الشيخ الدكتور محمد شقير

الشيعة الإمامية بين النقد والتأويل

مقاربات تحليلية نقدية لبحوث في الإمامة والمهدوية

دار الفارابي

المحتويات

المقدمة 11

الفصل الأول: في الإمامة 17

المبحث الأول: نص الغدير: بحث في دلالته على ضوء الاجتماع

الديني والسياسي وفلسفة التاريخ 19

أ. نص الغدير واحتمالات الدلالة 22

ب. بيئة النص ومتعلقاته 23

1. شخصية المتكلم 23

2. شخصية موضوع النص 24

3. ظروف النص 25

4. حيثيات الواقعة 31

5. حركة التاريخ ومستقبل الأحداث 34

ت. تلخيص واستنتاج 35

المبحث الثاني: نص الغدير ومديات الإمامة؛

مقاربة نقدية لحصرية الدلالة على الإمامة الدينية 40

أ – الأسس والقرائن 41

1 – النبوة والبعد السياسي 41

2 – أنتم أعلم بشؤون دنياكم 42

3 – السلطة شأن قرشي 43

4 – التدبير السياسي ممارسة عقلانية 53

5 – المعقولية التاريخية 55
6– التنصيب السياسي وتوريث السلطة 60
7– إعلان التولية والمكان السياسي 69
8– الترتيبات وإجراءات نقل السلطة 78
9– الاستغناء عن المبايعة بعد وفاة النبي(ص) 86
10– ولاية العهد نسيٌ منسي 90
11– التنصيب السياسي 92
12– الأنصار وخلافة النبي(ص) 102
ب : اللوازم والملاحظات 120
1 ـ الأمة والمرجعية الدينية للإمام علي(ع) 120
2 ــ الفصل بين الإمامتين الدينية والسياسية 122
3 ـ الحصرية ومصادر التراث الإسلامي 124
4 ـ الحصرية والمداولات الأولى 125
5 ـ الالتزام بالإمامة الدينية وحدودها 128
6 ـ المرجعية الدينية للخلافة والشأن العام 130
7 ـ التسوية بين بني هاشم وبطون قريش 131
8 ـ المنظومة الحديثية وتعطيل الإمامة الدينية 133
الفصل الثاني: في المهدوية 137
المبحث الأول: إشكالية المنهج والدليل في إثبات وجود الإمام المهديّ(ع) 139
1. إثبات كبرى الحُجّة 140
2. إثبات حدث الولادة 146
3. إثبات الموقع النسَبيّ 147
4. إثبات الغيبة 150

5. إثبات الإمامة في الأعقاب 151
ب- إجمال واستنتاج 153
المبحث الثاني: إشكالية الحيرة في بداية عصر الغيبة،
الأسباب المآلات والدلالات: مطالعة نقدية في بعضٍ من مقارباتها 161
أ- مفهوم الحيرة 162
ب- مدى الحيرة 163
1- الحيرة وعامة الشيعة 164
2- الحيرة وأصحاب الإمام العسكري(ع) 176
ت- تاريخية الحيرة 180
1- البداية الزمنية للحيرة 181
2- نهاية الحيرة 182
ث- في أسباب الحيرة 186
1- جِدة الحدث 187
2- الظروف الموضوعية 187
3- الظروف والإضرار بالإعداد 190
4- سوء الاستفادة من الظروف 191
5- حملات التشكيك 192
6- النصي والثقافي 192
7- الحيرة والحكمة الهادفة 194
8- طبيعة الحدث والاختبار الإيماني 195
ج- مآلات الحيرة 201
ح- في نتائج الحيرة 208
خ- الخاتمة 210

1- الخلاصات والنتائج 210
2- في نقد العديد من المقاربات غير العلمية للحيرة 213
2-1 عدم استيعاب أبعاد الموضوع 214
2-2 عدم الإشباع البحثي 214
2-3 عدم استقصاء المصادر 215
2-4 اجتزاء النصوص 216
2-5 التعسّف في تفسير النصوص المقتبسة،
وممارسة الإسقاط المعرفي عليها 218
2-6 السوداوية وتظهيرها 223
2-7 الديني والمجتمعي وانتقائية منهجية 224
2-8 الهجوم على الرواية والتهافت المنهجي 226
2-9 المعقولية التاريخية[1] أم المزاجية المعرفية 229
2-10 الطفرات الاستدلاليّة 241
3 ـ في الملاحظات العامة 246
الخاتمة..... 253
فهرست المصادر والمراجع 259

[1] لقد أراد الكاتب توظيف هذا المنهج (المعقولية التاريخية) ليلغي دفعة واحدة مجمل تلك المنظومة الروائية لأهل البيت(ع)، والتي أسهمت في علاج أزمة الحيرة؛ ومن هنا وجدنا من المطلوب التعرض لهذه القضية والردّ عليها.

المقدمة

أن يُعمل على نقد الفكر الإسلامي الشيعي ليس بالأمر الجديد أو المستنكر، بل هو أمر مطلوب في أي فكر ديني – بما فيه الفكر الشيعي –، وهو ما يفتح الباب على أكثر من جدل علمي ومعرفي، يخدم تطور المعرفة، وتبلور الحقيقة لديها، والقدرة على تلمّس مجمل مظاهرها.

لكن أن يُعمل على تشويه ذلك الفكر تحت ستار البحث العلمي المجرد؛ يكون لدينا شيء آخر، حيث يُتوسل هنا بالنقد من أجل النقض، وبالبحث من أجل الهدم. هنا يوجد تمترس أيديولوجي مسبق في الفكر والكلام والتاريخ والدين، يسعى إلى محاكمة اعتقاد آخر يخالفه، بهدف تشويهه، وإسقاطه.

هنا يوجد تحيّز مسبق، ووظيفة تؤدّى، وموقف متقدم على البحث، وأدلجة تسبق الخوض فيه، لتكون الغاية محاكمة الرأي الآخر، بناءً على ذاك الموقف الأيديولوجي المختلف، حيث لا يُتورع عن أي خطيئة علمية، أو موبقة منهجية، أو هنة من هنات البحث، في سبيل الوصول إلى الهدف وبلوغ مراميه.

هنا لم نعد أمام بحث علمي مجرد عن النتائج الجاهزة، والخلفيات الحاكمة، والمسبقات المؤدلجة، التي تدير البحث، وتقوده إلى غاياته المرسومة سلفاً، حيث يكون المطلوب توظيف أي معطى، وتأويل أي نصّ، وارتكاب أي شائنة، والتمسك بأي شاردة، لبلوغ الضالة، وحيث يكون الهدف بناء البحث بطريقة توصل إلى نتيجة محسومة سلفاً، قبل الخوض فيه، والضرب في جنباته. وهو ما يقود –وقاد– ويوصل –وقد فعل– إلى الوقوع في كثير من الإسقاط الأيديولوجي، والانفصام المنهجي، والعبث المعرفي، والانتقائية، بل الكثير من الهنات، التي لا تتناسب والحدّ الأدنى من الشروط والمواصفات، التي يجب أن يتصف بها أي بحث علمي موضوعي ومجرد، يتقدّم به صانعه.

هذا ما وجدناه في كتاب (الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ)، الذي أراد منه كاتبه – بحسب ما ذُكِر – أن يقرأ التشيّع كما يحكي عنه التاريخ، فانتهى بنا الأمر إلى أن نقرأ التشيّع كما تراه أيديولوجيا الكاتب، ويفصح عنه معتقده فيه.

هنا لا يوصل البحث إلى نتائج موضوعية، ولا إلى خلاصات معرفية ذات قيمة ومصداقية، حيث لا نقرأ في ذاك البحث التشيع في التاريخ، بمقدار ما نقرأ أيديولوجيا الكاتب، وإن ألبسها أكثر من لباس علمي وتاريخي.

هنا يصبح للتاريخ وظيفة، ويضحى وسيلة. وظيفة التاريخ أن يصبح وعاءً لتلك الحمولة الأيديولوجية التي أفرغها الكاتب فيه، وأن يضحى لباساً يلقي على البحث مشروعية معرفية، يتبدّى وهنها عند أي مقاربة نقدية، تظهر هنات البحث، وعوراته، وحجم العيوب التي وقع فيها، وحملها في جنباته.

لم يكن الكاتب مضطراً –وبمعزل عن وظيفة بحثه– إلى الانزلاق بكتابه إلى هذا الدرك، لقد كان باستطاعته أن يكون أكثر علمية، وموضوعية، وتجرداً، وأن يستعرض وجهات النظر المختلفة بتكافؤ، وألا يستثني أياً من المصادر والمراجع العلمية الدخيلة في بحثه، وألا يقصي أياً من الآراء العلمية ذات الصلة به، وأن يبتعد عن اقتطاع النصوص بطريقة معيبة، فيأخذ منها ما يناسبه، ويلقي منها ما يتعارض مع معتقده، أو يمارس تأويلاً مضللاً ينطوي على أكثر من تعسّف في تفسير النصوص وقمع لدلالتها.

وكان بإمكانه أن يدخل في مقارنات علمية جادّة، وأكثر من تحليل تاريخي، يترك فيه للتاريخ أن ينطق بما لديه، لا أن ينطق عنه (الفرق واضح بين استنطاق التاريخ، وبين النطق به)، ويعمل فيه على استثارة التاريخ ليفضي بما عنده، ويفصح بما يحمله، لا أن يقوّله ما لم يقل، ويجعله أبكمَ، ليتخذ منه ذريعة إلى غايته، وقناعاً يتستّر به عما لديه.

لقد كان باستطاعة الكاتب أن يمنح بحثه قيمة علمية، وأن يجعله أكثر مصداقية، لو بنى هذا البحث على الموضوعية، والتجرّد، وعدم الانحياز الأيديولوجي والوظيفي، والنتائج المحسومة سلفاً، والغايات المرسومة مسبقاً، والكثير الكثير من الإسقاط الفكري، بحيث يمكن القول إن الكاتب لم يكن مضطراً للجوء إلى التاريخ بتلك الطريقة، بل كان يكفي له أن يبعد التاريخ عن بحثه، وأن يقول بشكل مباشر أكثر وضوحاً وأقل التباساً، هذه هي نظرتي إلى تلك القضايا الفكرية، أو الدينية، أو الكلامية محل البحث، من دون أن يورّط التاريخ في وظيفة كهذه، أو يحمّله وزر آرائه.

البحث هو –باختصار– بمثابة مقاربة أيديولوجية للكاتب تعبّر عن نظرته هو إلى التشيع ورأيه فيه، أكثر منه مسعى لاكتشاف التشيع في التاريخ. فهو لم يسع إلى اكتشاف التشيع في التاريخ، بمقدار ما حاول أن

يستخدم التاريخ ليعبّر عن موقفه الأيديولوجي من التشيع، حيث يصبح التاريخ مطيّة يركبها الكاتب لبلوغ مقصده، وأداة يفرغ من خلالها ما في جعبته، ومنصّة يُطلق من خلالها ما لديه من رؤى وآراء.

التاريخ هنا لم يعد ميدان بحث، بمقدار ما يصبح مجرد صدى لرجع تلك الرؤية الأيديولوجية المراد إسقاطها على البحث، وتنمّرها عليه. هنا تكتشف أفكار الكاتب، أكثر مما تكتشف التشيع، وتقرأ موقف الكاتب من التشيع، أكثر مما تقرأ نظرة التاريخ إليه. التاريخ هنا أكثر صموتاً وأشدّ خفوتاً، والكاتب أشدّ نطقاً، وأعلى بياناً من التاريخ نفسه.

وما لا بد من الإشارة إليه، هو إنه دائماً وكثيراً ما تصدر كتب وأبحاث ومقالات، تتناول التشيع الإمامي بالتشويه والتسقيط، لكن أن يحتوي كتابٌ على هذا الكم الهائل من التشويه، والأخطاء المعرفية، والاختلالات المنهجية، في الوقت الذي يتلطى فيه خلف مقاربة (علمية) مختلفة في المنهج واللغة والأسلوب؛ فهو ما ينطوي على مستوى آخر من التضليل المعرفي، ومن التلبيس الفكري، الذي يتستّر بكثير من دعاوى العلمية والجدة والمعاصرة، مما قد يؤدي إلى أن يلتبس الأمر على كثيرين، ممن لا يملكون ذلك الحظ من المعرفة والدراية بتلك المجالات الفكرية والدينية، التي تناولها الكاتب، وساح في مفاوزها.

لكن الأدهى مما تقدم، أن هذا الكتاب قد صدر وانتشر في الزمن الذي نبت فيه رأس التكفير من جديد، وانتعش إرهابه، وفشت جرائمه، وتعالى صوته بالنداء على قتل الشيعة (الروافض)، وسفك دمهم، وانتهاك أعراضهم، تضاف إليهم فرق وطوائف أخرى على قائمة يطول سلسلها.

وإن القارئ لهذا الكتاب، المتمعّن في مآلاته، سوف يدرك إلى أي طاحونة يجري ماؤه، عندما يلتفت إلى تلك الأحكام التي أصدرها الكاتب بحق التشيع، وتلك النتائج التي ألبسها إياه، وكأن مبررات التكفير والتبديع والتشنيع والعنصرية بحق الشيعة والتشيع، ينقصها أن يُزاد في النار عودٌ، وفي الفتنة وقودٌ، بمعزل عما قصده الكاتب، أو سعى إليه سعيه.

نعم فرقٌ بين بحث موضوعي مجرد وعلمي، يصعب أن يستحيل مادة ترفد فتنة التكفير وشرّها، وبين بحث يسهل أن يُحال إلى مادة، تنعش نار تلك الفتنة وشررها.

هنا لم يعد من الصحيح أن يُطوى كشحاً عن هذا الكتاب، أو يُغض الطرف عن سقطاته، وإنما أضحى من الحكمة بمكان، ومن المسؤولية بمدى، أن يُعمل فيه بمبضع التشريح والتحليل والنقد، لتبيّن هناته،

وكشف معايبه، واقتفاء زلاته، والإلفات إلى سعة الأخطاء التي ارتكبها، والاختلالات المنهجية التي وقع فيها، وتلك النقائص التي شابت الكثير من مطاوي بحثه وصفاته.

هذا وقد اخترنا في بداية عملنا بعض المحاور التي تناولها الكاتب، لنكتب فيها بحوثاً مقتضبة، لكن هالنا ما في ذلك الكتاب من أخطاء، بحيث قد لا تخلو صفحة منه من شائبة، حتى ليبدو أنه قد سطر العديد من صفحاته على عجلة من أمره، مما أوقعه في أخطاء يجلّ الباحث المتمرّس عن الوقوع فيها.

وهو ما أدّى إلى أن يتّسع البحث في هذا المحور أو ذاك، لتربو صفحاته على المتعارف من البحوث التي تنشر في مظانها حتى أضحى كل بحث (مبحث) مشروع كتاب برأسه. وهو ما دعانا إلى أن نقدر أنه لو أردنا الردّ على جميع ما جاء في ذاك الكتاب، لاحتجنا، دون مبالغة، إلى عشرة أضعاف ما جاء في صفحاته، وليس بالكثير. لكن أردنا في البداية أن نتناول بعضاً من تلك المحاور والموضوعات التي تناولها الكتاب لتكون نموذجاً لغيرها، ومثالاً يحكي ما عداها، إذ إن العديد من العيوب والاختلالات العلمية والمنهجية التي جاءت الإشارة إليها في هذا المبحث أو ذاك من مباحث هذا الكتاب، هي عيوب واختلالات سيّالة، لا تقتصر على مبحث من المباحث دون غيره، ولا على مورد دون سواه، إلا ما كان من الملاحظات ذا مورد موضعي لا يتعداه إلى غيره، وهذا أيضاً في الكتاب غير قليل.

وما لا ينبغي أن تغيب الإشارة إليه، هو أنه وإن كان من حق كل امرئ أن ينافح عما يراه حقاً في الفكر، وأن يواجه أي مسعى يهدف إلى تشويه ما يراه حقيقة المعتقد؛ فإنّ ما يزيد في المسؤولية درجة، أن ما نسطّره في هذه الدراسات النقدية لتلك المقاربات والمباحث مورد الذكر؛ هو أيضاً بمثابة تأكيد على ضرورة الالتزام بالتجرّد، والموضوعية، والاستقامة المنهجية، وشروط البحث العلمي الجاد والرصين، البعيد عن الإسقاطات الأيديولوجية، والانشغالات البحثية ذات الغايات المبيّتة.

لقد كان الهدف الأساس لهذا الكتاب، والبحوث التي تضمّنها، تسطير معالجات جديدة، والسعي للإجابة عن أهمّ الإشكاليّات المعاصرة، والمطروحة حديثاً، والتي تتّصل بالإمامة والمهدويّة في الفكر الإسلامي الشيعي، وتحديداً في موضوع نصّ الغدير ودلالته، وأيضاً قضيّة وجود الإمام المهدي(ع) وأدلّتها، يضاف إليها إشكاليّة الحيرة التي أصابت الاجتماع الشيعي العام بعد وفاة الإمام العسكريّ(ع).

هذا فضلاً عن العمل على تقديم مقاربة نقديّة لبعضٍ من تلك المحاولات الهادفة إلى نقض الفكر الشيعي، وتقويضه، وتشويهه في مجالي الإمامة والمهدويّة.

ولقد حرصنا على تقديم أكثر من جديد في تلك البحوث، سواء في المضمون، أو في النتائج والخلاصات التي تفضي إليها. هذا فضلاً عن الجدة في المنهج والأسلوب، وطريقة المعالجة والبيان.

وقد عمدنا إلى تقسيم الكتاب إلى فصلين اثنين، يرتبط الأول منهما بالإمامة ودلالة نصّ الغدير، حيث يتضمّن هذا الفصل مبحثين اثنين؛ يعالج الأوّل تلك الدلالة من حيث تقديم مقاربة نقديّة لما جاء في الكتاب مورد النقد، من أنّ نصّ الغدير يدلّ على الإمامة الدينيّة دون السياسيّة، في حين يعالج المبحث الثاني تلك الدلالة من حيث قراءة ذلك النص متموضعاً في التاريخ والاجتماع الدينيّ والسياسيّ.

أمّا الفصل الثاني فهو يتضمّن أيضاً مبحثين اثنين؛ يعالج المبحث الأوّل إشكاليّة المنهج والدليل في إثبات وجود الإمام المهدي(ع) وولادته، فيما يعالج المبحث الثاني إشكاليّة الحيرة التي حصلت بعد وفاة الإمام الحسن العسكريّ(ع)، وهو يشتمل على مقاربة نقديّة لمسعى الكاتب في كتابه، الآنف الذكر، إلى توظيف تلك الحيرة للتشكيك بوجود الإمام المهدي(ع) وولادته.

ونرجو أن نكون قد وفّقنا للإجابة عن مجمل تلك الإشكاليّات والأسئلة، التي طرحت وتطرح حول تلك القضايا والمواضيع محل البحث، وأن نكون قد أضفنا جديداً ومفيداً في ذاك المجال الفكري مورد النظر.

ونسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وفي ميزان حسناتنا، وأن يتقبّله منا بقبولٍ حسن، وأن يغفر لنا ولوالدينا وللمؤمنين يوم الحساب، إنّه سميع مجيب.

محمد شقير ـ بيروت

2019 م.

الفصل الأول

في الإمامة

المبحث الأول

نص الغدير: بحث في دلالته على ضوء الاجتماع الديني والسياسي وفلسفة التاريخ

إن نص الغدير[2] هو من أهم النصوص التي يستند إليها المسلمون الشيعة في إثبات خلافة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) لرسول الله (صلى الله عليه وآله)، حيث ورد في مصنفاتهم أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأثناء رجوعه من حجة الوداع، نزلت عليه في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة آية ﮋ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ[3] فنزل غدير خمّ، حيث كان يتشعب منه طريق المدينة ومصر والشام، وانتظر هناك حتى لحقه من تأخر عنه، وحبس من كان معه، وأرجع من تقدم عليه. وبعد أن نودي بالصلاة (صلاة الظهر) صلى بالناس، وكان يومًا شديد الحر، فلما انتهى من صلاته، قام خطيبًا وسط القوم على أقتاب الإبل، ليسمع الجميع مقالته، فحمد الله وأثنى عليه، فقال: «**الحمدلله، ونستعينه، ونؤمن به، ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، الذي لا هادي لمن أضل، ولا مضل لمن هدى، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا عبده ورسوله، وبعد:أيها الناس أوشك أن أدعى فأجيب، وإني مسؤول وأنتم مسؤولون، فماذا أنتم قائلون؟**

قالوا: **نشهد أنك بلّغت ونصحت، فجزاك الله خيرًا.**

قال: **أليس تشهدون أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا عبده ورسوله، وأن الجنة حق، وأن النار حق؟**

قالوا: **بلى نشهد ذلك.**

قال: **اللهم اشهد.**

ثم قال: **ألا تسمعون؟**

قالوا: **نعم.**

قال: **يا أيها الناس، إني فرط، وأنتم واردون عليّ الحوض... وإني سائلكم عن الثقلَين، فانظروا كيف تخلفوني فيهما.**

فنادى منادٍ: **وما الثقلان يا رسول الله؟**

---

[2] لم نستعمل كلمة (النص) في هذا البحث بحسب اصطلاحه الأصولي، أي في قبال الظاهر، بل بحسب ما هو مصطلح عليه في اللغة الفكرية والأكاديمية.

[3] سورة **المائدة**، الآية 67.

قال: **كتاب الله، طرف بيد الله، وطرف بأيديكم، فاستمسكوا به، لا تضلوا ولا تبدلوا؛ وعترتي أهل بيتي؛ وقد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض، سألت ذلك ربي، فلا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلموهما فهم أعلم منكم.**

ثم قال: **ألستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟**

قالوا: **بلى يا رسول الله.**

قال: **ألستم تعلمون أني أولى بكل مؤمنٍ من نفسه؟**

قالوا: **بلى يا رسول الله.**

ثم أخذ بيد علي بن أبي طالب بضبعيه فرفعها، حتى نظر الناس إلى بياض إبطَيهما؛ ثم قال: **يا أيها الناس، الله مولاي وأنا مولاكم؛ فمن كنت مولاه، فهذا علي مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأحب من أحبه، وأبغض من أبغضه**[4].

ثم قال: **اللهم اشهد.**

ثم لم يتفرقا [الرسول(صلى الله عليه وآله) وعلي (عليه السلام)] حتى نزلت الآية: ژ چ چ چ ڇ ڇ چ چ ڍ ڍ ڌ ڌژ[5]. فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): **الله أكبر على إكمال الدين، وإتمام النعمة، ورضا الرب برسالتي والولاية لعلي.**

ثم أخذ الناس يهنئون عليًا قائلين: «**بخٍ بخٍ لك يا بن أبي طالب، أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة**»[6].

هذا ويتفق المسلمون السنة والشيعة على حدوث واقعة الغدير، وعلى أصل ذلك النص، لكنهم يختلفون في بعض ألفاظه، كما يختلفون أيضًا في دلالته؛ هل يدل على الحب وما سواه، أم أنه يدل على خلافة أمير

---

4 في نص آخر: «وانصر من نصره واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار، ألا فليبلّغ الشاهد الغائب».

5 سورة **المائدة**، الآية3.

6 مرتضى العسكري، معالم المدرستَين، بيروت، الدار العالمية، 1993م، ط5، المجلد 1، الصفحات 493 إلى 497؛ جعفر السبحاني، الإلهيات قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط3، المجلد 4، الصفحات 82 إلى 85.

المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وهو ما يذهب إليه شيعة أهل البيت (عليهم السلام) في تفسيرهم لنص الغدير ودلالته.

إن ما نريد تقديمه في هذا البحث، هو محاولة فهم لنص الغدير ودلالته؛ لكن هذه المرة متموضعًا في الاجتماع الديني والسياسي، الذي كان قائمًا آنذاك، وعلى ضوء مجريات التاريخ الإسلامي وحركته. حيث تؤخذ كل تلك الحيثيات بمثابة قرائن، تسهم إلى حدٍ بعيد في تحديد المعنى الذي أراده رسول الله (صلى الله عليه وآله)من ذلك النص ودلالته[7].

من هنا تحمل هذه المحاولة مشروعيتها المنهجية، كونها تعالج واحدًا من أهم الموضوعات وأخطرها على المستوى الديني والإسلامي، وحيث تعتمد منهجيةً تاريخيةً في تكوين دلالة النص، لا بمعنى حبس الدلالة في مقطع تاريخي دون آخر، بل بمعنى النظر إلى النص متموضعًا في بيئته التاريخية، بما تختزنه تلك البيئة من أبعاد وظروف اجتماعية وسياسية وثقافية... تسهم إلى حدٍّ بعيد في فهم دلالة النص، وحمايته من العوامل ذات الخلفية السياسية، التي تريد أن تمارس إسقاطًا معرفيًا على النص، وأن تعزله عن تلك البيئة، بما يسهل لها ممارسة أكثر من تحوير معرفي، يحرّف النص عن دلالته الصحيحة ومعناه الحق.

وعليه سوف أبحث في بيئة النص ومتعلقاته، من شخصية المتكلم؛ إلى شخصية موضوع النص؛ إلى ظروف النص، والتي تشمل قرب رحيل النبي (صلى الله عليه وآله)، وبيئة الاجتماع الإسلامي، ومستقبل الأمة، وحداثة التجربة الإسلامية، والآلية المجهولة لانتقال السلطة؛ إلى حيثيات الواقعة؛ وصولًا إلى حركة التاريخ وأخبار الملاحم؛ لأختم بتلخيص واستنتاج، يعمد إلى ربط جميع متعلقات بيئة الاجتماع السياسي والديني بنص الغدير وحيثياته ومراسمه، لننتهي إلى استخلاص بعض النتائج والإجابات على بعض من الأسئلة التي قد تطرح.

---

[7] لا نريد القول هنا إن الرسول (صلى الله عليه وآله) قد قدم نصًا مجملًا أو ملتبسًا أو مبهمًا... إنما نريد الإشارة إلى أن وقوع الاختلاف بالمستوى الذي حصل في نص الغدير، إنما يدل على مدى خطورة هذا النص وحساسيته من جهة، ومدى استفحال البعد السياسي وتغوّله على دلالة النصوص ذات الصلة من جهة أخرى. حيث إن الاختلاف المتمادي في دلالة النص لم يكن نتيجةً لغموضه أو إجماله، إنما كان نتيجةً لجملة من العوامل، ومنها تلك العوامل السياسية التي ترتبط بالنزوع إلى السلطة والرئاسة، والتي كانت متمثلةً آنذاك بخلافة رسول الله (صلى الله عليه وآله).

لكن بدايةً سوف أشير إلى جملة من الاحتمالات، التي قد تذكر في معرض النقاش في دلالة نص الغدير، وتحديد تلك الدّلالة:

أ. نص الغدير واحتمالات الدلالة

هنا لا نريد البحث في الجانب السندي للحديث، كما سوف نتجنب إلى حدٍ بعيد الغوص في التحليل اللغوي لنص الغدير، ومناقشة الآراء المختلفة في معناه ودلالته؛ ومن يُريدْ التوسع في هذا الموضوع يمكنه الرجوع إلى **موسوعة الغدير** للعلامة الأميني.

في معرض البحث في دلالة نص الغدير، تُذكر العديد من الاحتمالات، والتي منها:

أنه يدل على الإمامة السياسية للإمام علي (عليه السلام).

أنه يدل على الإمامتَين الدينية والسياسية، من ناحية الدلالة اللفظية للنص.

أنه يدل على الإمامة الدينية، ولا يدل على الإمامة السياسية.

أنه لا يدل على الإمامة، سواء منها الدينية أو السياسية، وإنما يدل على معانٍ أخرى، من قبيل الحب وغيره.

ب. بيئة النص ومتعلقاته

سوف نحاول هنا بيان جميع متعلقات نص الغدير، لنرى مشهدية النص مكتملةً بجميع عناصرها، وعندها سوف يكون أيسر لنا أن نرى دلالته أكثر وضوحًا، وأبعد عن الالتباسات، التي تثيرها الإشكالات المختلفة؛ أما أهم تلك المتعلقات فهي ما يلي:

1. شخصية المتكلم

بمعنى أن من قدّم هذا النص هل هو مجرد رسول، أم أنه رسول وقائد في الآن نفسه؟ هل هو مجرد مبلغ للرسالة الإلهية، أم أنه مبلغ وحاكم للدولة في الآن نفسه؟

الفرق بين الأمرَين أن المتكلم يعبر عن المعاني والدلالات من فضاء مخزونه المعرفي، تبعًا لمهامه ووظائفه، بحيث أن تلك الدلالات والمعاني، لا تخرج عن حدود ذلك المخزون، وتلك الوظائف.

فإذا ما علمنا أن شخصية المتكلم هي في إطار تبليغ الرسالة، وأنه مجرد رسول؛ فهو ما سوف ينعكس على دلالة الكلام الذي يبيّن. أما إذا كان قائدًا وحاكمًا للدولة، بالإضافة إلى كونه رسولًا؛ فلا نستطيع عندها أن نعزل هذه الحيثية في محاولة تكوين دلالة النص، وخصوصًا إذا ما كانت اللحظة السياسية والتاريخية التي صدر فيها النص هي لحظة حرجة، تتطلب منه بيانًا، وتحديد موقف، من قضية غاية في الأهمية والخطورة.

ولا يخفى على أحد أن الرسول محمدًا (صلى الله عليه وآله) قد كان قائدًا للأمة، وحاكمًا للدولة، وبالتالي لا نستطيع النظر إلى النصوص التي صدرت عنه، بمعزل عن هذا الجانب في شخصيته، والذي أخذ مدًى بعيدًا في حياة الرسول (صلى الله عليه وآله) والنموذج الذي قدَّم.

2. شخصية موضوع النص

أي من تحدّث حوله النص، وهو الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، ليس لأنه ابن عم الرسول (صلى الله عليه وآله)، أو زوج ابنته، أو أول من آمن به، بل لأنه أهم من تربى على يدَيه، حيث قام الرّسول(صلى الله عليه وآله) بإعداده إعدادًا خاصًّا، ولأن الرسول (صلى الله عليه وآله) نفسه قد قال فيه من النعوت والصفات، ما يظهر أنه كان بنظره المرشح الأول للخلافة، وقيادة الدولة والأمة بعده، حيث لا نستطيع أن نفهم هذه الصفات والنعوت بمعزل عن أبعادها الاجتماعية والسياسية، أي إن الرسول (صلى الله عليه وآله) لم يكن في مقام المدح للإمام علي (عليه السلام) لمجرد المدح، وإنما لما يترتب على هذا المدح من لوازم، سواء على المستوى الديني أو الاجتماعي والسياسي وغيره.

وإن حاولت بعض الآراء[8] أن تعزل أرجحية تلك الصفات والنعوت عن لوازمها، حيث ذهبت إلى الاعتراف بأن الإمام عليًّا (عليه السلام) هو أفضل الخلق بعد الرسول (صلى الله عليه وآله)، لكن ليس من الضروري أن يكون الخليفة بعده! والجواب البديهي هو أنه إذا كان أفضل الناس بعد الرسول (صلى الله عليه وآله) علمًا وخلقًا وحكمةً وقدرةً على الإدارة والسياسة والحكم، فكيف لا يكون الخليفة بعده؟

[8] على سبيل المثال انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة، المجلد 1، الصفحة 160؛ أيضًا: علي محمد فتح الدين الحنفي، فلك النجاة في الإمامة والصلاة، لندن، مؤسسة دار الإسلام، ط2، 1997م، الصفحة 107.

أيضًا عندما نأتي إلى الواقع العملي لسياسات الرسول (صلى الله عليه وآله) وأدائه، نجد بأن الإمام عليًّا (عليه السلام) قد كان ثقة الرسول ومعتمده في الحروب والمعارك، والقضايا الكبرى، والتحديات العظمى، التي كانت تمر بها «التجربة الإسلامية الوليدة» آنذاك، مما يعطي أكثر من إشارة حول المؤهل لقيادة هذه التجربة والمحافظة على النموذج الحقّ بعده. بل إن عناية الرسول (صلى الله عليه وآله) الخاصة به، وسعيه إلى إعداده إعدادًا قياديًّا وعلميًّا..كل ذلك وغيره، يظهر بوضوح، أن الإمام عليًّا (عليه السلام) قد كان المرشح الأول والأهم لخلافة الرسول (صلى الله عليه وآله).

وبالتالي، لا نستطيع أن نعزل هذا النص عن هذه السياقات وتلك الحيثيات، التي تسهم في تكوين دلالته وإنتاج معناه.

3. ظروف النص[9]

والمقصود بها الظروف الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي صدر فيها النص، وأتى محاكيًا لها، وغير منفصم عنها.

وهنا يمكن أن نشير إلى أهم تلك الظروف:

أولًا: قرب رحيل الرسول (صلى الله عليه وآله) القائد

من المعلوم أن الرسول (صلى الله عليه وآله) كان قد نعى نفسه غير مرة قبل واقعة الغدير، وكذلك في نص الغدير، وكان قد أخبر المسلمين بقرب انتقاله من هذه الدنيا؛ مع ما سوف يؤدي إليه ذلك من فراغ قيادي كبير، لا شبيه له في حياة الأمة، حيث لم تشهد قبله ولن تشهد بعده من مثيل. وهو أعظم وأخطر تحدٍّ تعيشه الأمة، ويمرّ به الاجتماع الإسلامي منذ تكوّنه، حيث من الممكن أن يؤدّي ذلك الفراغ القيادي إلى تفجير ذلك الاجتماع من داخله، كما يمكن أن يؤدي إلى توليد أزمات، وإيجاد تصدعات في جسد الأمة، تبقى إلى أمد الدهر، وما دار الليل والنهار.

---

[9] سوف يتم التركيز في هذا العنوان على تلك الظروف ذات العلاقة بالاجتماع السياسي. للمزيد راجع: محمد شقير، في فلسفة الإمامة والاختيار الديني، مجلة صوت الجامعة، لبنان، العدد الثاني، 2011م، صص91 – 105.

وعليه فإن نص الغدير قد جاء في هذا الإطار، عندما كانت الأمة مشرفةً بعد أيام قلائل على أخطر حدث يمر في حياتها، يتمثل في وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله)، قائد الأمة، وحاكم الدولة، وما قد يؤدي إلى تداعيات خطيرة، خصوصًا إذا ما لحظنا بقية الظروف والاعتبارات التالية.

ثانيًا: بيئة الاجتماع الإسلامي وميزاته

لن يكون من الصحيح تقديم صورة جد مثالية للمجتمع الإسلامي في عهد الرسول (صلى الله عليه وآله)، لأن من يعود إلى القرآن الكريم والنصوص الإسلامية المختلفة، يجد واقعًا مغايرًا لما يصوره البعض.

لقد كان المجتمع الإسلامي قريب عهد بالجاهلية، ولم يستطع إلى حينه التخلص من جميع الرواسب الجاهلية وعصبياتها، كما كان يختزن العديد من التيارات والاتجاهات المختلفة قبليًا وعشائريًا وجغرافيًا... وكان يحتوي على العديد من الانقسامات، التي قد تجد ترجمتها السياسية وغير السياسية، إذا ما سنحت لها الفرصة المناسبة لذلك، وخصوصًا مع وجود المنافقين، وغير المنافقين، ممن يشكل بدوره تهديدًا حقيقيًا للدولة الإسلامية وتجربتها الحديثة.

لقد كان ذلك المجتمع يُعلي من شأن الرئاسة ويتسابق إليها، وخصوصًا بعد أن أخذت الرئاسة آنذاك هالتها وقدسيتها، وأضحت تعني خلافة النبي (صلى الله عليه وآله)، بعدما شغل الرسول (صلى الله عليه وآله) بنفسه موقع تلك القيادة والرئاسة.

هذا وقد كشف لاحق الأيام عن مدى النزوع إلى السلطة لدى ذلك المجتمع، والاستعداد لركوب أعنف الخيارات، وخوض أدمى الحروب من أجل الوصول إليها، أو إلى شيء منها.

ولذلك جاء نص الغدير محاكيًا لطبيعة ذلك المجتمع وكوامنه، ساعيًا إلى تقديم البلاغ، الذي يعمل على الحيلولة دون تفجر تلك التناقضات الاجتماعية والسياسية، وعاملًا على منع حصول انقلاب على الأعقاب، يؤسس لانحدار التجربة الإسلامية وتقهقرها، بمعزل عن مدى تجاوب الأمة وتياراتها مع هذا البلاغ، ومدى استعدادها للعمل به وتنفيذه. إذ إن المطلوب هو أن يكون البلاغ أو القرار منسجمًا مع القيم والمبادئ الدينية الإسلامية وعقلانيتها، ولوازم الحكمة فيها، ومنطق الاجتماع الديني الإسلامي لديها؛ أما أن تستجيب الأمة أو لا تستجيب، فهذا أمر آخر.

ثالثًا: مستقبل الأمة، شواهد ونصوص

مما ينبغي الوقوف عنده مليًا، وجود رؤية واضحة لدى الرسول (صلى الله عليه وآله) لما سوف يحصل للأمة الإسلامية من فتن وانقسامات وتصدعات خطيرة تصيبها، وحروب تقع بين طوائفها وأحزابها؛ وما يدل عليه نصوص عديدة صدرت عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، تبين حال الأمة في قادم الأيام ولاحق الدهر، وما سوف يصيبها من رزايا وفتن، ثم لتثبت الوقائع والحوادث لاحقًا جميع ما نُقل عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فيما يرتبط بهذا الأمر.

وهنا سوف يكون السؤال مبررًا، أنه أمام معرفة الرسول(صلى الله عليه وآله) بما سوف يؤول إليه أمر أمّته، وما سوف يصيبها؛ هل يعقل أن يقف النبي غير مبالٍ، في قضية قد تؤدي إلى تفجر جميع الانقسامات، وإيجاد صدوع لا تنتهي في جسد الأمة؛ وهي قضية الخلافة ومستقبل السلطة، مع أنّ مجمل المبادرات الّتي قام بها بعض الخلفاء من بعده فيما يرتبط بهذا الموضوع، كانت تُبرّر بالخوف من الفتنة، والحرص على الأمّة و ما شابه؟

وهل أن الرّسول الرحيم، الرؤوف بأمته، الحريص عليها وعلى مستقبلها، يمكن أن يكون غير مبالٍ تجاه أخطر استحقاق تواجهه الأمة في حياتها، ويشكّل أكبر تهديد لمستقبلها؟

وبالتالي هل يمكن أن يكون نص الغدير معزولًا عن المخاوف المحيطة بمستقبل الأمة، وما سوف يصيبها في قادم الأيام ولواحق الزمان، وخصوصًا أن هذا النص قد صدر في آخر لقاء عام للرسول (صلى الله عليه وآله) بأمّته بعد موسم الحج، وفي آخر أيام حياته، حيث لا توجد فرصة أهم وأفضل من تلك الفرصة لمعالجة قضية انتقال السلطة، ومنع تحولها إلى صاعق يفجر الخلاف داخل الأمة، ويؤدي إلى نشوء تصدعات خطيرة فيها، وما يرافق ذلك من فتن وحروب لا تبقي ولا تذر؟[10].

رابعًا: التجربة الإسلامية تجربة وليدة

[10] هذا المنطق في مقاربة تلك الموضوعات ليس ناشئًا من بعد فكري خاص، وإنما يشمل كل من التزم البعد العقلاني والعلمي والموضوعية في ذلك، انظر على سبيل المثال: أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة، ص 100-101؛ عن: علاء الدين القزويني، عقائد الشيعة وأهل السنة في أصول الدين، 1996م، صص 224 – 226.

بمعنى أن هذا النموذج الذي قدمه رسول الله (صلى الله عليه وآله) ليس نموذجًا سياسيًا بحتًا، بل هو نموذج ذو أبعاد مختلفة: اجتماعية، حضارية، تشريعية، سياسية، قيمية، أخلاقية... وبالتالي فإن الأهم من تأسيس هذا النموذج، هو استمراره صحيحًا سليمًا، متماهيًا مع المعاني الحقة للدين والإسلام، في مقابل ما سوف يواجهه من عوامل ومستجدات؛ هي نتيجة طبيعية للتفاعل الحضاري، ولما تستولده عجلة التطور الاجتماعي وحوادث الزمان من قضايا وتحدّيات.

وعلى ما تقدم، هل يمكن أن يكون الرسول (صلى الله عليه وآله) غير معني بمستقبل النموذج الذي قدّم، واستمراره منسجمًا مع المعاني الحقة للدين؟ وهل يمكن أن يكون غير معني بتوفير الضمانات، واتّخاذ الإجراءات، التي تؤسس لسلامة ذلك النموذج، واستمراره صحيحًا في قادم الأيام؟

وإذا كانت قيادة الأمة والدولة، هي العامل الحاسم -لأنها تجمع القيادتَين الدينية والسياسية- في سلامة أو عدم سلامة ذلك النموذج؛ في استمراره مستقيمًا أو انحرافه؛ في بقائه منسجمًا مع المعاني الحقة للدين، أو صيرورته مجافيًا لها مفترقًا عنها؛ في تحقيقه لأهداف الأطروحة الإسلامية وغاياتها وقيمها على مستوى الاجتماع العام، أو فشله في ذلك؛ فهل من الحكمة بمكان، ألا يعنى رسول الله (صلى الله عليه وآله) بموضوع خلافته، وهو أمام موقف قد يؤدي إهمال قضية الخلافة فيه إلى إطاحة النموذج الذي قدّم، وسلامته، واستمراره صحيحًا مستقيمًا في الأمة وبين الناس؟

ألم يكن رسول الله (صلى الله عليه وآله) مدركًا لهذا الأمر مبكرًا، ألم يعمد إلى إعداد وتهيئة القيادة الرشيدة والصالحة لتحمل تلك المسؤولية من بعده؟ ألم يعرفنا بتلك القيادة؟ ألم يستفد من الفرصة الأفضل له، حيث اجتمع عدد كبير جدًا من المسلمين بعد حجة الوداع في غدير خمّ -ربما بلغ المائة ألف وزيادة-، ليعرفنا بتلك القيادة؟ هل يمكن أن يكون نص الغدير غافلًا عن تلك القضية رغم خطورتها وأهميتها؟ أليس إهمال النص لتلك القضية، قد يؤدي إلى وصول قيادة قد تطيح ذلك النموذج ونقاءه، ولو في بعض مفاصله أو مجمل مبانيه؟

إنه ليس من الحكمة بمكان أن يكون نص الغدير غافلًا عن خطورة هذا الجانب، وليس من الصحيح النظر إلى نص الغدير بمعزل عن هذا الجانب الخطير من حياة الأمة وسلامة نموذجها، واستمرار هذا النّموذج متماهيًا مع المعاني الحقة والصحيحة للدين وقيمه وأهدافه[11].

خامسًا: انتقال السلطة: الآلية المجهولة

بما أن الرسول (صلى الله عليه وآله) قد كان قائدًا وحاكمًا للدولة الإسلامية الوليدة، وبما أنه لا بد من حاكم يخلف رسول الله (صلى الله عليه وآله) في قيادته للدولة والأمة، وبما أن مسألة السلطة (الرئاسة) هي من المسائل الخطيرة والمهمة جدًا على مستوى قيادة الدولة والنموذج الإسلامي، وعلى مستوى الوعي الجمعي والثقافة السياسية – المجتمعية آنذاك؛ فهل يمكن –والحال هذا– أن يكون نص الغدير غافلًا عن هذا الموضوع الخطير، وهو موضوع انتقال السلطة، وجميع ما يتصل به من كيفية، وشروط، وحدود، وضوابط، وآلية...؟

وهل يمكن أن يكون الرسول (صلى الله عليه وآله) غير معني بهذا الأمر، الذي هو غاية في الأهمية والخطورة، من ناحية ما يترتب عليه من نتائج وتداعيات كبيرة ومهمة سواء على المستوى الديني أو السياسي[12]؟

هنا قد لا يخلو الأمر من احتمالَين: وهو إما أن يبادر النبي بنفسه إلى التعيين (بأمر من الله تعالى) –وهو ما يذهب إليه المسلمون الشيعة–؟ وإما أن يبادر إلى تحديد آلية انتقال السلطة والخلافة بعده، ويترك الأمر إلى الأمة لتنفيذ هذه الآلية، وممارسة انتقال السلطة بنفسها، بناءً على ما حدّده وبيّنه؛ لأن الاحتمال الثالث، وهو أنّ الرّسول(صلى الله عليه وآله) قد أهمل بالمطلق موضوع الخلافة، وقضية انتقال السلطة، مع الحساسية البالغة لهذا الموضوع، والتداعيات الخطيرة التي تترتب على إهماله؛ لا يصدر عن عاقل عادي، فكيف بالنبي

---

[11] للتوسع في هذا الموضوع وغيره يرجع إلى بحث: محمد شقير، في فلسفة الإمامة الدينية ومنطق الاجتماع المعرفي الديني، مجلة صوت الجامعة، لبنان، العدد الثالث، 2012م، صص55– 69.

[12] ألم يثبت لاحق الأيام صوابية هذا الأمر، حتى قيل: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثلما سلّ على الإمامة في كل زمان»، الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، الجزء 1، الصفحة 24.

الرحيم، الرؤوف الحكيم، وهو سيد عقلاء البشر، وأفضلهم عقلًا، وأصوبهم رأيًا؟ هذا وتشهد سيرة الخلفاء الّذين أتوا من بعده على ما نقول، حيث إنّهم لم يهملوا هذا الموضوع، وإنّما عنوا به كل العناية[13].

ولو أراد رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن يترك قضية انتقال السلطة والخلافة بعده إلى الأمة، لوجب أن يبين لهم آلية انتقال السلطة، وجميع ما يتصل بها من شروط، وحدود، وضوابط، وأحكام...حتى لا يبقى أمرٌ مبهم، أو قضيةٌ خافية، يمكن أن تكون سببًا لتفجر الخلافات، وإيجاد تصدعات في الأمة...؛ ولوجب عندها أن يستفاد من واقعة الغدير -لأهميتها وخصوصيتها- للإضاءة على قضية انتقال السلطة، وجميع ما يتصل بها من أحكام، وشروط و... -تأكيدًا أو تأسيسًا-؛ ولكن أيًا من ذلك لم يحصل في واقعة الغدير، ولا قبلها، ولا بعدها.

أما دعوى الشورى، فلا يمكن أن تكون جوابًا صحيحًا على ما تقدم، لأنه لو كانت هي الآلية المعتمدة، لوجب أن يبيّن الرسول(صلى الله عليه وآله) جميع ما يرتبط بها من شروط، وحدود، وأحكام، وضوابط و...ولكن كل ذلك لم يحصل، فضلًا عن نقاشات أخرى ترد على موضوع الشورى، لسنا في وارد ذكرها.

واللافت للنظر هنا، أنّه عندما نأتي إلى نص الغدير، نجد بأنه لم يتعرض إلا لمعنًى واحد، وهو ولاية الإمام علي (عليه السلام). فالرسول(صلى الله عليه وآله) في تلك الواقعة اليتيمة، ذات الأهمية البالغة، حيث الاجتماع الأخير لذلك الحشد الكبير جدًّا، لجميع أولئك المسلمين من جميع الأمصار والبلدان؛ لم يُشر من قريب أو بعيد إلى أي شخص في موضوع خلافته، ولم يتحدّث في أية آلية لانتقال السلطة، سوى ما جاء عنه في موضوع ولاية الإمام علي (عليه السلام)، وأنه مولى من كان رسول الله (صلى الله عليه وآله)مولًى له.

ألا يمكن أن يشكل عندها عدم بيانه أية أطروحة واضحة ومفصّلة، فيما يرتبط بقضية انتقال السلطة، قرينةً إضافيةً على أنه ما أراد من نص الغدير، سوى تعيين الإمام علي (عليه السلام) خليفةً له؟

4. حيثيات الواقعة

---

[13] لقد عمد الخلفاء الّذين أتوا بعد الرّسول (صلى الله عليه وآله) إلى تحديد آليّة انتقال السّلطة، كالاستخلاف، أو الشّورى السّداسيّة، مع بيان جميع ما يتّصل بهذه الشّورى من ضوابط وغيرها؛ فكيف يسوغ القول إن من سوى النبي (صلى الله عليه وآله) قد عنى بقضيّة انتقال السّلطة، لمبرّرات ذُكرت في محلّها، في حين يقال إن النّبي (صلى الله عليه وآله) قد أهمل هذا الموضوع بالمطلق، ولم يعره أي اهتمام؟!

بمعنى أن كيفية حصول واقعة الغدير، قد تساعد على تأكيد دلالة ما فيها يرتبط بالنص، بحيث أن من يتعقب مشهدية الواقعة وجميع تفاصيلها، تتشكل لديه قناعة واضحة ،بأن ما كان يُعمل على بيانه وإبلاغه للناس آنذاك، ليس بالأمر العادي أو البسيط، بل هو أمر في غاية الأهمية؛ ولنلتفت إلى النقاط التالية[14]:

أ.

إن هذه الواقعة قد جاءت بعد موسم الحج مباشرةً، حيث النفوس قد تكون مهيأةً أكثر معنويًا وروحيًا لتقبّل ذلك البلاغ وأهميته.

ب.

إن تلك الحجة هي حجة الوداع، حيث لا لقاء عاماً للمسلمين برسول الله (صلى الله عليه وآله) بعد ذلك اللقاء بمستواه، أي إنه اللقاء الأخير لعموم المسلمين بالرسول (صلى الله عليه وآله).

ج.

لقد جرى ذلك اللقاء قبل آخر لحظة وداع وفراق لرسول الله (صلى الله عليه وآله)، حيث يصحب تلك اللحظة تفاعل وجداني خاص، قد يكون عاملًا مساعدًا على تقبل البلاغ.

د.

لقد كان الوقت وقت الظهيرة، وكان شديد الحر والقيظ، ومع ذلك أصرّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) على الحدث، وإبلاغ ما أُنزل إليه من ربه.

هـ.

الذي حصل أنّ بعض القوافل كانت قد شقت طريقها إلى بلدانها، لكن الرسول (صلى الله عليه وآله)أرسل

---

[14] في مجمل هذه النقاط وغيرها راجع: مرتضى العسكري، معالم المدرستَين، م. س، الصفحات 490 إلى 501؛ الشيخ جعفرالسبحاني، بحوث في الملل والنحل، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415هـ.ق، ط2 المجلد 6، صص 46-54؛ علي الحسيني الميلاني، الإمامة في أهم الكتب الكلامية وعقيدة الشيعة الإمامية، قم، منشورات الشريف الرضي، 1413هـ. ق، ط1، صص 209 – 214.

خلفها لتشهد تلك الواقعة، وانتظر من لم يصل بعد منها، لتكون كل تلك الأمصار والبلدان على مرأى ومسمع بها.

و.

لقد كان ذلك الحشد من أكبر الحشود للمسلمين حتى تاريخه، حيث ذكرت بعض النصوص التاريخية أنه بلغ مائة وعشرين ألفًا من المسلمين.

ز.

طلب الرسول (صلى الله عليه وآله) أن يصنع له منبر، وصعد عليه، حتى يسمعه ويراه جميع المسلمين، وأصعد عليًا معه، حتى يرى المسلمون بأعينهم من هو المعني والمقصود بهذا البلاغ.

ح.

رفع الرسول (صلى الله عليه وآله) بيده الشريفة يد علي (عليه السلام) حتى بان بياض إبطَيهما، من أجل تقديم مشهدية جسدية، تؤكد على المعنى أكثر، وتحفر في الذهن صورةً يصعب نسيانها، أو تجاوز دلالاتها.

ط.

لقد نعى الرسول (صلى الله عليه وآله) نفسه في بداية كلامه، وأبلغ المسلمين بقرب رحيله عن هذه الدنيا، في إشارة إلى الفراغ القيادي الذي سوف يحصل نتيجةً لهذا الرحيل، وليؤسس بذلك للبلاغ الذي أراد بيانه لجميع المسلمين، فيمن سوف يملأ هذا الفراغ القيادي، ويكون الخليفة من بعده.

ك.

لقد كرر الرسول (صلى الله عليه وآله) المقدمة[15] التي أراد ترتيب النتيجة عليها «**ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم**»، وأقرّ المسلمين عليها، تمهيدًا لتقبلهم بشكل أفضل البلاغ الذي أراد إيصاله، لأهميته وخطورته.

ل.

صرّح الرسول(صلى الله عليه وآله) في بلاغه بأولويته على المؤمنين: «**ألست أولى**...» ليصل إلى ولاية الإمام علي (عليه السلام) عليهم، وليربط ما بين الولايتَين «**فمن كنت مولاه فعلي مولاه**»، حيث لا يمكن لهذا الربط

[15] وإن بعبارة مختلفة.

إلا أن يكون قرينةً، على أن ولاية الإمام علي (عليه السلام)، ليست إلا من سنخ ولاية الرسول (صلى الله عليه وآله) وامتدادًا لها.

م.

قام الرسول (صلى الله عليه وآله) بتتويج الإمام علي (عليه السلام) عمامته الخاصة المعروفة بـ«السحاب»، بما يحمل ذلك من دلالة على أنّه قلّده المنصب الذي له.

ن.

الذي حصل هو أنه بعد إتمام الرسول (صلى الله عليه وآله) لبلاغه، فإن جموع المسلمين احتشدت على علي (عليه السلام) تهنئه بأمرة المؤمنين، وهي تردد قولها: «**بخٍ بخٍ لك يا علي، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة**».

وعلى ما تقدم هل يمكن لأحد أن يقتنع، بأن تلك المراسم والإجراءات، هي من أجل بيان بعض ما أدعي من محبة علي (عليه السلام) وغيره؟

هل تنسجم هذه الترتيبات مع دعاوى بعض المتكلمين وغيرهم، في أن الرسول (صلى الله عليه وآله) أراد التأكيد على عدم بغض علي (عليه السلام) وغيره؟ أم أنها تؤسس لأمر شديد الأهمية وبالغ الخطورة، وتعبّر عنه؛ أمر يتصل بما قدّم به الرسول (صلى الله عليه وآله) من حديث حول وفاته وأولويته على المؤمنين، بما يشكل ذلك من قرائن تدل على أن موضوع البلاغ، يتصل فقط وفقط بقضية الخلافة، لأنه لا أخطر من تلك القضية في تلك الواقعة، ولا أهم من تلك القضية في تلك الظروف، ولا يوجد أنسب من تلك الفرصة للحديث في تلك القضية، ولن يكون من الحكمة بمكان أن تمر تلك المناسبة، ويتفرق المسلمون إلى بلدانهم، دون أن يحسم أمر الخلافة، ويُعرف من هو الخليفة بعد الرسول (صلى الله عليه وآله)؛ بل إن جميع تلك المراسم والإجراءات والقرائن تدل على أمر واحد، وهو أن الرسول (صلى الله عليه وآله)كان يريد الاستفادة من تلك المناسبة – الفرصة، لإبلاغ المسلمين بالخليفة من بعده، ألا وهو الإمام علي (عليه السلام) بن أبي طالب، وهو ما قد حصل فعلًا في تلك الواقعة.

5. حركة التاريخ ومستقبل الأحداث

إن المتتبع لحركة التاريخ من ناحية دعوات الأنبياء والرّسل، يلحظ بوضوح وجود عوامل التفرقة، والانقسام، والتنازع، والاختلاف، والانحراف، والانقلاب...لدى كل أمة من الأنبياء، والرّسل. وعادةً ما تكون هذه العوامل مضبوطةً ومحصورةً إلى حدّ بعيد أثناء وجود الرّسول، لتنفجر بشكل أكبر بعد وفاته، مما يؤدي إلى بروز الخلافات، ونشوب المنازعات، وحدوث الفرق، وتعدد الاتجاهات في الأمة الواحدة، ولدى الدين الواحد.

لقد حدث هذا الأمر لدى أمم الأنبياء الذين جاؤوا قبل رسول الله (صلى الله عليه وآله)، مما أدى إلى تشظّيها، وانقسامها إلى العديد من الفرق، والاتجاهات الدينية والمذهبية، مع ما صحب ذلك من تداعيات اجتماعية، وسياسية، وتاريخية، وفتن، وحروب، ومنازعات أساءت إلى البشر والحجر والدّين.

هذا ولن يكون الاجتماع الإسلامي، وأمة النبي (صلى الله عليه وآله) الخاتم استثناءً من حركة التاريخ هذه، ولا من تداعياتها. بل إن كثيرًا من النصوص التي وردت عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، كانت تفصح عن أن ما حصل في بقية الأمم السابقة، سوف يحصل لدى هذه الأمة «حذو القذة بالقذة». كما أن مستقبل الأحداث، وجميع ما حصل تاليًا في الأمة، أكد من دون أي شك، بأن مستقبل أمة النبي (صلى الله عليه وآله) الخاتم كان نسخةً مشابهةً لما كان عليه ماضي أمم من سبقه من الأنبياء، وأنه كان مترقبًا أن يعيد التاريخ الديني نفسه، لكن هذه المرة في أمة الإسلام، وأمة خاتم الأنبياء (صلى الله عليه وآله).[16]

وعلى ما تقدّم، إن كانت الخلافة وقيادة الأمة من أهم الضمانات، التي يقتضي حسن التعامل معها، والاستفادة منها، للحؤول دون حصول ما يخشى حصوله من تداعيات ونتائج -طبعًا، فيما لو عملت الأمة بمقتضيات النص، وانصاعت له-، في حين أن إهمال موضوع الخلافة وانتقال السلطة، قد يتحول إلى سبب أساس لتفجّر الخلافات، ونشوب النزاعات، وانقسام الأمة..؛ فهل يعقل والحال هذا، أن يهمل الرسول (صلى الله عليه وآله) قضية خلافته، مع ما لذلك الإهمال من تلك النتائج، والتداعيات التي ذكرنا؟

---

[16] النصوص في هذا المعنى كثيرة، فمن باب المثال ما ورد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقةً...»، الحر العاملي، وسائل الشيعة، بيروت، دار التراث العربي، الجزء 18، ص31.

وهل يصح لنا أن نفهم نص الغدير بمعزل عن تلك الحيثيات والاعتبارات، التي لا يمكن إقصاؤها، إذا ما أردنا تلقي دلالة نص الغدير، ومحاولة فهمه، متموضعًا في بيئته واجتماعه الديني والسياسي؟

ت. تلخيص واستنتاج

نحن إذن أمام نصّ، صدر عن الرسول محمد(صلى الله عليه وآله)، والذي كان بالإضافة إلى رسالته، قائدًا للأمة وحاكمًا للدولة، وبحقّ شخصيّة كانت تعدّ المرشّح الأوّل للخلافة، في ظرف أشرف على حصول فراغ قيادي كبير نتيجة وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله) القائد والحاكم، حيث يمكن أن يتحوّل الفراغ في السّلطة إلى صاعق يشعل فتيل الخلاف والنّزاع في الأمة، في مجتمع هو قريب عهد بالجاهلية، ما زالت تقيم فيه الانقسامات القبلية والعصبيات العشائرية، وتتسابق فيه مختلف الفئات الاجتماعية إلى الرئاسة والزعامة، وتتطلع إليها بكثير من الشّغف، في مجتمع توجد فيه اتجاهات تهدد بعمق هذه «التجربة الإسلامية» الوليدة من المنافقين وغيرهم، من أصحاب الدّنيا، والطّامعين في الرّئاسة، ممن يتربص سوءًا بهذه التجربة، والنموذج الذي تُقدّم.

لقد صدر هذا النص من قائد، كان كل سلوكه السياسي والقيادي يقوم على عدم ترك أي فراغ في القيادة، لدى مغادرته لمركز حكمه (المدينة)، أو إرساله الجيوش والسرايا، بل كان الرسول (صلى الله عليه وآله) يظهر عنايةً كبيرةً بهذا الموضوع، أي موضوع الخلافة والإمرة[17].

لقد صدر هذا النص في مجتمع، لم يكن لديه أية تجربة سابقة، يمكن أن تحتذى على مستوى انتقال السلطة واختيار الخليفة، ولم يكن قد صدر من الرّسول أية أطروحة أخرى، تتحدث بالتفصيل في آلية انتقال السلطة واختيار الخليفة من بعده، لأنه لو كانت الشورى هي الآلية المعتمدة، لوجب أن يبيّن الرّسول (صلى الله عليه وآله) جميع ما يتصل بها، من أحكام، وشروط، وحدود، وما سوى ذلك، وهذا لم يحصل.

---

[17] عندما أرسل الرّسول (صلى الله عليه وآله) جيشًا إلى مؤتة قال: فلان على الجيش، فإن قتل ففلان، فإن قتل ففلان؛ أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، قم، مؤسّسة دار الكتاب للطّباعة والنّشر، 1965م، ط2، ص6؛ فكيف يبدي الرّسول اهتمامه الشّديد بقيادة جيش صغير، ويقوم بنفسه بتحديد من يخلف القائد الأوّل في حال مقتله، ومن يخلف الثّاني أيضًا؛ ثمّ يقال إنّه أهمل قيادة الأمّة بالمطلق، أليس في هذا تناقضًا.

لقد صدر هذا النص في وقت كانت كل التجارب الدينية السابقة تفصح عن تصدّع الأمة بعد وفاة نبيها، وانقسامها مذاهب شتّى، تتقاتل في ما بينها وتتصارع، ويكفر كل منها الآخر، حيث لن تكون أمة النبي (صلى الله عليه وآله) الخاتم استثناءً من ذلك؛ بل إن النصوص التي صدرت عن النبي (صلى الله عليه وآله)، كانت تفصح عما كان ينتظر هذه الأمة من فتن وصراعات وخلافات، وأن مستقبلها سيكون مشابهًا لما جرت عليه بقية الأمم، إن لم يكن أسوأ.

لقد صدر هذا النص والأمّة أمام أخطر تحدٍّ على الإطلاق تواجهه في حياتها؛ تحدٍّ يمكن أن يتحول إلى عامل تصديع للأمة، وسبب تفجير للخلافات في ما بينها، وما يؤدي إليه ذلك من إشعال للفتن والمنازعات والحروب بين طوائفها إلى يوم القيامة، وما كرّ الجديدان (الليل والنهار)، فيما لو لم يُعمل على معالجة موضوع الخلافة، ومستقبل الرئاسة، واتخاذ القرار الصحيح بشأنه.

لقد صدر هذا النص بعد حجة الوداع مباشرةً، وفي ذلك الحشد الكبير للمسلمين بعد الحج، وقبيل مغادرة تلك الوفود من الحجيج كلٍّ إلى بلده ومصره، وكان هناك إصرار من الرسول (صلى الله عليه وآله) على انتظار من لم يكن قد وصل بعد، وإرجاع من كان قد شرع بسفره. وكان الطقس حارًا جدًا، فأمر الرسول (صلى الله عليه وآله) فصنعوا له منبرًا، فصعد عليه وأصعد عليًا معه، وألبسه عمامته السحاب، وأصر على جميع المسلمين بأن يسمعوا هذا البلاغ الجديد، ليرفع يد علي(ع)، حتى بان بياض إبطَيهما، ليصدح بقوله: «..**من كنت مولاه فعلي مولاه**...»، حيث استخدم تعبير «مولًى» والذي هو بمعنى الأولى، أي إن عليًا قد أصبح الأولى بشؤون المؤمنين وأمورهم الدينية والدنيوية، ليأتي الجميع مهنئًا عليًا بهذه الولاية، بعد أن انتهت تلك المراسم والإجراءات ذات الدلالة.

أمام جميع هذه الاعتبارات والقرائن، ماذا يمكن أن يفهم من هذا النص؟ وما الذي كان يريده النبي (صلى الله عليه وآله) في هذه الظّروف الاستثنائيّة، والفرصة الاستثنائية، والحشد الاستثنائي، والمراسم الخاصة؟ هل يمكن لمنصف أن يتصور أن النبي (صلى الله عليه وآله) قد أراد معنًى آخر غير الخلافة، أو أنه قصد شيئًا آخر غير إمرة المؤمنين؟

هل يمكن للرسول (صلى الله عليه وآله) الحكيم الرحيم الرؤوف، الحريص على هذه الأمة ومستقبلها، العارف بما فيها وما ينتظرها من مخاطر وفتنٍ ومآسٍ، أن يهمل أمر خلافته، أو أن يغفل عن قيادة

الأمة، والنموذج المستقيم الّذي يجب أن يستمرّ من بعده، ولا يستفيد من تلك الفرصة الاستثنائية لحسم قضية الخلافة من بعده؟

نعم، إن قيل بأن النبي (صلى الله عليه وآله) لو أراد من بلاغه أن يعين عليًا خليفةً من بعده؛ لكانت الأمة قد مكنته من خلافته؛ نجيب بأن هذا إسقاط أيديولوجي على التّاريخ، يقوم على القول بعصمة الأمّة. مع أنّ التّاريخ الدّيني مليء بالكثير من الحوادث، الّتي تشهد على مخالفة الأمم لأنبيائها في أمور أساسيّة وكبيرة، ومن كان يصعب عليه تصور ذلك، فليراجع تاريخ بني إسرائيل مع موسى(عليه السلام). هذا ولم يكن ببعيد ما حدث في أحُد، وفرار جميع المسلمين (حوالى 700 مقاتل) عن الرّسول (صلى الله عليه وآله) وعصيانهم له، سوى عددٍ لا يتجاوز أصابع اليدَين أو أكثر بقليل، وتركه يواجه مصيره وحده، ومطالبة البعض منهم بالعودة إلى قومهم (مشركي قريش)، وتقديم طرح يقضي بتوسيط البعض ليأمنوا على أنفسهم من قريش، بل تشكيك من شكك في نبوّة النّبي (صلى الله عليه وآله)، بأنّه لو كان نبيًّا ما قتل، حتّى نزل قوله تعالى: ﮋ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ[18].

فإذا كان هذا الانقلاب قد حصل في مقابل إشاعة مقتل الرّسول (صلى الله عليه وآله)، وهم في مرحلة التّوهّج الأيديولوجي (السّنة الثالّثة من الهجرة)، وفي ذروة الحماسة الجهادية (في ساحة المعركة)، وممّن يفترض أن يكونوا صفوة القوم؛ فهل سيكون مستبعدًا أن يحصل هذا الانقلاب بعد وفاة الرّسول (صلى الله عليه وآله)، و خصوصًا عندما يكون الأمر مرتبطاّ بقضيّة الرّئاسة وزعامة الأمّة[19]؟

---

[18] سورة **آل عمران**، الآية 144؛ راجع في تفاصيل ذلك الحدث: جعفر مرتضى، الصّحيح من سيرة النّبي الأعظم، بيروت، دار السّيرة، الجزء 6، صص 71 – 315؛ سيّد محمود القمني، حروب دولة الرّسول، مدبولي الصّغير، 1996م، ط2، الجزء 1، صص 119 – 163؛ الطّباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1983 م، ط5، الجزء 4، صص 25 – 77.

[19] عندما نزل قوله تعالى بعد معركة أحد: ﮋ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ (سورة **آل عمران**، الآية 152) قال ابن مسعود: «ما كنت أدري أنّ أحدًا من أصحاب رسول الله يريد الدّنيا، حتّى نزلت فينا هذه الآية يوم أحد»، (الطبرسي، مجمع البيان، بيروت، دار إحياء التّراث العربي، 1992م، ط1 الجزء 1، ص 657)؛ فإذا كانت الغنائم يوم أحد سببًا لعصيان الرّسول(صلى الله عليه وآله)، وصولًا إلى الانقلاب على الأعقاب؛ ألن تكون الخلافة والسّلطة من بعده سبباً

وإن قيل بأنه إذا كان تعيين الخليفة يسهم في العصمة من الفتن والخلافات والصراعات... فلماذا قد حصل كل ما حصل في التاريخ الإسلامي، رغم دعواكم بأن الرسول (صلى الله عليه وآله) قد عين عليًا خليفةً من بعده؟ نجيب بأن حصول تلك النتائج مشروط بتمكين الأمة له أمر خلافته، أما إن لم توفّر الأمة هذا الشرط، فإن تلك النتائج من العصمة من الفتن والخلافات..لا تترتب على مجرد التعيين.

وإن قيل بأن الرسول إن كان يعلم بأن الأمة لن تمكن عليًا من خلافته، فلماذا إذن عيّنه؟ ألا يكون التعيين عندها لغوًا؟؛ نجيب بأنه في هذا التعيين -كما في كل التكاليف- يبيّن الرسول (صلى الله عليه وآله) لهم خيرهم ومصلحتهم، وما هو واجبهم وتكليفهم، فهم إن استجابوا لله وللرسول (صلى الله عليه وآله) فقد أصابوا، وإن لم يستجيبوا، فهنا يكون اللوم عليهم، والعصيان قد صدر منهم. وعندها لا يمكن لأحد أن يلوم النبي (صلى الله عليه وآله)، أو يتهمه بما هو خلاف الحكمة، أو العقلانية، أو الحرص على أمته، أو الرأفة بها، أو الرحمة لها.

وعليه فإن نص الغدير الذي ذكرنا، يدل على كلٍّ من الإمامتَين الدينية والسياسية، وهذه الدلالة هي دلالة لفظية، نستشفها من معاينة النص، وتعين عليها جميع القرائن التاريخية، حيث تحدث رسول الله (صلى الله عليه وآله) في الثقلَين: كتاب الله والعترة أهل البيت (عليهم السلام)، والالتزام بهما، بما يعبّر عن الإمامة الدّينيّة، ثم انتقل للحديث في ولاية الإمام علي (عليه السلام)، بما يعبّر عن الإمامة السّياسيّة.

أما الدلالة الالتزامية -من حيث أنه لم يكن من فصل آنذاك بين الإمامة الدينية السياسية- فهي تعضد تلك الدلالة اللفظية، وتؤكدها.

أما القول بأنه يدل فقط على الإمامة الدينية؛ فيرد عليه بالتالي:

إن مجمل القرائن والظروف التي ذكرنا، تجعل دلالته على الإمامة السياسية أشدّ وضوحًا.

لم يكن آنذاك من فصل بين الإمامتَين الدينية والسياسية على مستوى الاجتماع الديني والسياسي، حتى تصح دعوى التفكيك بينهما.

لعصيانه، وصولًا إلى الانقلاب على الأعقاب؟ وهل من يريد الدّنيا عندما كانت مجرد غنيمة في يوم حرب، سوف يزهد فيها عندما تصبح رئاسةً في يوم اختلاف؟

بناءً على عدم الفصل، فإن إثبات إحداهما يعني بالتلازم (الخارجي) إثبات الأخرى.

إن مجمل المبررات التي تقتضي التعيين في الإمامة الدينية، هي نفسها تقتضي التعيين في السياسية، إذ إن صلاح الإمامة الدينية لا يكفي لوحده لتحقيق أهداف الدين ومقاصده في الاجتماع العام، من دون أن يكون هناك صلاح في الإمامة السياسية؛ بل إن مجمل التجارب تؤكد بأن الإمامة السياسية إذا فسدت، فإنها قادرة على التغوّل على الإمامة الدينية، أو تعطيل دورها، أو تشويه مضامينها، أو الحؤول دون تحقيق مجمل أهدافها ومراميها.

المبحث الثاني:

نص الغدير ومديات الإمامة؛
مقاربة نقدية لحصرية الدلالة على الإمامة الدينية

من أهم الموضوعات التي كانت، ولاتزال، عرضة لأكثر من نقاش، دلالة نص الغدير، حيث تنوعت الآراء بين من ذهب إلى أنه يدل على المحبة وعدم العداوة، ومن ذهب إلى دلالته على الإمامة الدينية فقط، ومن تبنى الرأي الذي يقول بأنه يدل على الإمامة على إطلاقها سواء السياسية منها أو الدينية، حيث يشترك الرأيان الثاني والثالث في دلالة النص على أصل الإمامة، لكنهما يختلفان في حدود هذه الإمامة ومدياتها.

هذا وسوف نعمل في هذا البحث على تقديم مقاربة نقدية للرأي الثاني، الذي يذهب إلى القول بدلالة نص الغدير على الإمامة، لكنه يحصرها في الإمامة الدينية، وينفي أي بعدٍ سياسي فيها.

ولكي تكون هذه المقاربة أكثر تحديداً، سوف نركّز هنا على نقد ما ذُكر في كتاب (الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ)، من ناحية كونه آخر ما صدر حتى تاريخه في تناوله لنصّ الغدير، والأهم من ذلك أن الكتاب قد عرض لجملة من تلك التساؤلات والإشكاليات، التي تنطوي ولو في بعضٍ منها على بعدٍ أكثر معاصرة، سواء في الأسلوب أو اللغة أو المنهج أو المضمون، والتي وظّفها كاتبها بطريقة تخدم السياق الاستدلالي الذي مارسه، ورأيه المتبنّى في حصر دلالة النص في الإمامة الدينية، حيث يقول الكاتب بعد سرده لمجموعة من المبررات التي تدعم هذا الرأي: «... وفي ذلك دلالة تاريخية لا لغوية على أن لحدث غدير خم

دلالة مكانية دينية، يمكن اعتبارها إمامة دينية لجهة علم علي(ع) وزهده وكفاءته في تمثيل الرؤية الدينية أفضل تعبير من بين بقية الصحابة، لكن لا يمكن اعتبارها دلالة تنصيب سياسي»[20].

وسوف نعمد في مقاربتنا النقديّة هذه إلى تقسيم البحث إلى قسمين . نتناول في القسم الاوّل مجمل تلك الأسس والقرائن التّاريخيّة -وغيرها-، التي استند إليها الكاتب في بنائه الاستدلالي، والاستنتاج الذي أفضى إليه؛ ونتناول في القسم الثاني مجمل تلك اللّوازم والنتائج التي تترتب على القول بحصرية الإمامة الدينية، والمناقشات التي ترد عليها، على أن نبدأ بالقسم الأول ومندرجاته .

أ - الأسس والقرائن

سوف نعمد في هذا القسم إلى عرض تلك المبررات (جملة تلك الأسس والقرائن)، التي استند إليها الكاتب في تبنّيه لذاك الرأي، ومحاولة نقدها ومناقشتها:

أمّا أهمّ تلك المبرّرات فهي مايلي:

1- 1. النبوة والبعد السياسي

لقد بنى الكاتب مجمل فكرته تلك على اعتقاده بأن النبوة تخلو من البعد السياسي، «النبي-كما ذكرنا سابقاً- أخلى النبوة من منطقة التدبير السياسي التي تندرج ضمن عموم أنتم أعلم بشؤون دنياكم»[21].

ومن هنا لم يستطع الكاتب في قراءته نص الغدير أن يتجرد عن معتقده هذا، وإنما عمل على إسقاط هذا المعتقد على قراءته لذلك النص، وسياقاته التاريخية.

ومن الواضح أن هذا المعتقد يمثل أحد مباني تلك المدرسة الفكرية في نظرتها إلى الدين والنبوة والنبي(ص)، حيث جاءت مجمل آراء الكاتب مبنيّة على تلك المدرسة، وعقيدتها الأيديولوجية، وتأثره بها، وإلا فإن مقتضى الموضوعية أن يتجنب الكاتب تلك المؤثرات،وأن يُحكِم مبانيه الفكرية ذات الصلة بشكل علمي، قبل الخوض في تلك الإشكاليات التي تقوم عليها.

---

[20] وجيه قانصو، دار الفارابي، بيروت، 2016م، ط1، ص123.

[21] م.ن، ص115-116.

2- أنتم أعلم بشوؤن دنياكم

لقد بنى الكاتب أيضاً معتقده ذاك على الرواية التي ذكرها في نصّه المقتبس آنفاً (أنتم أعلم بشؤون دنياكم) وقراءته لها؛ لكن فيما لو تبيّن أنه لا يمكن الاستناد إلى تلك الرواية لإثبات ذاك المعتقد –وهو كذلك– ، أو أن ذلك المعتقد الذي مارس من خلاله الكاتب إسقاطاً فكرياً على قراءته للنصّ، هو معتقد غير صحيح –وهو كذلك–، فمعنى ذلك انهيار الأساس الفكري الذي بنى عليه الكاتب قراءته للنص، بل والحدث التاريخيّ الذي جاء النصّ في سياقه.

إنّ من يطالع ما جاء في ذاك الكتاب ومباحثه، يدرك مدى الاستعانة بتلك الرواية لتشييد ذاك المرتكز الفكريّ، الذي يتضمّن خلوّ النبوّة من الشأن السياسيّ، بل حتّى الدنيويّ، مع ما لذلك المبنى من نتائج ودلالات كبيرة وواسعة، على أكثر من مستوى، حيث لا بدّ من تسجيل الملاحظات التالية :

أولاً: إذا أراد الكاتب الاستناد إلى النصوص الدينيّة لبناء ذلك المرتكز الفكريّ، فعليه أن يقوم بدراسة شاملة (موضوعيّة) للنصوص الدينيّة، وألّا يقتصر على نصّ واحد، ويُغفِل بقيّة النصوص ذات الصلة، إذ إنّ دلالة جملة تلك النصوص قد تكون مخالفة لما جاء في تلك الرواية، بل هي فعلاً مخالفة لها[22].

ثانياً: كان على الكاتب أن يقوم بدراسة نقديّة –سنديّة وتاريخيّة– لتلك الرواية، وأن يستخدم الأدوات المنهجيّة ذات الصلة فيها، حتّى يعلم مدى صدقيّتها العلميّة، وصحة الاستفادة منها من عدمها، قبل الذهاب إلى تشييد ذاك الحجم من البناء الفكريّ، وترتيب تلك النتائج البعيدة ودلالاتها.

ثالثاً: في الوقت الذي يرى الكاتب في مجمل الروايات أنها مختلَقة، ويرفض الاعتماد عليها وعلى المنهج النقليّ العامل فيها، ويتبنّى –كما يذكر– المنهج التاريخيّ والمعقوليّة التاريخيّة لديها؛ لكنّه عندما يجد في الروايات ما يتّسق وقناعاته الفكريّة، فإنّه يغادر منهجه ذاك، ويتنكّر له، ويتمسّك بشكلٍ واسع ومستميت بأيّ رواية تدعم المقصد الذي يرمي الوصول إليه.

[22] أنظر محمد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، بيروت، دار الهادي، صص 29-70 .

3 – السلطة شأن قرشي يذهب الكاتب إلى أن السلطة في الإسلام «باتت .. بعد فتح مكة وبعد وفاة النبي شأناً قرشياً، يتحدّد أمر تدبيرها وتداولها إلى العرف المرتكز داخل التقليد القرشي..»[23]، ليخلص من هذا إلى أن أمر السلطة وانتقالها بعد وفاة النبي (ص) بات بيد قريش؛ وهنا لا بدّ من ذكر الملاحظات التالية:

أولاً: السؤال الذي يطرح نفسه، أنه هل يمكن أن نتعقل أن النبي(ص)يرتضي أن يؤول أمر السلطة، وتالياً الدين– لأن من امتلك السلطة هيمن على الدين– إلى قريش، التي قاتلت النبي(ص)، وعادته، وبقيت تقاتله حتى الرمق الأخير، والتي ما دخلت في الإسلام إلا مرغمة، عندما هزمت، وأسقط ما في يدها، حتى قال عنهم الإمام علي(ع) يوم صفين: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما أسلموا، ولكن استسلموا، وأسرّوا الكفر، فلمّا وجدوا عليه أعواناً، رجعوا إلى عداوتهم لنا»[24]؟

وهل يعقل أن النبي(ص) وبعد الإنجازات والانتصارات التي حققها على قريش، أن يعمد إلى وضع الدولة ومستقبل مشروعه الحضاري والديني، بل مستقبل رسالته ودعوته، بيد تلك القوى والفئات من قريش وبطونها، التي كانت تحمل مشروعاً يناقض مشروعه ورسالته؟.

إنه لمن غير المعقول أن نتقّبل فكرة مفادها أن فئتين، تحمل كل منهما مشروعاً (حضارياً) دينياً يناقض ما لدى الأخرى، اشتعلت بينهما الحروب لسنوات طويلة، ولم يتم ادّخار أية وسيلة في القضاء على الفئة الأخرى وهزيمتها؛ حتى إذا تمّ النصر لإحداها، فإن قيادة هذه الفئة التي انتصرت، قد عمدت إلى تسليم مقاليد السلطة وقيادة الدولة ومشروعها الحضاري لقيادة الفئة الأخرى المنهزمة، التي وإن دخلت في المشروع المنتصر بحسب الظاهر، لكن من الواضح أنه –بالحدّ الأدنى– لا تؤتمن عليه، ولا يمكن الوثوق بها في الحفاظ على قيم ذلك المشروع الحضاري، ومضمونه، أو الاعتماد عليها في إيصاله إلى مقاصده وأهدافه.

ثانياً: لو كان الأمر مرهوناً بالتقليد القرشي والعرف المرتكز داخله؛ فلا فرق في ذلك بين ما بعد فتح مكة، وما قبلها. فلماذا يوضع هذا الحدث فيصلاً في الأخذ بالتقليد القرشي وعرفه؟

---

[23] م.ن، ص115.

[24] ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، مؤسسة اسماعيليّان للطباعة والنشر والتوزيع، ج4، ص 31 .

وهنا، لا بدّ من القول، إنه من الواضح تاريخياً، أن قريشاً لم تكن تقبل تصدّي النبي(ص) للشأن العام والمجال السياسي قبل فتح مكة –بل هي أرغمت عليه إرغاماً بعد فتحها- ؛ ومع ذلك فإن النبي(ص) لم يسايرها، ولم يركن إليها وإلى تقاليدها وأعرافها، بل قد نشبت الحروب بينه وبينها، حتى كسر تقليدها، وتغلّب على أعرافها، وهزمها في فتح مكة.

وعليه، ليس من الصحيح القول إن أمر السلطة في الإسلام مرتبط بالتقليد القرشي، لأنه لو كان كذلك، لوجب أن يتماهى أمر السلطة في الإسلام مع ذاك التقليد، سواء قبل فتح مكة أو بعدها، من دون فرق، ولوجب أن يستجيب النبي(ص)لذاك التقليد من الأساس. لكن لما كانت سياسة النبي(ص) تقوم قبل فتح مكة على كسرِ التقليد القرشي الذي يتنافى ورسالته، ومخالفةِ أعراف قريش التي لا تتّسق وقيم مشروعه؛ فلن يختلف الحال معها بعد فتحها.

