إشكالية الحيرة في بداية عصر الغيبة

الأسباب المآلات والدلالات

مطالعة نقدية في بعض 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 الإمام الحسن العسكري(ع) في بعض من مجتمعاته وفرقه. 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 أكثر من 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 البعض 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 الإجتماعية 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[1] ." وأيضاً: "نظر إلى الشيء، فلم يقوَ على النظر إليه... رجل حائر... مضطرب متردد.. (الحِيرَة) التردّد والاضطراب[2]".

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 كون وولادة 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،

---

[1] الخليل، ترتيب كتاب العين، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1414هـ. ق،ط1،ص207.

[2] مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، استانبول، الجزء الأول،ص211.

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 إلاّ القليل من الناس؟. وهل إنّ تلك الحيرة قد شملت أكثر أصحاب 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)، ويعالج الثاني 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 على 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 على 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 إجتماعي، 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)[1]، وما ذكره النوبختي في كتابه (فرق الشيعة)[2]، حيث عرضا لعدد تلك الفرق وآرائها 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 260 هـ.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"[3]. فهو هنا يتحدث فيما انتهت إليه الشيعة من فرق إلى أربعة 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)"[4]، حيث يقول بأنّ "الجمهور منهم من يقول في الخلف: أين هو؟، وأنّى يكون هذا، وإلى متى يغيب، وكم يعيش هذا؟..."[5]. 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 ..."[6]. ويقول: " وشكّوا جميعاً إلا القليل في إمام زمانهم. وولي أمرهم، وحجة ربهم.. للمحنة الواقعة بهذه الغيبة.."[7].

---

[1] صحّحه وقدّم له وعلّق عليه محمد جواد مشكور، مؤسسه مطبوعاتى عطائى، ص101-116.

[2] بيروت، دار الأضواء، 1984م، ط 2، صص95 – 112.

[3] انتشارات بيدار، قم، 1401 هـ.ق، ص 294.

[4] مدين، قم، 1426 هـ.ق، ط1، ص159.

[5] م.ن.

[6] م.ن، ص192.

[7] م.ن، ص 28.

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"[1].

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 بن 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"[2].

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 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 عاصر وعايش تلك المرحلة، على إنّ أكثر الشيعة كانوا في تلك الفترة على الاعتقاد بولادة ووجود الإمام المهدي محمد بن الحسن(ع).

---

[1] م.ن، ص 209.

[2] المكتبة العصرية، بيروت، 1990م، ج1، ص 90 – 91.

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.."[1].

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 ..."[2]، 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"[3].

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 ..."[4].

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

---

[1] دار الهجرة، قم، 1984م، ط2، ج4، ص 112.

[2] دار صادر، بيروت، ط1، ج4، ص 93.

[3] م.ن، ص 181.

[4] مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1416 هـ.ق، ط3، ص 45.

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 على 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 ذاك 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.

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 توفّر الأدوات المنهجية والوسائل العملية والعلمية المساعدة على ذلك.

إنّ ما يمكن أن نستفيده من هاتين الملاحظتين، هو إنّ 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 بينهما، 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 أكثر الشيعة أو كثير منهم قد تعرض لحالة الحيرة وغيرها؛ هو إنّ 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[1].

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:

أولا: 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 حوالي سنة 360هـ.ق، في حين إنّ وفاة أبي الحسن الأشعري كانت سنة 324هـ.ق، أي قبل وفاة النعماني بحوالي 36 سنة. فضلاً عن أنّ الأشعري هذا كان قد انتهى من تأليف كتابه قبل وفاة النعماني بحوالي 63 سنة، وبعد سنوات قليلة (نسبياً) من وفاة

[1] - 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 الإتجاهات بين الحيرة وغيرها. (ترجمة د. فخري مشكور، بيروت، العارف للمطبوعات، 2015م، ط1، ص: 100-101).

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) 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 بعين 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، خاصة 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 329 هـ.ق.

ولا بدّ من أن أذكر هنا هذه الملحوظة، وهي إنّ 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[1]، وإن كانت الإنتقائية (انتقاء بعض الدلالات، وإهمال أخرى والتعمية عليها) قد شملت حتى تناولهم لروايات أهل البيت(ع) ودلالتها.

[1] - راجع في هذا الموضوع: أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، بيروت، دار الجديد، 1998م، ط1، ص 128؛ وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، بيروت، دار الفارابي، 2016م، ط1، ص359 وص 373.

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[1] 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 مقتضي 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[2]، وما يشهد على ذلك أنّ مجمل تلك الفرق –بل جميعها- لم يبق منها شيء بعد عقود من الزمن، وأنّها تجاوزت حالة الحيرة والتردّد تلك،

---

[1] - 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.

[2] - 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 إجتماعياً ما – من البعد الاجتماعي الطائفي في فهمنا المعاصر له، أي إنّ دلالة هذا المفهوم هي دلالة كلامية بالدرجة الأولى، بمعزل عن تجلياته الاجتماعية.

بمعنى إنه 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 إجتماعياً، 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.

