

صلاح الدين العامري

صناعة الذاكرة

في التراث الشيعي الاثني عشري

زيارة المراقد أنموذجاً



صلاح الدين العامري

**صناعة الذاكرة
في التراث
الشيوعي الاثني عشري
زيارة المراقدة أنموذجاً**

صلاح الدين العامري

صناعة الذاكرة
في التراث
الشيوعي الاثني عشري
زيارة المراقدة أنموذجاً



صناعة الذاكرة في التراث الشيعي الاثني عشري
Sinā'at al-Dhākīrah fī al-Turāth al-Shī'ī al-lthnay 'Asharī

Author: Ṣalāḥ al-Dīn al-Āmirī

Pages: 644

Size: 17X24 cm

Edition Date: 2016

Edition No.: 1st

Subject Classification: 215

ISBN: 978-614-8030-27-7



تأليف: صلاح الدين العامري

عدد الصفحات: 644

قياس الصفحة: 24X17 سم

تاريخ الطبعة: 2016م

رقم الطبعة: الأولى

التصنيف الموضوعي: 215

الترقيم الدولي: 978-614-8030-27-7

Publisher

**Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution**

All rights reserved

Mominoun Without Borders Institution

Morocco, Rabat, Agdal

11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)

P.O.Box 10569

Tel: +212 537779954

Fax: +212 537778827

Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut

al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.

P.O.Box 113-6306

Tel: +961 1747422

Fax: +961 1747433

Email: publishing@mominoun.com

الناشر

**مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع**

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

المملكة المغربية - الرباط - أكادال

تقاطع زقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر

ص.ب 10569

هاتف: +212 537779954

فاكس: +212 537778827

Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت

الحمراء - شارع المقدسي - بناء بليسي

ص.ب 113-6306

هاتف: +961 1747422

فاكس: +961 1747433

Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تبتها

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زقة التيكر
هاتف: +212 522810406
فاكس: +212 522810407
Email: markazkitab@gmail.com



الشكر

إلى كلّ من أسهم في هذا العمل، وساعد بفكرة أو بنقد...

الإهداء

إلى كلّ من جلست أمامه إيماناً بقيمة العلم،
وثقةً به، فعلمني حرفاً، بدءاً بأبي وأمي...

«الغاية النهائية التي يرمي إليها مؤرّخ الأديان أن يفهم، ويبين لغيره، مسلك الإنسان الديني، وعالمه العقلي».

مرسيا إلياد⁽¹⁾

«القصْد الحقيقي للفهم هو هذا الأمر: عندما نقرأ نصّاً فإننا نسعى إلى فهمه، والأمر الذي نتوخّاه هو أنه يعلمنا شيئاً ما».

هانس - جورج غادامر⁽²⁾

«في تصوّره للعالم، يعتمد الوعي طريقتين اثنتين؛ الأولى مباشرة، حيث يظهر الشيء حاضراً بذاته في العقل، كما في الإدراك والإحساس البسيط. والأخرى غير مباشرة، عندما لا يمكن، لسبب أو لآخر، حضور الشيء بعظمه ولحمه أمام الإدراك، كما في ذكرى الطفولة مثلاً».

جيلبار ديران⁽³⁾

«أملّي أكبر من جهدي، وجهدي أكبر من موهبتي، وموهبتي سجيّنة طبعي، ولكّني أقاوم».

توفيق الحكيم⁽⁴⁾

(1) المقدس والديني: رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1987م، ص153.

(2) فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم - منشورات الاختلاف - المركز الثقافي العربي، ط1، 1427هـ/2006م، ص48.

(3) الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، 1411هـ/1991م، ص5.

(4) سجن العمر، دار الشروق، مصر، ط2، 2008م، ص5.

أصل هذا الكتاب بحث جامعي لنيل شهادة الدكتوراه.
أشرف عليه الأستاذ محمد الحداد، وناقشته لجنة تكوّنت من الأساتذة:
المنصف بن عبد الجليل رئيساً،
والطاهر بن يحيى، وسهام الميساوي، وناجية الوريحي، أعضاء.
وذلك يوم 14 شباط / فبراير 2015م،
كلية الآداب والفنون والإنسانيات في منوبة (تونس).
ولهذه القامات العلمية الشاخرة أصدق عبارات الشكر والتقدير والعرفان.

المحتوى

13 تقديم
17 المقدمة
51 الباب الأول: ذاكرة التاريخ وتأريخ الذاكرة
53 مقدّمة الباب
57 الفصل الأوّل: سياق النشأة
57 المقدّمة الأولى: المدوّنة
57 المتن
96 المقدّمة الثانية: في البداية كانت الشهادة
101 المقدّمة الثالثة: الزيارة حالة عاطفيّة تقاطعت فيها الإفادة مع الاستفادة
141 خاتمة الفصل
143 الفصل الثاني: مفهوم الزيارة
143 أولاً: مفهوم الزيارة في الفضاء الإسلامي
155 ثانياً: مفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي
187 خاتمة الفصل
191 الفصل الثالث: أحكام الزيارة
191 1- المبحث الأوّل: في وجوب الزيارة
194 2- المبحث الثاني: في شروط زيارة الإمام

- 3- المبحث الثالث: النيابة في الزيارة 197
- 4- المبحث الرابع: في مواقيت الزيارة 199
- 5- المبحث الخامس: في استعداد الزائر للزيارة 205
- 6- المبحث السادس: في أركان الزيارة 212
- 7- المبحث السابع: في الطواف بالمرقد 216
- 8- المبحث الثامن: في محظورات الإحرام للزيارة 220
- 9- المبحث التاسع: في أشهر المزارات الشيعية 221
- خاتمة الباب الأول 225
- الباب الثاني: الذاكرة الخطابية منظومة تواصلية 231
- تمهيد 233
- مفهوم الجماعة (Group) 235
- 1- مفهوم الوظيفة (Function) 241
- 2- نظرية الأعمال اللغوية (Actes locutoires) 248
- الفصل الأوّل: الوظيفة الدينية 259
- أولاً: الزيارة خلاصاً 259
- ثانياً: الزيارة دعوة: من الدعوة إلى الإسلام إلى الدعوة إلى المذهب 296
- خاتمة الفصل 314
- الفصل الثاني: الوظيفة السياسية 317
- 1- السقيفة تؤسس مأساة العلويين وخلودهم 317
- 2- بنو أمية يصنعون الرموز العلوية 323
- 3- التوظيف الشعبي لمظلومية العلويين 327
- 4- التوظيف الرسمي لطقوس ذكرى العلويين 335

346 5- الرمز العلوي
349 خاتمة الفصل
351 الفصل الثالث: الوظيفة الفكرية الثقافية
351 نشأة المذاهب واندلاع الحرب الكلامية
361 1- الإمامة: من السياسة إلى اللاهوت السياسي
372 2- القول بتحريف القرآن
385 خاتمة الفصل
387 الفصل الرابع: الوظيفة الاجتماعية
389 أولاً: النموذج الحسيني
407 ثانياً: الوظيفة المادية
410 ثالثاً: الوظيفة النفسية
413 خاتمة الفصل
415 خاتمة الباب الثاني
419 الباب الثالث: الذاكرة المكانية منظومة رمزية
421 مدخل مفهومي
431 الفصل الأول: الدلالة السياسية
433 الزيارة بيعة
435 1- البيعة الثلاثية: ذاكرة المكان (بيعة الشجرة وبيعة الغدير وبيعة الزيارة)
437 2- البيعة تأصيلاً للإمامة وشرعنة للخلافة
466 خاتمة الفصل
469 الفصل الثاني: الدلالة العقدية
470 الزيارة صحبة
471 1- الصحبة معاشرة

478	2- الصحبة دعوة
479	3- الصحبة انقياداً
481	4- الصحبة ولاء
483	خاتمة الفصل
485	الفصل الثالث: الدلالة الفلسفية وفلسفة ذاكرة المكان
487	الزيارة معراجاً
488	1- التمثل الأول: المعراج سفرأ مادياً
491	2- التمثل الثاني: المعراج جسداً وروحاً
492	3- التمثل الثالث: المعراج رؤيا صادقة
495	4- عروج غير الأنبياء
515	خاتمة الفصل
517	الفصل الرابع: الزيارة والحج دراسة مقارنة ذاكرة المكان ومكان الذاكرة
518	الحج زيارة
522	1- المفهوم العرفاني للحج
524	2- الحجّ إلى المراقد
548	خاتمة الفصل
551	خاتمة الباب الثالث
555	الخاتمة العامة
566	المنظومة الرمزية والتواصل
571	قائمة المصادر والمراجع
617	الفهرس
635	ملحق الصور

تقديم

يتميّز العقل الحديث بالقدرة على رؤية الامتداد الزمني الطويل للذاكرات الجمعية، وعلى المقارنة بينها من حيث النشأة، والتطور، والآليات، والمحتويات. ولقد جاء هذا التميز نتيجة تطور الحسّ التاريخي للإنسان، ومراكمته تقنيات عديدة تكشف عن الماضي في تفاصيله وتعقيداته. وقد أصبح التاريخ، بالمعنى النقدي، مشاعاً بين الناس، بعد أن كان نشاطاً نخبويّاً في أحسن الأحوال. كما كان للتنظيمات الاجتماعية الحديثة المشجعة للاندماج بين البشر، والثورات التقنية، التي قرّبت بين المجموعات المتباعدة جغرافياً وثقافياً، دور مهمّ في هذا التحوّل غير المسبوق في المسار الحضاري البشري.

وقد ترتّب على هذا التحوّل دعم الحرية الفردية للإنسان، ودعم فرديته بصفة عامة؛ أي قدرته على أن يميّز نفسه عن الجماعة التي وجد نفسه فيها، وذاكرتها التي تعيش عليها. وبعبارة أخرى، أصبحت الذاكرة مؤهلة لأن تخضع للنظر الفردي، والمراجعة، والنقد. ولئن كانت صناعة الذاكرة شأنًا قديماً لدى المجموعات البشرية، فإنّ العصر الحديث قد ابتدع صناعة مسابير تلك الصناعة بابتداعه الفرد، والتاريخ، والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

من هنا يبرز الإيجابي والسلبي في هذا الوضع الحديث؛ فالإيجابي القدرة على تأسيس رؤية نقدية للماضي، وتنسيب صورته، والسلبي القدرة على التلاعب بماضي مجموعات أخرى وذاكراتها نتيجة رفع الاحتكار داخل

كلّ مجموعة لذاكرتها. والواقع أنّ هذه القابلية المزدوجة، بما تفتحه من مكاسب (تقدّم المعرفة، نشر التسامح، التسليم بتعددية المعنى وتنوّع أنظمتها، إلخ)، ومخاطر (التلاعب والهيمنة)، إنما تعكس خاصية العلم عامة الذي يستعمل لفائدة الإنسان وضدّه في الآن ذاته.

لقد نشأ تاريخ الأديان الحديث في هذا السياق المزدوج، سياق الحداثة الغربية الساعية لاكتشاف الآخر واستعمارها. وفي منتصف القرن العشرين، أعيد تأسيس هذا العلم، مثل غيره من العلوم الإنسانية والاجتماعية، بنية تخليصه من وظائف الهيمنة، وجعل المعرفة غاية في ذاتها. وارتبط هذا الطموح الجديد بدخول الباحثين غير الغربيين طرفاً في البناء العلمي الجديد، وتجاوز الغرب (أو هكذا بدا له) مرحلته الاستعمارية. لكن تاريخ الأديان بقي، من دون العلوم الإنسانية والاجتماعية، الأقلّ استفادة من هذا التوجّه، فلم يفرض نفسه في البيئات الأخرى غير الغربية، التي لم تمرّ بالتجربة نفسها مع ماضيها الثقافي، ولم يتخلّص، في البيئة الغربية نفسها، من رواسب الهيمنة والنظرة المركزية.

وعندما نقرأ هذه الدراسة للدكتور صلاح الدين العامري، ينتعش لدينا الرجاء في أن يخترق تاريخ الأديان أسوار ذاكراتنا المحنّطة، ويُعمل فيها آليات البحث الرصين ليكشف أغوارها، دون تمجيد ولا تبخيس، ودون أن تميح به الرياح يمنة ويسرة، فيصبح جزءاً من معارك الذاكرة. فقد التزم الباحث الحياد التام، وهو يعالج هذا الموضوع المعقّد، الذي تزلّ فيه الأقدام بسهولة. لقد عالج موضوعه بالجمع بين المعاينة الميدانية، التي تدعم منهج التفهم من الداخل، وآليات تحليل الخطاب المرتكز على معطيات موضوعية موثقة، وقابلة للتثبيت. وقد اتخذ (الزيارة) مسلكاً لمتابعة مراحل صناعة الذاكرة، فدرس نشأتها، وتطورها، وأحكامها، ووظائفها، ودلالاتها، ولم يتورّط في أحكام قيمية لها أو عليها. وإنما كان كلّ مبتغاه الغوص في أعماق موضوعه، وفهم آليته الأساسية. ولم يكثر بما دفعت إليه

الظاهرة المدروسة من مجادلات بين المذاهب؛ بل حدّد وجهته منذ البداية، وتنزيلها في سياق التجربة البشرية العامة. وقد عرّف الذاكرة تعريفاً جامعاً بالقول إنها «الماضي الذي تحوّل، في عملية تراكمية، إلى روح جمعية مقدسة»، فلم يجعل هدفه الحكم على المجموعات التي قدّستها؛ لأنّ المهمّ دراسة آليات التقديس ووظائفه، وهي آليات لا تغيب عن أيّ مجموعة بشرية.

وهذا البحث ينخرط في البحوث المجدّدة، التي لا ترى في تاريخ الأديان ترفاً ذهنياً في قضايا ماضية، وإنما هو بحث في قضايا العصر المرتبطة بالأديان، وفهم للحاضر من خلال فهم تعقيدات الماضي. إنّ تاريخ أديان مطبّق على الحضارة المعاصرة، كما دعونا إليه منذ سنوات.

وبصرف النظر عن الاتفاق، أو الاختلاف في جزئيات البحث وتطبيقاته، وما توصل إليه من خلاصات، فإنّ أهمية العمل تبرز أساساً في روحه التي تقطع قطعاً مع كتابات التمجيد أو النقض السائدة في ثقافتنا، ولا سيما إذا تعلق الأمر بالنزاع الشيعي السني القديم المتواصل، وهذه الروح هي التي ينبغي أن تنتشر في مجتمعاتنا، فترسخ، أوّلاً، في البحوث الأكاديمية، ثمّ تبتّ من الأكاديميا إلى كلّ مجالات التفكير والسلوك، وإلى التعليم العام والإعلام، فيسهّم العلم في تحقيق التعايش بين البشر، دون أن يضحي بأركانه المتمثلة في الدقة، والموضوعية، والحياد، والكونية. إنّ نجاح الدكتور العامري في المحافظة على التوازن الصعب سيغري غيره لخوض المغامرة البحثية من خلال مدوّنات أخرى، فتتعدّد الظواهر المدروسة بروح العلم ومناهجه.

أ. د. محمد الحدّاد



المقدمة

أكدت البحوث المتعلقة بتاريخ الأديان أنّ الكائن البشري عرف ظاهرة التدين منذ أن وعى وجوده⁽¹⁾، وأنه حرص على توظيف فكره وخبراته لتنظيم شعوره الديني من خلال مجموعة من المجسّمات والممارسات⁽²⁾. وتتجلى هذه الرغبة، بوضوح، في الديانات الكتابيّة الثلاث، من خلال مجموع النصوص والطقوس المنظمة⁽³⁾. والإسلام، إحدى هذه الديانات وآخرها زمنياً، يرى في الإنسان كائناً متديناً ومُعترفاً بوحداية الإله قبل وجوده الفعلي على الأرض. وورد هذا المعنى في سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]. وعدّ مرسيا إلياد (Mercia Eliade) المقدّس عنصراً في بنية الشّعور، وليس مرحلة في تاريخ الشّعور⁽⁴⁾. وقال في

(1) إلياد، مرسيا، البحث عن التاريخ والمعنى في الدّين، ترجمة وتقديم سعود المولى، المنظمة العربيّة للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 2007م، ص 109.

(2) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2001م، ص 18.

(3) عبد الملك (بطرس)، وطومسن (جون ألكسندر)، قاموس الكتاب المقدّس، طبعة دار الثقافة، القاهرة، 1995م، حرف العين (عبادة).

(4) إلياد، مرسيا، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينيّة، ترجمة عبد الهادي عبّاس، دار دمشق، ط 1، 1986-1987م، ج 1، ص 9.

سياق آخر: «إنَّ (المقدَّس) هو عنصر من عناصر بنية الوعي، وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي»⁽¹⁾.

وتنوَّعت تخمينات الإنسان حول طبيعة الآلهة، التي يمكن أن يحتمي بها، فتعدّدت اختياراته بتعدّد تمثّلاته⁽²⁾. وسجّل القرآن شغف النبي إبراهيم بمعرفة ربه في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ الْمَلَائِكَةِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿75﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلَاحَ ﴿76﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿77﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُغَوِّمُ ابْنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿78﴾﴾ [الأنعام: 75-78]. هذه الرغبة الملحة لدى الإنسان في البحث عن عمق روحي ونفسي جعلته يمارس أشكالاً من الأعمال التعلّدية، بقطع النظر عن كميّة نشأتها أو إجراءاتها. إنّ المهمّ، بالنسبة إليه، أنّها موجودة، وأنّه يعتقد بقدرتها على مساعدته من أجل الاستمرار، وأنّها تضيء معنى على وجوده⁽³⁾. وترجم الإنسان رغباته من خلال مجموعة من

- (1) إلياد، مرسيا، البحث عن التاريخ والمعنى في الدّين، مرجع سابق، ص40.
 (2) بارنارد، جفري، المعتقدات الدّينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح، مراجعة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، الكويت، ع173، سنة 1993م، ص11 وما بعدها.
 (3) ستيس، ولتر، الزمان والأزل مقال في فلسفة الدّين، ترجمة زكريا إبراهيم، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة الوطنيّة للطباعة والنشر، بيروت، 1967م، ص45.
 - يُنظر في هذا المعنى: إلياد، مرسيا، البحث عن التاريخ والمعنى في الدّين، ص39.

- يقول بيتر بيرغر (Peter Berger) في هذا المعنى: «إنّ المشروع الدّيني، عبر التاريخ البشري، يكشف بعمق عن الحاجة الملحة والشديدة، التي تدفع الإنسان إلى البحث عن معنى. وإنّ الإسقاطات الهائلة للضمير الدّيني، مهما كانت، من جهة أخرى، الدلالات التي يمكن أن تكتسبها، تمثّل أهمّ مجهود بشري في التاريخ لإضفاء معنى بأيّ ثمن على الواقع البشري». القرص المقدّس: عناصر نظريّة سوسولوجيّة في الدّين، تعريب مجموعة من الأساتذة، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 2003م، ص183.

الطقوس؛ أي بأفعال مكرّرة وفيّة لقواعد تتواضع عليها المجموعة، وتنخرط في أداؤها اللغة، والحركة، والهيئة. ويعبّر بها الإنسان عن شعوره الديني، ويبنّي، من خلالها، معتقداته⁽¹⁾. والعبادة، حسب (قاموس الكتاب المقدّس)، «هي عادة تكريم الإنسان وخشوعه، والتعبير عن خضوعه لله»⁽²⁾. ويكاد هذا التعريف يختزل مفهوم العبادة عند الإنسان الديني⁽³⁾.

وقد تنوّعت طقوس العبادة باختلاف الأزمنة والأمكنة، وانسجمت مع طبيعة الشعوب، وعاداتها، وموروثها. وعلى الرغم من تأسّس الإيمان على الغيبيات، فإنّ الإنسان أضفى بعداً حسياً على شعوره الديني، وتصور آلهة تنسجم مع حاجياته ورغباته الماديّة والنفسيّة⁽⁴⁾. وقد توجّه هذا الفعل إلى الذات في مرحلة أولى، ثم إلى الآخر لاحقاً، حين ظهر التنوّع والاختلاف بين أشكال التديّن. وعلى الرغم من اعتقاد الإنسان الديني (homo religious) بأنّ الطبيعة، دائماً، محمّلة بقيمة دينيّة، وتمثّل مصدر تديّنه⁽⁵⁾، فإنّه أقحم

(1) Jean Maisonneuve: Les rituels, PUF, Paris, 1988, 1er éd, p. 3.

- يُنظر حول مفهوم الطقس:

- Martine Segalen: «Rites et Rituels Contemporain»ditions Nathan, Paris, 1998.

- طوالي، نور الدين، الدين، الطقوس، التغيرات، منشورات عويدات ودبوان المطبوعات الجامعية، 1988م.

(2) عبد الملك، بطرس، وآخرون، قاموس الكتاب المقدّس، حرف العين (عبادة).

(3) بارنارد، جفري، المعتقدات الدينيّة لدى الشعوب، ص 42.

(4) هيغل، جورج ويلهلم فريدريك، موسوعة العلوم الفلسفيّة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط 1، 1983م، دار الثقافة، القاهرة، ط 2، 1985م، ص 47-48.

- الحداد، محمد، الذاكرة والكتابة والإصلاح الديني، ضمن عمل جماعي بعنوان: في الشأن الديني، دروس كرسي اليونسكو للأديان المقارنة، إشراف عبد المجيد الشرفي، نشر كليّة الآداب والفنون والإنسانيات في منوبة، دار سحر، 2005م، ص 59.

(5) إلياد، مرسيا، المقدّس والديني: رمزية الطقس والأسطورة، ص 111.

- ينظر، أيضاً: بارنارد، جفري، المعتقدات الدينيّة لدى الشعوب، ص 54.

نفسه ضمن هذه الدائرة، وحوّلها إلى قيمة مقدّسة. وقد شاع تقديس البشر والأبطال الحضاريين اعتقاداً بصلاحهم، وإيماناً بتمثيلهم لتجليات المقدّس المطلق على الأرض⁽¹⁾.

وعبّر الإنسان عن تقديسه من بوّاهم هذه المكانة بمجموعة من الممارسات كوّنّت لديه رصيلاً من الضوابط الروحية، وأنموذجاً من الانتظام. وعلى الرغم من تغيّر ماهية المقدّس، حافظت الطقوس على أهمّ وظائفها عند الإنسان الديني، وهي أداء دور جسر العبور من المدّس إلى المقدّس، ومن العجز إلى القدرة، ومن الخوف إلى الطمأنينة. ومثّلت عاملاً أساسياً في صناعة ذاكرته الفرديّة والجمعيّة في إطار تشكّل ما اصطلاح عليه علماء الأنثروبولوجيا «الروح الاجتماعيّة»⁽²⁾. وعبّر مرسياً إلياد عن هذه المعادلة حين عدّ فعل خلق الإنسان للمقدّس يحقّق العبور من عالم لا تجلّ فيه إلى عالم التجلّي، أو، بالاصطلاح الكوسمولوجي، التحوّل من العماء (Chaos) إلى الكون (Cosmos). ومرّد ذلك، في تقديره، إلى أنّ الكائن الحيّ لا يستطيع بلوغ الوجود إلا في نطاق قدسيّ بامتياز. ويتوّج إلياد هذا التحوّل بقوله: «عندئذ تتضح لنا، على نحو رائع، رمزيّة المدن المقدّسة (مراكز العالم)، وكذا النظريات الجيوميتريّة التي تحكم تأسيس المدن، والمفاهيم التي

(1) سليم، شاعر مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، الكويت، ط1، 1981م، ص233.

– ينظر أيضاً: بارنارد، جفري، المعتقدات الدينيّة لدى الشعوب، ص11 وما بعدها.
(2) يقول مايكل كاريندر: «الروح الاجتماعيّة أشبه بحالة الذاتيّة المشتركة، بمعنى النزوع الفطري لدى البشر للتعاهد المتبادل والنزع للاستجابة المتبادلة. وإنّ بعض هذا النزوع الفطري عرفاني أو فكري، وبعضه وجداني. ولكنّ الطبيعة البشريّة والشخصيّة البشريّة لا توجدان، على كلّ حال، إلا داخل، ومن خلال؛ العلاقات بين النّاس». لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة: الثقافات البشريّة نشأتها وتنوّعها، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، ع229، 1418هـ / 1998م، صص89-90.

تسوُّغ الطقوس في بنائها»⁽¹⁾. وتدرج الإنسان في تنظيم وعيه الدِّيني، وصناعة ذاكرته، فصاغ ممارساته في شكل أعراف وقوانين تخضع، في بنيتها، إلى أزمته، وأمكنة، وأعمال محدّدة، وجعل لها شروطاً وأهدافاً. وعبر عبد المجيد الشرفي عن هذه الصناعة بعبارة «إعادة التوازن المفقود»⁽²⁾.

ولم تكن التجربة الدِّينية الإسلاميّة بمعزل عن هذا التقليد الإنساني، ولا عن النتائج التي أثبتتها البحوث حول أهميّة الجانب الروحي في حياة الأفراد والجماعات، وطرق تجليها⁽³⁾. وارتبطت القداسة، عند الجماعة الإسلاميّة، في جانب مهم منها، بمفهوم «الشهيد»، الذي ترجمته صورته الفقهيّة والقصصيّة. وقد شهدت المرحلة اللاحقة بوفاة الرسول (ص) صراعاتٍ دامية قُتل فيها عديد الرموز. ونال الشيعة النصيب الأوفر من هذا الفقد. وقد دفعتهم الظروف المحيطة بهم إلى التكتّل حول كلّ ما يذكر بقتلاهم، وإحاطته بهالة من القداسة، وحفظه بوساطة منظومة متعدّدة الوسائط.

وتّم التعبير عن هذه القداسة بمجموعة طقوس خلقت أجواء دينيّة وثقافيّة تمّ توظيفها اجتماعياً وسياسياً وفكرياً. وتحوّلت هذه الممارسات مرحلياً إلى منظومة متكاملة تصنع ذاكرة، وتخلق روحاً جمعيّة، وتشكّل ظاهرة رمزيّة. وتمثّل هذه الطقوس، وما ارتبط بها من نصوص مقنّنة، موضوع هذه الدراسة وإطارها. وقد حدّدنا الإطار الزمني لبحثنا بالقرون الخمسة الهجريّة الأولى، باعتبار أنّها مرحلة تأسيسيّة في الفكر الإسلامي عامّة، والفكر الشيعي على وجه التحديد، وأنّها لم تنل حظّها من الدراسة العلميّة منذ نشأتها، واستمرّت تحت هيمنة الدراسات العاطفيّة السجاليّة، أو تحت طائلة الإقصاء والتهميش.

(1) إلياد، مرسيا، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس، دمشق، 1987م، ط1، ص41.

(2) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص21.

(3) انظر في هذا السياق:

وحين تركّز اهتمامنا في اتجاه المصادر التراثية من أجل الظفر بما قد ينير السبيل إلى فهم ظاهرة زيارة المراقد، والأضرحة، والمقامات، تبين أنّ المسألة لم تكن مشغلاً فكرياً إسلامياً في القرون الخمسة الهجرية الأولى إلى حدود القرن الحادي عشر، وإنّما اقتصر تناولها على الفكر الشيعي المنشغل بتأسيس ذاكرة جمعيّة لأتباعه⁽¹⁾. ولم يتحوّل هذا الوضع إلّا مع القرن السابع/الثالث عشر، حيث أسهم ابن تيميّة الحرّاني (ت 728هـ/1328م) في تحوّل الهدوء إلى سجال (Polémique)⁽²⁾ حول مشروعية الزيارة من عدمها في الفضاء الإسلامي. ونظراً إلى أنّ اللّغة مفعول سلطة و«الوجه الأعمق للإجراء السياسي في المجتمع»⁽³⁾، بعبارة محمد الحداد، فإنّ الحوار الفكري بين المذاهب في هذه المرحلة صار حرباً في مستوى الكلام عنوانها الصراع السني الشيعي.

ولهذا السبب غيرنا الوجهة نحو الدراسات المعاصرة من أجل الهدف ذاته. وقد حمل النصف الثاني من القرن العشرين انفتاح الفكر العربي الإسلامي على مناهج البحث الغربية في مجال المقدّس. وبدأت تظهر الدراسات العلميّة لزيارة الأماكن «المقدّسة» و«الأولياء» و«الصالحين». واللافت للنظر هو انحصار هذه البحوث داخل أروقة الجامعات ورفوفها نظراً

(1) انظر مفهوم الذاكرة الجمعيّة عند:

Maurice Halbwachs: La Mémoire collective, préface de Jean Duvignaud, introduction de J. Michel Alexandre, Presses Universitaires de Paris, 1968, p. 1.

(2) يميّز الباحثون في تحليل الخطاب بين نوعين من الخطاب السجالي؛ أوّلهما: الخصام (نقاشات الصمّ)؛ حيث لا يُبدل أيّ جهد جدّي لحمل المخاصم على تغيير موقعه، أو أن يكون ذلك الجهد غير ممكن. وثانيهما: النقاشات؛ حيث يشترك المتخالفان في مسلّمات ومناهج وأهداف تسمح بحلّ التعارض. شارودو (باتريك)، منغينو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ص 426. ونصّفت السجال المذهبي الإسلامي ضمن النوع الثاني من السجال.

(3) الحدّاد، محمد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2002م، ص 32.

إلى دقة المسألة، وارتباطها المباشر بعقائد عامّة الناس، والخوف من سريانها إلى دراسة المقدّس المركزي مثل القرآن والسنة⁽¹⁾. ويجدر التذكير، في هذا الإطار، بأنّ السبق في دراسة الفضاء الروحي الإسلامي، استناداً إلى المناهج الحديثة، كان للمستشرقين الذين رافقوا الحملات الاستعماريّة⁽²⁾. وتركّزت بحوث علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الفرنسيين، أساساً، على دراسة الأنشطة الدينيّة في الزوايا في المغرب الأقصى. وتعدّ دراسة إيدمون دوتيه (Edmond Doutté) (ت 1926م)، حول الإسلام المغربي، من المحاولات الأولى في هذا المجال⁽³⁾. وكان له دور أساسي في إطلاق الحديث عن التنوّع في الإسلام. ومن إضافاته الجادة تمييزه بين نمطين من التدين هما الإسلام الرسمي، والإسلام الشعبي، أو إسلام المرابطين (Maraboutisme) والصلحاء بعبارته الواردة في عنوان كتابه⁽⁴⁾.

ولئن أسهم مثل هذا البحث، ومن اقتفى أثره من المستشرقين، في خلق زاوية جديدة لمقاربة الموروث الإسلامي في غاية الأهميّة، فإنّه وقع في عدد من الأخطاء المنهجية، والإسقاطات الفكرية، التي لم تكن بمعزل عن أجواء الحملات الاستعماريّة⁽⁵⁾. ويجدر تأكيد أنّ الكنيسة المسيحية كانت متحالفة

(1) يصطلح عليه محمد أركون: النص الرسمي المغلق نهائياً، أو النص الناجز. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 100.

(2) الأخضر، لطيفة، الإسلام الطرقي: دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنيّة، سراس للنشر، تونس، 1993م، ص 3.

(3) جويرو، زهية، الإسلام الشعبي، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2008م، ص ص 46-47.

(4) تمثّل هذه المقولة أطروحة يمكن تتبع تفاصيلها عند دوتيه:

Edmond. Doutté: Notes Sur l'Islam Maghrébin, les marabouts, Extrait de la Revue de l'histoire des religions, Paris, Ernest le Roux, Editeur, Paris, 1900, p. 3.

- ايكلمان، ديل، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1949م. (في جزءين).

(5) يقول محمد أركون: «إنّ الفلاسفة يفتخرون بأنّهم يستمدّون تفكيرهم النقدي من الحقائق المبرهن عليها علمياً من قبل البحث. ولكننا نلاحظ أنّهم، حتّى اليوم، لا يفكّرون في =

مع الإدارات الاستعماريّة، وعملت كثيراً على تحويل الآسيويين والأفارقة إلى المسيحيّة، كما فعلت سابقاً مع سكان المستعمرات الأمريكيّة بعد سنة 1492م. ورصدت جهود البحث في الجامعة التونسيّة هذه الهنات، وشخصتها، ونهت إليها⁽¹⁾. وأشار عدد من هذه البحوث إلى انطلاق أبحاث المستشرقين من خارج المنظومة الإسلاميّة، ما أفقدها عنصراً أساسياً في الفهم، والتفسير، والتعليل. واتسعت دائرة الخطأ حين سُدّ هذا النقص من خلال المرجعيّة المسيحيّة⁽²⁾، التي لا تعترف، إلى حدّ تلك المرحلة، بالإسلام ديانة، أو من خلال مرجعيات أخرى سابقة.

وأقرّ الباحث الفرنسي إميل درمنغهام (Emile Dermenghem) (ت 1971م) هذا التقييم، حين رأى أن الطقوس المدروسة في المغرب خضعت لتصورات ما قبلية تتعلّق بالأديان البدائيّة لا تتطابق مع خصوصيّة الإسلام⁽³⁾.

= الظاهرة الدينيّة إلا من خلال نموذج المسيحيّة الغربيّة. وحتى فيلسوف كبير ك: بول ريكور (Paul Ricœur)، مشهور بأريحيته الفكرية، وغناه الروحي النادر، لا يفكّر في الذين إلا من خلال هذه المسيحيّة». الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 283.

(1) يُنظر في هذا السياق:

– الأخصر، لطيفة، الإسلام الطريقي: دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنيّة، ص 3.

– العامري، نللي سلامة، الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني لإفريقيّة في العهد الحفصي، نشر كلية الآداب، منوبة، دار الفارابي، بيروت، دار المعرفة، تونس، ط 2، 2006م، ص 16-17.

– بوحديبة، عبد الوهاب، لأفهم فصول عن المجتمع والدين، الدار التونسيّة، تونس، 1992م، ص 95.

– ينظر، أيضاً، قراءة رضوان السيد لمنهج المستشرقين في مقال على موقعه: الاستشراق والمستشرقون بين الغلو والمغلاة، منشور بتاريخ 18/12/1999م:

<http://www.ridwanalsayyid.com/cms/assets/pdf/8e4fbc6277884a189f95bfca1deec745.pdf>

(2) Edmond. Doutté: Notes sur l'Islam Maghrébin, p. 3.

(3) Emile Dermenghem: Le Culte de saint dans L'Islam maghrébin, Paris, (3) Gallimard, 1982, p. 10.

وقد أفرزت مراجعات المدرسة التونسية للأعمال الاستشراقية مجموعة من البحوث حول الزوايا ووظائفها الاجتماعية، والسياسية، والروحية، والثقافية عامة⁽¹⁾. وبسبب تعدد البحوث المتعلقة بهذه الظاهرة، وتقارب مناهجها، اخترنا الأعمال التي نعتقد أنّها على صلة ببحثنا، سواء في مستوى المنهج أم في مستوى المضمون. وهي كالآتي:

- العمل الأوّل بعنوان: المزار في كتب الجغرافيين والرحالة العرب⁽²⁾.
ويكمن تميّزه عن السائد في الاشتغال على مصطلح (مزار) في النصوص التراثية. وحاول صاحبه تتبّع خصوصيات المصطلح في كتب الرحالة والجغرافيين العرب مشرقاً ومغرباً. وتفطّن، منذ البداية، إلى ضرورة تناول الظاهرة من وجهة نظر أنثروبولوجية، وهو الأصل في مثل هذه الدراسات. وقد سعى المجبري إلى استنطاق المدلولين اللغوي والاصطلاحي لكلمة (مزار)، وعاد إلى الظاهرة خارج الثقافة الإسلامية رغبةً منه في مزيد تعميق البحث في الدلالات والوظائف. ولكنّه توقّف عند هذا المستوى، واستفرغ جهده في

(1) نذكر من بين الأعمال المنجزة في هذا المجال:

- الشارني، عبد الوهاب، ظاهرة الزوايا والمعتقدات الشعبية في المجتمع التونسي اليوم: الأسس الاجتماعية والتحوّلات، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1995م، إشراف عبد الباقي الهرماسي. (بحث مرقون وجزءه الثاني مفقود).

- ابن صولة، عماد، وظائف الزاوية في المجتمع التونسي: سيدي البشير نموذجاً، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1999م، إشراف رضا بوكراع. (بحث مرقون).

- الغابري، مريم، الاحتفال الديني الشعبي: التواصل والتحوّل، زردة سيدي علي بن عون نموذجاً، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1999-2000م، إشراف عبد الوهاب بوحدية. (بحث مرقون).

(2) المجبري، عبد الرزاق، المزار في كتب الجغرافيين والرحالة العرب من القرن الرابع إلى القرن السادس الهجري، شهادة تعمّق في البحث، منوبة، 1996م، إشراف كمال عمران.

جمع المعلومات وتبويبها. وعلى الرغم من سعيه إلى التدارك في الباب الثالث، فإنه بقي في مستوى سطح الموضوع. وأهمّل المجبري مفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي، ولم يخصّص له إلا الصفحات القليلة على الرغم من تعهده في المقدمة بتناوله. وسنسى إلى تجاوز هذه النقائص من خلال التركيز على وظائف الزيارة ودلالاتها، باعتبارها نسقاً ثقافياً وبنية رمزية تتمتع بسلطة خطيرة في مستويات عدّة. ويعرّف الأمريكي تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) (من مواليد 1902م) النسق بأنه «نظام ينطوي على أفراد مفتعلين تحدّد علاقاتهم بعواطفهم وأدوارهم، التي تتبع من الرموز المشتركة والمقرّرة ثقافياً في إطار هذا النسق، وعلى نحو يغدو معه مفهوم النسق أوسع من مفهوم البناء الاجتماعي»⁽¹⁾.

- العمل الثاني لنللي سلامة العامري، وعنوانه: الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني لإفريقيا في العهد الحفصي⁽²⁾. اخترنا هذا البحث لتناول مفهوم (الولاية) بمعناه الصوفي المماثل لمفهوم الإمام في الفضاء الشيعي. وسعت صاحبه إلى تتبّع المفهوم في سياقات متعدّدة أهمّها السياسي والاجتماعي. وبذلت جهداً محموداً في استنطاق النصوص المناقبيّة. وتوصّلت إلى مجموعة من النتائج المهمّة منها كيميّة تشكّل كاريزما الولي وسلطته، ودور المجتمع في شرعنتها وتأييدها من خلال اللّجوء إليه عند كلّ محنة. وكشفت عن آليات السيطرة المعتمدة من قبل الولي في بسط سلطانه القائم على ما يظهره من خوارق تجد صداها في سداجة عقول العامة وبساطتها. وتنبّهت الباحثة إلى التقاطع بين الولاية والنبوّة، فأجرت مقارنة بينهما. وتوجت جهدها بتأكيد تراوح العلاقة بين التماثل والتنافس. وركّزت

(1) ورد التعريف ضمن: كوزيل، إيديث، عصر النبويّة، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993م، ص411.

(2) العامري، نللي سلامة، الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني لإفريقيا في العهد الحفصي، نشر كلية الآداب منوبة، دار الفارابي، بيروت، دار المعرفة، تونس، ط2، 2006م.

على مظاهر الكرامات والمعجزات التي تحصّن السلطة الروحية، وتحولها تدريجياً إلى سلطة مطلقة تستوعب السلطة الزمنية وتستخدمها. وتوقفت عند أهمية العلاقة بين الفقهاء والأولياء القائمة على الصراع الخفي والتقابل، وبيّنت أنّ مؤسسة الزاوية ظاهرة جديدة في القرن الثالث عشر الميلادي، وأنّ أنشطة الزوايا، والطرق، والرباطات تنافس أنشطة المساجد، وتتفوق عليها أحياناً عدّة. ويمكن أن نعدّ هذه العلاقة وجهاً من وجوه الصراع الممتدّ بين الإسلام الرسمي والإسلام الشعبي.

وعلى الرغم من هذا الجهد، فإنّ الباحثة لم تهتم بالزيارة إلا بالقدر الذي يسهم في بيان سلطة الولي ووظائفه في المجتمع، وهذا ما جعل بحثها يختلف، إلى حدّ، في أهدافه عمّا نحن بصدد السعي إليه، وهو تتبّع فضل الزيارة على الإمام، ودورها في بناء صورته المقدّسة، وصناعة ذاكرة جمعيّة شيعة. وتجدر الإشارة إلى أنّ ما بذلته الباحثة من جهد في تقليب النصوص، وتنويع التحليل والاستنتاج لفهم ماهيّة التصوّف الإفريقي، لم يجعلها قادرة على التخلّص من ذاكرة المؤرّخ. والحال أنّ البحث في مثل هذه المسائل يستوجب وعي الفارق بين الذاكرة والتاريخ. ونحن نعتقد أنّ هذه الموضوعات مجالها الذاكرة أولاً، ويكون التاريخ مكملاً. وهذا ما سنحاول تجاوزه في بحثنا، باعتبار أنّ المسألة صارت تتكرّر في بحوث أخرى. وعلى الرغم من تحدّث الباحثة عن المقارنة في مقدمة البحث، فإنّها أغفلت الالتفات إلى مفهوم الإمام في الفكر الشيعي، واستدعائه في تعميق الفهم والتفسير، ولاسيما أنّ للتونسيين ذاكرة شيعة ممتدّة أسّسها الفاطميون.

وفي المشرق، لا تزال الدراسات المتعلقة بمسألة الزيارة تراوح مكانها، وتحافظ على طابعها اللاهوتي الكلامي⁽¹⁾ المتحصّن بالذاكرة، والمُعرض عن

(1) نعتمد مصطلح (لاهوت)، في هذا البحث، بالمعنى التقليدي. ونشير إلى أنّ هذا المصطلح قد عرف في الفكر الغربي تحوّلاً وسيرورة دلاليّة بعد الحداثة، أغني خلالها بآليات النقد الحديث في إطار ما يعرف باللاهوت المقارن. يقول أركون: =

التحليل العلمي. وعلى الرغم من كثرة البحوث ووفرتها حول مسألة زيارة المرآقد، فإننا لم نتعرض، فيما أتيج لنا الاطلاع عليه، وهو كثير، إلى بحوث نقدية وموضوعية درست الظاهرة من داخل منظور التدين، أو من خارجه. وإذا كان حكمنا بغياب دراسات علمية من خارج منظور التدين يمكن مراجعته في أية لحظة بسبب تخصص المستشرقين عادة في إنجاز هذه الأعمال، فإن حكمنا على الدراسات، من داخل المنظومة الإسلامية، دقيق وقطعي، بعد التثبت الذي أجريناه في المكتبات العربية والإسلامية، سواء أثناء زيارتنا الميدانية إلى العراق، وإيران، ولبنان، أم بمساعدة من تواصلنا معهم في هذه الدول.

ويمكن تفسير هذه الحالة بانطلاق الدارسين من داخل مذاهبهم لتقوية نسقها والحفاظ على مكاسبها في وجه الآخر. وربما، أيضاً، بانعدام الرغبة في اعتماد آليات معرفية وفرتها العلوم الإنسانية تتعلق بدراسة الظواهر الدينية، وتبحث في القوانين الكلية المتحكمة في بنيتها وعلاقات أنساقها المختلفة. ويمكن أن نفسر هذا العزوف بسببين: أولهما: الحفاظ على تماسك الذاكرة الفردية والجماعية، وثانيهما: عدم الإيمان بجدوى هذه الآليات أو جملها. وبناء على هذه المعطيات، تم استبعاد هذه الدراسات من دائرة اهتمامنا لسبب منهجي. وهذا ما يجعلنا نصنف البحث ضمن مسار نقل دراسة زيارة المرآقد الشيعية من الفضاء العقائدي الكلامي إلى مجال علوم الإنسان ومناهجها.

وعلى الرغم من الإعراض عن تجديد آليات البحث في هذا المجال، فإنه يمكن أن نستثني دراسة إبراهيم الحيدري بعنوان (تراجيديا كربلاء: سوسولوجيا

= «إن إعادة الاعتبار لعلم اللاهوت، باعتباره علماً حقيقياً لا غبار عليه، لا يمكن أن تتم إلا عندما يتحمل اللاهوتيون النقادون مشكلة المعنى ليس فقط داخل التراث الحي الخاص بدينهم، أو بطائفتهم، وإنما في كلّ التراثات الدينية مجتمعة، وعندئذ يلتقون بطريقتهم الخاصة بجهود الفلاسفة النقادين وجهود علم الأنثروبولوجيا بصفته نقداً لكلّ الثقافات البشرية». الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1999م، ص255.

الخطاب الشيعي⁽¹⁾. ويتقاطع هذا العمل، في جانب من رهاناته، برهانات بحثنا، مع تمايز مهمّ يتمثل في طبيعة المرحلة التاريخية المدروسة، ومنهج البحث. فبينما درس الحيدري الظاهرة في الثلث الأخير من القرن العشرين، تركّز بحثنا على المرحلة التأسيسية للفكر الشيعي ومجالها القرون الخمسة الأولى/ حدود القرن الحادي عشر. وفي مستوى المنهج، اعتمد الحيدري، وهو شيعي عراقي، العمل الميداني أساساً لبحثه، مستعيناً بالوثائق التاريخية مكّملة لعمله، واخترنا نحن العكس، فجعلنا النصوص التأسيسية أساساً، والعمل الميداني مساعداً على الفهم والإضاءة لمواطن الغموض في نصوص الزيارة. وبذل الباحث جهداً وثيراً في تتبّع مراسيم العزاء الحسيني لمدة أشهر، حسب ما ذكر في المقدّمة، واستطاع أن يحيط بالظاهرة بشكل مقنع، وساعده الاحتكاك بالجامعات الغربية في الإسهام في الخروج بدراسة الظاهرة من طابعها اللاهوتي البحث، ومقاربة ظاهرة العزاء بمجموعة من منظور المناهج الحديثة، وقاده هذا العمل إلى عدّ جزءٍ مهمّ من هذه الممارسات ظاهرةً ثقافيةً يحينها الشيعة دورياً. وانطلاقاً من ذلك، سعى إلى رصد العلاقة الجدلية بين هذه الشعائر وسياقها في أبعاده المتعدّدة. وقدّم فهماً مقبولاً لطبيعة هذه الطقوس، وأشكال إنجازها. وأرجع قسماً من هذه الممارسات إلى دوافع ومواقف هدفها إشباع أغراض معيّنة، وربطها أساساً بالمعاناة السياسيّة والاجتماعيّة للشعب العراقي، إبان الحرب العراقيّة - الإيرانيّة (1980-1988م). ولم يتوان الحيدري في التنبيه إلى ما تتعرّض له شعائر العزاء الحسيني من محاولات تشويه وتوظيف من قبل السياسيين وكبار رجال الدين، مستغلين سذاجة العامة وعواطفها.

وعلى الرغم ممّا بذله الباحث من جهد في الفهم والتفسير، وما نَبّه إليه من ضرورة الوعي بتجاوز الخطابات العاطفيّة والدعويّة، وعلى الرغم من تصنيف نفسه باحثاً اجتماعياً يروم دراسة ظاهرة دينيّة ذات أبعاد اجتماعيّة، فإنّه راح

(1) الحيدري، إبراهيم: تراجيديا كربلاء، سوسولوجيا الخطاب الشيعي، بيروت، دار الساقى، ط1، 1999م.

يكيّل اللّعن والشتّم للبيت السفياني وأعوانه، وشدّد النقد على من شكّك في مشروعية خروج الحسين بن علي؛ مثل: ابن خلدون (ت 808هـ/1406م)، وابن العربي (ت 543هـ/1148م). وقد أسقط هذا الإيقاع الخطابي سمة مهمة من سمات البحث العلمي، وهي الحياد والموضوعية. واتّضح عجز الحيدري عن مفارقة جنته المذهبية منذ العنوان الذي اختاره لكتابه. فكلمة تراجيديا، التي استعملها في مفتتح العنوان، تعكس موقع الباحث ممّا يروم البحث فيه، وانسياقه، إلى حدّ، في تصوير مقتل الحسين على أرض الطف في انسجام مع السياق العام للفكر الشيعي. ونحن لا نناقش عقيدته وانتماءه، وإنّما نقيّم مدى التزامه بما وضعه من آليات بحث في المقدّمة. ولا شكّ في أنّنا سنسعى إلى تجاوز هذا العائق من خلال دراسة الظاهرة من خارجها، دون أن نهمل الداخل، فتكون قراءتنا مسقطّة، وتسقط بدورها في أحادية زاوية المعالجة.

ونظراً إلى خصوصية صورة الإمام الشيعي، والحسين تحديداً، حاولنا الإفادة من بعض البحوث الجامعية، التي اشتغلت على نصوص السيرة، أو اهتمت بالجانب العجائبي في قراءة نصوص التراث وتفسيرها. ويساعدنا هذا الصنف من البحوث على مزيد الإحاطة بالآليات اشتغال العقل التراثي في تأسيس الذاكرات الجمعية وأساليبه في إنجاح هذا المسعى. ومن المؤكّد أنّ رصد الأساليب والآليات المناسبة سيساعد في تفكيك نصوص المدونة، وإعادة تركيبها، وفقاً لأهداف البحث. وقد اخترنا عملياً للغرض هما:

- العمل الأوّل بعنوان (المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول)⁽¹⁾ لصاحبه منصف الجرّار⁽²⁾. وقد نجح، منهجياً، في تجاوز النظرة

(1) الجرّار، منصف، المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2007م، (أصله بحث لنيل شهادة دكتوراه الدولة في اللغة والآداب العربية، كانون الثاني/يناير، جامعة منوبة، 2003م، إشراف عبد المجيد الشرفي).

(2) أستاذ الدراسات الحضارية في الجامعة التونسية.

الوثوقية التي هيمنت على التعامل مع نصوص التراث، وبذل جهداً معتبراً في استقراء الأخبار المتنوعة والمقابلة بين رواياتها، واستنطاق دلالاتها. وتميز البحث بجرأة صاحبه على اقتحام مجال اللامفكر فيه بإخضاع السيرة النبوية للنقد الموضوعي الصارم دون المساس بمكانة الرسول في دورها، ووظيفتها، ودلالاتها. وسمح هذا البحث بالوقوف عند مظاهر الخارق والعجيب، الذي وظفه كتاب السيرة في بناء النموذج المحمدي. وفسر الجزر إشباع نصوص السيرة من هذا الشكل القصصي ببحث المسلم عما يساعده على استئناف منزلته في الوجود التاريخي المتواصل بعد موت الجماعة الإسلامية، وروحها الجمعية. ولا مس مسألة مهمة في تاريخ الفكر الديني عامة، وتاريخ الفكر الإسلامي خاصة، تتمثل في تحوّل هذه النصوص الحافة بالنصّ التأسيسي إلى مكوّن أساسي في تدبّر المسلم. وتطرق إلى دور المتديّنين في مجاراة مضامين هذه النصوص، والاجتهاد في إضفاء المشروعية اللازمة لإنجاحها، وتثبيتها، وتقديسها. وتؤدّي هذه الممارسة، غالباً، إلى إلغاء الحدود بين الديني من جهة، والموروث التاريخي من جهة ثانية. وعلى الرغم من إدراج الجزر بحثه ضمن جهود الجامعة التونسية الهادفة إلى إخضاع التراث الديني الإسلامي لمناهج البحث الحديثة، فإننا لم نلمس تنوعاً في هذه المناهج. وتبيّن أنّه اعتمد أساساً المنهج التأويلي مسوداً بتاريخية الأفكار. وهذا ما سنحاول تجاوزه في بحثنا، من خلال الاستفادة، ما أمكن، من منجزات مناهج أخرى مثل المنهج الأنتربولوجي، والمنهج السوسولوجي، ومفهوم التفكيك، وغيرها من مكاسب العلوم الإنسانية. وسنبيّن ذلك لاحقاً في سياق ضبط منهج البحث.

- العمل الثاني بعنوان (العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن)⁽¹⁾.

وتتبع فيه وحيد السعفي⁽²⁾ كيفية تشكّل نصوص التفسير، وركّز، خاصةً، على

(1) السعفي، وحيد، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن: تفسير ابن كثير نموذجاً، تير الزمان، تونس، 2001م.

(2) أستاذ الدراسات الحضارية في الجامعة التونسية.

إغنائها من النصوص السابقة عليها، وأثر السعفي الاعتناء بهيكل القصص، وأساليبها الفنيّة، ووظائفها، وتحديد طبيعة عناصرها المكوّنة، وركّز على مظاهر العجيب والغريب فيها، جاعلاً منه رهاناً أساسياً في بحثه. وبدا واضحاً سعي صاحب الأطروحة إلى تقصي آليات التفكير في هذا المجال، والإحاطة بعالم المتخيّل الجمعي فيه من خلال ربط اللاحق بالسابق. وركّز السعفي على مسألة الانزياح الحاصل للنصوص الحافة عن منطق النصوص التأسيسية تحت تأثير رواسب الثقافات القديمة، ووفقاً في رصد التقائها بنماذج كونيّة في التراث اليوناني، والفارسي، والهندي، دون إغفال الموروث العربي القديم. وعلى الرغم ممّا بذله صاحب الأطروحة من جهد، فإنّ إهمال الالتفات إلى النصوص الشيعيّة في استقصاء مظاهر العجيب غير مبرّر، ولاسيما أنّ السعفي اعتمد عبارة «كتب تفسير القرآن» في العنوان، واكتفى باعتماد تفسير شيعي واحد هو (مجمع البيان) دون التركيز على مضامينه.

ولم يكن ممكناً إنجاز هذا العمل الذي يحتلّ فيه المتخيّل دور المركز المتحكّم في تشكّل الصور، والمفاهيم، وصناعة الذاكرات، دون التسلّح بزيادة نظري يساعدنا على مزيد الإحاطة بآليات بناء الوظائف والدلالات في المدوّنة. واتجه تركيزنا إلى البحوث ذات المنحى السوسولوجي والأنثروبولوجي. وقد أفدنا، خاصّةً، من كتابات جليبار ديران (Gilbert Durand) (ت 2012م)، و، تحديداً، كتابه (البنى الأنثروبولوجيّة للمخيال)⁽¹⁾ و(الخيال الرمزي)⁽²⁾. وأفدنا، أيضاً، من بحث شاكر عبد الحميد (الخيال

Gilbert. Durand: Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Ed bordas. (1) Paris 1969.

L'imagination symbolique, Presse universitaire de France, Paris, 2003, 5em éd. (2) Gilbert. Durand

- تمّ تعريف هذا الكتاب من قبل علي المصري بعنوان: الخيال الرمزي، المؤسسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1411هـ/1991م.

من الكهف إلى الواقع الافتراضي⁽¹⁾ وتكمن جدّة هذا البحث في الإحاطة بمفاهيم الخيال، والتخيّل، والمُتخيّل، والتَّخييل، في الدراسات الغربيّة والإسلاميّة القديمة، ما مكّنه من بناء مقاربة ثريّة حول المفهوم. ونؤكّد أنّ أغلب المراجع، التي اطلعنا عليها، أفادتنا بشكل أو بآخر، فما عددناه إيجابياً استأنسنا به، وما رأينا فيه نقائص حاولنا تداركها.

وسيقوم بحثنا على مجموعة من الفرضيات هي:

1- إنّ المنظومات، التي تعدّ بضمنان الخلاص الأبديّ تتجه، عادةً، صوب الفئات الأشدّ حاجة إليه، والأكثر تعطشاً إلى العدالة. وتتكوّن هذه الفئات، غالباً، من الفقراء، والمرضى، والمحرومين، والمقهورين، والمهمشين. ويتوقّف نجاح هذه المنظومات الخلاصيّة على ما يسمّيه ماكس فيبر «المهارة الدينيّة» للدعاة، وعلى ما يعدّه بورديو مشروعيّة مؤسّس النسق الثقافي والناطق بمبادئه⁽²⁾. ولا إمكانيّة لدراسة هذه المنظومات بطريقة علميّة وموضوعيّة إلا بإخراجها من الصبغة اللاهوتيّة العقديّة إلى المجال السوسيولوجي. وبهذا المعنى، إنّنا لا نعدّ طقوس الزيارة ظاهرة دينيّة طقوسية فحسب، وإنّما، أيضاً، ظاهرة اجتماعيّة-سياسيّة، ومنظومة فولكلوريّة شعبيّة⁽³⁾.

(1) عبد الحميد، شاعر، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، مجلّة عالم المعرفة، العدد 360، شباط/فبراير 2009م، ص 7.

- ينظر، أيضاً: نصر، عاطف جودة، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1984م.

(2) بورديو، بيير، اللغة المشروعة: حول الشروط الاجتماعيّة لفاعليّة الخطاب الطقوسي، ضمن: الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط 1، 1986م، ص 63. العنوان الأصلي:

"Le Langage autorisé", en ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistique, Fayard, 1982. p. 103.

(3) يقول جورج غورفيتش: «إنّ الجماهير، كأطر اجتماعيّة للمعرفة، يمكن رصدها بشكل خاص عندما تتجسّد في الطبقات الاجتماعيّة، وفي المجتمعات الشموليّة، =

2- لا يمكن أن تُفهم الظاهرات الدينيّة إلا باعتبارها استجابة لواقع موضوعي أسهم في بنائها وإخراجها، وتعبيراً عن وعي جمعي اصطدم بالواقع، فأنشأ له صوراً ذهنيّة تساعد على الاستمرار فيه على الرغم من العراقيل⁽¹⁾. ويضخّي الفرد المنتمي بوعيه الذاتي، ويسمح بانصهاره ضمن الوعي الجمعي، من أجل أن يستمرّ الاجتماع بالمعنى السوسبيولوجي⁽²⁾. ويحتاج الباحث، في فهم هذه الظاهرة، إلى أمرين: أوّلهما: اعتبار أنّ الحياة الاجتماعيّة تستند، في جانب منها، إلى البناء العقدي القيمي، وأنّ هذا المكوّن يتفاعل وظيفياً مع بقية النظم الأخرى. وأنّ هذا التفاعل بين الجزئي والكلّي يؤدي إلى تضخّم الأنا، واكتسابها القدرة على استيعاب تناقضات الواقع، وتحمل هزاته. وثانيهما: التمييز بين الذاكرة والتاريخ، أو بين التاريخ العلمي والتاريخ الديني، حتى يتسنى تفكيك النصوص، وإعادة تركيبها، بقدر من الموضوعيّة العلميّة. ولا يمكن تفكيك بنية المتخيّل الديني وفهمها بمعزل عن الحامل الاجتماعي؛ لصعوبة الفصل بين المتخيّل والجماعة المنتجة له.

= أو، على الأقل، في مجتمعات واسعة النطاق مثل: الدولة، والكنيسة، والأحزاب السياسيّة، والنقابات. ويمكن رصدها، بشكل أقل، عندما تتجسّد في الأسر، وفي الجماعات المحليّة، وفي المصانع. الأطر الاجتماعيّة للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع مجد، بيروت، ط3، 1429هـ/2008م، ص77.

(1) لمزيد من التوسّع، يمكن العودة إلى: غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعيّة للمعرفة، (الباب الثاني)، ص89.

(2) يقول عبد المجيد الشرفي، في تقديم كتاب (الفرقة الهامشيّة): «ولعلّ أخطر ميزة للتدوين التقليدي أنّه كان يُذيب الفرد في المجموعة بجملة من الآليات النظرية والعملية، فلا مجال للتفرد، والفهم، والتأويل، والاعتقاد، والعمل، إلا داخل السياج الدوغمائي المتفق عليه صراحةً أو ضمناً. وفي نطاق الحدود المضبوطة للسلوك القويم، وتقوم التنشئة الاجتماعيّة والرقابة في هذا الصدد بدور أساسي في جعل الفرد متماهياً مع المجموعة في آمالها وآلامها». ابن عبد الجليل، المنصف، الفرقة الهامشيّة في الإسلام: بحث في تكوين السنيّة الإسلاميّة ونشأة الفرقة الهامشيّة وسيادتها واستمرارها، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 1419هـ/1999م، ص3.

3- نرى أنّ الحالة الشيعيّة ليست واحدة؛ بل متعدّدة، ولا يمكن، بأيّ حال من الأحوال، اختزالها في موقف، أو رؤية تستوعب باقي الرؤى للمسائل التي سنطرحها للتناول. ويتأكّد اختيارنا بالاطلاع على المشهد الشيعي، والوقوف على التمايزات الكثيرة في طرح المسائل وتقييمها، وهذا يعني أنّ استعمال مصطلح الفكر الشيعي الإمامي هو تعبير عن فكر الأغليّة إلى حدّ ما، وارتباط بشهرة أصحاب الآثار المشكّلة لمدوّنة البحث، ومكانتهم عند أتباع المذهب.

4- إنّ الفصل بين الوظائف، وبين الوظائف والدلالات، هو فصل منهجيّ لا يخفي تقاطعها في أكثر من سياق، فما يمكن توظيفه من أجل تحقيق شيء ما يمكن أن تكون له دلالة في سياق آخر. ولمزيد التوضيح، نقول: إنّ شعار «الثأر للعلويين» في المدوّنة تم توظيفه بأشكال متنوّعة، مثلما سنبينه لاحقاً في الباب الثاني، وتحوّل، أيضاً، إلى منظومة رمزيّة محملة بمجموعة من الدلالات سنتوقف عندها في الباب الثالث. ونذكر هذا توضيحاً لما قد يعده القارئ وقوعاً في التكرار. ونفترض الأمر نفسه بالنسبة إلى الوظائف، بعد أن وجدناها تتقاطع وتتكامل في أكثر من موضع أيضاً. ولا يخفى على الباحث، في هذا السياق، ما للسياسة من تأثير في معظم الأنشطة الثقافية. وما للأفكار من ارتباط بالظروف الاجتماعيّة والثقافيّة. ويجب الأخذ في الحسبان أنّ هذه الأفكار لا تسبح في الفراغ، وليست فوق الواقع والتاريخ. ونفترض التقاطع نفسه بالنسبة إلى الذاكرتين الخطابيّة والمكانيّة؛ فجعلُ الذاكرة الخطابيّة مرتكزاً لعنوان الباب الثاني لا يعني الاقتصار عليها في تفكيك نصوص الزيارة، وتبيّن عدد من وظائفها، وجعلُ الذاكرة المكانيّة واجهة للباب الثالث لا يحجب دور الذاكرة الخطابيّة في تفكيك الجانب الرمزي لظاهرة الزيارة. إنّهما تتقاطعان على كامل البحث لتسهما، إلى جانب المتخيّل، في بناء ذاكرة عاطفيّة، ستكون محرّكاً لفكر الجماعة الشيعيّة وواقعها⁽¹⁾.

(1) سيتم تحديد مفهوم الذاكرة في الصفحات التالية ضمن عرض الجهاز المفهومي للبحث.

5- نعدّ الفاصل بين الثقافة العالمية والثقافة الشيعية فاصلاً شفافاً لا يمنع التقاطع، والتثاقف، والإغناء المتبادل بين المجالين في الظواهر الدينية، وإن ارتفع إيقاع التنافس بين المنظومتين، واشتدّ حماسه. وسنعمل على مقارنة هذه الفرضيات باعتماد جهاز مفهومي مكوّناته كالآتي:

- 1- ينحصر بحثنا، أساساً، في التراث الشيعي الإمامي الاثني عشري. وما نعنيه بالتراث الشيعي هو مجموع النصوص الشيعية، التي تطرقت إلى زيارة مرآة الأئمة بشكل مباشر، أو غير مباشر. ولا يعني ذلك عدم الالتفات إلى الفروع الأخرى للتراث الشيعي مثل الفرع الإسماعيلي.
- 2- إنّ الحديث عن الزيارة في الفضاء الشيعي يعني أذكّاراً، وصلوات، ودعوات، وآداباً ممأسسة؛ أي هو حديث عن نسق ديني (système Religieux)⁽¹⁾ بالمعنى الأنثروبولوجي. وعرفّ الأمريكي كيلفورد غيرتز (Clifford Geertz) (ت 2006م) الدّين بهذا المعنى، فقال: «هو نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة وانتشار واستمرار دائمين لدى الناس، وذلك عبر تشكيل تصوّرات حول النظام العام للوجود، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصوّرات، حيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل منفرد»⁽²⁾. ويتكوّن النسق من مجموعة نظم اجتماعية تتعلّق

(1) Minnemal Lourens: La Religion comme système de sens. Introduction à la sociologie de la religion de Niklas Luhmann, in Social compass, 1998, vol. 45, no2, pp. 279-296 (11 ref.).

- ينظر أيضاً:

Luc Benoit: Signe, Symboles et mythes, PUF, Paris, 2009, 2er éd, p. 92.

(2) Clifford Geertz: «Religion as a cultural system» in Anthropological Approaches to the study of religion, edited by Michael Banton, Tavistock publications, 1966, p. 4.

نقلًا عن: منديب، عبد الغني، الأنثروبولوجيا التأويلية والإسلام بالمغرب: مقارنة بين غيرتز وأيكلمان، ضمن المجلة الإلكترونية: رباط الكتب، العدد الثاني عشر،

صيف 2012م:

بالدين، وتشتمل على المعتقدات والفعاليات التي تعبّر الجماعة بها، ومن خلالها، عن علاقتها بالآلهة والقوى فوق الطبيعية والمعبودات عقيدة وتطبيقاً⁽¹⁾. ويتشكّل النسق من مجموع ممارسات تشهد تحوّلاً وإغناء مطّردين في تفاعلها مع السياق الثقافي والاجتماعي. وهذا ما يجعلنا نعدّ الزيارة ظاهرة سوسيوثقافية.

3- اعتمدنا مصطلح (أدب) في معناه العام، ويشتمل على كلّ ما يُكتب في اللغة، والأدب، والأخبار، والسّير، والمغازي، والفقه، وعلم الكلام، والنصوص الشفويّة والمكتوبة. ويتطابق هذا المعنى مع تعريف ابن خلدون، الذي عدّ فيه الأدب «حفظ أشعار العرب وأخبارها، والأخذ من كلّ علم بطرف، يريدون منه علوم اللسان، أو العلوم الشرعيّة من حيث متونها»⁽²⁾. ولن نراعي، في هذا الإطار، المعنى الخاص الذي حصر الأدب في الكلام المعبّر، والمتّصف بالجمال والتأثير⁽³⁾.

4- انطلاقاً من أنّ نصوص المدوّنة تقوم، أساساً، على رواية الحديث بمعناه الفقهي، اعتمدنا مصطلح حديث بمعنيين: أولهما: الدّلالة على أحاديث الرّسول، ومرويات أئمّة الشيعة الاثني عشر. وثانيهما: الحديث

http://www.ribatalkoutoub.com/index.php?option=com_content&view=article&id=293:2012-07-17-15-31-50&catid=119:dossie&Itemid=26

- لمزيد من الاطلاع على أطروحة غيرتز، يمكن العودة إلى كتابه: تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، مراجعة بولس وهبة، المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2009م، ص221.

(1) سليم، شاكر مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، ص818.

(2) ابن خلدون، المقدّمة، دار القلم، بيروت، ط4، 1981م، ص553.

(3) يمكن العودة، في هذا السياق، إلى: الواد، حسين، في تاريخ الأدب: مفاهيم ومناهج، بحث جامعي، إشراف توفيق بكار، كليّة الآداب، 1979م، دار المعرفة للنشر، تونس، 1980م، ص36-37.

- آذرشاب، محمد علي، الأدب العربيّ وتاريخه حتى نهاية العصر الأموي، تهران، سازمان مطالعة وتدوين كتب علوم انساني دانشكاه (سمت)، ط1، 1385هجريّة شمسية (تقويم فارسي) 1418هـ، ص9.

بمعنى أخبر وسرّد، الذي يماثل (narration) في الفرنسيّة، ويعني: المنطوق السردى لحكاية ما سواء أكان شفويّاً أم كتابياً⁽¹⁾. ويرى محمد القاضي، في هذا السياق، أنّ القرآن، بالدرجة الأولى، والسنة النبوية، بعد ذلك، «كانا مرجعاً للرواة الذين ينطلقون منهما عادة، فيصوغون من الأخبار ما يكون معزراً للعقيدة، شاحداً للإيمان، أو ما يكتفي باستلهام القرآن والحديث لصياغة أخبار تؤكد أن كل ما ورد فيها صادق لا يرقى إليه الشك»⁽²⁾. وتمثّل هذه المرويات نظاماً خطابياً (Régime discursive) باعتبارها مجموعات نصيّة متجانسة وقابلة للوصف، وذات اتجاه غالب وصفي، أو سردي، أو تفسيري، أو إلزامي⁽³⁾.

5- إنّ ما نقصده بالذاكرة ليس ذلك المعطى الجاهز سلفاً، والثابت دوماً، وإنّما هي منظومة تُصنع وتتجدّد باستمرار في سياقها التاريخي بأبعاده المتعدّدة⁽⁴⁾. ولمزيد من التدقيق، نقول: هي ذاكرة عاطفيّة (Mémoire affective)⁽⁵⁾ تتشكّل في سياق بحثنا، أساساً، من ذاكرة خطابيّة

(1) Gérard, Genette: Figure III, Paris, éd, du seuil, coll. Poétique, 1972, p. 71.

- تُرجم قسم من هذا الكتاب إلى العربية بعنوان: خطاب الحكاية: بحث في المنهج، محمد معتصم، وعبد الجليل الأزدي، وعمر حلّي، القاهرة، ط2، 1997م.

- يمكن العودة، أيضاً، إلى:

Ducrot, Oswald - Jean Marie Schaeffer: Nouveau Dictionnaire Encyclopédique des sciences de langage, Paris, éd, du Seuil, coll. Points, 1995, p. 710.

(2) القاضي، محمد، الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية، منشورات كلية الآداب ببنوبة، تونس - دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، ص232.

(3) شارودو (باتريك)، منغينو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2008م، ص480.

(4) Pierre Nora: Entre Mémoire et Histoire, les lieux de mémoire, la république, Paris, Gallimard, 1984, PVIII, in mémoire et identité, p. 1.

(5) يمكن العودة إلى مفهوم الذاكرة العاطفيّة عند: لالاند، أندري، موسوعة لالاند =

(Mémoire discursive) تقوم على صعيدين: صعيد النصية وصعيد التاريخ⁽¹⁾؛ أي أنّ صانعي هذه الذاكرة جمعوا بين القصصي الفني والتاريخي في إخراجها للمتلقّي، مع تغليب الجانب الأوّل لغاية تأثيريّة دعويّة⁽²⁾. ونظراً إلى أهميّة هذا القسم من ذاكرة الشعوب، ترى رجل الدين، ورجل السياسة، والمثقف يسابق وينافس بشدّة من أجل احتكار الخطاب، اعتقاداً منه بأنّ امتلاكه يعني امتلاك الشرعية التي تخوّل التحكّم في صناعة الذاكرة الجمعيّة للجماعات، ويضمن الهيمنة. وقد عدّ ميشال فوكو (Michel Foucault) الخطاب في هذا السياق «منطوقات ذات استراتيجيات وقواعد تمثّل الممارسات، وتؤلّف بانتظام موضوعات تتحدّث عنها»⁽³⁾، وذاكرة مكانية (Mémoire des lieux) تتمثّل في مثلث النجف، والكوفة، وكربلاء، الذي احتضن مقاتل الطالبيين وآثارهم، ومتخيّل ديني (Imaginaire religieux) أساسه مجموعة من الأحداث والنصوص، وقد تحوّلت في عمليّة تراكميّة إلى روح جمعيّة مقدّسة لدى الشيعة، وإلى حقيقة أنطولوجيّة متعالية عن الخبريّة (L'empirisme). والمتخيّل الديني، في تعريف بسام الجمل، هو «جملة المنتجات السيميائيّة، اللغويّة وغير اللغويّة، التي يصطنعها الإنسان الديني (homo religious) في علاقته مع المفارق والمطلق، أو المحايث، من أجل الإجابة عن أسئلة البدايات، والذنيويّات، والأخرويّات، بعضها أو

= الفلسفيّة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001م، ص784.

- (1) شارودو (باتريك)، منغينو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ص360.
- (2) يقول محمد أركون: «الإخراج القصصي الفنّي يهدف إلى التلاعب بخيال السامع، والنفوذ إليه، والتأثير فيه، أكثر ممّا يهدف إلى التثبّت من صحّة الوقائع التاريخيّة المذكورة، كما يفعل المؤرّخ المحترف والدقيق». الإسلام والتاريخ والحدائث، ضمن مجلّة الوحدة المغربيّة، العدد 52، كانون الثاني/يناير 1989م، صص 17-26. (نقلاً عن: الجمل، بسام، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي - المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري، بيروت، 2005م، ص209.

(3) Michel Foucault: L'archéologie du savoir, Ed. Gallimard, Paris, 1969, pp. 66- 67.

جميعها»⁽¹⁾. ومن الأسئلة المهمة التي تتعلق بهذا المتخيل: كيف يصبح شيء ما، في نظر الإنسان الديني، «حقيقة مطلقة» ولماذا؟ أو كيف تنجز «فتنة المتخيل»⁽²⁾، ولماذا تنجح في تحقيق أهدافها غالباً؟ وكيف تستطيع مقولات هذا المتخيل ضمان هيمنتها على الأذهان والعقول قروناً من الزمن عكس مقولات متخيلات أخرى؟ وتقوم الذاكرة على ثلاث عمليات أساسية هي الترميز، والتخزين، واستعادة معنى الشيء الذي يتعين تذكّره عند الحاجة⁽³⁾. ومن هذا المنطلق اكتسبت أهمية وقداسة، جعلت الشعوب تؤلّوها، وتعبدها، والفكر يدرسها، ويمحصها⁽⁴⁾.

(1) الجمل، بسام، في المتخيل الديني، ضمن: أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، وحدة البحث في قراءة الخطاب الديني، تونس، ط1، 2014م، ص289.

يعرّف محمد أركون المتخيل الديني بأنه: «مركب -بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب- بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية، بمعنى أنّ اللغة الدينية، ويضاف إليها التكرار الشعائري، تجعل للمتخيل قدرة كبيرة على استبطان الصور، وتمثّل كلّ الأشياء المحسوسة الذهنية، فكّل شيء، بالنسبة إلى المتخيل الديني، يمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي والبدء لله، فالله قد علّم آدم الأسماء كلّها، وهذه الأسماء عبارة عن حقائق ملموسة يمكن إدراكها مباشرة، وينبغي الإيمان بها». الإسلام والسياسة والأخلاق، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو - باريس، مركز الإنماء القومي، ص10.

(2) عبارة «فتنة المتخيل» هي اقتباس من عنوان كتاب محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيل: الكتابة ونداء الأفاصي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2002م.

(3) بوتّي، لوران، الذاكرة: أسرارها وآلياتها، ترجمة عز الدين الخطابي، مراجعة فريد الزّاهي، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، كلمة، أبوظبي، ط1، 1434هـ/2012م، ص37.

ينظر، أيضاً:

S.Nicolas: La mémoire humaine, une approche structuraliste, Paris, L'Harmattan, 2000.

(4) غيو، جون كلود، الذاكرة، ترجمة جورج يونس، المنشورات العربية، بيروت، (د.ت)، ص6.

6- سنستخدم مصطلح (الفضاء) في تسمية المجال الذي نرصد فيه تشكّل مفهوم (الزيارة)، على اعتبار أنّ مفهوم المجال يعني بؤرة تقاطعات لعدة معارف مثل: التاريخ، والفلسفة، والأدب، والسيرة⁽¹⁾.

وسيقوم منهجنا، في دراسة ظاهرة زيارة المراقدة عند الشيعة، على مسلّمة أساسية تتمثّل في تجاوز الوثوقيّة (Dogmatisme)⁽²⁾، وعدم الوقوع في القراءة الترميمية لنصوص المدوّنة⁽³⁾. فقد هيمنت النظرة العاطفية على التراث

(1) شوفالييه (ستيفان)، وشوفيري (كريستيان)، معجم بورديو، ترجمة زهرة إبراهيم، دار الجزاير - ألنايا للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2013م، ص228.

(2) انطلق البولوني ميلتون روكيش من مفهوم الصرامة العقلية (La rigidité mental) لينتهي إلى بلورة مفهوم الدوغمائية ووظائفه العقلية، وعرفها كما يأتي: «هي عدم قدرة الفرد على تغيير جهازه الفكري أو العقلي، عندما تتطلّب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما توجد فيه عدّة حلول لمشكلة واحدة، وذلك بهدف حلّ هذه المشكلة بفاعلية أكبر». ورد ضمن مجلة أرشيف علم اجتماع الأديان، ونقلًا عن هاشم صالح ضمن: أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي - المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م، ص5.

Jean Pierre Deconchy: «Milton Rokeach et la notion de dogmatisme» in Archives de sociologie des religions, N° 30, 1970.

يقول محمد أركون: «ونلاحظ، هنا، أنّ مبادئ العقيدة الإيمانية المرسّخة من قبل الأرثوذكسية الإسلامية لم تتعرض لأيّ دراسة نقدية حتى الآن. نقول ذلك في حين أنّ الفكر الفلسفي أولاً، ثم الفكر التاريخي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي ثانياً، ما انفكّا يضعان مضامين الإيمان المسيحي على محكّ التساؤلات والمراجعات الراديكالية أكثر فأكثر في أوروبا. وذلك منذ القرن الثالث عشر» الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص81.

(3) يمكن العودة إلى:

- حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م، ص202.

- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1992م،

الإسلامي عامة، وفرضت على صاحب النص التحفّز، دائماً، من أجل الدفاع عن ذاكرته، إمّا بتمجيدها، وإمّا بمهاجمة ثقافة «الآخر» ومحاولة نسفها. وينطبق على هذه الحالة الفكرية ما يصطلح عليه ميلتون روكيش (Milton Rockeach) «نظام من العقائد أو الإيمان» (Système de croyances)؛ أي أنّ العقلية الدوغمائية تتبنى، بشدّة وبصرامة، عدداً من المبادئ العقديّة، وترفض، بالوتيرة نفسها، مجموعة أخرى من المبادئ والأفكار، وتعدّها خاطئة. ونحتاج، في هذه العملية، إلى بعض منجزات العلوم الإنسانيّة. وسيتفاوت اعتمادها وفق ما تتطلبه مقاربة المسألة. وانطلاقاً من خصوصيّة نصوص المدونة المتكوّنة من مجموعة أخبار تصنّف ضمن مجال الفكر الديني، اعتمدنا، أساساً، منهج فنّ التأويل (Herméneutique). ويرادف معناه في الفرنسيّة النقد، والتفسير، والتحليل⁽¹⁾. وارتبطت شهرة هذا المصطلح وانتشاره بفيلسوف التأويليّة الألماني هانس جورج غادامر (Hans-Georg Gadamer) (ت 2002م)⁽²⁾. واستعمل المصطلح، بدايةً، في سياق لاهوتي بمعنى مجموع القواعد، التي يعتمدها المفسّر في فهم الكتاب المقدّس وتفسير نصوصه⁽³⁾. ثمّ توسّعت دلالاته لتصبح منهجاً في فهم الفكر الإنساني وتفسيره، وشملت تدريجياً الفلسفة، والتاريخ، والأدب قديماً

= - أركون، محمد، الفكر الإسلامي: قراءة علميّة، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي العربي، بيروت، ط 1، 1987م، ص 20.

(1) انظر مفهوم المصطلح في: Dictionnaire de la langue française :

<http://www.linternaute.com/dictionnaire/fr/definition/hermeneutique/>

(2) غادامير، هانس: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم - منشورات الاختلاف - المركز الثقافي العربي، 1427هـ/ 2006م، ط 1. (مفهوم الهيرمنوطيقا، ص 100 وما بعدها).

انظر أيضاً غيرتز، كليفورد: تأويل الثقافات، ص 79. (نحو نظرية تأويلية للثقافة).

(3) جاسبير، دايفيد: مقدمة في الهيرمنوطيقا، ص 16-17.

ينظر أيضاً: أبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992م، ط 2، ص 13.

وحديثاً. وانطلاقاً من طبيعة نصوص المدوّنة، وارتباطها بالمجال الديني، سنحاول الإفاضة من المعنى الأوّل لمصطلح هرمينوطيقا، الذي ارتبط بتفسير النصوص المقدّسة. وسيساعد هذا المنهج في الفهم على تأويل النصوص المشاركة في بناء القصد الجمعي الشيعي⁽¹⁾. وسنسعى، أيضاً، إلى الاستفادة من بعض المحاولات التي وُظفت هذا المنهج لتحليل بعض الشخصيات الكاريزميّة في التاريخ بناء على مقولات فرويديّة⁽²⁾.

وسنتجه إلى اعتماد خطاب نقدي موازٍ لنصوص المدوّنة، باعتبارها إنتاجاً رمزياً يتمتّع بسلطة خطيرة فنفكّكه لنستكشف البنية التي تحكّمت في صناعته. ونستأنس في ذلك بالخطابات الحافّة به، مثل الخطاب الأدبي، والفلسفي، والتاريخي، والمناقب، وغيرها. ويجعلنا هذا الاختيار نحتاج إلى الإفاضة من مفهوم (التفكيك) (Déconstruction)، الذي ابتكره الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (Jacques Derrida) (ت 2004م) على أنقاض مصطلح البنيويّة (Structuralisme). ويهدف هذا المفهوم⁽³⁾ إلى دراسة النصوص التي غلبت عليها صفة المطلق والمثاليّة، وهي صفة من صفات نصوص المدوّنة. وتكمن أهميّة هذه الآليّة، بالنسبة إلى بحثنا، في المساعدة على تجاوز مجموعة من الثنائيات على غرار الخطأ والصواب، والخير والشر، والحقّ

(1) غدامير، هانس: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ص 42.

(2) إسماعيل، محمود: قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمينوطيقا التاريخية، مصر العربيّة للنشر والتوزيع، 1997م، ص 93 وما بعدها.

(3) تعدّد عديد الدراسات أنّ التفكيك أو التفكيكيّة منهج أنشأه جاك دريدا لمراجعة مفاهيم الفكر الغربي، وإعادة النظر فيها على غرار الهوية والعقل والحضور والأصل. غير أنّ دريدا نفسه لا يعدّه منهجاً، ولا يمكن تحويله إلى ذلك. وقد أثار موقفه سجالاتاً في الأوساط الأكاديمية والثقافيّة الأوربيّة والأمريكيّة. انظر: دريدا، جاك، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة، ترجمة وتقديم عز الدين الخطابي، الدار البيضاء، ط 1، 2013م، ص 5-6.

والباطل، وغيرها⁽¹⁾. وفي تأمين تجاوز الوثوقية التي أعاقَت البحث العلمي في هذا المجال.

وحتى يتسنى تتبّع السيرورة الدلالية لمصطلح (زيارة) في المدونة، لا بدّ من اعتماد مفهوم (التاريخية) (Historicité)، الذي ظهر في أوروبا مع نهاية القرن التاسع عشر، نتيجة ما عرف في الفكر الغربي بأزمة الأسس (La crise des bases)⁽²⁾. ويُحسب لمحمد أركون أنّه بادر بنقل هذا المفهوم إلى الفكر الإسلامي، وسعى إلى توظيفه في مشروع الإسلاميات التطبيقية⁽³⁾. وقد أثرت

(1) دريدا، جاك، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا: حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة، ص 7. انظر أيضاً:

- عبد الله، عادل، التفكيكية: إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الكلمة، دمشق، 2000م، ص 7.

- نوريس، كريستوفر، التفكيكية: النظرية والممارسة، ترجمة صبري محمد حسن، دار المريخ، الرياض، 1410هـ/1989م، ص 63.

(2) لمزيد التوسّع يمكن العودة إلى: دولوز (جيل) وغتّاري (فليكس)، ما هي الفلسفة؟ ترجمة وتقديم مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، بيروت، اليونسكو، باريس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م، ص 27 وما بعدها (ط 1 الفرنسية، 1991م).

(3) انظر مثلاً: أركون، محمد:

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي - المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، 1996م.

- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 3، 1998م، ص 85.

- قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2000م، ص 140 (مكانة المعرفة التاريخية ووظائفها).

- جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2007م. ويمثل هذا الكتاب الجزء الثاني لكتاب أول بعنوان: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1999م.

هذه المبادرة في مجموعة من المفاهيم لعلّ أبرزها مفهوم العقل الإسلامي. وأدّى هذا التحوّل إلى اتساع دائرة الحديث حول تاريخيّة العقل العربي⁽¹⁾. وانسجاماً مع سياق بحثنا، سنعتمد مفهوم التاريخيّة وفقاً لتطبيقاته في الفكر العربي الإسلامي. ونذكر، على سبيل التوضيح، تعريف هشام جعيط للمفهوم بقوله: «تاريخيّة الدعوة المحمديّة عنوان يشير إلى وضع الدعوة في تاريخيتها الخاصة، في وسطها الداخلي والخارجي بين البشر»⁽²⁾. ويجد هذا التمثّل العام مشروعيته في أنّ العقل الإسلامي، شأنه شأن العقول الأخرى، هو عقل تواصلية مشروط بالتاريخ، والسياق، والاستعمال، ومنطق التصوّرات والممارسات⁽³⁾. وسنحتاج، في هذا السياق، إلى «حفريات تأويليّة»⁽⁴⁾، بعبارة محمد الحدّاد⁽⁵⁾، من أجل تصحيح بعض النتائج، وتعديل البعض الآخر، وتأسيس معطيات جديدة.

وباعتبار أنّ ظاهرة الزيارة تمحورت حول الصورة الكاريزميّة للإمام في بعديها السياسي والروحي، احتجنا إلى توظيف بعض المنجزات المعرفيّة

(1) يمكن العودة إلى مفهوم العقل العربي عند محمد عابد الجابري وعلاقته بالواقع ضمن:
- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8، 2002م، ص30.
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990م، ص13 وص37.

(2) جعيط، هشام، تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة، ص5.
يمكن الاستفادة من تطبيق بسام الجمل لهذا المفهوم على «أسباب النزول» أسباب النزول، ص61.

(3) غادامر، هانس، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ص29.
(4) اقتبسنا العبارة من عنوان كتاب محمد الحدّاد: حفريات تأويليّة في الخطاب الإصلاحية العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2002م.

فورطي، جان-جاك، الهلينيّة واليهوديّة والإسلام أصول في طور التفكيك، ضمن: لغات وتفكيكات في الثقافة العربيّة، ترجمة عبد الكبير الشراوي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1998م، ص69.

(5) هو أستاذ الدراسات الحضارية في الجامعة التونسية.

للمنهج الأنتروبولوجي في تفسيرها، وفهم وظائفها الداخلية والخارجية في إطار الجماعة. ولم نقصر دراستنا لظاهرة الزيارة على الجانب النظري المدون في النصوص، وإنما استعنا بالدراسة الميدانية من أجل تعميق الفهم والتفسير، مع الوعي بالفارق بين زمن كتابة النصوص وزمن الممارسة المعاصرة في تاريخيته. وقد أمكن لنا زيارة إيران⁽¹⁾، والعراق⁽²⁾، ولبنان، والمشاركة في أداء طقوس الزيارة بشكل مباشر.

واعتمدنا، أيضاً، المراسلة مع من نطمئن إليهم في هذه البلدان، وقد اشترطنا فيمن تواصلنا معهم، مباشرة أو بوساطة المراسلة، أن تكون لهم صلة مباشرة بالمذهب وطقوسه، وعملنا على التأكد من ذلك. ولم نشترط، في المقابل، الانتماء إلى المذهب الشيعي، بحثاً عن الإغناء والتنوع الذي قد تخفيه بعض العوامل. وحرصنا أن لا يتخذ من اعتمادناهم، من غير الشيعة، موقفاً سلبياً من طقوس الزيارة لأسباب مذهبية. ونؤكد، أيضاً، أن ما حصلنا عليه من المعاينة الميدانية سنوظفه في إنارة ما ورد غامضاً في النصوص المكتوبة بقصد تسهيل عملية الفهم، والتأويل، والتفكيك، وإعادة التركيب. ويعود اختيارنا إلى الالتزام بالحدّ الزمني لبحثنا، وهو القرن الخامس/الحادي عشر. ولا إمكانية لجمع المعلومات حوله إلا أركيولوجياً، وهو أمر صعب المنال. وقد تعهّدنا بأن لا نذكر أسماء الذين تواصلنا معهم، وتحقّقوا

(1) زرنا إيران في كانون الثاني/يناير 2013م، بمناسبة المؤتمر السادس والعشرين، الذي نظّمه المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في طهران. وقد تيسر معايشة الزيارة وطقوسها في كلّ من مدينة مشهد، حيث يوجد مرقد علي بن موسى الرضا (الإمام الثامن عند الإمامية)، ومدينة قم، حيث يوجد مرقد أخته فاطمة، ومرقد الإمام الخميني جنوب العاصمة طهران.

(2) زرنا العراق بمناسبة المؤتمر السنوي الثاني لفاطمة الزهراء عنوان الوحدة الإسلامية. وتمّ ذلك في شهر نيسان/أبريل 2013م، وتمكنا، في هذه الرحلة، من زيارة أهم المراكز الشيعية في النجف، وكربلاء، والكوفة. وسنوثق ذلك في ملحق الصور آخر البحث.

على التصريح بهوياتهم لأسباب شخصيّة. واعتباراً لأهميّة الوصف، والتفسير، والتحليل، في دراسة الظواهر الدنيّة، احتجنا إلى بعض مفاهيم المنهج السوسولوجي. وسنطلق أكثر من مقارنة عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Max Weber)⁽¹⁾ ومقاربتة في الفهم التفسيري للظواهر (compréhension par interprétation)⁽²⁾. وتقوم جهوده، في هذا السياق، على تقديم تفسير للأفعال الاجتماعيّة للأفراد والجماعات من خلال الحفر في ذاكرتهم الفرديّة والجمعيّة والاستعانة بما أحاط بها من سياقات.

وإذا كان فيبر ركّز على التأثيرات المتبادلة بين النظام الاقتصادي والنظام الديني، فإننا ننوي توسيع القاعدة لتشتمل على تحليل مختلف أوجه التفاعل بين النظام الديني وبقية النظم الاجتماعيّة السائدة لبيان أوجه الترابط الوظيفي بينها. ويعود هذا التوسيع إلى خصوصيّة مفهوم البناء الاجتماعي العربي، الذي أثر، بشكل واضح، في بناء صورة الإمام في الفضاء الشيعي. ومعنى ذلك أنّ مقارنة المفهوم، في هذا السياق، تقترب أكثر من معنى مصطلح (النمط المثالي) (Ideal pattern) المتداول في الدراسات الأنثروبولوجيّة. وهو

(1) هو كارل إميل ماكسيميليان فيبر (Maximilian Karel Emil Weber)، عالم اجتماع ألماني. ولد في إرفيرت (Erfurt) في 21 نيسان/أبريل 1864م. وتلقى، في البداية، تكويناً قانونياً واقتصادياً، وقد ساعده ذلك في بناء فكره السوسولوجي لاحقاً من خلال الربط بين الدين والاقتصاد. وتوّج هذه الزيجة بكتابه الشهير (الأخلاق البروتستانتيّة والروح الرأسماليّة). توفي فيبر سنة 1920م. انظر: مان، ميشيل، موسوعة العلوم الاجتماعيّة، ص 758.

(2) عرّف ماكس فيبر السوسولوجيا بأنّها العلم الذي نستطيع بوساطته القيام بالفهم التفسيري (comprendre par interprétation) للنشاط الاجتماعي والتفسير السببي لمجرياته وتأثيراته. انظر:

Max Weber: *Economie et Société*, traduit de l'allemand par Julien Freund sous la direction Jacque Chavy et d'Eric de Dampierre, col. Agora, 2 vol, Paris, Pocket, 1995, vol 1, p. 28.

تمّت ترجمة هذا العمل إلى العربيّة من قبل محمد علي مقلد تحت عنوان: الأخلاق البروتستانتيّة والروح الرأسماليّة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988م.

عبارة عن نمط حضاري، أو مجموعة أنماط، يَعَدُّه معظم أفراد الجماعة ممثلاً للأساليب السلوكية المثلى؛ لأنها تتطابق مع القيم والمعايير الاجتماعية التي تواضعت عليها جماعتهم⁽¹⁾. ويقترب هذا المفهوم من معنى (المثل الأخلاقي الأعلى المشترك) عند العرب، الذي يختزله مصطلح (فتوة) في الشعر الجاهلي.

ولم يكن ممكناً إنجاز هذا العمل دون الالتفات إلى المنهج المقارن⁽²⁾. ونستند، في هذا الاختيار، إلى اقتناعنا بوجود مفاهيم دينية كونيّة تتبناها معظم الديانات، وإن تزعم كلّ واحدة أنّها من مقولاتها الخاصة. وإذا كان مفهوم المقارنة يتغيّر حسب زاوية نظر المقارن، فإنّ مفهومها، عندنا، لا يعني المفاضلة بين الأديان والمذاهب، ولا الرفع من هذا، والحطّ من ذلك، وإنما هي البحث في المشتركات، وأسباب وجودها ووظائفها، وطبقاً لـ: «قواعد التواصل بين الدّوات» بعبارة فرانسوا دوس (François Dosse)⁽³⁾. وتكمن أهميّة هذه القواعد في عدم اجتثاث الظاهرات المدروسة من سياقها، وفي احترامها لعواملها الذاتية في مسار التحليل والتأويل. ونؤكّد، أيضاً، أنّ المقارنة ستتركز، أساساً، على مظاهر التماثل بين الظاهرات المدروسة المستقلة عن بعضها أكثر من التمايز. وعلى الرغم من وعينا بأنّ المقارنة تنجز في الأصل بين منظومتين مستقلتين، مثل المسيحية والإسلام، فإننا نعتزم

(1) سليم، مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، ص 476.

(2) يمكن العودة في هذه المسألة إلى: قرامكلي، أحد فرامرز، مناهج البحث في الدّراسات الدّينية، معهد المعارف الحكيمّة للدراسات الدّينية والفلسفيّة، طهران، ط 1، 2001م، ص 73 (عنوان الكتاب بالفارسية: روش شناسي مطالعات ديني).

(3) هو باحث فرنسي نشر عدّة كُتب حول البنيويّة والفكر الفرنسي الحديث. والمقصود بقواعد التواصل بين الدّوات مبادئ الحوار الجاري بين أشخاص ينتمون إلى ثقافات مختلفة، ومشارب متنوّعة. وأغنى الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس جهود فرانسوا دوس بمصطلح «العقل التواصلّي» من منطلق أنّ الفعل التواصلّي القائم على الحوار العقلاني بين الدّوات الحرّة هو أساس التوصل إلى الاجتماع والإقناع. يُنظر: الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص 259.

تطبيقها بين الحج الإسلامي والزيارة الشيعية من أجل الإجابة عن بعض الفرضيات الرائجة حول علاقة المنظومة الشيعية بالمنظومة الإسلامية.

وندرج هذا البحث ضمن سياقين: أولهما: سياق عام، تحوّلت فيه الظاهرات الدينية إلى موضوع أساسي من موضوعات العلوم الإنسانية، بعد أن ظلّت لفترة حكرّاً على الدراسات اللاهوتية والكلامية. وثانيهما: خاص، وهو مجهودات الجامعة التونسية، حيث حاولت نخبة من كفاءاتها الإسهام في إخضاع الفكر الديني الإسلامي للتفكيك، وإعادة التركيب استناداً إلى ما وقرته العلوم الإنسانية من مناهج وآليات. وهذا امتياز للجامعة التونسية.

واخترنا تقسيم البحث إلى ثلاثة أبواب تتوزّع كالآتي:

سنخصّص الباب الأوّل للإحاطة بظهور زيارة المراقد العلوية في سياق التنافس حول الأسبقية بين الممارسة والتنظير، وسنقسّمه إلى ثلاثة فصول. ونتناول، في الأوّل منها، تاريخ نشأة الظاهرة باعتماد ما وقرته المصادر التاريخية القديمة والمعاصرة. وسنغني ذلك بالتحليل والنقد من أجل إضاءة ما أمكن من غموض حول تاريخ الظاهرة. ونخصّص الفصل الثاني للوقوف عند خصوصية مفهوم (الزيارة) في الفضاء الإسلامي عامة، وتتبع سيرورته الدلالية بين المجالات التي مرّ بها استناداً إلى مفهوم التاريخية. أمّا الفصل الثالث، فسنحدّد فيه أحكام الزيارة في غياب جمعها وتبويبها بشكل واضح ودقيق.

وسنجعل الباب الثاني لتفكيك نصوص الزيارة، باعتبارها ذاكرة خطابية ومنظومة تواصلية، وذلك بالتركيز على عدد من وظائفها. وقد قسّمناه إلى أربعة فصول. ونهتم، في أولها، بالوظيفة العقدية، ونهتم، في ثانيها، بالوظيفة السياسية، وأثرها في الفكر والواقع. وسنركز على استفادة الزيارة نفسها من هذا التوظيف، وتحولها إلى ظاهرة فاعلة ومؤثرة في الفضاء الإسلامي. ونطرح في ثالث الفصول الوظيفة الفكرية، وما أسهمت به في الدفاع عن هوية المذهب الشيعي، وصناعة ذاكرة الجماعة وصيانتها. وسنقف، في الفصل الرابع، عند أهم الوظائف الاجتماعية لزيارة المراقد،

وهي مسألة مهمّة تمكّنا من تفسير بعض جوانب الحياة الاجتماعيّة لدى الجماعة الشيعيّة.

وسنخصّص الباب الثالث والأخير لدراسة دلالات الزيارة باعتبارها منظومة رمزيّة ارتبطت أساساً بالذاكرة المكانية. وسنجدله في أربعة فصول. ونهتّم، في أوّلها، بالدلالة السياسيّة التي تتمحور حول مفهوم البيعة، بما يحمله من معانٍ وامتدادات. ونهتّم، في الفصل الثاني، بالدلالة العقديّة للزيارة، واستيضاح رمزيّتها في بناء الروح الجمعيّة للشيعيّة. وتأسّس هذه الدلالة على معنى الصحبة في الإسلام المماثل لمعنى الأخوة. ونهتّم، في الفصل الثالث، بالمعنى الفلسفي لزيارة المراقد بالتركيز على معنى المعراج الروحي للزائر، وتوقه إلى الخلاص بوساطة الإمام. وأما الفصل الرابع والأخير، فنخصّصه لدراسة مقارنة بين الحج في الإسلام والزيارة الشيعيّة للوقوف على أوجه التماثل والتمايز، حتى يتسنى لنا تحديد العلاقة بين الأصل والفرع، أو بين الإسلام والتشيع.



الباب الأول

ذاكرة التاريخ وتأريخ الذاكرة

دراسة في سياق

نشأة الزيارة ومفهومها وأحكامها

«أريد أن أقول لكم ما يلي: إنني أطلب منكم لحظة صبر وتسامح فقط. لا تحكموا على الأمور قبل أن تعرفوا، ولا تُدينوا قبل أن تفهموا. اتركوا لي الوقت الكافي لكي أعرض أمامكم رؤيا معينة للأشياء، أو برنامج عمل أو مسارات، أو تفكيكات أو تركيبات»⁽¹⁾.

مقدمة الباب:

تمثل زيارة المراقدين الشيعة، من وجهة نظر أنثربولوجية، موروثاً شعبياً مهماً في تاريخ الجماعة. وتستند هذه الممارسة الفولكلورية إلى محاكاة تقاليد وممارسات راسخة في المتخيل الجمعي الشيعي لم يكن ممكناً إلغاؤها، أو تغييرها، بعد أن تحوّلت إلى مكوّن أساسي في نسق حياة الجماعة. ويعود جانب من ثبات هذه الممارسات، حسب إبراهيم الحيدري، إلى انتقالها السلس بين الأجيال شعورياً أو لا شعورياً⁽²⁾. ويعود جانب آخر منها إلى تأثرها بسياق إنتاجها بالاتساع والإغناء متى كان مساعداً، وبالصمود والاستعصاء عنه كلما كان معرقلاً.

ونظراً إلى أن ظاهرة الزيارة هي نتاج مجموعة من الظروف التاريخية

(1) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 87.

(2) الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، دار الساقى، بيروت، ط1، 1999م، ص 7.

الاجتماعية، والسياسية، والنفسية، فلا شك لدينا في وجود علاقة جدلية بينها وبين هذه الظروف مجتمعة. واستناداً إلى هذا المعطى، سنسعى، في الباب الأول، إلى الإحاطة بمفهوم الزيارة تاريخاً وممارسةً، من خلال ما دوّته النصوص، وما استقيناه مباشرة من زيارتنا الميدانية إلى هذه الأماكن. ولن يتسنى ذلك إلا من خلال تفكيك المدونة، وإعادة تركيبها، من أجل أن يتيسر تبين وظائف الزيارة ودلالاتها بقدر من الوضوح في الأبواب اللاحقة. وستفقدنا، في هذه العملية، مسلمة مهمة هي الوعي بالفارق بين الممارسة العملية لزيارة القبور العلوية وعملية المأسسة، أو صناعة الذاكرة، التي ظهرت متأخرة زمنياً. يقول عبد المجيد الشرفي حول هذا التحول: «إنّ تحوّل الدين إلى مؤسسة يتمّ، دائماً، على التدرّج، لا دفعة واحدة. ويأتي بعد مرحلة التدين العفوي التلقائي وغير المفروض بصفة من الصفات»⁽¹⁾. ويساعدنا هذا الاحتياط على تجنّب المزالق التي قد تضعنا فيها القراءات المسقطة والانطباعية بسبب تأخر ظهورها عن ممارسة أعمال الزيارة.

وسنحاول البحث، في الفصل الأول، عن بدايات تشكّل ظاهرة «زيارة المراقد» في كتب التاريخ، والأدب، والسير، دون الاطمئنان إلى جهة بعينها، لوعينا بالسجلات التي تعلّقت بالمسألة في الماضي والحاضر. وسنأخذ في الاعتبار أنّ المدونات التاريخية الكبرى؛ مثل: تاريخ الطبري، وكتب المقاتل⁽²⁾، وغيرها من المصادر التي سنعتمدها، جاءت بدورها متأخرة عن أحداث القرن الأول، التي شهدت مقتل علي بن أبي طالب

(1) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 124.

(2) اعتمدنا في هذا السياق:

- الكوفي، ابن أعثم، مقتل الحسين وقيام المختار، منشورات أنوار الهدى، قم، ط 2، 1424هـ/2003م.

- الأصفهاني، أبو الفرج، مقاتل الطالبين، شرح وتحقيق أحمد صقر، منشورات الشريف الرضي، قم، 1416هـ/1955م، ص 74.

- ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف، طبعة أنوار الهدى، (د.ت).

(40هـ/660م)، وابنه الحسين (61هـ/681م)، والحديث عن زيارة قبريهما. وأنّ صناعتها كانت جزءاً من طبيعة الواقع المضطرب. وقد نبّه الجاحظ إلى التلاعب بالأخبار فقال: «ولا يزال الكتاب تتداوله الأيدي الجانية، والأعراض المفسدة، حتى يصير غلطاً صرفاً، وكذباً مصمتاً»⁽¹⁾. وحذر ابن خلدون من شطحات المؤرّخين فقال: «كثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسّرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً [....] فضلّوا عن الحقّ، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، ولا سيما في تعداد الأموال والعساكر إذا عرّضت في الحكايات»⁽²⁾. وعدّ عبد العزيز الدوري المادّة التاريخيّة «مجموعة سجلات وآثار وانطباعات وأخبار شفويّة ومكتوبة، وهي نتاج الفكر والعاطفة والخيال، وهي رهينة بالظروف التي حصلت فيها والتي كُتبت بها»⁽³⁾.

وبناء على ما يمكن أن تقع فيه الأخبار من مزلق، سنحاول اعتماد الأخبار الأكثر تداولاً بين المدوّنات، مع إشفاها بما نراه ضرورياً من النقد والتعديل. وقد ساعدتنا طبيعة نصوص المدوّنة، التي لا تقدّم تاريخاً صريحاً للمسألة على تحييدها في تتبّع تاريخيّة نشأة الممارسة. وتوازياً مع ذلك، سنسعى، في هذا الفصل، إلى تناول المدوّنة بالعرض والتحليل والنقد للوقوف على أهمّ خصوصياتها.

وأما الفصل الثاني، فنسعى، من خلاله، إلى تتبّع مفهوم الزيارة في الفضاء الإسلامي عامة، والفضاء الشيعي خاصّة؛ لاعتقادنا بأنّ المصطلح مشروع دلالي مفتوح يقع تحت تأثير التحوّلات الاجتماعيّة، والسياسية،

(1) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1938م، ج 1، ص 79.

(2) ابن خلدون، المقدّمة، طبعة دار الشعب، مصر، (د.ت)، ص 12.

(3) الدوري، عبد العزيز، مقدّمة في تاريخ صدر الإسلام، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 2005م، ج 1، ص 19.

والاقتصادية، والثقافية المتحوّلة. وقد أقرّ عبد الواحد وافي هذه الخصوصية للمصطلح، حين عدّ اللغة تخضع، مثل أيّ ظاهرة اجتماعية، لتطور مطرد في مختلف عناصرها من أصوات، وقواعد، ودلالات⁽¹⁾. وتؤكّد مثل هذه الأطروحات ضرورة الوعي بأهميّة الوظيفة الاجتماعية للمصطلحات. فالمجتمع هو الذي يُنتجها ليعبّر عن وعيه بذاته، وبالمعارف التي يصنعها. ويدفع هذا الدور تدريجياً بالمصطلح كي يتحوّل إلى مفهوم اجتماعي (concept sociologique). وسيفتح لنا هذا العمل تبين بعض دلالات مصطلح (زيارة) في الفصل الثالث. ولا ندّعي الإحاطة بكلّ دلالاته، وإنّما سنحاول الوقوف عند ما نراه على صلة بأهداف بحثنا.



(1) وافي، عبد الواحد، اللغة والمجتمع، مكتبة زهراء الشرق، بيروت، 1998م، ص78.

الفصل الأوّل

سياق النشأة

المقدّمة الأولى: المدوّنة:

المتن:

1- فرضيات دراسة المدونة:

حين عزمنا على دراسة الزيارة، من خلال مدوّنة مضبوطة بأعلام ومواقيت زمنيّة، أخذنا في الاعتبار مجموعة من المعطيات:

أ- الأسبقية في التصنيف: حرصنا على ضرورة البحث عن المؤلّفات، التي اهتمّت بمسألة الزيارة، سواء على شاكلة مدوّنة البحث التي سنقدّمها لاحقاً أم قريبة منها على الأقل. وبعد عمليّة تقليب معمّق بكلّ ما أتيح من وسائل تأكد، مبدئياً، أنّه لا يوجد أيّ مؤلّف يعود إلى القرون الخمسة الأولى بهذا الشكل سوى المدوّنة المكوّنة من كتاب (كامل الزيارات) لابن قولويه القمي، و(كتاب المزار) لتلميذه الشيخ المفيد، وكتب المزار ضمن الأصول الأربعة، التي لا ترتقي بدورها إلى مستوى ما بذله ابن قولويه والمفيد في مزاريهما.

إنّ الذي يجعلنا ننهي إلى إقرار هذا الاستنتاج هو استئناسنا بدراسات أخرى، سواء كانت تناولت مسألة الزيارة، أو تناولت السيرة الحسينيّة عامة بالدرس والتصنيف. ومن بين المراجع التي اعتمدناها كتاب (جدل ومواقف

في الشعائر الحسينية⁽¹⁾. ويتكوّن الكتاب من مجموعة مقالات نشرتها مجلة نصوص معاصرة اللبنانية حول المسألة. وتأسّس أهمية هذا المرجع على عاملين: أولهما: يتمثّل في أنّه يشتمل على أكثر من وجهة نظر في المسألة على اعتبار تنوّع خلفيات أصحاب المقالات. وثانيهما: هو ترجمة هذه النصوص عن اللغة الفارسيّة.

ويخصّصنا العامل الثاني من كلّ شكّ يقوم على فرضيّة وجود مؤلفات بهذه اللغة يكون من الصعب تحصيلها. واعتمدنا من هذا الكتاب مقالين على صلة وثيقة بما نروم البحث فيه: مقال أول بعنوان (تاريخ المآتم الحسيني من الشهادة وحتى العصر القاجاري)⁽²⁾. وعند اطلاعنا على مضمونه، ومراجعة القائمة البيبليوغرافية المصاحبة له، لم نجد إحالة واحدة على كتاب من كتب المزار غير التي نعرفها. ومن المفترض أن يكون صاحب المقال قد دقق مصادره بحكم تخصّصه في السيرة الحسينيّة من جهة، وتملّكه ناصية الفارسية من جهة ثانية. وتضيق لدينا هذه المعطيات إمكانية إغفال الجويني مصدراً من المصادر المؤسّسة للشخصيّة الحسينيّة.

وجاء المقال الثاني تحت عنوان (السيرة الحسينيّة المصادر والمراجع: دراسة في المستندات التاريخيّة)⁽³⁾. وبدأت لنا هذه الورقة ذات أهميّة وفائدة أكثر من الأولى، باعتبار أنّ صاحبها قام بتوثيق بيبليوغرافي شامل لما كتب حول الحسين بن علي. وتتمثّل الإضافة في جرد محمد سردودي للمصادر المنشورة وغير المنشورة. وعند مراجعة ما ثبته صاحب المقال وجدنا أنّه

(1) مجموعة مؤلّفين، جدل ومواقف في الشعائر الحسينيّة، إعداد حيدر حب الله، دار الهادي، بيروت، 1430هـ/2009م.

(2) الجويني، محمد صالح، تاريخ المآتم الحسيني من الشهادة وحتى العصر القاجاري، ضمن: جدل ومواقف في الشعائر الحسينيّة، ترجمة فرقد الجزائري، ص19.

(3) سردودي، محمد، السيرة الحسينيّة: المصادر والمراجع: دراسة في المستندات التاريخيّة، ترجمة علي الوردي، ضمن: جدل ومواقف في الشعائر الحسينيّة،

اقتصر على ذكر المؤلفات المعلومة لدينا، وهي (كامل الزيارات) لابن قولويه و(مزار الشيخ المفيد)، وأضاف لهما كتاب (فضل زيارة الحسين (ع))⁽¹⁾ للشجري (ت 440هـ/1048م)، ونملك منه نسخة. وهذا الكتاب من الحجم الصغير، واقتصر فيه صاحبه على ذكر فضائل الزيارات كما يوحي به العنوان، مع ذكر بعض موافقتها بشكل موجز. ويمكن الجزم بأنه لا يرتقي إلى قيمة ما بذله ابن قولويه والشيخ المفيد في مزاريهما من تنظيم وتبويب. وعدنا إلى الثبت البيليوغرافي لكتاب (تاريخ المراقد)⁽²⁾، الذي ذكرناه سابقاً، ولم يأت صاحبه على ذكر أيّ كتاب آخر للمزار خلاف ما نعلمه. وتكرّر الأمر ذاته مع كتاب (تاريخ كربلاء) للكليدار⁽³⁾، ولم نجد جديداً في المسألة. ولا يفوت تأكيد أنّ الشيخ الطوسي، بدوره، تطرّق، في كتابه (مصباح المتهدّد)⁽⁴⁾، إلى مسألة الزيارة في حيّز قليل من صفحات كتاب من الحجم الكبير (844 صفحة)، وهو في الأصل كتاب في الأدعية المأثورة عن آل البيت للأيام والأشهر والمناسبات الدينيّة.

وبناء على هذه المعطيات، يمكن أن نحصر أسبقيّة التأليف في المسألة بين ابن قولويه القميّ (ت 368هـ/978م)، وأبي يعقوب الكليني (ت 329هـ/941م). وإذا أخذنا في الاعتبار أنّ الكليني توفي قبل القميّ بأربعين سنة تقريباً، تميل كفة الأسبقيّة في التأليف لصالحه للوهلة الأولى. وبسبب هذا الغموض، لا يمكننا التسليم بأسبقيّة أحدهما على الآخر وفق المعيار التاريخي. ولمواجهة

(1) العلوي، محمد بن علي بن الحسن، فضل زيارة الحسين (ع)، إعداد أحمد الحسيني، نشر مكتبة آية الله مرعشي نجفي العامة، قم، 1403هـ (من مخطوطات آية الله المرعشي العامة).

(2) محمد، صادق محمد، دائرة المعارف الحسينيّة، تاريخ المراقد.

(3) الكليدار، عبد الجواد، تاريخ كربلاء.

(4) الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن (المشتهر بشيخ الطائفة والشيخ الطوسي)، مصباح المتهدّد وسلاح المتعبّد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت،

ط 1، 1411هـ/1991م، ص 724-788.

هذه العقبة، حاولنا تغيير معيار الأسبقية من العامل التاريخي إلى العامل المنهجي. والمقصود بالمنهج هو جعل الزيارة موضوعاً مستقلاً، وإخضاعه لمناهج تنظيم العلوم في تلك المرحلة. وباعتماد هذا المقياس تكون الأسبقية لابن قولويه القمي باعتباره جعل مسألة الزيارة موضوعاً مستقلاً، ونظّمه في أبواب حسب الموضوعات. وفي المقابل، جعل الكليني (كتاب المزار) تابعاً لـ: (كتاب الحج) ضمن موسوعة (الكافي)، ولم يخضعه لمنهج واضح في الترتيب؛ بل جاءت الأحاديث فيه متناثرة لا رابط منطقياً يحكم ترتيبها.

ونضيف إلى هذه الملاحظات الموضوعية معطى ذاتياً هو وعي ابن قولويه بأهمية المنهج، وفخره بالسبق إليه، كما جاء في مقدّمة مزاره. قال القمي في هذا المعنى: «وفضّلته أبواباً، كلّ باب منه يدلّ على معنى لم أخرج فيه حديثاً يدلّ على غير معناه، فيختلف على الناظر فيه، والقارئ له، ولا يعلم ما يطلب، وأتى، وكيف، كما فعل غيرنا من المصنّفين؛ إذ جعلوا الباب بغير ما ضمّنوه، فأخرجوا في الباب أحاديث لا تدلّ على معنى الباب، حتى ربّما لم يكن في الباب حديث يدلّ على معنى يبيّن من الأحاديث التي لا تليق بترجمة الباب، ولا على شيء منه»⁽¹⁾.

أثار لدينا حديث القمي عن مناهج غيره من المؤلّفين إشكالاً آخر يُضاف إلى سابقه. ويمكن أن نقرأ كلامه من زاويتين: أولاًهما: يفهم منها أنّ الرجل يقصد الذين سبقوه أو عاصروه ممّن ألّف في مسألة الزيارة. وفي هذه الحالة، يحتاج حكماً حول أسبقية التّأليف إلى تعديل، يصبح بمقتضاه القمي هو الأسبق فيما وصل إلينا من مؤلّفات حول مسألة الزيارة. ونستند، في ذلك، إلى ضياع العديد من المؤلّفات الشيعية⁽²⁾. ويمثّل فقد الكتب مسألة شائعة في

(1) القمي، أبو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه، كامل الزيارات، تحقيق جواد القيومي، نشر الفقاهة، قم، ط 5، 1429هـ، ص 37.

(2) انظر، في هذه المسألة، حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: التكوّن والضرورة، دار الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2006م، ص 40.

التاريخ الإسلامي نتيجة الصراعات الداخليّة والخارجيّة. وأمّا ثانيتهما: فيمكن أن يُفهم منها أنّ القمي ينقد طرائق التّأليف السائدة في عصره دون تخصيص. وتستند هذه القراءة إلى طبيعة المرحلة التي يعيشها الفكر الإسلامي عامة، وهي مرحلة التأسيس والمأسسة. وفي هذه الحالة لا نحتاج إلى التعديل الذي أضفناه.