فهل يعقل أن يواجه النبي(ص) التقليد القرشي في حال الضعف، ثم يسلّم له في حال القوة؟ وهل يصحّ أن يُرفض ذلك التقليد في حال الحرب مع قريش، ثم يوكل أمر السلطة في الإسلام إليه في حال الغلبة والنصر عليها؟

ثالثاً: لو كان الأمر مرهوناً بالتقليد القرشي، وإرادة أقطاب قريش وزعمائها، لأزاحوا النبي(ص) نفسه عن موقع قيادة الدولة الإسلامية الوليدة والاجتماع الإسلامي العام، فلماذا لم يركن النبي(ص) إلى تقليد قريش السياسي، عندما أظهرت عداوتها له، وقاتلته؟ فلو كان الأمر مرتبطاً بتقليدها ذاك، لوجب أن يستجيب النبي(ص) لها، وأن يحترم ذلك التقليد حينذاك، لكن هذا لم يحصل، لا قبل فتح مكة، ولا بعدها.

إنّ قريشاً أوغلت في محاربة النبي(ص) حتى هُزمت في فتح مكة، لكن هزيمتها تلك لم تلغ جوهر مشروعها، ومدى عداوتها للنبي(ص) ومشروعه. كلّ ما في الأمر أن هذه العداوة لم تعد تسمح الظروف بإظهارها في النبي(ص) ، فأظهرتها في وُلده، وأهل بيته[25]. وإلا لو كان الأمر مرهوناً بإرادة قريش وأقطابها، لفعلت بالنبي(ص) كما فعلت بأهل بيته، أو أقل ما كان يمكن أن تفعله هو إزاحة النبي(ص) عن موقع قيادة الدولة والشأن العام.

---

[25] يقول الإمام علي(ع): «كل حقد حقدته قريش على رسول الله(ص)، أظهرته فيّ، وستظهره في ولدي من بعدي ...» (القنذوري، ينابيع المودة لذوي القربة، دار الأسوة، 1416ه. ق، ط1، ج1، ص407).

لكن ما لم تستطع قريش فعله مع النبي(ص) في الواقع التاريخي آنذاك، فقد حاولت بناءه معرفياً من خلال توظيف سلطتها لاحقاً في تقديم سرديات دينية تعيد الأمر إليها، وتخرجه من النبي(ص)، وكأن النبي(ص) نفسه قد تولى الأمر من خلال التقليد القرشي وبما ينسجم معه، حيث يتحوّل هذا التقليد إلى مصدر للمشروعية السياسية، ويؤول إلى كونه بمثابة النّاظم و المحدّد للمرجعيّة السياسية في الشأن العام وأمر السلطة، في حين أن واقع الأمر لم يكن كذلك.

إن قريشاً التي عجزت عن أن تأخذ السلطة من النبي(ص) بالحرب والسيف، أرادت أن تنتزعها منه بالدين وتأويله. مع أن قريشاً هذه، لو أمكن لبعض حروبها التي شنّتها على النبي (ص) أن تنجح في تحقيق أهدافها، لما أبقت على النبي(ص) حياً- وقد حاولت قتله مراراً- فكيف يمكن والحال هذا أن ترتضيه قائداً للدولة والشأن العام، إلا من جهة أن إرادتها قد كُسرت يوم فتح مكة، وأن مشروعها قد هزم حينذاك، وإن أضمرت – بسبب ذلك و غيره – تلك العداوة، وأسرّت تلك الأحقاد التي خلفتها الحروب التي نالت منها، وذلك بفعل منطق الثأر الجاهلي وثقافته.

وقريشٌ إذ لم تستطع أن تُنفِذ عداوتها تلك في نزع السلطة من النبي(ص) في حياته، فقد اتفقت كلمتها على أن تنزعها من أهل بيته بعد وفاته، وأن تبني لتحقيق ذلك سرديات دينية تعيد الأمر إلى كنفها، لتستعيد به نفوذها وعزّها الذي فقدته، وتحيي به من جديد مشروعها، حتى وإن كان الطريق إليه العمل على تهميش النبي(ص) نفسه، وإضعاف موقفه، وتجاوز إرثه الذي ترك[26]، وهو ما حصل في لاحق الأيام.

رابعاً: لو كان الأمر مرتبطاً بالتقليد القرشي وأعرافه وما يقرره؛ فإن هذا التقليد لا يقف عند حدود السلطة السياسية، بل يتعدى الشأن السياسي إلى الديني، حيث كان لقريش تقاليدها ومعتقداتها الدينية أيضاً.

وعليه، إذا كان المطلوب التماشي مع التقليد القرشي في الشأن السياسي، فلماذا لم يتم التماشي معه في الشأن الديني؟ فعلى أي أساس هذا الفصل بين الديني والسياسي، بحيث يكون الأول شأناً لا دخالة لقريش به، في حين يكون الثاني شأناً قرشياً لا دخالة لأحد به سوى قريش، التي تقرر فيه أمرها؟

---

[26] لن أدخل في تفصيل الأدلة على ذاك التوجه والسياسة لدى قريش، وإن ورد بعض منها في مطاوي هذا البحث. أكتفي بما ذكره الكاتب في كتابه، حيث يقول: «لم يكن لوصايا النبي أو تعاليمه أي حضور في كل الجدل السياسي الذي أعقب وفاة النبي» ص 152.

فإن كان هذا الفصل قائماً على أساس الدين، بحيث أعطى الشأن الديني للنبي(ص)، والشأن السياسي لقريش؛ فلنعد عندها إلى النص الديني، لنرى إن كان يبرر ممارسة هذا الفصل. وهو ما يتطلب القيام بدراسة دينية، منهجية، موضوعية تبتعد عن الانتقائية، وممارسة الإسقاط الفكري الذي شاع وفشا في ذاك البحث . وإن كنا نرى أن هذا الفصل لا أساس له من الصحة على الإطلاق في الفهم الديني -السياسي، بل في الفعل الديني آنذاك.

وإن كان هذا الفصل قائماً على أساس من التاريخ، فهو ما يتطلب القيام بأكثر من بحث تاريخي لتبيّن مديات الوصل بين الديني والسياسي في سيرة النبي(ص) وتاريخه، والتي كانت مديات وثيقة وشاملة وواضحة، بحيث لا يمكن لباحث منصف أن يقفز فوقها.

أما أن يُعمل على تأويل هذا الوصل بسرديات دينية، تحيله إلى وصل طارئ؛ فهو مغادرة للمنهج التاريخي إلى الديني، ونوع من الخلط بينهما، يظهر عجز ذلك البحث التاريخي عن إثبات ظرفية الوصل بين الديني والسياسي في سيرة النبي(ص) وتاريخه، فضلاً عن أن البحث التاريخي الموضوعي يؤدي – بالحد الأدنى- إلى التشكيك بجميع تلك السرديات الدينية، التي أريد منها أن تبرّر استعادة قريش لدورها ونفوذها، اللذين خسرتهما في مواجهة النبي(ص) ومشروعه.

وعليه، لم يكن من الصحيح منهجياً الاستعانة بسرديات دينية مشكوك بها -بالحدّ الأدنى- لممارسة تأويل للتاريخ، يستجيب -وقد استجاب بالفعل- لمصلحة تاريخية-سياسية، تمثلت في محاولات قريش استعادة دورها ونفوذها؛ بل إن الصحيح منهجياً هو الاستعانة بالتاريخ -بناء على منهج الكاتب- لبحث تلك السرديات الدينية، مورد الشك، بشكل علمي، وموضوعي، لنرى إن كانت تتوافق مع السياقات التاريخية الواقعية -وليس المتخيّلة-، أم أنها لا تتوافق معها؟

لكن للأسف لم يفعل الكاتب هذا الأمر، وإنما هجر منهجه في هذا المورد، ومارس انتقائية منهجية واضحة، وعمل على تقديم هجين منهجي، وخليط ديني - تاريخي يتماهى ومسبقاته الفكرية، والأيديولوجيا التي يحمل في الدين والتاريخ.

وخلاصة القول -بناءً على عدم الفصل بين الديني والسياسي في الواقع الاجتماعي آنذاك- إنّ الأمر لو كان خاضعاً للتقليد القرشي، لوجب أن يستجيب النبي(ص) لهذا التقليد في الدين كما في السياسة، ولكن لما

وجدنا أن النبي(ص)لم يرضخ له في الدين، فمن باب أولى ألا يرضخ لهذا التقليد في السياسة، لأن من أمسك بالسلطة، تحكّم بالسياسة، وهيمن على الدين.

إنّ النبي(ص) الذي كسر قريشاً في معتقداتها وتقاليدها الدينية، لن يجد حرجاً في كسر تلك التقاليد القرشية في السياسة والشأن العام، وخصوصاً أن جدلية السياسة والدين التي نراها في زماننا الحاضر، قد كانت أقوى وأشدّ التصاقاً، وبدرجات بعيدة، في ذلك التاريخ. وهو يعني أن استرجاع قريش لنفوذها ودورها في السياسة، سوف يؤدي إلى استرجاع ذلك النفوذ و التأثير في الدين وتأويله، وإن كان طبقاً للظروف والوقائع الاجتماعية والثقافية المستجدة.

إنّ النبي(ص) قد أتى ليغيّر جميع التقاليد البالية والباطلة سواء في الدين أو السياسة، ولم يأت ليصبغ أية شرعية على تلك التقاليد، بما في ذلك السياسيّة منها، والتي قد تتحوّل إلى خطر ليس على الشأن السياسي فقط، بل أيضاً على الشأن الديني.

والذي نعتقده أن هذا التغيير الشامل قد حصل –على نحو المقتضى– وأن النبي(ص)قد قام بما عليه فيه، وأنه قد وضع جميع الأسس الكافية التي يقوم عليها وينطلق منها، سواء في الدين أو السياسة وفي مختلف مجالات الاجتماع العام، سوى أنّ الذي حصل هو أنّ قريشاً قد أعاقت ذلك التغيير الشامل ومشروعه، ونجحت في الانقلاب عليه، وتعطيل جملة مساراته، وتشويه العديد من مضامينه ومعانيه.

خامساً: لنفترض أن ما ذكره الكاتب صحيحاً حول التقليد القرشي، وأنه أصبح بمثابة المرجعية السياسية ومصدر مشروعيتها في الإسلام، فما ينبغي قوله هنا هو إن هذا التقليد –على فرض صحته– يقوم على استجماع جميع مكوّنات قريش دون استثناء؛ لكن عندما نأتي إلى الواقع التاريخي بعد وفاة النبي(ص)، نجد أن إقصاءً سياسياً –وغير سياسي– قد مورس بحق بني هاشم عموماً، وآل بيت النبي(ص) بشكل خاص[27]، وهذا يعني أن القضية لم تكن مراعاة لذلك التقليد القرشي، وإلا لو كان كذلك، لوجب حضور جميع مكوّنات قريش، وخصوصاً بني هاشم، في صناعة القرار السياسي وعمليّة انتقال السلطة بعد وفاة النبي(ص)،لكنّ هذا لم يحصل؛ وهو ما يدل على أنّ القضية لم تكن تقليداً قرشياً يُراعى، وإنما كانت مشروعاً

[27] أنظر: وجيه قانصو، الشيعة الإمامية، بين النص والتاريخ، م.س، ص 144–145.

قرشياً، قد رأى أن اللحظة قد أضحت مؤاتية لاستعادة دوره، وإحياء نفسه، وإن بأدوات مختلفة من لغةٍ، وخطابٍ، ومفاهيم تنسجم والمناخ الديني الجديد في ظروفه، وثقافته، ومرجعياته المستجدة[28].

إنّ ما جرى بعد وفاة النبيّ(ص) لم يكن التزاماً بذاك التقليد القرشي، وإنّما كان مخالفاً له. وهو ما يدلّ على أنّ الأمر لم يكن مرتبطاً بذاك التقليد، وأنّ قضيّة انتقال السلطة وتداولها، لم يكن متصلاً باحترام التقليد السياسيّ لقريش، وإنما بحسابات المصالح، والصراع على السلطة، وتسنّم ظهرها.

وقد أقرّ الكاتب بهذا الأمر عندما ذكر أن ما جرى بعد وفاة النبي(ص) لم يستند إلى قوة منطقه، وإنما إلى مزاج قريش: «كان جدل الخلافة الأولى جدل المعيار الذي يجب اعتماده، في تحديد من يرث النبي، هل هي عائلته داخل قبيلته، أم قبيلته مجتمعة. فكان أن انتصر الفهم الثاني، لا لجهة قوة منطقه، بل لأنه يعبر عن مزاج وميل عامين لدى قريش»[29].

وقد اعترف صريحاً بهذا الأمر، عندما ذكر أنّ ما جرى بعد وفاة النبيّ(ص) كان خروجاً عن العرف القرشيّ، حيث قال: «...إن بيعة أبي بكر...جاءت مبتورة لجهة خروجها عن العرف القرشيّ في ضرورة إشراك جميع العائلات القرشيّة في تقرير الأمور الخطيرة، مثلما كان يحصل في دار الندوة، حيث ما كان أحدهم ليقرّر أمراً إلّا بعد التشاور بين جميع القبائل وحصول إجماع وتوافق عام حوله. ما يجعل بيعة أبي بكر، إجراءً سريعاً وعاجلاً، ومبادرة مدبّرة ومنسقةً مسبقاً مع أكثر من طرف قرشيّ لمنع انتقال السلطة إلى بني هاشم. لتكون آخر الأمر سلطة الأمر الواقع»[30].

سادساً: يبدو التناقض واضحاً في كلام الكاتب، إذ إنه من جهة يقول بأن تدبير السلطة بعد وفاة النبي(ص) يعود إلى «العرف المرتكز داخل التقليد القرشي»، والذي يعتمد «التشاور بين جميع القبائل وحصول إجماع وتوافق عام حوله»، لكنه يقول في المقابل بأن السلطة كانت سلطة الأمر الواقع، التي «لا

---

[28] راجع: أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع رسول الله(ص) (القصة الكاملة)، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 2005م، قم، الباب الثالث وغيره.

[29] الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص 151.

[30] م.ن، ص 144.

يملك علي الاعتراض عليها أو رفضها إلا باللجوء إلى المواجهة المسلحة»[31]، وبأن الحرص على أخذ البيعة من الإمام علي(ع) كان «يتراوح بين الحوار والضغط المعنوي من جهة، وبين استعمال القوة ومحاولة حرق بيت فاطمة لإرغام علي والممتنعين عن البيعة أن يبادروا إلى البيعة من جهة أخرى»[32].

كما يقول إنّ: «استعمال أبي بكر سلطة الإكراه بحق بني هاشم عموماً لاستكمال البيعة يؤيّد استنتاجنا بأنّ السلطة كانت سلطة الأمر الواقع. سلطة موازين القوى الغالبة والراجحة والقادرة على فرض واقعٍ سياسيّ جديد. لم تكن الشورى معياراً حاسماً لمشروعيّة السلطة، بقدر ما كانت ذريعة لمنح الترتيب السياسيّ الجديد مشروعيّة اجتماعيّة ودينيّة. فالبيعة تكون عادة سبباً لانعقاد السلطة لا نتيجةَ متأخرة عنها. أمّا سلطة الأمر الواقع، فتعمد إلى انتزاع الاعتراف القهريّ بالسلطة من الناس، عن طريق البيعة طوعاً أو كرهاً. وهذا ما حصل فعلاً بعد بيعة أبي بكر بحق العديد من عائلات قريش وفي مقدّمتهم بنو هاشم»[33].

ويقول أيضاً بأن سلطة الأمر الواقع قد وضعت بني هاشم «بين خيارين: إما القبول والبيعة، وإما الصدام والمواجهة المباشرة التي لن تكون لمصلحتهم بحكم العدد والعتاد»[34].

وعليه، لنا أن نسأل أنّه كيف يقول الكاتب من جهة بأن الأمر كان مرهوناً بالتقليد القرشي، والتشاور، والإجماع والتوافق؛ ويقول من جهة أخرى بأن الحصول على البيعة قد تمّ اللجوء فيه إلى القوة، ومحاولة حرق بيت فاطمة بنت النبي(ص)، والإرغام، وانتزاع الاعتراف بالقهر، والتهديد بالصدام والمواجهة المباشرة، وأنه لا مجال فيه للاعتراض أو الرفض إلا بقوة السلاح؟ فهل يستويان قولاً؟ إلا إذا كان يرى أن استعمال القوة، وأخذ البيعة بالقهر، والتهديد بالقتل والإحراق جزءٌ من العملية الديموقراطية، أو إنه إحدى آليات التشاور، وطرق الإجماع، وأدوات التوافق!

إن ما أريد قوله هنا هو أنّ ما حصل في التاريخ قد حصل، لكن العمل على منحه مشروعية دينية، قد أدّى إلى نتائج خطيرة جداً في بعضٍ من الوعي الإسلامي والعقل الديني، لا تقتصر حدودها عند اعتقاد

---

[31] م.ن، ص 145.

[32] م.ن، ص146.

[33] م.ن.، ص146.

[34] م.ن، ص 148.

البعض أن الغلبة هي أحد مصادر المشروعية السياسية في الإسلام[35]، بل ما هو أبعد من ذلك، بحيث يتمثّل في تشريع منطق غلبة، وإيجاد ديناميات دينية ثقافية، ذات محصول صراعي مستديم، يسهم في تعميق الانقسامات، وتغذية الصراعات، وتوليد النزاعات الاجتماعية والسياسية، وتشجيع الاحتراب الداخلي. إنه نوع من الداروينية السياسية، التي تكون السلطة فيها للأقوى، والأقدر على الأخذ بأسباب القهر والغلبة، وإخضاع الآخر بمنطق القوة، لا بقوة المنطق والحجّة.

لقد أدّى إسباغ الشرعية الدينية على ما حصل في التاريخ إلى تدشين عقيدة غلبة، وثقافة صراع واحتراب عام، أدّت إلى إيجاد موارد خلل بنيوي في الوعي السياسي والاجتماعي، بل في الفكر السياسي والاجتماعي، حيث لا تكون السلطة للأصلح، والأفضل، والأقدر على إدارتها، بما يحقق العدالة والنفع العام، وإنما لمن يملك من عديد السيف أكثر، ومن المال ما هو أثقل وأثمن. إنها أيديولوجية قريش السياسية، التي أدّت إلى ما أدّت إليه في التاريخ الإسلامي من نزاعات وحروب وصراعات وفتن، ما زلنا نتلمّس آثارها، ونشهد نتائجها إلى دهرنا، والأيام التي نعيش.

سابعاً: يُظهر ما تقدّم مدى التهافت في كلام الكاتب، إذ إنه من جهة، للقول بعدم الدلالة السياسيّة لنص الغدير، يستند إلى أنّ «العرف القبلي السائد والمستحكم كان القاعدة والموجه في تداول السلطة وممارستها بعد وفاة النبي(ص)»[36]، ومن جهة أخرى يقول بأنّ «بيعة أبي بكر ... جاءت مبتورة لجهة خروجها عن العرف القرشيّ»؛ إذ كيف نقول إنّ ما حصل بعد وفاة النبي(ص) من تداول للسلطة وممارستها، قد استند إلى العرف القبلي، ثم نقول بعد صفحات بأنّ ما حصل بعد وفاة النبي(ص) من قضية البيعة كان خارجاً عن العرف القرشي؟ أليس تهافتاً جليّاً أن تكون البيعة التي حصلت في السقيفة مستندة إلى العرف القبلي، وخارجة عنه في الآن نفسه؟ أو أنّ تداول السلطة قد تمّ على أساس من ذاك العرف، وتنكّر له في الوقت عينه؟

وعلى ما تقدّم، لم يعد بإمكان الكاتب الاستناد إلى هذا المعطى للقول بأنّ نصّ الغدير لا يدلّ على الإمامة السياسيّة للإمام عليّ(ع)، إذ ليس صحيحاً القول إنّ السلطة قد أصبحت بعد وفاة النبي(ص) شأناً قرشياً،

---

[35] محمد مهدي الآصفي، مدخل الى دراسة نص الغدير، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1997م، ط1، ص11-12.

[36] م.ن.، ص120.

يرتبط بالتقليد السياسي لقريش، بل الصحيح أن قريشاً قد لعبت دوراً أساسياً، ومارست ضغوطاً شتى، لإقصاء الخلافة عن بني هاشم، وعن الإمام علي(ع) تحديداً، لدوافع مختلفة ــسوف نشير إلى بعضها تالياً–، وهي قد نجحت في ذلك، عندما استطاعت بعد مدة أن تعيد تموضعها في الاجتماع الإسلامي، وأن تستعيد دورها بشكل تدريجي في صناعة القرار السياسي، لتصل بعد سنوات قليلة إلى قيادة الدولة الإسلامية، وإلى مواقع مختلفة في هرمها السياسي، نتيجة التطورات والمتغيرات التي مهدت الطريق لها، وساعدتها على بلوغها.

إنّ الذي نعتقده هو أنّ الصراع بين النبي(ص) ومشروعه من جهة، وبين قريش ومشروعها من جهة أخرى؛ لم يصل إلى خاتمته في فتح مكة، وإنما خمد وقتياً نتيجة الهزيمة القاسية التي تلقتها قريش في يوم الفتح، وإن بقي يعبّر عن نفسه بطريقة أو أخرى، وينتظر شروطه المناسبة التي تعيد إنتاجه بأساليب مختلفة، وأدوات جديدة، وإن بقيت الأهداف هي نفسها.

لقد نجحت قريش في أمرين، بل ثلاثة؛ الأول في صناعة تأويلية سياسية – دينية تخدم مشروعها، والثاني في إقصاء الخلافة عن آل بيت النبي(ص) وبني هاشم، والثالث في تمهيد الطريق لوصولها إلى تلك الخلافة بعد سنوات من التربّص.

لقد عزّ على قريش أن تُهزم هزيمة قاسية، وأن تُكسر شوكتها، وتُخدش هيبتها، وأن تخسر تلك المكانة التي كانت لها في الجاهلية، وأن تُصبح في موقع المنقاد بعد أن كانت تقود العرب، وأن تُساس بعد أن كانت تسوس غيرها، وأن تنال منها تلك الحروب مع النبي(ص)، فيُقتل أهم رجالها من دون أن تقدر على فعل الثأر ، تشفي به غيظها.

وسوف أذكر هنا بعضاً من تلك النصوص التي تظهر تلك الدوافع، التي كانت تحرك قريشاً في مواقفها من آل النبي(ص)والإمام علي(ع):

أ) يقول الإمام علي(ع): «كلُّ حقدٍ حقدته قريش على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أظهرته فيّ، وستظهره في وُلْدي من بعدي، مالي ولقريش، إنّما وترتهم بأمر الله وأمر رسوله، أفهذا جزاء من أطاع الله ورسوله إن كانوا مسلمين»[37].

[37] القندوزي، ينابيع المودة لذوي القربى، م.س، ج1، ص407.

ب) ويقول علي(ع) : «إنّ العرب كرهت أمر محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وحسدته على ما آتاه الله من فضله، واستطالت أيامه ... وأجمعت، مذ كان حياً، على صرف الأمر عن أهل بيته بعد موته، ولولا أنّ قريشاً جعلت اسمه ذريعة إلى الرياسة، وسُلّماً إلى العز والإمرة، لما عبدت الله بعد موته يوماً واحداً، ولارتدت في حافرتها، وعاد قارحها جذعاً، وبازلها بكراً...»[38].

ج) و يقول الإمام علي(ع): «اللّهم إني أستعديك على قريش، فإنهم أضمروا لرسولك (صلى الله عليه وآله وسلم) ضروباً من الشر والغدر، فعجزوا عنها، وحُلت بينهم وبينها، فكانت الوجبة بي، والدائرة عليَّ. اللّهم احفظ حسناً وحسيناً، ولا تمكّن مردة قريش منهما ما دمت حيّاً، فإذا توفيتني، فأنت الرقيب عليهم، وأنت على كل شيء شهيد»[39].

د) ويقول علي(ع): «أين الذين زعموا أنّهم الراسخون في العلم دوننا؟ كذباً وبغياً علينا، أن رفعنا الله ووضعهم، وأعطانا وحرمهم، وأدخلنا وأخرجهم..»[40].

4- التدبير السياسي ممارسة عقلانية

من المبررات التي يستند إليها الكاتب لمعتقده ذاك، أن «التدبير السياسي ممارسة عقلانية لا يحتاج بحسب طبيعته إلى معرفة غيبية أو سرية أو شخصيات ذات قدرات فائقة»[41].

وهنا لا بدّ من القول، إن الكاتب قد أوحى بوجود تهافت بين الديني والسياسي، بطريقة يبدو فيها الديني، وكأنه يخلو من تلك العقلانية التي يحتكرها السياسي وتدبيره، وفي أسلوب لم يخل من التشويه المقصود؛ وهو يدلّ إما على قلة دراية بفلسفة الدين عموماً، وفلسفة الولاية في الفكر السياسي الشيعي[42]

---

[38] محمد الريشهري، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب(ع) في الكتاب والسنة والتاريخ، قم ، دار الحديث للطباعة والنشر، 1425هـ.ق،ط2 ، ج11، ص 244 .

[39] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م.س، ج20، ص298 .

[40] المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، دار الرضا، 1983م، ج 29 ، ص613 .

[41] الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س.، ص116 .

[42] أنظر: محمد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، م.س، صص46-60 .

بشكل خاص، وإما على ما هو أبعد من ذلك، يشهد عليه الإفراط في الإسقاط الأيديولوجي، والافتقاد إلى الموضوعية في البحث .

ونقول في مقام الجواب:

أولاً: لا تنافي بين العقلانية وبين الدين في بعده السياسي، بل إن الدين في مضمونه الأصيل، بعيداً عن التأويلات التاريخية والمزيفة، يكتنز جوهر العقلانية ولا يفارقها.

ثانياً: ألا تقتضي العقلانية في بعدها السياسي أن يكون من يتولى الشأن العام –وخصوصاً في موقع قيادة الدولة والأمة ومشروعها الحضاري– ذا مواصفات عالية على المستوى المعنوي، والقيمي، والتربوي، والأخلاقي، والفكري، والعلمي، والثقافي، والنفسي، والسلوكي ..بل أن يكون الأفضل في تلك المواصفات وغيرها، حتى يتسنى له ممارسة تلك القيادة، بالشكل الذي يخدم الأمة ومصالحها الواقعية؟.

ثالثاً: إن أي تدبير سياسي يتأثر حكماً بالمدرسة الفكرية التي ينبثق منها ويقوم عليها، وهو ما يدل على أنّ العلاقة بين الدين – كمنظومة معرفية وقيميّة– وبين السياسة – كتدبير وممارسة – هي علاقة وطيدة وجوهرية، وليست كما صوّرها الكاتب.

رابعاً: لقد بلغ التبسيط الفكري مداه في هذا المورد –كما في غيره– فعن أية عقلانية سياسية يتحدث الكاتب، سواء في عالم اليوم، أو في التاريخ القريب والبعيد. فإذا ما عدنا إلى تلك المرحلة التي تلت وفاة النبي(ص) وما بعدها، فهل كانت السياسة تقوم على أساس من تلك العقلانيّة، أم على أساس من المنفعة الخاصة، وشغف السلطة والوصول إليها، وتلك الأعراف القرشية التي تنتمي إلى مقولة الجاهلية والتي تعني عدم العقلانية والافتقاد إلى قيمها؟

خامساً: في قوله إن التدبير السياسي لا يحتاج إلى المعرفة الغيبية؛ فإن كان يقصد أنّ الفعل السياسيّ يمكن له أن يستغني عن المنظومة المعرفيّة الدينيّة وقيمها، فهو ما يمثل وجهة نظر لا توافق عليها مجمل المدارس الفكريّة في الإسلام؛ وإن كان يقصد أنّ الشأن السياسيّ تاريخيّاً لا يحتاج إلى الوحي، ولا يرتبط به؛ فإني أدعوه إلى قراءة الآيات القرآنية التي واكبت النبي(ص) في تصديه للشأن العام والسياسي منه، وإلى ملاحظة كيف أنّ الوحي قد مارس دوراً محورياً في بناء الاجتماع الإسلامي العام، وهدايته، وتوجيهه، وقيادته إلى مقاصده الحقة، وغاياته الصحيحة.

5 – المعقولية التاريخية

يذكر الكاتب أنه يريد أن يعتمد المعقولية التاريخية، التي: « تصبح المعيار الأول في الترجيح بين الروايات»[43]، حيث يفسر المعقولية التاريخية بأنها «قياس حدث جزئي على المشهد التاريخي الذي ترسمه مجموع الأحداث المتكثرة التي أخبرت عنها الوثائق والذاكرة»[44].

ما ذكر يقتضي بيان ما يلي:

أولاً: ينبغي أن تصل مجمل المعطيات التاريخية ذات الصلة برسم ذلك المشهد التاريخي بشكل كافٍ، غير ناقص.

ثانياً: ينبغي أن تصل تلك المعطيات بشكل صحيح، غير مغلوط.

ثالثاً: ينبغي أن تصل تلك المعطيات بشكل موضوعي، غير محرّف.

رابعاً: ينبغي أن يستجمع الباحث جميع تلك المعطيات، من دون أن يقصي أياً منها عن ميدان بحثه.

خامساً: يجب أن يتجرّد عن جميع خلفيّاته الفكرية في قراءته للتاريخ، وتحديداً تلك التي تخرجه عن موضوعيّته في فهمه له.

سادساً: لا بدّ للباحث أن يكون فهمه للمشهد التاريخي الكلي فهماً صحيحاً، لأن هذا المشهد سوف يكون الحاكم على الحدث الجزئي، فلو كان فهمه له فهماً خاطئاً، فسوف ينعكس ذلك على فهم الحدث الجزئي بشكل خاطئ.

سابعاً: يجب أن يقوم بعملية وصل صحيحة بين ذاك الحدث الجزئي، وبين المشهد الكلي.

ثامناً: قد تكون بعض الأحداث التاريخية غير منسجمة ظاهراً مع تلك السياقات التاريخية المعلنة، وبالتالي قد يقع الباحث في التباس الوصل بينهما.

تاسعاً: كما أن المشهد التاريخي الكليّ يلقي بظلاله على الحدث الجزئي، فإن الحدث الجزئي أيضاً لن يكون يتيم الدلالة، حيث إنّ جدلية ما قائمة بينهما تأثراً وتأثيراً.

---

[43] الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص112.

[44] م.ن.

عاشراً: قد يضطر الباحث إلى خوض أبحاث تاريخية معمّقة، عندما يجد أمامه أكثر من اتجاه في التاريخ، وتالياً أكثر من مشهد تاريخيّ كلّي، يؤثر في الحدث الجزئي وفهمه.

حادي عشر: لماذا تصوير التنافي بين الدلالة اللغوية والدلالة التاريخية؟ ألم يصل إلينا التاريخ محمولاً في وعاء اللغة؟ أليست اللغة هي الحامل لمجمل ما يتصل بذاك التاريخ؟ فلماذا يتم افتعال هذا التنافي بين اللغة والتاريخ، بطريقة يتم فيها إقصاء اللغة (دلالة تاريخية، لا لغوية) ، وذلك عندما يرتبط الأمر بحدثٍ قد يكون إشكالياً أو محل بحث ونظر؟

ثاني عشر: أليست مجمل القضايا التاريخية التي وصلت إلينا، هي أيضاً قضايا إشكالية، ومحل بحث ونظر؟ فهل يصحّ عندها أن نأخذ مجمل تلك القضايا التاريخية أخذ المسلمات من وعاء اللغة، دون أن نبحث فيها، ومن ثم نقوم باعتبارها بمثابة الفيصل في ترجيح دلالة هذا النص أو ذاك، دون الأخذ في الاعتبار باقي المرجحات ذات الصلة؟ أين المنهج التاريخي الذي يقتضي البحث في تلك القضايا بشكل موضوعي صحيح قبل اعتبارها فيصلاً ومرجحاً؟

ثالث عشر[45]: الحدث الجزئي التاريخي له شخصيته الدلالية المستقلة، والمشهد الكلي له أيضاً شخصيته الدلالية المستقلة؛ فأن نقوم بإقصاء دلالة الحدث الجزئي بالمطلق وتعطيلها؛ لن يكون أمراً صحيحاً، وأن نسمح بطغيان دلالة المشهد الكلي على الحدث الجزئي، دون أن يأخذ هذا الحدث دوره في صناعة الدلالة؛ ليس أيضاً أمراً صحيحاً.

رابع عشر: كما أن للحدث الجزئي احتمالاته المتعددة، فإن للمشهد الكلي أيضاً احتمالاته المتعددة؛ فهل من الصحيح هنا أن نختار بشكل انتقائي أحد احتمالات المشهد الكلي لنفرضه على الحدث الجزئي؟ أم إن الصحيح هو أن نبحث أيضاً في احتمالات المشهد الكلي، لنختار منها ما يكون أوفق مع مجمل الأدلة ذات الصلة؟

---

[45] الفرق بين هذا المورد، وما ورد قبل قليل في المورد المعنون تاسعاً، هو أنه في المورد التاسع تحدثنا في أصل العلاقة بين الحدث الجزئي والمشهد الكلي، بينما هنا نتحدث في المساحة التي يجب أن يأخذها كل منهما في صناعة الدلالة. هناك تحدثنا في أساس جدلية العلاقة بينهما، هنا في مستواها ومداها.

وما لا بدّ من الإلفات إليه، هو أنّ المشهد الكلي –لو فرضنا حسم أحد احتمالاته– كما يمكن أن يشكل نوع قرينة في الحدث الجزئي ودلالته؛ فإن الحدث الجزئي نفسه يمكن أن يشكل نوع قرينة في المشهد الكلي ودلالته.

على ما تقدم، لا غنى للباحث عن أن يستنفذ ما في اللغة من دلالات ومعانٍ إلى أقصى حدّ ممكن، ومن دون أن يغفل عن جميع القرائن التي تسهم في بناء تلك الدلالات، حتى يعمل على بناء تلك الشخصية الدلالية للحدث الجزئي، الذي قد يكون له أثره على المشهد الكلي واختيار أحد احتمالاته.

خامس عشر: بمعزل عن التناقض الذي يتبدّى في كلامه، حيث إنه مرة يتحدث عن خلو النبوة من التدبير السياسي، ويتحدث أخرى عن تدبير النبوة والوحي للشأن العام؛ فإن الكاتب يمارس انتقائية فاضحة في بنائه للمرتكزات الفكرية التي تستند إليها مجمل استنتاجاته وموضوعاته، إذ إنه عندما يكون الحديث عن خلو النبوة والوحي من التدبير السياسي، فإنه يستفيد إلى حدّ بعيد من رواية «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، ليبني عليها بناءات هائلة في الاستدلال والاستنتاج؛ لكنه عندما يجد في مقابل تلك الرواية روايات أخرى عديدة، تدل على أن السياسة كانت في صلب النبوة، وفي قلب اهتمامات الوحي؛ فإنه يطوي عنها كشحاً، ويهمل دلالاتها، ولا يسعى إلى الاستفادة منها في بناء تلك المرتكزات الفكرية، التي تؤثر حكماً في كثير من الموضوعات والنتائج.

وهنا أذكر بعض الروايات التي ذكرها الكاتب نفسه في كتابه[46]، والتي تدل على تلك الصلة بين النبوة والسياسة، حيث نقل هذه الرواية عن ابن عباس، يقول فيها: «خرجت مع عمر إلى الشام في إحدى خرجاته، فانفرد يوماً يسير على بعيره، فاتبعته، فقال لي: يا ابن عباس، أشكو إليك ابن عمك (الإمام علي(ع))، سألته أن يخرج معي فلم يفعل، ولم أزل أراه واجداً (غاضباً)، فيم تظن موجدته؟ قلت (ابن عباس) يا أمير المؤمنين إنك لتعلم. قال (عمر) أظنه لا يزال كئيباً لفوت الخلافة. قلت (ابن عباس) هو ذاك، إنه يزعم أن رسول الله أراد الأمر له. فقال (عمر): يا ابن عباس أراد رسول الله الأمر له...»[47].

---

[46] الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص132 .

[47] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م.س، ج12 ، ص 78 .

هنا، مع أن الرواية واضحة الدلالة، ـبحسب ما جاء على لسان عمر بن الخطاب، وما جاء على لسان ابن عباس، من أن الإمام علي(ع) يقول إن الرسول أراد الأمر له–، على أن النبي(ص) أراد أن تكون الخلافة لعلي(ع)؛ مع ذلك تجد أن الكاتب يحاول الالتفاف على هذه الدلالة بقوله إن إرادة النبي(ص) هي مجرد رغبة «من قبيل الإرادة الشخصية التي يمارسها النبي كإنسان فرد يريد ويرغب»[48].

وهنا لا بدّ من طرح ما يلي:

أولاً: كيف علم الكاتب أن ما قاله النبي(ص)مجرد رغبة، وليس إلزاماً وتكليفاً؟

ثانياً: هل يمكن للنبي(ص)أن يريد بمعزل عن إرادة الله تعالى، وتحديداً عندما يتعلق الأمر بمصير الأمة، ومستقبلها في دينها ودنياها؟

ثالثاً: لماذا دائماً عندما يكون هناك تقابل بين ما يريده النبي(ص)، وما يريده آخرون؛ نشهد هذا التشكيك في إرادة النبي(ص)، فيجري إحالتها إلى الرغبة الشخصية، وسوى ذلك من الإحالات التي تهدف إلى تبرير الالتفاف على تلك الإرادة، وتشريع مخالفتها، في حين لا نشهد هذا التشكيك في إرادة الآخرين؟

وهي مقاربة تهدف إلى إيجاد تبرير ديني لسياق تاريخي استجدّ بعد وفاة النبي(ص)، حيث تُذكر العديد من الأدلة التي تهدف إلى تشريع ذاك السياق، وإن كانت تخالف نصوصاً قرآنية واضحة الدلالة.

رابعاً: كيف يفسّر الكاتب العديد من الآيات القرآنية التي يُفهم منها أن كلام النبي(ص) مجرد عن الأهواء والرغبات، كقول الله تعالى في كتابه العزيز عن النبي(ص)بأنه ژ ٻ ٻ ٻ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ژ[49]؛ أليس معنى ذلك أن النبي(ص) لا ينطق عن مجرد رغبة شخصية، وأنه عندما ينطق بتولية الإمام علي(ع) كخليفة له من بعده، فمعنى ذلك أن هذه التولية ليست مجرد رغبة شخصية، وإنما هي إرادة الله تعالى ومنه؟

خامساً: وكتأكيد على ما قيل آنفاً، ننقل ما ذكره الكاتب في كتابه قبل صفحات من كلامه ذاك (ص101)، عن رجل من بني عامر بن صعصعة، يقول للنبي(ص) : « ... أرأيت إن نحن بايعناك على

---

[48] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص132.

[49] القرآن الكريم، **سورة النجم**، الآية 3و4 .

أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟» فقال النبي(ص): «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء..»[50]؛ فهذا الرجل يسأل النبي(ص) أن تكون الخلافة لهم، فيجيبه النبي(ص)بأن الأمر إلى الله.

فالسؤال الذي يطرح نفسه، أنه كيف يقفز الكاتب عن هذا النص أيضاً، والذي يقول فيه النبي(ص) بوضوح إن أمر الخلافة إلى الله –وليس إلى قريش، ولا إلى العرف المرتكز داخل التقليد القرشي–، وإنه تعالى يضعه حيث يشاء، هذا الأمر الذي لا يمكن لأحدٍ التعبير عنه سوى النبي(ص) نفسه .

أي إن هناك نصّين بين أيدينا –بحسب نقل الكاتب– الأول يقول بأن أمر الخلافة إلى الله، والآخر يقول بأن النبي(ص)قد أفصح عن أمر الله تعالى هذا بأن الخلافة هي لعلي(ع)؛ لكن، مع ذلك، تجد أن الكاتب يستنتج أن أمر الخلافة لقريش وليس لله، وأن النبي(ص) وإن أفصح عن أمر الله تعالى، لكنها مجرد رغبة شخصية له، يصح تجاوزها و القفز فوقها .

والعجيب في أمر الكاتب أنه عندما يعثر على نصٍ يدغدغ ميله الأيديولوجي يتمسك به دون هوادة، ويبني عليه بناءات شاسعة دون أي بحث فيه. لكنه عندما يصطدم بنصوص عديدة تخالف ما عليه من ميل أيديولوجي، لا تجد أنها تحرك فيه ساكناً من استدلال أو استنتاج أو نظر.

وهو ما يدل على مستوى من الانتقائية المنهجية في تناول النصوص، والانتقائية في الاستفادة من المراجع ذات الصلة، بل في الاتجاه الفكري الذي استند إليه في بحثه، حيث لم تكن المقاربة البحثية، في ما ذكرنا، مقاربة علمية موضوعية، وإنما طغى عليها الإسقاط الفكري، والخلفيات الأيديولوجية، والأهداف المرسومة سلفاً في ذهن حاملها.

وما ينبغي قوله هنا هو: كيف يمكن أن يكون ما قاله النبي(ص) مجرد رغبة شخصية منه، في حين أنه أمر الله تعالى؟، أو هل يمكن أن تكون الخلافة أمر الله تعالى، ولا يعبّر النبي(ص)عن أمر الله تعالى، أو أن يعبّر عنه بطريقة تتنافى معه؟ فهل يمكن أن يتقوّل النبي(ص)على الله تعالى بما لا يريده، وهو الذي يقول في حق نبيّه:ژ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ک ک ک ک گ گ گ ژ[51]؟

---

[50] ابن هشام، السيرة النبويّة، مصر، مكتبة محمد علي، 1963م ، ج2، ص289.

[51] سورة الحاقة، الآيات 44–46.

6- التنصيب السياسي وتوريث السلطة

تجد في كلام الكاتب ارتباكاً واضحاً، حيث تجده من جهة يبرّر عدم الوصية لعلي(ع) بأن «الذهنيات حينذاك ترى الأمور بمنظور قَبَليّ وستفهم الوصية لعلي(ع)بأنها توريث للسلطة، وتحويل الدين ملكاً عائلياً، لن يجد استجابة اجتماعية»[52]، وتجده من جهة أخرى يفسر إرادة النبي(ص)، أن يكتب للأمة في أيامه الأخيرة كتاباً لا تضلّ من بعده أبداً، بأن «ما أراد الإيصاء به يتعلق بوضعية سياسية أو ترتيب سياسي معين خطير، بقرينة قوله: لن تضلوا بعدي أبداً»[53].

لكنّه يقف عند هذا الحدّ، ولا يتابع بحثه ليسأل عن ماهية هذه الوضعية السياسية، وطبيعة ذاك الترتيب السياسي الخطير، وأي ترتيب سياسي كان يشغل بال النبي(ص) قبل وفاته بوقت قليل[54]، والأمة مقبلة على فراغ قيادي لم تشهده من ذي قبل، وقريش تتربص لتنفيذ مشروع الانقلاب على الأعقاب، واستعادة مكانة فقدت في مواجهة محمد(ص) يوم هزمت في فتح مكة؟

وإذا كانت هناك مخاوف، وتحديات فيما يتصل بالوصية للإمام علي(ع)، ألم يكن النبي(ص) يعلم بها؟ وإن كان يعلم بها، فلماذا تجاوزها، ولم يجدها مانعاً يحول دون الإيصاء بذاك الترتيب السياسي الخطير؟ أليست محاولة النبي(ص) الإيصاء دليلاً على أنه لم يركن إلى تلك الذهنيات، وإلا لما حاول الإيصاء، والقيام بذاك الترتيب السياسي؟ وإلا لو كان الأمر مرتبطاً بتلك الذهنيات، فلماذا أراد النبي(ص) الإيصاء، ولماذا حاول الإقدام عليه؟

---

[52] ايعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س،ص118 .

[53] م.ن.

[54] تكشف بعض النصوص أن ما أراد النبي(ص) الإيصاء به هو الخلافة، حيث ورد أن عمر بن الخطاب سأل عبدالله بن عباس عن الإمام علي(ع)، فقال له: «...هل بقي في نفسه شيء من أمر الخلافة؟. قلت (ابن عباس): نعم. قال: أيزعم أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نصّ عليه؟ قلت (ابن عباس): نعم، وأزيدك، سألت أبي عما يدّعيه، فقال: صدق. فقال عمر:... ولقد أراد (رسول الله _صلى الله عليه وآله_) في مرضه أن يصرّح باسمه، فمنعت من ذلك..».(ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م.س، ج12 ، ص20).

والعجيب في أمر الكاتب، أنه يجد في تراجع النبي(ص) عن الإيصاء بذلك الترتيب السياسي الخطير دلالة قوية على أن ما أراد النبي(ص) الإيصاء به «ليس من الدين»[55]؛ ولا يجد، في المقابل، في إرادة النبي(ص) بيان ذلك الترتيب السياسي دلالة على أنه من الدين!

بمعنى آخر، عندما يستدلّ أحدهم بعدم البيان (التراجع عن الإيصاء) على أن البيان (الإيصاء) ليس من الدين؛ فإن ما يستفاد من كلامه هذا، أنه يسلّم بأن إرادة البيان (الإيصاء) دليل على كونه من الدين.

وهذا ما لم يلتفت إليه الكاتب، إذ إن استنتاجه مبني على فرضيّة الوصل بين إرادة النبي(ص) وبين الدين، حتى نقول إنه مع عدم الإرادة (عدم الوصية) نستفيد أن موضوع الوصية لا صلة له بالدين، مع أنه ــ برأينا- فإن إرادة النبي(ص) الوصية يستكشف منها أنها من الدين[56]، في حين أن تراجعه عن الوصية بسبب الموانع، التي حالت بينه وبين كتابتها ــوليس من تلقاء إرادته- لا يستكشف منه أنها ليست من الدين، بل مردّه إلى تلك الموانع، وما يمكن أن يترتب عليها على أكثر من مستوى[57].

نعم لو أن النبي(ص) تراجع من تلقاء نفسه وبمحض اختياره؛ لأمكن للكاتب أن يدخل في ذلك النقاش، ومحاولة الاستنتاج بأن تراجع النبي(ص) يدل على أن ما أراده ليس من الدين؛ لكن الوقائع التاريخية تفيد خلاف ذلك، أي إن النبي(ص) قد أُرغم إرغاماً على التراجع، ولم يكن تراجعه بمحض اختياره.

---

[55] وجيه قانصو، الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س.، ص 118 .

[56] وهو مبني على أدلة مفادها أن النبي (ص) لا يصدر في فعله إلا بما يعبّر عن حقائق الدين.

[57] يمكن القول إن مجرد حصول الاعتراض على ذلك الكتاب في حياة النبي(ص) وفي محضره؛ يعني أن ذاك الاعتراض سوف يكون أقوى وأفعل بعد وفاته. وإن مجرد حصول مخالفة لما أمر به النبي(ص)في حياته وفي محضره، يعني أن هذه المخالفة سوف تكون أشدّ بعد وفاته.

ومن هنا يمكن القول إن ذاك الكتاب لم يعد ذا جدوى، طالما أن الاعتراض عليه سوف يأخذ مداه بعد وفاته، وطالما أن مخالفته هي المنتظرة عندها.

ينقل سليم بن قيس في كتابه، عن عبدالله بن عباس، أنه بعد أن مُنع رسول الله من كتابة ذلك الكتاب، وقيل في حقه إنه يهجر: «.. غضب رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وقال: إني أراكم تخالفوني وأنا حي، فكيف بعد موتي؟؛ فترك الكتف». (ط2 ، دار الحوراء، بيروت، 2009م، ص 324) .

وعليه، كان على الكاتب أن يستخلص من إرادة النبي(ص) الإيصاء، بأن ما أراد أن يوصي به من ترتيب سياسي خطير فهو من الدين، أي إن مجرد أن يقول النبي(ص) لمن حوله أن يحضروا له كتفاً ودواة، ليكتب لهم كتاباً، لا تضل الأمة من بعده أبداً؛ فإن معنى ذلك أن هذا الأمر هو من الله تعالى:

أولاً: لأن الأساس في أوامر النبي(ص) أنها من الله تعالى، وليست اجتهاداً شخصياً منه غير ملزم.

ثانياً: ماذا نفعل بالآيات القرآنية التي تدعو إلى إطاعة أوامر الرسول(ص): ژ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ىې □ ژ[58]، وإلى الالتزام بجميع ما أتى به أو نهى عنه: ژ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک ژ[59]، والتي تقرن ما بين طاعته وطاعة الله تعالى: ژ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ژ[60]، والتي تفيد أن بيان النبي(ص) مبرأ من تلك الرغبات الشخصية النابعة من الأهواء: ژ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ژ[61]... أليست هذه الآيات القرآنية دليلاً على أن أوامر النبي(ص) يجب أن تطاع، وأن يتم الالتزام بها؟ أليست هذه الآيات عامة الدلالة، بما يشمل الشأن العام، والمجال السياسي؟.

وهنا، هل من الصحيح أن نتمسك برواية مشكوك فيها –بل هي بنظرنا غير صحيحة- ونتجاوز النصوص القرآنية و الروايات، التي يستفاد منها أن النبي(ص) كان معنياً بالشأن العام والمجال السياسي من جهة الوحي، وما جاء في القرآن الكريم؟

هل من الصحيح أن نبني مجمل نتائج البحث على رواية فيها ما فيها من إشكالات، وتنسجم بحسب البحث التاريخي مع موقف بطون قريش من النبي(ص) وسرديتها الدينية، التي تسمح لها باسترجاع السلطة؛ ونطوي كشحاً عن العديد من الآيات القرآنية والروايات التي تعارض تلك الرواية ودلالاتها؟

ثالثاً: لماذا لا يناقش الكاتب فرضيات أخرى تخالف ما يميل إليه، من قبيل أن ما أراد النبي(ص) تجديد بيانه هو أمر ديني ذو مضمون سياسي بالغ الأهمية –وهو الخلافة-؛ لكن تراجعه عن البيان في تلك الواقعة لم

---

[58] سورة النساء، الآية 59 .

[59] سورة الحشر،الآية7 .

[60] سورة النساء، الآية 80 .

[61] سورة النجم، الآية 3و4 .

يكن من جهة أن ذاك الأمر لم يكن دينياً، بل من جهة أن تلك المحاولة قد حقّقت أهدافها، عندما أضحى واضحاً ما الذي أراد النبي(ص) أن يوصي به من دون أن يفعل، وعندما أضحى جلياً كيف حيل بين النبي(ص) وبين ما أراد، وأهمية الدلالات التي يحملها صدّ النبي(ص) عن وصيته. فضلاً عن أنه كان قد عُمل على تعطيل مفعول ذاك البيان –كما عمل على تعطيل ما قبله–، وبالتالي لم يعد بيانه ذا جدوى.

بل قد يمكن القول، بأن النبي(ص) قد فهم من تلك الواقعة، بأنه إذا أصرّ على تنفيذ ذلك الترتيب السياسي الخطير، والذهاب في وصيته بالخلافة إلى نهايتها؛ فإن الأمور قد تنقلب على رسالته وأهل بيته بطريقة أشدّ، ليس من جهة أن الوصية تلك ليست من الدين، بل من جهة أنه كان هناك إصرار من قريش على أن قضية السلطة والخلافة بعد وفاة النبي(ص)، يجب أن تخرج من بني هاشم، مهما كلف الأمر، ومهما كانت النتائج، وهو ما ظهر في لاحق الأيام.

رابعاً: إن جوهر القضية لم يكن معرفياً بالطريقة التي يصورها البعض، من أن الموضوع متصل فقط بما أراد النبي(ص) بيانه، وليس بالإرادات المتصارعة لمختلف الجهات التي كانت موجودة في الاجتماع السياسي الإسلامي آنذاك، في مقاربة تنفصم عن سياقاتها التاريخية والاجتماعية والسياسية.

إن جوهر القضية يكمن في أن مشروع استعادة السلطة (دينية أو سياسية) التي فقدتها قريش، قد رأى أن الظروف قد أصبحت مؤاتية له بشكل أفضل في الأيام الأخيرة من حياة النبي(ص) وبعد وفاته، مما أدى إلى أن يستأنف ذلك المشروع نشاطه ودوره، لتحقيق الأهداف التي يسعى إليها، وبلوغ المقاصد التي أرادها.

خامساً: ألا ينبغي القول بأن ذاك الصراع السياسي والاجتماعي قد كان أيضاً ذا مضمون معرفي وبعدٍ ديني، بمعنى أن صراعاً معرفياً – دينياً، قد كان قائماً بين المشروع النبوي والمشروع القرشي.

ألا يمكن القول هنا بأن جملة من تلك المقولات التي ذكرها الكاتب وتبنّاها في كتابه، قد كانت نتاجاً لذاك الصراع، من قبيل أن يقال بأن النبي(ص)ما أوصى لعلي(ع)، وإن أوصى فإن وصيته كانت مجرد رغبة شخصية يمكن تجاوزها، ولم تكن أمراً ملزماً، لأن أوامر النبي(ص) في الشأن السياسي ليست ملزمة..؛ وذلك بهدف الالتفاف من قريش على وصية النبي(ص) لعلي(ع)، وإفراغها من مضمونها، وتعطيل دورها؟

ألا يمكن القول بأن سرديات عديدة قد تمّ بناؤها بهدف إيجاد مبررات معرفية تساعد على نجاح مشروع الالتفاف على وصية النبي(ص) لعلي(ع)، وقد نقل الكاتب العديد منها من دون أن يعمل فيها بحثاً

وتحليلاً ونقداً وتشريحاً، أو أن يُجري فيها منهجه التاريخي، الذي نظّر له، ليعرف السياقات الاجتماعية والسياسية التي أدت إلى إنتاج تلك السرديات، وكيفية توظيفها من قبل قريش وبطونها، وذلك التحالف الذي نشأ لإقصاء الخلافة عن بني هاشم، وعن الإمام علي(ع) تحديداً.

وحتى لا يبقى الكلام في هذا المورد مجرد فرضية لا تملك شواهدها، أذكر هنا مثالاً على إصرار قريش على حصر المشروعية السياسية (الدينية) فيها، ورفض أية سردية دينية تخرج هذه المشروعية منها إلى غيرها، بمعزل عن الشخصيات التي تذكر هذه السردية أو تلك، لأن ما كان مطلوباً آنذاك هو الإبقاء على سردية دينية واحدة، تبرّر استحواذ قريش على السلطة وإمساكها بها، واستئثارها بالأمر بعد وفاة النبي(ص).

جاء في صحيح البخاري: «كان محمد بن جبير بن مطعم يحدث، أنه بلغ معاوية وهو عنده في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو بن العاص يتحدث أنه سيكون ملك من قحطان، فغضب معاوية، فقام، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالاً منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله، ولا تؤثر عن رسول الله(ص)، فأولئك جهالكم، فإياكم والأماني التي تضل أهلها، فإني سمعت رسول الله(ص) يقول: إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين»[62]؛ حيث الملاحظ في هذا النص:

أولاً: ردة فعل معاوية على الحديث الذي ذُكر أنه سيكون ملك من قحطان، بحيث لا يعود الأمر متصلاً بقريش، لأن معنى أن يكون ملك من قحطان، هو أن يكون من غير قريش، مما يؤدي إلى فقدها لحصرية المشروعية السياسية واحتكارها للسلطة.

ثانياً: غضبُ معاوية من ذاك الحديث، وردّه العنيف عليه، وخوفه من أن يؤدي إلى (الأماني التي تضل أهلها)، لأن إخراج المشروعية السياسية من قريش، قد يؤدي إلى توفير جملة من الظروف الملائمة لوصول جهات أخرى إلى السلطة، أو إغرائها بها، تلك السلطة التي كانت تحرص قريش أشدّ الحرص على استمرارها فيها وبقائها في قبضتها .

---

[62] دار الفكر، 1981م، ج4، ص 155 .

ثالثاً: إصرار معاوية على (إن هذا الأمر في قريش)، ونسبته ذلك إلى رسول الله(ص)، لأن الوصل بين المشروعية الدينية– السياسية من جهة وبين قريش من جهة أخرى[63]؛ كان يتيح للأمويين الإمساك بمفاصل

---

[63] اللافت في سردية نصوص المشروعية السياسية والدينية للتحالف القرشي أمران:

الأول: التأكيد على وصل تلك المشروعية بالإطار القرشي.

الثاني: عدم ترتيب أي أثر له علاقة بتلك المشروعية، على أي من النصوص الدينية، التي تتجاوز الإطار القرشي.

وهنا لا بدّ من طرح هذه النقاشات:

أولاً: إذا كان لا بدّ من تحديد إطار بشري تترتّب عليه المشروعية السياسية، فلماذا يُحصر هذا الأمر في قريش؟ وإذا كان الدين هو من يحدد الإطار البشري الذي تترتب عليه تلك المشروعية، فلماذا لا يكمل تحديده لها في بطون قريش وأحيائها وبيوتها، ولماذا يقف عند هذا الحد (قريش) ولا يتعداه إلى غيره؟

وهنا يبدو التناقض في كلام البعض، أنه عندما يتعلق الأمر بإمساك قريش بالسلطة، فإنه يستعين بجملة من النصوص الدينية لإثبات تلك المشروعية السياسية لقريش – وهو ما دأبت السرديات القرشية على التأكيد عليه –، لكن عندما تكون هناك نصوص دينية يستفاد منها مشروعية سياسية أخرى، فإنه يرفض أن يكون الدين مصدر المشروعية السياسية!

ثانياً: هناك نصوص دينية عديدة يستفاد منها أن مدى تلك المشروعيات – محل النزاع – لا يقف عند حدود قريش، وإنما يتعداها إلى ما هو أبعد، لكن لم يرتب عليها ذلك الأثر الديني والسياسي، لأنها تتنافى والعقيدة السياسية لقريش، من قبيل ما جاء في صحيح مسلم عن رسول الله (ص): «إن الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم»(بيروت، دار الفكر، ج7 ، ص58 .)؛ فلماذا هنا مثلاً لم يترتب ذلك الأثر على اصطفاء بني هاشم، وانحصر ترتيبه على قريش؟

ثالثاً: ما معنى مجمل تلك النصوص الدينية التي تربط المشروعية السياسية بقريش؟ أليس معناها أنّ الوحي هو مرجعية المشروعية السياسية. وعليه، ألا يتناقض ما جاء في مجمل تلك النصوص الدينية حول حصر المشروعية السياسية في قريش، مع ما ذكره الكاتب، من أن تلك المشروعية تتصل بالتقليد القرشي، وأن لا دخالة للدين بها وبتحديدها ؟ فلو كان الأمر متصلاً فقط بذاك التقليد، فلماذا يستدل بعض أقطاب قريش وتحالفها بالدين وأحاديثه؟ ألا يدلّ لجوؤهم إلى الدين ونصوصه على أن مصدر المشروعية السياسية يومذاك، كان هو الدين نفسه وأحاديثه، وليس أيّ شيء آخر؟

رابعاً : من المفيد أن نسأل عن الحكمة من تدخل الوحي في تحديد إطار المشروعية السياسية، ومن تعطى له أو لا تعطى له؟ إذا كان هو الاصطفاء، فيجب أن يُكمل في هذا التحديد إلى نهاية الطريق، وإن كان لمنع حصول التنازع والفتنة، فإن وقوف التحديد عند قريش، لا يحقق هذا الهدف.

السلطة، والاستحواذ عليها، إذ إن جعل تلك المشروعية لقريش، كان يعني في الواقع السياسي آنذاك منح تلك المشروعية للأمويين، لأنهم من قريش، ومن أقوى مكوناتها.

رابعاً: يوضح لنا هذا النص استخدام الدين والنص الديني لصناعة المشروعية السياسية وحصرها في جهة، وسلبها عن باقي الجهات (إني سمعت رسول الله(ص)...)، حيث يصبح حديث رسول الله(ص) – سواء كان صحيحاً أو موضوعاً– هو الفيصل في إعطاء مشروعية سياسية لأمرٍ ما، أو سلبها عنه؛ وهو ما كان يدفع هذه الجهة السياسية أو تلك لصناعة النص الديني، الذي يبرر استحواذها على السلطة وإضعاف خصومها.

ومن هنا أليست فرضيةً تستحق البحث أن تكون قريش التي قاتلت النبي(ص)حتى هزمها، ورفضت دينه حتى غلبها؛ قد أقدمت على توظيف هذا الدين، وبناء سردياتها من خلاله، وذلك بهدف صناعة مشروعيتها السياسية وتبرير امتلاكها للسلطة؟

أليس ممكناً أن مجمل تلك المقولات التي استخدمها الكاتب، إنما كانت تعبيراً عن سرديات دينية قد أنتجتها قريش لإيجاد مبررات دينية –سياسية، لصرف الملك عن بني هاشم، وإقصاء الخلافة عن الإمام علي(ع)؟.

لماذا لم يُعمل الكاتب منهجه التاريخي لدراسة المنظومة المعرفية التي استخدمتها قريش لتحقيق أهدافها السياسية؛ لينظر تالياً في سوابق قريش ومشروعها، وما الذي فعلته في مواجهة النبي(ص)، وما الذي فعلته بعد وفاته، ونظرتها إلى الدين الذي جاء به، وكيف كان موقفها منه، والنصوص التي تحدثت عن تعاملها معه، وكيفية توظيفها له..؟، لينتقل من كل ذلك إلى ترجيح نصٍ على نص، وتقديم حديثٍ على حديث –بناء على منهجه–، عندما يجد منظومة روائية تعبر عن أيديولوجية قريش ومصالحها، ويجد في المقابل منظومة روائية تعبر عن معتقد أئمة أهل البيت(ع) في الدين أو السياسة، بل وما حصل في التاريخ و مجمل وقائعه .

إن قريشاً التي وجدت في دين محمد(ص) مُلكاً خسرته، وعزاً ضاع من يدها؛ هل كانت لتتورع عن استخدام هذا الدين لاستعادة ذاك الملك، بعد أن لاحت لها فرصتها، وأمكنها منه تبدّل الأحوال؟ وإن الدين

وفي اعتقادي أن حقيقة الأمر أن الدعاية القرشية قد نجحت في صناعة تأويليتها السياسية – الدينية، وفي إنتاج مجموعة من النصوص، تحصر المشروعية السياسية في قريش، لتبرير استبدادها بالسلطة، واستحواذها عليها.

الذي أفقد قريشاً دورها، هل كانت لتمتنع عن توظيفه ــ عندما يمكنها ذلك – لاسترجاع ما خسرته من عزّ، أو مكانة، أو دور؟

قريش التي رفضت دين النبي(ص)، واتهمته بالسحر والجنون... وتآمرت على قتله، وحاولت ذلك؛ هل سوف تتورع عن أن تستخدم هذا الدين كمطية للوصول إلى السلطة، والاستحواذ عليها، عندما تجده وسيلة ضرورية إليها، ومدخلاً لا غنى عنه لبلوغها؟

وعليه، إن الكاتب، وبدل أن يعتمد على ما ذُكر آنفاً للتشكيك في جميع السرديات الدينية والسياسية، التي تتماهى ومصلحة قريش في إمساكها بالسلطة، وحصرها بيدها؛ نجده يفعل العكس تماماً، إذ يتبنّى ــمن دون أن يُعمل منهجه التاريخي– تلك السرديات الدينية والسياسية، التي عملت الدعاية القرشية على تثبيتها في التراث الإسلامي، ويتخذ منها أساساً لمحاكمة النصوص المخالفة، بل ولرفض أي طرح فكري أو روائي مغاير، وبشكل جزافي . وتراه يتمسك بما كانت قريش عليه من تقاليد وأعراف وأوضاع للتشكيك بجميع تلك النصوص الدينية المناوئة لتلك السرديات والمخالفة لها. فالبنسبة إليه: «كسر تقاليدها (قريش) وفرض عرف سياسي جديد يتحداها يعرض الدعوة نفسها للتصدع»[64]. لكن فات الكاتب:

أولاً: إن النبي(ص) قد كسر التقليد الديني لقريش، وبالتالي لن يكون عزيزاً عليه أن يكسر تقليدها السياسي.

ثانياً: إن ما يعرّض الدعوة والرسالة إلى الخطر هو وصول قريش إلى السلطة وإمساكها بناصية الخلافة، وليس العكس. لأنه لم يكن آنذاك من فصل بين الديني والسياسي، فضلاً عن أن الإمساك بالسياسي سوف يترك أثره الكبير على الديني، وهذا الذي حصل في مجمل مراحل التاريخ الإسلامي، وأدى إلى ما أدى إليه من فجائع، ما زلنا نحلب حلبها إلى الأيام التي نعيش.

وعليه، لا بدّ من القول، إن الكاتب هنا لم يكن وفياً لمنهجه، وقد غادره دون أدنى تردّد، عندما تعلق الأمر بسرديات دينية–سياسية يبدو أنه ينحاز إليها بشكل واضح. وهو لم يكن موضوعياً في تعامله مع تلك الفرضيات المختلفة والأطروحات المتقابلة، حيث أبدى انحيازاً واضحاً إلى إحداها من دون أن يُعمل منهجه

[64] وجيه قانصو، الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص119 .

فيها، وأظهر موقفاً سلبياً من الأخرى من دون أن يبحث فيها بشكل موضوعي، ومنهجي صحيح، يتجاوز فيه الأحكام المسبقة، والنتائج المحسومة سلفاً.

7- إعلان التولية والمكان السياسي

يذهب الكاتب في معرض بحثه لغدير خم إلى أن «هذا الإعلان (عن خلافة علي(ع)) ليس مناسباً أن يصدر إلا في العاصمة السياسية، المدينة أو مكة على أقل تقدير»[65].

ونقول في مقام الجواب:

أولاً: إن هذا الإعلان عن خلافة الإمام علي(ع) يرتبط بشكل أساس بالجمهور المخاطب، الذي يجب أن يتلقى العلم بذلك الإعلان، ويُخبر بمضمونه، حيث يصبح المكان هنا أمراً ثانوياً، إلا بلحاظ نتائجه، وما يترتّب عليه.

والذي حصل أن جمهور الصحابة والمهاجرين قد كان موجوداً في غدير خم. وتذهب بعض الأقوال إلى أن عدد الذين كانوا في غدير خم من المسلمين قد بلغ مائة وأربعة وعشرين ألفاً من مختلف الأمصار الإسلامية آنذاك، وإن كانت هناك أيضاً أقوال مختلفة في الموضوع[66].

وإذا كان المطلوب هو إبلاغ ولاية الإمام علي(ع) وخلافته إلى هذا العدد الكبير من المسلمين، فهنا يصبح ذلك المكان (غدير خم) أرجح من العاصمة السياسية آنذاك (المدينة)، باعتبار أن غدير خمّ كان مفترق طرق لقوافل الحجيج إلى العديد من الأمصار الإسلامية، فكانت مطلوبية إبلاغ تلك القوافل وأفرادها تتطلب عدم الانتظار بهذا البلاغ للوصول إلى المدينة، لأن مجمل تلك القوافل لن تكون موجودة عندها، وسوف تضيع تالياً فرصة إبلاغ تلك القوافل التي يعدّ أفرادها بالآلاف أو عشرات الآلاف، والذين سوف يتحولون إلى رواة لهذا الخبر، وناقلين لذاك الحدث، بحيث يصعب طمسه أو إخفاؤه، وإن لم توفر الدعاية القرشية لاحقاً من محاولات عبثها المعرفي أي معطى ديني، بما فيه هذا الحديث، فإن لم تستطع طمسه، تعمل على تأويله، وهو ما حصل في لاحق الأيام.

---

[65] م.ن، ص122 .

[66] الأميني، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، بيروت، دار الكتاب العربي، 1983م، ط5، ج1، ص9.

أما تأخير الإعلان عن مكة، فقد يكون تحسباً لقريش ودورها، وتحوطاً من ردات فعلها، عندما ينزل عليها هذا الخبر مباشرة من النبي(ص)وفي عقر دارها (مكة). ولعله أيضاً لتهيئة ظروف أفضل لدى الجمهور المتلقي للبلاغ، عندما يكون أبعد عن الدعاية القرشية، وتأثيرها، ومحاولاتها الالتفاف على خطوات النبي(ص)، وتعطيلها، في سعيها إلى إقصاء الخلافة عن آل البيت(ع)، حيث سيكون الموقف خارج مكة أبعد عن تلك العناصر (قريش)، التي تعمل على محاولات التشويش والتعطيل، وعن المناخات التي قد تثيرها، وعن تلك البيئة الجغرافية – الاجتماعية التي قد تكون عاملاً مساعداً على ذاك الفعل وإنجاحه.

ثانياً: عندما يكون الأمر متصلاً بالوحي ونزوله، قد يصح القول إنه وإن كان مرتبطاً بالزمان والمكان، لكن في الوقت نفسه يتعالى عليهما. هنا يصبح الكلام أكثر عما جاء في الوحي، وما نزل في كلام الله تعالى، وما بلّغ به رسول الله وأمر به، حيث تغدو بقية الحيثيات ذات الصلة شؤوناً فرعية لجوهر القضية ومضمونها. فأن يُتأكد أن الوحي قد نزل، وأن الرسول قد بلّغ، وأنه قد أفصح عن مراده في الخلافة والولاية؛ فهنا تتم الحجة، ويحصل المطلوب، ولا يبقى لأية حيثيات أخرى من دور، إلا من حيث إسهامها في تكوين الدلالة، كقرائن عليها.

وإن أمكن القول إن محاولات الالتفاف على دلالة نص الغدير لن يعيقها أي عائق. وما يشهد على ذلك، أن التأويل الذي قُدّم لنص الغدير لصرفه عن دلالته على الخلافة لعلي(ع)لن يتأثر في كون هذا الإعلان عن الخلافة قد حصل في مكة، أو في المدينة، أو في أي مكان آخر. فعندما يقال مثلاً إن ذاك النص قد أتى «لمعالجة قضية جزئية تتعلق بشكوى بعض الناس من قسوة علي(ع) أو خشونته عليهم»[67]، فهذا التأويل لن يتأثر سواء قلنا إن الإعلان ذاك قد حصل في غدير خم، أو في المدينة، إذ إن المكان السياسي عندها لن تكون لديه القدرة على تعطيل ذلك التأويل، الذي قزّم جميع ما حصل في غدير خم ودلالاته في قضية جزئية، وحصره فيها.

إن ما نعتقده هو أن جوهر القضية يتصل بالاستعداد لتقبل خلافة الإمام علي(ع) أو رفضها، ودور قريش ومجمل العوامل والعناصر الأخرى في الالتزام بأوامر النبي(ص) من عدمها. وما يدلّ على ذلك أن النبي(ص) نفسه وفي عاصمته السياسية –بل في بيته– قد تمّ منعه من أن يكتب كتاباً للأمة لا تضلّ بعده أبداً، وقد قيل في تبرير هذا المنع كلام قاسٍ بحق النبي(ص) وفي محضره، ومع ذلك لم يحصل شيء استثنائي، بل قد

---

[67] الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص 122 .

أرغم النبي(ص) حينذاك على عدم كتابة ذلك الكتاب للأمة، لأنه كان المتوقع أن يحمل هذا الكتاب مضموناً سياسياً (دينياً) بحق الإمام علي(ع) وأهل البيت (ع) عموماً. فهل حالت الظرفية المكانية للعاصمة السياسية للمسلمين آنذاك (المدينة)، من محاولة منع النبي(ع) من كتابة ذاك الكتاب، الذي قال عنه النبي(ص) بأنه سوف يحول دون أن تضلّ أمته من بعده؟ وهل حال وجود النبي(ص) في بيته، وفي أشدّ الساعات حساسية وأهمية من حياته (قبل وفاته بقليل) من الجرأة عليه، واتهامه بالهجر، ومن منعه من كتابة وصيته للأمة، ومن فعل ما يعصم الأمة من الضلال، ولربما أيضاً التنازع والفرقة؟

ثالثاً: إن حصول الإعلان بل والتنصيب السياسي في غدير خمّ، لا يتنافى مع أكثر من إعلان سابق، ولاحق، وفي مواطن شتى، بما في ذلك في العاصمة السياسية (المدينة). فإذا كان لغدير خم تلك الخصوصية في ذلك الزمان بعد حجة الوداع، كمجمع لمختلف جموع المسلمين وقوافلهم قبل تفرقها إلى أوطانها؛ فإن أكثر من تأسيس وتأكيد قد صدر من النبي(ص) في أكثر من مكان، بما في ذلك في العاصمة السياسية (المدينة)، فيما يتصل بخلافة الإمام علي(ع) له، وفي ظروف مختلفة، ولشخصيات أو جموع عديدة من الصحابة، بمن فيهم من كان في الدائرة الضيقة حول النبي(ص).

وعليه لم يوفّر النبي(ص) العاصمة السياسية، ولا أي ظرف سياسي أو غير سياسي ملائم للتأكيد على تلك القضية، وبيانها، والإفصاح عنها، حيث إن المشكلة لم تكن في نقص البيان أو عدم وضوحه، ولا في حيثيات الزمان أو المكان أو سوى ذلك، إنما كانت في مورد آخر، أفصحت عنه لاحق الأيام، عندما عادت قريش إلى الموقع الذي خرجت منه، وذلك بعد وفاة النبي(ص)، وبعد أن توافرت لها الظروف المساعدة لاستعادة نفوذها وتأثيرها، إلى حين الإمساك الكامل بالسلطة وجميع مفاصلها من قبل من كان أشدّ عداءً للنبي(ص)، عندما أمكن للأمويين تسنّم مواقع عديدة في الدولة الإسلامية، والعمل على استغلالها وتوظيفها للوصول إلى أعلى موقع في تلك الدولة وهرمها السياسي.

رابعاً: إن القول الذي أتى به الكاتب يحمل في طياته قياساً للماضي على الحاضر من حيث التقاليد السياسية، والأعراف السياسية، بل أيضاً مجمل القوانين ذات الصلة.

بمعنى أن الكاتب يحاول أن يفهم الواقع السياسي التاريخي، ومجمل ما يتصل به، من خلال ما يحمله في ذهنه حالياً من تقاليد وأعراف سياسية، وقوانين تعمل بها مجمل الدول والجهات السياسية ذات الصلة في

الواقع السياسي المعاصر. وهو، قد يكون، غير مدرك أن تغيّر الزمان يحمل في طياته متغيرات أساسية ومختلفة يجب أن تلحظ، فلعله لم يلتفت إلى أن التقاليد والأعراف السياسية تختلف بين زمن وآخر، بل بين مكان وآخر، وأن ما هو موجود اليوم، ويعدّ أساسياً أو ضرورياً بحسب التقاليد أو الأعراف السياسية وغيرها؛ قد لا يكون موجوداً قبل دهرٍ من السنين، وأن ما كان قائماً بالأمس، لم يعد موجوداً اليوم، وخصوصاً عندما يكون الفاصل الزمني يُربي على الألف عام ونيف.

نعم قد يصعب علينا اليوم تصور أن تتم عملية تداول السلطة، أو التنصيب السياسي والإعلان عنه في واقعنا المعاصر خارج العاصمة السياسية؛ لكن من قال إن الأمر كان كذلك في ذلك الواقع السياسي قبل ألف عامٍ من الزمن؟

في واقعنا السياسي المعاصر والحديث، توجد مؤسسات دستورية –لها حيّز مكاني- في العاصمة السياسية، قد لا يكون متاحاً في الظروف الاعتيادية أن تتم أية عملية سياسية ذات صلة خارجها، لكن هل كان الأمر كذلك في ذلك الواقع السياسي قبل ألف عام، من حيث التقاليد والأعراف والقوانين الخاصة به؟

وعليه، ليس من الصحيح منهجياً أن نعي الواقع السياسي التاريخي وتمثلاته، بذهنية الواقع السياسي المعاصر، من دون لحاظ الفوارق الزمانية والمكانية، وما تحمله من فوارق في الأعراف، والتقاليد، والقوانين السياسية، أو الاجتماعية ذات الصلة.

وحتى لو سلمنا بوجود شيء مما قاله الكاتب في ذاك التاريخ السياسي، يستدعي أن يكون الإعلان في العاصمة السياسية للمسلمين آنذاك؛ مع ذلك نقول إن هذا الأمر –لو فرضنا صحته- كان يمكن أن يتم في غير حال الضرورة، أو الظروف الاستثنائية، التي قد تستدعي إجراءً مختلفاً، وفي غير حال المصلحة الراجحة التي قد تتطلب تدبيراً مغايراً.

وعليه – لو سلمنا بصحة ما قاله الكاتب – يمكن القول إن مصلحة راجحة تتصل بحيثيات مختلفة – أشرنا إليها سابقاً – تطلبت تجاوز ذلك التقليد السياسي – على فرض وجوده- ليكون الإعلان عن ذاك التنصيب السياسي خارج مكة، وقبل الوصول إلى المدينة، فكان غدير خمّ الموقع الأفضل، لما حمله من أكثر من خصوصية ومرجح آنذاك.

والعجيب أن الكاتب رغم إفراطه في التنظير للمنهج التاريخي؛ فإنه لم يستطع هنا أن يلحظ إحدى بديهيات البحث التاريخي، وهي أن تفهم التاريخ بذهنية لحظته، لا أن تفهمه بذهنية اليوم الذي أنت فيه، وإلا سوف تقع في أكثر من إسقاط معرفي وسياسي واجتماعي، وهو الذي وقع فيه الكاتب وأفرط.

خامساً: لقد ذكر الكاتب نصاً دينياً[68] يحمل في مضمونه جدلاً وحيانياً (بين النبي(ص) والوحي)، يصلح إلى حدّ بعيد للإضاءة على حقيقة اللحظة السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك، ويلفت بشكل قوي إلى طبيعة الظروف السياسية وغير السياسية، التي اكتنفت عملية تبليغ الوحي بالتنصيب السياسي للإمام علي(ع) وخلافته.

لكن الكاتب لم يعمد إلى وضع هذا النص – وغيره من النصوص الدالّة ذات الصلة – في سياقاته التاريخية والاجتماعية والسياسية، ليستخلص منه مجمل الدلالات التي يحملها؛ وإنما عمد إلى تأويله بالاتجاه الذي يخدم الفكرة التي يحملها، وقناعاته المسبقة حول ذاك الموضوع، عندما رأى أن ما يفهم من تلك الرواية

---

[68] حيث جاء فيه عن الإمام أبي جعفر محمّد بن علي(ع)، أنّ جبرئيل قال للنبي(ص): « يا محمّد... اعمد إلى ما عندك من العلم وميراث علوم الأنبياء من قبلك... فسلمه إلى وصيّك وخليفتك من بعدك حجتي البالغة على خلقي علي ابن أبي طالب عليه السلام، فأقمه للناس علماً..وخذ عليهم البيعة... فخشي رسول الله من قومه وأهل النفاق والشقاق أن يتفرّقوا، ويرجعوا إلى جاهليّة، لما عرف من عداوتهم، ولما تنطوي عليه أنفسهم لعليّ من العداوة والبغضاء. وسأل [النبي(ص)] جبرئيل أن يسأل ربّه العصمة من الناس، وانتظر أن يأتيه جبرئيل بالعصمة من اللهّ جلّ اسمه، فأخر ذلك إلى أن بلغ مسجد الخيف، فأتاه جبرئيل عليه السلام في مسجد الخيف، فأمره بأن يعهد عهده، ويقيم علياً علماً للناس يهتدون به، ولم يأته بالعصمة من اللهّ جلّ جلاله بالذي أراد، حتى بلغ كراع الغميم بين مكة والمدينة، فأتاه جبرئيل وأمره بالذي أتاه فيه من قبل اللهّ، ولم يأته بالعصمة، [فقال النبي(ص)]: جبرئيل إنّي أخشى قومي أن يكذبوني، ولا يقبلوا قولي في عليّ عليه السلام [فسأل جبرئيل كما سأل بنزول آية العصمة، فأخره ذلك] فرحل، فلمّا بلغ غدير خمّ قبل الجحفة بثلاثة أميال، أتاه جرئيل عليه السلام على خمس ساعات مضت من النهار بالزجر والانتهار والعصمة من الناس، فقال: يا محمّد إنّ اللهّ عزّ وجلّ يقرئك السلام ويقول لك: ﮋ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ (الطبرسي، الاحتجاج، النجف الأشرف، دار النعمان للطباعة والنشر، 1966 م، ج1، صص 79-70). ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ هذا الزجر والانتهار ليس موجّهاً إلى النبي(ص)، وإنّما هو موجّه إلى تلك الفئات التي كانت تخالف ذاك البلاغ ومضمونه، والتي ألفت إليها هذا الحديث من أهل الشقاق و النفاق وغيرهم.

هو : «محورية قريش في الشأن السياسي، وأن كسر تقليدها وفرض عرف سياسي جديد يتحداها يعرض الدعوة نفسها للتصدع»، رافضاً أية قراءة أخرى لهذا النص من دون أن يستعرضها، ويناقش إمكانيتها –بل أرجحيتها– التاريخية على ضوء مجمل القرائن ذات العلاقة، واصفاً –كعادته– ما خالف قراءته هذه بالخيال والخيالي، رغم إقراره أنّ ما حصل في السقيفة كان بنفسه كسراً لتقليد قريش وعرفها، ولم يكن تعبيراً عنه، فكيف يكون لكسر تقليد قريش تلك النتائج الوخيمة عندما يكون الأمر متصلاً بخلافة الإمام علي(ع)، ولا يكون له تلك النتائج نفسها عندما يكون الأمر متصلاً بخلافة غيره؟ وهو يعني أنّ القضيّة تتجاوز التقليد القرشيّ إلى ما هو أبعد منه.

لكن في واقع الأمر، فإن أدلة تاريخية كثيرة تحملها وفرة من الشواهد والنصوص؛ تفيد أن قريشاً قد أجمعت أمرها على ألا تجتمع النبوة والخلافة في بني هاشم. وقد كان ذلك موقفاً سياسياً يتصل بالسلطة والتطلّع للوصول إليها، والذهنية الاجتماعية والسياسية حينذاك، ولم يكن موقفاً ذا خلفية دينية يتصل بما يمكن أن يأتي به –أو لا يأتي به– الوحي.