وعادت إلى التشيع الإثني 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[1] (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.

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 هو يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة العلمية بشكل موضوعي، بعيدٍ عن أية اعتبارات غير علمية، تفقد البحث قيمته المعرفية ومكانته العلمية.

وبيان دفع التوهم هذا أنه حتى لو فرضنا أنّ أكثر الشيعة –وليس فقط الكثير منهم- 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).

[1] - المرتضى، الفصول المختارة، دار المفيد، بيروت، 1993م، ط2، ص321.

ثانياً: إنّ حالة الحيرة قد تنبّأت بها قبل وقوعها بسنين طويلة الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت(ع)[1]، ومعنى ذلك أنه بمعزل عن مداها يضحى مجرد وقوعها مؤشراً وقرينة على صدقية تلك الروايات (بالمعنى الواقعي التاريخي)، وهو ما يدفع بإتجاه 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.

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- إنّ تلك الرّوايات كما تحدّثت في الحيرة، فهي تحدّثت أيضًا في الغيبة[2]. 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[3]، 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

---

[1] - من قبيل الرواية التي جاء فيها عن الإمام علي(ع): "تكون له [للمهدي(ع)] غيبة وحيرة .."، (الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة،م.س،ص289).

[2] - الرواية المذكورة في الهامش السابق.

[3] - 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).

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.

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 إنّه 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 آكد 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 إنّه 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، 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 على سؤال الحيرة لدى أصحاب الإمام العسكري(ع) وخصوصاً الثقات منهم.

في مقام الجواب على 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 الإعتقاد 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 الثقاة 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 إنه 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 على 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 توفى 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"[1].

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..."[2].

بل إنّ خال الحسن بن موسى النوبختي (وهو – أي الحسن بن موسى (توفي 310 هـ.ق)- صاحب كتاب فرق الشيعة الذي ذكر قضية افتراق أصحاب الإمام الحسن العسكري(ع) إلى أربع عشر فرقة)، وهو الشيخ أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي (237 هـ.ق – 311 هـ.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 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..."[3].

وهنا، لا يتنافى قوله بالإجماع مع وجود أفراد قلائل خرج عن ذلك الاجماع، 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

[1] المرتضى، الفصول المختارة، م.س، ص 318.

[2] - الإرشاد، بيروت، دار المفيد، 1993م، ج2، ص 336.

[3] - نقلاً عن: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص92-93.

معنى الفرقة ومفهومها من أنّها أقرب ما تكون إلى المضمون الكلامي – 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 – وهو ما نرجّحه، بل نختاره – (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 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 260 هـ.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»[1]، وإذا كانت الغيبة قد بدأت بعد وفاة الإمام العسكري(ع) مباشرة، أي في سنة 260 هـ.ق، فمعنى ذلك أنّ الحيرة قد بدأت في السنة نفسها، أي سنة 260 هـ.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 مفهوما-، ندرك عندها التزامن الواقعي بينهما، وإذا كانت الفرقة قد حصلت بعد وفاة الإمام العسكري(ع)سنة 260 هـ.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 الإثني عشر)، حيث يقول: « ... ففيها (سنة260 هـ.ق.) قبض أبو محمد عليه السلام وتفرقت شيعته وأنصاره، فمنهم من انتمى إلى جعفر، ومنهم من تاه وشك، ومنهم

[1] الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة،م.س، ص289.

من وقعت عليه الحيرة، ومنهم من ثبت على دينه بتوفيق الله عز وجل»[1]. وهو صريح في أنّه في سنة 260هـ.ق قد وقعت الحيرة وفيها كانت بدايتها.

وخلاصة القول إنّ بداية الحيرة زمنياً كانت في سنة 260 هـ.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 373 هـ.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 الإثنا عشرية القائلة بإمامة ابن الحسن المسمّى باسم رسول الله (ص) القاطعة على حياته وبقائه الى وقت قيامه بالسّيف... ومن سواهم منقرضون لا يعلم أحد من جملة الأربع عشرة فرقة التي قدّمنا ذكرها ظاهرًا بمقالة، ولا موجودًا على هذا الوصف من ديانته، وإنما الحاصل منهم حكاية عمّن سلف، وأراجيف بوجود قوم منهم لا تثبت»[2]. وليس معنى عدم وجود إلا الفرقة الإمامية الإثنا عشرية في سنة 373 هـ.ق، وانقراض جميع الفرق الأخرى الأربع عشر، وأن الحاصل منها حكاية عمّن سلف؛ إلا إنّ 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 طوال تفصل بين تلك السنة (373 هـ.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 336 هـ.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.

---

[1] م.س، ص294.

[2] - المرتضى، الفصول المختارة، م.س، ص321.

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 329 هـ.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 علي بن بابويه القمي توفي في سنة 329 هـ.ق، والنعماني قد ألّف كتابه بين سنة 333هـ.ق وسنة 342هـ.ق، والشيخ الصدوق (306 هـ.ق – 381 هـ.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.

