
تراث الحلة

جُمْهُورِيَّةُ العِرَاقِ

دِيوَانُ الوَقْفِ الشِيْعِيّ

العتبة العباسية المقدسة

تُرَاثُ الحِلَّة

مَجلَّةٌ فَصْلِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ تُعْنَى بِالتُّرَاثِ الحِلِّيِّ

تَصْدُرُ عَنِ

العتبة العباسية المقدسة

الهيأة العليا لإحياء التراث

مركز تراث الحلة

مُعتَمَدَةٌ لأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ العِلْمِيَّةِ

السَّنَةُ (١٠)/المجَلَّدُ (١٠)/العَدَدُ (٣٠)

شوَّال ١٤٤٧هـ/نيسان ٢٠٢٦م

العتبة العباسيَّة المقدَّسة.الهيأة العليا لإحياء التراث. مركز تراث الحِلَّة، مؤلِّف.
تراث الحِلَّة : مجلَّة فصليَّة محكَّمة تُعنى بالتراث الحِلِّي / تصدر عن العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة الهيأة العليا لإحياء التراث مركز تراث الحِلَّة.-الحِلَّة، العراق : العتبة العباسيَّة المقدَّسة، الهيأة العليا لإحياء التراث، مركز تراث الحِلَّة، ١٤٣٥ هـ. = ٢٠١٤-
مجلَّد : ٢٤ سم
فصليَّة.-السنة ١٠، المجلَّد ١٠، العدد ٣٠ (نيسان ٢٠٢٦)-
يتضمَّن إرجاعات ببليوجرافيَّة.
النصُّ باللغة العربيَّة ؛ ومستخلصات باللغة العربيَّة والإنجليزيَّة.
ISSN: 2412.9615
١. الحِلَّة (العراق)--تاريخ--دوريَّات. ٢. العلماء المسلمون الشيعة--العراق--الحِلَّة--دوريَّات.
٣. اللغة العربيَّة--دوريَّات أ. العنوان.
LCC: DS79.9.H55 A8374 2026 VOL. 10 NO. 30
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة
الفهرسة أثناء النشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

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

صَدَقَ اللهُ العَلِيُّ العَظِيْم

[سورة الحجرات، الآية: ١٣]

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير
قسم الشؤون العلمية

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research & Development Department

الرقم: ب ت ع/ ٤٦٦٦
التاريخ: ٢٠٢٢/٧/٢٤

No.:
Date:

ديوان الوقف الشيعي / العتبة العباسية المقدسة

م/ مجلة تراث الحلة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

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

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

...مع وافر التقدير

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

نسخة منه الى:

- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي/ أشارة الى موافقة سيادته المذكورة أعلاه والمثبتة على أصل مذكرتنا المرقمة ب ت ع/٤٠٠٦ في ٢٠٢٢/٦/٢٩
- قسم الشؤون العلمية/ شعبة التأليف والترجمة و النشر... مع الاوليات
- الصفره

مهند ابراهيم
٤/ تموز

رئيس التحرير

أ.د. عليّ عبَّاس الأعرجيّ

جامعة الكوفة

مدير التحرير

م.د. عبَّاس حسن عبيِّس الجبوريّ

وزارة التربية

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. 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 محمَّد نادي أحمد، جامعة الفيُّوم، مصر

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



مَجلَّةٌ فَصْليَّةٌ مُحكَّمَةٌ تُعْنَى بِالتُّرَاثِ الحِلِّيِّ

مُعتَمَدَةٌ لأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ العِلْمِيَّةِ

السَّنَةُ (١٠)/المجَلَّدُ (١٠)/العَدَدُ (٣٠)

شوَّال ١٤٤٧هـ/نيسان ٢٠٢٦م

مدقِّق النصِّ العربيّ

أ.د. عماد جبَّار كاظم

جامعة واسط/كليَّة التربية

مدقِّق النصِّ الإنكليزيّ

م.د. عبَّاس حسن عبيِّس الجبوريّ

المديريَّة العامَّة للتربيَّة في بابل

مسؤول الموقع الإلكترونيّ

حيدر عبد العزيز العنزي

التصميم والإخراج الطباعيّ

أحمد عبد العالي عبد خلف الكعبيّ

الإدارة الماليَّة

ليث مهدي محمود العامريّ

الترقيم الدوليّ

ISSN: 2412.9615

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيَّة

(٢١٥٨) لسنة ٢٠١٦م

العنوان الوقعيّ

منطقة الشيلة- قرب جسر الهنود-

مدينة الحِلَّة- 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 (ت٥٠١هـ)؛ 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/ ﷺustify.

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/ الموقِّعين أدناه، نقرُّ بأنَّ 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 إليه 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 العامَّة		
الحِلَّة ونواحيها في انطباعات الرحَّالة الإيرانيِّين (١٧٩٦-١٩٢٥) قراءة في المدوَّنات والرحلات	أ.د. عاصم حاكم عبَّاس الجبوريّ جامعة القادسيَّة/ كليَّة التربية م.م. محمَّد ساجت محول الظالميّ	٢٥
مشايخ السيِّد محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة الحِلِّيّ (ت٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م) الحِلِّيِّين بالإجازة والرواية	أ.د. يوسف كاظم جغيل الشمَّريّ جامعة بابل/ كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة	٦٧
معالمُ الخطابِ الأخلاقيّ بين مدرسة الحِلَّة والمدارس الأخرى	أ.د. رحيم كريم عليّ الشَّريفيّ جامعة بابل/ كليَّة العلوم الاسلاميَّة م.م. قاسم عليوي الخفاجيّ	١٠١
آراء النحو الاجتهاديَّة عند تقيّ الدين النيليّ في شرحَيه التحفة الشافية والصفوة الصفيَّة	أ.د. صالح كاظم عجيل جامعة بابل/ كليَّة الآداب محمَّد كاظم عبيد	١٥٧
الآراء التيسيريَّة للشيخ يوسف كركوش والأستاذ إبراهيم مصطفى في مسألة العلامات الفرعيَّة (دراسة موازنة)	أ.د. أسيل عبد الحسين حميدي جامعة بابل/ كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة الباحثة أوراس حسين إدعيبل	١٩٣
مصادر الثلاثيّ المزيد في ديوان أبي الحسن الحِلِّيّ الخليعيّ (ق٧هـ)	أ.د. حمزة خضير أفندي جامعة بابل/ كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة وسن علي حسين	٢٢٥
التَّقابُل البلاغيّ في ميميَّة السيِّد جعفر الحِلِّيّ دراسة بلاغيَّة	م.د. سليمة فاضل حبيب الكلابيّ جامعة الكوفة/ كليَّة التميُّز في اللغة العربيَّة وآدابها	٢٤٩

الموقف الوطنيّ لعلماء الحِلَّة من الاحتلال البريطانيّ للعراق ١٩١٤	أ.م.د. صبا حسين مولى الجامعة المستنصريَّة/ قسم الدراسات التاريخيَّة أ.م.د. غصون مزهر حسين الجامعة المستنصريَّة/ قسم الدراسات التاريخيَّة	٣٠٥
مسائل الخلاف النحويّ في الأسماء في كتاب (التحفة الشافية في شرح الكافية) لتقيِّ الدين الحِلي	م.م. حسين عليّ جسَّام مديريَّة تربية بابل	٣٤٣
منهج السَيِّد الخِرسَان في كتابة مقدِّمة تفسيرِ مُنْتَخَبِ التِّبيانِ لابن إدريس الحِلِّيّ (ت٥٩٨هـ) (عرضٌ وبيانٌ)	أ.د. حسين عليّ حسين الفتليّ الكليَّة التربويَّة/ بابل	٣٨٣
الدراسات القرآنيَّة		
أسس المنهج التفسيريّ عند العلَّامة الحِلِّيّ كتاب (تذكرة الفقهاء انموذجًا)	د. باسم محمَّد عبد الصاحب مال الله الأسديّ دكتوراه في التفسير المقارن في جامعة المصطفى العالميَّة	٤٢٥
البحوث المترجمة		
عرفان السيِّد ابن طاووس دراسةٌ تحليليَّةٌ في الأفكار العرفانيَّة للسيِّد ابن طاووس (القسم الرابع)	الدكتور محمَّد هادي فلاح ترجمة: أيُّوب ناصر نعمة مراجعة: أ.د. عليّ عبَّاس الأعرجيّ مركز تراث الحِلَّة	٥٠١
نهج البلاغة والصحيفة السجَّاديَّة		
تحقيقات في المختلف من نسخ نهج البلاغة بين المشهور وضبط الحِلِّيَّين (ابن السكون الحِلِّيّ ت حدود ٦٠٠هـ) و(ابن أردشير الطبريّ الحِلِّيّ حيًّا ٦٨١هـ) (الخطبة الأولى/ القسم السادس)	أ.د. عليّ عبَّاس الأعرجيّ مركز تراث الحِلَّة	٥٥٧
نافذة التراث الحِلِّيّ		
قراءة في كتاب شرح شواهد قطر الندى للسيِّد صادق الفحَّام (١٢٠٥هـ) بتحقيق أ.م.د. ناصر عبد الإله دوش	م.د. أحمد راضي جبر المديريَّة العامَّة للتربية في بابل	٥٨٥

البحوث العامَّة

الحِلَّة ونواحيها في انطباعات الرحَّالة الإيرانيِّين (١٧٩٦–١٩٢٥) : قراءة في المدوَّنات والرحلات

أ.د. عاصم حاكم عبَّاس الجبوريّ
جامعة القادسيَّة/كليَّة التربية
م.م. محمَّد ساجت محول الظالميّ

Hilla and Its Environs in the Impressions of Iranian Travelers (1796–1925): A Reading of Chronicles and Travelogues

Prof. Dr. Asim Hakim Abbas Al-Jubouri
University of Al-Qadisiyah / College of Education
Asst. Lect. Mohammed Sajet Mahwal Al-Zalimi

مخلَّص البحث

تُعـدُّ المدن العراقيَّـة من أهمِّ الحواضر التـي لعبت أدوارًا بارزة في مسـيرة التاريخ الإنسـانيّ؛ لمـا تمتلكه من إرثٍ حضـاريٍّ عريق، سـاهم في صياغة ملامـح الحضارات القديمـة والوسـيطة. وتأتي مدينة الحِلَّة في مقدِّمة هذه المدن؛ لمـا تحمله من تاريخ طويل يمتدُّ إلى أعماق العصور القديمة.

وتُشكِّل كتب الرحَّالة مصدرًا مهمًّا لدراسة تاريخ العراق؛ لما تضمَّنته من مشاهدات حيَّة، ووقائـع واقعيَّة، دُوِّنت عِبر الرؤية المباشرة والسـماع والملاحظة، ممَّا يمنحها قيمة توثيقيَّة عالية.

تتناول هذه الدراسـة الجوانب الاجتماعيَّـة والاقتصاديَّة لمدينة الحِلَّة، بالاعتماد على ما سـجَّله الرحَّالـة الإيرانيُّون خلال المدَّة الممتدَّة من عـام ١٧٩٦ حتَّى عام ١٩٢٥، إذ كانـت الحِلَّة محطَّة رئيسـة على طـرق المواصلات التي تربط بين شـمال العراق وجنوبه، لاسـيما على الطريق النهريّ، عبر نهر الفرات، ما منحها أهميَّـة اقتصاديَّة وتجاريَّة كبيرة، كـما تميَّزت المدينة بإرثها الحضـاريّ والعمرانيّ، الذي يعكس مظاهـر الحياة الاجتماعيَّة والثقافيَّـة والاقتصاديَّـة السـائدة آنـذاك، شـأنها في ذلـك شـأن بقيَّـة المـدن العراقيَّـة الكبرى.

الكلمات المفتاحيَّة: الحِلَّة ونواحيها، الرحَّالة، المدوَّنات والرَّحلات، الإيرانيُّون.

Abstract

Iraqi cities represent some of the most significant urban centers that have played pivotal roles in the course of human history, owing to a profound civilizational heritage that helped shape the features of ancient and medieval civilizations. Al-Hilla stands at the forefront of these cities, possessing a long history that extends deep into antiquity.

Travelogues serve as a vital source for studying the history of Iraq, as they contain firsthand accounts and factual events recorded through direct observation, hearing, and witness. This provides these records with high documentary and historical value.

This study examines the social and economic aspects of the city of al-Hilla, based on the records of Iranian travelers during the period from 1796 to 1925. During this era, al-Hilla was a major hub on the transportation routes connecting northern and southern Iraq, particularly via the Euphrates River. This strategic location granted the city immense economic and commercial

importance. Furthermore, the city was distinguished by its architectural and cultural heritage, reflecting the social, cultural, and economic life prevalent at the time, much like other major Iraqi cities.

Keywords: Hilla and its Environs, travelers, travelogues and journeys, Iranians.

المقدِّمة

تُعدُّ مدينة الحِلَّة من المدن العراقيَّة ذات التاريخ العريق، التي أدَّت دورًا مهمًّا في المسارات الثقافيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة على مرِّ العصور. ومردُّ ذلك إلى عمقها التاريخيّ، وموقعها الإستراتيجيّ في وسط العراق، وبوصفها تشكِّل حلقة وصل بين مدنه الشماليَّة والجنوبيَّة، ما منحها أهميَّة كبيرة على الصعيدَين الجغرافيّ والاقتصاديّ. وقد انمازت المدينة بتنوُّعها الاجتماعيّ، وثراء عاداتها وتقاليدها، فضلًا عن مبانيها العمرانيَّة التي تعود إلى عهود تاريخيَّة موغِلة في القِدَم.

حظيت الحِلَّة باهتمام واسع عند الرحَّالة، سواء العرب، أو الأجانب، وكان من أشهر من وصفوا المدينة وقصباتها ونواحيها الرحَّالة الإيرانيُّون الذين زاروها في عقود مختلفة، ما بين عامي (١٧٩٦-١٩٢٥). وتكتسب كتاباتهم أهميَّة خاصَّة؛ لما حوته من وصف دقيق لمظاهر الحياة اليوميَّة، والأوضاع الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والعمرانية، ولما توفِّره من معلومات ميدانيَّة قيِّمة، تُسهم في توثيق تاريخ المدينة خارج الإطار الرسميّ أو الحكوميّ.

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على الأوضاع الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والعمرانيَّة لمدينة الحِلَّة ونواحيها، استنادًا لما ورد في كتابات الرحَّالة الإيرانيِّين إبَّان المدَّة المشار إليها.

وقد اعتمدت الدراسة على عدد من المصادر، في مقدِّمتها كتب الرحَّالة الإيرانيِّين بين عامَي (١٧٩٦-١٩٢٥)، التي شكلَّت الأساس الذي بُني عليه البحث؛ لما تزخر به من معلومات قيِّمة عن الواقع الاجتماعيّ والاقتصاديّ والعمرانيّ لمدينة الحِلَّة في تلك المرحلة الزمنيَّة.

المحور الأوَّل

الأوضاع الاجتماعيَّة لمدينة الحِلَّة في مشاهدات الرحَّالة الإيرانيِّين ١٧٩٦-١٩٢٥م

أوَّلًا: الرحلة مفهومها أهميَّتها

جاءت كلمة (الرحلة) في اللغة العربيَّة بمعانٍ عدَّة، منها: السير، والضرب في الأرض، والترحيل، والإزاحة، ويُقال: رَحَلَ الرجلُ إذا سار، ورجلٌ رَحُول، وقومٌ رُحَّل، أي كثيرو الارتحال، ورَجُلٌ رَحَّال، أي كثير الترحال، وعالم به، ومُجيد له. كما تُقال: إبلٌ مَرحولة، أي عليها رِحالُها، وإبلٌ قد وُضِعت عنها رِحالها، أي أُعِدَّت للنزول والاستقرار. وتلفظ (الرُّحلة) بالضمِّ يُطلق بمعنى الوجهة أو المقصد. في حين أنَّ (الرِّحلة) بالكسر تدلُّ على الارتحال أو السفر نفسه. ويُطلق لقب (رَحَّال)، أو (رحَّالة) بصيغة مبالغة على الشخص الذي يُكثر من الترحال، وينتقل من بلد إلى آخر، وهي صفة مشتقَّة من الفعل رَحَلَ، أي سافر أو انتقل[1].

و تعدَّدت مفاهيم الرحلة في الاصطلاح، إلَّا أنَّها كلُّها ذات معنى واحد، فعُرِّفت بأنَّها «انتقال فرد أو جماعة أو عائلة أو قبيلة أو أمَّة من مكان إلى آخر؛ لمقاصد وأسباب

(١) محمَّد يوسف نواب، الرحلات المغربيَّة والأندلسيَّة مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنَين السابع والثامن الهجريّ، مكتبة الملك فهد الوطنيَّة، الرياض، ١٩٩٦، ص٤٠-٤١.

متعـدِّدة»[١]، وعرِّفـت أيضًا بوصفها «إنجـازًا أو فعلًا فرديًّا أو جماعيًّـا لما يعنيه اختراق حاجز المسافة، أو إسقاط الفاصل الحاجز بين المكان الذي تبدأ منه، والمكان الذي تنتهي إليـه»[٢]، وعرِّفت بأنَّها مجموعـة من الآثار الأدبيَّة التي تتنـاول انطباعات الرحَّال عن رحلاتـه في الأماكن المختلفة، وقـد يتعرَّض فيها لوصف ما يراه من مشـاهدات تخصُّ حياة الإنسـان من عـادات وتقاليد ومـأكل وملبس، ومـا يخصُّ الطبيعة مـن النباتات والحيوانات، ووصف المدن، وغيرها من الملاحظات حول رحلته[٣].

ويتَّضح ممَّا تقدَّم أنَّ مفهوم الرحلة في اللغة والاصطلاح يشـتركان في معنى واحد، هو الحركة والانتقال من أجل تحقيق هدفٍ ما.

إنَّ نمـط كتابة الرحلات فنٌّ مسـتقلٌّ، زاخـرٌ بكثير من المعلومـات التي تهـمُّ عالم السياسـة والمـؤرِّخ والجغـرافيّ وعـالم الاقتصـاد وعالم الاجتـماع، وأهميَّتهـا تتجلَّى بما تحويه من مادَّة علميَّة عن تلك النواحي، وتُكتَب غالبًا بأسـلوب أدبيّ منسَّـق، وأحيانًا تكون بأسـلوب علمـيّ تقريريّ، لكنَّهـا في كلِّ الأحـوال لا تخلو مـن اعتمادها على المشـاهدة والسـماع في ملاحظة الظواهر، ثم تدوينها، و تعـدُّ كتب الرحلات من أهمِّ مصـادر كتابة التاريخ، فهي بعكس جميع المصـادر الأخرى، تعتمد على الإدراك المباشر للأحـداث، ولا تعتمـد على السـماع والنقـل فقط، ممَّا يجعل منها شـهادة حيَّـة للوقائع التاريخيَّة[٤].

(١) بطرس البستانيّ، دائرة المعارف، مجلَّد (٨)، مطبعة المعارف، بيروت، ١٨٨٤، ص٥٦٤.
(٢) صلاح الدين عليّ الشـاميّ، الرحلة عين الجغرافية المبصرة في الكشـف الجغرافيّ والدراسـة الميدانيَّة، ط١، منشأة المعارف، الإسكندريَّة، ١٩٩٩، ص١١.
(٣) مجدي وهبة، معجم المصطلحات العربيَّة في اللغة والأدب، ط٢، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩، ص١٨.
(٤) حسني محمود حسين، أدب الرحَّالة عند العرب، ط٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣، ص٦-٨، محمَّد التوزانيّ، الرحلة الحجازيَّة، ط١، دار النشر المغربيَّة، الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص٤-٦.

تنبع أهميَّة كتب الرحالة من دورها في استكمال الصورة العامَّة للعرض التاريخيّ لأي مجتمع في زمانٍ ما، إذ إنَّها تتضمَّن وصفًا دقيقًا ومباشرًا لما يتعلَّق بذلك المجتمع من قيم، وعادات، وخصائص اجتماعيَّة وثقافيَّة يصعب على المؤرِّخين العثور عليها في الوثائق الرسميَّة، أو المصادر التقليديَّة. فكثير من المعلومات التي وثَّقها الرحَّالة، لاسيما ما يتعلَّق بالعادات والتقاليد اليوميَّة، والمظاهر الاقتصاديَّة، والتوزيع السكَّانيّ، والعمران، والمعتقدات، لم تُسجَّل في الوثائق التاريخيَّة الرسميَّة، بل نُقلت بالمشاهدة المباشرة والانطباعات الشخصيَّة لهؤلاء الرحالة. لذلك، فإنَّ ما دوَّنه الرحَّالة عن الأوضاع الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والتاريخيَّة والآثاريَّة والجغرافيَّة يُعدُّ ثروة تاريخيَّة وأدبيَّة ذات فائدة عظيمة، ومصدرًا من أوثق المصادر التي يعتمد عليها الباحثون. وبرغم تنوُّع أهداف الرحَّالة، واختلاف دوافعهم، سواء كانت دينيَّة أو سياسيَّة أو تجاريَّة أو استكشافيَّة، إلَّا أنَّهم جميعًا يشتركون في هدف رئيس، وهو التوغُّل في أعماق المجتمعات التي زاروها، وجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عنها، ممَّا يجعل كتاباتهم مادَّة غنيَّة للدارسين في مختلف الحقول المعرفيَّة[١].

وتكمن أهميَّة كتب الرحلات في ما تحمله من الملحوظات والتحليلات والنقد، في حين تقتصر كتب التاريخ على الاهتمام بالزمان والمكان، وما يدور فيها من أحداث، فضلًا عن أنَّها تُقدِّم معلومات ومرويَّات موثَّقة نتجت من خلال المشاهدة المباشرة للرحَّال، أو الأخذ من الرواة الثقات[٢]، برغم أنَّ كتب الرحلات تتضمَّن الكثير من

(١) عليّ عفيفيّ عليّ غازي، كتابات الرحَّالة حول مجتمع البدو في العراق والجزيرة العربيَّة، ط١، دار قنديل، دبي، ٢٠٢٠، ص٧٤.

(٢) عمران بن محمَّد الأحمد، أدبيَّة الرحلة عند العبوديّ رحلاته إلى البرازيل نموذجًا، أطروحة دكتوراه، كليَّة اللغة العربيَّة والدراسات الاجتماعيَّة، جامعة القصيم، السعوديَّة، ٢٠١٥، ص٥٥-٥٦.

الحقائـق والمعلومـات القيّمة، إلّا أنّها لا تخلو من الانطباعات الشـخصيّة والانفعالات التـي تُمليها الظروف المحيطة بالرحّالة، والمواقف التـي يمرُّ بها في أثناء تجواله، ممّا يجعل رؤيته في بعض الأحيان ذاتيّة ومتأثّرة بخلفيّته الثقافيّة والدينيّة. ويكمن الفرق الأساسيّ بـين المؤرِّخ والرحّالـة في أنّ المؤرِّخ غالبًا ما يسـتقي معلوماته من الوثائق والمسـتندات والمصادر المكتوبة، في حين أنّ الرحّالة يعتمد في تدوينه على الملاحظة المباشرة، والتجوال، والتأمُّل، والاسـتماع، والمشاهدة الحيّة، وهو ما يمنح كتاباته طابعًا حيًّا ومباشرًا يصعب العثـور عليه في كثير مـن المؤلّفات التاريخيّة التقليديّة. ومن الجديـر بالذِّكر أنّ كثيرًا من الرحّالـة لم يكونـوا يدركون أهميّة مـا يكتبونه لحظـة التدوين، إذ كانـت غايتهم أحيانًا لا تتعدّى التوثيق الشـخصيّ أو التسـلية أو أداء مهمّة دبلوماسـيّة أو دينيّة، إلّا أنّ مرور الزمن أضفى على هذه الكتابات قيمة تاريخيّة متزايدة؛ لما تحتويه من معلومات فريدة عن الحياة اليوميّة، والطبقات الاجتماعيّة، والعادات، والطقوس، والعمران، وهي أمور قد لا تتوفّر في المصادر التاريخيّة الأخرى، ممّا يجعل من كتب الرحلات مصادر لا غنى عنها لدراسة تاريخ المجتمعات المختلفة في فترات زمنيّة معيّنة[1].

اجتذبـت أرض العـراق منذ أقدم العصـور التاريخيّـة اهتمام العديد مـن الرحّالة والمؤرِّخـين، الذين حرصوا على زيارة مناطقه المختلفة، وتسـجيل مشـاهداتهم، وذلك لما يتمتّع به من شـهرة واسعة، وصيت حضاريّ عريق، كونه مهدًا من مهود الحضارات الإنسـانيّة الأولى، وموطنًـا للعديد من الآثار القديمة، فضلًا عمّا ورد عنه من إشـارات وأحداث في الكتب السماويّة المقدّسة[2].

(١) منصـور الحازميّ، بلادنا في عيون الرحّالة العرب، ط١، مكتبـة الأمانة العامّة للاحتفالات في الرياض، الرياض، ١٩٩٩، ص١٨.

(٢) سـهيل قاشـا، الموصل في مذكّرات الرحّالة الأجانب خلال الحكم العثمانيّ، ط١، دار الورّاق للنشر، بغداد، ٢٠٠٩، ص٧.

واكتسب العراق أهميَّة خاصَّة نظرًا لمزاياه الاقتصاديَّة، إذ امتاز بخصوبة أرضه، وتنوُّع محاصيله الزراعيَّة، ووفرة مياهه من الأنهار، لاسيَّما دجلة والفرات، ما جعله بيئة جاذبة للاستقرار والإعمار. وإلى جانب ذلك، يتمتَّع العراق بموقع جغرافيّ إستراتيجيّ، يتوسَّط الأقاليم والبلدان المجاورة، ويُشكِّل حلقة وصل بين الشرق والغرب، ما جعله معبرًا مهمًّا للقوافل والمسافرين. وقد كانت الحوادث التاريخيَّة التي شهدتها أرض العراق عبر العصور، من الغزوات، والتغيُّرات السياسية، والنهوض الحضاريّ، عاملًا مؤثِّرًا ليس فقط في حياة العراقيِّين، بل في مسيرة شعوب العالم أجمع، الأمر الذي زاد من فضول الرحَّالة للقدوم إليه، والتدوين عنه، ونقل صور حيَّة عن أوضاعه الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة[1].

ثانيًا: مدينة الحِلَّة تشكُّلها وتركيبتها السكانيَّة في نظر الرحَّالة الإيرانيِّين

حظيت مدينة الحِلَّة ونواحيها بشهرة تاريخيَّة واسعة منذ العصور الأولى، ويعود ذلك إلى ما تضمُّه من معالم أثريَّة وشواهد حضاريَّة بارزة، متجذِّرة في تاريخ بابل القديمة، التي كانت إحدى أمهات الحضارات البشريَّة. وتزداد أهميَّة المدينة بسبب موقعها الجغرافيّ المتميِّز على ضفاف نهر الفرات، الذي يشكِّل شريانًا يربط بين مدن العراق الشماليَّة والجنوبيَّة، ممَّا جعلها مركزًا حضاريًّا وتجاريًّا مهمًّا على مرِّ العصور.

وقد ورد ذِكر مدينة الحِلَّة ومعالمها في العديد من المؤلَّفات العربيَّة والأجنبيَّة، وحرص عدد كبير من الرحَّالة على زيارتها وتسجيل مشاهداتهم عنها، فقد تناولوا

(١) كارستن نيبور، رحلة نيبور الكاملة إلى العراق، ترجمة: سعاد هادي العمريّ وآخرون، تعليق: سالم الآلوسيّ، ط١، دار الورَّاق للنشر، بغداد، ٢٠١٢، ص١١.

في وصفهم السكَّان، وطبائعهم، ومستوى وعيهم، وأسلوب حياتهم، إضافة إلى ملاحظاتهم حول العمران، والأوضاع الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة.

ويُعدُّ ما دوَّنه هؤلاء الرحَّالة، ولاسيما الرحَّالة الإيرانيِّين، عن مدينة الحِلَّة وتوابعها، ثروة تاريخيَّة ذات فائدة كبيرة، ومصدرًا موثوقًا يُعين الباحثين في إعادة بناء صورة واضحة عن ماضي المدينة. ومن بين أبرز مَن زار الحِلَّة ودوَّن عنها، الرحَّالة أبو طالب خان، الذي زارها عام ١٨٠٣م، حيث وصفها بأنَّها: «مدينة عتيقة ومشهورة، وكانت مقامًا لسلاطين من قبيلة بني مزيد في عصر الخلافة العبَّاسيَّة، وهي راكبة نهر الفرات، ويقسمها النهر إلى قسمَين، حيث يقطن الباشا وكبار الموظَّفين في القسم الغربي القريب من الصحراء». هذا الوصف يعكس الأهميَّة السياسيَّة للمدينة في ذلك العصر، إضافة إلى دلالات واضحة على الطبقية الاجتماعيَّة، وتقسيم الفضاء الحضري داخلها، ممَّا يجعل مثل هذه المشاهدات مادّةً بالغة الأهميَّة في فهم تطوُّر الحِلَّة عمرانًا وسكانًا[1].

ومن بين الرحَّالة الذين وصفوا مدينة الحِلَّة خلال القرن التاسع عشر، يبرز الرحَّالة المنشيء البغداديّ، الذي زار المدينة عام ١٨٢٢م، فوصفها بأنَّها: «بلدة قديمة وجميلة جدًّا، تقع على نهر الفرات، ويبلغ عدد بيوتها نحو ثمانية آلاف بيت، منها مئة بيت يسكنها اليهود، ولذلك فإنَّ سكَّان المدينة يشكِّلون خليطًا من العرب واليهود». ويُبرز هذا الوصف التنوُّع الاجتماعيّ الذي كانت تتمتَّع به مدينة الحِلَّة في تلك المدَّة، حيث المجتمعات الدينيَّة المختلفة في نسيج واحد، وكذلك أشار الرحَّالة إلى الصفات الأخلاقيَّة لسكَّان المدينة، إذ امتازوا، بحسب تعبيره، بـ«الشجاعة، وإكرام الغريب»،

(١) أبو طالب بن محمَّد خان، رحلة أبي طالب خان إلى العراق وأوروبا، ترجمة: مصطفى جواد، ط١، دار الورَّاق للنشر، بغداد، ٢٠١١، ص٢٧٥-٢٧٦.

وهي سمات لطالما ميَّزت سكَّان مدن الفرات الأوسط. وتناول المنشيء البغداديّ أيضًا أحد نواحي الحِلَّة، بلدة ذي الكفل الواقعة قربها، واصفًا إيَّاها بأنَّها: «قلعة صغيرة، ومعبد لليهود، يقصدونه للزيارة من أنحاء عديدة». ويشخِّص في رحلته البُعد الدينيّ والروحيّ لهذه المنطقة، وكونها محطَّة مهمَّة لدى الطائفة اليهوديَّة، ما يعكس استمرار الأهميَّة الرمزيَّة والتاريخيَّة للمواقع الدينيَّة الواقعة في محيط الحِلَّة، ليس فقط لدى المسلمين، بل لدى أتباع ديانات أخرى أيضًا.

وقدَّم الرحَّالة سيف الدولة، الذي زار المنطقة عام ١٨٦٣م، وصفًا دقيقًا وثرًّا لمدينة الحِلَّة ومحيطها، مشيرًا إلى أنَّها من المدن المشهورة، وتقع ضمن أراضي بابل التاريخيَّة، على ضفَتي نهر الفرات. وأشاد بجودة مناخها وهوائها النقيّ، موضِّحًا أنَّ سكَّانها من العرب واليهود، وأنَّهم يتميَّزون بـ«العطف، والفقر، وراحة البال، وجمال الوجوه»، بحسب تعبيره. وأشار كذلك إلى وجود عدد من المراقد لعلماء الدين في المدينة، إضافة إلى وجود مقر للحكومة العثمانيَّة، والجيش، ووحدة مدفعيَّة عثمانيَّة، ما يدلُّ على مكانة المدينة الإداريَّة والعسكريَّة في تلك الحقبة. ومن المعالم الأثرية التي لفتت انتباهه، تل النمرود، والذي وصفه بأنَّه: «تلٌّ عالٍ يمكن رؤيته من مكان بعيد، وعلى قمَّته برج مبني من الطابوق، وله سرداب». وأضاف أنَّ البعثات الفرنسيَّة والإنكليزيَّة قد قامت بأعمال حفر وتنقيب فيه، وعثرت على صخور منقوشة بالرسوم والكتابات غير المقروءة، وقاموا بنقلها معهم، في إشارة إلى الاهتمام الأوروبيّ بالآثار العراقيَّة في القرن التاسع عشر. كما شمل وصفه بلدة طويريج (الهنديَّة حاليًا)، وهي من نواحي الحِلَّة أيضًا في تلك المدَّة، والواقعة على نهر الهنديَّة المتفرِّع من الفرات، وذكر أنَّها: «مدينة مبنيَّة على الطراز العربيّ، لكنَّها جميلة جدًّا، ذات هواء لطيف، وسكَّانها كثيرون». وأوضح أنَّ سكان طويريج جميعهم من أصول ريفيَّة، وينحدرون من قبائل

عرب الحويزة، وقد استقرُّوا في البلدة قبل نحو ستِّين عامًا من زمن زيارته. وذكر أنَّهم جميعًا مسلَّحون ويعملون في الزراعة، ممَّا يدلُّ على طبيعة المجتمع القبليّ الزراعيّ الذي ساد المنطقة(١).

زار ناصر الدين شاه القاجاريّ عام ١٨٧٠ منطقة المسيَّب، وهي أيضًا من نواحي الحِلَّة في تلك المدَّة، خلال إحدى رحلاته إلى العراق، ودوَّن وصفًا مقتضبًا لها، إذ أشار إلى أنَّها: «قرية تقع على نهر الفرات، وتبعد عن بغداد بمقدار تسعة فراسخ». ولفت إلى اتِّساع نهر الفرات عند هذه النقطة، موضِّحًا أنَّ: «النهر عريض جدًّا، وجريانه واضح وقويّ، ويحمل معه الطين، بخلاف نهر دجلة في بغداد الذي يتميَّز بصفاء مائه». ويُظهر هذا الوصف الاهتمام الجغرافيّ والطبيعيّ الذي أبداه الرحَّالة الإيرانيُّون تجاه الأنهار وخصائصها البيئيَّة، كما يكشف عن إدراكهم لفروقات طبيعيَّة بين الأقاليم، ما يعكس خلفيَّة علميَّة نسبيَّة في تدوين المشاهدات(٢).

ووصف الرحَّالة عبد الحسين خان أفشار (١٨٨٢)، مدينة المحموديَّة بأنَّها منطقة جميلة تكثر فيها الأشجار المثمرة، وتقع على بُعد خمسة فراسخ من المسيَّب. ويبلغ عدد عوائلها حوالي مئة عائلة، وتضمُّ العديد من محالِّ الاستراحة التي تخدم الزائرين. كما أكَّد الرحَّالة على كرم أهلها، واحترامهم للغريب، وحرصهم على تقديم الخدمات للزائرين(٣).

(١) محمَّد سلطان سيف الدولة، سفرنامة سيف الدولة (يسفر نامه مكة)، تصحيح وتحشية: عليّ أكبر خدابرست، جاب أول، جابخانة معراج، تهران، ١٣٨٩ش، ص٢٤٧-٢٤٨.

(٢) العراق في مشاهدات ناصر الدين شاه، ترجمة وتعليق: محمَّد الشيخ هادي الأسديّ، ط١، مؤسَّسة آفاق، بغداد، ٢٠١١، ص١٥٠-١٥١.

(٣) عبد الحسين خان أفشار الروميّ، سفرنامة مكة، به كوشش: رسول جعفريان، جاب أول، نشر علم، تهران، ١٣٨٦ش، ص٧٨.

وأكَّـد ذلك الرحَّالة محمَّد حسـين هروي (١٩٠٦)، بقولـه: «إنَّ مدينة المحموديَّة تقع على الطريق الرابط بين بغداد وكربلاء، والطريق إليها مستوٍ ومعبَّد، وعليه عدد من محالِّ الاستراحة التي تحيط بها بيوت الأعراب الذين يهرعون لتقديم الخدمات للنازلين فيها، وعدد عوائلها ستمائة عائلة»[١].

في حين وصف الرحَّالة فخر الدين جزئري (١٩٢١)، مدينة الحِلَّة بأنَّها مدينة كبيرة وجميلـة، وتشـبه إلى حدٍّ ما مدينـة بغداد، إذ إنَّ نهـر الفرات يمُّر في وسـطها، وهو مثير للاستغراب بسرعة جريانه ومائه المخلوط بالطين والرمال، وتحيط بالمدينة البساتين من جميع جهاتها، وسكَّانها خليط من العرب واليهود، ونسبة قليلة من الهنود[٢].

ورصـد الرحَّالة كيكاوس ميرزا عـام ١٨٣٦م في رحلته إلى مدينة المسـيَّب الدور الفاعل والمسـتمر للمـرأة العراقية في دعم الرجـل وأداء مسـؤوليَّات الأسرة، إذ كتب عنـد دخولـه المدينة، ورغبته في زيارة مقام أولاد مسـلم بن عقيـل عليهما السلام: «كانت المدينة محاطـة بمزارع وأشـجار كثيفة، وتقع بيوت العرب وسـط هذه الخـضرة. ولاحظنا أنَّ نسـاء المدينة يلعبن دورًا كبيرًا في إدارة بيوتهنَّ». ووصف النسـاء في أثناء أداء مناسـك الزيـارة بأنَّهـنَّ: «قدَّمن لنا المـواد الغذائية والمـاء، حاملة معهنَّ أطفالهـن، وكنَّ في غاية الجمال، يتَّسـم كلامهنَّ بالوقار والحشمة». وأضاف إنَّهن: «بسـيطات الطباع، يتصرَّفن بسـجيَّة طبيعيَّـة مع الجميـع، ويقبلنَ بالقليـل». ويعكس هذا الوصف اهتـمام الرحَّالة بتوثيـق الصورة الاجتماعيـة للمرأة في المجتمع العراقيّ، مشـيرًا إلى الاحـترام والوقار الـذي تتمتَّع به النسـاء في تلك البيئة، بالإضافـة إلى دورهنَّ الداعم والمسـاند في الحياة

(١) محمَّد حسـين خان هروي، سـفرنامة خان افغان (بنج سفرنامة يا سـفر به اقليم عشق)، تحقيق وتصحيح: خليل طاووس، جاب أول، نشر مجمع ذخائر اسلامي، قم، ١٣٩٣ش، ص٣٨١.

(٢) فخر الدين جزائري، سفرنامه مكة شام مصر-عراق (سفرنامه هاى حج قاجارى)، به كوشش: رسول جعفريان، جلد هشتم، جاب أول، نشر علم، تهران، ١٢٨٩ ش، ص١٨٠-١٨١.

اليوميَّة[1]. وممَّا تقدَّم يؤكِّد أنَّ المرأة يقع عليها العبء الأكبر في إدارة البيت، فبالإضافة إلى تربية الأطفال، ومتطلَّبات البيت، تقوم بالزراعة وتربية الحيوانات، وهي أعمال تتطلَّب قوَّة ومشقَّة كبيرة.

أشار الرحَّالة الإيرانيُّون في كتاباتهم إلى المعالم العمرانيَّة المهمَّة في مدينة المسيَّب، ولاسيما الخانات، وجسر المسيَّب، اللذين مثَّلا دورًا حيويًّا في تسهيل حركة المواصلات والرحلات بين المدن. فقد ذكروا أنَّ الطريق الرابط بين بغداد والحِلَّة يضمُّ عددًا من الخانات التي كانت محطَّات استراحة أساسيَّة للمسافرين، إذ ساهمت هذه الخانات في استمرار رحلة التنقُّل بين المدن بسهولة ويسر. ومن بين هذه الخانات، برز خان الإسكندريَّة بوصفه واحدًا من أهمِّ الخانات، إذ يقع في منتصف الطريق بين بغداد والحِلَّة، وكان يعدُّ محطَّة رئيسة لاستراحة المسافرين والزوَّار القاصدين العتبات المقدَّسة. وقد كان لجسر المسيَّب دور بارز في ربط ضفتي نهر الفرات، ممَّا سهَّل حركة التجارة والتنقُّل، وعزَّز من أهميَّة المدينة كمركز عبور إستراتيجيّ[2]، وتحدَّث عنه الرحَّالة المنشيء البغداديّ (١٨٢٢)، بأنَّه يبعد عن مدينة بغداد بثمانية فراسخ[3]، وسمِّي بالإسكندريَّة على اسم نهر يخرج من نهر الفرات ويمرُّ إلى المزارع ليسقيها، وتحيط به عدد من بيوت الأعراب[4]، ومن الخانات الأخرى التي تقع على هذا الطريق خان زاد، وعن

(١) كياوس ميرزا، سفر نامة مكة، به كوشش: رسول جعفريان، جاب أول، نشر علم، تهران، ١٣٩٤ش، ص٥٦.

(٢) عليّ كامل حمزة، خانات الحِلَّة في العهد العثمانيّ، ط١، مطبعة الصادق، بابل، ٢٠١١، ص٧.

(٣) الفرسخ: كلمة مأخوذة من الأصل الفارسّي من لفظ (فرسنك)، وهي وحدة قياس الطول، وتساوي تقريبًا (٥,٧٥) كيلو متر. للمزيد ينظر: مجد الدين محمَّد بن يقوب الفيروزآباديّ، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسَّسة الرسالة، ط٦، مؤسَّسة الرسالة، دمشق، ١٩٩٨، ص١٠٥٨.

(٤) المنشى البغداديّ، المصدر السابق، ص٩٠.

المسافة بينه وبين مدن الكاظميَّة والمسيَّب وخان بئر يونس، يتطرَّق إليها الرحَّالة عبد العليّ خان (١٨٥٦)، إذ يقول: «عند مغادرتنا مدينة بغداد مع طلوع الفجر متوجِّهين إلى كربلاء، وبعد مسير وصلنا إلى رباط خان زاد، ويبعد عن مدينة الكاظميَّة مسافة خمسة فراسخ، وفيه نزلنا وبتنا ليلتنا، ويبعد عن المسيب مسافة خمسة فراسخ، وكلُّ فرسخين يوجد محل للاستراحة والتوقُّف، ويبعد عنه خان بئر يونس فرسخَين»[1]، في حين وصف الرحَّالة سيف الدولة (١٨٦٣)، خان زاد، بأنَّه عبارة عن بناء تملؤه القذارة والأوساخ، وهو صغير الحجم، ويبعد عن الكاظميَّة مسير ستّ ساعات، ومقابله خان كبير، لكنَّه غير مكتمل البناء، وماء خان زاد يُجلب من بئر مالحه، ومن أراد الماء الحلو عليه أن يشتريه من العرب الذين يجلبونه من النهر، إذ تسكن عدد من العوائل العربيَّة إلى جانبه لتلبية حاجات النازلين فيه[2].

تُعدُّ مدينة المسيَّب من المدن العراقيَّة التي تميَّزت بمعلم عمراني بارز، وهو جسر المسيَّب، الذي أُقيم على نهر الفرات ليربط بين ضفتي المدينة. وقد شكَّل هذا الجسر المعبر الرئيس لحركة المسافرين القادمين من بغداد وسائر المدن العراقيَّة باتِّجاه كربلاء، الحِلَّة، النجف، وغيرها من المدن ذات الطابع الدينيّ والاقتصاديّ، وبالعكس. وقد حظي هذا الجسر باهتمام خاصٍّ في كتابات الرحَّالة الإيرانيِّين، الذين دوَّنوا مشاهداتهم وانطباعاتهم عن الجسر وطبيعته ووظيفته، فضلًا عن العاملين عليه. وفي هذا السياق، أشار الرحَّالة المنشيء البغدادي في عام ١٨٢٢م إلى أنَّ: «مدينة المسيَّب تقع على جانب نهر الفرات، ويُقام عليها جسر ممدود، يُستخدم للعبور إلى مدينة كربلاء، التي تبعد عن المسيَّب مسافة خمسة فراسخ». وتُبرز هذه الإشارة أهميَّة الجسر كمفصلٍ حيويٍّ في

(١) عبد العلي خان (أديب الملك)، سفرنامة أديب الملك (دليل الزائرين)، تصحيح: مسعود كلزاري، جاب أول، انتشارات دادجو، تهران، ١٣٦٦ش، ص١٤٠.

(٢) سيف الدولة، همانجا، ص٢٢٥.

شبكة النقل والمواصلات في العراق آنذاك، ودوره في ربط المراكز الحضريَّة والدينيَّة، ممَّا يعكس مكانة المسيَّب الإستراتيجيَّة في تنقل الزوَّار والتجَّار والرحَّالة على حدٍّ سواء[1].

وفي إطار وصف الرحَّالة الإيرانيِّين لمعالم مدينة المسيَّب، أشار الرحَّالة رضا قلي ميرزا خلال زيارته عام ١٨٣٦م، إلى أهميَّة المدينة وموقعها الجغرافيّ على نهر الفرات، إذ أوضح أنَّ: «مدينة المسيَّب تقع على ضفاف نهر الفرات، وينقسم نهرها إلى شطرَين يربط بينهما جسر يُعرف باسم جسر المسيَّب، وهو جسر خشبيّ قامت بتشييده السلطة العثمانية». وأضاف في وصفه للجسر بأنَّ: «على الجسر يجلس عدد من الأفراد الموكَّلين من قبل الحكومة العثمانيَّة، لا يسمحون بمرور الأشخاص أو الحيوانات ودواب الحمل، إلَّا بعد دفع رسوم ماليَّة تُفرض مقابل العبور». وتعكس هذه الملاحظة، ليس فقط الجانب العمرانيّ والبنيويّ للمدينة، بل تكشف أيضًا عن الطبيعة الإداريَّة والتنظيميَّة التي كانت تمارسها السلطات العثمانيَّة في المدن العراقية، من خلال فرض الجبايات وتنظيم المرور، وهو دليلٌ على أهميَّة الجسر كمرفق حيويّ، ووسيلة تحكُّم في حركة النقل والتجارة[2].

وقد أكَّد الرحَّالة كيكاوس ميرزا، خلال رحلته عام ١٨٣٦م، ما أورده غيره من الرحَّالة حول الإجراءات الإداريَّة التي كانت تُمارس على جسر المسيَّب، مشيرًا إلى وجود مأمور رسميّ يعيِّنه السلطان العثمانيّ، يتولَّى تنظيم عمليَّة عبور المسافرين والدواب. فقد ذكر أنَّ: «المأمور الذي يقف على الجسر يتقاضى مبلغ قمري واحد عن كلِّ مسافر، وقمريَّين عن كلِّ دابَّة محمَّلة، كرسوم لعبور الجسر، ولا يُسمح لأحد بالمرور دون دفع تلك الرسوم». ويؤكد هذا الوصف أن الجسر لم يكن مجرَّد ممر عبور، بل كان

(١) المنشي البغداديّ، المصدر السابق، ص٩٧.

(٢) رضا قلي ميرزا، سفر نامه رضا قلي ميرزا نواه فتحعلي شاه، جاب أول، انتشارات دانشكاه تهران، تهران، ١٣٤٦ش، ص١٧٨.

أيضًا نقطة رقابة وجباية تمارس بها الدولة العثمانيَّة سلطتها الإداريَّة والماليَّة، ممَّا يدلُّ على الأهميَّة الاقتصاديَّة والتنظيميَّة للبنى التحتيَّة في تلك الحقبة، لاسيَّما في المدن التي تربط بين المراكز الدينيَّة والتجاريَّة الحيويَّة في العراق[١]، في حين اشار الرحَّالة سيف الدولة (١٨٦٣)، بأنَّ جسر المسيَّب المنصوب على نهر الفرات، لا يمكن عبوره في الأيَّام التي يرتفع فيها منسوب المياه[٢].

وأعطى الرحَّالة عبد الحسين خان أفشار (١٨٨٢)، معلومات دقيقة عن الجسر وأبعاده وعدد قواربه، إذ يقول: «تحرَّكنا من كربلاء قاصدين الكاظميَّة، وقبل الغروب وصلنا إلى المسيَّب التي يشطرها نهر الفرات إلى شطرين، الشطر الذي باتِّجاه بغداد فيه العمران مزدهر، أمَّا الجانب الآخر الذي يقع باتِّجاه كربلاء، بنو فيه محلًّا لاستراحة القوافل (خان)، وإلى جانبه البيوت والمسجد، ونصب على نهر الفرات جسر عرف لدى الأهالي باسم جسر المسيَّب، ويبلغ طوله مائة ذراع، وعرضه خمسة أذرع تقريبًا، ويتألَّف الجسر من ستٍّ وعشرين قاربًا بين جانبي النهر، والمسافة بين قارب وآخر ذراعَين، ورصفت فوقها ألواح من الخشب؛ ليتسنَّى العبور عليه بسهولة، وربطت القوارب بسلسلَتَين على جانبي الجسر، تصل بين ضفتي النهر[٣].

وفيما يتعلَّق بتعامل المأمورين المكلَّفين من قبل السلطة العثمانيَّة بإدارة جسر المسيَّب، وتنظيم حركة العبور عليه، يذكر الرحَّالة بير زادة في زيارته للمنطقة عام ١٨٨٧م، أنَّ الإجراءات الإداريَّة كانت صارمة، وأحيانًا تعسفيَّة، وقد أثارت استياء المسافرين. فقد أشار إلى أنَّ: «عددًا من الأفراد يقفون على الجسر، بتكليف من السلطة العثمانيَّة، لتنظيم العبور، وقد أوقف المأمور كلَّ دابَّة كانت محمَّلة، ومنعها من عبور الجسر برغم دفع

(١) كيكاوس ميرزا، همانجا، ص٥٧.

(٢) سيف الدولة، همانجا، ص٢٢٦.

(٣) عبد الحسين خان أفشار الرومي، همانجا، ص٢٤٨.

الرسوم المقرَّرة، واشترط على المسافرين إنزال المحامل والأمتعة على الضفة، لتجتاز الدابَّة بمفردها، ثمَّ يُعاد تحميلها من جديد بعد نقل الأمتعة عبر الجسر بواسطة الحمَّالين». وقد أثار هذا الإجراء سخط المسافرين؛ لما سبَّبه من ازدحام وتكدس للمحامل على ضفة النهر، إضافة إلى الرسوم الإضافيَّة التي فُرضت عليهم مقابل خدمات الحمَّالين. وتكشف هذه الرواية عن جوانب من التعقيد الإداريّ، والمعوِّقات اللوجستيَّة التي كانت ترافق حركة النقل بين المدن، وتسلِّط الضوء على التحدِّيات اليوميَّة التي كان يواجهها المسافرون، برغم بساطة وسائل النقل في ذلك العصر(١). وعن أهميَّة الجسر وحيويَّته، ذكر الرحَّالة محمود عبد الكريم (١٨٨٧)، أنَّ جسر المسيب المنصوب على نهر الفرات في منطقة المسيب ذو أهميَّة كبيرة لعامَّة الناس، وللسلطة العثمانية، إذ إنَّه يعدُّ المعبر الوحيد الذي يربط بغداد والمناطق المجاورة لها بمناطق العتبات المقدَّسة كربلاء والنجف والمناطق المجاورة لها، لذا فهو مزدحم بالعابرين عليه على مدار النهار، وغالبًا ما تتعرَّض بعض أجزائه إلى الخراب والانهيار، لذلك يغلَق، ويقومون بترميمه وإعادته إلى وضعه الطبيعيّ(٢).

في حين تطرَّقت الرحَّالة علوية كرماني (١٨٩١)، إلى المبالغ التي تستوفَى من العابرين على جسر المسيَّب، إذ تشير إلى أنَّ الأفراد الذين يقفون على الجسر لا يسمحون لأيِّ دابَّة من العبور إلَّا بعد أن يدفع صاحبها المبلغ المقرَّر، فتقاضوا مبلغًا مقداره قمريَّين ونصف عن كلِّ دابَّة(٣).

(١) محمَّد عليّ بير زاده، سفرنامه حاجي بير زاده، به كوشش: حافظ فرما نفر مائيان، جلد دوم، جاب أول، انتشارات دانشكاه تهران، تهران ١٣٤٣ ش، ص٣١٧.

(٢) عبد المجيد محمود عبد الكريم، سفرنامه مكة وعتبات، به كوشش، سعيد حسيني، جاب أول، نشر مشعر، تهران، ١٣٩٩ ش، ص٦٨.

(٣) حاجيه خانم علوية كرماني، روزنامه سفر حج عتبات عاليات، به كوشش: رسول جعفريان،=

يتَّضح جليًّا إهمال السلطة العثمانيَّة، وعدم تقديمها الخدمات العامَّة للمجتمع، في مناطق الوسط والجنوب من المدن العراقيَّة، بعدم تشييد جسر جديد على نهر الفرات في منطقة حيويَّة كالمسيَّب؛ لفكِّ ازدحام المسافرين عند الجسر، وهذا ما أشار اليه الرحَّالة إبراهيم كازروني (١٨٩٩)، إذ يقول: «بعد أن تحرَّكنا من المحموديَّة، سرنا لمسافة معيَّنة حتَّى وصلنا إلى المسيَّب، وفيها جسر ليس بذات العرض، وهو مكتظ بالمسافرين، ويصعب عبوره بسهولة إلَّا بعد انتظار طويل، إذ يقف عليه أشخاص أشدَّاء في تعاملهم مع المسافرين، ولا يسمحون لأحد بالعبور حتَّى يدفع المبلغ المقرَّر على دابَّته وأمتعته، هذه الإجراءات أدَّت إلى تذمُّر بعض المسافرين، وحدوث المشاكل»[1].

وقد أشار مؤلِّف مجهول في رحلة العتبات (١٨٩٩) إلى شدَّة الازدحام والإجراءات المتَّبعة على جسر المسيَّب، مؤكِّدًا ما سبق ذكره من تعقيدات إداريَّة وازدواجيَّة في تطبيق القوانين. ففي أثناء رحلته من بغداد إلى المسيَّب، توفِّي أحد مرافقيه، وعند وصولهم إلى الجسر وجدوه مكتظًّا بالمسافرين، ما اضطرَّهم إلى التوقُّف عدَّة ساعات بانتظار دورهم في العبور. ويوضِّح الكاتب أنَّ الأفراد القائمين على إدارة الجسر كانوا يتقاضون رسومًا ماليَّة من كلِّ شخص، ويمنحونه تذكرة مرور، إلَّا أنَّهم رفضوا السماح بمرور الجنازة التي كانت بصحبتهم، برغم دفع الرسوم النظاميَّة. وبعد تأخير دام ساعة كاملة، اضطروا إلى دفع رشوة سريَّة للسماح بمرور الجنازة نحو كربلاء. وتعكس هذه الحادثة بوضوح مدى البيروقراطيَّة والتعقيد الإداريّ في التعامل مع المسافرين، إلى جانب تفشِّي ظاهرة الرشوة كوسيلة لتجاوز القوانين، أو تسريع الإجراءات، حتَّى في الحالات الإنسانيَّة، الأمر الذي يعكس ضعف الرقابة الإداريَّة، وغياب الحسِّ الإنسانيّ في التعامل مع

=جاب اول، نشر مؤرخ، قم، ١٣٨٤ش، ص٩٢.

(١) مله ابراهيم كازروني، سفرنامه مكة (سفرنامه هاي حج قاجاري)، جلد ششتم، ص٢١٩.

الحـوادث الطارئـة[1]، ويمكن أن يُستدلَّ من هذا التشـدُّد في الإجـراءات، كما وصفه الرحَّالة، على أنَّ الفسـاد الإداريّ كان متفشِّـيًا بين الأفراد القائمين على إدارة الجسر، إذ يبـدو أنَّ الهدف من فرض هذه التعقيدات اللوجسـتيَّة لم يكن تنظيميًّا بحتًا، بل وسـيلة للحصـول على مبالغ ماليَّة إضافيـة خارج نطاق القوانين الرسـميَّة المعتمدة من الدولة العثمانيَّـة، وهـو ما يُفهم من إجبار المسـافرين عـلى دفع أجور إضافيـة للحمَّالين، برغم تسـديدهم الرسـوم المقرَّرة. ومن جانب آخر، تكشـف هذه الحادثة عن غياب الاهتمام بالمعايـير الصحيَّـة العامَّة، خصوصًـا في التعامل مع المسـافرين والحمـولات البشريَّة. ففـي حال وجود متوفٍّ على أحـد المحامل، فكان يفترض بالسـلطات اتِّخاذ احتياطات صحيَّة خاصَّة، خشـية من انتقـال الأمراض المعدية إلى المجتمـع، خاصَّة في ظلِّ الجهل بالإجـراءات الوقائيَّة، وضعف النظام الصحِّيّ في ذلك الوقت. ويدلُّ ذلك على قصور واضـح في وعي المسـؤولين بأهميَّة الصحَّة العامة، الأمر الـذي كان يمكن أن يؤدِّي إلى انتشار الأوبئة بين السكَّان.

وصف الرحَّالة حسـين خـان مهاجراني في رحلته عام ١٩٠٤، جسر المسـيَّب بأنَّه يتكـوَّن من طوَّافات خشـبيَّة عائمة على سـطح المـاء، رُبطت بإحـكام ورصفها بألواح خشـبيَّة لتشكِّل ممرًّا للمسافرين. وأشـار إلى أنَّ الجسر يفتقر إلى السياج والدعائم الثابتة التي تضمن سـلامته، ممَّا جعله يشـكِّل خطرًا حقيقيًّا على أرواح العابرين، ولاسـيَّما في ظلِّ الازدحام الشـديد الذي يشـهده بشـكل دائم. كما لفـت إلى أنَّ القائمين على إدارة الجـسر كانـوا يتقاضون رسـومًا مقدارها قمريَّـين عن كلِّ عربـة تمرُّ عليـه. ويُبرز هذا الوصف بُعدَين مهمَّين: الأوَّل القصور الفنِّيّ والمعماريّ في إنشـاء الجسـور خلال تلك الحقبـة، والثـاني البعـد الاقتصاديّ المتمثِّـل بفرض الرسـوم على العبـور، والذي كان

(١) ناشناس مؤلف، سفرنامه عتبات وحج(سفرنامه هاي حج قاجارى)، جلد ششم، ص٧١٤.

يُستخدم كمصدر دخل للسلطات العثمانيَّة أو المشرفين المحليِّين، وإن كان ذلك أحيانًا على حساب سلامة المسافرين وراحتهم[١]. وأشار الرحَّالة أحمد هدايتي في رحلته عام ١٩١٩ إلى عدم قدرة جسر المسيَّب على تحمُّل الأوزان الثقيلة، وذكر أنَّه بعد إتمام زيارة مدينة كربلاء، توجَّه برفقة المسافرين إلى مدينة الكاظميَّة بواسطة إحدى عربات شركة النقل، وعند الوصول إلى جسر المسيَّب، توقَّفت العربة، إذ لم يكن الجسر يتحمَّل مرور العربات الثقيلة، ولذلك، وفَّرت الشركة عربات بديلة تقف على الضفة الأخرى من الجسر، ممَّا اضطرَّ المسافرين إلى نقل أمتعتهم يدويًّا عبر الجسر. وقد استأجروا حمَّالين لهذا الغرض، واستغرق نقل الأمتعة وإتمام إجراءات العبور التي فرضتها إدارة الجسر حوالي ثلاث ساعات. هذا المشهد يعكس ضعف البنية التحتيَّة للجسر في تلك المرحلة، ويؤكِّد محدوديَّة قدرته الاستيعابيَّة، كما يسلِّط الضوء على المعاناة اليوميَّة للمسافرين، لاسيما في ظلِّ الإجراءات البيروقراطيَّة والإداريَّة المرهِقة التي كانت تفرضها السلطة العثمانيَّة على المعابر الحيويَّة[٢].

أكد هذه الاجراءات عند جسر المسيَّب، وعدم عبور العربات عليه، الرحَّالة محمَّد حسين تقوي (١٩٢٠)، إذ ذكر بأنَّه بعد أن استأجرنا عربة من أحد شركات النقل في الكاظميَّة، وعندما وصلنا جسر المسيَّب، توقَّفت العربة وأمرونا بالنزول منها مع امتعتنا، والانتقال إلى الضفة الأخرى، وركوب عربة ثانية، واستغرق الوقت بنقل امتعتنا مدَّة ساعتين ونصف[٣].

(١) حسين خان مهاجراني، سفر نامه عتبات، جاب أول، مؤسَّسة فرهنكي هنري، تهران، ١٣٩٧ش، ص١٢٦.

(٢) أحمد هدايتي، سفرنامه حج، به كوشش، علي قاضي عسكر، جاب أول، نشر مشعر، تهران، ١٤٠٠ش، ص١٩٣.

(٣) محمَّد حسين تقوي قزويني، سفرنامه عتبات هند وحج، تحقيق وتصحيح: محمَّد عليّ باقر=

وبعد الاحتلال البريطانيّ للعراق في أعقاب الحرب العالميَّة الأولى (١٩١٤-١٩١٨)، لم تُسجَّل تغيُّرات جوهرية في الإجراءات المتَّبعة على جسر المسيَّب مقارنة بما كان معمولًا به في العهد العثمانيّ، إذ يشير الرحَّالة عين السلطنة في عام ١٩٢١ إلى أنَّه خلال رحلته من بغداد إلى كربلاء، وصل إلى مدينة المسيَّب التي يخترقها نهر الفرات، واصفًا مياه النهر بأنَّها سريعة الجريان، لدرجة أنَّ من يطيل النظر إليها قد يُصاب بالدوار، وأوضح أنَّ الجسر المشيَّد على النهر، المعروف بجسر المسيَّب، كان يخضع لرقابة مشدَّدة من قبل موظَّفين مخوَّلين من السلطة البريطانيَّة، ترافقهم قوَّة صغيرة من الجنود الهنود، حيث لا يُسمح لأيِّ شخص بعبور الجسر من دون دفع رسم عبور قدرهُ روبيَّة هنديَّة واحدة. وقد لاحظ الرحَّالة وجود تجمُّع كبير من الناس ينتظرون السماح لهم بالعبور، ممَّا يعكس استمرار الإجراءات البيروقراطيَّة المشدَّدة على الجسر حتَّى بعد الانتقال من الحكم العثمانيّ إلى البريطانيّ[1].

=زاده، جاب أول، مؤسَّسة فرهنكي هنري، تهران، ١٣٩٣ش، ص٩٣.

(١) قهرمان ميرزا سالور عين السلطنة، روزنامه خاطرات عين السلطنة، به كوشش، مسعود سالور وايرج افشار، جلد ششتم، جاب أول، ناشر اساطير، تهران، ١٣٧٨ش، ص٦٥٤٨.

المحور الثاني

الأوضاع الاقتصاديَّة لمدينة الحِلَّة كما رواها الرحَّالة الإيرانيُّون

تميَّزت مدينة الحِلَّة وتوابعها عبر العصور بخصوبة تربتها، وغزارة ثرواتها الطبيعيَّة، الأمـر الذي منحها مكانة اقتصاديَّة مرموقة لم تغب عن أنظار الرحَّالة الذين زاروها، إذ رصـدوا في مدوَّناتهم أبرز الملامـح الاقتصاديَّة التي أثـارت انتباههم. وقد أجمع أغلب الرحَّالة على أنَّ الحِلَّة مدينة زراعيَّة بالدرجة الأولى، تعتمد بشـكل أسـاسيّ على مياه نهر الفرات الذي يشطرها إلى شطرَين.

وفي هذا السـياق، يشـير الرحَّالة أبو طالب خـان (١٨٠٣) إلى أنَّ مدينة الحِلَّة تقع على ضفاف نهر الفرات، الذي يقسـمها إلى قسـمَين، ويسـكن الباشـا وكبـار الموظَّفين في القسـم الغـربيّ القريب من الصحـراء، اذ يملكون على ضفتي النهر عـددًا كبيرًا من البسـاتين والقصور، ممَّا يعكس الرخـاء الاقتصاديّ والثراء الزراعـيّ الذي امتازت به المنطقة[١]، ما يؤكِّد ذلك كثرة البسـاتين في المدينة القريبة من ضفاف نهر الفرات، ويدلُّ على أنَّ الأراضي الخصبة يسـتحوذ عليها كبار مسؤولي السلطة الحاكمة دون غيرهم من عامَّة الناس، وكثرة بسـاتين المدينة أكَّدها الرحَّالة المنـشيء البغداديّ (١٨٢٢)، إذ يبيِّن إلى أنَّ مدينة الحِلَّة تقع على نهر الفرات، وتنتشر على ضفافه ولمسافات بعيدة عنه بساتين النخيل الكبيرة[٢].

(١) أبو طالب خان، المصدر السابق، ص٢٧٥.

(٢) المنشيء البغداديّ، المصدر السابق، ص٩٠.

ويوضِّح الرحَّالة رضا قلي ميرزا (١٨٣٦) إلى أنَّ مدينة الحِلَّة تتميَّز بجمال طبيعيّ فريد، يزداد تألُّقًا بمرور نهر الفرات في وسطها، إذ يقسم المدينة إلى قسمَين، ويغلب على جانبي النهر انتشار بساتين النخيل الكثيفة، وغابات متنوعة، كما تنتشر في المنطقة أشجار الفاكهة المختلفة، مثل الليمون، والرمَّان، والتين، والعنب، بالإضافة إلى زراعة الخضروات، وتمتدُّ هذه المساحات الزراعيَّة على طول ضفاف النهر لمسافات واسعة. كما يعتمد سكَّان الحِلَّة إلى جانب ذلك على زراعة الحبوب، كالحنطة والشعير، وبرغم ذلك، يعاني الفلاحُّون من ضغوط السلطة العثمانيَّة التي تفرض عليهم ضرائب مرتفعة على منتجاتهم وممتلكاتهم، ممَّا يؤثِّر على نشاطهم الزراعيّ[١].

واشار الرحَّالة سيف الدولة (١٨٦٣)، إلى أنَّ مدينة الحِلَّة بلدة زراعيَّة، وتربتها صالحة للزراعة، وفيها كلُّ أنواع المزروعات، وتكثر فيها بساتين النخيل في كلِّ اتِّجاهاتها، إلَّا أنَّ أشجار الحمضيَّات فيها قليلة[٢].

إلى جانب الزراعة، اعتمد أهالي مدينة الحِلَّة على تربية الحيوانات الداجنة، إذ يشير الرحَّالة رضا قلي ميرزا (١٨٣٦) إلى أنَّ معظم مناطق الحِلَّة تشتهر بتربية الجاموس الضخم والكبير الحجم، لاسيما في المناطق القريبة من ضفاف نهر الفرات. كما تنتشر في المدينة قطعان الأبقار والأغنام. وبالرغم من أهميَّة هذه الماشية، لم يهتم السكَّان كثيرًا بتوفير أماكن محميَّة لحيواناتهم، إذ تُركت مكشوفة في العراء، معرَّضة بذلك لخطر الحيوانات المفترسة، مثل الذئاب. وقد تحدَّث البعض عن فقدان الرعاة لمجموعات من أغنامهم بين الحين والآخر؛ بسبب هجمات هذه الحيوانات [٣].

(١) رضا قلي ميرزا، همانجا، ص١٧٦.
(٢) سيف الدولة، همانجا، ص٢٣١.
(٣) رضا قلي ميرزا، همانجا، ص١٧٧-١٧٨.

إنَّ كثـرة حيوانات الجاموس في مدينـة الحِلَّة تؤكِّدها أيضًا ملاحظات الرحَّالة عبد العلي خان (١٨٥٦)، الذي بيَّن أنَّ قرية الكفل تشـتهر بوفرة الجاموس التي تُرى جاثية في نهر الفرات على شـكل مجموعات. ويروي كيف تعرَّض أحد الأشخاص لهجوم من هذه الحيوانات بعد أن لاحظت الجاموس أنَّه يرتدي نوعًا من الجلد الكابليّ، ولم يتمكَّن من النجاة من الهجوم إلَّا بعد تدخُّل أحد الفلَّاحين، فأبعد الجاموس عنه[١].

أمَّا الرحَّالة ناصر الدين شـاه (١٨٧٠) فقد ذكر أنَّ قبيلة شـمَّر تسكن بالقرب من مرقد أولاد مسلم بن عقيل عليهم السلام في منطقة المسيَّب، وأنَّ سكَّان هذه القبيلة يعتنون بتربية الأبقـار والأغنام والدجاج والخيـول والحمير والكلاب، وأدَّت هـذه الحيوانات دورًا مهمًّا في تعزيز الوضع الاقتصاديّ لأهل القبيلة، حيث ينتجون الزبد (السـمن الحيوانيّ) بكثرة، إضافة إلى لحوم الحيوانات، وبيض الدجاج. وأن بعض هذه الحيوانات تُستخدَم في أعمال الزراعة والنقل اليوميَّة، ممَّا يساهم في دعم نشاطاتهم الاقتصاديَّة[٢].

شـكَّلت مدينة الحِلَّـة محطَّة رئيسـة مهمَّة على الطريـق النهريّ الـذي يمرُّ عبر نهر الفرات، ويربط بين المناطق والمدن الجنوبيَّة بمدينة بغداد والمناطق الأخرى، وقد تعاظم اقتصـاد المدينـة بفعل حركة السِّـلع والبضائع التي تمرُّ عبرها، ومـا تصدِّره إلى الخارج، الأمـر الذي وفَّر فرص عمل مسـتمرَّة لمعظم أهالي المدينة، وانعكس بشـكلٍ إيجابيٍّ على أوضاعهم الاقتصاديَّة.

وفي هذا الصدد، أشـار الرحَّالـة الإيرانيُّون إلى أهميَّة هذا الطريـق النهريّ، إذ ذكر الرحَّالـة المنشيء البغـداديّ (١٨٢٢) أنَّ الطريـق بين بغداد والبصرة عـبر نهر الفرات أفضـل بكثـير من الطرق البريَّـة، وأقصر زمنًا مقارنـةً بالطريق النهـريّ عبر نهر دجلة،

(١) عبد العلي خان (أديب الملك)، همانجا، ص٢٠٠.

(٢) ناصر الدين شاه، المصدر السابق، ص١٥٢.

ووفقًا لوصفه، فإنَّ المسافرين يقطعون عبر الطريق البريّ مسافة نحو ستَّة عشر فرسخًا بين بغداد والحِلَّة. ويتجمع المسافرون القادمون من بغداد والبصرة مع بضائعهم في مدينة الحِلَّة، ممَّا يسبِّب نشاطًا اقتصاديًّا كبيرًا فيها. ومن الحِلَّة، يستقلُّ المسافرون المراكب التي تصل في يومَين أو ثلاثة إلى ملوم، ومنها يستقلُّون مركبًا أصغر يتَّجه إلى السماوة، التي تصلها الرحلة خلال ثلاثة أيَّام، وبعدها يتَّجه المركب صوب سوق الشيوخ، التي تصلها الرحلة في مدَّة ثلاثة أو أربعة أيَّام، ومن ثمَّ يتَّجه المركب إلى قرية القرنة، التي تقع عند التقاء نهر دجلة بنهر الفرات، إذ يصيران نهرًا واحدًا يُعرَف بشطِّ العرب. وتستغرق الرحلة من القرنة إلى البصرة عبر شطِّ العرب يومًا واحدًا، وبذلك، تستغرق الرحلة من الحِلَّة إلى البصرة حوالي ثلاثة عشر يومًا. أمَّا رحلة العودة من البصرة إلى بغداد عبر نهر الفرات فتستغرق خمسة عشر يومًا من البصرة إلى الحِلَّة، ومن الحِلَّة إلى بغداد عبر الطريق البرِّي يومَين، ليكون مجموع الرحلة سبعة عشر يومًا. وهذه المدَّة أقلُّ بكثير من الزمن الذي تستغرقه الرحلات بين البصرة وبغداد عبر نهر دجلة، والذي يتراوح بين ثلاثين إلى خمسين يومًا[1].

(١) المنشيء البغداديّ، المصدر السابق، ص٩٤.

المحور الثالث

وصف الرحَّالة الإيرانيِّين للمراقد والمزارات المقدَّسة في مدينة الحِلَّة

حظيت المزارات والمراقد المقدَّسة في المدن العراقيَّة باهتمام بالغ عند الجغرافيِّين والمؤرِّخين والرحَّالة الذين زاروها، فدوَّنوا مشاهداتهم بكلِّ دقَّة، مستعرضين ما حوته من فنٍّ معماريٍّ مميَّز، وجوانب حضاريَّة وتاريخيَّة قيِّمة. وكان هدف هؤلاء الوقوف على أصل هذه المزارات والمراقد، ومعرفة الحقبة التاريخيَّة التي تنتمي إليها؛ لفهم أهميَّتها ودورها في التاريخ والتراث.

أوَّلًا: مرقد ذي الكفل ومقامه

يقع مرقد ذي الكفل ومقامه في الحِلَّة، إذ أُطلق اسم الكفل على المدينة التي تحتضن هذا المرقد، تقديرًا وتيمُّنًا باسمه. تقع المدينة بين الحِلَّة والنجف، إذ تبعد عن النجف نحو خمسة وعشرين كيلومترًا، فيما تبعد عن الحِلَّة بحوالي اثنين وثلاثين كيلومترًا، ممَّا يجعلها موقعًا وسطيًّا هامًّا بين هاتين المدينتَين التاريخيَّتَين[1].

يعود تأسيس مدينة ذي الكفل إلى عهد الدولة البابليَّة المتأخِّرة (١٠٤-٥٦٢ق.م)، في زمن حكم الملك نبوخذنصَّر الثاني، الذي امتدَّ نفوذه إلى مناطق البحر الأبيض المتوسِّط، بعد غزوه لمدينة القدس عام (٥٩٧ق.م). أسر نبوخذنصَّر نحو ثلاثة

(١) خديجة حسن عليّ القصير، ذو الكفل بين النصوص الدينيَّة والروايات التاريخيَّة، رسالة ماجستير، كليَّة الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠١٢، ص١٣٢.

آلاف أسير، كان من بينهم النبيّ حزقيال المعروف أيضًا بـ(ذي الكفل)، وقد توفِّي النبيّ حزقيال ودفن في المدينة التي حملت اسمه، والتي كانت تُعرف في السابق باسم (برملاحة)[1].

شُيِّد على قبر النبيّ ذي الكفل مبنى وقبَّة، وجُدِّد البناء عليه بعد تولِّي السلطان المغوليّ الإيلخانيّ أولجايتو محمَّد خدابنده (١٣٠٣-١٣١٦م) حكم بغداد. فقد أولى السلطان اهتمامًا خاصًّا بمشهد ذي الكفل، فبنَى مسجدًا ومنارة كبيرة، وشيَّد على القبر قبَّة ذات تصميم مميَّز، إذ يختلف شكلها من الداخل عن الخارج؛ فالداخل نصف كرويّ، على حين أنَّ الخارج مخروطيّ مقرنَص. وخضع المشهد على مرِّ الزمن للعديد من أعمال الترميم والإصلاح، التي قام بها أشخاص مهتمُّون بالحفاظ عليه. وكذلك حظي المشهد بزيارة العديد من الرحَّالة والمؤرِّخين والجغرافيِّين العرب والأجانب، من بينهم الرحَّالة الإيرانيُّون، إذ أشار الرحَّالة أبو طالب خان (١٨٠٣) إلى زيارته لقبر ذي الكفل بقوله: «بعد قضاء الليل في مدينة الحِلَّة، واصلنا رحلتنا عند تبلُّج الصباح، وفي ذلك النهار زرت قبر ذي الكفل.. وموقعه على مسافة قريبة من سور النجف، والقبر قائم في وسط القرية التي يسكنها اليهود»[2].

وقبر ذي الكفل يعدُّ من المزارات المقدَّسة لدى اليهود، وهم يأتون لزيارته من جميع مناطق العالم في كلِّ سنة، وهذا ما اشار اليه الرحَّالة المنشيء البغداديّ (١٨٢٢)، بقوله: «إنَّ ذا الكفل نبيّ من أنبياء بني إسرائيل، وفي كلِّ سنة يزوره اليهود من أنحاء عديدة، وهناك قلعة صغيرة ومعبد لليهود وسط البلدة، وفيها بيوت من العرب اتَّخذوها مسكنًا»[3].

(١) سامي سعيد الأحمد، سلالة بابل الحديثة، ط١، مطبعة جامعة بابل، بابل، ١٩٨٦، ص٢٤٤.
(٢) أبو طالب خان، المصدر السابق، ص٢٧٦.
(٣) المنشى البغدادي، المصدر السابق، ص٩١.

ممَّا تقدَّم نلاحظ أنَّ هناك تناقضًا في تحديد سكَّان مدينة ذي الكفل بين الرحَّالة أبي طالب، والبغداديّ، على الرغم من قرب زمن الرحلتَين، فالأوَّل ذكر أنَّ كلَّ سكَّانها من اليهود، ربَّما لكثرتهم فيها، على حين ذكَر البغداديّ أنَّ هناك بيوتًا من العرب يسكنون فيها، وهذا أقرب للصواب، إذ إنَّ بيوت العرب تحيط بالمدينة.

أعطى الرحَّالة عبد العليّ خان (١٨٥٦) صورةً متكاملةً للمرقد، إذ وصفه بأنَّه عبارة عن قلعة مبنيَّة بالطابوق والجصِّ، تقع على مرتفع من الأرض، تحيط به بيوت تشرف على النهر، الذي وصفه بأنَّه كثير الماء وواسع كالبحر. تسكن هذه البيوت المجاورة حوالي مئتي عائلة من العرب، بالإضافة إلى نحو عشرين شخصًا من اليهود الذين يتولُّون إدارة شؤون الصحن، ويأتي اليهود لزيارة المرقد من جميع أنحاء العالم. وفي وصفه لقبر ذي الكفل، أشار إلى وجود صندوق على القبر تتدلَّى منه ستائر عليها كتابات باللغة العبريذَة. وخلف مرقد ذي الكفل تقع قبور أربعة من الحواريِّين، كما يوجد قبر لبنت ذي الكفل. وأشار أيضًا إلى تلَّة النمرود التي تقع على مسافة قصيرة من المرقد، إذ يوجد في أسفل التلَّة مكان يُعرف باسم (مكان النار) التي ألقى فيها النمرود نبيّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام[1].

وأكَّد الرحَّالة سيف الدولة (١٨٦٣) أنَّ مرقد ذي الكفل عبارة عن قلعة صغيرة مبنيَّة بالطابوق، تحيط بها أبنية يقطنها اليهود. يحتوي الموقع على مسجد ومنارة، ويوجد داخل المسجد قبر ذي الكفل. كان المسجد يُدار في السابق مِن قبل المسلمين، لكنَّه أصبح تحت إدارة اليهود قبل عدَّة سنوات. وأشار إلى أنَّ سكَّان المنطقة يتألَّفون من العرب، وقليل من اليهود. وذكر أيضًا أنَّ الزوَّار يتوافدون إلى المرقد مرَّة

(١) عبد العلي خان (أديب الملك)، همانجا، ص٢٠٠ ٢٠١.

واحدة في السنة، وتحديدًا في أواخر فصل الربيع، إذ تستمرُّ فترة الزيارة حوالي شهرٍ كامل[1].

في حين أشار الرحَّالة ناصر الدين شاه (١٨٧٠) إلى أنَّ مرقد ذي الكفل يقع بمحاذاة برج النمرود على الجهة الأخرى للنهر، موضِّحًا أنَّ اليهود يسكنون بكثرة بجانب المرقد، وتوجد إلى جانبهم عوائل عديدة من العرب[2].

ثانيًا: مرقد أولاد مسلم بن عقيل عليهم السلام

يقع مرقد أولاد مسلم بن عقيل بن أبي طالب عليهم السلام، وهما محمَّد وإبراهيم، في ضواحي مدينة المسيَّب على بُعد نحو ثلاثة كيلومترات إلى الغرب منها، على ضفة نهر الفرات من مدينة الحِلَّة. ويبعد المرقد عن مركز مدينة الحِلَّة حوالي اثنين وأربعين كيلومترًا، وعن مركز مدينة كربلاء حوالي ثلاثين كيلومترًا[3].

طرأت على قبر محمَّد وإبراهيم أولاد مسلم بن عقيل عليهم السلام، بناءات متعدِّدة من عمارات وقباب، قام بتشييدها السلاطين والولاة والأثرياء، ما جعل المرقد يحظى بمكانة بارزة واهتمام خاص، وقد زاره العديد من الرحَّالة الإيرانيِّين الذين دوَّنوا مشاهداتهم عنه. في هذا السياق، يشير الرحَّالة عبد العليّ خان (١٨٥٦) إلى المرقد الشريف فيقول: «بعد تحرُّكنا من خان مزراقجي بمسافة فرسخ واحد، لوحظت لنا قرب المسيَّب قباب مرقد محمَّد وإبراهيم، أولاد مسلم بن عقيل، ويبعد المرقد عن الطريق الرئيس بحوالي

(١) سيف الدولة، همانجا، ص٢٣٥.
(٢) ناصر الدين شاه، المصدر السابق، ص١٦٤.
(٣) عبد الرزاق كمُّونة، مشاهد العترة الطاهرة وأعيان الصحابة والتابعين، تقديم: محمَّد سعيد الطريحيّ، ط١، مؤسَّسة البلاغ، بيروت، د.ت، ص٢٤٥، إبراهيم الموسويّ الزنجانيّ، جولة في الأماكن المقدَّسة، ط١، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٥، ص٢٠٧.

ثلث فرسخ». وقد أشار عبد العليّ خان إلى المعاناة التي يعاني منها زوَّار المرقد؛ بسبب قطَّاع الطرق واللصوص، إذ تحدَّث عن القبائل الموجودة في البادية المحيطة بالمرقد، والتي تقوم بنهب وسرقة أموال الزائرين القاصدين. أمَّا عن وصفه للمرقد، فقد ذكر أنَّه يتكوَّن من قبَّتين مكسوَّتين بالقاشانيّ، ويقع القبران الشريفان في بقعة واحدة داخل الصحن الذي وصفه بالصغير، لكنَّه يحتوي في وسطه على حديقتَين صغيرتَين تتوسَّطهما عدد من أشجار النخيل. وأشار إلى وجود خان أمام الصحن يجلس فيه عدد من الأشخاص الذين يساعدون الزائرين من خلال توفير الماء لهم، ويكسبون بعض المال مقابل هذه الخدمة[١].

وذكر الرحَّالة سيف الدولة (١٨٦٣)، أنَّ مرقد أولاد مسلم عليهم السلام يقع خارج مدينة المسيَّب، على بعد مسير نصف ساعة، وللمرقد قبَّة وصحنٌ صغير[٢].

أمَّا عن أبعاد الصحن الطوليَّة والعرضيَّة للمرقد الشريف، فقد أشار الرحَّالة عضد الملك (١٨٦٧) إلى أنَّ مرقد محمَّد وإبراهيم، أولاد مسلم بن عقيل عليهم السلام، يقع في مدينة المسيَّب على الطريق المؤدِّي إلى كربلاء، وسط منطقة زراعيَّة كثيفة بالبساتين. يحتوي الصحن المبارك على قبَّة لكلٍّ من المرقدَين، ويبلغ طول الصحن عشرين ذراعًا، وعرضه كذلك، ممَّا يجعل مساحة الصحن تقدَّر بأربعمائة ذراع مربَّعة[٣].

زار المرقد ناصر الدين شاه (١٨٧٠)، ووصف الصحن والقبَّتين اللَّتين تعلوان المرقدَين بأنَّهما في حالة خراب، ويحتاجان إلى ترميم وإعادة بناء. وأشار إلى أنَّه بسبب

(١) عبد العلي خان (أديب الملك)، همانجا، ص١٣١.

(٢) سيف الدولة، همانجا، ص٢٢٦.

(٣) عليرضا عضد الملك، سفرنامه عضد الملك به عتبات، به كوشش: حسن مرسلوند،جاب أول، مؤسَّسة بزوهش ومطالعات فرهنك، كرج، ١٣٧٠ش، ص١٣٦.

إهمـال القائمين على المكان، وعدم التنظيف اليوميّ للصحن، كانت هناك رائحة رطوبة وعفن تنبعث من جوانب الصحن. ووصف الأضرحة، مشيرًا إلى أنَّ أحد المرقدَين كان محاطًـا بضريح مصنـوع من البرونز، على حين لم يكن للمرقد الآخـر ضريح، وأفاد بأنَّه أصدر أوامره بإعادة ترميم المرقدَين والاهتمام بهما[1].

وأكَّد الرحَّالة محمود عبد الكريم (١٨٨٧) أنَّ مرقد أولاد مسلم بن عقيل عليهم السلام يقع في منطقة زراعيَّة كثيفة، تنتشر فيها أشـجار النخيل بكثرة. وأشـار إلى أنَّ للمرقد صحنًا فسيحًا، تعلوه قبَّتان مكسوَّتان بالكاشي، ممَّا يضفي على المكان طابعًا معماريًّا مميَّزًا[2].

في حـين وصف الرحَّالة إبراهيـم كازروني (١٨٩٩) المرقد، فأشـار إلى أنَّ مدخله وجـدران الضريح كلُّها مغلَّفة بالـكاشي، وتعلو المرقدَين قبَّة صغـيرة، ويحيط بكلِّ قبر ضريح مصنوع من البرونز، والمرقدان يقعان في غرفَتَين، وتعدَّان غرفة واحدة[3].

واقتـصر وصـف الرحَّالـة الإيرانيـين للمـزارات الدينيَّـة في مدينـة الحِلَّـة عـلى تلـك الواقعـة عـلى الطرق المؤدِّيـة إلى العتبـات المقدَّسـة في كربلاء المقدَّسـة والنجف الأشرف، دون التوسُّـع في زيارة أو وصـف المراقد المنتشرة داخل مدينة الحِلَّة نفسـها، ويُعـزى هذا الاقتصـار إلى عدَّة عوامـل، من أبرزها تعـذُّر الوصول إلى تلـك المراقد؛ بسـبب انتشـارها في نـواحٍ متعدِّدة مـن جغرافيـة المدينة، فضـلًا عن غيـاب الأمن في الطـرق المؤدِّيـة إليها. ومن تتبُّع كتابـات الرحَّالة الإيرانيِّين نلحظ أنَّ مسـاراتهم كانت متكـرِّرة وثابتة تقريبًا، إذ سـلكوا طريقًـا واحدًا أو طريقين على الأكثـر، من دون تغييرٍ يُذكر.

(١) ناصر الدين شاه، المصدر السابق، ص١٥٢.
(٢) عبد المجيد محمود عبدالكريم، همانجا، ص٧٠.
(٣) إبراهيم كازروني، همانجا، ص٢١٩.

الخاتمة

شـكَّلت كتب الرحَّالة أهميَّة كبيرة، إذ تُعدُّ من المصادر الرئيسة في كتابة التاريخ، لما تحويه من معلومات تاريخيَّة ووصف جغرافيّ وعمرانيّ يعكس واقع المدن التي زاروها، ويُـبرز أوضاعها في فترات مختلفة. ومن دراسـة كتـب الرحَّالة الإيرانيِّـين الذين زاروا مدينـة الحِلَّـة خلال المدَّة مـن (١٧٩٦-١٩٢٥)، أمكـن التوصُّل إلى عدد مـن النتائج المهمَّة، منها:

١. أورد الرحَّالـة الإيرانيُّون معلومات غنيَّة ومتنوِّعة تتعلَّق بالجوانب الاجتماعيَّة والاقتصاديَّـة والعمرانيَّـة للمدينـة، في مراحل مختلفة من تاريخهـا، ما يجعلها مصدرًا مهمًّا يمكن أن يُعتمد عليه في تدوين تاريخ الحِلَّة.

٢. أجمعـت روايـات الرحَّالـة على سـمات إيجابيَّـة لسـكَّان المدينة، مثل حسـن الأخـلاق، والكرم، وحسـن التعامل، ولاحظـوا التعدُّديَّة الدينيَّـة والمذهبيَّة والقوميَّـة لسـكَّان المدينة، مـع غَلَبة واضحة للعرب المسـلمين. ولم يُسـجِّل الرحَّالـة أي مظاهر للنزاع أو التمييز بين السـكَّان، ممَّا يدلُّ على تمتُّعهم بحريَّة دينيَّة وفكريَّة ملحوظة.

٣. أوضحت كتابات الرحَّالة الأهميَّة الإستراتيجيَّة للحِلَّة بفضل موقعها الجغرافيّ في وسـط العراق، إذ تربط بين مدنه الشـماليَّة والجنوبيَّة، وكانت من المحطَّات البارزة على الطرق التجارية، لاسيما الطريق النهريّ على نهر الفرات.

٤. أشار أغلب الرحَّالة إلى الأهميَّة الاقتصاديَّة للمدينة، ولاسيما في مجال الزراعة، إذ اتَّفقوا على خصوبة تربتها ووفرة مياهها، ممَّا جعلها من أخصب المناطق الزراعيَّة في العراق آنذاك.

٥. قدَّم معظم الرحَّالة الإيرانيين وصفًا مفصَّلًا لمرقد أولاد مسلم بن عقيل عليهم السلام، ومرقد نبيِّ الله ذي الكفل عليه السلام، من دون التطرُّق إلى سائر المراقد والمزارات المنتشرة في أرجاء المدينة، ويُحتمل أنَّ السبب في ذلك هو وقوع هذَين الموقِعَين على الطرق الرئيسة التي تربط الحِلَّة بكربلاء والنجف الأشرف.

٦. يُؤخذ على هؤلاء الرحَّالة أنَّهم لم يتناولوا وصف أزياء سكَّان المدينة، أو المناسبات الاجتماعيَّة، كالأفراح والأحزان، ولم يقدِّموا معلومات كافية عن المؤسَّسات التعليميَّة، سواء كانت دينيَّة أو حكوميَّة، وهو ما يشكِّل نقصًا في توثيق بعض الجوانب الثقافيَّة للمدينة.

المصادر

أوَّلًا: كتب الرحلات الفارسيَّة

- أبـو طالب بـن محمَّد خان، رحلة أبي طالب خان إلى العـراق وأوروبا، ترجمة: مصطفى جواد، ط١، دار الورَّاق للنشر، بغداد، ٢٠١١م.
- أحمد هدايتي، سـفرنامه حج، به كوشش، عليّ قاضي عسكر، جاب أول، نشر مشعر، تهران، ١٤٠٠ش.
- حاجيه خانم علوية كرماني، روزنامه سـفر حج عتبات عاليات، به كوشـش، رسول جعفريان، جاب أول، نشر مؤرخ، قم، ١٣٨٤ش.
- حسين خان مهاجراني، سفر نامه عتبات، جاب أول، مؤسَّسة فرهنكي هنري، تهران، ١٣٩٧ش.
- رضـا قلي ميرزا، سـفر نامـه رضا قلي مـيرزا نواه فتحعلي شـاه، جـاب أول، انتشارات دانشكاه تهران، تهران، ١٣٤٦ش.
- عبد الحسين خان افشار الرومي، سفر نامة مكة، به كوشش، رسول جعفريان، جاب أول، نشر علم، تهران، ١٣٨٦ش.
- عبد العلي خان (أديب الملك)، سفر نامة أديب الملك (دليل الزائرين)، تصحيح: مسعود كلزاري، جاب أول، انتشارات دادجو، تهران، ١٣٦٦ش.

- عبد المجيد محمود عبد الكريم، سفر نامه مكة وعتبات، به كوشش، سعيد حسيني، جاب أول، نشر مشعر، تهران، ١٣٩٩ش.
- العراق في مشاهدات ناصر الدين شاه، ترجمة وتعليق: محمَّد الشيخ هادي الأسديّ، ط١، مؤسَّسة آفاق، بغداد، ٢٠١١م.
- عليرضا عضد الملك، سفر نامه عضد الملك به عتبات، به كوشش: حسن مرسلوند، جاب أول، مؤسَّسة بزوهش ومطالعات فرهنك، كرج، ١٣٧٠ش.
- فخر الدين جزائري، سفر نامه مكة شام مصر- عراق (سفر نامه هاى حج قاجارى)، به كوشش: رسول جعفريان، جلد هشتم، جاب أول، نشر علم، تهران، ١٢٨٩ ش.
- قهرمان ميرزا سالور عين السلطنة، روزنامه خاطرات عين السلطنة، به كوشش، مسعود سالور وايرج افشار، جلد ششتم، جاب أول، ناشر اساطير، تهران، ١٣٧٨ش.
- كياوس ميرزا، سفر نامة مكة، به كوشش، رسول جعفريان، جاب أول، نشر علم، تهران، ١٣٩٤ ش.
- محمَّد بن السيِّد أحمد الحسينيّ المنشيء البغداديّ، رحلة المنشيء البغداديّ، ترجمة:عبَّاس العزَّاوي، شركة التجارة والطباعة المحدودة، بغداد، ١٩٤٨م.
- محمَّد حسين تقوي قزويني، سفرنامه عتبات هند وحج، تحقيق وتصحيح: محمَّد عليّ باقر زاده، جاب أول، مؤسَّسة فرهنكي هنري، تهران، ١٣٩٣ش.

- محمَّد حسين خان هروي، سفرنامة خان افغان (بنج سفرنامة يا سفر به إقليم عشق)، تحقيق وتصحيح: خليل طاووس، جاب أول، نشر مجمع ذخائر اسلامي، قم، ١٣٩٣ ش.
- محمَّد سلطان سيف الدولة، سفرنامة سيف الدولة (سفر نامه مكة)، تصحيح وتحشية: علي أكبر خدابرست، جاب أول، جابخانة معراج، تهران، ١٣٨٩ش.
- محمَّد علي بير زاده، سفرنامه حاجي بير زاده، به كوشش: حافظ فرما نفر مائيان، جلد دوم، جاب أول، انتشارات دانشكاه تهران، تهران، ١٣٤٣ش.
- مله إبراهيم كازروني، سفرنامه مكة (سفرنامه هاي حج قاجاري)، به كوشش: رسول جعفريان، جلد ششتم، جاب أول، نشر علم، تهران، ١٣٨٩ش.
- ناشناس مؤلف، سفرنامه عتبات وحج سال ١٣١٧ق (سفرنامه هاي حج قاجارى)، به كوشش: رسول جعفريان، جلد ششتم، جاب أول، نشر علم، تهران، ١٣٨٩ش.

ثانيًا: الرسائل والأطاريح

- عمران بن محمَّد الأحمد، أدبيَّة الرحلة عند العبوديّ رحلاته إلى البرازيل نموذجًا، أطروحة دكتوراه، كليَّة اللغة العربيَّة والدراسات الاجتماعيَّة، جامعة القصيم، السعوديَّة، ٢٠١٥م.
- خديجة حسن عليّ القصير، ذو الكفل بين النصوص الدينيَّة والروايات التاريخيَّة، رسالة ماجستير، كليَّة الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠١٢م.

ثالثًا: الكتب العربيَّة والمعرَّبة

- إبراهيم الموسويّ الزنجانيّ، جولة في الأماكن المقدَّسة، ط١، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٥م.
- بطرس البستانيّ، دائرة المعارف، مجلَّد (٨)، مطبعة المعارف، بيروت، ١٨٨٤م.
- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج١١، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤م.
- حسني محمود حسين، أدب الرحَّالة عند العرب، ط٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣م.
- سامي سعيد الأحمد، سلالة بابل الحديثة، ط١، مطبعة جامعة بابل، بابل، ١٩٨٦م.
- سهيل قاشا، الموصل في مذكِّرات الرحَّالة الأجانب خلال الحكم العثمانيّ، ط١، دار الورَّاق للنشر، بغداد، ٢٠٠٩م.
- صلاح الدين عليّ الشاميّ، الرحلة عين الجغرافية المبصرة في الكشف الجغرافيّ والدراسة الميدانيَّة، ط١، منشأة المعارف، الإسكندريَّة، ١٩٩٩م.
- عبد الرزَّاق كمُّونة، مشاهد العترة الطاهرة وأعيان الصحابة والتابعين، تقديم: محمَّد سعيد الطريحيّ، ط١، مؤسَّسة البلاغ، بيروت، د.ت.
- علاء الدين أحمد العانيّ، المشاهد ذات القباب المخروطيَّة في العراق، ط١، دار الحريَّة، بغداد، ١٩٨٢م.

- عليّ عفيفي عليّ غازي، كتابات الرحَّالة حول مجتمع البدو في العراق والجزيرة العربيَّة، ط١، دار قنديل، دبي، ٢٠٢٠م.
- عليّ كامل حمزة، خانات الحِلَّة في العهد العثمانيّ، ط١، مطبعة الصادق، بابل، ٢٠١١م.
- كارستن نيبور، رحلة نيبور الكاملة إلى العراق، ترجمة: سعاد هادي العمريّ وآخرون، تعليق: سالم الآلوسيّ، ط١، دار الورَّاق للنشر، بغداد، ٢٠١٢م.
- مجد الدين محمَّد بن يقوب الفيروزآباديّ، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسَّسة الرسالة، ط٦، دمشق، ١٩٩٨م.
- مجدي وهبة، معجم المصطلحات العربيَّة في اللغة والآدب، ط٢، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩م.
- محمَّد التوزانيّ، الرحلة الحجازيَّة، ط١، دار النشر المغربيَّة، الدار البيضاء، ١٩٩٧م.
- محمَّد يوسف نواب، الرحلات المغربيَّة والأندلسيَّة مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنَين السابع والثامن الهجريّ، مكتبة الملك فهد الوطنيَّة، الرياض، ١٩٩٦م.
- منصور الحازميّ، بلادنا في عيون الرحَّالة العرب، ط١، مكتبة الأمانة العامَّة للاحتفالات في الرياض، الرياض، ١٩٩٩م.

مشايخ السيِّد محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة الحِلِّيّ (ت٧٧٦هـ/١٣٧٤م) الحِلِّيِّين بالإجازة والرواية

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

The Hillian Sheikhs of Sayyid Muhammad ibn Al-Qasim ibn Mu'ayyah Al-Hilli (D.776 A.H/1374 A.D): Through Scholarly Authorization (Ijazah) and Narration (Riwayah)

Prof. Dr. Yousif Kadhim Jughayl Al-Shammari
University of Babylon/College of Education for Human Sciences

ملخَّص البحث

يعـدُّ السـيِّد محمَّد بن القاسـم بـن مُعيَّة الحِـلِّيّ واحدًا مـن العلماء الذيـن تصدَّروا الأعلميَّة من بين العلماء الذين عاصروه على مسـتوى مدينة الحِلَّة بشكلٍ خاصٍّ، وعلماء المذهب الإماميّ الاثني عشريّ عامَّة، وتشـكَّلت علميَّته مـن تعدُّد منابعها ومصادرها ومضانها، إذ إنَّه تتلمذ على عدد من العلماء البارزين، سـيما علماء مدينة الحِلَّة الذين نهل منهم مشارب علمه، والذين تتلمذ عليهم في الإجازة أو في الرواية.

تتأتَّـى أهميَّة البحـث بالتعرُّف إلى العلـماء البارزيـن في مدينة الحِلَّـة، والذين كان نشـاطهم العلميّ لا يفتر ولا يهدأ، بل في نشـاط مسـتمر نوعيّ مهمّ جدًّا، وهذا العامل أسـهم بشـكلٍ واضحٍ في النوعيَّة العلميَّة في النتـاج العلميّ عند العلـماء الذين تصدَّوا لريادة المدرسة الإماميَّة الاثني عشريَّة.

قسِّـم البحث على مقدِّمة، ومبحثَـين، الأوَّل: عنون بـ(شـيوخه الحِلِّيِّين بالإجازة)، تناولنا فيه تراجم من تتلمذ عليهم من علماء الحِلَّة ومنحوه أجازة علميَّة، محاولين التركيز على علاقته مع مشايخه، وأفدنا من النصوص المقتبسة من المصادر المعتبرة، التي تؤشِّر قوَّة العلاقة بين التلميذ وشـيوخه، أمَّا المبحث الثاني، فقد وسـمناه بعنوان (شـيوخه الحِلِّيِّين بالرواية، الذين لم نجد لهم نصّ إجازة)، وقد ترجمنا لشـيوخه من علماء الحِلَّة، مع تركيزنا على علاقته بهم، منتفعين بسَـوق النصوص التي تثبت وتؤكِّد تتلمذه عليهم من المصادر المعتبرة، وخاتمة، أُلحقت بقائمة بالمصادر والمراجع المهمَّة.

الكلمات المفتاحيَّة: ابن مُعيَّة، شيوخ الإجازة، الرواية، علماء القرن الثامن الهجريّ.

Abstract

Sayyid Muhammad ibn Al-Qasim ibn Mu'ayyah Al-Hilli is considered one of the preeminent scholars who attained a rank of superior knowledge (A'lamiyya) among his contemporaries, both within the city of Al-Hilla specifically and among scholars of the Twelver Imami school in general. His profound scholarship was shaped by a variety of intellectual springs and sources, as he studied under several prominent scholars, particularly those from Hilla from whom he drew his knowledge and under whom he studied through either formal authorization (Ijazah) or narration (Riwayah).

The importance of this research lies in identifying the prominent scholars of Hilla whose scientific activity was relentless and characterized by continuous, high-quality output. This factor contributed significantly to the scholarly excellence of the intellectual production of those who led and pioneered the Twelver Imami school.

The research is divided into an introduction and two

main sections. The first section, titled "His Hilli Sheikhs by Authorization," provides biographies of the scholars from Hilla under whom he studied and who granted him scholarly licenses. We have focused on his relationship with his mentors, utilizing texts from authoritative sources that indicate the strength of the bond between the student and his teachers. The second section, titled "His Hilli Sheikhs by Narration (For Whom No Formal Authorization Text Was Found)," outlines his other teachers from al-Hilla. Here, we emphasize his relationship with them by citing evidence from reliable sources that confirm his apprenticeship under them. The study concludes with a summary of findings and a list of primary and secondary sources.

Keywords: Ibn Mu'ayyah, Sheikhs of Ijazah, Narration, Scholars of the 8th Century AH.

المبحث الأوَّل

شيوخه الحِلِّيِّين بالإجازة

مثَّلت الإجـازة الإذن الذي يخوِّل التلميذ بموجبه بالرواية عن الشـيخ، وتعدَّدت أقسـام الإجازة وأنواعها عند علماء المسـلمين، ولكلٍّ شروطه وثوابتـه، وقد برز علماء مدينة الحِلَّة بعلوم متنوِّعة ومختلفة، سـيما العلوم الدينيَّة منها، وحرصوا على أن تسـتمر الحيـاة العلميَّـة في المدينة، وقد تداول العلـماء أثر الزعامة الدينيَّـة والفكريَّة، وقَصَدهم طـلَّاب العلم من كلِّ حدبٍ وصـوب، ومن جملة العلماء الذين برعـوا نتيجة تحصُّلهم للعلوم، هو تاج الدين محمَّد بن القاسم بن معيَّة الحِلِّيّ، الذي طرق أبواب أساطين العلم في مدينـة الحِلَّـة وغيرهـا، إلَّا أنَّ الباع الأطـول في تحصيله كان على أيدي علـماء الحِلَّة، الذيـن أخذ عنهم جلَّ معارفه وعلومه، ومنحوه الإجـازة والتخويل والإذن في الرواية إجازةً منهم إليه برواية مؤلَّفاتهم ومسـموعاتهم، وما حصلوا عليه من إجازات وعلوم من مشايخهم، ومن العلماء الذين أجازوا إليه، نوردهم بالآتي:

- السيِّد تاج الدين أبو عبد الله جعفر بن محمَّد بن مُعيَّة الحسنيّ الحِلِّيّ

عـالم جليـل، يـروي عنـه ابـن أختـه القاسـم بـن مُعيَّـة[1] (والـد المترجَـم لـه محمَّـد بـن القاسـم بـن معيَّـة)، وورد في عوائـد

(١) أمل الآمل: ٢/ ٥٥، ١٤٢، الكرباسـيّ، الرسـائل الرجاليَّة: ٢/ ٥٧٨، ٥٨١، ٦٠٠، الخوئيّ، معجم رجال الحديث: ٥/ ٩٣، ترجمة ٢٢٩٤.

الأيَّام[1]، قال: «عن الشهيد الأوَّل، عن السيِّد النسَّابة تاج الدين بن مُعيَّة، عن والده أبي جعفر القاسم، عن خاله تاج الدين أبي عبد الله جعفر بن محمَّد بن مُعيَّة، عن والده السيِّد مجد الدين محمَّد بن الحسن بن مُعيَّة».

وجاء في ترجمته في أعيان الشيعة[2] بالقول: «السيِّد تاج الدين أبو عبد الله النقيب جعفر بن محمَّد بن مُعيَّة الحسني.. اسمه أبو عبد الله محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة ابن سعيد الحسني الديباجي ولكن صاحب عمدة الطالب قال إنَّ المعروف بابن مُعيَّة هو جدُّه أبو القاسم عليّ بن الحسن، أي إنَّ هذا أوَّل من عُرِف منهم بابن مُعيَّة؛ لأنَّها أمُّه.. ولعمري أنَّ آل مُعيَّة أعرف بنسبهم من غيرهم، وقد صرَّح النقيب تاج الدين (المترجَم له) في كثير من تصانيفه أنَّها أمُّ عليّ بن الحسن بن الحسن.. مُعيَّة الأنصاريَّة، بها عرف ولده، وذكر ابن خدَّاع أنَّ أصلها من بغداد.. مُعيَّة كسُميَّة».

وقال السيِّد محسن الأمين[3] فيه ايضًا: «سادات بني مُعيَّة، وهم علماء حلماء أجلاَّء، منهم السيِّد تاج الدين النسَّابة.. كان عالمًا فاضلًا مؤلِّفًا نقيبًا نسَّابًا شاعرًا فصيحًا.. النقيب تاج الدين جعفر الشاعر الفصيح، لسان بني حسن بالعراق، وأضر في آخر عمره».

- السيِّد عزّ الدين الحسن بن أبي الفتح الدهَّان الحسينيّ الحِلِّيّ

عالم فاضل صالح من مشايخ ابن مُعيَّة، يروي كل واحد منهما عن الآخر، وقال ابن مُعيَّة عند ذكره: «السيِّد الجليل الفقيه العالم انتهى»[4].

(١) النراقيّ: ٨١. يراجع أيضًا: الإمام زين العابدين عليه السلام، الصحيفة السجَّاديَّة: ٦٠٧، ٦٤٢، ٦٤٦، ٦٥٥، المجلسيّ، بحار الأنوار: ١٠٥/ ١٣١، ١٣٦، ١٠٦/ ٤٠، ١٠٧/ ٦٤.

(٢) السيِّد محسن الأمين: ٤/ ١٨٣.

(٣) أعيان الشيعة، ٤/ ١٨٢.

(٤) أمل الآمل: ٢/ ٦١، ترجمة ١٥٧.

ويبدو أنَّه من أصدقاء ابن مُعيَّة، وبينهما طلب علم متبادَل، إذ قال ابن مُعيَّة فيه: «وممَّن صاحبته واستفدت منه، فرويت عنه، وروى عنِّي السيِّد الجليل الفقيه العالم عزّ الدين الحسن بن أبي الفتح بن الدهَّان الحسينيّ»[١].

وجاء في ترجمته بموسوعة طبقات الفقهاء[٢]، تبادل الفائدة العلميَّة بينه وبين ابن مُعيَّة الحِلِّيّ، كما في النصِّ الآتي: «الحسن بن أبي الفتح الدهَّان، السيِّد عزّ الدين الحسينيّ فقيه إماميّ، انتفع به وروى عنه تاج الدين محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة المتوفَّى سنة ٧٧٦هـ، وروى هو عن تاج الدين [محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة]».

وصفه الميرزا النوريّ[٣] بالقول: «السيِّد الجليل الفقيه العالم عزّ الدين السيِّد بن أبي الفتح الدهَّان الحسينيّ».

وجاء في أسانيد الإجازة ما يفيد أنَّ السيِّد تاج الدين ابن مُعيَّة ما أورده المجلسيّ[٤]، هو الذي أشار إلى أنَّ السيِّد تاج الدين بن مُعيَّة، قال: «وممَّن صاحبته واستفدت منه فرويت عنه وروى عنِّي السيِّد الجليل الفقيه العالم عزّ الدين الحسن بن أبي الفتح بن الدهَّان الحسينيّ».

- السيِّد نجم الدين أبو القاسم عبد الله بن علويّ بن حمدان الحِلِّيّ

قال فيه الحرُّ العامليّ والخوئيّ[٥]: «فاضل جليل، يروي الشهيد عن ابن مُعيَّة عنه [أرى هو شيخ ابن مُعيَّة]، وربَّما المترجَم له ليس سيِّدًا من نسب الأشراف».

(١) الأمين، أعيان الشيعة: ٤/ ١٤٢.
(٢) اللجنة العلميَّة في مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام: ٢/ ٢٥٧، ترجمة ١٨.
(٣) خاتمة المستدرك: ٢/ ١٤.
(٤) بحار الأنوار: ١٠٦/ ١٠.
(٥) أمل الآمل: ٢/ ١٦٢، ترجمة ٤٧٣، الخوئيّ، معجم رجال الحديث: ١١/ ٢٧٩، ترجمة ٧٠١٢.

ترجم له في رياض العلماء[1]، فقال: «قال الشهيد [الشهيد الأوَّل] في بعض أسانيد أحاديث أربعينه: وأخبرني السيِّد تاج الدين أبو عبد الله محمَّد بن عقبة، قال أخبرني الشيخ السعيد نجم الدين أبو القاسم عبد الله بن علويّ الحِلِّيّ، قال أخبرني الشيخ سديد الدين أبو القاسم جعفر بن عليّ بن مليك الحِلِّيّ».

وعلَّق الأفنديّ[2] في نهاية كلامه قائلًا: «ولا يخفى أنَّ ظاهر سياق كلامه أنَّ نجم الدين أبا القاسم هذا ليس بسيِّد، فلاحِظ». جاء في سلسلة سند الشهيد الأوَّل[3]، وهو ينقل الحديث العاشر من كتابه (الأربعون حديثًا)، فقال: «ما أخبرني به العلَّامة النسَّابة تاج الملَّة والدين أبو عبد الله بن مُعيَّة قراءةً عليه بالحِلَّة سادس عشر من شعبان سنة أربع وخمسين وسبعمائة، قال: أخبرني الشيخ السعيد نجم الدين أبو القاسم عبد الله بن علويّ ابن حمدان الحِلِّيّ».

- السيِّد علم الدين المرتضى عليّ بن عبد الحميد بن فخار بن معد الموسويّ[4]

فاضل فقيه، يروي ابن مُعيَّة عنه عن ابيه عن جدِّه فخار[5]، قال فيه الأمين: «السيِّد عليّ بن عبد الحميد بن فخار بن معد الموسويّ الحِلِّيّ المعروف بالمرتضى أستاذ ابن مُعيَّة،

(١) عبد الله أفندي الأصفهانيّ: ٣/ ٢٢٦.

(٢) رياض العلماء: ٣/ ٢٢٦-٢٢٧.

(٣) الأربعون حديثًا: ٣٥، الشيخ إسماعيل المعزيّ، جامع أحاديث الشيعة: ٢٥/ ٢٥٠.

(٤) العمريّ، المجدي من أنساب الطالبيِّين: ٢٥. وممَّا تجدر الإشارة إليه هو وجود أكثر من شخصيَّة تداخلت اسمها وتشابهت حتَّى ذكر اتِّحادها بشخص واحد، وذهب رأي آخر إلى اختلافها وتعدُّدها. وقد تمَّ دراسة ذلك وتدقيقه من قبل الأستاذ الدكتور عليّ الأعرجيّ، محقِّق كتاب: إيضاح المصباح، مقدِّمة المحقِّق: ٤٥-٤٨، والذي بدوره أحالنا في مقدِّمة التحقيق إلى السيِّد حيدر موسى وتوت الحسينيّ، ببحثه الموسوم: القول الجليّ في نسب السيِّد عليّ بن عبد الحميد النيليّ، مقدِّمة كتاب إيضاح المصباح: ١٢٥-١٣٥.

(٥) أمل الآمل: ٢/ ١٩١، ترجمة ٥٧٢، الميرزا النوريّ، خاتمة المستدرك، ٢/ ٣١٧، ٣٤٦.

توفِّي في حدود سنة ٧٦٠هـ، كان فقيهًا نسَّابة يروي عن والده عن أبيه عن جدِّه فخار عن شيخه النسَّابة جلال الدين أبي عليّ بن عبد الحميد بن التقيّ الحسينيّ.. ويروي عنه ابن مُعيَّة»[١].

يروي السيِّد تاج الدين بن مُعيَّة عن السيِّد علم الدين المرتضى، المترجَم له، مصنَّفات الشيخ ابن نما الحِلِّيّ، ومصنَّفات شمس الدين أبي عليّ بن فخار بن معد الموسويّ، وما يؤكِّد هذا القول ما جاء في أجازات العلَّامة المجلسيّ[٢]، الذي قال: «مصنَّفات الشيخ العالم نجيب الدين أبي جعفر بن نما ومروِيَّاته ومصنَّفات السيِّد النسَّابة العلَّامة شمس الدين أبي عليّ فخار ومروِيَّاته، وأرويها [الشهيد الأوَّل] عن السيِّد تاج الدين بن مُعيَّة عن السيِّد علم الدين المرتضى بن عبد الحميد بن فخار، عن والده عن جدِّه فخار الموسويّ»، ويروي الشهيد الأوَّل في الأربعين عن ابن مُعيَّة عنه عن أبيه[٣].

وجاء في عمدة الطالب[٤]: «حدَّثني الشيخ النقيب تاج الدين بن مُعيَّة الحسنيّ، قال: قال لي الشيخ علم الدين المرتضى عليّ بن عبد الحميد بن فخار الموسويّ».

ترجم السيِّد الخوئي له بترجمتَين، معتمدًا بهما على ما جاء في باب تذكرة المتبحِّرين للحرِّ العامليّ، جاء في الأولى[٥]: «عليّ بن عبد الحميد بن فخار.. السيِّد علم الدين المرتضى بن عبد الحميد بن فخار بن معد الحسينيّ الموسويّ، فاضل فقيه، يروي ابن مُعيَّة عنه، عن أبيه عن جدِّه فخار كتاب الأنوار المضيئة من أحوال المهدي عليه السلام»،

(١) الأمين، أعيان الشيعة: ٨/ ٢٦١، الميرزا النوريّ، مستدرك الوسائل: ٢/ ٥٤١، ترجمة ٢٤٦٤.
(٢) بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٠٦، وذكر في مكان آخر تتلمذ ابن مُعيَّة عليه. ينظر: ١٠٦/ ٣٠، الشهيد الثاني حقائق الإيمان: ٢٥٧.
(٣) البروجرديّ، جامع أحاديث الشيعة: ٣/ ٣٧.
(٤) ابن عنبة: ٢٠٦.
(٥) معجم رجال الحديث: ١٣/ ٧٤، ترجمة ٨٢٤٥.

أمَّا الترجمة الثانية[1]، فقال فيها: «المرتضى بن عبد الحميد بن فخار: فقيه محدِّث يروي عن أبيه عن جدِّه، ويروي عنه الشهيد [الأوَّل] بواسطة السيِّد تاج الدين بن مُعيَّة».

والظاهر أنَّ هناك خلطًا قد حصل، إذ إنَّ صاحب كتاب الأنوار المضيئة هو لغيره، إذ جاء في كشف الحجب والأستار في أسماء الكتب والأسفار، وهو يترجِم لهذا الكتاب[2]، الآتي: «الأنوار المضيئة في الحكمة الشرعيَّة المستنبطة من الآيات الآلهيَّة من أحوال صاحب العصر والزمان عليه السلام، للسيِّد بهاء الملَّة والدين عليّ بن عبد الكريم بن الحميد بن فخار بن معد الحسينيّ النجفيّ الموسويّ، فاضل فقيه، يروي ابن مُعيَّة عنه عن أبيه عن جدِّه فخار رضوان الله عليه».

وأكدَّ آغا بزرك الطهرانيّ[3] تتلمُذ ابن مُعيَّة على المترجَم له، بالقول: «والسيِّد علم الدين عليّ المؤلِّف [مؤلِّف كتاب الأنوار المضيئة] كان من مشايخ السيِّد تاج الدين محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة المتوفَّى سنة ٦٦٧..»، وجاء في ترجمة كتاب الغيبة عند آغا بزرك الطهرانيّ[4]: «وأمَّا الغيبة هذه هي التي انتجها السيِّد المذكور [علّي بن غياث الدين عبد الكريم بن عبد الحميد النيليّ] من كتاب الأنوار المضيئة في أحوال المهدي عليه السلام الذي مرَّ أنَّه: تصنيف السيِّد علم الدين المرتضى عليّ بن عبد الحميد بن فخار بن معد الموسويّ.. ويروي عنه ابن مُعيَّة، كما ذكر فيه، وهو السيِّد تاج الدين أبو عبد الله محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة الحسيني الديباجي».

(١) معجم رجال الدين: ١٩/ ١٢٤، ترجمة ١٢٢٣٢.
(٢) اعجاز حسين: ٦٩، ترجمة ٣٢٥.
(٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٢/ ٤٤٢، ترجمة ١٧٢٣.
(٤) الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ١٦/ ٧٧-٧٨، ترجمة ٩.

- السيِّد عليّ بن عبد الكريم بن طاووس

هو السيِّد رضي الدين أبو القاسم عليّ بن غياث الدين عبد الكريم بن جمال الدين أبو الفضائل أحمد بن موسى بن جعفر بن محمَّد بن أحمد بن محمَّد بن أحمد بن محمَّد بن طاووس العلويّ الحسينيّ(١).

كان فاضلًا صدوقًا، روى الشهيد الأوَّل عن ابن مُعيَّة عنه، ويروي عن أبيه(٢)، تتلمذ السيِّد ابن مُعيَّة على السيِّد عليّ بن عبد الكريم بن طاووس، ففي الصحيفة السجَّاديَّة(٣)، يروي السيِّد ابن مُعيَّة عن ابن طاووس، إذ قال فيها التالي: «شمس الدين محمَّد بن مكِّيّ السعيد عن السيِّد تاج الدين الحسن بن مُعيَّة عن السيِّد عليّ بن السيِّد غياث الدين عبد الكريم بن طاووس».

وفي صحيفة الإمام الرضا عليه السلام(٤)، يروي ابن مُعيَّة بالواسطة عن السيِّد عبد الكريم بن طاووس، جاء فيها: «حدَّثني السيِّد الإمام العلَّامة تاج الدين محمَّد بن مُعيَّة الحسينيّ(٥)، عن الفقيه العالم عليّ بن الحسين بن حمَّاد عن المولى السيِّد العالم الكامل غياث الدين عبد الكريم بن طاووس الحسينيّ».

وأكَّد تتلمذ ابن مُعيَّة على السيِّد عبد الكريم بن طاووس العديد من الذين ترجَم إليهم، كلٌّ من: (الحرُّ العامليّ، والأفندي، والمجلسيّ، والشهيد الثاني، والبروجرديّ، والسيِّد الخوئيّ)(٦).

(١) الأفندي، رياض العلماء: ٣/ ١٦٤.
(٢) أمل الآمل: ٢/ ١٩٣، ترجمة ٥٧٨.
(٣) الإمام زين العابدين: ٦٤٠، ٦٦٠.
(٤) مؤسَّسة الإمام الرِّضا: ١٣.
(٥) هكذا في الأصل، يفترض أن يكون حسنيّ.
(٦) أمل الآمل: ٢/ ١٩٣، ترجمة ٥٧٨، تعليقة أمل الآمل: ٢٩٢، بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٧٥،=

وجاء في طرائف المقال السيِّد رضيّ الدين أبو القاسم عليّ بن غياث الدين عبد الكريم بن أحمد بن طاووس الحسيني، كان فاضلًا صدوقًا، يروي الشهيد عن ابن مُعيَّة عنه».

- السيِّد أبو جعفر القاسم بن الحسين بن مُعيَّة الحسنيّ الحِلِّيّ

قال الحرُّ العامليّ: «هو السيِّد جلال الدين أبو جعفر القاسم بن الحسن بن محمَّد ابن الحسن بن مُعيَّة بن سعيد الديباجيّ الحسنيّ، الفقيه الفاضل العالم الجليل العظيم الشأن.. وهو والد السيِّد النسَّابة تاج الدين أبي عبد الله محمَّد بن القاسم، ويروي الصحيفة السجَّاديَّة ولده المذكور [تاج الدين محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة] عنه عن خاله السيِّد تاج الدين أبي عبد الله جعفر بن مُعيَّة»[1].

ويكمل الأفندي[2]، ترجمته بالقول: «وابنه المشار إليه هو السيِّد النسَّابة تاج الدين أبو عبد الله محمَّد بن القاسم الحسينيّ الديباجيّ أستاذ الشيخ الشهيد، والوالد والولد يُعرَفان بابن مُعيَّة، وهي على المشهور بضمِّ الميم وفتح العين المهملة وتشديد الياء المثنَّاة التحتانيَّة ثمَّ هاء التأنيث»، وقال عنه الأفندي[3] أيضًا: «فاضل صدوق، يروي عنه ابنه محمَّد».

وجاء في خاتمة المستدرك[4]: «إنَّ السيِّد الأجل العلَّامة النسَّابة تاج الدين أبا عبد الله محمَّد بن السيِّد أبي القاسم بن مُعيَّة الديباجيّ الحسينيّ [ربَّما المقصود الحسنيّ، وحصل

=١٠٦/ ٢٧، ١٠٤-١٠٥، حقائق الإيمان: ٢٦٠-٢٦١، طرائف المقال: ١/ ١٠٦، ١٣/ ٨١-٨٢.

(١) أمل الآمل: ٢/ ٢١٩، الخوئيّ، معجم رجال الحديث: ١٥/ ٢٠، ترجمة ٩٥١٨.

(٢) رياض العلماء: ٤/ ٣٩٧.

(٣) الأفندي، رياض العلماء: ٤/ ٣٩٥-٣٩٦.

(٤) الميرزا النوريّ: ٢/ ١٣.

تصحيف]، يروي عن جمٍّ غفير.. أورد كلامه بعينه، وهذه صورته: فمن مشايخي [ذَكَر مجموعة من مشايخه، لا حاجة لذكرهم هنا].. ووالدي السيِّد السعيد أبو جعفر القاسم ابن الحسين بن مُعيَّة الحسنيّ».

وجاء فيه بمستدرك الوسائل[1]، ما نصُّه: «نقلًا عن خطِّ السيِّد تاج الدين محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة، عن والده القاسم بن الحسين بن مُعيَّة».

ونقل العلَّامة المجلسيّ[2] نصّ إجازة أورد فيها تتلمُذ السيِّد تاج الدين محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة على والده، فقال: «يقول العبد الفقير إلى رحمة الله الغنيّ محمَّد بن القاسم ابن الحسين بن مُعيَّة الحسينيّ تجاوز الله عن سيِّئاته وحشره يوم بعثه مع أئمَّته وساداته: إنِّي قرأت على جماعة كثيرة من المشايخ وسمعت منهم وأجازوا في إجازة عامَّة أن أروي عنهم جميع ما صنَّفوه وألَّفوه وقرؤوه وسمعوه وأجيز لهم من سائر العلوم على اختلافها، وإنِّي أظنُّ أنَّهم ينيفون على الستين شيخًا من الفقهاء والعلماء والفضلاء والأدباء والمحدِّثين، لكنِّي أذكر الآن منهم ما حضرني، ومنهم من شاركت مشايخي في الرواية عنه.. ووالدي أبو جعفر القاسم بن الحسين بن مُعيَّة الحسنيّ».

وترجم له صاحب تعليقة أمل الآمل[3]، وذكر أنَّ ابنه محمَّد روى عنه وأنَّه تلميذه.

- السيِّد مجد الدين أبو الفوارس محمَّد بن عليّ بن الأعرج الحسينيّ

هو والد السيِّد ضياء الدين عبد الله، والسيِّد عميد الدين عبد المطَّلب، وهو السيِّد مجد الدين أبو الفوارس محمَّد بن فخر الدين عليّ بن عزّ الدين محمَّد بن

(١) الميرزا النوريّ: ٩/ ١٤٤، ترجمة رقم (١٠٥٠٦).
(٢) بحار الأنوار: ١٠٤/ ٧٣، ١٧٥.
(٣) عبد الله أفندي، تعليقة أمل الآمل: ٢٣١.

الأعـرج الحسـينيّ، قـال فيه الحـرُّ العامـليّ: «كان عالـمًا فاضـلًا محقِّقًا، يـروي عنه ابن مُعيَّة»[1].

فاضـل جليل القدر، يروي عنه ابـن مُعيَّة، وتقدم ابن الأعرج[2]، وهو زوج أخت العلَّامة الحِلِّيّ، وهو تلميذ خاله العلَّامة الحِلِّيّ[3]، ذكره الشـيخ النوريّ[4]، بالقول: «مجد الديـن أبو الفوارس محمَّد العابد الجليل». انحدر مجـد الدين من أسرة علميَّة، وقد قيل بترجمة والده ما نصُّه: «شيخنا العالم النسَّابة الشاعر الأديب فخر الدين عليّ بن محمَّد بن عليّ بن الأعرج»[5].

وذكـره الأمين[6]، بالقـول: «والأعرجيُّون طوائف وذيـول، منهم في عاملة، وهم الأطراويون، ومنهم في الحِلَّة، وهم آل أبو الفوارس».

وتناول ابن عنبة الحسـينيّ[7] أسرة آل أبي الفوارس، فقال: «وإنَّ السـيِّد مجد الدين أبا الفوارس محمَّد بن السيِّد فخر الدين عليّ فاعقب وأنجب، كان له سبعة بنين أكبرهم من أم ولد، وكذا أصغرهم.. والخمسة الأُخر أمهم بنت الشيخ سديد الدين يوسف بن عليّ بن المطهَّر [والد العلَّامة الحِلِّيّ]».

وتتلمـذ ابن مُعيَّة عليه، قال البروجرديّ[8]: «يروي عنه ابن مُعيَّة»، وذكر صاحب

(١) أمل الآمل: ٢/ ٢٨٢، ترجمة ٨٣٧، عبد الله أفندي، رياض العلماء: ٥/ ١١٧.
(٢) أمل الآمل: ٢/ ٢٨٩، ترجمة ٨٦٤.
(٣) موسوعة طبقات الفقهاء: ٨/ ٧٩ ترجمة ٧٢١٢.
(٤) خاتمة المستدرك: ٢/ ٤٠٠.
(٥) الأمين، أعيان الشيعة: ٣/ ٣٠٣.
(٦) أعيان الشيعة: ٣/ ٥٢٣. ينظر: الصدر، تكملة أمل الآمل: ٤١٤.
(٧) عمدة الطالب: ٣٣٣.
(٨) طرائف المقال: ١/ ٩٩-١٠٠.

البحـار[١]، في إجازاتـه اسـم ابن مُعيَّـة ضمن الذين يروون عن السـيِّد مجـد الدين أبي الفوارس، وأكَّد ذلك كلٌّ من: (الحرُّ العامليّ، والأفندي، والسـيِّد البروجرديّ، والسيِّد الخوئيّ)[٢].

- الشيخ صفيّ الدين محمَّد بن نجيب الدين يحيى بن أحمد بن سعيد الحِلِّيّ

قال عنه الحرُّ العاملي[٣]: «كان فاضلاً عالـماً، يروي عن ابن مُعيَّة»، وفي مكان آخر، وربَّما تعدَّد أو اتَّحد مع السابق، قال: «الشيخ صفي الدين محمَّد بن نجيب الدين بن عليّ بن سـعيد فاضل جليـل، يروى عنه ابن مُعيَّـة، تقدَّم ابن نجيب الديـن محمَّد بن يحيى، فتأمَّل»[٤].

وأكَّـد العلَّامة المجلسيّ[٥] أنَّ ابن مُعيَّة تتلمذ مع عدد من طلَّاب العلم على السـيِّد صفي الدين المترجَم له، فقال: «السيِّد تاج الدين بن مُعيَّة الحسنيّ، والشيخ رضيّ الدين عليّ بن أحمد الزبيديّ، والشـيخ زين الدين عليّ بن طراد المطارآباديّ، جميعًا عن الشـيخ صفيّ الدين محمَّد بن يحيى بن سعيد».

- السيِّد المرتضى علم الدين عليّ بن جلال الدين بن فخار الحِلِّيّ

هو السيِّد عليّ بن عبد الحميد بن فخار بن معد الموسويّ الحِلِّيّ المعروف بالمرتضى[٦]، فقيـه محدِّث يروى عـن أبيه عن جدِّه، ويروي عنه الشـهيد، وهو السـيِّد تاج الدين بن

(١) العلَّامة المجلسيّ: ١٠٧/ ٨٨.
(٢) أمـل الآمـل: ٢/ ٢٨٢، ترجمة ٨٣٧، ريـاض العلماء: ٥/ ١١٧، طرائق المقـال: ١/ ٩٩، ترجمة ٣٧٣، معجم رجال الحديث: ١٧/ ٣٣١، ترجمة ١٦٣٠٢، ١٨/ ٢٥، ترجمة ١١٣٦٤.
(٣) أمل الآمل: ٢/ ٣٠٤، ترجمة ٩٢٢، الخوئيّ، معجم رجال الحديث: ١٨/ ٢٢٢، ترجمة ١١٧٤٦.
(٤) أمل الآمل: ٢/ ٣١٣، ترجمة ٩٥٠.
(٥) أمل الآمل: ٢/ ٣١٣، ترجمة ٩٥٠.
(٦) أعيان الشيعة: ٨/ ٢٦١. ينظر: العمريّ، المجدي في أنساب الطالبيِّين: ٢٥.

مُعيَّـة[1]، وذكـر ابن عنبـة[2] تتلمُذ ابن مُعيَّة عليـه، فقال: «حدَّثني الشـيخ النقيب تاج الدين محمَّد بن مُعيَّة الحسـنيّ، قال: قال الشـيخ علم الدين المرتضى عليّ بن عبد الحميد ابن فخار الموسـويّ»، وأكَّد السـيِّد أبو القاسـم الخوئيّ[3] رواية ابن مُعيَّة عنه، فقال في هذا الشـأن: «السـيِّد علم الدين المرتضى عليّ بن عبد الحميد بن فخار بن معد الحسينيّ الموسـويّ: فاضل فقيه، يروي ابن مُعيَّة عنه، عن أبيه عـن جدِّه فخار، له كتاب الأنوار المضيئـة في أحوال المهدي عليه السلام، وأكَّد الشـيخ آغا بـزرك[4] الطهرانـيّ أنَّ كتاب الأنوار المضيئـة لـه، فقال: «الأنـوار المضيئة من أحـوال الحجَّة الغائب المنتظر عليه السلام للسـيِّد علم الدين المرتضى عليّ بن جلال الدين عبد الحميد النسَّـابة بن شـمس الدين أبي عليّ شيخ الشرف فخار بن معد بن فخار بن أحمد الموسويّ الحائريّ، توفِّي جدُّه فخار بن معد سنة ٦٣٠ [١٢٣٢م]، ووالده السيِّد جلال الدين عبد الحميد من مشايخ الحمويني صاحب (فرائد السـمطين) الراوي عن جملة من مشـايخه حدود سنة ٦٧٢ [١٢٧٣م].. والسيِّد علم الدين عليّ المؤلِّف [الأنوار المضيئة]، كان من مشـايخ السـيِّد تـاج الدين محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة المتوفَّى سنة ٧٧٦ [١٣٧٤]، فهو من أوائل القرن الثامن».

وأكَّد السـيِّد اعجاز حسـين[5] رواية ابن مُعيَّة عن السيِّد المرتضى المترجَم له، وجاء هذا التأكيد في أثناء ترجمته لكتاب الأنوار المضيئة، ولعلَّه يروي عنه محتوى هذا الكتاب، فقـال: «الأنـوار المضيئة في الحكمـة الشرعيَّة المسـتنبطة من الآيات الإلهيَّـة من أحوال صاحب العصر والزمان عليه السلام للسـيِّد بهاء الملَّة والدين عليّ بن عبد الكريم بن عبد الحميد

(١) أمل الآمل: ٢/ ٣١٩، ترجمة ٩٨٧.
(٢) عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب: ٢٠٦.
(٣) معجم رجال الحديث: ١٣/ ٧٤، ترجمة ٨٢٤٥.
(٤) الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٢/ ٤٤٢، ترجمة ١٧٢٢.
(٥) كشف الحجب والأستار: ٦٩، ترجمة ٣٢٥.

ابـن فخار بن معد الحسـينيّ النجفيّ الموسـويّ، فاضـل فقيه، يروي ابـن مُعيَّة عنه عن أبيـه عن جـدِّه فخار رضـوان الله عليـه، وهذا الكتاب مشـتمل على اثنـي عشر فصلًا في إثبـات إمامـة صاحب العـصر والزمان عليه السلام.. بالأدلَّـة العقليَّة والنصيَّـة من الكتاب والسنَّة».

وجاء في ترجمة السيِّد علم الدين المرتضى في أمل الآمل[١]، قوله: «السيِّد علم الدين المرتضى عليّ بن عبد الحميد بن فخار بن الحسـينيّ الموسويّ، فاضل فقيه يروي عنه ابن مُعيَّة عن أبيه عن جدِّه فخار».

ويـروي الشـهيد الأوَّل في كتـاب الأربعـين حديثًـا عـن ابـن مُعيَّة الـذي بدوره يـروي عـن السـيِّد عـليّ بـن عبـد الحميـد بـن فخـار الموسـويّ[٢]، وهـذا يعنـي أنَّ الشـهيد الأوَّل يـروي عـن السـيِّد علم الدين المرتضى بواسـطة السـيِّد تـاج الدين بن مُعيَّة[٣].

أجمعـت المصادر التي ترجمت للسـيِّد علـم الدين المرتضى، وللسـيِّد تاج الدين بن مُعيَّة، بأنَّ الأوَّل هو شـيخ الثاني، وأنَّ الشهيد الأوَّل يروي عن ابن مُعيَّة عن علم الدين المرتضى[٤].

(١) الحرُّ العامليّ: ٢/ ١٩١، ترجمة ٥٧٢.
(٢) البروجرديّ، جامع أحاديث الشيعة: ٣/ ٣٧، ترجمة ٣٢٣١٠.
(٣) الحرُّ العاملي، أمل الآمـل: ٢/ ٣١٩-٣٢٠، ترجمة ٩٧٨. يراجع: الكنى والألقاب: ٢/ ٣٤١، الميرزا النوريّ، مستدرك وسائل: ٢/ ٥٤١، ترجمة ٢٦٦٤، ٢/ ٣٤٦، بحار الأنوار: ٧٨/ ١٦٨، ترجمة ٢٩.
(٤) الميرزا النـوريّ، مسـتدرك الوسـائل: ٢/ ٥٤١، ترجمة ٢٦٦٤، الحـرُّ العاملـيّ، أمل الآمل: ٢/ ١٩١، ترجمة ٥٧٢، ابن عنبة الحسـينيّ، عمـدة الطالب: ٢٠٦، البروجرديّ، جامع أحاديث الشـيعة: ٣/ ٣٧، ترجمـة ٢٣٣١٠، المجلسيّ، بحـار الأنوار: ٧٨/ ١٦٨، العمـريّ، المجدي في أنساب الطالبيين: ٢٥، الأمين، أعيان الشيعة: ٤/ ١٩١، الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ٢٥٧.

- محمَّد بن عليّ بن يوسف بن عليّ بن المطهَّر الحِلِّيّ

هـو قوام الدين محمَّد بن رضيّ الدين عليّ بن سـديد بن يوسـف بن عليّ بن المطهَّر الحِلِّيّ، كان من مشايخ تاج الدين بن مُعيَّة ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م[١].

أشار آغا بزرك[٢] إلى إجازة ابن مُعيَّة لأحد تلامذته، وصف فيها شيخه المترجَم له بالقول: «كان من مشـايخ ابن مُعيَّة ٧٧٦ [محمَّد بن عليّ بن يوسف] كما ذكره في إجازته لشـمس الديـن محمَّد بن أحمد العلويّ.. ووصفه بالشـيخ الفقيه، وقـال: إنَّه يروي عنه عـن والده رضيّ الدين عليّ بـن المطهَّر عن جماعة منهم بهاء الدين.. وقال [ابن مُعيَّة] في إجازته للشهيد [الشهيد الأوَّل العامليّ] أنَّه يروي عن الشيخ قوام الدين محمَّد [المترجَم له]، كما يروي قوام الدين عنه أيضًا»، وهذا يعني أنَّ ابن مُعيَّة والشـيخ محمَّد الحِلِّيّ كانا متعاصرَين، وروى كلٌّ منهما عن الآخر.

- العلَّامة الحِلِّيّ الحسن بن يوسف بن المطهَّر الحِلِّيّ

كان السـيِّد محمَّـد بن القاسـم بـن معيَّة الحِـلِّيّ من تلامـذة العلَّامة الحِـلِّيّ[٣]، وقد اشـترك بالتلمـذة عليه مع مجموعة من العلـماء البارزين[٤]، وما يؤكِّـد ذلك، ما جاء في خاتمة المستدرك[٥]: «إنَّ المحقِّق صاحب المعالم، قال في إجازته الكبيرة: إنَّ السيِّد الأجل العلَّامة النسَّـابة، تاج الدين أبا عبد الله محمَّد بن السـيِّد أبي القاسـم بن مُعيَّة الديباجيّ الحسـنيّ، يروي عن جمٍّ غفير من علمائنا الذين كانوا في عصره، وأسـماؤهم مسـطورة

(١) آغا بزرك، الدرر الكامنة: ٣/ ١٩٦.
(٢) الدرر الكامنة: ٣/ ١٩٦، ترجمة محمَّد بن علـيّ بن يوسف الحِلِّـيّ.
(٣) الطباطبائيّ، رياض المسائل: ١/ ٧١.
(٤) الإمام زين العابدين عليه السلام، الصحيفة السجَّاديَّة: ٦٤١-٦٤٢، ٦٥٠.
(٥) الميرزا النوريّ: ٢/ ٣١٣-٣١٤.

بخطِّه في اجازته لشيخنا الشهيد الأوَّل.. ثمَّ أوردها، وهم ثلاثون من أعاظم العلماء كما عرفت».

جاء بترجمة ابن معية بموسوعة طبقات الفقهاء[1]، ما نصُّه: «ابن معية.. كان من أعيان الإماميَّة، فقيهًا مؤرِّخًا حاسبًا، أديبًا شاعرًا، وإليه انتهى علم النسب في زمانه. روى سماعًا وقراءةً وإجازةً عن جمع من الفقهاء والمحدِّثين والعلماء، منهم: العلَّامة الحسن بن يوسف بن المطهَّر الحِلِّيّ [العلَّامة الحِلِّيّ]».

أجمعت المصادر التي ترجمت له، والتي ورد ذكره فيها، لاسيما ما يتعلَّق بسلاسل مسانيد الإجازات العلميَّة لعلماء الإماميَّة الذين عاصروه أنَّه تتلمذ على العلَّامة الحِلِّيّ وروى عنه، وكثرة ورود اسمه في سلاسل إجازات علماء الإماميَّة دليل واضح على علميَّته وذياع شهرته، لاسيما وأنَّ العلَّامة الحِلِّيّ يعدُّ من أبرز علماء عصره في المدرسة الإمامية الاثني عشريَّة، وابن معيَّة واحد من تلامذته البارزين الذين أكثروا الرواية عن العلَّامة الحِلِّيّ[2]، كما أنَّه روى الصحيفة السجَّاديَّة عن العلَّامة الحِلِّيّ، وبدوره رواها إلى طلبته الذين أخذوها عنه، إذ تكرَّر ورود اسمه في نقله أحاديث الصحيفة السجَّاديَّة[3].

(١) اللجنة العلميَّة في مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام: ٨/ ٢١٩-٢٢١، ترجمة ٢٨٢٧.
(٢) الشهيد الثاني، حقائق الأيمان: ٢٦٦، المجلسيّ، بحار الأنوار: ١٠٥/ ٧٨، ١٣٠، ١٠٧/ ٤٨-٤٩.
(٣) الإمام زين العابدين عليه السلام، الصحيفة السجَّاديَّة (أبطحي): ٦٤١-٦٤٢، ٦٥٠.

المبحث الثاني

شيوخه الحِلِّيُّون الذين لم نجد له إجازة منهم

تتلمذ السيِّد تاج الدين محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة الحِلِّيّ على عدد من علماء مدينة الحِلَّة، إلَّا أنَّ ما في المصادر لم يُسعفنا بمعلومات كافية عن عدد من الشيوخ الذين تتلمذ عليهم السيِّد محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة الحِلِّيّ، واكتفت المعلومات والنصوص بالإشارة إلى تتلمذ ابن معية الحِلِّيّ على عدد من الشيوخ الحِلِّيِّين، إلَّا أنَّ نصوصًا لإجازات وإذن وتخويل له لم نتمكَّن من التوصُّل إليها، وعدم التمكُّن هذا ليس عجزًا، ولكن هو نقص بالمعلومة، أو أنَّ نوعًا من أنواع التتلمذ لا تقتضي حصول الإذن، بل الاكتفاء بتحصل الفائدة العلميَّة العامَّة، من دون التخويل والإذن والإجازة، وفيما يأتي ندرج مجموعة من تراجم شيوخ ابن معية الحِلِّيّين، الذين لم نتعرَّف إلى نصوص إجازة منهم إليه، وهم:

- الشيخ جمال الدين أحمد بن محمَّد بن الحدَّاد الحِلِّيّ

هو الشيخ أبو العبَّاس جمال الدين أحمد بن الحدَّاد الحِلِّيّ، ذكره صاحب أعيان الشيعة[1]، بالقول: «الشيخ الإمام جمال الدين أبو العبَّاس أحمد بن الحدَّاد الحِلِّيّ.. يروي العلويَّات السبع عن ناظمها.. وأنَّ الشهيد محمَّد بن مكِّيّ يرويها عن شيخه فخر الدين عن والده جمال الدين عن جدِّه سديد الدين يوسف بن أحمد بن الحدَّاد الحِلِّيّ».