بمعنى أن أسباباً عديدة –ذكرنا بعضاً منها– كانت تدفع قريشاً لصرف الخلافة عن بني هاشم، بمعزل عن قضية الوحي، وما يمكن أن يأتي به. وقد كان النبي(ص) يدرك ذلك تماماً، وكان يخشى على رسالته من قريش وغيرها، في حال أصرّ على تبليغ الوحي بالخلافة والتنصيب السياسي للإمام علي(ع)، وأنه سوف يُتهم عندها بمحاباة أهل بيته وتقديمهم على الناس، وإمكانية أن يُستغل هذا الأمر في تأجيج جميع الحساسيات الاجتماعية، واستثارة جميع القيم الجاهلية للانقلاب على هذا الإعلان، ودفع مختلف الفئات المجتمعية حينذاك لمواجهة ذاك التبليغ، وما يحمله من مضمون سياسي.

لقد كان النبي(ص) يخشى ذلك، ويحسب للارتدادات التي يمكن أن يخلفها على رسالته التي جاء بها، وللتداعيات التي يمكن أن ترتد على موقع النبوة نفسها، لأن قريشاً كانت قد عزمت أمرها في الذهاب إلى أبعد مدى في مخالفة هذا القرار الذي جاء به الوحي، بمعزل عن مجمل النتائج التي قد تسببها تلك المخالفة، وما يمكن أن تصيب به النبوة وموقعها من أضرار وتشوّهات.

ومن هنا يمكن القول، إن توثيق ذلك الجدل الوحياني –بما يشتمل عليه من تعبير عن مخاوف النبي(ص) ومراميه – وما يحمله من دلالات سياسية واجتماعية، ودينية، تتصل بالواقع السياسي والاجتماعي

التاريخي آنذاك؛ هو أكثر أهمية من حيث إسهامه في تكوين دلالة النص ذي الصلة، من إسهام تلك القرينة المكانية المتمثلة بظرفية العاصمة السياسية للمسلمين –أو مكة– لذلك الحدث والإعلان السياسي.

بمعنى إن حصول ذلك الجدل الوحياني حول التبليغ بالخلافة للإمام علي(ع)، وطلب النبي(ص) المتكرر من الله تعالى العصمة من الناس؛ سوف يسهم في بناء دلالة النص الديني–التاريخي، المتمثل بحديث الغدير، بشكل أقوى، في قبال تلك السرديات الدينية، وغير الدينية، التي يمكن أن تختلقها قريش في تأويلها لذلك النص والتفافها عليه، ومحاولة صرفه عن دلالته في الخلافة للإمام علي(ع)؛ بالمقارنة مع ما يمكن أن تسهم به قرينة المكان (العاصمة السياسية) في قبال تلك السرديات ومواجهتها.

أي إنه إذا كان الخيار ما بين حصول ذلك النص خارج مكة، مقروناً بذلك الجدل الوحياني وما يحمله من دلالات، وقدرة على مواجهة سرديات قريش المرتقبة؛ وبين حصول ذلك النص داخل مكة خالياً من ذلك الجدل الوحياني ودلالته؛ فإن المتعيّن هو الأول، لأن دور ذلك الجدل في بناء دلالة النص هو دور ذو أهمية، وذلك من جهة ما يحمله ذلك الجدل من دلالات اجتماعية وسياسية ودينية بالغة الأثر.

وكشاهد على ما نقول نشير إلى ما ذكرناه آنفاً من أن القول بأن نص الغدير متصل بخشونة الإمام علي(ع) مع بعض الأشخاص؛ لم يكن ليدفعه حصول ذلك الحدث –التنصيب السياسي – في مكة أو في المدينة، في حين إن حصول ذلك الجدل الوحياني وتوثيقه في نصوص دينية مختلفة، يسهم في بناء قراءة مختلفة لذلك النص، ومجمل سياقاته التاريخية والاجتماعية والسياسية، قراءة تدحض جميع تلك السرديات التي عُمل على إنتاجها لتعطيل مضمون ذلك النص والالتفاف عليه، وإفراغه من دلالته التي كان من أجلها.

وعليه، يمكن إجمال هذا المطلب بالقول إنه إذا تجاوزنا الذهنية السياسية الراهنة، وما تحمله من تقاليد وأعراف سياسية، ومحاولة إسقاطها على التاريخ وأحداثه، وعملنا على قراءة الماضي مقروناً بمجمل ظروفه الاجتماعية والسياسية والتاريخية؛ فإننا نخلص إلى النتيجة التالية: وهي إن أسباباً عديدة ومقاصد مختلفة، قد رجّحت أن يكون التبليغ بالتنصيب السياسي وغير السياسي (خلافة النبي(ص)) للإمام علي(ع) خارج مكة، وقبل الوصول إلى المدينة، وتحديداً في ذلك الموقع (غدير خم)، حيث نزل الوحي يطلب من النبي(ص) أن

يبلّغ عن ربه ما نزل في علي(ع) قائلاً له: ژ چ چ چ چ چ چ چ چڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈڈ ژ ژ ڑ ڑک ک ک ک گ گ گ گ ژ[69].

وإن من يتمعّن في هذه الآية، ويتدبّر في دلالاتها؛ يجد من المعاني التي تتوافق مع تلك القراءة التاريخية، التي تنطوي على بعد صراعي مع قريش، وما يمكن أن ينجم عنه من تداعيات ونتائج، بما فيها ذلك الوعد الإلهي للنبي(ص) بعصمته -كنبي - من الناس[70]، وأنّ هذا البلاغ هو من اللهّ تعالى، (من ربك) وليس وليد رغبة شخصيّة من النبي(ص)، أو ميلاً لتقديم أهل بيته على سواهم، أو التزاماً بعرف اجتماعيّ يحيل الخلافة إلى إرث عائليّ -كما يزعم الكاتب - ؛ وهو ما تطلّب التأكيد من الوحي على النبي(ص) أن يبلّغ ما أنزل إليه من ربه - وإلا فإن من شأن النبي(ص) أن يبلّغ ما ينزل إليه من ربه من دون أن يُطلب منه ذلك-، وأن تُبنى معادلة مفادها التالي، أنه في حال بلّغ النبي(ص) ما أنزل إليه في غدير خمّ، يكون قد بلّغ رسالته التي حملها إلى الناس في حياته، وإن لم يبلّغ ما أنزل إليه من ربه في غدير خم تنتفي تلك الرسالة، وتكون كأنها لم تكن، وذلك لأن قوام الرسالة بالولاية، بها تحفظ، وبها تقام، كما أنزلت من الله تعالى من دون تشويه[71]، أو تأويل، ينافي جوهرها، وما هي عليه.

بمعنى أن الدين وتأويله، وإقامته بما ينسجم مع معانيه الحقة وقيمه الصحيحة، إنما يحتاج إلى من يحمل تلك المعاني كما هي، ويملك تلك القيم بواقعها، حتى يستمر ذلك الدين صحيحاً في الناس. وإلا فمن دون وجود ذلك الإمام الذي يحفظ الدين، ويقيمه بشكل صحيح، فإن (التجربة الدينية) سوف تكون معرّضة

---

69 سورة المائدة، آية 67 .

70 السؤال الذي يطرح هو ما الداعي الذي استلزم يومذاك أن يأتي الوحي بتلك الضمانة للنبي(ص) بعصمته وحمايته كنبي من الناس؟ وما هي المخاوف التي كانت قائمة من أولئك الناس حتى استلزم الأمر تلك الضمانة من اللهّ تعالى؟ ولماذا لا نجد في القرآن الكريم إلا هذه الآية التي تتحدّث عن عصمة النبي(ص) من الناس - لا يوجد في القرآن الكريم آية تتحدث عن العصمة من الناس سوى هذه الآية - في سياق الحديث عن ذاك البلاغ من اللهّ تعالى.

71 راجع في هذا الموضوع: محمد شقير، فلسفة الإمامة في الفكر الشيعي، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2017م، ط1، صص23-40.

للخروج عن مسارها السليم، وأهدافها الحقة، إن لم تنقلب على نفسها، وتوصل إلى خلاف مقصدها. وهو ما حصل في تجارب دينية- تاريخية مختلفة.

8- الترتيبات وإجراءات نقل السلطة

من القضايا التي يذكرها الكاتب للقول بعدم الدلالة السياسية لنصّ الغدير، أن «إعلان التولية على فرض دلالته على التنصيب السياسي يتطلب صدوره مصحوباً بترتيبات إضافية لتثبيت هذا الأمر وترسيخه في أذهان المسلمين. أي يتطلب إجراءات نقل سلطات تمنع أحداً من التلاعب أو التآمر على هذا الأمر وطقوسية جلية في التصريح بنقل السلطات إلى علي(ع) بعد النبي(ص) لا التنازع على معنى لفظ الولي»[72].

وهنا لا بدّ من تسجيل الملاحظات التالية:

أولاً: كان يفترض بالكاتب أن يبحث عن تلك الترتيبات الإضافية وتلك الإجراءات التي تحدث عنها، ليرى أنها كانت موجودة آنذاك أم لم تكن موجودة، لا أن يكتفي بطرح تلك الصلة بينها وبين التولية، والاقتصار على القول بأن تلك التولية تتطلب ترتيبات وإجراءات، بحيث يوهم القارئ أنه لم تكن هناك من ترتيبات، وإجراءات ذات صلة بالحدث.

ثانياً: إن هذا المورد –كما غيره- يدل على أن الكاتب كان انتقائياً في بحثه التاريخي، وأنه لم يُعمل بشكل موضوعي وصحيح المنهج الذي نظّر له ملياً في كتابه، وإلا لكان المطلوب أن يستجمع جميع تلك المعطيات التاريخية من بطون التاريخ، ليرى - من خلال ذلك المنهج- أنها تدلّ على تلك التولية وذاك التنصيب السياسي أم لا.

ثالثاً: إن مشكلة الكاتب في هذا المورد - كما في مجمل موارد كتابه- أن بحثه فيه كان بحثاً أفقياً ولم يكن عمودياً، بمعنى أنه لم يستنفد البحث التاريخي فيه، ولم يُعمل منهجه بالمستوى المطلوب حفراً تاريخياً لديه، وهو ما أدى إلى تسطيح البحث في هذا المورد، بل في العديد من موارد كتابه.

إن الكاتب قد عمل على بحث أكبر قدر ممكن من المسائل، بأقل قدرٍ ممكن من الجهد العلمي. وسعى إلى استيعاب أكبر قدرٍ ممكن من القضايا التاريخية، بأقل قدرٍ ممكن من البحث التاريخي المعمّق والوافي، الذي

[72] الشيعة الإماميّة بين النّص والتاريخ، م.س، ص 122.

يجب ألا يستثني أي معطى علمي له علاقة بمورد البحث، ويمكن أن يؤثر على النتيجة فيه، فجاء بحثه في كثير من الموارد سطحياً، ناقصاً، يعاني طفرات في الاستدلال، والعديد من الفجوات العلمية التي كان يقفز فوقها إلى النتائج، التي كانت محسومة لديه، ومبتوتة عنده، قبل نهاية البحث.

رابعاً: ينبغي أن نتجاوز الذهنية القداسوية في البحث التاريخي ، التي قد تفضي إلى أكثر من مقاربة تاريخية، تعاني شيئاً من البساطة المعرفية في بعض الأحيان.

إن القضية لم تكن آنذاك التنازع على معنى لفظ الولي، وإنما جاء هذا التنازع في سياق صراعي، تاريخي، اجتماعي، سياسي، فكري بين مشروعين، أدى إلى استيلاد الكثير من الصراعات الأخرى – بما فيها المعرفية – على مدار التاريخ، أي إن النزاع الدلالي (دلالة نص الغدير وتفسيره) ليس هو ما أولد الصراع التاريخي والسياسي وأنتجه؛ وإنما كان وليداً له، ونتاجاً لمخاضه.

إن هذه التبسيطية في تناول هذه القضية هنا، لا تنسجم لا مع المنهج الذي نظّر له الكاتب، ولا مع مجمل القضايا التي أثارها في هذا السياق، حيث لم يكن الاجتماع السياسي والقبلي آنذاك مجتمعاً طُهرانياً، حتى نصوره للقارئ جالساً أمام النبي(ص)،ينتظر أوامر الوحي بشغف، ليعمل بها بكل اندفاع وتلقائية، وإن حصل اختلاف ما، فلأنهم لم يفهموا معنى كلمة الولي، واختلفوا في دلالتها؛ هذه تبسيطية لا تليق بالبحث العلمي، ولا تتوافق مع مؤديات المنهج التاريخي .

والذي يبدو هو أن هذه العقدة الطهرانية في النظرة إلى التاريخ، قد أعاقت لدى الكاتب إعمال ذلك المنهج التاريخي بشكل صحيح، مما أدى إلى استبعاد فرضيات علمية كان يجب أن تحضر بقوة في هذا المورد وفي غيره من الموارد.

لقد رسم الكاتب – في نصّه ذاك – معادلة مفادها، أن القيام بجملة تلك الإجراءات والترتيبات والـ(طقوسية جلية) من قبل النبي(ص)، يحول بشكل حتمي دون تسرّب السلطة والخلافة من الإمام علي(ع) إلى الحزب القرشي، ليستنتج من ذلك أنه عندما آلت السلطة والخلافة إلى الحزب القرشي، فمعناه أنه لم تكن هناك إجراءات وترتيبات و(طقوسية جلية) في التصريح بنقل السلطات..؛ وهذا كلام غير صحيح، لأن هذه المعادلة تعاني خللاً منطقياً (وتالياً تاريخياً)، إذ إن انتقال الخلافة فعلياً يتطلب – عادة– القيام بتلك الإجراءات والترتيبات، لكن عندما لا يحصل ذلك الانتقال الفعلي للخلافة، فقد لا يكون مردّه إلى عدم

وجود تلك الإجراءات والترتيبات، وإنما لمانع آخر، حال دون حصول ذلك الانتقال (أي إن المشكلة لم تكن في الشرط وإنما في المانع).

وبتعبير آخر، إن عدم انتقال الخلافة للإمام علي(ع)، لا يعني عدم وجود تلك الترتيبات والإجراءات، إذ قد تحصل تلك الترتيبات والإجراءات، ولا تنتقل تالياً الخلافة إلى الإمام علي(ع)، وذلك لسبب آخر، مفاده أن مجمل مكوّنات قريش قد اتفقت كلمتها على الحيلولة دون أن تصل الخلافة إلى الإمام(ع)، ودون أن تجتمع هي والنبوة في بني هاشم، رغم حصول التنصيب السياسي في غدير خم والترتيبات التي صاحبته.

وهذه فرضيّة لها ما يبررها، وعليها شواهدها. وإن كان يصعب على الكاتب أن يتخيّلها، نتيجة تلك العقدة الطهرانية، فليستحضر ما حصل في حديث الكتف والدواة، حيث طلب النبي(ص) قبل وفاته أن يحضروا له كتاباً ودواةً ليكتب للأمة كتاباً لا تضلّ من بعده أبداً، حيث كان الطلب بمنتهى الوضوح، ومن شخص النبي(ص) نفسه، وفي بيته وعقر داره، وقبل قليل من وفاته، ولقضية تعدّ من أهم القضايا التي تعنى الأمة ومستقبلها حينذاك (لن تضلوا بعده أبداً)؛ ومع ذلك، مُنع النبي(ص) من تحقيق مراده. فهل حال وضوح الطلب دون منع النبي(ص) مما أراد؟ وهل حالت تلك الظروف والإجراءات دون أن يُصدّ النبي(ص) عن طلبه؟

وعليه، إذا لم تتم الاستجابة للنبي(ص) في قضية الوصية (الكتف والدواة)، وتمّت مخالفته فيها؛ فما المانع أن يكون الأمر نفسه قد حصل في غدير خمّ، بأن يكون النبي(ص) قد نصّب علياً(ع) خليفة له، ولكن لم يُستجب لفعل النبي(ص)، وما جاء به عن الله تعالى، وإنما تمّت مخالفته، والانقلاب عليه؟

ومن هنا، قد يصحّ القول إن الأمر في حديث الغدير وحديث (الكتف والدواة) واحد، حيث لم تكن الأزمة أزمة دلالة، وإنما كانت أزمة من نوع آخر، هي التي أنتجت أزمة الدلالة، وغيرها من الأزمات تالياً.

خامساً: في ظروف النص والترتيبات المصاحبة له. وهنا سوف نتحدث بشيء من الاختصار، الذي نريد أن نؤكد فيه على أهم القضايا ذات الصلة، لنبحث في العنوانين المذكورين:

1-الظروف: وهي تشتمل على:

أ)

لقد أشار النبي(ص) إلى قرب وفاته، أي إن الأمة مقبلة على أخطر حدث في تاريخها يشتمل - فيما

يشتمل عليه- على حصول فراغ غير مسبوق في قيادة الدولة الإسلامية، والاجتماع الإسلامي العام في أعلى موقع في هرمه السياسي والديني.

ب)

ذلك الحشد هو الحشد الأكبر في تاريخ التجربة الإسلامية الوليدة حينذاك، حيث يجري الحديث عن عشرات الآلاف، بل عن أكثر من ذلك من المسلمين (مائة وأربعة وعشرون ألفاً) الذين اجتمعوا مع النبي(ص) في ذلك الموسم، ورافقوه إلى غدير خمّ بعد حجة الوداع.

ت)

إن تلك المناسبة هي المحطة الأخيرة للقاء النبي(ص) تلك الجموع، وتواصله المباشر مع تلك الحشود، قبل تفرقها إلى بلدانها، حيث لن يكون متاحاً لهم رؤية النبي(ص) بعدها، إذ إن وفاته كانت بعد حوالى الشهرين من ذلك الحدث (صفر، سنة 11هـ).

ث)

لقد كان الاجتماع الإسلامي العام حديث عهد بالإسلام، حيث لم يكن قد مضى على وجود النبي(ص) في المدينة، وتأسيسه لنموذجه الديني فيها سوى العشر من السنوات[73]؛ حيث تظهر العديد من الشواهد التاريخية أن الثقافة الجاهلية والعصبيات القبلية وغيرها، كانت لا تزال كامنة في النفوس، وكانت تظهر في مفاصل تاريخية مختلفة بين الفينة والأخرى، وكانت تتطلب حينذاك تدخلاً مباشراً وقوياً من النبي(ص) نفسه لكبحها، ومنعها من تهديد التجربة الإسلامية الناشئة، ونموذجها الديني.

وهذا يعني أن تلك الرواسب الجاهلية، وتلك العصبيات القبلية، على اختلافها، يمكن أن تنفجر في لحظة صراع وتنازع، فتؤدي إلى تشظية الاجتماع الإسلامي، وارتكاس التجربة الإسلامية الوليدة والقضاء عليها (...يرجعوا إلى جاهليّة...)، وخصوصاً أن من كانت لديه القدرة بشكل فاعل (النبي(ص)) على إلجام تلك الرواسب، وكبح تلك العصبيات؛ لن يكون موجوداً عندها (بعد وفاته).

[73] رغم بقاء النبي 13 سنة في مكة، لكن نموذجه الديني لم يأخذ مداه الاجتماعي والسياسي فيها كما أخذه في المدينة.

ج)

تُظهر العديد من الشواهد التاريخية أن مختلف فئات الاجتماع الإسلامي حينذاك، كانت تترقّب مستقبل السلطة (الخلافة) في التجربة الإسلامية منذ بداياتها، وفي العديد من مراحلها، وتحرص أشد الحرص على الوصول إليها (السلطة)، والإمساك بأعنتها؛ وهو ما كان ينذر بامكانيّة انفجار تلك التجربة عند أول اختبار، يتضمن انتقال السلطة من النبي(ص) إلى من يخلفه.

وهو يعني أن قضية السلطة وانتقالها ذاك، ليسا بالأمر الذي يُترك دون تدبير مسبق وحازم وواضح، يمنع من تحول ذاك الاختبار إلى صاعق تفجير لتلك التجربة الإسلامية، ويحول دون صيرورته عامل إشعال لجميع تلك العصبيات الجاهلية، ليعيد الأمور إلى ما كانت عليه قبل الإسلام وأشدّ، وخصوصاً أنه لم تكن هناك من تجربة سابقة لانتقال السلطة يُبنى عليها، ويُحتذى بها. هذا وقد أثبت لاحق الأيام ذلك، إذ إن مجمل التشظيات التي حصلت في التاريخ الإسلامي تعود إلى قضية السلطة تلك ومفاعيلها.

إن ما نقوله هنا ليس مجرد فرضية لم تحصل في الواقع، أو تثبت في التاريخ. يكفي أن نعود إلى قضية السقيفة وما رافقها من أحداث حتى ندرك أن الاجتماع السياسي حينذاك، لم يكن استثناءً من أكثر من اجتماع غيره، وأن الصراع على السلطة يومذاك كاد أن يؤدي إلى إحداث احتراب داخلي بين مكوّنات الاجتماع الإسلامي، يقضي على جميع ما أنجز من مكاسب لدى الدولة الإسلامية الوليدة، فضلاً عما أحدثه من انشقاق بنيوي في التجربة الإسلامية، ما زلنا نضرس نتائجه إلى دهرنا، واليوم الذي نعيش.

-2

في الترتيبات والمراسم: يمكن أن نشير هنا إلى جملة من الترتيبات والمراسم، التي سبقت، ورافقت، ولحقت عملية التنصيب السياسي والديني في غدير خمّ، وذاك البلاغ حول خلافة النبي(ص)، وما يتصل بها:

أ)

المخاطب السياسي والحرص على تبليغ الجميع: تُظهر العديد من المصادر حرصاً من النبي(ص) على اشتراك جميع القوافل التي خرجت من مكة إلى غدير خمّ في تلقي ذلك البلاغ، وإصراراً منه (صلى الله عليه وآله) على حضور العدد الأكبر في ذاك الحفل لمعاينة الحدث وحمل مضمونه، حيث تفيد تلك المصادر أن النبي(ص) كان قد استبقى من القوافل من كان لا يزال في غدير خم، واسترجع منها من

كان قد سار إلى مصره وبلده[74]، من أجل أن تشهد جميع تلك القوافل واقعة الغدير، وتتلقى مضمونها، وما فيها من بلاغ.

ب)

التنصيب السياسي ومسرح المراسم: تذكر جملة من المصادر أن النبي(ص) قد طلب أمرين اثنين في سياق تحضير مكان المراسم وحفل التنصيب:

الأول: أنه اختار جملة من الدوحات[75] المتقاربات، التي تستوعب ظلالها أكبر عدد ممكن من المسلمين آنذاك، فأمر أن تنظّف الأرض تحتها، حتى يتسنى لذاك العدد أن يستفيد منها في الصلاة، وتلقّي البلاغ، وحضور الحفل.

الثاني: أمر النبي(ص) أن يصنع له منبر من أقتاب الإبل، ليصعد عليه أثناء الخطبة وتأدية المراسم، حتى يمكن لجميع الحضور يومذاك أن يعاين بأم عينه تلك المراسم، ويشهد ببصره جميع فقراتها، وما تحمله من معانٍ، ودلالات، فضلاً عن أن يسمع كلمات النبي(ص)، وما جاء في مطاوي خطبته من إعلان وبلاغ.

ت)

لباس المراسم ودلالاته السياسية: جاء في العديد من المصادر ذات الصلة أنه قد كانت للنبي(ص) عمامة تُسمّى «السحاب»[76]؛ فعمد في غدير خمّ إلى تلك العمامة، فتوّج الإمام علي(ع) بها، وألبسه إياها، في مشهدية ذات بعد رمزي، تشير إلى انتقال ذلك المقام من النبي(ص) إلى علي(ع)، حيث الملاحظ هنا:

---

[74] ابن طاووس، اليقين، مؤسسة دار الكتاب، ط1، ص346؛ الأميني، الغدير، بيروت، دار الكتاب العربي، 19م.س، ج1، ص 10 .

[75] الدوحة: هي الشجرة العظيمة ذات الفروع الممتدة التي تظلّل مساحة كبيرة تحتها.

[76] م.ن، صص 290-293 .

أولاً: إن النبي(ص) قد اختار العمامة، وقوله (صلى الله عليه وآله) فيها معروف بأن «العمائم تيجان العرب»[77]، لذا فهي تشير إلى المنصب، وترمز إلى المقام ...

ثانياً: إن تلك العمامة هي عمامة النبي(ص)، بما يوحي أن المقام الذي يُراد الإشارة إليه هنا هو مقام النبي(ص) نفسه، والمنصب الذي لديه، سواء في بعده الديني أو السياسي، وليس أي مقامٍ أو منصبٍ آخر.

ثالثاً: إن النبي (ص) نفسه قد ألبس علياً(ع) تلك العمامة، وتوّجه بها. ما يعني أن النبي(ص) قد قلّد علياً ذلك المنصب، ومنحه ذلك الموقع، وأعطاه ذلك المقام.

رابعاً: إن مشهدية تتويج النبي(ص) عمامته للإمام علي(ع)، قد كانت على مرأى من جميع الناس يومذاك، بما يدل على أنه قد أريد لهذه المشهدية أن تصل دلالتها إلى عموم الحضور، وأن يدرك رمزيتها جميع من كان في ذاك الحفل.

خامساً: لقد أراد النبي(ص) لتلك المشهدية البصرية أن تصحب الخطاب، وأن تترافق مع ما سوف يلقيه من بلاغ، وألا يقتصر إيصال ذلك البلاغ ومضمونه على اللفظ ودلالته، وإنما أريد له أن يكون مصحوباً بمشهدية بصرية ذات دلالة واضحة ومؤثرة، تتكاتف مع دلالة الخطاب وتعضده، وتعمل على دحض جميع تلك السرديات المتوقع إنتاجها لاحقاً للالتفاف على ذلك النص ومراده، وإبطال جميع تلك التأويلات التي ابتدعت لتعطيل ذلك البلاغ وفائدته.

ث)

في التعبير الجسدي ودلالته: لقد ذكرنا أن النبي(ص) أمر أن يصنعوا له منبراً ففعلوا، فصعد على المنبر، وأصعد علياً(ع) معه، ورفع بيد علي(ع) حتى بان بياض آباطهما[78]، وقال خطبته المعروفة، حيث يمكن تسجيل الملاحظات التالية على هذا البعد الجسدي، الذي رافق إلقاء تلك الخطبة:

---

[77] الكليني، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1367هـ.ش، ط3، ج 6، ص461.

[78] المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1983 م، ط2، ج20، ص387 .

أولاً: لم يكتفِ النبي(ص) بصعوده هو على المنبر، وإنما أصعد علياً معه، مما يُشعر أن الموضوع محل البيان يتصل بالنبي(ص) وعلي(ع)، وأن هناك أمراً يعنى به النبي(ص)، ويتصل بالإمام علي(ع)، يُراد بيانه.

ثانياً: إن هذا الأمر – مورد البيان – هو على قدر من الأهمية، وعلى مستوى من العناية التي تستدعي – فضلاً عن تلك الترتيبات والتحضيرات وتلك المراسم– أن يكون هناك حضور جسدي لكلّ من النبي(ص) والإمام علي(ع) على ذاك المنبر، يشهده جميع الناس حينذاك، فلم يكتف النبي(ص) بصعوده هو فقط على المنبر، وإنما أراد أن يكون هناك حضور جسدي للإمام علي(ع) إلى جنبه، مشعراً بأهمية هذا الأمر المراد بيانه، فيما يخص الإمام علي(ع)، بل وجملة الظروف والتحديات ذات الصلة .

ثالثاً: لقد أخذ النبي(ص) بيد علي(ع) ورفعها، في تعبير جسديّ يراد من خلاله التأكيد على أن المعني بهذا البلاغ إنما هو الشخص الممسوكة يده، والحاضر بشخصه وجسده على المنبر، بمرأى ومسمع من جميع الناس، حتى يصل ذلك البيان مقروناً بحركات الجسد، التي تُرسّخ في أذهان الجميع من هو المعني بذاك البيان، وأهمية ما يُبيّن في حقه. وهو ما تطلب حصول ذلك الاتصال الجسدي بين النبي(ص) وعلي(ع) (أخذ بيده ورفعها)، حتى يتأكد أن هناك أمراً ذا أهمية قصوى يتصل بهما، تطلب أن يصدر ذلك البيان في تلك الظروف، مقروناً بتلك الحيثيات، بحقّ من يمسك النبي(ص) بيده على المنبر ، على مرآى من حشود الناس وآلافها.

ج)

البيعة ختام المراسم: إن من أهم القرائن التاريخية التي تؤكد – زيادة عما سلف– دلالة نص الغدير، وتفصح عنها؛ ما حصل من مراسم بعد أن انتهى النبي(ص) من إلقاء خطبته، وإبلاغ الناس ما أُنزل إليه من ربه، حيث أمر الناس أن يبايعوا علياً(ع) بإمرة المؤمنين[79]، فاحتشدوا عليه يبايعونه، ويهنئونه بإمرة المؤمنين، واستمرت مراسم البيعة والتهنئة ثلاثة أيام.

وهنا يمكن أن نلحظ أن النبي(ص) لم يكتف بإبلاغ التنصيب السياسي والديني (الخلافة) لعلي(ع)، وإنما طلب أن يُتبع ذلك التنصيب بمراسم البيعة والتهنئة، وذلك لتحقيق هدفين اثنين:

---

[79] المفيد، الإرشاد، بيروت، دار المفيد، 1993 م، ط2، ج1، ص 177.

الأول: هو التأكيد على المدلول السياسي والديني لذاك التنصيب، لأن ذاك الحفل لو تضّمن قضية جزئية أو هامشية، لما تطلب جملة تلك المراسم، بما فيها البيعة بإمرة المؤمنين، والتهنئة بها، واللتان تدلّان على بعد سياسي (وديني) واضح في ذاك الحفل، اقتضى حصول تلك المراسم والقيام بها.

الثاني: تحويل ذاك التنصيب السياسي (والديني) إلى واقع سياسي من خلال أخذ الإقرار من جموع الناس وجميعها بالولاية لعلي(ع)، والاعتراف بها، والعمل على إعطائها بعداً واقعياً، يتمثّل في توجيه تلك الاحتفالية بشكل عملي نحو البيعة للإمام علي(ع)، مما يُشعر أن تلك الولاية قد امتلكت مجمل عناصر فعليّتها، وتحولها إلى واقع سياسي – ديني، تترتب عليه آثاره ومفاعيله.

9- الاستغناء عن المبايعة بعد وفاة النبي(ص)

يذهب الكاتب إلى أن «إعلان النبي(ص) علياً (ع) حاكماً سياسياً من بعده يستلزم استغناء علي عن دعوة الناس إلى مبايعته بعد النبي (ص)، لأنه يفترض به أن يكون حاكماً فعلياً فور وفاة النبي(ص)، ولا يحتاج إلى اعتراف جديد أو مبايعة جديدة»[80].

هنا أيضاً نجد أن الكاتب قد وقع في العديد من الأخطاء، وارتكب العديد من المغالطات، والتي تستلزم الملاحظات التالية:

-1

يبدو أن الكاتب لم يلتفت إلى أن فلسفة البيعة لا تعني فعل إعطاء مشروعية من قبل المبايِع للمبايَع، وإنما تعني – في الفهم الديني – فعل التزام بمشروعية سابقة على البيعة، وكل ما يفعله المبايِع هنا أنه يُظهر التزامه، من خلال بيعته، بتلك المشروعية السابقة على البيعة، أي إن البيعة لا تنشئ المشروعية (السياسية)، وإنما تنشئ إظهار الالتزام بها، أو التأكيد عليه.

وكدليلٍ على ما نقول في فلسفة البيعة، نذكر – من باب المثال – ما حصل مع النبي(ص) في السنة السادسة للهجرة، عندما ذهب وأصحابه لأداء العمرة في مكة، إذ بلغه أن قريشاً قد قطعت الطريق عليه، وأنهم مقاتلوه أو قاتلوه. والذي حصل في هذا الموقف أنّ أصحاب النبي(ص) بايعوه على القتال وعدم الفرار

[80] الشيعة الإماميّة بين النّص والتاريخ، م.س، ص123.

[81]... ؛ فالسؤال الذي يُطرح هو: هل أن القتال دون النبي(ص) لم يكن واجباً، ثم أصبح واجباً بالبيعة؟ وهل أن حماية النبي(ص) لم تكن واجبة، ثم أضحت واجبة بالبيعة؟ أم إن الصحيح أن يقال: إن حماية النبي(ص) والقتال بين يديه كانا واجبين قبل البيعة، وهما واجبان بعدها، من دون فرق، سوى أن البيعة إنما كانت لمزيد استيثاق من الأصحاب على نصرته، ولتأكيد التعهد على حمايته، وعدم الفرار والقتال دونه؟

والأمر نفسه فيما يتصل ببيعة النساء بعد فتح مكة، عندما بايعن النبي(ص) على عدم الشرك، وعدم السرقة، وعدم الزنى...، يقول الله تعالى: ژ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چژ[82]؛ فهل البيعة هي التي شرّعت هذه الأمور ومنحتها شرعيتها؟؛ أم إن هذه الأمور، التي ذُكرت في الآية، كانت مشرّعة قبل البيعة ومن دونها، فأتت البيعة لتحقيق الالتزام من أولئك النساء (اللواتي دخلن جديداً في الإسلام) بتلك الأمور التي ذكرت في الآية، ولأخذ التعهد منهن بالالتزام بها، وعدم مخالفتها، لا أكثر ولا أقل.

وعليه فإن ما يستفاد من القرآن الكريم، هو أن البيعة في الفهم الإسلاميّ ليست فعل إعطاء مشروعية دينية أو سياسية، وإنما هي – في الموارد التي ذكرت – فعل تعهد والتزام بما هو مشروع سلفاً، وقائم مسبقاً.

ومن هنا فقد التبس الأمر على الكاتب، عندما تصور خاطئاً أن البيعة هي فعل إعطاء مشروعية، ليستنتج من ذلك أن الإمام علي(ع) عندما يدعو الناس إلى بيعته، فمعناه أنه يدعوهم إلى منحه مشروعية سياسية يفتقدها؛ وهو استنتاج غير صحيح، لأن البيعة عندما لا تعني فعل إعطاء مشروعية (سياسية أو دينية)، فعندها لا يمكن الذهاب إلى ذلك الاستنتاج الذي توصّل الكاتب إليه.

2-

بناءً على ما سبق، يمكننا القول إن الإمام علي(ع) إنما دعا الناس إلى الالتزام بمشروعيته السياسية والدينية، وليس إلى منحه تلك المشروعية السياسية، أي إنه قد دعا الناس إلى الالتزام بلوازم تلك المشروعية، التي تأتّت من إبلاغ النبي(ص) للأمة في غدير خمّ ما أنزل إليه من ربه فيه، وفي اختياره خليفة له، وإماماً للأمة، سواء في المجال الديني أو السياسي.

---

[81] الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، ج9-10، ص150.

[82] سورة الممتحنة، الآية 12.

ومن هنا، فإن تلك البيعة التي دعا الإمام علي(ع) الناس إليها، إنما هي دعوة إلى النصرة والطاعة، وليس إلى اختياره حاكماً عليهم وإماماً لهم، حيث كان هذا الاختيار قد حصل، وأُعلن عنه في غدير خمّ، سوى أن تلك الظروف التي استجدّت بعد وفاة النبي(ص)، قد تطلبت من الإمام علي(ع) أن يدعو الناس إلى طاعته ونصرته، وتجديد الالتزام بمشروعيته السياسية والدينية، وإلى عدم الانجرار إلى ما يخالف هذه المشروعية ولوازمها.

وعليه، لا يصحّ للكاتب أن يستنتج من دعوة الإمام علي(ع) الناس إلى بيعته، أن ذلك يدلّ على عدم حصول التنصيب السياسي في غدير خم، لأن الجواب أنه لا تنافي بين الأمرين، لأن ما حصل في غدير خم هو تنصيب سياسي وديني، وفعل التزام به من خلال البيعة، وما حصل بعد وفاة النبي(ص) دعوة إلى تجديد ذلك الالتزام وعدم مخالفته، بسبب من تلك الظروف التي استجدت، والتي تطلبت توجيه تلك الدعوى من جديد.

3-

يخلط الكاتب بين الفعليّة والمشروعيّة، عندما يذهب إلى أن حصول الإمام علي(ع) على المشروعية السياسية (والدينية) يقود بالضرورة إلى كونه حاكماً فعلياً، وهو غير صحيح، لأنه قد يحصل أن تنفصل الفعلية عن المشروعية في الواقع السياسي، حيث قد يكون لحاكمٍ ما مشروعيته السياسية، لكن هذه المشروعية لا تأخذ طريقها إلى الواقع السياسي لمانع أو آخر، ولا يترتب عليها مفاعيلها، لأن هناك من منع ترتيب تلك المفاعيل ومجمل اللّوازم التي تترتب عليها.

وهذا ليس عزيزاً حتى في زماننا المعاصر، فكم من حاكمٍ قد حصل على مشروعيته السياسية - بمعزل عن فلسفة هذه المشروعية ومحتواها- لكن هذه المشروعية لم تستطع أن تأخذ دورها في الحكم، أو تشقّ طريقها إلى الواقع، بسبب من قوة قاهرة، أو مانع حال دون ذلك. وهنا يبقى هذا الحاكم على مشروعيته تلك، وإن لم تتحول هذه المشروعية إلى حكمٍ فعلي، وإلى واقع سياسيّ ناجز.

وعليه، أن يستدلّ الكاتب على عدم المشروعية (عدم التنصيب السياسي) من خلال عدم الفعلية (فعلية الحكم)؛ فهو ما ينطوي على مغالطة واضحة، لأنه يمكن الجواب بوضوح أن التنصيب السياسي قد حصل في غدير خم، والمشروعية السياسية قد أصبحت أمراً مفروغاً عنه حينذاك، سوى أن ما حصل بعد وفاة

النبي(ص) من ظروف ومستجدات سياسية، هو الذي حال دون تحوّل تلك المشروعية السياسية إلى فعلية في الحكم، وفي الإمامة السياسية، وخلافة النبي(ص) .

4-

يُلحظ هنا أيضاً مدى انفصام الكاتب عن التاريخ، في الوقت الذي يدّعي فيه استخدامه للمنهج التاريخي في بحث مجمل تلك القضايا ذات الصلة. ودليلنا على ذلك أنه توجد العديد من المصادر والمراجع التاريخية[83] وغيرها، التي تتحدث في تصور مختلف للتاريخ، والتي تظهر سياقاً مغايراً لأحداثه، له أدلته وشواهده، التي تعضده وتدلّ عليه؛ لكن تجد أن الكاتب، إما أنه لا يستفيد منها على الإطلاق، وإما أنه لا يبني على بعض ما جاء فيها، وإما أنه يهمل تلك الفرضية (التصور، السياق) التي تؤشر عليها، ويحاول أن يطمس جميع تلك الدلالات التي يمكن أن تستفاد منها في مجال أو آخر.

10- ولاية العهد نسيٌ منسي

في معرض استدلاله على عدم حصول التنصيب السياسي في غدير خمّ، يسعى الكاتب إلى الاستفادة من الواقع السياسي الذي استجدّ بعد وفاة النبي(ص)، ليستنتج منه عدم الدلالة السياسية لحديث الغدير. فيقول في دلالة ذلك الحديث: «لا يمكن اعتبارها دلالة تنصيب سياسي، وإلا لا يُعقل أن يتصرف الجميع مع ولاية العهد كأنها نسيٌ منسيّ، حتى من قبل الذين تجمعهم بعلي علاقة مودة ومحبة مثل أنصار المدينة»[84].

وهنا لا بد من تسجيل الملاحظات التالية:

أولاً: يبدو أن الكاتب مسكون بنظرته الطهرانية والقداسوية إلى التاريخ، وهو ما جعله غير قادر على تعقّل أن تتصرف مجمل المكوّنات السياسية والاجتماعية يومذاك مع التنصيب السياسي في غدير خم وكأنه لم يكن.

---

[83] راجع على سبيل المثال :أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع رسول الله(ص)، م.س، البابان الثالث والخامس.

[84] الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص123.

ثانياً: أليس من وظيفة الباحث الموضوعي المتجرد من الغايات المسبقة في بحثه، أن يسعى إلى تعقل تلك الفرضيات والسياقات التاريخية، التي تخالف التاريخ الرسمي وسرديات السلطة على مرّ التاريخ، وأن يبحث فيها بشكل علمي ومقارن مع السرديات المعارضة، حتى يستطيع أن يتبيّن الصحيح من الخطأ فيها، وخصوصاً عندما يكون هناك الكثير من الأدلة والشواهد التاريخية عليها؟

لن يكون أمراً مبرراً للباحث المنصف، أن يقفل باب البحث العلمي، أو يدّعي عدم قدرة العقل على فهم سياق تاريخي يخالف ما يعتقده، أو فرضية تاريخية تغاير السرديات الرسمية للسلطات المتعاقبة في التاريخ الإسلامي.

وليس من الصحيح للكاتب الموضوعي تعطيل قدرة العقل، عندما يتصل الأمر بتصور للتاريخ والدين، يجافي قناعاته الأيديولوجية، وما لديه من مسبقات فكريّة؛ بل المطلوب في هذا المجال أن يستنفر العقل إمكانياته، ليبحث بشكل علمي في جميع الأدلة والشواهد والمعطيات التاريخية. بعدها يمكن له أن يقول إن هذا الأمر يمكن أن يُتعقل تاريخياً، أو لا يمكن ذلك.

أما مقاربة هذا الموضوع بهذا النوع من الاستبعادات، والأحكام القطعية المقفلة، من دون الخوض في بحث الفرضيات وأدلتها؛ فهذا ليس عملاً علمياً، وإنما هو أقرب ما يكون إلى الفعل الخطابي (الدعائي)، الذي يهدف إلى تجميل فكرة في ذهن القارىء، أو تسفيرها عنه، من دون إشباعها بحثاً وتحليلاً.

ثالثاً: ألا يوجد في التاريخ الديني الكثير من الموارد التي تعاملت فيها أمم أو مجتمعات مع أوامر أنبيائها (أو دعوتها) كأنها لم تكن؟ ألم يتعرض النبي(ص) نفسه لمثل هذا النوع من المواقف، بحيث أنه وجّه أمراً فعُصي أمره، وطلب مطلوباً فرفض طلبه، ولم يستجب له. والمبررات حاضرة للقول بأن النبي(ص) ليس معنياً بالشأن السياسي، أو إن بعض كلامه ناتج من انفعالاته الشخصية، أو إنّه قد يخطئ في شؤون الدنيا، أو إن الجميع أعلم منه فيها وأفهم (حاشاه ذلك) – أنتم أعلم بشؤون دنياكم – ؛ وعليه يمكن مخالفته، ويجوز عصيانه، والردّ عليه؟!!!

ألم يتصرف مجمل من كان في البيت مع ما أمر به النبي(ص) في مرض موته وكأنه لم يكن، عندما طلب منهم أن يأتوه بكتف ودواة ليكتب للأمة كتاباً لن تضل من بعده أبداً؛ فهل أطاعوا النبي(ص) واستجابوا

لطلبه، أم أنهم عصوه وخالفوه؟ وإذا كانوا قد خالفوه في حياته، بل في محضره وفي بيته؟، فما المانع أن يخالفوه بعد وفاته، وفي مغيبه؟

ما المانع الذي يمنع من تعقُّل أن تستفيد بطون قريش من لحظة وفاة النبي(ص) لاستعادة سلطة فقدتها، ترى أن الفرصة قد أصبحت مؤاتية لها لاسترجاعها؟

وما المانع من تعقُّل أن تمارس قريش التفافاً على وصية النبي(ص)، لأنها لم تستطع أن تتقبّل أن يبقى الملك في بني هاشم، وكانت تريد حصتها منه، وأن يُتداول بين بطونها، وكانت ترفض أن تُحصر الخلافة في أهل بيت النبي(ص) – فضلاً عن أسباب أخرى تدفعها لذلك – ، حتى ولو كان ذاك بإعلان من النبي(ص) نفسه، وإبلاغ منه لما أنزله الله تعالى فيها؟

يمكن القول إن سيرة النبي(ص) تنطوي على أدلة عديدة تدعم ما نقول؛ فقط أدعو هنا من يصعب عليه أن يتعقل مخالفة الاجتماع السياسي العام حينذاك تنصيب النبي(ص) لعلي(ع) إلى أن يقرأ بتمعن ما حصل في معركة أُحُد[85]، وما ذكره القرآن فيها، حيث يقول: ژ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک کک گ گ گ گ گ گ گ گ گگ گ گ ڳ ڳ ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ٱ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ گ گ گ گ ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ژ[86]؛ حتى يصبح قادراً على تعقُّل ما لم يستطع تعقُّله بعد وفاة النبي(ص)، وما جرى بعدها من أحداث ووقائع.

11 – التنصيب السياسي، آثاره وحضوره

---

[85] جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي(ص) الأعظم، بيروت، دار السيرة، ج6، صص 156–168؛ محمد شقير، فلسفة الإمامة في الفكر الشيعي، م.س، ص110 ـــ 111.

[86] سورة آل عمران، الآيات 152–155 .

يذهب الكاتب في معرض تبريره عدم الدلالة السياسية لحديث الغدير إلى أن: « حدث التنصيب السياسي يستدعي حصول آثار لاحقة تناسبه، وغياب ما يدل على عدمها أو على ما ينفيها. فالأحداث التي أعقبت وفاة النبي، لا تحمل أي مؤشر على حصول هذا الحدث لغياب أثره السياسي بالكامل، واحتجابه عن المحاجات السياسية التي اعقبت وفاة النبي»[87].

في معرض نقاشنا لكلام الكاتب ينبغي تسجيل مايلي:

أولاً: إن حدث التنصيب السياسي في غدير خمّ يستدعي من جميع مكوّنات الاجتماع السياسي الإسلامي حينذاك، أن تعترف بشرعية الخليفة الذي تمّ تنصيبه من النبي(ص) ، وأن تسلّم له، وأن ترتّب جميع الآثار السياسية والاجتماعية على هذه الشرعية، لكن السؤال الذي يُطرح أنّ هذه الآثار – إن كان المراد منها فعلية الحكم– هل تترتّب بالضرورة ؟ أم إنّها تترتّب بشرط عدم وجود مانع يمنع منها؟

أي ماذا لو أن جملة مكوّنات الاجتماع السياسي الإسلامي حينذاك (التحالف القرشي،...) قد رفضت ترتيب تلك الآثار (فعلية الحكم)، فهل تترتب تلك الآثار؟ ولو أن التحالف القرشي قد وجد أن الفرصة قد أضحت مؤاتية له لاسترجاع السلطة، وتنفيذ الانقلاب على التنصيب السياسي وشرعيته، وأنه قد نجح تالياً في تنفيذ انقلابه هذا؛ فهل تترتب تلك الآثار ؟

وعليه، إن كان المراد بغياب الأثر السياسي لحدث التنصيب في غدير خمّ، هو عدم تحول الشرعية السياسية لخلافة الإمام علي(ع) الى واقع فعلي في الاجتماع السياسي حينذاك؛ فالجواب إن هذا الأمر مردّه ليس لعدم حصول التنصيب السياسي، وإنما للانقلاب الذي حصل على ذاك التنصيب وشرعيته، مما أدى إلى غياب مجمل تلك الآثار السياسية اللاحقة، التي ينبغي أن تترتّب عليه.

والذي يبدو من هذا المورد وغيره، أنّ مقاربة الكاتب مشبعة بالسردية الرسمية للتاريخ، ولذا لم يستطع أن ينفصل عن هذه السردية في تحليله التاريخي، مع أن القارىء لكتابه يجد أدلة وشواهد عديدة – وغيرها الكثير– كان يمكن له أن يستفيد منها في تلمس تصور المعارضة السياسية للتاريخ السياسي حينذاك، وسرديتها التاريخية لمجمل الأحداث التي حصلت قبل وفاة النبي(ص) وبعدها، مما يفضي الى إبراز فرضية

[87] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص123.

أخرى للمسار السياسي للأحداث التي أعقبت وفاة النبي(ص)، تخالف فرضية السلطة الرسمية، لكن الكاتب لم يفعل.

ثانياً: أما إن كان المراد بالقول بأن «الأحداث التي أعقبت وفاة النبي لا تحمل أي مؤشر على حصول هذا الحدث ..»، هو مطلق المؤشرات التاريخية؛ فأعتقد أن في هذه الدعوى افتئاتاً على التاريخ وما حمله، وذلك لأن وفرة من المعطيات التاريخية تفيد خلاف ما يدّعيه الكاتب، وتدلُّ بشكلٍ أو بآخر على حصول ذلك التنصيب السياسي، والتي منها:

أ)

عدم بيعة الإمام علي(ع) للسلطة الجديدة (إلى حين وفاة الزهراء(ع)).

ب)

موقفه الصريح بعدم شرعية تلك السلطة.

ج)

بيانه الدائم أنه هو صاحب الحق والشرعية السياسية.

د)

استعداده لتصحيح الوضع المستجد بالفعل الميداني (وإن لم يحصل هذا الأمر لعدم توافر عناصر القوة لديه حينذاك).

هـ)

استشهاداته المتكررة بواقعة الغدير، وما حصل فيها من تنصيب سياسي له (وهو ما سوف نتحدث فيه لاحقاً).

ثالثاً: يدّعي الكاتب أن حدث التنصيب السياسي للإمام علي(ع) (حديث الغدير) قد احتجب عن المحاجات السياسية، التي أعقبت وفاة النبي(ص)؛ وهنا ، لا بُدّ من أن نذكر – في مقام الجواب على هذه الدعوى – جملةً من المقدمات التي تساعد على فهم السياق التاريخي والسياسي (والتدويني)، الذي صدرت

في خضمّه تلك المحاجات، ووعي مجمل المناخ العام الذي سيطر على تلك الأوضاع حينذاك، حيث سوف نجمل المطلب في النقاط التالية:

أ)

ليس كل ما صدر من محاجّات في حديث الغدير قد وصل إلينا بالضرورة، إذ قد تكون قد حصلت محاجّات أكثر مما وصل إلينا، ومع ذلك لم تصل لأسباب عديدة. فكل ما يمكن أن نقوله في هذا المورد، هو إنه لم نجد أكثر مما وجدنا، أو لم يصل أكثر مما وصل إلينا، ولا نستطيع القول إنه لم يصدر من المحاجّات إلّا ما وصل، إذ قد تكون حصلت محاجات أكثر بحديث الغدير، ومع ذلك لم تصل إلينا لسببٍ أو آخر.

ب)

هل نستطيع أن نبحث في هذه القضية بمعزل عن الظروف السياسية والتاريخية التي كانت سائدة يومذاك؟ فهل كان النص السياسي للمعارضة السياسية متاحاً للتداول والتدوين والرأي العام حينذاك، أم كان هناك حَظر صارم على هذا النص، ومَنعٌ من تدواله، وشدّة مبالغ فيها على من كان يخالف الخطاب السياسي – الديني للسلطة الرسمية آنذاك؟

ألم تقدم السلطة على اعتماد سياسات معرفية – دينية، سعت من خلالها إلى إلغاء جميع النصوص الدينية التي تمسّ شرعيتها، أو تدعم شرعية الخصم، ومعاقبة من يخالف تلك السياسات، أو يجرؤ على البوح بأحاديث لا توافق عليها، أو ترى فيها خطراً على مشروعيتها السياسية أو الدينية؟

كيف يفهم الكاتب المنع من تدوين السنة النبوية، والمبادرة إلى جمع أحاديث رسول الله(ص) وإحراقها، وإلى منع إفشاء تلك الأحاديث، وحبس بعض الصحابة في المدينة (وسجنهم) لأنهم كانوا في وارد التحديث بتلك الأحاديث، والدعوة إلى الاكتفاء بالقرآن الكريم دون أحاديث النبي(ص)، بل ومسعى قريش إلى المنع من تدوين تلك الأحاديث حتى في حياة النبي(ص)، وقبل وفاته[88]؟

[88] مرتضى العسكري، معالم المدرستين، بيروت، مؤسسة النعمان، 1990م، ج1، ص254 .

ألا يُفهم من ذلك أن تشديد السلطة سوف يتجه بشكل أساس إلى تلك الأحاديث التي تفيض بدلالتها السياسية، وتدعم المشروعية السياسية للخصم، وخصوصاً نص الغدير، أو ما يشابهه من أحاديث؟ وهل كانت السلطة لتقبل أن يتم التداول بأحاديث تصيب بالضرر مشروعيتها السياسية، وخصوصاً عندما تكون بمستوى حديث الغدير ودلالته؟

وعليه، لا نستطيع أن نفهم قلة الموارد التي أمكن لها أن تخترق ذلك الحظر الديني– السياسي الذي مورس من قبل السلطة الرسمية آنذاك، بمعزل عن تلك السياقات التاريخية والسياسية التي كانت قائمة، والتي أثّرت بشكل كبير في مجمل ما يرتبط بالنص السياسي (الديني) للمعارضة، وتدوينه، ونقله، والتحديث به، وخصوصاً ما كان يتصل منه بنص الغدير، والمحاجّات التي اعتمدته لاحقاً، وتدوينها.

وهذا يعني أن مجرد وصول بعضٍ من تلك المحاجات التي حصلت – رغم الحظر على الحديث الذي دام لعقود متطاولة من الزمن، بل لما يربي على القرن من السنين – ، فهو مما يمكن أن يترتّب عليه دلالة أكبر سياسية ودينية، بالمقارنة مع عدم وجود ذلك الحظر على الحديث ونقله وتدوينه.

ت)

مع كل ما تقدّم يمكن القول، إن الإمام علي(ع) قد احتج بحديث الغدير في موارد عديدة، وقد وصلت إلينا جملة من تلك الموارد، التي حصل الاحتجاج فيها بذاك الحديث، والتي منها:

احتجاجه على قريش والمهاجرين والأنصار بعد وفاة الرسول(ص)، لما امتنع عن البيعة لأبي بكر، فقال في معرض بيانه رفض تلك البيعة: «يا معشر المسلمين والمهاجرين والأنصار، أُنشدكم الله، أسمعتم رسول الله يقول يوم غدير خم كذا وكذا..»[89].

في يوم الشورى، إذ إنه «لما رأى أمير المؤمنين ما همَّ به القوم من البيعة لعثمان، قام فيهم، ليتخذ عليهم الحجة، فقال(ع) لهم: اسمعوا مني كلامي، فإن يكُ ما أقول حقاً فاقبلوا، وإن يكُ باطلاً فأنكروا . ثم قال لهم: أنشدكم بالله الذي يعلم صدقكم إن صدقتم، ويعلم كذبكم إن

[89] كتاب سليم بن قيس، م.س، ص 153.

كذبتم.. هل فيكم أحد نصبه رسول الله يوم غدير خم بأمر الله تعالى؛ فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه؛ غيري؟ قالوا: لا..»[90].

في خلافة عثمان، عندما كان ما يربي على المائتي رجل في مسجد رسول الله(ص)، فقال لهم إن الله تعالى قد أمر نبيّه أن يعلم الناس «..ولاة أمرهم، وأن يفسّر لهم من الولاية ما فسّر لهم من صلاتهم وزكاتهم وحجّهم، وينصبني للناس بعد غدير خم، ثم خطب وقال: ... قم يا علي، فقمت، فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه..»[91].

في أيام خلافته في الرحبة (يبدو أنها مكان واسع في مسجد الكوفة أو أمامه) حيث قال الإمام علي(ع): «.. من سمع النبي(ص) يوم غدير خم ما قال، إلا قام، ولا يقوم إلا من سمع رسول الله(ص) يقول. فقام بضعة عشر رجلاً... فقالوا نشهد أنا سمعنا رسول الله يقول: ألا إن الله عز وجل وليي، وأنا ولي المؤمنين، ألا من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وأحب من أحبه، وأبغض من أبغضه..»[92].

في يوم الجمل، عندما «بعث إلى طلحة بن عبيد الله أن القني، فأتاه طلحة، فقال: أنشدتك الله، هل سمعت رسول الله(ص) يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه؟ قال: نعم. قال: فلِمَ تقاتلني؟..»[93].

---

[90] الأميني، الغدير، ج1، م.س، صص 159–163.

[91] الأميني، م.ن، صص 163 – 165.

[92] م. ن، ص 167.

[93] م. ن، ص 186.

في أيام خلافته، عندما أتاه ركب فقالوا: « السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته، قال من القوم؟ قالوا: مواليك يا أمير المؤمنين، قال:...من أين وأنتم قوم عُرب؟ قالوا: سمعنا رسول الله يقول يوم غدير خمّ، وهو آخذ بعضدك: أيها الناس، ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قلنا بلى يا رسول الله. فقال: إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وعلي مولى من كنت مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. فقال: أنتم تقولون ذلك؟ قالوا: نعم. قال: وتشهدون عليه؟ قالوا: نعم. قال صدقتم..»[94] .

في يوم صفين، في عسكره وجمع الناس، حيث صعد المنبر، وقال : «إن رسول الله نصبني بغدير خمّ، وقال: أيها الناس، إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأولى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه، فعلي مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصرْ من نصره، واخذلْ من خذله»[95].

ومما لا بُدّ من الإلفات إليه هنا، هو إنه قد اكتفينا بما احتج به الإمام علي(ع) نفسه بحديث الغدير، وإلا فإن الاحتجاج بهذا الحديث لم يقتصر على الإمام علي(ع)، وإنّما نجد أن أهل البيت(ع) قد احتجوا أيضاً بهذا الحديث، فلقد احتجت به السيدة الزهراء(ع)، والإمام الحسن(ع)، والإمام الحسين(ع)، وقد احتج به العديد من الصحابة وغيرهم. هذا وقد جمع العلّامة الأميني في موسوعة «الغدير»[96] جملة من تلك الاحتجاجات، حيث يظهر للمتتبع أن مجمل تلك الاحتجاجات قد وقع في القرن الأول الهجري، بل في نصفه الأول[97].

---

[94] م.ن، صص 188 – 189.

[95] م. ن، 196.

[96] موسوعة الغدير في الكتاب والسنة والأدب، للعلامة عبد الحسين الأميني، والتي طبعت في أكثر من عشرة مجلدات، تحتوي على مجمل ما جاء في حديث الغدير في القرآن والسنة والأدب، حيث عرض فيها لسند الحديث ودلالته، فأثبت شهرته وتواتره في جميع القرون، ودلالته على الإمامة وخلافة النبي(ص).

[97] راجع: م. ن، صص 196 – 213.

وهو ما يدلّ على أن حديث الغدير كان حاضراً في الحجاج السياسي- الديني، وجدل المشروعية السياسية ــ الدينية حينذاك، رغم مجمل الظروف والأوضاع التي أشرنا إليها، وهو - أي ذلك الحجاج - ما تم تدوينه أولاً، وما أمكن له أن يصل إلينا، وأن يسلم من حظر السلطة ثانياً، ومع ذلك فإن به كفاية للاستدلال على مدى حضوره، وعدم غيابه عن ساحة الجدل السياسي والديني آنذاك.

ث)

قد يصح القول إن كثيراً من الحجاج السياسي ــ الديني، قد كان ذا منحى جدلي - لأسباب متعددة -، أي كان يُعمد إلى إبطال دعوى الخصم السياسي بناءً على مبانيه ومرتكزاته الفكرية.

ولذلك نلاحظ أن كثيراً من الجدل السياسي الذي صدر من الإمام علي(ع) كان يهدف إلى إبطال حجج خصومه، وإسقاط مجمل الدعاوى التي كانوا يتمسكون بها لتبرير مشروعيتهم السياسية وإمساكهم بالسلطة، حيث إن إسقاط دعوى الخصم وإبطال حجته، قد يدفع إلى إظهار الدعوى المقابلة وتقدمها في نظر الجمهور والمتلقي.

وعليه، ليس من الصحيح منهجياً أن يُفهم من توسع الإمام(ع) - وغيره- في استخدام المنهج الجدلي في حجاجه السياسي؛ أن واقعة الغدير لا تصلح في مقام هذا الحجاج وأدلته، بل هو من باب أن توظيف هذا المنهج في أكثر من حجاج وسجال، قد يكون أدعى إلى تحصيل المطلوب، وأقرب إلى بلوغ الغاية من غيره، في ظلّ ظروفٍ وأوضاعٍ محددةٍ .

ج)

إن القبول بالتنصيب السياسي الذي حصل في غدير خمّ، يقوم على جملة من المرتكزات الفكرية التي يجب الاعتقاد بها، حتى يضحى متاحاً القول إنه تجب طاعة النبي(ص)، والأخذ بقوله فيما أتى به من تنصيب الإمام علي(ع) خليفة له؛ من قبيل أن ما يصدر عن النبي(ص) من تكاليف في الشأن العام وقضية الخلافة هو من الله تعالى، وليس منه، وأن الوحي (الدين) ليس مفصولاً عن الشأن العام والسياسي منه، وأن النبي(ص) عندما يتكلم أو يأمر في هذا الشأن، فليس من باب الرغبة الشخصية وميوله العاطفية، وأن النبي(ص) ــ بتأييد وتعليم من الله تعالى ــ ليس أقل علماً من غيره في ذاك الشأن...؟؛ أما إذا اختلّ بعضٌ من هذه

المرتكزات، فعندها لن يبقى لحديث الغدير من جدوى، إذا لم يُعمل على إحكام ذلك المرتكز، ونقل النقاش إليه.

والذي حصل أن الدعاية القرشية قد عمدت إلى هدم مجمل تلك المرتكزات الفكرية التي يقوم عليها نص الغدير، وبالتالي حتى لو قيل في مقام الحجاج مع قريش – مثلاً– إن لحديث الغدير دلالة تنصيب سياسي للإمام علي(ع) كخليفة للنبي(ص)؛ فالجواب الذي يمكن أن يُلقى حينذاك هو إن النبي(ص) غير معني بالشأن السياسي، أو إنه قد اختار الإمام علي(ع) نتيجة رغبة شخصية منه، أو إنه أقل علماً ودراية من غيره فيما يتصل بالشأن العام ومصلحة الإسلام، أو إن أوامره وتكاليفه ليست ملزمة ويمكن مخالفتها...

وعليه، هل سوف يكون من الحكمة بمكان أن يتم الاحتجاج بنص ديني مع قوم (قريش)، لا يعتقدون بالمرتكزات الفكرية التي يقوم عليها هذا النص؟ وأي جدوى سوف تترتب على هذا النوع من الحجاج مع هؤلاء؟ إلا اللّهم في بعض الموارد، التي تترتب عليها فوائد أخرى، لا تتصل بإقناع هؤلاء القوم بمفاد نصّ الغدير وإلزامهم به، وإنما بمقاصد أخرى مغايرة.

ح)

قد يكون في التأكيد على دور النبي(ص) في التنصيب السياسي للإمام علي(ع)، والذهاب بعيداً في هذا الموضوع، من دون كثير حكمة في إدارة المواجهة مع الخصوم يومذاك؛ نوع تهديد لمكانة النبي(ص) نفسها، أو لبعض من تراثه، وما جاء به من سنته وبيانه؛ إذ إن قريشاً كانت قد أجمعت أمرها على استرجاع السلطة بأي ثمن، ومهما كانت النتائج، حتى لو أدى هذا الأمر إلى أن تلحق الأضرار بالنبوة نفسها.

ولذلك كان المطلوب إدارة تلك المواجهة بطريقة يلحظ فيها الحفاظ على تراث النبي(ص) وإرث النبوة، بل والحفاظ على الإسلام، وما تم تحقيقه من إنجازات في المشروع الديني الإسلامي.

لقد رسمت قريش معادلة مفادها، إننا قد نقبل من النبي(ص)– بعد أن غلب على أمره – نبوته بالمعنى الديني الخاص؛ أي النبوة من دون السياسة، وتحديداً فيما يتصل بمستقبل السلطة والخلافة من بعده، – ولو أمكن لها أن تقصي النبي(ص) عن السلطة لفعلت –، فيكون له الدين وتكون الدنيا لقريش؛ أما إن حصل إصرار على إقحام النبوة في مستقبل السلطة، فقد يكون هذا الأمر على حساب النبوة نفسها.

وإلا كيف نفهم كل ذلك السعي إلى المنع من تدوين سنة النبي(ص)، وإحراق أحاديثه، ومنع التحديث بها، وفرض الإقامة الجبرية على بعض أصحاب رسول الله(ص) لمنعهم من البوح بها، والدعوة إلى الاكتفاء بالقرآن الكريم « حسبنا كتاب الله»، وما حصل لاحقاً من حرب شعواء من قبل السلطة الأموية على النص الديني، الذي يعنى بالمشروعية الدينية والسياسية لأهل البيت(ع)، بل مجمل ما ورد بحقهم، أو أُثر عنهم؟

إن ما تقدم من بيان لا يلغي ضرورة الحفاظ على ذلك النص الديني – بما فيه حديث الغدير – والبوح به، وإنما يتطلب إدارة صناعة الوعي الديني والروائي وتدوينه، بطريقة حكيمة وهادفة، تؤدي إلى مقاصدها، من دون أن تصاب النبوة في إرثها – ما أمكن ذلك – بضررٍ لا يعوّض؛ وهو ما قد يكون قد ترك أثره في مجمل ما يتصل بحديث الغدير – وغيره من النصوص – ونقله، أو توظيفه في حجاج سياسي أو آخر؛ هذا بمعزل عن مجمل الحظر السياسي للسلطة الرسمية على النص السياسي للمعارضة، وخصوصاً ما كان منها قوي الدلالة، خطير الأثر، كنص الغدير.

رابعاً: يقول الكاتب إنّ نصّ الغدير السياسيّ قد غاب عن المحاجات التي تلت وفاة النبي(ص)، ليستنتج من ذلك عدم الدلالة السياسيّة لذلك النص؛ لكنّه في المقابل لا يلحظ غياب نص الغدير الديني، ليستنتج منه عدم الدلالة الدينيّة وحصريتها.

أي كيف صحّ له أن يستدلّ في موضع – مع أنّ مقدمات الاستدلال غير صحيحة – ولا يصحّ له أن يستدلّ في موضعٍ آخر – مع أنّ مقدمات الاستدلال صحيحة – ؟ فهل يمكن أن يكون الغياب التاريخيّ للتداول النصّيّ ذا دلالة في مورد، ولا يكون كذلك في مورد آخر؟ وكيف يمكن لبحثٍ موضوعيٍ أن يبني على مقدماتٍ خاطئة نتائج غير صحيحة، ولا يبني على مقدماتٍ صحيحة نتائج صائبة مع أنّ سياق الاستدلال واحدٌ في كليهما؟

إذا كان الغياب التاريخيّ للحجاج أمراً ذا دلالة، كان الأحرى بالكاتب أن يُحكِم بحثه التاريخيّ، وأن يبتعد عن الاستنسابيّة فيه، وأن يكون وفياً – بالحد الأدنى – لمنهجه الذي نظّر له مليّاً، ليستوثق من جميع المقدمات ذات الصلة، ولا يقصي أياً من فرضيّات البحث، وعندها يمكن له أن يمارس استدلالاته التي قد تفضي إلى نتيجةٍ أو أخرى.

أمّا هذا الإيغال بالاستنسابيّة في الاستدلال والاستنتاج، وتخيُّر الفرضيّات، فهو يشي بوظيفةٍ أخرى للبحث، تجعله أقرب إلى التعبير عن المعتقد الفكريّ، والمتخيّل الشخصيّ، والدعاية ذات البعد الأيديولوجيّ؛ منه إلى البحث العلمي الرصين، والموضوعيّ، الذي يترك للدليل أن يختار نتيجته، وليس للنتائج المحسومة سلفاً أن تختار أدلتها وفرضيّاتها.

12- الأنصار وخلافة النبي(ص)

من الموارد التي أراد الكاتب أن يستفيد منها للقول بعدم الدلالة السياسية لحديث الغدير؛ موقف الأنصار في قضية الخلافة، حيث يعتمد الكاتب على البعد العاطفي والوجداني في تحليله لهذه المواقف، إذ إنّه وفي ظل إنكاره لتلك الدلالة السياسية، يقول: «.. إن إعلان النبي علياً حاكماً من بعده يفرض امتناع حصول أي بحث في من يخلف النبي، هذا فيما نجد أن ممثلي الأنصار الذين تجمعهم بعلي علاقة محبة ومودة، كانوا أول المبادرين في السقيفة إلى البحث في تعيين من يخلف النبي..»[98].

ويقول: « كيف يُعيّن علي حاكماً من النبي ويسارع الأنصار المعروفون بحبهم وودهم لعلي إلى البيعة لأحد زعمائهم. بل كيف يقولون لعلي حين طالبهم بسحب بيعتهم لأبي بكر، إنّه لم يعد بإمكانهم سحب بيعتهم له، على الرغم من أن هذه البيعة غير مشروعة بحكم مخالفتها لمقتضى تولية علي حاكماً وإماماً بعد النبي»[99].

في مقام نقد هذا التحليل، والاستنتاج الذي ترتب عليه، لا بُدَّ من القول إنّه كان ليصدق، لو لم تكن هناك فرضية أخرى تفسّر ما أقدم عليه الأنصار في موضوع الخلافة بعد وفاة النبي(ص)، وأما إن كانت هناك فرضية أخرى مدعومة بالأدلة والشواهد، فلا يمكن عندها الذهاب إلى ذاك الاستنتاج الذي توصل إليه الكاتب.

---

[98] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص123.

[99] م.ن، ص124.

وهنا سوف نقسم المبحث إلى قسمين، نعمد في قسمه الأول إلى مناقشة مقاربة الكاتب، ونعمد في قسمه الثاني إلى بيان الفرضية الأخرى، التي تفسّر موقف الأنصار وسلوكهم يوم السقيفة وبعدها.

في القسم الأول نشير إلى الملاحظات التالية:

أولاً: ليس من الصحيح اختزال التحليل التاريخي في البعد العاطفي، وإنّما يجب أن يؤخذ في الاعتبار مختلف الأبعاد الاجتماعية والسياسية وغيرها.

ثانياً: يبدو التهافت واضحاً في كلام الكاتب، إذ إنّه مرة يقول: «لا يُعقل أن يتصرّف الجميع مع ولاية العهد المفترضة كأنّها نسيٌ منسيّ، حتى من قبل الذين كانت تجمعهم بعليّ علاقة مودةٍ ومحبة، مثل أنصار المدينة»[100]؛ مما يوهم القارئ أنّ موقف الأنصار، جميعهم، قد كان على النحو الذي ذكره؛ ومرةً أخرى يقول عن بيعة أبي بكرٍ إنّها: «تعرضت لنكوص بعد رفض الكثير من الأنصار هذه البيعة ومطالبتهم بالبيعة لعليّ»[101].

وهنا أريد فقط أن أطرح هذا السؤال: هل يستوي الاستنتاج فيما لو قلنا إنّ الأنصار تصرّفوا مع ولاية العهد للإمام علي(ع) كأنّها نسيٌ منسيّ، ولو قلنا في المقابل إنّ الكثير من الأنصار قد طالب بالبيعة لعليّ(ع)، ورفض بيعة غيره؟ وأترك الجواب للقارئ!!

ثالثاً: إن ذاك الاستنتاج قد يصح فيما لو تغلبت النظرة الطهرانية إلى التاريخ، وما حصل فيه من أحداث، أما إن اعتمدنا النظرة العلمية في بحث التاريخ، وتبيّن فرضياته وأدلتها، عندها قد لا يكون عزيزاً الذهاب إلى استنتاج مختلف، مبني على تحليل مغاير.

رابعاً: لقد كان المطلوب منهجياً من الكاتب عدم إهمال بقية الفرضيات التاريخية، وأن يستوعبها بحثه، وأن يستقصي جميع أدلتها والشواهد عليها، عندها يمكن له ترجيح فرضية على أخرى.

---

[100] الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ، م.س، ص123 .

[101] م.ن، ص 144 .

خامساً: كان يمكن للكاتب أن يكون أكثر عمقاً في بحثه، وأن يستفيد من العديد من المصادر والمراجع ذات الصلة[102]، ومن البحوث التاريخية التي تناولت هذا الموضوع، حتى يتجنب الإسقاط التاريخي، والاستنتاجات الخاطئة.

سادساً: توجد بعض الملاحظات في المضمون، من قبيل أنّ الأنصار يومذاك لم يكونوا فريقاً واحداً، بخلاف ما يُفهم من مقاربة الكاتب؛ وهم لم يبايعوا أحد زعمائهم – كما توهم عبارة الكاتب[103] –، وإن طُرح هذا الأمر بقوة في السقيفة، لكنه لم تحصل بيعة فعلية لأحد زعمائهم؛ وأيضاً القول بأن الأنصار هم أول المبادرين إلى البحث في من يخلف النبي(ص)؛ يفتقد إلى التدقيق التاريخي، إذ إن مجمل المكونات السياسية، وتحديداً الحزب القرشي، كانت تمارس يومذاك حالة من الاستنفار السياسي وغيره، للبحث في مجمل تلك المسائل التي ترتبط بأي نشاط سياسي ذي علاقة بالخلافة ومستقبل السلطة.

والدليل على ذلك ما حصل في السقيفة ومجرياتها، وأن مجمل تلك المكونات وقادتها قد ترك النبي(ص) مسجى في بيته، وذهب يبحث عن موقعه في السلطة ونصيبه منها، والنبي(ص) لم يدفن بعد في ثرى مثواه.

وإن حاول بعضهم أن يبرر هذا الأمر بخطورة الموقف وحساسية السلطة؛ فالجواب إنّه إذا لم تكن الخلافة تحتمل سويعات قليلة حتى يُدفن النبي(ص)، فكيف يصحّ القول إنّ النبي(ص) – والوحي من خلفه– لم يحسم أمر الخلافة في حياته. رغم أن الخطورة هي نفسها – وأنه قد تأخر حسم الموقف منها إلى ما بعد وفاته، في حين أنّ خلفاء آخرين لم يؤخروا حسم موقفهم منها إلى ما بعد وفاتهم.

أي إنّه إذا كانت مصلحة الأمة تقتضي حسم الموقف من الخلافة قبل دفن النبي(ص) – وهي مسألة سويعات –، فمن باب أولى أن تقتضي هذه المصلحة حسم الموقف منها قبلَ وفاة النبي(ص)، وخصوصاً أنّ

---

[102] راجع: جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم(ص)، قم، دار الحديث للطباعة والنشر، 1426هـ.ق، ط1، ج33، صص293–340؛ جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة الإمام علي(ع)، قم، ولاء المنتظر، 1430ه.ق، ط1، صص50 – 110؛ أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع رسول الله(ص)، م.س، صص515– 543.

[103] بل هو قد صرّح بذلك عندما قال: «تجد أنّ الأنصار سارعوا إلى بيعة سعد بن عبادة» (م.ن، ص152).

هذا الأمر كاد يؤدي إلى انفجار التجربة الإسلامية من داخلها، ومداولات السقيفة وغيرها خير شاهد على ما نقول.

لكن ما أعتقده هو أنّه قد كان هناك سباق محموم على السلطة، وأن مجمل مكوّنات (أحزاب) الاجتماع الإسلامي يومذاك قد اشترك في ذاك السباق، وهو يريد أن يصل قبل غيره إليها[104]، وتركوا النبي(ص) مسجى في داره، وقد انشغل فيه وفي تجهيزه أهل بيته وبنو هاشم، و خُلَّص أصحابه، و في هذا الموقف العديد من الدلالات التي يجب أن لا تغيب عن ذهن الباحث.

إن من يدقّق في بعض ما دوّن في كتب التاريخ والسيرة وغيرها، يستطيع أن يلتقط العديد من الإشارات والشواهد – بل والأدلة – على أن المجريات السياسية يومذاك، لم تكن تجري بتلك العفوية والطهرانية، التي يحاول بعضهم أن يصوّر الأمور من خلالها، بدرجة تقترب في العديد من الأحيان من شيء من التبسيطية التاريخية – ولا أقول السذاجة البحثية –، التي تعاني نوعاً من الانفصام عن معطيات التاريخ والاجتماع، بل والدّين في العديد من نصوصه، ومصادره.

أمّا في القسم الثاني، فلا بُدّ من ذكر الأمور التالية:

أولاً: في الظروف التي اجتمع الأنصار في سياقها في السقيفة؛ حيث يمكن القول إن وفاة النبي(ص) قد كانت لحظة استثنائية، وحدثاً مفصلياً وكبيراً في الاجتماع الإسلامي يومذاك، حدثٌ أثار العديد من التساؤلات والمخاوف، بل والقلق الوجودي -لدى البعض- على المستقبل، وما يمكن أن يحمله من تداعيات، ويأتي به من نتائج تتعلق بالوجود، والمصير، والدور، والمصالح وغير ذلك، وهو ما يؤدي – وأدّى حينذاك – إلى أن يلتف كل مكوّن اجتماعي – سياسي على ذاته، ويجتمع حول نفسه، بحثاً عن الخيارات والإجابات التي يمكن أن تستجيب لمخاوفه وقلقه، بل أيضاً لمصالحه وتطلّعاته.

[104] «...خشينا إن فارقنا القوم (الأنصار)، ولم تكن بيعة، أن يبايعوا رجلاً منهم بعدنا...» (صحيح البخاري، م.س، ص 28).

لقد اجتمع الأنصار في سقيفتهم، لأنهم كانوا في لحظة قلق مصيري، وفي ظل أوضاع مستجدة، ولحظة تاريخية حاسمة، استدعت منهم الاجتماع للبحث في مستقبلهم ودورهم بعد وفاة النبي(ص)، وخصوصاً أن مجمل المعطيات التي بدأت تظهر قبل وفاة النبي(ص)، تشير إلى أن الحزب القرشي قد أخذ قراره بالوصول إلى السلطة – مهما كانت النتائج– وأنه قد أعدّ العدّة لذلك – بما في ذلك على المستوى القتالي واحتمالات المواجهة العسكرية[105] –؛ وأن قراراً واضحاً قد بدأ العمل عليه لإقصاء الخلافة عن بني هاشم والإمام علي(ع) تحديداً، وأن قريشاً – من خلف الأحداث – قد أخذت تستعيد دورها، وتتحضر لاستعادة السلطة التي فقدتها، وهو ما يثير العديد من المخاوف والتساؤلات حول المستقبل، خصوصاً أنه قد كان للأنصار دور أساسي في نصرة النبي(ص) وهزيمة قريش، وما خلّفته الحروب معها من قتلى فيها، ودواعٍ للثأر لديها، وجراح نفسية، وعداوات، كانت الأنصار تخشى من مفاعيلها في يوم من الأيام.

في تلك اللحظة المصيرية والظروف المأزومة على غير مستوى، اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة، لاعتماد خيارات يمكن أن تكون مصدر تسكين لقلقهم، وتهدئة لمخاوفهم، وتوفير الضمانات لهم مما يمكن أن يحمله المستقبل، حيث كانت السلطة (الخلافة) يومذاك من أهم الأسباب التي يمكن الركون إليها في هذا السياق.

ثانياً: في هدف اجتماع السقيفة وأُفقه؛ أي هل كان الهدف من اجتماع السقيفة هو مجرد البحث عن خيارات وإجراءات تستجيب لتلك التساؤلات، وذاك القلق، في تلك الظروف الحساسة والمصيرية؟ أم إنّ ذاك الاجتماع كان يهدف إلى ما هو أبعد من ذلك، أي إنّ أُفقه كان يرقى إلى إمكانية وصول أحد زعماء الأنصار ووجوههم إلى سدّة الخلافة، وأعلى هرم السلطة؟

ربما قد يساعد على هذا الأمر البحث في كيفية حصول هذا الاجتماع من الأنصار، أنّه حصل نتيجة تدبير استثنائي منهم، أم إنّه حصل في إطار عيادة زعيم الخزرج يومذاك سعد بن بن عبادة؟ لكن أيّاً تكن الكيفية تلك، فمن الواضح أنّ هذا الاجتماع قد حصل، وأنّه حصل في ظل تلك الظروف التي تحدثنا فيها، وأنه اجتماع كان يُعنى بمستقبل الأنصار، وموقفهم، ومصيرهم على ضوء مستقبل السلطة والخلافة في الاجتماع

---

[105] محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ج2، ص 459 .

الإسلامي، وأن الفيصل في تقديم الإجابات عن تلك الأسئلة، هو طبيعة المداولات التي حصلت في السقيفة، ومجمل القرائن ذات الصلة.

في مقام الجواب عن السؤال حول مدى اجتماع السقيفة والهدف منه، قد يصحّ القول إن المستوى الذي يمكن أن يدّعى الجزم به، هو البحث عن خيارات وإجابات تستجيب لذاك القلق على المصير، في ظل تلك الظروف والأوضاع المستجدّة، بل ربما يدّعى أنه كان هناك أيضاً بحث عن الدور والمصالح على ضوء مستقبل السلطة، وما يمكن أن تؤول إليه في غدها.

أما القول بأنّ الأنصار قد تطلعوا إلى الوصول إلى الخلافة، فلربما يعضد هذا الاحتمال أنهم قد كان لهم دور أساسيّ في وصول (التجربة الإسلامية) في حياةالنبي(ص) إلى ما وصلت إليه من نجاح وتمكّن، وأن مركز الدعوة والدولة قد أضحى في ديارهم ومدينتهم، وهم أصحاب الثقل فيها، وأيضاً بعض المداولات التي حصلت في السقيفة من قبل بعض وجوههم، والتي قد يستفاد منها أنه قد كان هناك – في إطارٍ ما – تطلّع لدى بعضهم إلى رئاسة الدولة الإسلامية وخلافة النبي(ص).

لكن قد يُناقش هذا الاحتمال بأن الثقافة العامة، والسياسية منها، ما كانت لترجّح أن يتولى هذا الأمر من كان أبعد عن النبي ص) نسباً ومنبِتاً، وأنّ الصراع قد كان بشكل أساسي بين الحزب الهاشمي والحزب القرشي، وأنّ الأنصار كانوا يعانون يومذاك انقسامات متعددة بينهم، أوهنت موقفهم، وحولتهم إلى أكثر من فريق، أمكن استمالة بعضه من قبل الحزب القرشي، الذي نجح حينذاك في استقطاب زعيم الأوس، وبعض وجوه الخزرج[106].

أمّا تلك السّجالات التي حصلت في السّقيفة، فقد يُقال إنها تعبّر عن تطلّع ما من قِبَل بعض زعمائهم أو وجوههم، في إطار تلك الظروف التي استجدت، والتي قادت إلى مباشرة ذلك التفاوض مع الحزب القرشي للوصول إلى السلطة (الخلافة)، أو المشاركة فيها بتكافؤ وندّيّة، لكن هذا التطلّع قد لا يعكس موقف جميع الأنصار ومكوّناتهم، أو القناعة المبدئيّة لبعض جماعاتهم وأشخاصهم.