ونحن نميل إلى هذه الفرضيّة الثانية لثلاثة أسباب: أوّلها: ضرورة إخراج الفكر الإسلامي من هذه المكبّلات الغيبية، التي تقوم على فرضيات ليس من السهل الحسم فيها. ويفترض هذا المعطى أن نتعامل مع الموجود على أنّه الأصل مع التنصيص على الفرضيات في الهوامش، وعدم إحضارها بالغياب. وثانيها: أنّ الذي يجعلنا نميل إلى أسبقية القمي هو مقارنة عمله ببقية الأعمال المعاصرة له، ومن بينها مزار تلميذه الشيخ المفيد، فهذا اللاحق بأستاذه عجز عن تجاوزه، أو حتى التمايز عنه في مستوى الكمّ والكيف.

وأما ثالثها: فهو سبب عملي تداولي؛ فقد لاحظنا أنّ كلّ المصادر والمراجع، التي اطلعنا عليها، تعتمد روايات ابن قولويه، ولا تعود إلى تلميذه الشيخ المفيد، أو إلى المدونة الفقهيّة، إلا عند الضرورة. ويمكن أن نستثني من هذا الحكم الفيض الكاشاني (ت 1091هـ/1680م) في كتابه (الوافي)⁽¹⁾ لأسباب ليس هذا مجال ذكرها. وقد لفتت انتباهنا، أيضاً، كثرة الإحالة على الكتاب المعروف بـ: (مزار ابن المشهدي) لصاحبه أبي عبد الله، محمّد بن جعفر بن علي المشهدي الحائري، المعروف بابن المشهدي (ت 594هـ/1198م). وبحكم انتماء هذا الرجل إلى القرن السادس، تتأكّد لنا فرضيّة خلو القرون الخمسة الأولى من مؤلفات يمكن مقارنتها بمزار القمي.

ب- الفاصل بين الممارسة والمأسسة: يتمثل في الفوارق المتعلقة بمسألة الزيارة بين مرحلتي المشافهة والتدوين، باعتبار أنّ الحيز بين مقتل

(1) الكاشاني، الفيض، الوافي، منشورات مكتبة أمير المؤمنين علي عليه السلام، أصفهان، ط2، 1312هـ.

الحسين وزيارته، وإحياء ذكراه بطريقة عاطفية وجدانية بسيطة، وبين مرحلة مأسسة هذه الممارسة (القرن الرابع/العاشر) ضمن عملية واسعة لصناعة الذاكرة الشيعية، حيّز ممتدّ، ووسائطه متعدّدة. ويفترض هذا المعطى الموضوعي من الباحث أن يتنبّه إلى التمايزات التي تفرضها طبيعة المدوّن، وثقافته، وموقعه من الأحداث، وتقدير درجة تفاعله مع واقعه، أو فرضها عوامل خارجية عنه مثل عملية النسخ قديماً أو النشر حديثاً، وغيرها من العوارض. لكنّ الوعي بهذه المسائل لن يجعل البحث مجالاً لإصدار فتاوى الحلال والحرام، وتبيّن الخطأ من الصواب، والبدعة من السنّة، ولا غيرها من المواقف المذهبية السجالية. وإذا تطلّب البحث بعض هذه الانطباعات، فستتم الإحالة على أصحابها. ويجدر التذكير بأنّ المواقف السجالية حول المسألة، أو ما ارتبط بها لا مكان لها في البحث. وستتم الإفادة من التمايزات بينها للوقوف عند تاريخية الأفكار، وخصوصيات الانتقال من مرحلة المشافهة إلى مرحلة التدوين في الحضارة الإسلامية.

ج- صورة الحسين مع مرحلة المأسسة: تحوّل الحسين، في هذه المرحلة، إلى عماد الخيمة الشيعية، فعليه نُصبت، وبه كُسيّت، وداخلها سكن التشيع، وبها اعتصم الشيعة. وطغى اسمه على باقي الأئمة في عملية صناعة الذاكرة الجمعيّة. وقد واكب الفكر الشيعي هذا التحوّل في معظم فروعه، فتناول مسألة مقتل الحسين وزيارته، سواء تلميحاً أم تصريحاً. وبما أنّ البحث لا يهدف إلى تتبّع المسألة على سبيل الاستقصاء، قصرنا اهتمامنا على مسلكين أساسيين هما المسلك الإخباري، والمسلك الأصولي، أو العقلي، كما يطلق عليه في الأدبيات الشيعية⁽¹⁾. إنّ اختيار هذين الفرعين من فروع الفكر الإمامي مرده هيمنتهما على باقي الفروع وصراعهما التاريخي من أجل زعامة الفكر والجماعة الشيعيين إلى حدود 2013م.

(1) انظر، في هذا السياق، حب الله، حيدر، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي:

2- المدونة الإخبارية:

أ- كامل الزيارات لابن قولويه القمي:

• التعريف بصاحب الأثر:

هو أبو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن قولويه القمي. لا نجد تحديداً دقيقاً لتاريخ مولده، لكنّ تاريخ وفاته مُجمع عليه، وهو (368هـ/978م). وفي المستوى النظري تجمع كتب الرجال الشيعية على أنه من الثقات. قال النجاشي: جعفر بن محمد بن جعفر بن قولويه أبو القاسم، كان أبوه يلقب «مسلمة»، من خيار أصحاب سعد. وكان أبو القاسم من ثقات أصحابنا وأجلانهم في الحديث والفقه. روى عن أبيه وأخيه، عن سعد، وقال: ما سمعت من سعد إلا أربعة أحاديث. وعليه قرأ شيخنا أبو عبد الله [يقصد الشيخ المفيد]، ومنه حمل، وكلّ ما يوصف به الناس من جميل وثقة وفقه فهو فوقه. وله كتب حسان [...] [و] قرأت أكثر هذه الكتب على شيخنا أبي عبد الله رحمه الله، وعلى الحسين بن عبيد الله⁽¹⁾. وقال ابن حجر (ت 852هـ/1448م) في (لسان الميزان): «جعفر بن محمد بن جعفر بن - قولويه أبو القاسم القمي الشيعي، من كبار الشيعة وعلمائهم المشهورين متهم، وذكره الطوسي، وابن النجاشي، وعلي بن الحكم في شيوخ الشيعة. وتلمذ له المفيد، وبالغ في إطرائه، وحديث عنه، أيضاً، الحسين بن عبيد الله الغضائري (ت 411هـ/1020م)⁽²⁾، ومحمد بن سليم الصابوني، وسمع منه بمصر»⁽³⁾.

(1) أبو العباس، أحمد النجاشي الأسدي الكوفي، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1407هـ، ص 123، الرقم 318.

(2) هو الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم، أبو عبد الله، الأسدي، الواسطي، البغدادي، المتوفى في 15 صفر عام 411هـ. ترجم له الشيخ الطوسي في باب (من لم يرو عن واحد من الأئمة من الرجال)، بقوله: «الحسين بن عبيد الله الغضائري، يكتنأ أبا عبد الله، كثير السماع، عارف بالرجال، وله تصانيف ذكرناها في الفهرست. سمعنا منه، وأجاز لنا بجميع رواياته، مات سنة إحدى عشرة وأربعمئة». رجال الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1415هـ، ص 425، رقم 6117.

(3) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، =

ويقطع النظر عمّا راكمته كتب الرجال من صفات حميدة في رسم صورة الرجل من ثقة وعلم وفقه، فإنّ الواقع العملي يؤكّد مكانته المحوريّة في المنظومة الشيعيّة. وتحقّقت هذه الدرجة قياساً إلى دوره في تصنيف الكتب، وتكوين الفقهاء، مثل الشيخ المفيد. ومن هذه الزاوية، يمكن التعريف به. وإذا ربطنا تعريفه بمسألة الزيارة، التي نحن بصدد تناولها في بحثنا، تعاضمت أهميّة الرجل، بعد أن صنّفناه سابقاً في مأسسة طقوس الزيارة وشعائرها.

ومما لاحظناه، خلال تقليب تعريفاته بين المصادر القديمة، إلحاق صفة القمّي بلقبه. وتحيل هذه الصفة على مدينة قم الواقعة وسط بلاد فارس. وقد مثلت هذه المدينة مركزاً روحياً للشيعّة الإماميّة منذ القرون الأولى⁽¹⁾. ويمكن القول: إنّ هذه الصفة هي بمثابة العلامة المميّزة للفقّه الإمامي، أكثر منها دلالة على تاريخ الجماعة الشيعيّة المرتبط بمدن مثل: النجف، وكربلاء،

= إخراج سلمان عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط 1، 1423هـ/2002م، ج 2، ص 470.

(1) قال ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي: «[...] ومن ظريف ما يحكى: أنه ولي عليهم وال، وكان سنياً متشدداً، فبلغه عنهم أنهم لبغضهم الصحابة الكرام لا يوجد فيهم من اسمه أبو بكر قط، ولا عمر، فجمعهم يوماً وقال لرؤسائهم: بلغني أنكم تبغضون صحابة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وأنكم لبغضكم إياهم لا تسمون أولادكم بأسمائهم، وأنا أقسم بالله العظيم لئن لم تجيئوني برجل منكم اسمه أبو بكر أو عمر، ويثبت عندي أنه اسمه، لأنفعلنّ بكم، ولأصنعنّ، فاستمهلوه ثلاثة أيام، وفتشوا مدينتهم، واجتهدوا، فلم يروا إلا رجلاً صعلوكاً حافياً عارياً أحول أقبح خلق الله منظراً اسمه أبو بكر؛ لأنّ أباه كان غريباً استوطنها فسماه بذلك، فجاؤوا به فشمهم، وقال: جئتموني بأقبح خلق الله تتنادرون علي! وأمر بصفعهم، فقال له بعض ظرفائهم: أيها الأمير اصنع ما شئت، فإنّ هواء قم لا يجيء منه من اسمه أبو بكر أحسن صورة من هذا، فغلبه الضحك، وعفا عنهم، وبين قم وسواة اثنا عشر فرسخاً، ومثله بينها وبين فاشان، ولقاضي قم قال الصاحب بن عباد: أيها القاضي بقم ***** قد عزلناك قمم. فكان القاضي يقول إذا سئل عن سبب عزله: أنا معزول السجع من غير جرم ولا سبب». معجم البلدان، ج 4، ص ص 397-398.

والكوفة. وهي المدن التي احتضنت النشأة الفعلية لظاهرة التشيع المؤسسة على شخصيتي علي بن أبي طالب وابنه الحسين.

ومن هذه الزاوية، لا نستبعد أن يكون لابن قولويه دور في تشكيل البعد القداسي لمسقط رأسه مدينة قم. فهذه المدينة، التي لم نجد في تاريخها ما وجدناه حول النجف، وكربلاء، والكوفة، من خصوصيات دينية، على فرضية أنّ كلّ ما قيل حولها موثوق به، أصبحت مركزاً للفكر الإمامي. وإذا أردنا التأريخ لاكتساب هذه المدينة صفة القداسة عند الشيعة، يكون ذلك في حدود (201هـ/ 816م)، وهي السنة التي ماتت فيها فاطمة بنت موسى بن جعفر شقيقة الإمام الثامن علي بن موسى الرضا. وتذكر الأخبار⁽¹⁾ أنّها لم تقضي في هذه المدينة سوى سبعة عشر يوماً، وهي مريضة في طريقها إلى طوس في الشمال، حيث يوجد أخوها. وقد أورد ابن قولويه خبر زيارة هذه العلوية، ورواه عن ابن الإمام الرضا. قال ابن قولويه: «حدّثني أبي -رحمه الله- وأخي والجماعة، عن أحمد بن إدريس؛ وغيره، عن العُمركي بن عليّ البُوفكيّ -عمّن ذكره- عن ابن الرضا عليهما السلام، قال: من زار قبر عمّي بقم فله الجنة»⁽²⁾.

إنّ السؤال هنا: ضمن أيّ إطار يمكن أن نصنّف هذه الزيارة؟ هل هي واجبة وجوب زيارة الأئمة ما دام لها الثواب نفسه، والحال أنّ فاطمة بنت موسى ليست ضمن سلّم الإمامة؟ وهل زيارتها عمل تطوعي يستند إلى نسبها العلوي؟ وهل يمكن أن تكون إضافة من الإضافات التاريخية التي أحدثها الفقهاء والإخباريون لاعتبارات أخرى، منها القومي، والنفسي، والسياسي، والنفعي أيضاً؟

نطرح هذه الأسئلة، ونحن نستحضر بعض الكلمات التي ردّدها علي مسامعنا الشيخ محمد علي التسخيري، الأمين العام للمجمع العالمي

(1) الإمام علي الرضا، دار المحجة البيضاء، ص 16. (سلسلة حياة الرسول وأهل بيته من المهد إلى اللحد).

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 536.

للتقريب بين المذاهب، إلى حدود (2012م)، في لقاء معه⁽¹⁾. وقال ما إجماله: لا يمكن أن نستبعد دور العامل السياسي لظهور هذه المراقب. وضرب مثلاً قبر السيّدة زينب في دمشق. وتساءل التسخيري بوضوح: كيف نشأ هذا المزار، والحال أنّ صاحبتة فتاة صغيرة زارت دمشق مع قافلة السبايا، فماتت هناك، فأقيم لها مثل هذا المرقد الذي زاره التسخيري، وأثار استغرابه؟

منطقيّاً، تبدو لنا هذه الزيارة من الإضافات الملحقة بمسألة زيارة الأئمّة. ونميل إلى مسؤوليّة القمّي نفسه في وضع هذه الإضافة. ومع ذلك لا يمكننا الجزم قطعياً بما رجّحناه في ظلّ وجود فرضيّة مسؤوليّة عمليّة النسخ أو النشر ذات المبادرة الفرديّة أو الجماعيّة. ولا يعني هذا التساؤل شيئاً في مستوى ممارسة طقوس الزيارة عند عامّة الشيعة، باعتبار أنّ النّسب العلوي وحده كافٍ لزيارة المرقد.

• تقديم الكتاب:

(كامل الزيارات) كتاب من الحجم الكبير يبلغ عدد صفحاته (610) صفحات. ولئن عُرف الكتاب بهذا الاسم، فإنّ عنوانه الكامل ذكره ابن قولويه في المقدمة على النحو الآتي: «سمّيته كتاب كامل الزيارات وفضلها وثواب ذلك»⁽²⁾. وجاء هذا الكتاب موافقاً في تأليفه لسنة عصر صاحبه في التدوين. ومن ذلك تبرير التصنيف الذي دأب كتّاب القرون الأولى على تصدير كتبهم به. قال ابن قولويه: «وإنّما دعاني إلى تصنيف كتابي هذا مسألتك وتردادك القول عليّ، مرّة بعد أخرى، تسألني ذلك، ولعلمي بما فيه لي من المشوبة والتّقرب إلى الله تبارك وتعالى، وإلى رسوله؛ وإلى عليّ

(1) التقينا الشيخ محمد عليّ التسخيري، الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، في عدّة مناسبات بين تونس، وطهران، وذلك في سنوات 2009 و2012 و2013م.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 37.

وفاطمة [الزهراء]، والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، وإلى جميع المؤمنين، بيّنه فيهم، ونشره في إخواني المؤمنين على جملته»⁽¹⁾.

هذا هو الوجه الثاني للالتزام القمي التأليف وفقاً لمعايير بناء المعرفة في عصره، وهي قرن العلم بالعمل، والعمل بالأخلاق. ولم يتغافل هذا الإخباري عن إعلان منهجه، الذي يقوم على النظر، والتمحيص، والترتيب، وتقليب الأخبار، حتى يطمئن المتلقي إلى وثاقة ما يرويه. ويفترض هذا الإعلان بالضرورة عملية خلق وتشكيلٍ ستحوّل بموجبها نصوص الزيارة من سياق شفوي متفلّت إلى سياق رسمي مقنّن يصنع ذاكرة، ويبني جماعة بالمعنى السوسولوجي. وعبر القمي عن هذا التحوّل بمصطلح «أخرج». قال: «فأشغلتُ الفكر فيه، وصرفتُ الهمَّ إليه، وسألتُ الله تبارك وتعالى العون عليه حتّى أخرجته وجمعته عن الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين من أحاديثهم، ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم»⁽²⁾.

يتكوّن الكتاب من (108) أبواب يمكن تقسيمها، حسب المضمون، كالآتي:

- ثواب الزيارة وفضلها: (60) باباً.
- أحكام الزيارة: (22) باباً.
- فضل بعض الأماكن مثل المدينة، والكوفة، وكربلاء، والفرات، والرّي: (10) أبواب.

وأما الأبواب المتبقية، والبالغ عددها (16) باباً، فلا جامع بينها، وهي إمّا قصيرة وإمّا صدى لما ورد في بقية الأبواب. وهذا الذي سقط فيه ابن قولويه، على الرغم من وعيه به. وليس هذا المهم، في تقديرنا، عند الاطلاع على الأبواب؛ بل إنّ اللافت للنظر هو ارتباط ثمانين باباً بشخصية الحسين بن علي، دون احتساب ورود ذكره في أحاديث الأبواب الأخرى. إنّه النواة التي تأسست حولها المرويات. ولم يكن استحضار الرسول (ص)، أو بقية

(1) المرجع نفسه، ص 37.

(2) المرجع نفسه، ص 37.

الأئمة العلويين، إلا لمزيد دعم مركزية الإمام الحسين، وشرعنة مسألة الزيارة، وصيانة الذاكرة الجمعيّة. ونتساءل، هنا، حول العلاقة بين الحسين والزيارة. هل كانت الزيارة ستكتسب هذه القيمة لولا موت الحسين؟ وهل كان الحسين سيخلد بها الشكل لولا الزيارة؟

توجد ملاحظة أخرى تستحقّ التوقّف عندها، وتمثّل في رواية ما يقارب (99%) من أحاديث الكتاب عن الإمام السادس جعفر الصادق، الذي عاش بين (80 و148هـ/699-765م)⁽¹⁾. وإذا كان هذا العلوي هو السادس من بين اثني عشر إماماً، فلماذا ألقى بظلاله على من سبقه، ومن لحق به؟ هل يمكن أن ندرج هذا التوظيف ضمن سياقات الجدل مع الآخر السنّي، المشكّك في مبادئ المذهب عامة، ومسألة الزيارة خاصّة، مقابل تبجيل الإمام الصادق بحكم تدريسه لزعماء المذاهب السنّيّة؟ ولماذا غاب علي بن أبي طالب والحسين عن الروايات، إلا القليل منها، والحال أنّهما عماد المسألة، ومركز الجذب فيها؟ وهل يمكن أن يكون هذا الغياب دليلاً على ظهور أحاديث الزيارة متأخرة عن هذين الإمامين؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما مسؤوليّة الإمام الصادق فيما روي عنه في ضوء قوله المتواتر: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة⁽²⁾؟ تثير هذه الأسئلة سؤالاً محورياً هو: أيّ دور لابن قولويه فيما يروي في ضوء المكانة التي يتبوّؤها في المشهد الشيعي؟

(1) قال خير الدين الزركلي: «هو جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط، الهاشمي القرشي، أبو عبد الله، الصادق. سادس الأئمة الاثني عشر عند الإماميّة. كان من أجلاء التابعين، وله منزلة رفيعة في العلم. أخذ عنه جماعة، منهم الإمامان أبو حنيفة ومالك. ولقّب بالصادق؛ لأنّه لم يُرو عنه الكذب قط. له أخبار من الخلفاء من بني العباس، وكان جريئاً عليهم، صداعاً بالحقّ». الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م، ج2، ص126.

(2) الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، دار المفيد، بيروت، 1414هـ/1993م،

تُطرح هذه الأسئلة في ظلّ وعينا بالمسافة الفاصلة بين مرحلتي المشافهة والتدوين التي تقارب القرنين. فعلى الرغم من طول المدّة لم يولِ ابن قولويه عنايةً بسلاسل السند، التي قد تطول، أو تقصر، دون تبرير ولا تدقيق، فقد يروي مباشرة عن جعفر الصادق، كأن يقول مثلاً: «روي عن أبي عبد الله (ع) لكلّ شيء ثواب إلا الدمعة فينا»⁽¹⁾، أو يقطع سلسلة السند، أو يرفعها إلى أحد الأئمّة، وكأنّ الخبر متواتر. ويقول مثلاً: «حدّثني أبي -رحمه الله- قال: حدّثني سعد بن عبد الله بن أبي خَلْف، عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى؛ ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب؛ ويعقوب بن يزيد جميعاً، عن محمد بن سنان -عمّن ذكره- عن أبي عبد الله عليه السلام: قال...»⁽²⁾.

إنّ الاطلاع المعمّق على مفهوم الإمام، ومكانته، ودوره، كما تمثّله الفكر الشيعي، يجعل قارئ الأخبار المروية عن الصادق في المدوّنة، يجد نشازاً بين مضامين بعضها وشخصيّة الصادق كما عرفها خير الدين الزركلي، صاحب الذاكرة السنيّة طويلة الأمد في الهامش السابق؛ إذ كيف يقبل المنطق العام للفكر الإسلامي أن يفضّل الإمام الصادق كربلاء على مكّة، أو يجعل الله يتراءى لزوّار الحسين، قبل زوّاره في يوم عرفة؟ وورد هذا المعنى في رواية ابن قولويه عن جعفر الصادق قوله: «إنّ الله -تبارك وتعالى- يتجلّى لزوّار قبر الحسين (ع) قبل أهل عرفات، ويقضي حوائجهم، ويغفر ذنوبهم، ويشفّعهم في مسائلهم، ثمّ يثني بأهل عرفات فيفعل بهم ذلك»⁽³⁾.

ومن الأسئلة البسيطة، التي تُطرح في هذا السياق: من يزرّ الحاج في مكّة؟ أليس هو زائر الله ورسوله؟ أيعقل أن يترك الله زوّاره، ويتجلّى لزوّار الإمام الحسين أولاً؟ ألا يعلم الإمام جعفر الصادق هذه المسألة؟ لا شكّ في أنّ المكانة، التي يحظى بها في الفضاء الإسلامي تجعله نظرياً على الأقلّ

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 211.

(2) المرجع نفسه، ص 137.

(3) المرجع نفسه، ص 309.

يعلم ذلك علم اليقين. والسؤال في هذه الحال: إذا كان الصادق يعي معنى الحج الإسلامي، هل يمكن أن يكون صاحب هذه الرواية، التي أشغل فيها ابن قولويه فكره، وصرف الهمم إليها، وسأل الله العون عليها، حتى يخرجها بأمانة؟ نظرح هذه الأسئلة، ونحن نستحضر قول الصادق: «[...] إني أحدث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله، وذلك أنهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله، وإنما يطلبون به الدنيا، وكلّ يحب أن يدعى رأساً»⁽¹⁾. لا نستغرب وجود هذه المضامين في الكتاب ما دام ابن قولويه يورد في سلاسل سنده رواية غير موثوق في نزاهتهم حسب المصادر الشيعية نفسها. ومن هؤلاء الرواة:

- حسن بن علي بن أبي حمزة البطائني: قال عنه النجاشي (ت 450هـ/ 1058م) في رجاله: «الحسن بن علي بن أبي حمزة، واسمه سالم البطائني. قال أبو عمرو الكشي، فيما أخبرنا به محمد بن محمد عن جعفر بن محمد عنه، قال: قال محمد بن مسعود: سألت علي بن الحسن بن فضال⁽²⁾ عن الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني، فطعن عليه، وكان أبوه قائد أبي بصير يحيى بن القاسم هو الحسن بن علي بن أبي حمزة مولى الأنصار كوفي، ورأيت شيوخنا -رحمهم الله- يذكرون أنه كان من وجوه الواقعة»⁽³⁾.

(1) الطوسي، أبو جعفر، اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشي)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1404هـ/ 1983م، ص 195.

(2) الحسن بن علي بن فضال كوفي، يكنى أبا محمد. ابن عمر بن أيمن مولى نيم الله. لم يذكره أبو عمرو الكشي في رجال أبي الحسن الأول. قال أبو عمرو: قال الفضل بن شاذان: كنت في قطيعة الربيع في مسجد الربيع أقرأ على مقررئ يُقال له إسماعيل بن عباد، فرأيت قوماً يتناجون، فقال أحدهم: بالجبل رجل يقال له ابن فضال أعبد من رأينا أو سمعنا به. قال: فإنه ليخرج إلى الصحراء فيسجد السجدة فيجيء الطير فيقع عليه، فما يظنّ إلا أنه ثوب أو خرقة، وإن الوحش لترعى حوله فما تفر منه لما قد أنتست به، وإن عسكر الصعاليك ليجيئون يريدون الغارة أو قتال قوم، فإذا رأوا شخصه طاروا في الدنيا فذهبوا. رجال النجاشي، ج 3، ص 34، الرقم 72.

(3) رجال النجاشي، ص 36، الرقم 73.

- **خبيري بن علي الطحان**: يقول عنه ابن الغضائري (ت 450هـ/1058م): «الخبيري بن علي بن الطحان ضعيف الحديث، غالي المذهب. كان يصحب يونس بن الطبيان، ويكثر الروايات عنه»⁽¹⁾.
- **داود بن كثير الرقي**: قال النجاشي: «داود بن كثير الرقي، وأبوه كثير، يكنى أبا خالد، وهو يكنى أبا سليمان. ضعيف جداً، والغلاة تروي عنه. قال أحمد بن عبد الواحد: قلما رأيت له حديثاً سديداً»⁽²⁾.
- **صالح بن عقبة**: يقول عنه ابن الغضائري: «صالح بن عقبة بن قيس بن سمعان مولى رسول الله، روى عن أبي عبد الله (ع). غالٍ كذاب لا يُلتفت إليه»⁽³⁾.
- **عبد الله بن عبد الرحمن الأصم**: قال النجاشي: «عبد الله بن عبد الرحمن الأصم المسمعي بصري، ضعيف غالٍ ليس بشيء. روى عن مسمع كردين وغيره»⁽⁴⁾.
- **محمد بن سنان**: قال عنه النجاشي: «هو رجل ضعيف جداً، لا يُعول عليه، ولا يُلتفت إلى ما تفرّد به»⁽⁵⁾.

- = **الواقفة أو «النحلة الواقفية»**: هي فرقة ظهرت زمن الإمام السابع موسى الكاظم. ويسمى أعضاؤها أنفسهم الواقفون على الإمام والقائلون إنه حيٌّ يُرزق، وهو القائم من آل محمد، وأنَّ غيبته كغيبه موسى بن عمران، ومعنى ذلك أنه لا يجوز سياق الإمامة من بعده إلى ابنه علي الإمام الثامن عند الشيعة الإمامية. الشاكري، حسين، النحلة الواقفية، مطبعة أستان، قم، ط 1، 1418هـ/1997م، ص 16.
- (1) البغدادي، أحمد أبو الحسين (المشهور بابن الغضائري)، مجمع الرجال، ج 2، ص 275. نقلاً عن: القبانجي، أحمد، تهذيب أحاديث الشيعة، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، ط 1، 2009م، ص 184.
- (2) رجال النجاشي، ص 156، الرقم 410.
- (3) ابن الغضائري، مجمع الرجال، ج 3، ص 206. نقلاً عن: القبانجي، أحمد، تهذيب أحاديث، ص ص 174-175.
- (4) رجال النجاشي، ص 217، الرقم 566.
- (5) المرجع نفسه، ص 252، الرقم 615.

لا ننوي التوسّع في إخضاع سلسلة السند للنقد والتقييم؛ لأننا سنعود إلى المسألة في إطار آخر. ولا نهدف، أيضاً، إلى التشكيك في نصوص المدوّنة لتضعيفها، ومن ثمة المساهمة في نسف هذا النسق الطقوسي الإشكالي. لقد أَلينا على أنفسنا أن لا ندخل هذا النفق الذي أخذ حظه من الجدل والسجال المذهبي والإيديولوجي. ونؤكّد أنّ ما طرحناه من أسئلة، وما عرضناه من ملاحظات، لا يعدو أن يكون نقداً موجّهاً إلى المدوّنة، وإلى صاحبها في ضوء ما بشرّ به من منهج في المقدّمة، وفي ضوء ما التزم به من خدمة لآل البيت تليق بمقامهم. وعلى الرغم من كلّ ما يمكن أن نلمسه من هناتٍ، فإنّ هذا الكتاب يمثل أهم المصادر الشيعيّة في المستوى العملي.

ويجدر تأكيد أنّنا لم نلمس دليلاً على إمكانية انتحال الكتاب، أو الشك في نسبه إلى صاحبه. ومع ذلك، لا نستبعد فرضيّة إضافة البابين (107) و(108)، مع استبعاد مسؤولية ابن قولويه في ذلك. ففي الباب الأوّل يُشرّع هذا الإخباري لزيارة عبد العظيم بن عبد الله الحسيني (ت 252هـ/ 866م) المدفون في مدينة الرّي جنوب طهران في إيران. ويعود نسب هذا العلوي إلى الفرع الحسيني، وروى عنه الطوسي في أماليه. وعلى الرغم من مجاورته الخط الإمامي الحسيني، وعدم اختصاصه بمسألة الأئمة، فإنّه رُفِعَ إلى مصافهم، وصار ثواب زيارته الجتّة. ولا نستبعد أن تكون السلطات السياسيّة، مع العصر الصفوي خاصّة، وقفت وراء فرضيّة الإضافة. ونحن لا نقول هذا من باب الإثارة، وإنّما نستند إلى اعتقاد راسخ بأنّ إنشاء المراقد وزيارتها في إيران مسألة ثقافيّة، ورهان سياسي سبقتهم إليه أمم أخرى منذ أقدم العصور⁽¹⁾.

يستند هذا الرأي إلى ما لاحظناه عند زيارتنا مرقد الإمام الخميني (ت 1989م) جنوبي طهران. فهذا الرجل لم يكن قديساً، ولم يدع ذلك في حياته. وحتى صفة الإمام، التي درج الناس على استعمالها، تحمل مدلولاً لغوياً لا

(1) انظر: سليم، شاکر مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، ص ص 479، 766، 837، 839، 979، 980، 1050، 1045.

اصطلاحياً، من خلال اطلاعنا على سيرة الرجل. إنه الزعيم السياسي القوي، الذي استطاع أن يهزم نظام الشاه بشخصيته الكاريزمية، وبالثقة التي حازها بين الأنصار والمخالفين. فكلّ ما قام به يجعله زعيماً وطنياً بالمعنى المادي والفكري، لكنّ زيارتنا إلى مرقد، وملاحظتنا لمعمار، وعدد زواره، الذي قدرناه ببعض مئات الآلاف، وتنوّع أعراقهم، جعلنا نقف على معطى سوسيو- ثقافي مؤسس للشخصية الإيرانية هو تعظيم الرموز، ومأسسة خلودهم. عند دخول مرقد الإمام الخميني لم نجد فرقاً بينه وبين الإمام الرضا بطوس، ولا مرقد أخته فاطمة بنت موسى المعصومة في مدينة قم، من حيث الكثافة البشرية، والحالة العاطفية. وبناء على هذه الملاحظة الميدانية، تراءى لنا أنّ من جعل للإمام الخميني مرقداً بهذا الشكل يمكن أن يكون قد فعل ذلك في الماضي. وبقيننا ثابت أنّ المرشد الحالي للثورة علي خامنئي سيحظى بمرقد لا يقلّ قيمة عن المراقد المنتشرة في إيران اليوم.

وأما باب النوادر، فبدا لنا عدم انسجامه مع بقية الأبواب في مستوى الكمّ أو الكيف أكثر وضوحاً؛ فرواياته مطوّلة، وأحداثها تنحو نحو الغريب والعجيب بشكل يوحي بالتمايز مع ما تقدم من أبواب.

ب- كتاب المزار للشيخ المفيد:

• التعريف بالمفيد:

هو أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان الحارثي. ولد بين (336هـ/ 947م) و(338هـ/ 949م)، أما تاريخ وفاته فمشهور أنّه سنة (413هـ/ 1022م).

• التعريف بكتاب المزار⁽¹⁾:

ذكر محمد باقر بن المرتضى الموحّد الأبطحي، محقّق (كتاب المزار)، في المقدمة، وجود نسختين أو كتابين يحملان عنوان المزار للمفيد. وسمّى

(1) الشيخ المفيد، كتاب المزار، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي، قم، ط1،

النسخة، التي نقدّمها الآن، ونعتمدها جزءاً من المدوّنة، المزار الأوّل. وقد يكون اسمه الحقيقي (المزار الصغير)، ويكون الكتاب الثاني، الذي تحضّل المحقّق على نسخة منه، بعنوان (المزار الكبير). مع العلم بأنّه لم يذكر ذلك، على الرغم من اطلاعه على الكتاب مخطوطاً، وتأكيده العمل على نشره، وسّمّاه المزار الثاني. قال أبطحي: «المزار الثاني: وقد حصلنا على نسخة منه من مكتبة آية الله السيّد مصطفى الخوانساري -دام ظلّه- ونقل منه المجلسي في (بحار الأنوار) أخباراً، ونصوصَ زيارات كثيرة لم تكن في المزار الأوّل، وهو قيد مراحل التحقيق في مدرسة الإمام المهدي (ع)، ويصدر إن شاء الله»⁽¹⁾.

ولا يمكن الجزم بدقّة كلام هذا المحقّق، على الرغم من شهادته بالحصول على نسخة من (المزار الكبير) للمفيد. ويستند ترجيحنا إلى إحالات محمد باقر المجلسي (ت 1111هـ/1699م) على كتاب بعنوان (المزار الكبير) في هوامش كتاب المزار من (بحار الأنوار)⁽²⁾، دون ذكر صاحبه، وما كانت تخفي عليه بصمات معلم الطائفة مثلما يلقبونه. يقول المجلسي مثلاً: «أقول: روى مؤلّف المزار الكبير بإسناده...»⁽³⁾. وتكرّرت هذه العبارة مع كلّ إحالة، دون ذكر لصاحب المزار، أو الإشارة إليه. ومع ذلك لا نستبعد، أيضاً، أن يكون كلام المحقّق صحيحاً، إذا أخذنا في الاعتبار طبيعة المرحلة التي يمثلها المجلسي في تاريخ المذهب الإمامي.

ومن أهمّ مميّزات هذه المرحلة إمساك القائد الصفوي إسماعيل ذي الثلاث عشرة سنة (907هـ/1502م) بمقاليد الحكم في مدينة تبريز، وإعلان نفسه شاهاً لإيران. وكانت أوّل قراراته إعلان المذهب الإمامي مذهباً رسمياً

(1) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 26.

(2) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403هـ/1993م، كتاب المزار، الجزء 101.

(3) المجلسي، بحار الأنوار، ج 101، ص 17. تكرّرت الإحالة على الكتاب في الصفحات 57-63-83 وغيرها، دون أن يذكر المجلسي صاحبه، وقد يكون ذلك لشهرته في تلك المرحلة.

للبلاد، في وقت كانت فيه إيران دولة سنّية، وكانت العائلة الصفويّة ضمن طريقة صوفيّة في بلدة أردبيل في أذربيجان (الإيرانيّة) عند بداية القرن الثامن الهجري⁽¹⁾. وقد اصطدمت رغبة الشاه إسماعيل في إعادة تصنيع الذاكرة الجمعيّة للإيرانيين أوّلاً، وللشيعة عامة، بعدم توافر المصادر الإماميّة في الحديث والفقّه⁽²⁾ في مملكته.

ولسّد هذا النقص، اتجهت عنايته إلى خريطة التشييع الاثني عشري في الخارج، واستقرّ رأيه على أن تكون منطقة جبل عامل الواقعة شرقي صيدا وصور في جنوب لبنان، النبع الذي سيساعده على تنفيذ مشروعه. ومن قرى سهل البقاع الواقعة على الطريق بين بعلبك ودمشق. دعا إسماعيل الصفوي الشيخ علي الكركي العاملي (940هـ/1533م) ابن قرية كرك نوح من أجل الشروع في صناعة ذاكرة شيعيّة للإيرانيين⁽³⁾. وتدرجياً بدأ نفوذ هؤلاء الوافدين يثير حفيظة النخبة الإيرانيّة الشيعيّة الجديدة⁽⁴⁾. وأفرز هذا الصراع مجموعة فقهاء من بينهم الفيض الكاشاني، رأس المدرسة العرفانيّة الشيعيّة، والملا محمد صالح المازندراني (1081هـ/1670م)، وحسين علي بن عبد الله الشوشتري (ت 1069هـ/1658م)، والميرزا النائيني (ت 1080هـ/1669م)، ومحمد أمين الاسترابادي (ت 1088هـ/1677م) وغيرهم. وما

(1) ابن البزاز، توكل بن إسماعيل، صفوة الصفاء، مخطوطة رقم 1842، ص 106 (نقلاً عن: تيرنر، كولن، التشييع والتحوّل في العصر الصفوي، ترجمة علي حسن عبد الستار، منشورات الجمل كولونيا - بغداد، 2008م، ط 1، ص 98.

(2) يذكر كولن تيرنر، في كتابه التشييع والتحوّل، أنّ الشاه إسماعيل لم يعثر، في مدينة تبريز، إلا على مخطوطة واحدة هي نسخة من قواعد الإسلام لابن مطهر الحلّي (762هـ/1361م) في مكتبة القاضي نور الله زيتوني، ص 100، نقلاً عن:

Rumlu: Ahsan Al-tawarikh, V1 p. 61.

(3) الأمين، محسن، خطط جبل عامل، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار المحجّة البيضاء ودار الرسول الأكرم، بيروت، ط 1، 2002م، ص 160 وما بعدها.

(4) تيرنر، كولن، التشييع والتحوّل في العصر الصفوي، ص 165-166.

يجمع بين هذه الأسماء أنّها أسهمت في تكوين محمد باقر المجلسي، الذي ورث عنهم، إلى جانب المعارف الفقهيّة، رفضهم نفوذ الوافدين. ولهذه الأسباب لا نستبعد أن يكون تغافل المجلسي عن ذكر صاحب (المزار الكبير) مقصوداً. وإذا صحّ هذا الافتراض يكون صاحب (المزار) هو الشيخ المفيد العراقي العربي الشيعي صاحب المكانة المرموقة عند الإماميّة البراني.

واستناداً إلى هذه المعطيات يمكن القول إنّنا نشتغل في المدوّنة على (كتاب المزار الصغير) للشيخ المفيد. ونشر، في الطبعة التي بين أيدينا، بعنوان (كتاب المزار)، وهو العنوان الذي سنعتمده. ونحن، في الحقيقة، نعود إلى هذه المسائل لأسباب منهجيّة يتطلبها عادة التعامل مع المصادر القديمة لا أكثر. فالذي يهّمنا في بحثنا هو الوجود والمعتمد في الواقع؛ أي كيف يتعامل الشيعة عملياً مع هذه المصنّفات ومضامينها ومدى تأثيرها في الواقع.

والكتاب من الحجم المتوسّط يبلغ عدد صفحاته (215) صفحة. ويتكوّن من قسمين أوّلهما يتعلّق بترتيب مناسك الزيارة، ويحتوي على (67) باباً، وهي أبواب صغيرة الحجم، يتكوّن بعضها، أحياناً، من حديث واحد. ويحتوي القسم الثاني على (29) باباً، ويتعلّق بزيارة النبي وفاطمة الزهراء وسائر الأئمّة. وما لاحظناه في هذا المزار هو الآتي:

- اعتماد المفيد في مروياته اعتماداً كلياً على شيخه ابن قولويه القمي.
- اختصار بعض الأحاديث.
- اختصار سلاسل السند.
- رواية أحاديث لم يروها ابن قولويه في مزاره، على الرغم من مركزيته في الرواية عند المفيد.
- التفصيل في بعض المناسك، ولاسيما أعمال الزائر داخل المرقد، متجاوزاً إجمال شيخه في المسألة. ولا شكّ في أنّها من اجتهادات المفيد، بعد أن أصبحت له مكانة في الساحة الفكرية الشيعيّة.

على الرغم من حرص المفيد على التمايز مع شيخه في طريقة بناء مزاره، فإنه لم يتمكّن من ذلك؛ بل لا يمكن أن يرتقي مصنفه إلى مصنف القميّ كماً ولا كيفاً. وإن أردنا التماس عذرٍ لهذا الإخباري، الذي ذاع صيته عند الشيعة، نقول: إنّ الكتاب الذي بين أيدينا كان في المراحل الأولى لتفقهه، كما يدلّ عليه اسمه (المزار الصغير)، وربّما يكون الشيخ المفيد تدارك هذه المسائل في (المزار الكبير) إن صحّت نسبته إليه. ومع ذلك يبدو أنّ الأسبقية، في هذه المسألة، احتكرها شيخه ابن قولويه، وسندنا في ذلك اعتماد المصنّفات المتعلقة بالزيارة، إلى اليوم، على (كامل الزيارات)، بدءاً بابن المشهدي في مزاره في القرن السادس، مروراً بصاحب موسوعة (البحار) في القرن الثاني عشر. ولا نبالغ إن قلنا: إنّ (كتاب المزار) من (البحار) يعتمد روايات ابن قولويه بنسبة تقديرية تصل إلى حدود (90%). وبناء على هذا التداخل، يمكن أن نسحب ما سجّلناه من ملاحظات نقدية للسند في (كامل الزيارات) على مزار المفيد.

3- مدوّنة الحديث أو الأصول الأربعة:

تتكوّن هذه المدوّنة من كتاب (الكافي) للكليني (ت 329هـ/ 941م)، وكتاب (من لا يحضره الفقيه) لشيخ الصدوق (ت 381هـ/ 991م)، وكتابي (تهذيب الأحكام) و(الاستبصار فيما اختلف من الأخبار) لمحمد بن الحسن الطوسي (ت 460هـ/ 1068م). وتعرف هذه الموسوعة بالكتب الأربعة والأصول الأربعة أيضاً. وتثير التسمية الثانية إشكالاً حول تصنيفها من حيث النوع. ووجب، في هذا السياق، تأكيد أنّ وصف هذه الكتب بـ: «الأصول» هو توصيف لغوي لا اصطلاحي، شأنها شأن كتب الصحاح في المذهب السنّي، وإن أوحى بعض الأصوات الشيعية بالمعنى الاصطلاحي، وسعت إلى تكريسه. وتستند هذه الأصوات إلى تنظيم الأبواب حسب المحاور التي دأب الأصوليون على اعتمادها. ويثير التوصيف اللغوي، بدوره، إشكالاً

باعتبار أنّ هذه الكتب نتاج عمليّة اختزال لأربعمئة كتاب، يُقال إنّها كانت موجودة قبل هذه المرحلة، ولا أحد يعرف مصيرها⁽¹⁾.

ويبدو أنّ الحاجة إلى تجميع الشيعة وتوحيدهم حول ذاكرة موحّدة، بعد أن افترقوا جماعات مختلفة عجلت بهذه العمليّة. وليست هذه العملية سابقة في الإسلام؛ بل هي حالة مشابهة لظروف جمع القرآن في عهد عثمان بن عفّان (ت 35هـ/655م). فقد اشتدّ، في خلافته، الاختلاف بين القراء في الأمصار، سواء في قراءة السور أم ترتيبها أو حتى بعض ألفاظها وآياتها. وروى ابن أبي داود عن أبي قلابة قال: «لَمَّا كان في خلافة عثمان، جعل المعلّم يُعلّم قراءة الرّجل، والمعلّم يُعلّم قراءة الرّجل، فجعل الغلمان يلتقون فيختلفون، حتى ارتفع ذلك إلى المعلّمين، قال: حتى كَفَرَ بعضهم بقراءة بعض، فبلغ ذلك عثمان، فقام خطيباً، فقال: أنتم عندي تختلفون وتلحنون، فمن نأى عني من الأمصار أشدّ فيه اختلافاً ولحناً. اجتمعوا يا أصحاب محمد، فاكتبوا للناس إماماً»⁽²⁾. وفسّر القاضي الباقلاني حركة عثمان فقال: «لم يقصد عثمانُ قُصدَ أبي بكرٍ في جمع نفس القرآن بين لوحين، وإنما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النَّبِيِّ، وإلغاء ما ليس كذلك، وأخذهم بمصحفٍ لا تقديم فيه ولا تأخير، ولا تأويل أثبت مع تنزيل، ولا منسوخ تلاوته كُتِبَ مع مُثبت رسمه ومفروضٍ قراءته وحفظه؛ خشية وقوع الفساد والشبهة على من يأتي بعد»⁽³⁾.

لن نستغرق في تقديم هذه المدوّنة الضخمة، مثلما فعلنا مع الأثرين السابقين، لسبب منهجي يتمثل في أنّ هذه الكتب الفقهيّة متمّمة للمدوّنة،

(1) حب الله، حيدر، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: التكوّن والضرورة، ص 40-41.

(2) السجستاني، أبو بكر عبد الله بن أبي داود، كتاب المصاحف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1405هـ/1985م، ص 28-29.

(3) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج 1، ص 235-236.

وليست أصلاً فيها. وسينصبّ تركيزنا على مقارنة الإخباريين المصنّفين شيعياً كذلك لمسألة الزيارة؛ لاقتناعنا بالحرية التي مارسها الإخباري في بناء مروياته، وتدوينها بعيداً عن رقابة الجرح والتعديل. ويمكن أن نصلح على هذه الجماعة «الصفّ الأوّل من الإخباريين». ويسهل منهج هذه الطبقة في التعامل مع الأخبار عملية تتبّعنا لكيفية اشتغال المتخيل الشيعي في صناعة الذاكرة الخطابية. ثمّ إنّنا على اقتناع بأنّ العقل الإخباري كان أكثر وفاء للروح الجمعية الشيعية، أو لنقل هو أصدق تعبيراً عن الثقافة الشيعية الممارسة لا النظرية. لكن عدم التوسّع في تقديم المدوّنة الفقهية لا يعني إغفال الحديث عن بعض خصوصياتها.

إنّ المقصود بالأصول الأربعة عند الشيعة الكتب الآتية:

أ- كتاب الكافي⁽¹⁾ للكليني:

أنهى محمد بن يعقوب الكليني تأليف هذا الكتاب سنة (329هـ/ 941م) حسب مقدّمة المحقّق. ويوافق هذا التاريخ حدثين آخرين هما سنة وفاة الكليني، وبداية الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر⁽²⁾. إنّ السؤال، الذي يتبادر إلى الذهن في هذا المستوى، أية علاقة بين الأحداث الثلاثة؟ أكان الكليني، الذي تفقّه في عصر الغيبة الصغرى، على صلة بالسفراء الأربعة، أم أنّه كان واحداً منهم في ظلّ تعدّد مدعي السفارة؟ أيّمكن أن يكون هذا التاريخ من صنع

(1) اعتمدنا نسخة جامعة للكتب الأربعة، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم، 1424هـ، في جزئين؛ يتكون الجزء الأوّل من الكافي، ومن لا يحضره الفقيه للصدوق، ويحتوي الجزء الثاني تهذيب الأحكام والاستبصار للحسن الطوسي.

(2) يعتقد الشيعة بوجود غيبتين للإمام الثاني عشر غيبة صغرى عقبته مولده، وكان يتواصل فيها مع شيعته بوساطة الوكلاء الأربعة، وغيبة كبرى سنة 329هـ، وهي مستمرة إلى اليوم. وتسمّى النيابة في هذه الغيبة «النيابة العامة»، التي تمّ تأويلها بطرق مختلفة من بينها نيابة الفقيه التي تولّد عنها نظرية «ولاية الفقيه». يمكن العودة، في هذا المسألة، إلى فاضل المالكي: الغيبة الصغرى والسفراء الأربعة، مركز الأبحاث

المحقق، أم هو مجرد مصادفة، أم هو حكمة إلهية اقتضاها غياب الإمام؟ ما وظيفة مثل هذه التوليفات؟ وهل يمكن تصنيفها ضمن الجهود الهادفة إلى تخفيف حالة الحيرة لدى المجموعة الشيعية بسبب تواصل الغيبة؟ لا شك في أنّ هذه الأسئلة وغيرها تستحقّ البحث والتقليب، ولكن ليس هذا مجالها.

أمّا تقييمنا لهذه المدوّنة، فأردنا أن يكون بقلم أحد أبناء المذهب، وهو محمد باقر اليهودي⁽¹⁾. لقد سلّط هذا الباحث عمليّة مساءلة نقدية على كتاب (الكافي) في بحث بعنوان (صحيح الكافي)⁽²⁾. ومثلما يوحي العنوان، هناك عمليّة تصحيح عزم اليهودي على الخوض فيها لتنتية المدوّنة ممّا احتوته من مزالتق وزلّات مبثوثة فيها. وقد ركّز اليهودي، في مراجعته لـ: (الكافي)، على ظاهرة الوضع في الحديث. وتقوم هذه المراجعة على العناية الفائقة بدراسة السند، دون إهمال لمتون الأخبار. وكشف الباحث، في مقدمة كتابه، عن وجود نصوص موضوعة من بينها: نصوص القدر، والتفويض، والجبر، ونصوص تحريف القرآن، ونصوص المعجزات الخرافية، وغيرها⁽³⁾. وعدّ أنّه من واجب كلّ محقق يريد إزاحة الباطل عن حريم الحقّ، وعلى كلّ ناقد أوجب على نفسه إماتة البدع عن صحائف المذهب، أن يسبر الجوامع الحديثية وينقدها⁽⁴⁾. وعندما طبّق اليهودي منهجه على (الكافي) أسقط ثلاثة

= اصطلاح الشيخ المفيد، في كتاب الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، على الغبيتين الصغرى والكبرى: القصرى والطولى، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، قم، 1414هـ/ 1993م، ج 2، ص 346.

(1) هو محمد باقر اليهودي، أستاذ جامعي معاصر في جامعة طهران، وكان من تلاميذ الخميني، والبروجردى، والخوئي، متخصص في علم الحديث وتصحيح وتحقيق المتون التراثية، وعلى الرغم من دراسته بالحوزة لم يكن معتمداً بعمّة علماء الدين. انظر: حب الله، حيدر، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، ص 564.

(2) اليهودي، محمد باقر، صحيح الكافي، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، ط 1، 1981م.

(3) المرجع السابق، صحيح الكافي، ج 1، (المقدمة).

(4) المرجع السابق، صحيح الكافي، ج 1، يب (المقدمة). والطريف أنّ اليهودي قد =

أرباع الكتاب تقريباً؛ إذ لم يصحّ لديه من مجموع (16194) خبراً إلا (4428) رواية.

وحملَ البهودي مسؤولية الفوضى التي شهدتها مدوّنَةُ الحديث لحركات الغلوّ والزندقة في القرن الثالث/التاسع. وقال في هذا السياق: «كلّما قام النقاد والمحققون لردّ هذه العادية، وكشف هذه الأزمة الضالّة، لم ينجح كفاحهم وقيامهم في وجه المبطلين، وشاعت أساطير الزنادقة، وترّهات الغلاة شيئاً فشيئاً في شتّى المعارف، وشتّى مسائل الدين القويم»⁽¹⁾. والسؤال، هنا، أيصنّف البهودي الكليني ضمن هؤلاء الغلاة أم أنّ مؤلّفه وقع ضحيّة هذه الجماعات عند عمليات النسخ مثلاً؟

على الرغم من هذا الغموض، إنّ طرح الرجل تميّز بجرأة وتأسس على إرادة للتغيير، ورغبة في التخلص من هيمنة نصوص صنعها الإنسان في مراحل معيّنّة من تاريخه، تحت ضغط حاجاته الآنيّة، ثم أوهم نفسه قبل غيره بتعاليتها وقداستها⁽²⁾. ويرى حيدر حب الله، في هذا الإطار، أنّ «واحدة من مشاكل الفكر الديني [الإسلامي] المعاصر أنّه تأخّر كثيراً في فتح الملف التاريخي للفكر الإسلامي، ما يجعله يبقى أحياناً [بل غالباً] في دائرة التقديس غير الواعي»⁽³⁾.

وقد أثارَت مراجعة البهودي لـ: (الكافي) حفيظة الأصوليين، ومن دار في فلکهم. وتكفّل المرجع الدّيني حسين علي منتظري (ت 2010م) محاصرة

= صرّح بأنّه رأى جعفر الصادق في المنام، وأنّه أعطاه جائزة على عمله هذا. صحيفة كيهان فرهنگي (الثقافية)، العدد 11، 1986م، آخرين كلام، 33. نقلاً عن: نظريّة السنّة، ص 581.

- (1) البهودي، محمد باقر، صحيح الكافي، ج 1، ط (المقدمة).
- (2) ينظر في هذه المسألة: طرايشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، دار الساقى ورابطة العقلايين العرب، بيروت - لندن، ط 1، 2010م. حمامي، نادر، إسلام الفقهاء، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2006م.
- (3) حب الله، حيدر، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، ص 10.

هذا المشروع. وذكر البهودي، في تصريح لصحيفة (كيهان الثقافية)، أنّ منتظري ضغط على صاحب المطبعة المكلفة نشر الكتاب؛ ليغيّر عنوانه إلى (زبدة الكافي)؛ بل استغل هذا المرجع خلافته الوقتية للإمام الخميني (ت 1989م)؛ ليأمر بسحب جميع النسخ من التداول بما فيها النسخة العربية. وعلى الرغم من الهجمة، التي قادها الأصوليون بزعامه جعفر السبحاني، لم يتراجع البهودي عن موقفه، ودافع عمّا عدّه تلاعباً كبيراً بأثار أهل البيت، والعبث بها، وجدّد تأكيد ظاهرة الدسّ والكذب التي شابت كتب المذهب، ودعا إلى تجاوز هذه الوضعيّة، فحدّد قائمة في الوضّاعين وفي الضعفاء من المحدّثين، ولم يتردّد في إقصاء أسماء مشهورة في مجال الرواية⁽¹⁾.

ب- من لا يحضره الفقيه:

صاحب هذه المدوّنة هو أبو جعفر محمد بن علي بن الحسن المشهور بالشيخ الصدوق (ت 381هـ/ 1991م)، وحُدّدت ولادته بزمن الغيبة الصغرى. ويذكر المحقّق، في مقدّمة الكتب الأربعة، أنّ سبب تسمية هذا الكتاب طلب أحدهم أن يؤلّف الشيخ كتاباً على غرار كتاب الطبيب محمد بن زكريا الرازي (من لا يحضره الطبيب). ويعكس هذا المصنّف سمة من سمات الفقه الشيعي، الذي يرتبط فيه الإفتاء بعدد من الفقهاء المشهود لهم، وهو ما يصطلح عليه اليوم «مرجع التقليد». وتألّف الصدوق لهذه المدوّنة الجامعة لكلّ ما يتعلّق بحياة المسلم الشيعي البسيط من حوادث يكون قد أعفاه من الاجتهاد الخاطيء، أو البقاء على الخطأ، أو اللجوء إلى غير الفقه الإمامي. ولا تختلف هذه المدوّنة عن سابقتها في منهج التصنيف، ولا في الأحاديث المرويّة. ولم تسلم روايات هذا الكتاب من الضعف والتناقض قياساً إلى صدقيّة صاحبه المفترضة، وإلى تشبّعه بمفهوم الإمام في الثقافة الشيعيّة.

(1) المرجع نفسه، ص 564.

وسنكتفي، في هذا المضممار، بعرض قرينتين يمكن الاستناد إليهما في تقييم الصدوق وكتابه؛ تتعلق القرينة الأولى بمضمون الأحاديث الواردة في الكتاب، ومن ذلك قول الإمام الصادق: «لا تخالط الأكراد، فإنّ الأكراد حيّ من الجنّ كشف الله -عزّ وجلّ- عنهم الغطاء»⁽¹⁾. لسنا ندري كيف يروي هذا «الصدوق» مثل هذا الكلام عن شخص يُعتقد بعصمته وإمامته الإلهية وخلافته لرسولٍ بُعث للناس كافة؟ والسؤال: كيف يتعامل الكردي مع الإمام الصادق بناء على هذا الخبر؟

يذكرنا هذا الحديث، في عجائبيته، بالحكايات التي تُعدّ الأتراك جزءاً من يأجوج ومأجوج بقي خارج السدّ، الذي بناه ذو القرنين. وفي روايات أخرى هم التتار⁽²⁾. ويحيلنا في وظيفته على الحديث المنسوب إلى الرسول (ص)، والذي يحصر فيه الخلافة في العرب وقريش تحديداً⁽³⁾، على الرغم من تأسس مقياس الأفضلية في الإسلام على الإيمان، والتقوى، والصالح. ولا تقلّ إساءة هذا الحديث إلى النبي عن إساءة الحديث السابق إلى جعفر الصادق. ويكفي أن نخضع هذا الحديث لما دار من حوارات داخل سقيفة بني ساعدة حتّى نتبيّن تهافته، وبراعة الرسول منه.

(1) الشيخ الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ج3، ص1400، ح3595 ضمن الكتب الأربعة، «باب المعاش والمكاسب».

(2) جلال الدّين السيوطي: الخصائص الكبرى، تحقيق محمد خليل هراس، مصر، دار الكتب الحديثة، (د.ت)، ج2، ص376.

(3) قال رسول الله (ص): «لا يزال هذا الأمر في قريش، ما بقي من الناس اثنان». موسوعة الحديث النبوي الشّريف: الصّحاح والسنن والمسانيد، إنتاج موقع روح الإسلام، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، ح4 (1820).

انظر أيضاً: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: تأويل مختلف الحديث والردّ على من يريب في الأخبار المدعى عليها التناقض، تحقيق أبي أسامة سليم بن عبد الهلالي، دار ابن القيّم - دار ابن عفان، 1430هـ/2009م، ط2، ص251.

وتتعلق القرينة الثانية بشخصية الشيخ الصدوق كما وردت على لسان هبة الدين الشهرستاني⁽¹⁾ في تقديمه كتاب (تصحيح اعتقادات الإمامية)⁽²⁾ للشيخ المفيد الذي جاء تعقيباً على عقائد الصدوق. يقول الشهرستاني: «...» وأما التأليف فجملة جمل قيمة، علقها كفرائد من نتاج يرَاعِه ذلك الكاتب العبقرى، الشيخ المفيد العكبرى، حول عقائد شيخه الصدوق أبي جعفر -رضي الله عنه- تلك العقائد التي دونها هذا الشيخ باسم الإمامية، وأوهم الناس بأنها كذلك، وجملة منها ليست بذلك. ولقد نوّهت، قبل عشرين عاماً في بغداد، بذكر (تصحيح الاعتقاد)، ولزوم نشره بين أبناء الضاد، فاستحسن ذلك أكثر من بلغهم التنويه، لكنما الحوادث الكوارث حالت بيننا وبين ما نروم⁽³⁾. ولم يغب عنا، ونحن نورد هذا القول، فرضية تحامل الشهرستاني على الشيخ الصدوق خاصة وهو يبالغ في مدح الشيخ المفيد، إلا أنّ العديد من المعطيات تؤكد فرضية الشك في صدقية هذا الإخباري. ومن بينها كتاب المفيد نفسه الذي جاء ردّاً على مضامين «عقائد الصدوق»؛ فقدّمه صاحبه على أنّه حركة تصحيحية لأفكار أستاذه. وتتأكد الشكوك حول وثاقة الصدوق فيما رواه من أخبار في مدونة (من لا يحضره الفقيه)، التي ذكرنا منها نموذجاً.

ج- التهذيب والاستبصار:

صاحب المدونة هو محمد بن الحسن الطوسي المشهور بشيخ الطائفة. ولد في إيران كما يوحي به اللقب، وهاجر إلى العراق حيث توفي هناك سنة (460هـ/1068م). ويذكر المحقق أنّه تتلمذ على أيدي كبار علماء الشيعة مثل الشيخ المفيد، والشيخ المرتضى، (ت 436هـ/1044م). وجاء (تهذيب

(1) يمكن العودة إلى ترجمة هذا الرجل ومكانته عند: محمد مهدي العلوي السبزواري:

نابغة العراق - أو هبة الدين الشهرستاني، بغداد، 1328هـ، ص 9.

(2) الشيخ المفيد: تصحيح اعتقادات الإمامية، بيروت، دار المفيد، 1414هـ/1993م.

(3) المرجع نفسه، ص ص 18-19.

الأحكام) شرحاً لكتاب (المقنّعة) للشيخ المفيد⁽¹⁾. ويشكّل مع كتاب (الاستبصار) مدوّنة موحّدة تُكرّر الواحدة منهما الأخرى في الأبواب أو الكتب كما يسمّيها الطوسي، وكأنّ القارئ أمام فقيهين مختلفين. لكنّ التدقيق في بعض الكتب، مثل «كتاب الحج»، و«كتاب المزار»، وغيرهما، يفضي إلى أنّ الرجل أضاف في (الاستبصار) ما لم يورده في (تهذيب الأحكام). ويصحّ هذا الوصف إذا كان تأليف (التهذيب) سابقاً، وهو ما نرجّحه ما دام شرحاً على كتاب شيخه كما ذكر المحقّق. ومن المرجّح، في هذه الحالة، أن يكون الطوسي أراد الخروج من عباءة شيخه بعد أن ذاع صيته بين الفقهاء. وعلى الرغم من ترجيحنا هذه الفرضيّة، فإنّ البحث في أسبقيّة أحد الأثرين لم يفضّ إلى تحصيل المعلومة الدقيقة؛ لذا اعتمدنا ترتيبهما الذي اختاره المحقّق في المدوّنة، ورجّحناه.

وإذا رمنا الحديث عن الكتب الأربعة، يمكن تأكيد أنّنا لم نلمس فوارق حقيقيّة بينها؛ لذلك قدّمنا قراءة نقدية لأصول (الكافي)، باعتباره الكتاب الأشهر بين الأصول الأربعة، وأولّها تأليفاً، وأكثرها اعتماداً إلى اليوم. ونرى أنّ ما قلناه بشأن هذه المدوّنة يمكن سحبه على بقيّة المدوّنات نظراً إلى التقارب الكبير في مستوى الكمّ والكيف.

ولا بدّ من إضافة بعض الملاحظات حول الظروف العامة لتشكّل هذه المدوّنات.

مثلت هذه المرحلة من تاريخ الحضارة الإسلاميّة مرحلة الفوضى الخلاقة بامتياز. وقد تركّزت الفوضى خاصّة في المجال الفكري، الذي هيمنت عليه المشافهة، وما وفّرت من مناخ لصناعة الأخبار وتحويل مضامينها وفق رغبة الراوي، أو من يقف خلفه. وقد زاد توسّع الفتوحات ونشاط حركة الترجمة من حالة التخبّط، على الرغم ممّا لهما من فوائد وإيجابيات. ووصّف ابن

(1) يمكن مراجعة هذه الملاحظات في مقدّمة المحقّق في الجزء الأوّل من الكتب الأربعة.

بابويه (ت 329هـ/941م)، والد الشيخ الصدوق (ت 381 هـ/991م)، هذه الفوضى الفكرية في الفضاء الشيعي، فقال: «رأيت كثيراً ممن صحَّ عقده، وثبت على دين الله وطأته، وظهرت في الله خشيته، قد أحادثه⁽¹⁾ الغيبة -الإمام الثاني عشر- وطال عليه الأمد حتى دخلته الوحشة، وأفكرته⁽²⁾ الأخبار المختلفة والآثار الواردة»⁽³⁾. يحمل كلام هذا الإخباري مجموعة من المعاني المهمة في تاريخ المدونة الحديثية الشيعية. منها أنّ وهن الإيمان بمبادئ المذهب الإمامي، أو التراجع عنها، لم يُصب الطبقة البسيطة من المتشيعين فحسب، وإنما استبدّ بالثابتين في اعتقادهم بالتشيع. وهذا دليل على تفلّت الأخبار من الشروط التي حدّدت لها سلفاً، وأهمها الصدور عن المعصوم. وانتقلت الحيرة بعد الغيبة الكبرى إلى الإمام الثاني عشر إلى أزمة. وقد سهّل هذا الواقع عمليات النقد والتشكيك من الداخل والخارج.

ويضيف أبو جعفر الطوسي (ت 460هـ/1068م) في سياق الانفلات الذي عرفته الأخبار المروية عن الأئمة، قائلاً: «ذاكرني بعض الأصدقاء أيده الله من أوجب حقّه [علينا] بأحاديث أصحابنا أيدهم الله، ورحم السلف منهم، وما وقع فيها [الأخبار] من الاختلاف، والتباين، والمنافاة، والنضاد، حتى لا يكاد يتفق خبير إلا وبإزائه ما يُضادّه، ولا يسلم حديث إلا وفي مقابله ما ينافيه، حتى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرّقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا [...] وكثير منهم [الشيعية] رجع عن اعتقاد الحقّ لما اشتبّه عليه الوجه في ذلك»⁽⁴⁾. لا نعتقد أنّ الطوسي يتحدّث

(1) من معاني الجذر [ح، ي، د] في القاموس المحيط: مال، واعوجّ، وشخص بمعنى الحيرة، ص279.

(2) أفكر، وفكّر، وتفكّر: أعمل النظر في الشيء. القاموس المحيط، ص458 (فكر).

(3) القمي، أبو الحسن، علي بن الحسين بن بابويه، (الصدوق الأول)، الإمامة والتبصرة من الحيرة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، 1992م، ص9.

(4) الطوسي، أبو جعفر، تهذيب الأحكام، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 2005م، ج1، ص2.

عن مجرد اختلافات ظاهرية أو جزئية بين الأحاديث، وإنما الأمر أخطر إذا أضفنا قوله إلى قول القمي. ويتضح لنا تأكيد الطوسي دور الإخباريين في صناعة جزء مهم مما يُعتقد أنه كلام المعصومين.

وتجسّمت الفوضى الفكرية، التي شابت الفكر الديني الإسلامي عامة، في وجود أربعمئة كتاب في أصول المذهب الشيعي أو أكثر. وقد استفزت هذه الوضعيّة بعض الفقهاء، فسارعوا إلى محاولة اختصارها واختزالها إلى عدد مقبول استقرّ على أربعة كتب في عملية منظمة لصناعة ذاكرة جمعيّة. وبقطع النظر عن الطريقة، التي تمّت وفقها عملية التهذيب، أو المراجعة، أو التصفية، أو عملية التصنيع الثانية للذاكرة الشيعية، فقد وجدت قبولاً بأهميتها حتى بين صفوف الإخباريين. والدليل كثرة المؤلفات الشيعية من كتب الرجال في جرح الرواة وتعديلهم. وذكر حيدر حب الله أن أغلبها قد ضاع أو أُلّف⁽¹⁾.

وبناء على هذا المعطى الموضوعي، وعلى اطلاعنا على هذه الموسوعة، نؤكّد أننا لا نجد فرقا حقيقياً بينها وبين المدوّنة الإخباريّة المصنّفة صراحة بهذه الصفة، إلا في مستوى درجة الرواية. والمقصود بذلك أن المرويات تتشابه مع تمتّع الإخباريين بهامش أوسع من الحرّية في التعامل مع العجيب والغريب⁽²⁾ في الموضوعات المطروحة، ومنها ما تعلق بفضائل الإمام، ومفهوم الإمامة، وثواب الزيارة، وغيرها.

ويجدر تأكيد أن المصادر الشيعية تسعى إلى ربط تقنين شعائر الزيارة بالإمام السادس جعفر الصادق (ت 148هـ/765م) المؤسس الفعلي للمذهب

(1) حب الله، حيدر، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: التكوّن والصورورة، ص 40.

(2) يمكن العودة في هذه المسألة إلى:

- السعفي، وحيد، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن: تفسير ابن كثير نموذجاً، تبر الزمان، تونس، 2001م.

- الجزائر، منصف، المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2007م، ط 1.

الشيعي بمعنى النسق الفكري. وجاء في ثواب الأعمال للصدوق أنّ أهمّ ما أوصى به الصادق لإحياء ذكرى الحسين: البكاء عليه، وحثّ الناس على ذلك، وإقامة المآتم كلّما سمحت الظروف بذلك، واستذكار المصائب التي عرفها الحسين، واستذكار مصابه عند شرب الماء، وحثّ الشعراء على رثائه، ودعوة النعاة لنعيه⁽¹⁾. مثل هذا الخبر نواة لكلّ ما سيُروى من أخبار حول الظاهرة، ومرجع لكلّ ما ستأتيه عامة الشيعة من ممارسات طقوسية. وروي عن الصادق قوله أيضاً: «يا أبا هارون من أنشد في الحسين (ع) شعراً، فبكى وأبكى عشرة، كتب لهم الجنة، ومن أنشد في الحسين (ع) شعراً فبكى وأبكى خمسة كتب له الجنة، ومن أنشد في الحسين (ع) شعراً فبكى وأبكى واحداً كتب لهم الجنة، ومن ذكر الحسين (ع) عنده، فخرج من عينيه مقدار جناح ذبابة كان ثوابه على الله عز وجل، ولم يرضَ له بدون الجنة»⁽²⁾. إنّ ما يجمع بين الخبرين هو القرن بين البكاء والشعر، الذي يخنزل مفهوم الرثاء في الذاكرة الشعرية العربية. وفي اللغة: رَثَيْتُ المَيِّتَ وَرَثَوْتُهُ: بَكَيْتُهُ وَعَدَدْتِ محاسنه، ونظمت فيه شعراً وحديثاً عنه؛ أي: ذكرته⁽³⁾.

إنّ سعي جعفر الصادق إلى مأسسة المذهب استناداً إلى جهود والده محمد الباقر (ت 114هـ/732م) هو انعكاس للتحوّلات المنطقية في تاريخ الجماعة الشيعية، بعد أن استعادت بعضاً من توازنها المفقود، وأخذت دائرة التشييع في الاتساع. وعلى رأي محمد الحدّاد، احتاجت الجماعة الشيعية الناشئة، فكرياً، إلى مسند آخر غير المشافهة⁽⁴⁾ حتّى يتسنّى حفظ ما خرّجته

(1) الصدوق، الشيخ، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، تحقيق علي أكبر غفاري، مكتبة الصدوق، طهران، ص 109-110.

(2) المرجع نفسه، ص 85.

(3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (زور)، ص 1286-1287.

(4) الحدّاد، محمد، الذاكرة والكتابة والإصلاح الديني، ضمن مؤلّف جماعي بعنوان: في الشأن الديني، ص 65.

الذاكرة الشفوية والاستجابة لطبيعة الرقعة الجغرافية للأتباع. ويرى الحدّاد أنّ عمليّة التحوّل بين المرحلتين «تشهد عمليّتين مصيريتين؛ الأولى تحويل ثقافة المشافهة إلى ثقافة مكتوبة، وهذه عمليّة التدوين، والثانية إنتاج الثقافة عبر المكتوب، وهذه الكتابة»⁽¹⁾.

إنّ تمييز الحدّاد بين مرحلتين في عمليّة الانتقال من المشافهة إلى الكتابة أمرٌ في غاية الأهميّة؛ لأنّ مرحلة الإنتاج الثقافي، التي عبّر عنها بـ: «الكتابة»، لا تعني النقل الحرفي لما كان يُتداول مشافهة، وإنّما هي عمليّة تشكيل فكري واعٍ للذاكرة الجمعيّة وفق شروط جديدة أو متجدّدة، ووفق معطيات تراعي طبيعة سياق الكتابة الاجتماعي، والسياسي، والنفسي، وفي إطار الموروث الثقافي أيضاً. إنّ الكتابة، حسب محمد الحدّاد، ليست مجرد تقييد للكلام الشفوي؛ بل منطوق قائم بذاته يرتبط بتحوّلات اجتماعية⁽²⁾ يتقاطع فيه السياسي بالاقتصادي، والاجتماعي، والتاريخي.

ويبدو أنّ المحدثين والإخباريين، في القرنين الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين، قد انساقوا ضمن هذا المناخ، وشرعوا في التصنيف والتبويب. ولم يجدوا أفضل من اسم جعفر الصادق للبناء عليه؛ لذلك نسبوا إليه معظم الروايات، وفي كلّ ما يتعلّق بمشاغل المذهب. وفي إطار الوعي بخصوصيّة التمايز بين مرحلتي المشافهة والكتابة، يقول الشيخ المفيد (ت 413 هـ/ 1022م): «أمّا بعد -وبالله التوفيق- فإنّي قد اعترمت على ترتيب مناسك زيارة الإمامين: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، والحسين بن علي صلوات الله عليهما، ووصف ما يجب من العمل عند الخروج إليهما، ويلزم من الفعل في مشهديهما، وما يتبع ذلك في منازلهم»⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 65.

(2) المرجع نفسه، ص 65.

(3) الحارثي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (الملقّب بالشيخ المفيد)، كتاب المزار، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي، قم، ط 1، 1409هـ، ص 16.

إنّ عزم المفيد على ترتيب مناسك الزيارة يعكس، أولاً، الوعي بخصوصية تحوّل هذه النصوص من حالة النشاط الفردي المرتبط بمرحلة المشاهدة إلى حالة الترتيب الجمعي، التي فرضتها مرحلة الكتابة. ويثبت، ثانياً، الحاجة إلى التوافق بين أفراد الطائفة على مجموعة من الأعمال المنظّمة لزيارة قبور الأئمّة في ضوء توسّع رقعة التشيّع نحو مجموعات بشرية جديدة شرقاً وغرباً بثقافات متميزة.

يمكن أن ندرج هذا الجهد ضمن سياقين اثنين: أحدهما عام اتجهت فيه المؤسسة الإسلامية الرسميّة إلى التأسيس والمأسسة من خلال تدوين القرآن والسنة، والآخر خاص يتمثّل في سعي فقهاء الإمامية إلى بناء مفاهيم موحدة للجماعة الشيعية الساعية إلى الاستقلال عن المؤسسة الرسميّة الخاضعة لإدارة الآخر السني. وتعني مأسسة المذهب تشريع أحكام لا مجال فيها للاجتهاد الشخصي، أو للخروج عن عدد من الأركان الثابتة من أجل توحيد الممارسة⁽¹⁾. ويمثّل هذا الجهد رغبة في نقل الزيارة من سياق الممارسة الشعبية المنفلتة إلى سياق رسمي عالم (savant) سيسكّل واجهة مهمّة من واجهات المذهب الشيعي، وواحداً من الضمانات المهمّة لوحدة المجموعة، وصيانة ذاكرتها الجمعيّة من جهة ثانية. وهذا يعني صناعة ذاكرة مذهبية خاصّة نصّاً وممارسةً متميزاً مع المخالف.

4- المدوّنة التكميلية:

نظراً إلى صعوبة دراسة هذه المدوّنة، بمعزل عن سياقها التاريخي والفكري، ارتأينا اعتماد مجموعة من المصادر التراثية القديمة، التي تساعد على تفكيك النصوص الرسميّة للتراث الشيعي المتعلّق بظاهرة الزيارة. وقد راعينا في ذلك تنوع المرجعيات الفكرية بتنوع المصادر بحثاً عن الإغناء، ومزيد الإيضاح. ويمكن أن نقسّم هذه المصادر المكتملة للمدوّنة إلى نوعين:

(1) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 120.

أ- المصادر التاريخية :

- تاريخ الرّسل والملوك⁽¹⁾ : صاحب هذه المدوّنة هو المؤرخ والفقير أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ/ 922م). عاش المرحلة الانتقاليّة المهمّة، التي عرفتها الحضارة العربيّة الإسلاميّة، من المشافهة إلى التدوين، أو عمليّة صناعة الذاكرة الرسميّة. وقد أسهم في عمليّة الانتقال بهذه المدوّنة التاريخيّة، التي تمثّل، اليوم، أهم المصادر في دراسة تاريخ صدر الإسلام. وغطت هذه المدونة القرون الثلاثة الأولى، باعتبار أنّ صاحبها توفي مطلع القرن الرابع. ولئن كانت الأخبار المتعلقة بمسألة الزيارة قليلة ومتناثرة، فإنّها وفّرت لنا زاوية للفهم، والتفسير، والتحليل، من خلال التركيز على أحداث السقيفة، وما لحق بها. وتمثّل هذه الحادثة، في نظرنا، عاملاً أسهم في التأسيس لظهور المزارات الشيعيّة. ويمكن أن نعدّ الطبري مؤرخاً بذاكرة سنّيّة تمتاز مع الطرح الشيعي لأحداث السقيفة، وما لحق بها، وهو عامل إغناء في تفكيك المدونة.

- مقتل الحسين⁽²⁾ : لصاحبه أبي المؤيد الموقّق بن أحمد المكي أخطب خوارزم (المعروف بالخوارزمي) (ت 568هـ/ 1190م). وهو كتاب من الحجم المتوسط يعبر عن وجهة النظر الشيعيّة للتاريخ العلوي من خلال السيرة الحسينيّة. وعكس الطبري، فضل الخوارزمي في كتابه أطوار مقتل الإمام الثالث عند الشيعة الحسين بن علي بن أبي طالب. وقد بدأ التأريخ للمقتل منذ المرحلة، التي عزم فيها الحسين على الخروج إلى العراق. وإن هيمنت الذاكرة الشيعيّة المشحونة إحساساً بالمظلوميّة في بناء النصوص وأساليبها، فإنّ الكتاب ساعدنا على تبين جزء من معالم المسألة.

(1) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرّسل والملوك، تحقيق أبو الفضل محمد إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، (د.ت).

(2) الخوارزمي، أبو المؤيد الموقّق بن أحمد المكي أخطب خوارزم، مقتل الحسين، تحقيق الشيخ محمد السماوي، تصحيح دار أنوار الهدى، انتشارات أنوار الهدى، قم، ط4، 1428هـ/ 2007م.

- الكامل في التاريخ⁽¹⁾: لصاحبه عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الجزري المشهور بابن الأثير (ت 630هـ/1232م). ويمثل هذا الكتاب مدوّنة ضخمة اجتهد صاحبها في تسجيل تفاصيل ما بلغه من التاريخ الإسلامي خاصّة. ومكّننا هذا المصدر من تبين بعض التفاصيل، التي أغفلتها الكتب الأخرى ابتداء من القرن الرابع، أو هي لم تعاصرهما مثل تاريخ الطبري. وأفادنا ابن الأثير بتركيزه على مرحلة صعود التيارات الشيعيّة إلى سدّة الحكم في القرن الرابع/العاشر. وتمثّل هذه الفترة صفحة ذهبية في تاريخ مسألة الزيارة في العراق ومصر في ظلّ حكم الفاطميين البويهيين.

- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم⁽²⁾: جعله أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (ت 597هـ/1200م) في اثني عشر مجلداً. وقد ركّز فيه على أحداث القرنين الرابع والخامس/العاشر والحادي عشر. وأفادنا بدور الفاطميين في نشر طقوس الزيارة بين شعوب الغرب الإسلامي الخاضع لسيطرتهم.

ويساعد هذا التدرّج التاريخي في اعتماد المدونات التاريخية على تبين الأخبار الثابتة والمتحوّلة حول المسألة، وهي مسألة مهمّة في فهم الأحداث، وتفسيرها، وتقييمها.

ب- المصادر الجغرافيّة:

- صورة الأرض⁽³⁾ والمسالك والممالك⁽⁴⁾: بدأ أبو القاسم بن حوقل

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، نظّمه أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدوليّة، (د.ت).

(2) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصحّحه نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1412هـ/1992م.

(3) النصيبي، أبو القاسم بن حوقل، كتاب صورة الأرض، دار صادر، بيروت، طبعة ليدن، 1938م، ج 1.

(4) كتاب المسالك والممالك، ليدن، مطبعة بريل، 1872م.

النصبي (ت 367هـ/ 977م) رحلته من بغداد سنة (331هـ/ 943م)، وزار بلاد فارس سنة (350هـ/ 961م). وفي الأثناء ألف الكتابين. والذي يهمن أن الرجل عاش في القرن الرابع، الذي شهد الظهور الرسمي لزيارة المراقد العلوية، واستطاع أن ينقل بعض المعلومات المتعلقة بالمزارات في العراق وبلاد فارس.

- المسالك والممالك⁽¹⁾: لصاحبه أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الكرخي الإصطخري (ت 340هـ/ 951م). وركّز فيه على المرحلة البويهية، التي امتدت فيها سلطتهم بين العراق وبلاد فارس. وهي مرحلة مهمّة في تاريخ الزيارة مثلما ذكرنا. وتطرّق الإصطخري، أيضاً، إلى بعض تحركات العلويين في بلاد فارس غير المفصولة عن أحداث العراق.

- رحلة ابن جبير⁽²⁾: صاحبها أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي الشاطبي البلنسي (ت 614هـ/ 1217م). وقد تسنّى لهذا المغربي المرور بمصر في رحلته إلى الشرق، فسجّل ما فيها من مظاهر ثقافية أفادتنا في دراسة الزيارة، إبّان الخلافة الفاطمية.

- تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (المعروف برحلة ابن بطوطة): صاحبها أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن إبراهيم اللواتي الطنجي المعروف بابن بطوطة (ت 779هـ/ 1377م). وقد أفادنا هذا الرحالة بحديثه عن أهل العراق، ولاسيما منطقة الجنوب، التي تحتوي على المثلث الروحي للشيعّة المكوّن من النجف، والكوفة، وكربلاء.

وتمثّل المصادر الجغرافية، التي نقل فيها الرحالة ما شاهدوه عياناً، الإرهاصات الأولى للعمل الميداني، الذي أقرّته العلوم الإنسانية المعاصرة.

(1) الإصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الكرخي، المسالك والممالك، مصر، 1961م.

(2) ابن جبير الكناني الأندلسي الشاطبي البلنسي، أبو الحسين محمد بن أحمد، رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، (د.ت).

ولا شكّ في أنّ نصوصها ترسم صورة تقريبية عن الجانب الإجرائي للزيارة، وإطارها المكاني والبشري.

ج- المصادر الأدبية والمناقبية وكتب التراجم:

تحتوي هذه المصادر على معلومات متناثرة، ولكنّ استنطاقها يمكن من تبين معالم الحياة الثقافيّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة، ويقدم صوراً ونماذج لكلّ مجال من مجالات الحياة في القرون الخمسة الأولى/ حدود القرن الحادي عشر.

- الإمتاع والمؤانسة⁽¹⁾: ألف التوحيدي (ت 414هـ/ 1023م) هذا الكتاب بطلب من صديقه أبي الوفاء المهندس (ت 388هـ/ 998م)، الذي قرّبه من ابن سعدان (ت 375هـ/ 985م)، وزير صمصام الدولة البويهّي، الذي حكم بين (367 و372هـ/ 978 و983م)، ولا يعرف تاريخ وفاته. وسجّل فيه مجموع الأحاديث، التي حدّث بها التوحيدي الوزير البويهّي في مجالسه. وقد تنوّعت موضوعات المجالس، وشملت معظم مجالات الحياة في القرن الرابع/ العاشر. وقد استفدنا، خاصّةً، من طبيعة الحياة الفكرية والسياسية التي أحاطت بتشكيل نصوص المدوّنة.

- كتاب الأغاني⁽²⁾: جمع أبو الفرج الأصفهاني (ت 356هـ/ 967م) في هذه المدوّنة أشعار العرب، وأخبارهم، وأيامهم، وأنسابهم، ومناهج تفكيرهم. وساعدت هذه الفسيفساء الفنيّة على فهم عدد من الجوانب من نصوص المدوّنة وتفسيرها.

- المقامات⁽³⁾: كان لإتقان بديع الزمان (ت 398هـ/ 1008م) اللغتين الفارسيّة والعربيّة، وتنقله بين بلاد فارس والعراق، دور مهمّ في رسم ملامح

(1) التوحيدي، علي بن محمد بن العباس أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).

(2) الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسن، كتاب الأغاني، القاهرة، 1927م، (15ج).

(3) الهمداني، أبو الفضل أحمد بن الحسن (المعروف ببديع الزمان الهمداني)، المقامات، تحقيق محمد عبده، بيروت، 1986م.

مجتمع عصره. واستطاع ببداهته وذائقته الفنيّة أن يقدّم صورة عن مثقّف عصره. وإيماناً منّا بدور السياق في هيكله الفكر، استطعنا أن نقرأ ما خفي في نصوص المدوّنة استثناساً بصورة المثقّف التي رسمها الهمداني في معظم مقاماته.

- سيرة الداعي الفاطمي المؤيد الشيرازي⁽¹⁾: وإن كان هذا الكتاب يمثّل «مذكّرات» الداعية الإسماعيلي، فإنّه يقدّم نموذجاً لسيرة الشخصيات الدينيّة صاحبة المكانة بين الأتباع. يُضاف إلى ذلك خصوصيّة هذه الشخصيّة النموذج في القرن الخامس/الحادي عشر المتمثلة في انتمائها إلى الفضاء الشيعي الذي نحن بصدد تناوله.

- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر⁽²⁾: كان لأبي منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري الثعالبي (ت 429هـ/1038م) دراية بالجوانب الخفيّة لإيقاع الحياة الفكرية، والسياسيّة، والاجتماعيّة في عصره. وقد سعى إلى

(1) الشيرازي، هبة الله بن أبي عمران موسى بن داود، سيرة الداعي الفاطمي المؤيد الشيرازي، تحقيق كامل حسين، القاهرة، 1949م.

هبة الله بن أبي عمران موسى بن داود الشيرازي: ولد في شيراز بفارس بين (390 و400هـ/1000 و1010م). نشأ في عائلة فاطميّة، وكان أبوه حجّة جزيرة فارس في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله. وقد خلف أباه عند وفاته، وأظهر حكمة وعقلاً ووفاء للدعوة الإسماعيليّة، وحظوة لدى الأتباع الذين تزايد عددهم، وقد أدّى ذلك إلى إزعاج السلطان أبي كاليبجار البويهي (ت 1049هـ/1639م)، فحاول إبعاده عن شيراز عديد المرات، لكنّه فشل بسبب الخوف من ردّة فعل أتباعه. وقد نجح الداعية الإسماعيلي في إقناع أبي كاليبجار بالسماح له بمجادلة بقية فرق الشيعة، والسنة، والمعتزلة، وتمكّن من إحكام مجادليته، ما أثار إعجاب الحاكم البويهي والدخول في دعوته. المجالس المؤيدة، المئة الأولى، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، (د.ت)، ص (و.ط).

(2) الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1979م.

تضمنين ما خبره في هذه المدوّنة المهمّة. وأفادنا الثعالبي بمميّزات الأسرة البويهية، وخفاياها، وشغفها بالفكر والأدب⁽¹⁾. ولا شكّ لدينا في أنّ خصوصيّة هذه الأسرة كان لها أثر في تحويل ممارسة طقوس الزيارة من الخفاء إلى العلن، ومن الهامشي إلى الأساسي، والعمل على نشرها خارج نطاق سلطتهم.

المقدّمة الثانية: في البداية كانت الشهادة:

من الأسئلة، التي تُطرح في سياق الحديث حول مسألة الزيارة، باعتبارها مجموعة من الأذكار، والصلوات، والدعوات، والآداب الممأسسة في شكل نسق ثقافي (système): هل كانت زيارة المراقد عند الطائفة الشيعيّة ستكون، وبالشكل الذي صارت عليه في القرنين الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين، أو حتى قريباً منه، لولا موت الحسين بن علي بن أبي طالب في العاشر من محرّم سنة (61هـ/681م)؟

يحتمل هذا السؤال إجابتين: إجابة أولى بنعم. وفي هذه الحالة يجب أن يتوافر في صاحب الإجابة شرطان أساسيان، أحدهما: التفكير خارج دائرة المذهب الشيعي، والآخر: حُسن الاطلاع على الدراسات المتعلقة بتاريخ الأديان، والجماعات، والأفكار. ويسهّل الشرط الأوّل على صاحب الإجابة التحرّر من كلّ التزام معنوي يفرضه الانتماء إلى الذاكرة الجمعيّة الشيعيّة، باعتبار أنّ هذه الذاكرة صارت مقام الهوية الفرديّة والجمعيّة لأتباع المذهب⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ج2، ص195.

(2) شملت عمليّة صناعة الذاكرة لدى الشيعة الأسماء والألقاب التي تطلق على الأشخاص.

- النجف وكربلاء: من الشيعة من يحمل لقب نجفي وكربلائي، ومنهم من يحمل اسم نجف غدِير وفدك...

- علي وفاطمة والحسين: من الأسماء التي عرفناها المرجع الديني حسين علي منتظري

(ت2010م) ويجمع بين الحسين وعلي والإمام الغائب. ويشيع اسم عبد الحسين، =

وتدين هذه الذاكرة، في تشكّلها وتواصلها، لصورة الإمام الحسين التراكمية. وفي هذه الحالة، يصبح بالإمكان الفصل بين التاريخي والديني في تقييم العلاقة بين موضوع الدرس، وما علق به من خصوصيات، ووظائف، وأدوار.

ويجب أن تؤخذ في الاعتبار مسلمتان؛ أولاهما: أنّ صورة الإمام الحسين تقوم أساساً على تحوّل شخصه التاريخي، بعد مقتله، إلى فكرة، ثمّ ثقافة، فيديولوجيا بالمعنى الأنثروبولوجي⁽¹⁾. وثانيتها: تعرّض الجماعة الشيعية، أو الجماعات الشيعية، إلى عمليّات اضطهاد تاريخية ممنهجة في شكل استعادي لتاريخ بعض الجماعات الدينية السابقة لها. ومن الأمثلة القريبة في الفضاء غير الإسلامي ما عرفته الجماعة المسيحية، في بداية تشكّلها، من اضطهاد وتنكيل من قبل سلطات الإمبراطورية الرومانية⁽²⁾، أو ما عرفته بعض فرقها لاحقاً عند افتراقها من تطاحن وتقاتل بينها.

ويسهّل الشرط الثاني على صاحبه فهم كيفية تشكّل مثل هذه الممارسات الطقوسية التعبدية في التاريخ، استثناساً بتكرّرها بأكثر من طريقة، وفي أكثر

= وعبد الزهراء. ومن الألقاب ينتشر لقب علوي فاطمي، العلوي، الحسيني، الفاطمي، الإمامي مثل آية الله إمامي كاشاني، وهو عرفاني معاصر يؤم صلاة الجمعة في طهران. وحتى اسم علي شريعتي أحد منظري الثورة الإسلامية لا يمكن قراءته بمعزل عن اسم علي بن أبي طالب وولايته التي يتأسس عليها التشيع في ضوء التفسيرات، التي ترى أنّ تأويل كلمة (الصراط) الواردة في القرآن هو علي وإمامته. ويجدر تأكيد أنّ هذه المسألة منتشرة بين الإيرانيين أكثر منها عند الشيعة العرب. ولاشكّ في أنّ النسب العربي للعلويين هو السبب الرئيس في لجوء الفرس إلى مثل هذه الهوية الموازية.

(1) هي مجموع المبادئ والنظريات والأهداف التي تُنشأ الجماعة عليها. سليم، شاعر مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، ص 477.

(2) انظر مثلاً: دانيال، روبين، التراث المسيحي في شمال إفريقيا: دراسة تاريخية من القرن الأوّل إلى القرون الوسطى، ترجمة سمير مالك بمساعدة آخرين، دار منهل الحياة، بيروت، 1999م، ص 131.

عبد الحميد، رأفت، الدولة والكنيسة: الوثنية والمسيحية، دار قبا، 2000م، ج 2، ص 29 وما بعدها.

من ديانة. وأثبت تاريخ الظاهرات الدينيّة أنّ «المقدّس» يمكن أن يكون جماداً⁽¹⁾، أو حيواناً⁽²⁾، أو إنساناً (الملوك)، أو سلوكاً⁽³⁾، أو عظام الموتى، أو أجزاء منها⁽⁴⁾. وإذا كانت هذه المقدّسات تُعبد صراحة ضمن المنظومات الدينيّة الأولى، أو ما تسمّى بدائيّة، فإنّ العديد منها لا يزال يحافظ على رمزته ضمن المنظومات الدّينية المعاصرة، وفي أوساط التديّن الشعبي خاصة. ويمكن الالتفات، في هذا السياق، إلى صورة الولي الصوفي⁽⁵⁾، وما يمكن أن تجمعها بصورة الإمام الشيعي من نقاط توافق.

أمّا الإجابة الثانية، فتكون بـ: لا. ولا تستوجب هذه الإجابة إلا شرطاً واحداً هو التفكير من داخل دائرة التشيع. تستند إجابة المسلم الشيعي بالنفي، في هذه الحال، إلى اعتقاده بأنّ الزيارة ليست هدفاً في حدّ ذاتها، بل هي وسيلة للخلاص من مأزق ديني- تاريخي وقع فيه المسلمون بعد وفاة الرسول، حين رفض شقّ منهم وصيته بالإمامة لعلي بن أبي طالب، ثمّ لأحد عشر إماماً من ذريته⁽⁶⁾. وفي هذه الحالة، تكون الزيارة بمثابة الوقوف مع الحقّ في وجه الباطل.

(1) سليم، شاكر مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، ص ص 479 (عبادة الأوثان)، 766 (عبادة الحجر)، 837 (الطبل المقدّس).

(2) المرجع نفسه، ص ص 1045، 1050 (عبادة الحيوان)، 837 (عبادة البقر)، 839 (عبادة الشجر)، 979 و 980 (عبادة الطوطم).

(3) المرجع نفسه، ص 837 (دعارة مقدّسة).

(4) غوران، أندريه لوروا، أديان ما قبل التاريخ، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990م، ص 13 (عبادة عظام الموتى).

(5) يمكن العودة في هذا السياق إلى: العامري، نللي سلامة، الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني لإفريقيا في العهد الحفصي، ص 287.

العمرى، محمد خير حسن محمد، الولاية والكرامة في العقيدة الإسلاميّة، رسالة «ماجستير»، إشراف شريف الشيخ صالح الخطيب، جامعة آل البيت، بيروت، 1420هـ/ 1999م، (مطبوع).

(6) انظر في هذا السياق:

ويتولّد عن السؤال الأوّل سؤال ثانٍ لا يقلّ إشكاليّةً عن سابقه هو الآتي : هل كان الحسين سيكون على هذه الصورة «المقدّسة» لولا وجود الزيارة ممارسةً وتنظيراً خلال المرحلة اللاحقة بمقتله؟ يحتمل هذا السؤال، أيضاً، إجابتين مع ضرورة المحافظة على خصوصيّة الطرفين المستجوبين في السؤال الأوّل. فالطرف الذي أجاب بنعم سابقاً تكون إجابته بالنفي عن هذا السؤال. ويمكن أن يستند في إجابته إلى الوقائع التاريخيّة، التي تبين أنّ الحسين بن علي، قبل العاشر من محرّم، ليس هو ذاته بعد هذا التاريخ؛ بل كلّما تقدّم الزمن ازدادت الفوارق بين ما كان وما هو كائن⁽¹⁾.

وستكون إجابة الطرف الثاني بنعم، على اعتبار أنّ إمامة الحسين تكليف إلهي سبق مقتله؛ بل حتّى مولده. وقد صوّر ابن أعثم الكوفي (ت 132هـ/750م) خروج الحسين إلى العراق في شكل استخارة لله، واستشارة لرسوله.

= - السجستاني، أبو يعقوب إسحاق بن أحمد، كتاب الافتخار، حقّقه وقدم له إسماعيل قربان حسين، بوناوالا، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2000م، ص 167 (باب في معرفة الإمامة).

- النيسابوري، أحمد بن إبراهيم، إثبات الإمامة، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط 1، 1984م، ص 357.

- الأصفي، محمد مهدي، وارث الأنبياء: دراسة تاريخية للأسباب الموضوعيّة العميقة لثورة سيّد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام، دار الكرام، بيروت، لبنان، ط 1، 1416هـ/1995م، ص 9.

- القفاري، ناصر بن عبد الله بن علي، أصول مذهب الشيعة الإماميّة الاثني عشرية: عرض ونقد، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد بن سعود الإسلاميّة، الرياض، 1416هـ، (3 مج).

- الباقري، جعفر، الخلفاء الاثنا عشر، مركز الأبحاث العقائديّة، قم، ط 1، 1427هـ/2006م، (المقدمة).

(1) للمزيد من تبين هذا التدرّج في صورة الحسين، يمكن العودة إلى بحثنا: الاحتفاء بالموت من خلال صورة الشهيد بين المسيحيّة والإسلام: يسوع والحسين نموذجاً، شهادة «ماجستير»، إشراف محمد الحداد، كليّة الآداب بمنوبة، 2008م. (تدرجت الصورة بين الأبواب الثلاثة).

وتحوّل الحسين في الخبر إلى قبر جدّه ليلتين متتاليتين، فصلّى عنده، ودعا ربّه، وفي الليلة الثانية وضع الحسين «رأسه على القبر فأغفى ساعة، فأقبل رسول الله (ص) في كوكبة من الملائكة عن يمينه، وعن شماله، ومن بين يديه، ومن خلفه، حتّى ضمّ الحسين إلى صدره، وقبّل بين عينيه، وقال: يا بني، يا حسين كأنتك عن قريب أراك مقتولاً مذبوحاً بأرض كرب وبلاء [...]»⁽¹⁾. ومن هذه الزاوية تكون الزيارة وجهاً من وجوه قداسته لا سبباً فيها.

على الرغم من التباين والتضاد القائم بين الافتراضين السابقين، وهما يختزلان الموقف العام من المسألة، فإنهما يشتركان في تأكيد العلاقة بين مقتل الحسين ومسألة زيارة المراقد. لقد كان خروج الحسين من الحجاز إلى العراق قراراً مصيرياً في تاريخه وتاريخ الجماعة الشيعية. وتؤكّد المرويّات الشيعية أنّ خروج الحسين كان تكليفاً إلهياً لإصلاح ما انحرف من الإسلام. ورؤي عن الحسين إعلانه هذا المبدأ في إحدى خطبه، وجاء فيها «إني ما خرجت أشراً، ولا بطراً، ولا مفسداً، ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن آمر بالمعروف، وأنهي عن المنكر، وأسير بسيرة جدي، وأبي علي بن أبي طالب»⁽²⁾. أقرّ الحسين العزم على المواجهة، على الرغم من اعتراض العديد من محبّيه ومحبّي آل البيت عليه من باب المحبّة، والخوف من تصميم أعدائه على التخلّص منه، أو ممّا يحمله من رأسمال رمزي، إلا أنّه أصرّ، وقال لابن الحنفية: «أتاني رسول الله بعدما فارقتك، فقال: يا حسين

(1) الكوفي، ابن أعثم، مقتل الحسين وقيام المختار، ص ص 28-29.

ملاحظة: ليس مؤكداً لدينا أنّ هذا الكتاب مطبوع عن مخطوطة أصلية لمقتل ابن أعثم، الذي يمثل أقدم الكتب في هذه المسألة. ومن أبسط الملاحظات حوله عدم ذكر اسم المحقّق، ولا وجود لمقدمة توحى بذلك. ولهذا السبب، لن نعتمده إلا متى كان ذلك ضرورياً أو وظيفياً.

(2) الخوارزمي، أبو المؤيد الموقّق بن أحمد المكي أخطب خوارزم، مقتل الحسين، تحقيق الشيخ محمد السماوي، تصحيح دار أنوار الهدى، انتشارات أنوار الهدى، ط4، 1428هـ/2007م، ج1، ص188.

أخرج، فإنّ الله قد شاء أن يراك قتيلاً. فقال ابن الحنفية: إنا لله وإنا إليه راجعون. فما معنى حملك هؤلاء النسوة معك وأنت تخرج على مثل هذا الحال؟ فقال الحسين: إن الله قد شاء أن يراهنّ سبايا. فسلمّ عليه ومضى⁽¹⁾.

تمّ أمر الله، فواجه الحسين خصومه الأمويين، على الرغم من ضعفه المادي، وهُزِمَ عسكرياً على أرض الطف بكربلاء⁽²⁾. وعلى الرغم من قتل الحسين بشكل مأساوي، وحصر نسله في طفل مريض، فإنّ يزيد بن معاوية لم ينفِ مشكلة عرقلت استتباب الأمر نهائياً لصالح النظام الأموي. قُتل الحسين، ولم تُقتل مكانته في قلوب أتباعه. إنّه شهيد عند الله، والشهداء أحياء عند ربّهم يُرزقون⁽³⁾. فما مات الحسين في كربلاء إلا ليحيا بصورة جديدة أكثر تأثيراً في الواقع السياسي، الذي تخلّص من جسده، ولم يتخلّص من رأسماله الرمزي، الذي تحمله قلوب أنصاره، ومن لحق بهم من المستضعفين، والمهمّشين، والمتعاطفين، والمتربّصين بوحدة المسلمين. ولقد أصرّ من بقي منهم حياً على التواصل مع كلّ أثر يحيل عليه، فكان القبر، وكانت الزيارة.

المقدّمة الثالثة: الزيارة حالة عاطفيّة تقاطعت فيها الإفادة مع الاستفادة:

اخترنا أن نقسّم هذه المرحلة التاريخيّة الممتدّة على القرون الخمسة الهجريّة الأولى حسب معيار القرن، نتيجة ما لمسناه من ارتباط التحولات

- (1) ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف، ص 39-40.
- (2) لم تكن كربلاء، قبل تاريخ 16هـ/680م، غير أرض زراعيّة منبسطة مع بعض التلال والمنخفضات. وقد دعيت كربلاء «الغاضريّة» وأرض «الطف»؛ لوقوعها على طرفي أرض نهر العلقمي، وهو فرع من الفرات الذي كان يسقي كربلاء. وقد اندثر ومُحيت آثاره. ومن الناحية التاريخيّة، كانت كربلاء مجموعة من القرى البابلية القديمة. وكانت تسمى «كربل» و«كرب أبلأ»؛ أي: حرم الله باللغة البابلية. وسميت «كور بابل» بالعربية و«تل نينوى». والحائر منها هو موضع قبر الحسين. وعُرفت بـ: «أم القرى» لوقوعها على شط «أكوباسي». انظر: طعمة، سلمان الهادي، تراث كربلاء، بيروت، 1983م، ص 19 وما بعدها.

(3) ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عند ربّهم يُرزقون﴾ [آل عمران: 169].

التي عرفها المسلمون بالقرون. ويستند هذا الاختيار، أيضاً، إلى شيوع اعتماد هذا المعيار آلية لدراسة الحضارة الإسلامية في مجالاتها المتعددة، مثل المجال الأدبي، والفقهية، والعلمي، وغيرها. وقسمنا الفترة الممتدة إلى حدود القرن الخامس إلى ثلاث مراحل: مرحلة أولى تشمل على القرنين الأوّل والثاني، اللذين يمثلان المرحلة التأسيسية لظاهرة الزيارة عملياً بموت علي والحسين، وفكرياً بجهود الإمامين الخامس والسادس محمد الباقر وابنه جعفر الصادق (ت 148هـ/765م) في جمع المرويات الشيعية، والتأسيس للفكر الشيعي مذهباً فكرياً. ومرحلة ثانية حصرناها في القرن الثالث، الذي عرف تحولات سياسية وفكرية بارزة مع استقرار العباسيين، وتمكّنهم من تشييد أركان حكم قوي بتوظيف مظلومية العلويين، وما أحدثه ذلك من أثر على الزيارة فكرياً وممارسة. أمّا المرحلة الثالثة، فتمتدّ على القرنين الرابع والخامس، اللذين شهدا صعود أنظمة سياسية شيعية في المشرق والمغرب، وتحوّل الطقوس الشيعية من حالة التقيّة، والتهميش، والمحاصرة إلى حالة الظهور والدعوة لها، واعتمادها ثقافة رسمية للدولة. وشهدت هذه المرحلة تراجع مكانتها مع سقوط الخلافة الشيعية، وصعود نظيرتها السنية من جديد. وعلى الرغم من اختيارنا هذا التقسيم الزمني، فإننا ندرك أنه اختيار منهجي لا يمكن أن يخفي التداخل بين هذه المراحل الزمنية.

1- الزيارة في القرنين الأوّل والثاني للهجرة/السابع والثامن للميلاد:

لا يمكن الفصل، في المستوى التاريخي، بين ظهور مسألة زيارة قبور أئمة الشيعة، وبناء المشاهد عليها، وإقامة المراسم حولها، وبين الظروف التي أحاطت بنشأتها. ومن المؤثرات الأساسية المساهمة في بروز هذه الظاهرة الدينية، العامل السياسي الذي أثر بقوة في تشكيل الفكر والواقع عند المسلمين. وقد اتضح أوّل معالم هذا العامل في سقيفة بني ساعدة، وما جدّ فيها من انقسامات حول القيادة، بعد وفاة الرسول (ص)⁽¹⁾. وأخذ هذا

(1) يمكن العودة في هذه المسألة إلى:

السبب الرئيس لانقسام المسلمين يتعاظم بتعدّد وجوهه وآلياته. ومن أوّل التحولات المؤثرة انتقال الصراع الصامت بين الفرقاء إلى مواجهات عسكرية بدأت بما عُرف، في المصادر السنيّة، بحروب الردّة⁽¹⁾، ثمّ اتّسعت رقعته مع حربَي الجمل وصفين، اللتين أضفتا على الصراع طابعاً قليلاً بواجهة دينيّة. ويمثّل الهاشميون والأمويون طرفي هذا الصراع. واتسعت الهوة بين الفريقين في واقعة كربلاء، التي تركت حسرة في نفوس المسلمين عامّة، ونقمة وإصراراً على الثأر لدى الشيعة خاصّة يتواصل صداها إلى اليوم⁽²⁾. ووصف هبة الله الشيرازي (ت 470هـ/1077م) الحادثة، قائلاً: «إنّ يوم عاشوراء هو اليوم الذي دارت فيه على أهل بيت نبيّكم المحن، وجارت أيدي الزمن، وهتكت ستور الفروض والسنن»⁽³⁾.

- = - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرّسل والملوك، تحقيق أبو الفضل محمد إبراهيم، دار المعارف، مصر، (د.ت)، ط2، ج3، ص201 وما بعدها.
- الدوري، عبد العزيز، مقدّمة في تاريخ صدر الإسلام، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2005م، ج1، ص56.
- عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق محمد عمارة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 1988م، ط2، ص34.
- عكاشة، محمود، تاريخ الحكم في الإسلام: دراسة في نظام الحكم وتطوّره، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1422هـ/2002م، ص186.
- Henri Lammens: Le triumvirat, Abou Bakr, Omar, Abou Obaide, Beyrouth. 1910, p. 115-116
- إبراهيم، محمود، الفتنة المقدّسة: عقلية التخاصم في الدولة العربيّة الإسلاميّة، نشر رياض الريس، بيروت، ط1، 1990م، ص38.
- (1) تحدّث الطبري عن حركة واسعة لردّة القبائل العربيّة في السنة الحادية عشرة للهجرة. وقد اشتملت على أغلب المناطق، وانتشرت بين أشهر القبائل. ومن أهمّ القبائل الرافضة للوضع الجديد، بعد وفاة الرّسول، بنو عامر، وأسد، وغطفان، وطيّ، وهوازن، وسليم، وبنو تميم. وذكر الطبري ردّة أهل البحرين، وأهل عمان، ومهرة، ولاسيّما اليمن التي شهدت ردّتين. تاريخ الرّسل والملوك، ج3، ص323 وما بعدها.
- (2) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص582.
- (3) الشيرازي، المؤيّد في الدين هبة الله، المجالس المؤيّدة، المئة الأولى، ص39.

إذاً، فقد الخط العلويّ، في هذه المرحلة الصعبة من تاريخ المسلمين، ركنين من أهم أركانه هما علي بن أبي طالب (ت 40هـ/660م)، وابنه الحسين (ت 61هـ/681م). ومثّل موتهما علامتين فارقتين في تاريخيّة مسألة الزيارة. وقد ولّد هذا الفقد حالة من اليّتم الحقيقيّ لدى العلويين وأتباعهم، ونقلهم من حالة الحلم والثورة إلى حالة سدّ النقص السياسي والعاطفي. وعلى الرغم من مركزية عليّ في المنظومة الشيعية، فإنّ موت الحسين سيّمّل ذروة الانهيار النفسي لدى الشيعة، وشرارة كلّ تحرّك لاحق.

إنّ الحسين هو آخر زعيم من آل البيت كان بإمكانه تحمّل مسؤوليّة سعي إليها أسلافه الهاشميون⁽¹⁾ في مرحلةٍ شهدت هيمنة الأمويين، وتمكّنهم من دواليب الدولة الإسلاميّة الأخذة في التوسّع. ولم تترك واقعة الطفّ إلا شاباً مريضاً هو علي بن الحسين، لا قدرة له على سدّ الفراغ، ومواصلة الثورة، والأخذ بالثأر. وتطرّق غلام حسين محرّمي إلى هذه المرحلة الصعبة من تاريخ العلويين، فقال: «بعد استشهاد الإمام الحسين (ع) في كربلاء عمّ [الحزن] الكيان الشيعي؛ لفقده قاعدة قويّة يستند إليها، ولهذا شعروا باليأس من أيّة حركة مسلّحة لمواجهة العدو. وكانت مأساة عاشوراء ضربة ماحقة واجهت مسار التشيع»⁽²⁾.

استشرى الشعور بالإحباط والإحساس بالموت لدى أتباع الحسين والمتعاطفين معه، في ظلّ غياب قيادة حقيقيّة تكتسب من المشروعيّة ما

(1) المقصود بالهاشميين: العباس بن عبد المطلب، وعلي بن أبي طالب، وابنه الحسن. وقد أورد ابن الأثير (الكامل في التاريخ، ج2، ص319) هذه الرغبة على لسان العباس بن عبد المطلب، مخاطباً ابن أخيه علي بن أبي طالب، فقال: «إنّ رسول الله سيُوفى في مرضه هذا، وإنّي لأعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب، فاذهب إلى رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، واسأله فيمن يكون هذا الأمر؟». وتجددت هذه الرغبة، وظهرت شعاراً مع الدعوة العباسيّة مطلع القرن الثاني/الثامن.

(2) محرّمي، غلام حسين، تاريخ التشيع من نشوئه حتّى نهاية الغيبة الصغرى، ترجمة كمال السيّد، المجمع العالمي لأهل البيت، ط1، 1427هـ/2006م، ص112.

يؤهلها لمواصلة الصراع الوجودي ضدّ الأمويين. استقرّ هذا الواقع الجديد في ظلّ اعتقاد غالبية المسلمين بأنّ الحكم الأموي على استعداد لإعادة سيناريو الحسين مع كلّ من يحاول تهديد دعائم المملكة الناشئة⁽¹⁾. فهم الجميع هذه الرسالة، وكلّ واجه حقيقتها بما لديه من إمكانيات، فتحرّك من لديه القدرة عسكرياً، واحتمى من ليس لديه القدرة بالعاطفة والحزن لحفظ تاريخ وصناعة ذاكرة.

ودفع الفراغ النفسي والقيادي العلويين إلى الاحتماء بذكرى علي بن أبي طالب وابنه الحسين، بحثاً عن التخفيف من وقع «التمزّق والتصدّع والانهيار»⁽²⁾. ووصّف جعفر الصادق هذه المرحلة الانتقالية من تاريخ الشيعة، فقال: «ارتدّ الناس بعد قتل الحسين (ع) إلا ثلاثة: أبو خالد الكابلي، ويحيى بن أمّ الطّويل، وجبير بن مطعم، ثمّ إنّ الناس لحقوا وكثروا»⁽³⁾. وأدّت هذه الحالة من الوهن العلوي إلى انكفاء من بقي من أبناء علي وفاطمة الزهراء معزّين النفس بما يحملونه من رأسمالٍ رمزي. وفي المقابل، قرّرت مجموعات من الأتباع استئناف المقاومة السياسيّة والعسكريّة للقصاص والثأر. ويتفق الخطان في أن لا إمكانيّة لتحقيق أهداف كلّ منهما دون توظيف صور الزعامات المؤثرة في تاريخ الجماعة الشيعية، والتركيز على شعار مظلوميّة أهل البيت، الذي يحرك عواطف المسلمين. وبسبب هذه الظروف الصعبة، كان لابدّ من أن يتحوّل القبران إلى مركز روحيّ تتأسس عليه المرحلة الجديدة، على الرغم ممّا أحاط بموضعهما من غموض، وتبنى حوله ذاكرة.

وإن توافر هذا المعطى، فإنّه من الصعوبة بمكان الإقرار بتاريخ دقيق لنشأة ظاهرة الزيارة في مستوى الممارسة، وإن عملت البحوث الشيعيّة على

(1) المرجع نفسه، ص112.

(2) المرجع نفسه، ص112.

(3) الطوسي، اختيار معرفة الرّجال، ج1، ص338.

تأكيد ظهورها المبكر. وقد تنوّعت التواريخ والروايات بتنوّع مواقع أصحابها. ولا تسعنا أمّات الكتب التراثية بمعلومات منمّمة ولا متصلة حولها. فالرحلة مثل ابن حوقل (ت 367هـ/ 977م)⁽¹⁾، وابن جبير (ت 614هـ/ 1217م)⁽²⁾، وابن بطوطة (ت 779هـ/ 1377م)⁽³⁾، وغيرهم، اكتفوا بالوصف للمشاهد، وما يدور حولها من طقوس دون تحليل ولا تدقيق في الإحاطة بها. ومثلهم فعل المؤرّخون؛ مثل الطبري (ت 310هـ/ 922م)⁽⁴⁾، واليعقوبي (ت 346هـ/ 957م)⁽⁵⁾، وابن الجوزي (ت 597هـ/ 1201م)⁽⁶⁾، والخوارزمي (ت 568هـ/ 1190م)⁽⁷⁾، وابن أعثم الكوفي (ت 314هـ/ 926م)⁽⁸⁾، الذي يُعدّ من أوائل المؤرّخين في التاريخ الإسلامي. التقت هذه النخبة في تدوين أحداث مقتضبة ومتفرقة ترتبط بطقوس الزيارة، وبناء المشاهد، أو هدمها، وأثرها في العلاقات بين المذاهب دون تحليل، ولا تفسير، ولا تدقيق للتواريخ. ولا شكّ في أنّ مرّة هذا الإيجاز المتعمّد، يعود، في جانب كبير

-
- (1) النصيبي، أبو القاسم بن حوقل، كتاب صورة الأرض، دار صادر، بيروت، طبعة ليدن، 1938م، ج2، ص214 وما بعدها (وصف العراق).
 - (2) ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي الشاطبي البلسني، رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص19 (مصر)، ص187 (العراق).
 - (3) ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن إبراهيم اللواتي الطنجي، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (المعروف برحلة ابن بطوطة)، المطبعة الخيرية، ط1، 1322هـ، ج1، ص138 (الرحلة 9).
 - (4) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج5، ص395.
 - (5) ابن واضح، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، طبعة ليدن، 1883م، ج2، ص283.
 - (6) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج6، ص28.
 - (7) الخوارزمي، أبو المؤيد الموقّ بن أحمد المكي أخطب خوارزم، مقتل الحسين، ج2، ص35 وما بعدها.
 - (8) ابن أعثم الكوفي، مقتل الحسين وقيام المختار، ص179 (الفصل الثاني: قيام التوابين وقيام المختار).

منه، إلى كثرة الأخبار، وإلى اكتفاء هؤلاء الإخباريين بنقل الطريف منها، والتركيز على الظواهر غير المألوفة التي تحقق لذة النص.

ولا لوم على هذه النخبة في طرائق عملها؛ لأنها التزمت وسائل تصنيف المعرفة في عصرها. ويقوم هذا التصنيف على الجمع والتوليف بين المصادر، والتوثيق، والحرص على إظهار الحياد (بمعنى عدم التدخل في مضمون الخبر) استثناساً بحركة تدوين الحديث، وهو أمر نسبيّ نسبيّة مضامين ما ينقلونه من أخبار. ويمكن أن نضيف إلى ذلك رغبة هذه النخبة في إنجاز مؤلفات موسوعيّة يبدأ أغلبها بتاريخ العصور الغابرة ليطوي قروناً في بضع مئات من الصفحات. وأقرّ اليعقوبي التزامه هذا المنهج في مقدّمة الجزء الثاني من تاريخه، وحرصه على التقيد بشروطه، فقال: «انقضى كتابنا الأوّل الذي اختصرنا فيه ابتداء كون الدنيا، وأخبار الأوائل من الأمم المتقدمة، والممالك المتفرقة، والأسباب المتشعبة. ألفنا كتابنا هذا على ما رواه الأشياخ المتقدمون من العلماء، والرواة، وأصحاب السير، والأخبار، والتأريخات. ولم نذهب إلى التفرد بكتاب نصنعه، ونتكلّف منه ما قد سبقنا إليه غيرنا، لكنّا قد ذهبنا إلى جمع المقالات والروايات [...]»⁽¹⁾.