(١) الأمين: ٣/ ٩٣، ترجمة ٣٢٢.

وهو عالم فقيه، من مشـايخ ابن مُعيَّة[١]، وكان من تلامذة العلَّامة الحِلِّـيّ[٢]، ويبدو أنَّـه كان مهتمًّا بالقراءات، لاسـيما القراءة برواية عاصم، إذ جـاء عنه في البحار[٣]: «قال جمـال الدين أحمـد بن محمَّد بن الحدَّاد الحِلِّيّ إنِّي قرأت القرآن على السـيِّد جمال الدين أبي المحاسـن يوسـف بن ناصر بن حمَّاد الحسـينيّ الغرويّ برواية أبي بكـر عاصم.. برواية راوييه أبي بكر وحفص بن سـليمان بن المغيرة البزَّاز الكوفيّ، وبرواية الكسائيّ وراوييه، وقـال قرأت بهما القرآن الكريم من فاتحته إلى خاتمته على السـيِّد رضيّ الدين أبي عبدالله الـدوريّ وأبي الحارث الليث بن خالد البغداديّ، ويروى ابن الحدَّاد الشـاطبيَّة عن ابن حمَّاد».

وفي إجازة الشيخ عليّ بن هلال الكركيّ في البحار[٤] عن طريق السيِّد تاج الدين بن مُعيَّة، يقول: «وممَّن صاحبته أو اسـتفدت منه فرويت عنه وروى عنِّي.. الشـيخ السعيد المرحـوم جمـال الدين أحمد بـن محمَّد بن الحـدَّاد»، وهذا يدلُّ دلالـة واضحة على تبادل المنفعـة والفائدة بين ابن مُعيَّة وشـيخه ابـن الحدَّاد اللذين يبدو أنَّهـما روى أحدهما عن الآخـر، بعد صحبة طيِّبة مفيدة كما هو واضح في النـصِّ متقدِّم الذِّكر، وقد منح تلميذه الشهيد الأوَّل إجازة بهذه القراءات، ذكرها آغا بزرك[٥]، كان الشيخ أحمد بن محمَّد الحدَّاد مهتمًّا بالنسـخ للكتب المهمَّة، فقد نسخ سنة ٧٢٣هـ/ ١٣٢٢م، كتاب (أنوار الملكوت في شرح الياقـوت)[٦]، في علـم الكلام، للنوبختيّ، وكان النسـخ في المشـهد الكاظميّ

(١) أمل الآمل: ٢/ ٢٤، ترجمة ٦١، الأفندي، رياض العلماء: ١/ ٦٠.
(٢) الأفندي، تعليقه أمل الآمل: ٩٨.
(٣) المجلسيّ: ١٠٤/ ٢٠١-٢٠٢. ينظر: الأمين، أعيان الشيعة: ٣/ ٩٣.
(٤) المجلسيّ: ١٠٦/ ١٠. ينظر: الميرزا النوريّ، خاتمة المستدرك: ٢/ ١٤.
(٥) الذريعة: ١/ ١٤٢، ترجمة ٦٧٠.
(٦) وهـو كتاب في علم الكلام، مؤلِّفه أبو إسـحاق إبراهيم بن نوبخـت، وشرحه العلَّامة الحِلِّـيّ. الذريعة: ٢/ ٤٤٤، ترجمة ١٧٢٥.

المقـدَّس، وهـذا يدلُّ على أنَّه كانت له رحلة إلى بغداد، وقام بنسـخ هـذا الكتاب المهم، ويمكن القول إنَّ العديد من العلماء الشـيعة الاثني عشريَّة يسـتغلُّون مواسم الزيارات إلى مشاهد أئمَّة أهل البيت عليهم السلام المشرَّفة، في مناسبات الأعياد الدينيَّة كالأضحى والفطر والمولد النبويّ المبارك، وولاداتهم أو وفياتهم وليالي الجمع، ويعملون على نسـخ الكتب المهمَّة أو منح الاجازات، أو السـماع من الشـيوخ والمباحثة معهم للإفادة علميًّا منهم، تبرُّكًا بهذه المناسـبات، كما أنَّه نسـخ كتاب العلَّامة الحِلِّيّ المعروف بـ(قواعد الأحكام في مسـائل الحلال والحرام)، وكان ابن الحدَّاد الحِلِّيّ تلميذًا للعلَّامة الحِلِّيّ، ففرغ من نسـخ مخطوط الكتاب المذكور سنة ٧٢٧هـ/ ١٢٢٥م، وكان الشيخ ابن الحدَّاد وقتها في مدينة الحِلَّة[١].

- الشيخ زين الدين بن عروة الحِلِّيّ

هو الشيخ زين الدين جعفر بن عليّ بن يوسف بن عروة الحِلِّيّ، فاضل فقيه صالح، يروي عنه ابن مُعيَّة[٢]، ورد اسم الشيخ جعفر بن عروة الحِلّيّ في جملة القائمة من العلماء الذين روى عنهم ابن مُعيَّة، ووردت أسماؤهم في إجازات العلَّامة المجلسيّ[٣].

وترجم لـه الجواهريّ[٤]، وقد أخذ ترجمته عن الحرِّ العامليّ، الذي قال فيه: «جعفر ابـن عليّ بن يوسـف بـن عروة الحِـلِّيّ فاضل فقيه صالـح»، ولم يكمل نـصَّ ترجمة الحرِّ العامليّ[٥]، وكان قد أكمل هذا النصّ، بقوله: «يروي عنه ابن مُعيَّة».

(١) الطباطبائيّ، مكتبة العلَّامة الحِلِّيّ: ١/ ٥٦، ١٤٠.
(٢) أمـل الآمل: ٢/ ٥٣، ترجمة ١٣٤، الأفندي، رياض العلماء: ١/ ١٠٩، الأمين، أعيان الشـيعة: ٤/ ١٣٣، ترجمة ٢٢١٥، الخوئيّ، معجم رجال الحديث: ٥/ ٥٢.
(٣) بحار الأنوار: ١٠٦/ ٨-٩.
(٤) محمَّد، المفيد من معجم رجال الحديث: ١٠٩، ترجمة ٢٢٠٦-٢٢٠٧، ٢٢١٥.
(٥) أمل الآمل: ٢/ ٥٣، ترجمة ١٣٤، الخوئيّ، معجم رجال الحديث: ٥/ ٥٤، ترجمة ٢٢١٥.

وردت ترجمته في موسوعة طبقات الفقهاء[١]، بالآتي: «جعفر بن عليّ بن يوسف ابن عروة، زين الدين الحِلِّيّ، فقيه إماميّ روى عنه تاج الدين محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة الحسينيّ المتوفَّى سنة ٧٧٦هـ [١٣٧٤م]».

كان اسمه حاضرًا في سلاسل علماء الإجازات العلميَّة لعلماء الإماميَّة، وقد أورد العلَّامة المجلسيّ[٢] نصّ لإجازة، قال فيها: «وعن السيِّد تاج الدين بن مُعيَّة عن جمٍّ غفير من علمائنا الذين كانوا في عصره وأسماؤهم مسطورة بخطِّه في إجازته لشيخنا الشهيد الأوَّل [محمَّد بن مكِّي العامليّ].. فمن مشايخي الذين يروي عنهم مولانا الإمام الربَّانيّ السعيد جمال الدين أبو منصور الحسن بن المطهَّر قدَّس الله روحه [العلَّامة الحِلِّيّ].. والشيخ الأمين زين الدين جعفر بن عليّ بن يوسف بن عروة الحِلِّيّ».

- الشخ تقيّ الدين أبو محمَّد الحسن بن عليّ بن داوود الحِلِّيّ

كان عالمًا فاضلًا جليلًا صالحًا، من تلامذة المحقِّق نجم الدين الحِلِّيّ، يروي عنه الشهيد بواسطة ابن مُعيَّة (وهذا يعني أنَّ ابن مُعيَّة تلميذه).

صاحب التصانيف الغزيرة[٣] والتحقيقات الكبيرة التي من جملتها كتاب الرجال، سلك فيه مسلكًا لم يسلكه فيه أحد من الأصحاب، سلوكه في كتاب الرجال أنَّه رتَّبه على الحروف الأوَّل والثاني في الأسماء وأسماء الآباء والأجداد.. وجمع جميع ما وصل إليه من كتب الرجال مع حسن الترتيب وزيادة التهذيب»[٤].

(١) اللجنة العلميَّة في مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام: ٨/ ٢٥٧، ترجمة ١٧.
(٢) بحار الأنوار: ١٠٦/ ٨-٩.
(٣) للتعرُّف على مؤلَّفاته ينظر: ابن داوود، رجال ابن داوود الحِلِّيّ: ٧٥، ترجمة ٤٣٩.
(٤) أمل الآمل: ٥/ ٧١، ترجمة ١٩٦.

قال فيه القمِّيّ[1]، ما نصُّه: «يروي عنه الشيخ الشهيد [الأوَّل] بواسطة ابن مُعيَّة»، أمَّا الأمين[2] فقد أشار إلى تتلمذ ابن مُعيَّة على ابن داوود، بالقول: «يروي عنه الشهيد بواسطة ابن مُعيَّة».

قال فيه عبد الله أفندي الأصفهانيّ[3]: «الشيخ تقي الدين أبو محمَّد الحسن بن علّي بن داوود الحِلِّيّ الفقيه الجليل رئيس أهل الأدب.. العالم الفاضل الرجاليّ النبيل المعروف بابن داوود صاحب كتاب الرجال، وقد يعبَّر عنه بالحسن بن داوود اختصارًا من باب الانتساب إلى الجدِّ، وهذا الشيخ حاله من الجلالة أشهر من أن يُذكر، وأكثر من أن يُسطر.. ويروي عنه أيضًا جماعة كبيرة.. ويروي عنه الشهيد بواسطة ابن مُعيَّة».

قال فيه أحد المؤرِّخين المحدثين[4]، ما نصُّه: «يبدو من بعض مؤلَّفاته أنَّه كان عارفًا بمعتقدات مختلف الأديان والمذاهب والفرق، وبآراء ونظريَّات أرباب المقالات من الفلاسفة والمتكلِّمين. روى عن الحسن بن داوود [ذكر قائمة من أسماء تلامذة لا حاجة لذكرهم هنا جميعا].. وتاج الدين محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة الحسين المتوفَّى ٧٧٦هـ [١٣٧٤م]».

- السيِّد عميد الدين عبد المطَّلب بن محمَّد بن عليّ بن الأعرج الحسينيّ

فاضل من مشايخ الشهيد، قال الشهيد الأوَّل في إجازته لابن نجدة عند ذكره المولى السعيد الإمام المرتضى علم الهدى الشهيد، قال ابن مُعيَّة[5] عند ذكر روايته عنه: «درَّة

(١) الكنى والألقاب: ١/ ٢٨٢.
(٢) أعيان الشيعة: ٥/ ١٨٩. ينظر: الجلاليّ، فهرست التراث: ١/ ٧١٩-٧٢٠.
(٣) رياض العلماء: ١/ ٢٥٤-٢٥٥.
(٤) اللجنة العلميَّة، موسوعة طبقات المتكلِّمين: ٣/ ١٠١، ترجمة ٢٨٦.
(٥) أمل الآمل: ٢/ ١٦٤، ترجمة ٤٨٤.

الفخر فريدة الدهر مولانا الإمام الربَّانيّ، وأثنى عليه وبالغ فيه، وهو ابن أخت العلَّامة الحِلِّيّ، وذكره بالقول: «العالم الربَّانيّ الإماميّ السيِّد عميد الدين أبو عبد الله الحِلِّيّ البغداديّ[١]، ابن أخت العلَّامة وتلميذه، ولد في النصف من شعبان سنة إحدى وثمانين وستمائة.. برع وتميَّز عن أقرانه وصار من كبار العلماء في الفقه والأصول والكلام، وبلغ درجة الاجتهاد»[٢].

أثنى عليه الميرزا النوريّ[٣]، ومدحه بالقول: «كان سيِّدًا جليل القدر، رفيع المنزلة، عظيم الشأن، حسن الشمائل جمَّ الفضائل عالي الهمَّة.. عمدة السادة الأشراف بالعراق.. ومصنَّفاته مشهورة معروفة.. أجاز عميد الدين لابن مكِّي [الشهيد الأوَّل] لما قرأ عليه الجزء الأوَّل من تذكرة الفقهاء، وأجاز له باقي الأجزاء سنة اثنين وخمسين وسبعمائة بالحِلَّة السيفيَّة.. توفِّي ببغداد، وحمل إلى المشهد المقدَّس الغرويّ بعد أن صلَّى عليه بالحِلَّة في يوم الثلاثاء بمقام أمير المؤمنين عليه السلام»، وذكره ابن عنبة[٤]، بالقول: «ومولانا السيِّد العلاَّمة عميد الدين عبد المطَّلب قدوة سادات العراق».

كان السيِّد عميد الدين من مشايخ ابن مُعيَّة الحِلِّيّ، إذ جاء في ترجمته وقد مدحه تلميذه ابن مُعيَّة وأثنى عليه، ممَّا يدلُّ على أنَّه قد تتلمذ عليه، وروى عنه، فقال محمَّد الجوهريّ[٥]، في ذلك: «قال ابن مُعيَّة عند ذكر روايته عنه، درَّة الفخر، فريدة الدهر، واثنى عليه وبالغ فيه وهو ابن أخت العلَّامة»، كذلك مدحه تلميذه ابن مُعيَّة فقال فيه:

(١) هو بالأصل حِلِّيّ لكن يبدو أنَّه سكن بغداد مدَّة وأصبح يلقَّب بالبغداديّ إضافة إلى الحِلِّيّ.
(٢) اللجنة العلميَّة، موسوعة طبقات الفقهاء، ٨/ ١١٨، ترجمة ٢٧٤٥.
(٣) الميرزا النوريّ، خاتمة المستدرك: ٢/ ٣٩٩-٤٠٠.
(٤) عمدة الطالب: ٣٣٣.
(٥) المفيد من معجم رجال الحديث: ٣٥٥، ترجمة ٧٢٧٧، ٧٢٧٩.

«مولانا الإمام الربَّانيّ»[1].

وجاء في إجازات البحار[2]، ما نصُّه: «عن السيِّد تاج الدين بن مُعيَّة، عن جمٍّ غفير من علمائنا الذين كانوا في عصره، وأسماؤهم مسطورة بخطِّه، في إجازته لشيخنا الشهيد الأوَّل.. قال: ومن مشايخي الذين استفدت منهم مَن أراش جناحي، وأذكى مصباحي، وحباني نفائس العلوم، وأبرء داء نفسي من الكلوم، وهو درَّة الفخر وفريدة الدهر، مولانا الإمام الربَّانيّ عميد الملَّة والحقِّ والدين أبو عبد الله عبد المطلب بن الأعرج، أدام الله شرفه، وخصَّ بالصلاة والسلام سلفه، فهو الذي خرَّجني ودرَّجني، وإلى ما يسَّر الله تعالى من العلوم أرشدني، فالله يجازيه أحسن الجزاء بمنِّه وكرمه».

وذكر الأنصاريّ[3]: تتلمذ ابن مُعيَّة على السيِّد عميد الدين، إذ قال عند ترجمته للسيِّد عميد الدين: «وكان من مشايخ الشهيد الأوَّل، ويروي عنه جماعة، منهم: السيِّد حسن بن أيُّوب الشهير بابن نجم، ومنهم ابن مُعيَّة».

ومن تراجم علماء الشيعة، اتَّضح أنَّ السيِّد عميد الدين عبد المطَّلب بن الأعرج الحسينيّ، ابن أخت العلَّامة الحِلِّيّ، كان معاصرًا للسيِّد ابن مُعيَّة الحِلِّيّ، وكانا شيوخ إجازة وأساتذة، وردت ترجمتهما معًا كمشتركين بالتدريس لعدد من طلَّاب العلم[4].

- القاضي تاج الدين أبو عليّ محمَّد بن محفوظ بن وشاح الحِلِّيّ

كان من فضلاء العلماء والأدباء المشهورين، يروي عنه تاج الدين محمَّد بن القاسم

(١) الخوئيّ، معجم رجال الحديث، ١٢/ ١٥، ترجمة ٧٢٨٩.

(٢) المجلسيّ: ١٠٦/ ١٠.

(٣) رسائل فقهيَّة: ٣٧١.

(٤) يراجع: الإمام زين العابدين، الصحيفة السجَّاديَّة: ٦٧٢، ٦٥٧، الشهيد الثاني، مفاتن الإيمان: ٢٤٥-٢٤٦، المجلسيّ، بحار الأنوار: ١٠٧/ ٦٩، ١٠٧، ٥٢/ ١٩، ٨٠-٨١.

ابـن مُعيَّة الحِلِّيّ[١]، كان محمَّد بن وشـاح قاضيًا في الحِلَّة[٢]، يـروي عنه ابن مُعيَّة الحِلِّيّ، وكان فقيهًا عالـمًا صالحًا شـاعرًا، أديبًا، منشـئًا بليغًا، هكذا قيل عنه[٣]، وذكره الأمين[٤] قائلًا: «من ذيل إجازة السـيِّد عبد الله بن نور الديـن نعمة الله الجزائري: كان من أعيان علـماء بلادنا، مرجوعًا إليـه في القضايا والأحـكام الشرعيَّة، أكثر القـراءة على جدِّي، وأجازه إجازة عامَّة، وقرأ عليه».

وللشـاعر صفيّ الديـن الحِلِّيّ قصيدة رثاه فيهـا بعد موته[٥]، وجـاء في ترجمته عن السـيِّد الخوئـيّ[٦]: «محمَّـد بن محفـوظ بن وشـاح[٧] بن محمَّـد القاضي تـاج الدين أبو علـيّ، كان مـن الفضلاء العلماء الأدباء المشـهورين، يـروي عنه محمَّد بن القاسـم بن مُعيَّة».

- السيِّد صفيّ الدين محمَّد بن أبي الحسن الموسويّ الحِلِّيّ

فقيه فاضل جليل، من مشـايخ ابن مُعيَّة[٨]، وباختلاف بسيط في مكان آخر، وربَّما هو شـخص آخر السـيِّد صفي الدين محمَّد بن محمَّد بن المحسـن الموسـويّ، فقيه عالم، يروي عنه ابن مُعيَّة[٩].

(١) أمل الآمل: ٢/ ٢٩٧، ترجمة ٨٩٦.
(٢) الأمين، أعيان الشيعة: ١٠/ ٤٧.
(٣) الخوئيّ، معجم رجال الحديث: ١٩/ ٩٩-١٠٠، ترجمة ١٢١٧٦٠٥١٩.
(٤) أعيان الشيعة: ١٠/ ٤٧.
(٥) الخوئيّ، معجم رجال الحديث: ١٩، ٩٩-١٠٠، ترجمة ١٢١٧٦٠٥١٩.
(٦) معجم رجال الحديث: ١٨/ ١٩٤-١٩٥، ترجمة ١١٦٩٨.
(٧) الصواب وشاح، وليس وشاء.
(٨) أمل الآمل: ٢/ ٢٩٧، ترجمة ٢٩٨.
(٩) أمل الآمل: ٢/ ٣٠٤، ترجمة ٩١٩.

- الشيخ ظهير الدين محمَّد بن محمَّد بن الحسن بن يوسف بن المطهَّر الحِلِّيّ

كان فاضلًا فقيهًا وجيهًا، يروى عنه ابن مُعيَّة، ويروي هو عن أبيه عن جدِّه العلَّامة[١]، وفي مكان آخر، وربَّما هو نفسه، أو متعدِّد الأشخاص، قال: الشيخ ظهير الدين محمَّد بن محمَّد، وهو ابن الشيخ فخر الدين ابن العلَّامة، توفِّي بحياة أبيه.

وجاء في خاتمة المستدرك[٢]: «ظهير الدين محمَّد بن فخر المحقِّقين، فاضلاً فقيهًا وجيهًا، يروى عنه ابن مُعيَّة، ويروي عن أبيه عن جدِّه العلَّامة»[٣]، وذكر السيِّد الخوئيّ[٤] أنَّ محمَّد بن فخر المحقِّقين هذا توفِّي في حياة أبيه.

- الشيخ محمَّد بن يحيى بن محمَّد بن سالم الشيبانيّ الحِلِّيّ

كان فقيهًا عالمًا شاعرًا أديبًا بليغًا، يروى عنه ابن مُعيَّة[٥]، له قصيدة في رثاء الشيخ محفوظ بن وشاح، نستقطع منها:

عَزَّ العَزاءُ فَلَاتَ حِينَ عَزاءُ
مِن بَعدِ فُرقَةِ سيِّدِ الشُّعراءِ
العالِمُ الحُرُّ الإمامُ المرتضى
عَلَمُ الشَّريعَةِ قُدوةُ العُلَماءِ
أكذا المنونُ تَهُدُّ أطوادَ الحجَى
ويَفيضُ منها بحرُ كُلِّ عَطاءِ

(١) أمل الآمل: ٢/ ٣٠٠، ترجمة ٩٠٥.
(٢) الميرزا النوريّ: ٢/ ٣١٧-٣١٩.
(٣) يقصد العلَّامة الحِلِّيّ جدّ محمَّد بن محمَّد فخر المحقِّقين.
(٤) معجم رجال الحديث: ١٨/ ٢١١-٢١٢، ترجمة ١١٧٤١.
(٥) بحار الأنوار: ١٠٥/ ١٥٧.

مـا لـلـفـتـاوى لا يُـــردُّ جَـوابُـهـا
مـا لـلـدعـاوى غُـطِّـيـتْ بِـغِـطـاءِ

اتَّفقت المصادر التي ترجمت له على أنَّ ابن مُعيَّة الحسنيّ يروى عنه، وقد ورد في أكثر من مصدر تأكيد ذلك[1].

الخاتمة

وصل الباحث إلى مجموعة من النتائج، أهمها:

١. يعدُّ السيِّد تاج الدين محمَّد بن القاسم بن مُعيَّة الحِلِّيّ من علماء الحِلَّة البارزين في زمانه، وكان فقيهًا وأديبًا ومؤرِّخًا ونسَّابة، وهذا التنوُّع العلميّ حصل عليه نتيجة تعدُّد مصادر معلوماته، وتنوُّع شيوخه.

٢. قصد ابن مُعيَّة الحِلِّيّ علماء حِلِّيِّين بارزين في ميدان اختصاصهم، وأخذ عنهم في فنون علميَّة متنوِّعة صقلت شخصيَّته العلميَّة، وأثبتت النصوص التي أوردناها في متن البحث تلمذته على أكابر الأساتذة، وتحصيله العلم منهم.

٣. تتلمذ على عدد مهم من العلماء الذين أجازوا له رواية كتبهم، وكتب أساتذتهم، ومنحوه الإذن برواية مرويَّاتهم ومسموعاتهم، وما سطَّرته كتبهم.

(١) أمل الآمل: ٣/ ٣١٧، ترجمة ٩٧٠، الأمين، أعيان الشيعة: ١٠/ ١١٣.

قائمة المصادر

- الشيخ إسماعيل المعزي الملايري (ت١٣٧٠م/ ١٩٥٠م)، جامع أحاديث الشيعة، مطبعة مهر، قم، ١٤١٥هـ.
- ابن بطُّوطة، أبو عبد الله محمَّد بن عبد الله الطنجيّ (ت٧٧٩هـ/ ١٣٧٧م)، رحلة ابن بطُّوطة، طبع دار التراث، بيروت، ١٩٦٨.
- ابن داوود، الحسن بن عليّ الحِلِّيّ (ت٧٤١هـ/ ١٣٤٠م)، رجال ابن داوود الحِلِّيّ، تحقيق: محمَّد صادق بحر العلوم، المطبعة الحيدريَّة، النجف، ١٣٩٥/ ١٩٧٢م.
- ابن عنبة، أحمد بن عليّ الحسينيّ (ت٨٢٨هـ/ ١٤٢٤م)، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، تحقيق: محمَّد حسن آل الطالقانيّ، ط٢، المطبعة الحيدريَّة، النجف، ١٣٨٠هـ/ ١٨٦١م.
- الأربعون حديثًا، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، مطبعة أمير، قم، ١٤٠٧هـ.
- الامام السجاد زين العابدين عليه السلام (ت٩٥هـ/ ٧١٢م)، الصحيفة السجَّاديَّة، تحقيق: السيِّد محمَّد باقر المحموديّ الأبطحيّ الأصفهانيّ، مطبعة نمونة، قم، ١٤١١هـ.
- الجواهريّ، محمَّد، المفيد من معجم رجال الحديث، ط٢، المطبعة العلميَّة، قم ١٤٢٤.

- الذهبيّ، شمس الدين بن قايماز (ت٧٤٨هـ/ ١٣٨٤م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمريّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- الزركليّ، خير الدين (ت١٣٨٦هـ/ ١٩٧٦م)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠.
- السيِّد محسن الأمين (ت١٣٧١هـ/ ١٩٥١م)، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣.
- السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، ذيل طبقات الحفَّاظ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت.
- الشهيد الأوَّل، محمَّد بن مكِّي العامليّ (ت٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م)، غاية المراد وشرح نكت الإرشاد، مكتب الإعلام الإسلاميّ، رقم ١٤١٤.
- الشهيد الثاني، زين الدين عليّ بن عليّ بن عبد العالي (ت٩٦٥هـ/ ١٥٥٩م)، رسائل الشهيد الثاني، تحقيق: رضا المختاريّ، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، ١٤٢٢هـ.
- الصفديّ، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت٧٦٤هـ/ ١٣٣٦)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠م.
- الطباطبائيّ، السيِّد عليّ بن محمَّد عليّ (ت١٢٣١هـ/ ١٨١٥م)، رياض المسائل، تحقيق: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، مطبعة مؤسَّسة الإسلامي، قم، ١٤١٢.

- المـيرزا النوريّ، حسـين محمَّد تقي بـن عليّ الطـبرسيّ (١٣٢٠هـ/ ١٨٩٢م)، مسـتدرك الوسـائل، تحقيق: مؤسَّسـة آل البيـت عليهم السلام لأحياء الـتراث، ط٢، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- الطـبرسيّ، الميرزا حسـين النـوريّ (ت١٢٢٠/ ١٨٠٥م)، خاتمة المسـتدرك، تحقيـق: مؤسَّسـة آل البيـت عليهم السلام لأحياء التراث، مطبعة سـيِّد الشـهداء، قم، ١٤١٥هـ.
- عبـد الله أفنـدي الأصفهـانيّ (ت١١٣٠هـ/ ١٧١٨م)، تعليقة أمـل الآمل، تحقيق: السيِّد أحمد الحسينيّ، مطبعة الخيام، قم، ١٤١٠هـ.
- الفـاسيّ، محمَّد بن أحمد بـن عليّ (ت٨٣٢هـ/ ١٤١٩م)، ذيـل التقييد في رواة السـنن والأسانيد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- القزوينـيّ، عمـر بـن عـليّ بـن عمـر (ت٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م)، مشـيخة القزوينـيّ، تحقيـق: د. عامر حسـن صـبري، ط١، دار البشـائر الإسـلاميَّة، ١٣٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
- الكلباسيّ، محمَّد بن محمَّد بن إبراهيم (ت١٣١٥/ ١٨٩٧م)، الرسائل الرجاليَّة، تحقيق: محمَّد حسين الورايثيّ، مطبعة سرور، قم، ١٤٢٢هـ/ ١٣٨٠ش.
- اللجنة العلميَّة في مؤسَّسـة الإمام الصادق عليه السلام، موسـوعة طبقات المتكلِّمين، مطبعة مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ١٤٢٥هـ.
- المجلسيّ، العلَّامة محمَّد باقر (ت١١١١هـ/ ١٦٩٩م)، بحار الأنوار، مؤسَّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

- النراقيّ، أحمد بن محمَّد مهدي (ت١٢٤٤هـ/ ١٨٢٨م)، عوائد الأيَّام، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميَّة، مطبعة مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤١٧هـ/ ١٣٧٥ش.
- النيليّ، السيِّد عليّ بن عبد الكريم بن عبد الحميد (حيًّا ٨١٦هـ/ ١٤١٣م)، إيضاح المصباح لأهل الصلاح، شرح مختصر مصباح المتهجِّد للشيخ الطوسيّ، تحقيق: أ.د. عليّ عبَّاس عليوي الأعرجيّ، مراجعة وتعليق: مركز تراث الحِلَّة، دار الكفيل للطباعة والنشر، كربلاء، ٢٠٢٣.

معالمُ الخطابِ الأخلاقيّ بين مدرسة الحِلَّة والمدارس الأخرى

أ.د. رحيم كريم عليّ الشَّريفيّ
جامعة بابل/كليَّة العلوم الاسلاميَّة
م.م. قاسم عليوي الخفاجيّ

Features of Ethical Discourse: A Comparative Study between the Al-Hilla School and Other Schools

Prof. Dr. Rahim Karim Ali Al-Sharifi
University of Babylon/College of Islamic Sciences
Asst. Lect. Qasim Aliwi Al-Khafaji

الملخَّص

ممَّا لا ريب فيه أنَّ التراث الأخلاقيّ الإسلاميّ هو تراث زاخرٌ؛ لأنَّه بُني على ثوابت إسلاميَّة راسخة، كتبت له الانطلاق إلى الإمام، وقد خلَّف لنا هذا التراث اتِّجاهات ومدارسَ أخلاقيَّةً.

ثمَّةَ اتِّجاهاتٌ مختلفةٌ في علمِ الأخلاق لدى المسلمين، وطبيعيّ أن يؤدِّي هذا الاختلاف في الاتِّجاهات إلى ظهور أنظمة أخلاقيَّة عدَّة.

من هنا فإنَّنا سنحاولُ أن نقفَ على المرامي المهمَّة لهذه المدارس، فضلًا عن ذلك الاهتمام بدراسة مناهج البحث، والمعطيات العلميَّة للعلماء، وإظهار نقاط القوَّة والضعف منها، زد على ذلك التركيز على نقاط القوَّة، والآثار، والآراء.

وفي هذا البحث سيكون حديثنا عن أهمِّ المعالم التي اتَّسم بها الخطاب الأخلاقيّ عند علماء الحِلَّة، مقارنةً بمعالم المدارس الأخلاقيَّة الفلسفيَّة، والمدارس الأخلاقيَّة العرفانيَّة.

وهذه المعالم تمثِّل أهمَّ المظاهر والأبعاد للخطاب الأخلاقيّ عند علماء مدرسة الحِلَّة، واقتضت طبيعة البحث أن يكون منهج التأليف هو المبحث الأوَّل في هذا البحث، من جهة التقسيمات والتفصيلات والغاية من الخطاب، وما إلى ذلك.

في حين سيكون المبحث الثاني مخصَّصًا للوقوف على أهمِّ معالم الخطاب الأخلاقيّ عند علماء الحِلَّة مقارنةً بمعالم الخطاب الأخلاقيّ والمدارس الأخرى من

جهة تناول الموضوع، وشرحه، وتحشيد النصوص القرآنيَّة والحديثيَّة على الخطاب الأخلاقيّ، فضلًا عن ذلك سهولة الأسلوب، والابتعاد عن المعطيات الفلسفيَّة والمنطقيَّة.

الكلمات المفتاحيَّة: الخطاب الأخلاقيّ، مدرسة الحِلَّة، الدراسة المقارنة، الخطاب.

Abstract

Undoubtedly, the Islamic ethical heritage is a rich and prolific tradition, built upon steadfast Islamic principles that have propelled it forward. This heritage has bestowed upon us various ethical schools and orientations. Naturally, the diversity of perspectives in Islamic ethics has led to the emergence of multiple ethical systems. Accordingly, this research attempts to identify the primary objectives of these schools, while examining their research methodologies and scholarly contributions, highlighting their strengths and weaknesses, and focusing on their lasting impacts and views.

This study explores the most prominent features of the ethical discourse among the scholars of Al-Hilla, comparing them with the characteristics of philosophical and gnostic (Irfani) ethical schools. These features represent the most significant dimensions of the ethical discourse within the Al-Hilla school. The first section of this chapter is dedicated to the methodology of authorship, including classifications, details, and the ultimate

purpose of the discourse.

The second section focuses on the defining landmarks of the Al-Hilla scholars' ethical discourse in comparison to other schools. It examines their approach to subject matter, their mobilization of Quranic and Hadith texts to support ethical arguments, and their use of an accessible style that avoids complex philosophical and logical complexities.

Keywords: Ethical discourse, Hilla school, comparative study, discourse.

المقدِّمة

الحَمْدُ للهِ ربِّ العالمينَ، الذي دَلَّت شواهدُهُ ونَعْمَاؤه على عظمتِهِ وعِزَّتِهِ، وصلَّى اللهُ على الشاهدِ والمبشِّرِ والنذيرِ محمَّدٍ الخيرِ والبركةِ، وعلى آلهِ شواهدِ الرَّشادِ وأدِلَّةِ الخيرِ والفلاحِ.

ويبدو أنَّ عدم الاكتراثِ بدراسة علم الأخلاق، وقلَّة الاهتمام به، أدَّى إلى تخلُّف علميّ واضح في هذا الحقل المعرفيّ، فالتعاليمُ الأخلاقيَّةُ تَشْغِلُ مكانةً كبيرةً من النصوصِ الدينيَّةِ والكتبِ السماويَّةِ، وقدِ اشتملَ القرآنُ الكريمُ على العديد من الخطاباتِ التي تَحثُّ البشرَيَّةَ على الالتزامِ بالأخلاقِ الحميدةِ، وتهذيبِ النفسِ، والأخذِ بالقيمِ الإنسانيَّةِ العليا.

وهذه الخطاباتُ الأخلاقيَّةُ تمثِّل منظومةً كبيرةً في المنظورِ الإسلاميِّ، بوصفها أحدَ أهمِّ مقاصدِهِ وأهدافِهِ.

والحقيقةُ الساطعةُ هي أنَّ حظَّ التراثِ الإسلاميِّ من البحوثِ النظريَّةِ الأخلاقيَّةِ في مجالِ الأخلاقِ الإسلاميَّةِ أقلُّ كثيرًا ممَّا وَصَلَ إلينَا في مجال الفِقْه، والتفسيرِ، والحديثِ، والكلامِ، وحتَّى الفلسفةِ، ممَّا يتطلَّبُ منَّا في أيِّ وقتٍ الوقوفُ على الشواهدِ القرآنيَّةِ في هذا الخطابِ الأخلاقيِّ الذي يتعطَّشُ له العالمُ المعاصِرُ؛ لذلك جاءت الرغبةُ سانحةً سامحةً من أجل دراسةِ الشاهدِ القُرْآنيِّ في الخطابِ الأخلاقيِّ عند علماءِ الحِلَّةِ، الذين يُعدُّون من الروَّاد في تأليف هذا الحقل المعرفيّ، إذ كان لمدرسةِ الحِلَّةِ العلميَّةِ الأثرُ البالغُ في تطوُّرِ الدراساتِ العلميَّةِ، كالفقهِ والأصولِ والحديثِ والأخلاقِ وغيرِها.

إنَّ هذا الاصطفاءَ للقرآنِ يجعلُ الباحثَ يَنْهَلُ من مصادرَ ومراجعَ كثيرةٍ تُعِيْنُه على الوقوفِ على الخطاباتِ الأخلاقيَّةِ عند علماءِ الحِلَّةِ وغيرِهم من علماءِ الأمصارِ الأخرى، وقد كان لعلماءِ الحِلَّةِ الأخلاقيِّين الأساسُ في هذه الدراسةِ.

وتُعـدُّ الكتبُ الأخلاقيَّةُ الحِلِّيَّةُ البدايـات الأولى لهذا الحقلِ المعرفيِّ المثمرِ، من نَحْوِ كتـابِ (تنبيه الخواطر ونُزهَة النواظر) للشـيخ ورَّامٍ الحِلِّيّ (ت٦٠٥هـ)، وكُتُبِ السـيِّد رضيّ الديـن عليّ بن طاوس الحِلِّيّ (ت٦٦٤هـ) الأخلاقيَّة، منها (كشـف المحجَّة لثمرة المهجة)، و(محاسبة الملائكة الكرام آخر كلِّ يوم من الذنوب والآثام أو محاسبة النفس)، وغَيْرِهـا، ووصيَّة العلَّامة الحِلِّيّ (ت٧٢٦هـ) لولدِه محمَّـد فخرِ المحقِّقين (ت٧٧١هـ)، وكتاب (عُدَّة الداعي ونجاح السـاعي) للشيخ ابن فَهْدٍ الحِلِّيّ (ت٨٤١هـ)، وغَيْرِها من الكتب الأخلاقيَّة.

ولا يفوُتَنا أَنْ نذكرَ ما تركه لنا العلماءُ في هذا الحقلِ المعرفيّ في المدارس الأخرى من كُتُبٍ أخلاقيَّةٍ، من نَحْوِ كِتَاب (تهذيبِ الأخلاق) لابن مسـكويه (ت٤٢١هـ)، وكتابِ (إحيـاء علوم الديـن) للغـزَّاليّ (ت٥٠٥هـ)، وكتـابِ (الفتوحات المكِّيَّـة) لابن عربيّ (ت٦٣٨هـ) وغيرِها، وكلَّما كانت مصادرُ البحـثِ ومراجُعها مصطفاةً ومنتقاةً، ولها علاقة بالجنبة الأخلاقيَّة، كانت أكثرَ مَيْدانًا للباحث.

لا يخفى أنَّ الجهودَ التي بُحثتْ في الأخلاقِ ومباحثِها ظلَّت مبعثرةً في بطون الكتب التـي لم تقتـصر على معالجةِ الأخلاقِ، بل غَلَبَت عليهـا آراءُ آخرى في الفقه، والشريعةِ، وعلـومِ الديـن، واللغةِ، بمعنـى أنَّ هـذه الكتبَ كانت تعتمـدُ على الآراء الشـخصيَّة فحسب.

بـدا لنا أن يكـون البحث بعنـوان (معالم الخطـابِ الأخلاقـيِّ بَيْن مدرسـةِ الحِلَّةِ والمدارسِ الأخرى)، وجاء في مبحثَين:

الأوَّلِ: منهج المدوَّنات الأخلاقيَّة في مدرسةِ الحِلَّةِ مقارنةً بمنهجِ المدرسةِ الفلسفيَّةِ والمدرسةِ العرفانيَّة.

والثاني: معالمُ الخطابِ الأخلاقيِّ بَيْن مدرسةِ الحِلَّةِ والمدرسةِ الفلسفيَّةِ والمدرسةِ العرفانيَّةِ.

ثُمَّ خَتَمْتُ البحث بخاتمةٍ استجليْتُ فيها أهمَّ النتائجِ التي توصلَّتُ إليها، ثمَّ أتبعتُها بقائمةِ المصادرِ والمراجعِ.

المبحث الأوَّل

منهج المدوَّنات الأخلاقيَّة في مدرسة الحِلَّة مقارنةً بمنهج المدرسة الفلسفيَّة والعرفانيَّة

في هـذا المبحث سـنتناول منهجيَّة الكتـب الأخلاقيَّة الحِلِّيَّة، مقارنـةً بأهمِّ الكتب التي تحصَّلت من المدرسَـتَين الفلسـفيَّة والعرفانيَّة، ويبقى المعـوَّلُ على هذا المبحث على مـا اختطَّـه علماءُ الحِلَّة من مدونات أخلاقيَّة، ولاسـيما الشـيخ ورَّام الحِلِّيّ (ت٦٠٥هـ) في مدوَّناتـه (تنبيـه الخواطـر ونزهـة النواظـر)، وكذلك السـيِّد عليّ بن طـاوس الحِلِّيّ (ت٦٦٤هـ) في كتابـه (كشـف المحجَّـة لثمـرة المهجـة)، وكتـاب العلَّامـة الحِـلِّيّ (ت٧٢٣هـ) في وصيَّتـه، فضلًا عـن كتاب (عدَّة الداعي) للشـيخ أحمد بـن فهد الحِلِّيّ (ت٨٤٢هـ).

وقد قسَّـمنا هـذا المبحث بحسـب المـادَّة العلميَّة، والنظـر في الكتـب الأخلاقيَّة الحِلِّيَّـة، والكتـب الأخلاقيَّة في المدرسَـتَين الفلسـفيَّة والعرفانيَّـة، إلى مطلَبَين مهمَّين، هما:

الأوَّل: البنـاء الهيـكليّ للكتب الأخلاقيَّـة عند علماء الحِلَّـة مقارنةً بالبنـاء الهيكليّ للكتب الأخلاقيَّة الفلسفيَّة والعرفانيَّة.

الثاني: المفاهيم والمصطلحات الأخلاقيَّة.

المطلب الأوَّل: البناء الهيكليّ للكتب الأخلاقيَّة عند علماء الحِلَّة مقارنةً بالبناء الهيكليّ للكتب الأخلاقيَّة الفلسفيَّة والعرفانيَّة

من أجل عقد مقارنةٍ موضوعيَّةٍ للوقوف على البناء الهيكليّ للكتب الأخلاقيَّة الحِلِّيَّة مقارنةً بالكتب الأخلاقيَّة في المدرَستين الأخلاقيَّتَين الفلسفيَّة والعرفانيَّة، كان لزامًا أن نقف على هيكليَّة البناء الفنِّيّ، ومنهجيَّة ثلاثة كتب أخلاقيَّة مهمَّةٍ في مدرسة الحِلَّة الأخلاقيَّة متمثِّلة بكتاب (تنبيه الخواطر ونزهة النواظر) للشيخ ورَّام بن أبي فراس (ت٦٠٥هـ)، و(كشف المحجَّة لثمرة المهجة) للسيِّد عليّ بن طاوس الحِلِّيّ (ت٦٦٤هـ)، و(عدَّة الداعي ونجاح الساعي) للشيخ أحمد بن فهد الحِلِّيّ(ت٨٤١هـ).

أوَّلًا: تنبيه الخواطر ونزهة النواظر

ولا بُدَّ من القول: إنَّ المدرسةَ الأخلاقيّةَ الحِلِّيَّةَ تنضوي ضمن المنهج الأخلاقيّ الأثريّ، وهو ما يمثِّله الشيخ ورَّام الحِلِّيّ، وابن طاوس الحِلِّيّ، والعلَّامة الحِلِّيّ، وابن فهدٍ الحِلِّيّ، إذ ترتبط بدائرة الموضوعات والعنوانات الأخلاقيَّة، فضلًا عن المضامين والمفاهيم الاجتماعيَّة والتربويَّة والأخلاقيَّة المرتبطة بالفرد والمجتمع، التي تتعلَّق بالمضامين والمفاهيم الاجتماعيَّة والتربويَّة والأخلاقيَّة الإسلاميَّة الخالصة المتحصِّلة من القرآن الكريم، والسنَّة النبويَّة المطهَّرة، وأفعال الصحابة المخلصين وأقوالهم، من هنا فإنَّ هذه المدرسة قد وظَّفت النصوص القرآنيَّة المتَّصلة بالأخلاق، والمتَّصلة بالتعايش السِّلميّ، وغرس المفاهيم والمضامين التربويَّة والاجتماعيَّة، خير توظيف، علاوةً على تلكمُ المفاهيم والمضامين في السنَّة النبويَّة المطهَّرة، وما صدر من الصحابة والأولياء من أفعال أخلاقيَّة وتربويَّة عظيمة المضمون، عالية الجوهر، فضلًا عن أقوالهم.

وهـذه مدرسـة الأخلاق الأثريَّة أو النظـام الأخلاقيّ المبتني عـلى تعاليم الوحي، لا يمكـن تصوُّرهـا إلَّا أن يُصار إلى اسـتخراج الأسـس والغايـات والقواعـد العامَّة للأخلاق، وتحريرها، وتحديدها من المصادر الرئيسة للدين، الآيات والروايات؛ ليُصار إلى رفـع التعـارض، بالرجوع إلى تلك الأسـس والقواعد، والتحكُّم إليها على أسـاس المنهج السـائد في البحـوث النقليَّة، وفي هـذا المجال، لا بدَّ من تجديد آليـة مهمَّتها حلُّ مـوارد التزاحـم، وتقييم القضايا الأخلاقيَّة والبتِّ بها، وممَّا لا شـكَّ فيـه، أنَّ أكثر هذه الكتب الموجودة لا تتَّسـم بهذه المواصفات، ولا تعدو أن تكون بمستوى محالة تصنيف حديثـيّ، وخبر شـاهد على مـا ندَّعيه وجـود روايات متكـرِّرة، وأخـرى متعارضة أو متداخلة تحت عنوان واحد، ولم يكلِّف مؤلِّفو هذه الكتب أنفسهم مشقَّة حلِّ التعارض، وترجيـح أحـد الطرفـين، أو لملمة البحـث والخروج بحصيلـة نهائيَّـة وموقف أخير، في مـا يتعلَّـق بالروايات العامَّـة والخاصَّة، والمطلقـة والمقيَّدة، والمجملـة والمبيِّنة، وغير ذلك[1].

ويجدر القول: إنَّ هذه الوضعيَّة تكشـف عن حقيقة مفادها أنَّ مؤلِّفي هذه الكتب كانوا بصدد تأليف كتب روائيَّة، وليس تأليف كتب أخلاقيَّة، فقد عنوا بالظاهر والقلب أكثر من بيان المحتوى والمضمون، وممَّا يؤيِّد قولنا، الالتفات إلى أجواء صدور الروايات، فأغلبها مقتطع من كلمات الأئمَّة المعصومين، قالوها في خطبة أو ردًّا على أسئلة[2].

فـإنَّ هذه الروايات التي جُمعت طـوال أكثر من ٢٥٠ عامًا، وهـي المرحلة الزمنيَّة التي عاشـها أئمَّتنا المعصومون عليهم السلام، جاءت في ظلِّ ظروفٍ مختلفة، ومرجعيَّات تاريخيَّة وثقافيـة خاصَّـة، وتنطلـق من معالجـات ميدانيَّة لأزمـات وأخطار محليَّـة عالقة بتلك

(١) ينظر: المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ: ٧٧.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٧٨.

المرحلة، وأنَّ مخاطبي هذه الروايات يختلفون من حيث مستوى الوعي والإدراك، وتبعًا لذلك جاءت مضامين الأحاديث مختلفة من حيث العمق والدقَّة، بعضٌ منها موجَّهة إلى الناس العاديِّين، وبعضٌ آخر إلى الخواصِّ، وثمَّةَ أحاديث للنُّخب من الخواصِّ، هذه الأحاديث بهذه المستويات المختلفة، جُمعت في كتب الحديث في مكان واحد، وضمن موضوع واحد، أضف إلى ذلك أنَّ رواج بعض الانحرافات في مقاطع تاريخيَّة وجغرافيَّة خاصَّة، أدَّى إلى أن تواجه بعض المواضيع أسئلة واستفسارات كثيرة، تسبِّب في تضخُّم هذه المواضيع، وازدياد فروعها، خلافًا لما هو متوقَّع بالنسبة إلى ذهنيَّة الإنسان المعاصر، وفي المقابل، فإنَّ جملة من الموضوعات، على الرغم من أهميَّتها، والتأثير الكبير الذي تتركه، تبقى مغمورة لم تستوفِ حقَّها من البحث والاهتمام، من هنا نخلص إلى القول: بأنَّ تحديد أهميَّة الموضوع على أساس كثرة الأحاديث، أمر غير ممكن، وعليه فإنَّ استكشاف النظام الأخلاقيّ الإسلاميّ من خلال التراث الروائيّ، يستلزم دراسةً فنيَّةً، وبحثًا جامعًا[1].

ومن هنا فإنَّنا نستطيع أن نبيِّن جملة من الخصائص التي تمتاز بها مصادر الأخلاق الأثريَّة، التي تملك هيكليَّة من الناحية الكميَّة، يمكن القول: إنَّ المصادر المعنيَّة بهذا الاتِّجاه، هي أكثر من الكتب والمصادر المعنيَّة بسائر الاتِّجاهات نوعًا ما.

تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، كتابٌ أخلاقيٌّ مهمٌّ، ويعرَف بمجموعة ورَّام، كتاب لطيفٌ وماتعٌ، طغت عليه صفة الأخلاق والنصوص الأخلاقيَّة المتنوِّعة، والاستشهادات القرآنيَّة الكثيرة، والمرويَّات المتنوِّعة التي بلغت حدًّا كبيرًا جدًّا، تنوَّعت فيه الموضوعات المتعدِّدة (الفقهيَّة، والعقائديَّة، والتاريخيَّة، والأدبيَّة، والقصص، والشعر، والحِكَم، والمواعظ، والعِبَر، والوصايا، والزواجر، والنواهي)، وغيرها.

(١) ينظر: المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ: ٧٨.

بَدَأ الشيخ ورَّام الكتاب بمقدِّمة طويلة جدًّا، جاءت في (١١٨) مئة وثمان عشرة صحيفة، بدأ بالبسملة والحمدلة التي ضمَّنها قضايا في علم الكلام، أقرب منها إلى علم الأخلاق، إذ أشار إلى حقائق بالأصل الأوَّل من أصول علم الكلام (العقيدة الإسلاميَّة)، وهو أصل التوحيد، قال: «الحمد لله الأوَّل بلا ابتلاء، والآخر بلا انتهاء، والظاهر الغائب عن نوافذ الأبصار، والباطن المدرَك بوجود الآثار، والكائن من غير حدوث، والباقي من غير نهاية ولا وقت، والقديم السابق للأزمنة، والقائم الدائم قبل الأمكنة، والمتعالي عن كلِّ شيء عظمة، والقريب الشاهد لكلِّ نجوى معرفة، والفرد المنزَّه عن إلحاد الملحدين، والواحد المبرَّأ عن إشراك المشركين، بالحجج القويَّة القاهرة، والشواهد الجليَّة الظاهرة، أحمده وأستعينه وأومن به وأتوكل عليه، وأشهد أن لا إله إلَّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمَّدًا عبده ورسوله، صلَّى الله عليه وآله وسلَّم تسليمًا»[1]، ثمَّ ذكرَ ثلاثة أبيات شعريَّة في ذمِّ الدنيا، قال:

«هِي الدُّنيا تَقولُ بِملء فيها
حَذَارِ حَذَارِ مِن بَطشِي وفَتكِي
فلا يَغررْكُمُ حسن ابتسامي
فقولي مُضحِكٌ والفِعل مُبكِ
أنا الدُّنيا كشهد فيه سُمٌّ
وإلّا جيفةٌ طِليَت بِمسْكِ»[2]

يشتمل الكتاب على ٢٣ بابًا، و٣٥ بيانًا، وثمانية أقسام، وفي المجموع يضمُّ ٦٦ عنوانًا، من بين هذه العنوانات أكثر من عشرة فصول في الفضائل، وأكثر من خمسة عشر

(١) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ١/ ٥٥.
(٢) المصدر نفسه: ١/ ٥٦.

فصلًا في الرذائل، وفصلان في تحسين الأخلاق وتهذيبها، وما تبقَّى من البحوث يُعنى بموضوعاتٍ متفرِّقة، من قبيل: الآداب، الأسماء والكنى والألقاب، السفر، الواضع، والموت والمعاد، والمسائل المرتبطة بها، في كلِّ عنوان ضئيل، ولا يتعدَّى صفحات قلائل، نعم، ثمَّة موارد بحثها المؤول بتفصيل أكثر، ويلاحَظ أنَّه وإن أفاد من الآيات القرآنيَّة في طيَّات الأبحاث، وفي المعالجات التي قدَّمها، إلَّا أنَّه كرَّس جلَّ اهتمامه على نقل الروايات، وتبيين مفادها، وفي سياق البحوث التي يطرحها، وحرص المؤلَّف على الإفادة من روايات الفريقَين، كما أفاد أيضًا من الأشعار والحكايات بنحوٍ مناسبٍ ومقبول(١).

وسنحاول بيانَ أبواب الكتاب مع البيانات للأبواب التي بحاجة إلى عرضٍ، وكشفٍ، وتفصيلٍ. ابتدأ بباب الروائح، ما جاء في الطِّيب وألوانه، والتطيُّب به واستعماله،(٢)، ثمَّ باب الرسوم في معاشرة الناس وملاقاتهم ومصافحتهم ومجالستهم ومراسلتهم وذكرهم، وردُّ السلام والتحيَّة وآداب النفس، وما يتَّصل بذلك(٣)، فيما يصل إلى بيان ذمِّ الدنيا، فذكر تسعة عشر بيانًا في هذا الباب، وهي: بيان حقيقة الدنيا وماهيَّتها في حقِّ العبد(٤)، وبيان ذمِّ المال وكراهية حبِّه(٥)، وبيان مدح المال والجمع بينه وبين الذمِّ(٦)، وبيان ذمِّ الحرص والطمع، ومدح القناعة واليأس ممَّا في أيدي الناس(٧)، وبيان علاج الحرص والطمع والدواء الذي يكتسب به صفة

(١) ينظر: المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ: ٤٠٤-٤٠٥.
(٢) ينظر: تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ١/ ١١٩.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٢٢.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤١٣.
(٥) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٢٠.
(٦) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٢٦.
(٧) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٣٣.

القناعة[١]، وبيان فضيلة السخاء[٢]، وبيان ذمِّ البخل[٣]، وبيان الإيثار[٤]، وبيان علاج البخل[٥]، وبيان ذمِّ الغنى ومدح الفقر، وبيان ذمِّ الاشتهار وفضيلة الخمول[٦].

وبيان ما يحمد من الرجاء[٧]، وبيان ذمِّ الرياء[٨]، وبيان الرخصة في كتمان الذنوب، وكراهة اطِّلاع الناس عليها، وكراهة ذمِّهم عليها[٩]، وبيان ترك الطاعات خوفًا من الرياء ودخول الآفات[١٠]، وبيان ذمِّ الكِبر[١١]، وبيان فضيلة التواضع[١٢]، وبيان الطريق في معالجة الكِبَر واكتساب التواضع[١٣]، وبيان آفة العُجب[١٤].

ومن ثمَّ باب ما جاء في أهل العلم المغترِّين، وجاء في بيانَين، الأوَّل: بيان فضل التوكُّل[١٥]، والثاني: بيان الحبِّ لله ولرسوله[١٦]، ثمَّ باب محاسبة النفس[١٧].

(١) ينظر: تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ١/ ٤٤١.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٤٧.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٤٩.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٥١.
(٥) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٥٥.
(٦) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٦٨.
(٧) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٧١.
(٨) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٧٦.
(٩) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٨٣.
(١٠) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٩٠.
(١١) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٩٧.
(١٢) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٥٠١.
(١٣) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٥١٠.
(١٤) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٥٢٣.
(١٥) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٥٤٢.
(١٦) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٥٤٦.
(١٧) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٥٦٣.

ومن ثمَّ باب التفكُّر[١]، وذكر فيه ستَّة بيانات، وهي: بيان كيفيَّة التفكُّر في خلق الله تعالى[٢]، وبيان ذكر الموت[٣]، وبيان ذكر طول الأمل، وفضيلة قصره، وسبب طوله[٤]، وبيان ذكر طول الأمل وعلاجه[٥]، وبيان مراتب الناس في طول الأمل وقصره[٦]، وبيان مبادرة العمل[٧]، ومن ثمَّ باب في ذِكر شيء من كلام المحتضِّرين[٨]، ذكر فيه ما قال العارفون على الجنائز والمقابر[٩]، وقسَّمه على أربعة بيانات، هي:

الأوَّل: بيان ما ينبغي أن يُقال عند موت الولد[١٠].

والثاني: بيان زيارة القبور والدعاء للميت[١١].

والثالث: بيان كلام القبر للميت وكلام الموتى، إمَّا بلسان المقال، وإمَّا بلسان الحال التي هي أفصح في تفهيم الموتى من لسان المقال في تفهيم الأحياء[١٢].

والرابع: بيان عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير[١٣]، ضمن مجموعة من الأبحاث:

(١) ينظر: تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ١/ ٥٩٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٦٠٨.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٥.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ١٢.
(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٢١
(٦) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٢٤.
(٧) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٢٧.
(٨) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٣٢.
(٩) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٣٧.
(١٠) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٤٣.
(١١) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٤٥.
(١٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٤٦.
(١٣) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٤٩.

نفخة الصُّور[١]، صفة أرض المحشر وأهله[٢]، صفة يوم القيامة ودواهيه[٣]، صفة المساءلة التي أخذت حيِّزًا وسيعًا من الكتاب، إذ استغرقت الجزء الثاني من الصحيفة (٦٣-٦١٢)[٤]، وأتمَّه في الجزء الثالث من الصحيفة (٥-١٢٣)[٥]، ثمَّ ختم أبواب الكتاب بذِكر بيان جُمل من مناهي رسول الله صلى الله عليه وآله[٦].

وبصورة عامَّة، فإنَّ الكتاب ذو طابعٍ أخلاقيّ؛ لكنَّه يفتقر إلى التنظيم المناسب. وفي ما يتعلَّق بدائرة الموضوعات التي يتَّسع لها الكتاب، نقول: على الرغم من التغطية المناسبة، نوعًا ما، لمختلف الموضوعات، إلَّا أنَّ حجم المطالب المندرجة متفاوتة في المادَّة العلميَّة.

بدأ الكتاب بمقدِّمة هي أقرب إلى علم الكلام، منها إلى علم الأخلاق، إذ أشار إلى حقائقَ تتعلَّق بالأصل الأوَّل من أصول علم الكلام (العقيدة الإسلاميَّة)، وهو أصل التوحيد.

ثانيًا: كشف المحجَّة لثمرة المهجة

وإذا وَجَّهنا وجوهنا تلقاء مؤلَّفات السيِّد رضيّ الدين عليّ بن طاوس الحِلِّيّ (ت٦٦٤هـ)، ولاسيما كتاب (كشف المحجَّة لثمرة المهجة)، فإنَّنا نظفر بكتاب أخلاقيّ تربويّ، أرشاديّ، يدعو فيه إلى التَّقوى والتمسُّك بالأخلاق الإسلاميَّة العظيمة، والسَّير على خُطى الأئمَّة المعصومين عليهم السلام، إذ نرى التداعي الأخلاقيّ والإرشاديّ في

(١) ينظر: تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ٢/ ٥١.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٥٦.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٥٩.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٦٣-٦١٢.
(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ٥-١٢٣.
(٦) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ١٢٤-٢٣٤.

هـذا الكتاب الذي حوى مجموعة كبيرة في الوصايا التي قدَّمها السـيِّد رضيّ الدين عليّ ابن طاوس إلى ولده محمَّد، ولاسـيما أنَّه حذَّر ابنه من ركـوب الدنيا والغرور بزخارفها ومقوِّماتها، والدعوة إلى العمل الصالح، ومقابلة الله ﷻ بوجهٍ حَسن.

هو كتاب أخلاقيّ، عبارة عن مجموعة من الوصايا كتبها السيِّد ابن طاوس رضوان الله تعالى عليه لولده محمَّد، ضمَّنها من نوادر العظات، وفوائد المقالات، ما لا يُسـتغنى عنه، وأنَّه يُعبِّد طريق المعرفة بأبسـط بيان، ويفتح له أبواب السلوك بمقال العرفان، قال المؤلِّـف رحمه الله عن هـذه الوصيَّة: «وكنتُ قد رأيـتُ ورويتُ في تأريـخ الأنبياء والأوصياء وصايـا لَمَنْ يعزُّ عليهـم صلوات الله عليهم، ووجدت سـيِّدنا محمَّدًا الأعظم ورسـوله الأكـرم قد أوصى مولانا وأبانا عليًّا المعظَّم صلوات الله عليهما وآلهما، وأوصى كلٌّ منهما جماعة ممَّن يعزُّ عليهما، ووجدتُ وصايا مشـهورة لمولانا عليّ صلوات الله عليه إلى ولدِه العزيز عليهما السلام، وإلى شيعته وخاصَّته، ووجدت جماعة ممَّن تأخَّر زمانهم عن لقائه قد أوصى بوصايا إلى أولادهم، دلُّوهم بها على مرادهم، منهم محمَّد بن أحمد الصفوانيّ، ومنهم عليّ ابن الحسـين بن بابويه، ومنهم محمَّد بن محمَّد بن النعمان، تغمَّدهم الله برحمته ورضوانه، ومنهم مصنِّف كتاب (الوسـيلة إلى نيل الفضيلة)، وهو كتاب جيِّد فيه أشـارة إليه رحمةُ الله عليه، فرأيت ذلك سـبيلًا مسـلوكًا للأنبياء والأوصياء والأولياء والعلماء، فأمتثلت من أمر الله جلّ جلاله في متابعتي لهم، والاقتداء بهم، والاهتداء بنورهم»[1].

وقـد مثَّل ابنُ طاوس المدرسـة الأخلاقيَّـة التراثيَّة تمثُّلًا، ويبـدو في ضوء الخطاب الأخلاقـيّ الطاوسيّ أنَّـه ينطوي في ضمن المنهج الأخلاقيّ الأثـريّ، وهو ما يمثِّله ابن طاوس خير تمثيل، وخطابه يرتبط بدائرة الموضوعات والعنوانات الأخلاقيَّة التي يُعنى بها هذا الاتِّجاه، نلاحظ أنَّه في فيما يتعلَّق بالأسرة والمجتمع، تغطِّي هذه المدرسة مواضيع

(١) كشف المحجَّة لثمرة المهجة: ١٥٢.

وعناوين أكثر، قياسًا بالمدرسة العرفانيَّة، وأنَّ دائرة اهتمامها (أي مصادر الأخلاق الأثريَّة) في مجال أخلاق العبوديَّة والأخلاق الاجتماعيَّة، تتَّسع لتشمل موضوعات وعنوانات أكثر، قياسًا بمصادر المدرسة الفلسفيَّة، إلَّا أنَّها قياسًا بمصادر المدرسة التوفيقيَّة، فالنسبة الموجودة هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ وذلك لأنَّ بعض العناوين المتعلِّقة بالأخلاق الفرديَّة أو بالأخلاق الاجتماعيَّة أو بأخلاق الأسرة، لم ترد في الكتب الروائيَّة، وفي المقابل فإنَّ جملة من العناوين التي كانت محطَّ اهتمام الروايات، لم يرد لها ذكر في مصادر الأخلاق التوفيقيَّة، وفي ظلِّ النصوص الطاوسيَّة البالغة الدلالة، والذائعة التداول، نجد أنَّها ذات شموليَّة في آداب الدعوة، والتبليغ الاخلاقيّ، ويتجلَّى الموقف الطاوسيّ الشموليّ في جوابه على استفتاء هولاكو العلماء: «أيُّها أفضل، السلطان الكافر العادل، أم السلطان المسلم الجائر؟ وجمع العلماء بالمستنصريَّة لهذه الغاية، فلمَّا وقفوا على الفُتيا، أحجموا عن الجواب، وكان رضيُّ الدين عليّ بن طاوس حاضرًا هذا المجلس، وكان مُقدَّمًا مُحترمًا، فلمَّا رأى إحجامهم، تناول الفُتيا، ووضع خطَّه فيها، بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده»[1].

وكذلك كانت لابن طاوس إسهامات في فقه الأخلاق، وتأسيسًا على ما ذكرناه من قبل، يمكن القول: إنَّ ابن طاوس من المؤسِّسين لـ(فقه الأخلاق) في ضوء ما وقفنا على خطاباته الأخلاقيَّة المبثوثة في كتبه، فقد أعطى للعبادات والمعاملات مدياتها وتخوماتها الرَّحبات، كاشفًا أسرارها ودقائقها، قال في حقيقة (الصيام): «وأمَّا حديث الصيام، فإنَّما صورته أنَّك تصوم بالليل في المنام، فقلب الله جلَّ جلاله تدبير الحال، وجعل لك شوقًا وذكرًا جميلًا في الأعمال، فصرت تأكل بالليل، وتصوم بالنهار، وهو رياضة الأبرار، وبما علَّمهم الله جلَّ جلاله من هو من غيره امتلأت قلوبهم من الأُمور، واطَّلعوا على ما أراد

(١) الفخريّ في الآداب السلطانية في الإسلاميَّة:١١.

اللهﷻ اطلاعهم عليه من الأسرار، فابدأ يا ولدي بصوم العقل والقلب، وعن كلِّ ما يشغل عن الربِّ، وعن الإفطار بالذنب، وذكر نفس كأهل وطلب سلطان مثل ذلك منك وأنت تقرب إليه وأنت في حضرته بين يديه بشعار المراقبة بخدمته، والإمساك عمَّا يبعدك عن حضرته، أمَا كنت تفرح بهذا التكليف، وتعتقد أنَّه من التشريف؟»[1].

وقد اتَّبع طريقة (التسلسل الاجتماعيّ) في الإفادة من نهج القرآن، ونظَّمه في آداب الخطاب الأخلاقيّ، ولاسيَّما الدعاء، فقد آل على نفسه ألَّا يشمل دعاءه المؤمنين والمسلمين فحسب، بَلْ شمل دعاؤه الفجَّار والمعاندين، فأساليب الدعاء مفتوحة أمام العبد شاملة، يقول: «وكنتُ في ليلة جليلة من شهر رمضان، بعد تصنيف هذا الكتاب بزمان -يقصد كتاب الإقبال- وأنا أدعو في السَّحر لمن يجب أو يحسن تقديم الدعاء له، ولي ولمَنْ يليق بالتوفيق أن أدعو له، فورد على خاطري أنَّ الجاحدين للهﷻ ولنِعَمه، والمستخفِّين بحرمته، والمبدِّلين لحكمه في عباده وخليقته، ينبغي أن يُبدأ بالدعاء لهم بالهداية من ضلالتهم»[2].

والكتاب في الأصل كما قلنا وصية من السيِّد ابن طاوس إلى ابنه البكر محمَّد، قال: فيما أذكره من العذر في الاقتصاد في الوصيَّة على المذاهب العقليَّة من دون استيفاء الأحكام الشرعيَّة، اعلم أنَّ جماعة ممَّن عرفته من المصنِّفين اقتصروا على المعروف والمألوف من آداب وأسباب في وصايا أولادهم يتعلَّق بالدين والدنيا، ورأيتُ أنَّ متابعتهم في ذلك تضييع لوقتي، إذ كان يكفي أن أدلُّهم على تلك الكتب وما فيها من الآداب، وما كنت أن أحتاج إلى أن أنكشاف تصنيف كتاب، وإنَّما أذكر ما اعتقد أنَّه، أو أكثر ممَّا لا يوجد في رسائل من ذكرت من أصحابنا العلماء في تصانيفهم لأولادهم،

(١) كشف المحجَّة لثمرة المهجة: ١٤٧

(٢) الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرَّةً بالسنة: ١/ ٣٨٤.

ممَّـا أخاف أن أولادي لا يظفرون من غير كتابي هذا بمرادهم لدنياهم ومعادهم، إلَّا أنْ يتداركهم الله جلّ جلاله الذي هو ربُّهم أرحم وعليهم أكرم من خزانته[1].

ألَّفه السـيِّد سـنة تسـع وأربعين وسـتمئة هجريَّة (٦٤٩هـ) في بلدة الحِلَّة السيفيَّة، قال: «فوجدت في خاطري في شـهر محرَّم من السـنة المقدَّم ذكرها البالغة بعمري إحدى وستِّين، باعثًا رجوت أن يكون من مراحم أرحم الراحمين، أنِّي أصنِّف كتابًا على سبيل الرسالة منِّي إلى ولدي عليّ، ومَنْ عساه ينتفع به جماعتي وذوي مودَّتي قبل أن يحول بيني وبين أمنيتي ما لا بدَّ من لقائه من انتقالي إلى آخرتي»[2].

والكتاب مقسَّـم على مقدِّمة وعدد كبير من الفصول، بلغت تسـعة وخمسـين بعد المئة فصلًا، جاء الفصل الأوَّل عن التقوى، قال: «اعلم ما أقول هذا غفولًا عن الشرف بالتقوى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣)، ولكن سلامة الأعقـاب من الطعـن والبلوى مـن أفضل نِعَـم الله جلّ جلاله التي أمرَ بالاعـتراف بقدرها، وحثّ في القرآن الشريف عـلى الحديث بها ونشرها ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (الضحى: ١١)»[3].

وجاء الفصل الأخير بقوله: «وقد مضى في رسالة أبيك عليّ عليه السلام إلى شيعته قوله عليه السلام: مـا كان يلقى في روعي كذا وكذا من الحوادث التي تجـدَّدت عليه، وليس ذلك مناقضًا لمـا روي عنه عليه السلام من تعريف النبيّ صلى الله عليه وآله وما تجدَّد بعده عليه؛ لأنَّ قوله صلى الله عليه وآله: «**ما كان يلقى في روعـي**» محتمـل أنَّه ما كان ألقي في روعه ولا في روع غيره، لولا كشـف ذلك له عن جهـة النبيّ صلى الله عليه وآله أنَّ الأنصار، ومَنْ تابعهم يعلمون من تقديم مَنْ قدَّموا عليه؛ أنَّ العقول

(١) ينظر: كشف المحجَّة لثمرة المهجة: ١٠-١١.
(٢) المصدر نفسه: ١٣.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٤١.

بمجرَّدها ما كان يلقى في روعها أنَّهم يعدلون عن حقوق من دلَّهم على الإيمان، وأعزَّهم بعد الهوان، وكانوا يعبدون أحجارًا وأخشابًا، فنزَّههم عنها، وكانوا على شفا حفرة من النار، فأنقذهم منها، جعلهم ملوكًا وحكَّامًا على العباد، وكشف لهم عن سعادة الدنيا والمعاد»[1].

ثالثًا: عُدَّةُ الدَّاعي ونجاحُ السَّاعي

ومن الكتب الأخلاقيَّة الحِلِّيَّة التي تمثِّل مرحلة متأخِّرة في التأليف الأخلاقيّ، ولاسيَّما في المبحث الدعائيّ، كتاب (عدَّة الداعي ونجاح الساعي) لأحمد بن فهد الحِلِّيّ (ت٨٤١هـ)، وهو من الذين اشتهروا بالعلم والفضل والزُّهد والأخلاق والعرفان.

ولا بدَّ من القول قبل أنَّ ندخل في البيان، أي هيكليَّة الكتاب والموضوعات التي اضطمَّ عليها: إنَّ اتِّجاه الدعاء والمناجاة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام يمثِّل البناء الحقيقيّ للإنسان المسلم، في ظلِّ المضامين والمعالم التي جاءت في أدعيتهم وغايتهم بناء الإنسان، وإشهاده بحقيقة الأعمال والسجايا الكريمة التي يحقُّ أن يتحلَّى بها المسلم، من هنا عمد أهل البيت عليهم السلام إلى تكرار الفضائل، وإعطاء الإنسان أبهى صورة، وإعطاء دور كبير للإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض. قال ابن فهد الحِلِّيّ: وبعد.. فإنَّ الله تعالى من وفور كرمه علَّم الدعاء ونَدَب إليه، وألهمَ السؤال وحثَّ عليه، ورغَّب في معاملته والإقدام عليه، وجعل في مناجاته سبب النجاة، وفي سؤاله مقاليد العطايا ومفاتيح الهبات، وجعل لإجابة الدعاء أسبابًا من خصوصيَّات الدعوات، وأصناف الداعين والحالات، والأمكنة والأوقات، فوضعنا هذه الرسالة على ذلك، وسمَّيناها: (عدَّة الداعي ونجاح الساعي)، وفيها مقدِّمة وستَّة أبواب، أمَّا المقدِّمة، ففي تعريفه والترغيب

(١) ينظر: كشف المحجَّة لثمرة المهجة: ٢٧٨.

فيه، وهذا أوان الشروع، فنقول، الدعاء لغةً: النداء والاستدعاء، تقول: دعوت فلانًا، إذا ناديته وصحت به، واصطلاحًا طلب الأدنى للفعل من الأعلى على جهة الخضوع والاستكانة، ولـمَّا كان المقصود من وضع هذا الكتاب الترغيب في الدعاء والحثِّ عليه، وحُسن الظنِّ بالله، وطلب ما لديه، فاعلم أنَّه قد ورد في الأخبار عن الأئمَّة الأطهار ما يؤكِّد ذلك، ويدلُّ عليه، ويرغِّب فيه، ويهدي إليه.

ويبدو من هذه المقدِّمة القيِّمة أنَّ ابن فهدٍ قد أشار إلى قضيَّة ذات بُعْد أخلاقيّ واجتماعيّ عالٍ، وهي أنَّ الله ﷻ من وفور كرمه، ومننه العظيمة إلى لزوم أن يقبل العبد إليه (تعالى) بالدعاء، والحثِّ على التقرُّب إليه وجوبًا، ورغبةً من أجل نيل الخير والعطايا، موضِّحًا أنَّ للدعاء أسبابًا وخصوصيَّاتٍ، فضلًا عن ذلك أشار إلى فضل الأمكنة والأزمنة، في قبول الدعاء، وعظمته، وعودٌ على بدء، فإنَّ هذا الكتاب (عدَّة الداعي ونجاح الساعي) من الكتب الشيعيَّة الأماميَّة المشهورة والمعروفة، ويمكن بيان هيكليَّة الكتاب في ضوء تقسيمه إيَّاه إلى ستَّة أبواب، وهي:

الباب الأوَّل والثاني[1]: الترغيب في الدعاء، وبيان الأدلَّة العقليَّة والنقليَّة على ذلك، والسبب في عدم استجابة الدعاء في بعض الأحيان.

والباب الثالث[2]: في أسباب استجابة الدعاء، وقد تمَّ تقسيم أسباب الاستجابة إلى أسباب متعلِّقة بالدعاء نفسه وزمانه ومكانه والحالات المرتبطة به، وأسبابٍ خارجة عنه.

الباب الرابع[3]: في بيان أقسام الداعين، ففي هذا الباب يقسِّم المؤلِّف الداعين

(١) عدَّة الداعي ونجاح الساعي: ١٠.
(٢) المصدر نفسه: ١٣٦.
(٣) المصدر نفسه: ١٨٩.

إلى طائفتَين: من يستجاب دعاؤه، ومن لا يستجاب، ثمَّ يتعرَّض إلى بيان أقسام كِلتَا الطائفَتَين.

الباب الخامس[1]: ويُعنى بيان كيفيَّة الدعاء وآدابه.

الباب السادس[2]: في الذِّكر، وهو ملحق بالدعاء، ويختصُّ ببيان الأدلَّة العقليَّة والنقليَّة للذِّكر وأوقاته، وشروطه، الذِّكر وأقسامه.

وقد رصدنا مجموعة من الخصائص التي اتَّسم بها الكتاب، منها:

١. كثرة الاستشهادات القرآنيَّة والروائيَّة في الكتاب، وأنَّ هذا الاصطفاء للآيات القرآنيَّة والروايات كان على وَفْقِ منهجيَّة دقيقة، إذِ استطاع أن يوظِّف النصوص القرآنيَّة توظيفًا في محلِّها من البيان والتفسير.

٢. الشرح البيانيّ والتكشيف التفسيريّ لكثير من الآياتِ والروايات وإيضاحها، وبيان ما فيها من غموضٍ وإبهام.

٣. حرص المؤلِّف، وهو العارف الواصل، على إرشاد القارئ وتوجيهه إلى التناقص الذي قد يعيشه، بين الإيمان الظاهريّ الذي هو عليه، وبين ما يصدر منه أعمال مَشُوْبة بالشِّرك، ويلفت نظره إلى هذه الحقيقة، وهي أنَّ الإسلام والإيمان قد فتحا علينا آفاق الغيب، وعرفنا بوجود ربٍّ رحيم أحديّ الوجود، لا شريك له (مصدر العلم، والوجود، والرحمة) هو من وراء جميع الظواهر التي تزدحم بها عوالم الوجود، وإذا كان الدعاء أحد أهمِّ طرق التواصُل والارتباط بتلك الذات الأحديَّة المقدَّسة، فلماذا إذن نغفل عن هذه

(١) عدَّة الداعي ونجاح الساعي: ٢٦٤.
(٢) المصدر نفسه: ٢٨٦.

النعمة العظيمة، ولا نستمدُّ منها العون والمدد، ونحن نسير في مسار الحياة الماديَّة والمعنويَّة ومنعطفاتها الخطيرة؟.

٤. هذا الكتاب، وإن لم يكن كتاب وعظٍ وإرشاد، إلَّا أنَّه وفي مواطن عدَّة، وبعد أن يحرِّر الموضوع الذي هو يصدده، ويقرِّر بحثه بلغة عمليَّة متقنة، مع ذِكر الأدلَّة والمستندات من القرآن والسنَّة، يعمل على بيان نصائح مؤثِّرة ونافذة، من شأنها أن تعين السالكين في مسيرتهم العمليَّة.

٥. يعدُّ المؤلِّف من كبار علماء الشيعة الاثني عشريَّة، إلَّا أنَّه في ذكره للروايات لم يكتفِ بالمصادر الروائيَّة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، بل تجده في بعض الموارد استفاد من روايات أهل السنَّة، بالقدر الذي تسمح له رؤيته التي انطلق منها في فقه الأخلاق.

٦. استطاع أن يُفرغ معالجاته وإثاراته العلميَّة النافعة، في قالب لطيف وصياغات تعبيريَّة جميلة، وقد أفاد في بعض المواضع من الأشعار والقصص ذات الطابع الحِكَميّ، ما أضفى على البحوث مسحة من الطرافة والمتعة.

المدرَستان الأخلاقيَّتان الفلسفيَّة والعرفانيَّة

أوَّلًا: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق

أمَّا فيما يتَّصل بالمدرسة الفلسفيَّة الأخلاقيَّة، فإنَّنا سنقف عند كتاب أخلاقيّ فلسفيّ، وقد وقع الاصطفاء على كتاب (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) لأبي عليّ أحمد بن محمَّد بن يعقوب الرازي، الملقَّب بـ(مِسْكَويه)، والمشتهر (بالمعلِّم الثالث)[1].

(١) المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ: ١٥٧.

ومن المفيد القول: إنَّ كتاب تهذيب الأخلاق قد تأثَّر في التراث الفلسفيّ اليونانيّ، نظير ما كسبه أرسطو وأفلاطون وجالينوس، إلَّا أنَّه لـمَّا كان المؤلِّف قد أولى اهتمامًا بالغًا بالشريعة الإسلاميَّة، نجده قد أجْهَدَ نفسه للتوقُّف بين آراء فلاسفة اليونان، وبين المعتقدات الدينيَّة، والتعاليم الشرعيَّة والإسلاميَّة[1].

ولا شكَّ أنَّ مسكويه قد تأثَّر بمَنْ سبقه من الفلاسفة، واقتبس من آرائهم واستعمل مقولاتهم، فقد تأثَّر بكتب أرسطو الأخلاقيَّة، كما أنَّه قد تأثَّر بكتاب (تهذيب الأخلاق) ليحيى بن عَدِي التكريتيّ، وكتاب (الطبِّ الروحانيّ) للرازي، وكتاب (دفع الأحزان) للكنديّ.. وغيرهم، وأرسطو نفسه، ما هو إلَّا صدًى لكتابات أستاذه أفلاطون الأخلاقيَّة، ولو أراد الباحث أن يحلِّل أفكار أرسطو جزءًا بعد جزءٍ؛ لاكتشف أنَّ آراء أرسطو الأخلاقيَّة مُستقاة من فلسفة أفلاطون، على أنَّها كُتِبت بأسلوب أرسطو العَالِم المنطقيّ المدقِّقِ[2].

وبدا لنا أنَّ أهم الموضوعات المبحوثة فيه قوَّة النفس الثلاث: الشهويَّة، والغضبيَّة، والناطقة، وما يرتبط بها من الفضائل والرذائل

وقد أبان مسكويه في مقدِّمة كتابه إلى مقدِّمات، منها الأخلاق، ومن ثمَّ الوصول إلى الفضيلة والسعادة، قال: غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خُلُقًا تصدر به عنَّا الأفعال كلُّها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها، ولا مشقَّة، ويكون ذلك بصناعةٍ وعلى ترتيبٍ تعليميّ، والطريق في ذلك أن نعرف أوَّلًا نفوسنا ما هي؟ وأيّ شيء؟ ولأي شيءٍ أوجدتْ فينا؟ أعني: كمالها، وغايتها، وما قواها، ومَلَكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي، بلغنا بها هذه الرتبة العليَّة؟ وما الأشياء العائقة لنا

(١) ينظر: فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه: ٦.
(٢) ينظر: المصدر نفسه.

عنهـا؟ وما الذي يزكِّيها فتفلح؟ وما الذي يدنسـها فتخيب، فإن الله ﷻ يقول: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ (الشـمس: ٧-١٠)، ولـمَّا كان لـكلِّ صناعة مبادئ عليها تبتنـي، وبها تحصل، وكانت تلـك المبادى مأخـوذة من صناعة أخـرى، وليس في شيء من هـذه الصناعات أن تبيِّن مبـادى أنفسـنا، كان لنا عـذر واضح في ذِكر مبـادئ هذه الصناعة عـلى طريق الإجمال والإشـارة بالقول الوجيز، وإن لم يكن ممَّا قصدنا لـه، واتِّباعها بعد ذلك بما توخَّيناه من إصابـة الخلـق الشريف الـذي يشرف شرفًا ذاتيًـا حقيقيًّا، لا على طريـق العرض الذي لا ثبات له ولا حقيقة، أعني المكتب بالمال والمكاثرة، أو السلطان والمغالبة، أو الاصطلاح والمواضعة[١].

وفي ظـلِّ الرجـوع إلى الكتـاب وقراءته، نرى أنَّه قسَّـمه على مقالاتٍ سـبع، ففي المقالة الأولى تعريف النفس الإنسانيَّة[٢]، إذ عرَّف بالنفس مبيِّنًا فضيلتها وما يتولَّد منها من فضائل، وهي الحكمة والعفَّة والشـجاعة والسـخاء والعدالة، أمَّـا المقالة الثانية[٣]، فتحـدَّث بهـا عن الأخـلاق وطبائعه، مبيِّنًـا أنَّ صناعـة الأخلاق أفضـل الصناعات، وجـاءت المقالة الثالثة[٤] بعنوان الفرق بين الخير والسـعادة، متحدِّثًا عن أقسـام الخير، وشروطه، وتحقيق السـعادة، وقيَّـد المقالة الرابعة[٥] بأعمال الإنسـان، وهي الشـجاعة والسخاء والعدالة، وأمَّا المقالة الخامسة[٦] فكانت في أنواع المحبَّة، ولاسيَّما المحبَّة للأهل

(١) ينظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: ٢٧.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢٩.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٥١.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٨٣.
(٥) ينظر: المصدر نفسه: ١٠٣.
(٦) ينظر: المصدر نفسه: ١٢٥.

والحكماء والعلماء، وكانت الأمراض النفسيَّة عنوانًا للمقالة السادسة[1]، وختم المقالات بالمقالة السابعة التي حملت عنوان الطبِّ النفسانيّ[2]، مصرِّحًا على ذلك بالرذائل التي يصاب بها الإنسان، التهوُّر، والجبن، والعجب، والافتخار، والمزاج، والتيه، والغدر، والضيم، والغضب.

وأمَّا منهج الكتاب المتَّبع، فهو منهج فلسفيّ صِرْف، فيغلب عليه طابع الاستدلال البرهانيّ، إذ استفاد المؤلِّف من الأحجية الخطابيَّة والجدليَّة، وكان الجانب النقليّ والأثريّ قليلًا جدًّا، بخلاف المدرَستين العرفانيَّة والأثريَّة التي أكثرت من الشواهد القرآنيَّة والمرويَّات الحديثيَّة وأقوال العلماء.

أمَّا فيما يتعلَّق بالمدرسة العرفانيَّة، فإنَّ مبحث الأخلاق في كتبهم يمثِّل قطب الرصد، والمفتتح من الكلام، ويبنون فكرتهم على أساس أنَّ القوس تقبل التغيُّر بالرياضة والإصلاح والمجاهدة والهداية والإرشاد، وأنَّ الأخلاق ممَّا يُكتسَب بالتعلُّم والممارسة، ويرى هؤلاء العرفانيُّون أنَّ حسن الخلق، لكي يتحقَّق مراده، ويظفر بمحصوله، لا بدَّ من أمرَين:

الأوَّل: وجود إلهيّ وكمال فطريّ، بحيث يولد الإنسان، ويخلق كامل العقل، حسن الخلق، قد كفي سلطان الشهوة والغضب؛ لأنَّهما خلقتَا فيه معتدلَتَين منقادَتَين للعقل والشَّرع من أوَّل الأمر، فيكون عالمًا بغير تعليم، مؤدبًّا بغير تأديب، كالأنبياء والأولياء.

ثانيًا: اكتساب المجاهدة والرياضة، وهما حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها

(١) ينظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: ١٥١.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١٦٣.

الخلـق المطلـوب؛ ليصير فيه طبعًا، بفعـل التكرار والاسـتمرار والمواظبة على المجاهدة والرياضة[١].

ثانيًا: الفتوحات المكِّيَّة

ومن الكتب التي تمثِّل المدرسـة العرفانيَّة الأخلاقيَّة خـير تمثيل كتاب (الفتوحات المكِّيَّـة)، للشـيخ محيي الدين بن عـربيّ (ت٦٣٨هـ)[٢]، وابن عربـيّ فيلسـوف صوفـيّ يندرج بشـكل عام في السياق التاريخيّ لمذهب وحدة الوجود، وهو يعطي الأسس التي ارتكز عليها هذا البناء، عرفه معاصروه، واختلف في مدحه كثيرون، وأثنوا على جهوده وقـدَّروا فكره، وعظَّمـوا قدره، وكانوا هـؤلاء بأغلبهم يجدون في التصـوُّف والعرفان الفُسحة الرحبة التي يمكن لهم أن يفجِّروا فيها المكوِّنات والأبعاد الروحيَّة.

وقد تميَّز ابن عربيّ بفكرٍ ناقدٍ ونافذ، مع ما يتبدَّى في إنتاجه، ويشيع من نزعة تلفيقيَّة ظاهرة، لهذا استوعب معارف عصره، وهضم التراث الصوفيّ السابق عليه برمَّته، وقرأ الفلاسفة ثمَّ أظهر تَحيُّزًا واضحًا للإرث العرفانيّ الصوفيّ الذي يَميل إليه، وحرص على تكسُّـب ما هو خاص ومتميِّز في المضمون والأسلوب والمنهج والطريقة والشكل ولغة النصّ[٣].

يرى ابن عربيّ أنَّ السخاء من النظام الأخلاقيّ في الإسلام، وهو ايصال المقرَّبين إلى مقام الشهود، وإعداد الموحِّد بتوحيدِ خاصِّ الخاصِّ الذي يعبِّر عنه الغزالي (ت٥٠٥هـ) (لبُّ اللبِّ)، ويعدُّه حصيلة مشاهدة الصدِّيقين ونتاجهم[٤].

(١) العرفان الشيعيّ (دراسة في الحياة الروحيَّة والفكريَّة لحيدر الآمليّ): ٥٠٥.
(٢) مـن الجديـر بالذِّكر أنَّ الشـيخ بن عربيّ يذكـر أنَّ من زوجاته، بعد رحلتـه إلى الشرق، زوجةٌ توفِّيت بالحِلَّة من بغداد (الفتوحات المكِّيَّة): ١/ ٢٣.
(٣) العرفان الشيعيّ (دراسة في الحياة الروحيَّة والفكريَّة لحيدر الآمليّ): ٧٦.
(٤) الفتوحات المكِّيَّة: ٤/ ٢٦١.

ويرى ابن عربي أنَّ غاية الأخلاق الوصول إلى مقام الشهود، وأنَّ الحبَّ الإلهيّ هو الطريق أو المقدِّمة لبلوغ القرب الإلهيّ، وقد اتَّسع الكتاب لدوائر بحثيَّة عدَّة، وبحث في مجالات مختلفة من أصول ومعارف دينيَّة وفروعها، وسنحاول أنْ نستجلي هيكليَّة الكتاب في ظلِّ الوقوف على فهرس أبوابه، فقد جاء في ستَّة فصول، وفي خمسمئة وستِّين بابًا.

كان الفصل الأوَّل في المعارف[1] ثلاثة وسبعين بابًا، الأوَّل منها من معرفة الروح، والأخير في معرفة عدد ما يَحْصُل من الأسرار المشاهير عند المقابلة بالأشراف.

وجاء الفصل الثاني في المعاملات[2]، بدأه من الباب الرابع والسبعين في التوبة، وأنهى الفصل بالباب التاسع والخمسين بعد المئة في معرفة صورة السالك.

وخصَّص الفصل الثالث في الأحوال[3]، ابتدأهُ من باب التسعين والمئة في معرفة المسافر وأحواله، وضمَّه في الباب التاسع والستين بعد المئتين في معرفة علم اليقين، وعين اليقين، وحقِّ اليقين.

وعنوان الفصل الرابع (في المنازل)[4]، مهدَّ الباب التسعين بعد المئتين في معرفة منزل التجلِّي، منزل القطب، وأنهى الباب الثالث والثمانين بعد الثلاثمئة (في معرفة منزل العظمة الجامعة للعظمات).

وخصَّص الفصل الخامس[5]، في المنازلات، ابتدأ في الباب الرابع والثمانين

(١) ينظر: الفتوحات المكِّيَّة: ١/ ٥٨.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ١٦٣.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ٣٠٠.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ٣٤٠.
(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٤/ ٣١٦.

والثلاثمئة في معرفة المنازلات الخطابيَّة، وأنهى الباب الحادي والستِّين بعد الأربعمئة (في معرفة منازلة من استدلَّت عليه صحاب كنفي).

وختم الفصول بالفصل السادس في المقامات[1]، بدأه بالباب الثاني والسبعين بعد الأربعمئة (في معرفة الأقطاب المحمَّدية ومنازلهم)، وقفله بالباب الستين والخمسمئة (في رصد الحكميَّة الشرعيَّة الإلهيَّة)، وهو الباب الأخير من الكتاب.

ويمكن الوقوف على أهمِّ مضامين الكتاب وخصائصه:

أوَّلًا: كثرة الاستشهادات القرآنيَّة في الكتاب، إذ وصل عددالشواهد، فيما أحصيته، إلى (٧٨١٠)، وهو عدد ضخم إذا ما قيس بالكتب الأخرى، ولاسيما إذا عرفنا أنَّ الاستشهاد في المدرسة الأخلاقيَّة الفلسفيَّة قليل.

فقد حرص ابنُ عربي على إبراز الطريقة التي تعاطى بها مع النصِّ الدينيِّ قرآنًا وسنَّةً، وإظهار كيفيَّة اعتماده عليها، لذلك كثرت الاستشهادات القرآنيَّة وروايات النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، فقد استنطقها، ووظَّفها واستثمرها؛ لتأكيد آرائه، وترسيخ وجهات النظر وترتيبها.

ثانيًا: اهتمام ابن عربي بالمسلك العرفانيّ والدفاع عنه، فضلًا عن البحوث الأخلاقيَّة والعرفانيَّة، لهذا نجد مساحة لا باس بها في الكتاب، فنجد مباحثات في التوبة[2]، ومجاهدة النفس[3]، وفي مقام الصدق[4]، والتوكُّل[5]، ومراقبة

(١) ينظر: الفتوحات المكِّيَّة: ٧/ ١١٩.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ١٦٢
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ١٦٨.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ٢٥٩.
(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ٢٤٣.

النفس[1]، وغيرها

ثالثًا: لا شكَّ أنَّ كتاب الفتوحات المكِّيَّة يمثِّل القمَّة في الكتب العرفانيَّة الأخلاقيَّة التي قلَّ نظيرها، إذ انماز بالكثير من نقاط القوَّة، منها تضمُّنه عنوانات جامعة تشمل أغلب مباحثات الأخلاق، وأعمُّ من الأخلاق العبوديَّة، والأخلاق الفرديَّة، وأخلاق الأسرة، والأخلاق الاجتماعيَّة، وغيرها، ومنها توافره على منظومة عرفانيَّة مشرعة، منها كتاب الله ﷻ، وحرصه على اكتشاف تعاليمه التربويَّة، فضلًا عن ذلك، وكما قلنا، سهولة التعبير، وتبسيط العبارة، وهما البيان، وقد مدح هذا الصنيع، قال في مقدِّمة كتابه: فقد بانت المطالب بأدلَّتها كما ذكرناها، ثمَّ صلَّى وسلَّم على ما حمد وقعد، فشكره الحاضرون على إيجازه في العبارة، واستيفائه المعاني في دقيق الإشارة.

رابعًا: اتَّبع ابن عربيّ في كتابه تقليدًا بالغ فيه في الكشف والشهود، ذلك الإسهاب في ذكر الرؤى والمكاشفات التي تحصل له في اليقظة أو النوم على صورة حلم أو رؤيا، يذكرها ابن عربيّ في سياق الدليل على عَظَمة مكانه، وعلوِّ منزلته في المعرفة والعلم، وسلامة سلوكه، وصحَّة طريقته، ووصوله إلى أعلى درجات المشاهدة.

خامسًا: بدا لنا أنَّ ابن عربيّ كان حجاجيًّا معارضًا على أساس أنَّ الكشف لا يعارَض إلَّا بالكشف، والشهود لا يقابله أو يدفعه إلَّا شهود مثله، إذ رأينا منطق المحاجَّة المؤسَّس على العقل، وهو أسلوب كانت تطغى فيه اللغة الشعريَّة المباشرة، لغة الاشارة والرمز والتخيُّل، وبأسلوب القصة والمثل والأسطورة، وعلى هذين، اللغة والأسلوب، يتوجَّهان إلى ما هو بالحسِّ ومشاعر وتدفُّق ووجدان وروح.

فقد أسَّس لرؤية فكريَّة ووجهة نظر قائمة على معرفة لدنيَّة متلقاة، ولقراءة العالم

(١) ينظر: الفتوحات المكِّيَّة: ٣/ ٢٢٩.

وللإنسان، مرتكزةً على التأمُّل الداخِليّ القلبيّ، والشهود الجوَّاني، واستنباط الحقيقة روحيًّا[1].

ونظرًا إلى كثرة المخاطبين، وتعدُّد أمزجتهم وأذواقهم، فإنَّ الروايات الواردة تحت موضوع واحد، ليست بمستوى معرفيّ واحد، بل تشتمل على مستويات معرفيَّة متعدِّدة، تضمَّنت مصادر هذا الاتِّجاه خلطًا واضحًا بين الأخلاق الإسلاميَّة، والآداب الإسلاميَّة.

المطلب الثاني: لغة المؤلِّف الأخلاقيّ

عَرَفنا من قبلُ أنَّ الخطاب الأخلاقيّ الحِلِّيّ الإرشاديّ، هو لغة سهلة مناسبة؛ لأنَّ الإرشاد والوعظ يتطلَّب هذه اللغة الوسطى، إن صحَّ التعبير، التي تُلْقَى على الطبقات الوسطى من الناس، والمنتديات العامَّة، وهذا ما لمحناه مؤلَّفات المدرسة من نحو (تنبيه الخواطر ونزهة النواظر) للشيخ ورَّام الحِلِّيّ، و(كشف المحجَّة لثمرة المهجة)، و(محاسبة النفس)، للسيِّد عليّ ابن طاوس و(وصيَّة العلَّامة الحِلِّيّ لولده محمَّد)، و(عدَّة الداعي ونجاح الساعي) لابن فهد الحِلِّيّ.

وسنصطفي نصَّين من كتاب كشف المحجَّة للسيِّد ابن طاوس الحِلِّيّ، والآخر من وصيَّة العلَّامة الحِلِّيّ لابنه فخر المحقِّقين.

بيَّن السيِّد في وصية لابنه أنَّ التكليف الشرعيّ هو أعظم أيام الأعياد، وأنَّ الإحسان إلى العبد من أفضل العبادات، قال: «وينبغي يا ولدي محمَّد، أسعدك الله ﷻ بإقباله ومكاشفة ﷻ أن تعتقد أنَّ يوم تشريفك بالتكليف كان من أعظم أيَّام

(١) ينظر: د. حميّة، خنجر عليّ، العرفان الشيعيّ (دراسة في الحياة الروحيَّة والفكريَّة لحيدر الآمليّ): ٧٧٢.

الأعياد، وأن وقت تعريفه لك بعظمته، واستخدامك في طاعته، كان من أشرف أوقات الإسعاد، والإرفاد، كما قدمناه، فإيَّاك أن يخطر ببالك ثواب أو جزاء على طاعتك أو خدمتك؛ فإنَّك ترى العقول قاضية بأنَّ السلطان الكامل الذي يُرجى إحسانه بالتقرُّب إليه، يرشى وتبذل النفوس والرؤوس في التقرُّب منه والإنفاق عليه، فتعلم أن كلَّ من أحسن إحسانًا كثيرًا إلى عبد من العباد، فإنَّه يجد من نفسه لزوم خدمته والوفاء له، ومتابعة إرادته بغاية الاجتهاد، فلأيِّ حالٍ كان الحال مع الله ﷻ في العقول دون هذه الحال، تعالى الله ﷻ عن المقابلة بهذه الضلالة»[1].

إذ نَلْمَحُ اللغة السهلة عند المتكلِّف البعيد، عن الإشارات والرموز، كإنَّها تُلْقى في مجلسِ وعظٍ وإرشادٍ.

أمَّا فيما يتَّصلُ بوصيَّة العلَّامة الحِلِّيّ لولده، فنبصر الألفاظ السهلة، والأسلوب الماتع، القائم على الإقناع وإقامة الحجج في ضوء ترسُّم التناصَّات القرآنيَّة، والحديثيَّة، والروائيَّة عن أهل البيت عليهم السلام، فضلًا عن ذلك الأسلوب الأمريّ المؤدَّى بالصيغ الأمريَّة (اسم فعل أمر)، (عليك)، والأفعال الأمريَّة الصريحة (عليك)، (قُطع)، (صرف)، فضلًا عن الضمير المعجل (إيَّاك) الذي يُعَدُّ تحذيرًا، قال: وعليكَ باتِّباع أوامر الله تعالى، وفعل ما يرضيه، واجتناب ما يكرهه، والانزجار عن نواهيه، وقطع زمانك في تحصيل الكمالات النفسيَّة، وصرف أوقاتك في اقتناء الفضائل العلميَّة، والارتقاء عن حضيض النقصان إلى ذروة الكمال، والارتفاع إلى أوج العرفان عن مهبط الجهال، وبذل المعروف، ومساعدة الإخوان، ومقابلة المسيء بالإحسان، والمحسن بالامتنان، وإيَّاك ومصاحبة الأرذال، ومعاشرة الجهَّال؛ فإنَّها تفيد خلقًا ذميمًا، ومَلَكةً رديئة، بل عليك

(١) ابن طاوس، رضيّ الدين عليّ بن موسى الحِلِّيّ (ت٦٦٤هـ)، كشف المحجَّة لثمرة المهجة، تحقيق: الشيخ محمَّد حسُّون: ٧٧-٧٨.

بملازمة العلماء، ومجالسة الفضلاء؛ فإنَّها تفيد استعدادًا تامًّا لتحصيل الكمالات؛ وتثمر لك ملكةً راسخةً لاستنباط المجهولات[1].

في حين نجد أنَّ الفلاسفة قد التزموا قالب الإقناع العقلانيّ من دون أن يراهنوا على أسلوب الإثارة والتأجيج العاطفيّ، فراحوا يتحدَّثون إلى الناس بلغة استدلاليَّة وفلسفيَّة جافَّة، قد تورث في بعض الأحيان الملل والسأم لدى الناس، فالفلاسفة وإن كان خطابهم موجَّهًا بالأصل إلى عموم الناس، إلَّا أنَّهم وبسبب إصرارهم على التمسُّك بقوالب وسياقات متعسِّرة الفهم، ومصطلحات علميَّة معقَّدة، عَجِزوا عن التواصُل مع غير النُّخب والعلماء، وهذا ما لمحناه في كتاب مسكويه (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)، إذ اتَّكأ على التقنيَّة الخطابيَّة والجدليَّة، عازفًا على المرويَّات والنقل الأثريّ، إذ لم نجد لها مساحة في كتابه، فضلًا عن ذلك نلمح اللغة السهلة التي لا تخلو من تعقيد واختلاف، إذ كانت لغة حاشدة بالمصطلحات الفلسفيَّة التي تتطلَّب بيانًا[2].

فمثلًا في وقوفه على مبحث العدل، يرى مسكويه أنَّ العدل توسَّط بين أطراف، وهيأة يقتدر بها على ردِّ الزائد والناقص إليه، لهذا صار العدل أتمّ الفضائل وأشبه بالوحدة. إنَّ كلَّ زيادة أو نقصان عند مسكويه يفسدان الشيء، على أنَّ الاعتدال هو الذي يحفظ لذلك الشيء وحدته، ويزيل رذيلة التفاوت والاضطراب. إن الوحدة، برأي مسكويه، هي التي لها الشرف الأعلى، والرتبة القصوى. إنَّ كلَّ كثرة لا ينظمها معنى توحيدها، لا قوام بها ولاثبات، الزيادة والنقصان، والكثرة والقلَّة، وهي التي تفسد الأشياء، إذا لم يكن بينها تناسب يحفظ عليها الاعتدال بوجهٍ ما، والاعتدال الذي

(١) ينظر: الوصية: ٤٢٣.

(٢) ينظر: المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ: ٧١.

يرد عليها ظلُّ الوحدة ومعناها، هو الذي يلبسها الوحدة، ويزيل عنها الرذيلة الكثيرة ورذيلة النقصان، وأنَّ الاعتدال يمدُّ ويُضبَط بالمساواة، التي هي حليفة الوحدة في جميع الكثرات[1].

وهذه اللغة السهلة نجدها عند المدرسة العرفانيَّة، فإنَّ بحوث العرفان الأخلاقيّ ومضامينها تقبل التبسيط، ومن ثمَّ يمكن عرضها في المنتديات العامَّة، وعلى الطبقة المتوسطة في الناس، وهذا ما نلمحه في كتاب (الفتوحات المكِّيَّة) لابن عربيّ، إذ نبصر البساطة في التفسير، وخلوّه من التعقيد، والإلمام بالمفردات الغنيَّة والتخصُّصيَّة في مجال العرفان، وتميَّزت لغة ابن عربيّ بالبساطة والوضوح والسهولة، إذ ابتعد عن الرمز والإثارة والإيماء، فكان يفضِّل لغة الحسِّ والمثل والقصَّة، على الإحكام النظريَّة والعمق، وهذا الأمر واضح؛ لأنَّ العرفان هدفه الإمتاع وتقريب الأفكار والتفهيم، والمقصود عنده المعنى والفكرة، قال ابن عربي في مقدِّمته: «الأخلاق على ثلاثة أنواع: خلق متعدٍّ؛ وخلق غير متعدٍّ؛ وخلق مشترك؛ فالمتعدِّي على قسمَين: متعدٍّ بمنفعة كالوجود والفتوَّة، ومتعدٍّ بدفع مضرَّة كالعفو والصفح واحتمال الأذى مع القدرة على الجزاء والتمكُّن منه، وغير المتعدِّي كالورع والزُّهد والتوكُّل؛ وأمَّا المشترك كالصبر على الأذى من الخلق، وبسط الوجه»[2].

إذ نبصر اللغةَ السهلةَ، والتقسيماتِ التعليميَّةَ القائمةَ على سرد العناصر والبيانات بأسلوبٍ سَهلٍ ومبسَّطٍ.

وقال في معرفة مقام الصدق وأسراره: «الصدقُ شدٌّ وصلابةٌ في الدين، والغيرة لله من أحواله، ولصاحبه المتحقِّق به الفعل بالمهمَّة وهو قوَّة الإيمان (...) فلا يكون

(١) ينظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: ١٠٨، و فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه: ٩٣.
(٢) الفتوحات المكِّيَّة: ١/ ٥٢.

الصـادق صادقًا ما لم يقـم الصدق به، فإذا قام به كان له ذوقًـا، وكان كونه صادقًا حال صدقه، وهو قد تسمَّى بالصادق»[1].

فلا يخفى أنَّ اللغة الرمزيَّة الجميلة، والأسـلوب الرائع مع الإثباتات العرفانيَّة التي تتطلَّب خيالًا وَسِيْعًا لاستحضار الدلالات.

مـن الناحيـة الأدبيَّة والبيانيَّة، ربَّما تسـتهوي هـذه الكتب بعـض المتديِّنين بلحاظ اتِّجاهاتهم المعرفيَّة، إلَّا أنَّها، عمومًا، لا ترقى إلى مستوى جاذبيَّة مصادر الاتِّجاه التوفيقيّ، ومصادر الاتِّجاه العرفانيّ.

ويبدو أنَّ السـلوك عنـد العرفانيِّين من جميل الترقيات النفسـيَّة، أو بعبارة هو هيأة نفسـيَّة جوانيَّـة للترقِّي والتكامـل، والانتقال في الأحـوال والمقامات؛ لكـن هذه الهيأة لا تظهر ولا تتبدَّى إلَّا بطقسٍ شـعائريّ، ونطلق العبادة على مجموع الهيأتَين، ولا عبادة بهـذا المعنـى من دون سـلوك، إذا لا تقع العبـادة حينها إلَّا شـكلًا خاويًـا وبلا معنى، وتصبح مجرَّد حركات يطلق عليها عنوان العبادة، تجاوزًا وتسـامحًا، فالسـلوك الروحيّ هو مضمون العبادة، والهيأة القائمة في حركات الأعضاء شكلها ومظهرها[2].

(١) المصدر نفسه: ٢/ ٢٥٩.

(٢) ينظر: العرفان الشيعي(دراسة في الحياة الروحيّة والفكريّة لحيدر الآملي): ٥٣٢.

المبحث الثاني

معالم الخطاب الأخلاقيّ بين مدرسة الحِلَّة والمدرسة الفلسفيَّة والعرفانيَّة

في هذا المبحث سيكون الحديث عن أهمِّ المعالم التي تُستَنتج من الخطاب الأخلاقيّ من المدارس العلميَّة الأخلاقيَّة، سواء أكانت مدرسة الحِلَّة الأخلاقيَّة الأثريَّة، أم المدرسة الأخلاقيَّة الفلسفيَّة، أم المدرسة الأخلاقيَّة العرفانيَّة.

وانعقدَ هذا المبحثُ في ثلاثة مطالبَ، الأوَّل: المضامين والمصطلحات الأخلاقيَّة، والثاني: محوريَّة العقل في المدرسة الأخلاقيَّة، والثالث: الشاهد القرآنيّ عند علماء الحِلَّة الأخلاقيِّين، والمدرستين الفلسفيَّة والعرفانيَّة.

المطلب الأوَّل: المفاهيم والمصطلحات الأخلاقيَّة

من اللافت للنظر أنَّ المصطلحاتِ والمفاهيمَ الأخلاقيَّة في مدرسة الحِلَّة الأخلاقيَّة، الإرشاديَّة، والمدرسَتَين الفلسفيَّة والعرفانيَّة بينها فرقٌ شاسع من جهة السهولة والصعوبة، والفهم وعدم الفهم، إذ إنَّ المصطلحات الأخلاقيَّة الأثريَّة عند علماء الحِلَّة كان لها الحضور الفاعل بين أوساط الناس، إذ إنَّ أغلبها مصطلحات مألوفة وشائعة بين الناس، بخلاف المصطلحات الفلسفيَّة التي لا يفهمها إلَّا المتخصِّصون، ومَنْ لهم اطِّلاع بالفلسفة واتِّجاهاتها، الحال نفسه مع المفردات والمصطلحات العرفانيَّة، ثمَّة أشخاص قلائل بمقدورهم التواصُل مع المفردات والمصطلحات

العرفانيَّة، والانفتاح عليها، تجهَّزوا بالكشف والشهود، ولم يضمروا على العقل، مع ذلك فإنَّ اللغة العرفانيَّة هي الأكثر قربًا، إذا ما قيست باللغة الفلسفيَّة في الخطاب الأخلاقيّ[1].

وأوَّل ما يلفتنا من هذه التصوُّرات والأفكار التي لها مسيس بالمفاهيم والمصطلحات الأخلاقيَّة، ما نرصده في المدرسة الأخلاقيَّة الحِلِّيَّة الأثريَّة؛ إذ نَلمحُ أنَّ الشيخ ورَّامًا، مثلًا، أخذ يعالج مسلك الأخلاق، واحدة تلو الأخرى، بحسب المفاهيم والمعايير التي تُعالج بها عند علماء الأخلاق المحدثين، متَّخذًا من القرآن الكريم، والأحاديث النبويَّة الشريفة، وأقوال الأئمَّة عليهم السلام، والصحابة، والموروث التاريخيّ الأخلاقيّ بوصلة حقيقيَّة.

ويبدو أنَّ هذه المصطلحات والمفاهيم الأخلاقيَّة واضحةٌ للعيان، سَهْلةُ المطلب، لا يحتاجُ في تكشيفها وبيانها إلى إعمال ذهن، وتشغيل فكر، ولا يُسْتَنجدُ في استجلاء دَلالاتها بالمعجمات اللغويَّة، والقواميس الدلاليَّة.

في حين أنَّنا عندما نقف على الخطاباتِ الأخلاقيَّةِ الفلسفيَّة نجد انسراب المفاهيم والمصطلحات الأخلاقيَّة فيها، ولا يخفى أنَّ سبب هذا التماهي هو أنَّ الفلاسفة يتَّبعون المنهج العقليّ الذي يقوم على (التعريف، والتقسيم، والبرهنة، والاعتراضات، والإجابات)، وهي كلُّها أمورٌ متلاحمة دون جدال، وهذا ما نبصره في الخطابات الأخلاقيَّة

ولـمَّا كانت الفلسفةُ الأخلاقيَّةُ تتعرَّض للعناصر الأساسيَّة من نحو أصل الإنسان، ومصيره، وأصل خلقه، ومصيره، ومبادئ السبب والغاية، وأفكار عن النفس، وعن الله تعالى، وعلى فلسفة الأخلاق والقيم الأخلاقيَّة وغيرها، كان لا بُدَّ أنْ تبتكر مفاهيم

(١) ينظر: المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ: ٧٢.

ومصطلحات أخلاقيَّة تنسب إلى بيئتها وحدها[1].

ولا جَرَمَ أنَّ العرفان نبتَ أصلًا في دائرة الأخلاق، وفي ربوع الحياة الزهديَّة لأتقياء الصدر الأوَّل للإسلام، وتبلورت مفاهيمه وطرائق السلوك فيه وأنماط التربية الروحيَّة، وصقل النفس في سباق التجلِّي العلميّ للفضيلة الأخلاقيَّة، ومفاهيم القيم التي رسَّخها الإسلام في عقول أتباعه، فلا غرو إذن أن يكون الطابعُ الأخلاقيُّ هو الغالب في كلِّ تنظيرٍ صوفيّ، والحاضر في كلِّ تأمُّلٍ روحيّ وممارسة، ولقد عني المتصوِّفة جدًّا بشؤون النفس وأحوالها ومقاماتها ومنازل ترقِّيها، واستغرقوا في تأمُّل أغراضها وأدوائها، واشتغلوا بتحديد آفاتها وعللها، وأعراض فسادها وانحلالها، ومن ثمَّ بالبحث عن علاجها وأسباب شفائها وصلاحها وارتفاعها وترقِّيها، ولقد كان الجهد المبذول هنا من الصوفيّ كبيرًا، وهو لا شكَّ جهد مستوعب شامل، بمعنى أنَّه لم تخلُ مرحلة من مراحل التصوُّف من تأكيد على مركزيَّة النظر في النفس، وعلى ضرورة أن ينطلق كلُّ تأمُّل صوفيّ ممَّا هو داخليّ، جوَّانيّ، ومنبعث من القلب، ومرتبط بما هو قيمة روحيَّة وفضيلة[2].

وممَّا يلفت النظر أنَّ العرفانيِّين، وإن تأثَّروا لاحقًا بطرائق الزهد التي كانت شائعة عند شعوب أخرى، واقتبسوا عن ثقافات شتَّى في بناء رؤيتهم التأمليَّة للنفس وللأخلاق أيضًا، في النظر والممارسة معًا، لكنَّهم كانوا أقلَّ تأثُّرًا من ذلك في صياغة المصطلح الأخلاقيّ وبلورته، لم ينساقوا دائمًا وراء ما هو دخيل، كما فعل فلاسفة الأخلاق مثلًا، كالتوحيديّ، ومسكويه، والغزَّاليّ، والطوسيّ، والدَّوانيّ، والكاشانيّ، وغيرهم، ممَّن عالج المصطلح الأخلاقيّ في ضوء تراث اليونان وتداعياته[3].

(١) ينظر: دستور الأخلاق في القرآن: ٩٢.
(٢) ينظر: العرفان الشيعيّ (دراسة في الحياة الروحيَّة والفكريَّة لحيدر الآمليّ): ٤٩٥.
(٣) المصدر نفسه: ٤٩٥-٤٩٦.

وكذلك نخلص إلى أنَّ العرفانيِّين لم يتدخَّلوا كثيرًا في المصطلح، ولا في طريق العرض، ولا المعاني والمضامين، ولا في المقاصد والأغراض، وهو شبيه إلى حدٍّ كبير من سبعة من المصنِّفين، ولاسيما في المدرسة الفلسفيَّة، كمسكويه والغزَّاليّ، ولم يكن همُّهم تتبُّع التطوُّر الدلاليّ للمفردات، وما حملته من معانٍ حافَّةٍ وإيحاءات[1].

أمَّا في ما يرتبط بدائرة الموضوعات والمصطلحات والعناوين الأخلاقيَّة التي يعنى بها هذا الاتِّجاه، فنلاحظ أنَّه في ما يتعلَّق بالأسرة والمجتمع، تغطِّي كتب ومصادر هذه المدرسة موضوعات وعنوانات متعدِّدة ومتنوِّعة، قياسًا بمصادر المدرسة العرفانيَّة، وأنَّ دائرة اهتمامها، أي مصادر الأخلاق الأثريَّة، في مجال الأخلاق العبوديَّة والأخلاق الاجتماعيَّة، تتَّسع لتشمل مواضيع وعناوين أكثر، قياسًا بمصادر المدرسة الفلسفيَّة، فبالنسبة الموجودة هي نسبة العموم الخصوص من وجه؛ وذلك لأنَّ بعض العنوانات المتعلِّقة بالأخلاق الفرديَّة، أو بالأخلاق الاجتماعيَّة، أو بأخلاق الأسرة، لم ترد بالكتب الروائيَّة، وفي المقابل فإنَّ جملة من العنوانات كانت محطَّ اهتمام الروايات، لم يرد لها ذِكر في مصادر الأخلاق التوفيقيَّة.

من الملاحَظ أنَّ محدِّثي الشيعة قد اهتمُّوا في موسوعاتهم الروائيَّة، بالمفاهيم والعنوانات الأخلاقيَّة، فخصَّصوا لها مجالًا أكثر، هذا في حين كرَّس أهل السنَّة جهودهم لتدوين كتب مستقلَّة في الأخلاق الأثريَّة أكثر جامعيَّة، وأكثر تفصيلا[2].

وما ذهب إليه الشيخ ورَّام في مواضعَ كثيرة، منها في إقحام المسائل والقصص، وقد أقحم المصنِّف بعض المسائل والقصص التي ترتبط بولاية أهل البيت عليهم السلام كدليل

(١) العرفان الشيعيّ (دراسة في الحياة الروحيَّة والفكريَّة لحيدر الآمليّ): ٥٢٨.
(٢) ينظر: المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ: ٧٩-٨٠.

عـلى اعتقـاده بوجود ارتباط وثيق بين مسـألة الولاية والقضايـا المصيريَّة، مثل: عذاب القـبر، ودخول النار والجنَّـة، وكثير من الأقوال والحكم والمواعـظ والعِبر قد نقلها من منبعهـا الأصل، وهو الرسـول صلى الله عليه وآله، ذاكـرًا بعضها عن الرسـول أو الأئمَّة صلوات الله عليهم أجمعين، والبعض الآخر لم يذكر، وفي المقابل قد نقل الكثير من أقوال الأصحاب والتابعـين والحكـماء والزهـاد والعلـماء والأدباء مـن كتب العامَّـة والخاصَّـة، ولكنَّها مسـتوحاة من كلامهم صلوات الله عليهم، وقد غُيِّرت فيها بعض الكلمات، أو بل هي نفسـها، ولكنَّها قد نسـبت إلى غيرهم عليهم السلام، وما فعله هذا هو سعي منه حتذَى يقرأ كتابه كلُّ مسلم[1].

ونرى أن الشـيخ ورَّامًا في كثير من المواضع التي يذكرها، لا يصرِّح بذِكر الأعلام، وهو يكتفي بلفظ (بعضهم، البعض)، قال: «ويمرَّ عليك في هذا الكتاب كثيرًا من تلك العبـارات (بعضهم، البعض)، فإنَّنا إن حصلنا على مصـدر لها، أشرنا إلى قائلها، وإن لم نحصل على مصدر لها، فيمكن القول بأن هذا الكلام (البعض)، يقصد به نفسه، أو أحد أقرانه الذين معه، فإنَّنا نرى كثيرًا من علماء، وخصوصًا في المواعظ والأخلاق والشـعر، يقولون كلامًا لهم دون أن ينسبوه.

هذا وأحيانًا نجد لها مصدرًا مقاربًا له أو نحوه بعضه عن الرسول أو الإمام صلوات الله عليهما، وهذا يعني أنَّ القائل قد أسـتخلص من كلامهم عليهم السلام ما رآه مناسـبًا للكلام، وسَـبْكه بصورة أخرى كنصيحة للآخرين، كما نقول في بعض الأحيان: ما مضمونه أو مضمونها، عند الإشارة إلى الآية، أو الحديث، أو الواقعة.

وسـترى كثيرًا مـن الأحاديث والكلام المنقول عن النبـيِّ وآله صلوات الله عليهم أجمعين لم نجد له مصدرًا، حتَّى الخطب المنسـوبة لأمير المؤمنين عليه السلام لم نجد لها مصدرًا أو

(١) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ١/ ٣٦.

ما هو مقارب لها، فلعلَّ هذه كلُّها من مختصَّات هذا الكتاب[١].

تثمر مدرسة الحِلَّة الأخلاقيَّة المدرسة الأثريَّة، فالتراث الذي وصلنا في ما يتعلَّق بالأخلاق الأثريَّة يفتقر إلى العناصر والملاكات التي ينبغي أن تتوافر، ويستمرُّ عليها بالمدرسة الأخلاقيَّة[٢].

في حين نجد اهتمام المدرسة الفلسفيَّة (بالحكمة)، أكثر من الفضائل الأخرى، نظير (العفَّة، والشجاعة، والعدالة)، ومن ثمَّ أدَّى إلى تولِّي هذه المدرسة اهتمامًا أكبر بالأخلاق الفرديَّة، قياسًا بالأخلاق الاجتماعيَّة، فمن الناحية الكميَّة نجد أنَّ الأخلاق الفرديَّة قد شغلت أكثر من نصف حجم الكتب الأخلاقيَّة المنتسبة إلى هذه المدرسة، والسرُّ في ذلك يعود إلى التأكُّد والاهتمام الزائد الذي توليه هذه المدرسة لتهذيب القوَّة الناطقة، كما نجد أنَّ العنوانات الأخلاقيَّة المعنيَّة بشؤون الأسرة يقلُّ نصيبها في القسم المختصِّ بالأخلاق من الكتب الفلسفيَّة[٣].

ومن هنا فإنَّ كثيرًا من كتب الأخلاق الفلسفيَّة يفتقد بالكامل إلى العنوانات المختلفة، ولاسيما المرتبطة بـ(أخلاق العبوديَّة)، ويغفلون عن ذكر مجموعة من الفضائل التي نذكرها في بحث أخلاق العبودية، ولها انعكاساتها في الأدبيَّات الدينيَّة، وهي التوكُّل، والخوف، والرجاء، والتسليم، وغيرها من الفضائل. أمَّا فيما يتعلَّق بالأخلاق الأثريَّة (النقليَّة)، فيمكن القول، ولو بشيء من الفضائل والتسامح، إنَّ ثمَّة فروضًا متسالم عليها مصنِّفو هذا الاتِّجاه في ما بينهم، وإن لم يلتفتوا إليه بنحوٍ تفصيليّ، وهو (ارتباط الأخلاق بالوحي)، وبعبارة موجزة، يمكن القول: إنَّ القاسم المشترك، بين

(١) ينظر: تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ١/ ٣٨.
(٢) ينظر: المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ: ٦٥.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٦٦.

هذا النوع من التصنيفات إنَّما هو الاعتقاد بأنَّ الوحي هو المصدر الوحيد، أو قلُ المصدر الأهـم، للأخلاق، وأمَّا محـاولات التدعيم والبرهنـة على القضايـا الأخلاقيَّة بمناهج أخرى، من قبيل المنهج العقليّ، أو منهج الكشف والشهود العرفانيّ، فهي محاولات غير مجدية، أو غير كافية على الأقل[١].

ويمكن القول: إنَّ مدرسة الأخلاق الأثريَّة أو النظام الأخلاقيّ المُبْتَني على تعاليم الوحي، لا يمكن تصوُّرها إلَّا بعد أن يصار إلى اسـتخراج الأسس والغايات والقواعد العامَّة للأخلاق وتحريرها من المصادر الرئيسـة للدين، الآيـات والروايات؛ ليُصار إلى رفع التعارض بالرجوع إلى تلك الأسـس والقواعد، والتحاكم إليها على أساس المنهج السـائد في البحـوث النقليَّة، وفي هذا المجـال، لا بدَّ من تحديد آليَّـة مهمَّتها حلُّ موارد التزاحم، وتقييم القضايا الأخلاقيَّة والبت بها[٢].

المطلب الثاني: محوريَّة العقل عند المدرسة الأخلاقيَّة الفلسفيَّة

إذا كُنَّا نقصدُ بالفلسـفة مجموعة من الأفكار نابعة من العقل، وتسلسل وفق منهج معيَّن، إذ يكون الغرض من تكوين نسـق من المبادئ؛ من أجل تفسير طائفة من ظواهر الطبيعة أو الكون، فعندما نتأمَّل في النصِّ القرآنيّ، نجد السمات الواجبة وطبيعة السلطة التي ينبعث منها الالتزام أو التكليف، وعن درجة المسؤوليَّة الإنسانيَّة وشروطها، وعن طبيعـة الجُهد المطلوب للعمل الأخلاقيّ، والمَبدأ الأسـمى الذي يجـب أن يحفِّز الإرادة للعمل[٣]. والعقل والوحي مظهران للقيم الأخلاقيَّة التي تُعدُّ المصدر الحقيقيّ للإلتزام الخلقيّ.

(١) ينظر: المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ: ٧٥-٧٦.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٧٧.
(٣) ينظر: دستور الأخلاق في القرآن (دراسة مقارنة للأخلاق النظريَّة في القرآن): ٣٥.

إنَّ العقلَ آلةٌ أخلاقيَّة، منقاد بالطبع للقوانين الأخلاقيَّة الأبديَّة، وهو يعطيها صدر مجلس وجدانه، ومن هنا فإنَّ كلَّ قضيَّة أخلاقيَّة لها وجودها بالحمل الشائع في منزلة العقل الأخلاقيّ، وهكذا يبدو أنَّ العقل أخلاقيّ بالذات، ولا يصل إلى الأخلاق إلَّا بعد التأمُّل والبحث أو الاكتساب، ومن ثمَّ فإنَّ الإنسان أخلاقيّ، يتلمَّس أثر قوانين الأخلاق في مرحلة الوجدان الأولى اللازم[1].

وقد أبدع محمَّد باقر داماد (ت١٠٤١هـ) في بيان أثر العقل في إدراك المعقولات والأسرار، قال: «فلا جرم.. لا حشمة، ولا جاه للإنسان أعظم من إدراك المعقول الجنَّة المزيَّنة والمحلَّاة بأنواع حليِّها ونعيمها وزنجبيلها وسلسبيلها إدراك المعقولات، ودركات جهنَّم بأغلالها وسلاسلها وحميمها وزقُّومها متابعة الأشغال الجسمانيَّة، ومعانقة القوى الدائرة الحسَّانيَّة»[2].

أمَّا (العقل) في المعنى الاصطلاحيّ؛ فقد اختلفت وتضاربت أو تداخلت التعاريف حوله، وإنَّها تلتقي جميعًا أمام نقطة مشتركة، هي عَدُّ العقل العنصر الأساس في معرفة البشريَّة، وهو القاعدة الأولى التي ينطلق منها الإنسان متأمَّلًا وناظرًا ومستنبطًا ومدركًا لحقائق الأشياء، وهو الوسيلة الوحيدة للاهتداء إلى الصواب، ولكن بشرط أن يعمل بعيدًا عن المؤثِّرات السلبيَّة، أمَّا الهدف من فلسفة التربيَّة العقليَّة، فهو تقوية حجَّة العقل، وتنمية الخيال، وتنمية الحكم في النفوس، ومدارك الانتباه، واكتساب معارف جديدة وإتقانها، للإفادة منها في تهذيب النفس الإنسانيَّة، وكسب جوامع النفس الأمَّارة؛ لإعادة الفرد للحياة الإيمانيَّة[3].

(١) ينظر: الدين والعلم مصارحات دِينَنَةُ العلم: ٦٢.
(٢) الصراط المستقيم في ربط الحادث بالقديم: ٨.
(٣) ينظر: تعليم التفكير مفاهيم وتطبيقات: ١٧٦.

وفطن ابن طاوس إلى أنَّ العقل هو البوصلة الحقيقيَّة للمعارف، قال: أما تعلم أنَّ العقل الذي هو النور الكاشف عن المعارف، ما هو من كسبك، ولا من قدرتك، وأنَّ الآثار التي تنظر إليها ما هي من نظرتك، وأنَّ العين التي تنظر بها ما هي من خلقك.. ويرى أيضًا أنَّ المعرفة بالعقل لازمة، وهو أصل العلوم كلِّها، وبه حصلت المعرفة، بالفرق بين الحقِّ والباطل(١).

إنَّ نظام الأخلاق الفلسفيّ من المنظور المعرفيّ، يقوم على أساس محوريَّة العقل، وإنَّ الإنسان كلُّه معرفة، وينظر إلى المعرفة العقليَّة على أنَّها دورة المعرفة الإنسانيَّة، فالإدراك من وجهة نظر الفيلسوف عبارة عن الفهم العقلانيّ.

ومن هنا فإنَّ المدرسة الأخلاقيَّة الفلسفيَّة في ضوئها يصار إلى برهنة النظريَّات والتعاليم الأخلاقيَّة على أساس البرهان العقليّ، إذ يسعى الفيلسوف إلى تدوين منظومة قِيَميَّة، وذلك بتأكيد محوريَّة العقل، فالمحور والمرتكز الذي يعتمده الفيلسوف في إثبات التعاليم والنظريَّات الأخلاقيَّة، هو التحليل العقليّ والنفسيّ، إلى جانب الاهتمام بالمناشئ والآثار المترتِّبة على العمل، ولو نظرنا إلى التراث الفلسفيّ الموجود، لرأينا أنَّه يشتمل على كمٍّ كبيرٍ من الأدلَّة العقليَّة والسيرة العقلائيَّة، وأقوال الحكماء، والحقائق المرتبطة بالإنسان، وتحليل مسائل النفس وقضاياها، والتجارب الإنسانيّة، والمسلَّمات الفلسفيَّة، في حين نجد أنَّ اعتمادها على الآيات والروايات محدودة(٢).

ولا بُدَّ من القول: إنَّ أفضل ما يدلُّ على التشابه بين المادَّة القرآنيَّة بخاصته، وبين الفلسفة أنَّ القرآن حينما يعرض النظريَّة عن عمق، وعن الفضيلة، لا يكتفي دائمًا بأن

(١) سعد السعود وأنيس النفوس: ١٩٠.
(٢) ينظر: المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ: ٦٩.

يذكِّر بها العقل، ويثير أمرها باستمرار أمام التفكُّر والتأمُّل، وإنَّما يتولَّى هو بنفسه التدليل على ما يقدِّم[1]

على حين نجد في المدرسة العرفانيَّة، أنَّ الأخلاق العرفانيَّة الأصيلة المحور الرئيس لصحَّة القضايا الأخلاقيَّة والشهود،عليه فالأصل من أجل تصديق ما يقوله المتصوِّفة السلوك العمليّ المؤدِّي إلى الإدراك الشهوديّ، وقد شدَّد العرفانيُّون في مفتتح أقوالهم على الأخلاق وحسن الخلق، وما يترتَّب من سوء النتائج والعواقب إذا ما ارتكب السوء من الأخلاق، فهو يبتعد عن المراتب والمراقي التي خصَّها الله بها، فينحطُّ ويدعو إلى درجات النقص الروحيّ، وسلالم التدنيّ النفسيّ، من هنا فإنَّهم يوجبون التحلِّي بأخلاق العظيم ﷺ[2]؛ ففيها جميع الكمالات والأخلاق العالمية التي عَلَت وسمت على أخلاق البشر أجمع، ولاسيما أخلاق الرسل والأنبياء السابقين؛ وباستشراف قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤)، إذ يرى الفخر الرازيّ أنَّ أخلاق محمَّدً ﷺ سامت وعَلَت على أخلاق الأنبياء السابقين بلحاظ، وذكر طرف الاستعلاء(لعلى)[3].

والتخلُّق بأخلاق الله ﷻ لا يتمُّ برأي الآمليّ إلَّا بالرياضة الحقيقيَّة، مبنيَّة على العلم الحقيقيّ، والعمل المطابق له، وبتصفية النفس عن الرذائل كلِّها، ولاسيما من أصولها السبعة المعروفة عند أهل الله ﷻ، وهي: الكبر، والعجب، والبخل، والحس،

(١) ينظر: درَّاز، د. محمَّد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن (دراسة مقارنة للأخلاق النظريَّة في القرآن): ٩١.

(٢) ينظر: الآمليّ، حيدر بن عليّ بن حيدر، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، تحقيق: محمَّد خواجوي: ٥٠٠.

(٣) ينظر: الرازي، فخر الدين، أبو عبد الله محمَّد بن عمر بن الحسن (ت٦٠٦هـ)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ١٥/ ٤٣٥.

والحرص، والشهوة، والغضب، ويتجلَّى بمحاسن الأخلاق كلِّها، ولاسيما أصولها التي هي: العلم، والحكمة، والشجاعة، والتواضع، والجود، والعفَّة، ثمَّ بلوغ حريَّة العدالة التي هي نهاية مراتب الكمال في السلوك إلى الله بالنسبة إلى الإنسان(١).

المطلب الثالث: الشاهد القرآنيّ عند علماء الحِلَّة الأخلاقيِّين والمدرستين الفلسفيَّة والأخلاقيَّة

لا جَرَمَ أنَّ القُرْآن الكريم يصوِّر الحياة الأخلاقيَّة برمَّتها، فهو المنهج والنظام والسبيل للاهتداء والسير نحو الفلاح والصلاح، إذ تهيمن على الكتاب العظيم من أوَّله إلى آخره فكرة رئيسة، وهي أن الحاسَّة الخُلقيَّة انبعاث داخليّ فطريّ، وأنَّ القانون الأخلاقيّ قَدْ طُبع في نفس الإنسانيَّة منذ نشأتها: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ (الشمس: ٧-٨)(٢).

ولا بُدَّ من القول: إنَّ الآيات القرآنيَّة التي تجسِّد الأدلَّة والحجج في الخطاب الأخلاقيّ، هي تجسيدٌ للأخلاق القرآنيَّة التي رفعت لنا البناء المقدَّس، وجمَّلته، حين ضمَّت إليه فصولًا كاملة الجدَّة رائعة التقديم فتمَّت إلى الأبد العمل الأخلاقيّ(٣).

وقد أفادت المدرسة العرفانيَّة من العقل والنقل في بيان دعواها، ويجدر القول إنَّ المصادر العرفانيَّة عادةً ما تكون مشحونة بالأدلَّة القرآنيَّة والروائيَّة(٤).

(١) ينظر: مسكويه، أبو عليّ أحمد بن محمَّد بن يعقوب (ت٣٢٤هـ)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: قسطنطين زريق: ٣٣-٣٤، وينظر: الآمليّ حيدر بن عليّ بن حيدر، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، تحقيق: محمَّد خواجوي: ٥٠١-٥٠٢.
(٢) ينظر: دستور الأخلاق في القرآن (دراسة مقارنة للأخلاق النظريَّة في القرآن): ٣٦.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٨٥.
(٤) ينظر: المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ: ٧٠.

أمَّا المدرسة الأخلاقيَّة الإرشاديَّة الوعظيَّة، فتضمر على نسبة العقل والقلب إلى غرس الفضائل في نفس الإنسان في ظلِّ تراتيب الفضائل، وغرس القيم الأخلاقيَّة في ظلِّ معاينة الاستعمال القرآنيّ والشواهد التداوليَّة.

في حين نجد أنَّ المدرسة الحِلِّيَّة الأخلاقيَّة الأثريَّة قد أفادت من النقل والعقل في دعواهم، فغالبًا ما تكون المدوَّنات الأخلاقيَّة الأثريَّة مشحونة بالأدلَّة القرآنيَّة والروائيَّة، ولاسيما النبيّ صلى الله عليه وآله، والأئمَّة أهل البيت عليهم السلام، ومرويَّات الصحابة المخلصين، إذ يلاحَظ في كتب الأخلاق الفلسفيَّة ومصادرها أنَّ اهتمامات بالآيات والروايات قليل، إذ نجد أنَّ بعضًا ممَّن ألَّف في هذا المجال، لم يحرص على ذكر المستندات والمؤيِّدات الشرعيَّة لما يطرح من الوصايا الأخلاقيَّة، ومن هنا يطرح هذا التساؤل: هل تمثِّل الأخلاق الفلسفيَّة الاتِّجاه الإسلاميّ للأخلاق؟ وهل إنَّها من مصاديق النظم والسياقات المقبولة في إطار منهج الأخلاق الإسلاميَّة ؟ لا شكَّ في أن الإجابة عن هذا التساؤل، نعم، يبتني أساسًا على نقاط لا بدَّ من افتراضها والتسالم عليها أوَّلًا، من قبيل أن تكون هذه المنظومة في جميع الأصول والفروع متطابقة مع عناصر الأخلاق الإسلاميَّة ومقوِّماتها، وأن لا يكون هناك تباين على صعيد جوهر الخطاب الأخلاقيّ والأساليب التربويَّة، بل نفترض أنَّ ثمَّة انسجامًا وتماهيًا بين الاثنين، كما علينا أن نفترض سلفًا أنَّ عملية تنسيب مدرسة أو مذهب فكريّ ما إلى الدين تقوم على أساس عنصر جوهريّ وحاسم، وهو وحدة المضمون ووجود تطابق في الخطابات، وأمَّا الاستناد إلى النصوص الدينيَّة، فليس هو الأساس في عمليَّة التنسيب هذه، في ضوء هذا التسالم والمفترضات يمكننا القول إنَّ الأخلاق الفلسفيَّة هي أيضًا أخلاق دينيَّة، على الرغم من أنَّها في مقام إبراز الخطاب المعتمد لديها وبيانه، تستفيد من قوالب وسياقات عقلانيَّة لم يستند فيها بشكلٍ صريحٍ على شواهد دينيَّة ونقليَّة.

لقد اجتهدت المدرستان العرفانيَّة والإرشاديَّة الوعظيَّة في إيجاد مواءمة مع النصِّ الإسلاميّ، قرآنًا وسنَّةً، وأخبارًا وحكمًا، متَّخذةً من ذلك شاهدًا لمعنى أو سنَّةً لدلالة أو قصد، والنصوص الأخلاقيَّة أو الوعظيَّة الإرشاديَّة في النصِّ فما له وجوه في المعاني ووصيَّة ومسيرة، ومن أجل ذلك غلب الاستشهاد بالقرآن وبالمؤثِّرات على التنظير للمصطلح والآفات ومعاينة الأبعاد المعرفيَّة التي ينطوي عليها[1].

من هنا فإنَّ القرآن الكريم يمثِّل نقاط الارتكاز، ويعتمد في آياته ومضامينه للإجابة الشافية على المسائل المطروحة، اعتمادًا مباشرًا على النصوص القرآنيَّة.

فضلًا عن ذلك نَلْمَحُ وجهة نظر في تأويل القرآن الكريم، وكيفيَّة استثماره واستغلاله أنْ نبيِّن أنَّه غير مسبوق من مَهْدَه، وطريقة عمله على هذا الموضوع، فابن عربيّ كان يَلْمَحُ في مواطن كثيرةً من عمله الكبير الذي سخَّره لبيان منهجيَّة في التعاطف مع القرآن واستكناهه، بالنفاد إلى باطنه، والاستفراق على مضامينه التي تتبدَّى للعارف خلف ستار الألفاظ والكلمات[2].

وعلى كل حال، لا يمكننا التغافل عن عناصر القوَّة الموجودة في الطرح العقلانيّ، وإهمال أثره الكبير في بيان حقائق الوحي، والدفاع عن التعاليم الدينيَّة والشرعيَّة بلغة العقل الإقناعيَّة، وأيضًا على صعيد نشر تلك التعاليم، والترويج لها[3].

والحمدُ للهِ ربِّ العالمين.

(١) ينظر: العرفان الشيعيّ (دراسة في الحياة الروحيَّة والفكريَّة لحيدر الآمليّ): ٥٢٨.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٧٧٥.
(٣) ينظر: المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ، تعريب: عبد الحسن بهبهاني بور: ٧٤-٧٥.

خاتمة البحث ونتائجه

نحمدُ العليَّ العظيمَ أن وصلنا إلى خاتمة البحث الموسوم بـ(معالم الخطاب الأخلاقيّ بين مدرسة الحِلَّة والمدارس الأخرى ، ولا بدَّ لكلِّ عملٍ علميٍّ من نتائجَ تعدُّ خلاصةَ ما توصَّل إليه، ومحصِّلة له ، ومن أهمِّ هذه النتائج:

الأولى: بدا أنَّ الخطابَ الأخلاقيَّ ومعالمه في مدرسة الحِلَّة والمدارس الأخلاقيَّة الأخرى لم يُعطَ حقّه منَ الدِّراساتِ الأكاديميَّة ؛ ممَّا أدَّى إلى غياب النَّظر المعرفيّ لهاتِه الخطابات من جهة الوقوف على معالمها وبنيتها، وتأسيسًا لذلك، فالدعوة حاضرة لدراسة هذه الخطابات، والوقوف على معالمها بيانًا وتفصيلًا .

الثَّانية: ظهر للباحثينِ أنَّ المنظومة الثَّقافيّة الإسلاميَّة قد توافرتْ على خطاباتٍ أخلاقيَّةٍ متعدِّدةٍ في ظلال الكتُبِ الأخلاقيَّة الَّتي توافرتْ عليها، سواءٌ في مدرسة الحِلَّة الأخلاقيَّة، أم في المدارس الأخلاقيَّة الأخرى .

الثَّالثة: ظهرَ للباحثينِ أنَّ الكُتُبَ الأخلاقيَّة، ولاسيَّما في مدرسة الإماميَّة، قد توافرتْ على مرويَّاتٍ كثيرةٍ عنِ النَّبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، والمتَّصلة بالقيم الأخلاقيَّة والتَّربوية ، والَّتي يمكنُ عدُّها من باب الجمع الموضوعيّ لهذه المرويَّاتِ في الموضوعاتِ الأخلاقيَّة المتعدِّدة ، والَّتي تتطالبُ دراسةً وبيانًا .

الرَّابعة: نلمحُ الصِّبغةَ العرفانيَّةَ في الخطابات الأخلاقيَّة عند مدرسة الحِلَّة الأخلاقيَّة، فضلًا عن ذلك، نلمح فلسفة فقه الأخلاق فيها، ودونك ما جاء في كتاب

(تنبيه الخواطر ونزهة النَّواظر) للشيخ ورَّام الحِلِّيّ، وكذلك عند السيِّد عليّ ابن طاووس الحِلِّيّ في كتابِه (كشف المحجَّة لثمرة المهجة) وغيرهما، ولا يعني أنَّ المدارس الأخرى لم تعايـنِ المنهجَ العرفانيّ، كما هو الحال في كتاب (الفتوحات المكِّيَّة) لمحيي الدِّين بن عربيّ (ت٦٣٨هـ).

الخامسةُ: نتلمَّسُ أنَّ المدرسةَ الأخلاقيَّةَ الحِلِّيَّة قد تأثَّرتْ بالتُّراثِ الفلسفيّ اليونانيّ، ولاسيَّما كتاب (تهذيب الأخلاق) لابن مسكويه .

السَّادسة: تبيَّنَ للباحثينِ أنَّ المفاهيمَ والمصطلحاتِ الأخلاقيّةَ في مدرسة الحِلَّة الأخلاقيَّة كانت واضحة المعالم بلا تعقيد، فتكاد تكون مولوفة، بخلاف المدارس الفلسفيَّة الأخرى، فنجدُ انْسرابًا للمفاهيم والمصطلحات الأخلاقيَّة ، فضلًا عن حضور التَّقسيمات والتعريفات والبراهين والاعتراضات والإجابات .

وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ، وصلَّى اللهُ على محمَّدٍ وآله الطَّاهرينَ.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

١. أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، الآمليّ، حيدر بن عليّ بن حيدر، تحقيق: محمَّد خواجوي، ط١، مؤسَّسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، إيران، ١٣٦٢ش.

٢. الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرَّةً بالسنة، ابن طاوس، رضيّ الدين عليّ ابن موسى بن موسى بن جعفر (ت٦٦٤هـ)، تحقيق: جواد القيُّوميّ الأصفهانيّ، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ط١، ١٤١٤هـ.

٣. تعليم التفكير ومفاهيم التطبيقات، جروان، د. فتحي عبد الرحمن، ط٣، دار الفكر، عمَّان، الأردن، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٤. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الرازي، فخر الدين، أبو عبد الله محمَّد بن عمر بن الحسن (ت٦٠٦هـ)، ط٣، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ.

٥. تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، الحِلِّيّ، الشيخ ورَّام بن أبي فراس (ت٦٠٥هـ)، تحقيق: باسم محمَّد مال الله، ط١، مؤسَّسة الأعلميّ، بيروت، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٣م.

٦. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسكويه، أبو عليّ أحمد بن محمَّد بن يعقوب (ت٣٢٤هـ)، تحقيق: قسطنطين زريق، منشورات الجامعة الأمريكيَّة، بيروت، ١٩٦٦م.

٧. دستور الأخلاق في القرآن، دراز، محمَّد بن عبد الله (ت١٣٧٧هـ)، ط١٠، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٨. الدين والعلم مصارحات دِينَنَةُ العلم، زراقط، محمَّد حسن، ومجموعة الباحثين، ط١، مركز الحضارة والتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ٢٠٠٨م.

٩. سعد السعود، ابن طاوس، رضيّ الدين عليّ بن موسى بن جعفر (ت٦٦٤هـ)، ط١، منشورات رضيّ الدين، مطبعة أمير، قم، إيران، ١٣٦٣هـ.

١٠. عدَّة الداعي ونجاح الساعي، الحِلِّيّ، أحمد بن فهد (ت٨٤١هـ)، ط١، مؤسَّسة الفكر الإسلاميّ، بيروت، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

١١. العرفان الشيعيّ (دراسة في الحياة الروحيَّة والفكريَّة لحيدر الآمليّ)، حمية، د. خنجر عليّ، دار الهادي، ط٢، بيروت، لبنان، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

١٢. الفتوحات المكِّيَّة، ابن عربيّ، محيي الدين (ت٦٣٨هـ)، قرأه وقدَّم له: نوَّاف الجرَّاح، ط٢، دار الصادر، بيروت، لبنان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

١٣. الفخريّ في الآداب السلطانيَّة في الإسلاميَّة، الطقطقيّ، محمَّد بن عليّ بن طباطبا (ت٧٠٩هـ)، تحقيق: محمَّد عوض إبراهيم، وعليّ جارم، مطبعة المعارف، مصر، ١٩٣٨م.

١٤. فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه، التكريتيّ، د. ناجي عبَّاس، دار دجلة، عمَّان، المملكة الأردنيَّة، ٢٠١٢م.

١٥. كشف المحجَّة لثمرة المهجة، ابن طاوس، رضيّ الدين عليّ بن موسى الحِلِّيّ، (ت٦٦٤هـ)، تحقيق: الشيخ محمَّد حسون، ط٣، مؤسَّسة بوستان كتاب، مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤٣٠ق/ ١٣٨٨ش.

١٦. المدارس الأخلاقيَّة في الفكر الإسلاميّ، مجموعة مؤلِّفين، تعريب: عبد الحسن بهبهاني بور، مراجعة وتقويم: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م.

١٧. الوصيَّة، العلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر (ت٧٢٦هـ)، تحقيق: حامد الطائيّ، مجلَّة تراثنا، العددان الأوَّل والثاني (٤١-٤٢)، السنة الحادية عشر، محرَّم- جمادي الآخرة، ١٤١٦هـ.

آراء النحو الاجتهاديَّة عند تقيّ الدين النيليّ (ق٧هـ) في شرحَيه التحفة الشافية والصفوة الصفيَّة

أ.د. صالح كاظم عجيل
جامعة بابل/كليَّة الآداب
محمَّد كاظم عبيد

Jurisprudential Grammar Opinions According to Taqi Al-Din Al-Nili in his Commentary AL-Tuhfa Al-Shafia and AL-Safwa Al-Safiya

Prof. Dr. Salih Kadhim Ajil
University of Babylon/College of Arts
Mohammed Kadhim Obeid

الملخَّص

يتناول هذا البحث الآراء الاجتهاديَّة عند تقيِّ الدين النيليّ في شرحَيه التحفة الشافية والصفوة الصفيَّة، دراسة موازنة، وتهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على الآراء الاجتهاديَّة النحويَّة لتقيِّ الدين النيليّ في شرحَيه، وموازنتها مع أراء النحويِّين القدامى منهم والمحدَثين، وتبيَّن لنا بعد ذلك أنَّ النيليّ لديه آراء نحويَّة جديدة قد انفرد بها عن سائر النحويِّين، فهو ليس مقلِّدًا لسابقيه، بل كان ذا شخصيَّة حَذِقة، يؤيِّد ويخالف ويناقش المسائل النحويَّة بموضوعيَّة، وهذا ما سيتَّضح في عرضنا للمسائل المختارة من التحفة الشافية، والصفوة الصفيَّة.

الكلمات المفتاحيَّة: آراء، النحو، الاجتهاد، النيليّ، التحفة، الصفوة.

Abstract

This research examines the analytical and independent opinions (Al-Ara' Al-Ijtihadiyya) of Taqi Al-Din Al-Nili as presented in his two commentaries, Al-Tuhfa al-Shafiya and Al-Safwa Al-Safiyya, through a comparative study. By its nature, this study aims to identify al-Nili's specific grammatical insights and compare them with the views of both classical and contemporary grammarians.

The findings reveal that Al-Nili possessed original grammatical views that distinguished him from other scholars. Far from being a mere follower of his predecessors, he demonstrated a sharp and discerning scholarly personality, supporting, opposing, and debating grammatical issues with objectivity. This intellectual independence becomes evident through the presentation of selected issues from Al-Tuhfa Al-Shafiya and Al-Safwa Al-Safiyya.

Keywords: Opinions, Grammar, Independent Judgments (Ijtihadiyya), Al-Nili, Al-Tuhfa, Al-Safwa.

المقدِّمة

الحمدُ للهِ الَّذي لا يبلغُ مدحتَه القائلونَ، ولا يُحصي نعماءَه العادُّونَ، ولا يؤدِّي حقَّه المُجتهدونَ، الَّذي لا يُدركُه بُعدُ الهِمَم، ولا ينالُه غَوصُ الفِطَن، الَّذي ليس لصفته حدٌّ محدودٌ، ولا نعتٌ موجودٌ، ولا وقتٌ معدودٌ، ولا أجلٌ ممدودٌ. والصلاةُ والسلامُ على خيرِ خلقِه محمَّدٍ بن عبدِ الله سيِّدِ المرسلينَ، وخاتمِ النبيِّينَ، المبعوثِ رحمةً للعالمينَ، وعلى آلِه الطيِّبينَ الطاهرينَ.

من المعروف أنَّ الدراسات النحويَّة قد اتَّخذت أشكالًا وأنماطًا مختلفة، فمنها ما تسلك طريق التحقيق للمخطوطات، ومنها ما تدرس بعض القضايا النحويَّة والصرفيَّة في بعض الكتب، ومنها ما تتناول القراءات القرآنيَّة وتوجِّهها نحويًّا وصرفيًّا، ومنها ما تقتصر على دراسة شخصيَّة من الشخصيَّات؛ للوقوف على توجُّهاتها النحويَّة، وميادين تفكيرها، ومن هذا النوع كانت هذه الدراسة التي تناولت شخصيَّة النيليّ، تلك الشخصيَّة النحويَّة الفذَّة، التي كان لها الأثر البارز في الدراسات النحويَّة، فتقيّ الدين النيليّ لم يكن متابعًا أو مختارًا لآراء النُّحاة وأقوالهم فحسب، بل مكَّنته ثقافته الواسعة أن يقف من الآراء النحويَّة موقف العالم الثَّبت؛ لاعطاء بعض آرائه نوعًا من الجدِّيَّة والتفرُّد، منطلقًا من شخصيَّته العلميَّة وعقليَّته المتوقِّدة التي فرضت رأيه بين الآراء، ومن المعروف أنَّ النحويّ الذي يسلك مثل هذا الطريق لا بدَّ أن يمتلك أدوات تمكِّنه وتؤهِّله من الاجتهاد والاستنباط، وكان النيليّ قد حَظِي بذلك.

وقد سلكتُ في هذا البحث الوصف والتحليل، ومن ثَمَّ قسَّمتُه على مقدِّمة، وعرض لبعض الآراء الاجتهاديَّة للنيليّ في شرحَيه، وخاتمة حَوَت أهمَّ النتائج.

وتتجلَّى آراء النيليّ الاجتهاديَّة فيما يأتي:

أوَّلًا: التاء المتَّصلة بـ(يا أبتِ)، و(يا أمتِ)، وعلَّة اتِّصالها

حظيت دراسة التاء المتَّصلة في كلمَتَي (أب، وأم) بأهميَّة بالغة من لدن النحويِّين واللغويِّين، فتعدَّدت آراؤهم فيها حتَّى عُدَّت من المواضيع المشكلة.

قال النيليّ: «(يا أبت)، و(يا أمت)، فالتاء عِوض من الياء؛ لِمَا في الياء من اللِّين، والتاء من الهمس، ولأنَّ الياء يُؤنَّث بها كما يُؤنَّث بالتاء، فعوَّضوها منها، ويدلُّ على أنَّ (التاء) عوض من (ياء الإضافة) أمران:

أحدهما: الوقف عليها بالهاء، ولو كانت ياء الإضافة مرادة، لكانت التاء متوسِّطة، فلم يكن موقوفًا عليها، فلم يجزْ قلبها هاء.

الآخر: عدم جواز الجمع بينهما، فلا يقال: (يا أبتي)، كما يُقال: (يا ضاربتي)، فإنْ قلت: فكسرة التاء تدلُّ على إرادة الياء، فقد أجابوا: بأنَّ كسرة التاء في (يا أبتِ)، و(يا أمتِ) ليست لأجل الياء، لكن لمَّا أرادوا تحريكها حرَّكوها بحركة تجانس الياء وتناسبها، إشعارًا بأنَّ التاء بدل من حرف يشبه الكسرة، ولذلك جعلوها -أعني الياء- علامة الجرِّ كالكسرة، وهذه التاء للتأنيث..»[1].

بعد البحث في شرحَي النيليّ في المسألة المذكورة آنفًا، لاحظنا أنَّه تحدَّث عنها في التحفة دون الصفوة، ولعلَّ السبب في ذلك يعود إلى أنَّ المصنّف لم يعرِض لها.

إنَّ مسألة اتِّصال التاء في كلمة أب، وأُم، كما أسلفنا، لاقت رواجًا كبيرًا عند النحويِّين واللغويِّين، ودليل ذلك قول أبي جعفر النحَّاس: «ويا أبتَ بفتح التاء مشكل

(١) التحفة الشافية: ١: ٢١٠.

في النحـو، وفيه أقوال»[١]، وإلى ذلك أشـار الفخر الرازيّ أيضًـا، إذ يقول: «واعلم أنَّ النحويِّـين طوَّلوا في هذه المسـألة، ومن أراد كلامهم؛ فليطالع كتبهـم»[٢]، ومن الجدير بالذِّكر أنَّها وردت ثماني مرَّات في القرآن الكريم[٣].

ويبـدو أنَّ كلمـة (أبت)، وردت في الشعـر كثيرًا[٤] إذا ما قيسـت بكلمة (أمت)، إذ وردت في شاهدٍ شعريٍّ واحد[٥].

وقـد قيلت في (أبت وأمـت) آراء عدَّة منها ما نُسـب إلى البصريِّين الَّذين يرون أنَّ التـاء في أبتِ، وأمتِ بدل من الياء، قال الرضيّ: «قولـه (يعني ابن الحاجب): (وقالوا: يا أبي ويا أمِّي)، يطَّرد فيهما ما في سـائر المنادى المضـاف إلى الياء، ويزيدانِ عليها بجواز إبـدال اليـاء تـاء تأنيث، هذا عنـد البصريِّين، قالـوا: والدليل عـلى أنَّها بـدل منها أنَّهم

(١) إعراب القرآن، النحَّاس: ٢/ ١٩٠.
(٢) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير: ١٨/ ٤١٨.
(٣) يوسـف، الآيتـين: ٤ و١٠٠، ومريـم، الآيـات: ٤٢ و٤٣ و٤٤ و٤٥، والقصـص: ٢٦، والصافَّات: ١٠٢.
(٤) قال الشاعر:
يَـا أَبَـتِـي لَا زِلْـتَ فِـينَـا فَـإِنَّـمَا لَنَا أَمَـلٌ فِي العَيْشِ مَـا دُمْـتَ عَائِشَا
ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفيَّة ابن مالك: ٢/ ١٠٩٢، وشرح الأشمونيّ على ألفيَّة ابن مالك: ٣/ ٤٣.
وقال الشاعر:
يـا أَبَـتـا وَيْهًـا أَبَـهْ حَـسَّـنـتَ إِلَّا الـرقَـبَـهْ
ينظر: شرح المفصَّل، ابن يعيش: ١/ ٣٥٣، ولسان العرب: ١/ ٢٥٣.
(٥) قال الشاعر:
يـا أُمَّـتَـا أبـصَرني راكِـبٌ في بـلـدٍ مُـسحَـنـفـرٍ لَاغِـبِ
ينظر: سرُّ صناعة الإعراب: ٢/ ٩٤، ومجمع الأمثال: ١/ ٢١٠، وأمالي ابن الشجريّ: ٢/ ٣٤٢، وشرح ابن الناظم على ألفيَّة ابن مالك: ٤١٣، وحاشـيتان من حواشي ابن هشـام على ألفيَّة ابن مالك، (أطروحة دكتوراه)، الطالب جابر بن عبد الله السريع: ٢/ ١٤٨١.

لا يَجمعونَ بينهما، وإنَّما أُبدلت تاء التأنيث؛ لأنَّها تدلُّ في بعض المواضع على التفخيم، كما في علَّامة ونسَّابة، والأب والأم مظنَّتا التفخيم، ودليل كونها للتأنيث انقلابها في الوقف هاء»[١].

وكان أبو جعفر النحَّاس من قبل قد عرض لرأي سيبويه قائلًا: «إذا قلت يا أبتِ بكسر التاء، فالتاء عند سيبويه من ياء الإضافة، ولا يجوز على قوله الوقف إلَّا بالهاء، وله على قوله دلائل، منها أنَّ قولك: (يا أبت) يؤدِّي عن معنى قولك: يا أبي، وأنَّه لا يقال: يا أبة إلَّا في المعرفة، ولا يقال: (جاءني أبة) لا يستعمل العرب هذا إلَّا في النداء خاصَّة، ولا يقال: (يا أبتي)؛ لأنَّ التاء بدل من الياء فلا يُجمع بينهما»[٢]، وإلى ذلك ذهب العكبريّ[٣]، فأصحاب هذا الرأي علَّلوا لما ذهبوا إليه بعلَّتين، هما: الأولى: أنَّ علَّة إبدال الياء تاء هو عدم إمكان الجمع بينهما، أي بين التاء والياء في كلمة واحدة، والثانية كون التاء أحيانًا تدلُّ على التفخيم، وهذه الدلالة تناسب مقام الأب والأمِّ.

وهناك رأي آخر يذهب أصحابُه إلى أنّ التاء للتأنيث، وليست عوضًا عن ياء، وقد نُسِب هذا الرأي إلى الكوفيِّين، قال الرضيّ: «وقال الكوفيّون التاء للتأنيث وياء الإضافة مقدّرة بعدها، ولو كان الأمر كما قالوا لسُمع يا أبتي ويا أمتي أيضًا»[٤].

ومن النحاة من يرى أنَّ هذه التاء أصلها هاء، ومن أصحاب هذا المذهب الهرويّ، إذ يقول في أبت وأمت: «قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ﴾[٥]، يُقال في النداء: يا أبه، ويا أبتا، ويا أبتي، قال الفرَّاء: الهاء فيها هاء وقفة، فكثرت في الكلام حتَّى صارت

(١) شرح الرضيّ على الكافي: ١/ ٣٩١.
(٢) إعراب القرآن، النحَّاس: ٢/ ١٩٠.
(٣) ينظر: إعراب القراءات الشواذّ، العكبريّ: ١/ ٦٨٠.
(٤) شرح الرضيّ: ١/ ٣٩١.
(٥) مريم: ٤٢.

كهـاء التأنيث، وأدخلوا عليهـا الإضافة»[١]، فحجَّة من تبنَّى هذا الـرأي أنَّ أصل التاء في أبـت وأمت هاء عنـد الوقف عليها، ومن ثَـمَّ أدَّت بها كثرة الاسـتعمال إلى قلبها هاء تأنيثٍ، وبعد ذلك أدخلوا عليها ياء المتكلِّم.

وهنـاك رأي آخـر يذهـب إلى أنّ أصل (يا أبـت، و يا أمت) يا أبتي ويـا أمتي، ثُـمَّ حُذفـت اليـاء ونابت عنها الألف، فأصبحت يا أبتا، ثُـمَّ حُذفت الألف وحُرِّكت التاء بالفتح[٢]، وهذا الرأي قـد ضعَّفه الرضـيّ، إذ يقول: «وهو ضعيـف؛ لأنَّ الألف خفيفة لا تستثقل فتحذَف» [٣].

ذكـر أصحـاب المذاهب الَّذين تحدَّثوا عن المسـألة المتقدِّمة عِللًا عـدَّة لورود أبت وأمـت بهذه الكيفيَّة، منها عدم إمكان الجمع بين التاء وياء المتكلِّم الَّتي تقع مضافًا إليه، وأيضًـا لأنَّها تدلُّ في بعـض مواضعها على التفخيم الَّذي ينسـاق مع مقام الأب والأمِّ، ومنهـا أنَّ أصـل أبت (أبه)، ثُـمَّ كثـرت في الكلام فصارت هاء تأنيـثٍ، وعلَّل بعضهم بـأنَّ أبـت وأمت أصلها أبتي وأمتي، ثـمَّ حُذفت الياء، وعُوِّضـت بالألف، ثُمَّ حُذفت الألـف وحرِّكت التاء بالفتحة؛ لتُجانس الألف المحـذوف، والنيليّ، وإن كان قد ذكـر تلك العلل، ولكنَّه تفرَّد بعلَّتين، لم يقل فيهما أحد من النحاة، وقد تجسَّدتا بقوله: «فالتاء عِوض من الياء؛ لِمَا في الياء من اللِّين، والتاء من الهمس، ولأنَّ الياء يؤنَّث بها كما يؤنَّث بالتاء، فعوَّضوها منها»[٤]، وهذا يُعدُّ من قبيل التفرُّد بالرأي.

(١) الغريبَين في القرآن والحديث: ١/ ٤٠.
(٢) ينظر: تفسير معالم التنزيل، البغويّ: ٢/ ٤٧٥.
(٣) ينظر: شرح الرضيّ: ١/ ٣٩١.
(٤) التحفة الشافية: ١/ ٢١٠.

ثانيًا: صِلةُ المَوصُولِ

تعدُّ صلة الموصول مادَّة ذات قيمة عند النحاة، لأنَّها تأتي بعد مبهم لا يتمُّ معناه إلَّا بها، ولأنَّها لا تصحُّ إلَّا إذا توافرت فيها شروط.

قال النيليّ: «والحقُّ أنَّ الصلة موضِّحة لأمر الموصول لا معرِّفة؛ لأنَّ (الَّذي) مبهم كأسماء الإشارة، وكما أنَّ أسماء الإشارة معارف مع كونها مبهمة، وتوضِّح الصفات أمرها، فكذلك صلات الموصولات كصفات أسماء الإشارة توضِّح أمرها، لا أنَّها معرِّفة لها؛ لأنَّها معارف وضِعت مبهمة، وقد قدَّمنا أنَّه لا منافاة بين الإبهام والتعريف، وإنَّما المنافاة بين التنكير والتعريف»[1].

وقال في الصفوة الصفيَّة: «التحقيقُ في الأسماء الموصولة أنَّها معارف وتعريفها بالوضع لا بصلاتها، وأنَّ صلاتها ليست معرِّفة لها، بل هي مبيِّنة لإبهامها، وموضِّحة لها..»[2].

إنَّ القارئ لشرحيّ النيليّ لا يَلمسْ اختلافًا كبيرًا فيما يتعلَّق بالمسألة المذكورة آنفًا، وما حصل من اختلاف فهو يعودُ إلى التنوُّع في استعمال المفردات، وفي تقديمها وتأخيرها، وما إلى ذلك، ومن هذه الاختلافات أنَّه في التحفة لـمَّا ذكر بأنَّ الصلة موضِّحة لأمر الموصول لا معرِّفة، قام بتشبيهها باسم الإشارة في كونه مبهمًا يحتاج إلى ما يوضِّح أمره، على حين في الصفوة لم نرَه قد ذكر هذا التشابه بين الموصولات وأسماء الإشارة.

(١) التحفة الشافية: ٢/ ٥١١.
(٢) الصفوة الصفيَّة: ١/ ٦٤٥.

وممَّا يُلاحَظ أيضًا أنَّه في التحفة اكتفى بمفردة (موضِّحة)، على حين في الصفوة أضاف عبارة (مبيِّنة لإبهامها).

في التحفة ذكر عبارة «لا منافاة بين الإبهام والتعريف، وإنَّما المنافاة بين التنكير والتعريف»، لكنَّه في الصفوة لم يوردْ مثل هذه العبارة.

يعرِّف النحويُّون الصلة بأنَّها الجملة الَّتي تُعَيِّن مدلول الاسم الموصول، وتُفَصِّل ما أُجمِل منه، ممَّا تجعلُه كامل الإفادة، ويدلُّنا هذا على أنَّ الصلة لا يمكن أن يستغني عنها موصول اسميًّا كان أم حرفيًّا[١]، «والجمل الَّتي يُوصل بها على ضربين: جملة مركَّبة من فعل وفاعل، وجملة مركَّبة من مبتدأ وخبر، وأمَّا الظرف فهو ينوبُ عن الجملة من الفعل والفاعل، وكلُّ ذلك يجوز أن يكون صِلة للأسماء الموصولة»[٢]، واستعمل الخليل مصطلح الصلة بمعنى الزيادة[٣]، واستعمله سيبويه بمعنى الحشو[٤]، والفرَّاء من الكوفيِّين استعمله بمعنى (الصلة، والحشو، واللَّغو)[٥].

وقد ذكر النحويُّون شروطًا لصلة الموصول:

أحدها: أن تكون الصلة جملة، وذلك؛ «لأنَّ الحكم على شيء بشيء: من مضمونات الجمل، أو ما أشبهها من الصفات مع فاعلها، والمصدر مع فاعله، ولـمَّا كان اقتضاء الموصول للحكم وضعيًّا، لم يستعمل من جميع ما يتضمَّن الحكم إلَّا ما يكون تضمُّنه له أصلًا، لا بالشبه، وهو الجملة، ويغني عنها: ظرف أو جار ومجرور منويٌّ معه فعل

(١) ينظر: النحو الوافي: ١/ ٣٧٣.
(٢) البيان في شرح اللمع لابن جنِّيّ، الشريف عمر بن إبراهيم الكوفيّ: ٥٩١.
(٣) ينظر: العين: ٨/ ٣٤٩ و٤٤٠.
(٤) ينظر: الكتاب لسيبويه: ٢/ ١٠٥.
(٥) ينظر: معاني القرآن، الفرَّاء: ١/ ٢٢ و٥٨ و١٧٦.

وفاعل هو العائد»[١].

الآخر: أنَّ الصلة يجب أن تكون معلومة ومعروفة، أي معهود معناها عند السامع في اعتقاد المتكلِّم قبل شروعه بذكر الموصول، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ ﴾[٢] [٣].

الثالث: يجب أن تخلو الصلة من معنى التعجُّب؛ لأنَّ من شأن التعجُّب أن يكون فيما لم يظهر سببه بالنسبة إلى المخاطب، وهذا يعني أنَّ فيه إبهامًا خلاف الَّتي يراد بها رفع الغموض.

الرابع: أنْ لا تفتقر إلى كلام قبلها، فإنْ كانت فاقدة لهذا الشرط لا يصحُّ وقوعها صلة، مثال ذلك قولك: «عاد الَّذي لكنَّه مسافر»[٤].

الخامس: أن تكون الصلة جملة خبريَّة.

السادس: لا بدَّ للصلة من ضمير عائد على الموصول، إمَّا ظاهرًا، وإمَّا مضمرًا مقدَّرًا، فإذا قلت: «سلَّمتُ على الَّذي في الدار»، فتقديره: الَّذي استقرَّ في الدار[٥].

أمَّا بالنسبة إلى وظيفة الصلة وعملها داخل الجملة، فقد ذهب بعض النحاة إلى أنَّ وظيفتها تعرِّف الاسم الموصول قبلها، قال العكبريّ: «وإنَّما تعرَّفت هذه الأسماء بالصلات؛ لأنَّ الصلات تخصِّصها؛ لأنَّ الصلة جملة من فعل وفاعل، أو مبتدأ وخبر، وكلاهما خاصٌّ، فَجَرَيا مجرى الصفة المخصَّصة نهاية التخصيص»[٦].

(١) شرح الرضيّ: ٣/ ٧-٨.
(٢) الأحزاب: ٣٧.
(٣) ينظر: معاني النحو: ١/ ١٢٢.
(٤) ينظر: دليل السالك إلى ألفيَّة ابن مالك، عبد الله الفوزان: ١/ ١٣٦-١٣٧.
(٥) ينظر: شرح الرضيّ: ٣/ ١١، والبيان في شرح اللمع لابن جنِّيّ: ٥٩٢.
(٦) اللباب في علل البناء والإعراب: ٢/ ١١٦.

وقال ابنُ مالك أيضًا: «إنَّ الصلة مُعَرِّفة، والموصولُ معرَّف، فلا بدَّ من تقدُّم الشعور بمعناها على الشعور بمعناه»[1]، وردَّ الرضيّ على من يدَّعي أنَّ الجمل نكرات، فكيف تعرِّف وتخصِّص، إذ يقول: «فإن قيل: إنَّ الجمل نكرات، فكيف تعرِّف الموصولات وتخصِّصها؟ قلت: لا نسلِّم تنكير الجمل، كما تقدَّم في باب الوصف، ولو سلَّمنا أيضًا فالمخصَّص في الحقيقة تقييد الموصول بالصلة، كما أنَّ (رجل)، و(طويل) لا تخصيص في كلٍّ واحدٍ منهما على الانفراد، وقد حصل التخصيص بتقييد الموصوف بهذا الوصف، فالمقصود: أنَّ تقييد الشيءِ بالشيءِ تخصيص، وإنْ كان المقيَّد به غير خاصٍّ وحده»[2].

ومِمَّا تقدَّم، اتَّضح لنا أنَّ رؤية النيليّ في شرحَيه كانت موحَّدة، فلم نجد اختلافًا فيما يخصُّ وظيفة صلة الموصول وعملها، وقد أشرنا في الموازنة إلى الاختلافات في استعمال الألفاظ وغيرها، والَّتي لا تعدُّ اختلافًا في رؤيته.

وكما هو واضح من البحث في التراث النحويّ، أنَّ النيليّ قد انفرد برأيه فيما يخصُّ الوظيفة الَّتي تؤدِّيها صلة الموصول، فهو يرى في شرحَيه أنَّ الصلة تكون موضِّحة ومبيِّنة لأمر الموصول، لا معرِّفة، كما ذهب إلى ذلك العكبريّ وابن مالك والرضيّ، فهؤلاء العلماء يرون أنَّها معرِّفة للموصوف، وبذلك تفرَّد النيليّ فيما ذهب إليه.

(١) شرح التسهيل، ابن مالك: ١/ ١٨٧، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ناظر الجيش: ٢/ ٦٤٣، وهمع الهوامع: ١/ ٣٣٣.
(٢) شرح الرضيّ: ٣/ ٨.

ثالثًا: المخصوص بالمدح أو الذمِّ في بيت زهير

جلب إعراب المخصوص بالمدح أو الذمِّ الحيرة للنحاة، فتعدَّدت تفسيراتهم له، فهناك من عدَّه مبتدأ والجملة الفعليَّة قبله خبره، وهناك من عدَّه خبرًا لمبتدأ محذوف، وبعضهم قال بأنَّه مبتدأ حُذف خبره، تقديره: الممدوح، ومن النحاة من رأى أنَّه بدل من فاعل نعم وبئس، قال النيليّ: «.. فتعيَّن أنْ يكون المبتدأ محذوفًا، والتقدير: (نِعم الرجلُ هو زيد)، والكلام على هذا جملتان، فكأنَّك لمَّا قلت: (نِعم الرجل) قيل لك: مَن الممدوح ؟ قلتَ: هو زيد.

وقال قومٌ: لا يجوز أن يكون المخصوص خبرًا لمبتدأ محذوف؛ لأنَّ العوامل الداخلة على المبتدأ تدخل عليه، فتنصبه وترفعه، ومن جملتها أفعال القلوب الَّتي لا يجوز الاقتصار فيها على أحد المفعولَين، نحو (نِعم الرجلُ وجدتك)، فالكاف مفعول أوَّل، والجملة قبله في موضع المفعول الثاني، فلو كان المخصوص خبرًا لمبتدأ محذوف، لكنت قد حذفت أحد مفعولي أفعال القلوب، قال زهير[1]:

يَمينًا لَنِعْمَ السيِّدَانِ وُجِدْتُمَا
عَلَى كلِّ حَالٍ مِنْ سَحيْلٍ وَمُبْرَمِ

ومنه: (نِعم الرجل كنت)، و(نِعم الرجل علمت).

فالتاء في (وجدتما) مفعول أوَّل قامت مقام الفاعل، لبناء الفعل للمفعول، و(نِعم السيِّدانِ) هو المفعول الثاني.. أقول: ويحتمل أن يكون المخصوص بالمدح في بيت زهير

(١) هو زهير بن أبي سلمى ربيعَة بن رباح المُزنِي، من شعراء المعلَّقات، ينظر: خزانة الأدب: ٢/ ٣٣٢.

محذوفًـا، ويكون (وجدت) بمعنى: أصبت، ويكون (كان) في (نِعم الرجل كنت) تامَّة، وكذا (علِمت) بمعنى عرفت، والمخصوص بالمدح محذوف»[1].

وقال في الصفوة الصفيَّة: «وإنَّما قدَّم رفعه بالابتداء على الوجه الآخر؛ لأنَّ قومًا من المحقِّقين يختارونَ رفعه بالابتداء، وأنشدوا قول زهير:

يَـمـيـنـاً لَـنِـعْـمَ الـسـيـدَانِ وُجِـدْتُـمَـا

. . . . . .

فلو كان خبرًا لكان قد أدخل (وجدت) على خبر المبتدأ، فيكون قد حذف المفعول الأوَّل، وأحـد مفعـولي (ظننـت) لا يحذف، فوجـب أن يكون قد دَخَلـتْ على المفعول الأوَّل الَّـذي هـو المبتدأ في الأصـل، ويكون (نعم السيِّدان) في موضـع المفعول الثاني الَّذي هو خبر في الأصل.. وأقول: هذا ليس بشيء؛ لاحتمال أن يكون (وجدت) بمعنى (أصبت) كقولك: (وجدت الضالَّة) إذا أصبتها، وهذه تتعدَّى إلى مفعول واحد، فكأنَّه قال: (نِعم السيِّدان أصبتما)»[2].

الملاحَـظ عـلى النيـليّ في شرحَيـه أنَّـه ذكـر رأيـه في مسـألة المخصـوص بالمـدح أو الـذمِّ، فهـو يـرى أنَّ المخصـوص خـبر لمبتـدأ محـذوف نحـو: (نِعـم الرجـلُ زيـد)، فالتقديـر عنـده نِعـم الرجـل هو زيـد، على حـين في الصفـوة اكتفـى بعرض الـرأي المنسـوب إلى بعـض النحـاة بـأنَّ المخصـوص مبتـدأ، والجملـة الفعليَّـة قبله خبره.

ويلاحَظ أيضًا أنَّه في التحفة ذكر بيت زهير كاملًا، على حين في الصفوة اكتفى بذِكر صدر البيت فحسب.

(١) التحفة الشافية: ٢/ ٧٩٩-٨٠٠.

(٢) الصفوة الصفيَّة: ٢/ ١١٧.

وأنَّه ذكر في التحفة مثالينِ بعد عرضه بيت زهير، ولم يذكر مثل ذلك في الصفوة.

لأسلوب المدح والذمِّ عند النحاة ثلاثة أركان، هي فعلا المدح والذمِّ (نِعم، وبِئس) ويدخلان على اسمينِ مرفوعينِ يسمَّى الأوَّل منهما الفاعل، والثاني المخصوص بالمدح أو الذمِّ[1]، والَّذي يهمُّنا من هذه الأركان هو المخصوص بالمدح أو الذمِّ، وهو الاسم المرفوع الَّذي يأتي بعد فعلي المدح والذمِّ وفاعلهما أو بعد التمييز، وقد يتقدَّم على الفعل والفاعل، فيغني ذلك عن ذكره، نحو: (العلم نِعم المقتنى والمقتفى) وهو قليل، والكثير مجيؤه متأخِّرًا نحو: (نِعم الرجل زيد)[2]، وقد يحذف المخصوص بالمدح أو الذمِّ، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿نِعۡمَ ٱلۡعَبۡدُۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٞ﴾[3]، أي نِعم العبد أيُّوب[4]، «وشرط المخصوص أيضًا أن يختصَّ؛ لأنَّه للتخصيص بعد الإبهام، فلا يجوز (نِعم الإنسان رجل) إلَّا أنْ تصفه بما يرفع الجهالة»[5]، وهذا يدلُّنا على أنَّ فائدة المخصوص بالمدح أو الذمِّ البيان والتفسير لما أُبهم من شأن الفاعل.

وقد تعدَّدت آراء النحويِّين حول إعراب الاسم المخصوص بالمدح أو الذمِّ، فسيبويه يرى أنَّه مبتدأ والجملة الفعليَّة من نِعم أو بِئس وفاعلهما في محلِّ رفع خبر، إذ قال: «وأمَّا قولهم: (نِعم الرجل عبد الله)، فهو بمنزلة: (ذهب أخوه عبد الله)، عَمِل نِعم في الرجلِ ولم يعمل في عبد الله، وإذا قال: (عبد الله نِعم الرجل)، فهو بمنزلة: (عبدُ الله ذهب أخوه)، كأنَّه قال: نِعمَ الرجل، فقيل له: مَن هو؟ فقال: عبد الله، وإذا قال عبدُ الله

(١) ينظر: المغرب في ترتيب المعرب، برهان الدين المطرِّزي: ٥٣٢.
(٢) ينظر: شرح ابن الناظم: ٣٣٧-٣٣٩، واللمحة في شرح الملحة: ١/ ٤٠٩.
(٣) ص: ٤٤.
(٤) ينظر: شرح المفصَّل، ابن يعيش: ٤/ ٤٠١، وإرشاد السالك إلى حلِّ ألفية ابن مالك: ١/ ٥٧٦، وشرح ابن عقيل: ٣/ ١٦٧، المساعد على تسهيل الفوائد: ٢/ ١٣٣.
(٥) شرح الرضيّ: ٤/ ٢٥٤.

فكأنَّـه قيل له: ما شـأنه؟ فقال: نِعم الرجل»[١]، وقد ذهـب إلى ذلك الأخفش[٢]، وابن الباذش، وابن خروف[٣].

وأمَّـا المـبرِّد فقد ذهـب إلى أنَّ قولك: (نِعـم الرجل) تعني بذلـك رجل محمود في الرجـال، وإذا قيـل من هـذا المحمود أو الممـدوح ؟ قلت: هو زيد، وهـذا يدلُّ على أنَّ المخصوص خبر لمبتدأ محذوف[٤]، وممَّن قال بذلك الزجَّاجيّ[٥]، وأبو عليٍّ الفارسيّ[٦]، وابن الخشَّاب[٧]، وابن عصفور[٨].

وأجـاز جماعة من النحاة أن يكـون المخصوص مبتدأ حُذف خـبره[٩]، وممَّن يرى ذلك الرضيّ[١٠]. «وذهب ابن كيسان إلى أنَّ المخصوص بدل من الفاعل، ورُدَّ بأنَّه لازم، وليس البدل بلازم؛ ولأنَّه لا يصلح لمباشرة نعم»[١١].

أمَّا المحدثونَ فلم يأتوا بجديد بهذا الخصوص، فسـاروا على نهج القدماء، إذ يقول عبَّاس حسـن في الآراء المتقدِّمة: «تلك هي الأوجه الثلاثة المشـهورة، ويلاحَظ أنَّ كُلًّا منها قائم على الحذف والتقدير، أو التقديم والتأخير، مع الركاكة والضعف، مع أنَّ هناك

(١) الكتاب: ٢/ ١٧٦ – ١٧٧.
(٢) ينظر: ارتشاف الضرب: ٤/ ٢٠٥٤.
(٣) ينظر: شرح التصريح: ٢/ ٨٣.
(٤) ينظر: المقتضب: ٢/ ١٤٢.
(٥) ينظر: الجمل، الزجَّاجيّ: ١٢١.
(٦) ينظر: الإيضاح العضديّ: ٨٧.
(٧) ينظر: المرتجل: ١٤٣.
(٨) ينظر: المقرّب: ٦٩، وشرح التسهيل: ٣/ ١٧.
(٩) ينظر: التذييل والتكميل: ١٠/ ١٣١، وتوضيح المقاصد: ٢/ ٩٢٢.
(١٠) ينظر: شرح الرضيّ: ٤/ ٢٤٤.
(١١) شرح الأشمونيّ: ٢/ ٢٩٠.

رأيًا قديمًا آخر أولى بالاعتبار؛ لخلوِّه من تلك العيوب وغيرها، هو إعراب المخصوص بدلًا من الفاعل..»[1].

وقد ضعَّف بعض النحاة الرأي القائل بأنَّ المخصوص خبر لمبتدأ محذوف، وحجَّتهم في ذلك أنَّه ينتصب عند دخول النواسخ عليه[2]، واستشهدوا بقول زهير المتقدِّم ذِكره على منعه[3].

قال ابن مالك: «فعُلم بهذا أنَّ المخصوص لم يكن قبله ضمير، فيكون هو خبره، بل كان المخصوص مبتدأ مُخبَرًا عنه بجملة المدح أو الذمِّ، ومن لوازم كون المخصوص خبرًا جواز دخول إنَّ؛ لأنَّ الخبر عنه عند من يرى صحَّة ذلك جملة خبريَّة أجيب بها سؤال مقدَّر، وتوكيد ما هو كذلك بـ(إنَّ) جائز»[4]. وقال الرضيّ في ذلك أيضًا: «تقرَّر بالدليل أنَّ المخصوص مرتفع بالابتداء، وما بعده خبره، لا خبر مبتدأ مقدَّر، إذ لو كان خبر مبتدأ مقدَّرًا، لم تدخل نواسخ الابتداء عليه مقدَّمًا على فعل المدح أو الذمِّ، ومؤخَّرًا عنه، نحو: كنت نِعم الرجلُ، و:

يَمينًا لَنِعْمَ السيِّدَانِ وُجِدْتُمَا
عَلَى كلِّ حَالٍ مِنْ سَحيْلٍ وَمُبْرَمِ

فإذا ظهر كونه مبتدأ ما قبله خبره، فلو كان الخبر باقيًا على جمليَّته، لوجب أن يكون فيها عائد إليه، والاعتذار بكون ذي اللَّام جنسًا مستغرقًا، وكون الاستغراق له ولغيره بمنزلة العائد»[5]. ويرى ناظر الجيش، وهو يناقش بيت زهير، أنَّ نواسخ الابتداء

(١) النحو الوافي: ٣/ ٣٧٩.
(٢) ينظر: شرح الرضيّ: ٤/ ٢٤٤، وهمع الهوامع: ٣/ ٤٠.
(٣) ينظر: التذييل والتكميل: ١٠/ ١٣٣.
(٤) شرح التسهيل: ٣/ ١٧.
(٥) شرح الرضيّ: ٤/ ٢٤٤.

لا يمكـن دخولها على مبتدأ واجب الحـذف، وإذا كان الأمر كذلك، وجب عند دخول الناسـخ على نحو: (نِعم الرجـلُ عمرو)، و(بئس الرجلُ خالـد) أنْ يكون المخصوص مبتدأ كي تصحّ مباشرة الناسخ له[1].

وأجـاز بعضهم دخول النواسـخ عليه، وفي هـذا يقول ابن السـرَّاج: «ويدخلون (الظـنَّ)، و(كان)، فيقولونَ: (نِعم الرجل كان زيـدٌ)، ترفع زيدًا بـ(كان)، ونِعم الرجلُ خـبر (كان)، وهذا كلام صحيح، وكذلـك: نعم (الرجلُ ظننت زيدًا)، تريد: (كان زيدٌ نِعم الرجلُ)، و(ظننتُ زيدًا نِعم الرجلُ)»[2].

وممَّـا تقدَّم، تبيَّن لنا أنَّ رؤيـة النيليّ كانت موحَّدة في شرحيـه، وإنْ حصلت بعض الاختلافـات، فهـي بمجملهـا لا تؤثِّـر في المبنى العـام لرأيه الَّـذي عرضه بخصوص المسألة.

والملاحَظ بعد البحث أنَّ النيليّ قد تفرَّد برأيه في توجيهه لبيت زهير بن أبي سلمى، فهـو يـرى أنَّ المخصـوص بالمدح في بيـت زهير محـذوف، ويكون (وُجـدت) بمعنى: أصبـت، وهو بذلك يخالف جميع النحـاة الَّذين تناولوا هذا البيـت، ومنهم ابن مالك، والرضيّ، وغيرهما.

(١) ينظر: تمهيد القواعد: ٥/ ٢٥٧٤.
(٢) الأصول، ابن السرَّاج: ١/ ١١٨.

رابعًا: الجمع بين حروف العطف في بيت زهير بن أبي سلمى

يرى النحاة أنَّ لكلِّ حرف عطف دلالة خاصَّة، فالواو للجمع المطلق، والفاء للترتيب، وثُمَّ للترتيب مع التراخي، ولكن قد تتَّصل تلك الحروف مع بعضها، كما هو الحال في بيت زهير الَّذي سيأتي ذكره، وقد اختلف النحويُّون في توجيه هذا التركيب.

قال النيليّ: «.. فأمَّا قول الشاعر، أنشده الأخفش:

أَرَانِي إِذَا مَا بِتُّ بِتُّ عَلَى هَوًى
فَثُمَّ إِذَا أَصْبَحْتُ أَصْبَحْتُ غَادِيَا[1]

فجمع بين (الفاء)، و(ثُمَّ) وبينهما تنافٍ لما تقتضيه (الفاء) من الاتِّصال، و(ثُمَّ) من الانفصال، فقد قيل: إنَّ الفاء زائدة، والَّذي أراه أنَّها للترتيب المتَّصل في الحكم، كأنَّ الشاعر أخبر بالحكم الثاني عَقِيب إخباره بالحكم الأوَّل بِلا مُهلة، وإن كان بين الحُكمينِ في الوجود مهلةٍ وتراخٍ»[2].

وقال في الصفوة الصفيَّة: «.. فأمَّا ما أنشده الأخفش:

أَرَانِي إِذَا مَا بِتُّ بِتُّ عَلَى هَوًى
فَثُمَّ إِذَا أَصْبَحْتُ أَصْبَحْتُ غَادِيَا

(١) البيت لزهير من قصيدة مطلعها:
ألا ليتَ شِعري هل يرَى الناسُ مَا أرَى ... من الأَمرِ أو يَبدُو لَهم مَا بدَا لِيَا
ينظر: ديوانه: ١٣٩.
(٢) التحفة الشافية: ٢/ ٨٨٢.

فأدخل (الفاء) على (ثُمَّ) مع اختلافهما في التعقيب والمهلة والتراخي، فالجواب عنه أنَّ كلَّ واحد من الحرفَينِ على بابه، أمَّا (ثُمّ) فتفيد التراخي، وأمَّا (الفاء) فتُفيد التعقيب، لكنَّ (ثُمَّ) تُفيد التراخي في المعنى، وأمَّا (الفاء) فتُفيد التعقيب في لفظ المتكلِّم وحكمه، وذلك لأنَّ إصباحه غاديًا متراخٍ عن مَبيْتِه، وأمَّا إخباره بالأمرَينِ فلم يكنْ أحدُهما متراخيًا عن الآخر، لكنَّه عَقِيبَه، ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾[1]، فقال قوم: إنَّ الإهلاك يكون بعد مجيء البأس، ومجيء البأس يكون متقدِّمًا على الإهلاك، وذلك ينافي الترتيب المُدَّعَى في (الفاء).

قلت: لـمَّا أهلكها أخبر عَقِيب ذلك بِلا مُهلة بمجيء البأس والحكم به، وقيل المراد بإهلاكها إرادة ذلك، أي: وكم من قريةٍ أردنا إهلاكها فجاءها بأسُنا عَقِيب الإرادة»[2].

يبدو أنَّ صياغة المفردات وطريقة عرض المسألة، محور الحديث، في شرحي النيليّ قد شابها الاختلاف إلى حدٍّ ما، إذ بدأ مسألة التحفة بالقول بأنَّ الشاعر جمع بين (الفاء)، و(ثُمَّ) وبينهما تنافٍ، لأنَّ (الفاء) تقتضي الاتِّصال، و(ثُمَّ) تقتضي الانفصال، على حين في الصفوة تباينَ استعماله للمفردات، إذ ذكر بأنَّ الشاعر أدخل (الفاء) على (ثمَّ) مع اختلافهما في التعقيب والمهلة والتراخي، على خلاف ما في التحفة، فقد استعمل مصطلح الاتِّصال والانفصال.

وقد نقل في التحفة رأي بعض النحاة المقتضي زيادة (الفاء) في بيت زهير، وبعد ذلك عرض رأيه في المسألة، ولم يتطرَّق لذلك في الصفوة.

(١) الأعراف: ٤.

(٢) الصفوة الصفيَّة: ١/ ٧٤٨-٧٤٨.

ويلاحَظ أيضًا أنَّه ذكر في الصفوة دون التحفة أنَّ (ثُمَّ) تفيد التراخي في المعنى.

ومن موارد اختلاف صياغة المفردات عنده أيضًا أنَّه قال في مسألة التحفة: «والَّذي أراه أنَّها (يعني الفاء) للترتيب المتَّصل في الحكم، كأنَّ الشاعر أخبر بالحكم الثاني عَقِيب إخباره بالحكم الأوَّل بِلا مُهلة، وإن كان بين الحُكمين في الوجود مهلة وتراخٍ». على حين في مسألة الصفوة قال: «وأمَّا إخباره بالأمرَين فلم يكنْ أحدُهما متراخيًا عن الآخر، لكنَّه عَقِيبَه».

استشهد في الصفوة على كلامه بنصٍّ قرآنيٍّ مبارك، ولم يستشهد بذلك في التحفة.

وهناك آراء للنحاة في مسألة اتِّصال حرفي العطف (الفاء، وثمَّ) في بيت زهير بن أبي سلمى، فمنهم من يرى أنَّ (الفاء) زائدة، قال الأخفش في زيادتها: «وزعموا أنَّهم يقولون (أخوك فوُجِد)، (بل أخوك فَجُهِد) يريدون (أخوك وُجِد)، و(بل أخوك جُهِد) فيزيدون الفاء»[1].

واحتجُّوا بأنْ قالوا: إنَّ هناك شواهدَ نحويَّة عديدة تدلُّ على زيادتها، منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[2]، قال ابن جنِّيّ في حديثه عن بيت زهير، الَّذي يُعدُّ محور بحث هذه المسألة: «ومن زيادتها بيت أنشده أبو الحسن:

أَرَانِي إِذَا مَا بِتُّ بِتُّ عَلَى هَوًى
فَثُمَّ إِذَا أَصْبَحْتُ أَصْبَحْتُ غَادِيَا

(١) معاني القرآن، الأخفش: ١/ ١٣٢، وينظر: ارتشاف الضرب: ٤/ ١٩٨٧، والمساعد على تسهيل الفوائد: ٢/ ٤٥٠، وتمهيد القواعد: ٧/ ٣٤٣٩.
(٢) المُدَّثِّر: ٤.

كأنَّه قال: ثُمَّ إذا أصبحت أصبحت غاديا»[١]، فابن جنِّيّ يعدُّ الفاء في بيت زهير زائدة، وإلى ذلك ذهب ابن هشام[٢]، وقد استشهد ابن مالك على زيادتها[٣] بقول الشاعر:

يَمُوتُ أُنَاسٌ أَوْ يَشِيبُ فَتَاهُمُ
وَيَحْدُثُ نَاسٌ وَالصَغِيرُ فَيَكْبُرُ[٤]

وهناك من النحاة من يرى زيادة (ثُمَّ) في بيت زهير، والتقدير عندهم: (فإذا أصبحت أصبحت غاديا) وقد احتجُّوا على جواز زيادتها بقوله تعالى: ﴿إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ ۚ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ﴾[٥]، وقد نقل سراج الدين الدمشقيّ عن أبي عليٍّ الفارسيّ قوله: «ويجوز أن يكون الجواب (صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ)، و(ثُمَّ) زائدة، والتقدير: حتَّى إذا فشلتم وتنازعتم وعصيتم صرفكم عنهم»[٦].

ويرى الكوفيُّون أنَّ زيادةَ (ثمَّ) تُعدُّ كزيادة حرفي العطف الفاء والواو، واستشهدوا على ذلك بقول زهير الَّذي تقدَّم ذكره، وعلى ذلك تأوَّلوا قوله ﷻ: ﴿وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوٓا۟ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓا۟﴾[٧]،

(١) سرُّ صناعة الإعراب: ١/ ٢٧٤.
(٢) ينظر: مغني اللبيب: ١٥٩.
(٣) ينظر: شرح التسهيل: ٣/ ٣٥٦.
(٤) البيت من الطويل، وهو بلا نسبة في تمهيد القواعد: ٢/ ١٠٤٨، وخزانة الأدب، البغداديّ: ٨/ ٤٩٨، وهمع الهوامع: ٣/ ١٩٤.
(٥) آل عمران: ١٥٢.
(٦) اللباب في علوم الكتاب: ٥/ ٥٩٩.
(٧) التوبة: ١١٨.

فـ(ثُـمَّ) في هـذا النـصِّ المبـارك زائـدة عندهـم[1]، ووافقهـم عـلى مـا ذهبـوا إليـه الأخفش[2].

وهنـاك رأي آخـر قـد نُسـب إلى السـيرافيّ لا أخاله ينهـض إذا ما قِيـس بالرأيينِ السـابقينِ، فهـو يـرى أنَّ الأجود (فثَـمَّ) بفتـح المثلَّثة، وذلـك لكراهة تـوالي عاطفينِ في آنٍ واحـد[3]، وهـذا بطبيعـة الحـال يُفـضي إلى تغيـير المعنـى المـراد في النـصِّ الشعريّ.

وممَّـا سـبق اتَّضح لنـا أنَّ رؤية النيـليّ في المسـألة المتقدِّمة كانت واحـدة في إطارها العامِّ، وحصول بعض الاختلافات في الاسـتعمالات اللَّفظيَّة، وفي الإطالة في الشرح أو في اختصـاره، لا يمكـن أنْ نعدَّها اختلافًا أو تناقضًا يُحسـب عليه، وكذلك يلاحَظ من عرض المسألة على التراث النحويّ أنَّ النيليّ قد انفرد برأيه، فهو لم يقل بزيادة (الفاء) كما ذهب إلى زيادتها ابن جنِّيّ وابن هشـام من بعده، ولم يقل بزيادة (ثُمَّ) كما يرى الكوفيُّون ووافقهـم الأخفش على ذلك، ولا بالرأي الَّذي قاله السـيرافيّ بـأنَّ الأجود (فثَمَّ) بفتح المثلَّثـة، فالنيـليّ يرى أنَّ الفـاء «للترتيب المتَّصـل في الحكم، كأنَّ الشـاعر أخبر بالحكم الثـاني عَقِيـب إخباره بالحكم الأوَّل بِـلا مُهلة، وإن كان بين الحُكمَـين في الوجود مهلة وتراخٍ»[4].

والَّذي أراه أنَّ ما ذهب إليه ابن جنِّيّ هو الحقُّ؛ لأنَّ دلالة (ثُمَّ) تقتضي التعقيب مع التراخـي؛ وذلك لأنَّ الفترة بـين مبيته وإصباحه غاديًا في بيت زهير تحتِّم حضور حرف العطـف (ثُمَّ) لا (الفاء)؛ لوجود التراخي، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ

(١) ينظر: شرح المفصَّل، ابن يعيش: ٥/ ١٤-١٥.
(٢) ينظر: المساعد على تسهيل الفوائد: ٢/ ٤٥١.
(٣) ينظر: شرح أبيات مغني اللبيب: ٣/ ٣٨.
(٤) التحفة الشافية: ٢/ ٨٨٢.

بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[1]،

فوجـود (ثمَّ) في هذا النصِّ المبارك اقتضاها معنـى الآية الكريمة، وهو التراخي والمهلة بين الموتَينِ والحياتَينِ في قوله تعالى.

(١) البقرة: ٢٨.

الخاتمة

يتَّضح من البحص في الآراء النحويَّة الاجتهاديَّة لتقي الدين النيليّ في شرحيه التحفة الشافية والصفوة الصفيَّة، جملة من النتائح، يمكن إجمالها بالآتي:

١. كشف لنا البحث أنَّ للنيليّ جملة من الآراء الاجتهاديَّة الجديدة، الَّتي انفرد بها عن سائر النحاة الذين سبقوه، والذين عاصروه، وبها قد تكوَّنت شخصيَّته النحويَّة المستقلَّة.

٢. أظهر لنا البحث أنَّ النيليّ كان يعرض آراء النحويِّينَ ويناقشها، ويشير إلى أجودها، وأحيانًا ينقدها، ويحدِّد مواطن ضعفها، ومن ثَمَّ يعرض رأيه في المسألة بطريقة موضوعيَّة.

٣. بيَّن البحث من الموازنة بين قولي النيليّ في الشرحين أنَّ هناك نقاط التقاء، ونقاط افتراق في عرضه للمسائل النحويَّة المتشابهة في الشرحين، ممَّا يكشف عن نضجه العلميّ، وبحثه الدائم عن الاجتهاد في الأحكام النحويَّة.

المصادر والمراجع

- ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيَّان محمَّد بن يوسف بن عليّ بن يوسف بن حيَّان أثير الدين الأندلسيّ (ت٧٤٥هـ)، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمَّد، مراجعة: رمضان عبد التوَّاب، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- إرشاد السالك إلى حلِّ ألفيَّة ابن مالك، برهان الدين إبراهيم بن محمَّد بن أبي بكر بن أيُّوب بن قيِّم الجوزيَّة (ت٧٦٧هـ)، المحقِّق: د. محمَّد بن عوض بن محمَّد السهليّ، قسم من هذا الكتاب: الناشر: أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤ م.
- الأصول في النحو، أبو بكر محمَّد بن السريّ بن سهل النحويّ المعروف بابن السرَّاج (ت٣١٦هـ)، المحقِّق: عبد الحسين الفتليّ، الناشر: مؤسَّسة الرسالة، لبنان، بيروت، (د.ت).
- إعراب القراءات الشواذ، أبو البقاء العكبريّ (ت٦١٦هـ)، دراسة وتحقيق: محمَّد السيِّد أحمد عزوز، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
- إعراب القرآن، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمَّد بن إسماعيل بن يونس المراديّ النحويّ (ت٣٣٨هـ)، وضع حواشيه وعلَّق عليه: عبد المنعم خليل

إبراهيم، الناشر: منشورات محمَّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

- أمالي ابن الشجريّ، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن عليّ بن حمزة، المعروف بابن الشجريّ (ت٥٤٢هـ)، المحقِّق: الدكتور محمود محمَّد الطناحيّ، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩١م.
- الإيضاح العضديّ، أبو عليّ الفارسيّ (ت٣٧٧هـ)، المحقِّق: د. حسن شاذلي فرهود، كليَّة الآداب، جامعة الرياض)، ط١، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- البيان في شرح اللمع لابن جنِّيّ، إملاء أبي البركات عمر بن إبراهيم الكوفيّ (ت٥٣٩هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور علاء الدين حمويـة، دار عمَّار، ط١، ٢٠٠٢م.
- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيَّان الأندلسيّ، المحقِّق: د. حسن هنداوي، الناشر: دار القلم، دمشق (من ١ إلى ٥)، وباقي الأجزاء: دار كنوز إشبيليا، ط١، (د.ت).
- تفسير معالم التنزيل، الحسين بن مسعود البغويّ أبو محمَّد، دار طيبة للنشر والتوزيع، حقَّقه وخرَّج أحاديثه: محمَّد عبد الله النمر، وعثمان جمعة، وسليمان مسلم، ١٤٠٩هـ.
- تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، محمَّد بن يوسف بن أحمد، محبّ الدين الحلبيّ ثمَّ المصريّ، المعروف بناظر الجيش (ت٧٧٨هـ)، دراسة وتحقيق:

أ.د. علي محمَّد فاخر، وآخرون، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، جمهورية مصر العربيَّة، ط١، ١٤٢٨هـ.

- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفيَّة ابن مالك، أبو محمَّد بدر الدين حسن ابن قاسم بن عبد الله بن عليّ المراديّ المصريّ المالكيّ (ت٧٤٩هـ)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن عليّ سليمان، أستاذ اللغويَّات في جامعة الأزهر، الناشر: دار الفكر العربيّ، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م.
- الجمل، للزجَّاجيّ، اعتنى بتصحيحه وشرح أبياته: الشيخ ابن أبي شنب، كليَّة الأدب في الجزائر، طبع بمطبعة جول كربونل بالجزائر، ١٩٢٦م.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغداديّ (ت١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمَّد هارون، الناشر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- ديوان زهير بن أبي سلمى، شرحه وقدَّم له: الأستاذ عليّ حسن فاعور، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- سرُّ صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جنِّيّ الموصلِّيّ (ت٣٩٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- شرح ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك، ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيليّ الهمدانيّ المصريّ (ت٧٦٩هـ)، المحقِّق: محمَّد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار التراث، القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحَّار وشركاه، ط١٠، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

- شرح الأشمونيّ على ألفيَّة ابن مالك، علي بن محمَّد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأُشْمُوني الشافعيّ (ت٩٠٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلميَّة بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، خالد ابن عبد الله بن أبي بكر بن محمَّد الجرجاويّ الأزهريّ، زين الدين المصريّ، وكان يعرف بالوقَّاد (ت٩٠٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- شرح الرضيّ على الكافية، محمَّد بن الحسن الرضيّ الاسترآباذيّ، منشورات قار يونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦م.
- شرح ألفيَّة ابن مالك، لابن الناظم عبد الله بدر الدين محمَّد ابن الإمام العلَّامة جمال الدين محمَّد بن مالك صاحب الألفيَّة، منشورات ناصر خسرو، طهران، إيران.
- شرح المفصَّل للزمخشريّ، يعيش بن عليّ بن يعيش ابن أبي السرايا محمَّد بن عليّ، أبو البقاء، موفق الدين الأسديّ الموصلِّيّ، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع (ت٦٤٣هـ)، قدَّم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، الناشر: دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- شرح تسهيل الفوائد، محمَّد بن عبد الله، ابن مالك الطائيّ الجيانيّ، أبو عبد الله، جمال الدين (ت٦٧٢هـ)، المحقِّق: د. عبد الرحمن السيِّد، د. محمَّد بدوي المختون، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

- الصفـوة الصفيَّـة في شرح الـدرَّة الألفيـة، تقـي الديـن إبراهيم بن الحسـين المعـروف بالنيليّ، تحقيق: محسـن بن سـالم العميريّ، جامعـة أمِّ القرى، ط١، ١٤١٥هـ.
- الغريبين في القـرآن والحديث، أبو عبيد أحمد بن محمَّـد الهرويّ (ت٤٠١هـ)، تحقيق ودراسـة: أحمد فريد المزيـديّ، قدَّم له وراجعـه: أ.د. فتحي حجازي، النـاشر: مكتبـة نـزار مصطفـى البـاز، المملكـة العربيَّـة السـعوديَّة، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
- الكتـاب، عمرو بن عثمان بـن قنبر الحارثيّ بالولاء، أبو بشر، الملقب سـيبويه (ت١٨٠هـ) المحقِّق: عبد السـلام محمَّد هـارون، الناشر: مكتبـة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- اللبـاب في علـل البنـاء والإعـراب، أبـو البقـاء عبـد الله بـن الحسـين بـن عبـد الله العكـبريّ البغـداديّ محـبّ الديـن (ت٦١٦هـ)، المحقِّـق: د. عبـد الإلـه النبهـان، النـاشر: دار الفكـر، دمشـق، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن عليّ بن عادل الحنبليّ الدمشـقيّ النعـمانيّ (ت٧٧٥هـ)، المحقِّق: الشـيخ عادل أحمد عبـد الموجود والشـيخ علي محمَّد معوَّض، الناشر: دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- لسـان العـرب، محمَّد بن مكرم بن عـليّ، أبو الفضل، جمـال الدين ابن منظور الأنصاريّ الرويفعيّ الأفريقيّ (ت٧١١هـ) الناشر: دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

- اللمحة في شرح الملحة، محمَّد بن حسن بن سِباع بن أبي بكر الجذاميّ، أبو عبد الله، شمس الدين، المعروف بابن الصائغ (ت٧٢٠هـ)، المحقِّق: إبراهيم بن سالم الصاعديّ، الناشر: عمادة البحث العلميّ بالجامعة الإسلاميَّة، المدينة المنوَّرة، المملكة العربيَّة السعوديَّة، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
- مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمَّد بن إبراهيم الميدانيّ النيسابوريّ (ت٥١٨هـ)، المحقِّق: محمَّد محيى الدين عبد الحميد، الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت).
- المرتجل في شرح الجمل، أبو محمَّد عبد الله بن أحمد بن أحمد بن أحمد ابن الخشَّاب (٤٩٢-٥٦٧هـ)، تحقيق ودراسة: عليّ حيدر، أمين مكتبة مجمع اللغة العربيَّة بدمشق، دمشق، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢ م.
- المساعد على تسهيل الفوائد، بهاء الدين بن عقيل، المحقِّق: د. محمَّد كامل بركات، الناشر: جامعة أمِّ القرى، دار الفكر، دمشق، دار المدنيّ، جدَّة، ط١، ١٤٠٠-١٤٠٥هـ.
- معاني القرآن للأخفش، أبو الحسن المجاشعيّ بالولاء، البلخيّ ثمّ البصريّ، المعروف بالأخفش الأوسط (ت٢١٥هـ)، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠ م.
- المغرب في ترتيب المعرب، ناصر بن عبد السيِّد أبي المكارم ابن عليّ، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِيّ (ت٦١٠هـ)، الناشر: دار الكتاب العربيّ، (د.ت).

- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمَّد، جمال الدين، ابن هشام (ت٧٦١هـ)، المحقِّق: د. مازن المبارك، محمَّد علي حمد الله، الناشر: دار الفكر، دمشق، ط٦، ١٩٨٥.
- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمَّد بن عمر بن الحسن ابن الحسين التيميّ الرازي الملقَّب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت٦٠٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.
- المقتضب، محمَّد بن يزيد بن عبد الأكبر الثماليّ الأزديّ، أبو العبَّاس، المعروف بالمبرِّد (ت٢٨٥هـ)،المحقِّق: محمَّد عبد الخالق عضيمة، مطبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميَّة، ١٣٨٨هـ.
- المقرّب ومعه مثل المقرّب، عليّ بن مؤمن بن محمَّد، الحَضْرَميّ الإشبيليّ، أبو الحسن المعروف بابن عصفور (ت٦٦٩هـ)، المحقِّق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوَّض، الناشر: دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٤١٨هـ.
- النحو الوافي، عبَّاس حسن (ت١٣٩٨هـ)، الناشر: دار المعارف، ط١٥، (د.ت).
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطيّ (ت٩١١هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداويّ، الناشر: المكتبة التوفيقيَّة، مصر، (د.ت).

الرسائل والأطاريح

- التحفة الشافية في شرح الكافية، لتقي الدين إبراهيم بن الحسين النيليّ (تق٧هـ)، أطروحة دكتوراه، دراسة وتحقيق إمام حسن الجبوريّ، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- حاشيتان من حواشي ابن هشام على ألفيَّة ابن مالك، دراسةً وتحقيقًا، ابن هشام الأنصاريّ (ت٧٦١هـ)، تحقيق: جابر بن عبد الله بن سريِّع السريِّع، رسالة دكتوراه، قسم اللُّغويَّات، كليَّة اللغة العربيَّة، الجامعة الإسلاميَّة بالمدينة المنوَّرة، إشراف: د. إبراهيم بن صالح العوفيّ، ١٤٣٩-١٤٤٠هـ.

الآراء التيسيريَّة للشيخ يوسف كركوش والأستاذ إبراهيم مصطفى في مسألة العلامات الفرعيَّة (دراسة موازنة)

أ.د. أسيل عبد الحسين حميدي
جامعة بابل/كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة
الباحثة أوراس حسين إدعيبل

The Simplification Views of Sheikh Yusuf Karkush and Professor Ibrahim Mustafa regarding Substitute Inflectional Markers: A Comparative Study

Prof. Dr. Aseel Abdul-Hussein Hamidi
University of Babylon/College of Education for Human Sciences
Researcher: Oras Hussein Id'aibel

الملخَّص

إنَّ من بين العلوم التي ازدهرت في الحِلَّة علم النحو، إذ برز علماء كبار في هذا الميدان، درسوه دراسة مستفيضة ومتشعِّبة، ونظرًا لكثرة مسائله، جاءت محاولات تيسير هذا النحو للمتعلِّمين، وليتسنَّى لهم الإحاطة به بشكلٍ يسهل تعلُّمه.

والبحث هنا يحاول الوقوف على جهد التيسير كتاب (رأي في الإعراب) للشيخ يوسف كركوش، وهو من علماء الحِلَّة الكبار، كانت له آراء تيسيريَّة اتَّفق فيها مع الأستاذ إبراهيم مصطفى في كتابه (إحياء النحو)، ومنها مسألة العلامات الفرعيَّة، وهي في (الأسماء الستَّة، والمثنى، وجمع المذكَّر السالم، وجمع المؤنَّث السالم، والممنوع من الصَّرف).

الكلمات المفتاحيَّة: التيسير النحويّ، يوسف كركوش، إبراهيم مصطفى، الدراسة الموازنة، العلامات الفرعيَّة.

Abstract

Among the sciences that flourished in the city of Hilla was the science of Arabic Grammar (Nahw). Eminent scholars emerged in this field, conducting extensive and multifaceted studies. Due to the complexity and vastness of its rules, various attempts at linguistic simplification (Taysir) appeared, aiming to make grammar more accessible for learners and to enable them to master it with ease.

This research examines a significant effort in grammatical simplification within al-Hilla, specifically the book "A View on Desinential Inflection" (Ra'y fi Al-I'rab) by Sheikh Yusuf Karkush. As one of the prominent scholars of al-Hilla, Karkush proposed simplifying views that aligned with those of Professor Ibrahim Mustafa in his renowned book "Reviving Grammar" (Ihya' Al-Nahw). Key among these issues is the matter of substitute inflectional markers (Al-'Alamat Al-Far'iyya), which apply to: the Six Nouns, duals, sound masculine plurals, sound feminine plurals, and nouns prohibited from declension (diptotes).

Keywords: Grammatical simplification, Youssef Karkoush, Ibrahim Mustafa, comparative study, sub-markers.

المقدِّمة

للتيسير في العصر الحديث صدًى واسع، فالكثير من علماء النحو سعَوا في الدعوة إليه بشكلٍ أو بآخر، سواء أكان ذلك ببحث أم بكتاب، ومن بين علماء الحِلَّة الأفذاذ الشيخ يوسف كركوش، الذي ألَّف كتابه (رأي في الإعراب) في تيسير قواعد اللغة العربيَّة، إذ تطرَّق إلى العديد من موضوعات النحو العربيّ، ومن هذه الموضوعات مسألة العلامات الفرعيَّة، وكانت له آراء تيسيريَّة اتَّفق فيها مع الأستاذ إبراهيم مصطفى في كتابه (إحياء النحو)؛ ولهذه أحببتُ دراستها دراسة موازنة، فقسَّمت بحثي على فقرات، وهي: (الأسماء الستَّة، والمثنى، وجمع المذكَّر السالم، وجمع المؤنث السالم، والممنوع من الصَّرف)، ثمَّ وضعت خاتمة ضمَّت أهمَّ نتائج البحث، وقائمة بالمصادر، وأهمّها رأي في الإعراب للشيخ يوسف كركوش، وإحياء النحو لإبراهيم مصطفى، زيادةً على مصادر القدماء والمحدثين في النحو العربيّ، ومن الله التوفيق.

رأي العلماء في العلامات الإعرابيَّة

الإعـراب مظهـر مـن مظاهـر التركيـب في اللغـة العربيَّة، وقـد ربـط اللغويُّون والنحويُّـون العرب بين الإعراب والمعنى النحويّ، فاقترنت المعاني بالعلامة الإعرابيَّة، وتوزَّعـت هذه وفـق تلك المعاني المختلفـة، وذلك ما جعل الإعراب يكتسـب المفهوم الاصطلاحـيّ المعروف به، قال ابـن جنِّيّ: «الإعراب هو الإبانة عـن المعاني بالألفاظ، ألَا ترى أنَّك إذا سـمعت: أكرمَ سعيدٌ أباهُ، وشكر سـعيدًا أبواهُ، علمت برفع أحدهما، ونصب الآخر، الفاعل من المفعول، لو كان الكلام شرحًا واحدًا، لاستبهم أحدهما من صاحبه»[1].

وعرَّفـه ابن هشـام الأنصاريّ بقوله: «الإعـراب أثر ظاهر أو مقـدَّر يجلبه العامل في آخـر الكلمة، فالظاهر كالـذي في آخر (زيدٌ) في قولك (جاءَ زيـدٌ)، و(رأيْتُ زَيْدًا)، و(مَـرَرْتُ بزَيْـدٍ)، والمقـدَّر كالـذي في آخر (الفتـى) في قولك (جاء الفتـى)، و(رأيْتُ الفتى)، و(مـررتُ بالفتى)، فإنَّك تُقَدِّرُ الضمَّـة في الأوَّل، والفتحة في الثاني، والكسرة في الثالث؛ لتعذُّر الحركة فيها، وذلك المقدَّر هو الإعراب»[2].

ثـمَّ قسَّـم جنس الإعـراب عـلى أربعـة أنـواع، بقولـه: «والإعراب جنـس تحته أربعـة أنـواع: الرفـعُ، والنصـب والجـرُّ، والجـزم، وهـذه الأنـواع الأربعة تقسَّـم إلى ثلاثة أقسـام، قسـم يشـترك في الأسـماء والأفعال، وهو الرفع، والنصب، تقول: (زيدٌ

(١) الخصائـص، ابن جنِّيّ (٣٩٢هـ)، تح: محمَّد علـيّ النجَّار، المكتبة العلميَّة، مصر. د.ط، د.ت: ١/ ٣٥.

(٢) شرح قطر الندى وبلّ الصدى، ابن هشـام الأنصاريّ (٧٦١هـ)، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط٤، ٢٠٠٤م: ٥٦.

يقـومُ)، و(إنَّ زيـدًا لـن يقومَ)، وقسـم يختصُّ به الأسـماء، وهو الجرُّ، تقـول: (مررتُ بزيـدٍ)، وقسـم يختصُّ به الأفعال، وهو الجـزم، تقول: (لم يَقُمْ). ولهـذا الأنواع الأربعة علامـات تدلُّ عليهـا، وهي ضربان: علامـات أصول، وعلامات فـروع، فالعلامات الأصـول أربعـة: الضمَّة للرفـع، والفتحة للنَّصـب، والكسرة للجـرِّ، وحذف الحركة للجـزم.. والعلامات الفروع منحصرة في سـبعة أبواب: خمسـة في الأسـماء، واثنان في الأفعال»[1].

والمقصـود بالعلامات الفروع، هي (الألف والـواو والياء)، وتكون هذه الحروف علامات إعرابيَّة في بعض الأسـماء، وهي (الأسماء السـتَّة، والمثنَّى وملحقه، جمع المذكَّر السـالم وملحقه، وزيادة على ثبات في حالة نصب جمع المؤنَّث السـالم، والفتحة في حالة جرِّ الممنوع من الصَّرف).

إنَّ مسـألة الإعراب بالحروف لم تجد الاتِّفاق التامّ بين النحويِّين، فقد أثارت خلافًا واضحًـا بين معترِف ومنكِـر لهذه العلامات، وتمثَّـل هذا الخلاف بأقـوال النحاة فيها، وهذه الأقوال هي:

الأوَّل: قول سـيبويه إنَّ هذه الحروف هي للإعراب: «واعلم أنَّك إذا ثنَّيت الواحد لحقتـه زيادتـان: الأولى منهـما حرف المـدِّ واللين، وهو حـرف الإعراب غـير متحرِّك ولا منـوَّن، يكون في الرفع ألفًا، ولم يكـن واوًا ليفصل بين التثنية والجمع الذي على حدِّ التثنيـة، ويكون في الجرِّ ياءً مفتوحًا مـا قبلها، ولم يُكسر ليفصل بين التثنية والجمع الذي على حدِّ التثنية. ويكون في النصب كذلك، ولم يجعلوا النصب ألفًا ليكون مثله في الجمع، وكان مع ذا أن يكون تابعًا لما الجرُّ منه أولى؛ لأنَّ الجرَّ للاسم لا يجاوزه، والرفع قد ينتقل إلى الفعـل، فكان هذا أغلب وأقـوى. وتكون الزيادة الثانية نونًا كأنَّها عوض لما منع من

(١) شرح قطر الندى وبلّ الصدى: ٥٦.

الحركـة والتنوين، وهي النون، وحركتها الكسر، وذلك قولـك: هما الرَّجُلَان، ورأيت الرَّجُلَين، ومررت بالرَّجُلَين»[1].

وقـول سـيبويه واضح في أنَّـه جعل الحروف للإعـراب، وقال بعـض البصريِّين: «الحـروف أبـدال من الحركات، يعنـي الألف في التثنيـة، والياء فيهـا، والياء في الجمع والواو فيه»[2].

أمَّا المـبرِّدُ فاختار قول أبي الحسـن الأخفش، عندما قال: «والقـول الذي نختاره، ونزعم أنَّه لا يجوز غيره، قول أبي الحسن الأخفش؛ وذلك أنَّه يزعم أنَّ الألف إن كانت حـرف إعـراب، فينبغي أن يكـون فيها إعراب هو غيرهـا؛ كما كان في الـدال من زيد، ونحوهـا، ولكنَّهـا دليل على الإعـراب؛ لأنَّه لا يكون حرف إعـراب، ولا إعراب فيه، ولا يكون إعراب إلَّا في حرف»[3].

فقال الجرميّ: «أنَّ الألف حرف إعراب، كما قال سـيبويه، وكان يزعم أنَّ انقلابها هو الإعراب»[4].

فقـد ردَّه المبرِّد بقوله: «ويقال لأبي عمر: إذا زعمت أنَّ الألف حرف إعراب، وأنَّ انقلابهـا هـو الإعراب، فقد لزمـك في ذلك شـيئان: أحدهما: أنَّك تزعـم أنَّ الإعراب معنى، وليس بلفظ، فهذا خلاف ما أعطيته في الواحد.

والـشيء الآخر: أنَّك تعلـم أنَّ أوَّل أحوال الاسـم الرفع، فأول مـا وقعت التثنية

(١) الكتاب، سيبويه (١٨٠هـ)، تح: عبد السلام هارون، الخانجيّ، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.
(٢) الإيضـاح في علل النحو، أبو القاسـم الزجَّاجـيّ (٣٤٤هـ)، تح: مازن المبـارك، دار النفائس، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩م: ١٣٢.
(٣) المقتضب، المبرد (٢٥٨هـ)، تح: محمَّد عبد الخالق عضمية، القاهرة، ١٩٩٤م: ٢/ ١٥٢
(٤) المقتضب: ٢/ ١٥٢.

وقعت والألف فيها، فقد وجب ألَّا يكون فيها في موضع الرفع إعراب؛ لأنَّه لا انقلاب معها»[1].

الثاني: هو قول الكوفيِّين: «الألف هي الإعراب، وكذلك الواو والياء في التثنية والجمع»[2].

وهذا هو سبب مجيء المثَّنى مرفوعًا، وعلامة رفعه الألف؛ لأنَّ الألف تجانس الفتحة التي هي للنصب: «ومن المتَّفق عليه أنَّ الألف منها تولد الفتحة التي في علامة النصب؛ لأنَّ أكثر العلماء على أنَّ هذه الحركات الثلاث مأخوذة من الواو والياء والألف. فالفتحة من الألف، والضمَّة من الواو، والكسرة من الياء. وقد قال بعضهم: الألف من الفتحة، والكسرة من الياء، والضمَّة من الواو»[3].

وقد أوضح سيبويه سبب هذا التأويل من جهلة اللفظ، والمعنى بقوله: «واعلم أنَّك إذا ثنَّيت الواحد لحقته زيادتان: الأولى منهما حرف المدِّ واللين، وهو حرف الإعراب، غير متحرِّك ولا منوَّن، يكون في الرفع ألفًا، ولم يكن واوًا ليفصل بين التثنية والجمع الذي على حدِّ التثنية»[4].

وأجاب الزجَّاجيّ عن ذلك السؤال أيضًا بقوله: «إنَّما جعلت الألف في رفع الاثنين؛ لأنَّ الرفع أوَّل الإعراب؛ ولأنَّه سمة الفاعل والمبتدأ ومضارعهما، والتثنية أوَّل الجموع؛ لأنَّ معناها ضمُّ شيء إلى شيء.. والحروف المتولِّدة عنها الحركات هي هذه التي ذكرت الواو والألف والياء، ولو جعل رفع الاثنين بالواو، كان يلزم أن يجعل رفع

(١) المقتضب: ٢/ ١٥٢.
(٢) الإيضاح في علل النحو: ١٢٣.
(٣) المصدر نفسه: ١٢٣.
(٤) الكتاب: ١/ ١٧.

الجمع أيضًا بالواو؛ لأنَّ الباب واحد، وما وجب للتثنية، وجب للجمع، فلو فعلت ذلك لم يكن بين التثنية الجمع فرق»[١].

وقد أوضح الدكتور مهدي المخزومي أنَّ هذه الحروف ما هي إلَّا الحركات نفسها دوال على المعاني الإعرابيَّة، بقوله: «وليس في العربيَّة غير هذه الحركات الثلاث دوال على المعاني الإعرابيَّة، وقد اعترضت سبيل النحاة علامات ظنُّوا أنَّها مستقلَّة عنها، ورأوها تقوم مقام الحركات في الإعراب عن كون الكلمة مسندًا إليه، ومضافًا إليه، أو خارجًا عن نطاق الإسناد والإضافة، كالواو في (أخوك) ومثيلاتها، وفي (زيدون)، والألف في (أخاك) ومثيلاتها، والياء في (الزيدَين) مثنى، وفي (الزيدينَ) جمعًا، والثابت أنَّه ليس بين الحركات وهذه الأحرف من فرق إلَّا في الكمِّ الصوتيّ، وأمَّا الكيف فهي هي، ولا فرق بين هذه وتلك، فالحركات أصوات مدٍّ قصيرة، والأحرف أصوات مدٍّ طويلة»[٢].

وقد أكَّد بروكلمان بقاء الحركات الطويلة في ألفاظ القرابة (أب، أخ، حم)؛ للدلالة على لام الكلمة الساقطة، وقبل الاتِّصال بالضمائر[٣].

والأسماء التي تُعرَب بالحروف هي:

(١) الإيضاح في علل النحو: ١٢٤.

(٢) في النحو العربي نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، دار الرائد، بيروت- لبنان، ط٢، ١٩٨٦م: ٦٨.

(٣) ينظر: فقه اللغات السامية، كارل بروكلمان، تر: د. رمضان عبد التواب، مطبوعات جامعة الرياض، ١٩٧٧: ١٠١.

أولًا: الأسماء الستَّة

لـمَّا كانت الأسـماء السـتَّة، وهي: (أبوك، أخوك، هَنُوك، فـوك، ذو مال) لا تُعرب بحـركات قصيرة، بل بحـركات طويلة، أو بالحروف، بحسـب تعبـير القدماء، عدَّت علامـات فرعيَّـة، وأدرجـت ضمـن الأبـواب التـي خرجت عـن القاعـدة العامَّة في الإعـراب[1]، والثابت: أنَّ إعراب هذه الفئة من الأسـماء بهذه الطريقة ليس مطردًا فيها على المستوى نفسه، فإعراب (الهن) بالحروف غير معهود، أو غير مشهور فيها كأخواتها، إذ لم يورد النحوُّيون على ذلك أيّ شـاهد على مثال هذا الاسـتعمال من الشـعر، ولا من النثـر، والمعهـود فيها الإعـراب بالحركات القصـيرة[2]، وفيه لغتان: الإتمـام والنقص، والنقـص أحسـن، «فالإتمام هو الإعراب بالحروف الثلاثـة.. والنقص أن تحذف لامه، ويعرب الحركات الظاهرة على العين وهي النون»[3].

ونقل الأشـمونيّ عدم إجازة الفرَّاء لهذا[4]، وقد أسقطها الزجَّاجيّ[5]، والسهيلـيّ، وعدَّها من الأسماء المعتدلة[6]، وقولهم إنَّ (الُهنَّ) تُعرَب بالحركات مردود بما نقله سيبويه عـن العرب: «واعلـم أنَّ من العرب من يقـول: هذا هَنُـوك، ورَأَيْتُ هَنَـاك، ومَرَرْتُ

(١) إعراب الأسـماء السـتَّة أصله وتطوُّره، فوزي حسـن الشـايب، مجلَّة جامعة الملك سعود، مجلَّد ١٠، الآداب (٢)، ١٩٩٨م: ٣٢١-٣٢٢. (بحث).

(٢) ينظر: إعراب الأسماء الستَّة: ٣٢٢.

(٣) شرح الأشـمونيّ على ألفيَّة ابن مالك، تح: محمَّد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٥٥م: ١/ ٢٩.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٢٩.

(٥) ينظر: الجمل، الزجَّاجيّ، تصحيح: ابن شنب، مطبعة جول كربونل، الجزائر، ١٩٢٩م: ٣.

(٦) ينظر: نتائج الفكر، أبو القاسـم عبد الرحمن عبد الله السـهيليّ (٥٨١هـ)، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمَّد معوَّض، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٩٩٢م: ٧٦.

بِهَنِيْك»[1]، ومن كلام سيبويه يتَّضح لنا أنَّ إعراب (الهنّ) بالحروف هو لبعض القبائل فقط، فليس شائعًا ولا معروفًا عند أكثر العرب كما هو الحال بالنسبة لأخواتها[2]، وتبع سيبويه ابن مالك، وهو عنده قليل[3].

قال: «وقد جرت عادة أكثر النحويِّين أن يذكروا (الهنّ) مع هذه الأسماء، فيوهِم ذلك مساواته مع الهُنَّ في الاستعمال، وليس كذلك، بل المشهور فيه إجراؤه مجرى يدٍ في ملازمة النقص، إفرادًا وإضافة، وفي إعرابه بالحركات، كما روي أنَّ النبيّ ﷺ قال: «**مَنْ تعزَّى بعزاء الجاهلية؛ فأعضوه بهَنُ وأبيه، ولا تكنُوا**»[4]..»[5].

سبب إعراب هذه الأسماء بالحروف:

ذهب النحوُّيون إلى عدَّة مذاهب في سبب إعرابها بالحروف، هي:

١. مذهب عبد القاهر الجرجانيّ أنَّ إعرابها بالحروف؛ لاستثقالهم الحركات على حروف اللين[6].

٢. مذهب ابن يعيش أنَّ السبب في ذلك، أي: «جعل إعرابها بالحروف، كالعوض من حذف لاماتها في حالة إفرادها»[7].

(١) الكتاب: ٣/ ٣٦٠.
(٢) ينظر: إعراب الأسماء الستَّة، أصله وتطوُّره: ٣٢٣.
(٣) ينظر: شرح التسهيل، ابن مالك (٦٧٢هـ)، تح: عبد الرحمن السيِّد، ومحمَّد بدوي المختون، هجر للطباعة، ط١، ١٩٩٠م: ١/ ٤٤.
(٤) مسند أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وسعيد اللحَّام، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٩م: ٣٥/ ١٥٩ حديث (٢١٢٣٥).
(٥) شرح التسهيل: ١/ ٤٤.
(٦) المقتصد في شرح الإيضاح، عبد القاهر الجرجانيّ، تح: كاظم بحر المرجان، دار الرشيد، د.ط، ١٩٨٢م: ١/ ١٠٣
(٧) شرح المفصَّل، ابن يعيش النحو (٦٤٣هـ)، المطبعة المنيريَّة، مصر، د.ط: ١/ ٥١.

٣. أمَّـا أبو البركات الأنباريّ فيقول: «إنَّما أُعربت بالحروف توطئةً لما يأتي في باب التثنيـة والجمـع»[١]. وقد وافق الرضيّ ابن الأنبـاري في ما ذهب إليه، وعلَّل ذلـك بقولـه: «لأنَّهـم علموا أنَّهـم يحوجون إلى إعرابهـا بها؛ لاسـتيفاء المفرد للحـركات، والحروف وإن كانت فروعًا للحركات في باب الإعراب؛ لثقلها، وخفَّة الحركات، إلَّا أنَّها أقوى من حيث تولُّدها منها، فاستبدَّ بالحركات المفرد الأول، وإنَّـما كانت الحروف أقـوى؛ لأنَّ كلَّ حرف منهـا كحرَكَتين أو أكثر، فكرهوا أن يستبدَّ المثنى والمجموع مع كونهما فرعَين للمفرد بالإعراب الأقوى، فاختاروا من جملة المفردات هذه الاسـماء، وأعربوها بهـذا الأقوى، ليثبت في المفـردات الإعراب بالحركات التي هي الأصل في الإعراب، وبالحروف التي هي أقوى منها، مع كونها فروعا لها»[٢].

اختلاف النحويِّين في إعراب هذه الأسماء:

ذهب النحويُّون في ذلك مذاهب وهي:

١. مذهـب الكوفيِّين: أنَّها معربة بالحركات على ما قبل حروف العلَّة، وبالحروف أيضًا، وهو ما عبَّروا عنه بالإعراب من مكانَين[٣].

٢. مذهـب البصريِّـين، ومعهم الأخفش، في أحـد القولَين أنَّهـا معربة من مكان

(١) أسرار العربيَّة، أبو البركات الأنباريّ (٥٧٧هـ)، محمَّد بهجت البيطار، مطبعة الترقِّي، دمشـق، د. ط، ١٩٥٧م: ٤٣.

(٢) شرح الرضيّ على الكافية، الرضيّ الاسترآباذيّ، تح: يوسف حسن، ط٢، ١٩٩٦م: ١/ ٧٩-٨٠.

(٣) ينظر: الإنصاف في مسـائل الخلاف بين النحويِّين البصريِّين والكوفيِّين، أبو البركات الأنباريّ (٥٧٧هـ)، تـح: جودة مـبروك، ورمضان عبد التـوَّاب، الخانجـيّ، القاهـرة، ط١، ٢٠٠٢م: ١/ ١٣-١٦ (م/ ٢).

واحد، وهو أنَّ الواو والألف والياء حروف الإعراب[1].

٣. نقل الرضيّ ما ذهب إليه سيبويه من أنَّ «هذه الأسماء ليست معربة بالحروف، بل بحركات مقدَّرة على الحروف، فإعرابها كإعراب المقصور، لكن أتبعت في هذه الاسماء حركات ما قبل حروف إعرابها، حركات إعرابها، كما في (امرئ)، و(ابنم)، ثمَّ حُذفت الضمَّة للاستثقال، فبقيت الواو ساكنة، وحُذفت الكسرة أيضًا للاستثقال، فانقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها، وقلبت الواو ألفًا لتحرُّكها وانفتاح ما قبلها»[2].

٤. مذهب الربعيّ[3]: أنَّها إذا كانت مرفوعة فيها نقل بلا قلب، وإذا كانت منصوبة ففيها قلب بلا نقل، وإذا كانت مجرورة ففيها نقل وقلب[4].

٥. مذهب المازنيّ (ت٢٤٩هـ): أنَّ الباء في قولهم: (أبوك) حرف إعراب، وإنَّما الواو والياء نشأت من إشباع الحركات[5].

(١) ينظر: الإنصاف: ١/ ١٣ (م/ ٢).

(٢) شرح الرضيّ على الكافية: ١/ ٧٧.

(٣) هو عليّ بن عيسى بن فرج بن صالح الرَّبعيّ، أحد أئمَّة النحويِّين، وحُذَّاقهم الجَيِّدي النظر، الدقيقي الفهم والقياس، أخذ عن السيرافيّ، ورحل إلى شيراز، فلازم الفارسيّ عشر سنين، ثمَّ رجع إلى بغداد إلى أن توفِّي سنة (٢٤٠هـ)، ومن تصانيفه: البديع في النحو، التنبيه على خطأ ابن جنِّيّ في تفسيره شعر المتنبي، شرح الإيضاح لأبي عليّ الفارسيّ في النحو، شرح البلغة، شرح مختصر الجرميّ. ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلِّكان (٦٨١هـ)، تح: إحسان عبَّاس، دار صادر، بيروت، د.ط: ٣/ ٣٣٦، بغية الوعاة في طبقات اللغويِّين والنحاة، جلال الدين السيوطيّ، تح: د. محمَّد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ، ط١: ٢/ ٨١.

(٤) ينظر: الإنصاف: ١/ ١٤ (م/ ٢)، همع العوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطيّ (٩١١هـ)، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م: ١/ ١٢٦.

(٥) ينظر: الإنصاف: ١/ ١٤ (م/ ٢)، الهمع: ١/ ١٢٦.

٦. مذهب الأخفش في أحد قولَيه، وتابعه المبرِّد[١] أنَّ الواو والياء والألف ليست بحروف إعراب، ولكنَّها دِلال على الإعراب[٢].

٧. مذهب أبي عليّ الفارسيّ: «أنَّها حروف إعراب، وتدلُّ على الإعراب»[٣].

٨. مذهب الرضيّ في قوله: «الأقرب عندي أنَّ اللام في أربعة منها، وهي: أبوك، وأخوك، وحموك، وهنوك، أعلام للمعاني المتناوبة كالحركات، وكذا العين في الباقيين منها، أعني: فوك، وذو مال، فهي في حال الرفع: لام الكلمة أو عينها، وعلم العمدة، وفي النصب والجرِّ: علم الفضلة والمضاف إليه، فهي مع كونها بدلًا من لام الكلمة أو عينها: حرف إعراب»[٤].

وقد علَّق فوزي الشايب على هذه المذاهب بقوله: «ولكن على الرغم من اتِّساع شقَّة الخلاف بين المذهب البصريّ والكوفيّ، فإنَّ هناك على ما يبدو أرضيَّة مشتركة تجمعها، وتجسر الفجوة بينهما، فالظاهر من مذهب سيبويه أنَّ لهذه الأسماء إعرابَين كما يقول الكوفيُّون تمامًا، ولكن الفرق بينهما أنَّ هذين الإعرابَين لفظيَّان ظاهران عند الكوفيِّين، أمَّا عند سيبويه وجمهور البصريِّين، فأحدهما لفظيّ ظاهر بالحروف، والآخر تقديريّ بالحركات.. وعليه فالفرق بينهما بهذا الاعتبار فرقٌ شكلٍ محض»[٥].

وهناك من المحدثين من أنكر أصالة الإعراب بالحروف، وهو الدكتور إبراهيم أنيس عندما قال: «إنَّ ما سمَّاه النحاة إعرابًا بالحروف، لا يكاد يمتُّ لحقيقة اللغة بصِلَة

(١) ينظر: المقتضب: ٢/ ١٥٢
(٢) ينظر: الإنصاف: ١/ ١٣ (م/ ٢)، الهمع: ١/ ١٢٦.
(٣) شرح الرضيّ على الكافية: ١/ ٧٩.
(٤) المصدر نفسه: ١/ ٧٦-٧٧.
(٥) إعراب الأسماء الستَّة، أصله وتطوُّره: ٣٣٧.

ولا يكاد يعدو.. أنَّه كان لبعض الكلمات المعيَّنة..»[1].

أمَّا رأي الأستاذ إبراهيم مصطفى في إعراب هذه الأسماء، فهو: أنَّها من الأسماء الخمسة بإسقاط (هَنُ)، وهي عنده: (الأب، الأخ، والفم، وكلمة ذو)، ويزيدون عليها كلمة (هَنُ) بمعنى متاع، ويسمُّونها الأسماء الستَّة»[2].

وزاد أيضًا: «ويجعلون الحروف في الباب نائبة عن الحركات في الدلالة على أوجه الإعراب، فالرفع بالواو، والنصب بالألف، والجرُّ بالياء، ونقول إنَّه لا حاجة إلى التفصيل والتطويل، وإنَّما هي كلمات معربة كغيرها من سائر كلمات: الضمَّة للإسناد، والكسرة للإضافة، والفتحة في غير هذَين، وإنَّما مُدَّت كلّ حركة، فنشأ عنها لينها، وسبب ذلك أنَّ كلمَتَي (ذو، وفا) وضعتها على حرف واحد، وبقيَّة كلمات الباب وُضِعت على حرفَين، الأوَّل منها حلقي، تعلم أنَّ حروف الحلق ضعيفة في النطق، قليلة الحظِّ في الظهور، فليس لعضل الحلق من المرونة والقدرة على النطق وتحديد المخارج، ما للسان والشفتَين، ومن عادة العرب أن تستروح نطق هذه الكلمات، وأن تجعلها على ثلاثة أحرف في أغلب الأمر، فمَدَّت في هذه الكلمات حركات الإعراب، ومطلتها لتعطي الكلمة حظًّا من البيان في النطق، وليس في العربيَّة اسم معرب بُنِي على حرف أو حرفَين، أحدهما حلقيّ، إلَّا وهذا حكمه»[3].

ودليل آخر على رأيه، هو قوله: «ويؤنسك بهذا أنَّ ما يُنوَّن من هذا الكمات أو يوصل بأل، يعرب بالحركات من غير لين، مثل: أبٌ، أخٌ، والأبُ، والأخُ؛ وذلك لأنَّ الكلمات قد طالت في النطق شيئًا بالتنوين وأل، فأغنى ذلك عن مدِّ الحركة الأخير

(١) من أسرار العربيَّة: ٢٥٨.
(٢) إحياء النحو، إبراهيم مصطفى، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د.ط، ١٩٣٧م: ١٠٨.
(٣) إحياء النحو: ١٠٨-١٠٩.

إحداث لينها بعدها، وقد حذف التنوين من (أب، أخ) ولم يكونا مضافَين، ولا فيهما (ال)، فعادت الألف، فقالوا: (لا أبا لك) و(لا أخا لك)، وروَوا:

أهَدَمُوا بَيْتَكَ لا أَبَا لَكَ
وحَسِبُوا أَنَّكَ لا أَخَا لَكَ[1]

فاضطرب النحاة؛ لأنَّهم لا يرون إعراب الأسماء الخمسة بالحروف، إلَّا حين تكون مضافًا، قالوا إنَّ اللام زائدة، والكلمة مضافة لما بعدها، ولكن يستدعى أن تكون معرفة، و(لا) لا تعمل إلَّا في نكرة، فكانت معضلة نحويَّة طال فيها الجدل لتخريج المثلَين أو عدّهما شاذَّين، ولا شذوذ ولا عضال، وإنَّما هي قاعدة مطردة في هذه الكلمات: إذا أفردت غير منونة، أُطلقت الحركات في آخرها إطنابًا فيها، وتحقيقًا لها»[2].

والثابت أنَّ ما ذهب إليه إنَّما هو مذهب المازنيّ بقوله: «وما قرَّرناه في إعراب هذه الأسماء إنَّما هو مذهب الإمام أبي عثمان المازني.. تراه وغيره من مذاهب إعرابها في كتاب الإنصاف لابن الأنباريّ[3]، وجمع الجوامع للسيوطيّ»[4].

وقد ردَّ الدكتور عبد الوارث سعيد هذا التفسير الذي ذهب إليه الأستاذ بقوله: «وهو بذلك يتجاهل كلَّ الحقائق الصوتيَّة التي يثبتها تصريف هذه الأسماء بالتثنية والجمع، إذا ثنيت الواو في معظم الصيغ (ذوا، ذواتا، ذوو.. ذوات، أفواه، أخوان، إخوة، أبوان أبوة.. الخ)، ثمَّ لماذا لم يعاملوا (غد) نفس المعاملة مع أنَّها على حرفَين أوَّلهما من حروف الحلق؟ ومع أنَّه ادَّعى أنَّه (ليس في العربيَّة اسم بني على حرف أو حرفَين

(١) الكتاب: ١/ ٣٥١، ينظر: الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ، ط٢، ١٩٦٧م: ٦/ ١٢٨. على لسان الضَّب.
(٢) إحياء النحو: ١١٠.
(٣) ينظر: الإنصاف: ١/ ١٤، م/ ٣.
(٤) ينظر: إحياء النحو: ١١٠-١١١.

أحدهما حلقيّ، إلَّا وهذا حكمه)، كان يكفيه أن يعتبر بتلك الأسماء شاذَّة في موضعها وفي إعرابها»[1].

فالأستاذ في كلِّ هذا أراد أن يثبت أصله الذي ذهب إليه، ألَا وهو أنَّ الإعراب يكون بالحركات، إذ الضمَّة علم الإسناد، والكسرة علم الإضافة، والفتحة الحركة الخفيفة المستحبَّة لدى العرب.

أمَّا الشيخ يوسف كركوش، فقال في الأسماء الستَّة: «هي: أب، أخ، حَم، فو، ذو، هَن، هذه الأسماء إن جاءت في الجملة غير مضافة ترفَع بالضمَّة، وتنصَب بالفتحة، وتجرُّ بالكسرة مثل هذا أبٌ، ورأيْتُ أبًا، ونظرتُ إلى أَبٍ.

وإنْ جاءت مضافة إلى غير ياء المتكلِّم، فبعض العرب يرفعها بالضمَّة، ويجرّها بالكسرة، وينصبها بالفتحة، مثل: هذا أبُكَ، ورأيْتُ أَبَكَ، وسَلَّمْتُ على أبِكَ، والبعض الآخر من العرب يعربها بهذه الحركات مشبعة، فتكون الضمَّة واوًا، والفتحة ألفًا، والكسرة ياءً، مثل: جاء أبُوكَ، ورأيْتُ أبَاكَ، وسلمتُ على أبِيكَ»[2].

فهو لم يضف جديدًا إلَّا نقله للغات التي جاءت عن العرب، ولم يحذف (هَنُ)، كما فعل إبراهيم مصطفى.

(١) إصلاح النحو: ١١٠.
(٢) رأي في الإعراب: ٩٠.

ثانيًا: المثنَّى وجمع المذكَّر السالم

علامة الإعراب فيهما كان موضع خلاف بين النحويِّين، وفي مذاهب، هي:

١. «ذهب الكوفيُّون إلى أنَّ الألف والواو والياء في التثنية والجمع بمنزلة الفتحة والضمَّة والكسرة، في أنَّها إعرابٌ، وإليه ذهب أبو عليّ قُطرب»(١).

٢. مذهب البصريِّين، إذ ذهبوا إلى «أنَّها حروف إعراب»(٢).

٣. مذهب الأخفش والمازنيّ والمبرِّد، هو: «أنَّها ليست بإعراب، ولا حروف إعراب، ولكنَّها تدلُّ على الإعراب»(٣).

٤. مذهب أبي عليّ الجرميّ: «أنَّ انقلابها هو الإعراب»(٤).

٥. مذهب سيبويه، في قوله: «واعلم أنَّك إذا ثنَّيت الواحد لحقتهُ زيادتان: الأولى منهما حرف المدِّ واللين، وهو حرف الإعراب غير متحرِّك ولا منوَّن، يكون في الرفع ألفًا، ولم يكن واوًا ليفصل بين التثنية والجمع الذي على حدِّ التثنية»(٥).

وقد فسَّره الصيمريّ (٤٣٦هـ) بقوله: «واعلم أنَّ الألف والياء في التثنية، والواو والياء في الجمع عند سيبويه حروف إعراب، والإعراب مقدَّر عليها، وهو الصحيح

(١) الإنصاف: ١/ ٢٥ (م/ ٣).
(٢) المصدر نفسه: ١/ ٢٥ (م/ ٣).
(٣) المصدر نفسه: ١/ ٢٥ (م/ ٣).
(٤) المصدر نفسه: ١/ ٢٥ (م/ ٣).
(٥) الكتاب: ١/ ١٧.

وإنَّما كانت كذلـك؛ لأنَّ الإعراب حقُّه أن يكون الإعراب بعدها، وهو مقدَّر فيهما، كما قُدِّر في الأسماء المقصورة»[١].

أمَّا رأي الأستاذ فيه، فهو أنَّ «الضمَّة فيه علم الرفع، والواو إشباع، والكسرة علم الجرِّ، والياء إشـباع؛ وأغفل الفتح؛ لأنَّه ليس بإعراب، فلم يقصد إلى أن يُجعل له علامة خاصَّة، واكتفى صورَتَين في هذا الجمع» [٢].

أمَّا إعراب المثنَّى، فلم يجد تأويلًا، فعَدَّه شاذًّا، فقال: «ولم يبقَ من العلامات الفرعيَّة إلَّا باب المثنَّى، ونقرِّر أنَّه قد شـذَّ عن أصلنا، ولكن باب التثنية في العربيَّة غريب كباب العدد، إذ يذكَّر فيه المؤنَّث ويؤنَّث المذكَّر»[٣].

أمَّا الشـيخ يوسـف كركوش، فقال في المثنى: «شـذَّ في إعرابه عن ذلك، فهو يُرفع بالألـف، ويجـرُّ بالكسرة المشـبعة، وهي اليـاء، ويُنصب كذلـك بالياء إلحاقًـا، وإليك باب إعـراب المثنى، السَّـيَّارتَانِ مُسْرِعَتَانِ، وضعـتُ أدواتي في حقيبتَينِ، صَنَـعَ النَّجَّارُ شُبَاكَينِ»[٤].

أمَّا رأيه في علامة جمع المذكَّر السـالم، فقال: «يُرفع بالضمَّة المشـبعة، فتكون الواو، ويجرُّ بالكسرة المشـبعة، فتكون الياء، وأُهملت الفتحة لأنَّها ليست علامة إعراب، مثل: نَجَح الْمُجْتَهِدونَ، وسلَّمتُ على القَادِمِينَ، وأَكْرمْتُ الْمُجْتَهِدِينَ»[٥].

(١) التبصرة والتذكرة، أبو محمَّد عبد الله بن عليّ بن إسحاق الصيمريّ، تح: فتحي أحمد مصطفى عليّ الدين، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٢م: ١/ ٨٨-٨٩.
(٢) إحياء النحو: ١١١.
(٣) المصدر نفسه: ١١٣.
(٤) رأي في الإعـراب، يوسـف كركـوش، تقديم: د. سـعيد جاسـم الزبيديّ، دار أسـامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ٢٠٠٣م: ٩١.
(٥) المصدر نفسه: ٩٠.

ثالثًا: جمع المؤنَّث السالم

وهـذا الباب أيضًا من أبـواب النيابة، «فإنَّ نصبه بالكسرة نيابـةً على الفتحة، حملًا لنصبـه عـلى جرِّه، كـما حمل نصب أصلـه جمع المذكَّر السـالم عـلى جـرِّه»[1]، وقد جوَّز الكوفيُّون النصب بالفتحة في جمع المؤنَّث السالم مطلقًا[2].

أمَّا هشـام بن معاوية، فأجاز الفتح في ما حُذِفـت لامه: «ومنه قول بعض العرب: (سـمعتُ لغاتهم)، ومحلّ هذا القول ما لم يرد إليه المحذوف، فإن رُدَّ إليه نُصِب بالكسرة (كَسَنَوَات، وعِضَوات)»[3].

أمَّـا ابـن جنِّيّ فقد بـيَّن أن لا ضرورة لإعطـاء النصب للكـسرة إذا أمكن، بقوله: «وأعلم أنَّ العرب تؤثِر من التجانس والتشـابه وحمل الفرع على الأصل.. ألَا ترى أنَّهم لَـمَّا أعربـوا بالحروف في التثنية والجمع الذي على حدِّه، فأعطَـوُا الرفع في التثنية الألف والرفـع في الجمع الواو والجرّ فيهما اليـاء، وبقي النصب لا حرف له، فيُجاز بِهِ جذبوه إلى الجرِّ فحملـوه عليه دون الرفع.. ففعلوا ذلك ضرورةً، ثمَّ لـمَّا صاروا إلى جمع التأنيث، حملـوا النصب أيضًا عـلى الجرِّ، فقالوا: ضربـت الهنداتِ، كما قالوا: مـررت بالهندات، ولا ضرورة هنـا؛ لأنَّهـم قـد كانـوا قادريـن عـلى أنَّ لفتحـوا التـاء، فيقولـوا: رأيت الهنـداتَ، فلـم يفعلـوا ذلك مـع إمكانـه، وزوال الـضرورة التي عارضـت في المذكَّر عنه»[4].

(١) الهمع: ١/ ٧٧.
(٢) ينظر: شرح الأشمونيّ: ١/ ٤٠.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٠.
(٤) الخصائص: ١/ ١١١.

وقد حكى الكوفيُّون في جمع المؤنَّث السالم، النصب بالفتحة «في غير محذوف اللام، في قولهم: استأصلَ الله عِرقَاتَهم بفتح التاء، وكسرها أشهر، فإمَّا أن يقال أنَّه مفرد، والألف للإلحاق بدرهم، أو يقال: إنَّه جمع فُتِحت تاؤه شاذًّا، فالعرق إذن، كالبِوَان، مُذكَّر له جمع مكسَّر، وهو العروق، جُمع بالألف والتاء»(١).

إنَّ اشتراك جمع المؤنَّث السالم بنهاية واحدة في حالَتَي النصب والجرِّ يعلِّله بروكلمان بقوله: «اشترك جمع المؤنَّث السالم في حالَتَي الجرِّ والنصب في الإعراب بنهاية واحدة، فإنَّه يرجع إلى سبب صوتيّ خالص»(٢).

أمَّا رمضان عبد التوَّاب فيُرجعه إلى اجتماع متماثلين يحتاجان إلى جهد عند تحريك اللسان، وفي النطق بهما كلمة واحدة، ولتيسير هذا المجهود العضليّ، يقلب أحد الصوتَين صوتًا آخر(٣).

فمن ذلك «ومن المخالفة الصوتيَّة المؤثِّرة في العربيَّة كذلك: المخالفة بين حركَتَي الفتح المتتاليين إذا كانت الأولى منهما طويلة، إذ تتحوَّل الثانية في هذه الحالة إلى كسرة، فالأصل في نون المثنَّى هو الفتح.. بل إنَّ نصب جمع المؤنَّث السالم بالكسرة ليفسَّر بهذا القانون، أي إنَّ الأصل هو نصب هذا الجمع بالفتحة، بدليل ما رواه الكوفيُّون عن العرب من قولهم: سمعتُ لُغاتَهم»(٤).

أمَّا الأستاذ إبراهيم مصطفى، فقد علَّل وجود صورَتَين للإعراب، واعتناء العرب بالجرِّ وإغفالهم النصب، أنَّ «جمع المؤنَّث السالم رُفِع بالضمَّة، وجُرَّ بالكسرة، ثمَّ أغفل

(١) شرح الرضيّ على الكافية: ٣/ ٣٩١.
(٢) فقه اللغات السامية: ١٠١.
(٣) ينظر: التطوُّر اللغويّ مظاهره وعلله وقوانينه، رمضان عبد التوَّاب، الخانجيّ، القاهرة، ط٢، ١٩٩٠م: ٦٤.
(٤) المصدر نفسه: ٦٥-٦٦.

الفتح فيه أيضًا، كما أغفل في جمع المذكر السالم وكانت المماثلة في الجمعية داعية للمشابهة في مسلك الإعراب»[1].

أمَّا ما ذهب إليه الأستاذ في مسألة المماثلة الجمعيَّة، فهو عينه ما ذهب إليه ابن جنِّيّ.

أمَّا الشيخ يوسف كركوش، فقال في علامات جمع المؤنَّث السالم: «يُرفَع بالضمَّة، ويُجرُّ بالكسرة، وأُهملت الفتحة في حالة النصب مماثلة له بجمع المذكَّر السالم، وإليك أمثلة إعرابه: نَجَحَتِ الطَالباتُ، ودَرَّسَتِ المُعَلِّمَةُ الطالباتِ، ونظرتُ إلى الطالباتِ»[2]، فهو بهذا يتَّفق تمامًا مع الأستاذ إبراهيم مصطفى.

(١) إحياء النحو: ١١١.
(٢) رأي في الإعراب: ٩٠.

رابعًا: الممنوع من الصَّرف

حكم الممنوع هو الرفع وعلامته الضمَّة، والنصب وعلامته الفتحة، والجرُّ وعلامته الفتحة بدل الكسرة، «فالذي لا ينصرف من الأسماء ما امتنع تنوينه لسببَين، كأحمد وإبراهيم وعمران وعمر وطلحة ومعدي كرب، وأحمد وسكران وثلاث، أو لسبب بمنزلة سببَين كصحراء، ومساجد، فهذا النوع إذا جُرَّ نابت الفتحة فيه عن الكسرة؛ لأنَّه لو جُرَّ بالكسرة لا تكون إعرابيَّة إلَّا مع تنوين أو ما يعاقبه من الإضافة والألف واللام، ولذلك إذا أضيف أو دخل عليه الألف واللام، جُرَّ بالكسرة؛ لزوال التوهم»[1].

وعلَّل أبو البركات الأنباريّ سبب حمل الجرِّ على النصب في ما لا ينصرف بقوله: «لأنَّ بين الجرِّ والنصب مشابهة، ولهذا حمل الجرُّ على النصب في التثنية وجمع المذكَّر، والمؤنَّث السالم، فلمَّا حمل الجرُّ على النصب في تلك المواضع، فكذلك يُحمل الجرُّ على النصب ههنا»[2].

فمثال ما أضيف قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: الآية ٤].

ومثال ما دخلت عليه (ال) التعريف قولك: (مررتُ بالأحمدِ)»[3].

(١) شرح التسهيل: ١/ ٤١، وينظر: شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن مالك (٧٦٩هـ)، تح: محمَّد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠م: ٣/ ٣٢١، شرح الأشمونيّ: ١/ ٤١.

(٢) أسرار العربية: ٣٠٩-٣١٠.

(٣) ينظر: شرح ابن عقيل: ٣/ ٣٢١.

ويقول ابن عصفور الأشبيليّ: «خُفِضَت الأسماء التي لا تتصرَّف بالفتحة؛ لأنَّها لـمَّا أشبهت الأفعال وحُكِمَ لها بحكمها فلم تُنوَّن ولم تخفض كالأفعال، حُمِل فيها الخفض على النصب، كما أنَّه لـمَّا تعذَّر النصب حمل على الخفض للشَّبه الذي بينهما»[1].

وما ذهب إليه الأستاذ في هذا الباب لا يخرج عمَّا ذهب إليه النحويون، إذ قال: «إنَّ هذا الاسم لـمَّا حرم من التنوين، أشبه -في حال الكسر- المضاف إلى ياء المتكلِّم، إذ حذفت يـاؤه، وخذفها كثير جدًّا في لغة العرب، فأغفلوا الإعراب بالكسرة، والتجأوا إلى الفتح ما دامت هذه الشبهة، وحتَّى إذا أمنوها بأيِّ وسيلة عادوا إلى إظهار الكسرة، وذلك إذا بُدئت الكلمة بال، أو اتبعت بالإضافة، أو أعيد تنوينها لسبب، فليس مع واخد من هذه الأشياء الثلاثة شبه الإضافة إلى ياء المتكلِّم، كما هو واضح»[2].

أمَّـا مـا قاله بأنَّـه مع النحويِّـين الذين قالـوا إنَّ الفتحـة فيه علامة إعـراب، فهذا القـول لا وجـود له في أقوال النحويِّين، وإنَّـما ما قالوه هو أنَّه جُـرَّ بالفتحة، لئلَّا يتوهم أنَّـه منبـي؛ لأنَّ الكسرة لا تكـون علامة إعراب إلَّا مـع التنوين أو الألـف واللام، أو الإضافـة، فلـمَّا منـع الكسر حمل جـرُّه على نصبه، فجُـرَّ بالفتحة كما ينصب بهـا[3]، فقد يكون ما قاله الأستاذ بناءً على الأصل، وهو البناء على الكسر، فلما لم يجز، قال ببنائه على الفتحة.

أمَّا رأي الشـيخ يوسف كركوش في إعراب الممنوع من الصرف، فكان رأيًا مشابهًا لرأي الأسـتاذ إبراهيـم مصطفى، حيث قـال: «يُرفع الممنوع من الـصرف بضمَّة، وفي حالـة كونه فضلة، يُعطى فتحة، ويجرُّ بفتحة، ومن حقِّه أن يجرَّ بالكسرة؛ دفعًا للالتباس

(١) شرح جمل الزجَّاجيّ، ابن عصفور الأشبيليّ (ت٦٩٩هـ)، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م: ١/ ٥٧.
(٢) إحياء النحو: ١١٢.
(٣) ينظر: الهمع: ١/ ٨٦.

بالاسم المجرور المضاف إلى ياء المتكلِّم المحذوفة، جُرَّ بالفتحة، فلو قلت: يا خَادمَ، فيلتبس المراد، هل خادم هنا منادى مقصود، أو مضاف إلى ياء المتكلِّم وحُذِفت منه الياء؟»[1].

وبهذا يكون الأستاذ والشيخ قد اتَّفقا في مسائل العلامات الفرعيَّة.

(١) رأي في الإعراب: ٩٩.

الخاتمة

وصل البحث إلى النتائج الآتية:

١. لم يحذف الشيخ يوسف كركوش (هنَّ) من الأسماء الستَّة، كما فعل الأستاذ إبراهيم مصطفى.

٢. جعل الأستاذ إبراهيم مصطفى الأسماء الستة خمسة، بإسقاط (هنَّ)، وهي عنده: الأبُ، والأخُ، والحَم، والفم، وكلمة (ذو) يزيدون عليها كلمة (هنٌ) بمعنى متاع، ويسمُّونها الأسماء الستَّة.

٣. عدَّ الشيخ يوسف كركوش المثنَّى شاذًّا في إعرابه، فهو يُرفع بالألف، ويجرُّ بالكسرة المشبعة، وهي الياء، ونصب كذلك بالياء إلحاقًا. وقرَّر الأستاذ إبراهيم مصطفى أنَّه قد شذَّ عن الأصل الذي ذهب إليه، وعدَّ باب التثنية في العربيَّة غربيًا كباب العدد، إذ يُذكَّر فيه المؤنَّث ويؤنَّث المذكَّر.

٤. لا حاجة إلى إعراب بعض الأسماء بالحروف النائبة عن الحركات عند الأستاذ إبراهيم مصطفى، فهو نوع من التطويل والتفصيل، وإنَّما هي عنده كلمات معربة كغيرها من سائر الكلمات: الضمَّة للإسناد، والكسرة للإضافة، والفتحة في غير هذَين، وإنَّما مُدَّت كلُّ حركة فنشأ عنها لينها، وسبب ذلك أنَّ كلمتي (ذو، وفا) وضعتا على حرف واحد، وبقيَّة كلمات الباب وضعت على حرفَين، الأوَّل منها حرف حَلقِي، ونعلم أنَّ حروف الحَلقِ ضعيفة في النطق،

قليلـة الحظِّ في الظهـور، فليس لعضل الحلق من المرونـة والقدرة على النطق، وتحديد المخارج، ما للسـان وما للشـفتين. ومن عادة العرب أن تسـتروح في نطـق الكلمات، وأن تجعلها على ثلاثة أحـرف في أغلب الأمر، فمَدَّت في هذه الكلمات حركات الإعراب ومطقها؛ لتعطي الكلمة حظًّا من البيان في النطق، وليس في العربية اسـم بُنِي على حرف أو حرفَـين: أحدهما حلقيّ، إلَّا وهكذا حكمهُ.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

- إحياء النحو، إبراهيم مصطفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د.ط، ١٩٣٧م.
- أسرار العربيَّـة، أبو البركات الأنباريّ (٥٧٧هـ)، محمَّد بهجت البيطار، مطبعة الترقِّي، دمشق، د.ط، ١٩٥٧م.
- إعراب الأسماء الستَّة أصله وتطوره، فوزي حسن الشايب، مجلَّة جامعة الملك سعود، مجلد١٠، الآداب (٢)، ١٩٩٨م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويِّين البصريِّين والكوفيِّين، أبو البركات الأنبـاريّ (٥٧٧هـ)، تح: جودة مـبروك، ورمضان عبد التـوَّاب، الخانجيّ، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.
- الإيضاح في علل النحو، أبو القاسـم الزجَّاجيّ (٣٤٤هـ)، تح: مازن المبارك،

دار النفائس، بيروت، ط٣، ١٩٧٩م.

- بغية الوعاة في طبقات اللغويِّين والنحاة، جلال الدين السيوطيّ، تح: د. محمَّد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ، ط١.
- التبصرة والتذكرة، أبو محمَّد عبد الله بن عليّ بن اسحاق الصيمريّ، تح: فتحي أحمد مصطفى علي الدين، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٢م.
- التطور اللغويّ مظاهره وعلله وقوانينه، رمضان عبد التوَّاب، الخانجيّ، القاهرة، ط٢، ١٩٩٠م.
- الجمل، الزجَّاجيّ، تصحيح: ابن شنب، مطبعة جول كربونل، الجزائر، ١٩٢٩م.
- الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ، ط٢، ١٩٦٧م.
- الخصائص، ابن جنِّيّ (٣٩٢هـ)، تح: محمَّد عليّ النجَّار، المكتبة العلميَّة، مصر. د.ط، د.ت.
- رأي في الإعراب، يوسف كركوش، تقديم: د. سعيد جاسم الزبيديّ، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمَّان، ٢٠٠٣م.
- شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن مالك (٧٦٩هـ)، تح: محمَّد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠م.
- شرح الأشمونيّ على ألفيَّة ابن مالك، تح: محمَّد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٥٥م.

- شرح التسهيل، ابن مالك (٦٧٢هـ)، تح: عبد الرحمن السيِّد، ومحمَّد بدوي المختون، هجر للطباعة، ط١، ١٩٩٠م.
- شرح الرضيّ على الكافية، الرضيّ الاسترآباذيّ، تح: يوسف حسن، ط٢، ١٩٩٦م.
- شرح المفصَّل، ابن يعيش النحو (٦٤٣هـ)، المطبعة المنيريَّة، مصر، د.ط.
- شرح جمل الزجَّاجيّ، ابن عصفور الأشبيليّ (٦٩٩هـ)، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م.
- شرح قطر الندى وبلِّ الصدى، ابن هشام الأنصاريّ (٧٦١هـ)، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط٤، ٢٠٠٤م.
- الكتاب، سيبويه (١٨٠هـ)، تح: عبد السلام هارون، الخانجيّ، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.
- المقتصد في شرح الإيضاح، عبد القاهر الجرجانيّ، تح: كاظم بحر المرجان، دار الرشيد، د.ط، ١٩٨٢م.
- المقتضب، المبرِّد (٢٥٨هـ)، تح: محمَّد عبد الخالق عضيمة، القاهرة، ١٩٩٤م.
- فقه اللغات السامية، كارل بروكلمان، تر: د. رمضان عبد التوَّاب، مطبوعات جامعة الرياض، ١٩٧٧م.
- في النحو العربيّ نقد وتوجيه، د. مهدي المخزوميّ، دار الرائد، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٦م.

- مسند أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وسعيد اللحَّام، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.
- نتائج الفكر، أبو القاسم عبد الرحمن عبد الله السهيليّ (٥٨١هـ)، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعليّ محمَّد معوَّض، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلِّكان (٦٨١هـ)، تح: إحسان عبَّاس، دار صادر، بيروت، د.ط.
- همع العوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطيّ (٩١١هـ)، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م.

مصادر الثلاثيّ المزيد
في ديوان أبي الحسن الحِلِّيّ الخليعيّ (ق٧هـ)

أ.د. حمزة خضير أفندي
جامعة بابل/كليَّة التربية للعلوم الإنسانيَّة
وسن عليّ حسين

Infinitives of Triliteral Simple Verbs in the Diwan of Abi Al-Hasan Al-Hilli Al-Khalai (D. 7th Century A.H)

Asst. Prof. Dr. Hamza Khudair Afandi
University of Babylon/College of Education for Human Sciences
Wasan Ali Hussein

ملخَّص البحث

المصادر المزيدة كثيرة ومتنوِّعة، منها ما يأتي مزيدًا بحرف واحد، أو حرفَين، أو ثلاثة حروف، وعدَّ اللغويُّون القدماء والمحدثون المصادر الثلاثيَّة المزيدة كلَّها قياسيَّة، ولها مجموعة من القواعد والأصول التي تجري عليها عند تحويلها إلى مصادرها.

الكلمات المفتاحيَّة: مصدر، زيادة، قياسيَّة، أبنية.

Abstract

Augmented infinitives (Al-Masadir Al-Mazida) are numerous and diverse; some are augmented by one letter, while others by two or three. Both classical and contemporary linguists consider all augmented triliteral infinitives to be rule-based (Qiyasiyya). These follow a specific set of rules and morphological principles when transforming verbs into their respective infinitive forms.

Keywords: Infinitive (Masdar), Standard Augmentation (Qiyasi), Morphological Structures (Abniya).

المصادر الثلاثية المزيدة

ذكـر اللغويُّـون القدماء والمحدثـون على أنَّ مصـادر الثلاثيّ المزيد كلُّها قياسـيَّة، وتشمل الأبنية الآتية:

أ. الثلاثي المزيد بحرف واحد أو حرفَين أو ثلاثة حروف

الفعـل الثلاثي المزيـد (أفْعَل) يكـون مصدره (إفْعَال) كأحسـن احسـانًا، أمَّا إذا كان الفعـل معتلّ الآخر، فقلب حرف العلَّة همزة، كأحيا إحياء، وفي حالة مجيء وسـط الفعـل ألفًا، تحذف يعوَّض مكانها بتاء في الآخر، كـ(أقـام إقامة)، ومصدر (فاعل) على (مفاعلـة) و(فعال) و(فيعـال) و(تفعالة)، نحو أقررتُ الأمر تقـرارةً، ومصدر (فَعَّل) عـلى (التَّفعيـل) إذا كان صحيح اللام، و(فعَّـل) المعتلّ الآخر على (تفعلـة)، (الفِعال) و(التَّفعيلة)، ومصدر (تفاعَل) على (تفاعُل)، ومصدر (تُفوعِل) على (تفعل)، ومصدر (تفعَّـل) عـلى (التَفَعُّـل) و(التفعـال)، ومصدر (تُفُعل) عـلى (تفعل)، وربَّـما جاء على (تِفِعال)، ومصدر (انفعل) (انفعال)، ومصدر (افتعل) (افتعال)، ومصدر (اسـتفعل) (استفعال)[1].

المصادر التي جاءت في ديوان الخليعيّ

أ. مصادر الثلاثي المزيد بحرف:

ورد لها أربعة وسبعون لفظًا على خمسة أبنية، نحو:

(١) ينظر: الكتاب: ٤/ ٧٨-٨١، والمقتضب: ٢/ ١٢٦-١٣٠، وأبنية الأسماء والأفعال والمصادر: ٣٧٨-٣٧٩، والمهذب: ٢٤٥-٢٤٦، والأبنية الصرفية في الكشاف: ١٦٣- ١٦٤.

أوَّلًا. إِفْعَال:

ورد له سبعة وعشرون لفظًا.

الباب الأوَّل: وردت ثلاثة ألفاظ من الفعل المتعدِّي، نحو:

إِقْدَام[١]، قال من الطويل:

فَكَمْ أَبْدعُوا في الدِّينِ كُلَّ عَظيمةٍ
عِنَادًا وَإِقْدامًا على كُلِّ مَأثم

إِحْكَام[٢]، إِخْلاَص[٣].

الباب الثاني: ورد له سبعة وعشرون لفظًا، فمن اللازم وردت ثلاثة ألفاظ، نحو:

إِسْلَام[٤]، قال من مجزوء الرمل:

وَكَمى رَبعَ حمى الإسـ
ـلامِ بِالسَّمُرِ العَوالي

إِسْرَاء[٥]، إِقْدَار[٦].

ومن المتعدِّي ورد ثمانية عشر لفظًا، نحو:

إِطْفَاء[٧]، قال من مجزوء الرمل:

(١) الديوان: ٤٦، ١٧٨.
(٢) الديوان: ١١٥.
(٣) الديوان: ١١٤.
(٤) الديوان: ٥٣، ٦٠، ٩٥، ٩٨، ١٧١، ١٧٧.
(٥) الديوان: ١٤٦.
(٦) الديوان: ٢١٥.
(٧) الديوان: ٥٩، ١٣٩، ١٥٠.

بـــاغِـــيًـــا إِطْـــفَـــاء نـــورٍ
لَمْ يَـــــزَلْ نُـــــورًا تَمَـــامـــا

إِحْضَـار[١]، إِعْفاء[٢]، إِيْقَان[٣]، إِتْقَان[٤]، إِعْـلَان[٥]، إِغْفَال[٦]، إِبْطَان[٧]، إِعْلَام[٨]، إِمْكَان[٩]، إِدْرَاك[١٠]، إِظْلَام[١١]، إِجْـلَال[١٢]، إِبْرَام[١٣]، إِلْزَام[١٤]، إِدْمَان[١٥]، إِكْرَام[١٦]، إِرْشَاد[١٧].

وهنالـك حـذف يكون في صيغـة في (إِفْعَـال) إذا كان الفعل أجـوفَ معتلّ العين نحـو: أَقَـامَ وأصلُها أَقْوَم والمصـدر منه (إِقْـوَامَ)، ثُـمَّ نُقِلَتْ حركة العين إلى السـاكن الـذي قبله، فأصبحت إِقَوْام، ثُـمَّ قُلِبَتْ الواو ألفًا؛ لتحرُّكها وانفتـاح ما قبلها بعد نقل

(١) الديوان: ٦٥.
(٢) الديوان: ٦٥.
(٣) الديوان: ١١٤.
(٤) الديوان: ١١٥.
(٥) الديوان: ١١٥، ٢١٥، ٢١٦.
(٦) الديوان: ١١٥.
(٧) الديوان: ١١٩.
(٨) الديوان: ١١٩.
(٩) الديوان: ١٤٤، ٢١٥.
(١٠) الديوان: ١٤٥.
(١١) الديوان: ١٧٧.
(١٢) الديوان: ١٧٨.
(١٣) الديوان: ١٧٨.
(١٤) الديوان: ١٧٨.
(١٥) الديوان: ٢١٣.
(١٦) الديوان: ١١٤.
(١٧) الديوان: ٢٤١.

حركتها إلى الساكن، فأصبحت (إقَاْم)، فالتقى ساكنان، فحذف أحدهما، وعُوِّض عنه بالتاء، فأصْبَحتْ (إقَامَة)[١]، وقد تحذف التاء من هذا البناء، فإن حُذِفَتْ كانت على ضربَين:

مشهور فصيحٌ، ونادر غير فصيح، فالمشهور في حالة إضافته إلى المصدر ؛ لأنَّ المضاف إليه يقوم مقام التاء ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النور: ٣٧]، والأصل فيها: (إقامة الصلاة). وأمَّا النَّادر غير الفصيح إذا لم يُضَف إليه، فهذا هو الرأي الذي جاء به الأخفش، فذكر أنَّ من قولهم: أجَابَ إجَابًا[٢]، إذْ لم ترد هذه الصيغة في ديوان الخُليعيّ.

الباب الثالث: ورد له لفظٌ واحد: نحو:

إبْدَاع[٣]، قال من البسيط:

وَلَمْ يَدُل عَلَيها العَقْلُ مُتَّبِعًا
رَأيَ انْنُ مَرْوٍ ولا إبْدَاعَ نُعْمانِ

الباب الرابع: ورد له لفظان من المتعدِّي، نحو:

إحْيَاء[٤]، قال من الطويل:

أَلَم يَعْلَمُوا إِحْيَاءَكَ المَيِّتَ دونَهُم
وَتَكْليمُكَ الثُّعْبانَ وَالشَّمسَ والكهفا.

(١) ينظر: الكتاب: ١/ ١٠، وشرح الشافية: ١/ ١٦١، وشرح ابن عقيل: ٢/ ١٢٩-١٣٠، وشذا، وتصريف الأسماء: ٥٩-٦٠، والمهذّب: ٢٤٤.
(٢) ينظر: أوضح المسالك إلى ألفيَّة ابن مالك: ٢/ ٢٦٢.
(٣) ينظر: أوضح المسالك إلى ألفيَّة ابن مالك: ٢/ ٢٦٢.
(٤) الديوان: ١٤١.

إِلْحَاق[١].

الباب الخامس: ورد له لفظان، هما:

إِحْسَان[٢]، قال من البسيط:

عَـرفـتُ عَـنْ خـالـقي حـتَّـى شَـكَـرتُ
سَـوابِـقًـا مـن هِـدَايـاتٍ وإِحْـسَـانِ

إِعْظَام[٣].

الباب السادس: ورد له لفظ واحد، نحو:

إِشْفاق[٤]، قال من الكامل:

وَيَـطُـفْـنَ حَـولي نـادبـاتُ الجـنِّ إِشْـ
ـفـاقً عَـلـيَّ يُـفـضْـنّ دَمْـعًـا مُـسْـبـلِ

ثانيًا. فِعَال ومُفَاعَلَة:

ذكر اللغويُّون أنَّهما مصدران للفعل الثلاثيّ المزيد بحرفٍ بعد فاء الكلمة (فَاعَلَ)، ويُعدُّ مصدر فِعَال قليلًا بالنسبة إلى المصدر الأوَّل، فمثال ذلك: قاتل قِتَالًا ومقاتلةً[٥]، وهنالك من الأفعال ما سُمع فيها مصدر واحد، نحو: جالس وقاسم، إذ لم يسمع سوى مجالسة ومقاسمة[٦]، وإذا كان (فَاعَلَ) يائي الفاء، فإنَّ مصدره يكون حينئذٍ مُفَاعَلَة،

(١) الديوان: ٢١٥.
(٢) الديوان: ١١٥.
(٣) الديوان: ٢١٥.
(٤) الديوان: ٣٨.
(٥) المهذّب: ٢٤٦، والأبنية الصرفيَّة في ديوان امرئ القيس: ١٢٢.
(٦) المهذب: ٢٤٦، والأبنية الصرفية في ديوان امرئ القيس: ١٢٢.

نحو: ياسرَ مياسرةً[١]، وورد له أربعة عشر لفظًا.

الباب الأوَّل: ورد لفظٌ واحدٌ من الفعل المتعدِّي، نحو:

قِتَال[٢]، قال من الخفيف:

وَغَـــدا لـلـقِـتـالِ يَـسْـطُـو عَـلى الأبْـ
ـــطـالِ في حَـربِـهِ كَـلـيـثِ الـعَـرِيـنِ

الباب الثاني: ورد منه عشرة ألفاظ، فمن اللازم لفظ واحد، نحو:

نِفَاق[٣]، قال من الطويل:

إلى كَـم لَحَـاكَ الـقَـوم دِيْـنَ مُحَـمَّـدٍ
نِـفَـاقًـا إلى تَـقْـديـمِ غَـيرِ الْمُـقَـدَّمِ

ومن المتعدِّي ورد له تسعة ألفاظ، نحو:

الوِصَال[٤]، قال من مجزوء الرمل:

حَـيْـثُ لا يَـفْـرُقُ بَـيْـنَ الـ
ـــهَـجْـرِ مِـنَّـا وَالـوِصـالِ

النِّـــزَال[٥]، نِـــزَاع[٦]، عِقَـــاب[٧]،

(١) ينظر: شرح الأشمونيّ: ٢/ ٣٠٦، والمهذّب: ٢٤٧، والأبنية الصرفيَّة في الكشَّاف: ١٢٢.
(٢) الديوان: ٩٤، ١٦١، ١٩٨.
(٣) الديوان: ٤٦.
(٤) الديوان: ٥٣.
(٥) الديوان: ٥٥.
(٦) الديوان: ٨٩.
(٧) الديوان: ٣٦.

الخِلَاف [١]، عِنَاد[٢]، عِتَاب[٣]، جِدَال[٤]، نِدَاء [٥].

الباب الرابع: ورد له ثلاثة ألفاظ، فمن اللازم لفظ واحد، نحو:

الجِهَاد[٦]، قال من المنسرح:

هـذا الـذي في الجِـهَـادِ يَـكـشُـفُ عَـنْ
وَجـهـكَ مـا تَـتَّـقـي مِـنَ الـكُـرَبِ

أمَّا ما جاء على بناء مُفاعلة، لفظان من الفعل المتعدِّي، هما:

مُشاهَدة [٧]، قال من البسيط:

لا بِـالـضّروري مِـنْ عِـلْـمٍ وَلا خَـبَرٍ
وَلا مُـشـاهـدةٍ مِـنْ حِـسِّ إنْـسـانِ

مُفارقة[٨].

ثالثًا. تَفْعِيل:

يأتي هذا البناء من الفعل الصحيح إنْ كان على زنة (فعّل)، بشرط أن يكون صحيح اللام، نحو: كَرَّم تكريمًا، عظَّم تعظيمًا، ذكَّر تذكيرًا، وفعال، قالوا: كلَّمته كلامًا، وحمَّلته

(١) الديوان: ٤٣.
(٢) الديوان: ٤٦، ٥٨، ١٧٢، ٢٠٢، ٢٠٩.
(٣) الديوان: ٥٣.
(٤) الديوان: ٥٤.
(٥) الديوان: ٩٠، ١٠٨، ١١٠.
(٦) الديوان: ١٣٠.
(٧) الديوان: ١١٤.
(٨) الديوان: ٢٢٣.

حمالًا، وقد خرج عليه قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا كِذَّابًا﴾[١] [النبأ: ٢٨]، ويعني أَنَّهُ يأتي من الفعل المشدَّد العين، نحو: قدَّس ومصدره تقديسًا، وعلم تعليما[٢].

وورد له واحد ثلاثون لفظًا.

الباب الثاني: ورد ثلاثون لفظًا، من اللازم ستَّة ألفاظ، نحو:

التَّقْصِير[٣]، قال من الكامل:

يَهْـــوي مـــنَ الـقَـصرِ المـشُـــومِ وَلا
الـتَّـقـصـيرُ في الـتَّـكـبـيرِ وَالـتَّـهـلـيلِ

التَّهْلِيل[٤]، تَعْلِيل[٥]، تَرْهِيب[٦]، تَبْرِيح[٧]، تَصْرِيح[٨].

ومن المتعدِّي ورد أربعة وعشرون لفظًا، نحو:

تَكْدِير[٩]، قال من الكامل:

تَـبْـكـي عـلى تَـكْـديـرِ دَهـــرٍ مـا صَفـا
مِـــنْ بَـعـدِهِ وَقـريـرِ عَـيـشٍ مـا حَـلا

(١) ينظر: ارتشاف الضَّرب من لسان العرب: أبو حيَّان الأندلسيّ: ٢/ ٤٩٩.
(٢) ينظر: شرح المكوديّ على الألفيَّة في علمي الصرف والنحو: عبد الرحمن بن عليّ بن صالح المكوديّ، تحقيق: عبد الكريم هنداويّ، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م: ١٨٧.
(٣) الديوان: ٤١، ٨٧.
(٤) الديوان: ٨٧، ١٦١.
(٥) الديوان: ٨٧.
(٦) الديوان: ٢٠٥.
(٧) الديوان: ٢٢٦.
(٨) الديوان: ٢٢٨.
(٩) الديوان: ٣٥.

تَوْسِيع[١]، تَكْفِير[٢]، تَعْفِير[٣]، تَكْبِير[٤]، تَغْيِير[٥]، تَبْدِيل[٦]، تَبْيِين[٧]، تَقْبِيل[٨]، تَوْحِيد[٩]، تَأْدِيب[١٠]، تَكْلِيم[١١]، تَعْظِيم[١٢]، تَحْرِيم[١٣]، تُحْلِيل[١٤]، تَنْزِيل[١٥]، تَأْوِيل[١٦]، تَفْوِيق[١٧]، تُحْدِيد[١٨]، تَوْدِيع[١٩]، تَكْفِين[٢٠]، تَغْسِيل[٢١]، تَرْغِيب[٢٢]، تَسْلِيم[٢٣].

(١) الديوان: ٤٥.
(٢) الديوان: ٥٨.
(٣) الديوان: ٦٥.
(٤) الديوان: ٨٧، ١٦١.
(٥) الديوان: ٨٨.
(٦) الديوان: ٨٨، ٢٢٩.
(٧) الديوان: ٩٤.
(٨) الديوان: ١٠٥، ١٦٢، ١٣١، ١٩٢، ٢٣٨.
(٩) الديوان: ١١٤.
(١٠) الديوان: ١١٦.
(١١) الديوان: ١٤١، ١٦٩، ١٧٣.
(١٢) الديوان: ١٤٧.
(١٣) الديوان: ١٦١.
(١٤) الديوان: ١٦١.
(١٥) الديوان: ١٦٤.
(١٦) الديوان: ١٦٤.
(١٧) الديوان: ١٦٨.
(١٨) الديوان: ١٨٣.
(١٩) الديوان: ١٨٦، ٢٤٣.
(٢٠) الديوان: ١٩١.
(٢١) الديوان: ١٩١.
(٢٢) الديوان: ٢٠٥.
(٢٣) الديوان: ٢١٥.

الباب الثالث: ورد له لفظ واحد من اللازم، نحو:

التَّشْبِيب[١]، قال من المنسرح:

مـا رَاعـنـي فَـقـدُ مَـنْ أَلِـفـتُ بِـهِ
وَلَمْ يُهجني التَّشْبيبُ وَالغَزلُ

رابعًا. تَفْعِلَة:

يأتي هذا البناء مصدرًا لـ (فَعَّلَ) المُضَعَّف العين مُعْتَلّ الآخر، حيث تُحذف ياء التَّفعيل، وتُعوَّض بتاء في الآخر، نحو: تَعْزِيَة وتَصْدِيَة وتربية، ويرد كثيرًا في المهموز الآخر، نحو: تجزئة وتعبئة[٢]، وممَّا ورد في الديوان لفظ واحد.

الباب الثاني للفعل المتعدِّي: نحو:

تَبْصِرَة[٣]، قال من الكامل:

فـأَجـبـتـهُ: أَجَـوى بِـقَـلـبـكَ أَم قَـذًى
في الـعِـينِ مِـنـكَ عَـدَتْـكَ تَـبْـصرة الجَـلا

خامسًا. تَفْعَال:

ذكر سيبويه أنَّ هذا البناء (التَّفْعَال) ليس مصدرًا لفَعَّل، وإنَّما هي صيغة يُراد بها تكثير الفعل. ويرى الكوفيُّون أنَّ التَّفْعَال أصْلُها التَّفْعيل، أي إنَّها مصدرٌ لفَعَّل[٤]، وهذا الوزن يؤتى به للمبالغة في المصادر، نحو: تَذكار وتَطواف وتَعْداء وتَجْوال،

(١) الديوان: ٢٠٢.
(٢) ينظر: الكتاب: ٤/ ٨٣، وشرح الشافية: ١/ ١٦٤، وشذا العُرف في أبنية الصَّرف: ١١٦، والمهذّب: ٢٤٥، وأبنية الصَّرف في كتاب سيبويه: ٢١٨.
(٣) الديوان: ٣٩، ١١٥.
(٤) ينظر: الكتاب: ٤/ ٨٣، والأبنية الصَّرفيَّة في ديوان امرىء القيس: ١٢٣.

وهـو عنـد بعض أئمَّـة الصَّرف مـن المقيـس كأوزان المبالغـة في الأسـماء، فذكرها إذًا مـن اللـوازم، وهـو ما عدَّتـه كتب اللغـة والنحو مـا جاء فيـه أنَّه مصـدرًا لـ (فَعَل) و(فَعَّل)[1].