---

[106] م.ن، ص 458 .

وما ينبغي التأكيد عليه، هو أنّ الذي خيّم على موقف الأنصار بعامّةٍ، هو الانقسام بين مكوناتهم، والتردّد أو الضّعف في حسم الخيارات لديهم، وهو ما أدّى إلى أن ينضم بعض منهم إلى السلطة الجديدة، في حين انسحب بعضهم الآخر من ساحة الاجتماع السّياسي حينذاك، في حين أنّ قسماً منهم قد انحاز إلى الإمام علي(ع)، ونادى بالبيعة له. لكنّ التقدير العام أنّهم لم يديروا الأزمة بشكل ناجح، فلا هم وقفوا في مجملهم بشكل مبدئي وحازم مع الإمام علي(ع) وأهل بيت النبي(ص) في تلك الأزمة[107]، ولا هم استطاعوا أن يشاركوا في السلطة بالشكل الذي أرادوا، حيث ساعد انقسامهم وتردّدهم، وسوء إدارتهم للأزمة، على وصول الأمور إلى ما وصلت إليه، حيث كانت النتيجة أنه بعد عقودٍ قليلة من الزمن، وصل الحزب الأموي إلى السلطة، وحصل ذلك الهجوم على المدينة بعد شهادة الإمام الحسين(ع)، وما جرى عليه في كربلاء، في زمن يزيد بن معاوية، حيث استُبيحت بهالها، وأعراضها، ودماء أهلها من قِبل المهاجمين، حتّى ليصحّ القول إنّ مخاوف بعض الأنصار وهواجسه في السقيفة[108] قد تحققت، ولو بعد حينٍ من الزمن.

ثالثًا: كيف تطورت الأمور في السقيفة إلى ما آلت إليه، حيث كانت النتيجة في مصلحة الحزب القرشي بالكامل، ولم تكن محل قبول من قِبَل فريق من الأنصار، وأحد أهم رؤسائهم سعد بن عبادة، وهو زعيم الخزرج حينذاك؟

قد يصح القول إنّ تطور الأمور إلى ما وصلت إليه، قد كان في جانبٍ منه عن نوعٍ من التدبير المسبَق، وأنّ جانبًا آخر قد كان نتيجة طبيعة المواقف والأحداث وتطورها الدراماتيكي، حيث يمكن أن نشير إلى جملةٍ من الأسباب والعوامل التي أدّت إلى أن تؤول السلطة كاملةً إلى الحزب القرشي، وأن تحصل البيعة لأبي بكر

---

[107] يلفت النظر إلى ما نقله أبو الفرج الأصفهاني في كتابه (مقاتل الطالبيين) عن الإمام جعفر الصادق(ع) من دعائه على الأنصار، حيث قال بحقهم: «فوالله ما وفوا له (رسول الله(ص))، حتى خرج من بين أظهرهم... اللهم فاشدد وطأتك على الأنصار» (النجف الأشرف، منشورات المكتبة الحيدرية، 1965م، ط2، ص149).

[108] «...نخاف أن يليه أقوام قتَلنا آباءهم وإخوتهم» (ابن جعفر، فتح الباري، بيروت، دار المعرفة، ط2، ج7، ص21)

في السقيفة، من دون أن يتحقق أيّ من مطالب الأنصار (فريق منهم)، وطروحاتهم التي تقدموا بها في ذلك الاجتماع، وهي (أي تلك الأسباب والعوامل) ما يلي:

أ -

الانقسامات التي كانت قائمة بين الأنصار أنفسهم، إذ إنّه في الوقت الذي كان زعيم الخزرج سعد بن عبادة يدير التفاوض مع الحزب القرشي، فقد كان زعيم الأوس أسيد بن حضير، وأحد أهم وجوه الخزرج، بشير بن سعد؛ يقفان إلى جانب الحزب القرشي، ويدعمان خطته، ويعملان بقوة على إنجاح مشروعه، حيث قد لا يكون مستبعداً أبداً أن يكون قد عُمل على الاستفادة من تلك الانقسامات البينية داخل الأنصار أنفسهم [أوس/ خزرج ؛سعد بن عبادة/ بشير بن سعد (من وجوه الخزرج)] من أجل استمالة بعض وجوه الأنصار وزعمائهم لمصلحة الحزب القرشي، وإنجاح مشروعه، بالانقلاب على الشرعية الدينية والسياسية، التي تبلورت في غدير خم.

ب -

الركون إلى الوعود بالمشاركة في السلطة، إذ إن الصيغة التي تم طرحها من قِبَل الحزب القرشي في السقيفة، هي صيغة تتضمن نوعاً من أنواع المشاركة في السلطة من قِبَل الأنصار (نحن الأمراء، وأنتم الوزراء)، بحيث تكون الخلافة للحزب القرشي، وتكون الوزارة لأولئك الفرقاء من الأنصار وزعمائهم ووجوههم. والذي أعتقده أن هذا الأمر قد كان سبباً أساسياً في دفع بعض زعماء الأنصار ووجوههم إلى الميل للمشاركة في مشروع الحزب القرشي، حيث إن تلك الصيغة التي تم طرحها علانية في اجتماع السقيفة من قبل الحزب القرشي (نحن الأمراء وأنتم الوزراء)، ليس مستبعداً على الإطلاق أن تكون قد طرحت مسبقاً في اجتماعات مغلقة مع ذاك الفريق من الأنصار – الذي وقف بقوة مع الحزب القرشي ودعم خطته–، بهدف استمالته، وجذبه إلى المشاركة في مشروع الانقلاب على الشرعية الدينية والسياسية المتمثلة في الإمام علي(ع).

ج -

ربما يكون قد تولدت يومذاك قناعةٌ ما لدى ذاك الفريق من الأنصار – أو لدى أكثرهم – أن الحزب القرشي ماضٍ في إحكام مخططه، ومصرٌّ على تنفيذ مشروعه، وأنه يمتلك من عناصر القوة، وفرص النجاح، ما يجعل

منه رهاناً رابحاً في حال الاشتراك معه في مشروعه والمساهمة فيه، وهو ما يمكن أن تثبته تلك الأحداث التي حصلت بعد وفاة النبي(ص) مباشرة، فضلاً عمّا تلاها بعد مدة وأخرى.

إن القول بأن عامة المهاجرين[109] قد اجتمعوا حول أبي بكر بعد وفاة النبي(ص) أمر ذو دلالة، إذ إنه يشي بأن العامل القرشي قد كان بمثابة المحرك الأساس لدى هذا الفريق (الحزب القرشي) في الموقف من مستقبل السلطة والخلافة. وإن حضور «قريش» بقوة في مجمل المداولات والسجالات السياسية التي حصلت بعد وفاة النبي(ص)، يدلّ على أن العقيدة السياسية (القديمة، الجديدة) لقريش، قد عادت تطرح نفسها بشكل مؤثر وفاعل على مسرح الأحداث وصناعتها. وهو ما يساعدنا أكثر على فهم المناخات السياسية التي كانت قائمة، وطبيعة المواقف حينذاك، بما في ذلك الموقف من بني هاشم والبيت النبوي، ووصول الإمام علي(ع) إلى الخلافة.

لا شك أن قريشاً لم تكن ترضى أن يؤول أمر السلطة والخلافة إلى بني هاشم، لأنه إن دخلت الخلافة يومذاك البيت النبوي (أهل البيت(ع))، فلن تخرج منه إلى غيره، ولن يتمّ تداولها عندها بين بطون قريش؛ ولأنه كان يُنظر إلى الإمام علي(ع) من قبل ذاك الفريق باعتبار كونه الشخصية المفضّلة والمقدمة من قِبل النبي(ص)، وهو ما ترك العديد من الآثار السلبية في الموقف من الإمام(ع) نفسه، فضلاً عن دوره الأساس في كسر شوكة قريش، وإذلالها في العرب، وما خلفه هذا الأمر من عداوة في نفسها، زاد فيها الميل إلى الثأر لرجالها وأبنائها، الذين طحنتهم بكلكلِها الحروب المتتالية مع النبي(ص)، وما كان فيها من دور حاسم للإمام علي(ع) في إنجاحها، والوصول بها إلى خواتيمها التي آلت إليها.

لقد أجمعت قريش على أنه يكفي بني هاشم شرفاً أنهم قد أخذوا النبوة، أما بقية الشرف والمكانة (الخلافة)، فقد آن أوان دورهم فيها، ونصيبهم منها.

إذاً لا بدّ من تقاسم السلطة، وبالأحرى هنا تداولها، لقد أخذ بنو هاشم النبوة، فليتركوا الخلافة (لا تجتمع النبوة والخلافة فيكم يا بني هاشم)، فإذا كان النبي(ص) منهم، والنبوة فيهم؛ فعليهم أن يدعوا الخلافة لغيرهم من قريش وبطونها، تتداولها بينها.

---

[109] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، م.س، ج1، ص221.

هي العقيدة السياسية لقريش – فضلاً عن العوامل والأسباب الأخرى –، قد عادت تسهم بقوة في صناعة الحدث، وهي ليست تلك العقيدة المتأتّية من الدين والوحي، أو التي تملك مشروعيتها الدينية أو السياسية، وإنما قد عُمل على إعادة استحضار تلك العقيدة، فيما يتصل بقضية انتقال السلطة بعد وفاة النبي(ص)، وأوان استحقاقها؛ وهو ما لا يمكن أن نستفيد منه على الإطلاق أنه لم يكن هناك من تنصيب سياسي في غدير خمّ، لأنه لا يصح منهجياً وتاريخياً الاستناد إلى عقيدة قريش السياسية وعداوتها وأحقادها، لفهم ما جاء به الدين أو ما لم يجئ به، ولا لمعرفة ما قام به النبي(ص)، أو ما لم يقم به، لأن العقيدة القرشية في السياسة وغيرها كانت على النقيض من كل ذلك، وفي طرفه المقابل؛ هذا إذا لم نقل بأن عودة تلك العقيدة القرشية للعب ذلك الدور على مسرح الحدث، قد يشكل بنفسه نوع قرينة على التنصيب السياسي للإمام علي(ع) في غدير خمّ، وليس العكس، لأن ذلك يدلّ – بالمنطق العقلاني – على أن قريشاً ما زالت إلى حينها حاضرة في عقيدتها وثقافتها، وأن هناك بالتالي حاجة ماسة إلى إيكال أمر السلطة والخلافة إلى من يملك تلك الحصانة من قريش في تلك الثقافة والعقيدة التي كانت عليها، حتى يكمل قيادة المشروع الحضاري الإسلامي وقيادة الدولة الإسلاميّة، بعيداً عن أيّة مؤثرات يمكن أن يُعمل على اجترارها من الثقافة القرشية وعقيدتها وجاهليتها، وهو ما يعني أن الوصول إلى سدّة الخلافة وأعلى هرم السلطة من قِبل ربيب النبوة ومن تربى منذ صغره في بيت النبي(ص) وعلى قيمه وخُلقه، بعيداً عن مجمل تلك المؤثرات الجاهلية التي كانت لدى قريش[110]؛ سوف يشكل الضمانة المثلى لاستمرار المشروع النبوي، بعيداً عن أيّة مؤثرات خارجية وهجينة، يمكن أن تترك أثرها على المشروع الحضاري الإسلامي في أي من أبعاده.

أما فيما يرتبط بامتلاك عناصر القوة المادية والبشرية على وجه التحديد، فلعلّه يكفي أن نلتفت إلى ما جاء في بعض المصادر التاريخية، من دخول قبيلة (أسلم) إلى المدينة من خارجها برجالها، وهم بالمئات ولربما أكثر، يتقلّدون سيوفهم، في تلك الساعات الحاسمة من أزمة الخلافة، وانتقالها، والصراع عليها، حتى قيل في مقام التعليق على ذاك المشهد، كلامٌ ذو دلالة بالغة الأهمية، «فلما رأيت أسلم أيقنت بالنصر»[111]؛ وهو ما لا يحتاج إلى

---

[110] الريشهري، ميزان الحكمة، دار الحديث، ط1، ج1، ص 143.

[111] أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع رسول الله، م.س، صص 522–524.

كثيرِ تحليلٍ تاريخي، حتى نعلم أن اليقين بالنصر بمجرد رؤية «أسلم» ورجالها، لا يكون إلا عن تدبيرٍ مسبق، واستعداد للذهاب بهذه المواجهة إلى مداها الأبعد، وساحها الأرحب.

ولعلّه هذا ما أدركه فريق من الأنصار ومن وجوههم، مما جعله – بحسابات المصالح السياسية – يراهن أكثر على الحزب القرشي وإمكانية وصوله إلى السلطة، والاشتراك معه في إنجاح خطة الانقلاب على الشرعية الدينية والسياسية المتمثلة في أهل بيت النبي(ص) والإمام علي(ع).

وهو ما قد يكون انعكس على موقف ذاك الفريق والخيارات التي اعتمدها، إذ إنه، ورغم القول بالتنصيب السياسي والمشروعية السياسية والدينية المتأتية من غدير خمّ، قد يكون هذا الفريق وجد أن هناك درجة أدنى احتمالاً لوصول الإمام علي(ع)إلى فعلية الخلافة، وإمساكه العملي بالواقع السياسي، والسيطرة عليه.

وهو ما يُرجّح أن ذاك الفريق قد اختار النأي بنفسه عن الإمام علي(ع) ونصرته، حتى لا يضحى في مواجهة السلطة الجديدة (الحزب القرشي)، في حال نجحت في الوصول إلى الخلافة، وما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من ارتدادات عقابية، ربما آثروا السلامة بأنفسهم فيها. وما حصل لاحقاً مع زعيم الخزرج سعد بن عبادة، ومقتله غيلة بعد سنوات قليلة من حادثة السقيفة، حتى قيل إن الجن قد قتله؛ قد يكون إشارة دالّة على ما نقول.

من العوامل الأساسية التي ساعدت على تطور الأمور في السقيفة إلى ما آلت إليه؛ غياب البيت النبوي وبني هاشم، وخصوصاً الإمام علي(ع) عنها، وعن السجالات التي دارت فيها، بسبب انشغاله بالنبي(ص) وتجهيزه ودفنه، مما أوجد فرصة للحزب القرشي لكي يستغلّ هذا الغياب من أجل أن يُحكم أمره، من دون أن يكون هناك من وجود لأي من الشخصيات الأساسية من بني هاشم، حتى لا يتمّ إفشال ذلك المخطط، الذي أريد من خلاله تحويل اجتماع السقيفة إلى فرصة لإنجاز بيعة كيفما اتفق، وبمن حضر؛ بيعةٌ يُستند إليها في ادعاء مشروعيةٍ ما، في قبال مشروعية التنصيب السياسي للإمام علي(ع) في غدير خمّ، لكن على أن يصار لاحقاً، وبشكل سريع وحاسم، إلى إعلانها، وترتيب مفاعيلها السياسية.

لقد كان المراد اقتناص الفرصة، وتغييب بني هاشم عن السقيفة، لأنه لو حضرت الشخصيات ذات الثقل منهم، وخصوصاً ــ الإمام علي(ع) ــ، لما أمكن لدعاوى الحزب القرشي ومبرراته السياسية أن تمرّ دون أن تلقى تلك الردود والإجابات التي تسقط مفاعيلها، وتظهر وهنها، وتؤدي إلى فشل مسعى الحزب القرشي في الحصول على تلك البيعة التي أرادها.

لقد ضعف الأنصار عن مواجهة منطق الحزب القرشي الذي استخدمه في السقيفة، لكن هذا المنطق ــ كما تبيّن لاحقاً ــ هو نفسه المنطق الذي دعم حجة الإمام علي(ع) في مواجهة الحزب القرشي نفسه[112]. وهو المنطق الذي جعل العديد من الفرقاء (أو الشخصيات) لاحقاً يقرّ بقوته، وقدرته على إسقاط المبررات السياسية وغير السياسية التي استخدمها الحزب القرشي للوصول إلى السلطة.

ولذلك كان المطلوب تجنّب هذه المواجهة في المشروعية السياسية مع البيت النبوي قبل حصول البيعة، أما بعدها، فيكون الأمر قد أُحكم، وتكون المفاعيل السياسية قد بدأت تأخذ مجراها في الواقع السياسي.

ولذلك لم يكن من قبيل الصدفة تغيّب بعض المكونات السياسية (الحزب القرشي) عن مراسم تجهيز النبي(ص)، وإصراره على حضور اجتماع السقيفة،- رغم النصح الذي وُجّه إليه بعدم المضي إليه[113]-، وسعيه الحثيث إلى عدم ترك ذاك الاجتماع دون أن تحصل بيعة كيفما اتفق، وبمن حضر، حتى من دون أن تتم مشاورة الكثير من الصحابة بل مجملهم، والعديد من المكونات الأخرى، لأنه كان من المطلوب أن تحصل تلك البيعة بعيداً عن هؤلاء، وبمعزل عنهم، حتى يتمّ التمسك بمشروعية ما يستند إليها، في قبال مشروعية التنصيب السياسي والديني للإمام علي(ع).

---

[112] يقول الإمام علي(ع) في هذا الموضوع :

فكيف بهذا والمشيرون غيّب		فإن كنت بالشورى ملكت أمورهم
فغيرك أولى بالنبيّ وأقرب		وإن كنت بالقربى حججت خصيمهم

[113] صحيح البخاري، م.س، ج8، ص27.

ولذلك تفصح المصادر التاريخية عن أنه بمجرد حصول تلك البيعة، فقد سارع الحزب القرشي إلى تثبيت فعليتها في الواقع السياسي، وإلى دعمها بالعديد من عناصر القوة الفعلية، وتحويلها إلى واقع عملي في لحظة تغيب بني هاشم، والبيت النبوي خصوصاً، عن المسرح السياسي وصناعة الحدث بسبب ذاك الانشغال بالنبي(ص)، وتجهيزه، ودفنه.

تلخيص واستنتاج: يمكن أن نجمل أهم الأسباب والعوامل التي جعلت الأنصار تنحو ذلك المنحى من قضية الخلافة والسلطة بعد وفاة النبي(ص)،حيث يمكن القول إنهم – في بعض فرقائهم – قد انزلقوا إلى حلبة السلطة، والمشاركة في السباق إليها، فيما انضم فريق آخر منهم – على ما يبدو – إلى الحزب القرشي ومشروعه، لأسباب وغايات عديدة، منها تلك الوعود التي قدمت له، ليكون في موقع الوزارة في السلطة الجديدة.

وعليه، إذا كان السؤال عن موقع الأنصار من التنصيب السياسي للإمام علي(ع) – وهم الأقرب إليه –، رغم حصوله (التنصيب) في غدير خمّ، وهو على مسافة شهرين من وفاة النبي(ص) ؛ لا بدّ من القول، إنه في ظل تلك الظروف التي أشرنا إليها، من عدم الاستقرار السياسي، والخوف من المستقبل وعليه، وتحضّر بعض المكونات السياسية (الحزب القرشي) للتوثب على السلطة والانقلاب على مشروعية الإمام علي(ع) وشرعيته السياسية؛ فقد انقسم الأنصار على أنفسهم، ولم يتصرفوا كفريق واحد، أو كتلة واحدة، وإنما – بشكل أساس – كفريقين اثنين، حيث انحاز فريق منهم إلى الحزب القرشي، بسبب من تلك الوعود التي قدمت له للمشاركة في السلطة (أنتم الوزراء)، ولربما لحساباته في أن الانحياز إلى الحزب القرشي قد يكون الرهان الرابح لديه في موازين القوى التي كانت قائمة، والضغوط التي كانت تمارس من قريش (التحالف القرشي) لإزاحة الأمر عن بني هاشم، وإقصاء الخلافة عن الإمام علي(ع).

فيما يبدو من محاضر اجتماع السقيفة، أن فريقاً آخر قد انزلق إلى التنافس مع الحزب القرشي على السلطة ورئاستها، أو المشاركة الندّية فيها (منا أمير ومنكم أمير)[114]، لكنه لم ينجح في تحقيق هدفه هذا.

---

[114] يظهر من بعض النصوص أن ما طُرح من قبل ذاك الفريق من الأنصار في سقيفة بني ساعدة حول خلافة النبي(ص)، أو المشاركة المتكافئة فيها، إنما كان في قبال طرح الحزب القرشي وبوجهه، ولم يكن في قبال فعلية خلافة الإمام علي(ع)

وهو ما قادنا إلى البحث في الأسباب، التي أودت باجتماع السقيفة إلى ما آل إليه من استفادة الحزب القرشي منه، وإنجازه بيعة أوّلية (فلتةً وقى الله شرّها)، شكّلت منطلقاً له لإكمال بقية خطوات مشروعه؛ حيث يمكن القول إن من تلك الأسباب الانقسام البيني (أوس / خزرج ؛ خزرج / خزرج)، الذي كان قائماً بين الأنصار، ونجاح الحزب القرشي في اللعب عليه، والاستفادة منه؛ وغياب بني هاشم والموالين للإمام علي(ع) عن ذاك الاجتماع، بسبب الانشغال بالنبي(ص) وتجهيزه؛ وضعف حجة ذاك الفريق من الأنصار في

ومشروعيته السياسية، بل قد روي أن سعد بن عبادة رفض ما طرحه بعض وجوه الأنصار في السقيفة حول توليه الخلافة، وأنه أجاب القوم يومذاك بقوله: «لا نبايع لأحدٍ غيره (علي(ع))».

وقد نقل عن أبي علقمة، أنه قال: «قلت لابن عبادة، وقد مال الناس إلى بيعة أبي بكر: ألا تدخل فيما دخل فيه المسلمون؟، قال إليك عني، فوالله لقد سمعت رسول الله(ص) يقول: إذا أنا مت، تضلّ الأهواء، ويرجع الناس على أعقابهم، فالحق يومئذ مع علي، وكتاب الله بيده؛ لا نبايع أحداً غيره. فقلت له: هل سمع هذا الخبر أحد غيرك من رسول الله(ص)، فقال أناس في قلوبهم أحقاد وضغائن. قلت: بل نازعتك نفسك أن يكون هذا الأمر لك دون الناس. فحلف أنه لم يهمّ بها (الخلافة)، ولم يردها، وأنهم لو بايعوا علياً (عليه السلام)، لكان أول من بايعه» (محسن الأمين، أعيان الشيعة، بيروت، دار التعارف، 1983م،ج7،ص225).

وهناك من زعم أن « سعد لم يدّع الخلافة، ولكن لما اجتمعت قريش على أبي بكر يبايعونه، قالت لهم الأنصار: أما إذا خالفتم أمر رسول الله(ص) في وصيه وخليفته وابن عمه، فلستم أولى منا بهذا الأمر، فبايعوا من شئتم، ونحن معاشر الأنصار نبايع سعد بن عبادة. فلما سمع سعد ذلك قال: لا والله، لا أبيع ديني بدنياي، ولا أبدل الكفر بالإيمان، ولا أكون خصماً لله ورسوله». (علي خان المدني، الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، صص325- 334).

ونقول باقتضاب، إنه قد يكون لهذا الطرح (الفرضية) قرائن تدعمه، وقد يُناقش بمناقشات عديدة، منها ما نقله سليم بن قيس الهلالي عن قيس بن سعد بن عبادة، حيث قال: «لقد قبض رسول الله(ص) فاجتمعت الأنصار إلى والدي سعد، ثم قالوا: لا نبايع غير سعد» (كتاب سليم بن قيس، م.س، ص313)؛ لكن سوف نعرض عنها، حتى لا يطول البحث عن حدّه في هذا المورد؛ وإن كان القدر المتيقن أن الأنصار قد قصّروا بحقّ علي(ع)، وأنهم لم يقوموا بالدور المنتظر منهم تجاهه، وهم وإن كانوا يميلون إلى أهل البيت(ع) والإمام علي(ع)، ويكنون له كل محبة واحترام؛ لكن موقفهم بعد وفاة النبي(ص)لم يرق إلى مستوى التحدّي، وخطورة المآل – لمجمل الأسباب التي ذكرنا –، وهو ما جعلهم في موقع العتاب الشديد من أهل البيت(ع)، وتحديداً بنت النبي(ص) فاطمة الزهراء(ع)، حيث ذهبت في خطبة لها إلى تحميلهم – والمهاجرين – مسؤولية ما آلت إليه الأمور حينذاك، منبهة إلى خطورة ما هو قادم من الأيام عليهم. (الطبرسي، الاحتجاج، م.س، ج1، صص146-149).

قبال حجة الحزب القرشي، التي كانت أقرب إلى الثقافة السياسية السائدة يومذاك (نحن أولياؤه (محمد(ص)) وعشيرته) ؛ والخطاب الذي يحمل نوع تقدير وتطمين للأنصار، وذلك من خلال الوعود التي قُدّمت لهم لإشراكهم بالسلطة (أنتم الوزراء، لا نفتات (نستبد) دونكم بمشورة، ولا تنقضي دونكم الأمور)؛ هذا فضلاً عن ضعف إدارة التفاوض مع أقطاب ذلك الحزب في السقيفة، والذي قد يكون له أسباب متعددة، منها أنهم لم يكونوا مسبوقين بمجيء وفد الحزب القرشي إلى اجتماعهم، وقد يكون منها الظرف الصحي الذي كان يمر فيه زعيم الخزرج يومذاك سعد بن عبادة، مما أضعفه عن القيام بدور أفضل في ذاك الاجتماع.

أما إن طرح السؤال حول السبب في عدم تجاوب جملة زعماء الأنصار لاحقاً مع الإمام علي(ع) في نصرته، والالتزام بلوازم مشروعيته السياسية المتأتية من التنصيب السياسي الذي حصل في غدير خمّ؛ فيمكن القول إن مجمل الأسباب التي دفعت الأنصار إلى عدم الالتزام باللوازم السياسية لبيعة الإمام علي(ع) في غدير خمّ، والذهاب عوضاً عن ذلك إلى تقديم البيعة للحزب القرشي في سقيفة بني ساعدة؛ هي نفسها الأسباب التي جعلتهم يقعدون عن إجابة الإمام علي(ع) ونصرته، بعد أن حصلت البيعة في السقيفة، وما تلاها من أحداث.

يضاف إلى ذلك، أن انقلاب الموقف في السقيفة لغير مصلحتهم قد عزّز الانقسام بينهم وأضعف موقعهم، بل قد ألجأ أحد أبرز زعمائهم، سعد بن عبادة، إلى اتخاذ قراره بالذهاب إلى منفاه الاختياري في الشام، ربما اعتراضاً على ما حصل في سقيفتهم، أو خوفاً مما يمكن أن تحمله الأيام له، وإن لم يشفع له ذلك من ملاقاة مصيره، حيث تمّ اغتياله في منفاه بعد سنوات قليلة من حادثة السقيفة، في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب.

يضاف إلى تلك الأسباب، أن استجابة فريق من الأنصار للإمام علي(ع)، ونصرتهم له في ذلك الموقف، كان من المرجّح أن يؤدي إلى أن تتطور الأمور إلى حرب داخلية بين الأنصار أنفسهم – كما بين المهاجرين –، إذ إن فريقاً منهم، وبعض وجوههم، كان جزءاً من مشروع الحزب القرشي في الانقلاب على شرعية الإمام علي(ع) وخلافته.

إن محاولة الأنصار (فريق منهم) الدخول إلى حلبة المنافسة على السلطة، وانتهاء هذه المحاولة بالفشل، قد أدّت إلى اهتزاز وضعهم، وساهمت في إضعافهم، وتعميق انقساماتهم، وإخراج بعضهم من ساحة الصراع السياسي إلى منفاه الاختياري، فيما آثر آخرون النأي بأنفسهم عن طرفي ذلك الصراع (الحزب القرشي/ الإمام علي(ع) وأنصاره)، واختاروا سياسة الحياد، والجلوس على التلّ، حيث قد يكون هناك من رأى منهم في هذا الصراع صراعاً بين المهاجرين أنفسهم، أو بين بني هاشم وبقية بطون قريش، – وهم ليسوا لا من المهاجرين، ولا من قريش–، فاختاروا أن يبقوا بمنأى عنه، وتربص مآلاته.

والذي يستفاد من جملة الشواهد التاريخية، أن الروح القبلية والعشائرية، قد عادت لتظهر بقوة على مسرح الأحداث بعد وفاة النبي(ص)، وأن كل فريق قد عاد إلى مربعه الأول الذي كان عليه قبل الإسلام، وأن خريطة الانقسامات التي كانت في الجاهلية وقيمها قد استعادت حضورها مجدداً في الميدان، بل قد أضحت هي المحرك الأساس لمجمل الفرقاء السياسيين، والمكوّنات السياسية في قراراتها ومواقفها. وهو ما يساعدنا كثيراً على فهم طبيعة تلك المجريات التاريخية، والمواقف السياسية، من خلال منهج الواقعية السياسية في البحث والقراءة، بعيداً عن أية طهرانية تاريخية، تعيق النظرة العلمية إلى تلك المرحلة من التاريخ وتحليلها، حيث يمكن أن نستنتج بناءً على ما تقدم من بيان وتحليل – لم نتوسع فيه كثيراً –، أن ما حصل من سلوك سياسي للأنصار، ومجمل فرقائهم، والعديد من وجوههم، بعد وفاة النبي(ص)؛ لا يصحّ أن يستفاد منه على الإطلاق أنه لم يكن هناك من تنصيب سياسي في غدير خمّ، أو أن إعلان النبي(ص) يومذاك يفتقد إلى الدلالة السياسية، لأن الوصول إلى هذا الاستنتاج يعوزه البحث التاريخي الموضوعي والمستوعب لجملة تلك القضايا، وهو (أي الاستنتاج) يمارس إسقاطاً أيديولوجياً على التاريخ، ويقصي فرضيات أخرى، ولا يعطيها حقها من البحث والتحليل التاريخيّين.

إن ما تقدّم من تحليل تاريخي يفيد، أنه رغم حصول تلك البيعة السياسية في غدير خمّ، إلا أن الأنصار – ونتيجة لحساباتهم ومصالحهم ورؤيتهم لتلك الحسابات والمصالح – قد آثروا اعتماد سلوك فيه الكثير من تقديم المصلحة الفريقية – بالمعنى السياسي–، والاستجابة لتطلّعاتهم وهواجسهم ومصالحهم الخاصة – بالشرح الذي قدمناه آنفاً –، رغم إدراكهم لدلالة الواقعة في غدير خمّ، ومعرفتهم بالتنصيب السياسي الذي حصل فيه، ومكمن المشروعية السياسية المتمثلة في الإمام علي(ع) . وإن أثبت لاحق الأيام أن تلك الرؤية

كانت رؤية خاطئة، دفعوا ثمنها الكثير من دمائهم، وأعراضهم، وأموالهم، بعد عقود قليلة من حادثة السقيفة.

هذا مع ضرورة الإلفات – للأمانة العملية والدّقة التاريخية – أنّ بعضاً من الأنصار – زعيم الخزرج سعد بن عبادة – لم يبايع في السقيفة، ولا بعدها، إلى أن اغتيل في حوران بعد حوالى ثلاث سنوات من حادثة السقيفة.

ومع الإشارة إلى أن عدداً من الأنصار بقي على التزامه البيعة للإمام علي(ع)، حيث تذكر العديد من المصادر التاريخية أن فئة منهم أعلنت موقفها في تلك الأحداث، بقولها (لا نبايع إلا علياً)[115]، مما يدل على إنه قد كان هناك من لا يزال على موقفه من بيعة غدير خمّ ولوازمها السياسية، وهو ما كان ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار في بحث الكاتب، إذ ليس من الصحيح ممارسة الانتقائية في اختيار الفرضيات والشواهد التاريخية، فكما تمّ الاستناد إلى موقف فئة من الأنصار – ولو كثرت – للوصول إلى استنتاج أو آخر، كان من المطلوب منهجياً الاستناد إلى موقف تلك الفئة منهم – وإن قلّت – التي بقيت على موقفها من الإمام علي(ع) ومشروعيته السياسية (لا نبايع إلا علياً)، بمعزل عن مدى استعدادها في الذهاب في اعتراضها على إقصاء الإمام علي(ع) عن الخلافة إلى هذا المستوى أو ذاك في الفعل والممارسة، في أن تبقى في إطار الاعتراض السياسي، أو أن تذهب أبعد من ذلك إلى حدّ الاستعداد لتصحيح تلك الأوضاع التي طرأت واستجدّت بالقوة والسيف؛ إذ إن مجرد وجود فئة، ولو قليلة، من الأنصار على ذلك الموقف؛ فإنه قد يشكل نوع قرينة تاريخية – بحسب منهج الكاتب – كان يجب أن تؤخذ في الاعتبار، وألا يتمّ القفز فوقها في مقام البحث والاستدلال.

وهذا يعني وجود خلل منهجي في استدلال الكاتب، مفاده أن الدليل أعم من المدعى، إذ إن القول إن بيعة فريق من الأنصار في السقيفة مردّه إلى عدم التنصيب السياسي في غدير خمّ غير صحيح منطقياً، لأنه قد يكون مردّه إلى أسبابٍ ودواعٍ أخرى، شرحنا جملتها في هذا البحث، حيث كان على الكاتب أن يستوعب بحثه

---

[115] محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، م.س، ص 443.

جميع تلك الفرضيات التاريخية، ويناقشها جميعها، حتى يصل إلى الصحيح أو السقيم منها، لا أن يختار واحدة من بينها تناسب خلفيته الفكرية، ليتقوقع بحثياً داخلها، ويعمل على فهم التاريخ بها، ومن خلالها.

ومن هنا كان على الكاتب أن يقوم بأمرين اثنين:

أن يكون أكثر عمقاً واستيعاباً وموضوعية في بحثه التاريخي، لأنه إن كان يريد أن يمارس استنتاجاً مبنياً على مقدمات تاريخية، فكان عليه أن يشبع بحثه في تلك المقدمات، بعيداً عن الارتجال البحثي، والتسطيح في فهم التاريخ، أوالتسرّع في الوصول إلى النتائج، وبناء مقدماتها.

فهل يستوي القول في الاستنتاج – مثلاً – فيما لو قلنا إن جميع الأنصار قد بايع في السقيفة (أو بعدها)؛ أو قلنا في المقابل إن فريقاً منهم قد بايع، بينما رفض البعض الآخر تلك البيعة، وبقي على رفضه لها، في حين أن فريقاً آخر منهم بقي على التزامه المشروعية السياسية والدينية المتولدة في غدير خمّ، وبقي يجاهر بموقفه من الإمام علي(ع) وبيعته (لا نبايع إلا علياً)؟؟

وبمعزل عن الأمر السابق، لا بدّ للباحث الموضوعي أن يستجمع جميع الفرضيات التي قد تجيب على سؤاله، ويناقشها الواحدة تلو الأخرى، حتى يصل إلى الصحيح أو الأرجح منها. أما أن يختار واحدة من تلك الفرضيات، ويغيّب الأخرى، فهذا ليس فعلاً علمياً موضوعياً، عندما تُمارس الانتقائية، ويغلُب الإسقاط الفكري، فيصبح هذا العمل أقرب ما يكون إلى الترويج الأيديولوجي منه إلى البحث العلمي الرصين.

هذا فضلاً عن الاختلالات المنطقية التي يعانيها هذا البحث في مقام الاستدلال والاستنتاج، إذ يجب أن يكون هناك تناسب منطقي بين الدليل والنتيجة، أما إن كان الدليل أعمّ، والنتيجة أخص، فسيصبح هذا العمل أقرب ما يكون إلى المغالطة العلمية، التي تفتقد إلى شروطها المنهجية الصحيحة، وهو ما عرّض ذلك البحث إلى اختلالات في الاستدلال، أفقدته سلامته المنهجية، وقيمته العلمية.

ب : اللوازم والملاحظات

إنّ القول بأن ما حصل في غدير خمّ، قد جاء بهدف تنصيب الإمام علي(ع) في موقع الإمامة الدينية فقط؛ يترتّب عليه جملة من الملاحظات، واللوازم التي تحتاج إلى أكثر من نقاش (نقد) تاريخي وغيره . لأنّ هذه الفرضية – لو صحّت – تفضي إلى جملة من النتائج على المستوى التاريخي وغيره. أمّا إذا لم نجد أي أثر لتلك

النتائج واللوازم، فهو ما يدعونا إلى القول بعدم صحة تلك الفرضية، لأنّ لوازمها التي يجب أن تترتّب عليها غير موجودة.

أما أهم تلك اللوازم، والمناقشات مورد النظر، فهي ما يلي:

1 ـ الأمة والمرجعية الدينية للإمام علي(ع)

لنفترض أنّ المراد بحديث الغدير هو فقط الإمامة الدينية، وأن رسول الله(ص) قد أراد من إعلانه ذاك تنصيب الإمام علي(ع) وأهل البيت(ع) في موقع المرجعية الدينية للأمّة، وليس السياسية؛ لكن ألا يترتب على هذا الأمر وجوب أن تلتفّ الأمة حول مرجعيتهم الدينية تلك –بناءً على منهج الكاتب–، وأن تتعامل معهم باعتبار كونهم المرجعية في بيان الدين، ومصدره الذي لا يؤخذ إلا منه، ولا يتلقّى إلا من فيه؛ لكن هل هذا الذي حصل في مجمل مراحل التاريخ الإسلامي، سواء بالنسبة إلى الإمام علي(ع)، أو لغيره من أهل بيت النبي (عليهم السلام)؟

وإذا أردنا أن نُقصر السؤال على الإمام علي(ع) ومرحلته التاريخية؛ فلنا أن نسأل: هل تعاملت مجمل مكوّنات الاجتماع الإسلامي حينذاك، باعتبار كونه المرجعية الدينية الوحيدة التي تمّ تعيينها في غدير خمّ، بحيث لم يُرجع في الدين إلا إليه، ولم يُؤخذ حُكمه إلا منه، ولم يُلتمس فصل الخطاب فيه إلا لديه؟ أم تمّ التعامل معه باعتبار كونه واحداً من كثيرين غيره، وهو وإن تقدّم عليهم في مجال أو آخر، أو في جميعها، لكنّه لا يرقى إلى أن يكون الفيصل في بيان الدين، والمصدر الذي لا يُلتمس إلا منه، والمعين الذي لا يُطلب إلا لديه؟

لنا أن نجزم أنّ الأمة في مجمل مكوّناتها يومذاك، لم تتعامل مع الإمام علي(ع) باعتبار كونه هو فقط صاحب المشروعية الدينية، والمرجعية المعرفية الوحيدة (بتعيين الوحي وبيان النبي(ص)) لبيان الدين وأحكامه، وفصل الاختلاف فيه.

وهنا، ألم يكن حريّاً بالكاتب أن يُعمل منهجه التاريخي في هذا المعطى، مما يتيح له أن يتوصل إلى نتائج أخرى، قد تخالف ما ذكره في دلالة حديث الغدير، حيث ينبغي له أن لا يدع قرينة تاريخية أو غيرها، يبني عليها فهمه لتلك الدّلالة، وحدودها التي تتسع لها.

وإذا كان الكاتب في منهجيته التاريخية يستدلّ بما حصل في التاريخ، لتبيّن ما حصل في الدين –وهو استدلال غير صحيح – ؛ فله أن يستدلّ أيضاً بعدم تعامل مجمل مكوّنات الاجتماع الإسلامي يومذاك مع الإمام علي(ع)، باعتبار كونه مرجعية دينية تمّ تنصيبها في غدير خم؛ ليستنتج من ذلك أيضاً أن حديث الغدير لا يدلّ على الإمامة الدينية، كما استدلّ بعدم إقبال مكوّنات الاجتماع الإسلامي على الإمام علي(ع) بعد وفاة النبي(ص) وتمكينه من خلافته سياسيّاً؛ على عدم الدلالة السياسية لحديث الغدير.

وهي المنهجية التي يتمّ الانتقال فيها من المجتمعي إلى الديني، وهي منهجية خاطئة بكلّ تأكيد، لأنه لا يمكن أن نعرف ما جاء به الدين، أو ما نزل به الوحي، من خلال ما يقوم به الناس، أو ما يفعله الاجتماع الديني، ولو في مجمله وأكثره، لأن ما يقوم به ذلك الاجتماع، قد يكون تعبيراً صادقاً وصحيحاً عن الدين بما جاء به، وقد لا يكون كذلك، إذ قد يكون له منشأ آخر غير ديني، بل قد يكون في العديد من الأحايين مخالفاً لما جاء به الدين نفسه.

وهذا الأمر – مخالفة ما جاء به الدين من قبل الأكثرية– ليس عزيزاً في التاريخ الديني، وتاريخ الأنبياء والرسل، ويكفي أن نقرأ سيَر الأنبياء في القرآن الكريم مع أممهم، حتى تزول عن أنفسنا وحشة تفهّم هذه القضية، إلا إذا ادعينا العصمة لمجمل مكوّنات الاجتماع الديني، وهو ادعاء غير صحيح، وتنفيه الأدلة والوقائع. لكن العجيب أن البعض يفعله؛ ففي الوقت الذي ينفي العصمة عن النبي(ص) في مجال دنيوي أو آخر (تأبير النحل)، تراه يدّعي العصمة – ولو ضمناً – لمن سواه فيه.

نعم، قد يمكن القول في هذا الموضوع، إنّ عدم التفاف الأمة حول الإمامة الدينية للإمام علي(ع) – سوى القلة القليلة منهم – قد يُستفاد منه أن الصراع يومذاك كان منصبّاً على أصل الإمامة – إمامة الإمام علي (ع) ومرجعيته الدّينيّة والسياسيّة –، ولم يكن منصبّاً على حدود هذه الإمامة ومدياتها، وإن كان البعد السياسي هو الذي كان أشدّ حضوراً واشتعالاً.

أي إنّ التحالف القرشي كان يروّج لعقيدة مفادها أن الإمام علي(ع) هو كغيره من الصحابة (نظرية عدالة الصحابة)، وهو وإن تميّز بأمرٍ أو آخر، لكن الرؤية إليه لا ترقى إلى حدّ القول بمشروعية دينيّة أو سياسيّة متأتية من التّعيين النبوي؛ وكان ينفي أي تنصيب قد حصل في غدير خمّ، بما فيه ما يتصل بالإمامة

الدينية، فضلاً عن السياسية، وإن كانت الحساسية التاريخية يومذاك تجاه الإمامة السياسية، قد تكون أكثر بكثير بالمقارنة مع الإمامة الدينية، وإن لم يكن من فصل بينهما حينذاك، وهو ما سوف نبحث فيه تالياً.

2 ــ الفصل بين الإمامتين الدينية والسياسية

إن القول بدلالة حديث الغدير على الإمامة الدينية دون السياسية؛ يقوم على الفصل بين الإمامة الدينية والإمامة السياسية، وهو ما لم يكن قائماً بالمعنى الذي يطرحه الكاتب، في تلك المرحلة التاريخية بعد وفاة رسول الله(ص).

لقد اعتاد المسلمون قيادة النبي(ص) للاجتماع الإسلامي العام، وهو يقوم بمهام كلٍّ من الإمامة الدينية والسياسية دون فصل بينهما، ولذلك عندما كان يتولى أحدهم موقع خلافة النبي(ص)، كان يمارس أيضاً مهام كلٍ من الإمامة الدينية والسياسية معاً. أي إن الخليفة كان بمثابة المرجعية التي تحسم في الشأن الديني، كما تحسم في الشأن السياسي، وإن كان الفارق الكبير بين ما كان عليه النبي(ص) في المجال الديني، وبين ما كان عليه من يخلفه فيه؛ كان يفرض تمايزاً عملياً بين حدود ومديات الشأن الديني الذي كان يتصدى له النبي (ص)، وذاك الذي كان يتصدى له من يخلفه، وإن كان أصل المرجعية الدينية والبتّ في الشأن الديني واحداً لدى كليهما.

وما يشهد على عدم الفصل هذا، أن العديد من الخلفاء بعد وفاة النبي(ص) قد مارس نوع إمامة دينية، كان يرى فيها أن لديه صلاحية البتّ في الشأن الديني، كما هو الحال في الشأن السياسي، حتى أصبح لهذه الممارسة تبريرها المعرفي – الديني، الذي كان يعرف بـ(الاجتهاد)[116]– يشمل الديني والسياسي – بحسب اصطلاحه التاريخي يومذاك، وإن كان يختلف عن اصطلاح الاجتهاد في الاستعمال الديني المعاصر.

---

[116] إن هذه الأيديولوجية قد أسّست لممارسات دينيّة وسياسيّة تخالف النّصّ الدّيني نفسه، وفي الكثير من الموارد، حيث أضحى (الاجتهاد) يومذاك مرادفاً لبناء الموقف (الحكم) من خارج النص وفي قباله، وليس استنباط الحكم من النص، كما هو عليه مصطلح الاجتهاد اليوم، إذ فرقٌ بين أن يكون الاجتهاد في قبال النص، وبمواجهته، وبين أن يكون من خلال النص ودلالته.

هذا وقد جمع العلّامة السيد عبد الحسين شرف الدين (رحمه الله) مجمل تلك الموارد التي حصل فيها اجتهاد في قبال النص الدّيني، وأودعها في كتاب له منشور بعنوان: (الاجتهاد في مقابل النص، بيروت، دار الأعلمي، 1988م، ط10.)، وهو

وسوف يكون من المفيد الإشارة إلى أن حدود تصدّي الخلافة للشأن الديني، قد أخذت تتقلّص وتنحصر مساحتها مع مرور الأيام وفي مراحل لاحقة، وهو ما يعود إلى أسباب تاريخية وعملية، أكثر منه إلى أسباب معرفية ونظرية. ولكن إذا أخذنا تلك المرحلة التاريخية، التي كانت أقرب إلى وفاة النبي(ص)، فسوف نرى أن عدم الفصل هذا يتبدّى بشكل أوضح وفي قضايا عديدة.

كما ينبغي الإلفات إلى أنّ هذا الفصل بين الديني والسياسي قد أخذت تتّسع شقّته، نتيجة تلك الاعتبارات التاريخية والعملية، حتى وصلنا إلى يومنا المعاصر، وقد أصبح لهذا الفصل منظومته الفكرية المتكاملة (العلمانية)، التي تقدّم تبريراً فكرياً، بل وفلسفياً[117]، لعدم الوصل بين الديني والدنيوي، بل للفصل البنيوي بينهما.

لكن لا بدّ من القول، إنه من الخطأ منهجياً أن نقرأ التاريخ في هذا الشأن بذهنية الحاضر، التي لا تلحظ الخصوصيات التاريخية وظروفها، وإلا سوف ينفتح الباب واسعاً على كثير من الإسقاط الفكري والتاريخي. فأن نذهب إلى قراءة تلك المرحلة التاريخية قبل ما يربي على الألف عام من خلال المناخ الفكري السائد في عصرنا ومؤثراته الدلالية؛ سوف يفضي إلى استنتاجات خاطئة نتيجة قياس الماضي على الحاضر، واجترار خصوصيات الحاضر إلى الماضي وإسقاطها عليه، بدل فعل العكس (اجترار خصوصيّات الماضي إلى الحاضر) في إطار البحث التاريخي، والذي يتيح لنا أن نقرأ الماضي كما كان عليه، لا كما يعكسه الحاضر، وتسطو عليه مؤثراته.

3 ـ الحصرية ومصادر التراث الإسلامي

مما لا غنى للباحث في التّاريخ والدّين والفكر والسياسة من معاينته، والوقوف عند مجمل الدّلالات والنّتائج، التي تترتّب على ما فيه، في مجمل القضايا ذات الصلة.

[117] راجع في هذا الموضوع: عادل ضاهر، الأسس الفلسفيّة العلمانيّة، بيروت، دار الساقي، 1988م، ط2، صص 37 –75 (الفصل الثاني وغيره من الفصول).

إذا ما عدنا إلى مجمل مصادر التراث الإسلامي التي عنت بحادثة الغدير ودلالتها، نجد أنها تنقسم إلى فسطاطين، أولهما يقول بدلالة نصّ الغدير على الإمامة الشاملة للإمام علي(ع)، السياسية منها والدينية؛ وثانيهما يذهب إلى نفي تلك الإمامة الشاملة، وتقديم تفسير لحديث الغدير ينحو به إلى دلالة بعيدة بالمطلق عن الإمامة.

أي إن النقاش الذي فاضت به مصادر الكلام والحديث والتاريخ وغيرها، كانت تدور حول القبول بدلالة حديث الغدير على خلافة النبي(ص)، مع الوصل بين الديني و السياسي فيها، أو عدم القبول بدلالته على تلك الخلافة، من دون فصل بين الديني والسياسي لديها، حيث لم يذهبوا إلى القول بدلالته على إمامة دون أخرى، أو على مرجعية دون سواها.

وهنا يحسن القول، إنه لو كان لحديث الغدير تلك الدلالة على إمامة دون أخرى، أي على الدينية دون السياسية – كما يدّعي الكاتب –؛ ألم يكن جديراً عندها بأولئك العلماء على مدار التاريخ الإسلامي وبآلافهم؛ أن يلتقطوا ما التقطه الكاتب، أو يعثروا على ما عثر عليه، أو أن ينتبهوا من قريب أو بعيد إلى ما تنبّه إليه من فهم ودلالة؟.

وهل سوف يكون راجحاً القول بأنّه قد غاب عن أذهان جميع أولئك – بمن فيهم من كان قريباً من عصر النص وتاريخه ولغته، بل من كان حاضراً فيه – هذا الفهم وفرضيته، حتى يعثر عليها عاثر، بعد ما يربي على الألف ومئين من السنين؟

أي هل سوف يكون معقولاً أن من قرأ التاريخ عن بعدٍ بعيد، وعلى علله وعيوبه وما فيه من تشوّهات؛ قد أمكن له أن يرى تلك القضيّة، في حين أنّ من كان قريباً من ذاك التاريخ، أو يعيش فيه، بجميع جزئيّاته وقضاياه؛ لم يكن له أن يرى تلك القضيّة، أو يبصر تجليّاتها الاجتماعية وغيرها؟

ألم يكن جديراً، لو كان هذا هو مراد النبي(ص) يومذاك وقصده، أن تطفح به مصادر التاريخ والحديث والكلام وغيرها، ولو على نحو خلافي، وفي إطار سجالي، لكي ندرك عندها، أن أحدهم قد فهم هذا المعنى، أو أن جملة منهم قد وعت ذلك القصد، وتنبّهت إليه؟

وهل سوف يكون معقولاً أن يغيب هذا المعنى عن أذهانهم، ولا يتلقّونه بأفهامهم، ثم يأتي آتٍ بعد دهرٍ وأبعد، بفرضية تنافي ما عليه الجميع، بمن فيهم من فهم تلك الدلالة ــ الإمامة على إطلاقها ــ في عصر النص، واحتملها بفهمه، وقادت إليها قريحته، وجميع القرائن التي كانت في عصره ويومه؟

إنّ عدم تضمّن مصادر التراث الإسلامي لفرضية حصرية الدلالة على الإمامة الدينية هو أمر ذو دلالة، لا يمكن القفز فوقها، أو تجاوزها، ليس بالمعنى اللغوي والدلالي فقط، بل أيضاً بالمعنى التاريخي ــ بحسب منهج الكاتب ــ، لأنها تشكّل مستنداً أساسياً لفهم مراد النص، أو مديات الخلاف فيه، بل وحتى الفرضيات التي يُستبعد أن تُتلقّى منه.

4 ـ الحصرية والمداولات الأولى

عندما نستحضر طبيعة تلك المداولات الأولى[118]، وذاك الخلاف – بالمعنى التاريخي، السياسي والديني – الذي نشب بعد وفاة رسول الله(ص) حول قضية الخلافة بمداها الشامل تكون لمن؟ للإمام علي(ع) – وأهل البيت(ع) – أم لغيره؟ ؛ نجد أنها تنطوي على النقاش في أسّ الخلافة، وأصل الإمامة، من دون تفصيل فيها بين الديني والسياسي، حيث لم تتضمّن تلك المداولات أي فصل بين الإمامة الدينية والإمامة السياسية، أو تفريق بين خلافة دينية وأخرى سياسية للنبي(ص).

بل حتى عندما نأتي إلى السياقات التي جاء فيها بيان الإمام علي(ع) لنص الغدير في مناسبات عديدة، بما فيها بعد وفاة النبي(ص) مباشرة، فإن ما نفهمه من تلك السياقات ودلالتها هو أصل الخلافة، من دون تفصيل فيها بين دينية وسياسية، والإمامة بمداها الشامل الذي لا يقتصر على إمامة دون أخرى.

وهنا لا بدّ من القول، إنه لو كان لحديث الغدير دلالة حصرية على الإمامة الدينية، ألم يكن من المنطقي أن تشتمل تلك المداولات التي تلت وفاة النبي(ص) على هذا الأمر، وأن نجد في ثناياها أكثر من تعرّض لهذه

---

[118] ليس البحث هنا في التراث الذي يتصل بدلالة حديث الغدير، واختلاف مجمل العلماء فيها، وإنما في طبيعة تلك المداولات التي تلت وفاة النبي(ص) مباشرة، والتي تتصل بالخلافة، والإمامة الكبرى، وما يمكن أن تحمله من قرائن على فهم ذاك الحديث ودلالته.

القضية، مع ما يمكن أن يترتّب عليها من نتائج ومفاعيل، لأنها ليست من نوع القضايا الذي يصحّ أن يغيب عن تلك المداولات، أو أن يتمّ تجاوزه فيها، وفي خضم تلك السجالات على اختلافها وتشعّبها؟

ألم يحتدم السجال بين أهل البيت(ع) من جهة، وبين من خالفهم من جهة أخرى، في موضوع الإمامة، بحيث سوف يكون أمراً ذا جدوى لمن كان في مواجهة الإمام علي(ع)، أن يستند هو إلى حديث الغدير، ليقول للإمام علي(ع) بأنّ ما تمّ تنصيبك فيه هو فقط الإمامة الدينية، وهو حظّك من الإمامة لا غير، ولو كان لرسول الله(ص) و الوحي من قصد آخر لأظهروه فيك، لكنهم لمّا لم يفعلوا في الغدير أكثر مما فعلوا، ولمّا لم يعطوك فيه سوى هذا الحظّ من الإمامة؛ فقد أعطوك ما أنت أهل له، ومنحوك ما تستحقه، فلا تعدُ عيناك إلى ما هو أبعد وأقصى، ولا تطلب ما لم يُعطَ لك ويُرتضى؟!

ألم يكن يوفّر هذا الحديث (الغدير) ــ لو كانت دلالته فقط على الإمامة الدينية ــ حجة قوية للتحالف القرشي، ولمجمل الذين كانوا في الجبهة المخالفة للإمام علي(ع)، ليطرحوها على الملأ وفي الناس، من أجل إقناعهم بمشروعيتهم السياسية، ولإبطال حجج الخصم، التي يستند إليها في إظهار مشروعيته؟

ألم يسعَ مخالفو الإمام علي (ع) إلى الاستفادة من أي حُجّة لتبرير ما قاموا به في السقيفة وما بعدها، فكيف غاب عن أذهانهم هذا الأمر؟، ألم يكن جديراً أن ينبري أحدهم ويقول: إنكم أهل بيت النبي(ص) أهل الدين فقط، ولستم أهل السياسة، ولقد اختاركم النبي(ص) (بأمر الله تعالى) مرجعاً في الدين، ولم يختركم مرجعاً في السياسة – أي قد جعل منكم مرجعية دينية، ولم يجعلكم مرجعيّة سياسة– ، فخذوا ما أعطاكم النبي(ص)، ودعوا لنا ما لم يعطكم، خذوا الدين، ودعوا لنا الدنيا؟

لقد كان التحالف القرشي يعاني أزمة مشروعية دينيّة– سياسيّة في مواجهة الإمام علي (ع) وأهل البيت (ع)، وكان يبحث عن حجة ــ مهما كانت ــ تنقذه من أزمته تلك. ولو كان ما أعلنه النبي(ص) في غدير خمّ ذا دلالة على الإمامة الدينية فقط، لأضحى مستنداً صالحاً للاستخدام من قبل التحالف القرشي، وحجة يستعين بها على أزمته في المشروعية، سياسية كانت، أم دينية بمردود سياسي.

بل كان يفترض– لو كان ما ذكره الكاتب صحيحاً– أن نجد في تلك المداولات بياناً واضحاً من الإمام علي(ع) وأهل البيت(ع) وأنصارهم لتأكيد موقعيتهم في الإمامة الدينية، ودورهم فيها، ومحاولة الاستفادة منها، وترتيب مفاعيلها، ولربما أيضاً ــ بحسب منهجيّة الكاتب– اعترافاً من الآخرين بها، وتجلياً واضحاً لهذا

الأمر في سياسات الدولة (الخلافة) حينذاك، فتقوم على أساس وجود مرجعيتين اثنتين، الأولى سياسية لدى التحالف القرشي، والثانية دينية لدى الإمام علي(ع) وأهل بيت النبي(ع)[119]!

لكننا لا نجد أيّاً مما ذكرناه في تلك المداولات التي أعقبت وفاة النبي(ص)، ولا نعثر على مجمل تلك الآثار واللوازم في السجالات التي احتدمت في السقيفة وما بعدها، ولا نجد ذلك التقييد للإمامة بالدينية منها في محاضر تلك الاجتماعات، ووثائق ذاك الخلاف، الذي نشب حول الخلافة، ومجمل ما يتصل بها.

وهو ما يمكن أن يشكل بالتالي قرينة (أو قرائن) دالّة على أنه لم يكن لحديث الغدير من دلالة حصرية على الإمامة الدينية، وأن دلالته هي أوسع دائرة من أن تُحبس في إمامة دون أخرى، وإنما تشمل خلافة النبي(ص) في مجمل ما كان عليه من صلاحيات، سواء في الشأن الديني أو السياسي، مع الأخذ في الاعتبار ما يختصّ به النبي(ص) من مختصّات ذُكرت في محلها.

والعجيب في الأمر أن الكاتب ادعى عدم احتجاج الإمام علي(ع) بحديث الغدير – وهو غير صحيح كما أسلفنا –، ليستنتج منه عدم الدلالة السياسية لذاك الحديث؛ لكنّه في المقابل لم يستنتج – كما ذكرنا – عدم دلالة الحديث على حصرية الإمامة الدينية، بسبب من خلو مجمل الاحتجاجات التي تلت وفاة النبي(ص) من الاستناد إلى هذه الحصرية. أي كما إن خلو الحجاج من الإمامة السياسية – بحسب ادعائه– يمكن أن يشكل قرينة على عدم الدلالة السياسية؛ فإن خلوّه(الحِجاج) أيضاً من حصرية الإمامة الدينية، يمكن أن يشكل قرينة على عدم انحصار الدلالة بالإمامة الدينية، لكن الكاتب اختار الأولى – وهي غير صحيحة – وأهمل الثانية – رغم صحتها –

وهو أيضاً نموذج آخر للانتقائية في توظيف المنهج وفي غيره، والتي أخرجت ذاك العمل عن موضوعيته البحثيّة، ورصانته العلمية، وجعلته أقرب ما يكون إلى منصة يفضي من خلالها كاتبه بما لديه من

---

[119] هنا لا يصح الاستناد إلى بعض ما ورد من ارتضاءٍ أو اعترافٍ من قبل سلطة الخلافة بأرجحيّة علميّة أو أخرى للإمام علي(ع)؛ للاستدلال بها على أن تلك السلطة تعترف بمرجعية الإمام الدينية، لأنّه فرّق بين القول بأرجحيّة علميّة في مورد أو آخر، ثبتت بقوّة الوقائع وضروراتها، من دون أن ترقى إلى ذاك المستوى من الاعتراف؛ وبين القبول بتلك المرجعيّة الدّينيّة بجميع مدياتها ودلالاتها ولوازمها، والأخذ بجميع النّتائج والمفاعيل التي تترتّب عليها.

قناعات شخصية، وأفكار أيديولوجية، يسقطها على التاريخ والدين، ويلزمهما إياها عنوة، ويفرضها عليهما قسراً، من دون أن يُتاح لهما النطق بما لديهما، أو افراغ ما في جعبتهما من معنى ودلالة.

5 ـ الالتزام بالإمامة الدينية وحدودها

لو كانت دلالة حديث الغدير على الإمامة الدينية فقط، لوجب أن يلتزم الإمام علي(ع) – وبقية الأئمة من ولده – بحدود ما تمّ تعيينه فيه، ولا يتعداه إلى غيره، وذلك للأسباب التالية: أولاً، حتى ينشغل بالوظائف التي تترتب على ذاك التعيين في الإمامة الدينية وموقعها؛ وثانياً، حتى لا يحصل انزياح إلى قضايا وانشغالات، تتنافى مع تلك التي يتطلّبها الاهتمام بالإمامة الدينية ومنصبها؛ وثالثاً، حتى لا يتمّ تعريض وظائف الإمامة الدينية نفسها إلى أكثر من ضرر يمكن أن يلحق بها، إذا ما حصل أي تصادم بين الإمام علي(ع) وما يمثله من مرجعية دينية، وبين التحالف القرشي وسلطته الجديدة.

إن الإمامة الدينية تتطلّب العديد من الوظائف والمهام التي هي غاية في الأهمية، خصوصاً في ذلك الظرف التاريخي، وما انطوى عليه من تحدّيات بالمعنى الديني الخاص، ومن تأسيس – بل تأسيسات– في الإطار الديني، سوف تبقى وتستمر تداعياته على المستوى الإسلامي العام، وفي مختلف مجالاته، ولقرونٍ متمادية من السنين.

وهو ما يتطلب انصرافاً كاملاً لتلك التحديات، وانشغالاً تامّاً بمجمل تلك المهام والوظائف التي تستلزمها وتترتب عليها.

وهو ما يستدعي في المقابل عدم الانزلاق إلى أيٍّ من القضايا الأخرى، التي من الواضح أن الانشغال بها، سوف يكون على حساب الاهتمام بتلك القضايا ذات الصلة بالإمامة الدينية ولوازمها، إذ إنّ العناية الجادة بمهام تلك الإمامة، قد يقتضي ـ ولو في تلك الظروف الخاصة ـ الانكباب الكامل عليها، وإيلاءها ما تستحقه من اهتمام، والانصراف عن أي اهتمامٍ آخر، وخصوصاً إذا كان الكلام في الإمامة السياسية، والصراع عليها، والانجرار إلى مزالقها.

هذا فضلاً عن أن التحالف القرشي، لن يكون متساهلاً، أو متسامحاً، في حال تمّ إقحام الإمامة الدينية في ساحة الصراع السياسي، إذ إنه ــ عندها ــ قد يعمل على الإضرار بالإمامة الدينية نفسها، وتعطيل دورها، أو عدم الاعتراف بها، في حال رأى أنها قد تشكل تهديداً له، ولمشروعه، ومشروعيته.

ومن هنا ينبغي القول، إنّ حديث الغدير، لو كان يدلّ – كما ذكر الكاتب– على حصرية الإمامة الدينية، لوجب أن يلتزم الإمام علي(ع) بحدود هذه الإمامة ولوازمها، ولا يتعدّاها إلى غيرها، للأسباب والمحاذير التي ذكرناها؛ لكنّنا لا نجد في السيرة السياسية للإمام علي(ع) حينذاك مجمل ما ذكرناه من لوازم ذات صلة، فهو لم يقتصر على حدود الإمامة الدينية، ولم ينصرف عن العناية بالإمامة السياسية، بل كان موقفه واضحاً من أنه صاحب الحق بها، وعدم الاعتراف بشرعية غيره فيها، ومطالبته الآخرين بترتيب لوازم مشروعيته السياسية (وغيرها) التي يملكها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى بقية الأئمة من ولده، الذين كانوا يرون حقّهم في خلافة رسول الله(ص)، وتولي الأمر من بعده.

وهو ما يدلّ، أو يشكل قرينة، على أن دلالة حديث الغدير لا تنحصر بالإمامة الدينية، لأنّه لو كانت تنحصر بها، لوجب أن تترتب مجمل تلك اللوازم والنتائج ذات الصلة. ولكن لمّا لم نرَ أيّاً من تلك اللوازم والنتائج، فإننا نستكشف من ذلك – كقرينة عليها – أن دلالة حديث الغدير، ليست محصورة بالإمامة الدينية، وإنما هي أعمّ من الدينية والسياسية، وتشملهما معاً.

6 ـ المرجعية الدينية للخلافة والشأن العام

إنّ مجمل المشروعيات السياسية والاجتماعية ترتكز في الفهم الإسلامي على المشروعية الدينية، وتعود إليها – الاحتجاج بما قاله النبي(ص) حول انحصار السلطة في قريش (لاحقاً)– .

وعليه، إذا قلنا إنّ حديث الغدير قد منح الإمامة الدينية للإمام علي(ع) حصراً، فهذا يعني أن الإمام علي(ع) قد أضحى مَوْئل المشروعية الدينية ومصدرها، وهو ما يوصلنا إلى أن جميع المشروعيات السياسية وغيرها تؤخذ مما يفيده الإمام علي(ع) من بيان في شأنها وقضاياها. وهو يعني أن مجمل ما يرتبط بالخلافة والإمامة السياسية بعد وفاة رسول الله(ص)، يجب أن يُلتمس مما قاله الإمام علي (ع) في هذا الشأن. وهو ما يوصل إلى نتائج تخالف ما يذهب إليه الكاتب في هذا الموضوع.

بمعنى آخر، إن القول بالإمامة الدينية للإمام علي(ع)، تترتّب عليه نتائج مباشرة فيما يرتبط بالإمامة السياسية، أولاً لعدم الفصل بين الديني والسياسي، ما يعني أن القول بإحداهما لدى أحدٍ ما، يقود إلى القول بالأخرى لديه، للتلازم بينهما وعدم الفصل؛ وثانياً لأنه يستلزم من ذاك القول أن يُؤخذ موقف الدين وحكمه في الإمامة السياسية ممن كانت له الإمامة الدينية، وتعود إليه.

إنّ المكانة الدينية المتميزة للإمام علي(ع) – حتى ولو لم تصل إلى حدّ القول بحصرية الإمامة الدينية له – قد شكّلت نوع معضلة لدى الكثيرين في فهمهم لما جرى بعد وفاة النبي(ص) في موضوع الخلافة وتحليلهم له، لأنّهم من جهة، لا يمكن لهم تجاوز المكانة الدينية الخاصة للإمام علي(ع)، ومن جهة أخرى، فإنّ معطيات التاريخ والحديث تثبت أن الإمام علي(ع) – وأهل البيت(ع) وأنصارهم – كان رافضاً بشكلٍ واضح لتلك البيعة التي حصلت في السقيفة وما بعدها، وأنه لم يعترف بمشروعيتها، وأنه قدّم مقاربة نقدية تظهر وهن الأُسس التي قامت عليها، وأنّه دعا الأنصار إلى سحب اعترافهم بها، بل إلى نصرته في مواجهة مجمل ما ترتّب على تلك البيعة ومفاعيلها.

وعليه، هل يمكن أن نفقه جميع ما تقدّم بمعزل عن الإمامة الدينية للإمام علي(ع)، ومشروعيته الدينية، وما يلزم عن هذه المشروعية؟

وإذا كان الإمام هو صاحب القول الفصل في الدين، عندها ألن يكون بيانه في الشأن العام، وقضايا الاجتماع السياسي، وانتقال السلطة؛ متصلاً بموقعيته الدينية، وحدود الدين وسعته، وما هو معني به، وما يمكن أن يمتد إليه حكمه(الدين)، حيث سيكون هو – أي الإمام(ع) – من يحسم الموقف من جميع ذلك، ويملك الجواب فيه.

إنّ من يعاين مواقف الإمام علي(ع) مما جرى بعد وفاة النبي(ص) وكلامه فيه، يصل إلى فهم يغاير تلك السرديات التي عملت الدعاية القرشية على الترويج لها، وإيداعها في بطون التراث، بما في ذلك بعض المحاولات التي سعت إلى إبراز تلك المواقف بشكل أقلّ حدّة، وأدنى خفوتاً، أو تأويلها حتى لا تتعارض مع أكثر من سردية مغايرة في الموضوع نفسه.

ومن هنا يمكن القول، إنّ تهافتاً واضحاً يقوم بين ما يُدّعى في حصرية الإمامة الدينية للإمام علي(ع)، وبين اللوازم التي تترتّب على ذاك القول في الإمامة السياسية، إلا إذا ادّعى مدّعٍ أن الاجتماع السياسي الإسلامي يومذاك كان اجتماعاً علمانياً، يقوم على الفصل البنيوي بين الدين والسياسة، وأنه قد سبق التجربة الأوروبية في اكتشاف العلمانية، وفتح أبوابها، وتدشين مساراتها!

7 ـ التسوية بين بني هاشم وبطون قريش

إنّ من يراجع التاريخ، ويتفحّص معطياته، يستنتج أن صراعاً قد كان قائماً بين أهل البيت(ع)، والإمام علي(ع) تحديداً؛ وبين التحالف القرشي في جميع مكوّناته، على السلطة (السياسية) والدين. أي على كلٍّ من الإمامة السياسية و الدينية، لأنّ أيّاً من هاتين الإمامتين يمثّل – خصوصاً في الاجتماع الإسلامي يومذاك – سلطةً يمكن أن يُستند إليها في موازين القوى، والمواجهة مع الخصم.

لقد كان التحالف القرشي يرفض الاعتراف بأي سلطة أو مشروعية للبيت النبوي وأهل البيت(ع) بعد وفاة النبي(ص) – باعتبار أنهم قد أخذوا حظّهم في النبوة –، إلا ما أصبح أمراً واقعاً، من بعض الفضائل والمناقب، ولم يُتح للسياسات القرشية إلغاؤه، ولم تستطع الدعاية القرشية النجاح في تأويله، أو طمسه من التراث أو الوعي الإسلامي العام؛ بما يشمل (الرفض) أيضاً الإمامة الدينية، ومرجعيتهم (أهل البيت(ع)) في الدين وبيانه.

وما يؤكد هذا الأمر ، سردياتُ التأويل، التي أُنتجت لتوجيه دلالة حديث الغدير إلى بعدٍ ضعيف التأثير، أو شبه معدوم على الشأن العام، والاجتماع السياسي بشكلٍ أخص، والتي (أي تلك السرديات) نأت به عن أي مضمون ذي صلة بالسلطة والإمامة – حتى ولو كانت دينية – وعملت على حبسه في إطار شخصي، جزئي، وجداني، لا يتعدّاه إلى غيره، وما هو أبعد منه؛ وأيضاً موقف السلطة الجديدة من الإمام علي(ع)، وكيفية تعاملها معه؛ فضلاً عن السياسات التي اعتُمدت في كلٍّ من الشأنين الديني والسياسي، وميادين كلٍّ منهما.

لقد كان الصراع شاملاً، وبين مشروعين، وفي مختلف المجالات ذات الصلة، وإن بدت التمظهرات السياسية لذاك الصراع أشدّ وضوحاً حينذاك، بسبب الظروف التاريخية والسنن الاجتماعيّة، التي ترتبط بالسلطة السياسية وأهمية دورها. لكن هذا لا يلغي أن مديات الصراع قد شملت حينذاك خلافة النبي(ص) في جميع أبعادها، ومجمل أدوارها.

إنّ ما أريد قوله، هو إنه لو كان لحديث الغدير دلالة إمامة دينية، تنحصر بها؛ لأمكن أن يوفّر ذلك – بناءً على سردية الكاتب – جملة من المبررات لتعطيل المنحى الصراعي، الذي أخذ مداه بين البيت النبوي من جهة، والتحالف القرشي من جهة أخرى؛ ولأمكن له أن يشكّل أساساً لعقد تسوية، تقوم على تقاسم السلطة (دينية / سياسية) بين بني هاشم وبقية بطون قريش، وأن يقدم منطلقاً صالحاً لتجديد التقليد القرشي القديم،

الذي يقوم على الاشتراك في الشرف والرئاسة، أو أن يوفر مادة يُبنى عليها في مجمل المفاوضات السياسية التي جرت بين الطرفين بعد السقيفة.

لو كان لحديث الغدير دلالة تنصيب ديني فقط (إمامة دينية)، لرأينا ــ بناءً على منهج الكاتب ــ بصمات ذاك التنصيب وحصريته في التاريخ والسياسة، ولترك ذلك أثره على الأحداث وتطوراتها، وبات في مختلف تلك السياقات التاريخية التي احتشدت فيها الكثير من الأحداث، وازدحمت في مطاويها الكثير من الدلالات والمعاني، وذلك منذ ما قبل وفاة الرسول(ص) إلى ما بعدها، في السقيفة وغيرها.

8 ـ المنظومة الحديثية وتعطيل الإمامة الدينية

رغم ما يدّعيه الكاتب من دلالة حديث الغدير على حصرية الإمامة الدينية، فإنه قام بتعطيل هذه الإمامة بشكل كامل، وألغى دورها، عندما نسف جميع المنظومة الروائية الواردة عن أئمة أهل البيت(ع)، بحيث لم يبقَ شيءٌ من تلك الإمامة، أو أي أثر لها[120].

إن معنى القبول بالإمامة الدينية للإمام علي(ع)، هو القبول بتراثه الديني، وما جاء في ذاك التراث. وإلا أي معنى يبقى لتلك الإمامة الدينية، إذا عملنا على نسف كامل التراث الروائي للإمام علي(ع)، وألغينا جميع ما جاء فيه، تحت ذرائع شتى، ودعاوى لم يقم عليها دليل.

ما معنى القول بالإمامة الدينية تلك، إذا لم نرتّب عليها آثارها، ولم نأخذ بلوازمها، ولم نتبيّن ما صحّ مما لم يصحّ صدوره عنها.

وهو ما يقتضي الغوص في المنظومة المعرفية والدينية التي تعنى بالتراث الروائي، وعلومها، وأدواتها المنهجيّة؛ تلك المنظومة القادرة على تمييز الصحيح من غيره في ذاك التّراث، والتي بُذلت فيها جهود لعشرات القرون ومئات السنين من الزمن، حتى وصلت إلى ذاك المستوى من النضج في علومها ومسائلها.

---

[120] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، صص402 –405 وص417 و452 ــ 453.

إنّ نسف التراث الروائي للإمام علي(ع) – والأئمة من بعده– هو بمثابة إلغاء عملي للإمامة الدينية، التي يدّعي الكاتب حصرية دلالة حديث الغدير عليها. وإلا أيّة جدوى تبقى لتلك الإمامة في حال ألغينا جميع تلك المنظومة الروائية الواردة عنها، وأي فائدة تترتب عليها في حال ركنّا إلى دعاوى الكاتب فيها؟

والعجيب في الأمر أنّ الكاتب يصدر حكمه على تلك المنظومة الروائية– بعشرات آلافها من الأحاديث – من دون أن يستخدم الأدوات المنهجية الصالحة للقول بقبول حديث، أو رفض آخر منها . وإنّما يقتصر على إطلاق دعاويه دون دليل يستند إليه، إلا ادّعاء أن منهجه التاريخي المفترض يمكن له أن يتغوّل معرفياً على مجال معرفي –ديني آخر، فيطيح المنهج المستخدم فيه، وجميع أدواته المستعملة لديه. وهو ادّعاء غير صحيح على الإطلاق، لأنّ التّمايز بين الحقول المعرفية وطبيعتها، يفرض تمايزاً بين الأدوات المنهجية الصالحة للاستخدام فيها.

وبالتالي لا يمكن لمنهج معرفي أن يطغى على آخر، ولا أن يتمدد إلى حقل معرفي يتنافى وطبيعته المنهجية (هذا بشكل عام).

وليس من الصّحيح في الموضوع محل البحث، العمل على إحلال المنهج التّاريخي محلّ المنهج الرّوائي، وأن يسلبه دوره، ويصادر منه وظيفته، أو أن يُعتمد فيه على معطيات جزئيّة – تتّصل ببعض الأحاديث المشكوك فيها وفي صحتها – للوصول إلى نتائج كلية، لا تلحظ بقية المعطيات ذات الصّلة، وخصوصيّة المنهج الذي يجب أن يُوظف فيها، ويعمل في حقلها.

وإن أمكن القول في المقابل إن المنهج التاريخي المفترض، يمكن أن يُستفاد منه في علوم الحديث على اختلافها، وأن يعمل من خلال المنهج الروائي، وضمن آليّاته المنهجيّة – وهذا معمول به بشكل أو بآخر–، أما أن تصل الدعوى إلى حدّ إلغاء المنهج المستخدم في تلك العلوم، وممارسة إسقاط منهجي لمنهج آخر، لم يتخصّب فيها، ولم يولد في رحمها؛ فهو ما يتنافى مع علوم المناهج نفسها، وفلسفتها، وهو (أي الإلغاء) من الواضح عدم صحته، والخلل الكامن فيه.

ذاك كان كبروياً؛ أما صغروياً، فكيف صحّ للكاتب أن يطلق تلك الدعوى من دون أن يُعمل منهجه ذاك في كل حديثٍ على حدة، وأن يستوعب بحثه جميع تلك الأحاديث وآلافها – التي يدّعي أنها مبتكرة، وتمّ

اختلاقها – وأن يُجري أدواته المنهجية في كل فردٍ من أفرادها، حتى يتبيّن له أنه موضوع، أو محرّف، أو حسن، أو صحيح أو....

وإن كنت ترى في المقابل، أنّ الكاتب وعندما يجد حديثاً يتوافق ومبانيه الفكريّة، فإنّه يأخذ به دون هوادة، ويبني عليه بناءات هائلة، من دون أن يُعمل فيه لا المنهج التاريخيّ الذي قبِلَه، ولا المنهج النقليّ الذي رفضه[121]!!

إنّ استسهال إطلاق الأحكام بشكل جزافي، وبذاك الحجم الذي يتبدّى في كلام الكاتب، إنما ينمّ عن نوع استخفاف معرفي ببعض المجالات المعرفية، وعلى قلّة حظ من العلم فيها. وإلا فإنّ الرصانة العلمية، واحترام الجغرافيا المعرفية، والحدود المنهجية؛ كلّ ذلك يفرض تعاملاً مختلفاً، وقدراً أفضل من الموضوعية، وتجنّب الخوض في مجالاتٍ معرفية من دون امتلاك الدراية الوافية بها، فضلاً عن إطلاق الأحكام الجارفة فيها.

[121] م.ن، ص 83 – 84.

الفصل الثاني

في المهدوية

المبحث الأول

إشكالية المنهج والدليل في إثبات وجود الإمام المهديّ(ع)

قد لا يكون غريبًا أن يحتدم النقاش في العديد من القضايا، التي تنتمي إلى دائرة الفكر الإسلاميّ الشيعيّ، سواءٌ في عصرنا الحاليّ أم قبله، وأن يتناول هذا النقاش أمّهات القضايا في ذاك الفكر، من قبيل الإمامة وفلسفتها، إلى نشوء التشيّع ومراحل تكوّنه، وتطوّره التاريخيّ كظاهرةٍ اجتماعيةٍ، وصولًا إلى موضوع المهدوية ومجمل قضاياها. فالنقاش في المهدوية ليس بالأمر الجديد، وكذلك ليس جديدًا طرح تلك الإشكالات، التي ترتبط بوجود الإمام المهديّ(ع) وولادته. فهذه الإشكالات – في مجملها – قد طرُحت منذ أكثر من ألف عامٍ، حيث قدّمت العديد من الإجابات عنها، والتي تنطوي على توظيف أكثر من منهجٍ في عملية إثبات تلك الولادة (أي ولادة الإمام(ع)).

ومن هنا لا بدّ من القول إنّه لمّا كانت قضية إثبات ولادة الإمام المهديّ(ع) قضيّةً غاية في الأهميّة، لِما يترتّب عليها في الفكر الشيعيّ أو الاجتماع الشيعيّ من نتائج على أكثر من صعيدٍ، ولمّا كانت هذه المعالجة تدفع باتّجاه جعل هذا البحث أكثر منهجيةً، وأكثر وضوحًا، وتوفّر الفرصة تاليًا للوصول إلى نتائج أكثر علميةً ترتكز على قاعدةٍ منهجيةٍ أشدّ صلابةً، كان من المبرّر علميًّا ومنهجيًّا أن نعمد إلى اختيار هذا الموضوع لبحثه، وكشف العديد من أبعاده وجوانبه.

يهدف هذا البحث إلى عرض أهم الأدلّة والمناهج، التي تُعتمد في إثبات ولادة الإمام المهديّ(ع)، حيث سنعمل على استخلاص هذه المناهج من تلك الأدلّة، التي سنقوم ببيانها بطريقةٍ تتضمّن معالجةً استدلاليةً منهجيةً معاصرةً لهذا الموضوع، لننتهي إلى تقييمٍ مجملٍ لتلك المناهج، وللنتائج التي ترتّبت عليها، وما الذي قدّمته في قضية إثبات وجود الإمام المهديّ(ع).

وعليه، سوف نبدأ ببحث مجمل تلك الأدلة والمناهج التي اعتمدت فيها، ثم نقوم باستخلاص النتائج، وتقييم المناهج بشكلٍ مجمل.

أ- الأدلة والمناهج

لا بدّ من القول بدايةً إنّ ما نقصده بالمنهج هو طبيعة المقدّمات وترتيبها، والعلاقة المنطقية التي تقوم فيما بينها، والتي تؤسّس للوصول إلى نتائج تحمل صفة العلمية، من حيث إنّها تترتّب على مقدّماتها.

وسوف نعمل هنا على بيان أهم الأدلّة التي تُطرح لإثبات وجود الإمام المهديّ(ع)[122]، لنبحث في كلٍّ منها المنهج الذي ارتكز عليه وطريقة توظيفه. أمّا تلك الأدلّة فهي ما يلي.

1. إثبات كبرى الحُجّة

والتي يمكن إثباتها من خلال كلٍّ من الدليلَين العقليّ[123] والنقليّ، حيث جاء في الدليل العقليّ أنّ وجود الحجّة(ع) لطف، ولذلك يجب وجوده من الله تعالى في كلّ زمان، وهذا يعني ضرورة وجود الحجّة(ع) بشكلٍ دائمٍ، وعدم خلوّ الأرض منها.

---

[122] لا نريد في هذا البحث استقصاء جميع الأدلّة في هذا الموضوع.