وبسبب الغموض، الذي يلفت المسألة، وعدم اطمئناننا إلى مضامين بعض الروايات ذات الطابع العاطفي، نرجح عدم إمكانية بناء مشاهد على قبور علي والحسين في العقود الأولى بعد وفاتهما. نغلب هذه الفرضيّة، على الرغم من حرص الفكر الإخباري الشيعي المعاصر على تأكيد الظهور المبكر للمراقد وزيارتها⁽²⁾ في وقتٍ لم تسعفنا فيه المصادر الأولى بإجابات قاطعة. ومن ذلك أنّ

(1) ابن واضح، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص2.

يُنظر، في هذا السياق، الجمل، بسام، أسباب النزول، ص53.

(2) اضطررتنا هذه الضبايئة إلى الاستعانة ببعض المراجع الشيعيّة الحديثة لعدم توافر أخبار

حول المسألة في المصادر التاريخيّة الشيعيّة، أو المصنّفة كذلك، وهي: تاريخ

كربلاء، ودائرة المعارف الحسينية، التي نعرض لها في هذا السياق.

الكتاب المنسوب إلى ابن أعثم الكوفي، وهو أقدم الكتب التاريخية المسهمة في صناعة ذاكرة الجماعة الشيعية، يعرض حادثة عين الورد⁽¹⁾، ولا يذكر شيئاً حول زيارة القبر التي أتى الطبري على ذكرها، وهو ما سنتطرق إليه لاحقاً. واضطرتنا هذه الضبابية إلى الاستعانة ببعض المراجع الحديثة من أجل تدليل الصعوبات. ومن بين المراجع، التي لجأنا إليها، كتاب (تاريخ المراقد) من دائرة المعارف الحسينية. وقد أكد محمد صادق محمد، صاحب هذه الموسوعة، أن «أول من أقام رسمياً على قبر أبي عبد الله الحسين (ع) هم بنو أسد، حين دفنوا الإمام (ع) في اليوم الثالث من مقتله، بإرشاد الإمام السجّاد (ع)»⁽²⁾.

وإن أوحث هذه الموسوعة بجديّة صاحبها، فإنّ نصوصها تفتقر إلى العلمية والدقة. ومن أبسط الأمثلة حديث الكرباسي عن أحداث القرن الأوّل الهجري/ السابع الميلادي، دون إحالة على أيّ مصدر من مصادر القرون الهجرية الأولى. واعتمد خطأً تقريباً لا يمكن سماعه إلا ممن شهد تلك الأحداث وعاشها. إضافة إلى ذلك أكد أنّ إقامة المرقد الحسيني كانت بإرشاد من الإمام السجّاد⁽³⁾. والحال أنّه كان صغيراً ومريضاً في تلك المرحلة⁽⁴⁾. وتجاهل الكرباسي مصاحبة الإمام السجّاد قافلة السبايا، سواء

(1) إحالة على أوّل اجتماع لأنصار العلويين في منزل سليمان بن سرد الخزاعي بين 64 و65هـ لقتال بني أمية. ومن أبرز الحاضرين المسيّب بن نجبة، ورفاعة بن شدّاد البجلي، وخالد بن سعد بن نفيل الأزدي. ابن أعثم، مقتل الحسين، ص 189. وذكرها الطبري ضمن أحداث 65هـ، ج 5، ص 551 وما بعدها.

(2) الكرباسي، محمد صادق محمد، دائرة المعارف الحسينية، تاريخ المراقد، الحسين وأهل بيته وأنصاره، المركز الحسيني للدراسات، لندن - المملكة المتحدة، ط 1، 1419هـ/ 1998م، ج 1، ص 245.

(3) هو علي بن الحسين الإمام الرابع عند الشيعة، ومن ألقابه: زين العابدين، السجّاد، البكاء، المتهجّد، الزاهد، الخاشع... سالم، مكّي حسين، من سير المعصومين عليهم السّلام، تدقيق سمير شيخ الأرض، دار الكوثر، دمشق، ط 1، 1423هـ/ 2003م، ص 70.

(4) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 5، ص 395.

عند عبيد الله بن زياد، أم في القصر الأموي في دمشق، واستحالة تواصله مع أنصار العلويين في ظل التضييق المتعمد والمشدد من قبل الأمويين.

وحاولنا الاستئناس بكتاب (تاريخ كربلاء) لعبد الجواد الكلیدار، على اعتبار أنه من المؤرّخين البارزين في الفكر الشيعي. وتبنّى هذا المؤرّخ الفكرة نفسها تقريباً، فذكر أنّ «أول من بنى على القبر المطهر، من بعد وقعة الطف، كان على عهد الدولة الأموية»⁽¹⁾. ويشير هذا التأكيد إشكالاً من زاويتين؛ أولاًها: تتعلّق بطبيعة المراجع، التي استند إليها هذا المؤرّخ مثل (نزهة أهل الحرمين وكنز المصائب وتاريخ كربلاء)، وهي كتب مجهولة سواء من جهة مؤلّفها أم تاريخ تأليفها. وتتعلّق ثانياً بوثوقيّة صاحب الكتاب، سواء ما تعلّق الأمر بما يأخذه عن هذه الكتب أم ما ينتهي إليه من تحليل ونتائج. ونلمس هذا التملل والتردد في قوله: «لا يُعلم بالضبط من الذي أقام البناء على القبر المطهر لأول مرّة، وكلّ ما قيل، بهذا الصدد، هو من باب الحدس والتخمين»⁽²⁾. لقد تحوّل خطاب هذا المؤرّخ من التقرير والتأكيد إلى الشكّ والتخمين، وهو ما يدلّ على الغموض الذي يلفت هذه المسألة عموماً. وقد أعفانا الكلیدار بخطابه المتردد من مشقّة تقليب الكتب، التي استند إليها في التأريخ للمسألة، ما دام هو لم يظفر منها بيقين. وفي النهاية، دعم لدينا هذا المؤرّخ فرضيّة تأخر ظهور المراقد وزيارتها على موت علي والحسين خاصة.

إنّ استبعاد الظهور المبكر للمراقد مردّه إلى صرامة الحكم الأموي تجاه معارضيه عامّة، وتجاه العلويين المثقلين برأسمال رمزي مؤثّر على وجه الخصوص. وقد تجسّم هذا الموقف المبدئي للأمويين من منافسيهم في المشهد الدموي بكربلاء. وأكّد عبد الله بن مطيع هذه السياسة الأموية للحسين بن علي، قائلاً: «فوالله لئن طلبت ما في يدي بني أمية ليقْتُلنك، وإن قتلوك

(1) الكلیدار، عبد الجواد، تاريخ كربلاء وحائر الحسين عليه السلام، منشورات الشريف الرضي، المكتبة الحيدريّة، النجف، 1386هـ-1418هـ، ص160.

(2) المرجع نفسه، ص160.

لا يهابون بعدك أحداً أبداً، فوالله إنَّها لحرمة الإسلام تُنتهك، وحرمة قریش وحرمة العرب، فلا تفعل، ولا تأتِ الكوفة، ولا تعرض لبني أمية»⁽¹⁾. وأكّدت حادثة الطفّ «للجميع أنّ يزيد [بن معاوية] (ت 64هـ/ 684م) على استعداد تامّ لارتكاب أكبر الجرائم وأبشعها من أجل تثبيت دعائم حكمه»⁽²⁾. وتحقّق هذا التوقع لاحقاً فيما عُرف بواقعة الحرّة⁽³⁾ في المدينة المنورة مركز المعارضة الرئيس. ولم تشفع رمزيّة هذه المدينة استباحة الجيوش الأمويّة لأهلها، والتنكيل بهم، واستباحتهم.

أمّا السبب الثاني لاستبعاد إمكانية ظهور المشاهد على قبور أئمة الشيعة في مرحلة مبكّرة؛ هو ما ذكره بعض المؤرّخين والرحالة حول تعمّد العلويين إخفاء قبور قتلاهم؛ خشية الانتقام السياسي لأنظمة الحكم المتعاقبة. قال ابن حوقل (ت 367هـ/ 977م): «وبالكوفة قبر أمير المؤمنين علي صلوات الله عليه. ويقال: إنّه بزواية جامعها، وأخفي من أجل بني أمية خوفاً عليه»⁽⁴⁾. يؤكّد الفعل [يقال] المبني للمجهول تعدّد الأخبار والروايات حول موضع قبر علي، على الرغم من مرور زمنٍ على دفنه، وتشديد مشهد على قبره المفترض. ويدعم هذا الحذر فرضيّة عدم البناء على القبور، وإشهار مواضعها.

وقد تواتر في المصادر الشيعيّة ذكر خبر إخفاء قبر الإمام علي بعد دفنه خشية الانتقام. وذكر الطبرسي أنّ جماعة من الشيعة أرادت رؤية قبر الإمام، بعد أن شاع ظهور نور في موضعه، فقيل لهم: «إنّ الموضوع قد عفا أثره بوصيّة عنه (ع). فمضوا، وعادوا، فقالوا: إنَّهم احتفروا فلم يجدوا شيئاً»⁽⁵⁾ على

(1) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص 395-396.

(2) محمّدي، غلام حسين، تاريخ التّشيع، ص 112.

(3) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج4، ص 110.

(4) النّصبي، أبو القاسم بن حوقل، كتاب صورة الأرض، دار صادر، بيروت، طبعة ليدن، 1938م، ق1، ص 240.

(5) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، إعلام الوري بأعلام الهدى، قدّم له محمّد =

حادثة دفنه. يطرح مثل هذا الخبر مسألة رفع الميت بعد دفنه، التي مثّلت مقولة مهمة في الفكر الديني عامة، والفكر المسيحي خاصة⁽¹⁾. وسنعود إليها لنزيدها تدقيقاً في القسم الثالث من البحث، ولنقارنها بنصوص الزيارة التي أكّدت رفع الحسين وباقي الأئمة بعد موتهم. ولا نستبعد أن تكون هذه الفكرة مجرد شائعة لحماية قبور الزعماء العلويين خشية تخريبها، ثم أصبحت مقولة فكرية.

تكرّرت مسألة إخفاء موضع دفن الأئمة بين الأوساط الشيعية، ونال رأس الحسين النصيب الأوفر من الروايات حول مكان وجوده. قال المقرئ في هذا السياق: «ومكث الرأس مصلوباً بدمشق ثلاثة أيام، ثم أنزل في خزائن السلاح حتى ولّى سليمان بن عبد الملك، فبعث إليه، فجيء به، وقد صار عظماً أبيض، فجعله في سفت، وطّبه، ودفنه في مقابر المسلمين. فلما ولي عمر بن عبد العزيز بعث إلى خازن بيت السلاح أن وجّه إليّ رأس الحسين بن علي، فكتب إليه: سليمان أخذه، وجعله في سفت، وصلى عليه، ودفنه. فلما دخلت عليه المسودة، سألوا عن موضع الرأس الشريفة الكريمة، فنبشوه، وأخذوه، والله أعلم ما صنع به»⁽²⁾. وقال الهادي خسروشاهي: «إنّ رأس الحسين (ع) قد دفنت في عدّة أماكن قبل مقدمها إلى القاهرة [...] أمّا طائفة الشيعة الإسماعيلية، فذكروا أنّ رأس الإمام الحسين تمّ دفنها في مدينة

= مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف، 1390هـ/1970م، ص202.

(1) انظر، في هذا السياق: شورون، جاك، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2000م، ص92. (الموت في العهد الجديد).
انظر أيضاً:

Karl Rahner: le chrétien et la mort, Desclée De Brouwer, Foi vivante 21, Paris, 1966, p. 64.

(2) المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بالخط والآثار (المعروف بالخط المقرئ)، تحقيق محمد سيدهم وزينة الشراوي، راجعه أحمد أحمد زيادة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998م، ج2، ص211.

دمشق [...]، وثمة أقوال أخرى ضعيفة تقول بوجود الرأس في حلب [...]، ثم قالوا: إنّ رأس الإمام الحسين قد دفن، أيضاً، في مدينة مرو بأرض خراسان، وكذلك في مدينة عسقلان بأرض الشام⁽¹⁾.

إنّ الممكن والمحتمل، حول بداية تشكّل ظاهرة العزاء الحسيني، هو انطلاقها ظاهرة معزولةً وفرديةً احتفظ من خلالها الشيعة بذكرى موت الحسين في قلوبهم ووجدانهم تحت وطأة الخوف والعجز عن تحويل الرغبات إلى أفعال. ويدعم هذا الرأي ما كان يأتيه علي بن الحسين (الإمام السّجاد) في شهر محرم من كلّ سنة استعادة لسند مادي ومعنوي كان يدعمه المسلمون ويتعاطفون معه. قال الخوارزمي (ت 568هـ/ 1172م): «وبرز [علي بن الحسين] يوماً إلى الصحراء، فتبعه مولى له، فوجده قد سجد على حجارة خشنة. قال مولاة: فوقفت حيث أسمع شهيقة وبكاءه [...]». ثم رفع رأسه من سجوده، وإنّ لحيته ووجهه قد عُمرَا بالماء من دموع عينيه. فقال له مولاة: يا سيدي أما أنّ لحزنك أن ينقضي، ولبكائك أن يقلّ؟. فقال له: ويحك إنّ يعقوب بن إسحاق كان نبياً ابن نبي، وله اثنا عشر ابناً، فغيّب الله تعالى واحداً منهم، فشاب رأسه من الحزن، واحدودب من الغمّ، وذهب بصره من البكاء، وابنه حيّ في دار الدنيا، وأنا رأيت أبي وأخي وسبعة وعشرين من أهل بيتي صرعى مقتولين، فكيف ينقضي حزني، ويقلّ بكائي؟!«⁽²⁾.

وروي عن الصادق تعليقه على كثرة بكاء علي بن الحسين أباه، قال: «البكاؤون خمسة: آدم بكى على فراق الجنة، ويعقوب على فراق يوسف، ويوسف على فراق أبيه يعقوب، وفاطمة الزهراء بكت على فراق أبيها رسول الله ليلاً نهاراً، وزين العابدين علي بن الحسين كان يبكي أباه الحسين مدة ما عاش [...]»⁽³⁾.

(1) خسروشاهي، هادي، أهل البيت في مصر، ص 113.

(2) الخوارزمي، مقتل الحسين، ج 2، ص 142.

(3) العاملي، إبراهيم، المفيد في ذكرى السبط الشهيد، دار ومكتبة الهلال، بيروت،

1984م، ط 3، ص 173.

ينهض الخبران السابقان بثلاث وظائف مهمّة في صناعة الذاكرة الشيعيّة حول مظلمة العلويين؛ الأولى تأصيل مسألة الحزن في تاريخ الظاهرة الدينيّة الكتابية من خلال ربط قصّة الحسين بقصّة يوسف ذات الأبعاد التراجيديّة المؤثّرة في الوجدان الإسلامي. والثانية شرعنة استعادة ذكرى الحسين من قبل أتباعه قياساً إلى ما فعله الأسلاف ممن يجمع المسلمون على صلاحهم. إنّ ما أظهره يعقوب من حزن وألم وبكاء على يوسف يستحق، حسب أخبار المدوّنة، أن يكون مرجعاً في التعامل مع فقدان الزعماء الربانيين من منظور أتباعهم. وأمّا الثالثة، فتقرّب لنا الصورة الممكنة لكيفيّة إحياء ذكرى الحسين. على الرغم من تأكيد بعض الباحثين أنّ نهاية حكم يزيد بن معاوية سمحت بنشر مبادئ التشيع، وتوسيع نشاط زيارة المراقد⁽¹⁾، فإنّنا نعتقد أنّ المسألة لا تتجاوز حدود إحياء حالة التعاطف مع العلويين بشكل حذر في أحسن الأحوال. وحتى الثورات، التي قامت باسم الحسين، لم تكن لنشر التشيع، بقدر ما كانت تحركها خلفيات سياسية، وقبليّة، واجتماعيّة، وإن لجأ أصحابها إلى مكان قبر الحسين فيما ذكره الطبري⁽²⁾. وإذا أضفنا إلى ذلك سياسة أموية موحّدة ومبدئيّة، بفرعيها السفيناني والمرواني، أساسها التضييق على العلويين والتشدد معهم، استطعنا أن نقيّم قدرة علي بن الحسين على نشر التشيع، أو طقوس العزاء الحسيني، كما تزعم بعض الدراسات من عدمها⁽³⁾. وحتى مراجعة الخليفة عمر بن عبد العزيز سياسة التشدد تجاههم، برّد أرزاقهم، وإلغاء سبّ علي بن أبي طالب على المنابر الذي سنّه معاوية⁽⁴⁾،

(1) محرّمي، غلام حسين، تاريخ التشيع، ص 113.

(2) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرّسل والملوك، ج 5، ص 589.

(3) انظر في هذا السياق:

- الكرباسي، محمد، دائرة المعارف الحسينيّة، ص 245.

- الكلّيدار، عبد الجواد، تاريخ كربلاء، ص 31.

- محرّمي، غلام حسين، تاريخ التشيع، ص 115.

(4) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 5، ص ص 253-254.

لم نجد ما يفيد سماحها بانتشار التشيع، أو التساهل مع من لديه رغبة في ذلك، أو السماح بزيارة المراقد، كما سيحدث مع بعض الخلفاء العباسيين لاحقاً.

ترجح هذه المعطيات الفرضية التي تبينناها سابقاً حول بداية تشكّل العزاء الحسيني في دائرة ضيقة ومغلقة. وحتى تأكيد محرّمي على تكفّل علي بن الحسين (ت 95هـ/714م)⁽¹⁾ ب: «ترسيخ مشاهد مأساة كربلاء في ضمير الرأي العام⁽²⁾، هو من قبل المبالغة والإسقاط والتأسيس النظري لمأسسة الطقوس؛ لأنّ علي بن الحسين هو الرجل الوحيد المتبقي من النسل العلوي، وليس بإمكانه إظهار هذا السلوك المعادي للأُمويين، حتى وإن كان حريصاً على ذلك؛ بل يؤكّد العديد من الأخبار أنّه كان شديد الورع، كثير

= وروى مسلم في صحيحه، قال: «حدثنا حاتم (وهو ابن إسماعيل) عن بكير بن مسمار، عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه، قال: أمر معاوية بن أبي سفيان سعداً، فقال: ما منعك أن تسبّ أبا التراب؟ فقال: أما ذكرت ثلاثاً قالهنّ له رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلن أسبه. لأن تكون لي واحدة منهنّ أحب إليّ من حمر النعم. سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول له، خلفه في بعض مغازيه، فقال له علي: يا رسول الله! خلفتني مع النساء والصبيان؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى. إلا أنه لا نبوة بعدي». وسمعت يقول يوم خيبر: «لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبّه الله ورسوله». قال: فتناولنا لها، فقال: «ادعوا لي علياً» فأتى به أرمداً، فبصق في عينه، ودفع الراية إليه، ففتح الله عليه. ولما نزلت هذه الآية: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاؤَنَا﴾ [آل عمران: 61] دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم علياً، وفاطمة، وحسناً، وحسيناً، فقال: «اللهم! هؤلاء أهلي». كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل علي بن أبي طالب، رضي الله عنه.

(1) هو الإمام الرابع عند الشيعة، ومن ألقابه: زين العابدين، السجّاد، البكاء، المهتجد، الزاهد، الخاشع... سالم، مكّي حسين، من سير المعصومين عليهم السلام، ص 70. يمكن العودة، أيضاً، إلى: الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، إعلام الوري بأعلام الهدى، ص 256.

(2) محرّمي، غلام حسين، تاريخ التشيع، ص 115.

اللّين، متسامحاً مع من أساء إليه من الأمويين⁽¹⁾. كلّ هذه الصفات تجعلنا نستبعد ما نُسب إليه من دور عمليّ ميداني في إقامة العزاء الحسيني، أو ممارسته علناً.

ومن ثمّ يمكن القول: مثلت استعادة ذكرى أحداث الطف، بشكل انفرادي، أو في إطار مجموعات محدودة العدد، دافعاً نفسياً، وسنداً عاطفياً لبعض الحركات الثوريّة. فقد استوعبت هذه الجماعات وقعة⁽²⁾ كربلاء، وعاودت التحرك ضدّ الأمويين أصحاب الشأن والمسؤوليّة عمّا حدث. ومن أهمّ الجماعات جماعة التّوّابين سنة (64هـ/684م). ورفعت هذه الحركة، منذ البداية، شعار [يا لثارات الحسين] تجسيمياً لمعنى القصاص، الذي مثل قيمة اجتماعيّة مهمّة لدى العرب في تسوية مسألة القتل. وسيمثّل هذا المبدأ القبلي، الذي حُمّل بدلالات دينيّة، عاملاً مهماً في حفظ الذاكرة الجمعيّة الشيعيّة من جهة، ويسهم في تشكيل معاني الزيارة من جهة ثانية. ونجد أثر هذا العامل في العديد من نصوص الزيارة، ومنها قول الزائر أمام قبر الحسين: «اللهم العن أبا سفيان ومعاوية. وعلى يزيد بن معاوية اللعنة أبد الآبدين»⁽³⁾. ويقول أيضاً: «اللهم العن يزيد [بن معاوية]، وأباه، والعن عُبيد الله بن زياد، وآل مروان، وبني أميّة قاطبةً إلى يوم القيامة»⁽⁴⁾.

إنّ اللافت للنظر، في هذا الإطار، هو عدم إلغاء الإسلام تقليد الثأر للمقتول، الذي يمثّل تقليداً إنسانياً قديماً، شأنه شأن بقية الأديان⁽⁵⁾. وقد ثبته

(1) تستعمل الأدبيات الشيعيّة لفظي وقعة الطف وواقعة الطف.

(2) الخوارزمي، مقتل الحسين، ج2، ص109.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص331.

(4) المرجع نفسه، ص332.

(5) طُبّق قانون القصاص بالمثل (Law of retaliation) في شعوب بدائيّة كثيرة، ويقضي بأن يُعاقب من أحدث أذى في جسم فرد، بإحداث الأذى نفسه فيه. وقد أخذت بعض الأديان السماوية بهذا القانون. انظر: سليم، شاعر مصطفى، قاموس الأنتروبولوجيا، ص554.

وقته في مفهوم القصاص. قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194]. ويجدر تأكيد أن المشرع الإسلامي أناطه بالدولة لا بالأفراد. وقد لازم هذا القانون الاجتماعي الديانات الكتابية منذ المرحلة اليهودية، قال تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْمَيْتَ بِالْمَيِّتِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحَ فِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45]. ووجد الباحثون، عن سبب شرعي للقتال، أو للإقناع به، ضالّتهم في هذه الآيات. فذكر ابن قتيبة «أنّ المختار بن يوسف الثقفي كان أوّل من أقام احتفالاً تأبيناً في داره في الكوفة في يوم عاشوراء. وأنّه أرسل بعض النادبات إلى شوارع الكوفة لنذب الحسين»⁽¹⁾.

بوّكّد هذا الخبر أمرين؛ أولهما: يحيل على الممارسة العملية لإحياء ذكرى الحسين، ونرجّح أن لا يتجاوز التأبين التجمّع، والبكاء، والتوجّع، مادام الخبر مقتضياً، والظروف غير ملائمة. وثانيهما: يشير إلى دور البعدين السياسي والاجتماعي في نشأة ظاهرة العزاء بين الجماعات الشيعية. وفي الحالتين أسهم هذان العاملان في بناء لبنة أساسية من الذاكرة الشيعية في جعل استعادة ذكرى الحسين مناسبةً لتعبئة الناس وتجييشهم ضدّ الأميين المتشدّدين مع الخصوم السياسيين. ولا يمكن استبعاد الدوافع العاطفية المرتبطة بنصرة المظلوم لدى من يعتقد سلامة موقف الحسين، حينما قرّر الخروج على يزيد بن معاوية، أو استبعاد الجانب العقائدي الذي يرى أحقية العلويين بالخلافة.

يمكن القول: إنّ شعار [الثأر للحسين] مثل القاعدة الأساسية في بناء الروح الجمعية الشيعية، والفكرة العملية المؤسسة لمجالس العزاء، بعد أن وجد صدى بين الجماعات الثائرة. ومن هذه الزاوية، يمكن القول: إنّ انتصارات المختار الثقفي، في حروبه الثأرية ضدّ قتلة الحسين، أسهمت في تحويل هذه الحركة العاطفية التعبوية سلوكاً استعادياً مع كلّ تحرّك عسكري،

(1) ابن قتيبة الدينوري، أبو عبد الله مسلم بن محمد، الإمامة والسياسة، القاهرة،

وسهّلت إشباع هذا الشعار بدلالات دينية مذهبية. وتحذّث الطبري عن زيارة قبر الحسين ضمن أحداث سنة (65هـ/685م)، القريبة من سنة تحرّك جماعة المختار. وذكر، في هذا السياق، أنّ التّوابين، حين عزموا على قتال عبيد الله بن زياد، مرّوا بقبر الحسين و«أقاموا به ليلة ويوماً يصلّون عليه، ويستغفرون له، قال: فلمّا انتهى الناس إلى قبر الحسين صاحوا صيحة واحدة، وبكوا، فما رُئي يوم كان أكثر باكياً منه»⁽¹⁾.

لقد حوّلت حنكة بعض القادة العسكريين هذا السلوك العفوي إلى ممارسة متكرّرة عند الشيعة الثائرين، وفتحت له طريق التعالي والقداسة. يقول الطبري: «جعل الرجل [منهم] لا يمضي حتى يأتي قبر الحسين، فيقوم عليه فيترحم عليه، ويستغفر له. قال: فوالله لرأيتهم ازدحموا على قبره أكثر من ازدحامهم على الحجر الأسود»⁽²⁾. لا نرى في ربط الطبري بين التراحم على قبر الحسين والتدافع على الحجر الأسود قصداً مذهبياً أو عقائدياً، وإنما هو تصوير بداية تحوّل في العلاقة بين شيعة العلويين وأنصارهم، وبين قبور آبائهم الروحيين. ومع كلّ اتساع لحركات الاحتجاج ضدّ الأمويين، يشعر الشيعة بتآكل القيود من حولهم، فيكشفون عن ولائهم لزعمائهم، ويعلنون الحزن على فقدهم بشكل أوضح، وبممارسة أكثر تنظيماً. ويمكن أن نعدّ هذا التحوّل النسبي في إظهار الزيارة بداية تشكّل منظومة روحية توحد الجماعة حول مرجعية موازية للمرجعية الرسمية، وتصنع لهم ذاكرة مستقلة.

وذكر الدينوري (ت 282هـ/895م) في (الأخبار الطوال) أنّ بعض الشيعة كانوا يقيمون احتفالات، والأقرب أنّها تجمّعات حزينة، يوم عاشوراء في شكل نذب ونياحة على مقتل الإمام علي، وعلى أبنائه من بعده⁽³⁾. تتأتّى

(1) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 5، ص 589.

(2) المرجع نفسه، ج 5، ص 589.

(3) الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود، الأخبار الطوال، تحقيق فلاديمير جرجاس، طبعة ليدن، ط 1، 1888م، ص 225.

أهميّة هذا الخبر، من حيث الصدقيّة، من خلال عاملين اثنين؛ أولهما: معايشة صاحبه المراحل الأولى لبداية تحرّر العلويين من الخوف الذي سلطه عليهم الأمويون. وثانيهما: انتماء الدينوري إلى المذهب السني مثلما يشع ذلك. وعلى ما يحمله هذا الخبر من إحياء بوجود مراسم عزاء للعلويين تستعاد سنوياً، فإننا نرجح الطابع العفوي لهذه التجمّعات التأيينيّة، وانحصارها في أطر ضيقة لا علاقة لها بالنصوص المنظمة لها لاحقاً. وذهب الباحث الشيعي المعاصر إبراهيم الحيدري إلى هذا المعنى، فقال: «تلك الاحتفالات والتجمّعات حول قبور الأئمة لم تكن عادات راسخة ذات شعائر وطقوس دينيّة ثابتة، وإنّما كانت مجرد تجمّع عدد من الأتقياء من الشيعة الأوائل حول قبر الحسين في كربلاء لقراءة الفاتحة، والترحم عليه»⁽¹⁾. إنّها الإرهاصات الأولى لصناعة ذاكرة جديدة بمرجعيات متميزة إلى حدّ ما مع الذاكرة الرسميّة المهيمنة سياسياً وروحياً.

2- الزيارة في القرن الثالث/التاسع:

مع هذه التحوّلات، أخذت الحركة العاطفيّة العفويّة تتبلور لتتشكّل خاصيّة مذهبيّة ومنظومة جامعة عند الشيعة في معناها الاجتماعي النفسي. وتدعّمت إرهاصات هذا التشكّل باجتماع أعيانهم، في شهر محرّم من كلّ سنة، في بيت من بيوت الأئمة، وإقامة النياحة فيها⁽²⁾. ومع هذا التدرّج، تحوّل الاستئناس بذكرى الحسين، مع نهاية القرن الأوّل، إلى ممارسة شائعة لدى العلويين وأتباعهم، وإنّ بحذر شديد. وتواصل هذا التقليد البسيط ليسهم في حفظ الولاء العاطفي للأئمة؛ بل دعّمه وأغناه على الرغم من التضييق

(1) الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء: سوسولوجيا الخطاب الشيعي، ص 52.
 إبراهيم الحيدري: من مواليد الكاظميّة في بغداد. حصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة برلين الغربية سنة 1974م، ودرّس الفلسفة في برلين، وبغداد، وعنابة في الجزائر. وحصل على مرتبة أستاذ مشارك في علم الاجتماع. تراجيديا كربلاء، ص 2.
 (2) الشهرستاني، هبة الدين، نهضة الحسين، بغداد، 1966م، ص 182.

الذي مارسه السلطات السياسيّة المتعاقبة. ومع شيوع الاستئناس بزيارة قبري علي والحسين، من قبل الخائفين والمستضعفين والمحبين لأهل البيت، لا يستبعد أن يفكر بعض العلويين، أو من يحيط بهم، في تحويل زيارة القبور إلى مسألة فكريّة خاصة، وأنّ التّأبين سيأخذ في التحوّل إلى ظاهرة ثقافيّة تتأسّس على القصص والشعر. نفترض هذا الأمر في ضوء فشل العديد من الثورات، التي قامت بـ: «اسم الحسين الشهيد (ع) ومن أجل الثأر له»⁽¹⁾، مثل ثورة المختار الثقفي (66-67هـ/686م)، وثورة ابن الأشعث، انطلاقاً من إقليم «سيستان» شرق إيران (65-80هـ/685-699م)، في تحقيق مكاسب على الأرض، وفي ضوء تعاظم مكانة الحسين بين أتباعه.

وجد العبّاسيون في هذه الطفرة العاطفيّة، التي يستعيدونها العلويون باستمرار، آليّة مناسبة للوقوف في وجه الأمويين، والتخلّص منهم. وكان دعواتهم يتحرّكون بين الناس تحت شعار «الدعوة إلى الرضا من آل محمّد»⁽²⁾. ويذكر اليعقوبي أنّ الدعوة العبّاسيّة، التي بدأت نشاطها عام (111هـ/729م)، أسهمت في توسيع نطاق التشيّع ليمتدّ إلى مناطق عديدة من العالم⁽³⁾. واستغلّ العلويون، بدورهم، هذه الحالة من التوظيف العبّاسي لمكانتهم، فأمروا دعواتهم بالخروج «إلى النّواحي عند مقتل الوليد بن يزيد [...] واختلاف كلمة بني مروان، فكان أوّل ما يظهره فضل علي بن أبي طالب، وولده، وما لحقهم من الفتك، والخوف، والتشريد [...]»⁽⁴⁾.

اقتنص العلويون الفرصة، التي وفّرها السياق الجديد، فأظهروا ولاءهم لأئمّتهم، وبنوا على قبورهم، وواظبوا على زيارتها، في إطار من الحرّيّة المشوبة بالحذر. واستناداً إلى هذا التحوّل يجوز الحديث عن توسّع الرقعة

(1) محرّمي، غلام حسين، تاريخ التشيّع، ص114.

(2) المرجع نفسه، ص131.

(3) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص319.

(4) الأصفهاني، أبو الفرج، مقاتل الطالبين، ص166.

البشريّة والجغرافيّة للتشيع خاصّة نحو بلاد فارس. وقد مثل دخول هذا العنصر المحمّل بتراث روحي وثقافي مهمّ عامل إغناء لطقوس الزيارة، وجعلها مكوّناً أساسياً في توسيع الذاكرة الجمعيّة تنظيراً وممارسة، وصيانتها من حركة التاريخ. وقد اتّضحت معالم هذا التأثير من خلال ما أدخله الفقه الصفوي عليها من تحويرات في القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي.

وذكر إبراهيم الحيدري في هذا الإطار: «أنّ الإيرانيين كانوا قد أضافوا إلى تلك الطقوس والشعائر شيئاً من تراثهم الفولكلوري، وطبعوا تلك الشعائر والطقوس بطابع ديني قومي»⁽¹⁾. وقد رصد الرحالة، والتجار، والدبلوماسيون، حسب الحيدري، ارتداء رجال الدين ألبسة زاهية، وامتناء خيول مطهّمة، وجمال ذات سروج مزركشة، و«كارنافالات» موسيقيّة، وفرس يحمل آثار الدماء⁽²⁾. ولئن اقتصرنا إشارة الحيدري إلى الإضافات الصفويّة على الجانب الفولكلوري الاحتفالي، الذي يسهم في الالتفاف حول المذهب الجديد، وتوسيع رقعته على كامل الجغرافيا الفارسيّة، فإنّ علي شريعتي يعتقد بأنّ التأثير شمل مفهوم الزيارة، ووظائفها، ودلالاتها. ومن أبرز مظاهر التحوّل ربط الزيارة بالخلاص في سياقه النصراني، الذي أسّس له وزير الشعائر الحسينيّة، حين فتح باب الإغناء على مصراعيه مع أوروبا الشريقيّة⁽³⁾، في عمليّة تصنيع تجاري لحركة التاريخ.

ومع أهميّة ما قدّمه شريعتي من تمييز بين التشيع الروحي والتشيع السياسي، وأهل مكّة أدرى بشعابها، فإنّه لا يمكن استبعاد بعض المبالغات التي وقع فيها منظر الثورة الإسلاميّة في إيران سنة (1979م). إنّ حديث

(1) الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء، ص 61.

(2) عن: الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء، ص 137.

(3) شريعتي، علي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة حيدر مجيد، تقديم إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، بيروت، ط 1، 1422هـ/2002م، ص ص 206-207.

شريعتي حول نصرنة الفكر الشيعي عامة والشعائر الحسينية خاصة، يمكن أن ندرجه ضمن سياق الثأر بسبب إقصائه عن مسار الثورة التي أسهم في تأسيسها. ونؤكد أن عملية الإغناء والانفتاح، التي عرفها الفكر الشيعي، سابقة على المرحلة الصفوية، التي ارتبط تأثيرها الفعلي أكثر بالتراث القومي الفارسي. وسنبيّن، لاحقاً، أن التقاطع مع النصرانية أو المسيحية، بدأ منذ المرحلة التأسيسية لصناعة الذاكرة الشيعية، ومجالها الزمني القرون الخمسة الأولى/ حدود العاشر الميلادي. ومع توافر هذه القابلية للإغناء، لم نجد ما يؤكد أن طقوس العزاء الحسيني في كربلاء تجاوزت مجرد الاجتماع، وإظهار الحزن، والوفاء، والدعاء لصاحب القبر في مراحلها الأولى.

وعلى الرغم من الإقرار بهذه الفرضية، لا يجب التسليم بما يردده بعض الدارسين من توسع سريع لرقعة الجماعة الشيعية، ومعها اتساع دائرة ممارسة شعائر الزيارة. فنحن لا نستبعد أن تنضم مجموعات عدّة إلى الحراك الشيعي دون تبني مبادئه. وأن تزور قبر الحسين أو علي، دون الاعتقاد بإمامته الإلهية التي سيروج لها لاحقاً. ولا يُستبعد أن يندرج تحرك بعض هذه الجماعات المناصرة ضمن سياق النقمة الاجتماعية المتصاعدة ضدّ الأمويين والعباسيين. ويمكن أن نخترل هذا الحراك المجتمعي تجاه العلويين في ثلاثة اتجاهات: اتجاه عقائديّ أوردته الطبري على لسان سلمان بن سرد، حين وقف أمام قبر الحسين صارخاً: «يا ربّ إنّنا خذلنا ابن بنت نبيّنا، فاغفر لنا ما مضى منّا، وتب علينا، إنّك أنت التوّاب الرحيم، وارحم حسيناً وأصحابه الشهداء الصديقين، وإنّا نشهدك يا ربّ أنّا على مثل ما قُتلوا عليه، فإنّ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»⁽¹⁾. واتجاه قبلي (اجتماعي) أخلاقي أملاه التعاطف العميق مع قتلى الطف. واتجاه ذاتي نفعي هدفه الخروج من حالة التهميش والإقصاء في معناه الشامل. ومن أهمّ سمات هذه المرحلة تضخّم صورة الحسين، واختزالها صورة الإمام علي، وباقي الأئمة من بعده.

(1) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص589.

يؤكد تاريخ الظاهرات الدينية أنه يعسر اقتلاع العاطفة الدينية من صدور أصحابها قسراً مهما كانت بساطتها، وأنّ كلّ عمل في هذا الاتجاه يزيد أصحاب الديانة تمسكاً بها، وتعصباً لمبادئها. ويجعل هذه العاطفة قلب الرحي، الذي تدور حوله عملية صناعة ذاكرة الجماعة، وبناء الروح الجمعيّة. وقد برهن الشيعة على صدقيّة هذا المعطى، من خلال تمسكهم بولاءاتهم، وتضحياتهم من أجل إقامة المأتم الحسيني في بعض البيوت والمجالس الخاصّة، وإن كانت الظروف صعبة. لقد حافظت هذه الجماعة الدينية على ولائها المذهبي في الخفاء، بعيداً عن أعين الحكومة وعمّالها⁽¹⁾، وصمدت أمام محاولات الطمس المتكرّرة، وعمليات التنكيل المنظّمة.

ولا ريب في أنّ هذه الصورة المتنامية للتيار الشيعي روحياً، وديموغرافياً، وشعائرياً، أفلقت العباسيين، وولّدت لديهم حذراً مشوباً بالخوف من نجاح العلويين في استمالة العامة بما يحملونه من رأسمال رمزي قاعدته الإرث النبوي. فدفع هذا المعطى الخلفاء الجدد إلى التراجع عن توظيف شعار «آل البيت»، الذي ساعدهم في الوصول إلى سدّة الحكم، وتأسيس مملكة جديدة حذراً وخيفة. قال عبد الجواد الكلّيدار في هذا السياق: «لما توّظّد الملك والسلطان للعباسيين، وتمكّنوا من التغلب على الثورات الداخليّة، والقضاء نهائياً على خصومهم الأمويين، صاروا يجاهرون شيئاً فشيئاً بمعاداة آل أبي طالب، وشيعتهم، معاداة مستورة وخفيفة الوطأة على عهد السفاح، ثمّ استفحلت بصورة علنيّة أيام المنصور الدوانيقي [...]، وعلى عهد الرشيد الذي طارد العلويين [...]، وأمر بهدم كربلاء، وكرب قبر الحسين، وقطع السدرة التي كانت نابتة عند القبر سنة (193هـ/ 809م)⁽²⁾. ومن المنطق أن يؤثّر هذا التراجع في ممارسة فعل الزيارة وطقوسه بعد

(1) الجويني، محمد صالح، تاريخ المأتم الحسيني من الشهادة وحتى العصر القاجاري، ترجم المبحث من الفارسية إلى العربية فرقد الجزائري، ضمن مؤلف جماعي بعنوان: جدل ومواقف في الشعائر الحسينيّة، ص 34.
(2) الكلّيدار، عبد الجواد، تاريخ كربلاء، ص 160-161.

توسّعه. وتجسّم ذلك في شدّة التضييق على كلّ ما له صلة بالبيت العلوي، ولاسيما الفرع الحسيني، الذي بدأ يشيع تخصّصه في مسألة الإمامة.

وعلى الرغم من التراجع، لم تكن السياسة العباسيّة موحّدة تجاه بني عمومته في مستوى الأساليب في الحدّ الأدنى. ومن مظاهر ذلك حرص بعض الخلفاء على مواصلة تطويع الرأسمال الرمزي، الذي يحمله العلويون، ويدين له المسلمون بالاحترام والوفاء. وقد عمل الخليفة العباسي السابع المأمون (ت 218هـ/833م)، في هذا السياق، على إعادة بناء المشهد الحسيني بعد (193هـ/809م)، وتسمية الإمام علي بن موسى الرضا ولياً للعهد في خطوة سياسية مدروسة سنة (211هـ/826م) استفادت منها الجماعة أيضاً. ولا تستمرّ فترة الانفراج في العلاقة بين الطرفين إلا قليلاً، ثم يعود الشيعة إلى دائرة الاستهداف مجدّداً. وقد كانت خلافة المتوكّل سنة (247هـ/861م) من أحلك مراحل العلاقات بين الطرفين⁽¹⁾.

ويبدو أنّ الجميع كانوا على وعي بما يمثّله قبر علي والحسين من أهميّة، سواء لبناء المشروع الشيعي أم لهدمه. وفي هذا الإطار، أمر هذا الخليفة سنة (236هـ/850م) «بهدم قبر الحسين بن علي (ع). وهدم ما حوله من منازل ودور، وأن يُسقى موضع قبره، وأن يُمنع الناس من إتيانه، فنأدى [عامل صاحب الشرطة] بالناس في تلك الناحية: من وجدناه عند قبره بعد ثلاثة حبسناه في المطبق، فهرب الناس، وتركوا زيارته، وحُرت وُزُرع»⁽²⁾. ويساوي هذا القرار عملياً انقطاع الزيارة، وطقوس الحزن، التي تحرك

(1) ذكر أبو الفرج الأصفهاني أنّ عدداً من العلويين قتل أيام حكم المقتدر بالله (295-320هـ/907-932م) «بسبب المسجد، الذي بناه أبو الحسن لإبراهيم العلوي، في وسط المسجد الجامع، في الموضع الذي كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يجلس فيه للقضاء، فإنّ العباسيين أنكروا ذلك، وهدموه، وصاروا إلى قبر أمير المؤمنين، فشعثوا من حائطه، وأرادوا هدمه، فخرج عليهم الطالبيون فقاتلوهم». مقاتل الطالبين، شرح وتحقيق أحمد الصقر، بيروت، ط2، 1408هـ/1987م، ص 551.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج8، ص 547.

الوجدان الشيعي، وتوجّهه إلى المرحلة النبوية التأسيسية. ويعيد ابن الأثير تشدّد المتوكّل مع الشيعة إلى شدة بغضه لعلي بن أبي طالب وشيعته. ومن جانبنا، لا نعتقد أنّ موقف هذا الخليفة يستند إلى خلفيّة مذهبيّة ذاتيّة صرفة، كما توحى بنية الخبر، وإن كان أصدر ميثاقه المشهور حول تبني المذهب السنّي. ونعدّ ما حدث قراراً سياسياً أمّلته مجموعة من المعطيات منها ضغط التيار السنّي المستاء من تمدّد الشيعة مع المأمون، والحاجة إلى استقرار سياسي يقوم على التوازن، والنصرة القبليّة في إطار البيت الهاشمي الطامح إلى سيادة العرب والمسلمين في صورة مكرّرة للصراع بين الفرعين الأموي والهاشمي، والمرواني والسفّاني داخل البيت الأموي. ونستحضر، في هذا السياق، دور الإمبراطور قسطنطين في إخراج القانون الإيماني في مجمع نيقية، وتبنيه الديانة المسيحيّة، حرصاً على استقرار الإمبراطورية⁽¹⁾.

تواصل تقلّب السياسة العباسيّة تجاه العلويين، وارتباطها بمزاج الخليفة، ومقاربتة لمصلحة حكمه، واستمرّ معه تأثر ظاهرة الزيارة بهذه القرارات المتغيّرة. وفي هذا السياق، نقض الخليفة المنتصر بالله سنة (248هـ/862م) سياسة والده تجاه بني عمومته، فأعاد بناء قبر الحسين، وأطلق أوقاف آل البيت التي صادرها المتوكّل، وسمح بزيارة كربلاء. وأدّت سياسة المنتصر بالله إلى تضاعف عدد الزوار خلال ستّة أشهر بصورة ملحوظة⁽²⁾.

أسهمت هذه الفترات المتقطّعة من التسامح مع الشيعة، في مستوى الممارسة الطقوسيّة، في تأسيس قواعد ذاكرة جمعيّة، وفي تجاوز زيارة المشاهد العلويّة العراق لتبلغ أهل اليمن، بعد أن استقرّ بينهم الشيعة الزيدية المنتسبون إلى زيد بن علي (ت 122هـ/740م). وذكر ابن الأثير (ت 630هـ/1233م) هذه الممارسة ضمن أحداث (296هـ/909م)، في سياق حديثه عن

(1) المسكين، الأب متى، الكنيسة والدولة، الطائفية والتعصب، دير القديس أنبا مقار، برية شيهيت، ص 44.

(2) المرجع نفسه، ج 7، ص 116.

ابن الفدّاح⁽¹⁾. قال: «لَمَّا تَوَقَّى ابْنُ الْفَدَّاحِ قَامَ بَعْدَهُ ابْنُهُ أَحْمَدُ مَقَامَهُ، وَصَحْبَهُ إِنْسَانٌ يُقَالُ لَهُ رَسْتَمُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ حَوْشِبِ بْنِ دَاذَانَ النَّجَّارِ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ، فَكَانَا يَقْصِدَانِ الْمَشَاهِدَ، وَكَانَ بِالْيَمَنِ رَجُلٌ اسْمُهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ كَثِيرُ الْمَالِ وَالْعَشِيرَةِ مِنْ أَهْلِ الْجَنْدِ⁽²⁾ يَتَشَبَّعُ، فَجَاءَ إِلَى مَشْهَدِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ يَزُورُهُ»⁽³⁾.

وفي المستوى الإجرائي، عرفت طقوس الزيارة في العراق نقلة نوعيّة في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. ومن أبرز التحوّلات ظهور مراتب غنائيّة ينشدها «النائح»، الذي يماثل اليوم مفهوم «الرادود»⁽⁴⁾. ويذكر هبة الدين الشهرستاني أنّ أوّل نائح رثى الحسين بشعر ملحنّ ظهر في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وأكّد أنّ الشاعر علي بن عبد الله بن وصيف أبو الحسن الحلاء العراقي (ت 365هـ/ 976م) المعروف بـ: «الناشئ الأصغر» هو أوّل من عقد مجالس النياحة على الحسين بعد أن أظهر الشيعة أمرهم، وخفت وطأة السلطات الحاكمة على العلويين⁽⁵⁾.

(1) انظر تعريفه: القمي، عباس، الكنى والألقاب، منشورات مكتبة الصدر، طهران، 1970م، ج3، ص58.

(2) الجند: اسم مكان. قال شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي: «وأما الجند: فيجيء في قولهم: جند قنسرين، وجند فلسطين، وجند حمص، وجند دمشق، وجند الأردن، فهي خمسة أجناد، وكلها بالشام. ولم يبلغني أنهم استعملوا ذلك في غير أرض الشام، قال الفرزدق:

فقلت ما هو إلا الشام تركبه كأنما الموت في أجناده البغر

قال أحمد بن يحيى بن جابر: اختلفوا في الأجناد، فقيل: سمي المسلمون كل واحد من أجناد الشام جنداً، لأنه جمع كوراً، والتجند على هذا التجمع، وجندت جنداً؛ أي: جمعت جمعاً. وقيل: سمي المسلمون لكل صقع جنداً بجند عينوا له يقبضون أعطياتهم فيه منه، فكانوا يقولون: هؤلاء جند كذا حتى غلب عليهم وعلى الناحية». معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1399 هـ/ 1979 م، ج1، ص38.

(3) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج8، ص307.

(4) استعمل إبراهيم الحيدري هذا المصطلح. تراجيديا كربلاء، ص ص367-371.

(5) الشهرستاني، هبة الدين، نهضة الحسين، ص183.

وعرفت نصوص النياحة، في هذا الإطار الثقافي المتجدد، تحوُّلاً في مضامينها وحجمها. وظهرت كتب المقاتل، وهي عبارة عن كتب مطوّلة من الأشعار الرثائيّة الموثّقة للسيرة الذاتيّة للحسين خاصّة، والعلويين عامّة. ويرى إبراهيم الحيدري أنّ (مقتل الحسين) لابن نما، ثمّ لابن طاووس، هما أوّل كتب المقاتل، التي تتحدّث عن المآسي الدامية التي وقعت في حادثة الطف بكربلاء. وكان يطلق على الذين ينوحون على الحسين «القراء»⁽¹⁾. وحين بحثنا عن هذين الاسمين في القرون الخمسة الأولى لم نجد لهما أيّ أثر. ولم يوثّق لهما الحيدري. ومن التحوّلات المهمة في طقوس الزيارة تحديد جملة من الآداب المنظمة لمناسكها، وأهمّها: إيلاء شهر محرّم عناية مخصوصة، وإظهار الحزن، منذ اليوم الأوّل حتى العاشر منه، والإكثار فيه من الحزن، والبكاء، باعتباره يوم المقتل. ويبدأ هذا اليوم بالسلام على الإمام، وتجديد البيعة له، ولعن قاتليه، والبكاء بشكل جماعي⁽²⁾.

تحوّلت مرثي الحسين من إطار مذهبي ضيق إلى ظاهرة ثقافيّة لسانها الشعر. وقد وجد العديد من الشعراء في أحداث كربلاء مادّة مميّزة للتعبير عن مواقف ذاتيّة وجماعيّة مما وقع في العاشر من محرّم، ووسيلة لإعلان معارضة الأنظمة المتلاحقة. ولا نستبعد أن يكون بعض الشعراء قد وظّفوا موجة التيار الأدبي الجديد لصالحهم باعتبار أنّ عدداً منهم قد اقتصر على نظم أبيات قليلة في الهاشميين مثل جرير (ت 114هـ/732م)⁽³⁾.

وترى ثريا عبد الفتاح أنّ حال الهاشميين خلال الحكم العباسي لم يكن أفضل ممّا كان عليه مع الأمويين، وتعتقد أنّ هذه الوضعيّة دفعت عدداً من

(1) الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء، ص53.

(2) الطوسي، مصباح المتهجّد، تحقيق علي أصغر مرواريد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، ط1، 1411هـ، ص782.

(3) الخطفي، جرير بن عطية، الديوان، دار بيروت، بيروت، 1406هـ/1986م،

الشعراء والكتاب إلى الخوض فيما يحدث مع الهاشميين «إمّا منافحة عن حقّهم، وإمّا حثاً على القتال، وإمّا بكاءً ونحيباً وتفجّعاً على قتلى آل البيت والهاشميين، حتى ضُرب المثل برقة دمعة الشيعي»⁽¹⁾. وحفلت قصائد كثير الخزاعي (ت 105هـ/723م)، والكميت الأسدي (ت 126هـ/744م)، والسيد الحميري (ت 173هـ/789م)، بمدائح آل البيت عامة. واستعرضت الباحثة مقاطع من هذه القصائد، وقد غلب عليها نفس حماسي تراوحت مضامينه بين تصوير المعارك، والبكاء على القتلى، ورثاء علي وبنيه، ولا سيما الإمام الحسين وكربلاء. وحفلت هذه المقطوعات بأسلوب حجاجي ينتصر لأفضليّة بني هاشم، ولحقّهم في الإمامة، وحق علي وأبنائه بالوصيّة. يقول دعبل الخزاعي [من الوافر]:

وَصِيٍّ (مُحَمَّدٍ) بِأَبِي وَأُمِّي وَأَكْرَمَ مَنْ مَشَى بَعْدَ النَّبِيِّ
بَرِئْتُ إِلَى إِلَهِي مِنْ أَنْاسٍ يَرُونَ الْفَضْلَ مِنْهُ إِلَى الدَّعِيٍّ⁽²⁾

وجرى التركيز على صفاتهم الأخلاقية والإيمانية مثل: التقوى، والتعبّد، والصوم، والصبر، والمسؤوليّة في تحمّل الواجب، ولاسيما في قصائد الكميت⁽³⁾، ودعبل الخزاعي (ت 246هـ/860م)⁽⁴⁾. وقد أسهم هذا النشاط الفكري في جهود صناعة الذاكرة الشيعيّة، والخروج بهذه الجهود من الممارسة المادية العفويّة إلى التنظير والمأسسة من خلال تشكيل ذاكرة خطابيّة.

(1) ملحق، ثريا عبد الفتاح، حزب الشيعة في أدب العصر الأموي، الشركة العالميّة للكتاب، ط 1، 1990م، ص 11.

(2) الخزاعي، دعبل بن علي، الديوان، تحقيق عبد الكريم الأشر، دمشق، ط 2، 1403هـ/1983م، ص 355.

(3) الأسدي، الكميت بن زيد، الديوان، جمع وشرح وتحقيق محمد نبيل الطريفي، دار صادر، بيروت، ط 1، 2000م، (شرح هاشميات الكميت، من ص 487 إلى ص 631).

(4) الخزاعي، دعبل بن علي، الديوان، (انظر، مثلاً، التائيّة الكبرى في مدح آل البيت، ص 78).

إنَّ ما حدث للحسين بن علي وآل بيته في كربلاء تحوّل إلى حالة نفسية لدى غالبية المسلمين، وعزّزت مكانة العلويين المميزة لديهم. ومن ثمّ لا يمكن الجزم بأنّ كلّ من تعاطف مع الحسين، أو كتب في رثائه، هو شيعي بالضرورة. وقد توسعت قائمة الشعراء المهتمين بمقتله إلى حدّ جعل أبا عبد الله المرزباني الخراساني (ت 384هـ/ 994م) يخصّص لهم قسماً ضمن مؤلّفه الضخم في أخبار الشعراء، وذكر فيه أخبار خمسة آلاف شاعر⁽¹⁾. ومن أشهر الأسماء الإمام الشافعي (ت 204هـ/ 819م)، ونُسب إليه قوله [من الوافر]:

إِذَا فِي مَجْلِسٍ ذَكَرُوا عَلِيًّا وَسِبْطِيهِ وَفَاطِمَةَ الرِّكْبَةِ
بُقَالُ تَجَاوَزُوا يَا قَوْمُ هَذَا فَهَذَا مِنْ حَدِيثِ الرَّافِضِيَّةِ
بَرِئْتُ إِلَى الْمُهَيِّمِينَ مِنْ أَنَاسٍ يَرُونَ الرَّفُضَ حُبَّ الْفَاطِمِيَّةِ⁽²⁾
ونُسب إليه، أيضاً، قوله [من الطويل]:

نَاوَهُ قَلْبِي وَالْفُؤَادُ كَغَيْبٍ وَأَرْقَ نَوْمِي فَالسُّهَادُ عَجِيبٌ
فَمَنْ مُبْلِغٌ عَنِّي الْحُسَيْنَ رِسَالَةً وَإِنْ كَرِهَتْهَا أَنْفُسٌ وَقُلُوبٌ
ذَبِيحٌ بِلَا جُرْمٍ كَأَنَّ قَمِيصَهُ صَبِغٌ بِمَاءِ الْأَرْجُوانِ خَصِيبٍ⁽³⁾
ونُسب إلى أبي الأسود الدؤلي النحوي قوله [من الوافر]:

أَلَا أَبْلِغُ مُعَاوِيَةَ بْنَ حَرْبٍ فَلَا قَرَّتْ عُيُونُ الشَّامِيِّينَا
أَفِي الشُّهُرِ الْحَرَامِ فَجَعْتُمُونَا بِخَيْرِ النَّاسِ طَرّاً أَجْمَعِينَا⁽⁴⁾

(1) المرزباني الخراساني، أبو عبد الله محمد بن عمران، أخبار شعراء الشيعة، تلخيص محسن أمين العاملي، تحقيق وتعليق محمد هادي الأميني، النجف، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعها، 1388هـ/ 1968م، ص 10.

(2) الشافعي، ديوان الشافعي، جمعه وحققه زهدي يكن، دار الثقافة، بيروت، (د.ت)، ص 26.

(3) الشافعي، ديوان الشافعي، ص 57.

(4) المرزباني، الخراساني، أبو عبد الله، أخبار شعراء الشيعة، ص 28.

وُسب إلى دعبل الخزاعي قوله [من الطويل]:

أَفَاطِمُ لَوْ خِلْتِ الْحُسَيْنَ مُجْنَدَلًا وَقَدْ مَاتَ عَظْشَانَا بِسَطِّ فُرَاتِ
 إِذَا لَلَطَمْتِ الْخَدَّ فَاطِمُ عِنْدَهُ وَأَجْرِبْتِ دَمْعَ الْعَيْنِ فِي الْوُجُنَاتِ
 أَفَاطِمُ قُومِي يَا بِنْتَ الْخَيْرِ وَأَنْدُبِي نُجُومَ سَمَوَاتِ بَأَرْضِ فَلَاةِ
 تُؤَفِّقُوا عَطَاشًا بِالْفُرَاتِ فَلَيْتَنِي تُؤَقِّبْتُ فِيهِمْ قَبْلَ حِينِ وَقَاتِي⁽¹⁾

3- الزيارة في القرنين الرابع والخامس/العاشر والحادي عشر:

ستستمرّ حالة التجاذب بين العلويين والسلطات السياسية الرافضة لنفوذهم الروحي والسياسي إلى أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، ومطلع القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. ويمثل القرن الأخير حلقة ذهبية في تاريخ الجماعة والمذهب. وتواصل تأثير العامل السياسي في ظاهرة الزيارة في مستوى الممارسة. وقد أسهم انهيار الوضع السياسي والاجتماعي، بسبب ضعف الخلافة العباسية، في بروز حركات سياسية شيعية وصعودها إلى سدة الحكم في الشرق والغرب. ومن مفارقات هذا العصر تزامن الانهيار الشامل للمنظومة المجتمعية مع ازدهار غير مسبوق للأنشطة الفكرية مستفيدة من الأزمة الراهنة. وقد عبّر الجاحظ (ت 255هـ/869م) في بخلائه⁽²⁾، وبيدع الزمان الهمداني (ت 398هـ/1008م) في مقاماته عن هذه المفارقة⁽³⁾.

وقد اخترنا هذا الشكل من التأريخ الفني لأحوال المجتمع العباسي للإحالة على ما بلغه المجال الفكري من تطوّر بديع اتخذ من الانفتاح على الواقع

(1) المرجع نفسه، ص 99-100. (لم نجد هذه الأبيات في ديوان دعبل الذي اعتمدها. وإذا كانت هذه الأبيات منحولة فإنها نموذج لدور المؤرخين وكتاب السيرة والقصص الديني في صناعة الذاكرة).

(2) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البخلاء، دار المعارف، سوسة - تونس، 1989م. (كلّ النوادر تصوّر أحوال العصر ومشكلاته بشكل فني).

(3) الهمداني، بيدع الزمان، المقامات، تحقيق محمد عبده، بيروت، 1986م. (كل المقامات صور فنية للعصر ومشكلاته).

الإسلامي، والإفادة من حضارات أخرى، مثل اليونانية، والفارسية، عنواناً ومرجعاً. وعبر آدم مitez عن هذا التحول بقوله: «أحسّ المسلمون من أعماق نفوسهم بحاجاتٍ جديدة في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وسرعان ما تقدّمت لسدّ هذه الحاجات الديانات القديمة، التي كانت دائماً وراء ستار ظاهري، ولا سيّما النصرانية، أعني مجموع الفلسفة اليونانية في عصرها الأخير في الشرق والمُشربة بالنصرانية»⁽¹⁾. ولئن بدا هذا المستشرق شديد الحماسة لإلحاق الإسلام بالنصرانية والفكر الغربي بشكل مكشوف، فإنّه لا يمكن نفي هذا التقاطع الذي يقرّه النصّ القرآني، وعمّقه النصوص الحافة به، مثل الشروح والقصص. ولم تنكر النصوص الإسلامية القديمة والحديثة هذه التقاطعات⁽²⁾.

ومن نتائج هذه المرحلة نجاح الروح الثورية المتحفّزة، منذ القرن الأوّل، في استغلال الأزمة الشاملة التي عاشتها الخلافة العباسية؛ لتؤسّس دولاً شيعية امتدّت على أغلب الشمال الإفريقي ومصر تحت قيادة الفاطميين، وعُرفوا، أيضاً، بالعلويين، والعيديين، والشيعية. وعرض طه الحاجري هذه الوضعية قال: «الضعف الذي مُنيت به تلك الأسر الحاكمة»⁽³⁾، وهذا الاضطراب،

(1) مitez، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريلة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، (د.ت)، مج1، ص19.

(2) يمكن العودة، في خصوص هذه المسألة، إلى:

- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروّة وحسن قيسي، مراجعة وتقديم موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2004م، ص50 (بناييع التأمل الفلسفي في الإسلام).

- محمود، عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 2ك، (د.ت)، ص189.

- حلمي، محمد مصطفى، الإسلام والمذاهب الفلسفية، دار الدعوة، ط1، 404 هـ/ 1985م، ص38.

- مروّة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1979م، ج2، ص11.

(3) يفصد طه الحاجري الأغالبة، والرستمين، والأدارة.

الذي جعل يسود الحياة في المغرب العربي، كان مما مهّد لذلك العنصر الجديد الذي تسلّل إلى تلك البلاد [...] وهو عنصر التشيع، الذي جاء مع الدعاة الأوائل كأبي عبد الله الصانعاني، ثم أبي سفيان والحلواني⁽¹⁾، إلى أن وُظِدَ أقدامه بأبي عبد الله الداعي. واستطاع عبيد الله المهدي أن يقيم، على أنقاض هذه الدول التي أزالها عن مكانها، دولة جديدة⁽²⁾. وهكذا بدأ التفكك السياسي لإمبراطورية مترامية.

وأما في الشرق، فقد امتدّت سلطة البويهيين الشيعة من بلاد فارس إلى حدود بلاد الشام. وقد سهّل النفوذ السياسي الشيعي عمليّة إنضاج التأسيس الفكري للمذهب الإمامي، وتثبيت طقوسه التعبديّة المرتبطة بزيارة المراد؛ أي: صناعة ذاكرة خاصّة بالجماعة تضمن استقلالها الروحي والفكري عن الجماعة الإسلاميّة الكبرى بذاكرتها السنّيّة الرسميّة. ومع ذلك لم نرصد ما يثبت الترابط بين الجانبين النظري والتطبيقي فيما يتعلّق بالزيارة. ويمكن الجزم، في هذا السياق، بأنّ مأسسة طقوس الزيارة في المدونات الحديثيّة والإخباريّة الناشئة في هذه المرحلة كانت بمعزل عن الممارسة العمليّة، التي بقيت وفيّة لمراحل نشأتها المتمسمة بالبساطة والعفويّة. ولا دليل على تأثرها بالأحكام التي سنعرّضها لاحقاً فيما تمّ تقصّيه من أخبار نقدر أنّها تتسم بالموضوعيّة. ومنح الواقع السياسي الناشئ رغبةً وحرصاً لدى الساسة في إظهار الطقوس الشيعيّة وتكريسها جزءاً من الحياة التعبديّة للمسلمين. وقد

(1) لم نجد تعريفاً لأبي سفيان والحلواني، وقد ذكرهما القاضي النعمان في سياق حديثه عن افتتاح الدعوة الفاطمية في بلاد المغرب، فقال: «قدم إلى المغرب، سنة خمسة وأربعين ومئة، رجلان من المشرق قيل: إنّ أبا عبد الله جعفر بن محمّد (صلوات الله عليه) بعثهما، وأمرهما أن يبسطا ظاهر علم الأئمة (صلوات الله عليهم)، وينشرا فضلهم». كتاب افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، ط2، 1986م، ص26-27.

(2) الحاجري، محمد طه، مرحلة التشيع في المغرب العربي وأثرها في الحياة الأدبيّة، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م، ص6.

أمكنهم تحقيق قدر من النجاح بحكم تمكّنهم من مقاليد صناعة الثقافة الرسميّة للدولة⁽¹⁾.

ولم يمتصّ على تمكّن البويهيين من مفاصل السلطة في بغداد إلا بضع سنوات، حتّى أمر معزّ الدولة بإشهار الاحتفالات في شوارع بغداد بمناسبة ذكرى عاشوراء⁽²⁾. ويمثّل هذا القرار السياسي الصادر نحو سنة (325هـ/ 937م) تاريخ نشأة مراسم العزاء الحسيني بصفة رسميّة، فيما اطلعنا عليه من مصادر قديمة⁽³⁾. ونجد ما يدعم هذا الرأي لدى بعض الباحثين الشيعة المعاصرين، على الرغم من افتراض تأكيدهم عكس ما رجحناه، باعتبار أنّ الاعتقاد الغالب عند الشيعة هو البداية المبكرة لهذه الطقوس التزاماً بما جاء في المرويات عن الأئمة. وهذا محمد مهدي شمس الدين يقول: «ونقدّر أنّ هذين الأمرين (حرية الزيارة وشيوع ممارستها بأمان) قد تحقّقا في العصر العباسي الثاني، وبعد سيطرة البويهيين على السلطة الفعلية في العراق وإيران، وسيطرة الحمدانيين على السلطة في سورية»⁽⁴⁾.

ولمّا اتسعت دائرة هذه الممارسة الطقوسية، كثر تداول مصطلح «المشهد» و«المرقد» الحسيني في آثار المؤرّخين، والأدباء، والرحالة لاحقاً⁽⁵⁾. وبدلّ

(1) انظر، في هذا السياق: منيمنة، حسن، تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي (مقاطعة فارس)، طبعة الدار الجامعة، 1408هـ/ 1987م، ص313.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج8، ص547.

(3) استندنا أساساً إلى:

- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج4، ص49 وما بعدها (سنة مقتل الحسين)/ ج8، ص14 وما بعدها.

- المقرئزي، الخطط المقرئزية، ج1، ص198 وما بعدها/ ج2، ص116 وما بعدها.
- ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج14، ص21/ 15، ص120.

(4) شمس الدين، محمد مهدي، واقعة كربلاء في الوجدان الشيعي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، 1417هـ/ 1996م، ط2، ص99-100.

(5) انظر مثلاً:

شيع هذه المصطلحات بين النخب الفكرية في القرن الرابع/القرن العاشر، على انتشار المزارات في جغرافية واسعة، وإقبال الشيعة عليها في العلن بعد سنوات من التخفي والتقية. ثم أصبحت هذه الفضاءات «المقدسة»، تدريجياً، جزءاً من عقلية التخاصم عند المسلمين. وتحدث ابن الجوزي عن هذا التحوّل ضمن أحداث سنة (407هـ/1016م)، فقال: «في شهر ربيع الأوّل احترق مشهد الحسين عليه السلام والأروقة»⁽¹⁾. ولحق بهذا الحدث توّرات وأحداث بين أتباع المذهبين السني والشيوعي. ولم تقدر السلطات على عزل هذه الأحداث بسبب اتساع دائرتها، وانتقال آثارها إلى المناطق المختلطة الأخرى، وتكرّرها في أكثر من موضع.

انتشرت مشاهد العلويين ومزاراتهم في كلّ مكان وطمّنت أقدامهم، أو جرّوا إليه عنوة. وحظي رأس الحسين بالعدد الأكبر من المشاهد نتيجة التلاعب بمكان وجوده من قبل أصحاب المصلحة. وذكر المؤرّخون أماكن عدّة لدفنه؛ مثل مقبرة البقيع في المدينة، وقبر الحسين في كربلاء، والرقّة ودمشق في سورية، وعسقلان في فلسطين، والقاهرة، ومرو، وغيرها⁽²⁾. وقد انتشرت المشاهد غرباً وشرقاً. وتحتضن مصر، مثلاً، عدّة مشاهد، ومنها مشهد الحسين، ومشاهد أخته زينب، ونفيسة، ورقية، وبناته سكيّنة، وإبراهيم بن الحسن، وغيرهم كثير⁽³⁾.

تحولت الممارسات الطقوسية المنجزة في المشهد إلى مناسبة سنوية تستعاد مع شهر محرّم من كلّ سنة. وسجّل ابن الأثير هذه الممارسات ضمن أحداث سنة (353هـ/964م)، فقال: «في هذه السنة عاشر المحرّم، أمر معزّ

= ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني (ت 614هـ/1217م)، رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص 188.

- ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 163 (الرحلة 10).

(1) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 15، ص 120.

(2) انظر، مثلاً: المقرّبي، الخطط المقرّبية، ج 2، ص 211.

(3) ابن بطوطة، تحفة النظّار، ج 1، ص 24-25 (الرحلة 2).

الدولة الناس أن يغلقوا ذكاكينهم، ويُبطلوا البيع والشراء، وأن يظهرُوا النياحة، ويلبسوا قباباً عملوها بالمسوح، وأن تخرج النساء منشّرات الشعور، مسوّدات الوجوه، قد شققن ثيابهنّ، يدرن في البلد بالنوائح، ويلطمن وجوههنّ على الحسين بن علي، رضي الله عنهما، ففعل الناس ذلك، ولم يكن للسنة قدرة على المنع منه لكثرة الشيعة، ولأنّ السلطان منهم⁽¹⁾. وتكرّر هذا السلوك في السنة التالية؛ حيث «أغلقت الأسواق ببغداد، وفعل الناس ما تقدّم ذكره، فثارت فتنة عظيمة بين الشيعة والسنة جرح فيها كثير، ونُهبت الأموال»⁽²⁾.

لا شيء يؤكّد، في هذه الأخبار، أنّ الطقوس والشعائر قد تغيّرت جذرياً، أو أدخل عليها شكل من أشكال التنظيم والتقييد، الذي سنعرض له في الفصل الثالث. ويرى إبراهيم الحيدري أنّ فترة حكم البويهيين في العراق كانت من أهمّ الفترات في تاريخ نشوء الشعائر والطقوس الدينية الشيعية، وتطوّرها، ولاسيما تلك التي ارتبطت بالعزاء الحسيني⁽³⁾. ويؤكّد كلام هذا الباحث الشيعي ما كنّا افترضناه سابقاً حول بساطة التجمّعات، وعفويتها، واقتصارها على شعيرتيّ الحزن والبكاء، بمعنى المحبة والولاء، إلى منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي على أقلّ تقدير.

لم تقصر السلطات السياسيّة الشيعية إقامة الاحتفالات على أحداث كربلاء، وإنّما وسّعت دائرة الذاكرة الجمعية لتشتمل على أحداث أخرى. ولم يكن ممكناً أن تغيب الذاكرة الشيعية ما قيل حول خطبة الرسول (ص) في غدیر خم، أعقاب حجة الوداع، عن مثل هذه المناسبات. إنّ ما قيل يوم الغدير هو أكثر المراحل التاريخية تأثيراً في تشكيل مفهوم الإمامة والوصية لعلي بن أبي طالب، وبنبه في الفكر الشيعي. وقد أمر معز الدولة البويهى بإلحاق يوم الغدير

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج8، ص 547.

(2) المرجع نفسه، ج8، ص 559.

(3) الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء، ص 57.

بدائرة المقدّس الشيعي، واستعادة ذكره سنوياً دعماً للمنظومة الفكرية والروحية الآخذة في التشكّل والتوسّع. قال المقرئزي: «اعلم أنّ عيد الغدير لم يكن عيداً مشروعاً، ولا عمله أحد من سالف الأمة المقتدى بهم، وأول ما عرف بالإسلام في العراق أيام معزّ الدولة علي بن بويه. فإنّه أحدثه في سنة اثنتين وخمسين وثلاثمئة. فاتخذته الشيعة من حينئذ عيداً»⁽¹⁾.

ولم ينحصر ما سنّه البويهيون عند حدود الشرق، وإنّما انتقل إلى مصر. وتجمّع في القاهرة عدد من المصريين والمغاربة، في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة، سنة اثنتين وستين وثلاثمئة، الموافق ليوم الغدير، للاحتفال والدّعاء. قال المقرئزي: «فأعجب المعزّ ذلك من فعلهم، وكان هذا أول ما عمل بمصر»⁽²⁾. وتحوّل هذا الإعجاب إلى تقليد سنّته الإرادة السياسية لما وجدت فيه من ضمانات لاستقرار الحكم، وولاء الرعيّة. وتطرّق المقرئزي إلى هذا التحوّل فقال: «قال المسبحي: وفي يوم الغدير، وهو ثامن عشر ذي الحجة، اجتمع الناس بجامعة القاهرة، والقراء، والفقهاء، والمنشدون، فكان جمعاً عظيماً أقام إلى الظهر. ثمّ خرجوا إلى القصر، فخرجت إليهم الجائزة، وذكر أنّ الحاكم بأمر الله⁽³⁾ كان قد منع من عمل عيد الغدير»⁽⁴⁾.

انسجم الفقهاء والإخباريون مع هذه الصورة الناشئة ليوم الغدير، ورووا عن أئمتهم أخباراً تمجّد هذا الحدث، وتعلي من شأنه حتى يتقدّس ويستقرّ إحياءه سنوياً واحداً من شعائر المذهب. ورؤي في التهذيب عن الإمام الرضا قوله لابن أبي نصر: «إنّ يوم الغدير في السماء أشهر منه في الأرض، وإنّ في الفردوس الأعلى قصراً عجيب المنظر، مشيداً من الذهب والفضّة، وفيه

(1) المقرئزي، الخطط المقرئزية، ج2، ص116.

(2) المرجع نفسه، ص117.

(3) يُنظر تعريفه ضمن: ماجد، عبد المنعم، الحاكم بأمر الله الخليفة المفترى عليه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982م.

(4) المقرئزي، الخطط المقرئزية، ج2، ص117.

أربعة أنهار من خمر، وماء، ولبن، وعسل، وإذا كان يوم الغدير، يرده أهل السموات يسبحون الله، ويقَدِّسونه في مشاهد احتفالية»⁽¹⁾.

استطاعت الإدارة السياسية إخراج التجمّعات الشيعية المحدودة والمتخفية إلى العلن، وأسهمت في تحويل الولاء العاطفي للعلويين المطاردين إلى شعائر رسمية وطقوس تأسست على ما سنّه الإمام الصادق، في القرن الثاني الهجري/التاسع الميلادي، أو على ما نُسب إليه. وأدى بروز هذه الظاهرة وتعاضمها إلى إثارة صراعات مذهبية، وكان أبرزها مع الطائفة السنية، التي تشارك الشيعة في محبة آل البيت، لكنها تحترز ضد الصورة العجائبية لعلي وبنيه، باعتبارها تقوم، في جزء منها، على المسّ بالرموز السنية مثل أبي بكر وعمر.

وقد أدى هذا الوضع الجديد إلى فتن متتالية بين الطائفتين. وأسهم العلماء في إذكاء نارها، وتعميمها، وإطالة أمدها لأسباب متعدّدة، و«أخذ كلّ طرف منهما يببالغ في انحيازه لطائفته»⁽²⁾. وتحدّث ابن الجوزي (ت 597هـ/1183م) عن هذا التطاحن ضمن أحداث سنة (408هـ/1017م)، ولاسيما في بغداد، فقال: «الفتنة بين السنة والشيعة تفاقمت، وعمل أهل نهر الفلّاتين باباً على موضعهم، وعمل أهل الكرخ باباً على الدقاين، مما يليهم، وقتل الناس على البابين»⁽³⁾. وصارت بغداد ضفتين متنازعتين، وبرميل بارود قابل للانفجار في أية لحظة، ولأبسط الأسباب.

(1) الطوسي، تهذيب الأحكام، كتاب المزار، ص1985، باب فضل زيارته (ع)، ح 7057.

(2) العلوي، هادي، الجذور التاريخية للطائفية في العراق، مجلة دراسات عربية، العدد 2/1، بيروت، 1996م، ص80.

(3) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصحّحه نعم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ/1992م، ط1، ج15، ص125.

وتفيد بعض الأخبار المتعلقة بتلك الفترة أنّ زيارة المشاهد العلوية لم تكن السبب الرئيس في الفتنة المذهبية بين السنة والشيعة، على الرغم من أهميتها؛ لأنّ الفريقين (كما ذكرنا سابقاً) يجتمعان على حبّ العلويين، ورفع مكانتهم، ولكن من زاويتين متميزتين. وتجسّم هذا التقارب المشوب بالحذر والشكّ في التشارك في الزيارة. قال ابن الجوزي: «اختلطوا، واصطلحوا، وخرجوا إلى زيارة المشهدين، مشهد علي والحسين، وأظهروا بالكرخ الترخّم على الصحابة»⁽¹⁾. وفي المقابل قد تندلع الفتنة بين الطرفين جرّاء تصرفات فردية استفزازية تستغل بعض الخلافات المذهبية. وحدث هرج من هذا القبيل سنة (422هـ/1031م)؛ حيث «تجدّدت الفتنة بين السنّة والروافض، واشتدّت، وكان سبب ذلك الخزلجي الصوفي الملقب بالمذكور»⁽²⁾. وذكر ابن الجوزي في باقي الخبر أنّ هذا الرّجل استفزّ أهل السنّة، حين ذكر أبا بكر وعمر بسوء.

لم تكن زيارة المراقد خصوصية شيعية في الفضاء الإسلامي؛ بل كانت ظاهرة منتشرة في عديد الأمصار، ولاسيما لدى سنّة العراق. وتحدّث ابن بطوطة (ت 779هـ/1377م) عن هذه الممارسة الطقوسية في سياق ذكره لمشاهد مدينة البصرة. قال: «فمنها مشهد طلحة بن عبيد الله أحد العشرة (رض)، وهو بداخل المدينة، وعليه قبة، ومسجد، وزاوية فيها الطعام للوارد والصادر، وأهل البصرة يعظّمونه تعظيماً شديداً، وحقّ له. ومنها مشهد الزبير بن العوام [...]، ومنها قبر حليلة السعدية أمّ رسول الله (ص) [...]، وعلى سنّة أميال منها بقرب وادي السباع قبر أنس بن مالك خادم رسول الله (ص)، ولا سبيل لزيارته إلا في جمع كثيف لكثرة السباع، وعدم العمران [...]»⁽³⁾. وبقرب الرصافة في بغداد قبر الإمام أبي حنيفة (رض)، وعليه قبة عظيمة، وزاوية فيها

(1) المرجع نفسه، ج 15، ص 326.

(2) المرجع نفسه، ج 15، ص 213.

(3) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 138 (الرحلة 9).

الطعام للوارد والصادر [...]، وبالقرب منها قبر الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل (رض)، ولا قبة عليه، ويذكر أنها بُنيت على قبره مراراً، وتهدمت بقدره الله تعالى، وقبره عند أهل بغداد أعظم، وأكثرهم على مذهبه⁽¹⁾.

وذكر ابن بطوطة أن أهل الموصل يزورون، كلّ جمعة، رباط المدينة، ويتعبّدون فيه؛ لاعتقادهم بأنّ المكان هو موقف النبي يونس بن متى، وأنّ محراب المسجد الذي بالرباط هو موضع بيت متعبّده، وينسب العراقيون مدينة نيتوى إلى هذا النبي. وبالقرب منه توجد العين التي أمر هذا النبي أهله بالاغتسال من مائها بقصد التطهّر، بعد أن رفضوا دعوته في البداية⁽²⁾. ويشتمل الفضاء الديني، عند اليزيدية، على مراقد متعدّدة، أهمها مرقد الشيخ عدي في قرية عين سفني قرب جبل لالش، ويحجّ إليه اليزيديّون بين (3) و(13) تشرين الأوّل، وتبدأ الوفود بالزيارة قبل عشرة أيام على شاكلة عاشوراء الشيعة. ويوجد في أحد الكهوف المحيطة بالمرقد ماء جارٍ يُدعى عين زمزم، يتطهّر به الحجاج⁽³⁾.

إنّ الإقرار بانتشار ظاهرة المزارات والمراقد بين معظم الفرق الإسلاميّة لا يخرج المسألة من دائرة التنافس المذهبي المحموم بين الفرق في مستوى الأقوال والأفعال. ونلمس هذا التنافس في خصوصية مكّونات الفضاء المقدّس الذي نقله ابن بطوطة من البصرة. فأغلب أهل البصرة من أتباع المذهب السنّي، كما جاء على لسان هذا الرحالة السنّي⁽⁴⁾؛ لذا اقتصر فضاؤهم الروحي على وجود قبور ومشاهد لبني مذهبهم، ولم يحتضن أيّ علوي، على الرغم من التعاطف الواسع معهم. ويمثّل حرص أهل البصرة

(1) المرجع نفسه، ص 169 (الرحلة 9).

(2) المرجع نفسه، ص 175-176 (الرحلة 11).

(3) الحمد، محمد عبد الحميد، الديانة اليزيدية بين الإسلام والمناوية، وزارة الإعلام السوريّة، دمشق، 2001م، ص 225.

(4) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 137 (الرحلة 9).

على زيارة قبر مالك بن أنس، في مكان مهجور قرب وادي السَّبَاع، شكلاً من أشكال التحدي الذي يعيشه المسلم السنّي بإزاء شريكه الشيعي المحتفي بقبور أئمتة، والمعظم لها.

وأكد آدم مبرز ظاهرة التخاصم المذهبي بوساطة المقدّسات، وذكر أنّ أهل السنّة سعوا إلى إيجاد مناسبات طقوسية توازي المناسبات الشيعية، فجعلوا مقابل يوم عاشوراء يوماً قيل: إنّهُ يوم مقتل مصعب بن الزبير، ويأتي بعده بثمانية أيام، وفيه يُزار قبره مثلما يُزار قبر الحسين بكربلاء. وجعلوا يوماً بعد يوم الغدير بثمانية أيام، أيضاً، قالوا: إنّهُ اليوم الذي دخل فيه النبي وأبو بكر إلى الغار، وعملوا في هذا اليوم ما يعملهُ الشيعة يوم الغدير⁽¹⁾. ويجدر تأكيد أنّ مبرز لم يقدّم مؤيّدات لهذا الخبر مثل معظم الأخبار الأخرى المنقولة عن أمهات الكتب التراثية. ومع ذلك لا نستبعد أن توجد هذه الممارسة في ظلّ ثقافة رائجة في هذا البلد، وامتهان المخالفين لمثل هذا السلوك في الصراعات بينهم. وتدعم يقيننا حول فرضية واقعية هذا السلوك من خلال نبشنا في الذاكرة الشعبية العراقية، واستفسارنا حول المسألة. ونجد هذا الفعل وردّ الفعل، في التنافس بالرّموز الدينيّة، في قول دعبل الخزاعي [من الوافر]:

وإن زاروا هم الشّخين زُرنا (عليّاً) وابنه سبّط الرّضيّ⁽²⁾

استمرّ تعاظم الاهتمام بالأحداث المفصليّة في تاريخ الشيعة، وإدخالها ضمن دائرة المقدّس الجمعي، والذاكرة الجامعة إلى حدود منتصف القرن الخامس/الحادي عشر على التقطعات المتتالية. ففي سنة (402هـ/1011م) أذن فخر الملك لأهل الكرخ وباب الطاق في عمل عاشوراء بعد منعها، فعلقوا المسوح، وأقاموا النياحة في المشاهد⁽³⁾. وبعد هذا التاريخ تراجع

(1) مبرز، آدم، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، مج 1، ص 138.

(2) الخزاعي، دعبل، الديوان، ص 355.

(3) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 15، ص 82.

نفوذ الأنظمة الشيعية خاصة في المشرق، فطلب بعض الوزراء البويهيين عدم إقامة المآتم الحسينية، ومنعوا أعواماً حفظاً للأمن، وحقناً للدماء⁽¹⁾. ومع هذه التحولات، واصل الشيعة إقامة احتفالاتهم بصورة علنية إلى سنة (441هـ/1020م)، التي شهدت فتنة واسعة بينهم وبين السنة، وتدخل فيها الأتراك ضد الشيعة⁽²⁾.

وستقطع الممارسة العلنية لمراسم العزاء الحسيني في العراق فعلياً مع سقوط البويهيين عام (448هـ/1056م) على يد السلاجقة الأتراك، الذين حكموا باسم المذهب السني. ومع إطاحة الأيوبيين بالفاطميين في مصر في حدود (567هـ/1171م) تحت راية المذهب السني. وسارعت الأنظمة السياسية الجديدة إلى منع الطقوس الشيعية لما تمثله من خطر على سلطتهم الناشئة؛ لأن في استمرارها يتواصل نفوذ ذاكرة شيعية سادت لأكثر من قرن، وعمت معظم المناطق الإسلامية.

يمثل هذا القرار استجابة لرغبة شريحة واسعة من أبناء الطائفة السنية المحترزة على بعض مضامين الزيارة. ويعود احتراز القسم الأكبر، ويمثل عامة الناس، إلى مساس الزوار الشيعة ببعض الرموز مثل أبي بكر وعمر. ويعود اعتراض البقية، وأغلبهم من الفقهاء، إلى اعتبارهم طقوس الزيارة بدعاً تحيي عبادة مجسمات جاء الإسلام لمحاربتها. وساعد هذا المناخ السائد الأيوبيين في مصر، والسلاجقة في العراق، على معالجة أسباب قلق معظم الرعية من جهة، بمنع علنية طقوس الزيارة التي أقرها البويهيون، والتعرض لأهل الشيعة، والعمل على توطيد أركان الحكم الجديد من جهة ثانية، بالسيطرة على مفاصل الحكم، مثل تقريب الفقهاء وقادة الجند. ولا شك لدينا في أنّ العامل السياسي هو المحرك الأساس لهذه التغييرات، مثلما حدث سابقاً مع بروز الدولة الشيعية القوية.

(1) المرجع نفسه، ج14، ص21.

(2) المرجع نفسه، ج15، ص320.

خاتمة الفصل:

ما نخلص إليه، في خاتمة هذا الفصل، أنّ زيارة المراقد الشيعية بدأت حالة عاطفية تقاطع فيها الخوف بالحزن، بعد أن فقد العلويون أهم رموزهم، ولم يبقَ لهم سوى طفل صغير هو علي بن الحسين، لا قدرة له على الصراع والمواجهة. وقد تلقّت بعض الجماعات المعارضة للسياسة الأموية الاستبدادية هذه الحالة العاطفية؛ لتستقطب المحرومين، والمظلومين، والمتعاطفين، والموالين للعلويين، وتشكّل قاعدة نضالية ضد الاستبداد. وقد استهوى شعار مظلومية العلويين العديد من الجهات، فتجمّعت حوله. وقد أسهم صعود العباسيين إلى الحكم في إخراج ظاهرة العزاء من أطرها الضيقة إلى إطار أرحب اتخذ من القبور مركزاً، وإن كان لفترات متقطعة. وكانت الاستفادة متبادلة باعتبار أنّ الشيعة حولوا عواطفهم إلى ثقافة وممارسة بفضل ما وجدوه من مساندة رسمية وشعبية.

وشهدت مسألة الزيارة أوجها مع القرن الرابع/ العاشر؛ إذ أصبح إحياء ذكرى الحسين ممارسة رسمية تبنتها الأنظمة السياسية الشيعية في الشرق والغرب. وفي هذه المرحلة المزدهرة، عمل بعض الإخباريين والفقهاء على مأسسة طقوسها، وجعلها نواة لصناعة ذاكرة شيعية تضمن توحيد الجماعة واستمرارها. لكنّ الواقع أثبت أنّ التنظير والممارسة كانا منفصلين لا رابط بينهما. وهذا تعبير عن العلاقة التاريخية بين ما عُرف بالثقافة الرسمية والثقافة الشعبية. وسنعرض لهذا الزوج في الفصل اللاحق.

ولا يفوت تأكيد أنّ مفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي تجاذبه منطقتان متقابلتان هما عملية الممارسة، وعملية المأسسة. فالمنطق والتاريخ يؤكّدان أنّ الزيارة ظهرت حالة وجدانية عاطفية عقب حالة الهلع، التي أصابت الوعي الإسلامي بفاجعة الطف، وهو المنطق الأوّل. ويصرّ التععيد والمأسسة على أنّها حكم إلهي تراوحت جذوره بين الزمن البدئي للإيمان التوحيدي وآخر فصل من فصوله، وهو الزمن النبوي المحمّدي، ويمثل المنطق الثاني.

الفصل الثاني مفهوم الزيارة

أولاً: مفهوم الزيارة في الفضاء الإسلامي:

1- الزيارة عملاً اجتماعياً تواصلياً:

يحيل المعنى اللغوي للجذر [ز.و.ر.]، في المعاجم، على سلوك اجتماعي تشاركي يأتي بموجبه طرف أول في هذه الرابطة الإنسانيّة، وهو [الزائر]، إلى طرف ثانٍ هو [المزور] للالتقاء به، والأنس، أو للمجاملة، أو لطلب حاجة⁽¹⁾. و«الزورُ: [هو] الذي يزورك. وَقَدْ تَزَاوَرُوا: [أي] زار بعضهم بعضاً. واستزاره: سأله أن يزوره»⁽²⁾. ويقوم هذا السلوك الاجتماعي على مجموعة من الشروط أهمها التشارك في الفعل، والتفاعل الإيجابي والمتبادل بين الزائر والمزور في كنف من التوادد. وبناء على هذا المعنى، يكون: «التزويرُ كرامةُ الزائرِ وإكرامُ المزورِ للزائرِ»⁽³⁾. وفي اللسان: «قال أبو زيد: زوروا فلاناً؛ أي: أدبحو له، وأكرموه»⁽⁴⁾. ويتولّد عن التزاور والإكرام

(1) مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، أشرف على إخراجه مجمع اللغة العربيّة في القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، 1425هـ/2004م، مادة (زور)، ص406.

(2) لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، مادة (زور)، ج1، ص562.

(3) المرجع نفسه، مادة (زور)، ج1، ص562.

(4) لسان العرب، نسخ وتعليق وفهارس علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج6، ص11.

المتبادل المحبّة والمودّة بين طرفي الزيارة. ويصبح «الزّائر: الحبيب»⁽¹⁾. وتكون الزيارة في هذا المستوى سلوكاً اجتماعياً بسيطاً وعفويّاً أكسبه العرف والعادة فدرّة على الإسهام في تقوية الأواصر بين عناصر مجموعة بشرية معينة، وقضاء الحاجات المشتركة في إطار من التكافؤ والتوازن بين أفرادها. ويحوز الزائر/الضيف، في الذاكرة القيمة العربية، على المكانة الأفضل في معادلة الزيارة، دون أن يُنقص ذلك درجة المزوّر/المضيف بناء على دوره الفاعل في المحافظة على هذه القيمة والإفادة بها.

وجد الإسلام الناشئ، في عادة التزاور المترسخة، لدى سكان شبه الجزيرة العربية آلية فعالة تسهم في بناء مجموعة دينية متماسكة، فشجّعها ودعّمها. وصارت هذه الممارسة جزءاً من المشروع الاجتماعي للرسالة المحمّدية. فتعدّدت الآيات المؤصّلة لهذه الرابطة في البنية القيمة الاجتماعية. وتوسّعت في دعمه وجعلته سمة إنسانية، وهدفاً وجودياً للإنسان. قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13]. وقال الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «وجعلناكم شعوباً وقبائل مختلفة لا لكرامة لبعضكم على بعض؛ بل لأن تتعارفوا فيعرف بعضكم بعضاً، ويتم بذلك أمر اجتماعكم، فتستقيم مواصلاتكم ومعاملاتكم، فلو فرض ارتفاع المعرفة من بين أفراد المجتمع لانفصم عقد الاجتماع وبادت الإنسانية»⁽²⁾.

تنوّعت تأويلات «شعوب وقبائل» استجابة لنشأة الديانة الجديدة ومواكبة لتحولات حركة توسّع جغرافيتها. ومن التفسيرات من ذهب إلى اعتبار أنّ معناها القبائل العربية مثل: ربيعة، ومضر، وتميم، ومنها ما فسّرها بشعوب العرب والعجم⁽³⁾. ووسّعت المعاجم معنى مصطلح «الناس» ليشمل الإنس

(1) لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، مادة (زور)، ج 1، ص 562.

(2) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1418هـ / 1998م، ج 18، ص 330.

(3) المرجع نفسه، ج 18، ص ص 330-331.

والجن⁽¹⁾. وعلى الرغم من التنوع، حصل إجماع بين هذه المرجعيات على معنى التجمع والاجتماع بالمعنى المدني الخلدوني. ودعّمت الأحاديث النبوية هذا المعنى، فربطته بمفاصل الحياة الاجتماعية، وخصّته بحالات المَحَنِ مثل المرض، والموت، وغيرهما من الحالات، التي تستوجب تعاون المجموعة البشرية من أجل تواصلها، ورغبت فيه بأساليب متعدّدة، وأورد ابن شيبّة، في هذا المعنى، في مسنده، أن «رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من عاد مريضاً لم يزل يخوض في الرحمة حتى يجلس، فإذا جلس اغتمس فيها»⁽²⁾.

يسجّل مثل هذا الحديث بداية التحوّل الذي سيعرفه مصطلح «زيارة» من المجال الأخلاقي الاجتماعي إلى المجال الأخلاقي الديني، لكنه، دائماً، يبقى ضمن المعنى الاجتماعي. وقد تحوّلت زيارة المريض، التي ترجم سلوكاً اجتماعياً، إلى وسيلة للخوض في الرحمة الإلهية مفهوماً دينياً. إنّ تحصيل مرضاة الإله مقصد من مقاصد الفرد المسلم، ومطلب يتفانى في التضحية من أجل بلوغه. ومن وسائل تحصيل هذا المقصد التزاور والتعارف بين أفراد المجموعة، والتواصل في ما بينهم خاصّة عند الشدائد، وبمعزل عن المصالح والأطماع؛ أي في إطار التكامل، الذي يستوجبه الواقع. ورؤي عن الإمام

(1) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، بيروت، 1989م، ص 603 (نوس)، والقاموس المحيط، ص 579.

(2) مصنّف ابن أبي شيبّة، كتاب الجنائز، إنتاج موقع روح الإسلام، ج 1، ص 28، ح 3. حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى. قال جاء أبو موسى إلى الحسن بن علي يعبده، وكان شاكياً، فقال له علي: عائداً جئت أم شامتاً؟ فقال: لا بل عائداً، فقال له علي: إذا ما جئت عائداً سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (من أتى أخاه المسلم يعبده مشى في خرقة الجنة حتى يجلس فإذا جلس غمرته الرحمة، وإن كان صباحاً صلى عليه سبعون ألف ملك حتى يمسي، وإن كان مساء صلى عليه سبعون ألف ملك حتى يصبح). فهرس مصنّف ابن أبي شيبّة، كتاب الجنائز، ج 1، ص 28، ح 4.

الصادق قوله في هذا المعنى: «استأذن ملك ربّه أن ينزل إلى الدنيا في صورة آدمي، فأذن له، فمر برجل على باب قوم يسأل عن رجل من أهل الدار، فقال الملك: يا عبد الله أي شيء تريد من هذا الرجل الذي تطلبه؟ قال: هو أخ لي في الإسلام أحببته في الله جئت لأسلم عليه، قال: وما بينك وبينه رحم ماسة، ولا يرغبك إليه حاجة؟ قال: لا إلا الحب في الله عز وجل جئت لأسلم عليه، قال: فإنني رسول الله إليك، وهو يقول: قد غفرت لك بحبّك إياه في»⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس، وظّف الإسلام مفهوم الزيارة، في هذا المستوى، بالمعنى التّجميعي المدني والعمراني، الذي دقّق ابن خلدون أسسه في نظرية علم العمران البشري. وأكّد صاحب المقدّمة أنّ الاجتماع البشريّ ضرورة فطرية، ومقصد إلهي، خلّق الإنسان ورُكّب من أجل تحقيقه. وبحقّق الاجتماع البشريّ، في سياق المدني، معنى الاستخلاف في الأرض. قال صاحب المقدّمة: «الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكْمُل وجودهم، وما أَرادَه الله من اعتمار العالم بهم، واستخلافه إياهم. وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم»⁽²⁾. وأكّد الطباطبائي أهمية الاجتماع الإنساني الذي مثّل، في تقديره، مشروعاً متطوراً، فعده «كسائر الخواص الروحيّة الإنسانيّة، وما يرتبط بها، لم يوجد حين وُجد تماماً كاملاً لا يقبل التّماء والزيادة؛ بل هو كسائر الأمور الروحيّة الإدراكيّة الإنسانيّة، لم يزل يتكامل بتكامل الإنسان في كمالاته الماديّة والمعنويّة»⁽³⁾. ورأى أبو حامد الغزالي أنّ طبيعة تركيب الإنسان تحتاج إلى اجتماع على صلاح في الحركات الاختياريّة والمعاملات المصلحيّة، وقال: «لولا ذلك الاجتماع ما

(1) الشيخ المفيد، الاختصاص، تحقيق علي أكبر غفاري ومحمود الزرندي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1414هـ/1993م، ص420.

(2) ابن خلدون، المقدّمة، طبعة دار الشعب، ص40.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، الجواهر النورانيّة في العلوم والمعارف الإنسانيّة، إعداد رضوان سعيد فقيه، نشر ذوي القربى، قم، ط1، 1428هـ، ص346.

بقي شخصه، ولا انحفظ نوعه، ولا احترس ماله وحريمه⁽¹⁾. وعدّ محمد الحسيني الشيرازي الإنسان مدنياً بالطبع والفترة، تميل نفسه إلى الاجتماع والتآلف مع الآخرين. وعدّ ميله إلى التوطن ضمن مجموعات مع الناس تعبيراً عن رغبة في إشباع غريزته الاجتماعية⁽²⁾.

لقد تدرّج مفهوم الزيارة بمعناه الاجتماعي التّجويعي ليتمخّص، ويكتسب حمولة دينية تنهض بوظيفة دعوية هدفها الإسهام في ترسيخ أسس الديانة الجديدة لدى أتباعها. وتعدّدت الآيات القرآنية المؤسسة للمعنى الجديد. ومثّلت سورة الحجرات نصّاً مهماً في التأسيس لهذا القانون الاجتماعي المدني. قال الطباطبائي: «تتضمّن السورة مسائل في شرائع الدين بها تتم الحياة السعيدة للفرد، ويستقرّ النظام الصالح الطيب في المجتمع، منها ما هو أدب جميل للعبد مع الله سبحانه وتعالى ومع رسوله، ومنها ما يتعلّق بالإنسان مع أمثاله، من حيث وقوعهم في المجتمع الحيوي»⁽³⁾.

تكرّر تأكيد أهمية الاتحاد والتجمّع بين المسلمين في عدد من السور الأخرى. وعبّس التطوّع بأوامر ملزمة ومؤكّدة من أجل الرابطة الروحية الناشئة. ومن بينها قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: 103]. واعتبر الطباطبائي، في هذا السياق، أنّ الإسلام جعل الغاية في الاجتماع الديني هو الله سبحانه وتعالى. وعدّ الدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ركنين حافظين لبنان الاجتماع الديني، ومع اختلال أحدهما يختل الآخر، وتفسد الجماعة⁽⁴⁾. وأكّد الشيرازي هذا

(1) الغزالي، أبو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1409هـ/1988م، ص 134.

(2) الشيرازي، محمد الحسيني، فلسفة الحج، مؤسسة المجتبي للتحقيق والنشر، بيروت، ط 1، 1422هـ/2001م، ص 6.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1392هـ/1973م، ط 2، ج 18، ص 310.

(4) المرجع نفسه، مج 2، ص ص 268-269.

المعنى بقوله: «نرى أنّ الشريعة أكّدت الاجتماع، وخير نموذج لذلك هو شعائر الحجّ، وصلاة الجماعة، وروايات تبيّن استحباب السفر مع الآخرين، وغيرها من الموارد التي تحثّ على الاجتماع أو الاشتراك مع الجماعة المؤمنة»⁽¹⁾. ويدرج الشيرازي هذه الفطرة الاجتماعية ضمن إطار أعمّ هو الرغبة الجمعية لدى كلّ الحيوانات في الانسجام والانتظام في جماعات.

إذاً، لا مجال لإنجاز هذين العملين في المجال الإنساني إلا بالتعارف والتزاور لخلق قنوات تواصل تسهّل عمل الدعوة إلى الله، وتحفظ استمرارها. وحين نربط بين الدعوة والزيارة، نستحضر حركة الفتوحات التي قادتها جماعات مسلمة في كلّ اتجاه. وبعتماد المسلمين السيف إحدى وسائل الدعوة، فقدت الزيارة ركناً مهماً واكب نشأتها في البيئة العربية، ألا وهو الإكرام وحسن الاستقبال. وإذا قرئت المسألة من زاوية إسلامية يعوّض الكرم المادي الكرم الروحي ما دام الانضمام إلى المجموعة المسلمة سبيلاً إلى الخلاص، فتصبح الزيارة، في هذا السياق، محلّ تقدير وإعجاب، لكن بمقاييس غير المقاييس الأولى. وهذا وجه من وجوه التحوّلات التاريخية في معاني المصطلح وآلياته.

وأسهمت النصوص التشريعية في ترسيخ الرابطة المتجدّدة بين أفراد المجموعة المسلمة بمدح مفهوم التوحيد وذمّ الفرقة والاختلاف⁽²⁾. ولم يتوقف تأكيد أهمية الاتحاد ونبذ الفرقة بين أفراد المجموعة المسلمة عند هذا الحدّ، وإنّما أوجدت بعض الأحكام الضامنة لمعالجة ما يمكن أن يظهر من أسباب الفرقة والتشتت التي سيعرفها الواقع الإسلامي لاحقاً، وسيكون لها تأثير في صياغة نصوص الزيارة. قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا

(1) الشيرازي، محمد الحسيني، فلسفة الحج، ط1، ص7.

(2) ﴿وَأَقْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: 103]. ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: 105]. ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَفَرَّقُوا مِنْهُمْ وَكَانُوا إِشْجَاعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 159].

فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغْت إِحْدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَقِىءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿9﴾ [الحجرات: 9].
 ومثل توحيد الجماعة الدينية لازمة أساسية في ظاهرات التدين الكتابي منذ مراحلها الأولى في ما أخبر به القرآن. وجاء في الآية: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ، نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13]. ويرى الطباطبائي في هذا السياق «أن الله رفع الاختلاف من بين الناس، وإيجاد الاتحاد في كلمتهم، إنما كان في صورة الدعوة إلى إقامة الدين، وعدم التفرق فيه، فالدين كان يضمن اجتماعهم الصالح»⁽¹⁾.

إن الاجتماع البشري بالمفهوم القرآني، الذي يتحقق، في جانب منه، بالتزاور والتعارف، هو الضامن لسعادة الدارين. والسعادة الإنسانية حسب الطباطبائي «أمر مؤلف من سعادة الروح والبدن، وهي تُنعم الإنسان من النعم المادية، وتحلّيه بفضائل الأخلاق والمعارف الحقّة الإلهية»⁽²⁾. ولن يتسنى لهذا الإنسان أن يحقق سعادته المنشودة إلا في ظلّ وجود الآخر الذي يسمح له ببيان فضائل أخلاقه، والإفصاح عن حقائق المعارف الإلهية المنظمة للحياة والمعاد، وتحقيق معنى الطاعة للخالق وضمان المرور السليم بين الدارين. أصبحت الزيارة، في هذا المستوى، سبيلاً من سبل تحصين الإيمان، وتحصيل الثواب، وتحقيق النجاة. ويسعى المسلم إلى تحقيقها بطرائق مختلفة ووسائل شتى. ولن يتوانى في توظيف ذاكرة ثقافية ممتدة كي ينسجم مع هويته الجديدة، ويوثق علاقته بحياة سعيدة بشره بها الدين.

ومن المعاني الدينية المتولّدة عن التزاور بين المسلمين والاجتماع بينهم مصطلح «أخوة». اكتسب هذا اللفظ حمولة دينية أصبح بموجبها قالباً مميزاً لتكامل الجماعة وثباتها. وعوّضت الأخوة الروحية بين المسلمين أخوة

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الجواهر النورانية، ص 348.

(2) المرجع نفسه، ص 360.

بيولوجية، وقرابة دموية انتظم بواسطتهما الاجتماع العربي قبل الإسلام. وواكب القرآن هذا التحول، فأكد شرعية الأخوة الروحية ووجوبها، وحث عليها في سياق تحصين الجماعة المسلمة ضد النزاعات المحتملة مع توسع الرقعة البشرية. وجاء في سورة الحجرات ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: 10]. ورأى الطباطبائي أنّ معنى هذه الآية الأنفة «جعل تشريعي لنسبة الأخوة بين المؤمنين له آثار شرعية وحقوق مجعولة»⁽¹⁾. وقد أسهم الفكر الديني الإسلامي، بمختلف روافده، في تثبيت هذه الرابطة الروحية من خلال مجموعة من الأخبار المشجعة على هذا الشكل من التواصل. وروى عن الإمام الصادق قوله: «قال رسول الله (ص): من زار أخاه في بيته قال الله تعالى له: أنت زائري وضيّفي، عليّ قراك، وقد أوجبت لك الجنة بحبّك إياه»⁽²⁾. والأحاديث كثيرة بهذا المعنى، وقريب منه.

تحوّلت الزيارة من سياق اجتماعي عفوي وعرفي إلى مطلب شرعيّ مؤكّد، وازدادت اللّحمة بين الزائر والمزور متانة. ولم يستطع الموت كسر هذه الرابطة بغياب أحد الطرفين؛ بل ضاعف الحرص لدى من بقي حياً على التواصل مع كلّ شيء يرمز إلى الطرف الغائب، ويذكّر به. ويتضاعف المضاعف إذا كان الميّت من الفاعلين في المسألة الدّينية. وتواصل مكانته الترقّي حسب موقعه وخصوصيته بين أتباعه. يقول جعفر السبحاني: «لا ريب أنّ الذين يفقدون عزيزاً من أعزّتهم تبقى آثاره -رغم فقدّه- تلاعب مخيلتهم، وذكره في قلوبهم، فلا ينسونه بحكم العلاقة العاطفية والأصرة الروحية التي تشدّهم إليه»⁽³⁾. ويمثّل القبر، في هذه الحالة، الطرف الثاني في معادلة الزيارة لاحتضانه جسد

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الجواهر النورانية، ص 591.

(2) الفيض الكاشاني، الوافي، المجلد الخامس، الجزء 3، القسم 2، ص 591، ح 638/2-9 (باب تزاور الإخوان). وروى في الكافي، ج 2، ص 176.

(3) السبحاني، جعفر، الوهاية بين المباني الفكرية والنتائج العملية، الفصل السادس (زيارة قبور الصالحين سجيّة إنسانية وسنة رحمانية)، ص 139. موقع المرجع جعفر

الميت، أو ما بقي منه، إذا أخذنا في الاعتبار معنى رفع الأئمة من قبورهم بعد الموت في أخبار المدونة، وهو ما سنعرض له لاحقاً.

إذاً، تصبح العلاقة بين الزائر والقبر رابطة روحية ذات أهداف تربوية، تتحوّل مع تقادم الزمن إلى ذاكرة جمعية ثقافية تتوارثها الأجيال. يقول جعفر السبحاني: «يعوّضون ذلك باللقاء الروحي والمعنوي، سواء كان ذلك بصورة فردية أم جماعية، فيجتمعون على قبره، ويطعمون المراسم، ويهدون لروحه ثواب الفاتحة، وغيرها من الأعمال التي يهدون ثوابها إليه»⁽¹⁾. إن هذا الشكل من الوفاء للأحبة، بعد موتهم، يتأسس على العرفان بفضائل هذا الغائب، وتخليد سننه القولية والفعلية، وتثبيتها مكوّناً أساسياً من مكوّنات النموذج الأخلاقي الإسلامي الأعلى المشترك والخاص، وقاعدة في صناعة ذاكرة موحّدة، وبناء روح جمعية منظمّة. وأدرج السبحاني تعهد مقابر العظماء من رسل وأنبياء ونوّابهم ضمن الآثار التربوية للزيارة، وعدّها نوعاً من الشكر والتقدير لتضحياتهم، وإعلاناً للجيل الحاضر أنّ هذا هو جزاء الذين يسلكون طريق الحقّ والدفاع عن الحقّ والعقيدة⁽²⁾.

وقد أسهمت السيرة النبوية، إلى جانب النص القرآني، في دعم مشروعية هذه الرابطة الروحية وتأصيلها. وأصبح هذا التقليد الديني والاجتماعي مقولة أساسية في سلّم السلوكيات، على الرغم ممّا تثيره زيارة الموتى من خوف يرتبط، في جانب منه، بذاكرة دينية طويلة الأمد تحفل بطقوس عبادة المجسّمات⁽³⁾. لقد شرعن الرسول (ص) ما يمكن أن نصلح عليه «الوفاء

(1) السبحاني، جعفر، الوهابية بين المباني الفكرية والنتائج العملية، فصل 6، ص 139.

(2) السبحاني، جعفر، الزيارة في الكتاب والسنة: تحليل لمفهوم الزيارة وآثارها وأحكامها، دار الأضواء، بيروت، 1425هـ/2005م، ص 11.

(3) يقول أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن الكلبي (ت 204هـ/819م)، في هذا السياق، «أول ما عُدّت الأصنام أنّ آدم عليه السلام لمّا مات جعله بنو شيت في مغارة في الجبل الذي أهبط عليه آدم في الهند... قال: وكان بنو شيت يأتون جسد آدم في المغارة فيعظّمونه، ويترخّمون عليه. فقال رجل من بني قبيل بن آدم: يا بني =

للأحبة بعد موتهم» بمجموعة من الأقوال والأفعال المروية عنه. ومنها قوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»⁽¹⁾.

تؤكد هذه الصياغة الموجزة والدقيقة أنّ الرسول نسخ أمراً كان أصله في مرحلة لم ينضج فيها إيمان المجموعة المسلمة، ولم تثبت العقيدة الجديدة لديهم بالشكل المطلوب. وسمح بزيارة قبر الميت على وجه التأكيد، بعد اليقين من نضج صورة الله الواحد المفارق في ذهن أتباعه، والاطمئنان إلى تراجع عبادة المجسمات في مستوى الأعمال التعبديّة. ولا شكّ في أنّ الدافع الأساسي لهذه المراجعة اجتماعي إنساني بالأساس، راعى فيه المشرّع الإطار الشرعي السائد. وقطع الرسول الشكّ باليقين حول هذه المسألة فزار «قبر أمه، فبكى، وأبكى من كان حوله، فقال: استأذنت ربي أن أستغفر لها، فلم يأذن لي، واستأذنته في أن أزور قبرها، فأذن لي، فزوروا القبور فإنّها تذكركم الآخرة»⁽²⁾.

= قبيل إنّ ابني شيت دواراً يدورون حوله ويعظّمونه وليس لكم شيء. فنحت لهم صنماً، فكان أول من عملها». كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط2، 1343هـ/1924م، ص51.

(1) فهرس مصتّف ابن أبي شيبة، كتاب الجنائز، ج1، ص145، ح1.
- رواه مسلم في صحيحه مع شرح الإمام النووي، طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، (د.ت)، كتاب الجنائز، باب زيارة من في القبور والاستغفار لهم.
- حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن يحيى بن الحارث عن عمرو بن عامر عن أنس بن مالك قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن زيارة القبور، ثم قال: «زوروها ولا تقولوا هجراً». ج1، ص145، ح2.
- أورد الترمذي في صحيحه، في كتاب الجنائز، باباً كاملاً عنوانه: باب ما جاء في الرخصة في زيارة القبور (الباب الستون).

(2) فهرس مصتّف ابن أبي شيبة، كتاب الجنائز، ج7، ص143، ح4.
عن ابن بريده عن أبيه، قال: قال رسول الله (ص): «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلّها، ولا تشربوا مسكراً». أخرجه مسلم في كتاب الجنائز باب استئذان النبيّ (ص) ربّه زيارة قبر أمّه رقم (977) /2 /672. وأخرجه أبو داود في كتاب الجنائز باب زيارة القبور رقم (3235) /3 /218.

تكتسب الزيارة، في هذا السياق، معنى جديداً على صلة بالمعنى السابق. وتصبح، بموجب هذا التحوّل، عملاً تعبواً يشحذ همم المؤمنين، ويدفعهم إلى الاعتبار بمن سبقوا. ويصحّ علاقتهم بالدنيا الزائلة، ويدفعهم إلى التفكير في الآخرة، وما تستوجهه من عمل أوردته النصوص التأسيسية للدين، وتوسّع الفكر الديني في تشكيل معالمه. فزيارة القبور تذكر بالموت، والموت يحيل على الآخرة، والعمل من أجل الآخرة مكوّن رئيس في العقيدة الإسلامية، والإقرار بها شرط للإيمان⁽¹⁾. ودُكرت كلمة الآخرة في القرآن (110) مرات في معانٍ متقاربة جاءت في أغلبها مقابلاً للدنيا وشهواتها المذمومة. وترد الآخرة، في بعض الآيات، مُفضّلة على الحياة: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّالَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: 32]. ووردت في بعض الآيات مطلباً إلهياً ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 67].

يصبح الموت، بجميع مراحلها، عظة للمسلم، وطقساً لتطهّر الباطن، واستقامة الظاهر، ومحضراً على سلك الطريق السليم. يقول الفيض الكاشاني: «اعلم أنّ الجنائز عبارة للبصير، وفيها تنبيه وتذكير»⁽²⁾. دفعت الوظيفة الاعتبارية لزيارة الميت تعاضم مكانة القبور لدى معظم المسلمين، وأصبحت وسيلة تلهم الزائر نظاماً حياتياً يعدّه لحياة الآخرة⁽³⁾. إذاً، لم تعد زيارة الميت في قبره، بهذا المعنى، سبباً للانحراف العقدي، والوقوع في المحظور الشرعي؛ بل أصبحت آليّة لتحصين المؤمن، وتقوية إيمانه، وتصحيحه من شوائب الاغترار بملذات الدنيا. ويُشترط في هذه الممارسة أن يكون المَزُور عبرةً لا مقصداً في حدّ ذاته.

(1) ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 4].

(2) الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، قم، ط 1، 1426هـ، ص 476.

(3) نجد هذا المعنى في معاني مصطلح [قبر] في دائرة المعارف الإسلامية.