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 الإثني عشرية (وتالياً الحيرة بناءً على القول بالتلازم الخارجي بينهما) في سنة 373 هـ.ق، 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 حوالي 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 حوالي 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 260 هـ.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 هكذا حالة 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 بعين 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 411 هـ.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...»[1]. لكن لا يمكن أن نستفيد من هذا الحديث أنّها انتهت بعد حوالي 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...»[2]، حيث احتمل العلامة المجلسي (1037هـ.ق – 1110 هـ.ق) احتمالات عديدة من

[1] مؤسسة البعثة، قم، 1413 هـ.ق، ط1، ص 520.

[2] الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1363هـ.ش، ط5، ج1، ص338.

هذا التردّد بين الأيام الست، والأشهر الست، 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»[1].

قد يكون ما ذكره العلامة المجلسي صحيحاً، لكن لا نستطيع الجزم به. كل ما يمكننا قوله هو التالي:

1- إنّ الحيرة قد بدأت بعد وفاة الإمام العسكري(ع) مباشرة سنة 260 هـ.ق.
2- إنّها انتهت قبل زمن الشيخ المفيد(336 هـ.ق – 413 هـ.ق)، وتحديداً حياته العلمية بسنوات طوال، ليس معلوماً كم هي.
3- قد يقرب القول إنّها دامت حوالي الثمانية عقود من الزمن (بناءً على القول بوجود حيرة واحدة لا حيرتين).
4- 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.
5- قد يصحّ ما احتملة العلامة المجلسي من أنّها لم تتجاوز السنوات الست، لكن يبقى ذلك مجرد احتمال لا يمكننا القطع به.
6- 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 (329 هـ.ق) (وهو ما يحتاج إلى بحثٍ مستأنف).

إذا 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.

[1] -مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1404 هـ.ق، ط2، ج4، ص 43.

على كلٍّ، فإنّ النتيجة التي نخلص إليها هي إنّ الحيرة قد دامت سنوات عديدة – بناء على الحيرتين- ، أو عقود عديدة من الزمن – بناءً على الحيرة الواحدة -. وهو أمر جداً طبيعي أن يحصل ذلك إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مجمل الأسباب التي أدّت إلى الحيرة والظروف والأوضاع التي سبقتها ورافقتها.

ث-في أسباب الحيرة:

الرأي الذي نطرح هو إنّ الحيرة كانت نتيجة طبيعية للظروف الموضوعية ومجمل الأسباب التي أدّت إليها، وهو ما يستدعي منّا البحث في تلك الأسباب التي أدّت 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 إنّ 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 متشدّد 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 (237 هـ.ق – 311 هـ.ق) أنّ تلك الجماعة من ثقاة 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)"[1].

ويقول النوبختي الحسن بن موسى (توفي 310 هـ.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 السلام) وحبسه؛ تسميته من لم يظهر خبره ولا اسمه، وخفيت ولادته.."[2]. أي كيف يجوز في ظل تلك الأوضاع والظروف تسمية الإمام المهدي(ع) وتعريفه بإسمه، إذ إنّ معرفة الإسم 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)]،[و] هذه 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 إسم مشهور، وخفيت ولادته..."[3].

ويقدّم الشيخ المفيد جواباً على 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

[1] -نقلاً عن: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص93.

[2] م.س، ص 111.

[3] -م.س، ص105.

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 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..."[1].

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"[2].

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 إن 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؛ تطلب في المقابل مستوى متقدّم من التدابير والإجراءات التي تسهم في إخفاء أمر الولادة، وإخفاء شخص الإمام، واعتماد كافة السبل التي تحميه من أعدائه، الذين كانوا يتربصون به ويسعون بكافة الوسائل إلى كشف 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.."[3].

---

[1] - المرتضى، الفصول المختارة، م.س، ص 328 -329.

[2] الإرشاد، م.س، ص334.

[3] - مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، 1411 هـ.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"[1].

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 على 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 وولادته مقتصراً على الحلقة الضيقة المحيطة بالإمام العسكري(ع) من أصحابه الثقاة والعدول المستأمنين على السرّ وإخفاء الأمر.

[1] - الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان، النجف الأشرف، 1966م، ج2، ص49.

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"[1]، نعم قد يحصل أن لا يقبل الشيعة أو مجملهم بكل تلك المساعي التي قام بها جعفر لتبوأ مقام الإمام العسكري(ع) ومنزلته من بعده، لكن قد يسهم ذلك بشكل أو آخر، 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: 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[2]، مما أدى إلى

---

[1] م.س، ص336-337.

[2] - انظر من باب المثال: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، صص18 – 126.

تعقيد الموقف أكثر، والإسهام بشكل أو آخر في تعزيز تلك الحيرة، في حين إنّ 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*: بمعنى إنّ 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 ذلك النص إلى ثقافة مجتمعية له علاقة بطبيعة الظروف المحيطة في ذلك الوقت -كما ذكرنا- من حيث إن ظروف الإرهاب الفكري والنفسي والسياسي الذي كانت تمارسه السلطة 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

* وهو أقرب إلى أن يكون من العوامل المساعدة وليس من الأسباب.