ويقول الدكتور صباح عبَّاس السـالم: «فأمَّا التَّفْعَال، فإنَّه جارٍ على علاقةٍ بينه وبين فَعَّـل، إذا أخذنـا برأي الكوفيِّين، وعددنـا التَّفْعيل أصْلًا للتَّفعـال. وغير جارٍ على هذه العلاقـة إذا أخذنـا برأي سـيبويه، ولم نَعدَّ التَّفعَال مصـدرًا لفَعَّل، وإنَّما يُـراد بها تكثير الحـدث. والحقُّ أنَّ كِلتَـا الصيغَتَين تُفِيدُ معنى تكثير الحـدث، وليس بينهما خلاف كبير في البنـاء الصرفيّ، فما اختلافهما إلَّا في حرف اللين الذي هو الياء في التَّفْعيل، والألف في التَّفْعَال. ولو لجأنا إلى اختلاف اللهجات في تفسير نشوء الصيغَتَين، فربَّما كنَّا موفَّقين في ذلك»[2].

ومِمَّا ورد في الديوان لفظ واحد.

الباب الرابع للفعل اللازم: نحو:

تَسْهاد[3]، قال من الخفيف:

فَـيْـضُ دَمْـــعٍ عـلى حُـــدُودٍ وَتَـسْـهـا
دُ جُـفُـونٍ قَـرْحَـى وَطُـــولِ نَـحَـيـبِ

ب. الثلاثيّ المزيد بحرفَين:

وقد ورد له ستون لفظًا موزعًا على أربعة أبنية، نحو:

(١) ينظـر: الجاسـوس على القامـوس: أحمد فارس أفنـدي، مطبعة الجوائب، قسـطنطينيَّة: ١٠٠، والنحو الوافي: ٤/ ٦١١، ومعجم الصَّواب اللغويّ: ١/ ٢٢٢.
(٢) الأبنية الصَّـرفيَّة في ديوان امرئ القيس: ١٢٤.
(٣) الديوان: ١٦٥.

أوَّلًا. افْتِعَال:

ويـأتي هذا البناء مصـدرًا لـ (افتعل) على افتعـال وليس افتعالة بالتّـاء، نحو اقتتل اقتتالا، واحتسب احتسابا واغتسل اغتسالا[١]،

وقيل هذا باب ما جاء من الممدود على مثال افتعال من اسماء المصادر، نحو: اقتضاء وانتهاء وادِّعاء، من اقتضيت وانتهيت وادَّعيت[٢].

وممَّا ورد له خمسة وثلاثون لفظًا.

البـاب الثـاني: ثلاثـة وثلاثـون لفظًـا، فمـن الـلازم سـبعة وعـشرون لفظًـا، نحو:

انْتِصَار[٣]، قال من الطويل:

فَـــإِنْ شِـئْـتَ إِلْـحَـاقًـا بِـهِ لِانْـتِـصَـارِهِ
فَـقُـمْ وَانْـتَـقِـمْ مِمَّـن تَـشَـنَّـاكَ وَاعْـــزِمِ

اشْـتِغَال[٤]، اعْتِـدَال[٥]، اقْـتِراب[٦]، ابْتِهَـال[٧]، اتِّـكال[٨]، ابْتِسـام[٩]،

(١) ينظـر: أدب الكاتـب: ٦٢٩، وشرح الشـافية: ٢/ ٧٤٥، والمجموع المغيـث في غريبي القرآن والحديـث: محمَّد بن عمرو محمَّـد بن عمر بن محمَّد الأصبهانيّ المدينيّ أو كوسـى (ت٥٨١هـ)، تحقيق: عبد الكريم العزباويّ، جامعة أُمِّ القرى، ط١: ٢/ ٥٦٠.
(٢) ينظر: المقصور والممدود: ٤٦٨.
(٣) الديوان: ٤٥، ٢٠٢.
(٤) الديوان: ٥٢.
(٥) الديوان: ٥٢.
(٦) الديوان: ٥٣.
(٧) الديوان: ٥٤، ٥٥، ١٨٦.
(٨) الديوان: ٥٥.
(٩) الديوان: ٥٧.

احْتِشَام[١]، الْتِزَام[٢]، اهْتِضَام[٣]، انْتِقَام[٤]، اعْتِرَاف[٥]، اجْتِرَام[٦]، اقْتِدَاء[٧]، اعْتِصَام[٨]، الْتِشَام[٩]، اكْتِئَاب[١٠]، انْتِحَاب[١١]، اغْتِرَاب[١٢]، اضْطِراب[١٣]، انْتِهَاب[١٤]، احْتِرَاق[١٥]، اجْتِهَاد[١٦]، اعتماد[١٧]، انْتِباه[١٨]، التِوَاء[١٩]، اعتراض[٢٠].

ومن المتعدِّي ورد له ستَّة ألفاظ، نحو:

اغْتِصاب[٢١]، قال من مجزوء الرمل:

(١) الديوان: ٥٧، ١٥١.
(٢) الديوان: ٥٨، ٥٩.
(٣) الديوان: ٥٨.
(٤) الديوان: ٥٨، ٦٦، ١٤٩.
(٥) الديوان: ٥٨.
(٦) الديوان: ٥٨، ١٤٩.
(٧) الديوان: ٥٩.
(٨) الديوان: ٦١، ٧٠، ٨٥، ٩٦، ١٥٢، ١٥٧.
(٩) الديوان: ٦١.
(١٠) الديوان: ٧٩، ٩٧، ٢٤٩.
(١١) الديوان: ٧٩، ٨٠، ٩٩.
(١٢) الديوان: ٧٩.
(١٣) الديوان: ٩٨.
(١٤) الديوان: ٩٨.
(١٥) الديوان: ٩٩.
(١٦) الديوان: ١٤٧.
(١٧) الديوان: ١٧٢.
(١٨) الديوان: ١٧٢.
(١٩) الديوان: ٢٣١.
(٢٠) الديوان: ٢٤٠.
(٢١) الديوان: ٢٣١.

لاغـتـصـاب الـبـضـعـة الـزَّهـ
ـــــــراء مـــــــيراث الأمـــــــينِ

امْتِحَان[١]، احتمال[٢]، احْتِسَاب[٣]، اقْتِحَام[٤]، اخْتِرَاق[٥].

الباب الثالث: ورد له لفظان، هما:

احْتِيَال[٦]، قال من مجزوء الرمل:

لِأُنـــــاسٍ مِـــنْ ذَوي الـنَّـصْـ
ـــبِ أَلَّـــــوا في احْـتِـيَـالِ

اشْتِيَاق[٧].

ثانيًا. انْفِعَال:

يـأتي هـذا البناء مصدرًا لـ (انفعل) على انفعال نحـو: انْطَلَقْتُ انْطِلَاقًـا، وَانْصَرمَ انْصِرَامًـا، وانصرف انصرافًا، واقتدر اقتدارًا، وهـو مصدر لانْفَعَل المزيد بهمزة الوصل والنون قبل فاء الكلمة، ويجيء مصدر انفعلت على انفعال، إنْ لم يكن من ذوات الواو، فإنْ كان كذلك، قُلبتْ الواو ياءً، نحو: انقاد انقياد[٨].

(١) الديوان: ١٤٥.
(٢) الديوان: ٥٥.
(٣) الديوان: ١٦٩.
(٤) الديوان: ١٥٠.
(٥) الديوان: ٢٤٩.
(٦) الديوان: ٥٥.
(٧) الديوان: ١٢٨.
(٨) ينظر: أدب الكاتب: ٦٢٩، والممتع في التَّصريف: ٣١٦، والمهذّب: ٢٤٨، وشذا العُرف في فنِّ الصَّرف: ١١٦.

وقد ورد له ثلاثة ألفاظ، نحو:

انْسِكَاب [١]، قال من مجزوء الرمل:

فَاسْقِيا تِلكَ القُبُورَ الزُّهْرَ
دَمْعًا ذا انْسِكَابِ

انْسِجَام[٢]، انْفِعَال[٣].

ثالثًا. تفاعُل:

يأتي هذا البناء مصدر للفعل (تَفاعَلَ) (تَفاعُلًا)، بِضمِّ العين في المصدر، كَتَنازعَ تَنازُعًا، وتسابق تسابُقًا، وتمايل تمايُلًا، وتكاثر تكاثُرًا ﴿أَلۡهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ﴾ [التكاثر: ١]، وممَّا ورد فيه كسرة عارضة، نحو: تَوان وتغاز، فإنَّ الكسرة فيها محوَّلة عن ضمَّة؛ لاعتلال الآخر، إذْ إنَّ الأصل فيها تفاعُل، بضمِّ العين في المصدر، فإذا كان الفعل ناقصًا كـ(تَجافى يَتَجافى تَجافِيًا)، أي كسر ما قبل الياء ليجانس الياء، وممَّا ورد بالفتح والكسر والضَّمِّ تفاوَتًا وتفاوِتًا وتفاوُتًا [٤]، وقد ورد له خمسة ألفاظ من الثلاثيّ اللازم، نحو:

تَصافٍ[٥]، قال من مجزوء الرمل:

في عَفافٍ وارتِشافٍ
وَتَصافٍ وَنَوال

(١) الديوان: ٨١، ٩٩، ٢٤٩.
(٢) الديوان: ٨٤.
(٣) الديوان: ١٥٢.
(٤) ينظر: همع الهوامع: ١/ ٩٥، والمهذّب في علم التصريف: ٢٤٩.
(٥) الديوان: ١٩٢.

التَّصابي[١]، تَعالٍ[٢]، تَنادٍ[٣]، تَناءٍ[٤].

رابعًا. تَفَعُّل:

ويـأتي هذا البناء مصدر للفعـل المزيد بحرفَين (التاء وتضعيـف العين)، حيث إنَّ القياس فيه (تَفَعُّل)، نحو: تمرَّس تَمَرُّسًـا، وتقـدَّم تَقدُّمًا، وتَملَّق تَمَلُّقًا، على الرغم ممَّا جاء فيه على زنة تفعالًا، نحو: تملاقًا، إلَّا أنَّ القياس (تَفعُّل)، ويستثنى من ذلك ما كان منتهيًا بالألف ؛ لأنَّ مصدره يكون بإبدال الألف ياءً، نحو: تمنَّى تمنِّيًا، وتأنَّى تأنِّيًا[٥].

ورد له سبعة عشر لفظًا.

الباب الثالث للفعل اللازم، نحو:

تَفَجُّعٍ[٦]، قال من الكامل:

لَـهْـفي عـلى فَـتـيـاتِ مُـسْـلـم حُـسَّرًا
يَـنْـدُبْـنـهُ بِـتَـفَـجُّـعٍ وَعَـويـلِ

تَشَـوُّق[٧]، تَرَصُّعًـا[٨]، تَقَدُّمًـا[٩]، تَأَدُّبًـا[١٠]،

(١) الديوان: ٥٧، ١١٣.
(٢) الديوان: ١١٩.
(٣) الديوان: ١٩٥.
(٤) الديوان: ١٩٧.
(٥) ينظر: شرح ابن عقيل: ٣/ ١٣٢، والمهذّب: ٢٤٩.
(٦) الديوان: ٣٥، ٨٦، ١٧٥.
(٧) الديوان: ٤٠.
(٨) الديوان: ٤١.
(٩) الديوان: ٤٣.
(١٠) الديوان: ٤٨.

تَخَضُّعًا[١]، تَرَهُّبًا[٢]، تَحَنُّنًا [٣]، تَهَتُّكًا[٤]، تَشَتُّتًا[٥]، تَلَهُّفًا [٦]، تَمَسُّكًا[٧]، تَحَرُّقًا[٨]، تَوَجُّعًا[٩]، تَرَدُّدًا[١٠]، تَعَزُّزًا[١١]، تَرَنُّمًا[١٢].

نتائج البحث

١. وردتْ المصادر الثلاثيَّة المزيدة بحرف بأربع وسبعين لفظة موزَّعة على خمسة أبنية.

٢. وردتْ المصادر الثلاثيَّة المزيدة بحرفَين بستِّين لفظة موزَّعة على أربعة أبنية.

٣. لم ترد المصادر الثلاثيَّة المزيدة بثلاثة أحرف في ديوان الشاعر الخليعيّ.

٤. إنَّ أكثر الأوزان ورودًا في المصادر المزيدة بحرف وزن تفعيل بـ(خمسٍ وثلاثين) لفظًا، وأقلُّها وزن تَفْعيل وتَفعِلة بـ(لفظٍ واحدٍ)، بينما أكثر أوزان المصادر المزيدة بحرفين وزن افتِعال بـ(خمسٍ وثلاثين) لفظًا، وأقلُّها وزن انفعال بـ(ثلاثة ألفاظ).

(١) الديوان: ٥١.
(٢) الديوان: ٥١.
(٣) الديوان: ٨٨.
(٤) الديوان: ٩٧.
(٥) الديوان: ٩٧.
(٦) الديوان: ١٥٦، ١٨١.
(٧) الديوان: ١٥٧.
(٨) الديوان: ١٧٦.
(٩) الديوان: ١٧٦.
(١٠) الديوان: ١٨٠.
(١١) الديوان: ١٨١.
(١٢) الديوان: ٢٤٨.

المصادر والمراجع

١. أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، ابن القطَّاع الصقلِّيّ، تحقيق: أحمد محمَّد عبد الدايم، مطبعة دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.

٢. أبنية الصرف في كتاب سيبويه، د. خديجة الحديثيّ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣.

٣. أدب الكاتب، أبو محمَّد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)، تحقيق: محمَّد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط٤، القاهرة، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.

٤. ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، أبو حيَّان الأندلسيّ (ت٧٤٥ هـ)، تحقيق: رجب عثمان محمَّد، مراجعة: د. رمضان عبد التوَّاب، الخانجي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٨.

٥. أوضح المسالك إلى ألفيَّة ابن مالك، ابن هشام الأنصاريّ (ت٧٦١هـ)، تحقيق: محمَّد محيي الدين عبد الحميد، منشورات المكتبة العصريَّة، بيروت، ١٩٨٢م.

٦. تصريف الأسماء، محمَّد طنطاوي، مطبعة وادي الملوك، ط٥، ١٩٥٥م.

٧. الجاسوس على القاموس، أحمد فارس بن يوسف بن منصور الشِّدياق، مطبعة الجوائب، ١٢٩٩.

٨. ديوان الخليعيّ، أبو الحسن عليّ بن عبد العزيز الحِلِّيّ، تحقيق: د. سعد الحدَّاد، هيأة الإحياء والتحديث الحضاريّ، بابل، ط١، ٢٠١٠م.

٩. شذا العرف في فن الصَّرف، الشيخ أحمد الحملاويّ (ت١٣١٥ هـ)، قدَّم له وعلَّق عليه: محمَّد بن عبد المُعْطي، خرَّج شواهده وضبط فهارسه: أبو الأشبال أحمد بن سالم المصريّ، دار الكيان، ٢٠٠٢ م.

١٠. شرح ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك، بهاء الدين عبد الله بن عقيل (ت٧٦٩هـ)، تحقيق: محمَّد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط١٤، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

١١. شرح الأشمونيّ على ألفيَّة ابن مالك، عليّ بن محمَّد بن عيسى الأشمونيّ (ت٩٠٠هـ)، دار الكتب العلميَّة، لبنان، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨.

١٢. شرح الشافية لابن الحاجب، رضيّ الدين الإستراباذيّ (ت٦٨٦هـ)، تحقيق: محمَّد نور الحسن، محمَّد الزفزاف، محمَّد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ.

١٣. شرح المكودي على الألفيَّة في علمَي الصَّرف و النَّحو، عبد الرحمن بن عليّ بن صالح المكوديّ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

١٤. الكتاب، لسيبويه (ت١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، الخانجي، ط٣، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٥. لسان العرب، جمال الدين بن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٦. المجموع المغيث في غريبَي القرآن و الحديث، محمَّد بن عمرو محمَّد بن عمر ابن

محمَّد الأصبهانيّ المدينـيّ (ت٥٨١هـ)، تحقيق: عبد الكريم العزباويّ، جامعة أُمِّ القرى، ط١.

١٧. معجـم الصَّواب اللغـويّ، د. أحمد مختـار عمر، عالم الكتـب، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

١٨. المقتضب، أبو العبَّاس المـبرِّد (ت٢٨٥هـ)، تحقيق: محمَّد عبد الخالق عضيمة، القاهرة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٩. المقصـور والممدود، أبو إسـماعيل بن محمَّد القالي (ت٣٥٦هـ)، تحقيق: أحمد عبد المجيد هريدي، الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٢٠. المهذّب في علم التصريف، د. هاشم طه شلاش، د. صلاح مهدي الفرطوسيّ، د. عبد الجليل عبيد حسين، مطبعة التعليم العالي، الموصل، ١٩٨٩م.

٢١. النحو الوافي، عبَّاس حسن، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣.

الرسائل والأطاريح:

٢٢. الأبنيـة الصرفيَّة في ديوان امـرئ القيس، الدكتور صباح عبَّاس السـالم، كليَّة الآداب، جامعة القاهرة، أطروحة دكتوراه، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٢٣. الأبنية الصرفيَّة في الكشَّاف، د. أسيل عبد الحسين حميدي، كليَّة التربية، جامعة بابل، رسالة ماجستير، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

التَّقابُل البلاغيّ في ميميَّة السيِّد جعفر الحِلِّيّ
دراسة بلاغيَّة

م.د. سليمة فاضل حبيب الكلابيّ
جامعة الكوفة/كليَّة التميُّز في اللغة العربيَّة وآدابها

Rhetorical Contrast in the Mimiyya (The Poem Ending in «M») of Al-Sayyid Ja'far Al-Hilli: A Rhetorical Study

Asst. Dr. Salima Fadhil Habib Al-Kilabi
University of Kufa/College of Excellence in Arabic Language and Literature

ملخَّص البحث

يُعَـدُّ التَّقابُـل البلاغيّ من أبـرز الآليَّات الفنيَّة التي تُسـهم في بنـاء الدَّلالة داخل النَّصِّ الشِّـعريّ؛ لما يحدثهُ مـن توتُّرٍ لغويٍّ، وتعـارضٍ دلاليٍّ، يُثري التجربةَ الشِّـعريَّة، ويرفع مُستوى الانفعال، وتكتسِبُ دراسة التَّقابُل أهمِّيتها من كونه ليس مجرَّد تضادٍّ بين لفظـينِ؛ بل هو نظامٌ دلاليٌّ تفاعُليٌّ يُنتج (معنًى ثالثًا)، يتجاوزُ حدودَ المسـتوى المعجميّ إلى مُستوى الرؤيةِ الفنيَّة.

وتسـعى هذه الدِّراسـةُ إلى تحليـل القصيـدة (العصماء) (وجـه الصَّباح عـليَّ ليلٌ مظلـمُ..) للشَّـاعر السـيِّد جعفر الحِـلِّيّ (ت١٣١٥هـ)؛ للكشـف عن أشـكال التَّقابُل اللفظيّ، والتَّقابُل المعنويّ، أو السـياقيّ، وبيان المفارقة النَّاتجة عن هذا التعارُض داخل النَّصِّ، اعتمادًا على المنهج البلاغيّ التَّحليليّ.

وتكمن مُشكلة البحث في السُّؤال الآتي: كيف وظَّف السيِّد جعفر الحِلِّيّ رحمه الله، بوصفه شاعرًا، التَّقابُل البلاغيّ لصناعة مفارقاتٍ دلاليَّةٍ تُسهمُ في تشكيل رؤيته الشِّعريَّة.

الكلـمات المفتاحيَّـة: التَّقابُـل البلاغـيّ، جعفـر الحِـلِّيّ، وجـه الصَّباح، الدراسـة التحليليَّة.

Abstract

Rhetorical contrast (Antithesis) is considered one of the most prominent artistic mechanisms contributing to the construction of significance within poetic texts. It creates linguistic tension and semantic opposition that enriches the poetic experience and heightens emotional resonance. The significance of studying contrast lies in the fact that it is not merely an opposition between two terms, but rather an interactive semantic system that produces a "third meaning," transcending lexical boundaries to reach the level of artistic vision.

This study seeks to analyze the celebrated poem (The Great Ode) beginning with the verse: "The face of morning to me is a dark night..." by the poet Al-Sayyid Ja'far al-Hilli (d.1315 AH). It aims to uncover the forms of verbal, conceptual, and contextual contrast, while illustrating the irony resulting from this opposition within the text, employing a rhetorical-analytical methodology.

The research problem is centered on the following question:

How did Al-Sayyid Ja'far al-Hilli, as a poet, employ rhetorical contrast to create semantic paradoxes that contribute to shaping his poetic vision?.

Keywords: Rhetorical Contrast, Ja'far al-Hilli, Wajh al-Sabah (Face of Morning), Analytical Study.

الفصل الأوَّل

الإطار النَّظريّ

أوَّلًا: مفهوم التّقابُل البلاغيّ في اللغةِ والاصطلاح

جاء في لسان العرب: الضِّدُّ كلُّ شيءٍ ضادَّ شيئًا ليغلبَه، والسَّوادُ ضدُّ البياض، والموت ضدُّ الحياة، وضدُّ الشيء خلافُه، يقال ضادَّني فلانٌ إذا خالفك؛ فأردت طولًا، وأراد قِصَرًا، وأرادت ظلمهُ، وأراد نورًا؛ فهو ضدُّك وضديدك، وقد يُقال: إذا خالفك فأردت وجهًا تذهب فيه، ونازعك في ضدِّه[1]، والتَّضادُّ «أن يجمع بين المتضادَّين مع مراعاة التَّقابُل»[2]، والمتضادَّان عند العسكريّ: «هما اللذان ينتفي أحدهما عند وجود صاحبه، إذا كان وجود هذا على النَّحو الذي يوجد عليه، كالسَّواد، والبياض»[3].

وممَّا تجدر الإشارة إليه، أنَّ هناك تداخلًا في كثيرٍ من المصطلحات البلاغيَّة القديمة، منها التضادُّ، والخِلاف؛ فهذا أبو الطيِّب اللغويّ يقول: وليس كلُّ ما خالف الشيء ضدًّا له؛ فالاختلاف أعمُّ من التضادِّ إذا كان كلُّ متضادَّين مختلفَين، وليس كلُّ مختلفَين ضدَّين[4]، والطِّباق، أو التَّطابق، أو المطابقة، مصطلحٌ بلاغيٌّ يعبِّر عن الجمعِ

(١) ينظر: لسان العرب: ١٤-١٥، مادَّة (قبل).
(٢) التعريفات، الجرجانيّ: ٤٨.
(٣) الفروق اللغويَّة، أبو هلال العسكريّ: ٢٩.
(٤) ينظر: كتاب الأضداد في كلام العرب، أبو الطيِّب اللغويّ: ٣٣.

بين الـشيء، وضدّه[1]، ومن المصطلحات المقاربة لمصطلـح التَّقابُل، مصطلح الأضداد عـلى أنَّـها مظهرٌ من مظاهر الاشـتراك اللفظيّ، ودليلٌ على سـعة لغة العرب، وظرفها، حـين تحمل الكلمة معنَيَين متضادَّين، لا يرِدانِ في الجملـة متقابِلَين؛ وإنَّما متواترين، أو متعاقِبَين[2].

فالمقابلـة أسـلوبٌ في التَّعبـير يقوم عـلى مبدأ إقامة تضـادٍّ بين الألفـاظ، والمعاني، والأفكار، والصُّور؛ تحقيقًا لغاياتٍ بلاغيَّةٍ، وقيمٍ فكريَّة.

وتُعدُّ من الأسـاليب البارزة التي يؤتى بها عن قصـدٍ، في مواضع كثيرة من القرآن العظيم، فضلًا عن الأدب العربيّ، بشـعرِه ونثرِه، وقد صرَّح بفضلِه، وأهمِّيته الشُّـعراءُ، كما جاء على لسان المتنبِّي قوله:

ونُـذيـمُـهُـمُ وبِهِـمْ عَـرَفـنـا فَـضـلَـهُ
وبِـضِـدِّهـا تَـتـبـيَّنُ الأشـيـاءُ[3]

وقول الشاعر:

فـالـوجـهُ مـثـلُ الـصُّـبـحِ مـبـيـضٌّ
والـشَّـعـرُ مـثـلُ الـلـيـلِ مـسـوَدُّ
ضـدَّان لـمَّا اسـتُـجـمِـعـا حَـسُـنَـا
والـضـدُّ يُـظـهِـر حـسـنَـه الـضـدُّ[4]

(١) الصناعتَين، أبو هلال العسكريّ: ٣١٦.
(٢) ينظر: الأضداد، أبو الطيِّب اللغويّ: ٢٨
(٣) ونذيمهـم: نعيبهـم، والمعنى: أنَّنا نظلم اللؤماء في تكلُّفهـم أن يصبحوا أكفَّاء للممدوح، وبهم عرفنـا فضله؛ لأنَّ الأشـياء بضدِّها تتبيَّن وتتميَّز وتُعـرَف. البيت في ديـوان المتنبِّي، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٤/ ١٩٨٣م: ١٢٧.
(٤) البيتـان مـن القصيدة المعروفة باليتيمـة، وهي القصيدة التي حَلَف أربعون من الشـعراء على=

وتنقلنا الذَّاكرةُ إلى حيثُ الشعر الجاهليّ، في جميل ما قاله امرؤ القيس في وصف فرسِه:

مكرٍّ مفرٍّ مقبلٍ مدبرٍ معًا
كجلمود صخرٍ حطَّهُ السَّيلُ مِن عَلِ[1]

ويروى أنَّ الحجَّاج بن يوسف الثقفيّ، قال لسعيد بن جبير رضي الله عنه، وقد أحضرهُ بين يديهِ ليقتلَه: ما اسمُك؟ قال: سعيد بن جبير، قال: بل أنت شقيّ بن كسيرٍ، لأقتلنَّك. قال: فإذا أنا كما سمَّتني أمِّي، ثمَّ قال: دعوني أصلِّي ركعتينِ، قال: وجِّهوه إلى قبلة النَّصارى، قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[2]، وقال: إنِّي أستعيذُ منك بما عاذت به مريم، قال: وما عاذت به؟ قال: قالت: ﴿إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا﴾[3].. [4].

وقد كان الحجَّاج من الفُصحاء المعدودين، وقد تضمَّن كلامه هذا أسلوبًا من أساليب العربِ؛ فإنَّه نقل الاسمين إلى ضدِّهما؛ فقابل لفظ (سعيد) بـ(شقيّ)، وقابلَ (جُبير) بـ(كسير)، ويسمَّى هذا عند علماء البلاغة: (التَّقابُل).

ومع أنَّ المقابلة في مذهبِ أغلب القُدماء محسَّنٌ بديعيٌّ، غير أنَّ المتأمِّل في

=انتحالها، ثمَّ غَلبَ عليها اثنان، هما أبو الشيص، والعكوك العبَّاسيَّان، وتُنسَب في المصادر إلى ذي الرمَّة، وشذَّ الآلوسيّ في بلوغ الإرب، فجعلها من الشعر الجاهليّ، وتابعه جرجي زيدان في مجلَّة الهلال، وخلاصة القول إنَّ القصيدة كانت معروفة منذ القرن الثالث الهجريّ عند علماء الشعر، وقد ذهب ثعلب إلى أنَّها لدوقلة المنبجيّ، ونُسِبت في حماسة الظرفاء: ٢/ ٨٥ للأخيطل المخزوميّ. انظر: ديوان أبي الشِّيص: ٤٥، ديوان العكوك: ٩٧، مجلَّة الهلال، العدد ١٤: ١٧٤.

(١) شرح المعلَّقات السبع، الزوزنيّ: ٣٥.

(٢) البقرة: ١١٥.

(٣) مريم: ١٨.

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبيّ: ٤/ ٣٢٨.

دِلالاتها، واستخداماتها الكثيرة، يرى أنَّها من أبرز الأساليب الإنشائيَّة التي تُكسِب النصَّ الأدبيّ طاقته الدلاليَّة، ويُسهم في بناء توتُّرِهِ الجماليّ، وإضاءة معانيه، وتكثيف إيحاءاته؛ فحين تجتمع عناصر لغويَّة، أو معنويَّة، ذات دلالات تقوم على مبدأ (تجاور الأضداد)، أو (توازي المتعارضات)، داخل سياق لغويٍّ ما، يتحقَّق غرض إبراز الفرق، أو توسيع المعنى، أو إحداث صدمة شعوريَّة لدى المتلقِّي؛ ممَّا يؤدِّي إلى تعميق الرؤية، وخلق مفارقة معنويَّة تُثري التجرِبة الشعريَّة، ومن هنا ظهرت دعوة في عصرنا الحديث إلى إعادة النظر في البديع من منظور اللسانيَّات النصيَّة[1]، وإخراج (التضادّ) خارج دائرة التَّحسين؛ فقد عدُّوه شيئًا بنائيًّا في النصِّ، لا دخيلًا عليه من حيث الوظيفة، والاستعمال، بطريقة تتَّسم بالحيويَّة، وتجمع بين الأصالةِ، والتَّجديد[2].

وكان للدِّراسات الغربيَّة التي اعتنتْ بدراسة التَّقابُل اللغويّ أثرٌ بالغ في الدِّراسات العربيَّة اللغويَّة؛ فتحرَّر الباحثون، والنقَّاد من الإرث اللغويّ، والبلاغيّ القديم، وفتحت المجال بشكلٍ واسعٍ للتعمُّق أكثر في اكتشاف الأبعاد الدلاليَّة، والجماليَّة، والبلاغيَّة التي يحدثها التَّقابُل في النُّصوص، والخطابات بمُختلف أشكالها[3].

(١) ينظر: بلاغة النصِّ (مدخل نظريّ ودراسة تطبيقيَّة)، جميل عبد الحميد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م: ٧.

(٢) ينظر: التَّقابُل وسلطة المعنى دراسة في عهد الإمام عليّ عليه السلام لمالك الأشتر، د. كاظم فاخر الخفاجيّ، ستَّار قاسم عبد الله، مؤسَّسة علوم نهج البلاغة في العتبة الحسينيَّة المقدَّسة، العراق، كربلاء المقدسة، ٢٠١٨م: ١٦.

(٣) ينظر: التَّقابُل وبلاغته في كتابات القدماء والمحدثين، أ. عبد الله بن صفيَّة، نور السادات جودي، مجلَّة جيل الدراسات الأدبيَّة والفكرية، عدد ١١، أيلول، ٢٠١٥م: ٦.

ثانيًا: نُبذة عن السيِّد جعفر الحِلِّيّ رحمه الله[1]

السَّيِّدُ جَعْفَرٌ الحِلِّيُّ (١٢٧٦هـ-١٣١٥هـ)

هُـوَ أَبُو يَحْيى، السَّـيِّدُ جَعْفَرُ بنُ العَلَّامَة الثِّقَةِ السَّـيِّدِ حَمِدِ بنِ مُحَمَّدٍ حَسـنِ آلِ كَمالِ الدِّيْـنِ، وللسـيِّدِ جَعْفَرٍ إِخوةٌ سَـبعَةٌ، وكلُّهُـمْ مِنْ أَهلِ العِلْـمِ والفَضـلِ، وإِنْ تَفَاوَتَتْ مَنَازِلُهم العِلْميَّةِ والثَّقَافِيَّةِ، وقَدِ اشْـتهرَ بالشِّعْرِ، مَعَ أَنَّهُ مِنْ مُجتهدي العُلَماءِ؛ ولكنَّهُ برَغمِ تفوُّقِهِ العِلْميِّ، ونُبوغِهِ الشِّعْريِّ، كَانَ ضَعيفَ الحَالِ مَادِّيًّا؛ الأَمرُ الذِي لمْ يمهِّدْ لَهُ طَرِيقَ الشُّهرةِ التِي يَسْتَحِقُّها بِواسِطَةِ الأَبواقِ المأْجُورَةِ التِي لَا يَزيدُ مفْهُومَها الدِّرهمُ والدِّيْنارُ، إِلَّا أَنَّ نُبوغَهُ وتفوُّقَهُ العِلْميَّ هُمَا اللذَانِ اقتَحمَا بالسَّـيِّدِ جَعْفَرٍ هَذِهِ السُّـدودَ، ورفَعاهُ إِلى تِلْكَ المكَانَةِ السَّامِيَةِ الرَّفِيعَةِ، ولَوْ كَانَ لَهُ مَالٌ وَفِيرٌ؛ لَبَادَرَ المؤَلِّفونَ المتَمَلِّقونَ الـمُتاجِرونَ وَرَفَعُوهُ مكَانًا عِليًّا دُونَهُ الـمُتنبِّي ومِهيَارٍ، والشُّـعراءِ الأَوَّلينَ والآخِرينَ، وَهُناكَ مَرَضٌ آخـرُ وَبيـلٌ ومُؤلِمٌ، هُـوَ تنكُّرُ الـمُحيـطُ إِلى نَوابغِهِ عَلَى حـدِّ قَولِ الشَّـاعِرِ: «مُغنيةُ الحَيِّ لَا تُطـرِبُ»[2]؛ فالصفِـيُّ الحِلِّـيُّ لَـمْ يَحْظَ بِشُـهرتِهِ الوَاسِـعَةِ لوْلَا تغرُّبُـهُ، وقَدْ تركَّزتْ شُـهرتُهُ خَارِجَ بِلادِهِ، وهناكَ مِئاتٌ أَمثالُ الصفِيِّ فِي زَوايَا الإِهمالِ، لَمْ تطَّلِعْ إِلَّا عَلَى شَيءٍ قَليـلٍ مِـنْ حياتِهِمُ الأَدبيَّةُ؛ والسَّـببُ إِنَّهم لَمْ يُغـادِرُوا الحِلَّةَ كَمَا غَادرَهـا الصفِيُّ؛ لِينالُوا

(١) ترجمته: طبقات أعلام الشيعة: ١/ ٢٨٨-٢٨٩، شعراء الحِلَّة (الخاقانيّ): ١/ ١٨٠-١٩٣، معجم المطبوعات: ٦٩٩-٧٠٠، مقدِّمة ديوان شعره، العامليّ، أعيان الشيعة: ١٥/ ٤٠١-٤١١، العراقيَّات: ١٥٥-١٦٨، فهرس دار الكتب المصريَّة: ٣/ ١٨٢، الأعلام: ٢/ ١٢٤، معجم المؤلِّفين: ٣/ ١٣٨، الذريعة: ١٢/ ١٥١، معارف الرجال: ١/ ١٧١ (من زيادات المحقِّق)، فهرس التراث: ٢/ ٢٢٢.

(٢) وعذرهم عند توبيخهم: مغنية الحيِّ لا تُطربُ.
عجز بيت لابن الجوزيّ المتوفَّى ٥٥٧هـ، وهو في قصيدة لطيفة يخاطب بها أهل بغداد، هذه الأبيات وترجمته في: وفيات الأعيان: ٢/ ٣٢١، الروضات: ٦٢١.

مَا نَالَهُ مِنْ شُهرةٍ وصِيتٍ بعِيدٍ، والسَّيِّدُ جَعْفَرٌ وَاحِدٌ مِنْ هَؤلاءِ النَّوابغِ، ولكنَّهُ لشَاعِريَّتِهِ الطَّاغِيةِ وحِسِّـهِ الـمُرهَفِ وعِلمِهِ الغَزيرِ وبَيْتُوتِيَّتِهِ الجَليلةِ، اسـتَطاعَ أَنْ يضَعَ قَدَمهُ عَلَى بَابِ الخُلودِ برُغمِ العَوائِقِ الـمَاديَّةِ والحَواجِزِ التِي وضعَها أَمامَهُ الحَاسِدُونَ الـمُغرِضُونَ، والسَّيِّدُ جَعْفَرٌ يتمتَّعُ بِقابليَّةٍ خَاصَّةٍ فِي ارتِجالِ الشِّعْرِ، والنُّكتَةِ، وارتِجالِ الجَوابِ الـمُفحِمِ الـمُسكِتِ، كَمَا أَنَّهُ سَلَكَ فِي شعرِهِ الطَّرِيقَةَ المَعْروفَةَ مِنْ زَمانِهِ منْ غَزلٍ ونَسِيبٍ إلى رِثَاءٍ، ومِـنْ مَديحٍ إلى حَماسَـةٍ، ودَخَلَ فِي كُلِّ بَابٍ مِنْ أَبوابِ الشِّـعْرِ، وهِـيَ مفْتوحَةٌ إلى كَافَّةِ الشُّـعراءِ، ولكنْ يختَلِـفُ الدُّخولُ؛ فَدُخـولُ الـمَلِكِ بأَبَّهَةِ سُـلطانِهِ وجَلالَةِ شـأْنِهِ غَيرُ دُخولِ الصُّعلوكِ والشحَّاذِ، والسَّارِقِ؛ فالـمَلِكُ يدخُلُ بجلالَةٍ وَما عَليهِ مِنْ طِيبٍ يملأُ الفَضاءَ أَريجًا، وهؤلاءِ لا يدْخلونَ، ونَتانَةُ عَرقِهِمْ تُزْكِمُ الأُنوفَ[1].

نَقلَ الشَّـيْخُ اليعقوبيُّ مِـنْ بَابليَّاتِهِ[2]؛ فَقـالَ: «وَإِليكَ مَا كَتبَهُ عَـنْ صَديقِهِ العَلَّامَةَ الكَبـيرِ الشَّـيْخِ هَادِي آلِ كَاشِـفِ الغِطَاءِ، وقَـدْ نقلْناهُ عَـنْ مجمُوعَتِهِ المخطُوطـةِ بقَلَمِهِ سَـنة ١٣١٨هـ، هَذَا نصُّهُ: «السَّـيِّدُ الكَامِلُ الشَّريفُ، والعَلَمُ الـمُستغْنِي عَنِ التَّعريفِ، رَبيـعُ الفَضلِ، أَبُو يحْيى جَعْفَرٌ الحِـلِّيُّ، فَاضِلٌ والفَضائِلُ مِلُ بُردَيـهِ، وكَامِلٌ والكَمالاتُ مِنـهُ وإِليهِ، لَمْ تُعرفْ مَكرُمةٌ إِلَّا وقَدْ حَازَها، ولا غايَـةُ شَرفٍ إِلَّا انْتهى وجَاوزَها، يقْطُرُ ظَرافَةً ولَطافَةً، وتَكادُ تعتصِرُ مِنْ أَخلاقِهِ السُّلافَةُ، بَلغَ فِي الفَقاهَةِ الشَّوطَ البَعيدَ، وأَخذَ مِنَ العِلْمِ بالطَّارِفِ والتَّلِيدِ؛ فهُوَ عَالِمٌ، وإِنْ صَارَ الشِّـعْرُ شِـعارَهُ، وشَاعِرٌ وإِنْ صَرفَ فِي العِلْـمِ لَيلَهُ ونهَـارَهُ، وكَانَ مِقدامًا جَريئًا، وهُمَامًا هَاشِـمِيًّا، لهُ دِيوانٌ سَـارتْ بِه الرُّكبانُ مَا لَمْ تكتَحِلْ بمِثْلِهِ عُيونُ أُدباءِ الزَّمانِ كَانَ مِنَ الـمُلازِمِينَ لِدروسِ الوَالِدِ فِي لَيلِهِ ونَهارِهِ،

(١) ينظر: ترجمة السيِّد جعفر الحِلِّيّ في كتاب فقهاء الفيحاء وتطوُّر الحركة الفكريَّة في الحِلَّة، للسيِّد هـادي حمد آل كمال الدين الحسـينيّ (١٣٢٦-١٤٠٥هـ)، تحقيق ودراسـة: الدكتور عليّ عبَّاس الأعرجيّ: ١٤٥.

(٢) الصحيفة: ٧ من القسم الأوَّل، الجزء الثالث.

والنَّازِلينَ بِساحَةِ جِوارِهِ؛ وقَدْ جاورْنا مِنهُ رَوضةَ مَحاسِنٍ، تَسْتَسْقِي بمُنير خُلقٍ غَيرِ آسٍ، وكَانَ زهْوُ نَديِّنا، وزَهرهُ وشمسُـهُ وبدرُهُ، وقَدْ أَجابَ دَاعِي الحَقِّ الـمُبينِ، ولمْ يبلُغْ سِـنَّهُ الأَربعِينَ..» إلخ.

تُوفِيَ السـيِّد جعفر الحِلِّيّ سَـنَةَ ١٣١٥هـ، ودُفِنَ بالنَّجـفِ الأَشرفِ عِندَ قَبرِ أَبيهِ حُجَّةِ الإِسْـلَامِ السَّـيِّدِ حَمدٍ، فِي الجَانِبِ الغَربيِّ مِنَ التَّلعَةِ التِي هِيَ عَنْ يَمينِ مَقامِ الإِمَامِ الـمَهديِّ، وقَدْ تَبارَى الشُّعَراءِ فِي حَلْبَةِ رِثائِهِ[1].

(١) ينظر: فقهاء الفيحاء وتطوُّر الحركة الفكريَّة في الحِلَّة، للسيِّد هادي حمد آل كمال الدين الحسينيّ (١٣٢٦-١٤٠٥هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور علي عباس الأعرجي: ١٤٦.

الفصل الثاني
الجانب التطبيقيّ
التَّحليل البلاغيّ لظواهر التَّقابُل في القصيدة

أوَّلًا: التَّقابُل اللفظيّ

هو التَّقابُل الذي ينشأ من تضادِّ المعاني بين ألفاظٍ واضحةٍ، وبشكلٍ مباشرٍ؛ فلم يغفلْ علماء العربيَّة عن ظاهرة التَّقابُل، بل تعرَّضوا للحديث عنها في مؤلَّفاتهم، ومصنَّفاتهم، وإن تعدَّدت تسميات تلك الظَّاهرة؛ فقد جاء ذِكر التَّقابُل عند اللغويِّين القدامى، ولكن بمُصطلح مقارب له، وهو (التضادُّ) لوصف كلِّ لفظتَين لا يمكن الجمع بينهما، وحدَّدوه بعباراتٍ تُشير إلى ذلك، وأقدم الإشارات إلى التضادِّ ما ذكره الخليل (١٧٥هـ) من أنَّ «المحاسن ضدّ المساوئ»[١]، و«الشهيق ضدّ الزفير»[٢]، وعبد الرحمن بن عيسى الهمذانيّ (٣٢٠هـ)، الذي ذكر في كتابه (الألفاظ الكتابيَّة) بابًا سمَّاه (باب الأضداد)، وهي الألفاظ التي تجمع بينها علاقة ضدِّيَّة، ومثَّل لها بتسعٍ وخمسين زوجًا من الألفاظ المتقابلة، منها: «الفرح والغمُّ، اليسار والفقر، المدح والثَّلب، الدنوُّ والبُعد، الإظهار والكتمان»[٣]، ويأتي الزَّمخشريّ (٥٣٨هـ) للتَّصريح بلفظ التَّقابُل في أكثر من موضع من تفسيره، منها قوله: «قابل الإذن بالرِّجس.. والنَّفس المعلوم إيمانها

(١) العين: ٣/ ١٤٣.
(٢) العين: ٣/ ٣٦١.
(٣) الألفاظ الكتابيَّة: ٢٩٦.

بالذين لا يعقلون، وهم المصرُّون على الكفر»[١].

أمَّا البلاغيُّون فقد أسهبوا في الحديث عن التَّقابُل، ولكن بمُصطلحات مقاربة أهمُّها: الطِّباق، والمقابلة؛ فعرَّفوا الطِّباق بأنَّه: «الجمع بين المتضادَّين؛ أي بين معنَيين متقابلينِ في الجملة، كالليل والنَّهار، والأسود، والأبيض»[٢]، أمَّا المقابلة، «فهي أن يؤتى بمعنَيين متوافقَينِ، أو معانٍ متوافقة؛ ثمَّ يقابلها على التَّرتيب، والمراد بالتَّوافُق خلاف التَّقابُل»[٣]، ومن البلاغيِّين من ذكر مصطلحات أُخر للتَّعبير عن التَّقابُل، منها ما وجِد عند القزوينيّ (٧٣٩هـ) الذي تواردت عنده أربعة مصطلحات هي: «المطابقة، الطباق، التضادّ، المقابلة»[٤].

أمَّا في ميدان اللغويِّين المحدثينَ، فيعدُّ التَّقابُل أحد أنواع العلاقات الترابطيَّة داخل الحقل المعجميّ، التي تضمُّ التَّقابُل (التَّخالُف، التضادُّ)، الاشتمال (التَّضمين)، الترادف، التَّنافر، وقسَّم اللغويُّون الغربيُّون التَّقابُل على أنواعٍ، هي[٥]:

١. التَّقابُل الحاد (غير المتدرِّج) نحو: (حيٌّ ميْتٌ)، (ذكر-أنثى)، أعزب-متزوِّج)، وهو نوع قائمٌ على أن نفي أحد زوجَي التَّقابُل؛ ليتضمَّن تأكيد الآخر، وبالعكس.

٢. التَّقابُل المتدرِّج نحو: (واسع-ضيِّق)، (حار-بارد)، وهذا النوع من التَّقابُل نسبيّ، يقع بين نهايتَينِ لمعيارٍ متدرِّجٍ.

(١) الكشَّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، الزمخشريّ: ٢/ ٣٥٩.
(٢) الصناعَتَين الشعر والنثر، أبو هلال العسكريّ: ٣٠٧، وينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير: ٣/ ١٤٣.
(٣) الإيضاح في علوم البلاغة، القزوينيّ: ٢٩٢.
(٤) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، القزوينيّ: ٢٨٨-٢٩٢.
(٥) ينظر: علم الدلالة، جون لاينز: ٩٥-١١٠.

٣. التعاكس (المتضادَّات العلائقيَّة)، وهو علاقة بين أزواج من الألفاظ، نحو: (باع-اشترى)، (زوج-زوجة)، (والد-ابن)، ويدخل في ضمن هذا النوع الظُّروف المكانيَّة، نحو: (فوق-تحت)، (أمام-خلف)، (شمال-جنوب)، والتَّقابُل الاتِّجاهي في الأفعال، نحو: (يأتي-يذهب)، (يصل-يغادر)، والتَّقابُل العموديّ، نحو: (الشَّمال نسبةً للشَّرق، والغرب)، والتَّقابُل الأفقيّ الامتداديّ، نحو: (الشَّمال نسبةً إلى الجنوب)، و(الشَّرق نسبةً إلى الغرب)، ويضمُّ هذا النَّوع أيضًا المصطلحات النحويَّة المتقابلة، نحو: الأفعال المبنيَّة للمعلوم، والمجهول.

أمَّا لغويُّو العرب المحدثون، فقد ذهب عددٌ منهم مذهب الغربيِّين في تناولهم لظاهرة التَّقابُل بوصفها إحدى العلاقات في نظريَّة الحقول الدلاليَّة[١]، وعرض السيِّد قطب (١٣٨٥هـ) نوعًا من التَّقابُل هو تقابل الصورة بوصفه طريقة من طرائق التَّصوير التي يستعملها القرآن الكريم في عرض المشاهد وتقريبها إلى الذِّهن، نحو ما يظهر في المقابلة بين صور النَّعيم، والعذاب في الآخرة، أو المقابلة النفسيَّة بين المؤمنين، والكافرين، وسوى ذلك[٢]، وهناك رأي آخر في التَّقابُل لدى المحدثين يقول بأنَّ للتَّقابل نمطَينِ: النَّمط الظَّاهر، والنَّمط الخفيّ[٣]، وأنواع أخرى من التَّقابُل تتجاوز مُستوى اللفظة إلى ما فوقها من تراكيب، وأساليب كتقابل الجُملة

(١) ينظر: علم الدلالة، أحمد مختار عمر: ١١٧، ١١٨، التَّقابُل الدلاليّ (دراسة نظريَّة تطبيقيَّة في سورة النساء)، د. نوال بنت ابراهيم بن محمَّد الحلوة، مجلَّة علوم اللغة، مج٩، ع٢، ٢٠٠٦م: ١٣٥.

(٢) ينظر: التصوير الفنِّيّ في القرآن الكريم: سيِّد قطب: ٨٢-٨٣.

(٣) ينظر: ظاهرة التَّقابُل في علم الدلالة، بحث، د. أحمد نصيِّف الجنابيّ، مجلَّة آداب المستنصريَّة، كليَّة الآداب، الجامعة المستنصريَّة: ٢١-٢٣.

والموقف[١]، وأنواع أخرى سمِّيت بـ: التَّضاد، والتَّضاد الجزئيّ، والدائريّ، والرُّتبيّ، والانتسابيّ[٢]، وبعضهم قسَّمه على بسيطٍ، ومُركَّب[٣]، مثل: (الحياة، والموت)، (الفرح، والحزن)، و(الظِّل، والنُّور)، و(السِّلم، والحرب)، و(الحقُّ، والباطل)، وغيرها من المتضادَّات في اللفظ، وهو تقابل (مباشر) وواضح؛ لأنَّه يُفهَم من ظاهر اللفظِ.

وتكمن بلاغة التَّقابُل وسرُّها في تداعي المعاني، واستثارة الأذهان؛ فما أن يقرأ، أو ينطق بأحد المتضادَّين، إلَّا وقد بدأ العمل الذهنيّ في ذاكرة القارئ، أو المتلقِّي؛ لاستجلاب المتضادِّ الثاني استجلابه لفظًا، ومعنى[٤]، وفي الشِّعر تنماز قُدرة الشُّعراء على الجمع بين المتضادَّات وصنع التَّقابُل البلاغيّ اللفظيّ، كما هو في شعر السيِّد جعفر الحِلِّيّ رحمه الله، الذي عُرِفَ بروحِه الحُسينيَّة النّابضة بحبِّ أهل البيت عليهم السلام، كما عُرِف بمخيِّلته الواسعة الوقَّادة، وحساسيَّته المفرطة التي مثَّلتْ صبغة شعرِه، فكان من أثر ذلك الحزن الكربلائيّ ما صاغه في ميميَّتِه المشهورة بالقصيدة (العصماء)، التي يفتتحُها بقوله:

وَجهُ الصَّباحِ عليَّ لَيلٌ مُظلِمُ
وَربيعُ أَيَّامي عَليَّ محرَّمُ

(١) ينظر: ظاهرة التَّقابُل الدلاليّ في اللغة العربيَّة، رسالة ماجستير، عبد الكريم عبد القادر حافظ العبيديّ، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ١٩٨٩م: ٨٣-٨٨، وينظر: منال صلاح الدين عزيز الصفَّار، كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة، جامعة الحاج لخضر باتنة، ٢٠٠٩م: ٦٢-٦٣.
(٢) ينظر: علم الدلالة علم المعنى، د محمَّد الخولي: ١٢١، ١٢٢.
(٣) ينظر: أسلوب التّقابُل في الربع الأخير من القرآن الكريم دراسة أسلوبيَّة، رسالة ماجستير، عماري عزّ الدين، كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة، جامعة الحاج لخضر باتنة، ٢٠٠٩م: ٦٢-٦٣.
(٤) ينظر: التَّقابُل اللفظيّ في القرآن الكريم دراسة دلاليَّة، د يونس عبد مرزوك: ٦.

وَالـلَّـيـلُ يَـشـهـدُ لي بِـأَنِّي سـاهـرٌ
مُـذْ طـابَ لِـلـنـاسِ الـرُّقـادُ وَهـوَّمـوا[1]

ففي البيت الأوَّل تلفتنا أوَّل مواطن التَّقابُل اللفظيّ التي تضمَّنتها الجملة الاسميَّة بين لفظتَي (ليل-صباح)، و(ربيع-محرَّم)؛ فكِلَا شـطرَي البيـتِ، صدرِه، وعجزِه، قد تضمَّنـا تقابلًا بلاغيًّا، لكنَّ الشَّـاعر لم يعتمد تشـبيه لفظ (النَّهار) بلفـظ (الليل) الذي يقابلـه، كما عهدتْهُ الأذهـان، وكما هو قارٌّ في مخيِّلة المتلقِّي، بحسـب مبدأ التَّداعي الذي قـال به الدكتور إبراهيـم أنيس في الظَّاهرة التي أسـماها بـ(تداعي المعـاني)، التي عدَّها سـببًا لنشوء الأضداد[2]؛ بل إنَّ الشَّـاعر ارتفع بمخيِّلته الحزينة إلى إيجاد نوعٍ من التَّقابُل (الزمنـيّ) بين (الليـل والنَّهار)، لكـن بشيء من الانزيـاح الدلاليّ، حـين ارتفع بقيمة التَّقابُـل باسـتعمال عبارة (وجه الصباح)، بـدل لفظ النَّهار؛ للتَّعبير عـن (غُرَّة) النهار، وأشـدِّ حالاته في السُّـطوع والنُّور، ما زاد في قوَّة الصورة التَّشبيهيَّة البليغة التي أظهرت براعتَه في الجمع بين المتضادَّات دونما تصريح بأدوات التَّشـبيه، ووجه الشَّـبه، كما هو في شـطر البيت الثاني؛ إذ اسـتعان بالتَّشـبيه البليغ؛ ليصف لنا اسـتمكان حالة الحزن التي رمـز لهـا بلفظ (محرَّم)، وهو الشَّـهر الذي تتَّقد فيـه جذوة الحزن، والانكسـار على فَقدِ الإمام الحسين عليه السلام في قلوب محبِّيه، ولا فرقَ هُنا لدى الشاعر بين هذا الشَّهر، وبين غيره من الشُّـهور التي كثَّف دلالتها في لفظة (ربيع أيَّامي)، وهو ما يبرز قدرتَه الشِّـعريَّة على تكثيف الشُّعور بحقيقة الانكسار الذي يعتريهِ.

أمَّا البيت الثاني الذي يقول فيه:

(١) ينظر ديوان الشـاعر، علمًا أنَّ باقي الأبيات الشـعريَّة من القصيدة نفسها والمصدر نفسه، لذلك لن نُحيلها باستثناء هذا البيت

(٢) ينظـر: في اللهجـات العربيَّـة، د. إبراهيم أنيس، المطبعـة الفنيَّة الحديثـة، ط٤، مصر، القاهرة، ١٩٧٣م: ٢٠٧.

وَالـلَّـيـلُ يَـشـهـدُ لي بِـأَنِّي سـاهـرٌ
مُـذ طـابَ لِـلـنَّـاسِ الـرُّقـادُ وَهـوَّمـوا

فقد برع الشَّـاعر في إيجـاد نوعٍ آخرَ من التَّقابُل يمكن أن نصطلـحَ عليه بـ(التَّقابُل الحركيّ) بين حالَتَي (الرقاد، والسـهر)، بما يتيحه الإخبار بالجملة الفعليَّة (يشهد لي بأنِّي سـاهرٌ) عن ذلك التجدُّد، والاستمرار[1] في حدث السَّهَر، ويأتي (الليل) متصدِّرًا شطر البيت؛ فتقديم الليل تقوية لمركزيَّته في الجملة؛ لأنَّه يرى في الليل نفسه أصدق شاهد على ما يعتري النَّفْس من الحزن، والسَّهر وسط حالة رقود النَّاس، وطِيب منامِهم.

ويبدأ الشاعر بتبيان سببِ سهرِه شيئًا فشيئًا، بقوله:

بي قَـرحـةٌ لَـو أَنَّهـا بـيَـلـمـلـمٍ
نَـسـفـت جَـوانـبـه وَسـاخَ يَـلـمـلـمُ
قَـلـقًـا تَـقـلِّـبـني الهُـمـوم بمضجعي
وَيَـغـور فـكـري في الـزَمـان، وَيُـتـهـمُ
مَـن لي بِـيَـومٍ وَغًـى يَـشـبُّ ضَرامُـهُ
وَيَـشـيـب فـودُ الـطِّـفـل مِـنـهُ فَـيَـهـرمُ

ليُلفتنا إلى تقابلٍ لفظيٍّ بلاغيٍّ آخر بين لفظتَي: (يشيب)، و(يهرم)؛ ليصوِّر لنا سبب قلقِه وحرمانه من الرقاد؛ لأنَّ فكرَه يغور[2] في عمق الذَّاكرة؛ ليسترجعَ ما دار في يوم الطفِّ، وما جرى فيه على ابن بنت رسول الله ﷺ، وأنَّ ذلك اليوم من هوله يشيب فود الطفل قبل الشباب، ويهرم، وهو تقابلٌ لفظيٌّ بين (القـوَّة) و(الضَّعف)، دلالة تتوافق

(١) ينظر: علم المعاني، عبد العزيز عتيق: ١، وينظر: في النحو العربيّ نقد وتوجيه، د. مهدي المخزوميّ، منشورات المكتبة المصريَّة، صيدا، بيروت: ٤١-٤٢، وينظر: في النحو العربيّ قواعد وتطبيق، د مهدي المخزوميّ، مطبعة البابي الحلبيّ وأولاده، بمصر، ١٩٦٦م: ٩، ٤٩، ١٤٣.
(٢) انظر: اللسان: ٥/ ٣٤.

مع انقلاب الموازين في ذلك اليوم، واشتداد الأمر المبالغ في قسوتِه، حتَّى أنَّ قلب الطِّفل الصَّغير ليشيب فيهرم، ممَّا جرى في يوم عاشوراء على الحُسين عليه السلام، وآل بيته.

ويستمرُّ أسلوب التَّقابُل البلاغيّ في القصيدة؛ ليكون وسيلة لكشف الأزمة الأخلاقيَّة عبر صور حسيَّة أُخرى عميقة الأثر، تضمَّنتْ نوعَي التَّقابُل اللفظيّ، والمعنويّ، مُتداخلان مع بعضهما في شكلِ اللفظَينِ المتقابلَين، وما يقف وراءهما من مفارقة معنويَّة، وذلك في قوله متعجِّبًا، ومنكِرًا:

ما خِلتُ أنَّ الدَّهر مِن عاداتِهِ
تَروى الكِلابُ بِهِ وَيَظمى الضَّيغمُ

فالتَّقابُل اللفظيّ وقع بين لفظَتي (تَروى)، و(يَظمى) وهو طباقُ إيجاب تضمَّن لفظَينِ مُتناقضَين، ظاهرهما لفظانِ من نوع التضادِّ المتدرِّج[1]، إلَّا أنَّهما في سياق هذه القصيدة، وهذا البيت، لا يعدَّانِ من التضادِّ المتدرِّج، كما أسلفنا؛ بل من نوع التضادِّ الحادِّ؛ لأنَّ مسألة التضادِّ بين الظمأ، والرواءِ، في يوم عاشوراء، لم يكن بينهما منطقة وسط؛ فلم يستثنَّ منه الأطفال، ولا النِّساء، ولا وقتَ دون آخر، وكان مطلقًا تجلَّت فيه فداحة جُرم بني أميَّة، وعظمَة صبر بني هاشم، وأصحابهم.

ولذلك شكَّل التضادُّ بين لفظتي (تروى)، و(تظمى) محورًا دلاليًّا يبرز حجم المفارقة الكبير بين من يستحقُّ العطاء، وهو (الأسد)، وبين من لا يستحقُّه، وهو (الكلب)؛ إذ يبدي الشَّاعرُ دهشته، وإنكاره من طبيعة الدَّهر الذي وقع فيه اختلافُ القِيم، وانقلاب الموازين، حتَّى صارَ يزيدُ متربِّعًا على عرش الخلافة يتأمَّر، ويعيثُ فسادًا في الأرض، والناس، بينما يضيق الخناق على من يستحقُّ تلك الخلافة، وهو أهلٌ لها فيُحاصَر، ويمنَع عنه الماء، وعن عياله، ومعسكره، وكأنَّه يريد مقابلة يزيد المتنعِّم بابن

(١) ينظر: علم الدلالة (علم المعنى)، د. أحمد عليّ الخوليّ: ١٠٢-١٠٣.

فاطمة المشرَّد، البعيد عن ديارِه، والغريب بين مَن أوهموه بالنُّصرة، ومن هنا يصبح التضادُّ سياقيًّا معنويًّا، وليس لفظيًّا، وحسب.

ويلي هذا البيتَ الشعريّ بيتٌ آخر محمَّلٌ بالدّلالات المتضادَّة، ويتوافر على التَّقابُل البلاغيّ بنوعيه اللفظيّ، والمعنويّ، وهما متداخلان مع بعضهما، وذلك في قوله:

فَمشَتْ تؤمُّ بِهِ العِراقَ نَجائبٌ
مثل النَّعام بِهِ تَخبُّ وَترسمُ

أمَّا التَّقابُل اللفظيّ؛ فيقع بين لفظتي: (تخبُّ)، و(ترسم)؛ فالأولى فعل يدلُّ على صفة (البُطء)، والثانية فعل يدلُّ على (السُّرعة)، وهما يصلحان أن يكوِّنا تقابلًا لفظيًّا من جهةٍ، كما يصلحا أن يكوِّنا تقابلًا معنويًّا من جهةٍ أُخرى؛ فالشاعرُ يعقد مقارنةً تشبيهيَّة بين (الجِمال) التي وصفَها بـ(النَّجائب)، وبين (النَّعام) وهي من التَّشبيهات النَّادرة ممَّا لا يخطر على بال[1]؛ لأنَّ الشَّاعرَ استطاع ببراعتِه الأدبيَّة، وفِطنته أن يعدِّد أوجه الشَّبَه في الصُّورة التي يشترك فيها حيوان يُعرَف بـ(بطئِه)، ورصانته، وآخر يُعرَف بـ(سُرعته) وتهوُّره، فشبَّه خُطى الإبلِ بخُطى النَّعام، ووجه النُّدرة والمفارقة في هذا النَّوع من التَّشبيه، أنَّ الشَّاعرَ استطاع أن يجمعَ بين لفظَينِ مُتناقضَينِ، في صورة مركَّبةٍ، جمع فيهما بين الفخامة، والسُّرعة، والصَّبر، والحثِّ في المسير؛ فجمع بين مشبَّهين مختلفتينِ في صورةٍ واحدةٍ.

ويستمرُّ الشَّاعرُ في الوصف المتأنِّي لذلك الرَّكبِ الحُسينيّ، واصفًا كلَّ حركةٍ، وسكَنةٍ فيه باطِّرادٍ، وإسهابٍ، وكأنَّه يريد قبل الشُّروع بالدُّخول في غرضِه الرَّئيس وهو

(١) ينظر: أسرار البلاغة، الجرجانيّ: ١٣٦، وجواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد الهاشميّ: ١/ ٢٤٦، وقراءة الشعر وبناء الدلالة، شفيع السيِّد، دار الغريب للطباعة والنشر، ٢٠٠٧م: ٢٤٦-٢٤٧

وصف شجاعة أبي الفضل العبَّاس عليه السلام، أن يستنفد كلَّ ما في ذاكرتِه من مقدِّمات تتعلَّق بحُزنِه الشَّديد، وقلقه من تلك الصُّور التي تتصارع في مخيِّلته، واصفًا حجمَ الظُّلامة التي لحقت بالحُسين عليه السلام، وأهله، وأصحابه، ومصوِّرًا لنا حال خروجه عليه السلام قاصدًا الكوفةَ، وحال أهله، ومرافقيه ممَّن وضعوا أرواحهم على أكفِّهم فداءً له عليه السلام؛ فتأخذه الشُّجون بين أزقَّة الذَّاكرة التاريخيَّة المرهقة، إلى أن يصلَ إلى وصف شخص العبَّاس عليه السلام، وهنا يقف الشَّاعرُ وقفةً متأنِّيةً؛ ليصفَ لنا هذه الشخصيَّة الاستثنائيَّة في كلِّ شيءٍ، في كلامِه، ومواقفِه، وبسالتِه، وشجاعتِه، وحين يقترب السيِّد الحِلِّيّ من وصف شجاعة أبي الفضل العبَّاس عليه السلام، يقول:

عبستْ وُجوهُ القَومِ خَوفَ المَوتِ وَالـ
عَبَّاسُ فيهم ضاحِكٌ مُتَبَسِّمُ
قَلب اليَمين عَلى الشَمال وَغاصَ في الـ
أوساطِ يَحصدُ في الرُّؤوس وَيَحطِمُ

فالبيتان يصوِّران بطولة الممدوح في مشهدٍ اشتدَّ به الخوف، وبان على وجوه القوم، على شكلِ عبوسٍ بادٍ على وجوههم، على حين أنَّ العبَّاس عليه السلام يواجه الموقفَ بالضَّحك، والتبسُّم، كنايةً عن سكينَتِه، واستهانتِه بالموت.

ويمكن أن نعبِّرَ عن هذا التَّقابُل اللفظيّ بأنَّه تقابل بين حالَتَينِ نفسيَّتَينِ شعوريَّتَينِ مختلفَتَينِ، هما حالة (الخوف) من الموتِ، وحالة (الاستهانة) به، والذي يلفتنا في التركيب التَّقابُلي، أنَّ الطرف الأوَّل من الصورة التَّقابُليَّة: (عبستْ وجوه القوم)، جاء بصيغةِ الجُملة الفعليَّة الدالَّة على التجدُّدِ، والحُدوث، والاضطراب[1]، على حين جاء طرف

(١) ينظر: علم المعاني، عبد العزيز عتيق: ١، وينظر: في النحو العربيّ نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، منشورات المكتبة المصريَّة، صيدا، بيروت: ٤١-٤٢، وينظر: في النحو العربيّ قواعد=

الصورة التَّقابُليّة الثاني بصيغة الجملة الاسـميَّة المتمثّلة باسم الفاعل(ضاحك، متبسِّم) وهذا دليلٌ على تمكُّنِ الشّاعر من التصرُّف باللغة، وصدقه الفنِّيّ؛ فأجاد بتصوير زعزعة جيش بني أميَّة أمام ثبات العبَّاس عليه السلام، الذي لفتَ أنظار القوم بسكينتِه، ووقاره مستهزئًا بالموت، لا لأنَّه قويٌّ، وشجاعٌ، ومتمكِّنٌ من أدوات الحرب والقتال، وحسب؛ بل لأنَّه كان ذا معرفـةٍ بقيمـة الحياة الحرَّة الكريمـة التي افترضها الله تعالى لعبـادِه، ويؤمن بها؛ فهو يرتفعُ عنهم بفهمِه العميق لفكرة الموت دفاعًا عن مولاه الإمام الحسـين عليه السلام، ونبل قضيِّته، وعقيدته التي جاءتْ به إلى الطفِّ.

وممَّا تجدر الإشـارة إليه، أنَّ هذه الصُّورة تحيلنا إلى موقفٍ مُشابهٍ لأمير المؤمنين عليّ ابن أبي طالب عليه السلام من الموت، بقوله: «**والله لابن أبي طالب آنس بالموت من الطِّفل بثدي أمّـه؛ بل اندمجتْ على مكنونِ علمٍ لو بُحت به لاضطربتُم اضطراب الأرشـية في الطوي البعيـدة..**»، وهو الموقف نفسُـه الذي وقف فيه أبو الفضـل العبَّاس عليه السلام تجاه الموت، كما كنَّى عنه السـيِّد الحلّيُّ، واصفًا إيَّاه بأنَّه واجه الموت ضاحكًا متبسِّـمًا، كناية عن استهزائِه بموتٍ عبستْ له وجوهُ القومِ، ويبدو أنَّ السيِّد الحِلِّيّ لم يفته الإشارة لهذا الإرث القِيميّ في قصيدته؛ فقد ذكر في أحد أبيات القصيدة ذلك:

بَـطـل تَـــورَّثَ مِــن أَبـيــه شَـجـاعـةً
فـيـهـا أُنـــوف بَـنـي الـضَّـلالـة تُـرغـمُ

وفي قولِه:

قَـلَـبَ اليَمينَ عَـلى الـشَّـمالِ وَغـاصَ في الـ
أوســاطِ يَحـصـدُ في الــرُّؤوس وَيَحـطـمُ

=وتطبيـق، د. مهـدي المخزومـيّ، مطبعة البـابي الحلبـيّ وأولاده، بمـصر، ١٩٦٦م: ٩، ٤٩، ١٤٣.

فلا يكاد ينفصلُ عن سابقه في صدقه الفنِّيّ، ودرجة الوصف والتَّصوير، وما يميِّز هذا البيت أنَّه تضمَّن تقابلًا لفظيًّا، وآخر معنويًّا، سنتعرَّض له في مبحث التَّقابُل المعنويّ؛ فأمَّا اللفظيّ؛ فتقابلٌ قائمٌ على أساس التضادِّ الاتِّجاهيّ[1]؛ فيمثِّله الطِّباق الحاصل بين لفظتَي (اليمين)، و(الشمال) في قوله: (قَلبَ اليَمين عَلى الشِّمال)؛ ليصوِّر لنا حركة العبَّاس عليه السلام الانقلابيَّة التي تفوق القوَّة البشريَّة الطبيعيَّة المتصوَّرة في الحروب، وهو وجهٌ من أوجه المفارقة النَّاتجة من استبسال الفرد في مواجهة الجماعة، وتجلِّي مظاهر القوَّة، والثَّبات، والاستبسال؛ فمن شدَّة شجاعتِه عليه السلام يصفهُ الشَّاعرُ بقوله:

وَثَنى أَبو الفَضلِ الفَوارسَ نُكَّصًا
فَرَأوا أَشَدَّ ثَباتِهم أَن يُهزَمُوا

يتأسَّس التَّقابُل اللفظيّ في هذا البيت على ثنائيَّة (ثباتهم-يُهزموا)، وهي ثنائيَّة تضادٍّ حادٍّ[2] صريح؛ إذ يصوِّر الشَّاعر من خلالها (الثبات) دلاليًّا؛ فالثَّبات يقع على الطرف النَّقيض من (الهزيمة). غير أنَّ هذا التَّقابُل لا يقتصر على مستواهُ المعجميّ؛ بل يتجاوز ذلك إلى بناء مفارقيّ مركَّب، يتداخل فيه المستويان النَّفسيّ، والاتِّجاهيّ معًا[3].

(١) ينظر: علم الدلالة (علم المعنى)، د. أحمد عليّ الخوليّ، دار الفلاح، الأردن، ٢٠٠١م: ١٠٣-١٠٤.

(٢) ينظر: علم الدلالة (علم المعنى)، د. أحمد عليّ الخوليّ: ١١٧-١١٨.

(٣) ينظر: البلاغة العربيَّة، د. عاطف فاضل محمَّد، دار الميسر علم المعنى، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م: ٢١٨، وينظر: مسافة التوتُّر في المفارقة المفردة في الطباق، كتاب الأغاني أنموذجًا، مروة عبد الأمير هاشم، و أ.د. عبد الباقي بدر ناصر، الجامعة المستنصريَّة، كليَّة الآداب، بحث منشور في مجلَّة الجامعة العراقيَّة، عدد: ٥٦: ٣/ ٢٣٣.

فمن جهةٍ تتبدَّى المفارقة النفسيَّة[1] في قلب القيمة المعياريَّة لمفهوم الثَّبات؛ إذ يُعاد تعريفُه في وعي الخصوم بوصفه قدرةً على النَّجاة من صولة أبي الفضل العبَّاس عليه السلام، لا قدرةً على الصُّمود، والمواجهة، وبذلك ينتقل الثَّبات من كونه قيمةً إيجابيَّةً مرتبطة بالإقدام، إلى كونه حالةً نفسيَّةً دفاعيَّة تُقاس بمدى إمكان الإفلات من الهزيمة.

ومن جهة ثانية، تنهض المفارقة الاتِّجاهيَّة النَّاتجة عن التضادِّ الاتِّجاهيّ[2]، من خلال الصُّورة الحركيَّة التي يؤسِّسها السّياق، والقائمة على تضادٍّ مادِّيٍّ بين جهَتَين متقابلَتَين: انسحاب القوم وتراجعهم من جهةٍ، وتقدُّم أبي الفضل العبَّاس عليه السلام من جهةٍ مُعاكسة، ويغدو هذا التضادُّ الاتِّجاهيّ[3] عنصرا دلاليًّا فاعلًا في إنتاج المعنى؛ إذ تتحوَّل الحركة نفسها إلى علامةٍ بلاغيَّةٍ تكشف اختلال ميزان الشَّجاعة بين الطَّرفين.

ويُسهم التصرُّف التركيبيّ في تعميق هذه المفارقة، حين يجعل الشَّاعر أشدَّ حالات ثبات القوم متحقِّقة في فعل الهزيمة ذاتها؛ فينقلب المفهوم على ذاته، ويغدو الفرار أعلى مراتب الصُّمود الممكن لديهم، وهو قلبٌ دلاليٌّ يعيد إلى الذِّهن نماذج مفارقيَّة مألوفة في الشِّعر العربيّ؛ إذ تُعاد تسمية الجُبن شجاعة، كما في تصوير سرعة الفرار بوصفها ضربًا من البأس، أو النَّجاة المحمودة، كما ورد في تاريخنا الأدبيّ في قول أبي دُلامة:

ففي الهيجاءِ ما جرَّبتُ نفسي
ولكنْ في الهزيمة كالغزالِ[4]

(١) ينظر: مسافة التوتُّر في المفارقة المفردة في الطباق، كتاب الأغاني أنموذجًا: ٣/ ٢٢٩.

(٢) شعر الحداثة التكوين البديعيّ، الدكتور محمَّد عبد المطلب، دار المعارف، ط٢، ١٩٩٥: ١٦١-١٦٢.

(٣) مصطلحات الدلالة العربيَّة في ضوء علم اللغة الحديث، جاسم محمَّد عبد العبُّود، دار الكتب العلميَّة، لبنان، ط١، ٢٠٠٧: ٢٣٢.

(٤) ذكر ابن عبد ربِّه في (العقد: ١/ ١٤٢-١٤٣) أميَّة بن عبد الله بن خالد بن أيد، وعدَّه من=

وقول الشَّاعر:

إذا صـوَّت الـعُـصـفـورُ طـارَ فـؤادُهُ

ولَـيـثٌ شَـديـدُ الـنَّـابِ عِـنـدَ الـثَّـرائـدِ[1]

ومـن تواتـر هـذه التَّقابُلات في بِنيـة القصيـدة، يتبيَّن لنا أنَّ الشـاعرَ قـدِ اتَّخذ من التضـادِّ البلاغـيّ محـورًا دلاليًّـا تنتظـمُ حوله عمليَّـة المـدح؛ إذ لا تتشـكَّل صورة أبي الفضـل العبَّـاس عليه السلام عِبر تعداد خصالِه مباشرةً، فحسـب؛ بل تتجـلَّى على نحوٍ أوضح في إبـراز الهـوَّة القيميَّـة، والسُّـلوكيَّة بينه وبـين خصومـه؛ ففضائل البـأس، والثَّبات، والإقـدام، لا تُسـتدعى بوصفِهـا صفـاتٍ مجـرَّدة؛ بـل يُسـتدلُّ عليهـا بـردود أفعال الأعـداء، وانكسـاراتهم النفسـيَّة، والحركيَّـة أمـام حضوره القتـاليّ، وبذلـك يتحوَّل التَّقابُـل مـن كونـه أداةً زخرفيَّة إلى آليَّة دلاليَّة كاشـفة، تُسـهم في بناء صـورة الممدوح بنـاءً غـير مبـاشَرٍ، قائم عـلى المفارقـة، والتضـادِّ، ومُسـند بواقـع المعركة، وشـهادته التاريخيَّة.

يسترسـل السـيِّد الحِـلِّيّ رحمه الله في رسـم صـورة فضائـل أبي الفضـل العبَّـاس عليه السلام التـي تجلّـتْ ميدانيًّـا في معركـة الطـفّ، لا سـيّما البـأس، والثّبـات، والإقـدام، مـن قوله:

مـا كـرَّ ذو بـأسٍ لـهُ مـتـقـدِّمًـا

إلَّا وفـرَّ ورأسُـهُ المـتـقـدِّمُ

=الفرَّاريـن، وأضـاف قائلًا: فرَّ أميَّة أقبح فرار من معركة جـرت بينه وبين أبي فديك الخارجيّ، فسار من البحرين إلى البصرة في ثلاثة أيَّام، وتوجد قصيدة أوَّلها:

أبـعـد الخـيـل أركـبـهـا كـرامـا وبـعـد الـغـرَّ مـن حُـضر الـبـغـالِ

من الوزن والرويّ نفسه، ولكن لم اعثر على هذا البيت فيها، انظر: ديوان أبي دلامة: ٩٤.

(١) ينظر: عيون الأخبار، ابن قتيبة: ١/ ٢٥٨.

فيتأسَّس التَّقابُل اللفظيّ في هذا البيت على ثنائيَّة (كرَّ-فرَّ)، وهو تقابلٌ صريحٌ، وحادٌّ[1]، تتضاعف حدَّتُه بفعل التشابه الصوتيّ، والبنيويّ بين الفعلَينِ، من حيث عدد الحروف والبِنية الصرفيَّة، مع اختلافهما في الحرف الأوَّل، بما يُفضي إلى اختلاف جذريٍّ في الاتِّجاه، والدَّلالة؛ فالفعلانِ يشتركانِ في الإيحاء بدرجةٍ عاليةٍ من الهمَّة، والاندفاع، غير أنَّ هذا الاندفاع يتَّجه في كلٍّ منهما وجهةً متضادَّة؛ إذ يحيل (الكرُّ) إلى الإقدام، ومواجهة الموت، والعدْو، في حين يحيل (الفرُّ) إلى الاندفاع المعاكس؛ أي الهرب، والانكفاء عن المواجهة؛ وبذلك يتحقَّق التَّقابُل على مستوى أعمق بين حالَتي الإقدام والفرار، غير أنَّ المفارقة في هذا البيت تتَّخذ منحًى مغايرًا لما سبقَها من صور تقابليَّة في القصيدة؛ ففي الموضع السَّابق، بُنيتِ المفارقة على قلب مفهوم الشَّجاعة، حين عُدَّت سرعة الفِرار من أبي الفضل العبَّاس عليه السلام بالنِّسبة إليهم، ضربًا من البسالة في وعيهم المضطرب، بعد مُعايَنتِهم إقدامه، واستئناسهِ بالموت.

أمَّا في هذا البيت، فإنَّ المفارقة تنشأ من تضادٍّ دلاليٍّ أدقّ، قوامه اختلاف السياق التركيبيّ للفظَتَي (متقدِّمًا)، و(المتقدِّم)، على الرغم من تشابههما اللفظيّ؛ فقد عَمدَ الشَّاعر إلى توظيف هذا التَّشابه لإنتاج تقابلٍ من نوعٍ خاصٍّ، لا يقوم على التضادِّ المعجميّ المباشر؛ بل على الانزياح الدلاليّ داخل السِّياق؛ إذ إنَّ تقدُّم ذوي البأس لا يُصوَّر بوصفه علامةَ شجاعةٍ حقيقيَّة؛ بل يُقلَب إلى صورة كِنائيَّة مفارِقة، حين يذكر الشَّاعر لازمة من لوازم معنى (تقدُّم رؤوسهم أمامهم)، على أنَّه نتيجة لتطايرها تحت ضربات سيف العبَّاس عليه السلام؛ فغدت كأنَّها تتقدَّمهم، ولكن في حال الفرار، لا في حال الإقدام، وهي صورة كنائيَّة عن شجاعة أبي الفضل العبَّاس عليه السلام، وضآلة شجاعتهم،

(١) ينظر: علم الدلالة (علم المعنى)، د. محمَّد عليّ الخوليّ، دار الفلاح، الأردن، ٢٠٠١م: ١١٧-١١٨.

أو انعدامها، ويكشف هذا التَّصوير عن تضافر القدرة الإبداعيَّة للشَّاعر مع صدقه الفنِّيّ، في بناء صورةٍ بلاغيَّةٍ معقَّدة، يتداخل فيها التَّقابُل بين الإقدام، والهرب من جهةٍ، والانقلاب في ميزان القوَّة من جهةٍ أُخرى؛ فالشَّجاعة هنا لا تُثبَت عبر التَّصريح؛ بل لانهيار دلالتها عند الخصم، وتحوّلها إلى نقيضِها في لحظة المواجهة، وهو ما يعكس بوضوح اختلال المعادلة القتاليَّة، في سياق أحداث الطفِّ، لصالح أبي الفضل العبّاس عليه السلام. ومن هنا يمكننا القول إنَّ السيِّد جعفرًا الحِلِّيّ استطاع ببراعته الفنيَّة وصدقه الفنِّيّ، أن يوظِّفَ الصُّورةَ الكنائيَّة السَّابقة لإبراز بِنية المفارقة على أنَّها نتاجٌ لتفاعل شخصيَّة الشاعر مع طبيعة الموضوع الشعريّ، وأنَّ موضوعات الشاعر يمكن أن تكونَ نتاجًا لتفاعل شخصيَّة الشاعر مع بنية النصِّ الشعريّ؛ إذ يكون البناء الشعريُّ جسرًا بين الشخصيَّة، والموضوع[1].

ويَرِدُ في القصيدة بيتٌ آخر يقوم على تقابلٍ لفظيٍّ يتضمَّن في بنيته مقابلةً معنويَّةً في آنٍ واحد، وذلك في قوله رحمه الله:

فانصاعَ يَخطُبُ بالجماجمِ والكُلا
فالسَّيفُ ينثُرُ، والمُثقَّفُ ينظِمُ

ويتجلَّى التَّقابُل اللفظيّ في هذا البيت من خلال الطِّباق بين فعلَي (ينثر-ينظِم)، وهما فعلان متضادَّان دلاليًّا؛ إذ يحيل (النَّثر) إلى التَّفريق، والفُوضى، وعدم الانتظام، في حين يحيل (النَّظم) إلى الترتيب، والتَّنسيق، والإحكام؛ وبذلك يتحقَّق في البيت تقابلٌ معنويٌّ يقوم على ثنائيَّة (الفوضى-التنظيم)، غير أنَّ هذه الثنائيَّة لا تُستثمَر بوصفها قيمةً مجرَّدةً؛ بل تُدمج في سياقٍ تصويريٍّ ذي طابعٍ حركيٍّ، وقتاليّ.

(١) المفارقة البلاغية في شعر مظفَّر النوَّاب، أ.م.د. رحاب لفته حمود الدهلكيّ، بحث، مجلَّة التربية الأساسيَّة للعلوم التربويَّة والإنسانيَّة جامعة بابل، عدد: ٤٢، ٢٠١٩م/ ١٤٤٥هـ.

وممَّا تجدر الإشارة إليه أنَّ البيت يلفتنا أسلوبيًّا إلى الجمع بين ألفاظ (يخطب)، و(ينثر)، و(ينظم)، وهي ألفاظٌ تنتمي -في أصلها الدلاليّ- إلى حقل الخطاب القوليّ، والبيانيّ، بما تحمله من إيحاءاتٍ لغويَّة تتَّصل بفعل الخطابة، والبيان، ويكشف هذا التَّوظيف عن قصديَّة الشاعر في استحضار صورة الخطاب، غير أنَّه عمد إلى نقلِها من مجالها (اللسانيّ) إلى مجالها (الحربيّ) عبر الاستعارةِ؛ إذ يصبح (الخطاب) موجَّهًا إلى الجماجم لا إلى العقولِ، وتغدو أدواته السَّيف، والرمح، بدل اللسان، والحجَّة، ما يشير إلى اتِّصال هذا التَّصوير اتِّصالًا دلاليًّا واضحًا بما سبق أن قرَّره الشّاعر في قوله:

عــرَفَ المــواعــظَ لا تُـفـيـدُ بـمَـعـشَرٍ
صـمُّـوا عـن الـنَّـبـأ الـعـظـيـمِ كـما عـمُوا

إذ يُفهم من هذا البيت أنَّ أبا الفضل العبَّاس عليه السلام قد مارسَ الخِطابَ القوليّ الحقيقيّ ابتداءً، مخاطبًا عقولَ القوم بالموعظةِ، والحجَّة، غير أنَّهم قابلوه بالصَّمَم، والعَمى عن الحقِّ، وحين انتفى أثر الخطاب اللسانيّ، تحوَّل نمطُ الخطاب نفسهُ، من خطابٍ (كلاميٍّ) إلى خطابٍ (فعليٍّ) قتاليّ، تتولَّى فيه الأدوات الحربيَّة وظيفةَ البيان، والإقناع، ومن ثمَّ، فإنَّ التَّقابُل البلاغيّ في هذا البيت لا يقتصر على طباقٍ لفظيٍّ مباشر، بل يتوسَّع ليشمل تقابلًا بين نوعَين من الخطاب: خطاب (العقل، والقول) من جهةٍ، وخطاب (السَّيف، والفعل) من جهةٍ أخرى.

وتُسهمُ هذه الثنائيَّة في تنشيط عنصر المفارقة بوصفِها جزءًا من النشاط العقليّ؛ أي إنَّها نابعةٌ من ذهنيَّة تستطيع أن تربطَ بين المتناقضات، وجميع الآثار المتباينة للعناصر الشكليَّة في هيأة استجابة موحَّدة[1]؛ لما تنطوي عليه من تناقضٍ سياقيٍّ بين دلالات

(١) مبادئ النقد الأدبيّ، أ.ي. ريتشاردز، تحقيق: إبراهيم الشهابيّ، منشورات وزارة الثقافة، ط١، ٢٠٠٢م: ٣١٥.

الألفـاظ، وأدواتها، ومن انتقال مفاجئ من مجال البيان اللسـانيّ إلى مجال البيان القتاليّ، وهو ما يعكس براعة الشـاعر في تطويع أدواته البلاغيَّة لبنـاء صورةٍ تقوم على التَّقابُل، والمفارقة معًا.

ويسترسـل السـيِّد جعفر الحِلِّيّ رحمه الله في تصوير حال أبي الفضل العبَّاس عليه السلام في معركة الطفِّ؛ فيقول:

في كـفِّـهِ الـيُـسـرى الـسِّـقـاءُ يُـقِـلُّـهُ
وبـكـفِّـهِ الـيُـمـنى الـحُـسـامُ الـمُـخـذِّمُ

ويقـوم هـذا البناء الشـعريّ عـلى مقابلـة بلاغيَّـة موحِيَـة، تتداخل فيهـا المقابلة اللفظيَّـة مـع المقابلـة المعنويَّـة، في صورة تتَّسـمُ بعمـق الإيحـاء، وكثافة الدلالـة؛ فأمَّا المقابلـة اللفظيَّـة؛ فتتحقَّـق مـن خـلال مقابلة الشَّـاعر بـين (كفِّـه اليـسرى)، و(كفِّه اليمنـى)، وهما عنصرانِ واضحـانِ في دلالتهـا الظاهريَّة، ينهضان عـلى ثنائيَّة مكانيَّة، وجسـديَّة مبـاشرة، غـير أنَّ الثقل الـدلاليّ الحقيقـيّ للبيت يتجـلَّى في المقابلـة المعنويَّة التـي تتجاوز ظاهرَ اللفظ إلى شـبكةٍ من الإيحاءات الرمزيَّة غير المبـاشَرة، وتتمثَّل أولى هـذه الـدلالات في التَّقابُل بـين (السِّـقاء) بوصفه رمـزًا للرَّحمة، والرِّعايـة، والإغاثة، وبـين (الحُسـام) بوصفـه رمـزًا للقـوَّة، والحـزم، والبطـش المـشروع، ويتعـزَّز هـذا التَّقابُـل حين يُنظَـر إلى وظيفة كلٍّ من الطَّرفـينِ؛ إذ يمثِّل السِّـقاء أداةً لحفظ الماء، والماء سـببُ الحيـاة، وشرط بقائهـا، في حـين يمثِّـل الحسـام أداةً للموت والهَلاك في سـياق القتال.

وبذلـك يكـون الشَّـاعر قـد أنشـأ تقابُلًا لا يقـومُ عـلى التضـادِّ اللفظـيّ المباشَرِ فحسـب؛ بـل عـلى تضـادٍّ في الوظيفة، والأثـر، وهو تضـادٌّ أكثـر عمقًا، وأشـدُّ تأثيرًا في بنـاء الصُّـورة، ومـن خلال هـذا التَّوظيـفِ الإبداعـيّ، تتشـكَّل صـورة الممدوح

بوصفه نموذجًا فريدًا للبطولة المتوازنة؛ إذ يجمع أبو الفضل العبَّاس عليه السلام بين الرَّحمة والعطف من جهةٍ، والحزم والقوَّة عند الضَّرورة، من جهةٍ أُخرى.

وإذا نُظر إلى البيت في ضوء معطيات علم المعاني، بلحاظ معطيات التَّقديم والتَّأخير، والفصل والوصل، أمكن إدراك دقَّة التوزيع الأسلوبيّ لأطراف التَّقابُل؛ إذ يقدِّم الشَّاعر ذِكر (السِّقاء) في (الكفِّ اليُسرى) قبل ذِكر (الحُسام) في (الكفِّ اليمنى)، في إيحاءٍ بلاغيٍّ يشير إلى تقديم (الرَّحمة) على (البطش) في سُلَّم القِيم، على الرغم من اقترانهما في مقامٍ واحدٍ، غير أنَّ مُقتضيات الحال والمقام القتاليّ فرضَتِ الجمعَ بين أسباب الحياة بيدٍ، وأسباب الموت باليدِ الأُخرى، ومن ثمَّ تُسهم هذه المقابلة المركَّبة في تجسيد صورة البطولة الكاملة لأبي الفضل العبَّاس عليه السلام، بطولة تقوم على التوازن الأخلاقيّ، لا على العُنف المجرَّد، بطولة تستمدُّ مشروعيَّتها من السِّياق القِيميّ، والإنسانيّ لمعركة الطفِّ.

ثانيًا: التَّقابُل المعنويّ

وأمَّا التَّقابُل المعنويّ؛ فهو تقابلٌ يتجاوز مسألة اللفظ إلى المعنى، ويكاد يكون بلوغه، والوصول إليه أكثر أهميَّةً من التَّقابُل اللفظيّ؛ ولعلَّ التَّقابُل اللفظيّ يعدُّ جزءًا من التَّقابُل المعنويّ؛ لأهميَّته، وسعتِه[1]؛ لأنَّ الأخير يكون واضحًا، وظاهرًا في العادة للمُتلقِّي، أمَّا التَّقابُل المعنويّ؛ فيحتاج فطنةً، ونظرًا دقيقًا، وتدبُّرًا، وغوصًا في الصُّور، والدلالات، وهو ما أشار إلى معناه القاضي الجرجانيّ: «وأمَّا المطابقة فلها شُعبٌ خفيَّة، ومنها مكامن تغمض، وربَّما التبست بها أشياء لا تتميَّز إلَّا بالنَّظَر الثاقب، والذِّهن

(١) ينظر: تقابل المعاني في سورة محمَّد، بحث، د. عبد العزيز بن صالح العمَّار، كليَّة اللغة العربيَّة، جامعة محمَّد بن سعود: ٣١.

اللطيف..»[1]. وفي هذا النصِّ إشارةٌ إلى أنَّ الطِّباقَ، ومثله المقابلة، لا تنحصُر في صور المقابلة اللفظيَّة، وهي ذاتُ شُعَبٍ متعدِّدة، وتكمن مزيَّتها في صعوبة إدراكها وتعدُّدها، وغموضِها، وخفائِها، والتباسِها بغيرها[2]، وهي بادرةٌ من البوادر الأولى للدَّعوةِ إلى توسعةِ دائرة المقابلةِ، والإشارة إلى أنَّها أوسع دائرةً بكثيرٍ من تضيّق بمجرَّد التَّقابُل بين الألفاظ، قلَّتْ، أو كثُرتْ، فالأمر أوسعُ من أن يُحصرَ في هذين المحسِّنَين البديعيَّين، وقد ذكر القُدماء ما يقارب هذا المصطلحَ، مثل الزركشيّ في كتابه (البرهان في علوم القرآن)، حين أشار إلى ما أسماه بـ«معرفة المناسبات بين الآيات»[3]، وكذلك ابن الأثير في كتابه (المثل السَّائر)، تحدَّث عن المقابلة، وبسطَ القول فيها، وذكر وجوهَها، ذاكرًا أنَّها نوعٌ من أنواع الارتباط، والتَّناسُب فيما بينها، وأفرد لها حديثًا بعنوان: (المؤاخاة بين المعاني)، وأشار إلى أنَّه بابٌ عجيبٌ، وعظيمٌ، يحتاج إلى مزيدٍ من التدبُّر، والتأمُّل[4]، وتأتي أهميَّة التَّقابُل المعنويّ كذلك من كثرةِ ورودِه وحلولِه في القصيدة (العصماء) للسيِّد جعفر الحِلِّيّ موضوع بحثنا، وكأنَّ القصيدة تدور حول محور أساسٍ، هو التَّقابُلات المعنويَّة؛ ولعلَّ من أكثر المواضع تضمُّنًا لهذا النَّوع من التَّقابُل في قوله، وما يليها من أبياتٍ:

مثل ابن فاطمةٍ يَبيتُ مُشَرَّدًا
وَيَزيدُ في لَذَّاتِهِ مُتَنَعِّمُ

وهنا يقوم البيت على تقابلٍ بلاغيٍّ معنويٍّ صريحٍ بين صورَتَين متناقضَتَين: صورة (ابن فاطمة عليهما السلام) في حال الاضطهادِ، والتشرُّد، وصورة (يزيد لعنهُ الله) في

(١) الوساطة بين المتنبِّي وخصومه: ٤٤.
(٢) ينظر: تقابل المعاني في سورة محمَّد: ٣١.
(٣) البرهان في علوم القرآن، الزركشيّ: ١/ ٣٥.
(٤) ينظر: المثل السائر: ٣/ ١٥٢.

حـال الرفاهيـة والتنعُّـم، وهذا التَّقابُـل ليس تقابلًا قائـمًا على تضادٍّ لفظـيٍّ مباشَر؛ بل عـلى تضـادٍّ قيميّ، وحـاليّ، يعكسُ انقـلابَ الموازين في الواقـع التاريخيّ الـذي يصفُهُ الشَّاعرُ.

ويسـتثمر الشَّـاعر هذا التَّقابُـل؛ ليؤدِّي وظيفـة تتجاوز الوصفَ إلى الاسـتنكار، والاحتجـاج؛ إذ يُحـال المتلقِّـي إلى مفارقة أخلاقيَّة فادحـة، مفادُهـا أن يصبحَ (وارث النبـوَّة) في مقام الحرمـان، والتَّشريد، بينما ينعمُ من يفتقد الشرعيَّـة الدِّينيَّة، والأخلاقيَّة بلذَّات السُّلطة، والدُّنيا، ومن ثمَّ يغدو التَّقابُل المعنويّ أداةً لكشفِ عُمق المأساة في قضيَّة الإمام الحسـين عليه السلام، وإبراز الهوَّة الواسـعة بين الشـخصيَّتَينِ من حيـثُ المقام، والغاية، والمصير.

ولا يقف التَّقابُل عند حدود الحال المعيش؛ بل يتشعَّب إلى تقابُلاتٍ ضمنيَّة أُخرى، تشـمل المكان، والمقام، والشرعيَّة، والحركة التاريخيَّة؛ فالتشرُّد يقابل التنعُّم، والمظلوميَّة تقابـل التَّرف، والحرمان يقابل اللذَّة، وهي ثنائيَّـات دلاليَّة متضافرة تقوم على العناصر الغائبة، والمبنيَّة تأويليًّا، كما تقوم على العناصر الحاضرة، وهو الأثر الذي تتركه الثنائيَّات الضدِّيَّة من تناغمٍ، وإخصاب، تكشـف دراسـتها عن التركيب الضدِّيّ للعالم والجدليَّة التي تتخلَّله[1]، فتُسـهم في تعميق الأثر البلاغيّ للصُّورة، وتحويلها إلى مشـهدٍ مأساويٍّ كثيف الدلالة.

ويتواصل هذا النَّسق التَّقابُلي في القصيدة، بقوله:

يـرقـى مـنـابـرَ أحمـــدٍ مـتـأمِّـرًا
في المسـلـمين ولـيـسَ يُـنـكـرُ مُسـلـمُ

(١) ينظـر: الثنائيـات الضدِّيَّـة، بحـث في المصطلـح ودلالاته، سـمر الديوب، المركز الإسـلاميّ للدراسات الإستراتيجيَّة، العتبة العبَّاسيَّة المقدسة، ط١، ٢٠١٧م: ١٦٢.

وتتجلَّى هنا صورة أُخرى من التَّقابُل المعنويّ، يمكن توصيفها بأنَّها تقابلٌ قِيميّ أخلاقيّ، يقوم بين مقام النبيِّ محمَّدﷺ، بوصفِه رمز الرِّسالة، والحقِّ، والعدل، وبين صورة يزيد، وهو يعتلي منابرَ الرَّسول متسلِّطًا، ومتأمِّرًا بغير حقٍّ، ويُبرز هذا التَّقابُل التناقضَ الحادَّ بين (الشرعيَّة النبويَّة)، و(السلطة القهريَّة)، وبين مقام الهداية، وممارسة الاستبداد، ويُستشَفُّ من البيت، فضلًا عن ذلك، تقابلٌ ضمنيٌّ آخر، يتمثَّل في (تأمُّر) يزيد من جهة، و(سكوت) المسلمين عن هذا التأمُّر من جهةٍ مُقابلة، وهو تقابلٌ لا يُصرَّح به لفظًا، لكنَّه حاضرٌ دلاليًّا بوصفِه مفارقةً جماعيَّة، تُسهم في توسيع دائرة الإدانة، بحيثُ لا تقتصر على الطاغية وحدَهُ؛ بل تمتدُّ إلى حالة الصَّمت، والقبول التي أضفتْ على الظُّلم غطاءً اجتماعيًّا.

وبذلك تتَّضح أهميَّة التَّقابُل المعنويّ في هذَينِ البيتَينِ، بوصفه آليَّةً بلاغيَّة فاعلة في تشريح الواقع القِيَميّ، لا مجرَّد أداةٍ جماليَّة؛ إذ يُوظَّف للكشفِ عن الانقلابِ الأخلاقيّ، وفضح التَّناقض بين الحقِّ، والباطلِ، والرِّسالة، والسُّلطة، والشرعيَّة، والغصب، ومن هذا التَّقابُل، ينجح الشَّاعر في تحويل الصُّورة الشعريَّة إلى شهادة إدانة تاريخيَّة، وأخلاقيَّة، تستمدُّ قوَّتَها من عمق التضادِّ، لا من زخرف اللفظِ.

ويأتي قولُ الشَّاعر:

ويضيِّقُ الدُّنيا على ابنِ محمَّدٍ

حتَّى تقاذفَهُ الفَضاءُ الأعظَمُ

في تقابل بلاغيّ مائز بإشاريَّته العميقة، تقابل معنويّ يجعل من كلمة (يضيِّق) مقابل كلمة (الفضاء)، ذات قيمة مكانيَّة؛ فالانتقال من الضِّيق إلى الاتِّساع المفرط، كما هو التَّقابُل بين أحقِّ الناس بالحياة والرِّسالة، مقابل ضيق الدُّنيا عليه، وعلى أهل بيته من سلالة ابنته السيِّدة الزَّهراءعليها السلام، ومن هنا يمكننا القول: إنَّ الأبيات السَّابقة

تقـوم على مبدأ التَّقابُـل البلاغيّ المعنويّ الذي يـدور بين محاور مركزيَّـة عدَّة، كالحقِّ، والباطـل، والشرعيَّـة، والسُّـلطة، المتمثِّلة بشـخصيَّتينِ مُتناقضَتَينِ تمامًا، هما شـخصيّة الإمـام الحُسـين عليه السلام، وشـخصيَّة يزيـد (عليه اللعنـة)، ولا تُعـدم البلاغـةُ وظيفتها في إيصال الفكرة وحساسـيَّة المشـاعر التي تتملَّك الشَّـاعر؛ فنراه يوظِّف التَّشبيه دلاليًّا في قوله:

خَـرج الحُـسـينُ مِـن المَـدينـةِ خائِفًا
كَـخُـروج مُـوسـى خـائِـفًـا يَـتـكـتَّـمُ

فالصُّـورة التَّشـبيهيَّة هنـا تعـرض لنـا تقابلًا بلاغيًّـا معنويًّـا بين خـروج الإمام الحُسـين عليه السلام، مقابل خروج موسـى عليه السلام؛ فكلاهما في حالة خوف، وتكتُّم، وحقيقة هذه الصـورة أنَّها لا تمثِّل تقابلًا متضادًّا بين الصُّورتَين، إنَّما يمكن أن نصفهُ بأنَّه تقابلٌ تماثُليّ؛ لأنَّـه قائمٌ على صورتينِ مُتشـابهتينِ، قوامهما مَثَلان مُشـتركان في حقيقـةٍ واحدةٍ بما هما مشـتركانِ من حيث خصوصيَّة ذاتيهما، مع قطع النَّظَر عمَّا اشـتركا فيه هما مُتخالفان[1]؛ فالشَّـاعر أتى بهما لتوكيد الفكرة التي يحوم حولها، ولذلك وضعنا البيتَ ضمن التَّقابُل المعنويّ، وهو ما يحيلنا إلى تقابلٍ معنويّ آخر يلحقه في قول السيِّد الحِلِّيّ:

وَقَـد اِنـجَـلى عَـن مَـكَّـة وَهـوَ اِبـنُـها
وَبَـهِ تَـشـرَّفـت الحَـطـيـمُ وَزَمـزَمُ

وهـو تقابلٌ يرتكـز على المحور المكانيّ كذلـك، لا بصورته اللفظيَّـة الصَّريحة التي تعتمد في أساسـها عـلى التضادِّ الاتِّجاهيّ الـذي يمثِّل علاقة بين كلـمات تجمعها حركة واحدة في أحد الاتِّجاهينِ المتضادَّينِ بالنِّسـبة لمكانٍ واحدٍ[2]؛ بل بصورته الاعتباريَّة التي

(١) ينظر: كتاب المنطق، الشيخ محمَّد رضا المظفَّر: ٥٣.
(٢) ينظر: علم الدلالة (علم المعنى)، د. محمَّد عليّ الخوليّ: ١٠٣-١٠٤.

تعتمد الأثر القِيميّ للمكان مركز الصُّورة، وكأنَّه يحيلُنا إلى المكان بأبعادهِ القِيميَّة التي تمثِّل الانتماء مقابل الإبعاد؛ فالبيت يصوِّر لنا قيمةَ (ابن مكَّة)، وهي موطنه، مقابل قيمة الانجلاء التي تمثل (الإبعاد)، كما يشير البيت ببلاغةِ التَّأليف المتأتِّية من قدرة الشاعر على الاختيار، والتوزيع، بما يمنح الوظيفة اللغويَّة قيمتها البلاغيَّة الجماليَّة، إلى صورة تشرُّف الحطيم، وزمزم، مقابل حالة الاضطرار التي يعيشُها الإمام الحُسين عليه السلام في رحلته من المدينة إلى كربلاء، وهنا يتضافر المعنى، والدلالة على حدوث عنصر المفارقة البلاغيَّة النَّاتجة من تقابل قِيمة المكان الذي يتشرَّف به صاحبه، لكنَّه مجبرٌ، مع ذلك، على مفارقتِه، ما يجعل منه تقابلًا معنويًّا بما فيه من إشارات عاطفيَّة عميقة.

وحين ننعمُ النَّظَر في القصيدة، ندرك أنَّ الشّاعر مسترسلٌ في توصيف حالة الحزن التي تضغط على حساسيَّته الشِّعريّة؛ فتجعلهُ وكأنَّه يعقد القصيدة على كمٍّ من التَّناقُضات التي حلَّتْ بواقع المصيبة التي جرتْ على سيِّد الشُّهداء عليه السلام، وما أحاطَ بهِ من ظروفٍ سياسيَّةٍ، واجتماعيَّةٍ، ونفسيَّةٍ، أسهمتْ في تحقُّق التَّقابُل البلاغيّ بنوعيه اللفظيّ، والمعنويّ.

وفي قوله:

لَم يَدرِ أَينَ يريح بُدنَ رِكابِهِ
فَكَأَنَّما المَأوى عَلَيهِ مُحَرَّمُ

وهو تقابلٌ معنويٌّ آخر يقوم على المكان بوصفِه قِيمةً، لكنَّ قِيمةَ المكان المعنويَّة هُنا تتجاوز قيمتهُ المادِّيَّة؛ فالقيمة المعنويَّة ترتفع من دلالة (الموطن) التي اعتدْنا تصوُّرَها معنويًّا، بوصفها المكانَ الذي يستوطنه الإنسان إلى المكان الذي توجد فيه الرَّاحة بعد تعبٍ شديدٍ، أو سفَرٍ طويلٍ، وهو ما أرادهُ السيِّد الحِلِّيّ من قوله: «لَم يَدر أَينَ يُريحُ بُدنَ ركابِه»؛ فالمكان المقصود موطن (الإراحة)،

(إراحة البُدن)؛ ليصير البيت شاهدًا بلاغيًّا رائعًا للمقابلة بين حالتي الحاجةِ، والحِرمانِ.

ومن الأبيات التي تضمَّنتْ تقابُلًا معنويًّا في ميميَّة السيِّد جعفر الحِلِّيّ، قولُه:

فَمشَتْ تؤمُّ بِهِ العِراقَ نَجَائِبٌ
مِثل النَّعام بِهِ تَخبُّ وَتَرسمُ

وهنا يرسم لنا الشَّاعرُ لوحةً فنِّيَّة يقابل فيها بين النَّجائبِ (الإبل النَّفيسة)، والنَّعام، جامعًا بين صورَتَينِ مختلفَتَينِ، هما: فخامة تلك الإبلِ، وحركتِها الهادئةِ، وسُرعة النَّعامِ، وتكلُّفه في الجرْي، وهي صورةٌ تشبيهيَّة مائزة، ولافتة؛ لأنَّ الشَّاعرَ جعَلَ المشبَّه (النَّجائب)، والمشبَّه به (النَّعام) في طرفٍ واحدٍ، وجمع بين فِعلَي المشْي لهذَينِ المشبَّهَينِ (تخبُّ)، و(ترسِمُ) في طرفٍ آخرَ، ما أسهَم في صنع نوعٍ من المفارقةِ الحركيَّة بين الحركة السَّريعةِ، والمشي الهادئ الواسعِ.

أمَّا في قوله:

حَفَّتهُ خَيرُ عصابةٍ مُضريَّةٍ
كَالبَدرِ حينَ تَحفُّ فيهِ الأَنجُمُ

فيتحقَّق التَّقابُل المعنويّ بصورةٍ تشبيهيَّة أُخرى، يشبِّه فيها الإمامُ الحُسين عليه السلام بالبدرِ، ويشبِّه فيها أصحابَه بالنُّجوم، وهنا يتشكَّل التَّقابُل المعنويّ بين البدرِ، والنُّجوم بوصفهما (مركزًا وتابعًا)، ومن هنا يمكنُ وصفُ الصُّورة بأنَّها تصويريَّة قائمةٌ على ذلك الفرق القائم على التَّشبيهِ.

ويستمرُّ الشَّاعرُ في التَّعبير عن حجمِ تألُّمِهِ لتلك الواقعة بالإسهاب في تصوير الحركات والسَّكناتِ، الأماكن والأزمنة، الشُّخوص والمشاعر، كما في قوله في وصف موكب سيِّد الشُّهداء عليه السلام:

ركـــبٌ حـــجـــازيُّـــون بَـــينَ رحـــالهـــم

تَـــسري المـــنـــايـــا أنـــجـــدوا، أَو أتهـــمـــوا

فـلا تقابـل لفظيّ في البيت، لكنَّه لا يعدم من تقابل معنـويّ، في صورة متقابلة بين ركبٍ (حيٍّ) يسيرُ، وبين (الموت) الذي عبَّر عنه بـ(المنايا)؛ فالمفارقة هنا متأتِّيةٌ من اجتماع الحياة، والموت، اللذَينِ يسيران في موكبٍ واحدٍ، وكأنَّ المنايا شخوص ترافقهم في ذلك المسير، وهي رفيقةٌ لهم، سواء قصدُوا نجدًا، أم تُهامة، كناية عن حلول الموت بينهم أينما حلُّوا، وارتحلوا.

ويصوِّر السيِّد الحِلِّيّ ذلك الموكب بأنَّهم:

يَحـــدُونَ في هـــزَجِ الـتِّـــلاوة عِيسهم

والـــكـــلُّ في تَـــسـبـيـحِـهِ يَـــتَرَنَّـــمُ

ينتقل الشَّـاعر هُنـا إلى نوعٍ جديدٍ مـن التَّقابُل، وهذه المرَّة يمكـن أن نعدُّه (تقابلًا فعليًّا)؛ لأنَّه ركَّزَ عـلى فعل (الحدْو)، و(الهزج)، و(التَّسـبيح)، و(الترنُّم)، وكلُّها أفعالٌ عـبَّرتْ عن أحداثٍ قام بها الإمام الحُسـين عليه السلام، ومَن كان فيه مـن الأهلِ، والأصحاب الذين كانوا يمارسـون أفعال الصَّلاة، والتَّسـبيح، والدُّعاء، وقراءة القـرآن[1]، وتتمثَّل بلاغـة هذا التَّقابُل في كونه قد قابلَ بين فِعْـلَي (الحدو)، و(التِّلاوة)، وكلاهما يقفانِ على طرفَي نقيضٍ في المعنى، والدلالة؛ لأنَّ فعل الحدو مرتبطٌ بحركة مرتبطةٍ بالأرض ماديًّا، بينما يرتبط فعل التَّسـبيح بصوتٍ مُرتبطٍ بالسَّـماء روحيًّا، وهنا يكمن التَّقابُل المعنويّ في إحداثه تلك المفارقةَ بين الجسدِ، والرُّوح، أو بين الأرض، والسَّماء، أو قلْ: بين الظَّاهرِ، والباطن.

(١) جـاء في كتـاب بحار الأنـوار (٤٤/ ٣٩٤): وبات الحسـين وأصحابه تلـك الليلة، ولهم دوي كدوي النحل، ما بين راكع وساجد، وقائم وقاعد، فعبَرَ إليهم في تلك الليلة من عسكر عمر بن سعد اثنان وثلاثون رجلًا.

ولا يقتصر التَّقابُل المعنويّ في هذه القصيدة على التَّقابُل الزَّمانيّ، والمكانيّ، والفعليّ؛ بل يتجاوزهُ إلى التَّقابُل المعنويّ بين القوى، كما ورد في قوله:

مُـتـقَـلِّـدِيـنَ صَـوارمًـا هِـنـديَّـةً
مِـن عَـزمـهـم طُـبـعـتْ فَـلَـيـسَ تَـكـهَّـمُ

فلفظة (صوارم) توحي بالقوَّة، وما يتعلَّق بها من قوى الضَّربِ، والسُّرعةِ، والثَّبات، بينما توحي كلمة (تكهَّم) في نهاية عجز البيت، بالضَّعف، والبطء، والكلال[1]، وكأنَّه يريد أن يثبت قوَّة وسرعة تلك الصَّوارم، من خلال نفي تكهُّمها، مستخدمًا أُسلوب المقارنة، والتَّقابُل المعنويّ بين إثبات القوَّة، ونفي الضَّعفِ.

إنَّ الذي يتتبَّع قصيدة السيِّد الحِلِّيّ يستشعر مدى صدقِ الشَّاعر، ووحدته الموضوعيَّة، وتدرُّجه في الغرض؛ فهو ما زال في هذه المواضع مسترسلًا في وصف حالِ ركبِ الإمام الحُسين عليه السلام، سواء أكان وصفًا حسِّيًّا أم معنويًّا، لكنَّ اللافت في هذا الوصف أنَّ عنصر التَّقابُل لا يكاد يفارقُ القصيدة من أوَّلها إلى آخرها؛ فهو إن لم يكن لفظيًّا صريحًا، فهو لفظيٌّ معنويٌّ، ولا يقلُّ هذا الأخير عن قوَّة الإبلاغ والوصول في درجة الوصفِ، والتَّمثيل.

ويتجسَّد هذا الوصف الصَّادق الفريد في أحد أبياته التي يقول فيها:

بِـيـضُ الـصِّـفـاح كَـأنَّـهـن صَـحـائـفٌ
فِـيـهَـا الحِـمـامُ مُـعـنْـونٌ وَمُـتـرجَـمُ

وهو بيت يذكِّرنا بقول أبي تمَّام:

(١) ورد في معجم مقاييس اللغة: (كهم) الكاف والهاء والميم أصيل يدلُّ على كلال وبطء. من ذلك الفرس الكهام البطيء، والسيف الكهام الكليل، واللسان الكهام العيي، ثمَّ يقولون للمسنِّ كهم. ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (ت٣٩٥هـ): ٥/ ١٤٥.

بيض الصُّفائح لا سودُ الصَّحائفِ في
متونِهنَّ جَلاءُ الشَّكِّ والرِّيَبِ[1]

وهنا قد لا يرصدُ القارئ تقابُلًا لفظيًّا صريحًا في هذا البيت، لكنَّه لو تفطَّن إلى ذلك التَّشبيه الذي عقدَهُ الشَّاعر بين المشبَّه (السُّيوف) التي عبَّر عنها بلفظ (بيض الصِّفاح)، والمشبَّه به الذي عبَّر عنه بلفظ الـ(صحائف)، لوجدهُ يمثِّل نوعًا من المقارنة التي تصلح أن نصفَها بالتَّقابُل بين طرفَي التَّشبيه (الصِّفاح)، و(الصَّفائح)، وهما لفظان اجتمعَ فيهما جِناسٌ اشتقاقيّ، لكنَّ البلاغة هنا لا تكمنُ في مجرَّد وجود ذلك الجِناس، أو مجرَّد وجود تشبيه تمثيليّ، يقوم على أساس عقد المقارنةِ بين طرفَينِ يأتي طرفَا التَّشبيه في صورَتَينِ مركَّبتَينِ يربط بينهما القائل[2]؛ بل في حجم المفارقةِ التي يحدثُها البيت في ذلك التَّقابُل المعنويّ الذي أوجده الشَّاعرُ بجامع حقل الحِمام الذي جاء بقرينة (الصِّفاح)، وحقل الكتابة، والخطاب الذي جاء بقرينة (الصَّحائف)، و(معنْون)، و(مترجَمُ)؛ فقد برع الشَّاعر السيِّد جعفر الحِلِّيّ في عقد هذا التَّقابُل، من خلال الجمع بين ضدَّينِ مختلفينِ، وهما (السَّيف)، و(الصَّحيفة)، وكلاهُما متناقضانِ؛ لأنَّ السَّيف مقامه الحربُ، بينما (الصَّحائف) مقامها السِّلمُ، لكنَّهما يشتركانِ في وجهَينِ للشَّبَه، هما (العُنوان) و(التَّرجمة)؛ فكما أنَّ للصحائف عنوانًا يسمُها، وترجمةً تفسِّرُها، وتشرحُها، وتدلُّ عليها؛ فإنَّ لتلك الصِّفاح عنوانًا هو (الحِمام)، وهو ذاته الحِمام الذي يترجمه السَّيفُ في الحربِ؛ فالحِمام هو المشترك الذي جمع بين ضدَّينِ معنويَّينِ؛ لأنَّه يمثِّل عنوانًا للحرب، والضِّراب، ويمثِّل عنوانًا لتلك الصَّحائف التي توثِّقُ، وتُترجِمُ لهُ حتَّى في حالة السِّلم، وكأنَّه نجمُ الحدَثِ في الحالَينِ.

(١) ينظر: ديوان أبي تمَّام: ٧.
(٢) ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد الهاشميّ: ٢٣٦.

ويُعاد تفعيل البِنية التَّقابُليّة في قول السيِّد جعفر الحِلِّيّ (رحمهُ الله تعالى):

طـمِـعـتْ أُمـيَّـةُ حـين قـلَّ عـديـدُهـم
لـطـلـيـقِـهـم في الـفـتـح أن يـسـتـسـلـمُـوا
ورجَـــوا مـذلَّـتَـهـم فـقـالـت رمـاحُـهُـم
مــن دون ذلــك أن تُــنــالَ الأنــجُــمُ

إذ يقومُ البناء الدلاليّ في هذينِ البيتَينِ على تقابلٍ معنويٍّ واضحٍ بين حالَتَي (الطَّمع)، و(الرَّجاء) من جهةٍ، وحالتَي (الرَّفض)، و(الاستحالة) من جهةٍ مُقابلة؛ فقد طمعتْ بنو أميَّة، حين رأتْ قلَّة العدد، في استسلام الإمام الحُسين عليه السلام، وأهل بيته، وأصحابه، وجعلتْ من هذا الظَّرفِ العدديّ مدخلًا لمحاولة فرض الذلِّ، والخُضوع، غير أنَّ هذا الطَّمع قُوبل بردٍّ مُغايرٍ تمامًا، يتمثَّل في (الثبات وقوَّة البأس)، وهو ما عبَّر عنه الشَّاعر عِبرَ صورةٍ بلاغيَّةٍ قائمة على الاستعارة المكنيَّة؛ إذ أسند فعل القول إلى الرِّماح في قوله: «فقالتْ رماحُهم»، وقد حذف المشبَّه به (الإنسان)، وأبقى على لازم من لوازمِه، وهو القول؛ فبدتِ الرِّماحُ، وكأنَّها تنطق بلسان الموقفِ، معلنةً استحالة تحقيق ما يطمح إليه الخصمُ.

وتُسهم هذه الاستعارة في تكوين صورة تقابليَّة من نوعٍ خاصٍّ، يمكن وصفها بأنَّها تقابل (حركيّ)، أو (اتِّجاهيّ)، أو (اعتباريّ)؛ إذ يتقابل (الذلُّ) الذي تسعى إليه بنو أميَّة، مع (العلوِّ) الذي رمز إليه الشَّاعر بـ(الأنجُم)؛ فالفرق بين موقف الرَّفض، والإصرار الصَّادر عن الإمام الحُسين عليه السلام، ومعسكره، وبين رغبة بني أميَّة في الإذلال، ليس فرقًا (عدديًّا)، أو (عسكريًّا) فحسب؛ بل فرقٌ قِيميّ شاسع، عبَّر عنه الشَّاعر بعلوِّ السَّماء، ودنوِّ الأرض؛ فيغدو تشبيه نيل الاستسلام بنيل النُّجوم؛ تصويرًا للاستحالة، بما يحمله من بُعدٍ دلاليٍّ يرسِّخ المفارقةَ؛ فكما أنَّ بلوغ النُّجوم متعذّرٌ، فإنَّ بلوغ الذلِّ من

أهـل هذا الموقف متعـذّر كذلك، ومن ثمَّ تتحـوَّل الرِّماحُ من أدوات قتـالٍ إلى أدوات خطابٍ، ويغدو فعلُها جوابًا واقعيًّا على طغيان بني أميَّة، وتسـلُّطهم، في صورة تتداخل فيهـا الحركة، بالقول، والقـوَّة بالموقف، والبلاغـة بالفعل، لا باللسـان، وبذلك تتأكَّد فاعليَّـة التَّقابُل المعنويّ في هذا الموضع، بوصفه آليَّة بلاغيَّة تكشـف عن انقلابِ ميزان القِيَم، وتُبرز ثبات الموقف الحُسينيّ في مواجهة الطَّمَع، وتحوِّل الاستعارة إلى أداة إدانة، واحتجاج، لا إلى مجرَّد تزيين أسلوبيّ.

وتظهر قُدرة السـيِّد الحِلِّيّ رحمه الله في التَّصوير متوسِّـلًا بالحقيقة، والمجاز، على السَّـواء، وهذا ما نتلمَّسـه في الأبيات التي وصل فيها إلى غرضِ القصيدة الرَّئيس، وهو مدح أبي الفضل العبَّاس عليه السلام؛ إذ يقول:

حَتَّى إِذا اِشتَبك النِّزالُ وَصرَّحتْ
صِيـدُ الـرِّجـال بِـما تجـنُّ وَتَـكـتـمُ
وَقـعَ الـعـذابُ عَـلى جُـيـوش أُمـيَّـةٍ
مِـن بـاسـلٍ هـوَ في الـوقـايـع مَـعـلَـمُ
مـا راعَـهُـم إِلَّا تَـقـحُّـمُ ضَـيـغـمٍ
غـيران يَـعـجـم لَـفـظـه وَيـدمـدمُ
عبستْ وُجـوه الـقَـوم خَـوف المَـوت وَالـ
ـعَـبَّـاسُ فـيـهـم ضـاحـكٌ مـتـبـسِّـمُ

وصف السـيِّد الحِلِّيّ النِّـزالَ الذي تجلَّتْ فيـه حقائق الرِّجال المكنونة، مسـتعرضًا حقيقة بروز شـخص العبَّاس عليه السلام، مشبِّهًا إيَّاه بالعذاب الذي وقع على جيوش بني أميَّة، ولا نلحـظ وجود تقابلٍ لفظيٍّ صريح في البيت أوَّل وهلة، إلَّا أنَّ مُعِن النَّظَرَ يسـتوقفهُ وجـود تقابـلٍ بلاغيٍّ معنويٍّ، تمثِّلـه تلك المفارقة بـين مواجهة فردٍ واحـدٍ لجمعٍ كبيرٍ،

مفارقـة طرفاها العبَّـاس عليه السلام، وجيش بني أميَّة الجرَّار، ومع ذلـك فقد أنزل بهم الرَّوع، متقحِّمًا جيشَهُم، راسمًا أبهى صور البسالةِ، والشَّجاعةِ.

أمَّا البيت الثالث فيشكِّلُ محور التَّقابُل بين الصُّور، في قوله:

عَبستْ وُجـوه القَـوم خَـوف المَـوت وَالـ

ـعَـبَّـاسُ فـيـهـم ضـاحـكٌ مـتـبـسِّـمُ

وقـد اسـتعرضْنا التَّقابُـل اللفظيّ الذي توافر عليـه هذا البيت في مبحـث التَّقابُل اللفظـيّ، بين لفظتي (عبسـتْ)، و(ضاحـك)، لكنَّه لا يعدم من وجـود تقابلٍ معنويٍّ يرافقُهُ، متمثِّلًا في تلك المقابلة بين (الجُبن الجماعيّ) في جيش بني أميَّة، وبين (الشَّـجاعة الفرديَّـة) التي جسَّـدها الممدوح (أبو الفضل العبَّـاس عليه السلام)، ويمكن أن نطلقَ على هذه المفارقة عنوان (المفارقة النفسـيَّة)؛ لأنَّها تشـكَّلت من انعكاس صـورة ذلك (الخوف) الـذي تملَّك قلوب جيـش الأعداء، مقابـل (اطمئنـان) العبَّاس وسـكينته، التي تقف إلى جانب قوَّة بأسِـه، وشـجاعته الفريدة التي استعرضها الشَّـاعرُ في البيت الذي يليه، قائلًا:

قَلب اليَمين عَـلى الـشـمالِ وَغـاصَ في الـ

أوسـاطِ يَحـصـدُ في الـرُؤوس وَيَحـطِـمُ.

ففضـلًا عن الطِّباق الـذي تضمَّنه البيت بين لفظَتَي (اليمين)، و(الشـمال) اللذَين سـبق وأشرْنا إليهـما في تحليل التَّقابُـل اللفظيّ في المبحـث الأوَّل، هنـاك تقابلٌ معنويٌّ يكمـنُ بـين طيَّات ذلـك البيت في شـطره الثاني الذي يقـول فيه: «يحصـد في الرؤوس ويحطمُ»، متمركزًا في دلالَتي (الحصاد)، و(التَّحطيم)، فعلى الرُّغم من أنَّ فعلَي (يحصد) و(يحطم) غير متقابِلَين لفظيًّا، إلَّا أنَّهما يحقِّقان سـمات التَّقابُل المعنويّ بين فعلَي (القطع) و(التَّكسير) اللذَين وفَّرتهما الصُّورة الكنائيَّة المركَّبة المائزة؛ فالشَّاعر حين استعملَ تعبير

(يحصد الرُّؤوس) كنَّى بها عن (صفة) الكثرة في قطع الرؤوس[1]، وحين استعمل لفظة (يحطمُ)، كنَّى بها عن تعدُّد أشكال شجاعته، وبأسه؛ فهو يقطع الرؤوس بالجُملة بسيفهِ، ويحطِّمُ الأخرى بيديهِ، وبكلِّ ما أُوتي من وسائل القوَّة البدنيَّة، والروحيَّة؛ فوجه المفارقة إذنْ في ذلك التَّقابُل المعنويّ بين دلالة القطع[2]، ودلالة التَّكسير[3] الذي صوَّر لنا واقعًا لم نرَهُ لمعركةٍ بطلُها العبَّاسُ عليه السلام، حين قلَبَ ميمنة الجيش على ميسرتِه؛ فكان من شدَّة استغراقِه في القتال، دفاعًا عن أخيه الحُسين عليه السلام، لا يرى شخصه حين يتوغَّل في القوم؛ ليُستدلَّ على مكانِه، والذي يدلُّ على مكانه رؤية تطاير الرؤوس، وسماع أصوات التَّهشيم، والتَّكسير، ما يقودُنا إلى تسمية هذا النَّوع من التَّقابُل المعنويّ الذي تضمَّنتْه الصُّورة بالتَّقابُل الحسِّيّ، إن صحَّتِ التَّسمية[4]؛ لأنَّ عماد المفارقة التي أنتجها التَّقابُل المعنويّ قائمٌ على المرئيّ المسموع.

يقول السَّيِّد جعفرٌ الحِلِّيّ:

وَلَـــهُ إلى الإقـــدامِ سُرعـــةُ هـــاربٍ
فَـكـأنَّـمـا هـــوَ بِـالـتـقـدُّمِ يَـسـلـمُ

ويكاد هذا البيت أن يشكِّل مقابلة بلاغيَّة بينهُ وبين بيتٍ سبقَهُ، قال فيه السيِّد جعفر الحِلِّيّ:

(١) ينظر: البلاغة العربيَّة في ثوبها الجديد، بكري شيخ أمين، علم البيان: ١٤٤، وينظر: علوم البلاغة، البديع والبيان والمعاني، محمَّد أحمد قاسم: ٢٤١، وينظر: لسان العرب، مادَّة (حصد): ٤/ ١٣٨.

(٢) ينظر: لسان العرب، مادَّة (قطع): ١٢/ ١٣٩.

(٣) ينظر: لسان العرب، مادَّة (كسر): ١٣/ ٦٤.

(٤) ينظر: الطباق والمقابلة من بلاغة الجملة إلى بلاغة النصِّ، د. مليكة بن عطاء الله، المجلَّة العربيَّة للنشر العلميّ، الإصدار السادس، ٢٠٢٣م: ٢٩٨.

وَثَـنـى أَبـو الـفَـضـل الـفَـوارس نُكَّـصًـا
فَـــرَأوا أَشـــدَّ ثَـبـاتهـم أَن يُهـزَمـوا

فالبيت الأخير، وهو الأسبق يصوِّر فيه الشَّاعرُ مفارقةَ عدِّهم النَّجاحَ، والتمكُّنَ من الفرار من صولة أبي الفضل العبَّاس عليه السلام، فوزًا من وجهة نظرهم، بينما يشكِّل البيت الأوَّل، وهو متأخِّرٌ عن الأوَّل في القصيدة نفسها، تقابلًا معنويًّا بين صورَتينِ، وواقعَينِ، ومفارقتَينِ؛ لأنَّ الشَّاعرَ يصوِّر فيهِ إقدام الممدوح في الحربِ؛ فيشبِّه سرعةَ هجومِه، وإقدامه، بسرعة الهارب من الشيء خوفًا، ورغبةً في الخلاص، يتبعها تشبيهٌ تمثيليّ؛ فبعد أن شبَّه الشَّاعر سرعة إقدامِه بسرعة الهارب، شبَّه ذلك الحال بحال من يرى أنَّه بالتقدُّم يسلَمُ، وهنا وجه المفارقة الثاني؛ فكيف بمن يواجهُ الموتَ أن يظنَّ بأنَّه يسلم بذلك! ومن هنا يمكن أن نجمعَ المفارقات التي توافر عليها البيت، بقولنا: إنَّها تعبيرٌ تقابليٌّ يبيِّن وجه المفارقة بين صورة الهارب، وصورة المقدام، وبين ساعٍ نحو الموت، وبين ساعٍ نحو النَّجاةِ منهُ، وكيف ينظر كلُّ واحدٍ منهما لمعنى الشَّجاعة، ومعنى الإقدام، ومعنى الموت.

وفي القصيدة بيتٌ تراوح بين كونه معنويًّا، أو لفظيًّا؛ لاشتماله على لفظتَي (صمُّوا) و(عمُوا)، وذلك في قوله:

عـــرف المَـــواعـــظَ لا تُـفـيـد بـمـعـشرٍ
صَـمُّـوا عَـن الـنَـبـأ الـعَـظـيـم كَـما عَـمـوا

فالنَّاظـرُ لمُصطلحَي (الصَّمم)، و(العمى)، قد لا يعدُّهما من الأضداد، على اعتبار أنَّهما حاسَّتان ماديَّتان متجاورَتان، وأنَّ العلاقة التي تربطهما علاقة عمومٍ، وخصوصٍ من وجه؛ فليس يشترط أنَّ ما يُرى يسمع، ولا يشترط أنَّ ما يُسمع يرى، وقد يجتمع الأمران معًا، لذلك يمكن أن نعدُّه تقابلًا معنويًّا يعبِّر عن مفارقةٍ بين وضوح الحقِّ، وتعطيل الحواسِّ.

أمَّا من يرى أنَّهما يمكن أن يُشكِّلا طباقًا بين السَّمعِ، والبَصر، وأنَّهما يمكن أن يقَعَا على طرفي النَّقيضِ في الدلالة؛ فربَّما من باب مجيء التَّعبيرَين على النحو المجازيّ، لا الحقيقيّ؛ لأنَّ الصَّمم، والعمى، مجازان مُرسلان عبَّر بهما السيِّد جعفر الحِلِّيّ عن تعطُّل السَّمع عنِ الحقِّ، لا عن الصَّوتِ، وتعطُّل البصيرة، لا البصر، والقرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقيّ؛ أنَّ المقصود بالتَّعبيرَين إدراكُ الحقائق، لا إدراك الحواسِّ المادِّيَّة الظَّاهريَّة.

واللطيف في هذا التَّعبير المجازيّ أنَّ الشاعر قدَّم الصَّمم على العَمى؛ لأنَّ النَّبأ يتلقَّى ابتداءً بالسَّماع؛ فناسبه تقديم الصَّمم، وأتبع ذلك بذِكر العمى؛ ليدلَّ على غياب البصيرة القلبيَّة بعد تعطُّل الحواسِّ، وهو تناصٌّ مع قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾[1]؛ ما يمنح البيتَ بُعدًا تقويميًّا أخلاقيًّا عقَديًّا، ويمنحه سلطةً دلاليَّة، لكنَّ المائز في الصياغة الشعريَّة في هذا البيت أنَّ الشَّاعر قد أبدع في توظيف التَّقابُل بين السَّمع، والعَمى، توظيفًا بلاغيًّا، لا على أساس التضادِّ؛ بل على أساس اختلاف الوظائف، وتكامل أدوات الهداية، وتعطُّلها جميعًا لدى المخاطَبين (قادة بني أميَّة، وجيشهم)، وبذلك يصبح خطابًا تقويميًّا يدينُهم، لا مجرَّد كونِه تصويرًا حسِّيًّا.

يتبيَّن من الدِّراسة أنَّ التَّقابُل البلاغيّ في قصيدة (وجه الصباح عليَّ ليلٌ مظلمُ) للشَّاعر (السيِّد جعفر الحِلِّيّ)، يمثِّل محورًا أساسيًّا في بناء النَّصّ، وأنَّ الشَّاعر اعتمد عليه لصياغة نوع من التوتُّر اللغويّ، والمعنويّ، الذي يعكس ذلك التوتُّر الحاصل في مشاعره تجاه قضيَّة الإمام الحُسين عليه السلام، وموقف أبي الفضل العبَّاس تجاه هذه القضيَّة الكُبرى، ما نتج عنه كثيرٌ من المفارقات الدلاليَّة التي أسهمتْ في كشف عمق تجربته، وإبراز صوته الشِّعريّ.

(١) البقرة: ١٨.

وقد أثبت التَّحليل أنَّ التَّقابُل بنوعيه اللفظيّ، والسياقيّ، شكَّلا نظامًا دلاليًّا فاعلًا في النَّـصِّ، منح القصيدةَ طابعَها النفسيّ، والتأمُّليّ، والفلسـفيّ، وعمَّـق أثرَها الفنِّيّ في شعرِه.

الخاتمة والنَّتائج

خلَصَ هذا البحثُ إلى أنَّ التَّقابُل البلاغيَّ في القصيدة (العصماء) للسيِّد جعفر الحِلِّيّ رحمه الله في مدح أبي الفضل العبَّاس عليه السلام، لم يكُنْ أداةً تزينيَّةً فقط، أو أسلوبًا إنشائيًّا محدود الوظيفة، بل شكَّل بِنيةً دلاليَّةً فاعلةً أسهمتْ في بناء المعنى، وتوجيه مسار الخِطابِ الشِّعريّ، وقد تبيَّن من التَّحليل أنَّ التَّقابُل المعنويّ كان الغالب في نسيج القصيدة، متقدِّمًا بوضوح على التَّقابُل اللفظيّ الصَّريح، الأمر الذي يدلُّ على وعي الشَّاعر بأهميَّة الاشتغال الدلاليّ العميق القائم على المفارقة، والسياق، لا على التضادِّ المعجميّ المباشر.

وأظهرت الدِّراسة أيضًا أنَّ التَّقابُل لم ينحصرْ في ثنائيَّات حسِّيَّة، أو زمانيَّة، أو مكانيَّة؛ بل تجاوزها إلى معالجة قِيمٍ اعتباريَّة كُبرى، من قبيل: العزِّ، والذلِّ، الاستحقاق، والحرمان، والثَّبات، والانكسار، والعلوّ، والدنوّ، وهي قِيمٌ لا تُدرَك في مستوياتها البلاغيَّة إلَّا عبرَ السِّياق الكلِّيّ للقصيدة، وما ينتجه من توتُّرٍ دلاليّ بين أطرافها، وقد عكس هذا الاشتغالُ القِيميّ حجمَ المفارقات التي أراد الشَّاعر إبرازَها، لاسيَّما تلك المفارقات المتَّصلة بانقلابِ المعايير، واختلال موازينِ الاستحقاقِ، وتباعد ما ينبغي أن يكونَ عمَّا هو كائنٌ.

ومن هنا يمكن القول: إنَّ التَّقابُل البلاغيّ في هذه القصيدة أدَّى وظيفة تمثيليَّة، وحجاجيَّة في آنٍ واحد؛ إذ أسهم في تعميق الأثر الوجدانيّ، وكشف البُعدَينِ الإنسانيّ،

والأخلاقـيّ، للتجرِبة الشـعريَّة، وجعل النصَّ فضاءً مفتوحًا لقـراءة الصِّراع بين القيم في مسـتوياته المختلفة؛ وبذلك يغدو التَّقابُل المعنويّ عنصرًا بنيويًّا لا ينفصل عن الرؤيةِ الشِّـعريّة، وأداةً فنِّيَّة ناجعة في تمثيل المفارقة بوصفها جوهرًا دلاليًّا يحكم بناء القصيدة، واتِّجاهِها.

المصادر

* القرآن الكريم.

- أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجانيّ، دار الكتب العلميَّة، ط١، بيروت لبنان.
- الأضداد في كلام العرب، أبو الطيِّب عبد الواحد بن عليّ اللغويّ، تحقيق: د. عزَّة حسن، ط٢، دار طلاس للدراسات والترجمة، ١٩٩٦.
- الأعلام لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركليّ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- أعيان الشيعة، السيِّد محسن الأمين، تحقيق وإخراج: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٣.
- الألفاظ الكتابيَّة، عبد الرحمن بن عيسى الهمذانيّ، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١م.
- الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، جلال الدين الخطيب القزوينيّ، منشورات محمَّد عليّ بيضون، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمَّة الأطهار، العلَّامة الشيخ محمَّد باقر المجلسيّ، إحياء الكتب الإسلاميَّة، إيران، قم المقدَّسة.

- البرهان في علوم القرآن، الإمام بدر الدين محمَّد بن عبد الله الزركشيّ، تحقيق: أبو الفضل الدمياطيّ، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- البلاغة العربيَّة، علم المعنى، د. عاطف فاضل محمَّد، دار المسيرة، عمان، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.
- البلاغة العربيَّة في ثوبها الجديد، علم البيان، د. بكري شيخ أمين، ط١، دار العصماء للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٤م.
- بلاغة النصِّ (مدخل نظريّ ودراسة تطبيقيَّة)، جميل عبد الحميد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.
- التصوير الفنِّيّ في القرآن الكريم، سيِّد قطب، دار الشروق.
- التعريفات، السيِّد الشريف أبي الحسن عليّ بن محمَّد القاضي الجرجانيّ (ت٨١٦هـ)، ، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٣م.
- التقابل الدلاليّ في القرآن الكريم، منال صلاح الدين عزيز الصفَّار، ط١، بغداد، وزارة الثقافة، دار الشؤون الثقافيَّة العامَّة، ٢٠١٣م.
- تقابل المعاني في سورة محمَّد، د. عبد العزيز بن صالح العمَّار، كليَّة اللغة العربيَّة، جامعة محمَّد بن سعود الإسلاميَّة.
- التقابل وسلطة المعنى دراسة في عهد الإمام عليّ عليه السلام لمالك الأشتر، د. كاظم فاخر الخفاجيّ، ستَّار قاسم عبد الله، مؤسَّسة علوم نهج البلاغة في العتبة الحسينيَّة المقدَّسة، العراق، كربلاء المقدَّسة، ٢٠١٨م.
- الثنائيات الضدِّيَّة، بحث في المصطلح ودلالاته، سمر الديُّوب، المركز

الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيَّة، العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، ط١، ٢٠١٧م.

- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد الهاشميّ، مؤسَّسة هنداوي، ١٩٠٥م.
- ديوان أبي تمَّام، شرح الخطيب التبريزيّ، تحقيق: محمَّد عبدة عزَّام، ط٥، دار المعارف، القاهرة.
- ديوان أبي دلامة، شرح وتحقيق: د. أميل بديع يعقوب، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٤م.
- ديوان المتنبِّي، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، العلَّامة الشيخ آقا بزرك الطهرانيّ، دار الأضواء، بيروت، لبنان.
- روضات الجنَّات في أحوال العلماء والسادات، ميرزا محمَّد باقر الموسويّ، الأصفهانيّ، مؤسَّسة دار النشر، طهران.
- سحر بابل وسجع البلابل، السيِّد جعفر الحِلِّيّ النجفيّ (ت١٣١٥هـ)، تحقيق: الشيخ محمَّد الحسين كاشف الغطاء، منشورات الشريف الرضيّ، ط١، ١٤١١هـ.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبيّ، تحقيق: أبو عبد الله عبد السلام محمَّد عمر علوش، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٧م.
- شرح المعلَّقات السبع، الزوزنيّ، دار صادر، بيروت، لبنان.

- شعراء الحِلَّة، أو البابليَّات، عليّ الخاقانّي، منشورات دار البيان، المطبعة الحيدريَّة، النجف، العراق.
- شعر الحداثة التكوين البديعيّ، الدكتور محمَّد عبد المطلب، دار المعارف، ١٩٩٥.
- مصطلحات الدلالة العربيَّة في ضوء علم اللغة الحديث، جاسم محمَّد عبد العبود، دار الكتب العلميَّة، لبنان، ط١، ٢٠٠٧.
- الصناعتَين الكتابة والشعر، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكريّ (٣٩٥هـ)، تحقيق: عليّ محمَّد البجاويّ، محمَّد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار الفكر العربيّ.
- طبقات أعلام الشيعة الكرام البررة، العلَّامة الشيخ آغا بزرك الطهرانيّ، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠٩م.
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت١٧٠هـ)، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان.
- علم الدلالة، جون لاينز، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة، حليم حسين فالح، كاظم حسين باقر، مطبعة جامعة البصرة.
- علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، مصر.
- علم الدلالة علم المعنى، د. محمَّد عليّ الخوليّ، دار الفلاح، الأردن، ٢٠٠١م.
- علم المعاني، عبد العزيز عتيق، ط١، دار النهضة العربيَّة، بيروت لبنان.

- علـوم البلاغة، البديع والبيـان والمعاني، محمَّد أحمد قاسـم، محي الدين ديب، ٢٠٠٣، المؤسَّسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان.
- عيـون الأخبـار، أبو محمَّد عبد الله بن مسـلم بن قتيبة الدينـوريّ، دار الكتب العلميَّة، ٢٠٠٩م.
- الفروق اللغويَّة، الإمام الأديب أبو هلال العسكريّ، محمَّد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة مصر.
- فقهـاء الفيحاء وتطـوُّر الحركة الفكريَّة في الحِلَّة، للسـيِّد هـادي حمد آل كمال الدين الحسـينيّ (١٣٢٦-١٤٠٥هـ)، تحقيق ودراسـة: الدكتـور عليّ عبَّاس الأعرجيّ، العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة.
- في اللهجـات العربيَّة، د. إبراهيـم أنيس، المطبعة الفنيَّـة الحديثة، ط٤، مصر، القاهرة، ١٩٧٣م.
- في النحـو العربيّ قواعد وتطبيـق، د. مهدي المخزوميّ، مطبعـة البابي الحلبيّ وأولاده، بمصر، ١٩٦٦م.
- في النحو العربيّ نقد وتوجيه، د. مهدي المخزوميّ، منشورات المكتبة المصريَّة، صيدا، بيروت.
- فهرس التراث، السـيِّد محمَّد حسـين الحسـينيّ الجـلاليّ، دار الـولاء لصناعة النشر، عمَّان، الأردن، ط١، ١٤١٧هـ.
- قـراءة الشـعر وبنـاء الدلالـة، شـفيع السـيِّد، دار الغريب للطباعـة والنشر، ٢٠٠٧م.

- الكشَّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، محمود بن عمر الزمخشريّ، دار المعرفة، ٢٠١٢م.
- لسان العرب، ابن منظور (ت٧١١هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، مؤسَّسة التاريخ العربيّ، بيروت، لبنان.
- مبادئ النقد الأدبيّ، آ.ي. ريتشاردز، تحقيق: إبراهيم الشهابيّ، منشورات وزارة الثقافة، ط١، ٢٠٠٢م.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفّي، وبدوي طبانة، دار النهضة، مصر، القاهرة.
- معجم المطبوعات، محمَّد هادي الأميني، ط١، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٦٦م.
- معجم المؤلِّفين، تراجم مصنِّفي الكتب العربيَّة، عمر رضا كحالة، مؤسَّسة الرسالة.
- مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمَّد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- المنطق، الشيخ محمَّد رضا المظفر، د.ت، د.ط.
- الوساطة بين المتنبِّي وخصومه، القاضي عليّ بن عبد العزيز الجرجانيّ، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، عليّ محمَّد البجاويّ، مطبعة عيسى الحلبيّ وشركاؤه.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العبَّاس شمس الدين أحمد بن محمَّد

ابـن أبي بكر بن خلِّكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق: د. إحسـان عبَّاس، منشـورات الشريف الرضيّ، قم المقدَّسة.

الرسائل والأطاريح

- أسـلوب التقابل في الربع الأخير من القرآن الكريم دراسـة أسـلوبيَّة، رسالة ماجسـتير، عماري عزّ الديـن، كليَّة الآداب والعلوم الإنسـانيَّة، جامعة الحاج لخضر باتنة.
- ظاهـرة التقابل الدلاليّ في اللغة العربيَّة، رسـالة ماجسـتير، عبـد الكريم عبد القادر حافظ العبيديّ، كليَّة الآداب، الجامعة المستنصريَّة.

المجلَّات والدوريَّات

- مجلَّة آداب المستنصريَّة، ظاهرة التقابل في علم الدلالة، بحث، د. أحمد نصيِّف الجنابيّ، كليَّة الآداب، الجامعة المستنصريَّة، ١٩٨٩.
- مجلَّة التربية الأساسيَّة للعلوم التربويَّة والإنسانيَّة، جامعة بابل، المفارقة البلاغيَّة في شعر مظفَّر النوَّاب، أ.م.د. رحاب لفته حمود الدهلكيّ، ع: ٤٢، ٢٠١٩م.
- مجلَّة جيل الدراسـات الأدبيَّـة والفكريَّة، التقابل وبلاغتـه في كتابات القدماء والمحدثـين، أ. عبد الله بـن صفيَّة، نور السـادات جودي، المسـتودع الرقميّ العراقيّ، ع:١١، أيلول، ٢٠١٥م.
- مجلَّـة الجامعـة العراقيَّة، مسـافة التوتُّـر في المفارقـة المفردة في الطبـاق، كتاب الأغـاني أنموذجـا، مروة عبـد الأمير هاشـم، و أ.د. عبد الباقـي بدر ناصر، الجامعة المستنصريَّة.

- المجلَّـة العربيَّة للنـشر العلميّ، الطبـاق والمقابلة من بلاغـة الجملة إلى بلاغة النصِّ، د. مليكة بن عطاء الله،، الإصدار السادس، ٢٠٢٣م.
- مجلَّة جامعة الأنبار للعلوم الإسلاميَّة، التقابل اللفظيّ في القرآن الكريم دراسة دلاليَّة، د. يونس عبد مرزوك، ٢٠١٢م.
- مجلَّـة علوم اللغة، التقابل الدلاليّ (دراسـة نظريَّة تطبيقيَّة في سـورة النسـاء)، د. نوال بنت إبراهيم بن محمَّد الحلوة، مج: ٩، ع: ٢، ٢٠٠٦م.
- مجلَّة الهلال، مجلَّة شـهريَّة تصدر عن دار الهلال، أسَّسـها جرجي زيدان، سـنة ١٨٩٢م.

الموقف الوطني لعلماء الحِلَّة من الاحتلال البريطانيّ للعراق ١٩١٤

أ.م.د. صبا حسين مولى
الجامعة المستنصريَّة/قسم الدراسات التاريخيَّة
أ.م.د. غصون مزهر حسين
الجامعة المستنصريَّة/قسم الدراسات التاريخيَّة
مركز المستنصرية للدراسات العربيَّة الدولية

The National Stance of Al-Hilla Scholars Regarding the British Occupation of Iraq (1914)

Asst. Prof. Dr. Saba Hussein Mawla
Al-Mustansiriya University/Department of Historical Studies
Asst. Prof. Dr. Ghusoon Mizher Hussein
Al-Mustansiriya University/Department of Historical Studies

الملخَّص

لقد كان اندلاع الحرب العالميَّة الأولى عام ١٩١٤ حدثًا تاريخيًّا، غيَّر خارطة المناطق التي كانت مسرحًا للعمليَّات العسكريَّة لهذه الحرب، إضافة إلى آثارها في توزيع مناطق النفوذ والسيطرة للدول الاستعماريَّة ذات المطامع في السيطرة على مناطق الثروات، الأمر الذي شكَّل حركات مقاومة من قِبَل شعوب هذه المناطق، ومن ضمنها بلاد وادي الرافدين، التي تصدَّى أهلها لمقاومة المحتلِّ البريطانيّ بقيادة علماء المرجعيَّة الدينيَّة في جميع مناطق البلاد، ولاسيما في المناطق التي كانت فيها المدارس الدينيَّة، ومن هذه المدن المهمَّة الحِلَّة ونخبتها العلميَّة والوطنيَّة ذات الموفور الأدبيّ والثقافيّ والدينيّ، ورفضت الاحتلال البريطانيّ، وساهمت في ثورة العشرين الشهيرة، التي ساهم فيها كبار علماء الحِلَّة ووجهائها، وقد عبَّروا عمَّا يجيش في صدورهم من كُرهٍ ومقتٍ للأجنبيّ عِبر المجالس الدينيَّة والأدبيَّة التي كانت زاخرة في ذلك الوقت.

عمل البحث على دراسة المواقف الوطنيَّة لعلماء الحِلَّة بسردٍ تاريخيٍّ، ووصفٍ تحليليٍّ للمواقف، مع ذِكر أهمِّ الأحداث التاريخيَّة، فاهتمَّ المبحث الأوَّل بتسليط الضوء على الاحتلال البريطانيّ للعراق ١٩١٤، أمَّا الثاني، فقد أعطى صورة واضحة لموقف علماء الحِلَّة من الاحتلال البريطانيّ.

الكلمات المفتاحيَّة: الموقف الوطنيّ، علماء الحِلَّة، الاحتلال البريطانيّ، الثورة العراقيَّة.

Abstract

The outbreak of World War I in 1914 was a landmark historical event that reshaped the map of the regions serving as theaters for military operations. Furthermore, it significantly influenced the distribution of spheres of influence among colonial powers seeking to control resource-rich areas. This situation catalyzed resistance movements among the inhabitants of these regions, including Mesopotamia (Iraq), where the people confronted the British occupation under the leadership of the religious authority (Al-Marja'iyya). This resistance was particularly potent in cities housing religious schools, most notably the city of Al-Hilla, with its scholarly and national elite known for their rich literary, cultural, and religious heritage. They rejected the British occupation and played a vital role in the famous 1920 Revolution (Thawrat al-Ishrin), involving Al-Hilla's senior scholars and notables. These figures expressed their profound resentment and hatred for the foreign occupier through the religious and literary assemblies that were flourishing at the time.

This research examines the national stances of Al-Hilla's scholars using a historical narrative and an analytical description of their positions, while highlighting key historical events. The first section focuses on the British occupation of Iraq in 1914, while the second provides a clear depiction of the stance taken by Al-Hilla's scholars regarding the British occupation.

Keywords: National stance, scholars of Hilla, British occupation, Iraqi revolution

المقدِّمة

تجمَّعت عوامل عدَّة جعلت مدينة الحِلَّة تتفرَّد عن سواها، بوصفها بيئة علميَّة أدبيَّة دينيَّـة، منها: موقعها الجغرافيّ، وبيئتها الطبيعيَّة، من عذوبة الماء، ونقاوة الهواء، واعتدال المناخ، حتَّى سـمِّيت بـ(عـروس الفرات)، و(كعبة العلم)، وقد سـاعد قربها من المراكز الدينيَّـة المقدَّسـة، في كربـلاء والنجف، على أن تكـون مصدرًا من مصـادر الحفاظ على الثقافة العربيَّة والإسـلاميَّة، وخزائـن الكتب والعلم والتاريـخ، في الوقت الذي غطَّى الجهل الكثير من الأقاليم العربيَّة الأخرى، وفي القرن التاسع الهجريّ، كان ازدهار علوم الدين والأدب والشعر تتفتَّح في رياض الحِلَّة، وقد وصفها وقال فيها المؤرِّخ عبد الرزاق الحسنيّ، في أوَّل جريدة صدرت في الحِلَّة (الفيحاء) بقوله: «الفيحاء كما عرفها من درس تأريخها المجيد كانت (بلدة دبيس) في أيَّام العبَّاسيِّين، زهراء بعلمائها، إذ كانت محطَّ أنظار رجال العلم والأدب، ونشأ في كنفها الكثير من المحدِّثين والمفسِّرين والفقهاء والشعراء، وممَّا ينقله الرواة في كتبهم أنَّه نشأ فيها سبعمائة مجتهد في عصرٍ واحد».

وكان لهذا الموفور الثقافيّ، والفكر المتنوِّع، والبيئة العلميَّة، أن يمتدَّ لتصبح محطَّ العلماء والشـعراء والأدباء، وقد أنجبت هذه المدينة نخبة من الأدباء والعلماء من فحول الشـعر والأدب، كما ذكرهم الأستاذ محمَّد مهدي البصير في نهضة العراق الأدبيَّة، وسائر مؤرِّخي الأدب، فكان للسيِّد حيدر الحِلِّيّ، والشيخ حمَّادي نوح، والكوَّازَين، والحاج حسن القيِّم، والقزوينيّ، والشـيخ حسـن العذاريّ، ورجب البرسيّ.. وغيرهم كثير ممَّن نهلوا وأعطوا فيضًا، من الروائع الحِلِّيَّة شعرًا فلسفيًّا، فاضت به الكتب والمخطوطات.

وقد امتدَّ هذا الموفـور الأدبيّ والثقافيّ والدينيّ على صورة حلقات وتجمُّعات أدبيَّة ودينيَّـة، رفضت الاحتـلال البريطانيّ، وحينهـا اندلعت ثورة العشرين الشـهيرة، التي سـاهم فيهـا كبار علماء الحِلَّـة ووجهائها، وقد عـبَّروا عمَّا يجيـش في صدورهم من كُرهٍ ومقتٍ للأجنبيّ عبر المجالس الدينيَّة والأدبيَّة التي كانت زاخرة وقت ذاك.

عمل البحث على دراسـة المواقـف الوطنيَّة لعلـماء الحِلَّة بـسردٍ تاريخيٍّ، ووصفٍ تحليليٍّ للمواقف، مع ذِكر أهمِّ الأحداث التاريخيَّة، فاهتمَّ المبحث الأوَّل بتسليط الضوء عـلى الاحتلال البريطانيّ للعراق ١٩١٤، أمَّا الثاني، فقـد أعطى صورة واضحة لموقف علماء الحِلَّة من الاحتلال البريطانيّ.

المبحث الأوَّل

الاحتلال البريطانيّ للعراق ١٩١٤

وصلت الحملة البريطانيَّة إلى مياه شطِّ العرب في يوم ٣ تشرين الثاني ١٩١٤م، وفي عشية الغزو العسكريّ البريطاني، أصدر السير برسي كوكس، الضابط السياسيّ المرافق للقوات البريطانيَّة، بيانًا زعم فيه أنَّ حكومته قد أُجبرت على الحرب؛ نظرًا للموقف المعادي من قبل العثمانيِّين، لذا أرسلت بريطانيا قوَّاتها لحماية تجارتها وأصدقائها، وإجلاء الأتراك من المنطقة، وأن لا عداء لها مع العرب، شريطة ألَّا يحموا الجنود الأتراك، ولا يحملوا السلاح في تجوالهم، وأكَّد منع ذلك، كي يجرِّد السكَّان من وسائل الدفاع عن أنفسهم، في ظرفٍ غابت فيه السلطة المحليَّة الحامية، وبذلك يتسنَّى لجيشه الغازي أن يتوغَّل بسهولة.

نزلت القوات البريطانيَّة في الفاو في ساعة متأخِّرة من يوم ٦ تشرين الثاني، ورُفِع عليها العلم البريطانيّ، بعد مقاومة طفيفة اضطر بعدها الجنود العثمانيُّون إلى الانسحاب، وبذلك تمكَّنت بريطانيا من السيطرة على مدخل شطِّ العرب، أمَّا السلطات العثمانيَّة في البصرة فلم يصل إليها خبر احتلال الفاو إلَّا في اليوم التالي من المدنيِّين الذين غادروا المنطقة إلى البصرة، فاستعدَّت القوَّات العثمانيَّة لتصدَّ التقدُّم البريطانيّ باتِّجاه البصرة، إلَّا أنَّ حركة هذه القوَّات كانت غير نظاميَّة ولا مدروسة، بل مليئة بالأخطاء والإرباك الشديد، من حيث تقدُّم القوَّات للاحتلال، ولم تقدِّم الاستخبارات العثمانيَّة

أيَّـة معلومـات لقائد القوَّة عن موقع تواجـد القوَّات البريطانيَّـة، ولم تكن لديه خريطة للمنطقـة. وخلاصة القـول إنَّ القيادة العثمانيَّة اعتمدت عـلى الارتجاليَّة دون التخطيط وفق الحسابات العسكريَّة الدقيقة[1].

أمَّا الخطط العسـكريَّة والإمدادات البريطانيَّة، فكانت مبنيَّة على حسـابات دقيقة، وتقديـرات جيِّدة منذ بداية تحرُّك القـوَّات البريطانيَّة من الهنـد، مكَّنت البريطانيِّين من دحر العثمانيِّين في معارك السنيَّة وسيحان وكوت الزين، وفُتِح الطريق أمام هذه القوَّات لاحتـلال مدينـة البصرة، حيث انسـحبت القـوَّات البريطانيَّة باتِّجاه القرنـة، ودخلتها القـوَّات البريطانيَّـة في يـوم ٢٢ تشريـن الثـاني، وفي اليـوم التالي اسـتعرضت القوَّات البريطانيَّـة في البصرة، ورفع العلم البريطانيّ على سـطح أحد المباني الرئيسـة، وأطلقت البحريَّـة البريطانيَّة مدافعهـا تحيَّةً له، ووجَّهت قوَّات الاحتـلال خطابًا دعت فيه أهالي البـصرة إلى التعاون معها باعتبارها السـلطة الوحيـدة القائمة واقعيًّـا، ووعد الخطاب بالحريَّة والعدالة[2].

قامـت القوَّات البريطانيَّة، بعد احتلالها لمدينة البصرة، بإقامة المعسـكرات لسـكَن قوَّاتها، وإنزال معدَّاتها العسـكريَّة، والقيام بدوريَّات الحراسـة، والبحث عن الأسلحة في القـرى المحيطـة بالبصرة، وتقـرَّر مطاردة القـوَّات العثمانيَّة المنسـحبة باتِّجـاه القرنة والزبـير، وقد أعطـى الاحتـلال القرنة أهميَّـة كبيرة؛ لموقعهـا العسـكريّ، وصلاحيَّة الملاحة فى الخليج العربيّ، وغِنى المنطقـة الزراعيَّة، وإحاطتها بإقليم الأحواز، فتقدَّمت

(١) فلاح محمود خضر البياتيّ، وعبد الكريم حسـين عبد، سياسة الاحتلال البريطانيّ للعراق في منطقة الفرات الأوسط ١٩١٧-١٩٢٠، مجلَّة كليَّة التربية الأساسيَّة، جامعة بابل، العدد ٦، آذار ٢٠١٢.

(٢) فيليـب ايرلند، العراق (دراسـة في تطـوُّره السياسـيّ)، ترجمة: جعفر الخيَّاط، دار الكشَّـاف، بيروت، ١٩٤٩، ص٤٦.

القوَّات البريطانيَّة واحتلَّت المدينة بعد استسلام القوَّات العثمانيَّة في يوم ٩ كانون الأوَّل ١٩١٤[١].

وبدخول القرنة، أصبح البريطانيُّون يسيطرون على ملتقى نهرَي دجلة والفرات، والطريق الملاحيّ إلى الخليج العربيّ. لقد أوضحت الانتصارات البريطانيَّة السريعة ضعف الأتراك، وعدم استعداد القيادة العثمانيَّة في العراق للوقوف بوجه الغزو البريطانيّ، لهذا أعاد العثمانيُّون النظر في تنظيم قوَّاتهم النظاميَّة في العراق، وعملوا على كسب تأييد العراقيِّين لهم، عن طريق إعلان الجهاد المقدَّس الذي كان له أثره في توجيه الرأي العام المتأثِّر بالعواطف الدينيَّة لحمل السلاح بوجه البريطانيِّين، وبلغ عدد المتطوِّعين بين ١٠-١٥ ألف مقاتل، وقد توجَّه هؤلاء لمقاتلة القوَّات البريطانيَّة المتمركزة في الشعيبة قرب البصرة[٢].

احتشدت القوَّات العثمانيَّة بقيادة سليمان عسكري بك، ومعها قوَّات المتطوِّعين، وبدأت بمناوشة القوَّات البريطانيَّة، وبدأ الهجوم الفاصل صباح يوم ١٢ نيسان ١٩١٥، ولكنَّه كان هجومًا فاقدًا لعنصر المباغتة؛ نظرًا لما سبقته من شواهد دالَّة عليه، فقام البريطانيُّون بهجوم مضادٍّ أسفر عن انتصارٍ كاسحٍ للقوَّات البريطانيَّة، ووقعت إصابات كبيرة في صفوف القوَّات العثمانيَّة، وتعدُّ معركة (الشعيبة) من المعارك الحاسمة في تاريخ عمليَّة الاحتلال البريطانيّ للعراق[٣]، فقد فتَّت معنويَّات القيادة العثمانيَّة، ولاسيما عند انتحار القائد سليمان العسكريّ، زأوجدت الشكوك بين الناس ضعف

(١) ابراهيم خليل أحمد و جعفر عباس حميدي، تاريخ العراق المعاصر، الموصل، ١٩٨٩، ص٤٦.

(٢) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٤، بغداد، مطبعة الشعب، ١٩٧٥، ص١٩٦-١٩٧.

(٣) ابراهيم خليل أحمد وجعفر عباس حميدي، المصدر نفسه، ص١١-١٢.

صمـود العثمانيِّين أمام الغـزو البريطانيّ، وعُدَّت معركة الشـعيبة مأسـاة تاريخيَّة مهمَّة بالنسـبة إلى العثمانيِّين. وبعد هزيمة العثمانيِّين في القرنة والشـعيبَّة تقهقرت قوَّاتهم نحو العـمارة والناصريَّة، بيدَ أنَّ القوَّات البريطانيَّة لاحقتهـا، واتَّجهت قوَّة بريَّة ومائيَّة في نهر دجلة إلى العمارة، فاحتلَّتها في ٢ حزيران ١٩١٥، واحتلَّت قوَّة أخرى اتَّجهت عن طريق الفـرات الناصريَّة في ٢٥ تمُّـوز، وبعد معارك دامية تمَّ للبريطانيِّين السـيطرة على المثلَّث الواقـع بين البـصرة والعمارة والناصريَّـة، وأصبحت ولايـة البصرة كلُّهـا تقريبًا تحت الاحتلال البريطانيّ[١].

شجَّع احتلال ولاية البصرة، والانهيار السريع للمقاومة العثمانيَّة والشعبيَّة، القادة العسـكريِّين البريطانيِّـين على طلب التقدُّم نحـو بغداد، وأوضح السـير برسي كوكس (Sir Percy Cox)، رئيـس قادة الحملة السياسـيِّين، في برقيَّـة بعثها إلى نائب الملك في الهند، بأنَّه لا يرى كيف يمكن ترك احتلال بغداد، وقد أخذت حكومة الهند على عاتقها تحقيق فكرة الزحف نحو بغداد، بعد تعيين الجنرال جون نيكسون (John Nixon) إلى القيادة ما بين النَّهرَين في ٩ نيسـان ١٩١٥، وخوَّلتـه بالزَّحف على بغداد إذا كان مقتنعًا بأنَّ القوَّة المتوفِّرة لديه تكفي للقيام بالعمليَّات المطلوبة[٢].

تقدَّمـت الحملة البريطانيَّة عن طريق نهر دجلة باتِّجاه بغداد، وكانت بقيادة الجنرال تاوزنـد، الذي كان يعتقد في ضوء خبرته السـابقة، ضعف مقاومـة الأتراك، وأنَّ قوَّاته لن تجـد صعوبة في احتلال بغداد. أمَّا العثمانيُّون فقد عمدوا إلى تجميع قوَّاتهم المندحرة، وشـكلوا لجنـة تحصين مدينة بغـداد؛ للدفاع عنهـا، وحدثت أوَّل معركـة بين الطرفَين

(١) مذكرات تحسين عليّ (١٨٩٠-١٩٧٠)، تقديم ومراجعة: د. صالح العابد، بيروت، ٢٠٠٤، ص٤٤.

(٢) هنري فوسـتر، نشـأة العراق الحديث، الجزء الأوَّل، ترجمة: سليم طه التكريتي، الطبعة الأولى، بغداد، ١٩٨٩، ص٥٦.

بالقرب من الكوت، في ٢٧ أيلول ١٩١٥، استمرَّت نحو عشرين ساعة، واشترك فيها الأسطولان النهريَّان البريطانيّ والتركيّ[١]، وانتهت بانتصار البريطانيِّين، وانسحاب العثمانيِّين إلى خطوط دفاعيَّة جديدة أقاموها قرب المدائن، بعد أن خسروا ١٧ ألف قتيل وجريح، و١٢٨٩ أسير، ثمَّ واصل البريطانيُّون تقدُّمهم نحو بغداد بعد استعدادات دامت ستَّة أسابيع.

استعدَّ العثمانيُّون بقيادة نور الدين لملاقاة البريطانيِّين قرب المدائن، وحصلوا على إمدادات عسكريَّة من الأناضول، ووصل إلى بغداد الجنرال الألمانيّ فون دوكولتز لتنظيم الدفاعات العثمانيَّة، ودارت معركة ضارية بين الجانبَين، وخلال المعركة عُزِّزت القوَّات العثمانيَّة بفرقة جديدة بقيادة خليل بك، الأمر الذي مكَّن العثمانيِّين من توجيه ضربة قويَّة اضطرت القوَّات البريطانيَّة إلى الانسحاب والتراجع نحو الكوت، بعد أن تكبَّدت خسائر فادحة بلغت في يوم ٢٢ تشرين الثاني وحده ٤٥١١ قتيلا[٢].

استغلَّت القوَّات العثمانيَّة الانكسار البريطانيّ في المدائن، وقامت بتعقُّب القوَّات البريطانيَّة المتراجعة، وتمكَّنت من محاصرة البريطانيِّين في مدينة الكوت في ٧ كانون الأوَّل ١٩١٥، وقد استمرَّ الحصار حوالي خمسة أشهر، ذاق فيها البريطانيُّون ويلات الحصار، فأكلوا لحوم الخيل، وخلعوا أبواب البيوت وشبابيكها؛ لاستعمالها في الوقود، وقد حاول البريطانيُّون عدَّة مرَّات إنقاذ جيشهم المحاصر دون جدوى، وأجرَوا مفاوضات مع العثمانيِّين لرفع الحصار، مع استعدادهم لوضع مليون أو مليوني ليرة لخليل باشا قائد القوَّات العثمانيَّة، لكنَّه امتنع عن قبول هذه الرشوة،

(١) هنري فوستر، المصدر السابق، ص٧٨.

(٢) طونزند، مذكِّرات الفريق طونزند، ترجمة: حامد أحمد الورد، الدار العربيَّة للموسوعات، ط٢، د.م، ١٩٨٦، ص٣٥٩، ٤١٨.

وأصرَّ على التسليم دون قيد أو شرط، فاضطرَّ البريطانيُّون إلى الاستسلام في يوم ٢٩ نيسان ١٩١٦[١]، بعد أن أتلفوا سلاحهم ومعدَّاتهم، وبلغ عدد القوَّات التي استسلمت ١٣٥٠٠ جندي، عدا الضبَّاط، وأُرسل هؤلاء أسرى إلى الأناضول.

إنَّ تسليم الكوت كان نهاية محزنة لمشروع كان الهدف منه احتلال بغداد، وأنَّ خسائر البريطانيِّين منذ البداية حتَّى تسليم الكوت كانت كبيرة، إذ بلغت ٤٠ ألفًا بين قتيل وأسير، وأخيرًا فإنَّ تسليم الكوت كان ضربة قويَّة لسمعة البريطانيِّين.

في الوقت الذي كانت فيه القوَّات البريطانيَّة محاصرة في الكوت، عقدت بريطانيا اتِّفاقيَّة سريَّة مع الحلفاء؛ لاقتسام الممتلكات العثمانيَّة، عُرِفت باسم اتِّفاقيَّة سايكس- بيكو[٢]، فقد عُيِّنَ البريطانيّ مارك سايكس، والفرنسيّ جورج بيكو لإجراء المفاوضات نيابةً عن الدولتَين. ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ بريطانيا كانت في الوقت نفسه قد دخلت في مفاوضات مع الشريف حسين في الحجاز؛ لتضمن مساعدته في الحرب ضدَّ الدولة العثمانيَّة، وقد اشترط الشريف حسين أن تكون هذه المساعدة متوقِّفة على اعتراف بريطانيا بأماني العرب القوميَّة، وإذ كانت الحكومة الفرنسيَّة شاعرة باحتمال عقد صفقة عربيَّة- بريطانيَّة، وتوَّاقة إلى الحصول على جزء من الإمبراطوريَّة العثمانيَّة لنفسها، فقد ألحَّت على الاعتراف بمطالبها[٣].

(١) أمين سعيد، الثورة العربيَّة الكبرى، الجزء الثاني، القاهرة، د.ت، ص٤-٩.
(٢) وميض جمال عمر نظمي، ثورة١٩٢٠، ط٢، بيروت، ١٩٨٥، ص١٧٣.
(٣) عبد الرحمن البزَّاز، محاضرات عن العراق من الاحتلال حتَّى الاستقلال، ط٢، القاهرة، ١٩٦٠، ص١٥.

ولـمَّا أقدمت بريطانيا وفرنسا على تحديد حقوقهما على هذه الشاكلة، رغبةً في الحصول على مصادقة روسيا عليها، أرسل سايكس وبيكو إلى سان بطرسبورغ في أوائل ربيع عام ١٩١٦، وهناك عرضا لائحة اتِّفاقيَّتهما، وحصلا على مصادقة روسيا عليها، ولكن بعد أن كان الثمن الاعتراف بمطالب روسيَّة أخرى في المنطقة، وقد اتُّخذت هذه الصفقة فيما بعد شكلًا رسميًّا في ٢٦ نيسان ١٩١٦، باسم اتِّفاقيَّة سازونوف- باليولوغ، وقد أصبحت بعد ذلك جزءًا لا يتجزَّأ من التسوية العامَّة التي تمَّت بين روسيا وفرنسا وبريطانيا، والتي يُشار إليها عادةً باسم اتِّفاقيَّة سايكس- بيكو[١].

من جانب آخر، كانت الحرب في العراق ما زالت مستمرَّة، ولم يحاول العثمانيُّون استثمار الهزيمة البريطانيَّة في الكوت؛ ومحاولة التقدُّم إلى جنوب العراق وإعادة احتلاله، وطرد البريطانيِّين منه، وإنَّما أرسلوا قوَّاتهم إلى إيران لمحاربة القوَّات الروسيَّة، ممَّا أضعف القوَّات العثمانيَّة الموجودة في العراق، ومكَّن البريطانيِّين من تعزيز قوَّاتهم من جديد، ولاسيما بعد تولِّي الجنرال ستانلي مود (Stanley Mood) قيادة هذه القوَّات، التي بدأت باستئناف الهجوم ضدَّ العثمانيِّين منذ أوائل عام ١٩١٧، ودارت معارك هائلة بين الجانبَين، تضعضع فيها مركز العثمانيِّين الذين اضطرُّوا إلى الانسحاب من الكوت إلى المدائن يوم ٢٧ شباط، وتحصَّنوا فيها، لكنَّ البريطانيِّين استمرُّوا في تقدُّمهم نحو المدائن، ممَّا دفع العثمانيِّين إلى الانسحاب نحو نهر ديالى في ٦ آذار، ثمَّ انسحبوا من بغداد، فدخلها البريطانيُّون بقيادة الجنرال ستانلي مود، فجر يوم ١١ آذار ١٩١٧، وقد أصدر الجنرال مود تصريحه الشهير إلى أهالي بغداد، (يعدُّ هذا التصريح من أشهر

(١) عبد الرزاق الحسنيّ، العراق في دَوْرَي الاحتلال والانتداب، الجزء الأوَّل، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٣٥، ص٦٢.

أكاذيب البريطانيِّين في العراق): «إنَّنا لم ندخل بلادكم أعداء فاتحين، إنَّما دخلناها محرِّرين»[1].

كان لاحتلال البريطانيِّين بغداد من قِبَل البريطانيين آثاره السياسيَّة والعسكريَّة والنفسيَّة على الوجود العثمانيّ في مناطق العراق الأخرى، وقد واصل البريطانيُّون تقدُّمهم في شمال العراق، فاحتلُّوا سامرَّاء في ٢٢ نيسان، والرمادي في ٢٩ أيلول، وتكريت في ٦ تشرين الثاني ١٩١٧، وبقي الجيش البريطانيّ عند الفتحة جنوب الشرقاط حتَّى أواخر تشرين الأوَّل ١٩١٨، وكان على بُعد ١٢ ميلًا من القوَّات العثمانيَّة في مدينة الموصل عند عقد الهدنة في ٢٠ تشرين الأوَّل ١٩١٨، وكانت الموصل بموجب اتِّفاقيَّة سايكس- بيكو[2]، قد وُضِعت ضمن النفوذ الفرنسيّ، على حين وُضِعت بغداد والبصرة ضمن النفوذ البريطانيّ، غير أنَّ بريطانيا ظلَّت مصمِّمة على نقل الموصل إلى سيادتها، فطلب قائد القوَّات البريطانيَّة الجنرال مارشال، وكان قد تولَّى قيادة هذه القوَّات بعد موت الجنرال مود بمرض الكوليرا، في ١٩ تشرين الثاني ١٩١٧، من عليّ إحسان باشا قائد القوَّات العثمانيَّة في المدينة مغادرتها، وجرت مفاوضات بين الجانبَين، وافق فيها العثمانيُّون على الجلاء عن المدينة، ورُفع العلم البريطانيّ عليها في ٢٨ تشرين الثاني ١٩١٨، ولـمَّا كان من الممكن أن يشكِّل احتلال الموصل معارضة فرنسا، فقد سُوِّيَ الأمر بأن تأخذ فرنسا حصَّة من النفط مقابل الموصل.

وهكذا انتهت الأعمال العسكريَّة بعد ان امتدَّت زهاء أربع سنوات، وخضع

(١) عبد الرحمن البزَّاز، المصدر السابق، ص١٨.

(٢) الاتِّفاقيَّة التي جزَّأت البلاد العربيَّة، والتي عُقِدت إبَّان الحرب العالميَّة الأولى، بين خبيران هما مارك سايكس البريطانيّ ذو الباع الطويل في شؤون المشرق من خلال رحلاته وكتاباته، وبين جورج بيكو قنصل فرنسا العام في بيروت. ينظر: عبد الرزاق الحسنيّ، تاريخ العراق السياسيّ، ج١، بغداد، ١٩٨٩، ص٧٩.

العراق للإدارة البريطانيَّة، وقد كلَّف احتلال العراق البريطانيِّين خسائر فادحة، قدَّرتها المصادر البريطانيَّة بحوالي مئة ألف قتيل وجريح، فضلًا عن الخسائر الماديَّة الهائلة، لهذا يمكن القول إنَّ العراق كان من الجبهات الساخنة عسكريًّا، والتي استنزفت العدد الكبير من الرجال، والمال الوفير[١].

(١) عبد الرزاق الحسني، العراق في دوري الاحتلال والانتداب، المصدر نفسه، ص٦٣.

المبحث الثاني

علماء الحلة والاحتلال البريطانيّ ١٩١٤

حاولت الحكومة العثمانيَّة استعادة سيطرتها على الحِلَّة، فأوعزت إلى عاكف بيك «بالتقدُّم إلى الحِلَّة على رأس قوَّة من بغداد في ٦ تشرين الثاني ١٩١٦، وعسكر في سدَّة الهنديَّة، وفي ١٤ تشرين الثاني ١٩١٦ قدَّم طلبًا إلى أهالي الحِلَّة بالدخول في المدينة؛ لغرض التزوُّد بالمؤن، والخروج في حملة إلى المناطق الجنوبيَّة من العراق[١].

دار اجتماع بين أهالي الحِلَّة في دار السيِّد محمَّد القزوينيّ حول طلب عاكف بيك، فاختلف الحاضرون في الموافقة على الطلب، فمنهم رفض الطلب، وأوضح أنَّه في حال إصرار عاكف بيك، فإنَّ باستطاعة أهل الحِلَّة والعشائر المحيطة بها المقاومة، وإجباره على الرجوع من حيث أتى، أو تغيير مساره بعيدًا عن الحِلَّة[٢]، أمَّا الرأي الآخر، فوجد التفاوض والسماح له بالدخول هو أفضل؛ لتجنيب المدينة أي مواجهة عسكريَّة مع القوَّات العثمانيَّة، ويبدو أنَّ أصحاب الرأي الثاني فرضوا رأيهم على الآخرين، الأمر الذي أثار أصحاب المقاومة، فقرَّر العديد منهم ترك المدينة والذهاب بعيدًا؛ لمعرفتهم بمكر وخديعة العثمانيِّين المتكرِّرة، أطبق عاكف بك الحصار على المدينة، وطلب من

(١) عليّ الورديّ، لمحات اجتماعيَّة من تاريخ العراق الحديث، الجزء الرابع، دار الراشد، ط٢، بيروت، ٢٠٠٥، ص١٧٧-١٩٣.

(٢) محمَّد مهدي البصير، تاريخ القضيَّة العراقيَّة، ج١، مطبعة الفلاح، د.ت، ص٤٠.

الأهـالي الخـروج إلى جهة السـور الغربيّ بالقرب من مشـهد الشـمس، في اليـوم التالي طلـب من المختارين والوجهاء تسـليم جميع الفارِّين من الجنديَّـة خلال أربع وعشرين ساعة، وعندما رُفِض طلبه قام بمهاجمة المدينة، والاعتداء على محلَّات الجامعين والطاق وجبران والورديَّة، فتصدَّى له الأهالي مدعومين بعشـائر اليسـار وخفاجة والفتلة، ولم يسـتطع تحقيـق أيٍّ من أهدافـه، وعُرِفت هذه المواجهـات في المصـادر التاريخيَّة بواقعة عاكف الأولى[1].

ومـن الجديـر بالذِّكر أنَّ تراجـع القوَّات التركيَّة، وخسـائرها في المعـارك الدائرة، وانسـحاب قوَّاتها، ونجاحات البريطانيِّين في الحرب الدائرة جنوب العراق، قد ولَّدت حالـة مـن الارتباك للحكومـة التركيَّة، أحسَّـها النـاس ضعفًـا في الإدارات الحكوميَّة المحليَّـة، أي في مدنهـم، ولاسـيما بعد أن تقلَّص عدد الجنود المسـاند لتلـك الإدارات، ومـا حصل مـن انتفاضـة وثـورة في النجـف وكربـلاء، يبيِّن ذلـك بوضـوح، فثورة النجـف ظهرت بوادرها في آذار ١٩١٥، وتكلَّلت بعد أشـهر من القتال إلى استسـلام جنـود الحكومة، وطـرد القائممقام والموظَّفين وتسـفيرهم، إلى أن عادوا بعد فترة، عبر وسـاطات واتِّفاقـات مع أهـل النجف، لا تخلو مـن تنازلات مهينـة تجرَّعتها الحكومة التركيَّة مرغمة، أمَّا انتفاضة كربلاء، فقد بدأت مساء يوم ٢٧ حزيران ١٩١٥، بمهاجمة دار الحكومة وبسائر الدوائر الرسميَّة، واستسلم الجنود أيضًا بعد قتال غير مضني لأهل كربلاء، وأُعيدت الأمور إلى مجاريها، كما حصل في النجف، عبر الوسـاطات والمصالحة بعودة المتصرِّف في ٢٦ أيلول ١٩١٥، وهي بلا شـك حلـول تعبِّر عن تنازلات قدَّمتها الحكومة، لم تكن معهودة سابقًا في تعاملها مع العراقيِّين، فسياسة روح التعالي والتسلُّط

(١) عطيـة دخيل الطائيّ، الحِلَّة في سـنة ١٩١٤-١٩٢١ دراسـة في الأحوال الساسـيَّة والإداريَّة، ص٧٢-٧٩.

كانت طاغية على كلِّ الإدارات التركيَّة التي تعاقبت على الحكم في العراق بكلِّ ولاياته[1].

لم يكن خافيًا على أحد ما لأهل مدينة الحِلَّة من ارتباطات واسعة مع تلك المدينتَين المقدَّستَين النجف وكربلاء، وأنَّ التذمُّر الذي استحال إلى انتفاضة وثورة فيهما، لا بدَّ أن يلقى استجابة فيها، ليمتدَّ ويتَّسع إلى أرجائها، وهذا ما جعل الحكومة التركيَّة تسارع إلى إرسال القائد التركي عاكف بيك إلى الحِلَّة مع قوَّاته، وحين دخلها أخذ يستدعي المختارين والرؤساء والتنفيذيِّين، طالبًا معاضدة الحكومة التركيَّة بتسليم الفارِّين، وقد استخدم معهم سياسة الترهيب والترغيب، فقد كان يأمل منهم أن يسلِّموا جميع الفارِّين من الجنديَّة، والهاربين من ساحات القتال، وهو أمر لم يعد باستطاعة أحد تحقيقه، ولا حتَّى النخبة التي كانت قريبة من الحكومة، وتراعي مصالحها، ولاسيما بعد أن زاد تعاطف الأهالي مع الفارِّين؛ لكثرة عددهم، واقتناعهم بسوء المعاملة التي يتعرَّضون لها، ومن دون شكٍّ فإن التجارب السابقة قد ولَّدت شعورًا يفضي إلى أن مَنْ يلتحق بالجنديَّة يصبح في عداد المفقودين، ونادرًا ما يعود الملتحقون أحياء، ممَّا يجعل عوائلهم أصلًا تسعى لعدم إرسالهم[2].

وبعد مرور عام، اقترب الجيش التركيّ من مدينة الحِلَّة مرَّة ثانية، نادى المنادون في الأسواق والمحلَّات العامَّة يدعون أهل الحِلَّة بالخروج لاستقباله، وكانت هذه طريقة الإعلان السائدة آنذاك، ويزداد عدد المنادون عند الطوارئ أو في حالة الاستعجال، والتقى موكب أهل الحِلَّة يتقدَّمهم كبارهم من علماء الدين والوجهاء والمتنفِّذين،

(١) أحمد الناجي، من أوراق الاحتلال البريطانيّ للعراق (إضاءات على دگة عاكف في مدينة الحِلَّة)، الجزء الأوَّل، الحوار المتمدِّن، العدد ١٠٠٥، تشرين الثاني ٢٠٠٤، ص٩-١٦.
(٢) أحمد الناجي، المصدر نفسه، ص١٠-٢٠.

بعاكف بيك وجيشه في مشهد الشمس، وفي رواية لأحد المسنِّين سمعتها قبل سنوات، كان على رأس موكب الاستقبال السيِّد محمَّد عليّ القزوينيّ، ورفعت الجادرجيّ، وعبد السلام الحافظ، ورؤوف الأمين، تكلَّم السيِّد محمَّد القزوينيّ مع القائد عاكف بيك، يُبدي اعتذاره نيابةً عن أهل الحِلَّة عمَّا بدر منهم فيما فات، فلم ينطق القائد عاكف بك بشيء، فبهت الناس وأخذوا يشعرون بالخطر الذي أحاق بهم، ولاسيما بعد أن أحسُّوا بأنَّ الجنود يحيطون بهم من كلِّ جانب، ويمنعوهم من العودة إلى بيوتهم، ثمَّ صاروا يلقون القبض على وجهاء القوم، وهم معدودون؛ لأنَّ أغلب من حضر ذلك الاجتماع الشيوخ وكبار السنِّ والأطفال، وفهموا من تلك الإجراءات بأنَّهم صاروا رهائن تحت رحمة هذا القائد الذي أذلُّوه قبل ما يزيد على السنة، وجاء اليوم يقتصّ منهم طالبًا للثأر، وحين تساءل البعض من هؤلاء عن سبب ذلك، أجابهم عاكف بيك بما معناه، إنَّ أهل الحِلَّة قوم متمرِّدون على الحكومة، وقد عرفوا قبل اليوم بأنَّهم عصاة حفاة، وإنَّنا نريد الدخول إلى المدينة وضبطها، وتخريب ملاجئ الأشقياء، وقد أبقيتكم ودائع عندي حتَّى ندرك ما نريد، فإنَّ تعرَّض المفسدون للجنود، فما يجري عليهم يجري عليكم بكلِّ شدَّة. وكان يومًا مشهودًا، وقد جزم كلُّ من حضر ذلك الاجتماع أنَّ عاكفًا سيبيدهم عن بكرة أبيهم؛ لأنَّهم شاهدوا الجنود صوَّبوا بنادقهم ومدافعهم نحوهم ينتظرون الإشارة لرمي الأهلين المجتمِعين، ولكن لم يقع هذا لسبب لم يعرفه الجميع[1].

خطب عاكف بيك يذكِّرهم بالحوادث التي وقعت قبل سنة، ويبلِّغهم بأنَّه تلقَّى أمرًا من القائد العام في العراق، الوالي خليل باشا، بمحو مدينة الحِلَّة من الوجود، وأنَّ أهل الحِلَّة كلُّهم يستحقُّون العقوبة، ولكن (مرحمة) وردت من الحكومة للعفو

(١) عبد الرحمن البزَّاز، المصدر السابق، ص٢٠ ومابعدها.

عنهم، وسوف لا ينال العقوبة إلَّا المذنبون فقط، فرفع الناس أيديهم يلهجون بالدعاء للحكومة، وسُمِح لهم بالعودة إلى بيوتهم، وكان عاكف بيك قد أرسل فوجًا من جنوده لاحتلال مدينة الحِلَّة بصحبة مختاري المحلَّات، فاحتلوا الثكنة والمخافر ودور الحكومة وجميع المواضع العالية التي تُشرف على المدينة، وضرب الجند طوقًا على مدينة الحِلَّة ما عدا باب النجف ظلَّت مفتوحة، ربَّما لتسهيل عمليَّة هروب المحاربين من أهل الحِلَّة؛ ليتسنَّى لعاكف بيك الاستيلاء عليها بدون قتال، وقد نجحت خطَّته هذه بعد أن خرج كثير من أهل الحِلَّة، وبضمنهم الشباب الذين يعوَّل عليهم في القتال، وبقي القليل من الشيوخ والعجائز والأطفال[1].

وفي اليوم التالي ١٦ تشرين الثاني ١٩١٦، نادى المنادي في شوارع الحِلَّة وأزقتها أن لا يخرج أحد من داره ابتدءًا من عصر هذا اليوم؛ لأن المدافع ستصبُّ قنابلها على ثلاث محلَّات، هي الجامعين والطاق وجبران، فانتقل مَن بها من ناس إلى المحلَّات الأخرى، ونصب الجند مدافعهم على تل الرماد (الجبل حاليًّا، حديقة الجنائن المعلَّقة)، وأخذت تُطلق قنابلها نحو ساعتين، وبعدها أرسل عاكف بيك سريَّة من الجنود يحملون المعاول والمجارف والقنابل اليدويَّة، استباحوا المدينة وأشاعوا الفوضى فيها، بعد أن فعلوا فيها الأفاعيل من الحرق والهدم والنهب والسلب والقتل.

استمر تدمير الدور حتَّى يوم ١٩ تشرين ١٩١٦م، حيث خرَّب أربعة محلَّات بعد أن شمل محلَّة الورديَّة في الجانب الصغير، بالإضافة للمحلَّات الثلاث التي توعَّد بقصفها، أمَّا محلَّة المهديَّة فلم يتعرَّض لها بسوء؛ رعايةً لأحد زعمائها عبد الكريم الشبيب، وإن كان فيها أناس قاوموا الحكومة التركيَّة وحاربوها، ربَّما هذا الموقف ناجم

(١) شكري محمود نديم، حرب العراق ١٩١٤-١٩١٨، بغداد، ١٩٧٤، ص٤٠.

عن عمق أواصر العلاقة بينهما، أو لموقفٍ ما، في الأحداث السابقة لم ينساه عاكف بيك هذه المرَّة[١].

وكان لدى عاكف بيك قائمة بأسماء عدد كبير من أهل الحِلَّة ممَّن يريد محاسبتهم على أفعالهم التي ارتكبوها في المرَّة السابقة، أو ضدَّ الحكومة التركيَّة بشكلٍ عام، ولا شكَّ أن في إعداد هذه القوائم تواطئ عملاء عاكف بيك من داخل المدينة لهم مصالح وارتباطات ساعدت في تهيئتها، ربَّما من موظَّفي الحكومة أو غيرهم، فأمر بإلقاء القبض على المطلوبين، وأرسل مفارز عديدة من عسكره إلى القرى المجاورة للبحث عن الهاربين منهم، ثمَّ شكل محكمة عسكريَّة لمحاكمتهم، فحكمت المحكمة بشنق ١٢٧ رجلًا، ونفي ٢٣١ آخرين، وكانت عمليَّات الشنق تجري على دفعات يومًا بعد يوم، ويُقال إنَّ عاكف بيك أراد أن يشنق العدد نفسه الذي قُتِل من جنوده في العام الماضي، حتَّى إنَّه شنق شخصًا كان أخرس وأطرش وأعمى إكمالًا للعدد، ومن الذين شنقهم عاكف بيك، الحاج عليّ الشيخ حسن الذي كان قد تشاجر مع القائممقام وأمر أتباعه بطرده، وأخواه وهيب الشيخ حسن، ومحمَّد سعيد الشيخ حسن[٢].

أخذ عاكف يسوق رجالات المدينة إلى المشانق، وزاد عدد شهداء الحِلَّة على ١٥٠٠، ولم يكتفِ بذلك، بل قام بنفي العديد من أهالي الحِلَّة إلى ديار بكر، وسمَّيت هذه الأحداث بواقعة عاكف الثانية، وبقيت المدينة تعاني من ظروف عصيبة حتَّى خروج القوَّات العثمانيَّة[٣].

(١) شكري محمود نديم، المصدر السابق، ص٤٥.
(٢) فاروق صالح العمر، حول السياسة البرطانيَّة في العراق ١٩١٤-١٩٢١، بغداد، ١٩٧٣، ص٢٣-٢٥.
(٣) امل فينوغرادوف، قراءة جديدة في ثورة ١٩٢٠ العراقيَّة، ترجمة: عبد الجبار ناجي، مجلَّة الحكمة، العدد ٣٧، آب ٢٠٠٤، ص١١١.

دخلت القوَّات البريطانيَّة مدينة الحِلَّة في ٨ تشرين الثاني ١٩١٧، وقد عيَّنت الحكومة المحتلَّة (الميجر بولي) حاكمًا سياسيًّا على الحِلَّة، وأصبحت الحِلَّة مركزًا عسكريًّا مهمًّا في الفرات الأوسط[١]، كذلك قامت الإدارة البريطانيَّة بتشكيل مجلس قبَلي لحل المشاكل العشائريَّة، وقد ضمَّ عدد من الشيوخ البارزين، وساهم بتقليل عمليَّات السلب والقتل، وتبنَّى عمليَّة جمع الضرائب، وحشد الفلَّاحين للعمل في مختلف المشاريع، وقامت الإدارة البريطانيَّة بتخصيص مكافأة مجزية لأعضاء المجلس، بلغت قيمتها (٣٠٠) روبيَّة شهريًّا، وشملت كلٌّ من الشيوخ عدَّاي الجريان، وهزَّاع آل محيميد، وسماوي الجلُّوب، وفيصل آل مغير، وسلمان آل كعيد، ورشيد آل عنيزان[٢].

وكذلك قامت القوَّات البريطانيَّة بتشكيل قوَّة من الشبانة في مدينة الحِلَّة، تكوَّنت من صنفَين، المجنَّدين المشاة، وبلغ عددهم في البداية ٢٨٠ مجنَّدًا بقيادة خمسة من الضبَّاط البريطانيِّين، أمَّا الصنف الثاني، فهم المجنَّدون الخيَّالة، وعددهم ٤٧٧ مجنَّدًا تحت إمرة خمسة من الضبَّاط البريطانيِّين، وانخرط العديد من أبناء وأقرباء الشيوخ كعبد المحسن السعدون من شيوخ بني حسن في الهنديَّة، الذي تولَّى قيادة الشبانة في المنطقة، وتكفَّلت هذه القوَّة بواجبات الحراسة في الحِلَّة والمسيَّب وطريق حِلَّة- كربلاء، والحِلَّة- ديوانيَّة[٣].

ولا بدَّ من القول إنَّه حتَّى في المناطق التي خرجت مضابطها مؤيِّدة لسياسة الحكم المباشر في العراق، كان هناك الكثير من الرافضين لهذه السياسة، ولاسيما إذا ما علمنا أنَّ الطريقة التي أُجريت فيها عمليَّة الاستفتاء كانت صوريَّة أكثر منها واقعيَّة، وقد

(١) امل فينوغرادوف، المصدر السابق، ص١٤٥.
(٢) المصدر نفسه، ص١٥٠.
(٣) جميل موسى النجَّار، السيِّد كاطع العوَّاديّ ودوره في الحياة السياسة العراقيَّة ١٩٠٨-١٩٤٥، بغداد، المكتبة العصريَّة، ٢٠٠٥، ص٦٦-٦٧.

تدخَّلت الحكومة البريطانيَّة بصورة مباشرة في العديد من المناطق، كما حصل في مدينة الحِلَّة، إذ طلبت من الحاكم السياسيّ فيها حصر عمليَّة الاستفتاء في عدد من الموالين لهم، لم يتجاوز عددهم السبعة، والذي يمكن الاستدلال به على مدى الرَّفض الجماهيريّ لعمليَّة الاستفتاء، لم يحقِّق الاستفتاء رغبة ويلسون في طريقة حكم العراق، الأمر الذي أدَّى إلى اتِّباع سياسة الشدَّة مع مناطق الفرات الأوسط، إذ قام بتغيير أغلب الضبَّاط المسؤولين عن تلك المناطق، الأمر الثاني الذي يمكن الاستدلال به على فشل السياسة البريطانيَّة، الرفض الواسع لقرار الانتداب الذي صدر عن مؤتمر سان ريمو بتاريخ ٢٥ نيسان ١٩٢٠، إذ زاد نشاط الحركة الوطنيَّة في مختلف مدن العراق، وكذلك نشاط الحركة الدينيَّة من خلال ممثِّلي المرجعيَّات، وخير مثال على ذلك، التحرُّك الذي قام به السيِّد كاطع العوَّاديّ، أحد قادة ثورة ١٩٢٠، باتِّجاه عشائر الحِلَّة ووجهائها، والذي تمخَّض عنه الاجتماع الجماهيريّ في جامع الحِلَّة الكبير، إذ ندَّد فيه الحاضرون بالسياسة البريطانيَّة، وكانت نتيجته نفي عدد من الوطنيِّين إلى خارج العراق، الأمر الذي زاد في نقمة الجماهير على الاحتلال البريطانيّ[1].

(١) جميل موسى النجَّار، المصدر السابق، ص٦٦-٦٧.

المبحث الثالث

الحِلَّة وثورة العشرين

كانت الأسباب الرئيسة التي أسهمت في اتِّساع المقاومة الشعبيَّة العراقيَّة وتطوُّرها في ربيع ١٩٢٠، هي الافتضاح المستمر لمراوغة الإدارة البريطانيَّة، ومماطلتهم في تنفيذ الوعود والتعهُّدات التي أطلقوها غداة احتلالهم العراق سنة ١٩١٧، ولقد كان واضحًا أنَّ البريطانيِّين لا يريدون الاستجابة لمطالب الشعب العراقيّ في الحريَّة والاستقلال، وأنَّهم يحاولون فرض سلطتهم السياسيَّة والعسكريَّة على العراق، من خلال مشروع الانتداب، وكذلك نقمة الأهالي الشديدة، لاسيما سكَّان مدن وعشائر الفرات الأوسط؛ جرَّاء سياسة القمع والإرهاب التي كان يمارسها الحكَّام السياسيُّون ضدهم، فضلًا عن الأضرار الناجمة عن الإجراءات الإداريَّة والاقتصاديَّة التي كانت تتَّخذها إدارة الاحتلال[١]، أمَّا السبب المهمُّ الآخر، فهو دور العلماء في توسيع نطاق المقاومة وتوجيهها في توعية وتعبئة وتحريض الأهالي، وتوضيح النوايا العدوانيَّة للتواجد البريطانيّ في العراق، ولعلَّ ما ورد على لسان الثوَّار من أهازيج دليل على دور المرجعيَّة الدينيَّة، ومنها (حل فرض الخامس كومولة)، أي قد دعا واجب الجهاد، فقوموا له[٢].

(١) عبد الرزاق الحسنيّ، الثورة العراقيَّة الكبرى، الطبعة الثالثة، مؤسَّسة المحبِّين، إيران، قم، ١٩٧١، ص١٨٠-١٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٠-٢٠١.

بعـد الانتصارات التي حقَّقتها العشـائر في منطقتي عفك والدغَّـارة ضدَّ القوَّات البريطانيَّـة، أثناء الثورة، أبرق قائد القوَّات البريطانيَّـة في العراق الجنرال (هالدين) إلى قائد حامية الديوانيَّة الجنرال (ديلي)، يأمره بالانسحاب إلى مدينة الحِلَّة بواسطة القطار، وقد جمعوا قوَّاتهم وكلَّ ما لديهم من سلاح وطعام في قطار واحد، بلغ طوله ميلًا، وتحرَّك القطار من محطَّة الديوانيَّة في الساعة السادسة والنصف من صباح يوم ٣٠ تموز من عام ١٩٢٠، وما أن وصل الخبر للثوَّار بأنَّ الميجر ديلي وجيشه سيتوجَّهون بالقطار إلى الحِلَّة، تاركين مدينة الديوانية، حتَّى جمعوا قوَّاتهم وهجموا على القطار، فحدثت معركة تجلَّت فيهـا الـروح الوطنيَّة لأهالي الحِلَّة، فتوقَّـف القطار عن متابعة سـيره، وهنا أخذ ضبَّاط الجيش يُظهرون للثوَّار بعض السـجناء، وهم جبل العطيَّة، وموجد الشعلان، والشيخ صكبان أبو جاسم؛ لأجل أن يتوقَّف الثوار عن إطلاق النار عليهم[١].

وفي الليـل تجمَّع عدد من الثـوَّار، واتَّفقوا على قلع السـكَّة الحديديَّة؛ لكي يتوقَّف القطار عن السير، وقد قُلعت السكَّة من محطَّة الجدول حتَّى محطَّة قوجان، وفي أثناء فترة التصليح هاجمت العشـائر القوَّات البريطانيَّة، فنشـبت جرَّاء ذلـك معارك دامية ما بين الفريقَـين في خان الجدول (ناحية السـنيَّة)، فعمد البريطانيُّـون إلى إحراق بعض القرى التـي تقـع بالقرب من قضبان سـكَّة الحديد، تحت ذريعة تعاون سـكَّان هذه القرى مع الثوَّار[٢].

ومن أجل ضمِّ بعض العشـائر المتردِّدة وإقناعها في الاشـتراك بالثورة، ذهب وفد من شـيوخ العشـائر المهاجمة على القطار برئاسـة شـعلان العطيَّة شيخ عشـائر الأكرع،

(١) عطيَّـة دخيـل الطائـي، الحِلَّـة في سـنة ١٩١٤-١٩٢١ (دراسـة في الأحـوال الساسـيَّة والإداريَّـة)، أطروحـة دكتـوراه غـير منشـورة، كليَّـة التربية/ ابـن رشـد، جامعـة بغـداد، ص٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٨.

والتقى بشيوخ عشيرة البوسلطان في الشوملي شخير وحنتوش، أبناء الهيمص، وكانت استجابتهم عالية للقتال بجانب الثوَّار، إذ توجَّه قسم من عشائرهم إلى ساحة القتال، ثمَّ ذهب الوفد إلى دليمي البرَّاك رئيس البو مساعد، فانظمَّ إلى الثورة ايضًا، وواصل الوفد جهوده، وعند الصباح سار القطار ببطء، وكان المسؤول عن إصلاح السكَّة (الكولونيل مكفلن)، وكان قسم من الجيش يضع قضبان الحديد على الأرض لتسيير القطار، إذ إنَّ بعض القضبان الحديدية كانت محمَّلة معهم بالقطار احتياطًا لهذه الأمور، أمَّا القسم الآخر من الجيش فقد أخذ بالدفاع، ولم يقطع القطار مسافة تُذكَر طيلة ذلك اليوم سوى المسافة من الجدول إلى الأبيخر، وهي مسافة قليلة جدًّا[1].

وعند وصول القطار إلى قرية (الدولاب) غرب الجربوعيَّة، حدثت معركة رهيبة اشتركت فيها عشائر الجبور، وقسِّمت إلى شطرَين، القسم الأوَّل بقي مقابل الجربوعيَّة، والآخر مقابل الحِلَّة، وقد استعمل الإنكليز في هذه المعركة مختلف أنواع الأسلحة، من مدافع وطائرات، وقد أخذت ترمي بقنابلها على الثوَّار، إضافة إلى ذلك، فقد عزَّزوا جيشهم بالقوَّة التي كانت مرابطة على الحدود الإيرانيَّة، وجلبوها إلى الحِلَّة؛ لإنقاذ ومساعدة الجيش المحاصر، وعندما ورد خبر يفيد أن قسمًا من الجيش البريطانيّ سيتوجَّه من الحِلَّة إلى الجربوعيَّة لفكِّ الحصار وتسيير القطار، نصب الثوَّار كمينًا له في الليل عند نهر قديم يسمَّى (أبو حسَّان) يقع بين الدولاب والجربوعيَّة، موازيًا للسكَّة الحديديَّة، ورُتِّبت مفارز في القسم الغربيّ للنهر لمراقبة الجيش عند قدومه من الحِلَّة، وعند الفجر اقترب الجيش من الثوَّار الذين خرجوا وتقابلوا معه من كلِّ جانب وصوب، فكانت معركة حامية، استعملت القوَّات البريطانيَّة فيها مختلف الأسلحة، الخفيفة والثقيلة،

(١) يونس عبَّاس نعمة، عشائر مدينة الحِلَّة بين سياسة التفرقة العثمانيَّة وسياسة الاحتواء البريطانيَّة (١٨٦٩-١٩٢٠)، مجلَّة كليَّة التربية الأساسيَّة، جامعة بابل، العدد ١، آذار ٢٠٠٩.

وأخذت الطائرات تقصف مواقع الثوَّار[١]، وقد استمرَّت المعركة من الفجر حتَّى الظهر، وعند ذلك اندفع الجيش إلى قصبة المدحتيَّة فأحرقها وأحرق ضريح سيِّدنا الحمزة الغربيّ عليه السلام، وكان اندفاع الجيش إلى هناك يهدف إلى قطع التموين عن الثوَّار، إذ كانت الأرزاق تأتي بواسطة السفن في شطِّ الدغَّارة، وفي خطَّة ذكيَّة انسحب الثوَّار إلى شرق المدحتيَّة، في مكان يسمَّى (شاطي حطَّاب)، ومن هناك أخذت تصل الأرزاق للثوَّار، ونتيجة لضربات الثوَّار خرج الجيش منكسرًا، وعلى العموم تجمَّعت أعداد كبيرة من الثوَّار، وواصلت مهاجمة القطار الذي وصل إلى الجربوعيَّة (الهاشميَّة حاليًّا)، وبقي محاصرًا هناك عشرة أيَّام[٢].

وفي هذه الأثناء انضمَّت عشيرة الجبور برئاسة مراد الخليل إلى الثوَّار، وحدثت معركة عنيفة ذهب ضحيَّتها عدد كبير من الثوَّار، وكان أكثر الشهداء من عشيرة الأكرع، إذ أستشهد منهم ما يقارب مئتي ثائر، فضلًا عن أعداد من الجرحى زاد عددهم على ثلاثمائة شخص، وهذا الرقم يدلُّ على شدَّة بأس العشيرة، وإيمانها بالقضيَّة التي تقاتل من أجلها[٣].

وبعد وصول القطار إلى الحِلَّة، انتهت صفحة معركة القطار التي استمرَّت أحد عشر يومًا، سجَّل فيها الثوَّار أروع معاني البطولة والشهادة، ولقَّن فيها المحتل درسًا لن ينسوه على مرِّ الزمان.

ولا بدَّ من الاشارة إلى دعوة العلماء إلى الحريَّة والاستقلال، ومن بينها رسالة العلَّامة الشيرازيّ إلى الحاكم السياسيّ في الحِلَّة (الميجر بولي)، والقبض على وجوه

(١) عبد الرزاق الحسنيّ، الثورة العراقية الكبرى، المصدر السابق، ص٢٣٧.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٥٠-٢٥١.
(٣) عليّ هادي المهداويّ، الحِلَّة في العهد العثمانيّ المتأخِّر ١٨٦٩-١٩١٤، ص١٢٧-١٢٨.

الثـورة ونفيهم إلى هنجام، وكان مـن جملة المنفيِّين الميرزا محمَّد رضـا نجل الإمام محمَّد تقي الشـيرازيّ، الذي أصدر فتواه الشهيرة التي انتفض جراؤها العراق بأجمعه «مطالبة الحقـوق واجبة على العراقيِّين، ويجب عليهم في ضمن مطالبتهم رعاية السـلم والأمن، ويجوز لهم التوسُّل بالقوَّة الدفاعيَّة إذا امتنع الإنكليز عن قبول مطالبهم»[1].

في اجتماع حضره الشـيخ عبد الكريم الجزائريّ، والشـيخ الجواهريّ، والشيخ عبد الرضا، ومعهم الحاج محسـن شـلاش، طلب الحاكم العسكريّ في النجف الأشرف من العلماء الكبار أن يكتبوا للإمام الشـيرازيّ رسـالة مواساة، لنفي نجله الميرزا محمَّد رضا الشـيرازيّ، فقاطعه الشـيخ عبد الكريم الجزائري، وقال: أي ولدٍ يعنيه حضرة الحاكم من أولاد الميرزا الإمام الشـيرازيّ؟ «أهو حاج مخيـف أم أولاده أحرار الحلَّة، أم أولاده رجـال كربـلاء، إذ إنَّه لم يبلغ هذه المنزلة التي هو عليهـا إلَّا لأنَّه ينظر إلى جميع العراقيِّين بصفتهم أولاده»[2].

وبعد صدور الفتوى، صار العراقيُّون أكثر إقدامًا وتحدِّيًا وارتباطًا بالعلماء، فاجتمع زعماء العشـائر في دار عبد الواحد سـكر بأمرٍ من سـماحة الإمام الشيرازيّ، والقيادة في كربـلاء، وقد ثبَّتـوا المطالب العراقيَّة كآخر وسـيلة لحقن الدماء، ومن ثمَّ سـلَّموها إلى الحاكم البريطانيّ (الميجر نوربري)، وقد التفَّ العلماء ومراجع التقليد حول قيادة الإمام الشيرازيّ من أجل طرد المُحتل، وعندما رُفِضَت هذه المطالب، استعدَّ الجميع للانتفاضة والثـورة، وفي يـوم الأحـد ٢٤ شـوَّال ١٣٣٨هـ، الموافـق ١١ تمـوز ١٩٢٠م تقدَّمت جيـوش العشـائر وواجهت قوَّات الإحتـلال وهي تزحف بين المناطـق والمحافظات،

(١) ل.ن.كوتلـوف، ثورة العشرين التحرريَّة الوطنيَّة في العـراق، ترجمة: عبد الواحد كرم، بغداد، ١٩٧١، ص١٧٥-١٧٨.

(٢) دور الحِلَّة في ثورة العشرين، مركز ترث الحِلَّة، ١٣/ ٦/ ٢٠١٦.

وقد تعدَّدت وقائع ثورة العشرين، ولكلٍّ واقعة حديث طويل، حيث الرميثة، والشاميَّة، وأبو صخير، والكوفة، والنجف الأشرف، والرارنجيَّة، وكربلاء، والحِلَّة، وبغداد[١].

اشتدَّ ضغط القوَّات البريطانيَّة على الأهلين، وبدت طلائع الثورة في الرميثة، فأُرسلت إليها النجدات العسكريَّة من الديوانيَّة، والسماوة، والحِلَّة، ولكنَّها لم تفلح في مهمَّتها، ولـمَّا اشتدَّ لهيب الثورة، حشد القائد البريطانيّ هولدي قوَّاته العسكريَّة في الحِلَّة، وأخذ الثوَّار يتقدَّمون للاستيلاء على الحِلَّة، ولـمَّا علم الحاكم السياسيّ بالحِلَّة ألحَّ على قائد حامية الحِلَّة (الكولونيل لوكن) بإرسال مفرزة من جنوده إلى الكفل بقيادة الكولونيل (هارد كاسل)، تقدَّم المجاهدون نحو الجيش البريطانيّ في الرستميَّة، فأحاطوا به، فانكسر الجيش الإنكليزيّ، ووصلت فلولهم إلى الحِلَّة، وغنم الثوَّار جميع معدَّاتهم، وأخذ الثوَّار بالتقدُّم، وعسكروا في قرية الطهمازيَّة، فحظرت الحكومة البريطانيَّة التجوال، وأقامت شبكة من الأسلاك الشائكة حولها، ولكن ذلك لم يمنع الثوَّار من القيام بهجمات متتالية، واحتلُّوا المخفر، فأرسلت الحكومة قوَّة من الهنود بقيادة الكولونيل (ابط)، فلجأ الثوَّار إلى المحال والدور، مثل محلَّة الجامعين[٢]، واحتال الأهالي لتهريب الثوَّار من الحِلَّة بشتَّى الوسائل، وعبروا بهم الجسر إلى الضفة الأخرى، وفي الصباح أذاع القائد العام بيانًا يطلب فيه من أهالي الجامعين مغادرة المحلَّة للتفتيش، واستعملت في ذلك البطش والقتل والقنابل، ويروي السيِّد هادي ناصر سعيد سلمان جوانب مهمَّة من بطولات شعبنا على لسان بطل من أبطال ثورة العشرين الشيخ المرحوم نجم العبُّود قائلًا: بعد معارك (أبو صخير) تحرَّكت قوَّات العشائر باتِّجاه الكفل،

(١) معركة بشنَّة، مركز تراث الحِلَّة، ١٣/ ٥/ ٢٠١٦.
(٢) ل.ن.كوتلوف، المصدر السابق، ص١٨٠.

وأخرى سلكت شرق نهر دجلة، لتلتقي بالقوَّات البريطانيَّة المعسكرة في منطقة (بنشَّه)، وكان التحـرُّك بإيعـاز وتخطيط من القيـادة العليا للثـورة، الهدف منه اشـغال القوَّات البريطانيَّة، ومنعهـا من التقدُّم نحو مدينة الكوفة، وحوض نهري الحِلَّة والهنديَّة، فضلًا عن إجبار القوَّات الغازية على التقهقر باتِّجاه بغداد، وإنزال أفدح الخسائر بها، من خلال شـنِّ حرب اسـتنزاف للقوَّات المتواجدة في منطقة (بنشَّة)، التي اصطدم فيها الثوار من أبناء العشائر مع القوَّات الغازية بمعركة رهيبة، استخدمت القوَّات البريطانيَّة عشرات الآلاف من رشاشاتها وبنادقها، فشكَّلت سقفًا كثيفًا من الرصاص فوق رؤوس الثوار، الذين تخندقوا في المنخفضات والخنادق[1].

رأى قائـد القوَّات المعسـكرة في الحِلَّة أن يوزِّع قوَّاته عـلى الجهات المختلفة خارج الحِلَّة، لتقوم بتفريق الثوَّار، فأرسـل بعضها عـلى طريق طويريج، والأخرى إلى الكفل، وبعضهـا شرقًا وشـمالًا، فتراجع الثـوَّار، والطائرات تقصفهم، وهـم يقاومونها طوال الطريق، فأجبروا بعضها على الهبوط، ويذكر الشيخ عبُّود الهيمص، وهو لم يبلغ السادسة عشرة من عمره، أنَّ من المشاركين في تلك المعركة سعود المخيف، وشقيقه عبدول الذي استشهد في أثناء تصدِّيه لطائرة الاحتلال، فتراجع الثوَّار إلى المدحتيَّة[2].

بعـد هذا الهجوم، انسـحب الثوَّار إلى قريـة الطهمازيَّة، وهنا قصفتهـم الطائرات، فاستشـهد منهم اثنان وعشرون مقاتلًا، فانتقلوا إلى نهر عوفي ناحية الكص، وكان قائد القوَّات البريطانيَّة يرسـل بين حين وآخر قوَّات خارج الحِلَّـة لتفريق الثوَّار المحاصرين للحِلَّـة، فكانـت ترجـع بالخيبـة والانكسـار، ومن القـوَّات التـي قادهـا (الكولونيل كوننكهام) التي أرسـلت إلى بنشَّـة، التي تبعد عن الحِلَّة (٥ كـم)، في ٧ أيلول ١٩٢٠،

(١) دور الحِلَّة في ثورة العشرين، المصدر السابق.
(٢) عبد الرزاق الحسنيّ، الثورة العراقيَّة الكبرى، المصدر السابق، ص٢٥١-٢٥٤.

وكان قوام هذه القوَّة ٣٠٠٠ جندي بكامل تجهيزاتها، مع ست طائرات حربيَّة، فلمَّا وصلت هذه القوَّة إلى بنشَّة، قابلتها عشائر الأكرع، وعفك، والسعيد، والبو عيسى من آلبو سلطان، فأخذت المدافع تطلق نيرانها، والطائرات تقصف، فهجم عليها الثوَّار فلم يبقَ للإنكليز إلَّا الفرار إلى الحِلَّة، وقد ساعدت هذه القوَّة زوارق بخاريَّة، مجهَّزة بالرشاشات التي أخذت تجوب شطَّ الحِلَّة وتضرب المجاهدين[١].

احتلَّت هذه القوَّات طويريج، فخفَّت وطأة الحصار على الحِلَّة، الذي دام أربعة أشهر، عانت فيها الحِلَّة من بطش القوَّات الإنكليزيَّة، والغلاء، وانتشار الأمراض، وإغلاق الأسواق، وتعطُّل الأعمال، ومنع التجوال.

لقد خسر الجيش البريطانيّ مئات القتلى والجرحى، على حين فقدَ الثوَّار أكثر من مئة شهيد، وقد أسهمت المرأة الحِلِّيَّة في أحداث المعركة، وحثِّ المقاتلين على الصمود والتضحية، ونسوق مثالًا على ذلك، الشاعرة الباسلة شزنة بنت حالوب، من عشيرة ألبو سلطان، وهي تصف شجاعة ولدها وبطولته التي أنزلت بالعدو خسائر فادحة بالأرواح في هذه الحادثة، إذ تقول[٢]:

الله يا دكة بنشَّه
يوم اولدي للجيش طشه
حالوب اهو للزرع حشه
مجرشة وللصوجر تجرشه
خلاها لشة فوك لشه
حوم او عالدنّة تعشه

(١) عبد الرزاق الحسنيّ، الثورة العراقيَّة الكبرى، المصدر السابق، ص٢٥٣-٢٥٦.
(٢) يوسف كركوش الحِلِّيّ، تاريخ الحِلَّة، النجف الأشرف، المطبعة الحيدريَّة، ١٩٦٥، ص١٣٣-١٣٤.

لـــو بـــطـــش كـــلـــه تـــعـــرف بـطـشـه

يـــا ســـوجـــر اشـبـلـشـك بـلـشـه

كـــمـــت اتحـــــارش بـــيـــه حـــرشـــة

واطـــيـــتـــنـــه اذنـــــك الـــطـــرشـــه

والشـاعرة فطيمة من عشيرة الظوالم، حين سألت أخاها عن ابنها، فأجابها: لاجن هزيتـي ولوليتي، ففهمت قصده بأنَّ ابنها تـوفِّي، وضاع تعبها، فأجابته مفتخرة: هزيت ولوليـت لهـذا، أي ماولـدت ومارببـت إلَّا لهـذا الأمر، ومنهـنَّ غالية آل حسُّـون من عشـيرة آل إبراهيم، وكذلك سـومة من فخذ آل كيِّم من عشـيرة آل فتلـة، وكانت من أهل الهنديَّة، وسـكينة آل عسـل من عشـيرة آل إبراهيم، التي قُتِل أخوها عند هجومه عـلى جنود الاحتـلال في منطقة (المصلـخ)، الواقعة في مدخل مدينـة الحِلَّة، وعفتة من عشـيرة آل شـيبة، التي فقدت أحد أولادها في معركة (ونة) أو(صـدوم)، قرب منطقة (قوجـان) في الحِلَّة، وكعية سـلطان الخزعليّ التي كانت ترافـق المقاتلين في معركتهم في منطقة (الجبور)، بين قوجان والهاشميَّة، حيث قالت[1]:

آنـــة شـــاهـــدة الـــشـــاطـــي أو ســـلـــمان

يـــوم الـــنـــخـــاهـــم صـــدك دوهـــان

فـــاتـــوا مـــثـــل فـــوتـــة الـــعـــكـــبـــان

اولاهـــابـــوا أمـــن الجـــيـــش جـــيـــمان

هذه الروايات التاريخيَّة يستذكرها أهالي الحِلَّة جيلًا بعد جيل؛ لما لها من وقع ثوريّ ووطنيّ أصيل، حينما انتصرت الفالة والمكوار والسلاح الخفيف على الأسلحة المتطوِّرة، وانتصر سلاح العقيدة والإيمان على جيوش الاحتلال.

(١) يوسف كركوش الحِلِّيّ، المصدر السابق، ص١٣٥.

الخاتمة

الحِلَّـة مدينة احتضنـت المـدارس الدينيَّة الكبرى، بـل تعدَّى الأمـر إلى أن تكون مقـرًا للمرجعيَّـة العراقيَّة في مرحلة ما. وقـد توجَّه لها ومنذ عهد العبَّاسـيِّين مئات من طلبـة العلوم المختلفـة، فكانت موطنًا للمثقَّفين والعلـماء، في وقت كانت المدن في عهد العثمانيِّين تلفُّها غيوم الظلام؛ نتيجة السـيطرة والقهر الفكريّ الذي مارسـه المحتلُّون، فهذا المناخ الصحِّيّ في الحِلَّة أنجب قادة رأي وفكر يمارسـون الكتابة والشـعر والتعبير عمَّا يجيش في صدورهم تجاه الوطن أيَّام الاحتلال العثمانيّ، ومن ثمَّ البريطانيّ.

لم تحقِّق الثورة العراقيَّة أهدافها العسـكريَّة، إلَّا أنَّها أسـهمت كثيرًا في تطوُّر الوعي الوطنـيّ والسـياسيّ والثوريّ في أوسـاط المجتمـع العراقيّ، وأظهـرت دلائل نضوج سـياسي في الفرات الأوسـط، لاسـيما عند بعـض كبار الشـيوخ في رفض جميـع أنواع السـلطة المفروضـة علية، والرغبـة في تجنُّب الضرائـب، فضلًا عن مطالبهم السياسـيَّة في تحقيـق الاسـتقلال وتقرير المصير، وإقامـة حكم وطنيّ في العـراق بديلًا عن الحكم البريطانيّ المباشر، وكانت لمنطقة الفرات الأوسـط بشـكل عام، والحِلَّة بشـكل خاص، أثـر في مواجهة الإدارة البريطانيَّة في العراق، بعد أن توسَّـعت شرارة الثورة العراقيَّة في عموم البلاد.

إنَّ ثـورة العشريـن هي ثمرة لنضال طويل خاضه الشـعب العراقـيّ نتيجة لتطوُّر المقاومـة الشـعبيَّة ضدَّ الاسـتعمار، ومن أجل الاعتراف للشـعب بحـقِّ المصير، بدأت الثـورة بحوادث لم تكن تتميَّـز في بدايتها عن معظم الانتفاضـات العفويَّة التي حدثت

في البـلاد في تلك الفترة، وكان للوضع الدوليّ في نهايـة حزيران عام ١٩٢٠ أثر كبير في تصعيد النضال التحرُّريّ للشعب العراقي.

بالإضافـة إلى ذلـك، تحطَّمـت الآمال التي عقدهـا بعض الوطنيِّـين المخلصين في العراق على حسـن نيَّة بريطانيا في إنشـاء دولة عربيَّة مستقلَّة في (الشرق الأدنى)، وكان القـرار الـذي اتُّخذ في مؤتمر سـان ريمو عـام ١٩٢٠، والذي نصَّ على اقتسـام العراق وسـوريا ولبنان وفلسطين بين كلٍّ من بريطانيا وفرنسا، قد كشف عن تنكُّر المستعمرين للوعود التي قطعوها على أنفسهم للشعب العربيّ، وعلى ذلك أصبحت الشعارات التي تدعـو إلى تعميق النضال ضدَّ الوجود البريطاني تلقـى تأييدًا متزايدًا بين مختلف الفئات الوطنيَّة في العراق.

كانـت ثورة العشرين نقطة تحوُّل كبيرة في مسـيرة العـراق والعراقيِّين، برغم عدم تكافؤ الطَّرفين، فقد اسـتطاعت الثورة أن تُجبر المسـتعمرين البريطانيِّين على الإيفاء ولو بجزء من وعودهم وعهودهم للعراقيين، فمن النتائج المهمَّة التي تمخَّضت عنها الثورة، هي تنظيم العلاقات العراقيَّة البريطانيَّة على أُسس تعاهديَّة.

المصادر

١. إبراهيم خليل أحمد وجعفر عبَّاس حميدي، تاريخ العراق المعاصر، الموصل، ١٩٨٩.

٢. أحمد الناجي، من أوراق الاحتلال البريطانيّ للعراق (إضاءات على دكَّة عاكف في مدينة الحِلَّة)، الجزء الثالث، الحوار المتمدِّن، العدد ١٠٠٧، تشرين الثاني ٢٠٠٤.

٣. امل فينوغرادوف، قراءة جديدة في ثورة ١٩٢٠ العراقيَّة، ترجمة: عبد الجبَّار ناجي، مجلَّة الحكمة، العدد ٣٧، آب ٢٠٠٤.

٤. أمين سعيد، الثورة العربيَّة الكبرى، الجزء الثاني، القاهرة، د.ت.

٥. جميل موسى النجَّار، السيِّد كاطع العوَّاديّ ودوره في الحياة السياسيَّة العراقيَّة ١٩٠٨-١٩٤٥، بغداد، المكتبة العصريَّة، ٢٠٠٥.

٦. شكري محمود نديم، حرب العراق ١٩١٤-١٩١٨، بغداد، ١٩٧٤.

٧. طونزند، مذكِّرات الفريق طونزند، ترجمة: حامد أحمد الورد، الدار العربيَّة للموسوعات، ط٢، د.م، ١٩٨٦.

٨. عبد الرحمن البزَّاز، محاضرات عن العراق من الاحتلال حتَّى الاستقلال، ط٢، القاهرة، ١٩٦٠.

٩. عبد الرزَّاق الحسنيّ، الثورة العراقيَّة الكبرى، الطبعة الثالثة، مؤسَّسة المحبِّين، إيران، قم، ١٩٧١.

١٠. عبد الرزَّاق الحسنيّ، العراق في دورَي الاحتلال والانتداب، الجزء الأوَّل، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٣٥.

١١. عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسيّ، ج١، بغداد، ١٩٨٩.

١٢. عطيَّة دخيل الطائيّ، الحِلَّة في سنة ١٩١٤-١٩٢١ (دراسة في الأحوال الساسيَّة والإداريَّة)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كليَّة التربية، ابن رشد، جامعة بغداد.

١٣. عليّ الورديّ، لمحات اجتماعيَّة من تاريخ العراق الحديث، الجزء الرابع، دار الراشد، ط٢، بيروت، ٢٠٠٥.

١٤. عليّ هادي المهداويّ، الحِلَّة في العهد العثمانيّ المتأخِّر ١٨٦٩-١٩١٤، ٢٠٠٠.

١٥. فاروق صالح العمر، حول السياسة البريطانيَّة في العراق ١٩١٤-١٩٢١، بغداد، ١٩٧٣.

١٦. فلاح محمود خضر البياتيّ، وعبد الكريم حسين عبد، سياسة الاحتلال البريطانيّ للعراق في منطقة الفرات الأوسط ١٩١٧-١٩٢٠، مجلَّة كليَّة التربية الأساسيَّة، جامعة بابل، العدد ٦، آذار ٢٠١٢.

١٧. فيليب ايرلند، العراق (دراسة في تطوُّره السياسيّ)، ترجمة: جعفر الخيَّاط، دار الكشَّاف، بيروت، ١٩٤٩.

١٨. ل.ن.كوتلوف، ثورة العشرين التحرريَّة الوطنيَّة في العراق، ترجمة: عبد الواحد كرم، بغداد، ١٩٧١.

١٩. محمَّد مهدي البصير، تاريخ القضيَّة العراقية، ج١، مطبعة الفلاح، د.ت.

٢٠. مذكِّرات تحسين عليّ (١٨٩٠-١٩٧٠)، تقديم ومراجعة: د. صالح العابد، بيروت، ٢٠٠٤.

٢١. هنري فوستر، نشأة العراق الحديث، الجزء الأوَّل، ترجمة: سليم طه التكريتيّ، الطبعة الأولى، بغداد، ١٩٨٩.

٢٢. وميض جمال عمر نظمي، ثورة١٩٢٠، ط٢، بيروت، ١٩٨٥.

٢٣. يوسف كركوش الحِلِّيّ، تاريخ الحِلَّة، النجف الأشرف، المطبعة الحيدريَّة، ١٩٦٥.

٢٤. يونس عبَّاس نعمة، عشائر مدينة الحِلَّة بين سياسة التفرقة العثمانيَّة وسياسة الاحتواء البريطانيَّة (١٨٦٩-١٩٢٠)، مجلَّة كليَّة التربية الأساسيَّة، جامعة بابل، العدد ١، آذار ٢٠٠٩.

مسائل الخلاف النحويّ في الأسماء
في كتاب (التحفة الشافية في شرح الكافية)
لتقيِّ الدين الحِلِّيِّ

م.م. حسين عليّ جسَّام
مديريَّة تربية بابل

Issues of Grammatical Disagreement regarding Nouns in the Book: Al-Tuhfa Al-Shafiya fi Sharh Al-Kafiya by Taqi al-Din Al-Hilli

Asst. Lect. Hussein Ali Jassam
Babylon Directorate of Education

ملخَّص البحث

موضـوع هذا البحث يتلخَّص بمباني المسـائل النحويَّة الخلافيَّـة التي أوردها تقيّ الديـن النيليّ، إبراهيمُ بن الحسـينِ بن عبيـدِ اللهِ بن إبراهيم بن ثابتٍ النيـليّ الحِلِّيّ) ، من علماء القرن السـابع الهجـريّ، إذ قد وردت في كتابه (التحفة الشـافية في شرح الكافية) مسـائل خلافيَّة كثيرة بين علماء المدرسَتَين البصريَّة والكوفيَّة، مع ذِكر أدلَّتها التفصيليَّة، وما يصاحب ذلك من قبولٍ أو ردٍّ، أو استحسـانٍ أو ترجيحٍ، فلم يترك مسـألةً من غير تعقيـبٍ أو تعليـلٍ أو توضيحٍ، مُتَّخذًا من الآيـات القرآنيَّة والنصوص الشـعريَّة وآراء المدرسَتَين البصريَّة والكوفيَّة مَعينًا له في ذلك، فضلًا عن إيرادهِ آراء العلماء على اختلاف مذاهبهم.

ونظـرًا لكثرة هذه المسـائل، ارتـأى الباحث أن يختار جملةً منها في مبحث الأسـماء فقط، تكشـف عن أثر هـذا العالم الحِلِّيّ في البحـث النحويّ، ومكانتـه العمليَّة المميَّزة. وستبوَّب المسائل بحسب ما ورد في كتاب (التحفة الشافية).

الكلـمات المفتاحيَّـة: تقـيّ الديـن النيـليّ، مسـائل نحويَّـة، الخـلاف النحـويّ، الأسماء.

Abstract

The subject of this research focuses on the foundations of the controversial grammatical issues presented by Taqi Al-Din Al-Nili (Ibrahim bin Al-Hussein bin Ubaidullah Al-Hilli), a prominent scholar of the 7th Century AH. In his work, Al-Tuhfa Al-Shafiya fi Sharh Al-Kafiya, numerous controversial issues between the Basra and Kufa schools are discussed. Al-Nili provides detailed evidence for these issues, accompanied by acceptance, rejection, approval, or preference (Tarjih). He meticulously ensures that no issue is left without a commentary, justification, or clarification, drawing upon Quranic verses, poetic texts, and the opinions of the two major grammatical schools as his primary sources, while also incorporating the views of various other scholars across different intellectual doctrines.

Due to the abundance of these issues, this research focuses on a selection of cases specifically within the "Category of Nouns" (Al-Asma'). These selected cases reveal the impact of this Hilli scholar on grammatical inquiry and his distinguished

academic standing. The issues are organized according to their sequence in the book Al-Tuhfa al-Shafiya.

Keywords: Taqi Al-Din Al-Nili, Grammatical Issues, Grammatical Disagreement (Al-Khilaf Al-Nahwi), Nouns.

توطئة

يُعنى هذا البحث باستقراء المسائل النحويَّة الخلافيَّة بين مدرسَتَي البصرة والكوفة، في كتاب (التحفة الشافية في شرح الكافية)، لتقيِّ الدين النيليّ.

فأمَّا المؤلِّف فهو (أبو إسحاقَ تقيّ الدينِ إبراهيمُ بن الحسينِ بن عبيدِ اللهِ بن إبراهيمِ بن ثابتٍ الطائيّ النيليّ الحِلِّيّ)، المولود في النيل، والمتوفَّى في بغداد في القرن السابع الهجريّ[1]، واحدٌ من علماء النحو المبرَّزين، عاصر أساطين النحويِّين، كابن مُعطٍ، وابن يعيش، وابن الحاجب.

وأمَّا المتن المدروس، فهو من الكتب النحويَّة المعتبرة، فهو شرح على أهمِّ المؤلَّفات النحويَّة في القرن السابع للهجرة، وأعني به (كافية ابن الحاجب)، شرحها النيليّ في كتابه الذي ندرسه في هذا البحث، وعنوانه (التحفة الشافية في شرح الكافية).

وشرحُ النيليّ هذا قد عُني بحلِّ إشكالات متن كتاب (الكافية)، وتيسير مطالبه، وتقريبها إلى أذهان الدارسين، بعبارة علميَّة يسيرة، وفهم معمَّق لأصول المسائل التي كان يشرحها، وإحكامٍ بيِّن للمباني التي استند إليها ابن الحاجب وغيره من النحويِّين الذين يستقي منهم النيليّ مادَّته، لذا تمَّ الشرح دقيقًا محكمًا، فاتشَ فيه النيلي المسائل النحويَّة التي أوردها مؤلِّف الكتاب، فلم يترك مسألةً من غير تعقيبٍ أو تعليلٍ أو توضيحٍ، مُتَّخذًا من الآيات القرآنيَّة والنصوص الشعريَّة

(١) يُنظر: بغية الوعاة: ١/ ٤١٠، والتحفة الشافية (الدراسة): ١/ ٤٣.

وآراء المدرستَين البصريَّة والكوفيَّة مَعينًا له في ذلك، فضلًا عن إيرادِهِ آراء العلماء على اختلاف مذاهبهم، والوقوف عليها بالمناقشة والردِّ والترجيح والتدليل على صحَّتها، وذلك بحجج ارتضاها، ورُبَّما اعترض على طائفة أخرى من الآراء وضعَّفها.

وقد حظيت الجهود النحويَّة للنيليّ في هذا الشرح بعناية كبار العلماء، فنقلوا جملة صالحة من تحقيقات النيليّ، وصرَّحوا باسم (التحفة الشافية) في بعض النقولات، ومن هؤلاء الذين نقلوا عنه: أبو الفداء إسماعيل بن الأفضل عليّ الأيُّوبيّ الشهير بصاحب حماه[١]، وابن هشام الأنصاريّ[٢]، وبدر الدين الزركشّي[٣]، وبدر الدين العينيّ، وقد صرّح باسمه تارة وتارة سمّاه صاحب التحفة[٤]، وعبد القادر البغداديُّ[٥]، ومحمَّد بن عليّ الصبَّان[٦].

ولبيان جانب من الجوانب التي تبرز المكانة العلميَّة للنيليّ في شرح التحفة الشافية، وهو ميدان الخلاف النحويّ، الذي يتَّضح فيه إسهام النيليّ في البحث النحويّ المعمَّق، وعرض رأيه قبالة آراء كبار نحويِّي المدرسَتَين، بعد استقراء أدلَّتهم، والأخذ منها، ومناقشتها، وتقبُّلها أو ردِّها بموضوعيَّة علميَّة، قام الباحث باستقراء مسائل الخلاف النحويّ في الشرح، فتبيَّن له أنَّها مادَّة كبيرة، لذا اقتصر البحث هذا على جملة من المسائل النحويَّة الخلافيَّة في الأسماء، تكشف عن أثر هذا العالم الحِلِّيّ في البحث النحويّ،

(١) ينظر: الكناش في فنَّي النحو والصرف: ١/ ٥٦، ١٦٢، ٢٤٧.
(٢) ينظر: رسالة في إعراب لا إله إلَّا الله: ٦٥.
(٣) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه: ٣/ ٢٢٠، والبرهان في علوم القرآن: ٢/ ٤٣٦.
(٤) يُنظر: المقاصد النحويَّة: ٢/ ٩١٦، ٤/ ١٨٣١، ١٨٥٩.
(٥) ينظر: خزانة الأدب: ٨/ ٤٩٢.
(٦) ينظر: حاشية الصبَّان: ١/ ٣٨٠.

ومكانته العمليَّة المميَّزة. وسأعرض لمسائل الخلاف مرتَّبة بحسب ما ورد في كتاب (التحفة الشافية).

أسال الله سبحانه أن يتقبَّل منِّي جهد المقلِّ، وأن يعفو ويصفح ويسدِّد بحقِّ محمَّد وآل بيته الطيِّبين.

المسألة الأولى: نيابة المفعول به عن الفاعل مع وجود غيره

وفيها:

أ. نيابة المفعول به عن الفاعل:

اختلف النحويّونَ في حكم إنابة غير المفعول به عن الفاعل مع وجوده، فمنهم من منع ذلك البتَّة، وهم جمهورُ البصريِّين، وابنُ جنِّي[1]، وابنُ الحاجب، والنيليّ[2]، ومنهم من أجاز إنابة غير المفعول به مناب الفاعل مع وجود المفعول به، وهم الكوفيُّون، ووافقهم الأخفش، وابن مالك[3]، مُستدلِّين على صحَّة مذهبهم بأدلَّةٍ من القرآن الكريم والشعر العربيّ، منها قراءة يزيد بن القعقاع، وهو من العشرة[4]، قوله تعالى: ﴿لِيَجۡزِيَ قَوۡمَۢا بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾[5]، ببناء الفعل للمجهول، وإقامة الجارِّ والمجرور مقام الفاعل، وترك (قومًا) منصوبًا، وهو مفعول به، ومثل هذه القراءة قول جرير[6]:

ولو وَلَدتْ قُفَيرةُ جُروَ كَلبٍ
لَسُبَّ بذلكَ الجروِ الكِلابَا

فأقام الجار والمجرور مقام الفاعل، ونصب (الكلابا)، وهو مفعول

(١) ينظر: اللمع في العربيَّة: ٣٥.
(٢) ينظر: شرح الكافية الشافية: ٢/ ٦٠٩، والتحفة الشافية: ١/ ١٢٣.
(٣) ينظر: شرح التسهيل: ٢/ ١٢٨وشرح الكافية الشافية: ٢/ ٦٠٩.
(٤) ينظر: الكنز في القراءات العشر: ١/ ٧٤.
(٥) سورة الجاثية، من الآية: ١٤.
(٦) ديوانه: ٨١٣، من قصيدة في هجاء الفرزدق، وقفيرة: بِتَقْدِيم الْقَاف على الْفَاء وبالراء مُصَغَّرًا اسْم أمِّ الفرزدق. ينظر: خزانة الأدب: ١/ ٣٣٧.

بـه[1]، وخـرَّج النيلـيّ هذا البيت بقوله: «إنَّ (سُـبَّ) فعـل أمر، وتقديره لقيل: سُـبَّ الـكلابَ بذلك الجرو أيُّها السـابُّ، فحـذف (قيل)، وحـذفُ القول كثـيرٌ، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡوَدَّتۡ وُجُوهُهُمۡ أَكَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ﴾[2]، أي: فيقال لهم: أكفرتم بعد إيمانكم»[3]، والتكلُّفُ والمُبالغةُ ظاهران عند النيليّ في تخريج هذا البيت.

والعلةُ في أنَّ المفعول به أولى بالفاعل عند وجود غيره عند النيليّ، هي أنَّ المفعولَ به قد يكونُ فاعلًا في المعنى، وذلك في باب المُفاعلة، نحو: ضاربَ زيدٌ عمرًا، فإنَّ المضاربة كـما هي صادرةٌ مـن زيدٍ، فهي صادرةٌ من عمرٍو، وقد اشـتركا في إيجاد الفعل، بخلاف سـائر المفاعيـل[4]، وبمثلها قـال ابن هشـام[5]، وأرجعهـا العكـبريّ إلى أربعة أوجه، هي[6]:

الأوَّل: أنَّ الْفِعْل يصل إليه بِنَفسِهِ كَمَا يصل إلى الْفَاعِل، بِخِلَاف الظَّرْف.

وَالثَّـانِي: أنَّ المفْعُـول بِهِ شريك الفَاعِـل؛ لأنَّ الْفَاعِـل يوجِد الْفِعْـل، وَالمفْعُول بِهِ يحفظه.

وَالثَّالِـث: أنَّ المفْعُـول فِي المعْنـى قد جعل فَاعِـلًا فِي اللَّفْظ، كَقَوْلِـك: (مَاتَ زيد، وطلعت الشَّمْس)، وهما فِي المعْنى مفعول بهما، بِخِلَاف الظَّرْف.

وَالرَّابِـع: أنَّ من الْأَفْعَال مَا لم يُسـمَّ فَاعله بِحَال، نَحْـو: عُنيت بحاجتك وبابه، وَلم يسند إلَّا إلى مفعول بِهِ صَحِيح، فدلَّ على أنَّه أشبه بالفاعل.

(١) ينظر: التحفة الشافية: ١/ ١٢٤.
(٢) سورة آل عمران، من الآية: ١٠٦.
(٣) التحفة الشافية: ١/ ١٢٤.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٢٣.
(٥) ينظر: شرح شذور الذهب: ١/ ٢٠٨.
(٦) اللباب في علل البناء والإعراب: ١/ ١٥٩.

ويرى الدكتورُ فاضلُ السامرَّائيّ أنَّ الأحقَّ بالنيابة عن الفاعل ما كان أهمَّ في الكلام، مفعولًا أو غيره، فمثلًا إذا كان المقصودُ الأصليُّ وقوع الضرب أمام الأمير، أُقيمَ ظرفُ المكان مقامَ الفاعل مع وجود المفعول به، فيقال: ضُرِب أمامَ الأميرِ زيدًا[1]، وهو ما يرجِّحُه الباحثُ؛ لأنَّ العنايةَ بمقتضى حال الكلام أولى من الاعتماد على الصناعة النحويَّة في تثبيت الأحكام، فللمُتكلِّم أن يقيمَ ما يراه مناسبًا للنيابة بحسب مُرادِ كلامِه وما يقتضيه من تركيبٍ ينتظمه، وسياقٍ يردُ فيه، فضلًا عن أنَّ السماعَ واردٌ بنيابة غير المفعول عن الفاعل مع وجوده، ومنه غير ما ذكر قول رؤبة بن العجاج[2]:

لم يُعْنَ بالعَلياءِ إلَّا سَيِّدًا
ولا شَفَى ذا الغَيِّ إلَّا ذو الهُدى

إذ ناب الجارُ والمجرورُ، وهو قوله (بالعلياء) عن الفاعل، مع وجود المفعول به في الكلام، وهو قوله (سيِّدًا)، فقد جاء بالمفعول به منصوبًا، ولو أنَّه أنابه لرفعه، فيقول: لم يُعنَ بالعلياء إلَّا سيِّدٌ[3].

ب. نيابة المفعول الأوَّل من باب (أعطيت) عن الفاعل:

إذا بُني الفعلُ المتعدِّي إلى مفعولين، ليس أصلهما مبتدأ وخبرًا، للمجهول، جاز إنابةُ أيِّ المفعولين عن الفاعل، فنقول: (أُعطي الفقيرُ درهمًا)، كما نقولُ: (أُعطي الفقيرَ درهمٌ)، وهذا الأمرُ إنَّما يسوَّغ عند أمن اللبس، فإن خيف اللبس؛ انتفت الأولويَّة وتعيَّن الأوَّلُ[4]، مثل قولنا: (أعطيتُ زيدًا عمرًا)؛ فلا يجوزُ اتِّفاقًا أن يُقالَ

(١) ينظر: معاني النحو: ٢/ ٨١.
(٢) شرح ديوان رؤبة بن العجاج: ١٧٣.
(٣) ينظر: شرح التسهيل: ٢/ ١٢٨.
(٤) المصدر نفسه: ١٢٥.

فيـه: (أُعطـيَ زيدًا عمرٌو)، بـل يتعيَّنُ فيه إنابـة الأوَّل؛ لأنَّ كلًّا منهـما يصلحُ أن يكونَ آخذًا[1].

وذهـب الكوفيُّونَ إلى أنَّـه إذا كان الأوَّلُ معرفةً، والثاني نكـرةً، تعيَّنَ إقامةُ الأوَّلِ، فتقـول: (أُعطـيَ زيدٌ درهمًا)، ولا يجـوزُ عندهم إقامة الثاني، فلا تقـولُ: (أُعطيَ درهمٌ زيـدًا)[2]، وذهب الدكتورُ فاضلُ السـامرَّائيّ إلى أن يكـونَ الأولى بالفاعل ما كان أولى بالعنايـة والاهتمام، «فـإذا قلتَ مثلًا: (أُعطيَ محمَّـدٌ دينـارًا)، كان اهتمامُك منصبًّا على (محمَّد)، والحديثُ يدورُ عنه، وإذا قلت: (أُعطيَ دينارٌ محمَّدًا)، كان الحديثُ منصبًّا على الدينار، وذلك كأن يكون قليلًا أو كثيرًا، أو لغير ذلك»[3].

وإنَّـما كان المفعـولُ الأوَّل أولى من الثاني عنـد من يقولُ به، حملًا عـلى المعنى؛ لأنَّ المفعـولَ الأوَّلَ في الحقيقة فاعـلٌ، قال النيليّ: «لأنَّك إذا قلت أعطيتُ زيدًا درهمًا، فأنت فاعـلُ الإعطاء، وزيدٌ فاعـلُ الأخذ، فهو فاعلُ مـن وجهٍ، ومفعولٌ به مـن وجهٍ، وأمَّا المفعول الثاني فهو مفعولٌ من جميع الوجوه»[4]. وممَّن سـبق النيليّ إلى هذا ابن السرَّاج، وابن الورَّاق، والعكبريّ[5].

المسألة الثانية: تقديم المبتدأ على الخبر

الأصـلُ في المبتـدأ أن يتقدَّمَ على خـبرِه، وقد يتقدَّمُ أحدُهما وجوبًـا، فيتأخَّرُ الآخرُ

(١) ينظر: شرح الأشمونـيّ: ١/ ٤٢٢.
(٢) ينظر: شرح التصريح: ١/ ٤٣٣، وهمع الهوامع: ١/ ٥٨٤.
(٣) معاني النحو: ٢/ ٧٩.
(٤) التحفة الشافية: ١/ ١٢٥.
(٥) ينظـر: الأصول في النحو: ١/ ٧٩، وعلل النحو: ١/ ٣٨٤، واللباب في علل البناء والإعراب: ١/ ٦٢٦.

وجوبًا، هذا عند البصريِّينَ، وقد فصَّلتْ كتبُ النَحْوِ مواردَ تقديمِ كُلٍّ منهما على الآخرِ، وجوبًا أو جوازًا[1].

ومَنَعَ الكوفيُّونَ تقديمَ خبرِ المبتدأ عليه، مفردًا كان أو جملةً[2]، واستشهدَ البصريُّونَ على صِحَّةِ مذهبِهم بما وَرَدَ عن العربِ شعرًا ونثرًا، ومن ذلك قولُ الشاعر[3]:

بَنُونَا بَنُو أَبْنَائِنَا وبَنَاتُنَا
بَنُوهُنَّ أَبْنَاءُ الرِّجَالِ الأَبَاعِدِ

إذ أعربُوا (بنونا): خبرًا مُقدَّمًا، و(بنو) مبتدأً مؤخَّرًا[4].

وعلةُ ذلكَ التقديمِ عند النيليّ «أنَّ الخبرَ إذا كان مُشتَقًّا، ففيه ضميرٌ عائدٌ إلى المبتدأ، هذا رأيُ البصريِّينَ، أمَّا الكوفيّون، فلا يَجوزُ عندهم خلوُّ الخبرِ من ضميرٍ، وإن كان غيرَ مُشتقٍّ يُقدِّروه بالمُشتَقِّ، فيُقدِّرُونَ في نحو: (زيدٌ غلامُك) أنَّه في معنى خادِمك، فإذا ثبتَ أنَّ في الخبرِ ضميرًا غائبًا، فلو لم يكنْ أصلُ المبتدأ التقديمِ، لكانَ في تقديمِ الخبرِ على المبتدأ، نحو: (قائمٌ زيدٌ) تقديمٌ للمُضمرِ على المُظهرِ لفظًا ومعنًى، وذلك غيرُ جائزٍ بالاتفاق»[5].

وذَهَبَ فريقٌ من النحويِّينَ إلى أنَّ الأصلَ في المبتدأ التقديمُ؛ لأنَّ الخبرَ وصفٌ في

(١) ينظر: أوضح المسالك: ١/ ٢٠٥، وشرح الأشمونيّ: ١/ ١٩٩، وهمع الهوامع: ١/ ٣٨٤.
(٢) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف (مسألة٩): ١/ ٥٦، وردَّ ابن عقيل هذا الادِّعاء قائلًا: «فنقل المنع عن الكوفيِّين مطلقًا ليس بصحيح». ينظر: شرح ابن عقيل: ١/ ٢٢٨.
(٣) نسب جماعة هذا البيت إلى الفرزدق، ولم أعثر عليه في ديوانه. وقال قوم: «لا يُعلَم قائله، مع شهرته في كتب النُّحاة». ينظر: شرح ابن عقيل: ١/ ٢٣٣.
(٤) ينظر: شرح التصريح: ١/ ٢١٤.
(٥) التحفة الشافية١/ ١٣١.

المعنى للمبتدأ، فاستحقَّ التأخيرَ وضعًا، كما هو مُتأخِّرٌ عنه طبعًا[١]، ومنهم من ذهَبَ إلى أنَّ المُبتَدأَ محكُومٌ عليه، فَلَا بُدَّ من تقديمه ليتَحَقَّق[٢]. وردَّ النيلّي هذه العلَّة بقوله: «قلت: الفاعلُ أيضًا محكومٌ عليه، ولا يجوزُ تقديمُه عند البصريِّين إجماعًا»[٣].

وما ذكره النيليّ هو نصُّ عبارةِ الكوفيِّينَ في تعليلِهم عدمِ جوازِ تقدُّمِ الخبرِ على المبتدأ، إذ قالوا: «إنَّما قُلنا ذلك؛ لأنَّه يُؤدِّي إلى تقديمِ ضميرِ الاسمِ على ظاهره، ألَا ترى أنَّك إذا قلتَ: (قائمٌ زيدٌ)، كان في (قائمٌ) ضمير (زيدٍ)، بدليلِ أنَّه يظهرُ في التثنية والجمع، فتقول: (قائمانِ الزيدانِ)، و(قائمونَ الزيدونَ)، ولو كان خاليًا عن الضمير، لكان مُوَحَّدًا في الأحوالِ كلِّها، وكذلك إذا قلتَ: (أبوه قائمٌ زيدٌ)، كانت (الهاءُ) في (أبوه) ضميرَ (زيد)، فقد تقدَّمَ ضميرُ الاسم على ظاهره، ولا خلافَ أنَّ رُتْبَةَ ضميرِ الاسمِ أن يكونَ بعد ظاهره»[٤].

المسألة الثالثة: حذف الخبر بعد (لولا)

اختلفَ النحويُّونَ في الاسمِ الواقعِ بعد (لولا)، فقال البصريُّونَ: إنَّه ارتفع بالابتداء، وقال الكوفيُّونَ: إنَّ (لولا) ترفعُ الاسمَ بعدها[٥]، وقيل يرتفعُ بتقدير فعل نَابَتْ (لا) منابه[٦]، وقد تقرَّر لدى النحويِّين حذف خبر المبتدأ الواقع بعدها، وجوبًا أو جوازا[٧].

(١) ينظر: شرح ابن الناظم١/ ٨١.
(٢) ينظر: شرح التصريح ١/ ٢١٣،وهمع الهوامع١/ ٣٨٤.
(٣) التحفة الشافية١/ ١٣١.
(٤) شرح المفصل١/ ٢٣٥.
(٥) ينظر:الإنصاف في مسائل الخلاف: ١/ ٦٠، واللباب: ١/ ١٣٢.
(٦) ينظر: رصف المباني: ٢٩٤.
(٧) ينظر: ارتشاف الضَّرَب: ٣/ ١٠٨٩.

وبـيَّن النيليّ العلَّـةَ في حذفِ الخبرِ، وشرحهـا شرحًا مُفصَّلًا، فقـال: «وإنَّما حُذف الخبرُ لمجموع أمرَين: الأوَّلِ: العلمِ به، والآخرِ: لسدِّ جوابِ (لولا) مسدَّه؛ لوقوعِه بعد المبتدأ، كما يقعُ الخبرُ بعده، إنَّما قلنا للعلم به؛ لأنَّ (لولا) حرفُ امتناعٍ لوجود غيره،فإذا قلـت: لولا زيـدٌ لهلك عمرٌو، فمعنـاه امتنعَ هلاكُ عمـرٍو لوجودِ زيدٍ، فهـي دالَّةٌ على الوجـود، مختصَّةٌ به وضعًا،فقد عُلم أنَّ المراد لولا زيدٌ موجودٌ، ولاختصاصها بالوجود المطلق صارت بمنزلة التصريح؛ ولذلك لم يجزْ أن يُقدَّرَ الخبرُ شـيئًا من المعاني المُختصَّةِ، نحو: حسنٌ وكريمٌ وعاقلٌ؛ لعدم دلالة لولا عليه»[1].

ولم يكتـفِ النيـليّ بذِكـر هـذا التعليل، بـل أخذ يفترض أشـياء قد تخطـر في ذهن السـائل، فقـال: «فإن قلتَ: هلَّا قـدَّرتَ الوجود مضافًا إلى المبتدأ ثـمَّ حذفته للعلم به، كقولـه تعـالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾[2]، أي: أهـل القرية، فيكـون التقديـر: لولا وجود زيـدٍ لهلك عمـرٌو؟ قلتُ: لا يجـوز ذلك؛ لأنَّ (لولا) حـرفٌ شرطيٌّ، فلا بُـدَّ من ربط جملَتين، فإن قلتَ أقـدِّر الوجود مضافًا، وأقدِّر الخبر محذوفًا غير الوجود مضافًا، قلتُ: لا يجوز أن يكون الخبر إلَّا مطلق الوجود، ولا يجوز غيره؛ لعدم جواز حذف ما لا دليل عليه»[3].

ومـا قالَ به النيليّ مـن تعليلٍ لحذفِ الخبرِ، قال به الزمخشريّ من قبلُ، إلَّا أنَّه اقتصر على أنَّ جواب (لولا) سدَّ مسدَّ الخبرِ، ولم يذكرْ كونَه معلومًا لدى السامع[4]، كذلك قال به ابن مالك، والرضيّ، وابن الناظم، وناظر الجيش[5].

(١) التحفة الشافية: ١/ ١٥٦.
(٢) سورة يوسف، آية: ٨٢.
(٣) التحفة الشافية: ١/ ١٥٦.
(٤) ينظر: المفصَّل: ١/ ٤٦.
(٥) ينظـر: شرح التسـهيل: ١/ ٢٧٦، وشرح الرضـيّ: ١/ ٢٠٣، وشرح ابـن الناظم: ١/ ٨٧،=

على حينَ ذهب سيبويه إلى أنَّ العلَّةَ في ذلك هي كثرةُ الاستعمال، ونسبَه إلى الخليل[1]، وتابعه ابن يعيش والشاطبيّ[2]، وعند المبرِّد إنَّما حذفوا الخبر استغناءً عن ذِكره، فقال: «هَذَا بَاب المبتدأ المحْذُوف الخَبَر اسْتغْنَاءً عَنهُ، وَهُوَ بَاب لَوْلَا»[3]، ومنهم من يرى إنَّما حُذِف الخبر لطول الكلام، كالجرجانيّ، والعكبريّ، فكأنَّ طول الكلام صار عوضًا عن الخبر المحذوف[4].

وممَّا سبق يُمكننا أن نُرجِعَ جميعَ ما علَّل به النحويُّونَ من علَّة حذف الخبر مع (لولا) إلى علَّةِ العِلم بالمحذوف، التي قال بها النيليّ، وهي من العللِ المُطَّردة في كلام العرب، إذ إنَّها تأتي لتفسير الاستغناء عن بعض الأشياء في الكلام؛ لأنَّها معلومةٌ لدى المخاطَب، فهي تعتمدُ على السياقِ العامِّ في الاستعمال اللغويّ، وعلى التواصُلِ بين المتكلِّم والمخاطَب، فكثرةُ الاستعمالِ والاستغناءُ كِلَاهما يرجعان إلى هذه العلَّة.

المسألة الرابعة: عدم جواز العطف على موضع (إنَّ) واسمها قبل تمام الخبر

ذهبَ البصريُّونَ إلى أنَّه لا يجوزُ العطفُ على موضع (إنَّ) واسمها قبل تمام الخبر على كلِّ حال[5]، وذهبَ الكوفيُّونَ إلى أنَّه يجوزُ العطفُ على موضع (إنَّ) قبل تمام الخبر.

=وتمهيد القواعد: ٢/ ٨٧٠، وشرح التصريح: ١/ ٢٢٤.

(١) ينظر: كتاب سيبويه: ٢/ ١٢٩.

(٢) ينظر: شرح المفصَّل: ١/ ٢٤١، والمقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية: ٢/ ١٠٣.

(٣) المقتضب: ٣/ ٧٨.

(٤) ينظر: المقتصد: ١/ ٢١٨، واللباب: ١/ ١٤٥.

(٥) ينظر: الإنصاف (مسألة٢٣): ١/ ١٥١.

واختلفوا بعد ذلك؛ فذهب الكسائيّ إلى أنَّه يجوزُ ذلك على كلِّ حال، سواءً كان يظهرُ فيه عملُ (إنَّ)، أو لم يظهرْ، وذلك نحو: قولك: (إنَّ زيدًا وعمرٌو قائمانِ، وإنَّك وبكرٌ مُنطلقانِ)، وذهب الفرَّاء إلى أنَّه لا يجوزُ ذلك إلَّا فيما لم يظهرْ فيه عملُ (إنَّ)، فيجوزُ عنده، نحو: (إنَّك وزيدٌ قائمانِ، وإنَّ هذا وعمرٌو ذاهبانِ)، ولا يجوزُ عنده (إنَّ زيدًا وعمرٌو ذاهبانِ)[1].

وتفصيلُه عند البصريِّينَ أنَّه لا يخلو أن تعطفَ على اسم (إنَّ) بعد الخبر أو قبله، فإن عطفتَ بعده، جاز النصبُ عطفًا على الاسم، أو الرفع عطفًا على الموضع، فنقول: (إنَّ زيدًا قائمٌ وعمرٌو، وعمرًا، وإن عطفت قبله، فالنصب على اللفظ ليس إلَّا، نحو قولك: (إنَّ زيدًا وعمرًا قائمان)، ولا يجوزُ الرفعُ على الموضعِ؛ لأنَّه لم يتمَّ الكلامُ، فإن جاء شيءٌ من ذلك فشاذٌّ لا يُقاسُ عليه، نحو قولهم: (إنَّك وزيدٌ ذاهبان)[2].

واختاره النيليّ[3]، وعلَّل ذلك بقوله: «وإنَّما لم يجُزْه البصريُّونَ، لما يؤدِّي من إعمالِ عاملينِ في كلمةٍ واحدةٍ، أحدُهما لفظيّ، وهو (إنَّ)، والآخرُ معنويّ، وهو الابتداء، فقولك: (إنَّ زيدًا وعمرٌو قائمانِ)، فـ(قائمانِ) من حيث هو خبرٌ عن (زيدٍ)، يكونُ العاملُ فيه (إنَّ)، ومن حيث هو خبرٌ عن (عمرو) المرفوعِ بالابتداءِ، والمرفوعُ بالابتداءِ يكونُ العاملُ فيه الابتداءُ، قال أبو عليّ: إنَّما لم يجزْ؛ لأنَّ الموضعَ إنَّما يصلح للابتداء إذا انضمَّ إليه الخبرُ، لأنَّ الإعرابَ لفظًا أو محلًّا، إنَّما يحصلُ بالائتلاف، ولا ائتلافَ قبل مُضِيِّ الخبرِ، فلا إعرابَ، فلذلك كان قولُهم: إنَّ زيدًا وعمرٌو قائمانِ لحنًا»[4]، ويكادُ

(١) ينظر: معاني القران للفرَّاء ٣١١، والإنصاف (مسألة٢٣): ١/ ١٥١.
(٢) ينظر: المقرب: ١٢٤.
(٣) ينظر: التحفة الشافية: ٢/ ٨٦١.
(٤) التحفة الشافية: ٢/ ٨٥٩. وينظررأي أبي عليّ الفارسيّ في: المقتصد: ١/ ٤٤٩.

يُجمعُ البصريُّونَ على هذه العلَّةِ[1].

أمَّا الكوفيُّون فقد اعتلُّوا لـمَّا ذهبوا إليه بعلَّتين، هما[2]:

- الحملُ على نقيض (إنَّ)، وهو (لا) النافية للجنس، فإنَّه يجوزُ العطفُ على الموضع قبل تمام الخبر معها، نحو: (لا رجلَ وامرأةٌ أفضلُ منك)، فكذلك مع (إنَّ) لأنَّها بمنزلتها، وإن كانت (إنَّ) للإثبات، و(لا) للنفي؛ لأنَّهم يحملون الشيء على ضدِّه، كما يحملونه على نظيره.
- ضعفُ (إنَّ)؛ لأنَّها لا تعملُ في الخبر عندهم، وإنَّما يرتفعُ بها كان يرتفعُ به قبلَ دخولِها، فإذا كان الخبرُ يرتفعُ بما كان يرتفع به قبل دخولِها؛ فلا إحالةَ إذن.

ويبدو أنَّ حجَّةَ الكوفيِّينَ أقوى في هذه المسالة، فالسماع يؤيِّد حجَّتهم، إذ احتجُّوا بآياتٍ من القرآنِ الكريمِ، وبأشعارِ العربِ، وإذا صحَّ السماعُ فيقدَّمُ على القياس؛ لأنَّه حاكمٌ عليه، قال ابن جنِّي: «واعلم أنَّك إذا أدَّاك القياس إلى شيء ما، ثمَّ سمعتَ العربَ قد نطقتْ فيه بشيء آخر على قياس غيره، فدَعْ ما كنت عليه إلى ما هم عليه»[3]، وممَّا احتجُّوا به قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[4]، فـ(الصابئون) رُفعَ بالعطف على محلِّ (إنَّ)، ولم يأت بالخبر الذي هو ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾[5]، وكذلك قوله

(١) ينظر: الإنصاف (مسألة ٢٣): ١/ ١٥٢.
(٢) ينظر: المصدر نفسه (مسألة ٢٣): ١/ ١٥٢.
(٣) الخصائص: ١/ ١٢٦.
(٤) سورة المائدة، آية: ٦٩.
(٥) ينظر: شرح المفصَّل: ٤/ ٥٤٢.

تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾[1]، قُرِئَ برفعِ (ملائكته)[2]، ومن الشعر قولُ بشر بن أبي خازم[3]:

وإلَّا فاعلَمُوا أنَّا وأَنْتُمْ
بُغاةٌ ما بَقِيْنا في شِقَاقِ

وقول ضابئ بن الحارث البرجميّ[4]:

من يَكُ أمْسَى بالمدينةِ رَحْلُه
فإنِّي وقَيَّارٌ بِها لَغَرِيبُ

وقد أوَّل البصريُّون هذه الأدلَّةَ والشواهدَ المُعتبرةَ، انتصارًا لمبدأ القياسِ الذي أقرُّوه في النحو العربي[5].

المسألة الخامسة: نداء المعرَّف بـ(ال)

اختلف النحويُّونَ في نداء المعرَّف بـ(أل)، فمنعَه البصريُّونَ، وذهب الكوفيُّون إلى أنَّه يجوز نداء ما فيه الألف واللام، نحو: (يا الرجلُ، ويا الغلامُ)، واحتجُّوا بأنَّه قد جاء ذلك في كلام العرب، ومن ذلك قول الشاعر[6]:

فَيَا الغُلَامَانِ اللَّذَانِ فَرَّا
إيَّاكُمَا أن تَكْسِبَانِي شَرَّا

(١) سورة الأحزاب، من الآية: ٥٦.
(٢) نُسبت هذه القراءة إلى ابن عبَّاس، ينظر: الكشَّاف: ٣/ ٥٥٧، والدر المصون: ٩/ ١٤١.
(٣) ديوانه: ١١٦.
(٤) البيت من شواهد كتاب سيبويه: ١/ ٧٥، وقيار اسم جَمَلِهِ، يقول: من كان بيته بالمدينة؛ فأنا لست من أهلها، وليس لي بها منزل. ينظر: شرح أبيات سيبويه: ١/ ٢٤٤.
(٥) ينظر: التحفة الشافية: ١/ ١٥٢.
(٦) البيت لا يُعرف قائله، وهو من شواهد: المقتضب: ٤/ ٢٤٣، والأصول في النحو: ١/ ٣٧٣.

وقول الآخر[1]:

فَـدَيْـتُـكِ يـا الَّـتِـي تَـيَّـمْـتِ قَـلْـبِـي
وأَنْـــتِ بَـخِـيـلَـةٌ بِـــالْـــوُدِّ عَـنِّـي

إذ دخـل حرفُ النداء على ما فيه الألف واللام؛ فدلَّ ذلك على جوازه، واستدلُّوا كذلـك على أنَّه يجوزُ أن نقولَ في الدعاء: (يا اللهُ اغفرْ لنـا)، والألف واللام فيه زائدانِ، فدلَّ على صحَّة ما قلناه[2].

وذهـب النيليّ مذهبَ البصريِّينَ، فقال: «لما تعـذَّرَ الجمعُ بين الياء والألف واللام؛ لأنَّ كُلَّ واحدٍ منهما للتعريف، بدليل أن (يا) تُخصِّصُ النكرةَ كما تُخصِّصُها لامُ التعريف، ولذلـك جاز وصفُها بالمعرفة، نحو: يا فاسـقُ الخبيـثُ»[3]، ولعلَّ قائلًا يقـولُ: لِـمَ لَـمْ يُحـذَفُ لامُ التعريف عنـد النداء ؟ فأجاب النيـليّ: «وكرهوا حذفَ الألـف واللام؛ لما فيـه من تغيير حلية الاسـم، وتوصَّلوا إلى نداء مـا فيه الألف واللام بـأيّ، كما توصَّلوا إلى وصـف المعارف الجمل بـ(الذي)، وإلى الوصف باسـم الجنس بـ(ذي) التي بمعنى صاحب»[4].

ومـا ذكـره النيليّ نجدُ أصوله عند الخليل وسـيبويه من قبلُ، فعندهم أنَّ كُلَّ اسـمٍ مُنادى مرفوعٍ، فهو معرفةٌ، والألف واللام للتعريف، فكرهوا أن يجمعوا بينهما، مُكتفينَ بتعريف النداء على الألف واللام، قال سـيبويه: «وزعم الخليلُ رحمه الله أنَّ الألف واللام إنَّما منعهـما أن يدخـلا في النداء من قبل أنَّ كلَ اسـمٍ في النداء مرفوعٍ معرفـةٌ، وذلك أنَّه إذا

(١) البيـت لا يعـرف قائله، وهو من شـواهد: كتاب سـيبويه: ٢/ ١٩٧، والمقتضـب: ٤/ ٢٤١، واللامات: ٥٣.
(٢) ينظر: الإنصاف (مسالة ٤٦): ١/ ٢٧٤.
(٣) التحفة الشافية: ١/ ٢٠٣.
(٤) المصدر نفسه: ١/ ٢٠٣.

قال: يا رجلُ ويا فاسـقُ، فمعناه كمعنى يا أيُّها الفاسـقُ، ويا أيُّها الرجلُ، وصار معرفةً؛ لأنَّـك أشرتَ إليـه وقصدتَ قصـدَه، واكتفيتَ بهذا عن الألف والـلام»[1]. وممَّن أخذ بقولها المـبرِّد، وابن الورَّاق، والأنباريّ، والعكبريّ، وابـن يعيش، وابن الصائغ، وابن الناظم[2].

وردَّ الرضيّ عـلى هذا التعليل بقوله: «وفيه نظرٌ؛ لأنَّ اجتماعَ حرفَينِ في أحدهما من الفائدة ما في الآخر وزيادة لا يستنكر، كما في لقد، وألَا إنَّ»[3]، وزاد بعضُهم علَّةً أخرى، وهـي أنَّ (اللَّام) لتعريف المعْهُود بين اثنين، فهو غائـبٌ، والمُنادى مُخاطبٌ فهو حاضرٌ، فهما مُختلفانِ فِي المعنى، ومن ثمَّ لم يجمعوا بينهما[4].

والراجـحُ أنَّ نداءَ المُحلَّى بـ(أل) يُؤدِّي إلى ثقل التركيب وتنافـره عند النطق، وأنَّ ما ورد من ذلك في الشعر العربيّ محمولٌ على الضرورة، فضلًا عن أنَّها أبياتٌ غيرُ معروفةِ القائلِ، وهذا ما يقدحُ بصحَّتِها، وأمَّا اسمُ الجلالة فإنَّما ساغ نداؤه خاصَّةً؛ لأنَّهم حوَّلوا همزةَ الوصلِ فيه إلى همزةِ قطعٍ؛ لكثرةِ الاستعمالِ، فسَهُل اللفظُ.

المسألة السادسة: ترخيم الاسم

الترخيـم: «هو حذف آخر المنادى تخفيفًا»[5]، وبيَّـن النيلـيّ أنَّه إنَّما اختصَّ الترخيم بالنـداء دون غـيره من الأسـاليب الأخـرى؛ «لكثرة النـداء في كلامهم، إذ هـو ابتداء

(١) كتاب سيبويه ٢/ ١٩٧.
(٢) ينظـر: المقتضب ٤/ ٢٣٩، وعلل النحو ٣٤١،وأسرار العربية ١٧٤،واللباب ١/ ٣٣٥،وشرح المفصل ١/ ٣٤٣، واللمحة في شرح الملحة ٢/ ٦٠٩،و شرح ابن الناظم ١/ ٤٠٦.
(٣) شرح الرضي ١/ ٢٧٤.
(٤) ينظر: اللباب ١/ ٣٣٥، وشرح المفصل ١/ ٣٤٣.
(٥) شرح الرضي ١/ ٢٩٠.

كلِّ خطاب، وفاتحة كلِّ كلام»[1]، وأصلُ هذا التعليل لسيبويه، إذ قال: «واعلم أنَّ الترخيمَ لا يكونُ إلَّا في النداء، إلَّا أن يُضطرَّ شاعرٌ، وإنَّما كان ذلك في النداء؛ لكثرتِه في كلامهم»[2]، وتابعه في ذلك معظم النحويِّين[3].

ثمَّ أخذ النيليّ يبيِّنُ علَّة شروط ترخيم الاسم، فأمَّا كونُه غيرَ مضافٍ، فعلَّته عنده أنَّ المضافَ إليه معربٌ، فلو رُخِّم لحُذِف منه أمران: حرفُ الإعراب، والحركة الإعرابيَّة، وذلك إجحافٌ، ولأنَّ النداءَ لـمَّا لم يقوَ على بنائه، لم يقوَ على ترخيمه، ولعلَّ قائلًا يقول: لِمَ لَمْ يُرخَّم الأوَّل (المضاف) ؟ فيرى النيليّ لأنَّ منتهاه، وتمامَه بالثاني، فترخيمُه كترخيم وسط الكلمة، وعدَّ بيت زهير[4]:

خُذُوا حَظَّكُمْ يا آلَ عِكرمَ واذْكُرُوا
أواصِرَنا والرِّحمُ بالغَيْبِ تُذكرُ

من ضرورة الشعر، أو أنَّه غير مُرخَّم؛ لاحتمال أن يكون عكرمُ اسمًا للام، فحينئذٍ يكون غير منصرف، والفتحة للجرِّ لا للترخيم[5].

وما بيَّنه النيليّ هو رأيُ البصريِّينَ، أمَّا الكوفيُّونَ فجوَّزوا ترخيمَ المُنادى المُضافِ، مستدلِّينَ على حجيَّة مذهبهم بأقوال العرب، منها البيت المذكور، وغيره[6].

والراجحُ عند الباحث هو ما ذهب إليه البصريُّون، وتابعهم عليه النيليّ؛ لأنَّ

(١) التحفة الشافية: ١/ ٢١٤.
(٢) كتاب سيبويه: ٢/ ٢٣٩.
(٣) ينظر: شرح المفصَّل: ١/ ٣٧٤، والتعليل النحويّ في كتاب سيبويه: ٢٢٤.
(٤) ديوانه: ٥٧.
(٥) ينظر: التحفة الشافية: ١/ ٢١٤.
(٦) ينظر: الإنصاف (مسالة ٤٨): ١/ ٢٨٥، واللباب: ١/ ٣٤٦.

المرخَّـمَ هو المقصودُ بالنـداء، وأمَّا المُضافُ إليه ليس هو المقصود، وما جاء خلاف ذلك فضرورة.

وأمَّا كونُه غيرَ مستغاثٍ ولا مندوبٍ، نحو: (يـا لَـمالكٍ أو يا مالكاه)، فعلَّله النيليّ بقولـه: «لأنَّـه إن كان بلام الاسـتغاثة، فهو معربٌ، فأشـبهَ المُضافَ والنـونَ، وإن كان بالألـف؛ فلأنَّ الاسـتغاثةَ المطلوبَ منهـا مدُّ الصوت، ولذلك زيـدتْ، فلو حُذف من المسـتغاث حـرفٌ مع حصول العلَّة الموجِبـة للزيادة عليه، لكان ذلـك تصادمًا.. وبهذا التعليل يُمنع ترخيمُ المُنادى المَندوبُ»[1].

وأمَّـا امتنـاع ترخيم الجملة، فعلَّله النيـليّ بعدَّة أمور، ذَكَر منهـا، أنَّ الجملَ تُحكى، لذلك لم تُغيَّرْ في الإعراب، فلم تُغيَّرْ بالترخيم، فلو رُخِّمت جملةُ تأبط شرًّا، مثلًا، فقيل (يا تأبَّطَ) لالتبس على السـامع؛ لجواز أن يكونَ اسـمًا مفردًا، وجواز أن يكونَ فعلًا مُسمًّى به، فلم يُعرفْ أصلُه، أهو جملة أم مفرد؟ ومنها أنَّ الجملَ تشـبهُ المُضافَ والمُضافَ إليه، إذ يعملُ الأوَّلُ في الثاني، فكما مُنع هناك، منعوه هنا[2].

وأمَّا اشـتراط العلميَّة في الاسمِ المُرخَّم، فبيَّنه النيليّ بقوله: «لأنَّها أكثرُ وأشهرُ، فكان الإلباسُ فيها أقلَّ.. أمَّا الكثرةُ فتُناسبُ التخفيفَ، أمَّا الشهرةُ فيُؤمَنُ معها اللبسُ»[3].

وأمَّا اشـتراط الثلاثيّ «فـلأنَّ الثلاثيَّ أقلُّ الأصـولِ وأعدلَها وأخفَّهـا، والترخيمُ حـذفٌ، والحذفُ تقليلٌ لحروف الكلمةِ، وتخفيفٌ لهـا، وتقليلُ الأقلِّ وتخفيفُ الأخفِّ إجحـافٌ، وتنقيـصُ المُعتدلِ إخـراجٌ له من حيِّز الاعتـدال، ولأنَّ ترخيمَـه يُخرجُه من حيِّـز المُتمكِّنـاتِ إلى حيِّز المَبنياتِ، إذ ليس في كلامِهم اسـمٌ مُتمكِّنٌ على حرفَينِ من غيرِ

(١) التحفة الشافية: ١/ ٢١٥.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٢١٥.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ٢١٦.

حـذفٍ»[1]، وأصلُ هـذا التعليل للبصريِّين، وجـوَّزَ الكوفيّونَ ترخيـمَ الثلاثيّ إذا كان متحرِّكَ الوسـطِ، نحو: (أَسَـدٌ، وكَتِفٌ، وعَضُدٌ)، قياسًـا على الأسـماء التي تكون على حرفَينِ، نحو: (يد، ودم)، ومنعوا سـاكن الوسط، نحو: (بكْر، وعمْرو)؛ لأنَّه لا يكونُ اسمٌ على حرفَين ثانيه ساكنٌ إلَّا مبهمًا، نحو: كم[2].

المسألة السابعة: إعراب (غير) و(سوى) كإعراب المستثنى بـ(إلَّا)

تقرَّر لدى النحويِّينَ أنَّ إعرابَ (غير) كإعراب المستثنى بـ(إلَّا)، وحُكمَ المستثنى بها الجرُّ؛ لإضافتها إليه، وتُعربُ بما كان يُعرب به المستثنى مع (إلَّا)[3].

ويرى النيليّ أنَّ (غيرَ، وسوى) إنَّما أعربت إعراب المستثنى بـ(إلَّا)، «لأنَّها لـمَّا كانت اسمًا قابلًا للإعراب؛ وجب إعرابه، ولم يبقَ لما قبلها سبيلٌ إلى العمل فيما بعدها؛ لوجوب إضافتها إليه، فلا تعمل فيما بعدها سواها، فلمَّا مُنعت (غيرُ) أن يعملَ ما قبلها فيما بعدها لعملهـا فيه، وجب أن يعملَ مـا قبلها فيها نفس عمله فيما بعدهـا قبل دخولها، فلذلك كان إعراب (غير) كإعراب المسـتثنى بإلَّا»[4]، فـإذا قلنا: (أكرمتُ القومَ غيرَ زيدٍ)، فقد حجزتْ (غيرُ) الفعل عن العمل بـ(زيد)؛ لوجوب إضافتها إليه، ومن ثَمَّ تسـلَّط الفعلُ عليهـا، فعمل فيها عمله فيـما بعدها قبل دخولها، إذ الأصلُ (أكرمـتُ القومَ إلَّا زيدًا)، فلـمَّا دخلتْ جيء بغير حجـزتْ عملَ الفعلِ فيـما بعدها، وأخذتْ حركتَـه الإعرابيَّة، وخفضتْ ما بعدهـا، لذلك أعربوها إعراب (إلَّا)، وهذا الأمر يعضِّد رأي النيليّ في أنَّ

(١) التحفة الشافية: ١/ ٢١٦.
(٢) ينظر: الإنصاف (مسألة ٤٩): ١/ ٢٩٢، وشرح الكافية الشافية: ١/ ١٣١.
(٣) ينظر: شرح التسهيل: ٢/ ٢١٦.
(٤) التحفة الشافية: ١/ ٣٢٧.

العامل في المستثنى هو الفعل، وقريب من هذا التعليل ما قرَّره العكبريّ[١].

أمَّا (سوى) فاختُلِف فيها[٢]، فذهب جمهور البصريِّين إلى أنَّ (سوى) ظرف، وأنَّها لا تخرج عن الظرفيَّة، ومعناها (مكان)، فإذا قلت: (جاءني القوم سواك)، كان المعنى جاءني القوم مكانك، وبدلك، ثمَّ دخلها معنى الاستثناء، وذهب فريقٌ من النحويِّين، منهم ابنُ خروف، وابنُ مالك إلى أنَّها ليست ظرفًا، بل هي كـ(غير) مطلقًا،وتتفرَّد بلزوم الإضافة لفظًا، بوقوعها صلة دون شيء قبلها[٣]، وذهب الكوفيُّون إلى أنَّها تستعمل ظرفًا، وغيرَ ظرفٍ، فمن استعمالها ظرفًا قولهم: (جاءني الذي سواك)، ومن استعمالها اسمًا قول الفند الزمانيّ (شهل بن شيبان)[٤]:

ولم يبقَ سوى العدوا
ن دِنَّاهُمْ كما دانوا

فقد وقعت (سوى) فاعلًا لـ(يبقَ)[٥].

وذهب النيليّ مذهب البصريِّين في أنَّ (سوى وسواء) ظرفان، والدليل على ظرفيَّتهما عنده أمران[٦]:

الأوَّل: وقوعهما صلة للذي، نحو: (جاءني الذي سواك)، كما تقول: (الذي عندك)، ولو كانت اسمًا غير ظرف لم يصحَّ أن يوصلَ بها (الذي)، كما لا توصل بـ(غير)، فلا يقال: (جاءني الذي غيرك)، بل (الذي هو غيرك).

(١) ينظر: اللباب: ١/ ٣٠٨.
(٢) ينظر: معاني النحو: ٢/ ٢٦٨.
(٣) ينظر: شرح جمل الزجَّاجيّ: ٢/ ٩٥٩، وشرح التسهيل: ٢/ ٣١٦.
(٤) ديوانه: ٢٥.
(٥) ينظر: شرح الرضيّ: ٢/ ١٠٨.
(٦) ينظر: التحفة الشافية: ١/ ٣٢٧.

والثاني: وقوعها بين (إنَّ واسمها)، ولا يفصل بين (إنَّ واسمها) إلَّا بالظرف، قال لبيد[1]:

وابْـــــذُلْ سَـــــوَامَ المَـــــالِ إنَّ

سِـــــوَاءَهَـــــا دُهْمًـــــا وجُـــونَـــا

فقد نصب (دهمًا وجونًا)؛ لأنَّهما اسم (أنَّ)، وسواءها منصوب على الظرف. وردَّ النيليّ البيت الذي استدلَّ به الكوفيُّون على اسميَّة (سوى) بأنَّ الفاعل محذوف، وتقديره لم يبقَ شيء سوى العدوان، ويرى أنَّه «إنَّما وجب خفض المستثنى بـ(غير وسوى)؛ للزوم غير الإضافة لإبهامها، وكذلك يخفض المستثنى بعد (سوى وسواء)؛ للزومهما الإضافة؛ لانَّهما ظرفان، وإنَّما جاز الاستثناء بغير لمشابهة بينها وبين (إلَّا) من جهة أنَّ ما بعدها مخالف لما قبلها في النفي والإثبات»[2]، فاذا قيل: مررتُ برجلٍ غيرَ زيدٍ، فإنَّ المرورَ واقعٌ بغير زيد، منفيٌّ عنه، ولو قيل ما مررت برجل غيره، فالمرورُ واقعٌ به، منفيٌّ عن غيره، وكذلك سوى، فكلاهما مشابهان لـ(إلَّا) في المعنى والعمل[3].

ويرجِّح الباحثُ مذهبَ الكوفيِّين في أنَّ (سوى) اسمٌ لا ظرفٌ، لأنَّ الظرفَ يستلزم منه تقديره بـ(في)، فلو قيل: (ذهبتُ صباحًا)، أي: في الصباح، وكذلك لو قيل: (زيدٌ خلفك)، فتقديره في الخلف، أمَّا (سوى)، فلا يصحُّ تقديرها بـ(في) في أغلب الموارد، فقولنا: (حضر القوم سواك)، لا يسوغ تقديرها بـ(في)، فضلًا عن أنَّ

(١) شعر الفند الزمانيّ: ٣٢٤، وسوام المال الذي يرعى حيث شاء لا يمنعه أحد، وهي أيضًا سائمة، والدهم: جمع الأدهم، وهو الذي لونه الدُّهمة، بالضمِّ، وهي السواد، وتكون الدهماء والدهم خيار الخيل والإبل عندهم، والجُون، بضمِّ الجيم، جمع جَون بفتحها، وهو الأسود، وهو أيضًا الأبيض، ويقال: كلُّ بعيرٍ جون من بعيد، وكلُّ لون سواد مشرب حمرة، فهو جون.

(٢) التحفة الشافية: ١/ ٣٢٠.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٣٢٠.

السماعَ مع الكوفيِّينَ، إذ ورد عن العرب الفصحاء استعمال (سوى) اسمًا متأثِّرًا بعوامل الرفع والنصب والجرِّ، فمن ذلك قول الرسول الأكرمﷺ: «وَإِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي لِأُمَّتِي أَنْ لَا يُهْلِكَهَا بِسَنَةٍ عَامَّةٍ، وَأَنْ لَا يُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ»[1]، وقول المرار العقيليّ[2]:

ولا ينطق المَكْرُوهَ مَنْ كَانَ مِنْهُمُ
إذا جلسوا مِنّا ولا من سِوَائنَا

إذ وقعت (سوى وسواء) مجرورَتين بحرف الجرِّ (من) في الشاهدَين، وغيرهما من الشواهد[3].

المسألة الثامنة: النصب بعد (ما خلا، وما عدا)

يستثنى بـ (خلا وعدا)، وينتصب ما بعدهما على أنَّه مفعولٌ به، ويأتي فاعلهما ضميرًا مستترًا وجوبًا، نحو: (ما قام خلا زيدًا)، والتقدير خلا بعضُهم زيدًا، وقد يَجرَّان ما بعدهما إذا لم يُسبقا بـ(ما) المصدريَّة، فإن سُبقا بها تعيَّن النصب[4].

وسبب ذلك الحكم عند النيليّ: «أنَّ الحرفَ لا يُوصلُ بالحرف، فوجب أن يكونا فعلَينِ، فوجب النصبُ، ووجبَ إضمارُ الفاعل بعدهما؛ لما ذكرنا من تضمُّنهما معنى إلَّا»[5].

(١) صحيح مسلم: ٤/ ٢٢١٥.
(٢) البيت من شواهد سيبويه، قاله المرَّار العقيليّ في مدح قومه، ينظر: كتاب سيبويه: ١/ ٣١.
(٣) ينظر: الإنصاف (مسألة ٣٩): ١/ ٢٣٩.
(٤) ينظر: شرح ابن عقيل: ٢/ ٢٣٧.
(٥) التحفة الشافية: ١/ ٣١٠.

وبذلك قال ابن الورَّاق من قبلُ، وابنُ يعيش، وابنُ هشام[1]، على حين ذهب سيبويه إلى أنَّ (ما) اسمٌ، فلا يوصل بالحرف، فتعيَّن الفعل قال: «فإذا قلتَ (ما خلا)، فليس فيه إلَّا النصب، لأنَّ (ما) اسمٌ، ولا تكونُ صلتُها إلَّا الفعلَ هنا»[2]، ورأى السيرافيّ أنَّ (ما) وصلتها بموضع نصب حال، فحين يُقال: (قام القوم ما خلا زيدًا)، فالتقدير خالين عن زيد[3]، وردَّ النيليّ هذا القول قائلًا: «وموضعُ (ما) بصلتها نصبٌ على الظرف، أي: جاء القومُ وقتَ تجاوزِ بعضِهم زيدًا، ولا يجوز أن يكونَ حالًا؛ لأنَّ (ما) المصدريَّة بصلتها معرفةٌ»[4].