2- الزيارة معتقداً وقربى:

لئن أقرّ الرسول (ص) مفهوماً خاصاً لزيارة الموتى، راعى فيه السياقين الاجتماعي والديني، من خلال ربطه بصلة الرحم من جهة، والموعة والاعتبار من جهة ثانية، فإنّ هذا المفهوم لم يثبت على حاله، وتجددت سيرورته الدلالية تحت تأثير واقع حركي أثر في المفهوم وأغناه. ومن خصوصيات هذا الواقع اتساع رقعة الموت الديني، الذي يختزله مفهوم الشهادة، ولاسيما في إطار التقاتل الداخلي بين الجماعات الإسلامية. وارتبطت هذه السيرورة الدلالية باسم المكان [مزار]. ويرادف هذا المصطلح، في معاجم اللغة، مصطلح [زيارة]، وجاء في تهذيب اللسان: «المَزارُ: الزَّيَارَةُ. والمَزارُ: مَوْضِعُ الزَّيَارَةِ»⁽¹⁾، وفي المحيط: «مَصْدَرُ زَارَ، كالزَّيَارَةِ والزُّوَارِ والمَزارِ»⁽²⁾. والزائر اسم الشخص الذي يزور قبر الرسول، ويسمى حضوره الزيارة. واختصّ هذا المصطلح بزيارة قبور أصحاب الكرامات والأولياء لتحصيل البركة⁽³⁾. ويكرّس هذا المكان علاقة جديدة بين الزائر والمزور، غير تلك التي يحضر فيها الطرفان، تميز والمعنى الذي شرّعه الرسول بعد أن استأذن لزيارة قبر أمّه، ودعا الناس إليها بقصد الاعتبار، وعدم الاغترار بأمل الدنيا. ويصبح المزور في السياق الجديد «زور القوم»: [أي] رَيَسَهُمْ وَسَيَدَهُمْ»⁽⁴⁾، وفي المحيط: «الزورُ: [هو] السيّد»⁽⁵⁾.

إنّ احتلال المزور هذه المكانة المرموقة يجعل الزائر بصفة آلية في مرتبة أقلّ من مرتبة سيده. وتحوّل العلاقة بينهما من أفقية إلى عمودية. ويفترض هذا الوضع الجديد لعلاقة الزائر بالمزور مجموعة من الترتيبات الرسمية، التي تليق

(1) لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، مادة (زور)، ج 1، ص 562.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (زور)، ص 402.

(3) Cyril, Glassé : Dictionnaire Encyclopédique de L'Islam, coll. Bordas, éd. (3) Française, Paris 1991, p. 419 (Za'ir)

(4) لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، مادة (زور)، ج 1، ص 561.

(5) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (زور)، ص 402.

بمقام الزور أو السيد. ومن واجب الزائر احترامها، وتطبيقها، وتعظيمها؛ ليكرس الفارق بينه وبين المزور. وتصبح الزيارة ضرباً من الشكر والتقدير لمكانة الشخصيات المزورة، وتخليداً لذكرها بين أتباعها والمؤمنين بنهجها.

والزور في اللغة، أيضاً، هو «الصدْر»⁽¹⁾، و«وسَطُ الصَّدْرِ، أو ما ارتفع منه إلى الكَتِفَيْنِ، أو مُلتقى أطرافِ عظامِ الصَّدْرِ حيثُ اجتمعت»⁽²⁾. ويمثل هذا الفحص موطن أسرار العلاقة بين الزائر والمزور بمعزل عما يقره العقل، ويؤكده المنطق. وتتجاوز الروابط بين الطرفين، في هذا السياق الجديد، مجرد المحبة، والتلاحم، والتعاون عند الحاجة، والبحث عن تحصيل الثواب، وتحصين الإيمان، ليصبح الزائر في موقع الطالب والمستفيد، والمزور هو الواهب، وصاحب الفضل، والطريق إلى النجاة. ويصبح شعور الطرف الأول بالضعف والحاجة إلى مباركة الطرف الثاني ورضائه شرط استقامة طقوس الزيارة. وتطورت العلاقة غير المتكافئة بين الطرفين لتتعالى على الزمان، ويغذيها المتخيل بروافده المتعددة والمتنوعة، ويقطع لها من المكان الديني فضاء، فيقدسه، ويحوّله جزءاً من معادلة الزيارة. ومع مرور الزمن، تصبح العلاقة المقدسة عملياً بين الزائر والمزار؛ أي: الموضع المقصود بالزيارة⁽³⁾ فرضاً وواجباً. ومن خلال هذا المعنى الثاني لمصطلح (زيارة)، في الفضاء الإسلامي، يمكن أن نقارب المفهوم في إطار التمثل الشيعي لخصوصياته. ومن الخصوصيات الفاعلة في بناء هذا المفهوم، في الفكر الإمامي خاصّة، طبيعة المزور؛ أي: أصبح مفهوم الإمام والإمامة فلسفة روحية تشعب فيها القول بتعدد القراءات والخلفيات.

ثانياً: مفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي:

تُدرس الظاهرات الدينية، غالباً، من زاويتين؛ تستند الزاوية الأولى إلى الممارسة العملية لطقوس الظاهرة في الأوساط الشعبية ذات المستوى المعرفي

(1) لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، مادة (زور)، ج 1، ص 561.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (زور)، ص 402.

(3) لسان العرب، ج 4، ص 11.

المحدود أو المعدوم أحياناً. والمقصود بمحدودية المعرفة هو عدم الاطلاع على النصوص الأصلية للظاهرة المدروسة، وعلى النصوص الحافة بها، إمّا بسبب عدم قدرة الفرد الممارس على القراءة والكتابة، وإمّا لعدم اطلاعه على ما توافر من هذه النصوص لأيّ سبب كان. وقد عُرف هذا المستوى من التدين، في الدراسات المهتمة بالشأن الديني، ولاسيما لدى السوسولوجيين، بـ: «الدّين الشعبي» (religion populaire)⁽¹⁾. وتستند الزاوية الثانية، في مقاربتها للظاهرة، إلى جملة العقائد، والطقوس، والشعائر المقتنة والمقعدة (régularisées)، من قبل جهة تظهر في موقع الممثل لوجهة النظر «الرسمية» في الفضاء الذي تتحرك في إطاره. وقد تكون هذه الجهة فرداً مثل الفقيه في الإسلام، على غرار رؤساء المذاهب ومراجع التقليد، وقد تكون جماعة على شاكلة المجامع والكنائس في المسيحية. وتُعرف هذه الجهة في الدراسات ذات الشأن بـ: «الدّين الرسمي» (religion officielle) أو «الدّين العالم» (religion savant).

ولم يكن الإسلام بمعزل عن هذه الثنائية المرتبطة أكثر بتاريخية الديانات الكتابية الثلاث. وشاع الحديث عن إسلام الخاصة، وإسلام العامة، وثقافة الرجال، وثقافة العامة. وكثيراً ما استعمل هذا الزوج للتعبير عن معنى التقابل بين الممارستين العالمية والشعبية، مع تكريس أفضلية الأولى وسلامتها مقابل هامشية الثانية وسذاجتها. وعلى الرغم ممّا يمثله التمييز بين الدّين المنظم (organisée) والدّين الشعبي من إضافة مهمة في دراسة تاريخ الأديان، فإنّه خلق مجموعة من الإشكاليات من بينها التسليم الضمني باستقلال كلّ منهما عن الآخر استقلالاً تاماً، وهو أمر يحتاج إلى نقد ومراجعة⁽²⁾.

(1) يمكن العودة في هذه المسألة إلى:

- Roger. La pointe: Socio-anthropologie du religion populaire au péril de la modernité, Librairie Genève- Paris, Droz, 1988, p. 189.

- جويرو، زهية، الإسلام الشعبي، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008م.

(2) المرجع نفسه، ص20.

ويتعمق الإشكال أكثر، حين يؤكد الواقع أنّ التمايز بين «المنظومتين» لا يقلّ قيمة عن التداخل بينهما، وتأثير كلّ منهما في الآخر. وبناء على هذا التقاطع، اخترنا مقارنة مفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي من زاوية ثالثة ترصد المشترك بين الزاويتين الأولى والثانية، لعلنا نظفر بتحديد مفهوم أكثر تعبيراً عن حقيقة الظاهرة. إنّ اختيارنا زاوية ثالثة لرصد مفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي يستند إلى معطى موضوعي، ويمثّل وجهة نظرنا، وهو أنّ الثقافة الشعبية أقرب من روحية المجموعات. واستناداً إلى ذلك، تصبح الممارسة الشعبية لزيارة المرافد الشيعية الصورة الأوضح لخصوصيات المفهوم. ونعتقد، أيضاً، بأنّ التقنين والتفعيد، الذي كرّسه الفقهاء والإخباريون، لم يكن بإمكانه إلغاء الممارسة الشعبية، ولا تنميطها وفق ضوابطه، من خلال ما لمسناه أثناء مشاركتنا الميدانية في طقوس الزيارة بكلّ من مدينتي مشهد وقم الإيرانيةتين، والنجف، وكربلاء، والكوفة⁽¹⁾. وأتاحت هذه المناسبة إجراء لقاءات مباشرة مع العديد من الزوار، ومع طلبة الحوزات العلمية. وركّزنا، في تواصلنا المباشر مع الزوّار، على عامة الناس الذين يتمتّعون بهامش من الحرية في ممارسة الطقوس، ولا يكثرثون لصرامة التقنين الفقهي، وإن كانوا يستعينون، أحياناً، ببعض المرشدين والكتب في نصوص الأدعية في المشهد الرضوي في طوس، ومرقد الإمام الحسين في كربلاء، ومرقد الإمام علي في النجف خاصة. وعلى أهمية الممارسة الشعبية لهذه الظاهرة التعبديّة، فإنّ كشف مفهومها، ودلالاتها، ووظائفها، يبقى غير دقيق بمعزل عن النصوص الرسمية الشيعية.

ومن الأسئلة البديهية، التي يمكن أن تُطرح في سياق ضبط مقومات هذه الزاوية الثالثة: ما الذي يضمن عدم وقوع الباحث في الإسقاط والتكلّف،

(1) يوجد مرقد الإمام الثامن عند الشيعة الإمامية (الرضا) في طوس من مدينة مشهد، التي توجد في شمال إيران من جهة أفغانستان. ويوجد مرقد أخته فاطمة في مدينة قم جنوب العاصمة طهران. ويوجد مرقد الإمام علي في النجف، ومرقدا ابنه الحسين والعباس في كربلاء.

وهو يؤلّف بين منظومتين متميزتين، سواء في مستوى المنهج أم في مستوى زمن الممارسة، مع افتراض أنّ ممارسة طقوس الزيارة، في القرنين الرابع والخامس/العاشر والحادي عشر، وقعت وفق القوانين، التي تمّ ضبطها من الجهات الرسميّة الشيعيّة؟ وكيف نستطيع رسم صورة للماضي انطلاقاً من الحاضر، مع اعتقادنا بأنّ التاريخ البشري سيرورة حركيّة، وتحول مستمرّ في مستوى الفكر والممارسة؟

إنّ هذه الأسئلة وغيرها جديرة بالاهتمام، وتشكّل عقبة حقيقيّة في هذا الإطار. ومن أجل تجاوز هذا الإشكال، كان لا بدّ من أن نستفيد ممّا وقّره علم الاجتماع من مناهج، وتحديداً الفكر البنائي الوظيفي⁽¹⁾. ويعتقد هنري سان سيمون (1760-1825م)، مؤسس هذا الفكر، بأنّ تاريخ الإنسانيّة وحدة متكاملة ومستمرّة في التكامل؛ أي أنّ جميع الظواهر الاجتماعية، التي مرّت بالإنسانيّة، أو التي سوف تقع في المستقبل، تشكّل وحدة مستمرّة⁽²⁾. ويعتقد سيمون ضرورة دراسة حقائق الحياة الماضية من أجل الوصول إلى الكشف عن قوانين التقدّم، ومن ثمّ تشخيص مقومات الحاضر.

يواجه هذا الطرح إشكالاً منهجياً هو الآتي: كيف يمكن للباحث، الذي يجد صعوبة في تحديد حقائق الماضي، أن يفهم الرّاهن؟ ولمزيد من التدقيق، نطرح السؤال الآتي: كيف يتسنى للباحث في التاريخ الإسلامي

(1) ترجع جذور هذا الفكر إلى الفلسفة الوضعيّة مع بداية القرن التاسع عشر. وتقوم هذه النزعة الفكرية على تأييد العقل والمنطق التجريبي، ومعارضة الميتافيزيقا التقليدية. لمزيد من التوسّع، انظر: ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مصر، (د.ت)، ص432.

(2) عمر، معن خليل، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر: دراسة تحليلية ونقدية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت)، ص98.

- انظر، أيضاً: دوفينو، جان، مقدّمة في علم الاجتماع، ترجمة وتعليق علياء علي شكري، تقديم حكمت أبو زيد، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، ص31.

كشفت حقائق الماضي، واستخراج قوانينها، في ظلّ انتقال المنظومة الثقافية من الشفهيّة إلى الكتابة تحت ضغط الصراع الفكري والاجتماعي والعسكري، الذي لا يخفى تأثيره، ولا يمكن أن يُستبعد؟ ومن أجل تجاوز هذا الإشكال نقترح تعديل أطروحة سان سيمون، فنخلّص الحاضر من هيمنة الماضي، ونقرّ أنّه لا يمكن أن يكون نتيجة الحتميّة. إنّ دراسة الماضي التقريبي والافتراضي، كما هو حال الثقافة الإسلاميّة، يمكن أن تساعد على فهم الحاضر، لكن دون بلوغ درجة اليقين التي تحدّث عنها سان سيمون. ويحتاج الباحث إلى تعديل الأطروحة السابقة إلى جعل العلاقة جدليّة بين الماضي والحاضر، مع ضرورة أخذ حركيّة الواقع وسيورته في الاعتبار. وهذا يعني أنّ عمليّة التحليل، والاستدلال، والتقنين يجب أن تتحرّك في الفضاء المشترك بين الماضي والحاضر، دون استبعاد الإفادة من خصوصيات المرحتين.

ويتشكّل الفضاء المشترك بين الثقافة الرسميّة والممارسة الشعبيّة للظواهر الدينيّة، غالباً، نتيجة انتقالها من طور المشافهة إلى طور التدوين. ويخلق هذا التحوّل ما يمكن أن نصطلح عليه «بعداً تداولياً للزيارة» (pragmatique) يفتح على تقنين الفقهاء، ولا يقطع الأواصر مع الممارسات الشعبيّة المتفلّته من كلّ ضابط. وأشار الشهرستاني إلى هذه الظاهرة، حين عدّ أنّ العامّة، غالباً، يؤدّون الشعائر والطقوس الدينيّة بإفراط، ويتجاهلون الحدود الشرعيّة، التي فرضها المجتهدون⁽¹⁾. وتحدّث محمد الحداد عن وجود هذه المساحات المشتركة بين التديّن المكتوب، وتديّن المشافهة، في تقييمه لأطروحة جاك غودي (Jack Goody)⁽²⁾ حول العلاقة بين النصّ الديني والمقام. وقال في هذا السياق: «الفارق بين المشافهة والكتابة فارق

(1) الشهرستاني، هبة الدين، كتاب نقل الأموات، بغداد، 1911م، ص ص 117-118.

(2) - Jack Goody: La raison Graphique. la domestication de la pensée sauvage, trad. Paris, Minuit, 1979.

في الدرجة لا في النوع، فالأنموذجات التي تنتجها مجتمعات الكتابة تتميز بفرط التقنين والتعقيد بحكم تعقد تلك المجتمعات ومأسسة مجالات الحياة الاجتماعية فيها، بينما هي متميزة بالبساطة في مجتمعات المشافهة التي يتداخل فيها الماضي بالحاضر، والزمن بالأزل، والأموات بالأحياء⁽¹⁾.

وإذا كان من نافل القول أنه لا يمكن الحديث عن تقابل مطلق بين ديانات مكتوبة وديانات شفوية، فإن حصر محمد الحداد الفارق بين المنظومتين في الدرجة لا في النوع يمكن مناقشته ضمن الإطار الأشمل للانتقال بين المرحلتين في الحضارة العربية الإسلامية. ونستند، في نقاشنا، إلى معطى مهمّ يتمثل في تفضن بعض القدامى إلى الفارق بين المشافهة والتدوين في النوع أيضاً؛ بل تأسيسهم له. ونتبين معالم هذا الوعي لدى الجاحظ (ت 255هـ/ 869م) في عدد من نصوص (الحيوان). فقد أورد خبر الأفعى، ووثقها بأسانيد متعددة تماثل وثوقية أسانيد الحديث النبوي، ثم فاجأ المتلقي بتحذير صارم في كيفية التعامل مع هذه الأخبار، فقال: «لم أكتب هذا لتقرّ به، ولكنها رواية أحببت أن تسمعها، ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر، وكذلك لا يعجبني الإنكار له، ولكن ليكن قلبك إلى إنكاره أميل»⁽²⁾.

ينطوي تحذير الجاحظ للمتلقي على وعي بالفارق بين مرحلة في تاريخ المعرفة هيمنت فيها صفة صاحب الخبر على المضمون، ومرحلة جديدة تعتمد الشكّ منهجاً عقلياً في تقدير قيمة المعارف. ولم يتوقف صاحب (الحيوان) عند هذا الحد؛ بل ميّز بين نوعين من المعرفة: معرفة العامة، التي تمثل ثقافة المشافهة، ومعرفة الخاصة التي تمثلها النصوص المكتوبة. وقال في هذا الإطار: «العوام أقلّ شكوكاً من الخواصّ؛ لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على

(1) الحداد، محمد، الذاكرة: الكتابة والإصلاح الديني، ص 72.

(2) الجاحظ، أبو عثمان عمرو، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، المجمع

العلمي العربي الإسلامي، بيروت، ط 3، 1969م، ج 6، ص 35.

التصديق المجرد، أو على التكذيب المجرد. وألغوا الحالة الثالثة من الشكّ التي تشتمل على طبقات الشكّ»⁽¹⁾.

ومن نافل القول، أيضاً، أنّ وعي فقهاء عصر الجاحظ وإخباريه لم يكن ليرتقي إلى جراءة هذا الرجل وتيّاره في الرهان على العقل معياراً لتقييم المعارف. ولم يكن بإمكانهم النأي بأفكارهم عن تأثيرات الفكر الاعترالي، التي هبّت على القرنين الثالث والرابع/ التاسع والعاشر. ولا شكّ في أنّ هذه التحوّلات قد عجلت في جرّهم إلى عمليّة التقنين والمأسسة، وأثّرت في مناهجهم. ولو كانت هذه الطبقة لا تستشعر فرقاً بين المرحلتين ما انجرت إلى هذه العمليّة التي تحدّ من هيمنتهم على العامة، وتقلّص هامش القدرة على ترويضها.

ثبتت بعض الوقائع أنّ الفقيه لا يريد عملياً التفريط في هامش المناورة، الذي وفّرتة مرحلة المشافهة؛ لذا يعود إليها خفية وعلائية؛ لدعم رأيه ومركزه، كلّما اضطرّ إلى ذلك. وأكّد محمد الجويلي هذا المعنى، حين عدّ أنّ الحدود الفاصلة بين الثقافة الخاصّة، وثقافة العامّة، هي حدود مهتزة وغير ثابتة⁽²⁾. وقد احتج لهذا الموقف بالحدود المتشابكة بين الثقافتين في الفضاء الديني الشيعي. ومن مظاهر التداخل بين المنظومتين أنّ استنكار علماء الشيعة اعتقاد بعض العامة بربوبية الإمام، التي روّجت لها بعض الفرق الغالية، لم يدفعهم إلى رفض المعجزات المنسوبة إليه، والتي قد يفهم منها امتلاكه بعض الصفات الإلهية التي نجد صداها في نصوص المدونة. يقول الزائر أمام قبر الحسين: «اللهم إنا أتيناك مؤمنين به، مسلمين له، معتصمين بحبله»⁽³⁾.

ولا يعني هذا التداخل تجاهل التمايز بين النمطين، الذي يتأسس على طبيعة بنيتيهما؛ ففي حين يتسم التدين الشعبي بالانفتاح على الماضي

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج6، ص37.

(2) الجويلي، محمد: الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس، سراس للنشر، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، 1992م، ص126.

(3) ابن قولويه: كامل الزيارات، ص417.

والحاضر، مع قابليّة التحوّل مع كلّ طارئ جديد على المجموعة، يتميّز التديّن الرسمي بقدر من الانغلاق والثبات في أصوله، وفي أغلب فروعِهِ. إنّ السؤال، الذي يفرض نفسه في هذا السياق، هو: هل يتسنى للباحث، اليوم، أن يتبيّن معالم الممارسة العمليّة لطقوس الزيارة خلال القرون الخمسة الأولى؟

الإجابة: نعم، لكن بشرط أن ننطلق من مجموعة فرضيات وضعتها العلوم الإنسانيّة حول معنى الثقافة، وتحديدًا الثقافة الشعبيّة. وتشكّل هذه الثقافة من مجموعة نماذج جاهزة تحوز صدقيّة لدى البيئّة الاجتماعيّة الحاضنة. وعادةً يتبنّى أفراد المجموعة هذه النماذج بتلقائيّة وتفانٍ، ودون إذعان حتى يتسنى لهم الإحساس بالانتماء، وينالون مباركة الضمير الجمعي لسلوكهم. ويطلق بورديو على هذه النماذج المشكّلة للوعي الفردي والجماعي الهابيتوس (Habitus)، وميزتها أنّها لا تكون نتاج فعل منظم. ويكون الهابيتوس مبدأ مولدًا ينتج أفعالاً، وهو، في الوقت نفسه، منتج من لدن التكيّفات التاريخيّة والاجتماعيّة. وتُعدّ هذه المرجعيّات العرفيّة بمثابة «القواعد المولّدة للممارسات»⁽¹⁾ وهي قواعد منظمة ومطرّدة موضوعيًا، دون أن تكون ناتجة عن الإذعان لقواعد أو لفعل منظم⁽²⁾. وتختص نظريّة الهابيتوس نوعاً من الأفعال التي لا تعرضها النظريّة العقلانيّة، والتقدير العقلي، باعتبار أنّ معظم الفاعلين في سياق بحثنا (زوّار المراقد) يحدّدون اختياراتهم تلقائيًا في إطار ثقافة شعبيّة متحرّرة من الضوابط والتقييد. ويرى عبد الغني عماد أنّ ميزة الثقافة الشعبيّة تكمن في عدم تدوينها في الكتب، وفي حفظها بشكل ماديّ في اللباس، والأدوات الاستعماليّة، وأشكال الطبخ، أو في الذاكرة الجمعيّة، كالأمثال، والأغاني، والعادات، والتقاليد، والأعراف، والشعائر، والطقوس⁽³⁾.

(1) Pierre Bourdieu: Raisons Pratiques: sur la théorie de l'action, Paris seuil, 1999, pp. 23-24

(2) شوفالييه (ستيفان)، وشوفيري (كريستيان)، معجم بورديو، ص 284.

(3) ينظر أيضاً:

تمثل هذه الممارسات أنشطة متكررة في حياة الإنسان، ينجزها باستمرار، متلبسة بهذه القيم الجمعيّة، والأعراف الموروثة. ومع كلّ مراكمة لهذا الفعل، يتيسر تأصيل الظاهرة وتأييدها، لتشكل ذهنيّة ثقافيّة تميّز بالصلابة، والتماسك، والمناعة. وتزداد أهميّة الثقافة الشعبيّة وتأثيرها في الفضاءات الاجتماعيّة، التي تعتمد المشافهة أكثر من التدوين، كما هو حال المجتمع الإسلامي، خلال القرون الخمسة الهجرية الأولى. وهذا يعني أنّ الباحث حول المفهوم التطبيقي لثقافة زيارة الفضاء المقدّس «لا يستطيع الاكتفاء بالتوجّه إلى المكتبة الجامعيّة لدراسة الثقافة؛ بل ينبغي عليه أن يهبط إلى حقل الحياة العمليّة لكي يجمع عناصرها»⁽¹⁾. ويشكّل الجمع بين المعطين آليّة يتسلّح بها الباحث لتبيّن خيوط المسألة.

استناداً إلى ما أثبتته العادات والتقاليد والأعراف من قدرة على التماسك والاستمراريّة، يمكننا، اليوم، أن نستفيد من طرائق ممارسة طقوس الزيارة حتى تتسنى مقارنة هذه الممارسات في مرحلة النشأة والتأسيس. ونحتاج، في سبيل تحصيل صورة موضوعيّة لهذه الممارسات، إلى مراجعة التحوّلات التاريخيّة، التي عرفها الفكر الشيعي، ولاسيما التحوّلات السياسيّة الكبرى، التي أشرفت على تجديد صناعة الذاكرة الشيعيّة وترميمها مثل المرحلة الصفويّة في القرن الحادي عشر/السادس عشر. وتجب مراعاة خصوصيّة التدين الشعبي، الذي يميّز بالمرونة والانفتاح لاستيعاب رغبات الطبقة الشعبيّة، وإشباع رغباتها في شكل بناء توليدي يتقاطع فيه الديني، والاعتقادي، والاجتماعي، والتاريخي.

إذاً، ستمثّل المزوجة بين الرسمي والشعبي الأرضيّة، التي تحدّد عليها المعنى العام لمفهوم الزيارة في المدوّنة. وحتى نتبيّن خصوصيّة أعمال الزيارة في الماضي، كان لا بدّ من استقراء حاضرها، والبناء عليه وفق الفرضيّة التي

= عماد، عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحدائث إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 2006م، ص 136.

(1) معتوق، فريدريك، المعرفة: المجتمع والتاريخ، جروس بريس، طرابلس، لبنان، 1991م، ص 110.

ذكرناها سابقاً. وقد تيسرت لنا معايشة ظاهرة الزيارة والمشاركة فيها في مراكز الشيع في العالم.

ويحضر مفهوم الزيارة في هذا الفضاء المرصود بمجموعة من المعاني:

أ- الزيارة ولاء للإمام ووفاء لرسالته:

يكون الولاء للإمام، وهو الشقّ الأوّل من المفهوم، في حياته بالالتفاف حوله، ودعم خياراته ونصرتة. ولا يزال الشيعي البسيط، اليوم، يحدّد الزمن الإمامي، ويحرص على العيش في إطاره، ويعبّر، كثيراً، عن ولاءه للإمام من خلال ما يطلقه من تلبّيات مع دخول باحة المرقد. ويخاطب إمامه بشكل يوحي بأنّه منتصب بين يديه، فيناجيه بكلمات حينية منبعها الوجدان، وما يجيش فيه من خواطر آنية. ولم نلاحظ، في مستوى الممارسة، حرصاً من الزوّار على التقيّد بالأدعية الرسمية للزيارة، أو تلك التي تتضمنها الكتيبات المتوافرة في أنحاء المزار.

وعلى الرغم من تصنيف هذه الشطحات العاطفية من العرف والعادة، وأنها وليدة الحالة الوجدانية، التي يثيرها المكان برهبة القداسة التي اكتسبها على مرّ السنين، فإنّها تلتقي مع النصوص الرسمية للمدونة في تأكيد الولاء للمزور، والحلول فيه. يقول الزائر: «يا أبا عبد الله. إني سلّم لمن سالمكم، وحرب لمن حاربكم إلى يوم القيامة»⁽¹⁾. الزمن ممتدّ في هذه المناجاة امتداد الولاء، لا حدود له، ومُحدّد يتحرّك فيه الزائر ضمن أحداث القرن الأوّل، الذي شهد حرب الجمل، وصفين، وكربلاء، ومنفتح على كلّ حادث لاحق. وتؤكد نصوص المدونة أهميّة زيارة الرسول، أو الإمام في حياته، ووازتها، ووازتها مع زيارته بعد مماته. فكلّما طُرِح السؤال «ما لمن زارك؟» كان المعنى الغالب للجواب «من زارني حيّاً، أو ميتاً، أو زارك، أو زار أخاك، أو زارك حيّاً أو ميتاً، فله الجنة»⁽²⁾.

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 329.

(2) المرجع نفسه، ص 39 وما بعدها.

تفتح الموازنة بين زمني الزيارة الباب أمام شيعة العصور اللاحقة بعصر الإمام للاشتراك في عملية الحلول في الزمن الإمامي المقدّس، والولاء لصاحبه. وتفترض هاتان الرغبتان التواصل المباشر بين الزائر والمزور. ويمثّل هذا الرابط حاجة وضرورة في بناء معنى الزيارة. وكذلك تُعدُّ حاجة الدعاة إلى فضاء اجتماعي يحتضن رسالاتهم مسألة أساسية وملحة لنشرها واستمرارها. وأكّد النص القرآني حاجة النبي إلى أتباع وموالين ينصرون دعوته، ويتحملون أعباءها⁽¹⁾.

يؤكّد تاريخ الفكر الديني أنّه لم يتسنّ لنبيّ أو داعية أداء رسالته، دون أتباع وأنصار يقاسمونه مشاق المسؤولية، ويثبّتون مبادئها. وأثبت، أيضاً، أنّ غياب السند البشري اضطر العديد من الدعاة إلى مغادرة الجماعة المستعصية، فقد خرج إبراهيم من أور الكلدانية إلى بلاد كنعان، وخرج موسى ببني إسرائيل من مصر، وخرج عيسى من الناصرة إلى أورشليم، وخرج محمد من مكّة إلى يثرب، وخرج علي والحسين من الحجاز إلى العراق⁽²⁾. وفي المقابل تحمّل الحواريون مسؤوليّة حفظ المسيحيّة بعد المسيح، وتكفل الصحابة نشر الإسلام بعد محمد (ص)، وجعل الفكر الشيعي خلافة الإمام للنبي أصلاً من أصول فلسفة الإمامة.

يمثّل التلاقي بين المزور [الداعي] والزائر [المدعو] لتأسيس الدعوة إحدى الدلالات الأساسية لمفهوم الزيارة، ووسيلة من وسائل إنجازها. وإن كانت مجريات هذا اللقاء مجالها الزمن الدنيوي، ومكوّناتها زيارة الحيّ للحيّ، وشروطها المنطقية التزام الوجودي بين الداعي والمدعو، فإنّ الفكر الشيعي وجدّ في صورة الشهيد بعد الموت وسيلةً لتجاوز هذا الإشكال.

(1) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُذِّبُوا أَنصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ﴾ [الصّف: 14].

(2) يمكن العودة إلى بحثنا الاحتفاء بالموت، الفصل الأوّل من الباب الثاني. وتطرّقنا فيه إلى مسألة الخروج الديني في الديانات الكتابية، ص 59.

وباعتبار أنّ الشهداء أحياء عند ربّهم يُرزقون في الثقافة الإسلاميّة، أصبح بإمكان الشيعة، الذي لم يعاصر إمامه، أن يتواصل معه، كما لو أنّه بين يديه. وتجعل هذه المقاربة موالاته مثل موالاته الأوّلين له. إنّ زيارة الرسول والأئمّة أحياء في الحديث الأوّل في مزار المفيد، وكامل ابن قولويه، تعني تواصل الولاء لهم، والإقرار بمشروعيّة خلافتهم الروحيّة لصاحب الرسالة. وورد مفهوم الولاء على لسان الرسول (ص)، في خطبة غدِير خم، حيث قال: «من كنت مولاه فعَلِيٌّ مولاه». ثم قال: اللهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وأحبّ من أحبّه، وأبغض من أبغضه، وانصر من نصره، واخذل من خذله [...]»⁽¹⁾.

يساوي الولاء لعلي بن أبي طالب، من منظور شيعي، في حياته، الالتحاق بصفوفه ونصرته ضدّ أعدائه، واتباعه في حالات السلم والحرب. وهذا ما كان يحتاج إليه العلويون مع كلّ مرحلة يعقدون فيها العزم على تولّي قيادة العرب والمسلمين. ويُعدّ البحث عن تحصيل ضمان يحصّن الرسالة مسألةً منطقيّة ومهمّة لصاحب أيّ مشروع فكري، ولا تُستثنى من ذلك الرسائل السماوية. لقد أثبت تاريخ الديانات الكتابيّة أنّ التراجع (الردّة) عن اتباع الرّسل والزعماء الروحيين أمر ممكن وحاصل بعد غيابهم أو موتهم، وهذا ما يعرّز الحاجة إلى البحث عن ضمانات واقعيّة تسهم في استمرار الدعوة⁽²⁾.

وتردّد المعنى «التراجع» في أكثر من آية قرآنيّة سواء لتحذير المسلمين من نكث العهد بعد وفاة الرسول ﴿أَفَايُن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ [آل عمران: 144]، أو لتعليمهم قصص الأوّلين من أخبار اليهود والنصارى. وقد

(1) الميلاني، علي، حديث الغدير، مركز الأبحاث العقائديّة، قم، 1421هـ/2000م.
 (2) الندوي، أبو الحسن، الدعوة والدعاة مسؤوليّة وتاريخ، مطبعة رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، السنة السابعة، العدد 80، ذو القعدة، 1408هـ- تموز/ يوليو 1988م، ص9.

عاد اليهود إلى عبادة العجل بعد نجاتهم من الفرعون، فخاطبتهم الآية ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [البقرة: 51]. وتراجع النصارى عن عبادة الله الواحد ليعبدوا المسيح والرهبان، فقال تعالى عنهم: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾ [التوبة: 31]. ولا شك في أنّ البحث عن ولاء الأتباع للإمام بعد موته له ما يبرره في الذاكرة الشيعة الدائمة.

يعتقد الشيعة أنّ باقي المسلمين أذاقوهم مرارة نكث العهد لفترات طويلة من تاريخهم، ابتداء بالسقيفة، مروراً بالبصرة، وصولاً إلى الكوفة، وتنكّر أهلها للحسين. ومن المؤكّد أنّ مثل هذه الأحداث أسهمت في بناء مضامين الأحاديث الرابطة بين زيارة الرسول وآل بيته العلويين وبين تحصيل الجنة. ويمثّل هذا الربط دعوة صريحة إلى التشيّع من جهة، وتأسيساً لثقافة التشيّع المهذّدة بالتلاشي مع غياب رموزها من جهة ثانية.

إنّ افتتاح ابن قولويه مزاره بسؤال الحسين لجده: «يا أبة [كذا] ما لمن زارك؟» هو جزء من المنهج الحجاجي، الذي يهدف إلى تأسيس المعنى الشرعي للزيارة في إطار مفهوم الولاء الذي سعينا إلى توضيحه. إنّ الفكر الشيعي المسكون بهاجس تهميش الآخر له، ورفض أطروحاته، مجبر على تبرير ما يطرح. ولا قدرة لأيّ فريق إسلامي على الإقناع بطرحه إلا إذا استند إلى النصّ القرآني، أو إلى السنّة في معناها الشامل. وإذا كانت زيارة قبر الرسول، في هذا المعنى، تلقى قبول أغلب المسلمين في المستوى الشرعي، فإنّ زيارة العلويين محلّ احتراز وخلاف، لاسيما فيما يتعلّق بطقوسها. وهذا ما جعل مضمون الحديث يربط بين الزيارتين، ويماثل بينهما بحثاً عن مشروعية تضمن قبول الناس، وولاء الأتباع.

إنّ محاولة إثبات مشروعية زيارة مشاهد الأئمة ومراقدهم، انطلاقاً من إثبات زيارة الرسول، يمثّل هدفاً أساسياً للمشروع الثقافي الشيعي. ولا ضير في أنّ هذا السعي يمثّل حرصاً على تحصين الذات الجمعية الشيعة المهذّدة

من الداخل والخارج. ولا سبيل إلى حمايتها دون شرعة الزيارة في نظر المناصر والمعارض. قال ابن قولويه: قال الحسين لجده (ص): «يا أبة ما لمن زارك بعد موتك؟ فقال: يا بني من أتاني زائراً بعد موتي فله الجنة، ومن أتى أخاك زائراً بعد موته فله الجنة، ومن أتاك زائراً بعد موتك فله الجنة»⁽¹⁾. وإن توقف الحديث عند إمامة الحسين ثالث الأئمة ترتيباً، فإن الفكر والممارسة عند الشيعة يعمّان مضمون النصّ على باقي الأئمة، ويساويان بينهم وبين الرسول بعد الموت في المكانة والوظيفة الروحية مع اعتبار الفارق بين الإمامة والنبوة.

وبعد أن يستحضر الزائر الصراع المادي، الذي خاضه الأئمة الشيعة ضدّ أعدائهم، يؤكّد موالاته لهم، قائلاً: «يا أبا عبد الله لقد عظمت المصيبة بك علينا، وعلى جميع أهل السموات»⁽²⁾، يقول: «لعن الله أمة قتلتكُم، ولعن الله الممّهدين لهم بالتمكين من قتالكم»⁽³⁾. يستعيد الزائر، بهذا القول، توازنه النفسي ليدرك الفارق الزمني بينه وبين زمن الإمام المقتول، فينتقل، بذلك، من حالة الولاء إلى حالة الوفاء له، الذي يمثّل الشق الثاني من المعنى الأول للزيارة.

إنّ خصوصيّة هذا المفهوم تتمثّل في زمنه السحري، الذي يجمع بين زمن دنيوي محسوس ومحدّد يمثّله الزائر، وزمن أخروي مطلق يمثّله الإمام. وأكدت أخبار الزيارة هذا التقاطع بين الزمنين في أكثر من حديث من قبيل: «من أتاك زائراً بعد موتك فله الجنة». ويدور الحوار، في هذه المرحلة من الزيارة، بين الحيّ والميت، دون أن يكون للزائر دليل ماديّ قاطع على تجاوب المزور. وعلى الرغم من اقتصار الدليل على الجانب الإيماني الغيبي، يواصل الزائر تشييد علاقته بالمزور في نسق تصاعدي يجعل الرابطة

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 39.

(2) المرجع نفسه، ص 329.

(3) المرجع نفسه، ص 328.

بينهما أشدّ تعقيداً من سابقتها. ويمثّل البقاء على العهد، والتفاني في حمايته؛ تجسيمياً لمعنى الوفاء لذكرى الزعيم الروحي. ومن أهمّ ما يتركه الميّت أفكاره وآثاره الماديّة، كالأمكنة، وما ارتبط بها من أزمّة وأحداث. ويحفظ الزائر العهد الموروث بمجموعة من الوسائل، منها: تعهّد القبر، وتحيين سيرته، وتعظيم آثاره.

ب- الزيارة تزاوراً:

يرد المعنى الثاني للزيارة بمعنى التزاور. وتزاور على وزن تفاعل. ومن معاني هذا الوزن المطاوعة والمشاركة. ويفترض التفاعل بين الطرفين التشارك في فعل الزيارة بين الزائر والمزور؛ أي: تبادلها. وتُنجز المرحلة الأولى من هذا المعنى، كما استعرضنا سابقاً، في الزمن الدنيوي. ففيها يزور المسلم الشيعي إمامه حيّاً أو ميّتاً ليحقّق المعنى الأوّل للزيارة، وهو الولاء له، والوفاء لرسالته. أمّا المرحلة الثانية لعملية التزاور، فتتمّ في الزمن الأخروي، وفي مكان غير الذي ألفه طرفا الزيارة في الحياة الدنيا. إنّها الآخرة، التي يُنصب فيها ميزان الأفعال، وتشخص فيها القلوب والأبصار ناشدةً الخلاص من هول هذا النهار. وفيها تنقلب حركة اتجاه الفعل، ويتبادل طرفا الزيارة موقعيهما، ليصبح الرسول أو الإمام هو الزائر، والمسلم الشيعي هو المَوزور.

لا يصاحب تبادل المواقع بين طرفي الزيارة تغييرٌ في مكانة كلّ طرف أو وظيفته، وإنّما يعاد تكريس تبعيّة المسلم الشيعي لإمامه، ما دام في حاجة إلى مباركته وشفاعته. قال الرسول (ص) للحسين في الحديث الثاني: «يا بني من زارني حيّاً أو ميّتاً، أو زار أباك، أو زار أخاك، كان حقّاً عليّ أن أزوره يوم القيامة حتى أخلّصه من ذنوبه»⁽¹⁾. تحقّق عملية التزاور، في هذا المستوى، خلاصاً متبادلاً بين الزائر والمزور. ويستفيد الزعيم الروحي في الزمن الدنيوي بتشكيل جغرافية بشريّة لرسالته تضمن تواصلها، وتكرّس خلوده. وتحصل

(1) المرجع نفسه، ص 40.

استفادة المسلم الشيعي في الزمن الأخرى بتحصيل الجنة. ويقدم الرسول (ص)، في الخبر الأخير، ضماناً للزائر بتحقيق الخلاص، فتكرّر على لسانه عبارة «حقاً عليّ». والحقّ في اللغة: الواجب والحزم في قضاء الأمر، وأحقّ الشّيء: أوجبته⁽¹⁾. والحقّ من أسماء الله، أو من صفاته. وحينما يتعهد الرسول، في القول المنسوب إليه، بتخليص الزوار من ذنوبهم، يفي بالعهد مصداقاً للصورة التي ورثها عنه المسلم. وفي التزامه طمأنة للزائر، ودعوة إلى الإقبال على الزيارة.

ولا يقتصر شيوع هذا المعنى على النصوص الرسمية للزيارة في المدونة، وإنما تمثل هذه المقاربة يقيناً لدى الزائر البسيط إلى مرآة الأئمة. وقد ردّد العديد من الزوّار، الذين تواصلنا معهم، عبارة «نحن نعتقد»، في نبرة توحى بتصالح الزائر مع الثقافة الرسمية الساعية إلى الإشراف على تنظيم الطقوس. وقد أجمع معظم من التقيناهم على يقينهم بوجوب الزيارة على كلّ شيعي مستطيع مرّة في حياته على الأقلّ، كي يتسنى له لقاء الإمام في الآخرة، فيخلصه من ذنوبه، وإن عظمت. ويصرّ هؤلاء الزوّار على أنّ تعهد هذه المشاهد هو الدليل الصادق على محبة آل البيت، والوفاء لمنهجهم الذي تركوه للصادقين من أتباعهم.

ويُشترط في هذه الزيارة العمد، والقصد، والعزم، والإرادة، واليقين، من قبل الزائر ليبرم، بدوره، تعهداً والتزاماً بالوفاء والولاء وفق ما بيّناه سابقاً. وقد تكرّرت عبارة «متعمداً» و«قاصداً» مقترنة بالحديث عن الزيارة في العديد من الأخبار من قبيل: «ما لمن زار رسول الله (ص) متعمداً؟»، و«ما لمن زار رسول الله (ص) قاصداً». وتتعلّق بجذر [عمد] في اللغة مجموعة من المعاني منها: الوعي، والمسؤوليّة، والاختيار، والإرادة. جاء في (مختار الصحاح): «عمد للشّيء: قصد له؛ أي تعمد، وهو ضدّ الخطأ»⁽²⁾. وفي

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (حقوق).

(2) الرازي، مختار الصحاح، ص 399.

(القاموس): «فعلت الشيء عمداً على عَيْن، وعمدَ عَيْن، أي بجَدّ و يقين»⁽¹⁾. فالعلم، مثلما حدّده أدبيات المذهب عامة، واليقين، والجدية، هي ما يحتاج إليه الزائر في أداء طقوس الزيارة.

لا بدّ لهذا الاستعداد من ضريبة تؤدّى عربونَ وفاء وتضحية من أجل المزور. وتعمّدت الزيارة الزائر «أضنته، وأوجعته، وفدحته، وأسقطته»⁽²⁾. وتعمّد الشيعي زيارة إمامه اختيار يستوجب الوعي بمضامين المذهب، ومقاصد الممارسة الطقوسية، وإن كان أمياً. ولا يتحقّق إنجاز هذا الفعل الإرادي إلا من خلال تضحية، ومكابدة، ومعاناة⁽³⁾. والقصد، عند الأنصاري، هو الإلزام على التجرد للطاعة؛ أي طاعة الله بوساطة طاعة الإمام. والإلزام هو تصميم العزم، وإجماع الهمّ، على الحركة نحو الشيء، والمراد جزم النية. والتجرد للطاعة هو تخصيصها بالتوجه دون غيرها من الأشياء⁽⁴⁾. ويرى عبد الرزاق الكاشاني أنّ حقيقة الإنسان هو القلب المسمّى بـ: «النفس الناطقة». ويمثّل هذا العضو، عنده، المتوسّط بين مرتبة الألوهية وعالم المخلوقية، ومنه

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عمد)، ص 301.

(2) المرجع نفسه، (عمد)، ص 301.

(3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عمد)، ص 301.

(4) الأنصاري، أبو إسماعيل عبد الله، منازل السائرين إلى الحق المبين، شرح كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق وتعليق محسن بيدار فر، مؤسسة التاريخ العربي للنشر، دار الحوار، بيروت، (د.ت)، ص 263.

ملاحظة: انفتح التشيع على التصوّف مبكراً. وتأثرت مقولاته بالمقولات الصوفية. ومن مظاهر هذا التأثير مراجعة عدّة مفاهيم مثل: العصمة والإمامة. ومن نتائج هذه المراجعة، إلحاق مفهوم الإمام بمفهوم الإنسان الكامل. وإنّ اعتمادنا كتاب الأنصاري الصوفي ينطلق من هذه المسلّمة. ثم إنّ شارحه الكاشاني، وقيل الفاساني، والأرجح كاشاني، نسبة إلى مدينته كاشان، هو أحد أبرز فقهاء الإمامية، وتوفي بين (730) و(731هـ). وهذا يعني تعاملنا مع قراءة شيعية إمامية خاصة، وأنّ صوت الشارح يطغى على صوت صاحب الكتاب. انظر: تعريف الكاشاني في مقدمة منازل السائرين، ص 17.

مبدأ الترقّي والسّير إلى الله. ويمثّل القصد والعزم أوّل أصول الترقّي والتقرب من الدائرة الإلهية⁽¹⁾. ويرتبط القصد في المدوّنة بالاقتقاد بمشروعية الإمامة، وأحقّية الإمام العلوي بالزعامة الروحية للمسلمين.

وجعل الأنصاري القصد على ثلاث درجات⁽²⁾؛ الدرجة الأولى قصد يبعث على الارتياض، ويخلّص من التردّد. والارتياض في طلب الحقّ هو التّنوّر بنور الحقّ حسب عبد الرزاق الكاشاني. والحقّ، بالنسبة إلى الإنسان الشيعي، هو طريق الأئمة. والتبصّر بحقّهم يخلّص النفس من التردّد، ويدعوها إلى مجانبة الأغراض الدنيوية، كالخوف من أهل السياسة مثلاً، أو رجاء عطاياهم. وفي الدرجة الثانية، يترقّي قصد الزائر، فلا يلقى سبباً يحول بينه وبين معرفة إمامه إلا قطعه، ولا يدع حائلاً بينه وبين درجات الأجر والترقّي في الثواب إلاّ منعه، ولا تحاملاً؛ أي مشقّة معظّلة لطاعة الإمام، وعبودية الله على نهجه، إلاّ سهّلها. يكتسب الزائر هذه القدرة «لأنّه قد أعطى الانقياد، واستسلم، واتقى الموانع، وصدّق بما وجد من الفضيلة الحسنی، فيسره الله إلى اليسرى»⁽³⁾.

وتكون الدرجة الثالثة تنويجاً للمرحلتين السابقتين، وفيها يتحصّل الفرد على قصد استسلام لتهديب العلم؛ أي أنّه ينفاد للعلم الشرعي المنبثق عن الأئمة والتخصّص لاكتساب صفة التشييع لآل البيت. ومع بلوغ هذه المرحلة من الترقّي تصلح الأعمال، والآداب، والأخلاق لدى الفرد والجماعة. وإذا بلغ زائر الإمام قُصداً هذه الدرجة يكتسب قصد الاقتحام في بحر الفناء⁽⁴⁾،

(1) الأنصاري، عبد الله، منازل السائرین، ص 263.

(2) المرجع نفسه، ص 264.

(3) المرجع نفسه، ص 265.

(4) بحر الفناء: مصطلح صوفي أساساً. و«البحر» اسم قطب غيبي عند ابن عربي. ويستعمله في مقابل «البرّ» للدلالة على الباطن والمعنوي في مقابل الظاهر والبدني. وهو، كذلك، رمز من الرموز العرفانية، التي تتمتع بدلالات موحية وظّفها ابن عربي في بناء أفكاره. ويرد «البحر» عنده، غالباً، بمعنى العلوم والأسرار (الفتوحات، السفر 4، فقرة 137). الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، =

الذي هو ثقافة أهل البيت، وعلومهم، ومراتبهم، التي حدّتها نصوص المدونة في الدنيا والآخرة، وربطت تحصيلها بإخلاص الزيارة. وإذا أخلص الزائر العلم والعمل بما حصل تفوّض له كرامات عدّة، منها: زيارة الله، والملائكة، والأنبياء، والرسل، وازدياد الإيمان، والعُمر، والشفاعة لمن وجبت في حقهم النار، وغيرها مما ذكرنا وما لم نذكر.

وإذا تحقّق القصد بمراحله الثلاث يتأهّل الإنسان الشيعي لمرحلة العزم؛ لأنّ «العزم هو تحقيق القصد»⁽¹⁾ حسب الأنصاري. وهذا يعني أنّ القصد هو النية، والعزم هو الشروع في تنفيذها طوعاً أو كرهاً. وإذا كان الحديث عن الكره لا يتلاءم، في هذا المعنى، مع القصد والعزم، فإنّ المقصود به هو كره النفس بسبب خشية الضريبة التي قد يدفعها الزائر سياسياً واجتماعياً وحتى بدنياً، إن وجد في فضاءات غير شيعية. وإذا تحقّقت هذه الدرجة الأولى من

= دندرة للطباعة والنشر - المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، 1401هـ/ 1981م، ص ص 183-184.

يستعمل الفناء مقابلاً للبقاء في الأدبيات الصوفية. وذكرت سعاد الحكيم أنّ التصوّف القديم لم يعرف المصطلحين تعريفاً ماهوياً، وأبقى التعريفات منصبّة على الإضافات. وهو ما جعل النظرة للمصطلحين نظرة إضافة لا إطلاق. ويضاف إلى ذلك أنّهما حالان متتاليان: بقاء بعد فناء. وقد دقّق ابن عربي المصطلحين قياساً بما سبقه من زاوية أنطولوجية في سياق نظريته «الخلق الجديد»، جعل الفناء نسبة الشخص إلى الكون، والبقاء نسبه إلى الحقّ. وقد وسّع الشيخ الأكبر من دائرة المصطلح لتشتمل على الجنس البشري عامة، بعد أن كانت حكراً على المتصوّفة. وأخرج مصطلح الفناء من دلالاته السلبية المحضة، وجعله متبوعاً بالبقاء؛ لأنّ فناء العبد محال عند ابن عربي. المرجع نفسه، ص ص 201-205. وانظر معنى الفناء والبقاء عند القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق خليل المنصور، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/ 2001م، ص 102.

وأوردنا هذا التوضيح لمفهوم «بحر الفناء» عند المتصوّفة من أجل التمييز بينه وبين المفهوم الذي أورده الكاشاني في شرح منازل السائرين، الذي يعني أساساً الترقّي في درجات القداسة، والاقتراب من دائرة الفعل الإلهي بواسطة الإمام.

(1) الأنصاري، عبد الله، منازل السائرين، ص 266.

العزم يرتقي الزائر إلى الدرجة الثانية التي تُبلغه حالة استجماع قوى الاستقامة؛ أي اجتماع جميع همومه همماً واحداً، وتوافق قواه الظاهرة والباطنة في الاستقامة إلى الله، والسير إليه بنهج الإمام وفكره، مع يقين الوصول. يقول الزائر: «اللهم اجعلنا ممن يتبع النور الذي أنزل معهم، وأحينا محياهم، وأمتنا مماتهم، وأشهدنا مشاهدهم في الدنيا والآخرة»⁽¹⁾. ومع تحصيل هذا اليقين يبلغ الإنسان الشيعي الدرجة الثالثة، التي تلغي الدرجتين الأولى والثانية، لما فيهما من تردّد واضطراب قد يجرّان صاحبهما بعيداً عن حضرة الإمام ونهجه⁽²⁾.

يعمّق هذا المعنى معنى الالتزام والتعهد اللذين ذكرناهما سابقاً، ويقربّه أكثر لدلالة [العُد] الواردة في متون الأحاديث. إنّ التاريخ الشيعي موسوم بالمكابدة والمعاناة اللتين يستوعبهما مفهوم المظلومية من أجل نصره المذهب، وإثبات حقّ العلويين في الزعامة. والمظلومية مصطلح ثقافي يختزل تاريخ الصراع العلوي ضدّ الأنظمة السياسيّة المتعاقبة. ونجد صدى هذا المفهوم في معنى الاضطهاد عند المسيحيين. لقد عانى أتباع المسيح الأوائل كثيراً من الإذلال، والتعذيب، والترهيب، والمحاكمات الدامية في المراحل الأولى لظهور ديانتهم⁽³⁾. ومات منهم الكثير في مشاهد مأسويّة، لكنهم لم يستسلموا، أو يتراجعوا. وتحدّث المؤرّخ روبين دانيال عن معاناة مسيحيي شمال إفريقيا، فقال: «ألقي مسيحيو شمال إفريقيا أنفسهم في أتون المحن والبلايا، غير أبهين بشكل مذهل للعواقب. وارتفع عددهم إلى المئات؛ بل إلى الآلاف، أولئك الذين ثبت أنّهم يعانون الأمرين بسبب التزامهم بالإيمان بالمسيح»⁽⁴⁾.

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 405.

(2) الأنصاري، عبد الله، منازل السائرين، ص ص 268-270.

(3) Daniel-Rops, L'Eglise des Apôtres et des Martyrs, Les grandes études historiques, librairie Arthème Fayard, 31^{ème} édition, 1948.

(4) Daniel-Rops, Jésus en son temps, Les grandes études historiques, librairie Arthème Fayard, 33^{ème} édition, 1944.

(4) دانيال، روبين، التراث المسيحي في شمال إفريقيا، ص 131.

كابدت هذه المجموعة المؤمنة، وتحملت من أجل عقيدتها؛ لأنها كانت تؤمن بخلاص يعقب الاضطهاد، وأنّ دماء من مات منهم هو بذار الكنيسة. ولهذا السبب لم ينظروا إلى ساعة المحنة على أنّها إذلال يجب احتمالها؛ بل عدّوه فرصة يجب انتهازها⁽¹⁾. لقد أظهروا تمسكاً، وتماسكاً، وصدوراً، وتحملاً من أجل عقيدتهم؛ بل «إنّ القسوة والضراوة التي تعامل بها الحكام الرومان مع الإيمان المسيحي لم تستطيعا سحقه؛ بل جعلتاه أكثر شعبية»⁽²⁾ بعبارة دانيال.

تمثّل المعاناة من أجل نصرّة المذهب ورموزه مكوّناً أساسياً في الفكر الشيعي. وتشكّل هذا الإحساس، تاريخياً، نتيجة سببين أساسيين: سبب داخلي يعبر عن ندم الفرد والمجموعة لعدم نصرّة الحسين، وبدرجة أقلّ عدم نصرّة عليّ وباقي الأئمّة. وسبب خارجي ناتج عن اضطهاد السلطات السياسيّة وقمعها تطلّعات الشيعة التاريخيّة، وبحثهم عن دور في المنظومة الإسلاميّة. وعبر الشيعة عن هذه الخصوصيّة المميّزة لمذهبهم بالصدود والصبر في مواجهة سياسة يزيد بن معاوية الأموي، والمتوكّل العباسي. وبذل العلويون الدماء والأرواح في العصر الأوّل، وتحملوا التنكيل، والعزل، والترهيب في العصر الثاني. وقد أقدمت جيوش يزيد بن معاوية على قتل الحسين شرّ قتلة، وداست كرامة من حوله، وتجراً أعوان المتوكّل على محو آثار قبره، ومنع إحياء ذكراه، وترهيب كلّ من يحمل فكره، لكنّهم أخفقوا في محو آثاره من قلوب أتباعه؛ بل دفعوا بهم إلى تعظيمها والمغالاة فيها أحياناً. إنّ صبر الإنسان الشيعي على قسوة هذه التضييقات هو وجه من وجوه التحمّل والمسؤوليّة التي أسهمت في المحافظة على العقيدة الشيعيّة لعدّة قرون.

وتتولّد عن تعمّد الزيارة والمعاناة من أجل المزور رابطة قويّة بينه وبين الزائر. ويكون المزور أصل الرابطة، والزوّار فروعها، في عمليّة استبطان

(1) المرجع نفسه، ص ص 130-137.

(2) المرجع نفسه، ص 135.

لرمز الشجرة المرتبط في الأدبيات الشيعية بالإمام الأول علي بن أبي طالب. قال صاحب (القاموس): «العُمْدَة والعُمْدَان، من البطن عِرْقٌ يمتدُّ من لُدُنِ الرَّهَابَةِ إلى دُوَيْنِ السَّرَّةِ، ومن الكَبِدِ عِرْقٌ يسقيها»⁽¹⁾. يحيل البطن والكبد، في هذا السياق، على معنى الولادة والحياة. فالبطن يحتضن الحمل الروحي الناشئ عن تعمّد الإنسان الشيعي اتباع الإمام ومحبته. والكبد يهب هذا الجنين الناشئ حياة تتمثل في رابطة حبّ لا متناهٍ بين الإمام والمجموعة الشيعية.

ويعبرّ الزائر عن هذه الرابطة الروحية، أثناء أداء الزيارة، بمجموعة من الطقوس. وتقوم هذه الطقوس على معنى جلد الذات. وأذناه الحزن والبكاء، وأقصاه التطبير بالزناجيل والسلاسل، التي ذكر لنا بعض من تحدّثنا إليهم أنّها ممارسات قديمة أتاها الآباء الشيعة منذ القرون الأولى. وإن لم تشر الطقوس الواردة في نصوص المدوّنة إلى هذه المسائل، وتقتصر على ذكر البكاء والحزن، فإننا لا نستطيع الجزم بأنّها لم تكن موجودة في القرون الخمسة الأولى قياساً إلى طقوس الحزن التي يمارسها العرب قبل الإسلام وبعده، مثل نذب الخدود، وشق الجيوب، وغيرها.

دعم لدينا هذا الشكّ أحمد الحسيني⁽²⁾، أحد كبار المحققين للتراث الشيعي في إيران، حين أكد أنّ هذه الممارسات العنيفة، على حدّ عبارته، ظهرت في مدينة قم، حيث يوجد قبر فاطمة [بنت موسى] المعصومة، ومنها انتقلت إلى طوس، حيث مرقد الإمام الرضا مع القرن الخامس/الحادي عشر. وعدّ هذا المحقق، في لقائنا معه، هذه الممارسات دخيلة على الإسلام،

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عمد)، ص 301.

(2) التقينا أحمد الحسيني في مكتبة المرجع الديني أبي القاسم الخوئي في مدينة مشهد، صائفة 2009م، وقد كان عمره يتجاوز التسعين سنة. وذكر أنّه حقق مثي كتاب من التراث الشيعي. وكان عليه هيبة ووقار وتقدير من المحيطين به جعلني أعتمد ما ذكره في بحثي.

وتحمل رواسب ديانات شرقية قديمة. وقد أشار، في هذا السياق، إلى أن أغلب المراجع المشهورين يحرمون هذه الطقوس لما فيها من إيذاء للإنسان. وفهمنا من الحوار معه أن هناك أسباباً أخرى خلف السكوت عن هذه الممارسات، على الرغم من تحريمها. ومنها السياسي والثقافي اللذان يدفع الشيعة إلى مزيد التمسك بمعتقداتهم مع كل قطرة دم تسيل في مثل هذه المناسبات.

يصبح الزائر في هذه الحالة «عميداً ومعموداً ومعمداً؛ أي هدّه العشق»⁽¹⁾. ويكون المزمور العمدة الذي «يُعمد عليه: أي يتكأ ويتكل»⁽²⁾. ويلتزم الشيعة بالاستقامة على عمود رأيهم «أي على وجه يعتمدون عليه»⁽³⁾، وهو الإمام الذي من خلاله يفهمون وجودهم، وإليه يحتكمون، مثلما احتكم المسلمون إلى النبي (ص) استجابة لأمر الله في الآية: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59]. وولي الأمر عند الشيعة هو الإمام. سُئل الإمام الصادق عن تأويل هذه الآية، فكان جوابه: إيانا عنى بهذا، بنا يُعبد الله، وبنا يُطاع الله، وبنا يُعصى الله. فمن أطاعنا أطاع الله، ومن عصانا فقد عصى الله⁽⁴⁾. ومع غياب الإمام الثاني عشر انتقل هذا العهد والدور إلى وكلائه، ومنهم إلى مراجع التقليد⁽⁵⁾.

إنّ التعمد والقصد في الزيارة لا يقتصران على الجانب الفلسفي الروحي، الذي كُنّا بصدد استعراضه، على اعتبار أنّه انعكاس لوجهة نظر الثقافة الرسمية، وإنّما تستحضرهما الممارسة الشعبية بأكثر فاعلية. وقد أسرّ لنا بعض الزوار العرب من السعودية، والبحرين، والكويت أنّ التعمد في

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عمد)، ص 301.

(2) المرجع نفسه، (عمد)، ص 301.

(3) المرجع نفسه، (عمد)، ص 301.

(4) النيسابوري، أحمد بن إبراهيم، إثبات الإمامة، ص 8.

(5) الكاتب، أحمد، تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008م، ط 6، ص 193.

الزيارة أمر أساسي في أديانها. وتحذّثوا عن أهميّة مواجهة الأخطار عند العزم على لقاء الإمام؛ لأنّ في ذلك عمليّة تمحيص لصدق الزائر وسلامة معتقده في موالاته الإمام والوفاء له. وذكروا أنّ الآباء الأوائل كانوا يغامرون بالتسلّل عبر الطرق المهجورة في الصحراء ليلاً حتى لا ترصدتهم عيون الأمويين، والعباسيين، والسلاجقة. وأكّدوا أنّ بعض القوافل كانت تُسير من اليمن إلى العراق من أجل زيارة قبر الحسين. ولا يهّم الباحث وثيقة هذه الأخبار من عدمها، وإنّما رواجها، وفعاليتها، وقدرتها على الاستقطاب والتعبئة. ويكتسب هذا النوع من الأخبار قيمته في كونه آية من آيات اشتغال العقل الشيعي الرسمي، وغير الرسمي في تشكيل ذاكرة جمعية لا يعنيه النظر والتمحيص، ولا الجرح والتعديل، وإنّما كلّ ما يسهم في رصّ صفوف الجماعة، وضمّان وحدتها المستهدفة عبر التاريخ.

وقد واجه الشيعة الخوف، أيضاً، بسبب مواقف بعض أتباع المذاهب المعادية لهم؛ مثل الحنابلة، الذين حاولوا منعهم من التردّد على مزاراتهم حتى إبان الحكم البويهي الشيعي. وورد الحديث عن هذه الممارسات ضدّ الشيعة في كتاب لصاحب الشرطة، أيام الرّاضي بالله، وجاء فيه: «ثمّ طعنكم على خيار الأئمّة، ونسبتكم شيعة آل محمد صلّى الله عليه وسلّم إلى الكفر والضلال، ثمّ استدعواكم المسلمين إلى الدّين بالبدع الظاهرة، والمذاهب الفاجرة التي لا يشهد بها القرآن، وإنكاركم زيارة قبور الأئمّة، وتشنيعكم على زوّارها بالابتداع، وأنتم، مع ذلك، تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام ليس بذّي شرف، ولا نسب، ولا سبب برسول الله (ص)، وتأمرون بزيارته، وتدّعون له معجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء»⁽¹⁾. وأكّدت نصوص المدونة أهميّة زيارة قبر الحسين مشياً على الأقدام، أو ركوباً، مع حالة من الخوف؛ لما في هذه المعاناة النفسية من ثواب وأجر. قال زرارة: «قلت لأبي جعفر (ع): ما تقول فيمن زار أبابك على خوف؟ قال: يؤمّنه الله

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج8، ص308.

يوم الفزع الأكبر، وتلقاه الملائكة بالبشارة، ويقال له: لا تخف، ولا تحزن، هذا يومك الذي فيه فوزك⁽¹⁾. وكلما زادت المعاناة من أجل الأئمة تضاعف الشوق إليهم، وازدادت همّة الشيعي تعلقاً بهم.

ولهذا السبب عبّر الشيعة، تاريخياً، عن الولاء لأئمتهم، والوفاء لهم بأساليب عاطفية جيّاشة وجّهوها نحو آثارهم الماديّة والفكرية. وقد تفجّرت المشاعر بقريحة عربيّة برعت في المدح، والهجاء، والغزل، والرثاء. ولما تبدّلت الأحوال، ودعت الحاجة، تغيّرت مضامين القول، وحافظت القوالب على هياكلها الموروثة. ولا غرابة في أن تحافظ المراثية الحسينيّة على المطلع الطللي للقصيدّة العربيّة، على الرغم من ارتباطها أكثر بمعاني الغزل والنسيب. ومن ذلك قول أحمد بن محمد بن الحسن الأنطاكي المعروف بالصنوبري (ت 334هـ) [من الكامل]:

عَرَجًا⁽²⁾ بِدَارِ الطَّفِّ، بِالذَّارِ التِّي وَرِثَ الْهُدَى أَهْلُوهُ عَنْ أَهْلِهَا
نَبْكِ قُبُورًا إِنْ بَكِينًا غَيْرَهَا بَعْضَ الْبُكَاءِ فَإِنَّمَا نَعْنِيهَا⁽³⁾

وقال دعبل في دالية مطوّلة [من الكامل]:

يَا وَاقِفًا بِنَبْكِ الطَّلُولِ وَيُنْشِدُ بِاللّهِ تَهْتَ وَغَابَ عَنْكَ الْمُرْشِدُ⁽⁴⁾

يقول محمد جمعة بادي في هذا المعنى: «ساهم أهل البيت (ع) في إثراء مادة الشعر، وحثوا على قول الحقّ فيه، وجنّدوا الشعراء لنصرة الدّين، مؤكّدين أهميّة هذه الأداة باعتبارها القناة الإعلاميّة الباقية»⁽⁵⁾. وتذكر بعض الروايات أنّ الحسن بن علي أعطى شاعراً جزءاً، فقال له رجل: أتعطي شاعراً يعصي الرحمن، ويقول البهتان. فقال: يا عبد الله إنّ خير ما بذلت من مالك ما وقيت به

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص ص 241-242.

(2) كذا أوردها محمد مهدي شمس الدين. والصواب: عوجا.

(3) شمس الدين، محمد مهدي، واقعة كربلاء في الوجدان الشيعي، ص 100.

(4) الخزاعي، دعبل بن علي، الديوان، ص 324.

(5) بادي، محمد جمعة، الشعائر الحسينيّة، دار الجناح، الكويت، 2010م، ص 85.

عرضك⁽¹⁾. عمل الحسن في هذا القول المنسوب إليه بالمبدأ الفقهي «الضرورات تبيح المحظورات»، فأجاز استعمال الشعر ما دام يذبّ عن العرض. ونقل أبو حاتم الرازي عن الرسول (ص) قوله: «إنّ من الشعر لحكمة»، وقوله لحسان بن ثابت: «اهج قريشاً وجبريل معك»⁽²⁾. وتعبّر هذه المرويات عن حضور ذاكرة قبلية تولي مسألة الشرف والمصلحة الفردية أو الجمعية الضيقة أهمية وألوية. ويخرج هذا الخطاب الدفاع عن العلويين من سياق ديني إلى سياق اجتماعي تأكّد فيه أهمية الأعراف في المجتمعات الرعوية.

ولم تُعف الذاكرة الشيعية جعفر الصادق من الانزياح من الديني إلى الاجتماعي، وإن كانت حاسمة في تأكيدها كونية الإمام. وروي عنه قوله في هذا السياق: «يا أبا هارون من أنشد في الحسين (ع) شعراً فبكى وأبكى عشرة كتب لهم الجنة، ومن أنشد في الحسين (ع) شعراً فبكى وأبكى خمسة كتب لهم الجنة، ومن أنشد في الحسين (ع) شعراً فبكى وأبكى واحداً كتب لهم الجنة، ومن ذكر الحسين (ع) عنده، فخرج من عينيه مقدار جناح ذبابة كان ثوابه على الله عز وجل، ولم يرض له بدون الجنة»⁽³⁾. صحيح أنّ المعنى المستهدف في مضمون الحديث هو الترويج في البكاء على الحسين، وتحيين ذكره بين أتباعه، إلا أنّ الإنشاد يتطلّب النظم، والنظم أساسه الإيقاع، وكلّ كلام موزون موقع هو شعر عند النقاد.

يجدر تأكيد أنّ رفع لواء آل البيت، والدفاع عنهم قولاً أو عملاً، لم يكن دائماً بإيعاز منهم، وإنّما كان العديد من الأصوات تعبيرات فردية عن مواقف

(1) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403هـ/1983م، ج 43، ص 358.

(2) الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمذاني، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط 1، 1415هـ/1994م، ص 109. وحديث: «إن من الشعر لحكمة» رواه ابن ماجه رقم (3038)، وحديث: «اهج قريشاً وجبريل معك» رواه البخاري رقم (4123).

(3) الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال، ص 85.

وجدانية. وقد قال البعض شعراً منذ الأيام الأولى لواقعة الطف، ومنهم عبيد الله بن الحرّ، في ردّه دعوة عبيد الله بن زياد [من الطويل]:

يَقُولُ أَمِيرٌ غَادِرٌ حَقٌّ غَادِرٍ أَلَا كُنْتُ قَاتِلْتُ الشَّهِيدَ ابْنَ فَاطِمَةَ
فَبَا نَدِيمِي أَلَا أَكُونُ نَصْرَتُهُ أَلَا كُلُّ نَفْسٍ لَا تُسَدِّدُ نَادِمَةَ⁽¹⁾

لا شكّ في أنّ دوافع هذه الأصوات متنوّعة، منها المذهبي، والسياسي، والقبلي، وحتى الإنساني إذا ما أخذنا في الاعتبار مضامين بعض الأخبار، التي تعرض لموقف النصراني من رؤية رأس الحسين بين أيدي يزيد بن معاوية⁽²⁾. وتؤكد الوقائع أنّ أغلب ما قيل في العلويين جاء بعد واقعة الطف التي استفزت الوجدان، وأنطقت القرائح فتنوّعت المرثيات. وقد رأى جمعة بادي، في هذا السياق، أنّه «لم يُرث شخص في تاريخ الدنيا بأكثر مما رُثي به سيّد الشهداء الإمام الحسين بن علي (ع)»⁽³⁾.

تمثّل صياغة كلام هذا الباحث الشيعي المثبتة والقطعيّة والمُعَمِّمة للاستنتاج نموذجاً من العاطفة الشيعيّة الجياشة تجاه الأئمة عامّة، والحسين خاصّة، منذ المراحل الأولى لتشكيل سيرة الأئمة. فالمتكلّم، في هذا الموقف، يعبر عن رؤية الإنسان الشيعي لمكانة الإمام في الكون. إنّهُ نموذج الإنسان الكامل، الذي انصهرت فيه أرواح الأنبياء، وورث الرسالات السماوية عن أصحابها كما جاء في زيارة وارث، وهو البطل، الذي استطاع أن يتحمّل ما تحمّله الأنبياء من أولي العزم. إنّهُ نموذج النماذج، وعصارة الكمال، فيه وبه يتحقّق كلّ شيء في المخيل الشيعي. إنّها صورة بديعة تناظر صورة يسوع في الفضاء الديني المسيحي. يمكن سحب هذا الأسلوب العاطفي على العديد من أخبار المدوّنة، ولاسيما ما تعلّق منها بالإمام الحسين، وما تعلّق بسيرته من يقينيات إيمانيّة⁽⁴⁾.

(1) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص470.

(2) العاملي، إبراهيم، المفيد في ذكرى السبط الشهيد، ص156.

(3) بادي، محمد جمعة، الشعائر الحسينيّة، ص65.

(4) ورد هذا الاصطلاح عند محمد أركون بمعنى مجموع العقائد التي تلقّن للطفل منذ =

تميل إلى الوجدان على حساب العقل. وتطرّق فرج بن رمضان إلى دور القُصاص في صناعة الذاكرة الإسلامية عامّة، والذاكرة المذهبيّة خاصّة، فقال: «ذلك أنّ مخيِّلة القاصّ أخذت تفعل فعلها شيئاً فشيئاً، فتتصرّف في معطيات النصّ المكتوب، فتعدّل منه، أو تضيف ما من شأنه أن يحدث هذه المرّة -لأنّه لا بدّ من الإضافة دوماً- قطعة نوعيّة بين النصّ الأصلي والنصّ الناشئ على هامشه»⁽¹⁾.

إنّ هيمنة هذا الأسلوب على العديد من النصوص الشيعيّة لا يعني، بالضرورة، توافر قصد المغالطة الفكرية، أو الدسّ في الأخبار، على شاكلة ما عُرف بـ: «الإسرائيليات» كما يشيع⁽²⁾. ولا ننفي هذه الفرضيّة مطلقاً، بسبب الجدل القائم حول شخصيّة عبد الله بن سبأ خاصّة⁽³⁾. فالمصادر السنّيّة تهتمه بصناعة الذاكرة الشيعيّة من أجل ضرب وحدة الإسلام وتماسكه⁽⁴⁾.

= الصغر، والتي تُقبل أو تستوعب دون مناقشة. ولا يمكن أن يخطر على بال المؤمن التقليدي أن يناقشها.

(1) ابن رمضان، فرج، محاولة في وضع القصص في الأدب العربي القديم، ضمن حوليات الجامعة التونسية، ع32، سنة 1991م، ص ص 261-262.
تحدّث محمد القاضي عن توسع دائرة القصّ والقصاص، فقال: «قد شهد في هذه الفترة (يقصد القرن الأوّل) شيئاً من الانتشار؛ لأنّه استطاع أن يسير على قَدَمين: إحداهما: قيم الدين الإسلامي الجديد، ولذلك كانت المساجد المكان المفضّل لدى القصاص. وثانيهما: التخويض في حلبة الخيال، وملابسة الأسطورة، والولوج في عالم العجيب والغريب مما يتجاوز تعاليم الدين». الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية، ص 146.

(2) بيضون، إبراهيم، عبد الله بن سبأ: إشكاليّة النصّ والدور والأسطورة، دار المؤرّخ العربي، بيروت، ط 1، 1417هـ/1998م، ص 14.

(3) المرجع نفسه، ص 45.

(4) عبد الله بن سبأ. اختار صاحب هذا الكتاب أن لا يكشف عن اسمه خشية ردّة فعل الحوزة العلميّة. ويبدو من المقدّمة أنّه عراقي معاصر من خلال حديثه عن صداقة أعلام معاصرين. يقول: «درست في مدارس المدينة حتى صرت شاباً يافعاً، فبعث بي والذي إلى الحوزة العلميّة النجفيّة أم الحوزات في العالم؛ لأتعلّم من علم فحول العلماء، =

وفي المقابل، تنفي بعض المراجع الشيعة وجود هذه الشخصية، وتصنفها ضمن الأساطير، التي يتم ترويجها لضرب التاريخ النبوي والعلوي تحديداً. يقول صاحب كتاب (عبد الله بن سبأ): «إنّ الشائع عندنا - معاصر الشيعة - أنّ عبد الله بن سبأ شخصية وهمية لا حقيقة لها، اخترعها أهل السنة من أجل الطعن بالشيعة ومعتقداتهم، فنسبوا إليه تأسيس التشيع، ليصدّوا الناس عنهم، وعن مذهب آل البيت»⁽¹⁾.

يحدّد هذا القول واحدة من المسائل الخلافية في الجدل المذهبي الإسلامي في المستوى العملي، وي طرح إشكالاً من إشكاليات الانتقال من المشافهة إلى التدوين في المستوى النظري. ولعلّ من أهمّ خصوصيات الفكر الديني عدم سقوط قضاياها بالتقدم اقتباساً من المجال القانوني. فعلى الرغم من مرور أكثر من قرن على هذه المسألة ما زالت تعالج من زاوية سياسية مذهبية، تؤكد أنّ الهوية بين المختلفين في الفكر الديني تتسع ولا تضيق بمرور الزمن. ويتضح هذا الأمر من ردّ محمد آل الحسين كاشف الغطاء على تلميذه المتستّر عن اسمه، حين سأله عن ابن سبأ، فقال: «إنّ ابن سبأ خرافة وضعها الأمويون والعباسيون حقداً على آل البيت الأطهار»⁽²⁾. وإن كانت هذه المسألة جانبية في

= ومشاهيرهم في هذا العصر، أمثال سماحة الإمام السيّد محمد آل الحسين كاشف الغطاء [...] وكنت أنظر إلى صديقي العلامة السيد موسى الموسوي، فأراه مثلاً طيباً، عندما أعلن رفضه الانحراف الذي طرأ على المنهج الشيعي [...]. ثم صدر كتاب الأخ السيّد أحمد الكاتب (تطور الفكر الشيعي). وبعد أن طالعه وجدت أنّ دوري قد حان في قول الحقّ [...]. ولعلّ السيدين المذكورين في ظرف يختلف عن ظرفي، ذلك أنّ كلاّ منهما قد غادر العراق، واستقرّ في دولة من دول الغرب، وبدأ العمل هناك. أمّا أنا، فمازلت داخل العراق، وفي النجف بالذات [...]». ص 1-3.

(1) المرجع نفسه، ص 6.

(2) المرجع نفسه، ص 6.

يُنظر أيضاً: المصري، جميل عبد الله، أثر أهل الكتاب في الفتن والحروب الأهلية في القرن الأوّل الهجري، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، (د.ت)، ص 247. وأصل الكتاب أطروحة دكتوراه تقدّم بها صاحبها إلى جامعة الأزهر، 1399هـ/1979م.

بحثنا تتبّعنا بعض تفاصيلها، وتبيّنت مشروعية شكّ الحوزوي المتمرد، باعتبار أنّ شيخ الطائفة الطوسي (ت 460هـ/ 1068م) ذكر خبر ابن سبأ في أماليه، فقال في سلسلة سند تعود إلى أبي الطفيل: «جاء المسيب بن نجبة إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) متلبياً بعدد الله بن سبأ، فقال له أمير المؤمنين (عليه السلام): ما شأنك؟ فقال: يكذب على الله وعلى رسوله»⁽¹⁾.

إنّ الضبابية، التي تلفّت وجود مثل هذه الشخصية وغيرها من المسائل الخلافية بين السنة والشيعة، لا تضعف اعتقادنا بأنّ العديد من الإضافات الحاصلة في النصوص المتنوّعة، لغةً أو أسلوباً، ناتجة عن فيض عاطفي تقاطع فيه تعاضم الرغبات مع العجز عن تحقيقها على أرض الواقع، فكانت الكتابة بديلاً ومخرجاً لهذا الانحباس النفسي. ويؤكد هذا المعطى أهمية انتباه الباحث إلى الجانب الذاتي لراوي الخبر، ودرجة تأثيره في مضامين القول. ويصبح الأمر أكثر تأكيداً، حينما تكتب النصوص في جوّ مشحون يفترض أن يكون فيه للفعل وردّ الفعل دور مهمّ في تشكيل معانيه.

ج- الزيارة تطهراً:

المعنى الثالث، الذي رصدناه في الفضاء المشترك بين الممارسة الشعبية للزيارة والمقاربة الرسمية لها، هو التطهّر من الذنوب، أو المغفرة، في مفهوم مماثل لفائدة الحجّ في الفكر الإسلامي عامة. وتكون عملية التطهّر من دم الحسين بزيارته في شكل عمودي تنطلق من الملاء الأعلى إلى الأرض، وتصلها بها. وتبدأ الطقوس بنزول أربعة آلاف ملك من السماء بإذن ربّهم ليكفّروا عن عدم نصره الحسين في مواجهة بني أمية. وروي عن الإمام الصادق قوله: «مرّ بالحسين (ع) أربعة آلاف ملك، وهو يُقتل، فخرجوا إلى السماء، فأوحى الله إليهم: يا معشر الملائكة مرّتم بابن حبيبي وصفيي محمد (ص)، وهو يقتل،

(1) أبو جعفر محمد بن الحسين بن علي الطوسي ولابنه أبي علي الحسن بن محمد الطوسي، كتاب الأمالي، تحقيق وتصحيح بهراد الجعفري وعلي الأكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 1، 1385هـ، ص 359.

ويضطهد مظلوماً، فلم تنصروه، فأنزلوا إلى الأرض إلى قبره، فابكوه شعثاً عُبراً إلى يوم القيامة، فهم عنده إلى أن تقوم الساعة»⁽¹⁾.

ويبلغ عدد الملائكة، في حديث آخر، خمسين ألفاً، وذكر لنا أكثر من زائر أن العدد قد يبلغ مئة وأربعة وعشرين ألف ملك، في إحالة على عدد الأنبياء المتداول في النصوص الإسلامية المتنوعة. ويعتقد بعض من تحدثنا إليهم بأن الملائكة موجودة حقاً في باحة المرقد، وهذا ما يجعله أكثر انضباطاً وتركيزاً. وقد يتهياً للبعض أنه يرى الملائكة، أو يشعر بوجودها، نتيجة ارتفاع درجة التركيز لديه. فعند القبر يتقاطع عالم الغيب بعالم الشهادة، ويختلط الإنسان بالملائكة، وتبدأ عملية التطهر في مشهد أشبه بصورة يوم الحساب⁽²⁾. وحين تتصل السماء بالأرض يبلغ المشهد الاحتفالي ذروته، ويرتفع المنسوب العاطفي لدى الزائر، فيتتهياً نفسياً للاعتقاد بتحقيق الخلاص. ويمثل الإقبال على زيارة الإمام المشروطة بالاغتسال في نهر الفرات، تكفيراً عن الذنب، وتحصيلاً للمغفرة، مفهوماً شائعاً في الأوساط الشيعية المختلفة، ولا تمايز بين الرسمي والشعبي في هذا المستوى.

ويعتقد معظم الشيعة بأن زيارة الحسين خاصة، والأئمة عامة، هي طريق الخلاص من الذنوب، وولادة روحية تضمن حسن العاقبة. قال محمد القمي في هذا الإطار: «قال أبو الحسن موسى عليه السلام: أدنى ما يثاب به زائر الحسين عليه السلام بشاطئ الفرات، إذا عرف حقه وحرمته وولايته، أن يغفر ما تقدم من ذنبه وما تأخر»⁽³⁾. وثبتت مراجعة تاريخ الذكرات الدينية أن هذا التطهر المحقق للخلاص النهائي⁽⁴⁾ يماثل طقوس المعمودية في الكتاب

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 236.

(2) المرجع نفسه، ص 236، ح 6.

(3) المرجع نفسه، ص ص 241-242.

(4) التطهر من أجل الخلاص مقولة أساسية في الفكر الديني منذ مراحل الأولى. يُنظر

بارندر، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص 55.

المقدّس. جاء في إنجيل مرقس: «كَانَ يُوحَنَّا يَعمَدُ فِي البَرِّيَّةِ وَيَكرُزُ بِمَعمُودِيَّةِ التَّوْبَةِ لِمَغْفِرَةِ الخَطَايَا. وَخَرَجَ إِلَيْهِ جَمِيعُ كُورَةِ اليَهُودِيَّةِ وَأَهْلُ أُورُشَلِيمَ وَاعْتَمَدُوا جَمِيعُهُمْ مِنْهُ فِي نَهْرِ الأُرْدُنِّ مُعْتَرِفِينَ بِخَطَايَاهُمْ»⁽¹⁾. وذكر صاحب القاموس، في أحد معاني الجذر [ع.م.د]، أن «المعمودية ماء للنصارى يغمسون فيه ولدهم، معتقدين أنه تطهير له كالختان لغيرهم»⁽²⁾.

يتدرّج معنى المعمودية، في بعض أخبار المدوّنة، إلى حدّ التطابق مع المعنى المسيحي للكلمة. ويتمّ هذا التقاطع بين الذاكرتين في رمزية الماء المؤسّسة على الطهارة⁽³⁾. وقد جعل الفكر الشيعي نهر الفرات مسرحاً لهذا الطقس الروحي. إنّ الزائر المنغمس في هذا النهر لزيارة الحسين يخرج كيوم ولدته أمّه لا ذنوب عليه، مثلما يزيل المسيحي الخطيئة بالانغماس في نهر الأردن مثلاً، وكما ينغمس الهندوس في نهر الغانج اعتقاداً بتطهيرهم. روي عن الصادق قوله في معنى التطهر: «من خرج إلى قبر الحسين (ع) عارفاً بحقّه غير مستكبر، وبلغ الفرات، ووقع في الماء، كان مثل الذي يخرج من الذنوب»⁽⁴⁾. يفتح الفكر الشيعي، بمثل هذه الأخبار، زاوية أخرى من الزوايا التي فتحت صورة الحسين على صورة عيسى أحد أولي العزم من الأنبياء. ويمثّل هذا الانفتاح ربط صلة بين المنظومة الدينيّة الشيعيّة ونظيرتها الكونيّة، التي جعلت الماء رمزاً للطهارة الروحيّة من الآثام والذنوب.

يمارس الفرد الشيعي هذه «المعمودية» بكلّ إخلاص وتضحية لتحقيق مجموعة من الأهداف. ومن أبرز ما يسعى إليه الخلاص من عقدة الإحساس بالذنب، والتكفير عمّا يمكن أن نعبّر عنه تجوّزاً واستعارة «الخطيئة الكبرى»

(1) مرقس: 1 (5، 6).

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عمد)، ص 301.

(3) بارنارد، جفري، المعتقدات الدينيّة لدى الشعوب، ص ص 26-43-54.

(4) الطوسي، تهذيب الأحكام، كتاب المزار، ص 1992، باب فضل زيارته (ع)، ح

في حقّ الحسين يوم العاشر من محرّم. ففي زمن الثورات ضدّ الأمويين كان الشيعي يقول: «أيّها الناس إنّما أخرجتنا التوبة من ذنبنا، والطلب بدم من نبينا صلّى الله عليه وسلّم»⁽¹⁾ في ساحات الحروب والقتال إلى جانب الثائرين. أمّا في مراحل الهدوء العسكري والسياسي، فيصبح الخروج إلى المراقد والمزارات أداة يتطهّر بها الشيعي من خذلان أهل الكوفة للحسين، وصمت المسلمين عن دمه، وتمثيل الجيوش الأمويّة بجثته وصلبه شأنه شأن المجرمين المارقين عن القانون، والمهدّدين لسلطة خليفة المسلمين، وظلّ الله في الأرض. وتحيل بعض مشتقات [العَمْد] على معنى الزيارة والمزار في معناه العام، فأن يقال: فلان طويل العمد؛ أي أنّ «منزله معلّمٌ لزيارته، والعميد: هو السيّد»⁽²⁾. والشهرة والسيادة لازمتان من لوازم الزعامة الروحيّة لكلّ داعٍ يحمل رسالة. والإمام الشيعي وارث الرسول في علمه ووظيفته، سيّد في الحياة، وبعد الممات، وقبره معلم لزيارته.

خاتمة الفصل:

يقودنا تقصّي المعنيين اللغوي والاصطلاحي لمصطلح (زيارة)، في الفضاء العربي الإسلامي، إلى أنّ هذا المفهوم عرف سيرورة دلاليّة ارتبطت، إلى حدّ ما، بالواقع الحركي والمضطرب خاصّة بعد ظهور الإسلام. وكان منطلق تقصّينا المعنى الاجتماعي الذي ارتبط بذاكرة عربيّة ممتدّة تجاذبها قطبا الفرقة والجماعة. فرقة مع الآخر مردّها إلى الحفاظ على الخصوصيّة القبليّة والدمويّة، وجماعة، في الداخل تهدف إلى تراصّ أفراد القبيلة كالجسد الواحد عند الأوقات العصيبة أو السعيدة. ومثّلت هذه الجدليّة قانوناً وجودياً في المنطقة الصحراويّة بشبه الجزيرة العربيّة، وبعض أطرافها. ومن المفارقات، في هذا السياق، أن يتوازي، في هذا الإطار، الخوف من الآخر، والمبالغة في إكرامه، كلّما اقتضى الأمر.

(1) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص584.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عمد)، ص301.

وقد وجد الإسلام، في هذه الكأس نصف الملائنة وسيلةً يبني عليها مشروعه المجتمعي. وكان الحلّ في تعويض الرابطة الدموية برابطة روحية بإمكانها اختراق جدار الخوف من الآخر في ظلّ زعامة روحية تضمن سلامة التفويت في الأعراف الموروثة، التي أوجدها الحرص على حماية الذات القبليّة. واللافت للنظر أنّ هذا الحرص لا يتحقّق إلا من خلال الصراع مع الآخر المعادي بالضرورة. فعلى الرغم من كل التعقيدات أمكن للإسلام أن يزحزح هذا الموروث، ويتجاوز تناقضاته؛ ليتحوّل معنى الزيارة من سياق أخلاقي اجتماعي إلى سياق أخلاقي ديني؛ ليمثّل نواة المشروع الاجتماعي للدعوة المحمديّة. وصار التزاور بين أفراد المجموعة المسلمة ضرورة، وواجباً؛ أخلاقياً لضمان بناء مجتمع إسلامي بالمعنى المدني العمراني اختزله مفهوم الأخوة.

وتدريجياً، بدأ مفهوم الزيارة يتعد عن المجال الاجتماعي ليختصّ أكثر بالمجال الديني. وأخذت الزيارة في التحوّل من واجب أخلاقي إلى واجب شرعيّ يخضع في تنظيمه لمنظومة الجزاء والعقاب، التي أوجدتها التشريعات الجديدة. وقد أسهم الموت في مزيد تحوّل هذا المفهوم نحو الواجب الشرعي لخلق نمط جديد من التواصل بين مجموعة المؤمنين. وقد برزت الحاجة إلى مثل هذه الروابط بعد موت الرسول خاصّة، وتراجع جزء من المسلمين عن دعم الرابطة الروحية الناشئة. ومن بين هذه الحوادث خروج العديد من القبائل العربيّة عن سلطة الخليفة الأوّل، بعد أن فقدوا سبب وجودهم في هذا الحلف الروحي.

وتأكّدت الحاجة إلى ضرورة الربط بين الزعماء الروحيين للجماعة الإسلاميّة وأتباعهم بظهور مجموعة من المتنبّين. وعدّ هشام جعيط ظاهرة النبوات المتكرّرة، في أثر نبوة محمّد، مجرد محاولات هشة، لا تتجاوز كونها تعبيراً عن الروح القبليّة المتجدّدة بقوة⁽¹⁾. وقارب طه حسين الظاهرة

(1) جعيط، هشام، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط5، 2005م، ص45.

من الزاوية نفسها، فقال: «فقد نفست قحطان على عدنان أن يكون لها نبي من دونها، فظهر فيها الأسود العنسي، ونفست ربيعة على مضر أن تستأثر من دونها بالنبوة، ونفست أسد وتميم المضرين أن تستأثر قريش بالنبوة من دون سائر مضر، فظهر طليحة في بني أسد، وظهرت سجاح في بني تميم»⁽¹⁾.

أسهمت الروحية الجديدة، التي شرّعت للتقاتل وإراقة الدماء، في تعاضم مكانة الموتى لدى أتباعهم، وانعكس جانب من ذلك في المستويين الروحي والإيماني، فصار التواصل بين الحي والميت رابطة مقدّسة، ومعتقداً وقربى. وتؤكد هذا التوجّه ضمن أروقة الثقافة الشيعيّة التي عانت من التهميش، والتضييق، والكبت، والتنكيل. وسرّعت كلّ هذه الظروف في تحوّل الزيارة إلى أصل من أصول المذهب تجب على الإنسان مرّة في الحياة على الأقل، شأنها شأن الحجّ في الإسلام. وتدرجياً أخذ مفهوم الزيارة يتحوّل إلى فلسفة وجوديّة تقاطعت في تشكّلها عوامل عدّة، منها الخلفيّة الفلسفيّة للإسماعيليين خاصّة، والعرفانيين الشيعة عامة، ومنها ما ارتبط بالممارسة الشعبيّة المحملة بثقافات شريقيّة قديمة. وهذا ما سنتناوله لاحقاً في دلالات الزيارة.



(1) حسين، طه، الخلفاء الراشدون، بيروت، 1973م، مج4، ص14.

الفصل الثالث

أحكام الزيارة

بعد أن رصدنا ظهور طقوس الزيارة وشعائرها ممارسةً وتنظيراً، عند الشيعة، في الفصل الأوّل، وتتبعنا تاريخيّة المفهوم في الفصل الثاني، سنسعى، في هذا الفصل، إلى ضبط أحكام الزيارة على غرار أحكام الحج. وسنستنبط هذه الأحكام من (كامل الزيارات) و(كتاب المزار)، باعتبارهما يعبران عن وجهة نظر الإخباريين التي لا تتطابق بالضرورة مع الرؤية الفقهية. ومعلوم أنّ الصراع بين المدرستين قديم ومتواصل في التاريخ. ونحن لا نطمح إلى تعويض الفقهاء في المسألة، أو الإسهام في مجهوداتهم، وإنّما دفعنا إلى ذلك عدم ضبط هذه الأحكام المنظمة والمبوّية في المدونات الشيعيّة، والافتقار على إيرادها متناثرة ومقتضبة. واخترنا أن يكون هذا الفصل لعرض المعلومات المتعلقة بأحكام الزيارة، وأهم المراقّد، دون تحليل، حتى لا نكرّر ما سيذكر في باقي الفصول، ولا سيما الفصل الأخير من البحث المخصّص للمقارنة بين الزيارة والحج الإسلامي. ونعدّ هذا الضبط جانباً من جوانب الإحاطة بالمسألة، وتحديد مقوماتها.

1- المبحث الأوّل: في وجوب الزيارة:

تُجمع نصوص المدوّنة على أنّ الزيارة فرض واجب على كلّ مسلم يشهد لله بالوحدانيّة، ولمحمد بالرسالة، وعلى كلّ شيوعي يدين للعلويين بالولاء.

وخصّص ابن قولويه القمي الباب الثالث والأربعين من كتاب (كامل الزيارات) لهذه المسألة، تحت عنوان (إنّ زيارة الحسين (ع) فرض وعهد لازم له ولجميع الأئمة (ع) على كلّ مؤمن ومؤمنة)⁽¹⁾. وتحدّث الشيخ المفيد عن «وجوب زيارة الحسين (ع)» في مزاره⁽²⁾. وأجمع أصحاب الأصول الأربعة على وجوب هذه الزيارة، دون أن يخصّصوا لها باباً مستقلاً على طريقة الإخباريين.

أ- الزيارة فرض على كلّ مسلم:

انطلاقاً من أنّ الإمام، في المنظومة الشيعيّة، باب الإسلام، وعلامة الإيمان، جعلت نصوص المدوّنة زيارته وتعهّده واجباً على كلّ مسلم. إنّ حديث ابن قولويه عن وجوب الزيارة على كلّ مؤمن ومؤمنة يخرجها من دائرة المندوب، ويوسّع مجالها لتكون واجبة على كلّ مسلم ومسلمة. وروى عن الصادق قوله: «لو أنّ أحدكم حجّ دهره، ثمّ لم يزر الحسين بن علي (ع) لكان تاركاً حقّاً من حقوق رسول الله (ص)؛ لأنّ حقّ الحسين (ع) فريضة من الله واجبة على كلّ مسلم»⁽³⁾. وروى عنه المفيد الخبر بصياغة أخرى تؤكّد أنّ الزيارة حقّ الحسين على كلّ مسلم، وربطتها بالحقّ الإلهي، الذي لا فكاك من أدائه، فقال: «لو أنّ أحدكم حجّ دهره، ثمّ لم يزر الحسين بن علي (ع) لكان تاركاً حقّاً من حقوق [الله وحقوق] رسول الله (ص)؛ لأنّ حقّ الحسين (ع) فريضة من الله واجبة على كلّ مسلم»⁽⁴⁾. وفي حديث آخر: هي فرض على كلّ مسلم ومسلمة⁽⁵⁾.

(1) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 238.

(2) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 37.

(3) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 237. ومثله في تهذيب الأحكام للطوسي، ج 6، كتاب المزار، ص 1991، ح 7106.

(4) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 38.

(5) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 237.

ب- الزيارة فرض على كلّ شيعة :

تمثل زيارة المسلم إلى مراقد الأئمة علامة مميّزة لتشيّعه؛ لأنّ من الوظائف الأساسيّة لهذا العمل الطقوسي حفظ التشيّع للأئمة العلويين لدى الفرد والجماعة. وروى عن جعفر الصادق قوله: «مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسين (ع)، فإنّ إتيان المرقد مفترض على كلّ مؤمن يقرّ للحسين (ع) بالإمامة من الله عزّ وجلّ»⁽¹⁾. وفي حديث آخر: «لكلّ إمام عهد في عنق أوليائه وشيعته، وإنّ من تمام الوفاء بالعهد، وحسن الأداء، زيارة قبورهم»⁽²⁾. وحذّر العديد من الأحاديث من ترك الزيارة، وصنّفت ذلك عقوقاً واستخفافاً بأمر الله، وتوعّدت مرتكبه بالويل والحسرة وانتقاص الإيمان والرزق. وسأل سليمان الحلبي الإمام الصادق عمّن ترك الزيارة، وهو قادر عليها، فقال: «إنّه قد عتق رسول الله (ص)، وعقنا، واستخفت بأمر هو له»⁽³⁾.

ج- الزيارة فرض على كلّ حاجّ حجة الإسلام:

مثل التجاور المكاني بين مقبرة البقيع والأماكن المقصودة في الحجّ في مكة والمدينة عاملاً مسهلاً للقرن بين الحجّ وزيارة مراقد الأئمة بشكل يماثل القرن بين الحجّ والعمرة. وروى عن الإمام الصادق قوله: «تمام الحجّ لقاء الإمام»⁽⁴⁾. وقال المحدث عباس القمي: «اعلم أنّه يستحبّ استحباباً أكيداً لكافة الناس، ولا سيما للحجاج، أن يتشرفوا بزيارة الروضة الطاهرة، والعتبة المنوّرة لمفخرة الدهر مولانا سيّد المرسلين محمد بن عبد الله (ص)، وترك زيارته جفاء في حقّه يوم القيامة»⁽⁵⁾. ونقل عباس القمي عن الشيخ

(1) المرجع نفسه، ص236.

(2) المرجع نفسه، ص237.

(3) الطوسي، تهذيب الأحكام، ج6، كتاب المزار، ص1990، ح7101.

(4) الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكافي، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر،

قم، ط1، 1424هـ/2003م، ص633، ح8057.

(5) القمي، عبّاس، مفاتيح الجنان، تعريب حسين الأحدي القمي، تصحيح أحمد

السعيدي وأحمد رضا الفيض، قم، 1428هـ، ص345.

الصدوق قول الإمام الصادق: «إذا حجّ أحدكم فليختم حجّه بزيارتنا؛ لأنّ ذلك من تمام الحج»⁽¹⁾، ورُوي عن الإمام علي بن أبي طالب قوله: «تمّموا بزيارة رسول الله حجّكم، فإنّ تركه بعد الحجّ جفاء»⁽²⁾.

2- المبحث الثاني: في شروط زيارة الإمام:

أ- الشرط الأوّل: التشيّع:

لم تفرض نصوص الزيارة شروطاً صارمة على عقيدة الزائر مثل الإسلام أو التشيّع. وتجسّم هذا الإطلاق في الحكم بزيارة غير الشيعة للمراقدين، ولاسيما من أهل السنّة المتعاطفين مع أهل البيت وتاريخهم. ولا توجد نصوص تحرّم زيارة غير المسلم ممّن تكون زيارته ذات بعد ثقافي ومعرفي. ولا شكّ في أنّ هذا التساهل مقصود من قبل الأصوليين لمزيد من التعريف بالعلويين، ومكانتهم عند المسلمين وغيرهم، والدعوة إليهم بالحكمة. ويمكن أن ندرج تغييب مثل هذا النصّ، الذي أكّده فقه الحجّ، بالوظيفة الدعويّة للزيارة. وعلى الرغم من الحاجة إلى الاستقطاب البشري، يجري تأكيد أنّ التشيّع للأئمة العلويين، والإقرار بولايتهم وإمامتهم الإلهيّة، يمثل شرطاً لتحصيل ثواب الزيارة. ويكتسب العمد والقصد في الزيارة أهميّة من هذه الزاوية. ورُوي عن الصادق قوله في هذا المعنى: «من أتاه شوقاً إليه، وحبّاً لرسول الله، وحبّاً لأمر المؤمنين، وحبّاً لفاطمة [الزهراء] (ع) أقعده الله على موائد الجنّة يأكل معهم والناس في الحساب»⁽³⁾.

ب- الشرط الثاني: الاستطاعة:

لا نكاد نظفر بالخبر اليقين في مسألة الاستطاعة⁽⁴⁾. لكنّ معظم الروايات تجمع على وجوب الزيارة مرّة في العمر، وهو الحدّ الأدنى. وما نستنتجه من

(1) المرجع نفسه، ص 345

(2) المرجع نفسه، ص 345.

(3) القمي؛ ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 270.

(4) [آل عمران : 97].

سياق الروايات المتعلقة بهذا الشرط أنّ عدم الاستطاعة المادية لا تعفي صاحبها من زيارة الإمام. وأقصى ما سمحت به الروايات في التأخر عنه هو ثلاث سنوات للفقير. وصنّفت تجاوزها عقوقاً لرسول الله⁽¹⁾. وفي المقابل، تواتر تأكيد وجوبها مرّة في السنة بالنسبة إلى الفقير، ومرّتين للمستطيع. وروي عن الصادق قوله: «حقّ على الغني أن يأتي قبر الحسين (ع) مرّتين، وحقّ على الفقير أن يأتيه في السنة مرّة»⁽²⁾. وشرّعت بعض الأخبار للقيام بالزيارة شهرياً للمستطيع، ومن ذلك قول الصادق لأحد الشيعة: «إن قدرت أن تزوره في كلّ شهر فافعل»⁽³⁾.

وتجدر الإشارة إلى وجود حديث واحد يوحي مضمونه بإمكانية ترك الزيارة عند الاستحالة في خبر منسوب إلى أبي الحسن، قال فيه لأحد السائلين: «لا تجفوه، يأتيه الموسر في كلّ أربعة أشهر، والمعسر لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»⁽⁴⁾. والذي نخلص إليه، حول مسألة الاستطاعة، عدم جواز ترك الزيارة مهما كان السبب، ولا سيما أنّ بعض الأحاديث فتحت المجال أمام الزائر ليزور إمامه من بعيد؛ أي يزوره روحياً، كما سنبين لاحقاً في أنواع الزيارة.

ج- في أنواع الزيارة:

مكّنت نصوص المدوّنة الزائر من طريقتين لزيارة إمامه. وقد راعت في ذلك مسألة الاستطاعة التي تتعلّق بمكان إقامة الزائر، ووضع الصّحي، والأمني، والمادي. وكان لا بدّ من أن تخصّ شيعة القرون الخمسة الأولى بحلولٍ تضمن، في الوقت نفسه، سلامتهم الجسديّة، وتواصل ولائهم لأئمّتهم.

(1) المرجع نفسه، ص 494-495.

(2) المرجع نفسه، ص 490.

(3) المرجع نفسه، ص 493.

(4) المرجع نفسه، ص 491.

• الزيارة من قريب⁽¹⁾: يمثل الحضور إلى قبور الأئمة هدفاً أساسياً للزيارة. وقد حثّت المرويات على إتيانها، وتجسّم السفر إليها، ورغبت فيه بأساليب متنوّعة. وروي عن الصادق قوله في هذا السياق: «مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسين، فإنّ إتيانه مفترض على كلّ مؤمن يقرّ للحسين (ع) بالإمامة⁽²⁾. ومن بين المغريات، التي تحفّز الزائر لإتيان القبر لقاءه بالله، وبالملائكة، وبالأنبياء والرسل. ويسهّل هذا الإطار إمكانية حلول الزائر في الأزمنة الأكثر قداسة في التاريخ الدّيني. وروي عن الصادق قوله لأحد الشيعة: «ألا تزوروا من يزوره الله تعالى مع الملائكة، ويزوره الأنبياء، ويزوره المؤمنون⁽³⁾». وروي عنه في حديث آخر قوله: «فإذا زرت جانب النجف، فزُر عظام آدم، وبدن نوح، وجسم علي بن أبي طالب (ع)، فإنّك زائر الآباء الأوّلين، ومحمد (ص) خاتم النبيين، وعلياً سيّد الوصيّين، فإنّ زائره تفتح له أبواب السماء عند دعوته⁽⁴⁾».

• الزيارة من بعيد: استجابت أحكام الزيارة الواردة في نصوص المدوّنة إلى طبيعة الخارطة البشريّة لتوزّع الشيعة بين الأمصار. فبسبب حالة الشتات التي عاشوها، وانتشارهم على مناطق بعيدة عن المركز الروحي بالعراق، مثل اليمن، وخراسان، والغرب الإسلامي، أباحت الأخبار المروية عن الأئمة إمكانية الزيارة من بعيد. ونلمس هذا المعنى في قول مالك الجهني للإمام الباقر: «جعلت فداك فما لمن كان في بُعد البلاد وأقاصيها، ولم يمكنه المسير إليه في ذلك اليوم [يقصد عاشوراء]؟ قال: إذا كان اليوم برز إلى الصحراء، أو صعد سطحاً مرتفعاً في داره، وأوماً إليه بالسّلام، واجتهد على قاتله بالدعاء،

(1) اخترنا استعمال عبارة الزيارة «من قريب»، للتعبير عن الزيارة المباشرة، وعبارة الزيارة «من بعيد»، للتعبير عن الزيارة غير المباشرة، لورود العبارتين في أخبار المدوّنة.

(2) المرجع نفسه، ص 236.

(3) المرجع نفسه، ص 89.

(4) المرجع نفسه، ص 91.

وصلّى بعده ركعتين. يفعل ذلك في صدر النهار قبل الزوال، ثم ليندب الحسين (ع)، ويبكيه، ويأمر من في داره بالبكاء عليه، ويقيم في داره مصيبته بإظهار الجزع عليه، ويتلاقون بالبكاء بعضهم بعضاً بمصاب الحسين (ع)، فأنا ضامن لهم إذا فعلوا ذلك على الله عزّ وجلّ جميع هذا الثواب»⁽¹⁾.

ويعتذر الزائر عن تأخره عن إتيان المشهد من أعلى المكان الذي صعده قائلاً: «أنا زائر يا بن رسول الله بقلبي ولساني وجوارحي، وإن لم أزرك بنفسي والمشاهدة لقبّتك»⁽²⁾. وخصّ ابن قولويه المسألة بباب مستقلّ تحت عنوان (من نأت داره وبعدت شقّته كيف يزوره (ع)؟)⁽³⁾. وتعدّ هذه الإجازة تطبيقاً للقول المتداول في الأوساط الشيعيّة: «كلّ يوم عاشوراء وكلّ أرض كربلاء». ولئن نسب التداول الشيعي هذا القول إلى جعفر الصادق، فإنّ المطهر الحلّي (ت 726هـ/ 1251م) شكّ في صحة السند. وبنى الحلّي موقفه على بعض أقوال الإمام الصادق المعارضة لهذا المعنى، ومنها قولهم: «لا يوم كيوم قتل الحسين»⁽⁴⁾، الذي لا يعكس حقيقة أيام أخرى يعرفها المسلم مثل يوم القيامة. وقد أسهمت هذه النصوص الموجزة في ترسيخ الشعائر الحسينيّة على مرّ التاريخ الشيعي، وبناء الذاكرة الجمعيّة وحفظها.

3- المبحث الثالث: النيابة في الزيارة:

خصّ ابن قولويه باباً لهذه المسألة بعنوان (ثواب من زار الحسين (ع) بنفسه، أو جهّز إليه [له] غيره). ويمثّل تجهيز الزائر تكليفاً له بالنيابة في الزيارة لعلّة أصابته، كالمرض، أو عدم القدرة على الركوب، أو غيره. ولا ينقص ذلك من ثوابه شيء. وقد سأل أحدهم الإمام الصادق في هذا المعنى:

(1) المرجع نفسه، ص 326. ورواه الطوسي في مصباح المتهجد، ص 772.

(2) المرجع نفسه، ص 484.

(3) المرجع نفسه، ص 480.

(4) الحلّي، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، نهج الحقّ وكشف الصدق،

منشورات دار الهجرة، إيران، ط 4، 1414هـ، ص 356.

«ما لمن يجهّز إليه، ولم يخرج لعلّة تصيبه؟ قال: يعطيه الله بكلّ درهم أنفقه مثل أحد من الحسنات، ويخلف عليه أضعاف ما أنفقه، ويصرف عنه من البلاء ممّا قد نزل ليصيبه، ويدفع عنه، ويحفظ في ماله»⁽¹⁾.

وإذا مُنع الزائر من إتيان قبور الأئمة لموت أو لسجن من قبل السلطان، أو غيرها من القوى المانعة، فإنّ الله يسخّر له ملائكة تنوبه، فيحصل ثواب ما كان يريد أن يأتيه من أعمال. فمع أوّل فطرة من دم الزائر القاتل تغفر ذنوبه، وتُطهّر طينة خلقه، مثلما طُهِرت طينة الأنبياء، ويُغسل قلبه، ويشرح صدره للإيمان، ويُخلّص ألفاً من إخوانه وأهله، ويؤتى السّجين بكلّ يوم يُحبس فيه فرحة إلى يوم القيامة. وإن ضُرب تأتي الملائكة بضاربه، ويلقى به في نار جهنّم، حتى يُشفى غليل الزائر المضروب في سبيل الحسين⁽²⁾. وأمّا في مستوى الممارسة الشعبية، فيعتقد الزائر أنّ بإمكانه استحضار نيّة الزيارة نيابة عن الأولياء والأنبياء وذوي الأرحام، وفاءً لهم. وتمثّل هذه الممارسة الحرّة أداة للاستئناس بما يؤدّيه الزائر من طقوس، وما يضيفه استحضار هذه الشخصية الرمزيّة من مشروعيّة على الزائر والمزور.

ولم تغفل نصوص المدوّنة هذه المسألة، فأجازت المرويّات، التي أوردتها المفيد في مزاره، التطوّع بالزيارة عن الأئمة، وعن أهل الإيمان، والتطوّع عن الإخوان والوالدين. وقال صاحب المزار في هذا الإطار: «فإذا زرت عن أبيك وأخيك وأمّك تطوّعاً، فسلمّ على الإمام على نسق التسليم، فإذا فرغت فصلّ ركعتين، فإذا سلّمت منهما، فاسجد، وقل في سجودك: اللهم وقد جعلت ثواب صلّاتي وسلامتي وزيارتي هذه، هاتين الركعتين هديّة منّي إلى -فلان بن فلان- فتقبّل ذلك منّي، وأجرني عليه خير الجزاء برحمتك يا أرحم الرّاحمين، إنّك على كلّ شيء قدير»⁽³⁾.

(1) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 240.

(2) المرجع نفسه، ص ص 240-241.

(3) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 181.

4- المبحث الرابع: في موافيت الزيارة:

الميقات: هو ما حُدّد للعبادة من مكان وزمان. والتوقيت: التحديد⁽¹⁾.
والمواقيت في الزيارة نوعان:

أ- المواقيت الزمانيّة:

يمثّل شهر محرّم مدار الزمن المقدّس عند الشيعة؛ ففي أوّله قتل الحسين، وعلى كامله يستمرّ الحزن ليمتدّ على جزء من شهر صفر؛ حيث يُحتفل بمرور أربعين يوماً عن المقتل. وتأسّس قداسة محرّم عند الشيعة على ما شهده الشهر من أحداث قدّسوها نتيجة أهميتها في تاريخ الخط التوحيدي عامّة، وتاريخ التشيع خاصة. يقول الشيخ الطوسي في محرّم: «هو آخر أشهر الحرم: عظيم حرّمته في الجاهلية والإسلام، أوّل يوم منه استجاب الله تعالى دعوة زكريا عليه السلام، وفي اليوم الثالث منه كان خلاص يوسف من الجب على ما روي في الأخبار، وفي اليوم الخامس منه كان عبور موسى بن عمران عليه السلام البحر، وفي اليوم السابع منه كلّم الله تعالى موسى على جبل طور سيناء، وفي اليوم التاسع منه أخرج الله تعالى يونس من بطن الحوت، وفي اليوم العاشر منه كان فيه مقتل سيدنا أبي عبد الله الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام»⁽²⁾.

ويأتي هذا الشهر في ترتيب أشهر السنة القمرية بعد شوال، وذي القعدة، وذي الحجة، وهي أشهر الحجّ، التي ثبتها الفقهاء استناداً إلى قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ [البقرة: 197]. وقد جعلت نصوص المدونة زيارة الحسين ممتدّة على ثمانية أشهر من السنة بدءاً برجب، وصولاً إلى شهر صفر. ويتقسم ميقات الزيارة إلى نوعين؛ نوع أوّل يمكن أن نطلق عليه «زيارة التطوّع»، ويمكن أن يقوم بها الفرد يوماً أو شهرياً. وروى الشيخ المفيد

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (وقت)، ص 162.

(2) الشيخ الطوسي، مصباح المتهدّد، ص 771.

فيها: «إذا عزمت إن شاء الله تعالى على الخروج، فاختر يوماً له، وليكن اختيارك واقعاً على أحد ثلاثة أيام، يوم السبت، أو يوم الثلاثاء، أو يوم الخميس»⁽¹⁾. وجعل ابن قولويه لهذا النوع باباً تحت عنوان (ثواب من زار الحسين (ع) في غير يوم عيد، ولا عرفة)⁽²⁾. ويمكن أن نطلق على النوع الثاني (زيارة الواجب)، وهي زيارة مقرونة بزمن لا اختيار للزائر في تحديده. ومن الزيارات:

• زيارة رجب⁽³⁾:

رجب من الأشهر المرتبطة بقداسة شهر رمضان. ويزور فيه المسلم الشيعي قبر الحسين تعظيماً لصاحبه، واستجابة لأمر الأئمة من بعده. وتجب الزيارة في أول الشهر ومنتصفه. ورَوَى المفيد عن الإمام الصادق قوله: «من زار الحسين بن علي (ع) أول يوم من رجب غفر الله له البتة»⁽⁴⁾. وقال أحمد بن محمد بن أبي نصر: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) في أيّ شهر نزور الحسين (ع)، قال: في النصف من رجب والنصف من شعبان»⁽⁵⁾.

• زيارة النصف من شعبان:

يمثل شهر شعبان ليلة النصف منه مناسبة مهمة في سلم الزمن المقدّس عند المسلمين. وبناء على هذه الخصوصية، أكّدت الذاكرة الشيعية أهمية زيارة الحسين في غمارها، وجعلت الشهر مناسبة لتحصيل الخلاص. وروي عن

(1) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 64.

(2) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 340.

(3) ينظر نيمة هذا الشهر في: العسقلاني، ابن حجر، تبين العجب فيما ورد في فضل رجب، تحقيق وتعليق إبراهيم بن إسماعيل، (د.ط)، (د.ت).

ابن خلال، أبو محمد الحسن بن محمد بن الحسن (ت 439هـ)، فضائل شهر رجب، تحقيق عبد الرحمن بن يوسف، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1416هـ/1996م.

(4) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 48.

(5) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 339.

الإمام الصادق قوله في هذه المناسبة: «ليلة النصف من شعبان نادى منادٍ من الأفق الأعلى: زائري الحسين ارجعوا مغفوراً لكم، ثوابكم على ربكم ومحمد نبيكم»⁽¹⁾. وروي عنه، أيضاً، قوله: «من أحب أن يصافحه مئة ألف نبي وأربعة وعشرون ألف نبي، فليزر قبر أبي عبد الله الحسين بن علي (ع) في النصف من شعبان، فإنّ أرواح النبيين (ع) يستأذنون الله في زيارته، فيؤذن لهم، منهم خمسة أولو العزم من الرسل، قلنا: من هم؟ قال: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، صلّى الله عليهم أجمعين. قلنا: ما معنى أولي العزم؟ قال: بُعثوا إلى شرق الأرض وغربها، جنّتها وإنسها»⁽²⁾. ومن أعمال ليلة النصف من شعبان قراءة سورة الإخلاص ألف مرّة، والاستغفار ألف مرّة، والحمد ألف مرّة، والصلاة أربع ركعات بقراءة الآية الكرسي ألف مرّة.

