يخلفونه، يترك الوصيَّة بهم بالكليَّة، وقد علم أنَّهم يختلفون بعد وفاته ويخالفونه»[2]، وكيف يكون الدين كاملًا، ويقع فيه الخلاف والاختلاف، وغيرها من الأدلَّة على الإمامة نُجملها في ما يأتي[3]:

١. آية إكمال الدين وإتمام النعمة، وواقعة الغدير.

٢. الوصف بالصفات الكاملة التي لا تنطبق إلَّا على الإمام من كونهم اثني عشر إمامًا من قريش، معصومين من الذَّنب.

٣. ورود نصوص مختلفة في كتب المخالِف والموافِق.

٤. وجود المعجزات والكرامات الدالَّة على إمامتهم.

٥. إجماع أتباع أهل البيت على أنَّ الروايات أثبتت الصفة والاسم لجميع الحجج الطاهرة.

٦. سعة علوم أهل البيت، فلا يوجد سؤال إلَّا وأجابوا عنه.

(١) كشف المحجة ص٨٦
(٢) م.ن. ص٨٧.
(٣) م.ن. ص٨٦-٩١.

فالنبيّ صلى الله عليه وآله أوصى لعليّ عليه السلام في الكثير من الموارد[1]، فكيف لا يوصي بشأن الأمَّة ومستقبلها؟ «إنَّ كلَّ منصف عاقل فاضل من أهل الإسلام، بعيدٌ أن يقبل عقله أنَّ محمَّدًا جدّك عليه وآله أفضل الصلاة والسلام يتلوا عليهم قرآنًا يتضمَّن ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾، ثمَّ يدَّعي مدَّعٍ أنَّه عليه السلام مات وترك أمَّته متحيِّرين في الإمامة، وهي من أهمِّ أمور الإسلام والمسلمين، حتَّى ضرب بعضهم رقاب بعض، وكذَّب بعضهم بعضًا، وتفرَّقوا ثلاثًا وسبعين فرقةً، وافتضحوا بين أهل الملل، أين هذا الاختلاف والنقصان من وصف دينه بالكمال بصريح القرآن؟ لولا أنَّهم افتضحوا وخالفوا دليلهم على الأسلاف بالغلط والبهتان»، إلى أن قال: «إنَّ هذه الآية نزلت يوم نصَّ رسول الله صلى الله عليه وآله على أبيك عليّ بن أبي طالب صلوات الله عليه وآله النصَّ العام»[2]. فالإمامة نصٌّ جليٌّ من النبيّ صلى الله عليه وآله على الإمام عليّ عليه السلام.

وقد أكَّد السيِّد على أنَّ الأئمَّة المنصوص عليهم هم اثنا عشر إمامًا من قريش، ولا يوجد ما يطابق هذا إلَّا عند الإماميَّة، مشيرا بذلك إلى قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنَّ جدَّك محمَّدًا صلوات الله عليه وآله، قال على رؤوس الأشهاد: **لا يزال الإسلام عزيزًا ما وليهم اثني عشر خليفة كلُّهم من قريش**. وهذا العدد ما عرفنا أنَّ أحدًا اعتقده غير الإماميَّة، وهو تصديقٌ لما أنت عليه وسلفك من اعتقاد إمامة الاثني عشر من الصفوة النبويَّة، وقد تضمَّن كتاب الطرائف ذِكر الأحاديث بذلك وأمثاله على وجهٍ لا يشكُّ فيه عقل العارف»[3].

(١) ظ: كشف المحجَّة: ٤٥.
(٢) م.ن: ٨٧.
(٣) م.ن: ١٠١-١٠٢.

فإثبـات الرواية وتوثيقهـا يكون من أولويَّـات المنهج البحثيّ لدى السـيِّد. وهذا الـكلام فيه إثبات لعدد الأئمَّة، وصفة من صفاتهـا، بل شرط من شروطها أن تكون في قريـش لا تخرج عنها، حيـث يقول: «... بإجماعهم وتواترهـم أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: **الأئمَّة مـن قريش**. وهـذا نصٌّ صريحٌ منه على تعيـين الإمام، وأنَّه من قبيلة قريش دون سـائر القبائل»[1].

وإنَّ الأئمَّـة معصومين مـن الذنوب، و«من زعـم أنَّ الأئمَّـة عليهم السلام لا يحتاجون إلى العصمـة، هل تقبـل عقولكم أنَّ نبيَّنا علم الله تعالى أنَّه يفتـح في حياته قريات وحصونًا صغـيرة ويُسـلم على يديـه نفـوس يسـيرة، فيجعلـه الله جل جلاله معصومًا، ويريـد الوحي إليـه ويكلِّمـه فيما يحتـاج أمَّته إليه، ثمَّ يعلـم أنَّ بعد وفاته يحتاج النـاس إلى رئيس يفتح أضعاف ما فتحه من البلاد، ويُسـلم من الأمم أضعاف من أسـلم عـلى يده من العباد، وينتـشر حيلهم، ويقـع الخلف بينهـم، وينقطع الوحـي عنهم، ولا يكـون الذي يقوم مقامـه فيهم معصومًا حتَّى يقوم في الأثقال الزائدة، ويوثَّـق منه بالعدل، وترك الأعمال الفاسـدة، هذا ما يدَّعيه على الله جل جلاله وعلى جدِّك محمَّد صلى الله عليه وآله إلَّا عقول غافلة أو جاهلة أو معاندة»[2].

وأكَّـد ذلـك بقوله: «وهل كان كـمال صفات ربِّ العالمين، وكمال صفات رسـول المفضَّل على الأوَّلين والآخِرين أن يكون نوَّابهما غير كامِلين معصومين، وهما يريدان أن يحفظوا أسرارهمـا وشريعتهما، ويقوموا بأمور الدنيا والآخرة قيامًا مسـتمرًّا بغير تهوينٍ ولا توهين»[3].

(١) كشف المحجَّة: ٩٤.
(٢) م.ن: ٨٩.
(٣) م.ن: ١٠٣.

اعتمد السيِّد في عرض آرائه الكلاميَّة في كثير من الموارد، وعلى وجهٍ خاصٍّ في مسألة الإمامة على منهج الحوار والمناظرة مع أشخاص من مذاهب أخرى[1].

وممَّا يتميَّز به المنهج الذي تبعه أنَّه استدلَّ بجملة من مصادر العامَّة والخاصَّة[2]

(١) للاستزادة ينظر: كشف المحجَّة: ١٣١-١٤٠.

(٢) اعتمد السيِّد على مجموعة من مؤلَّفات المذاهب المختلفة، منها: كتاب صحيح البخاريّ، ومسند أحمد، وفرائد السِّمطين، وغيرها، كما ورد في: ٨٨، ٩٤، ١٠١، ١٠٢.

المطلب الخامس

المعـاد

أجمع الإلهيُّون على ضرورة وجود المعاد، فهو محلُّ العدل الإلهيّ، وجزاء المحسن، ومعاقبة المسيء، فالشَّريعة الإسلاميَّة لم تدع جانبًا من جوانب حياة الإنسان إلَّا وتطرَّقت بالبحث إليه، ووضعت له المنهج الواضح، ومن بين ما تطرَّقت إليه الشريعة الإسلاميَّة في موضوع العقيدة الإسلاميَّة مسألة في غاية الأهميَّة، وهي مسألة الإيمان باليوم الآخر، فاليوم الآخر هو اليوم الذي يأتي بعد انتهاء مرحلة الحياة الدُّنيا، وقد سُمِّي باليوم الآخر؛ لتأخُّره عن مرحلة الحياة الدُّنيا القريبة الحاضرة، وقد ورد في القرآن الكريم عدَّة أسماء لليوم الآخر؛ منها: يوم الحساب، ويوم التَّناد، ويوم القيامة، ويوم الخروج، ويوم التَّغابن[1].

ومن هنا صرَّح السيِّد: «إنَّ أهل القبلة قد أيقنوا بالمعاد»[2].

(١) ينظر: الإيمان والكفر في الكتاب والسنَّة، جعفر سبحاني: ١/ ٤٤، العقائد الحقَّة، علّي الصدر: ١/ ٣٣٢.

(٢) كشف المحجَّة، الفصل الرابع والخمسون بعد المئة: ٢٠١٦.

قائمة المصادر

١. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزاليّ، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٥.

٢. الإرشاد في معرفه حجج الله على العباد ، محمَّد بن محمَّد بن النعمان المفيد، المطبعة الحيدريَّة، ١٩٦٢.

٣. الاعتقادات، الشيخ الصدوق، ط٣، مؤسَّسة الإمام الهادي.

٤. الإيمان والكفر في الكتاب والسنَّة، جعفر سبحاني، ج١.

٥. بداية المعرفة، حسن مكِّي العامليّ.

٦. تسهيل السبيل بالحجَّة، للفيض الكاشانيّ.

٧. تصحيح اعتقادات الإماميَّة ، الشيخ المفيد ، تحقيق: حسين دركاهي.

٨. إلجام العوام عن علم الكلام، أبو حامد الغزاليّ.

٩. جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البرِّ، ج٢.

١٠. الحجَّة في بيان المحجَّة، قوام السنَّة أبو محمَّد، إسماعيل بن محمَّد التميميّ الأصفهانيّ (٤٥٧-٥٣٥هـ)، ج١

١١. الذخيرة، الشريف المرتضى، باب الكلام في اللطف.

١٢. ذم الكلام للهروي، ج٤ و٥.

١٣. العقائد الإسلاميَّة، محمَّد حسين الطباطبائيّ.

١٤. العقائد الإسلاميَّة، مركز المصطفى.

١٥. عقائد الإماميَّة، محمَّد رضا المظفَّر.

١٦. العقائد الحقَّة، عليّ الصدر.

١٧. فرائد السِّمطين.

١٨. صحيح البخاريّ.

١٩. كشف المحجَّة، المقدِّمة بقلم المحقِّق محمَّد الحسُّون.

٢٠. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلَّامة الحِلِّيّ.

٢١. محاسبة النفس للسيِّد ابن طاووس، بقلم جواد القيُّوميّ الأصفهانيّ.

٢٢. مسند أحمد بن حنبل.

٢٣. مفاهيم القرآن، جعفر سبحاني.

٢٤. الميرزا الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينيَّة، مجموعة مؤلِّفين، ترجمة: عبَّاس جواد.

٢٥. نفحات القرآن ، مكارم الشيرازيّ، ج٣.

الأداء التصويريّ في الشعر الحِلِّيّ
صورة السيِّدة زينب عليها السلام اختيارًا

أ.م.د. أحمد رشيد الددة

م.د. آمنة حسين يوسف

جامعة بابل/كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة

Pictorial Performance in Hillian Poetry, The Image of Sayyida Zainab (PBUH) As A Sample

Asst. Prof. Dr. Ahmed Rashid Al-Deddah

Dr. Amna Hussain Youssef

University of Babylon/College of Education For Human Sciences

الملخَّص

إنَّ لشخصية السيِّدة زينب عليها السلام ثقلًا عقائديًّا وتراثيًّا، جعلها تستحوذ على مساحات واسعة من الشعر قديمًا وحديثًا، ولـمَّا كان الشعر إجمالًا يعتمد على أداء الشعراء في رسم ملامح ما يرصدون من صور شعريَّة، جاءت هذه المحاولة للوقوف على ذلك الأداء،متناولة صورة السيِّدة زينب عليها السلام بوصفها أنموذجًا لوصف طرائق التصوير الشعريّ، فبعد التعرُّض للصورة الشعريَّة والأداء، انتقل الحديث إلى التقنيَّة الأدائيَّة، أو كشف تمركز الشاعر بوصفه مصوِّرًا، ثمَّ رصد مستويات أدائه التصويريّ إن كانت من الواقع أم إنَّها تشير إليه إشارة، وما الأدوات والوسائل المعتمدة في ذلك الأداء لتصوير الواقع؟ هذا ما حاول البحث اكتشافه للوصول إلى كيفيَّة الأداء التصويريّ عند الشعراء.

Abstract

The Personality of Sayyida Zainab (PBUH) has an ideological and heritage weight, which made her possess large areas of poetry, ancient and modern, and since poetry in general depends on the performance of poets in drawing the features of what they observe from poetic images, this attempt came to find out that performance, dealing with the image of Sayyida Zainab (PBUH) as a model for describing the methods of poetic photography, After exposure to the poetic image and performance, the conversation moved to the performative technique or revealed the concentration of the poet as a photographer, and then monitored the levels of his pictorial performance, whether they were from reality or referred to him as a sign, and what are the tools and means adopted in that performance to depict reality? This is what the research tried to discover to find out how the poets' figurative performance.

توطئة
في مفهومَي الصورة والأداء

مع وجود التعدُّديَّة والتباين في الآراء النقديَّة في ما يتعلَّق بحدِّ الصورة الشعريَّة[1]، يمكن القول استنتاجًا إنَّ الصورة الشعريَّة تُقسم إلى الصورة الشعريَّة الكليَّة، والصورة الشعرية الجزئيَّة. أمَّا الكليَّة فهي الصورة المستوحاة من مجمل القصيدة الشعريَّة، فتكون القصيدة بأكملها مبنيَّة على تلك الصورة الذهنيَّة وتشير إليها. أمَّا الصورة الشعريَّة الجزئيَّة فهي الصور الضمنيَّة التي تُفصِح عنها عبارات النصِّ كلٌّ في محلِّه، ولها أشكال عدَّة، فمثلًا منها ما يكون واقعيًّا، ومنها ما يكون غير واقعيّ، سواء أكان مبنيًّا على الرمز أم الأسطورة أم العجائبيّ أم غيرها، أمَّا من جهة البناء اللغويّ، فغالبًا ما تكون معتمدة على التعبير البيانيّ. والصور الجزئيَّة باختلافها يمكن القول إنَّها تمثِّل مادَّة الصورة الكليَّة الذهنيَّة، ومن ثمَّ فإنَّ الصورة الشعريَّة الكليَّة هي المادَّة الذهنيَّة الأوَّليَّة التي استند إليها الشاعر في صناعة القصيدة. وهذا التوجيه يمكن أن نلمحه أيضًا عند أحد الباحثين، إذ يقول: «لغة الشعر لغة انفعاليَّة، والانفعال لا يتوسَّل بالكلمة، وإنَّما يتوسَّل وحدة تركيبيَّة معقَّدة حيويَّة، لا تقبل الاختصار، نُطلق عليها اسم (الصورة)، فالصورة إذن هي واسطة الشعر وجوهره، وكلُّ قصيدة من القصائد وحدة متكاملة تنتظم في داخلها وحدات متعدِّدة هي لبنات بنائها العام، وكلِّ لبنة من هذه اللبنات هي صورة تشكِّل مع أخواتها الصورة الكليَّة التي هي العمل الفنِّيّ

(١) راجع الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي إذ يذكر فيه جملة من الآراء.

نفسه»[1]. ويبدو أنَّ الدكتور عبد الرحمن محمَّد قد سبقه إلى تبنِّي هذا الرأي تقريبًا في (الشعر الجاهليّ قضاياه الفنيَّة والموضوعية)[2]. ومنه كما تسهم الصورة الجزئيَّة في الحكم على اللغة الشعريَّة، فالصورة الكليَّة هي المؤشر على جودة التجربة الشعريَّة بأكملها أو رداءتها، فهي الرؤيا الذهنيَّة الإجماليَّة المتولِّدة لدى المتلقِّي تجاه عمل شعريّ متكامل. لذا يجعلها بعض النقَّاد وسيلة الناقد المعاصر التي يستكشف بها القصيدة، وموقف الشاعر من الواقع، ويعدُّها إحدى معاييره المهمَّة في الحكم على أصالة التجربة[3]، فهي للشاعر المادَّة الأولى، وللقصيدة تعدُّ الترجمة التصويريَّة لموضوعها وللمتلقِّي أداة الفهم والتشخيص، والأداء التصويريّ هو الوسيلة أو الطريقة أو الكيفيَّة[4] في بناء صورة القصيدة الكليَّة أو الصور الجزئيَّة، ومدى التفنُّن فيه يمثِّل أبرز عنصر في الإبداع الشعريّ، إذ اللغة الشعريَّة للقصيدة هي بدءًا فن الأداء التصويريّ[5]، فالقصيدة على مستوى المبنى تعتمد اعتمادًا مباشرًا على الأداء، والأخير وسيلة الشاعر في إنتاج الصور الشعريَّة، لذا يختلف هذا الإنتاج من شاعرٍ لآخر، ونتاجاته تختلف من قصيدةٍ لأخرى، ومن صورةٍ إلى أخرى. كما أنَّ للأداء أشكالًا وكيفيَّات وتقنيات وسائل عدَّة، وللشاعر حريَّة الاختيار منها سبيلًا للوصول إلى هندسة المعنى الشعريّ.

التقنيَّة الأدائيَّة التصويريَّة

ويراد منها الحال التي يرد عليها التصوير الشعريّ، إذ إن للشاعر أن يتناول موضوعه الشعريّ بحالات أو هيئات عدَّة- بحسب وروده في الشعر الحِلِّيّ- منها:

(١) مقدِّمة لدراسة الصورة الفنيَّة: ٣٩-٤٠.
(٢) ينظر: الصورة الشعريَّة في الخطاب البلاغيّ والنقديّ: ٩-١٠.
(٣) ينظر: الصورة الفنية في التراث النقديّ والبلاغيّ عند العرب: ٧.
(٤) ينظر: مرايا المعنى الشعريّ: ١٣.
(٥) م.ن: ١٤٧.

١. التصوير الخارجيّ:

عندما يتحدَّث الشاعر عن شخصيَّة ما، ويصفها، عندها تكون عدسة التصوير أو تقنيَّته من الخارج موجَّهة إلى الداخل، أي إلى الشخصيَّات، وحتَّى لو يحصل توصيف لجزئيَّات تمثِّل جانبًا من جوانب المستويات الباطنيَّة للشخصيَّة، فهذا لا يخرج عن التصوير الخارجيّ؛ لأنَّ الصورة التُقِطت من الخارج، وهذا ما نجده عند أغلب الشعراء، لاسيما شعراء الحِلَّة، في محاولة تصويرهم شخصيَّة السيِّدة زينب عليها السلام، إذ يصفون الشخصيَّة بلسانهم، وبذا يكون التصوير من الخارج. ومنه ما يكون تصويرًا للهيأة الخارجيَّة أو المظهر والحال الخارجيّ للشخصية، وله مثال في قول الشاعر الشيخ صالح الكوَّاز[١]:

تعاتبهم وهي العليمة أنَّهم
بريؤون ممَّا يقتضي قول عاتبِ
ومذهولة في الخطب حتى عن البكا
فتدعو بطرف جامد العين ناضِبِ

ثمَّ يقول[٢]:

شكت وارعوت إذ لم تجد من يجيبها
وما في الحشى ما في الحشى غير ذاهب
وباكية حرى الفؤاد دموعها
تصعّدُ عن قلبٍ من الوجد ذائب
تصك يديها في الترائب لوعة
فتلهب نارا من وراء الترائب

(١) ديوان الشيخ صالح الكوَّاز: ٢١.
(٢) م.ن.

فتصوير الشاعر هنا هو تصوير خارجيّ، كما أنَّه تصوير الحال الخارجيّ للشخصيَّة، فجاءت الصورة الوصفيَّة صورة عتاب (تعاتبهم) + صورة ذهول وتعجُّب (مذهولة) + صورة الشكوى (شكت) + صورة الحزن (باكية، دموعها) + صورة الحزن المجازيَّة (تصك يديها.. فتلهب نارًا). واجتماع هذه الصور رسم لنا صورة متكاملة لحال الشخصيَّة والهيأة التي كانت عليها، ولكن الشعر لم ينساق وراء تصويراته وتوصيفاته انسياقًا خارجًا عن السيطرة، أو انسياقًا تامًّا بدلالة خطِّ العودة الذي خطَّه لنفسه بعد ذِكرِ العتاب، فقال (وهي العليمة أنَّهم بريؤون قول عاتب)، فالشاعر يصف، لكن بحدود، وهذا يُحمَد له.

ومن التصوير الخارجيّ أيضًا ما جاء في قول السيِّد حيدر الحِلِّيّ[1]:

وسروا في كرائم الوحي اسرى
وعداك ابن امها التقريع
لو تراها والعيس جشمها الحا
دي من السير فوق ما تستطيع
و وراها العفاف يدعو ومنه
بدم القلب دمعه مشفوع

فالشاعر هنا أيضًا يصبُّ جلَّ اهتمامه على المظهر الخارجيّ للسيِّدة زينب عليها السلام، ورصد الأشياء من الخارج، واصفًا سِيَر كريمات أهل بيت الوحي، وهنَّ أُسارى بيد الأعادي، دون الخوض في تفاصيل المشهد، من مشاعر وأحاسيس، وما سوى ذلك ممَّا يقتضيه الوصف الداخليّ، فجاء المشهد مكتفيًا بالوصف الخارجيّ:

(١) ديوان السيِّد حيدر الحِلِّيّ: ١٢٠.

٢. التصوير الداخليّ:

ويراد به هنا تصوير الشخصيَّة من قبل الشخصيَّة نفسها، أي إنَّ كاميرا الشاعر، أو آلته التصويريَّة، تكون داخليَّة، وهذا التصوير قد يكون على مستوى الحال الخارجيّ، أو على مستوى الشعور النفسيّ، أو الإحساس الداخليّ، أو الجانب الوجدانيّ للشخصيَّة. وهذه الكيفيَّة التصويريَّة أكثر قربًا من الشخصيَّة، وأقوى صلةً بها، وهذا ما يعطي الشاعر فسحة أكبر وإمكانيَّة للنفاذ إلى دواخل الشخصيَّات، وقراءة جوانبها أجمع، سواء الوجدانيَّة منها، أم غيرها، ولكن يجب ألَّا يشطُّ التصوير ولا تأخذه المبالغة إلى ما لا يُحمَد عقباه. وهذا ما يجعل الصورة أكثر إثارةً وجدلًا، بحثًا عن مدى التوافق بينها ومقتضى الحال الواقعيّ للشخصيَّة، لورود الشعر على لسان الشخصيَّة مجازًا. لذا - جدير بالذِّكر هنا- أنَّ بعض الفقهاء حذَّر الشعراء من النقل عن لسان أهل البيت عليهم السلام في القضية الحسينيَّة، إلَّا إذا أحرز أنَّ حال المتكلِّم في تلك الساعة على ذلك، ولأسباب عدَّة[١]، فالأداء التصويريّ الشعريّ للشخصيَّة إذا كان بلسان حالها- لاسيما الشخصيات المقدَّسة- يجب أن يتوخَّى الدقَّة والتحقُّق، وأن يكون موائمًا من الناحية الأخلاقيَّة، تحرُّزًا من وجود فجوات قابلة لاستيعاب المغالطات، أو ينتج عنها المساس السلبيّ بالمقدَّسات، ولعلَّ هذا السبب وراء عدم ورود الشعر بهذه الكيفيَّة التصويريَّة في تصوير شخصيَّة السيِّدة زينب عليها السلام عند شعراء كِبَار، مثل السيِّد جعفر الحِلِّيّ، إذ يمكن القول أنَّه لم يرد عنده تصويرًا داخليًّا، أو لم يرد في شعره توصيف لحال السيِّدة زينب عليها السلام بلسانها، الأمر إذن في مدار الحريَّة المقيَّدة، ومن التصوير الداخليّ، ما جاء في شعر الشيخ الكوَّاز من تصويرٍ لحال السيِّدة زين عليها السلام بلسانها، حين يقول[٢]:

(١) أضواء على ثورة الإمام الحسين عليه السلام: ١١٧.

(٢) ديوان الشيخ صالح الكوَّاز: ١٨.

وتـقـول عـاتـبـة عـلـيـه ومـا عـسى
يجـدي عـتـاب مـوزع الأشـلاء
قـد كـنـتَ لـلـبـعـداء أقـرب منـجدٍ
والـيـوم ابـعـدهـم عـن الـقـربـاء
أدعـوك مـن كـثـب فـلـم أجـد الـدعـا
إلَّا كـمـا نـاديـت لـلـمـتـنـائي
قـد كـنـتُ في الحـرم المـنـيـع خـبـيـئةً
والـيـوم نـقـع الـيـعـمـلات خـبـائي
أسـبـى ومـثـلـك مـن يحـوط سُرادقـي
هـذا لـعـمـري أعـظـم الـبـرحـاء

يصور الشاعر هنا حال السيِّدة زينب عليها السلام، ولكن سرعان ما ترك الأمر للشخصيَّة لتقول قولتها، لذا قدَّم لهذا الوصف الداخليّ بـ(تقول)، وهنا جاءت نقطة التحوُّل في التصوير، فأصبحت الشخصيَّة هي التي تصوِّر حالها من الخارج، فتتراكم اللقطات التصويريَّة بين (العتاب + قرب المنجد وبعده + عدم تلبية الدعوة + الحرم المنيع + الخباء غير الملائم + السَّبي)، ولكن التصوير هنا جاء مبنيًّا على الثنائيَّات المتضَّادة، فالشاعر بادر إلى العتب، وفي الوقت نفسه يقول: (وما عسى يجدي عتاب موزِّع الأشلاء)، يعني يلجأ إلى هذا الأسلوب مع اليقين بعدم الجدوى منه! وهذه الحيرة تلائم حال الشاعر، لذا نأى بنفسه، وجعل عدسة تصوير الواقع في يد الشخصيَّة. والحال بقي كما هو مع الشخصيَّة، إذ التضاد الثنائيّ استحوذ على المشاهد: أقرب... للبعداء، أبعد... عن القرباء، أدعوك...لم أجد الدعاء، من كثب... للمتنائي، الحرم المنيع... نقع اليعملات، أُسبى... ومثلك يحوط سرادقي. وهذه الصور تأتي منسجمة لمجيئها بلسان من حضر

الواقعة، فلو كانت بلسان الشاعر مباشرة، لفقدت شيئًا من إثارتها، فأكسبها الشاعر شيئًا من المصداقيَّة التصويريَّة عند إلصاقها بالشخصيَّة، فجعلها تبدو وكأنَّها أكثر واقعيَّة، أو أنَّها أقدر على محاكاة الواقع.

ومن التصوير الداخليّ ما يرد لتوصيف الحال الداخليّ أو النفسيّ والوجدانيّ، ومدى انعكاسه على ظاهر الشخصيَّة، ومنه ما ورد في شعر السيِّد حيدر الحِلِّيّ واصفًا حال السيِّدة زينب عليها السلام عندما فقدت أخاها المولى أبا الفضل عليه السلام، إذ يقول[1]:

فنادت عليه حين ألفته عاريا
على جسمه تسفي صبا الريح ما تسفي
حملت الرزايا قبل يومك كلها
فما انقضتْ ظهري ولا اوهنتْ كتفي
و لاويتُ من دهري جميع صروفه
فلم يلوِ صبري قبل يومك في صرفي
ثكلتُك حين استعظل الخطب واحدا
ارى كل عضو منك يغني عن الالف
بودي لو ان الردى كان مرقدي
ولا ابن ابي نبهت من رقدة الحتف
ويا لوعة لو ضمني اللحد قبلها
ولم أبدُ بين القوم خاشعة الطرف

فالحديث هنا عن الرزايا وحملها، وما ترتَّب عليها من آثار معنويَّة، فجميعها قبل يوم المولى العبَّاس عليه السلام، لم تلوِ الصبر الزينبيّ، ولا وهنت كتفها، ولا أحنت ظهرها،

(١) ديوان السيِّد حيدر الحِلِّيّ: ١٣٣.

ولكن- استشـفافًا- يظهر أنَّ حجم المصاب وثقله انعكس على المظهر الزينبيّ، فتحقَّق مـا لم يتحقَّق قبلا من وهنِ الكتـف، وانحناء الظَّهر، ومظهر الثكلى، والنظرة الخاشـعة حيـاءً وقهرًا. فهذا التوصيف للحال المعنويّ الذي ارتسـم على المظهـر، أولى أن يصفه صاحـب الحال، لذا جـاء التصوير هنا من الداخـل، أي لم يتبنَّاه الشـاعر مباشرة، وإنَّما بوسـاطة الشـخصيَّة عينها، وهذا ما يساعد التقنيَّة التصويريَّة للشـاعر من التقاط أكثر الصـور تمثُّـلًا للحال، وأدقّها تفصيلًا، دون ما يشـعر المتلقِّي بالبعـد الزمانيّ أو المكانيّ، كما أنَّه يُسـهم في إثارة المتلقِّي وتحريك مشاعره، وإيهامه بأنَّ ما يسمعه هو صوت عقيلة الطالبيِّـين، فيغدو وكأنَّـه- المتلقِّي- يعيش واقعة الطفِّ معها، في عالم ترسـمه الصورة الشعريَّة، فتُضفي عليه مصداقًا واقعيًّا، يكون قريبًا من مقتضى الحال الموصوف.

مستويات الأداء التصويريّ

إنَّ التصوير الشـعريّ يتَّخذ أكثر من شكل، ولكن الذي رُصِد منها في الشعر الحِلِّيّ قيد الدراسة:

١. الأداء الواقعيّ/ التقريريّ[١]:

وفيه الشـاعر يعبِّر عن الواقع بأسـلوب تقريريّ بعيد عن الخيـال والرموز و اللغة الشعرية المجازية. فيكون التصوير مطابقًا للواقع صورةً ومعنًى، بلا تكلُّف ولا مبالغة، وهـذه الصـور بقدر ما تبدو بسـيطة، إلَّا أنَّها عميقـة؛ لمحاكاتها الواقـع، وتماهيها معه، ويبدو أنَّ بسـاطتها وعدم تعقيدها يجعلها تلامس روح المتلقِّي، كما أنَّها تهيمن على كيان الشاعر، ولعلَّ هذا ما يجعل لها حضورًا عند أغلب الشعراء، ومن تلك الصور الشعريَّة

(١) وقـد أطلـق عليه بعضهـم التصوير بالحقيقـة. راجع: التصوير الشـعريّ رؤيـة نقديَّة لبلاغتنا العربيَّة: ٢٤٧. لكنَّه غير دقيق؛ لإشارة الحقيقة إلى معانٍ أعمق وأبعد من التقريريَّة والواقعيَّة.

التقريريَّة ما وَصَف به السيِّد جعفر الحِلِّيّ، حال العلويَّات وبينهنَّ السيِّدة زيَنب عليها السلام في السَّبي، فقال[1]:

ورحـــن في الاسر بـنـات الهـدى
تـطـوي الـفـيـافي مـوطـنـا مـوطـنـا
يـدعـين والـعـيـس تجـدّ الـسُرى
يـا حـادي الـعـيـس الا ارفـقْ بنا
مـاذا عـلـيـكـم لـو مـررتـم عـلى
سـادات فـهـر قـبـل انْ نـظـعـنـا
لم تـدري في الـسـبـي لـمـا راعـهـا
أشْـمّـل فـيـهـا الـركـبُ ام ايـمـنـا
قـد افـزعـوهـا وبـنـو هـاشـم
كـانـوا لمـن خـاف الـردى مـأمـنـا

الشاعر هنا عمد إلى تصوير الواقع بصور واقعيَّة بعيدة عن الخيال، وبعيدة عن الصور المجازيَّة التي بها حاجة لمعالجات ذهنيَّة، فجعل المشهد يروي لنا شيئًا من رحلة السَّبيّ، كمَّا نقل في الروايات، فلم يسرح في الخيال، ولم يعمد إلى الرمز، ولا حتَّى أساليب البيان. فالشاعر تمكَّن بوساطة هذا الشكل التصويريّ من بثِّ الحياة في المشهد. ولذا يرى بعضهم أنَّ(الأداء الواقعيّ) يمكِّن من استحضار الواقع داخل أُطر حيَّة شديدة الأسر، ويوصل إلى قمَّة الهدف الفنِّيّ الزاخر بالإيحاءات الفيَّاضة؛ لاعتماده على رسم مشهد متحرِّك في شكلٍ قصصيّ أو حوارٍ دراميّ[2]. ومن الصور الواقعيَّة التقريريَّة

(١) سحر بابل وسجع البلابل: ٤٢٣.
(٢) ينظر: التصوير الشعري رؤية نقدية لبلاغتنا العربية: ٢٤٧.

التي صوَّرت الواقع أيضًا[1]:

وامــضّ مـا يـشـجـي الـغـيـور نـسـاؤكـم
هـتـفـت وقـد طـرق الـعـدوُّ خـيـامَـهـا
في فـتـيـة حـــرَّى الـقـلـوب تجـامَـلـت
فـقـضـت ومـا بـــلَّ الـمـعـينُ اوامـــهـا
او مـثـل زيـنـب والـسـيـوف لـهـا حمى
تـبـدو فـيـنـسـيـهـا الـــذعـــور لـثـامـهـا
لم تحـــم إلَّا أنَّهـــا هـتـفـت بـكـم
لـــمَّا رأت فـــوق الـــثـرى أقـوامـهـا
وتـكـلَّـمـت لـكـن كـــلام مـضـاعـة
وا حـزنـكـم لـو تـسـمـعـون كـلامـهـا
حـــسرى تـــلـــفَّـــتُ تـــــارةً لحـماتـهـا
وجـــــدًا وتـــرعـــى تـــــارةً أيـتـامـهـا
شـاهـت نـواظـرهـا فـحـيـث تـلـفَّـتـت
رأت الخـطـوب وراءهـــا وأمـامَـهـا

وهذا المشـهد التصويريّ الوصفيّ الواقعيّ التقريريّ أيضا من شـعر السيِّد جعفر الحِلِّيّ، وفيه يصوِّر حال العلويَّات، وحال السـيِّدة زينب عليها السلام على وجه الخصوص، وهو كسـابقه صوَّر الواقع بواقعيَّة بعيدًا عن الصور والأسـاليب المجازيَّة، فانساب إلى ذهن المتلقِّـي من دون تكلُّـف وإعمال فكر، إذ لا يوجـد اختيار وتوزيع معقَّـد، إنَّما تراكيب سـمتها البساطة، وهذه سـمة التصوير الواقعيّ التقريريّ. ومن المشـاهد الواقعيَّة التي

(١) سحر بابل وسجع البلابل: ٤٠٣-٤٠٤.

مثَّلت الواقع بأوضح صورة، وبيَّنت حال العلوِّيات والسيِّدة زينب عليها السلام على رأسهنَّ، ما جاء في قول الشيخ البرسيّ[1]:

وراح عنه الجواد الطرف يندبه
عالي الصهيل خليا قاصد الحرم
فمذ رأته النساء الطاهرات بدا
يكادم الارض في خدّ له وفم
برزن نادبة حسرى وثاكلة
عبرى ومُعولة بالمدمع السجم
فجئن والسبط ملقى والنصال ابت
من كف مستلم أو ثغر ملتثم
والشمر ينحر منه النحر من حنق
والارض ترجف اعظاما لجرمهم
فتستر الوجه في كُمّ عقيلته
وتنحني فوق قلب والله كلم
تدعو اخاها الغريب المستضام اخي
يا ليت طرف المنايا عن لقاك عمي
من اتكلت عليه في النساء ومن
اوصيت فينا ومن يحنو على الحرم
هذي سكينة قد عزت سكينتها
وهذه فاطم تبكي بفيض دم

(١) ديوان الحافظ البرسيّ: ١٥٢-١٥٣.

تهـــوي لـتـقـبـيـلـه والـــدمـــع مـنـهـمـر
والـسـبـط عـنـهـا بـكـرب المـوت في غمم
فـيـمـنـع الـــدم والـنـصـل الـكـسـير به
عـنـهـا فـتـنـصـل لم تـــبرح ولم تـرني
تـضـمـه نـحـوهـا شـــوقًـــا وتـلـثـمـه
ويخـضـب الـنـحـر مـنـه صـدرهـا بـدم

هذه اللوحة المصوَّرة عن الطفِّ، وإن اعتمدت في بعض ملامحها، أو بعض صورها الجزئيَّـة، على المجاز، إلَّا أنَّ الصورة الكليَّة واقعيَّة، كما أنَّها اعتمدت في أغلب مفاصلها وصورها الجزئيَّة على الواقع والكلام التقريريّ، لذا مَن قَرَأ واقعة الطفِّ، يجد أنَّ اللوحة الشعريَّة جاءت مجسِّدة فعلًا لتلك الواقعة.