المسألة التاسعة: علَّة منع إضافة الشيء إلى نفسه

اختلف النحويُّونَ في إضافةِ الموصوفِ إلى صفتِه، والعكس، فذهب البصريُّونَ إلى أنَّه لا يجوزُ، وجوَّزه الكوفيُّونَ[5]، واستدلُّوا بما جاء في القرآن الكريم وكلام العرب كثيرًا، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾[6]، فاليقينُ في المعنى صفةٌ للحقِّ؛ لأنَّ الأصلَ فيه الحقُّ اليقينُ، والصفةُ في المعنى هي الموصوفُ، فأضافَ الموصوفَ إلى صفتِه، وهما بمعنًى واحدٍ، وقولِ الراعي النميريّ[7]:

(١) ينظر: علل النحو: ٣٩٩، وشرح المفصَّل: ٢/ ٥٠، ومغني اللبيب: ١/ ١٧٩.
(٢) كتاب سيبويه: ٢/ ٣٥٠.
(٣) ينظر: مغني اللبيب: ١/ ١٧٩.
(٤) التحفة الشافية: ١/ ٣١٠.
(٥) ينظر: شرح الرضيّ: ٢/ ١٩٧.
(٦) سورة الواقعة، آية: ٩٥.
(٧) ديوانه: ٥٧، البيت في وصف الحمار الوحشّي، ومدبُّ السيل: موضع جريه، أي: ابتعد عن مكان الجري، والشعار: هو الشجر الملتفُّ، ويريد الشاعر أَنَّ هذا الحمار اجتنب الشجر مخافة الصيَّادين، ولزم مدرج السيول؛ لأنَّ الصيَّادين يبتعدون عنه.

وقَـــرَّبَ جـانـب الـغـربيّ يَـــأْدُو

مَـــدَبَّ الـسَّـيـلِ، واجـتـنـب الـشِّـعَـارَا

إذ أضـافَ الموصـوفَ (الجانـب) إلى صفتِـه (الغـربيّ)[1]، وعقـد لـه ابـن جنّـي بابًـا في الخصائـص سـمَّاه (إضافـة الاسـمِ إلى المُسـمَّى، والمُسـمَّى إلى الاسـم)، وسـاق الأدلَّـةَ والشـواهدَ عـلى إضافـة الاسـم إلى مسمَّاه[2].

وقـد أوَّلَ البصريّـونَ كلَّ مـا ورد عـن العـرب في هذه المسـألة بحـذف المضاف، وإقامـة صفته مقامـه[3]، وذهـب النيليّ مذهبَ البصريِّـين، فذكر أسـبابًا لهذا الحكم، السـبب الأوَّل يتَّضـح في قوله:«وإنَّما لم يُضفْ الموصوفُ إلى صفتِـه؛ لما يلزمُ من إضافة الـشيء إلى نفسـه؛ لأنَّ الذاتَ المفهومةَ مـن الصفة هي الذاتُ المفهومـةُ من موصوفها، فيلـزمُ منـه إضافـةِ الشيء إلى نفسِـه، فيلـزمُ تخصيـصُ الـشيء وتعريفُه بنفسـه، وهذا مُحال»[4].

ومعنى ذلك أنَّنا لو قلنا: (جاءني زيدٌ الكريمُ)، أفادت الصفةُ زيدًا تعريفًا، فزيدٌ هو الكريـم، والكريم هـو زيدٌ، فلو قلنا: (جاءني زيدُ الكريمِ)، لم تفِـدْ الصفةُ تعريفًا، ولزم منه إضافة (زيد) إلى نفسه، وهذا مُحال، ويتَّضح المثال أكثر في النكرة، فإذا قلنا: (سلَّمتُ عـلى غلامُ قاضٍ)، والقصـدُ غلامٌ قاضٍ، لم تفِدْ الصفةُ تخصيصًـا، بل أخذ المعنى معنًى آخرَ.

(١) ينظر: الإنصاف (مسألة ٦١): ٢/ ٣٥٦.
(٢) ينظر: الخصائص: ٣/ ٣١.
(٣) ينظر: شرح الرضيّ: ٢/ ١٩٧.
(٤) التحفة الشافية: ١/ ٣٧٥.

والسبب الثاني أنَّ «المضافَ عاملٌ في المضاف إليه، فلو أضيف الموصوفُ إلى صفتِه، لكان الشيءُ عاملًا في نفسه»[1].

ويبدو أنَّ النيليّ هنا ينقل ما قاله بعض النحويِّين، وليس ما يعتقده هو؛ لأنَّ هذا التعليلَ خلاف ما صرَّح به النيليّ سابقًا من أنَّ العاملَ في المضاف إليه الحرفُ المقدَّرُ لا المضاف، إذ قال: «والعاملُ أمَّا ملفوظًا به، نحو: مررتُ بزيدٍ، وأمَّا في حكم الملفوظ به، نحو: بسم الله الرحمن الرحيم، أي: أبدأُ، وأمَّا التقديريّ فيكون بين المضاف والمضاف إليه..»[2]، وتساءل قائلًا: «فإن قيل إنَّ حرفَ الجرِّ لا يعملُ محذوفًا.. وأقول: إنَّ حرفَ الجرِّ لا يعملُ مطلقًا، ولكن بشرط أن يخلِفه شيء آخر، وها هنا خَلَفه المضاف، كما حُذفت (رُبَّ) وخَلَفها الواو»[3].

ثمَّ ذكر النيليّ سببًا ثالثًا، وضَّح فيه «أنَّ الصفة وإن جُرِّدتْ عن موصوفها، فإنَّه منويٌّ مُرادٌ، كقولك: (ما جاءني الفارسُ)، أي: الرجلُ الفارسُ، فعلى هذا إذا أضفتَ الموصوفَ إلى صفته، وجبَ تقديرُ الموصوفِ قبل الصفة، وإذا وجبَ ذلك لزم من إضافةِ الشيءِ إلى صفتِه، إضافةُ الموصوفِ إلى الموصوفِ؛ لأنَّك إذا قلت: (رجلُ كريمٍ) بإضافة (رجل) إلى (كريم)، وجب تقديرُ الموصوفِ قبل الصفة، فيصير (رجلُ رجلٌ كريمٌ)، فيصير (كريمًا) صفة (رجل) المقدَّرِ، فيكونُ قد أضيف الموصوفُ إلى نفسِه في التقدير، وذلك محالٌ؛ لما يلزم من تخصيصِ الشيءِ بنفسِه»[4].

(١) المصدر نفسه: ١/ ٣٧٥.
(٢) التحفة الشافية: ١/ ٣٥٧.
(٣) المصدر نفسه: ١/ ٣٦٠.
(٤) المصدر نفسه: ١/ ٣٧٥.

وأمَّـا إضافة الصفة إلى موصوفها «فيلزم منه جميع ما ذكرنا.. مع زيادة تقدُّم الصفة على موصوفها، ووضعها أن تكونَ تابعةً له، وأيضًا فإنَّ في الصفة ضميرَ الموصوفِ، وفي إضافتها إلى الموصوف بها تقديمُ المضمر على المظهر، لفظًا، ومعنًى»[1].

وقد انقسم المُحدثونَ بين مؤيِّد للبصريِّين، وآخر مؤيِّد للكوفيِّين[2]، والإنصاف أنَّ ما ورد من إضافة الموصوف إلى صفته، والعكس، كثيرٌ في كلام العرب، لا يُمكنُ دفعُه، وتأويله يُحوِجُ الدارسينَ إلى تعسُّفاتٍ كثيرةٍ[3].

(١) المصدر نفسه: ١/ ٣٧٥.

(٢) ينظر: مسائل الخلاف بين النحويِّين: ١١٤.

(٣) ينظر: شرح الرضي على الكافية ٢/ ١٩٨.

نتائج البحث

يمكن إجمال نتائج البحث بالنقاط الآتية:

١. درس البحث جملة من المسائل الخلافيَّة بين البصريِّين والكوفيِّين، يظهر منها مساهمة النيليّ الفعَّالة في التفاصيل الدقيقة لهذه المسائل النحويَّة التي أظهر فيها مقدرة نحويَّة كبيرة في الكشف عن مبانيها، وعلل أحكامها، فكان مشاركًا فاعلًا في تقويم أحكامها، وتحقيق مداركها، وتحرير أحكامٍ له يراها معتبرة بأدلَّة علميَّة مُقنعة لديه.

٢. من دراسة المسائل الخلافيَّة في الأسماء، دراسة تطبيقيَّة، تبيَّن للباحث اجتهاد النيليّ في استنباط أحكام خالف بها مَن تقدَّمه من النحويِّين، وقد صرَّح هو باجتهاده هذا، كما في قوله: «ولا بأس أن نخالف القدماء من أهل العلم في كشف ما ستروه، لا جهلًا، بل ليظهر به فضيلة المجتهد على غيره، فإنَّهم لو أرادوا لكشفوا جميع هذه الأشياء حتَّى يستوي فيها المبرز والمقصر»[(١)].

٣. كشف البحث عن تأثُّر النيليّ بآراء سيبويه والبصريِّين، إذ وافقهم في ما نقلوه، ولا غرابة في ذلك، إذ إنَّ كتاب سيبويه هو قِبلَة الدارسين، ومحطُّ رحال الباحثين على مرِّ العصور، على أنَّ تأثُّر النيليّ بآراء سيبويه والبصريِّين

(١) التحفة الشافية ٢/ ٧٠٧.

أيضًا لم يمنعه من قبول رأي الكوفيِّين إن ثبت عنده رجاحة أحكامهم، ممَّا يكشف عن موضوعيَّة علميَّة معتبرة.

٤. كان للباحث وقفة مع أقوال النيليّ بالمفاتشة والتمعُّن، ثمَّ القبول أو الردُّ بحسب ما يتبيَّن له من أدلَّة مقبولة.

المصادر والمراجع

الكتب:

* القرآن الكريم.

- ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب: أبو حيَّان النحويّ (محمَّد بن يوسف ت٧٤٥هـ)، تحقيق: د. رجب عثمان محمَّد، ومراجعة: د. رمضان عبد التوَّاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.
- أسرار العربيَّة: أبو البركات الأنباريّ (كمال الدين عبد الرحمن بن محمَّد ت٥٧٧هـ)، تحقيق: محمَّد بهجة البيطار، مطبعة الترقِّي، دمشق، ١٩٥٧م.
- الأصول في النحو: ابن السرَّاج (محمَّد بن سهل ت٣١٦هـ)، تحقيق: د. عبد الحسين الفتليّ، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٩٩٩م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويِّين البصريِّين والكوفيِّين: أبو البركات الأنباريّ، المكتبة العصريَّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
- البحر المحيط: أبو حيَّان النحويّ، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعليّ محمَّد عوض، شارك في تحقيقه: د. زكريَّا عبد المجيد النوتيّ، و د. أحمد النجوليّ الجمل، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

- البرهـان في علـوم القرآن: الزركشيّ (محمَّد بن عبـد الله بن بهادر ت٧٩٤هـ)، تحقيـق: محمَّد أبو الفضل إبراهيـم، دار إحياء الكتب العربيَّـة، القاهرة، ط١، ١٩٥٧م.
- بغيـة الوعاة في طبقـات اللغويِّين والنحاة: السـيوطيّ (جـلال الدين بن عبد الرحمـن ت٩١١هـ)، تحقيق: محمَّد أبـو الفضـل إبراهيم، المكتبـة العصريَّة، صيدا، لبنان (د.ت).
- التعليل النحويّ في كتاب سيبويه: د. شعبان عوض محمَّد العبيديّ، منشورات جامعة قار يونس، ليبيا، ١٩٩٩م.
- حاشـية الصبَّان على شرح الأشمونيّ لألفيَّة ابن مالك: الصبَّان (محمَّد بن عليّ ت١٢٠٦هـ)، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
- خزانـة الأدب ولـبُّ لباب لسـان العـرب: البغـداديّ (عبد القـادر بن عمر ت١٠٩٣هـ)، تحقيق: عبد السـلام محمَّد هارون، مكتبـة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٩٩٧م.
- الخصائص: ابن جنِّي (أبو الفتح عثمان ت٣٩٢هـ)، تحقيق: محمَّد عليّ النجَّار، الهيأة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط٥، ٢٠١١م.
- الدرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون: السـمين الحلبيّ(أبو العبَّاس، شـهاب الدين، أحمد بن يوسـف ت٧٥٦هـ)، تحقيق: د. أحمد محمَّد الخرَّاط، دار القلم، دمشق، (د.ت).
- ديوان بشر بن أبي خازم الأسـديّ، تحقيق: د. عزَّة حسـن، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٦٠م.

- ديوان الراعي النميريّ: شرح د. واضح الصمد، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
- ديوان زهير بن أبي سلمى: تحقيق: عليّ حسن فاعور، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
- ديوان الفرزدق: شرحه وضبطه عليّ غريس، منشورات الأعلميّ، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- ديوان لبيد بن ربيعة العامريّ: تحقيق: حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- رصف المباني في شرح حروف المعاني: المالقيّ (أحمد بن عبد النور ت٧٠٢هـ)، تحقيق: أحمد محمَّد الخرَّاط، مطبوعات مجمع اللغة العربيَّة بدمشق، ١٩٧٥م.
- شرح المفصَّل: ابن يعيش (موفّق الدين يعيش بن عليّ ت٦٤٣هـ)، تحقيق: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- شرح ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك: ابن عقيل (بهاء الدين بن عقيل ت٧٦٩هـ)، تحقيق: محمَّد محيي الدين عبد الحميد، ط٢٠، مطبعة التراث، مصر، ١٩٨٨م.
- شرح ابن الناظم على ألفيَّة ابن مالك: ابن الناظم (بدر الدين محمَّد بن محمَّد ت٦٨٦هـ)، تحقيق: محمَّد باسل عيون السود، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

- شرح أبيات سيبويه: السيرافيّ (يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان ت٣٨٥هـ)، تحقيق: د. محمَّد عليّ الريح هاشم، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليَّات الأزهريَّة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤ م
- شرح الأشمونيّ على ألفيَّة ابن مالك: الأشمونيّ (علي بن محمَّد بن عيسى ت٩٠٠هـ)، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- شرح التسهيل: ابن مالك (جمال الدين محمَّد بن عبد الله ت٦٧٢هـ) تحقيق: د. عبد الرحمن السيِّد، و د. محمَّد بدوي المختون، دار هجر للطباعة، مصر، ط١، ١٩٩٠م.
- شرح التصريح على التوضيح: خالد الأزهريّ (خالد بن عبد الله بن أبي بكر ت٩٠٥هـ)، تحقيق: محمَّد باسل عيون السود، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦م.
- شرح ديوان رؤبة بن العجَّاج: تحقيق: د. ضاحي عبد الباقي محمَّد، ومراجعة: د. محمود عليّ مكّي، طبعة مجمع اللغة العربيَّة بالقاهرة، ط١، ٢٠١١م.
- شرح الرضيّ على الكافية: الرضيّ الإستراباديّ (رضيّ الدين محمَّد بن الحسن ت٦٨٦هـ)، تحقيق: د. يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، ليبيا، ط٢، ١٩٩٦م.
- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: الجَوجَريّ (محمَّد بن عبد المنعم ابن محمَّد ت٨٨٩هـ)، تحقيق: نوَّاف بن جزاء الحارثيّ، عمادة البحث العلميّ بالجامعة الإسلاميَّة، المدينة المنوَّرة، ط١، ٢٠٠٤م.

- شرح الكافية الشافية: ابن مالك (جمال الدين أبو عبد الله محمَّد بن عبد الله الطائيّ)، حقَّقه وقدَّم له: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أمِّ القرى، مركز البحث العلميّ وإحياء التراث الإسلاميّ، كليَّة الشريعة والدراسات الإسلاميَّة، مكَّة المكرَّمة، ط ١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- شرح المفصَّل: ابن يعيش (موفَّق الدين يعيش بن عليّ بن يعيش ت٦٤٣هـ)، تحقيق: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- شعر الفند الزمانيّ: تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، طبعة مجلَّة المجمع العلميّ العراقيّ، ١٩٨٩م.
- علل النحو: ابن الورَّاق (أبو الحسن محمَّد بن عبد الله بن العبَّاس ت٣٨١هـ)، تحقيق: محمود جاسم محمَّد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، السعوديَّة، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م
- كتاب سيبويه: سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ت١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.
- الكشَّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: الزمخشريّ (جار الله محمود بن عمر ت٥٣٨هـ)، دار الفكر، ط١، ١٩٧٧م.
- الكناش في فَنَّي النحو والصَّرف: ابن شاهنشاه (إسماعيل بن عليّ بن محمود ت٧٣٢هـ)، دراسة وتحقيق: د. رياض بن حسن الخوَّام، المكتبة العصريَّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
- الكنز في القراءات العشر: تاج الدين الواسطيّ (أبو محمَّد، عبد الله بن عبد

المؤمن بن الوجيه بن عبد الله ت٧٤١هـ)، تحقيق: د. خالد المشهدانيّ، مكتبة الثقافة الدينيَّة، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

- اللامات: الزجَّاجيّ (أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق ت٣٣٧هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٩٨٥م.
- اللباب في علل البناء والإعراب: أبو البقاء العكبريّ (عبد الله بن الحسين ت٦١٦هـ)، تحقيق: د. عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٥م.
- اللمحة في شرح الملحة: ابن الصائغ (محمَّد بن حسن ت٧٢٠هـ)، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعديّ، عمادة البحث العلميّ بالجامعة الإسلاميَّة، المدينة المنوَّرة، ط١، ٢٠٠٤م.
- اللمع في العربيَّة: ابن جنِّي (عثمان بن جنِّي ت٣٩٢هـ)، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافيَّة، الكويت، (د.ت).
- معاني النحو: د. فاضل صالح السامرَّائيّ، مطبعة الحكمة، الموصل، ١٩٩١م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام الأنصاريّ (عبد الله بن يوسف ت٧٦١هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك، و د. محمَّد عليّ حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط٦، ١٩٨٥م.
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية: أبو إسحاق الشاطبيّ (إبراهيم بن موسى ت٧٩٠هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، طبعة معهد البحوث العلميَّة وإحياء التراث الإسلاميّ، جامعة أمِّ القرى، السعوديَّة، ط١، ٢٠٠٥م.

- المقاصد النحويَّة في شرح شواهد شروح الألفيَّة المشهور بـ(شرح الشواهد الكبرى): العينيّ (محمود بن أحمد ت٨٥٥ هـ)، تحقيق: د. عليّ محمَّد فاخر، ود. أحمد محمَّد توفيق السودانيّ، و د. عبد العزيز محمَّد فاخر، دار السلام، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.
- المقتصد في شرح الإيضاح: الجرجانيّ (عبد القاهر بن عبد الرحمن ت٤٧١هـ)، تحقيق: د. كاظم بحر المرجان، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٢م.
- المقتضب: المبرِّد (محمَّد بن يزيد ت٢٨٥هـ)، تحقيق: محمَّد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: السيوطيّ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقيَّة، مصر، (د.ت).

الدراسات والبحوث:

- رسالة في إعراب لا إله إلَّا الله: ابن هشام (عبد الله بن يوسف الأنصاريّ ت٧٦١هـ)، تحقيق: حسن موسى الشاعر، الجامعة الإسلاميَّة بالمدينة المنوَّرة، السنة ٢١، العددان ٨١، ٨٢، المحرَّم وجمادى الآخرة ١٤٠٩هـ.

منهج السَيِّد الخِرسَان في كتابة مقدِّمة تحقيقه لتفسيرِ مُنْتَخَبِ التِّبيانِ لابن إدريس الحِلِّيّ (ت٥٩٨هـ) عرضٌ وبيانٌ

أ.د. حسين عليّ حسين الفتليّ
الكليَّة التربويَّة المفتوحة/مركز بابل

The Methodology of Al-Sayyid Al-Kharsan in writing the Introduction to his Edition of the Commentary «Muntakhab al-Tibyan» by Ibn Idris al-Hilli (D. 598 AH): A Presentation and Explanation

Prof. Dr. Hussein Ali Hussein Al-Fatli
Open Education College/Babylon Center

مُلَخَّصُ البَحثِ

لا مـراءَ في أنَّ الكتـبَ القديمةَ تمثِّلُ أصولًا تراثيَّةً عظيمـة المضمونِ، جليلة البيان، في تبيان المعارف المختلفة، واسـتجلاء العلوم المتنوِّعة، فهي مهـاداتٌ معرفيَّةٌ ومداخلُ تفصيليَّة للمنظومةِ المعرفيَّةِ الإنسانيَّةِ الكُبرى.

مـن هنا انـبرى علماءُ أفـذاذٌ ومحقِّقونَ كِبـارٌ في كتابةِ مقدِّمـاتٍ بيانيَّةٍ لهـذه الكتبِ وتحريرِها، ومِنْ بينهم السيِّد المحقِّق الكبير محمَّد مهدي الخِرسان، فقد حرَّرَ مقدِّماتٍ نفيسـةً، ودراسـاتٍ طيِّبةً مثمـرةً، ومحقَّقةً مقـرَّرةً لمجموعةٍ كبـيرةٍ مِن الكتـب التُّراثيَّة؛ ومِـنْ أجلِ حصرِ هـذا العطاءِ الكبير، اصطفينا مـا جادَ بهِ قلمُهُ الشَّريـفِ، وفكرُهُ النَّير في مقدِّمـة تحقيقـه لتفسـير منتخب التِّبيـان، وهو مطبـوعٌ ضمن موسـوعةِ ابن إدريس الحِلِّيّ.

وفي ضـوء وقوفنـا على هذه المقدِّمة المُمتعـة، بدا لنا أَنْ تكون الدِّراسـة على مقدِّمة وتمهيد وخمسـة مطالـب، أَمَّا التَّمهيـدُ فانعقدَ عـلى التعريفِ بمكوِّنـاتِ عنوان البحث مـن جهة الكشـف عن تعريـف المنهـج، والمقدِّمـة، وحيـاة السـيِّد الخِرسـان بإيجاز، مـع التَّعريـف بمدونـةِ ابـن إدريـس الحِلِّيّ (تفسـير منتخـب التبيـان)، وأَمَّـا المطالب الخمسـة: فـالأوَّلُ (تحقيق عنـوان الكتـاب)، والثَّانيّ (تحقيق اسـم المؤلِّـف وأسرته)، والثَّالـث (تقويـم النَّـصِّ)، والرَّابـع (العناية بآثار ابـن إدريس وشـيوخه وتلامذته)، والخامـس (النَّقـد العلمـيّ والمنهجيّ)، وانتهـى البحـث إلى جملة من النتائـج مآلها في الخاتمة.

وآخر دَعْوانا أنِ الحَمْدُ للهِ ربِّ العَالمين، وصلَّى الله عَلى مُحَمَّدٍ وآلهِ الطيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

الكلمات المفتاحيَّة: السيِّد الخرسان، المنهج، التحقيق، مقدِّمات كتب تراثيَّة، ابن إدريس الحِلِّيّ.

Abstract

There is no doubt that ancient manuscripts and classical books represent grand heritage foundations, rich in content and eloquent in clarifying diverse fields of knowledge. They serve as cognitive bedrocks and detailed gateways to the broader human intellectual system.

Accordingly, eminent scholars and distinguished investigators have dedicated themselves to writing analytical introductions and editing these works. Among them is the great investigator, Al-Sayyid Muhammad Mahdi Al-Kharsan (may his shade endure), who has authored precious introductions and fruitful, verified studies for a vast collection of heritage books. To capture this immense contribution, we have selected the insights produced by his honorable pen and enlightened thought in his introduction to Tafsir Muntakhab al-Tibyan, which is published within the Encyclopedia of Ibn Idris Al-Hilli.

In light of our examination of this engaging introduction, the study is structured into a preface, an introduction, and

five primary sections. The preface defines the research title's components, exploring the definitions of "Methodology" and "Introduction," providing a brief biography of Al-Sayyid Al-Kharsan, and introducing Ibn Idris Al-Hilli's codex (Tafsir Muntakhab Al-Tibyan). As for the five sections: the first addresses the verification of the book's title; the second focuses on the verification of the author's name and lineage; the third pertains to textual appraisal and correction; the fourth examines the works of Ibn Idris, his mentors, and his students; and the fifth deals with scientific and methodological criticism. The research concludes with a set of findings presented in the conclusion.

Our final prayer is: Praise be to Allah, Lord of the Worlds, and may Allah's peace and blessings be upon Muhammad and his pure, virtuous progeny.

Keywords: Sayyid al-Kharsan, methodology, investigation, introductions to classical texts, Ibn Idris Al-Hilli

المُقَدِّمةُ

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، وصلَّى الله على نبيِّنا محمَّدٍ الأمين، معدن الحكمة والتأويل، وعلى آله مناهج الوصلةِ والوصولِ إلى مقاصد القرآن، وهداية ربِّ العالمين.

أَمَّا بعدُ..

فلا مراءَ في أنَّ الكتبَ القديمةَ تمثِّلُ أصولًا تراثيَّةً عظيمة المضمونِ، جليلة البيان، في تبيان المعارف المختلفة، واستجلاء العلوم المتنوِّعة، فهي مهاداتٌ معرفيَّةٌ ومداخلُ تفصيليَّة للمنظومةِ المعرفيَّةِ الإنسانيَّةِ الكُبرى.

ولما كانت هذه الكتب التُّراثيَّة بحاجة إلى وصفٍ وكشفٍ وتبيانٍ لها من جهة تعريف مؤلِّفها، واستجلاء مناهجها، والوقوف على مقاصدِها وحقائِقها، كانَ لا بُدَّ من أنْ تحظى بعناية المحقِّقينَ والمهتمِّينَ بهذا التَّراث.

من هنا انبرى علماءُ أفذاذٌ، ومحقِّقونَ كِبار، إلى كتابةِ مقدِّماتٍ بيانيةٍ لهذه الكتبِ وتحريرِها، ومِنْهم السيِّد المحقِّق الكبير محمَّد مهدي الخِرسان دام ظله، فقد حرَّرَ مقدِّماتٍ نفيسةً، ودراساتٍ طيِّبةً مثمرةً، ومحقَّقةً مقرَّرةً لمجموعةٍ كبيرةٍ مِن الكتب التُّراثيَّة.

هذا العطاءِ الكبير، اصطفينا ما جادَ بهِ قلمِهِ الشَّريفِ، وفكرِهِ النَّير في مقدِّمته على تفسير منتخب التِّبيان، المطبوعُ ضمن موسوعةِ ابن إدريس الحِلِّيّ، هي محلُّ البحث ومقصِدُ الدَّرس.

وفي ضوء وقوفنا على هذه المقدِّمة الماتعة، بدا لنا أن تكون الدِّراسة على مقدِّمة وتمهيد وخمسة مطالب، أَمَّا التَّمهيدُ فانعقدَ على التعريفِ بمكوِّناتِ عنوان البحث من جهة الكشف عن تعريف المنهج، والمقدِّمة، وحياة السيِّد الخِرسان بإيجاز، مع التَّعريف بمدوَّنة ابن إدريس الحِلِّيّ (تفسير منتخب التِّبيان)، وأمَّا المطالب الخمسة: فالأوَّل (تحقيق عنوان الكتاب)، والثَّاني (تحقيق اسم المؤلِّف وأسرته)، والثَّالث (تقويم النَّصِّ)، والرَّابع (العناية بآثار ابن إدريس وشيوخه وتلامذته)، والخامس (النقد العلميّ والمنهجيّ)، وانتهى البحث إلى جملةٍ من النَّتائج مآلها في الخاتمة.

وآخرُ دَعْوانا أنِ الحَمْدُ للهِ ربِّ العَالمين، وصلَّى اللهُ على مُحَمَّدٍ وآلهِ الطيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

التَّمهيدُ
مكوِّناتُ عنوانِ البَّحث مؤشراتٌ تعريفيَّةٌ

أوَّلًا: المنهج في اللُّغة والاصطلاح

المَنْهَجُ لغةً: عُرِّف المنهج بأنَّه الطريق الواضح، وكلُّ ما يدلُّ على معنى الكلمة من مترادفات ومتجانسات، قالَ ابنُ فارس: «(نَهَجَ) النُّونُ وَالْهَاءُ وَالْجِيمُ أَصْلَانِ مُتَبَايِنَانِ: الأَوَّلُ النَّهْجُ، الطَّرِيقُ. وَنَهَجَ لِي الْأَمْرَ: أَوْضَحَهُ. وهو مُستَقِيمُ الْمِنْهَاجِ. وَالْمَنهَجُ: الطَّرِيقُ أَيْضًا، وَالجَمعُ المَنَاهِجُ، والآخَرُ الِانقِطَاعُ. وَأَتَانَا فُلانٌ يَنْهَجُ، إِذا أَتى مَبْهُورًا مُنقَطِعَ النَّفَسِ. وضَرَبْتُ فُلانًا حتَّى أَنْهَجَ، أَيْ سَقَطَ»[1].

وقال ابن منظور: «نهج: طريقٌ نَهْجٌ: بَيِّنٌ واضِحٌ، وَهُوَ النَّهْجُ.. وأَنهَجَ الطريقُ: وضَحَ واسْتَبانَ، وَصَارَ نَهْجًا واضِحًا بَيِّنًا»[2].

أَمَّا أبو هلال العسكريُّ، فقد عرَّفَ المنهجَ بأَنَّهُ: «الطَّريقُ الواضح، ثُمَّ استعيرَ للطَّريق في الدِّين كما استعيرتِ الشَّريعةُ لها»[3].

أَمَّا المَنْهَجُ في الاصطلاح: فلا يكاد يخرج عن الدَّلالة اللُّغويَّة، وهذا ما لمسناه من تعريف المحدثين، فهو: «الطَّريق المؤدِّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة

(١) مقاييس اللغة (نهج): ٥/ ٣٦١.
(٢) لسان العرب (نهج): ٢/ ٣٨٣.
(٣) الفروق اللغويَّة: ٢٩٨.

طائفة من القواعد العامَّة التي تهيمن على سَير العقل، وتحدِّد عمليَّاته، حتَّى تصل إلى نتيجة معلومة»[١].

وعُرِّف المنهج أيضًا بأنَّه: «علمٌ يعتني بالبحث في أيسر الطرق، للوصول إلى المعلومة، مع توفُّر الجهد والوقت، وتفيد كذلك معنى ترتيب المادَّة المعرفيَّة وتبويبها وفق أحكام مضبوطة»[٢].

ثانيًا: التَّعريف بـ(السيِّد محمَّد مهدي الخرسان)

ترجم السيِّد الخرسان لنفسه بقلمه الشَّريف في مقدِّمة الجزء الأَوَّلِ من كتابه (مقدِّمات كتب تراثيَّة) أُسوةً بمشايخِهِ، قالَ: «صفحة من العمر من دون تزويق، وأنا في نهاية الطريق: ما لي لا أُترجم لنفسي أُسوةً بمن ترجموا لأنفسهم من مشايخي في العلم والرواية في كتبهم بأقلامهم، فقد كتب شيخنا المغفور له صاحب الذَّريعة شيئًا من ترجمته في أَوَّل مصفَّى المقال، وذكر مؤلَّفاتِهِ في الذَّريعة كلٌّ في مكانه حسب اسمه، وأمَّا سيِّدنا الأستاذ المغفور له السيِّد الخوئيّ، فقد ترجم لنفسه في معجم رجال الحديث»[٣].

ثمَّ ترجم لنفسه على شكل فقرات[٤]، وسنكتفي بجزء من هذه التَّرجمة؛ مراعاةً للاختصار:

قالَ: أَنا محمَّد مهدي السيِّد حسن الموسويّ الخرسان:

وُلِدتُ في النجف الأشرف في ٩ رجب سنة ١٣٤٧هـ.

(١) مناهج البحث العلميّ، عبد الرحمن بدوي: ٥

(٢) المنهجيَّة في البحوث والدراسات الأدبيَّة، محمَّد البدويّ: ٩.

(٣) معجم رجال الحديث: ٢٢/ ٢٢-٢٦.

(٤) مقدِّمات تراثيَّة: ١/ ٦-٨.

ربِّيت بين أَبوين كريمَين، فجزاهما الله عنِّي خيرًا، فقد أَحسنا التَّربية على معاناة من شظف العيش، أُسوة بالآخرين من مجتمع الأُسرة والجيران..

أُدخلتُ الكُتَّاب وأنا قد تعلَّمتُ القراءة قبل ذلك عند الوالدة رحمها الله، واستدارت أَيَّام التَّعليم على عدَّة كتاتيب بمثابة النَّجاح من صفٍّ إلى صف، وأَخيرًا في منتدى النَّشر، وإلى جانب مناهجها، كانت الدِّراسة الحوزيَّة التَّقليديَّة، وسرتُ فيها من السُّطوح، وحتَّى الخارج..

إلى جانب ذلكَ، كانتِ المجالسُ العلميَّة، وهي بحقٍّ خير مدارس، وكان أَحدها مجلس أُسرتنا الَّذي رعاه المرحوم الوالد طيلة ثلاثة عشر عامًا، في كلِّ يومٍ عصرًا، وفي كلِّ خميسٍ صباحًا، وهذا الأخير استمرَّ أكثر من ذلك بكثير..

بدأت علاقتي بالكتاب حين كتبتُ عن الصحابيّ الجليل ابن عبَّاس حبر الأمَّة، ولم أكن أملك كتابًا واحدًا يُسعفني في حاجتي، سوى كتاب شرح نهج البلاغة للمعتزليِّ، ومروج الذَّهب للمسعوديِّ، وبعض أجزاء البحار في مكتبة المرحوم السيِّد الوالد، فكان من الطبيعيِّ أن أسعى في طلب المصادر في المكتبات العامَّة..

ثالثًا: المقدِّمة في اللغة والاصطلاح

المُقَدِّمَةُ لُغَةً: هي الأوَّل من كلِّ شيءٍ، ومن هنا قالوا: مقدِّمة الجيش للطَّائفة الَّتي تسير أمامه، ومنها أُخذت مقدِّمة الكتاب، وكان موضعها في أوَّله، قال ابن فارس إنَّ: «القاف والدال والميم أصل صحيح يدلُّ على سبق»[1]، وقال الأزهريُّ: «مقدِّمة الجَيْش بِكَسْرِ الدَّال: الَّذين يتقدَّمونَ الجَيْش»[2]، وفي المغرب في ترتيب المعرب: «(ق د م): قَدَّمَ

(١) مقاييس اللغة (قدم): ٥/ ٦٥.

(٢) تهذيب اللغة (قدم): ٩/ ٥٧.

وَتَقَدَّمَ بِمَعْنَى، وَمِنْهُ مُقَدِّمَةُ الْجَيْشِ، وَمُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ بِالْكَسْرِ»[١].

المقدِّمة في الاصطلاح: لا تختلف المقدِّمة في دلالتها الاصطلاحيَّة عن المعنى المرتبط بالتَّقدم، فهي بداية الكتاب والمدخل إليه، كما هي بداية العلوم، فتعرَّف المقدِّمة بأنَّها «مقال يقدِّم به المؤلِّف أهمَّ المبادئ والمناهج التي سيقوم عليها مؤلَّفه فيما بعد»[٢]، والمقدَّمة بفتح الدَّال المشدَّدة على صيغة اسم المفعول، وبكسر الدال المشدَّدة على صيغة اسم الفاعل، ولا فرق بينهما.

وللمقدِّمة في التَّحقيق أهميَّة كبيرة، إذْ إنها تُلقي الضَّوء على مؤلِّفِ الكتاب، وموضوعه ومنهجه، والنُّسخ التي اعتمد عليها، فضلًا عن منهج التحقيق، وتعدُّ المقدِّمات من مكمِّلات التَّحقيق، وهي آخر ما يكتبه المحقِّق، وذلك بعد الفراغ من طبع النَّص؛ لأنَّه قد يضطر إلى أنْ يشير في مقدِّمته إلى صفحات من الكتاب، وهذا لا يتم إلَّا إذا كان الكتاب مطبوعًا.

ولأَهميَّة المقدِّمة، فقد حرَّر السَّيد مهدي الخرسان مقدِّمات لجملة من كتب التُّراث الإسلاميّ، تحقيقًا وتقديمًا، أو تقديمًا فقط، وقد قاربت الثَّلاثين، وقد جمعها باسم (مقدِّمات كتب تراثيَّة)، وأعرب عن المسار الذي انتهجه في ترتيب هذه المقدِّمات، بقوله: «إنَّ هذه المقدمات الَّتي بين يدي القارئ ليس ترتيبها حسب زمان صدورها، بل اتَّخذت مسارًا جديدًا في نظري كان نهجًا صوابًا، وذلك أَنِّي قدَّمتُ رسائل الطبِّ الثلاثِ؛ لشرف انتسابها، فالأولى باسم (طبّ النَّبيّ صلى الله عليه وآله)، والثَّانية باسم (طبّ الأَئمَّة عليهم السلام)، والثَّالثة باسم (طبّ الإمام الرِّضا عليه السلام)، وهي الرِّسالة الذَّهبيَّة اعتبارًا لشرفِ النِّسبة، مضافًا إلى تقدُّمها زمانًا، ثُمَّ رتَّبتُ الباقيات الصَّالحات حسب وفيات أَصحابها، فأوَّلها

(١) المغرب في ترتيب المعرب (ق د م): ٣٧٤.

(٢) عبقريَّة التأليف العربيّ، كمال عرفات نبهان: ١٧٣

مجموعة من مؤلَّفاتِ الشَّيخ الصَّدوق﵀ المتوفَّى سنة ٣٨١هـ، ورتَّبتها حسب سِنِيِّ صدورها، نظرًا لوجود الإحالة في بعضِها على البعض الآخر، ثمَّ يأتي من بعدها كتاب الاختصاص للشَّيخ المفيد﵀ المتوفَّى سنة ٤١٢هـ، وهكذا الأقدم فالأقدم»[1].

أمَّا مقدِّماته في موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ، التي اشتملتْ على كتب متنوِّعة، ذَكَر السَّيد الخرسان أنَّه رتَّب كتبها بحسب شرف الموضوع، وعلى النَّحو الآتي:

١. منتخب التبيان في تفسير القرآن.

٢. حاشية على الصحيفة السَّجاديَّة.

٣. أجوبة المسائل.

٤. السَّرائر الحاوي لتحرير الفتاوي.

رابعًا: تفسير منتخب التبيان

طُبع كتاب مختصر كتاب التِّبيان للشَّيخ الطُّوسيِّ بقم سنة ١٤٠٩هـ، باسم (المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان)، للفقيه الجليل الشيخ أبي عبد الله محمَّد بن أحمد بن إدريس الحِلِّيّ، من أعلام القرن السَّادس الهجريّ، تحقيق السَّيِّد مهدي الرَّجائيِّ، إشراف السَّيد محمود المرعشيِّ، من منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشيِّ النَّجفي، والكتاب المحقَّق في مجلَّدَين، يضمُّ المجلَّد الأوَّل، بعد المقدِّمة، من تفسير الآية ١٣٦ من سورة البقرة، وحتَّى الآية ٤٣ من سورة هود، في ٤١٦ صفحة مع الفهرست، ويضمُّ المجلَّد الثاني بقيَّة تفسير سورة هود، وحتَّى تفسير سورة الزلزلة، الآية ٨، في ٤١٦ صحيفة مع الفهرست.

(١) مقدِّمات كتب تراثيَّة: ١/ ١٠.

وأعاد السيِّد الخرسان تحقيقه؛ لـمَّا رأى أنَّ نسخته ممَّا تحتاج إلى إعادة تحقيق، فعزم واستحضر بعض النُّسخ الخطيَّة؛ لتقويم النَّص، وأعاد تحقيقه، وجعله مفتتَح موسوعة ابن إدريس[١].

ذَكَر السيِّد الخرسان أنَّ ابن إدريس كان معجبًا بكتاب التِّبيان إلى حدٍّ كبير، ممَّا جعله منشدًّا إليه، بحيثُ أسرَهُ ذلك؛ فأدَّى إلى اختصاره والتَّعليق منه في كتابٍ خاصٍّ، وهذا ممَّا يدلُّ على إعجابه من خلال عمله ذلك، ويذكر السَّيد الخرسان أنَّه لم يقفْ فيه على أيِّ مناقشةٍ له، أو إيرادٍ، أو إشكالٍ على ما فيه، حتَّى أنَّه رجع إليه في كتاب السَّرائر في موارد عديدة، مستندًا إليه، معتمدًا عليه في تقوية ما ذهب إليه، ولم يعترض عليه في شيءٍ، وليس مناقشًا، بل مستدلًّا به في نقده لبعض آراء الشَّيخ الطُّوسيِّ في بقيَّة كتبه الأُخرى، إذ كان يعدُّ التِّبيان آخر مصنَّفات الطوسيِّ، ويرى بلوغه فيه منتهى ما يمكن أن يميِّزه على باقي مؤلَّفاته من حيث الإحاطة العلميَّة، وكمال النُّضج العلميِّ، وأورد السَّيد الخرسان نماذج من الموارد التي استدلَّ بها ابن إدريس في كتابه السَّرائر، آخذًا لها من التِّبيان[٢].

وبدا لي أن تكون مقدِّمة السَّيد الخرسان التي قدَّمها لموسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ، ولاسيَّما مقدِّمته على تفسير منتخب التِّبيان، هي محلُّ البحث، ومقصد الدَّرس، واشتملت مقدِّمة السَّيد الخرسان على حديثٍ طيِّبٍ عن منهجه في تقويم النَّصِّ، وما بذله من جهودٍ مضنيةٍ في التَّثبت من عنوان الكتاب، ومن مصنَّفه، ومن صحَّة نسبة العنوان إلى مؤلِّفه، ووصف للنُّسخ الخطيَّة، والنُّسخ التي اعتمدها في التَّحقيق.. وغيرها.

(١) ينظر: مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ١٧٢.

المطلب الأوَّل

تحقيق عنوان الكتاب

مـن الخطـوات الأولى في التَّحقيق، هو تحقيـق عنوان الكتاب، إذْ لا بـدَّ من التأكُّد مـن عنوان الكتاب وضبطه، وهو ليس بالأمر اليسـير، وتكمـن صعوبة تحقيق العنوان في فقدان الورقة الأولى من المخطوط، أو بسـبب انطـماس العنوان، أو لداعٍ من دواعي التَّزييـف، أو لجهـل قـارئٍ ما وقعت إليه نسـخة مجـرَّدة مـن عنوانها، فأثبـت ما خاله عنوانها[1].

اشـتملت مقدِّمة السَّيد الخرسـان حديثًا طيِّبًا عن عمله في التَّثبُت من عنوان كتاب (تفسـير منتخب التِّبيان) لابن إدريس الحِلِّيّ، الذي حقَّقه ضمن موسـوعة ابن إدريس، وقد سلك السَّيد الخرسان وسائل متعدِّدة للتَّثبت من اسم الكتاب، وعلى رأسها دراسة متن الكتاب، ودراسـة مؤلَّفات ابن إدريس، ومراجعة النُّسخ الخطيَّة المعتمدة، والنُّسخ الثَّانويَّة.

ذَكَر السَّـيد الخرسـان أَنَّ الكتاب لم يصل كاملًا من أَوَّله، فلا يمكن الجزم بالاسم الصَّحيـح له، لذا تعدَّدت أسـماؤه، فقد سُـمِّي بـ(التَّعليق)، أو (التَّعليقـات)، وقد أَفاد السَّـيد الخرسـان من معرفة الاسـم الصَّحيـح للكتاب الذي سـمَّاه به مؤلِّفـه، فيما كتبه النَّاسـخ في أوَّل كلِّ جزء وآخره، وهو مأخوذ ممَّا ذكـرَه المؤلِّف في بدايات الأجزاء الَّتي

(١) ينظر: تحقيق النصوص ونشرها، عبد السلام هارون: ٥٣.

وصلت سالمة، وكذلكَ في نهاياتها[١].

وذَكَر السيِّد الخرسان أَسماء الكتاب الأخرى، معلِّلًا سبب التَّسمية، مثل (مختصر التِّبيان)، وهو مستوحى من موضوعه، و(منتخب التِّبيان في تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التِّبيان)، وهو مستوحى من موضوعه أيضًا، وإنْ ذَكَر أنَّه جاء في آخر الكتاب على ما حُكي عن خطِّ المصنِّف.

واستعان السَّيد الخرسان، لترجيح الصَّحيح من العنوان، أو القريب منه، بكتب التَّراجم والفهرسة، وفي مقدِّمتها كتاب الذَّريعة إلى تصانيف الشِّيعة، للشَّيخ أغا بزرك الطَّهرانيّ، مشيرًا أنَّه بالرجوع إِليه في المقام، نجد خلاصة ما في مصادر التَّراجم، وهو يُغنِي عن تجشُّم البحث فيها، ويعني الاستغناء عن غيره.

ومن أجل ذلك، ذكر السيِّد الخرسان المواضع التي أَورد فيها صاحب الذَّريعة اسم الكتاب[٢]:

أوَّلها: قوله: (التِّبيان في تفسير القرآن) للشَّيخ محمَّد بن الحسن الطُّوسيِّ.. الحاشية عليه للشَّيخ فخر الدِّين أبي عبد الله محمَّد بن منصور بن أحمد بن إدريس بن الحسين ابن القاسم بن عيسى العجليِّ، الشهير بابن إدريس، ثُمَّ قالَ: قالَ الشَّيخ الحرُّ العامليُّ في ترجمته «وله كتاب التَّعليقات، وهو حواشٍ وايراداتٍ على التِّبيان للشَّيخ الطُّوسيِّ، شاهدته بخطِّه في فارس».. وكلامه صريح في أنَّه حواشٍ وايراداتٍ، فهو غير (مختصر البيان) لابن إدريس، الموجودة نسخته في (م).

ثانيها: أَورده باسم (التَّعليقات) حواشي وايرادات على تفسير التِّبيان لشيخ الطائفة.

(١) ينظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٦/ ٣١، ومقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٢٧٠-٢٧٣.

(٢) ينظر: مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١٧٧.

ثالثها: قال (مختصر التِّبيان) للشَّـيخ الفقيه أبي جعفـر محمَّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحِلِّيّ، صاحب السَّرائر، المتوفَّى سنة ٥٩٨هـ.

رابعها: قال: (المنتخب من تفسـير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان)، وبهذا الاسم طُبِع الكتاب لأوَّل مرَّة في قم المقدَّسة.

وأورد السَّيد الخرسان قول الشَّهيد الثَّاني فيما حكاه أغا بزرك الطَّهرانيُّ، بأنَّ مختصر التِّبيـان غـير كتابه التَّعليقات الـذي هو حواشٍ وايـراداتٍ عليه، بينما قال الشَّـيخ الحرُّ العامـليُّ في (أمل الآمـل) في ترجمة ابن إدريـس: ومن مؤلَّفاته السَّرائـر الحاوي لتحرير الفتاوي، وله أيضًا كتاب التَّعليقات، كبير، وهو حواشٍ وايراداتٍ على التِّبيان لشـيخنا الطُّـوسيِّ، شـاهدته بخطِّه بفـارس، ومثل ذلك ذَكَـره الأفنديّ في ريـاض العلماء، فيما وصـف التَّعليقات بأنَّه كتاب كبير، وهو حـواشٍ وايراداتٍ على التِّبيان، وهذا الوصف لا ينطبق تمامًا على ما وصل إلينا وبأيدينا، إذْ ليس فيه أيّ إيرادٍ على التِّبيان.

ممَّا سـبق نتبيَّن أنَّ السَّيد الخرسـان تحقَّق من عنوان الكتاب؛ بسـبب فقدان الورقة الأولى مـن المخطـوط، قائلًا: الكتاب الذي رأيناه، فيما يبـدو لي فعلًا، هو كتاب واحد، وهو مختصر التِّبيان، وهو عين ما وصل إلينا، وهو عين ما طُبِع في (قم) باسم المنتخب.. وتبقى الحواشي التي أُشـير إليها بأنَّها إيرادات على التِّبيان، لم تصل إلينا، وما وصل إلينا من الحواشي فليس فيها أيُّ إيراد على التِّبيان، بل كلُّ ما فيها هو عين ما في مختصر التِّبيان بصـورة أخـصر، وإنَّ الحقيقـة التي لا مراء عليها في تعيين الاسـم بما سـمَّاه به مؤلِّفه في بدايـات الأجـزاء ونهاياتها، وهـو (التَّعليق من كتاب التِّبيان في تفسـير القـرآن)، وكلُّ مـا ذُكر غير ذلك، فهو مسـتوحى من موضوع الكتاب، ولا مشـاحَّة في تعدُّد الأسـماء لمسمًّى واحد؛ لتعدُّد الاعتبار[1].

(١) ينظر: مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٢٧٣-٢٧٤.

المطلبُ الثَّاني

تحقيقُ اسمِ المُؤلِّف وأسرتِه

بذَلَ السيِّد محمَّد مهدي الخرسان جهدًا كبيرًا في ترجمته للمُؤلِّف (ابن إدريس)؛ فذَكَر نشأته وحياته وشيوخه وتلاميذه ومؤلَّفاته، وفي ضوء وقوفي على المقدِّمة التي كتبها لتفسير منتخب التبيان المطبوع ضمن موسوعة ابن إدريس الحِلِّيّ، وجدت أنَّه تمشَّى مع منهج التحقيق الأَمثل، فالتثبُّت من اسم المُؤلِّف، وصحَّة نسبته، كان حاضرًا في عمله.

ففي مقدِّمة كتاب منتخب التِّبيان لابن إدريس الحِلِّيّ، نلمح التَّوثيق العلميّ لاسم ابن إدريس ونسبه، قال: «لم تختلف المصادر في أنَّ اسمه محمَّد، ولكنَّها اختلفت في نسبِهِ، ففي بعضها محمَّد بن أحمد بن إدريس، وفي بعضها نُسِب إلى جدِّه إدريس، حيث اشتهر بذلك، والنِّسبة إلى الجدِّ الأعلى أو الأدنى معروفة كثيرًا، وقد تخيَّل بعض الباحثين المتأخِّرين التعدُّد، فذكر في موسوعته: أوَّلًا: محمَّد بن أحمد بن إدريس، وذكر ثانيًا: محمَّد ابن إدريس بن أحمد بن إدريس، وهو وهم، وقد تزيد في النسب الثاني، كما لا يخفى. وذُكِر في مصدرٍ ثالثٍ: أنَّه محمَّد بن منصور بن أحمد بن إدريس بن الحسين بن القاسم ابن عيسى العجليّ»[1]، ورجَّح السَّيد الخرسان أنَّ هذه الصورة مأخوذة من صورة خطِّ الشَّيخ المجلسيّ، صاحب بحار الأنوار، التي جاء فيها: «وجدت صحيفة تشهد القرائن

(١) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١٩.

الجليلة بأنَّها خطّه قدَّس الله روحَه، وكتب في آخرها: فرغ من كتابته في شهر رجب من سنة خمسين وسبعمائة؟ محمَّد بن منصور بن أحمد بن إدريس العجليّ، وقد انمحى البياض»[1].

وقد أفاد السَّيد الخرسان في التَّثبت من اسم المؤلِّف، ممَّا صرح به النَّاسخ بأنَّ الكتاب لابن إدريس، إذْ قال الناسخ في ختام التَّعليق من الجزء الرابع: «تمَّ التَّعليق من الجزء الرَّابع مِن كتاب التِّبيان ممَّا جمعه الفقيه محمَّد ابن إدريس»[2].

أمَّا في تبيان نسب ابن إدريس وأسرته، نلمح التوثيق العلميّ في ضوء الموارد التي أفاد منها، إذْ إنَّ نسبته من مشتبه النِّسبة، قال السَّيد الخرسان: «وقد ضبطها السَّمعانيّ في الأنساب[3]، والحازميّ[4]، وابن خلِّكان[5]، فقالوا: العِجْليّ بكسر العين، وسكون الجيم، بعدها لام، ولا يصحُّ أنْ يُقال: العَجَليّ بفتح العين، وفتح الجيم، فإنَّها نسبة إلى العَجَلة، وهو المنجون، أي الخشبة التي تُدَار على الثَّور أو الفرس، هكذا قاله السَّمعانيّ، وذكر أنَّها نسبة أبي سعد عثمان بن عليّ بن شراف العَجَليّ المتوفَّى سنة ٥٢٦هـ، وقال: ولعلَّ واحدًا من أجداده، كان يعمله، أي المنجون، أمَّا عجِل المنسوب إليه المصنِّف، فهو: عجل بن لجيم بن صعب بن عليّ بن بكر بن وائل»[6].

(١) بحار الأنوار: ١٠٤/ ٢٤٢، وطبقات أعلام الشيعة (القرن السادس): ٢٩٠، ومقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١٩.
(٢) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٢٤١.
(٣) الأنساب، السمعانيّ: ٩/ ٢٣٨.
(٤) عجالة المبتدئ: ٩١.
(٥) وفيات الأعيان: ٣/ ٣٠.
(٦) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٢٤.

وقد أفاد السَّيد الخرسان من مصادر كثيرة في ترجمة ابن إدريس، منها: الصَّواعق المحرقة لابن حجر الهيتميّ (ت٩٧٤هـ)، وتكملة الرِّجال لعبد النبيّ الكاظميّ (ت١٢٥٦هـ)، ونور الأبصار في مناقب آل بيت النَّبيّ المختار صلى الله عليه وآله (القرن الثالث عشر الهجريّ)، والوافي بالوفيات لصلاح الدين الصَّفديّ (ت١٣٦٣هـ)، وطبقات أعلام الشِّيعة لآغا بزرك الطهرانيّ (ت١٣٨٩هـ)، ومعجم المؤلِّفين لكحالة (ت١٤٠٧هـ).

المطلب الثالث

تقويمُ النَّصِّ

ضبط النُّصوص من الأمور التي ينبغي على المحقِّق أن يقوم بها في أثناء تحقيقه لأيِّ كتاب، فإعجام الحروف بالنقط، وتشكيل الكلمات بالشكل الصحيح، من أهمِّ أعمال المحقِّق، إذ إنَّ تحقيق المتن، هو أداؤه صادقًا كما وضعه مؤلِّفه كمًّا وكيفًا بقدر الإمكان، دون التَّدخُّل في النَّصِّ من أجل التَّحسين والتَّزيين، فإن وُجِد خطأً في النُّصوص فعليه أن ينبِّه عليه في الحاشية، ويبيِّن وجه الصَّواب فيه، وبذلكَ يحقِّق الأمانة، ويؤدِّي واجب العلم(١).

ذَكَر السَّيد الخرسان في مقدِّمة تحقيقه لتفسير منتخب التِّبيان، أنَّه اعتمد على أربع نسخ خطيَّة لتقويم النَّصِّ، مع الرُّجوع إلى تفسير التِّبيان، الَّذي هو أصل الكتاب، وأمَّا منهجيَّته في التَّقويم، فقد سلك منهجًا وسطًا، كما يقول هو، ولم يُرهِق القارئ بكثرة الحواشي لبيان تفاوت النُّسخ في بعض الألفاظ من سهو النُّسَّاخ، وبدلًا من ذلك التزم السَّيد الخرسان بالإشارة إلى موارد تعليق المصنِّف من التبيان، بتعيين الجزء والصفحة، وذكر منهجيَّة ابن إدريس رحمه الله بأنَّ جُلَّ أخذه هو المعنى واللغة، وأمَّا باقي حقول المعرفة التي ذكرها الشيخ الطوسيّ، فمرَّ بها لُمامًا، ولم يعرها اهتمامًا، ولم يتعرَّض للإعراب والقراءة، وربَّما ذكر شأن النُّزول وبعض الأحاديث ذكرًا عابرًا، فذكر السَّيد الخرسان

(١) ينظر: تحقيق النصوص ونشرها، عبدالسلام هارون: ٥٣.

مصادرهـا، وكذلك الشَّـواهد الشَّـعريَّة، فما كان منسـوبًا أرجعه السـيِّد الخرسـان إلى مصادره، وما لم يكن كذلك عيَّن قائلهُ[١].

ولسـدِّ موارد الخلل ممَّا ضاع من أصل كتاب منتخب تفسـير التِّبيان، عمل السَّـيد الخرسـان على (إكمال النقصان من تفسـير منتخب التِّبيان) بأخذه من كتاب التِّبيان على النَّهج الذي ارتضاه ابن إدريس، وفي هذا سدُّ الفراغ، كما يقول السِّيد الخرسان، من دون تكلُّف في القول، قال في مقدِّمة تحقيق منتخب التبيان: «(إكمال النقصان) الذي هو جهد المقلِّ، ولم ابتعد فيه عن نهج ابن إدريس في اختيار المعنى واللغة، وأحيانًا شـأن النُّزول، مستلًّا ذلكَ من التِّبيان باختصار، ولم أجد سبيلًا أجدى من ذلك في سدِّ موارد الخلل ممَّا ضاع من أصل الكتاب، وأهمُّ تلك الموارد ما ضاع من أوَّله ممَّا فات من مقدِّمة الكتاب، وتفسير الفاتحة إلى الآية ١٠٨ من سورة البقرة، وهذا ما جعلته ملحقًا له بمثابة جزء من الكتاب، أمَّا الموارد الأخرى، فهي في داخل الكتاب، فقد أكملت نقصانها، وأشرت إلى ذلك في الهوامش»[٢].

وتضمَّنت مقدِّمة تفسـير منتخب التِّبيان ترجمة وافية بنحو سـبعٍ وسـتِّين صحيفة، عمل فيها السَّـيد الخرسـان جاهدًا على ضبط الأعلام الواردة في هذا الكتاب، وذَكَر أنَّ مـن الخير معرفة الرجال والتعريف بهم تعريفًا يُغني المطالع عن مراجعة المصادر، وذَكَر في نهايـة الترجمة مأخذها، وبلغ عددهم سـبعة وثمانين رجلًا، مرتِّبًا أسـماءهم بحسـب الحروف الهجائيَّة؛ تيسيرًا للقارئ حين يطلب معرفة عالمٍ منهم[٣].

أمَّا الآيات القرآنيَة الواردة في الكتاب، فإنَّ النهج الأمثل في تخريجها يقتضي إصلاح

(١) ينظر: مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٢٧٤.
(٢) المصدر نفسه: ٢٧٤.
(٣) المصدر نفسه: ٢٧٧ وما بعدها.

مـا قـد وقع فيه المؤلِّف أو النَّاسـخ من خطأٍ في أثناء ذِكره آيات مـن الذِّكر الحكيم، وإنَّ النَّهج الأمثل هو إصلاحها في المتن، وذِكر الخلل أو الخطأ في الهامش، وقد سـار السَّـيد الخرسان على هذا النَّهج في تخريجه لآيات القرآن الكريم.

وأشـار السَّـيد الخرسـان في مقدِّمته إلى أنَّ منهجيَّة ابن إدريس في ذِكـر الآية المراد تفسـيرها، فيها ملاحظات، إذْ إنَّه يذكر جزءًا منها، ثمَّ يقول: (الآية)، وهذا يعني أنَّ لها بقيَّة لم يذكرها، وأنَّ هذا الاختصار يسـبِّب عناءً للقارئ، إذْ هو يجد تفسـير كلمة لم ترد فيـما ذكـره المصنِّف من الآية، وإنَّما هي في بقيَّة الآية التي لم يذكرها، فعليه أن يسـتحضر نسـخة من القرآن الكريم عنده، ليراجع تتمَّة الآية؛ ليتمَّ له فهم المراد، وهذا لا يخلو من معاناة، كما لا يخلو من مؤاخذة المؤلِّف على منهجيَّته، وقد عالجها السَّـيد الخرسان بِذِكر تتمَّة الآيات تمامًا، وجعلها بين قوسَين معقوفين.

ومـن أمثلـة ذلـك: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ ﴾.. إلى قولِـهِ: ﴿لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ الآية.

قال السَّـيد الخرسـان: «فذكر ما عنده في تفسـيرها، إلى آخر ما ذكره من الآية، ثمَّ قال: وقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡ ﴾، واستمرَّ في تفسيرها، وهذه الفقرة هي جزء من الآية السَّابقة، لكنَّه لم يذكرها بنصِّها، فهذا يوجِب إرباكًا للقارئ، إذْ يتخيَّل في المقام سقطًا، وهو ليس كذلكَ، بل هو نتيجة اختصار المؤلِّف المخلِّ، لذلك عالجتُ الموضوع بما يرفع إصر المؤاخذة، ورفع المعاناة معًا، بذكر تتمَّة الآيات تمامًا، وجعلها بين قوسـين معقوفين؛ تمييزًا لها عمَّا ذكره المؤلِّف رحمه الله»[1].

(١) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٢٧٥.

المطلبُ الرابعُ

العنايةُ بآثارِ ابن إدريس وشيوخهِ وتلامذتهِ

ظهر لنا في ظل مقدِّمة السيِّد الخرسان لموسوعة ابن إدريس عنايته في ذِكر آثار ابن إدريس، إذْ نلحظ البيان التَّفصيليّ بعرض أسمائها، وإصدار الحكم على الكتاب من جهة كونه مطبوعًا أو مخطوطًا، والتعريف بها، قال: «إنَّ مصنَّفات ابن إدريس لم تسلم جميعها من عوادي الزمن، وما سلم منها فلم أطَّلع عليه جميعًا؛ لذلك فلا يسعني في هذا المقام تقييم تلك الآثار، بل سأكتفي بعرض أسمائها، والتعريف بها ما وسعني ذلك»[١].

ذكر السيِّد الخرسان (١٤) أربعة عشر كتابًا لابن إدريس[٢]:

١. منتخب التِّبيان في تفسير القرآن وتفسير التِّبيان، هو تأليف الشَّيخ الطوسيّ رحمه الله، وربَّما عبَّر عن المختصر بالتَّعليقات، وقيل بتغايرهما، صرَّح بذلك الشَّهيد في إجازته الكبيرة[٣].

٢. حاشيته على الصحيفة السَّجاديَّة.

٣. رسالة في الماء المستعمل.

٤. مسألة في موارد وجوب الغسل.

(١) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٦٦.

(٢) المصدر نفسه: ٦٦.

(٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٢٠/ ١٨٤.

٥. مسألة طويلة في مَن كان قائمًا في الماء وتوضَّأ ثمَّ أخرج رجليه من الماء، ومسح عليها.

٦. رسالة في مواضع السجود.

٧. رسالة المضايقة في القضاء، سمَّاها (خلاصة الاستدلال على مَن منع من صحَّة المضايقة بالاعتلال).

٨. مسألة في وطء مَن كانت دون التِّسع.

٩. أجوبة المسائل، ذكرها إسماعيل باشا في كتابه إيضاح المكنون[1].

١٠. تعليقات على كتاب يحيى بن الحسن العقيقيِّ في النَّسب.

١١. مذكرات وفوائد بخطِّه، نقل بعضها عزُّ الدِّين ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة.

١٢. مسألة في الكرِّ من الماء.

١٣. رسالة في معنى الناصب.

١٤. كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي.

أمَّا ما يتعلَّق بتوثيق أسماء شيوخه، فممَّا لا شكَّ فيه أنَّ لابن إدريس شيوخًا تلقَّى منهم العلم، ابتداءً من تعلُّم القراءة والكتابة، ومرورًا ببقيَّة مراحل التَّحصيل، حتَّى المشارفة على النِّهاية، وقد تمكَّن السيِّد الخرسان من معرفة بعض شيوخه في الرِّواية والدِّراية، في ضوء فحص جملة من الإجازات الروائيَّة التي تتضمَّن غالبًا حقَّ رواية مصنَّفات ومرويَّات الشيخ لتلميذه، وبلغ عددهم (٨) ثمانية شيوخ، هم: هبة الله بن

(١) يُنظر: إيضاح المكنون: ١/ ٢٧-٢٨.

حامد بن أحمد بن أيُّوب بن عليّ بن أيُّوب الحِلِّيّ، الإمام الفقيه اللغويّ الشهير بعميد الرؤساء المتوفَّى سنة ٦٠٩هـ، والسَّيد أبو المكارم حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبيّ المتوفَّى سنة ٥٨٥هـ، والشَّيخ الفقيه عبد الله بن جعفر الدوريستيّ، والشَّيخ الفقيه أبو عبد الله الحسين بن هبة الله بن الحسين بن رطبة السُّوراويّ[١]، والسَّيد الأجل عزّ الدين شرفشاه ابن محمَّد الحسينيّ الأفطسي، والسَّيد الشريف أبو الحسن عليّ بن إبراهيم العريضيّ العلويّ، والشيخ نصير الدين راشد بن ابراهيم بن إسحاق بن إبراهيم البحرانيّ الفقيه، والشيخ الفقيه عربيّ بن مسافر العباديّ الحِلِّيّ، وثمَّة آخرون عدَّهم السَّيد الخرسان من شيوخه، إذْ أفاد منهم ابن إدريس، ولو فائدة قليلة، مثل أبي الحسن عليّ بن عبد الرحيم السلميّ البغداديّ، المعروف بابن العصَّار، ترجم له الذهبيّ في سير أعلام النُّبلاء[٢].

وأمَّا ما يتعلَّق بتوثيق أسماء تلاميذه، فقد أفاد السيِّد الخرسان من إجازات العلماء بمعرفتهم، وبعد الرجوع إلى هذه الإجازات والاستعانة بها وفحصها، ذَكَر في مقدِّمته النافعة الدقيقة تعريف بتلاميذه، والمجازين منه بالتفصيل، إذ بلغ عددهم(١١) أحد عشر تلميذًا ومجازًا[٣].

(١) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٥٢-٦٢.

(٢) ينظر: سير أعلام النبلاء: ١٥/ ٢٦٦، مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٥٨.

(٣) ينظر: مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٦٥-٦٦.

المطلب الخامس

النَّقد العلميّ المنهجيّ

يتجلَّى النقد العلميّ للسيِّد الخرسان في كتابة مقدِّمته لتفسير منتخب التِّبيان لابن إدريس الحِلِّيِّ بالآتي:

أوَّلًا: التَّعقيب على العلماء

من النَّظرات النقديَّة الموضوعيَّة التي مارسها السَّيد الخرسان في مقدِّمته، هو نقده للمؤرِّخين؛ بسبب غياب الموضوعيَّة في الأحكام، ومن ذلك نقله المزاعم الغريبة الذي قال فيها حاجي خليفة المعروف بـ(كاتب جلبي)، منها قوله: «والكتب المؤلَّفة على مذهب الإماميَّة، الَّذين ينتسبون إلى مذهب ابن إدريس الشَّافعيّ رحمه الله كثيرة، منها شرائع الإسلام وحاشيته، والبيان، والذكرى، والقواعد، والنهاية»[1].

وعقَّب السَّيد الخرسان على حاجي خليفة بأنَّه أغفل ذِكر محمَّد بن إدريس العجليِّ الحِلِّيِّ، وأغفلَ ذِكر مؤلَّفه السَّرائر[2].

ونقل السَّيد الخرسان ما ذكرَه حاجي خليفة في موضع آخر أنَّه من أقوالهم الباطلة - يقصد الإماميَّة- عدم وجوب الوضوء للصلاة المندوبة، وذكر جملة أحكام جاء فيها

(١) كشف الظنون: ٢/ ١٢٨٢.

(٢) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٢٢.

استحباب غسل يوم الغدير، وهو العاشر من ذي الحجَّة[١].

قال السَّـيد الخرسـان: «إلى آخر ما شـنَّع به ممَّا يكفي ردَّه، أنَّ أوَّل ما ذكره من عدم وجـوب الوضوء للصلاة المندوبة، هو محض افتراء، وتكذِّبـه كتبهم الحديثيَّة والفقهيَّة، وهي منتشرة، والتي تشـترط الطَّهارة في الصَّلاة، حتَّى اشتُهِر عندهم حديث (لا صلاة إلَّا بطهور)، فكيف ينسب إليهم ممَّا هُم براء منه، مضافًا إلى جهله بالتَّاريخ، حيث زعمَ أنَّ يوم الغدير هو العاشر من ذي الحجَّة، ولا أحسـب أنَّ مسـلمًا يجهل أنَّ ذلك كان يوم الثامن عشر من ذي الحجَّة»[٢].

من ذلـك تعقيبه على ما ذهب إليه الشَّـيخ الحرُّ العامليُّ المتـوفَّى ١١٠٤هـ، في كتابه أمل الآمل[٣]، من أنَّ أمَّ الشـيخ ابن إدريس هي بنت الشَّـيخ الطـوسيِّ المتوفَّ ٤٦٠هـ، قال السَّـيد الخرسـان: «وعـلى هذا النَّغـم كثر الإيقاع عنـد المتأخِّرين، فبنـى على ذلك الشَّـيخ يوسـف البحرانيّ المتوفَّى سـنة ١١٨٦هـ، في لؤلؤة البحريـن[٤]، وأكّدها بقوله: أقول ويؤيِّده تصريح السـيِّد رضيِّ الدين، ابن طاووس، عند ذِكر الشَّيخ الطوسيّ بلفظ جـدِّي، وكذا عند ذكر الشَّـيخ ورَّام بلفظ جدِّي، وهو كثـير في كلامه، كما لا يخفى على من وقف عليه.. ووجه الغرابة أنَّه جعل الشَّـيخ الطوسيّ جدُّ ابن إدريس لأمِّه، وأمُّ أمِّه بنت المسـعود، ومعنى ذلك أن تكون بنت المسـعود زوجة الشَّيخ الطوسيّ، ومعلوم أنَّ وفاة الشَّيخ الطوسيّ كانت سنة ٤٦٠هـ، والمسعود ورَّام متأخِّرٌ عن زمان الطوسيّ، حتَّى أنَّ منتجب الدين ابن بابويه، من القرن السـادس، شـاهده بالحِلَّة، وقال عنه: عالم فقيه صالح، شـاهدته بحِلَّة، ووافق الخُبرُ الخبرَ، قرأ على شـيخنا الإمام سـديد الدِّين محمود

(١) كشف الظنون: ٢/ ١٢٨٦.

(٢) مقدِّمة تفسير التبيان: ٢٣.

(٣) ينظر: أمل الآمل: ٢/ ٢٤٣.

(٤) لؤلؤة البحرين: ٢٣٧.

الحمـصيّ بحِلَّة.. فكيف يُعقل أنْ تكون ابنة مسـعود ورَّام، وهي أُمُّ أُمِّ ابن إدريس، هي زوجة الشَّيخ الطُّوسيّ المتوفَّى سنة ٤٦٠هـ، فلاحِظ»[1].

ثانيًا: نقد محقِّق الطَّبعة الأولى

طُبع كتاب مختصر كتاب التِّبيان للشَّيخ الطوسيِّ بقم سنة ١٤٠٩هـ، باسم (المنتخب مـن تفسـير القرآن والنكت المسـتخرجة من كتاب التِّبيـان)، للفقيه الجليل الشَّـيخ أبو – كذا– عبد الله محمَّد بن أحمد بن إدريس الحِلِّيّ، من أعلام القرن السَّادس، تحقيق: السَّيد مهدي الرَّجائيّ، إشراف: السَّـيد محمود المرعشيّ، من منشـورات مكتبة آية الله العظمى المرعـشيّ النَّجفيّ، والكتاب المحقَّـق في مجلَّدين، يضمُّ المجلَّـد الأَوَّل، بعد المقدِّمة، من تفسـير الآية ١٣٦ من سـورة البقرة، وحتَّى الآية ٤٣ من سـورة هود، في ٤١٦ صفحة مع الفهرست، ويضمُّ المجلَّد الثَّاني بقيَّة تفسير سورة هود، وحتَّى تفسير سورة الزلزلة، الآية ٨، في ٤١٦ صحيفة مع الفهرست.

وقف السَّـيد الخرسـان عند هـذه الطَّبعة وقفـة المتأمِّـل النَّاقد السَّـاعي إلى ضبط الحقائـق، وتحرير المسـائل، وتقويم الأنظـار، ونلمح النظر النقديّ عليهـا من العنوان، إذْ ارتـأى أن يسـمِّيه بـ(كتاب التَّعليق مـن التِّبيان)، تبعًا لمصنِّفه ابـن إدريس، كما يقول السَّـيد الخرسـان، وبدايات ونهايات أجزائهِ، والـذي هو مختصر كتاب التِّبيان للشَّـيخ الطُّوسيّ.

ومن الممارسـات النَّقديَّة التي مارسـها السيِّد الخرسـان لهذه الطبعة المحقَّقة قوله: «ومن دواعي الأسـف الشَّـديد فـوات بعض الهنـات، حتَّى كانت هي القـذاة في عين الكـمال، فشـوَّهت نضرة جدَّته، وغمرت بكثرتها محاسـن نسـخته.. ولكن ممَّا لا يسـع

(١) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٢٧-٢٨.

المحقِّق جهله، وقوع السَّهو في بعض الآيات والسور، وهذا ما لا يغتفر، وكيف يغتفر ما يقرب من أربعين آية في الجزأين، ولم تطرفها تصحيحًا طرفة عين، ودع عنك ما زاد على ٨٠٠ موردًا من الكلمات التي وجب تصحيحها.. وما أدري كيف نعذر من كتب بعد اسم الكتاب (للفقيه الشَّيخ الجليل أبو- كذا- عبد الله مع أنَّ الصَّواب (أبي عبد الله)، ولذا كتبت كذا تنبيهًا على الخطأ، وهكذا في كلِّ مكان فيه خطأ، أعقبه بكلمة كذا»[١].

ومن النَّظر النَّقديّ الذي وقفنا عليه في مقدِّمته، هو نقده لمحقِّق الطَّبعة الأولى، والمشرف على كتاب منتخب تفسير التِّبيان، قائلًا: «كان الواجب عليكما الاستعانة بمَن هو أخبر بشأن التَّحقيق وإحياء الآثار، ولستُ متجنِّيًا عليكما بعد أن يكون زاغ البصر منكما عمَّا يقرب من أربعين آية قرآنيَّة وقع فيها الغلط، ولم ينبَّه عليها في جدول تصويب.. وكذلك لا تُعذَران في وقوع أغلاط مطبعيَّة بشكل مفرط، حتَّى جاوزت الثَّمانمئة موردٍ، وربَّما فاتني غيرها، وهذا رقمٌ جاز حدَّ التصوُّر والتَّقدير، فلا مجال لغضِّ النظر والتحذير»[٢].

ونلمح النَّظر النَّقديّ الذي مارسه السَّيد الخرسان في مقدِّمته أيضًا على ما ذكره محقِّق الطَّبعة الأولى في حياة المؤلِّف، في آخر (اسمه ونسبه): ذكر المحقِّق أنَّ لقبه كما في أكثر التَّراجم، هو أبو عبد الله، قال السيِّد الخرسان: «وهذا غير صحيح استعمالًا، فإنَّ أبا عبد الله كنية، وليست لقبًا، فإنَّ معنى اللقب في اللغة: النَّبز، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾[٣]، والألقاب ثلاثة أنواع: لقب تشريف، كشيبة الحمد، ولقب

(١) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان ١٨٠-١٨١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) سورة الحجرات، الآية: ١١.

تعريف كالسَّجَّاد، ولقب تسخيف، كأنف الناقة، والنهي الوارد في الكتاب المجيد عن نحو النَّوع الثَّالث، أمَّا (أبو عبد الله) فهذا من قسم الكنى التي ذكرها النُّحاة، فقالوا: الكنية الاسم الذي يصدَّر بأب أو بابن أو بام أو ببنت، إذن هو يعلَّق على الشخص للتعظيم، أو علامة عليه مصدرًا بما ذكرناه. فأين هذا من اللقب؟.. قال ابن النَّاظم في شرحه[1]: العَلَم إن كان مضافًا مصدَّرًا بأب أو أم، سمِّي كنية، كأبي بكر، وأمُّ كلثوم، وإن لم يكن كذلك، فإن أشعر برِفعَة المسمَّى كزين العابدين، أو ضِعَتِه، سمِّي لقبًا، كبطَّة وقفة، وأنف الناقة»[2].

ومن النظر النقديّ عند السيِّد، تصويبه ما ورد بمقدِّمة الطبعة الأولى (الإطراء عليه)، قال السَّيد الخرسان: «وهذا استعمال غير صحيح، فإنَّ الإطراء هو المدح بأَبلغ ما عنده، فيُقال: أطراه إطراءً، وهو فعل متعدٍّ بنفسه، ولا يحتاج إلى التعدية بـ(على)، وثمَّة خطأ آخر غير ما في العنوان، فقد ذكر: «وقال المحقِّق الكركيّ في إجازته للشَّيخ حسين العامليّ، المطبوع في البحار، والصَّواب (المطبوعة)، وتكرَّر الخطأ ثانيةً في نفس الصَّفحة في إجازته لميرزا إبراهيم المطبوع في البحار»[3].

وتتجلَّى الأحكام النقديَّة الوازنة من السَّيد الخرسان في ضوء مؤاخذاته على التَّحقيق الذي سبقه لتفسير منتخب التِّبيان، منها: أنَّ الآيات المفسَّرة غير مُعرَبة إعرابًا قرآنيًّا، وهو أمرٌ لا يمكن التَّسامح فيه، بعد أن كان الكتاب في تفسير القرآن، والآيات الواردة فيه هي من القرآن، فذكرَها المحقِّق من دون إعراب، وهو ممَّا يُعاب عليه، فضلًا عن عدم التزامه بكتابة الآيات كما هي مكتوبة في المصحف الشَّريف، ومن المعلوم أنَّ

(١) ينظر: شرح ابن الناظم: ٤٨.
(٢) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١٨١-١٨٢.
(٣) المصدر نفسه: ١١٨٢.

كتابة المصحف، كما يُقال، توقيفيَّة، لا يجوز أن يتعدَّاها من كتب الآيات التي فيها تفاوت في شكل الكتابة[١]، واستطرد السَّيد الخرسان، ونقل عن السَّيوطي القواعد السِّت في أمر رسم المصحف، وهي: الحذف، والزِّيادة، والهمز، والبدل، والوصل، والفصل، وما فيه قراءتان، فكُتِبَ على إحداهما[٢].

ثمَّ ذكر السَّيد الخرسان الأخطاء الأخرى التي وردتْ في التَّحقيق، وعمل لها إحصاءً في جدول زاد العدد فيه على الثَّمان مئة موردٍ، مع الإغضاء، بحسب قول السَّيد الخرسان، عن وضع الهمزة في غير موضعها في إنَّ، وأنَّ، ونحو كتابة المقصور بدل الممدود وبالعكس، وكتابة الوطء بالوطيء، وكذا مشتقَّات الفعل منه، وكتابة امرء القيس (كذا) في جميع ما ورد من أنَّه اسم مركَّب، فيكتب (امرء) حسب وروده في إعرابه، ففي الرفع (امرؤ)، وفي النَّصب (امرء)، وفي الخفض (امرئ)، وهذا لم يُلَاحظ في الكتاب[٣].

واشتمل نقده للتَّحقيق السَّابق بما تسامح فيه المحقِّق بتبديل (القرظي) بالظَّاء المعجمة بـ(القرطي)، و(ابن جريج) بالجيم المعجمة بـ(ابن جريح) بالحاء المهملة في جميع الموارد، والتَّسامح بضبط الأَسماء وصيغ التَّذكير والتَّأنيث واستبدالِ إحداهما بالأخرى[٤].

ثالثًا. نقدُ النَّاسخِ

في ظلِّ معاينةِ مقدِّمة السَّيد الخرسان لتفسير منتخب التبيان، وجدنا العناية الدقيقة

(١) مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١٨٨-١٨٩.
(٢) ينظر: مناهل العرفان في علوم القرآن: ١/ ٣٦٩، ومقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١٨٨-١٨٩.
(٣) ينظر: مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ١٨٨ -١٨٩.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١٩٠-١٩١.

فيما يتعلَّق بالنسخ الخطيَّة التي وقف عليها السيِّد في المكتبات التي تحتضنها، وبعد حصوله على مصوَّراتها، شرع بالتعريف بالنسخ المعتمدة، وذكر مميِّزاتها.

وظهرت عند السَّيد الخرسان نظرات نقديَّة موضوعيَّة لنسَّاخ المخطوطة، من ذلك إشادته بالنَّاسخ بقوله: «لقد أفادنا الناسخ رحمه الله عدَّة فوائد فيما كتبه في أوَّل كلِّ جزء وآخره، منها: معرفة الاسم الصحيح للكتاب الذي سمَّاه مؤلِّفه، وإنَّه (التَّعليق من كتاب التبيان في تفسير القرآن).. وممَّا أفادنا الناسخ رحمه الله فيما كتبه التصريح بأنَّ الكتاب لابن إدريس.. وممَّا أفادنا معرفة جهة نسخه، وأنَّه كتبه لنفسه لا لغيره، كما هو شأن النَّاسخين بالأجرة.. وممَّا أفادنا هو تعريفه تاريخ النَّسخ بدقَّة متناهية»(١).

وممَّا انتفع به السَّيد الخرسان من النَّاسخ، وذَكَره في مقدِّمته: «وجاء في الهامش الأيسر: هذا البياض، هكذا وجدتُه في نسخة أخرى؛ فليثبِّته في مواضعه، وهذه الملاحظة في الهامش أفادتنا أنَّ النَّاسخ كتب نسخته على نسخة ابن إدريس، وأنَّها قد أصابها المحو؛ لما أصابها من الماء، أو الرطوبة المسرَّبة»(٢).

وكشف السَّيد الخرسان عن التشويش الذي وقع عند الناسخ، ذاهبًا بالقول إنَّ النَّاسخ «بالرغم من دقَّته في ذكر تاريخ النسخ، فقد وقع عنده تشويش في ترتيب الآيات في عدَّة مواضع، منها على سبيل المثال في صفحة ١٤٢ في أوَّل سورة يونس، كتب (فصل)، وفي وسط الكلمة كتب (مقدِّمة)، قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ..﴾، وكتب بعد هذا (فصل)، وفي وسط الكلمة كتب (مؤخِّرة) قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ..﴾، وهذا منه وهمٌ غريب، فإنَّ الآية الأولى هي الخامسة من السورة، والآية الثانية هي الثالثة من السورة، فلو أنَّه ذكر كلمة

(١) ينظر: مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٢٤١-٢٤٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢٥١.

(مؤخِّرة) في وسط الفصل الأوَّل، وكلمة (مقدِّمة) في وسط الفصل الثاني؛ لكان مصيبًا»[١].

ويتمثَّل النَّظر النَّقدي عند السَّيد الخرسان برصده السَّقط في أوراق كثيرة من نسخ المخطوطة، سها بها النَّاسخ، وقدَّم بها السَّيد كشفًا دقيقًا مفيدًا، ذاكرًا أرقام الصَّفحات، وموارد السَّقط في النُّسخ، وثبَّتها في مقدِّمته النافعة[٢].

ونرقب النَّظر النَّقديّ عند السَّيد الخرسان تصويبه ما سها فيه أحد النُّساخ في صحيفة ١٣٢، بقوله: «أنجز ما علق من الجزء الثاني بحمد الله ومنِّه، وكتب محمَّد بن إدريس، تاريخ رمضان سنة اثنتين وثلاثين وخمسمائة». قال السَّيد الخرسان: «وهذا فيه سهو من النَّاسخ، إذ لا يُعقل أن يكون ذلك من ابن إدريس؛ لأنَّ ذلك التاريخ قبل ولادته بتسع سنين، إذْ كانت سنة ٥٤٣هـ، وأحسب أنَّ الكاتب أراد أن يكتب ثمانين، فَسَها فكتب ثلاثين، وتكرَّر الخطأ مرَّة أخرى»[٣].

(١) ينظر: مقدِّمة تفسير منتخب التبيان: ٢٤١-٢٤٢.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢٤٢-٢٤٤.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٢٤٣.

خاتمةُ البَّحثِ

ونحنُ نسدل الستار عن بحثنا الموسوم بـ(منهج السَيِّد الخِرسَان فِي كتابة مقدِّمة تفسيرِ مُنْتَخَبِ التّبيانِ لابن إدريس) نَحمدُ الله تعالى على أن وصلنا إلى خاتمته، وقد تحصَّلت لنا مجموعة من النَّتائج، منها:

أوَّلًا: استبان لنا أنَّ السيِّد الخرسان في مقدِّمته النَّافعة على تفسير منتخب التِّبيان لابن إدريس الحِلِّيّ قد مارس منهجيَّة دقيقة من خلال التَّقسيمات الموفَّقة والآليات الرَّصينة.

ثانيًا: كشف السيِّد الخرسان، في ضوء الموارد التي أفاد منها، أنَّ نسب ابن إدريس وأسرته من مشتبه النِّسبة، فقد ضُبطت بـ(العِجليّ) بكسر العين، وسكون الجيم بعدها لام، ولا يصحُّ أنْ يقال: العَجَلي بفتح العين وفتح الجيم، فإنَّها نسبة إلى العَجَلة، وهو المنجون، أي الخشبة التي تُدار على الثَّور أو الفرس، وذكر أنَّها نسبة أبي سعد عثمان بن عليّ بن شراف العَجَليّ المتوفَّى سنة ٥٢٦هـ، وقال: ولعلَّ واحدًا من أجداده، كان يعمله أي المنجون، أمَّا عجِل المنسوب إليه، فهو: عجل بن لجيم بن صعب بن عليّ بن بكر بن وائل.

ثالثًا: تتجلَّى الأحكام النقديَّة الوازنة من السَّيد الخرسان في ضوء مؤاخذاته على التَّحقيق الذي سبقه لتفسير منتخب التِّبيان، منها: أنَّ الآيات المفسَّرة غير معربة إعرابًا قرآنيًّا، وهو أمر لا يمكن التَّسامح فيه، بعد أن كان الكتاب في تفسير القرآن، والآيات

الواردة فيه هي من القرآن، فذكرها المحقِّق من دون إعراب، وهو ممَّا يُعاب عليه، فضلًا عن عـدم التزامه بكتابة الآيات كما هي مكتوبة في المصحـف الشَّريف، ومن المعلوم أنَّ كتابة المصحف توقيفيَّة، لا يجوز أن يتعدَّاها مَن كتب الآيات التي فيها تفاوت في شكل الكتابة.

رابعًا: أشار السَّيد الخرسان في مقدِّمته إلى أنَّ منهجيَّة ابن إدريس في ذِكر الآية المراد تفسـيرها تسـبِّب عناءً للقارئ، إذْ إنَّه يذكر جزءًا منها، ثم يقول (الآية)، وهذا يعني أنَّ لهـا بقيَّة لم يذكرها، إذْ هو يجد تفسـير كلمة لم تَرِد فيما ذكـره المصنِّف من الآية، وإنَّما هي في بقيَّة الآية التي لم يذكرها، فعليه أن يستحضر نسخة من القرآن الكريم عنده، ليراجع تتمَّـة الآية؛ ليتمَّ له فهم المراد، وهـذا لا يخلو من معاناة، كما لا يخلو من مؤاخذة المؤلِّف على منهجيَّته.

خامسًا: رصد السَّيد الخرسان السَّقط في أوراق كثيرة من نسخ المخطوطة، سها بها النَّاسـخ، وقدَّم بها السَّيد كشـفًا دقيقًا مفيدًا، ذاكرًا أرقام الصَّفحات، وموارد السَّقط في النُّسخ، وثبَّتها في مقدِّمته النافعة.

سادسًا: ظهر لنا في ظلِّ مقدِّمة السيِّد الخرسان لموسوعة ابن إدريس، عنايته في ذِكر آثار ابن إدريس، إذْ نلحظ البيان التَّفصيليّ بعرض أسمائها، وإصدار الحكم على الكتاب من جهة كونه مطبوعًا أو مخطوطًا، والتعريف بها، ونبَّه السـيِّد الخرسان إلى أنَّ مصنَّفات ابن إدريس لم تسلم جميعها من عوادي الزمن.

وبعـد، فهذه جملة من النتائج الرئيسـة التي خرجت بهـا.. وغيرها يجده القارئ في ثنايا البحث، ومن الله التوفيق والسَّداد، والحمدُ للهِ ربِّ العالمين.

مصادر البّحث ومراجعه

- أمل الآمل، الشيخُ محمَّد بن الحسن الحرُّ العامليّ (ت١١٠٤هـ)، تحقيق: السيِّد أحمد الحسينيّ، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط١، ١٣٨٥هـ.
- الأنساب، عبد الكريم بن محمَّد بن منصور التميميّ السمعانيّ المروزيّ (ت٥٦٢هـ) تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلميّ اليمانيّ، مجلس دائرة المعارف العثمانيَّة، حيدر آباد، ط١، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل بن محمَّد أمين بن مير سليم البابانيّ البغداديّ (ت١٣٩٩هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د.ت).
- بحار الأنوار، محمَّد باقر بن محمَّد تقي الأصفهانيّ، العلَّامة المجلسيّ (ت١١١١هـ)، ط٢، مؤسَّسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- تحقيق النصوص ونشرها، عبدالسلام محمَّد هارون، القاهرة، مكتبة السنَّة، ط٥، ١٤١٠هـ.
- تهذيب اللغة، محمَّد بن أحمد بن الأزهريّ الهرويّ، أبو منصور (ت٣٧٠هـ)، محمَّد عوض مرعب، ط١، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ٢٠٠١م.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمَّد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبيّ (ت٧٤٨هـ)، ط٣، مجموعة محقِّقين، مؤسَّسة الرسالة، ١٩٨٥م.

- شرح ابـن الناظم على ألفيَّة ابن مالك، بـدر الدين محمَّد بن الإمام جمال الدين محمَّـد بن مالـك (ت٦٨٦ هـ)، محمَّد باسـل عيون السـود، ط١، دار الكتب العلميَّة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- عبقريَّة التأليف العربيّ، كمال عرفات نبهان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيَّة، الكويت، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.
- عجالة المبتدي وفضالـة المنتهي، محمَّد بن أبي عثمان الحازميّ الهمدانيّ، تحقيق: عبدالله كمُّون، الهيأة العامَّة لشؤون المطابع الأميريَّة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
- الفروق اللغويَّة، أبو هلال العسـكريّ، دار الكتـب العلميَّة للنشر والتوزيع، تحقيق: حسام الدين المقدسيّ، بيروت، ١٩٨١م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د.ت).
- لؤلـؤة البحريـن في الإجـازات وتراجم رجـال الحديث، يوسـف بن أحمد، البحـرانيّ (ت١١٨٦هـ)، تحقيـق: محمَّد صادق بحر العلـوم، مطبعة النعمان، النجف الأشرف.
- لسـان العـرب، أبـو الفضل جمـال الدين ابـن منظـور الأنصـاريّ الإفريقيّ (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، السـيِّد أبو القاسـم الموسـويّ الخوئيّ، مكتبة الإمام الخوئيّ، النجف الأشرف، (د.ت).
- المغرب في ترتيب المعرب، ناصر بن عبد السـيِّد أبي المكارم بن عليّ، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزميّ المُطَرِّزِيّ (ت٦١٠هـ)، دار الكتاب العربي، (د.ت).

- مقاييس اللغة، أحمد بن فارس القزوينيّ (ت ٣٩٥هـ) تحقيق:عبد السلام محمَّد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.
- المقنعة، الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ)، ط٢، مؤسَّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرِّسين بقم المشرَّفة، ١٤١٠هـ.
- مقدِّمات كتب تراثيَّة، السيِّد محمَّد مهدي الخرسان، ط١، مطبعة نقارش، إيران، ١٤٢٧هـ.
- مقدِّمة تفسير منتخب التبيان، أبو عبد الله محمَّد بن أحمد بن إدريس العجليّ والحِلِّيّ (ت ٥٩٨هـ)، تحقيق وتقديم: السيِّد محمَّد مهدي الخرسان، ط١، العتبة العلويَّة المقدَّسة، النجف، ٢٠٠٨م.
- مناهج البحث العلميّ، عبدالرحمن بدوي، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمَّد عبد العظيم الزُّرْقانيّ (ت١٣٦٧هـ)، ط٣، مطبعة عيسى البابي الحلبيّ وشركائِه، (د.ت).
- المنهجيَّة في البحوث والدراسات الأدبيَّة، محمَّد البدويّ، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ١٩٩٨م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العبَّاس شمس الدين أحمد بن محمَّد ابن إبراهيم بن أبي بكر، ابن خلِّكان البرمكيّ الإربلِّيّ (ت٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عبَّاس، بيروت، ١٩٠٠م.

الدراسات القرآنيَّة

أسس المنهج التفسيريّ عند العلَّامة الحِلِّيّ (ت٧٢٦هـ) كتاب (تذكرة الفقهاء أنموذجًا)

د. باسم محمَّد عبد الصاحب مال اللَّه الأسديّ
دكتوراه في التفسير المقارن في جامعة المصطفى العالميَّة

Foundations of the Exegetical Methodology of Al-Allama Al-Hilli (D.726AH.) (Tadhkirat Al-Fuqaha) As a Case Study

Dr. Basim Mohammed Abdul-Sahib Malallah Al-Asadi
PhD. in Comparative Interpretation, Al-Mustafa International University

ملخَّص البحث

يتناول هذا البحث المنهج التفسيريّ عند العلَّامة الحِلِّيّ في تفسير آيات الأحكام، في كتابه تذكرة الفقهاء، وهو كتاب فقهيٌ لا كتاب تفسير بالدرجة الأولى، إلَّا أنَّه يقدِّم تصوُّرًا واضحًا عن منهج الحِلِّيّ في التعامل مع النصوص الشرعيَّة، وتحديدًا الآيات القرآنيَّة ذات الصلة بالأحكام الشرعيَّة.

حَلَّلْتُ المرتكزات التي يقوم عليها هذا المنهج، ومنها: اعتماد القرآن الكريم كأصل أوَّلي، والسنَّة الشريفة، والروايات من مصادر الفريقَين، واللغة والبلاغة، والعقل، والاجتهاد، والسياق التاريخيّ والاجتماعيّ.

وأظهر البحث ملامح المنهج الروائيّ واللغويّ والاستدلالي عنده، مع تقديم نماذج تطبيقيَّة توضِّح كيفيَّة تفاعله مع النصوص القرآنيَّة والروايات في استخراج الأحكام.

الكلمات المفتاحيَّة: الأسس، المنهج، التفسير، العلَّامة الحِلِّيّ، تذكرة الفقهاء.

Abstract

This research examines the exegetical methodology (Al-Manhaj Al-Tafsiri) of Al-Allama Al-Hilli concerning the "Verses of Legal Rulings" (Ayat #Al-Ahkam) in his work, Tadhkirat Al-Fuqaha. Although primarily a jurisprudential rather than an exegetical text, it provides a clear conception of Al-Hilli's approach to dealing with Sharia texts, specifically Quranic verses related to legal rulings.

The study analyzes the foundational pillars of this methodology, which include: relying on the Holy Quran as the primary source, the Honorable Sunnah, narrations from both schools of thought (Al-Fariqayn), linguistics and rhetoric, reason (Aql), Ijtihad, and the historical and social context. The research highlights the features of his narrative, linguistic, and inferential approaches, providing applied models that illustrate how he interacted with Quranic texts and narrations to derive legal rulings.

Keywords: Foundations, Methodology, Interpretation, Allamah Al-Hilli, Tadhkirat Al-Fuqaha.

بيان الكلمات المفتاحية

١. الأسس:

أوَّلًا: الأسس لغةً

قال الجوهريّ في صحاحه: الأُسُّ: أصل البناء، وكذلك الأساس، والأَسَسُ مقصور منه.

وجمع الأُسِّ إساس، مثل عُسّ وعِساس، وجمع الأَساس أُسس، مثل قَذال وقُذُل، وجمع الأَسَس أساس، مثل سببٍ وأَسباب، وقد أسست البناء تأسيسًا[1].

وقال الطريحيّ في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ﴾[2].

قال المفسِّر: المعنى أفمَن أسَّس بنيان دينه على قاعدة محكمة، وهو الحقُّ الذي هو تقوى الله ورضوانه خيرٌ، أم مَن أَسَّسَ على قاعدة هي أضعف القواعد وأقلُّها بقاء، وهو الباطل. والمسجد الذي أُسِّسَ على التَّقوى.

وفي الحديث: إذا قام القائمُ رُدَّ البيت إلى إساسه، ورُدَّ مسجد الرَّسول إلى إساسه، ورُدَّ مسجد الكوفة إلى إساسِهِ.

---

(١) ينظر: الصِّحاح (تاج اللغة وصحاح العربيَّة)، للجوهريّ الفارابيّ، أبو نصر إسماعيل بن حمَّاد، ج٣، ص٩٠٣، مادَّة (أسَّس).

(٢) سورة التوبة: ١٠٩.

الإسـاسُ على فِعال بكسر الفاء جمع أُسٍّ بالضمِّ كخِفافٍ جمع خُفٍّ، والأُسُّ أصل البناء، ومنه: الإمامةُ أُسُّ الإسلام النَّامي أصلهُ[1].

ثانيًا: الأسس اصطلاحًا

نادرًا ما تُطلق لفظة الأسـس على ضوابط التفسـير، في حين أنَّنا نرى أنَّها تُطلق على ضوابط التفسـير: بأصول التفسـير أو قواعده، ولكن من دلالات هذه المادَّة (الأسس) واستعمالاتها، يمكن أن نحصل على تعريفٍ اصطلاحيٍّ لها، مع أنَّ هذا المصطلح حديث النشأة، فإنَّه من الصعب أن يجد الباحث تعريفًا اصطلاحيًّا له، وقد يكون السبب الاكتفاء بالمعنـى اللغويّ لـه، أو أنَّ المعنى اللغويّ بكثرة اسـتعماله قد تعـدَّى إلى الاصطلاحي، ذلك أن نرى المعنى اللغويّ للأسـس يُسـتعمل في كثير من القواعد الأصوليَّة والفقهيَّة والنحويَّة، وهكذا، فالقاعدة تسـتند إلى الأسس في وجودها، أمَّا الأساس فهو الأرضيَّة التي تُبنى عليها القواعد، سواء كانت في الأمور المعنويَّة أو الحسِّيَّة، وعليه يمكن تعريف الأسس اصطلاحًا:

الأسـس: هي المبادئ الأوَّليَّة لمعرفة أو فهم أي علم، ماديًّا كان أو معنويًّا، وبتعبير آخر: الأسس هي البدايات التي تقوم عليها معرفة كلِّ علمٍ، بأيِّ نوعٍ كان.

٢. المنهج:

أوَّلًا: المنهج لغةً

المنهج: هو مصدرٌ مُشـتقٌّ من الفعل نهج، بمعنى الطريق الواضح، وكذلك المنهج والمنهاج. وأنهج الطريق، أي استبان وصار نهجًا واضحًا بيِّنًا.

ونهجت الطريق، إذا أبنته وأوضحته.

(١) مجمع البحرين، للطريحيّ، فخر الدين بن محمَّد عليّ، ج٤، ص٤٥، مادَّة (أسس).

وفلان يستنهج سبيل فلان، أي يسلك مسلكه[1].

وعرَّفه ابن منظور في لسان العرب، فقال: نهج: طريق نهج: بيِّنٌ واضحٌ، وهو النَّهج، ومنهجُ الطريق: وضحه.

والمنهاجُ: كالمنهجِ. وفي التنزيل: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[2].

واستَنهَجَ الطريقُ: صار نَهجًا.

وفي حديث العبَّاس: لم يمت رسول الله صلَّى الله عليه (وآله) وسلَّم، حتَّى تركَكم على طريقٍ ناهجةٍ، أي واضحةٍ بيِّنةٍ.

ونهجتُ الطريق: أبَنتُه وأوضحتُه، يقال: اعمل على ما نَهجتُه لك.

والنَّهجُ: الطريقُ المستقيمُ[3].

والمستفاد من هذه التعريفات المتقدِّمة، أنَّ المنهج لغةً يُطلق على الطريق الواضح البيِّن المستقيم الذي ينبغي سلوكه، وبتعبيرٍ آخر: هو الطريق أو المسار الذي يُسلَك للوصول إلى هدفٍ ما، وقد يكون هذا الطريق أو المسار ماديًّا، كما هو الحال في الطريق الذي يُسلك للوصول إلى مكانٍ معيَّن، أو يكون معنويًّا، مثل الطريقة أو المسارية التي يتبعها الباحث لتحقيق هدفه العلميّ.

ثانيًا: المنهج اصطلاحًا

قد استخلص عبد الرحمن بدوي من كلمات بيكون وديكارت، أصحاب المنطق،

(١) ينظر: الصِّحاح (تاج اللغة وصحاح العربيَّة)، للجوهريّ الفارابيّ، أبو نصر إسماعيل بن حمَّاد، ج١، ص٣٤٦، مادَّة (نهج).

(٢) سورة المائدة: ٤٨.

(٣) لسان العرب، لابن منظور الإفريقيّ، محمَّد بن مكرم، ج٢، ص٣٨٣، مادَّة (نهج).

بـأنَّ المنهـج عندهم هو: التنظيم الصحيح لسلسـة مـن الأفكار العديـدة، إمَّا من أجل الكشف عن الحقيقة، حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين، حين نكون بها عارفين.

وعرَّفـه بـدوي بعد ذلك، إذ قال: هـو الطريق المؤدِّي إلى الكشـف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامَّة، تهيمن على سير العقل، وتحدِّد عمليَّاته، حتَّى يصل إلى نتيجة معلومة(١).

وعرَّفه أيضًا: هو البرنامج الذي يحدِّد لنا السـبيل للوصول إلى الحقيقة، أو الطريق المؤدِّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم(٢).

ويعـرَّف أيضًـا: هو أسـلوب للتفكـير والعمل، يعتمـده الباحث لتنظيـم أفكاره وتحليلهـا وعرضها، وبالتالي الوصول إلى نتائج وحقائق معقولة حول الظاهرة موضوع الدراسة(٣).

وعرَّفـه بتعريف آخر محمَّد سرحـان عليّ المحموديّ، إذ قال: إنَّه الأسـلوب الذي يستخدمه الباحث في دراسة ظاهرة معيَّنة، والذي من خلاله يتمُّ تنظيم الأفكار المتنوِّعة بطريقة تمكِّنه من علاج مشكلة البحث(٤).

وفي المعجم الشـامل لمصطلحات الفلسـفة: هو الطريق الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب، وبالمعنى العلميّ، هو مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتِّخاذها بترتيب معيَّن لبلوغ هدف معين(٥).

(١) ينظر: مناهج البحث العلميّ، للبدويّ، عبد الرحمن، ص٤-٥.
(٢) ينظر: مناهج البحث العلميّ، للبدويّ، عبد الرحمن، ص٦.
(٣) ينظر: مناهج البحث العلمي، للمحمودي، محمَّد سرحان عليّ، ص٣٥.
(٤) مناهج البحث العلميّ، للمحموديّ، محمَّد سرحان عليّ، ص٣٥.
(٥) ينظر: معجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للحنفيّ، عبد المنعم، ص٨٤٥.

ومن التعريفات الحديثة له: هو طريقة الاستدلال، أو الكيفيَّة المعتمدة في الاستدلال على إثبات المطلوب، فمن يعتمد الأدلَّة العقليَّة في إثبات المطلوب، فمنهجه عقليّ، كما هو الحال في فلسفة المشَّاء، ومن يعتمد الأدلَّة النقليَّة في ذلك، فمنهجه نقليّ، ومن يعتمد التجربة في إثبات مدَّعاه، فمنهجه تجريبي، وهكذا.

وكلٌّ من أصحاب هذه المناهج المختلفة يقيم الدليل على مدَّعاه، ومع غياب الدليل، يكون غياب المنهج، فالمنهج يراد به الدليليَّة بنحوٍ ما، فكما أنَّ الدليل هو الطريق الواضح لإثبات المدَّعى، فكذلك المنهج[1].

والمتحصِّل من التعريفات المتقدِّمة: أنَّ المنهج هو الاستفادة من الوسائل والقواعد الخاصَّة التي يعتمد عليها الباحث أو المفسِّر؛ لكشف الستر عن وجه الموضوع المبحوث عنه، أو عن الآية في تفسير القرآن الكريم، وهو ما نعنيه هنا في بحثنا، والتي يمكن فيها تبيين معنى الآية ومقصودها، والحصول على نتائج مشخَّصة، عن طريق بيان اعتماد المفسِّر للآية بحسب الطاقة البشريَّة، فهل اتُّخذ العقل أداةً للتفسير أم النقل؟ أم اعتمد في تفسير آيات القرآن الكريم على القرآن الكريم نفسه، أم على السنَّة الشريفة، أم على كليهما، أم عن طريق اللغة، أم غيرها؟.

ومن قراءتنا لكتاب تذكرة الفقهاء، يتَّضح أنَّ العلَّامة الحِلِّيّ قد استعمل عدَّة مناهج تفسيريَّة في تفسير الآية، فتارةً يستعمل المنهج القرآنيّ، ببيان معنى الآية من آية أخرى، وتارةً عن طريق المنهج الروائيّ، وأخرى عن طريق المنهج العقليّ، ورابعة عن طريق المنهج اللغويّ، مقارنًا ومرجِّحًا للرأي القويم من آراء المفسِّرين.

(١) ينظر: منطق فهم القرآن، الحسن، طلال، ج١، ص٤١.

٣. التفسير:

أوَّلًا: التفسير لغةً

الفَسرُ: البيان، وقد فسرت الشيء أفسره، بالكسر، فسرًا، والتفسير مثله. واستفسرته كذا، أي سألته أن يُفَسِّره لي [١].

قال ابن الأعرابيّ: التَّفسيرُ والتأويل، والمعنى واحد [٢].

وقال الفيروز آباديّ: الفسر: هو الإبانة، وكشف المغطَّى، كالتفسير، والفعل كضرب، ونصر [٣].

وقال الطريحيّ في مجمع البحرين: في قوله عليه السلام: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾، بأنَّ التفسير في اللغة، هو كشف معنى اللفظ وإظهاره، مأخوذ من الفَسر، وهو مقلوب السفر، يقال: أسفرت المرأة عن وجهها: إذا كشفته، وأسفر الصبح: إذا ظهر [٤].

والمتحصِّل لغةً: إنَّ مادَّة (التفسير) تدور حول البيان والكشف؛ سواء أُخِذت من (الفَسْر) أو (السَّفْر)، (على القلب المكاني)، فكلاهما يفضي لغةً إلى إيضاح الخفيِّ، وإبانة الملتبس.

ثانيًا: التفسير اصطلاحًا

للتفسير عدَّة تعريفات اصطلاحيَّة، منها تعريف الزركشيّ، إذ يقول: «التفسير علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزَّل على نبيِّه محمَّد صلى الله عليه وآله، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه

(١) الصحّاح (تاج اللغة وصحاح العربيَّة)، للجوهريّ الفارابيّ، أبو نصر إسماعيل بن حمَّاد، ج٢، ص٧٨١، مادَّة (فسر).
(٢) ينظر: لسان العرب، لابن منظور الإفريقيّ، محمَّد بن مكرم، ج٥، ص٥٥، مادَّة (فسر).
(٣) القاموس المحيط، للفيروز آباديّ، مجد الدين محمَّد بن يعقوب، ج٢، ص١١٠.
(٤) مجمع البحرين، للطريحيّ، فخر الدين بن محمَّد عليّ، ج٣، ص٤٣٨، مادَّة (فسر).

وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ»[١].

وفي منحًى آخَر، عُرِّف التفسير بكونه علمًا يُبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد، من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشريَّة؛ وهو عند أبي البقاء والجرجانيّ يتناول كيفيَّة النطق بالألفاظ، ومدلولاتها الإفراديَّة والتركيبية، مع توضيح شأن الآية وقصتَّها، وسبب نزولها بلفظٍ دالٍّ عليها دلالةً ظاهرة[٢].

وقصر الطبرسيّ التفسير على كشف المراد عن (اللفظ المشكل) حصرًا، مغايرًا بينه وبين التأويل الذي رآه صرفًا للمحتمل نحو الظاهر[٣].

وأضاف العلَّامة الطباطبائيّ إلى معنى التفسير الاصطلاحيّ المقاصد والمداليل، إذ قال: «التفسير هو بيان معاني الآيات القرآنيَّة، والكشف عن مقاصدها ومداليلها»[٤].

والشهيد الصَّدر قد وسَّع دائرة التفسير، لتشمل إضافة إلى تفسير اللَّفظ الذي يراد به بيان المعنى لغةً، وتفسير المعنى الذي هو تحديد مصداقه الخارجيّ الذي ينطبق عليه ذلك المعنى[٥].

والتفسير عند الأصوليِّين، كما بيَّنه السيِّد الخوئي: «هو بمعنى كشف القناع، فلا يشمل الأخذ بظاهر اللَّفظ؛ لأنَّه غير مستور ليكشف عنه القناع»[٦].

(١) البرهان في علوم القرآن، للزركشيّ، بدر الدين محمَّد بن عبد الله، ج١، ص١٣.
(٢) ينظر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيَّة، لمحمود عبد الرحيم عبد المنعم، ج١، ص٤٧٩.
(٣) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، للطبرسيّ، أبو عليّ الفضل بن الحسن، ج١، ص٣٩.
(٤) تفسير الميزان، للطباطبائيّ، محمَّد حسين، ج١، ص٤.
(٥) ينظر: علوم القرآن، للحكيم، محمَّد باقر، ص٢٢٢.
(٦) البيان في تفسير القرآن، للخوئيّ، أبو القاسم الموسويّ، ص٢٦٨.

المتحصِّـل من قراءتنا للتعريفات الاصطلاحيَّة: أنَّ تعريف الفناريّ كان دقيقًا جدًّا عندمـا قـال: هو معرفة أحـوال كلام الله تعالى من حيـث القرآنيَّـة، أي بمعنى المفاهيم الجديـدة التي يطرحها القرآن الكريم، لا بمعنى المعاني المعهودة عند العرب، نحو لفظة الصـلاة المعروفة بالقرآن، والتي تتكـون من الأركان والفروع من نيَّـة وتكبيرة وقراءة وركوع وسـجود، وليس معناهـا الدعاء، كما هو قبل الإسـلام، ومن حيث دلالته على ما يُعلم أو يُظنُّ أنَّه مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشريَّة.

٤. العلَّامة الحِلِّيّ:

هو: الحسـن بن يوسـف بن عليّ بن المطهَّر، بالميم المضمومة، والطاء غير المعجمة، والهاء المشدَّدة، والراء، المكنَّى بأبي منصور، والشهير بالعلَّامة، وآية الله على الإطلاق[١]، وله عدَّة ألقاب، منها: علَّامة الدهر، والإمام، والفاضل، وجمال الدين[٢].

٥. تذكرة الفقهاء:

كتـاب في الفقـه المقـارن، لم يكن له مثيـل في زمانه، ذكر فيـه العلَّامة خلاف علماء الإسـلام واتِّفاقهـم في كلِّ مسـألة فقهيَّـة، مع تأييد قـول الشـيعة فيها بالأدلَّـة النقليَّة والعقليَّة.

يعـدُّ كتـاب تذكـرة الفقهاء مـن أهمِّ الكتـب في الفقه الاسـتدلاليّ المقـارن، وهو

(١) ينظـر: طرائـف المقال في معرفة طبقات الرجال، للبروجرديّ، السـيِّد عليّ أصغر ابن العلَّامة السـيِّد محمَّد شفيع الجابلقيّ، ج٢، ص٤٢٤، سماء المقال في علم الرجال، للكلباسيّ، أبو الهدى، ج١، ص٢١٣-٢١٥، المقصد الخامس.

(٢) خلاصة الأقوال، للعلَّامة الحِلِّيّ، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهَّر الأسديّ، ص١٠٩، رقـم الترجمة ٥٣، الوافي بالوفيات، للصفـديّ، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، ج١٣، ص٨٥، الأعلام، قاموس تراجم، للزركليّ، خير الدين، ج٢، ص٢٧٧.

كتـاب كبير الحجم، يبـدأ من أوائل كتاب الطهـارة، إلى كتاب النـكاح، وقد لخصَّ فيه المصنِّف رحمه الله فتاوى علماء المذاهب المختلفة، وقواعد الفقهاء في اسـتدلالاتهم، وقد أشار في كلِّ مسـألة إلى الخلاف الواقع فيها، وبعد ذلك يذكر العلَّامة ما اختاره وفق الطريقة الصحيحـة والمثلى، وهي طريقة الإماميَّة، ويوثِّق اختياره بالبرهان الواضح القويّ، وقد قسَّـمه العلَّامة إلى أربع قواعـد: عبادات ومعاملات وإيقاعات وأحكام، ثمَّ قسَّـم كلَّ قاعـدة إلى كتب، وكلُّ كتاب يشـتمل على مقدِّمة وأبـواب، وكلُّ باب فيه فصول، وكلُّ فصل فيه مسـائل، وكلُّ مسألة فيها فروع، كما جاء مثلًا في القاعدة الأولى: العبادات، إذ قال:

وهي تشـتمل على سـتَّة كتب: الأوَّل، أي الكتاب الأوَّل، في: الطهارة، مقدِّمة، ثمَّ قال: وهذا الكتاب يشتمل على أبواب: الأوَّل، أي الباب الأوَّل، في: المياه، وفيه فصول: الأوَّل، أي الفصل الأوَّل: المطلق، وفيه مسألة (١)، وهكذا..

تمهيد
المناهج التفسيريَّة

البحث عن المنهج التفسيري لكلِّ مفسِّر، هو تبيين طريقة كلِّ مفسِّر في تفسير القرآن الكريم، والأداة والوسيلة التي يعتمد عليها لكشف الستر عن وجه الآية أو الآيات؟ فهل يأخذ العقل أداة للتفسير، أو النقل؟ وعلى الثاني، فهل يعتمد في تفسير القرآن على القرآن نفسه، أو على السَّنة، أو على كليهما، أو غيرهما[1].

لذا تعدُّ مناهج المفسِّرين من أحد علوم القرآن الكريم، ويُقصَد بالمناهج علم بيان الطريق للوصول إلى الغاية المنشودة، فالمنهجيَّة تنظر في الأدوات والوسائل والآليَّات الاستدلاليَّة، أو الكيفيَّة المعتمدة في الاستدلال على إثبات المطلوب، أو معرفة الأساليب التي يتَّبعها المفسِّرون في تفسيرهم للقرآن الكريم.

وتختلف تلك المناهج والطرق العلميَّة في تفسير القرآن الكريم، على وفق المعطيات الثقافيَّة لكلِّ مفسِّر، فبعض يمتلك ثقافة فلسفيَّة، نجده يتبع المنهج الفلسفيّ، وآخر لديه ثقافة بيانيَّة، نجده يعتمد المنهج البياني.. وهكذا الحال في المنهج القرآنيّ، والمنهج الكلاميّ، والمنهج الروائيّ، ومن تلك المناهج:

أوَّلًا: المنهج القرآنيّ (تفسير القرآن بالقرآن)

هذا التفسير يعدُّ من أقدم طرق التفسير، إذ يفسِّر الآية القرآنيَّة بآية قرآنيَّة أخرى،

(١) ينظر: الإيمان والكفر في الكتاب والسنَّة، للسبحانيّ، الشيخ جعفر، ص١٨٨.

وبعبارة أوضح: تكون الآيات القرآنيَّة المفسِّرة بمثابة المصدر لتفسير آيات أخرى، لمعرفة مراد الله عزَّ وجلَّ من تلك الآية المفسَّرة، والسُّنة العمليَّة للرسول صلى الله عليه وآله، وأهل بيته عليهم السلام، قد بيَّنت لنا ذلك عمليًّا، وكذلك الروايات الصادرة عنهم عليهم السلام أشارت إلى ذلك.

ومثال الروايات التي أشارت إلى تفسير القرآن بالقرآن، قول أمير المؤمنين عليه السلام: «كتاب الله تبصرون به، وتنطقون به، وتسمعون به وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض»[1].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام أيضًا: «**إنَّ كتاب الله ليصدِّق بعضه بعضًا، ولا يكذِّب بعضه بعضًا**»[2].

أمثلة تطبيقيَّة:

١. عندما سأل الصحابة النبيّ صلى الله عليه وآله عن الظلم، كما جاء في رواية عن عبد الله، قال: لـمَّا نزلت: ﴿**ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ**﴾[3]، قلنا: يا رسول الله، أيُّنا لا يظلم نفسه، قال: «**ليس كما تقولون لم يلبسوا إيمانهم بظلم بشرك، أوَ لم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾**[4]»[5]، فهنا المقصود بـ(الظلم) في الآية الأولى، هو (الشِّرك) المذكور في الآية الثانية.

٢. الإمام عليّ عليه السلام، في آيتين، بيَّن لنا بأنَّ أقلَّ مدَّة للحمل هي ستَّة أشهر، كما

(١) نهج البلاغة، خطب الإمام عليّ بن أبي طالب، بتحقيق: محمَّد عبده، ج٢، ص١٧، الخطبة ١٣٣.

(٢) التوحيد، للصدوق، محمَّد عليّ بن الحسين بن بابويه القمِّي، ص٢٥٥، ح٥.

(٣) سورة الأنعام: ٨٢.

(٤) سورة لقمان: ١٣.

(٥) صحيح البخاريّ، للبخاريّ، محمَّد بن إسماعيل، ج٤، ص١١٢-١١٣.

جاء في رواية عن أبي الأسود: أنَّه رفع إلى عمر أنّ امرأة ولدت لستَّة أشهر، فهمَّ عمر برجمها، فقال له عليّ عليه السلام: «**ليس لك ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾**[1]، **وقال تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾**[2]، **فحولان وستَّة أشهر ثلاثون شهرًا، لا رجم عليها**»، فخلَّى عمر سبيلها، وولدت مرَّة أخرى لذلك الحدِّ[3].

٣. جاء في تفسير القمّيّ في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾[4]. قال: قرأ رجل على أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ على البناء للفاعل.

فقال عليه السلام: «**ويحك! أي شيء يعصرون، يعصرون الخمر؟!**».

قال الرجل: يا أمير المؤمنين، كيف أقرأها؟

فقال: «**إنَّما نزلت: وفيه يعصرون، أي يمطرون بعد سِنِيِّ المجاعة، والدليل على ذلك قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا﴾**[5]»[6].

٣. في بيان الإمام الباقر عليه السلام مسألة القصر بالنسبة إلى صلاة المسافر في آيتَين، فقد

(١) سورة البقرة: ٢٣٣.
(٢) سورة الأحقاف: ١٥.
(٣) المغني، لابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمَّد، ج٩، ص١١٥، دعائم الإسلام وذِكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل البيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السَّلام، للقاضي النعمان المغربيّ، أبو حنيفة النعمان بن محمَّد بن منصور بن أحمد بن حيون التميميّ، ج١، ص٨٦.
(٤) سورة يوسف: ٤٩.
(٥) سورة النبأ: ١٤.
(٦) تفسير القمّيّ، للقمّيّ، عليّ بن إبراهيم، ج١، ص٣٤٥-٣٤٦.

جـاء في رواية عن زرارة، ومحمَّد بن مسـلم، أنَّهما قالا: قلنـا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر، كيف هي؟ وكم هي؟.

فقـال: «إنَّ الله عزَّ وجلَّ يقـول: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾[1]، فصـار التقصير في السـفر واجبًا كوجوب التمام في الحـضر». قالا: قلنا له: قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾، ولم يقل: افعلوا، فكيف أوجب ذلك؟.

فقال عليه السلام: «أوَ ليس قد قال الله عزَّ وجلَّ في الصفا والمروة: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[2]، ألا ترون أنَّ الطواف بهما واجب مفروض؛ لأنَّ الله عزَّ وجلَّ ذَكَره في كتابه، وصنعهُ نبيُّه، وكذلك التقصير في السَّفر شيء صنعهُ النبيّ صلى الله عليه وآله، وذكره الله في كتابه.. الحديث»[3].

ولعل أوَّل من نظَّر لهذا المنهج في التفسـير، هو السـيِّد الطباطبائيّ في تفسير الميزان، إذ قال: نفسِّر القرآن بالقرآن، ونسـتوضح معنى الآية مـن نظيرتها بالتدبُّر المندوب إليه في القرآن نفسـه، ونشـخِّص المصاديق ونتعرَّفها بالخواص التي تعطيها الآيات، كما قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ الآية، وحاشـا أن يكون القرآن تبيانًا لكلِّ شيء، ولا يكون تبيانًا لنفسه[4].

وقال الشـيخ معرفة عن تفسير القرآن بالقرآن: إنَّ أتقن مصدر في بيان القرآن، هو القرآن نفسـه، إلى أن قال: وتفسـير القرآن بالقرآن على نمَطَين: منـه ما أُبهم في موضع،

(١) سورة النساء: ١٠١.
(٢) سورة البقرة: ١٥٨.
(٣) تفصيل وسـائل الشـيعة إلى تحصيل مسـائل الشـيعة، للحرِّ العامليّ، محمَّد بن الحسـن، ج٨، ص٥١٧، ح٢.
(٤) ينظر: تفسير الميزان، للطباطبائيّ، محمَّد حسين، ج١، ص١١، و ج٦، ص٥.

وبُيِّن في موضع آخر، فيكون أحدهما متناسبًا مع الآخر تناسبًا معنويًّا أو لفظيًّا، والنمط الثاني هو: ما جاء فيه البيان غير مرتبط ظاهرًا لا معنويًّا ولا لفظيًّا مع موضع الإبهام من الآية الأخرى، سوى إمكان الاستشهاد بها لرفع ذلك الإبهام[1].

ثانيًا: المنهج الروائيّ

المراد به تفسير القرآن الكريم برواية النبيّ صلى الله عليه وآله، ورواية المعصومين من آله عليهم السلام، ورواية الصحابة والتابعين، مع الأخذ بنظر الاعتبار مباني المدرسَتَين في ذلك.

ومن المعروفين في سلوك هذا المنهج بعد عهد الرسالة هو عبد الله بن عبَّاس، وهو القائل: ما أخذت من تفسير القرآن فعن عليّ بن أبي طالب عليه السلام[2]. ومن المفسِّرين الذين اتَّبعوا هذا المنهج: محمَّد بن جرير الطبريّ (المتوفَّى سنة ٣١٠هـ) في كتابه: تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن، والثعلبيّ (المتوفَّى سنة ٤٢٧ هـ) في تفسيره: الكشف والبيان، والسيوطيّ (المتوفَّى سنة ٩١١ هـ) في تفسيره: الدرُّ المنثور، ومن مفسِّري الخاصَّة: محمَّد ابن مسعود العيَّاشيّ (المتوفَّى سنة ٣٢٩ هـ) في كتابه المعروف بـ: تفسير العيَّاشيّ، وعليّ ابن إبراهيم القمِّيّ (المتوفَّى سنة ٣٢٩ هـ) في تفسير القمِّيّ، والشيخ محمَّد بن محمَّد رضا القمِّيّ المشهديّ (المتوفَّى سنة ١١٢٥هـ) في تفسيره: كنز الدقائق وبحر الغرائب، وغيرها الكثير.

أمثلة تطبيقية:

١. جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجِاْيٓءَ يَوْمَئِذِۭ بِجَهَنَّمَ﴾[3].

(١) التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب، للشيخ معرفة، محمَّد هادي، ج٢، ص٥٤٠-٥٤٢.
(٢) ينظر: الإيمان والكفر في الكتاب والسنَّة، للسبحانيّ، الشيخ جعفر، ص٢١٠-٢١١.
(٣) سورة الفجر: ٢٣.

عنْ أبي سَعيد الخُدَريّ: أنَّها لـمَّا نَزَلَتْ، تَغَيَّرَ وَجْهُ رسولِ اللهِ صلى الله عليه وآله، وعُرف في وجهه، حتَّى اشتدَّ على أصحابِهِ، فأخبروا عليًّا عليه السلام، فجاء فاحتضنهُ من خلفه، ثمَّ قبَّل بين عاتقيهِ، ثـمَّ قال: «**يا نبـيّ الله، بأبي أنت وأُمِّي، مـا الذي حدث اليوم؟** فقـال: **جاء جبرائيل عليه السلام اليوم فأقرأني، وتلَا الآية عليه**»، فقال لهُ عليٌّ عليه السلام: «**كيفَ يجاءُ بها؟** قال: **يجيءُ بها سبعُونَ ألف مَلَك يَقُودُونَها بسبعين ألف زِمَام، فتَشرِدُ شردةً لو تُركَت لأحرقت أهل الجمع، ثمَّ أتعـرَّضُ لجهنَّم فتقولُ: ما لِي ولكَ يـا محمَّدُ صلى الله عليه وآله، فقد حرَّم اللهُ لَحمكَ عليَّ، فلا يبقى أحدٌ إلَّا يقولُ: نَفْسي نَفْسي، وإنَّ محمَّدًا صلى الله عليه وآله يقولُ: أمَّتي أمَّتي**»[1].

٢. في تفسير قوله عزَّ وجلَّ: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[2].

روى الكلينيّ بسنده عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: جعلت فداك، إنَّ الشيعة يسألونك عن تفسير هذه الآية: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلۡعَظِيمِ﴾. قال: «**ذلك إلي، إن شـئت أخبرتهم، وإن شـئت لم أخبرهم**، ثمّ قال: **لكنِّي أخبرك بتفسيرها**». قلت: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾؟ قـال: فقـال: «**هـي في أمير المؤمنـين عليه السلام، كان أمير المؤمنـين عليه السلام يقول: ما لله عزَّ وجلَّ آية هي أكبر منِّي، ولا لله من نبأ أعظم منِّي**»[3].

٣. في تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾[4].

روى الكلينيّ أيضًا بسـنده عن ابن أبي يعفور، أنَّه قال: سـألت أبا عبد الله عليه السلام عن قـول الله عزَّ وجلَّ: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾، وقلت: أمَّا الأوَّل، فقد عرفناه، وأمَّا الآخِر، فبيِّن لنا تفسيره.

(١) تفسير جوامع الجامع، للطبرسيّ، أبو عليّ الفضل بن الحسن، ج٣، ص٧٨٥.
(٢) سورة النَّبأ: ١-٢.
(٣) الكافي، للكلينيّ، محمَّد بن يعقوب، ج١، ص٢٠٧، ح٣.
(٤) سورة الحديد: ٣.

فقال: «إنَّه ليس شيء إلَّا يبيد أو يتغيَّر، أو يدخله التغيير والزوال، أو ينتقل من لون إلى لـون، ومن هيئـة إلى هيئة، ومن صفة إلى صفة، ومن زيـادة إلى نقصان، ومن نقصان إلى زيـادة، إلَّا ربُّ العالمـين، فإنَّه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة، هو الأوَّل قبل كلِّ شيء، وهو الآخر على ما لم يزل، ولا تختلف عليه الصفات والأسماء كما تختلف على غيره، مثل الإنسـان الذي يكون ترابًا مرَّة، ومرَّة لحمًا ودمًا، ومـرَّة رفاتًا رميمًا، وكالبسر الذي يكون مرَّة بلحًا، ومرَّة بسرًا، ومرَّة رطبًا، ومرَّة تمرًا، فتتبدَّل عليه الأسـماء والصفات، والله جلَّ وعزَّ بخلاف ذلك»(١).

ثالثًا: المنهج اللغويّ

١. التعريف بالمنهج:

إنَّ علـوم اللغة العربيَّة هي اللغة والصرف والنحـو والمعاني والبيان والبديع، وقد جاء القرآن الكريم، على أسـاس هذه العلـوم، أي نزل بلغة قريش، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ أيّ عالم أو فقيه أو مفسِّر لا يمكنه الاستغناء عن اللغة العربيَّة في كشفه عـن مراد الله ﷻ؛ لأنَّ القـرآن الكريم نزل باللغة العربيَّـة: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا﴾(٢)، وأفصـح اللغـات العربيَّـة آنذاك هي لغـة قريش، والقـرآن نزل بلغة قريـش، فمن هنا لا يمكـن لأيِّ مفسِّر أن يسـتغني عن اللغة العربيَّة في فهمه للقـرآن الكريم، فمعرفتها، أي اللغة العربيَّة، تمثِّل أهمَّ أسس تفسير القرآن الكريم، فتكون عاملًا مساعدًا، وشاهدًا أساسيًّا لتفسير الآية.

وقد أطلق الأصوليُّون على المسائل اللغويَّة التي لها أثر في كشف دلالة ألفاظ آيات القرآن الكريم بمباحـث الألفاظ، وتعرَّف بأنَّها جملة من مباحث لغويَّة بحتة، يجب على

(١) الكافي، للكلينيّ، محمَّد بن يعقوب، ج١، ص١١٥، ح٥.
(٢) سورة يوسف: ٢.

الفقيَّه تفهُّمها؛ ليتمكَّن من استنباط الحكم الشرعيّ من نصوص الكتاب والسنَّة، وهي جارية على أساليب اللغة المتعارفة، فكما يجب عليه درس متن اللغة وقواعدها الأدبيَّة، كذلك يجب عليه درس هذه المباحث، للغاية نفسها[1].

فيما أطلق المفسِّرون عليها اسم علوم القرآن، بلحاظ تخصُّصها اللغويّ، وليس جميعها.

فبمعرفة هذه المباحث، يستطيع المفسِّر تحديد المعنى الحقيقيّ أو المجازيّ، وأثر السياق في كشف دلالة الآية أو عدمها، فدلالة الأمر تحديدها، هل يكون على الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة، ودلالة النهي على الحرمة أو الكراهة، وهكذا.

وفي هذا المنهج أيضًا يهتمُّ المفسِّر اهتمامًا شديدًا بالقراءة القرآنيَّة، حتَّى إنَّ المفسِّر يقف على الصحيح من تلك القراءات ويعتمدها.

فتأكيد سلامة المنطق، هو تأكيد سلامة معنى النصِّ القرآنيّ، وصيانته من الشُّبهة في الكلام.

فعند ضبط القراءة وضبط الإعراب القرآنيّ، يتَّضح المعنى المراد من الآية، مضافًا إلى ضبط كلمات الآية لغويًّا، وتوضيح معانيها الأصيلة، واعتماد ذلك كلِّه في تفسير الآية باللغة.

وقد أُلِّفت في هذا المنهج عدَّة من التفاسير الآتية:

أ. معاني القرآن: لابن زكريَّا يحيى بن زياد الفرَّاء (المتوفَّى ٢٠٧هـ)، وفيه فسَّر مشكل إعراب القرآن ومعانيه على هذا المنهج.

(١) ينظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، للمحقِّق البحرانيّ، الشيخ يوسف، ج١٨، ص١٤٤.

ب. **مجاز القرآن**: لأبي عبيدة معمر بن المثنَّى (المتوفَّى ٢١٠هـ).

ج. **معاني القرآن وإعرابه**: لأبي إسحاق الزجَّاج (المتوفَّى ٣١١هـ).

د. **تلخيص البيان في مجازات القرآن**: للشريف الرضيّ، أبي الحسن، محمَّد بن الحسين (المتوفَّى ٤٠٦ هـ).

٢. نماذج تفسير القرآن باللغة كمنهج متبع:

أ. كما جاء في تفسير هذه الآية: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[١].

اختلفت الآراء في تفسير الاستواء، فقد نقل ابن حجر في فتح الباري بسنده عن ابن بطال، قال: «اختلف النَّاس في الاستواء المذكور هنا، فقالت المعتزلة: معناه الاستيلاء بالقهر والغَلَبة، واحتجُّوا بقول الشاعر:

قد استوى بشرٌ على العراقِ
من غير سيفٍ ودمٍ مهراقِ

ثمَّ ردَّ ابن بطال هذا القول، حيث قال: «فأمَّا قول المعتزلة، فإنَّه فاسدٌ؛ لأنَّه لم يزل قاهرًا غالبًا مستوليًا سبحانه وتعالى».

وذكر ابن بطال أقوالًا عديدة، ثمَّ قال: «وأمَّا تفسيرُ: استوى: علا، فهو صحيحٌ، وهو المذهب الحقِّ، وقول أهل السنَّة؛ لأنَّ الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بالعليِّ، أي: الأعلى، وقال: ﴿سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾[٢]، وهي صفة من صفات الذات»[٣].

(١) سورة البقرة: ٢٩.

(٢) سورة يونس: ١٨.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاريّ، لابن حجر العسقلانيّ، شهاب الدين، ج١٣، ص٣٤١-٣٤٢.

ب. وفي قول إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ﴾ عندما رآهم يعبدون الأصنام: ﴿مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ﴾[1].

معنى (التماثيل) هنا: الأصنام، والتمثال: اسم للشيء المصنوع مشبَّهًا بخلق من خلق الله، وأصله من مثَّلت الشيء بالشيء: إذا شبَّهته به. واسم ذلك الممثَّل تمثال، وجمعه تماثيل[2].

رابعًا: المنهج العقليّ

١. التعريف بالمنهج:

إنَّ المراد بهذا المنهج، هو تفسير القرآن الكريم بالاعتماد على العقل في كيفيَّة فهم الآيات القرآنيَّة وتفسيرها، وقد يُطلَق عليه: التفسير بالعقل، سواء أكان التفسير بالعقل الفطريّ، أم بالاعتماد على القواعد الدارجة في المدارس الكلاميَّة، أو بالتأويلات الباطنيَّة، أو الصوفيَّة، أو التفسير بحسب العلوم الحديثة.

وقد يُراد بالمنهج العقليّ أو التفسير العقليّ بتفسير الآيات من منظار العقل الفطريّ، والعقل الصريح، والبراهين المشرقة غير الملتوية الواضحة لكلِّ أرباب العقول، وبما أنَّ العقل الصريح يقسم إلى عقل نظريّ، وإلى عقل عمليّ، فالآيات الواردة حول العقائد والمعارف تفسَّر في ظلِّ العقل النظريّ، كما أنَّ الآيات الواردة حول الحقوق والأخلاق والاجتماع تفسَّر بما هو المسلَّم عند العقل العمليّ.

ويحظى المنهج العقليّ التفسيريّ بمنزلة خاصَّة بين مناهج التفسير، وقد اتَّخذت مختلف المذاهب الكلاميَّة من الشيعة، والمعتزلة، والأشاعرة، وغيرها بإزاء هذا المنهج

(١) سورة الأنبياء: ٥٢.

(٢) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، للطبرسّي، أبو عليّ الفضل بن الحسن، ج٧، ص٩٤.

مواقف مختلفة، وقد يسمَّى في بعض الأحيان بالمنهج التفسيريّ الاجتهاديّ، وقد يُذكَر كأحد أقسام منهج التفسير بالرأي، وقد يُنظر إليه بنظرة مساوية للاتِّجاه الفلسفيّ في التفسير.

وقد كانت الحاجة إلى هذا المنهج بسبب انفتاح باب الاجتهاد، وإعمال الرأي، والنظر في التفسير، وشياع النقد والتمحيص في المنقول من الآثار والأخبار، سواء من الكتاب أو السنَّة، مع ملاحظة أنَّ سلوك التفسير بالرأي هو ممقوت عقلًا، وممنوع شرعًا، ووصل المنهج العقليّ إلى أوج تطوُّره فيما بعد على يد المعتزلة، الذين تميَّزوا به كثيرًا.

ووضَّح الفضليّ معنى هذا المنهج قائلًا: «هو طريقة دراسة الأفكار والمبادئ العقليَّة، ويقوم على قواعد علم المنطق الأرسطيّ، فيلتزم الحدود والرسوم في التعرُّف والقياس والاستقراء في الاستدلال»[1].

وأضاف أنَّ المنهج العقلي يتمثَّل في الاعتماد على:

أ. الضرورة العقليَّة (بداهة العقول).

ب. سيرة العقلاء.

ج. البديهيَّات العقليَّة (المنطقيَّة)، وهي: استحالة الدور، واستحالة التسلسل، واستحالة اجتماع النقيضَين وارتفاعهما.

د. المبادئ الفلسفيَّة المسلَّم بها، مثل: مبدأ العلية، مبدأ القسمة إلى الواجب والممكن والممتنع.

هـ. اعتبار النصوص الشرعيَّة مؤيِّدة ومؤكِّدة لمدركات العقل وأحكامه.

(١) أصول البحث، للفضليّ، الدكتور عبد الهادي، ص٥٣.

و. تأويل النصوص الشرعيَّة التي تخالف بظاهرها مرئيَّات العقول، وفق مقتضيات القرينة العقليَّة.

ز. الأخذ بالمتشابه بتأويله في ضوء ما ينتهي إليه النظر العقلاني، وهو منهج المعتزلة ومَن تأثَّر بهم[1].

وقد اتُّبع هذا المنهج في وقتٍ مبكِّر، في عهد النبيّ صلى الله عليه وآله، إذ إنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله علَّم أصحابه كيفيَّة الاعتماد على العقل في فهم النصوص الشرعيَّة، سواء كانت من الكتاب أو السنَّة، فقد حثَّ النبيّ صلى الله عليه وآله أصحابه على أهميَّة الاستفادة من العقل، حين قال لهم: «**يا أيّها النَّاس اعقلوا عن ربِّكم وتواصوا بالعقل تَعرفوا به ما أمركم به، ونُهيتم عنه**»[2]، وكذا حثَّ الأئمَّة عليهم السلام أتباعهم في الاستفادة من العقل في معرفة المراد من النصِّ القرآنيّ، كما جاء في رواية الصدوق، بسنده عن عبد الله بن قيس، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سمعته يقول: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[3]، فقلت: له يدان هكذا؟ -وأشرت بيدي إلى يديه- فقال: «**لا، لو كان هكذا لكان مخلوقًا**»[4].

هنا استفاد الإمام عليه السلام من العقل في تفسير تلك الآية، إذ نفى اليد المادِّيَّة عن الله عزَّ وجلَّ؛ لأنَّ وجود مثل هذه اليد يستلزم الجسميَّة والمخلوقيَّة لله، والله سبحانه منزَّه عن هذه الصفات، فيكون المقصود من اليد هنا هو القدرة الإلهيَّة.

ومن هذا الحديث يمكن لنا القول إنَّ الإمام عليه السلام أراد تعليم أصحابه كيفيَّة تفسير الآيات اعتمادًا على العقل.

(١) خلاصة علم الكلام، للفضليّ، الدكتور عبد الهادي، ص١٨-١٩.
(٢) التذكرة الحمدونيَّة، لابن حمدون، محمَّد بن الحسن بن محمَّد بن عليّ، ج٣، ص٢٣١، ح٦٨٤.
(٣) سورة المائدة: ٦٤.
(٤) التوحيد، للصدوق، محمَّد بن عليّ بن بابويه، ص١٦٨، ح٢.

٢. تفسير القرآن وفق المنهج العقليّ:

ظهرت عند الشيعة والسنَّة تفاسير كثيرة تعتمد المنهج العقليّ في القرون الأولى، وصولًا إلى زماننا هذا، ومن تفاسير الشيعة، تفسير التبيان للشيخ الطوسيّ (المتوفَّى ٤٦٠ هـ)، ومجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسيّ (المتوفَّى ٥٤٨هـ)، ومن تفاسير أهل السنَّة التفسير الكبير للفخر الرازي (المتوفَّى ٦٠٦ هـ)، وقد بلغ هذا التطوُّر مدًى بعيدًا عند الشيعة، كما في تفسير الميزان للطباطبائيّ (المتوفَّى ١٤٠٢هـ)، وعند السنَّة في تفسير روح المعانيّ للآلوسيّ (المتوفَّى ١٢٧٠ هـ). ومن المؤيِّدات بالعمل بهذا المنهج التفسيريّ يمكن أن نحصرها بما يأتي:

أ. القرآن الكريم:

حثَّ الله ﷻ في القرآن الكريم كثيرًا بدعوته الناس إلى التعقُّل والتفكُّر في آياته، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ كِتَٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾[٣]، وبالمقابل ترى أنَّ الله ﷻ قد ذمَّ الَّذين لا يتدبَّرون القرآن، حيث خاطبهم بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[٤]، وبعد بيان تلك الآيات نقول: إذا لم يكن للعقل اعتبار ومنزلة عند الله ﷻ، فإنَّ هذا الخطاب الموجَّه للناس سيُصبح حينئذٍ عديم الفائدة، وبدون معنى، وما نتيجة هذا التدبُّر والتفكُّر في آيات الله إلَّا هو مقدِّمة للتفسير العقليّ.

(١) سورة يوسف: ٢.
(٢) سورة الأنبياء: ١٠.
(٣) سورة القمر: ١٧.
(٤) سورة محمَّد: ٢٤.

ب. الروايات:

للعقل مكانة خاصَّة وموقع مميَّز في الروايات الصادرة عن المعصومين عليهم صلوات الله، حيث ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام أنَّه قال: «**يا هشام إنَّ لله على النَّاس حجَّتين: حجَّة ظاهرة، وحجَّة باطنة، فأمَّا الظاهرة فالرُّسل والأنبياء والأئمَّة عليهم السلام، وأمَّا الباطنة فالعقول**»(١).

هنا اعتبر العقل حجَّة باطنة، فعليه وجب أن يكون (العقل) الشيء الَّذي يُدرك ويحكَم به بصورة قطعيَّة، حجَّة على الإنسان، وواجب الاتِّباع، وإلَّا فإنَّ الحجِّيَّة تصبح لا معنى لها.

ج. السيرة:

إنَّ سيرة المعصومين عليهم السلام تحثُّ على اتِّباع العقل، وما أحاديثهم التي بيَّنَّا بعضها أعلاه، إلَّا خير دليل على السير في هذا المنهج، وإنَّ قول المعصوم يدلُّ على جواز ذلك، بل يحثُّ عليه.

د. بناء العقلاء:

إنَّ طريقة بناء العقلاء في التفسير العقليّ الاجتهاديّ، هي التمسُّك بظاهر كلام المتكلِّم، واستخراج مقاصده ومعاني كلامه عن طريق القواعد الأدبيَّة، والدلالات اللفظيَّة، والقرائن الموجودة، والمشرِّع الإسلامي لم يمنع من هذه الطريقة العقلائيَّة.