أفضل من قبل أصحاب الإمام(ع) وثقاته، وعلى علاج جميع آثارها ونتائجها ومعالجة مجمل الأسباب التي أدّت إليها[1].

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 إنّ 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 فرق بين أن تكون هذه الروايات والآثار مدوّنة في مصنفات بعض الرواة والعلماء أو جملتهم، وبين أن تكون معلومة ومعروفة بقوة من قبل 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 إن 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 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.

---

[1] 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 إلى العودة 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 .....

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) هو الذي يتكفل بحماية شخص الإمام؛ فما فائدة تلك الإجراءات والتدابير البشرية لحمايته؟؛ لأنّ الجواب على 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

–الذين 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: ﴿...ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب...﴾[1].

والملفت في هذه الآية أنّ الإمام الصادق(ع) يقدّم تفسيراً للغيب مفاده أنه القائم(ع)[2]، 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 ببعضهما، 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[3] وليس بداية الغيبة الصغرى، مما يؤثر أيضاً على تحديد نهايتها ومدتها الزمنية...

---

[1] سورة البقرة الآية2.

[2] الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص340.

[3] - 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.

وهناك من سلّط الضوء على (طول الأمد) وأغفل الغيبة[1]، 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 إنّ الغيبة قد حيّرت أكثر المختلفين إلى الشيخ الصدوق من الشيعة في 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..."[2]، ولذلك بادر إلى تصنيفه لكتابه ذاك فيقول: "فقصدت القربة إلى الله عز وجل بذكر ما جاء عن الأئمة الصادقين .. في هذه الغيبة.."[3]؛ وأما الرواية التي نقلها ذلك الكاتب من (الكافي) للكليني (توفي329هـ.ق) عن الإمام علي(ع)، فهي تشتمل في صدرها على العبارة التالية "أما والله ليغيبنّ إمامكم سنيناً من دهركم.."[4].

وما أجده أقرب إلى مجمل النصوص والمصادر ذات الصلة هو إنّ 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 إنّ 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 عليها بإجابات شتى ومختلفة ليس هنا مورد ذكرها.

- خلاصة وتقييم: خلاصة القول إنّ فهم طبيعة الحدث؛ الحيرة ودلالاتها والنتائج التي ترتبت عليها؛ كل ذلك يرتبط منهجياً وجوهرياً بتلك الأسباب التي أدّت إليها، فلن يكون من الصحيح

---

[1] - وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص408.

[2] - الغيبة، م.س، ص28.

[3] - م.ن، ص 30.

[4] م.س، ص336.

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 إنّ 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 على 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..."[1]؛ 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 وتعرضهم 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..."[2].

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

[1] - مدرسة الإمام المهدي، قم، 1404 هـ.ق، ط1، ص10.

[2] - الإرشاد، م.س، ص 336.

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، فلا بدّ من 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 على 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[1].

فكيف يمكن والحال هذا تقديم الأدلة على وجوده وولادته –وتحديداً 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)[2]، ولا إلى عجز أصحاب الإمام العسكري(ع) العدول والثقاة 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 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

---

[1] راجع عنوان (الظروف الموضوعية) من أسباب الحيرة.

[2] 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 بحثنا بعنوان: " الأدلة والمنهج في إثبات ولادة الإمام المهدي(ع)". (WWW.rawafedfikriya.com).

قتل جميع المواليد الذكور ليمنع ذلك ويستبق حصوله[1]. هذا هو عقل تلك السلطة، وهذه هي اعتبارات سلطان ذاك الوقت التي تحركه وتنشيء 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 تؤول الأمور جميعها إلى العدل.

ومن هنا كانت تلك الظروف التي أدّت إلى تلك الحيرة وما ينتج عنها، 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.

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 إنّ لذلك ارتباطاً بطبيعة الظروف التي تحدثنا فيها ملياً.

[1] راجع في ذلك: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، صص 145-153؛ النعماني، الغيبة، م.س، ص160.

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 على 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 – في بعدها الفكري - عن مخاضٍ فكري معرفي خطير تنعدم مقوّمات مواجهته، بمقدار ما كانت تعبّر – 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 انتجتها، 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 على 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 الثقاة 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 على 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[1]، وإنما هي عبارة عن أزمة[2] ظرفية آنية طارئة، ترتبط بجملة من الظروف الموضوعية والمرحلية التي أعاقت العمل على معالجتها، لكنّه عندما توفرت 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 إنّ 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 تتوفر 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 إن 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 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

---

[1] 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...

[2] 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 تتوفر مقوّمات علاجها، وإن احتاجت إلى بعض الوقت. وذاك ما اثبتته الأيام اللاحقة، والمآلات التي انتهت إليها.

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[1]، إلا بعض الحكايا عمن سلف، وأراجيف لا تثبت، كما عبر عن ذلك الشيخ المفيد[2].