٢. الأداء الخياليّ/ المجازيّ:

وفيه يلجأ الشاعر إلى الخيال؛ ليصوِّر الواقع بصور غير واقعيَّة، ويشير إليه إشارات غير مباشرة، وذلك بوسـاطة العلاقة غير الصريحة التي تربط الصور التي انتجتها مخيِّلته بالواقع. فيكون وصفه للواقع لا على أسـلوب السرد، وبـذا تُصبح الصورة الفنيَّة أكثر تشـويقًا؛ لحملها خيوط الوصل بين الواقعيّ والخيـاليّ، أو المجرَّد، أو العقليّ غير المدرَك بالحواس، ومن هذا الشَّـكل التصويريّ، قول الشـاعر السـيِّد حيدر الحِلِّيّ يصف حال السيِّدة زينب عليها السلام، فيقول[1]:

كـانـت بـحـيـث عـلـيـهـا قـومـهـا ضربـت
سرادقـــا ارضـــه مـــن عـــزهـــم حـــرمُ

(١) ديوان السيِّد حيدر الحِلِّيّ: ١٤٦.

يـكـاد مـن هـيـبـة ان لا يـطـوف به
حـتـى المـلائـكُ لـولا انهـم خـدمُ

الشـاعر في هذه الصورة يلجأ إلى الخيال؛ ليصف حرمة وقدسيَّة السيِّدة زينب عليها السلام عند ذويها، وكيف أنَّهم حريصون على أن لا يراها أحد، بل لا يطوف حول سرادق بيتها أحـد، حتَّى الملائكة! لولا أنَّهم خدم. وصورة الطواف حول ما يحيط بالبيت تأخذنا إلى الطواف حول الكعبة، إلَّا أنَّ الشاعر لم يرخِّص الطائفين حول الكعبة جميعهم بالطواف حول البيت الزينبيّ، وفي ذلك تكمن جماليَّة المشهد وروعة التصوير، إذ إنَّ خيال الشاعر داخل بين البيتَين والطَّوافين، ومن يسمح له بالطواف حول البيتَين، كما أنَّه نبَّه على عظمة السيِّدة وقدسيَّتها وعظمة بيتها. فهذه الصورة التي رسمتها مخيِّلة الشاعر تشير إلى السَّتر والحجاب، والابتعاد عن الأنظار.

وفي مشـهد آخر من شعر السـيِّد جعفر الحِلِّيّ أيضًا، وردت صور يحاول بوساطتها رسـم خِدر السـيِّدة زينب عليها السلام وحرمتها، وما كان عليه حالها في ظلِّ إخوتها، مستعينًا بالخيال، فقال[1]:

كـانـت بـحـيـث سـجـافـهـا تـبـنـى على
نهـــر المـــجـــرة مـــا لهـــن عـبـور
يحـمـين بـالـبـيـض الـبـواتـر والـقـنـا
الـسـمـر الـشـواجـر والحـــمـاة حـضـور
مـــا لاحـــظـــت عـــين الهـــلال خـيـالهـا
والـشـهـب تخـطـف دونهـــا وتـغـور
حـتـى الـنـسـيـم اذا تخـطـى نـحـوهـا
الـــقـــاه في ظـــل الـــرمـــاح عـثـور

(١) سحر بابل وسجع البلابل: ٢٢٥.

فنلحظ أنَّ روح المعنى صارخة في هذا المقطع الشعريّ، ولكن من وراء صور الخيال، فالشاعر بقوله: (على نهر المجرَّة، ما لاحظت عين الهلال خيالها، الشهب تخطف دونها وتغور، حتَّى النسيم إذا تخطى.. القاه عثور)، ما قصد إلَّا العفَّة والسَّتر والحجاب والحرص والمداراة والغيرة على العرض، فلم يَقُل ما لاحظت عين الرجال خيالها، وإنَّما عين الهلال وحتَّى الشهب، وليس هذا فحسب، وإنَّما حتَّى النسيم لو جاء نحوها، فسيجد ظلَّ الرماح له بالمرصاد. فهذه الصور مع أنَّها مشربة بالخيال، إلَّا أنَّها تشير إلى روح الواقع وانعكاس معانيه على أسطحها، فأظهرت الواقع بثوب الخيال، وهذا ما يجعلها أعمق معنى وأبلغ مقصد وأسرع تسرُّب إلى ذهن المتلقِّي، وأكثر تأثيرًا فيه، فتحمله على المشاركة أو المعايشة المعنويَّة للشاعر؛ لأنَّ الاعتمال الفكريّ أو الذهنيّ في تصوير الموقف يفرض نفسه على المتلقِّي، ويتركه أسير ما يتلقَّاه من صورٍ ومعانٍ، فليس له، والحال هذا، إلَّا التفاعل مع ما جرى، وكأنَّه يجري أمام عينه بعد أن ملأ سمعه، ومن الصور التي بُنيت على التخيُّل والمجاز، ما جاء في قول الشاعر[1]:

وسبية باتت بأفعى الـ
ـهم مهجتها لسيعة

ففي البيت نجد أنَّ الخيال الشعريّ لم يترجَّل عن المجاز الاستعاريّ، وإنَّما جعل منه وسيلة لتصوير الحال، إذ إنَّه تخيَّل أنَّ الهمَّ الذي هو الحزن[2]، أفعى لسعت مهجة السيِّدة، واللافت أنَّ اللدغ للأفعى واللسع للعقرب على المشهور، إلَّا أنَّ هناك من يزعم أنَّ مِن الأفاعي من يلسع بلسانه[3]، وهذا يمثِّل حالات استثنائيَّة أو نادرة، وهذا يلائم الحال الزينبيّ الاستثنائيّ، قياسًا بالحال العام لها عليها السلام، هذا من جهة، وبحال بنات

(١) ديوان السيِّد حيدر الحِلِّيّ: ١٢٥.
(٢) ينظر: لسان العرب (همم): ١٢/ ٦١٩.
(٣) م.ن.

الأنبياء السابقين من جهة أخرى، فخيال الشاعر بمهازجته بين اللسع والهمِّ، أنتج صورة تعبِّر مجازًا عن الواقع.

وسائل الأداء التصويريّ وأدواته

لا بـدَّ لـلأداء التصويريّ من أدوات ووسـائل لتحقيق التعبير الشـعريّ المقصود، فتلك الآليَّات أو الوسـائل تمثِّل طريقة ترتيب المعنى أو الفكرة ضمن أسلوب يقع عليه اختيـار الشـاعر؛ فهي طريقة اسـتدعاء ألفاظ وقوالـب ينتظم بوسـاطتها ذلك المعنى، وللشـاعر أن يختـار من الآليَّـات أو الأدوات القوليَّة ما يشـاء وما يتناسـب مع الواقع الشـعريّ في تمثيل الأداء التصويريّ، ومن تلك الوسائل أو الأدوات أو الأليَّات القوليَّة التي اعتمدت من شعراء الحِلَّة:

١. الحجاج:

من يقف عند هذه المفردة، تأخذه إلى ثنائيَّة حواريَّة، أو إلى برهنة وربَّما خصومة، أو قيام حجَّة أو مداخلات، وما سوى ذلك وغيره، وهذه الحركيَّة جاءت من المعنى اللغويّ لهذه المفردة، فحاججته حجاجًا ومحاججة حتَّى حججته، أي غلبته بالحجج التي أدليت بها، والحجَّة البرهان، وقيل ما دوفع به الخصم[١]، فهذه المبارزة القوليَّة تعتمد الاستلال العقليّ والأسـلوب البلاغيّ، غالبًا، بقصد إحقاق حقٍّ وإبطـال باطلٍ، وهذا ما تحدَّثت عنه البلاغة العربيَّة القديمة على لسـان ابـن وهب، فقال: «إلزام الخصم الحجَّة»[٢]. ولما يحمـل هذا الأسـلوب من قدرة عـلى الإفصاح والمبالغـة، نجد بعض الشـعراء الحِلِّيِّين اعتمده في القصائد الطفِّيَّة، فمثلًا الشيخ صالح الكوَّاز في مرثيَّته يقول[٣]:

(١) ينظر لسان العرب (حجج): ٢/ ٢٢٨.
(٢) البرهان في وجوه البيان: ١٧٩.
(٣) ديوان الشيخ صالح الكوَّاز الحِلِّيّ: ١٩.

زعـمـت أُمـيَّـة أنَّ وقـعـة دارهـا
مـثـل الـطـفـوف وذاك غـير سـواء
أيـن الـقـتـيـل عـلى الـفـراش بـذلَّـة
مـن خـائـض الـغـمـرات في الهـيـجـاء
شـتَّـان مـقـتـول عـلـيـه عـرسـه
تهـوى ومـقـتـول عـلى الـورهـاء
لـيـس الـذي اتَّـخـذ الجـدار مـن القـنـا
حـصـنًـا كـمـقـريـهـنَّ في الأحـشـاء

فهنا الشاعر يحاجج بني أُمية، ويقول لهم: كيف تزعمون أنَّ يوم مقتل عثمان بن عفَّان في داره مثل يوم الطَّفِّ؟ ما هذا الزعم البليد الذي لا يصمد أمام البرهان؟ فهذا القول جاء ردًّا على عمرو بن سعيد بن عمر بن العاص[1]؛ لتمثُّله بالمثل العربّي (يوم بيوم الحفض المجور)، وذلك عند سماعه صراخ نساء بني هاشم، لـمَّا بلغ أهل المدينة خبر قتل الإمام الحسين عليه السلام[2]، وهذا المثل يُضَرب عند الشماتة بالنكبة[3]. وفي هذه الأبيات يمكن رصد الأدوات الحجاجيَّة المتعالقة في ما بينها؛ لنسف زعم الخصم وادِّعائه، وذلك من وجوهٍ عدَّة، نذكر منها:

- الخصم الأمويّ جاء بقول جاهز (مثل)، أمَّا الشاعر فلم يعتمد على قول جاهز، وإنَّما انتهر الخصم بنفسه.
- الخصم الأمويّ الشامت لم يكن من ذوي المقتول بالمباشر، ولم يتكلَّم بلسانهم،

(١) وقيل: مروان بن الحكم. راجع: فصل المقال في شرح كتاب الأمثال: ٣٨٢.
(٢) مجمع الأمثال: ٢/ ٣٧٩.
(٣) م.ن.

وهـذا خـلاف ما يظهر في أبيات الشـيخ الحِـلِّيّ، إذ إنَّه ردَّ على الخصم بلسـان السيِّدة زينب عليها السلام.

- الدلائل التي جاء بها الشـاعر، فقال متسائلًا: (أين القتيل على الفراش بذلَّة)، ويقصد عثمان، (من خائض الغمرات في الهيجاء)، ويقصد الإمام الحسين عليه السلام الذي خرج لحتفه بنفسـه، فالامام الحسـين عليه السلام خرج مجاهدًا في سبيل الله، على العكـس مـن عثـمان، فكيـف يسـتويان؟ ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النسـاء: ٩٥)، ولم يكتفِ الشاعر بذكر تلك القرائن، وإنَّما استرسل بذكـر الفوارق بـين القتلَتين، فقال: (شـتَّان بين مقتول عليه عرسـه تهوي)، وفيه إشـارة إلى زوج عثمان نائلة بنت الفرافصة، التـي أكبَّت عليه عند مقتله، واتَّقت السـيف بيدها، فقطت أصابعها[1]، فالبون شاسع، ولا سبيل للمقارنة بـين الـذي يُقتَل على فراشـه ولا يجرؤ حتَّى عـلى أن يتَّقي الضربـات، فترمي زوجه نفسـها لتحميـه، وبين (مقتول عـلى الورهاء). فهـذا الاحتجاج المبنيّ عـلى أحداث ووقائـع تاريخيَّة معلومـة للجميع، يجعل الحجَّـة أبلغ والبرهان أقوى.

فحضور أسـلوب الحجاج في الشـعر، جعله أكثر طـراوة وحركيَّـة وتفاعليَّة، كما أنَّ الـردَّ على المدَّعي جعل التواشـج مع الماضي حاضرًا، وهـذا يُعطي فرصة للانتصار، ولـو بعد حين، فالحجاج يكفل حقَّ الردِّ والدفاع، سـواء أكان الخصم حاضرًا أم غائبًا، فالشـاعر انتصر بشعره الحجاجيّ للمظلوم من الظالم، وجعل الانتصار بوساطة السيِّدة

(١) ينظر: الكامل في التاريخ: ٣/ ١٧٨.

زينب عليها السلام، مع وجود الفارق، فالخصم قال شـامتًا ظالـمًا متشفِّيًا، فنُطقه باطل، فصرعه الحقُّ بعد حين، فزهق بشعرٍ حِلِّيٍّ ولائيٍّ، كشف الزيف بأدلَّة قاطعة.

٢. الاقتباس والتضمين:

إنَّ النصَّ الأدبيّ، بصورة عامَّة، يعتمد في فرادته ودرجة تألُّقه على ركائز عدَّة، منها مسـألة التعالق والتداخل مع النصوص السابقة له، وإن لم تكن من جنسه، لما يتسبَّب به من اسـتحضار لإشارات تنبيهيَّة مختلفة، بعضها يتعلَّق بالبُعد التاريخيّ للنصِّ، وبعضها بعمقه الفكريّ، ويمكن أن يكون سـبب الاستدعاء جماليًّا، أو قد يكون من باب إضفاء متانة ورصانـة لغويَّة وبلاغيَّة للنَّصِّ. وأحيانا قد تكون علَّة اسـتدعاء النصوص إحياءً للتراث مخافـة الطمس والاندثار، أو لعِلَل أخرى، مثل الاهتمام لسـبب عقائديّ. ومن أبرز أشكال المثاقفة النصيَّة[١]:

- الاقتباس:

يحمـل هـذا اللفظ معنـى الجزئيَّـة، «فالقبس شـعلة من نار تقتبسـها مـن معظم، واقتباسـها الأخذ منها»[٢]. فالاقتباس النصِّـيّ يعني أخذ نـصٍّ متأخِّر من نصٍّ متقدِّم. ولـذا حُـدَّ من قبل أهل الاختصـاص «أن يضمِّن الكلام شـيئًا من القـرآن أو الحديث

(١) المثاقفـة النصيَّـة القصد منها الأخذ من نصٍّ سـابق أخذًا مقصودًا، وعليـه يكون الأخذ حاذقًا ضابطًـا لما ظفر به من نصوص سـابقة، فطنًا ثابت المعرفة بما يحتاج إليه، آخـذًا بذكاء، فالتثقيف التعديل والتقوية والتسـوية، فالأخذ من النصوص الأخرى غايته التقوية والتعديل والتسـوية. راجع: لسان العرب (ثقف): ١٩/ ٢٠.
كما أنَّ المثاقفة تحمل معنى الأخذ من جانب واحد لا تبادل، وهذا يناسـب الأخذ من النصوص أكثر من غيره، فالنَّص المتأخِّر هو من يرتبط بالنصِّ المتقدِّم لا العكس، فالتعالق والتداخل النصِّيّ يكون غير متبادل.

(٢) لسان العرب (قبس): ٦/ ١٦٧.

لا على أنَّه منه»[1]، ومنه يتبيّنَ أنَّ الاقتباس خُصَّ بالقرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف، دون سواهما. ومن الاقتباسات القرآنيَّة التي وردت في الشعر الحِلِّيّ المتعلِّق بشخصيَّة السيِّدة زينب عليها السلام، ما جاء في قول السيِّد جعفر الحِلِّيّ[2]:

يعود عنها الوهم وهو مقيَّد
ويردُّ عنها الطرف وهو حسيرُ

فالشاعر هنا يحاول تصوير سيِّدة البيت العلويّ في واقعة الطَّفِّ، على وفق متاحات الاقتباس، فيعمد إلى لفظ قرآنيّ، ليتناص معه، وليضمنّه المضمون المنشود، إذ ورد في القرآن الكريم: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ﴾ (الملك: ٣-٤). وقيل في تفسيره «ثمَّ ارجع البصر كرَّتَين، أي رجعَتَين أُخرَيَين في ارتياد الخلل، والمراد بالتثنية التكثير، كما في لبَّيك وسعديك، والقمِّيّ قال: انظر في ملكوت السموات والأرض، ينقلب إليك البصر خاسئًا بعيدًا عن إصابة المطلوب، كأنَّه طرد عنه طردًا بالصغار، وهو حسير كليل من طول المعاودة وكثرة المراجعة»[3]. فبعد المحاولات لإصابة المطلوب بإعادة النظر وتكراره، انقلب البصر خاسئًا وهو حسير، أي كَلَّ وانقطع وكشط[4]. والشاعر وجد هذا المعنى يلائم عفَّة السيِّدة زينب عليها السلام وهيبتها التي عليها من الجلال ما يكشط الأنظار، فالناظر ينظر، لكنَّه لا يبلغ ما يروم الوصول إليه بنظره، فهو حسير ولا حتَّى بوهمه، فهو مقيد. وهذا التصوير فيه من الذوق الأخلاقيّ ما لا يخفى، كما أنَّه لم يكن بعيدًا عن الواقع؛ لأنَّها سلام الله عليها ما خرجت إلَّا بمشيئة

(١) الإيضاح في علوم البلاغة: ٤٢٦.
(٢) سحر بابل وسجع البلابل: ٢٢٥.
(٣) التفسير الصافي: ٥/ ٢٠١.
(٤) ينظر: لسان العرب (حسر): ٤/ ١٨٧-١٨٨.

الله سبحانه، لذا يرى الشاعر ما بلغت رؤيتها أنظار الناظرين. ومحاكاة هذه الصورة لأخلاق البيت العلوي الطاهر اضفى عليها بعدا جماليا اخر. فاقتباس الشاعر للفظ قرآني واتكائه على مضمون معين لتصوير بنت من نزل في بيوتهم القرآن جعل العلائق تبدو اكثر انسجاما، فكما الناظر إلى السماء يكل بصره من ان يدرك خللا،كذلك الحال مع الناظر للسيدة زينب عليها السلام فنظره يُمنع من رؤيتها فيُبعد ويُكشط ويُحسر. وهذا من اروع انواع الصور الشعرية للمناسبة بين الحالين. فالاقتباس غير مباشر لكنه جاء مباشرا في تحقيق ما اراد الشاعر تصويره. وهناك اقتباس اخر من حديث نبوي جعله الشيخ البرسي عن لسان السيِّدة زينب عليها السلام في الحديث عن مواقف القيامة وحال يزيد فقال[1]:

يا ويله حين تأتي الحشر فاطمة الـ
ـزَّهراء صارخة في موقف الأمم
تأتي فيطرق أهل الجمع قاطبة
منها حياءً بوجه قاطب قتم
وتشتكي عن يمين العرش صارخة
وتستغيث إلى الجبار ذي النقم
هناك يظهر حكم الله في ملإ
عصوا وخانوا فيا سحقًا لفعلهم
وفي يديها قميص للحسين غدا
مضمَّخًا بدم قرنا إلى قدم

في هذه الأبيات يتحدَّث الشاعر عن حوادث تعدُّ من الغيبيَّات، فتحدَّث عن الحساب والجزاء والحكم الإلهيّ بحقِّ العصاة القتلة، وهذا ممَّا لا يمكن أن يتفوَّه به

(١) ديوان الحافظ رجب البرسيّ: ١٥٦-١٥٧.

أي شخص مهما كان إلَّا إذا أخذه عن الوسائط بين السماء والأرض، لإحاطتهم بالعلم بمشيئة الله سبحانه. وهذا ما جعل الشاعر يعتمد اعتمادًا كليًّا على مرويَّات أهل بيت الوحي، منها ما ورد عن الإمام الرضا عن آبائه عن رسول الله (صلَّى الله عليهم أجمعين)، قال: «**تحضر ابنتي فاطمة عليها السلام يوم القيامة ومعها ثياب مصبوغة بالدماء، تتعلَّق بقائمة من قوائم العرش، تقول: يا عدل احكم بيني وبين قاتل ولدي، قال عليّ بن أبي طالب، قال رسول الله (صلى الله عليهما وآلهما): ويحكم الله لابنتي وربِّ الكعبة**»[1]، فالمشهد الشعريّ بالكامل أُخذ من المشهد الغيبيّ الذي صوَّره النبيّ صلى الله عليه وآله، وهنا تتحقَّق غايات الإبداع الشعريّ، بتوظيفه لوسيلة من وسائل الأداء التصويريّ، فيأتي الاقتباس ناهضًا في تحقيق مرامي النصِّ الفكريَّة والعقائديَّة، فنبَّه لعِظَم المصاب، وتأكيد حصول الحساب والعقاب، ولا مجال للتكذيب والارتياب؛ لركونه إلى حديث نبويّ شريف، وهذا ما يعطي النصَّ إجازة المصداقيَّة والمقبوليَّة.

- **التضمين:**

يعني الإحراز والاحتواء والإيداع، فبالعودة إلى مادَّة هذه المفردة، نجدها من ضمن الشيء بالشيء، أي أودعه إيَّاه كما تودع الوعاء المتاع، والميت القبر، وكلُّ شيء أحرز فيه شيء فقد ضمنه[2]. فالتضمين النصِّيّ يشير إلى إيداع النصِّ شيء من نصٍّ آخر، أو إحراز شيء من النصوص القديمة في النصوص المتأخِّرة عنها، ومن الأقدمين من قال: (حسن التضمين)، هو أن يضمِّن المتكلِّم كلامه شيئًا من آية أو حديث أو مَثَل سائر أو بيت شعر، حتَّى أنَّه عَدَّ التلميح من التضمين[3]، وآخرون أشاروا إلى هذه المعاني تحت

(١) بحار الأنوار: ٢٤/ ٢٢٠، مسند الإمام الرضا عليه السلام: ١/ ١٤١-١٤٢.
(٢) ينظر: لسان العرب: ١٣/ ٢٥٧-٢٥٥٨.
(٣) ينظر: حسن التوسُّل إلى صناعة الترسُّل: ٨٨.

التلميح، فذكر العلويّ أنَّ التلميح في مصطلح علماء البيان «هو أن يُشير المتكلِّم في أثناء كلامه ومعاطف شعره أو خطبه إلى مَثَل سائر أو شعر نادر أو قصَّة مشهورة، فيلمحها فيوردها لتكون علامة في كلامه...»[1]. وهذا الحضور لتلك النصوص لا بدَّ ان يكون هادفًا، وإلَّا لِمَ استحضرها المتكلِّم؟ لذا يمكن القول إنَّ تعليل الحضور والاستدعاء النصِّيّ يختلف باختلاف الحال والمقال. وعند تتبُّع أداء الشعراء الحِلِّيِّين في تصوير شخصيَّة السيِّدة زينب عليها السلام، ومن أشكال التضمين التي وردت في شعرهم:

١. تضمين شعريّ:

لا يعدُّ ضعفًا عند الناثر أو الناظم إن عمد إلى توظيف شيء من التراث الأدبيّ في نصِّه، لاسيما إن كان الاستحضار لغاية شريفة وعلقة لطيفة، فإن أحسن المتكلِّم التضمين، يكون قد ارتقى بنصِّه لمستويات لم يكن ليبلغها من دون ذلك الأخذ. لذا فالإجراء الاستدعائيّ الشعريّ هذا يتوقَّف على إمكانيَّة المستدعي، وهذا ما جعله يتمظهر بأكثر من مستوى، فمنه:

- التضمين الشعريّ اللفظيّ:

ويكون فيه الشاعر مضمِّنًا شعره ألفاظًا وعبارات من شعر آخر، حتَّى يبدو للمتلقِّي أنَّ اتِّكاء الشاعر الأبرز كان على المستوى اللفظيّ. ومثال هذا النوع من التضمين ما ورد في شعر الشيخ الحافظ البرسيّ على لسان السيِّدة زينب عليها السلام، فيقول[2]:

ربيع اليتامى وكافل ال
أيامى رماني بعد بعدكم البعد

(١) الطراز المتضمِّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: ١٧١.
(٢) ديوان الحافظ رجب البرسيّ: ٩٨.

هذا البيت فيه تضمين من بيت شعريّ، يعدُّ من التراث العربيّ والإسلاميّ، ورد في لاميَّة شيخ البطحاء أبي طالب عليه السلام يخاطب به رسول الله صلى الله عليه وآله قائلا[1]:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه

ربيع اليتامى عصمة للأرامل

وهذا التواشج بين البيتَين يشير إلى التواشج والتعالق بين من قيلا في حقِّهما. فالشاعر يجد أنَّ ما خوطب به النبيّ صلى الله عليه وآله يمكن أن يُخاطَب به المعصوم عليه السلام، فكما قال أبو طالب للنبيّ صلى الله عليه وآله: (ربيع اليتامى عصمة للأرامل)، أخذ الشاعر هذا التوصيف ووظَّفه في مرثيَّته الحسينيَّة، وجعله على لسان السيِّدة زينب عليها السلام، فقال: (ربيع اليتامى كافل الأيامى)[2]، وقصد به الإمام الحسين عليه السلام. وإن قيل هذا التطعيم فيه شيء من المفارقة، إن صحَّ التعبير، ذلك لاختلاف الغرض الشعريّ في القولَين، فأبو طالب عليه السلام قال مادحًا، والشيخ البرسيّ قال راثيًا! هنا تبرز جماليَّة التوظيف وحسن التضمين، إذ الشاعر أخذ من بيت شعريّ له قيمة تاريخيَّة؛ لارتباطه بحدَثَين تاريخيَّين، الأوَّل يرتبط بمناسبة قوله، والثاني يرتبط بترديده من قِبَل شخصيَّة أخرى أضفت عليه عمقًا تاريخيًّا ودينيًّا وتراثيًّا ورثائيًّا، وهي سيِّدة النساء فاطمة عليها السلام، وذلك عند احتضار رسول الله صلى الله عليه وآله، فنظرت إليه وقالت[3]:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه

ربيع اليتامى عصمة للأرامل

(١) ديوان أبي طالب بن عبد المطَّلب عليه السلام: ٧٥.

(٢) الأيامى: كلُّ إنسان ليس له زوج من الرجال والنساء، سواء أكانت المرأة أرملة أم بكرًا أم ثيِّب. ينظر: لسان العرب (أيم): ١٢/ ٣٩.

(٣) بحار الأنوار: ٢٢/ ٤٧٠.

ففي هذا الموقف ندبت الزَّهراء أباها، فكان الموقف موقف حزن وأسى. والشاعر عندما رثى على لسان السيِّدة زينب عليها السلام، استحضر موقف الأم، فكأنَّه أراد القول كما قالت الزَّهراء قالت ابنتها، وكما كان رسول الله صلى الله عليه وآله لابنته وأهله وذويه، كان الحسين عليه السلام، وهذا الاستحضار لتلك الحوادث والمواقف جاء نتيجة التضمين، فجعل من ثلاثيَّة الأحداث المتباعدة زمنيًّا تبدو أكثر تقاربًا. فالتعالق اللفظيّ نتج عنه تعالق أحوال وأحداث واستحضار شخصيَّات ترتبط بعلائق واحدة. فالتضمين هنا أعطى أبعادًا دلاليَّة أخرى لا تقتصر على مستوى جماليَّة الصياغات والأسلوب فحسب، وإنَّما فيه إشارة إلى قوله صلى الله عليه وآله: «حسين منِّي وأنا من حسين...»[1]؛ لتوظيف الشاعر ما وصف به النبيّ صلى الله عليه وآله في وصف الإمام الحسين عليه السلام، وبه أيضًا تلميح إلى أنَّ يوم الحسين عليه السلام كيوم رسول الله صلى الله عليه وآله. كما أنَّه أظهر أن حزن الزَّهراء عليها السلام في ابنتها. وهذا التداخل الحدثيّ جاء نتيجة التداخل اللفظيّ، حتَّى بدا وكأنَّه بتكرار الأخير تكرَّر الأوَّل. فالتضمين اللفظيّ رافق استدعاء الألفاظ فيه استدعاء الأحداث، وهذا ما نجده متحقِّقًا أيضًا في قول الشيخ البرسيّ[2]:

أخي لقد كنت نورًا يُستضاء به
فما لنور الهدى والدين في ظلم

إذ إنَّ هذا البيت الذي جاء على لسان السيِّدة زينب عليها السلام فيه تضمين لفظيّ من شعر سبق عهده عهد الشاعر، إلَّا أنَّه كان متزامنًا مع عهد السيِّدة، ذلك هو قول الرباب زوج الإمام الحسين عليه السلام في رثائها له[3]:

(١) سنن الترمذيّ: ٥/ ٣٢٤.
(٢) ديوان الحافظ رجب البرسيّ: ١٥٣.
(٣) الأغاني: ١٦/ ٩٤، أعيان الشيعة: ١/ ٦٢٢.

إنَّ الـــذي كـــان نـــورًا يُـســتـضـاء به

بـــكـــربـــلاء قـــتـــيـــل غـــير مـــدفـــون

فالشـاعر هنا لم يكن راثيًـا للإمام، وإنَّما حاول الرجوع إلى زمـن آخر (زمن واقعة الطفِّ)، ولم يكتفِ بجعل الرثاء بلسـان السـيِّدة زينب عليها السلام لأحداث هـذه النقلة، وإنَّما جلب شـيئًا من الرثاء الـذي قيل في ذلك الزمـن. فقارئ النصِّ الشـعريّ الرثائيّ هذا ليس له أن يسـير إلَّا باتِّجاه فسـحة السياحة المأساويَّة التي أشـارت إليها بوصلة الشاعر التضمينيَّـة؛ لأنَّه باختياره موضوع الرثاء الحسـينيّ أخذَنَا باتِّجاه المأسـاة، وعندما صوَّر المأسـاة بلسـان أخت الحسـين عليه السلام، إذن بالسَّـفر عِبر الزمن للماضي، ولمـا جعل الأداء التصويـريّ هـذا مبنيًّا على تصوير مَـن حَضَر واقعـة الطفِّ، حكم بوجـوب التعايش والتماهـي على نحو تحتم على المتلقِّي مغادرة الحاضر والعودة إلى وقت الحادثة، لسـماعه رثاء زينب والرَّباب للأمام الحسـين عليه السلام. كما أنَّ هناك إشـارة أخـرى في هذا التضمين، وهـي جماليَّـة التوظيف اللفظـيّ للتقـارب الزمنيّ، فكان من المناسـب جـدًّا التداخل اللفظيّ بين شـعرَيهما، فالتعالق اللفظيّ هنا أشـار إلى التعالق الشخصيّ، وهذه إشارات وتلميحات حضرت بحضور التضمين.

- **التضمين الشعريّ المعنويّ:**

في هذا الشـكل من أشكال التضمين تكون الهيمنة للجانب المعنويّ، أي إنَّ الأخذ من الآخرين لا يبرز في المستوى اللفظيّ كما هو في المستوى المعنويّ، وغالبًا هذا التطعيم يسـتحوذ على مسـاحة أكبر من البيت الشعريّ لا كسـابقه. ومن أمثلته ما جاء في شعر الشـيخ الكوَّاز إخبارًا على لسان السـيِّدة زينب عليها السلام، في توصيف بني هاشم يوم الطفِّ، فيقول[1]:

(١) ديوان الشيخ صالح الكوَّاز: ٢٢.

أُصيبوا ولكن مقبلين دماؤهم

تسيل على الأقدام دون العراقب

فهذا البيت الشعريّ جاء متبعًا ومحاكيًا لبيت شعري للحصين بن الحمام المرّيّ، له من الشهرة ما لا يخفى يقول فيه[1]:

فلسنا على الأعقاب تدمى كلومنا

ولكن على أقدامنا تقطر الدِّما

فالشاعر هنا يقول إنَّ آل بيت محمَّد صلى الله عليه وآله آثروا المواجهة على الهزيمة، ولكنَّه جعل الأداء في إيصاله من حقِّ السيِّدة زينب عليها السلام، فجعله على لسانها، وفي تصويره اعتمد على الحصين المرّيّ، فلم يصف شجاعتهم بأنَّهم لم يفرُّوا، وإنَّما قال (أُصيبوا) ولم يفرُّوا، حتَّى أنَّ (دماءهم تسيل على الأقدام)، فالدم الذي يسيل على القدَمَين دليل على أنَّ الإصابة إصابة مواجهة لا إصابة هزيمة من الخلف، وهذه صورة الحصين لجراحاتهم، فجراحاتهم لم تكن على الأعقاب، وهذا التوظيف فيه أكثر من نكتة، فالشاعر لـمَّا أراد توصيف إباء آل محمَّد صلى الله عليه وآله وشجاعتهم، جعل الوصف يأتي على لسان إحدى الشخصيات الحاضرة في الطفِّ، ومن جانب آخر جعله يبني على توصيف الحصين، والأمر اللافت أنَّ الحصين كان سيِّد قومه، وتذكر المصادر أنَّه كان يلقَّب بـ(مانع الضَّيم)[2]. فتثقيف النصِّ ارتكز على ركن قويّ من جهة القول والقائل، والشاعر لم يكتفِ بالأخذ، وإنَّما الزيادة على ما أخذ، فالأوَّل قال (تدمى كلومنا)، والثاني قال (أُصيبوا)، والأوَّل قال (تقطر الدماء)، والثاني قال (تسيل)، فالثاني فيه ثبات وعزيمة على عدم الهزيمة أكثر، وحتَّى القول لم يُجرِه على لسانه مباشرةً، وإنَّما أوكل قوله للسيِّدة زينب عليها السلام، فالقول كان للحصين،

(١) شرح ديوان الحماسة لأبي تمّام: ١/ ١٤٧.
(٢) ينظر: المصدر نفسه.

وهو سيِّد قومه وما ضُمِّن منه ورد على لسان سيِّدة نساء قومها، وهذا ما يمكن أن يُقال عنه حسن الأخذ أو حسن التضمين.

٢. التضمين النثريّ:

وفيه يكون الشاعر قد لاقح شعره بشيء من نصٍّ نثريّ، وغالبًا ما يكون هذا الشكل من التضمين مبنيًّا على نصوص نثريَّة عالية المضامين رفيعة الانتساب وإلَّا فابتعاد الشاعر عنها أولى لاختلاف الأجناس، ومن المرجعيَّات النثريَّة التي استلهم منها الشعراء صورهم الشعريَّة ومضامين شعرهم الحسينيّ، خُطب السيِّدة زينب عليها السلام، ولأسباب عدَّة، منها أنَّها عليها السلام كانت حاضرة في كربلاء، لذا فخطبها تعدُّ وثيقة تاريخيَّة، ومن أولئك الشعراء الذين ضمَّنوا شعرهم من خطبها السيِّد حيدر الحِلِّيّ، فعند وصفه حال بنات الرسالة بقيادة السيِّدة زينب عليها السلام، يقول[1]:

ولتبد حاسرة عن الـ
ـوجه الشريفة كالوضيعة
فأرى كريمة من يو
اري الخدر آمنة منيعة
وكرائم التنزيل بيـ
ـن أُميَّة برزت مروعة

وهذه الرؤية التي يتحدَّث عنها الشاعر لم يرها بنفسه، فهو لم يكن شاهدًا حينها، وإنَّما شاهدها في خطبة السيِّدة زينب عليها السلام في الشام عند مواجهتها يزيد، فمما قالته له: «**أَمِنَ العدل يا بن الطلقاء تخديرك إماءك ونساءك وسوقك بنات رسول الله سبايا؟ قد هتكت ستورهن وأبديت**

(١) ديوان السيد حيدر الحلي: ١٢٥.