خامسًا: المنهج البياني

١. التعريف بالمنهج

هذا المنهج، وبحسب ادِّعاء الدكتورة عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، ابتكره

(١) الكافي، للكلينيّ، محمَّد بن يعقوب، ج١، ص١٦، ضمن حديث١٢.

أُستاذها أمين الخوليّ المصريّ، إذ إنَّه تناول آيِ القرآن كنصٍّ لغويٍّ بيانيّ على منهج أصَّله وتلقَّاه عنه تلامذته، وأنا منهم، إلى أن قالت: ومنذ سنين وأنا أقوم بهذه المحاولة في دراسة النصِّ القرآنيّ، لغةً وبيانًا تطبيقًا للمنهج الذي تلقَّيته[1].

٢. ضوابط هذا المنهج:

وقد لخَّصتْ ضوابط هذا المنهج، فقالت:

أ. **الأصل في المنهج**: التناول الموضوعيّ لما يراد فهمه من كتاب الإسلام، ويبدأ بجمع كلِّ ما في الكتاب المحكم من سور وآيات في الموضوع المدروس.

ب. **في فهم ما حول النصِّ**: ترتَّب الآيات فيه بحسب نزولها، لمعرفة ظروف الزمان والمكان، ويستأنس بالمرويَّات في أسباب النزول من حيث هي قرائن لابست نزول الآية، دون أن يفوتنا ما تكون العبرة فيه بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب الذي نزلت فيه الآية، وأنَّ السبب فيها ليس بمعنى الحكميَّة أو العلِّيَّة التي لولاها ما نزلت الآية، والخلاف في أسباب النزول يرجع غالبًا إلى أنَّ الذين عاصروا نزول الآية أو السورة، ربطها كلٌّ منهم بما فهم أو بما توهَّم أنَّه السبب في نزولها.

ج. **في فهم دلالات الألفاظ**: نقدِّر أنَّ العربيَّة هي لغة القرآن، فنلتمس الدلالة اللغويَّة الأصيلة التي تعطينا حسّ العربيَّة للمادَّة في مختلف استعمالاتها الحسيَّة والمجازيَّة، ثمَّ نخلص للمح الدلالة القرآنيَّة باستقراء كلِّ ما في القرآن من صيغ اللفظ، وتدبُّر سياقها الخاص في الآية والسورة، وسياقها العام في القرآن كلِّه.

(١) ينظر: التفسير البيانيّ للقرآن الكريم، لبنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، ج١، ص١٣-١٤، مقدِّمة الطبعة الأولى.

د. **في فهم أسرار التعبير**: نحتكم إلى سياق النصِّ في الكتاب المحكم، ملتزمين ما يحتمله نصًّا وروحًا، ونعرض عليه أقوال المفسِّرين، فنقبل منها ما يقبله النصّ، ونتحاشى ما أقحم على كتب التفسير من مدسوس الإسرائيليَّات وشوائب الأهواء المذهبيَّة، وبِدع التأويل.

ونحتكم أيضًا إلى الكتاب العربيّ المبين المحكم في التوجيه الإعرابيّ، والأسرار البيانيَّة، نعرض عليه قواعد النحويِّين والبلاغيِّين، ولا نعرضه عليها، ولا نأخذ فيه بتأويل لعلماء السلف على صريح نصِّه وسياقه[1].

وظهر في العصر الحديث منهج يعتمد التجربة في إثبات المدَّعى، وذلك عن طريق دراسة الظواهر العلميَّة في العلوم الطبيعيَّة والعلوم الإنسانيَّة، وربطها بالآيات القرآنيَّة، فهذا المنهج يسمَّى بالمنهج التجريبيّ، وهو بالواقع منهج علميّ حديث، ويقوم على الاستقراء عن طريق الملاحظة والتجربة، ومجاله المعرفة التي مصدرها الحس، وخطواته كما يأتي:

الأولى: تحديد المشكلة، موضوع البحث.

الثانية: صياغة الفرضيَّة، وهي مقولة مؤقَّتة عن صلة بين حادثَتين أو أكثر، أو متحوِّلين أو أكثر.

الثالثة: إجراء الملاحظة أو التجربة.

الرابعة: النتيجة[2].

(١) التفسير البيانيّ للقرآن الكريم، لبنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، ج١، ص١٠-١١، مقدِّمة الطبعة الخامسة.

(٢) ينظر: أصول البحث، للفضليّ، الدكتور عبد الهادي، ص٥٦.

بعد عرضنا للمناهج التفسيريَّة المعتمدة في مجال تفسير القرآن، ودراسة آياته ومضامينه، حان الوقت للتكلُّم على منهج العلَّامة الحِلِّيّ التفسيريّ، الذي اعتمده في كتابه (تذكرة الفقهاء)، من خلال تعرُّضه لآيات الأحكام في بيان الحكم الشرعيّ. ولنا هنا مطلبان:

المطلب الأوَّل: المعالم العامَّة لمنهج العلَّامة في تفسير آيات الأحكام

إنَّ المنهج التفسيريّ للعلَّامة الحِلِّيّ، وبحسب ما تبيَّن لنا من التدقيق في كتابه تذكرة الفقهاء، متكوِّن من عدَّة ركائز، وهي: القرآن الكريم، والسنَّة المطهَّرة المتمثِّلة بالروايات المنقولة عن المعصوم (الرسول أو الإمام صلوات الله عليهم)، واللغة، والبلاغة، والاجماع، والعقل.

وعلى الرغم من أنَّ كتاب تذكرة الفقهاء ليس كتابًا تفسيريًّا للقرآن الكريم، كما هو المتعارَف في كتب التفاسير، أظهرت دراسة الأحكام الفقهيَّة فيه استخدام النصوص الشرعيَّة المتمثِّلة بالآيات القرآنيَّة، والروايات الشريفة الصادرة عن الرسول والمعصومين من آله الطاهرين؛ لتحديد الأحكام وتفصيلها، ومن ثمَّ، فإنَّ منهج العلَّامة الحِلِّيّ في هذا الكتاب يعكس استخدامًا متكاملًا للنصوص الشرعية في المجال الفقهي، ممّا يعكس بشكل غير مباشر منهجه في تفسير النصوص الشرعية بشكل أوسع.

والعلامة الحِلِّيّ يركِّز على جوانب الفقه والأحكام الشرعيَّة في كتابه هذا، ولكن منهجه الفقهيّ يعكس لنا بشكلٍ غير مباشر جوانب من منهجه التفسيريّ، ويمكن تلخيص المنهج التفسيريّ الذي اتَّبعه العلّامة في كتابه تذكرة الفقهاء، في النقاط الآتية:

أوَّلًا: استدلاله بالآيات القرآنيَّة، كما قلنا سابقًا، من أنَّ كتاب تذكرة الفقهاء ليس كتابًا لتفسير القرآن الكريم، إلَّا أنَّ العلَّامة الحِلِّيّ يولي أهميَّة للآيات القرآنيَّة التي تتعلَّق بالأحكام الشرعيَّة، ويستند إليها في استدلاله وتفسيره للأحكام، بحيث نراه تارةً يأخذ الحكم الشرعيّ من الآية مباشرة، وأخرى من آية أخرى تكون مفسِّرة لها، أو آية تكون حجَّة على قولٍ أو حكمٍ صادرٍ من فقيهٍ آخر تُبطِل به مدَّعاه.

ثانيًا: بالإضافة إلى القرآن الكريم، يعدُّ العلَّامة الحِلِّيّ السنَّة النبويَّة المصدر الثاني المهم لتفسير القرآن، واستنباط الأحكام، فهو يدمج بين القرآن والسنَّة في تفسير الأحكام، وتوضيح المفاهيم، إذ يعرض الأحكام الشرعيَّة بشكل مفصَّل ومدعوم بالدلائل من الآيات القرآنيَّة والسنَّة الشريفة المتمثِّلة بروايات الرسول وآله الكرام، ويُظهر دقَّة كبيرة في الاستدلال والتوثيق.

ثالثًا: استناده إلى الروايات الشريفة من التراث الشيعيّ والسنِّي في تفسير الأحكام الفقهيَّة، مستشهدًا بها لتوضيح النصوص، وتفصيل الأحكام، مع مناقشة مستفيضة لكلِّ الروايات، وبيان القول الأحقّ منها، ممَّا يعكس لنا منهجًا تفسيريًّا يستند إلى التراثَين الشيعيّ والسنِّي.

رابعًا: اهتمامه بالمعاني البلاغيَّة واللغويَّة، إذ إنَّه يعنى بدراسة الجوانب البلاغيَّة واللغويَّة للنصوص القرآنيَّة، ويهتمُّ بتفسير مفردات اللغة العربيَّة، والأساليب البلاغيَّة في القرآن، ممَّا يعزِّز فهم المعاني العميقة للآيات.

خامسًا: الاجتهاد والاستدلال العقليّ عند العلَّامة الحِلِّيّ في معالجة المسائل الفقهيَّة يعتمد على قواعد العقل والنظر في تفسير النصوص الشرعيَّة المتمثِّلة بالآيات القرآنيَّة، والروايات الشريفة، وتفصيل الأحكام.

سادسًا: اهتمامه بالقواعد الأصوليَّة في استنباط الأحكام الفقهيَّة، ممَّا يعكس منهجًا دقيقًا في تفسير النصوص الشرعيَّة وتطبيقها، فهو يُدمج تفسير القرآن مع الأصول الفقهيَّة وقواعد الاجتهاد؛ لتطوير فهم شامل للأحكام الشرعيَّة.

سابعًا: يأخذ العلَّامة الحِلِّيّ في اعتباره السياق التاريخيّ والاجتماعيّ الذي نزلت فيه الآيات القرآنيَّة؛ لما لها من أهميَّة كبيرة تساعد في فهم الظروف التي كانت تؤثِّر على الرسائل القرآنيَّة القادمة من السماء، وكيفيَّة تطبيقها في عصره.

ملخَّص التمهيد:

تناول التمهيد دراسة مناهج تفسير القرآن الكريم، بالبحث في طريقة كلِّ مفسِّر، والأدوات التي يستخدمها في الكشف عن معاني الآيات. وبيّنا فيه أنّ هذه المناهج تختلف باختلاف الخلفية الثقافية والعلمية للمفسّر، ومن هنا برزت مناهج متعددة، أهمها:

١. المنهج القرآنيّ (تفسير القرآن بالقرآن):

- يعتمد على تفسير الآية بآية أخرى.

٢. المنهج الروائيّ:

- يعتمد على الروايات الواردة عن النبيّ ﷺ، وأهل البيت، والصحابة والتابعين.

٣. المنهج اللغويّ:

- يركِّز على اللغة العربيَّة: النحو، الصرف، البيان، المعاني.. إلخ.

٤. المنهج العقليّ:

- يعتمد على العقل في تفسير النصوص، بما في ذلك المبادئ العقليَّة، والبراهين الفلسفيَّة.
- نُسب إلى المعتزلة وغيرهم، وبلغ ذروته عندهم.
- يؤكِّد توافق النصِّ القرآنيّ مع البرهان العقليّ.

٥. المنهج البيانيّ:

- ابتكره أمين الخوليّ، وواصلته بنت الشاطئ.
- يركِّز على القرآن كنصٍّ أدبيٍّ بلاغيّ، ويستقرأ الموضوعات.
- يعتمد ترتيب الآيات بحسب النزول، واستبعاد التأويلات الغريبة.
- يفسِّر وفق حسِّ اللغة، وسياق النصِّ القرآنيّ.

٦. منهج العلَّامة الحِلِّيّ التفسيريّ:

- يظهر في كتابه تذكرة الفقهاء من خلال تفسير آيات الأحكام، يعتمد على:
  - القرآن، السنَّة، اللغة والبلاغة، العقل، الإجماع.
  - يُبرز الربط بين النصِّ القرآنيّ والفهم الفقهيّ الدقيق.

المطلب الثاني: أسس المنهج التفسيريّ في آيات الأحكام عند العلَّامة الحِلِّيّ

ونشير هنا إلى منهجه التفسيريّ في آيات الأحكام، بمعطيات ونقاط معلومة من كتابه التذكرة، والتي ستكون بالنتيجة شاملة لكلِّ الكتاب، وذلك ببيان المناهج المتبَّعة

في كتابه تذكرة الفقهاء، منها:

أوَّلًا: منهج تفسير القرآن بالقرآن عند العلّامة الحِلّيّ

بعد أن بيَّنَّا معنى المنهج القرآنيّ، نذكر هنا المنهجيَّة أو الطريقة التي اتَّبعها العلَّامة الحِلِّيّ في تفسيره للآيات القرآنيَّة، وذلك باعتماده على آيات القرآن الكريم نفسه، عن طريق استدلاله على تفسير آية بآية أخرى تبيِّن المعنى المراد منها.

وبعبارة أخرى: يبدأ بتفسير الآيات القرآنيَّة بالنصوص القرآنيَّة نفسها، مستندًا إلى معاني الكلمات والآيات القرآنيَّة ذات الصِّلة، إذ يشمل تفسير آية بآية، وتوضيح العلاقات بينها.

لذا يمكننا القول بأنَّ القرآن الكريم يُعدُّ عند العلَّامة الحِلِّيّ المصدر الأوَّل والأساس للأحكام الشرعيَّة؛ إذ إنَّنا نراه في كتابه تذكرة الفقهاء يعتمد في فتاويه واستنباطاته للأحكام على النصوص القرآنيَّة بشكلٍ رئيس، ويعتبر أنَّ كلَّ حكم شرعيّ يجب أن يكون مستندًا إلى دليل قرآنيّ، أو حديث نبويّ.

فهو يُعطي أهميَّة كبيرة للنصوص الشرعيَّة المتمثِّلة بالقرآن والسنَّة، ويستخدمها كمرجع أساس في تفسير الآيات القرآنيَّة، ويحرص على التأصيل وتأكيد أنَّ التفسير يجب أن يستند إلى النصوص المقدَّسة من الآيات التي تفسِّر بعضها بعضًا، ومن أقوال الأئمَّة المعصومين.

وقد بيَّن العلَّامة أيضًا معاني كثيرة لبعض الكلمات المختلف فيها عند الفقهاء، بالاعتماد على آيات قرآنيَّة أُخر، ونذكر هنا نماذج تطبيقيَّة لاستدلاله على المطلب بتفسير الآية بأخرى.

١. منهجه في ردِّ الاستدلال الخاطئ لبعض الآيات:

العلَّامة الحِلِّيّ يشدِّد على أنَّ تحديد القبلة هو فرض أساسيّ في الصلاة، ولا يجوز إغفاله أو تغييره بدون سبب وجيه، يتطلَّب الأمر من المسلمين بذل الجهد الممكن لمعرفة القبلة، وحتَّى في حالة عدم القدرة على تحديدها بدقَّة، ينبغي على الشخص أن يصلِّي في الاتِّجاه الذي يظنُّه قبلة قدر الإمكان.

فنراه قد ردَّ الاستدلال الذي جاء به داوود من أنَّ قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[١]، إنَّه يسقط عنه فرض القبلة، ويصلِّي إلى حيث شاء، إذ قال داوود: إنَّه يسقط عنه فرض القبلة ويصلِّي إلى حيث شاء؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾، وهو غلط؛ لقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾[٢]، والآية نزلت في النافلة[٣].

والآية عند العلَّامة لا تعني أنَّ الشخص يمكنه الصلاة في أيِّ اتِّجاه، بل هي تتحدَّث عن عمومية وجود الله في كلِّ مكان، مستدلًّا بقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾، تتعلَّق بتحديد القبلة في الصلاة بشكلٍ محدَّد.

وعليه فالعلَّامة الحِلِّيّ هنا يرفض رأي داوود الظاهريّ الذي يقول: بأنَّ الشخص يمكنه الصلاة إلى أيِّ جهة، إذا لم يكن قادرًا على تحديد القبلة؛ بناءً على الآية التي تأمر بتحديد القبلة ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾، ويؤكِّد على أهميَّة الالتزام بالقبلة، وعدم التخفيف من هذا الفرض، مع بذل الجهد الممكن لتحديدها بدقَّة.

(١) سورة البقرة: ١١٥.

(٢) سورة البقرة: ١٤٤.

(٣) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٣، ص٢٢-٢٣.

٢. منهجه في بيان معنى الآية ودلالتها على تحريم الكلام في أثناء خطبة الجمعة أو عدم التحريم:

هناك قولان: أحدهما التحريم، والآخر عدمه، إذ يرى العلّامة الحِلّيّ هنا بأنَّ الآية التي استدلَّ بها على تحريم الكلام في أثناء خطبة الجمعة، بأنَّ اللغو هو الإثم؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ﴾[١]، مع ذكرهم لمؤيِّدات من الروايات، كما نُقِل عن الصادق عليه السلام أنَّه قال: «**إذا خطب الإمام يوم الجمعة، فلا ينبغي لأحد أن يتكلَّم حتَّى يفرغ من خطبته، فإذا فرغ تكلَّم ما بينه وبين أن تقام الصلاة**»[٢]، فإنَّ العلّامة ذهب إلى عدم التحريم، وقد ردَّ الآية بآية أخرى مع روايات أيضًا.

فقد استدلَّ برواية: أنَّ رجلًا سأل النبيّ صلى الله عليه وآله السقيا، وهو يخطب، وفي الجمعة الآتية سأله رفعها.

وقام إليه رجل، وهو يخطب يوم الجمعة، فقال: يا رسول الله متى الساعة؟ فأعرض النبيّ صلى الله عليه وآله، وأومأ الناس إليه بالسكوت، فلم يقبل، وأعاد الكلام، فلمَّا كان الثالثة، قال له النبيّ صلى الله عليه وآله: «**ويحك ماذا أعددت لها؟**» فقال: حبُّ الله ورسوله، فقال: «**إنّك مع مَن أحببت**»[٣].

ولو كان الكلام محرَّمًا، لأنكر عليه، وللأصل.

ثمَّ ردَّ استدلالهم بآية أخرى، فقال: ونمنع كون اللغو الإثم؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ﴾[٤] بل المراد جعله لاغيًا لكلامه في موضع الأدب

(١) سورة المؤمنون: ٣.
(٢) الكافي، للكلينيّ، محمَّد بن يعقوب، ج٣، ص٤٢١، ح٢.
(٣) مسند أحمد، لابن حنبل، أحمد، ج٣، ص١٦٧.
(٤) سورة البقرة: ٢٢٥، سورة المائدة: ٨٩.

فيه السكوت، أي إنَّه يدلُّ على أنَّ اللغو ليس إثمًا يُحاسب عليه، بل هو متعلِّق بسياق آخر.

وقول الإمام الصادق عليه السلام يُعطي الكراهة عُرفًا، فيُحمل عليه.

والأقرب: الأوَّل إن لم يسمع العدد، وإلَّا الثاني[1].

خلاصة استدلاله: هو عند ذكره للآراء يتبيَّن لنا أنَّه يميل إلى الرأي الأوَّل، إذا كان الكلام غير مهم، أو إذا كان لا يسمع الناس العدد، هذا يتماشى مع تفسير النصوص التي تشير إلى أهميَّة الإنصات في أثناء الخطبة. ومع ذلك، إذا كان الكلام ضروريًّا، وكان متَّفقًا مع ما أُثبت من سلوك النبيّ صلى الله عليه وآله، فقد يُعتبر الاستماع هو الخيار الأفضل.

٣ . منهجه في بيان المستحقِّين للزكاة:

قال العلَّامة: أصناف المستحقِّين للزكاة ثمانية بإجماع العلماء، وهم الذين ذكرهم الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[2].

ثمَّ قال: اختلف الفقهاء في الفقراء والمساكين أيُّهما أسوأ حالًا، فبعد نقله للأقوال التي بعضها تقول: الفقير: الذي لا شيء له، والمسكين هو: الذي له بلغة من العيش لا تكفيه، فجعل الفقير أسوأ حالًا، ثمَّ جاء برواية فقال: ولأنَّ النبي صلى الله عليه وآله استعاذ من الفقر، وقال: «**اللهمَّ أحيني مسكينًا، وأمتني مسكينًا، واحشرني في زمرة المساكين**»[3].

(١) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٤، ص٧٥-٧٦، المسألة ٤٠٩.
(٢) سورة التوبة: ٦٠.
(٣) سنن الترمذيّ، للترمذيّ، أبو عيسى محمَّد بن عيسى بن سورة، ج٤، ص٥٧٧، ح٢٣٥٢، السنن الكبرى، للبيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ، ج٧، ص١٢.

ولقوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾[1]، وهي تساوي جملة من المال.

ولأنَّ الفقر مشتقٌّ من كسر الفقار، وذلك مهلك.

وقال آخرون: المسكين أسوأ حالًا من الفقير، واستدلالهم بقوله تعالى: ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾[2]، وهو المطروح على التراب، لشدَّة حاجته، ولأنَّه يؤكِّد به، ولقول الشاعر:

أمَّا الفقيرُ الذي كانتْ حَلوبَتُهُ
وفقَ العِيالِ فَلمْ يُترَك لهُ سبَدُ

ثمَّ ذكر ما روي عن الصادق عليه السلام: «**الفقير الذي لا يسأل، والمسكين أجهد منه، والبائس أجهدهم**»[3].

إلى أن قال: والضابط في الاستحقاق: عدم الغنى الشامل لهما[4].

قد استفاد العلَّامة هنا من المعنى المراد من الآيات القرآنيَّة، ومن الكلام النبويّ والمعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، ومن خلال كلام أهل اللغة، وكذلك من خلال الشعر العربيّ؛ للحصول على مَن هو المسكين الحقيقيّ الذي أراده الله عزَّ وجلَّ، ولكن العلَّامة ألغى كلَّ الاختلاف بين الفقهاء بأنَّ الزكاة تُدفَع لهما معًا، كما هو المذكور في الآية.

(١) سورة الكهف: ٧٩.
(٢) سورة البلد: ١٦.
(٣) الكافي، للكلينيّ، محمَّد بن يعقوب، ج٣، ص٥٠١، ح١٦.
(٤) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٥، ص٢٣٧-٢٣٨، المسألة ١٦٢.

٤. منهجه في بيان ما يشترط في العامل للزكاة:

قال العلَّامة: يشترط في العامل البلوغ والعقل إجماعًا؛ لأنَّ ذلك نوع ولاية، والصغير والمجنون ليسا أهلًا لها.

وشرط الشيخ الحريَّة، وبه قال الشافعيّ؛ لأنَّ الرقَّ ينافي الولاية.

ولو قيل بالجواز كان وجهًا؛ لأنَّه نوع استئجار، مع أنَّ قول الشيخ لا يخلو من قوَّة؛ لأنَّه تعالى أضاف إليه بلام التمليك.

ويشترط فيه الإسلام إجماعًا، إلَّا رواية عن أحمد، أنَّه يجوز أن يكون كافرًا؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾[1]، يعني من دون المسلمين.

ثمَّ استدلَّ برواية من العامَّة تشترط الإسلام، حيث قال: ودفع أبو موسى الأشعريّ إلى عمر كاتبًا؛ فاستحسنه، فقال: مَن كتب هذا؟.

فقال: كاتبي. فقال: وأين هو؟ قال: على باب المسجد، قال: أجنب هو؟ قال: لا، ولكن هو نصرانيّ، فقال: لا تأتمنوهم وقد خوَّنهم الله، ولا تقرِّبوهم وقد أبعدهم الله[2].

ولأنَّ في ذلك ولاية على المسلمين، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[3] والعموم مخصوص بهذه الأدلة.

ويشترط فيه: الإيمان والعدالة؛ لأنَّ غير المؤمن فاسق، والفاسق ليس أهلًا للأمانة،

(١) سورة آل عمران: ١١٨.

(٢) المغني، لابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمَّد، ج٧، ص٣١٨.

(٣) سورة النساء: ١٤١.

فلا بدَّ وأن يكون أمينًا؛ لأنَّه يلي مال غيره[١].

يرى العلَّامة الحِلِّيّ أنَّ النصَّ القرآنيّ: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ يدعم الشروط المتعلِّقة بالبلوغ والعقل، الحريَّة، الإسلام، والعدالة، كلُّ هذه الشروط ضروريَّة لضمان أداء العامل لمسؤوليَّاته بشكلٍ صحيحٍ وأمين.

إنَّ العموم يشير إلى أنَّ هناك توافقًا عامًّا بين الفقهاء على ضرورة تحقيق هذه الشروط لتولِّي مسؤوليَّات تتعلَّق بالزكاة، مع التذكير بأنَّ الرأي بخصوص الرقِّ قد يُناقَش بناءً على النصوص والأدلَّة.

٥. بيانه في أنَّ الحجَّ في فريضة مؤكَّدة في الإسلام:

قال العلَّامة: الحجُّ فريضة من فرائض الإسلام، ومن أعظم أركانه بالنصِّ والإجماع.

واستدلَّ بأنَّ مفاد الآية في قول الله تعالى: ﴿عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٢]، قال ابن عباس: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ باعتقاده أنَّه غير واجب، أي إنَّ من يعتقد بأنَّ الحجَّ غير واجب فقد كفر، وأيَّده برواية من الخاصَّة فقال: وسأل عليّ بن جعفر أخاه الكاظم عليه السلام، عن قوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾، قال: قلت: ومَن لم يحجَّ منَّا فقد كفر؟ قال: «**لا، ولكن مَن قال ليس هذا هكذا، فقد كفر**»[٣].

وقال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[٤].

(١) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٥، ص٢٧٦-٢٧٧، المسألة ١٩١.
(٢) سورة آل عمران: ٩٧.
(٣) الكافي، للكليني، محمَّد بن يعقوب، ج٤، ص٢٦٥، ح٥.
(٤) سورة البقرة: ١٩٦.

ثمَّ بيَّن أنَّه من ينكر واجبه، أو يمتنع عنه دون عذر مقبول، يعتبر مخالفًا لأحد أركان الدين، فقال: وما رواه العامَّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «**بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلَّا الله، وأنَّ محمَّدًا رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحجُّ البيت**»(١)، ذكر فيها الحجّ.

وعن ابن عبَّاس قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: «**يا أيُّها الناس، إنَّ الله كتب عليكم الحجَّ**»، فقام الأقرع بن حابس، فقال: أفي كلِّ عامٍ يا رسول الله؟ فقال: «**لو قلتها لوَجَبت، ولو وَجَبت لم تعملوا بها، الحجُّ مرَّة، فمَن زاد فتطوُّع**»(٢).

ومن طريق الخاصَّة: ما رواه الحلبيّ، في الصحيح، عن الصادق عليه السلام، قال: «**إذا قدر الرجل على ما يحجَّ به، ثمَّ دفع ذلك وليس له شغل يعذره به، فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام**»(٣).

وعن ذريح المحاربيّ، في الصحيح، عن الصادق عليه السلام، قال: «**مَن مات ولم يحجَّ حجَّة الإسلام، ولم تمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطيق فيه الحجَّ، أو سلطان يمنعه، فليمُت يهوديًّا أو نصرانيًّا**»(٤).(٥).

خلاصة ما أراد أثباته العلَّامة هنا، هو أنَّ الحجَّ فريضة مؤكَّدة في الإسلام، ويجب على كلِّ مسلم قادر أن يؤدِّيه مرَّة واحدة في العمر، والنصوص القرآنيَّة والأحاديث

(١) سنن الترمذي، للترمذيّ، أبو عيسى محمَّد بن عيسى بن سورة، ج٥، ص٥، ح٢٦٠٩، السنن الكبرى، للبيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ، ج٤، ص٨١.
(٢) السنن الكبرى، للبيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ، ج٤، ص٣٢٦.
(٣) تهذيب الأحكام، الطوسّي، أبو جعفر محمَّد بن الحسن بن عليّ، ج٥، ص١٨، ح٥٤.
(٤) الكافي، للكلينيّ، محمَّد بن يعقوب، ج٤، ص٢٦٨، ح١.
(٥) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٧، ص٨-٩، المسألة ٢.

النبويَّـة تدلُّ على وجوبه، وأهميَّة الالتزام به، ومن ينكـر واجبه، أو يمتنع عنه دون عذر مقبول، يعتبر مخالفًا لأحد أركان الدين.

خلاصة المنهج القرآنيّ عند العلَّامة الحِلِّيّ:

العلَّامة الحِلِّيّ اعتمد منهجًا تفسيريًّا دقيقًا يعتمد على:

١. الاستدلال بالقرآن على القرآن.

٢. الربط بين الأحكام والآيات ذات الصلة.

٣. الاعتماد على النصوص الشرعيَّة من السنَّة والأئمَّة.

٤. الاحتكام إلى اللغة العربيَّة، والشعر أحيانًا، لتحديد المعاني.

٥. تقديم التفسـير الذي يخدم استنباط الحكم الفقهيّ بدَّقة، من دون الخروج عن الأصول الشرعيَّة.

ثانيًا: المنهج الروائيّ

العلَّامة الحِلِّيّ يسـتند إلى الأحاديث النبويَّة كدليل رئيس في تفسير الأحكام الفقهيَّة والشرعيَّة، ويرى أنَّ الأحاديث تُكمِّل النصوص القرآنيَّة وتفسِّرها، وتساعد في توضيح ما قد يكون غامضًا أو غير واضح في النصوص القرآنيَّة.

فاعتـماده عـلى الأحاديـث النبويَّـة، هـو لتفسـير بعـض الآيـات، وقـد كانـت أقـوال الأئمَّـة المعصومـين عليهم السلام مـن المصـادر الأساسـيَّة لتفسـير القـرآن لـدى العلَّامـة الحِـلِّيّ، التـي تعتـبر في المذهـب الشـيعيّ مصـدرًا رئيسًـا للعلـم والتفسـير، ولهـذا كان العلَّامـة الحِـلِّيّ يركِّـز عـلى رواياتهـم وتفسـيراتهم للآيـات القرآنيَّة.

وضمن هذا السياق، كان يسعى إلى استخدام الأحاديث الصحيحة المعتمدة في المذهب الشيعيّ، والتي تعزِّز فهمه للآيات، إذ اعتمد على كتب التفسير السابقة التي كتبها علماء الخاصَّة والعامَّة، مثل تفسير القمِّيّ والعيَّاشيّ، بالإضافة إلى الكتب الأربعة الكافيّ ومن لا يحضره الفقيه والاستبصار والتهذيب، وغيرها الكثير من كتب الحديث الشيعية، وكذا اعتمد على كتب تفسير العامَّة وكتب الحديث عندهم، مثل صحيح البخاريّ ومسلم والترمذيّ، والمساند مثل مسند أحمد، وغيرها الكثير من كتب الحديث عند العامَّة.

وأيضًا كان العلَّامة الحِلِّيّ يستند إلى كتب الفقه والعقائد التي كتبها علماء المذهب الشيعيّ، وهذه الكتب توفِّر سياقًا إضافيًّا وفهمًا عميقًا للمفاهيم القرآنيَّة لديه.

وهذه المصادر التي استند إليها العلَّامة الحِلِّيّ كانت لتدعيم تفسيره، وتوضيح نقاط معيَّنة، مع ملاحظة مهمَّة، وهي أنَّه يتحقَّق من صحَّة الروايات، إذ يولي أهميَّة كبيرة للتحقُّق من صحَّة الروايات والأحاديث التي يستند إليها، متَّبعًا منهجًا دقيقًا في فحص السند والمتن؛ للتأكُّد من موثوقيَّة الأحاديث النبويَّة قبل استخدامها في استنباط الأحكام.

نماذج تطبيقيَّة من كتابه تذكرة الفقهاء:

١. استعان العلَّامة الحِلِّيّ في توضيح المعنى المراد من الآيات القرآنيَّة، بالاعتماد على التفسير الروائيّ للآية، مع ذِكر رأي العلماء بقوله إجماعًا:

وقال في الماء المضاف: المضاف ما لا يصدق إطلاق الاسم عليه إلَّا بقرينة، ويمكن سلبه عنه، كالمعتصر، والمصعد، والممزوج مزجًا يسلبه الإطلاق، وهو طاهر إجماعًا،

ولا يرفع الحدث؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[1]، وفسّر العلّامة الماء المطلق بالآية، بقول الصادق عليه السلام، وقد سُئل عن الوضوء باللبن: «**إنّما هو الماء والصعيد**[2]»[3].

٢. منهجه في بيان ما يستحبُّ للمصاب:

يبيّن العلّامة بأنَّ النصَّ القرآني والروائيّ يُشدِّد على أنَّ التعامل مع المصائب يتطلَّب الصبر، الاستعانة بالله، وترديد الاسترجاع. كما ينبِّه إلى أنَّ التجنُّب عن الكلام الذي قد يُحبط الأجر، أو يعترض على قضاء الله أمرٌ ضروريّ، وكذلك يؤكِّد النصَّ على أهميَّة التسليم لقضاء الله والرضا به، حيث إنَّ الله عادل، ورحمته واسعة.

إذ قال: يستحبُّ للمصاب الاستعانة بالله والصبر، واستنجاز ما وعده الله تعالى عليًّا عليه السلام في قوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝١٥٥ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ۝١٥٦ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ﴾[4]، وقال الباقر عليه السلام: «**ما مِن مؤمنٍ يُصاب بمصيبة في الدنيا، فيسترجع عند مصيبته، ويصبر حين تفجأه المصيبة، إلَّا غفر الله له ما مضى من ذنوبه إلَّا الكبائر التي أوجب الله عزّ وجلّ عليها النار، وكلَّما ذكر مصيبته فيما يستقبل من عمره، فاسترجع عندها وحمد الله عزّ وجلّ، غفر الله له كلَّ ذنبٍ اكتسبه فيما بين الاسترجاع الأوَّل إلى الاسترجاع الأخير إلَّا الكبائر من الذنوب**»[5]، وليتحفَّظ من التكلُّم بشيء يحبط أجره، ويسخط ربَّه، ممَّا يشبه التظلُّم

(١) سورة المائدة: ٦.
(٢) تهذيب الأحكام، الطوسيّ، أبو جعفر محمَّد بن الحسن بن عليّ، ج١، ص١٨٨، ح٥٤٠.
(٣) تذكرة الفقهاء، للعلّامة الحِلّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج١، ص٣١، المسألة ٧.
(٤) سورة البقرة: ١٥٥-١٥٧.
(٥) من لا يحضره الفقيه، الصدوق، محمَّد بن عليذ بن بابويه، ج١، ص١١١، ح٥١٥.

والاستغاثة فإنَّ الله عدل لا يجور[١].

٣. فيما يجوز التيمُّم به:

يستدلُّ العلَّامة الحِلِّيّ للأحكام من الآيات بالسنَّة الشريفة للمعصومين صلوات الله عليهم، من طريق العامَّة والخاصَّة، وكذلك ببعض أقوال الأصحاب والتابعين، مع بيان الحقِّ منها، حيث قال: ولا يجوز التيمُّم بما خرج بالاستحالة عن اسم الأرض، كالزرنيخ، والكحل، وسائر المعادن، عند أكثر علمائنا؛ لقوله تعالى: ﴿صَعِيدًا﴾[٢]، وهو إمَّا التراب، أو الأرض؛ ولقوله عليه السلام: «**عليكم بالأرض**»[٣].

ومن طريق الخاصَّة: قول الصادق عليه السلام، وقد سُئِل عن الوضوء باللبن: «**لا، إنَّما هو الماء والصعيد**»[٤].

وقال ابن أبي عقيل منا: يجوز التيمُّم بما كان من جنس الأرض، كالكحل، والزرنيخ، وبه قال أبو حنيفة، ومالك؛ لقوله عليه السلام: «**جُعِلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا**»[٥]، ونقول بالموجب، والمتنازع ليس أرضًا.

وردَّ قول مالك: في أنَّه يجوز التيمُّم بما يكون متَّصلًا بالأرض، كالشجر والزرع، وقال عنه: وليس بجيِّد؛ لأنَّ الطهارة عبادة شرعيَّة، فتتوقَّف على مورد النصِّ[٦].

بيان استدلال العلَّامة هو: أنَّ الآية القرآنيَّة تُشير إلى أنَّ الصعيد هو التراب أو الأرض.

(١) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٢، ص١١٧، المسألة ٢٦١.
(٢) سورة المائدة: ٦.
(٣) السنن الكبرى، للبيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ، ج١، ص٢١٧.
(٤) تهذيب الأحكام، الطوسّي، أبو جعفر محمَّد بن الحسن بن عليّ، ج١، ص١٨٨، ح٥٤٠.
(٥) من لا يحضره الفقيه، الصدوق، محمَّد بن عليّ بن بابويه، ج١، ص١٥٥، ح٧٢٤.
(٦) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٢، ص١٧٤، المسألة ٢٩٧.

والحديث النبوي: «**عليكم بالأرض**»، يُشير إلى أنَّ ما يُعتبر تيمُّمًا يجب أن يكون جزءًا من الأرض.

ورأي العلَّامة الحِلِّيّ ومجموعة العلماء: أنَّ التيمُّم لا يجوز إلَّا على ما يُعتبر جزءًا من الأرض بشكلٍ مباشر، مثل التراب والحصى، وليس على المواد التي خرجت عن طبيعة الأرض، مثل الزرنيخ والكحل؛ لأنَّ الطهارة والتيمُّم عبادة شرعيَّة تتطلَّب التقيُّد بالنصوص الشرعيَّة، ولا يمكن تجاوز النصوص لتوسيع ما يجوز التيمم عليه إلى مواد لم تُذكر نصوص صريحة بشأنها.

٤. منهجه في بيان الأدلَّة القرآنيَّة المفسَّرة بالسنَّة الشريفة لصلاة الاستسقاء:

قال العلَّامة: الاستسقاء مشروعٌ بالكتاب والسنَّة والإجماع.

قال الله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ﴾[١].

وقال تعالى: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾[٢].

وقال ابن عبَّاس: خرج رسول الله ﷺ، في الاستسقاء متبذلًا متواضعًا متضرِّعًا حتَّى أتى المصلى[٣].

وروى أنس قال: أصاب أهل المدينة قحط، فبينا رسول الله ﷺ يخطب إذ قام رجل، فقال: هلك الكراع والشاء، فادع الله أن يسقينا، فمدَّ رسول الله ﷺ يديه ودعا، قال أنس: والسماء لمثل الزجاجة، فهاجت ريح، ثمَّ أنشأت سحابًا، ثمَّ اجتمع، ثمَّ أرسلت السماء عزاليها، إلى أن قال: «**اللهمَّ حوالينا ولا علينا**»، فنظرت إلى السماء تنصدع حول المدينة، كأنَّه إكليل[٤].

(١) سورة البقرة: ٦٠.
(٢) سورة نوح: ١٠-١١.
(٣) سنن الترمذيّ، للترمذيّ، أبو عيسى محمَّد بن عيسى بن سورة، ج٢، ص٤٤٥، ح٥٥٨.
(٤) السنن الكبرى، للبيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ، ج٣، ص٣٥٦.

ومن طريق الخاصَّة: قول الباقر عليه السلام: «**إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله، صلَّى الاستسقاء ركعتين**»[1] الحديث.

وصلَّى أمير المؤمنين عليه السلام صلاة الاستسقاء، وخطب طويلًا، ثمَّ بكى وقال: **سيِّدي انصاحت جبالنا**..[2]، وقال الصادق عليه السلام: «**إنَّ سليمان بن داوود عليه السلام، خرج ذات يومٍ مع أصحابه ليستسقي، فوجد نملة قد رفعت قائمة من قوائمها إلى السماء، وهي تقول: اللهمَّ إنَّا خلق من خلقك، لا غنى بنا عن رزقك، فلا تهلكنا بذنوب بني آدم. فقال سليمان عليه السلام لأصحابه: ارجعوا، فقد سقيتم بغيركم**»[3].

وأجمع المسلمون كافَّة على مشروعيَّة الاستسقاء، وإن اختلفوا في كيفيَّته[4].

العلَّامة من الآيات القرآنية يستشهد بآية من سورة البقرة، على استسقاء موسى عليه السلام كدليل على مشروعيَّة الاستسقاء في الشريعة، وبآية أخرى من سورة نوح، بأنَّ الاستغفار يستتبعه إرسال المطر، وبالتالي فإنَّ الاستسقاء جزء من هذا التوجُّه، ومن ثمَّ الروايات المنقولة من العامَّة والخاصَّة تشير إلى أنَّ الاستسقاء مشروع، وقد يُستجاب بناءً على دعاء المؤمنين، أو حتَّى بناءً على دعاء آخرين، ممَّا يعكس رحمةَ الله، واستجابته للتضرُّع، والأدلَّة القرآنيَّة والحديثيَّة تدلُّ على أهميَّة الاستسقاء كوسيلة للتضرُّع إلى الله للحصول على المطر.

٥. منهجه في تحديد الجزء من السبع في الوصيَّة:

قال العلَّامة: لو أوصى له بجزء من ماله، ولم يبيِّن، صرف إلى السبع عند

(١) من لا يحضره الفقيه، الصدوق، محمَّد بن عليّ بن بابويه، ج١، ص٣٣٨، ح١٥٠٥.
(٢) مصباح المتهجِّد، للطوسيّ، أبو جعفر محمَّد بن الحسن بن عليّ، ص٤٧٧.
(٣) من لا يحضره الفقيه، الصدوق، محمَّد بن عليّ بن بابويه،ج١، ص٣٣٣، ح١٤٩٢.
(٤) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٤، ص٢٠١، المسألة ٥٠٦.

أكثر علمائنا. وقال بعضهم: العشر، ولم يقدِّره العامَّة بشيء، بل يعطيه الورثة ما شاؤوا.

وأيَّد العلَّامة: القول الأوَّل؛ لما روي عن ابن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام، أي الإمام الرضا عليه السلام، عن رجل أوصى بجزء من ماله، فقال: «**واحد من سبعة، إنَّ الله تعالى يقول:** ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾[1]»[2].

ثمَّ ذكر رواية عن الحسن بن خالد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن رجل أوصى بجزء من ماله، قال: «**سُبع ثلثه**»[3].

وقال: ولا تنافي بين الروايتَين؛ لجواز أن يكون السؤال الثاني وقع عن رجل أوصى بجزء من ماله يتصرَّف فيه المريض، فأجاب عليه السلام بالسُّبع من الثلث؛ لأنَّه سبع المال الذي وقع السؤال عنه.

ويدعم قوله هذا بما رواه عبد الرحمن بن سيابة، قال: إنَّ امرأة أوصت إليَّ، وقالت: ثُلثي يقضي به ديني، وجزء منه لفلانة، فسألت عن ذلك ابن أبي ليلى، فقال: ما أرى لها شيئًا، ما أدري ما الجزء، فسألت الصادق عليه السلام عنه بعد ذلك، وخبَّرتُه كيف قالت المرأة، وبما قال ابن أبي ليلى، فقال: «**كذب ابن أبي ليلى، لها عشر الثلث، إنَّ الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام فقال:** ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا﴾[4]**، وكانت الجبال يومئذ عشرة، فالجزء هو العُشر من الشيء**»[5].

(١) سورة الحجر: ٤٤.
(٢) الاستبصار، للطوسيّ، أبو جعفر محمَّد بن الحسن بن عليّ، ج٤، ص١٣٢، ح٤٩٨.
(٣) الاستبصار، للطوسيّ، أبو جعفر محمَّد بن الحسن بن عليّ، ج٤، ص١٣٣، ح٥٠١.
(٤) سورة البقرة: ٢٦٠.
(٥) الكافي، للكلينيّ، محمَّد بن يعقوب، ج٧، ص٣٩، ح١.

فقد حكم الإمام عليه السلام بأنَّ الجزء اسم للعُشر، فإلى أي شيء أضفته أفاد عُشر ذلك الشيء، وحكم هنا عليه السلام بأنَّ لها عشر الثلث؛ لأنَّ الضمير في قوله: «**وجزء منه**» يعود إلى قوله: «**ثُلثي**»، وفي رواية معاوية بن عمَّار أنَّه سأل الصادق عليه السلام عن رجل أوصى بجزء من ماله، قال: «**جزء من عشرة، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجۡعَلۡ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٖ مِّنۡهُنَّ جُزۡءٗا﴾**[1]، **إذ كانت الجبال عشرة أجبال**»[2].

خلاصة منهجه هنا: يبيِّن العلَّامة بأنَّ صرف الجزء إلى السبع: في حالة عدم تحديد الجزء بدقَّة، يتمُّ صرفه إلى السبع عند أكثر علماء الشيعة، وبعضهم: يقترح أن يكون العشر.

العامَّة: لا يحدِّدون مقدارًا محدَّدًا، بل يتركون الأمر للورثة.

النصوص الشرعيَّة بعضها تحدِّد الجزء بسبع، وأخرى بأنَّ الجزء هو سبع الثلث، والروايتان لا تتناقضان؛ يمكن أن يكون السؤال الأوَّل عن جزء من المال كلِّه، على حين أنَّ السؤال الثاني قد يكون عن جزء من الثلث، يتمُّ تأويل ذلك وفقًا للمعطيات المتوفِّرة، وفسَّر الإمام الصادق عليه السلام الآية أعلاه بأنَّ الجزء هو العشر.

والفرق بين السبع والعشر: هو أنَّ السبع يُطبَّق عند عدم تحديد الجزء بدقَّة، على حين أنَّ العشر يُفهم من النصوص كجزء من الثلث.

خلاصة المنهج الروائيّ عند العلَّامة الحِلِّيّ:

١. يمزج العلَّامة الحِلِّيّ بين النصِّ القرآنيّ والرواية لتفسير الأحكام.

٢. يرجِّح الروايات الصحيحة الواردة عن الأئمَّة عليهم السلام.

(١) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٢) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٢١، ص٣٥١-٣٥٣، المسألة ٢١٤.

٣. يتحقَّق من صحَّة الأحاديث قبل اعتمادها.

٤. يوظِّف التفسير الروائيّ في حلِّ الإشكالات الفقهيَّة الدقيقة، مع تأويل الروايات المتعدِّدة بما يتناسب مع سياق الآية والوصيَّة.

ثالثًا: المنهج اللغويّ

يُعطي العلَّامة الحِلِّيّ أهميَّة كبيرة للغة العربيَّة في تفسير النصوص القرآنيَّة، حيث يفهم النصوص القرآنيَّة بناءً على قواعد اللغة العربيَّة، ويعتبر أنَّ فهم مفردات اللغة وصيغها، هو مفتاح لفهم معاني الآيات.

ويولي اهتمامًا للقراءات المختلفة للقرآن الكريم، إذ إنَّ اختلاف القراءات يمكن أن يؤثِّر في تفسير الآيات، ويفحص العلَّامة القراءات المختلفة، ويحلِّل تأثيرها على فهم المعاني اللغويَّة.

إنَّ فهم اللغة العربيَّة في ضوء قواعد النحو والصَّرف والبلاغة مهمٌّ جدًّا لتفسير النصوص القرآنيَّة عند العلَّامة، لذلك كان يستند إلى كتب اللغة العربيَّة وقواعد البلاغة؛ لتوضيح معاني الآيات، فهو يعنى بدراسة الجوانب البلاغيَّة واللغويَّة للنصوص القرآنيَّة، ويهتمُّ بتفسير مفردات اللغة العربيَّة، والأساليب البلاغيَّة في القرآن، ممَّا يعزِّز فهم المعاني العميقة للآيات، ونعرض هنا بعض النماذج الدالَّة لمنهجه اللغويّ من كتابه تذكرة الفقهاء.

١. منهجه اللغويّ في بيان معنى الطهارة:

يبيِّن العلَّامة معاني الكلمات لغويًّا، مستعينًا ومستدلًّا بالآيات القرآنيَّة، والروايات، وكلام أهل اللغة، قال: الطهارة، لغةً، النظافة، وشرعًا: وضوء، أو غسل، أو تيمُّم، يستباح به عبادة شرعيَّة.

والطهور هو المطهِّر لغيره، وهو فعول بمعنى ما يفعل به، أي يُتطهَّر به، كغسول، وهو الماء الذي يُغتسل به؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾[1].

ثمَّ قال: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾[2].

ولأنَّهم فرَّقوا بين ضارب وضروب، وجعلوا الثاني للمبالغة، فيكون للتعدية لامتناع المبالغة في المعنى، ولقوله عليه السلام عن ماء البحر، وقد سُئل أيجوز الوضوء به: «**هو الطهور ماؤه**»[3].

وقال أبو بكر بن داوود وبعض الحنفيَّة: الطهور هو الطاهر[4]، فالعرب لم تفرِّق بين الفاعل والمفعول في التعدِّي واللزوم، كقاعد وقعود، وضارب وضروب[5].

بيَّن العلَّامة الحِلِّيّ بأنَّ التفريق بين ضارب وضروب، أنَّ التفسير لها يُظهِر أنَّ ضروب تعني المبالغة أو الكثرة، لذا فإنَّ طهور يُشار إلى أنَّه يُستخدم للتطهير، لا أنَّه طاهر فحسب.

والطَّهُورُ هو ما يُستخدم لتطهير غيره، كالماء الذي يُستخدم في الوضوء أو الغسل.

والتفاسير اللغويَّة والنصوص تساهم في فهم معنى الطهور، واستخدامه في الطهارة الشرعيَّة، وأنَّ الاختلاف الفقهيّ يُبرز أنَّ هناك تفسيرات متعدِّدة لمفهوم الطهور، مع اختلاف بين الفقهاء في فهم المصطلحات.

(١) سورة الفرقان: ٤٨.
(٢) سورة الأنفال: ١١.
(٣) سنن الترمذيّ، للترمذيّ، أبو عيسى محمَّد بن عيسى بن سورة، ج١، ص١٠٠، ح٦٩.
(٤) أحكام القرآن، للجصَّاص، أبو بكر أحمد بن عليّ الرازي، ج٣ ص٣٣٨.
(٥) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج١، ص٧.

٢. منهجه في الترتيب والموالاة:

قال العلَّامة: الترتيب واجب في الوضوء، وشرط في صحَّته، ذهب إليه علماؤنا أجمع، وأوجبه أيضًا الشافعيّ، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو عبيد؛ لقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[١]، جعل المرافق غاية الغسل، وكذا الكعبان، جعلهما غاية المسح.

ولأنَّ الفرَّاء قال: الواو تفيد الترتيب، ولقول النبيِّ صلى الله عليه وآله: «**أبدأوا بما بدأ الله به وبالميامن**»[٢]، ولأنَّه توضَّأ مرَّة مرَّة مرتِّبًا، ثمَّ قال: «**هذا وضوءٌ لا يقبل الله الصلاة إلَّا به**»[٣].

ومن طريق الخاصَّة، قول الباقر عليه السلام: «**تابع، كما قال الله تعالى، ابدأ بالوجه، ثمَّ باليدين، ثمَّ امسح الرأس والرِّجلين**»[٤]، ولأنَّه المخرج عن العهدة بيقين، بخلاف غيره فيتعيَّن.

وقال الأوزاعيّ ومالك وأبو حنيفة وأصحابه والمزنيّ وداوود: لا يجب الترتيب، ونقله الجمهور عن عليّ عليه السلام، وابن مسعود، ومن التابعين عن سعيد بن المسيَّب، والحسن البصريّ، وعطاء، والزهريّ، والنخعيّ، ومكحول؛ لأنَّ الواو تفيد الجمع من غير ترتيب، ولأنَّه قول عليّ عليه السلام.

والآية لا تنافي الترتيب، فيصار إليه الدليل لو سلَّمنا أنَّ الواو للجمع المطلق، والمرويّ عن عليّ عليه السلام خلاف ما نقلوه، أمَّا عندنا فظاهر، وأمَّا عندهم فلأنَّهم رووا أنَّ

(١) سورة المائدة: ٦.
(٢) سنن الدارقطنيّ، للدارقطني، عليّ بن عمر، ج٢، ص٢٥٤، ح٨١ و٨٢.
(٣) السنن الكبرى، للبيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ، ج١، ص٨٠.
(٤) الكافي، للكلينيّ، محمَّد بن يعقوب، ج٣، ص٣٤، ح٥.

عليًّا عليه السلام سُئِل، فقيل: أحدنا يستعجل فيغسل شيئًا قبل شيء، فقال: «**لا، حتّى يكون كما أمر الله تعالى**»[1].

توضيح ذلك: استدل العلَّامة بقوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ إلى أنَّ استخدام (الواو) هنا يعبِّر عن الترتيب بين الأفعال المذكورة، ومن المعاني الأساسية للواو في هذا السياق، هو الربط والتسلسل، لذا (الواو) تربط بين غسل الوجه وغسل اليدين إلى المرفقين، ممَّا يفسِّر أنَّ الفعلَين يجب أن يتعاقبا بشكلٍ مرتَّب، والترتيب هنا يعتبر جزءًا من تطبيق الوضوء، إذ يتمُّ غسل الوجه أوَّلًا، ثمَّ اليدين، ويأتي المسح على الرأس، ثمَّ الأرجل.

واستدلَّ أيضًا بقول الفرَّاء، إذ ذكر أنَّ الواو تفيد الترتيب، وهو من الأسس اللغويَّة التي تدعم الترتيب بين الأفعال، وهذا الاستعمال اللغويّ يعزِّز من تفسير الآية على أنَّها تدلُّ على وجوب الترتيب بين الأفعال.

٣. منهجه في الإقرار:

قال العلَّامة: لو قال المدَّعي لي عليك ألف، فقال في الجواب: نعم، أو بلى، أو أجل، أو صدقت، كان إقرارًا؛ لأنَّ هذه الألفاظ موضوعة للتصديق في عُرف اللغة، قال الله تعالى: ﴿فَهَلۡ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمۡ حَقّٗاۖ قَالُواْ نَعَمۡ﴾[2]، ولو قال: لعمري، قيل يكون إقرارًا؛ لأنَّه يستعمل فيه، والأقرب أنَّه ليس كذلك؛ لاختلاف العُرف فيه[3].

(١) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج١، ص١٨٥-١٨٦، المسألة ٥٥.

(٢) سورة الأعراف: ٤٤.

(٣) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهر، ج١٥، ص٢٤١، المسألة ٨٣٥.

ذكر العلَّامة في هذه المسألة ألفاظًا تُعدُّ إقرارًا، وهي:

نعم: تعدُّ إقرارًا؛ لأنَّها تُستخدم لتأكيد صحَّة ما قيل، ممَّا يجعلها من الألفاظ الموضوعة للتصديق في اللغة.

وبلى: هي أيضًا إقرار، فهي تُستخدم لتأكيد ما قبله بعبارة (لا) في اللغة، ومن ثمَّ، هي من الألفاظ المستخدمة للإثبات.

وأجل: من الألفاظ التي تُستخدم في التأكيد أيضًا.

وصدقت: تُستخدم لتأكيد صحَّة ما يُقال، لذا تعتبر جميعها إقرارًا.

والآية الكريمة: ﴿فَهَلۡ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمۡ حَقّٗاۖ قَالُواْ نَعَمۡ﴾، تبيِّن كيف يُستخدم لفظ (نعم) للإقرار والاعتراف بصحَّة ما قيل.

في مجال الإقرار، يتمُّ الاعتماد على الألفاظ التي تُستخدم لتأكيد صحَّة الدَّين أو المطالبة، مثل: نعم، وبلى، وأجل، وصدقت؛ لأنَّها تندرج ضمن الألفاظ المعتبرة للإقرار، على حين أنَّ الألفاظ مثل: لعمري، قد تكون محلَّ جدل، بناءً على السياق واستخداماتها المختلفة في العُرف، ممَّا يستدعي تأكيدها بوسائل أخرى؛ لتجنُّب اللبس والتباين في التفسير.

٤. منهجه في بيان القرض في ماهيَّته وأركانه:

قال العلَّامة: وأمَّا المضاربة، فهي مأخوذة من الضَّرب، قال الله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾[1]، والعامل يضرب في الأرض للتجارة؛ يبتغي الرِّبح[2].

(١) سورة المزمِّل: ٢٠.

(٢) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج١٧، ص٦.

يبيِّن العلَّامة أنَّ أصل كلمة المضاربة مأخوذة من كلمة (الضَّرب) في اللغة العربيَّة، وفي هـذا السـياق، يُربَط بـين المضاربة والـضَّرب في الأرض، كما يُفهـم من النصوص القرآنيَّـة، كقوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾، في هذه الآية، يُشـير الضَّرب في الأرض إلى السـفر والتجوال في طلب الرزق والتجارة، هنا يُستخدم مصطلح (الضَّرب) لتوضيح مفهوم السَّعي والبحث عن الربح.

٥. بيانه واستدلاله في شرائط الموقوف عليه:

قـال العلَّامة: لـو كان له ثلاثة بنين، فقـال: وقفت على ولدي فـلان وفلان وعلى ولد ولدي الثالث وأولادهم، جاز الوقف على المسـمَّين وعلى أولادهما وأولاد الثالث، وليس للثالث شيء؛ لعدم اندراجه في المسـمَّين، ولا منافاة بين الوقف على أولاد أولاده وحرمان الولد.

وقـال أحمد: يدخـل الثالث أيضًا، وقال أيضًـا في رجلٍ قال: وقفـتُ هذه الضيعة عـلى ولدي فلان وفـلان وعلى ولد ولدي وله ولد ولد من غير هؤلاء، أنَّهم يشـتركون في الوقف؛ لأنَّ قوله: (ولدي) يسـتغرق الجنس، فيعمُّ الجميـع، وقوله: (فلان وفلان) تأكيد لبعضهم، فلا يوجب إخراج الباقي، لقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ﴾[1].

يقول العلَّامة عن قول أحمد واسـتدلاله: وليس بجيِّـد؛ لأنَّه أبدل بعض الولد من اللفـظ المتنـاول للجميع، فاختصَّ بالبعـض المبدل، كما لو قال: عـلى ولدي فلان؛ لأنَّ بـدل البعض يوجِـب اختصاص الحكم بـه، كقوله تعـالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلًا﴾[2] لمـا اختصَّ المسـتطيع بالذِّكر اختصَّ الوجـوب به، ولو قال:

(١) سورة البقرة: ٩٨.

(٢) سورة آل عمران: ٩٧.

ضربت زيدًا رأسه، أو رأيت زيدًا وجهه، اختصَّ الضرب بالرأس والرؤية بالوجوه بإجماع النحاة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[1]، وقول القائل: طرحت الدراهم بعضها فوق بعض، فإنَّ الفوقيَّة تختصُّ بالبعض مع عموم اللفظ الأوَّل، كذا هنا، بخلاف العطف، فإن عطف الخاص على العام، يقتضي تأكيده لا تخصيصه[2].

خلاصة الكلام في هذه المسألة: أنَّ العلَّامة يُبيِّن أنَّه في النصوص الشرعيَّة واللغة العربيَّة، عندما يُذكر جزء من الكلِّ، فإنَّ ذلك يمكن أن يقتصر على الجزء المذكور فقط، مثلما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، إذ اختصَّ الواجب بالمستطيعين فقط.

وتخصيص النصِّ: بذِكر بعض الأفراد (مثل الأولاد المسمَّين) يمكن أن يُفهم أنَّه يقتصر على هؤلاء الأفراد دون غيرهم، كما في المثال «ضربت زيدًا رأسه»، حيث يكون الضرب مختصًّا بالرأس فقط.

والنصوص التي تستعمل بدل (مثل ذِكر بعض الأولاد) تؤدِّي إلى تخصيص الحكم بما ذُكر، بينما العطف على العامِّ يمكن أن يكون تأكيدًا، ولا يقتضي تخصيصًا، مثلما في استخدام (و) في الجمع بين النصوص.

واستدلاله في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ يُشير إلى أنَّ التخصيص بذِكر بعض الأمور، لا يُلزم العموم.

(١) سورة الأنفال: ٣٧.

(٢) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٢٠، ص٢٠٠-٢٠١، المسألة ١١٥.

وفي قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ يُبيِّن أنَّ ما يُذكر من «بعض» يمكن أن يكون محدَّدًا، ولا يشمل الجميع.

خلاصة المنهج اللغوي عند العلَّامة:

١. تفسير الألفاظ القرآنيَّة من دلالاتها اللغويَّة الأصليَّة.

٢. الاعتماد على قواعد النحو، الصَّرف، والبلاغة لفهم دقيق.

٣. تحليل التركيب اللغويّ للآيات لتحديد الحكم الشرعيّ بدقَّة.

٤. تفصيل المعاني الدقيقة للكلمات القرآنيَّة، مثل (الطهور، الإقرار، الضَّرب).

٥. اللغة وسيلة دقيقة للاستنباط الفقهيّ عند العلَّامة الحِلِّيّ، بجانب الرواية والعقل.

رابعًا: المنهج العقليّ

يستخدم العلَّامة الحِلِّيّ العقل في استنباط الأحكام الفقهيَّة، ويعتمد على المنطق والعقلانيَّة في معالجة المسائل الفقهيَّة التي لا توجد فيها نصوص صريحة، هذا الاستدلال العقليّ يساعده في توضيح الأحكام وتفصيلها بناءً على قواعد ومبادئ عقليَّة.

فمرجعيَّة العقل عنده تعكس توازنًا بين المنهج النصِّيّ والعقليّ، حيث يُظهر كيف يمكن للعقل أن يكون أداة فعَّالة في فهم النصوص الدينيَّة وتفسيرها، من دون أن يتجاوز حدود الشريعة؛ لذا يعتبر العقل أداة مساعدة تعزِّز فهم النصوص وتفسيراتها، ممَّا يعكس منهجًا علميًّا متوازنًا في تفسير الأحكام الشرعيَّة، وفهم النصوص القرآنيَّة، فهو يستخدم العقل لتوضيح نصوص قرآنيَّة وتفسيرها، قد تكون لها معانٍ متعدِّدة أو تحتاج إلى تأويل.

واستخدم العلَّامة الحِلِّيّ اجتهاده الشخصيّ في تفسير بعض الآيات، وذلك من خلال التحليل العقليّ والتفسير بالاستدلال الشخصيّ، استنادًا إلى المبادئ الشرعيَّة والعقليَّة، والنماذج التالية تبيِّن لنا دقَّة العلَّامة في التحليل العقليّ لتفسير الآيات القرآنيَّة الكريمة.

١. استدلاله العقليّ فيما يكره للجنب:

قال أشياء: الأوَّل: حمل المصحف ومس أوراقه، وتحرم الكتابة، ومنع منه أكثر الجمهور، وقد تقدَّم، وقول الكاظم عليه السلام: «**المصحف لا يمسُّه على غير طهر ولا جنبًا ولا يعلقه، إنَّ الله تعالى يقول: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾**[1]»[2]، محمول على الكراهية[3].

إنَّ العلَّامة الحِلِّيّ يفسِّر النهي عن مسِّ المصحف أو حمله من قِبل الجنب على أنَّه محمول على الكراهية، وليس التحريم الصريح، وهذا التفسير يتماشى مع التفسير الشائع للنصوص الشرعيَّة، حيث يُفضَّل أن يتجنَّب الجنب مسَّ المصحف أو التعامل معه حتَّى يتطهَّر، ولكن لا يُعَدُّ ذلك تحريمًا قطعيًّا.

٢. استدلاله في الصلاة على الميت:

قال: إنَّما تجب الصلاة على المسلم بالإجماع، فلا يجوز على الكافر، وإن كان ذميًّا أو مرتدًّا، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾[4]، ولا يجب على المسلمين غسله[5].

---

(١) سورة الواقعة: ٧٩.
(٢) الاستبصار، للطوسيّ، أبو جعفر محمَّد بن الحسن بن عليّ، ج١، ص١١٣، ح٣٧٨.
(٣) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج١، ص٢٤١، المسألة ٧١.
(٤) سورة التوبة: ٨٤.
(٥) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٢، ص٢٣، المسألة ١٧٦.

العلَّامة يبيِّن هنا أنَّه تجب الصلاة على الميت المسلم بالإجماع، وتُحظر الصلاة على الكافر بناءً على النصوص القرآنيَّة، ولا يجب على المسلمين غسل الكافر، وهذا يعكس التباين الواضح بين التعامل مع موتى المسلمين والكفار في الشريعة الإسلاميَّة، استنادًا إلى الأحكام الشرعيَّة المقرَّرة.

٣. بيانه في ما يجوز به التنبيه أثناء الصلاة:

قال العلَّامة: يجوز التنبيه على الحاجة إمَّا بالتصفيق، أو بتلاوة القرآن، كما لو أراد الإذن لقوم فقال: ﴿ ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴾[١]، أو قال لمن أراد التخطِّي على البساط بنعله: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَۖ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴾[٢]، أو أراد إعطاء كتاب لمن اسمه يحيى: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ﴾[٣]، أو ﴿ يُوسُفُ أَعۡرِضۡ عَنۡ هَٰذَا ﴾[٤]، أو أتى بتسبيح، أو تهليل، وقصد القرآن، والتنبيه[٥].

بيَّن العلَّامة هنا بأنَّه يمكننا استخدام الآيات القرآنيَّة بطرق متعدِّدة للتنبيه على الحاجة، ممَّا يعكس مرونة في كيفيَّة التعامل مع النصوص الدينيَّة في السياقات الاجتماعيَّة والعمليَّة، وكذلك يُمكن استخدام الآيات بشكلٍ ينسجم مع الحاجة المحدَّدة، مثل الدخول، التعامل مع الأشخاص، أو تنبيه الآخرين على ضرورة معيَّنة، وهذا الاستخدام يتطلَّب أن يكون الهدف واضحًا، وأن يكون استخدام الآيات مُحَمَّلًا بمعنى يتماشى مع النصوص والظروف.

(١) سورة الحجر: ٤٦.
(٢) سورة طه: ١٢.
(٣) سورة مريم: ١٢.
(٤) سورة يوسف: ٢٩.
(٥) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٣، ص٢٧٩-٢٨٠، المسألة ٣٢٠.

٤. استدلاله في استحباب صوم يوم المباهلة:

قال العلَّامة: يستحبُّ صوم يوم المباهلة، وهو الرابع والعشرون من ذي الحجَّة، أمر الله تعالى رسوله بأن يباهل بأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، نصارى نجران، وفيه تصدَّق أمير المؤمنين عليه السلام بخاتمه في ركوعه، ونزلت فيه الآية، وهي: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[1]؛ لأنَّه يوم شريف أظهر الله تعالى فيه نبيَّنا عليه السلام على خصومه، وحصل فيه التنبيه على قرب أمير المؤمنين عليه السلام من ربِّه، واختصاصه، وعظم منزلته، وثبوت ولايته، واستجابة الدعاء به، وذلك نعمة عظيمة يستحبُّ مقابلتها بالشُّكر بالصوم[2].

بيان كلامه رحمه الله: الاستدلال العقليّ هنا يعتمد على الترابط بين النصِّ القرآنيّ والحدث الموثق (التصدُّق في الركوع)، مع فكرة أنَّ الآية تتعلَّق بمن له الولاية الخاصَّة، وهي ولاية الإمام عليّ عليه السلام، فبناءً على أنَّ الآية تتحدَّث عن مَن ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾، يرى الحِلِّيّ أنَّ هذا يتَّفق مع الفعل الذي قام به الإمام عليّ عليه السلام في حادثة المباهلة.

الخلفيَّة الكلاميَّة: الخلفيَّة العقائديَّة الشيعيَّة للعلَّامة الحِلِّيّ تلعب دورًا كبيرًا في تفسيره، حيث يعزِّز فكرة أنَّ الولاية في الإسلام ليست مجرَّد أمر سياسيّ، بل إلهيّ. في المذهب الشيعيّ، يعتبر أنَّ الولاية ليست للصحابة بشكلٍ عامٍّ، بل هي محدَّدة للأئمَّة من أهل البيت عليهم السلام.

٥. استدلاله في اللقيط:

قال العلَّامة: الالتقاط، وهو واجب على الكفاية؛ لاشتماله على صيانة النفس

(١) سورة المائدة: ٥٥.

(٢) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج٦، ص١٩٤، المسألة ١٣٠.

عـن الهلاك، وفي تركه إتـلاف النفس المحترمة، وقد قـال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾[1]؛ ولأنَّ فيه إحياء النفس، فكان واجبًا، كإطعام المضطـرِّ، وإنجائـه من الغـرق، وقد قـال الله تعـالى: ﴿وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾[2]، واستشهاده بهذه الآية يعكس لنا أهميَّة إنقاذ الأرواح، وتأمين حياة البشر.

وفي هذه الآية: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾[3]، يوضِّح العلَّامة أنَّ كلَّ عمل يساهم في خير البشريَّة، مثل الاعتناء باللقيط، يتماشى مع قيم الإسلام[4].

وقـال العلَّامـة في بحث الركن الثالـث: لا يجوز للكافر أن يلتقط الصبيّ المسـلم، سـواء كان الكافـر ذمِّيًّا أو معاهـدًا أو حربيًّا؛ لأنَّه لا ولاية للكافر على المسـلم، قال الله تعـالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلٗا﴾[5]؛ ولأنَّـه لا يؤمن أن يفتنه عن دينه ويُعلِّمـه الكفـر، بل الظاهر أنَّه يُربِّيه على دينه، وينشـؤه على ذلك كولـده، فإن التقطه لم يُقـرّ في يـده، أمَّا لو كان الطفل محكومًـا بكفره، فإنَّه يجوز للكافـر التقاطه؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍ﴾[6]، وللمسلم التقاط الطفل الكافر[7].

هنا، وبالاسـتناد إلى النصوص القرآنيَّة، ومبادئ الشريعة الإسـلاميَّة، وبالإضافة إلى تقديـر المخاطر العقليَّة والشرعيَّـة المتعلِّقة بتربية الأطفال في سـياقات دينيَّة مختلفة،

(١) سورة المائدة:٢.
(٢) سورة المائدة: ٣٢.
(٣) سورة الحجّ: ٧٧.
(٤) ينظر: تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج١٧، ص٣٠٩.
(٥) سورة النساء: ١٤١.
(٦) سورة الأنفال: ٧٣.
(٧) تذكرة الفقهاء، للعلَّامة الحِلِّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، ج١٧، ص٣١٣، المسألة ٤٠٨.

فإنَّ الاستدلال العقليّ للعلَّامة في هذه المسألة يستند إلى مبدأ حماية الدين، وتجنُّب الفتنة، ويعتبر أنَّ الكافر لا يحقُّ له رعاية الطفل المسلم؛ خوفًا من تأثيراته السلبيَّة على دين الطفل، في حين أنَّ الطفل الكافر يمكن أن يُلتقَط من قِبَل كافر من دون قلق من تأثيرات سلبيَّة دينيَّة، حيث إنَّ الولاء والتربية يتماشيان مع دين كلِّ طَرَف.

خلاصة المنهج العقليّ عند العلَّامة الحِلِّيّ:

١. العقل عند العلَّامة الحِلِّيّ ليس بديلًا للنصِّ، بل أداة مكمِّلة.

٢. يُفسِّر الآيات وفق مقاصد الشريعة، ومبادئ العدالة، والإنصاف، والحكمة.

٣. يعتمد على العقل لتدعيم فهم النصِّ، لا لمعارضته.

٤. يُوازن بمهارة بين الظاهر النصِّيّ والباطن العقليّ، ممَّا يُنتج فهمًا شاملًا ودقيقًا.

الخاتمة

بعد هذا العرض التحليليّ لمسلك العلَّامة الحِلِّيّ في تفسير آيات الأحكام، في كتابه (تذكرة الفقهاء)، تبيَّن أنَّ منهجه لم يكن تفسيريًّا صرفًا، بل فقهيًّا استدلاليًّا في جوهره، يستثمر الآيات القرآنيَّة في بناء الأحكام الشرعيَّة، ويربط بين الدليل النقليّ والعقليّ، مع التزام دقيق بأصول المذهب الإماميّ في الفقه والاجتهاد.

وقد تميَّز العلَّامة الحِلِّيّ بتوظيفه للآيات القرآنيَّة ضمن بناءٍ فقهيٍّ استدلاليّ، يعتمد على اللغة، والسياق، وأقوال المفسِّرين، من دون أن يغفل عن عرض الأقوال الفقهيَّة المختلفة، ومناقشتها وفق أصول الاستدلال والموازنة بين الروايات. كما أظهر مرونة في التعامل مع الظواهر النصيَّة، يحملها على ما ينسجم مع مقاصد الشريعة، وأصول المذهب.

ومن تتبُّع النماذج التطبيقيَّة في تذكرة الفقهاء، يظهر أنَّ العلَّامة الحِلِّيّ لم يكن يقصد تقديم تفسير شامل للقرآن الكريم، بل اتَّخذ من الآيات الكريمة منطلقًا لاستنباط الأحكام، معتمدًا على الجمع بين المنقول والمعقول، ممَّا يُبرز البُعد الأصوليّ والعقلانيّ في شخصيَّته العلميَّة.

النتائج

١. **تكامل المنهج**: العلّامة الحِلّيّ يتّبع منهجًا تفسيريًّا تكامليًّا يجمع بين النصِّ القرآنيّ، الرواية، اللغة، والعقل، دون أن يقتصر على بُعدٍ واحدٍ في الاستدلال.

٢. **منهج تفسير القرآن بالقرآن**: استخدم العلّامة الحِلّيّ منهج تفسير القرآن بالقرآن، إذ فسَّر آية بأخرى، ممّا يعكس وعيه بالوحدة الموضوعيّة للنصوص.

٣. **المنهج الروائيّ**: اعتمد بشكلٍ كبيرٍ على الروايات في تفسير الآيات، مع العناية بصحّة السَّند ودقّة النقل، مستفيدًا من تراث أهل البيت عليهم السلام بشكلٍ خاصٍّ.

٤. **اللغة والبلاغة**: أولى اهتمامًا كبيرًا بالجوانب اللغويّة والبلاغيّة في تفسير النصوص، ما يعكس تمكُّنه في علوم اللغة.

٥. **العقل والاجتهاد**: وظَّف أدوات العقل والاجتهاد الأصوليّ في تفسير الأحكام، خاصّة في القضايا التي لا يكفي فيها ظاهر النصِّ وحده.

٦. **الاستدلال الفقهيّ المقارن**: ناقش أقوال المذاهب الأخرى وردَّها بناءً على الآيات القرآنيّة وتفسيرها، ما يبرز طابعًا مقارنًا في استنباط الأحكام.

٧. **تفسير تطبيقيّ**: تميَّز منهجه بتطبيق عمليّ مباشر للنصوص الشرعيّة في الفقه، ما يجعله تفسيرًا وظيفيًّا يخدم الغرض الفقهيّ.

التوصيات

١. ضرورة دراسة كتب الفقه الاستدلاليّ، مثل كتاب تذكرة الفقهاء؛ لفهم منهجيَّة التفسير عند فقهاء الشيعة، خصوصًا في آيات الأحكام.

٢. التركيز على التكامل بين المصادر التفسيريَّة، إذ من المهم الاستفادة من منهج الحِلِّيّ الذي لا يغفل أي من أدوات التفسير الشرعيّ.

٣. تعزيز الدراسات المقارنة بين المدارس التفسيريَّة، فالعلَّامة الحِلِّيّ يقدِّم أنموذجًا يمكن مقارنته بالمناهج السنِّيَّة في تفسير آيات الأحكام.

٤. تشجيع البحث الأكاديميّ في تحليل منهج العلَّامة الحِلِّيّ اللغويّ والأصوليّ، حيث يحتاج هذا الجانب إلى دراسة معمَّقة ومستقلَّة.

٥. إعداد دليل تطبيقيّ أو مدوَّنة علميَّة تجمع النماذج التفسيريَّة عند العلَّامة الحِلِّيّ في آيات الأحكام، وتُعرض بطريقة منهجيَّة تفيد طلبة العلم.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

١. ابن حجر العسقلانيّ، شهاب الدين، المتوفّى سنة ٨٥٢هـ، فتح الباري شرح صحيح البخاريّ، الطبعة الثانية، سنة الطبع: بلا، طبع ونشر: دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، لبنان.

٢. ابن حمدون، محمَّد بن الحسن بن محمَّد بن عليّ، المتوفّى سنة ٥٦٢هـ، التذكرة الحمدونيَّة، تحقيق: احسان عبَّاس وبكر عبَّاس، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩٦م، المطبعة: بلا، الناشر: دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

٣. ابن حنبل، أحمد، المتوفَّى سنة ٢٤١هـ، مسند الإمام أحمد بن حنبل، الطبعة بلا، سنة الطبع: بلا، المطبعة: بلا، الناشر: دار صادر، بيروت، لبنان.

٤. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمَّد، المتوفَّى سنة ٦٢٠هـ، المغني، طبعة جديدة بالأوفست، سنة الطبع: بلا، المطبعة: بلا، الناشر: دار الكتاب العربيّ للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٥. ابن منظور الإفريقيّ، محمَّد بن مكرم، المتوفَّى سنة ٧١١هـ، لسان العرب، الطبعة: بلا، سنة الطبع: ١٤٠٥هـ/ ١٣٦٣ش، المطبعة: بلا، الناشر: نشر أدب الحوزة، إيران.

٦. أبو جعفر، محمَّد بن جرير الطبريّ، المتوفَّى سنة ٣١٠هـ، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، سنة الطبع: ١٤١٥/ ١٩٩٥م، المطبعة: بلا، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٧. البخاريّ، محمَّد بن إسماعيل، المتوفَّى سنة ٢٥٦هـ، صحيح البخاريّ، الطبعة بلا، سنة الطبع: ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، المطبعة: بلا، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٨. بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلميّ، الطبعة الثالثة، سنة الطبع: ١٩٧٧م، الناشر: وكالة المطبوعات، الكويت.

٩. البروجرديّ، السيِّد عليّ أصغر ابن العلَّامة السيِّد محمَّد شفيع الجابلقيّ، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، تحقيق: السيِّد مهدي الرجائيّ، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤١٠هـ، المطبعة: بهمن، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ العامَّة، قم المقدّسة، إيران.

١٠. بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، معاصرة، التفسير البيانيّ للقرآن الكريم، الطبعة: الخامسة، سنة الطبع: بلا، المطبعة: بلا، الناشر: دار المعارف، القاهرة، مصر.

١١. البيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ، المتوفَّى سنة ٤٥٨هـ، السنن الكبرى، الطبعة: بلا، سنة الطبع: بلا، المطبعة: بلا، الناشر: دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٢. الترمذيّ، أبو عيسى، محمَّد بن عيسى بن سورة، المتوفَّى سنة ٢٧٩هـ، سنن الترمذيّ (الجامع الصحيح)، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة:

الثانيـة، سـنة الطبع: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، المطبعـة: بلا، النـاشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

١٣. الجصَّاص، أبو بكر عليّ بن أحمد، المتوفَّى سـنة ٣٧٠هـ، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمَّد عليّ شاهين، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، المطبعة: بلا، الناشر: دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان.

١٤. الجوهريّ الفارابي، أبو نصر إسـماعيل بن حمَّاد، المتوفَّى سنة ٣٩٣هـ، الصِّحاح (تاج اللغة وصحاح العربيَّة)، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطَّار، الطبعة الرابعة، سـنة الطبع: ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، المطبعة: بلا، النـاشر: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

١٥. الحرُّ العامليّ، محمَّد بن الحسـن، المتوفَّى سـنة ١١٠٤هـ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسـائل الشريعة، تحقيق: مؤسَّسـة آل البيـت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعـة الثانية، سـنة الطبع: ١٤١٤ هـ، المطبعة: مهر، قم، الناشر: مؤسَّسـة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المشرَّفة، إيران.

١٦. الحسن، طلال، معاصر، منطق فهم القرآن الأسس المنهجيَّة للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسيّ، من أبحاث المرجع السيِّد كمال الحيدريّ، الطبعة الأولى، سـنة الطبـع: ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، المطبعـة: سـتاره، النـاشر: دار فرقد، قم المقدَّسة، إيران.

١٧. الحكيم، السـيِّد محمَّد باقر، المتوفَّى سنة ١٤٢٥هـ، علوم القرآن، الطبعة الثالثة، سـنة الطبـع: ١٤١٧هـ، المطبعة: مؤسَّسـة الهـادي، قم، النـاشر: مجمع الفكر الإسلاميّ، قم المقدَّسة، إيران.

١٨. الحنفيّ، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الطبعة: بلا، سنة الطبع: ٢٠٠٠م، الناشر: مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر.

١٩. الخوئيّ، أبو القاسم، المتوفَّى سنة ١٤١٣هـ، البيان في تفسير القرآن، الطبعة الرابعة، سنة الطبع: ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، المطبعة: بلا، الناشر: دار الزَّهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٢٠. الدارقطنيّ، عليّ بن عمر، المتوفَّى سنة ٣٨٥هـ، سنن الدارقطنيّ، تحقيق: مجدي ابن منصور سيِّد الشوريّ، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦ م، المطبعة: بلا، الناشر: دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان.

٢١. الزركشيّ، أبو عبد الله بدر الدين محمَّد بن عبد الله، المتوفَّى سنة ٧٩٤هـ، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧ م، المطبعة: بلا، الناشر: دار إحياء الكتب العربيَّة، عيسى البابي الحلبيّ وشركاءه.

٢٢. الزركليّ، خير الدين، المتوفَّى سنة ١٤١٠هـ، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الطبعة الخامسة، سنة الطبع: ١٩٨٠م، المطبعة: بلا، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

٢٣. السبحانيّ، الشيخ جعفر، معاصر، الإيمان والكفر في الكتاب والسنَّة، الطبعة بلا، سنة الطبع: ١٤١٥ هـ، المطبعة: بلا، الناشر: مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدَّسة، إيران.

٢٤. الصدوق، محمَّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمِّيّ، المتوفَّى سنة ٣٨١هـ، التوحيد، تصحيح وتعليق: السيِّد هاشم الحسينيّ الطهرانيّ، الطبعة بلا، سنة

الطبع: بلا، الناشر: مؤسَّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرذِسين، قم المقدَّسة، إيران.

٢٥. الصدوق، محمَّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي، المتوفّى سنة ٣٨١هـ، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: عليّ أكبر الغفاريّ، الطبعة الثانية، سنة الطبع: بلا، المطبعة: بلا، الناشر: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرِّسين بقم المشرَّفة، إيران.

٢٦. الصفديّ، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الطبعة بلا، سنة الطبع: ١٤٢٠/ ٢٠٠٠م، المطبعة: بلا، الناشر: دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.

٢٧. الطباطبائيّ، محمَّد حسين، المتوفّى سنة ١٤٠٢هـ، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة بلا، سنة الطبع: بلا، المطبعة: بلا، الناشر: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرِّسين بقم المشرَّفة، إيران.

٢٨. الطبرسيّ، أبو عليّ الفضل بن الحسن، المتوفّى سنة ٥٤٨هـ، تفسير جوامع الجامع، تحقيق: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤١٨هـ، المطبعة: بلا، الناشر: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرِّسين، قم المقدَّسة، إيران.

٢٩. الطبرسيّ، الفضل بن الحسن، المتوفّى سنة ٥٤٨هـ، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحقِّقين الأخصَّائيِّين، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥ م، المطبعة: بلا، الناشر: مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان.

٣٠. الطريحـيّ، فخر الدين بن محمَّد عليّ، المتوفَّى سـنة ١٠٨٥هـ، مجمع البحرين، الطبعة الثانية، سـنة الطبع: ١٣٦٢ش، المطبعـة: چاپخانهء طراوت، الناشر: مرتضوي، طهران، إيران.

٣١. الطوسيّ، أبو جعفر محمَّد بن الحسن، المتوفَّى سنة ٤٦٠هـ، الاستبصار، تحقيق: السـيِّد حسـن الموسـويّ الخرسـان، الطبعة الرابعة، سـنة الطبع: ١٣٦٣ش، المطبعة: خورشيد، الناشر: دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، إيران.

٣٢. الطوسيّ، أبو محمَّد بن الحسـن، المتوفَّى سنة ٤٦٠هـ، تهذيب الأحكام، تحقيق: السـيِّد حسـن الموسـويّ الخرسـان، الطبعة الثالثة، سـنة الطبع: ١٣٦٤ش، المطبعة: خورشيد، الناشر: دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، إيران.

٣٣. الطوسيّ، أبو جعفر محمَّد بن الحسـن، المتوفَّى سـنة ٤٦٠هـ، مصباح المتهجِّد، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤١١هـ/ ١٩٩١ م، المطبعة: بلا، الناشر: مؤسَّسة فقه الشيعة، بيروت، لبنان.

٣٤. العلَّامة الحِلِّيّ، أبو منصور الحسـن بن يوسف بن المطهَّر، المتوفَّى سنة ٧٢٦هـ، تذكرة الفقهاء، تحقيق: مؤسَّسـة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، سـنة الطبع: محرَّم ١٤١٤هـ، المطبعة: مهـر، الناشر: مؤسَّسـة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدَّسة، إيران.

٣٥. العلَّامة الحِلِّيّ، أبو منصور الحسـن بن يوسف بن المطهَّر، المتوفَّى سنة ٧٢٦هـ، خلاصـة الأقوال في معرفـة الرجال، تحقيق: الشـيخ جواد القيُّومـيّ، الطبعة الأولى، سـنة الطبـع: ١٤١٧هـ، المطبعة: مؤسَّسـة النشر الإسـلامي، الناشر: مؤسَّسة نشر الفقاهة.

٣٦. الفضـليّ، الدكتور عبـد الهادي، معاصر، أصـول البحث، الطبعة: بلا، سـنة الطبع: بلا، المطبعة: بلا، الناشر: مؤسَّسة دار الكتاب الإسلامي، قم المقدَّسة، ايران.

٣٧. الفضليّ، الدكتور عبد الهادي، معاصر، خلاصة علم الكلام، الطبعة: بلا، سنة الطبع: بلا، المطبعة: بلا، الناشر: بلا.

٣٨. الفيروزآبـاديّ، مجد الدين محمَّـد بن يعقوب، المتوفَّى سـنة ٨١٧هـ، القاموس المحيط، الطبعة: بلا، سنة الطبع: بلا، المطبعة: بلا، الناشر: دار الجيل، بيروت، لبنان.

٣٩. القاضي النعمان المغربيّ، محمَّد بن منصور بن أحمد، المتوفَّى سـنة ٣٦٣هـ، دعائم الإسـلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسـول الله عليه وعليهم أفضل السلام، تحقيق: آصف بن عليّ أصغر فيضي، الطبعة: بلا، سـنة الطبـع: ١٣٨٣/ ١٩٦٣م، المطبعة: بلا، النـاشر: دار المعارف، القاهرة، مصر.

٤٠. القمّيّ، عليّ بن إبراهيم، المتوفَّى نحو سنة ٣٢٩هـ، تفسير القمّيّ، تحقيق: السيِّد طيب الموسـوي الجزائريّ، الطبعة الثالثة، سنة الطبع: ١٤٠٤هـ، المطبعة: بلا، الناشر: مؤسَّسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، إيران.

٤١. الكلباسيّ، أبو الهدى، سماء المقال في علم الرجال، تحقيق: السيِّد محمَّد الحسينيّ القزوينـيّ، الطبعـة الأولى، سـنة الطبع: شـعبان المعظَّم ١٤١٩هـ، المطبعة: أمير، الناشر: مؤسَّسـة ولي العصر عليه السلام للدراسـات الإسـلاميَّة، قـم المشرَّفة، إيران.

٤٢. الكلينـيّ، محمَّد بن يعقـوب، المتوفَّى سـنة ٣٢٩هـ، الكافي، تحقيـق: عليّ أكبر الغفاريّ، الطبعة الخامسـة، سنة الطبع: ١٣٦٣ش، المطبعة: حيدري، الناشر: دار الكتب الإسلاميَّة طهران، إيران.

٤٣. المحقِّق البحراني، الشـيخ يوسف، المتوفَّى سـنة ١١٨٦هـ، الحدائق الناضرة في أحكام العـترة الطاهرة، الطبعة: بلا، سـنة الطبع: بلا، المطبعـة: بلا، الناشر: مؤسَّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرِّسين، قم المقدَّسة، إيران.

٤٤. محمـود عبـد الرحيم عبـد المنعم، معـاصر، معجـم المصطلحـات والألفاظ الفقهيَّـة، الطبعة: بلا، سـنة الطبع: بـلا، المطبعة: بلا، النـاشر: دار الفضيلة، القاهرة، مصر.

٤٥. المحموديّ، محمَّد سرحان عليّ، مناهج البحث العلميّ، سنة الطبع: ٢٠١٥م، المطبعة: بلا، الناشر: دار الكتب، صنعاء، اليمن.

٤٦. معرفـة، محمَّد هادي، معاصر، التفسـير والمفسِّرون في ثوبه القشـيب، الطبعة الثانية، سـنة الطبع: ١٤٢٦هـ/ ١٣٨٤ ش، المطبعة: مؤسَّسـة الطبع والنشر في الأسـتانة الرضويَّة المقدَّسـة، الناشر: الجامعة الرضويَّة للعلوم الإسلاميَّة، مشهد المقدَّسة، إيران.

٤٧. نهج البلاغة، خطب الإمام عليّ عليه السلام، الشـهيد سنة ٤٠هـ، شرح وتحقيق: محمَّد عبده، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤١٢هـ/ ١٣٧٠ش، المطبعة: دار النهضة، قم، الناشر: دار الذخائر، قم المقدَّسة، إيران.

البحوث المترجمة

عرفان السيِّد ابن طاووس
دراسةٌ تحليليَّةٌ في الأفكار العرفانيَّة
للسيِّد ابن طاووس (القسم الرابع)

الدكتور محمَّد هادي فلاح

ترجمة : أيُّوب ناصر نعمة

مراجعة : أ.د. عليّ عبَّاس الأعرجيّ

مركز تراث الحِلَّة

The Mysticism of Sayyid Ibn Tawus
An Analytical Study of Sayyid Ibn Tawus›s
Mystical Thoughts (Part Four)

Dr. Muhammad Hadi Falah
Translated by: Ayyub Nasser Ne'mah
Reviewed by: Prof. Ali Abbas Al-Araji
Hilla Heritage Center

المرحوم الكفعميّ:

كتبَ أثرَين مُستقلَّينِ في الدُّعاء:

١. البلد الأمين.

٢. جُنَّة الأَمان، وجنَّةُ الإيمان الباقية.

ويُلاحظ استفادة الكفعميّ من السَّيِّد في كتابه (جُنَّة الأمان)؛ فالكفعميّ تأثَّر بالسَّيِّد في سلوك السائلين، واعتمد في كتابيه على الآثار السَّيِّد في الأدعية.

واستفاد أكثر من ترتيب (مُهج الدَّعوات)، و(إقبال الأعمال)، و(فتح الأبواب)، و(مصباح الزَّائر)، و(المجتنى)، و(عمل شهر رمضان)، و(الدُّروع).

واختصر في كتابه (جُنَّة الأمان) من أدعية شهر رمضان، من كتاب عمل شهر رمضان، وأشار إلى من أراد التوسُّع يراجع ذلك الكتاب: «تمَّ ما اختصرناه من الأدعية في هذا الشهر الشريف، وهي كثيرة جدًّا، من أرادها فعليه بكتاب (عمل شهر رمضان)، تأليف السَّيِّد الجليل رضيّ الدين عليّ بن طاووس الحسنيّ، ختم الله له برحمته، وختم له بجنَّته خاتمة»(١).

المرحوم ملَّا محسن الفيض الكاشانيّ:

أثَّر السَّيِّد بلحاظ الأخبار، والرُّوايات بشخصيَّاتٍ كثيرة كـ: العلَّامة المجلسيّ، والفيض الكاشانيّ.

ولا يفهم من أنَّ الفيض الكاشانيّ تأثَّر بالسَّيِّد في الرواية فحسب، بل تأثَّر به أخلاقيًّا، وعرفانيًّا.

(١) المصباح للكفعميّ (جنة الأمان الواقية): ٦٤٦.

تأثَّر الفيض الكاشـانيّ (ت١٠٩١هـ) بالمطالب الأخلاقيَّـة، والعرفانيَّة من كتاب (كشف المحجَّة)؛ فقام الكاشانيّ بتلخيصه بعنوان: (تسهيل السبيل بالحجذَة في انتخاب كشف المحجَّة لثمرة المهجة)، ونقل جملة من النُّكاتِ في شرح هذا الكتاب.

وكتـب الكاشـانيّ عن السَّـيِّد، وطريقه لتحصيـل العلم، والعمل: «هـذا مُنتخب من كتاب كشـف المحجَّة لثمرة المهجة، من مصنَّفات السَّـيِّد الإمام العالم العامل الفقيه الكامـل الزَّاهـد العابد الورع المجاهـد رضيّ الدِّين، جمال العارفين، أفضل السَّـادة أبي القاسـم عليّ بن موسـى بن جعفر بـن محمَّد بن الطـاووس العلويّ الفاطميّ الحسـنيّ الداوديّ السليمانيّ طاب ثراه، الذي وصَّى به أكبر أولادِهِ محمَّدًا رحمه الله، وذكر فيه ما لا يكاد يوجد في كتـاب آخر من مصنَّفات أصحابنا العلـماء رضوان الله عليهم، من طرق تحصيل فنَّي العلم والعمل، أوردت فرائده المبتكرة»[١].

المرحوم السَّيِّد حيدر الآمليّ (أعلى الله مقامه):

تقدَّم عنوان (مكاشـفات السَّـيِّد) وفيها أنَّ جميـع العلوم الإسـلاميَّة المتداوَلة بين المسـلمين هي من أمير المؤمنين عليه السلام، مثل: علم الفقه، والتَّفسـير، والنَّحو، وعلم تصفية الباطن، (ومنها علم تصفية الباطن)[٢].

(أنت يا عليّ): هو الصراط الإلهيّ، (وأنت) هو الطريق الوُسطى فى العمل (إشارة إلى الحديث النبويّ).

- من يوم الأزل أخرجت القرعة باسمك.
- كلُّ شخص يوجد سكران فى هذه البادية.

(١) تسهيل السبيل بالحجَّة في انتخاب كشف المحجَّة لثمرة المهجة: ٩.
(٢) الطرايف في معرفة مذاهب الطوايف: ٢/ ٥١٨.

- باليقين شرب الخمر من يدك..
- متى تصل جوابًا إلى هتاف قلبي يا عليّ؟.
- المفتاح الأصليّ لكلّ سرّ أنت يا عليّ في كلّ زمان..
- إذا رأى الكعبة سرًّا، أنت سرُّها يا عليّ..
- باليقين أنت سرُّ الأسرار دائمًا..
- أنت «إذن الدُّخول» لكلِّ شخصٍ يريد أن يسلك طريق السُّلوك[1].

ويعتقد السَّيِّد أنَّ جميع الصوفيَّة ترجع إليه سلام الله عليه: «ومعلوم أنَّ نسب جميع الصوفيَّة ينتهي إليه»[2].

وممَّا ينبغي الالتفات له، أنَّ المراد في هذا البحث الصوفيَّة المقيَّدة بالشريعة، ولا نعني غيرهم ممَّن تسمَّوا بهذا الاسم، وكما تخرج من هذا الانتساب الفرقة النقشبنديَّة، نعم ما كان عن طريق معروف الكرخيّ متَّصلًا بالإمام الرِّضا عليه السلام، وأنَّ سائر الفِرق تنسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام.

وأشار السَّيِّد حيدر الآمليّ إلى هذه المسألة، والاعتقاد: «فتلك (العلوم) بأسرها مأخوذةٌ من خُطبهِ، وحِكَمِه؛ فإنَّ فيها من الأسرار الإلهيَّة، والمعارف الربَّانيَّة، وعلم القضاء، والقَدَر، وعلم المعاد والحشر والنَّشر، فوق ما يوجد في كتب أكابر الحكماء، وأساطين العلماء. وقد كان عليه السلام مشهورًا بحكيم العرب، وأستاذ البشر ومعلِّم الجنِّ، والملك، وكان تلميذه في هذه العلوم، بعد أولاده المعصومين (سلام الله عليهم)، سلمان الفارسيّ، وخُلاصة الصَّحابة؛ ثمَّ عبد الله بن عبَّاس؛ ثمَّ كميل بن زياد النخعيّ.

(١) المؤلِّف.
(٢) المصدر نفسه.

وأمَّا علوم التصوُّف المنسوبة إلى أرباب الطَّريقة؛ فانتسابها إليه، أي إلى أمير المؤمنين، معلوم مشهورٌ؛ فإنَّ علم الرِّياضة، والتَّصفية، والتَّخلية، والتَّحلية، وتصفية الباطن، والسُّلوك، والسَّير، كلُّها عنه أُخذتْ، ومنه تُعلّمَتْ، كما سيجيء إسنادُها عند استناد الخرقة في أثناء هذا البحث[1].

كما قال في المحيط الأعظم: «وأمَّا علم التَّصوُّف، وأرباب الطَّريقة؛ فانتسابهم إليه في العلوم، والمعارف، وتصفية الباطن، والسلوك إلى الله ظاهرة الانتهاء»[2].

عدَّ جملةٌ من علماء الشِّيعة، والسُّنَّة، أنَّ هذا المقام من مختصَّات الوصيّ عليه السلام، ويعدُّ دليلًا على أفضليَّته على الخلفاء الآخرين، ومن هؤلاء العامَّة ابن ابي الحديد المعتزليّ، الذي كان معاصرًا للسيِّد ابن طاووس، في شرحه على نهج البلاغة[3]، ومحمَّد بن طلحة الشافعيّ (ت٦٥٤هـ)، وهو أيضًا معاصرٌ للسيِّد، في كتابه: مطالب السؤول[4].

وأمَّا علماء الشِّيعة فعلى سبيل التمثيل: الإربلِّيّ تلميذ السَّيِّد ابن طاووس في (كشف الغمَّة)[5]، والعلَّامة الحِلِّيّ (ت٧٢٦هـ) في (منهاج الكرامة)[6]، وغيرها من كتبه[7]، وابن ميثم البحرانيّ في (شرح نهج البلاغة)[8]، والملَّا محمَّد تقي المجلسيّ في أوَّل رسالته (تشويق السالكين)[9].

(١) المقدِّمات من كتاب نصِّ النصوص: ٢١٦.
(٢) تفسير المحيط الأعظم: ١/ ٤٨٧.
(٣) لاحظ: ١/ ١٩، ٦/ ٣٦٥.
(٤) راجع: مطالب السؤول في مناقب ال الرسول: ١٦١.
(٥) يلاحظ: كشف الغمَّة: ١/ ١٣١.
(٦) يراجع: منهاج الكرامة: ١٦١.
(٧) على سبيل المثال: نهج الحقِّ وكشف الصدق: ٢٣٨، وكشف اليقين: ٥٩.
(٨) يراجع: شرح نهج البلاغة: ١/ ١٩٠.
(٩) ينظر: تشويق السالكين: ١٦.

ولكن هناك جملة من الأعلام لم يرتضِ هذا الانتساب، ومنهم الميرزا القمِّيّ[1].

وممَّن تأثر بالسَّيِّد في الأحاديث، والأدعية الشَّيخ المرحوم عبَّاس القمِّيّ في كتبه ذات الصِّلة بالأدعية، والزِّيارات؛ فهي ناظرةٌ في ترتيبها إلى كتب السَّيِّد كـ(مصباح الزَّائر)، و(إقبال الأعمال)، و(مُهج الدَّعوات)، و(جمال الأسبوع)، و(المزار)، و(الأمان).

ولعلَّنا لا نجد ممَّن كتب بعد السَّيِّد في هذا السياق، ولم يتأثَّرْ به في الطَّريقة، والتَّرتيب، والنَّقل عنه.

وينقل العارف بالله الميرزا جواد التبريزيّ عن أستاذه العارف بالله ملَّا حُسين قُلي الهمدانيّ أنَّه قال في مقام المراقبة عند السَّيِّد ابن طاووس: «ما جاء مثله في علم المراقبة في الأمَّة من طبقة الرعيَّة»[2].

ونقل أيضًا عن أستاذه مِن أنَّه لم يأتِ شخصٌ في علم المراقبة بعد المعصومين كالسَّيِّد ابن طاووس[3].

ومن هنا أطلق عليه على السَّيِّد جمال العارفين، وسيِّد المُراقبين[4].

وممَّن سار بهذا الاتِّجاه المرحوم ملَّا حُسين قُلي الهمدانيّ؛ فهذا العارف الكبير من أتباع نهج المراقبة الذي عليه السَّيِّد ابن طاووس، وفضلًا عن ذلك، كان المرحوم الهمدانيّ كالسَّيِّد في تأكيده أن لا يفصل السلوك والعرفان عن الشَّريعة، وأنَّ الشَّريعة لها الأهميَّة الكبيرة، وكان يوصي بذلك، ونلاحظ هذا بوضوح في رسالته إلى أحد علماء تبريز؛ إذ أكَّد فيها لزومَ الشَّريعة في السُّلوك، وممَّا جاء فيها:

(١) انظر: الشيرازيّ، محمَّد معصوم، طرائق الحقائق: ١/ ٤٥٩-٤٣١. (فارسيّ).
(٢) المراقبات: ١٢٤.
(٣) المصدر نفسه: ٢٤٥.
(٤) لاحظ: شرح المناجاة الشعبانيَّة: ٢٤، ٣٢.

«لا يخفى على إخوة الإيمان أن لا سبيلَ للقُرب من حضرة ملك الملوك إلَّا بالالتزام بالشَّرع الشَّريف في جميع الحركات، والسَّكَنات، والكلمات، واللحظات، وغيرها، وأنَّ السَّير تبَعًا للخُرافات الذوقيَّة، ولو أنَّ الذَّوق جيِّدٌ في غير هذا المقام، كما دأب الجهَّال، والصُّوفيَّة خذلهم الله جل جلاله، لا يوجب إلَّا بُعدًا، حتَّى إنَّ الشَّخص المؤمن بعصمة الأئمَّة الأطهار صلوات الله عليهم؛ إذا التزم بعدم حلق شاربه، وبعدم تناول اللحم؛ فإنَّ عليه أن يدرك أنَّه سيكون بعيدًا عن الحضرة الأحديَّة.

والأمر كذلك بالنِّسبة إلى الذِّكر بغير ما ورد عن السَّادات المعصومين عليهم السلام.

وبناءً على هذا وجبَ تقديمُ الشَّرع الشَّريف، والاهتمام بما اهتمَّ به الشَّرع الشَّريف؛ وما استفدتُه أنا الضعيف من العقل، والنَّقل، هو أنَّ أهمَّ الأشياء لطالب القرب: الجدُّ والسَّعْي الدَّؤُوب في ترك المعصيةِ.

وما لم تنجزْ هذا الأمر، فلن ينفع حالُ قلبك ذكرك، ولا تفكُّرك شيئًا؛ لأنَّ المقيم في العصيان، والإنكار لن تنفعه الهديَّة، والخدمة التي يقدِّمها للسُّلطان، ولستُ أعلم سلطانًا أعظم شأنًا من هذا السُّلطان، كما لا أعلم منازعةً أقبح من منازعته! «فافهم ممَّا ذكرت أنَّ طلبك المحبَّة الإلهيَّة، مع كونك مرتكبًا للمعصية، أمرٌ فاسدٌ جدًّا، وكيف يخفى عليك كون المعصية سببًا للنفرة، وكون النفرة مانعة الجمع مع المحبَّة، وإذا تحقَّق عندك أنَّ ترك المعصية أوَّل الدِّين، وآخره، ظاهره، وباطنه؛ فبادر إلى المجاهدة، واشتغل بتمام الجدِّ إلى المراقبة، من أوَّل قيامك من نومك في جميع آناتك إلى نومك، والزمِ الأدبَ في مقدَّس حضرته، واعلمْ أنَّك بجميع أجزاء وجودك ذرَّةً، ذرَّةً أسير قدرتِه، وراعِ حرمة شريف حضوره، واعبدْه كأنَّك تراه؛ فإن لم تكن تراه، فإنَّه يراك، والتفت دائمًا إلى عَظَمته، وحقارتك، ورفعته، ودناءتك، وعزَّته، وذلَّتك، وغناه، وحاجتك، ولا تغفل [عن] شناعة غفلتك عنه جل جلاله، مع التفاته إليك دائمًا، وقمْ بين يديه مقام العبد الذَّليل

الضَّعيـف، وتبصبص تحت قدميهِ بصبصة الكلبِ النَّحيف، أَوَ لا يكفيك شرفًا، وفخرًا أنَّه أَذِنَ لك في ذكر اسمه العظيم بلسانك الَّذي نجَّستهُ قاذورات المعاصي؟!».

فيا أيُّها العزيز، لقد جعل هذا الكريم الرَّحيم لسـانك مخزنًا لجبل النور؛ أي لذِكره الشَّريـف؛ فإنَّ من قلَّة الحياء أن يلوِّث مخزن السُّـلطان بنجاسـات، وقـاذورات الغِيبة، والكَـذِب، وفُحش القول، والأذى، وغيرها من المعاصي، وينبغي لمخزن السُّـلطان أن يكـون موضـع العطر، وماء الـورد، لا موضع القُمامة، ولا شـكَّ أنَّك لـمَّا لم تهتمَّ بدقَّة المراقبة؛ فإنَّك لا تعلم ما اجترحت بجوارحك السَّـبعة (أي بأُذُنك، ولسانك، وعينك، ويدك، ورجلك، وبطنك، وفرجك)، ولا تعلم أيَّ نيران أوقدتَ، وأيَّ فساد على دينك أدخلتَ، وأيَّ جراحٍ مُنكرة ألحقت بقلبك بسيف لسانك وسنانه؛ وأنَّك إن أنت لم تقتلْه بعد، فأنت محظوظ، ولو شـئت بيان تلك المفاسـد لما كفاني في ذلـك كتاب كامل؛ فماذا عسـاني أذكر في ورقة واحدة؟! وكيف تنتظر منِّي أن أكتب لك شـيئًا في أحوال القلب، وأنت بَعدُ لم تطهِّر جوارحك من دنس المعاصي؟! «فالبِدارَ البِدارَ إلى التَّوبة الصَّادقة، ثمَّ العجلَ، العَجَلَ في الجدِّ، والمُراقبة»[1].

وختـم رسـالته بقول: «الحاصل لا طريقَ إلى القـرب إلَّا بشرعٍ شريفٍ في كلِّ كلِّيٍّ، وجزئيّ»[2].

وتأثَّـر المرحـوم البهـاريّ بأسـتاذِه في العمل، والسُّـلوك؛ فنطالـع في آثاره يوصي بموازين الشريعة، ومحوريَّتها حتَّى في المباحات: «اقتداءً بالنَّبيِّين (صلَّى الله على نبيِّنا وآله وعليهم السلام)، وتأسِّيًا بالأئمَّة الطيِّبين الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين»[3].

(١) تذكرة المتَّقين: ١٧٧.
(٢) المصدر نفسه: ١٨٢.
(٣) المصدر نفسه: ٨٨.

وأكدَّ البهاريّ في رسالته إلى سفير بغداد هذا المعنى: «وينبغي أن لا يترك، بعد علم الفقه، أيّ ركن من أركان الشريعة، ولا يؤوَّل ظواهرها، وأن يأتي بوظائفها بتكاليفها كلًّا في محلِّه، ومن الغلط المحض أن يدَّعي العرفان تارك الصَّلاة؛ بل تارك النَّوافل أيضًا»(١).

وممَّن تأثَّر بالسَّيِّد ابن طاووس العارف الكامل المرحوم الميرزا جواد التبريزيّ، وثمَّة شواهد نلاحظها في آثاره على هذا التأثُّر؛ فهو ينقل كثيرًا عن السَّيِّد، وكذلك المرحوم عبَّاس القمِّيّ، ولكنَّ الفرق بينهما أنَّ الشيخ القمِّيّ يختصر نقله على الحديث، بينما التبريزيّ تأثُّره بالسَّيِّد في بُعده العرفانيّ، والمعنويّ، كما نطالع في مسفوراته، مكرِّرًا ذِكر السَّيِّد ابن طاووس بعباراتٍ مثل: (السَّيِّد الأجلّ)، (السَّيِّد السَّنَد)، (سيِّدنا ومولانا)، (سيِّدنا الأوحد)، (قُدوتنا ومولانا)، (أُسوة ومعلِّم، ومُقتدى أهل المراقبة)(٢).

وكتب المرحوم التبريزيّ المُراقبات على نهج وسياق كتاب (الإقبال) للسيِّد ابن طاووس، مع أنَّ التّبريزي أبدى بعض الملاحظات على نظريَّات السَّيِّد، ولكن كانتْ في قمَّة الأدب، والاحترام: «لعلَّ المُراد..، أنا أقول: لم يعلم مراده.. و لعلَّ مراده»(٣).

وكتب الميرزا التبريزيّ في أواخر كتاب المراقبات: «ثمَّ إنَّ سيِّدنا، قدوة أهل العلم والعمل، طاووس أهل المراقبة، ومعلِّمهم، ومروِّج هذا العلم، وعامِله، إنَّما كتب في كتابه (الإقبال) أصول مراقبات أعمال السَّنة على أحسن ما يُمكن أن يُكتَب، ولم يكتبْ مثله في هذا المعنى، ويظهر من هذا الكتاب أنَّه، عليه سلام الله، وسلام آبائه

(١) تذكرة المتَّقين: ١٠٤.
(٢) لاحظ هذه الأوصاف في جملة من كتبه، على سبيل المثال: لقاء الله، أسرار الصلاة، المراقبات.
(٣) المراقبات: ١٣٣.

الطاهريـن، أكمل في تحرير هذا الكتاب أيضًا مراقبة الله جل جلاله، ولذا أنشـأ في آخر الكتاب دعاءً، ومناجاة، وقال فيه: قد امتثلت مرسومك اللَّهمَّ فيما اعتمدت عليه، مجتهدًا بك في الإخلاص فيما هدَيتَني إليه»[1].

ويشـير المرحوم جـواد التبريزيّ إلى التـأدُّب في الأحوال، والأفعـال، بما ورد عن الشَّارع، ويذكر ما أنشأه السَّيِّد من الأدعية: «أن يتأدَّب الإنسان في جميع أحواله، وأفعاله بما علَّمه الشَّارع من ذِكر الله بما يناسب هذا الحال، وهذا الفعل والدُّعاء للحفظ والبركة، ولذكر ما يناسـب من أمور الآخـرة والدُّعاء لها، ومن هذا الباب الأدعية التي أنشـاها السَّيِّد ابن طاووس قدس سره لبعض الأحوال، والأفعال؛ فإنَّه، وإن لم يأخذْها بالخصوص من الروايات، إلَّا أنَّه أخذها ممَّا يُفهَم من الرِّوايات، والعُمومات»[2].

«وتفكَّر فيما أفاده السَّيِّد الأجلُّ، معلِّم أهل المراقبة، السَّيِّد ابن طاووس في الإقبال، بقولـه: أيُّها الأخ المقبل بإقبال مولاه ليعلم كيف تحضر بين يديه، ارحمْ ضعفَ روحِك، ما قبل مشورة نصيحك، وفكِّر في تعظيم من هو مقبل عليك، وطهِّر قلبك من الشَّواغل التي يحول بينك وبين إحسانه إليك»[3].

ويوصي بالمحاسـبة يوم الخميس من آخر الشَّهر، بقوله: «ويدعو الله من حقِّه بكرم عفوه، وتبديله السـيِّئات بالحسَنات، ويدعو بما أنشـأه السَّيِّد المراقب من دعاءٍ لذلك في كتـاب محاسـبة النفس لأواخر النهار من اليوم، لاسـيما آخر الشَّـهر، بـما يُرجى معه أن يكون كفَّارةً لما صدر منه في الشهر كلِّه..»[4].

(١) المراقبات: ٤٣٨.
(٢) أسرار الصلاة: ٣٩.
(٣) المصدر نفسه: ٩٣.
(٤) المصدر نفسه: ١٠٨.

«منها: آخر اللَّيل إلى طلوع الفجر، وقدَر بالثلث الأخير، وفي الرواية: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **إذا كان آخر اللَّيل يقول الله سبحانه وتعالى: هل من داعٍ فأجيبه؟ هل من سائلٍ فأُعطيه سؤله؟ هل من مُستغفرٍ فأغفر له؟ هل من تائبٍ فأتوب عليه**».

وفي أُخرى: يا طالبَ الخير أقبلْ، ويا طالب الشَّرِّ أقصِرْ.

وفي رواية: إذا نام حتَّى طلع الفجر، بال الشيطان في أذنيه؛ فاعتبروا يا أولي الألباب.

أقول: و(إنَّ) للسيِّد الجليل ابن طاووس قدَّس الله سرَّه العزيز، الَّذي كان يقول شيخي قدس سره أنَّه ما جاء مثله في علم المراقبة في الأمَّة من طبقة الرعيَّة في هذا المقام، جوابًا عمله للمراقبين أن يقولوا مخاطبًا لهذا المنادي، وهو في نفسي أمرٌ عظيمٌ، و سنَّةٌ حسَنةٌ، وهو فيما علمنا أوَّل من سنَّ هذه السُّنَّة الفاخرة جزاه الله خيرًا»[1].

«ولذلك أنشأ قدوة أهل المراقبة سيِّدنا الأوحد جزاه الله عن أمَّة جدِّه جزاء المعلِّمين المنبِّهين لجواب منادي الله تعالى في الليالي، كلامًا لطيفًا جامعًا لمراسيم هذا المقام، مناسبًا لأداء حقِّ المنادي والنِّداء: إنِّي صدَّقت بربوبيَّتك وبمحمَّد خاتم رسالتك، والتَّصديق بالأوصياء الاثني عشر، الذين هم حُججُ الله تعالى، وخلفاؤه في الأرض»[2].

واستمرَّتْ هذه المدرسة عبر السَّيِّد الخمينيّ، والسَّيِّد عليّ القاضي، وطلَّابه، كالسَّيِّد العلَّامة الطباطبائيّ، والسَّيِّد عبد الكريم الكشميريّ، والشَّيخ بهجت، وكذا استمرَّتْ عبرَ طلَّاب السَّيِّد العلَّامة الطباطبائيّ، كالشَّيخ حسن زاده الآمليّ.

وعدَّ العارف بالله المرحوم السَّيِّد عليّ القاضي مسألة التَّوحيد الأساس للسَّير،

(١) المراقبات: ٢٠٧.

(٢) اسرار الصلاة: ٤٨٣.

والسُّلوك العمليّ، وهذا ما ذهب إليه السَّيِّد ابن طاووس، كما تقدَّمَ بيانُه، من أنَّ أهمَّ مسألة لسلوك السائلين، وغاية آمال العارفين، هي مسألة التوحيد.

وأنَّ العلَّامة ذَكَر عن أستاذه السَّيِّد القاضي (رحمهم الله تعالى)، أنَّ السَّيِّد ابن طاووس، وبحر العلوم، وابن فهد الحِلِّيّ من الشخصيَّات التي لهم تمكُّن في التوحيد.

وممَّن أشاد بالسَّيِّد ابن طاووس، السَّيِّد الخمينيّ؛ فكانتْ له منزلة خاصَّة عند السَّيِّد الخمينيّ، فما جاء في وصفه: «.. للعارف السَّالك المجاهد ابن طاووس رضي الله عنه»[1].

«جناب العارف بالله، والمجاهد في سبيل الله، مولانا السَّيِّد ابن طاووس رضوان الله عليه..»[2].

«السَّيِّد العابد الزَّاهد رضي الله عنه»[3].

«العارف بالله السَّيِّد ابن طاووس رضي الله عنه»[4].

وتقدَّم من أنَّ السَّيِّد الخمينيّ من المتأثِّرين بالسَّيِّد ابن طاووس في المعرفة والأخلاق، ويعدُّه من العلماءِ الكِبار المقبولين عند الجميع.

ويؤيِّد السَّيِّد الخمينيّ ما ذهب اليه السَّيِّد ابن طاووس من يوم تكليفه عيد بوصفه إذنًا من الله تعالى بالعبادة: «وإنِّي لا أستبعد أن يكون الهدف من العيد، بعد انتهاء شهر رمضان المبارك، ضيافة الله؛ لأنَّ المسلمين قد دُعوا إلى ضيافة الله تعالى، وأمضوا مدَّةَ الضِّيافة؛ فالعيدُ هو من أجل ضيافة الله.

(١) أدب حضور: ٢٨.
(٢) سرُّ الصلاة (موسوعة الإمام الخمينيّ): ٤٧-٥٤.
(٣) المصدر نفسه: ٩.
(٤) المصدر نفسه: ٣٩.

يُنقل عن السَّيِّد أبن طاووس، رضوان الله عليه، بأنَّه احتفل يوم بلوغه سن الرُّشد، إذ أذن له بالعبادة في محضر الله تبارك وتعالى. ولو لم يكن أمر الله تعالى، لستُ أدري كيف كنَّا سنسمح لأنفسنا بمدح الله والثناء عليه»[1].

«نُقل عن العبد الصالح العارف بوظائف العبوديَّة، وصاحب المقامات، والكرامات، عليّ بن طاووس قدَّس اللهُ نفسه، أنَّه كان يحتفل في كلِّ عامٍ يوم ذكرى بلوغه للتَّكليف الشرعيّ، ويتَّخذه عيدًا، وينثر الهدايا على الأصدقاء، والأهل، وذلك لـمَّا شرَّفه الله سبحانه وتعالى في ذلك اليوم بالإذن في فعل العبادات، والطَّاعات.

هل أنَّ فعل الطَّاعات يعدُّ لهذا الروحانيّ من الصبر على المكروهات الكامنة في أعماق الإنسان؟ أين نحن، وأين هؤلاءِ العباد المنقادون للحقِّ تبارك وتعالى؟.

نحن نحسب بأنَّ الحقَّ تبارك، وتعالى قد كلَّفنا، وشدَّدَ علينا، ونعدُّ الأحكام الشرعيَّة كلفةً، وإزعاجًا، وإذا بذل أحدُنا الجهد في أوَّل الوقت لأداء الفريضة، لقال إنَّه مفروضٌ عليّ، ويجب في أقرب وقت أن أرتاح منه! كلُّ هذه التَّعاسة من جهلنا، وقلَّة عِلمِنا، ونقص أو فقدان إيماننا»[2].

فمن منظار السَّيِّد الخمينيّ أنَّ السَّيِّد ابن طاووس له من الرُّوح، وقوَّة الإيمان، ووصل أعلى درجات التوحيد، ولما يتمتَّع به من نورانيَّة، وصفاء، جعل من يوم تكليفه عيدًا له: «إنَّ إيمان السَّيِّد ابن طاووس رحمه الله يدفعه للاحتفال بيوم بلوغِه؛ لأنَّ الحقَّ المتعال قد رخَّص له المناجاة، وزيَّنه بزينة التَّكليف، والخطاب، فلاحِظ بكلِّ دقَّة أيّ قلبٍ هذا الذي يحمل هذا القدرَ الكبير من النُّور، والصَّفاء، إذا لم يكن لك عمل هذا السَّيِّد الجليل

(١) صحيفة الإمام: ١٧/ ٤٢٤.
(٢) الأربعون حديثًا: ٢٦٠.

حجَّة لك؛ فعمل سيِّد الموحِّدين، وأولاده المعصومين، سلام الله عليهم، حجَّة عليك؛ فتأمَّلْ في حياتهم، وكيفيَّة عباداتهم، ومناجاتهم..»[1].

ويقول المرحوم آية الله العظمى الشَّيخ بهجت: «ينبغي لأهل العلم مطالعة كتب السَّيِّد»[2].

«كان أساتذتنا لا يعدُّون الشَّخص من الرِّفاق إذا لم يكن لديه كتاب الإقبال للسيِّد ابن طاووس»[3].

وإذا طلب تلاميذه منه عمل في الأشهر المباركة: رجب، وشعبان، وشهر رمضان المبارك، يجيب: يكفي مطالعة، والعمل بكتاب الإقبال للسيِّد»[4].

وكان العلَّامة الطباطبائيّ، صاحب كتاب تفسير الميزان، يجلُّ السَّيِّد ابن طاووس، والسَّيِّد بحر العلوم، ويكتب عنهما بإعجابٍ؛ لما لهما من منزلة ومكانة، وأنَّه يهتمُّ لكتاب الإقبال، ويعبِّر عن السَّيِّد بأنَّه سيِّد أهل المراقبة[5].

كما ينقل تلميذه العلَّامة الشيخ حسن زاده الآمليّ: «إنَّ السَّيِّد ابن طاووس صاحب الإقبال، وابن فهد صاحب عدَّة الدَّاعي، والسَّيِّد بحر العلوم، من الكاملين».

«يقول السَّيِّد محمَّد حسين الطباطبائيّ: كان لأخي (السَّيِّد محمَّد حسن الإلهيّ الطباطبائيّ) في تبريز تلميذ يدرِّسه الفلسفة، وكان ذلك التلميذ يقوم بإحضار الأرواح؛ فاستطاع أخي بواسطة تلميذه ذاك الاتِّصال بكثيرٍ منَ الأرواح.

(١) الأربعون حديثًا: ٤٢٩.
(٢) أدب الحضور: ٢٩.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه: ٢٨.

.. و كان المرحوم يقول: لقد ارتبطنا بواسطة هذا التلميذ بكثيرٍ من الأرواح، وطرحنا عليها الأسئلة، وكان بعضها يتضمَّن الأسئلة المستعصية في الحكمة، والتي كنَّا نطرحها على المؤلِّفين أنفسهم، وكان يقول: لقد أحضرنا أرواح كثيرٍ من العلماء، وطرحنا عليها الأسئلة، إلَّا أنَّنا لم نستطع حتَّى الآن إحضار روح نفرَيْن، أحدهما روح المرحوم السَّيِّد ابن طاووس، والأخرى روح المرحوم السَّيِّد مهدي بحر العلوم، رضوان الله عليهما، وكان هذان الشَّخصان قد قالا: نحن وقف خدمة أمير المؤمنين عليه السلام، ولا مجالَ لنا للنُّزولِ أبدًا»[1].

وممَّن تأثَّر بالسَّيِّد ابن طاووس العلَّامة الشيخ حسن زاده الآمليّ، وممَّا يؤيد ذلك:

أ. اهتمامه لكتاب الأقبال، حتَّى وصل به الحدُّ أن يوصي به أن يكون كتابًا درسيًّا في الحوزة العلميَّة.

«آمل أن تجعل في الحوزات العلميَّة كتب الأدعية، والأذكار، الصادرة عن أئمَّتنا الأطهار عليهم السلام، التي تبيِّن مقامات، ودرجات، ومعارج الإنسان، ضمن متون الكتب الدرسيَّة، وتُدرَّس للطلبة الذي يفهمون القول، ومن أهل الدعاء، والسّير، والسُّلوك، وساروا في هذا الطريق؛ فمثلًا تُدرس بهذا الترتيب: الأوَّل مفتاح الفلاح للشيخ البهائيّ، وبعده عدَّة الدَّاعي لابن فهد؛ ثمَّ قُوت القلوب لابي طالب المكِّيّ؛ ثمَّ الإقبال للسيِّد ابن طاووس، وأخيرًا إنجيل أهل البيت، وزبور آل محمَّد الصَّحيفة السجَّاديَّة، وأن تصبح هذه الكتب ضمن الكتب الدرسيَّة؛ حيث إنَّ لها دورًا مهمًّا في إحياء المعارف الإسلاميَّة الأصيلة»[2].

(١) أدب حضور: ٢٩.

(٢) رسالة نور على نور: ١١.

ب. فضلًا عن أنَّ العلَّامة الآمليّ كرَّرَ اهتمامه لهذا الكتاب (الإقبال)[1]؛ فإنَّه اعتمد على كلام السَّـيِّد في ما يتعلَّق بالمناسبات الزمانيَّة: «فإنَّ لأصل حضور شهر الله المبارك، شـهر رمضان، أثرًا تكوينيًّا على النفوس المستعدَّة، مثلما أنَّ لحلول شهر رجب الأصبّ، ومنازله، شـهودًا خاصًّا لما كانوا من أهله، وصرَّح بذلـك صاحب الفتوحات المكِّيَّة في وصف الرجبيِّين، وقد أقبل هذا الشُّـهود الرجبيِّ الخاصّ عدَّة مرَّات على بعض الفقراء إلى الله، والحمدُ للهِ ربِّ العالمين.

يقول السَّـيِّد ابن طـاووس في كتابه الإقبـال: «إنَّ لأوقات القبـول أسرارًا لله ﷻ ما تُعرف إلَّا بالمنقول (آخر الباب ٦ من أعمال ذي الحجَّة، ص٥٢٧، ط٢)، وبعض هذه الأسرار تُعرف أيضًا بالمعقول؛ فتُدرَك بإحساسٍ خفيٍّ غريب»[2].

وتقـدَّم في موضوع مكانـة الأدعية، وإنشـاء الأدعية، ما ذكر العلَّامة حسـن زاده الآمليّ، أنَّه ينشأ الدُّعاء، وهو عالمٌ مُستبصرٌ[3].

وينقل عن العلَّامة الطباطبائيّ أنَّه يعدُّ السَّيِّد من الكُمَّلِ[4].

٢. السَّيِّد والتصوُّف:

تقدَّم نحو تأثُّر السَّـيِّد بالتصوُّف، ولكن ثمَّة سـؤلان مهمَّان في هذا السِّياق، ينبغي الإشارة لهما:

الأوَّل: ما نظر السَّيِّد ابن طاووس إلى التصوُّف؟.

والثاني: ما رأي المتصوِّفة بالسَّيِّد ابن طاووس؟.

(١) لاحظ: رسالة نور على نور: ١٥٨-١٥٩، ١٦٥.
(٢) المصدر نفسه: ١٦٥-١٦٦.
(٣) المصدر نفسه: ٧١-٧٢.
(٤) المصدر نفسه.

نحاول أن نجيب عن هذين السؤالينِ عبرَ ما توافر لنا من وثائق في هذا المجال.

إنَّ المراد من المتصوِّفة، والصوفيَّة، والتصوُّف، في هذا البحث، هم تلك المجموعة التي ظهرت في السياق التاريخيّ للتصوُّف في القرون الأولى، وعبّر عنها بهذه العناوين.

٢-١. الصوفيَّة من منظار السَّيِّد:

أشرنا فيما تقدَّم من رؤية السَّيِّد للصوفيَّة، وهنا نعرض بالترتيب ما وافق، وما خالف.

٢-١-١. الموافِق:

نلاحظُ في جملة من كتب الصوفيَّة ينقلون عن السَّيِّد، ويعتقد بعضهم أنَّ السَّيِّد من المتصوِّفة، والدَّليل على ذلك، موافقته إلى ما يذهبون إليه، وهنا نشير إلى ما ذكروه في هذا السياق:

٣-١-١-١. انتساب الصوفيَّة:

تقدَّم غير مرَّة أنَّ السَّيِّد يُرجِع انتساب الصوفيَّة إلى أمير المؤمنين عليه السلام، كما أنَّ العلوم الإسلاميَّة الأخرى يرجع انتسابها إليه عليه السلام، مثل: علم الفقه، والنَّحو، والتَّفسير، وتصفية الباطن (ومنها علم تصفية الباطن)[1]؛ فيعتقد السَّيِّد أنَّ جميع الصوفيَّة تنتهي سلسلتهم إلى أمير المؤمنين عليه السلام: «ومعلومٌ أنَّ نسب جميع الصوفيَّة ينتهي إليه»[2].

(١) الطرائف: ٢/ ٥١٨.
(٢) المصدر نفسه.

مع أنَّ جُملةً من علماء الإسلام يرفض عدَّ بعض الأعلام من الصوفيَّة، ومنهم السَّيِّد ابن طاووس، مع أنَّ السَّيِّد نفسه عنده من المسلَّمات من أنَّ نسب الصوفيَّة ترجع إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وخلافًا للآخرين، يذهب السَّيِّد من أنَّ أبا يزيد البسطاميّ تشرَّف في محضر الإمام الصادق عليه السلام، وكذا معروف الكرخيّ إلى آخر عمرِه كان في ساحة الإمام الرِّضا عليه السلام.

٣-١-١-٢. توثيق محمَّد بن سنان:

يوثِّق السَّيِّد محمَّد بن سِنان، خلافًا للآخرين؛ ففي كتابه (فلاح السائل) يذكر رواية، ويقع في سندِها محمَّد بن سنان، وهناك من يطعن فيه: «أقول: وسمعتُ من يذكر طعنًا على محمَّد بن سنان؛ لعلَّه لم يقف على تزكيته، والثَّناء عليه، وكذلك يحتمل أكثر الطُّعون؛ فقال شيخنا المعظَّم المأمون المفيد محمَّد بن محمَّد بن النَّعمان في كتاب كمال شهر رمضان ما هذا لفظهُ على أنَّ المشهور عن السَّادة عليهم السلام من الوصف لهذا الرجل خلاف ما به شيخنا أتاه، ووصفه، والظَّاهر من القول ضدّ ما له به ذِكر»[1].

ثمَّ قال: «كَقَوْلِ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، كَمَا رَوَاهُ الْقُمِّيُّ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي آخِرِ عُمُرِهِ؛ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: **جَزَى اللهُ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ عَنِّي خَيْرًا، فَقَدْ وَفَى لِي**.

وَكَقَوْلِهِ عليه السلام، فِيمَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ دَاوُودَ قَالَ: سَمِعْنَا أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَذْكُرُ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ بِخَيْرٍ، وَيَقُولُ: **رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بِرِضَائِي عَنْهُ، فَمَا خَالَفَنِي، وَلَا خَالَفَ أَبِي قَطُّ**.

هذا مع جلالته في الشِّيعة، وعلوِّ شأنه، ورئاسته، وعِظَم قدره، ولقائه من الأئمَّة عليهم السلام ثلاثة، وروايته عنهم، وكونه بالمحلِّ الرَّفيع منهم، أبو إبراهيم موسى بن

(١) فلاح السائل: ١٢.

جعفر، وأبو الحسن عليّ بن موسى، وأبو جعفر محمَّد بن عليّ عليهم أفضل السلام، ومع معجزة أبي جعفر عليه السلام الذي أظهرها الله تعالى، وآيته التي أكرمه بها، فِيمَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ كَانَ ضَرِيرَ الْبَصَرِ؛ فَتَمَسَّحَ بِأَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي؛ فَعَادَ إِلَيْهِ بَصَرُهُ بَعْدَ مَا كَانَ افْتَقَدَ.

أقول: فمن جملة أخطار الطُّعون على الأخيار، أن يقف الإنسان على طعنٍ، ولم يستوفِ النَّظر في أخبار المطعون عليه، كما ذكرناه عن محمَّد بن سنان رحمةُ الله عليه؛ فلا يعجل طاعنٌ في شيء ممَّا أشرْنا إليه، أو يقف من كتبنا عليه؛ فلعلَّ لنا عذرًا[1] ما اطَّلعَ الطَّاعنُ عليه»[2].

وما ذهب إليه المرحوم معصوم عليشاه في محمَّد بن سنان، مستندًا إلى قول السَّيِّد ابن طاووس فيه: «وللسيِّد السعيد رضيّ الدين بن طاووس كلام في محمَّد ابن سنان، وأشباهه محصِّله: إنَّ جلالة قدرهم، وشدَّة اختصاصهم بأهل العصمة (سلام الله عليهم)، هو الذي أوجب انحطاط منزلتهم عند الشيعة؛ لأنَّهم لشدَّة اختصاصهم بهم، أطلعوهم على الأسرار المصونة عن الأغيار، وخاطبوهم بما لا تحتمله أكثر الشِّيعة؛ فنُسِبوا إلى الغلوِّ وارتفاع[3] القول، وما شاكلهما، انتهى»[4].

وذكر صاحب كتاب التشيُّع والتصوُّف: «ردَّ السَّيِّد ابن طاووس على الشَّيخ المفيد

(١) أشار السَّيِّد إلى العذر والطعن لاحظ: فلاح السائل: ٩-١١.
(٢) المصدر نفسه: ١٢
(٣) والغلو: هو مجاوزة الحدِّ في الدين، وفي التنزيل ﴿لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ [سورة النساء، الآية: ١١٧، سورة المائدة، الآية: ٧٧]، ويُقال: أصله الارتفاع ومجاوزة القدر في كلِّ شيء. مرآة العقول: ١١/ ١٤٢.
(٤) طرائق الحقائق: ٢/ ٢١٨. (الشيرازيّ، محمَّد معصوم).

في رأيه في محمَّد بن سنان، فما له من كشف وكرامات، شاهد على مقامه، وأشار السَّيِّد حيدر الآمليّ من أنَّ تقيَّة الشِّيعة، وأسرار المتصوِّفة، لفظان لمعنى واحدٍ»[1].

وقد لاحظ في كلامه ما جاء في كتاب طرائق الحقائق، وأنَّ بعضًا، مثل الشبيبيّ في كتابه (التشيُّع والتصوُّف)، سجَّل ذلك من أنَّ ثمَّة منافاة في السَّنَد، ونحن ننقل القراءَتَين، وبعدهما نسجِّل ردًّا قصيرًا على ذلك: «نُقل عن رضيّ الدِّين أنَّه يقول: إنَّ الأئمَّة عليهم السلام لشدَّة اختصاصهم بهم، أطلعوهم على الأسرار المصونة عن الأغيار، وخاطبوهم بما لا تحتمله أكثر الشِّيعة، فنُسِبُوا إلى الغلوِّ»[2].

ويظهر أنَّهم اعتمدوا على هذا الاستدلال، مثل النصيريَّة؛ إذ عدُّوا محمَّد بن سنان من الأكابر، وينقلون ما نقله عن أبي الخطَّاب[3].

أمَّا النَّقد على هذَين القراءتَين، مع ملاحظة عبارة عليشاه، فنشير إلى نكاتٍ فيه، وهي:

أ. إنَّ الأشخاص، مثل محمَّد بن سنان، بعد تلقِّيه الأسرار من الأئمَّة المعصومين عليهم السلام متَّهمٌ بالغلوِّ، وما كان مغاليًا، والأئمَّة عليهم السلام، بعد غلوِّه، أفاضوا عليه الأسرار.

ب. ما ينسبه بعضُ الناس من الغلوِّ إلى محمَّد بن سنان جهلٌ بحاله (فنسبوا إلى الغلوِّ..»، فهل ما كان عليه يعدُّ غلوًّا بحيث يكون موردَ تأييدِ الأئمَّة عليهم السلام!.

ج. إنَّ مقام محمَّد بن سنان لا يعدُّ غلوًّا، فما ذَكَر من أمرين عليه لا يمكن نسبة الغُلاة إلى الأئمَّة عليهم السلام، وأنَّهم عليهم السلام أعلنوا البراءةَ منهُم.

(١) التشيُّع والتصوُّف: ١٠٥.
(٢) طرائق الحقائق: ١/ ١١٦-١١٧.
(٣) لاحظ: التشيُّع والتصوُّف: ١٠٥-١٠٦.

د. ومن غير الانصاف أن يُقالَ عن السَّيِّد إنَّه مغالٍ؛ بسبب تأييده لمحمَّد بن سنان، ويؤيِّده مع أنَّه يظنُّ بأنَّ محمَّد بن سنان مغالٍ، وكذلك معصوم عليشاه؛ فهذا خطأٌ عظيمٌ في حقِّهما.

وأشار صاحب روضات الجنَّات إلى أنَّ السَّيِّد، والشيخ البرسيّ من الغُلاة المفوَّضة، وتصدَّى صاحب طرائق الحقائق بالردِّ على ذلك، ودافع عن البرسيّ، كما أنَّه لوَّح ببراءة ساحة السَّيِّد على هذا الاتِّهام: «أشار السَّيِّد المعاصر صاحب روضات الجنَّات في ترجمته للشيخ البرسيّ، وضمَّنا عدُّه من الغلاة، والتفويض، وهذا يجرُّه شيئًا فشيئًا إلى جملة من العظماء العلماء الشامخين، مثل السَّيِّد رضيّ الدِّين ابن طاووس، وصاحب كشف الغمَّة، وفرات بن إبراهيم الكوفيّ، وجابر بن يزيد الجعفيّ (رضوان الله عليهم)، وأمثالهم؛ أي: مَن كتب عن فضائل أهل البيت عليهم السلام، ومن جاء من بعدهم، يكون كلُّ مَن جاء على إثر هذا المذهب، وأشرب في قلوبهم الملائمة لهذا المشرب، زاد في الطّنبور نغمة، وهتك عصمة[1].

سبحانَ الله ما هذا التَّمثيل الذي ذكره السَّيِّد، وما محلُّه من الكلام، فما ذكر في الكتب من فضائل أجداده يُشبَّهُ بـ(الطّنبور)؛ فويل لمن شفعاؤه خصماؤه»[2].

٢-١-١-٣. الحسن البصريّ:

ذكر القاضي نور الله الشوشتريّ جملة من أقوال الفقهاء الشِّيعة المختلفة في الحسن البصريّ، ونقل عن بعض مشايخه الإشارة إلى السند بأنَّ السَّيِّد له نظر فيه: ذَكر السَّيِّد نور الله الشوشتريّ في المجلس السادس من مجالس المؤمنين، ما يذهب إليه جمهور الفقهاء الشيعة الإماميَّة في شأن الحسن البصريّ، وأحمد الغزاليّ، الواقعَين في سلسلة الصوفيَّة

(١) روضات الجنَّات في أحوال العلماء والسَّادات: ٣/ ٣٤١.
(٢) طرائق الحقائق: ٢/ ٢٥٦.

خلاف، وآراء لهم فيهم، وينقل السَّـيِّد الشوشـتريّ من أنَّه سمع من مشايخه رحمهم الله تعالى، من أنَّ الحسـن البصريّ مقبولٌ عند السَّـيِّد رضيّ الدين عـليّ ابن طاووس، والله أعلم بالصَّواب»[1].

ولعلَّ منشأ هذا القول من القاضي الشوشتريّ في السَّيِّد نقله جملة من الروايات عن الحسن البصريّ، عن الإمام الوصيّ عليّ عليه السلام، مثلًا في باب القضاء، والقدر[2]، ومنع أمير المؤمنين عليّ عليه السلام من رجم مجنونة أمر برجمها عمرُ[3].

«وَ مِـنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحَافِظُ عِنْدَهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ مُؤْمِنٍ الشِّـيرَازِيُّ، فِي كِتَابِهِ الْـمُشَـارِ إِلَيْهِ، بِإِسْـنَادِهِ إِلَى قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَـنِ الْبَـصْرِيِّ، قَالَ: كَانَ يَقْرَأُ هَذَا الْحَـرْفَ صِرَاطُ عَلِيٍّ مُسْتَقِيمٌ، فَقُلْتُ لِلْحَسَنِ: وَمَا مَعْنَاهُ؟ قَالَ: يَقُولُ هَذَا طَرِيقُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام، وَدِينُهُ طَرِيقٌ وَدِينٌ مُسْتَقِيمٌ، فَاتَّبِعُوهُ وَتَمَسَّكُوا بِهِ، فَإِنَّهُ وَاضِحٌ لَا عِوَجَ فِيهِ»[4].

وكـذا في كتاب مهج الدعـوات في موضوع دعاء وما رواه مثلًا مـا جاء عن النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله: «**قَالَ الْـحَسَنُ الْبَصْرِيُّ: مَا خَلَّفَ رَسُولُ اللهِ لِأُمَّتِهِ بَعْدَ كِتَابِ اللهِ عز وجل أَفْضَلَ مِنْ هَذَا الدُّعَاءِ**»[5].

(١) طرائق الحقائق: ٢/ ٢٥٦.

(٢) الطرائف: ٢/ ٣٢٩.

(٣) ذكر السَّـيِّد ابن طاووس: «ومن طرائف ما شهدوا به أيضًا على خليفتهم عمر، ومخالفته للعقل والـشرع، وجهلـه بما لا يكاد يخفى عـلى صبيان مدينة نبيِّهم، مَـا ذَكَرَهُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فِي مُسْـنَدِهِ عَـنْ قَتَادَةَ عَنِ الْحَسَـنِ الْبَـصْرِيِّ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّـابِ أَرَادَ أَنْ يَرْجُمَ مَجْنُونَةً، فَقَـالَ لَهُ عَلِيٌّ عليه السلام: **مَا لَكَ ذَلِكَ، أَمَا سَمِعْتَ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله يَقُولُ: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ نَفَرٍ، عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْـمَجْنُونِ حَتَّى يَبْرَأَ وَيَعْقِلَ، وَعَنِ الطِّفْلِ حَتَّى يَحْتَلِمَ**. الطرايف في معرفة مذاهب الطوايف: ٢/ ٤٧٣. يلاحَـظ ما ذكره أحمد بن حنبل في مسـنده: ١/ رجم المجنون، والبخارى في صحيحه ٨/ ٢١. (م).

(٤) المصدر نفسه: ١/ ٩٤-٩٧.

(٥) مهج الدعوات و منهج العبادات: ١/ ٧٩.

٢-١-١-٤. أبا يزيد البسطاميّ، ومعروف الكرخيّ:

يذكر السَّيِّد النَّسب الشريف لآل الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، وهو أشرف نسب، وما يتَّصل بالسَّيِّدة فاطمة الزَّهراء (سلام الله عليها).