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 من مصنفه هذا فيقول: "رأيت كثيراً ممن صحّ عقده... قد أحادته الغيبة، وطال عليه الأمد حتى دخلته الوحشة.. فجمعت أخباراً تكشف الحيرة .."[3].

أما النعماني (توفي حدود 360 هـ.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 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.."[4].

ويذكر الشيخ الصدوق (306هـ.ق - 381 هـ.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

---

[1] 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 بعين الاعتبار مجمل الظروف التي كانت قائمة.

[2] المرتضى، الفصول المختارة، م.س، ص 321.

[3] م.س، ص9.

[4] م.س، ص 27 – 28 – 30.

المختلفين إليّ من الشيعة قد حيرتهم الغيبة، ودخلَت عليهم في أمر القائم عليه السلام الشبهة، وعدلوا عن طريق التسليم إلى لآراء والمقاييس، فجعلت أبذل جهودي في إرشادهم إلى الحق وردّهم إلى الصواب بالأخبار الواردة في ذلك عن النبي والأئمة (صلوات الله عليهم)"[1].

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.."[2].

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.

كما إنّ 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 والثقاة 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

[1] م.س، ص 2.
[2] م.ن، ص 2-3.

تداعياتها، عندما تتوفر 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 الثقاة 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[1].

4- تنمية البعد الإيماني لدى تلك المجتمعات التي التزمت الاعتقاد بوجود الإمام، 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[2]

---

[1] أنظر عنوان (النصي والثقافي (الهامش)).

[2] ذكرنا سابقاً أنّ بعض الكتاب قد سعى إلى توظيف قضية الغيبة والحيرة لنقض المعتقد الشيعي الإمامي في الإمام المهدي(ع) ووجوده وإمامته، في حين إنّ 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 بعين الاعتبار إنطباق 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 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 عليه لاثبات صحة البيانين معاً.

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 لتوظيها بهدف إظهار بطلان المعتقد الشيعي الإثني عشري في الموضوع المهدوي، بل فيما هو أبعد لتوظيفها 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.

هذا فيما لو بقينا نحن والمقاربة النبؤاتية لذلكما 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).

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 هولاء (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 حيرتان.

بناءً على الفرضية الأولى يمكن القول إنّ بدايتها كانت في سنة 260 هـ.ق بعد وفاة الإمام العسكري(ع) مباشرة، أمّا نهايتها فكانت قبل سنة 373 هـ.ق، وبشكل أكثر دقة قبل مرحلة الشيخ المفيد (336 هـ.ق – 413 هـ.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 الإثني 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 الإجتماع الشيعي إلى حدّ الانهيار... – كما يحاول 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 على 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 وإثبات 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 هكذا أعمال. 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 إتهاماً 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 فقط 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:

1- لم يستوعب هؤلاء الكتاب في بحوثهم[1] مجمل أبعاد هذه القضية، والتي تشمل أسبابها، وظروفها التاريخية، ونتائجها ومآلاتها، ودلالات تلك المآلات... ولذلك أتت معالجتهم لقضية الحيرة 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.

2- 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[2].

3- عدم استقصاء جميع المصادر وما حوته من نصوص في هذا الموضوع أو ذاك، وهو ما أدّى إلى النقص في الفهم، والخطأ في الاستنتاج.

---

[1] انظر: وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص401-419؛ أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي، الشيعي، م.س، ص127-129.

[2] 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 (الثقاة والعدول) كانوا على الاعتقاد بوجود ولد للإمام العسكري(ع)، أو لعلّه لم يدرِ بهذه النصوص، وبالتالي لم يبادر إلى المقارنة بين مداليلها 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.

ومثالنا على ذلك اعتماد بعض أولئك[1] على نصّ القمي في كتابه (المقالات والفرق) للوصول إلى النتيجة التالية: « قد كان موقف أتباع العسكري(ع) قاطعاً بعدم وجود ولد للعسكري يخلفه..»[2]؛ وتجاهله ما ذُكر في 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) الثقاة: «قد أجمعوا جميعاً على أنّه قد خلّف ولداً..»[3]؟.

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..»[4]؟.

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 المنتنظر – 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 شخصه ... وقالوا: إنّ صاحب

---

[1] م.ن، ص360-361.

[2] م.ن، ص362.

[3] نقلاً عن: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص92-93.

[4] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م س، ص336.

الأمر عليه السلام حي لم يمت ولا يموت ولو بقي ألف عام، حتى يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ..»[1]، حاكياً ذلك عن أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي؟.

4- 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...»[2]؛ 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 (ص412): "ويذكر الأشعري، الذي عاصر تلك المرحلة، معتقد الإمامية بإيجاز شديد ويعدهم من ضمن أربع وعشرين فرقة من الإمامية"، ثم لينسب إلى أبي الحسن الأشعري قوله: "قطعوا على موت موسى بن جعفر، ويؤمنون بالإمام الثاني عشر وهو الغائب المنتظر الذي يدعون أنه يظهر فيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً"؛ 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

[1] م.ن، ص 318-319.