وجوههـن..»[1]. والشـاعر اعتمد هنا على الخطـاب الزينبيّ، فلم يزد عليه شـيئًا، فكما قارنت السـيِّدة بين بنات رسـول الله صلى الله عليه وآله وبنات يزيد، نجد الشاعر قد أخذ منها فحوى المقارنة، فالسـيِّدة قالت نحن سـبايا وهن مخدَّرات، والشـاعر قال هـنَّ منيعات وبنات التنزيـل بارزات، والسـيِّدة تحدَّثت عن هتك السـتور وإظهار الوجوه قسرًا، والشـاعر أيضًـا تحدَّث عن إظهار الوجه. ولعلَّ هذا من أجل أن يكون التصوير الشـعريّ مطابقًا للواقـع؛ لأنَّ المسـالة دقيقة وحرجة، ولا تحتمـل المبالغة الشـعريَّة في التصوير، لتعلُّقها بحجـاب بنات النبوَّة والامامـة. ولم يقتصر التضمين من الخطاب الزينبيّ عند هذا الحدِّ فحسب، بل تعدَّاه، ليقول الشيخ البرسيّ[2]:

وتـضـحـى كـريـمـات الـنـبـيّ حـــواسرًا
يـلاحـظـهـا في سـيـرهـا الحـــرُّ والـعـبـد

أيضًـا نجد تضمينًا آخر من الخطبة الزينبيَّـة في قولها ليزيد: «**تحدوا بهنَّ الأعداء من بلد إلى بلد، ويسـتشرفهنَّ أهـل المنازل والمناهل، ويتصفَّح وجوههـنَّ القريب والبعيد، والدنيُّ والشريف**»[3]. وهذه التضمينات بشـتَّى أشكالها تجعل الشعر أكثر أثارةً وتشويقًا لتعلُّقه بنصوصٍ أُخَر، فكما ينشِّط عمليَّة التذكير والربط عند المتلقِّي، فهو ينمُّ عن ثقافة الشـاعر ومـدى تعلُّقه بتراثه وعمـق التعالق بينه وبين مضامـين النصوص وأصحابها، وكلَّـما كان النـص المضمَّن أكثر قدسـيَّة وأبلغ حكمة، كلَّما كانت نتيجـة التضمين أكثر نضجًا وأوفر حظًّا في التاثير على المتلقِّين.

٣. استدعاء الشخصيَّات:

لكلِّ شـخصيَّة تاريخها وإنجازاتها وبطاقة تعريفها الخاصَّة بها، لاسيما الشخصيَّات

(١) الملهوف على قتلى الطفوف: ٢١٥-٢١٦.
(٢) ديوان الحافظ رجب البرسيّ: ١٠٠.
(٣) الملهوف على قتلى الطفوف: ٢١٦.

التراثيَّة الدينيَّة الرمزيَّة، فعند استدعائها في نصٍّ ما يكون لها حضورها الخاص والمميَّز، فتحضر بكلِّ تفاصيلها، وهذا أمر له بالغ الأهميَّة في استكمال ملامح الصورة المراد تصويرها في النصّ، ويرى بعض الباحثين أنَّ حضور الشخصيَّات التراثيَّة يُكسب تجربة الشاعر غنًى وأصالةً وشمولًا في الوقت نفسه، لانفتاحها على ينابيع دائمة التدفُّق بإمكانات الإيحائيّ ووسائل التأثير، وتكتسب أصالة وعراقة باكتسابها البُعد الحضاريّ والتاريخيّ، وتكتسب شمولًا وكليَّة بتحرُّرها من إطار الجزئيَّة والآنيَّة، والاندماج في الكلِّيّ[1]. لذا فكثير من الشعراء الحِلِّيِّين يعمدون إلى هذه الآليَّة في أدائهم الشعريّ لتصوير واقعة الطفِّ، والشخصيَّات التي حضرت في شعرهم مختلفة، ولكن أبرزها كانت الشخصيَّات الدينيَّة والتاريخيَّة، منها شخصيَّة (رسول الله، أمير المؤمنين، الزَّهراء، الإمام المهدي، صلَّى الله عليهم أجمعين)، ولكلٍّ منها حضورها المتميِّز، وهذا الحضور لم يتحقَّق في النصوص بشكلٍ واحد، لذا تعلَّق به تحقُّق أغراض عدَّة. ومنه يمكن القول إنَّ الاستدعاء جاء على صيغَتَين:

الأولى: صيغة الاستدعاء المباشر

يكون فيه الذِّكر صريحًا للشخصيَّة المستدعاة، وبمجيئه تتحقَّق أغراض عدَّة منها:

- الاستغاثة والشكوى:

أحيانًا يؤدِّي الاستدعاء وظيفة الاستغاثة والاستنجاد وطلب النصرة بتلميح لا بتصريح، وذلك بتقديم الشكوى، وتوضيح الحال بمقالٍ يعتمد أسلوب النداء، ثمَّ توصيف الموقف، ومنه ما ورد في شعر البرسيّ من استدعاءٍ لشخص رسول الله ﷺ وذلك في قوله[2]:

(١) ينظر: استدعاء الشخصيَّات التراثيَّة في الشعر العربيّ المعاصر: ١٧.

(٢) ديوان الحافظ رجب البرسيّ: ١٥٥

يـا جـدُّ لـو نـظـرت عـيـنـاك مـن حـزن
لـلـعـترة الـغـرِّ بـعـد الـصـون والحـشـم

الشـاعر هنا نادى النبيّ صلى الله عليه وآله بلسـان حفيدته، ولم يختر اسمًا من أسماء النبيّ، فلم يقل مثلًا (يا أحمد، أو يا محمَّد)، ولم يختر من الاسـماء التي تدلُّ على نبوَّته أو رسالته، فلم يقل يـا (رسـول الله، أو يـا نبـي الله...)، وإنَّـما دلَّـل بالمنادى عـلى علقة الـدم والرحم بين شـخصيَّات الطفِّ، وبين النبيّ صلى الله عليه وآله، فقـال يا (جدُّ) ثمَّ أردفها بـ(العـترة)، والعترة ولد الرجـل وذريَّتـه وعقبه من صلبه، وعـترة النبيّ صلى الله عليه وآله هم ولد فاطمة[1] سـلام الله عليهم أجمعين. وهذا التأكيد من الشـاعر على القرب الرحميّ يشـير إلى حجم بشـاعة الموقف. فالاسـتدعاء هنا أبلغ في الأداء التصويريّ لصورة السـيِّدة السبيَّة النادبة لنبيِّها المستغيثة بـه، الذين هم أقرب الناس منه رحمًا، فاكتملت صورة النَّدب والاسـتغاثة والشـكوى بهذا الاستحضار لأعظم شـخصيَّة، فهذا الاستدعاء حقَّق ثنائيَّة ضديَّة متمثِّلة بحضور سـيِّد ولـد آدم من جهة، وحال عترته ومـا جرى عليهم في الطفِّ مـن جهة أخرى، فما جـرى عليهم لم يكن هو الاسـتحقاق، فجاء اسـتدعاؤه فيه للإشـارة إلى ظلامة العترة وتاكيد أحقيَّتهم في النصرة والتأييد، ولو أنَّه كان حاضرًا لما تأخَّر عن نصرتهم، فالسـيِّدة تبثُّ الشكوى لجدِّها بحثًا عن الناصر والمغيث والمشارك لهم في أحزانهم.

- **الإعلام:**

من الوظائف أو الأغراض التي حققتها الوسـيلة الاسـتدعائيَّة الوظيفة الإعلاميَّة أو الإخباريَّـة. إذ يتَّخـذ الشـاعر من اسـتحضار الشـخصيَّات أداةً ليُفصح عن حدثٍ مـا بذريعة إخبار الشـخصيَّة المسـتدعاة، والحقُّ هو إخبـار للمتلقي وإعلامـه بما يريد الشـاعر إعلامه به، فهي وسيلة للبوح عمَّا يختلج في صدر الشاعر وعقله. ومثاله ما جاء

(١) ينظر لسان العرب (عتر): ٤/ ٥٣٨.

في قول الشيخ الكوَّاز[1]:

ومـــدت إلى نـحـو الـغـريـين طرفـها
ونـــادت ابـاهـا خـير مـاش وراكـب
أبـــا حـســن إن الـــذيـــن نـاهـم
أبـو طـالـب بـالـطـفِّ ثـار لـطـالـب
تـعـاوت عليهم مـن بـني صـخـر عصبة
لـثـارات يـوم الـفـتـح حـرى الجـوانـب
وسـامـوهـم إمَّـــا الحـيـاة بـذلَّـة
أو المـوت فـاخـتـاروا أعـزَّ المراتـب
فـهـا هـم عـلى الـغـبراء مـالـت رقـابهم
ولـــمَّا تمِـل مـن ذلَّـــة في الـشـواغـب
سـجـود عـلى وجـه الـصـعـيـد كـأنَّـما
لهـا في محـاني الـطـفِّ بـعـض المحـارب
مـعـارضـهـا مخـضـوبـة فـكـأنَّـها
مـلاغـم أُسـد بـالـدمـاء خـواضـب
تـفـجـر مـن أجـسـامـهـا الـسـمـر أعـينـا
وتـشـتـق مـنـهـا أنهـر بـالـقـواضـب
ومـمَّـا عـلـيـك الـيـوم هـون مـا جـرى
ثـووا لا كـمـثـوى خـائـف المـوت ناكب

لا ينحصر الأمر في هذه الأبيات بمجرَّد استدعاء شخصيَّة الإمام عليّ عليه السلام، وإنَّما

(١) ديوان الشيخ صالح الكوَّاز: ٢٢.

هو إعلام للمتلقّي بحال الطالبيِّين يوم الطفِّ، وإخباره عن بسالتهم الحاضرة في تلك المواجهة. ومع كثرة العدوِّ، إلَّا أنَّهم لم يذلُّوا ولم يميلوا ولم ينحنوا لهم، وحتَّى ميتتهم لم تكن كميتة الجبناء أو الخائفين من الموت. وتعداد هذه الصفات والاسترسال بذكر البطولات وتوصيف حال المواجهة جاء نتيجة الاستدعاء. فالشاعر جعل الخطاب بلسان السيِّدة زينب عليها السلام موجَّهًا لأبيها، لذا حاول التنبيه على اللوعة الزينبيَّة وإظهارها في شعره، فلجأ إلى تكرار استدعاء شخصيَّة الإمام (نادت أباها) (أبا حسن)، وهذا يعزِّز الإشارة إلى تلك العلاقة، كما أنَّه يُشير إلى استمداد القوَّة القلبيَّة والروحيَّة، وحتَّى الشعريَّة، وتكرار الاستدعاء لا يخلو من الإشارة إلى الاستئناس بذِكر المستدعى والرغبة في التقرُّب منه. كما أنَّ الإخبار الذي تحقَّق من ذلك الاستدعاء عن تلك الرغبة ليس ببعيد، فالتعلُّق بالإمام من قِبَل الشخصيَّة المخاطَبة ومِن قِبَل الشاعر متحقِّق مع وجود الفارق. فيمكن القول هنا إنَّ الاستدعاء وسيلة والإعلام أصبح غايته، وكلاهما مفعم بوجدانيَّات مزج فيها الحزن والحبُّ والقرب والفقدان والاستئناس والألم؛ لخلق توازن واعتدال. ومن المشاهد الإعلاميَّة التي بُنيت على الاستدعاء قول السيِّد حيدر الحِلِّيّ[1]:

ومن مبلغ الزَّهراء أنَّ بناتها
عليها الرزايا والمصائب عكَّفُ
تطوف بها الأعداء في كلِّ بلدةٍ
فمن بلدٍ اضحت لآخر تُقذَفُ

إلى أن يقول:

ومُذ أبرزوها جهرةً من خدورها
عشيَّة لا حامٍ يذودُ ويكنفُ

(١) ديوان السيِّد حيدر الحِلِّيّ: ١٢٩-١٣٠.

تـــوارت بـخـدر مـن جـلالـة قـدرهـا
بهـيـبـة أنـــوار الإلـــه يـسـجـف
لـقـد قـطَّـع الأحـشـاء حـزنًـا مصابها
وقـد غـادر الأحـشـاء تهـفـو وتـرجـف

فالشـاعر هنا يحاول إيصال رسـالة إلى الزَّهراء عليها السلام لإخبارها عـن حال بناتها (من مبلغ الزَّهراء)، وهو بهذا الأسـلوب الإعلاميَّ صوَّر لنا حال العلويَّات، وعلى رأسـهنَّ السـيِّدة زينـب عليها السلام، وكيف غرقـن في الرزايـا والمصائب حتَّـى طافت بهـنَّ الأعداء، وتقاذفتهـنَّ البلـدان، وأنَّها برزت من الخـدر بفقدها الحامي والذائـد، وإنَّ حالها يقطِّع أحشـاء من يراه، فالشاعر برسمه صورة الهتك والسـبي أخبر المتلقِّين بحال العلويَّات، لاسـيما السـيِّدة زينب عليها السلام، ولكن لا بخطاب مباشر لهم، وإنَّـما إعلامه جاء تحت مظلَّة اسـتدعاء شـخصيَّة الزَّهـراء عليها السلام ومحاولـة إخبارهـا بما جـرى، وبذا تحقَّقـت الوظيفة الإعلاميَّة أو الإخباريَّة بالوسيلة الاستدعائيَّة.

- **الاستشراف (قراءة المستقبل):**

يعد التقاط الاشارات أو استنطاق الحوادث وقراءة المخرجات على طريقة التنبؤات من الفطنة ومن لوازم حذاقة الشـاعر وعلامة الفراسة الشعرية، لاعتماده على معطيات الماضي للوصول إلى نتائج المسـتقبل، ومن شـواهده ما لمحناه في شعر السيد حيدر الحلي إذ يقول[1]:

وقـتـل ابـنـهـا مـن يـوم رضـت ضلوعها
ومـــن هـتـكـهـا هـتـك الـفـواطـم يـعـرف
ومـن يـوم قـادوا حـيـدر الطهر قـد غـدوا
بهـــن أســـــارا شـــأنهـــنَّ الـتـلـهـف

(١) ديوان السيِّد حيدر الحِلِّيّ: ١٢٩.

في البيتَين رجع الشاعر إلى زمن أسبق من زمنه، وحتَّى من زمن واقعة الطفِّ، إذ رجع إلى يوم الهجوم على دار الزَّهراء عليها السلام، ومنه قرأ المستقبل الزينبيّ أو مستقبل بنات الرسالة بتعبير أشمل. فبنى صورته على علاقة هو أنشأها بين ما جرى على الزَّهراء عليها السلام ومستقبل العلويَّات في البيت الأوَّل، وبين مستقبلهنَّ وما جرى على الإمام عليّ عليه السلام في بيته الثاني. فمن هتك حرمة الزهراء عليها السلام عرف أنَّ هتك حرمة الفواطم أمر واقع لا محالة؛ لأنَّ الزَّهراء عليها السلام منعتهم من دخول دارها، ولكنَّهم لم يرتدعوا[1]. والعلويَّات أيضًا لم يحفظوا لهنَّ حرمة. ومن يوم تقييد الإمام عليه السلام تيقَّن أنَّ بناته سيذهبن بالأسر مقيَّدات. فالاستشراف الزمنيّ وقراءة مستقبل العلويَّات أمرٌ بات واضحًا عند الشاعر وتجلَّى في شعره. فباستدعائه شخصيَّة الامام والحدث، إذ انطلقوا يوم الهجوم على دار عليّ وفاطمة عليهما السلام بالإمام ملبّبا بحبل[2]، ومداخلته إيَّاه مع ما جرى على السبايا العلويَّات، جعل الحال الثاني نتيجة للحال الأوَّل. فحال الإمام والزَّهراء عليهما السلام فيه إشارات ومعطيات تكرَّرت في حال السبايا فيما بعد. فمن لا يحفظ حرمة الأبوَين لا يحفظ حرمة ذريَّتهما، فعودة الشاعر إلى ما قبل الطفِّ، وتشبيه أحوال الطفِّ بما جرى يوم الهجوم على الدار، أو جعله امتدادًا له، جعل الصورة أكثر أسًى وايسا من صلاح أولئك، بل جعل للجزم طريقًا إلى الشاعر للتنبؤ بمستقبل العلويَّات. فالشاعر بزمن متأخِّر عن يوم الدار ويوم الطفِّ، إلَّا أنَّه عاد إلى الماضي (يوم عليّ وفاطمة عليهما السلام)، ومنه قرأ المستقبل (يوم السبايا)، وبذا رسم صورة الخواتيم بالية استدعائيَّة استحضر بوساطتها شخصيَّة الإمام عليّ والزَّهراء عليهما السلام، فصارت حادثة الدار مرجعًا له، والأبوان رمزًا لقراءة المستقبل. وممَّا يمكن أن يعدَّ من الاستشراف المستقبليّ، أو إنَّه إخبار عن المستقبل لكنه اخبار حتمي ما جاء في شعر

(١) راجع: كتاب سليم بن قيس الهلاليّ: ١٥١، الاحتجاج: ١٠٧.
(٢) ينظر: كتاب سليم بن قيس الهلاليّ: ١٥١.

السيِّد حيدر الحِلِّيّ بقوله[1]:

وبالطفِّ من عليا نزار عقائل
اسارى ومن اجفانها الدمع هامل
بلا كافل تطوي المهامِهَ في السرى
وانى لها بعد ابن احمد كافل

إلى أن يقول:

فتحسب رقراق السماء بموره
نطافا ومنها الماء في الارض سائل
فتجهش من حر الظماء بركبكم
ولم يك استجهاشها الركب طائل
ألا يا لحاكِ الله فارتقبي وغى
يثور بها من غالب الغلب باسل
هو القائم المهدي يدرك ما مضى
من الثار فليهمل لك الثأر هامل

إنَّ الامام المهدي عليه السلام يمثِّل رمزًا للمستقبل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يؤكِّد الشاعر على المستقبل في قوله (فارتقبي، يثور، يدرك)، فالاستدعاء المهدويّ هنا جاء في قراءة مستقبليَّة، لا لغرض آخر، فالمستقبل حليف الشخصيَّة المستدعاة (شخصيَّة الامام المهدي عجل الله فرجه الشريف).

- **الاستنهاض:**

يبدو أنَّ الوظيفة الاستنهاضيَّة المتوخَّاة من الوسيلة الاستدعائيَّة المتحقِّقة عنها

(١) ديوان السيِّد حيدر الحِلِّيّ: ١٣٦.

باتت خاصَّة بشخصيَّة الامام المهدي عليه السلام؛ لأنَّ الاستنهاض من البراح والقيام عن الموضع، فانتهض قام، وانتهض القوم نهضوا للقتال[1]. فعندما يُستنهَض أحد يُطلَب منه القيام للنصرة، وهذا ما عليه عقيدة الأماميَّة في الإمام المهدي عليه السلام، فيومه الموعود يوم نصرة المظلوم والقصاص من الظَّلَمة، وهذا ما جعل الباحثين يعكفون على مفردة (الاستنهاض) بأعتاب الحضرة المهدويَّة. إذ يرى أحد الدارسين أنَّ شعر الاستنهاض شعر خاص موجَّه إلى الإمام المهدي عليه السلام لاستنهاضه والتعجيل بخروجه، وطلب نصرته، حتَّى أصبح الاستنهاض من المقاصد التي يتوخَّاها الشاعر[2]. كما يشير آخرون إلى أنَّ مصطلح الاستنهاض أكثر التصاقًا بشخصيَّة الإمام المهدي عليه السلام من المصطلحات الأخرى، كـ(الاستغاثة والاستصراخ)، وغيرها، ولأسباب تتعلَّق بعضها بوجهة النظر العقائديَّة، وأخرى بعموميَّة المصطلح وسعته[3]. فالاستنهاض المهدوي كُتبت فيه قصائد، إلَّا أنَّنا نتعامل مع الأبيات التي تصوِّر حال السيِّدة زينب عليها السلام خاصَّة، امتثالًا لمقتضيات البحث، ومن القصائد الاستنهاضيَّة التي يطلب فيها الشاعر من الإمام القيام بالأمر لعظم الموقف، وهو حال السبايا، قصيدة السيِّد جعفر، إذ يقول[4]:

أتغضي وقد غارت خيول أُمية
وعن حنق منها تناهبت الخدرا
أتغضي وهاتيك الفواطم ابرزت
غداة اتاها القوم من دهشة حسرى

(١) لسان العرب (نهض): ٧/ ٢٤٥.
(٢) ينظر: الطفيَّات المقولة والإجراء النقديّ: ٢١٢.
(٣) ينظر: قصائد الاستنهاض بالإمام الحجَّة عليه السلام: ٢١-٢٢.
(٤) سحر بابل وسجع البلابل: ٢٢٦.

أتـغـضي وهـاتـيـك الـفـواطـم سـيرت

عـلى قـتـب الاجمـــال بـين الـعـدى اسرى

إلى أن يقول:

أتـغـضي وقـد حـنـت عـلى الـكـور زينب

حـنـيـنـا عـلـى اكـفـائـهـا يـصـدع الـصـخـرا

فالاسـتدعاء المهدوي هنا جاء اسـتنهاضيًّا بأسـلوب اسـتفهاميّ، بتوجيه الشاعر سـؤاله إلى الإمام عليه السلام (أتغضي)، والسـؤال لم يكن حقيقيًّا، وإنَّما امتطاه للوصول لغايته، وهي استنهاض الإمام عليه السلام بوصفه معادلًا لما جرى، فعمد إلى وضع حال الفواطم بجهة، والأخـرى للمنتقـم، فكـأنَّه قال عدم غضِّ النظر من الناحية المقدَّسـة، يعني القصاص ممَّـن نهـب الخدر، يعنـي لا بقـاء للحسرة في قلـوب الفواطـم نتيجة إظهارهـنَّ، يعني لا وجود للأسر وإنَّما استعادة الخدر، يعني لا وجود لأنينٍ زينبيٍّ تتصدَّع منه الصخور. فالاسـتنهاض المهدوي يعني قلب الموازين لا فقط دفع ملمَّـة معيَّنة أو إغاثة في موقف معيَّن. فإجراء الشـاعر الاسـتدعائيّ حقَّق الغرض الاسـتنهاضيّ بوصف المسـتنهض معادلًا لكلِّ ميلٍ، ومستردًّا لكلِّ حقٍّ، ومانعًا لكلِّ حيف، فهو رمز العدالة الإلهيَّة.

الثانية: صيغة الاستدعاء غير المباشر

وفيه يتمُّ استدعاء شخصيَّة أو شخصيَّات، ولكن بطريق غير مباشر، فيكون منها:

اسـتدعاء بالنسـب: وهذا الشكل الاستدعائيّ شكَّل النسـبة الأكبر ولدواعٍ عدَّة، لعـلَّ منها توفيره مسـاحة للتغنِّـي ببطولات السَّـلف ونبل أخلاقهم وعلـوِّ مكانتهم، كما أنَّه يُسـهم في إيجاد مسـاحة مشـابهة للذمِّ وذِكر مثالب السَّـلف، وذلـك عن طريق النسب.

استدعاء باللقب: هو استدعاء غير مباشر أيضًا للشخصيَّة، إذ يعمد الشاعر إلى استحضارها عن طريق لقب من ألقابها على أن يكون هذا الاستدعاء الإشاريّ غير مسبِّب لأدنى التباس عند المتلقِّي، فيكون واضح الإشارة إلى الشخصيَّة المستدعاة لا غير.

وهذا الشكل شكَّل نسبة أقل من سابقه، ولعلَّ الأمر يعود إلى أنَّه استدعاء لشخصيَّة واحدة لا مجموعة كما في الاستدعاء النسبيّ، الأمر الآخر لعلَّه بسبب الندرة والقلَّة، فلكلِّ فرد سلف من جهة الأم والأب، ولكن ليس لكلِّ فرد لقب ينماز به، أو لعلَّ الذوق العربيّ ميَّال إلى الأنساب يقدِّمها على الألقاب.

وقد يكون السبب أنَّ القصائد والشواهد التي تشكِّل متن البحث قصائد رثاء حسينيّ بالدرجة الأولى، فجاءت متوفِّرة على ذكر الأنساب أكثر، لما في نسب المظلومين من تعظيم لشأنهم وتحقير وتوبيخ للظالمين عند ذِكر نسبهم أيضًا، لذا فالأغراض التي تحقَّقت من الاستدعاء غير المباشر عديدة، ولعلَّ في مقدِّمتها:

- **التعظيم:**

يتحقَّق هذا الغرض غالبًا باستدعاء الشخصيَّات استدعاءً غير مباشر، كاستدعاء شخصيَّة رسول الله صلى الله عليه وآله، ولكن لا بصورة مباشرة وإنَّما عن طريق الانتماء والانتساب إليها، كما جاء في قول السيِّد حيدر الحِلِّيّ[1]:

فما للنساء المحصنات وللسرى
تجوب بها البيداء عيس هوازل!

(١) ديوان السيِّد حيدر الحِلِّيّ: ١٣٦.

وما لبنيات الرسول وللضبا
بقفر به للحر تغلي مراجل

وأيضًا في قوله[1]:

فبنات أحمد قد غدت
تهدى لمذموم الرواح

وأيضًا في قوله[2]:

وقلوب أبناء النبي تفطرت
عطشا بقفر أرمضت أشلائها
وامض ما جرعت من الغصص التي
قدحت بجانحة الهدى ايراءها
هتك الطغاة على بنات محمَّد
حجب النبوة خدرها وخباءها

فالشاعر عند تصويره لحال السبايا عمد إلى التركيز على النسب الشريف، فقال (بنيَّات الرسول، بنات أحمد، بنات محمَّد)؛ ليؤكد قدسيَّة تلك النسوة، وأيضًا فيه إشارة إلى أنهنَّ أقرب الناس إلى النبيّ الذي يدَّعي من هَتَك السِّتر وأخذهنَّ سبايا ومنع الماء، أنَّه على دينه، ففي هذا الاستدعاء غير الصريح تعظيم نسبي للسبايا وإدانة للطرف الآخر الذي لم يحفظ لهنَّ حرمة. ومن الاستدعاءات النسبيَّة أيضًا ما جاء في شعر السيِّد جعفر الحِلِّيّ[3]:

(١) ديوان السيِّد حيدر الحِلِّيّ: ٩٢.
(٢) م.ن: ٦٨.
(٣) سحر بابل وسجع البلابل: ٣٥٠.

وصـــان ســتر الهـــدى عــن كــلِّ خائـنة
ســتر الـفـواطـم يــوم الـطـفِّ إذ هتكا

هنا جاء النسـب إلى السيِّدة الزهراء عليها السلام، فالشاعر رسم صورة استنتاجيَّة مبنيَّة على عظمة الحدث، فيرى أنَّ التضحية بستر الفواطم وتقديمه قربانًا حفاظًا وصونًا للحجاب والستر؛ لتبقى نتاجات تلك التضحية وثمارها إلى الأبد، فبقي الحجاب والعفاف والستر إلى اليوم بفضل ستر الفواطم الذي صار قربان البقاء. ولعلَّ في الإشارة النسبيَّة من جهة السيِّدة الزهراء ما يؤكِّد عمق العلاقة بين الحجاب والستر بالنساء، وشيء آخر يمكن أن يكون قد حضر في ذهن الشـاعر، وهو ما تعرَّضت له سـلام الله عليها من هتك حرمة، فنسـب السبايا وما تعرَّضن له من حال مشابه إلى أمهنَّ عليها السلام. وهذا هو التعظيم، فعظمة النسب نتج عنها شناعة الفعل، وهو هتك الستر.

- **التوبيخ:**

يمتلك الاسـتدعاء مرونـة تمكِّنه من تحقيق أكثر من غـرض، ومن تلك الأغراض التوبيخ واستنكار الأفعال، ومن شواهد ذلك[1]:

أُمـيـة هـبِّـي مـن كـرى الـشرك وانـظـري
فـهـل أسرت لـلأنـبـيـاء عـقـائـل؟

هنا ورد اسـتحضار لفظيّ لشخصيَّة أُميَّة، والحق لا يراد هو بنفسه، وإنَّما بني أُميَّة، وبهذا الاستدعاء تحقَّق توبيخان، الأوَّل على فعلتهم بعقائل بني هاشم، والشاعر نسبهنَّ للنبيّ صلى الله عليه وآله بشـكل غير مباشر، بقرينة عقائل الأنبياء (هـل أُسرت للأنبياء عقائل)، فمن ذهبـن في الأسر الأمـويّ في واقعة الطفِّ هـنَّ عقائل نبيِّ الإسـلام محمَّد صلى الله عليه وآله، لذا نجد الشـاعر يوبِّخهم ويدعوهـم إلى الكفِّ عن تلك الأفعال التي لا تمتُّ للإسـلام بصلة،

(١) ديوان السيِّد حيدر الحِلِّيّ: ١٣٦.

فجرَّدهم من الإسلام، وعدَّهم من المشركين. أمَّا التوبيخ الآخر الذي تحقَّق من هذا الاستدعاء، فهو التوبيخ النسبيّ نفسه، إذ يبدو أنّ الشاعر بذِكره أُميَّة قصد التذكير بذلك السَّلف الذي يكفينا في بيان حجمه وحقيقته قول أمير المؤمنين عليه السلام لمعاوية عليه اللعنة: «**وأمَّا قولك إنَّا بنو عبد مناف، فكذلك نحنُ، ولكن ليس أُميَّة كهاشم، ولا حرب كعبد المطَّلب، ولا أبو سفيان كأبي طالب، ولا المهاجر كالطليق، ولا الصريح كاللصيق، ولا المحقُّ كالمبطل، ولا المؤمن كالمدغل، ولبئس الخلف خلف يتبع سلفًا هوى في نار جهنَّم...**»[1]، فالشاعر عندما نسبهم إلى أُميَّة، أراد بذلك تبويخهم أشدَّ التوبيخ، وازدراء فعلتهم ؛ لأنَّه نسبهم لجدِّهم البعيد، فكانت السلسلة بينهم وبينه عبارة عن شخصيَّات إن قلنا لا يملكون شيئًا من الشرف والرجولة نبخسهم حقَّهم، كونهم لا يعرفون الشرف والرجولة أصلًا، ولا أيًّا من خصال النبلاء والأشراف، فانتسابهم لجدِّهم كان قد بيَّن مرتبتهم والمستوى الذي هم فيه، فهم بين مدغل ومبطل ولصيق وطليق، فهم حقًّا خلف شبه السلف، لذا عبَّر القرآن الكريم عنهم: ﴿وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِى ٱلْقُرْءَانِ﴾ (الإسراء: ٦٠). وبنو أُميَّة هم الشجرة الملعونة، إذ ورد عن عبد الرحيم القصير عن أبي جعفر عليه السلام «... قلت: ﴿وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِى ٱلْقُرْءَانِ﴾، قال: **هم بنو أُمية...**»[2]. فاستدعاء أُميَّة فيه من التوبيخ والتشنيع ما لا يخفى، وهذا توبيخ من جهة النَّسب.

أمَّا في قول السيِّد جعفر الحِلِّيّ[3]:

خدر النساء له العدو قد اخترق

ولها الطليق ابن الطليق قد استرق

(١) نهج البلاغة: ٤/ ٤٢٤-٤٢٥.

(٢) تفسير العياشيّ: ٢/ ٣٢١.

(٣) سحر بابل وسجع البلابل: ٣٠٤.

ففيه استحضر الشاعر معاوية، ولكن ليس صراحةً، إذ إنَّه نيب إليه ابنه دونما إشارة إلى الأسماء الصريحة، وإنَّما الألقاب (الطليق ابن الطليق)، وهذا اللقب الذي حازا عليه كان نتيجة سوء فعلهما، وبقي ملاصقًا لهما إشارةً إلى سوء عاقبتهما، فنعتهما به توبيخ من العيار الثقيل.

فاستدعاء الشخصيَّات بصورة عامَّة عند تصوير حال السيِّدة زينب عليها السلام ومن رافقتها من النساء، جعل الصورة أوضح وأكثر التصاقًا بالواقع الشعريّ، والوقائع الطفيَّة، لتحقيقه أكثر من غرض ووظيفة، كما أنَّه وسيلة تنقُّل سهلة المراس، فيستدعي الشاعر ما يشاء منها مهما بَعُد زمنه أو قَرُب، وله أن يصرِّح أو يلمِّح بمن يستدعي.

النتائج

لـمَّا كان الأداء هو طريقة الشـاعر أو الكيفيَّة التي يعتمدها في تصويره الشـعريّ، فيمكن القول استنتاجًا:

- إنَّ الأداء التصويريّ هو العمود الفقريّ للتجربة الشعريَّة.
- الأداء التصويـريّ لا يتوقَّـف عنـد رصـد الظاهـرة، أو عنـد نتيجـة محاكاتها فحسب، وإنَّما يتشعَّب ويتداخل في مراحل التكوين الشعريّ أجمع.
- لـلأداء التصويريّ مسـتويات يتحدَّد وفقهـا نمط الصـورة ومصداقها، منها المسـتوى الواقعيّ إذا صُوِّر فيه الواقع تصويرًا واقعيًّا بعيدًا عن الخيال والمجاز وغيرهـا، والمسـتوى الخياليّ الـذي يعتمد الشـاعر فيه على المجـاز في تصوير الواقع.
- لا بـدَّ مـن وجود تقنيَّـات تصويريَّـة يتمظهر منهـا المصوِّر، وقـد وردت من الداخل ومن الخارج، والتصوير الداخليّ جاء على لسـان الشـخصيَّة (السيِّدة زينب عليها السلام)، والخارجيّ بلسان الشاعر مباشرة.
- إنَّ اللغـة متاحـة للجميع، فالشـاعر له أن يختـار منها ما يشـاء، ويصوغ لغته بقوالب الأسـاليب التعبيريَّة التي تُناسـب حاله الشـعريّ. ولـذا توافرت في النصوص أشكال عدَّة، واقتصر الرصد البحثيّ على بعضها اختصارًا، فتناول (الحجاج والاقتباس والتضمين واستدعاء الشخصيات... وغيرها).

المصادر

١. الاحتجاج: لأبي منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ، مطبعة شريعت، ط١، ١٣٨٠.
٢. استدعاء الشخصيَّات التراثيَّة في الشعر العربيّ المعاصر: الدكتور عليّ عشري زايد، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٣. أضواء على ثورة الحسين عليه السلام: السيِّد محمد الصدر، المكتبة الجعفريَّة، ٢٠٠٣.
٤. أعيان الشيعة: السيِّد محسن الأمين، حقَّقه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٥. الأغاني: لأبي الفرج عليّ بن الحسين الإصفهانيّ، تحقيق: الدكتور إحسان عبَّاس، الدكتور إبراهيم السعافين، والأستاذ بكر عبَّاس، دار صادر، بيروت.
٦. الإيضاح في علوم البلاغة (المعاني والبيان والبديع): الخطيب القزوينيّ جلال الدين أبي عبد الله محمَّد بن سعد الدين القزوينيّ، مطبعة أمير، قم، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٧. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمَّة الأطهار: الشيخ محمَّد باقر المجلسيّ، مؤسَّسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٨. البرهان في علوم القران: بدر الدين محمَّد بن عبد الله الزركشيّ، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيَّة، ط١، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

٩. البرهان في وجوه البيان: لأبي الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان ابن وهب الكاتب، تقديم وتحقيق: الدكتور حفني محمَّد، مطبعة الرسالة.

١٠. التصوير الشعريّ رؤية نقديَّة لبلاغتنا العربيَّة: الدكتور عدنان حسين قاسم، الدار العربيَّة للنشر والتوزيع، مدينة نصر.

١١. تفسير الصافي: الفيض الكاشانيّ، مطبعة مؤسَّسة الهادي، قم المقدَّسة، ط٢، ١٤١٦، مكتبة الصدر، طهران.

١٢. تفسير العياشيّ: أبو نصر محمَّد بن مسعود بن عيَّاش السلميّ المعروف بالعياشيّ، تصحيح وتعليق: هاشم رسولي، مؤسَّسة الاعلمي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

١٣. حسن التوسُّل إلى صناعة الترسُّل: شهاب الدين أبي الثناء محمود بن سليمان الحلبيّ الحنفيّ، مطبعة أمين أفندي، مصر، ١٣١٥هـ.

١٤. ديوان أبي طالب بن عبد المطَّلب: صنعة: أبي هفَّان المهزميّ البصريّ، عليّ بن حمزة البصريّ التميميّ، تحقيق: الشيخ محمَّد حسن آل ياسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٥. ديوان الحافظ رجب البرسيّ الحِلِّيّ: تحقيق: حيدر عبد الرسول عوض، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، مجمع الإمام الحسين لتحقيق تراث أهل البيت عليهم السلام، ط١، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

١٦. ديوان السيِّد حيدر الحِلِّيّ شعره في آل البيت عليهم السلام: تحقيق وتعليق: السيَّد الدكتور مضر الحِلِّيّ، مطبعة شريعت، ط١، ١٣٩٥-١٤٣٧، منشورات المكتبة الحيدريَّة.