• زيارة ليلة القدر:

ليلة القدر خير من ألف شهر في القرآن⁽³⁾. وهي الليلة التي نزل فيها القرآن، وفيها يفتح باب العرش، ويتحقّق الخلاص الدنيوي والأخروي⁽⁴⁾. ويجب على المسلم الشيعي أن يزور قبر الحسين ليل هذا الجزاء. وروي عن الصادق قوله في هذا المعنى: «إذا كان ليلة القدر، وفيها يُفرّق كلّ أمر حكيم، نادى منادٍ تلك الليلة من أطراف العرش: إنّ الله تعالى قد غفر لمن أتى قبر الحسين (ع) في هذه الليلة»⁽⁵⁾. وتمثّل هذه الزيارة مناسبة للتأثر من

(1) المرجع نفسه، ص 333.

(2) المرجع نفسه، ص 334.

(3) [القدر: 3].

(4) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، شركة مكتبة الألفين، الكويت، 1427هـ/ 2006م، ج 5، ص 170.

(5) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 61. «أرى رسول الله صلّى الله عليه وآله في منامه أنّ بني أمية يصعدون على منبره من بعده، ويضلونّ الناس على الصراط القهقري، فأصبح كئيباً حزيناً. قال: فهبط عليه جبرائيل، فقال: يا رسول الله صلّى الله عليه وآله ما لي أراك كئيباً حزيناً؟ قال: يا جبرائيل إنّني رأيت بني أمية في ليلتي هذه يصعدون منبري =

أعداء الأئمة من الأمويين، وكشف حقيقتهم للناس⁽¹⁾.

• زيارة ليلة الفطر:

تمثل هذه الليلة خاتمة شهر الصيام. ويعتقد الزائر الشيعي أنه مثلما يكون جزاء الصيام لا يقدر إلا من قبل الله، وأنه يجزي به من يشاء، فإن زيارة الحسين، في مثل هذه الليلة، فيها من الأجر والثواب ما لا يقدر الزائر على تصوّره. ويعتقد بعض من التقيناهم، أيضاً، بأنّ الحسين صنوّ لهذا الشهر الذي نزل فيه ما يصلح به الناس، ويستقيم أمرهم؛ فالقرآن أصلح به الله

= من بعدي يضلّون الناس عن الصراط القهقري، فقال: والذي بعثك بالحقّ نبياً إني ما اطلعت عليه، فخرج إلى السماء، فلم يلبث أن نزل عليه بأيّ من القرآن يؤنسه بها، قال: أفرأيت أن متّعناهم سنين، ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ما أغنى عنهم ما كانوا يمتعون، وأنزل عليه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴿٢﴾ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾﴾ [القدر: 1-3]. جعل الله ليلة القدر لنبيه صلى الله عليه وآله خيراً من ألف شهر من ملك بني أمية، وفي معناه إخبار آخر عن القميّ قال: أرى رسول الله صلى الله عليه وآله كأنّ قروداً تصعد منبره، فغمّه ذلك، فأنزل الله سورة القدر ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: 3] تملكه بنو أمية ليس فيها ليلة القدر.

(1) جاء، في تفسير الصافي، عن الصادق في تفسير ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾: أرى رسول الله صلى الله عليه وآله في منامه أنّ بني أمية يصعدون على منبره من بعده، ويضلّون الناس على الصراط القهقري، فأصبح كئيباً حزيناً، قال: فهبط عليه جبرائيل، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما لي أراك كئيباً حزيناً؟ قال: يا جبرائيل إني رأيت بني أمية في ليلتي هذه يصعدون منبري من بعدي يضلّون الناس عن الصراط القهقري، فقال: والذي بعثك بالحقّ نبياً إني ما اطلعت عليه، فخرج إلى السماء، فلم يلبث أن نزل عليه بأيّ من القرآن يؤنسه بها. قال: أفرأيت أن متّعناهم سنين، ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ما أغنى عنهم ما كانوا يمتعون، وأنزل عليه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴿٢﴾ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾﴾. جعل الله ليلة القدر لنبيه صلى الله عليه وآله خيراً من ألف شهر من ملك بني أمية، وفي معناه إخبار آخر فيه في غيره القميّ قال: أرى رسول الله صلى الله عليه وآله كأنّ قروداً تصعد منبره فغمّه ذلك، فأنزل الله سورة القدر ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴿٢﴾ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾﴾ تملكه بنو أمية ليس فيها ليلة القدر.

أحوال العباد، وأخرجهم من غياهب الظلمات، والحسين أعاد بدمه الإسلام الصحيح إلى موضعه، بعد أن انحرف مساره مع الأمويين. وأمّا نصوص المدونة، فربطتها بالمغفرة الشاملة لكلّ ذنوب الزائر مهما تعاضمت. وروى المفيد عن عبد الرحمن بن الحجاج قوله: «قال أبو عبد الله (ع): من زار قبر الحسين بن علي (ص.ع) ليلة من ثلاث [ليال] غفر [الله] له ما تقدّم وما تأخّر. [قال:] قلت: أيّ الليالي جعلت فداك؟ قال: ليلة الفطر، أو ليلة الأضحى، أو ليلة النصف من شعبان»⁽¹⁾.

• زيارة عاشوراء:

عاشوراء نسبة إلى العاشر من محرّم اليوم الذي وافق مقتل الإمام الحسين في كربلاء. وتمثّل هذه الزيارة تنويجاً لعشرة أيام من التردّد على قبر الحسين، والبكاء عليه. وفي هذا اليوم يجتمع العدد الأكبر من الزوّار، سواء من قريب أم من بعيد. ويضاهي عدد الزوار في هذه السنوات، مثلاً، عدد الحجاج في مكة؛ أي نحو ثلاثة ملايين. ويعتقد الزائر الشيعي بأنّه يتمكّن من مصاحبة الحسين كما لو كان معه يوم الطّف في هذا اليوم.

ولا يجوز التأخّر عن هذه الزيارة لأيّ سبب من الأسباب سواء من قريب أم من بعيد. وجعلت نصوص المدونة ثوابها مماثلاً لثواب الشهادة مع الحسين. وروى ابن قولويه عن الصادق وصفه لزوّار عاشوراء: «هؤلاء زوّار الله، وحقّ على المزور أن يُكرم الزائر، من بات عند قبر الحسين (ع) ليلة عاشوراء لقي الله يوم القيامة ملطّخاً بدمه كأنّما قتل معه في عرصته»⁽²⁾. ويتضاعف ثواب الأعمال في هذه المناسبة بشكل لا يقدر الزائر على مقاومة إتيانها. وروي عن الصادق قوله: «من زار الحسين (ع) يوم عاشوراء حتى يظلّ عنده باكياً لقي الله عزّ وجلّ يوم القيامة بثواب ألف حجّة، وألفي

(1) المرجع نفسه، ص 53.

(2) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 323.

ألف عمرة، وألفي ألف غزوة، وثواب كلّ حجة وعمرة وغزوة كثواب من حج، واعتمر، وغزا مع رسول الله (ص)، ومع الأئمة الراشدين (ع)»⁽¹⁾.

• زيارة الأربعين:

توافق هذه الزيارة اليوم الأربعين من يوم مقتل الحسين في كربلاء. وتذكر المصادر الشيعيّة أنّ في تاريخ هذه المناسبة جُمع الرأس بالجسد، بعد أن طاف بين العراق وبلاد الشام. ويعتقد الشيعة بأنّ مشروعيّة زيارة هذا اليوم أسّسها علي بن الحسين (الإمام السّجاد) عند رجوعه من الشام، وتوجهه مع قافلة السبايا إلى المدينة، مروراً بالعراق. وقد جعلت بعض روايات الشيخ المفيد حضور هذه الزيارة علامةً من علامات الإيمان. ورُوي عن الإمام العسكري قوله: «علامات المؤمن خمس: صلاة الإحدى والخمسين⁽²⁾، وزيارة الأربعين، والتختّم في اليمين، وتعفير الجبين، والجهر بسم الله الرحمن الرحيم»⁽³⁾.

• زيارة عرفة:

مثّل هذا اليوم، الذي يقف فيه الحاج بجبل عرفات، تمام الحجّ عند المسلمين. وفيه قال الرسول (ص): «ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبداً من النار من يوم عرفة، وإنّه ليدنو ثمّ يباهي بهم الملائكة، فيقول: ما أرادوا

(1) المرجع نفسه، ص323.

(2) صلاة الإحدى والخمسين: هي الفرائض اليومية التي تُصلّى، ومجموعها سبع عشرة ركعة. يُضاف إليها نوافل الصلاة المستحبة، وعددها أربع وثلاثون ركعة، وتفصيلها: ثماني ركعات قبل الظهر، وأربع ركعات بعد الظهر، وأربع ركعات بعد العصر، وأربع ركعات بعد المغرب، وركعتان بعد العشاء، ولكن من جلوس (وتعدان ركعة واحدة)، ومعها إحدى عشرة ركعة عند السحر، وهي صلاة الليل، وركعتان للفجر، وبهذا تصبح خمسين صلاة. يُنظر في السياق: الطوسي، أبو جعفر بن محمد بن الحسن، مصباح المتهجّد، ص788.

(3) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص60.

هؤلاء»⁽¹⁾. وتشجّع المرويات عن الأئمة على زيارة الحسين في مثل هذا اليوم المهيب عند المسلمين للتعريف أمام قبره. رُوي عن الصادق قوله: «من كان معسراً فلم تنهياً له حجة الإسلام، فليأت قبر أبي عبد الله (ع)، وليعرف [من عرفه] عنده، فذلك يجزيه عن حجة الإسلام»⁽²⁾. وقد جعلت بعض المرويات الواقفين عند قبر الحسين، في مثل هذا اليوم، أعظم درجة وثواباً، باعتبار أنّ الله يقضي حوائجهم قبل الواقفين بعرفة. ورُوي عن الصادق في هذا المعنى: «إنّ الله تبارك وتعالى يتجلّى لزوّار قبر الحسين (ع) قبل أهل عرفات، ويقضي حوائجهم، ويغفر ذنوبهم، ويشفّعهم في مسائلهم، ثمّ يثني بأهل عرفات فيفعل بهم ذلك»⁽³⁾.

ب- المواقيت المكانية:

لم نجد في نصوص المدونة أحكاماً صريحة للمواقيت المكانية، كما هو الشأن للمواقيت الزمانية. ولا شكّ في أنّ نصوص هذه المرحلة التاريخية للمذهب الإمامي كانت تراعي طبيعة الانتشار الشيعي في الأمصار، وكانت تعي، أيضاً، السريّة المحيطة بأداء هذه الشعائر. وعلى الرغم من هذا الإطلاق، فإننا نلمس تأكيد ضرورة البدء بنهر الفرات، قبل الدخول في شعائر الزيارة المتعلقة بمركدي الإمامين علي والحسين بين النجف وكربلاء. وقال المفيد: «فإذا وردت إن شاء الله أرض كربلاء، فانزل منها بشاطئ العلقمي، ثم اخلع ثياب سفرك، واغتسل منه غسل الزيارة»⁽⁴⁾.

5- المبحث الخامس: في استعداد الزائر للزيارة:

إذا قرّر الزائر التوجّه إلى أحد المشاهد، ولاسيما مشهد الحسين في كربلاء، وجب عليه القيام بالأعمال الآتية:

(1) الكليني، الكافي، ص 570، ح 624.

(2) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 55.

(3) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 309.

(4) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 90.

أ- الاغسال :

إنّ خروج الزائر للقاء الإمام يستوجب الطهارة. والطهارة، في التقاليد الإسلاميّة، تتمّ بالغسل. وقد اشترطت أخبار المدوّنة أن تتمّ هذه العمليّة على شاطئ الفرات. وسأل رجلُ الإمام جعفرًا الصادق حول الطهارة، فقال: «ما لمن اغتسل من ماء الفرات ثمّ أتاه؟ قال: إذا اغتسل من ماء الفرات، وهو يريده، تساقطت عنه خطاياهم كيوم ولدته أمه»⁽¹⁾. وقال محمد القميّ: «قال أبو الحسن موسى عليه السلام: أدنى ما يُثاب به زائر الحسين عليه السلام بشاطئ الفرات إذا عرف حَقّه، وحُرّمته، وولايته، أن يغفر ما تقدّم من ذنّبه وما تأخّر»⁽²⁾.

ب- الإحرام :

هو اللباس الخاص بالحاج في الإسلام. ولئن كانت نصوص المدوّنة لا تشترط على الزائر نوعاً خاصاً من الثياب مقابل اشتراط طهارته، فإنّنا لاحظنا ميلاً إلى لباس اللون الأسود من قبل النساء خاصّةً. واللون الأسود هو من تقاليد المذهب الشيعي عامة، والإمامي خاصّةً. ويوجد اللون الأبيض المميّز لثياب الإحرام للحجّ بين الزائرين العرب خاصّةً. وكان بعض الشيعة يرتدون البياض أيضاً⁽³⁾. ولا شكّ في أنّ الزوّار، الذين حضروا شعائر الحجّ في مكّة، يجدون انسجاماً مع اللباس الذي أحرّموا به.

ج- حسن الصحبة :

يمثّل هذا الشرط مكوناً أساسياً في السلم الأخلاقي القيمي العربي والإسلامي. إنّ الشيعي الزائر يعدّ تنقله إلى مرافد الأئمة خروجاً إلى العبادة. ويحتاج الخارج إلى من يعينه على ما هو عازم عليه، ولاسيما إذا كانت الطريق طويلة.

(1) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص ص 240-241.

(2) المرجع نفسه، ص ص 241-242.

(3) أورد الثعالبي أنّ الشيعة كانوا يرتدون اللون الأبيض، على الرغم من اشتهارهم

باللونين الأسود والأخضر. يتيمة الدهر، ج 3، ص 27.

د- الخوف والخشوع:

تمثل هذه الحالة النفسية وجهاً من وجوه توقيح المَزور والولاء له. وقد اشترطت نصوص المدونة هذا الموقف لما له من دور في تكثيف حالة القداسة، والانسجام مع طبيعة العمل الطقوسي داخل المرقد، والإخلاص في أدائه. وقد ربطت ذلك بأجور لا تحصى. وروي عن الصادق قوله: «إذا أردت زيارة الحسين (ع) فزره وأنت كثيب حزين مكروب شعث مغبر، جائع عطشان، فإنَّ الحسين قتل حزيناً مكروباً شعثاً مغبراً جائعاً عطشاناً»⁽¹⁾.

هـ- قلة الكلام إلا في ذكر الله:

يعتقد الزائر بأنَّ المزار وصاحبه فضاء للقداسة المطلقة. ويتطلب هذا الفضاء الانضباط السلوكي، والوقار، والسكينة. وروي عن الصادق قوله: «إذا زرت أمير المؤمنين (ع)، فاعلم أنَّك زائر عظام آدم، وبدن نوح، وجسم علي بن أبي طالب [...]»، فإنَّك زائر الآباء الأوَّلين⁽²⁾. وتؤكد بعض المرويَّات أنَّ الله وملائكته وأنبياءه يزورون الحسين. وزيارة الحسين فرصة المؤمن ليلقى الله ويكلِّمه، وتصافحه الملائكة، وتدعو له⁽³⁾.

وقد استفادت أخبار الزيارة في المدونة من آداب الحجّ، التي ضبطها الفقه الإسلامي، واقترحت على الزائر ما افترض على الحاج. وروى الفيض الكاشاني عن الصادق قوله في هذا الاتجاه: «إذا أحرمت فعليك بتقوى الله، وذكر الله كثيراً، وقلة الكلام إلا بخير، فإن من تمام الحج والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلا من خير، كما قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ قَرَضَ فِيهِكَ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوفَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: 197]⁽⁴⁾.

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 252.

(2) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 33.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 231.

(4) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 1، ص 105 [البقرة: 197].

و- العفة وغيض البصر:

بحكم وجوب الزيارة على الذكر والأنثى، واجتماعهما في حضرة الإمام، ينطبق على الزائر حكم الحاجّ حجة الإسلام، فلا رفت ولا فسوق. وروى الفيض الكاشاني: «عن الصادق عليه السلام: الرفث: الجماع، والفسوق: الكذب والسباب، والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله»⁽¹⁾. وكلّ التزام من هذا النوع يكرّس صلاح الزائر، ووقار المزور. والمزور، في هذا الفضاء، هو الذاكرة الدينيّة التوحيدية فيها الله، والملائكة، والأنبياء.

ز- خدمة الناس:

يلتزم الزائر أن لا يؤذي أحداً بلسانه، أو يده، ولا يزاحم الزائرين، ولا يجادلهم إلا بالتي هي أحسن. ويساعدهم ما استطاع، وأن يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر. ومن مظاهر هذا الالتزام اصطفاة المتطوعين لإرشاد الزوار، ومساعدتهم بما يحتاجون إليه من أكل، وشرب، وإنفاق على الموائد. وأتاحت نصوص المدونة إمكانيّة خدمة الناس بتجهيز الزائر، والإنفاق على سفره. ويستحبّ أن يساعد المسافر للزيارة كلّ ذي حاجة في الطريق، والتصدّق على أهل المكان الذي وجد فيه المرقد. وسأل ابن سنان جعفر الصادق في هذا الإطار، فقال: «فما لمن يُنفق في المسير إلى أبيك الحسين عليه السلام؟ فقال: يا بن سنان يُحسب له بالدرهم ألفٌ وألف -حتى عدّ عشرة-، ويرفع له من الدّرجات مثلها، ورضا الله تعالى خيرٌ له، ودعاءٌ محمّد، ودعاءٌ أمير المؤمنين والأئمّة عليهم السلام خيرٌ له»⁽²⁾. ولا تستثنى من هذا الإحسان عائلة الزائر، فهو مُطالب بتوفير حاجاتها قبل السفر. ويُعدّ كلّ إنفاق في هذه الحالة صدقاتٍ في صحيفة الزائر.

(1) المرجع نفسه، ج 1، ص 105.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 248.

ح- التقيّة:

التقية: اسم ل: اتقى يتقي، والتاء بدل من الواو كما في التُّهمة والتُّخمة. أمّا اصطلاحاً فهي التحقّظ عن ضرر الغير بموافقته في قول، أو فعل مخالف للحق⁽¹⁾. وعرفها الشيخ المفيد بأنها «كتمان الحق، وستر الاعتقاد فيه، ومكاتمة المخالفين، وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدين والدنيا [...] وقد أمر الصادقون -عليهم السلام- جماعة من أشياعهم بالكفّ والإسك عن إظهار الحق، والمباطنة والستر له عن أعداء الدين، والمظاهرة لهم بما يزيل الريب عنهم في خلافهم»⁽²⁾. وروى الطوسي في (أماليه) عن الإمام الصادق قوله: «ليس منا من لم يلزم التقية، ويصوننا عن سفلة الرعية»⁽³⁾. والتقية تقليد أساسي في سلوك المسلم الشيعي يلجأ إليه عند حالات الضعف والخوف⁽⁴⁾. والهدف من التقية، في هذا الظرف، هو حماية الزائر من أذية المخالفين في المراحل الأولى خاصّةً من تاريخ التشيع؛ ففيها لاقى الشيعة تضييقاً من قبل الجانبين الرسمي والشعبي، وتعرّضوا إلى صنوف التهديد ولاسيما فيما يتعلّق بالتواصل مع المراقدين. وتجدر الإشارة إلى أنّ أغلب الفرق الإسلاميّة قد مارست هذا السلوك⁽⁵⁾ لأسباب متنوّعة، لعلّ من أبرزها العامل السياسي.

ط- المشي على القدمين:

حتّت نصوص المدوّنة على التعب والمعاناة في زيارة الحسين؛ لأنّ التضحية من أجل الشيء تعلّم الإخلاص له، والوفاء. وقد جرى احتساب

(1) الأنصاري، مرتضى، التقيّة، تحقيق فارس الحسون، مركز الأبحاث العقائدية، قم، 1410هـ، ص 36.

(2) الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 137.

(3) الطوسي، كتاب الأمالي، ص 281.

(4) للتوسّع انظر: العزومي، محمد خميس، التقية ضوابط وأحكام، دار الصفوة، بيروت، 2009م، ص 9.

(5) انظر في هذا السياق: مكارم، سامي، التقية في الإسلام، مؤسسة التراث الدرزي، بيروت، 2004م، ص 12.

الخطوات التي يقطعها الزائر في اتجاه المرقد، ومعادلتها بأجور كثيرة. ورُوي عن الإمام الصادق قوله: «إنَّ لله ملائكة موكلين بقبر الحسين (ع)، فإذا هم بزيارته الرجل أعطاهم الله ذنوبه، فإذا خطا محوها، ثمَّ إذا خطا ضاعفوا له حسناته، فما زالت حسناته تتضاعف حتى توجب له الجنة، ثم اكتنفوه، وقَدَّسوه، وينادون ملائكة السماء أن قَدَّسوا زوَّار حبيب حبيب الله»⁽¹⁾.

ويعتقد الشيعة بأنَّ المشي إلى المراقد من الشعائر التي درج عليها الأسلاف. وأوَّل من مشى إلى قبر الحسين الصحابي جابر بن عبد الله الأنصاري يوم الأربعاء. وتستعيد مواكب العزاء الحسيني في العراق وغيرها من الدول هذه الشعيرة، فتتجه مواكب المشي نحو المراقد لمسافات طويلة. ورُوي عن الإمام الصادق: «من أتى قبر الحسين (ع) ماشياً كتب الله له بكلِّ خطوة ألف حسنة»⁽²⁾. ولم تستثنِ نصوص المدونة من بعدت عليه الشقة، ونأت به الدار، فاستعمل وسيلة نقلٍ، من الثواب، وباركتهم لبعد المسافة. قال جعفر الصادق لأحد الزوار: «تزرورون الحسين (ع) وتركبون السفن؟ فقال: نعم. قال: أما علمت أنَّها إذا انكفأت بكم نوديتم: ألا طبتم وطابت لكم الجنة»⁽³⁾. وقد أتيح لنا معاينة طريق البصرة - كربلاء في العراق، ولاحظنا اصطفاغ الخيام على جانبيه لتقديم الأكل والشرب للزوار على مسافة (550) كم تقريباً. وأخبرنا بعض العراقيين أنَّهم يتعمدون هذا المشي، ويتحمَّلون تعبهُ وفاء واحتساباً.

ي- آداب الطريق:

إنَّ المقصود بها مجموعة الأعمال التي يلتزمها الزائر، وهو في طريقه إلى المرقد. وتندرج هذه الآداب ضمن آداب السفر في الثقافة الإسلاميَّة عامة. وتتكوَّن في أغلبها من مجموعة أدعية. وقد جعلها الشيخ المفيد في أبواب مستقلة:

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 254.

(2) المرجع نفسه، ص 255.

(3) المرجع نفسه، ص ص 257-258.

- دعاء الخروج: يقول الزائر: «اللهم إني أستودعك الساعة نفسي، وأهلي، ومالي، وديني، ودنياي، وآخرتي، وخاتمة عملي. اللهم احفظ الشاهد منّا والغائب. اللهم احفظنا واحفظ علينا، اللهم اجعلنا في جوارك، اللهم لا تسلبنا نعمتك، ولا تغيّر ما بنا من عافيتك وفضلك»⁽¹⁾.
- دعاء الركوب: يقول الزائر: «الحمد لله الذي هدانا للإسلام، وعلمنا القرآن، ومنّ علينا بمحمد (ص). سبحان الذي سخّر لنا هذا وما كنا له مقرنين، وإنّا إلى ربّنا لمنقلبون، والحمد لله رب العالمين»⁽²⁾.
- دعاء صعود الآكام والقناطر وعبور الجسور: يقول الزائر: «الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر، والحمد لله رب العالمين».
- دعاء دخول الكوفة: رُوي عن الإمام الصادق قوله عند دخول الكوفة قل: «بسم الله، وبالله، وفي سبيل الله، وعلى ملّة رسول الله. اللهم أنزلنا منزلاً وأنت خير المنزلين»⁽³⁾. وتوجد أدعية أخرى عند باب المنزل، ودعاء الخوف من الهوام والسّباع، ودعاء خوف الشياطين، ودعاء خوف الأعداء واللصوص، وغيرها من الأدعية المحفّزة للزائر ضدّ الخوف والتردد.
- واستفادات الذاكرة الشيعيّة من الذاكرة الجمعيّة الإسلاميّة في بناء آداب السفر إلى الحج. وقد وردت شروط الزيارة، التي استعرضناها، في حديث لجعفر الصادق قال فيه: «يلزمك حسن الصحبة لمن يصحبك، ويلزمك قلّة الكلام إلا بخير، ويلزمك كثرة ذكر الله، ويلزمك نظافة الثياب، ويلزمك الغسل قبل أن تأتي الحائر»⁽⁴⁾، ويلزمك الخشوع وكثرة الصلاة على محمد وآل محمد، ويلزمك التوقير لأخذ ما ليس لك، ويلزمك أن تغضّ بصرك،

(1) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 66.

(2) المرجع نفسه، ص 67.

(3) المرجع نفسه، ص 74.

(4) الحائر: مصطلح يطلق على البقعة التي تحتضن قبر الإمام الحسين بن علي، وشيئاً من أطرافه في كربلاء.

ويلزمك أن تعود أهل الحاجة من إخوانك إذا رأيت منقطعاً، والمواساة. ويلزمك التقية التي قوام دينك بها، والورع عمّا نُهيت عنه والخصومة، وكثرة الإيمان، فإذا فعلت ذلك تمَّ حجُّك وعمرتك»⁽¹⁾.

6- المبحث السادس: في أركان الزيارة:

الأركان جمع ركن، وهي الشروط الأساسية لتمام الزيارة وقبولها.

أ- الإحرام:

هو نية الدخول في مناسك الزيارة نفسياً وبدنياً. وأفادنا بعض الزوّار أنّ الزائر مطالب بتحصيل علامة القبول عند بدء المناسك. وتحصل هذه العلامة بعد طلب الإذن من الإمام بوساطة التوسّل والدعاء لدخول المرقد. وتمثّل علامة الإذن بالقبول في بكاء الزائر، أو الإحساس بالرقّة، وهي حالة قريبة من البكاء. وإذا لم تحصل هذه العلامات، فلا بُدّ له من المكوث خارج المرقد لحصول العلامات المذكورة. ومن هنا تعدّدت مراحل زيارة الإمام مرحلة فمرحلة وصولاً إلى قبره.

ب- الولاء:

الولاء لغة هو القرب، والدنو، والنصرة، والاتباع. والوليّ هو المُجِبُّ والنَّصِيرُ. والولاية والولاية هي الخطة، والإمارة، والسلطان⁽²⁾. وتشكّل هذه المعاني اللغوية لجذر [و.ل.ي] أسّ المعنى الاصطلاحي في السياق الشيعي لمصطلح «ولاء». فالزائر مُطالب بموالاتة صاحب الإمامة، ومحبته، ونصرته، واتباع شريعته. وقد بيّن جعفر الصادق فضائل ولاء الشيعي لأئمتّه في وصيّة لأبي السري سهل بن يعقوب بن إسحاق، الملقب بأبي نؤاس المؤذن. قال له: «يا سهل، إنّ لشيعتنا بولايتنا عصمة، لو سلكوا بها في لجة البحار الغامرة، وسباسب البيداء الغائرة، بين سباع وذئاب، وأعادي الجن والإنس،

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 251.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (ولي)، ص 1344.

لأمنوا من مخاوفهم بولايتهم لنا، فثق بالله عز وجل، وأخلص في الولاء لأئمتك الطاهرين، وتوجه حيث شئت، واقصد ما شئت. يا سهل، إذا أصبحت وقلت ثلاثاً: «أصبحت اللهم معتصماً بذيمامك المنيع الذي لا يطاول ولا يحاول، من شرّ كل طارق وغاشم من سائر ما خلقت ومن خلقت من خلقك الصامت والناطق، في جنة من كلّ مخوف بلباس سابغ، ولاء أهل بيت نبيك، محتجزاً من كلّ قاصدٍ لي إلى أذية بجدار حصين، الإخلاص في الاعتراف بحقهم، والتمسك بحبلهم جميعاً، موقناً بأنّ الحقّ لهم، ومعهم، وفيهم، وبهم، وأولي من والوا، وأجانب من جانبوا»⁽¹⁾.

ج- البراءة:

البراءة في اللغة المفارقة والابتعاد. وتبرأ من الشيء: أنكره⁽²⁾. وقد ورد هذا المعنى على لسان علي لشيعته: «ألا إنكم ستعرضون على سبّي، فإن خفتم على أنفسكم فسبونني، ألا، وإنكم ستعرضون على البراءة منّي، فلا تفعلوا فإنني على الفطرة»⁽³⁾. وروى الطوسي عن عائشة بنت عبد الرحمن بن السائب، عن أبيها، قوله: «جمع زياد بن أبيه شيوخ أهل الكوفة وأشرفهم في مسجد الرحبة ليحملهم على سب أمير المؤمنين (ع)، والبراءة منه، وكنت فيهم، فكان الناس من ذلك في أمر عظيم»⁽⁴⁾. وأمّا اصطلاحاً في الثقافة الشيعيّة، فالبراءة هي إنكار ما تعرّض له العلويون من قتل وتشريد، ولاسيما ما وقع للحسين في العاشر من محرّم. والبراءة من قتلة الحسين هي البراءة من الظلم والباطل، ومن إنكار حقّ العلويين في إمامة المسلمين سياسياً ودينياً.

تجدر الإشارة إلى أنّ الزوج [ولاء / براءة] يمثّل مفهوماً متكاملًا في الذهنية الشيعيّة، فلا يمكن استحضار الواحد بمعزل عن الآخر. ونجد هذا

(1) الطوسي، كتاب الأمالي، ص 277.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (برأ)، ص 34.

(3) الطوسي، كتاب الأمالي، ص 364.

(4) المرجع نفسه، ص 619.

القرن بينهما في أغلب نصوص الزيارات. ومنها قول الزائر أمام قبر الحسين: «بَرِّئْتُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَيْكُمْ مِنْهُمْ، وَأَتَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ إِلَيْكُمْ بِمُؤَالَاتِكُمْ وَمُؤَالَاةِ وَلِيِّكُمْ وَالْبَرَاءَةِ مِنْ أَعْدَائِكُمْ، وَمَنْ التَّاصِبِينَ لَكُمْ الْحَرْبَ وَالْبَرَاءَةَ مِنْ أَشْيَاعِهِمْ وَأَتْبَاعِهِمْ، إِنِّي سَلَّمُ لِمَنْ سَأَلْتَكُمْ، وَحَرَبٌ لِمَنْ حَارَبَكُمْ، وَوَلِيٌّ لِمَنْ وَالَاكُمْ، وَعَدُوٌّ لِمَنْ عَادَاكُمْ»⁽¹⁾. وروى الشيخ الصدوق عن صالح بن سهل المدائني عن الصادق قوله: «من أحبنا وأبغض عدونا في الله من غير وتيرة وترها إتياء لشيء من أمر الدنيا، ثم مات على ذلك، وعليه من الذنوب مثل زبد البحر، غفرها الله له»⁽²⁾.

د- الدعاء والتشفع:

تكاد وظائف الزيارة تُختزل، عند الزائر الشيعي، في تحصيل ضمان شفاعته الإمام من كلِّ الذنوب. وما لاحظناه، ميدانياً، أو وجدناه في نصوص المدونة، أو نصوص أخرى، يقين الزائر بأنَّ الزيارة مناسبة لطلب الشفاعة، وتحقيق الخلاص في يوم الحساب. ويعتقد بأنَّ الحضور عند الأئمة والتشفع في حضرتهم ضامنٌ لسلامتهم في اليوم الآخر. وأنَّ الله سيغفر ذنوبهم مهما تعاضمت بسبب حبِّهم لآل البيت، والولاء لهم. ولا يغيب عن ذهن الزائر أنَّ ولاءه للإمام يقضي حوائجه الدنيوية مثل دفع الفقر والمرض، وتحقيق النجاح. ولا ينسى الشيعي الزائر طلب الخلاص للمسلمين عامةً بدعائه لأجل ظهور الإمام المهدي المنتظر ليملاً الدنيا عدلاً، بعد أن مُلئت جوراً وظلماً. ويعبّر الزائر عن هذه الرغبات مخاطباً الحسين: «اللهم ربَّ الأرباب، صريخَ الأخيار، إني عُذتُ معاذاً، ففك رَقَبتي من النار، جئتك يا بن رسول الله وافداً إليك، أتوسلُ إلى الله في جميع حوائجي من أمرٍ آخرتي ودنياي، وبك يتوسل المتوسلون إلى الله في جميع حوائجهم، وبك يدرك أهل الثواب من عباد الله طلبتهم»⁽³⁾.

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص ص 329-330.

(2) الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص 170.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 414.

هـ- الوداع:

جعلت نصوص المدونة الزيارة عملاً دائرياً يرتبط أوّله بآخره حتى يبقى الزائر على وفائه لإمامه، والولاء له. ورؤي عن الصادق قوله في زيارة الرسول (ص): «إذا أردت أن تخرج من المدينة فاغتسل، ثم ائت قبر النبي (ص)، بعدما تفرغ من حوائجك، وقل: (اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنْ زِيَارَتِي قَبْرِ نَبِيِّكَ، فَإِنْ تَوَقَّيْتَنِي قَبْلَ ذَلِكَ فَإِنِّي أَشْهَدُ فِي مَمَاتِي عَلَى مَا أَشْهَدُ عَلَيْهِ فِي حَيَاتِي أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَأَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُكَ وَرَسُولُكَ)»⁽¹⁾.

ولئن جاءت نصوص الوداع متميزة في نصوصها من حيث نوع الكلمات المستعملة، وترتيبها من إمام إلى آخر، فإنّها أجمعت على الالتزام بالعهد الذي قطعه الزائر أمام القبر، والذي يتأسس على مقولتي الولاء والبراء. يقول الزائر: «أَشْهَدُ أَنْكُمْ الْأُمَّةُ (وتسميهم واحداً بعد واحد)، وَأَشْهَدُ أَنَّ مَنْ قَتَلَهُمْ وَحَارَبَهُمْ مُشْرِكُونَ، وَمَنْ رَدَّ عَلَيْهِمْ فِي أَسْفَلِ دَرَكٍ مِنَ الْجَحِيمِ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مَنْ حَارَبَهُمْ لَنَا أَعْدَاءٌ، وَنَحْنُ مِنْهُمْ بُرَاءٌ، وَأَنَّهَمْ حِزْبُ الشَّيْطَانِ، وَعَلَى مَنْ قَتَلَهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، وَمَنْ شَرِكَ فِيهِمْ وَمَنْ سَرَّهُ قَتْلَهُمْ»⁽²⁾. ولا ينسى الزائر أن يلتزم، أيضاً، بالعودة إلى هذا المقام تعبيراً عن مصداق التزامه الأوّل والمهمّ في المشروع الثقافي الشيعي. ويقول الزائر في وداع علي: «اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنْ زِيَارَتِي إِيَّاهُ، فَإِنْ تَوَقَّيْتَنِي قَبْلَ ذَلِكَ، فَإِنِّي أَشْهَدُ فِي مَمَاتِي عَلَى مَا كُنْتُ شَهِدْتُ عَلَيْهِ فِي حَيَاتِي»⁽³⁾. ويقول في وداع الحسين: «اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا وَمِنْهُ [...] وَهَذَا أَوْأَنْ أَنْصِرَافِي عَنْكَ؛ غَيْرَ رَاغِبٍ عَنْكَ، وَلَا مُسْتَبَدِّلٍ بِكَ سِوَاكَ، وَلَا مُؤَثِّرٍ عَلَيْكَ غَيْرَكَ، وَلَا زَاهِدٍ فِي قُرْبِكَ»⁽⁴⁾ ويتكرّر نصّ الوداع بالمعنى ذاته أمام قبور كلّ الأئمة.

(1) المرجع نفسه، ص 69.

(2) المرجع نفسه، ص 105.

(3) المرجع نفسه، ص 105.

(4) المرجع نفسه، ص ص 436-437.

7- المبحث السابع: في الطواف بالمرقد:

- عند بحثنا عن الأعمال التي يقوم بها الزائر، عند حلوله بالمرقد، خلصنا إلى مجموعة من الملاحظات:
- تمثل زيارة الحسين نموذجاً لباقي الزيارات؛ لذا لم يتم التفصيل في كيفية زيارة باقي المراقد، بما في ذلك قبر الرسول (ص).
 - لم نجد توافقاً بين ابن قولويه، باعتباره مصدرنا الأول في دراسة طقوس الزيارة، وتلميذه الشيخ المفيد، والأصول الأربعة.
 - قام الشيخ المفيد باختصار أدعية شيخه ابن قولويه، وهو ما جعلها أكثر عملية في المزارات، نظراً إلى اختلاف المستوى التعليمي من زائر إلى آخر، وقدرة الأفراد على الحفظ، أو اصطحاب الكتب المعدة للغرض. وفصل في بعض الأعمال والحركات التي أوردها ابن قولويه، كحركات اليدين، وموضعهما عند الدعاء، وعدد التكبيرات. وهذه سيرورة منطقية في تاريخ الأخبار.
 - اخترنا اعتماد ما أورده ابن قولويه نتيجة استحالة التوفيق بين ما ورد فيه وبين ما ورد في بقية المصادر وأسبقته الزمنية، وأخذ باقي المصادر المعتمدة عنه.
 - حين استفسرنا حول هذه الاختلافات في عدد التكبيرات، مثلاً، وأي الأعمال تؤتى أولاً، وتأثيرها في قبول الزيارة، لم نجد له أهمية في المستوى الإجرائي. وذكر لنا بعض الزوّار أنّ المهمّ في الزيارة الصدق والإخلاص في محبة الأئمة. ولا يرون مشكلاً في أن تكون تكبيرة زائدة، أو ناقصة، أو أن يسبق هذا العمل ذاك، ما دام العمل بالنيّة. ويؤكد هذا الاستنتاج مجدداً هيمنة الثقافة الشعبية على الثقافة الرسميّة؛ بل إلغاءها في المستوى التداولي بين أوسع شريحة من المجتمع المتدين.
 - اخترنا أن لا نورد الأدعية كاملة كما دونها ابن قولويه، والاقتصار على معناها، تجنّباً للإطالة إلا ما وجدناه مناسباً.
 - وجدنا أكثر من زيارة في المدونة، بشعائر تمايز فيما بينها في عدد التكبيرات، وموضع تحريك الزائر، وأقواله. واخترنا اعتماد الزيارة الأكثر عدداً من

الشعائر؛ لما لمسناه من حرص لدى الزوّار على استحضار طقوس الحجّ، وما أوحى به نصوص المدوّنة من مماثلة بين الزيارة والحجّ، كما سنبيّن، لاحقاً، في الفصل الرابع من الباب الثالث، وتمثّل أعمال الطواف فيما يأتي:

أ- السلام والشكر:

إلقاء التحيّة جزء من الثقافة الإسلاميّة، وإعلان عن لقاء بطرف آخر. ومن دلالات السّلام التّبجيل والتوقير، وهذا ما يجب أن يقوم به الزائر عند بلوغ عتبة المشهد. وملخّص الدعاء المطوّل، الذي أورده ابن قولويه عن الصادق، هو شكر الله على تكريم الزائر بالزيارة، وإعلان شهادة التوحيد والولاء للأئمّة، وتخصيص الحسين بالسلام. هذا في المستوى النظري، أمّا في المستوى التطبيقي، فلم نلحظ التزاماً جماعياً من قبل الزائرين بهذا الدعاء تحديداً؛ بل يدعو كلّ فرد بما تجيش به نفسه. وعلى التمايز الحاصل في السلام على باب المرقد، فإنّ الأغليّة تستأذن بالدخول كما بيّنا سابقاً في تعريف الإحرام.

ب- الدخول مع التكبير:

يقول ابن قولويه عند دخول الصحن: «ثم تمشي قليلاً، وتكبّر سبع تكبيرات»⁽¹⁾. ثم يناجي الزائر ربّه، ويشكره على نجاحه في تحصيل الإذن بالزيارة، ثم يعلن البراءة من أعداء الإمام، والولاء له. وأضاف الشيخ المفيد الدخول بالرجل اليمنى⁽²⁾، وهي سنّة في الدخول عند المسلمين عامّة.

ج- الاتجاه نحو القبر مع التكبير:

بعد دخول الصحن، يواصل الزائر التكبير. وعدد التكبيرات، في هذه المرحلة، خمس تكبيرات، ثم يواصل الزائر مناجاة ربّه، ويسأله الثبات على حبّ الحسين وآل بيته. وجعل المفيد عدد التكبيرات أربعاً⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 358.

(2) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 92.

(3) المرجع نفسه، ص 94.

د- الالتصاق بالقبر مع التكبير:

يكبّر الزائر عند القبر ثلاث تكبيرات، ويضع يديه على القبر، يشهد على صدق الحسين، وأدائه الأمانة، وحسن الأخلاق والعمل. ولم يذكر المفيد مسألة التكبير عند القبر. وقال ابن قولويه: «ثُمَّ كَبَّرَ ثَلَاثَ تَكْبِيرَاتٍ، وَتَرَفَعَ بِدَيْكٍ حَتَّى تَضَعَهَا عَلَى الْقَبْرِ جَمِيعاً، ثُمَّ تَقُولُ:

أَشْهَدُ أَنَّكَ طُهْرٌ طَاهِرٌ مِنْ طُهْرٍ طَاهِرٍ، طَهَّرْتَ وَطَهَّرْتَ بِكَ الْبِلَادُ، وَطَهَّرْتَ أَرْضَ أَنْتَ بِهَا، وَطَهَّرَ حَرَمَكَ، أَشْهَدُ أَنَّكَ أَمَرْتَ بِالْقِسْطِ وَالْعَدْلِ، وَدَعَوْتَ إِلَيْهِمَا، وَأَنَّكَ ثَارٌ اللَّهُ فِي أَرْضِهِ حَتَّى يَسْتَبِيرَ لَكَ مِنْ جَمِيعِ خَلْقِهِ»⁽¹⁾.

هـ- وضع الخدّ على القبر مع الدعاء:

يقول ابن قولويه: «ثُمَّ ضَعَّ خَدَّيْكَ جَمِيعاً عَلَى الْقَبْرِ، ثُمَّ تَجْلِسُ وَتَذْكُرُ اللَّهَ بِمَا شِئْتَ، وَتَتَوَجَّهَ إِلَى اللَّهِ فِيمَا شِئْتَ أَنْ تَتَوَجَّهَ، ثُمَّ تَعُودُ وَتَضَعُ يَدَكَ عِنْدَ رِجْلَيْهِ، ثُمَّ تَقُولُ: صَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ رُوحَكَ، وَعَلَى بَدَنِكَ، صَدَقْتَ، وَأَنْتَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ، وَقَتَلَ اللَّهُ مَنْ قَتَلَكَ بِالْأَيْدِي وَاللُّسُنِ»⁽²⁾.

و- التوجّه إلى قبر علي بن الحسين:

قال ابن قولويه: «ثُمَّ تَقْبَلُ إِلَى عَلِيِّ ابْنِهِ، فَتَقُولُ مَا أَحْبَبْتَ. ثُمَّ تَقُومُ قَائِماً، فَتَسْتَقْبِلُ الْقُبُورَ، قُبُورَ الشُّهَدَاءِ، فَتَقُولُ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَيُّهَا الشُّهَدَاءُ، أَنْتُمْ لَنَا قَرَطٌ، وَنَحْنُ لَكُمْ تَبَعٌ، أَبَشِرُوا بِمَوْعِدِ اللَّهِ الَّذِي لَا خُلْفَ لَهُ، اللَّهُ مُدْرِكٌ لَكُمْ وَتُرْكُومٌ، وَمُدْرِكٌ بِكُمْ فِي الْأَرْضِ عَدُوَّهُ، أَنْتُمْ سَادَةُ الشُّهَدَاءِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»⁽³⁾.

ز- الصلاة عند قبر الحسين:

يشترط في الصلاة أن يكون القبر بين يدي المصلّي. ولم يتمّ تأكيد ضرورة استقبال القبلة المرتبطة بموضع الكعبة من المصلّي. وهذا ما يجعل فرضية

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 360.

(2) المرجع نفسه، ص 360.

(3) المرجع نفسه، ص 360.

اعتبار القبر هو القبلة الحقيقية للزائر الشيعي ممكنة. يقول ابن قولويه: «ثم تجعل القبر بين يديك، ثم تصلي ما بدا لك، ثم تقول: جئْتُ وإفداً إِلَيْكَ، وَأَتَوَسَّلُ إِلَى اللَّهِ بِكَ فِي جَمِيعِ حَوَائِجِي مِنْ أَمْرِ دُنْيَايَ وَآخِرَتِي، بِكَ يَتَوَسَّلُ الْمُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللَّهِ فِي حَوَائِجِهِمْ، وَبِكَ يُدْرِكُ عِنْدَ اللَّهِ أَهْلُ الثَّرَاثِ طَلِبَتَهُمْ»⁽¹⁾. وروى ابن قولويه عن الصادق قوله: «مَنْ صَلَّى عِنْدَهُ رَكَعَتَيْنِ لَمْ يَسْأَلِ اللَّهَ تَعَالَى شَيْئاً إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ»⁽²⁾. وتحدث الشيخ المفيد عن ركعتين، فقال: «وانفل»⁽³⁾ إلى القبلة، فتوجه إليها، وأنت في مقامك عند الرأس، فصل ركعتين تقرأ في الأولى منهما فاتحة الكتاب وسورة الرحمن، وفي الثانية الحمد وسورة يس، ثم تتشهد وتسلم. فإذا سلمت فسبح تسبيح فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلوات الله عليهما، واستغفر، وادع، ثم اسجد شكراً لله تعالى»⁽⁴⁾.

ح- استقبال القبلة مع المشي والتكبير:

يكبر الزائر إحدى عشرة تكبيرة متتابعة بتركيز وفي غير عجل مستقبلاً القبلة. ويحمد الله، ويشكره، ويشهد له بالوحدانية والملك، ثم يقول للإمام: «أشهد أن لك من الله ما وعدك من النضر والفتح، وأن لك من الله الوعد الصادق في هلاك أعدائك، وتمام موعده الله إياك، أشهد أن من تبعك الصادقون، الذين قال الله تبارك وتعالى فيهم: أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم»⁽⁵⁾.

ط- استقبال القبر مع التكبير:

يكبر الزائر، في هذه المرحلة الأخيرة من الطواف بالمرقد، سبع تكبيرات في خشوع وحزن، ثم يوحد الله في تذكير بأنه هو المعبود الحقيقي،

(1) المرجع نفسه، ص 360-361.

(2) المرجع نفسه، ص 248.

(3) تنقل: صلّ النوافل. القاموس المحيط، (نفل)، ص 1064.

(4) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 87.

(5) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 361.

كما أكد لنا بعض الزوّار. ثم يخاطب الإمام بمعانٍ شاملة تلخص علاقته به القائمة على الولاء والبراءة. فيقول: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ»⁽¹⁾، وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا، أَشْهَدُ أَنَّكَ دَعَوْتَ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ، وَوَقَّيْتَ لِلَّهِ بِعَهْدِهِ، وَقُفِّمْتَ لِلَّهِ بِكَلِمَاتِهِ، وَجَاهَدْتَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى أَتَاكَ الْيَقِينُ، لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً قَتَلَتْكَ [وَلَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً ظَلَمَتْكَ]، وَلَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً خَدَلَتْكَ، وَلَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً خَدَعَتْكَ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَشْهَدُكَ بِالْوِلَايَةِ لِمَنْ وَالَيْتَ، وَوَالَيْتَهُ رُسُلُكَ، وَأَشْهَدُ بِالْبِرَاءَةِ مِمَّنْ بَرَّتَ مِنْهُ رُسُلُكَ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الَّذِينَ كَذَّبُوا رُسُلَكَ، وَهَدَمُوا كَعْبَتَكَ، وَحَرَّفُوا كِتَابَكَ، وَسَفَكُوا دِمَاءَ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّكَ، وَأَفْسَدُوا فِي بِلَادِكَ، وَاسْتَدَلُّوا عِبَادَكَ، اللَّهُمَّ ضَاعِفْ عَلَيْهِمُ الْعَذَابَ فِيمَا جَرَى مِنْ سُبُوكَ وَبِرِّكَ وَبِحَرِّكَ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ فِي مُسْتَسِيرِ السَّرَائِرِ وَظَاهِرِ الْعَلَانِيَةِ فِي أَرْضِكَ وَسَمَاوَاتِكَ»⁽²⁾.

8- المبحث الثامن: في محظورات الإحرام للزيارة:

الحظر هو المنع والحجر. جاء في القاموس «حظر الشيء عليه: منعه وحبسه»⁽³⁾. والمحظور في الإحرام لزيارة المراقده هو ما يمنع على الزائر قوله أو فعله. وقد حرصت نصوص المدونة على ترجمة طقس الإحساس بالحزن إلى ممارسة عملية. وأنكر الإمام الصادق، في أكثر من حديث مروى عنه، الإسراف في تنويع الزاد؛ لتعارضه مع ما يجب أن يصاحب الزيارة من إحساس بالألم والمرارة؛ لما وقع على أرض الطفّ في العاشر من محرّم. ورُوي عن الصادق قوله: «بلغني أنّ قوماً أرادوا الحسين عليه السلام حملوا معهم السنن فيها الحلاوى، والأخبصة، وأشباهاها، لو زاروا قبورَ أحبائهم ما حملوا معهم هذا»⁽⁴⁾. وورد الحظر بخطاب أشدّ في قوله: «تزورون خير من

(1) [الإسراء : 111].

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 361.

(3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (حظر)، ص 377.

(4) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص ص 248-249.

أن لا تزوروا، ولا تزورونَ خيرٌ من أن تزوروا، قال: قلت: قَطَعْتَ ظَهْرِي، قال: تالله إنَّ أحدكم ليذهب إلى قبر أبيه كئيباً حزيناً، وتأتونه أنتم بالسُّفَر، كلاً حتّى تأتونه شعثاً غُبراً»⁽¹⁾. ولم يترك المشرّع الأمر معلقاً، وأجاب عن نوعيّة الزاد حين استفتاه أحدهم: «أيُّ شيء نأكل؟ قال: الخبز واللّبن»⁽²⁾. ونهى الصادق، أيضاً، عن استعمال الطّيب أثناء أداء الشعائر؛ لما قد يحدثه ذلك من فرقة في الجماعة، وإحساس بعدم التجانس، وعدم المساواة. ونهى الصادق عن هذه المسألة، أيضاً، في حديثه عمّا يجب على المُحرم اجتنابه في الحجّ، قال: «وأما الطيب الذي يجب اجتنابه، فأربعة أشياء: المسك، والعنبر، والزعفران، والورس»⁽³⁾.

9- المبحث التاسع: في أشهر المزارات الشيعيّة:

يُذكر في الأدبيات الشيعيّة المرقد والمقام أيضاً، والشائع استعمال المرقد والمزار، وإن كان المقام «يُطلق في الغالب على أماكن وجود الأنبياء، والأئمّة، والأولياء، كمقام أمير المؤمنين علي عليه السلام، والنبى نوح عليه السلام في مسجد الكوفة، أو مقام الإمام الصادق عليه السلام، والإمام الكاظم عليه السلام في كربلاء المقدّسة»⁽⁴⁾. ويبدو أنّ غلبة استعمال مزار ومرقد يعود إلى سببين: السبب الأول تأكيد وجود أجساد الأئمّة في تلك الأماكن، في ظلّ الحديث عن إمكانية عدم وجودها لأسباب ذكرناها سابقاً، وفي ظلّ وجود مقاماتٍ مثل مقام الإمام الصادق في كربلاء، على الرغم من دفنه في مقبرة البقيع. ويتمثّل السبب الثاني، ويبدو الأهم، في حرص الأدبيات الشيعيّة على التمايز مع غيرها. ويشيع استعمال مصطلح مقام

(1) المرجع نفسه، ص ص 250.

(2) المرجع نفسه، ص 249.

(3) الطوسي: تهذيب الأحكام، كتاب الحج، 1936، باب ما يجب على المحرم اجتنابه في إحرامه، ح 6248.

(4) الكرياسي، محمد صادق محمد، دائرة المعارف الحسينيّة، تاريخ المراقد، ج 1، ص 13.

بين العديد من الفرق والمذاهب الإسلامية لأولياتهم. لكنّ الفكر الشيعي لا يصرّح بذلك، وإن حرص عليه. ونلمس هذا التبرير لدى صاحب دائرة المعارف الحسينية، حين يقول: «والذي نريد قوله هو أننا اتبعنا سلفنا الصالح في التسمية لجهات عدّة، أهمّها غلبة المراقد على المقامات»⁽¹⁾.

ومن أهمّ المراقد مرقد الحسين بن علي في كربلاء، ويمثّل هذا الفضاء عند الشيعة «محور المراقد المقدّسة للهاشميين كلّ الهاشميين»⁽²⁾. وفي تقديرهم يقع هذا المرقد «في قلب العالم الإسلامي»⁽³⁾، ويُعدّ «بعد الحرمين الشريفين والغري»⁽⁴⁾ مركزاً دينياً جديداً جاثياً بين ضفّة الفرات وحافة الصحراء على مفترق الطرق من العالم القديم؛ ليمدّ أنوار النبوة المشعّة من المدينة المنورة إلى بقية أقطار العالم الإسلامي»⁽⁵⁾. وإلى الشرق من كربلاء يوجد مرقد علي بن موسى الرضا في خرسان من بلاد فارس، ولا يقلّ هذا المرقد قيمة عن الأوّل في الفكر الشيعي؛ لأنّ وجوده في أقصى الشرق الإيراني «يبعث بهذا النور [نور النبوة] في الاتجاهات المختلفة الأخرى من مصدره في المدينة المنورة، والنجف الأشرف، وكربلاء المقدّسة»⁽⁶⁾. أمّا في الحجاز، فتمثّل مقبرة البقيع المزار الأهمّ عند الشيعة. وقد ربط الفقه الاثنا عشري بين زيارة هذه المقبرة، وأعمال الحجّ والعمرة. ويروى عن جعفر الصادق، في هذا السياق، قوله: «ابدؤوا بمكّة واختموا بنا»⁽⁷⁾.

(1) المرجع نفسه، ج 1، ص 14.

(2) المرجع نفسه، ج 1، ص 14.

(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 14.

(4) الغري: نصب كان يذبح عليه العتائر، والكوفة قرب قبر علي بن أبي طالب، رضي الله عنه. الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ج 4، ص 196.

(5) المرجع نفسه، ج 1، ص 15.

(6) المرجع نفسه، ج 1، ص 15.

(7) الفروع من الكافي، ج 4، أبواب الزيارات، باب فضل الرجوع إلى المدينة، ح 8060، ص 633.

ولا يقتصر انتشار المزارات على العراق، باعتباره المسرح الأكبر لمقاتل الطالبين، وإنما انتشرت في أماكن عدّة من العالم. وارتبط انتشار هذه المراقد بمجموعة من الأسباب أهمّها النشاط السياسي والثقافي للعلويين، الذي تأسس على جهود البعثات الدعويّة. وتمثّل مصر أحد أهمّ الأماكن المحتضنة للمراقد الشيعيّة. ويوجد فيها مسجد للحسين بن علي بن أبي طالب، ومقام لرأسه يُعتقد أنّه دفن فيه، ومرقد لأخته زينب، ومسجد ومرقد لنفيسة ابنة زيد بن الحسن بن علي بن الحسن بن علي، ومرقد لزوجة إسحاق بن جعفر الصادق⁽¹⁾.

وتوسّع ياقوت في ذكر المزارات المتنوّعة في مصر، ولم يقتصر على الأماكن الإسلاميّة، فتاريخ هذا البلد طويل، وشهدت أرضه مراحل مهمّة من تاريخ الظاهرة الدينيّة. قال ياقوت: «بمصر من المشاهد والمزارات: بالقاهرة مشهد به رأس الحسين بن علي، رضي الله عنه، نقل إليها من عسقلان لما أخذ الفرنج عسقلان، وهو خلف دار المملكة يزار، وبظاهر القاهرة مشهد صخرة موسى بن عمران، عليه السلام، به أثر أصابع يقال إنّها أصابعه فيه اختفى من فرعون لما خافه، وبين مصر والقاهرة قبة يقال إنّها قبر السيدة نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ومشهد يقال: إنّ فيه فاطمة بنت محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وقبر آمنه بنت محمد الباقر، ومشهد فيه قبر رقية بنت علي بن أبي طالب، ومشهد فيه قبر آسية بنت مزاحم زوجة فرعون، والله أعلم، وبالقرافة الصغرى قبر الإمام الشافعي، رضي الله عنه، وعنده في القبة قبر علي بن الحسين بن علي زين العابدين، وقبر الشيخ أبي عبد الله الكيراني، وقبور أولاد عبد الحكم من أصحاب الشافعي، وبالقرب منها مشهد يقال: إنّ فيه قبر علي بن عبد الله بن

(1) خسروشاهي، سيد هادي، أهل البيت في مصر، تحقيق شوقي محمد، مركز التحقيقات والدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران، 1428هـ/2006م، ط1، ص24.

القاسم بن محمد بن جعفر الصادق، وقبر أمّنة بنت موسى الكاظم في مشهد، ومشهد فيه قبر يحيى بن الحسين بن زيد بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وقبر أم عبد الله بنت القاسم بن محمد بن جعفر الصادق، وقبر عيسى بن عبد الله بن القاسم بن محمد بن جعفر الصادق، ومشهد فيه قبر كلثوم بنت القاسم بن محمد بن جعفر الصادق، وعلى باب الكورتين مشهد فيه مدفن رأس زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، الذي قتل بالكوفة، وأحرق، وحمل رأسه فطيف به الشام، ثم حمل إلى مصر فدفن هناك، وعلى باب درب معالي قبة لحمزة بن سلعة القرشي، وعلى باب درب الشعارين المسجد الذي باعوا فيه يوسف الصديق، عليه السلام، وبها غير ذلك مما يطول شرحه، منهم بالقرافة يحيى بن عثمان الأنصاري، وعبد الرحمن بن عوف، والصحيح أنه بالمدينة، ولا أعرف اسميهما، وقبر روبيل بن يعقوب، وقبر اليسع، وقبر يهوذا بن يعقوب... ولو أردنا حصرهم لطال الشرح»⁽¹⁾.



(1) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ج5، ص142-143.

خاتمة الباب الأول:

ما نخلص إليه، في خاتمة هذا الباب، هو الإقرار بتقاطع ثلاثة عوامل أساسية في نشأة زيارة المراقد في الفضاء الشيعي. ويُعدّ العامل السياسي الأكثر تأثيراً في نشأة هذه الظاهرة الطقوسية. وقد اتضح دوره في المشهد الإسلامي عامة، منذ اجتماع السقيفة، التي حضرت في نصوص الزيارة تصريحاً وتلميحاً. وقال علي عبد الرّازق في هذا المعنى: «كانوا، يومئذ، إنّما يتشاورون في أمر مملكة تُقام، ودولة تُشاد، وحكومة تُنشأ إنشاءً؛ ولذلك جرى على لسانهم، يومئذ، ذكر الإمارة والأمراء، والوزارة والوزراء، وتذكروا القوّة والسيف، والعزّ والثروة، والعدد والمنعة، والبأس والنجدة، وما كان ذلك إلا خوضاً في الملك، وقياماً بالدولة»⁽¹⁾. ومن خارج الفضاء الإسلامي، تحدّث الأب لامنس، في مقال له بعنوان (الحكومة الثلاثية) عن توافق بين أبي بكر، وعمر، وأبي عبيدة بن الجراح، حول توليهم الخلافة بالترتيب، ودعّم موقفه بمجموعة من الروايات والوقائع⁽²⁾. وأكد دور عائشة، زوجة الرسول، في بناء هذه الخطة وإنجاحها⁽³⁾ بحكم خلافها مع علي، وبنوّتها لأبي بكر.

(1) عبد الرّازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1988م، ص182.

(2) Lammens: Le triumvirat, Aboù Bakr, Omar, Aboù Obaida, Beyrouth. 1910, pp. 115-116

(3) ردّت على هذا الموقف الباحثة: عائشة قدورة في كتابها: عائشة أمّ المؤمنين، بيروت، 1972م.

وأسهم العباسيون، أيضاً، في دعم المذهب الشيعي عامة، وظاهرة الزيارة خاصة، مقابل التوظيف السياسي لمظلوميّة العلويين، بقصد بلوغ سدّة الحكم. لقد دعموهم، على الرغم ممّا ألحقوه برموزهم من تنكيل فاق، في بعض الأحيان، ما أقدم عليه الأمويون⁽¹⁾. ووجد الشيعة، في هذا التوظيف، فرصة لتشييد مراقد الأئمة، وإظهار طقوسها. وقد استفادت ظاهرة زيارة المراقد كثيراً من مزاج الخلفاء العباسيين، وحنكتهم السياسيّة، أيضاً، في ترويض المعارضة المؤثّرة. واستفاد المذهب الإمامي وطقوسه حتى من حالة الضعف، التي عرفتها الخلافة العباسيّة في القرنين الرابع والخامس/ العاشر والحادي عشر، بعد أن تسنّى للبويعيين الشيعة دخول بغداد، والإمساك بدواليب الحكم. وقد دخلت هذه الأسرة الديلميّة إلى العراق محمّلة بذاكرة علويّة مضطهدة من قبل الأمويين والعباسيين. ويجدر التذكير بأنّ الإسلام دخل إلى منطقة الديلم فعلياً في القرن الثالث للهجرة/ التاسع الميلادي، على يدي الأطروش العلوي، على الرغم من أنّ فتح بلاد فارس جرى في عهد الخليفة الثاني عمر⁽²⁾. فقد بقي الديلم على ذاكرتهم الوثنيّة بسبب تحصّنهم في الأطراف البعيدة عن أعين الفاتحين، والوعرة في تضاريسها. ولم يتعرّفوا على الإسلام إلا حين احتمى بهم عدد من العلويين وأطلعوهم مباشرة على أفكارهم. ويذكر الطبري أنّ الديلم كانوا ملجأ للعلويين، هرباً من الاضطهاد العباسي. وكان أوّل من هاجر إليهم يحيى بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب، وكان زيدي المذهب⁽³⁾. ولجأ إليهم، أيضاً، الحسن بن زيد، بعد أن حاصره الطاهريون في منطقة طبرستان سنة (355هـ/ 966م)⁽⁴⁾. وتكون معرفة الديلم بالإسلام على هذا الأساس من زاوية شيعيّة بحثة؛ أي أنّهم نشؤوا شيعة.

(1) إبراهيم، محمود، الفتنة المقدّسة، ص 135.

(2) المسعودي، مروج الذهب، ج 4، ص 308.

(3) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 5، ص 583.

(4) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، ص 329.

ومن أخطر إفرافات هذه المرحلة السياسية الصعبة من تاريخ المسلمين الحروب الفكرية الطاحنة، التي اشترك فيها الفقهاء، والمتكلمون، والأدباء، والمؤرخون، والقصاص، بتأثير واستقطاب من قبل السياسيين. ومثل الفكر العامل الثاني في هذه الشبكة المثثة. وقد تفضن الأمويون، في مرحلة مبكرة، إلى فاعلية الأخبار والقصاص في دعم أركان حكمهم، فاعتنوا بالقصاص، وكلفوهم الوعظ في السلم، والتحريض على الاستبسال في الحرب، فعينوا لهم الرواتب، وأباحوا لهم التحدث بالمساجد. وبلغ من شأنهم أن استفدهم معاوية بن أبي سفيان إلى بلاطه، ودون قصصهم، ودونت في الكتب التي يحصي منها ابن النديم الكثير⁽¹⁾. وكان عوانة بن الحكم عثمانياً، وكان يضع أخباراً لبني أمية⁽²⁾. وكانت ملوك بني أمية تقدم حماد الراوية، وتؤثره، وتجزل عطاءه.

لقد أسهمت السياسة الأموية بشكل فعال وغير مباشر في إعادة خلق صورة علي وابنه الحسين في ذاكرة المسلمين عامة، وفي الوجدان الشيعي خاصة. فبسبب قتل هذين الزعيمين المحملين برأسمال رمزي، أو حتى التسبب في ذلك، اندفع الشيعة بعفوية نحو قبورهما للاستئناس بها، والتعويض عن حالة الإحساس باليتم. ورد إبراهيم الحيدري دوافع لتطور مراسيم العزاء الحسيني في العراق، وانتشارها، إلى العلاقة القائمة بين تراجيديا الألم وفكرة الأمل التي تضمّنت، وربطها بشخصية الإمام الحسين من جهة، واستشهاده في كربلاء من جهة أخرى، واعتباره منقذاً لشيعة⁽³⁾.

(1) الموسوعة العربية الميسرة، دار الجيل، بيروت، القاهرة، تونس، الجمعية المصرية، ط2، 2001م، مج3، ص1862.

(2) الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، تحقيق ونشر دافيد صموئيل مرجليوث، دار المستشرق، بيروت، (د.ت)، ج17، ص137.

ينظر في مسألة القصاص: ابن الجوزي، عبد الرحمن (ت 597هـ/ 1201م)، كتاب القصاص والمذكرين، المكتب الإسلامي، بيروت، 1983م، ط1، صص175-318-328.

(3) الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء، ص307.

وقد ماثل اندفاع الشيعة العاطفي نحو آثار العلويين هبةً المسيحين إلى كلِّ ما تعلق بيسوع المسيح بعد أن شاع بينهم صلته من قبل اليهود؛ بل إنَّ ما أقدم عليه الأمويون تجاه البيت العلوي استفزَّ الوجدان الإسلامي عامة، وأثار حالة من التعاطف خدمت صورة علي والحسين في مراحل لاحقة، وخلقت مناخاً ملائماً لنشأة حركات غلّوَّ وجدت، في حالة الاستياء والرفض لما وقع في العاشر من محرّم، أرضيةً خصبة للشحن والإثارة. إنَّ ما أقدمت عليه الجيوش الأموية في العاشر من محرّم أسّس لخلود الحسين بشكل أبلغ ممّا كان سيحدث لو قتل على طريقة قتل أخيه الحسن. وفي هذا الإطار يرى حسن إبراهيم حسن أنّ التشيع للعلويين، قبل مقتل الحسين، كان مجرد رأي سياسي وجداني لم يصل إلى قلوب الشيعة، لكن مع واقعة الطف امتزج بدمائهم، وأصبح عقيدة راسخة في نفوسهم⁽¹⁾.

وأدار البويهيون معركتهم السياسية باقتدار، بعد أن استعانوا بوزراء وموظفين من كبار أهل الأدب والعلم، مثل الصاحب بن عباد (ت 385هـ/ 995م)، وابن العميد (ت 367هـ/ 977م)، والحسن المهلبّي (ت 380هـ/ 990م)، وغيرهم من أصحاب الشأن الفكري. وقد كان الخليفة المأمون استشرع، سابقاً، خطورة الحركة الشعبويّة، فقرب أعلام المعتزلة مثل أبي الهذيل العلاف (ت بين 226 و235هـ/ 841 و849م)، وإبراهيم بن سيار النّظام (ت 221هـ/ 836م)، وبشر المريسي (ت 218هـ/ 833م)، وغيرهم؛ للردّ على عليها⁽²⁾. وذكر المسعودي، أيضاً، أنّ هذا الخليفة استعان بالعباءة الدينيّة حينما تفتن لضعف سلطته، وتراجع نفوذه، فسعى إلى جمع أصحاب الفكر، وطلب إليهم أن يضعوا الكتب دفاعاً عن الإسلام، ودحضاً لافتراءات المبطلين⁽³⁾.

(1) حسن، إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، القاهرة، ط6، 1961م، ج1، ص399.

(2) السامرائي، عبد الله سلّوم، الشعبوية، المكتبة الوطنية، بغداد، 1984م، ص164.

(3) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1393هـ/ 1972م، ج3، ص336.

وتمثّل هذه الاستراتيجية السياسيّة سلاحاً تاريخياً دأب السلاطين على توظيفه كلّما دعت الحاجة إليه. وتطرّق ابن خلدون إلى العلاقة بين السلطة السياسيّة والمثقف، فقال: «اعلم أنّ السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره»⁽¹⁾.

وأما ثالث العوامل المسهمة في نشأة ظاهرة الزيارة، فتمثّل في الولاء العاطفي الصادق لأهل البيت، الذي تقاطعت فيه العاطفة الدينيّة بالحميّة القبليّة. ونلمس هذا المعنى لدى بعض من لبّى دعوة الثأر لدم الحسين، شعوراً بالذنب، مثل كرب بن نمران، وصُخَيْر بن حذيفة بن مالك المُزَنِّي، وسلمان بن صرد الخزاعي، وأتباعه. وقد مثّلت هذه الأرضيّة العاطفيّة نواة لبقية العوامل، ووسيلة لحفظ القضية العلويّة عقوداً من الزمن، على الرغم من الخوف والمعاناة.



(1) ابن خلدون، المقدّمة، ص228.

الباب الثاني

الذاكرة الخطيية منظومة تواصلية

دراسة في بعض وظائف الزيارة

«إنّ التركيبات المعرفيّة للعقل الديني (من أنظمة لاهوتيّة، وتفسير، وتواريخ) سوف تُفكّك وتحوّل إلى ورشة عمل، مثلها في ذلك مثل الأنظمة والاستراتيجيّات المعرفيّة، والمواقع الفكرية، التي أنتجها العقل الحديث، ودافع عنها. هذا هو المنظور الواسع والعريض الذي أنطلق منه»⁽¹⁾.

«لا شكّ في أنّه لا توجد معرفة أكثر إيديولوجيّة من المعرفة السياسيّة، إلا أنّه من المناسب أن نلاحظ أنّه ما من نوع معرفيّ ينجو كلياً من نفوذ الإيديولوجيا»⁽²⁾.

تمهيد:

انطلاقاً من أنّ الإنسان مدنيّ بطبعه، وأنّه لا يقنع بمجرد العيش في علاقات مع الآخر؛ بل إنّهُ يصنع العلاقات كي تعيش وتستمر في شكل ذاكرة جمعيّة مميّزة لجماعة بذاتها، وبناء على أنّ البشر، عكس الحيوان، يتتجون

(1) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 87.

(2) غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعيّة للمعرفة، ص 41.

علاقاتهم، وبينون اجتماعهم بشكل واع⁽¹⁾، فإنّ ما نحتاج إليه، للإحاطة بعدد من وظائف زيارة المراقد عند الجماعة الشيعية⁽²⁾، هو الإجابة عن مجموعة من الأسئلة منها: ما مفهوم الجماعة؟ وما مفهوم الوظيفة؟ وكيف تتحوّل مجموعة من النصوص إلى أعمال وطقوس مقدّسة من بين مجموعات متنوّعة من النصوص؛ أي كيف يصير الكلام فعلاً (Dire c'est faire)⁽³⁾؟ وكيف تكتسب هذه الأعمال المتولّدة عن مجموعة معيّنة من النصوص وظائف محدّدة وفاعلة ضمن جماعة ما مثل الجماعة الشيعية؟ أي كيف تُسهم هذه الخطابات في صناعة ذاكرة جمعيّة في بعدها العملي⁽⁴⁾؟

نطرح هذه الأسئلة؛ لأنّ البشر يعيشون بوساطة العلاقات التي ينشئونها بينهم، ويتواضعون عليها. والكلام، الذي يتعلّمه الفرد، لا يكون له معنى خارج المجموعة التي يعيش فيها. وكذلك القيم والسلوك لا تكون ذات معنى وقيمة خارج السياق الذي أسهم في صناعتها؛ أي لا معنى للثقافة التي ينتجها الفرد، والمشكّلة أساساً من المعارف والقيم التي تعلّمها، أو ابتدعها، ويعيش بها وعليها؛ لأنّ الثقافات تكتسب وظيفة ودلالة متى توافرت العلاقات⁽⁵⁾، واتخذت مكوّناتها بعداً تداولياً (pragmatique)⁽⁶⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنّنا اخترنا استعمال اللغتين الفرنسيّة والإنجليزيّة

(1) كاريدرس، مايكل، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة: الثقافات البشريّة نشأتها وتنوّعها، ص 58-59.

- Michael Carrithers: Why Humans Have Cultures? Oxford University, 1992.

(2) اخترنا مصطلح (الجماعة)، ولم نَحْتَرِ الفرق، أو الطائفة، أو المذهب؛ لأنّ مقاربتنا سوسبولوجية أنثربولوجية، وليست مقارنة كلامية أو فقهية.

(3) شارودو (باتريك)، منغينو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ص 20.

(4) المرجع نفسه، ص 445.

(5) كاريدرس، مايكل، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة: الثقافات البشريّة نشأتها وتنوّعها، ص 59.

(6) شارودو (باتريك)، منغينو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ص 442.

للمصطلحات المعرّبة لسبب منهجيّ يتمثل في اعتمادنا مراجع باللغتين، ولاسيما الموسوعات والمعاجم؛ ولهذا السبب أبقينا على كل مصطلح في اللغة التي ورد عليها في المرجع المعتمد.

مفهوم الجماعة (Group):

يرتبط تعريف مصطلح (جماعة)، في الدراسات السوسولوجية، بمصطلحين أساسيين: أولهما: مصطلح نسق (system). ويقول محمد الجوهري في هذا السياق: «الجماعة عبارة عن نسق اجتماعي يتكوّن من مجموعة من الأفراد، الذين يتفاعلون مع بعضهم البعض، ويشاركون في القيام ببعض الأنشطة المشتركة»⁽¹⁾. والنسق الاجتماعي عند الأنثروبولوجيين هو مجموعة العادات، والعلائق، والتفاعلات الاجتماعية بين أفراد المجتمع⁽²⁾. وتتأسس شبكة هذه التفاعلات الجماعية على مجموع التقاليد الاجتماعية (social traditions)، التي تشتمل على أفكار وقيم وعادات ومعايير ومعتقدات دينية تشكل المؤسسة المنظمة لأفراد المجموعة⁽³⁾.

وثانيهما: مصطلح البناء الاجتماعي (social structure)، الذي تعدّدت تعريفاته بتعدّد المقاربات والخلفيات الفكرية لأصحاب التعريف. وقد عرفه جيشتالت (Gestalt) بأنه «تنظيم العلاقات الاجتماعية في كيان كلي واحد»⁽⁴⁾. وعرفه إيكه هولتكرانس (Ake Hultkrantz) بأنه «تنظيم الأشخاص في علاقات منضبطة ومحدّدة مؤسّساتياً، وهو شبكة مركبة من العلاقات الاجتماعية» بناء على استخدام رادكليف براون (Radcliffe-brawn)⁽⁵⁾.

(1) الجوهري، محمد، المدخل إلى علم الاجتماع، جامعة القاهرة، ط 1، 2007م، ص 30.

(2) سليم، شاكر مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، ص 903.

(3) المرجع نفسه، ص 903.

(4) هولتكرانس، إيكه، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص 63.

(5) رادكليف براون (Radcliffe-brawn) أنثروبولوجي إنجليزي عاش بين (1881م - =

لمصطلح (بناء) بمعنى أنه «نوع من الترتيب المنظم للأجزاء والمكونات»⁽¹⁾.
 ويجمع ريموند فيرث (Raymond Firth)⁽²⁾، و ماير فورتييس (Meyer Fortes)⁽³⁾، وليفي شتراوس (Levi Strauss)⁽⁴⁾، على أنّ البناء الاجتماعي عبارة عن نموذج (model) مقام على غرار الواقع الاجتماعي الأمبريقي، ولكنّه ليس مطابقاً له⁽⁵⁾. ورأى ليفي شتراوس، في هذا السياق، أنّ «هدف دراسة البناء الاجتماعي هو تفهّم العلاقات الاجتماعية بواسطة النماذج»⁽⁶⁾.

ويجدر تأكيد أنّ هذا المعنى يمكن أن يطلق على آية جماعة بشرية تنتظم وفق هذه الآليات؛ ولهذا السبب حرصنا على تدقيق طبيعة الجماعة، التي

= 1955م). درّس في إنجلترا وخارجها، ومنها في جامعة الإسكندرية. ويعدّ أحد مؤسّسي المدرسة الوظيفيّة المحدثّة أو البنائيّة: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص 418.

(1) هولتكرانس، إيكه، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص 63-64.
 (2) ريموند فورث: (Raymond Firth) من مواليد (1901م) عالم أنثربولوجيا إنجليزي، درس بالجامعات الأسترالية والإنجليزية، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص 412.

(3) فورتييس، ماير (Meyer Fortes)، عالم أنثربولوجيا بريطاني من أصل جنوب إفريقي من تلاميذ رادكليف براون ومالينوفسكي. قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص 415.

(4) مفكر وفيلسوف فرنسي عاش بين (1908-2009م)، وقد ذاع صيته في المنتصف الثاني من القرن العشرين، باعتباره رائد البنيويّة وعالم الأنثربولوجيا. وترك كلود ليفي- شتراوس كتباً كثيرة، من أهمّها: (البنيات الأساسية للقراءة) (1949م)، ودرس فيه المبادئ التي يقوم عليها نظام القراءة وقوانينها، متوقفاً عند مسألة الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة؛ أي هذه الحياة التي تدور على تبادل الممتلكات والنساء والرسائل. و(الأنثربولوجيا البنيوية) (1958م)، الذي رفضته دار غاليمار بذريعة أنّ فكر الكاتب لم يبلغ بعد مرحلة النضج، وهو مجموع مقالات عالج فيها ليفي شتراوس أنساق القراءة والعلاقة بين اللسانيات والأنثربولوجيا، وبنية الأساطير، ووضعها الأنثربولوجيا في العلوم الاجتماعية، والسحر ومكان الرمزية فيه.

(5) هولتكرانس، إيكه، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص 64.

(6) المرجع نفسه، ص 65.

نروم دراستها. إن المقصود بالجماعة، في سياق بحثنا، هو (الجماعة الدينية) المستندة في انتظامها إلى رابطة روحية تعوض الرابطة الدموية، والجغرافية، والاقتصادية، وغيرها من المميزات الجامعة الأخرى. وفي هذا الإطار، تتبّع رضوان السيّد مفهوم الجماعة في الإسلام في كتابه (مفاهيم الجماعات في الإسلام)⁽¹⁾، فقال: «إنّ الاجتماع المدني يقتضي ديناً أو نصّاً من خارج يتساوى الجميع في ظلّه، فيوحّد، ويضبط، ويشرّع، وتنفسح آفاقه فوق روابط الدم، والجغرافيا، والاقتصاد التجاري أو الزراعي، فتكون المدينة»⁽²⁾. يتجاوز هذا المعنى الجديد للجماعة المعنى القديم الذي كان يعني «الجماعة من الناس بنو أب واحد [...]»⁽³⁾، والذي ضيق مفهوم الجماعة والاجتماع؛ بل عطله⁽⁴⁾. في المقابل أثبت المفهوم القائم على الرابطة الروحية والدينية جدواه في الاستقطاب والتجميع منذ الصراعات الأولى بين المسلمين في النصف الأوّل من القرن الأوّل الهجري/ السابع الميلادي⁽⁵⁾.

(1) السيّد، رضوان، مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1414هـ/ 1993م.

يمكن الاستفادة، أيضاً، من كتابه: الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م.

(2) السيّد، رضوان، مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص13.

(3) الجوهري، الصحاح، ج5، ص1797.

(4) الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، دار الفكر العربي، القاهرة، 1965م، ص100 وما بعدها.

انظر أيضاً: السيّد، رضوان، الجماعة والمجتمع والدولة، صص64-67.

(5) المزيد من الإفادة، حول مفهوم الجماعة الدينية، عند المنصف بن عبد الجليل، وقد جاء طرحه أكثر تدقيقاً من طرح رضوان السيّد، على الرغم من ارتباط استنتاجاته بخصوصية الجماعة الهامشية موضوع أطروحته (الفرقة الهامشية في الإسلام). وقد وجدنا في هذه الخصوصية تمايزاً مع مفهوم الجماعة الشيعية الإمامية ذات الحضور الفاعل في الفضاء الإسلامي نظيراً وممارسة. وهذا ما جعلنا نعتمد أكثر طرح رضوان السيّد.

ونتبيّن هذه الجدوى من خلال تاريخ الجماعة الشيعيّة، التي تأسّست نواتها حول شخصيّة علي بن أبي طالب الهاشمي، الذي قاد الحروب بنفسه، وانهزم عسكرياً، ضدّ خصم أقلّ منه مكانة ضمن سلّم «الهرم المقدّس» عند المسلمين. وقُتل سنة (40هـ/660م) وهو يتحصّر على تهاون أنصاره⁽¹⁾. وعاد ابنه الحسين للخروج عسكرياً سنة (61هـ/681م)، ولقي المصير نفسه، بعد أن نصرته قلّة من رهطه، وتخلّى عنه أهل الكوفة. وستتضح أهميّة الرابطة الروحيّة في تأسيس الاجتماع البشري بعد واقعة كربلاء. ولئن فقدت الجماعة الشيعية علياً والحسين، فإنّها استطاعت أن تتواصل وترتك السلطات السياسيّة المتعاقبة، على الرغم من تماسكها وتشدّدها مع معارضيتها. إنّ السؤال الذي يُطرح هو الآتي: ما الذي يجعل العلويين المُستّئين، وقليلي العدد، وفاقدي العُدّة المادية، يهدّدون عروش أنظمة قويّة أخضعت ممالك وإمبراطوريات عظمى مثل الفرس والبيزنطيين؟

يمكن أن نكتفي، في هذا السياق، بإجابة بسيطة هي: إنّ العامل الذي جعل أعراب الجزيرة العربية البدو الرّحل المتقاتلين دوماً، ولأبسط الأسباب، يتفوّقون على إمبراطوريات عظمى⁽²⁾ هو ذاته جعل جماعة صغيرة (الشيعية) تهدّد عروش الأمويين والعباسيين. لقد استطاعت فكرة التشيع ذات الحمولة الدنيّة أن تتجاوز فاعليّة الرابطة الدموية التي انتظم بواسطتها الاجتماع العربي قبل الإسلام وبعده. فحين قاتل علي في البداية، وغلب على الصراع الطابع القبلي⁽³⁾ الضيق، انهزم عسكرياً. ولما خرج الحسين الهاشمي

(1) نهج البلاغة، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم، ط7، 1329هـ/2008م، ص36. انظر، أيضاً: الشيخ المفيد، الإرشاد، ج1، ص298 وما بعدها.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص142.

(3) انظر في هذا السياق:

- الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج3، ص200 وما بعدها.

- وقد عبّر عُيينة بن حصن عن عودة الروح القبلية حينما وقف في غطفان، وقال:

«ما أعرف حدود غطفان منذ انقطع ما بيننا وبين بني أسد، وإنّي لمُجدّد العقد الذي =

إلى العراق، ولما تنضح فكرة التشيع إيدولوجيا روحية تخلى عنه الجميع، وداسته خيول القائد الأموي عبيد الله بن زياد.

وفي مقابل هذه الصورة ترسم صورة أخرى بمواصفات مغايرة، فعندما شعر أهل الكوفة ببشاعة ما أحدثه الأمويون على أرض كربلاء، في شهر محرّم سنة (61هـ/ 681م) واستحضروا ما يحمله الحسين من رأسمال رمزي أساسه البيت النبوي، جُمع شملهم، وتجاوزوا ما في نفوسهم من وهن، وخوف، وحرص على الحياة، وقرّروا الفرار من الإحساس بالذنب⁽¹⁾، وأعلنوا خروجهم لأجل التوبة والتكفير عن التخاذل والقعود بتحيين نصره دم ابن نبيهم⁽²⁾. وعبر سلمان بن صرد عن هذه المعنى، فقال: «أيّها الناس من كان إنّما أخرجته إرادة وجه الله وثواب الآخرة، فذلك منا ونحن منه، ومن كان إنّما يريد الدنيا وحرثها فوالله ما نأتي فينّا نستفيئه، ولا غنيمة نغنمها، ما خلا رضوان الله ربّ العالمين»⁽³⁾.

رسم خطاب سلمان بن صرد مساراً روحياً للجماعة يختلف عن المسار الأوّل، الذي تمّ رسمه إبان واقعة كربلاء، فانقادت إليه طوعاً⁽⁴⁾. لقد نجح في تحريك عواطفهم حين ركّز على الواجبات المفترضة وفقاً للمفهوم الروحي للجماعة الذي أسّسه الرسول (ص) مع بداية انتشار الإسلام بين القبائل العربيّة. وحين تمّ تجديد المفهوم في سياقه الشيعي وقع التركيز على

= كان بيننا في القديم ومتابع طليحة، والله لأنّ نتبع نبياً من الحليفين أحبّ إلينا من أن نتبع نبياً من قريش، وقد مات محمد». تاريخ الرّسل والملوك، ج3، ص258.
- الدوري، عبد العزيز، مقدّمة في تاريخ صدر الإسلام، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2005م، ج1، ص39 و56.

- Henri Lammens: Le triumvirat, Abou Bakr, Omar, Abou Obaida, Beyrouth. 1910, p. 12.

(1) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص584.

(2) المرجع نفسه، ج5، ص584.

(3) المرجع نفسه، ج5، ص585.

(4) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج4، ص179.

معنى الشّعور بالذنب إزاء آل البيت النبوي. وقد أسهم هذا التحيين في تحريك ما جمّد سابقاً، على الرغم من الوعود التي قطعها أهل الكوفة للحسين في رسائلهم. ولئن ركّز ابن سرد، في هذا المعنى المتجدّد لمفهوم الجماعة، على الوازع الروحي، فإنّ إيقاع الخطاب يعكس بوضوح الخلفيّة القبليّة القائمة على الرغبة في الثأر. وقد مكّنت هذه المزاجية من فتح المفهوم على فضاء أوسع يمكن أن يشتمل على أكثر من دم وعرق. وتطرّق ابن خلدون إلى أهميّة الدّعوة الدينيّة في بناء الاجتماع البشري مقارنة بالعصبيّة، وقال في هذا السياق إنّ: «الصّبغة الدينيّة تذهب بالتنافس والتّحاسد الذي في أهل العصبيّة، وتفرد الوجهة إلى الحق»⁽¹⁾.

ساعدت الرابطة الروحية على توسيع القاعدة الاجتماعيّة للشيعة، واستطاع المختار الثقفي، بحنكة عالية، أن يستقطب فئات عدّة ومتنوّعة الأعراق. وركّز مجهوده التعبوي على الموالي من غير العرب عن طريق نظّمهم في جيشه وحرسه⁽²⁾. وأخذت رقعة التشييع تتسع وتنوّع لأسباب وأهداف كُنّا ذكرناها في الباب السابق. وقد تأكّدت الحاجة إلى تطوير الرابطة الروحية الناشئة وتلميعها من أجل مزيد استقطاب الأنصار، مع تمكّن الأمويين نهائياً من الحكم. وعدّت وداد القاضي وعي «البراءة» من قتل الحسين وإقرار «ولايته» مسألة مبدئيّة ومهمة لدى جماعة التّوابين⁽³⁾. وستمثّل هاتان المقولتان ركناً أساسياً في صناعة ذاكرة خاصة بالجماعة الجديدة، وتسهيل استقلالها عن الجماعة الإسلاميّة الكبرى. وعبر دعبل الخزاعي عن هذا المعنى في مرحلة مبكرة من تاريخ التشييع بمعناه العاطفي، فقال [من الوافر]:

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 142.

(2) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 6، ص 69.
انظر أيضاً:

- M. Hodgson: How did the early Shia Become Sectarian, in JAOS, 1955.

(3) القاضي، وداد، الكيسانية في التاريخ والأدب، بيروت، 1974م، ص 120-

بَرِئْتُ إِلَى إِلَهِي مَنْ أَنْاسِي بَرُونَ الْفَضْلَ مِنْهُ إِلَى الدَّعِي (1)

ومثلت هذه المعطيات عاملاً مؤثراً في طبيعة الحركة الحسينية، فبمقتل الحسين تجاوزت أهداف دعوته إصلاح ما فسد من الإسلام، مثلما أعلن هو في خطبه، وأصبحت دعوة صريحة إلى التشيع (2). ويربط رضوان السيد تحقق استقلال الجماعة في مثل هذه الظروف بضرورة إيجاد رموز وشعائر تميزها، وتسوّغ وجودها (3). وهذا ما تفظّنت إليه جماعة المختار الثقفي، عند إعلانها الخروج عن الجماعة الإسلامية الكبرى. وما فعله التوابون، حين عزموا على قتال عبيد الله بن زياد، فمروا بقبر الحسين، وأقاموا به ليلة ويوماً يصلّون عليه، ويستغفرون، وبكوا عنده كثيراً.

وبقطع النظر عمّا قيل حول نوايا المختار وأهدافه، فإنّه طبّق شروط الاستقلال التي تحدّث عنها رضوان السيد، وأنشأ رسمياً مرجعية مستقلة للجماعة الجديدة تمثّلت في الحسين بن علي، نظراً إلى استحواذ الجماعة الإسلامية الكبرى، بقيادة الأمويين، على مرجعية الرسول (ص). وسيكون لهذه الرغبة في الاستقلال شديد الأثر في صناعة ذاكرة الجماعة الشيعية، وتشكيل مرجعياتها. ويكفي أن نشير إلى أنّ النسبة الكبرى من المرويات المشكّلة لمتن السنّة في الفكر الشيعي مصدرها الأئمّة، عكس الذاكرة السنّية المؤسسة على الحديث النبوي.

1- مفهوم الوظيفة (Function):

تنوّع تعريفات الوظيفة، لكنّها تشترك في معنى «الاعتماد المتبادل بين أجزاء نسق ما» (4). وجاء في الموسوعة أنّ استخدام المصطلح بهذه الدلالة

(1) الخزاعي، دعبل بن علي، الديوان، ص 355.

(2) انظر الفصل الأول من هذا الباب: الوظيفة العقديّة: من الدعوة إلى الإسلام إلى الدعوة إلى المذهب.

(3) السيد، رضوان، مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 59.

(4) مان، ميشيل، موسوعة العلوم الاجتماعية، نقلها إلى العربية عادل مختار الهواري =

يتلاءم مع الحديث عن الاستدعاء (association) بين المتغيّرات. ومثال ذلك «الدور الذي يؤدّيه القلب والكبد والكلى في المحافظة على حياة الإنسان»⁽¹⁾. واستخدم مالينوفسكي (Malinowski)⁽²⁾، وراذكليف براون (Radcliffe-brawn)، مصطلح الوظيفة في علم الاجتماع بطرق القياس على أساس أن أجزاء المجتمع المختلفة يمكن أن تصاغ مفاهيمها من أجزاء يعتمد بعضها على بعض في علاقة تبادلية⁽³⁾. وجاء في قاموس الإثنولوجيا أن الوظيفة هي الروابط القائمة بين العناصر الثقافية، ولاسيما المساهمة التي يقدمها جزء من الثقافة إلى تلك الثقافة ككل⁽⁴⁾. ويرى فيرث (Firth) أن هناك معنيين رئيسين، أو مجموعتين من المعاني، لهذا المصطلح: «الأول هو علاقة الاعتماد المتبادل، والآخر هو الاتجاه نحو أهداف معينة»⁽⁵⁾. ويقسم إيكه هولتكرانس مفهوم الوظيفة بناء على التعريفات التي استعرضها، إلى ثلاثة أنواع:

أ- **الاضطلاع الوظيفي**: تعني الوظيفة الاضطلاع بالوظيفة (Functioning)؛ أي العمل أو النشاط؛ ولهذا النوع أهمية في العمل الميداني⁽⁶⁾. ويمكن حسب مالينوفسكي (Malinowski) تحليل الثقافة إلى عدد من الجوانب،

= وسعد عبد العزيز مصلوح، مكتبة الفلاح، الإمارات العربية المتحدة، ط 1،

1414 هـ/1994 م، ص 273.

(1) المرجع نفسه، ص 274.

(2) مالينوفسكي برونيسلاف: (Malinowski Bronislaw) ولد في بولندا (1884م)، وتوفي في أمريكا (1942م). عالم أنثربولوجيا يعود إليه الفضل في ضبط قواعد الدراسات الوظيفية. ويمثّل الوظيفيين القدامى. تتلمذ على يده العديد من الأنثربولوجيين مثل: ريموند فورث. هولتكرانس، إيكه، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص 417.

(3) مان، ميشيل، موسوعة العلوم الاجتماعية، ص 274.

(4) هولتكرانس، إيكه، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص 362.

(5) المرجع نفسه، ص 362.

(6) المرجع نفسه، ص 366.

كالتربية، والضبط الاجتماعي، والاقتصاد، وأنساق المعرفة، والمعتقدات، والأخلاق⁽¹⁾.

ب- **الاعتماد الوظيفي**: تتضمن الوظيفة علاقة الاعتماد المتبادل بين العناصر الثقافية (أو الاجتماعية) الأخرى⁽²⁾. ويرى مالينوفسكي، في هذا الإطار، أنّ الأنثربولوجيا الوظيفية تفسّر الظواهر الثقافية من خلال وظيفتها، ومن خلال كيفية ارتباطها بعضها ببعض داخل النسق الثقافي الواحد، وكيفية ارتباط هذا النسق بالبيئة الطبيعية⁽³⁾.

ج- **الغائية الوظيفية**: وتُعنى الوظيفة، في هذا المستوى، بعلاقة الاعتماد المتبادل بين الأجزاء المكوّنة لكلّ الأهداف المعيّنة والمحدّدة بعناية. ويذكر إيكه هولتكرانس أنّ هذا المفهوم على صلة بمفهوم الوظيفة في الطب وعلم الحياة، حيث تُفهم الوظيفة دائماً وسيلة لغاية معيّنة⁽⁴⁾.

ولئن حاول إيكه هولتكرانس تحقيق إضافة إلى التعريفات المتداولة، من خلال مزيد من التدقيق، بتقسيم الوظيفة إلى ثلاثة مستويات، أو أنواع، فإنّ التمايز، الذي رام الإقناع به، لا يبدو جلياً كما يزعم. ولا نجد فيه تجاوزاً لما طُرح من تعريفات، إلا في المستوى المنهجي فحسب، باعتبار أنّه فصل ما ورد مجملاً. ونستند، في هذه المراجعة، إلى تأكيد هولتكرانس نفسه أنّ طرح مالينوفسكي، ممثلاً للمدرسة الوظيفية القديمة، القائم على اعتبار أنّ عالم الأنثربولوجيا يسعى إلى معرفة كيفية تأثير الجوانب المختلفة للثقافة بعضها في بعض، وإلى أي مدى تسهم في أداء المخطط الثقافي، يتميّز تمايزاً شكلياً مع طرح تلميذه رادكليف براون، ممثل المدرسة المحدثة أو البنائية، الذي يعدّ الوظيفة بمثابة الرابطة بين البناء الاجتماعي والحياة

(1) المرجع نفسه، ص 366.

(2) المرجع نفسه، ص 367.

(3) المرجع نفسه، ص 367.

(4) المرجع نفسه، ص 368.

الاجتماعية⁽¹⁾. ونعتقد أنّ تعريف رادكليف براون يبقى الأكثر ملاءمة لمقاربة وظائف الزيارة في البناء الاجتماعي الشيعي، باعتباره يركّز على الدور الوظيفي لطقوس الزيارة، في إطار بناء المجموعة، والمساهمة في الحفاظ على وحدتها وتوازنها. يقول براون في هذا المعنى: «إنّ وظيفة أيّ نشاط متواتر (مثل عقاب الجريمة، أو أحد مراسيم الطقوس الجنائزية) هو الدور الذي يلعبه هذا النشاط في الحياة الاجتماعية ككل، ومن ثمّ مساهمته في الحفاظ على استمرار البناء [...]»⁽²⁾.

ويرتبط الحديث عن الوظيفة في علم الاجتماع بمفهوم «الوظيفية» (Functionalism) في اللغة الإنكليزية، و(Fonctionnalisme) في اللغة الفرنسية، أو بمفهوم «الفكر البنائي الوظيفي»⁽³⁾. ويعبّر المصطلحان عن المفهوم نفسه. وجاء في (موسوعة العلوم الاجتماعية) أنّ الوظيفة نظريّة قامت «على أساس قياس المجتمع على الكيان العضوي؛ فالمجتمع نسق ذو حدود يحافظ على نفسه ذاتياً. إنّه نسق يحفظ على نفسه التوازن في مواجهة بيئة غير مواتية»⁽⁴⁾. ويعبّر مضمون التعريف عن حاجة الجماعات الصغرى المحاطة بجماعات أكبر منها حجماً وأكثر فاعليّة. وفي هذه الحالة، يحتاج الطرف الضعيف إلى حماية نفسه من تأثيرات الآخر القوي. ويحتاج، في هذه العملية، إلى صناعة ذاكرة خاصّة بجماعته، وحفظها بوساطة مجموعة من الطقوس الدورية.

(1) المرجع نفسه، ص368.

(2) المرجع نفسه، ص369.

(3) تأسس هذا النسق الفكري على يد الفرنسي سان سيمون (1760-1852م). ويقوم على اعتبار تاريخ الإنسانية وحدة متكاملة ومستمرّة في التكامل؛ أي أنّ الأحداث الاجتماعية كافة، التي مرّت بالإنسانية، أو التي سوف تقع في المستقبل، تشكّل وحدة مستمرّة. لمزيد من التوسّع انظر: عمر، معن خليل، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر، ص95 وما بعدها.

(4) مان، ميشيل، موسوعة العلوم الاجتماعية، ص274.

وتتضاعف الحاجة إلى حماية الذات لدى الجماعات المستقلة أو المنفصلة عن جماعتها الأم؛ لأنها تواجه إشكالاً مضاعفاً وجهه الأول صناعة مرجعية جديدة، وما يتطلبه ذلك من صعوبات، ووجهه الثاني منافسة النموذج الأصلي، ومعادلته، أو التفوق عليه. وينطبق هذا الوضع على الجماعة الشيعية، التي استقلت عن الجماعة الإسلامية الكبرى برموزها، ورصيداها، ونفوذها، وأهدافها. وتميز هذا الاستقلال بقيامه على الصراع المادي والفكري. واعتماداً على مضمون التعريف السابق، نقول: إن الجماعة الشيعية احتاجت، في استقلالها، إلى تكوين نسق ذاتي ذي حدود واضحة هدفه المحافظة على الروح الجمعية للشعبة في ظل بيئة غير ملائمة امتدت فيها الصراعات، وتشعبت، وتنوعت؛ بل كان أغلبها موجهاً ضد النسق الشيعي الناشئ. وليس من السهل صناعة صياغة خطابية جديدة؛ لأن كل ولادة ليس بإمكانها الظهور ما لم تخترق، وتنسف الانتشار الخطابي السابق لها⁽¹⁾.

ومن أجل أن تؤمن الجماعة الشيعية لنفسها البقاء، فإنّ على الأنشطة الاجتماعية المتنوعة المنجزة أن يتشابك بعضها مع بعض في تناغم؛ لتواجه متطلبات النسق الحامي لوجودها. ويُطرح، في هذا السياق، سؤال أساسي: كيف تلبّي جماعة بشرية معينة حاجياتها للاستمرار؟ يقول ميشيل مان: «إنّ كلّ عملية، وكل مؤسسة، وكل ممارسة، ينظر إليها على أنّها تقوم بوظيفة تلبّي إحدى حاجات المجتمع، ومن ثمّ فإنّها تساعد في المحافظة على بنية المجتمع أو على توازنه»⁽²⁾. ومن هذا المنطلق، إنّ الممارسات الاجتماعية يجب أن تُفهم من زاوية إسهامها في إرساء أسس حاضر الجماعة ومستقبلها. ولا أهمية لهذه الممارسات إلا بقدر تواصل أداء دورها الموحد والحامي.

(1) الكبيسي، محمد علي، ميشال فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، سيراس للنشر، تونس، 1993م، ص 26.

(2) مان، ميشيل، موسوعة العلوم الاجتماعية، ص 274.

وأكد رادكليف براون ومالينوفسكي هذا المعنى، حين اتفقا على أن العادات الغربية تكسب دلالتها المرجعية إذا فهمنا مجموع السياق الذي تحدث فيه⁽¹⁾. وأكد دوركايم، في سياق التفاعل والتبادل بين الممارسات الاجتماعية، ودورها في ضمان توحيد المجتمع وتوازنه، على وجوب النظر إلى الممارسات الاجتماعية في علاقتها بالممارسات الاجتماعية الأخرى، بدلاً من النظر إليها في علاقتها بالعوامل البيولوجية، أو العوامل الخاصة بنفسية الفرد⁽²⁾.

وأكد عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) أهمية ارتباط الفرد بالمجموعة التي ينتمي إليها، حتى يتم تفعيل مكونات النسق الاجتماعي⁽³⁾. ولا مفرّ، عند بارسونز، في هذه الحالة، من إدماج النظام الشخصي في تركيب النظام الاجتماعي⁽⁴⁾؛ أي أن يتم إدماج شخصية الفرد بالنظام الاجتماعي من خلال تطويع خصوصياته وملكاته لصالح الجماعة. ولا ينجز هذا الأمر، حسب بارسونز، إلا من خلال قناتين: الأولى: التنشئة الاجتماعية، والثانية: وسائل الضبط الاجتماعي⁽⁵⁾.

وتعني التنشئة الاجتماعية «غرس القيم، والمعتقدات، والتعاليم الاجتماعية، واللغة، وجميع الرموز الثقافية في النظام الشخصي»⁽⁶⁾. وتسهّل هذه العملية تحفيز طاقة الفرد، وتوجيه طاقاته إلى خدمة قواعد النسق، وإغنائها بما لديه من طاقات. وبذلك تستفيد المجموعة من طاقات

(1) المرجع نفسه، ص 274.

(2) Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 66.

(3) يتكوّن النسق الاجتماعي، عند تالكوت، من أربعة أنظمة هي: النظام الاجتماعي، والثقافي، والعضوي، والشخصاني. انظر في ذلك: عمر، معن خليل، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر، ص 132-133.

(4) المرجع نفسه، ص 128.

(5) المرجع نفسه، ص 128.

(6) المرجع نفسه، ص 128.

إضافية، وتحديدها، في الوقت ذاته، عن كلّ عرقلة لانتظام المجموعة وتكاملها. أمّا وسائل الضبط الاجتماعي، «فإنّها تتضمّن تمحور الأدوار المكانية داخل النظام الاجتماعي من أجل اختزال التوتر، والانغلاق، والانحراف»⁽¹⁾.

ويضيف بارسونز إلى هاتين القناتين قناة ثالثة تساعد على خلق الانسجام والتكامل بين الفرد والمجموعة، وهي «الأنماط الثقافية»⁽²⁾، أو الأفكار التي يجب على الفرد استيعابها باعتباره نواة المجموعة. إنّ المضمون، الذي تُحشى به القوالب النظرية المشكّلة للنسق الاجتماعي هو النموذج المأمول. وعلى الفرد أن يتشبع بهذا المضمون، ويسهر على احترامه، والمحافظة عليه، وضمان استمراريته، وتحيينه (Réactualisation)، كلّما دعت الحاجة إليه. والهدف من هذا الالتزام حسب بارسونز «امتلاك النظام الاجتماعي مجموعة كافية من الأفراد مدفوعين بشكل تلقائي وواضح للتصرف والسلوك حسب متطلبات النظام التي يرتئها»⁽³⁾.

ويتفرّع عن النظرية الوظيفية في علم الاجتماع «النظريات الوظيفية في الدين» (Functional Theories of Religion). وهي النظريات التي تنظر إلى الدين، أساساً، من جهة ما يوفّره من حاجيات للفرد والجماعة. وفي هذا الإطار، أكد دوركايم (Durkheim) أنّ الوظيفة الأساسية للدين هي تشجيع التكافل والتضامن بين الفرد والمجموعة، من خلال ما يتجسّد في المعتقدات من نظام قيم مشتركة للجماعة المحلية، أو المجتمع، ومن خلال إجابة النصوص عمّا أمكن من الأسئلة الغائية، التي يواجهها هذا المجتمع، ومن خلال الممارسات التي تقام للتذكير بتعهد تلك القيم والهوية في الجماعة الاجتماعية. وبناء على ذلك، لا يمكن فهم العقائد والشعائر الدينية إلا من

(1) المرجع نفسه، ص128.

(2) المرجع نفسه، ص129.

(3) المرجع نفسه، ص133.

خلال الدور الذي تؤدّيه في تنمية التكامل الاجتماعي، والحفاظ على الروح الجمعيّة⁽¹⁾. ويرى مالفينوسكي أنّ الأنظمة الرمزيّة، مثل الدين والسحر، تمثّل معيناً للفرد على تحمّل مواقف الضغط والقلق⁽²⁾. ويرى رادكليف براون في الاحتفالات الدينيّة أمراً ينمّي الوحدة والانسجام، ويقوم بدور أساسي في تقوية التضامن الاجتماعي، وكفالة الإبقاء على المجتمع⁽³⁾.

2- نظرية الأعمال اللغويّة (Actes locutoires):

طرحنا، في مطلع هذا الباب، السؤالين الآتيين: كيف تتحوّل مجموعة من النصوص إلى أعمال وطقوس مقدّسة من بين عدد كبير من النصوص؛ أي كيف يصير الكلام فعلاً؟ وكيف تكتسب هذه الأعمال المتولّدة عن مجموعة معيّنة من النصوص وظائف محدّدة وفاعلة ضمن جماعة ما مثل الجماعة الشيعيّة؟ وقد طرح كارل ماركس السؤال على نحو آخر: لماذا يواصل الفن اليوناني والملحمة مدناً بالمتعة الفنيّة، وتظلّ لهما، في نظرنا، قيمة النموذج والمثال إلى اليوم؟⁽⁴⁾. ومجموع ذلك: كيف تُسهّم هذه الخطابات في صناعة ذاكرة جمعيّة، وما دور الذاكرة الخطابيّة في صناعة الذاكرة الشيعيّة؟

يتبادر إلى الذهن، غالباً، أنّ «كل نصّ هو خطاب»، ولكنّ العديد من الباحثين يلحّون على ضرورة التمييز بين المفهومين. فالنص، حسب هذه الدراسات، مفهوم عام باعتباره يتكوّن من مجموع قوالب شكلية مثل النحو، والصرف، والصوتيات، بقطع النظر عمّا يحيط بهذه المكونات من ظروف

(1) انظر في هذا السياق:

- Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 23.

(2) مان، ميشيل، موسوعة العلوم الاجتماعيّة، ص 274.

(3) المرجع نفسه، ص 276.

(4) - Karl Marx: Contribution à la critique de l'économie politique. Paris, éd. Sociale, 1972. pp. 173-174.

نقلاً عن: الواد، حسين، المتنبي والتجربة الجماليّة عند العرب، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر- دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، 1991م، ص 10.

ومقاصد. وفي المقابل، يتشكّل الخطاب، أساساً، من عناصر السياق المحيطة بإنتاجه، والمساهمة في فهمه وتأويله⁽¹⁾. وعند تقليب تعريفات مصطلح (خطاب) نجده، عادةً، مقترناً بوصف آخر يدقّقه ويخصّصه. ومن ذلك قولنا: الخطاب السياسي، والخطاب التاريخي، والخطاب الدّيني، وغيرها من التصنيفات الأخرى.

ولكنّ الجامع بين هذه التعريفات تأكدها وجود أركان قارة لكلّ خطاب هي: الباث، والمتلقي، والسياق في الدراسات اللغوية الحديثة، أو المرسل، والمرسل إليه، والمقام، أو مقتضى الحال، في الدراسات البلاغية القديمة عند العرب. وتمثّل خصوصيات كلّ عنصر من هذه العناصر معياراً لقيمة الخطاب، ومدى فعاليته ونجاحه في تبليغ الرسالة. يقول الرازي في هذا السياق: «الناس مختلفون في مراتب القدرة على التعبير عمّا في الضمير، فمنهم من يتعدّر عليه الترتيب من بعض الوجوه، ومنهم من يكون قادراً على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات، وكلّ من كانت هذه القدرة في حقه أكمل كانت الآثار الصادرة عن النفس النطقية في حقه أعظم»⁽²⁾.

وأكد تمام حسان، في هذا الإطار، ضرورة التمييز بين مفهوم المقام عند البلاغيين العرب القدامى، ومعنى السياق في الدراسات اللسانية الحديثة، الذي ابتدعه مالمينوفسكي⁽³⁾. وقد استند هذا الباحث، في موقفه، إلى

(1) Geoffrey leech: Principles of Pragmatics, Longman group limited, London, 1983, p. 46.

انظر أيضاً:

- Deborah Schiffrin: Approaches to discourse, Blackwell, oxford, UK, Cambridge, USA, 1994, p. 21.

(2) نقلاً عن: الراجحي، عبده، النحو العربي والدرس الحديث: بحث في المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، 1979م، صص 143-144.

(3) انظر في هذا السياق: داسكال، مارسلو، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، ترجمة حميد لحميداني وآخرون، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1987م، صص 46-47.

المرجعية اللغوية والثقافية التي أسهمت في تشكيل المفهوم عند الجانبين. وقال في هذا السياق: «لقد فهم البلاغيون (المقام)، أو (مقتضى الحال)، فهماً سكونياً قالبياً نمطياً مجرداً، ثم قالوا: لكلّ مقام مقال [...] وبهذا يصبح المقام عند البلاغيين سكونياً (Static)»⁽¹⁾. واقترح تمام حسان مفهوماً جديداً للمقام يقوم على التفاعل بين الخطاب المنجز وإطاره، فقال: «الذي أقصده بالمقام ليس إطاراً ولا قالباً، وإنما هو جملة الموقف المتحرك الاجتماعي، الذي يعتبر المتكلم جزءاً منه، كما يعتبر الكلام والسامع نفسه، وغير ذلك ممّا له اتصال بالمتكلم (Speech event)»⁽²⁾.

ومع هذا التحفظ على مفهوم المقام عند القدامى، يرى حسان أنّه أكثر ملاءمة للدراسات الألسنية من مصطلح (سياق)، الذي تعتمده الدراسات الغربية الحديثة، دون أن يقدم تبريراً مقنعاً. وقال في هذا الإطار: «وعلى الرغم من هذا الفارق بين فهمي وفهم البلاغيين للمصطلح الواحد، أجد لفظ المقام أصلح ما عبّر به عمّا أفهمه من المصطلح الحديث (Context of situation)»⁽³⁾. ويقطع النظر عن تماسك موقف حسان من عدمه، حول مفهوم المقام عند البلاغيين العرب⁽⁴⁾، فإنّه أشار إلى مسألة مهمّة على صلة

(1) زكريا (ميشال)، جاكوبسون (رومان)، التواصل اللغوي ووظائف اللغة، ضمن عمل جماعي بإشراف ميشال زكريا: الألسنية (علم اللغة الحديث): قراءات تمهيدية، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت، 1405هـ/1985م، ص 85.

(2) المرجع نفسه، ص 89.

(3) المرجع نفسه، ص 91.

(4) يقول الجاحظ: «من شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عنده حولاً كرتياً وزمناً طويلاً يُردّد فيها نظره، ويجيل فيها عقله، ويقلبّ فيها رأيه، اتهاماً لعقله، وتتبعاً على نفسه، فيجعل عقله زماماً على رأيه، ورأيه عياراً على شعره». البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ج 2، ص 139. ويمكن مراجعة هذا الطرح بالعودة إلى:

- العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق علي محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1، 1952م، ص 10. =

ببحثنا وهي التفاعل بين الخطاب وسياق إنجازه؛ لأنّ قطعة من هذا النوع، أو حتى ضعفاً، تنهي وتلغي البعد التداولي للغة الذي وُجدت إرهاباته الأولى ضمن الدراسات القديمة، وأنضجته الدراسات الحديثة منهجاً للبحث. ومن جهتنا، سنستعمل المصطلح الحديث (السياق)⁽¹⁾ لسبب منهجي هو اعتمادنا الدراسات والمناهج الحديثة في مقارنة وظائف الزيارة لدى الجماعة الشيعية، على الرغم من نشأة نصوص المدونة في سياق الدراسات البلاغية القديمة.

إنّ هذا التفاعل الحاصل بين النص والسياق ينتج خطاباً بالمعنى الذي حدّدناه سابقاً. وإذا كان الباتّ، على حدّ عبارة الرّازي، «قادراً على ضبط المعنى، والتعبير عنه إلى أقصى الغايات»⁽²⁾، فإنّ الخطاب ينتقل من وضع التلفظ، ونشير إليه بالعلامة (أ)، إلى وضع العمل، ونشير إليه بالعلامة (ب)،

= - الجرجاني، علي بن عبد العزيز، الوساطة، المكتبة الأزهرية للتراث، 2000م، ص 31-32 وغيرها.

- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيّب، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، مصر، 1972م، ص 421 وغيرها.

- صمود، حمادي، التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس، دار الكتاب الجديد المتحدة، دار الكنب الوطنية، بنغازي، ط 3، 2010م، ص 190 (نظرية المقامات أو المواضيع)، ص 183.

- المبخوت، شكري، جمالية الألفة: النصّ ومتقبله في التراث النقدي، بيت الحكمة، قرطاج، 1993م، ص 36.

- الحباشة، صابر، التداولية والحجاج: مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، سورية، ط 1، 2008م، ص 9.

- المتوكّل، أحمد، الوظائف التداولية في اللغة العربية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1405هـ/1985م، ص 13.

(1) المعنى اللغوي للسياق هو الأجزاء من الخطاب التي تحفّت بالكلمة في المقطع، وتساعد في الكشف عن معناها، وهو تعريف نموذجي حسب جيفري ليتش. انظر:

- Geoffrey leech: Principles of Pragmatics, p. 47.

(2) الراجحي، عبده، النحو العربي والدرس الحديث: بحث في المنهج، ص 144.

ليتحقق البعد التداولي، ونشير إليه بالعلامة (ج). يقول عبد السلام عشير: «لا يتم التفكير في الفعل الكلامي بمنظور قصدي إلا في إطار سياق يحدّد قيمته»⁽¹⁾. ويقترن مصطلح (التداوليّة) (Pragmatique)، في اللغة الفرنسية، بمعنيين هما «محسوس» و«ملائم للحقيقة». أمّا في الإنجليزية، وهي اللغة التي كُتِب بها أغلب النصوص المؤسّسة للمنهج التداولي، فإنّ كلمة (Pragmatic) تدلّ، في الغالب، على ما له علاقة بـ: «الأعمال» و«الوقائع الحقيقية»⁽²⁾ ويذكر شكري المبخوت⁽³⁾ أنّ مصطلح (تداوليّة)، في التقليد المنطقي الغربي، يرتبط بتقسيم دراسة أيّ نظام علامي إلى مستويات ثلاثة:

- التركيب: يدرس العلاقة الشكلية بين العلامات؛ أي دراسة نحوية بين مكوّنات الخطب.
- الدلالة: تدرس فيها العلاقة بين العلامات، وما تحيل عليه من معانٍ.
- التداوليّة: تدرس فيها العلاقة بين العلامات، ومستعملها، وموضوعها؛ أي دراسة معنى الجملة أو القضية في المقام⁽⁴⁾.