«منها أنَّه لم يكن لأحد من الصحابة أولاد يشاركون أولادَه في الفضيلة، كالحسن، والحسين، وهما سيِّدا شباب أهل الجنَّة ولداه؛ ثمَّ انظرْ إلى أولاد الحسن، مثل الحسن المثنَّى، والمثلَّث، وعبد الله بن المثنَّى، والنفس الزكيَّة، وإلى أولاد الحسين، مثل زين العابدين، والباقر، والصَّادق، والكاظم، والرِّضا؛ فإنَّ هؤلاء الأكابر يقرُّ بفضيلتهم، وعلوِّ درجتهم، كلُّ مسلمٍ، وممَّا يدلُّ على علوِّ شأنهم، أن أفضل المشايخ، وأعلاهم درجةً، أبو يزيد البسطاميّ، وكان سقَّاءً في دار جعفر الصادق، وأمَّا معروف الكرخيّ، فإنَّه أسلم على يدَي عليّ بن موسى الرِّضا، وكان بوَّاب دارِه، وبقي على هذه الحالة إلى آخر عمرِه»[1].

ففي ضوء نصِّ السَّيِّد المتقدِّم، فإنَّه يعدُّ أبا يزيد: «أفضل المشايخ، وأعلاهم درجةً، أبو يزيد البسطاميّ»، وأنَّه لم يقدحْ بأحدٍ منهم، واللافت في كلام السَّيِّد من عدِّه البسطاميّ والكرخيّ الصُّوفيَّين من المتَّصلين بالمعصوم عليه السلام.

وأشار صاحب طرائق الحقائق في موضوعينِ، رأي صاحب حديقة الشِّيعة حول أبي يزيد البسطاميّ من أنَّه ساقٍ في دار الإمام الصَّادق عليه السلام محض افتراء.

قال صاحب الحديقة: ما يُقال من أنَّ أبا يزيد البسطاميّ ساقٍ في دار الإمام الصادق عليه السلام محض افتراء»[2].

(١) الطرايف في معرفة مذاهب الطوايف: ٢/ ٥٢٠

(٢) طرائق الحقائق: ٢/ ١٩٧-٤٣٠.

ويـرى الكاتب: نُقلتْ أقوال في ترجمة أبي يزيد في السِّلسـلة الطيفوريَّة بأنَّه متعدِّد، وسيأتي استقصاء ذلك في ذِكر أحوال الجُنيد البغداديّ.

ولا بأس أن أشـير إلى ما ذكره علم الأعلام، الشيخ البهائيّ، في أوائل الجزء الأوَّل من كشـكوله بعدما ترجم أبا يزيد بشـكلٍ مُختصر: «قال كاتب الأحرف: إنَّ ملاقاة أبي يزيد البسـطاميّ لأبي عبد الله جعفر بن محمَّد الصادق عليه السلام، وكونه سـقَّاءً في داره سـلام الله عليه، أوردهـا جماعة من أصحاب التاريخ، وأوردها الفخر الرازيّ في كثيرٍ من كتبه الكلاميَّـة، وأوردها السَّـيِّد الجليل رضيّ الديـن عليّ بن طاووس في كتـاب الطرائف، وأوردهـا العلَّامـة الحِلِّيّ قـدَّس اللهُ روحَه في شرحـه على التَّجريد، وبعد شـهادة أمثال هـؤلاء بذلـك، لا عبرةَ بـما في بعض الكتـب، كشرح المواقف: مـن أنَّ أبا يزيـد لم يلقَ الإمـام عليه السلام، ولم يدرك زمانـه، بل كان متأخِّرًا عنـه بمدَّة مديدة، وربَّـما يدفع التنافي من البين بجعل المسـمَّى بهذا الاسـم اثنين، أحدهما طيفور السـقَّاء، الذي لقي الإمام عليه السلام، وخَدَمهُ، والآخر شـخصٌ غيره، ومثل هذا الاشتباه يقع كثيرًا، وقد وقع مثلُه في المسمَّى بأفلاطـون، فقد ذَكَر صاحب الملل والنِّحل أنَّ جماعة متعدِّدين من الحكماء القدماء، كلٌّ منهم كان يسمَّى أفلاطون»[1].

وهـذا خلاف مـا ذهب إليه صاحب الطرائق، من أنّ السَّـيِّد ذهـب إلى ذلك فقط «وكان سقَّاءً في دار جعفر الصَّادقِ».

٣-١-٢. المخالف:

لم نعثر عبرَ البحث، والتَّفتيش في كتب السَّيِّد تصريحًا ضدَّ الصوفيَّة، وكذا من كتبَ عنه لم ينقل شـيئًا عنـه، وأمَّا ما يُذكَر من مخالفتـه للصوفيَّة، فلا دليلَ عليه، ولا مسـتندَ يثبتُه.

(١) الكشكول: ١/ ١١٥.

ويتسـأل صاحب طرائق الحدائق بتعجُّبٍ: كيف ينقل ثمَّة أخبار في قدح الصوفيَّة، كما ينقله المحدثون، وبين من يرى محوريَّة الشَّريعة مثل السَّـيِّد؟ فهل يعقلُ أنَّه لم يرَ تلك الاخبار؟.

«تمسَّـك مؤلِّف حديقة الشِّـيعة، وأضرابه، ببعض الأخبار في قدح الصوفيَّة، وكما أنَّ الحـرَّ العامـليّ له رسـالة في الردِّ على الصوفيَّـة، وادَّعى مِن أنَّ هناك ألـفَ خبرٍ عامٍّ، وخاصٍّ، جمعَها في ذلك، وهنا سؤال: هل السَّيِّد ابن طاووس، والشهيدان لم يرويا هذه الأخبار؟ يا عزيزي لاحظ ما قاله الشَّهيد في الدروس في حقِّ الصوفيَّة[1]»[2].

الحُسين بن منصور الحلاج:

أشـير في هذا الطَّرف من الحديث عن الحلَّاج، وما نُسِـب إلى السـيِّد من نظرٍ فيه، يقول صاحب روضات الجنَّات رأي السَّـيِّد في الحُسـين بن منصور الحلَّاج، وأنَّ السَّيِّد لـه تصريحٌ ضدُّه: «قد ردَّ عليه كبار المشـايخ المتقدِّمين، والمتأخِّرين، كالجُنيد، والشَّـيخ أبي جعفـر محمَّد بن عليّ بن الحُسـين بن بابويه القمِّيّ رئيس المحدِّثين المتألِّهين، وشـيخ الطَّائفة أبو جعفر محمَّد بن الحسـن الطوسيّ، والشَّيخ الطبرسيّ، والشَّيخ المفيد، والسَّيِّد المرتضى علم الهُدى، والشَّـيخ جمال الدِّين المطهَّر الحِلِّيّ، والسَّـيِّد ابن طاووس صاحب المقامـات، والكرامات، والشَّـيخ أحمـد بن فهد الحِـلِّيّ المتألِّه شـيخ المتأخِّرين رضي الله عنهـم، وكلُّهم اتَّفقوا على أنَّه من المذمومين، وبعضهم عـلى أنَّه خرجَ من النَّاحية توقيعٌ بلَعنِه..»[3].

(١) لا بأس بنقل ما قاله الشهيد الأوَّل في الدروس: «والصُّوفيَّة المشتغلون بالعبادة، المعرضون عن الدنيا..». الدروس الشرعيَّة في فقه الإماميَّة: ٢/ ٢٧٥. (م)

(٢) طرائق الحدائق: ٢/ ٢٨٥.

(٣) روضات الجنَّات في أحوال العلماء والسَّادات: ٣/ ١٤٤.

لا يخفى أنَّ هذه النِّسبة من صاحب الروضات لا دليلَ عليها، وأنَّا لا نملكُ تأييدًا يُمكن استنباطُه من كلام السَّيِّد في الحلَّاج.

٢-٢. نظر الصوفيَّة في السَّيِّد ابن طاووس:

عرضْنا في ما تقدَّم من نظريَّات مختلفة حول نسبة السَّيِّد إلى التصوُّف، ونقلنا هذه النَّظَرات بشكلٍ مباشرٍ، وغير مباشر، من كلمات الأعلام.

وبصرف النَّظَر عن تبعيَّة، واستمرار مدرسة السَّيِّد في المتصوَّفة بنحوٍ قليلٍ، إلَّا أنَّ أكابر المتصوِّفة ذكروهُ، وهذا أمرٌ مُحرزٌ.

وذَكَر بعض المحقِّقين أنَّ الخواجة نصير الدين الطوسيّ، والسَّيِّد ابن طاووس من نظر المتصوِّفة متصوِّفة[١].

ومن هنا عدَّ بعض الصوفيَّة «السَّيِّد ابن طاووس، صاحب المقامات والكرامات..»[٢].

«ويتَّفق الموافق، والمخالف، من أنَّ رضيّ الدين عابدٌ زاهدٌ مُستجابُ الدُّعاء»[٣].

«منها كونه من جملة العَبَدة الزَّهَدة المستجابي الدَّعوة بنصِّ الموافقين لنا، والمخالفين»[٤].

ذَكَر معصوم عليشاه صاحب (طرائق الحقائق)، في بدايات الجزء الأوَّل من كتابه، بعد بيان مقاصد الصوفيَّة، وتعريف الصوفيّ، والتصوُّف، وتناول النظريَّات المختلفة في

(١) التشيُّع والتصوُّف: ١٠٦، نقلاً عن الطرائق والحقائق: ١/ ١٢٢.
(٢) رواضات الجنَّات: ٣/ ١٤٤.
(٣) التشيُّع والتصوُّف: ١٠٦.
(٤) رواضات الجنَّات: ٤/ ٣٣٠.

هذا المجال، ترجمةً للسيَّد بعنوان عارف (= صوفيّ)، ولكن لم يشرْ إلى دليلٍ من أنَّ السَّيِّد لـه علاقة بالفِـرق الصوفيَّة أبدًا، مـع أنَّ الصوفيَّة الحقَّة الشـيعة محورها الشريعة، وغير الشيعيّ ليس كذلك؛ ولذا وقعُوا في انحرافاتٍ نظريَّةٍ، وعمليَّة[1].

ويعدُّ عليشـاه في موضع آخر من كتابه من أنَّ السَّيِّد من مشايخ الصوفيَّة، ولكنَّه لم يذكرْ توضيحًا لذلك.

وأنَّ عليشـاه ينقـد ما ذكـره الملَّا الجامـيّ؛ إذ يقول الجامـيّ إنَّه ذَكَر جميع مشـايخ الصوفيَّـة في كتابـه: النفحات، ويعترض عليشـاه من أنَّ الجامي لم يذكر السَّـيِّد، مع أنّه يزعـم في كتابه ذِكر جميع المتصوِّفـة: «قال الملَّا الجاميّ من أنَّ كتابـه النَّفَحات ذَكَر جميع مشـايخ المتصوِّفة، مع أنَّ هناك مَن لم يذكره، مثلًا سلطان العارفين، وبرهان الواصلين، الشيخ صفيّ الدين الأردبيليّ، نوَّر الله برهانه؛ فهو أشهر من الشَّمس في العلم، والعمل، والفضل، والحال والمقام والكرامات، مع أنَّه ذكَرَ مشـايخ النقشـبنديَّة، وذَكَر أشخاصًا غير معروفين، ولم نسـمعْ بهم، وكذلك لم يذكر السَّيِّد الكبير عليّ بن طاووس، صاحب الكرامات، والمقامات، والشيخ ابن فهد الحِلِّيّ المشهور بالآفاق بالزُّهد، والورع والكمال؛ فكتبُه مشهورة في بيان دقائق أسرار الصوفيَّة، وأمثالهما من الصوفيَّة الإماميَّة لم يذكرهم؛ لتعصُّبه، ومخالفتهم طريقته»[2].

ولعلَّ الملَّا الجاميّ لم يعدّ السَّيِّد أساسًا من مشايخ المتصوِّفة، ولكنَّ المجلسيّ الأوَّل، كصاحـب الطَّرائق، سـجَّل ملاحظة عـلى الملَّا الجامـيّ: «لم يذكره؛ لتعصُّبـه، ومخالفته لطريقته»[3].

(١) الطرائق والحقائق: ١/ ٢٨٤-٢٨٥.
(٢) المصدر نفسه: ٢٨٢.
(٣) رسالة تشويق السالكين: ٢٠-٢١.

ونقل صاحب الطرائق عن بعض الصوفيَّة، وما يذكرونه، وما يقوله جملة من العلماء، من أنَّ السَّيِّد مبرَّأٌ من الصوفيَّة: «أقول: ونُسِب ابن طاووس، والخواجة نصير الدين، وابن فهد، والشَّهيد، وشيخنا البهائيّ، وجدِّي العلَّامة، يعني محمَّد تقي المجلسيّ، وغيرهم من الأجلَّة، إلى التصوُّف، وغير خفيٍّ أنَّ ضررَ التصوُّف، إنَّما هو فساد الاعتقاد من القول بالحلول، أو الوحدة في الوجود، أو الاتِّحاد، أو فساد الأعمال المخالفة للشرع التي يرتكبها كثيرٌ من المتصوِّفة في مقام الرياضة، أو العبادة، وغير خفيٍّ على المطَّلعين على أحوال هؤلاء الأجلَّة أنَّهم منزَّهون عن كِلَا الفسادَينِ قطعًا»[1].

وأشار كاتب كتاب التشيُّع والتصوُّف إلى هذه النكتة أيضًا[2].

وكتب عن آل طاووس بعد السَّيِّد: كان فيما سَلَف من الزمان العلوُّ الروحيّ الكبير، وإظهار الكرامات لآل طاووس واضح، وآنستْهُ الناس، ومن تلكم الشخصيَّات السَّيِّد عبد الكريم أحمد بن طاووس (٦٤٨-٦٩٣هـ) «استغنى عن المعلِّم في أربعين يومًا، وعمره إذ ذاك أربع سنين»[3]، و«حفظ القرآن في مدَّة يسيرة، وله إحدى عشرة سنة»[4]، وهذه المواصفات للأولياء الكبار من الصوفيَّة؛ ولعلَّ بسبب ذلك عدُّوهُ من الصوفيَّة؛ فكانت الحِلَّة يسودُها الجوُّ الروحيّ الشديد، بحيث دُمِج التشيُّع، والتصوُّف معًا؛ فالسَّيِّد كان ثمرة هذا الامتزاج، فهو من علِّيَّة العلويِّين، وزهد المتصوِّفين، ولاسيما أنَّه تلقَّى العلم على يد أبيه وعمِّه، والخواجه نصير الدين الطوسيّ (...-٦٧٢هـ)، والعلَّامة الحِلِّيّ (٦٤٨-٧٢٦هـ)؛ فانعكس كلُّ ذلك عليهِ[5].

(١) الطرائق والحقائق: ٢/ ٢٢٨-٢٠٢.
(٢) التشيُّع والتصوُّف ١٠٤، نقلًا عن الطرائق والحقائق: ١/ ١٢٢.
(٣) روضات الجنَّات: ٤/ ٣٦١.
(٤) منتهى المقال: ١٨٠.
(٥) راجع على سبيل المثال: روضات الجنَّات: ٤/ ٣٦١، التشيُّع والتصوُّف: ١٠٧، أمل الآمل،=

٢-٣-١. نقدٌ ونظرٌ:

أشير هنا إلى جملةٍ من الملاحظات النقديَّة حول النظريَّات المتقدِّمة:

٢-٣-١. كان العنوان المتقدِّم: تأثُّرات السَّيِّد، وتقدَّم من كلام المرحوم المحدِّث النوريّ، أنَّ علماء المسلمين والصوفيّة يشتركون بهدفٍ، وإذا اعتبرنا هذا تأثُّرًا؛ فيمكن عدُّهُ تأثُّرًا بالطبقَتَين، ولكن ينبغي التَّفكيك بين نظريَّة المحدِّث؛ فالسَّيِّد مبرَّأٌ عن إبداع الأعمال، والعمل بالمنهيَّات، والرِّياضات غير الشرعيَّة التصوُّفيَّة، ومن هنا السَّيِّد من المقطوع به أنَّه لم يتأثَّر بهؤلاءِ، وأمَّا ما يتَّصل بالتلقِّي المتعال (المعرفة وما فوقها)؛ فلا ينبغي إنكارُها؛ فهل السَّيِّد تأثَّر بالإمام الصَّادق عليه السلام في كتاب (مصباح الشريعة)، أم بالمتصوِّفة، مع أنَّ السَّيِّد يوصي بكتاب (مصباح الشريعة)؛ لأنَّه للإمام الصَّادق عليه السلام، وهذا يدلُّ على أنَّ السَّيِّد ينطلقُ من ذلك في الشَّريعة، والعِرفان.

إنَّ السَّيِّد يجعل من سنَّة الأئمَّة عليهم السلام هي العُليا، وهذا واضحٌ جدًّا في فِكرِ السَّيِّد.

٢-٣-٢. ذَكَر السَّيِّد في طيَّات كلمات المرحوم المحدِّث النوريّ، مدرستَه، ومنهجَه، ومن جهة الشريعة، ومحوريَّة الفقه، وسلوك السائلين أصل لهُ، ومن جهة المسائل ذات الصِّلة بالتلقِّي المتعالي يقبله، وتقدُّم عنوان المكاشفة، والشُّهود، والمدد الإلهيّ، وفي نظر السَّيِّد (خلافًا لنظر المحدِّث النوريّ) ثمَّة مقامات يمكن للنبيّ صلى الله عليه وآله، والإمام عليه السلام، وغيرهما الوصول لها أيضًا، وتقدَّم الحديث في الدفاع عنِ المكاشفة.

٢-٣-٣. اعتقد أنَّ منشأ القول بالشخصيَّة المعنويَّة للسيِّد بين عامَّة عُلماء الإسلام؛

=القسم الثاني: ٤٨، منتهى المقال: ١٨٠.

لأنَّـه كان محور اعتماده الشَّرع، والفقه، وليسـتِ الكرامات، والمقامات؛ فيجب إدراكه، وتجربته من الجميع.

ولاحظنا ما سجَّله المرحوم النوريّ من نقدٍ على المتصوِّفة بوصفهم أضافوا جملةً من المسائل إلى الشَّرع، وتقدَّم أيضًا ما قاله العلَّامة المجلسيُّ في خصوص أواخر دعاءِ عرَفة، وعدَّه من كلام المتصوِّفة.

وتقدَّم ما سـطرَهُ بعضهم عن السَّـيِّد من إنشـائه الدُّعاء، وبيـان أسرار العبادات، وجعـل وظائـف مقـرَّرة في أماكـن مكرَّمـة، ومواقـف صالحـة، كـما نطالـع في كتب السَّيِّد[1].

ومـع هذا، فهو صاحـب كرامات، ومقامات، ولا يعدُّ مـن المتصوِّفة؛ ولعلَّه أيضًا لا يقبل من إطلاق صوفيّ متشرِّع عليه؛ فالسَّـيِّد عارفٌ شـيعيّ، ومتشرِّع، وربَّما بين غير المعصوم لا نظيرَ له.

٢-٣-٤. عبر ما تقدَّم، لم نسـتطعِ الحصول على الحلقة المفقودة بين السَّيِّد، والفِرق العرفانيَّـة، ولا نملـك دليـلًا على ذلك، مع أن السَّـيِّد قال: تنتهي سلسـلة الصوفيَّة إلى الإمـام عليّ عليه السلام[2]، وهذه النِّسـبة يمكن عدُّها نحـوًا من تأييد للصوفيَّة المتشـرِّعة، كما قال بذلك صاحب الطَّرائق[3]، والمجلسـيّ الأوَّل[4]، ومع هذا كلِّه، لم نلحظْ أيَّة إشارة لعلاقتـه وارتباطه بالعُرفاء، وينبغي بذل الجهود من قبل المحقِّقين في العثور على وثائق، وأدلَّة تثبت علاقته بالطوائف الصوفيَّة؛ فهو بحثٌ يستحقُّ التَّحقيق والتَّقدير.

(١) لاحظ: روضات الجنَّات: ٤/ ٣٣٠.
(٢) لاحظ: الطوائف: ٢/ ٥١٨.
(٣) طرائق الحدائق: ١/ ١٨٤-١٨٥.
(٤) رسالة تشويق السالكين: ٢٢.

ولكن ربَّما يحتاج بعضهم إلى تأييد طريقته بطريق السَّـيِّد وسـلوكه، أو طريق السَّيِّد بهؤلاءِ.

ولكنَّ العمل بسيرة السَّيِّد وسلوكه أفضل طريق لإثبات الانتساب لطريقته.

٢-٣-٥. إنَّ تخصُّص السَّـيِّد الأسـاس، هو الحديث ميلـه إلى الأحاديث المأثورة؛ فجميـع آثاره تقريبًا يغلب عليها الطابع الحديثيّ؛ فالسَّـيِّد، كعلماء المسـلمين، يجعل من الحديث مصدرًا أساسًا للدِّين.

من الملاحظات في آثار السَّيِّد، إنَّه قليلًا ما ينقل رأي غير المعصوم عليه السلام، وإذا ذكرها، فتقـع في خاتمـة حديثه؛ فلا يروق للسـيِّد أن ينشـغل بالمصادر غير الدينيَّـة؛ فهو يعدُّها فاصلة بينه وبين المصادر الدينيَّة.

«.. لم يبقَ للإماميَّة مفتٍ على التَّحقيق؛ بل كلُّهم حاكٍ، وكان ذلك الزَّمان فيه جماعة مـن أصناف العلماء، وليـس في وقتنا الآن من يقاربهم في تلك الأشـياء، وأنا أعتذر لهم بطـول الغيبـة، وتباعد الزَّمان عـن الأدلَّاء الذين كانوا رحمةً لله جل جلاله في حفظ واشـتغال وإدراك، والآن فقـد ظهـر أنَّ الذي يُفتـى به، ويُجاب عنه على سـبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدِّمين، وهذا طريقٌ سـهلٌ ما يعجز عنه إلَّا مسـكين، و مَنْ همَّته همَّة ضعيف مهين»[1].

(١) والنَّص بنحوٍ كامل: «وأعلم أنَّ جدَّك ورَّامًا قدَّس الله روحه، كان يقول لي وأنا صبي ما معناه: يا ولدي مهما دخلت فيه من الأعمال المتعلِّقة بمصلحتك، لا تقنع أن تكون فيه بالدُّون دون أحد من أهل ذلك الحال، سواء كان علمًا أو عملًا، ولا تقنع بالدُّون. وذكر أنَّ الحمصيّ حدَّثه أنْ لم يبقَ للاماميَّـة مفتي على التحقيق، بل كلُّهم حـاكٍ، و كان ذلك الزمان فيه جماعة من أصناف العلماء، وليس في وقتنا الآن، من يقاربهم في تلك الأشـياء، وأنا اعتذر لهم بطول الغيبة، وتباعد الزمان، عن الأدلاء، الذين كانوا رحمة لله جل جلاله في حفظ واشـتغال وإدراك. والآن فقد ظهر أنَّ الذي يُفتى به، ويُجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدِّمين، وهذا طريق سهل، ما يعجز عنه=

هذا هو المهمُّ معرفته في السيرة السُّلوكيَّة للسَّيِّد؛ فكان يفضل الطَّريق من دون واسطة للمعرفة، والوصول لها؛ فيعتمد الفطرة والنقل، وأنَّه يعتقد أنَّ الأدعية، والزِّيارات، والمناجاة، نحو ارتباط، وعلاقة من دون واسطة؛ ولعلَّ ما يؤيِّد هذا أنَّه لم يُذكرْ بسلسلة العرفاء؛ فربَّما أنَّه سلك السلوك العرفانيّ من دون أستاذ (أويسيّ).

ويعتقد السَّيِّد أنَّ الطريق في عصر الغيبة مفتوحة إلى الإمام صلوات الله عليه، ولكن بعناية وتفضُّل الله عزَّ وجلَّ: «والطَّريق مفتوحة إلى إمامك عليه السلام، لمن يريد الله جلَّ شأنه عنايته به، وتمام إحسانه إليه»[1].

فإذا قال السَّيِّد إنَّ الطَّريق مفتوح إلى الإمام عليه السلام، فهو يقينًا مفتوح، فهو لا يقول كلامًا محضًا، وإنَّما يقوله بثقةٍ، وربَّما جرَّبه، فيرى الطريق مفتوحًا، وميسورًا، وتكرَّر له حضوره ودركه لولي الله الأعظم الإمام المهديّ عجَّل الله تعالى فرجه الشريف[2].

وربَّما كثيرٌ من طالبي المعرفة، بحسب ما لهم من قابليَّة، يحتاجون إلى إذنٍ من أولياء الله تعالى، وأمَّا الأوحديّ من الأشخاص، الذين وصلوا إلى حضرة الإمام وليِّ العصر الأعظم، فلا يحتاج إلى مباني السلوك؛ ولذا لا يحتاجون في ذلك إلى الفِرَقِ، والمدارس، والمباني العرفانيَّة، وليس هناك من لهُ الأهليَّة ليكون أستاذًا لهم، مثل: بايزيد، ومعروف الكرخيّ، والسَّيِّد أيضًا بحثَ هذه الفئة.

ونطالع ما كتبه السَّيِّد لولدِه في وصيَّته، أعني كتاب (كشف المحجَّة): «فإن أدركت يا ولدي موافقة توفيقك لكشف الأسرار عليك، عرَّفتك من حديث المهدي صلوات عليه ما لا يشتبه عليك، وتستغني بذلك عن الحُجج المعقولات،

=إلَّا مسكين، ومَن همَّته همَّة ضعيف مهين. كشف المحجَّة لثمرة المهجة: ١٨٥.
(١) المصدر نفسه: ٢١٢.
(٢) مهج الدعوات: ٢٩٦، جمال الأسبوع: ٣٠.

ومن الروايات»[1].

وهذه الملاحظة: وهي الاستغناء عن الآخرين بالملاقاة، والاتِّصال بولي الله الأعظمﷺ دقيقة جدًّا، ومسلَّمة في السلوك العرفانيّ؛ فكلُّ سالكٍ يصلُ إلى شيخه ومُراده، لا يحتاج إلى شيء آخر حينئذٍ.

ثمَّ يكمل في وصيَّته لولده: «فإنَّه صلَّى الله عليه حيٌّ موجودٌ على التَّحقيق، ومعذور عن كشف أمره إلى أن يؤذن له تدبير الله الرَّحيم الشَّفيق، كما جرتْ عليه عادة كثير من الأنبياء، والأوصياء؛ فاعلم ذلك يقينًا، واجعله عقيدةً، ودينًا؛ فإنَّ أباك عرفه أبلغ من معرفة ضياء شمس النَّهار»[2].

٢-٣-٦. يعدُّ السَّيِّد ممَّن يعتقد بعدم انفكاك معرفة الله تعالى من دون الاعتناء بمعرفة وليّ الله الأعظمﷺ، كما عدَّ بعض هذا لا ينسجم مع العرفان.

ويشير السَّيِّد في فقدان إمام العصرﷺ: «إنَّني وجدت أنَّه لو ذهب مَن الذي يعتقد إمامته عبد، أو فرس، أو درهم، أو دينار، تعلَّق خاطره، وظاهره، بطلب ذلك الشيء المفقود، وبذل في تحصيله غاية المجهود، وما رأيت لتأخِّر هذا المحتشم العظيم الشَّأن عن إصلاح الإسلام والإيمان، وقطع دابر الكفَّار، وأهل العدوان، مثل تعلُّق الخاطر بتلك الأشياء المحقَّرات؛ فكيف يعتقد من يكون بهذا الصِّفات أنَّه عارفٌ بحقِّ اللهﷻ، وحقِّ رسوله ﷺ، ومعتقدًا إمامته على الوجه الذي يدَّعي المغالاة، والموالاة لشريف معاليهِ»[3].

(١) كشف المحجَّة لثمرة المهجة: ١٠٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) وانقل نصَّ كلامه للفائدة: «وأوصيك يا ولدي محمَّد، وأخاك، ومن يقف على كتابي هذا، بالصدق في معاملة اللهﷻ، ورسوله ﷺ، وحفظ وصيَّتهما بما بشَّرا به من ظهور مولانا=

=المهـدي عليه السلام، فإنِّني وجدت القول والفعل مـن كثير من الناس في حديثه عليه السلام مخالفًا للعقيدة من وجوهٍ كثيرة:

منهـا: أنَّنـي وجدت أنَّه لو ذهب من الـذي يعتقد إمامته عبد أو فرس أو درهـم أو دينار، تعلَّق خاطـره وظاهـره بطلب ذلك الشيء المفقـود، وبذل في تحصيله غاية المجهـود. وما رأيت لتأخُّر هذا المحتشـم العظيم الشأن عن إصلاح الإسـلام والإيمان، وقطع دابر الكفَّار وأهل العدوان، مثـل تعلُّق الخاطر بتلك الأشـياء المحقَّرات، فكيـف يعتقد من يكون بهذا الصفـات أنَّه عارف بحقِّ الله جل جلاله، وحقِّ رسوله صلى الله عليه وآله، ومعتقدًا إمامته على الوجه الذي يدَّعي المغالاة والموالاة لشريف معاليه.

ومنهـا: أنَّني وجدت من يذكر أنَّه يعتقد وجوب رئاسـته، والضرورة إلى ظهوره، وإنفاذ أحكام إمامته، لو واصله بعض من يدَّعي أنَّه عدو لإمامته من سـلطان، وشـمله بأنعامه، كان قد تعلَّق خاطره ببقاء هذا السـلطان المشـار إليه، وشـغله ذلك عن طلب المهدي عليه السلام، وعمَّا يجب عليه من التمنِّي لعزل الوالي المنعِم عليه.

ومنهـا: أنَّني وجـدت من يدَّعي وجوب السرور بـسروره، والتكدُّر بتكـدُّره صلوات الله عليه يقـول: إنَّـه يعتقد أنَّ كلَّ ما في الدنيا قد أخذ من يد المهدي عليه السلام، وغصبه الناس والملوك من يديه، ومع هذا لا أراه يتأثَّر بذلك النهب والسَّلب كتأثُّره لو أخذ ذلك السلطان منه درهمًا أو دينارًا أو ملكًا أو عقارًا، فأين هذا من الوفاء ومعرفة الله جل جلاله، ورسوله صلى الله عليه وآله، ومعرفة الأوصياء.

ومنهـا: أنَّنـي قلت لبعض من يدَّعي الحرص على ظهوره، والوفاء له، والتأسُّـف عليه: ما تقول لو أنفذ إليك المهدي عليه السلام، و قال لك: إنِّي قد عرفت من جهة آبائي عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله بطريق محقَّـق اعتمدت عليه أنِّي متى ظهرت الآن، فإنَّ سـاعة ما تقع عينك عـليَّ تموت في الحال، ومتى تأخَّرت عن الظهور، عشت عشرين سنة ممتَّعا مسرورًا بالأهل والولد والمال، أ فليس كنت تختار تأخُّر ظهوره؛ لأجل حياتك الفانية؟.

ومنهـا: أنَّني قلت لبعض من يدَّعي مغاليًا في موالاته عليه السلام: لو أنفذ إليك، وقال لك: إنَّ سـلطان بلادك يعطيك بعد هذا اليوم كلَّ يوم ألف دينار، ثمَّ أعطاك السـلطان مسـتمِرًّا على التكرار كلَّ يوم جملة هذا المقدار، وقال عليه السلام: هو لك حلال زمن الغيبة.

ثـمَّ أنفذ إليـك عليه السلام، وقال: أنا قد أذِن لي في الظهور، وهذا العطاء ما كان بإذني، ولا تسـتحقُّه إلَّا مع غيبتي، فأيُّنا أحبُّ إليك، أظهر وأقطع بهذا العطاء، وأحاسبك على كلِّ ما فضل عن مؤنتك، وأجعـل هذا الإدرار لبعضٍ من بينك وبينه عداوة دنيويَّة، ممَّن منزلته في الظاهر دون منزلتك،=

الخاتمة

أعرض في هذه الخاتمة نتائج الدراسة على نحو الآتي:

١. آل طاووس عُدُّوا من ذوي الفضل. وكان أبو القاسم رضيّ الدين عليّ بن طاووس (المولود سنة ٥٨٩هـ، والمتوفَّى سنة ٦٦٤ هـ) أبرزهم من حيث الفضائل، والكمالات، والملكات الروحيَّة، والأخلاقيَّة.

كان مختصًّا في الحديث، والدُّعاء، والفقه، والكلام، والعرفان، وغير ذلك، والأعمال التي وصلت إلينا منه يغلب عليها الطابع الحديثيّ، مع ميل واضح إلى الأدعية.

وكان معاصرًا لعدد من كبار العلماء والسياسيِّين، مثل خواجة نصير الدين الطوسيّ، وقد يكون زميله في الدِّراسة، كما كان معاصرًا له، ومن المحتمل أنَّ ابن طاووس لم يكن غافلًا عن الأفكار العلميَّة، والعرفانيَّة المعاصرة له.

٢. العرفان عند السَّيِّد ابن طاووس: معرفة ذات الله، وصفاته، وأفعاله، عن طريق الفطرة والوحي، والأنبياء والأوصياء عليهم السلام بحسب علمه، ومقدرته جل جلاله، كما أنَّه يعتقد أنَّ العرفان عطيَّة من الله تعالى، من دون تحدُّدٍ بزمان، وهو من يعطي الأهليَّة، والاستعداد للإنسان، وعبر المعرفة، والالتزام بالشريعة حتَّى يصل إلى الرُّؤية الكونيَّة التوحيديَّة، والتقرُّب إلى الله عزَّ وجلَّ.

=فأيُّما كان أحبُّ، إليك أن تطول غيبته وتأخذ العطاء كلَّ يوم ألف دينار، أو يتعجَّل ظهوره ويحاسبك عليها ويقطعها ويردَّها إلى عدوك؟ عرفنا ما يكون في قلبك من الاختيار، وأعرف من الوجوه غير ما ذكرته الآن». كشف المحجَّة لثمرة المهجة: ٢٠٦ (م).

٣. نطالع في فكر السَّيِّد أنَّ العُمدة عنده العمل الذي يترشَّح منه البُعد العمليّ العرفانيّ، مع أنَّ الجوانب النظريَّة، والعلميَّة للعرفان تظهر أيضًا في آثاره.

وقد تجمَّعت أفكاره العرفانيَّة العلميَّة في ثلاثة محاور رئيسة:

- المعرفة (نظريَّة المعرفة).
- معرفة الله (الإلهيَّات).
- معرفة الإنسان (الأنثروبولوجيا).

١-٤. نظريَّة المعرفة: يمكن تصنيف طرائق المعرفة عند السَّيِّد ابن طاووس على قسمَين عامَّين: الطَّريق المباشر (بلا واسطة)، والطريق غير المباشر (مع واسطة)؛ فالطريق المباشر: طريق الفطرة، وطريق الكشف، والشهود.

أمَّا الطريق غير المباشر فينقسم إلى: طريق النقل، وطريق العقل.

عبَّر السَّيِّد ابن طاووس عن طريق الفطرة بتعبيراتٍ مثل: (الفطرة الأوَّليَّة)، و(الفطرة الأزليَّة).

وأنَّ الفطرة هي طريق من دون واسطة، وهي تمثِّل المرحلة الأولى، ورأس المال لجميع الناس، وأنَّ السَّيِّد يرى أنَّه يُفترض بالمعرفة أن تكون سهلة، وقريبة، وبعيدة عن المخاطر، وهذا ما توِّفره المعرفة الفطريَّة.

وبحسب اعتقاده، فهذا النّحو من المعرفة هو مرتبة من مراتب العلم الحضوريّ بذات الله وصفاته ﷻ، وهذا الطريق بين الإنسان والله، ولا واسطة في البين؛ ولذا فهو أخصر الطرائق، وبنحو مباشرة يصل إلى المقصود، ويسمِّيه السَّيِّد: (فطرة الأوَّليَّة)، و(الفطرة الأوَّليَّة).

والمرحلة الراقية، والعالية بواسطة العبادات، والأعمال الصَّالحة، مع تكامل النَّفس، وتتمركز حول التفات القلب بساحة القدس الإلهيّ، وهو ما يحصل للأوحديّ من النَّاس، وما فيه من الكشف، والشهود، وهو أهمُّ طريق في المعرفة في العرفان، ومع ذلك، يرى السَّيِّد أنَّ كلَّ شيء لا يُدرَك تمامًا بالمكاشفة؛ إذ يقول إنَّ الأنبياء أنفسهم، وهم أهل المكاشفة، وأنَّ إدراكهم محدود بالنِّسبة إلى علم الله المطلق، ولهذا يحتاجون دومًا إلى العون الإلهيّ.

كذلك يؤمن السَّيِّد ضرورة الإذن في العرفان، علمًا وعملًا، من المرشد المأذون، مثل الأئمَّة الأطهار عليهم السلام، الذين يُعدُّون وسائط هذا الإذن، والإذن من الله تعالى، أو من شيخه ومرشده بعنوان الواسطة، والإذن مثلًا في: الإظهار، والتصرُّف، والحركات، والسَّكنات.

وتتَّضح أهميَّة مبدأ الإذن في فكره باعتماده الكبير على الاستخارة؛ إذ كان يعدُّها نوعًا من طلب الإذن من الله تعالى قبل الإقدام على أيِّ أمرٍ.

ويعدُّ النَّقل من الطرائق للمعرفة، ويحصل بالواسطة والكسب، والهدف من هذا الطَّريق هو الوصول إلى معرفة ذاته تعالى، وصفاته، وأفعاله، وتقوية الفطرة، كما أنَّ النَّقل يمدُّ،ويساعد الفطرة لمعرفة المبدأ الإلهيّ، ومن هنا فالمعرفة في ضوء معطيات النَّقل تزداد، وتتقوَّى بمساعدة الكتب السماويَّة، والأنبياء، والأوصياء (عليهم صلوات الله).

وممَّا ينبغي الإشارة إليه أنَّ السَّيِّد لا ينكر المعرفة الكسبيَّة، والنظريَّة؛ ولذا نرى السَّيِّد يكرِّر في وصيَّته لابنه مراده من أنَّ الفطرة طريق الأوَّليَّة، والأولويَّة لا يعني إلغاء ما عداه من الطَّرائق، وضرورة النَّظر، والاستدلال؛ بل لعلَّه يصبح أحيانًا النَّظر واجب

على المكلَّف فيما يجب عليه، مع أنَّ السَّـيِّد لا يعتمد العقل بوصفه طريقًا مستقلًّا، ويعدُّ السَّـيِّد هذا النحو من المعرفة، مع أنَّها مع الواسـطة، لكنَّها متساوية، وهي عطيَّةٌ من الله تعالى؛ لأنَّ كلَّ ما حصل جميعها منه تعالى.

٤-٢. معرفة الله تعالى: أفكار السَّـيِّد في مجال معرفة الله (توحيد الذات والصفات والأفعال)، صُنِّفت بعنوان (التوحيد النظريّ)، وعدَّت من أصول العرفان العلميّ.

أ) مـن وجهة نظره، إضافةً إلى أنَّ معرفة ذات الله تعالى على وجه التَّحقيق غير ممكنة؛ فإنَّ العقول المحدودة لا يمكنهـا الإحاطة بعلمه اللامحدود. ومع ذلك، يرى أنَّه بالمقارنة مع سائر أنواع المعرفة، لا تُقاس أيٌّ منها بعظَمَة معرفة الذات المقدَّسة، وصفاته تعالى.

أمَّا أهمّ مسـألة في توحيد الأفعال عند السَّـيِّد، فهي مسـألة المالكيَّـة المطلقة؛ ففي اعتقاده أنَّ ملكيَّة الله تعالى شاملة وجارية في كلِّ شيء.

ب. يرى السَّـيِّد أنَّ السـلوك العلميّ، والعمليّ يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة المالكيَّة المطلقـة، وذلك ببيـان مفاهيم مثل المعرفة، والمراقبة، والمحاسـبة. وهـو يعتقد أنَّه ليس سوى الله تعالى، الذي هو المالك المطلق، والغنيِّ بالذات، على حين أنَّ جميع الموجودات بحسب حقيقتها وماهيَّتها فقيرة، وقد غمر الفقرُ ذواتَهم كلَّها، وكذلك الإنسان؛ فهو في جميع أحواله فقير على الدَّوام.

ج) الربوبيَّـة هـي أحد شـؤون توحيد الأفعال. ويرى السَّـيِّد أنَّ مُقتـضى الربوبيَّة هو تـولِّي الله تعالى تربية جميع الموجـودات، وتجلِّيات ربوبية الله (جـلَّ وعلا) ظاهرة في كلِّ مشـهدٍ، ومكان، في الطبيعة، والسـماء، والأرض، والغابات، والإنسـان، والروح، والجسد، وفي إرسال الرسل، وبعث الأنبياء، وتربية الأنبياء، والأوصياء، وهداية البشر على أيديهم؛ بل حتَّى القيامة، ويوم الجزاء من شؤون ربوبيَّته تعالى.

ويَعدُّ السَّـيِّد أيضًا المعرفة الفطريَّة التي أودعها الله في الإنسـان من مظاهر ربوبيَّته تعالى أيضًا.

٤-٣. معرفـة الإنسـان: يمكن عـدُّ (النـوَّاب الكاملـون) من المسـائل المهمَّة في العرفـان العلمـيّ، من منظار السَّـيِّد، فهـؤلاء الكاملـون يكونون واسـطة بينهم وبين الله عزَّ وجلَّ، وبالاصطـلاح المنحـوت (النـواب الكُمَّـل)، ويُطلـق عليهـم السَّـيِّد: نوَّابُـه الكاملين.

يعتقد السَّـيِّد أنَّ طريـق الأنبياء (صلَّى الله عـلى نبيِّنا وآله وعليهم السـلام) للأمم السابقة مطابق لما جاء في الكتب السماويَّة، وبعبارة أخرى: يَعدُّ السَّيِّد الأنبياء في الأديان السماويَّة هم النوَّاب الكاملين، والواسطة لمعرفة الله عزَّ وجلَّ.

أمَّـا في النظرة الخاصَّة، أي ضمن الإسـلام؛ فـإنَّ الأئمَّة الأطهـار عليهم السلام هم أولئك النُوَّاب الكاملون أنفسهم.

ويـرى أنَّ رسـول الله صلى الله عليه وآله هـو أعظـم الخلائـق عنـد ربِّ العالمين، وهـو الأفضل والأكمل والأعرف بالله تعالى، الذي ألبسه الله خلعة الاصطفاء والاختصاص، ويصف السَّـيِّد العترة النبويَّة الطاهرة بأنَّهم: اللطف الإلهـيّ، القطب، حافظو الأمانات الإلهيَّة، والمقامات المحمَّديَّة، ودليل بقاء الدُّنيا، وأهلها.

ويُشـير إلى أنَّ من بين أهل بيت الله تعالى الـوصيّ، الإمام عليّ عليه السلام، ويصفه بألقاب مثل: الواهـب الأعظم عليه السلام، أكمل الوصيِّين، وإمام المتَّقين، والكاشـف بالإذن المقدَّس المكين أسرار ربِّ العالمين.

ويـرى أنَّـه في عـصر الغَيبة، فـإنَّ الطريـق للوصـول إلى وليّ الله الأعظـم، الإمام المهدي عليه السلام، مفتوحٌ بإرادةٍ، ولُطفٍ، وإحسانٍ من الله جلَّ شأنُه.

٥. رؤيته في تعريف الدُّعاء، ومكانته: يُعرِّف السَّـيِّد الدعـاء بأنَّه مناجاةٌ، وعبادةٌ، ويعتقـد أنَّ العبـادة الخاصَّة به تعـالى هي عبادةٌ لجمالـه الإلهيّ؛ ولذلك يجـب أن يكون الدُّعـاء موجَّهًـا إليـه وحدَه، لا مـن أجل الثـواب، أو الخوف من العقـاب؛ بل لأجله سبحانَه؛ فحسب.

٦. أهـمُّ أصول السـلوك السـائلين في العرفان العمليّ عند السَّـيِّد، هـي: التوحيد العمـليّ، المناجـاة، والدُّعاء، الجهاد، المحاسـبة، التـوكُّل، الإخلاص، المعرفـة، الذِّكر، الفقـر، المراقبة، والأدب؛ فمضامـين كتبه وآثارها جميعها تدور حـول مفهوم (المراقبة) في العلاقـات الظاهريَّـة، والباطنيَّة؛ أي مراقبة النَّفس في الظاهـر، والباطن، في الزَّمان، والمكان، في اللسان، والسُّلوك، والفكر، والذِّكر، والقلب.. إلخ.

ويرى أنَّ (الأدب مع الله)، هو من أهمِّ مسـائل العرفان، والسُّـلوك العمليّ، ومن شؤون المراقبة، ويُعدُّ مدخلًا إلى الإكثار من الذِّكر (أي كثرة تذكُّر الله واستحضاره).

٧. تأثُّر السَّـيِّد بالعُرفاء في بيان أسرار العبادات: لقد سـعى السَّيِّد ابن طاووس إلى بيان أسرار العبادات ونشرها، وكان له أثرٌ واضح في مَن جاء بعده.

وهو يـرى أنَّ موطن أسرار العبادات، هو الدِّين نفسـه، لكن إظهار تلك الأسرار مشروطٌ بأمرَين:

- أن يكون المُتكلِّم أو المبيِّن مأذونًا من الله تعالى.
- وأن يكون المسـتمع أهلًا للاسـتقامة، والتَّوفيق، وأن يُبـيَّن له ذلك في الوقت المناسب، وبما يوافق المصلحة.

ويَعـدُّ السَّـيِّد الملاءمة الزمانيَّة (أي اختيار الوقت المناسـب) مـن أسرار العبادات أيضًا؛ إذ يرى أنَّ لكلِّ عبادة زمانًا، ومقامًا مخصوصًا تُؤدَّى فيه على أكمل وجه.

٨. يُعَدُّ السَّـيِّد أحد كبـار علماء الشـيعة وكُمَّلهم، وقد كان يؤمـن بالعرفان، وأنَّ شـخصيَّته وسـلوكه الأخلاقـيّ، والعرفـانيّ نالا القبـول، والاعتراف مـن جميع علماء الشِّيعة.

إنَّ الإيـمان بالعرفان في سـيرته العلميَّـة، والعمليَّة، وفي آثاره التـي خلَّفها، يتجلَّى بصور وأساليب متعدِّدة ومتنوِّعة، ممَّا يدلُّ بوضوح على أنَّ العرفان كان عنده ذا أصالة، وأهميَّة، وتأثير كبير.

ونظرتـه الإيجابيَّـة إلى العرفان تُعدُّ من جهة دليلًا على تأثُّـره بالفكر العرفانيّ، ومن جهةٍ أخرى تأييدًا من أحد الأكابر لمكانة العرفان، وقيمته.

٩. تأثُّرات السَّيِّد: كان السَّيِّد، إلى جانب إيمانه بأهل البيت عليهم السلام، واعتقاده بوجوب اتِّباعهم، يصدِّق تصديقًا كبيرًا بكلامهم، وقد تأثَّر بهم تأثُّرًا عميقًا.

وفي شـبابه، كان أكثـر تأثُّـره بأبيه، وجدِّه من بين أسـاتذته ورَّام، ثمَّ فيـما بعد تأثَّر بمحمَّد القاضي الآويّ، الذي كان صديقه، وأستاذه.

١٠. لعلَّ السَّـيِّد كان على ارتباط ببعض العرفاء، والزهَّاد المعاصرين لهُ، وربَّما من المجهولين، ويُحتمل أنَّه التقى بهم، أو تبادل معهم المراسلات.

ومثلـما ذُكر، فقد جرتْ مكاتبات بين صـدر الدين محمَّد القونويّ، وخواجة نصير الدين الطوسيّ، وكان القونويّ محظيًّا باحترام الخواجة.

وبما أنَّ السَّـيِّد كان على صلةٍ بالخواجة الطوسيّ؛ فمن المحتمل أنَّه اطَّلع على أفكار صدر الدِّين القونويّ، غير أنَّ هذا يبقى احتمالًا لا أكثر.

لكـن من المؤكَّد أنَّه كان يولي اهتمامًا خاصًّا بالبيئة العرفانيَّة، وأنَّ اسـتخدامه، وإن كان عامًّا، وبدون ذِكر أسـماء، لمصطلحاتٍ، وأدبيَّاتٍ، وأسـاليبَ خاصَّة بالعرفاء، يُعدُّ دليلًا على معرفته وتأثُّره بآرائهم.

١١. المنهج الذي أسَّس له السَّيِّد في السلوك العمليّ يتميَّز بخصائص عدَّة، وأهمّها ما يأتي:

أ) مركزيَّة الدِّين، ومحوريَّة والفقه، وهذه السِّمة تُعدُّ أصلًا في مدرسته، ومنهجه العمليّ في السُّلوك.

ب) الدُّعاء والمناجاة، فأغلب مؤلَّفاته تشهد على هذه الخصيصة بوضوح.

ج) القَبول، والاعتراف العام؛ فشخصيَّته الروحيَّة، ومنهجه السلوكيّ في الأخلاق والعرفان، قد حظيت بالإجماع بقبول جميع علماء الإماميَّة، العارف منهم، وغير العارف، وقد نُقل ذلك بتواترٍ، وبلا نظير.

د) الاتِّباع والاستمرار، استمرار سيرة ومدرسة السَّيِّد ومقبوليته بين علماء الدين والحوزة، بل ما زالت في بُعدها العمليّ موجوده في الحوزة الشيعيَّة بواسطة العرفاء، وأرباب السلوك، مثل المرحوم ملَّا حُسين قُلي الهمدانيّ.

١٢. السَّيِّد أبدى في مؤلَّفاته آراءً حول المتصوِّفة، وقد أُشير إليها في بعض مصادر التصوُّف أيضًا، مثل حديثه عن نسب الصوفيَّة، وتوثيقه لـ(محمَّد بن سنان)، وذكره لـ(الحسن البصريّ)، وحديثه عن (أبي يزيد البسطاميّ)، و(معروف الكرخيّ).

لكن بالتَّحقيق في مؤلَّفات السَّيِّد، لم يُعثر على رأيٍ صريحٍ معارضٍ لاتِّجاه الصوفيِّين المتشرِّعين، لا من كلامه هو، ولا من نقلٍ موثوق عنه.

أمَّا ما يُذكر في بعض المصادر عن مخالفته لهم؛ فهي لا تتعدَّى أقوالًا من دون سند، ونُسبت إليه معارضته لـ(الحسين بن منصور الحلَّاج)، غير أنَّ أيَّ نصٍّ صريحٍ منه لذلك لم يُنقل أيضًا.

١٣. بصرف النَّظَر عن مسألة الاتِّباع، والاستمرار؛ فإنَّ قبول شخصه، ومدرسته لدى كبار الصوفيَّة أمرٌ ثابت ومسلَّم به، غير أنَّه حتَّى اليوم لم يُقدَّم دليل موثَّق أو حُجَّة قاطعة تُثبت ارتباطه المباشر بإحدى الطرائق، أو السلاسل العرفانيَّة المعروفة.

إنَّ البحث عن الأدلَّة، والشواهد، لإثبات علاقته بالطرائق الصوفيَّة، وإن كان من وجهة نظر بعض الباحثين ضروريًّا، ومحمودًا في ميدان البحث العلميّ، إلَّا أنَّ الإنصاف يقتضي القول إنَّ الدَّافع وراء ذلك ربَّما هو حاجة بعضهم إلى تأييدٍ أو قرابةٍ طريقيَّة وسلوكيَّة بين السَّيِّد وتلك الطرائق، والحال أنَّ العمل بسيرة السَّيِّد وسلوكه هو الدَّليل الأوضح، والأصدق على القرب الطريقيّ منه.

١٤. الآراء التي كانت تنتهي إلى غير المعصوم، لم تكن تجذبُه، فقد كان يميل إلى الوصول المباشر إلى مصدر المعرفة من غير وسائط.

ولعلَّ لهذا السبب لم يُذكر اسمه في أيٍّ من السلاسل العرفانيَّة.

فمعظم طالبي المعرفة، بحسب قابليَّتهم، يحتاجون إلى أولياء مأذونين وسائط، لكن قلَّة نادرة من الأشخاص إذا وصلوا إلى وليِّ الله الأعظم، يُغنون عن الوسائط في السير، والسُّلوك.

ومن هنا، فإنَّهم لا يحتاجون إلى الطرائق، والفرق، والمدارس العرفانيَّة الوسيطة، ولا يرى أحدٌ أهليَّة مقام الأستاذيَّة فيها؛ كما كان الحال بالنسبة إلى أبي يزيد البسطاميّ، ومعروف الكرخيّ، ويُفترَض أن نبحث عن السَّيِّد في هذه الطبقة أيضًا.

١٥. في نظرنا، إنَّ السَّيِّد أسَّس مدرسةً، ومنهجًا، يقوم من جهة على الدِّين المحوريّ، والفقهيَّة المركزيَّة، والسُّلوك القائم على السؤال، والتضرُّع، ومن جهة أخرى يقبل المسائل ذات الصِّلة بالتلقِّي المتعالي.

ونعتقد أنَّ العامل الذي جعل شـخصيَّته الروحيَّـة، والعرفانيَّة موضع قبول لدى عامَّة العلماء الإسـلام، هو شـدَّة فقهه، وتمسُّـكه بالشريعة، لا فقط مقاماته، أو كراماته التي كانت مشهودةً، ومُدرَكة.

فهـو عـارفٌ شـيعيٌّ متـشرِّع؛ بـل مـن كبـار المتشرِّعـين حتَّى بـين غـير العرفاء أنفسهم.

وَآخِرُ دَعْوَانا أَنِ الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَـمِينَ.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

١. آقا بزرك الطهرانيّ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، إسماعيليان، قم، والمكتبة الإسلاميَّة، طهران، ١٣٠٨هـ.

٢. الآمليّ، السيِّد حيدر، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، محسن الموسويّ التبريزيّ، مؤسَّسة فرهنكَى ونشر نور على نور، قم، ط ١، ١٣٨١.

٣. المقدِّمات من كتاب نصِّ النصوص، انتشارات توس، ط٢، ١٣٧هـ.ش.

٤. إسلام جو، حامد، معبرى به آسمان، نشر سايه، قم، ط١، ١٣٨٨هـ.ش.

٥. ابن أبي الحديد المعتزليّ، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيَّة، ط١، ١٩٥٩.

٦. ابن عربيّ، محيي الدين، الفتوحات المكِّيَّة، دار صادر، بيروت.

٧. الأردبيليّ، السيِّد عبد الغنى، تقريرات فلسفه، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار امام خمينى، ط ١، طهران، ربيع ١٣٨١هـ.ش.

٨. الإمام الخمينيّ، آداب الصلاة، تقرير آية الله السيِّد محمَّد حسن المرتضويّ لنكرودي، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار امام خمينى، ط١، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

٩. سر الصلاة معراج السالكين وصلاة العارفين، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار امام خمينى، ط٦، طهران، صيف ١٣٧٨هـ.ش.

١٠. شرح حديث «جنود عقل وجهل»، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثارامام خمينى، ط١، طهران، ربيع ١٣٧٧هـ.ش.

١١. شرح جهل حديث (أربعين حديث)، مؤسَّسة تنظيم ونشر اثار امام خمينى، ط ٢٣، طهران، صيف ١٣٨٦.

١٢. صحيفه امام (مجموعه آثار الإمام الخمينيّ)، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار امام خمينى، ط ١، طهران، خريف ١٣٧٨.

١٣. ديوان امام حضرت امام خمينى، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثارامام خمينى، ط٢٧، طهران، ربيع ١٣٧٩.

١٤. الأمين، السيِّد محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٢٠٦هـ.ق.

١٥. البحرانيّ، ميثم بن عليّ بن ميثم، ترجمه شرح نهج البلاغة، مترجِم: قربان على محمَّدي مقدَّم، على أصغر نوايى يحيى زاده، بنياد پروهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى، مشهد، ط١، ١٣٧٥.

١٦. البحرانيّ، يوسف بن أحمد بن إبراهيم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، محقِّق ومصحح: شيخ محمَّد تقي الأيروانيّ، سيِّد عبدالرزاق مقرَّم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعة مدرسين حوزه علميه قم، قم، ط١، ١٢٠٥هـ.ق.

١٧. بحر العلوم، السيِّد مهدي، تحفة الملوى في السير والسلوى، مقدَّمة وشرح:

السيِّد محمَّد حسين الحسينيّ الطهرانيّ، انتشارات حكمت، من دون ذكر مكان الطبع، ط١، اسفند ١٣٢٠.

١٨. الجامي، ديوان أشعار.

١٩. جمال الدين أحمد بن عليّ الداووديّ، ابن عنبة، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، تصحيح: محمَّد حسن آل الطالقانيّ، منشورات المطبعة الحيدريَّة، النجف الأشرف، ط٢، ١٩٦١م.

٢٠. الحائريّ المازندرانيّ، شيخ محمَّد بن إسماعيل، منتهى المقال في أحوال الرجال، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام، قم، حاب اوّل، ١٢١٦ه. ق.

٢١. حافظ الشيرازيّ، شمس الدين محمَّد، ديوان حافظ، به اهتمام القزوينيّ والدكتور قاسم غني، نشر لقمان، (من ذكر المكان والتاريخ).

٢٢. حسن زاده الآملي، حسن، در آسمان معرفت (تذكره اوحدى از عالمان ربَّانى)، انتشارات تشيع، ط٤، صيف ١٣٧٦.

٢٣. رسالة نور على نور (مع مفتاح الفلاح)، الشيخ البهائيّ، ترجمه: على بن طيفور بسطامى)، علَّامه حسن زاده آملى، انتشارات حكمت، بجا، جاب اوَّل، شعبان ١٣٠٧هـ.ق.

٢٤. حِلِّي، منهاج الكرامة، تحقيق: عبدالرحيم مبارك، انتشارات تاسوعا، مشهد، ط١، ١٣٧٩.

٢٥. نهج الحقِّ وكشف الصدق، مقدِّمة السيِّد رضا صدر، وتعليق: عين الله حسنى الأرموى، دار الهجرة، قم، ١٣٢١هـ.ق.

٢٦. الخوانساريّ الأصفهانيّ، ميرزا محمَّد باقر الموسويّ، روضات الجنَّات في أحوال العلماء والسادات، مكتبة إسماعيليان، قم، ١٣٩٠هـ.ق.

٢٧. ذكاوتي قراكَزلو، علي رضا، الشيبيّ، كامل مصطفى، تشيُّع وتصوُّف (تا آغاز سده دوازدهم هجرى)، الشيبيّ، كامل مصطفى، أمير كبير، تهران، ط٣، ١٣٨٠.

٢٨. موسوعة طبقات الفقهاء، مؤسَّسة الامام الصادق عليه السلام، قم، ١٢١٨هـ.ق.

٢٩. سيِّد ابن طاووس، عليّ، الإقبال بالأعمال الحسنة، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، ط٣، ١٣٦٧.

٣٠. الأمان من أخطار الأسفار والأزمان، آل البيت عليهم السلام، قم، ط١، ١٣٠٩هـ.ق.

٣١. التحصين، مؤسَّسة دار الكتاب، قم، ط١، ١٣١٣هـ.ق.

٣٢. جمال الأسبوع، انتشارات رضى، قم، ١٣٣٠.

٣٣. سعد السعود للنفوس المنضود، انتشارات دار الذخائر، قم.

٣٤. الطرائف، كتابخانه خيام، قم، ١٣٠٠هـ.ق.

٣٥. فتح الأبواب، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام، قم، ط١، ١٢٠٩هـ.ق.

٣٦. فرج المهموم، دار الذخائر، قم، ١٣٦٨هـ.

٣٧. فلاح السائل ونجاح المسائل، بوستان كتاب، قم، ط١.

٣٨. كشف المحجَّة لثمرة المهجة، بوستان كتاب، قم، ط٢، ١٣٧٥.

٣٩. اللهوف على قتلى الطفوف، جهان، طهران، ط١، ١٣٣٨.

٤٠. محاسبة النفس، انتشارات مرتضوى، ط ٣، من دون ذكر تاريخ ومكان الطبع.

٤١. الملاحم والفتن في ظهور الغائب المنتظر، شريف رضى، قم، ط١، ١٣٧٠.

٤٢. مهج الدعوات ومنهج العبادات، دار الذخائر، قم، ط١، ١٢١١هـ.ق.

٤٣. الشافعيّ، محمَّد بن طلحة الشافعيّ، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول، تحقيق: ماجد بن أحمد العطيَّة، من دون تاريخ ومكان الطبع.

٤٤. الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، تحقيق: السيِّد مهدي الرجائيّ، مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، قم، ط١، ١٣٠٩هـ.ق.

٤٥. الشيرازيّ، محمَّد معصوم (معصوم عليشاه)، طرائق الحقائق، مع تصحيح محمَّد جعفر محجوب، انتشارات كتابخانه سنايى، من دون تاريخ ومكان الطبع.

٤٦. ٤٥. الصدوق، أبو جعفر، محمَّد بن عليّ بن حسين بن موسى بن بابويه القمِّيّ، الأمالي الصدوق، الأعلميّ، بيروت، ط٥، ١٣٠٠هـ.ق.

٤٧. ٤٦. العامليّ، الشهيد الأوَّل، محمَّد بن مكِّيّ، الدروس الشرعيَّة في فقه الإماميَّة، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ط٣، ١٢١٧هـ.ق.

٤٨. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، قم، من دون ذكر مكان الطبع، ١٢١٩هـ.ق.

٤٩. العامليّ، الشيخ الحر، أمل الآمل، مكتبة الأندلس، بغداد، نجف أشرف، ١٣٨٥هـ.ق.

٥٠. وسائل الشيعة، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٢٠٩هـ.ق.

٥١. العطَّار النيشابوريّ، تذكرة الأولياء، فريد الدين محمَّد، مقدِّمه: از ناصر هيّرى، انتشارات كلشايى وانتشارات حكامه، ط٣، بهمن ١٣٦١.

٥٢. العراقيّ النجفيّ، الشيخ عبد النبيّ، المعالم الزلفى في شرح العروة الوثقى، المطبعة العلميَّة، قم، ط١، ١٣٨٠هـ.ق.

٥٣. الغزَّاليّ، أبو حامد، مجموعة رسائل الإمام الغزَّاليّ، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٢١٦هـ.ق.

٥٤. الطباطبائيّ، السيِّد محمَّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات اسلامى، جامعة مدرِّسين حوزه علميَّه، قم، ط٥، ١٣١٧هـ.ق.

٥٥. الطهرانيّ، أبو الفضل بن أبي القاسم، شفاء الصدور في شرح زيارة العاشور، با پاورقى وتوضيح وتصحيح آقاى سيد إبراهيم شبيرى، انتشارات مرتضوى، ط١، ١٣٧٢.

٥٦. الطوسيّ، أبو جعفر محمَّد بن حسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، ط٤، ١٣٠٧هـ.ق.

٥٧. الفراهيديّ، خليل بن أحمد، كتاب العين، منشورات الهجرة، قم، ط٣، ١٣١٠هـ.ق.

٥٨. الفيض الكاشانيّ، ملَّا محسن، تسهيل السبيل بالحجَّة في انتخاب كشف المحجَّة لثمرة المهجة، تحقيق: مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مؤسَّسة البحوث والتحقيقات الثقافيَّة، ط١، ١٣٦٦.

٥٩. القمِّيّ، الشيخ عبَّاس، الفوائد الرضويَّة في أحوال علماء المذهب الجعفريَّة، تحقيق: ناصر باقرى بيدهندى، مؤسَّسة بوستان كتاب، ط١، قم، ١٣٨٥.

٦٠. الكاظميّ التستريّ، الشيخ أسد الله، مقابس الأنوار ونفائس الأسرار في أحكام النبيِّ المختار وعترته الأطهار، من دون ذكر التاريخ والمكان.

٦١. الكفعميّ، إبراهيم، مصباح الكفعميّ (جنَّة الأمان)، انتشارات الرضيّ (زاهدى)، قم، ط٢، ١٣٠٥هـ.ق.

٦٢. كلبرك، إتان، كتابخانه ابن طاووس واحوال وآثاراو، مترجمان: سيِّد على قرائى، رسول جعفريان، كتابخانه عمومى آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، قم، بهمن ١٣٧١.

٦٣. الكلينيّ، محمَّد، الكافي، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، ١٣٦٥.

٦٤. أدب حضور، انتشارات انصارى، قم، ط١، ١٣٨٠.

٦٥. المجلسيّ، محمَّد باقر، بحار الأنوار، مؤسَّسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٣٠٣هـ.ق.

٦٦. مرآة العقول، به تحقيق: سيِّد ها شم رسولى، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، ط٢، ١٣٠٣هـ.ق.

٦٧. المجلسيّ، محمَّد تقي بن مقصود عليّ أصفهانيّ، تشويق السالكين، انتشارات نور فاطمه، من دون ذكر مكان الطبع، ط٣، ١٣٧٥.

٦٨. محدث بندرريكى، إبراهيم، ترجمه المراقبات، انتشارات اخلاق، من دون ذكر مكان الطبع، ١٣٧٦.

٦٩. المحدِّث النوريّ، مستدرك الوسائل، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٢٠٨هـ.ق.

٧٠. محمَّـدي كَيلاني، محمَّد، شرح مناجات شـعبانيَّه، با مقدمـه وپاورقى از زين العابدين قرباني، انتشارات سايه، طهران، ط ٣، خريف ١٣٧٣.

٧١. المطهَّريّ، مرتضى، مجموعه آثار أسـتاد شـهيد مطهَّري، صدرا، طهران، ط٣، ١٣٧٧.

٧٢. الملكيّ التبريزي، ميرزا جواد آقا، أسرار الصلاة، رضا رجب زاده، انتشارات بيام آزادى، من دون ذكر مكان الطبع، ط٨، ١٣٧٨.

٧٣. المراقبات، تحقيق: سيِّد عبد الكريم محمَّد الموسويّ، إيران، ط٣، دار الاعتصام للطباعة والنشر، ذي الحجَّة، ١٤٣١هـ.ق.

٧٤. النجفـيّ، محمَّد حسـن بن باقر، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسـلام، دار إحياء.

٧٥. النـوريّ، مـيرزا حسـين، خاتمة المسـتدرك، تحقيـق: كَروه بروهش مؤسَّسـة آل البيت عليهم السلام، قم، ط١، من دون ذكر التاريخ.

٧٦. ورَّام بـن أبي فراس، مجموعة ورَّام (تنبيه الخواطر)، مكتبة فقيه، قم، ط١، من دون ذكر التاريخ.

نهج البلاغة والصحيفة السجَّاديَّة

تحقيقات في المختلف من نسخ نهج البلاغة بين المشهور وضبط الحِلِّيَّين (ابن السكون الحِلِّيّ ت حدود ٦٠٠هـ) و(ابن أردشير الطبريّ الحِلِّيّ حيًّا ٦٨١هـ) (الخطبة الأولى/القسم السادس)

أ.د. عليّ عبَّاس الأعرجيّ
مركز تراث الحِلَّة

Verifications at Various Versions of Nahj Al-Balagha between the famous and accuracy of the Hillians (Ibn Al-Sukun Al-Hilli, D. 600 A.H) and (Ibn Ardashir Al-Tabari Al-Hilli, alive in 681 A.H) (First Sermon/ Section Six)

Prof. Dr. Ali Abbas Al-Araji
Hilla Heritage Center

٥٤. (فبعثَ إليهم رسُلَه)، و(فبعث فيهم رسُلَهُ)، و(فبعث الله إليهم رسُلَهُ)[١].

في قول أمير المؤمنين: «واقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِه فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَه»[٢].

في شرحَي الرَّاوندِيّ[٣]، وابن مِيثم البحرانيّ (فبعث فيهم رسله)، والآمليّ في المحيط الأعظم[٤]، والبحار للمجلسّي[٥]، ومنهاج البراعة[٦]، وكذا في تحقيق محمَّد عبده[٧]، وتحقيق الدكتور الصَّالح[٨]، ومفتاح السَّعادة[٩].

وفي شرح ابن أبي الحديد (فبعث فيهم رسله)، وكتب في الهامش (مخطوطة النَّهج: إليهم)[١٠].

وههنا أمور:

أوَّلًا: وجود لفظ الجلالة: فهنا حُذِف مرَّة، وذُكِرَ أخرى، وقراءة الحذف أَوْلى؛ للآتي:

(١) في (أ): ٥١ (فبعث إليهم رسله)، وفي سكون: ٧٥ (فبعث إليهم رسله)، وفي الهامش: ٨ «في ست: فبعث الله إليهم، بدل بعث إليهم»، وفي (أردشير): ٨ (فبعث فيهم رسله)، وفي تحقيق الفرطوسيّ: ١/ ١٨٢ (فبعث فيهم رسله).

(٢) نهج البلاغة: ٤٣.

(٣) منهاج البراعة: ١/ ٧٠.

(٤) انظر: تفسير المحيط الأعظم، والبحر الخضمّ: ٢/ ٣٠٢.

(٥) ١١/ ٦٠.

(٦) منهاج البراعة للخوئيّ: ٢/ ١٢٩، ١٤٩.

(٧) نهج البلاغة (محمَّد عبده): ١/ ٢٣.

(٨) نهج البلاغة: ٤٣.

(٩) مفتاح السعادة: ١/ ٢٩٧.

(١٠) انظر: شرح ابن أبي الحديد: ١/ ١١٣، الهامش (٣).

١. حسب السِّياق الذي قبله من جُمل «ثمَّ أسكن الله، ثمَّ بسطَ الله سبحانهُ، واصطفى سبحانه، أخذ على الوحي ميثاقهم»؛ فتالي الأمر قام بحذف اللفظ (لفظ الجلالة) بعد ذكره مرَّات عدَّة، واستوثق في نفس المتلقِّي.

ثمَّ لاحِظ «وواتر إليهم أنبياءَه»، بعد عبارة «فبعث إليهم رسله»، اللفظ محذوفًا.

٢. الشِّيوع، أو الكثرة؛ فمعظم النُّسخ المعتبرة ذكرتِ الحذف، ولم تذكرِ اللفظ، وهو دليل على اعتبار هذه القراءة، وأنّها جديرةٌ.

٣. البلاغة؛ فالحذفُ أبلغُ من الذِّكر، وهو كما قال الرمَّانيّ النَّفس تذهب فيه كلَّ مذهبٍ، ولو ذكر لقصُر على الوجه المذكور، وحسب[1].

فهنا حذفَ لفظ الجلالة؛ لدلالة السِّياق عليه، وهو يستكنهُ ما ذكرنا من بلاغة الحذف.

بعد كلِّ ما مضى تكون قراءة الحذف هي الأوْلى.

ثانيًا: (فبعثَ فيهم)، و(فبعث إليهم).

وهنا يختلف المعنى باختلاف المتعلَّق، ولكن لنا أن نقول:

١. الدَّليل القرآنيّ، وهو الحاكمُ في الأمر ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ الجمعة: ٢.

فالفعل (بعثَ) عدَّاه بـ(في).

٢. إنَّ الأكثر الأفشى هي قراءة (فيهم)؛ كما مرَّ.

(١) انظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (الرمَّانيّ): ٧٧.

وما من داعٍ للذَّهاب إلى كتب الحروف؛ لاستكناه المعاني الموجودة فيها.

والغريب أنَّ العطّار في كِلَا التَّحقيقَينِ (المشهور، وابن السكون) ذكر (إليهم)، وعدَّها قراءة ضعيفةً بوضعِها في الهامش.

٥٥. فبعث.. رسُله، وفبعث.. رسْله[١].

في قول أمير المؤمنين: «واقْتَطَعَتْهُمْ.. فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَه».

المسألة لا تعدو أن تكون لغةً، وليس من أثر دلاليّ فيها، ودونك كتب المعجمات:

جاء في العين: وقوله: (في عمد ممددة)؛ أي: في شبه أخبية من نار ممدودة، ويقرأ «في عمْدٍ، لغة، وهما جماعة عمود، وعمد بمنزلة أديم وأدم، وعُمُد بمنزلة رسول، ورُسُل»[٢].

وجاء في الصِّحاح: «الأُرْزُ حبٌّ، وفيه ستّ لغاتٍ: أَرُزٌّ وأُرُزٌّ، تتبع الضمَّةُ، الضمَّةَ، وأُرْزٌ، وأُرُزٌ مثل رُسْلٍ، ورُسُلٍ، ورُزٌّ ورُنْزٌ..»[٣].

وفي موضعٍ آخر: «وأرسلت فلانًا في رسالة؛ فهو مرسلٌ ورسولٌ، والجمعُ رسُل، ورسْل»[٤].

فضلًا عن ذِكرها في القرآن الكريم:

﴿.. قُلْ قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِى بِٱلْبَيِّنَٰتِ..﴾ آل عمران: ١٨٣، وقوله تعالى:

(١) في (أ): ٥١ (رسُله)، وفي (سكون): ٧٥ (رسُله)، وفي الهامش: ٩: «رسُله، ورسْله معًا»، وفي (أردشير): ٨ (رسُله)، وفي تحقيق الفرطوسيّ: ١/ ١٨٢ ضبطها (رسُله).

(٢) العين: ٢/ ٥٧.

(٣) الصَّحاح: ٣/ ٨٦٣.

(٤) المصدر نفسه: ٤/ ١٧٠٩، وانظر: شرح الشافية للرضيّ: ٢/ ١٣٨.

﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ ..﴾ آل عمران: ١٨٤، وغيرها، فقد وردت أحد عشر مرَّة في القرآن بضمِّ السين.

إذن فالأَولى قراءة (رُسُل).

٥٦. وواتر إليهم أنبياءه، وأرسل إليهم أنبياءهُ[١].

في قول أمير المؤمنين: «وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَه لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِه»[٢].

هنا أمرانِ:

الأوَّل: (واتر، وأنزل)، وإثبات القراءة.

الثاني: معنى المواترة، والخلاف فيها.

ونبدأ بمعنى المواترة على طريقة اللفِّ، والنَّشر المشوَّش.

في الأمالي لأبي عليّ القالي (ت٣٥٦هـ): «ومنه: واتر كتبك، والمواترة: أن يجيء الشيءُ بعد الشيء وبينهما هنيَّة؛ فإن تتابعت؛ فليستْ بمتواترةٍ، ويقال: وتر قوسَهُ، وأوترها»[٣].

وفي الصِّحاح: «والمواترة: المتابعة، ولا تكون المواترة بين الأشياء إلَّا إذا وقعتْ بينهم فترة، وإلَّا فهي مداركة ومواصلة.

ومواترة الصَّوم: أن تصوم يومًا، وتفطر يومًا أو يومَين، وتأتي به وترًا، وترًا، ولا يراد به المواصلة؛ لأنَّ أصله من الوتر، وكذلك واترت الكتب فتواترت؛ أي: جاءت بعضها في إثر بعض وِترًا، وترًا، من غير أن تنقطعَ»[٤].

(١) في (أ): ٥١ (وواتر..)، وفي (سكون): ٧٥ (وواتر..)، وفي الهامش: ١٠ «وفي: ست: وأنزل بدل واتر»، وفي (أردشير): ٨: (وواتر..)، وفي تحقيق الفرطوسيّ: ١/ ١٨٢ (وواتر..).

(٢) نهج البلاغة: ٤٣.

(٣) الأمالي: ١/ ٢٣٩.

(٤) الصِّحاح: ٢/ ٨٤٣.

فالخلاف بين المتابعة قطعًا من دون فاصلة، والمتابعة بفاصلة (فترة)؛ لذا خطَّأ ابنُ أبي الحديد الرَّاونديَّ، قال الرَّاونديّ: «وواتر؛ أي: تابع»[1].

فقد ردَّه ابنُ أبي الحديد بأن قال: «(واتر إليهم أنبياءَه)؛ أي: بعثَهم، وبين كلِّ نبيَّينِ فترة، وهذا ممَّا تغلط فيه العامَّة؛ فتظنُّه كما ظنَّ الرَّاونديّ أنَّ المرادَ به المرادفة، والمتابعة»[2].

أقول:

١. يبدو أنَّ ثمَّة تأثيرًا من فهم النصِّ القرآنيّ عند الجوهريّ، وتابعه ابنُ أبي الحديد في معنى المواترة؛ ففي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِّقَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ المؤمنون: ٤٤.

وسورة المائدة: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الآية: ١٩.

فهُما قد نظرا إلى (فترة)، وهي: المدَّة الفاصلة بين متتابعينِ؛ فآية المائدة بيَّنت المدَّة الفاصلة من بعثة آخر نبيّ، وبعده النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وهي تقدَّر بفاصل مقداره قد يكون ٤٣٠، أو ٥٦٠ عامًا بأقل التقادير، وأكثرها[3].

فهما جَمَعَا تبعًا لبعضهما بين تتابع الرّسُل، والفترة التي حدَّدتها آية المائدة.

أو إنَّهم نظروا إلى الرسُل تبعًا لمصطلح الرسُل الأنبياء أولي العزم؛ فتكون الفاصلة كبيرة ما دعاهم إلى أن يفسِّروا المواترة بالمتابعة التي بينها فاصلٌ زمنيّ؛ أي: أنَّ المتابعة موجودة من ناحية الجنس (نوع المتابعة)، ولكن تختلف بالنَّظر إلى المدَّة الزمنيَّة.

(١) منهاج البراعة: ١/ ٧٧.
(٢) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد: ١/ ١١٤.
(٣) تفسير الطبريّ: ٦/ ٢٢٥ وما بعدها.

فكان الأولى لهم أن يقولوا: إنَّ المواترة مطلق المتابعة لا أن يقيدوا اللفظ بقولهم (بفاصل).

٢. قول المفسِّرين، ومنهم الطوسيّ: «والمواترة: المتابعة، وقيل: هي المواصلة، يُقال: واترت بين الخبرين؛ أي: تابعت بينهما، وقال ابن عبَّاس، ومجاهد، وابن زيد: معنى (ترا) أي متواترين يتبع بعضهم بعضًا، وهي (فِعل) من المواترة؛ فمن صرفَها جعل الألف للإلحاق، ومن لم يصرفها للتَّأنيث، ويقال: جاءت كتبه تترى، وأصل (تترى، وترى) من وترت، فقلبت الواو تاءً؛ لكراهتهم الواو أوَّلًا، حتَّى لم يزيدوها هناك البتَّة مع شبهها بالتَّاء في اتِّساع المخرج، والقرب في الموضع، وأصله في المعنى الاتِّصال؛ فمنه الوتر الفرد عن الجمع المتَّصل، ومنه الوتر لاتِّصاله بمكانه من القوس، ومنه وترت الرَّجل؛ أي: قطعته بعد اتِّصال»[1].

فهو هنا قد نقل المعنى عن (ابن عبَّاس، ومجاهد، وابن زيد)، بعد ذلك يقول الطوسيّ «وأصله في المعنى الاتِّصال)؛ فثمَّة أصلٌ؛ وهو (الاتِّصال)، وفرعٌ عليه هو ما استنبطه اللغويُّون من ظلال الآية (الفترة).

٣. إنَّ قول الرَّاونديّ الذي لم يرضَ به ابن أبي الحديد ليس مقيَّدًا، بل إنَّه فسَّر اللفظ إجمالًا؛ قال «واتر: أي تابع»؛ فبغضِّ النَّظر عن الزَّمن، زمن المتابعة؛ بعبارةٍ أخرى: إنَّه لم يقيِّد بالزَّمن.

ونعود إلى: الأوَّل: (واتر، وأنزل)، وإثبات القراءة.

ونقول:

١. إنَّ المواترة كما ذكرنا آنفًا مذكورةٌ في القرآن الكريم؛ فهي راجحة في النصِّ العلويّ.

(١) التبيان للطوسيّ: ٧/ ٣٧٠.

٢. ثمَّة تشابه بالرَّسم بين حروف (واتر)، و (أنزل) إجمالًا؛ ربَّما نظر النَّاسخُ إلى لفظ (واتر) فتوهَّم كتابة اللفظ، وعندما شاهد لفظ (الأنبياء) وضع لفظ (أنزل)؛ ليوائم بين المسند، والمسند إليه بالمعنى.

٣. سُقم النُّسخة، وهي المعروفة في تحقيق نسخة عليّ بن السكون، وهي النُّسخة (ست)، وهي سقيمةٌ طالمَا ذكرتِ القراءات الغريبة، والشاذَّة لنهج البلاغة؛ وقد ذكر المحقِّق العطَّار مديات التَّحريف فيها، وكيف كان المحشِّيّ، والمعلِّق، والنَّاسخ من الحاقدين؟؟!![1].

٤. قد يكون ذكر (أنزل) تفسيرًا للفظ (واتر) من أحد المحشِّين، ولـمَّا شاهدها النَّاسخ ظنَّ أنَّ الحاشية أصلٌ فبنى عليها؛ أو لعدم قراءته لفظ (واتر)؛ فوجد لفظ (أنزل) جانبها أو تحتها فوضعها في النصِّ؛ لظنِّه أنَّ اللفظة غير واضحة، وهذا اللفظ لتبيين غير الواضح منها.

واللهُ، ووليُّه العالمان بحقائق الأمور.

٥٧. ويذكِّروهم منسيَّ نعمته، ويذكِّروهم سوابغ نعمته، ويذكروهم شكرَ نعمته[2].

في قول مولى الموحِّدين: «وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ»[3].

النِّسيان ضدَّ التذكُّر، فالنُّون، والسِّين، والياء أصلانِ؛ أحدهما: على إغفال الشيء،

(١) انظر: نهج البلاغة، نسخة ابن السكون، تحقيق العطَّار: من ٣٨ إلى ٤١ (الدراسة، ووصف النسخ، وتقييمها عنده).

(٢) في (أ): ٥١ (منسيّ نعمته)، وفي (سكون): ٧٥ (منسيّ نعمته)، وفي الهامش: ١٢ «في نسخة: شكر نعمته، وفي نسخة أخرى: سوابغ نعمته، بدل منسيّ نعمته»، وفي أردشير: ٨ (منسيّ)، وفي الفرطوسيّ: ١/ ١٨٢ (منسيَّ).

(٣) نهج البلاغة: ٤٣.

والثاني: على ترك شيء[١].

ومنه: نسيت الشَّيءَ إذا لم تذكرْهُ نسيانًا، وممكن أن يكون النَّسي منه؛ والنَّسيُ ما سقط من منازل المرتحلين من رذال أمتعتهم؛ فيقولون تتبَّعوا أنساءكم[٢].

وأمَّا (سوابغ) ففي اللسان قد أَسْبَغَ فلان ثَوْبَه؛ أَي: أَوسَعَه، وسَبَغَتِ النِّعْمةُ تَسْبُغُ، بالضمِّ، سُبُوغًا: اتَّسعت، وإِسْباغُ الوُضوءِ: المُبالَغة فيه وإِتْمامُه، ونعمة سابِغةٌ، وأَسْبَغَ الله عليه النِّعْمةَ: أَكْمَلَها وأَتَمَّها ووسَّعَها، وإِنَّهم لفي سَبْغةٍ من العَيْشِ؛ أَي: سَعةٍ[٣].

وأمَّا (الشُّكر) فعند الرَّاغب (ت٥٠٢هـ): الشُّكر تصوُّر النِّعمة، وإظهارها؛ قيل: وهو مقلوبٌ عن الكشر؛ أي: الكشف، ويضادّه الكفر، وهو نسيان النِّعمة، وسترها[٤].

فالنِّعمة قد تُنَسى فتحتاج إلى تذكيرٍ، وهي في وصفها قلَّت أو كثُرت جزيلة؛ فالمُنعمُ حكيمٌ في إعطائها، أو منعها.

وأمَّا الإسباغ فهو الكمال، والإتمام والسِّعة، وقد جاء وصفها في دعاء كميل «يا سابغَ النعم، يا دافع النِّقم، يا نور المستوحشين في الظُّلَم»[٥].

وهي أي النِّعمة بالنَّتيجة تحتاج إلى الشُّكر؛ كي تدوم، فـ«لا تدوم النِّعم إلَّا بعد ثلاثٍ: معرفة بما يلزم الله سبحانَه فيها، وأداء شكرها، ولا يعيب فيها»[٦].

فالشُّكر مرجعُه إلى تجليل النَّفس، والتَّقدير، والتَّعظيم لنفس الشَّاكر؛ فإنَّ النعمة

(١) مقاييس اللغة: ٥/ ٤٢١.
(٢) المصدر نفسه: ٥/ ٤٢١.
(٣) انظر: اللسان: ٨/ ٤٣٣.
(٤) انظر: المفردات، الراغب: ٤٦١.
(٥) مصباح المتهجَّد: ٣٦١.
(٦) عن الإمام الصادق، ومصدره: البحار: ٧٥/ ٢٣٢.

واردةٌ في خصوص الشَّاكر، ولتنعُّمه؛ فإذا افاد منها، وصرفها في موردها المناسب بها، فقد أخذ منها حظَّه الوافر، وانتفع منها في طريق تكميل نفسه، وإرضاء ربِّه، وتكثير نعمته، ورزقه.

هذه القراءة لا يمكن تبيان الرَّاجح منها قطعًا، وأنا في وجداني أرجِّح (منسيّ نعمته)؛ لـ:

١. شُهرة هذه القراءة.

٢. التَّذكير يكون في كلِّ شيء، ولكنَّه يقوى في الأمور المنسيَّة.

٣. التَّعليل الوارد في سياق الخطبة «**ليستأدوهم ميثاق فطرته**»، ومن ثمَّ ذكر العلَّة، أو يعلِّل التَّذكير؛ تذكير المنسيّ من نعمِه الظَّاهرة، والباطنة.

أحاديث في شُكر النِّعمة:

عن أبي جعفرٍ عليه السلام قال: «قال النبيّ صلى الله عليه وآله: **عجبًا للمؤمن، إنَّ الله لا يقضي قضاءً إلَّا كان خيرًا له؛ فانِ ابتلي صبرَ، وإن أُعطي شكرَ**»(١).

في الكافي: «عدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمَّد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن محمَّد بن هشام، عن ميسر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **شُكر النِّعمة اجتناب المحارم، وتمام الشُّكر قول الرَّجل: الحمدُ الله ربِّ العالمين**».

وفي الموضع نفسه: «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عُمير، عن عليّ بن عيينة، عن عمر ابن يزيد قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: **شكر كلِّ نعمة، وإن عظُمت، أن تحمد الله عزَّ وجلَّ عليها**»(٢).

وغيرها كثير.

(١) المؤمن، حسين بن سعيد الكوفيّ: ٢٧.

(٢) الكافي: ٢/ ٩٥.

٥٨. المقدِرة، والمقدُرة.

في قول مولى الموحِّدين: «وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ، وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ»[١].

ههنا ليست قراءة في نُسخة، أو رواية في مصدرٍ مختلف، وإنَّما خلافٌ في التَّشكيل لفتَ نظري؛ فقد وجدتُ الشَّيخ قيس العطَّار، وهو المحقِّقُ الثَّبت، قد حرَّك النصَّ بضمِّ الدَّال في (مقدُرة)؛ والمشهور هو بكسر الدَّال (مقدِرة)[٢].

لاحظ: نُسخة ابن أردشير الطبريّ[٣]، فقد حرَّكها بالضمِّ على ما أظن؛ فاللفظ غير واضح، أو هي بقايا الضمِّ، وكتب تحتها (مصدر): 

وفي شرح ابن ميثم بالكسر[٤].

وقد ضبطَها الدكتور صبحي الصَّالح بالكسر[٥].

والدكتور الفرطوسيّ بالكسر كذلك[٦].

وأمَّا الخوئيّ في منهاج البراعة فيقول: «المقدرة: بفتح الميم، وحركات الدَّال كالقُدرة مصدر من قدر عليه إذا قوي»[٧].

فالخوئيّ رأى الحركات الثَّلاث (مقدِرة، ومقدُرة، ومقدَرة).

(١) نهج البلاغة: ٤٣.
(٢) في تحقيقيه على نهج البلاغة: المشهور: ٥١ وضبط ابن السكون: ٧٦.
(٣) الصحيفة: ٨.
(٤) شرح ابن ميثم: ١/ ١٩٨.
(٥) نهج البلاغة: ٤٣.
(٦) نهج البلاغة (الفرطوسيّ): ١/ ١٨٢.
(٧) منهاج البراعة: ١/ ١٢٩.

قال في اللسان: «والقَدْرُ والقُدْرَةُ، والمِقْدارُ: القُوَّةُ؛ وقَدَرَ عليه يَقْدِرُ ويَقْدُرُ، وقَدِرَ، بالكسر، قُدْرَةً، وقَدارَةً، وقُدُورَةً، وقُدُورًا، وقِدْرانًا، وقِدارًا؛ هذه عن اللحيانيّ، وفي التَّهذيب: قَدَرانًا، واقْتَدَرَ، وهو قادِرٌ وقَدِيرٌ وأَقْدَرَه الله عليه، والاسم من كلِّ ذلك المَقْدَرَة والمَقْدُرَة، والمَقْدِرَةُ، ويقال: ما لي عليك مَقْدُرَة ومَقْدَرَة، ومَقْدِرَة؛ أَي: قُدْرَة»[1].

إلَّا أنَّ ابن سيده في باب: (مَفْعَلة ومَفْعُلة ومَفْعِلة) «غير واحد: مَشْرَقة، ومَشْرُقة، ومَشْرِقة، ومَقْدَرة ومَقْدُرة، ومَقْدِرة، وأُورِد ههنا شيئًا اطِّرادِيًّا نافعًا في التَّصريف؛ وذلك أنَّ كلَّ ما كان من بنات الياءِ ممَّا لا يُتَوَهَّم فيه مفعول إمَّا بدلالة معنى، وإمَّا من جهة أنَّ الفعلَ لا يتعدَّى، فقد يكون مَفْعِلة، ومَفْعُلة، وإن كان لفظه على مَفْعِلة، وهذا مذهب الخليل، وسيبويه، وأبو الحسن لا يراهُ إلَّا مَفْعِلةٍ على اللفظ ونحن نُعَلِّل المذهبينِ بما علَّله به أبو علي الفارسيّ، قال: مَفْعِلةٌ من هذا الضَّربِ كمَعيشةٍ عند الخليل، وسيبويه يصلح أن يكون مَفْعُلة، وأن يكون مَفْعِلة»[2].

فأنت بالخيار أن تقول (مفعِلة)، أو (مفعُلة)؛ فهذا الحكمُ على أمرينِ:

١. لغة أخرى (يقدُر)، كما في اللسان؛ وهي لغةٌ مسموعة ليستْ بذي قوَّة؛ فالقرآن الكريم يقول: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ ..﴾ النحل: ٧٥.

بكسر الدَّال، والمصدر منه كذلك (مفعِلة)؛ فالباب الثَّاني لا وجود فيه للضمِّ حتَّى نقول إنَّها انتقلت، أو حصل إتباع حركيّ.

٢. القياس على المسموع، كما مرَّ في المخصَّص لابن سيده.

(١) اللسان: ٥/ ٧٦.

(٢) المخصَّص: ٤/ ق٢/ ٢٠٣.

دليل استحسانيّ، وهو إنَّا عندما نقول لمصدر الفعل (نصر) (النَّصْر)؛ فإنَّنا عندما نسكِّن الراء؛ فيلتقي ساكنان، نتخلَّص منها بضمَّة مختلسة؛ لأنَّ مضارعَه (ينصُر)؛ فنقول (النَّصُر).

وكذلك (القدْر)؛ فعندما نعمل ما عملناه آنفًا، تتولَّد لدينا كسرة مختلسة.

وأرى أنَّ اللفظ الأصوب (مقدِرة)، وليس (مقدُرة).

٥٩. تَتَابعُ، وتَتَابع[١].

في قول أمير المؤمنين: «وأَوْصَابٍ تُهْرِمُهُمْ، وأَحْدَاثٍ تَتَابَعُ عَلَيْهِمْ»[٢].

في منهاج البراعة للراونديّ (تَتَتابع)[٣]، وكتب المحقِّق في الهامش (١): «في نا، يد، ألف: تتابع».

وفي شرح ابن ميثم «تتابع عليهم»[٤]، ولكن في كلام الشَّارح ابن ميثم يستعمل في شرحه عبارة (تتتابع) «.. والمصائب التي تتتابع عليهم؛ فإنَّ كلَّ هذه الآثار موادّ احتجاج الأنبياء على الخلق؛ لينبّونهم بصدورها عن العزيز الجبَّار عزَّ سلطانُه..»[٥].

وأمَّا المجلسيّ فرواها (تتتابع)[٦].

(١) في (أ): ٥١ (تتابع)، وفي (سكون): ٧٦ (تتتابع)، وفي الهامش ٢: في نسخة من نسخ ابن السكون (تتابع) بدل (تتتابع)، وفي ست: (تَتَابع)، وفي أردشير: ٨ (تتتابع)، وفي تحقيق الفرطوسيّ: ١/ ١٨٣ (تتابع).
(٢) نهج البلاغة: ٤٣.
(٣) منهاج البراعة: ١/ ٧١.
(٤) شرح ابن ميثم: ١/ ١٩٩.
(٥) المصدر نفسه: ١/ ٢٠٣.
(٦) البحار: ١١/ ٦١.

وكذلك الخوئيّ في منهاج البراعة[1].

والآن نذهب إلى لفظٍ مماثل لنرى الخلاف في توجيهها، وهو لفظ (تساءلون) في سورة النِّساء، الآية الأولى منها؛ فذكر ابن خالويه (ت٣٧٠هـ): يقرأ بالتَّشديد، والتَّخفيف؛ فالحُجَّة لمن خفَّف أنَّه أراد: تَتَساءلون؛ فأسقط إحدى التاءَينِ تخفيفًا؛ والحجَّة لمن شدَّد أنَّه أسكن التَّاءَ الثانية (تَتْساءلون)، وأدغمها في السِّين (تسْسَاءلون) للمقاربة؛ فلزمه التَّشديد لذلك[2].

وفي مدارك التَّنزيل: الأصلُ: تتساءلون؛ فأدغمت التَّاء في السِّين بعد إبدالها سينًا؛ لقُرب التَّاء من السِّين للهمس، تساءلون به بالتّخفيف كوفي على حذف التاء الثانية استثقالًا لاجتماع التاءينِ[3].

وفي المحرّر الوجيز: وأصله: تتساءلون فأبدلت التَّاء الثانية سينًا، وأدغمت في السِّين، وهذه قراءة ابن كثير، ونافع، وابن عامر، وابن عمرو، بخلافٍ عنه.

وقرأ الباقون: تسَاءلون بسينٍ مخفَّفة؛ وذلك لأنَّهم حذفوا التاءَ الثانية تخفيفًا، فهذه تاء تتفاعلون تُدغم في لغةٍ، وتُحذف في أخرى؛ لاجتماع حروف متقاربة، قال أبو عليّ، وإذا اجتمعت المتقاربة خفِّفت بالحذف، والإدغام والإبدال كما قالوا طست، فأبدلوا من السِّين الواحدة تاء[4].

على خلافٍ بين البصريِّين الذين يرون أنَّ المحذوف هو التاء الثانية، وذهب الكوفيُّون إلى أنَّ المحذوف هو التاء الأولى[5]؛ ومؤكَّد أنَّ المحذوف هو الثانية؛ لأنَّ

(١) منهاج البراعة: ٢/ ١٢٩، ١٥٢.
(٢) الحجَّة في القراءات السبع: ٩٤.
(٣) مدارك التنزيل، تفسير النسفيّ: ١/ ٢٠٢.
(٤) المحرر الوجيز: ٢/ ٤.
(٥) انظر: البحر المحيط، أبو حيَّان: ٣/ ١٦٤.

الأولى جاءت لمعنى المضارعة؛ وإن كان هذا الأمر من النَّاحية العمليَّة البراغماتيَّة ليس بذي فائدةٍ.

لا يهمُّنا هنا حالة الإدغام؛ بل الذي يهمُّنا هو التَّخفيف وعلَّته، بين القُدماء، والمحدثين، وعلاقة قراءتَي (تتابع، وتتتابع) به.

فعند القدماء، كما مرَّ، تُحذف للتَّخفيف: تتابع؛ والتَّخفيف يحصل بسبب توالي الأمثال (ثلاثة حروفٍ)، وأكثر من (ثلاثة حركات) من جنسٍ واحدٍ؛ وليس في كلامهم أكثرُ من ثلاثِ حركاتٍ مُتواليات[1]، وهو ما يكرهه العربيّ؛ فإذا استعنَّا بالمقطع الصوتيّ تكون: تتتابع:

(ت ـَـ ت ـَـ ت ـَـ ب ـَـ ع ـُـ)

والملاحَظ: توالي مقطَعين قصيرَين مفتوحَين + مقطع طويل مفتوح..

وأمَّا على (تتابع): (ت ـَـ ت ـَـ ب ـَـ ع ـُـ).

فالملاحَظ: توالي مقطع قصير مفتوح + مقطع طويل مفتوح، وهو أخفُّ بالقياس إلى البناء الأوَّل؛ وهو ممَّا تميل إليه العربيَّة براغماتيًّا.

نعم هو ليس مقطعًا مرفوضًا، بل هو مكروهٌ؛ بسببٍ من توالي الحركات القصيرة، والحركة الطَّويلة.

فتكون قراءة (تَتَابعُ)، أقوى من (تَتَتَابَعُ)، منَ النَّاحية الصوتيَّة؛ فضلًا عن أنَّ صاحب النصِّ من قُريش، وهو ميَّالٌ أكثر إلى لغة التَّخفيف، لا الثِّقَل.

(١) انظر: المخصَّص: ٤/ ق٢/ ٩١، شرح الرضيّ على الكافية: ١/ ١٩١.

٦٠. تُقَصِّرُ، يُقَصِّرُ، تُقْصِرُ، يَقْصُرُ[١].

في قول أمير المؤمنين: «رُسُلٌ لَا تُقَصِّرُ بِهِمْ قِلَّةُ عَدَدِهِمْ»[٢].

القِراءة فيها أمورٌ:

١. المطابقة بين (ياء المضارعة، والتَّاء).

٢. البناء للمعلوم، والمجهول.

٣. تشديد اللفظ، وتخفيفه.

ومع كلِّ ما مضى؛ فالجذرُ واحدٌ، وهو (قصر)، وقصر: القصر: الغاية، وهو القصار، والقُصارى، قال العبَّاس ابن مرداسٍ:

لله درُّك لـــمَ تمنَّـى موتنا

والمـوت، ويحـك قصرُنا والمرجِعُ[٣]

والقصر: المجدَّل؛ أي: الفدن الضَّخم.

وجمع المقصورة مقاصير، وهو حيثُ يقوم الإمام في المسجد، وهذا قصرُك؛ أي: أجلك، وموتك، وغايتك، واقتصر على كذا؛ أي: قنع به.

---

(١) في (أ): ٥١ (تقصّر)، وفي الهامش٢ «في (م) تُقْصِرُ، وفي (ن) يُقصِّرُ، ويقصُرُ معًا»، وفي (سكون): ٧٦، وفي هامش: ٣ «تُقصِّر، ويُقصّر معًا، وفي نسخة: تُقْصِر، وضبطُ (ست) كالمتن لكن دون نقْط حرف المضارعة»، وفي (أردشير): ٨ (تُقَصِّر) وكتب تحتها (لا خلاق = خلق لهم)، وفي تحقيق الفرطوسيّ: ١/ ١٨٢ (يُقصِّر)، وفي هامش: ٥ «فوقها إشارة للحاشية، وفيها: تقْصُر، وضبطت في ج: تقصُرُ، تقصُرَ، وفوقها معًا»، والقراءة الثانية (تقصرَ) في تحقيق الفرطوسيّ غير مستساغة علميًّا؛ بسبب أنَّه فعل مضارع مرفوع، ولا مسوِّغ لنصبه هنا.

(٢) نهج البلاغة: ٤٣.

(٣) انظر: الأغاني: ١٨/ ٣١٦، وفيه:

لله درُّك لا تـــمـــنّ مماتـنـا فـالـمـوت ويحـك قـصرنـا والمـرجـع

والبيت هذا غير موجود في ديوانه.

وقال في وصيَّة: والشكُّ لبني عمِّي قصرة؛ أي: يقصر به عليهم خاصَّة لا يعطى غيرهم، واقتصر على أمري؛ أي: أطاعني.

والقصر: كفُّك نفسَك عن شيءٍ، و قصرت نفسي على كذا أقصرها قصرًا.

وقصرت طرفي؛ أي لم أرفعْه إلى ما لا ينبغي، وقاصر الطَّرف قريب من الخاشع.

وقاصرات الطَّرف في القرآن؛ أي: قصرن طرفهنَّ على أزواجهنَّ لا يرفعن إلى غيرهم، ولا يردن بدلًا.

وقصرت الصَّلاة قصرًا، وقصرتها، والقاصر: كلُّ شيءٍ قصُر عنك، وأقصر عما كان عليهِ، وتقاصرت إليه نفسه ذلًّا.

وقصرت عن هذا الأمر أقصر قصورًا، وقصرًا، و أقصرت عنه؛ أي: كففت، قال الشَّاعر:

لَوْلاَ حَبَائِلُ مِنْ نُعْم عَلِقْتُ بها
لأَقْصَرَ القَلْبُ عَنْهَا أَيَّ إقْصارِ[1]

وقصر عنِّي الوجع قصورًا؛ أي: ذهب، وقصر عنِّي الغضب مثله إذا لم تغضب، ونحو ذلك، وامرأة مقصورة الخطو، شبّهت بالمقيد الذي يقصر القيد خطوة، وقصرت بفلان؛ أي: أعطيته مخسوسًا، والتَّقصير في ما يشبه من هذا المعنى.

وقصر الشيء قصرًا، وهو خلاف طال طولًا، وقصرته؛ أي: صيرته قصيرًا.

(١) البيت للنابغة الذبيانيّ: ٥٠.

والمقصورة: المحبوسة في بيتِها، وخدرها لا تخرج[١].

وفي مقاييس اللغة: «القاف، والصَّاد، والرَّاء أصلانِ صحيحانِ؛ أحدُهما: يدلُّ على ألَّا يبلغ الشيء مداه، ونهايته، والآخر: على الحبس، والأصلان متقاربان»[٢]؛ وهما مُتقاربان من جهة: إنَّ الحبسَ لا يمكن أن يجعل الأمر يصل إلى منتهاه، وغايته، وأمده.

ضبطها: ابن ميثم البحرانيّ (تقصّر)[٣]، و الدكتور الصَّالح (تُقصّرُ)[٤]، وفي (مفتاح السَّعادة)[٥] كذلك.

وفي منهاج البراعة للراونديّ: «ثمَّ قال: وما أخلى الله الخلق قطّ من رسولٍ، أو وصيٍّ له من كتاب وسنَّة، وكلُّ واحدٍ من الرُّسُل والأئمَّة كان يقوم بما يجب عليه، لا يدفعه قلَّة عدد أوليائه، ولا كثرة أعدائه»[٦].

وفي شرح ابن أبي الحديد: «وكلُّ واحدٍ من الرُّسُل، والأئمَّة كان يقوم بالأمر، ولا يردعه عن ذلك قلَّة عدد أوليائه، ولا كثرة عدد أعدائه»[٧].

يقول ابن ميثم: «قوله: رسُلٌ لا تقصِّر بهم قلَّة عددهم، ولا كثرة المكذِّبين لهم: أي هم رسل كذلك، والمراد الإشارة إلى أنَّهم، وإن كانوا قليلي العدد بالنِّسبة إلى كثرة الخلق، وكان عدد المكذِّبين لهم كثيرًا كما هو المعلوم من أنَّ كلَّ نبيٍّ بُعِث إلى أمَّة

(١) انظر: العين: ٥/ ٥٧- ٥٨.
(٢) مقاييس اللغة: ٥/ ٩٦.
(٣) شرح ابن ميثم: ١/ ١٩٩.
(٤) نهج البلاغة: ٤٤.
(٥) مفتاح السعادة: ١/ ٢٩٧.
(٦) منهاج البراعة: ١/ ٨٤.
(٧) شرح ابن أبي الحديد: ١/ ١١٥.

فـلا بدَّ فيهـم فرقة تنابـذه وتعانده، وتكـذِّب مقاله، فـإنَّ ذلك لا يولِّيهـم قصورًا عن أداء مـا كلّفوا القيام به مـن حمل الخلق على ما يكرهون ممَّا هو مصلحة لهم في معاشـهم ومعادهم؛ بل يقوم أحدهم وحده ويدعو إلى طاعة بارئه، ويتحمَّل أعباء المشقَّة التامَّة في مجاهدة أعداء الدِّين، وينشر دعوته في أطراف الأرض بحسب العناية الأزليَّة، والحكمة الإلهيَّة»[1].

وفي مفتاح السَّـعادة: «والمقصود إنَّ الرُّسل المبعوثة في كلِّ زمانٍ لا تضرُّ بوظائفهم المفوَّضـة إليهم من جانب الله تعالى لإرشـاد النَّاس، وهدايتهـم، وتبليغ أحكام الدِّين، قلَّتهم، وقلَّة ناصريهم، ولا كثرة المخالفين المكذِّبين لهم»[2].

وأمَّـا قراءات: (تُقَصِّرُ، يُقَـصِّرُ، تُقْصِرُ، يَقْصُرُ)؛ فالقـراءة الرَّاجحة هي (تقصِّـرُ)؛ للآتي:

١. تقصِّـر فيها مطابقة مع (قلَّة)، على الفصيح.

٢. يُقصِّر ممكن أن تحلَّ محلَّها، ولكن على تأويل، وعدم التأويل (الأصل)

٣. أولى.

وذكرها الرَّاونديّ في رواية يوحي السِّياق أنَّها ضعيفة «وروي (لا يُقصِّر بهم) بضمِّ الياء؛ أي: لا يعييهم»[3].

٤. تُقـصِرُ، ويَقْـصُرُ: يدلَّان عـلى ألَّا يبلغ الشَّيء مَـداهُ، ونهايتـه (ومنه القصر)، ولا يدلَّان على الحبس.

(١) شرح ابن ميثم: ١/ ٢٠٣-٢٠٤.
(٢) مفتاح السعادة: ١/ ٣٨٠.
(٣) منهاج البراعة: ١/ ٧٧.

٦١. سُمِّيَ، سَمَى[١].

في قول مولى الموحِّدين: «مِنْ سَابِقٍ سُمِّيَ لَه مَنْ بَعْدَه»[٢].

القراءة الصَّحيحة لا ريبَ سُمِّيَ، للآتي:

١. التَّسمية، وهي مأخوذة من الفعل (سمَّى) يعني بها: تحديد المسمَّى، وهو المطلوب من السِّياق.

أو قد يكون معناها التَّعريف؛ أي: عرَّفهم له؛ لأنَّ التَّسمية تعريفٌ عن طريق ذِكر الاسم، والمسمَّى، وكُنهه.

٢. سمى؛ لم يذكره الفراهيديّ في العين في (باب السين، والميم، والواو)[٣]، ولم يذكر الجذر (سمى).

فلو أراد باللفظ السموّ؛ لذكرها بالواو، يقول «سمو: سما الشيء يسمو سموًّا؛ أي: ارتفع، وسما إليه بصري؛ أي: ارتفع بصرك إليه، وإذا رفع لك شيء من بعيد فاستبنته قلت: سما لي شيء»[٤].

إلَّا أنَّ يُراد البناء للفاعل (سمّى)، وهو غير مشكَّل بالتَّشديد، ومع ذلك المعنى لا يُقبَل إلَّا على تأويلٍ.

---

(١) في (أ): ٥١ (سمّيَ)، وفي (سكون): ٧٦ (سمّيَ) وفي الهامش: ٤ «في (ست): سمَى، بدل سمّيَ»، والمحقِّق العطَّار لم يضع شدَّة على الميم في (سمَى)، وفي (أردشير): ٨: (سُمّيَ)، وفي تحقيق الفرطوسيّ: ١/ ١٨٢ (سمّيَ).

(٢) نهج البلاغة: ٤٣.

(٣) لاحظ العين: ٧/ ٣١٨.

(٤) المصدر نفسه: ٧/ ٣١٨.

٦٢. عَرَفَهُ، عَرَّفَهُ[١].

في قول أمير المؤمنين: «أَوْ غَابِرٍ عَرَّفَه مَنْ قَبْلَه»[٢].

بالتَّخفيف، والتَّشديد؛ والجذر واحد (عرَف)، جاء في العين «عرف: عرفت الشيءَ معرفةً، وعرفانًا، وأمرٌ عارف، معروف، عريف، والعُرف: المعروف.

قال النَّابغةُ:

أبـــى الله إلَّا عـــدلـــه وقـــضـــاءه

فلا النكر معروف ولا العرف ضائع[٣]

والعريف: القيِّم بأمر قومٍ عُرف عليهم، سمِّي به؛ لأنَّه عُرِفَ بذلك الاسم.

ويوم عرفة: موقف النَّاس بعرفات، وعرفات جبل، والتَّعريف: وقوفهم بها، وتعظيمهم يوم عرفة.

والتَّعريف: أن تصيب شيئًا فتعرفه إذا ناديت من يعرف هذا»[٤].

وفي المقاييس في هذا البِناء «.. أصلان صحيحان يدلُّ أحدُهما على تتابع الشيء متَّصلًا بعضه ببعض، والآخر يدلُّ على السُّكون والطمأنينة؛ فالأوَّل العرف عرف الفرس، وسمِّي بذلك لتتابع الشَّعر عليه، ويُقال جاءت القطا عرفًا، عرفًا؛ أي بعضها خلف بعض، ومن الباب العرفة وجمعها عرف، وهي أرضٌ مُنقادة مرتفعة بين سهلَتَين تنبت كأنَّها عرف فرس، ومن الشّعر في ذلك.

(١) في (أ): ٥١ (عرّفه)، وفي الهامش: ٣ (في «ل»: عرفه، وفي «ن»: عرّفه، وعرفهُ معًا)، وفي (سكون): ٧٦ (عرَفه)، وفي الهامش: ٦ (عرفه، وعرّفه معًا)، وفي (أردشير): ٨ (عرّفه)، وفي تحقيق الفرطوسيّ: ١/ ١٨٢ (عرّفه).

(٢) نهج البلاغة: ٤٤.

(٣) ديوانه: ٥٣، والرواية فيه: (ووفاءه)، وفي الديوان صنعة ابن السكّيت: ٥٣: (أبي الله).

(٤) العين: ٢/ ١٢١.

والأصل الآخر المعرفة، والعرفان، تقول عرف فلان فلانًا عرفانًا، ومعرفة، وهذا أمرٌ معروف، وهذا يدلُّ على ما قلناهُ من سكونه إليه؛ لأنَّ من أنكر شيئًا توحَّش منه ونبا عنهُ، ومن الباب العُرف، وهي الرَّائحة الطيِّبة، وهي القياس؛ لأنَّ النَّفس تسكنُ إليها، يقال: ما أطيب عُرفه»[1].

فمعاني هذه المادَّة تدور في التتابع المادِّيّ، والسكون، سكون النَّفس.

والقراءة الصَّحيحة هي بالتَّشديد:

١. لأنَّ التّعريف يكون لسابقٍ يعرف من يأتي بعده.

٢. ذكر السَّابق الذي سمَّى، والغابر وهي من الأضداد تكون بمعنى القادم فيتقابل هنا (السَّابق، والقادم) وإلَّا لا معنى من ذكر (السَّابق، والماضي) إن أراد المعنى الآخر لهذا اللفظ الضدِّيّ؛ ناهيك عن وجود (بعده، وقبله)، وما دام الأمر هكذا يكون اللفظ (عرَّف) بالماضي، لا (عرف)؛ فالماضي لا يمكن أن تكون هذه حالته: ماضٍ عرفه من قبله.

وقد حَسم هذا الموضوع ابن أبي الحديد بقوله: «ولِقائل أن يقول: لو كان عليه السلام قال: (أو غابر عرف من قبله)، لكان هذا التَّفسير مطابقًا، ولكنَّه عليه السلام لم يقُلْ ذلك، وإنَّما قال: (عرّفه من قبله)، وليس هذا التَّفسير مطابقًا لقوله: (عرَفه)؛ والصَّحيح أنَّ المراد به: من نبيٍّ سابقٍ عرَف من يأتي بعده من الأنبياء؛ أي: عرَّفه الله تعالى ذلك، أو نبيٍّ غابر نصَّ عليه من قبله، وبشَّر به كبشارة الأنبياء بمحمَّدٍ عليه السلام»[2].

وفي منهاج البراعة للخوئيّ «.. ثمَّ إنَّه عليه السلام بيَّنَ الرُّسل، وميَّزهم بقوله: **(من سابق سمِّي له من بعده أو غابر)**؛ أي: لاحق (عرَّفه من قبله)، يعني أنَّهم بين سابقٍ سُمِّي

(١) المقاييس: ٤/ ٢٨١.

(٢) شرح ابن أبي الحديد: ١/ ١١٦.

لنفسه من بعده، بمعنى أنَّه عيّن من يقوم مقامه من بعده، أو أنَّ السَّابق سمَّى الله لهُ من يأتي بعده وأطلعه عليه، وبين لاحق عرَّفه من قبله وبشَّر به، كتعريف عيسى عليه السلام، وبشارته بالنبيّ صلى الله عليه وآله كما قال سبحانه حكاية عنه: ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ الصف: ٦»[1].

والله العالم بحقائق الأمور..

٦٣. نسلت، نشأت، ذهبت[2].

في قول أمير المؤمنين: «عَلَى ذَلِكَ نَسَلَتِ الْقُرُونُ ومَضَتِ الدُّهُورُ»[3].

لا ريبَ أنَّ النَّاظرَ إلى هذه الاختلافات لا سيَّما بين نسَلت، ونشأت يرى مدى التَّشابُه بين رسم الكلمات.

وأمَّا (ذهبت) فلم تذكرْها سوى نُسخةٍ واحدةٍ في تحقيق الشَّيخ العطَّار، وهي النُّسخة (م)، بخطِّ ابن المؤدّب (وهو من المعاصرين للرضيّ، والمرتضى)، وتاريخ النَّسخ أثبته العطَّار (٤٦٩هـ)، وعليه تعدُّ أقدم نسخة لنهج البلاغة، وأنا أملك مصوَّرة منها.

وهي نُسخة مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ، ورقمها (٣٨٢٧)، إلَّا أنَّ المفهرس رجَّح على خلاف ترجيح العطَّار أن تكون النُّسخة ٤٩٩هـ بقرينة تاريخ الإجازة[4].

(١) منهاج البراعة: ٢/ ١٦٠-١٦١.

(٢) في (أ): ٥١ (نسلت)، وفي الهامش: ٤ «في (ل) نشأت، وفي (م): ذهبت، بدل (نسلت)، وفي نسخة من (ل)، و(م) كالمثبت»، وفي (سكون): ٧٦ (نسلت)، وفي الهامش: ٧: (نشأت بدل من نسلت)، وفي (أردشير): ٨: (نسلت)، وكتب تحتها (ولدت)، وفي تحقيق الفرطوسيّ: ١/ ١٨٣ (نسلت).

(٣) نهج البلاغة: ٤٤.

(٤) لاحظ النسخ الخطية آخر الكتاب.

إلَّا أنَّ عيبًا ذكرَهُ الشَّيخ العطّار يجعلنا لا نطمئن لقراءة (ذهبت)، وهي ذكرها قوله: «ولم تخلُ هذه النُّسخة أيضًا من بعض النَّواقص، والعيوب؛ فمن أوَّل النُّسخة إلى منتصف الورقة ١٣، أي: أواسط الخطبة ١٨ بخطٍّ مُتأخِّر مختلف عن النُّسخة..»[١].

وهذه المساحة ذات النَّقص، تقع في الخطبة التي نحن بصددها، وفيها قراءة (ذهبت).

وهذا السَّبب **الأوَّل**، وهو سُقم النُّسخة.

الثاني: الذهاب هو المضيّ، ولا مسوِّغ لإعادة اللفظ، أو مرادفه، لا سيَّما وأنَّه يعطي معانيَ أبلغ لو قلنا (نَسَلَت)؛ إذ نسَلت، كما يقول ابن أبي الحديد: ولدت[٢].

وفي منهاج البراعة للخوئيّ ولدت، وأسرعت[٣]؛ أقول: بلحاظ السُّرعة في الانسلال؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾ الأنبياء: ٩٦، وقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ يس: ٥١.

قال ابن فارس: «النَّسل: الولد؛ لأنَّه ينسل من والدته، ومنه النَّسلان: مشية الذِّئب إذا أعنق وأسرع، والماشي ينسل إذا أسرع»[٤].

وأقول: إنَّ قراءة (نسلت) أقوى من قراءة (نشَأت)؛ بالنَّظر إلى المعاني اللغويَّة الماضية للنَّسل.

(١) نهج البلاغة، العطَّار: ٢٢.
(٢) شرح ابن أبي الحديد: ١/ ١١٧.
(٣) ٢/ ١٦٣.
(٤) مقاييس اللغة: ٥/ ٤٢٠-٣٢١.

بقِي أمرٌ هو: إنَّ السيِّد عبد الزهراء الخطيب ضبطها بالمبنيِّ للمجهول (نُسلت)، وللفاعل (نَسلتْ)، يقول في الهامش (١) الصَّحيفة ٣١٠ «ونسلت بالبناء للمجهول ولدت، وبالبناء للفاعل: مضت متتابعة».

والله العالم بحقائق الأمور..

إلى هنا أُنهي عملي، ويبقى

(مبعثُ النبيّ صلى الله عليه وآله) من

تتمَّة الخطبة الأولى

والحمدُ للهِ ربِّ

العالمين

**

وبهذا تكُونُ الخُطبةُ الأُولى بِرواياتِها وبحسب النُّسخ، والكُتُبِ التي تَفرَّدَتْ بِبَعْضِ المقَاطِعِ.

نافذة التُّراثِ الحِلِّيّ

قراءة في كتاب شرح شواهد قطر الندى
للسيِّد صادق الفحَّام (١٢٠٥هـ)
بتحقيق أ.م.د. ناصر عبد الإله دوش رحمه الله

م.د. أحمد راضي جبر
المديريَّة العامَّة للتربية في بابل

A Reading of the Book «Sharh Shawahid Qatr al-Nada» by Sayyid Sadiq al-Fahham (d. 1205 AH) edited by Dr. Nasser Abdul-Ilah Doush (May GOD have Mercy on Him)

Dr. Ahmed Radhi Jabr
General Directorate of Education in Babylon

مقدِّمة

ليس تحقيقُ نتاج الأعلام القدماء، وإعادة صياغته بطريقة تتلاءم وعصرنا الحاضر غايةً فحسب، وإنَّما هو قراءة جديدة لتلك النصوص، أو قلْ: هو إخراج تلك الموضوعات بنظرةٍ أوسعَ ممَّا كانت عند المؤلِّف الأصل، فقد توافرت عند المحقِّق من الأدوات ما يُمَكِّنه من إحاطة المؤلَّفِ بإحاطة قد تكون أشمل من تجربة المؤلِّف الأوَّل.

ولذلك يمكنني القول: إنَّ المحقِّق مؤلِّفٌ ثانٍ لذلك الكتاب، من غير أن نبخسَ الأوَّل حقَّه؛ لأنَّ الكتابَ المحقَّقَ كتابانِ بين دفَّتين، تحت عنوانٍ واحد، ولاسيما إذا نظرْنا إلى الدراسة التي يقدِّمها المحقِّق بين يدَي الكتاب، وقد ترقى تلك الدراسة إلى منزلة الكتاب المحقَّق، كتحقيقات الشيخ محمَّد محيي الدين عبد الحميد، والأستاذ عبد السلام هارون، وغيرهما من المحقِّقين الأعلام.

وبين يديَّ كتابٌ تفضَّل بتحقيقه الأستاذ المساعد الدكتور ناصر عبد الإله دوش (رحمهُ الله تعالى)، تحت عنوان (شرح شواهد قطر الندى للسيِّد صادق الفحَّام (١٢٠٥هـ)، وهذه الدراسة هي رسالة ماجستير للدكتور، بإشراف الأستاذ الدكتور عبد الإله عليّ جويعد، في جامعة القادسيَّة/ كليَّة الآداب، عام ٢٠٠٢م.

وقد تفضَّل مركز تراث الحِلَّة في قسم الشؤون والمعارف الإسلاميَّة والإنسانيَّة التابع للعتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، بإخراج هذه الدراسة إلى النور، بطباعته طباعة تسرُّ

الناظريـن، وهذا مـا عهدناه بهذا المركز المبارك، من رعايته لطلبـة العلم والباحثين، من إقامـة ندواتٍ علميَّة تخـصُّ مدينة الحِلَّة الفيحاء على مختلف الأصعدة، ونشـر نتاجات الباحثـين، ومن تلك النتاجات هذا الكتاب لِعَلَمٍ من أعلام مدينتنا العريقة، هو السـيِّد صادق الفحَّام (رحمهُ الله تعالى).

سأقسِّـم هـذه القـراءة على محورَيـن، يشـتمل الأوَّل عـلى وصفٍ لعمـل المحقِّق في دراسـته التـي قدَّمها بين يدي الكتـاب، وأمَّا الآخر فنظرة سريعة عـلى متن الكتاب المحقَّق، وإضافة الأستاذ المحقِّق له.

أسـأل الله تعالى التوفيق والسـداد، وأن يعفو عن زلَّاتنا وهِناتنا، إنَّه سـميعٌ مجيب الدعـاء، وآخـر دعوانـا أن الحمـد لله ربِّ العالمـين، والصلاة عـلى محمَّد وآلـه الطيِّبين الطاهرين.

المحور الأوَّل

العنوان ومقدِّمة التحقيق والدراسة

أوَّلُ ما يقع عليه نظر القارئ، هو عنوان الكتاب، ولذلك ينبغي أنْ يُختار بعناية ودقَّة عاليتَين، وأن يكون مطابقًا لمحتواه. وكتابنا تحت عنوان (شرح شواهد قطر الندى)، وقد التزم مؤلِّفه مطابقته لمضمونه، فقد سلَّط الضوء على جانبٍ من قطر الندى وبلِّ الصدى، لابن هشام الأنصاريّ (٧٦١هـ)، وهو عبارة عن مقدِّمة نحويَّةٍ موجزة، قسَّمه على شكل أبواب، فبدأ بذِكر أقسام الكلام العربيّ (الاسم والفعل والحرف)، ثمَّ ذَكَر المرفوعات، كالمبتدأ وخبره، ونواسخه، والفاعل ونائبه، ثمَّ باب الاشتغال فالتنازع، وعقد بابًا للمنصوبات، وهكذا دواليك، حتَّى ختمه بباب الوقف.

أمَّا عن أسلوب الكتاب، فهو سهلٌ، واضحُ العبارة، ينفع المبتدئ بدراسة النحو العربيّ، فيعمد المؤلِّف إلى ذِكر القاعدة بشكل ميسَّر مفهوم، ومن ثمَّ يمثِّل لتلك القاعدة، بعيدًا عن الاستطراد، وذِكر الخلافات النحويَّة، رعايةً للمنهج الذي انتهجه ابن هشام في هذا المختصر، إذ إنَّ غايته فيه أن يؤلِّف مقدِّمة نحويَّة مختصرة، تفيد مَن شرع بدراسة النحو؛ لينطلق من بعدها إلى دراسة المدوَّنات النحويَّة الأخرى، كالكتاب، والأصول والمغني، وغيرها.

كانت هذه المقدِّمة النحوية محطَّ عناية العلماء والدارسين قديمًا وحديثًا، ومنهم

السيِّد صادق الفحَّام، إذ سلَّط الضوء على جانبٍ من القطر وهو شواهده النحويَّة، إذ شرَعَ بشرحِها بهذا الكتاب.

يبدأ المحقِّق بذِكر الأسباب التي دعته إلى هذه الدراسة، ولعلَّ أهمَّها شعوره بـ«أنَّ لكلِّ جيلٍ من الناس في ذمَّته أو في عنقه أمانة عظيمة بالنسبة إلى الأجيال التي سبقته، وهذه الأمانة هي أن يقوم هذا الجيل بنقل ما ورثه من تراثٍ أدبيٍّ وعلميٍّ عن تلك الأجيال، وذلك عن طريق تحقيق التراث، وإخراجه في صورة يمكن الإفادة منه»[١]، وذَكَر سببًا آخر دفعه إلى دخوله معترك التحقيق، وهو تأثُّره بالأستاذ الدكتور حاكم الزيَّاديّ، الذي درَّسه التحقيق على أصوله، فكان دافعًا له أنْ يحقِّقَ كتابًا يكونُ «إضافةً مُثريةً للمكتبة العربيَّة»[٢].

أمَّا عن دراسة التحقيق، فقد قُسِّمت على فصلَين، بَسَط القول في الأوَّل عن السيِّد صادق الفحَّام، وهو أسلوب جرى عليه المحقِّقون بالتعريف بصاحب المخطوط، فمهمَّة المحقِّق غير مقتصرة على إخراج المخطوط إلى دنيا العلم والمعرفة، وإنَّما بتسليط الضوء على صاحب المخطوط، وإبراز مكانته العلميَّة، فالسيِّد الفحَّام علَمٌ من أعلام الحِلَّة الفيحاء، ترجَم له جملة من علماء الرجال، كما ذَكَر ذلك المحقِّق[٣].

وقد يُفهَم من عبارات المحقق أنَّ السيِّد صادق الفحَّام أوَّل عالمٍ من هذه الأسرة، إذ لم يُعرفْ مَن لُقِّبَ بالفحَّام قبله، فلو كانَ من آبائه مَن سلك طريق التأليف؛ لعُرِفَ بهذا اللقب، وهذا ما ذكره آغا بزرك، إذ يقول: «يغلب على الظنِّ أن يكون هو أوَّل من عُرِف

(١) شرح شواهد قطر الندى: ١٣.
(٢) المصدر نفسه: ١٣.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٩.

بذلك، ولحق بأولاده وأحفاده من بعده»[1].

ولا بدَّ لكلِّ عالمٍ من أساتيذ تتلمذ على أيديهم، فقد ذَكَر المحقِّق العلماء الذين درس على أيديهم الفحَّام، ومَن تتلمذ على يديه أيضًا. ثمَّ بسط القول في مصادر ثقافته، والمنابع التي استقى منها علومه.

ومن المَلَاحِظِ التي تنبَّهت لها، أنَّ الفحَّام، وإن طغت شهرته نحويًّا، ويتجلَّى ذلك من شخصيَّته العلميَّة في هذا الكتاب، فقد كان شاعرًا مُجيدًا، وله ديوان شعرٍ مخطوط في مكتبة الإمام الحكيم[2]، وهي دعوة للمحقِّقين أن يُخرجوا هذا الديوان إلى دنيا المعرفة، حتَّى يفيد منه طلبة العلم، ويكون إضافة معرفيَّة للحِلَّة الفيحاء.

أمَّا الفصل الثاني من دراسة المحقِّق، فقد قصرها على إثبات نسبة الكتاب إلى الفحَّام، واستدلَّ على ذلك بجملة من الأدلَّة[3]، ومن الأمور التي تُحسَبُ للمحقِّق رحمه الله أنَّه كان موضوعيًّا في عمله، فلمْ يَمِلْ للمولِّف على كلِّ حال، وإنَّما قرأ كتابه قراءةً متأنِّيةً فوضعَ عليه جملةً من المؤاخذات، سردها في هذا الفصل[4].

(١) طبقات أعلام الشيعة: ٢/ ٦٤٠.
(٢) شرح شواهد قطر الندى: ٣٢.
(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٤١.
(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٤٤-٤٦.

المحور الثاني

عمل المحقِّق في متن الكتاب

لا يخفى على أحدٍ المهمَّة الشاقَّة التي تقع على عاتق المحقِّق، ولا سيما إذا أخذنا بالحسبان عدد النُّسخ للمخطوط، فغاية المحقِّق «تَقْديمُ هذا المخطوطِ كَمَا وَضَعَهُ صَاحِبُهُ بِنَصِّهِ الحَرْفِيِّ، دُونَ زِيادةٍ أو نُقْصَانٍ»(١)، ويرمي المحقِّق من ذلك إلى «كشف كنوز كتب التراث القيِّمة والصالحة للتربية والتعليم والتثقيف، ووضعها بين أيدي القرَّاء والباحثين؛ مستفيدين منها في بناء الحاضر والمستقبل بناءً متينًا متواصلًا، وترك ما لا فائدة منه، ولا جدوى من تحقيقه»(٢).

فعليه أنْ يقارن ويوازن بين نُسَخ المخطوط، حتَّى يجتبي منها نسخةً أصلًا يعتمدها في عمله، وهي، لعمري، مهمَّة ليست باليسيرة، بدءًا من جمع تلك النسخ والإحاطة بها، ومن ثمَّ قراءتها وإعادة كتابتها بما يتلاءم وعصرنا الحاضر.

وقد كفَّت النجف الأشرف السيِّد المحقِّق مؤونة السَّفر وعنائه، فقد رفدتْه بمكتباتها المباركة بنسخ المخطوط، كمكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، ومكتبة الإمام الحكيم (رضوان الله تعالى عليه)، اختار منها نسخة جعلها أصلًا، مبيِّنًا الأسباب التي دعته إلى ذلك، وهي نسخة مكتبة الإمام الحكيم العامَّة، ذات الرقم ١٧٤١، فهي كاملة خالية من النقص

(١) أصول كتابة البحث وقواعد التحقيق: ١٤٧.
(٢) كيف تحقِّق نصًّا تراثيًّا، رشيد ناظم، بحث منشور في مجلَّة المورد، عدد ١، ٢٠٠٤م: ٩.

والأخطاء النحويَّة واللغويَّة إلَّا ما ندر، وخطُّها واضح جيِّد، وقربها من عهد المؤلِّف.

أمَّا عن جهد المحقِّق، فتجلَّى بـ:

١. تعريف الأعلام المذكورين من شعراء ومفسِّرين ونحويِّين ولغويِّين وغيرهم، ناظرًا إلى عدم إثقال الهامش، حتَّى لا ينشغل القارئ به تاركًا متن الكتاب.

٢. ضبط الآيات الكريمة بحسب الرسم القرآنيّ، وتخريج الأحاديث الشريفة من كتب الحديث، وتخريج القراءات القرآنيَّة من كتب القراءات.

٣. إرجاع الشواهد الشعريَّة إلى مظانِّها.

٤. توثيق الآراء النحويَّة واللغويَّة من مدوَّنات أصحابها ما أمكن ذلك.

٥. وختم الدراسة بقائمة من الفهارس الفنيَّة، مستنيرًا بهدْيِ أعلام المحقِّقين.

من الملاحِظ التي أشَّرتها على هذا العمل المبارك، وغايتي علميَّة تقويميَّة لا تقدح بجهد المحقِّق الذي بذله، إلَّا أنَّه جهد بشر، وهم مجبولون على النقص والخطأ، فلم يذكر السيِّد المحقِّق الأسباب التي عدَّته إلى تحقيق هذه المخطوطة من سواها، إذ تخلو المقدِّمة من ذلك، فمن المعلوم في العُرف الأكاديميّ ذكرُ أسباب اختيار موضوع الدراسة في مقدِّمة البحث، وأيضًا لم يُشِرْ إلى شخصيَّة السيِّد الفحَّام النحويَّة، فعلى الرغم من عدِّه موسوعة علميَّة، و«كان للسيِّد صادق الفحَّام الأثر الكبير في انتشار الحركة الفكريَّة في النجف، التي أصبحت في زمنه قبلةً للعلم والعلماء»[1]، إلاَّ أنَّ خاتمة البحث جاءت مقتضبة جدًّا، خاليةً من آراء الفحَّام التي انفرد بها، وأين تجلَّى أثره.

وقد يجابُ عن ذلك بأنَّ غاية التحقيق إخراج المخطوط إلى دنيا المعرفة

(١) شرح شواهد قطر الندى: ٤٠٥.

والساحة العلميَّة، ولكن لا ضرر من تسليط الضوء على نتاجات الفحَّام في خاتمة البحث.

هذه قراءة مقتضبة جدًّا، رَحِم الله السيِّد صادق الفحَّام، الذي يحقُّ لنا نحن الحِلِّيِّينَ أنْ نفخر به، ورَحِم الله الدكتور ناصر دوش على عمله هذا، ووفَّق الله مركز تراث الحِلَّة؛ لأخذه على عاتقه إحياء تراث هذه المدينة العظيمة.

وآخر دعوانا أن الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، وصلَّى الله تعالى على محمَّدٍ وآله الطاهرين.

Nahj Al-Balagha and Al-Sahifa Al-Sajjadiya		
Verifications at Various Versions of Nahj Al-Balagha between the famous and accuracy of the Hillians (Ibn Al-Sukun Al-Hilli, D. 600 A.H) and (Ibn Ardashir Al-Tabari Al-Hilli, alive in 681 A.H) (First Sermon/ Section Six)	Prof. Dr. Ali Abbas Al-Araji Hilla Heritage Center	557
Turath Al-Hillah Window		
A Reading of the Book «Sharh Shawahid Qatr al-Nada» by Sayyid Sadiq al-Fahham (d. 1205 AH) edited by Dr. Nasser Abdul-Ilah Doush (May GOD have Mercy on Him)	Dr. Ahmed Radhi Jabr General Directorate of Education in Babylon	585

Rhetorical Contrast in the Mimiyya (The Poem Ending in «M») of Al-Sayyid Ja'far Al-Hilli: A Rhetorical Study	Asst. Dr. Salima Fadhil Habib Al-Kilabi University of Kufa/College of Excellence in Arabic Language and Literature	249
The National Stance of Al-Hilla Scholars Regarding the British Occupation of Iraq (1914)	Asst. Prof. Dr. Saba Hussein Mawla Al-Mustansiriya University Head of the Department of Historical Studies Asst. Prof. Dr. Ghusoon Mizher Hussein Al-Mustansiriya University/ Rapporteur of Department of Historical Studies	305
Issues of Grammatical Disagreement regarding Nouns in the Book: Al-Tuhfa Al-Shafiya fi Sharh Al-Kafiya by Taqi al-Din Al-Hilli	Asst. Lect. Hussein Ali Jassam Babylon Directorate of Education	343
The Methodology of Al-Sayyid Al-Kharsan in writing the Introduction to his Edition of the Commentary «Muntakhab al-Tibyan» by Ibn Idris al-Hilli (D. 598 AH): A Presentation and Explanation	Prof. Dr. Hussein Ali Hussein Al-Fatli Open Education College/Babylon Center	383
Quranic Studies		
Foundations of the Exegetical Methodology of Al-Allama Al-Hilli (D.726AH.) (Tadhkirat Al-Fuqaha) As a Case Study	Dr. Basim Mohammed Abdul-Sahib Malallah Al-Asadi PhD. in Comparative Interpretation, Al-Mustafa International University	425
Translated Research		
The Mysticism of Sayyid Ibn Tawus An Analytical Study of Sayyid Ibn Tawus's Mystical Thoughts (Part Four)	Dr. Muhammad Hadi Falah Translated by: Ayyub Nasser Ne›mah Reviewed by: Prof. Ali Abbas Al-Araji	501

Contents

Researchs		
Hilla and Its Environs in the Impressions of Iranian Travelers (1796-1925): A Reading of Chronicles and Travelogues	Prof. Dr. Asim Hakim Abbas Al-Jubouri University of Al-Qadisiyah / College of Education Asst. Lect. Mohammed Sajet Mahwal Al-Zalimi	25
The Hillian Sheikhs of Sayyid Muhammad ibn Al-Qasim ibn Mu'ayyah Al-Hilli (D.776 A.H/1374 A.D): Through Scholarly Authorization (Ijazah) and Narration (Riwayah)	Prof. Dr. Yousif Kadhim Jughayl Al-Shammari University of Babylon/College of Education for Human Sciences	67
Features of Ethical Discourse: A Comparative Study between the Al-Hilla School and Other Schools	Prof. Dr. Rahim Karim Ali Al-Sharifi University of Babylon/College of Islamic Sciences Asst. Lect. Qasim Aliwi Al-Khafaji	101
Jurisprudential grammar opinions according to Taqi Al-Din Al-Nili in his commentary AL-Tuhfa Al-Shafia and AL-Safwa Al-Safiya	Prof. Dr. Salih Kadhim Ajil University of Babylon/College of Arts Mohammed Kadhim Obeid	157
The Simplification Views of Sheikh Yusuf Karkush and Professor Ibrahim Mustafa regarding Substitute Inflectional Markers: A Comparative Study	Prof. Dr. Aseel Abdul-Hussein Hamidi University of Babylon/College of Education for Human Sciences Researcher: Oras Hussein Id'aibel	193
Infinitives of Triliteral Simple Verbs in the Diwan of Abi Al-Hasan Al-Hilli Al-Khalai (D. 7th Century A.H)	Asst. Prof. Dr. Hamza Khudair Afandi University of Babylon/College of Education for Human Sciences Wasan Ali Hussein	225

TURATH AL-HILLAH

Quarterly Authorized Journal

Specialized in Hillah Heritage

Issued by

Al-Abbas Holy Shrine

The Supreme Authority For Heritage Revival

Al-Hillah Heritage Center

Reliable for Scientific Promotion

Tenth Year, Volume No. 10, Issue No. 30

Shawwal 1447 A.H./April 2026 A.D.

Arabic Text Proofreading

Prof. Dr. Imad Jabbar Kazem

Wasit University

English Test Proofreading

Lect. Dr. Abbas Hassan Obaiss Al-Juboori

Website administrator

Haidar Abdul-Aziz Al-Einzi

Directing and Design

Ahmed Abdul-A'ali Al-Kaabi

Financial Management

Laith Mahdi Mahmoud Al-Amri

ISSN

2226-5228

Deposit Number in N.L.& D.H.

(2158), Year 2016

Address Location

Al-Thila Area - Near Al-Hunud Bridge - Hilla City - Babylon Governorate - Republic of Iraq

Correspondence addresses to the editor-in-chief

07827753770

E.Mail

turathhi@gmail.com

Website

http://mk.iq/hillah_heritage/

Editor–in–Chief

Prof. Dr. Ali Abbas Al–Araji

Univesity of Kufa

Editorial Manager

Lect. Dr. Abbas Hassan Obaiss Al-Juboori

Ministry of Education

Editorial Board

Prof. Dr. Sabah Otaiwi Al–Zubeidy (Babylon University)

Prof. Dr. Yussif Kadhim Jgheel (Babylon University)

Prof. Dr. Hashim Jafar Hussein Al–Musawi (Babylon University)

Prof. Dr. Aasim Hakim Abbas Al–Jobouri (Al–Qadisiya University)

Prof. Dr. Sattar Abdul Hassan Jabbar (Al–Qadisiya University)

Prof. Dr. Hazem Karim Abbas (Kufa University)

Prof. Dr. Hussein Ali Hussein Al–Fattly (Ministry of Education)

Prof. Dr. Saeed Jassim Al–Zubaidi /University of Nizwa /Sultanate " of Oman

Prof. Dr. Abdul–Kader Miloud Salami /Tilmasan University / Algeria

Prof. Dr. Husam Mohamed Nady Ahmed /Fayoum University /Egypt

Prof. Dr. Kobra Roshanfekr /Tehran University (Tarbiat Mudarris) / Iran

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير
قسم الشؤون العلمية

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research & Development Department

الرقم: ب ت ع/ ٤٦٦٦
التاريخ: ٢٠٢٢/٧/٢٤

No.:
Date:

ديوان الوقف الشيعي / العتبة العباسية المقدسة

م/ مجلة تراث الحلة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

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

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

...مع وافر التقدير

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

نسخة منه الى:

- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي/ أشارة الى موافقة سيادته المذكورة أعلاه والمثبتة على أصل مذكرتنا المرقمة ب ت ع/٤٠٠٦ في ٢٠٢٢/٦/٢٩
- قسم الشؤون العلمية/ شعبة التأليف والترجمة و النشر... مع الاوليات
- الصفره

مهند ابراهيم
٤/ تموز

In the Name of Allah Most Gracious Most Merciful

﴿O'mankind! We created you from a single (pair) of a maleand a female, and made you into nations and tribes, that you may know each other, Verly the most honoured of you in the sight of Allah is (he who is) the most righteous of you. And Allah has full knowledge and is well acquainted (with all things)﴾

Hujurat: 13

Al-Abbas Holy Shrine. The Supreme Authority For Heritage Revival. Al-Hillah Heritage Center, Author.

Turath Al-Hillah = Heritage of Hilla : Quarterly Authorized Journal Specialized in Hillah Heritage \ Issued by Al-Abbas Holy Shrine The Supreme Authority For Heritage Revival Al-Hillah Heritage Center. - Hillah, Iraq : Al-Abbas Holy Shrine, The Supreme Authority For Heritage Revival, Al-Hillah Heritage Center, 2014

Volume : 24 cm

Quarterly.- Tenth Year, Volume No. 10, Issue No. 30 (April 2026)-

Includes bibliographical references.

Text in Arabic ; Abstracts in Arabic and English.

ISSN : 2412-9615

1. Al-Hillah (Iraq)--History--Periodicals. 2. Shi'a Muslim Scholars--Iraq--Al-Hillah--Periodicals. 3. Arabic Language--Periodicals A. Title..

LCC: DS79.9.H55 A8374 2026 VOL. 10 NO. 30

Center of Cataloging and Information Systems - Library and House of Manuscripts of Al-Abbas Holy Shrine

The Cataloging in Publication

Republic of Iraq

Shiite Endowment

Al-Abbas Holy Shrine

Turath Al-Hillah

«Heritage of Hillah»

Quarterly Authorized Journal

Specialized in Hillah Heritage

Issued by

Al-Abbas Holy Shrine

The Supreme Authority For Heritage Revival

Al-Hillah Heritage Center

Reliable for Scientific Promotion

Tenth Year, Volume No. 10, Issue No. 30

Shawwal 1447 A.H./April 2026 A.D.

Turath Al-Hillah

«Heritage Of Hillah»