١٧. ديوان الشيخ صالح الكوَّاز الحِلِّيّ: جمع وشرح: محمَّد عليّ اليعقوبيّ، مطبعة النجف، النجف الأشرف، ط١، ١٣٨٤هـ.
١٨. سحر بابل وسجع البلابل أو تراجم الأعيان والأفاضل: السيِّد جعفر الحِلِّيّ، تصحيح وتعليق: النجفيّ، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣١هـ.
١٩. سنن الترمذيّ (الجامع الصحيح): لأبي عيسى محمَّد بن عيسى الترمذيّ، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت.
٢٠. شرح ديوان الحماسة لأبي تمَّام: الخطيب التبريزيّ أبي زكريا، يحيى بن عليّ ابن محمَّد بن حسن بن بسطام الشيبانيّ، كتب حواشيه: غريد الشيخ، وضع فهارسه: أحمد نجم الدين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٢١. الصورة الشعريَّة في الخطاب البلاغيّ والنقديّ: الوليّ محمَّد، المركز الثقافيّ العربيّ، ط١، ١٩٩٠.
٢٢. الصورة الفنيَّة في التراث النقديّ والبلاغيّ عند العرب: الدكتور جابر عصفور، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ط٣، ١٩٩٢.
٢٣. الطراز المتضمِّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحيى بن عليّ بن إبراهيم العلويّ اليمنيّ، مطبعة المقتطف، مصر، ١٣٣٣.
٢٤. الطفيات المقولة والإجراء النقدي، الدكتور عليّ كاظم المصلاويّ، العتبة الحسينيَّة، كربلاء، ط١، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.
٢٥. فصل المقال في شرح كتاب الأمثال: لأبي عبيد البكريّ، تحقيق: الدكتور إحسان عبَّاس، والدكتور عبد المجيد عابدين، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١.

٢٦. قصائد الاستنهاض بالإمام الحجَّة عليه السلام في الشعر العراقيّ للحقبة (١٢٠٠-١٣٠٠هـ/ ١٧٨٥-١٨٨٢م) دراسة تحليليَّة: حسن هادي مجيد العوَّاديّ، ط١، كربلاء المقدَّسة، العتبة الحسينيَّة المقدَّسة، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

٢٧. الكامل في التاريخ: ابن الأثير عزّ الدين أبي الحسن عليّ ابن أبي الكرم، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٢٨. كتاب سليم بن قيس الهلاليّ: التابعي الكبير سليم بن قيس الهلاليّ، تحقيق: محمَّد باقر الأنصاريّ، الخوئينيّ، ط١، مطبعة الهادي، قم، إيران، ١٤٢٠هـ.

٢٩. لسان العرب: لأبي الفضل جمال الدين محمَّد بن مكرم ابن منظور الأفريقيّ المصريّ، دار صادر، بيروت.

٣٠. مجمع الأمثال: لأبي الفضل أحمد بن محمَّد النيسابوريّ المعروف بالميدانيّ، مطبعة الأستانة الرضويَّة، ١٣٦٦.

٣١. مرايا المعنى الشعريّ أشكال الأداء في الشعريَّة العربيَّة من قصيدة العمود إلى القصيدة التفاعليَّة: الدكتور رحمن غركان، دار صفاء للنشر، عمان، ط١، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

٣٢. مسند الإمام الرضا: أبو الحسن عليّ بن موسى عليهما السلام، تحقيق: الشيخ عزيز الله العطارديّ، مؤسَّسة ستان قدس الرضويّ، ١٤٠٦هـ.

٣٣. مقدِّمة لدراسة الصورة الفنيَّة: الدكتور نعيم اليافي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، دمشق، ١٩٨٢.

٣٤. الملهوف على قتلى الطفوف: رضيّ الدين أبي القاسم عليّ بن موسى بن جعفر ابن طاووس، تحقيق: الشيخ فارس تبريزيان الحسُّون، دار الأسوة، ط٤، ١٤٢٥هـ، إيران.
٣٥. نهج البلاغة: للإمام عليّ عليه السلام، شرح: الشيخ محمَّد عبده، دار الجوادَين، بيروت، لبنان.

عتبة (مرجعيَّة التناص القرآنيّ)
في شعر عدنان الجزائري
ديوانه (فنجان العرَّافة) مصداقًا

د. دجلة صبَّار منذور
جامعة بابل/كليَّة الآداب

Threshold of (Quranic Intertextual Reference)
in Adnan Al-Jazaery's Poetry
His Diwan (The Sibyl's Cup) As A Sample

Dr. Dijla .Sabbar Manthoor
University of Babylon/College of Arts

ملخَّص البحث

العتبات النصيَّة خلق أدبيّ قديم وثيمات نقديَّة حديثة في بحثها ورصدها الإجرائيّ، فهي شعريَّة عربيَّة قديمة في إنتاجها، وغربيَّة حديثة في تشكيلها النظريّ، تبَّنى تأطيرها الفكريّ الناقد الفرنسي جيرار جينيت قبل أكثر من ستِّين عامًا. أمَّا التناص فهو تداخل الثقافات الأدبيَّة تقاطعًا فنيًّا في استعارة بعض أدبٍ سابقٍ بلفظه أو جزئه أو في مغزاه، بما يُنتج لنا نصًّا جديدًا في محتواه ونسجه، تبنَّتْ تأصيله النظريّ فكرًا واصطلاحًا الناقدة جوليا كريستيفا، فرأينا أنَّ مرجعيَّة الأدب المستعار في النصِّ الجديد عتبة نصيَّة مهمَّة في كشف المضامين والرؤى، ومساعدة على التحليل، فاخترنا التناصَّ القرآنيّ موضوعًا لمعرفة كيفيَّة توظيفه أوَّلًا، وكون النصِّ القرآنيّ المتناص في بناء الأدب بأنواعه مرجعيَّةً نصيَّةً في القراءة الجماليَّة وحُسن تلقِّيها، فوقع الانتخاب على شاعرٍ عراقيٍّ بابليٍّ معاصر، هو عدنان الجزائريّ، في ديوانه (فنجان العرَّافة) مصداقًا تطبيقيًّا، فملخَّص الفكرة بحث تطبيقي لنظر نقديّ جديد في جزئيَّة مستدرَكة على أنواع العتبات النصيَّة، وهي (عتبة مرجعيَّة التناص).

الكلمات المفتاحيَّة: عتبة، مرجعيَّة، التناص القرآنيّ، عدنان الجزائريّ، فنجان العرَّافة.

Abstract

The textual thresholds are an ancient literary creation and modern critical themes in their research and procedural monitoring. They are ancient Arab poetry in its production and modern Western in its theoretical formation. Its intellectual framework was adopted by the French critic Gerard Genet more than sixty years agoAs for intertextuality, it is the artistic overlapping of literary cultures in borrowing some previous literature with its wording, its part, or its meaning, thus producing for us a new text in its content and texture.The critic Julia Kristeva adopted its theoretical rooting in thought and convention. We saw that the reference of borrowed literature in the new text is an important textual threshold in revealing the contents and visions and aiding analysis So we chose the Qur'anic intertextuality as a topic to know how to employ it first, and that the intertextual Qur'anic text in the construction of literature of all kinds is a textual reference in the aesthetic reading and its good reception. On the types of textual thresholds

(intertextuality reference threshold).

Keywords: Threshold, Reference, Quranic Intertextuality, Adnan Al-Jazaery, The Sibyl's Cup.

المقدِّمة

العتبات النصيَّة شعريَّة غربيَّة وافدة إلى ثقافتنا العربيَّة في تشكيلها النظريّ، تبنَّى تأطيرها الفكريّ الناقد الفرنسيّ جيرار جينيت قبل أكثر من ستِّين عامًا، فانطلاقًا من حداثة هذه المعرفة النقديَّة للأدب، كانت لنا مراجعة نقديَّة في بحثَين سابقَين لتوزيع أنواع العتبات النصيَّة المكوِّنة للنصِّ الموازي، ومن أهمِّ ما خرجنا به- بفضل الله وتوفيقه- أنَّ مرجعيَّات التناص بكافَّة أشكاله هي عتبة نصيَّة يمكن أن تكون مفتاحًا للتحليل النقديّ المنتج، وإضاءات بيِّنة لربط النصِّ الرئيس بعتباته الموازية، وقد صنَّفنا هذه العتبة ضمن النوع الثالث من أنواع النصوص الموازية، وهو النصّ فوق الفوقيّ، وتحديدًا: (مرجعيَّة تناص العنوان الخارجي)، و(مرجعيَّة التناص المتنيّ)، وسنحاول أنْ نضع هذا الاستدراك النظريّ حيِّز التطبيق العمليّ، وقد اخترنا قصيدَتَين لشاعرٍ عراقيٍّ بابليٍّ معاصر، من ديوانه (فنجان العرَّافة)، وهما قصيدة (نوح النبيّ)، وقصيدة (أطفال الكهف)؛ لمعرفة أثر مرجعيَّة القرآن الكريم بوصفه عتبة نصيَّة لتناصات الشاعر في بناء نصِّ قصائده، ومن ثمَّ ستكون هذه المحاولة مصداقًا لما تمَّ تأطيره نظريًّا، أمَّا منهج التحليل الأدبيّ للقصيدَتَين فسيكون وفقًا لنظريَّة القراءة وجماليات التلقِّي التي أراها من أفضل النظريَّات النقديَّة في كشف مضامين النصوص الأدبيَّة، لسببٍ مهمٍّ جدًّا ؛ لأنَّها نظريَّة تسمح للمتلقِّي في أن يُشغل تفكيره تفسيرًا وتأويلًا، ومن ثمَّ إنتاجًا أدبيًّا ونقديًا جديدًا، ويمكن أن اختصر فضل هذه النظرية ما بعد الحداثويَّة في أنَّها نظرية التوليد الأدبيّ والنقديّ الإبداعيّ المتجدِّد دون انقطاع.

وأودُّ أن أنـوِّه بـشيء أراه مهـمًّا، وهو أنَّ البحـوث في التناص القـرآنيّ كثيرة جدًّا، ولاسـيما مع اختلاف المتون الأدبيَّة المدروسـة، شـعرًا وسردًا، والمختلف في بحثنا هذا ليس الدراسـة التطبيقيَّة فحسـب، بل أحاول أن أجد واقعًا تطبيقيًّـا عمليًّا لفكرة نقديَّة جديدة تمَّ اسـتدراكها، وقـد نوَّهنا بهـا أوَّل المقدِّمة، فحقيقة البحث هـو تطبيقيّ لنظر نقديّ في جزئيَّة مستدركة على عتبات جيرار جينيت.

التمهيد

أوَّلًا: التناص، مفهومه وبداياته المعاصرة

التنـاص بمصطلحه النقـديّ المعاصر من نتاج الناقدة الفرنسـيَّة جوليا كريسـتيفا أفـادت كثيرًا من بحوث وآراء أسـتاذها الناقد الروسيّ ميخائيـل باختين في حواريَّاته، فقـد ظهر مصطلح التناص أوَّل ظهوره في أبحاث نشرتها في مجلَّتي(تيل كيل وكريتك)، عـام ١٩٦٧م[١]، وقد انطلقت في تأصيله وبحثه من رؤاهـا حول النص، إذ عرَّفته على أنَّه «**جهاز عبر لسانيّ يعيد توزيع اللسان بواسطة الربط بين بالكلام التواصليّ، يهدف إلى الاخبار وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه**»[٢].

فالنصُّ عند كريسـتيفا بما فهمه د.صلاح فضل مـن تعريفها «هو جهاز عبر لغوي يعيد توزيع نظام اللغة ذلك بكشـف العلاقة بين الكلمات التواصلية مشـيرا الى بيانات مباشرة تربطها انماط مختلفة من الاقوال السابقة عليها والمتزامنة معها»[٣].

فالمتأمِّـل في قـراءة د.صلاح فضـل لمفهوم النصِّ عند كريسـتيفا، يجـده عبارة عن إنتاجيَّـة أمرَين مهمَّـين: علاقة النصِّ باللغـة التي يتموقع فيها أوَّلًا، وعملية اسـتبدال النصِّ من نصوص سابقة ثانيًا، فينتج عنها التناص[٤].

(١) ينظر: عالم النص دراسة بنيويَّة في الأساليب السرديَّة: ٢٤٥
(٢) علم النص، جوليا كريستيفا، ترجمة فريد الزاهي، وعبد الجليل ناظم: ٢٢.
(٣) مناهج النقد المعاصر، د.صلاح فصل: ١٢٧.
(٤) ينظر: المرجع نفسه: ١٢٨.

ومن ثمَّ «فاللغة الأدبيَّة تقوم على التعدُّد اللسانيّ الذي يكون أساسه الحوار، الذي هو سلسلة من الحوارات في المجتمع، وبفضل هذا الحوار يُفهم موضوع الخطاب»(١).

فالتناص «تقاطع نصوص ووحدات من نصوص في نصٍّ أو نصوص أخرى»(٢)، أو على قول أحد الباحثين على أنَّه: «التفاعل النصِّيّ في نصٍّ بعينه»(٣).

وقد ميَّزت جوليا كريستيفا بين نوعَين من التناص، هما(٤):

١. التناص المضمونيّ، وهو ما يكون في مضمون النصِّ، وبما يقتضيه السياق.

٢. التناص الشكليّ، ويكون على مستوى الألفاظ المستعملة، أو الدلالة المعجميَّة، أو العبارات والجمل.

وبعد أن شاع المصطلح في أبحاثها، توالت الدراسات والأبحاث بما يدور في مفهومه بمصطلحات أخرى، فهو عند يوري لوتمان (تخارج نصِّيّ)، وعند لوران جيني (تحويل أو تمثيل)، وعند جيرار جينيت (تعالق نصِّيّ أو تداخل نصِّيّ)(٥)، إلَّا أنَّ الحياة النقديَّة كتبت للتناص الشياع مصطلحًا نقديًّا معاصرًا، يعبِّر عن مفهومه النقديّ في تداخل النصوص الأدبيَّة بما يزيد النصَّ طاقةً إيحائيَّة وإثرائيَّة، بل صار أحد معايير الإبداع الفنِّيّ للأديب شاعرًا أو كاتبًا بمقدار تقاطع أو تداخل نصوصه مع نصوص الآخرين.

(١) التناص وجماليَّاته في الشعر الجزائريّ المعاصر، مباركي جمال: ٣٩.
(٢) التناص التراثيّ في الشعر العربي المعاصر: ١٥.
(٣) التناص في الشعر العربّي المعاصر، ظاهر محمَّد الزواهرة: ١٣.
(٤) ينظر: التناص دراسة نقديَّة في التأصيل لنشأة المصطلح ومقاربته ببعض القضايا النقديَّة القديمة دراسة تحليليَّة، د. عبد الفتاح داوود كاك: ١٤.
(٥) ينظر: التناص في الشعر العربّي الحديث، البرغوثيّ أنموذجًا: ٢٠، وترويض النصِّ، حاتم الصكر: ١٨٤.

ثانيًا: التناصُّ القرآنيّ

تعالق النصوص الأدبيَّة في نصِّ أي أديب أثناء إنتاج نصِّه يعدُّ من سمات أدبه الثريّ بالشعريَّة، ومقياس إمكاناته الفنيَّة في خلق الإنتاج الأدبيّ الإبداعيّ، هذا التعالق النصِّيّ مترب ط بثقافة الأديب وتجاربه المعرفيَّة، فتختلف تلك الثقافة باختلاف الشخصيَّات، وعمق التجربة، واختلاف البيئات التي يعيش فيها المنتج الأدبيّ، فبيئة وثقافة الأديب العربيّ الإسلاميّ تختلف عن بيئة الأوربيّ وتوجُّهاته الفكريَّة، ومن ثمَّ يتباين نوع وحجم التناصات في النصوص الأدبيَّة بحسب الثقافة العامَّة بمعطيات توظيفها أدبيًّا.

فالقرآن الكريم واحد من أهمِّ الروافد الأدبيَّة التي تتعالق نصوصه مع نصوص الأدباء المعاصرين توظيفًا فنيًّا، ولاسيما الشعراء منهم، فقد تناولت دراسات عدَّة هذا الرافد الحيويّ في خلق النصوص الأدبيَّة الشعريَّة العربيَّة، وكانت تحيط بعض أبحاثهم الحيطة والحذر في تناصِّه وتعالقه مع غيره لأسباب اعتقاديَّة، بالنظر لقداسة القرآن الكريم، والتعامل في توظيف كلام ربِّ العزَّة.

فكان القرآن الكريم، ولم يزل، مصدر إلهام وإنتاج متجدِّد في شاعريَّة الأدباء المحدثين،إذ ساعد على إغناء أدبهم؛ لأنَّه من أفضل التقنيَّات الفنيَّة في خلق النصِّ الأدبيّ، وقد تجسَّد هذا التأثير الشعوريّ أو اللاشعوريّ في الشعر العربيّ المعاصر، فكان منبعًا فكريًّا لنتاجهم الشعريّ في التطابق أو التشابه الواقعيّ في أخيلة الشعراء حاضرًا في تفكيرهم، ولاسيما في القصص القرآنيّ، فيحاولون أنْ يربطوا بين واقعهم وأحداثهم مع ما يمكن أن يُستدعى من قصص ضربَ بها الخالق ﷻ الأمثال والحكم والعِبر للناس، فلا يخرج التناص القرآنيّ عن التناص الأدبيّ من الثقافة المعرفيَّة العامَّة شعرًا سابقًا أو

نثرًا، أو شـخصيَّات تأريخيَّة، أو كلُّ ما يمكن أن يوظَّف في النصِّ المنتَج حديثًا، ويمكن أنْ نبيِّن بعض أنواع التناصِّ القرآنيّ على النحو الآتي[1]:

التناص اللفظيّ الكامل:

يوظَّـف في هذا النوع من التناص آية قرآنيَّة كاملة، أو جملة قرآنيَّة، وهو وضع نصٍّ مسـتقلٍّ في النصِّ المنتَج الجديد، بعد تغيير في بنيته تقديمًا أو تأخيرًا، حذفًا أو إضافةً، أو غير ذلك.

التناص اللفظيّ الجزئيّ:

وهـو توظيـف أو اسـتدعاء عبـارات أو جمـل غـير تامَّـة أو تراكيـب جزئيَّـة قد أُقتطعـت من النصِّ القرآنيّ الغائب الحاضر، جـزءًا منه في النصِّ الإبداعي الجديد، هذا التنـاص قد يكون مفردات أو كلمات، ومن ضوابطه المهمـة الدالَّة عليه هو حصره بين قوسَين.

التناص الإشاريّ:

وهـو التناص الذي يحتفـظ بجوهر الدلالـة القرآنيَّة عـن طريق الإشـارة المكثَّفة من خـلال لفظة أو اثنتَين، توظَّـف بتعبير دقيق وموجز، وهو أفضـل أنواع التناص في تصريحات الباحثين؛ لأنَّه يُصان فيه الشعر من التلاعب بالآيات القرآنيَّة.

التناص الامتصاصي:

هو اسـتدعاء مضمون نصّ سـابق أو فكرته بصياغة جديدة قد لا يكون بأي لفظ

(١) ينظر: التناص القرآنـيّ في الشـعر العراقيّ المعاصر دراسة ونقد، عليّ سليمي وعبد الصاحب طهماسبي، مجلَّة إضاءات نقديَّة، السنة٢، العدد٦، ١٣٩١ حزيران ٢٠١٢م: ٨٤-٩٣.

مـن ألفاظـه أو مفرداته، إذ يصـدق عليه امتصاص المغـزى أو الفكرة، وهـذا التناص من أصعب أنواعـه وأكثرها عمقًا، فلا يتأتَّى إلَّا للمتمكِّنين أصحاب المقدرة الشـعريَّة العالية.

الشـاعر العراقيّ البابليّ عدنان الجزائريّ واحد من الشـعراء المعاصرين الذين كان للقـرآن الكريم أثر كبير في تفكيره الأدبيّ، ومن ثـمَّ كان التناص القرآنيّ من أهم تقنيَّاته الفنيَّـة توظيفًا في مجاميعه الشـعريَّة، وليس غريبًا هـذا التأثير الدينيّ القـرآنيّ، وهو ابن البيئة الإسـلاميَّة ثقافةً ومعرفةً وسلوكًا، فقد كان النصُّ القرآنيّ بكافَّة أشكاله التوظيفيَّة حـاضرًا في قصائـده الى حدٍّ قد تجد أو يُخيَّـل لمتلقِّيه أن بعض قصائـده قرآنيَّة في محتواها وفكرتهـا، وممَّا يميِّز هاتان القصيدتان أن عنوانهما كان تناصًّا قرآنيًّا، فضلًا عن تناصَّات المتـن، ومن ثمَّ سـيكون بحثًا في النظر في أهميَّة عتبة مرجعيَّـة التناص القرآنيّ عنوانًا من جهة، ومتنًا من جهة أخرى في التحليل الأدبيّ، وكشف مكامن الإبداع.

القصيدة الأولى (نوح... النبيّ)[1]

حينَ

أسرج نُوحٌ سفينتهُ

أعلن نفيرًا:

أنِ استعِدُّوا ليومٍ

لا مفرَّ منهُ..

ذلكَ نبأٌ

ثَقيلٌ سمعُهُ،

قِيل: «أحمِلْ فيها من كُلٍّ

زوجين اثنين وأهلكَ»

إلَّا..

مَن كذَّبَ، وأدبرَ فكان

منَ الهالكين..

فلمَّا استحكمتْ حلقاتُها

(١) فنجان العرَّافة: ١٦-١٩.

فُوجيءَ مَن فيها

بوابلٍ هطلٍ

وهم يترنَّحون يمينًا

وشمالًا كريشةٍ

في مهبِّ الموج

لا عاصم لهم إلا

ما شاء الله..!

وكان ما كان

والأجساد وجلةٌ قلوبها

في ليالٍ ملؤها الرعبُ

ونهاراتٍ

تقاسمها الخوف والأسى

وما أن اشرأبَّت الأعناق

إلى زرقةٍ مشرقةِ

الشَّمسِ

فإذا هديل حمامةٍ

تصفِّق بجناحيها

حاملة غصن زيتون

«عراقيًّا» نبتًا

اهبطوا... ههنا

أنتم آمنون

بين جوانحي

إني

أنا

الـ...عـ...ـرا...ـق

لا شـكَّ أنَّ العنوان محورٌ مهمٌّ، وهو مدخلٌ لا بدَّ منه لأيِّ عملٍ إبداعيٍّ، ولاسـيما الأعـمال الأدبيَّة منها؛ لأنَّه يبيِّن دلالات النصِّ، وكشـف أغـواره، «فالعنوان هو الذي يُعطي للنصِّ هويَّته، فهو بمثابة الرأس للجسـد، وهو المفتـاح الأوَّل لولوج المتلقِّي إلى النص، إذن فالعنوان هو سلطة النصِّ»[1].

فعنوان (نـوح... النبيّ) في ديوانه (فنجان العرَّافة) مـن القصائد المهمَّة عنوانًا من حيـث تقنيَّـة التناص القـرآنيّ وتوظيفه فنيًّا، فتناص العنوان هنا اسـتجلبه الشـاعر من النصِّ القرآنيّ، فكان محورًا أساسـيًّا في أصل بناء العمل الأدبيّ، فأظنُّ أنَّ العنوان حينئذ بوصفـه فكـرةً مختزَلةً لمضمون النصِّ الذي يمثِّله سـيوفِّر للمتلقِّي مرجعًـا نصيًّا موازيًا جديـدًا، وذلك بعودته إلى أصل العمل الأدبيّ الـذي تناص منه العنوان أو أُقتبس؛ لأنَّ التناص في حقيقته هو متنيٌّ نسبة إلى متن النصِّ، ولكن بعضه يُستدعى لأن يكون عنوانًا

(١) العتبات النصيَّة في رواية فخاخ الرائحة ليوسف المحيميد، رسالة ماجستير، ميَّادة علاَّل ومنيرة ضيف: ١٣.

للعمل الأدبيّ من عملٍ أدبيّ خارجي، وبعضه الآخر يُستدعى داخل المتن فتُعدُّ مرجعيَّته عتبة مهمَّة تساعد في كشف أغوار النصِّ ورؤاه.

فالشاعر هنا استحضر ثقافته القرآنيَّة، واستمدَّ منها عنوانًا لعمله الإبداعيّ باختياره، فـ«العنوان ليس اعلانا محضا لعائدية النص لمنتج ما وليس هو ورقة ملصقة تربط بين النص وكاتبه بل هو استدعاء القارئ الى نار النص واذابة عناقيد المعنى بين يديه أنَّ له طاقة توجيهيَّة هائلة، فهو يجسِّد سلطة النصِّ وواجهته الإعلاميَّة»[1].

إذ أصبح تناص العنوان نصًّا مرجعيًّا يعود لأديب آخر، فصار مؤلِّف النصِّ الأصليّ متلقِّيًا له، فعَلُق في ذهنه واستدعاه ترابطًا فكريًّا، فتمَّ توظيفه، ومن ثمَّ تناصَّه عنوانًا لعملٍ أدبيّ جديد.

فمرجعيَّة عنوان القصيدة (نوح... النبيّ)، هو من نوع التناص اللفظيّ الجزئيّ، فلا توجد آية كريمة بعنوان (نوح... النبيّ)، ومع ذلك لا يمكن لأي قارئ أن ينكر أنَّه تناص قرآنيّ لأسباب عدَّة، أهمَّها أنَّه وصفه بالنبيّ، فمثل هذا التناص من التناصات الإيجابيَّة التي لا تدخل في محذورات المعتقدات الإسلاميَّة المتمثِّلة بقداسة القرآن الكريم، فقد ولَّد لنا هذا التناص عتبةً نصيَّة موازية خارجيَّة متمثِّلة بأكثر من ثلاثين سورة قرآنيَّة ورد فيه ذكر نوح النبيّ، أو قد تكون العتبة المرجعيَّة على وجه التحديد (سورة هود)، بوصفها المرجعيَّة المركزية المهمَّة لكشف أغوار أفكار القصيدة ورؤاها؛ لأنَّها السورة التي فصلَّت في قصة نوح وقومه وأحداث طوفانه، فعنوان القصيدة من أوَّل وهلة فتح مسافات تأويل في أنَّه ما المقصود من (نوح)؟ هل هو النبيّ بمحتوى قصَّته ونبوَّته وهدفها، أو أنَّه جعل منه معادلًا موضوعيًّا لتمرير أفكاره؟ وما العلاقة بين

(١) الشعر والتلقي، عليّ جعفر العلَّاق: ٢٧٧، وينظر: العتبات النصيَّة في رواية فخاخ الرائحة: ١٤.

نوح النبيّ ومقاصد الشاعر في رسم توجُّهاته ومشاعره التي يريد إيصالها إلى متلقِّيه؟ أظنُّ أنَّ عنوان القصيدة بذاته وضع فراغًا كبيرًا به حاجة إلى متلقٍّ واعٍ ليملأ هذا الفراغ، مستوحيًا إجاباته من فكره التأويليّ وثقافته العميقة وتجاربه المعرفيَّة؛ لأنَّنا نفترض متلقِّيًا منتجًا للنصِّ، مستعينًا بقراءة القصيدة قراءة واعية، محاولًا ربط المضامين، عسى أن يجد إضاءة ترشده إلى ما تركه الشاعر مفتوحًا، فضلًا عن أنَّ الشاعر واقعًا ترك لنا فراغًا رسمه بنقاط (...) بين نوح والنبيّ.

فالمتأمل في عنوان (نوح... النبيّ) يستجلي مبدئيًّا قبل قراءة المتن قصَّة النبيّ نوح عليه السلام وقضيَّة نبوَّته ومسرح الأحداث مع قومه، وكلَّما استطرد القارئ في القصيدة يجد عنوانه قائمًا في تفاصيل الحدث القرآنيّ حين حاول ربط الواقع الاجتماعيّ العراقيّ المشابه لنوح العراق، فشبَّه حال العراق بنبوَّة نوح عليه السلام، وكيف صار العراق سفينة تُنجي كلَّ من انتخبه مواطنًا محبًّا لبلده، وقد صوَّرها بالتناص المتنيّ القرآنيّ في قوله: «قيل: (احمل فيها من كلٍّ زوجَين اثنين وأهلَك) إلَّا».

فهذا تناص قرآنيّ مباشر بلفظه وتركيبه، جعله منصَّصًا بين قوسَين، كان الشاعر بأمسِّ الحاجة إليه تعبيرًا عمَّا في نفسه، وقد استثنى بعده بأم باب الاستثناء (إلَّا)، إلَّا أنَّ المستثنى منهم لم يكن كما في سياق المستثنين من طوفان نوح، بل من طوفان العراق فسادًا وظلمًا، فكسر أفق توقُّع الجمهور في معرفة مجريات القصة القرآنيَّة في استثناء مَن استثناهم الخالق عزَّ وجلَّ إلى أفق العمل الأدبيّ في إبداع الشاعر، فقد استثنى قوم نوح الجدد من ظالمي وطنه ومجحديه، إذ قال: (إلا مَن كذّب وأدبر فكان من الهالكين)، فكان تشبيهًا لواقع الفاسدين ممَّن خانوا وطنه.

وفي خضمِّ هذه الأحداث بمعاناتها الاجتماعيَّة التي يعبِّر بها الشاعر عن ألمه وواقعه المرير، بتقريبه القرآنيّ في المشابهة بين قوم نوح النبيّ بالفاسدين الجدد، ومعاناته معه،

أخـرج صوره القرآنيَّة المتشـابكة ربطًا، ابتداءً بالعنوان والتنـاص القرآنيّ المتنيّ في سرد أحداث الطوفان، يترك الشـاعر فراغًا جديدًا لتأويلات المتلقِّي المنتج حين استدعى من ثقافته الأدبيَّة تناصًّا آخر بشطر بيت للإمام الشافعيّ في قوله: (فلما استحكمت حلقاتها)، فالقارئ المثقَّف الواعي بمعرفته الأدبية، سيُكمل في داخله- وهو يقرأ القصيدة- الفراغ السـياقيّ الذي تركه الشـاعر للمتلقِّي، والمتمثـل بعجز البيت: (فرجـتْ وكنتُ أظنُّها لا تُفرَجُ)، الذي سـار مسرى الأمثال في القول، حتَّى يلوح في أفقه أنَّ الأحوال آلت إلى الفرج والاستبشار بالخير فيما سمح به الشاعر لقارئه من أن يملأ فراغه بهذا الاستبشار، بـما أتمَّه في نفسـه من تمام حكمة الشـافعيّ في الانفراج بعد الضيق، فيكسر الشـاعر من جديـد أفـق التوقُّع ليعـود ضيِّق النفـس بتصويرٍ مهـولٍ لعظمة طوفـان الأرض بفعل المفاجأة، الذي يتناسب مع كسر التوقُّع بقوله:

فُوجيءَ مَن فيها

بوابلٍ هطلٍ

وهم يترنَّحون يمينًا

وشمالًا كريشةٍ

في مهبِّ الموج

لا عاصم لهم إلا

ما شاء الله..!

وكان ما كان

والأجساد وجلةٌ قلوبها

في ليالٍ ملؤها الرعبُ

ونهاراتٍ

تقاسمها الخوف والأسى

فهي صورة مُخوِّفة جاشت فيها مشاعر الشاعر معبِّرًا عن معاناته وواقعه، وهو يقارب بين المتشابهَين، منوِّهًا بمصير مَن خان الوطن والمبادئ، وكان ولاؤه لغير العراق، بقوله المتناص: (لا عاصم لهم إلَّا...)، وهو نصٌّ ما قاله ربُّ العزَّة على لسان نوح لولده (لا عاصمَ اليومَ)، حينما اعتقد أنَّ الجبل سيأويه من الغرق.

واسترسل عدنان الجزائريّ في ربط المتشابهَين في تناصه نوح والعراق، تشابهًا مصيريًّا بين نهاية نوح الواقعيَّة، ومَن نجا معه، وبين ما يتأمَّله في مستقبل العراق، وما يراه بنظرته الحالمة، فعاد الشاعر بطريقة ذكيَّة بقارئه إلى انفتاح النفس بملء الفراغ الذي سمح له بحشوه من فكره حُلمًا، ذلك الفراغ المتفائل بالأمل والخلاص (فُرجتْ وكنتُ أظنها لا تُفرَجُ) بقوله:

وما أن اشرأبت الأعناق

إلى زرقةٍ مشرقةِ

الشمسِ

فإذا هديل حمامةٍ

تصفق بجناحيها

حاملة غصن زيتون

«عراقيًّا» نبتًا

فكانت صورة شعريَّة رائعة في نهاية الطوفان، حين كان اللون الأزرق والطيور إشارةَ نجاةٍ يعني وجود أرض، وأنَّ السفينة سترسوا على اليابسة، فظهر اسم العراق تصريحًا، وهذا ما يُنبئ عنه عنوان القصيدة وإيحاؤه، وهنا يأتي ذكاء الشاعر حين وظَّف لفظته في سياقها، فقال:

(حاملةً غصن زيتون

«عراقيًّا» نبتًا)

يأتي دور القارئ المنتج للمعنى، لفتح مسافات تأويليَّة، هل أراد بالعراق الأرض التي أرست عليها السفينة واقعًا، فاستوت على الجودي، أم أراد تشبيه تلك النهاية المفرحة بالنجاة أن مستقبل العراق سيكون واعدًا؟.

فظلَّ الشاعر يختار أنساقه النصيَّة نسجًا فكريًّا وإبداعيًا، وكأنَّه يقول: أبحثُ عن قارئ متميِّز في إمكاناته النقديَّة والمعرفيَّة ليحلِّل شفراتي النصيَّة، فجعل الأمرين قائمَين لا يمكن تحديد أحدهما؛ لأنَّ الأوَّل واقع برأي المفسِّرين في القصص القرآنيّ أنَّها رست على جبل الجوديّ، وهو في العراق، والآخر قائم لا محالة، فلا بدَّ من خلاص ولا بدَّ من أن تُفرج بعد الضيق؛ لأنَّ الجماهير دائمًا أقوى من الطغاة، وأنَّ المفسدين لا عاصم لهم اليوم وإن آووا إلى ملياراتهم المسروقة من خيرات العراق، ومن ثمَّ ظهر ربط عنوانه في أعلى القصيدة بوصفه نصًّا موازيًا بخاتمة القصيدة، بقوله:

اهبطوا... ههنا

أنتم آمنون

بين جوانحي

إني

أنا

الـ...عـ...را...ق

وأروع ما يمكن أن يُرصد حين جعل للعراق جوانح يأمن بها الآمنون فصوَّر تلك الجوانـح بفراغـات على هيأة نقـاط (...) تحتضن من يطلب الأمان، فـكان جناحًا قبل العـين، وآخر قبل القاف، فلا أراني أفسِّرُ رسـم العراق بهذه الطريقـة إلَّا بجناحَين بين عين وقلب.

فموطن البحث في هـذا التحليل النقديّ المنتج للقصيدة أنَّ التناص القرآنيّ عنوانًا (نـوح النبيّ) بوصفه نصًّا موازيًا مع التناصَّات المتنيَّة من قصَّته عليه السلام بوصفها متنًا رئيسًـا لفهم مضمون المتن الشـعريّ سـيكون متاحًا حين عدَّدنا مرجعية هـذا التناص المتمثِّل بالقـرآن الكريم مرجعًا فوق فوقي؛ لكشـف الترابـط بين العنوان المتنـاص؛ لأنَّه نصّ مـوازي، وبين النـصّ الرئيس (القصيـدة)، فالمتأمِّل في قراءة قصَّة النبـيّ نوح مع قومه بتفاصيل القصة القرآنيَّة، وما قيل في تفسيراتها، يستطيع أن يربط بينها وبين نصِّ عدنان الجزائـريّ الذي وظَّفه لمعطيات التشـابه بينهما، ومن ثمَّ فمرجعيَّة هـذا العنوان ونصِّه، وهي سورة هود، ستكون مفتاحًا لحلِّ الكثير من الشفرات في قصيدة نوح النبيّ، وأظنُّ أنَّني اسـتطعت أن أجعل فكـرتي التنظيريَّة الموسـومة بـ(النصِّ المـوازي مراجعة نقديَّة لعتباته التأسيسـيَّة توزيعًا واسـتدراكًا) حيِّـز التطبيق النقديّ على النصوص الشـعريَّة، ومن الله التوفيق.