[2] المقالات والفرق، م.س، ص102-103.

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"[1]...

هنا لن أتحدث عن أي أمر آخر –الدقة في النقل، والأمانة العلمية..-، 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 للقارىء، 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 –بل تخالفها- تلك النصوص التي اجتزأها وطمسها وأقصاها من كتابه.

وسوف نقتصر هنا على هذه النصوص لنطرح هذا السؤال أنّه هل يجوز لباحث (علمي) أن يمارس هذه الاستنسابية، فيختار بعض المصادر ويهمل أخرى، أو ينتقي بعض النصوص ويتجاهل أخرى، فيجتزئ النص ليقدّم له تفسيراً خاطئاً، ويتعسّف في تأويله، أو يقفز عن الكثير من النصوص التي لا تنسجم مع ما يروم الوصول إليه من نتيجة، فقط وفقط لاجترار بعض المقولات التي يسعى البعض إلى ترددها لانتقاص هذا المعتقد، أو التشكيك في غيره؟

5- التعسّف في تفسير النصوص المقتبسة، وممارسة الإسقاط المعرفي عليها. فمثلاً عندما يبحث الكاتب في سمات المرحلة التي تلت وفاة الإمام العسكري(ع)، وتحت عنوان "كثرة الروايات المتضاربة الموقعة في الحيرة"؛ يحاول أن يستعين بنصٍ لابن بابويه القمي يقول فيه

[1] تحقيق محمد بن محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت،1990م، لا ط، ج1، ص90-91.

"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 ..."[1]، ليستفيد من ذلك أنّ الروايات في ذلك الزمان خارجة عن الضبط "لجهة كثرتها الخارجة عن الضبط"؛ مع أن ما يستفاد من ذلك النص هو إنّ الروايات - ولأسباب متعددة - يحصل نوع من التعارض فيما بينها، " ..اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها .."[2] (كما جاء في كلام الكليني)، وهو أمر معروف منذ بدايات التداول في الروايات، وهو البحث المعروف في علم الأصول (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 إنّ 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 – وقبل 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

[1] الإمامة والتبصرة من الحيرة، م.س،ص9.

[2] الكافي، م.س، ص8.

أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنك تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها ..."[1].

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- وخاصة بسبب بعد المسافات، وعدم توفر 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.

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 حوالي 16 ألف رواية من حوالي 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 حوالي 5% من حوالي 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 حوالي مائتين وأربع وثمانين ألف رواية في عملية النقد والتدقيق تلك؟

فهل يصح أن يذكر الكاتب هذه المعلومة قبل حوالي 5صفحات في كتابه (ص402)، ثم ليعمل على تناسيها وتجاوزها، ومحاولة إلصاق استنتاجاته الخاطئة بنص الكليني بعدها؟

[1] الكليني، الكافي، م.س،ص8.

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"[1]، مع أن القمي يشبّه أصل ظهور الإمام 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"[2]، مع أن الكاتب نفسه وقبل صفحة واحدة (ص368) 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 صيغها، 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"[3]، 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.."[4].

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.

---

[1] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص369.

[2] م.ن، 369.

[3] م.ن، ص369.

[4] م.ن،ص369.

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[1] 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.

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 ..."[2]،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 إنّ الحجة لا تنقطع إلى فناء الخلق، لكن ما قصده بذلك ليس ما ذهب إليه الكاتب، بل إنّ ما يفهم من كلامه هو إنّ 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 قاريء 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،

---

[1] 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 الإثني 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).

[2] المقالات والفرق، م.س، ص105.

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- التبريرية في معالجته لموضوع بحثه، بمعنى أنه كان يسعى من أول بحثه إلى آخره إلى تبرير 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.

7- الديني والمجتمعي وانتقائية منهجية: في أكثر من موضع من كتابه نجد أن الكاتب ينتقل من أكثر من معطى مجتمعي ليثبت معطى ديني، 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؛ 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، ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾[1].

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 - من ما تضمنه ذلك النص من حديث حول افتراق أصحاب الإمام العسكري(ع) بعد وفاته - إلى النتيجة التالية؛ بأن ذلك: "يدل...على عدم وجود إجراءات داخل

[1] سورة آل عمران، الآية 19.

الجماعة الشيعية، أو ضابطة مرجعية من نص، أو تعميم من الإمام، أو فهم راسخ بين الأتباع، أو طبقة محترفين لإدارة شؤون المقدس..."(ص359).