ويجدر التذكير بأننا لا ننوي التوسّع كثيراً في توظيف منجزات هذا المنهج إلا بالقدر الذي تحتاج إليه مقارنة المسألة. وبناء على أنّ نصوص المدوّنة هي مجموعة من المرويات، أو الأخبار عن الرسول (ص)، أو أئمة الشيعة، فإنّها تثير إشكالاً تصنيفياً في ظلّ تمييز الباحثين بين الخبر والإنشاء. يقول صابر الحباشة⁽⁵⁾: «إنّ التمييز بين الملفوظ الخبري والملفوظ الإنشائي، مثلما تشكّل في الأصل، ينهض على الاختلاف بين قول شيء ما

(1) عشير، عبد السلام، عندما نتواصل نغيّر: مقارنة تداوليّة لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006م، ص 101.

(2) بلانشيه، فيليب، التداوليّة من أوستين إلى غوفمان، ص 53.

(3) أستاذ المناهج والدراسات اللسانية في الجامعة التونسية.

(4) المبخوت، شكري، نظرية الأعمال اللغوية، ص 13-14.

انظر أيضاً: الحباشة، صابر، التداوليّة والحجاج: مداخل ونصوص، ص 30-31.

(5) تونسي يتخصص في الدراسات اللسانية.

وصنع شيء ما بواسطة اللّغة»⁽¹⁾. وميزة نصوص المدوّنة هي الجمع بين الإخبار، باعتباره وصفاً للمظاهر، أو المسارات، أو حالة الأشياء في الكون أو الغيب، والإنشاء، باعتباره صنفاً للأشياء بوساطة الخطاب (الثواب والعقاب). وبسبب هذه الخصوصية، كان لابدّ من اختبار علاقة هذه المرويات أو الإخبارات⁽²⁾ (على حدّ عبارة فيليب بلانشيه) بالواقع، وذلك بتقييم تأثيرها في سلوك المسلم الشيعي. ويرتبط هذا التأثير ودرجته باختبار مدى صدق الإخبارات وكذبها من خلال الممارسة والالتزام بمضامين نصوصها. يقول بلانشيه: «انطلاقاً من تأمل الإخبارات، وعلاقتها بالواقع، أو بالصدق، أتى أوستين بمفهوم جديد يتمثل في (الإنشائي) (Performatif)، أو القول الإنشائي»⁽³⁾. وإذا كانت هذه الأقوال الإنشائية على قدر من القوّة، وموضوعة وفق استراتيجيّة⁽⁴⁾ دقيقة، فإنّها «تعود إلى فعل شيء ما فقط بمجرد التلفظ بشرط توفّر شروط نجاح معيّنة»⁽⁵⁾.

(1) الحباشة، صابر، التداوليّة والحجاج: مداخل ونصوص، ص 76.

(2) يقول بلانشيه: «ويعني الإخبار في المعجم العلمي للتداوليين التأكيد، من حيث هو عمل لغوي، بما أنّ التلفظ بالتأكيد ينشأ دائماً في سياق يكون فيه المتكلم، وهو يتكلم بشيء ما كأن يصف، أو يتخذ موقفاً. بهذا المعنى حتى الإخبار يتطلّب شروط نجاح تشبه تلك التي يشترطها الوعد، ولا سيما الصدق». التداوليّة من أوستين إلى غوفمان، ص 116. انظر أيضاً: المخوت، شكري، نظرية الأعمال اللغويّة، ص 73 وما بعدها.

(3) بلانشيه، فيليب، التداوليّة من أوستين إلى غوفمان، ص 53.

(4) الاستراتيجيات: «طرق محدّدة لتناول مشكلة ما، أو القيام بمهمة من المهمات، أو هي مجموع عمليات تهدف إلى بلوغ غايات معيّنة، أو هي تدابير مرسومة من أجل ضبط معلومات محدّدة، والتحكّم بها». انظر: علم التعمية واستخراج المعنى عند العرب، تحقيق محمد مراياتي، يحيى مير علم، محمد حسن الطيّان، تقديم شاعر الفحام، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1407هـ-1417هـ، ص (2ج)، نقلاً عن: الشهري، عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب: مقارنة لغويّة تداوليّة، ص 53. ويعرّف الشهري الاستراتيجية بكونها «خطّة في المقام الأوّل للوصول إلى الغرض المنشود». المرجع نفسه، ص 53.

(5) بلانشيه، فيليب، التداوليّة من أوستين إلى غوفمان، ص 54.

وانطلاقاً من مفهوم القول الإنشائي لأوستين، أكد سورل أن «العنصر الأساسي في التواصل الإنشائي ليس مقطعاً داخلياً في اللغة (مثل «الكلمة»)، وإنما هو عمل القول وإنشاء القول»⁽¹⁾. وبهذا التحديد، تقطع النظرية التداولية مع النظرية البنيوية⁽²⁾، التي تفصل بين علم اللسان وعلم الاستعمالات الاجتماعية للغة. ونقد بول ريكور عزل الخطاب عن سياقه، فقال: «اللغة ليست موضوعاً، وإنما واسطة، إنها المعبّر والوسيلة التي نعبر بها ونعبر عن الأشياء. والتكلم هو الفعل الذي يمكن المتكلم من تجاوز العالم المغلق للعلامات»⁽³⁾. وقال عبد السلام عشير: «الفعل الكلامي لا يعبر عنه بوساطة الجملة فقط، ولكن يعبر عنه في سياق معيّن وفق المعادلة التالية: (قول + سياق = رسالة)»⁽⁴⁾.

= للمزيد من الإحاطة بهذه الشروط في السياق العربي الإسلامي، يمكن العودة إلى: العمري، محمد، في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، (الخطابة في القرن الأول نموذجاً)، إفريقيا الشرق، المغرب - بيروت، ط2، 2002م.

(1) بلانشيه، فيليب، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص 55.

(2) انظر، في هذا السياق:

- Gérard Genette: Structuralisme et critique littéraire, in Gérard Genette, Figures I, Paris, 1966.

- Tzvetan. Todorov: Qu'est ce que le Structuralisme? Poétique 2, Ed seuil, Paris, 1968.

- Roland Barthes: Introduction à l'analyse structurale des récits, communication, n° 8, 1966.

تمت ترجمة هذا العمل إلى العربية من قبل أنطوان أبو زيد تحت عنوان: النقد البنيوي للحكاية، منشورات عويدات، بيروت - باريس وسوشيريس الدار البيضاء، ط1، 1988م.

(3) Paul Ricœur: Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Edition du seuil Paris, 1969, p. 87.

انظر، أيضاً:

- Paul Ricœur: Du texte à l'action, essais d'herméneutique, Ed seuil, Paris, 1986, p. 112.

(4) عشير، عبد السلام، عندما تتواصل نغبر، ص 101.

ويحتاج إنجاز عملية التواصل في طقوس الزيارة، وفق المعادلة التي افترضناها سابقاً (أشرنا إليها بالعلامات: [أ، ب، ج])، أو وفق معادلة عبد السلام عشير (أعلاه)، إلى توافر مجموعة شروط عدّها شكري المبخوت فرضيات أساسية في عملية الفعل بالقول، فقال: «قامت نظرية الأعمال اللغوية على جملة من الفرضيات الأساسية، التي مثّلت منطلقاً لاستئناف النظر في ظواهر لغوية عديدة تتصل بدلالة الأقوال. وأهمّ هذه الفرضيات خمس»⁽¹⁾. وتمثل الفرضيتان الأولى والثانية أهمّ الفرضيات الخمس في إنجاز عملية الفعل بالقول. وأولاهما هي الفرضية العملية ومضمونها: [كلّ قول هو تحقيق لعمل]⁽²⁾. وفي هذه الحالة، يقصد المتكلّم إلى إحداث القول، وتحقيقه التعبير عن موقف في الواقع. ومن جهة أخرى يسعى إلى التأثير فيه وتغييره. ومثال ذلك: «الانتقال بموجب القول المنشئ لعقد الزواج، مثلاً، من حالة العزوبية إلى حالة الزواج، أو بالتأثير في المخاطب ضرورياً من التأثير، كالانتقال من أمر المخاطب بإطلاق النار على شخصٍ ما إلى عملية الإطلاق نفسها»⁽³⁾.

وترتبط بالفرضية الأولى فرضية ثانية «متفرّعة عنها وتكمّلها»، صاغها أوستين⁽⁴⁾، وسّمّاها المبخوت «فرضية التقسيم الثلاثي»، ومضمونها «كلّ عمل لغوي هو جماع عمل قولِي، وعمل في القول، وعمل تأثير بالقول»⁽⁵⁾. ويمثّل هذا التقسيم محاولة من أوستين لتدقيق المعنى المقصود من اعتبار قول

(1) المبخوت، شكري، دائرة الأعمال اللغوية: مرجعات ومقترحات، ص9.

(2) المرجع نفسه، ص9.

(3) المرجع نفسه، ص9.

(4) John L. Austin: Quand dire c'est faire, pp. 107-109.

(5) المبخوت، شكري، دائرة الأعمال اللغوية: مرجعات ومقترحات، ص ص9-10.

قال فيليب بلانشيه: «انطلاقاً من مفهوم الإنشاء، دقّق أوستين التصوّر الذي يكون بمقتضاه القول عملاً. وقد وقف على ثلاثة أعمال لغوية وتممايزة؛ أولها العمل القولِي أو (العبارة) [...]. وثانيها العمل اللاقولِي أو (اللاعبارة) [...]. وثالثها عمل التأثير بالقول أو (أثر العبارة)». التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص59.

شيء ما إنجازاً لعمل، وإيجاداً له. ويُقصد بـ: «العمل القولي» إنجاز الأعمال النصويّة وفقاً للقواعد اللغويّة، ويقصد بـ: «العمل في القول» الدلالة الكليّة التي تسبّر القول، وتجلو قصد قائله من قبيل الأمر، أو التحذير، أو إصدار الأحكام... ويقصد بـ: «عمل التأثير بالقول» التأثيرات في المُتقبّل؛ مثل تغيير سلوكه، أو أفكاره، أو مذهبه، أو جعله يواظب على زيارة مراقد الأئمّة، حين يسمع مثلاً: «إنّ زيارة الحسين (ع) فرض وعهد لازم له ولجميع الأئمّة (ع) على كلّ مؤمن ومؤمنة»⁽¹⁾، أو هو يترك جفاء الإمام، حين يسمع أنّ من ترك الزيارة مع الاستطاعة «قد عَقَّ رسول الله (ص)»⁽²⁾، وغيرها من أشكال الاستجابة الأخرى⁽³⁾.

ويؤكّد الواقع، كما الدراسات التداوليّة، أن لا ضمانات آليّة بأن يتحقّق «عمل التأثير بالقول». ويستجيب المسلم عامّة، والشيعي خاصّة، إلى تأثيرات المرويات حول أهميّة زيارة المراقد، وفوائدها، ونتائج تركها. فهذه النتيجة مرتبطة، أساساً، بسياق القول، ولاسيما صاحب الخطاب، الذي يكون الإمام في النصوص، ويكون الخطيب أو الواعظ في المساجد، والحسينيات، وغيرها. يقول شكري المبخوت: «ورأينا أنّ القول نفسه مهما كانت قوّته، ويفرض وضعياً ضرباً من التعاقد بين المتخاطبين، يتضمّن، على نحو مجرد، قصد التأثير بالقول، وقبولاً مبدئياً ناتجاً عن التعاقد اللغوي نفسه»⁽⁴⁾.

(1) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 236.

(2) الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 6، كتاب المزار، ص 1990، ح 7101.

(3) انظر: المبخوت، شكري، دائرة الأعمال اللغويّة: مرجعات ومقترحات، ص 10. بحكم اقتصارنا على ذكر الفرضيتين الأولى والثانية، فإنّ الثالثة هي «فرضيّة المواضع»، والرابعة فرضيّة «الفعل الإنشائي»، والخامسة فرضيّة «تصنيف قوى القول». لمزيد من الاطلاع، يمكن العودة إلى الصفحات 10-11-12 من المرجع نفسه. ولمزيد من الإثراء، يمكن العودة إلى: بلانشيه، فيليب، التداوليّة من أوستين إلى غوفمان، ص 59 وما بعدها.

(4) المبخوت، شكري، دائرة الأعمال اللغويّة - مرجعات ومقترحات، ص 82.

وقد نبّه بيير بورديو (Pierre Bourdieu) إلى أهمية السياق، أو الشروط الاجتماعية لاستخدام الكلمات في تحقيق «عمل التأثير بالقول» الذي أنشأه أوستين. وتتأكد هذه الأهمية مع الخطاب الطقوسي، مثلما هو الحال مع نصوص المدوّنة، أو خطاب المؤسسات الاجتماعية بصفة عامّة. إنّ عزل الكلمات عن سياقها، في مثل هذه الحالات، يفقدها فاعليتها المرجوة؛ لأنّ «قدرة العبارات على التبليغ لا يمكن أن توجد في الكلمات ذاتها»⁽¹⁾ وأثار بورديو مسألة في غاية الأهمية تسهم في تحقيق «عمل التأثير بالقول»، وتتعلّق تحديداً بالباط، وما يحوزه من مشروعية لإنجاز الخطاب. فنجاح الخطاب في إحداث تأثير في الواقع، أو تغييره، يحتاج إلى تمتّع الباط بسلطة تُوكّل إليه من قبل من فوّض إليه أمر التكلّم والنطق بلسان جهة معيّنة. وفي نصوص المدوّنة يحوز «الإمام» هذه السلطة التي فوّضته إليها الجماعة الشيعية.

تتدعم هذه المكانة أكثر، حينما تصنّف النصوص الشيعية الإمامة مسألة إلهية، ما على الإنسان إلا التسليم بها، واليقين بما يصدر عنها. يقول بورديو: «إنّ استعمال اللّغة، وأعني فحوى الخطاب، وكيفية إلقاءه، في الوقت ذاته، يتوقّفان على المقام الاجتماعي للمتكلّم»⁽²⁾. وي طرح الباط في نصوص المدوّنة إشكالاً لخصوصية في النصوص الدينية.

إنّ موت الإمام، الباط الأصلي للخطاب، لا ينهي تفويضه من قبل الجماعة. ولهذا السبب يمكن أن تتمّ عملية التواصل بينه وبين أتباعه في ظلّ غيابه المادي. ويمكن أن تتمّ عملية التواصل بوساطة مثل الفقيه، أو خطيب المنبر الحسيني، ولكن شرط الحصول على تفويض من الجماعة الشيعية. ويبقى حضور هذه الوساطة أكثر فاعلية في تحقيق «عمل التأثير بالقول»، فيما خبرناه من رصد للظاهرة. يقول بورديو: «إنّ معظم الشروط، التي ينبغي أن

(1) بورديو، بيير، اللغة المشروعة: حول الشروط الاجتماعية لفاعلية الخطاب الطقوسي، ص 63.

(2) المرجع نفسه، ص 65.

تتوافر كي يعمل الإنجاز الكلامي عمله، تنحصر في مدى التلاؤم بين المتكلم (أو وظيفته الاجتماعية) وبين ما يصدر عنه من خطاب [...] نتيبّن الآن أنّ جميع المجهودات، التي بُذلت لترى في المنطق اللغوي، الذي يتحكّم في مختلف الأشكال الاستدلالية، والبلاغية، والأسلوبية، سبب الفاعلية الرمزية لتلك الأشكال، لا بدّ وأن تبوء بالفشل ما دامت لا تقيم علاقة بين خصائص الخطاب، وصفات من يلقيه، وصفات المؤسسة، التي تسند إليه أمر الإلقاء»⁽¹⁾.

وبناء على تحديد المفاهيم الثلاثة (الجماعة، والوظيفة، والعمل اللغوي)، سنحاول، في هذا الباب، رصد أهمّ وظائف الزيارة لدى الجماعة الشيعية. ويجدر التذكير بأنّ فصلنا بين وظائف الزيارة هو فصل منهجي؛ لأنّ تداولية هذه الوظائف تؤكّد التداخل والتقاطع بينها في أكثر من فضاء ومجال.



(1) بورديو، بيبير، اللغة المشروعة: حول الشروط الاجتماعية لفاعلية الخطاب الطقوسي، ص 66.

الفصل الأول

الوظيفة الدينية

إنّ المقصود بالوظيفة الدّينية هو الدور الذي تؤدّيه الزيارة عقائدياً في صناعة الذاكرة الجمعيّة الشيعيّة، وفي ضمان تواصل اجتماع الجماعة حول مبادئ المذهب الإمامي، وتوسيع قاعدته. وتتحقّق هذه الوظيفة بمجموعة من المفاهيم الفرعيّة، التي تتفاعل فيما بينها؛ لتسهم في تشكيل مفهوم التشيع، وتضمن استمرار الجماعة الشيعيّة بالمعنى السوسولوجي.

أولاً: الزيارة خلاصاً:

يمثّل مصطلح [خلاص] مفهوماً مركزيّاً في بناء ظاهرة الزيارة في الفكر الشيعي الاثني عشري، وقاعدة أساسيّة في صناعة روح المعاشرة الاجتماعيّة الموحّدة للجماعة⁽¹⁾. ويحضر هذا المعنى بقوة في أغلب المرويات، إلى حدّ أصبح فيه مقصداً ورهاناً. والخلاص مفهوم أساسي، ليس بالنسبة إلى الشيعة أو المسلمين فحسب، بل هو مفهوم جامع بين الأديان، وقوّة جذب أساسية لأكثر الفلسفات المادية نقداً للفكر الدّيني. وقد عبّر محمد باقر الصدر عن امتداد هذا المفهوم وتجذّره، فقال: «إذا كانت فكرة المهدي [المخلّص]

(1) يعرف مايكل كاريندرس روح المعاشرة الاجتماعيّة بأنها «القدرة على أداء السلوك الاجتماعي المعقّد». لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة: الثقافات البشريّة نشأتها وتنوعها، ص63.

أقدم من الإسلام، وأوسع منه، فإنّ معالمها التفصيليّة، التي حدّدها الإسلام، جاءت أكثر إشباعاً لكلّ الطموحات التي انشدت إلى هذه الفكرة، منذ فجر التاريخ الديني، وأغنى عطاء، وأقوى إثارة لأحاسيس المظلومين والمعذّبين على مرّ التاريخ»⁽¹⁾.

ويتركز المدلول اللغوي لمادة (خ، ل، ص) على معاني الطهارة، والنقاء، والصفاء، والنجاة، وهي مقولات أساسيّة في الفكر الديني عامّة. وجاء في (القاموس المحيط): «الْحَلْصُ: شجرة طيّب ريحها، والْحَالِصُ: كلّ شيء أبيض، واسم نهرٍ شرقيّ بغداد، والْحَلْصَةُ: بيت كان يدعى الكعبة اليمانيّة لخشعهم، كان فيه صنمٌ اسمه الحَلْصَةُ، وأخلص لله: ترك الرياء، وخلص تخليصاً: أعطى الحَلْصَ فلاناً نجاة فتخلص، وخالصه: صافاه، واستخلصه لنفسه: استخصه»⁽²⁾.

وتمثّل مفاهيم الريح الطيّب، واللّون الأبيض، والماء، وإخلاص النية في العمل، والاستخلاص بمعنى الاصطفاء؛ إحالات على معنى النجاة، والفوز بالآخرة في الفكر الديني الإسلامي، وتعبيراً عن مقصد أساسي من مقاصد الرسالة المحمّدية. ويقوم هذا المقصد على جعل الحياة الدّنيا معبراً لتحقيق الخلاص في الآخرة. جاء في الآية ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّ الَّذِينَ يَنْقُوتُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: 32]. وذكرت كلمة «الآخرة» في القرآن (122) مرّة في سياق الترهيب والترغيب، لكنّ المقصد الغالب هو الترغيب فيها، وفي ملذّاتها. وعبر ابن خلدون عن هذا المعنى، فقال: «اعلم أنّ الدنيا كلّها وأحوالها مطيّة الآخرة»⁽³⁾.

(1) الصدر، محمد باقر، موسوعة الإمام المهدي، دار ومكتبة البصائر للنشر، ط1، 2011م، ص9.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (خلص)، ص ص617-618.

(3) ابن خلدون: المقدّمة، طبعة دار الشعب، ص181.

انظر أيضاً: الطباطبائي: تفسير الميزان، ج13، ص69.

و حين بحثنا في القرآن عن هذا المصطلح، أحصينا (29) كلمة تتعلق بالجذر (خ، ل، ص) ليس بينها لفظة «خلاص». وتعلقت (21) كلمة منها بمعنى الإخلاص لله؛ أي الصدق في عبادته، بترك الرياء، والوفاء لأوامره. وجاءت كلمة (خلاص) في سورة (يوسف) بمعنيين، مرة بمعنى اعتزل⁽¹⁾، وأخرى بمعنى اختار، واصطفى، واستخصّص؛ أي جعله من الخاصة⁽²⁾. ووردت في سورة (ص) بمعنى الذكر⁽³⁾. ووردت لفظة (خالصة) (5) مرات بمعنى خاصة في سور أخرى⁽⁴⁾. ويخلص بنا هذا الإحصاء إلى اعتبار كلمة (خلاص)، في شكلها، لا مدلولها، مصطلحاً شيعياً بالأساس في الفضاء الإسلامي. ولا شك في أنّ لهذا المعنى امتدادات أخرى، لعلّ أقربها الفكر المسيحي المنتشر في الجغرافيا الإسلامية.

إنّ حديثنا عن العلاقة بين المنظومتين الشيعية والمسيحية لا يمثل جزءاً من الخطاب السجالي المذهبي، الذي أثت تاريخ الفكر الإسلامي، وقام على الاتهام، والاتهام المضاد⁽⁵⁾، وإنّما يندرج ضمن إطار أشمل يؤمن بوجود أرضية مشتركة بين الأديان أكدتها الدراسات الأنثروبولوجية الدينية⁽⁶⁾.

(1) ﴿فَلَمَّا أَسْتَيْسُوا مِنْهُ حَكَمُوا بِحَيْثُ﴾ [يوسف: 80].

(2) ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ أَتَنْوِي بِيءَ اسْتَخْلَفَهُ لِنَفْسِي﴾ [يوسف: 54].

(3) ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذَكَرَى الدَّارِ﴾ [ص: 46].

(4) البقرة: 94، الأنعام: 139، الأعراف: 32، الأحزاب: 50.

(5) انظر في هذا السياق: عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية - تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر، 1986م، ص 113. وأيضاً محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار السافي، ط 1، 1993م، ص 55.

(6) يقول هاشم صالح: «المقصود بالأنثروبولوجيا الدينية [عند أركون] دراسة كلّ الأديان في كلّ المجتمعات البشرية من أجل المقارنة فيما بينها، واستخلاص القواسم المشتركة، وفهم آلية اشتغال الروح البشرية فيما وراء كلّ الخصوصيات الضيقة المحصورة بشعب واحد، أو دين واحد. فما دام الإنسان سجين دين واحد، فإنّه لن يفهم الظاهرة الدينية في أبعادها الأنثروبولوجية. والمقصود بالظاهرة الأنثروبولوجية =

ويمكن أن تكون هذه الفضاءات المشتركة قاعدة للحوار بين الأديان والحضارات، وفضاء لتطوير المشترك الإنساني، مع الحفاظ على الخصوصيات. وتطرق علي بن مبارك إلى هذه المسألة، فقال: «لقد تبين للقائمين بمحاولات الحوار بين الأديان، منذ نشوئها في العصر الحديث، وتدعمها بعد المجمع الفاتيكاني الثاني⁽¹⁾، أن ما طُرح من قضايا عقديّة لاهوتيّة في العصور الوسطى، في إطار المناظرات، والمطارحات، والجدل، والردود، لا يمكن أن يسهم في التواصل الروحي والمعرفي بين مؤمني الديانات المختلفة⁽²⁾. ولهذا السبب رفعت ملتقيات الحوار، منذ السبعينيات، شعارات ذات بعد إنساني تتجاوز الخصوصيات التي أفشلت التقارب، وأججت الفتن والحروب⁽³⁾.

= السمة التي تميّز الجنس البشري عن غيره، والتي نجدها بأشكال شتى في كل المجتمعات البشرية (أي حيث يوجد الإنسان). وفائدة علم الأنتروبولوجيا أنه يوسّع نظرتنا إلى أبعد الحدود عن طريق المقارنة بين مختلف الثقافات البشرية». أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 53.

(1) هو آخر المجمع المسكونيّة عُقد في الفاتيكاني بين سنتي (1963م) و(1965م)، ومثّل منطلقاً مهماً للحوار بين المسيحيّة وبقية الأديان، ولاسيما الديانة الإسلاميّة. ويمكن الاطلاع على وثائق هذا المجمع على العنوان الآتي:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm

(2) ابن مبارك، علي، الرحمة والإحسان في تقاليد الأديان «الإبراهيميّة»: بحث في تداوليّة الخطاب الديني (الرسالة والتاريخ)، مجلّة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، ع.1، 2011م، ص 42.

(3) من بين المؤتمرات التي عقدت في هذه المرحلة:

- مؤتمر النداء لتحقيق التفاهم الإنساني، بيروت، سنة 1972م، وأشرف على تنظيم هذا المؤتمر مجلس الكنائس العالمي (The World Council of Churches WCC)، ونادى بضرورة تحقيق التراحم بين البشر، وتحويل الدين إلى فضاء محبة لا واجهة حرب وخصومات:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm

= - الملتقى الإسلامي المسيحي، تونس، سنة 1974م، عمل بدوره على تفعيل القيم

وجاء مصطلح [زيارة] في نصوص المدونة بمعنى [الخلاص]، وهو خلاص عبّر عنه ابن قولويه، وتلميذه الشيخ المفيد بمصطلحات متعدّدة. ووردت كلمة (خلاص) بهذا الشكل والمعنى في أحاديث عدّة، رُوي أغلبها عن الإمام الصادق ومنها: «قال الحسين (ع) لرسول الله (ص): ما جزاء من زارك؟ فقال: يا بني من زارني حيّاً أو ميتاً، أو زار أباك، أو زار أخاك، أو زارك، كان حقّاً عليّ أن أزوره يوم القيامة حتى أخلّصه من ذنوبه»⁽¹⁾. وعبرّت المرويات عن معنى (الخلاص) بلفظة (الجنة). ولا يحصل المسلم هذا الجزاء إلا إذا تخلّص من ذنوبه، أو رجحت كفة حسناته. قال جعفر الصادق: «بينما الحسين بن علي (ع) في حجر رسول الله (ص)، إذ رفع رأسه، فقال له: يا أبة ما لمن زارك بعد موتك؟ فقال: يا بني من أتاني زائراً بعد موتي فله الجنة، ومن أتى أباك زائراً بعد موته فله الجنة، ومن أتى أخاك زائراً بعد موته فله الجنة، ومن أتاك زائراً بعد موتك فله الجنة»⁽²⁾.

وتواتر لفظ (أنقذ) في المرويات بمعنى حقّق الخلاص. ونقذ في اللغة «نَجَا، والنَّقْدُ: التَّخْلِيصُ والتَّنْجِيَةُ»⁽³⁾. ولا أهمّ عند الزائر من تنحية الذنوب وتحقيق النجاة من هول الآخرة وشدائدها التي كشف القرآن عن بعضها، وتكفل القصص الديني برسم دقائقها. ويمائل هذا المفهوم معنى الخلاص في العهد الجديد، الذي يعني «إنقاذ الخطاة بالإيمان بيسوع المسيح»⁽⁴⁾. ويبدو

= الإنسانية المشتركة، وتوظيفها في إسعاد الإنسان، وتحقيق التنمية والعدالة ودرء العنف. المصدر نفسه.

- ندوة حوار الأديان التوحيدية الإبراهيمية من أجل التسامح والسّلم، تونس، سنة 2004م، وحافظ على الأهداف نفسها.

(1) ابن قولويه القميّ، أبو القاسم جعفر بن محمد، كامل الزيارات، ص 40، ح 2. ونجد ذلك، أيضاً، في الحديث: 3، 5، 17، من الباب الأول.

(2) المرجع نفسه، ص 39، ح 1. ونجد ذلك، أيضاً، في الحديث: 2، 3، 4، 7، ...، 8 من الباب الأول.

(3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (نقذ)، ص 339.

(4) قاموس الكتاب المقدّس، ص 344.

أنّ الفكر الشيعي قد استوعب هذا المبدأ، وطوّعه في اتجاه صناعة ذاكرة مذهبيّة تتمايز مع الآخر السنّي، دون أن تخرج عن السياق الإسلامي العام الذي يرفض الخلاص بصيغته اللاهوتيّة المسيحيّة. والمُنقذ، والمُخلّص، والمُنجّي في نصوص المدوّنة، هو الرسول أو الإمام. ويرتبط هذا الإنقاذ بزيارته حباً أو ميّتاً. وجاء هذا المعنى في رواية عن الإمام الصادق قال فيها: «قال رسول الله (ص): من زارني أو زار أحداً من ذريتي زُرته يوم القيامة، فأُنقذته من أهوالها»⁽¹⁾.

1- إمامة العلويين أولى مراحل الخلاص:

يقول الزائر أمام القبر: «مَنْ أَرَادَ اللهُ بَدَأَ بِكُمْ، مَنْ أَرَادَ اللهُ بَدَأَ بِكُمْ، مَنْ أَرَادَ اللهُ بَدَأَ بِكُمْ»⁽²⁾. تمثّل مقولة الإمامة مكوناً أساسياً في بنية الزيارة، ووظائفها، وأهدافها. وتتدعم معالم الربط بين الإيمان والإمامة حين تجعل الأخبار المرويّة عن الأئمة إخلاص زيارة الحسين، وسيلة لاكتمال الإيمان، وتحقيق الخلاص في الآخرة. ونظراً إلى ارتباط تحصيل الإيمان في الإسلام بالعمل والالتزام بمبادئ الشرائع، وهي مسألة دقيقة وتستحق تضحية قد لا يقدر عليها الجميع، تصبح زيارة الإمام منفذاً لتجاوز هذا القصور، وتحصيل النجاة والخلاص. ولا يحتاج الزائر لبلوغ هذا الهدف سوى بيعة الحسين بالإمامة، والبقاء على العهد بزيارته. ورُوي عن الصادق قوله في هذا السياق: «من أتى قبر الحسين (ع) تشوّقاً إليه كتبه الله من الأمنين يوم القيامة، وأُعطي كتابه بيمينه، وكان تحت لواء الحسين حتّى يدخل الجنّة، فيُسكنه في درجته، إنّ الله عزيز حكيم»⁽³⁾. ومن أوتي كتابه بيمينه في الإسلام صار من أهل الفوز، والفلاح، والجنّة. وقد اقتبس الصادق قوله من قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَوْفَىٰ كَيْبَهُ بِئِمْنِهِ ۗ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَنَقَلَبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 41، ح 4.

(2) المرجع نفسه، ص 365.

(3) المرجع نفسه، ص 270، ح 1.

[الانشقاق: 7-9]. ولكنّ الفرق في تحصيل الخلاص بين الحديث والآية جلّيّ وواضح. إنّ سبيل إيتاء الإنسان كتابه بيمينه في القرآن هو العمل الصالح، والالتزام بقواعد الشريعة⁽¹⁾، وفي الخبر يؤتى زائر الحسين كتابه بيمينه إن هو تعهّد القبر تشوّقاً لصاحبه؛ لأنّ الإمام رمز للحق، وطريق للخلاص.

وجعلت نصوص الزيارة الإيمان بولاية الأئمة ركناً أساسياً في الإيمان بالله. وقد أحالت المرويات بوضوح على الآية الرابعة من سورة البقرة، التي أسّست الراهن على السابق⁽²⁾. إنّ زائر علي بن أبي طالب فاتحة الخط الإمامي، هو زائر آدم ونوح فاتحة العمل النبوي، ومنطلق اكتشاف الذات الإلهية الحقّ في الفكر الديني الكتابي. وورد تأكيد ربط الذاكرة الشيعية الناشئة بالذاكرة الدينية الكتابية في قول الصادق: «إذا زرت أمير المؤمنين (ع) فاعلم أنّك زائر عظام آدم، وبدن نوح، وجسم علي بن أبي طالب... فإنّك زائر الآباء الأوّلين»⁽³⁾.

شكّل المتخيّل صورة عجائبيّة يتقاطع فيها الزمن النبوي بالزمن العلوي من خلال المماثلة بين صورة الآباء الأوائل للخط النبوي، وصورة الأب الأوّل للخط العلوي، ونواة المذهب الشيعي⁽⁴⁾. قال الصادق: «اعلم أنّ أمير

(1) انظر في ذلك: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج13، ص53 وما بعدها.

(2) ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 4]. جاء في تفسير الصافي للكاشاني: «وفي المعاني والعياشي عن الصادق عليه السلام: المتّقون شيعتنا. أقول: وإنّما خص المتّقين بالاهتداء به؛ لأنهم المنتفعون به، وذلك لأن التقوى شرط في تحصيل المعرفة الحقّة. ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3]: بما غاب عن حواسهم من توحيد الله، ونبوة الأنبياء، وقيام القائم، والرجعة، والبعث، والحساب، والجنّة، والنار، وسائر الأمور التي يلزمهم الإيمان بها، ممّا لا يعرف بالمشاهدة، وإنّما يعرف بدلائل نصبها الله عز وجل عليه». ج1، ص38.

(3) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص33.

(4) يربط الفكر الشيعي بين إمامة العلويين، ومعنى الإمامة، في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي =

المؤمنين (ع) أفضل عند الله من الأئمة كلهم، وله ثواب أعمالهم⁽¹⁾. وبناء على هذه المكانة، جعلت المرويات ترك الزيارة سبباً لانتقاص الإيمان، وتدني المرتبة في الجنة. وأكد المفيد على لسان الصادق أن «من لم يأت قبر الحسين (ع) من شيعتنا كان منتقص الإيمان، منتقص الدين، وإذا دخل الجنة كان دون المؤمنين فيها»⁽²⁾. ويشيع هذا التقليد في العراق بين أتباع الديانات المختلفة؛ مثل: الصابئة في ميسان، والمانوية في المدائن، واليزيدية بين شمالي العراق وسورية. ويعتقد مشايخ اليزيدية، مثلاً، أن من لم يزر مرقد عدي بن مسافر ولو مرة في العمر فهو كافر⁽³⁾.

وتكمن خصوصية هذا المعتقد في تقديم الولاء للإمام على العمل بقواعد الإسلام الضامنة للخلاص في الآخرة. وتتعدد الأخبار المؤسسة لهذا المعنى، على الرغم من تأكيد بعض أعلام الشيعة أن العمل أساس فلاح الإنسان، وسبيل اكتمال وجوده. يقول صدر المتألهين الشيرازي في هذا المعنى: «اعلم أن كل نوع من أنواع الموجودات، وإن كان مشاركاً مع غيره

= أَظْلَمِينَ ﴿البقرة: 124﴾. انظر حول هذه المسألة: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 1، ص 272 (بحث روائي).

وقال الفيض الكاشاني، في تأويل معنى [حنيفية] إبراهيم، في سياق تفسير هذه الآية: «وفي الخصال عن الصادق عليه السلام، قال: هي الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه، وهو أنه قال: يا رب أسألك بحق محمد، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين، صلوات الله عليهم إلا تبت علي ﴿فَأَبَّ عَلَيْهِ إِنَّهُ، هُوَ النَّوَابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 37]. فقيل له: يا بن رسول الله فما يعني بقوله عز وجل: ﴿فَأْتَمَّهُنَّ﴾ [البقرة: 124]؟ قال: يعني أتمهنّ إلى القائم اثني عشر إماماً تسعة من ولد الحسين عليهم السلام. والعياشي مضمراً، قال: أتمهنّ بمحمد وعلي والأئمة من ولد علي عليهم السلام. قال وقال إبراهيم: يا رب فعجل بمحمد وعلي ما وعدتني فيهما، وعجل بنصرك لهما». تفسير الصافي، ج 1، ص 83.

(1) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 32.

(2) المرجع نفسه، ص ص 63-64.

(3) Yusuf Malek: The British betrayal of the Assyrian, Chicago, 1935, p. 129.

نقلًا عن: الحمد، محمد عبد الحميد، الديانة اليزيدية بين الإسلام والمانوية، ص 226.

في كثير من الأحوال والصفات، لكنّه يمتاز عمّا عاداه بخاصّةٍ يكون بها تامةً ذاتها من حيث هي هي [...] والإنسان من جملة أنواع الموجودات، وأقسام الكائنات خصوصيّة ومبدأ فصل به يمتاز عن سائر الحيوانات، والنبات، والجمادات، هي قوّة النطق والآثار المترتبة عليه هي إدراك المعقولات والتصرّف بمقتضى الفكر والروية في الموضوعات للصناعات، وتمييز الخير عن الشرّ، وتعرّف المحمود من المذموم⁽¹⁾. وإن وُجدت هذه الأصوات الحاثّة على العمل الصالح، تميل نفوس العامة إلى التيسير في تحقيق الخلاص. ولا يجد القصاص والإخباريون من سبيل إلى ذلك إلا باحتراف التخيل والتعجيب في نسج ما يغري العواطف، ويأسر النفوس.

وانخرط المفسّرون الشيعة في مسار تعاضم مكانة الإمام، فتأولوا بعض آي القرآن في هذا الاتجاه من أجل صناعة ذاكرة مرجعيّة تعادل الذاكرة السنيّة ومرجعيتها. ومن بين المفاهيم، التي حظيت باهتمامهم، مفهوم (الصراط)، الذي ارتبط ذكره في القرآن بالاستقامة والنجاة. وشملت سورة الفاتحة، الآية الخامسة، صيغة دعائيّة يردها المسلم مع كلّ صلاة ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفَاتِحَة: 6]. وروى الطباطبائي، في تفسير هذه الآية، عن الإمام الصادق قوله: «الصراط المستقيم أمير المؤمنين (ع)، ورواه العياشي أيضاً»⁽²⁾. وقال المفيد: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: أنا صراط الله المستقيم، وعروته الوثقى التي لا انفصام لها، يعني: أن معرفته والتمسك به طريق إلى الله سبحانه»⁽³⁾.

إنّ المماثلة بين علي والصراط، والمماهة بينهما، تؤسّس لعلاقة جدليّة بين سلامة المسلم ونجاته من العذاب، وموالاته الخط الاثني عشري، واتباع

(1) الشيرازي، صدر الدين محمد، كسر أصنام الجاهليّة، قدّم له وحققه محسن جهانكيري، مؤسسة ملا صدرا للنشر، طهران، ط 1، 1381 هـ/1961م، ص 160.

(2) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ص 64.

(3) الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، ص 108.

نهجه. وتستند هذه القاعدة الفقهيّة إلى حديث نبوي يؤكّد أنّ من مات دون معرفة إمامه كانت موته جاهليّة؛ أي كمن لم يدخل الإسلام ولا عرفه⁽¹⁾. وروي عن الصادق في حديث آخر قوله: «الصراط هي الطريق إلى معرفة الله، وهما صراطان: صراط في الدنيا وصراط في الآخرة، فأما الصراط [الذي] في الدنيا فهو الإمام المفترض طاعته، من عرفه في الدنيا، واقتدى بهداه، مرّ على الصراط الذي هو جسر جهنّم في الآخرة، ومن لم يعرفه في الدنيا زلّت قدمه [عن الصراط] في الآخرة، فتردّى في نار جهنّم»⁽²⁾. ويبدو الصراط الأوّل، وهو الإمام، أهم من الصراط الثاني في المنظومة الخلاصيّة. ولا يمكن الحديث عن المرحلة الثانية من الخلاص في غياب المرحلة الأولى. وأكّد الداعية الإسماعيلي ابن حوشب (ت 347هـ/958م)⁽³⁾ هذا الشرط، فقال: «السبيل الواضح هو أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وهو الصراط المستقيم، فمن كفر بولايته، ولقي الله بذلك، أحبط الله عمله، وأضلّ سعيه، وجعله هباء منثوراً، وأكبهم على وجوههم في النار، وإنّه لا

(1) الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص 206

(2) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ص 64.

(3) هو جعفر بن الحسن (منصور اليمن) بن فرج بن حوشب بن زاذان الكوفي. ولد في اليمن نحو (270هـ/883م)، وتوفي سنة (347هـ/958م). نشأ في مجال الدعوة الإسماعيليّة، ولا غرو في ذلك، فهو نجل الداعي والفيلسوف منصور اليمن بن حوشب. بلغ مركزاً رفيعاً في الدولة الفاطميّة في بلاد المغرب ومصر في عهد القائم والمنصور. وبلغ ذروة مجده في عهد المعزّ لدين الله، الذي جعله «باب أبوابه» في مصر، وهي أعلى الدرجات، ولم يبلغها إلا القلّة. وتشير الوثائق الإسماعيليّة أنّه خلف كثيراً من الآثار العلميّة لا تزال توجد في سرية تامة لدى طائفة البهرة المستعنية بطرفها السليمانى والداودي. ومن مؤلفاته كتاب (الفرائض وحدود الدين)، وكتاب (الشواهد والبيان)، وكتاب (سرائر النطقاء)، وكتاب (أسرار النطقاء) وتأويل قصص (الأنبياء)، وكتاب (تأويل الزكاة)، وغيرها. الكوفي، جعفر بن الحسن (منصور اليمن) بن فرج بن حوشب بن زاذان، كتاب الكشف، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط 1، 1404هـ/1984م، ص 11.

يوافي الرجل منهم، ولو أنّ له أعمالاً كالجبال الرّواسي، ولا يلقي الله بولاية أمير المؤمنين، فلا ينفعه عمله»⁽¹⁾.

والصراط في اللغة هو الطريق⁽²⁾، وطريق المسلم، عند الإمامية، هو الإقرار بحق الأئمة العلويين في قيادة المسلمين، ومناصرتهم في صراعاتهم الدنيوي مقابل تأمينه في الآخرة. ومن أجل اكتمال المشهد الطقوسي لنصرة العلويين، أوجد المفسّرون مكانة لأنصارهم في تأوّل بعض الآيات، وجعلوهم المقصودين بأصحاب النعمة، والمتقين، والمؤمنين. وذكر الطباطبائي أنّ المقصود بـ: ﴿الَّذِينَ أَنْعَمَ عَلَيْهِمْ﴾ في الآية السادسة من الفاتحة، محمّد وذريته، وعلي وشيعته، وحبّ محمد، وآل بيته⁽³⁾، والمؤمنون بالغيب في مطلع سورة البقرة⁽⁴⁾، وشيعة علي الذين يؤمنون بالحجّة الغائب. إنّ مثل هذه التفاسير تضبط الزمن العلوي الإمامي الاثني عشري، الذي يفتح بالإمام الأوّل علي، وينغلق بالإمام الثاني عشر، ورجعته في آخر الزمن.

ويضمن هذا التأويل شرعنة النص القرآني لمسألة الإمامة وتكريسها جزءاً من المقدسّ الثابت في المعتقد الشيعي. ويشرّع هذا التأوّل تصنيف الإمامة ضمن أصول الدّين، التي لا يمكن مراجعتها خلال المرحلة التأسيسية للفكر الإمامي. وأكد الشيخ المفيد هذا المعنى، فقال: «واتفق الإمامية على أنّ من أنكر إمامة أحد الأئمة، وجحد ما أوجبه الله تعالى من فرض الطاعة، فهو كافر ضالّ مستحقّ للخلود في النار»⁽⁵⁾. يمثّل هذا الاتفاق مقوّمات أساسياً في صناعة الذاكرة الجديدة، وقوامه نفس المنظومة السابقة، على الرغم من حرص الفكر الشيعي على ربط مقولاته بالمقولات الدينية السابقة.

(1) المرجع نفسه، ص ص 37-38.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (صراط)، ص 675.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ص 66.

(4) ﴿الرَّ ۙ ذَٰلِكَ الْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ ۙ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ۙ﴾ [البقرة: 1-3].

(5) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري، نشر المؤتمر

العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط 1، 1413هـ/1992م، ص 44.

2- الزيارة طقس عبور وثاني مراحل الخلاص:

تفترض هذه المرحلة أن يعيد الزائر صناعة ذاكرته استناداً إلى مكونات الذاكرة الجمعية الشيعية طويلة المدى. ويتعلق هذا الأمر خاصةً بالوافدين الجدد في كلِّ مرحلة من مراحل المذهب. ويعلن المتشيع بمقتضى هذا التحول تبنيه تاريخية الخط العلوي نفسياً، ويؤكد تشييعه مذهبياً أو حزبياً⁽¹⁾. ويتطلب هذا التموذج الجديد التزاماً بما يقتضيه هذا الاختيار من إصرار على رفض الآخر المخالف مقابل التمسك بولاية العلويين. وسيشكل مفهوم البراءة، مع مصطلح الولاء، أحد أهم مبادئ التشيع. ويعبر الزائر عن هذا المعنى بقوله: «لعن الله من رماك، لعن الله من طعنك، لعن الله من اجترّ رأسك، لعن الله من حمل رأسك، لعن الله من نكت بقضيه بين ثناياك، لعن الله من أبكى نساءك، لعن الله من أيتّم أولادك، لعن الله من أعان عليك، لعن الله من سار إليك [...] لعن الله من سمع صوتك فلم يجبك [...] لعن الله ابن آكلة الأكباد [...]»⁽²⁾.

يمثّل هذا الإعلان طقس عبور إلى المذهب الشيعي؛ أي ولادة روحية ثانية، وانبعاثاً جديداً بعد التخلّص من خطيئة خذلان علي، ثمّ الحسين، من قبل المسلمين الأوائل. ويعود ظهور مصطلح «طقس عبور» إلى مطلع القرن العشرين مع فان جينيب (Van Gennep)، الذي أصدر، سنة (1909م)، كتاباً بعنوان «طقوس العبور»⁽³⁾. وقد عرّب المصطلح الفرنسي [Les rites de passage] بعبارات متنوّعة مثل: طقوس التحول، شعائر الانتقال، طقوس الانتقال⁽⁴⁾. وقد اخترنا ترجمة المدرسة التونسية لعبارة «طقوس العبور»،

(1) انظر: القمني، سيّد محمود، الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، مكتبة مدبولي الصّغير، القاهرة، ط4، 1416هـ/ 1996م، ص49.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص413.

(3) A. Van Gennep: Les rites de passage, Paris La Haye, mouton, 1969.

(4) انظر ترجمة هذا المصطلح عند: الخشّاب، أحمد، الاجتماع الدّيني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط2، 1964م، ص

انسجاماً مع الاصطلاح المعتمد في الجامعة التونسية. وتتعلّق بالجذر [عبر] في المعاجم اللغويّة معانٍ على صلة ببحثنا منها: فسّر، وتحوّل، وتغيّر، وانتقل. يقول صاحب القاموس: «عَبَرَ الرَّؤْيَا عَبْرًا: فَسَّرَهَا، وَأَخْبَرَ بِمَا يُؤُول إِلَيْهِ أَمْرُهَا. وَعَبَّرَ الْوَادِي: شَاطِئُهُ. وَعَبَّرَهُ: قَطَعَهُ مِنْ عَبْرِهِ إِلَى عَبْرِهِ»⁽¹⁾.

إنّ العابر، في هذه الحال، هو الزائر؛ إذ بعد أن يفسّر أصول المذهب أو تُفسّر له، يفهم مضامينها ومآلها، يجد نفسه أمام ضرورة التغيّر والتحوّل، سواء في رؤيته للفضاء الديني الإسلامي، أم في علاقته بالعلويين ومخالفهم، في إطار ذاكرة جديدة. وتصف الأدبيات الشيعيّة الوافدين الجدد بـ: «المستبصرين». ولئن كان هذا المصطلح يستعمل، اليوم، في الأدبيات الشيعيّة للمتشيّعين، الذين غيروا مذهبهم، فإن استعماله بمعنى تبيّن حقيقة مذهب آل البيت، يعود إلى القرنين الرابع والخامس/ العاشر والحادي عشر، وورد ذكره في نصوص الزيارة. يقول الزائر عند قبر علي بن أبي طالب: «جئتك عارفاً بحقك، مستبصراً بشأنك»⁽²⁾. واعتمد شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي هذا المصطلح، في عنوان موسوعته التي تمثّل أحد مكونات المدوّنة، وهو (الاستبصار فيما اختلف من أخبار)⁽³⁾.

وتتعلّق بالجذر [ب، ص، ر] مجموعة من المعاني المستبطنة لمعنى إعادة تصنيع الذاكرة، الذي يعبر بمقتضاه المتشيّع الجديد إلى عالمه الجديد. وأوّل هذه المعاني العلم وتحصيل المعرفة اليقينيّة بوساطة القلب. وجاء في (القاموس المحيط): «البَصْرُ من القلب: نَظْرُهُ وَخَاطِرُهُ. والبصير: العالم، وعقيدة القلب والفتنة. والتَّبَصُّرُ: التأمّل والتعرّف. واستَبَصَّرَ: استَبَانَ،

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عبر)، ص435.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص95.

(3) موجود في طبقات مستقلة منها: الاستبصار فيما اختلف من أخبار، تحقيق محمد جواد الفقيه، فهرسة وتصحيح يوسف البقاعي، دار أضواء، بيروت، 1413هـ/

وَبَصَّرَهُ: عَرَّفَهُ وَأَوْضَحَهُ. وقوله تعالى: ﴿وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [يونس: 67]⁽¹⁾؛ أي: يُبصر فيه. ﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: 12] أي: بيّنة واضحة. ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً﴾ [النمل: 13]؛ أي: تبصّرهم وتجعلهم بَصْرَاءً⁽²⁾. ولئن كان العلم أوسع من المعرفة عند حيدر الأملي⁽³⁾ (ت 787هـ/ 1385م)، فإنّهما طريق تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين⁽⁴⁾. وتمرّ معرفة الله عند الشيعة، ضرورة، بمعرفة الإمام. ويفضي بنا هذا المعطى إلى المعادلة الآتية: إنّ معرفة الله مشروطة بمعرفة الإمام، ومعرفة الإمام هي الطريق إلى معرفة الله. وهكذا تصبح معرفة البصير العالم بتاريخ المذهب الشيعي وعقائده استبصاراً بالطريق القويم الذي اختصم المسلمون من أجل تحديده فكرباً، ونفسياً، وعسكرياً.

وأما ثاني المعاني، فهو تجاوز المعتقد السابق، والتطهّر من زلاته، وجاء المعنى في القاموس صريحاً: «البَصْرُ: القَطْعُ». وهذا يعني أنّ الشيعي الجديد ينفصل عن موروث مدّس ليصل نفسه بمرجعية جديدة مقدّسة هي

(1) [النمل: 86]، و[يونس: 67]، و[غافر: 61].

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (بصر)، ص ص 351-352.

(3) هو حيدر بن علي بن حيدر الأملي. واشتهر بأوصاف كثيرة منها: ركن الدّين، وركن الحق والملة والدّين، والعلوي، والحسيني، نسبة إلى آل البيت. ولد في مدينة آمل التابعة لطرستان، أو مازندران، سنة (719هـ/ 1319م) لأسرة شيعية. درس مبادئ العلوم وأصول العقائد في بلده، ثم تحوّل إلى خراسان، واستراباد، وأصفهان، التي كانت آنذاك مركزاً فكرياً وسياسياً. انقطع عن الدراسة، وامتنع السياسة، من خلال معايشرة العديد من الملوك، ونال حظوة كبيرة بين القصور. ولكنّه اعتزل السياسة فجأة، واختار العودة إلى العلم. هاجر إلى مكة، وحاول الاستقرار فيها، ولم يتيسّر له، لكنّه كتب العديد من الكتب في هذه الرحلة، ومنها (منازل السائرين). عاد إلى أصفهان سنة (780هـ/ 1378م). حمية، خنجر علي، العرفان الشيعي: دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي، دار الهادي، بيروت، ط2، 1429هـ/ 2008م، ص 31.

(4) الأملي، حيدر، جامع الأسرار، ص 473.

بمثابة الهداية الثانية، بعد هداية الإسلام الأولى. إنها عمليّة تصنيع جديدة يفتح بموجبها الفضاء الروحي الجديد أمام الفرد، بعد أن استبصر الحقيقة واستبانها. وبعد أن تحقّق من سلامة نهج الأئمّة، ومن اتبعهم في الزمن البدئي لحلول مرحلة الولاية وريثاً لمرحلة النبوة. وعند بلوغ هذه المرحلة، يرث المستبصر النسب العلوي، والنسب النبوي. وينقسم هذا الانتساب إلى نوعين: انتساب معنوي، ويحصّله من لم يكن على صلة بشجرة نسب آل البيت، وانتساب صوريّ، ويتميّز به من كان على صلة بهذه الشجرة.

نستند، في تصنيف انتماء المستبصر، إلى تقسيم حيدر الأملي للمعرفة الموروثة. يقول صاحب الأسرار في هذا الصدد: «استحقاق الإرث لا يخلو من وجهين، فهو إمّا أن يكون بحسب النسب الصوري، إن كان الميراث صورياً، وإمّا أن يكون بحسب النسب المعنوي، إن كان الميراث معنوياً»⁽¹⁾. ومن مظاهر هذا التمييز لون العمامة التي يرتديها منتسبو المذهب؛ إذ يتعمّم ذوو النسب الصوري بالعمامة السوداء، ويسمّون السادة والأشراف، ويصرّ بعض هؤلاء على نسبهم العربي أسوةً بالأصل النبوي، وإن كانوا عملياً من غير العرب. ويرتدي أصحاب النسب المعنوي العمامة البيضاء، وأغلبهم من غير العرب، أو غير المتممين إلى شجرة البيت الهاشمي. ويشعر أصحاب هذه الطبقة بأنهم من الصّف الثاني لرجال المذهب، على الرغم من تمتّع بعضهم بدرجة مرجع تقليد مثل علي السيستاني، المرجع الأعلى للشيعة اليوم. وهنا، تطفو مسألة النسب عند العرب، التي حضرت بقوة في أكثر تمفصلات التاريخ الإسلامي أهميّة وخطورة منذ نشأته.

وتأوّل صاحب الأسرار بعض آيات القرآن، وعدّها مؤسّسة لهذه الرابطة الروحيّة والمعنويّة المشكّلة للجماعة الشيعيّة. وتهياً له أنّ الله تعالى يقول للروح الطاهرة الراجعة إليه بوساطة الإمام: ﴿فَأَدْخُلِي فِي عَبْدِي﴾ [الفجر: 29]. والدخول

(1) المرجع نفسه، ص 500.

في هذه الجماعة الدينية عبارة عن صيرورة الشخص منهم حقيقة، واتحاده بهم معنى لا صورة⁽¹⁾. وينطبق هذا التوصيف على سلمان الفارسي، الذي قال فيه الرسول: «سلمان مَنّا أهل البيت»⁽²⁾. ونظراً إلى أنّ هذا الفارسي لا يتصل بالبيت النبوي صورياً، فإنّ المقصود بإلحاقه بالبيت النبوي كان بوساطة النسب المعنوي والروحية المشتركة. وهذا ما حاول صاحب (الأسرار) إثباته من خلال قصة نوح، التي نفى فيها القرآن الأهلية عن ولد نوح: ﴿بَنُو نُوحٍ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هُود: 46]. والمقصود بهذا النفي هو الأهلية الروحية، ولم يقصد سلب النسب الصوري الناتج عن العلاقة الأبوية⁽³⁾.

وأما ثالث المعاني، فهو الولادة الجديدة الناتجة عن المرحلتين الأولى والثانية. ويشعر بها المستبصر بعد أن عرف طريق الإمام، واتضح له المسير والمصير. وفي القاموس: «استبصر الجُرُوءُ: فَتَحَ عَيْنَيْهِ، وَالْمَبْصَرَةُ: دُمُّ الْبِكْرِ»⁽⁴⁾. يشترك المعنيان في صلتها بلحظة الولادة. فدم البكر يعني تحوّل الفتاة من حالة اللاإنجاب إلى حالة الولادة، والجرو الذي يفتح عينيه هو رمز الولادة الحديثة. ويعتبر كلا الحدثين عن مرحلة جديدة بمقاييس مغايرة للسابق، وفتحة لمرحلة الخلاص في الإمام، بعد تطهّر المستبصر بوساطة طقوس العبور أمام القبر.

تفضي هذه المراحل الثلاث إلى مرحلة رابعة تختزل قسماً مهماً من الجانب العملي في مفهوم التشيع، وهو مفهوم التضحية من أجل الإمام، ومبادئه، والثأر له من أعدائه، ولو بالشهادة بين يديه، أو من أجله. وفي القاموس: «المَبْصَرَةُ: الشَّهِيدُ»⁽⁵⁾. والشهادة ثقافة في أدبيات المذهب

(1) الآملي، حيدر، جامع الأسرار، ص 501.

(2) انظر، مثلاً: تفسير الصافي، ج 1، ص 16، والحديث ذكره الهيتمي في مجمع الزوائد 6/ 133.

(3) الآملي، حيدر، جامع الأسرار، ص 500.

(4) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (بصر)، ص 351.

(5) المرجع نفسه، ص 351.

الشيعة؛ لأنّ كلّ شيعة يعتقد أنّ ما أتاه الحسين في العاشر من محرّم هو ما يجب أن يكون. ويعلن استعداده للوقوف حيث وقف الإمام، وينال ما ناله؛ لأنّه تابع له كما يقرّ في بعض الأدعية. ويعبّر الزائر عن استعداده للشهادة من أجل أئمتّه، والتضحية بالنفس، ويحدّد السبب، فيقول: «لعن الله من استخفّ بحقّكم وقتلكم، لعن الله من بقي منهم، ومن مضى، نفسي فداؤكم ولمضجعكم»⁽¹⁾.

بناء على ما سبق، تكون بيعة الإمام وموالاته هي المِعْبَرُ⁽²⁾، الذي يُعبر به من ذاكرة إلى أخرى، ومن حالة الانحراف العقدي إلى شاطئ السلامة في الآخرة. والأئمة، في الأدبيات الشيعة، هم سفينة نجاة المسلم من غضب الله. ويعبّر الزائر عن هذا المعنى، فيقول: «بأبي أنت وأمّي أتيتك زائراً وافداً عائداً ممّا جنيت على نفسي، واحتطبت على ظهري، وأسأل وليّك ووليّي أن يجعل حظّي من زيارتك عتق رقبتني من النار»⁽³⁾. وحين يقدم المسلم الشيعة على هذا التحوّل، يكون قد شرع في عملية تطهّر من عقدة الإحساس بالذنب، التي ورثها الروح الجمعية نتيجة خذلان الحسين في واقعة الطف. ويصاحب هذا التحوّل اعتبار الزائر. واعتبّر، في اللغة: اختنق بالدمعة، قبل أن تفيض، أو تردّد البكاء في صدره، أو حزن بلا بكاء⁽⁴⁾. ورؤي عن الصادق قول الحسين: «أنا قتيل العبرة، لا يذكرني مؤمن إلا استعبر»⁽⁵⁾.

إنّ الحزن من أجل دين الله هو منزلة رفيعة ومقام محمود عند الله. وإذا كان الحزن من أجل الأئمة علامة صدق تشيع الفرد وإخلاصه، وعلى اعتبار أنّه لا يمكن الفصل بين النوعين في تمثّل الفكر الشيعة لخروج الحسين على

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 416.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عبر)، ص 435.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 416.

(4) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عبر)، ص 435.

(5) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 251.

يزيد بن معاوية، يكون الإنسان الشيعي قد جمع بين المنزلتين الرفيعتين. يقول شارح (منازل السائرين) لأبي إسماعيل الأنصاري، في قوله تعالى: ﴿تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ فَيِضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا﴾ [التَّوْبَة: 92]، أثنى الله تعالى على هؤلاء لمكان حزنهم، فدلّ على أنّ الحزن مقام حسن⁽¹⁾. وحقيقة الحزن عند الأنصاري هي تألم الباطن بالنسبة إلى ما مضى. وما مضى في هذا السياق هو التذكّر لرسالة الإمام والحسين وخذلانه في شهر محرّم، حين خرج للإصلاح في أمة جده، وواجه جبروت الآلة العسكرية الأمويّة منفرداً. ويقسّم الأنصاري الحزن إلى ثلاث درجات: أوّلها حزن العامة، وثانيها حزن أهل الإرادة. أمّا ثالثها، فهو التحزّن للعارضات، أو هو حزن الخاصّة.

يخصّص حزن الدرجة الأولى بقيّة المسلمين من غير الشيعة أوّلاً، وأبناء المذهب غير الملتزمين ثانياً. ومداره التفریط في خدمة آل البيت، ونصرة الأئمّة أمواتاً أو أحياء، والتورّط في جفائهم بعدم البيعة، أو الزيارة. وينجرّ عن هذين العاملين الإحساس بضياح الأيام من عمر الإنسان، وهو بعيد عن حضرة الإمام، ومعرفة الواجبة. ويختصّ بالدرجة الثانية عمّة أتباع المذهب من الملتزمين عقائدياً بمبادئه، وهم أهل الإرادة ممّن أعلن نصرته للعلويين. ويحزن من هذه الفئة كلّ من تعلّق قلبه بمتاع الدنيا، وانشغل عن زيارة الإمام، وعن الحزن عليه، كلّما حلّت مناسبة من المناسبات المستعادة. وهؤلاء هم الذين خصّص لهم ابن قولويه باباً بعنوان: (فيمن ترك زيارة الحسين بن علي (ع))⁽²⁾. و باعتبار أنّ من مات منهم على هذه الحال يكون منتقص الإيمان، والدّين، والمكانة في الجتّة، إن تسنّى له تحصيلها، يغتم كلّ من فطن بهذا الأمر، ويحزن على التلهّي عن الواجب، وإشغال النفس بالملاهي الزائلة.

أمّا أصحاب الدرجة الثالثة من الحزن، فهم كبار العلماء العارفين بحقّ التشيع، والقائمون على مبادئه عملاً ودعوة. وبحكم التزامهم بما يعتقدون أنّه

(1) الأنصاري، عبد الله، منازل السائرين، ص 101.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 355.

الواجب تجاه الإمام، يكون حزنهم على غيرهم ممن لم يفهم هذه الرسالة، أو يتقيّد بها. يقول عبد الرزاق الكاشاني: «فإنّهم قد يحزنون على غيرهم كحزن رسول الله (ص) على أمته في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا كَبُخَ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذًا أَلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف: 6] [...]، وكحزن يعقوب على يوسف عليهما السلام، في قوله: ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ﴾ [يوسف: 13]. والتحرّز: تكلف الحزن»⁽¹⁾. وتكلف على وزن تفعل، ومن معانيه المطاوعة، وبذل الجهد في القيام بالفعل، أو انصاف الفاعل بصفة جديدة، أو الانتساب إلى مذهب أو دين. ويكون التكلف، في هذا السياق، مبادرة شخصيّة من صاحب الحزن. إنّه حزن التكليف والمسؤوليّة الذي ورثه الإمام عن النبي، وورثه الوكيل عن الإمام الغائب، ثم يرثه الفقهاء عن الوكلاء الأربعة.

وسرعان ما ينفجر هذا الانحباس، فيستعبر الزائر؛ أي تجري عبرته، فيبكي، ويستبكي، ويُبكي. وقد جعلت أدبيات المذهب البكاء على الحسين علامة من علامات الإيمان، والتشيع، والنجاة في الآخرة. روى ابن قولويه عن الإمام السّجاد قوله: «أَيُّمَا مؤمن دمعت عيناه لقتل الحسين بن علي (ع) دمعة حتى تسيل على خدّه بوّاه الله بها في الجنّة عُرفاً يسكنها أحقاباً، وأيُّمَا مؤمن دمعت عيناه حتى تسيل على خدّه فينا لأذَى مَسْنَا من عدوّنا في الدنيا، بوّاه الله بها في الجنّة مَبوّاً صدق، وأيُّمَا مؤمن مسّه أذى فينا فدمعت عيناه حتى تسيل على خدّه مضاضة ما أوذى فينا، صرف الله عن وجهه الأذى، وآمنه يوم القيامة من سخطه والنار»⁽²⁾.

على هذا الأساس، أصبح البكاء، عند الشيعة، شعيرة من شعائر المذهب المطهّرة للنفوس من الباطل والدنّس. وقد كان الأئمة كثيري البكاء، أثناء خلواتهم، وتعبّدهم، تعبيراً عن رفض الدنيوي المدنّس، ورغبة في الأخرى المقدّس. ويذكر المطهّر الحلّي أن هذا التقليد بدأ مع الإمام

(1) الأنصاري، منازل السّائرين، ص 103.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 201.

الأول؛ إذ مع كلّ سكون ليل يبكي علي بن أبي طالب بكاء الحزين، ويقول: «يا دنيا عمرك قصير، وخطرك يسير، وعيشك حقير، آه من قلّة الزاد، وبعد السفر، ووحشة الطريق»⁽¹⁾. وذكر محمد الجويلي، في هذا السياق، أنّ الإمام الشيعي يسعى إلى التطهير والتطهّر، لا عن طريق العبادات فقط، وإنّما «بالدموع التي تنهمر بغزارة لتغسل أدران الذات»⁽²⁾.

وبناء على ذلك، يكون بكاء الإنسان الشيعي، أمام القبر، واجباً من جهتين: أولاهما الالتزام بمحاكاة الإمام في كلّ ما يصدر عنه، والوفاء للعهد الذي قطعه باتباع الإمام حين يقول: «أشهد الله وأشهدكم أنّي لكم تبعٌ بذات نفسي، وشرايع ديني، وخواتيم عملي»⁽³⁾. فالإنسان الدّيني لا يرى نفسه إنساناً حقّاً إلا بمقدار ما يحاكي الآلهة، أو أبطال الحضارة، أو الأسلاف الميطيقيين⁽⁴⁾. وهذا هو حال المسلم الشيعي الذي يخاطب إمامه: «يا ليتني كنت معك»⁽⁵⁾. وأمّا ثانيتهما، فتعكس الرغبة في التطهّر من الذنب الفردي والجمعي في الآن ذاته، ومن الذاكرة القديمة المنحرفة، أملاً في الخلاص الموعود. يقول إبراهيم الحيدري: «يلعب البكاء على الحسين دوراً مهماً وكبيراً في الشفاعة والخلاص»⁽⁶⁾. وهذا من وجهة نظر النصوص المروية عن الأئمة، وما لحق بها من تأويل وتوظيف.

ويعقب الإحساس بالحزن والبكاء بالدمع استعداد للعمل من أجل نصرّة العلويين ضدّ أعدائهم، كما ورد سابقاً على لسان علي بن الحسين. ويسعى

(1) الحلبي، المطهّر، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، حقّقه محمد رشاد سالم، ضمن كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، مكتبة خياط، بيروت، 1962-1963م، ج 1، ص 176.

(2) الجويلي، محمد، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي، ص 113.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 252.

(4) إلياد، مرسيا، المقدّس والديني: رمزية الطقس والأسطورة، ص 95.

(5) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 412.

(6) الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء، ص 316.

الشيوعي إلى نصره أئمة عملياً مثلما فعل الشيعة الأوائل. قال اليعقوبي (ت 284هـ/897م): «وقام سلمان بن سرد الخزاعي، والمسيب بن نجبة الفزاري، وخرجا في جماعة معهما من الشيعة بموضع بالعراق يقال له «عين الوردة»، يطلبون بدم الحسين بن علي (ع)، ويعملون بما أمر الله بني إسرائيل؛ إذ قال: ﴿فَتَوَبُّوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 54]»⁽¹⁾. ولا شك في أن المقصود بقتل النفس الذي تحدّث عنه سلمان بن سرد في الآية غير المعنى الذي جاء في تفسير البيان للطباطبائي. وجاء في الخبر أن موسى أمر بني إسرائيل أن يصعدوا إلى بيت المقدس، ويقتلوا بعضهم بعضاً بالسكاكين وبالسيوف، وقد فعلوا ذلك إلى أن أذن الله لهم بوقف القتل، وتاب على من بقي، وغفر لمن مات⁽²⁾. ونعتقد أن ما كان يقصده ابن سرد هو فداء الحسين بالأنفس من خلال قتال أعدائه الأمويين، في اللحظة الحاسمة التي احتاج فيها هذا القائد إلى النفير، وشحن العزائم، والموت من أجله.

وأما في زمن الانحصار والتضييق، فيُحَيِّن الشيوعي عداؤه لأعداء أئمة، وعداء من اتبع نهجهم. ويعدّ نفسه للثأر منهم، إذا ما سمحت الفرصة بذلك. ويدرج الزائر هذا الاستعداد ضمن طقوس التطهّر من الإساءة إلى الأئمة، سواء بالمشاركة، أم بالتواطؤ، أم بالصمت. ويعبّر أمام قبر الإمام صراحة عن رغبته في التطهّر و«المعمودية» بتأكيد البيعة، وتجديد الولاء، والاستعداد للتضحية من أجله، فيقول: «اللهم طهرني، وطهّر قلبي، واشرح لي صدري... اللهم طهّر به جوارحي، وعظامي، ولحمي، ودمي، وشعري، وبشري، ومعّي، وعصبي، وما أقلت الأرض منّي»⁽³⁾. ويمثّل هذا الخطاب

(1) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج3، ص4 (الآية 54 من سورة البقرة).

(2) الطباطبائي، محمد حسين، تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، تحقيق أصغر إرادتي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1427هـ/2002م، ج1، ص140 وما بعدها.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص398.

رسالة سلبية في اتجاه الآخر السني، الذي يجد نفسه في صورة المُهدّد، فيتحفّر بدوره، وتستمرّ الأزمة في زمن مفتوح.

3- مغفرة الذنوب ثالث مراحل الخلاص:

تمثّل هذه المرحلة نتيجة منطقيّة للمرحلتين السابقتين، وهما الإقرار بولاية العلويين قولاً، وتصديقها عملاً بالزيارة. ومع بلوغ هذه الدرجة من الترقّي في سلّم المذهب يحصل الزائر الخلاص النفسي في الدنيا بيقينه في مغفرة ذنوبه كلّها. وغفر في اللغة: «سَتَرَ، وَغَفَرَ الأمرُ بَعْفَرَتِهِ وَغَفِيرَتِهِ: أَصْلَحَهُ»⁽¹⁾. يكتسب المَؤرور، في هذه الحال، قدرة على ستر آثام زائره، وضمان محوها، وإزالتها، وتخليصه من هول الآخرة. قال الصادق: «من أتى قبر الحسين (ع)، عارفاً بحقّه، غُفِرَ له من ذنبه ما تقدّم وما تأخّر»⁽²⁾. وتضمن الزيارة، بحسب هذا الخبر، التطهّر التام من الآثام، وتعلن ولادة جديدة لزائر الحسين بذاكرة جديدة، ومرجعية غير التي كانت، ومكانة أرفع، بعد أن تُمَحَّص «عنه ذنوبه كما يُمَحَّص الثوب في الماء، فلا يبقى عليه دنس»⁽³⁾. ولا يمنح الفكر الديني الإسلامي هذه الدرجة من التطهّر إلا للشهيد، أو للقائم بفرض الحجّ حسب قواعده. لكنّ أدبيات المدوّنة تؤسّس لهذا التميّز في الفضاء الشيعي؛ بل تتجاوزه بشكل صريح ومُعرٍ للزائر. روى المفيد عن داود بن فرقد قوله: «قلت لأبي عبد الله (ع): ما لمن زار الحسين (ع) في كلّ شهر؟ قال: له من الثواب [مثل] ثواب مئة ألف شهيد من شهداء بدر»⁽⁴⁾.

وتخيّرت أخبار المدوّنة للزائر أفضل درجات الثواب لتدفع به إلى المواظبة على تعهّد قبر الحسين، وتشدّه إليه. وكما هو معلوم يحتلّ شهداء

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (غفر)، ص 451.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 266، ح 14، يمكن العودة إلى الباب 45: ثواب من زار الحسين (ع) عارفاً بحقّه.

(3) المرجع نفسه، ص 273، ح 1.

(4) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 62.

بدر هرم سلم الجزاء. كيف لا وهم السابقون إلى التضحية بدمائهم في سبيل تركيز الدعوة الإسلامية. وقد مدح القرآن السابقين إلى نصره الدين، ونشره في سورة التوبة ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: 100]. وعلى الرغم من التعميم عند ذكر المهاجرين والأنصار، فإن التفاسير الشيعية، التي يستند فيها اللاحق للسابق، أبت إلا التخصيص، وحصرت صفتي المهاجرين والأنصار في قلة من الذين شايعوا علياً، ورأوا أحقيته بالخلافة. قال الفيض الكاشاني: «[قال] القمي: هم النقباء، وأبو ذر، والمقداد، وسلمان، وعمار، ومن آمن، وصدق، وثبت على ولاية أمير المؤمنين عليه السلام. وفي (نهج البلاغة) لا يقع اسم الهجرة على أحد إلا بمعرفة الحجة في الأرض، فمن عرفها، وأقر بها فهو مهاجر، والذين اتبعوهم بإحسان بالإيمان والطاعة إلى يوم القيامة⁽¹⁾. وجاء في (تفسير البيان) أنها نزلت في علي «وهو أسبق الناس كلهم بالإيمان، وصلّى إلى القبلتين، وباع البيعتين: بيعة بدر، وبيعة الرضوان، وهاجر الهجرتين مع جعفر من مكة إلى الحبشة، ومن الحبشة إلى المدينة»⁽²⁾. ويتضح لنا بيسر مبالغة أصحاب التفاسير التي جاءت متأخرة زمنياً عن حادثة الهجرة والنصرة، وإسقاط توجهاتهم، وفقاً لمواقفهم المذهبية.

إن المماثلة بين زيارة الحسين وبين عمل هذه الجماعة هي عملية تحيين (Réactualisation) لزمن الدعوة الأول، الذي يحظى بقداسة لا متناهية لدى المسلمين. فالعقل الإيماني الشيعي يحرص على تكرار فعل الخلق الأول كما وضّحه إلياد⁽³⁾. ولا يكتفي الحديث السابق بالمماثلة بين الدعوة المحمدية، والدعوة الحسينية، وإنما جعل أفضلية للمنخرطين في الدعوة المجددة على

(1) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 2، ص 162.

(2) الطباطبائي، تفسير البيان، ج 5، ص 169.

(3) إلياد، مرسيا، أسطورة العود الأبدي، ص 48.

أولئك، الذين دافعوا عن الدعوة المؤسّسة؛ لأنّ استعادة الشيء الثمين بعد ضياعه ليس مثل اكتسابه لأوّل مرّة. فالعرب قبل الإسلام لم يكن بوسعهم تمثّل أهميّة هذه الدعوة، ودورها في حياتهم، مثلما هو الحال بعد انتشارها وتوسّعها. وبناء على هذا المعطى، وغيره من الخلفيات الأخرى، كالاتّلاع على الموروث الديني الكتابي، أو الاحتفاظ ببعض الموروثات الفكرية والروحيّة لمن أسلموا، اندفع الإخباريون بحماستهم وعاطفتهم إلى تفضيل الزمن العلوي على الزمن النبوي، وإن كان تابعاً له، ومكمّلاً حسب ما أعلنه الحسين عند خروجه إلى العراق.

ويسهّل استدعاء الزمن النبوي إثارة عواطف الناس، واستمالتهم إلى التشيّع. ومع كلّ استمالة تتوسّع قاعدة الجماعة الشيعيّة، وترسّخ مشروعيّة مبادئها وأهدافها. ويصبح التشيّع، في هذا السياق، دعوة جديدة تقوم على أنقاض واقع تردّي، ورسالة أفرغت من معناها. وقد عبّر الحسين عن هذا المعنى في أكثر من رواية منسوبة إليه، ومنها قوله المتواترة: «أريد أن أمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي، وأبي علي بن أبي طالب»⁽¹⁾. إنّ زيارة الحسين، في هذا الإطار، تضمن ثواب ما خرج هو من أجله، وتمحو العقاب الذي علق بمن خذله، وتخلف عنه، ولم يناصره على أرض كربلاء. وحين يجمع الزائر هذا إلى ذاك يكون الفوز، ويكون الخلاص.

4- الزائر مخلصاً، أو رابع مراحل الخلاص:

عبّرت نصوص المدوّنة عن معنى «الخلاص» بمصطلح «الشفاعة». ويمثّل هذا المفهوم المركزي في الفكر الديني الإسلامي فضاءً مشتركاً بين جميع المذاهب، وإنّ بتمثّلات متمايضة. وقد تمّ تأوّل بعض آيات القرآن في اتجاه تمكين بعض البشر من القدرة على الشفاعة بإجازة إلهيّة. وتركّز التأويل على

(1) الخوارزمي، مقتل الحسين، ج1، ص188.

قوله تعالى: ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَنْ أَخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ [مريم: 87]. وتتفق غالبية المسلمين حول تمتع الرسول (ص) بهذه المنحة الإلهية، وتنوّعت الأخبار في ذلك⁽¹⁾. ويبدو أنّ الفكر الشيعي قد وجد في هذا الإجماع أرضية لإلحاق الأئمة العلويين بما منّ الله به على رسوله.

وصارت شفاعة الإمام مسلّمة من مسلّمات المذهب. يقول الشيخ المفيد: «واتفقت الإمامية على أنّ رسول الله (ص) يشفع، يوم القيامة، لمجموعة من مرتكبي الكبائر من أمته، وأنّ أمير المؤمنين (ع) يشفع في أصحاب الذنوب من شيعته، وأنّ أئمة آل محمد -عليهم السلام- يشفعون كذلك، وينجّي الله بشفاعتهم كثيراً من الخاطئين»⁽²⁾. ويربط الفيض

(1) روى مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك قوله لجماعة من أهل البصرة يسألونه عن حديث الشفاعة، قال: حدّثنا محمد صلى الله عليه وسلم، قال: «إذا كان يوم القيامة ماج الناس بعضهم إلى بعض، فيأتون آدم، فيقولون له: اشفع لذريتك. فيقول: لست لها، ولكن عليكم بإبراهيم عليه السلام، فإنه خليل الله. فيأتون إبراهيم. فيقول: لست لها، ولكن عليكم بموسى عليه السلام، فإنه كليم الله. فيؤتى موسى، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بعيسى عليه السلام، فإنه روح الله وكلمته. فيؤتى عيسى، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بمحمد صلى الله عليه وسلم. فأوتى، فأقول: أنا لها. فأنتلق، فأستأذن على ربي، فيؤذن لي، فأقوم بين يديه، فأحمده بمحامد لا أقدر عليه الآن يلهمنيها الله. ثمّ أحرّ له ساجداً، فيقال لي: يا محمد! ارفع رأسك، وقل يسمع لك، وسلّ تعطه، واشفع تشفع. فأقول: رب! أمّتي. أمّتي. فيقال: انطلق، فمن كان في قلبه مثقال حبة من ذرة، أو شعيرة من إيمان، فأخرجه منها. فأنتلق فأفعل. ثمّ أرجع إلى ربي فأحمده بتلك المحامد، ثمّ أحرّ له ساجداً. فيقال لي: يا محمد! ارفع رأسك، وقل يسمع لك، وسلّ تعطه، واشفع تشفع. فأقول: رب! أمّتي. أمّتي. فيقال لي: فمن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه منها. فأنتلق فأفعل. ثمّ أعود إلى ربي فأحمده بتلك المحامد. ثمّ أحرّ له ساجداً. فيقال لي: يا محمد! ارفع رأسك وقل يسمع لك، وسلّ تعطه، واشفع تشفع. فأقول: يا رب! أمّتي. أمّتي. فيقال لي: انطلق. فمن كان في قلبه أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه من النار. فأنتلق فأفعل». كتاب الإيمان، ح 326-193.

(2) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص 47.

الكاشاني، في تفسير آية الشفاعة السابقة، بين الشفاعة والإقرار بإمامة العلويين، فيقول: «في الكافي عن الصادق عليه السلام، قال: إلا من دان الله بولاية أمير المؤمنين عليه السلام، والأئمة عليهم السلام من بعده، فهو العهد عند الله. والقميّ عنه عليه السلام لا يشفع لهم ولا يَشْفَعُونَ ﴿إِلَّا مَنْ أَخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ [مَرِيَمَ: 87] من أذن له بولاية أمير المؤمنين والأئمة عليهم السلام من بعده، فهو العهد عند الله»⁽¹⁾.

ولم تقصر نصوص المدوّنة منحة الشفاعة على المزور؛ بل وسّعت مجالها لتشمل الزائر نفسه، وتكسبه القدرة على تحقيق الخلاص إذا أخلص الولاء للعلويين. وبقدر ما يترقى الإنسان الشيعي في درجة الإيمان، والاقتراب من دائرة الفعل الإلهي، يترقى الإمام، ويزداد قداسة ومفارقة للواقع والتاريخ. ومع مرور الزمن تحجب مكانته ما سواها من مقدّسات المجموعة، فلا تستحضرها إلا للدعم أو التبرير. وقد أولى ابن قولويه شفاعة المسلم الشيعي لغيره من الخطأة اهتماماً، فأفرد لها باباً مستقلاً بعنوان (إنّ زوّار الحسين (ع) مُشَفَّعُونَ). ومن الأحاديث الواردة فيه، قول جعفر الصادق: «زائر الحسين (ع) مُشَفَّعٌ يوم القيامة لمئة رجل، كلّهم قد وجبت لهم النار ممّن كان في الدنيا من المُسرفين»⁽²⁾.

ويكتسب الإمام، بمقتضى هذا الخبر، جزءاً من المقدرّة الإلهيّة، أو هي تُفَوَّضُ إليه ليفوّضها بدوره إلى من اتبعه، وزاره، على الرغم من قول الصادق: «اعلموا أنّه ليس عنكم من الله من خلقه أحد، لا ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل، ولا من دون ذلك. من سرّه أن تنفعه شفاعة الشافعين عند الله، فليطلب إلى الله أن يرضى عنه»⁽³⁾. ودعّمت بعض المرويات فكرة تقدّس الزائر، حين فتحت له أبواب السماء ليعرج مع كلّ زيارة، وجعلته يكلم الله

(1) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج3، ص135.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص309، ح2.

(3) الكليني، الكافي، ج8، ص11، ح298.

فوق عرشه. ورُوي عن الإمام الرضا قوله في هذا المعنى: «من زار الحسين بن علي (ع) عارفاً بحقّه، كان من محدّثي الله فوق عرشه، ثم قرأ: ﴿إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي جَنَّتٍ وَنَهْرٍ ﴿54﴾ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْنَدٍ ﴿55﴾﴾ [القَمَر: 54-55]»⁽¹⁾. قال الفيض الكاشاني في تفسير الآية: «مقربين عند مَنْ تَعَالَى أمره في الملك والاعتدار بحيث ألهمه ذوو الأفهام»⁽²⁾. والمحدّثون في الأديان عامّة هم خاصّة الله الذين يفوقون البشر قدرةً ومكانةً فيصطفاهم، ويكلّفهم تبليغ رسالاته. يقول الغزالي: «اعلم أنّ الرسالة أثره علويّة، وحظوة ربانيّة، وعطيّة إلهيّة لا تكتسب بجهد، ولا تُنال بكسب»⁽³⁾. وعلى الرغم من هذه الخصوصية فإنّ الزائر الشيعي يبلغ هذه الدرجة بولائه للأئمة العلويين، وتعمّد زيارتهم.

وتطرّق الفيض الكاشاني إلى مسألة الشفاعة في كتاب (الوافي) بمنظور عرفاني. وقد وسّعت رواياته دائرة الشفاعة لتتجاوز الله والرسول والأئمة لتشتمل على صنوف أخرى من البشر، وتضمّهم إلى دائرة المقدّس المطلقة بمجرد زيارتهم الحسين. وجعل الفيض الكاشاني الناس على لسان الصادق صنفين؛ صنفاً كلّفه الله، أو هو ألحقهم بدائرة التكليف، فجعلهم مُشَفَّعين، وصنفاً خطّاء لا يمكنه بلوغ هذه المرتبة، ويُسَفَّع لهم. قال الصادق: «المؤمن مؤمنان؛ مؤمن وفقى الله بشروطه التي اشترطها عليه، فذلك مع النبيين، والصدّيقين، والشهداء، والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً، وذلك ممن يَشَفَّع ولا يُشَفَّع له [...]»، ومؤمن زلّت به قدم، وذلك مما تصيبه أهوال الدنيا وأهوال الآخرة، ويُسَفَّع له»⁽⁴⁾. ويفتح هذا التصنيف الباب أمام الاجتهاد

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص ص 267-268، ح 19.

(2) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 4، ص 55.

(3) الغزالي، أبو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص 131.

(4) الفيض الكاشاني، الوافي، المجلد الخامس، الجزء 3، القسم 2، ص 752، ح 977/

والتأويل الفردي والجمعي في تصنيف البشر، ما دامت المقاييس الواردة في الآيات مجملة. وما دامت الروايات عن الرسول حاضرة لسدّ هذا الإشكال التشريعي. وروى المفيد عن الرسول (ص) قوله: «إني أشفع يوم القيامة فأشفع، فيشفع علي (ع) فيُشفع، وإنّ أدنى المؤمنين شفاعته يشفع في أربعين من إخوانه»⁽¹⁾. ولا تسهم الزيارة في ترقية إيمان الفرد وتخليصه من ذنوبه فحسب، وإنما ترفع درجاته وتجعله بين الخاصة من أهل الله.

وقد ربطت أخبار المدوّنة بين طاعة الله والرسول وورثته من الأئمّة، وبين بلوغ دائرة الخاصّة من الصالحين، والتمتع بما ينعمون به. وألحقت الشيعة بالذين أشارت إليهم الآية ممن اتبع الله ورسوله في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: 69]. قال الفيض الكاشاني في تفسيرها: «وفيه [الكافي] و[تفسير] العياشي عنه [الصادق] عليه السلام لقد ذكركم الله في كتابه، فقال: ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: 69] في الآية، فرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم في الآية من النبيين، ونحن في هذا الموضع الصديقون والشهداء، وأنتم الصالحون، فتسمّوا بالصلاح كما سماكم الله»⁽²⁾.

= جاء في تفسير الصافي، أيضاً: «وعن الصادق عليه السلام: المؤمن مؤمنان؛ مؤمن في الله بشروطه التي اشترطها عليه، فذلك مع النبيين، والصدّيقين، والشهداء، والصالحين وحسن أولئك رفيقاً، وذلك ممن يشفع ولا يشفع له؛ ذلك ممن لا يصيبه أهوال الدنيا، ولا أهوال الآخرة، ومؤمن زلت به قدم، فذلك كخامة الزرع كيفما كفأته الريح انكفأ، وذلك ممن يصيبه أهوال الدنيا، وأهوال الآخرة، ويشفع له، وهو على خير». ج 1، ص 214. لمزيد من التوسّع انظر: الحيدري، كمال، مفهوم الشفاعه في القرآن (مجموع محاضرات)، جمعها محمد جواد الزبيدي، دار فراق، قم، ط 1، 1426هـ/2005م، ص 163 وما بعدها.

(1) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص 80.

(2) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 4، ص 55.

انطلاقاً من تأكيد الفكر الشيعي اعتبار الأئمة ورثة الأنبياء، وأن النبي (ص) أوصى لهم بخلافته، يتوسّع معنى الآية ليلحق طاعة الأئمة بطاعة الله ورسوله، ويصبح الإمام المكوّن الثالث لطوق نجاة المسلم وخلاصه. ويتحوّل مركز الخلاص، بعد مرحلة الإسلام، إلى وجوب بيعة الأئمة بنصرتهم في الدنيا، وتعهدهم بالزيارة بعد موتهم. ويمكن هذا العمل صاحبه من التعويض عن أيّ نقص في العمل الصالح، ويخلصه من هول الآخرة. وأكدت الأخبار المروية عن رسول الله (ص) إمكانية سدّ هذا النقص بوساطة عمل الزيارة في قوله: «يا علي من زارني في حياتي، أو بعد موتي، أو زارك في حياتك، أو بعد موتك، أو زار ابنك في حياتيهما، أو بعد موتيهما، ضمنت له يوم القيامة أن أخلصه من أهوالها وشدائدها، حتى أصيره معي في درجتي»⁽¹⁾.

يمنح هذا الخبر الزائر مزيداً من الترقّي في درجات الجزاء ليجاور الأنبياء والرسل. واستناداً إلى أنّ الرسول (ص) هو أفضل الرسل وسيّد المرسلين في الفكر الإسلامي عامة⁽²⁾، فإنّ الارتقاء إلى درجته من قبل الزائر بإخلاصه للأئمة يمكنه نظرياً من أن يتجاوز درجات بقية الرسل. ويتحقّق بلوغ هذه المرتبة في سياق فهم الفكر الشيعي لمعنى النبوة والولاية والعلاقة بينهما. يقول خنجر علي: «إذا كانت النبوة هي التصرف في الخلق ظاهراً وشرعية، والولاية هي التصرف فيهم باطناً وحقيقة، والباطن والحقيقة أرفع درجة من الظاهر والشرعية، وهذا يقتضي في ظاهره، على أقلّ تقدير، أن يكون صاحب الولاية وهو الولي، أرفع من صاحب النبوة أعني النبي»⁽³⁾.

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 40، ح 1.

(2) يقول إبراهيم الموسوي الزنجاني: «يجب الإيمان بأنّ نبينا (ص) أفضل من الأنبياء والمرسلين، ومن الملائكة والمقرّبين، لتضافر الأخبار بذلك وتواترها». عقائد الإمامية، منشورات الإمام المهدي، قم، 1363هـ/1944م، مج 1، ص 45.

(3) حمية، خنجر علي، العرفان الشيعي: دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي، ص 394.

إنَّ الترقِّي في الإيمان، وفي درجات الجزاء، هو مسار ممكن التحقق في العرفان الإسلامي، حين يمتلك الإنسان ناصية الشرع. ويقسم حيدر الأملي الشرع إلى ثلاث مراتب هي: الشريعة، والحقيقة، والطريقة. وأكد صاحب (أسرار الشريعة) وحدة هذه المراتب وتعبيرها عن شيء واحد هو الشرع. يقول: «الشريعة والطريقة والحقيقة ألفاظ مترادفة صادقة على حقيقة، باعتبارات مختلفة»⁽¹⁾. وعلى الرغم من الترادف والوحدة بين هذه المراتب، فإنها تتميز لتحديد درجات الإيمان والجزاء، فتكون الشريعة مرتبة البداية، والطريقة مرتبة الوسط، والحقيقة مرتبة النهاية، وتكون الأولى للعوام، والثانية للخواص، والثالثة لخواص الخواص، وهي الجامع للمراتب الثلاث، وهو إيمان أهل النهاية عند الأملي⁽²⁾. وعلى الرغم من صعوبة تحصيل هذه المرتبة بالإيمان والعمل، فإنه بإمكان الإنسان الشيعي القفز إلى هذه الدرجة بواسطة إخلاص الزيارة للإمام⁽³⁾.

واستناداً إلى هذا التمثل، ربطت مرويات الإخباريين بين زيارة الحسين ودرجة الإيمان. وهو إيمان جعلته الأخبار لا يخضع لمدى إخلاص العمل؛ بل يزيد وينقص استناداً إلى علاقة الإنسان الشيعي، وربما المسلم عامة بالإمام. إنَّ أداء الزيارة يرفع درجة الإيمان، والتفريط فيها ينقصه، مهما تعاطمت التضحية. وقد تتصاعد لهجة الوعيد ضدَّ تارك الزيارة لتصنّفه ضمن

(1) الأملي، حيدر بن علي بن حيدر، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، تحقيق محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ط1، 1362ش، ص5.

(2) يقسم الأملي الإيمان إلى ثلاث مراتب، أولها إيمان أهل البداية المشوب بالشك، والشبهة، والمعارضة، ويقبل الزيادة والنقصان، ثم إيمان أهل الوسط، ويصدق فيه المؤمن بما جاء به النبي من توحيد، وعدل، ونبوة، وولاية، وهو قابل للزيادة، وغير قابل للنقصان. ثم إيمان أهل النهاية، ولا يقبل زيادة ولا نقصاناً. المصدر نفسه، ص ص595-596.

(3) المرجع نفسه، ص32.

أهل النار، وإن تفانى في القيام على أوامر الدين. سُئِلَ الصادق عن تارك الزيارة من غير علة، فقال: «هذا رجل من أهل النار»⁽¹⁾. تتحوّل الزيارة، في هذه الحال، إلى أصل من أصول الدين، التي لا يجوز تركها، شأنها شأن الصلاة أو الإمامة.

يشير ربط الفكر الشيعي بين الشفاعة ومجرّد زيارة الإمام إشكالاً يعود، في جانب منه، إلى مفهوم «الإيمان» في الفكر الإسلامي عامّة. إنّ الإيمان هو قرن العلم بالعمل؛ أي لا معنى للإيمان الذي جاء موجزاً في سورة البقرة⁽²⁾، دون عمل بمضامينه. فالله خلق السموات والأرض ليلو الناس ﴿أَتَيْتُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: 7]. والعمل الحسن هو مصداق الإيمان، والإيمان هو حبل نجاة المسلم في هذه الحالة. ويميّز الكليني في (أصول الكافي) بين الإسلام والإيمان. فالإسلام، عنده، يعني الإعلان عن التصديق بوساطة اللسان، والإقرار بمعنى التوحيد نطقاً. أمّا الإيمان فهو مرحلة تالية تمثّل الجانب التطبيقي للإسلام. رُوي عن الإمام الصادق قوله: «الإيمان هو الإقرار باللسان، وعقد في القلب، وعمل بالأركان»⁽³⁾، وعدم العمل بما أقرّه اللسان يخرج الإنسان من دائرة الإيمان والثواب، ويجعله ضمن دائرة الغضب والعقاب⁽⁴⁾.

وتُطرح، في هذا الإطار، مجموعة من الأسئلة منها: إذا كان إسلام الفرد لا يضمن له الخلاص يوم القيامة إلا إذا شَفَعَهُ بالإيمان، فهل الزيارة

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 375، ح 5.

(2) ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِمَّا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَيَالْآخِرَةَ هُمْ بَقِيُونَ (4) أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [البقرة: 3-5].

(3) الكليني، أصول الكافي: كتاب الإيمان والكفر، باب: (أنّ الإسلام قبل الإيمان)، ص 183، ح 1610.

(4) المرجع نفسه، ص 183.

التي تضمن له الخلاص في أرقى درجاته هي الإيمان بالله، وبرسله، وبالقضاء والقدر، وبحتمية الموت، وبالْحساب، وغيرها من الشروط؟ إنَّ ما فهمناه من النصوص يؤكِّد هذه المعادلة، وبناء عليه نطرح سؤالاً آخر في غاية الأهمية: هل يؤسِّس الزائر إيمانه على الإسلام ديانة للجميع أم على المذهب باعتباره عقيدة الخاصَّة؟⁽¹⁾. وإذا كانت الإمامة متممة النبوة، فهل التشيع هو الإسلام، أم هل الإسلام هو التشيع؟ سنجيب عن جانب من هذه الأسئلة في العنصر الثاني من هذا الفصل⁽²⁾. وسنكتفي، في هذا السياق، بالإجابة عن السؤال الآتي: هل تستقيم معادلة زيارة الأئمة عند الشيعة بمفهوم الإيمان، كما عرضنا له سابقاً، وأساسه قرن القول بالعمل؟ في تقديرنا لا يمكن أن تستقيم هذه المعادلة، في ظلَّ الأخبار التي نسبتها مرويات المدونة إلى الصادق حول قدرة الإمام على محو ذنوب المسرفين من أهل النار، وتفويضه هذه القدرة لغيره من البشر، إلا إذا فتحناها على التمثل المسيحي لمسألة «الشفاعة». ويمائل هذا المصطلح الفقهي في اللاهوت المسيحي مفهوم الخلاص في يسوع المسيح، وبوساطته.

وإذا رمنا فهم معنى الخلاص في المسيحية، فلا بدَّ من تحديد مكانته في المنشأ، ولا أفضل من تبين ذلك على لسان أصحاب الشأن. يقول الأب عوض سمعان في هذا المعنى: «موضوع الخلاص من الخطيئة، والتوافق مع الله، والتمتع إلى الأبد، هو أعظم الموضوعات أهمية؛ لأنَّه جوهر الكتاب

(1) يستعمل مصطلح (الخاصة) في المدونات الشيعية، للإحالة على الشيعة، مقابلاً لمصطلح (العامة)، الذي يحيل على أهل السنة. انظر، مثلاً، مؤلفات المفيد التي أحلنا عليها في هذا البحث. ولا شك في أنَّ هذا التصنيف يستند، أساساً، إلى مقولة الاختيار والاصطفاء في الموروث الديني الإنساني. فبنو إسرائيل هم شعب الله المختار، والمسلمون هم خير أمة أخرجت للناس، وكلَّ فرقة من فرق الإسلام هي الفرقة الناجية.

(2) عنوان المبحث: الوظيفة العقدية: من الدعوة إلى الإسلام إلى الدعوة إلى المذهب،

المقدّس وخلصته»⁽¹⁾. ويقول القسّ صموئيل حبيب: «إنّ الخلاص عقيدة مركزية في الكتاب المقدّس، فالرسالة المسيحية هي رسالة للخلاص، والإنجيل هو قوّة الله للخلاص»⁽²⁾.

لا يختلف معنى الخلاص كثيراً بين الديانات الثلاث الكبرى في معناه اللغوي. ففي المعاجم العربية يدور المفهوم، كما بيّنا سابقاً، حول معنى النجاة والسلامة، وتعني كلمة الخلاص في «اللغتين العبرية واليونانية: النجاة، والأمان، والحفظ، والشفاء، والصحة، فالإنسان الخاطيء في حاجة إلى النجاة من سلطان الشيطان، والأمان من دينونة الله العادلة، والحفظ في يد المسيح القويّة، والشفاء من لعنة الخطيئة»⁽³⁾. وورد ذكر الخلاص في التوراة بمعنى نصرّة الله لعباده، وتخليصهم من الهلاك، على لسان موسى، بعد أن جاوز البحر بنبي إسرائيل، وقال لهم: «لَا تَخَافُوا. قِفُوا وَأَنْظَرُوا خَلَاصَ الرَّبِّ الَّذِي يَصْنَعُهُ لَكُمْ الْيَوْمَ»⁽⁴⁾.

وورد الخلاص في الأناجيل على لسان يسوع بمعنى اتّباع النبي، وتصديقه، ونصرته، ولو بأبسط الوسائل. وقد ارتبط المعنى، في هذا السياق، بشخص النبي لا برسالته التي يبشّر بها. وينسجم هذا المعنى مع فهم المسيحيين لطبيعة يسوع، وعلاقته بالوحي الذي بدأ مع موسى. ويُعدّ مشهد المرأة صاحبة الخطيئة، التي أتت إلى المسيح، ومسحت رجليه، فقال لها: «إِيمَانُكَ قَدْ خَلَّصَكَ، إِذْهَبِي بِسَلَامٍ»⁽⁵⁾، من منظور لاهوتي مسيحي، نموذجاً

(1) سمعان، عوض، الخلاص بين الوحي والمفاهيم البشرية، القاهرة، مكتبة كنيسة الإخوة، (د.ت)، ص4.

(2) حبيب، صموئيل، الخلاص في مفهومه الكتابي والتطبيقي، القاهرة، دار الثقافة المسيحية، (د.ت)، ص3.

(3) ميخائيل، (القس) لبيب، يقين الخلاص، القاهرة، لجنة مطبوعات الكنيسة المعمدانية، الكتائية الأولى، 1962م، ط1، ص8.

(4) خروج: 14(13).

(5) لوقا: 7(50).

لتحقّق معنى الخلاص في المسيحيّة. ودفع مثل هذا القول المنسوب إلى يسوع اللاهوت المسيحيّ كي يربط الخلاص بالمسيح، ويجعله، تدريجياً، به يتحقّق، وفيه يتجسّد، وبالخطيئة الأولى يتعلّق.

واسنقرّ مفهوم الخلاص في المسيحيّة على مرجعيّتين: أولاهما خطيئة آدم في الجنة، والثانية فداء المسيح بدمه لأتباعه. وميزة هذا الخلاص بساطة تحقّقه؛ إذ لا شروط له إلا الإيمان بيسوع المسيح، وتصديق دعائه من بعده. وقد ورد هذا التأكيد على لسان بولس في رسالته إلى أهل رومية: «لأنّك إنّ اعترفتَ بِفَمِكَ بِالرَّبِّ يَسُوعَ، وَآمَنْتَ بِقَلْبِكَ أَنَّ اللَّهَ أَقَامَهُ مِنَ الْأَمْوَاتِ خَلَصْتَ»⁽¹⁾. ويتمحّض المعنى أكثر ليقصر الخلاص على مجرد الإيمان بالمسيح، دون الحاجة إلى عمل، في خطاب بولس إلى تيموثاؤس: «اشترك في احتِمَالِ الْمَشَقَّاتِ لِأَجْلِ الْإِنْجِيلِ بِحَسَبِ قُوَّةِ اللَّهِ، الَّذِي خَلَصَنَا وَدَعَانَا دَعْوَةً مُقَدَّسَةً، لَا بِمُقْتَضَى أَعْمَالِنَا؛ بَلْ بِمُقْتَضَى الْقَصْدِ وَالنَّعْمَةِ، الَّتِي أُعْطِيتْ لَنَا فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ قَبْلَ الْأَرْمِنَةِ الْأَزَلِيَّةِ»⁽²⁾. وأصبح الخلاص مفهوماً مركزياً في المسيحيّة، ومقصداً حقيقياً لتعاليمها. يقول القسّ إلياس مقار: «إنّ الخلاص، كما هو واضح في رسالة المسيح والمسيحيّة، هو خلاص الإنسان من الخطيئة»⁽³⁾. ولا يترتب على هذا الخلاص النجاة من الدينونة فحسب، وإنّما، أيضاً، تبرير الخطاة، ومصالحتهم مع الله، وتقديسهم، وتمتعهم بالحياة الأبدية الخالدة⁽⁴⁾.

يكاد المعنى الخلاصي للزيارة في الفضاء الشيعي يتطابق مع الخلاص، الذي يحقّقه الإيمان بيسوع، ويمثله في البساطة وسهولة التحصيل. فمثلاً

(1) [رومية 10: 9].

(2) تيموثاؤس: 1 (8، 9).

(3) مقار، إلياس، «إيماني» أو قضايا المسيحيّة الكبرى، دار الثقافة المسيحيّة، القاهرة، (د.ت)، ص 386.

(4) سمعان، عوض، طريق الخلاص، دار الثقافة المسيحيّة، القاهرة، ط 2، (د.ت)، ص 25.

يُخَلِّص الإيمان بيسوع الإنسان من خطيئته الموروثة عن آدم، ويقَدِّسه، ويجعله يتطهَّر كلَّ يوم بوساطة الروح القدس، تمكَّن زيارة الإمام صاحبها من التطهَّر من الآثام، وإن تراكمت، وإلا كان الزائر ممَّن وجبت في حقِّه النار. رُوي عن الصادق قوله: «وأيُّما مؤمن مسَّه أذى فينا فدمعت عيناه حتى تسيل على خده مضاضة: ما أؤذي فينا، صرف الله عن وجهه الأذى، وأمنه يوم القيامة من سخطه والنار»⁽¹⁾. وأكثر من ذلك ترفع درجة الشيعي إلى مرتبة من القداسة، وتوهِّله لتطهير آثام الغير، شأنه شأن الأنبياء أولي العزم.

إنَّ حديثنا عن التقاطع بين التمثيلين اللاهوتيين المسيحي والإسلامي الشيعي ليس من باب الاجتهاد الظني، أو الاصطفاف المذهبي، كما قد يُفهم، وإنَّما يستند إلى تقاطعات في المفاهيم، التي وقفنا عند بعضها، وإلى الظروف التي أنتجتها. ولا غرابة في أن يحدث هذا الالتقاء، من قبل الفكر الشيعي خاصة المتحفِّز للتحرُّر من النموذج السنِّي الحاكم، والساعي إلى صناعة ذاكرة جديدة، والمحتمى بمن مائل وضعه. واشتركت الجماعتان المسيحيَّة والشيعيَّة في الإحساس بالتهميش والإقصاء، فتقاربتا.

حاول اللاهوت البولسي أن يقدم «مسيحيَّة» تضمن قبولها لدى العامَّة، ولدى معارضيه خاصة، وإلا كيف يمرّ اللاهوتيون على مثل هذا الحوار بين يسوع، وأحد أتباعه، دون الانتباه إلى أهميَّة الجانب العملي في الأديان؟! فقد جاء في إنجيل متى: «وَإِذَا وَاحِدٌ تَقَدَّمَ وَقَالَ لَهُ: أَيُّهَا الْمُعَلِّمُ الصَّالِحُ أَيُّ صَلاَحٍ أَعْمَلُ لِتَكُونَ لِي الْحَيَاةَ الْأَبَدِيَّةَ؟ فَقَالَ لَهُ: لِمَاذَا تَدْعُونِي صَالِحًا؟ لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلَّا وَاحِدٌ وَهُوَ اللَّهُ. وَلَكِنْ إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَدْخَلَ الْحَيَاةَ فَاحْفَظِ الْوَصَايَا. قَالَ لَهُ: أَيُّ الْوَصَايَا؟ فَقَالَ يَسُوعُ: لَا تَقْتُلْ، لَا تَزْنِ، لَا تَسْرِقْ، لَا تَشْهَدْ بِالزُّورِ، أَكْرَمِ أَبَاكَ وَأُمَّكَ، وَأَحِبَّ قَرِيْبَكَ كَنَفْسِكَ. قَالَ لَهُ السَّابُّ: هَذِهِ كُلُّهَا حَفِظْتُهَا مُنْذُ حَدَّثْتَنِي. فَمَاذَا يُعْوزُنِي بَعْدُ؟ قَالَ لَهُ يَسُوعُ: إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَكُونَ كَامِلًا فَادْهَبْ، وَبِعْ أَمْلاكَكَ، وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ، فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 201.

السَّمَاءِ، وَتَعَالَ ائْبَعْنِي. فَلَمَّا سَمِعَ الشَّابُّ الْكَلِمَةَ مَضَى حَزِينًا لِأَنَّهُ كَانَ ذَا أَمْوَالٍ كَثِيرَةٍ»⁽¹⁾.

لا شك في أن حزن هذا الشاب إنما ينم عن وعيه بإهمال جانب من العمل، والاقتصار على الإيمان برسالة المسيح وقضيته، دون تطبيق لكامل مضامينها. وعكس ما روج له بولس، وقف الشاب بين يدي المسيح، وهو يؤمن به، ومع ذلك اغتمّ وحزن؛ لأنه لم يعمل بجزء مما آمن به. ونجد تأكيداً لمسؤوليّة «المؤمن»، ولأهميّة قرن الإيمان بالعمل في سفر حزقيال: «الابنُ لَا يَحْمِلُ مِنْ إِيْمِ الْآبِ، وَالْآبُ لَا يَحْمِلُ مِنْ إِيْمِ الْإِبْنِ. بَرُّ الْبَارِّ عَلَيْهِ يَكُونُ، وَشُرُّ الشَّرِّيرِ عَلَيْهِ يَكُونُ»⁽²⁾. وهذه ترجمة لمضمون الآية ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ﴾ [المدثر: 38]، والآية ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 8]، والآية ﴿وَلَا تُزْرُ وَازِرَةٌ وَذُرُّ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164]⁽³⁾. ويقدم حزقيال، في سفره، طريق الخلاص الذي يتأسس وجوباً على العمل، فيقول: «إِذَا رَجَعَ الشَّرِّيرُ عَنْ جَمِيعِ خَطَايَاهُ الَّتِي فَعَلَهَا، وَحَفِظَ كُلَّ فَرَائِضِي، وَفَعَلَ حَقًّا وَعَدْلًا، فَحَيَاةً يَحْيَا، لَا يَمُوتُ»⁽⁴⁾.

إن رجوع الشرير عن خطاياها هو السبيل إلى الخلاص. ويمائل هذا الرجوع في الأدبيات الإسلاميّة معنى التوبة. وعرف الفيض الكاشاني التوبة على لسان علي بن أبي طالب. قال: هي الاستغفار. والاستغفار كما قال علي: «درجة العليين، وهو اسم واقع على ستّة معانٍ؛ أولها الندم على ما مضى، والثاني العزم على ترك العودة إليه أبداً، والثالث أن تؤدّي إلى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله أملس ليس عليك تبعه، والرابع أن تعمد إلى كلّ فريضة عليك ضيّعتها تؤدّي حقّها، والخامس أن تعمد إلى اللحم

(1) متى، 19 (16، 17، 18، 19، 20، 21، 22).

(2) حزقيال، 18 (20).

(3) [الأنعام: 164]. [الإسراء: 15]. [فاطر: 18]. [الزمر: 7]. [النجم: 38].

(4) حزقيال: 18 (21).

الذي نبت على السحت فتذيه بالأحزان حتى تلتصق الجلد بالعظم، وينشأ بينهما لحم جديد، والسادس أن تذيب الجسم ألم الطاعة، كما أذقته حلاوة المعصية، فعند ذلك تقول أستغفر الله»⁽¹⁾.

على الرغم من أهمية العمل في المنظومة الإسلامية، وتقدمه على الإقرار بالإسلام نظقاً، يقدم إخباريو المدونة عمل الزيارة على أي عمل آخر؛ بل جعلوا زيارة الأئمة تختزل أغلب أركان الإيمان الضامنة للخلاص. ورُوي عن الصادق قوله في هذا المعنى: «لو يعلم الناس ما في زيارة الحسين (ع) من الفضل لماتوا شوقاً، وتقطعت عليه أنفسهم حسرات. قلت: وما فيه؟ قال: من أتاه تشوقاً كتب الله له ألف حجة مُتقبَّلة، وألف عمرة مبرورة، وأجر ألف شهيد من شهداء بدر، وأجر ألف صائم، وثواب ألف صدقة...»⁽²⁾. وصنّف ابن قولويه باباً كاملاً بعنوان «أنّ زيارة الحسين (ع) أفضل ما يكون من الأعمال»⁽³⁾.

فضّلت الأخبار المروية عن جعفر الصادق زيارة الحسين تفضيلاً مطلقاً على كلّ الأعمال، على الرغم من قول علي بن أبي طالب: إنّ أفضل ما توّسل به المتوسّلون إلى الله - سبحانه وتعالى - الإيمان به وبرسوله، والجهاد في سبيله، فإنّه ذروة الإسلام، وكلمة الإخلاص فإنّها الفطرة، وإقام الصلاة فإنّها الملتة، وإيتاء الزكاة فإنّها فريضة واجبة، وصوم شهر رمضان فإنّه جنة من العقاب، وحج البيت واعتماره، فإنّهما ينفيان الفقر ويرحضان الذنب⁽⁴⁾، وصلّة الرحم، فإنّها مثرأة في المال [...]»⁽⁵⁾. ولم يأت الإمام الأوّل على ذكر الزيارة من قريب ولا بعيد، وهو منشأ التشيع عند الشيعة.

(1) الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء، ص 44.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 270-271، ح 3.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 287.

(4) يرحضان الذنب؛ أي: يغسلانه.

(5) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، خطبته في معنى الإسلام، ص 187.

ثانياً: الزيارة دعوة: من الدعوة إلى الإسلام إلى الدعوة إلى المذهب:

1- الزيارة دعوة إلى تجديد الإسلام:

يحيل المدلول اللغوي لمصطلح «دعوة» على معنى النداء والطلب للاجتماع على شيء، أو الاشتراك فيه⁽¹⁾، وتتعلق بالجزر (د، ع، و) مجموعة من المعاني منها «الدُّعَاءُ: الرغبة إلى الله تعالى، ودَعَاهُ: ساقه، والنبِيُّ (ص) داعي الله، وتداعوا عليه: تجمّعوا»⁽²⁾. وتمثل الدعوة بمعنى الرغبة إلى الله هدفاً أساسياً في الأديان. وعادة ما ينهض بهذا الدور الأنبياء، أو من ينوبهم مثل الحواري، والإمام، والصحابي، والمبشّر، والداعية، وغيرها من الصفات التي أطلقها عليهم الفكر الديني. وعدّ ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م) الدعوة جزءاً من الرسالة التي حملها الرسول (ص) إلى العباد، وخلفه فيها الصحابة والعلماء بوظائف محدّدة، وأدوار منظّمة، وهي عمل المؤمن وواجبه الذي لا ينقطع، فقال: «الدعوة إلى الله، هي الدعوة إلى الإيمان به، وبما جاءت به رسله، بتصديقهم فيما أخبروا به، وطاعتهم فيما أمروا»⁽³⁾. ويفخر المسلمون، في حالة مماثلة لدى اليهود، بأنّ الله فضّل أمة الإسلام فجعلها أمة دعوة إلى الدين الحقّ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 110].

ويرى محمد الوكيل أنّ الدعوة إلى الله هي جمع الناس إلى الخير، وهدايتهم إلى الرشد، بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وجاء في سورة [آل عمران: 104] ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾⁽⁴⁾. وذهب الصوّاف

(1) الرازي، مختار الصحاح، ص ص 180-181.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (دعو)، ص ص 1282-1283.

(3) الحراني، تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، طبع بأمر من الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود، الرياض، 1418هـ/ 1997م، ج 15، ص 157.

(4) الوكيل، محمد، أسس الدعوة وآداب الدعاة، دار الوفاء للطباعة والنشر، 2000م،

إلى المعنى نفسه، فعّد الدعوة الدينية رسالة السماء إلى الأرض، وهديّة الخالق للمخلوق، ودين الله القويم، وطريقه المستقيم، وقد اختارها الله وجعلها الطريق الموصل إليه سبحانه، ﴿إِنَّ الْآدِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]، ثمّ اختارها لعباده، وفرضها عليهم، ولم يرضَ بغيرها بديلاً لها ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]⁽¹⁾. وعدّها محمد الغزالي برنامجاً كاملاً يضمّ في أطواره جميع المعارف، التي يحتاج إليها الناس ليبصروا الغاية من محياهم، وليستكشفوا معالم الطريق، التي تجمعهم راشدين بوساطة الرسل المبشرين والمنذرين⁽²⁾.

سعى الفكر الشيعي، في هذا السياق، إلى تنزيل خروج الإمام الحسين إلى العراق في هذا الفضاء الرابط بين السماء والأرض، وربط ذاكرته الناشئة بالذاكرة الدينية الكتابية، وجعله مرحلة من مراحل الدعوة إلى الله، والرغبة إليه. وتمثّل خصوصيّة هذا الخروج في تصنيفه حركة إصلاحية قام بها الحسين لا ديانة جديدة آخذة في التشكّل. إنّ تأكيد هذه الخصوصية يسهّل ترويح هذه الدعوة بين الفئات المحرومة والمضطهدة خاصة، باعتباره يتوافق مع رغباتها، ولا يتعارض مع ذاكرتها الدينية، التي تتبنّى مبدأ: الدّين عند الله الإسلام. وفي هذه الحالة، يسهل الطعن في مشروعية الحاكم القائم، باعتبار أنّه حرّمهم حقوقهم، ولم يعدل بينهم؛ أي أنّه لم يحكم بشرع الله. وفي المقابل، تنهياً الظروف لطرح بديل عادل بمشروعية مستندة إلى رأسمال رمزي يتمثّل في الإرث النبوي.

وانطلاقاً من هذه الأرضيّة، يكون خروج الحسين، ودعوته إلى توحيد الإصلاح، إحياء لروح الإسلام وهيبته، بعد أن زاغ به الأمويون، واستبدّوا، وظلموا. وقد أوردت المرويات على لسان الحسين ما يؤكّد هذه الفرضيّة في

(1) الصوف، الدعوة والدعاء، دار الحوار، بيروت، ط 1، 2002م، ص 22.

(2) الغزالي، محمد، مع الله: دراسات في الدعوة والدعاة، نهضة مصر للطباعة والنشر

والتوزيع، ط 6، 2005م، ص ص 12-13.