القصيدة الثانية (أطفالُ الكهف....)[1]

مبعثَرون

كأوراق الخريف!

أقَدَرٌ هذا؟!

أم الأمر كما يَرتَجي

الحاكمون؟!

وحين آويتم إلى كهفكم

ضُرِب على أفواهكم

فحسبكم القومُ أيقاظًا

وأنتم رقود

فناموا..

أيُّها الحالمون بالرغيف!!

فلا شريفَ يراكُم

وأينَ الشريف؟!

(١) فنجان العرَّافة: ٨٢-٨٤.

وكهفكم رصيف..

وحين يقلِّبهم الطغاة

ذات اليمين

وذات الشمال..

تخجل الشَّمسُ

فلا تزاور عنكم

ولن يقرضكم أحدٌ

كسرة خبز..!!

واحفظوا وضوءكم

فقد صلُّوا نيابةً عنكم

ولا كلب لكم

فالكلابُ مشغولةٌ

تحرسُ خزائن آلهة

الخبز..!!

فسلام على جوعكم

وسلام على أحلامكم

وشكرًا للرصيف

هذا الأمين الذي

سجَّل تمتماتِ

أحلامكم

عنوان القصيدة (أطفال الكهف....) تناصٌّ قرآنيٌّ واضح الدلالة من نوع التناص اللفظـيّ الجزئيّ، إذ اسـتبدل المضاف في أصل النصِّ القـرآنيّ (أصحاب الكهف) بلفظ أطفـال، وأضافـه إلى الكهـف، وإن لم يكن كذلك من هـذا الاقتباس اللفظـيّ، فلفظة الكهف في ثقافتنا الإسـلاميَّة لا تنصرف إلَّا إلى أصحاب الكهف، تلك القصَّة القرآنيَّة الشـهيرة التي ضمَّـت في مضامينها الحِكَـم الإلهيَّة، والعِبَر للنـاس، فجعل من التناص تناصًّـا مباشرًا، مع أنَّه اسـتعمل لفظة قرآنيَّـة واحدة، وبعد أن بـيَّن المغزى من الكهف حـين جعله مضافًا إليهـا بتوظيفٍ جديدٍ مع لفظة أطفال، أعطـى العنوان طاقةً إحيائيَّة كبيرة، تدفع المتلقِّي إلى التشـوُّق في اسـتكمال قراءة النصِّ، وممَّا يحفِّز ويستشـيط فضول القـارئ مـن لفظة (أطفال) الغريبـة في تركيبها مـع (الكهف) ترك فراغًـا بأربعة نقاط (....) يُشـير إلى ملء ذلك الفـراغ بالمعاني الجديدة إلى تحرُّك مخيلـة المتلقِّي المنتج في بناء المعنى، وسـتتباين التأويلات في المقصود من العنوان، وسـيضع القـارئ اللبيب بعض الاحتـمالات المتوقَّعة في فتح مسـافات جماليَّـة من القراءة والحقيقة سـتبقى رهينة قراءة المحتوى النصِّيّ للقصيدة، فهو كفيل بملء فراغات المسـاحة البيضاء التي تركها الشاعر لمتلقِّيه في بناء المعاني التأويليَّة، ومن ثمَّ هيَّأ لنا الشـاعر عتبة مهمَّة لكشـف مقاصده التي مرَّرها في نصِّه من خلال مرجعيَّة التناص القرآنيّ لعنوان قصيدته، هذه المرجعيَّة الكاشفة هي (سـورة الكهف) المباركة التي فصَّلت لنا القول في قصَّة الفتية المؤمنين الراقدين في كهفهم.

ففـي الدخول إلى النصِّ الرئيس نجـد ترابطًا لفظيًّا بين العنـوان وأبيات القصيدة الأولى، بتشـبيهٍ رائع جدًّا يعطي الترابط اللفظيّ السمة الدلاليَّة في صورة تشبيهيَّة مميَّزة، فقال في أطفال الكهف:

مبعثرون

كأوراق الخريف!

أقَدرٌ هذا؟!

أم الأمر كما يَرتَجي

الحاكمون؟!

وممَّا لا شـك فيه أنَّ أوراق الخريف تتَّصف باليبس وانتهاء حياتها بعد أن سـقطت من أغصانها، فهي صورة مأسـاويَّة تتصف بالواقعيَّة، فوضع لذلك سؤالًا تعجبيًّا: أهو القدر من نثرهم كأوراق الخريف أم إهمال الحاكمين؟.

في هـذا الجـو الذي صوَّر لنا حـال أطفال الكهـف بخيال عدنـان الجزائريّ، يأتي التناص القرآنيّ من مرجعيَّة سورة الكهف في قوله:

وحين آويتم إلى كهفكم، قال تعالى: ﴿إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ﴾.

ضُرِب على أفواهكم، قال تعالى: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ﴾.

فحسبكم القومُ أيقاظًا، قال تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾.

وأنتم رقود.

فنلاحظ أربعة أشـطر شـعريَّة مسـتقاة من أربعة تناصَّات قرآنيَّة، وضعنا كلَّ جملة قرآنيَّـة أمـام تناصها الشـعريّ، وهذا الاقتباس مـن النوع غير المبـاشر تركيبًا، والمباشر

في مفرداتـه، فقد صـاغ عدنان الجزائـريّ أحداث القصَّـة القرآنيَّة بطريقة فنيَّة أحسـنَ توظيفهـا، نلاحظ في بعضها أشـبه مـا يكون بعكس الصورة، أو بما يقترب من تراسـل الحواس، فالخالق ﷻ ضرب على آذانهم، فسـلب منهم السمع بعد رقودهم في الكهف، فصاروا أشـبه بالأموات، إلَّا أنَّ الشاعر عكس المغزى مع الأحياء واقعًا، وهم الأطفال المبعثـرون كأوراق الخريف، فضرب على أفواههم، فأصحاب الكهف سُـلبوا السـمع للحكمـة الإلهيَّة، وأطفال الكهف كَمَّموا أفواههم عـن النطق؛ لجور الحكَّام وطغيانهم وفسادهم.

فلم يكتفِ الشـاعر بهـذه التناص الذي عكس لنا الصـورة الفنيَّة، بل جاء بتناص مبـاشر عكس لنـا حقيقة أخـرى، وهـي أنَّ الناظر إلى أهـل الكهف يحسـبهم أيقاظًا، والحقيقـة غير ذلك، فهـم رقود، أمَّا أطفـال الكهف فحقيقة حالهم أنَّهـم أيقاظ ولكن الحكَّام لا يرون حياتهـم، فيظنُّوهم رقودًا من وقاحة الإهمال واللامبالاة، خيال وصور ونسج لا يتأتَّى لأيِّ شاعر إلَّا من تمرَّس وأتقن الفنَّ الشعريَّ واحترف.

فالمتمعن في قصيدة أطفال الكهف يجد نفسـه يشاهد سـيناريو بمشاهد تصويريَّة، لتمثيـل قصَّة أصحاب الكهف، أبطال هذا المسلسـل هم أطفـال العراق المبعثرون على رصيف الجوع والكدية كأوراق الخريف، بإخراج محترف من عدنان الجزائريّ.

وكثـرة توظيـف تقاطـع النصـوص الأدبيَّة السـابقة بآليَّـة التناص من اسـتدعاء الموروث المعرفيّ، يُضفي على النصِّ المنتَج سـمة الإبداع الفنِّيّ، فما نلاحظه في استرسال تحليل هذه القصيدة تقاطع أجواء التناص القرآنيّ مع التناص الشعريّ من أحد الشعراء المعاصرين، قال:

فناموا..

أيُّها الحالمون بالرغيف!!

فلا شريفَ يراكُم

وأينَ الشريف؟!

وكهفكم رصيف..

ولا كلب لكم

فالكلابُ مشغولةٌ

تحرسُ خزائن آلهة

الخبز..!!

فقوله: (فناموا أيُّها الحالمون بالرغيف) تناص امتصاصيّ من قول الجواهري:

نـــامـــي فـــإن لم تـشـبـعـي

مـــن يـــقـــظـــةٍ فـــمـــن المـــنـــامِ

وقوله: (فالكلاب مشـغولةٌ تحـرس خزائن آلهة الخبز) تنـاص امتصاصي من قول الجواهريّ من القصيدة نفسها:

نـــامـــي جـــيـــاع الـــشـــعـــب نـــامـــي

حـــرســـتـــك آلهـــــة الـــطـــعـــامِ

هذا تناص امتصاصي من قول الجواهريّ توافق امتصاص مغزى ومضمون ومعاني بيتَي الجواهريّ من دون تكرار أي لفظ أو تشـابه النسـج في توظيف عدنان الجزائريّ، فتوافقت فكرة قصيدته (جياع الشـعب) مع قصيدة عدنان الجزائريّ (أطفال الكهف)، ومـن ثمَّ ممكن أن نعـدَّ قصيدة الجواهري عتبـة مرجعيَّة لقصيدة أطفـال الكهف تُحلِّل

تفاصيلها وتفكُّ طلاسمها، وعاد الشاعر من جديد بتناصٍّ آخر تخلَّل التناصَّين من بيتَي الجواهريّ، قال:

ولا كلب لكم

فالكلابُ مشغولةٌ

فاستدعى الشاعر قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾، مشيرًا إلى كلب أصحاب الكهف، هو تناص غير مباشر، وشكليَّته جزئيَّة، لم يوظِّف سوى مفردة واحدة، ولكن الفرق مع أطفال الكهف أكثر قسوة، وهي أنَّ أصحاب الكهف كان لهم كلبٌ وفيّ، لم يفارقهم، أمَّا أطفال الكهف فلا يوجد من يوفي لهم، فلفظة الكلب الأولى كانت إيجابيَّة في معناها، وهو الوفاء، ولفظة الكلب الثانية كانت سلبيَّة في معناها، وهو جشع الحكَّام، هنا تكمن إمكانيَّة الشاعر وطاقاته الإبداعيَّة في توظيف لفظة واحدة، بسياق واحد، بمعنَيين متضادَّين.

ومن مميِّزات هذه القصيدة، ولربَّما من فرائد التناصَّات القرآنيَّة واقتباساته، أنَّ نَفَس الشاعر في تناصِّه مع سورة الكهف كان نَفَسًا عميقًا وطويلًا، تشعر وكأنَّك تُعيد قراءة سورة الكهف بمعاناة عراقيَّة معاصرة، وصوَّر لنا حال هؤلاء الأطفال المتناثرين على الرصيف، فقد شبَّه رصيفهم بالكهف، وحقيقة عنوان القصيدة، لولا المقاربة التناصيَّة مع القرآن الكريم، لكان عنوانها (أطفال الرصيف)، وليس (أطفال الكهف)، قال:

وكهفكم رصيف..

وحين يقلِّبهم الطغاة

ذات اليمين

وذات الشمال..

تخجل الشَّمسُ

فلا تزاور عنكم

ولن يقرضكم أحدٌ

كسرة خبز..!!

تناصٌّ قرآنيٌّ بسبكٍ جديدٍ ونسجٍ بارع مع فارق كبير بين فاعل الفعل قلَّب في البيت الشعريّ والآية الكريمة، فالذي يقلِّب أصحاب الكهف ذات اليمين وذات الشمال، هم الملائكة، حتَّى لا تأكل الأرض أجسادهم، إلَّا أنَّ فاعل التقليب في تناص الشاعر كان الطغاة، وقد أراد الشاعر بالطغاة الحكَّام والمفسدون، كما أنَّ نتيجة تقليب أصحاب الكهف كان بسبب رقودهم فرارًا من الطغاة، فالطغاة هم سبب تقليبهم ورقودهم على نحوٍ عامٍّ.

وما أروع تناصَّه الآخر، وهو يكمل السيناريو التصويريّ الجديد للنصِّ القرآنيّ بأبطال معاصرين، هم أطفالنا الأيتام، حين أسند الخجل إلى الشمس بآليَّة الاستعارة، تخجل الشمس فلا تزاور عنكم، فالشمس تزاور على أصحاب الكهف وتقرضهم عند الغروب، فهو إعجاز إلهيّ، حفاظًا عليهم وحمايةً لاجسامهم في حين تخجل شمس العراق أن تحرق وجوه الأطفال الغضَّة الجميلة، وهم متناثرون على الرصيف، ومن المعاني اللطيفة حين امتصَّ عدنان الجزائري معنى قرض الشمس عند الغروب، وهو معنى (التَّرك)، فجعل من المعنى يقرضهم، أي يعطيهم كسرة خبزٍ دينًا، ففرَّق بين معنى التَّرك ومعنى الإعطاء، هنا تمكن براعة الشاعر في التوظيف والسبك، وكأنَّ أوراق الخريف (الأطفال)، فصار للشاعر معاني مبعثرة على الرصيف، أو مطروحة في الطريق، فجعل منها عُقْدًا نفيسًا خيطهُ سورة الكهف المباركة.

فهذا التناص التركيبيّ المباشر، وغير المباشر، والامتصاصيّ، والإشاريّ من الثقافة القرآنيَّـة، يدفع بـما لا يترك مجالًا من أن يكون القرآن المجيد والسـورة الكريمة المقتبس منها نصًّا موازيًا وعتبةً مساعدةً لكشف مضامين الأعمال الأدبيَّة التي دفعت الأدباء من الاقتباس بهذه الطريقة التي وجدوا فيها اتِّصالًا كبيرًا بين اقتباس العنوان المختزِل لفكرة النصِّ مع معاني ودلالات الآيات القرآنيَّة بوسـاطة سياقها في السورة الوارد فيها، ومن ثمَّ يكون القرآن الكريم نصًّا فوق فوقي لبناء المعاني الجديدة، وفتح مسافات واسعة من الدلالات، وربطها مع النصِّ الأصليّ.

النتائج

١. قصيدتـا (نوح... النبيّ) و(أطفال الكهف....)، إذا نظرنا إليهما عنوانًا موازيًا ومتنًـا رئيسًـا، نجدها، إن جاز لنا التعبـير، قصيدَتَين قرآنيَّتَـين عنوانًا وفكرةً ومضمونًا.

٢. تبيَّن بما لا يدع مجالًا للشـك أنَّ مرجعيَّة التناص عتبة مهمَّة في كشف مضامين النـصِّ الرئيـس؛ لأنَّ تقاطـع النصـوص وتداخلهـا في النصِّ المنتَـج الجديد لا يمكن أن يكون اعتباطًا، بل هو استدعاء تشابه في المواقف أو السياقات، أو استحضار المغازي المتَّفقة في الدلالات.

٣. بفضل الله علينا اسـتطعنا أن نجعل فكرة (عتبة مرجعيَّة التناص) المسـتدركة عـلى العتبات النصيَّة في إطار النـصِّ الموازي حيِّز التطبيـق العمليّ على نصَّين شعريَّين مختارَين بمنهجيَّة نظريَّة القراءة وجماليَّات التلقِّي.

٤. منهـج التلقِّي والقراءة المنتجة أثبت فاعليَّتـه التحليليَّة بإضفاء المعاني الجديدة والمتعـدِّدة التي منحت القارئ حريَّة في فتح مسـافات الجمال، وملء فراغات الإبداع.

٥. نجح عدنان الجزائريّ في توظيف النصِّ القرآنيّ توظيفًا أعاد صياغة المضامين الإنسانيَّة بسيناريو تراجيديّ مأساويّ يعبِّر عن واقعيَّة.

٦. تميَّز الشاعر عدنان الجزائري بنَفَس عميق في احترافيَّة وتمرُّس في توظيف أكبر

عدد ممكن من النصوص القرآنيَّة بطريقة لم تخلَّ بسبكها أو فضاضة في معانيها أو إرباكًا في أفكارها، وكانت قصيدة (أطفال الكهف) مصداقًا على ذلك.

٧. استطاع الشاعر أن يمازج بمهنيَّة عالية بين أكثر من نوع تناص، فقد دَاخَلَ من دون تقاطع بين النصِّ القرآنيّ وحكمة للإمام الشافعيّ في قصيدة (نوح... النبيّ)، وبين النصِّ القرآنيّ وبيتَين للشاعر الكبير محمَّد مهدي الجواهريّ في قصيدة (أطفال الكهف....).

توصية:

نأمل من الباحثين المهتمِّين بالنقد الأدبيّ الحديث تفعيل هذه العتبة الجديدة (مرجعيَّة التناص) في بحوثهم النقديَّة، باختيار متون أدبيَّة شعريَّة وسرديَّة مجالًا للتطبيق.

المصادر

١. ترويض النصِّ، حاتم الصكر، الهيأة المصريَّة العامَّة للكتاب، سلسلة دراسات أدبيَّة، ١٩٩٨م.

٢. التناص التراثيّ في الشعر العربيّ المعاصر، عصام واصل، ط١، دار غيداء، عمان، ٢٠١١م.

٣. التناص القرآنيّ في الشعر العراقيّ المعاصر دراسة ونقد، عليّ سليمي وعبد الصاحب طهماسبي، مجلَّة إضاءات نقديَّة، السنة الثانية، العدد السادس، ١٣٩١، حزيران، ٢٠١٢م.

٤. التناص دراسة نقديَّة في التأصيل لنشأة المصطلح ومقاربته ببعض القضايا النقديَّة القديمة دراسة تحليلية، د. عبد الفتاح داوود كاك.

٥. التناص في الشعر العربيّ الحديث، البرغوثيّ أنموذجا، حصَّة البادي، ط١، دار كنوز المعرفة العلميَّة للنشر والتوزيع، عمَّان، ٢٠٠٩م.

٦. التناص في الشعر العربيّ المعاصر، ظاهر محمَّد الزواهرة، ط١، دار الحامد، عمان، ٢٠٠٣م.

٧. التناص وجماليَّاته في الشعر الجزائريّ المعاصر، مباركي جمال، دار هومة، الجزائر، ٢٠٠٣م.

٨. الشعر والتلقِّي، عليّ جعفر العلَّاق، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمَّان، الأردن، ط١، ١٩٩٥م.

٩. عالم النصِّ دراسة بنيويَّة في الأساليب السرديَّة، سلمان كاصد، دار الكنديّ، الأردن.

١٠. العتبات النصيَّة في رواية فخاخ الرائحة ليوسف المحيميد، رسالة ماجستير (ميَّادة علال، ومنيرة ضيف)، جامعة محمَّد بوضياف بالمسيلة، كليَّة الآداب واللغات، الجزائر، ٢٠١٩م.

١١. علم النصِّ، جوليا كريستيفا، ترجمة: فريد الزاهي، وعبد الجليل ناظم، دار توبقال، ط٢، المغرب، ١٩٩٧.

١٢. فنجان العرَّافة، مجموعة شعريَّة، عدنان الجزائريّ، دار الفرات للثقافة والإعلام، ٢٠٢١م.

١٣. مناهج النقد المعاصر، د. صلاح فضل، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠٢م.

الشَّهيد الشَّيخ محمَّد آل حَيدَر (ت ١٤١١هـ)
حياته وآثاره

أ.م.د. صبيحة حسن طعيس
الباحث أحمد تيمور فليِّح
الجامعة المستنصرية/كليَّة التربية الأساسيَّة

The Martyr Sheikh Muhammad Al-Haidar (Died 1411 A.H) His Life and Works

Asst. Prof. Dr. Sabiha Hassan Ta'ais
Researcher Ahmed Taymour Falih
University of Al-Mustansiriya/College of Basic Education

ملخَّص البحث

كان الشهيد الشيخ محمَّد آل حيدر من الشخصيَّات الدينيَّة والأدبيَّة البارزة التي كان لها الأثر الطيِّب في التاريخ المعاصر لمدينة الحِلَّة، إذ كان ممثِّلًا للمرجعيَّة الدينيَّة في هذه المدينة، في زمنٍ عصيبٍ مرَّ فيه المؤمنون في العراق بأحلك الظروف، وقاسوا الظلم والعدوان من السلطة البعثيَّة الغاشمة، فكان نصيبه من ذلك الجور النصيب الأكبر، فسُجِن وضيِّق عليه واستُشهد هو وولداه والعديد من أقربائه وتلاميذه ومن يتَّصل به.

وتقديرًا لبعض فضل أهل الفضل، حاول الباحث في هذه الوريقات المتواضعة إلقاء الضوء على جوانب مضيئة من حياته ونشاطه الدينيّ والأدبيّ، والظروف التي أحاطت به.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

Abstract

The Martyr Sheikh Muhammad Al-Haider was one of the prominent religious and literary figures who had a good impact on the contemporary history of the city of Hilla.As he was a representative of the religious authority in this city in a difficult time when the believers in Iraq went through the darkest conditions and endured the injustice and aggression of the brutal Baathist authority, so his share of that injustice was the largest share, he was imprisoned and narrowed down, and he and his two sons and many of his relatives, students and contacts were martyred.

In appreciation of his merit, the researcher tried in these humble papers to shed light on the luminous aspects of his life, his religious and literary activity, and the circumstances he went through.

And Praise be to Allah, the Lord of the Worlds.

مقدِّمة

يحاول هذا البحث تسليط الضوء على النشاط الدينيّ والأدبيّ الذي اضطلع به الشهيد الشيخ محمَّد آل حيدر (ت١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، وكان سبب اختيار هذا العنوان يعود إلى عوامل ذاتيَّة، وأخرى موضوعيَّة، فمن العوامل الذاتيَّة رغبة الباحث في دراسة هذه الشخصيَّة التي طالما سمع الحِلِّيّين يذكرونها بالذِّكر الطيِّب، وأمَّا الجانب الموضوعيّ فهو احتياج الباحث إلى دراسة هذه الشخصيَّة؛ لتكون تمهيدًا لدراسة ديوانه دراسة لسانيَّة تداوليَّة في رسالة جامعيَّة، فكان هذا البحث الذي قُسِّم على ثلاثة محاور، فتناولت في المحور الأوَّل، وهو في (الولادة والنشأة وتكوين الذات الاجتماعيَّة)، الذي تعرَّضت فيه لولادته وأسرته، والعوامل التي أثَّرت في تكوينه العلميّ، والثناء عليه، وأمَّا المحور الثاني فكان في عمله الحوزويّ، والوكالات الشرعيَّة التي اضطلع بها، وتمثيله للمرجعيَّة الدينيَّة المتمثِّلة في السيِّد محسن الحكيم، والسيِّد أبي القاسم الخوئيّ، فتناولت فيه قيامه بالجهود الدينيَّة، وما لاقاه هو والمقرَّبون منه في سبيل ذلك من المضايقات من السلطة الصداميَّة، وأمَّا المحور الثالث فتناولت فيه تراثه الفكريّ والأدبيّ.

وأخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

المحور الأوَّل

الولادة والنشأة وتكوين الذات الاجتماعيَّة

الشَّيْخُ محمَّدُ آلِ حَيْدَرِ المَشهور بِالشَّيْخ محمَّد حَيْدَر، من (أُسْرَة آل حَيْدَر)، وهي الأسرة التي «عُرفت في أجواء العلم والأدَب زمنًا طويلًا بين النَّجَف وسوق الشيوخ... فقد أنجبت هَذِهِ الأسرة أفرادًا لهم مكانتهم في سجل الأدَب العربيّ»[١]، وقد أسهم أفراد هَذِهِ الأسرة الكريمة «في بناء الحركة العلميَّة والأدبيَّة في سوق الشيوخ حتَّى تردَّد صداها في النَّجَف، وَكان السر في المجاوبة بين البلدين يعود لهم»[٢]، فكان «لهم الفضل عَلَى سوق الشيوخ؛ فإنَّهم هذَّبوا أخلاقهم وشحذوا قرائحهم وقاموا بتربيتهم تربيةً حسنةً، حتَّى أصبح البلد بفضلهم من البلدان المرموقة التي يتشوَّق إليها الرائح والغادي»[٣]، ولذَلِكَ قَالَ فيهم الشَّيْخ محمَّد طاهر السماويّ (ت١٣٧٠هـ):

«ثُمَّ بَنُو حَيْدَر مِنْ وَثَّالِ
في الفَضْلِ مِنْ مِثَالِ»[٤]

وَفِي آل وَثَّالِ زعامة قبيلتهم (آل الأجوَد) التي شكَّلت مع بني مالك وبني سعيد

(١) شعراء الغريّ: ١/ ٣١٣.
(٢) المصدر نفسه: ٧/ ٥١٥.
(٣) معارف الرجال: ٢/ ١٩٣.
(٤) عنوان الشرف من وشي النجف: ١/ ٦٢، وعنه: مشهد الإمام أو مدينة النجف: ٣/ ٦٠٥.

حلفًا عَشَـائِريًا عُرِف بـ(المنتفق)[1]، أو المنتفك أو المنتفج؛ ولذلك ورد نسب المنتفكيّ في ترجمة بعض أجداده[2].

ووالد الشَّـيْخ محمَّد وجـدَّه وعدَّة أفراد مـن أسرته كانوا من العلـماء والفقهاء[3]، «ومـا زال العلم في هَـذِهِ الأسرة حتَّى اليـوم»[4]، وأمَّا أجداده مـن آل الأجوَد، فكانوا ملوكًا عَلَى الأحسـاء، وَكانت مملكتهم تُعرف بالمملكة الجبريَّة[5]، ويسـمِّيهم النجديُّون (بني زويمل)[6].

ولادته ونشأته

ولد في قضاء سـوق الشـيوخ التابع للواء المنتفك (محافظة ذي قار حاليًّا)، وَكانت ولادتـه في عام ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م، وقد ذكر هـذا في بعض كتاباته[7]، وتـؤرِّخ هويَّة الأحوال المدنيَّة ولادته في ١/ ٧/ ١٩٢٧م[8]، وفي ضوء ذلك فإنَّ ما ذكرته بعض المصادر

(١) ينظر: عشائر الفرات الأوسط والجنوبيّ في الحِلَّة والديوانيَّة والسماوة والناصريَّة: ١١٤-١١٥.
(٢) ينظر: مُعجَم رجال الفكر والأدب في النَّجف خلال ألف عام: ١/ ٤٥٨.
(٣) ينظر: مشهد الإمام أو مدينة النجف: ٣/ ٦٠٥-٦١٤، وماضي النجف وحاضرها: ٢/ ١٩٢-١٩٩، ومعجـم رجال الفكـر والأدب في النجف خلال ألف عـام: ١/ ٤٥٨-٤٦١، والنَّجف الثانية، مدينة سـوق الشيوخ حاضرة العلم والأدب، نشـأتها وتطوُّرها، أسرها العلميَّة، نهضتها الأدبيَّة: ٣٦٦-٤١٨.
(٤) تاريخ الأسر العلميَّة في مدينة النَّجف الأشرف، د. حسـن عيسـى الحكيم، مجلَّة تراث النَّجف ع١، س١، ربيع الأوَّل١٤٣٠هـ، ص٢٦٤.
(٥) ينظر: أنساب الأسر الحاكمة في الأحساء: ١/ ٢٠٤ وما بعدها.
(٦) ينظر: تحفة الألباء في تاريخ الأحساء: ١٠٣.
(٧) ينظر: صورة موجزة عن حياتي (مخطوط)، وتاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٣.
(٨) ينظر: الهوية الشـخصيَّة المرقمة ١٢٨٥٢ الصادرة من مديرية جنسـية الحِلَّة باسم: محمَّد جعفر باقر الحيدر.

التـي أرَّخت ولادتـه بعام ١٣٤٥هـ[١] أو ١٩٢٨م[٢]، غير صَحِيحٍ، وكذلك ما انفرد بذكـره (الدكتور عبد الرضا عوض) في بعض كتبه، فقـد أرَّخ ولادته بعام ١٩٣٥م[٣]، ويبدو أنَّه انتبه إلَى وهمه، فعاد وصَحَّحَ تاريخ ولادته في بعض كتبه الأخرى[٤].

وذكر الدكتور محمَّد حسـين عليّ الصغير في ترجمته أنَّه ولِد في النَّجف الأشرف[٥]، وهو وهمٌ أيضًا.

وشـهد الشـيخ محمَّد آل حَيْدَر في فـترة طفولته أحداثًا مهمَّة كان مـن أبرزها ثورة عَشَائِر سوق الشيوخ عَلَى الحكومة الملكيَّة عام ١٩٣٥م، وَكان لعمِّه الشَّيْخ محمَّد حسن حَيْـدَر (ت١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م) دورٌ مهـمٌّ في حمايـة موظَّفي الدولة مـن بطش رجال العَشَـائِر؛ إذ أوصلهـم إلَى مأمنهـم، وحاول التوسُّـط بـين الدولة وبين الثـوَّار، إلَّا أنَّ وساطته قد فشلت بسبب بعض الفوضويِّين[٦].

حياته العائليَّة

كان أوَّل زواج لـه في (عـام ١٩٥٠م) تقريبًـا، وأثمـر هذا الزواج عـدَّة أولاد من الذكور والإناث، كان أوَّلهم ابنه البكر الشَّهيد باقر (ت١٩٩١م) الَّذي به يكنَّى، ورافقته أمُّ باقر لأكثر من عقدَين من الزمن في النَّجف وجلولاء وبغداد والحِلَّة، وتوفِّيت في عام

(١) ينظر: أبو جعفر محمَّد بن الإمام عليّ الهادي عليه السلام (سبع الدجيل): ١٧٣.
(٢) ينظر: موسـوعة عن قتل واضطهاد علماء الدين في العراق: ٢/ ١٢٢٢، النجف الثانية: ٤٠٢، معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام: ١/ ٤٦١.
(٣) ينظـر: أوراق حِلِّيَّـة من الزمـن الصعب: ٢٥٠، الانتفاضة الشـعبانيَّة في الحِلَّـة: ٣٧ الهامش، معجم الشعراء من العصر الجاهليّ حتَّى سنة ٢٠٠٢م: ٤/ ٣٦٣.
(٤) ينظر: أدباء وكتَّاب بابل المعاصرون: ١/ ١٧٠، شعراء الحِلَّة السيفيَّة ٢٦٤.
(٥) ينظر: فلسطين في الشعر النجفيّ المعاصر: ١٨١ الهامش.
(٦) ينظر: تاريخ الوزارات العراقيَّة (العهد الملكيّ): ٤/ ١٣٧-١٣٨.

١٩٧١م، وظلَّ يرثيها بقصائدَ باكيةٍ شكَّلت جزءًا مهمًّا من ديوانه[١]، بعدها تزوَّج للمرَّة الثانيـة من امرأة أرملـة، هي ابنة أحد أصدقائـه، ورُزِق منها بولد، سـمَّاه صادقًا (وهو مهنـدس حاليًّا)، ولكنَّه ما لبث أن اختلف معها وطلَّقها، وفي هذا يقول في أبيات كتبها عام ١٩٧٣م:

«مَـــرَضِي إنَّ زَوجَـتِـي بِـنْـتُ أغْـلَى الـ
ـنَّـاسِ عِـنْـدِي وَمَجْـدُهَـا في مـدَبي
جِـئْـتـهُـا خَـاطِـبًـا بِـرَغْـبَـةِ نَـفْـسي
أي وَرَبِّي وَالحُـــبُّ يَـمْـلأُ دَربي
فَـاجْـتَـمَـعـنَـا لَـكِـنْ بِـغَـيْرِ قُـلُـوبٍ
غَـــيْرَ إنَّ الأَبْـــدَانَ بَـاتَـتْ بِـقُـرْبِ
أَجِـــدُ المَـــوْتَ في الِّـلِـقـاءِ هَـنِـيـئًـا
بِـاجْـتِـمَـاعٍ لَـنَـا عَـلَى غَـيرِ حُـبِّ
عَـيـنُـهَـا لَمْ تَـكُـنْ تَـــرِفُّ لِـعَـيـنِي
أي وَرَبِّي وَقَـلْـبُـهَـا غَـيرُ قَـلْـبِـي»[٢]

ويختم هَذِهِ الأبيات ببيتٍ يظهر منه حسـن خلقه، ومفارقته إيَّاها بالتي هي أحسن، فيَقُولُ:

«ذَاتُ طَـبْـعٍ سَـمْـحٍ وَعَـقْـلٍ رَصِـينٍ
وِشِـفَـاهٍ لَمْ تَـبْـتَـسِـمْ لِـمُـحِـبٍّ»[٣]

(١) ينظر: ديوانه: ٢/ ١١٩-١٤٥.
(٢) ديوانه: ٢/ ١٦٣.
(٣) ديوانه: ٢/ ١٦٣.

وبعد ذلك تزوَّج للمرَّة الثالثة، وقد بلغ الخمسين من العمر.

وكان له من الذريَّة سبعة من الأولاد الذكور، وستُّ بنات.

دراسته

بدأ الدراسة في المدارس الرسميَّة، ووصل إلى الصفِّ الخامس الابتدائيّ[١]، وقد أفاد كثيرًا في تلك المرحلة من حضوره في مجلس أسرته العلميّ والأدبيّ، الَّذي تحوَّل إلى «مدرسةٍ خرَّجت العديد من الأجيال الأدبية في هذه المدينة المعطاء»[٢]، وذكر في بعض كتاباته أنَّه في عام ١٩٤٥م التحق بالحوزة العلميَّة في النَّجَف الأشرف مع أخيه الأكبر مُوسَى (ت ١٩٨٨م)؛ ليسيرا على طريق العلم كما سار أبوهما وأجدادهما في طلب العلم، وكان السبب في هذا نصيحة أحد المؤمنين في سوق الشيوخ يسمَّى الحاج حسين الَّذي حثَّ الشَّيخ جعفر آل حَيدَر، وقال له: عليك «بإرسال أولادك إلى النجف الأشرف؛ لئلَّا تنقطع الذريَّة من دراسة العلوم الدينيَّة...»[٣].

شيوخه[٤]

١. السيِّد أبو القاسم بن عليّ أكبر الموسويّ الخوئيّ (ت١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

٢. الشَّيخ أسد بن محمَّد بن عيسى بن محمَّد عليّ بن حيدر المعروف بالشَّيخ

(١) ينظر: صورة موجزة عن حياتي (مخطوط).

(٢) النجف الثانية: ٦٣٥

(٣) صورة موجزة عن حياتي (مخطوط). في حين قال في رسالته إلى الدكتور جودت القزوينيّ: «وحين أدركت السنة الثانية عشرة من العمر توجَّه بنا والدنا (عليه الرحمة) مع أخي الأكبر الشيخ موسى إلى النجف الأشرف لدراسة العلوم الشرعيَّة...». تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٣. وهذا يقتضي أنَّه بدأ الدراسة في النجف الأشرف في حدود عام ١٩٣٩م.

(٤) ينظر: تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ٩٨.

أسـد حيدر (ت ١٤٠٥هـ)، وهو من أسرته، إذ يلتقي معه بالشَّـيخ محمَّد عليّ آل حَيدَر، ودرس عنده أوليَّات العربيَّة.

٣. السيِّد اسماعيل بن حيدر الصدر (ت ١٣٨٨هـ).

٤. الشَّيخ باقر شريف القرشيّ (ت ١٤٣٣هـ)، الَّذي درس عليه شرح ابن الناظم عـلى ألفيَّة ابن مالك، وفي هذا يقول: «وبينما كنَّا مشـغولين في بحوثنا، إذ وفد علينا العلامة الشَّـيخ جعفر حيدر ومعه ولداه الشَّـيخ موسى والشَّيخ محمَّد، وطلب منِّي أن أتولَّى تدريسهما ألفيَّة ابن مالك، وهي من أمَّهات كتب النحو، وكنت متخصِّصا بها، فاستجبت له، وفعلًا فقد حضرا زهاء سنة عندي، وهما مجدَّان، وكان الشَّيخ محمَّد آية في الذكاء، وقد أتقن علم النحو، كما صار مدرِّسًا فيه، ودرس بعد ذلك علم المنطق وعلم المعاني والبيان...»[1].