أمّا أنّ وجودها لطف، فلأنّ وجود الإمام العادل (في مورد بحثنا)، العالم بالكتاب، وتأويله الحقّ، والعارف بالسنّة والصحيح منها؛ سوف يقود إلى إقامة العدل، وبيان ما هو حقّ من الدين، والتأويل الصحيح للكتاب، وتبيان الصواب في الاختلاف فيه، والهداية إلى الله تعالى وإلى الحقّ والصراط المستقيم.

وبتعبير آخر: إنّ وجود الإمام لطفٌ، لأن إماماً كهذا يمكن له أن يبيّن الأطروحة الدينية الحقّة في جميع مجالاتها، هذا على المستوى المعرفيّ. كما يمكن له أن يقيم تلك الأطروحة، ويطبّقها بشكلٍ صحيحٍ في الاجتماع الإنسانيّ في جميع ميادينه.. هذا على المستوى العمليّ.

أمّا في الدليل النقليّ فقد جاء في العديد من الروايات الواردة عن أهل البيت(ع): «إنّ الأرض لا تخلو من حجّة»[124]، أي من شخصٍ يمتلك مواصفاتٍ معنويةً، وعلميةً، وأخلاقيةً... يحتجّ به الله تعالى على عباده، أي يكون قادرًا على بيان الدين، وفعل الهداية الإلهية، غير مشوبةٍ بأي خطأٍ، أو نقصٍ، أو خللٍ، يخرجها عن مسارها، وحدودها؛ حتّى لا يبقى لأيّ إنسان حجّة على الله تعالى أنّه لم يبيّن له الطريق إليه والصراط المستقيم لسلوكه، وما هو حقٌّ من الدين، وما هو خير وصلاح له في دنياه وآخرته. وهذا يعني أنه لا يمكن لأيّ عصرٍ أن يخلو من حجّة لله تعالى على خلقه، سواءٌ كان نبيًّا، أو رسولًا، أو وصيًّا، بما في ذلك العصر الذي نعيش، وإلى آخر الزمان ونهايته[125].

---

[123] المقصود هنا بالدليل العقلي بحسب اصطلاحه الديني.

[124] صدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي (طهران: پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگی)، الجزء 2، الصفحة 486.

[125] يوجد تأكيد كبير على هذا المعنى في الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت(ع)، حيث جرى التعبير عن هذا المعنى بتعابير مختلفة، لكنّها تحمل المضمون نفسه. راجع: معجم أحاديث الإمام المهدي(ع) (قم: تأليف ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة 2، 1428هـ)، الجزء 3، الصفحات 485 – 500؛ والجزء 5، الصفحات 25 – 33، والصفحات 373 – 379، والصفحة 437، والصفحات 483 – 485.

أمّا من جهة تشخيص من هو هذا الحجّة في عصرنا الحاليّ، فيمكن القول: حيث إنّ محمّدًا(ص) هو خاتم الأنبياء والرسل، وحيث إنّ أوصياء النبيّ محمّد(ص) هم بحسب الروايات الواردة عن أهل البيت(ع) اثنا عشر إمامًا، مضى منهم أحد عشر إمامًا، آخرهم الحسن العسكريّ(ع)، وبما أنّ الإمام اللاحق هو من عقب الإمام السابق، كما سيأتي في عنوان (إثبات الإمامة في الأعقاب) ــ فضلًا عن أدلّة أخرى تؤدّي إلى النتيجة نفسها ــ؛ فلا بدّ من أن يكون الإمام الثاني عشر من نسل الإمام العسكريّ(ع)، حيث دلّ العديد من الأدلّة على أنّ الحجّة المهديّ(ع) هو محمّد بن الحسن العسكريّ(ع)، وأنّه الإمام الثاني عشر، وخاتم الأوصياء، والذي هو مصداق تلك الحجّة – التي لا تخلو الأرض منها – بعد وفاة أبيه الإمام الحسن العسكريّ(ع) سنة 260 هـ ق.

المنهج المعتمد

يوجد في هذا الدليل كبرى، وصغرى، ونتيجة.

أمّا الكبرى فهي: «لا تخلو الأرض من حجّة»، وقد ثبتت هذه الكبرى بالدليل العقليّ، كما تثبت بالدليل النقليّ الوارد عن أهل البيت(ع) وأئمتهم(ع)، بل بما جاء أيضًا في كتاب الله تعالى[126].

أمّا الصغرى، فمفادها أنّ الإمام المهديّ(ع) هو مصداق تلك القضيّة، ومقصد تلك الكبرى، بعد وفاة أبيه الإمام الحسن العسكريّ(ع).

وحيث إنّه لا مصداق يثبته الدليل لصغرى تلك الكبرى إلّا الإمام المهديّ ابن الحسن العسكريّ(ع)؛ فهذا يعني النتيجة التالية: ضرورة ولادة الإمام المهديّ(ع) قبل وفاة أبيه الإمام العسكريّ(ع).

أمّا أنّه لا مصداق لصغرى لتلك الكبرى إلّا الإمام المهديّ(ع)، فلأنّه عندما ثبتت إمامة الحسن العسكريّ(ع)، وعندما ثبت أن الإمام اللاحق هو من عقب الإمام السابق[127]؛ فهذا يعني ضرورة أن يكون ذلك الحجّة – الذي لا تخلو منه الأرض – من عقب الإمام العسكريّ(ع).

---

[126] في قوله تعالى: ژ ... ڃ ڃ ڃ ڃ ژ؛ سورة الرعد، الآية 7.

وبما أنّ الأدلّة تكفّلت بإثبات أنّ الحجّة بعد الإمام العسكريّ(ع) هو ولده محمد، وأنه لا ولد في عقب الإمام العسكريّ(ع) إلّا الإمام المهديّ(ع)؛ فهذا يعني ضرورة ولادة الإمام المهديّ(ع) (محمد بن الحسن العسكريّ(ع))، وبقائه حيًّا إلى يومنا هذا.

وهنا نلحظ ما يلي:

أ. ثبتت كبرى هذا الاستدلال من خلال كلٍّ من الدليل العقليّ، والدليل النقليّ.

ب. ثبتت صغرى هذا الاستدلال بالدليل النقليّ. (فضلًا عن بقيّة الأدلّة ذات الصلة، والتي سيأتي بيانها).

وبالتالي لا بدّ من القول إنّ هذا الدليل هو دليل يشترك فيه كلٌّ من العقل والنقل في إثبات كبراه، وإثبات ضرورة وجود صغرى لتلك الكبرى (أو مصداق لمفهوم الحجّة) في كلّ زمنٍ، بمعزل عن شخص تلك الصغرى، وشخص مصداقها.

لكن المائز في هذا الدليل أنّه يرتكز على كبرى الدليل، وينطلق منها. بل وهذه الكبرى هي التي تستلزم وجود صغراها، حيث إنّ الوظيفة في الصغرى في هذا الدليل بعينه ليست إثبات تلك الصغرى من أساس، وإنّما هي مجرّد تحديدٍ لمصداق الكبرى وتعيينه، ليس أكثر. أي إنّ السؤال المنطقيّ بناءً على تلك الكبرى، بعد وفاة الإمام العسكريّ(ع) هو: مَن هو ذلك الحُجّة، وليس: هل من حُجّة؟

وهذا ما يجعل عملية الاستدلال أكثر سهولةً، وأخفّ مؤونةً، لأن مجمل الأدلّة التي وردت عن أئمّة أهل البيت(ع) والتي تعنى بمشخّصات المهديّ(ع)، والإمام بعد الإمام العسكريّ(ع) كانت كافيةً من حيث قدرتها الإثباتية على تشخيص من هو الحجّة بعد الإمام العسكري(ع).

أمّا عندما نقول بأنّ تلك الأدلّة هي أدلّة كافية لإثبات ولادة الإمام، فلأنّ ما فعلته الأدلّة النقلية، التي تندرج في عنوان صغرى الدليل، أنّها حصرت جميع الاحتمالات المنطقية لوجود الحجّة باحتمال واحدٍ لا ثانيَ

---

[127] هذا فضلًا عن أدلّة نقلية أخرى – غير الدليل العام الذي مفاده أن الإمامة في الأعقاب، عدا الحسن(ع) والحسين(ع) – تفيد بأجمعها أنّ الإمام المهديّ (ع) هو من ولد الإمام العسكريّ (ع)، بل هو الشخص الفلانيّ المولود من الإمام العسكريّ (ع)، وسيأتي بيان بعضها.

له، وهو أن يكون من عقب الإمام العسكري(ع) وذرّيّته، حيث إنّ العديد من تلك الأدلّة النقلية ــ عدا عن دليل (الإمامة في الأعقاب)، والذي يفيد أنّ الإمام اللاحق على الإمام العسكري(ع) يجب أن يكون من عقبه –، يدلّ دلالةً مطابقيةً ومباشرةً على أن الإمام المهدي(ع) هو ابن الإمام العسكري(ع) ومن عقبه[128]، بل إنّ بعض تلك الأدلّة يحدّد شخص الإمام المهديّ(ع) من جهّاتٍ أخرى، وجملةً من مواصفاته الشخصية[129].

---

[128] في أنّ الإمام المهدي(ع) هو ابن الإمام الحسن العسكري(ع) انظر: معجم أحاديث الإمام المهدي(ع)، مصدر سابق، الجزء 5، الصفحتان 37 – 38، الصفحة 418، الصفحة 441، الصفحة 507؛ الجزء 6، الصفحات 27 – 55، الصفحات 67 – 74.

انظر أيضًا: الشيخ لطف الله الصافي، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر (بيروت: دار المرتضى، الطبعة 3، 2008 م)، الجزء 2، الصفحتان 193 – 194، الفصل الحادي والعشرون: «في أنّه خلف خلف أبي الحسن، وابن أبي محمد الحسن عليهم السلام»، وفيه 107 أحاديث، والفصل الثاني والعشرون: «في ما يدل على أنّ اسم أبيه الحسن عليه السلام»، وفيه 108 أحاديث، والفصل الرابع والعشرون: «في أنّه إذا توالت ثلاثة أسماء، محمد وعلي والحسن، كان الرابع هو القائم»، وفيه حديثان.

[129] في تحديد نسب الإمام المهدي (ع) من جهة الأم انظر: الشيخ لطف الله الصافي، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، مصدر سابق، الجزء 2، الصفحات 209 – 213، الفصل الثالث والعشرون: «في أنّه ابن سيدة الإماء وخيرتهن»، وفيه 11 حديثًا؛ الصفحات 369 – 416، الفصل الأول: «في ثبوت ولادته وكيفيتها وتاريخها، وبعض حالات أمّه واسمها عليها السلام»، وفيه 426 حديثًا. راجع أيضًا: معجم أحاديث الإمام المهدي(ع)، مصدر سابق، الجزء 5، الصفحات 513 – 520 (أم الإمام المهدي(ع) من نسل الحواريين).

وفي تحديد جملة من مواصفاته الشخصية: منها في كيفية ولادته وتاريخها، يمكن الرجوع إلى: الشيخ لطف الله الصافي، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، مصدر سابق، الفصل الأول المذكور آنفًا في ثبوت ولادته وكيفيتها وتاريخها..؛ ومنها في اسمه وكنيته وبعض شمائله، حيث يمكن الرجوع إلى: المصدر نفسه، الصفحات 131 – 141، الفصل الرابع: «في أنّ اسمه اسم رسول الله(ص)، وكنيته كنيته، وأنّه أشبه الناس به شمائل وأقوالًا وأفعالًا، وأنّه يعمل بسنّته»، وفيه 54 حديثًا، والفصل الخامس: «في شمائله عليه السلام»، وفيه 29 حديثًا.

انظر أيضًا: معجم أحاديث الإمام المهدي(ع)، مصدر سابق، الجزء 1، الصفحات 81 – 178، «اسم الإمام المهدي (ع) ونسبه وبعض أوصافه»؛ الجزء 4، الصفحات 51 – 68، «اسم الإمام المهدي (ع) ونسبه وبعض أوصافه»؛ الصفحتان 259 – 260، «اسم الإمام المهدي(ع) ونسبه وبعض أوصافه»؛ الصفحات 277 – 280، «اسم الإمام المهدي(ع)

وهذا يعني منطقيًا ضرورة ولادة الإمام المهدي(ع) من الإمام الحسن العسكري(ع)، وأنّه محمد بن الحسن بشخصه، وجميع مواصفاته الشخصية، التي جاءت في روايات أهل البيت(ع)، وأنّه الإمام بعد الإمام، وأنّه الحجّة بعد الحجّة؛ هذا فضلًا عن بعض الأدلّة المباشرة ذات المنحى التاريخي، والتي تحدّثت في قضية الولادة وإثباتها، أي كان موضوعها ولادة الإمام المهدي(ع) من الإمام العسكري(ع) مباشرةً.

وأمّا الإضافة العلمية التي يمكن أن تضيفها هذه البنية المنهجية في هذا الدليل (كبرى+صغرى نتيجة)، والانطلاق من كبرى الدليل هنا؛ هو أنّ هذه الكبرى تتقاطع مع صغراها، وتزيد من قوّة إثباتها علميًّا. بل يمكن القول هنا إنّ الكبرى يمكن أن يستند إليها في دفع أي التباسٍ معرفيٍّ، أو إشكالٍ علميٍّ، يمكن أن يُطرح على الصغرى، وثبوت أصل وجود مصداقها، هذا بمعزل عن منشأ هذا الالتباس، أو متانة ذاك الإشكال. وإن كنّا نعتقد أنّ الأدلّة التي تكفّلت: أوّلًا: أصل وجود الصغرى، وثانيًا: تشخيص مصداقها، هي أدلّة كافية من حيث قوّتها العلمية والإثباتية، وإن كان من دور للكبرى، فهو أنّها تتكاتف مع صغرى الدليل من حيث النتيجة، أي ضرورة ولادة الإمام المهدي(ع) من الإمام العسكري(ع)، ووجوده من بعده.

أي إنّه يمكن القول بعبارة أخرى إنّ الكبرى، وإن كانت تتطلّب وتقتضي وجود صغراها بعد الإمام العسكري(ع) وتبحث عنها، لكنّ الصغرى (أي الأدلّة فيها) تملك حيثيّتين: الأولى حيثيّة التشخيص، والثانية حيثيّة إثبات الوجود، وهي – أي الحيثية الثانية – كافية وحدها – بمعزلٍ عن الكبرى – في إثبات الحيثيّتَين معًا، بل إنّ إثبات حيثيّة التشخيص يتضمّن حكمًا إثبات حيثيّة الوجود.

بمعنًى آخر، فإنّ الكبرى تقول بضرورة وجود حجّة (يملك مواصفات الحجّة) في هذا الزمن بمعزل عن شخصه، أمّا الصغرى فإنّ أدلّتها تفيد أمرَين: الأوّل تشخيص من هو الحجّة (تشخيص صغرى الكبرى)، والثاني (ضمنًا) وجود ذلك الحجّة (بعد الإمام العسكري(ع)).

ونسبه وبعض أوصافه»؛ الصفحات 351 – 356، «اسمه ونسبه وبعض صفاته البدنية»؛ الجزء 5، الصفحات 37 – 46، «اسم الإمام المهدي (ع) ونسبه وبعض أوصافه»؛ الصفحات 417 – 420، «اسم الإمام المهدي(ع) ونسبه»؛ الصفحتان 441 – 442، «اسمه ونسبه وبعض أوصافه»؛ الصفحتان 443 – 444، «قوّته البدنية وبعض صفاته»؛ الصفحتان 447 – 448، «صفته في بدنه»؛ الصفحات 507 – 512، «اسم الإمام المهدي ونسبه وبعض أوصافه».

وعليه، فإنّ الكبرى والصغرى تتقاطعان في إثبات الحجّة بعد الإمام العسكري(ع)، وضرورة وجوده من بعده، وإذا أكملنا مع الصغرى وأدلّتها، فالنتيجة تشخيص من هو ذلك الحجّة بعد الإمام العسكري(ع) بشخصه، وجميع مواصفاته، وأنّه محمد بن الحسن العسكريّ(ع).

2. إثبات حدث الولادة

إذ إنّ العديد من الروايات التاريخية والدينية موضوعها هو حدث الولادة، أي إنّ الحديث بشكلٍ مباشرٍ هو في ولادة الإمام المهدي(ع) من الإمام الحسن العسكري(ع)، حيث يمكن أن نبحث هنا في دليلَين اثنَين، وهما: التاريخيّ والروائي[130].

أ. **الدليل التاريخيّ**: حيث وردت العديد من الروايات التاريخية، التي تتحدّث في ولادة الإمام المهدي(ع)، وفي العديد من قضايا تلك الولادة وملابساتها وشؤونها.

المنهج المعتمد: وهو هنا المنهج التاريخيّ، باعتبار أنّنا نتحدّث في حادثةٍ تاريخيةٍ، يجب أن تعمل فيها جميع أدوات ذلك المنهج وآلياته.

---

[130] عندما نميّز هنا بين دليلَين نقلي وتاريخي مع أنّ موضوعهما واحد – حدث الولادة –، ومع أنّه قد نجدهما في المصادر نفسها؛ فهذا قائم على أن ما ورد لدينا من أئمة أهل البيت(ع) في حدث الولادة ندرجه تحت عنوان الدليل النقلي، وما ورد إلينا من بعض الشخصيات الأخرى – كأصحاب الأئمة مثلًا – في حدث الولادة، فهذا ندرجه تحت عنوان الدليل التاريخي. وفي كلا الدليلين يمكن الرجوع إلى: الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، مصدر سابق، الجزء 2، الصفحات 369 – 416، «الفصل الأول: في ثبوت ولادته، وكيفيتها، وتاريخها، وبعض حالات أمّه، واسمها عليهما السلام»، وفيه 426 حديثًا، وفي أنّه تخفى على الناس ولادته، انظر: المصدر نفسه، الصفحات 289 – 294. وانظر أيضًا: معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سابق، الجزء 6، الصفحتان 25 – 26، «ولادة الإمام المهدي(ع)»، والصفحات 39 – 56، «ولادة الإمام المهدي(ع) وغيبته»، أيضًا: الصفحات 101 – 104، والصفحتان 113 – 114، والصفحات 204 – 238.

وفي أنّه تخفى ولادته، انظر: المصدر نفسه، الجزء 4، الصفحات 287 – 290، والصفحات 337 – 340؛ والجزء 5، الصفحتان 445 – 446.

وفي التشكيك بولادته، انظر: المصدر نفسه، الجزء 5، الصفحة 423 والصفحة 523.

ب. **الدليل الروائيّ**: إذ إنّنا نجد أن جملةً من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت(ع) وعن الإمام الحسن العسكريّ(ع)[131] قد تحدّثت في ولادة ابنه الإمام المهديّ(ع). كما ذكرت جملةً من القضايا التي ترتبط بتلك الولادة ومجمل شؤونها.

المنهج المعتمد: وهو هنا – كغيره من الأدلّة – المنهج النقليّ، بجميع ما يتضمّنه هذ المنهج من شروط وأدوات وسوى ذلك.

3. إثبات الموقع النسَبيّ

والمقصود به تلك الروايات الواردة عن أهل البيت(ع) وأئمّتهم، والتي تحدّثت في نسبة الإمام المهديّ(ع) إلى مَن قبله من الأئمة عدديًّا، فهي تحمل معنى تحديد الموقع النسَبيّ للإمام المهدي(ع) في التسلسل النسَبي لأهل البيت(ع) وذرّيتهم. أي إنّ هناك رواياتٍ وردت عن أهل البيت(ع) يمكن تقسيمها إلى مجموعاتٍ، حيث إنّ كلّ مجموعةٍ من تلك الروايات تحدّثت في أمرَين:

الأوّل: تحديد نسبة الإمام المهدي(ع) إلى مَن قبله من الأئمّة[132].

---

[131] توجد في هذا المورد طائفتان من الروايات، الأولى: وهي التي تفيد بولادة الإمام المهديّ (ع) من الإمام العسكريّ (ع) قبل ولادته، وقد صدر في هذا المعنى الكثير من الروايات عن العديد من أئمّة أهل البيت (ع)، بمن فيهم الإمام أبو محمد العسكريّ، قبل ولادة الإمام المهديّ (ع). راجع: المصدر نفسه، الصفحتان 441 – 442، والصفحات 507 – 511؛ الجزء 6، الصفحات 25 – 74؛ منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، مصدر سابق، الصفحات 195 – 208، والصفحتان 214 – 215؛ هذا فضلًا عمّا يستفاد من دليل «إثبات الموقع النسبي». الثانية: وهي التي تفيد بولادة الإمام المهديّ (ع) من الإمام العسكريّ (ع) بعد ولادته، وقد صدر في هذا المعنى العديد من الروايات عن الإمام العسكري (ع) حصرًا. راجع في هذا المعنى والمضمون: معجم أحاديث الإمام المهدي(ع)، مصدر سابق، الجزء 6، الصفحات 25 – 74.

[132] هذا العنوان يمكن أن يكون دليلًا بنفسه. وتوضيح ذلك أنّنا أمام منظومتَين من الروايات الواردة عن أهل البيت (ع) – حيث إنّ كلّ منظومةٍ تضمّ مجموعاتٍ من الروايات – المنظومة الأولى هي التي تذكر الموقع النسَبيّ للإمام المهدي بالنسبة إلى آبائه (ع)، وتتميّز بأنّها تشتمل على صفةٍ عدديةٍ للإمام المهديّ بالنسبة إلى من قبله من آبائه(ع) (أنّه التاسع، أو السابع، من ولد فلان). وهذه هي المنظومة التي ذكرناها في متن البحث.

الثاني: تحديد الموقع النسَبيّ في التسلسل النسَبيّ بالنسبة إلى الإمام السابق.

أمّا المنظومة الثانية وهي التي تحدّد آباء الإمام المهدي(ع)، من دون أن تأتي على ذكر الصفة العددية للإمام المهدي(ع) بالنسبة إلى مَن قبله من آبائه(ع)، كأن تقول إنه من ولد فلان الإمام وفلان الإمام، وهي تضمّ مجموعاتٍ كبيرةً من الروايات الواردة عن أهل البيت (ع)، والتي إذا عملنا على ترتيبها بشكل متدرّج، فإنّها تحصر – في آخر حلقاتها – احتمالات ولادة الإمام باحتمال واحد لا بديل له، وهو أن يكون من عقب الإمام العسكري(ع).

ونحن هنا لم نعمل على إفراد هذه المنظومة الثانية في عنوان مستقلّ – بالرغم من أهميتها – لأنّها تشترك مع المنظومة الأولى في المضمون، مع إضافة لدى المنظومة الأولى، وهي – كما ذكرنا – أنّها تشتمل على الصفة العددية للإمام المهدي(ع). ولذلك سوف نقتصر على بيان تلك المنظومة الثانية في الهامش، وهي بحسب الترتيب تضم ما يلي، بحسب ما جاء في كتاب منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر:

1. في ما يدل على أنّه من عترة رسول الله(ص) ومن أهل بيته وذرّيته، وفيه 407 أحاديث.
2. في أنّه من وُلد أمير المؤمنين علي(ع)، وفيه 225 حديثًا.
3. في أنّه من وُلد سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء(ع)، وفيه 202 حديثًا.
4. في أنّه من أولاد السبطين الحسن والحسين عليهما السلام، وفيه 125 حديثًا.
5. في أنّه من وُلد الحسين(ع)، وفيه 208 أحاديث.
6. في أنّه من وُلد الأئمة التسعة من ولد الحسين(ع)، وفيه 165 حديثًا.
7. في أنّه من وُلد علي بن الحسين زين العابدين(ع)، وفيه 197 حديثًا.
8. في أنّه من وُلد جعفر بن محمد الصادق(ع)، وفيه 112 حديثًا.
9. في أنّه من وُلد موسى بن جعفر الكاظم(ع)، وفيه 121 حديثًا.
10. في أنّه من وُلد محمد بن علي الرضا(ع)، وفيه 109 أحاديث.
11. في أنّه من وُلد الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى عليهم السلام، وفيه 107 أحاديث.
12. في أنّه من وُلد خلف خلف أبي الحسن وابن أبي محمد الحسن عليهم السلام، وفيه 107 أحاديث.

انظر: الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، مصدر سابق، الجزء 2، الصفحات 125 – 208.

ومجموع تلك الروايات يدلّ دلالةً قاطعةً على ضرورة ولادة الإمام المهدي(ع) من الإمام الحسن العسكري (ع).

ومن تلك المجموعات الروائية ما يلي([133]):

أنّه التاسع من وُلد الحسين(ع)، وفيه 160 حديثًا.

أنّه السابع من وُلد الباقر(ع)، وفيه 121 حديثًا.

أنّه السادس من ولد الصادق(ع)، وفيه 112 حديثًا.

أنّه الخامس من ولد موسى بن جعفر(ع)، وفيه 115 حديثًا.

أنّه الرابع من ولد الرضا(ع)، وفيه 111 حديثًا.

في أنّه خلف خلف الإمام الهادي(ع)، وابن الإمام العسكري(ع)، وفيه 107 أحاديث.

إلى غيرها من المجموعات الروائية التي أُحصيت في هذا الإطار، والتي توصل إلى هذه النتيجة، وهي ضرورة ولادة الإمام المهدي(ع) من الإمام الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، وابن فاطمة بنت رسول الله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

المنهج المعتمد

من الواضح هنا أنّ المنهج المعتمد هو المنهج النقليّ، الذي يُعنى بالروايات التي وردت في الإطار الدينيّ. وبالتالي لا بدّ من تطبيق أدوات هذا المنهج، وشروط إعماله، للوصول إلى النتائج والخلاصات ذات الصلة.

---

[133] سوف نعرض هنا لجملة تلك المجموعات بحسب ما ورد في كتاب الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، المصدر نفسه، الجزء 2، الصفحات 164 – 208.

انظر أيضًا: محمد حسين الطباطبائي، رسالة التشيّع في العالم المعاصر، ترجمة: جواد علي كسّار (مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة 1، 1418هـ.ق)، الصفحات 272 – 274.

هذا وقد يحصل أن تختلف إحصاءات المصنّف تلك الروايات في ما بينها، تبعًا للاختلاف في بعض المعايير لدى المصنّفين، أو لربما لتجديد النظر، وبذل جهدٍ إضافيّ من المصنّف نفسه، فتختلف النتائج بين طبعة وأخرى من الكتاب نفسه، وإن كان هذا الاختلاف لا يضرّ على الإطلاق بأصل الموضوع.

4. إثبات الغيبة

أي إنّ هناك عددًا كبيرًا من الروايات التي وردت عن أهل البيت(ع)، والتي موضوعها حدث غيبة الإمام المهدي(ع)، ومجمل ما يتّصل بتلك الغيبة[134].

[134] حيث ورد في كتاب الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، مصدر سابق، الصفحة 565؛ العناوين التالية في فهرست العناوين:

الفصل السابع والعشرون: في أنّ له غيبتين إحداهما أقصر من الأخرى، وفيه 10 أحاديث.

الفصل الثامن والعشرون: في أنّ له غيبةً طويلةً إلى أن يأذن الله تعالى له بالخروج، وفيه 100 حديث.

الفصل التاسع والعشرون: في علّة غيبته، وفيه 9 أحاديث.

الفصل الثلاثون: في بعض فوائد وجوده وانتفاع الناس منه في غيبته وتصرّفه في الأمور، وفيه 7 أحاديث.

الفصل الحادي والثلاثون: في أنّه عليه السلام طويل العمر جدًّا، وفيه 363 حديثًا.

الفصل الثاني والثلاثون: في أنّه شابّ المنظر لا يهرم بمرور الأيام، وفيه 10 أحاديث.

مع الإلفات إلى أنّه لو بحثنا في الأحاديث الأخرى في الأبواب الأخرى، يمكن أن نجد فيها ما يدل على المعاني الواردة في الفصول الآنفة الذكر، حيث إنّ الأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت(ع) تتضمّن أكثر من معنى. ومن هنا، فإنّ حديثًا قد يُدرَج في فصل من الفصول، مع أنّه يتضمن عبارةً تتقاطع مع فصل آخر، أو فصول أخرى.

وهذا يعني أنّه لو أخذنا – مثلًا – الفصل التاسع والعشرين، الذي فيه 9 أحاديث، وتتبّعنا مجمل الأحاديث الواردة في شأن الإمام المهدي(ع)، فسوف نجد أنّ عدد الأحاديث الواردة في هذا الفصل سوف يصبح أكثر بكثير من هذا الرقم الوارد في عنوان الفصل.

أمّا في معجم أحاديث الإمام المهدي(ع)، المصدر السابق؛ فنجد العناوين التالية:

الجزء 1، الصفحات 319 – 335: «الإمام المهدي(ع) مثل ذي القرنين، يظهر بعد غيبة».

الجزء 4، الصفحات 85 – 102: «غيبة الإمام المهدي(ع)»؛ الصفحات 285 – 291: «تجري في الإمام المهدي(ع) سنن من الأنبياء(ع)»، «مولد الإمام المهدي(ع) سرًّا وغيبته»، «فضل المؤمنين في غيبة الإمام المهدي(ع)»؛ الصفحات 343 – 350: «للإمام المهدي(ع) غيبة قبل ظهوره»؛ الصفحات 357 – 363: «الإمام المهدي(ع) شبيه يوسف» و«فيه سننٌ من الأنبياء(ع)».

الجزء 5، الصفحات 47 – 70: «غيبة الإمام المهدي(ع)»؛ الصفحات 93 – 123: «تجري في الإمام المهدي(ع) سنن بعض الأنبياء(ع)»، «فضل المؤمنين في غيبة الإمام المهدي(ع)»؛ الصفحات 421 – 422: «غيبته وفضل المؤمنين بها»؛

ومن الواضح هنا أنّ القول بغيبة الإمام المهدي(ع)، هو فرع القول بولادته، لأنّنا أمام احتمالَين لا أكثر، وهما إمّا القول بأنّه قد وُلِدَ من الإمام العسكري(ع) وغاب، وإما أنه لم يولد إلى الآن، وسوف يولد في لاحق الأيام.

وعندما نجد أنّ المئات – إن لم نقل أكثر – من الأحاديث الواردة عن أهل البيت(ع)، قد تحدّثت في غيبة الإمام المهدي(ع) وجملةٍ من مشخّصاتها وقضاياها، فهذا يعني أنّ الولادة قد حصلت، ومن ثمّ حصلت الغيبة، وخصوصًا إذا ما أخذنا في الاعتبار العديد من الروايات الأخرى، ذات الصلة بهذا المضمون من قريبٍ أو بعيدٍ.

المنهج المعتمد

أمّا المنهج المعتمد هنا فهو أيضًا المنهج النقليّ، حيث إنّ الكلام هو في تلك الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت(ع)، والتي تتحدّث في غيبة الإمام، وجميع ما يرتبط بها. وبالتالي لا بدّ من إعمال أدوات هذا المنهج، وجميع ما يتّصل به، لمعالجة تلك الروايات، والوصول من خلالها إلى النتائج العلمية التي تترتّب عليها.

5. إثبات الإمامة في الأعقاب

الصفحات 449 – 454: «له عليه السلام غيبة»، «غيبته والنهي عن تسميته(ع)»؛ الصفحات 491 – 498: «غيبة الإمام المهدي(ع)»، «حالة الناس في غيبة الإمام المهدي(ع)»، «يصلح الله تعالى أمر الإمام المهدي(ع) في ليلة».

الجزء 6، الصفحتان 9 – 10: «مقام العلماء في غيبته(ع)»؛ الصفحات 39 – 64: «ولادة الإمام المهدي(ع) وغيبته»، «غيبة الإمام المهدي(ع) واختلاف الشيعة»، «امتحان الشيعة في غيبته(ع)»، «فضل انتظار الفرج»؛ الصفحات 89 – 91: «الإمام المهدي يشبه الخضر وذا القرنين».

مع ضرورة الإلفات إلى أنّه لو بحثنا في بقية الروايات المدرجة في عناوين أخرى، غير التي ذكرناها، لوجدنا روايات تشتمل على معنى الغيبة في بعض دلالات تلك الروايات، وإن كان المصنّف قد أدرجها في عناوين أخرى، لأن مضمونها الأساس ينسجم مع ذلك العنوان المدرجة تحته؛ وهذا ما يعني أنّه لو استقصينا جميع الروايات ذات الصلة، لأمكن للروايات الدالّة على معنى الغيبة أن يرتفع عددها أكثر بكثير ممّا هو مدرج في العناوين المذكورة آنفًا.

ويستند هذا الدليل إلى جملة من الروايات عن أهل البيت(ع)[135]، والتي تتضمّن هذا المعنى، وهو أنّ الإمام اللاحق هو من عقب الإمام السابق، ما عدا الحسن والحسين عليهما السلام، باعتبار أنّ الإمامة انتقلت من الحسن إلى الحسين(ع)، وهما أخوان. وهذا يعني أنّه إذا ثبتت إمامة الإمام السابق، فيجب أن يكون الإمام اللاحق بالضرورة من عقبه.

وهذا يعني أنّه إذا ثبتت إمامة آباء الإمام المهدي(ع)، بما فيهم الإمام العسكري(ع)؛ فهذا يعني بالضرورة أن يكون الإمام بعد الإمام العسكري(ع) من عقب الإمام الحسن العسكري(ع) نفسه. وهذا يعني ضرورة أن يكون هناك ولدٌ للإمام العسكري(ع) يخلفه، ويكون من عقبه، ويولد منه، ليكون هو الإمام بعد الإمام، والحجّة بعد الحجّة.

وبما أنّه لا دليل يثبت وجود ولدٍ للإمام العسكري(ع)، إلّا ما أثبتته الأدلّة من وجود ولدٍ له هو محمّد بن الحسن المهدي(ع)؛ فهذا يعني أنّ ابنه محمدًا(ع) هذا هو الإمام والحجّة على الناس من بعده، فضلًا عن تلك الأدلّة التي حدّدت مجمل المواصفات الشخصية للحجّة الذي هو من عقب الإمام العسكري(ع)، والتي تبيّن بوضوح تلك المشخّصات، من اسمه وصفاته الشخصية، وسوى ذلك من مشخّصات، لا تترك مجالًا لأيّ لبسٍ في تحديد من هو ذلك الإمام الحجّة من وُلد الإمام العسكري(ع)، هذا على فرض طرح السؤال التالي: من هو ذلك الحجّة والإمام من وُلد الإمام الحسن العسكري(ع)؟

المنهج المعتمد

وهو المنهج النقليّ، باعتبار أننا نتحدّث في جملةٍ من الروايات الواردة عن أهل البيت(ع)، والتي تثبت أنّ الإمامة في الأعقاب، ما خلا الحسن والحسين عليهما السلام، كاستثناء وحيدٍ لتلك القاعدة. وهذا ما يتطلّب

---

[135] ورد في هذا المعنى العديد من الروايات، انظر: الشيخ علي اليزدي الحائري، إلزام الناصب في إثبات الحجّة الغائب (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة 1، 2002 م)، الجزء 1، الصفحات 48 – 50؛ الهيئة العلمية في مؤسسة المعارف الإسلامية، معجم أحاديث الإمام المهدي، مصدر سابق، الجزء 7، الصفحة 553.

راجع أيضًا: السيد سامي البدري، حول إمامة أهل البيت(ع) ووجود المهدي المنتظر(ع) (الطبعة 4)، الصفحات 415 – 417.

– كسابق الأدلّة – إعمال هذا المنهج، بجميع ما يتضمّنه من شروطٍ وأدواتٍ، للوصول إلى النتائج العلمية ذات الصلة بهذا البحث.

ب– إجمال واستنتاج

نلاحظ من مجمل الأدلّة التي عنيت بإثبات ولادة الإمام المهدي(ع) أنّها تعتمد على الدليل العقليّ – وقد مرّ شرحه وبيانه – وأيضًا النقليّ، أي على الروايات الواردة عن أهل البيت(ع) وأئمتهم، هذا عدا عن الدليل التاريخيّ، الذي تضمّن رواياتٍ نُقِلَت عمّن ذكر أنه شاهد الإمام المهدي(ع)، سواءٌ في حياة أبيه، أو بعدها، أو من تحدّث عن حدث الولادة من معاصري الإمام، سواءٌ من أصحابه أو غيرهم.

وهذا يعني أنّ المنهج المعتمد في إثبات تلك الولادة يتوزّع ما بين المنهج العقليّ[136]، والمنهج التاريخيّ، والمنهج النقليّ الذي يعنى بتلك الروايات، ومدى إمكانية الاعتماد عليها ودلالتها. أي إنّه يبحث في تلك الروايات سندًا ودلالةً، من أجل أن يتبيّن ما يمكن أن توصل إليه تلك الروايات في خلاصاتها ونتائجها.

---

[136] هنا لا بدّ من أن نعاود التأكيد على أن من يقول بالدليل العقلي في هذا المورد، فهو ينطلق من أن الله تعالى يُعرَف بالعقل، ومن عرف الله تعالى وجملة صفاته، عرف أنه لا بدّ له – لحكمته، ورحمته، ولطفه بخلقه – من حجّة على خلقه، يهديهم إلى الحقّ، ويبيّن لهم الصحيح من الدين، ويرفع عنهم الاختلاف في تأويل الكتاب... سواء كان هذا الحجّة نبيًّا، أو وصي نبي. وأنّه لا يمكن أن يخلو زمان من هذا الحجّة، لجهة اللطف في وجوده. ومن هنا سُميّ هذا الدليل بالعقلي، لغناه عن النقل. وقد رأى فيه المتكلّمون دليلًا كافيًا بنفسه للاستدلال على ضرورة وجود الحجّة في كل زمان، وصولًا إلى الاستدلال على ضرورة وجود الإمام المهدي(ع)، من جهة كونه الحجّة. أي إنّه إذا أثبتت الأدلّة أن شخص المهدي(ع) هو من تنطبق عليه تلك المواصفات، التي يجب أن تتوافر لدى «الحجّة»، فعندها تستطيع قضية «إن الأرض لا تخلو من حجّة» أن تمنحه جميع مدلولاتها، لتثبت أنّه الحجّة بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، وبالتالي أنّه مولود من أبيه الإمام العسكري(ع)، ليكون الحجّة بعده.

ولعلّ هذا هو مقصودهم بكفاية الدليل العقلي، أي إنّه إذا أثبت دليل اللطف ضرورة وجود حجّة بعد الإمام العسكري(ع)، بحيث يكون لتلك الحجّة تلك المواصفات، التي يقتضيها اللطف من العلم، والهداية، والصفات المعنوية وغيرها..؛ فلا يوجد مصداق تثبته الأدلّة لتلك الحجّة ومواصفاتها بعد الإمام العسكري(ع)، إلّا الإمام المهدي(ع). وإن كنّا نعتقد، أن تحديد جميع مشخّصات مصداق الحجّة في الزمن اللاحق على وفاة الإمام العسكري(ع) لا يستغني عن الدليل النقلي، والروايات التي يتضمّنها.

ويمكن القول من جهّة أخرى إنّ الدليل العقليّ قد عنيَ بإثبات كبرى الحجّة، وهذه الكبرى هي التي تستلزم وجود صغراها في الزمن اللاحق على وفاة الإمام العسكري(ع).

أمّا الدليل النقليّ، فقد تكفّل بإثبات كلٍّ من كبرى الحجّة وأيضًا صغرى الحجّة. ولهذا فإنّ الدليل النقليّ يتقاطع مع الدليل العقليّ في إثبات كبرى الحجّة، ويتكامل معه في إثبات صغراها. ومن هنا، فإنّ كلا الدليلَين العقليّ والنقليّ يتكاتفان لإثبات قضية الدليل المتضمّن لكبرى الحجّة وصغراها، وما يؤدّي إليه من إثبات ولادة الإمام المهدي(ع).

ولا بدّ من الإلفات إلى إنّه على هذَين الدليلَين العمدة في إثبات قضية ولادة الإمام المهدي(ع) ووجوده بعد وفاة أبيه. وهذا يعني أن كلًّا من المنهجَين النقليّ والعقليّ له دوره الأساس في بحث هذه القضية، والوصول بها إلى غاياتها العلمية، يضاف إليهما المنهج التاريخيّ، والذي يرتكز عليه الدليل التاريخيّ الذي ذُكر لإثبات حدث الولادة.

وعليه، لا بدّ من الخلوص إلى ما يلي:

أ. إنّ مجمل الأدلّة والمناهج المستخدمة في مجال المعرفة الإسلامية وطرق إثباتها موجودةٌ في هذا البحث.

ب. يحتاج هذا البحث في بعض مفاصله إلى عملٍ تطبيقيٍّ في الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت(ع)، لبحثها سندًا ودلالةً، وإن كانت قد بُذلت جهود كبيرة في هذا المجال، تحتاج إلى أن تُستكمَل[137].

ج. لا بدّ من التأكيد على الثقل الذي يمثّله الدليل النقليّ، والمنهج المستخدم لديه في هذا الميدان، حيث إنّنا أمام آلاف الروايات، التي تتقاطع حول حدث ولادة الإمام المهدي(ع) ووجوده. والملاحظ في تلك الروايات:

---

[137] انظر، على سبيل المثال، ما قام به السيد عبد الله الغريفي في موسوعته بعنوان: الإمام المنتظر: قراءة في الإشكاليات، والتي تتألف من 6 مجلدات (طباعة دار السلام، بيروت، الطبعة 1، 2012)، حيث حوت في مجلديها الأول والثاني بحوثًا تطبيقيةً ودراسات سنديةً في الروايات ذات الصلة بالإمام المهدي (ع) وولادته.

.1

أنّها صدرت عن مجمل أئمة أهل البيت(ع)، وفي مجمل المراحل التاريخية التي مرّوا بها.

.2

أنّها عملت على إثبات تلك النتيجة (ولادة الإمام المهدي(ع) ووجوده) من خلال عناوين وطرقٍ مختلفةٍ، حيث نجد أنّنا أمام منظومةٍ من الروايات الدينية، التي توصل إلى النتيجة نفسها. وهذا يدلّ على اهتمام كبير بهذا الموضوع.

.3

إنّ كم الروايات الدينية هو كبير جدًّا بلحاظ موضوعٍ جزئيٍّ، كموضوع ولادة الإمام المهدي(ع) ووجوده، وإن كان مبرّر ذلك أنّ الموضوع ذو مضمونٍ اعتقاديٍّ، يحتاج إلى التواتر، الذي يفيد العلم بمضمونه.

.4

من الواضح مدى العناية التي أولاها أهل البيت(ع) بهذا الموضوع، ومن ثمّ أصحابهم، ومجمل المحدّثين، والعلماء من بعدهم.

.5

لقد دُوّنت في الأزمنة المتأخرة مصنّفاتٌ عديدةٌ في ولادة الإمام المهدي(ع)[138]، بعد أن كانت المصنّفات سابقًا شاملةً لمجمل ما يتّصل بالفكر المهدويّ وقضاياه.

د. لن يغيّر في تلك النتيجة أن يكون البحث التاريخي إشكاليًّا في هذا الموضوع، وهو وإن كان الدليل التاريخيّ يحتاج إلى عمل مستأنفٍ في موضوعه، لكن يمكن القول إنّ في الدليلَين العقليّ والنقليّ غنًى عن

---

[138] انظر، على سبيل المثال، في هذا الموضوع باللغة الفارسية: جواد جعفري، حديث حضور: دليل هاى نقلى وجود إمام دوازدهم (قم: مؤسسه آينده روشن، جاب دوم، 1394هـ.ش)، وباللغة العربية: إدريس هاني، الإمام المهدي (ع): حقيقة تاريخية أم فرضية فلسفية (بيروت: دار المحجة البيضاء، الطبعة 1، 2011)؛ هذا ولا بد من الإشارة إلى أن هذه المؤلفات – كما غيرها – قد أُلّفت في سياق الرد على بعض الشبهات التي طُرحت في السنوات الأخيرة.

الخوض في هذا الدليل التاريخيّ ومنهجه، وإن كان من الممكن أن يُستفاد منه – بالحدّ الأدنى – كمؤيّدٍ لما تمّ إثباته بالعقل والنقل.

هـ. للدليل النقليّ دورٌ أساس في هذا الموضوع. وعليه العمدة، سواءٌ في كبرى الحجّة أو في صغراها. ولعلّه يحتاج إلى استكمال البحث فيه، بناءً على المنهج الحضاريّ، الذي يُعنى بوعي النص المهدويّ من منظار الرؤية الكونية، وحركة التاريخ وفلسفته، وقيم الدين وأهدافه. وهو ما يسهم في تعميق فهمنا للأطروحة المهدوية، والإجابة عن جميع أسئلتها وإشكالياتها.

نعود للتأكيد على هذه الفكرة، وهي أن ما دوّنه علماؤنا ومحدّثونا في مصنّفاتهم الروائية قد بلغ الآلاف من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت(ع)، والتي تتقاطع حول هذه القضية، وهي ضرورة ولادة الإمام المهدي(ع) من أبيه الإمام الحسن العسكري(ع)، وهذا العدد هو عددٌ كبيرٌ جدًا، بلحاظ قضيةٍ كقضية ولادة الإمام المهدي(ع)، وجملة ما يرتبط بها.

وهذا يعني ما يلي:

1. إنّ من يريد البحث في هذا الموضوع، عليه أن يستقصي جميع الروايات الواردة عن أهل البيت(ع) وأئمتهم، في جميع ما يتّصل بذاك الموضوع.

2. إن الباحث في قضية ولادة الإمام المهدي(ع)، عليه أن يتقن – فضلًا عن المنهجَين العقليّ والتاريخيّ – المنهج النقليّ والعلوم المرتبطة به، وشروط إعماله، وأدواته[139].

---

[139] من الذين وقعوا في خللٍ منهجيٍّ واضح في هذا المجال، الكاتب وجيه قانصو في كتابه الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ (بيروت: دار الفارابي، الطبعة 1، 2016 م)، الصفحات 401 – 462، إذ تراه يُصدر أحكامه جزافًا على التراث الروائي الوارد عن أئمة أهل البيت(ع)، من دون أن يجهد نفسه لإثبات تلك الأحكام، في فعل هو أقرب ما يكون إلى ممارسة الإسقاط الأيديولوجي على قراءته لذلك التراث ومضامينه. إذ لا يمكن إلغاء تراث روائي بأكمله في مجال ما، من دون إعمال المنهج النقلي، والاستفادة من مجمل العلوم ذات الصلة – هذا فيما لو تجاوزنا مجمل المقدّمات الكلامية التي يرتكز عليها التراث النقلي –، وهذا ما جعله يركن إلى مخياله (العلمي) في إطلاق جملة من الاتّهامات، التي تفتقر إلى صفة العلمية والموضوعية، وهذا ما حدا به إلى أن يقع في الكثير الكثير من الأخطاء الفادحة، التي لو أردنا الردّ عليها جميعها لاحتاج الأمر إلى تسطير أضعاف ما جاء به كتابه.

وهنا نلاحظ ما يلي:

أولاً: إنّ بعض الذين ذهبوا إلى نفي ولادة الإمام المهدي(ع)، لم يستوعب بحثهم الكثير من الأدلّة، والقضايا، أو المراجع ذات الصلة ببحثهم، وإنّما أغفلوا ــ عمدًا أو جهلًا - الكثير من تلك القضايا والبحوث، مع أنها ذات تأثيرٍ قويٍّ في نتيجة بحثهم. وهذا ما يخرج ذلك البحث عن علميّته، وحتى عن موضوعيّته، وكذلك النتائج التي توصّل إليها.

ثانيًا: إنّ بعض أولئك لم يوظّف المنهج النقليّ، بل إنّ منهم من لا يتقن توظيفه، ومع ذلك وصل إلى نتائج في موضوع ولادة الإمام المهدي(ع)، متجاوزًا هذا المنهج وأدلّته، مع أنّه قطب الرحى - مع مادّته - في قضيّة الاستدلال على ولادة الإمام المهدي(ع) وجميع قضاياها، بل جميع ما يرتبط بالفكر المهدويّ، ومسائله، وإشكاليّاته.

ثالثًا: كيف يمكن لباحثٍ موضوعيٍّ أن يتجاوز - بذرائع غير علمية ــ مجمل تلك المصادر التي دوّنت تراث أهل البيت(ع) وروايتهم، والتي تتّصل بموضوع بحثه، مع أنه ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار، حتّى لو كان البحث بحثًا تاريخيًا، لأنّها لم تبقَ مجرّد تراثٍ، أو رواياتٍ مستودعةٍ في بطون الكتب، وإنّما تحوّلت في العديد من معانيها إلى وقائع تاريخيةٍ، بل هي تحكي عن جملة من قضايا التاريخ وأحداثه. ومن هنا هي ــ من خلال أكثر من لحاظ ــ أحد أهمّ العناصر الدخيلة في فهم التاريخ والكشف عنه. فحالها يكون حال من يستفيد من النصّ القرآنيّ لفهم بعض القضايا التاريخية، التي حكى عنها القرآن الكريم، أو ساهم في حدوثها.

فمثلًا بعد أن يسرد جملةً من إسقاطاته تلك، يصل إلى هذه النتيجة فيقول: «هذا يؤكّد أن الرواية كانت صناعةً شعبيةً..» (الصفحة 453)، ثم ليكمل في إفراغ نقمته على هذه الرواية، التي تقمع العقل، وينعدم فيها الفاصل بين الواقع والخيال، بحسب وصفه. لكنّه هو نفسه عندما يجد روايةً تناسب خلفيته الأيديولوجية تراه يتمسّك بها، ويستند إليها، دون أي جهدٍ بحثي، أو إعمالٍ لأي منهج نقدي، أو عمل تحقيقي، كما حصل ــ مثلًا ــ معه في رواية «تأبير النخل» (الصفحة 83)، رغم أنّها تعارض ما جاء في صفة النبي(ص) في كتاب الله تعالى، وتحمل في نفسها التهافت، وكانت عرضةً لأكثر من نقدٍ ونقاشٍ علمي، لكنه عندما وجد فيها ضالّته، ورأى أنّها تساعده على إسقاط خلفيته الأيديولوجية على النبوة والنبي(ص)؛ فإنّه غادر جميع مقولاته التي حفل بها كتابه، ومارس ازدواجيةً فاضحةً في هذا المقام، ولم تعد الرواية هنا صناعةً شعبيةً تقمع العقل، فمع هذه الرواية التي عثر عليها، أصبح من الجائز قمع العقل، وتعطيل النقد.

وعليه، إنّ ما فعله البعض في القفز فوق ذلك التراث، كان هروبًا من إطارٍ معرفيٍّ في مصادره ونصوصه، ليسهّل عليه بالتالي ممارسة أكثر من إسقاطٍ أيديولوجيٍّ على التاريخ، ليصوّره كما يشتهيه، لا ليقرأه كما حصل في الواقع.

رابعًا: إنّ الخطأ المنهجيّ الفادح الذي يقع فيه البعض، أنّه يريد أن ينطلق من بعض القضايا والنصوص التاريخية – محلّ النقاش – ليبني عليها، وبشكلٍ انتقائيٍّ، الكثير من المواقف والآراء ذات المضمون الأيديولوجيّ. فعلى سبيل المثال، لو قلنا إنّه حصلت تلك «الحيرة»[140] التي ألّمت بالاجتماع الشيعيّ بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، وحصل على إثرها ذلك النقاش في موضوع ولادته، فهل النتيجة المنطقية لذلك إثبات أن الإمام لم يولد، وانقطاع الإمامة، وغيرها من النتائج ذات الصلة[141]؟

ولو قلنا مثلًا إنّ أخ الإمام العسكري(ع) جعفر، قد اقتسم ميراثه مع أمّه، فهل هذا دليلٌ حاسمٌ على عدم وجود الإمام المهدي(ع) آنذاك في وعي جميع أتباع الإمام العسكري(ع)[142]؟

إنّ هذا ما سوف نعمل على مناقشته باختصارٍ في النقطة اللاحقة، وذلك بهدف القول إنّ الافتقار إلى الوعي المنهجيّ الكافي في موضوع البحث، سوف يؤدّي إلى افتقاد البحث ونتائجه لصفة العلمية، بحيث يغدو أقرب إلى التعبير عن ميولٍ من كونه بحثًا علميًا يعتمد منطق الاستدلال العلميّ الرصين، ويستوفي جميع عناصر بحثه.

خامسًا: حتّى لو بقينا نحن والبحث التاريخيّ كما يفهمه البعض، واستبعدنا جميع المصادر والروايات الواردة عن أهل البيت(ع)، والتي ترتبط بتلك القضايا التاريخية محلّ البحث، مع ذلك نلاحظ أنّ هناك من يمارس إسقاطًا واضحًا على التاريخ، ولا يبحث فيه بشكلٍ علميٍّ، أي إنّه لا يبحث في المعطى التاريخيّ الماثل

---

[140] سوف يأتي البحث فيها في المبحث اللاحق.

[141] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، مصدر سابق، الصفحات 401 – 419.

[142] المصدر نفسه، الصفحة 358.

بين يدَيه، ليستنتج الإجابات التاريخية ذات الصلة، وإنّما يبدو واضحًا أنّ لديه موقفًا بشكل مسبّق، وأنّه يريد أن يبني المعطى التاريخيّ بطريقة تتناسب مع موقفه المسبّق ذاك.

فمثلًا في موضوع ظاهرة «الحيرة»، فرقٌ بين أن تكون تلك «الحيرة» قد نالت عوامّ الناس، دون الأصحاب الخلّص للإمام العسكري(ع)، المستأمنين على ولده محمد(ع)، وبين أن تكون تلك «الحيرة» قد شملت هؤلاء أيضًا.

والذي تذكره العديد من تلك المصادر ذات الصلة[143] هو أنّ أكثر أصحاب الإمام الحسن العسكري(ع) – بل جميع الثقاة والعدول منهم – كانوا يعتقدون بوجود ولدٍ له، هو محمد بن الحسن(ع)، لكنّهم كانوا يسترون ذلك، ويخفونه عن عامّة الناس لشدّة طلب السلطان له.

وعليه، لم يكن جمهور أصحاب الإمام العسكري(ع) في حيرةٍ من أمر الخلف، وإنّما كانت هذه الحيرة لدى جملة من عوامّ الناس، ولدى من لم يكن مستأمنًا على الخلف بعد الخلف... وقد كان لهذه الحيرة مبرّراتها التاريخية، بل ربما يمكن القول إنّها كانت نتيجةً طبيعيةً لحدث الغيبة في السياق التاريخيّ آنذاك، وقد ساعدت على إخفاء أمر الخلف عن أعين السلطة، وصرف اهتمامها عن طلبه[144].

وبالتالي، هل من الصحيح في المنطق التاريخيّ تغييب هذه الفرضية عن مائدة البحث، وتجاهل المصادر التي تتحدّث فيها، والاعتماد على مصدرٍ تاريخيٍّ واحدٍ أو أكثر بقليل، وانتقاء فرضيةٍ واحدةٍ من بين تلك الفرضيات التاريخية، دون مناقشتها بشكلٍ علميٍّ، ومقارنتها مع بقية الفرضيات، واستخلاص ما يصمد منها أمام النقد والتحليل التاريخيّ، ثمّ لتكون النتيجة الخلوص إلى مواقف أيديولوجية بناءً على ممارسات انتقائية إسقاطية، تتستّر بالتاريخ، ومنهجه، وأدواته؟سوف

---

[143] راجع: السيد سامي البدري، حول إمامة أهل البيت(ع) ووجود المهدي المنتظر(ع)، مصدر سابق، الصفحات 394 – 408.

[144] سوف يكون لدينا معالجات مفصّلة لجميع هذه الموضوعات في مبحث الحيرة.

أمّا في الموضوع الآخر الذي يرتبط باقتسام ميراث الإمام العسكري(ع) من قبَل أخيه جعفر وأمّه؛ فهناك فرضيةٌ لم يتطرّق إليها البعض، وهي أن جعفرًا أخ الإمام العسكري(ع)، حاول أن يستفيد من تلك الظروف الشديدة، التي اقتضت إخفاء أمر الإمام وولادته، من أجل أن يضع يده على إرث الإمام العسكري(ع)، طمعًا فيه وفي مقام الإمامة من بعده، فكان تقسيم الميراث بمعونة السلطان وبلاطه.

وهنا، هل من الصحيح علميًا إغفال هذه الفرضية، التي تحدّثت فيها بعض روايات أهل البيت(ع) قبل حصولها بحوالى 150 سنة[145]؟ وهل من الصحيح تجاهل العديد من المصادر التاريخية وغير التاريخية التي تحدّثت في هذا الموضوع؟ وهل من الصحيح ممارسة هذه الانتقائية في البحث العلميّ، وأكثر من إسقاطٍ معرفيٍّ، تحت ستار التاريخ والبحث التاريخيّ والعلميّ، وذلك بهدف الترويج لأفكار وآراء محسومةٍ سلفًا، لم تُبنَ بشكلٍ علميٍّ، وليس معلومًا أكثر من هدف في الترويج لها، والدعوة إليها؟

المبحث الثاني

إشكالية الحيرة في بداية عصر الغيبة، الأسباب المآلات والدلالات: مطالعة نقدية في بعضٍ من مقارباتها

إنّ من الواضح لمن يراجع مجمل المصادر التاريخية والكلامية التي ترتبط بمرحلة الغيبة (أي غيبة الإمام المهدي(ع)) وبدايتها على وجه التحديد، أنّ موجةً من الحيرة قد أصابت الاجتماع الشيعي العام بعد وفاة

[145] الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة 3، 1416هـ.ق)، الصفحتان 319 و320.

الإمام الحسن العسكري(ع) في بعض من مجتمعاته. وهذا أمرٌ غير خافٍ على أحد، ومن الطبيعي أن يحصل وفقاً لمنطق الأمور، إذا ما أخذنا مجمل الأسباب والظروف التي كانت قائمة آنذاك.

وعليه لا يمكن لنا- إذا ما أردنا أن نفقه قضية الحيرة تلك، وجميع أو مجمل دلالاتها- أن نفصل حدث الحيرة ذاك عما تقدّمه، أو ما لحقه، أو ما أحاط به من ملابسات وظروف على غير مستوى. هذا إذا ما كان الهدف هو القيام ببحث علمي موضوعي مجرّد من أية خلفية، أو إسقاط علمي، أو محاولة التمسّك بأي معطى تاريخي أو غير تاريخي للوصول إلى تأكيد قضية محسومة مسبقاً في ذهن من يحملها.

لقد سعى بعضهم إلى التمسّك بقضية الحيرة في بداية عصر الغيبة الصغرى للتشكيك بوجود الإمام المهدي(ع) وولادته، وحاول أن يبني بناءات هائلة، وأن يصل إلى نتائج بعيدة على أساس من قضية الحيرة تلك، حيث كانت معالجته مجانبة لشروط البحث العلمي الذي يجب ألا يستبعد أي معطى علمي، حتى لو كان يخالف رغبة الباحث أو ميوله، وألا يتجاهل أيّة فرضية أخرى، حتى لو كانت تخالف تلك الفرضية التي يميل إلى الأخذ بها أو الترويج لها.

إنّ ما تقدّم استدعى منا أن نعالج هذا الموضوع (إشكالية الحيرة) محاولين التركيز على أهم الأسباب التي أدّت إلى إنتاج ظاهرة الحيرة تلك، ومدياتها الاجتماعية والتاريخية، ونتائجها، ومآلاتها وما انتهت إليه، وأهم الدلالات التي يمكن أن تستفاد من ذاك المآل، بالإضافة إلى القيام بمطالعة نقدية لأكثر من رأي طرحه بعض الذين حاولوا أن يستفيدوا من قضية الحيرة تلك للترويج لأفكار مبتوتة لديهم مسبقاً.

هذا وسوف نعمد إلى ترتيب البحث على الشكل التالي: نبحث أولاً في معنى الحيرة، ثم نبحث في مداها الاجتماعي، ثم في تاريخيتها الزمنية، ثم في أسبابها، لنطرح بعدها السؤال التالي- وهو سؤال جوهري- أنه هل تم التغلّب عليها؟ ولماذا أمكن تجاوز أزمة الحيرة تلك، وما الذي يدّل عليه هذا النجاح في تجاوز تلك الأزمة، أي ما هي دلالات ذلك النجاح، وما الذي يمكن أن نستفيده منه؟ وهو المبحث الذي سوف يحمل عنوان مآلات الحيرة، لنبحث بعدها في نتائجها، ثم لننتهي إلى خاتمة نذكر فيها أهم النتائج والخلاصات التي توصلنا إليها، كما سوف نعمد إلى التركيز فيها على تقديم مطالعة نقدية لبعض الكتابات التي تعرضت لقضية الحيرة، محاولةً توظيف هذا المعطى ليخدم عملهم في نقد (أو نقض) المعتقد الشيعي الإمامي الإثني عشري في موضوع الإمام المهدي(ع)، وفي غيره من الموضوعات ذات الصلة.

أ- مفهوم الحيرة

الحيرة في الأمر هي عدم الوضوح فيه والتردّد، واللاموقف، «حار بصره ... وذلك إذا نظرت إلى الشيء فغشِيَ بصرك»[146]. وأيضاً: «نظر إلى الشيء، فلم يقوَ على النظر إليه... رجل حائر... مضطرب متردد.. (الحِيرَة) التردّد والاضطراب»[147].

ولذلك إنّ ما يتضمّنه مفهوم الحيرة في أمر من الأمور هو عدم الوضوح فيه، والتردّد، والاضطراب، أي اللاموقف.

وإنّ مبرر البحث في مفهوم الحيرة هو إنّ البعض من هؤلاء قد عمل على أخذ مفهوم الحيرة إلى خلاف معناه الصحيح، ليجعله مساوقاً للموقف من أمرٍ معين، وليس اللاموقف. وكأنّ الحيرة تعني الإيمان بعدم ولادة الإمام المهدي(ع)، أو الاعتقاد بعدم وجوده، وليس مجرّد التردّد في الموقف من هذا الموضوع، أو الاضطراب فيه، أي البقاء في مرحلة التزلزل وعدم الموقف.

وهذا بمعزل عما يمكن أن يؤول إليه الأمر لاحقاً، إذ إننا نبحث هنا في مفهوم الحيرة- كمفهوم- لنقول إنّ استخدام هذا المفهوم في توصيف تلك المرحلة لا يستنتج منه عدم الإيمان بالمطلق، أو الاعتقاد بعدم ولادة الإمام المهدي(ع). وإنما يستفاد منه التردّد في الأمر، وعدم الوضوح فيه، إلاّ إن كان المراد بعدم الإيمان هو عدم اليقين من قضية الولادة، وإن أمكن لعدم اليقين هذا أن يكون مدخلاً إلى مرحلة يسودها فيما بعد الإيمان بوجود الإمام والاعتقاد بولادته.

ب- مدى الحيرة

أي إنّ السؤال المطروح هنا هو إلى أي مدى وصلت تلك الحيرة في الاجتماع الشيعي، فهل شملت جميع الناس أو أكثرهم، أم إنها لم تشمل إلّا القليل من الناس؟. وهل إنّ تلك الحيرة قد شملت أكثر أصحاب

---

[146] الخليل، ترتيب كتاب العين، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1414هـ. ق،ط1،ص207.

[147] مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، استانبول، الجزء الأول،ص211.

الإمام العسكري(ع)، بمن فيهم أصحابه الخلّص، وخواصه المؤتمنون على أمره، أم إنّها لم تشمل إلا القليل منهم، في حين إنّ أغلبهم وأكثرهم كان على يقين من أمر الخلف؟

وعليه سوف نقوم بتقسيم هذا المبحث إلى عنوانين: الأول، ويعالج مدى شمولية الحيرة لعامة الناس(عامة الشيعة)؛ الثاني: ويعالج مدى شمولية الحيرة لأصحاب الإمام العسكري(ع)، أي إنّ العنوان الأول يبحث في الحيرة لدى عامة الشيعة، فيما يبحث الثاني في الحيرة لدى أصحاب الإمام العسكري(ع).

1 – الحيرة وعامة الشيعة

وهو معني بالإجابة عن هذا السؤال، أن تلك الحيرة، هل اتسع مداها ليشمل أكثر الشيعة وعامتهم في ذلك الوقت، أم إنّ ما حصل هو خلاف ذلك، بمعنى إنّ الحيرة لم تشمل إلاّ القليل من الشيعة، في حين إنّ جمهور الشيعة بقي خارج دائرة التردد والحيرة؟

للإجابة عن هذا السؤال، سوف نقوم بتصنيف النصوص التي عنت بالاختلاف والفرقة والحيرة بعد وفاة الإمام الحسن العسكري(ع) إلى الطوائف التالية:

الطائفة الأولى: وهي النصوص التي عرضت لأصل التفرقة والاختلاف، بل وعدد الفرق وآرائها من دون تحديد النسبة العددية لكل فرقة من هذه الفرق، ومن دون بيان حجم كل فرقة منها، وإنما بقي حجم كل فرقة وعدد أفرادها ونسبتها العددية أمراً مسكوتاً عنه في تلك النصوص.

ولعلّ السبب في هذا الأمر أنّ مقاربة تلك النصوص لذاك الحدث كانت مقاربة كلامية ذات بعد اجتماعي، ولم تكن مقاربة إحصائية واجتماعية.

من هذا القبيل ما ذكره كل من الأشعري القمي (توفي ما بين 299هـ.ق و301هـ.ق) في كتابه (المقالات والفرق)[148]، وما ذكره النوبختي في كتابه (فرق الشيعة)[149]، حيث عرضا لعدد تلك الفرق وآرائها

[148] صحّحه وقدّم له وعلّق عليه محمد جواد مشكور، مؤسسة مطبوعاتى عطائى، ص101–116.

[149] بيروت، دار الأضواء، 1984م، ط 2، صص95 – 112.

الكلامية، من دون التعرض للنسبة العددية لكل من هذه الفرق، ومن انضوى فيها، ومن هم رجالها ورؤسائها ... وإنما بقي كل ذلك مسكوتاً عنه في تلك النصوص.

وكذلك أيضاً ما ذكره الخزاز القمي (القرن الرابع الهجري) في كتابه (كفاية الأثر في النصوص على الأئمة الإثني عشر)، متحدثاً عن تلك السنة التي توفي فيها الإمام الحسن العسكري(ع)، أي سنة 260هـ.ق، حيث يقول: «ففيها قبض أبو محمد عليه السلام، وتفرقت شيعته وأنصاره، فمنهم من انتمى إلى جعفر، ومنهم من تاه وشكّ، ومنهم من وقفت عليه الحيرة، ومنهم من ثبت على دينه بتوفيق الله عزّ وجلّ»[150]. فهو هنا يتحدث فيما انتهت إليه الشيعة من فرق إلى أربع فرق من دون الحديث في حجم كل فرقة ونسبتها العددية.

الطائفة الثانية: وهي النصوص التي تحدثت في أنّ كثيراً من الشيعة –أو أكثرهم– قد شملته تلك الحيرة في ذاك الوقت.

من هذا القبيل ما ذكره النعماني (توفى حدود سنة 360هـ) في كتابه (الغيبة) يصف فيه «أحوال الطوائف المنتسبة إلى التشيع ممن خالف الشرذمة المستقيمة على إمامة الخلف بن الحسن بن علي (عليه السلام)»[151]، حيث يقول بأنّ «الجمهور منهم من يقول في الخلف: أين هو؟، وأنّى يكون هذا، وإلى متى يغيب، وكم يعيش هذا؟...»[152]. ويقول: «أي حيرة أعظم من هذه الحيرة، التي أخرجت من هذا الأمر الخلق الكثير والجمّ الغفير؟، ولم يبق ممن كان فيه إلا النذر اليسير، وذلك لشك الناس ...»[153]. ويقول: « وشكّوا جميعاً إلا القليل في إمام زمانهم. وولي أمرهم، وحجة ربهم.. للمحنة الواقعة بهذه الغيبة..»[154].

---

[150] انتشارات بيدار، قم، 1401هـ.ق، ص 294.

[151] مدين، قم، 1426هـ.ق، ط1، ص159.

[152] م.ن.

[153] م.ن، ص192.

ونجد في كتاب الغيبة هذا باباً بعنوان «ما يلحق الشيعة من التمحيص والتفرق والتشتت عند الغيبة، حتى لا يبقى على حقيقة الأمر إلا الأقل الذي وصفه الأئمة»[155].

الطائفة الثالثة: وهي تلك التي يستفاد منها أنّ أكثر الشيعة كانوا على الاعتقاد بوجود الخلف للإمام الحسن العسكري(ع)، وولادته وإمامته من بعده، وأنه المهدي(ع) الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

من هذا القبيل ما ذكره أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ.ق) في كتابه (مقالات الإسلاميين)، والذي انتهى من تأليفه سنة 297هـ.ق، أي بعد 37 سنة من وفاة الإمام العسكري(ع)، حيث يقول في كتابه هذا: «... فالفرقة الأولى منهم وهم القطعية، وإنما سموا قطعية لأنهم قطعوا على موت موسى بن جعفر بن محمد بن علي، وهم جمهور الشيعة، يزعمون أنّ النبي نصّ على إمامة علي بن أبي طالب واستخلفه بعده بعينه واسمه، وأنّ علياً نصّ على إمامة ابنه الحسن بن علي، وأنّ الحسن بن علي نصّ على إمامة أخيه الحسين ابن علي، .... [ويعدّد جميع الأئمة إلى أن يصل إلى الإمام العسكري(ع)، فيقول]: وأنّ الحسن بن علي نصّ على إمامة ابنه محمد بن الحسن بن علي، وهو الغائب المنتظر عندهم، الذي يدعون أنه يظهر فيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً»[156].

ولعلّ أهمية هذا النص تكمن في أنّ من سطّره قد عاصر فترة الغيبة الصغرى، أي مرحلة ما بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، وعايش تلك الأحداث التي وقعت فيها من الفرقة والحيرة وغير ذلك. وهو يقول في

---

[154] م.ن، ص 28.

[155] م.ن، ص 209.

[156] المكتبة العصرية، بيروت، 1990م، ج1، ص 90 – 91.

نصّه هذا بأنّ جمهور الشيعة (أي أكثرهم) هم على الاعتقاد بأن الحسن بن علي قد نصّ على إمامة ابنه محمد بن الحسن، وأنّه الغائب عندهم؛ وهو فرع وجوده وولادته.

أي إن ما بأيدينا هو بمثابة شهادة حسية من شخص لا ينتمي إلى المعتقد الشيعي، وعاصر وعايش تلك المرحلة؛ على إنّ أكثر الشيعة كانوا في تلك الفترة على الاعتقاد بولادة ووجود الإمام المهدي محمد بن الحسن(ع).

ويقول المسعودي (283هـ.ق – 346هـ.ق) في (مروج الذهب ومعادن الجواهر): «وفي سنة ستين ومائتين قبض أبو محمد الحسن بن علي... وهو أبو المهدي المنتظر والإمام الثاني عشر عند القطعية من الإمامية، وهم جمهور الشيعة..»[157].

وهي أيضاً شهادة حسية من مؤرخ كان موجوداً في تلك الفترة التاريخية (مجمل الغيبة الصغرى، وبداية الغيبة الكبرى) على أنّ جمهور الشيعة وأكثرهم كان على الاعتقاد بوجود المهدي المنتظر، وأنّه الإمام الثاني عشر بعد أبيه الإمام العسكري(ع).

وأيضاً ما ذكره ابن حزم (ت548هـ.ق) في كتابه (الفصل في الملل والأهواء والنحل) لدى حديثه في فرق الشيعة، فعندما يصل إلى الإمام الحسن العسكري(ع) يقول: «ثم مات الحسن غير معقّب، فافترقوا فرقاً، وثبت جمهورهم على أنه ولد للحسن بن علي ولدٌ فأخفاه...»[158]، حيث ينصّ ابن حزم بوضوح على أنّ جمهور الشيعة (أي أكثرهم) قد ثبت واستقر على وجود ولد للإمام العسكري(ع). ويقول في موضع آخر: «وقالت القطعية من الإمامية... وهم جمهور الشيعة، ومنهم المتكلمون والنظارون والعدد العظيم بأن محمد بن الحسن .. حي لم يمت، ولا يموت حتى يخرج فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وهو عندهم المهدي المنتظر»[159].

---

[157] دار الهجرة، قم، 1984م، ط2، ج4، ص 112.

[158] دار صادر، بيروت، ط1، ج4، ص 93.

[159] م.ن، ص 181.

يضاف إلى ما تقدم ما ذكره الشيخ الصدوق (306هـ.ق-381 هـ.ق) في كتابه (كمال الدين وتمام النعمة) من إجماع الشيعة على القول بإمامة الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن المهدي(ع)، حيث قال: «كل من سألنا من المخالفين عن القائم(ع)لم يخل من أن يكون قائلاً بإمامة الأئمة الأحد عشر من آبائه أو غير قائل بإمامتهم، فإن كان قائلاً بإمامتهم لزمه القول بإمامة الإمام الثاني عشر لنصوص آبائه الأئمة (عليهم السلام) عليه باسمه ونسبه، وإجماع شيعتهم على القول بإمامته ...»[160].

إذن هناك –كما يذكر الشيخ الصدوق- إجماع من الشيعة على القول بإمامة محمد بن الحسن المهدي(ع)، وهو يعني القول بولادته، وتسلمه مقاليد الإمامة بعد وفاة أبيه الإمام العسكري(ع)، وإن أمكن تفسير هذا الإجماع بأنه إجماع أصحاب الإمام العسكري(ع)، وتحديداً الرواة الثقاة العدول منهم. ولا شك أنّ هذا الإجماع –بهذا المعنى- سوف يكون مؤشراً لما عليه الواقع الشيعي العام آنذاك؛ إلا إذا قلنا إنّ الشيخ الصدوق قد قصد بهذا الإجماع ما عليه مجمل الشيعة وجمهورهم ما خلا القليل ممن خرج عن هذا الإجماع، وهو ما يتقاطع مع كلام كلّ من أبي الحسن الأشعري، والمسعودي، وابن حزم.

تقييم واستنتاج: في مقام تقييم طوائف تلك النصوص للوصول إلى الإجابة عن السؤال المطروح حول المدى المجتمعي والشعبي الذي بلغته تلك الحيرة؛ لا بدّ من القول إنّ الطائفة الأولى من النصوص التي سكتت عن هذا الأمر، لا يمكن الاستناد إليها للإجابة على عن السؤال، وتحديد ذلك المدى مورد البحث.

تبقى الطائفة الثانية من النصوص التي يستفاد منها أنّ الكثير من الشيعة –أو أكثرهم- قد شملته تلك الحيرة، وأيضاً الطائفة الثالثة من النصوص التي يستفاد منها أنّ جمهور الشيعة وأكثرهم كان على الاعتقاد بإمامة محمد بن الحسن(ع) ووجوده وولادته، وأنه الإمام بعد أبيه(ع).

قبل تقييم هاتين الطائفتين من النصوص، لا بدّ من إيراد الملاحظات التالية:

الأولى: وهي أنّ الحيرة حالة نفسية معتقدية، لن يكون من السهل تحديد مداها، ومن شملته، ومن لم تشمله، حتى وإن أخذت تعبيرها الاجتماعي في مجتمع أو آخر.

---

[160] مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1416 هـ.ق، ط3، ص 45.

الثانية: إنّ تحديد مدى الحيرة شخصياً ومجتمعياً يحتاج إلى عمل إحصائي دقيق، وإلى دراسات إحصائية شاملة، من الواضح أنها لم تحصل بهذا الشكل. كما لم يكن من السهل القيام بشيءٍ مشابه لها، مع ملاحظة تفرق البلدان، وتباعد المجتمعات التي يقطنها الشيعة، وعدم توافر الأدوات المنهجية والوسائل العملية والعلمية المساعدة على ذلك.

إنّ ما يمكن أن نستفيده من هاتين الملاحظتين، هو أنّ مجمل الكتابات التي عنت بتوصيف حالة الحيرة آنذاك كانت أقرب إلى التقدير العام من التقدير العلمي الذي يرتكز على العمل الإحصائي الدقيق، وهو ما يساعدنا على فهم تلك النصوص محلّ البحث بشكل أفضل ومحاولة الجمع بينها، وتحديداً بين نصوص الطائفة الثانية ونصوص الطائفة الثالثة.

والذي يمكن أن نميل إليه في تحليلنا لنصوص الطائفة الثانية، وتحديداً كلام النعماني في كتابه (الغيبة) عن أنّ كثيراً من الشيعة قد تعرض لحالة الحيرة وغيرها؛ هو أنّ النعماني كان يعني بكلامه هذا تلك الحاضرة الشيعية التي كانت محل أو مركز ذلك الحدث، أو تلك الحاضرة التي كان على تماسّ وتواصل مباشر معها[161].

أو لعلّ النعماني كان يعبّر بكلامه هذا عن فهمه لتلك النصوص التي ذكرها في كتابه، ومحاولة الاستناد إليها لاتخاذ موقف احتجاجي من الأوضاع التي كانت قائمة آنذاك، أكثر مما كان يعبّر عن تقدير إحصائي اجتماعي دقيق لتلك الحيرة ومجمل ما يتصل بها.

ونحن هنا لا نريد أن نذهب إلى ترجيح الطائفة الثالثة من النصوص على الطائفة الثانية بشكل غير علمي، وإنما نسعى إلى محاولة توجيه كلام النعماني ليتوافق مع العديد من النصوص التي يستفاد منها أنّ أكثر الشيعة كان على الاعتقاد بوجود الإمام المهدي(ع) وإمامته. ومرتكز ذلك ما يلي:

---

[161] يتحدث د. حسين المدرسي الطباطبائي في كتابه (تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى) عن الوضع الشيعي العام بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، حيث يفرّق بين ما كان عليه الوضع في إيران، التي تمسك أغلب شيعتها بمعتقدهم بإمامة (ووجود) محمد بن الحسن (المهدي(ع))، وبين ما كان عليه الوضع في العراق، حيث اختلفت الاتجاهات بين الحيرة وغيرها. (ترجمة د. فخري مشكور، بيروت، العارف للمطبوعات، 2015م، ط1، ص: 100-101).

أولاً: إنّ كثرة من النصوص والمصادر –بالمقارنة مع ما يخالفها- (أبو الحسن الأشعري، المسعودي، ابن حزم، الصدوق...) يستفاد منها أن أكثر الشيعة (جمهور الشيعة) كان على الاعتقاد بولادة الإمام المهدي محمد بن الحسن العسكري(ع) ووجوده.

ثانياً: إن بعض تلك النصوص والمصادر (مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري)، قد دوّنت في مرحلة الغيبة الصغرى وزمن الحيرة، في حين إنّ بعضها قد يكون دوّن في مجمل مرحلة الغيبة الصغرى وتجاوزها بقليل من السنوات (مروج الذهب للمسعودي). وتلك المصادر (وخصوصاً مقالات الإسلاميين للأشعري) – بناءً على ما تقدّم - كانت أقرب من غيرها إلى زمن الحدث (وفاة الإمام العسكري(ع) وما تلاها مباشرة من أحداث وتداعيات)، حيث إنّ وفاة النعماني كانت حوالى سنة 360هـ.ق، في حين إنّ وفاة أبي الحسن الأشعري كانت سنة 324هـ.ق، أي قبل وفاة النعماني بحوالى 36 سنة. فضلاً عن أنّ الأشعري هذا كان قد انتهى من تأليف كتابه قبل وفاة النعماني بحوالى 63 سنة، وبعد سنوات قليلة (نسبياً) من وفاة الإمام العسكري(ع). كما إنّ وفاة المسعودي كانت في سنة 346 هـ.ق، أي قبل 14 سنة من وفاة النعماني.

ثالثاً: إنّ العديد من الذين قالوا (أبو الحسن الأشعري، ابن حزم..) بأنّ جمهور الشيعة كان على ذلك الاعتقاد بالإمام المهدي(ع) وإمامته؛ ليسوا من الدائرة الشيعية (ليسوا شيعة) حتى يمكن اتهامهم بأنهم يريدون التخفيف من حجم تلك الأزمة وتداعياتها، وهم لم يكونوا في مورد الدفاع عن التشيع حتى تنالهم تلك التهمة أو غيرها.

رابعاً: إنّ النجاح في تجاوز حالة الحيرة وجميع آثارها بعد عقود من الزمن _أو بعد سنوات عديدة ـ ربما يرجّح فرضية أنّ هذه الحالة لم تشمل أكثرية الشيعة بالشكل الذي ينظّر له البعض، لأنّ تلك الحالة لو شملت أكثرية الشيعة، ولم تكن هناك مقومات وأُسس لمواجهتها؛ فكيف أمكن تجاوزها والتغلب عليها بعد تلك السنوات أو العقود من الزمن؟

خامساً: إذا أخذنا في الاعتبار مجمل تلك النصوص ذات الصلة، التي تحدثت بأنّ جمهور أصحاب الإمام العسكري(ع) كانوا على ذلك الاعتقاد بالإمام المهدي(ع) وإمامته؛ يمكن عندها أن يكون هذا الأمر مؤشراً لما عليه الاجتماع الشيعي العام متأثراً بأصحاب الإمام العسكري(ع) وثقاته وتوجيهاتهم في هذا

الموضوع، ليكون بالتالي قرينة إضافية على ترجيح ما جاء في كلام كل من أبي الحسن الأشعري، والمسعودي، وابن حزم، والشيخ الصدوق ...

سادساً: يضاف إلى ما تقدّم أنّ جملة من كلام النعماني ذاك قد أتى في سياق سرده لمجموعة من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت(ع) عمّا سوف يصيب الشيعة من تمحيص وغربلة واختلاف وحيرة...، والتي قد يكون سعى إلى التماهي مع فهمه الخاص لها في تعبيره ذاك (الجمهور، الخلق الكثير)، أي إنّ تعبيره جاء متأثراً بفهمه الخاص لتلك الروايات، مع إنّ تلك الروايات التي تتحدّث عن الغربلة والتمحيص والتمييز، حتى لا يبقى إلا الأقل والأندر وعصابة لا تضرّها الفتنة (ص 215-216-218) ..؛ إنّما يُقصد بها سُنّة عامة في التاريخ، بما فيه التاريخ الإمامي الشيعي، ولم يقصد بها خصوص تلك المرحلة التي تلت وفاة الإمام الحسن العسكري(ع).

نعم يظهر أنّ ما قام به النعماني هو إنّه عمد إلى تأويل تلك الروايات بتلك الظروف التاريخية وتطبيقها على تلك المرحلة. وهو نوع من التأويل الذي يفهم منه بناء خطاب احتجاجي على تلك الأوضاع والظروف، وليس تقديم مقاربة إحصائية مجتمعية عنها.