ردّه على سعيد بن العاص، حين حاول ثنيه عن الخروج إلى العراق، فقال: «أما بعد، فإنه لن يشاقّ من دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين، وقد دعوت إلى البرّ والإحسان، وخير الأمان أمان الله»⁽¹⁾. وجعل الحسين شعار ثورته إصلاح ما فسد في أمة الإسلام، وأدرج عمله في سياق الجهد النبوي العام الذي انفتح بإبراهيم، وأتمّه جدّه، فقال: «إني ما خرجت أشراً، ولا بطراً، ولا مفسداً، ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن أمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي، وأبي علي بن أبي طالب»⁽²⁾.

وصنّف العديد من البحوث الشيعة خروج الحسين ضمن واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»⁽³⁾. يقول مرتضى مطهري (ت 1979م): «الأمر بالمعروف هو المبدأ الوحيد الذي يضمن بقاء الإسلام. وبعبارة أخرى هو (العلة المُبقية) كما يصطلح عليها الفقهاء»⁽⁴⁾. وقد دأبت الأدبيات الإسلامية على تصنيف الخروج من أجل طلب الحق، أو ما يُعتقد أنّه الحقّ، ضمن مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وذكر الشيخ المفيد أنّ هشام القوطي، وصاحبه عباد بن سليمان الصيمري، وهما من أعلام المعتزلة، عدّا «عائشة وطلحة والزبير إنما خرجوا إلى البصرة لينظروا في دم عثمان، وبأخذوا بثأره من ظالميه، وأرادوا، بذلك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطلبوا بوجه الله»⁽⁵⁾.

(1) الكوفي، ابن أعثم، مقتل الحسين وقيام المختار، ص 84.

(2) الخوارزمي، مقتل الحسين، ج 1، ص 188.

(3) يمكن العودة في هذه المسألة إلى: مطهري، مرتضى، دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في النهضة الحسينية، تعريب عبد الهادي الركابي، دار النبلاء، لبنان، 2004م، ص 26.

(4) المرجع نفسه، ص 81.

(5) الشيخ المفيد، الجمل أو النصر في حرب البصرة، منشورات المفيد، بيروت،

ط 1، 1403هـ/ 1983م، ص 28.

وحين صتّف هذا الخروج ضمن دائرة الجهد النبوي الرسالي ومكّماً له، بنى الحسين بخطابه الثوري السابق مساراً «مقدّساً»، ومائل جهده بجهد الأنبياء، ووضع نفسه موضع الدّاعي إلى الله، وصاحب التكليف الشرعي. ويحقّق هذا التصنيف المعنى الثاني للدعوة، وهو «دعاه بمعنى ساقه»؛ لأنّ المسلم المعتقد بما يعلنه الخطاب الحسيني ينساق، بالضرورة، إلى مضامينه في ظلّ سياسة أمويّة استبداديّة دموية ذات أسس قبل - إسلاميّة. ونظراً إلى أهميّة وظيفة خروج الحسين، ودوره في تأسيس مفهوم التشييع لاحقاً، أكّدت نصوص الزيارة ضرورة شهادة الزائر بشريّة ما حدث في شهر محرّم أمام قبر الحسين فيقول: «اللهم صلّ على الحسين بن علي الذي انتجته بعلمك، وجعلته هادياً لمن شئت من خلقك، والدليل على من بعثته برسالاتك»⁽¹⁾. ويقول أيضاً: «أشهد أنّك حلّلت حلال الله، وحرّمت حرام الله، وأقمت الصلاة، وأمرت بالمعروف، ونهيت على المنكر، ودعوت إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة»⁽²⁾. قال مطهري: «وهنا يأخذ معنى الشهادة معنى الإقرار والاعتراف، فيقول: أشهد؛ أي إنني مثلي مثل أيّ إنسان عاقل،

= وقال المفيد، أيضاً، في شيوع هذه المسألة إيّان الفتن بين المسلمين: «[...] ومنهم طائفة أرغمها عثمان بمنعه لها المراد منه، وردّها عن طلباتها، وأبطل رسومها، فحقدت عليه لذلك، وسعت في خلعه وسفك دمه، وظنت أن الأمر يصير من بعده إلى من يتمكن من قياده، ويجبها إلى ملتسمها. فلما تمّ ما سعت فيه فات القوم الذي رجت وطائفة انتقضت عاداتها بعثمان، والإكرام لها، والإعظام ممن تقدمه، فصارت بذلك كارهة لأمره، وساعية في خلعه، وطائفة كان المتقدمون يقلدونهم الأعمال، واستبدل بهم منها سواهم من الناس، وحرّمهم ما كانوا يصلون إليه من بيت المال، فسعت في ذلك في خلعه، وعاونوا من أجله على قتله، وطائفة استشنت أحداثاً كانت منه، واعتقدت فيه الضلال بذلك، وقصدت في خلعه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وربما كان منهم غالطاً فيما استشنته، وربما كان منهم مصيباً فيه، غير أن الغرض كان منهم فيما صنعوه قصداً لنصرة الدين والإسلام». الجمل أو النصرة في حرب البصرة، ص 107.

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 405.

(2) المرجع نفسه، ص 383.

أعترف وأقرّ يا أبا عبد الله الحسين بأنّ نهضتك هي نهضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽¹⁾.

وأكدّ الحسين أهميّة أن ينساق المسلمون إلى دعوته في أكثر من خطبة، وتراوح أسلوبه بين الترغيب والترهيب بحدود الله، التي لا يجد المسلم إرادة في مواجهتها. ونلمس نبرته الحادة إزاء ما آلت إليه أحوال الإسلام والمسلمين في ردّه على كتاب أهل الكوفة، حين قال: «أمّا فقد علمتم أنّ رسول الله (ص) قد قال في حياته: من رأى سلطاناً جائراً، مستحلاًّ لحرام، أو تاركاً لعهد الله، ومخالفاً لسنة رسول الله (ص)، فعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، ثمّ لم يغيّر عليه بقول ولا فعل، كان حقّاً على الله أن يُدخله مدخله»⁽²⁾.

إنّ السكوت على تجاوزات ملوك بني أميّة⁽³⁾ في حقّ الإسلام والمسلمين، حسب رسالة الحسين، يجعل الإنسان في دائرة الغضب الإلهي. ووفقاً لهذا المبدأ يكون خروجه عليهم ضمن باب الواجب على المسلم. ويرتقي الأمر إلى مرتبة الواجب الحتمي إذا كان الفرد في مثل موقع الحسين ومكانته. إنّ انتماءه إلى مظلة (آل البيت) جعله يقول في الرسالة نفسها: «وأنا أحقّ من غيري بهذا الأمر لقرايتي من رسول الله»⁽⁴⁾. وهنا يضمّ الحسين الواجب العام، الذي يهمّ كلّ مسلم، إلى الواجب الخاص المترتب على مفهوم الولاية والوصيّة، الذي طالما ناكف الفكر الشيعي من أجل إثباته للعلويين. ويمثّل وجود الإمام حسب الفيض الكاشاني «لطفاً من الله سبحانه بعبيده؛ إذ بوجوده يجتمع شملهم، ويتصل حبلهم، وينتصف الضعيف من

(1) مطهري، مرتضى، دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في النهضة الحسينيّة، ص 77-78.

(2) الكوفي، ابن أعثم، مقتل الحسين وقيام المختار، ص 102.

(3) أخرج البيهقي عن أبي بكره قال: «سمعت رسول الله (ص): خلافة نبوة ثلاثون عاماً ثمّ يؤتني الله الملك من يشاء، فقال معاوية: قد رضينا بالملك». السيوطي، الخصائص الكبرى، ج 2، ص 421.

(4) الكوفي، ابن أعثم، مقتل الحسين وقيام المختار، ص 103.

القوي، والفقير من الغني، ويرتدع الجاهل، ويتيقظ الغافل. قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: 7]⁽¹⁾.

راعت نصوص الزيارة معنى القرابة، وفتحته على شرعنة الوراثة تحت طائلة ذاكرة عربية تشكّلت تاريخياً وفق هذا النمط من التنظيم «العمراني». وقد أجازت هذه الذاكرة وراثة الزعامة الروحية قياساً إلى وراثة الزعامة السياسية والاجتماعية. وخصّصت نصوص المدوّنة «زيارة وارث» لشرعنة الوراثة، وتوسيع مجالها. ويمثّل هذا النص أحد أهم نصوص الزيارات، وفيه يقول الزائر: «السلام عليك يا وارث آدم صفوة الله، السلام عليك يا وارث نوح نبي الله، السلام عليك يا وارث إبراهيم خليل الله، السلام عليك يا وارث موسى كليم الله، السلام عليك يا وارث عيسى روح الله، السلام عليك يا وارث أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وصيّ رسول الله»⁽²⁾. جعل الفكر الشيعي جهد الدعوة الإبراهيمية دائرياً يتصل أوله بآخره، ويتساوى لاحقه بسابقه لتوثق عرا الصلة بين الذاكرة الشيعية الناشئة، والذاكرة التوحيدية. وينعكس هذا الربط ألياً على العلاقة بين النبوة والإمامة. يقول ابن حوشب: «إنّ أمر الله متصل من أوّل أنبيائه ورسله وأئمة دينه إلى آخرهم. ومن أطاع آخرهم فكأنّه أطاع أولهم، لاتصال أمر الله من الأوّل إلى من بعده إلى الآخر»⁽³⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الإرث الروحي للأنبياء كان ثقافة منتشرة بين الفرق الإسلامية ولاسيما الصوفية. قال الهجويري (ت 465هـ/1073م)⁽⁴⁾،

(1) الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء، ج 1، ص 166.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 401.

(3) ابن حوشب، كتاب الكشف، ص 28.

(4) هو أبو الحسن، علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الهجويري الغزنوي. ولد الهجويري في مدينة غزنة بالهضبة الأفغانية، ومنها استمد لقبه. ولقب بالجلابي نسبة إلى «جلاب»، والهجويري نسبة إلى «هجوير». من صوفية القرن الخامس/الحادي عشر، تلمذ على أبي العباس الشقاني، وأبي الفضل محمد بن حسن الختلي، وأبي القاسم الجرجاني (ت 450هـ/1058م). والتقى بمعاصره أبي القاسم القشيري =

معلقاً على قول الجنيد في التصوّف⁽¹⁾: «بناء التصوّف على ثماني خصال اقتداء بثمانية أنبياء عليهم السلام، فيقتدي في السخاء بإبراهيم، لأنّه بلغ به أن ضحّى بابنه. وفي الرضا بإسحاق؛ لأنّه رضي بأمر الله، فقال بترك روحه العزيزة، وفي الصبر بأيوب؛ لأنّه صبر في بلائه بالدّود، وفي الإشارة بزكريا؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا﴾ [مريم: 3]، وفي الغربة بيحيى؛ لأنّه كان غريباً عن أهله بين أهله، وفي السياحة بعبسى؛ لأنّه كان في سياحته من التجرد حيث لم يكن يملك إلا وعاء ومشطاً، وحين رأى شخصاً يشرب بحفنتيه ألقى الوعاء، وعندما رآه يخلّل شعره بأصابعه رمى المشط، وفي لبس الصوف بموسى؛ لأنّ ملابسه كلّها كانت صوفاً، وفي الفقر بمحمّد عليه السلام؛ لأنّ الله تعالى بعث إليه بمفاتيح كنوز الأرض، وقال له: لا تشقّ على نفسك، وهبّي لنفسك من هذه الكنوز متاعاً وأسباباً، فقال: [لَا أُرِيدُ يَا إِلَهِي أَشْغِنِي يَوْمًا وَأَجْعِنِي يَوْمِينَ]»⁽²⁾.

تتطلب وراثته الحسين الروحية لأولي العزم من الأنبياء، وربط حركته التاريخية بمسيرهم، تحقيق المعنى الثالث للدعوة، وهو التداعي على الدّاعي، والتجمّع حوله. ويمتدّ هذا المعنى على مرحلتين: مرحلة أولى مجالها حضور الإمام، ومرحلة ثانية تستغرق زمن موته، وزمن غيبة الإمام الثاني عشر. ويتطلب إنجاز المرحلة الأولى حركة تشاركية بين طرفي الدعوة،

= (ت465هـ/1073م). عاصر الدولة الغزنوية بين (387-582هـ/997-1186م)، وتوفي في عهد السلطان إبراهيم الغزنوي (451-492هـ/1059-1099م). كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة أمين عبد المجيد بدوي، مكتبة الإسكندرية- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، 1394هـ/1974م، ص7.

(1) قال الهجويري: «قال الجنيد -رحمه الله- التصوّف مبني على ثماني خصال: السخاء، والرضاء، والصبر، والإشارة، والغربة، ولبس الصوف، والسياحة، والفقر». المرجع نفسه، ص230.

(2) المرجع نفسه، ص230.

هما الإمام وشيعته. وتحقق التداعي عليه، والتجمّع حوله، حين شعر الشيعة بمشروعية موقفه من الخلافة الأموية، فكتبوا إليه الرسائل، وعرضوا عليه ولاءهم ونصرتهم. ذكر ابن أعثم الكوفي أنّ الشيعة اجتمعت في دار سلمان بن صُرد، وكتبوا إلى الحسين بالبيعة، رافضين بيعة يزيد بن معاوية، ووراثه والده. وجاء في كتابهم الثاني: «[إلى] الحسين بن علي (ع) أمير المؤمنين من شيعته وشيعة أبيه، أمّا بعد [فحيهلاً]، فإنّ الناس منتظرون لا رأي لهم في غيرك، فالعجل العجل يا بن بنت رسول الله (ص) [...]»⁽¹⁾. وردّ عليهم الإمام قائلاً: «قد علمتم أنّ هؤلاء لزموا طاعة الشيطان، وتولّوا عن عبادة الرحمن... وقد أتني كتبكم، وقدمت عليّ رُسُلكم ببيعتكم أنّكم لا تخذلوني، فإن وفيتم لي ببيعتكم، فقد استوفيتم حقّكم، وحظّكم، ورشدكم، ونفسي مع أنفسكم، وأهلي وولدي مع أهاليكم وأولادكم، فلکم في أسوة»⁽²⁾.

يسعى الإمام الحسين إلى استعادة الصورة الأولى لدعوة جدّه في مضامين خطابه، فجاءت رسالته إلى أهل الكوفة مماثلة لأساليب عرض الدعوة على عرب الحجاز. قال الطبرسي في هذا السياق: «كان رسول الله (ص) يعرض نفسه على قبائل العرب في كلّ موسم، ويكلّم كلّ شريف قوم، لا يسألهم مع ذلك إلا أن يؤووه ويمنعوه، ويقول: لا أكره أحداً منكم على شيء، من رضي منكم بالذي أدعوه إليه، فذاك، ومن كرهه لم أكرهه»⁽³⁾.

وهذا عين ما أراد الحسين إنجازَه، فلم يبد لهفة على البيعة، ولم يقف موقف طالبا، وإنما أكّد، في كلّ مرّة، أنّ تحرّكه يستند إلى مرجعيتين: أولاهما شرعية قوامها الغيرة على الدّين، وتطبيق أمر الله من منطلق المسؤولية التي أسّسها القرآن، وأكّدها السنة النبوية. ويندرج تحرّك الإمام الحسين ضمن قاعدة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وضمن سياق

(1) الكوفي، ابن أعثم، مقتل الحسين وقيام المختار، ص 41.

(2) المرجع نفسه، ص 103.

(3) الطبرسي، أبو علي، إعلام الوري بأعلام الهدى، ص 35.

الواجب لا المندوب⁽¹⁾. قال علي بن بابويه (الصدوق الأول) (ت 329هـ/941م) في رواية عن الإمام الرضا: «أروي عن العالم عليه السلام أنه قال: إنما هلك من كان قبلكم بما عملوا من المعاصي، ولم ينههم الربانيون والأحبار عن ذلك. إنّ الله جل وعلا بعث ملكين إلى مدينة ليقلباها على أهلها، فلما انتهيا إليها وجدا رجلاً يدعو الله، ويتضرع إليه، فقال أحدهما لصاحبه: أما ترى هذا الرجل الداعي؟ فقال له: رأيته، ولكن أمضي إلى ما أمرني به ربي، فقال الآخر: ولكني لا أحدث شيئاً حتى أرجع، فعاد إلى ربه فقال: يا رب إني انتهيت إلى المدينة، فوجدت عبدك فلاناً يدعو ويتضرع إليك، فقال عز وجل: امض لما أمرتك، فإن ذلك رجل لم يتغير وجهه غضباً لي قط»⁽²⁾. وبناء على اعتقاد الشيعة أنّ الحسين وارث البيت النبوي، فإنّ تخليه عن الواجب يقرب مصيره بمصير الرجل العابد الذي لم يغضب لأمر الله مرة. وإذا افترضنا مجازاً أن الإمام الحسين هو حبر الأمة الأعظم، بعد موت أخيه الحسن، فإنّ سكوته، أيضاً، سيحلّ به ما أحلّ بأحبار بني إسرائيل وربّيبهم؛ ولهذا السبب يعتقد مرتضى مطهري، مثلاً، أنّ «معنى النهضة الحسينية يفيد أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالغ القيمة إلى الحدّ الذي يمكن فيه للمرء أن يضحي في سبيل الله بكلّ شيء»⁽³⁾.

وأما المرجعية الثانية، التي استند إليها، فأخلاقية اجتماعية تقوم على إجابة دعوة الداعي وإغاثته. وهذا ما طرحه أهل الكوفة في رسائلهم إلى

(1) يميّز أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي الطبرستاني (المعروف بسلا بن عبد العزيز) (ت 448هـ/1056م) بين الواجب والمندوب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يمكن العودة إلى كتابه: المراسم العلوية في الأحكام النبوية، تحقيق محسن الحسيني الأميني، نشر المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، قم، 1414هـ/1993م، ص 263.

(2) ابن بابويه، أبو الحسن علي بن الحسين (الصدوق الأول)، فقه الرضا، تحقيق: قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط 1، 1406هـ/1985م، ص 375.

(3) مرتضى مطهري: دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في النهضة الحسينية، ص 154.

الحسين. وقد انعكس حذر الإمام في ردوده على رسائل أهل العراق. وكان يذكّرهم، في كلّ مرّة، بأنّ ما عزم على إنجازهِ هو دعوتهم، ورسالتهم، وبيعتهم، وحقّهم، وغيرها من المصطلحات التي تؤكّد مسؤوليتهم في تحرّكه. ولم ينف دوره وواجبه فيما يجب القيام به من أجل دعوة الإسلام الآخذة في الانحراف عن مسارها الأوّل. وقد عبّر عن مساندته لما أجمعوا عليه بالتودّد إليهم، وترغيبهم في بيعته وصحبته، وجعلهم شركاءه في الأهل والأولاد والأنفس. لقد راهن الإمام، في هذه المرحلة من الصراع، على تحريك الذاكرة الإسلاميّة الأولى بنقائنها وطهارتها عند عامّة المسلمين، من أجل حماية للذاكرة الجديدة، والمرحلة المتجدّدة. وتمثّل المرجعيّتان عمليّة تحيين واعية للنموذج الأرقى في الذاكرة العربيّة والإسلاميّة. وعدّ مرسيا إلياد «أنّ هذا التكرار الواعي لبوادر نموذجيّة معيّنة يكشف عن أنطولوجيا أصليّة: ما تنتجه الطبيعة وما يصنعه الإنسان، لا يجد (حقيقته) ولا (هويته) إلا بمقدار نصيبه من حقيقة متعالية. والفعل لا معنى له ولا (حقيقة) إلا أن يكون إعادة لفعل بدئي»⁽¹⁾.

ومع توخّد أهداف طرفي الدعوة، وتكامل جهودهما في الذود عن بيضة الإسلام، تتحقّق مشروعيّة التحرك التاريخي للحسين باتجاه كربلاء. وعلى هذا النحو يصبح الخروج على الحاكم الظالم دعوة من أجل إعادة الحقّ إلى نصابه، وما على الزائر إلا دعمه والتذكير به أمام القبر ما دام لم يزامنه. يقول محمد حسين فضل الله (ت 2010 م)⁽²⁾: «من هذا الموقع، فإنّنا نتصوّر أنّ

(1) مرسيا إلياد: أسطورة العود الأبدي، ص 19.

(2) ولد محمد حسين فضل الله في مدينة النجف في العراق في 19 شعبان لعام 1354هـ/1935م. بدأ بالدراسة في الحوزة العلمية في التاسعة من عمره، وعندما وصل إلى سن السادسة عشر بدأ بحضور دروس الخارج. ومن أساتذته المرجع الديني أبو القاسم الخوئي، والمرجع محسن الحكيم، و محمود الشاهرودي، والشيخ حسين الحلبي. وأصبح أستاذاً للفقّه والأصول في حوزة النجف. انتقل فضل الله من العراق إلى لبنان في سنة 1966م، وأسس هناك حوزة المعهد الشرعي =

هذه المجالس الحسينية التي أطلقها أئمة أهل البيت (ع) تمثل مجالس الدعوة إلى الإسلام بكله، الأمر الذي يفرض علينا أن نقوم في كل مساراتها بمهمة تركيز الدعوة إلى الإسلام؛ لنؤكد مفاهيمه العقائدية والشرعية في نفوس كل جيل⁽¹⁾. وعادةً تفتتح الزيارة بمناجاة الله من قبل الزائر، وإعلان توحيده، وتعظيمه، ثم الشهادة بتفاني الإمام في الدعوة إلى الله، وتضحيته بنفسه من أجلها. ويُعدّ التأكيد على المرجعية الإلهية في زيارة الإمام تذكيراً بهدف الحسين، ومسعاه، ومرجع خروجه، ويمثل دعفاً لتهمة تأليه الأئمة، والوقوع في الشرك. إنّ مباركة حركة الإمام وبيعته عليها، في إطار الرغبة إلى الله وإقامة حدوده التي وضعها الرسول (ص)، هي مطلب نفسي لدى الزائر يطمئنه بسلامة ما يأتيه من عمل، وما يتبناه من عقيدة.

ويحتاج الزائر إلى ضمان سلامة معتقداته في إطار التخاصم الفكري المستعر بين الفرق الإسلامية، وفي سياق حملات التشكيك والتكفير. ومن أجل تحصيل النفس يكرّر كلمة «اللهم» في أغلب مقاطع الدعاء لتأكيد المرجعية الإسلامية للدعوة الحسينية، وارتباطها بالجهد المحمدي المؤسس، ومواصلة البناء عليه. ومن بين الأدعية «الحمد لله الواحد المتوحد بالأمور كلها، خالق الخلق، ولم يعزّب عنه شيء من أمورها»⁽²⁾، و«لا إله إلا الله في علمه منتهى علمه، ولا إله إلا الله بعد علمه منتهى علمه... ولا إله إلا الله والله أكبر»⁽³⁾. ويحرص الزائر قصداً على ربط مضامين الدعوة الحسينية بمضامين

= الإسلامي. وكانت له مواقف جريئة تجاه بعض القضايا الخلافية مع السنة كلعن بعض الصحابة، وضرب فاطمة الزهراء. وتأثرت علاقته بحوزة النجف وقم بسبب هذه المواقف. وهو أقرب المراجع للشيعية العرب. يُنظر: موقعه الرسمي على شبكة الإنترنت.

(1) فضل الله، محمد حسين، حديث عاشوراء، دار الملاك، بيروت، ط2، 1418هـ/1998م، ص238.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص398.

(3) المرجع نفسه، ص274.

التوحيد الواردة في القرآن، فيقول: «أشهد أنك حللت حلال الله، وحرمت حرام الله، وأقمت الصلاة، وأمرت بالمعروف، ونهيت عن المنكر، ودعوت إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة»⁽¹⁾.

وأيما نَصَّ زيارة الحسين مضامين نص زيارة الرسول في سعي إلى ربط اللاحق بالسابق وتأسيسه عليه. ويقول الزائر أمام قبر الرسول (ص): «أشهد أنك قد بلغت رسالات ربك، ونصحت لأمتك، وجاهدت في سبيل الله، وعبدت الله حتى أتاك اليقين بالحكمة والموعظة الحسنة»⁽²⁾. وبعد أن يطمئن الزائر لسلامة طقوس المراقد، يتجه إلى شرعة موت أنصار الحسين، الذين قاتلوا من أجله وناصروه، فيقول: «أشهد أنك ومن قُتِلَ معك شُهَدَاءَ أَحْيَاءٍ عند ربهم يُرزقون، وأشهد أن قاتلك في النار، أدين الله بالبراءة ممن قاتلك، وممن قاتلك وشايع عليك، وممن جمع عليك، وممن سمع صوتك ولم يُعِنِكَ، يا ليتني كنت معكم فأفوز فوزاً عظيماً»⁽³⁾.

حينما يكتسب موت أصحاب الحسين، في العاشر من محرّم، شرعية الشهادة التي تضمنها نصوص الزيارة، يُحَيِّنُ الزمن العلوي المقدّس، ويُسحب الوضع الفقهي للشهداء الأوائل على الشيعة عامة، وعلى زوّار المراقد خاصّة، وفي جميع الأزمنة. وتتحقّق في هذا الطور المرحلة الثانية للتداعي على الإمام، والتجمّع حوله. ويصبح التداعي، في هذا السياق، فكرياً وروحياً، بعد غياب الإمام، وتحوله إلى تاريخ، وفكر، وثقافة. ويؤسّس البحث عن شرعة طقوس الزيارة، في هذه المرحلة، ما يمكن أن نصلّح عليه «الدرع المثلث لتحصين العقيدة الشيعية».

ويمثّل أتباع المذهب المحتاجين إلى حماية روحية مستمرة تحصّنهم ضدّ أيّ استقطاب مخالف قاعدة المثلث، ويمثّل المتعاطفون مع المذهب،

(1) المرجع نفسه، ص 383.

(2) المرجع نفسه، ص 49.

(3) المرجع نفسه، ص 383.

والمترددون في اعتناق أصوله، الضلع الثاني، باعتبار أنهم رصيد احتياطي قد يُستخدم في أية لحظة. وأمّا الضلع الثالث، فهو تحييد الفئة المنتقدة لمسير الحسين إلى العراق ومصيره، سواء من الأصوات القديمة أم المعاصرة؛ لإضعاف تأثيرهم داخل دائرة المذهب، أو خارجه. ويحتاج الفكر والوجدان الشيعيان إلى مثل هذا الخطاب في ظلّ سعي إلى تكريس ثقافة تحرّم الخروج على الحاكم، وإن كان فاجراً، من قبل بعض الفقهاء السنّة. قال ابن تيميّة: «سُئِلَ الإمام أحمد (ابن حنبل): عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قويّ فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيّهما يُغزى؟ فقال: أمّا الفاجر القويّ، فقوّته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأمّا الصالح الضّعيف، فصلاحه لنفسه، وضعفه على المسلمين، فيُغزَى مع القويّ الفاجر»⁽¹⁾.

تؤسّس شرعنة الزيارة المستندة إلى مكانة الإمام في المنظومة الشيعيّة مفهوماً مخصوصاً للزيارة تكون بموجبه دعوة إلى الإسلام الحقّ، أو الأصلي، بعد أن بذلت المصلحة السياسية والعصبيّة القبليّة في مساره. ويرتكز هذا المعنى على تثبيت الحسين نائباً لجده وأبيه، ووارثاً للأنبياء من أولي العزم. ويعبّر الزائر عن هذا المعنى بقوله: «إن كان لم يجبك بدني عند استغاثتك، فقد أجابك قلبي، وسمعي، وبصري، ورأبي، وهواي، على التسليم لخلف النبي المرسل [...] جئتك انقطاعاً إليك، وإلى جدّك، ووَلَدِكَ الخَلْفِ من بعدك»⁽²⁾.

2- الدعوة إلى المذهب:

يكسب التأسيس الثاني للدعوة الإسلاميّة زيارة الإمام معنى ثانياً هو الدعوة إلى المذهب الشيعي. وتقوم الدعوة الجديدة، أساساً، على وجوب

(1) ابن تيميّة، تقي الدين، السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة، راجعه وحققه علي سامي النشار وأحمد زكي عطية، مصر، دار الكتاب العربي، ط2، 1951م، ص14.

يمكن العودة إلى: رسلان، أبو عبد الله محمد بن سعيد، الإعلام بمفاسد الخروج على الحكّام، دار الفرقان، الجزائر، ط1، 1431هـ/2010م، ص13.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص403.

الاعتقاد بولاية العلويين وإمامتهم. ويعبّر الزائر عن هذا الالتزام أمام قبر الإمام الحسين، فيقول: «أشهد أنكم قد بلغتم، ونصحتُم، وصبرتُم، وقُلتُم، وغُصبتُم، وأُسيئَ إليكم فصبرتم. لُعِنَت أُمَّة خالفتكم، وأُمَّة جحدت ولايتكم»⁽¹⁾. وفي اللغة «جَحَدَهُ حَقَّهُ: منعه مع علمه به»⁽²⁾. والمجحد، في هذا المعنى، هو أن الإمامة قرينة النبوة عند الشيعة، وامتّمها بإذن من الله وعلم. روى محمد بن مسلم عن جعفر الصادق قوله: «إنّ الله (تعالى) عوض الحسين (عليه السلام) من قتله أن جعل الإمامة في ذريته، والشفاء في تربته، وإجابة الدعاء عند قبره، ولا تعد أيام زائريه جائياً وراجعاً من عمره. قال محمد بن مسلم: فقلت لأبي عبد الله (عليه السلام): هذا الجلال ينال بالحسين (عليه السلام) فما له في نفسه؟ قال: إنّ الله (تعالى) ألحقه بالنبى (صلى الله عليه وسلم) فكان معه في درجته ومنزلته، ثم تلا أبو عبد الله: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِذْنِ الْحَقِّ نَايِمًا لَّهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ﴾ [الطّور: 21]»⁽³⁾. والثابت أنّ ولاية العلويين ووصايتهم هما الحدّ الفاصل بين الشيعة وغيرهم من الفرق المخالفة. ويطرح ربط الإيمان بالإمامة إشكالاً حقيقياً في تحديد مفهومي الإسلام والإيمان المتجدّدين وفق تمثيلات شيعيّة استفادت من تاريخيّة الأفكار، وراعت الواقع المتحوّل في بناء أطروحاتها.

ينقل نصّ الزيارة المتشيع من الدعوة إلى الله بوساطة الخطّ النبوي إلى الدعوة إلى المذهب الشيعي عبر الخطّ العلوي الوارث للخطّ الأوّل، والتممايز عنه بمقولات جديدة، ومرجعيات ناشئة تتمحور حول مفهوم الإمامة. نقول هذا لأنّ مضمون المقطع السابق من نصّ الزيارة، وغيره، يحوّل وجهة الزائر من تبني ثورة العلويين ضدّ تسلّط الأمويين وانحرافهم، وهي مسألة تحظى بدعم شرائح واسعة من المسلمين، إلى طرح إمامتهم

(1) المرجع نفسه، ص 407.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (جحد)، ص 271.

(3) الطوسي، كتاب الأمالي، ص 316.

الإلهية، وهي قضية خلافية بين الفرق، ومشغل شيعي يمثل وجهة نظر الأقلية العددية من المسلمين في المعنى العام للكلمة⁽¹⁾.

وستعمق مسألة الإمامة الانقسام بين الشيعة وغيرهم، حين جعلها الفقهاء أصلاً من أصول الإيمان. وقد تعددت المرويات المنسوبة إلى الأئمة، ومنها قول الصادق: «لا يكون العبد مؤمناً حتى يعرف الله ورسوله والأئمة (ع) وإمام زمانه، ويردّ إليه، ويسلم له»⁽²⁾. وقال الملا صدرا في شرح الحديث: «شرط في إيمان العبد أن يكون عارفاً بالله؛ أي بوجوده، ووحدانيته، وبصفاته الحسنی، وبرسوله (ص)، وأنه خاتم الأنبياء والرسل، وبالأئمة بعده إلى إمام زمانه، فيردّ أمر دينه إليه، ويسلم له، ويطيعه فيما يأمره وينهاه»⁽³⁾.

ويوجد شبه إجماع بين الشيعة على أن أصول الإيمان أربعة: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، ويضيف عليها حيدر الأملي، مثلاً، المعاد الذي قالت به المعتزلة⁽⁴⁾. وتتضح معالم الدعوة إلى المذهب في مسألة الشفاعة التي يكفلها الأئمة للشيعة دون غيرهم يوم القيامة. يقول كمال الحيدري في السياق نفسه: «فالتشيع، إذًا، والموالاتة، والاتباع لأهل البيت عليهم السلام، شرط من قبيل شرط التوحيد، الذي من دونه لا يشمل الإنسان العفو الإلهي. فمن دون موالاتة أهل البيت عليهم السلام لا تشمل الإنسان شفاعتهم»⁽⁵⁾.

(1) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة، 1969م، ج 1، ص 34. انظر، أيضاً: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، صححه وعلّق عليه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1413هـ/ 1992م، ج 1، ص 13 (مسألة الإمامة).

(2) الكليني، أصول الكافي: كتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والردّ إليه (ب 17)، ح 464. (3) الشيرازي، صدر الدين محمد، شرح الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، تحقيق وتقديم سبحان علي كوشا، إشراف محمد خامنيئي، مؤسسة الملا صدرا، طهران، ط 1، 1387ش، مج 5، ص 192.

(4) الزنجاني، إبراهيم الموسوي، عقائد الإمامية، ص 72.

(5) الحيدري، كمال، مفهوم الشفاعة في القرآن، ص 113.

ومع اكتساب الزائر الهويّة الشيعيّة، يعبر عن الالتزام بخطها الإيماني أمام قبر الحسين، فيقول: «اللهمّ إنا أتيناك مؤمنين به، مسلمين له، معتصمين بحبله، عارفين بحقه، مقرّين بفضلته [...]»⁽¹⁾. ويخلع الزائر في هذا النصّ، في مستوى التعبيرات، صفات إلهيّة على الحسين تحيل على ما تعود المسلم عامة أن يناجي به الله. فالإيمان بالحسين وبقيّته يذكر بالإيمان بالله، والاعتصام بحبل الحسين يحيل على قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: 103]. ونؤكّد، في هذا السياق، أنّ من التقيناهم من الزوّار يرفضون رفضاً قاطعاً مسألة تأليه الحسين، أو مساواته بالله، ويرفضون هذا التأويل، ويصنّفونه مناكفة ومزايدة مذهبيّة. ويرون أنّ معنى الإيمان بالحسين هو الاقتناع بسلامة مهمّته الإلهيّة، وأنّ المقصود بحبله هو حبل الله، الذي بدأه إبراهيم، وتداوله الأنبياء، وورثه عنهم الحسين. ويعيد الزائر تأكيد تشييعه أمام المرقد، فيقول: «اللهمّ اجعلنا له شيعة، وأنصاراً، وأعواناً على طاعتك»⁽²⁾. ومع إمكانية حمل لفظة التشييع في هذا الدعاء على معنى النصر، فإننا نرجّح معنى الاتساق المذهبي لاعتقادنا أنّ من أهمّ رهانات طقوس الزيارة في الفضاء الشيعي الحفاظ على المذهب والذاكرة الجمعيّة لأتباعه واتحادهم. نستند، في هذا الرأي، إلى تكرار تأكيد البراءة من قاتل الحسين، ومن ساندته، ومن سكت عنه، في أكثر من زيارة؛ بل تكفيره من قبيل قول الزائر: «إنّي بهم مؤمن، وبمن قتلهم كافر»⁽³⁾.

ويجدر تأكيد أنّ ظاهرة التكفير في الفضاء الإسلامي شهدت تحولات في دلالاتها، فخرجت من سياقها الأول المرتبط بإنكار وحدانيّة الله، وتصديق رسوله ورسالته، إلى مسألة الإمامة، ومسائل فرعيّة أخرى اصطبغت بعوامل عدّة، من أبرزها العامل السياسي، الذي حوّل مسألة التوحيد إلى شعار إيديولوجي مركّب تقاطعت فيه الذاكرة التاريخيّة بالحاضر السائد. وقد ارتبط

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 417.

(2) المرجع نفسه، ص 404.

(3) المرجع نفسه، ص 417.

توسّع هذه الظاهرة الفكرية الثقافية بشخصيات نافذة يمكن أن نصفها بالصفّ الثالث من الدائرة الفاعلة في الإسلام.

وترتفع، في هذا السياق، بعض الأصوات الشيعيّة، لتعدّ التشيّع ديانة يجب الدفاع عنها، والإعلاء من شأنها، ولا نعتقد أنّها تعبّر عن رأي الأغلبية من منطلق معرفتنا بشيعة هذا الزمن على الأقل. يقول آغا بزرك الطهراني: «الاعتقادات للشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، (المتوفى في الري سنة 381هـ/991م) طبع مراراً، أوله: الحمد لله رب العالمين، وحده لا شريك له، أملاه في نيسابور في مجلس يوم الجمعة ثاني عشر شعبان سنة (368هـ/978م) لما سأله المشايخ الحاضرون أن يملي عليهم وصف دين الإمامية على وجه الإيجاز؛ ولذا سماه الشيخ في الفهرس بدين الإمامية، ذكر فيه جميع اعتقادات الفرقة الناجية، الضرورية منها، وغير الضرورية، الوفاقية منها، وغير الوفاقية»⁽¹⁾ وإن تمّ التصريح بعبارة «دين الإمامية»، فلا يمكن الجزم بأنّ المقصود هو دين غير الإسلام؛ لأنّ الشيعة يعتقدون بأنّ التشيّع هو الإسلام؛ أي هو الفهم الصحيح له. ويدعم هذا القول ما نحن بصدد إثباته، وهو الدعوة إلى المذهب. ولا بدّ من تأكيد أنّ جلّ الفرق الإسلاميّة الناشئة لم تعد تشعر بانتمائها إلى الإسلام الرسمي، الذي أمسك به الأمويون، ثم العباسيون، بقدر اعتنائها بالمذهب. ولا شكّ لدينا في أنّ تسلّط هذه الأنظمة السياسيّة هو السبب الرئيس في تضاعف عدد الفرق والمذاهب، وفي تغيير هويتها الروحيّة. ونربط، هنا، بين العامل السياسي، وظهور الفرق الغالية في الإسلام، أو في غيره من الديانات.

وتعبّر شهادة «الولاء للعلويين والبراءة من قتلّتهم»⁽²⁾ طقساً آخر من طقوس العبور إلى المذهب. ويتوجّب على الزائر ممارستها قولاً وفعلاً.

(1) الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، طبعة النجف، (د.ت)، ج2، ص226.

(2) الشيخ الطوسي، مصباح المتعبد، ص ص774-775.

ويتحقق الفعل، غالباً، في المستوى النفسي، وذلك بالحرص الدائم على استحضار أعداء الإمام في صورة المعتدي والظالم. ومع كلّ استرجاع لهذه الصورة يراكم الشيعي حواجز الفصل مع الآخر مقابل تعزيز أو اصر الوصل مع الإمام العلوي. يقول الزائر مثلاً: «أشهد أنّ الذين سفكوا دمك، واستحلّوا حرمتك، ملعونون معذبون ﴿عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ يَمَّا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [المائدة: 78]»⁽¹⁾. يتلبّس، في هذا الإطار، العام بالخاص، ويتداخل الإيماني بالنفسي، والديني بالسياسي، والتاريخي، والثقافي. ويتكرّس الانشقاق والقطيعة بين المتنازعين بطريقة تسهم في حفظ الذات الجمعية للشيعية، وحمايتها من الذوبان والانحلال.

وتتكرّس الحاجة إلى مثل هذا التوجّه الفكري، في ظلّ تعرّض العلويين وأتباعهم للتنكيل والمحاصرة على مرّ تاريخهم. ويجدر التذكير بأنّ تغيير العقائد لا يمكن أن يحصل دون إرادة الإنسان المستهدف، ولو استمرت المحاولة طويلاً. وكلّ تعرّف في هذا المجال لا يخلف إلا نتائج عكسيّة. وكلّ تصعيد في هذا الاتجاه يدفع المجموعة المضطهدة إلى المزيد من تمّتين عُرا معتقداتها وتجسيمها في التكثير من الطقوس، والمناسبات الدنيّة، وتعظيمها، والمبالغة فيها.

انطلاقاً من هذا المعطى، نستطيع أن نفسّر قلة الشعائر والخصوصيات المميّزة للمذهب السنّي مقارنة بما تحفل به الذاكرة الشيعيّة. وهذا منطقيّ باعتبار أن أتباعه لا يحتاجون إلى تأكيد وجودهم، ولا إلى حامّ يجمعهم، ما داموا يمثلون أغلبيّة بشريّة من جهة، ويمسكون بدواليب صناعة الثقافة الرسميّة للدولة الإسلاميّة من جهة ثانية. واللافت للانتباه في صياغة أغلب أدعية الزيارة تكرّر مصطلح «أشهد»، والشهادة في اللغة «الخبر القاطع،

(1) إحالة على الآية 78 من سورة المائدة: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ يَمَّا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص378.

وشهد: علم⁽¹⁾، والزائر/الشاهد يقرّ بعلمه قطعيّة سلامة ما أتاه الحسين في شهر محرّم من سنة (61هـ/681م)، ويتبنّى ما رواه عنه الرواة، وما سنّه له الفقهاء. ويكرّر الزائر، في أغلب مقاطع أدعية الزيارة، كلمة «أشهد»، والشهادتان ركن من أركان الإسلام. وتكتسب الشهادة عند الشيعة، في هذا السياق، معنى آخر هو إعلان تبنيّ قضية الحسين تاريخياً، وتبنيّ أصول المذهب الشيعي عقديّاً، والدخول في الجماعة، والالتزام بما تعاقدت عليه من قولٍ وفعلٍ عملياً.

خاتمة الفصل:

تمثّل الوظيفة الدينيّة للزيارة عند الشيعة قاعدة أساسيّة في صناعة الذاكرة الجمعيّة وحفظها من الانحلال والتلاشي. وتشكّلت هذه الوظيفة من مفهومين مركزيين هما الخلاص، الذي يحقّقه الزائر بالاعتراف بشرعيّة الإمام، والدعوة بمرحلتين ومفهومين. ويمثّل الإقرار بإمامة العلويين الإلهيّة أولى مراحل الخلاص. ويمثّل هذا الإقرار الميثاق الذي يبرمه الزائر مع المَزرور، ويفسح له مجال الانتماء إلى الجماعة.

ويتأكّد هذا العقد بزيارة الإمام في مرقدّه. وتمثّل هذه العمليّة ثاني مراحل الخلاص وضامنتها. ويتأهّل الزائر باجتياز هاتين المرحلتين إلى المرحلة الثالثة من طريق الخلاص، وهي مرحلة مغفرة الذنوب، والتطهر منها بشكل نهائي في صورة مكرّرة لفوائد الحجّ عند الجماعة الإسلاميّة الكبرى. ولا يمثّل بلوغ هذه الدرجة آخر مطاف طريق الخلاص، وإنّما يؤهّل الزائر للتقدّس، فيصبح قَادِراً عظيماً الشأن يغفر ذنوب غيره من الناس. وتبيّن أنّ مفهوم الخلاص الوارد في نصوص المدوّنة بصيغ متعدّدة مقولة شيعيّة لا عهد

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (شهد)، ص292. انظر، أيضاً: الأزهري، محمد بن أحمد، معجم تهذيب اللغة، تحقيق رياض قاسم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2001م، ج3، ص2383.

للفكر الإسلامي بها، ولا توجد في النص القرآني إلا تأولاً. وأنها أغنت من مفهوم الخلاص المسيحي، وتماهت معه أحياناً.

ومرّ طريق الدعوة في المدونة بمرحلتين؛ إذ بدأ دعوة إلى الإسلام وتصحيح مساره حسب البيان الوارد على لسان الإمام الحسين، حين شدّ الرحال إلى العراق، ثم استقر دعوة إلى المذهب الشيعي في مواجهة الحرب المذهبية غير المتكافئة مع الآخر السني. وتجسّم هذا المسار في مضامين النصوص أولاً، وفي تأسيس مثلث روعي مركزه كربلاء، وضلعاه النجف والكوفة، ثانياً. ويمثّل هذا المثلث الذاكرة المكانية المكملّة للذاكرة الخطابية في سياق صناعة الذاكرة الشيعية. ويجدر تأكيد أنّ جلّ المذاهب الإسلامية عرفت هذا التحوّل بسبب الصراع بينها. ولم يكن الشيعة استثناء في الدعوة إلى مذهبهم، وفكرهم، وتراثهم.



الفصل الثاني الوظيفة السياسية

كنا تطرّقنا، في الباب الأوّل، إلى دور العامل السياسي في نشأة زيارة المراقد عند الشيعة. وقد بيّنا أنّ سياسة الحكم الأمويّ المتسلّطة والقمعية دفعت العلويين إلى الاحتماء بقبور رموزهم، وأنّ اعتماد العباسيين على العلويين لبلوغ سدّة الحكم أتاح لهم تشييد المقابر والمقامات حولها، وأنّ البويهيين أكملوا هذه المهمة، وحوّلوا زيارة المراقد إلى مناسبات رسميّة في الدولة بسبب تشييعهم. ومع بروز هذه الممارسات الطقوسيّة، وشيوعها، وتحولّها إلى ظاهرة تجميع واستقطاب مؤثّرة، التفتت جميع الأطراف المسهمة في نشأتها إلى ضرورة توظيفها في المجال السياسي خاصّة. وقد هيمن هذا العامل الأخير على مجريات الأحداث في الواقع الإسلامي منذ اللحظة التي اشتدّ فيها مرض الرسول (ص)، وأيقن من حوله بقرب أجله.

1- السقيفة تؤسّس مأساة العلويين وخلودهم:

لا يمكن أن نفهم ظاهرة زيارة المراقد وتوظيفها السياسي بمعزل عن أحداث السقيفة وما سبقها من أيام قليلة، وما لحق بها من أحداث إلى حدود مقتل الحسين سنة (61هـ/ 681م). فهذا العباس بن عبد المطلب يبحث عن إمكانية خلافة أحد الهاشميين للرّسول. فقال لابن أخيه علي بن أبي طالب: «إنّ رسول الله سيُتوفّى في مرضه هذا، وإني لأعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب، فاذهب إلى رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، واسأله فيمن يكون

هذا الأمر؟»⁽¹⁾. يمكن أن يفهم من هذا الخبر أنّ عدم تولّي أحد بني هاشم مسؤوليّة المسلمين، بعد النبي، فرضيّة قائمة ومتوقّعة. ويبدو أنّ العباس كان مستعدّاً لقبول هذه الفرضيّة، على أن يوصي بهم الرّسول خيراً⁽²⁾. ولم يختلف توقّع عليّ عمّا كان يجول بخاطر عمّه، فكان يتجنّب معرفة موقف الرّسول من الخلافة؛ لأنّ رفضه تعيين أحد بني هاشم يمكن أن يتحوّل إلى سند شرعيّ لبقية الطامحين، ويستحيل حينها قبول الناس بهم بعد ذلك⁽³⁾. وفي (نهج البلاغة) عدّ عليّ الخلافة «ماء آجناً، ولقمة يَعْصُ بها آكلها»⁽⁴⁾.

واستشرت مسألة خلافة الرسول بين الجميع، وعمّ الارتباك أغلب المواقف. وهذا عمر بن الخطاب يحول دون الرسول (ص) وكتابة وصيّته للناس من بعده فيما سمّاه ابن عباس رزية خميس⁽⁵⁾. ويقطع النظر عمّا أثاره

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 2، ص 319.

(2) المرجع نفسه، ص 319.

(3) المرجع نفسه، ج 2، ص 319.

(4) ابن أبي طالب، علي، نهج البلاغة، ص 33.

(5) عن ابن عباس قال: «يوم الخميس وما يوم الخميس - ثم جرت دموعه على خديّ - اشتدّ برسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، مرضه ووجعه، فقال: ايتوني بدواة وبيضاء أكتب لكم كتاباً لا تضلّون بعدي أبداً. فتنازعوا - ولا ينبغي عند نبيّ تنازع - فقالوا: إنّ رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، يهجر. فجعّلوا يعيدون عليه، فقال: دعوني فما أنا فيه خير مما تدعونني إليه». ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 2، ص 319.

رواه مسلم في صحيحه على النحو الآتي: «لَمَّا حَضَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَفِي الْبَيْتِ رِجَالٌ فِيهِمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلُمَّ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضَلُّونَ بَعْدَهُ. فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْوَجْعُ. وَعِنْدَكُمْ الْقُرْآنُ. حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ. فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْبَيْتِ، فَاخْتَصَمُوا. فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: قَرَّبُوا يَكْتُبُ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِتَابًا لَنْ تَضَلُّوا بَعْدَهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ مَا قَالَ عُمَرُ. فَلَمَّا أَكْثَرُوا اللَّغْوَ وَالْاِخْتِلَافَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (قوموا). قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ: فَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ: إِنَّ الرِّزْيَةَ كُلَّ الرِّزْيَةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَ أَنْ يَكْتُبَ لَهُمْ ذَلِكَ الْكِتَابَ، مِنْ اِخْتِلَافِهِمْ وَلِغَطِّهِمْ». كتاب الوصية، ح 22 - (1637).

رفض طلب الرسول من تفسيرات، من قبل الشيعة خاصةً، فإنّ هذا الموقف يخفي خوفاً على رغبة في زعامة مملكة آخذة في الاتساع والهيمنة. والرغبة في الزعامة ليست وليدة الظرف، وإنّما هي جبلّة في الإنسان غدّتها لدى العرب صراعاتهم الطويلة، وعمّقها تفاخرهم بالأنساب والعدد.

وقد تضاعفت الرغبة في تولّي القيادة مع موت الرسول (ص). فعلى الرغم من حالة الارتباك والهلع التي عبّر عنها عمر⁽¹⁾، وعلى الرغم من عدم إتمام واجب الدفن، فإنّه لم يغيب عن أنصار الدّعوة المحمّديّة أنّ المسلمين صاروا دون زعيم، فاجتمعوا «في سقيفة بني ساعدة ليبايعوا سعد بن عبادة»⁽²⁾، مقدّمين الأهمّ على المهمّ لديهم. ولما تفضّل أبو بكر لما يُحاك، أتى جماعة السقيفة «ومعه عمر وأبو عبيدة بن الجراح»⁽³⁾، وأنكر عليهم اختيارهم زعيماً من بينهم، فدفعهم إلى التنازل، و«قالوا: منّا أمير ومنكم أمير. فقال أبو بكر: منّا الأمراء ومنكم الوزراء»⁽⁴⁾. كرّس هذا الحوار مسألتين في غاية الأهميّة؛ أولاهما ظهور كيّانين سياسيين يتنافسان من أجل قيادة المسلمين. وثانيهما عدم قدرة الدائرة المصغّرة لأعوان الرسول على التخلّص من التراتبيّة القديمة التي حرص الإسلام على القطع معها، وجعل التقوى مقياساً للأفضليّة⁽⁵⁾.

(1) جاء في تاريخ الطبري أنّ عمر ثارت ثائرتة عند سماع خبر وفاة الرسول، وقال: «إنّ رجلاً من المنافقين يزعمون أنّ رسول الله قد توفّي، وأنّ رسول الله، والله ما مات، ولكنّه ذهب إلى ربّه كما ذهب موسى بن عمران [...] والله ليرجعنّ رسول الله [...]». تاريخ الرّسل والملوك، ج3، ص200.

(2) المرجع نفسه، ج3، ص201.

(3) المرجع نفسه، ج3، ص201.

(4) المرجع نفسه، ج3، ص202.

(5) «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَى» [الحجرات: 13].

يقول سيد قطب: «جاء الإسلام ليقرّر وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير، وفي المحيا والممات أمام الله عزّ وجلّ، والقانون، وفي الدنيا والآخرة، لا فضل إلا للعمل الصالح ولا كرامة إلا للأتقى». العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، 1414هـ/1993م، ص45 (فصل المساواة الإنسانيّة).

وإن كان عمر قد أسرع إلى مبايعة أبي بكر، ومساندة مجموعة من الحاضرين له، فقد «قال الأنصار -أو بعض الأنصار-: لا نبايع إلا علياً»⁽¹⁾. وانقسم المسلمون «عند وفاة الرسول إلى كتل على أساس قبليّ، وكان لكلّ كتلة مرشّحها»⁽²⁾. ومثّل دخول علي على مسرح المنافسة السياسيّة، على الرغم من غيابه عن السقيفة⁽³⁾، تعقيداً للأمر لدى الطرف الأقوى. وقد دفع هذا المعطى عمر بن الخطاب إلى «منزل علي، وفيه طلحة، والزبير، ورجال من المهاجرين، فقال: والله لأحرقنّ عليكم، أو لتخرجنّ إلى البيعة»⁽⁴⁾. وفي رواية أخرى للطبري: «بايع الناس، واستثبتوا للبيعة، وتخلّف علي والزبير، واخترط الزبير سيفه وقال: لا أغمده حتى يبايع علي [...] فانطلق إليهم عمر، فجاء بهما تعباً، وقال: لتبايعان وأنتما طائعان، أو لتبايعان وأنتما كارهان. فبايعا»⁽⁵⁾.

وذكر الطبري أنّ علياً لم يبايع أبا بكر إلا بعد ستّة أشهر في لقاء لوم ومصالحة بينهما. وقال فيه علي: «لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكار لفضيلتك، ولا نفاسة عليك بخير ساقه الله إليك، ولكنّا كنّا نرى أنّ لنا في هذا الأمر حقّاً، فاستبددتم به علينا. ثمّ ذكر قرابته من رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، وحقّهم. ولم يزل علي يقول ذلك حتى بكى أبو بكر»⁽⁶⁾. رأى علي، في هذا الخبر، الخلافة خيراً يسوقه الله للإنسان شأنها شأن الملك، ولم يأتِ علي الجانب الشرعي الذي ستُصيغ به لاحقاً، ووجد خلافة أبي بكر استبداداً دون أن يعدّها كفرّاً، أو ردّة عن الدّين. والذي يجعلنا نرجّح

(1) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج3، ص202.

(2) الدوري، عبد العزيز، مقدّمة في تاريخ صدر الإسلام، ج1، ص56.

(3) روى الطبري عن عمر بن الخطاب قوله، في بيعة أبي بكر: «وإنّه كان من خبرنا، حين توفّى الله نبيّه صلّى الله عليه وسلّم، أنّ عليّاً والزبير ومن معهما تخلّفوا عنّا في بيت فاطمة، وتخلّف عنّا الأنصار بأسرها». تاريخ الرّسل والملوك، ج3، ص205.

(4) المرجع نفسه، ج3، ص202.

(5) المرجع نفسه، ج3، ص203.

(6) المرجع نفسه، ج3، ص208.

هذه القراءة ما صورتها كتب الأخبار من شجاعة عليّ، وإقدامه على نصره الدعوة الإسلاميّة، وما أخبرت عنه من تقوى وعلم. ومن ثمّ من الصعب التسليم بقبوله مخالفة أمر النبي، والتصالح مع من خالف. وذكر ابن خلدون، في هذا السياق، أنّ «الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيويّة، والشهوات البدنيّة، والملاذّ النفسانيّة، فيقع فيه التنافس غالباً، وقلّ أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه، فتقع المنازعة، وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة»⁽¹⁾.

إنّ مراجعة معظم ما تنقله الأخبار من حوارات بين الصحابة حول خلافة الرسول تثبت غياب البعد الدّيني العقائديّ، وتؤكد حضور مقاييس أخلاقيّة واجتماعيّة في اختيار الخليفة، مثل القرابة في حالة علي بن أبي طالب، والصحة وكبر السنّ في حالة أبي بكر الصديق، والقبليّة في حالة المهاجرين والأنصار. ولا يمكن أن تمثل هذه المواصفات الثلاث سبباً شرعيّاً لخلافة الرسول إلا من وجهة نظر سياسيّة واستراتيجيّة تراعي المعطيات الموضوعيّة المشكّلة للاجتماع العربي قبل الإسلام وبعده. وقد عبّر عمر بن الخطاب عن هذه الخلفيّة، حين ردّ مقترح الحُبّاب بن المنذر في أن يكون من الأنصار أمير ومن المهاجرين مثله، فقال: «والله لن ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيهم من غيركم... من ذا ينازعنا سلطان محمّد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته»⁽²⁾. وعدّ محمود عكاشة أحداث السقيفة «أول خلاف وقع في الإسلام حول الحكم السياسي في اجتماع تحت مظلة سقيفة بني ساعدة، التي شهدت مناقشة قضية الحكم، بعد وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلّم، ولم يتفرّق عنها الجمع إلا بعد أن انتخبوا رجلاً، فهي بمثابة أول برلمان في الإسلام من بعد المسجد»⁽³⁾.

(1) ابن خلدون، المقدّمة، دار الشروق، الباب 3، ص 139.

(2) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 3، ص 220.

(3) عكاشة، محمود، تاريخ الحكم في الإسلام: دراسة في نظام الحكم وتطوّره،

مؤسسة المختار، القاهرة، ط 1، 1422هـ/2002م، ص 186.

وفسّر بعض الباحثين امتناع عدد من القبائل العربيّة عن دفع الزكاة تفسيراً سياسياً، وعدّوها شكلاً من أشكال الاعتراض على استئثار قريش بقيادة المسلمين استمراراً لمركزيتها قبل الإسلام. ورأت فاطمة جمعة أنّ «المعارضين من القبائل لبيعة أبي بكر دفعتهم عصبيتهم القبليّة إلى معارضة قريش التي سلبتهم حرّيتهم»⁽¹⁾. وقد عبّر عبد الله الليثي من عبد مناة عن القطيعة بين حكومة المركز بقيادة قريش، والأطراف بقوله [من الطويل]:

أَطَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ مَا كَانَ بَيْنَنَا فَيَا لِعِبَادِ اللَّهِ مَا لِأَبِي بَكْرٍ
أَيُورِثُهَا بَكْرًا إِذَا مَاتَ بَعْدَهُ وَتِلْكَ لَعَمْرُ اللَّهِ قَاصِمَةُ الظُّهْرِ⁽²⁾

وخلّصت الباحثة إلى أنّ الرّدّة حركة سياسية تهدف إلى الثورة على فكرة السلطة المركزيّة، وعلى العصبية القبليّة الممثّلة في قريش⁽³⁾. وهذا تفسير منطقي نجد صداه في الحوارات التي دارت بين كبار الصحابة. وتعمّق الانقسام السياسي مع نهاية حكم الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ت 35هـ/ 655م)، حيث سكنت حركة الفتوحات، وانغمس المسلمون في الحروب بين معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ/ 680م)، وعلي بن أبي طالب، فسُفكت الدماء، وارتوت الأرض بأشلاء الصّحايا⁽⁴⁾. ويكفي أن يكون سيّد القبيلة من أنصار معاوية لتكون القبيلة كلّها أمويّة الهوى، أو أن يكون إلى جانب علي حتى تكون عشيرته علويّة النزعة⁽⁵⁾.

(1) جمعة، فاطمة، الاتجاهات الحزبيّة في الإسلام منذ عصر الرسول حتى خلافة بني أمية، دار الفكر العربي، بيروت، 1993م، ص 86.

(2) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 3، ص 249.

(3) جمعة، فاطمة، الاتجاهات الحزبيّة في الإسلام، ص 86.

(4) غريب، مأمون، الإمام الحسين: حياته واستشهاده، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، (د.ت)، ص 6.

(5) الأطرفجي، قصي برهان مصطفى، الاتجاهات السياسيّة للقبائل العربيّة في الكوفة في القرن الأول الهجري، ألنايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2008م، ص 95.

2- بنو أمية يصنعون الرموز العلوية:

ومع مقتل علي سنة (40هـ/660م)، وابنه الحسن سنة (50هـ/670م)، تحوّلت الخلافة إلى ملك. وبرّر ابن خلدون ملك بني أمية على أساس قبلي وسياسي على النحو الآتي، فقال: «والذي دعا معاوية لإيثار ابنه بالعهد دون من سواه إنّما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس، واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحلّ والعقد عليه، حينئذ، من بني أمية؛ إذ بنو أمية، يومئذ، لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش، وأهل الملة أجمع، وأهل الغلبة منهم»⁽¹⁾. ولم يقبل الحسين بن علي بيعة الملك الجديد، وقرّر الخروج عليه. وحتى نفهم جانباً مهماً من خروج الحسين، لا بدّ من أن نذكر برفضه صلح أخيه الحسن مع معاوية في إثر مقتل علي.

ولم يكن الحسين، وحده، قد رفض هذا الصلح السياسي، وإنّما شاركه فيه كبار أعيان الكوفة، مثل قيس بن سعد الأنصاري (ت 60هـ/680م)، وحُجر بن عدي الكندي (ت 51هـ/671م)، وعدّ الصلح إذلالاً للشيعه⁽²⁾. وتحذّر الطبري عن شدة معارضة حُجر بن عدي للحكم الأموي، ولم يتردّد في مخاطبة المغيرة بن شعبة (ت 50هـ/670م)، والي معاوية على الكوفة، قائلاً: «مُر لنا بأرزاقنا وأعطياتنا، فإنّك قد حبستها عنّا، وليس لك ذلك، ولم يكن يطمع في ذلك من كان قبلك، وقد أصبحت مولعاً بدمّ أمير المؤمنين وتقرّيط المجرمين. فقام معه أكثر من ثلثي الناس يقولون: صدق والله حُجر وبرّ، مُر لنا بأرزاقنا وأعطياتنا، فإنّنا لم ننتفع بقولك، ولا يجدي علينا شيئاً، وأكثرنا في مثل هذا القول ونحوه»⁽³⁾. تتسم هذه المطالب بصيغة

= العاملي، علي الكوراني، قراءة جديدة لحروب الردّة، مركز الأبحاث العقائدية، بيروت، ط1، 1432هـ/2001م، ص9.

(1) ابن خلدون، المقدّمة، ص166.

(2) بيضون، إبراهيم، ثورة الحسين حدثاً وإشكاليات، شركة المطبوعات، بيروت، ط1، 2001م، ص17.

(3) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص ص254-255.

اجتماعية لا يمكن أن تُصنّف إلا ضمن المطالب السياسيّة إلى سلطة متحيّزة وغير عادلة⁽¹⁾. ويعكس خطاب حُجْر بن عدي، أيضاً، انتماء صاحبه إلى معارضة شيعية نافست من أجل الحكم، لكنّها انهزمت عسكرياً.

ورأى إبراهيم بيضون أنّ في هذه المرحلة بدأ: «يتشكّل التيار الشيعي على يد الذين عارضوا الصلح، وتحديدًا على يد حجر بن عدي»⁽²⁾. وروى الدينوري في (الأخبار الطوال) أنّ حجراً كان يدخل على الحسين، ويقول له: «دع الحسن وما رأى من هذا الصلح، واجمع إليك شيعتك من أهل الكوفة وغيرها، وولّني أنا وصاحبي [عبيد بن عمر] هذه المقدّمة، فلا يشعر ابن هند إلا ونحن نقارعه بالسيوف»⁽³⁾. وقد عاش الحسين في ظلّ هذا الرفض الصامت لحكم الأمويين حتى بعد مقتل أخيه الحسن. وحين كتب له بعض الشيعة بزعامة سلمان بن صرد تعزية، ودعوه إلى الثورة، ردّ عليهم: «فليس رأبي اليوم ذاك، فالصقوا رحمكم الله بالأرض، واكمنوا في البيوت، واحترسوا من الظنّة ما دام معاوية حيّاً، فإن يحدث الله به حدثاً، وأنا حيّ، كتبت إليكم برأبي والسلام»⁽⁴⁾.

انتظر الحسين هذه الفرصة ليعلن رفضه السلطة السياسيّة الجديدة، ولاسيما أنّ يزيد بن معاوية⁽⁵⁾ لا يمكن تصنيفه ضمن سلّم من سبقه من

(1) انظر، في ذلك، وصيّة معاوية للمغيرة بن شعبة، حين ولّاه الكوفة في كيفية التعامل مع شيعة علي. تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص253.

(2) بيضون، إبراهيم، ثورة الحسين حدثاً وإشكاليات، ص19.

(3) الدينوري، الأخبار الطوال، ص234.

(4) المرجع نفسه، ص235.

(5) عُرف الخليفة الأموي الثاني بشدّة تهالكه على ملذّاتٍ تصنّف إسلامياً ضمن المحرّمات. ووردت هذه الصورة على لسان ابن مرجانة، رجل يزيد في واقعة الطف؛ إذ لَمّا طلب منه سيّد السير إلى الحجاز لمحاربة عبد الله بن الزبير، قال: «لا أجمعها للفاسق أبداً، أقتل ابن بنت رسول الله، صلى الله عليه وسلّم، وأغزو البيت». الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص484.

ويذكر السيوطي، في تاريخه، أنّ يزيد رجل ينكح أمّهات الأولاد، والبنات، =

الخلفاء، الذين جمعوا بين حنكة السياسة ومعرفة الدين، بما فيهم معاوية، الذي صحب الرسول (ص) في المعنى العام للصحبة، وقيل: إن له دوراً في كتابة الوحي⁽¹⁾. ولم تثنِ محاولات يزيد بن معاوية وعامله على المدينة⁽²⁾ الحسين رفض البيعة، وخاض معركة عسكريّة انتهت بمقتله. وثبتت هذه القرائن أنّ الدافع السياسي كان حاضراً بقوة لدى العلويين بداية من أحداث السقيفة، وصولاً إلى كربلاء.

ولئن حاول العديد من المصادر والمراجع الشيعيّة المتأخرة عن القرن الأوّل إضفاء صبغة دينيّة بحته على خروج الإمام الحسين إلى العراق⁽³⁾، فإنّ البعض الآخر منها أكد الهدف السياسي لتحركه. وتحدّث الشيخ المفيد صراحةً عن تأخر خروج الحسين على معاوية، بعد موت أخيه الحسن، التزاماً بالصلح السياسي المبرم بين الطرفين، فقال: «فلما مات معاوية،

= والأخوات، ويشرب الخمر، ويدع الصلاة. تاريخ الخلفاء، تقديم عبد الله مسعود، دار القلم العربي، حلب، 1993م، ص249.

(1) انظر، في ذلك: صحيح البخاري، باب: ذكر معاوية رضي الله عنه.

(2) كتب يزيد بن معاوية رسالة إلى عامله على المدينة الوليد بن عتبة بن أبي سفيان رسالة أهم ما جاء فيها: «أمّا بعد، فخذ الحسين بن علي، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، أخذاً عنيفاً ليست فيه رخصة، فمن أبى عليك منهم، فاضرب عنقه، وابعث إليّ برأسه». الكوفي، ابن أعثم، مقتل الحسين وقيام المختار، صص16-17.

(3) انظر، في هذا السياق: شريعتي، علي، الحسين وارث آدم، ترجمة ودراسة وتعليق إبراهيم داسوقي، دار الأمير، بيروت، ط1، 1425هـ/2004م، ص298.

ويقول خالد محمد خالد: «إن القضية التي خرج البطل حاملاً لواءها لم تكن قضية شخصية تتعلق بحقّ في الخلافة، أو ترجع إلى عداوة شخصية يضمّرها ليزيد، كما أنها لم تكن قضية طموح يستحوذ على صاحبه، ويدفعه إلى المغامرة التي يستوي فيها الربح والخسران. كانت القضية أجلّ، وأسمى، وأعظم. كانت قضية الإسلام ومصيره، والمسلمين ومصيرهم... تلك هي القضية في روع الحسين، وبهذا المنطق أصر على الخروج». خالد، محمّد خالد، أبناء الرسول في كربلاء، القاهرة، 1967م، ص123.

وانقضت مدّة الهدنة التي كانت تمنع الحسين بن علي عليهما السلام من الدعوة إلى نفسه، أظهر أمره بحسب الإمكان، وأبان عن حقّه للجاهلين به⁽¹⁾. وإن أكد المفيد الطبيعة السياسيّة للصالح المبرم بين الطرفين، والتزام الحسين بذلك لسبب أخلاقي، فإنّه تجاهل عدم التكافؤ العسكري بين الطرفين، الذي انعكس في ردود الحسين على دعوته للثورة بالحدز، والانكفاء، والتستّر على الأمر. ولا شكّ في أنّ هذا التريث يعكس الحنكة السياسيّة والعسكريّة لرجل عاش حروباً مثل: الجمل، وصفين، وغيرها، وخبر جيّداً قدرة معاوية ودهاءه.

وأقرّت بعض الدراسات بوجود الهدف السياسي لثورة الحسين، لكنها جعلته وسيلة لتحقيق الهدف الأسمى للثورة، وهو الإصلاح الدّيني. ونفهم من ذلك أنّ الحسين تحرّك وفق مبدأ «الغاية تبرّر الوسيلة». يقول عباس الذهبي: «الوصول إلى السلطة واستخدامها وسيلة لتطبيق مبادئ الإسلام الحقّة أمر محمود، ويقرّه الشرع؛ بل ويحث عليه»⁽²⁾. وربط عدد من القراءات بين العاملين السياسي والاجتماعي للمعارضة العلويّة والثورة الحسينيّة. وهو موقف أكثر جديّة من سابقه لاستناده إلى مبررات موضوعيّة. وذكر إبراهيم بيضون في هذا المعنى أنّ «القبائل التي اختارت خطّ التشيّع لم تكن مدفوعة بالعوامل السياسيّة فحسب، بل عزّز اختيارها ما عانته من حرمان وتقتير في العطاء»⁽³⁾. ويمثّل هذا العامل دافعاً مهمّاً في تشكّل الجماعة الشيعيّة، وصناعة ذاكرتها.

ومثلما أخفق رهان الحسين على نصره أهل الكوفة في خروجه على يزيد بن معاوية، أخفق رهان هذا الأخير في التخلّص من معارضة سياسيّة مزعجة بقتل زعيمها العلوي. وما أنته جيوش بني أمية في العاشر من محرّم سيجعل

(1) الشيخ المفيد، الإرشاد، ج 2، ص 32.

(2) الذهبي، عباس، أبعاد النهضة الحسينية، مركز الرّسالة، سلسلة المعارف الإسلاميّة، بيروت، ع 28، (د.ت)، ص 24.

(3) بيضون، إبراهيم، ثورة الحسين حدثاً وإشكاليات، ص 21.

الحسين يحيا أفضل ممّا كان، ويؤثّر أبلغ ممّا اعتقد خصومه. ويحصل هذا في ظلّ اقتصار مفهوم التشييع للعلويين، قبل مقتل الحسين، على مجرد الرأي السياسي، الذي ينسجم مع الموقف العام من السلطة القائمة. ومع واقعة الطف تحوّلت المسألة من السياسة إلى العقيدة⁽¹⁾. ومع مقتل الحسين اضطرّ من بقي من أنصاره، أو المتعاطفين معه، أو المستفيدين من رمزيته، إلى توظيف ذكراه، وذكرى والده، وإخوته، وأبنائه، بدرجة أقل من أجل تحقيق مطالبهم كلّ حسب موقعه وأهدافه. ويمكن أن نصنّف توظيف المستفيدين السياسيين من ذكرى الحسين وطقوس زيارته لاحقاً إلى صنفين، وذلك حسب خصوصية كلّ موظّف وهدفه. وقد اتخذ التوظيف هدفين أساسيين أحدهما: سعي أصحابه إلى المطالبة بالعدالة الاجتماعية، وبالسلطة السياسيّة. والآخر: سعي أصحابه إلى توظيف ذكر الحسين والعلويين في المحافظة على السلطة، وتوسيع رقعتها.

3- التوظيف الشعبي لمظلوميّة العلويين:

إنّ المقصود بالتوظيف الشعبي لدماء الحسين وذكراه احتفاء الطبقات المهمشة والمغضوب عليها من قبل السلطة الأمويّة بصورته في الوجدان الشعبي المنكر لواقعة الطف ومأساويتها، والجماعات التي كانت تطمح إلى السلطة خلال مراحل الصراع العسكري. ويمكن أن نصطلح عليها، أيضاً، بالمعارضة السياسيّة وفق الاصطلاح الحديث. وقد نال النصيب الأوفر من غضب الأمويين أولئك الذين وقفوا إلى جانب علي في حروبه ضد معاوية، وتحديداً أهل الكوفة واليمن. يقول إبراهيم بيضون: «لما انتقلت الخلافة إلى بني أميّة، تفاقمت الأزمة الاقتصادية في الكوفة [...] فلم توفّر السلطة من الظروف ما يشجّع المعارضة على الانخراط في المجتمع، والتحوّل إلى أداة استقرار»⁽²⁾. ولا شكّ في أنّ غالبيّة الأمصار كانت ساخطة على سياسة الحيف الأموي، التي دعت أركانها بالولاء القبلي، والإيثار المالي للطامعين

(1) حسن، إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، ج 1، ص 399.

(2) بيضون، إبراهيم، ثورة الحسين حدثاً وإشكاليات، ص 43.

والنفعيين⁽¹⁾. ونستطيع أن نتبين معالم السياسة الأموية، ومواصفات امتهان السياسة عامة، فيما ذكره الدينوري في (الأخبار الطوال) حول كيفية تشكّل الحلف السياسي بين معاوية وزياد ابن أبيه. فحين أراد معاوية استمالة هذا الداهية بالوعيد، وكان عامل علي بن أبي طالب على بلاد فارس، «قام زياد في الناس فقال: إنّ ابن آكلة الأكباد، ورأس النفاق، كتب إليّ يتوعدني، وبينني وبينه ابن عمّ رسول الله (صلعم) في تسعين ألف مدجج من شيعته. أما والله لو رامني لوجدني ضراباً بالسيف، فلما قتل علي [...] سار إلى معاوية، وترقت به الأمور، حتى ادعاه معاوية، وزعم للناس أنّه ابن أبي سفيان [...]»⁽²⁾.

ولم يتخلّف الردّ على هذه التراكمات، التي تعززت بواقعة كربلاء، إلا ثلاث سنوات تقريباً، ليتحرّك الشيعة ومن معهم تحت عنوان «الثأر لدماء كربلاء». وذكر الطبري هذه التحركات ضمن أحداث سنتي (64 و65هـ/684 و685م)، اللتين شهدتا ظهور التوّابين بقيادة سلمان بن صُرد الخزاعي، و«شخصهم للطلب بدم الحسين بي علي إلى عبيد الله بن زياد»⁽³⁾. وقد استجاب العديد من أهالي الكوفة، وردّوا: «يا لثارات الحسين»⁽⁴⁾. ويتضح، من خلال الدعوة والاستجابة بين سلمان وأهل الكوفة، البعد الاجتماعي السياسي للثورة. فهذه الشرائح الاجتماعية، التي قاتلت في صفوف علي، واستنفرت لشحذ همة الحسن والحسين من أجل الثورة والقتال، عانت من التهميش، وتأكدت أنّ سيف الانتقام وصل إلى رقابهم، فقرّرت لَم الصفوف والتحرّك⁽⁵⁾.

(1) ابن خياط، خليفة، تاريخ خليفة بن خيَاط، تحقيق سهيل زكار، دمشق، 1968م، ج2، ص216.

انظر، أيضاً: تاريخ الطبري، ج5، بداية من أحداث سنة إحدى وأربعين، ص162 وبداية ج6، وفيه سياسة الفرع المرواني.

(2) الدينوري، الأخبار الطوال، ص ص232-233.

(3) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص582.

(4) المرجع نفسه، ج5، ص584.

(5) ينظر في هذا المعنى: غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ص79.

وعدّ إبراهيم بيضون أنّ ثورة التوابين اتجهت إلى استنهاض الجمهور الشيعي كافةً بتوظيف شعارات الحسين، ولا سيما الدعوة إلى إقامة سلطة العدل⁽¹⁾. ولئن عدّ هذا المؤرّخ ما حصل نقطة ضعف في الثورة، وانحرافاً عن الهدف الأصلي لخروج الحسين، فإننا نرى أنّ ما قامت به هذه الجماعة هو تعبير واقعي عن حاجياتها، في ظلّ مقتل الزعامات الروحية التي بإمكانها منافسة الأمويين؛ بل هي نافست وانهزمت عسكرياً. إنّ ما شعرت به هذه الفئات من ظلم واستهداف نتيجة مواقفها السياسيّة من الحروب، التي وقعت، هو الذي جعلها تطالب بمطالب واقعيّة، وممكنة التحقق. وأقرّ بيضون بدور هذه الجماعة في بذر فكرة المقاومة في الاجتماع الإسلامي ضدّ الظلم السياسي والاجتماعي، الذي مارسه الأمويون. إنهم رأس السلطة وعصبها، ولا يستمدّون حيويتها ومشروعيتها إلا من ممارستها. إنهم «الرأس الذي لا يُسأل عمّا يفعل، وإنّما يُبارك فيما يفعل»⁽²⁾، على غرار ما عرفته المدينة من أحداث في وقعة الحرّة⁽³⁾، وما شهدته كربلاء في واقعة الطفّ. وعلى الرغم من تنوع أساليب التعامل مع قبائل الكوفة، فإنّ الحكم الأموي أخفق في احتوائها؛ بل أسهم في تأبيد موقفها المعارض للحكم والدّاعم للثورات ضدّه.

واتّضحت الأبعاد السياسيّة والاجتماعية للصراع بين الحكم الأموي والمعارضة الشعبيّة في اصطباغه بالبعد القبلي. وقد طفا عنوان بارز لهذه المرحلة هو الصراع الهاشمي الأموي⁽⁴⁾. وتجسّمت معالم هذا العنوان على أرض اليمن؛ إذ لَمّا سار المختار ومن معه إلى قتلة الحسين في هذا البلد،

(1) بيضون، إبراهيم، ثورة الحسين حدثاً وإشكاليات، ص 94.

(2) إبراهيم، محمود، الفتنة المقدّسة، ص 131.

(3) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 4، ص 110.

(4) انظر، في هذا السياق: أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية، دار السلام، بيروت، 2002م، ص 25.

لقيهم الأعرسُ الشاكريّ فقتلوه، ونادوا في الجبّانة: «يا لثارات الحسين، فسمعها يزيد بن عمير بن ذي مرّان الهمداني، فقال: يا لثارات عثمان»⁽¹⁾. هكذا صار الثأر لدم أبناء القبيلة شعاراً تعبواً في التخاصم بين الطرفين. ومن الصعب تجاهل دور العصبية القبليّة في أيّ موضوع من موضوعات التاريخ العربي والإسلامي. فالصراع القبلي، حسب عبد الجبار ناجي، كان عاملاً حاسماً ومؤثراً في كثير من القضايا السياسية، وكان للعصبية القبليّة آثار قويّة على حياة الأمّة، ولا سيما في العصر الأموي⁽²⁾. ويعيد عبد العزيز الدوري حالة الصراع بين التقاليد القبليّة والدعوة الإسلاميّة إلى زمن النبي (ص)، إلا أنها تصاعدت أكثر بعد وفاته، حتى صارت من أهمّ العوامل المؤثرة في تطوّر التاريخ الإسلامي⁽³⁾.

وستتضح معالم التوظيف السياسي لمقتل الحسين في الثورات الشعبيّة ذات البعد السياسي والاجتماعي، بعد موت يزيد بن معاوية سنة (64هـ/ 684م). وذكر البلاذري (297هـ/ 910م) أنّ أهل الكوفة، وبعد سماعهم بموته، طردوا عامله عمرو بن حريث، واجتمعوا على عامر بن مسعود الجُمحي مكانه. فكان يصلّي بهم، ويدعو لابن الزبير⁽⁴⁾. وقد أسهم هذا العمل في شقّ صفوف شيعة الكوفة لسببين أساسيين في تقديرنا: أوّلهما: معاداة أبناء الزبير لبني أميّة، وهذا يعني التقاء المصالح بين الجانبين. وثانيهما: اهتزاز الثقة بين زعماء المعارضة في الكوفة وأتباعهم من الفئات المهمّشة، التي نفذ صبرها نتيجة التضييق الأموي عليهم. وسيزداد تفكك الجماعة الشيعيّة المعارضة، مع قرار المختار الثقفي العودة من مكة إلى الكوفة، حين علم بموت يزيد بن معاوية، وقد رفع بدوره شعار الثأر للحسين.

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج4، ص233.

(2) عبد الجبار، ناجي، من تاريخ الحركة الفكرية في البصرة في العصر الإسلامي، مطبعة دار الحكمة، جامعة البصرة، 1991م، ص85.

(3) الدوري، عبد العزيز، مقدّمة في تاريخ صدر الإسلام، ص39.

(4) البلاذري، أنساب الأشراف، مكتبة المثنى، بغداد، (د.ت)، ج5، ص207.

وقد أسهمت عودة المختار في إرباك المتحفّزين للثورة نتيجة التنافس بينه وبين سلمان بن صرد. قال الطبري في هذا الإطار: «ودخل المختار الكوفة، وقد اجتمعت رؤوس الشيعة ووجوهها مع سلمان بن صرد، فليس يعدلونه به، فكان المختار إذا دعاهم إلى نفسه، وإلى الطلب بدم الحسين، قالت له الشيعة: هذا سلمان بن صرد شيخ الشيعة، قد انقادوا له، واجتمعوا عليه، فأخذ يقول للشيعة: إنّي قد جئتكم من قبل المهدي محمد بن علي بن الحنفية مؤتمناً مأموناً منتجباً ووزيراً، فوالله مازال بالشيعة حتى انشعبت إليه طائفة تعظّمه وتجيّه»⁽¹⁾.

انتقل الصراع السياسي من مطالبة الجماعة الشيعية بالحقوق السياسيّة والاجتماعيّة إلى التنافس على الزعامة، من خلال رفع شعار الثأر من الأمويين قتلة الحسين. وبحث البعض الآخر عن زعامات خارج المجموعة، مثلما حصل مع عامر بن مسعود الجُمحي التابع لآل الزبير. ويثبت هذا الانفراط عدم وجود عقيدة حقيقية تدين بالولاء للعلويين عكس ما سيحدث لاحقاً، من خلال نسق فكري واضح المبادئ مع جعفر الصادق. وقد أدى هذا التنافس والانحلال إلى تراجع عدد التوابين من ستّة عشر ألفاً إلى أربعة آلاف بعد قدوم المختار إلى الكوفة⁽²⁾.

وقد انخرط عبد الله بن يزيد العامل الثاني لابن الزبير على الكوفة في لعبة التوظيف السياسي لمقتل الحسين، حين شعر بخطورة التوابين، وضرورة ترويضهم، وتوجيه سهامهم إلى عدو آل الزبير في الشام. فأبدى تعاطفه مع واقعة الطف، وذكّر الجماعة بأنّ قاتل الحسين ليس في الكوفة، ولكنه قدم إليها بجيش من الشام⁽³⁾. واستجاب التوابون لهذا التأثير، وقرّر أتباعهم السير إلى معسكر النخيلة، الذي كان يجمّع فيه الأمويون جيوشهم. وتواصل توظيف الرمز الحسيني من قبل سلمان بن صرد تلميحاً وتصريحاً؛ إذ لما

(1) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص ص560-561.

(2) البلاذري، أنساب الأشراف، ج5، ص207.

(3) المرجع نفسه، ج5، ص208.

لاحظ هذا القائد تراجعاً في عدد الخارجين لقتال بني أمية، دعا اثنين من أصحابه، وقال لهما: «اركبا ومرّا بالكوفة، وناديا بالناس: من أراد الجنة، ورضاء الله، والتوبة، فليلحق بسلمان بن صُرد إلى النخيلة»⁽¹⁾. وألفى إبراهيم ييضون هذه المحاولة حملة استعراضية اعتمدها التوابون لبعث الحماسة في النفوس، وجذب المزيد من المقاتلين إلى حركتهم⁽²⁾. ويبدو أن مسألة التوظيف السياسي لمظلومية الحسين بدأت تتضح معالمها للبطء من الناس خاصة بعد تنافس ابن صُرد والمختار، وتبادل الاتهامات⁽³⁾. فلم يبلغ عدد الملتحقين بموقعة النخيلة إلا ثلاثة آلاف وثلاثمائة رجل⁽⁴⁾.

ويحمل خروج المختار الثقفي، بدوره، مجموعة من الاستفهامات تعكس تعمده توظيف قضية الحسين لمآرب شخصية وسياسية. نبدي هذه الملاحظة، ونحن نأخذ في الاعتبار أن المؤرخ لا يمكن أن يتجرّد من ذاته، وموقعه الفكري والروحي والسياسي، فيما دوّنه هو في ذاك الزمن، ونعتمده نحن اليوم. ومع ذلك، إنّ الخبر إذا تواتر لا يمكن تجاهله. وهذا هو الحال مع المختار، الذي يحظى بتقدير الشيعة اليوم، على الرغم ممّا يدور حوله من استفهامات. قال البلاذري: «لما أراد [المختار] الشخوص إلى الكوفة أتى ابن الحنفية [أخا الحسين]، فقال له: إني عازم على الشخوص للطلب بدمائكم، والانتصار لكم، فسكت ابن الحنفية، فلم يأمره، ولم ينهه. فقال [المختار]: إنّ سكوته عني إذنٌ لي»⁽⁵⁾.

وعلى الرغم من إمكانية تفسير سكوت ابن الحنفية بسبب أخلاقي، تجنّب بموجبه إحراج مخاطبه، فإنّ رغبة المختار في انتزاع تكليف يضمن

(1) الكوفي، ابن أعثم، كتاب الفتوحات، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1969م، ج6، ص58.

(2) ييضون، إبراهيم، ثورة الحسين حدثاً وإشكاليات، ص99.

(3) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص561.

(4) الكوفي، ابن أعثم، كتاب الفتوحات، ج6، ص81.

(5) البلاذري، أنساب الأشراف، ج5، ص218.

مشروعية تحرّكه دفعه إلى تأوّل موقف ابن الحنفيّة بالموافقة، في وقت لم يكن هذا الأخير عاجزاً عن إعلانها صراحة. ونقطع الشكّ باليقين في تكلف المختار الثأر للعلويين بخبرين آخرين أوّلهما للبلاذري أورده على لسان ابن الحنفيّة، وقال فيه: «إني لأحبّ أن ينصرنا ربّنا، ويهلك من سفك دماءنا، ولست أمرُّ بحرب، ولا إراقة دم، فإنّه كفى بالله ناصراً، ولحقّنا آخذاً، وبدمائنا طالباً»⁽¹⁾. وثانيهما أورده ابن أعثم ويؤكّد، ما أكّده الطبري وذكرناه سابقاً، أنّ المختار لم يكن يحوز ثقة الشيعة، وهو ما اضطرّهم إلى الاستفسار لدى ابن الحنفيّة إن كان فعلاً قد كلّفه الثأر. فردّ عليهم قائلاً: «لقد وددت أنّ الله تعالى قد انتصر لنا من عدونا بما شاء من خلقه»⁽²⁾.

يحجم ابن الحنفيّة ثانية عن التصريح بتكليف المختار. ويفترض هذا الموقف مسألتين: أولاً عدم ثقة هذا العلوي في المختار، بعد أن عرف نواياه في توظيف شعار الثأر، والثانية قراءته للمشهد السياسي عامة، وبقينه بإخفاق القتال في تحقيق أهدافه، باعتبار أنّه قال في خبر البلاذري الأوّل: «ولست أمرُّ بحرب ولا إراقة دم»⁽³⁾. ولكننا نميل إلى فرضيّة شكّ ابن الحنفيّة في نوايا المختار؛ أي أنّه تيقّن من سعيه إلى توظيف شعار الثأر لفائدته. ودليلنا هو إجماع الرجل عن التصريح بموافقة هذا الثقافي في قتال الأمويين مرتّين، وإجازته الفعل في المطلق، مع قدر من التريث لا شكّ في أنّه يرتبط بقراءة هذا العلوي للواقع السياسي والعسكري في تلك المرحلة، فعلق الأمر بيد الله. نرجّح هذا مع أنّ قيمة الرمز، حسب جورج غورفيتش، تكمن في الكشف وهو يغطي، وفي التغطية وهو يكشف، وفي الدفع إلى المشاركة، مع الحؤول دون ذلك، وحتّى بكبح المشاركة وتشجيعها في الوقت ذاته⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، ج5، ص218.

(2) الكوفي، ابن أعثم، كتاب الفتوحات، ج6، ص92.

(3) البلاذري، أنساب الأشراف، ج5، ص218.

(4) غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ص50.

وليس من الصّعب إثبات طموحات المخترار الثقافي في القيادة السياسيّة للمعارضة الشيعيّة، ولا سيما في ظلّ تراكم الإحساس الاجتماعي بالنقمة تجاه تسلّط الأمويين، وتصنيفهم الناس على أساس قبليّ، أو بحسب درجة الولاء السياسي⁽¹⁾. وقد استفاد هذا الرجل من خيبة أمل الشيعة في سياسة ابن الزبير، الذي استبدل بعبد الله بن يزيد المنفتح على الشيعة عبد الله بن مطيع العدوي، الذي كشف عن سياسة فيها نفور من علي بن أبي طالب، وولاء لمخالفيه، حين خطب فيهم، وقال: «إنّ أمير المؤمنين بعثني على مصركم وثغوركم [...] ولأتبعنّ سيرة عمر وعثمان»⁽²⁾، فردّ عليه السائب بن مالك، فقال: «أمّا سيرة عثمان فكانت هوىً وأثرة، فلا حاجة لنا فيها، وأمّا سيرة عمر فأقلّ السيرتين ضرراً علينا. ولكن عليك بسيرة علي بن أبي طالب»⁽³⁾.

وسيستمرّ توظيف دماء العلويين من قبل الجماعات الثوريّة الطامحة إلى الحكم، ليؤدي دوراً مهماً في إنهاء حكم أوّل نظام سياسي بالمعنى المدني في التاريخ الإسلامي. لقد وجد العباسيون، من البيت الهاشمي، في هذه الدماء مطيّة، فركبوا الموجة العلويّة المعادية للأمويين، ووظفوها للاستيلاء على الحكم. وكان دعواتهم يتحرّكون بين الناس تحت شعار «الدعوة إلى الرضا من آل محمّد»⁽⁴⁾. ولا يختلف هذا الشعار في شيء عن شعار «التوابين» وشعار المخترار الثقافي. إنّ الهدف واحد، ظاهراً وباطناً، مع تنسيب يستثني البسطاء من عامة الناس المتعاطفين مع العلويين والمناصرين لهم. نقول هذا لأننا لا نعدّ أنّ كلّ من قاتل باسم الحسين في تلك المرحلة إنّما هدفه السلطة أو العطاء. ومع ذلك أصبح للناس تجربة في توظيف ذكرى الحسين والعلويين عامّة.

(1) انظر في ذلك مثلاً: الدينوري، الأخبار الطوال، ص 298 وما بعدها.

(2) البلاذري، أنساب الأشراف، ج 5، ص 220.

(3) المرجع نفسه، ص 221.

(4) محرّم، غلام حسين، تاريخ التشيع، ص 131.

وبدأ هذا الشعار ينضج تدريجياً ليتحوّل إلى «إيديولوجيا» وذاكرة جديدة عبّر عنها السفاح في إحدى خطبه، فقال: «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه، وكرّمه، وشرفه، وعظّمه، واختاره لنا، فأتيه بنا [...] وخصنا برحم رسول الله وقربته، وأنشأنا من آبائنا، وأتينا من شجرتة...»⁽¹⁾. وسرعان ما اتسعت دائرة المؤيدين لأصحاب الدعوة الجديدة. وسقط الحكم الأموي، واستتبّ الأمر للهاشميين الجدد. وتؤكد سير هذه العائلة أنّ زعمهم نصرّة الإسلام، وإنصاف المظلومين والمحرومين على النهج المحمّدي، لم يكن سوى دعاية سياسيّة ابتدعتها من قبلهم للوصول إلى الحكم. وقد انكشفت نواياهم في سياستهم الشرسة مع كلّ من بإمكانه تهديد سلطانهم. وذكر المسعودي أنّ رغبتهم في الانتقام من أسلافهم تجاوزت الأحياء لتشتمل على الأموات؛ إذ قام عبد الله بن علي، قائد ثورة العباسيين، بنبش قبور الأمويين، وتحريق ما بقي فيها من عظام⁽²⁾. ورأى إبراهيم محمود أنّ «ما فعله العباسيون بالأمويين وبخصوصهم، تحوّل إلى تاريخ مشهود، إنّه تاريخ صداميّ مرعب»⁽³⁾. وتتضح معالم التوظيف السياسي المرحلي لذكرى العلويين ومآسيهم في تنكّر بني العباس لا للشعارات المرفوعة في بداية ثورتهم فحسب، بل، أيضاً، للرابطة الدمويّة الهاشميّة بين بني العمومة. يقول عبد الرحمن الشرقاوي: «كان الخليفة المنصور قد غالى في القسوة على مخالفه، ومنهم بعض آل البيت من العلويين»⁽⁴⁾.

4- التوظيف الرسمي لطقوس ذكرى العلويين:

إنّ ما نقصده بالتوظيف الرسمي لطقوس ذكرى العلويين عامة، والحسين خاصّة، هو الجهات التي تمتلك تفويضاً رسمياً، أو شبه رسمي في ذلك.

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، ص 417.

(2) المسعودي، مروج الذهب، مج 3، ص 219.

(3) إبراهيم، محمود، الفتنة المقدّسة، ص 135.

(4) الشرقاوي، عبد الرحمن، أئمة الفقه التسعة، دار اقرأ، بيروت، 1981م، ص 44.

والمقصود بالتفويض الرسمي هو الانتماء إلى البيت العلوي، من الفرع الحسيني خاصةً الملتحف بدماء كربلاء. ورأينا، في هذا السياق، كيف يستجدي المختار الثقفي إجازة ابن الحنفية له كي يطلب بدماء الحسين. وأمّا التفويض شبه الرسمي، فهو الذي امتننته الأنظمة الحاكمة دون الحاجة إلى إجازة من أحد؛ لأنّ الحاكم المستبد، عادةً، يكون هو رأس السلطة وعصبها، ولا يستمدّ حيويتها ومشروعيتها إلا من ممارستها.

يستند الحديث عن التوظيف الرسمي إلى سبب منطقي هو حسرة العلويين نتيجة ما تعرّضوا له منذ السقيفة إلى كربلاء. وإلى عدم إمكانية الحديث عن صدمة الضمير الإسلامي بسبب أحداث الطف، واستثناء أصحاب المصاب من ذلك. وإن تعرّض العلويون لهزيمة سياسية قاسية، فإنّه لا يمكن التسليم باعتزالهم السياسة، على الرغم من غيابهم عن تحركات التوابين وغيرهم. وحتى ما لمسناه من ضعف في الأداء السياسي والاجتماعي للإمام الرابع عند الشيعة علي بن الحسين/ زين العابدين، فيمكن تفسيره بالظروف الموضوعية التي أحاطت بأسرته، منذ (61هـ/ 681م). والدليل أنّ من صلبه انبثقت ثورات علوية بقيادة ابنه زيد، الذي خرج على هشام بن عبد الملك (ت 125هـ/ 743م)⁽¹⁾، وصلب سنة (122هـ/ 740م). وإليه انتسبت الشيعة الزيدية لاحقاً⁽²⁾.

لقد اشتهر زيد بالإمام الثائر، ولا شكّ في أنّه تجرّع مرارة كربلاء من كأس أبيه الناجي الوحيد من مجزرة ابن زياد. وقد صاغ هذا العلوي الثائر نظرية في السياسة والحكم تركز على فكرة وجوب «الخروج» على الحاكم الظالم، والموت في سبيل ذلك⁽³⁾. وعدّ الخروج شرطاً لاكتساب صفة

(1) هو عاشر خلفاء بني أمية، وُلد سنة (72هـ/ 691م)، وحكم بين (105-125هـ/

723-743م)، وعرفت في عهده الإمبراطورية الإسلامية توسعاً كبيراً.

(2) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: الطبقة الثالثة من أهل المدينة من التابعين، دار

صادر، بيروت، (د.ت)، ج 5، ص 325.

(3) الملل والنحل، ص 154.

الإمام⁽¹⁾. وحتى ركون الإمامين الخامس والسادس، محمد الباقر، وابنه جعفر الصادق، إلى العمل الفكري الثقافي البحت، فلا يمكن فصله عن العمل السياسي، باعتباره مثل مرجعية للعديد من الأتباع، الذين احترفوا المعارضة والثورة⁽²⁾. ويرى محسن حسام ظاهري، في هذا الإطار، أنّ دعوة الأئمة إلى إقامة مجالس العزاء في هذه المرحلة التأسيسية من الفكر الشيعي موقف سياسي في مواجهة محاولات الأمويين والعباسيين قمع الشيعة والعلويين، وتهميش دور أتباع أهل البيت، وأنّ المجالس قد جاءت لتسدّ الفراغ، وتمدّ الجسور، فكانت أداة فاعلة بيد الأئمة في توجيه الشيعة خاصة، والمستضعفين عامةً، إلى الثورة ضدّ الاستبداد⁽³⁾.

أكدت النصوص «الرسميّة» المزوجة بين الدّيني والسياسي في تحديد مفهوم الإمام والإمامة. وقال الشيخ المفيد في هذا المعنى: «فإن قيل: ما حد الإمام؟ فالجواب: الإمام هو الإنسان الذي له رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي عليه السلام»⁽⁴⁾. ويقول الزائر أمام القبر: «يا أبا عبد الله

(1) ابن حمزة، يحيى، المعالم الدنيّة في العقائد الإلهيّة، تحقيق سيد مختار محمد أحمد حشاد، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت، (د.ت)، ص 85. والطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 7، ص 170 وما بعدها.

(2) انظر في ذلك:

- ابن عبد العزيز، عمر، الفكر السياسي للإمام جعفر الصادق (ع)، دار المحجة البيضاء - دار الرسول الأكرم، بيروت، ط 1، 1417هـ/1997م، ص 17.

- جابر، حسن، المدلول السياسي لحركة الإمام الصادق (ع)، مؤتمر الإمام الصادق الدولي، دمشق 17-19 ربيع الأول 1412هـ/26-27 أيلول/سبتمبر 1991م. كتاب صادر عن المستشاريّة الثقافيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة بدمشق، 1992م، ص 178.

(3) ظاهري، محسن حسام، مجالس العزاء.. الأدوار والوظائف الفردية والاجتماعية، ترجمة محمد عبد الرزاق، ضمن نصوص معاصرة، ص 46.

(4) الشيخ المفيد، النكت الاعتقاديّة ورسائل أخرى، تحقيق رضا المختاري، دار المفيد، بيروت، 1414هـ/1993م، ط 2، ص 39.

إني أتقرب إلى الله، وإلى رسوله، وإلى أمير المؤمنين، وإلى فاطمة [الزهراء]، وإلى الحسن، وإليك، بمولاتك وبالبراءة ممن أسس أساس ذلك، وبنى عليه بنيانه، وجرى في ظلمه وجوره عليكم وعلى أشياعكم، برئت إلى الله وإليكم منهم. وأتقرب إلى الله، ثم إليكم، بمولاتكم، وموالاتكم، وبإلبراءة من أعدائكم والناصبين لكم الحرب، وبالإبراءة من أشياعهم وأتباعهم، إني سلم لمن سالمكم، وحرب لمن حاربكم، وولي لمن والاكم، وعدو لمن عاداكم، فأسأل الله، الذي أكرمني بمعرفتكم ومعرفة أوليائكم، ورزقني البراءة من أعدائكم، أن يجعلني معكم في الدنيا والآخرة»⁽¹⁾.

وأما التوظيف شبه الرسمي، فاضطلعت به الأنظمة السياسيّة الحاكمة. ويعود إلى هذه السلطة تنظيم المشهد وتأثيره، بما تحتاج إليه من الطقوس العلويّة، وتحركها بالشكل الذي يخدم مصالحها. وإذا بدأنا بالسلطة العباسية نجد أنّها نشأت، أساساً، تحت شعار الثأر للبيت الهاشمي وغيره من المظلومين، كما أوردناه على لسان السفاح سابقاً. ورأينا كيف تحرّر العلويون وأتباعهم في التواصل مع رموزهم، مثل علي والحسين. وكان لهذه العمليّة الفضل في التأسيس العملي الظاهر لزيارة المراقد. ولما استشعر الخليفة المأمون الحاجة إلى كسب ودّ التيارات الشيعيّة في حروبه ضدّ أخيه الأمين، قرّب الإمام الثامن علي بن موسى الرضا، وعيّنه وليّاً للعهد سنة (211هـ/ 826م)⁽²⁾. وحينما استشعر بنو العباس أنّ العلويين بصدد تحجيم دورهم، ومن ثمّ حجبهم، سارع المتوكّل إلى هدم قبر الحسين، وتسويته بالأرض، سنة (236هـ/ 850م)⁽³⁾.

وستتضح معالم التوظيف السياسي لطقوس زيارة العلويين مع بداية تفكّك الخلافة العباسيّة، أو لنقل تراجع سلطة بني العباس عن التحكم في شؤون

(1) الشيخ الطوسي، مصباح المتعجب، ص ص 774-775.

(2) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 8، ص 554.

(3) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 8، ص 547.

مملكتهم. ويرى ابن خلدون⁽¹⁾، وغيره من المؤرخين، أن مقتل الخليفة المتوكل سنة (247هـ/861م) مثل بداية تراجع الدولة العباسية وانزلاقها نحو الفتن والتفتت، نتيجة تعاضم دور الجند، وتدخّلهم في الحياة السياسية. ومن أهم إفرازات هذه المرحلة التاريخية الدقيقة صعود التيار السياسي العلوي بواجهات متعدّدة، وخلفيات متنوّعة، مثل الفاطمية في الغرب الإسلامي، والإمامية والزيدية في الشرق⁽²⁾.

وتطوّرت الدعوة للعلويين إلى ظهور دول شيعية أهمها دولة الأدارسة في المغرب الأقصى (172-375هـ/788-985م)⁽³⁾، والدولة الفاطمية (الإسماعيلية) بين تونس ومصر (296-567هـ/909-1171م). وأمّا في المشرق، فظهر في اليمن ابن إبراهيم طباطبا باسم المذهب الزيدي، وأسس خلافته في صعدة وصنعاء، وبدأت دولة بني الصقار في خراسان سنة (253هـ/867م)⁽⁴⁾. وفي سنة (254هـ/868م) ظهر ابن طولون⁽⁵⁾. وتحرك القرامطة سنة (276هـ/889م)، واشتدّ أمرهم في البحرين سنة (286هـ/899م)⁽⁶⁾. وانتشرت إمارة الحمدانيين في سورية، والموصل، وكركوك بين (293 و392هـ/906 و1002م). وعلى الرغم من تعدّد الإمارات العلوية تبقى الدولة البويهية (334-447هـ/945-1055م) الأهم، والأكثر تأثيراً في الواقع الإسلامي عامّة، والتاريخ الشيعي خاصّة.

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1975م، ج3، ص594.

(2) منيمنة، حسن، تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ص ص 47-83.

(3) نصر الله، سعدون عباس، دولة الأدارسة في المغرب: العصر الذهبي (172-223هـ/788-853م)، دار النهضة العربية، بيروت، 1408هـ/1987م، ص52.

(4) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج5، ص337.

(5) المرجع نفسه، ج5، ص339.

(6) المرجع نفسه، ج6، ص 71-92-94.

لم يُحلّ تبني البويهيين المذهب الشيعي⁽¹⁾ دون تغليب مصلحتهم السياسية على مواقفهم العقديّة، وتوظيف العامل الدّيني بالقدر الذي يسمح به تماسك سلطتهم واستمرارها. وتجسّم ذلك في تراجع معزّ الدولة عن تغيير الخليفة العبّاسي بخليفة علوي. عدل كبير بني بويه عن قراره العاطفي، بعد أن حدّره بعض خواصّه من استقواء الخليفة المفترض بنسبه النبوي، وحمّيته العربيّة؛ ليخرج على بيت الطاعة، وهذا يعني سقوط الحلم السياسي للأسرة البويهية⁽²⁾. وبذلك نجحت الحاشية الديلمية في الإبقاء على خليفة عربي ضعيف ليس بيده شيء «إلا ما أقطعه معزّ الدولة»⁽³⁾.

على الرغم من تغليب النزعة السياسية على النزعة الدّينية في إدارة شؤون الخلافة، فإنّ البويهيين تفتّنوا إلى أهميّة الشعارات الدّينية في تحقيق المكاسب، ولاسيما أنّهم يتحرّكون على أرضيّة عربيّة تحمل نفوراً ورفضاً للعنصر الفارسي. ومن أجل خلق توازن في هذا الواقع المتحرّك، نبشوا في الذاكرة الجمعيّة للمسلمين، وأعادوا بعث المناخ النفسي لأحداث الطف سنة (61هـ/681م)؛ بل لمناخ السقيفة وما قبلها أحياناً. ويتضح هذا الأمر في أمر «علي بن بليق، قبل قبضه، كاتبه الحسن بن هارون بلعن معاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد [بن معاوية] على المنابر ببغداد، فاضطربت العامّة»⁽⁴⁾. ولا شكّ في أنّ هذا القرار، مثلما أدى شرائح أسعد أخرى، سواء تلك التي

(1) دخل الإسلام إلى منطقة الديلم، في القرن الثالث الهجري، على يدي الأطروش العلوي. ويذكر الطبري أنّ الديلم كانوا ملجأً للعلويين هرباً من الاضطهاد العبّاسي. وكان أوّل من هاجر إليهم يحيى بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب، وكان زيدي المذهب. الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج5، ص583. وذكر إبراهيم بن محمد الفارسي الإصطخري أنّ الحسن بن زيد لجأ إليهم، أيضاً، بعد أن حاصره الطاهريون في منطقة طبرستان سنة 355هـ. المسالك والممالك، مصر، 1961م، ص84.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج8، ص453.

(3) المرجع نفسه، ص452.

(4) المرجع نفسه، ص272.

تشايح الخط العلوي أم تلك التي عانت من قسوة السياسة الأموية، وتمييزها بين الرعية على أساس القبيلة، أو العرق، أو الولاء⁽¹⁾.

وركّز الحكام الجدد على إحياء هذه المشاعر منذ السنوات الأولى لحكمهم. وقد اتضحت معالم عودة الصراع الأوّل مع سنة اثنتين وخمسين وثلاثمئة؛ ففي هذا العام «كتب عامة الشيعة ببغداد بأمر معزّ الدولة على المساجد ما هذا صورته: لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن من غصب فاطمة [الزهراء]، رضي الله عنها، فذكاً، ومن منع أن يُدفن الحسن عند قبر جدّه عليه السلام، ومن نفى أبا ذرّ الغفاري، ومن أخرج العباس من الشورى. فلما كان الليل حكّه بعض الناس، فأراد معزّ الدولة إعادته، فأشار عليه الوزير أبو محمد المهلبّي بأن يكتب مكان ما مُجّي: لعن الله الظالمين لآل الرسول صلّى الله عليه سلم، ولا يذكر أحداً في اللعن إلا معاوية ففعل ذلك»⁽²⁾.

وتتضح النزعة السياسيّة لهذه العائلة الديلميّة في استقطابها الفئات المهمّشة من الموالي. وكانت هذه الفئة المهمّشة من المجتمع الإسلامي أداة للثورة على السلطة المركزية العربية، وانخرطت في القتال ضدّها، منذ ثورة المختار الثقفي المطالب بدم الحسين بن علي. ومثّل هذا الانخراط نقطة التقاء بين الموالي والبويهيين، دَعَمها تشاركهما في اللغة والجغرافيا. ولئن ذهب حسن منيمنة إلى أنّهما يتشاركان في العداوة للعرب، فإنّه لا يمكن التسليم بذلك. فإذا كان موقف الموالي الإيرانيين من العرب مبرّراً تاريخياً، سواء قبل الإسلام أم بعده، فإنّ البويهيين لا معرفة لديهم بالعرب، ويعيشون في منطقة جبليّة شبه معزولة عما حولها؛ بل يذكر ابن حوقل أنّ «لسانهم

(1) تحدّث المستشرق كارل بروكلمان عن جهود عبّاسية لتحقيق المساواة، وصلت إلى حدّ إلغاء كلمة «مولى». تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ترجمة فارس وعلبكي، بيروت، ط7، 1988م، ص133.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج8، ص543.

منفرد عن الفارسيّة والرانيّة والأرمينيّة»⁽¹⁾. ونرجّح أن تكون دوافعهم سياسية أساساً، دون أن نغفل العامل الديني أيضاً، إذا أخذنا في الحسبان أنّ فتح بلاد الديلم كانت على يد العلويين. ويذكر بعض المؤرّخين أنّ هؤلاء القوم لم يدينوا بديانة قبل الإسلام الشيعي. وعبر المسعودي عن هذه الفرضيّة بقوله: «الديلم والجبل - مذ كانوا - لم ينقادوا إلى ملّة، ولا استحَبّوا شرعاً»⁽²⁾.

وكنا تطرّقنا، في الفصل الأوّل من الباب الأوّل، إلى توظيف الفاطميين الأعياد والمناسبات العلويّة، التي سنّها البويهيون في الشرق. وأعجب المعزّ بتجمّع عدد من المصريين والمغاربة في القاهرة بمناسبة يوم الغدير للاحتفال والدّعاء⁽³⁾، فحوّل هذا الإعجاب إلى تقليد سنوي لما وجدت فيه من قدرة على تجميع الرعيّة على هويّة الفاطميين. وتحدّث المقرئزي عن احتفالات يوم الغدير، وارتباطها بالقصر، وتقديم الحاكم بأمر الله للمحتفلين الجوائز، وإقراره عيد الغدير يوماً للراحة والاحتفال⁽⁴⁾.

وإذا كان لا يخفى أنّ العصر الذهبي لتطوّر طقوس زيارة المراقد الشيعيّة كان مع الدولة البويهية، وامتداداتها في الشرق والغرب⁽⁵⁾، فإنّ سقوط هذا النظام لم يبلغ مراسم هذه الظاهرة الطقوسيّة في أيّ من مناطق انتشارها، على الرغم من العزم على ذلك في بداية صعود الأنظمة السنيّة خلفاً للأنظمة الشيعيّة. ووعياً بأهميّة دور المراقد في المرحلة البويهية، قام السلطان السلجوقي ملك شاه، ووزيره نظام الملك سنة (479هـ/1082م) بتجديد سور مشهد الحسين، الذي بناه الوزير ابن سهلان سنة (403هـ/1013م).

(1) ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي، المسالك والممالك (صورة الأرض)، دار الحياة، بيروت، 1982م، ص 320.

(2) المسعودي، مروج الذهب، ج 4، ص 308.

(3) المقرئزي، الخطط المقرئزيّة، ج 2، ص 117.

(4) المرجع نفسه، ص 117.

(5) شمس الدين، محمد مهدي، واقعة كربلاء في الوجدان الشيعي، ص ص 99-100.

فعل ذلك على الرغم من التحافه بعباءة الحاكم السنّي⁽¹⁾. وأثبتت الحاجة السياسيّة أنّ منع هذه الشعائر لا يعني القدرة على إلغائها من الذاكرة الدينيّة المصريّة، أو الاستغناء عن وظائفها التاريخية. وقد دفع هذا المعطى الأيوبيين والعثمانيين إلى تجديد مشاهد العلويين في مصر في العديد من المرات⁽²⁾.

وأثبت الواقع أنّ المصريين يتعايشون مع التراث الشيعي باعتباره جزءاً من هويتهم وذاكرتهم الجمعيّة، لكنّ هذا الشعور بالانتماء لا يعني، بالضرورة، تبنيهم الفكر الشيعي روحياً وفكرياً، وإن كانوا مارسوه عملياً. وتؤكد الدراسات الحديثة، كما الواقع اليوم، أنّ ما أقامه الفاطميون على أسس مذهبيّة لم يتغيّر، ولم يأفل أفول الأنظمة السياسيّة، ولم يفقد جاذبيته؛ بل تواصل وتطوّر بالمعنى القيمي للكلمة. يقول هادي خسروشاهي: «أقيم المشهد الحسيني، لكنّ الدولة الفاطميّة تلاشت، ولكنّ الأيوبيين، الذين أنهبوا الحكم الفاطمي الشيعي بمصر، اهتمّوا بالمشهد. فصالح الدين جعل به حلقة تدريس وفقهاء، وفوّض ذلك للفقهاء البهاء الدمشقي السنّي المذهب. وكان يجلس عند المحراب، الذي يقع الضريح خلفه. وفي مكان هذه المدرسة، بني المسجد الحسيني»⁽³⁾. وتحدّث الرحالة ابن جبير (ت 614هـ/ 1217م) عن عدّة مشاهد للعلويين يعمرها المصريون، ويزورونها⁽⁴⁾، على الرغم من سقوط الفاطميين، وتعاقب الأنظمة السنّيّة الحريصة على محو الآثار الشيعيّة.

ولا شكّ في أنّ للذاكرة الدينيّة المصريّة طويلة المدى دوراً في تواصل الاستئناس بهذه المزارات وتقديسها. فقد تواصل التفاعل بين المصريين والفضاءات المقدسة المتعدّدة، حتى وإن لم تتطابق مع روح العقيدة المحمّولة عند الفرد أو الجماعة. فقتلى العلويين شهداء عند غالبيّة المسلمين، والشهيد

(1) طعمة، سلمان الهادي، تراث كربلاء، ص 89.

(2) خسروشاهي، هادي، أهل البيت في مصر، ص 82-83.

(3) المرجع نفسه، ص 82.

(4) ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد، رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت،

(د.ت)، ص 21.

محلّ تبجيل وتكريم في الإسلام، وفي غيره من الديانات. والذاكرة الدينية المصرية مؤهّلة لمثل هذه النظرة التقديسيّة، والممارسة الطقوسيّة، باعتبار أنّ أهل الكنانة كانوا يحتفلون بذكرى عيد الشهيد، قبل المرحلة الإسلاميّة. يقول المقرئزي: «ومما كان يُعمل بمصر عيد الشهيد، وكان من أنزه فرج مصر، وهو اليوم الثامن من بشنس أحد شهور القبط»⁽¹⁾. وكانت تشيع لديهم الاحتفالات المتعلقة بالنعش المقدّس⁽²⁾. وكانوا يرسلون الشكاوى والتظلمات إلى الموتى، باعتبار أنّ لديهم تأثيراً في مصائر الأحياء⁽³⁾. ويزعم المصريون أنّ النيل لا يزيد بمصر في كلّ سنة إلا متى ألقى فيه النصرى تابوتاً من الخشب فيه إصبع من أصابع أسلافهم الموتى⁽⁴⁾. ويكون هذا اليوم عيداً يأتي فيه النصرى من كلّ صوب، ويحضره عامة سكان القاهرة، فتُنصب الخيام على شطوط النيل، وتُركب الخيل، وتُقام الحفلات الغنائيّة.

يرتقي هذا العيد بضخامة احتفالاته إلى مستوى العيد الوطني بالمفهوم الحديث، باعتباره يستقطب معظم الشرائح والطبقات في مشهد فسيفسائي. يقول المقرئزي: «لا يبقى مغنٌّ، ولا مغنيّة، ولا صاحب لهو، ولا ربّ ملعوب، ولا بغيّ، ولا مخنث، ولا ماجن، ولا خليع، ولا فاتك، ولا فاسق، إلا ويخرج لهذا العيد»⁽⁵⁾. وتواصل هذا العيد إلى حدود سنة (670هـ/1271م)؛ إذ أبطله الأمير ركن الدين بيبرس (ت 676هـ/1277م)، أحد سلاطين المماليك بمصر والشام، أيام الملك ناصر محمد بن قلاوون «فشقّ ذلك على أقباط مصر كلّهم»⁽⁶⁾.

(1) المقرئزي، الخطط المقرئزية، ج 1، ص 198.