٥. السيِّد حسين الحماميّ (ت ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م).

٦. الشَّيْخ عليّ بن عبد العزيز زين الدين البصريّ (ت ١٤٠٧هـ).

٧. السيِّد محسن بن مهدي الطباطبائيّ الحكيم (ت ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).

٨. الشَّيْخ محمَّد تقي الجواهريّ (ت ١٣٩٩هـ).

٩. الشَّيْخ محمَّد رضا العامريّ الحويزيّ (ت ١٤٢٣هـ).

١٠. الشَّيْخ محمَّد طاهر آل الشَّيْخ راضي (ت ١٤٠٠هـ).

ويلاحَـظ أنَّـه كان يحـضر الـدروس العالية في الفقـه والأصول، وهـو في مرحلة السـطوح، ولكن دراسـته كانت متقطِّعـة، وفي هذا يقـول: «ولـمَّا تتكامل دراسـتي في

(١) هكذا عرفت الشيخ محمَّد حيدر، تقريظ الديوان: ١/ ٣٣.

الأصـول والفقه، حضرت بعض دروس الاسـتدلال الفقهيّ عـلى المرجعَين الكبيرَين السيِّد محسن الحكيم، والسيِّد حسين الحماميّ في فترات متقطِّعة، وفي دراسة غير منهجيَّة في شـكلها القديـم»[١]، وأمَّـا حضوره عند السـيِّد الخوئيّ فكان أقلَّ مـن حضوره عند السيِّدَين الحكيم والحماميّ، ونقل عنه السيِّد عبد الستَّار الحسنيّ «أنَّه حضر بحث السيِّد المذكور في بعض مراحل دراسـته، لكنَّه لم يفهم منه شيئًا؛ بسبب غموض المصطلحات، وتشعُّب الآراء بين النقض والإبرام على ما هو معهود بين القوم...»[٢].

تلاميذه

كان الشـيخ محمَّـد آل حيدر يدرِّس الدروس المختلفة، فـكان يحضر عنده عدَّة من التلاميذ، منهم[٣]:

١. إبراهيم مسلم.
٢. الأستاذ الدكتور أسعد محمَّد عليّ النَّجَّار.
٣. الأستاذ جليل الجبَّاويّ.
٤. السيِّد حسن تقي الموسويّ.
٥. الشَهِيد الشَّيْخ حسن الحِلِّيّ.
٦. العلَّامة الشَّيْخ رعد محمَّد الخالديّ.
٧. سعدي الساعاتيّ (أمين مكتبة الإمام الصادق في مرقد أبي الفضائل).

(١) صورة موجزة عن حياتي (مخطوط).
(٢) كما في تقريظه لديوانه: ١/ ٢٣
(٣) أخبرني بأسماء عدد منهم الدكتور أسعد محمَّد عليّ النَّجَّار، والأستاذ جليل الجبَّاويّ، والأستاذ عماد الحاج حسن (من تلاميذ المترجَم).

٨. الشَهِيد صفاء عليّ علوش.

٩. الشَهِيد عبَّاس الشَّيخ كاظم الصفَّار.

١٠. عبد السجَّاد تقي.

١١. المهندس الشَّهيد علاء رحيم الصفَّار.

١٢. عماد الحاج حسن.

١٣. فلاح السماويّ.

١٤. الشهيد مرتضى محمَّد آل حيدر.

١٥. محمَّد عليّ عبد الرزَّاق.

١٦. السيِّد محمود الأعرجيّ.

١٧. الشهيد السيِّد مهدي شبَّر (ت ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)... وغيرهم.

وهـؤلاء كلُّهـم تلاميذه في الحِلَّة، وأمَّـا تلاميذه في النجف الأشرف، فلم اسـتطع الحصول على شيء عنهم.

وفاة والده وانقطاعه عن الدراسة

والحـدث الَّذي شـكَّل تغيُّرًا مفصليًّا في حياته، فقدانـه والده في عام ١٩٥٣م، وفي هذا يقول: «ولـمَّا يتكامل السـير الدِّراسيّ توفِّي والدي رحمه الله في سـوق الشيوخ، وأقيمت له الفاتحة، كما هـي العادة الجارية، ومأتم تأبينيّ يوم الأربعـين، حضرته الطبقات العلميَّة والأدبيَّة من النجف الأشرف وكربلاء والكاظميَّة وسـائر البلدان، وطُبع النتاج الأدبيّ المنظوم والمنثور بكتاب يسمَّى (المهرجان الخالد)»[1].

(١) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٣.

وقد أثَّر فقدان والده تأثيرًا سلبيًّا في مسيرته العلميَّة، إذ كان هو المتكفِّل به وبعائلته من الناحية الماليَّة، وفي هذا يقول: «وبعد الأربعين رجعت إلى النجف الأشرف لممارسة أبحاثي العلميَّة، وقد أمضَّ بي فقدان السبب الرئيس من حياتي الاقتصاديَّة»[١].

رجع الشَّيخ محمَّد آل حيدر إلى النجف الأشرف بعد أربعين والده وواصل دراسته لعدَّة سنوات، إلَّا أنَّه كان يعاني من الضائقة الماليَّة التي ألـمَّت به بعد وفاة والده، إذ لم يبقَ له إلَّا الراتب الحوزويّ، هو لا يفي إلَّا باليسير من احتياجاته واحتياجات عائلته[٢]، وفي هذا يقول: «والسبب في هذا الانفكاك وعدم الجديَّة في مسايرة الحركة العلميَّة في أسلوبها الحوزويّ في النجف الأشرف؛ عدم انتظام المعيشة، ولشدَّة الحاجة، وتفوُّق عامل العفَّة والتجرُّد وعدم الالتصاق والوقوف على الأبواب، ما عدا باب الله ﷻ، فإنِّي مررت بمصاعب المعيشة، وكنت معيلًا بأطفال لا بدَّ لهم من طعام ولباس وسكن، لذا اضطررت إلى الانتقال إلى جلولاء»[٣].

الثناء عليه

جاء ذكره في كتب التراجم مع الثناء عليه، ولو أردنا نقل جميع ما قيل فيه لطال الكلام، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك جله، فممن أثنى عليه:

١. **الشَّيْخ جعفر بن بَاقِر محبوبة النَّجَفيّ** (ت١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م)، الَّذي ذكر أنَّه «من الأدباء الشُّعراء، له شعر رائق مستحسن ينشد في نوادي التهنئة والرثاء»[٤].

(١) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٤.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢٤/ ١٠٤٠.
(٣) صورة موجزة عن حياتي (مخطوط).
(٤) ماضي النجف وحاضرها: ٢/ ١٩٦.

٢. **الشيخ محمَّد عليّ الغرويّ الأوردباويّ** (ت١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م) الذي وصفه بـ«الفاضل الأديب»[١].

٣. **الشَّيْخ محمَّد مُحْسِن الطهرانيّ مولدًا، النجفيّ مسكنًا ومدفنًا، المشتهر بـ(آغا بزرك الطهرانيّ)** (ت ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م)، فقد قَالَ عنه بأنَّه «من الفضلاء الشُّعراء»[٢].

٤. **الشَّيْخ عبد الحُسَين الأمينيّ** (ت١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م) الَّذي وصفه بـ«الشَّاعِر المبدع»[٣].

٥. **الشَّيخ محمَّد سماكة** (ت١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م) الَّذي كان في أواخر حياته يقول للذين يسألونه عن المسائل الشرعيَّة: «راجعوا الشَّيخ محمَّد حيدر فأنَّا لي به ثقة عالية»[٤].

٦. الشَّيْخ عليّ الخاقانيّ (ت١٣٩٨ أو ١٤٠٠هـ)، الَّذي وصفه بأنَّه «أديب فاضل وشَاعِر مطبوع... وشِعره يعرب عن استعداد وشعور وحس وفضيلة»[٥].

٧. **الشَّيخ محمَّد حُسَين حرز الدين** (ت١٤١٨هـ)، الَّذي أثنى على تجديده مسجد ابن نما، وقيامه بإلقاء المحاضرات والمواعظ والدروس فيه، وقال عنه: «الحجَّة التقيّ الشَّيخ محمَّد آل حيدر»[٦].

٨. **الشاعر فرهود مكِّيّ الجبوريّ** (ت١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م) الَّذي وصفه في أرجوزة الندوة قائلًا:

---

(١) أبو جعفر محمَّد بن الإمام عليّ الهادي عليه السلام (سبع الدجيل): ١٧٣.
(٢) طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر في القرن الرابع عشر): ١٦/ ١٤٨٤.
(٣) الغدير: ٨/ ٤٤٩.
(٤) من تقريظ السيد محمَّد عليّ النَّجَّار للدِيوَان: ١/ ٣٢.
(٥) شعراء الغريّ: ١١/ ١٦٢-١٦٣.
(٦) مراقد المعارف: ٢/ ٢٧٧ الهامش.

«فـهـو أخـو الـيراع والمـحـابـر
مـن يـومـه وهـو أخـو المـنـابـر
تـعـجـبـنـي أفـعـالـه الـنـواضر
وظـلـهـا الـوارف في الحـواضر»[١]

٩. **الحاج حُسَين الشاكريّ** (ت١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، الَّذي ذكر أنَّه قد «نظم الشِّعر وهو لـمَّا يتمَّ العقد الثاني بعد، حتَّى استوى شَاعِرًا يُشار إليه بالبنان»[٢].

١٠. **الشَّـيْخ بَاقِر شريف القرشيّ** (ت١٤٣٣هـ)، الَّـذي يصفه بأنَّه «من أفذاذ أهل العلم، ومن حسنات الحوزة العلميَّة، ومن دعائم الأدب العربيّ»[٣].

١١. **الباحث الشيخ كاظم عبُّود الفتلاويّ** (ت٢٠٠٩م)، الذي وصفه بأنَّه «فاضلٌ أديبٌ شاعرٌ»[٤].

١٢. **السيِّد محمَّد عليّ آل يحيى النَّجَّار الموسويّ** (ت٢٠١٧م)، الَّذي قَالَ فيه:

«كَـانَ فَـتَـى المِـحـرَابِ فِيْ حِـيْـنِـهِ
وَإِنْ يَـكُـنْ يُـوصَـفُ بِـالـشَـاعِـرِ
أَنْـجَـبَـهُ سـوقُ الـشُّـيُـوخِ الَّـذِيْ
مِـنْ قَـبْـلُ كَـمْ أَنْـجَـبَ مِـنْ طَـاهِـرِ
وَالحِـلَّـةُ الـفَـيـحَـاءُ قَـدْ رَحَّـبَـتْ
فِـيْـهِ وَفِيْ مَجْـلِـسِـهِ الـعَـامِـرِ»[٥]

(١) أُدَبَاء وكتاب بابل المعاصرون: ١/ ١٧٠-١٧١.
(٢) عليّ في الكتاب والسنَّة والأدب: ٥/ ٢٨٣.
(٣) مقدِّمة ديوانه: ١/ ٣٣.
(٤) المنتخب من أعلام الفكر والأدب: ٤٢٧.
(٥) دِيوَان السيِّد محمَّد عليّ النَّجَّار: ٤٠٠

١٣. **البَاحِثان رسول كاظم عبد السادة، وجهاد الحسَّانيّ**، اللذان وصفاه بأنَّه «فاضل أديب شاعر... ارتاد النوادي الأدبيَّة وشارك بها بشعره المبدع [كذا][١]، وكان يقظ النفس كريم الأخلاق...»[٢].

١٤. **الدكتور أسعد محمَّد عليّ النَّجَّار**، الَّذي أثنى عليه قائلًا: «يعدُّ الشَّيْخ محمَّد حَيْدَر من علماء الحِلَّة الأبرار ومن علمائها البارزين...»[٣]، وفي منظومته في أعلام الحِلَّة، ذكره في عشرة أبيات، منها:

«أَفْكَارُهُ كَانَتْ نَسِيجَ الفَرقَدِ
وَشِعرُهُ كَانَ لَطِيفَ المَورِدِ
بالحِلَّةِ الفَيحَاءَ كَانَ المُقْتَدَى
وَحَرفُهُ كَانَ مُضَاءً بِالهُدَى»[٤]

١٥. **الباحث إياد عيدان البلداويّ**، الذي وصفه بـ«العلَّامة الجليل والخطيب المتكلِّم الأديب»[٥].

١٦. **البَاحِث الشَّيْخ جبَّار جاسم مكَّاوي**، الَّذي وصفه بأنَّه «كان شَاعِرًا من الطبقة المرموقة، وكان سريع البديهة حاضر النكتة قويّ الخطابة، يسعى جاهدًا لجمع الأموال الشرعيَّة والمساعدات لإيصالها إلى عوائل الشهداء والسجناء والفقراء، وكان على درجة عالية من الورع والتواضع والزهد والبساطة في المعيشة، حتَّى لقي ربه شهيدًا مظلومًا

(١) يمكن أن تصحَّح إذا قُرِئت على صيغة المبنيِّ للمجهول.
(٢) موسوعة شعراء الغدير: ٧/ ٢٥٧.
(٣) من حديثه إلى مركز تراث الحِلَّة.
(٤) أرجوزة المحبَّة والوفاء في تراجم أعلام الحِلَّة الفيحاء: ١٣٩.
(٥) السيِّد محمَّد سليل الهادي عليه السلام: ١٥٥.

وترك حسن الذِّكر والثناء عليه»[١].

١٧. **البَاحِث الأستاذ جليل الجبَّاوي**، الَّذي وصفه بقوله: «كان يتمتَّع بروح الفكاهة والطرفة، بالإضافة إلَى خلقه العظيم، حيث جذب إليه الكثير من الشباب...»[٢].

١٨. **الدكتور جَودَت القزوينيّ**، الَّذي ذكر أنه: «يمتاز بسليقة وقَّادة شِعرًا ونثرًا، لا يكاد إذا نظم شِعرًا أو كتب نثرًا أن يعود إلَى ما كتب ليحذف هذا ويشطب ذاك... والغريب أنَّ شِعره ونثره يجيئان دائمًا عَلَى مستوًى عالٍ من الجودة والأناقة مبنًى ومعنى...»[٣].

١٩. **الدكتور حسن عيسى الحَكِيم**، الَّذي ذكر أنَّه «عرف بالفكاهة وسرعة البديهة»[٤].

٢٠. **الدكتور سعد الحَدَّاد**، الَّذي ذكر أنه «جمع في شِعره بين السلاسة في التعبير والسلامة في التفكير»[٥]، وأثنى كذَلِكَ عَلَى دوره في الحِلَّة، وأنَّه «كان فيها مثالًا يُحتذى به في الخلق والأدَب والعلم»[٦].

٢١. **البَاحِث السيِّد سلمان هادي آل طعمة**، الَّذي أطال في مدحه والثناء عليه، فوصف قصائده بأنَّها «شجرة آتت أكلها كلَّ حين، وزهت أوراقها ونضجت ثمارها دانية القطوف؛ لذلك فهي تكشف النقاب عن صدق حديث، وتنمُّ عن طيبة القلب

(١) مئة عالم وعالم من علماء الحِلَّة الفيحاء: ١٧٧.
(٢) شذرات من سيرة حياة شخصيات حِلِّيَّة: ٢٩٤.
(٣) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ٩٩-١٠٠.
(٤) النجف الأشرف والحِلَّة الفيحاء: ٧٧.
(٥) من حديث الدكتور سعد الحَدَّاد إلى مركز تراث الحِلَّة.
(٦) الحُسَين في الشعر الحِلِّيّ: ١/ ٤٤٤.

وسرعة [الـ]ـخاطر»[١].

٢٢. **الدكتور صاحب الحكيم**، الَّذي أثنى على شِعره وقوله الكثير من الشِعر الممتاز وتقدُّمه على أقرانه[٢].

٢٣. **البَاحِث طاهر آل عكلة**، الَّذي أثنى عليه قائلًا: «يلمس القارئ لشِعر محمَّد جعفر أنَّ الرجل يتمتَّع بشاعريَّة قويَّة وحس مرهف، حيث الرقَّة والجمال طافحتان على الكثير من أشعاره ومقطوعاته ونظمه المسرحيّ، والظاهر أنَّه برع في هذا الميدان مبكِّرًا، ولا غرو (فمن يشابه أباه فما ظلم)»[٣].

٢٤. **البَاحِث عامر تاج الدين**، الَّذي أثنى عَلَى دوره في مسجد ابن نما في عام ١٩٦٩م، وأثنى عَلَى دروسه ومحاضراته[٤].

٢٥. **الدكتور عبد الرضا عوض**، الَّذي وصفه بأنه «رجل دين وشاعر مُكثر من النَّظم»[٥].

٢٦. **السيِّد عبد الستَّار الحسنيّ**، الَّذي وصفه بأنَّه «شَاعِر البديهة والارتجال»[٦].

٢٧. **الكاتب عليّ نعمة الخفاجيّ**، الَّذي وصف حَيَاته بـ«الحياة العطرة المعطَّرة بالعلم والأدَب والبطولة والجهاد»[٧].

---

(١) الشَّيخ محمَّد حيدر، ملامح من حيَاته الأدَبية ق١، مجلَّة عروس الفرات، ع١٨، ص٥.

(٢) ينظر: مَوسُوعَة عن قتلَّ واضطهاد علماء الدين في العراق: ٢/ ١٢٢٢.

(٣) النجف الثانية: ٤٠٣.

(٤) ينظر: تاريخ مساجد الحِلَّة: ١٠١-١٠٢.

(٥) أُدَبَاء وكتاب بابل المعاصرون: ١/ ١٧٠، شعراء الحِلَّة السيفيَّة: ٢٦٤.

(٦) كما في تقريظه لدِيوَانه: ١/ ٢٣أ

(٧) الشَّيخ محمَّد آل حيدر مسيرة علميَّة وجهاديَّة، مجلَّة ردِّ الشمس، ع٩، شوَّال ١٤٣٨هـ: ٢١.

٢٨. **البَاحِث والمؤرِّخ كامل سلمان الجبوريّ**، الَّذي نقل الثناء على شعره[١].

٢٩. **الدكتور محمَّد حسين عليّ الصغير**، الذي وصفه بأنَّه «أستاذٌ فاضلٌ وشاعرٌ ماهرٌ وأديبٌ ملهَمٌ...»[٢].

٣٠. **الشَّيْخ الدكتور محمَّد هادي الأمينيّ**، الَّذي وصفه بأنَّه «عالمٌ متجدِّدٌ في أسلوبه، وشَاعِرٍ متفنِّن، وكاتب جليل، وخطيب متكلِّم، وبطل من أبطال الجهاد الدينيّ... انخرط في زمرة الشعراءِ، وقال الكثير من الشِعر الجيِّد الممتاز، وفاق أقرانه، وَكانت لقصائده صولتها وجولتها»[٣].

وفي ترجمته في مُعجَم البابطين: «لغته طيِّعة، وخياله قريب»[٤].

وفي ترجمته في مَوسُوعَة النَّجَف الأشرف: «أحد أعلام أسرته الكريمة، وأحد العلماء والأدباء والفضلاء... كان شَاعِرًا أديبًا اشترك في المناسبات الأدَبيَّة، ونشر الكثير من شِعره في الصحافة...»[٥].

(١) ينظر: مُعجَم الشعراء من العصر الجاهليّ حتَّى سنة٢٠٠٢م: ٤/ ٣٦٣.
(٢) فلسطين في الشعر النجفيّ المعاصر: ١٨١ الهامش.
(٣) مُعجَم رجال الفكر والأدَب في النجف خلال ألف عام: ١/ ٤١٦.
(٤) شعراء الحِلَّة في مُعجَم البابطين: ٢٥٢.
(٥) موسوعة النَّجف الأشَرف: ٢٢/ ١٤٠.

المحور الثاني

العملُ الحوزويُّ والوكالات الشَّرعيَّة التي اضطلعَ بها الشِّهيد في زمن السيِّد محسن الحكيم والسيِّد أبي القاسم الخوئيّ

جهوده الدينيَّة

اختاره السيِّد مُحْسِن الحكيم ليكون ممثِّلًا عنه في (جلولاء) عام ١٩٥٩م، ومكث هناك (ثلاث سنوات)، وكان بقاؤه في (جلولاء) يسبِّب له الأذى النفسيّ؛ لبُعده عن الجوِّ الثقافيّ والأدبيّ[١]، وفي هذا كتب في بعض أوراقه:

«وفي سنة ١٩٥٩ انتدبني المرجع الأعلى للأمَّة الإسلاميَّة المرحوم السيِّد مُحسِن الحكيم للقيام بالوظيفة الشرعيَّة في ناحية جلولاء من قضاء خانقين، وامتثلت أمره لأنِّي ما استطعت أن أواصل خطِّي الدِرَاسِيّ لحاجتي الاقتصاديَّة، ومكثت في جلولاء ثلاث سنوات»[٢]، وكان بقاؤه في جلولاء يسبِّب له المعاناة بسبب البُعد عن الجوِّ الثقافيّ والأدَبيّ؛ «إذ لم يكن في جلولاء أحد من هواة الأدب، وإنَّما كانوا مجموعة من العمَّال، ومن مصاعب الأديب أن يعيش في وسط مجتمع لا يفقهون بضاعته»[٣].

ويبدو ممَّا كتبه إلى الدكتور جودت القزوينيّ أنَّه في حدود عام ١٩٦٢م رجع إلى

(١) ينظر: تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) من تقريظ الشَّيخ باقر شريف القرشيّ لديوانه: ١/ ٣٤.

بلده سوق الشيوخ بعد بقائه ثلاثة أعوام في جلولاء، فقال: «ومكثت في جلولاء ثلاث سنوات، وبعدها رجعت إلى بلدتي (سوق الشيوخ) بوازع نفسي وعائليّ، وبقيت ستَّة أشهر، وقد خسرت [صفقتي]؛ لأنِّي لم أجد موضعًا تثبت عليه قدماي»[١].

وعندها بعث إليه السيِّد مُحْسِن الحكيم برسالة جوابيَّة يقول فيها: «أرى لك النقلة إلى جلولاء، فهي خير لدينك ودنياك»، وعندها رجع إلى (جلولاء) مرة ثانية[٢].

وشدَّ رحاله بأمر السيِّد الحكيم، وذهب إلى بغداد لمدَّة سنتَين (١٩٦٣-١٩٦٥م)، لأداء بعض النشاطات الدينيَّة، وتحمُّل المسؤوليَّة المناطة به من قِبل السيِّد مُحسِن الحكيم[٣]، وفي هذا يقول: «ثمَّ عاد بي المطاف إلى بغداد لممارسة الوظيفة الشرعيَّة في مسجد الأخ المُحسِن البار الحاج عبَّاس الحدَّاد، وبقيت عند ظلِّه الكريم مكفيَّ المؤونة مدَّة سنتَين»[٤].

وقد بقي على علاقة طيِّبة بالحاج عبَّاس الحدَّاد، ولـمَّا توفِّي عام ١٩٧٥، كتب قصيدة في رثائه[٥].

ولأسباب دينيَّة خاصَّة رجع إلى جلولاء عام١٩٦٥م، وبقي فيها مدَّة[٦]، والسبب في هذا، كما كتبه إلى الدكتور جودت القزوينيّ: «ثمَّ اضطربت جلولاء، ولم تستقر قضيَّتها على عالم دينيّ، ومن ثمَّ أرجعني السيِّد الحكيم عليه الرحمة إلى جلولاء، ومكثت ثلاث

(١) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٤.
(٢) المصدر نفسه: ٢٤/ ١٠٤.
(٣) ينظر: صورة موجزة عن حياتي (مخطوط).
(٤) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٤.
(٥) ينظر: دِيوانه: ١/ ٢٠٦.
(٦) ينظر: صورة موجزة عن حياتي (مخطوط).

سـنوات»[1]، وقد مرَّ أنَّه لم يكـن مرتاحًا فيها؛ ولذلك أطلقت عليـه صحيفة التضامن لقب سجين جلولاء، وقد عبَّر عن حالته النفسيَّة بقوله:

«بـرغـمـي لا طـوعًـا إلـيـك أعـود
فـأنـتِ جمـود لـلـعـلا وركـود[2]

ولكنَّه يجد نفسه ملزمًا بالرجوع إليها؛ امتثالًا لأمر السيِّد مُحسِن الحكيم:

قـيـود ولـولا (مُحـسِـن) لحـطَّـمـتـها
ويـا طـالـما ذلَّـت لـديـه أسـود»[3]

في الحِلَّة

وكان آخـر المطاف اسـتقراره في الحِلَّـة، «فكان فيها العالم والمرشـد الروحيّ الَّذي أحبَّته الحِلَّـة واحترمه الجميع فيها؛ لخلقه وتواضعه وفضلـه»[4]، وحطَّ رحاله فيها يوم الأحـد ١٤/ ١١/ ١٩٦٨ الموافق ٣ شـهر رمضـان ١٣٨٨هـ[5] وكيلاً للمرجع السـيِّد مُحسِن الحكيم، واستمرَّ بعد وفاة السيِّد محسن الحكيم عام ١٩٧٠م وكيلًا للسيِّد الخوئيّ لعقدَيـن من الزمن، و«تبوَّأ المكانـة العلميَّة الشرعيَّة في الحِلَّة في مسـجد (ابن نما) إمامًا للجماعـة ومحاضرًا»[6]، وفي ذلـك يقول: «ثمَّ عاد بي المطاف إلى الحِلَّة وهي الأمُّ الحنون، وعـلى ترابها نفحات مجد عظيم وتاريخ زاخر بالتراث الإنسـانيّ على الصعيدَين العلميّ

(١) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٤.
(٢) ديوانه: ٢/ ١٧٨.
(٣) المصدر نفسه: ٢/ ١٧٩.
(٤) موسوعة النجف الأشرف: ٢٢/ ١٤٠.
(٥) ينظر: مقدِّمة ديوانه: ١/ ٥١.
(٦) تكملة شعراء الحِلَّة أوالبابليَّات: ٣/ ١٢٨، حِلَّة بابل أو بغداد الصغرى: ٣/ ١٠٧.

والأدَبي»[١]، وحال نزوله مدينة الحِلَّة، أقام علاقات واسعة مع أهلها، فكان يحضر أفراحهم وأحزانهم، وكان يجذب الناس إلى الدين بحسن خلقه، فكان مثالًا عمليًّا للأخلاق الإسلاميَّة السامية[٢]، ولم تقتصر علاقاته على المسلمين، بل كان له جيران من النصارى، وكان على علاقة طيبة بهم[٣] امتثالاً لقوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[٤].

وعندما قدم إلى الحِلَّة، كان فيها «أربعة من العلماء المجتهدين، وهم: الشَّيخ محمَّد سماكة، و الشَّيخ عليّ سماكة، والسيِّد مسلم الحِلِّيّ، و الشَّيخ محمَّد تقي الفاضليّ، فاستطاع العمل تحت ظلِّ هؤلاء الأعلام، يرجع إليهم في الصغيرة والكبيرة، وبعد رحيل هؤلاء الأعلام، أصبح القائد والعالم والموجِّه الوحيد في الحِلَّة»[٥].

وابتدأ العمل الجاد في الحِلَّة، ففي عام ١٩٦٩م قام بتجديد مسجد ابن نما، وكان يقيم فيه صلاة الجماعة، ويلقي فيه المحاضرات والدروس، ويحيي المناسبات الدينيَّة، حتَّى أصبح المسجد، كما يحدِّثنا الشَّيخ محمَّد حُسَين حرز الدين «مدرسة علميَّة أدَبيَّة للوعظ والإرشاد وتهذيب النفوس، وقد تشكَّلت فيه حلقات التدريس في العلوم الدينيَّة والكلاميَّة»[٦]، وكانت محاضراته تدور حول «دراسة علوم الشريعة الإسلاميَّة، ودراسة القرآن الكريم، وما يقتضيه الحال من ممارسة المنبر الإسلاميّ فيما تتبنَّاه لغة العصر الحاضر»[٧].

(١) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٤.
(٢) مقابلة شخصيَّة مع الدكتور أسعد محمَّد عليّ النَّجَّار يوم الأربعاء ٢٥/ ١٠/ ٢٠١٧.
(٣) معلومات شخصيَّة أخبرني بها سبطه الحاج مهدي صاحب أحمد.
(٤) الممتحنة: ٨.
(٥) مئة عالم وعالم من علماء الحِلَّة الفيحاء: ١٧٦.
(٦) مراقد المعارف: ٢/ ٢٧٧ الهامش.
(٧) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٥ من رسالة وجَّهها إليه في سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

مَوكبُ أهل البيت

كتب الشَّيخ محمَّد آل حيدر: «وإنِّي ومنذ طفولتي أمارس المجالس الدينيَّة والحفلات الأدَبيَّة»[1]، وفي عام ١٩٧٠م أسَّس موكبا حُسَينيًّا أسماه موكب أهل البيت عليهم السلام، و«كان له صدى واسع في مدينة الحِلَّة ومدن الفرات الأوسط»[2]، كان يخرج في الأيَّام الثلاثة بعد العاشر من شهر محرَّم الحرام، «وكان يقوده من مسجد ابن نما ليشقَّ شوارع المدينة القديمة، وصولًا إلى حُسَينيَّة ابن إدريس الحِلِّيّ»[3]، وكان هذا الموكب يتكوَّن من عشر جوقات إلى اثنتي عشرة جوقة، تردِّد مستهلَّات باللغة العربيَّة الفصيحة يكتبها الشَّيخ محمَّد آل حيدر أو بعض زملائه من الشعراء، كالسيِّد رحيم العميديّ والسيِّد محمَّد عليّ النَّجَّار والشاعر شوقي جابر شعابث، وكان يستقبله في حُسَينيَّة ابن إدريس السيِّد نور الدين الأشكوريّ، ومن بعده السيِّد عبد الله الحُسَينيّ[4]. وربَّما كتب على بعض الرايات السود شِعرًا، مثل:

«أعلامنا السود شعار الأسى
أجبرنا الحزن على نشرها
مصائب السبط رمت نارها
في قلب من والاه في جمرها
٩/ ٢/ ١٩٧٤م»[5].

(١) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٤.
(٢) من حديث الدكتور أسعد النَّجَّار إلى مركز تراث الحِلَّة.
(٣) مئة عالم وعالم من علماء الحِلَّة الفيحاء: ١٧٦.
(٤) ينظر: دراسات في الشعائر الإسلاميَّة، الشعائر الحُسَينيَّة الحِلِّيَّة أنموذجًا: ١٨٤-١٨٦.
(٥) ديوانه: ٢/ ٢٢٨.

تدريسه

بدأ في التدريس في النَّجَف الأشرف، فكان يُدَرِّس بعضَ دروس المقدِّمات، وهو في العشرينيَّات من عمره[١]، وبرع في تدريس (علم النحو وعلوم العربيَّة بشكلٍ عام).

ولـمَّا استقرَّ في مدينة الحِلَّة، شرع في التدريس في مرقد أبي الفضائل أحمد بن طاووس (ت٦٧٣هـ)[٢]، ثمَّ في مسجد ابن نما (ت٦٤٥هـ)، «وَكانت دروسه صباح كلِّ يوم قبل صلاة الظهر»[٣]، وَكان يدرِّس كتاب الأجروميَّة لابن أجروم الصنهاجيّ (ت٧٢٣هـ)، وشرح قطر الندى ومُغني اللبيب لابن هشام الأنصاريّ (ت٧٦١هـ)، وشرح ابن الناظم لبدر الدين بن مالك (ت٦٨٦هـ)، وعَلَى الرغم من أنَّه لم يكن قد درس العروض، إلَّا أنَّه كان يدَرِّس الشِّعر بشكلٍ عمليٍّ لمن يجد فيه القابليَّة على أن يصبح شَاعِرًا، ويذكر الدكتور أسعد محمَّد عليّ النَّجَّار أنَّه كان يدرِّبهم عَلَى قول الشِّعر، فكان في البداية ينظم لهم صدرًا من بيتٍ شِعريٍّ ويطالبهم بنظم عجزٍ له، وهو ما يُعرَف بـ(الإجازة)، ولـمَّا تطوَّرت قابليَّاتهم، صار ينظم لهم بيتًا ويطالبهم بالنظم عَلَى منواله، وَكان يستعين بكتاب (الإيقاع في الشِعر العربي من البيت إلَى التفعيلة) للدكتور مصطفى جمال الدين (ت١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)[٤].

المجالس الأدبيَّة والثقافيَّة

للمترجَم مشاركات كثيرة في المجالس الأدبيَّة والثقافية في سوق الشيوخ، وفي

(١) ينظر: شعراء الغريّ: ١١/ ١٦٣.
(٢) كما أخبرني الأستاذ جليل الجبَّاويّ (وهو من تلاميذه).
(٣) شذرات من سيرة حياة شخصيَّات حِلِّيَّة: ٢٩٤.
(٤) مقابلة شخصيَّة مع الدكتور أسعد محمَّد عليّ النَجَّار (من تلاميذ المترجَم) يوم الأربعاء٢٥/ ١٠/ ٢٠١٧.

النجف الأشرف، وفي الحِلَّة، فهو من مواليد سوق الشيوخ، تلك المدينة التي أصبحت بفضل أسرته الكريمة «نزَّاعة إلى الأدَب والشِعر والفنِّ، حتَّى بالإمكان القول بأنَّها ثاني مدينة بعد النجف من هَذِهِ الناحية؛ وذلك لكثرة ما خلف فيها آل حيدر من راوية للأدَب وحافظ للتاريخ وناظم للشِّعر بنوعيه القريض والعامِّيّ...»[1]، ثمَّ انتقل بعد ذلك إلى النجف الأشرف، وهي وريثة الكوفة والحاضرة العلميَّة التي شعَّ ضوؤها على العراق والعالم الإسلاميّ، وفيها العديد من المجالس الأدَبيَّة، ومن الجدير بالذكر أنَّ في النجف الأشرف، بل في المراكز العلميَّة الدينيَّة بشكلٍ عام، يوجد اتِّجاهان رئيسان في التعامل مع الأدَب والاشتغال به:

الاتِّجاه الأوَّل: ويرى أصحاب هذا الاتِّجاه أنَّ الاشتغال بالأدَب مضيعة للوقت، وأنَّ المجالس الأدَبية هي مجالس للبطَّالين، ويرى أصحاب هذا الاتِّجاه أنَّ على طالب العلم أن ينصرف إلى الدرس والبحث والتحقيق العلميّ، وأن لا يشغل نفسه بالأدَب، ومن أنصار هذا الاتِّجاه الشَّيخ مرتضى الأنصاريّ الملقَّب بالشَّيخ الأعظم وغيره.

الاتِّجاه الثاني: ويرى أصحاب هذا الاتِّجاه أنَّ للاطِّلاع على الأدَب أهميَّة خاصَّة في فهم الكتاب والسنَّة، وغالى بعض أصحاب هذا الاتِّجاه، فشكَّك في اجتهاد كلِّ مَن لا يستطيع نظم الشِعر[2].

ومن حُسن حظِّ الشَّيخ محمَّد آل حيدر أنَّ الاتِّجاه الَّذي كان سائدًا في النجف الأشرف في زمانه هو الاتِّجاه الثاني.

وعندما استقرَّ في الحِلَّة، استطاع تحريك المواهب الكامنة عند أُدَبَاء الحِلَّة، وحقَّق

(١) هكذا عرفتهم: ١/ ٨٢-٨٣.

(٢) ينظر: آية الله العظمى السيِّد عليّ الحُسَيني البهشتيّ، حياته وسيرته وآثاره الفقهيَّة، الشَّيخ قيس بهجت العطَّار: ٦٩-٧١.

ما كان يصبو إليه عمه الشَّـيخ محمَّد حسـن حيدر الَّذي كان إذا ذهب إلى الحِلَّة «يتناولها بما تسـتحقُّ مـن ثناء، حيث صفات أهلها ومـا جُبلوا عليه، وما يسـتحقُّون من تعنيف ولوم جزاء إضاعتهم لمواهبها الأدَبيَّة، وإهمال ناحية الشِّـعر التي كانت من أبرز نواحي الحِلَّة»[١].