كما إنّ مجمل تلك الروايات الأخرى يمكن حمل دلالتها على أصل حدث التمحيص والغربلة و...، وليس على بعده الإحصائي الشعبي ومداه المجتمعي.

لكن في المقابل يمكن القول إنّ كلام أبي الحسن الأشعري وغيره قد جاء في سياق حديثه عن فرق الشيعة بما في ذلك بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، مما يؤكد أكثر أنه كان ناظراً في تعبيره ذاك (وهم جمهور الشيعة) إلى البعد المجتمعي المجرد من أية مقاربة مع فهم أو آخر لأيّ من الروايات الواردة في الموضوع نفسه، خصوصاً أنه بحكم انتمائه المذهبي لم يكن معنياً بتلك الروايات الواردة عن أهل البيت(ع) في ذلك الموضوع.

إلا اللهم إذا قلنا بأنّ كلام أبي الحسن الأشعري والمسعودي وغيرهما ناظر إلى تلك المرحلة التي تلت مباشرة وفاة الإمام العسكري(ع) (260هـ.ق) وما حدث فيها من فرقة وحيرة؛ في حين إنّ كلام النعماني ناظر إلى تلك المرحلة التي تبدأ من نهاية الغيبة الصغرى (329هـ.ق) وتشتمل على السنوات الأولى التي تلتها من بداية الغيبة الكبرى؛ وهو قول له ما يدعمه من شواهد.

وهو قول مبني على فرضية وجود حيرتين لا حيرة واحدة، (الأولى مع بداية الغيبة الصغرى، والثانية مع بداية الغيبة الكبرى، أي مع نهاية الغيبة الصغرى)؛ أو ربما على فرضية وجود حيرة واحدة كان يتأرجح منسوبها ويختلف مداها الاجتماعي سعة وانحساراً بين زمن وآخر، وأنّ الذي حصل هو أنّ هذه الحيرة قد نشطت من جديد مع وفاة السفير الرابع للإمام المهدي(ع) ونهاية الغيبة الصغرى، وبداية الكبرى في سنة 329هـ.ق.

خلاصة القول إنّ ما يمكن أن يستفاد من مجمل تلك النصوص ذات الصلة بموضوع الحيرة ومرحلة ما بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، هو إنّ العديد من الشيعة –أو ربما الكثير من الشيعة، وإن كانت الكثرة[162] هنا ليست كثرة إحصائية عددية شاملة، وإنما هي كثرة موضعية في جغرافية محدّدة، ترتكز في الأغلب على التقدير العام لها – قد أصابته الحيرة ووقع في موجة التردّد، وليس معلوماً كم كان عددهم، وكم كانت نسبتهم (العددية)، ومن كان منهم، ومن هم رؤساؤهم ورجالهم.

وإن أمكن التخمين أنّ هذه الحالة لو انتقلت من الفرقة الكلامية في بعدها المعرفي إلى الطائفة المجتمعية في بعدها الاجتماعي المستقرّ، لكان هناك مقتضى أكثر لتدوين مجمل تلك المسائل والتفاصيل التي ترتبط بها، ولوجدنا أنّ تلك المصادر قد عنت بتدوين مجمل مشخصاتها وتجلياتها المجتمعية، لكنّها بقيت أقرب ما تكون إلى البعد الكلامي الذي لم يتخذ وضعية الطائفة المجتمعية كاملة الأوصاف[163]، وما يشهد على ذلك أنّ مجمل

---

[162] قد يصح القول إنّ المقصود بالكثرة في هذه التعابير هو الكثرة النسبية، أي إنّ أولئك الشيعة الذين وقعوا في الحيرة في ذلك الظرف الاستثنائي هم كثر بالنسبة إلى (مقارنة مع) من يقع فيها في الأحوال العادية، ومثالها العرفي أن يقول أحد ما: زارني كثير من الناس؛ فهو يقصد أنّه في ظرفٍ محدّد .. قد زاره من الناس ما يعدّ كثيراً بنظر العرف مقارنة مع من يزوره في الظروف العادية.

[163] من الأخطاء المنهجية التي وقع فيها أولئك الكتاب الذين حاولوا توظيف تلك المعطيات للتشكيك بوجود الإمام المهدي(ع)؛ أنّهم لم يبحثوا في مفهوم «الفرقة»، وإنّما استخدموه بطريقة ساذجة أو مغرضة؛ ووجه ذلك أنّ «الفرقة» في مفهومها أقرب ما تكون إلى البعد المعرفي الكلامي –وإن أخذ تعبيراً اجتماعياً ما – من البعد الاجتماعي الطائفي في فهمنا المعاصر له، أي إنّ دلالة هذا المفهوم هي دلالة كلامية بالدرجة الأولى، بمعزل عن تجلياته الاجتماعية.

تلك الفرق –بل جميعها– لم يبق منها شيء بعد عقود من الزمن، وأنّها تجاوزت حالة الحيرة والتردّد تلك، وعادت إلى التشيع الاثني عشري، وأطبقت على الاعتقاد بإمامة الإمام المهدي(ع) ووجوده. وهو ما يفسّر القدرة على النجاح في استيعاب جميع تداعيات الغيبة وحالة الحيرة بعد عقود قليلة من الزمن، حتى لم يبق من تلك الفرق إلا حكايا عمن سلف، وأراجيف بوجود قومٍ منها لا تثبت، كما جاء في تعبير الشيخ المفيد[164] (336هـ.ق– 413هـ.ق).

و ما ينبغي الإلفات إليه هو إنّ القول بأنّ الكثير من الشيعة (بذاك المعنى الذي سلف) قد وقع في حالة الحيرة والتردد تلك، لا يتنافى مع القول – في المقابل – إنّ جمهور الشيعة وأكثرهم (أو كثير منهم) كان يعتقد بإمامة الإمام المهدي(ع) ووجوده، وأنّه الخلف بعد أبيه الإمام العسكري(ع)، لأنّ القول بوجود كثرة في جانب لا يتعارض مع القول بالأكثرية في جانب آخر.

بمعنى أنه قد تكون لدينا فرقة ما لا يتجاوزها عدد أفرادها أصابع اليدين، بل حتى أصابع اليد الواحدة، ومع ذلك يمكن أن تصنّف في كتب الفرق كإحدى تلك الفرق (حتى وإن اندثرت بعد سنوات قليلة)، وذلك لأنّها تملك رأياً كلامياً مختلفاً في قضية ما ألتفّ حوله ولو عدد قليل جداً من الناس.

وقد يكون في المقابل رأي كلامي آخر لفرقة أخرى يتجاوز عدد أفرادها عشرات الآلاف، ولربما مئات الآلاف من الناس، ومع ذلك تدرج إلى جانب الفرقة الأولى بمعزل عن ذلك الجانب العددي والاجتماعي لها. لأنّ التصنيف في كتب الفرق تلك كان ناظراً إلى الرأي الكلامي الذي يتموضع اجتماعياً، أكثر مما كان ناظراً إلى الطائفة الاجتماعية (بمفهومها المعاصر)، التي تملك معتقداً دينياً ما. (وهو ما يحتاج إلى بحثٍ مستقل).

وعليه فإنّ سعي أولئك الكتاب إلى توظيف نصوص الفرق والفرقة والتفرقة للحديث عن نتائج تحاكي أفكاراً ذاتية غير علمية لديهم، والتعمية في سبيل ذلك على مفهوم الفرقة؛ هو أقرب ما يكون إلى السطحية المغرضة التي لن تخدم فاعلها، عندما يتبين بالبحث العلمي أن مجمل ذلك الحديث عن تلك الفرق والتفرقة؛ لا يعني بالضرورة ذلك الانقسام المجتمعي الحادّ والهائل والكبير، بل قد يكون اختلافاً كلامياً أخذ بعداً اجتماعياً عددياً محدوداً جداً، وهو ما يحتاج إلى بحث مستأنف لتحديد مداه.

طبعاً هذا فيما لو بقينا في نصوص الفرق والتفرقة، بمعزل عن نصوص الحيرة وموضوعاتها، والتي نحن بصدد بحثها في هذا البحث.

[164] المرتضى، الفصول المختارة، دار المفيد، بيروت، 1993م، ط2، ص321.

ولا يتوهمنّ القارىء هنا أننا نريد التخفيف من وطأة الحيرة، أو التقليل من وقعها، وإنما نريد أن توضع في إطارها العلمي الصحيح، وأن تُقارب بشكل موضوعي بعيداً عن لغة التهويل التي اعتمدها البعض، وأسلوب المبالغات الذي أسهب فيه، وتضخيم الحدث الذي أطنب في بيانه، والكثير الكثير من الانتقائية والإسقاط المعرفي الذي مورس في بحث الحيرة، والسعي إلى توظيفه كلامياً، كل ذلك من أجل تبرير فكرة محسومة مسبقاً لدى من يحملها، بهدف إلباسها لباساً علمياً مدعوماً بحشد من النصوص والمصادر، وذلك من أجل التصويب على معتقد أو آخر لدى هذه الطائفة أو تلك، ومحاولة إضعافه أو تشويهه.

ولو كان بحثاً علمياً يلتزم أصول البحث العلمي وشروطه، لكان محلّ تقدير وترحيب بمعزل عن النتائج التي يفضي إليها، طالما هو يلتزم تلك الأصول وهذه الشروط، وطالما يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة العلمية بشكل موضوعي، بعيداً عن أية اعتبارات غير علمية، تفقد البحث قيمته المعرفية ومكانته العلمية.

وبيان دفع التوهم هذا أنه حتى لو فرضنا أنّ أكثر الشيعة ــوليس فقط الكثير منهمــ قد وقع في الحيرة؛ فهذا لا يخدم ذلك الكاتب في محاولته توظيف هذا المعطى للوصول إلى ما يريد من غايته، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: لوجود فرضية أخرى مفادها أنّ اتساع مدى الحيرة له علاقة بجملة الظروف المحيطة آنذاك (وهو ما سوف نبحث فيه لاحقاً).

ثانياً: إنّ حالة الحيرة قد تنبّأت بها قبل وقوعها بسنين طويلة الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت(ع)[165]، ومعنى ذلك أنه بمعزل عن مداها يضحى مجرد وقوعها مؤشراً وقرينة على صدقية تلك الروايات (بالمعنى الواقعي التاريخي)، وهو ما يدفع باتجاه الأخذ بتلك الروايات ودلالتها، والتي تشمل فيما تشمله الحديث عن غيبة الإمام المهدي(ع)، وهو فرع الكلام عن وجوده وولادته، وهذه النتيجة خلاف ما يشتهيه الكاتب من بحثه.

---

[165] من قبيل الرواية التي جاء فيها عن الإمام علي(ع): «تكون له [للمهدي(ع)] غيبة وحيرة ..»، (الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س،ص289).

بمعنى آخر، وفي ظلّ وجود تلك الرّوايات عن أهل البيت عليهم السلام حول الحيرة والغيبة، والتي تنبأت بالحيرة قبل وقوعها بسنوات طوال؛ فهنا يضحى حصول الحيرة، بل واتّساع مداها، قرينة إضافية ومؤشرًا مهمًّا على وجود الإمام المهدي (ع) وولادته، وليس على العكس من ذلك. وذلك لسبب بسيط وهو- فضلًا عن البعد النبؤاتي وما يشكّله من قرينةٍ إضافيّةٍ على صدق كلّ تلك الروايات الّتي صدرت عن أهل البيت (ع) وأئمّتهم- أنّ تلك الرّوايات كما تحدّثت في الحيرة، فهي تحدّثت أيضًا في الغيبة[166]. وغيبة الإمام المهدي (ع) هي فرع لوجوده وولادته، لأنّه لا يمكن الحديث عن الغيبة لشيءٍ معدوم غير موجود، فإذا صحّ الحديث عن غيبة شخصٍ ما، فمقتضى ذلك أنّه موجود وغاب.

والعجيب أنّ البعض، وفي إطار سوقه للشّواهد على طرحه حول الحيرة والفرقة والنّتائج الّتي رتّبها على ذلك[167]، فإنّه يستعين برواية للإمام علي (ع) (من دون ذكر المصدر لها)، يتحدث فيها عن الإمام المهدي (ع)، حيث جاء في تلك الرّواية: «تكون له غيبة وحيرة يضلّ فيها أقوام ويهتدي آخرون»، لكنه يتغافل عن أنّ هذه الرواية تتحدث عن الإمام المهدي(ع) هذا أولاً، وأنها تتحدث عن غيبته ثانياً. وهذا فرع وجوده كما ذكرنا. لتكون النتيجة أنّ الكاتب عمد إلى انتقاء ما ينسجم مع فرضيته التّي يروّج لها، وأراد التعمية على تلك المعاني الموجودة بوضوح في تلك الرواية التي لا تنسجم مع فرضيته تلك، وتحديداً ما ذكرته الرواية حول الغيبة، فهي تنص بوضوح على أنّ الإمام المهدي(ع) تكون له غيبة (وهو فرع وجوده)، لكن ترى الكاتب يختار منها فقط ما ينسجم مع طرحه حول الحيرة والفرقة والاختلاف في سعيه لتوظيف هذه المفاهيم للوصول إلى الاستنتاجات التي يريد.

---

[166] الرواية المذكورة في الهامش السابق.

[167] من قبيل أنّ ذلك «يُظهر .. أن البناء العقدي القائم على تأسيسات علمية كان مفتقداً.. [و] يعكس ضعف الإرث الروائي المبكر في حسم الخيار الأنسب تجاه أزمة وفاة العسكري» (وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص373). وأيضاً «يدل على عدم وجود .. ضابطة مرجعية من نص أو تعميم من الإمام، أو فهم راسخ بين الأتباع، أو طبقة محترفين لإدارة شؤون المقدس.. تحسم الجدل الداخلي..» (م.ن، ص359).

ولا بدّ من أن أذكر هنا هذه الملحوظة، وهي أنّ المقاربة العلمية والموضوعية لروايات أهل البيت(ع) في موضوع الحيرة وغيرها تدلّ على خلاف ما أراد البعض الترويج له في مسألة إنكار ولادة الإمام المهدي(ع) وإمامته، من عدم وجود نصٍ، أو تعميم من الإمام، أو مرجعية نصيّة يمكن الاستناد إليها[168]، وإن كانت الانتقائية (انتقاء بعض الدلالات، وإهمال أخرى والتعمية عليها) قد شملت حتى تناولهم لروايات أهل البيت(ع) ودلالتها.

ثالثاً: إنّ الباحث في قضية الحيرة كما يجب أن يبحث في دلالات حصولها، يجب أيضاً أن يبحث في دلالات القدرة على تجاوزها، بل توجد صلة منهجية على مستوى الدلالة بين الحيرة ومواصفاتها من جهة، وبين النجاح في تجاوزها من جهة أخرى.

بمعنى أنّه كلما كان المدى المجتمعي للحيرة أوسع نطاقاً، ومع ذلك أمكن تجاوزها بعد عقود قليلة من الزمن؛ فهذا مما يعزّز أكثر فرضية الظرف الموضوعي في حصول الحيرة، وليس فرضية الخلل البنيوي العقدي في وقوعها.

أي يمكن القول بتعبير آخر إنّ مجمل الظروف الموضوعية التي كانت موجودة آنذاك قد أدّت إلى حصول الحيرة، وليس وجود خلل كلامي أو معتقدي هو الذي أدّى إليها. بل هذا ما يدعونا إلى البحث أكثر في دلالات النجاح في تجاوزها بشكل أكيد وأعمق دلالة، لأنّه كلّما كانت التحديات أشدّ، ومع ذلك أمكن التغلب عليها وتجاوزها، فهذا يعني وجود مقومّات فاعلة أكثر مكّنت من تجاوز تلك التحدّيات (الحيرة)، واستيعاب جميع آثارها.

أي إنّ السؤال الذي سوف يطرح نفسه في هذا الحال، هو أنّه لو لم يكن البيان الديني، والخطاب الكلامي، وجميع الأدلة التي أبرزت في موضوع ولادة الإمام المهدي(ع) ووجوده، وإمامته من القوّة، والمتانة، والصدقيّة؛ فكيف أمكن أن يتمّ التغلّب على حالة الحيرة تلك وتداعياتها رغم اتساع مداها، وشدّة وطأتها،

---

[168] راجع في هذا الموضوع: أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، بيروت، دار الجديد، 1998م، ط1، ص 128؛ وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س.، ص359 وص373.

وثقل نتائجها، بناء على هذا الفرض؟، ولو كان هناك خلل معتقدي وكلامي مع وصول الحيرة إلى ذلك المدى، فكيف تمّ استيعاب جميع أو مجمل آثارها ونتائجها؟

2- الحيرة وأصحاب الإمام العسكري(ع)

وهو معني بالإجابة عن سؤال الحيرة لدى أصحاب الإمام العسكري(ع) وخصوصاً الثقات منهم.

في مقام الجواب عن هذا السؤال لا بدّ من القول إنّ ما يستفاد من أكثر من دليل هو إنّ تلك الحيرة لم تشمل أولئك الخلّص والثقات من أصحاب الإمام العسكري(ع). بل إنّ جمهور أصحاب الإمام (ع) وثقاته (أي أكثر الأصحاب وأغلبهم)؛ كانوا يعلمون بولادة ولد للإمام العسكري(ع)، وهذه كانت عقيدتهم، وهذا ما كانوا يؤمنون به. وهؤلاء لم يكونوا في حيرة من أمر الحجة والخلف بعد الإمام العسكري(ع)، بل هم الذين عملوا على علاج تلك الحيرة وإزالتها من نفوس الناس، بما امتلكوه من أدلة في هذا الموضوع.

أي إن كان الكلام عن مجمل أصحاب الإمام العسكري(ع)، فالجواب إنّ جمهور أصحاب الإمام كانوا على الاعتقاد بوجود الخلف له. وإن كان الكلام عن خصوص الثقات والعدول المستأمنين من أصحاب الإمام العسكري(ع)، فالجواب إنّ جميع هؤلاء كانوا على الاعتقاد بوجود الخلف بعد الإمام العسكري(ع).

وعليه فما نقوله هنا هو إنّ جمهور أصحاب الإمام العسكري(ع) (أي أغلبهم وأكثرهم)، وهم الثقات العدول والمستأمنون منهم؛ لم يكونوا في حيرة من أمر الخلف، وولادة الإمام المهدي(ع)، ووجوده بعد أبيه.

وقد وجدنا ضرورة لبحث هذه القضية لأنّ البعض لم يميّز بين أن تكون الحيرة:

1- قد شملت أكثر أصحاب الإمام العسكري(ع) (أو جميعهم)؛ أو أنها شملت بعضاً من الأصحاب وعدداً قليلاً منهم؟

2 - قد شملت الثقات والخواص من أصحاب الإمام(ع) الذين كانوا في الدائرة الضيقة حول الإمام العسكري(ع)؛ أو أنها شملت فقط من لم يتصف بتلك المواصفات منهم، في حين إنّ الخواص والعدول من أصحابه لم تشملهم الحيرة؟

3- قد استمرّت لدى من أصابته وشملته، أو أنه قد تجاوز حيرته وتخلص منها بعد أن سمع من أولئك العدول الثقات والخلّص الخواص من أصحاب الإمام العسكري(ع)، وعلم منهم ما كان يجهله من أدلة ونصوص من أئمة أهل البيت(ع) حول موضوع الخلف والحجة بعد الإمام؟. وهو ما يستدعي أن نبحث في

تاريخية الحيرة، في المدّة الزمنية التي استغرقتها، وفي بدايتها ونهايتها، وفي مآلاتها؛ حتى نستطيع أن نبني فهماً أكثر علمية لتلك الحيرة، ومجمل ما يرتبط بها. وهو ما سوف نقوم به في المبحث اللاحق.

وعليه سوف نجيب هنا عن الأسئلة المذكورة (عدا الثالث) بالتوالي:

1 – فيما يتصل بالسؤال الأول يصرّح الشيخ المفيد (336هـ.ق – 413هـ.ق) بأن جمهور أصحاب الإمام العسكري(ع) – أي أكثرهم– قال بإمامة القائم المنتظر(ع)، وأثبت ولادته، وصحّح النص عليه– أي اعتقد بصحة النصّ عليه–، فيقول ما نصّه: «ولما توفي أبو محمد الحسن بن علي بن محمد (عليه السلام)، افترق أصحابه بعده على ما حكاه أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي بأربع عشر فرقة، فقال الجمهور منهم بإمامة القائم المنتظر (عليه السلام)، وأثبتوا ولادته، وصحّحوا النص عليه، وقالوا هو سميّ رسول الله (ص)، ومهدي الأنام»[169].

ويذكر الشيخ المفيد في موضع آخر بأنّ أصحاب الإمام العسكري(ع) كانوا يقطعون بوجود الإمام المهدي(ع)، ويقولون بإمامته. وهو ما دفع جعفر أخ الإمام العسكري(ع) إلى أن «شنّع على أصحابه [العسكري(ع)] بانتظارهم ولده، وقطعهم بوجوده، والقول بإمامته...»[170].

بل إنّ خال الحسن بن موسى النوبختي ـ أي الحسن بن موسى (توفي 310هـ.ق)، وهو صاحب كتاب فرق الشيعة، الذي ذكر قضية افتراق أصحاب الإمام الحسن العسكري(ع) إلى أربع عشر فرقة ـ وهو الشيخ أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي (237هـ.ق – 311هـ.ق)؛ يذهب إلى أنّ أصحاب الإمام العسكري(ع) من الرواة والعدول والثقات والخواص، قد أجمعوا على أن الإمام قد خلّف ولداً هو الإمام من بعده، حيث يقول في كتابه (التنبيه في الإمامة): «إنّ الحسن (عليه السلام) خلّف جماعة من ثقاته ممن يروي عنه الحلال والحرام، ويؤدّي كتب شيعته وأموالهم، ويخرجون الجوابات، وكانوا بموضع من الستر والعدالة بتعديله

---

[169] المرتضى، الفصول المختارة، م.س، ص 318.

[170] الإرشاد، بيروت، دار المفيد، 1993م، ج2، ص 336.

إياهم في حياته، فلما مضى أجمعوا جميعاً على أنه قد خلّف ولداً هو الإمام، وأمروا الناس أن لا يسألوا عن اسمه، وأن يستروا ذلك من أعدائه، وطلبه السلطان أشدّ طلب...»[171].

وهنا، لا يتنافى قوله بالإجماع مع وجود أفراد قلائل خرج عن ذلك الإجماع، وقال بأقوال أخرى ذكرها ابن أخته الحسن بن موسى في كتابه (فرق الشيعة)، لأنّ قول الشيخ أبي سهل النوبختي ناظر إلى تلك الدائرة من أصحاب الإمام، والتي كان لديها من المواصفات ما يجعلها مستأمنة على أمر الإمام لاحقاً، والخلف من بعده. هذا فضلاً عمّا ذكرناه آنفاً (في الهامش) في معنى الفرقة ومفهومها، من أنّها أقرب ما تكون إلى المضمون الكلامي ــ وإن أخذ تعبيراً اجتماعياً ما- من المضمون الطائفي الاجتماعي في مفهومه المعاصر.

كما لا يتنافى تعبير الشيخ أبي سهل اسماعيل بن علي النوبختي مع تعبير الشيخ المفيد، إذ إنّ تعبير الشيخ النوبختي هذا ناظر إلى أصحاب الإمام العسكري(ع)، الذين يمتلكون تلك المواصفات من كونهم من الثقات والعدول، والذين كانوا يروون الحلال والحرام عن الإمام ــ وهو ما نرجّحه، بل نختاره ــ (أو إنّه كان بمعزل عن أولئك الأفراد القلائل الذين خالفوا ذلك الإجماع في وقت سابق). أما تعبير الشيخ المفيد بالجمهور فلقد كان ناظراً إلى جميع أصحاب الإمام العسكري(ع) دون تفصيل بين من كانت تتوفر فيه تلك المواصفات التي ذكرها الشيخ أبو سهل النوبختي، ومن لم يكن على ذلك القدر من تلك المواصفات؛ أو إنّ الشيخ المفيد قد لحظ بتعبيره ذاك أولئك الأفراد القلائل الذين ذهبوا إلى أقوال شتى ومختلفة بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، حيث إنّه قد نظر بقوله هذا (الجمهور) إلى تلك المرحلة التي تلت مباشرة وفاة الإمام العسكري(ع)، والأقوال التي قيلت فيها، قبل أن يعودوا عن أقوالهم تلك إلى الاعتقاد بوجود الإمام المهدي(ع) وولادته وإمامته.

2- أما فيما يتصل بالسؤال الثاني حول إنّ الحيرة هل شملت الثقات والعدول، والرواة العلماء، والخواص من أصحاب الإمام العسكري(ع) المستأمنين على الخلف من بعده، أم إنها لم تصل إلى هؤلاء، ولم تشملهم، وإنّما بقيت دونهم؛ فالذي يظهر من كلام الشيخ أبي سهل إسماعيل بن علي النوبختي الآنف الذكر أنّ أصحاب الإمام العسكري(ع) الذين كانوا «من ثقاته، ممن يروي عنه الحلال والحرام»، و«كانوا بموضع

---

[171] نقلاً عن: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص92-93.

من الستر (أي كانوا مستأمنين على ستر أمر الإمام، والخلف من بعده)، والعدالة بتعديله إياهم في حياته»؛ لم يكونوا في حيرة من أمر الخلف من بعده، وإنّ هؤلاء كانوا مجمعين على الاعتقاد بولادة محمد بن الحسن المهدي(ع)، ووجوده، وإمامته. وإنّ من شملته الحيرة تلك، أو ذهب إلى أقوال شتى ومختلفة عن قول الجمهور بولادة المهدي(ع) والإجماع عليه، هو ممن لم يكن مشمولاً بتلك الأوصاف التي ذكرها الشيخ أبو سهل النوبختي، من الثقة والعدالة، وكونهم «بموضع من الستر»؛ حيث قد يصحّ الادّعاء إنّ ظروفاً موضوعية قد أدّت إلى تلك الحيرة لدى هذا أو ذاك منهم.

وبالتالي هناك فارقٌ كبير بين أن تكون الحيرة والاختلاف قد شملا حتى تلك الدائرة المحيطة بالإمام العسكري(ع) من خواص أصحابه الثقات العدول، والرواة المستأمنين على أمره؛ وبين أن يُجمع هؤلاء على القول بإمامة محمد بن الحسن المهدي(ع) ووجوده، وأن يكونوا قولاً واحداً لا اختلاف فيه، ولا شك يعتريه بولادة الخلف المهدي(ع) بن الحسن العسكري(ع).

فعندما نعلم بالظروف الموضوعية التي تطلّبت إخفاء أمر الولادة، وستر مجمل ما يتصل بأمر محمد بن الحسن(ع) عمن لم يكن مستأمناً على أمر الخلف، بسبب شدّة طلب السلطان له، وسعيه الحثيث للوصول إليه؛ ندرك عندها بأنه كان تدبيراً حكيماً وضرورياً وموضوعياً اللجوء إلى إخفاء أمر الخلف المهدي(ع) عن عامة الناس، بل حتى عمن لم يكن مشمولاً بتلك المواصفات التي ذكرها الشيخ أبو سهل النوبختي من أصحاب الإمام الحسن العسكري(ع)، وذلك بسبب تلك الظروف الموضوعية المحيطة، التي اقتضت اتخاذ جملة من الإجراءات والتدابير للحفاظ على أمر الإمام وصونه وحمايته، والاقتصار في العلم بمجمل شؤون محمد بن الحسن المهدي(ع) وولادته على تلك الدائرة المحيطة بالإمام العسكري(ع) من خواص أصحابه المستأمنين على أمره، وهؤلاء كانوا جمهور أصحابه وأكثرهم.

وعليه فإن الثقات من أصحاب الإمام العسكري(ع) المستأمنين على أمر الخلف كانوا على علم بتلك الولادة، وكانوا يعتقدون بوجود المهدي(ع)، وكانوا يؤمنون بإمامته، وهم الذين كانوا مُعدّين لمواجهة تلك الحيرة التي عصفت بعامة الناس، والبعض القليل من أصحاب الإمام العسكري(ع)، وهم الذين بادروا إلى مواجهة مجمل حملات التشكيك بوجود الإمام وولادته، واستطاعوا أن ينجحوا في ذلك بعد برهة من الزمن،

حيث أمكن لهذه الحيرة أن تنتهي بعد سنوات أو عقودٍ قليلة من الزمن، وهذا ما سوف نبحث فيه في المبحث التالي.

ت_ تاريخية الحيرة

أي إنّ السؤال المطروح في هذا المبحث يدور حول المدة الزمنية للحيرة، وهو يقود إلى البحث في بدايتها الزمنية، وفي نهايتها الزمنية لمعرفة تلك المدّة وتحديدها، حيث إنّ مبرر طرح هذا السؤال هو لمعرفة أنّ هذه الحيرة هل تحوّلت إلى أزمة مستديمة أدّت إلى تشظي الاجتماع الشيعي برمّته، أم إنها كانت عبارة عن مرحلة عابرة جرى الإعداد لمواجهتها وعلاجها؟

وهو ما يساعد بالتالي على معرفة إن كان هناك من منظومة معرفية عقائدية قادرة على مواجهة تلك الظروف المستجدّة، وجميع تداعياتها؛ أم إنّ هذه المنظومة لم تكن موجودة؟، وهو ما يمهّد لطرح هذا السؤال أنه هل تمّ تجاوز تلك التداعيات التي ترتّبت على حدث الغيبة من الحيرة وغيرها، أم لم يحصل ذلك؟

وعليه سوف نبحث هنا في عنواني: البداية الزمنية، والنهاية الزمنية للحيرة، لنعرف بالتالي المدة الزمنية التي استغرقتها تلك الحيرة.

1 – البداية الزمنية للحيرة

يبدو من مجمل النصوص والمصادر ذات الصلة، سواء النصوص الدينية التي تحدثت حول الحيرة، أو تلك المصادر التي عنت بفرق الشيعة، أو التي تحدثت عن تلك المرحلة التاريخية التي تلت وفاة الإمام العسكري(ع)؛ أنّ بداية الحيرة كانت سنة 260هـ.ق، أي بعد وفاة الإمام العسكري(ع) مباشرةً.

فيما يتصل بتلك النصوص الدينية التي تحدثت في الحيرة نجد أنها قرنت بين الحيرة والغيبة، مما قد يظهر منه الاقتران الزمني بينهما، من قبيل قول الإمام علي(ع) لدى حديثه عن الإمام المهدي(ع) بأنه «... تكون له حيرة وغيبة، يضلّ فيها أقوام، ويهتدي فيها آخرون»[172]، وإذا كانت الغيبة قد بدأت بعد وفاة الإمام

[172] الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص289.

العسكري(ع) مباشرة، أي في سنة 260هـ.ق، فمعنى ذلك أنّ الحيرة قد بدأت في السنة نفسها، أي سنة 260هـ.ق؛ لكن ليس هذا ما نستند إليه في تحديد البداية الزمنية للحيرة.

أما فيما يتصل بالمصادر التي تحدثت في فرق الشيعة فهي واضحة الدلالة في هذا الموضوع، حيث ربطت حصول الفرقة بوفاة الإمام العسكري(ع). وإذا ما التفتنا إلى الاقتران الخارجي بين الفرقة والحيرة –وإن اختلفا مفهوماً–، ندرك عندها التزامن الواقعي بينهما، وإذا كانت الفرقة قد حصلت بعد وفاة الإمام العسكري(ع)سنة 260هـ.ق، فمعنى ذلك أنّ الحيرة قد حصلت في السنة نفسها.

وأوضح من ذلك ما ذكره الخزاز القمي (القرن الرابع الهجري) في كتابه (كفاية الأثر في النصوص على الأئمة الاثني عشر)، حيث يقول: «... ففيها (سنة260هـ.ق.) قبض أبو محمد عليه السلام وتفرقت شيعته وأنصاره، فمنهم من انتمى إلى جعفر، ومنهم من تاه وشك، ومنهم من وقعت عليه الحيرة، ومنهم من ثبت على دينه بتوفيق الله عز وجل»[173]. وهو صريح في أنّه في سنة 260هـ.ق قد وقعت الحيرة وفيها كانت بدايتها.

وخلاصة القول إنّ بداية الحيرة زمنياً كانت في سنة 260هـ.ق.

2– نهاية الحيرة

قد لا يكون متاحًا لنا تحديد السنة الّتي انتهت فيها الحيرة بشكل دقيق. إذ إنّ ما بأيدينا من نصوص في هذا الشأن يساعدنا على تحديد السنة الّتي انتهت قبلها الحيرة (وليس فيها) وهي سنة 373هـ.ق. وليس معلومًا قبل هذه السنة (التي انتهت قبلها الحيرة) بكم من السنوات قد انتهت الحيرة، فهذا الأمر لم تتحدّث فيه تلك النصوص ذات الصّلة، وإن أمكن لنا الحدس بأن الحيرة قد انتهت قبل هذه السنة بسنواتٍ طوال.

بعد أن يتحدّث الشيخ المفيد عن فرق الشيعة بعد وفاة الإمام العسكري (ع)، يقول: «وليس من هذه الفرق التي ذكرناها فرقة موجودة في زماننا هذا، وهو من سنة ثلاث وسبعين وثلاثمائة، إلّا الإمامية الاثنا عشرية القائلة بإمامة ابن الحسن المسمّى باسم رسول الله (ص) القاطعة على حياته وبقائه إلى وقت قيامه بالسّيف... ومن سواهم منقرضون لا يعلم أحد من جملة الأربع عشرة فرقة التي قدّمنا ذكرها ظاهرًا بمقالة،

[173] م.س، ص294.

ولا موجودًا على هذا الوصف من ديانته، وإنما الحاصل منهم حكاية عمّن سلف، وأراجيف بوجود قوم منهم لا تثبت»[174]. وليس معنى عدم وجود إلا الفرقة الإمامية الاثنا عشرية في سنة 373هـ.ق، وانقراض جميع الفرق الأخرى الأربع عشر، وأن الحاصل منها حكاية عمّن سلف؛ إلا أنّ الحيرة قد زالت قبل تلك السنة بسنوات طوال- بناءً على الاقتران الخارجي بين الحيرة والفرقة-، لأن معنى وصول أخبار تلك الفرق من خلال السلف، وحكاية هذا السلف لأخبارها؛ أن سنوات طوالاً تفصل بين تلك السنة (373هـ.ق)- بل بين زمن الشيخ المفيد، وتحديداً حياته العلمية- وبين السنة التي انقرضت فيها تلك الفرق، حيث يمكن الذهاب إلى أنّ ذلك قد حصل قبل عقود عديدة، إذا ما التفتنا إلى أن ولادة الشيخ المفيد كانت في سنة 336هـ.ق، وإلا لو كانت تلك الفرق موجودة في زمن الحياة العلمية للشيخ المفيد لما احتاج إلى تلقّي أخبارها عن السلف، فمعنى تلقي أخبار تلك الفرق عن السلف أنها كانت موجودة قبل زمنه بسنوات طوال حتى يحصل ذلك التلقي، وحتى يتم انقراضها بشكل كامل.

إنّ مجمل التحليل المتقدم مبني على أصل الاقتران الخارجي بين الفرقة (ووجود الفرق) وبين الحيرة، أما بناءً على أصل التفكيك بين الفرقة والحيرة، فقد تكون الحيرة قد انتهت قبل الزمن الذي انتهت فيه تلك الفرق بسنوات.

إنّ ما تقدّم لا يتنافى مع ما جاء لدى علي بن بابويه القمي (توفي 329هـ.ق) في (الإمامة والتبصرة من الحيرة)، أو النعماني في (الغيبة)، أو الصدوق في (كمال الدين وتمام النعمة)، من حديث عن وجود الحيرة في زمانهم لدى جماعة أو أخرى، وفي بلدٍ أو آخر، لأنّ عليّاً ابن بابويه القمي توفي في سنة 329هـ.ق، والنعماني قد ألّف كتابه بين سنة 333هـ.ق وسنة 342هـ.ق، والشيخ الصدوق (306هـ.ق – 381هـ.ق)، قد يكون ألّف كتابه في أواسط عمره، حيث ذكر أنّه قد عمد إلى تأليفه بعد رجوعه من زيارة الإمام الرضا(ع) إلى نيسابور، وإن كان يتحدث فيه عن أن أكثر الذين اختلفوا إليه من الشيعة في تلك البلدة (نيسابور) قد حيرتهم الغيبة. فهو لم يتحدث عن حيرة عامة في ذاك الزمن، وإلا لو كانت هناك حيرة عامة لكان ينبغي أن يلفت إليها.

---

[174] المرتضى، الفصول المختارة، م.س، ص321.

وعليه إذا قلنا بأنّ هذه المصادر تتحدث عن حيرةٍ ما قبل منتصف القرن الرابع الهجري بسنواتٍ عديدة، فهو لا يتنافى مع كلام الشيخ المفيد عن عدم وجود الفرق الأخرى غير الإمامية الاثني عشرية (وتالياً الحيرة بناءً على القول بالتلازم الخارجي بينهما) في سنة 373هـ.ق بل ما قبلها، ومع قوله إنّه لم يبق منها إلا حكاية عمن سلف وأراجيف بوجود قوم لا تثبت، إذ إنّه قد تكون الحيرة تلك قد انتهت قبل منتصف القرن الرابع الهجري، وإلا لو استمرت إلى حوالى منتصف القرن الرابع الهجري، فلماذا يحكي الشيخ المفيد ما يتصل بتلك الفرق بناءً على ما يقوله السلف، ويصفها بكونها أراجيف بوجود قوم لا تثبت، فلو كانت في زمانه لكان الأحرى به أن ينقل أخبارها عمن حضر في ذاك الزمان، وليس عمن سلف.

وعليه قد يصح القول بأنّ الحيرة قد انتهت إجمالاً قبل منتصف القرن الرابع الهجري بسنوات عديدة، وإن أمكن أن تكون بقايا حيرة قد استمرت في بعض البلدان إلى زمان أكثر – بناء على الانحسار التدريجي للحيرة – ، لتنتهي أيضاً هذه البقايا قبل منتصف القرن الرابع الهجري.

نعم لا بدّ من القول – بناء على ما جاء في تلك المصادر – بأنّ الحيرة قد استمرت على الأقل إلى العقد الثالث من القرن الرابع الهجري، بل إلى أوائل العقد الرابع من هذا القرن، مما يعني أنّها استمرت حوالى سبعة بل ثمانية عقود ونيف من السنين، بمعزل عن خريطة انتشارها جغرافياً، واتساع دائرتها أو انحسارها في زمن أو آخر من هذه العقود.

إلا اللهم إن قيل إنّه كانت هناك موجتان من الحيرة: الأولى مع بداية الغيبة الصغرى (بعد وفاة الإمام العسكري(ع) سنة 260هـ.ق)، والثانية مع بداية الغيبة الكبرى (329هـ.ق)، حيث قد تكون دامت كل من هاتين الموجتين لسنوات وانتهت، وهي فرضية تحتاج إلى بحث مستأنف. أما فرضية اقتصار الحيرة على بداية الغيبة الكبرى فقط، فلا تدعمها العديد من الأدلة التي ذكرنا.

وكل ما تقدّم من كلام يتصل بانتهاء الحيرة بشكل كامل، أما إن كان الكلام عن البدء بانحسار الحيرة– والذي يسبق انتهاءها–، فلا بدّ أن يكون قد حصل ذلك قبل انتهائها بسنوات، لأنّ حالة كهذه لها بعدها الاجتماعي العام، والذي عمّ العديد أو الكثير من المجتمعات الشيعية؛ لا يمكن أن تنتهي –عادة– بشكل طفروي، وإنّما تنتهي بشكل تدريجي، وهو يعني– إذا ما أخذنا في الاعتبار كثرة من شملتهم وسعة انتشارها –

أنّ بداية انحسار الحيرة قد حصلت قبل نهايتها بسنوات طويلة، من دون أن نستطيع تحديد بداية الانحسار تلك بشكل دقيق.

نعم قد يُطرح أنّ حالة الحيرة تلك قد تجاوزت السنة أو السنتين بناءً على ما ذكره الطبري (توفي 411هـ.ق)في كتابه (دلائل الإمامة) من حديث أحمد بن الدينوري السراج، حيث يقول: «انصرفت من أردبيل إلى دينور أريد أن أحج، وذلك بعد مضي أبي محمد الحسن بن علي(ع) بسنة أو سنتين، وكان الناس في حيرة...»[175]. لكن لا يمكن أن نستفيد من هذا الحديث أنّها انتهت بعد حوالى سنة أو سنتين من وفاة الإمام العسكري(ع)، لأنّ ما يفيده هذا الحديث هو أنّ الحيرة كانت موجودة بعد سنة أو سنتين من وفاة الإمام العسكري(ع)، لا أنّها انتهت بعد سنة أو سنتين منها.

وقد يُطرح أنها لم تتجاوز السنوات الست بناءً على ما رواه الأصبغ بن نباتة عن الإمام علي(ع)، حين سأله قائلاً: «يا أمير المؤمنين، وكم تكون الحيرة والغيبة؟ قال: ستة أيام، أو ستة أشهر، أو ست سنين...»[176]، حيث احتمل العلامة المجلسي (1037هـ.ق – 1110هـ.ق) احتمالات عديدة من هذا التردّد بين الأيام الستة، والأشهر الستة، والسنوات الست، منها «إنّ السائل قد سأل عن الغيبة والحيرة معاً، فأجاب (عليه السلام) بأنّ زمان مجموعها أحد الأزمنة المذكورة، وبعد ذلك ترتفع الحيرة وتبقى الغيبة، ويكون الترديد باعتبار اختلاف مراتب الحيرة إلى أن استقرّ أمره في الغيبة»[177].

قد يكون ما ذكره العلامة المجلسي صحيحاً، لكن لا نستطيع الجزم به. كل ما يمكننا قوله هو التالي: إنّ الحيرة قد بدأت بعد وفاة الإمام العسكري(ع) مباشرة سنة 260هـ.ق.

---

[175] مؤسسة البعثة، قم، 1413هـ.ق، ط1، ص 520.

[176] الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1363ه.ش، ط5، ج1، ص338.

[177] مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1404هـ.ق، ط2، ج4، ص43.

إنّها انتهت قبل زمن الشيخ المفيد(336هـ.ق – 413هـ.ق)، وتحديداً حياته العلمية بسنوات طوال، ليس معلوماً كم هي.

قد يقرب القول إنّها دامت حوالى الثمانية أو سبعة عقود من الزمن (بناءً على القول بوجود حيرة واحدة لا حيرتين).

قد يرجّح ما ذكرناه أنّه مع لحاظ سعة انتشارها على تباعد المجتمعات والبلدان، وكثرة من شملته؛ أنّ العمل على تجاوزها، وإزالة آثارها، ومعالجة أسبابها؛ قد استغرق العديد أو الكثير من السنوات.

قد يصحّ ما احتملة العلامة المجلسي من أنّها لم تتجاوز السنوات الست، لكن يبقى ذلك مجرد احتمال لا يمكننا القطع به.

قد يصحّ القول بأنّ ما حصل في ذاك التاريخ موجتان من الحيرة وليس موجة واحدة، الأولى بعد وفاة الإمام العسكري(ع) (260هـ.ق)، والثانية مع بداية الغيبة الكبرى (329هـ.ق) (وهو ما يحتاج إلى بحثٍ مستأنف).

وإذا صحت هذه الفرضية فسوف يختلف الحديث عن بداية الحيرة ومدتها الزمنية، لأنّه عندها سوف تكون لدينا بدايتان وليس بداية واحدة، ونهايتان وليس نهاية واحدة، وسوف تكون لدينا مدتان وليس مدة واحدة، حيث قد يصبح معقولاً القول إن كل واحدة من هاتين الحيرتين دامت لسنين قليلة وانتهت، وهنا – بناء على هذا القول – يصبح الاحتمال الذي طرحه العلامة المجلسي أكثر وجاهة.

على كلٍّ، فإنّ النتيجة التي نخلص إليها هي أنّ الحيرة قد دامت سنوات عديدة – بناء على الحيرتين- ، أو عقود عديدة من الزمن – بناءً على الحيرة الواحدة -. وهو أمر جداً طبيعي أن يحصل إذا ما أخذنا في الاعتبار مجمل الأسباب التي أدّت إلى الحيرة والظروف والأوضاع التي سبقتها ورافقتها.

ث- في أسباب الحيرة

الرأي الذي نطرح هو أنّ الحيرة كانت نتيجة طبيعية للظروف الموضوعية ومجمل الأسباب التي أدّت إليها، وهو ما يستدعي منّا البحث في تلك الأسباب التي أفضت إلى تلك الحالة التي أصابت الاجتماع الشيعي العام آنذاك بالحيرة والتردد في أمر الخلف بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، حيث يمكن لنا أن نذكر الأسباب والعوامل التالية:

1 – جِدة الحدث

بمعنى أنّ حدث الغيبة هو حدث غير مسبوق في التاريخ الإسلامي الشيعي، وهي المرة الأولى التي يحصل فيها أن يغيب الإمام المعصوم بهذه الكيفية وبهذا المستوى، وهي المرة الأولى التي يعيش فيها المجتمع الشيعي تجربة من هذا النوع، فلم يكن لذلك المجتمع من تجربة سابقة تمنحه الخبرة الكافية، والمعرفة اللازمة، التي تعينه على التصرّف إزاء هذا الحدث، وحسن إدارته، والتعامل مع مجمل التداعيات التي تترتّب عليه.

2 – الظروف الموضوعية

إي إنّ مجمل الظروف التي كانت قائمة آنذاك كانت تتطلّب مستوى متشدّداً من التستر والتكتم على أمر الإمام وولادته، ومختلف ما يتصل به، واتخاذ مجمل التدابير والإجراءات التي تسهم في حماية شخصه وإخفاء ولادته، بل والعمل على صرف انتباه السلطات عنه، وإيجاد أكثر من مناخ يسهم في إبعاد اهتمامها وسعيها عن طلبه، والعمل على كشف أمره.

لقد كان الوعي الإسلامي العام مسكوناً بقضية المهدي(ع)، وأنه الذي يخرج فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً، ولقد كان عقل السلطة متنبّهاً إلى هذه القضية، ومهتماً إلى أبعد الحدود في كشف قضية الإمام المهدي(ع) وولادته، ليتعامل معها بما يُمليه الحفاظ على دولته ودوام سلطانه، من اتخاذ أي تدبير استباقي تجاه ما يراه تهديداً جديّاً له، ولديمومة حكمه.

وهذه ليست مجرد فرضية متصورة، وإنما تؤكد المصادر ذات الصلة هذا الأمر؛ فقد ذكر الشيخ أبو سهل النوبختي (237هـ.ق – 311هـ.ق) أنّ تلك الجماعة من ثقات الإمام الحسن العسكري(ع) «...أمروا الناس أن لا يسألوا عن اسمه [الإمام المهدي]، وأن يستروا ذلك من أعدائه، وطلبه السلطان أشدّ الطلب، ووكّل بالدور والحبالى من جواري الحسن(ع)»[178].

ويقول النوبختي الحسن بن موسى (توفي 310هـ.ق) في كتابه (فرق الشيعة): « فكيف يجوز في زماننا هذا مع شدّة الطلب وجور السلطان، وقلّة رعايته لحقوق أمثالهم [أئمة أهل البيت(ع)]، مع ما لقي (عليه

[178] نقلاً عن: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص93.

السلام) وحبسه؛ تسميته من لم يظهر خبره ولا اسمه، وخفيت ولادته..»[179]. أي كيف يجوز في ظل تلك الأوضاع والظروف تسمية الإمام المهدي(ع) وتعريفه باسمه، إذ إنّ معرفة الاسم كانت مفتاحاً لمعرفة الشخص.

ويقول الأشعري القمي (توفي ما بين 299هـ.ق و301هـ.ق) في (المقالات والفرق): «... هذا كلّه لشدّة التستّر من الأعداء، ولوجوب فرض استعمال التقية، فكيف يجوز في زماننا هذا ترك استعمال ذلك، مع شدّة الطلب، وضيق الأمر، وجور السلطان عليهم، وقلة رعايته لحقوق أمثالهم، ومع ما لقي في الماضي أبو الحسن [الإمام الهادي(ع)] من المتوكل، وشدّته عليه، وما حلّ بأبي محمد [الإمام العسكري(ع)]، وهذه العصابة [أصحاب الإمام وخواصه] من صالح بن وصيف (لعنه الله)، وحبسه إيّاه، وأمره بقتله، وحبسه له ولأهل بيته، وطلب الشيعة، وما نالهم منه من الأذى والتعنّت؛ تسمية من لم يظهر له [أي الإمام المهدي(ع)] خبر، ولم يُعرف له اسم مشهور، وخفيت ولادته...»[180].

ويقدّم الشيخ المفيد جواباً عن سؤال طرح عليه، حيث يفرق بين ظروف رسول الله(ص) وظروف محمد بن الحسن المهدي(ع)، فمما يقوله في جوابه ذاك: «... ولا خلاف أنّ الملوك من ولد العباس لم يزالوا على الإخافة لآباء الإمام، وخاصة ما جرى من أبي جعفر المنصور مع الصادق(ع)، وما صنعه هارون بأبي الحسن موسى بن جعفر الكاظم(ع) حتى هلك في حبسه في بغداد، وما قصد المتوكل بأبي الحسن العسكري(ع) جدّ الإمام، حتى أشخصه من الحجاز، فحبسه عنده بسرّ من رأى. وكذلك جرى أمر أبي محمد الحسن(ع) بعد أبيه إلى أن قبضه الله تعالى. ثم كان من أمر المعتمد بعد وفاة أبي محمد(ع) ما لم يخفَ على أحد من حبسه لجواريه، والمسألة عن حالهن في الحمل، واستبراء أمرهن، عندما اتفقت كلمة الإمامية على أن القائم هو ابن

---

[179] م.س، ص 111.

[180] م.س، ص105.

الحسن(ع)، فظنّ المعتمد أنّه يظفر به فيقتله، ويزيل طمعهم في ذلك، فلم يتمكن من مراده، وبقي بعض جواري أبي محمد(ع) في الحبس أشهراً كثيرة...»[181].

ويقول الشيخ المفيد (336-413هـ) عن الإمام العسكري(ع) بأنه : «...قد أخفى مولده [الإمام المهدي(ع)]، وستر أمره، لصعوبة الوقت، وشدّة طلب سلطان الزمان له، واجتهاده في البحث عن أمره، ولما شاع من مذهب الشيعة الإمامية فيه، وعرف من انتظارهم له، فلم يُظهر ولده عليه السلام في حياته، ولا عرفه الجمهور [عامة الناس] بعد وفاته»[182].

فعن أيّ صعوبة وقت يتحدث الشيخ المفيد، وما هي صعوبات ذلك الزمان؟ وما الذي يدفع السلطان إلى أن يطلب الإمام المهدي(ع) طلباً شديداً، ويجتهد في البحث عن أمره؟ وما الذي يدفعه إلى أن يجعل كل تلك الرقابة الشديدة على دور الإمام، والنساء الحبالى؟.

إنّ معنى هذا الأمر هو أن السلطان كان يشعر بخوف شديد من قضية الولادة تلك، لارتباط تلك القضية بموضوع (القائم)، وما يعنيه من مترتبات ونتائج تخشى منها السلطة، وتحسب لها كل حساب.

إن مستوى الحرص من السلطان على كشف أمر الإمام المهدي(ع) وتعقّب ولادته؛ تطلّب في المقابل مستوى متقدّماً من التدابير والإجراءات التي تسهم في إخفاء أمر الولادة، وإخفاء شخص الإمام، واعتماد السبل كافة التي تحميه من أعدائه، الذين كانوا يتربصون به ويسعون بكل الوسائل لكشف أمره للنيل منه والقضاء عليه.

وكذلك ما ورد في كتاب (الغيبة) للشيخ الطوسي (385هـ.ق – 460هـ.ق) من وصفٍ لتلك الظروف في مرحلة الغيبة الصغرى في زمان المعتضد العباسي، والذي جاء فيه: «إنّ الأمر كان حاداً جداً في زمان المعتضد، والسيف يقطر دماً..»[183] .

---

[181] المرتضى، الفصول المختارة، م.س، ص 328 -329.

[182] الإرشاد، م.س، ص334.

[183] مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، 1411هـ.ق، ط1، 296.

هذا ولن أتوسع أكثر في نقل الشواهد والأدلة على صعوبة ذلك الزمان، وشدّة ظروفه، سوى أني أختم هنا بحديث للإمام زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلام، يتحدث فيه عن أوضاع تلك المرحلة قبل أكثر من قرن ونصف من وقوعها، فعندما يسأل أحدهم عن سبب تسميتهم للإمام جعفر بن محمد بالصادق (يا سيدي فكيف صار اسمه الصادق، وكلكم صادقون؟)؛ يجيبه الإمام(ع): « حدثني أبي عن أبيه عن رسول الله(ص) قال: إذا ولد ابني جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، فسمّوه الصادق، فإنّ الخامس من ولده، الذي اسمه جعفر، يدّعي الإمامة اجتراءً على الله جل جلاله وكذباً عليه، فهو عند الله جعفر الكذاب، المفتري على الله تعالى، والمدّعي ما ليس له بأهل، المخالف لأبيه، والحاسد لأخيه، وذلك الذي يروم كشف سر الله عز وجل عند غيبة ولي الله.

ثم بكى علي بن الحسين عليه السلام بكاءً شديداً، ثمّ قال:

كأني بجعفر الكذاب، وقد حمل طاغية زمانه على تفتيش أمر ولي الله، والمغيّب في حفظ الله، والتوكيل بحرم أبيه، جهلاً منه برتبته، وحرصاً على قتله إن ظفر به، وطمعاً في ميراث أخيه، حتى يأخذه بغير حقّ»[184].

3 – الظروف والإضرار بالإعداد

إنّ الظروف المذكورة كما تطلبت اتخاذ جملة من التدابير المشددة الكفيلة بحماية شخص الإمام، وستره وإخفاء أمر ولادته؛ فلا بدّ أن تكون أثرت سلباً في عملية الإعداد المجتمعي والثقافي للمجتمعات الشيعية للتعامل مع حدث الغيبة ومجمل تداعياته.

بمعنى إنّ عملية إعداد المجتمع، وتهيئته لذلك الحدث، قد تتطلب –فيما تتطلبه– مستوى من الإفصاح عن بعض القضايا والملابسات، التي قد تتنافى مع متطلبات الستر والإخفاء لأمر الإمام وحماية شخصه.

ولذلك قد تكون تلك الظروف المحيطة قد أعاقت بشكل أو آخر عملية الإعداد لتلك المجتمعات للتعامل مع ذلك الحدث (حدث الغيبة)، وحالت دون تحصينها بشكل وافٍ، مما ساهم بشكل أو آخر في حصول جملة تلك التداعيات التي ترتبت على حدث الغيبة من الحيرة وغيرها، ليبقى العلم بقضية الإمام

---

[184] الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان، النجف الأشرف، 1966م، ج2، ص49.

وولادته مقتصراً على الحلقة الضيقة المحيطة بالإمام العسكري(ع) من أصحابه الثقات والعدول المستأمنين على السرّ وإخفاء الأمر.

4- سوء الاستفادة من الظروف

بمعنى إنّ المحاولات التي قام بها البعض (جعفر أخو الإمام العسكري(ع)) للاستفادة من تلك الظروف والأوضاع من أجل أن يظفر بتركة الإمام العسكري(ع) ومقامه من بعده، قد ساهمت بشكل أو آخر في تلك الحيرة، سواء في تعزيز منسوبها، أو في اتساع دائرتها، أو في زيادة الالتباسات والشبهات المحيطة بها...

وفي هذا يقول الشيخ المفيد (336-413هـ) في كتابه الإرشاد: «وتولى جعفر بن علي أخو أبي محمد عليه السلام أخذ تركته، وسعى في حبس جواري أبي محمد عليه السلام واعتقال حلائله، وشنّع على أصحابه بانتظارهم ولده، وقطعهم بوجوده، والقول بإمامته. وأغرى بالقوم حتى أخافهم وشرّدهم، وجرى على مخلّفي أبي محمد عليه السلام بسبب ذلك كل عظيمة، من اعتقال، وحبس، وتهديد، وتصغير، واستخفاف، وذلّ، ولم يظفر السلطان منهم بطائل. وحاز جعفر ظاهر تركة أبي محمد عليه السلام، واجتهد في القيام عند الشيعة مقامه، فلم يقبل أحدٌ منهم ذلك، ولا اعتقده فيه، فصار إلى سلطان الوقت يلتمس مرتبة أخيه، وبذل مالاً جليلاً، وتقرّب بكل ما ظن أنه يتقرب به، فلم ينتفع بشيء من ذلك»[185]، نعم قد يحصل أن لا يقبل الشيعة أو مجملهم بكل تلك المساعي التي قام بها جعفر لتبوّؤ مقام الإمام العسكري(ع) ومنزلته من بعده، لكن ذلك قد يسهم بشكل أو بآخر، وبمستوى أو آخر في تلك الحيرة التي أصابت الاجتماع الشيعي بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، ولو من حيث تشديد الضغوط على أصحاب الإمام العسكري، والحؤول دون قيامهم بدورهم في هذا الموضوع، أو من حيث توفير تلك المادة التي سوف يُعمل على سوء الاستفادة منها، وتوظيفها لتغذية تلك الشبهات التي تهدف إلى التشكيك بولادة الإمام ورفع منسوب التساؤلات حولها.

5- حملات التشكيك

[185] م.س، ص336-337.

أي إنّ ما حصل في تلك الظروف هو تشكّل سيل من الشبهات والتشكيكات التي انهالت من كل حدب وصوب، في الوقت الذي لم يكن من السهولة بمكان مواجهة تلك الحملات وسيل الشبهات نتيجة لطبيعة الظروف الضاغطة التي كان يتعرض لها أصحاب الإمام العسكري(ع)آنذاك، وتحديداً في بعض الأزمنة وفي بعض المواطن.

لقد استغلّت العديد من الفئات والفرق الكلامية طبيعة تلك الظروف الاستثنائية التي يمرّ بها الاجتماع الشيعي، وعملت على ضخّ العديد من تلك الشبهات والتشكيكات[186]، مما أدى إلى تعقيد الموقف أكثر، والإسهام بشكل أو آخر في تعزيز تلك الحيرة، في حين أنّ حساسية الظروف السياسية والاجتماعية (صعوبة الوقت) لم تكن لتساعد على أن يعمل أصحاب الإمام العسكري(ع) بكامل حريتهم على نقل تلك الإجابات من بطون المصنفات إلى وعي الناس وثقافتهم، وعلى أن يبثوا إجاباتهم ويشيعوها في تلك المجتمعات التي تعرضت لحالة الحيرة تلك، ومجمل التساؤلات والتشكيكات التي رافقتها.

6- النصي والثقافي[187]

بمعنى أنّ مجمل تلك المنظومة المعرفية الروائية والكلامية والعقائدية لم تتحول إلى ثقافة مجتمعية عامة لدى عموم المجتمعات الإسلامية الشيعية آنذاك، حيث إنّ من أهم أسباب تلك الحيرة التي حصلت وذاك الاختلاف الذي وقع، هو عدم العلم بجملة من آثار أهل البيت(ع) ورواياتهم فيما يتصل بموضوع المهدي(ع) ومجمل القضايا ذات الصلة، لكنّه لما عُمل على تعريف الناس بتلك الآثار، والروايات الواردة عن أئمة أهل البيت(ع) في هذا الموضوع، زالت الحيرة من نفوسهم، وسكنت إلى الاعتقاد بإمامة المهدي(ع) قلوبهم.

هذا وقد يكون لعدم تحويل تلك النصوص إلى ثقافة مجتمعية علاقة بطبيعة الظروف المحيطة في ذلك الوقت -كما ذكرنا-، من حيث إن ظروف الإرهاب الفكري والنفسي والسياسي الذي كانت تمارسه السلطة

---

[186] انظر من باب المثال: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، صص18 ــ 126.

[187] وهو أقرب إلى أن يكون من العوامل المساعدة وليس من الأسباب.

آنذاك، كانت تحول دون القيام بذلك العمل والجهد، الذي يؤدي إلى تحويل تلك المادة المعرفية والكلامية إلى ثقافة دينية عامة لدى تلك المجتمعات وعموم أفرادها.

وقد يكون لهذا الأمر علاقة أيضاً بأن تلمّس المشكلة في النصوص يختلف عن مستوى تلمسها في الواقع الاجتماعي.

وبيان ذلك أنّ النصوص الدينية الواردة عن أئمة أهل البيت(ع) كانت قد تحدّثت قبل مئات السنين وقبل عقود من الزمن عن خفاء ولادة الإمام المهدي(ع) وعن غيبته، وعن حالة الحيرة والشك التي سوف تصيب كثيراً من الخلق أو بعضاً من الناس، لكن هذا شيء، والاصطدام بالمشكلة في الواقع الاجتماعي شيء آخر بمعنى إنّ هذا الاصطدام بالمشكلة يتيح بشكل أفضل معرفة تداعياتها وآثارها ومداها وطبيعتها ومظاهرها، وهو ما يساعد على التعامل معها بشكل أفضل من قبل أصحاب الإمام(ع) وثقاته، وعلى علاج جميع آثارها ونتائجها ومعالجة مجمل الأسباب التي أدّت إليها[188].

أما إن قيل إنه لماذا لم يكن هذا العلم موجوداً مسبقاً بتلك الآثار والروايات لدى عامة الناس- بل حتى لدى بعض أصحاب الإمام العسكري(ع)- فالجواب إنّ هذا أمر طبيعي، لأنّ عامة الناس- فضلاً عن العلماء والفقهاء والرواة- عادة وغالباً ما يلجأون إلى الآثار والروايات ذات الصلة عندما يصطدمون بالمشكلة، بمعنى أنّ تلك الآثار والروايات ذات الصلة بموضوع الإمام المهدي(ع) ومختلف شؤونه، والواردة عن أئمة أهل البيت(ع)؛ كانت مدوّنة في العديد من المصنّفات والأصول، لكن هناك فرق بين أن تكون هذه الروايات والآثار مدوّنة في مصنفات بعض الرواة والعلماء أو جملتهم، وبين أن تكون معلومة ومعروفة بقوة من قبل

---

[188] يظهر في العديد من النصوص أنّ الروايات الواردة عن أهل البيت(ع) قد لعبت دوراً أساسياً في معالجة قضيتي الغيبة والحيرة وما ترتّب عليهما من آثار ونتائج. وهذا يعني أنّ تلك الروايات قد ساهمت بقوة في معالجة تلك الحالة (أو الأزمة)، وأنّ الاصطدام بتلك المشكلة قد دفع بقوة للعودة إلى تلك الروايات للاستفادة منها. وهو ما حدا بالعديد من فقهاء وعلماء تلك المرحلة التاريخية إلى جمع آثار أهل البيت(ع) في الغيبة والحيرة والتصنيف فيهما، فكانت أن صدرت جملة من تلك الكتب التي ساهمت بقوة في مواجهة تحدّيات تلك الأزمة وإشكالياتها، من قبيل (الإمامة والتبصرة من الحيرة) لعلي بن بابويه القمي، و(الغيبة) للنعماني، و(إكمال الدين وتمام النعمة) للصدوق، و(الغيبة) للطوسي .....

الجميع. وفرق بين أن تكون تلك النصوص والأخبار موجودة في المدوّنات، وبين أن تتحوّل إلى وعي عام لدى عامة الناس، ومختلف فئات المجتمع على الإطلاق.

والذي حصل هو أن الاصطدام بتلك المشكلة قد أدى إلى الاستعانة بشكل نشط وفعال بمجمل تلك الآثار والأخبار، التي وردت عن أئمة أهل البيت(ع) في موضوع المهدوية وشؤونها، والتي ـ أي تلك الأخبار ـ كانت موجودة في بعض الأصول والمصنفات، ليتم بالتالي التعريف بها، وبثّها، ونشرها، وتحويلها من بطون الكتب والمصنفات إلى وعي الناس، وثقافتهم، وعقولهم.

7 – الحيرة والحكمة الهادفة

بمعنى إنّ ذلك السعي الحثيث والشديد من السلطان للعثور على الإمام المهدي(ع) وكشف أمره، استوجب أكثر من إجراء لحماية الإمام والستر عليه ومواجهة مساعي السلطة آنذاك للوصول إليه.

ربما نستطيع القول هنا بأنّ الحيرة كانت إحدى تلك الأدوات أو الوسائل التي ساهمت في تعطيل مساعي السلطة، أو صرف انتباهها، أو لربما إقناعها بعدم جدوائية البحث وفائدته.

لا أريد القول بأن حالة الحيرة تلك كان يُعمل على إيجادها بهدف إرباك السلطة أو صرف انتباهها، كلا ليس هذا المراد؛ بل المراد القول إنّ حالة الحيرة هي نتيجة طبيعية لمجمل الظروف المحيطة والأسباب الموضوعية التي كانت قائمة آنذاك، وقد ترتّب على حالة الحيرة هذه العديد من النتائج. واحدة من تلك النتائج كانت ذات مضمون وأثر إيجابي، من حيث إسهام تلك الحيرة في إرباك السلطة، أو صرف انتباهها، أو لربما إقناعها بعدم جدوائية البحث عن الإمام وتقصّي أمره.

لا يقولنّ أحدٌ إنه إذا كان العامل الغيبي (السبب الغيبي) هو الذي يتكفل بحماية شخص الإمام؛ فما فائدة تلك الإجراءات والتدابير البشرية لحمايته؟؛ لأنّ الجواب عن هذا السؤال واضح، وهو إن وجود العامل الغيبي لا يعني عدم الأخذ بمجمل بل جميع الأسباب والعوامل المادية، بل لا بد من الأخذ بهذه الأسباب والاستفادة من تلك العوامل، ومن ثم يأتي العامل الغيبي (السبب الغيبي)، لا من أجل أن يلغي تلك الأسباب والعوامل المادية، وإنما ليكمّلها ويتكامل معها، ويعوض أي نقص أو عجز أو قصور فيها.

ومن هنا لا بدّ من القول إنّه توجد ضرورة للأخذ بجميع تلك الأسباب والعوامل المادية والبشرية التي تسهم في حماية شخص الإمام المهدي(ع) وحفظه، ومن ثم يأتي العامل الغيبي (السبب الغيبي) ليكمل دور تلك الأسباب ويتكامل معها، ويقوم بما يمكن أن تعجز عنه، ولا تبلغ غايته.

8- طبيعة الحدث والاختبار الإيماني

أي إنّ طبيعة الحدث (الغيبة وطول الأمد) تقتضي (على نحو الاقتضاء وليس العلة التامة) مستوى متقدماً من الاختبار الإيماني، هذا الاختبار الذي قد يفضي إلى أكثر من نتيجة، منها نجاح البعض في هذا الاختبار، ومنها وقوع البعض في الشك والحيرة وسوى ذلك.

في هذا الاختبار المطلوب تجاوز المحسوس إلى المعقول والمنقول، أي تجاوز دليل الحس إلى دليل العقل والنقل. هنا المطلوب أن تؤمن بأمر يهديك إليه عقلك، وينبئك المعصوم (النبي(ص) وأهل بيته(ع)) عنه من دون أن تراه عينك، أو تصل إليه بحواسك. هنا يصبح فعل الإيمان أرقى، وإن كان الاختبار الذي يفضي إليه أشدّ. إذ إنّ هذا الاختبار يرتبط بالغيب والإيمان به. فأن تؤمن بما يقودك إليه عقلك، وبما ينبئك به الحجج الإلهيون من الأنبياء والرسل والأئمة ــالذين توصلت إلى الإيمان بهم بعقلك-؛ فهو إيمان أرقى درجة وأسمى مرتبة، حيث تنتقل فيه من المادي إلى المجرد، ومن المحسوس إلى المعقول والمنقول.

وخلاصة القول إنّ طبيعة الحدث -الغيبة- وما يختزنه من اختبار إيماني راقٍ وعالي المستوى، قد تفضي (على نحو الاقتضاء) إلى حالة من الشكّ والحيرة لدى الكثير أو العديد ممن يتعرض لذاك الاختبار، إلا من اعتصم بالمعرفة واليقين والتسليم، وهذا ما حصل في تلك المرحلة التاريخية، وما تضمنته من ظروف استثنائية وتحولات مفصلية.

ولأهمية هذا الإيمان بالغيب والاختبار به، نجد أنّ أول وصف من أوصاف المتقين في القرآن الكريم أنهم يؤمنون بالغيب: ژ ...ٻ ٻ ٻ پپ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ...ژ[189].

[189] سورة البقرة الآية2.

واللافت في هذه الآية أنّ الإمام الصادق(ع) يقدّم تفسيراً للغيب مفاده أنه القائم(ع)[190]، أي الإمام المهدي(ع)، وهو من نوع التفسير بالمصداق. ومعنى أن يكون الإمام المهدي(ع) من مصاديق الغيب، فهو يؤدي إلى تحديد طبيعة الفعل الإيماني الذي يجب أن يتعلق بهذا الغيب ومرتبته واختباره، بل والمنهج المعرفي الذي يجب أن يُعتمد في التعامل معه والبحث فيه، من قبيل الإيمان بالله تعالى، والجنة، والنار، والصراط، والميزان، والحشر، والنشر، والملائكة ... وغيرها من العناوين التي تندرج تحت مفهوم الغيب، الذي لا يتناوله حسٌ، ولا تبلغه حواس.

هنا أجد من المفيد أن ألفت إلى هذه القضية، وهي أنّه في بحث الأسباب التي أدّت إلى الحيرة، قد يبحث في أمرين يرتبطان بعضهما ببعض، وهما: الغيبة، وطول الأمد(أي طول الغيبة)، حيث قد نجد من يعتقد أنّ الذي أدّى إلى الحيرة هو طول أمد الغيبة، وليس الغيبة نفسها، (أي مجرد حصولها)، وهو ما يقتضي القول إنّ زمن وقوع الحيرة هو بداية الغيبة الكبرى[191]، وليس بداية الغيبة الصغرى، مما يؤثر أيضاً في تحديد نهايتها ومدتها الزمنية...

وهناك من سلّط الضوء على (طول الأمد) وأغفل الغيبة[192]، مع إنّ الرواية التي ذكرها عن الإمام علي(ع) في سياق استدلاله هذا تتحدث في الغيبة وليس في طول الأمد؛ والعبارة التي اقتبسها من (الإمامة والتبصرة من الحيرة) لعلي بن بابويه القمي عن طول الأمد، يسبقها مباشرة كلام ابن بابويه هذا عن الغيبة؛ وأيضاً النص الذي اقتبسه من (كمال الدين وتمام النعمة) للشيخ الصدوق عن شخص حيّره طول الغيبة، يسبقه قبل أسطر كلام صريح عن أنّ الغيبة قد حيّرت أكثر المختلفين إلى الشيخ الصدوق من الشيعة في

---

[190] الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص340.

[191] السيد سامي البدري، شبهات وردود: الرد على شبهات أحمد الكاتب حول إمامة أهل البيت(ع) ووجود المهدي المنتظر، دار الفقه للطباعة والنشر، ط4، ص394 و409.

[192] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص408.

نيسابور؛ والنص الذي اقتبسه من كتاب (الغيبة) للنعماني، فهو كما يتحدث عن طول الأمد، فهو أيضاً يتحدث فيه عن الغيبة، هذا فضلاً عن بيانه (النعماني) للدوافع التي حدت به إلى تسطيره لكتابه ذاك – كما بقية علماء تلك المرحلة التاريخية الذين صنّفوا في الموضوع نفسه–، والتي تتمحور بشكل أساس حول الغيبة وما ترتّب عليها، فهو عندما يتحدث عما أصاب الشيعة في ذاك الوقت يعزو سبب ذلك «.. للمحنة الواقعة بهذه الغيبة...»[193]، ولذلك بادر إلى تصنيفه لكتابه ذاك فيقول: «فقصدت القربة إلى الله عز وجل بذكر ما جاء عن الأئمة الصادقين .. في هذه الغيبة..»[194]؛ وأما الرواية التي نقلها ذلك الكاتب[195] من (الكافي) للكليني (توفي329هـ.ق) عن الإمام علي(ع)، فهي تشتمل في صدرها على العبارة التالية «أما والله ليغيبنّ إمامكم سنيناً من دهركم..»[196].

وما أجده أقرب إلى مجمل النصوص والمصادر ذات الصلة هو أنّ الذي كان له الدور الأساس هو حدث الغيبة، أي مجرد حصولها. نعم يمكن القول إنّ طول الأمد ساهم في مزيد من اقتضاء الغيبة للحيرة، بمعنى أنّ الغيبة اقتضت الحيرة، وطول الغيبة أدّى إلى إمداد هذا المقتضي بمزيد من التأثير. أو يمكن القول إنّ طول الأمد قد تحوّل إلى سبب برأسه – ولو بعد زمن –، وإلى إشكالية بنفسها، طرحت حولها أسئلة وشبهات عديدة، أجيب عنها بإجابات شتى ومختلفة، ليس هنا مورد ذكرها.

---

[193] الغيبة، م.س، ص28.

[194] م.ن، ص 30.

[195] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س.، ص 408.

[196] م.س، ص336.

- خلاصة وتقييم: خلاصة القول إنّ فهم حدث الحيرة، ودلالاتها، والنتائج التي ترتبت عليها؛ كل ذلك يرتبط منهجياً وجوهرياً بتلك الأسباب التي أدّت إليها، فلن يكون من الصحيح الخوض في بحث الحيرة، دون التطرق إلى الأسباب التي أدّت إليها، أو إغفال تلك العوامل التي ساهمت فيها.

ومن هنا وجدنا من المطلوب منهجياً إفراد عنوان لتلك الأسباب، حيث توصلنا إلى أنّ ما أدى إلى تلك الحيرة هو طبيعة الحدث، وما يحمله من مستوى متقدّم من الاختبار الإيماني هذا من جهة، ومن جهة أخرى مجمل تلك الظروف المحيطة التي تتصل بصعوبة الوقت وسياسات السلطان، والتي كانت تضغط بشدّة على أصحاب الإمام العسكري(ع) وثقاته، وتحول دون أن يبادروا بكلّ يسرٍ لاستيعاب الحدث، وعلاج ارتداداته، والإجابة عن جميع تلك الشبهات والتساؤلات حوله، والعمل على تلبية الحاجات الثقافية والكلامية الملحّة للمجتمعات الشيعية آنذاك وتحصينها.

وما يشهد على ذلك هو قول ابن بابويه القمي في كتابه (الإمامة والتبصرة من الحيرة) أنه: «...لولا التقية والخوف لما حار أحد، ولا اختلف اثنان...»[197]؛ إذن هو الخوف من تلك السلطات التي كانت تسعى بكل ثقلها واهتمامها للعثور على الإمام والوصول إليه –وإن كانت دائرة التقية أوسع من أن تشمل فقط مرحلة الإمام العسكري(ع) أو الإمام المهدي(ع) والتي كانت تمارس جميع ضغوطها على أصحاب الإمام، وتعرّضهم لفنون الاضطهاد والذلّ والملاحقة والمراقبة، وتحول دون قيامهم بدورهم المرتقب منهم تجاه حدث الغيبة، وما يترتب عليه من الحيرة وغيرها.

وهو ما بدا واضحاً في كلام الشيخ المفيد الذي تحدث عن أوضاع أصحاب الإمام العسكري(ع)، وكيفية تعامل سلطان ذلك الزمان معهم، والسعي إليه بهم، حتى «أخافهم وشردهم، وجرى على مخلّفي أبي محمد عليه السلام بسبب ذلك كل عظيمة من اعتقال، وحبس، وتهديد، وتصغير، واستخفاف، وذلّ...»[198].

---

[197] مدرسة الإمام المهدي، قم، 1404هـ.ق، ط1، ص10.

[198] الإرشاد، م.س، ص 336.

فهل يمكن لتلك الجماعة التي تتعرض إلى ذاك المستوى من الضغوط (كل عظيمة) والتشريد، والاعتقال، والحبس، والتهديد.. أن تقوم بذاك الدور الاستثنائي المرتقب منها، والذي يحتاج إلى جهودٍ كبيرة جداً على المستوى الاجتماعي والدعوي، وإلى تواصل نشط مع مختلف المجتمعات الشيعية آنذاك، وإلى برامج فعالة على المستوى التبليغي والثقافي، وإلى بيئة مساعدة اجتماعياً، وسياسياً، وأمنياً، وعملياً؟.

إنّه لمن شبه المستحيل أن يتسنّى لأصحاب الإمام العسكري(ع) وثقاته أن يقوموا بدورهم هذا في ظلّ تلك الظروف التي كانت قائمة، والضغوط الشديدة التي كانوا يتعرضون لها، والإرهاب الفكري والنفسي الذي كان يلاحقهم من قبل سلطان الوقت آنذاك.

إنّ من الواضح لمن يعاين تلك النصوص التي صدرت في تلك الفترة التاريخية، أنّ مستوى الإرهاب الفكري والأمني والسياسي، الذي كان تمارسه السلطة آنذاك على أصحاب الإمام العسكري(ع)، كان يحول دون قيامهم بذاك الدور المنتظر منهم، وكان يعطّل لديهم أية مبادرة يمكن أن تسهم في معالجة تداعيات الغيبة ونتائجها.

لقد ذكرنا جملة من الأسباب والعوامل التي أسهمت في حصول الحيرة وتداعيات الغيبة، من عدم مسبوقية الحدث بذاك المستوى في التاريخ الإسلامي، إلى سعي البعض (جعفر أخو الإمام العسكري(ع)) إلى الاستفادة من حدث الغيبة مما ساهم في تعقيد الوضع أكثر، إلى فعل التشكيك الذي بدأ يعبّر عن نفسه من مختلف الفرق المخالفة آنذاك...؛ لكن ما كان له الدور الأساس هو طبيعة ذلك الحدث (الغيبة)، فلا بد من القول إنّ طبيعة الحدث تقتضي ذلك المستوى من الاختبار الإيماني.

لكن لو تجاوزنا طبيعة ذلك الحدث، يجب القول: إنّ الأمور ما كانت لتبلغ تلك النتائج، أو لتصل إلى ذلك المدى الذي وصلت إليه، لولا تلك الظروف المحيطة آنذاك، والتي ساهمت بقوة في حصول تلك الحيرة، واتساع رقعتها، واستمرارها لسنوات أو لعقودٍ من الزمن؛ في تعطيل العمل على معالجتها، واستيعاب نتائجها، والاستجابة لتحدياتها، والإجابة عن جميع شبهاتها، ومجمل إشكالياتها.

إنّ طبيعة الظروف المحيطة آنذاك، من طلب السلطان الشديد للإمام المهدي(ع)، والسعي الحثيث لكشف أمره، والضغوط الهائلة التي كانت تمارس على أصحاب الإمام العسكري(ع)؛ كل ذلك قد أدّى إلى

(أو ساهم في) إخفاء ولادة الإمام، وإلى إخفاء أمره عن عموم الناس، بهدف حمايته من سلطان الوقت آنذاك، الذي كان يتوسّل بكل وسيلة للوصول إليه، وكشف أمره[199].

فكيف يمكن والحال هذا تقديم الأدلة على وجوده وولادته ــوتحديداً الحسّية منها- لمن لا يُستأمن على هذا الأمر، أو لا يستطيع حفظه، أو لا يقدر على مدافعة الساعين إليه، أو لا سبيل له إلى كتم الأمر فيه؟

إنّ مجمل تلك الإجراءات والتدابير (إجراءات الحماية، وتدابير الستر والكتمان) التي اقتضتها تلك الظروف الشديدة آنذاك؛ قد أدّت إلى حصول تلك الحيرة وتداعياتها، أو في الحدّ الأدنى قد ساهمت فيها بقوة وبشكل كبير.

وعليه يمكن القول: إنّ الثقل في الأسباب والعوامل التي أدّت إلى تلك الحيرة وآثارها، لا يعود إلى فقد الأدلة على ولادة الإمام المهدي(ع)[200]، ولا إلى عجز أصحاب الإمام العسكري(ع) العدول والثقات عن تقديم جميع الإثباتات التي تؤكد وجوده، وتثبت ولادته؛ بل يعود إلى تلك الظروف القاهرة، والأوضاع الشديدة التي تتصل بسلطان الوقت، وسعيه الدؤوب للوصول إلى الإمام المهدي(ع)، والضغوط الشديدة التي كان يمارسها على أصحاب الإمام العسكري(ع)، وما كانوا يتعرضون له من إرهاب سياسي ونفسي وفكري عطل دورهم في بيان الأمر وإثباته، حيث جرى عليهم بسبب ما تقدّم (كلّ عظيمة). كلّ ذلك على

---

[199] راجع عنوان (الظروف الموضوعية) من أسباب الحيرة.

[200] يتحدث صاحب كتاب (الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ) عن «عدم وجود مستندات كافية على ولادة الإمام الثاني عشر .. [و] ندرة الرواية حولها» (ص 406)؛ وهذا أيضاً من عجيب البحث العلمي، أن يتحدث عن ندرة الرواية حول ولادة الإمام المهدي(ع) دون أن يقدّم الأدلّة على هذا المدّعى، ودون أن يبحث في هذا الموضوع وفي مختلف المصادر والمراجع التي عنت بروايات أهل البيت (ع) فيه، ودون أن يستعين بأهل الاختصاص فيه، ومع وجود عدد من المصادر والمراجع العلمية المهمة، التي عملت على استيعاب جميع أو مجمل تلك الروايات، والتي نستطيع القول إنّها تبلغ المئات بل الآلاف، والتي يستفاد منها في إثبات ولادة الإمام المهدي(ع). (راجع في هذا الموضوع المبحث الأول: « إشكالية المنهج والدليل في إثبات وجود الإمام المهدي(ع)»).

خلفية إدراك السلطان لمعنى المهدي(ع) وقيامه، وما تناهى إلى سمعه أنه الذي يخرج فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً، بعدما ملئت ظلماً وجوراً، وأنه الذي على يديه يزول كل ظلم، وسلطان ظالم.