فالسؤال الذي يجب طرحه أنه هل مجرد حصول الاختلاف دليل على عدم وجود النص؟، أو على عدم وجود الدليل والبرهان والمعجزة و...؟

هل الاختلاف الذي حصل حول نبوة محمد(ص) 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، لماذا لم يعمد إلى الاستناد على ما ذكره الشيخ المفيد أو أبو سهل النوبختي حول اجتماع أصحاب الإمام العسكري(ع) –جميعهم أو أكثرهم- على وجود الخلف، وإمامته من بعده؛ دليلاً على وجود النص؟، لماذا لم يعتمد على أنّ الثقاة العدول المستأمنين على الأمر من أصحاب الإمام العسكري(ع) قد اجتمعوا على وجود ولد له هو محمد بن الحسن المهدي(ع)؛ 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 –من 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- الهجوم على الرواية[1] والتهافت المنهجي: يتخذ الكاتب موقفاً حاداً من الرواية الشيعية، ويرى فيها منتجاً من منتجات المزاج الاجتماعي[2]، وصناعة شعبية[3]، وأنها "صناعة اجتماعية وسياسية غرضها تثبيت معتقد خاص اعتنقته جماعة خاصة ... ونزلتها منزلة الثابت الديني"[4]، و"هذا يجعل الرواية في سياقاتها التاريخية نتاجاً اجتماعياً .."[5]...

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، وأنه 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.

ثانيا: كيف يفسّر الكاتب ما قام به الكليني (أو غيره) من عمل امتدّ إلى حوالي عشرين عاماً، وهو يجمع الروايات ويدقق فيها ويميّز بينها، ويفرق بين صحيحها وسقيمها، حتى اختار حوالي 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

---

[1] ذكرنا هذه الملاحظة من جهة أن الذي ساهم بقوة وفعالية في معالجة أزمة الحيرة إنما هو تلك المنظومة الروائية الوارردة عن أئمة أهل البيت(ع)؛ وعليه وجدنا من الضروري الردّ على بعض تلك الدعاوى التي تناولت هذه المنظومة، سواءً في هذه الملاحظة أو فيما يليها من ملاحظات.

[2] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، 403.

[3] م.ن، ص453.

[4] م.ن، ص405.

[5] م.ن، ص404.

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 (408-409)، والخامسة في ما يليهما (ص411)، 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 عليه 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 ؟[1]

9- المعقولية التاريخية[2] 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.

---

[1] سوف يأتي بعد صفحات كيف أنّ الكاتب استند على إحدى الروايات (تأبير النخل) للوصول إلى نتائج هائلة من دون التحقيق العلمي والتاريخي في تلك الرواية؛ وهو ما يظهر مستوى الانفصام المنهجي الذي يعاني منه، والذي انبنى عليه مجمل عمله.

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

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: أن 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 النصوص التي ترتبط بموضوع بحثه؟، وهل قام بالتحقيق في تلك المصادر؟، وهل قارن بين تلك النصوص وحاول أن يحل التعارض فيما 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 على نص أو آخر، وعلى 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[1] وفي تمظهراتها المجتمعية واستراتيجياتها السياسية[2]؛ 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، 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 إلى كيفية تعامل الكاتب مع رواية (تأبير النخل)، والتي أراد أن يتّخذ منها ومن غيرها من الروايات (82-89) 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" (ص85)، "وأنّ هناك تدبيراً كلّف النبي بالقيام به وفق الأسباب الطبيعية والخبرات ... التي قد تصيب حيناً وتخفق حيناً آخر" (ص86)، مما يعني أنّ النبي(ص) –بحسب كلامه- قد يخطئ استناداً إلى تلك الأسباب التي قد تخفق، فتؤدي إلى أن يخفق (يخطيء) النبي(ص) نفسه في تدبيره، وأنه "كان واضحاً منذ بداية النبوة أن السياسة كانت دوماً خارج صلب الدين الذي يدعو إليه النبي ..." (ص86)، 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 .." (ص89).

---

[1] م.ن، ص9.

[2] م.ن، ص14-15.

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) تعدّ 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[1] - 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*. فمرّ بهم، فقال ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم"[2].

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.

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؟

---

[1] من المناقشات التي قد ترد على هذه الفكرة هو إنه إنّ قلنا إنّ فلسفة دخالة الوحي في الشأن البشري هي (اللطف) وما يقتضيه من هداية وإصلاح وقسط وعدل ..؛ فالسؤال الذي يطرح هو إن 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؟.

* أي إنّ النخل حمل تمراً رديئاً لم ينضج بسبب من عدم التلقيح.

[2] صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، ج7، ص95.

الثاني: كيف أمكن لنبيّ وُصف بأنه "لعلى خلق عظيم"[1] ، 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: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[2]؟

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"؟[3]

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، 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، 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، والتأكد 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؟.

---

[1] سورة القلم، الآية4.

[2] سورة الإسراء، الآية36.

[3] الكليني، الكافي، م.س، ج5، ص280.

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) ألاّ يعلم حدود ما هو معني به، أو 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 أنّ 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 أنّ 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 به، أو يبلغهم به، أو يأمرهم به.