ومن المجالس التي كان عضوا بارزًا فيها:

ديوان آل حيدر

للدِيـوَان أو المضيف مكانة متميِّزة في نفوس أبناء القبائل العربيَّة، فهو المركز الَّذي تجتمـع فيه أعيـان القبيلة، ويتحدَّثون عـن خبراتهم في الحياة، وفيه تحلُّ المشـاكل وتحلُّ النزاعـات بطرائق يدلُّ الكثير منها على الحكمة والذكاء الَّذي يتمتَّع به زعماء القبائل أو من يستشيرونهم من ذوي الحنكة والتجربة.

دِيـوان آل حيدر من المجالس المتميِّزة في سـوق الشـيوخ، وقد مـرَّ أنَّه قد تحوَّل إلى مدرسة أدبيَّة خرَّجت العديد من الأجيال من شعراء سوق الشيوخ[٢].

الرابطة الأدَبيَّة

وَكانـت أوَّل رابطةٍ أدَبيـةٍ في النَّجَف الأشرف والفرات الأوسـط، وَكان من أبرز أعضائها الشَّـيْخ عبد الرزاق محيي الدين (الدكتور لاحقًا) (ت١٩٨٣م)، والسـيِّد عبد الوهـاب الصافي (ت١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، والشـاعر صالح الجعفـريّ (ت١٩٧٩م)، والأسـتاذ محمَّد عـليّ البلاغـيّ (ت١٩٧٦م)، والسـيِّد محمود الحبُّـوبيّ (ت١٩٦٣م)،

(١) هكذا عرفتهم: ١/ ٨٦.
(٢) ينظر: النجف الثانية: ٦٣٥.

وغيرهـم من الأُدَبَاء[1]، وانتمى الشَّـيْخ محمَّد آل حَيْدَر إلى هَـذِهِ الرابطة، وقال فيما كتبه إلَى الدكتور جَودَت القزويني: «وقد توغَّلت بشـعراء العقيدة وروَّاد الفكر الإسـلَاميّ، وانتميت إلَى الرابطة الأدَبيَّة، وسجلت شِعري في مجلَّاتها»[2].

هيأة الشعراء الحسينيِّين

نشرت هذه الهيأة شطرًا من قصيدته الغديريَّة التي مطلعها:

«بـشرى لـقـلـبي في ولاك إذ اهـتـدى
مـذ لاح لي قـبـس ذبـالـتـه الهـدى»

في كراس لها بعنوان (الغدير في جامعة النجف)[3].

ندوة حُسَينيَّة ابن إدريس الحِلِّيّ

أُسِّسـت هذه الندوة عـام ١٩٦٥م، وكانت تُعقد صباح كلِّ يوم جمعة من السـاعة العاشرة صباحًا وحتَّى السـاعة الثانية عشرة ظهرًا، ومن روَّادها الأستاذ جبَّار مكَّاويّ، والمهندس الشَّـاعِر شـوقي جابر شـعابث (ت٢٠٠٣م)، والدكتور صالح عليّ سَـمَاكة (ت١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، والأسـتاذ عبد الحُسَـين مهـدي الطحَّـان، وكانت بإشراف الشَّـيْخ عـليّ سَـمَاكة (ت١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، وبعـد وفاته اختير السـيِّد نـور الدين الأشـكوريّ ليقوم مقامه، وأقامت هذه الندوة مهرجاناتٍ عديدةً بمناسبة المولد النبويّ

(١) ينظـر: موسـوعة النَّجـف الأشرف: ١٧/ ١٢، صفحات من جمعية الرابطـة الأدبية في النجف ووثائقها (القسم الأول)، محمَّد حسن محيي الدين، مجلَّة جامعة بابل للعلوم الإنسانية: م٢١/ ٣٤ لسنة ٢٠١٣: ٧٧٣.

(٢) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٤.

(٣) ينظر: الغدير: ٨/ ٤٤٩.

الشريف، وشهدت حضورًا واسعًا من أهل العلم ومن الجماهير.

ولـمَّا حلَّ الشَّـيْخ محمَّـد آل حَيْدَر في مدينـة الحِلَّة، انضمَّ إلَى هَذِهِ الندوة، وشـارك في مهرجاناتهـا واحتفالاتها التي اسـتمرَّت حتَّى نهاية عـام ١٩٧٤م، إذ قامت الأجهزة الأمنية بمنع هذا التجمُّع[١].

ندوة القلم الإسلَاميّ

وهـي ندوة علميَّة أدبيَّة أسَّسـها الشَّـيْخ محمَّـد آل حَيْدَر، وهي فـرع من ندوة ابن إدريس التي مرَّ ذكرها، وشارك فيها ثلَّةٌ من أُدَبَاء الحِلَّة وفضلائها، مثل: الدكتور حازم سـليمان الحِلِّيّ، والسـيِّد عبد الرحيم العميديّ (ت١٩٨٥م) والسـيِّد محمَّد عليّ النَّجَّار (ت٢٠١٧م)، وَكانت تُعقد في مسجد ابن نما، ويُطلق عليها ندوة الأُدَبَاء[٢].

وكتب الشَّيْخ محمَّد آل حَيْدَر إلَى الدكتور جَودَت القزوينيّ قائلًا:

«وقد أسَّسْـتُ ندوة القلم الإسلَامي في مسـجد ابن نما الحِلِّيّ، واستمرَّت في حركة علميَّـة أدَبيَّـة، وأثمـرت في المجـالات الثقافيَّـة، وما زالـت تمارس نشـاطها الصامت بخطوات وئيدة وسَير محترم»[٣].

مجلس الحاج محمود مرجان (ت٢٠١١م)

ويسـمَّى بالندوة المرجانيَّـة، أو ندوة الأدب، ومن الجديـر بالذكر أنَّ الحاج محمود مرجان كان له مجلسان: الأوَّل في بيته في حي بابل، وهو المجلس الخاص، والثاني، وهو محل كلامنا، كان يُعقد في مخزن الحبوب الَّذي يمتلكه المسـمَّى بالسِّيف- بكسر السين-

(١) ينظر: مجالس ومنتديات الحِلَّة الثقافيَّة والأدَبيَّة: ٣٧-٤٠.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٥٣-٥٤.
(٣) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٥.

ويضمُّ هذا المجلس مجموعة من خيرة أُدَبَاء الحِلَّة، منهم السيِّد عبد الرحيم العميدي والسيِّد محمَّد علي النَجَّار[1]، و كان الشَّيْخ محمَّد آل حَيْدَر أبرز هؤلاء الأُدَبَاء، ولذَلِكَ قَالَ فيه الشَاعِر فرهود مكِّيّ الجبوريّ (ت١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م):

«أَوَّلُهُمْ وَشَيْخُهُمْ محمَّد
وَهُوَ الفَقِيهُ الوَرِعُ المُسَدَّدْ
بِالفِقْهِ نَالَ العِزَّ وَالتَجِلَّةْ
رِزْقًا وَتَكْرِيمًا لِأَهْلِ الحِلَّةْ»[2]

موقفه من حزب البَعث

كان للشيخ محمَّد آل حَيْدَر موقفٌ مناهضٌ لحزب البَعث، وممَّا يُروى في هذا الشأن أنَّ أحد الأشخاص قد سأله: «من هو ألدُّ أعداء آل محمَّد؟ فأجابه عَلَى الفور: عفلق»[3]، وَكان في شِعره يشكو من اتباع الشباب الفكر البَعثيّ والشيوعيّ:

الْقَى لِعَفْلَقَ[4] بِالزِّمَامِ وَخَالِدًا[5] فَهُمَا لِكُلِّ خَطِيئَةٍ آبَاءُ»[6]

(١) ينظر: مجالس ومنتديات الحِلَّة الثقافية والأدَبيَّة: ٩٥-٩٧.
(٢) أُدَبَاء وكتاب بابل المعاصرون: ١/ ١٧٠.
(٣) موسوعة عن قتل واضطهاد علماء الدين في العراق: ٢/ ١٢٢٣.
(٤) ميشيل عفلق (ت١٩٨٩م) الأمين العام للجناح العراقيّ لحزب البعث. ينظر: موسوعة السياسة: ٦/ ٥١٥-٥١٦.
(٥) خالد بكداش (ت١٩٩٥م) الأمين العام للحزب الشيوعيّ السوريّ وأوَّل من ترجَم البيان الشيوعيّ إلى اللغة العربيَّة، وهو الملقَّب بـ(عميد الشيوعيِّين العرب)، و(المندوب السامي السوفيتيّ على الشيوعيَّة العربيَّة). ينظر: خالد بكداش ودوره في الحياة السياسيَّة السوريَّة حتَّى عام ١٩٦٦م، د. شيماء فاضل مخيبر، مجلَّة جامعة تكريت للعلوم الإنسانيَّة، مج١٧، ع٧، تموز ٢٠١٠، ص٣١٣-٣٢٠، وينظر: موسوعة السياسة: ٢/ ٦٠١.
(٦) ديوانه: ١/ ٧٤.

وبعد استيلاء حزب البَعث عَلَى زمام السلطة في العراق للمرَّة الثانية عام ١٩٦٨م، وعَلَى الرغم من عمله بالتقيَّة المشـدَّدة، فإنَّه لاقى ما لاقى من ظلم أزلام النظام السـابق الَّذين اعتقلوه غير مرَّة، كان آخرها الاعتقال الَّذي انتهى باستشهاده.

وَكان يتألَّـم لمـا يلاقيه المؤمنـون من ألوان العـذاب من قبل النظام السـابق، منها قصيدته (طال البلاء) التي يَقُولُ فيها:

«ذَكَـرْتُ فِيْ سِجْنِ نَـفْسِيْ سِجْنَ إِخْـوَانِيْ
وَهُـــمْ أَدِلَّـــةُ عِـــرْفَـــانِي وَإِيْـــمَانِيْ
كَـيْـفَ اسْـتَـطَـاعُـوْا عَـلَى الآلَامِ ضَـارِيَـةً
أَنْ يَحْـمِـلُـوْهَـا بِـــأَرْوَاحٍ وَأَبْـــدَانِ
لَـوْ أَنَّهُـــمْ دُفِـنُـوْا هَـانَـتْ مُـصِـيْـبَـتُـهُـمْ
لَـكِـنَّـهُـمْ سُـجِـنُـوْا مَـا بَـيْنَ جُـــدْرَانِ»[1]

ووضعه أزلام النظام السابق تحت المراقبة المشدَّدة، فكان بعضهم يحضر محاضراته؛ للتجسُّس عليه، وبعضهم يراقب كلامه من خارج المسجد، فكان «يغلق جهاز الصوت وهو يتحدَّث لفترات، فلا يسـمع من كان ينصت له خارج المسـجد، وعندما يُسأل من قبل المقرَّبين يقول: إنَّ الموجودين من رجال الأمن داخل المسجد لا يفقهون شَيئًا، ولكن خارج المسـجد مـن يترصد أكثر وبدَّقة لـكلِّ كلمة»[2]، ومنهـا أنَّ رأس النظام (صدام حُسَين) أهدى له سيَّارة سوبر جديدة ١٩٨١م، فقرر بيعها قائلًا: إني لا أركب السيارات وأحبُّ المشي، ولـمَّا تمَّ بيعها، وجد مشـتريها في اليوم التالي أنَّ السيارة مفتوحة ومقعدها الخلفـيّ ممزَّق، ممَّا يدلُّ على أنَّ جلاوزة النظام كانوا قد وضعوا في مقعدها الخلفيّ جهاز

(١) ديوانه: ٢/ ٣٠٦.
(٢) المصدر نفسه: ١/ ٥٧ من الترجمة التي كتبها الدكتور سعد الحدَّاد.

لاسلكي، ولـمَّا أصبحت السيارة بيد شخص آخر، قرَّروا استعادة جهازهم[١]. ولم تقتصر المحاربة عليه شخصيًّا، إذ شملت من يتَّصل به من عائلته وتلاميذه، فكان يتَّصل ببعض تلاميذه ويوجِّههم بعدم الحضور إلى الدرس؛ محافظةً على حياتهم[٢]، وتعرَّضت السلطة إلى جُلَّاسه من الشباب، واعتقلت العديد منهم، وأعدمت الكثير منهم[٣]، وبقي أكثر من يتَّصل به إنَّما هم من كبار السنِّ، ويذكر الدكتور أسعد النَّجَّار أنَّهم كانوا في ليالي شهر رمضان المبارك يستمعون إلى خطبه ومحاضراته وهم في متنزَّه الشعب القريب من مسجد ابن نما، ولا يدخلون إلى المسجد؛ لأنَّه وجَّههم بعدم الحضور خوفًا عليهم[٤]، وتعرَّض العديد من أبنائه وأصهاره إلَى التعذيب والقتل من قِبَل النظام السابق، منهم:

١. **ولده الشَهيد مرتضى محمَّد آل حَيْدَر** (١٩٥٨-١٩٨١م): وَكان طالبًا في جامعة البصرة، كليَّة الهندسة، قسم الكهرباء، اعتُقل وعذِّب واستُشهد عَلَى أيدي جلاوزة البَعث[٥]، قد أثَّر فقده في قلب والده، وقال فيه:

«لَا لَيْلُنَا لَيْلٌ وَلَا أَيَّامُنَا
مِنْ بَعْدِكُمْ يَا فَلْذَةَ الأَكْبَادِ
جَفَّتْ مَآقِيْنَا وَمَا أَبْقَى الأَسَى
وَالهَمُّ إِلَّا هَيْكَلَ الأَجْسَادِ»[٦]

(١) ينظر: شذرات من سيرة حياة شخصيَّات حِلِّيَّة: ٢٩٤، وحدثني بَهذا ولده الأستاذ محيي أيضًا.
(٢) كما حدَّثني الدكتور أسعد النَجَّار والأستاذ عماد الحاج حسن.
(٣) من حديثه إلى مركز تراث الحِلَّة (بتصرُّف).
(٤) المصدر نفسه.
(٥) كما حدثني ابن المترجَم الأستاذ محيي محمَّد آل حيدر.
(٦) ديوانه: ٢/ ١٨٩

٢. صهره الشَّهِيد الشَّيْخ حافظ السهلانيّ البصريّ (١٩٥٣-١٩٨٢م) الَّذي اعتُقل بداية عام ١٩٨٢ وأُعدم[١]، والراجح أنَّ الأبيات التي بعنوان سجنت هواك إنَّما كانت في رثائه، وهي:

«سَجَنْتُ هَوَاكَ بِالسِّرِّ الدَّفِينِ
وَسِجْنُ القَلْبِ أَدرَى بِالسَّجِينِ
وَكُنْتَ أَجَلَّ مِنْ صِهْرٍ كَرِيمٍ
إِلَى قَلْبِي وَأَقْرَبَ مِنَ قَرِينِ
كِلَانَا قَارِئٌ فِي الأُفْقِ أَمْرًا
بِأَكْبَادٍ تَسِيلُ مِنَ العُيُونِ
وَمَا ضَاعَتْ إِذَا بُلِيَتْ عِظَامٌ
نَفَائِسُ حَافِظِ السِّرِّ المَصُونِ»[٢]

٣. ولده بَاقِر محمَّد آل حَيْدَر (١٩٥١-١٩٩١م) الَّذي اعتقل عقيب اعتقال والده، ولاقى معه المصير نفسه[٣].

(١) ينظر: ترجمته في منتدى (الخالدون) التابع لمؤسسة الشهداء: ٩١٥
(٢) ديوانه: ١/ ٣٤٣
(٣) كما أخبرني الأستاذ محيي محمَّد آل حيدر.

المحور الثالث

التراث الفكريّ والأدبيّ للشهيد الشيخ محمَّد آل حيدر

آثاره

وقد ترك عدَّةَ مؤلَّفاتٍ، منها ديوانه الذي أسماه (في طريقي)، ورتَّبه عَلَى عدَّة أبواب[1]، وقام الدكتور سعد الحَدَّاد بتحقيقه وطباعته في مجلَّدين، وقد ضمَّنه المحقِّق ترجمةً وافيةً للشيخ محمَّد آل حَيْدَر، أفدت منها كثيرًا في كتابة هَذِهِ الترجمة.

ومن مؤلَّفاته الأدبيَّة مسرحية (هيفاء)، التي ذكرها الشَّيْخ عليّ الخاقانيّ، ويبدو أنَّها كانت مَخطُوطة قد اطَّلع عليها، ولذَلِكَ نقل منها بعض المقاطع[2]، وله عدَّة كتبٍ في موضوعاتٍ دينيَّةٍ وأدبيَّةٍ في حوزة أسرته[3]، ولم يُطبع منها شيء إلى الآن، ومنها:

١. أبحاث منبريَّة (مَخطُوط).

٢. الإسلام في ١٠٠ سؤال (مَخطُوط).

٣. تحقيق المراقد والمقامات في الحِلَّة (مَخطُوط).

٤. شرح الباب الحادي عشر في العقائد (مَخطُوط).

(١) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٢.

(٢) ينظر: شعراء الغريّ: ١١/ ١٦٣-١٦٤.

(٣) أخبرني بهذا الأستاذ محيي آل حيدر (ابن المترجَم).

٥. شرح كتاب فلسفتنا (مَخطُوط).

٦. شِعر طرائف الندوة (مَخطُوط).

٧. الكشكول الجديد (مَخطُوط).

٨. المرأة في ١٠٠ سؤال (مَخطُوط).

٩. مقالات إسلاميَّة (مَخطُوط)[١].

وذكر الدكتور جودت القزويني أنَّ مؤلَّفاته كلُّها مَخطُوطة، ولم يُطبع منها شيء، وذكر دِيوَان شِعره، والكشكول الجديد، ومسرحية هيفاء، وذكر كذلك:

١. دِرَاسَات في القرآن الكريم (مَخطُوط).

٢. دِرَاسَات فلسفية، وهي دروس كان ألقاها على طلَّاب ندوة القلم، وربَّما تكون نفس كتابه.

٣. شرح كتاب فلسفتنا الَّذي ذكر سابقًا (مَخطُوط).

٤. الرسول يتحدَّث (مَخطُوط).

٥. الزَّهراء في خطبتها الغرَّاء (مَخطُوط)[٢].

شعره

نظم الشيخ محمَّد آل حَيْدَر الشِّعر مبكرًا «فقاله وهو فتى، وبرع فيه وهو لم يكمل العقد الثاني»[٣]، وبين أيدينا ديوانه الَّذي يشهد عَلَىٰ تلك البراعة، وفي هذا يقول مفتخرًا:

(١) أخبرني بهذه الكتب المخطوطة ولده الأستاذ محيي آل حيدر، وهي بحوزة عائلته الكريمة، إلَّا مسرحيَّة (هيفاء)، فلا توجد لها نسخة عندهم، بل لا يعرفون شيئًا عنها.

(٢) ينظر: تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٢.

(٣) شعراء الغريّ: ١١/ ١٦٣.

«نَـظَـمْـتُ الـشِّـعْـرَ مِـنْ صِـغَـرٍ لِأَنِي
إِلَى رَحِـمِ الـقَـرِيْـضِ لِيَ انْـتِـسَـابُ»[1]

وَكانت طريقته في الشِعر تقوم عَلَى الموازنة بين الأصالـة والتجديد، فالتزم الوزن والقافيـة ولم يكتب شِـعرًا حرًّا ولا قصيـدةَ نثرٍ، واهتـم بالمعارضات الشِـعريَّة، فمنها معارضته قصيدة (يا ليل الصبُّ) للحصريّ القيروانيّ (ت٤٨٨هـ)[2] التي أولع الشعراء بمعارضتها، فعارضها كثير من الشعراء، منهم أحمد شوقي (ت١٩٣٢م)[3]، وأبو القاسم الشابِّي (ت١٩٣٤م)[4]، وجميل صدقي الزهاويّ (ت١٩٣٦م)[5]، وغيرهم.

وقـد عارض الشـيخ محمَّـد آل حَيْدَر قصيـدة الجواهريّ (ت١٩٩٧م) المشـهورة بتنويمـة الجياع بقصيدة رائعـة، ضمَّنها البيت الأوَّل من قصيـدة الجواهريّ، وبثَّ فيها حزنه وشـكواه[6]، وكتب الموشَّح والتخميس والتشطير ممَّا كان رائجًا لدى أُدَبَاء عصره والعصور السـابقة عليه، وأمَّا إكثاره من ذكر الخمر في شِـعره، فكان «مقتفيًا في ذلك أثر أسـلافه»[7]، وعلى الرغم من ميله إلى الكلاسـيكيَّة، فإنَّه قد تأثَّر بالجوِّ الثقافيّ السائد في عصره، وفي ذلك يقول الشَّـيْخ عبد الهادي الفضليّ (ت١٤٣٢هـ/ ٢٠١٣م)، والشَّـيْخ حسـن الصفَّار: «وكان لدخـول دواوين عليّ محمود طه: (الملَّاح التائـه) و(ليالي الملَّاح التائه) و(أرواح وأشباح) و(زهر وخمر) و(الرياح الأربع) دورٌ واضحٌ قرأنا أثره في شِعر

(١) ديوانه: ٢/ ١٥٥.
(٢) ينظر: شعراء الحِلَّة في مُعجَم البابطين: ٢٥٢-٢٥٣، ديوانه: ١/ ٢٤٢.
(٣) ينظر: يا ليل الصبُّ ومعارضاتها: ٢٧-٢٨.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١٨-١٩.
(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٥٧-٦١.
(٦) ينظر: ديوانه: ٢/ ٢٧٢-٢٧٤.
(٧) شعراء الحِلَّة في مُعجَم البابطين: ٢٥٣.

غير واحد، منهم الشَّيْخ محمَّد حَيْدَر...»[١].

وكان يرى أنَّ الشَّاعِر ينبغي أن يكون صاحب رسالة، فلم يكن من أنصار نظريَّة الفن للفن، فـ«الشِّعر عنده قضية»[٢]، وممَّا كتبه إلى الدكتور جَودَت القزوينيّ قوله: «غير أنيِّ ولم أزل أعتبر الشِّعر وسيلةً لا غايةً؛ ومن هنا أسميت ديوان شعري (في طريقي)»[٣].

وَكان يَقُولُ:

«وَلَقَدْ يُعَابُ عَلَيَّ أَنِّي شَاعِرٌ
وَالعِلمُ في الأَحْيَاءِ أَعظَمُ شَانِ
أَنَا لَا أَقُولُ الشِّعرَ سِلْعَةَ بَائِرٍ
أَوْ إِنَّهُ ضَرْبٌ مِنَ الهَذَيَانِ
الشِّعرُ في ظِلِّ الرِّسَالَةِ جَحْفَلٌ
يَحْمِي قَوَاعِدَهَا مِنَ العدوَانِ
وَالشِّعرُ سَيفٌ لَمْ تَزَلْ ضَرْبَاتُهُ
رَيَّانَةً بِجَمَاجِمِ الطُّغْيَانِ»[٤]

وَكان يرفض ما يقال بأن للشَاعِر شيطانا يَقُولُ عَلَى لسانه الشِعر:

«والشِّعرُ صَحوَةُ أفْكَارٍ مُعَذَّبَةٍ
وَلَيْسَ شَيْطَانَ نَفْسٍ مُذْ عَرَفْنَاهُ»[٥]

(١) الشَّيخ محمَّد أمين زين الدين، الدور الأدبّي والجهاد الإصلاحيّ: ٣٢.
(٢) من حديث الدكتور سعد الحَدَّاد إلى مركز تراث الحِلَّة.
(٣) تاريخ القزوينيّ: ٢٤/ ١٠٤-١٠٥.
(٤) ديوانه: ١/ ١٩١-١٩٢.
(٥) المصدر نفسه: ١/ ٣٤٨.

وقال أيضا:

«أَنَـــا لَا أَدَّعِـــي بِـــأَنَّ الـقَـــوَافِي
مِـــنْ شَـيَـاطِـينِ عَـالَـــمٍ مُـنْـهَـارِ
إِنَـــهُ حِـكْـمَـةٌ بِـنَـصِّ رَسُـــولٍ
وَسِـــلَاحٌ أَحَـــدُّ مِـــنْ بَـتَّـــارِ»[1]

وَكان في شِعره «يميل إلَى الحكمة واستخلاص العِبر»[2]، فكان من الشعراء الحكماء، ومن يتصفح ديوانه يجد الحكمة تفيض من أبياته.

ولَيْسَ معنى هذا أنَّه لم يكتب الشِّعر للتسلية، ودونك ما جرى بينه وبين رفاقه من شِعر في معركة العرموط (الكمَّثرى) وما تلاها[3]، وكذَلِكَ ملحمة الأعناب[4] وغيرها.

وفي ترجمته في معجم البابطين التي كتبها أستاذنا الدكتور أسعد النَّجار: «بشعره نزعة جبريَّة...»[5]، وهذا لا يخلو من نقاش، لاسيما عند ملاحظة وصفه هذا القول بأنَّه قول العجز المهين[6].

وكتب الشيخ محمَّد آل حيدر في أغراض متنوِّعة، كالمديح الَّذي كان أكثره في أهل البيت عليهم السلام، ومدح غيرهم من زعماء الدين، وأمَّا مدحه الملك فيصلًا الثاني (ت١٩٥٨م)[7] فكان ترحيبًا به عندما زار سوق الشيوخ عام ١٩٥٣م، وكتب في

(١) ديوانه: ٢/ ٤٦.
(٢) ينظر: شعراء الحِلَّة في مُعجَم البابطين: ٢٥٢.
(٣) ينظر: ديوانه: ١/ ٢٦٤-٢٧٦.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٩٩-١٠٣.
(٥) شعراء الحِلَّة في مُعجَم البابطين: ٢٥٣.
(٦) ينظر: ديوانه: ٢/ ١٠٠.
(٧) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ١٨٤-١٨٩.

الرثاء كرثاء أهل البيت عليهم السلام، والزعماء الدينيِّين الَّذين شهد وفاتهم، ورثى والده وبعض أقربائه وأصدقائه ومعارفه، ورثى زوجته الأولى بعدَّة قصائد[١]، ورثى أخويه الشَّيخ موسى والشَّيخ منصور وابن عمِّه وابن أخته الذين توفوا في حادث مؤسف سنة ١٩٨٨م «بقصيدة فاخرة تأخذ بمشاعر القارئ وتهيِّج آلامه، فصاغها في قالب يهيِّج العواطف الحائرة وأرسلها كالحمم الكاوية»[٢]، وربَّما تكون هذه هي القصيدة الرائيَّة التي يقول فيها:

«إنَّ فقدي موسى ومنصور منِّي
[وابن] أختي وبنت عمِّي الأبر
لعظيم على ابتسامة ثغري
وشديد على استقامة ظهري
[...]
غير إني فوضت لله أمري
في مصاب عنه تقاعس صبري»[٣]

وكتب في الغزل العفيف، وفي الإخوانيات الَّتي شكَّلت جزءًا كبيرًا من ديوانه بحكم وضعه الاجتماعيّ والعلاقات الطيِّبة التي كانت تربطه بالعديد من الأُدباء، ومنها المراسلات الشِّعرية التي كانت بينه وبين أصدقائه من أهل الأدب، وكان أبرزها مراسلاته مع الشَّاعر الكبير السيِّد محمَّد عليّ النَّجَّار، التي أسمياها بـ(شبابيك)، والَّتي كانت متنفَّسًا لهما في جوٍّ اجتماعيٍّ عصيب، وجوٍّ سياسيٍّ ملتهب في الحرب العراقيَّة الإيرانيَّة التي استمرَّت ثمان سنوات[٤].

(١) ينظر: ديوانه: ٢/ ١١٩-١٤٥.
(٢) الشَّيخ محمَّد حيدر، ملامح من حياته الأدبيَّة، ق٢، سلمان هادي آل طعمة، جريدة عروس الفرات، ع١٩، س١، ١٨ آذار ٢٠٠٦: ٥.
(٣) ديوانه: ٢/ ٢١٦.
(٤) من حديث الدكتور سعد الحدَّاد إلى مركز تراث الحِلَّة. (بتصرُّف).

وكان له اهتمام بالشِّـعر المسرحيّ، فكتب مسرحية عنوانها (هيفاء)، وقد مرَّ الكلام عنها بشـكلٍ موجز، وكان شعره «يمثل حياته ومراحل آلامه وبؤسه، فهو يمتلك إرادةً صلبةً ليهيِّئ الشِّـعر، ويكون قريبًا من روح الحياة والناس، وأكثر تعبيرًا عن نفس قائله، إنَّه يحاكي مختلف مظاهر الحياة»(١). وقد نشر شـعره في عدَّة صحفٍ ومجلاَّتٍ عراقيَّةٍ(٢)، منها:

١. مجلَّة الإيمان الصادرة في النجف الأشرف(٣).
٢. مجلَّة البلاغ(٤).
٣. جريدة التحرير الصادرة في بغداد(٥).
٤. مجلَّة التربية الإسلاميَّة، وقد نشر فيها باسم مستعار (هدى محمَّد)(٦).
٥. مجلَّـة التضامـن الإسـلاميّ التـي كان يصدرهـا صديقـه الشَّـيخ محمَّـد باقر الخويباريّ الناصريّ.

وقد ذكرها الشَّـيخ آل حيدر في قصيدة أرسـلها إليه تعزيةً له بوفاة والده، قال فيها:

«وَقُـدِ الجـمـوعَ إلى الـتـضـامـنِ إنَّـهـا
نـبـعٌ تـدفَّـقَ في رُبـى ووهـادِ

(١) الشَّـيخ محمَّد حيدر، ملامح من حياته الأدبية، ق٢، سـلمان هـادي آل طعمة، جريدة عروس الفرات، ع١٩، س١، ١٨ آذار ٢٠٠٦: ٥.
(٢) ينظر: تكملة شعراء الحِلَّة أوالبابليَّات: ٣/ ١٢٨.
(٣) ينظر: ديوانه: ١/ ١٤٤، ١٧٩.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٢٢٨، ٢٣١، ٢٩٤.
(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ١٨٤، ١٨٧، وفي الموضع الثاني أمضاها بحرف (ع).
(٦) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ١٨٩.

هَــذا الـشَّــبـاب وفي عـيـونـك طيفه
يـقـتـات مـن لـمـعـانـهـا الـمـتـهـادي»[١]

وقد نشر عدَّة قصائد في المجلَّة المذكورة[٢].

٦. مجلَّة التوجيه الدينية[٣].

٧. مجلَّة الرسالة الإسلاميَّة[٤].

٨. جريدة العدل الصادرة في النجف الأشرف[٥].

٩. مجلَّة الغريّ الصادرة في النجف الأشرف[٦].

وكذلك نشر قصيدة في النشرة التوجيهيَّة لمدرسة كاشف الغطاء[٧]، ونشر إحدى قصائده في كرَّاس بعنوان (ذكرى يوم الغدير)[٨].

وربَّما كتب شعرًا شعبيًّا، ولكن كان اهتمامه الرئيس بشعر القريض منذ شبابه، وذكرت الباحثة (سناء مسلم هليل)[٩] بأنَّ موهبته الشعريَّة ظهرت بخاصَّة في (اللون الشعبيّ)، وهو اعتقاد غير صحيح.

(١) ديوانه: ١/ ٢٣٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٠٧، ١٥١، ١٨٤، ٢٣١، ٣٢٨.
٢/ ١٧٨، ١٧٩، ٢٢٨، ٣٠٢.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٣١٨.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٦١.
(٥) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٣٨.
(٦) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٠٥.
(٧) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٢٨٥.
(٨) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ١٨٩.
(٩) ينظر: أسرة آل حيدر ودورها الفكريّ والسياسّي حتَّى عام ١٩٨٠: ٧٦.

استشهاده

عند اندلاع الانتفاضة الشعبانيَّة عام (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)[١]، لم يكن الشَّيْخ محمَّد آل حَيْدَر ضمن المنتفضين[٢]، بل إنَّ جماعة من روَّاد مسجد ابن نما عندما أرادوا الخروج بتظاهرة رفض بشدَّة ،وقال لهم: إن فعلتم هذا فسوف أذيع في السمَّاعات بأنَّ هؤلاء لا يمثلوننا[٣]. وكان بحسب موقعه الدينيّ يوجِّه المنتفضِين «بعدم الاعتداء على المواطنين وأموال الدولة»[٤]، وبعد قمع الانتفاضة الشعبانيَّة (بعشرين يومًا)، ألقى أزلام السلطة البعثيَّة القبض عليه في داره الواقعة في حي ١٧ تموز، واقتادوه إلى مديريَّة الأمن[٥]، وقامت السلطة كذلك في الأوَّل من شهر رمضان عام ١٤١١هـ بتهديم مسجد ابن نما الَّذي كان يصلِّي فيه، وكان في غرفة سادن المسجد ثلاثة من المساكين يعيشون على صدقات الناس[٦]. وقامت السلطة بإعدامه، ولم يعثر على بقايا جثَّته في المقابر الجماعيَّة[٧]، «وقد تبينَّ فيما بعد أن الشَّيخ محمَّد حيدر لا علاقة له بالانتفاضة

(١) أرَّخ الدكتور سعد الحدَّاد وفاته بعام ١٤١٢هـ. ينظر: الحُسَين في الشعر الحِلِّيّ: ١/ ٤٤٤، وهو وهم، ونجد نفس الوهم عند الدكتور عبد الرضا عوض الَّذي أرَّخ الانتفاضة الشعبانيَّة بعام ١٤١٢هـ. ينظر: وقعة السفَّاح عاكف: ٣٣.

(٢) ولا يصحُّ ما ذكره ذكر الشَّيخ عبد الحافظ البغدادي أنَّه «قاد الانتفاضة الشعبانيَّة في الحِلَّة». مقالة بعنوان (انتخابات الرجال زمن الرعب في النجف الأشرف)، موقع كتابات في الميزان، في ١/ ٤/ ٢٠١٤.

(٣) د. حازم سليمان الحِلِّيّ، مقابلة شخصيَّة.

(٤) الانتفاضة الشعبانيَّة في الحِلَّة: ٣٧.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٣٧-٣٨، وهو ما أكَّده لي ولده الأستاذ محيي آل حيدر، ونقل الدكتور صاحب الحكيم عن الشَّيخ محمَّد باقر الناصريّ أنَّه اعتُقل من مسجد ابن إدريس. ينظر: موسوعة عن قتل واضطهاد علماء الدين في العراق: ٢/ ١٢٢٣، وهو وهم.

(٦) ينظر: تاريخ مساجد الحِلَّة: ١٠٢.

(٧) ينظر: شعراء بابل في نصف قرن: ١٣١.

الشعبانيَّة، ولم يوافق المنتفضين على فعلتهم»[١].

«مَـــضَى شَـــهِـــيـــدًا خَـــالِـــدًا ذِكْـــرُهُ
لَمْ تَـــنْـــسَـــهُ ذَاكِـــــرَةُ الـــذَّاكِـــرِ»[٢]

(١) أُدَبَاء وكتاب بابل المعاصرون: ١/ ١٧١، وربَّما يعود هذا إلى ما ذكره الخبراء العسكريُّون، كالعميد محمَّد حسن وتوت الَّذي رفض قيادة الانتفاضة الشعبانيَّة في أوَّل الأمر، وقال لأخيه العميد زيد وتوت: «إنَّني أعرف ما يدور في خبايا السياسة، فالنظام لن يزول على أقرب حال في هذه السنة (١٩٩١م)؛ فإنَّ أمريكا أعلنت الهدنة مع النظام، وهذا معناه بقاء صدَّام في موقعه، فالنصيحة أن لا تحشروا أنفسكم في هذا المأزق، وأن تتخلَّصوا ممَّا أنتم عليه». الانتفاضة الشعبانيَّة في الحِلَّة: ٤٠.

ولعلَّ السبب الأهم هو أنَّه لم يكن مستقلًّا في مواقفه، فقد كان ممثِّلًا لمرجعيَّة السيِّد الخوئيّ، ولا يستطيع أن يقرِّر إعلان الجهاد أو أي تصرُّف دون أن تأتيه الأوامر من النجف، والسيِّد الخوئيّ وقتها كان قد شكَّل لجنة لإدارة الأوضاع، ولم يعلن الجهاد صريحًا.