ومن كان يصعب عليه أن يتقبل هذه الفرضية أو يتعقّلها، فإننا نحيله إلى قصة موسى(ع) في القرآن الكريم مع فرعون الذي بادر إلى قتل جميع المواليد الذكور من بني إسرائيل، لأنه اعتقد أن ولداً سوف يولد في بني إسرائيل تكون نهاية ملكه على يديه، وهلاكه بفعله. فبادر إلى قتل جميع المواليد الذكور ليمنع ذلك، ويستبق حصوله[201]. هذا هو عقل تلك السلطة، وهذه هي اعتبارات سلطان ذاك الوقت التي تحركه، وتنشئ فعله.

وعليه لم يكن الدافع للبحث عن الإمام المهدي(ع)، والاهتمام الشديد للوصول إليه من قبل السلطان آنذاك؛ هو الحرص على إحقاق الحقّ في قضية التركة وقسمة الإرث، وإنما كانت حساباته المبنية على استباق أي خطرٍ يحتمله من مولود لا يُبقي على أي سلطان ظالم أو ظلم سلطان، كما أشار إلى ذلك الشيخ المفيد، عندما أراد أن يبيّن سبب «شدة طلب سلطان الزمان له، واجتهاده في البحث عن أمره»، أنه: «لما شاع من مذهب الشيعة الإمامية فيه»، بل الذي جاء في أخبار جميع المسلمين، أنه الذي يقطع دابر جميع الظلمة، وأنه على يديه ينتهي كل سلطان وظلم، وأنّه به تؤول الأمور جميعها إلى العدل.

ومن هنا كانت تلك الظروف، التي أدّت إلى تلك الحيرة، وما تنتج منها، لكن يبقى أن نعرف مآلات تلك الحيرة، وإلى ماذا انتهت، وما هي دلالة تلك المآلات التي أفضت إليها؟

ج- مآلات الحيرة

السؤال المطروح في هذا العنوان هو كيف انتهت تلك الحيرة؟ وإلى أين وصلت؟ وما هو مآلها؟ وما هي دلالات تلك النهاية وذاك المآل؟

لكن لا بدّ في البداية من التذكير بملخص البحث في كلّ من المدى الاجتماعي البشري، والمدى الزمني الذي بلغته تلك الحيرة.

---

[201] راجع في ذلك: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، صص 145-153؛ النعماني، الغيبة، م.س، ص160.

في الموضوع الأول ذكرنا أن تلك الحيرة قد شملت بعضاً أو كثيراً (بالمعنى النسبي والعرفي، وليس الإحصائي والعددي) من عموم الناس، لكنّها لم تشمل أصحاب الإمام العسكري(ع) من ثقاته العدول المستأمنين على سرّه وأمره، وإن شملت البعض القليل من غيرهم.

وقد قلنا إنّ لهذا الأمر (شمولها لكثير من الناس أو بعضهم) أسباباً ودلالات عديدة أشرنا إليها سابقاً (مبحث أسباب الحيرة)، فلا نعيد هنا، سوى التأكيد على أنّ لذلك ارتباطاً بطبيعة الظروف التي تحدثنا فيها ملياً.

في الموضوع الثاني قلنا إنّ المدى الزمني الذي بلغته الحيرة لا يتعدى العقود من الزمن (أو السنوات منه)، فهي بدأت بعد منتصف القرن الثالث الهجري، وتحديداً بعد وفاة الإمام العسكري(ع) سنة 260هـ.ق، وانتهت قبل منتصف القرن الرابع الهجري بحسب ما يستفاد من كلام الشيخ المفيد. هذا بناءً على القول بوجود حيرة واحدة؛ أما إذا قلنا بأنّ ما كان موجوداً حيرتان وليس حيرة واحدة، فهو يستلزم اختلاف القول في مدة الحيرة وبدايتها ونهايتها. كما ذكرنا من ذي قبل. (راجع مبحث تاريخية الحيرة).

وهذا يعني أنه تم استيعاب حالة الحيرة تلك، والتغلّب عليها، وعلاج جميع تداعياتها بعد تلك السنوات أو العقود من الزمن، حتى لم يبق منها إلا مجرد حكايا عمن سلف وأراجيف بوجود قوم لا تثبت.

إذ إنّ ما تدلّ عليه الوقائع التاريخية، وجملة النصوص ذات الصلة، أن حالة الحيرة التي شملت الكثير من الناس، وبعضاً من أصحاب الإمام العسكري(ع)؛ قد عُمل على احتوائها، وتمت المبادرة إلى علاجها، وإن أخذ هذا الموضوع شيئاً من الوقت، نتيجة العديد من الأسباب والظروف الموضوعية التي كانت قائمة آنذاك، لكنّه في المحصلة فقد عُمل على تطويق تلك الحيرة ومعالجتها من قبل أولئك العدول الثقات من خواص أصحاب الإمام العسكري(ع)، بل وجمهور أصحابه، ولاحقاً من قبل أولئك الفقهاء والعلماء بآثار أهل البيت(ع) ورواياتهم.

وعليه سوف يكون السؤال مشروعاً بل وضرورياً حول دلالات تلك النهاية، وذاك المآل الذي آلت إليه حالة الحيرة بعد تلك السنوات، وأنه كيف أمكن التغلب عليها ومعالجة جميع تداعياتها؟

في مقام الجواب عن هذا السؤال لا بدّ من القول، إنّ ما يعنيه (الدلالات) أن يتم استيعاب تلك الحيرة ومعالجة جميع تداعياتها هو ما يلي:

1- إنّ هذه الحالة إنّما كانت حالة عابرة، ولم تكن حالة تتصف بالثبات والرسوخ، وعدم القابلية للمعالجة والتجاوز.

2- إنّ هذه الحالة قد كانت حالة سطحية، وغير متأصلة في الوعي الجمعي، والثقافة المجتمعية للمجتمعات الشيعية آنذاك.

3- لم تكن تلك الحالة تعبّر ــ في بعدها الفكري - عن مخاضٍ فكري معرفي خطير، تنعدم مقوّمات مواجهته، بمقدار ما كانت تعبّر ــ في مجملها - عن إلحاح مجتمعي على مجموعة من الإجابات والردود، التي لم تكن الظروف المحيطة آنذاك تساعد على بيانها، وسهولة تقديمها.

4- إنها حالة ترتبط بالظروف الموضوعية والآنية التي أنتجتها، ولذلك رأينا أنّه مع تبدل تلك الظروف، والعمل بأسباب علاجها؛ فقد أمكن معالجة تلك الحالة وإزالة رواسبها.

5- وجود إمكانية معرفية وكلامية أسهمت بقوة في تلك المعالجة، وهو ما يدلّ على مدى تأثير وفاعلية تلك المنظومة العقائدية، التي استطاعت أن تجيب عن تلك التساؤلات والشبهات المطروحة، وأن تقدم إجاباتها في هذا السياق، لتشبع الحاجات المعرفية والكلامية لتلك المجتمعات، التي تعرضت لحالة الحيرة ونتائجها.

6- وجود جماعة منظمة (أصحاب الإمام العسكري الثقات والمستأمنون) تعتقد بتلك المعتقدات وتحمل مضامينها، لتعمل من ثمّ بقوة وفاعلية على نشرها وإفشائها بين الناس (عندما سمحت الظروف بذلك)، لتواجه بها جميع الأسئلة والشبهات المطروحة آنذاك.

وهو ما قد يشير إليه كلام أبي سهل النوبختي عن أصحاب الإمام العسكري(ع)من أنّ «الحسن (عليه السلام) خلّف جماعة من ثقاته، ممن يروي عنه الحلال والحرام، ويؤدي كتب شيعته وأموالهم، ويخرجون الجوابات..»، أي إن أولئك الأصحاب كانوا يشكلون جهازاً (أو أجهزة) دينياً ثقافياً فكرياً (الحلال والحرام)، وأيضاً اجتماعياً تواصلياً مع الشيعة (الكتب والجوابات)، وأيضاً مالياً (اجتماعياً).

7- إنّ الاجتماع الشيعي كان يمتلك مجمل تلك العناصر التي تساعده على تخطي تلك الأزمة، وكان يحوز مجمل تلك الأسس التي تمكّنه من تجاوز تداعياتها.

8- إنّ تلك الحالة - في بعدها الاجتماعي - لم تكن تلك (الأزمة) التي دفعت الكيان الشيعي إلى حدّ الانهيار[202]، وإنما هي عبارة عن أزمة[203] ظرفية آنية طارئة، ترتبط بجملة من الظروف الموضوعية والمرحلية التي أعاقت العمل على معالجتها، لكنّه عندما توافرت تلك الظروف المساعدة، ونتيجة لوجود جميع العناصر والإمكانيات البشرية والمعرفية والكلامية، ولذاك العمل الذي حصل، والجهود التي بذلت؛ فقد أمكن تجاوز تلك الأزمة، ومعالجة تداعياتها، وإزالة رواسبها، حتى لم يبق منها إلا مجرد أخبار وحكايا وأراجيف، تحتاج إلى أكثر من تحقيق وتدقيق في صحتها، ودلالاتها، ومعانيها.

-خلاصة القول: إنّ مما يستفاد من تجاوز حالة الحيرة تلك بعد عقود من الزمن، رغم أنها شملت الكثير من الناس دون أصحاب الإمام العسكري(ع) وتحديداً ثقاته؛ هو أنّ هذه الأزمة كانت أزمة عابرة، وهي - رغم شدّتها- لم تكن تشكّل ذلك التهديد الوجودي للكيان الشيعي في بعده العقائدي أو الاجتماعي، وخصوصاً إذا ما أدركنا أنّ ذلك الكيان كان يمتلك مرتكزاً عقائدياً إيمانياً قادراً على مواجهة تلك الأزمة، وتخطي تبعاتها، وأنّه كانت تتوافر لديه منظومة من النصوص والمعتقدات الدينية القادرة في حال إفشائها ونشرها بين الناس على معالجة جميع تداعيات الأزمة، والشبهات التي تحملها.

إنّ ما ينبغي الإلفات إليه هو أن الحيرة التي حصلت إنما هي حالة ذات بعد اجتماعي عام، وهي نتيجة منطقية لحدث الغيبة؛ لكن في مقابل هذه الحيرة كان هناك جمهور أصحاب الإمام العسكري(ع)- كما عبّر الشيخ المفيد-، وكان هناك جميع أصحاب الإمام العدول الثقات المستأمنين على أمره- كما عبر الشيخ أبو سهل النوبختي-، وكانت هناك منظومة من النصوص والأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت في موضوع

---

[202] كما ادعى ذلك صاحب كتاب (الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ)، حيث قال: «تعرض التشيع الإمامي في فترة الحيرة إلى حالة اللاانتظام والتفكك، وتعرضت أشكاله الثقافية وتكويناته الاجتماعية للانهيار..» (ص419)؛ كما تحدث عن انهيار الهيكل بكامله لغياب الإمام (ص401)، وغيرها من عبارات التهويل، ولغة الويل والثبور...

[203] توصيف تلك الحالة بالأزمة لا يعني بالضرورة أنها وصلت إلى تلك المديات الخطيرة (انهيار) التي يتحدث عنها الكاتب، بل قد تكون تلك الأزمة التي كانت تحت السيطرة، وكانت تتوافر مقوّمات علاجها، وإن احتاجت إلى بعض الوقت. وذاك ما أثبتته الأيام اللاحقة، والمآلات التي انتهت إليها.

المهدي(ع)، وغيبته، ومجمل شؤونه؛ وبالتالي فقد عمل أولئك الأصحاب على الاستفادة من هذه المنظومة الروائية ذات الصلة، لمواجهة مشكلة الحيرة وتداعيات الغيبة، ولم تمضِ عقود من الزمن حتى استطاعوا أن يستوعبوا جميع تلك التداعيات، ويعالجوا مشكلة الحيرة، بما عرضوه من أدلة، ونصوص، وأخبار واردة عن أئمة أهل البيت(ع) قبل أكثر من قرن ونصف من السنين (أو أقل من ذلك)، تحدّثت في قضية الولادة وملابساتها، والغيبة وما سوف يصيب الناس من حيرة في بدئها، وسوى ذلك؛ مما أعاد إلى عامة الناس الاطمئنان، وأدى إلى تسكين نفوسهم، وتجاوز تلك المشكلة، حتى لم يبقَ من أثرها شيء بعد عقود من الزمن[204]، إلا بعض الحكايا عمن سلف، وأراجيف لا تثبت، كما عبر عن ذلك الشيخ المفيد[205].

إنّ من أهم الأسباب والعوامل التي أدّت إلى تجاوز حالة الحيرة وساهمت في علاجها؛ تلك النصوص الدينية الواردة عن أئمة أهل البيت(ع)في وجود المهدي(ع)، وولادته، وغيبته، والحيرة التي تصيب الناس فيها..؛ وحتى لا يبقى ما نقول من دون مستند يدل عليه؛ سنذكر هنا بعضاً من تلك الشواهد، أو الأدلة على الدور الأساس الذي قامت به تلك النصوص في رفع الحيرة وتجاوزها.

يذكر علي بن بابويه القمي (ت 329هـ.ق) في كتابه (الإمامة والتبصرة من الحيرة) السبب الذي دفعه إلى جمع الأخبار في مصنفه هذا، فيقول: «رأيت كثيراً ممن صحّ عقده... قد أحادته الغيبة، وطال عليه الأمد حتى دخلته الوحشة.. فجمعت أخباراً تكشف الحيرة..»[206].

أما النعماني (توفي حدود 360هـ.ق) فيقول في كتابه (الغيبة). والذي ألّفه بين سنة 333هـ.ق وسنة 342هـ.ق : «أما بعد، فإنا رأينا طوائف من العصابة المنسوبة إلى التشيع.. قد تفرقت كلمتها، وتشعّبت

---

[204] وهذا أمر طبيعي أن يأخذ علاج تلك المشكلة كل ذلك الوقت، لأن القضية هنا هي العمل على تحويل تلك النصوص إلى ثقافة تصل مختلف المجتمعات الشيعية على انتشارها وتفرقها في البلدان، في مقابل سيل التشكيك والشبهات الذي كان يتدفق من كل حدب وصوب آنذاك، ومع الأخذ في الاعتبار مجمل الظروف التي كانت قائمة.

[205] المرتضى، الفصول المختارة، م.س، ص 321.

[206] م.س، ص9.

مذاهبها.. فقصدت القربة إلى الله عز وجل بذكر ما جاء عن الأئمة الصادقين الطاهرين عليهم السلام من لدن أمير المؤمنين عليه السلام إلى آخر من روي عنه منهم في هذه الغيبة..»[207].

ويذكر الشيخ الصدوق (306هـ.ق – 381هـ.ق) في مقدمة كتابه (كمال الدين وتمام النعمة) سبب تأليفه للكتاب، فيقول: «إنّ الذي دعاني إلى تأليف كتابي هذا: أني لما قضيت وطري من زيارة علي بن موسى الرضا (صلوات الله عليه) رجعت إلى نيسابور، وأقمت بها، فوجدت أكثر المختلفين إليّ من الشيعة قد حيرتهم الغيبة، ودخلَت عليهم في أمر القائم عليه السلام الشبهة، وعدلوا عن طريق التسليم إلى الآراء والمقاييس، فجعلت أبذل جهودي في إرشادهم إلى الحق وردّهم إلى الصواب بالأخبار الواردة في ذلك عن النبي والأئمة (صلوات الله عليهم)»[208].

ثم يتحدث الشيخ الصدوق عن شيخ من أهل الفضل والعلم والنباهة، حيث ذكر له هذا الشيخ كلاماً لواحد من كبار الفلاسفة والمنطقيين في القائم (عليه السلام) قد حيّره، وشكّكه في أمر القائم(ع) لطول غيبته؛ فيبيّن الشيخ الصدوق الطريقة التي استخدمها في معالجة الحيرة والشك لدى ذلك الشيخ، فيقول: «..فذكرت له فصولاً في إثبات كونه(عليه السلام) [أي وجوده]، ورويت له أخباراً عن النبي والأئمة (عليهم السلام) سكنت إليها نفسه، وزال بها عن قلبه الشك، والارتياب، والشبهة، وتلقى ما سمعه من الآثار الصحيحة بالسمع والطاعة، والقبول والتسليم؛ وسألني أن أصنف له في هذا المعنى كتاباً..»[209].

وهو ما يدلّ على أهمية النتائج التي ترتبت على الروايات الواردة عن النبي(ص) وأهل بيته(ع) في علاج مشكلة الحيرة والشك. حيث كان لتلك المصنفات التي ألّفت في تلك المرحلة للردّ على تلك الشبهات والتشكيكات، الدور الأساس في هذا السياق.

---

[207] م.س، ص 27 – 28 – 30.

[208] م.س، ص 2.

[209] م.ن، ص 2–3.

كما أنّ السؤال المطروح هنا، أنه لو ذهبنا مع مبالغات، وإسقاطات، وسقطات بعض الكتاب، الذين استندوا إلى بعض النصوص ذات الصلة للذهاب بعيداً في بيان خطورة تلك الأزمة وشدّتها؛ فهل كان ليحصل أن يتمّ تجاوز تلك الأزمة، على شدّتها واتساعها، لو لم تكن هناك مجموعة من المقوّمات الفاعلة، والعناصر المؤثرة، وركائز القوة العقائدية والفكرية والدينية والبشرية، التي كانت معدّة لذلك، ومذخورة لهذا الهدف؟

وهل كان ممكناً أن تتمّ إزالة جميع رواسب تلك الأزمة وتجاوز آثارها؛ لو لم تكن المجتمعات الشيعية تملك من عناصر القوة المعرفية والكلامية، ما يساعدها على القيام بذلك الدور؟

إنّ مآلات الحيرة تثبت أن أصحاب الإمام العسكري(ع) العدول والثقات المؤتمنون على الأمر، ومجمل رواة وفقهاء تلك المرحلة التاريخية؛ كانوا يملكون من الأسس، والمستندات، والدافعية، وجميع المقوّمات، التي تؤهلهم وتساعدهم على مواجهة أزمة الحيرة، وإزالة تداعياتها، عندما تتوافر الظروف والشروط المساعدة؛ وهذا الذي حصل بعد عقود من الزمن أو سنوات منه، حتى يمكن القول إنّ ذلك يعدّ بمثابة إنجاز كبير للمؤسسة الدينية الشيعية (الرواة الثقات من أصحاب الإمام العسكري(ع)، والعلماء الذين أتوا بعدهم) آنذاك، ودليل على قوتها، وتأثيرها، وفاعليتها، وأهمية دورها؛ أن تستطيع استيعاب جميع آثار الحيرة، وتتجاوز جميع تداعياتها، خلال سنوات، أو عقودٍ قليلة من الزمن.

ح- في نتائج الحيرة

إنّ السؤال الذي ينطوي عليه هذا العنوان يدور حول مجمل تلك النتائج، التي أفضت إليها تلك الحيرة، حيث يمكن لنا أن نذكر النتائج التالية:

1- اجتماع المجتمعات الشيعية على الإيمان بمعتقد واحد، يتضمن الإيمان بوجود خلف للإمام العسكري(ع)، وهو الإمام المهدي(ع)، وهو وإن مرت تلك المجتمعات باختبار معتقدي دقيق، لكنها اجتمعت أخيراً على الاعتقاد بولادة محمد بن الحسن المهدي(ع)، والإيمان بوجوده، والإقرار بأنه الإمام بعد الإمام والخلف بعد الخلف. وإن أمكن إدراج هذا العنوان في مآل الحيرة، لكنه أيضاً مما أوصلت إليه، وأدّت إلى غايته.

2- تحصين المجتمع الشيعي عقائدياً، وتعزيز وعيه بالمهدوية وقضاياها ومسائلها، حيث إنّ طرح مجمل تلك الشبهات والإشكاليات، وتحوّلها إلى مادة اجتماعية ثقافية حاضرة ومطروحة، ومن ثمّ تقديم الإجابات والردود عليها؛ كل ذلك أدّى إلى تسليح المجتمعات الشيعية بالوعي المهدوي، وإشباعها بتلك المعرفة المهدوية، التي استطاعت إعانتها لتجاوز أزمتها، والحيرة التي مرّت فيها.

3- تنظيم التراث المهدوي الوارد عن النبي(ص) وأهل بيته(ع)، والمتمثل في مجمل تلك النصوص الدينية التي ذكرها أئمة أهل البيت(ع) وقبلهم رسول الله(ص)، في الإمام المهدي(ع) ومجمل القضايا المهدوية، حيث عمل على العناية بشكل أفضل بذاك التراث والتصنيف فيه، وجمع الآثار وتنظيمها في مجمل مسائله، مما أفضى إلى تدوين العديد من الكتب في ذاك الموضوع، وتعزيز البحث العلمي والكلامي فيه[210].

4- تنمية البعد الإيماني لدى تلك المجتمعات التي التزمت الاعتقاد بوجود الإمام(ع)، وخصوصاً بعدما حصل لديها الاطلاع على مجمل ما ذكره أئمة أهل البيت(ع) قبل قرون أو عقود من الزمن عن الإمام المهدي(ع)، وخفاء مولده، وغيبته، واختبار الشيعة به، والحيرة التي تصيبهم بسبب من تلك الغيبة، لتأتي الأيام لاحقاً لتثبت بالأحداث والوقائع صحة ما جاءت به تلك النصوص، وأخبرت به تلك الروايات، وهو ما أدّى إلى حصول انعطافة في الإيمان والاعتقاد، عندما تبيّن بالدليل الواقعي أنّ ما كانت تلك النصوص قد اخبرت به قبل سنوات طوال، قد حصل بجميع تفاصيله، لينقلب الموقف إلى مزيدٍ من الإيمان والإقرار بولادة الإمام ووجوده، وصحة الاعتقاد فيه وبإمامة آبائه[211].

---

[210] انظر عنوان (النصي والثقافي (الهامش).

[211] ذكرنا سابقاً أنّ بعض الكتاب قد سعى إلى توظيف قضية الغيبة والحيرة لنقض المعتقد الشيعي الإمامي في الإمام المهدي(ع) ووجوده وإمامته، في حين أنّ هذه القضية نفسها يمكن أن تكون دليلاً على صحة ذلك المعتقد، بل على صحة مدرسة أهل البيت(ع)، عندما ندرك أنّ مجمل أئمة أهل البيت(ع) كانوا قد تحدثوا قبل عشرات، بل مئات من السنين عن تلك الغيبة وملابساتها، وتلك الحيرة ومجمل ما يتصل بها، مما يدلّ – إذا ما أخذنا في الاعتبار انطباق جميع ما جاء في روايات أئمة أهل البيت(ع) على ما حصل لاحقاً في الواقع التاريخي – على ما يلي:

أ)

صدقية تلك المنظومة الروائية الواردة عن أئمة أهل البيت(ع)، بل صدقية مدرستهم، لأنه عندما تتحدث تلك الروايات

عمّا سوف يحصل بعد تلك السنين المتطاولة، ومن ثم تحصل تلك الوقائع بحذافيرها، وبجميع تفاصيلها، كما وُصفت في تلك الروايات؛ فهو ما يثبت صدقية تلك المدرسة ومنظومتها الروائية.

ب)

صحة الرواية التاريخية والمعتقد الشيعي الإمامي في موضوع الإمام المهدي(ع)، وولادته، وغيبته، وما سوف يصيب الناس فيها من حيرة وشك وغيره.

وتوضيح ذلك أننا هنا أمام بيانين: الأول وهو البيان الروائي النبؤاتي (روايات أهل البيت(ع)) الذي تحدّث عن تلك الوقائع بجميع تفاصيلها، من مجمل أئمة أهل البيت(ع) وعلى مدى عقود متطاولة (أكثر من مائتي عام)؛ والثاني، وهو البيان التاريخي الذي جاء بشكل أساس من أصحاب الإمام العسكري(ع) في موضوع ولادة الإمام المهدي(ع)، وغيبته، وسوى ذلك. ولنفترض هنا أنّ هذا البيان التاريخي هو بيان إشكالي؛ لكن عندما نجد أنّ البيان الروائي النبؤاتي، ينطبق بشكل كامل ودقيق على جميع تلك الوقائع التي حفل بها البيان التاريخي وبجميع تفاصيلها، وأنّ انطباقاً تاماً قائم بينها؛ فهو ما يثبت صحة ذلك البيان التاريخي (والمعتقد الشيعي الإمامي)، الذي أفصح عنه أصحاب الإمام العسكري(ع) في موضوع ولادة الإمام المهدي(ع)، ووجوده، وإمامته.. وإلا لو لم يكن ذلك البيان الروائي النبؤاتي صحيحاً، لما حصل في الواقع التاريخي لاحقاً، بالطريقة ذاتها التي جاءت في وصفه قبل تلك العقود بل القرون من السنين، ولو لم يكن البيان التاريخي صحيحاً، لما انطبق عليه ذلك البيان الروائي بشكل صحيح ودقيق، يشمل جميع تفاصيله، وأدقّ قضاياه.

ومن هنا نستطيع القول إنّ عدم تخلّف البيان التاريخي(الواقع التاريخي) عن البيان الروائي؛ يثبت كلا البيانين، وإنّ انطباق كل منهما على الآخر، يعدّ بمثابة الدليل الذي يمكن الاستناد إليه لإثبات صحة البيانين معاً.

هذا فيما لو بقينا نحن والمقاربة النبؤاتية لذينك البيانين، أما لو تمسكنا بالمقاربة المعتقدية لأهل البيت(ع) التي تعتقد بعصمتهم- بناءً على الأدلة التي ذكرت في موضعها- فنحن في غنى عن تلك المقاربة النبؤاتية، لأنّ الاعتقاد بصدق كلامهم، يغنينا عن الحاجة إلى إثبات نبؤاتي لذلك المعتقد وواقعه التاريخي.

يقول النعماني في كتابه (الغيبة) حول انطباق روايات أهل البيت(ع)على الواقع لاحقاً : «وإذا تأمل من وهب الله له حسن الصورة، وفتح مسامع قلبه، ومنحه جودة القريحة، وأتحفه بالفهم وصحة الرواية، بما جاء عن الهداة الطاهرين (صلوات الله عليهم) على قديم الأيام وحديثها من الروايات المتصلة فيها (الغيبة)، الموجبة لحدوثها، المقتضية لكونها (وجودها)...؛ علم أنّ هذه الغيبة لو لم تكن، ولم تحدث، مع ذلك (الرواية فيها)، ومع ما روي (عن أهل البيت(ع)) على مرّ الدهور فيها؛ لكان مذهب الإمامة باطلاً. لكن الله تبارك وتعالى صدّق إنذار الأئمة عليهم السلام بها، وصحّح قولهم فيها في عصر بعد عصر، وألزم الشيعة التسليم والتصديق والتمسك بما هم عليه، وقوّى اليقين في قلوبهم بصحة ما نقلوه..» (م.س، ص 30-31).

خ- الخاتمة

لقد عملنا في هذا البحث على معالجة إشكالية الحيرة في عصر الغيبة الصغرى، والتي حصلت بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، وذلك بهدف الإجابة على جملة من المقاربات غير العلمية لهذه الإشكالية، وللردّ على أكثر من محاولة لتوظيفها بهدف إظهار بطلان المعتقد الشيعي الاثني عشري في الموضوع المهدوي، بل فيما هو أبعد من ذلك من أصول، ومعتقد، وفكر وفقه، وغيره...

وهو ما استدعى منا أن نبحث في تلك الإشكالية وجملة موضوعاتها ذات الصلة، حيث توصلنا إلى جملة من الخلاصات والنتائج، والتي أمكن لنا أن نبني عليها في نقدنا لتلك المقاربات وذاك التوظيف، اللذين اكتنفهما العديد من السقطات، والهنات، والاختلالات المنهجية، التي سوف نشير إليها في هذه الخاتمة، حيث سوف نعمل من خلالها على تقديم جملة من الملاحظات النقدية، لننتقل بعدها إلى بيان جملة من الملاحظات العامة في هذا السياق، على أن نبدأ أولاً ببيان أهم الخلاصات والنتائج.

1- الخلاصات والنتائج

يمكن القول إنّ أهم خلاصات هذا البحث هي ما يلي:

1- إنّ مفهوم الحيرة هو بمعنى التردّد في الشيء، أي اللاموقف منه، وهو -في بحثنا- ليس بمعنى الاعتقاد بعدم وجود الإمام، فهنا لا يوجد موقف سلبي من قضية ولادته وإمامته، وإنما مجرد تردّد في هذا الأمر.

2- في المدى المجتمعي للحيرة وتحديد من شملته ومن لم تشمله؛ يمكن الحديث في مستويات ثلاثة:

المستوى الأول ويتصل بعامة الناس، حيث يمكن القول إنّ الحيرة قد شملت كثيراً من الناس، من دون القدرة على تحديد مقدار هذه الكثرة ونسبتها الإحصائية، حيث قد تكون في مقابلها كثرة أخرى لم تدخلها الحيرة، أو لربما أكثرية من الناس تمسكت بإيمانها بالمهدي(ع) والاعتقاد بولادته.

المستوى الثاني ويتصل بعموم أصحاب الإمام العسكري(ع)، حيث يمكن القول إنّ معظم هؤلاء (جمهورهم)، كان على الإيمان بوجود الإمام المهدي(ع) وإمامته.

المستوى الثالث، ويتصل بخصوص الثقات والعدول من أصحاب الإمام العسكري(ع) المستأمنين على الأمر، وهؤلاء قد أجمعوا جميعاً وأطبقوا على الاعتقاد بوجود الإمام المهدي(ع) وولادته.

3- في تاريخية الحيرة (زمنياً) توجد فرضيتان: الأولى، وهي وجود حيرة واحدة. والثانية، وهي وجود حيرتين.

بناءً على الفرضية الأولى، يمكن القول إنّ بدايتها كانت في سنة 260هـ.ق بعد وفاة الإمام العسكري(ع) مباشرة، أمّا نهايتها فكانت قبل سنة 373هـ.ق، وبشكل أكثر دقة قبل مرحلة الشيخ المفيد (336هـ.ق – 413هـ.ق) وتحديداً رشده المعرفي، وهذا يعني أنّها قد امتدت لعقود قليلة من الزمن، من دون القدرة على تحديد هذه المدّة بشكل دقيق.

أما بناءً على الفرضية الثانية، القائلة بوجود حيرتين لا واحدة، الأولى مع بداية الغيبة الصغرى، والثانية مع بداية الغيبة الكبرى؛ فقد يصح القول هنا إنّ كلاً من هاتين الحيرتين قد امتدّ لسنوات قليلة من الزمن، وانتهى.

هذا كلّه في بداية الحيرة ونهايتها. أمّا إن كان الكلام عن بداية انحسار الحيرة فلا شكّ أنها سابقة على نهايتها.

4- أمّا في أسباب الحيرة، فيمكن أن نذكر الأسباب التالية: جدة الحدث، والظروف الموضوعية وشدّتها، وإضرار هذه الظروف بعملية الإعداد المجتمعي لتلقّي حدث الغيبة، وسوء استفادة البعض من تلك الظروف وذاك الحدث، وعدم تحوّل تلك النصوص الدينية ذات الصلة بالغيبة والمهدوية التي وردت قبل عقود من الزمن عن أئمة أهل البيت(ع) إلى ثقافة مجتمعية عامة في حينها، هذا فضلاً عن أنّ طبيعة الحدث (الغيبة) تقتضي ذاك المستوى من الاختبار الإيماني، والذي يفضي (على نحو الاقتضاء) إلى تلك الحيرة، والتي تحولت بحكم الواقع إلى إحدى الوسائل، التي أسهمت في إرباك السلطة والعمل على حرف انتباهها عن تعقب أمر الإمام(ع) والبحث عنه.

5- أمّا في مآل الحيرة ودلالات هذا المآل، فإنّ الذي حصل بعد تلك السنوات أو العقود من الزمن أنّه أمكن تجاوز حالة الحيرة تلك، واستيعاب جميع آثارها وتداعياتها، فقد انقرضت جميع تلك الفرق، ولم يبق منها إلا الفرقة الاثني عشرية، وعاد مجمل من شك أو تاه أو حار إلى الاعتقاد بالمهدي(ع) ووجوده وإمامته.

وهو ما يعني أنّ هذه الحالة كانت حالة عابرة غير متأصّلة في الوعي الجمعي والثقافة المجتمعية للمجتمعات الشيعية آنذاك، وهي لم تكن تعبّر عن مخاض فكري خطير بمقدار ما كانت تعبر عن إلحاح

مجتمعي على مجموعة من الإجابات والردود، التي لم تكن الظروف الموضوعية لتساعد على سهولة بيانها وإفشائها بين الناس؛ وهي أيضاً لم تكن تلك الأزمة التي دفعت الاجتماع الشيعي إلى حدّ الانهيار... – كما حاول أن يهوّل البعض – ، وإنّما هي (أزمة) ظرفية؛ ما إن ساعدت الظروف على علاجها حتى حصل ذلك، ما يدلّ على وجود منظومة نصوصية معتقدية قادرة على مواجهة تلك (الأزمة)، وعلى وجود جماعة منظّمة عملت على مواجهتها. وهو ما يشي بأنّ الاجتماع الشيعي كان يمتلك من المقومات والعوامل التي مكّنته من تخطّيها، واستيعاب تداعياتها، وإزالة آثارها.

6- وفي نتائج الحيرة يمكن القول إنّها في الوقت الذي آلت فيه الأمور إلى اجتماع المجتمعات الشيعية على الاعتقاد بوجود الإمام المهدي(ع) وإمامته، فقد كان من نتائج ذاك المآل تحصين المجتمعات الشيعية اعتقادياً، وتعزيز وعيها بالمهدوية، وتنمية البعد الإيماني لديها، والالتفات أكثر إلى التراث المهدوي الذي ورد عن أئمة أهل البيت(ع)، والعمل على تنظيمه بشكل أفضل، والتصنيف فيه، مما أدّى إلى إنتاج العديد من المصنفات ذات الأهمية، التي تجيب عن جملة من الإشكاليات المطروحة والموضوعات ذات الصلة.

2- في نقد العديد من المقاربات غير العلمية للحيرة

لقد عمد أكثر من باحث إلى محاولة الاستفادة من قضية الحيرة تلك – كما من غيرها من القضايا التي تتصل بالفكر المهدوي وغيره– من أجل توظيفها للقول ببطلان المعتقد الشيعي في الإمام المهدي(ع)، بل في العديد من القضايا الدينية الأخرى.

وهذه ليست أولى تلك المحاولات، ولن تكون آخرها للتشكيك في معتقدات مدرسة أهل البيت(ع)، أو توهينها، أو تسفيهها، لكنها محاولات تستجدي أي معطى في التاريخ الشيعي، والتراث الشيعي لتبرير أحكام ونتائج محسومة سلفاً، ومبتوتة مسبقاً في ذهن من يحملها، مما حدا بتلك المقاربات أن تخرج بشكل فاضح عن علميتها، وعن قواعد البحث العلمي، وأبسط الضوابط المنهجية التي يجب أن تراعى في أعمال كهذه. لتغدو أقرب ما تكون إلى أعمال ترويجية تسعى إلى إلباس غاياتها لباساً علمياً، من كونها أعمالاً بحثية رصينة، تسعى إلى الحقائق العلمية بشكل مجرد وموضوعي ومنهجي.

ونحن هنا لا نمارس اتهاماً لا يقوم على الدليل – بل الأدلة –، إذ وإن كان من طبيعة البحث العلمي أن يقع في هفوات وهنات وسقطات علمية ومنهجية، لكن أن يمتلئ البحث من أوّله إلى آخره بهذا الكمّ الهائل

من تلك الهفوات، والهنات، والاختلالات المنهجية، والأخطاء العلمية، وأن يمارس انتقائية فجّة، ومزاجية معرفية، وأكثر من إسقاط علمي وانفصام منهجي... فقط وفقط للترويج لتلك الفكرة التي يحملها الكاتب، ويسعى إلى إظهارها بشكل علمي؛ فهذا مما يخرج تلك الأعمال عن علميتها، وقيمتها العلمية، ورصانتها المعرفية، ويلحقها بمصافٍ أخرى...

هذا وسوف يستكشف القارئ في مطاوي الصفحات اللاحقة صحة ما نقول، وأننا لا نبالغ فيما نطرح. مع أنّه آلينا على أنفسنا ألا نتوسع كثيراً في مطالعتنا النقدية هذه، وأن نقتصر على أهم الموضوعات التي تتصل بإشكالية الحيرة تلك.

وبناءً عليه سوف نعرض في الصفحات التالية لأهم الملاحظات النقدية على جملة من تلك المقاربات للعديد من أولئك الكتاب في الحيرة وموضوعاتها، وجملة من القضايا التي تتصل بها، وهي:

2-1 عدم استيعاب أبعاد الموضوع

لم يستوعب هؤلاء الكتاب في بحوثهم[212] مجمل أبعاد قضية الحيرة، والتي تشمل أسبابها، وظروفها التاريخية، ونتائجها ومآلاتها، ودلالات تلك المآلات... ولذلك أتت معالجتهم لهذه لقضية معالجة مبتورة وناقصة ومجتزأة. ومن الواضح أن المعالجة الناقصة لا يمكن أن يُبنى عليها نتائج صحيحة علمياً، ودقيقة في الاستنتاج.

إنّ إهمال العديد من الموضوعات التي تتصل جوهرياً بإشكالية الحيرة، يدلّ على أنّ هذا البحث – أو ذاك- أريد بناؤه، واختيار موضوعاته، بطريقة تخدم أفكاراً مسبقة، وفرضيات محسومة، من ثم ليأتي البحث مستجيباً لإثبات تلك الأفكار، وتبرير تلك الفرضيات.

وهو ما يحيل هذا البحث من بحث علمي مجرد إلى بحث تبريري مؤدلج، يسعى إلى غايات مرسومة سلفاً لدى كاتبه.

---

[212] انظر: وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص401-419؛ أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، م.س، ص127-129.

2-2 عدم الإشباع البحثي

لم يُعمل على إشباع بعض موضوعات القضية ما تحتاجه من بحث وتحليل، مع أنها يتوقف عليها مجمل النتائج والخلاصات التي تتصل بالموضوع.

فمثلاً حدود الحيرة في الاجتماع الشيعي، ومن شملته، ومن لم تشمله، ومدياتها الزمنية، في بداياتها ونهاياتها ...؛ فهنا لم نجد بحثاً في هذه الموضوعات، ولا تحقيقاً في مجمل تلك النصوص التي تحدثت فيها، وإنما لاحظنا قفزاً عن تلك الموضوعات، وتجاهلاً لنصوصها، واقتصاراً على نص أو آخر ينسجم مع ما يروم الكاتب أن يصل إليه في بحثه[213].

2-3 عدم استقصاء المصادر

لم يُعمَل على استقصاء جميع المصادر وما حوته من نصوص في هذا الموضوع أو ذاك، وهو ما أدّى إلى النقص في الفهم، والخطأ في الاستنتاج.

ومثالنا على ذلك اعتماد بعض أولئك[214] على نصّ القمي في كتابه (المقالات والفرق) للوصول إلى النتيجة التالية: «قد كان موقف أتباع العسكري(ع) قاطعاً بعدم وجود ولد للعسكري يخلفه..»[215]؛ وتجاهله ما ذُكر في

---

[213] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص359. ينقل الكاتب تعبير القمي في المقالات والفرق: «فافترق أصحابه من بعده [الإمام العسكري(ع)] خمس عشرة فرقة ...؛» ليستنتج أن تعبير أصحابه « يدل على أن الانقسام حصل بين الطبقة القريبة من الحسن العسكري وليس أتباعه فقط، أي الجماعة الخلّص التي يعتمدها في تلقي آرائه وأفكاره. ما يعني أنّ الانقسام كان عمودياً لم يقتصر على عامة الشيعة، بل شمل الرواة والمحدثين ...»؛ فالعجيب أن الكاتب لم يعرض لما ذكره كل من المفيد والنوبختي (أبو سهل) من أن أصحاب الإمام العسكري جميعهم (الثقات والعدول) كانوا على الاعتقاد بوجود ولد للإمام العسكري(ع)، أو لعلّه لم يدرِ بهذه النصوص، وبالتالي لم يبادر إلى المقارنة بين مدلولاتها، واستخلاص النتيجة منها، وهو ما جعله يعتمد نصاً واحداً يفسره تفسيراً خاضعاً لأكثر من نقاش، ليصل من خلاله إلى نتائج لا تدعمها بقية النصوص ذات الصلة.

[214] م.ن، ص360-361.

كتاب (الفصول المختارة)، وما ذكره الشيخ المفيد في كتابه (الإرشاد)، من أنّ أصحاب الإمام العسكري كانوا على الاعتقاد بولادة الإمام المهدي(ع)، وقبله ما ذكره الشيخ أبو سهل النوبختي في كتابه (التنبيه في الإمامة) من أنّ جميع أصحاب الإمام العسكري قد اجمعوا جميعاً على وجود الخلف للإمام العسكري(ع).

فهل يصح الوصول إلى هذا القطع من دون العودة إلى تلك المصادر ذات الصلة بهذه القضية؟ وهل يصحّ الاكتفاء بذاك النصّ ومصدره للوصول إلى بناءات هائلة ونتائج كبيرة على المستوى الديني والفكري وغيرهما؟.

وكيف يصل إلى تلك النتيجة متجاوزاً ما ذكره الشيخ أبو سهل النوبختي في كتابه (التنبيه في الإمامة) من أنّ أصحاب الإمام العسكري(ع) الثقات: «قد أجمعوا جميعاً على أنّه قد خلّف ولداً..»[216]؟.

وكيف يصل إلى تلك النتيجة مهملاً ما ذكره الشيخ المفيد في كتابه (الإرشاد) من أنّ جعفر (أخ الإمام العسكري(ع)) قد أخذ موقفاً سلبياً من أصحاب أخيه الإمام العسكري(ع) لاعتقادهم بوجود ولدٍ له، وقولهم بإمامته «وتولى جعفر بن علي أخو أبي محمد عليه السلام أخذ تركته.. وشنع على أصحابه بانتظارهم ولده، وقطعهم بوجوده، والقول بإمامته..»[217]؟.

وكيف يصل إلى تلك النتيجة متجاهلاً ما ذكره الشيخ المفيد في (الفصول المختارة) من أنّ جمهور أصحاب الإمام العسكري(ع) كان على الاعتقاد بوجود الخلف له: «فقال الجمهور منهم بإمامة ابنه القائم المنتظر – عليه السلام – وأثبتوا ولادته، وصحّحوا النص عليه، وقالوا هو سمي رسول الله صلى الله عليه وآله ومهدي الأنام، واعتقدوا أنّ له غيبتين إحداهما أطول من الأخرى، والأولى منهما هي القصرى، وله فيها الأبواب والسفراء، ورووا عن جماعة من شيوخهم وثقاتهم أنّ أبا محمد الحسن عليه السلام أظهره لهم وأراهم

---

[215] م..ن، ص362.

[216] نقلاً عن: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص92–93.

[217] م س، ص336.

شخصه ... وقالوا: إنّ صاحب الأمر عليه السلام حي لم يمت ولا يموت ولو بقي ألف عام، حتى يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ..»[218]، حاكياً ذلك عن أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي؟.

4-2 اجتزاء النصوص

فهو عندما يتعامل مع نصّ يقتبسه، فإنه يقتطع منه ما يساعد على إثبات النتيجة التي يريد الوصول إليها، ويتغافل عن تلك الأجزاء من النصّ نفسه التي لا تخدم تلك النتيجة.

ومثالنا على ذلك ما ذُكر في النقطة السابقة من أنه يعتمد على نصّ القمي ليصل إلى أنه «كان موقف أتباع العسكري قاطعاً بعدم وجود ولد للعسكري ليخلفه... »؛ متجاوزاً في النصّ نفسه ما ذكره القمي عن تلك الفئة من أصحاب الإمام العسكري(ع)، التي كانت على هذا الاعتقاد بأنّه «لله في أرضه بعد مضي الحسن بن علي حجةً على عباده، وخليفةً في أرضه، قائمٌ بأمره من ولد الحسن بن علي... ولا يجوز أن تخلو الأرض من حجة من عقب الإمام الماضي قبله...»[219]؛ فكيف يصل الكاتب إلى هذه النتيجة، مع أنّ القمي نفسه يتحدث في النص نفسه وبإسهاب عن أصحاب الإمام العسكري(ع) هؤلاء الذين كانوا على الإيمان، وعلى يقين (موقنون مؤمنون) بوجود خلف للعسكري(ع) يخلفه.

ومثالنا الآخر- والذي هو مثال فاضح وعجيب في آن- ما فعله كاتب (الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ) لدى اقتباسه من كتاب (مقالات الإسلاميين) لأبي الحسن الأشعري، فيقول في كتابه ذاك : «ويذكر الأشعري، الذي عاصر تلك المرحلة، معتقد الإمامية بإيجاز شديد ويعدهم من ضمن أربع وعشرين فرقة من الإمامية»[220]، ثم لينسب إلى أبي الحسن الأشعري قوله: «قطعوا على موت موسى بن جعفر، ويؤمنون بالإمام

---

[218] م.س، ص 318-319.

[219] المقالات والفرق، م.س، ص102-103.

[220] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م س، ص412.

الثاني عشر وهو الغائب المنتظر الذي يدعون أنه يظهر فيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً»[221]؛ لكن عندما عدنا إلى كتاب أبي الحسن الأشعري (مقالات الإسلاميين) وجدنا أكثر من اختلاف بين النص الذي نسبه الكاتب إلى أبي الحسن الأشعري، وبين النص الموجود فعلاً في كتاب الأشعري (مقالات الإسلاميين)، وهذا هو النص: «... قطعوا على موت موسى بن جعفر بن محمد بن علي، وهم جمهور الشيعة، يزعمون أنّ النبي صلى الله عليه وسلم نصّ على إمامة علي بن أبي طالب، واستخلفه بعده بعينه واسمه، وأنّ علياً نصّ على إمامة ابنه الحسن بن علي، وأنّ الحسن بن علي نصّ على إمامة أخيه الحسين بن علي، وأنّ الحسين بن علي نصّ على إمامة ابنه علي بن الحسين، وأنّ على بن الحسين نصّ على إمامة ابنه محمد بن علي، وأنّ محمد بن علي نصّ على إمامة ابنه جعفر بن محمد، وأنّ جعفر بن محمد نصّ على إمامة ابنه موسى بن جعفر، وأنّ موسى بن جعفر نصّ على إمامة ابنه علي بن موسى، وأنّ علي بن موسى نصّ على إمامة ابنه محمد بن علي بن موسى، وأنّ محمد بن علي بن موسى نصّ على إمامة ابنه علي بن محمد بن علي بن موسى، وأن علي بن محمد بن علي بن موسى نصّ على إمامة ابنه الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى، وهو الذي كان بسامراء، وأنّ الحسن بن علي نصّ على إمامة ابنه محمد بن الحسن بن علي، وهو الغائب المنتظر عندهم الذي يدعون أنه يظهر فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً»[222]...

هنا لن أتحدث عن أي أمر آخر ــالدقة في النقل، والأمانة العلمية، والتصرف المضلّل في النصوص المقتبسة..-، لكن سوف اقتصر على تغييبه لعبارة الأشعري التالية «وهم جمهور الشيعة»، أي إنّ جمهور الشيعة يؤمن بالغائب المنتظر محمد بن الحسن؛ لكن نجد أنّ الكاتب يطمس هذه العبارة، ويغيّبها من النص بطريقة مضلّلة للقارئ، ولا يحاول بالتالي أن يبني عليها- كما على نصوص مماثلة في مصادر أخرى- أيّة نتائج؛ ويبقى يردّد في كتابه لازمة أن أتباع الإمام العسكري(ع) قطعوا بعدم وجود ولدٍ لديه، وغيرها من نتائجه التي لا تدعمها أبداً ــبل تخالفها- تلك النصوص التي اجتزأها، وطمسها، وأقصاها من كتابه.

---

[221] م.ن.

[222] تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت،1990م، لا ط، ج1، ص90-91.

وسوف نقتصر هنا على هذه النصوص لنطرح، هذا السؤال، أنّه هل يجوز لباحث (علمي) أن يمارس هذه الاستنسابية، بل هذا التضليل المعرفي، فيختار بعض المصادر ويهمل أخرى، أو ينتقي بعض النصوص ويتجاهل أخرى، ويقفز عن الكثير من النصوص التي لا تنسجم مع ما يروم الوصول إليه من نتيجة، أو يجتزئ النص، ويمارس إخفاءً معيباً ومضلّلاً لبعض عبارات، ليقدّم له تفسيراً خاطئاً، ويتعسّف في تأويله، فقط وفقط لاجترار بعض المقولات التي يسعى إلى ترديدها، لانتقاص هذا المعتقد، أو التشكيك في غيره؟

5-2 التعسّف في تفسير النصوص المقتبسة، وممارسة الإسقاط المعرفي عليها

لقد مارس الكاتب تعسّفاً واضحاً في تفسيره للنصوص، فمثلاً عندما يبحث في سمات المرحلة التي تلت وفاة الإمام العسكري(ع)، وتحت عنوان «كثرة الروايات المتضاربة الموقعة في الحيرة»[223]؛ يحاول أن يستعين بنصٍ لابن بابويه القمي يقول فيه «ورأيت كثيراً ...قد أحادته الغيبة، و طال عليه الأمد حتى دخلته الوحشة، وأنكرته الأخبار المختلفة، والآثار الواردة ..فلأجل الحاجة إلى الغيبة اتسعت الأخبار، ولمعاني التقية والمدافعة عن الأنفس اختلفت الروايات ...»[224]، ليستفيد من ذلك أنّ الروايات في ذلك الزمان خارجة عن الضبط «لجهة كثرتها الخارجة عن الضبط»[225]؛ مع أن ما يستفاد من ذلك النص هو أنّ الروايات – ولأسباب متعددة – يحصل نوع من التعارض فيما بينها، « ..اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها ..»[226] (كما جاء في كلام الكليني)، وهو أمر معروف منذ بدايات التداول في الروايات، وهو البحث المعروف في علم الأصول

---

[223] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س.، ص 407.

[224] الإمامة والتبصرة من الحيرة، م.س،ص9.

[225] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س.، ص 407.

[226] الكافي، م.س، ص8.

(أصول الفقه) بمبحث التعارض، حيث تُعتمد قواعد ووسائل متعددة لعلاج ذلك التعارض، وهي قواعد معروفة لدى العلماء والفقهاء قديماً وحديثاً.

وعليه، ما يريد القمي الإلفات إليه، هو أنّ تلك الأخبار المختلفة عندما يتم تداولها من دون العودة فيها إلى العلماء بها، والفقهاء بحلّ تعارضها؛ فإنها تؤدي إلى إيجاد حالة من الإرباك، أو تعزيز تلك الحيرة في هذا الموضع أو ذاك. أما إن عادوا فيها إلى أهل العلم بها، «.. من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها ...» (كما جاء في كلام الكليني)؛ فإنهم يحلّون ذلك التعارض، ويعالجون ذلك الاختلاف.

وهو نصٌ لا يستفاد منه على الإطلاق أن الروايات في ذلك الزمن خارجة عن الضبط، لأن هذا التعارض بين الأخبار كان قبل ذلك الزمن، وما زال موجوداً إلى الآن ، رغم أن الرواية الآن ــوقبل الآن– ليست خارجة عن الضبط. فوجود التعارض والاختلاف بين الأخبار (لعلله وأسبابه) شيء، وأن تكون الروايات خارجة عن الضبط ولا يمكن ضبطها شيء آخر. فمحاولة الاستفادة من حالة التعارض لإثبات فكرة ينظّر لها الكاتب، ويحاول إسقاطها بشكل تعسفي على النصوص المقتبسة؛ تحيل العديد أو الكثير من معالجات ذلك الكتاب ونتائجه إلى إسقاطات فكرية، تفتقر إلى سندها العلمي وشواهدها المعرفية.

مثال آخر على ما ذكرنا هو ما استفاده الكاتب من نص الكليني في أصول الكافي، والذي يقول فيه: «وذكرت أن أموراً قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها، وأنك تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنك تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها ...»[227].

فهنا يتحدث الكليني عن المشكلة نفسها في سياق بيانه لمبررات تسطيره لكتابه، وأنه لم يكن في ذلك الزمن من سهولة في التواصل مع العلماء والفقهاء، الذين يوثق بعلمهم – بخلاف ما هو موجود في عصرنا وزماننا هذا– وبخاصّة بسبب بعد المسافات، وعدم توافر وسائط التواصل التي تقرب علينا البعيد، وتسهل لنا الشديد، «.. لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها ..»، وذلك بهدف حلّ الاختلاف والتعارض بين الأخبار.

---

[227] الكليني، الكافي، م.س،ص8.

ثم لنجد أن الكاتب يستفيض في استنتاج أمور لا علاقة لها بهذا النص على الإطلاق، منها: عدم إمكان معرفة حقائق الأمور، وعدم الثقة بالرواة في أخذ معالم الدين، وانتشار الروايات بطريقة فوضوية، وغياب معيار لتمييز الصحيح من الفاسد منها؛ مع أنّ نص الكليني وغيره يستفاد منه خلاف هذه الأمور التي يذكرها؛ لأنه لو لم تكن معرفة الحقائق ممكنة في ذلك الزمن، فكيف استطاع الكليني تسطير كتابه (الكافي)؟، ولو لم تكن هناك ثقة بالرواة في أخذ معالم الدين؛ فكيف أمكن له أن يجمع تلك الروايات من الرواة (حدود ستة عشر ألف رواية من ثلاثماية ألف رواية)، وأن يدوّنها في كتابه؟، أليس هذا دليل ثقة بأولئك الرواة؟. ولو كانت الروايات قد انتشرت بطريقة فوضوية خارجة عن الضبط، مع غياب المعيار لتمييز الصحيح من الفاسد فيها؛ فكيف أمكن للكليني أن يضبط الرواية ويصنّف كتابه؟، وعلى أي أساس عمل على اختيار حوالى 16 ألف رواية من حوالى 300 ألف رواية؟، ألم يكن هذا الاختيار مبنياً على معايير للتمييز؟، ألم يكن هذا التصنيف قائماً على اعتماد عدة نقد روائية مكّنت الكليني من اختيار حوالى 5٪ من حوالى 300 ألف رواية آنذاك؟، أليس اختيار 16 ألف رواية من 300 ألف رواية دليلاً واضحاً على أنّ اختيار الرواية كان يخضع لعملية نقد دقيقة، ولموازين علمية حادّة، ولعمل معرفي غاية في الدقة والإتقان، أدّى إلى إخراج حوالى مائتين وأربع وثمانين ألف رواية في عملية النقد والتدقيق تلك؟

فهل يصح أن يذكر الكاتب هذه المعلومة قبل حوالى 5صفحات في كتابه[228] ، ثم ليعمل على تناسيها وتجاوزها، ومحاولة إلصاق استنتاجاته الخاطئة بنص الكليني بعدها؟

ومن إسقاطاته التي مارس فيها مغالاة كبيرة في التعسف؛ تأويله لنص القمي حول الفرقة الإمامية، حيث يفسّر (أو يستنتج من) تعبير القمي عن الإمام بأنه «مستتر، خائف، مغمور، مأمور بذلك، حتى يأذن الله عزّ وجلّ له، فيظهر ويعلن أمره، كظهور من مضى من قبله من آبائه» أنه؛ «يعني أن مدّة احتجابه قصيرة ... وسيظهر قريباً مثلما ظهر آباؤه، وظهر النبي بعد غيبة قصيرة»[229]، مع أن القمي يشبّه أصل ظهور الإمام

---

[228] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م س، ص402.

[229] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص369.

المهدي(ع) بظهور من مضى من آبائه، حيث لا علاقة لهذا التعبير من قريب أو بعيد بمدة الاحتجاب ومدى الغيبة؛ فمن أين أتى الكاتب بهذا الفهم؟، مع أنّ نصّ القمي واضح في أنه يجري المشابهة في الظهور وليس في الغيبة، فضلاً عن محددات تلك الغيبة ومدّتها.

ثم يذهب الكاتب إلى أنّ القمي «لم يذكر .. مصطلح الغيبة»[230]، مع أن الكاتب نفسه وقبل صفحة واحدة[231] ينقل نصّ القمي الذي أتى على ذكر مادة الغيبة مرتين، حيث يقول القمي في معرض حديثه عن الإمام المهدي(ع): «فستره الله عليهم وغيّبه عنهم»، و«إذ هو عليه السلام غائب ..»؛ فهل من الضروري أن يستخدم صيغة (الغيبة) حتى نقول إنه تعرّض لها، أم يكفي أن يستخدم أياً من الصيغ، حتى نقول إنه وقع الحديث عنها؟

والأعجب من ذلك أن الكاتب، وبعد أن ينقل عبارة القمي لدى حديثه عن الإمام(ع) بأنه «لا يكون إلا في عقب الحسن بن علي بن محمد إلى فناء الخلق وانقطاع أمر الله ونهيه ورفعه التكليف عن عباده، متصل ذلك ما اتصلت أمور الله، ولو كان في الأرض رجلان كان أحدهما الحجة»؛ يقول بأنّ ذلك «يدل بوضوح على استمرار سلسلة الأئمة إلى ما لا نهاية إلى يوم القيامة»[232]، وقد سبق كلامه هذا كلام آخر مفاده أنه «كان واضحاً في ذهن الأشعري أنّ الإمام الثاني عشر ليس الإمام المهدي أو قائم آل محمد الموكل إليه إقامة القسط والعدل في الأرض..»[233].

---

[230] م.ن، 369.

[231] م.ن، 368.

[232] م.ن، ص369.

[233] م.ن، ص369.

والجواب أن ما يفهم من كلام الأشعري (القمي) هو أن الأرض لا تخلو من حجة، وأنه من عقب الحسن بن علي..؛ أما أن يكون هذا الحجة تعبيراً عن سلسلة الأئمة إلى ما لا نهاية ، فهذا لا يفهم من كلام القمي، وهو تحميل للنصّ ما لا يحتمله.

وكذلك نفي الكاتب أن يكون الإمام الثاني عشر هو الإمام المهدي(ع)، ونسبته ذلك إلى القمي، فهو أيضاً لا يفهم من ذلك النص، لأن القمي ينتمي إلى المعتقد الإمامي[234] الذي يعتقد أنّ الأئمة اثنا عشر إماماً، وأنّ الإمام الثاني عشر هو الإمام محمد بن الحسن المهدي(ع)، الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

إما أن كان مستند الكاتب في ادعائه هو أن القمي لم يذكر اسم ابن الحسن العسكري، ومتعلقاته الشخصية، فهو أولاً غير صحيح منطقياً، لأن عدم ذكر أن الثاني عشر من الأئمة هو فلان الإمام، لا يدل على عدم الاعتقاد به، وثانياً إن كثيراً من العلماء كانوا يتجنبون ذكر الاسم تحوّطاً من الظروف التي كانت سائدة، وعملاً بالروايات الواردة التي دعت إلى هذا الأمر، والقمي نفسه قد ذكر هذا الأمر، كما نقل ذلك الكاتب أيضاً ـ حيث يقول: «ليس يجوز لمؤمن ولا مؤمنة طلب ما ستره الله، ولا البحث عن اسمه وموضعه ولا السؤال عن أمره. مكانه... بل البحث عن أمره. وطلب مكانه والسؤال عن حاله وأمره محرم.. لأن في طلب ذلك وإظهار ما ستره الله عنا.. معصية لله والعون على سفك دمه ودماء شيعته ـ وانتهاك حرمته..»[235] فكيف جاز للكاتب أن يهمل التمعن في هذا النص وألا يستنتج أن عدم ذكر الاسم ليس من جهة عدم الاعتقاد به وإنما من جهة عدم جوازه.

---

[234] وهذا الكاتب نفسه يصرّح بهذا الأمر في كتابه (الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ)، حيث يقول: «يستعرض الأشعري القمي آراء هذه الفرق، التي ينتمي القمي إلى إحداها التي ستكون الفرقة الإمامية التثني عشرية لاحقاً» (ص360)، بل إنّ القمي نفسه بعد أن يتحدث عن الفرقة الإمامية يقول: «هذه سبيل الإمامة، وهذا المنهاج الواضح، والغرض الواجب اللازم، الذي لم يزل عليه الإجماع من الشيعة الإمامية المهتدية رحمة الله عليها، وعلى ذلك كان إجماعنا..»، (المقالات والفرق، م.س،ص106).

[235] المقالات والفرق، م.س.، ص 104.

بل يمكن القول إنّ ما يفهم من ذلك النص خلاف ما ذهب إليه الكاتب، حيث يبدو أن الكاتب الموقر لم يلتفت إلى ما ذكره القمي لدى حديثه عن الفرقة الإمامية ومعتقدها في ابن الحسن وخلفه، حيث قال: «... رُويت الأخبار الكثيرة الصحيحة: أنّ القائم تخفى على الناس ولادته ...»[236]،أي إنّ القمي قد صرّح بذكر (القائم)، والمراد به قائم آل محمد الموكل إليه إقامة العدل والقسط في الأرض.

وعليه، كان حريّاً بالكاتب أن يتروى في قراءته للنص، وأن يتمهل في تفسيره، حتى يتجنب الوقوع في مثل هذه الأخطاء بل الهنات، التي أظهرت كثرتها ضعفاً واضحاً في التعامل مع تلك المصادر، وخللاً بيّناً في فهم نصوصها؛ هذا مع الالتفات إلى أنّ نصّ القمي كان هادفاً بشكل أساس إلى إثبات ضرورة وجود حجة غائب لا تخلو منه الأرض من عقب الحسن بن علي...، ولم يكن بصدد البحث في جملة من القضايا التي تعدّ من واضحات المعتقد الإمامي.

وبناءً على ما ذُكر، يمكن القول إنّ ما يريد القمي بيانه هو أنّ الحجة لا تنقطع إلى فناء الخلق، لكن ما قصده بذلك ليس ما ذهب إليه الكاتب، بل إنّ ما يفهم من كلامه هو أنّ الحجة هو فقط الإمام محمد بن الحسن المهدي(ع)، لأنك إن أردت أن تفهم النصّ بشكل صحيح، فيجب أن تفهمه من خلال معتقد كاتبه وثقافته (أي القمي نفسه)، وليس من خلال أفكار قارئ النصّ وأيديولوجيته الخاصة، ومُسبقاته التي يسعى إلى إسقاطها.

إنّ ما تقدّم وغيره يؤكد أن الكاتب لديه أفكار مسبقة وجاهزة سلفاً يعمل على تبريرها، وأنه مارس التعسّف في تطويع النصوص، وأنه تمادى في قمع دلالتها، واجتزائها، وتجاوز بعضها، وإهمال ترتيب النتائج على جملة منها، فقط من أجل ممارسة أكثر من إسقاط أيديولوجي لديه.

وقد ذكرنا هذه الأمثلة لتكون بمثابة نماذج لبقية الاستنتاجات التي عمل على تسطيرها في كتابه، محاولاً تجميع الشواهد عليها. وهو ما يعني أنّ مجمل ما سطّره الكاتب واستنتجه يحتاج إلى الكثير من التدقيق العلمي، والتمعّن في صحته، فضلاً عن فحص تفسيره للنصوص ودلالتها.

6-2 السوداوية وتظهيرها

---

[236] المقالات والفرق، م.س، ص105.

بمعنى أنه كان يسعى من أول بحثه إلى آخره إلى تظهير فكرة سوداوية وجدّ سلبية عن الفكر الشيعي، والرواية الشيعية، وعن جميع ما يتصل بالتشيع من معتقد، وتاريخ، واجتماع .. لذلك تراه دائماً ينحو إلى هذا المنحى السلبي في فهمه وتفسيره للنصوص والأحداث.

فعندما تناول موضوع الحيرة عمل بكل جهدٍ على تقديم صورة جدّ سوداوية لهذا الحدث، فحشد بعضاً من النصوص والمصادر التي قد تخدم تظهير هذه الصورة، وأهمل ما سواها، وعمل على تأويل دلالة تلك النصوص، وتوجيه تفسيرها بما يخدم بناء ذلك الفهم الذي يريد. كما لم يبحث في مآل حالة الحيرة، ولا في النجاح في تجاوزها بعد عقود من الزمن، ولا في دلالات هذا النجاح، ولا في نتائجه، ولا في تماسك أصحاب الإمام العسكري(ع) من بعده، واجتماعهم على الاعتقاد بوجود خلف له، وسعيهم إلى مواجهة حالة الحيرة تلك، ونجاحهم في ذلك.

إنّ التشديد على حالة الحيرة ودلالات حصولها، وإهمال القدرة على تجاوزها، والنجاح في استيعاب جميع أو مجمل آثارها، ونتائج ودلالات هذا النجاح؛ كل ذلك يشيء باللاموضوعية، وبشيء من النمطية، وكثير من السوداوية والسلبية في مقاربة مجمل ما يتصل بالتشيع من فكر، وتاريخ، ونص، ومعتقد، وسوى ذلك. وهو ما ساهم في دفع الكاتب إلى التغافل عن مجمل تلك الأبعاد، التي قد توصف بالإيجابية في قضية الحيرة وغيرها.

إنّ الكاتب في قراءته السوداوية تلك كان يعبّر عن نظرته إلى ذاك التاريخ، وما اكتنفه من أبعاد دينية وكلامية واجتماعية وغيرها، ولم يكن يعبّر عن التاريخ كما كان في الواقع. لقد استخدم الكاتب التاريخ ليتّخذ منه منصة لينطق بما لديه هو، ولم يعمل على توفير الشروط العلمية والمنهجية التي تدفع التاريخ إلى النطق بما لديه. فهو لم يعمل على استنطاق التاريخ، وإنما أراد النطق به. التاريخ هنا يصبح مجرد أداة للنطق بما لدى الكاتب، ووسيلة له ليفضي بما لديه. هنا تستطيع أن تقرأ الكاتب في بحثه أكثر مما تقرأ التاريخ في واقعه.

ومن الطبيعي للبحث الذي يكون محكوماً بكثير من التبرير والانتقائية وغيرها من الاختلالات المنهجية؛ أن يؤدي إلى الوقوع في كثير من السقطات، والهنات، والأخطاء في معالجة البحث والاستنتاج منه، والخلاصات التي يفضي إليها، وهو ما حصل لكاتبنا العزيز.

2-7 الديني والمجتمعي وانتقائية منهجية

في أكثر من موضع من كتابه نجد أن الكاتب ينتقل من أكثر من معطى مجتمعي ليثبت معطى دينياً، من قبيل أنه إذا حصل اختلاف في مجتمع ما حول أمرٍ ديني ما، فإنه يتخذ من هذا الاختلاف دليلاً على عدم وجود النص من دون أن يبحث في فرضيات أخرى؛ تلك الفرضيات من قبيل أن النص موجود، ولكن حصل الاختلاف لدوافع ودواعٍ أخرى غير دينية؛ أو أنّ النص موجود، ولكن حصل الاختلاف لأنّ ظروفاً موضوعية لم تسمح بإفشاء النص، وبيان مضامينه بالمستوى المطلوب، أو ربما للأمرين معاً ....

ولذلك توجد فرضيات أخرى في تفسير الاختلاف وأسبابه، لا بُدّ من الوقوف عندها، تحيل الاختلاف إلى سبب غير صحي(البغي)، وليس إلى فقد النص، حيث نجد أنّ القرآن الكريم يعزو سبب الاختلاف في بعض الموارد إلى تلك الدوافع غير الدينية،ژ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ژ[237].

وفي موضوعنا نجد أنّ المصادر المختلفة تتحدّث عن وجود النص على الإمام المهدي(ع)، وعن وجود كثرة من الروايات حول مجمل ما يتصل بالإمام ومختلف القضايا ذات الصلة، وعن أن أصحاب الإمام العسكري(ع) –جميعهم أو أكثرهم– كانوا على الاعتقاد بالنص ...؛ لكن تجد أن الكاتب يتجاوز مجمل تلك المصادر، ويتغافل عن نصوصها، ويتمسك من دون تدقيق أو تحقيق علميين بنص القمي فقط، ويفسره كما يرغب من دون البحث في مفاهيمه الأساسية، لينتقل بشكل غير منهجي، ممّا تضمنه ذلك النص من حديث حول افتراق أصحاب الإمام العسكري(ع) بعد وفاته، إلى النتيجة التالية؛ بأن ذلك: «يدل...على عدم وجود إجراءات داخل الجماعة الشيعية، أو ضابطة مرجعية من نص، أو تعميم من الإمام، أو فهم راسخ بين الأتباع، أو طبقة محترفين لإدارة شؤون المقدس..»[238].

فالسؤال الذي يجب طرحه أنه: هل مجرد حصول الاختلاف دليل على عدم وجود النص؟، أو على عدم وجود الدليل والبرهان والمعجزة و...؟

---

[237] سورة آل عمران، الآية 19.

[238] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص359.

هل الاختلاف الذي حصل حول نبوة محمد(ص) ـ مثلاً ـ دليل على عدم نبوته؟، وهل الافتراق الذي حصل حوله برهان على عدم وجود المعجزة لديه؟، وهل الاختلاف الذي حصل حول نبوة جميع الأنبياء دليل على بطلان نبوتهم ومعاجزهم؟، وهل الاختلافات التي حصلت وتحصل في التاريخ والماضي والحاضر دليل على عدم وجود ضابطة مرجعية لدى من يختلفون؟

من الغريب أن يقع الكاتب في هذا الخلل والخطأ المنهجي، وأن يتخذ من المجتمعي مستنداً لإثبات الديني؛ وأي ديني؟، الديني الذي ينتقيه هو، ويكون محسوماً سلفاً لديه. وإلا لو كان المجتمعي دليلاً على وجود الديني، فلماذا لم يعمد إلى الاستناد إلى ما ذكره الشيخ المفيد، أو أبو سهل النوبختي حول اجتماع أصحاب الإمام العسكري(ع) ـجميعهم أو أكثرهم- على وجود الخلف، وإمامته من بعده؛ دليلاً على وجود النص؟، لماذا لم يعتمد على أنّ الثقات العدول المستأمنين على الأمر من أصحاب الإمام العسكري(ع) قد اجتمعوا على وجود ولد له هو محمد بن الحسن المهدي(ع)؛ ليتخذ منه دليلاً على وجود النصّ؟، ولماذا لم يستند إلى النجاح في تجاوز تلك الأزمة بعد سنوات أو عقود من الزمن ليستنتج بأن هذا دليل على وجود النص؟.

لماذا ينتقل من المجتمعي إلى الديني في واقعة ـمن دون التحقيق العلمي، فيها أو التدقيق التاريخي في صحتها ومجمل ما يتصل بها-، ولا يقوم بذلك في وقائع أخرى؟، لماذا يُعمل منهجيته في مورد يشتهيه، ولا يعمل هذه المنهجية في موارد أخرى تخالف ما يبغي الوصول إليه؟، لماذا هذه الانتقائية المنهجية في بحث يقدّمه كاتبه على أنه عمل علمي، يمارس فيه منهجيته بموضوعية وتجرّد، وهو في واقع الحال يمارس فيه انتقائية تعسّفية يمكن تلمسها في موارد كثيرة في الكتاب؟.

هذا وقد اقتصرنا هنا على مورد الحيرة لعلاقته ببحثنا هذا، وإلا فإنه توجد موارد أخرى كثيرة أعرضنا عن ذكرها هنا.

8-2 الهجوم على الرواية[239] والتهافت المنهجي

[239] ذكرنا هذه الملاحظة من جهة أن الذي ساهم بقوة وفعالية في معالجة أزمة الحيرة إنما هو تلك المنظومة الروائية الواردة عن أئمة أهل البيت(ع)؛ وعليه وجدنا من الضروري الردّ على بعض تلك الدعاوى التي تناولت هذه المنظومة، سواء في هذه الملاحظة أو فيما يليها من ملاحظات.

يتخذ الكاتب موقفاً حاداً من الرواية الشيعية، ويرى فيها منتجاً من منتجات المزاج الاجتماعي[240]، وصناعة شعبية[241]، وأنها «صناعة اجتماعية وسياسية غرضها تثبيت معتقد خاص اعتنقته جماعة خاصة ... ونزلتها منزلة الثابت الديني»[242] ، و«هذا يجعل الرواية في سياقاتها التاريخية نتاجاً اجتماعياً ..»[243]...

إذن الرواية –بحسب ادعائه– ليست معطى دينياً، وإنما هي نتاج اجتماعي تقوم الجماعة الخاصة بصناعته، وتنزيله منزلة دينية.

والسؤال الذي يطرح نفسه، أنّ الكاتب هل ساق ادعاءه هذا على نحو الموجبة الجزئية (بعض الروايات صناعة اجتماعية)، أم على نحو الموجبة الكلية (كل رواية صناعة اجتماعية)؟

يبدو من ظاهر كلامه أنه يقصد الثانية، أي هو يريد أن يقول إنّ كل رواية هي صناعة اجتماعية، وإنه لا توجد رواية تمثل معطى دينياً.

وبالتالي لا بد من ذكر هذه الملاحظات:

أولاً: إنّ هذا يتطلب أن يقوم الكاتب بدراسة كل رواية على حدة لإثبات مدعاه، أي إنّ عليه أن يدرس مئات آلاف الروايات (كما فعل الكليني وغيره)، وأن يستقرىء الروايات رواية رواية للوصول إلى تلك النتيجة، وإلا فإن مجرد إطلاق هذه الدعوى لا يعتبر برهاناً عليها، وسوف يبقى كلامه مجرد دعوى تفتقر إلى الدليل والإثبات.

---

[240] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، 403.

[241] م.ن، ص453.

[242] م.ن، ص405.

[243] م.ن، ص404.

ثانياً: كيف يفسّر الكاتب ما قام به الكليني (أو غيره) من عمل امتدّ إلى حوالى عشرين عاماً، وهو يجمع الروايات ويدقق فيها ويميّز بينها، ويفرق بين صحيحها وسقيمها، حتى اختار حوالى 16 ألف رواية من 300 ألف رواية؟، ألا يدلّ ذلك على وجود روايات صحيحة ليست نتاج المزاج الاجتماعي، وليست صناعة اجتماعية؟، ألا يدلّ ذلك على أنّ قسماً من الروايات التي وصلت إلينا هي في نظر كبار علماء الحديث وبناءً على دراساتهم العلمية؛ تمثّل معطى دينياً، وليس منتجاً اجتماعياً؟

ثالثاً: إذا كانت الرواية –كما قال الكاتب– صناعة اجتماعية، فما الذي حدا به إلى الاستعانة بهذه الرواية في موارد كثيرة من كتابه للاستدلال على ما يسعى إلى إثباته، حتى ذكر أربع روايات في صفحتين[244] ، والخامسة في ما يليها[245] ، حيث من الواضح أنه أراد أن يستفيد من هذه الروايات للتدليل على فكرة أو أخرى لديه.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يطرح الكاتب حكماً ثم يخالفه بعد صفحات؟، كيف يحكم على الرواية أنها صناعة اجتماعية ثم يسعى إلى الاستعانة بها والاستفادة منها؟، هل يصح أن تكون الرواية منتجاً اجتماعياً عندما تخالف معتقد الكاتب وخلفياته، ثم تستحيل إلى دليل يستند إليه عندما توافق أفكاره وقناعاته؟، ألا يعدّ هذا نوعاً من التهافت المنهجي أن يبادر الكاتب إلى إطلاق دعوى ثم يعمل إلى مخالفتها، دون تقديم دليل لا على تلك الدعوى، ولا على تلك المخالفة ؟[246]

---

[244] م.ن، ص 408–409.

[245] م.ن، ص411.

[246] سوف يأتي بعد صفحات كيف أنّ الكاتب استند إلى إحدى الروايات (تأبير النخل) للوصول إلى نتائج هائلة من دون التحقيق العلمي والتاريخي في تلك الرواية؛ وهو ما يظهر مستوى الانفصام المنهجي الذي يعانيه، والذي انبنى عليه مجمل عمله.

9-2 **المعقولية التاريخية**[247] **أم المزاجية المعرفية**: إنّ ادعاء الكاتب لمعقوليته التاريخية في التعامل مع الروايات في قبال مبنى (منهج) وثاقة الرواية؛ قاده إلى مزاجية فاضحة في التعامل معها، حيث آل الأمر إلى نوع من الذاتية، التي تتميز بسطحية واضحة في بعض الأحيان، فأصبحت المعقولية تلك معقولية الكاتب نفسه، ومعقولية مسبقاته المعرفية وإسقاطاته الفكرية.

ولنا على دعوى الكاتب الملاحظات التالية:

أولاً: لا يوجد تنافٍ بين مبنى (منهج) الوثاقة للرواية وبين معقوليتها التاريخية ودرجة احتمال فعليتها، بل يمكن أن يكون معطى الوثاقة أحد عناصر المعقولية التاريخية للرواية، إذ إن دراسة البعد السندي –بل جميع الأبعاد الحديثية– قد يتصل بواقعية الرواية، وينعكس على نسبة احتمال وقوعها، ويصب تالياً في معقوليتها.

ثانياً: إن منهج المعقولية التاريخية يستلزم أن يستجمع الكاتب جميع المعطيات التاريخية وغير التاريخية ذات الصلة بالرواية، وأن يقوم بعمله هذا في الروايات رواية رواية، حتى يمكنه الحكم عليها وعلى دلالتها؛ فهل التزم الكاتب بلوازم هذا المنهج عندما حكم على الرواية بأنها صناعة اجتماعية أو نتاج مزاج جتماعي...؟، أم إنه غادر هذا المنهج، واستسهل إصدار حكم جارف على جميع الروايات الدينية بمعزل عن المنهج الذي نظّر له؟

ثالثاً: إن هذا المنهج لا ينطبق فقط على الرواية (الدينية)، بل ينطبق أيضاً على أي نص تاريخي. وعليه، أن يتمّ إعمال هذا المنهج في الرواية الدينية، دون إعماله في المعطى التاريخي ذي الصلة بتلك الرواية؛ هذا يعني انفصاماً منهجياً في توظيف المنهج وإعماله.

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل التزم الكاتب بمنهجه هذا ولوازمه عندما حاول الاستفادة من نص الأشعري القمي في (المقالات والفرق) حول الفرق الشيعية بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، ليصل إلى نتائجه التي أعتقدُ أنها كانت محسومة سلفاً لديه؟، فهل استقصى جميع المصادر ذات الصلة؟، وهل استجمع جميع

---

[247] لقد أراد الكاتب توظيف هذا المنهج (المعقولية التاريخية) ليلغي دفعة واحدة مجمل تلك المنظومة الروائية لأهل البيت(ع)، والتي أسهمت في علاج أزمة الحيرة؛ ومن هنا وجدنا من المطلوب التعرض لهذه القضية والردّ عليها.

النصوص التي ترتبط بموضوع بحثه؟، وهل قام بالتحقيق في تلك المصادر؟، وهل قارن بين تلك النصوص وحاول أن يحل التعارض في ما بينها؟

وهل استوعب جميع المعطيات التاريخية وغير التاريخية ذات الصلة بموضوع بحثه؟، وهل عمل على دراسة جميع الظروف التاريخية والاجتماعية التي رافقت وسبقت حالة الحيرة تلك لفهمها بشكل أفضل، وتجنب أية عملية تأويل ذاتي للحدث ودلالاته؟، وهل حاول أن يستفيد من أهل الخبرة والاختصاص في تلك المصادر وعلومها ومجالاتها المعرفية؟، وهل وقف على مجمل تلك الآراء المخالفة لرأيه، وتلك المراجع التي قدمت رؤى ونظريات مخالفه لما لديه؟

أم إنّ الكاتب تخلى عن اللوازم المنهجية والبحثية لمنهجه التاريخي الذي ادعى، وحاول أن يبني بناءات هائلة مستنداً إلى نص أو آخر، وإلى مصدر أو آخر، عندما وجد في تلك النصوص والمصادر ضالته المعرفية دون أن يلتزم بتلك الخطوات المنهجية في بحثه؟.

لقد نظّر الكاتب لذاك المنهج (المعقولية التاريخية) في التعامل مع الرواية والنص التاريخي؛ لكنه غادر منهجه وتخلى عنه عندما تعلّق الأمر بقضية الحيرة مثلاً، فلم يبحث في جميع تلك المعطيات التي تتصل بهذه القضية، ولم يستوعب بحثه جميع موضوعاتها، وإنما أجمل البحث، وبالغ في الاستنتاج.

أن يدرس الكاتب ظاهرة التشيع في حضورها التاريخي[248] وفي تمظهراتها المجتمعية واستراتيجياتها السياسية[249]؛ أمر في غاية الأهمية، لكن هذا يترتب عليه لوازم منهجية وبحثية عديدة، لم يلتزم بها الكاتب، ولم يكن وفياً لمنهجه فيها. فما فعله أنه نظّر لذاك المنهج، ثم انقلب عليه في ميدان البحث، و(الحيرة) مثال ذلك.

رابعاً: كيف يمكن في تطبيقنا لهذا المنهج أن نتجنب تأثيرات العوامل الذاتية، والخلفيات الفكرية، والمسبقات المعرفية الخاصة بكل كاتب وباحث؟، ألا يمكن أن يدرس باحثان رواية واحدة، فيرى الأول معقولية تاريخية، ويرى الثاني لا معقولية تاريخية؟، ألا يمكن أن تؤول المعقولية هنا إلى معقولية الباحث نفسه،

---

[248] م.ن، ص9.

[249] م.ن، ص14-15.

أي يمكن أن تستحيل إلى حدٍّ بعيد معقولية ذاتية غير موضوعية؟، ألا يمكن الحديث هنا عن النسبية في المعقولية؟ أليس ممكناً أن يفتح هذا الإعمال المنهجي –دون ضوابط منهجية- الباب على كثير من الإسقاط المعرفي، والانفصام المنهجي، والاستنساب الفكري في تطبيق هذا المنهج، وتوظيفه؟

خامساً: وحتى لا يبقى كلامنا مجرد بحث نظري، سوف نشير هنا –وإن كان هذا يحتاج إلى بحث مفصل ليس هنا محلّه، وكمثال على ما نقول ـ إلى كيفية تعامل الكاتب مع رواية (تأبير النخل)، والتي أراد أن يتّخذ منها ومن غيرها من الروايات[250] مستنداً على أنّ «تدبيره (النبي(ص)) لم يكن كله بوحي من الله ..[و] أنّ حدود الإلزام في تعليمات النبي(ص) محصورة بما كان وحياً من الله»[251]، «وأنّ هناك تدبيراً كلّف النبي بالقيام به وفق الأسباب الطبيعية والخبرات ... التي قد تصيب حيناً وتخفق حيناً آخر»[252]، مما يعني أنّ النبي(ص) – بحسب كلامه- قد يخطئ استناداً إلى تلك الأسباب التي قد تخفق، فتؤدي إلى أن يخفق (يخطئ) النبي(ص) نفسه في تدبيره، وأنه «كان واضحاً منذ بداية النبوة أن السياسة كانت دوماً خارج صلب الدين الذي يدعو إليه النبي ...» [253]، إلى أن يصل إلى بيت القصيد، وغاية كل ذلك التنظير الكلامي – السياسي، الذي عملت عليه بعض المدارس الكلامية تاريخياً، وهو: « أن الشأن السياسي، وتداول السلطة ومفهوم الحكم كان يقرره العرف، وما ارتكز في أذهان الناس من قواعد في ممارستها واتخاذ القرار فيها، وهي في جزء كبير منها متوارث مما قبل الإسلام ..» [254] .