الثالث عشر: إذا كان الوحي يرافق النبي(ص) ليحول بينه وبين الوقوع في هكذا نوع 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، وأنّ 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 للسلطان 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 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 يخطيء؛ 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 –على 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 خاصة 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.."[1]؛ 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"[2]، 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 .."[3]؛ لكن ما يُفهم من رواية التأبير أنّ النبي(ص) قد أخطأ فيما قاله للمزارعين؛ والتي منها أن رأي النبي(ص) في المسائل الحياتية "يتساوى .. مع غيره" (ص83)، مع أنّ ما يفهم من الرواية أنّ رأي النبي(ص) أقل من رأي غيره في الأمور الدنيوية "أنتم أعلم بأمور دنياكم"؛ والتي منها – بحسب ما يذهب إليه- أنّ تدبير النبي(ص) في الشأن السياسي ".. لم يكن كلّه بوحي من الله"[4]، 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

[1] وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص132.
[2] م.ن،ص85.
[3] م.ن، ص83.
[4] م.ن، ص85.

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 للمنهجية؛ 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- الطفرات الاستدلاليّة، أو 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 (الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، ص357-372) 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..."[1]، حيث استند على نص القمي في كتابه (المقالات والفرق) لدى حديثه في افتراق أصحاب الإمام العسكري(ع) للوصول إلى هذه النّتيجة.[2]

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 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..".[3]

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؟

[1] م.ن، ص362.
[2] م.ن، ص360-361.
[3] م.ن، ص367.

في مقام الجواب لا بدّ من ذكر ما يلي:

أوّلاً: كيف أمكن له أن يتجاوز وجود فرقة الإماميّة الإثني 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 على ذلك الاعتقاد لصحّ كلامه، لكنه ارتكب خطأً منطقيّاً في مقام الاستدلال عندما استند على 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.

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 على أسئلة هذه الموضوعات.

وبالتّالي لا يصحّ الاستناد على 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 على 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 عليها، 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"[1]؛ ليستنتج الكاتب بأنها "أقوال تنفي أي دليل حسي متداول بين أتباع العسكري يمكن التعويل عليه"[2].

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 توفرت لدى آخرين، لكن لم تتوفر لدى من انضوى في هذه الفرقة، وخصوصاً إنّ مقالة هذه الفرقة هي "لم نجده"، ولم يقولوا لم يجده أحد غيرنا. أي إنّ ما يفهم من مقالتهم هو إنه لم يتوفر دليل حسي لديهم، ولم يدّعوا أنه لم يتوفر دليل حسي لدى غيرهم.

ثانياً: إنّ الأساس في أمر الإمام المهدي(ع) هو خفاء المولد والغيبة، وهو ما يتصل بفلسفة هذه الغيبة وعللها وعليه، ألاّ 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 الوجود أوسع دائرة من أن نصل إليه بالحسي أو بغيره.

---

[1] المقالات والفرق،م.س، ص114-115.

[2] الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ،م.س، ص362.

ثالثاً: في قبال ما ذكرته تلك الفرقة، هناك في المقابل من ذكر وجود أدلة حسية على وجود الإمام المهدي(ع)[1]، 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 على 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 الإمامي الماضي قبله، ولو خلت ساعة لساخت الأرض ومن عليها"[2]، ويقول: "..مع القول المشهور من أمير المؤمنين على المنبر: "إنّ الله لا يخلي الأرض من حجة له على خلقه ظاهراً معروفاً أو خافياً مغموراً، لكي لا يبطل حجته وبيّناته"، وبذلك جاءت الأخبار الصحيحة المشهورة عن الأئمة"[3].

ويقول القمي: "قد رُويت الأخبار الكثيرة الصحيحة: أنّ القائم تخفى على الناس ولادته، ويخمل ذكره..."[4]؛ وعليه، لماذا لم يستند الكاتب على 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، ويفي حقها في الإثبات.

---

[1] راجع: المفيد، الإرشاد، ج2، م.س، ص351-354؛ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص434-479.

[2] م.س،ص103.

[3] م.ن، ص104.

[4] م.ن،ص105.

ت: 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 تتوفّر 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 وأخطاء...، لكن أن تبلغ تلك الأبحاث ذلك المستوى من الهنات، والعيوب العلمية، والاختلالات المنهجية، والإسقاط المعرفي، والانتقائيّة، والتّبريريّة، والتّعسف في تفسير النّصوص، واجتزائها، 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، 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 عونا 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[1]... وهنا ألا ينسجم هذا الكلام مع ما تذهب

1- 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، وانتجته في سياق تكوينها وانتاجها 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 لا معقوليته

الداخلية، لا بدّ أيضاً من عقلنة أفكاره وابتكار دلالات متناسقة حوله" (ص422)؛ ويقول:" ..تمكنوا (علماء المذهب الإثني 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 انتاجه 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 قاريء هذه النصوص إلى المقارنة بينها وبين 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 على 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 مدى التشابه بين ما جاء في كلام ذلك الكاتب، وبين ما يحتويه خطاب تلك الحركات التكفيرية في المضمون، وجوهر الفكرة من حيث تبديع التشيع، وكونه مفارقاً

إليه مجمل حركات 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 كتّابا جدد، وكتابات جديدة تشاطرها الرأي، وتقدم لها مزيداً من (الأدلّة) على أن هذه الطّائفة (الإماميّة الإثني 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 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.

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.

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 من كمّ 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 في هذه الكتابات أو في غيرها، 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.