(٢) ديوان السيد محمَّد عليّ النَجَّار: ٤٠١.

الخاتمة

كانت هذه الجولة في حياة الشهيد الشيخ محمَّد آل حيدر (ت ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، الذي جمع بين العلم والأدب والتقوى، والعمل في سبيل الإسلام ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، لا يسعنا إلَّا تسجيل بعض الملحوظات المستخلصة من سيرته:

١. أسهمت عدَّة عوامل في تكوين شخصيَّته الأدبيَّة والعلميَّة، منها تنشئته الأسريَّة، ودراسته الحوزويَّة، والمجالس الأدبيَّة التي كان يرتادها.

٢. على الرغم من براعته في نظم الشعر، إلَّا أنَّه كان يتَّخذه طريقًا إلى نشر الفضيلة بين أفراد المجتمع، فلم يكن من أنصار مدرسة الفن للفن، إلَّا أنَّ هذه النظرة لم تمنعه من اتِّخاذ الشعر وسيلة للمزاح مع أصدقائه في الكثير من الأحيان.

٣. كان ينحو في شعره المنحى الكلاسيكيّ، ولم يكتب في الشعر الحرِّ، ولا قصيدة النثر.

٤. اضطلع المترجَم بمهامِّ الوكالة الشرعيَّة عن المرجعية الدينيَّة المتمثِّلة بالسيِّد محسن الحكيم، والسيِّد أبي القاسم الخوئيّ، حتَّى استُشهِد على أيدي جلاوزة البعث.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

أ. الكتب العربيَّة المطبوعة:

١. آية الله العظمى السيِّد عليّ الحُسَيني البهشتيّ، حياته وسيرته وآثاره الفقهيَّة، الشَّيخ قيس بهجت العطَّار، مؤسَّسة الرافد للمطبوعات، قم، ط١، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

٢. أبو جعفر محمَّد بن الإمام عليّ الهادي عليه السلام (سبع الدجيل)، محمَّد عليّ الغرويّ الأوردباويّ (ت١٣٨٠هـ)، مطبعة الغريّ، النجف الأشرف، ط١، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.

٣. أدباء وكتَّاب بابل المعاصرون، د. عبد الرضا عوض، راجعه: أ.د. أسعد محمَّد عليّ النجَّار، دار الفرات، الحِلَّة، ط٢، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٤. أرجوزة المحبَّة والوفاء في تراجم أعلام الحِلَّة الفيحاء، شعر: أ.د. أسعد محمَّد عليّ النجَّار، علَّق عليها: عليّ عبد الرضا عوض، دار الفرات، الحِلَّة، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤م.

٥. الانتفاضة الشعبانيَّة في الحِلَّة، د. عبد الرضا عوض، المراجعة اللغويَّة: عبَّاس هاني الچرَّاخ، دار الفرات ، الحِلَّة، ط٣، ٢٠١٢م.

٦. أنساب الأسر الحاكمة في الأحساء، لأبي عبد الرحمن بن خليل الظاهريّ، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٧. أوراق حِلِّيَّة من الزمن الصعب في القرن العشرين، د. عبد الرضا عوض، مكتبة الصادق، الحِلَّة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

٨. تاريخ القزوينيّ في تراجم المنسيِّين والمعروفين من أعلام العراق وغيرهم (١٩٠٠-٢٠٠٠م)، د. جودت القزوينيّ، الخزائن، إحياء التراث، بيروت، ط١، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

٩. تاريخ مساجد الحِلَّة، رحلة في عالم الإيمان والجمال، عامر جابر تاج الدين، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

١٠. تحفة الألبَّاء في تاريخ الأحساء، سليمان بن صالح الدخيل النجديّ، الدار العربيَّة للموسوعات، بيروت، ط٢، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

١١. تاريخ الوزارات العراقيَّة في العهد الملكي، عبد الرزاق الحسنيّ، دار الشؤون الثقافيَّة العامَّة، بغداد، ١٩٩٠م.

١٢. تكملة شعراء الحِلَّة أو البابليَّات، د. صباح نوري المرزوك، دار الفرات، ، ط٢، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

١٣. الحسين في الشعر الحِلِّيّ، د. سعد الحدَّاد، المكتبة الحيدريَّة، قم، ط٢، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٥م.

١٤. حلَّة بابل أو بغداد الصغرى (معجم رجال الحِلَّة في الآداب والعلوم والفنون)، أ.د. صباح نوري المرزوك (ت٢٠١٤م)، من إصدارات مشروع بغداد عاصمة الثقافة العربيَّة ٢٠١٣، الدار العربيَّة، بابل، ط١، ٢٠١٣م.

١٥. دراسات في الشعائر الإسلاميَّة، الشعائر الحُسَينيَّة الحِلِّيَّة نموذجًا، حامد كعيِّد الجبوريّ، دار الفرات، الحِلَّة، ط١، ٢٠١٦م.

١٦. ديوان السيِّد محمَّد عليّ النجَّار، جمع ودراسة: أ.د. أسعد محمَّد عليّ النجَّار، المركز الثقافي للطباعة والنشر، بابل، ط١، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

١٧. ديوان الشهيد الشيخ محمَّد آل حيدر، جمع وتقديم: د. سعد الحدَّاد، مؤسَّسة آفاق للأبحاث والدراسات العراقيَّة، مطبعة ثامن الحجَج عليه السلام، إيران، ط١، ٢٠٠٩م.

١٨. السيِّد محمَّد سليل الهادي عليهما السلام، إياد عيدان البلداويّ، مؤسَّسة البلداويّ الثقافيَّة، بغداد، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

١٩. شذرات من سيرة حياة شخصيَّات حِلِّيَّة، جليل الجبَّاوي، دار الفرات، الحِلَّة، ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م.

٢٠. شعراء بابل في نصف قرن، د. سعد الحدَّاد، دار الصادق الثقافية، الحِلَّة، ط١، ٢٠١١م.

٢١. شعراء الحِلَّة السيفيَّة أيَّام الإمارة المزيديَّة وما بعدها، د. عبد الرضا عوض، المراجعة: د. عبَّاس الچرَّاخ، دار الفرات، الحِلَّة، ط٣، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

٢٢. شعراء الحِلَّة في معجم البابطين لشعراء العربيَّة في القرن التاسع عشر والعشرين، جمعه: مهدي عبد الأمير مفتن الگطرانيّ، مطبعة دار الصادق، الحِلَّة، نشر: مركز بابل للدراسات الحضاريَّة والتاريخيَّة، ٢٠١١م.

٢٣. شعراء الغريّ أو النجفيَّات، عليّ الخاقانيّ، مكتبة السيِّد المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٠٨هـ.

٢٤. الشيخ عبد المنعم الفرطوسيّ، حياته وأدبه، حيدر محلَّاتي، المكتبة الأدبيَّة المختصَّة، النجف الأشرف، ١٤٢٠هـ.

٢٥. الشَّيخ محمَّد أمين زين الدين، الدور الأدبيّ والجهاد الإصلاحيّ، د. عبد الهادي الفضليّ، والشيخ حسن الصفَّار، دار الجديد، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

٢٦. صبح الأعشى في كتابة الإنشا، أحمد بن عليّ بن أحمد الفزاريّ القلقشنديّ (ت٨٢١هـ)، تحقيق: عبد القادر زكار، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١م.

٢٧. الصِّحاح تاج اللغة وصحاح العربيَّة، لأبي نصر إسماعيل بن حمَّاد الجوهريّ الفارابيّ (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطَّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٢٨. طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر في القرن الرابع عشر)، لمحمَّد محسن الطهرانيّ المشتهر بـ (آغا بزرك الطهرانيّ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩ م.

٢٩. عشائر الفرات الأوسط والجنوبيّ في الحِلَّة والديوانية والسماوة والناصريَّة، جبَّار عبد الله الجويبراويّ، مطبعة الأديب، بغداد، ١٩٩٢م.

٣٠. عشائر المنتفق، سليمان فائق بك، تقديم: المؤرِّخ عبد الرزاق الحسنيّ، الدار العربيَّة للموسوعات، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٣١. عليّ في الكتاب والسنَّة والأدب، الحاج حسين الشاكريّ (ت١٤٣٠هـ)، تحقيق ومراجعة: فرات الأسديّ، ط١، ١٤١٨هـ.

٣٢. عنوان الشرف من وشي النجف، من نظم الشيخ محمَّد بن الشيخ طاهر السماوي (ت١٣٧٠هـ)، مطبعة الغريّ، النجف الأشرف، ط١، ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م.

٣٣. الغدير في الكتاب والسنَّة والأدب، الشيخ عبد الحسين أحمد الأمينيّ (ت١٩٧١م)، مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، المميزة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٣٤. فلسطين في الشعر النجفيّ المعاصر (١٩٢٨م-١٩٦٨م)، د. محمَّد حسين عليّ الصغير، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

٣٥. مئة عالم وعالم من علماء الحِلَّة الفيحاء، الشيخ جبَّار جاسم مكَّاوي، دار الفرات ، الحِلَّة، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

٣٦. ماضي النجف وحاضرها، جعفر باقر محبوبة، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٣٧. مجالس ومنتديات الحِلَّة الثقافيَّة والأدبيَّة، د. عبد الرضا عوض، دار الفرات، الحِلَّة، ط٢ (مزيدة ومنقَّحة)، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

٣٨. مشهد الإمام أو مدينة النجف، محمَّد عليّ جعفر التميميّ، المطبعة الحيدريَّة، النجف الأشرف، ١٤٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

٣٩. معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء، محمَّد حرز الدين، تعليق: الشيخ محمَّد حسين حرز الدين، مكتبة السيِّد المرعشيّ، قم، ١٤٠٥هـ.

٤٠. معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام، د. محمَّد هادي الأميني، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٤١. معجم الشعراء من العصر الجاهليّ حتَّى سنة ٢٠٠٢م، كامل سلمان الجبوريّ، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٤٢. المنتخب من أعلام الفكر والأدب، كاظم عبُّود الفتلاوي، مؤسَّسة المواهب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٤٣. موسوعة السياسة، د. عبد الوهاب الكيلانيّ، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت.

٤٤. موسوعة شعراء الغدير، المستدرك على كتاب الغدير للشيخ الأمينيّ ﷺ، رسول كاظم عبد السادة، وكريم جهاد الحسَّانيّ، نشر: العتبة العلويَّة المقدَّسة، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٤٥. موسوعة عن قتل واضطهاد علماء الدين في العراق (١٩٦٨-٢٠٠٣م)، د. صاحب الحكيم، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٤٦. موسوعة النجف الأشرف، بقلم: عبد الله الخاقانيّ، جمع بحوثها: جعفر الدجيليّ، دار الأضواء، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٤٧. النجف الأشرف والحِلَّة الفيحاء، صلات علميَّة وثقافيَّة عبر عصور التاريخ، د. حسن عيسى الحكيم، مطبعة الغريّ الحديثة، النجف الأشرف، ٢٠٠٦م.

٤٨. النجف الثانية، مدينة سوق الشيوخ حاضرة العلم والأدب، نشأتها وتطوُّرها، أسرها العلميَّة، نهضتها الأدبيَّة، طاهر آل عگلة، دار السلام، بيروت، ط١، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

٤٩. نهاية الأرب في فنون الأدب، لشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويريّ (ت٧٣٣هـ)، وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، المؤسَّسة المصريَّة العامَّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، نسخة مصوَّرة عن طبعة دار الكتب مع استدراكاتٍ وفهارس، ط١، ١٤٢٣هـ.

٥٠. هكذا عرفتهم، خواطر عن أناس أفذاذ عاشوا بعض الأحيان لغيرهم أكثر ممَّا عاشوا لأنفسهم، جعفر الخليليّ، المكتبة الحيدريَّة، قم، ط١، ١٤٢٦هـ.

٥١. وقعة السفَّاح عاكف وما حدث في الحِلَّة عام ١٩١٦م، د. عبد الرضا عوض، دار الفرات، الحِلَّة، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

٥٢. يا ليل الصبِّ ومعارضاتها، الجيلانيّ ابن الحاج يحيى ومحمَّد المرزوقيّ، الدار العربيَّة للكتاب، الشركة التونسيَّة للتوزيع، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ب. المصادر المخطوطة والوثائق:

١. صورة موجزة عن حياتي، الشيخ محمَّد آل حيدر.

٢. هويَّة الأحوال المدنيَّة المرقَّمة١٢٨٥٢، الصادرة من مديرية جنسية الحِلَّة، باسم: محمَّد جعفر باقر الحيدر.

ج. الرسائل والأطاريح:

١. أسرة آل حيدر ودورها الفكري والسياسيّ حتَّى عام ١٩٨٠ (رسالة ماجستير)، تخصُّص: التاريخ الحديث والمعاصر، إعداد الطالبة: سناء مسلم هليل، إشراف: أ.د. مؤيد شاكر كاظم الطائيّ، كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة، قسم التاريخ، جامعة ذي قار، العراق، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

هـ . الأبحاث المنشورة:

١. تاريخ الأسر العلميَّة في مدينة النجف الأشرف، د. حسن عيسى الحَكِيم، مجلَّة تراث النجف، ع١، س١، ربيع الأوَّل ١٤٣٠هـ.

٢. خالد بكداش ودوره في الحياة السياسيَّة السوريَّة حتَّى عام ١٩٦٦م، د. شيماء فاضل مخيبر، مجلَّة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، مج١٧، ع٧، تموز ٢٠١٠م.

٣. الشَّيخ محمَّد آل حيدر مسيرة علميَّة وجهاديَّة، عليّ نعمة الخفاجيّ، مجلَّة ردِّ الشمس، ع٩ شوَّال ١٤٣٨هـ.

٤. الشيخ محمَّد حيدر (ملامح من حياته الأدبيَّة)، السيِد سلمان هادي آل طعمة، جريدة عروس الفرات، ع١٨، ٢٨ شباط ٢٠٠٦، ع١٩، ١٨ آذار ٢٠٠٦م.

٥. صفحات من جمعية الرابطة الأدبيَّة في النجف ووثائقها (القسم الأوَّل)، محمَّد حسن محيي الدين، مجلَّة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، ع٢١، ٣٤ لسنة ٢٠١٣م.

و. المواقع الإلكترونيَّة:

١. منتدى (الخالدون) التابع لمؤسَّسة الشهداء في العراق.

٢. موقع كتابات في الميزان.

ز. المقابلات الشخصيَّة والاتِّصالات الهاتفيَّة:

١. مقابلة شخصية مع أ. د. أسعد محمَّد عليّ النجَّار. (من تلاميذ الشاعر).

٢. اتِّصال هاتفي بالأستاذ جليل الجبَّاوي (من تلاميذ الشاعر).

٣. مقابلة شخصية مع أ.د. حازم سليمان الحِلِّيّ (من أصدقاء الشاعر).

٤. اتِّصالات هاتفيَّة بالدكتور سعد الحدَّاد (محقِّق الديوان).

٥. مقابلة شخصيَّة مع الأستاذ عماد الحاج حسن (من تلاميذ الشاعر).

٦. مقابلات شخصيَّة مع م.م. محيي محمَّد آل حيدر (ابن الشاعر).

نافذةُ التُّراثِ الحِلِّيّ

دراسةٌ في كتاب

كشف المخفيّ من مَناقب المهديّ عليه السلام

للحافظ ابن البطريق

المحدِّث المتكلِّم الفقيه يحيى بن الحسن بن الحسين

شمس الدِّين الأسديّ الرَّبَعيّ الحِلِّيّ

(٥٢٣هـ-٦٠٠هـ)

حيدر محمَّد عبيد الخفاجيّ

المديريَّة العامَّة للتربية في بابل

A Study in the Book Kashf Al-Makhfi min Manaqib Al-Mahdi (PBUH)

By Al-Hafiz Ibn Al-Batriq Al-Muhaddith, Al-Mtkllim, Jurist Yahya ibn Al-Hasan ibn Al-Hussien Shams Al-Din Al-Asadi Al-Rabi Al-Hilli

(523 AH-600 AH)

Haider Muhammad Obaid Al-Khafaji

General Directorate of Education in Babylon

المقدِّمة

يعـدُّ هذا الكتـاب من الجهود التحقيقيَّـة المميَّزة في عمل مركز تـراث الحِلَّة؛ إذ تمَّ تحقيقـه وإخراجـه على يد عَلَمٍ من أعـلام التحقيق في زماننا هذا، ألا وهو السَّـيِّد مُحَمَّد رِضا الحسَينيُّ الجلَالِيّ

فجاءَ هذا الكتابُ تحت عنوان (كَشْفُ المَخْفَيّ، مَنْ مَنَاقِبِ المَهْدِيّ عليه السلام، للحَافِظِ ابنِ البَطرِيقِ، الحِلِّيّ (٥٢٣هـ-٦٠٠هـ)، عدد صحائفه مئتان وستٌّ وخمسـون صحيفة من القطع العادي الوزيريّ، تمَّت طبعته الأولى في مطبعة دار الكفيل، كربلاء، العراق، سـنة ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٨م، بعناية واهتمام مركز تراث الحِلَّة ، قسم شؤون المعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة في العتبة العبَّاسـيَّة المقدَّسة، وفي الصحائف الآتية سأضعك عزيزي القارئ في صورة وافية عن هذا الكتاب، بدراسةٍ مختصرةٍ وافيةٍ إن شاءَ الله .

نبذه عن الكتاب

يبـدأ هذا الكتاب بكلمة تقديمٍ وافيةٍ وجميلةٍ لمركز تراث الحِلَّة، حرَّرها مدير المركز الشـيخ صادق الخويلديّ، وذلـك في ١ جمادى الأوَّل سـنة ١٤٤٠ هجريَّة ، تحدَّث فيها عن قطب علم الإمكان ومحور الزمان، الذي لولاه لساخت الأرض وما عليها، أعني به صاحب الأمر والزَّمان أرواحنا لتراب مَقدَمِه الفدى، الإمام المهديّ المنتظر عليه السلام والحفـظ والأمان من طـوارق الزمان. ثمَّ ردف كلامه بتعداد أسـباب تسـمية الموعود بـ(صاحـب الزمان)، ومنها قوله : «إنَّه صاحب الزمان؛ بسـبب وجوده الطويل على مرِّ الأزمـان؛ لما آتاه اللهُ من هذه الموهبة؛ وهذه الموهبة ليسـت بِدعًـا، فنبيُّ الله نوح لبثَ في قومه ألف سنة إلَّا خمسين، غيرَ لبثِهِ في غيرِ قومِهِ، فتأمَّل».

في ختام الكلمة يتقدَّم بالشـكر الكثير إلى سـماحة المتولي الشرعي للعتبة العبَّاسـيَّة المقدَّسة السيِّد أحمد الصافي(أعزَّه الله)، ثمَّ المباركة بقلم السيِّد الجلاليّ حفظه الله.

مقدِّمة المحقِّق

يقـول المحقِّق بعد الحمدلـة والتصلية: «فَقَدْ وَفَّقَنِيَ اللهُ لِلْوُقُوفِ عَلَى اسْـمِ هَذَا الكِتَـابِ وَجُمْلَةٍ مِنْ أَحَادِيْثِـهِ، فَعَزَمْتُ عَلَى إِحْيَائِهِ، وَحَيْثُ لَمْ أَجِدْ نُسْـخَةً مُتَوَفِّرَةً، وَتَمَكَّنْتُ مِنْ مَعْرِفَةِ مَنْهَجِ تَأْلِيْفِهِ وَعَرَفْتُ مُحْتَوَاهُ كَمًّا وَكَيْفًا، صَمَّمْتُ عَلَى اسْتِخْرَاجِ نُسْـخَةٍ مِنْهُ، وَقَدْ شَرَحْتُ جَانِبًا مِنَ الطَّرِيقِ إِلَى هَذَا الـمُسْـتَخْرَجِ فِي مَقَالٍ مُسْـتَقِلٍ نُشِرَ فِي الصَّفَحَاتِ السَّابِقَةِ مِنْ هَذِهِ الطبعة.

وَلَقَدْ تَزَامَنَ هَذَا العَمَلُ فِي هَذَا الـمُسْتَخْرَجِ مَعَ الْأَحْدَاثِ الْفَجِيْعَةِ فِي العِرَاقِ واليَمَن ممَّا ذُكِرَ بِالأَحَادِيْثِ الشَّرِيْفَةِ الّتِي تَحَدَّثَتْ عَنِ الـمَهْدِيّ عليه السلام وَغَيْبَتِهِ وَظُهُورِهِ وَعَلَامَاتِهِ.

وَفِي ذَلِكَ مِنْ تَجْدِيْدِ الْعَهْدِ وَتَأْكِيْدِ المِيثَاقِ بَيْنَ المؤْمِنِيْنَ بِالـمَهْدِيّ وَالمنْتَظِرِيْنَ لِـخُرُوجِهِ وَالمَمَهِّدِيْنَ لِدَوْلَتِهِ الكَرِيمَةِ الَّتِي يَعِزُّ بِهَا الإِسْلَامُ وَأَهْلُهُ وَيَذُلُّ الْكُفْرُ وَالنِّفَاقُ وَأَهْلُهُ. مَا تَقِرُّ بِهِ العُيُونُ وَتَطْمَئِنّ بِهِ القُلُوبُ إِنْ شَاءَ اللهُ.

فَـإِلى جَمِيعَ المؤمِنِيْنَ المنْتَظِرِيْنَ لِلْإِمَامِ الـمَهْدِيّ عليه السلام أهدي هَذَا العَمَلُ، آمِلِيْنَ أَنْ يَكُونَ خُطْوَةً فِي دَعْمِ عَقِيْدَةِ الانْتِظَارِ وَوَسِيْلَةً لِتَحْقِيْقِ الأَمَلِ المنْشُودِ».

وهذا يعني أنَّ المحقِّق قد جَمعَ هذه المادَّة لكتاب كشـف المخفِي من مناقب المهدي، للحافظ ابن البطريق الحِلِّـيّ (ت ٦٠٠هـ)، وهو من الكتب المفقودة التي لم تَرَ النور بعد،

فضلًا عن ذلك، فإنَّ المحقِّق قد أضاف إلى ذلك بأنَّ هذا الكتاب لم يُذكَر حتَّى في مصادر الفهرسة للكتب، إلَّا من عَلَمَينِ من أعلام المسلمين، ممَّن عاشَا في عصر المؤلِّف، وكانت نسخته عندهما:

أحدهما: السيِّد الزَّاهد العالم عليّ بن موسى بن جعفر الحسنيّ الحِلِّيّ، الشَّهير بابن طاووس (ت ٦٦٤هـ)، وهنا ننقل قول ابن طاووس مختصرًا في هذا الكتاب.

قال السيِّد ابن طاووس عليّ بن موسى بن جعفر الحِلِّيّ: «وقد كان بعض العلماء من الشيعة قد صنَّف كتابًا وجدته ووقفتُ عليه، وفيه أحاديث أحسن ممَّا أوردناه، وسمَّاه (كِتَابُ كَشْفِ المَخْفِيّ فِي مَنَاقِبِ المَهْدِيّ)، وروى فيه (مائة وعشرة) أحاديث من طرق رجال المذاهب الأربعة، فتركتُ نقلها بأسانيدها وألفاظها كراهية التطويل، ولئلَّا يملَّ ناظرها؛ ولأنَّ بعض ما أوردنا يُغني عن زيادة التفصيل لأهل الإنصاف والعقل الجميل»[1].

وسأذكر أسماء من روى (المائة وعشرة أحاديث) الَّتي في كتاب (المخفيّ من أخبار المَهْدِيّ عليه السلام)؛ لتعلم مواضعها على التحقيق، وتزداد هداية أهل التوفيق[2].

والثاني: في اليمن، وهو إمام الزيديَّة الشهير بالمنصور بالله عبد الله بن حمزة (المولود سنة ٥٦١هـ، والمتوفَّى سنة ٦١٤هـ) في كتابه (العقد الثمين).

فقد ذَكَرَ أنَّ الكتاب هو من تأليف ابن البطريق، إلَّا أنَّه لم يذكر اسم الكتاب، بل اكتفى بذِكر عدد الأحاديث البالغ (١١٠) أحاديث، ثمَّ ذَكَرَ المصادر مع عدد الأحاديث

(١) في الطرائف (١/ ٢٦٢ ٢٦٣)، ط بيروت.

(٢) كشف المخفيّ: ٣٧.

المخرَّجة من كلِّ مصدر، وأضاف ضِكرُ فصول الكتاب وعناوينها، وقد أورد منتخبات من أحاديث الكتاب بلغت (٣٥) حديثًا فقط[١].

قال المنصور: ونحن نروي هذه الأحاديث بأمر المَهْدِيّ عليه السلام من ثلاث طرق، غير هذه الطريق التي سطّرناها في الكتاب، وإنَّما اعتمدناها؛ لكونها من رواية الإماميَّة، فنقطع شغبهم(!) عنَّا.

فالَّذي رويناه من طريق العامَّة، هو ما صحَّت لنا روايته، عن الفقيه العالم أبي الحسين، يحيى بن الحسن بن الحسين بن عليّ بن محمَّد البطريق الأسديّ الحِلِّيّ، يرفعه إلى رجاله ممَّا رواه من كتب العامَّة بالأسانيد الصحيحة، وهو (مائة حديث وعشرة أحاديث)، مع أربعة أحاديث في مقال الدَّجَّال»

وقال المنصور: ولسنا نحتاج إلى تعيين مواضع هذه الأخبار، ولا ذِكرها على الكمال، وإنَّما نذكر في كلِّ باب ما تمسُّ الحاجة إليه ويتعلَّق به الغرض، ويدلُّ على ما سواه.

فلم يذكر المنصور في كتابه سوى (٣٥) حديثًا، كما أنَّه لم يذكر له طريقًا إلى الكتاب نفسه وإنَّما ذكر طريقه إلى المصنّف عند ذِكر كتابه (العمدة) فقال:

«أخبرنا الفقيه الأجلُّ الفاضل بهاء الدِّين عليّ بن أحمد بن الحسين، المعروف بالأكوع، في مكَّة من سنة (تسع وتسعين وخمسمائة) مناولةً، قال: أخبرنا عفيف الدِّين، عليّ بن أحمد بن حامد اليمنيّ، الصنعانيّ، مناولةً، في سابع عشر ذي الحجَّة من سنة (ثمان وتسعين وخمسمائة) قال: أخبرنا يحيى بن الحسن بن الحسين بن عليّ بن محمَّد البطريق الأسديّ الحِلِّيّ، بمحروسة حلب، في غرَّة جمادى الأولى من سنة ستٍّ وتسعين وخمسمائة

(١) كشف المخفيّ: ١٤.

قراءةً...»[1].

فسعى إليها السيِّد المحقق(محمَّد رضا الحسينيّ الجلاليّ) باستخراجه وجمعه وتحقيقه من هذه المصادر؛ للوصول إلى نسخةٍ تكون أقرب ما يكون للكتاب المفقود.

محتويات الكتاب

تمَّ تقسيم محتويات الكتاب على النحو الآتي:

- كلمة مركز تراث الحِلَّة.
- مقدِّمة المؤلف.

١. الطريق الى ابن البطريق، فكان على النحو الآتي:

أوَّلًا: ترجمة المؤلف

ثانيًا: هذا الكتاب

ثالثًا: ابن طاووس والكتاب

رابعًا: المنصور بالله والكتاب

خامسًا: نحن والكتاب

سادسًا: ملاحظات حول أحاديث المهدي

- كلمة المحقِّق

(١) العقد الثَّمين: ٢١.

- المتن المحقَّق، في أربعة فصول:

١. **الفصل الأوَّل**: في أنَّ لا بدَّ من المَهْدِيّ عليه السلام، لو لم يبقَ من الدنيا إلَّا يوم واحد لبعث اللهُ رجلًا من أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله يملأ الأرض قسطًا وعدلًا كما مُلئت جَوْرًا وظُلمًا، وما يجري هذه المجرى، وفي بعضها ذِكر اسمه، فهذا الجنس (خمسة وثمانون حديثًا).

٢. **الفصل الثاني**: في قول النّبيّ صلى الله عليه وآله: «إنَّ المَهْدِيّ مِنْ وُلْدِ فَاطِمَةَ»، وفيه (تسعة أحاديث).

٣. **الفصل الثالث**: إنَّ عِيسى بن مريم عليه السلام يصلِّي خلف المَهْدِيّ عليه السلام، وفيه (اثنا عشر حديثًا).

٤. **الفصل الرابع**: في ذِكر الدَّجَّال، وفيه (أربعة أحاديث).

التعريف بالمؤلِّف

هو المحدِّث المتكلِّم الفقيه، يحيى بن الحسن بن الحسين بن عليّ بن محمّد، البطريق، أبو الحسين[1] شمس الدِّين، الأسديّ، الرَّبَعِيّ، الحِلِّيّ، البغداديّ، الواسطيّ، ولِد عام (٥٢٣هـ)[2].

وأرَّخوا وفاته سنة (٦٠٠هـ)، وفي (كشف الحجب): عن سبع وسبعين سنة[3].

عنونه العلَّامة الحِلِّيّ (٦٤٨-٧٢٦هـ) في إجازته لبني زهرة، بالشَّيخ أبي زكريَّا، يحيى بن عليّ البطريق[4].

عليّ بن يحيى بن البِطريق، نجم الدِّين، أبو الحسن الحِلِّيّ الكاتبُ.

قال محمَّد بن شاكر في (فوات الوفيات): «عليّ بن يحيى بن بطريق، نجم الدّين، أبو الحسن، الحِلِّيّ الكاتب، كتب بالديار المصريَّة أيَّام الدولة الكامليَّة، ثُمَّ اختلف حاله،

(١) يكاد المؤلِّفون يتَّفقون على هذه الكنية؛ وكنَّاه بعضهم بـ(أبي زكريَّا)، وأمَّا ما في بعض المواضع من تكنيته بـ(أبي الحسن) فسهوٌ.

(٢) الثقات العيون: ٣٣٨.

(٣) مصفى المقال: ٥٠٢.

وقال في الذريعة (٢٢/ ٣١٨) برقم ٧٢٦٢: وفي كشف الحجب أنَّه توفِّي في شعبان سنة ستٍّ وستمائة (٦٠٦)، عن سبعٍ وسبعين سنة، وفي هداية العارفين (٢/ ٥٢٢): توفِّي حدود سنة (٦٠٥) خمس وستمائة.

(٤) إجازة العلَّامة لبني زهرة، المطبوعة في البحار (١٠٤/ ١٣٧)، رقم ٦٠.

فعاد إلى العراق، ومات في بغداد سنة اثنتين وأربعين وستّمائة، وكان فاضلًا أصوليًّا، ثُمَّ نقل طرفًا من أشعاره»[1].

هذا الكتاب

قال شيخنا الطهرانيّ: (كَشْفُ المَخْفِيّ في مَنَاقِبِ المَهْدِيّ): قال السيِّد ابن طاووس في (الطرائف): إنَّه لبعض علماء الشيعة، جمع فيه (مائة وعشرة) أحاديث في المَهْدِيّ، وتفصيل خَلقه وخُلقه وولادته، كلّها من طرق العامَّة في كتبهم.

وأورد عن القائمة التي في (الطرائف) أسماء المصادر، وعدد الأحاديث.

وقال: ذكره الشَّيخ أحمد بن درويش عليّ في (رسالته في الغيبة) قال: وأشار إليه السيِّد في (الأنوار)، والظَّاهر أنَّ مراده (الأنوار المضيئة)[2].

ونقله عن (الطرائف): المولى محمَّد صالح المازندرانيّ في (شرح أصول الكافي: ٦/ ٢٥٧).

والمجلسيّ (في بحار الأنوار: ٥١/ ١٠٥).

وعن البحار جمع من المصادر المتأخِّرة كـ(المجالس السَّنِيَّة) للسيِّد الأمين: ٥/ ٧١١-٧١٧).

وجاء في كتاب (الأربعين: ٢١٨) للشِّيخ الماحوزيّ ما نصُّه: وقد ذكر بعض علماء المخالفين في كتابٍ ألَّفه في أخبار المَهْدِيّ عليه السلام نحوًا من (مائة وعشرة) أحاديث، أكثرها بل كلُّها إلَّا ما ندَرَ ينادي بأنَّه عليه السلام من العترة الطَّاهرة، ومن أهل البيت عليهم السلام، ومن ولد

(١) فوات الوفيات: ٣/ ١١٢.

(٢) الذريعة: ١٨/ ٥٩، رقم ٦٦٥، ولم نجده في (منتخب الأنوار) المطبوع حديثًا في قم.

فاطمة عليها السلام، ومن ولد الحسين عليه السلام.

ومنها ما نقله عن (الجمع بين الصِّحاح الستَّة) بإسناده عن أبي إسحاق، قال: قال عليّ عليه السلام – ونظر إلى ابنه الحسين عليه السلام[1] – وقال: **إنَّ ابني هذا سيِّدٌ، كما سمَّاه رسول الله صلى الله عليه وآله، وسيخرج من صلبه رجل باسم نبيِّكم، يشبهه في الخَلق، ولا يشبهه في الخُلق[2]، يملأ الأرض عدلًا.**

وقال إتان كلبرك: (كشف المخفيّ، أو: الخفيّ في مناقب المَهْدِيّ) لأبي الحسن [؟]، يحيى بن الحسن بن الحسين الحِلِّيّ الواسطيّ ابن البطريق (ت ٦٠٠ أو شعبان ٦٠٦هـ) عنوَنَ للكتاب في (الطرائف)، وعنوانه: (المَخْفِيّ فِي مَنَاقِبِ المَهْدِيّ) في (الذريعة) نقلًا عن (رياض الأبرار في مناقب الأئمَّة الأطهار) للسَّيِّد نعمة الله الجزائريّ، وابن طاووس ولم يذكر اسم المؤلِّف، ولكنَّه ذكر أنَّه لمؤلِّف شيعيّ.

وجاء في (الرياض: ٦/ ٤٨) باسم كتاب (الكشف) في قائمة المؤلَّفات التي لم يُعرَف مؤلِّفوها[3].

وذكر محمَّد بن عبد النبيّ النِّيسابوريّ الأخباريّ (ت ١٢٣٣هـ) هذا الكتاب في ما ألَّفه العامَّة حول المَهْدِيّ عليه السلام[4].

ولم يُذكَر هذا الكتاب في فهرست مؤلَّفات ابن البطريق عند الحرِّ العامليّ في أمل الآمل[5].

(١) يأتي هذا الحديث برقم (١٦) في متن كتابنا هذا، وفي نصِّه: (ابنه الحسن)، فلاحِظ.
(٢) سيأتي بيان ذلك وتأويله في آخر المقدِّمة.
(٣) رياض العلماء: ٨/ ٤٨.
(٤) روضات الجنَّات: ٧/ ١٣٥.
(٥) أمل الآمل: ٢/ ٣٤٥.

وهناك شواهد موجَّهة لقبول كون الكتاب من مؤلَّفات ابن البطريق[1].

قُسِّمت المباحث في هذا الكتاب على النحو الآتي

أ. البحث الدلاليّ: (مثاله) البحث عن دلالة لفظ اسم، وذلك في تحقيق جملة من الحديث «**واسم أبيه اسم أبي**».

فقال: «تُطلَق على الكُنْيَة وعلى الصفة، وقد استعمَلها الفُصَحاء، ودارت بها ألسِنَتُهم».

ب. بحث في تحقيق سند الأحاديث: قال: وقال المقدسيّ الشافعيّ: أخرجه جماعةٌ من أئمَّة الحديث في كتبهم، منهم الإمام أبو عِيسى الترمذيّ في جامعه، والإمام أبو داوود في سُنَنِه، والحافظ أبو بكر البيهقيّ، والشَّيخ أبو عمرو الدانيّ، كلُّهم هكذا، أي ليس فيه: «**اسم أبيه اسم أبي**».

ج. إخراج جملة من الأحاديث المؤيِّدة لذلك، عن الأئمَّة الحفَّاظ، ومن صِحاحِهم ومسانيدهم المعتبرة[2].

(١) (ص٢١٣) رقم (٢٥٨) IBN TAWUS AND HIS LIBRARY

(٢) ينظر: كشف المخفيّ: ٤٨.