---

[250] م.ن، صص82-89.

[251] م.ن، ص85.

[252] م.ن، ص86.

[253] م.ن.

[254] م.ن، ص 89.

إذن السلطة وتداولها أمر يتبع للعرف –وليس للنبوة– وعندما تكون تلك الأعراف بالية ومتخلفة وغير قادرة على صناعة سلطة عادلة وعصرية و...؛ فسوف تكون تلك السلطة على شاكلة تلك الأعراف، وعندها لن يكون صعباً أن نعرف لماذا ينتشر في مجتمعاتنا ودولنا الفقر والفساد، والتخلّف، والتبعية، والاستبداد، واللاعدالة، وغيرها من مفاسد السلطة ومثالبها.

هنا لن نذهب إلى بحث فكري لمناقشة هذه الأفكار من أن السياسة خارج صلب الدين، وأنها شأن دنيوي بحت، وأنّ النبي(ص) قد يخطئ في ذاك المجال، وأنه لا إلزام باتباع رأي النبي(ص) وأمره في هذا الشأن، وأنه قد يتساوى رأيه مع رأي غيره فيه، إن لم يكن أقل منه ...، والتي (أي تلك الأفكار) تُعدّ فكرة فصل الدين والنبوة عن الدنيوي والسياسي الأساس فيها، حيث لن نناقش هنا هذه النتيجة (أو الغاية) – وإن كان كلامه في هذا المورد غير صحيح[255] – التي وصل إليها، وإنّما كيفية تعامله مع تلك الرواية (تأبير النخل) من خلال منهج المعقولية التاريخية لديه.

وخلاصة الرواية: «أن النبي(ص) مرّ بقوم يلقحون [النخل]، فقال: لو لم تفعلوا لصلح، قال فخرج [النخل] شيصاً[256]. فمرّ بهم، فقال ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم»[257].

وهنا نريد أن نستأذن الكاتب لنجري نوعاً من البحث العلمي، ولنُعمل منهجه في المعقولية التاريخية، الذي يقتضي مساءلة هذا النص، واستجماع جميع أو مجمل المعطيات ذات الصلة به، قبل الذهاب إلى توظيفه، كما فعل الكاتب نفسه.

---

[255] من المناقشات التي قد ترد على هذه الفكرة هو أنه إن قلنا إنّ فلسفة دخالة الوحي في الشأن البشري هي (اللطف)، وما يقتضيه من هداية وإصلاح وقسط وعدل ..؛ فالسؤال الذي يطرح هو أن تلك الفلسفة (ولوازمها) هل تقتصر مقتضياتها على الشأن الأخروي أم تشمل الدنيوي أيضاً؟ هل تقتصر على الروحي أم تشمل المادي أيضاً؟ هل تقتصر على العبادي أم تشمل الاجتماعي والسياسي أيضاً؟.

[256] أي إنّ النخل حمل تمراً رديئاً، لم ينضج بسبب من عدم التلقيح.

[257] صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، ج7، ص95.

وهو ما يتطلب إيراد جملة من المناقشات، وأن نطرح الأسئلة التالية، لنرى مدى إمكانية وقوع هذا الحدث:

الأول: هل عرض هذا الخبر على القرآن الكريم، وقارنه مع بقية الروايات المخالفة لدلالته ليرى مدى صحته؟

الثاني: كيف أمكن لنبيّ وُصف بأنه ژ گ گ گ ں ں ژ[258]، أن يتدخّل في أمر لا يعنيه؟، هل يصحّ أن يكون النبي(ص) طفيلياً إلى هذا الحدّ –بناءً على ما يُفهم من الرواية– (حاشا النبي(ص) أن يكون كذلك)، ليقدم على هكذا تصرف لا يقدم عليه من يمتلك حدّاً أدنى من الرزانة والحكمة الشخصية في تصرفاته؟

الثالث: هل يمكن لنبي، تلك صفته (على خلق عظيم)، أن يتحدث بما لا علم له به، وأن يأمر الناس بما لا خبرة له فيه، وأن يخالف القرآن الكريم، الذي يقول: ژ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ژ[259]؟

الرابع: هل يمكن لذلك النبي(ص) أن يوقع أولئك المزارعين في الضرر، وأن يسبب لهم ذلك الضرر الزراعي (خروج النخل بعدها شيصاً)، وهو الذي يقول: «لا ضرر ولا ضرار»[260]؟

الخامس: إنّ حاجة النخل إلى التأبير (التلقيح) من أوضح واضحات زراعة النخل، ومن بديهيات هذا العمل الزراعي؛ والسؤال أنه هل يصحّ أن يخالف النبي(ص) أمراً على هذا المستوى من الوضوح والبداهة، ويعتمده جميع المزارعين، ويعرف ضرورته القاصي والداني منهم ويمارسه الجميع دون ريب، وهو أمر لا يقبل الشك، ولا يحتمل المخالفة لما يترتب على مخالفته من نتائج؟.

السادس: هل يمكن للنبي(ص) –وأتكلم هنا بشرياً– أن يجهل تلك المسألة (تأبير النخل) –على وضوحها– وقد عاش بين ظهراني أولئك المزارعين الذين يعملون في تلك الزراعة، وتنقل بين بساتينهم،

---

[258] سورة القلم، الآية4.

[259] سورة الإسراء، الآية36.

[260] الكليني، الكافي، م.س، ج5، ص280.

وعاين أعمالهم، وسمع منهم، وعني بأوضاعهم، واهتمّ بأحوالهم؟، ألا يكون حاله عندها كحال من يجهل أنّ وسائل النقل -مثلاً- في عصرنا تحتاج إلى الوقود في سيرها؟.

السابع: إنّ طبيعة الموقف تقتضي أن يبادر النبي(ص) -طالما أنه لا علم لديه بالأمر- إلى سؤال أولئك المزارعين عن فعلهم، والتحقّق مما يقومون به...؟ فلماذا لم يبادر النبي(ص) إلى سؤال أولئك المزارعين، والتعلم من خبرتهم، والاستفادة منهم؟، ولماذا يتوجه إليهم بالأمر مباشرة، بدل سؤالهم عن عملهم؟.

الثامن: إنّ كان النبي(ص) يعلم أنّ المزارعين أعلم بأمور دنياهم، فكيف يأمرهم بأمرٍ هم أعلم به منه؟؛ ألا يصح القول هنا إنّ هذه الرواية تحمل في نفسها التهافت؟؛ لأن لازم أنهم أعلم بأمور دنياهم ألاّ يتدخل النبي(ص) (قائداً، آمراً..) في دنياهم، وعندما يتدخل النبي(ص) في دنياهم، فلازمه أنه أعلم منهم بأمور دنياهم.

التاسع: إن قلنا إنّ النبي(ص) لم يكن يعلم بأنّ الآخرين أعلم منه بأمور دنياهم، فالسؤال الذي يطرح نفسه أنه هل يمكن للنبي(ص) ألّا يعلم حدود ما هو معني به، أو ما هو غير معني به؟، وكيف أمكن لمقولة (أنتم أعلم بأمور دنياكم) أن تغيب عنه رغم أنها تشكل حداً فاصلاً بين دوره كنبي وبين البعد الدنيوي؟، وهل كان النبي(ص) محتاجاً إلى أن يقع في هذا الخطأ، ويوقع الناس في الضرر، حتى يصل إلى معرفة الحدّ الفاصل بين ما هو معني به وما هو غير معني به؟

العاشر: إذا قلنا إنّ النبي(ص) يمكن أن يخطئ في رسالته إلى خارجها، فما المانع أن يخطئ النبي(ص) في رسالته إلى داخلها، بمعنى أنّه إذا أمكن أن يخطئ فيُدخل في دوره ما ليس من دوره (عندما تصدى لتأبير النخل وهو ليس معنياً به)، فما المانع أن يحصل عكس ذلك، بأن يكون هناك أمرٌ ما هو معني به، لكنه يخطئ فيتعامل معه باعتبار كونه غير معني به؟، فما الذي يمنع هذا الاحتمال، طالما أنّ الخطأ في حدود ما هو معني به أو غير معني به وارد، وطالما أنّ العصمة فيما يدخل في دوره وما يخرج منه منتفية؟

الحادي عشر: إذا قلنا إنّ النبي(ص) يمكن أن يخطئ في رسالته إلى خارجها، فما المانع أن يخطئ في رسالته داخلها (وليس إلى داخلها)، بمعنى أنه إذا قلنا بأنّ النبي(ص) يمكن أن يخطئ عندما اعتقد أنّ هذا الشأن الدنيوي من شؤونه، فما المانع أن يقال بأنّ النبي(ص) يمكن أن يخطئ في أي مسألة من مسائل رسالته،

في تصوره لها، أو في بيانها، وبيان حدودها، وتفصيلها، ومجمل ما يتصل بها؟ فإن كان الخطأ وارداً فيما يتصل بحدود رسالته، فما المانع أن يكون الخطأ وارداً داخل رسالته؟.

وإن قيل إنّ الله تعالى يعصمه داخل رسالته؛ فيجب القول إن العصمة في (داخل الرسالة) تستلزم العصمة في حدود ذلك الداخل، لأن حدود ذلك الداخل هي من لوازمه، إذ إنّ المعرفة بالداخل تتضمن حكماً المعرفة بحدوده.

الثاني عشر: هل يصح للنبي(ص) أن يتصرف بما يمكن أن يسيء إلى شخصه ومكانته ودوره وسمعته، بل إلى ما يمكن أن يسيء إليه كنبي يبلغ عن الله تعالى؟ إذ إنّ ارتكاب هذا النوع من الأخطاء يمكن أن يؤدي إلى الانتقاص منه، وإلى تسلل الشك إلى نفوس الناس فيما يخبرهم، أو يبلغهم، أو يأمرهم.

الثالث عشر: إذا كان الوحي يرافق النبي(ص) ليحول بينه وبين الوقوع في مثل هذا النوع من الأخطاء، فلماذا تركه الوحي في هذا الحال؟ ولماذا لم يحل دون وقوعه في هذا الخطأ مع ما يترتب عليه من مفاسد عديدة وكثيرة تتصل حتى بدوره كنبي؟

الرابع عشر: إن كان صحيحاً ما ذكر من أنّ النبي(ص) قد تعلم من خطئه هذا، فكان يجب أن يقول أنتم أعلم بشؤون نخلكم وزراعتكم، فلماذا عُمل على تعميم النتيجة التي خلصت إليها الرواية إلى جميع شؤون الدنيا، بما فيها السياسية؟، ولماذا بُنيت الرواية (القصة) بطريقة يظهر فيها النبي(ص) أنّه أقل علماً من غيره بجميع شؤون الدنيا؟، ألا يشير ذلك إلى أنّ واضع الرواية كان يريد أن يصل إلى هذه النتيجة، فابتكر هذه القصة من أجل أن يقول إنّ النبي(ص) لا صلة له بالدنيا والسياسة، وإنّ هذا الأمر هو من شأن الناس، ليؤول الأمر بحسب الواقع إلى أنّه من شأن السلطان، لأنّه –وبحسب تلك الرواية– الأعلم بشأن السياسة من النبي(ص)، ليكون هذا الأمر مستنداً إلى السلطان للتفلت من مجمل الحدود الدينية، لأنّه الأعلم بالدنيا والسياسة، وما تقتضيه من لوازم، قد تتقدّم على جميع أو مجمل الضوابط الدينية، وللأسف هذا ما حصل في التاريخ الإسلامي.

الخامس عشر: لقد اكتشف أولئك المزارعون أنّ النبي(ص) قد أخطأ بحقهم بعد أن خرج النخل شيصاً؛ أليس ممكناً أن يكون قد وقع كثيرون ضحية لأخطاء مماثلة قد ارتكبها النبي(ص) بحقهم – طالما أنّ النبي(ص) يصحّ أن يرتكب هذه الأخطاء– من دون أن يعلموا أنّ النبي(ص) قد أخطأ بحقهم، أو أغراهم

بالوقوع في هذا الخطأ الدنيوي أو ذاك؟، كيف يفسّر الكاتب هذا الاحتمال، الذي تترتب عليه لوازم معرفية وتاريخية عديدة؟.

السادس عشر: لو فرضنا أنّ ذلك الخطأ قد حصل من النبي(ص)، ولنفترض أيضاً أنّ الوحي قد صحح ذلك الخطأ؛ فالسؤال: لماذا ينتظر الوحي طوال تلك المدة حتى يخرج النخل شيصاً، ويفسد الثمر ليخبره بأنّ الآخرين أعلم بأمور دنياهم؟، ألم يكن الأجدى والأفضل أن يتم تدارك الموقف قبل وقوع تلك الكارثة الزراعية وذاك الضرر، حتى يستطيع أولئك المزارعون تجنب كارثتهم هذه وضررهم ذاك؟.

وأيضاً لو كان تصحيح الموقف من النبي(ص) نفسه، فلماذا ينتظر كل تلك المدة ليقوم بذلك، مع أنه كان يستطيع أن يجنب المزارعين ضررهم بأقل جهد وأبسط الكلام؟.

السابع عشر: لماذا لم يبادر أولئك المزارعون إلى مناقشة النبي(ص) فيما طلبه منهم، رغم أنّ المسألة (ضرورة تأبير النخل) يجب أن تكون على مستوى عالٍ من الوضوح لديهم، ومع كونها مما يترتب على مخالفتها كثير ضرر لهم؟؛ مع أنه قد نقل إلينا الكثير من الموارد التي عمد فيها المسلمون إلى مناقشة النبي(ص) في مسائل أقل أهمية، أو أقل وضوحاً بكثير من هذه المسألة.

الثامن عشر: كيف يفسر الكاتب تصدّي النبي(ص) للكثير من الشؤون الدنيوية والسياسية والعسكرية وغيرها؟، فإن كانت الناس أعلم بأمور دنياها، ألم يكن من الواجب أن يترك النبي(ص) شؤون الناس للناس، بما فيها السياسية والعسكرية؛ فلماذا أقحم نفسه في تلك المجالات التي – بحسب تلك الرواية – هو أقل علماً فيها؟، إلا إذا أراد الكاتب أن يقول إنّ النبي(ص) قد اكتشف هذه الحقيقة متأخراً، بعد أن قاد الجيوش، وجهّز السرايا، وخاض الحروب، وبنى دولته، وساس الناس فيها، وبقي يقوم بمهامه هذه لسنوات، ثمّ ليكتشف أخيراً أنّه كان على خطأ بسبب من قصة تأبير النخل تلك؟!

التاسع عشر: ما الحكمة في أن يقحم النبي(ص) نفسه في هذا الموقف؟ وما الفائدة التي تترتب على ذلك؟ ألم يكن ممكناً تجنّب جميع سلبيات هذا الفعل؟، ألم يكن متاحاً الوصول إلى تلك النتيجة (أنتم أعلم بأمور دنياكم) من دون ارتكاب تلك الأخطاء، والانزلاق إلى تلك المفسدة؟، وما هي الضرورة التي تقتضي الدخول في ذاك الموقف، مع ما يترتب عليه من سلبيات، وما يمكن أن يثيره من إشكاليات؟.

العشرون: ألم يكن من اللازم منهجياً أن يتعقّب الكاتب الذين رووا هذه الرواية، وأن يتبين مدى علاقتهم بالسلطان، ومتى صدرت هذه الرواية، وفي أي تاريخ، والميول السياسية والكلامية لمن روى هذه الرواية، وطبيعة الظروف التي كانت سائدة آنذاك، والصراعات الفكرية والسياسية في ذلك الزمن، ومن الذي تبنّى هذه الرواية أو عمل على الاستفادة منها، وفي أي الموارد استفيد منها، وأي المصادر التي أدرجتها، وماذا كان موقف بقية الآراء والمدارس الفكرية منها، وماذا كانت ملاحظاتهم عليها؟ إلى غيرها من الأسئلة التي يمكن أن تطرح في هذا السياق.

الواحد والعشرون: ألا توجد فرضيات تاريخية أخرى تقف خلف هذه الرواية، تستحق أن تطرح وتدرس من خلال المنهج المفترض؟، ولماذا التأكيد على تلك الفرضية التي يميل إليها الكاتب، وإهمال بقية الفرضيات؟، أليس ممكناً أنّ هناك من كان يريد أن يقول إنّ النبي(ص) ليس له علاقة بشؤون الدنيا، بما في ذلك شؤون الرئاسة والخلافة، وأنّ عامة الناس هم أعلم بها من النبي(ص)؛ فعمل على وضع هذه الرواية ليقابل بها طرح مدرسة أهل البيت(ص) في هذا الموضوع، من أنّ النبي(ص) قد استخلف علياً ليكون خليفة له من بعده؟.

أليس ممكناً أنّ هذه الرواية لها علاقة بالصراع الكلامي الذي كان قائماً بين من كان يقول إنّ النبي(ص) كان أعلم بشؤون الدنيا فاستخلف، وبين من كان يقول إنّ النبي(ص) لم يكن أعلم بشؤون الدنيا فلم يستخلف؟.

الثاني والعشرون: يبدو من الرواية أنّ النبي(ص) كان جازماً في حكمه بعدم تأبير النخل (لو لم تفعلوا لصلح)، والسؤال: من أين مصدر هذا الحكم؟ هل هو من الوحي؟ فيجب ألا يخطئ؛ أم هو من الخبرة البشرية، فهي بمستوى من الوضوح لا يسمح بالوقوع في هذا الخطأ؛ فكيف يمكن تفسير هذا الخطأ، وما هو مبرره المعرفي؟.

الثالث والعشرون: إنّ مسألة تأبير النخل مسألة عامة البلوى، ولو صحّت الحادثة لوجب أن تأخذ أبعاداً كبيرة زراعية واجتماعية و...، لكن الرواية لم تعرض لأي من تلك الأبعاد والتداعيات ـعلى أهميتها وخطورتها-، وإنما أظهرت الموقف بطريقة مختلفة، تبدو فيها الأمور بمنتهى الانسيابية، بل والانفصام عن المقتضى التاريخي للحدث.

الرابع والعشرون: لم تُظهر الرواية أنّ النبي(ص) كان معنياً بتفسير موقفه السابق (نهيه عن تأبير النخل)، وتحمّل نتائج ذلك الموقف، وإزالة الالتباسات التي يمكن أن تنشأ من كلامه، أو أنه عمد إلى تصحيح ذلك الموقف، وإنما أظهرت الأمر بشيء من اللامبالاة تجاه جميع تلك القضايا على حساسيتها؛ وهو ما لا ينسجم مع مقتضيات الأمور، وشخصية النبي(ص).

الخامس والعشرون: الكلمة المفتاحية في رواية التأبير هي العبارة الأخيرة منها (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، والتي تعني فصل الديني عن الدنيوي في شخصية النبي ودوره.

والسؤال الذي يطرح نفسه أنه إذا قاربنا التاريخ الإسلامي لاحقاً لمن حكم باسم النبي(ص) وخلافته، فهل اعتمد هؤلاء الحكام نظرية الفصل بين الديني والدنيوي، أم نظرية الوصل بينهما؟ فلماذا نجد ذلك الوصل بين الديني والدنيوي (وبغض النظر عن مبرراته) لدى من حكم باسم النبي(ص)، في حين ينكر على النبي(ص) ذلك؟، وهل يصح الوصل لدى من خلف النبي(ص)، ولا يصح لدى النبي نفسه؟، فلماذا التنظير لنظرية الفصل لدى النبي(ص)، في مقابل تبرير الوصل –ولو جزئياً– لدى من حكم باسمه؟.

السادس والعشرون: لنفترض جدلاً أنّ النبي(ص) كان يعتقد أنه الأعلم بأمور الدنيا ثم حصلت حادثة التأبير، فاكتشف أنه كان مخطئاً باعتقاده هذا؛ ألا يقتضي هذا الاكتشاف أن ينسحب النبي من جميع شؤون الدنيا، بما في ذلك الرئاسة، والدولة، وقيادة الشأن العام وإدارته...؟، لكن ما نجده في سيرة النبي(ص) إلى آخر حياته هو خلاف تلك المقولة (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، ويتنافى معها.

السابع والعشرون: إنّ التسليم بمقولة (أنتم أعلم بأمور دنياكم) يعني فصل الدين عن البعد الدنيوي، وهو يعني فصل النصّ الديني والقرآني بخاصّة عن البعد الدنيوي، وهو يعني أن يكون القرآن الكريم كتاب بعدٍ روحي وأخروي محض، وأن لا يشتمل على أي من القضايا الدنيوية والمادية والاجتماعية والسياسية..، وفي هذا ندعو الكاتب إلى قراءة القرآن الكريم مجدداً.

الثامن والعشرون: إنّ ما يفهم من مقولة (أنتم أعلم بأمور دنياكم) أنّ الوحي لم يأذن للنبي(ص) أن يدخل في أمور الدنيا –وإلا لو أذن له لوجب أن يزوده معرفياً بما يحتاج إليه فيها–؛ والسؤال الذي يطرح هو أنه كيف للنبي(ص) أن يدخل في مجال لم يأذن له الوحي بدخوله، فهل يجوز على النبي(ص) أن يتجاوز ما يسمح به أو لا يسمح به الوحي، وأن يخالف ما رسمه الله تعالى له من حدود لرسالته ودوره وفعله؟

التاسع والعشرون: يذكر الكاتب في بعض الموارد تدخل النبي(ص) في أمور سياسية غاية في الأهمية، من قبيل إرادته أن يولي الإمام علي(ع) خلافته «... إنه (الإمام علي(ع)) يزعم أن رسول الله أراد الأمر له. فقال (عمر) يابن عباس أراد رسول الله الأمر ..»[261]؛ والسؤال : إن كان النبي(ص) غير معني بالشأن الدنيوي والسياسي، بل هو أقل علماً من غيره بهذا الشأن –بناءً على تلك المقولة–؛ فكيف يفسّر الكاتب تدخل النبي(ص) في واحدة من أخطر القضايا السياسية وأهمها على الإطلاق؟

أما أن يقول الكاتب بأنّ ذلك هو من قبيل الرغبة والإرادة الشخصية، فهو من عجيب التأويل، وذلك لأن النبي(ص) إن لم يكن معنياً بالشأن الدنيوي والسياسي فكان عليه أن يحترم حدود ما هو معني به، وأن لا يقحم نفسه في مجال ليس له من دور فيه، وأن يحجم عن أن يتكلم في ذلك الأمر (الخلافة)، مع ما قد يؤدي إليه ذلك من التباسات ومفاسد وخلاف، وأن يوقّر نفسه عن إبداء رغبته الشخصية طالما هي مجرد رغبة، وطالما أنّ الآخرين غير ملزمين بها، مع أنّ الكاتب نفسه ينقل في كتابه نصاً عن النبي(ص) يؤكد فيه أنّ توليته الإمام علي(ع) ليست إرادة شخصية له، وأنها من الله تعالى «.. والذي لا إله إلا هو إنّ هذا من الله»[262]، لكنه يتجاوز هذا النص ويتناساه. وهو من الموارد العديدة التي ينقل فيها الكاتب الشيء ونقيضه، لكنه يختار منهما ما ينسجم مع قناعاته الشخصية وميوله الفكرية.

الثلاثون: توجد بعض المناقشات التفصيلية التي تتصل بفهمه لتلك الرواية، حيث إنّ بعض استنتاجاته في كتابه لا تنسجم مع دلالة تلك الرواية؛ والتي منها أنه عندما يتحدّث في العلاقة بين النبي(ص) وتلك المسائل ذات الطابع العام؛ يقول «.. لا بمعنى أنّ النبي كان له رأي خاطئ ..»[263]؛ لكن ما يُفهم من رواية التأبير أنّ النبي(ص) قد أخطأ في ما قاله للمزارعين؛ والتي منها أن رأي النبي(ص) في المسائل الحياتية «يتساوى .. مع غيره[264]» ، مع أنّ ما يفهم من الرواية أنّ رأي النبي(ص) أقل من رأي غيره في الأمور الدنيوية

---

[261] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص132.

[262] م.ن،ص85.

[263] م.ن، ص83.

[264] م.ن.

«أنتم أعلم بأمور دنياكم»؛ والتي منها –بحسب ما يذهب إليه– أنّ تدبير النبي(ص) في الشأن السياسي «.. لم يكن كلّه بوحي من الله»[265]، مما يفهم من عبارته أنّ بعضه كان بوحي من الله؛ مع أنّ ما يفهم من الرواية وإطلاق عبارتها «أنتم أعلم بأمور دنياكم» هو أنهم أعلم من النبي(ص) بجميع أمور الدنيا، بما فيها السياسية، وهو ما يخرج الوحي من دائرة التدبير السياسي، لأنه لا يمكن القول إنّ البشر أعلم من الوحي في مجال التدبير السياسي؛ إلا أن يذهب كاتبنا إلى التبعيض بأنّ الوحي يتدخل في شأن سياسي ولا يتدخل في آخر؛ وهذا ما يقود إلى السؤال عن فلسفة هذا التبعيض وهذه الانتقائية ومبرراتها، وأنه لماذا يتدخل الوحي في شأن سياسي ويتعالى على آخر؟، وألا يخالف هذا جملة ما استنتجه الكاتب؟، إذ إنّ مجرد أن يتدخل الوحي في شأن سياسي، فهو يعني أنّ الوحي غير منفصل عن هذا الشأن، وأنه ليس صحيحاً أن نتعسّف في تأويل النصوص ذات الدلالة السياسية (نص الغدير مثلاً) بناءً على نظرية الفصل الحادّ بين الديني والدنيوي؛ وأنه من الضروري أن نُعمل منهج المعقولية التاريخية بتجرد وموضوعية ومنهجية في جميع تلك الروايات التي نظّرت للفصل بين الديني والدنيوي، خصوصاً ما كان يتصل منها بالخلافة وتداول السلطة.

إنّ هذه النقاشات وغيرها كان يجب أن يقوم بها الكاتب، إن أراد أن يكون وفياً لمنهجه في هذا المورد، لكن اعتقد أن تنظيره المنهجي ذاك (المعقولية التاريخية) لم يكن إلا وسيلة لتقديم قناعاته الذاتية –بما في ذلك موضوع الحيرة– في قالب علمي موضوعي منهجي، ودليلنا على ما نقول أنه تنكّر لمنهجه هذا وغادر شروطه، وانقلب عليه في موارد عديدة من كتابه، عندما كان يجد أنّ رواية أو أخرى تنسجم مع الغايات التي يريد أن يصل إليها، والأفكار المسبقة لديه.

إنّ الاستناد إلى تبريره المنهجي في المعقولية التاريخية لأخذ قضية الحيرة إلى غايات ونتائج معروفة سلفاً، ولإعطاء تلك النتائج مشروعيتها المنهجية؛ لم يكن عملاً منهجياً، لأنه فرّق بين التنظير لمنهج بغرض توظيفه من خلال شروطه العلمية الصحيحة، وبين اعتماده كذريعة لتبرير نتائج مبتوتة سلفاً، وتغليفها بذلك المنهج وثوبه.

10-2 الطفرات الاستدلاليّة

[265] م.ن، ص85.

والمراد بهذا العنوان القفز غير المنهجي الذي كان يمارسه بين المقدمات والنّتائج. وهو ما فتح الباب واسعاً لديه للوقوع في كثير من الإسقاط المعرفي والانزلاق إلى استنتاجات لا تنسجم منطقيّاً مع مقدماتها، ولا يوجد بينها وبين تلك المقدمات ارتباط منهجي ومنطقي.

وينبغي الإلفات إلى أنّنا هنا لا نتحدّث في البعد الدّلالي للنّص - لنميّز هذه الملاحظة عن ملاحظة التّعسّف في تفسير النص - بمقدار ما نتحدّث في بعده الاستدلالي، والذي قد يرتكز على نص أو آخر، لممارسة استدلال أو أكثر، يوصل إلى استنتاجات يُدّعى ارتكازها على تلك النّصوص، وما تتضمّنه من مقدّمات.

ولنا في هذا الموضوع أمثلة عديدة، لكن سوف نبدأ بهذا المثال، الذي قد يكون الأكثر التصاقاً بموضوع بحثنا، وتحديداً الغاية (عدم وجود ولد للإمام العسكري(ع)) التي أراد الكاتب إيصال بحثه[266] إليها؛ وإن كان الكاتب قد أفرط في ارتكاب هذا الخلل المنهجي، مما جعل كتابه يطفح بهذا النّوع من الاختلالات في الاستدلال، وفي ترتيب النّتائج على مقدّماتها.

أما المثال مورد النقد فهو ما ذكره في كتابه (الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ)، حيث قال: «... فقد كان موقف أتباع العسكري قاطعاً بعدم وجود ولد للعسكري يخلفه...»[267]، حيث استند إلى نص القمي في كتابه (المقالات والفرق) لدى حديثه في افتراق أصحاب الإمام العسكري(ع) للوصول إلى هذه النّتيجة.[268]

هنا لن نستعيد مجمل تلك الملاحظات التي ذكرناها سابقاً من إهماله للعديد من المصادر ذات الصّلة، واجتزاء النّصوص، والتّعسّف في تفسيرها، إلى بقية الملاحظات التي ترتبط بهذا المورد؛ وإنما سوف نقتصر على كيفيّة بنائه الاستدلالي على هذا النص، ومدى صحة التّرابط المنطقي بين المقدّمات والنّتائج.

وخلاصة ما جاء في نص القمي هو انقسام أصحاب الإمام العسكري(ع) بعد وفاته إلى خمس عشرة فرقة، تلتقي جميعها على عدم الاعتقاد بوجود خلف للإمام العسكري(ع)... عدا فرقة واحدة منها، وهي

---

[266] م.ن، صص357-372.

[267] م.ن، ص362.

[268] م.ن، ص360-361.

المعروفة بالإماميّة، والتي تذهب إلى الاعتقاد بوجود الخلف الحجة من عقب الإمام العسكري(ع)، وأنّه «مستتر.. مأمور بذلك، حتى يأذن الله عز وجل له فيظهر ويعلن أمره..».[269]

والسؤال الذي يطرح نفسه هو أن هذا المضمون (خلاصة ما جاء في كلام القمي) هل يدل على ما ذكره الكاتب (كان موقف أتباع العسكري قاطعاً بعدم وجود ولد للعسكري)، حيث يظهر من كلامه أنّه يقصد جميع أتباع الإمام العسكري(ع)؟، وهل تلك المقدمة التي ذكرها القمي توصل إلى هذه النّتيجة التي استفادها الكاتب؟

في مقام الجواب لا بدّ من ذكر ما يلي:

أوّلاً: كيف أمكن له أن يتجاوز وجود فرقة الإماميّة الاثني عشريّة التي يتحدّث عنها مطولاً القمي، والتي هو نفسه ينتمي إليها، والتي تعتقد بوجود الخلف الحجة من عقب الإمام العسكري(ع)؛ فهل يصحّ في مقام الاستدلال أن يكون لدينا مقدمة مفادها وجود جملة من أصحاب الإمام العسكري(ع) وأتباعه يعتقدون بوجود خلف له من عقبه؛ ثم لتكون النّتيجة حكماً عاماً يتجاهل هذا المعطى، ومفاده أن أتباع الإمام العسكري(ع) يقطعون بعدم وجود ولد له؟، فهل يصحّ هذا التعميم هنا؟ وهل يصح أن تكون النّتيجة مخالفة لبعض مقدّماتها؟

نعم لو ذكر الكاتب أنّ بعضاً من أتباع الإمام العسكري(ع) كان إلى ذلك الاعتقاد لصحّ كلامه ـ فيما لو تجاوزنا مجمل الملاحظات الأخرى التي ذكرناها ـ، لكنه ارتكب خطأً منطقيّاً في مقام الاستدلال، عندما استند إلى مقدّمات تفيد حكماً جزئيّاً ليبني عليها حكماً عاماً وشاملاً، فهو قد ذهب إلى التّعميم في الحكم مع أن مقدّماته التي ارتكز عليها لا تساعد على ذلك التّعميم، ولا تؤسّس له.

ثانياً: لم يميّز الكاتب بين الأصحاب والأتباع، ومارس خلطاً واضحاً بينهما، حيث إن مفهوم الأتباع أوسع دائرة من مفهوم الأصحاب، أو بالحدّ الأدنى يمكن القول إنّه ليس كلّ الأتباع من الأصحاب، فقد يكون لدينا أتباع للإمام العسكري(ع) في بلاد بعيدة ونائية، لكنهم لم يصحبوه – بناء على مفهوم الصحبة –، وبالتّالي لا يكونون من أصحابه.

---

[269] م.ن، ص367.

ونص القمي يتحدّث عن الانقسام بين أصحاب الإمام العسكري(ع) وليس بين أتباعه، وهو – أي هذا الانقسام – وإن كان بحسب طبيعة الأمور ومنطقها قد يقتضي أن يؤدي إلى الانقسام بين الأتباع، لكن نص القمي لا يتحدّث عن الانقسام بين الأتباع، ولا في طبيعة الانقسام بينهم (عدد الفرق،وانتشارها، وحجمها..)، ولا في مستواه لديهم...؛ وهو ما يحتاج إلى بحث مستأنف للإجابة عن أسئلة هذه الموضوعات.

وبالتّالي لا يصحّ الاستناد إلى نصّ يتحدّث عن الانقسام بين الأصحاب للوصول إلى نتائج جازمة لدى الأتباع، – وخصوصاً عندما يكون لدينا فرقة من الأصحاب على الاعتقاد بوجود ولد للإمام العسكري(ع) –، بناءً على الاختلاف المفهومي وتالياً المصداقي بينهما.

وبتعبيرٍ آخر، لا يوجد انسجام منطقي بين مقدّمة تتحدّث عن الأصحاب ونتيجة تتحدّث عن الأتباع، أي بين مقدّمة تمثّل معطى جزئيّاً، وبين نتيجة تمثّل معطى شاملاً، لأن (الأصحاب) معطى أضيق دائرة من معطى (الأتباع)، فهل يمكن في مقام الاستدلال الانتقال من مقدّمة جزئيّة إلى نتيجة عامّة؟ وهل يصحّ الاتّكاء على معطى محدود للوصول إلى حكم شامل؟

لقد ارتكب الكاتب خطأً واضحاً عندما استند إلى مقدّمات تتحدّث عن أن بعض أصحاب الإمام العسكري(ع) لم يكونوا على الاعتقاد بوجود ولد له، للوصول إلى نتيجة مفادها أن عامة أتباع الإمام العسكري(ع) لم يكونوا على الاعتقاد بوجود ولد له.

ثالثاً: إن مقاربة القمي لذلك الانقسام الذي حصل بعد وفاة الإمام العسكري(ع) هي مقاربة كلاميّة بالدّرجة الأولى، – وإن أخذت بعداً مجتمعيّاً–، وليست مقاربة ديمغرافية تعنى بحجم الفرق، حيث أراد النص أن يحصي الفرق التي تولدت بناءً على حيثية الاختلاف الكلامي في قضية الحجة بعد وفاة الإمام العسكري(ع)، وأن يحصي الآراء الكلاميّة لدى هذه الفرقة أو تلك، والتي طرحت بعد وفاة الإمام العسكري(ع) من قبل تلك الفرق، بمعزل عن حجم كل فرقة، وعدد أفرادها وجميع حيثياتها الديمغرافية... حيث قد تدرج فرقة إلى جانب بقيّة الفرق في المقاربة الكلاميّة، مما قد يخيّل للبعض أن الحجم الديمغرافي لهذه الفرق قد يكون متساوياً أو متقارباً... في حين إن هذا الموضوع مفارق للموضوع الأوّل ويختلف عنه جذرياً، لأنّه عندما نأتي إلى المقاربة الدّيمغرافيّة قد يكون الأمر مختلفاً تماماً، حيث قد نجد أن الحجم الدّيمغرافي

لإحدى هذه الفرق هو أكبر بكثير من حجم الفرق الأخرى، أو حتى من حجمها مجتمعة، وهو ما يحتاج إلى بحث مستأنف.

وعليه هل يصح الاستناد إلى مقدّمات تتحدّث في البعد الفرقي – الكلامي، للوصول إلى نتائج تتّصل بالبعد الدّيمغرافي والعددي؟

وبعبارة أخرى، هل يوجد انسجام منطقي بين مقدّمات تتحدّث عن الانقسام الكلامي للفرق، وبين نتيجة تتّصل بحجمها الدّيموغرافي (عموم أتباع العسكري(ع))؟، أم هما (المقدمات والنّتيجة) من طبيعة مختلفة، ولا صلة منطقيّة بينهما. الأولى ذات مضمون كلامي – بالدّرجة الأولى–، والثّانية ذات مضمون ديموغرافي – بالدّرجة الأولى؟.

نعم ما يمكن أن يستفيده الكاتب من ذلك النص هو طبيعة الانقسام الكلامي والآراء الكلامية لتلك الفرق، وعددها ..، أمّا الحجم الدّيموغرافي لكل فرقة، وعدد أفرادها، ومداها المجتمعي؛ فهو ما يحتاج إلى بحث مستأنف، ويحتاج إلى مقدّمات أخرى مختلفة – أو إضافيّة – عن تلك المقدّمات التي استند إليها، وبنى عليها بنيانه.

مثالنا الآخر هو ممارسته التعميم بشكل غير منهجي، وانتقاله من الجزئي إلى الكلي دون تبرير علمي ومنطقي، حيث استند إلى بيان القمي لقول الفرقة الرابعة عشرة بأنه: «لا ولد للحسن بن علي أصلاً، لأنا تبحّرنا ذلك بكل وجه وفتّشنا عنه سراً وعلانية، وبحثنا عن خبره في حياة الحسن بكل سبب فلم نجده»[270]؛ ليستنتج الكاتب بأنها «أقوال تنفي أي دليل حسي متداول بين أتباع العسكري يمكن التعويل عليه»[271].

والجواب على ما تقدّم:

أولاً: إنّ قول تلك الفرقة (الرابعة عشرة) ينفي أي دليل حسي لديها، لكنه لا ينفي أي دليل حسّي بالمطلق، إذ قد تكون هناك أدلة حسية توافرت لدى آخرين، لكن لم تتوافر لدى من انضوى في هذه الفرقة، وخصوصاً أنّ مقالة هذه الفرقة هي «لم نجده»، ولم يقولوا لم يجده أحد غيرنا. أي إنّ ما يفهم من مقالتهم هو إنه لم يتوافر دليل حسي لديهم، ولم يدّعوا أنه لم يتوافر دليل حسي لدى غيرهم.

---

[270] المقالات والفرق، م.س، ص114–115.

[271] الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص362.

ثانياً: إنّ الأساس في أمر الإمام المهدي(ع) هو خفاء المولد والغيبة، وهو ما يتصل بفلسفة هذه الغيبة وعِللها، وعليه، ألّا يكون لدى الكثيرين، بل لدى الأعم الأغلب، أدلة حسية؛ هو أمر جداً منطقي، وينسجم مع مقتضيات الأمور، والظروف التاريخية، ووظيفة الغيبة وفلسفتها، ولا يضرّ منطقياً بحقيقة وجود الإمام المهدي(ع) وواقعيته، لأن الفرضية المطروحة هنا هي أن فقد الدليل الحسي بذاك المستوى إنما يعود إلى غيبة الإمام(ع)، وليس إلى عدم وجوده، ومن المعلوم أن عدم الوجدان – ولو لدى الأعم من الناس– لا يدل على عدم الوجود، إذ إن الوجود أوسع دائرة من أن نصل إليه بالحسي أو بغيره.

ثالثاً: في قبال ما ذكرته تلك الفرقة، هناك في المقابل من ذكر وجود أدلة حسية على وجود الإمام المهدي(ع)[272]، فكان على الكاتب أن يبحث في تلك الأدلة التي ذُكرت قبل الذهاب إلى استنتاجه ذاك.

رابعاً: إنّ أدلة الإثبات (مناهج الإثبات) في الفكر الديني أعم من أن تعتمد على الدليل الحسّي فقط، وهي تعتمد إضافة إلى الحسي على النقلي والعقلي، بل إنّ الدليل النقلي هو الأساس في إثبات مجمل قضايا الفكر الديني والإسلامي، بما في ذلك قضية وجود الإمام المهدي(ع)؛ وعليه لن يكون من الصحيح منهجياً إعطاء ذلك الثقل المعرفي للحسي، وفي المقابل إهمال الدليل النقلي، وأهمية دوره في إثبات وجود الإمام المهدي(ع) وولادته.

خامساً: بناء على استناده إلى ما جاء في كلام الأشعري القمي في (المقالات والفرق)؛ لماذا لم يستوقف الكاتب ما ذكره القمي حول محورية الدليل النقلي وقوته وقدراته الإثباتية في هذا الموضوع، حيث يقول القمي لدى حديثه عن الفرقة الإمامية: «... المأثور عن الأئمة الصادقين، مما لا دفع بين هذه العصابة من الشيعة الإمامية، ولا شك فيه عندهم ولا ارتياب، ولم يزل إجماعهم عليهم لصحة مخرج الأخبار المروية فيه، وقوة أسبابها، وجودة أسانيدها، وثقة ناقليها. إنّ الإمامة لا تعود في أخوين إلى قيام الساعة بعد حسن وحسين... ولا يجوز أن تخلو الأرض من حجة من عقب الإمام الماضي قبله، ولو خلت ساعة لساخت الأرض ومن عليها»[273]، ويقول: «..مع القول المشهور من أمير المؤمنين على المنبر «إنّ الله لا يخلي الأرض من

---

[272] راجع: المفيد، الإرشاد، ج2، م.س، ص351–354؛ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص434–479.

[273] المقالات والفرق، م.س،ص103.

حجة له على خلقه ظاهراً معروفاً أو خافياً مغموراً، لكي لا يبطل حجته وبيّناته؛ وبذلك جاءت الأخبار الصحيحة المشهورة عن الأئمة»[274].

ويقول القمي: «قد رُويت الأخبار الكثيرة الصحيحة: أنّ القائم تخفى على الناس ولادته، ويخمل ذكره...»[275].

وعليه، لماذا لم يستند الكاتب إلى مجمل ما جاء في كلام القمي هذا، ليستنتج وجود أدلة نقلية قوية وكافية لإثبات أصل وجود الإمام المهدي(ع) وولادته؟ ولماذا لم يعتمد على هذا الكلام ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ المنهج النقلي (وأدلته) قادر على أن يثبت تلك القضية، ويفيها حقها في الإثبات؟

3: في الملاحظات العامة: لعل من المفيد أن نختم بجملة من الملاحظات العامة، التي لا ترتبط بخصوص بحث الحيرة، لكن يمكن أن يستفاد منها في مجمل تلك المواضيع والقضايا التي يتمّ التعرض لها من قبل أولئك الكتّاب، الذين يجهدون أنفسهم لنقض الفكر الشيعي، ويعملون على توهينه، ويعلنون لائحة اتهام لعقائده ونصه الديني بالوضع والاختلاق والصناعة البشرية، مستخدمين جميع الأدوات المنهجيّة التي تتوافر لديهم للوصول من خلالها إلى غايتهم تلك، والمقصد الذي أرادوه، تحت ستار البحث العلمي، والموضوعيّة، والنّزاهة المنهجيّة، وغيرها، وهي ليست سوى مفاهيم تستخدم لتجميل هذه الأعمال، ومحاولة منحها صدقيّة معرفيّة تحتاجها للوصول بها إلى أهدافها التي تسعى إليها.

وقد يقول أحدهم إن هذا نوع اتهام يفتقد إلى الدّليل؛ فنقول في مقام الجواب: يمكن أن يكون أي بحث عرضة لسقطات وثغرات وأخطاء...، لكن أن تبلغ تلك الأبحاث ذلك المستوى من الهنات، والعيوب العلمية، والاختلالات المنهجية، والإسقاط المعرفي، والانتقائيّة، والتّبريريّة، والتّعسف في تفسير النّصوص، واجتزائها، وإخفاء ما لا يرتضون منها، والانفصام المنهجي، والسّوداويّة في النّظرة إلى مجمل ما يتّصل بالتّشيع من فكر وعقيدة وتراث، وأن يُدار البحث ويُوجه من بدايته إلى نهايته في مسار محدّد التوجّه والوجهة...، وأن يصدر جميع ذلك من كتاب ليسوا حديثي عهد بالبحوث العلمية، والكتابة التي تلتزم أصول البحث وضوابطه المنهجيّة؛ كل ذلك يشي بأن هذه الأعمال تفتقد إلى نزاهتها العلميّة، وموضوعيّتها،

---

[274] م.ن، ص104.

[275] م.ن،ص105.

وأنّها تمتلك غايات محدّدة، تسعى إلى الوصول إليها وبلوغها. وخصوصاً عندما تتشابه مجمل تلك الأعمال في موضوعاتها التي تختار، والنّتائج التي تترتّب عليها، وفي بعض المناهج التي توظّف لذلك، وفي زاوية المقاربة وطريقتها، وفي كيفية بنائها، بل في بعض المفاهيم والمصطلحات التي تستخدم... والتي يفهم من سيرها ومجمل قضاياها، أنّها تؤول إلى مقصد واحد، وهدف أوحد.

وهنا يمكن تسجيل الملاحظات التّالية:

1. إن هذه الأعمال ليست جديدة في التاريخ المعرفي، ولا في ساحة الصراع الكلامي والاشتباك المذهبي، وهي لن توصل إلى مقاصدها، ولن تبلغ غاياتها، وحتّى ولو كانت تلقى عوناً أو آخر من جهات أو أخرى، فإنّها لن تؤدّي إلى المطلوب منها.

وسوف يكون حالها كحال ما سبقها من هذه الأعمال منذ دهر من الزمن، حيث ستتحوّل إلى عنوان (أو رقم) يضاف إلى تلك المعاجم الببلوغرافيّة التي تعنى بالصّراعات الكلاميّة، والخلافات المذهبيّة، والسجال بين مختلف الفرق، ولن تعدو في الإجمال هذا الأثر.

2. بل يمكن القول – وكما هي عادة الأمور ومنطقها – سوف تضحى هذه الأعمال سبباً للعديد من الردود، ولأكثر من نتاج علمي وفكري، يفنّد مساعي النّقض تلك، ويبيّن الرّأي المقابل، ويبرز ما لديه من أدلّة وحجج؛ مما يؤدي إلى أن تصبح تلك الأعمال بمثابة محرّك لتطوير الفكر الآخر وتنميته، وإبراز مكامن القوّة لديه، وإظهار ما عنده من أفكار ومضامين، والعمل على تجديده من مختلف الجهات، ليتحوّل ما أريد له أن يكون نقضاً للفكر الشيعي إلى سبب إغناء له، وعامل بيان لأفكاره، وإظهارٍ لمجمل مضامينه ومعانيه.

3. إن هذه الكتابات سوف تصب في نهاية المطاف في ميدان الاحتراب المذهبي، وطاحونة التّكفير، وتؤدّي إلى إيجاد مبرّرات إضافيّة للحركات التّكفيريّة، التي تمارس التّبديع، والتّفسيق، والإخراج من الملّة والدين، ومختلف ألوان الاتهام الديني والمذهبي، وما يترتب على ذلك من نتائج، تدفع باتجاه المزيد من الاحتدام المذهبي، وتوصل إلى تغذية الفكر التّكفيري، ومشاريعه، وأعماله، بل إرهابه وإجرامه.

وبيان ذلك أن هذه الكتابات تدّعي أن المعتقد الشيعي هو معتقد مختلق، وأن الفكر الشيعي هو فكر مبتدع، وأن الرواية الشيعيّة تم وضعها[276]... وهنا ألا ينسجم هذا الكلام مع ما تذهب إليه مجمل حركات

---

[276] سوف أذكر هنا بعض الشواهد التي تدلّ على ما ذكر، أو تسهم في الوصول إلى تلك النتيجة، من دون أن نذهب إلى مناقشتها والردّ عليها.

يقول الكاتب في كتابه (الشيعة الإمامية بين النصّ والتاريخ): «مع هذا المعتقد الجديد أخذت الإمامة تتأسس طوال القرن الرابع الهجري على الغيب الذي لا يمكن عقله أو فهمه أو تفسيره..» (ص372)؛ ويقول: «..فصدور الرواية كان لغرض تأييد موقف أو معتقد أو ادعاء فرقة معينة، وليس لتوثيق تراث الأئمة، أي كانت الرواية تصدر عن مزاج اجتماعي وإطار تفكير ذي منطق وإجراءات خاصة وثوابت مفروغ منها، يجعل الرواية منتجاً من منتجات هذا المزاج ومن توابعه وملحقاته وليس العكس» (ص402-403)؛ ويقول : «...ضرورة النظر إلى الرواية بصفتها صناعة اجتماعية وسياسية غرضها تثبيت معتقد خاص اعتنقته جماعة خاصة، وأنتجته في سياق تكوينها وإنتاجها لتضامنها وهويتها وباتت جزءاً من حقيقتها وأساس وجودها، ونزلتها مع الزمن منزلة الثابت الديني والبديهية العقلية والضرورة التكوينية ..»(ص405)؛ ويقول: «أما بقية الروايات فهي نسيج خيالي» (ص406)؛ ويقول: «إنّ صياغات السفارات بحسب ما جاء في الروايات المتعددة تؤكد أنها مختلقة..» (ص417)؛ ويقول في هذا السياق «.. ما يفتح الباب واسعاً لكل أنواع الدجل والعبث في المجتمع الإمامي» (ص418)؛ ويقول: «كان لا بدّ من ظهور معتقدات تتخذ شكلاً أسطورياً وعقلانياً في آن» (ص421)، ويقول: «أسطرة العقيدة لا يعني خلوها من استدلالات عقلية .. فالمعتقد –أي معتقد- ومهما كانت لامعقوليته الداخلية، لا بدّ أيضاً من عقلنة أفكاره وابتكار دلالات متناسقة حوله» (ص422)؛ ويقول: «..تمكنوا (علماء المذهب الاثني عشري) ... من إنتاج المذهب ..في صياغة أسطورية ..» (ص448)؛ ويقول: «لكن المسألة وصلت عند الصدوق إلى أن يكون المنام والحلم أحد أدلة الاعتقاد ..وللحكايا الشعبية التي تترجم نفسها روايات وأحاديث يتداولها الرواة والمحدثون بصفتها نبؤات صادرة عن الأئمة» (ص450)؛ ويقول: «..الحدود بينهما (الواقعي والمتخيّل) غير قائمة، والعبور من أحدهما إلى الآخر يتم بسهولة، لأنهما بنظر الصدوق حقائق ووقائع بقوة الإثبات نفسها ويمكن الاستناد إلى أدلة متخيلة بدرجة الاستناد نفسها إلى شواهد حسية وعينية» (ص449).

وعندما يتحدّث عن الكتب التي رواها علماء الشيعة الإمامية قبل الصدوق؛ يقول : «..ما يشي بأنها كتب ملفقة وموضوعة في زمان الصدوق للخروج من محنة قاسية» (ص451)؛ وعن الرواية يقول بأنها «..تصبح غبّ الطلب لأيّة معضلة ومشكلة» (ص452)، و«أنّ الرواية صناعة شعبية تسقط عليها الجماعات آمالها ورغباتها وهواماتها ، وتطلق فيها خيالها إلى أقصى حد ممكن ... وتعمد إلى إصباغ صفة القداسة على أوضاعها ..إنها صناعة تقمع العقل ..» (ص453)؛ ويقول: «وفي ذلك انقطاع وقطيعة في آن بين المعتقد الإمامي وأي مشترك ديني أو عقلي مع البيئة المحيطة، فلا يعود

بالإمكان الاحتكام إلى مشترك عقلي أو قيمي أو ديني مستقل يمكن على أساسه قبول حقيقة أو رفضها؛ فالحقيقة الإمامية جوانية داخلية قائمة بذاتها لا تأخذ من أحد، ولا تحتكم إلى أية حقيقة خارجها» (ص455). ويذهب إلى أنّ الصدوق يعتمد «الإمكان العقلي في ثبوت أية حقيقة تتعلق بالأئمة .. فالأساس ليس التثبت من حصول الشيء بوسائل التثبت التاريخية المعتادة، بل الأساس إخراجه من الاستحالة العقلية أو الامتناع الديني المباشر، حتى يصح القول.. بفعلية ثبوته وضرورة حصوله تاريخياً» (ص458).

إلى أن يصل في خاتمة كتابه إلى حديثه عن : «..العقيدة التي تمازج فيها العقل مع الأسطورة، وتنزّل الإمكان فيها منزلة الضروري، ولبس المتخيل لبوس الفعلي والواقعي» (ص539)؛ ويقول عن التسامح في تداول روايات الاعتقاد بأنه : «تسبب بتعرّض المعتقد للتلاعب السياسي...ووضع المعتقد أسير الثقافة الشعبية» (ص539-540)؛ وعن الوعي الديني الإمامي بأنه «تتساكن في داخله مفارقات مؤلمة من دون أن يجرؤ أحد على حلّها أو اقتلاع أصولها وأسبابها العميقة» (ص540)؛ ويقول إنّ «الحقيقة في زمن تأسيس المذهب تدور مدار المعتقد لا العكس، والواقعي يكتسب واقعيته من درجة تطابقه مع مسلمة المعتقد، وهي مسلمة تعتمد بديهة تحدّ العقل نفسه، وتعيد إنتاجه على شرطها، فلا تعود هذه المسلمة حصيلة استدلال ونظر، بل هما متأخران عنها، ومنتج من منتجاتها» (ص540).

سوف أكتفي بهذا المقدار، ولن أذهب هنا إلى الردّ على هذه الاتهامات الباطلة وغير الصحيحة، والتي تناولنا بعضها – بشكل محدود- في بحثنا؛ لكن أدعو قارئ هذه النصوص إلى المقارنة بين ما تحمله دعاوى التكفير، وفتاواه، والمبررات، التي تستند إليها الحركات التكفيرية في ارتكاباتها، وبين ما جاء في كلام الكاتب، حيث يتحدّث عن أسطرة العقيدة، والصياغة الأسطورية للمذهب، والمعتقدات التي تتخذ شكلاً أسطورياً، وتمازج الأسطورة مع العقيدة، وكون المعتقد مسلمات لا تستند إلى الاستدلال والنظر، وعدم استناده إلى الحقيقة والواقعي والعقل، والاختلاق في بعض القضايا التاريخية التي تتصل بالمعتقد، وعن الانقطاع بين المعتقد الإمامي وأي مشترك ديني أو عقلي، وأن المعتقد أسير الثقافة الشعبية، وأن الإمامة غيب لا يمكن عقله أو فهمه أو تفسيره (مع الإلفات إلى أنّ الإمامة هي الأساس الفكري لجميع ما يتصل بالفكر الشيعي وقضاياه)، وعن الرواية بأنها لا تعبّر عن تراث الأئمة، وأنها صناعة شعبية اجتماعية سياسية، ونتاج مزاج اجتماعي، وأنها غبّ الطلب لمواجهة أية معضلة، وأنّ كتب الرواية –التي رويت قبل الصدوق- ملفقة وموضوعة، وعن الدجل والعبث في المجتمع الإمامي، هذا فضلاً عن حديثه عن النسيج الخيالي والمتخيّل في الرواية والعقيدة، وذلك بمعزل عن الأسلوب وطريقة التعبير ونوعية المصطلح المستخدم، واللغة التي يعتمدها الكاتب؛ ليرى قارئ هذه النصوص ـ بناءً على ما تقدم ـ مدى التشابه بين ما جاء في كلام ذلك الكاتب، وبين ما يحتويه خطاب تلك الحركات التكفيرية في المضمون، وجوهر الطرح، من حيث تبديع التشيع، وكونه مفارقاً للحق والحقيقة الدينية، ومفتقداً لأصالته الإسلامية، واتهامه بالأسطرة، والبطلان، والاختلاق، وغيرها من الاتهامات الجائرة، ليعرف المآلات التي قد توصل إليها هذه الأعمال، وتساعد على بلوغها؛ وإلى أي طاحونة يجري ماؤها.

التّكفير، بما في ذلك تلك التي تستند إلى مبرّرات من قبيل ما ذكر لممارسة الإجرام، والقتل، والإرهاب بحق تلك الطّوائف –بما فيها الطائفة الشيعية–، لأنّها تنظر إليها على أنّها خارجة عن الدّين، ولا علاقة لها بالإسلام؟

ألن يؤدي هذا النوع من الكتابات إلى تغذية النزعة العنصرية تجاه الشيعة، والتعصّب الذي يمارس ضدهم؟، ألن يسهم ذلك في مدّ تلك الجماعات المتطرفة بمادة جديدة لاتهام الشيعة بالضلال، والبدعة، والشرك، والكفر، والخروج من الملّة؟

ألن يقدم هذا الكلام مزيداً من الحجج لتلك الحركات لتمارس أعمالها وإجرامها وإرهابها، عندما تجد كتّاباً جدد، وكتابات جديدة، تشاطرها الرأي، وتعينها بمزيد من الحجج،وتقدم لها مزيداً من (الأدلّة) على أن هذه الطّائفة (الإماميّة الاثني عشريّة) هي طائفة قد ابتدعت عقائدها، واختلقت مجمل أفكارها الدّينيّة، وها قد شهد شاهد من أهلها –بل شهود من أهلها– على صحة ما يذهبون إليه في تبديع هذه الطّائفة، وتالياً تكفيرها، وعدم عصمتها في دمائها وأموالها وأعراضها؟

وإن قال قائل بأن هذا الكلام يقفل الباب على النّقد الكلامي، والبحث العلمي، في جملة من موضوعاته؛ نجيب بأنّه يوجد فارق بين نقد علمي يلتزم الموضوعيّة، وجميع الضّوابط المنهجيّة، وبين نقد يرتكب مجمل الخطايا البحثيّة والعيوب المنهجيّة للوصول إلى نقض المعتقد الشيعي وتبديعه، والقول ببطلان واختلاق مجمل ما لديه من نص ورواية وفكر وعقائد وتراث...

إنّ ما ينبغي قوله هو إنه يوجد فارق بين كاتب يبحث عن الفكرة من خلال بحثه، وبين كاتب يسعى إلى إثبات فكرة محسومة مسبقاً لديه، متوسّلاً بكل ما عنده من معطيات علميّة وغير علميّة لإظهار صدقيّتها وصحّتها، والشّاهد على ما نقول ما ذكرنا من جملة تلك الملاحظات – وغيرها مما لم نذكر – وكيفية بناء البحث وسيره، ومجمل السياقات التي اعتمدها للوصول إلى تلك النّتيجة التي أراد.

إنّ البحوث العلميّة التي تلتزم شروط البحث العلمي وضّوابطه المنهجيّة هي بحوث – بمعزل عن نتائجها – تملك مستوى أكبر من الحصانة من أن تُستخدم في تعزيز مبرّرات التّكفير وحركاته، في قبال تلك البحوث التي تسعى إلى غايات محدّدة (كلامياً، أو مذهبيّاً، أو دينيّاً...) وتعاني كمّاً أكبر من الاختلالات،

والسّقطات، والهنات بسبب من مسعاها الوظيفي المرسوم لها؛ فهذه البحوث تملك قابليّة أكثر لتصب في طاحونة التّكفير، ولتصبح مطيّة للحركات التّكفيريّة نحو مزيد من الإجرام والقتل والإرهاب.

4.لقد أردنا لما سطّرناه في هذا البحث (الحيرة) أن يكون نموذجاً يحكي مجمل كتابات هؤلاء الكتّاب، مع أنّه سعينا إلى عدم التّوسع كثيراً في مطاوي هذا البحث، وعمدنا إلى الاقتصار-ما أمكن- على أهمّ وبعض الملاحظات النّقدية وأعمها، وخصوصاً تلك التي تتصل بالبعد المنهجي؛ وإلّا لو أردنا استيعاب جميع الملاحظات التي ترد في هذا البحث، صغيرها وكبيرها، لاحتجنا إلى أضعاف أضعاف ما سطّر، ولخرج البحث عن حدوده التي رسمنا، لكن آلينا على أنفسنا عدم التّوسع ما أمكن، ليكون ما بأيدينا نموذجاً لبقيّة مباحث الكتاب، وهذا النوع من الكتابات، ولأن اللّبيب تكفيه الإشارة، فضلاً عن أن استيعاب جميع القضايا والملاحظات - بما فيها التّفصيليّة - يحتاج إلى الكثير من الوقت، الذي فضلنا أن نصرفه في معالجة قضايا وإشكاليّات أخرى، قد تعدّ بنظرنا أكثر أهميّة.

5.إنّ هذه الكتابة في هذه النّقطة هي أقرب إلى التّوصية منها إلى الملاحظة، إذ أدعو هؤلاء الكتّاب إلى إعادة قراءة الفكر الشيعي وتراثه قراءة علميّة، تلتزم جميع شروط البحث العلمي التي ألفوها، وتعنى بجميع الضوابط المنهجيّة التي علِموها ولربما علّموها، والتي منها التجرد عن الغايات المسبقة، والاحتراز من ممارسة الإسقاط الفكري، وتجنّب طريقة تجميع الشواهد - دون إشباعها بحثاً وتحليلاً ونقداً ومقارنة - على نتائج محسومة سلفاً؛ وأن يسعوا إلى الاستفادة بروح علميّة من الردود النّقدية التي تتناول ما كتبوا، بعيداً عن أيّة عصبيّة معرفيّة، وذلك بهدف مراجعة كتاباتهم، واكتشاف ما فيها من أخطاء، واختلالات، وسقطات، والعمل على تبيّن ما لديها، وإعادة النّظر فيها، مقدمة لتصحيحها، وتصويبها، وإعادة بنائها، وتخليصها من جميع الهنات التي وقعت فيها، بما ينسجم مع مكانتهم العلمية، وضميرهم العلمي، ومقتضيات البحث عن الحقيقة والنزاهة المعرفية.

الخاتمة

لقد بحثنا في هذا الكتاب موضوعَي الإمامة والمهدويّة، فقسمناه إلى فصلين اثنين، حيث خصصنا الأوّل منهما بالإمامة، وتحديداً نص الغدير ودلالته، فأدرجنا مبحثين اثنين، عملنا في المبحث الأول على قراءة ذلك النص متموضعاً في اجتماعه الديني والسياسي الذي صدر فيه، وعلى ضوء مجمل ظروفه التاريخية وغيرها التي تسهم في بناء دلالته، وتصلح أن تكون قرينة عليه، فأثبتنا من خلال تلك القرائن دلالة ذلك النص على مطلق الخلافة، وعموم الإمامة، التي تشمل السياسية منها فضلاً عن الدينية؛ فيما ذهبنا في المبحث الثاني إلى نقد ومناقشة دعوى دلالة ذلك النص على الإمامة الدينيّة دون السياسيّة، فعرضنا لمجمل الأسس والمبررات التي ذكرت لتبرير تلك الدعوى، وقمنا بنقدها وتحليلها، وأثبتنا عدم صحتها، هذا فضلاً عن بيان وهنها من حيث اللّوازم والملاحظات التي تترتّب عليها.

أما الفصل الثاني فخصّصناه بالمهدويّة، ووجود الإمام المهدي(ع)، حيث أدرجنا فيه مبحثين اثنين، عملنا في المبحث الأوّل على بيان طبيعة المنهج والأدلّة، التي يمكن الاستناد إليها في إثبات وجود الإمام المهدي(ع) وولادته، فأبرزنا تلك الأدلة – وبالأخص الدليل النقلي الوارد عن أئمة أهل البيت(ع) – في إثبات تلك القضيّة ومسائلها.

ذلك كان مجمل ما أنجز في هذا الكتاب، لكن يهمني في هذه الخاتمة أن ألفت بشكل مقتضب إلى هذا البعد المنهجي والمعرفي، حيث نجد منذ فترة أنّ بعضاً من الكتّاب المشبعين بالفكر الغربيّ ومناهجه، أو المتأثرين بمقولاته، يعمدون إلى استحضار بعضٍ من تلك المناهج والمقولات إلى مجالات الفكر الإسلامي

وميادينه، للبحث فيها، والحكم في قضاياها، دون مراعاة الخصوصيّات المعرفيّة، والجغرافيا المنهجيّة، وطبيعة الميدان المعرفي الذي يراد العمل فيه، ومدى تلاؤمه مع هذا المنهج أو ذاك لديه.

إنّ مجمل أولئك يبادر إلى عمله البحثيّ ذاك، وهو منحاز إلى قناعة بالهيمنة المعرفيّة للفلسفة الغربيّة، وممتلئ بشعور من التفوق المعرفي للفكر الغربي – بسبب من الهيمنة العامة للغرب في علومه ومعارفه ومناهجه بل في سواها–، تجعله يستبيح مجمل المجالات المعرفية الأخرى، وخصوصاً الدينيّة والإسلاميّة منها، وتولّد لديه شعوراً بإمكانيّة أن يتغوّل معرفيّاً ومنهجيّاً على مجمل مجالات المعرفة الإسلاميّة، وأن يصدر أحكامه فيها، من دون أن يمتلك الشروط اللازمة لذلك، أو أن يكون لديه المستوى الكافي من المعرفة بها، وبمناهجها، وضوابط إعمالها.

هذا الاغتراب المنهجي والمعرفي كان ليبقى محتملاً، لو لم يكن مصحوباً بالشعور بإمكانيّة ممارسة الهيمنة معرفياً، ولو لم يكن مؤدياً إلى القيام بأكثر من تغوّل منهجي على أكثر من ميدان فكري إسلامي أو ديني، يتجاوز فيه الشروط العلميّة، ويستبيح لديه ضوابط المنهج، مما يؤدي – وقد أدّى بالفعل لدى هؤلاء – إلى الوقوع في اختلالات منهجيّة متعدّدة، وإلى سقطات عديدة في الاستنتاج والاستدلال، وإلى ارتكاب الكثير من الأخطاء في المقدمات والنتائج التي تفضي إليها.

هناك أمران أدّيا إلى مجمل تلك الهنات والعيوب البحثيّة: الأوّل، الشعور بالتفوّق الفكري المتأتي من انتماء هؤلاء إلى الفكر الغربي معرفياً، وركونهم إلى هيمنته الفكرية والمنهجية؛ والثاني، قلّة حظهم من المعارف الدينية و العلوم الإسلاميّة، أو عدم امتلاكهم المستوى الكافي من المعرفة بها، والدراية بقضاياها ومناهجها، مما يفضي إلى ممارسة نوع من الطغيان المنهجي، أو التنمُّر الفكري، أو التساهل في شروط التوافق ما بين المنهج والحقل المعرفي العامل فيه، أو التعامي عنه وعن ضوابط تطبيقه، أو الاستخفاف بتلك الحقول الفكرية وما تحتويه؛ وهو ما يوصل إلى إدارة العمل البحثي فيها بطريقة تفتقر إلى الكثير من الموضوعيّة والمهنيّة.

لقد سعى أولئك الكتّاب بشيء من التعالي المعرفيّ إلى تطبيق المقولات والمناهج الغربية على الدين ومفاهيمه، من دون إتقان العلوم الدينيّة، وخصوصيّاتها المنهجيّة، أو الدراية بجملة مجالاتها، مما قاد إلى تسطيح بحوثهم، وتعريضها إلى ذلك الكمّ الهائل من الأخطاء في الاستدلال والاستنتاج.

قد يكون أمراً مفيداً السعي إلى الاستفادة من المناهج الغربيّة، وتوظيفها في فهم الدين والتاريخ الدينيّ، لكن بشرطها وشروطها، والتي منها إتقان تلك المجالات الدينيّة، والدراية بخصوصياتها الفكريّة، واحترام الجغرافيا المنهجيّة، وعدم الذهاب إلى حدّ طمس المناهج العاملة في تلك المجالات، وإلغاء أدواتها، والتنكّر لضوابطها، بهدف ممارسة إسقاط منهجي لمناهج ومقولات، لا تنسجم معرفيّاً مع تلك المجالات، ولم تتولّد فيها، بل هي تعاني أكثر من انفصام وتمايز عنها، وعن صيرورتها، والمخاض المعرفي الذي استولدها.

إنّ استعارة مناهج غربيّة دون ملاحظة شروط إعمالها، والمخاض الفكري الذي أنتجها، ومدى تناسب الميدان المعرفي الذي يلائمها؛ قد قاد إلى تلك السياقات والنتائج مورد البحث.

إنّ المشكلة الأساس تكمن في التطبيق غير العلمي وغير المنهجي لتلك المناهج والمقولات، حيث كان بالإمكان الاستفادة منها، من دون الوصول إلى حد إلغاء تلك المناهج العاملة فيها، والتي تولّدت تاريخياً من رحمها، وتشكّلت فكريّاً من مخاضها، فأضحت في ماهيّتها تتوافق وطبيعتها، وتملك صلاحية العمل لديها.

إنّ مشكلة الكاتب في كتاب مورد النقد (الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ) أنّه تطرّف في تطبيق منهجه التاريخي، ومارس تعسّفاً مغالىً به في إعماله، عندما وظّف هذا المنهج لتبرير أفكار مسبقة يعتقد بها، وقناعات جاهزة يملكها. لقد كان المنهج التاريخيّ لديه بمثابة أداة للقيام بوظيفة أيديولوجيّة ناجزة، وقناعاً علمياً ليفضي بما لديه من معتقد في الدين والتاريخ.

لقد فشل الكاتب في تطبيق منهجه التاريخي، ومارس تعسفاً معرفياً في إعماله، عندما استخدم (المعقوليّة التاريخيّة) لتسويغ تلك الأفكار التي يميل إليها، ولنفي تلك القضايا التي لا يرتضيها، من دون أن يلتزم بشروط البحث العلمي والتاريخي؛ ومندرجات النقد التي سُجّلت في مطاوي هذا الكتاب، دليلنا على ما نقول.

وكنموذج على ما ذكر، تلك الطريقة التي استخدمها الكاتب لبناء دلالة نصّ الغدير، وحصرها في حدود الإمامة الدينيّة، وعدم وفائه بلوازم منهجه ذاك في جملة من مباحثه ذات الصلة، وأدلّته، واستدلالاته.

ونموذج آخر على ما أسلفنا، وتطبيقه لذلك المنهج في مبحث الحيرة، التي أعقبت وفاة الإمام الحسن العسكريّ(ع)، ومحاولته إدارة ذلك المبحث للوصول إلى القول بعدم وجود الإمام المهدي(ع) وولادته.

قد يكفي فقط للتدليل على ما نقول موقفه الأيديولوجي وحكمه الدياغوجيّ على المنظومة الروائيّة لاهل البيت(ع)، واعتبارها مبتكرة أو منتجاً اجتماعياً، من دون تقديم أدلة على ما يقول، أو الخوض في المباحث التي تثبت دعواه، أو الالتزام بالمنهج والأدوات التي تصلح للعمل فيها.

إنّ الذي يعمد إلى نفي الرواية الدينيّة الواردة عن أئمة أهل البيت(ع) بالطريقة التي حصلت فيها، يمكن له أن ينفي أي فكرة دينيّة بالطريقة نفسها. وهو ما حصل في مباحث الكتاب ومطاويه، الذي تبيّن بعد النقد والتحليل أنه كتاب يعبّر عن معتقدات كاتبه، وأيديولوجيّته الخاصة، ورؤيته إلى التشيّع والتاريخ، أكثر مما هو تعبير عن التشيّع نفسه، أو كونه محاولة لاكتشافه في التاريخ ومن خلاله.

فرقٌ بين أن يُستنطق التاريخ، وبين أن أن يُنطق به؛ وفرق بين تخصيب التاريخ ليفضي بما لديه، وبين توظيفه للإفضاء به، واعتماده وسيلة لذلك؛ وفرق بين استنباش التاريخ لاستخراج ما عنده، وبين اعتماده منصة للبوح بما لدى الكاتب من أفكار وقناعات ورؤى؛ وما حصل في الكتاب –محل النقد– هو الثاني وليس الأوّل، عندما أصبح التاريخ مرآة للكاتب وآرائه، وليس العكس.

لقد فشل الكاتب في توظيفه لمنهجه التاريخي لاكتشاف التشيّع، فجاء كتابه تعبيراً عن تشيّع موجود في مخياله هو، وليس في التاريخ، أي التشيّع كما يفهمه هو أو كما يريد هو أن يفهمه، لا كما يحكي عنه التاريخ، وكما يفصح عنه من يؤمن به، وأهل العلم فيه.

هذا ولم تسعفه كثرة الاقتباسات التي قام بها، أو وفرة النصوص التي استفاد منها، لأنّه أدارها، وقام بتأويلها بطريقة تخدم أيديولوجيّته هو، ورؤيته إلى التشيّع في الحاضر و التاريخ، فأتى كتابه مليئاً بالأخطاء، مثقلاً بالعيوب، طافحاً بكثير من الاختلالات، بحيث أنّنا نحتاج إلى أضعاف ما سطّره للإشارة إلى أخطائه التي ارتكبها، والإلفات إلى الهنات التي وقع فيها. لكن قد نكتفي بما سطّرناه في هذا الكتاب، ليكون نموذجاً لما عليه بقيّة مطاوي كتابه، وما جاء فيه، من اختلالات عامة أو عيوب موضعيّة.

هذا وقد يكون أمراً ذا جدوى دعوة أولئك الكتّاب، بمن فيهم الكاتب الموقّر، إلى مراجعة ما كتبوه، وإعادة النظر فيه، ومراودة أهل الاختصاص بعلومه، والاستفادة من مجمل تلك المراجع الأساسيّة التي غابت عن مباحثه، حتى يمكن لهم تصحيح تلك الأخطاء التي وقعوا فيها، وتقويم الاختلالات التي انزلقوا إليها.

وعندما يطلب ذلك منهم ليكون وفاءً للحقيقة العلميّة، واستجابة لرصانتهم البحثيّة، التي تتطلّب تلك المراجعة، وذاك التصحيح، والبوح به، وخصوصاً عندما يكون الموضوع متّصلاً بقضيّة كالتشيّع في الماضي والحاضر، قد يترتّب على الإمعان في تشويهها الكثير من الأضرار، التي قد تخدم التكفير في مشروعه، وإجرامه، ومبرّراته التي سيستند إليها.

والله من وراء القصد.

فهرست المصادر والمراجع

ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، مؤسسة اسماعيليّان للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن بابويه القمي، الإمامة والتبصرة من الحيرة، مدرسة الإمام المهدي، قم، 1404هـ.ق، ط1.

ابن جعفر، فتح الباري، بيروت، دار المعرفة، ط2.

ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار صادر، بيروت، ط1.

ابن طاووس، اليقين، مؤسسة دار الكتاب، ط1.

ابن هشام، السيرة النبويّة، مصر، مكتبة محمد علي، 1963م.

أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، المكتبة العصرية، بيروت، 1990م.

أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، النجف الأشرف منشورات المكتبة الحيدرية، 1965م، ط2.

أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، قم، مؤسّسة دار الكتاب للطّباعة والنّشر، 1965م، ط2.

أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، بيروت، دار الجديد، 1998م، ط1.

أحمد حسين يعقوب، المواجهة مع رسول الله(ص) (القصة الكاملة)، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي،، 2005م ، قم.

أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة.

إدريس هاني، الإمام المهدي (ع): حقيقة تاريخية أم فرضية فلسفية، بيروت، دار المحجة البيضاء، 2011، ط1

الأشعري القمي، المقالات والفرق، (صحّحه وقدّم له وعلّق عليه محمد جواد مشكور، مؤسسه مطبوعاتى عطائى).

الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد بن محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت،1990م، لا ط.

الأميني، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، بيروت، دار الكتاب العربي، 1983م، ط5.

جعفر السبحاني، الإلهيات، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط3.

جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة الإمام علي(ع)، قم، ولاء المنتظر، 1430هـ.ق، ط1.

جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم(ص)، قم، دار الحديثق للطباعة والنشر، 1426هـ.ق، ط1.

جعفر مرتضى، الصّحيح من سيرة النّبي الأعظم، بيروت، دار السّيرة.

جعفرالسبحاني، بحوث في الملل والنحل، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415هـ.ق، ط2.

جواد جعفري، حديث حضور: دليل هاى نقلى وجود إمام دوازدهم، قم، مؤسسه آينده روشن، جاب دوم، 1394هـ.ش .

الحر العاملي، وسائل الشيعة، بيروت، دار التراث العربي.

حسين المدرسي الطباطبائي، تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى، (ترجمة د. فخري مشكور)، بيروت، العارف للمطبوعات، 2015م، ط1.

الخزاز القمي، كفاية الأثر في النصوص على الأئمة الاثني عشر، انتشارات بيدار، قم، 1401هـ.ق.

الخليل، ترتيب كتاب العين، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1414هـ. ق،ط1.

الريشهري، ميزان الحكمة، دار الحديث، ط1.

سامي البدري، حول إمامة أهل البيت(ع) ووجود المهدي المنتظر(ع)، ط4.

سامي البدري، شبهات وردود: (الرد على شبهات أحمد الكاتب حول إمامة أهل البيت(ع) ووجود المهدي المنتظر)، دار الفقه للطباعة والنشر، ط4.

سليم بن قيس، بيروت، دار الحوراء، 2009م، ط2.

الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة.

صحيح البخاري، دار الفكر، 1981م.

صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر.

صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت.

صدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي ـ طهران، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگی.

الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي،1416هـ.ق، ط3.

الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1416هـ.ق، ط3.

الطّباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1983 م، ط5.

الطبرسي، الاحتجاج، النجف الأشرف، دار النعمان للطباعة والنشر، 1966 م.

الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان، النجف الأشرف، 1966م.

الطبرسي، مجمع البيان، بيروت، دار إحياء التّراث العربي، 1992م، ط1.

الطبري، دلائل الإمامة، مؤسسة البعثة، قم، 1413هـ.ق، ط1.

الطوسي، الغيبة، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، 1411هـ.ق، ط1.

عادل ضاهر، الأسس الفلسفيّة العلمانيّة، بيروت، دار الساقي، 1988م، ط2.

عبد الحسين الأميني، موسوعة الغدير في الكتاب والسنة والأدب.

عبد الحسين شرف الدين، الاجتهاد في مقابل النص، بيروت، دار الأعلمي، 1988م، ط10.

عبد الله الغريفي، موسوعة الإمام المنتظر: قراءة في الإشكاليات، طباعة دار السلام، بيروت، 2012م، ط1.

علاء الدين القزويني، عقائد الشيعة وأهل السنة في أصول الدين، 1996م.

علي الحسيني الميلاني، الإمامة في أهم الكتب الكلامية وعقيدة الشيعة الإمامية، قم، منشورات الشريف الرضي، 1413هـ. ق، ط1.

علي اليزدي الحائري، إلزام الناصب في إثبات الحجّة الغائب، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2002 م، ط1.

علي خان المدني، الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة.

علي محمد فتح الدين الحنفي، فلك النجاة في الإمامة والصلاة، لندن، مؤسسة دار الإسلام، 1997م،ط2.

القنذوري، ينابيع المودة لذوي القربة، دار الأسوة، 1416هـ. ق، ط1.

الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1363هـ.ش، ط5، ج1.

الكليني، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1367هـ.ش، ط3.

لطف الله الصافي، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر، بيروت، دار المرتضى، 2008م، ط3.

المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، دار الرضا، 1983م.

المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1983 م، ط2.

المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1404هـ.ق، ط2.

مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، استانبول.

محسن الأمين، أعيان الشيعة، بيروت، دار التعارف، 1983م.

محمد الريشهري، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب(ع) في الكتاب والسنة والتاريخ، قم، دار الحديث للطباعة والنشر، 1425هـ.ق، ط2.

محمد جرير الطبري، تاريخ الطبري، بيروت، مؤسسة الأعلمي.

محمد حسين الطباطبائي، رسالة التشيّع في العالم المعاصر، ترجمة: جواد علي كسّار مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر،1418هـ.ق، ط1.

محمد شقير، فلسفة الإمامة في الفكر الشيعي، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2017م، ط1.

محمد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، بيروت، دار الهادي.

محمد شقير، في فلسفة الإمامة الدينية ومنطق الاجتماع المعرفي الديني، مجلة صوت الجامعة، لبنان، العدد الثالث، 2012م.

محمد شقير، في فلسفة الإمامة والاختيار الديني، مجلة صوت الجامعة، لبنان، العدد الثاني، 2011م.

محمد مهدي الآصفي، مدخل الى دراسة نص الغدير، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1997م، ط1.

محمود القمنى، حروب دولة الرّسول، مدبولي الصّغير، 1996م، ط2.

مرتضى العسكري، معالم المدرستَين، بيروت، الدار العالمية، 1993م، ط5.

مرتضى العسكري، معالم المدرستين، بيروت، مؤسسة النعمان، 1990م.

المرتضى، الفصول المختارة، دار المفيد، بيروت، 1993م، ط2.

المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، دار الهجرة، قم، 1984م، ط2.

معجم أحاديث الإمام المهدي(ع)، قم: تأليف ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية، 1428ه، ط2ـ

المفيد، الإرشاد، بيروت، دار المفيد، 1993 م، ط2.

المفيد، الفصول المختارة، بيروت، دار المفيد، 1993م، ط2.

النعماني، الغيبة، مدين، قم، 1426هـ.ق، ط1.

النوبختي، فرق الشيعة، بيروت، دار الأضواء، 1984م، ط2.

هاشم الميلاني، حديث الغدير بين أدلّة المثبتين وأوهام المبطلين، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2017م، ط 1.

وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، بيروت، دار الفارابي، 2016 م، ط1.