(2) Décret, F et M. Fanter: L'Afrique du Nord dans, L'antiquité et civilisation, Payot, (2) Paris, 1981, p. 247.

(3) عويس، سيد، الإبداع الثقافي على الطريقة المصريّة، دار الطباعة الحديثّة، القاهرة، 1981م، ص 21.

(4) بارنارد، جفري، المعتقدات الدينيّة لدى الشعوب، ص 38.

(5) المقرئزي، الخطط المقرئزية، ج 1، ص 199.

(6) المرجع نفسه، ص 200.

ولا يستمدّ هذا الاحتفال الطقوسي أهميته لدى المصريين من اعتباره تقليداً دينياً فحسب، بل يحظى بهذه الأهمية لدوره في إنعاش الحياة الاقتصادية. إنّ هذا اليوم ضمان نجاح لموسم الزراعات، ومناسبة لبيع الخمور بكميات كبيرة، وبأسعار مرتفعة. يقول المقريري: «وباع من الخمر خاصة، في ذلك اليوم، بما ينيف عن مئة ألف درهم فضّة منها خمسة آلاف دينار ذهباً. وباع نصرانيّ في يوم واحد باثني عشر ألف درهم فضّة من الخمر»⁽¹⁾. تثبت هذه الاحتفاليّة المصريّة القديمة أنّ مثل هذه المناسبات الدينيّة المقدّسة يمكن أن تكون لها أهداف غير تلك المرتبطة بالجانب الروحي. وتمثّل هذه المناسبة نشاط السياحة الدينيّة اليوم، وهي سياحة يجمع فيها الزائر بين الروحي والمعرفي والاقتصادي والسياسي.

إنّ إعادة بناء المشهد الحسيني من قبل الأنظمة السياسية المتعاقبة على مصر لا يمكن تفسيره بخلفية دينيّة، أو مذهبيّة، وإنّما بحنكة سياسيّة استبصرت دور هذه الأماكن في ترويض العامة، وتحييدها عن الصراعات القائمة بين الأسر السياسيّة المتعاقبة. وعبر حسن إبراهيم أحمد عن العلاقة بين الديني والسياسي. قال: «عبر التاريخ كان الرابع الأكبر من هذه العلاقة هو السلطة السياسيّة المفتقرة إلى الشرعيّة، وبافتقارها إلى الشرعيّة تفتقر إلى الشعبيّة، وليس هناك ما هو أهمّ وأضمن من استخدام الشعارات الإيمانيّة في التعويض عن المفتقد»⁽²⁾.

فالفاطميون، والأيوبيون، والأتراك، الذين تعاقبوا على حكم مصر، وهم مشاركة، لم يكثرث المصريون لأمرهم، ولم يناصروا أحداً ضدّ الآخر إلا في أطر محدودة. ويبدو جلياً أنّ الأسر الحاكمة، أو الأنظمة السياسيّة المتعاقبة، قد قرأت هذا الواقع جيّداً، وتنبّهت إلى عدم اكتراث المصريين

(1) المرجع نفسه، ص 199.

(2) أحمد، حسن إبراهيم، العقل الإيماني، دار المدى، دمشق، 2000م، ص 110.

بالسياسة مقابل حفاظهم على مقومات روحيتهم الدينيّة. فدفع هذا المعطى الواقعي أنظمة الحكم إلى الحرص على صيانة الذاكرة الجمعيّة للمصريين، ودعمها بكلّ ما يضمن هدوءهم. وغالباً، مثلت الطقوس الدينيّة مسكناً لتحركات الشعوب؛ لذا لا نستغرب أن يحرص سلطان يدين بالمذهب السنّي على تطوير المشاهد العلويّة الحافظة للذات الجمعيّة الشيعيّة. وسنعرض لهذا لاحقاً في الدلالة السياسيّة لزيارة المراقد والمشاهد.

5- الرمز العلوي:

تواصل التوظيف السياسي لطقوس العزاء، وفق ما درج عليه البويهيون، والفاطميون، مع المغول، الذين انتشرت على عهدهم الحسينيات، وأماكن العزاء الرسمي، واستمر مع الصفويين، الذين حولوا صراعهم مع الأتراك إلى صراع شيعي سنّي، ثم تواصل مع القاجاريين، الذين خلفوهم في الحكم. وتواصل التوظيف بشكليه الشعبي والرسمي حتى عصر رضا خان البهلوي (ت 1944م). وبعد الثورة الإسلاميّة في إيران، قال الإمام الخميني في إحدى المناسبات: «لا تحسبوا أنّ الغاية من اجتماعنا في المجالس الحسينية هي البكاء أو التباكي على الحسين فقط؛ فلا الإمام بحاجة إلى البكاء، ولا البكاء في حدّ ذاته يجدي في شيء، إنّما في المجالس تجمّع للناس، وهنا يكمن الهدف السياسي منها.. والمعطى السياسي هو أهم معطيات تلك التجمّعات»⁽¹⁾.

ونظراً إلى التركيبة المذهبية للمجتمع العراقي، لجأ كثير من الساسة إلى هذه الظاهرة السوسولوجيّة المؤثّرة في بناء سلطتهم كلّ حسب موقعه. فحين استشعر عبد السلام عارف⁽²⁾، رئيس العراق في الستينيات، خطر الزخم

(1) الخميني، روح الله، التبيان: المؤلفات الموضوعية، الكتاب الثالث، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، 1381هـ/2002م، مج 1، ص 64. والنص مجزئاً من كلمة ألقاها الخميني بتاريخ 14/8/1359هـ/1980م.

(2) ذكر لنا أحد العراقيين أنّ العديد من شيعة العراق يعتقدون أنّ سقوط طائرة الهيلكوبتر =

الشيوعي، من خلال مواكب العزاء، أراد استنفار السنّة لتعديل إيقاع الساحة السياسية، فمدح بني أمية في إحدى خطبه بشكل أثار غضب الشيعة. واستغلّ بعض الشعراء مراسيم عزاء اليوم التاسع من محرّم سنة (1386هـ/1966م)، ضمن (موكب الأنباريين) ليهتّد بثورة سياسيّة ضدّ النظام «السنّي»، الذي يسعى، من حين إلى آخر، إلى تحريك النعرة الطائفية لأسباب سياسيّة بحتة. فتاريخ حكّام العراق، غالباً، ميزه خوف الحاكم من ردة فعل الشعب موحداً. وجاء على لسان أحد الرواديد (المنشدین):

يَا ظَالِمِ أَهْلِ الْبَيْتِ زِدْ مَا نَ	عَاقِبَةَ هَذَا النَّدَمِ
يُضْبِحُ وَجُودِكَ عَدَمِ	مُوكِبِنَا بِي مَكْتُوبِ عِنْوَانِ
يُرِيدُونَ يَنْفَجِرَ الْبُرْكَانِ	بُرْكَانَ لَوْ يَنْفَجِرُ
وَنَصِيرِ سَاعَهُ صِفْرِ	مُوكِبِنَا بِي مَكْتُوبِ عِنْوَانِ
لِيُرِيدَ يَمْدِخَ آلَ سُفْيَانَ	مَا يَنْجِحُ بَسَلْطَنَهُ
وَمَدُومِ إِلَهَ مُرْتَبِيهِ	مُوكِبِنَا بِي مَكْتُوبِ عِنْوَانِ ⁽¹⁾

وأشّد أحد الرواديد في يوم أربعينية الحسين، في العشرين من صفر سنة (1384هـ/1964م)، في كربلاء، شعراً ينتقد الوضع السياسي المختنق تحت قيادة العسكريين الذين رفعوا شعار الوحدة العربية، فقال:

شُوفِ الظُّلْمَ وَالْجُورَ يَا حُسَيْنَ	حَصَّلَ الرُّتْبَةَ وَشَدَّ النَّيَاشِينَ
بَعْدَ شَغْلِيهِ بِالْبَشَرِ	مَهْمَا يُصِيرُ بِخَطَرِ
شُوفِ الظُّلْمَ وَالْجُورَ يَا حُسَيْنَ	شُوفِ الظُّلْمَ وَالْجُورَ يَا حُسَيْنَ

= المقلّة لعبد السلام عارف في ظروف غامضة هي عقوبة من الله بسبب مدحه بني أمية، ومنع المواكب الحسينية.

(1) الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء، ص365. لم ترد هذه الأبيات مشكولة، فنكّلناها بمساعدة بعض العراقيين.

بِالْوَحْدَةِ فَرَّقُوا الْمَلَائِينَ وَخَدِثُهُمْ مُوْصَادِقَهُ
يُرْدُونَ بِهِ التَّفْرِقَهُ سُوفِ الظُّلْمِ وَالْجُورِ يَا حُسَيْنُ⁽¹⁾

وذكر لنا بعض العراقيين أنّ حكومتهم البعثية دفعت، في منتصف سبعينيات القرن العشرين، الشعراء والرّواديد في المواكب العاشورائية إلى اعتماد بعض مبادئ حزب البعث وشعاراته. وأكّدوا أنّ رئيس الجمهورية، آنذاك، أحمد حسن البكر قدّم هدايا، أو «إكراميات»، بعبارة العراقيين، في شكل مبالغ مالية للمتعاونين. وعبر الشاعر الشيعي عبد الحسين الكاظمي، من الكاظمية، عن تردّي الوضع الاجتماعي والاقتصادي للعراقيين، وخاصة منهم الطائفة الشيعية، التي تشعر بالتهميش على مرّ تاريخها، وهدد بالثورة مستلهماً الرمز الحسيني، فقال:

بِثَوْرَةِ حُسَيْنِ أَبُو الْيَمِّهِ تَحَرَّرَ الْعَالِمُ بَدَمَهُ
دَمَ أَبُو الْأَخْرَارِ زَيْنَهُ لِسَلْتُوَارِ
وَأَقْتَدِي بِبَيْهِهِ وَالْعَلَلُ إِنْتَ دَاوِيهِ⁽²⁾

ولم يفت فقهاء الشيعة المعاصرين رفع الشعار الحسيني في صراعات المسلمين السياسية ضدّ الخطر الخارجي. وهذا باقر شريف القرشي يؤكّد في مقدّمة كتاب (المجالس العاشورائية) ضرورة استحضار دماء كربلاء في مقارعة الاستعمار، فيقول: «إنّ الثورة الحسينية العظيمة قائمة في قلوب المسلمين وفي دخائل نفوسهم، وهي تدعوهم إلى التحرّر والكرامة، والتخلّص من الاستعمار وعملائه وأذنابه»⁽³⁾. وقد أدّى الشعار الحسيني دوراً مهماً في صراع المقاومة الإسلامية اللبنانية ضدّ الاحتلال الإسرائيلي. وقد عبّرت خطب أمينه العام

(1) المرجع نفسه، ص 367.

(2) المرجع نفسه، ص 371.

(3) آل درويش، عبد الله حسن، المجالس العاشورائية في المآتم الحسينية، قم، ط 3،

1431هـ/2010م، ص 7.

حسن نصر الله المتلفزة بين يوليو/ تموز وآب/ أغسطس (2006م)، بوضوح، عن توظيف الرمز الحسيني، وما ارتبط به من دلالات. فقد اعتمد نصر الله كثيراً عبارة «أبناء الحسين»، في مخاطبة أتباعه من مقاتلين، وداعمين، ومنتسبين إلى الحزب. ولم يتوان، أيضاً، في تكرار وصف الضاحية الجنوبية للعاصمة اللبنانية بيروت، وهي المربع الأمني للمقاومة، بـ: «كربلاء الحسين». وتندرج هذه التعبيرات الموجهة ضمن استراتيجية التعبئة النفسية المساعدة على رص الصفوف، والاستماتة من أجل القضية⁽¹⁾.

خاتمة الفصل:

انطلقنا، في تحديد معالم التوظيف السياسي لزيارة المراقد العلوية، ودوره في صناعة الذاكرة الجمعية الشيعية، من أحداث السقيفة، التي مثلت أرضية الخلاف الأساسية بين المسلمين. ففي الظاهر كان الصراع فيها سياسياً دينياً، وفي باطنه كان يحمل بعداً قليلاً عرفه العرب بين هاشم وأمّية من جهة، وبين قريش المهيمنة على مكة، باعتبارها مركزاً، وبقية القبائل، باعتبارها أطرافاً من جهة ثانية. وقد مثل إقصاء علي بن أبي طالب عن قيادة المسلمين، بعد الرسول، نواة كرة الثلج، التي سيتضاعف حجمها بمقتله، ومقتل ابنه الحسن والحسين من بعده، بشكل مأساوي في الذاكرتين الخطابية والمكانية. ورصدنا صنفين من التوظيف السياسي لزيارة المراقد العلوية: أولهما: التوظيف الشعبي، ومثله الجماعات السياسية المعارضة، والطبقات المهمشة والمحرومة اقتصادياً واجتماعياً. وقد عاقبها الأمويون، و، بدرجة أقل، العباسيون، بسبب ولائها للعلويين، سواء بالقتال في صفوفهم أم بالتعاطف معهم، وحفظ آثارهم. ووجدت هذه الجماعات في شعار الثأر للعلويين عنواناً لثوراتهم، وفي استعادة ذكرى مقاتلهم مناسبة للتعبئة الشعبية من أجل تحقيق أهدافها.

(1) فضل الله، محمد حسين، حديث عاشوراء، ص 260.

وثانيهما: التوظيف الرسمي لهذه الشعائر، وقد امتهنته الأنظمة السياسيّة الحاكمة. وأسهم، أيضاً، في توطيد أركان الذاكرة الناشئة. فالعباسيون رفعوا الشعار العلوي، وركبوا موجة التعاطف معه، فنجحوا في الإطاحة بنظام أموي قويّ. والبويهيون تزمّلوا بالتشيع لآل البيت، فأسقطوا العباسيين، ووظّدوا أركان حكمهم بجعل ذكرى العلويين، مثل يوم العاشر من محرّم، واليوم الأربعين بعده، مناسبات رسميّة. ومثلهم فعل الفاطميون في شمال إفريقيا، ومصر، وبلاد الشام. وقد جرى هذا التوظيف من أجل تحقيق مجموعة من الأهداف منها ما هو سياسي بحت يتمثّل في إيجاد مشروعية للحكام، مثلما حصل مع العباسيين، ومنها ما هو إيديولوجي تتقاطع فيه السياسة بالمذهبيّة، وجسمه بوضوح البويهيون، والفاطميون.

ما نخلص إليه هو خضوع النكبات العلوية لثنائية الإفادة والاستفادة، مثلما ذكرنا في الباب الأوّل. فمثلما ركبها البعض لتحقيق غاياته، فإنّها استفادت من عمليات إحيائها المتكرّرة. وتتمثّل خصوصيّة هذه المرحلة في أنّ ذكرى العلويين لم تتحوّل إلى ظاهرة طقوسية واضحة المعالم، وإنّما بقيت مجرد واقعة تخترنها العواطف، وتلهبها المناسبات. وتعود خصوصيّةّها إلى سبب بسيط تعلّق بطبيعة من وقف خلفها في هذه المراحل الأولى، وهم معارضون لا قدرة لهم على فرضها على الجميع. وحتى العباسيون، الذين امتطوا صهوتها لحكم المسلمين تنكّروا لها، وحاصروها لاحقاً. نقول هذا على الرغم من إقامة المختار بن يوسف الثقافي احتفالاً تأبينياً في داره في الكوفة في يوم عاشوراء، وإرساله بعض النادبات إلى شوارع الكوفة لندب الحسين، وإقامة بعض أعيان الشيعة تجمعات عزاء محدودة خفية.



الفصل الثالث

الوظيفة الفكرية الثقافية

كان للذاكرة العربية، التي احترفت الجدل الشعري في حالات السلم والحرب بوساطة الشعر والشاعر، دور مهم في تشكيل المشهد الثقافي الإسلامي منذ بداية نشأته، وأغنت مرحلتي المشافهة والتدوين، وأثرت بشكل بالغ في تشكّل مختلف فروع الحضارة الإسلامية. وقد وسّعت حركة الفتوحات، التي وضعت الفاتحين في مواجهة واقع جديد، وذاكرات تاريخية متنوّعة، دائرة الجدل القديمة، ووقّرت لها آليات جديدة. واضطرّ الواقع الجديد الفاتحين إلى إنشاء حركات علمية في كلّ مصر، ولدى كلّ واحد منهم من العلم ما لا يكون عند الآخر⁽¹⁾. ولم تكن عملية صناعة الذاكرة الشيعية بمعزل عن هذا السياق. ومثّل الأدب والفكر عاملين مهمين في مساهمة الزيارة في تكوين الروح الاجتماعية لهذه الجماعة الدينية.

نشأة المذاهب واندلاع الحرب الكلامية:

بدأ يتضح دور عوامل الصراع الموروثة مع بدايات القرن الثاني/الثامن، الذي شهد نشأة مجموعة من المذاهب الفقهية بشكلها المماسس. ولئن كان البعض يرى الحركة الاجتهادية نهضة فقهية رائعة جعلت هذا القرن الأكثر نشاطاً في الاجتهاد والاستنباط⁽²⁾، فإنّه لا يمكن التعمية على تحوّل هذه

(1) الخضري بك، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الشريعة، الجزائر، (د.ت)، ص211.

(2) السايح، أحمد عبد الرحيم، التقريب بين المذاهب الإسلامية الكلامية، ضمن عمل =

الحركية إلى ظاهرة سلبية تحت تأثير المصالح والاحتياجات الفردية والجمعية للجماعات الناشئة. وشخص القاضي النعمان هذا الواقع بقوله: «رأيت أهل القبلة بعد اتفاهم على ظاهر نص القرآن، وتصديق الرسول، قد اختلفوا في الفتوى في كثير من الفروع، وفي بعض الفصول، وفي وجوه كثيرة من التأويل، وذهبوا في ذلك مذاهب، وتفرقوا فرقا، وتحزّبوا أحزاباً»⁽¹⁾. ويربط عبد القاهر البغدادي انقسام الأمة بالفتنة الكبرى التي أنتجت، في تقديره، فرقا سياسية مثل: الرافضة، والشيعة، والخوارج، والسنة، ثم إن هذه الفرق تنظمت، وتسيست، وتمذهبت، وتعصبت لأفكارها، وخاضت من أجلها الصعاب والشدائد والحروب⁽²⁾.

لم تقف خطورة هذا التحوّل عند هذا الحدّ، وإنما ازدادت وتشعبت بتحوّل حركة الاجتهاد إلى حالة من الانغلاق والتقليد حول تلك الاختلافات، ثم إلى ثقافة تعصب. وأضحى هذا التعصب «مصدراً لما عرفه تاريخ الفقه، منذ نحو عشرة قرون وحتى العصر الحاضر، من تحامل وصراع بين الفقهاء»⁽³⁾. وأسهم انفتاح باب التأويل في جعل العديد من الفرق تتوسّل به لتروج ما يتناسب وأهدافها. واجتهد الرواة والمؤلفون في توظيفه كلّ من موقعه، وطبقاً لأهدافه في صناعة ذاكرة جماعته. وتطرّق ياقوت الحموي إلى هذه الاصطفايات المذهبية، عند تعريفه بعض الشخصيات المشهورة بمثل هذه الممارسات، فقال: «عوانة بن الحكم كان عثمانياً، وكان يضع أخباراً لبني أمية»⁽⁴⁾. وكانت

= ندوة على دروب التقريب بين المذاهب الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (جامعة قطر)، ط1، 1415هـ/1994م، ص18.

(1) القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983م، ص29.

(2) البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995م، ص14 وما بعدها.

(3) السايح، أحمد عبد الرحيم، التعصب المذهبي وآثاره في المجتمع الإسلامي، ص25.

(4) الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، ج17، ص137.

ملوك بني أمية تقدّم حماد الراوية، وتؤثره، وتجزل عطاءه. وكان المفضلّ الضبي عباسي الهوى، وقرّبه المنصور، وألزمه ابنه المهدي (ت 169هـ/785م)⁽¹⁾.

وقد يلجأ المؤلف نفسه، أحياناً، إلى تغيير مادة كتابه استجابة للذائقة العامة، وقد يحدث ذلك دون إذنه، أو إرادته. وأشار محمود شاعر إلى مثل هذه الحالات، فقال: «كان العلماء قديماً يؤلّفون الكتاب، ثمّ يقرؤونه على الناس، ويجيزونهم برواته، ثمّ تمضي الأعوام، فيأتي آخرون يقرؤونه عليهم الكتاب، فرّبما زادوا فيه ما شأؤوا، ورّبما نقصوا منه، ورّبما روّوا خيراً فيه بإسناد، ثم عادوا، فروّوا الخبر بغير هذا اللفظ بإسناد آخر، وطرّحوا الإسناد الأوّل ولفظه. وهذا سبب من أسباب اختلاف نسخ الكتاب الواحد»⁽²⁾.

وتركّزت المعارك الفقهية، واللغوية، والفلسفية، حول النصّ القرآني، إمّا للاستدلال به على وجهة موقف من عدمه، وإمّا لدعمه بوساطة اللغة، أو الفلسفة، أو المنطق⁽³⁾. وقد فتح هذا المناخ الباب على مصراعيه أمام صناعة الأحاديث، وتنميقها أسوة بالأدباء. وظهرت «الأحاديث الموضوعة»، فأفضت إلى حالة من الانفلات الفكري والعقائدي. وقد أثار هذا الواقع حفيظة المهتمين بجمع الحديث، فتصدّوا له بالجرح والتعديل. وقام الباحث خالد كبير علال بعملية إحصاء لمن عدّهم كذّابين في الأحاديث النبوية والأخبار التاريخية، وقال في هذا السياق: «روى الكذّابون كثيراً من الأخبار المكذوبة على الصحابة الكرام والتابعين، ومن جاء بعدهم»⁽⁴⁾. ولم يستثن

(1) الأسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار المعارف، مصر، 1978م، ص445.

(2) شاعر، محمود محمد، مقدمة كتاب الزبير بن بكار: جمهرة نسب قريش وأخبارها، ص18 (نقلاً عن محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي، ص172).

(3) عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النص، قراءات في توظيف النصّ الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م، ص57.

(4) علال، خالد كبير، مدرسة الكذّابين في رواية التاريخ الإسلامي وتدوينه، الجزائر، دار البلاغ، ط1، 1424هـ/2003م، ص37.

الباحث فرقة من الفرق الإسلاميّة إلا أحصى عدداً من كذّابها، مع العلم بأنّه لم يحدّد مقياساً دقيقاً للتقييم يطمئنّ إليه الدّارس. وقد أبدى خالد كبير، أثناء إحصاء الكذّابين، استغرابه من وجود هذه الفئة بين الزهّاد والنّسّاك من الصوفيّة. ولكّنه تدارك وذكر ثلاثة مبرّرات لوجودهم أهمّها الثالث منها، إذ قال: «التعصّب للرأي أو الطائفة يعمي الإنسان ويصمّه، ويدفعه إلى الكذب انتصاراً لنحلته»⁽¹⁾. ويعكس الحديث عن وضع الحديث في هذه المرحلة جزءاً مهماً من عمليّات صناعة الذاكرات المتفرّعة عن الذاكرة المركزيّة في ضوء مقولة الامتياز الأنطولوجي، التي يدّعيها الناطقون باسم الأديان، والمذاهب، والجماعات⁽²⁾.

جعل هذا المناخ المتوتّر القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الفكر الإسلامي مرحلةً شديدة الخطورة تغدّى فيها الفكر من الدّماء المراقبة هنا وهناك، واستند، في صراعاته، إلى الرّواسب الثقافيّة، والاجتماعيّة، والنفسيّة الموروثة. ومن هذه المكوّنات، وتحت ضغطها، تشكّلت الروح الاجتماعيّة الشيعيّة. ويعيد خالد كبير علال «بدايات التعصّب المذهبي في التاريخ الإسلامي إلى الخلافات السياسيّة والفكريّة -الأصوليّة والفقهية- التي حدثت بين المسلمين خلال القرون الثلاثة الهجرية الأولى، ما أدى إلى ظهور فرقي، وطوائف، وجماعاتٍ تمذهبت بأفكار وأصول كانت تحملها، ثمّ تعصّبت لها، وسعت جاهدة إلى نشرها، والانتصار لها على أرض الواقع، فدخلت في نزاع مذهبيّ شديد فيما بينها، في مستوى المشاعر، والأفكار، والأقوال،

(1) علال، خالد كبير، مدرسة الكذّابين، ص 76-77.

(2) يعتقد اليهود أنّهم شعب الله المختار. ويعتقد المسيحيون أنّ حلولهم في المسيح هو نصحيح الانحراف اليهودي والهرطقة الإسلاميّة؛ بل يعتقد المسيحي الكاثوليكي نفسه أكثر مسيحيّة من المسيحي البروتستانتي. ويعتقد المسلمون أنّهم خير أمة أخرجت للناس؛ بل يعتقد المسلم السنّي أنّه أصحّ إسلاماً من باقي المذاهب. ولا يمكن استثناء الحركات الاشتراكيّة الطوباويّة، كالاشرافيّة العلميّة والخلاص الشيعوي عن طريق البروليتاريا.

والأفعال»⁽¹⁾. وقد وجدت ظاهرة التعصب في العلاقات الاجتماعية لشعوب الشرق أرضية خصبة لتعقيد الواقع الديني في هذه الرقعة الجغرافية الممتدة. وخلق هذا المناخ النفسي فتناً مذهبية، أصبح بموجبها رفض جماعة لأخرى، تحت أي مبرر، هو قانون الانتماء إلى أي جماعة. وتحدث ابن الأثير عن فتنة الحنابلة في بغداد، وخصّص لها عنواناً ضمن سنة ثلاث وعشرين وثلاثمئة، فقال: «وفيها عظم أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم، وصاروا يكبسون من دور القواد والعامّة، وإن وجدوا مغنيّة ضربوها، وكسروا آلة الغناء، واعترضوا في البيع والشراء، ومشى الرجال مع النساء والصبيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عمّن معه من هو؟ فأخبرهم، وإلا ضربوه، وحملوه إلى صاحب الشرطة، وشهدوا عليه بالفاحشة»⁽²⁾. وعلّق ابن الأثير على أسلوبهم في التعامل مع الناس، فقال: «أرهبوا بغداد»⁽³⁾، والرهب هو الشغب والفضو. ونكّل الحنابلة بغيرهم من مخالفيهم، و«كانوا إذا مرّ بهم شافعيّ المذهب أغروا به العميان، فيضربونه بعصيهم حتى يكاد يموت»⁽⁴⁾ ويذكر آدم ميتز أنّ الطبري دفن بداره ليلاً كتاباً عدّ فيه أحمد بن حنبل محدثاً، وليس فقيهاً، خوفاً من ردّة فعل أتباعه⁽⁵⁾.

ولم يكن موقف الحنابلة أقلّ تشدداً تجاه الشيعة الممسكين بمقاليد الحكم في بغداد. وقد دفع سلوكهم الإقصائي تجاه مخالفيهم صاحب الشرطة إلى توبيخهم بوساطة كتاب رسمي يوحى مضمونه بخلفية الصراع الدائر

(1) علال، خالد كبير، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي - خلال العصر الإسلامي - مظاهره، آثاره، أسبابه، علاجه، دار المحتسب، الجزائر، 1429هـ/ 2008م، ص 6.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 8، ص 307.

(3) المرجع نفسه، ج 8، ص 307.

(4) المرجع نفسه، ج 8، ص 307.

(5) ميتز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، مج 1، ص 379.

أذاك. وجاء في الكتاب المذكور: «ثم طعنكم على خيار الأئمة، ونسبتكم شيعة آل محمد صلى الله عليه وسلم إلى الكفر والضلال، ثم استدعاؤكم المسلمين إلى الدين بالبدع الظاهرة، والمذاهب الفاجرة، التي لا يشهد بها القرآن، وإنكاركم زيارة قبور الأئمة، وتشنيعكم على زوارها بالابتداع، وأنتم مع ذلك تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام ليس بذي شرف، ولا نسب، ولا سبب برسول الله صلى الله عليه وسلم، وتأمرون بزيارته، وتدعون له معجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء»⁽¹⁾. أثبتت هذه الرسالة أن زيارة الرموز الدينية كانت جزءاً من الجدل المذهبي بين الشيعة ومخالفهم في تلك المرحلة، وإن حدث ذلك تحت تأثير العامل السياسي. ويمثل خطاب الراضي بالله الموقف الرسمي للسلطة، باعتبار أن الرسالة خُتِمت بعبارات «وأمر المؤمنين يقسم بالله قسماً جهداً إليه يلزمه الوفاء به، لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم، ومعوّج طريقتكم، ليوسعنكم ضرباً وتشريداً [...]»⁽²⁾. وامتدّ مناخ التعصّب وفضاء التخاصم إلى أطراف الخلافة، حيث «وقعت الفتنة بأصبهان بين أهلها وأهل مدينة قُم بسبب المذاهب، وكان سببها أنه قيل عن رجل قُمي إنه سبّ بعض الصحابة»⁽³⁾.

ويجدر تأكيد أن هذا المناخ الفكري المشحون لم تنحصر رحاه داخل الفضاء الإسلامي، وإنما شملت أهل الكتاب من مسيحيين ويهود. وتحدّث جميل عبد الله المصري، في هذا السياق، عن أثر فرق أهل الكتاب في نشأة المذاهب الإسلاميّة، فقال: «واجهت اليهوديّة المحرّفة الإسلام منذ أوّل ظهوره، ثم أوّل نشأته، واشتبكت معه اشتباكات عقلية عنيقة، حتى قبل أن يصل يثرب، كما بدأ الجدل بين الإسلام والمسيحيّة المحرّفة في هضبة الحبشة في حقيقة المسيح، والكلمة، وفي المدينة مع وفد نجران إلى

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 8، ص 308.

(2) المرجع نفسه، ج 8، ص 308.

(3) المرجع نفسه، ج 8، ص 518.

النبي»⁽¹⁾. ويقطع النظر عمّا أبداه هذا الكاتب من نقد لغير المسلمين، وما حملهم إياه من دور في أوجه الصراع بينهم، وقيّمهم به من معايير ذاتية، فإنه رسم، بكلماته المشحونة، صورة مصغرة وتقريبية لما ساد تلك المرحلة من اختلاف فكري. وصار الجدل اللاهوتي سمة لهذه المرحلة من تاريخ الفكر الإسلامي. ففي اللغة تجادل الكوفيون والبصريون، وفي الشعر تصارع أصحاب القرائح، وفي الفقه تجادل المسلمون مع المسلمين، ومع غيرهم من أصحاب الأديان. وتجادلت الفرق اليهودية فيما بينها، ومثلها فعلت الفرق المسيحية⁽²⁾. ولمّا غاب عن هذا الجدل أسس الحوار السليمة، كان التقاء الفرقاء عقيماً، وسلبياً، وسجلاً، بمعنى الخصام، أو هو حوار الصم على حدّ عبارة الشرفي⁽³⁾. وحلّ محلّه التعصب الديني والمذهبي. وعلى الرغم من هذا الاحتكاك الخشن، تشكّلت حالة من التآثر والتأثير، أو عملية «مثاقفة» بالعبارة الحديثة⁽⁴⁾.

وعرّف علماء النفس التعصّب بأنّه توجّه نفسيّ لدى الفرد يجعله يدرك فرداً معيّناً، أو مجموعة معيّنة، أو موضوعاً معيّناً، إدراكاً إيجابياً، أو سلبياً كارهاً، دون أن يكون لذلك ما يبرّره من المنطق والشواهد التجريبية⁽⁵⁾. وخضع الفقه الإسلامي لهذا المناخ النفسي، وتحول الفقهاء من تفسير

(1) المصري، جميل عبد الله، أثر أهل الكتاب في الفتن والحروب الأهلية في القرن الأوّل الهجري، ص 295.

انظر، أيضاً: الشرفي، عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، (خاصة الباب الثالث: الأغراض الجدلية، ص 189).

(2) عبد الحميد، رأفت، الدولة والكنيسة: الوثنية والمسيحية، ج 4، ص 172 وما بعدها.

(3) المرجع نفسه، ج 4، ص 192.

(4) المدرّسي، محمد تقي، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، بيروت، 1412هـ/ 1992م، ط 3، ص 27 وما بعدها.

(5) عودة، فرح عبد القادر، موسوعة علم النفس والتحليل، دار الصباح، الكويت، ط 1، 1993م، ص 215.

الأحكام الشرعيّة وتيسيرها للعامة إلى صناعة ذاكرات مذهبيّة والدعوة إليها. وتدرجياً خرج أغلب المسلمين من دائرة التعرّف على مقاصد الشرع عامة إلى تبني مقاصد المشرّع غير المعزولة عن ظروفه السياسيّة، والاجتماعيّة، والنفسيّة. وتحوّل الفقيه من واسطة بين عامة المسلمين والنص، إلى واسطة بين المسلم وربّه. وصوّر أبو حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) بدقّة هيمنة الفقيه المطلقة، وسلبيّة المتعلم، وطريقة اشتغال الذاكرة المذهبيّة، فقال: «وكلام الشيخ يلقن باطن المرید كسراج يقتبس من سراج [...]، وينتقل الحال من الشيخ إلى المرید بواسطة الصحبة، وسماع المقال، ولا يكون هذا إلا لمرید حصر نفسه مع الشيخ، وانسلخ من إرادة نفسه، وفني في الشيخ بترك اختيار نفسه»⁽¹⁾.

إنّ أخطر ما في قول الغزالي حول عمليّة تصنيع الذاكرة، في تلك المرحلة، تأكيده ضرورة إلغاء الذات، والإرادة، والعقل، والاتباع الأعمى للشيخ؛ لأنّ يده، حسب الغزالي، «تنوب عن يد»⁽²⁾ رسول الله (ص)، وتسليم المرید له تسليم لله ورسوله»⁽³⁾. وباكتمال طقوس التسليم، يرى المرید أنّ «الشيخ باب فتحه الله تعالى إلى جانب كرمه؛ منه يدخل، وإليه يرجع»⁽⁴⁾. وفي المقابل، يرى الشيخ أنّ المرید «أمانة الله عنده، ويستغيث إلى الله بحوائج المرید كما يستغيث بحوائج نفسه، ومهام دينه ودنياه»⁽⁵⁾. تكتمل صورة المؤمن المُستلب بهذا المشهد الطقوسي، وتتركس إرادة الشيخ

(1) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، تخريج الحافظ العراقي، دار تمل، بيروت، 1985م، مج 5، ص 102.

(2) المرجع نفسه، ص 103.

(3) أورد الغزالي هذا القول في سياق حديثه عن ضرورة لبس المتصوّف للخرقه (ثوب)، واشترط أن يكون ذلك بوساطة الشيخ، وتمثّل هذه العمليّة جزءاً ممّا يمكن أن نطلق عليه بـ: «طقوس التسليم»، وسمّاه الغزالي عهد الوفاء.

(4) المرجع نفسه، ص 103.

(5) المرجع نفسه، ص 103.

عوضاً عن إرادة الله، ويفصل العبد عن ربه، ويستسلم لمن نابه في خلقه. وبناء على هذا التصور تتلاشى الحدود بين الإلهي والإنساني؛ بل تنقلب المعادلات والتراتيبات الأولى.

إنّ الهدف من هذا التمهيد هو الإحاطة بالسياق العام للمرحلة التأسيسية للفكر الإسلامي عامة، التي تُحدّد بالقرون الخمسة الأولى. وسنوظّف المصطلح الفيبري الفهم التفسيري (La compréhension par interprétation)⁽¹⁾ في فهم العوامل المسهمة في تشكيل الذاكرة الخطابية في المدوّنة، وتفكيك المسائل التي طرحتها. وقد اخترنا تناول ثلاث مسائل نعتقد أنّها أساسية في بناء نصوص الزيارة، وفهمها، وتداولها بالمعنى الذي حدّدناه في مدخل هذا الباب، تحت عنوان (الأعمال القولية).

وأول القضايا المطروحة للدرس والتفكيك هي الإمامة التي تمثّل قطب رحى الذاكرة الشيعية، ولاسيما الفرع الإمامي، الذي صار يعني المذهب الشيعي. وثانيها القول بتحريف القرآن، الذي يمثّل ثاني أخطر المسائل الخلافية بين السنة والشيعية، ومعيّار شرعية الجماعة الإسلامية. وقد اخترنا الحديث في هذه المسألة لثلاثة أسباب: أولها تأثيرها في معنى الإسلام والمسلم، وثانيها تصنيفها ضمن المسكوت عنه في الفكر الإسلامي، سواء في حالات الصراع أم عند محاولات التقريب⁽²⁾. وحتى هذه المحاولات الساعية

(1) عرّف ماكس فيبر السوسولوجيا بأنّها العلم الذي نستطيع بوساطته القيام بالفهم التفسيري (comprendre par interprétation) للنشاط الاجتماعي والتفسير السببي لمجرياته وتأثيراته. انظر:

- Max Weber: Economie et société, traduit de l'allemand par Julien Freund sous la direction Jacque Chavy et d'Eric de Dampierre, col. Agora, 2 vol, Paris, Pocket, 1995, vol 1, p. 28.

(2) يمكن العودة، في هذا السياق، إلى تجربتي دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة التي أسّسها الإيراني محمد تقي القمي والمصري محمود شلتوت، سنة 1947م، وتجربة الجامعة الإسلامية بزعامة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

يمكن العودة في هذا السياق إلى:

إلى كسر جدار العزل بين المذاهب بلغة براغماتيّة متفائلة كانت محاولاتها أشبه بفرقعات هنا وهناك، لم يتجاوز صداها قاعات الاجتماعات، ورفوف المكاتب، وثالث الأسباب هو ربط أخبار التحريف بين المفقود من القرآن بأسماء الأئمّة الواردة فيه. وأمّا ثالث القضايا المطروحة، فهي تحويل الإمام الحسين إلى «نموذج مثالي» (Ideal type)⁽¹⁾ ينافس «النموذج المحمدي» في بعده التداولي عند الشيعة. وجعله نواة لذاكرة خاصّة بالشيعة طالما طُرحت أسئلة حول علاقتها بالمنظومة الإسلاميّة الأولى.

وقبل أن نخوض في المسائل الثلاث، نؤكّد أنّ مسألة الزيارة، بدورها، مثّلت أرضيّة خلافيّة، ومادّة أوّلية في الصراع الفكري بين المذاهب الإسلاميّة. ولم تنطرق إلى وجوه الجدل حولها؛ لأنّ القول فيها، خلال القرون الخمسة الأولى، اقتصر على الجانب الشيعي تقريباً، وإن سجلت مواقف للحنابلة تجاه طقوس الزيارة. ولم تتحوّل إلى مادة جدليّة إلا مع القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي مع ابن تيميّة⁽²⁾. وستجنّب تكرار ما قيل حول الإمامة

= - ابن مبارك، علي، الحوار الإسلامي الإسلامي المعاصر: تجارب التقريب بين المذاهب الإسلاميّة نموذجاً، إشراف حسن القرواشي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2010-2011م، (أطروحة دكتوراه. مرقون).

- قمودي، عبد الباسط، محاولات التقريب بين المذاهب الفقهيّة خلال النصف الثاني من القرن العشرين، إشراف عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب بمنوبة، 2000م. (شهادة الدراسات المعمّقة. مرقون).

(1) جاء في موسوعة العلوم الاجتماعيّة أنّ النموذج هو تمثيل لشيء ما في نطاق شيء آخر يشبهه. ويكون هذا الشيء عادة معروفاً جداً. ص 459. وسنعرض إلى هذا المفهوم بأكثر توسع في العنصر الثالث من هذا الفصل.
(2) انظر مثلاً كتابه:

- زيارة القبور والاستنجد بالمقبور، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، 1413هـ/ 1992م، ط 2، ص 9.

- فُتيا في الزيارة الشرعيّة والبدعيّة، تحقيق وتعليق علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1418هـ/ 1998م.

منذ قرون، وسنحرص على استحضار ما يتماشى وسياق بحثنا، مع الإحالة على بعض ما كتب حولها خلال القرون الخمسة الهجرية الأولى خاصة⁽¹⁾.

1- الإمامة: من السياسة إلى اللاهوت السياسي:

كلّما بحثنا حول مسألة (الإمامة) في الفكر الإسلامي ظهرت عبارات مدوّية من قبيل «ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثلما سُلّ على الإمامة في كلّ زمان»⁽²⁾. و«أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين، بعد نبّهم صلّى الله عليه وسلّم، اختلافهم في الإمامة»⁽³⁾. وكلّما اقتربنا، اليوم، من التمثّل الشعبي للمسألة في الفضاءين السني والشيعي ازداد الوعي بحجم الهوة في تمثّل المفهوم. ومع وجود هذا الشحن النفسي والفكري، نجد تطابقاً في تعريف الإمامة عند أغلب الفرق الإسلاميّة، وواجبات الإمام⁽⁴⁾. وانحصر المعنى في أنّها «رئاسة في الدنيا والدين»⁽⁵⁾. واختزل محمد رشيد رضا أغلب

(1) من أهم المصادر، التي يمكن أن تفيد الباحث ببسطة واضحة حول الإمامة من منظور إمامي، مؤلفات الشيخ المفيد:

- الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق مؤسسة البعثة بقم، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1413هـ/1992م، ط2، ص27.

- الجمل أو النصر في حرب البصرة، منشورات المفيد، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م، ص108.

- الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، قم، 1414هـ/1993م، ج1، ص29.

(2) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج1، ص13.

(3) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ج1، ص34.

(4) نلمس هذا التطابق، مثلاً، عند المقارنة بين ما جاء عند أبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت 450هـ/1058م)، (الأحكام السلطانية والولايات الدينيّة، مصر، المطبعة المحموديّة التجاريّة، 1969م)، وما ورد عند الشيخ المفيد في كتابي (الجمل) و(الإرشاد)، المصدرين السابقين.

(5) الخطيب، زين الدين مصطفى، الشيعة الزيدية وأصولها الكلاميّة، دار الحضارة، طنطا، 1416هـ/1996م، ص181.

التعريفات في أنّ الخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين ثلاث كلمات معناها واحد هو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا⁽¹⁾.

وتقودنا هذه المفارقة بين النظري والتطبيقي إلى ما نحن بصدد إثباته حول الوظيفة الفكرية لنصوص الزيارة في المدوّنة. فتأكيد إمامة العلويين، والتذكير بها، في كلّ ركن من أركان الزيارة⁽²⁾ هو إسهام في الإيقاع الجدلي بين الفكر السياسي الشيعي المبكر والفكر السياسي الرسمي، الذي حكم باسم المذهب السنّي طيلة قرون. وقد جنّد الأمويون والعباسيون الرواة والفقهاء لمواجهة المعارضة السياسية الشيعية بالخلفية نفسها التي تستند إليها، وهي المطالبة بالقيادة السياسية تحت مظلة (آل البيت). فالصراع العلوي من أجل استرجاع قيادة المسلمين لم يفصل، في تاريخه، بين السياسة والدين إلا في المرحلة السابقة لخلافة علي بن أبي طالب، التي بدأت سنة (35هـ/ 655 م).

وتعتقد غالبية الشيعة بأنّ الإمام احتفظ، في هذه المرحلة، بالشقّ الديني من إمامته، وسكت عن شقّها السياسي نتيجة الأخطار والانقسامات، التي أحْدقت بالإسلام مثل حروب (الردة). ومع ذلك أشرف على التوجيه السياسي، والعسكري، والاجتماعي، من خلال استشارة الخلفاء له في الشأن العام⁽³⁾. وأكّد علي الخامنّي⁽⁴⁾ هذه الثنائية، فقال: «إنّ الإمامة كانت

(1) رضا، محمد رشيد، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1408هـ/ 1988م، ص 17.

انظر أيضاً: حلمي، حمادة، نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة، دار الدعوة الإسلامية، بيروت، 1998م، ص 17.

(2) انظر في ذلك: ابن قولويه، كامل الزيارات، باب الزيارات، ص 358.

(3) عدّ علي الخامنّي (المرشد الأعلى الحالي للثورة الإسلامية في إيران) هذه المرحلة مرحلة السكوت، أو مرحلة التعاون مع الحاكم نتيجة إحساس الإمام علي بحسامة الأخطار المحدقة بالإسلام. قيادة الإمام الصادق (ع)، ترجمة محمد علي آذر شاب، مؤسسة الهدى، طهران، ط 3، 1424هـ/ 2003م، ص ص 27-28.

(4) وُلد علي الخامنّي، عام 1939م، في مدينة مشهد، وينحدر من أصول أذرية. والده هو آية الله جواد الخامنّي (المتوفى عام 1986م) من علماء الدين في مشهد، وجده =

في العرف الإسلامي، خلال القرنين الأول والثاني/ السابع والثامن، تعني القيادة السياسيّة، وفي العرف الخاص بأتباع أهل البيت، تعني، إضافة إلى القيادة السياسيّة، القيادة الفكرية والأخلاقيّة أيضاً⁽¹⁾.

وقد خاض فقهاء الشيعة، الذين أحاطوا بالإمام السادس جعفر الصادق، معركة فكرية شرسة ضدّ الآخر السنّي. ولا يفوت تأكيد أنّ صفة «سنّي» هي اصطلاح سياسي، أساساً، إلاّ أنّه تقنّع بالإرث النبوي لتزداد المفارقة في الصراع غرابة. فالعلويون يرفعون شعار (آل البيت) والسنة يواجهون بشعار (سنة النبي)، وفي أتون هذا الخلاف ما عاد المسلم الشعبي، الذي يمثل الأغلبية الساحقة من المسلمين، يعرف من هو نبيّه، وماذا قال تحديداً⁽²⁾.

وقد كانت حاجة الفكر الشيعي ملحّة إلى صناعة ذاكرة مستقلة لأتباعه تحدّد هويتهم، وتوحّد جهودهم وأهدافهم. وقد اتخذت هويتهم طابعاً دينياً سيكون له دور أساسي في صناعة الذاكرة الجمعيّة، والحفاظ عليها. يقول المفيد: «فأمّا السمة للمذهب بالإمامة، ووصف الفريق من الشيعة بالإماميّة، فهو علم على من دان بوجود الإمامة ووجودها في كلّ زمان، وأوجب النصّ الجليّ، والعصمة، والكمال لكلّ إمام، ثمّ حصر الإمامة في ولد الحسين بن

= هو حسين الخامنّي من علماء أذربيجان المقيمين في النجف. ومن طريق الأم هو من أحفاد الفيلسوف الإيراني محمد باقر المدعو ميرداماد صاحب كتاب (القياسات). قديم إلى مدينة قم في عام 1958م (المدينة ذات المكانة الخاصة عند الشيعة)، ودخل حوزتها العلمية لإكمال دراسته الدينية العالية في الفقه والأصول، من خلال حضوره دروس كبار الأساتذة فيها من قبيل: البروجردي، والخميني، والحاج آقا مرتضى الحائري، والعلامة الطباطبائي، حتى أجازته في الاجتهاد آية الله محمد علي رفسنجاني. ويتقن الخامنّي العربية والأذريّة. وتقلّد عديد المناصب السياسيّة أهمها رئاسة الجمهوريّة 1981م لدورتين، وهو الآن المرشد الأعلى للثورة؛ أي: الولي الفقيه. يُنظر موقعه الرسمي على شبكة الإنترنت.

(1) الخامنّي، علي، قيادة الإمام الصادق (ع)، ص 69.

(2) انظر، في هذا السياق: أبو الحسن، الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ج 1، ص 34. القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، ص 33.

علي عليهما السلام»⁽¹⁾. ويستوجب هذا التوصيف تصنيفاً للآخر المخالف يشكك في مشروعيته، ويضعف مكانته ليزيحه لاحقاً. ولهذا السبب «اتفقت الإمامية، وكثير من الزيدية، على أن المتقدمين على أمير المؤمنين -عليه السلام- ضلّالٌ فاسقون، وأنهم بتأخيرهم أمير المؤمنين -عليه السلام- عن مقام رسول الله -صلوات الله عليه وآله- عصاة ظالمون، وفي النار بظلمهم مخلّدون»⁽²⁾. وقد ترجمت نصوص الزيارة هذه المعاني، وجعلتها جزءاً من الذاكرة الخطابية التي يحفظها الزائر، ويستحضرها مع كل مناسبة طقوسية تحمله إلى أحد المراقد. والقول عند قبر الإمام: «لَعَنَ اللهُ مَنْ قَتَلَكَ، وَلَعَنَ اللهُ مَنْ خَالَفَكَ، وَلَعَنَ اللهُ مَنْ افْتَرَى عَلَيْكَ وَظَلَمَكَ، وَلَعَنَ اللهُ مَنْ عَصَبَكَ حَقّاً، وَمَنْ بَلَّغَهُ ذَلِكَ فَرَضِي بِهِ، أَنَا إِلَى اللهِ مِنْهُمْ بَرَاءٌ، لَعَنَ اللهُ أُمَّةً خَالَفَتْكَ، وَأُمَّةً جَحَدَتْ وَلايَتِكَ، وَأُمَّةً تَظَاهَرَتْ عَلَيْكَ، وَأُمَّةً قَتَلَتْكَ، وَأُمَّةً حَادَتْ عَنْكَ وَخَذَلَتْكَ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ النَّارَ مَثْوَاهُمْ، وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ»⁽³⁾.

ولئن بدا كلام المفيد دقيقاً فيما تعلق بتصنيف الإمامية للخلفاء الثلاثة، فإنّ تعميمه على الزيدية تنقصه الدقة؛ لأنّ الإمام زيد بن علي، زعيم الزيدية، أجاز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، عندما جادله بعض أنصاره من أهل الكوفة والبصرة حول رأيه في أبي بكر وعمر، فلم يعترض عليهما، ورفض تشبيههما بالأمويين، وردّ على مخاطبيه «ليس هؤلاء كهؤلاء»⁽⁴⁾. وقد نصّ المفيد، صراحةً، على رفض هذه المعادلة بالألفاظ نفسها تقريباً، وبنبرة توحى بالاختلاف تحت سقف البيت الواحد، فقال: «وواجب علمهم بجميع ما يتولّونه وفضلهم فيه على رعاياهم لاستحالة رئاسة المفضول على الفاضل»⁽⁵⁾.

(1) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص 39

(2) المرجع نفسه، ص 40-41.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 99.

(4) ابن حمزة، يحيى، المعالم الدينية في العقائد الإلهية، ص 85.

(5) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص 65.

وقد اجتهدت مكونات فروع الفكر الشيعي في البحث عن كل ما يمكن أن يدلّ صراحةً، أو ضمناً، أو تأولاً على عدم مشروعية الخلفاء الثلاثة، ومن ثمّ تكفيرهم. واستدلّوا في ذلك ببعض الأحاديث، ومن بينها: «ليردنّ عليّ الحوض أقوام، ثم ليختلجنّ دوني فأقول: يا ربّي أضحّابي، فيقول: إنك لا تدري ماذا أحدثوا بعدك، إنهم لم يزالوا مرتدّين على أعقابهم منذ فارقتهم»⁽¹⁾.

وفي المقابل، يحتج أهل السنة لأحقية الشيخين⁽²⁾ في أسبقية الخلافة بلغة تحمل طابع الفعل وردّ الفعل. ومن بين الأحاديث قول الرسول (ص): «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»⁽³⁾، و«خير هذه الأمة بعد نبيّها أبو بكر وعمر»⁽⁴⁾. ومن أجل مواجهة هذا الخطاب المدعوم رسمياً من السلطة السياسيّة، تشبّث الشيعة بنصّ الرسول على خلافة علي ضمناً وصراحةً. يقول الشيخ المفيد: «واتفقت الإمامية على أنّ رسول الله -صلى الله عليه وآله- استخلف أمير المؤمنين -عليه السلام- في حياته، ونصّ عليه بالإمامة بعد وفاته، وأنّ من دفع ذلك فقد دفع فرضاً من الدين»⁽⁵⁾.

وأكد المفيد، في أكثر من موضع في كتبه، أنّ الرسول (ص) استخلف عليّاً استخلاقاً ظاهراً، ونصّ عليه بالإمامة من بعده نصّاً جلياً، و«ذلك فيما تظاهرت به الرواية أنّ أهل النفاق لما علموا باستخلاف رسول الله صلى الله عليه وآله عليّاً عليه السلام على المدينة، حسدوه لذلك، وعظم عليهم مقامه فيها بعد خروجه، وعلموا أنها تنحرس به، ولا يكون للعدوّ فيها مطمع، فساءهم ذلك»⁽⁶⁾. وقالت الشيعة بعصمة الإمام في مقابل ما ذكر من فضل

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص49. الحديث في صحيح البخاري رقم: 6582.

(2) يُنظر حول صورتي أبي بكر وعمر: حسين، طه، الشيخان، تقديم صبري حافظ، وزار الثقافة والفنون والتراث، الدوحة، الكتاب 14، 2012م.

(3) المرجع نفسه، ص49. الحديث في سنن الترمذي رقم: 3662.

(4) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص53.

(5) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص40.

(6) الشيخ المفيد، الإرشاد، ج1، ص155.

للشيخين، وأكدت أنّ علمه بجميع علوم الدين هو علم كامل في الفضل،
باين من الكل بالفضل على سائر الناس⁽¹⁾. ويعبّر الزائر عن هذا المعنى أمام
قبر الإمام علي، فيقول: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةَ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ،
السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا حَبِيبَ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا صَفْوَةَ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَلِيَّ
اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا حُجَّةَ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا عَمُودَ الدِّينِ وَوَارِثَ عِلْمِ
الأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، وَصَاحِبَ الْمَيْسَمِ وَالصَّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ»⁽²⁾.

وجرى توظيف النصّ القرآني، الذي يحوز إجماع المسلمين، ظاهرياً، في
المعركة الفكرية. وكان التأويل العصا الغليظة التي تستعمل ضدّ المخالف. وقد
مثل حديث غدير خم⁽³⁾، الذي يرويه السنة والشيعه، معبراً لتأويل بعض الآيات
من أجل تثبيت إمامة علي وبنيه. قال الشيخ المفيد معلقاً على اجتماع الرسول
(ص) بالمسلمين في طريق العودة من الحج بموضع الغدير: «فأراد الله تعالى أن
يجمعهم لسماع النص على أمير المؤمنين - عليه السلام - تأكيداً للحجة عليهم
فيه. فأنزل جلت عظمته عليه: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة:
67] يعني في استخلاف علي بن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام، والنص
بالإمامة عليه. ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ مَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ، وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة:
67]، فأكد به الفرض عليه بذلك، وخوفه من تأخير الأمر فيه، وضمن له
العصمة، ومنع الناس منه. فنزل رسول الله صلى عليه وآله المكان الذي ذكرناه،
لما وصفناه من الأمر له بذلك، وشرحناه، ونزل المسلمون حوله»⁽⁴⁾.

(1) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص 39-40.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 98.

(3) يُعدّ من الأحاديث الصحيحة والمتواترة عند السنة والشيعه، ونصّه «من كنت مولاه
فعلني مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه». ابن قتيبة، تأويل مختلف
الحديث، ص 50.

(4) الشيخ المفيد، الإرشاد، ج 1، ص 201.

جاء في تفسير الصافي للكاشاني، حول هذه الآية: «عن الباقر عليه السلام عن
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، في حديث في قوله سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا

وتأول المفيد عدداً من الآيات الأخرى، التي تتضمن معنى العلم الذي اشتهر به علي بين الصحابة، والصلاح، وإمامة المجموعة بمعنى قيادتها في اتجاه إثبات أحقيته بالإمامة، واستعرض العديد منها⁽¹⁾. وعلّق عليها، فقال: «كانت هذه الآيات موافقة لدلائل العقول في أنّ الأعلام أحقّ بالتقدم في محلّ الإمامة ممّن لا يساويه في العلم، ودلّت على وجوب تقدم أمير المؤمنين عليه السلام على المسلمين كافة في خلافة الرسول صلى الله عليه وآله، وإمامة الأمة لتقدمه عليهم في العلم والحكمة، وقصورهم عن منزلته في ذلك»⁽²⁾. ويعبر الزائر عن هذا المعنى، فيقول أمام المرقد: «سَلَامُ اللَّهِ وَسَلَامُ مَلَائِكَتِهِ الْمُقَرَّبِينَ وَالْمُسَلَّمِينَ لَكَ بِقُلُوبِهِمْ، وَالنَّاطِقِينَ بِفَضْلِكَ، وَالشَّاهِدِينَ عَلَى أَنَّكَ صَادِقٌ [أَمِينٌ] صَدِيقٌ، عَلَيْكَ يَا مَوْلَايَ، السَّلَامُ مِنَ اللَّهِ عَلَيْكَ وَعَلَى رُوحِكَ وَبَدَنِكَ، أَشْهَدُ أَنَّكَ طَهْرٌ طَاهِرٌ مُطَهَّرٌ، وَأَشْهَدُ لَكَ يَا وَليَّ اللَّهِ وَوَلِيَّ رَسُولِهِ بِالْبَلَاغِ وَالْأَدَاءِ، وَأَشْهَدُ أَنَّكَ جَنَّبُ اللَّهِ، وَأَنَّكَ بَابُ اللَّهِ،

= أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ﴿﴾ [المائدة: 67]. قال: وأنا مبين لكم سبب نزول هذه الآية. إن جبرئيل هبط إليّ مراراً يأمرني عن السلام ربّي -وهو السلام- أن أقوم في هذا المشهد فأعلم كلّ أبيض وأسود أن علي بن أبي طالب صلوات الله وسلامه عليه أخي، ووصيي، وخليفتي، والإمام من بعدي، وهو وليكم بعد الله ورسوله، وقد أنزل الله تبارك وتعالى عليّ بذلك آية من كتابه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: 55]، وعليّ بن أبي طالب عليه السلام أقم الصلاة، وآتى الزكاة، وهو راعع يريد الله عز وجلّ في كل حال». ج 2، ص 20-21.

(1) ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 9].
﴿قَالُوا أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿31﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿32﴾ قَالَ يَا بَنِي آدَمَ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿33﴾ [البقرة: 30-33]. قال المفيد: «فنبّه الله سبحانه الملائكة إلى أنّ آدم أحق بالخلافة منهم؛ لأنه أعلم منهم بالأسماء». الإرشاد، ج 1، ص 193.

(2) المرجع نفسه، ج 1، ص 220.

وَأَنْتَ وَجْهَ اللَّهِ الَّذِي مِنْهُ يُؤْتَى، وَأَنْتَ خَلِيلُ اللَّهِ وَأَنْتَ عَبْدُ اللَّهِ، وَأَخُو رَسُولِهِ
وَقَدْ أَتَيْتَكَ وَافِدًا لِعَظِيمِ حَالِكَ وَمَنْزِلَتِكَ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ»⁽¹⁾.

ولم تعف الذاكرة الشيعية بقيّة المخالفين للعلويين في حروبهم، فقضت
ببطلان إيمانهم وكفرهم صراحة، وخلودهم في النار⁽²⁾. ولم يُستثنَ من ذلك
حتى الذين لم يشاركوا في الحروب، ولا هم عاصروها ممن يشكك في إمامة
الاثني عشر⁽³⁾. ويتبنّى الزائر هذا الطرح أمام قبر الإمام الحسين، فيقول:
«لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً قَتَلَتْكَ [وَلَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً ظَلَمَتْكَ]، وَلَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً خَذَلَتْكَ، وَلَعَنَ اللَّهُ
أُمَّةً خَدَعَتْكَ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَشْهَدُكَ بِالْوِلَايَةِ لِمَنْ وَالَيْتَ، وَوَالَيْتَهُ رُسُلُكَ، وَأَشْهَدُ
بِالْبِرَاءَةِ مِمَّنْ بَرِئْتَ مِنْهُ رُسُلُكَ، اللَّهُمَّ الْعَيْنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا رُسُلَكَ، وَهَدَمُوا
كَعْبَتَكَ، وَحَرَّفُوا كِتَابَكَ، وَسَفَكُوا دِمَاءَ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّكَ، وَأَفْسَدُوا فِي بِلَادِكَ،
وَاسْتَدَلُّوا عِبَادَكَ، اللَّهُمَّ ضَاعِفْ عَلَيْهِمُ الْعَذَابَ فِيمَا جَرَى مِنْ سُبُلِكَ وَبِرِّكَ
وَبِحَرْبِكَ، اللَّهُمَّ الْعَنُهُمْ فِي مُسْتَسِيرِ السَّرَائِرِ وَظَاهِرِ الْعَلَانِيَةِ فِي أَرْضِكَ
وَسَمَاوِكَ»⁽⁴⁾. ويقول أيضاً: «لعن الله أمة قتلتكم، ولعن الله الممهدين لهم
(الجميل)⁽⁶⁾، و(الإرشاد)، للدفاع عن أحقية علي وذريته بالخلافة، وإبطال
خلافة من سبقه من الخلفاء. وقد تبين أنّ الأطروحات الشيعية المزمنة للشيخ
المفيد، أو اللاحقة به، كرّرت ما ذكره في الكتابين المذكورين.

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 101.

(2) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص 42.

(3) المرجع نفسه، ص 44.

(4) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 361.

(5) المرجع نفسه، ص 328.

(6) الشيخ المفيد، الجمل أو النصرة في حرب البصرة، (م.س). تجدر الإشارة إلى أنّ
أغلب مؤلفات المفيد، التي اطلعنا عليها، تطرح مسألة الإمامة بأسلوب جدلي
سجالي، ولهذا السبب يصنّف الشيعة الرجل زعيماً للتيار العقلي داخل المنظومة ممّن
تأثروا بالفكر الاعتزالي.

وقد ارتبطت مسألة الإمامة عند الإمامية بمقولة الفرقة الناجية، التي قالت بها أغلب الفرق الإسلامية⁽¹⁾. ومثلت هذه المقولة سلاحاً وظفه الجميع ضد الجميع في صناعة الذكريات الخطابية الخاصة بكل جماعة. وصوّر ابن قتيبة (ت 276هـ/ 889 م) هذه الحالة من التنازع الفكري، وما رافقها من ثلب، وذم، ورمي متبادل بالكذب، ورواية المتناقض، «حتى وقع الاختلاف، وكثرت النحل، وتقطعت العِصم، وتعادى المسلمون، وكفر بعضهم بعضاً، وتعلّق كلّ فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث»⁽²⁾. ومن الروايات التي استند إليها المتكلمون حديث الرسول عن ثلاث وسبعين فرقة لا تنجو منها إلا واحدة⁽³⁾. وقوله أيضاً «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم خلاف من خالفهم»⁽⁴⁾.

ورأت كلّ جماعة أنها الطائفة الظاهرة على الحق. ولم يكن الفكر الشيعي بمعزل عن هذا الجو المشحون، وحاولت جلّ فروعه الاستفادة من هذا المعنى، والإسهام فيه. وقد اعتمد الطبرسي، مثلاً، القياس بين الأديان لدعم أسس ذكركه المذهبية. فأكد أنّ الأديان التوحيدية متقاربة في قوانينها ومكوّناتها، ويبيّن أنّ الفرقة الناجية عند اليهود هي التي اتبعت يوشع بن نون، وصيّ موسى [بن عمران] (ص)، وأنّ الفرقة الناجية عند النصاري تلك التي اتبعت شمعون وصيّ عيسى (ص)، وقياساً عليه تكون الفرقة الناجية عند

(1) يمكن العودة إلى: الإسفراييني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، 1983م.

البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ص 312.

(2) المرجع نفسه، ص 42.

(3) يمكن العودة بشأن هذه المقولة إلى: ابن حمّادي، عمر، حول حديث افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة، ضمن الكراسات التونسية، العددان 115 و116، 1981م، ص ص 287-385.

(4) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 42. الحديث في سنن أبي داود رقم: 4252.

المسلمين تلك التي اتبعت علي بن أبي طالب وصي محمد (ص)⁽¹⁾. وينشد الزائر هذا الخلاص في حضرة الإمام علي قائلاً: «اللَّهُمَّ أَتَيْتُكَ زَائِرًا مُتَقَرِّبًا إِلَى اللَّهِ بِزِيَارَتِكَ، طَالِبًا خَلَاصَ نَفْسِي، مُتَعَوِّذًا بِكَ مِنْ نَارٍ اسْتَحَقَّهَا مِثْلِي بِمَا جَنَيْتُهُ عَلَى نَفْسِي، أَتَيْتُكَ انْقِطَاعًا إِلَيْكَ وَإِلَى وَلَدِكَ الْخَلْفَ مِنْ بَعْدِكَ عَلَى بَرَكَةِ الْحَقِّ، فَقَلْبِي لَكَ مُسَلِّمٌ، وَأَمْرِي لَكَ مُتَّبِعٌ، وَنُصْرَتِي لَكَ مُعَدَّةٌ، وَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَمَوْلَاكَ فِي طَاعَتِكَ، وَالْوَافِدُ إِلَيْكَ، أَلْتَمَسُ بِذَلِكَ كَمَالَ الْمَنْزِلَةِ عِنْدَ اللَّهِ، وَأَنْتَ يَا مَوْلَايَ مِمَّنْ أَمَرَنِي اللَّهُ بِطَاعَتِهِ»⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن المقاربات المتعددة لمفهوم الإمامة أسهمت في تقسيم الجماعة الشيعية نفسها إلى جماعات متميزة ومتضاربة، أحياناً، لعل أخطرها المغالية. وتحدث الشهرستاني (ت 548هـ/1153م) في ملله عن الكيسانية، والزيدية، والإمامية، والغلاة، والإسماعيلية⁽³⁾. وذكر أبو الحسن الأشعري أن الشيعة انقسمت إلى غالية، وزيدية، وإمامية⁽⁴⁾. ومن المؤرخين تحدث ابن الأثير عن ظهور عديد الفرق الغالية من الشيعة، ومنها حركة أبي جعفر الشلمغاني، فقال: «وكان من مذهبه أنه إله الآلهة، وأنه يحقّ الحقّ، وأنه القديم، الظاهر، الباطن... وكان يقول: إنّ الله سبحانه وتعالى يحلّ في كلّ شيء على قدر ما يحتمل، وأنه خلق الضدّ ليدلّ على المضدود، ومن ذلك أنه حلّ في آدم لما خلقه، وفي إبليس أيضاً...»⁽⁵⁾. وينسب أتباع هذه الحركة الربوبية إلى علي بن أبي طالب، باعتبار أن ما احتاج الناس إليه، فهو إله، وحاجة الناس إلى علي جعلته إلهاً.

(1) الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، مكتبة التوحيد، النجف، 1386هـ/1966م، ص162.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص101.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص144.

(4) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، ص68.

(5) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج8، ص291.

وبناء على هذا الطرح، إن أتباع الشلمغاني «لا ينسبون الحسن والحسين رضي الله عنهما إلى علي كرم الله وجهه؛ لأن من اجتمعت إليه الربوبية لا يكون له ولد، ولا والد...»⁽¹⁾. ويضيف صاحب (الكامل) أن رجلاً «يعرف بالبصري رُفِعَ إلى المهلبِي يدعي أن روح أبي جعفر محمد بن علي بن أبي قراقر قد حلت فيه، وأن له أصحاباً يعتقدون في ربوبيته، وأن أرواح الأنبياء والصدّيقين حلت فيهم... وكان فيهم غلام شاب يدعي أن روح علي بن أبي طالب حلت فيه، وامرأة يُقال لها فاطمة تدعي أن روح فاطمة [الزهراء] حلت فيها، وخادم لبني بسطام يدعي أنه ميكائيل»⁽²⁾. والثابت أن عدداً من مقولات الفرق الغالية أسهم في صناعة الذاكرة الشيعية، وصار جزءاً منها في الجانب الخطابي.

وورد مفهوم المغالاة في القرآن بمعنى تأليه الإنسان في آيات عدة⁽³⁾. قال الشيخ المفيد، في تفسير الآية (171) من سورة النساء: «فنهى عن تجاوز الحد في المسيح، وحذر من الخروج عن القصد في القول، وجعل ما ادعته النصراني فيه غلواً لتعديه الحد على ما بيناه. والغلاة من المتظاهرين بالإسلام هم الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته -عليهم السلام- إلى الألوهية والنبوة، ووصفوه من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحد، وخرجوا عن القصد، وهم ضلال كفار حكم فيهم أمير المؤمنين -عليه السلام- بالقتل والتحريق بالنار، وقضت الأئمة -عليهم السلام- عليهم بالإكفار والخروج عن الإسلام»⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، ج 8، ص 291.

(2) المرجع نفسه، ج 8، ص 494.

(3) ﴿يَتَأَهَّلَ الْكُتُبَ لَا تَقُولُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَطَرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَحْدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ [النساء: 171].

(4) الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 131.

وذكر النوبختي (ت 326هـ/ 938م) أن بعض الفرق استغلّت مسألة الإمامة لتمرير آرائها الغالبة، ومنها فرقة الهاشميّة⁽¹⁾، التي تعتقد أن الإمام يعلم كلّ شيء، وهو بمنزلة النبي في جميع أمورهِ، ومن لم يعرفه لم يعرف الله، وليس بمؤمن؛ بل هو كافر مشرك⁽²⁾. ولم تكن مثل هذه الأفكار تقتصر على فرقة واحدة؛ بل تتكرّر وتتلوّن بلون الظروف المحيطة بنشأتها. وفي مقابل مغالاة بعض الفرق الشيعيّة في رسم صورة أئمّتهم لم يجد الفكر السنّي من بُدّ في مجاراتها، وقد وجد في صورة عمر بن الخطاب خاصّة وسيلة للردّ⁽³⁾. وانزلق الجميع إلى الأسطورة، والتهويل، والتعجيب في بناء صور رموزهم. وكثيراً كانوا يدفعون بهذه الشخصيات التاريخية إلى أجواء الخرافة بأنساق فكرية تركّز على معاجز يسهل الطعن فيها⁽⁴⁾.

2- القول بتحريف القرآن:

تمثّل هذه المقولة أحد أسس تكوين الروح الاجتماعيّة الشيعيّة لارتباطها بمسألة الإمامة. وباعتبار أن نصوص الزيارة شكل من أشكال صناعة ذاكرة

(1) نسبة إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. النوبختي، أبو محمود الحسن بن موسى، كتاب فرق الشيعة، تصحيح هـ. ريتز، تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم، مطبعة الدولة، إستانبول، 1931م، الطبعة الحيدريّة، النجف، 1936م، ص 82.

(2) النوبختي، كتاب فرق الشيعة، ص 82.

(3) يمكن العودة، في هذه المسألة، إلى فضائل الصحابة في الصحاح والمسانيد السنّيّة. ومن بين الروايات المتواترة عن الرسول، قوله: «لقد كان فيمن قبلكم من بني إسرائيل رجال يُكلّمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمتي منهم أحد فعمر». صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، حديث [3486]، موسوعة الحديث النبوي الشريف.

يمكن العودة في هذه المسألة إلى: الجمل، بسّام، الإسلام السنّي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2006م، ص ص 140-149.

(4) انظر صورة علي وأبنائه، مثلاً، عند: الرضي، الشريف، خصائص الأئمّة، تحقيق محمد هادي الأميني، -مشهد- إيران، مجمع البحوث الإسلامية - الأستانة الرضوية المقدسة، 1406هـ/ 1985م.

هذه الروح، فإنها ألزمت الزائر أن يقول في حضرة الإمام: «اللَّهُمَّ الْعَنِ الَّذِينَ كَذَّبُوا رُسُلَكَ، وَهَدَمُوا كَعْبَتَكَ، وَحَرَّفُوا كِتَابَكَ، وَسَفَكُوا دِمَاءَ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّكَ»⁽¹⁾. لئن كانت عبارات تكذيب الرسل، وهدم الكعبة، وتحريف الكتاب، تحتل الإحالة على مراحل من تاريخ الفكر الديني الكتابي السابقة للإسلام، فإن ربطها بسفك دماء أهل البيت يربط اللاحق بالسابق، وينزله في السياق نفسه. وتؤكد الفرضية الثانية بحوادث هدم الكعبة من قبل الأمويين مرتين. وتحيل عبارات تكذيب الرسل وهدم الكعبة على معنى تحريف الدين والزيف بمضامينه. وإذا ربطنا هذه المعطيات بمسألة الإمامة والوصية عند الشيعة يكون حرمان أهل البيت من خلافة الرسول (ص) خطيئة كبرى، وتحريفاً لمسار الإسلام كما تمثلوه.

وارتبط الحديث عن التحريف عند الشيعة، في المرحلة التأسيسية، بمسألة الإمامة. وأكد الإسفراييني⁽²⁾ (ت 406هـ/1015م) هذا الطرح في

(1) المرجع نفسه، ص ص 361.

(2) قال عباس القمي: «أبو حامد أحمد بن أبي طاهر محمد بن أحمد الفقيه الشافعي شيخ الشافعية في العراق. قال الخطيب: قدم بغداد وهو حدث، فدرس فقه الشافعي على أبي الحسن بن المرزبان، ثم على أبي القاسم الداركي، وأقام ببغداد مشغولاً بالعلم، حتى صار أوحد وقته، وانتهت إليه الرئاسة، وعظم جاهه عند الملوك والعوام، وقال: كان ثقة قد رأته غير مرة، وحضرت تدرسه في مسجد عبد الله بن المبارك، وهو المسجد الذي في صدر قطيعة الربيع. وسمعت من يذكر أنه كان يحضر درسه سبعمئة متفقه، وكان الناس يقولون: لو رآه الشافعي لفرح به. انتهى. قيل: كان لا يخلو له وقت عن اشتغال، حتى إنه كان إذا برى القلم قرأ القرآن أو سبح، وكذلك إذا كان ماراً في الطريق. توفي سنة (406هـ/1015م) في بغداد، ودُفن بها في داره، ثم نقل إلى باب حرب، وذلك بعدما قدم بغداد، ودرس الفقه بها ستاً وثلاثين سنة. قال الخطيب: وصلت على جنازته في الصحراء، وكان الإمام في الصلاة عليه أبو عبد الله المهدي خطيب جامع المنصور، وكان يوماً مشهوداً بكثرة الناس، وعظم الحزن، وشدة البكاء. انتهى. الكنى والألقاب، ج 2، ص 25-26.

قوله: «اعلم أنّ جميع من ذكرناهم من فرق الإماميّة متفقون على تكفير الصحابة، ويدعون أنّ القرآن غير ما كان، ووقع فيه الزيادة والنقصان من قبل الصحابة. ويزعمون أنّه قد كان فيه النص على إمامة علي، فأسقطه الصحابة عنه»⁽¹⁾. بدا صاحب الخبر صريحاً في مقصده، دقيقاً في تحديد المتهم بالتحريف، معللاً سبب اتهامه. فحصر التحريف في قيادة المسلمين بعد وفاة الرسول، وهي مسألة ذات مدلول سياسي في بداية طرحها أكثر من أيّ مدلول آخر⁽²⁾. والصحابة المتهمون بالكفر هم أساساً خصم سياسي لعلي بن أبي طالب. ويدور اتهامهم حول استثثارهم بالقيادة السياسيّة للمسلمين دونه؛ بل غصبوه إيّاهما.

وانسجاماً مع حالة الصراع المعقّدة وعمليّات تصنع الذاكرات المذهبيّة، أصبحت مسألة التحريف واجهة من واجهات الصراع الفكري المستعر بين الفرق الإسلاميّة. وتحوّلت تدريجياً إلى مقولة أساسيّة من مقولات الخلاف مع الآخر. ولم تعد مجرد رأي قال به بعض الشيعة من الإخباريين، أو المتكلّمين، وإنّما أكّد الشيخ المفيد أنّ المسألة شائعة في المرويات عن الأئمة، فقال: «إنّ الأخبار قد جاءت مستفيضة عن أئمة الهدى من آل محمد (ص) باختلاف القرآن، وما أحدثه فيه بعض الظالمين من الحذف والنقصان»⁽³⁾. إنّ تأكيد المفيد على رواية الأئمة لمسألة التحريف يجعلها مسلمة من مسلّمات المذهب، التي لا يمكن تجاهلها، وينقلها من سياق الرأي إلى سياق الاعتقاد. ونظراً إلى دور هذه المقولة في صناعة الذاكرة الجمعيّة، وتماسكها، يستعيد الزائر معنى الإمامة الإلهيّة للعلويين مع كلّ زيارة، ويذكّر بتغيير مسارها عن مستحقّيها بتحريف آي القرآن.

(1) الإسفراييني، طاهر بن محمد، التبصير في الدّين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكين، ص 24.

(2) الخامني، علي، قيادة الإمام الصادق (ع)، ص 68.

(3) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص 81.

وقد تفضّن بعض الفقهاء إلى قول الشيعة بالتحريف، فانخرطوا في الردّ سجلاً. وكان الخطاب أقرب إلى مشادّات كلامية (Logomachies)⁽¹⁾. ومن بين المجادلين في المسألة القاضي عبد الجبار (ت 415هـ/ 1024م) المعتزلي، الذي انخرط في الردّ على وتيرة الإيقاع السجالي الدائر بين الفرق. يقول الفخر الرازي: «احتجّ القاضي بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ الذِّكْرُ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، على فساد قول بعض الإمامية في أنّ القرآن قد دخله التغيير، والزيادة، والنقصان. قال: لأنّه لو كان الأمر كذلك لما بقي القرآن محفوظاً»⁽²⁾. ولئن حاولت عائشة المناعي التخفيف من وقع الجدل المذهبي حول مسألة التحريف، فعدّت غياب القضية عن صفحات كتب التفسير السنّي دليلاً على أنّها لم تكن تستحقّ المناقشة، ولا البحث⁽³⁾، فإنّ كلامها لا يحجب خطورة المسألة وتوظيفها فكرياً في الدفاع عن المذاهب والجماعات خلال القرون الأولى؛ بل وظّف السنّة مسألة التحريف ضمن سياق ضرب الشيعة فكرياً وسياسياً، وبهدف حماية ذاكرتهم الجمعية المهتدة بالإدانة والانحلال في صورة إثبات التحريف اللاحق بالنص القرآني.

فالمناعي، التي تتحدّث، في ورقتها الموجزة، عن تلميحات ومواقف معزولة حول «التحريف»، ربّما هي تتجاهل مكانة الشيخ المفيد في المنظومة الشيعية قديماً وحديثاً. وإن صحت عودتها إلى كتابه (أوائل المقالات)، الذي أوردنا منه أقوالاً صريحة حول التحريف، ومن أقدم عليه وحكمه، تكون قد مارست تعتيماً من أجل المجاملة وإكرام الضيافة بحكم استضافتها لمؤتمر التقريب. وإذا لم تفعل، فهي مدعوّة إلى مزيد تقليب الكتاب وغيره من كتب

(1) لالاند، أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 750.

(2) الرازي، الفخر، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، 1981م، ج 19، ص 165.

(3) المناعي، عائشة يوسف، موقف الشيعة الإمامية من كتاب الله، ضمن العمل الجماعي: على دروب التقريب بين المذاهب الإسلامية (وقائع ندوة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر)، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، الدوحة، ط 1، 1415هـ/ 1994م، ص 150.

المفيد، التي أحلنا عليها في هذا الفصل؛ للتأكد من أنّ المسألة ليست مجرد أقوال لا أثر لها. ومع ذلك لا يمكن أن نلومها كثيراً، وهي المستضيفة لندوة تقريب بين المذاهب، وهي مسألة نؤمن بها، وشاركنا في بعض حلقاتها، وندرك خصوصية أجوائها⁽¹⁾.

ومع هذا، أوردت المناعي أقوالاً للشيخ الصدوق (ت 381هـ/ 991م)، والشريف المرتضى (ت 436هـ/ 1044م)، والشيخ الطوسي (ت 460هـ/ 1068م) بعدم التحريف⁽²⁾. ولم يتسنّ لنا التأكد إلا من قول الصدوق: «اعتقادنا في القرآن، الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلّم، هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك، ومبلغ سوره عند الناس مئة وأربع عشرة سورة، ومن ينسب إلينا أنّنا نقول أكثر من ذلك فهو كاذب»⁽³⁾. ويمكن أن نجد تبريراً لهذا الموقف في سياق التنوع الذي يعيشه المشهد الشيعي. والمهمّ الإشارة إلى أنّ الشيخ المفيد، الذي كتب كتاب (تصحیح اعتقادات الإمامية)، نقض فيه ما عدّه إخلالات في «اعتقادات» الطوسي لم يناقش مسألة تحريف القرآن، وإن كان موقفه لاحقاً بموقف شيخ الطائفة⁽⁴⁾.

(1) ساهمنا في بعض الندوات المنعقدة في تونس، التي نظمتها مجموعة بحث الحوار بين الثقافات في كلية الآداب والفنون والإنسانيات، 9 نيسان/أبريل، ندوة الذات في مرآة الآخر، 16 و18 نيسان/أبريل 2009م: الحسين في مرآة المسيحي العربي.
- أعمال المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في طهران، الدورة 26، بين 29 كانون الثاني/يناير و1 شباط/فبراير 2013م.
- أسهمنا بنشر بعض المقالات في مجلة المجمع «التقريب»، ومقالات ضمن مجلة (le débat) اللبنانية، التي صدر عددها الأول في ربيع 2009م. وشاركنا في العديدين 1 و3.

(2) المناعي، عائشة يوسف، موقف الشيعة الإمامية من كتاب الله، ص ص 98-100.

(3) الشيخ الصدوق، اعتقادات الشيعة الإمامية، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1415هـ/ 1994م، ص 84 (باب الاعتقاد في مبلغ القرآن).

(4) انظر: الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، م.س.

إن مسألة التحريف، التي يتبناها المفيد بوضوح، وهو معلّم الفقهاء الشيعة، لا يمكن اعتبارها صوتاً نشازاً، ولا موقفاً معزولاً في تلك المرحلة، وإن لم تتحوّل إلى مبحث مستقلّ على غرار بقية المسائل. فالرجل كرّر أكثر من مرّة أنّ الإمامية «اتفقوا أنّ أئمة الضلال خالفوا كثيراً من تأليف القرآن، وعدّلوا فيه عن موجب التنزيل وسنة النبي (ص)»⁽¹⁾. ومع ذلك يراجع الرجل فهمه لمعنى التحريف. وذكر، في هذا السياق، أنّه فضّل القول فيه على طريقة المتكلّمين، وأنّه جادل في المسألة مع أعلام المعتزلة، وغيرهم. وشدّد على أنّ الخلاف مستفحل وممتدّ، فقال: «فأمّا القول في التأليف، فالموجود فيه يقضي بتقديم المتأخّر وتأخير المتقدّم. ومن عرف الناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، لم يرتب بما ذكرناه. وأمّا النقصان فإنّ العقول لا تحيله، ولا تمنع من وقوعه. وقد امتحنت من ادعاه، وكلمت عليه المعتزلة وغيرهم طويلاً، فلم أظفر منهم بحجّة أعتدها في فسادها. وقد قال جماعة من أهل الإمامة إنّهم لم ينقص من كلمة، ولا من آية، ولا من سورة، ولكن حذف ما كان مثبتاً في مصحف أمير المؤمنين من تأويله، وتفسير معانيه، على حقيقة تنزيهه، وذلك كان ثابتاً منزلاً، وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى، الذي هو القرآن المعجز. وقد يسمّى تأويل القرآن. قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ، وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، فسمّي تأويل القرآن قرآناً»⁽²⁾. وبعد التعليق على هذه المواقف، أكّد المفيد اعتقاده بوقوع التحريف على الحقيقة، فقال: «وعندي أنّ هذا القول أشبه من مقال من ادعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقة دون التأويل، وإليه أميل، والله أسأل توفيقه للصواب»⁽³⁾.

وقد عرفت القرون الأولى اعتماد مجموعة من المصطلحات المتعلقة بكلمة (قرآن) في مدونات الحديث من قبيل «الجامعة» و«الجفر» و«مصحف فاطمة

(1) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص 46.

(2) المرجع نفسه، ص 81.

(3) المرجع نفسه، ص 81.

[الزهراء]»⁽¹⁾ و«قرآن علي»⁽²⁾ و«مصحف عائشة»، و«مصحف حفصة»، و«مصحف أبي بن كعب»، و«المصحف العثماني»، وغيرها من المركبات

(1) جاء في الكافي للكليني، ج 1، ص 432: «عن أبي بصير قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقلت له: جُعلت فداك إني أسأل عن مسألة، هاهنا أحد يسمع كلامي؟ قال: فرجع أبو عبد الله عليه السلام ستره بينه وبين بيت آخر، فاطلع فيه، ثم قال: يا أبا محمد سل عما بدا لك، قال: قلت: جُعلت فداك، إن شيعتك يتحدثون أنّ الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلِمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَاباً يُفْتَحُ لَهُ مِنْهُ أَلْفُ بَابٍ. قال: فقال: يا أبا محمد عَلِمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلْفَ بَابٍ، يُفْتَحُ مِنْ كُلِّ بَابٍ أَلْفُ بَابٍ. قال: فقلت: هذا والله العلم. قال: فنكت ساعة في الأرض، ثم قال: إنّه لعلم وما هو بذلك. قال: ثم قال: يا أبا محمد، وإنّ عندنا الجامعة، وما يدرهم ما الجامعة؟ قال: قلت: جُعلت فداك، وما الجامعة؟ قال: صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وإملاء من فلق فيه، وخطّ علي بيمينه. فيها كلّ حلال وحرام، وكلّ شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش. وضرب إليّ بيده فقال: تأذن لي يا أبا محمد؟ قال: قلت: جُعلت فداك، إنّما أنا لك فاصنع ما شئت. قال: فغمزني بيده، وقال: حتى أرش هذا -كأته مغضب- قال: قلت: هذا والله العلم. قال: إنّه لعلم وليس بذلك. ثم سكت ساعة، ثم قال: وإنّ عندنا الجفر، وما يدرهم ما الجفر؟ قال: قلت: وما الجفر؟ قال: وعاء من أدم فيه علم النبيين والوصيين، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل. قال: قلت: إنّ هذا هو العلم. قال: إنّّه لعلم وليس بذلك. ثم سكت ساعة، ثم قال: وإنّ عندنا لمصحف فاطمة عليها السلام، وما يدرهم ما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: قلت: وما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد. قال: قلت: هذا والله العلم. قال: إنّّه لعلم وليس بذلك». انظر أيضاً: بركات، أكرم، حقيقة مصحف فاطمة عند الشيعة، دار الصّفوة، بيروت، 2004م.

(2) يقول علي الكوراني العاملي: «إنّ أقوى دليل على أنّ قرآننا نسخة علي (ع) أنّ الأوصاف التي رووها بأسانيد صحيحة لمصحف عبد الله بن مسعود، ومصحف أبي بن كعب، وأبي موسى الأشعري، ومصحف عمر، أو مصحف حفصة، أو مصحف زيد بن ثابت، لا توجد في قرآننا. وكلّ الأوصاف التي ذكروها لقرآن علي (ع) وقراءته توجد فيه، وأنّ جميع القراء السبعة يرجعون إلى قراءته (ع)». قرآن علي عليه السلام، دار الهدى، قم، 1427هـ/ 2006م، ص 94.

الإضافية والنعنية. ولا غرابة في أن يكون هذا المعطى أرضية للخلاف الفكري والسياسي، أو أن يستغلّه بعض الغلاة من هذا الجانب أو ذاك، في ظلّ مرحلة امتدّ فيها الصراع زمنياً، وتنوّعت أساليبه ومجالاته. وفي مقابل هذا التوظيف، ارتفعت بعض الأصوات الشيعية المبكرة لترفع جزءاً من اللبس، الذي أحاط بالكلمات ومعانيها. وميّز بعض الفقهاء بين مصحف القرآن «الرسمي»، الذي تمّ جمعه في عهد عثمان، وبقية المصاحف الشيعية، مثل مصحف علي، ومصحف فاطمة [الزهراء]⁽¹⁾. ومن ذلك رواية الصفّار (ت 290هـ/ 903م) عن جعفر

(1) جاء في أمالي الطوسي: «أبو محمد الفحام، قال: حدثني عمي، قال: حدثني أبو العباس أحمد بن عبد الله بن علي الرأس، قال: حدثنا أبو عبد الله عبد الرحمن بن عبد الله العمري، قال: حدثنا أبو سلمة يحيى بن المغيرة، قال: حدثني أخي محمد بن المغيرة، عن محمد بن سنان، عن سيدنا أبي عبد الله جعفر بن محمد (عليهما السلام)، قال: قال أبي لجابر بن عبد الله: لي إليك حاجة أريد أخلو بك فيها؟ فلما خلا به في بعض الأيام، قال له: أخبرني عن اللوح الذي رأيته في يد أمي فاطمة (عليها السلام). قال جابر: أشهد بالله لقد دخلت على فاطمة بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأهنتها بولدها الحسين (عليه السلام)، فإذا بيدها لوح أخضر من زبرجدة خضراء، فيه كتاب أنور من الشمس، وأطيب من رائحة المسك الأذفر. فقلت: ما هذا يا بنت رسول الله؟ فقالت: هذا لوح أهداه الله (عز وجل) إلى أبي، فيه اسم أبي واسم بعلي واسم الأوصياء بعده من ولدي، فسألته أن تدفعه إلي لأنسخه، ففعلت، فقال له: فهل لك أن تعارضني به؟ قال: نعم. فمضى جابر إلى منزله، وأتى بصحيفة من كاغد، فقال له: انظر في صحيفتك حتى أقرأها عليك، وكان في صحيفته مكتوب: بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من الله العزيز العليم، أنزله الروح الأمين على محمد خاتم النبيين. يا محمد، عظم أسمائي، واشكر نعمائي، ولا تجحد آثمي، ولا ترح سواي، ولا تخش غيبي، فإنه من يرجو سواي ويخشى غيبي أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين. يا محمد، إني اصطفتك على الأنبياء، وفضلت وصيك على الأوصياء، وجعلت الحسن عيبة علمي من بعد انقضاء مدة أبيه، والحسين خير أولاد الأولين والآخرين، فيه تثبت الإمامة، ومنه تعقب علي زين العابدين، ومحمد الباقر لعلمي والداعي إلى سبيلي على منهاج الحق، وجعفر الصادق في العقل والعمل تنشب من بعده فتنة صماء، فالويل كل الويل للمكذب بعبيدي وخيرتي من خلقي موسى، وعلي الرضا يقتله عفریت كافر =

الصادق قوله: «خلفت فاطمة [الزهران] عليها السلام مصحفاً ما هو قرآن»⁽¹⁾. وأكد أكرم بركات، في بحثه حول حقيقة الفرق بين مصحف القرآن ومصحف فاطمة [الزهران]، أن الشيعة ليسوا متفقين حول حقيقة المصحف، وذهبوا في ذلك مذاهب مختلفة فيما يتعلق بمصدره، وأهدافه، والمستفيدين منه⁽²⁾.

ويمكن أن نتبين خطورة توظيف مسألة «تحريف القرآن» في الصراع الفكري المذهبي، من خلال الأطروحات الشيعية المعاصرة، في إطار حركة التقريب بين المذاهب. ومن بين الأصوات المرتفعة، في هذا السياق، محمد مهدي الآصفي، أحد علماء حوزة النجف، الذي أكد أن الفتنة الطائفية لن تنقطع إذا لم يتحرر الخطاب الإسلامي من الافتراء والكذب، ومن ذلك «الافتراء على الشيعة الإمامية بأنهم يقولون بتحريف القرآن، وهم ينفون عن أنفسهم هذه التهمة، ويصرّحون ويكتبون على صيانة القرآن عن التحريف»⁽³⁾. وكان سبقه محمد باقر الحكيم⁽⁴⁾، بلغة هادئة، فأكد أن التقريب بين

= يدفن بالمدينة التي بناها العبد الصالح إلى جنب شر خلق الله، ومحمد الهادي إلى سبيلي الذاب عن حريمي والقيم في رعيته حسن أغر، يخرج منه ذو الاسمين (علي والحسن)، والخلف محمد يخرج في آخر الزمان على رأسه غمامة بيضاء تظله من الشمس، ينادي بلسان فصيح بسمعه الثقلان والخاققان، وهو المهدي من آل محمد، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً». ص 292.

(1) الصقار، أبو جعفر محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، تحقيق الشيخ التبريزي، منشورات المرعشي النجفي، قم، 1414هـ/1993م، ص 155.

(2) بركات، أكرم، حقيقة مصحف فاطمة عند الشيعة، ص 41 وما بعدها.

(3) الآصفي، محمد مهدي، الموقف من الفتنة الطائفية (دراسات)، رسالة التقريب، العدد 64، سنة 1428هـ/2007م، ص 36.

(4) ولد محمد باقر الحكيم في العراق سنة 1939م، وتم اغتياله سنة 2003م. وهو ابن المرجع الديني محسن الحكيم. أسس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق/ المجلس الأعلى الإسلامي العراقي (حالياً)، سنة 1982م، وهو الحزب الذي قاد المعارضة ضد النظام البعثي، واضطلع بمهمة رئيس المجلس الأعلى للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية. انظر موقعه الرسمي:

المسلمين يتطلب الحسم في قضية التحريف، وعدّها مشكلة مفتعلة تقوم على المبالغة، وحاول التشديد على أنّ المسألة طُرحت بطريقة مغلوطة. وأكد أنّ قدسيّة النص لا تتحدّد بحفاظه على شكل ثابت، ومعانٍ أثبت، وأنّ المدوّنات الإخباريّة السنيّة والشيعيّة جمعت نصوصاً تتحدّث عن لفظ تبدّل⁽¹⁾.

ومن الجانب السني، أكّد محمد عبد الله دراز⁽²⁾، أحد كبار علماء الأزهر، أهميّة تعريف القرآن لحصر مجال الخلاف وتجاوزه، وأكد أنّ القرآن المدوّن «سفر واحد يتكوّن، في شكله الأكثر دوراناً، من نحو 500 صفحة، تأتي السور مرتبة عموماً بحسب طولها النسبي»⁽³⁾. وتعكس الخطابات الثلاثة ما كتبا بصدد إثباته حول خطورة القول بتحريف القرآن الذي بدأ منذ القرون الأولى، واستمرّ إلى العصر الحديث شعاراً لدفع الآخر، أو لصيانة الذاكرة الجمعيّة وحفظها. فحين يرى مهدي الآصفي أنّ الفتنة الطائفية

(1) الحكيم، محمد باقر، من الخطوات العمليّة للوحدة الإسلاميّة، مؤتمر6، ضمن: الحكيم، منذر، قيسات من حياة وسيرة شهيد المحراب آية الله المجاهد محمد باقر الحكيم، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، 2004م، ص11-25.

(2) ولد محمد عبد الله دراز في محافظة الغربية في مصر، سنة 1894م، واختير، سنة 1928م، للتدريس في القسم العالي في الأزهر. سافر إلى فرنسا في بعثة أزهريّة، وتحصل على الليسانس سنة 1940م في جامعة السوربون. ودرّس تاريخ الأديان في الأزهر 1948م، ونال عضوية جماعة كبار علماء الأزهر سنة 1949م. انظر تعريفه ضمن مجلة رسالة الإسلام، العدد 55-56، محرم، تموز/يوليو، 1384هـ/1962م، ص266.

(3) دراز، محمد عبد الله، تعريف بالقرآن، رسالة الإسلام، العدد 57، سنة 1384هـ/1964م، ص59.

لمزيد من الاطلاع على مواقف جماعة التقريب من مسألة التحريف، وكيفية العمل على تحييدها من طريق عمليّة التحوار بين المذاهب، يمكن العودة إلى: ابن مبارك، علي، الحوار الإسلامي الإسلامي المعاصر: تجارب التقريب بين المذاهب الإسلاميّة نموذجاً، ج2، ص224.

لن تنقطع ما تواصل اتهام الشيعة بالتحريف، ويشترط الحكيم الحسم في المسألة لإنجاح التقارب بين المسلمين، ويطلب درّاز بتحديد مفهوم القرآن من أجل الحوار الإيجابي، يعني أنّ هناك اعترافاً صريحاً بوجود فتنة فكرية مستمرّة بسبب القول بالتحريف. مع العلم بأنها تتجدّد تاريخياً مع كلّ أزمة سياسية بين الأنظمة الشيعية ونظيرتها السنية.

وحتى نفهم المقصود بالتحريف، سنأخذ نموذجين من الفكر الشيعي أحدهما قديم والثاني حديث. إنّ تحريف القرآن، عند المفيد، هو ما أحدثه بعض الظالمين فيه من الحذف والنقصان، أو بالزيادة في بعض الكلمات، أو تغييرها بكلمات أخرى، مع استبعاد إمكانية زيادة سورة أو أكثر⁽¹⁾. وهذا تعريف منطقي لمن يعتقد بأنّ الصحابة، قبل علي، حذفوا بعض الآيات التي تنصّ على إمامته، وجحدوها. وأخذت المسألة، في العصر الحديث، أبعاداً أخرى راعى فيها أصحابها أثر هذا القول في الواقع الإسلامي عامّة، وفي الشيعة خاصّة. وفي هذا الإطار، ميّز أبو القاسم الخوئي بين نوعين من التحريف؛ التحريف المعنوي، والتحريف اللفظي، في فصل مطوّل بعنوان (صيانة القرآن من التحريف)⁽²⁾. والتحريف المعنوي «هو نقل الشيء عن موضعه وتحويله إلى غيره. ومنه قوله تعالى: ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: 46]⁽³⁾. والمقصود هو تفسير القرآن بغير حقيقته وحمله على غير معناه. ويرى الخوئي أنّ التحريف بهذا المعنى محلّ اتفاق بين المسلمين نتيجة تعمّد أهل الأهواء والبدع التفسير برأيهم ووفق مصالحهم. ويتمثّل الإشكال في أنّ كلّ فرقة من المسلمين تنظر إلى الأخرى من هذه الزاوية، ولم يبيّن الخوئي حكم من اجتهد ولم يصب دون قصد منه.

(1) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص ص 70-71.

(2) الخوئي، أبو القاسم الموسوي، البيان في تفسير القرآن، المطبعة العلمية، قم، 5 ط، 1394 هـ/1974 م، الكتاب الأوّل، ص 215 وما بعدها.

(3) المرجع نفسه، ص 215.

وأما التحريف اللفظي، فينقسم، بدوره، إلى ثلاثة أنواع. ويحدث أولها «بالنقص أو الزيادة في الحروف، أو في الحركات مع حفظ القرآن وعدم ضياعه»⁽¹⁾. وذكر الخوئي أنه حدث قطعاً في القرآن بسبب القراءات السبعة، التي دفعت المسلمين إلى جمع القرآن في عهد الخليفة الثالث عثمان⁽²⁾. وثانيها «النقص أو الزيادة بكلمة أو كلمتين، مع التحفظ على نفس القرآن المنزل»⁽³⁾. وعدّ صاحب البيان هذا التحريف واقعاً في صدر الإسلام على عهد الصحابة، واستدلّ على ذلك بتواتر خبر حرق عثمان العديد من المصاحف، والإبقاء على ما تمّ جمعه. وتجدر الإشارة إلى أنّ عدداً من الفقهاء بحث في موارد الاختلاف بين المصاحف، ومن بينهم أبو داود السجستاني⁽⁴⁾. وأمّا ثالث أنواع التحريف اللفظي، فكان «بالزيادة والنقص في الآية والسورة، مع التحفظ على القرآن المنزل»⁽⁵⁾. وذكر الخوئي أنّ هذا التحريف واقع بهذا المعنى. وعدّ الخلاف حول مسألة البسمة التي لا يعدها بعض أهل السنة جزءاً من القرآن دليلاً على وقوعه، باعتبار أنّ الشيعة يعتقدون خلاف ذلك.

ومع هذا، يجب الانتباه إلى بعض النصوص التي يرد فيها لفظ التحريف صراحةً، مقترناً بمظلومية أهل البيت. ويردّها الزائر أمام قبر الحسين مع كلّ

(1) المرجع نفسه، ص 216.

(2) يمكن العودة، في هذه المسألة، إلى: درّاز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم: عرض تاريخي وتحليل مقارن، ترجمة محمد عبد العظيم علي، مراجعة السيد محمد بدوي، دار القلم، الكويت، 1404هـ/1983م، ص 149.

(3) المرجع نفسه، ص 216.

يمكن فهم هذا الطرح بالعودة إلى: عجينة، محمد، عملية تدوين التراث العربي الإسلامي: إشكالياتها وأبعادها، ضمن (مجلة) رحاب المعرفة، ع 4، السنة الأولى، حزيران - تموز/يونيو - يوليو 1998م، ص 37.

(4) السجستاني، كتاب المصاحف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1405هـ/1985م.

(5) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، الكتاب الأول، ص 217.

زيارة، وهو لا يرى في التحريف إلا مرادفاً للكفر والشرك. وحينما تتعاقب الأجيال على ترديد هذه العبارات تتحوّل إلى ثقافة وتقليد. يقول الزائر: «اللَّهُمَّ إِنِّي أُشْهِدُكَ بِالْوِلَايَةِ لِمَنْ وَالَيْتَ، وَوَالْتَهُ رُسُلُكَ، وَأَشْهَدُ بِالْبَرَاءَةِ مِمَّنْ بَرِئْتَ مِنْهُ رُسُلُكَ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الَّذِينَ كَذَّبُوا رُسُلُكَ، وَهَدَمُوا كَعْبَتَكَ، وَحَرَفُوا كِتَابَكَ، وَسَفَكُوا دِمَاءَ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّكَ، وَأَفْسَدُوا فِي بِلَادِكَ، وَاسْتَذَلُّوا عِبَادَكَ، اللَّهُمَّ ضَاعِفٌ عَلَيْهِمُ الْعَذَابَ فِيمَا جَرَى مِنْ سُبُلِكَ وَبِرِّكَ وَبِحِرْكَ، اللَّهُمَّ الْعَنُهُمْ فِي مُسْتَسِرِّ السَّرَائِرِ وَظَاهِرِ الْعَلَانِيَةِ فِي أَرْضِكَ وَسَمَائِكَ»⁽¹⁾.

وحين طرحنا المسألة مباشرةً، مع بعض الوجوه الشيعية، ذكر بعضهم أنّ المقصود بالتحريف هو حرف⁽²⁾ مسار الخلافة عن أصحابها. ولكن الأمر ليس بمثل هذا الوضوح عند عامة الزوّار مادام اللفظ مبهماً. ونحيل، في هذا الإطار، على بعض الأصوات المطالبة بمراجعة مضامين الزيارات احترازاً ممّا يمكن أن تثيره من فتن بين المسلمين اليوم، أو تؤيد الخلاف بينهم. وفي هذا السياق، أكّد اللّبناني محسن الأمين (ت 1952م) أنّ كتب الزيارات تحتوي تحريفات وتصحيفات، وانتقد مضامين كتاب (مفاتيح الجنان) لعباس القميّ (ت 1359هـ/ 1940م)، وردّ عليه بكتاب (مفتاح الجنّات)⁽³⁾. وأخذ محمد باقر الصدر (ت 1400هـ/ 1980م) الموقف نفسه من الكتاب، فطالب

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص ص 361.

(2) جاء في اللسان: حَرَفَ عَنِ الشَّيْءِ يَحْرُفُ حَرْفًا وَانْحَرَفَ: عدل ومال. (مادة حرف)، مج 9، ص 42.

وجاء في سورة [الحج: 11]: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾. وقال الكاشاني في تفسيرها: «في الكافي عن الباقر عليه السلام أنّه سُئِلَ عن هذه الآية قال: هم قوم وحدوا الله، وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله، فخرجوا من الشّرك، ولم يعرفوا أنّ محمداً رسول الله، فهم يعبدون الله على شكّ في محمّد صلى الله عليه وآله وما جاء به». تفسير الصافي، ج 3، ص 167.

(3) حبّ الله، حيدر، الإصلاح الديني وكتب الزيارات، ضمن: جدل ومواقف في الشعائر الحسينية، ص 14.

تلميذه محمد الغروي بتدوين كتاب جديد في الأدعية والزيارات بدلاً منه يتجاوز فيه ما يثير المسلمين، ويركّز على النصوص الصحيحة السند⁽¹⁾. ومثلهم طالب المرجع اللبناني محمد حسين فضل الله بضرورة مراجعة العديد من النصوص التي تتعارض أصلاً مع مبادئ الثورة الحسينية، وعدّد بعضها في كتابه (حديث عاشوراء)⁽²⁾. ويجدر تأكيد أنّ مثل هذه الأصوات لا تجد الأذان الصاغية، بل تمّ تهميشها، وعزلها، أو عزل أقوالها حول المسألة. وهذه مسألة جديرة بالاهتمام والمتابعة.

خاتمة الفصل:

وما نخلص إليه، في خاتمة هذا المبحث، شيوع القول بتحريف القرآن بين الجماعات الإسلامية في القرون الخمسة الأولى، ومساهمة في صناعة الذاكرة الجمعية الشيعية. وأنّه تمّ توظيف هذه المسألة سواء من قبل الشيعة للدفاع عن حقّ العلويين في الإمامة أم من قبل مخالفيهم، من السنة خاصة، لتسفيه عقائدهم. ويجدر تأكيد أنّ من فقهاء السنّة من أورد روايات حول زيادة بعض الآيات أو نقصانها مثل السيوطي⁽³⁾، وقد عرض الخوئي العديد منها⁽⁴⁾.

ويجدر تأكيد أنّ مسألة التحريف خضعت كثيراً للتقلّبات السياسية في تاريخ المسلمين؛ إذ كلّما تجدد الخلاف هرع السياسيون إلى تحريك القضايا الخلافية من بينها هذه القضية. وهذا يعني شيوع المسألة بين المسلمين، وإن

(1) المرجع نفسه، ص12.

(2) فضل الله، محمد حسين، حديث عاشوراء، ص242. ويُنظر، كذلك، كتابه: نظرة

إسلامية حول عاشوراء، دار الملاك، بيروت، ط1، 1425هـ/2004م، ص61.

(3) انظر: السيوطي، جلال الدين، الإنقان في علوم القرآن، حقّقه شعيب الأرنؤوط،

تعليق مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط1، 1429هـ/

2008م، ج1، ص120 وما بعدها.

(4) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، الكتاب الأول، ص220 وما بعدها.

بزوايا نظر مختلفة. وعلى الرغم من محاولات التقريب والتهدئة، فإنّ بعض الأصوات، التي تتناول المسألة اليوم، لا تزال تحافظ على الأسلوب القديم نفسه في السجال والمجادلة⁽¹⁾. ومهما يكن من أمر، فلا يجب تعميم الحكم على الشيعة، وتحميلهم وزر ما قال به بعض الفقهاء منذ عشرة قرون، أو حتى في القرن الحاضر؛ لأنّ الحالة الشيعية ليست واحدة. ونضيف، في هذا الإطار، أنّ محاولة التمايز مع الآخر السنّي تعود إلى استناده في الروايات لأسانيد لا تجد صدقيّة لدى الإماميّة. إنّ الحرص على التمايز في المشروعيّة لا يعني رفض الشيعة للمرجعيّة النبويّة بقدر ما يعبر عن احتراز تجاه وسائل وصولها. ويوازي هذا الاحتراز حرصٌ على خلق ذاكرة جمعيّة يمتلكون ناصيتها بأفكارهم. ويمثّل ربط صحّة الحديث بسلسلة الأئمة من البيت العلوي مقابلاً لسلسلة الإسناد السنّي من الصحابة المشكوك في نزاهتهم شيعياً، باعتبارهم جزءاً من الصراع الدائر حول خلافة الرسول. ويشكّل هذا الحرص على التمايز مع المنافس السياسي التاريخي جزءاً من الوظيفة الفكرية لنصوص الزيارة، وسنعرض لها لاحقاً.



(1) انظر في هذا السياق: اللاميردي، محمد زكريا، فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب، (د.ن.)، 1428هـ/2007م.

- معرفة، محمد الهادي، صيانة القرآن من التحريف، مؤسسة التمهيد، قم، 1428هـ. ش/2007م.

- الرضوي، مرتضى، البرهان على عدم تحريف القرآن: جامع من آراء العلماء من القرن الرابع إلى الخامس عشر الهجري، دار الأميرة، بيروت، ط1، 1426هـ/2005م.

- الكاتب، أحمد، السنّة والشيعة: وحدة الدين خلاف السياسة والتاريخ، الدار العربية للعلوم، 2007م، ص 42 (المبحث الرابع: موضوع تحريف القرآن).

الفصل الرابع

الوظيفة الاجتماعية

تؤدي طقوس زيارة المراقد عند الشيعة دوراً محورياً في تشكيل الحياة الاجتماعية، وتنظيمها لدى الفرد والجماعة، وتسهم بفاعلية في صناعة الذاكرة الجمعية، وحماية الروح الاجتماعية الشيعية. وإن كان ممكناً دراسة هذه الوظيفة من منظور علم الاجتماع الديني، وعلم اجتماع اللغة والرموز، وعلم اجتماع المعرفة والنظرية الاجتماعية، وغيرها من المناهج، فإن ما شاهدناه في المراقد الشيعية، سواء في إيران أم في العراق (كربلاء والنجف)، أو في بعض مقامات الأولياء الصالحين في تونس (مقام أبي الحسن الشاذلي)، جعلنا نبتعد عن الجانب النظري، ونركّز على الوظائف المباشرة والبسيطة التي يعتقد بها الزوّار، سواء ممّن تحدّثنا إليهم أم من الذين راقبنا سلوكهم بناء على ما استقيناه من نصوص المدوّنة، ومن مطالعاتنا المكّملة لبحثنا.

ويستند اختيارنا إلى ما لمسناه من تحرّر لدى الزائر من نصوص التديّن الرسمي المقعدة [régularisées]. وتبيّن بوضوح أنّ لزيارة المراقد «المقدّسة» وظيفتين أساسيتين لدى الزائر تتعلقان بحياته اليومية: الوظيفة الماديّة، والوظيفة النفسيّة، أو وظيفة التلطيف (Euphémisme)⁽¹⁾. ويرى بسّام

(1) يمكن العودة إلى دلالات هذا المصطلح ضمن:

- شارودو (باتريك)، منغينو (دومينيك): معجم تحليل الخطاب، ص 233.

الجميل، في هذا السياق، أنّ من مهمّات المتخيّل الديني أن يهوّن على المؤمنين آثار الحقائق المرعبة في حياتهم، ويخفّف عنهم شدّتها⁽¹⁾. وخصّص ابن قولويه باباً بعنوان (إنّ زيارة الحسين ينفس بها الكرب، وتُقضى بها الحوائج)⁽²⁾. وروي عن الصادق قوله: «إنّ الحسين صاحب كربلاء قُتل مظلوماً مكروباً عطشاناً لهفاناً، وحقّ على الله عزّ وجلّ أن لا يأتيه لهفان، ولا مكروب، ولا مُذنب، ولا مغموم، ولا عطشان، ولا ذو عاهة، ثمّ دعا عنده، وتقرّب بالحسين عليه السلام إلى الله عزّ وجلّ، إلاّ نفس الله كُربته، وأعطاه مسألته، وغفر ذنوبه، ومدّد في عمره، وبسط في رزقه، فاعتبروا يا أولي الأبصار»⁽³⁾.

ونظراً إلى أنّ ظاهرة الزيارة لا تختلف، في بنيتها ووظيفتها، عن معظم الظواهر الاجتماعية الأخرى، باعتبارها حدثاً عاماً يشتمل على معظم أفراد الجماعة الشيعية، ويجرّهم طوعاً وإكراهاً إلى الالتزام والانتماه في الممارسة من أجل تحقيق الحاجات، ارتأينا الانطلاق من النواة الممغنطة التي تجلب الزوّار، وتستدرجهم بجاذبيّتها. وقد تبين لنا، بشكل واضح، أنّه كلّما أمسكنا بطرف فرع من فروع الفكر الشيعي أوصلنا إلى مسألة الإمام والإمامة. وتأكّد لنا أنّ هذين المصطلحين هما جذر الشجرة الشيعية، وقطب رحاها، ومركز جذبها، وكلمة السرّ العجيبة التي يجب البحث في أسرار فاعليتها. وباعتبار أنّ الإمام الحسين هو عماد خيمة التشييع ومرتكزه، سنحاول الوقوف عند مقوّمات سلطته الروحية من منظور فيبري. ونظراً إلى أنّ تناول وظائف هذه

= - الصمّاري، محمد عمر، «أسلوب التلطيف في اللغة العربيّة»، ضمن مجلّة القلم (تونس)، سنة 2000م، ع2، ص70.

(1) الجمل، بسام، «في المتخيّل الديني»، ضمن أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد المجيد الشرفي، ص305.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص316.

(3) المرجع نفسه، ص313.

الفضاءات المقدّسة مسألة مستهلكة في البحوث المتعلقة بالشأن الديني، وتبيّن أنّها لا تتمايز فيما بينها إلا بما ارتبط بالخصوصية الاجتماعية للجماعات المحتضنة، اخترنا التركيز أكثر على مواصفات النموذج الشيعي المرکّب في فضائه الإسلامي، باعتباره حالة مميّزة ومثيرة للجدل، وباعتباره المكوّن الأهم في صناعة الذاكرة الشيعية وحفظها. ومنه تستمدّ الجماعة نظام وجودها.

أولاً: النموذج الحسيني؛

ارتبط الحديث عن مفهوم (النموذج المثالي)، في البحوث السوسولوجية، بالحقل المعرفي لماكس فيبر (Max Weber)؛ فقد أنجز هذا الباحث دراسة علمية⁽¹⁾ للعلاقات البين ذاتية (Intersubjectif) الناتجة عن تفاعلات الأفراد داخل المجتمع، وتحديداً عن العلاقة بين الأفعال الفردية والمؤسسات الاجتماعية الساهرة على تنظيم حياة مجموعة⁽²⁾. واعتمد فيبر، في هذه الدراسة، على فهم الواقع في بنيتها الحركية المنظّمة له، وتفسيره، فابتكر لهذه العملية مفهوماً جديداً في الحقل السوسولوجي هو (الفهمية) أو (الفهم التفسيري) (La compréhension par interprétation)⁽³⁾ للظواهر الاجتماعية.

ويقوم هذا المنهج أساساً على فهم الظواهر في سياقها الاجتماعي لتفسيرها. وميّز ماكس فيبر بين أربعة أشكال من الأفعال الاجتماعية في دراسته للفعل الاجتماعي. أوّلها الفعل الاجتماعي العقلاني الهادف إلى غايات، ويعتمد فيه الفاعلون وسائل محدّدة من أجل الوصول إلى غايات، وذلك بشكل عقلاني. ويكاد هذا الفعل ينحصر في المجال الاقتصادي لخلوّه من العاطفة. وثانيها الفعل الاجتماعي العقلاني بالقيم (En Valeur)، ويعطي فيه الفاعل

(1) Wilhelm Dilthey: Introduction à l'étude des Sciences humaine, trad. Louis Souzin, bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, Press universitaires de France, 1942, p. 27. - Max Weber: Economie et société, vol 1, p. 28.

ibid. vol 1, p. 21. (2)

ibid. vol 1, p. 28. (3)

الأولوية لمجموع القيم المسهمة في إنجاز الأفعال، وبلوغ الأهداف. ويعتمد هذا النوع من الفعل على الاقتناع، الذي يمكن أن يموت الإنسان من أجله، ولا يتخلى عنه. وعادةً يرتبط هذا الفعل بالمجال الديني والعقائدي بصفة عامة. وثالثها الفعل الاجتماعي التقليدي، وهو الفعل المتوارث بحكم العادة. ويرى فيبر أن أكثر الأفعال الاجتماعية عادات لا يفكر الإنسان عند إنجازها إلا بالقدر الذي تحتاج إليه الذاكرة. وأمّا رابعها، فهو الفعل الاجتماعي العاطفي الوجداني، ويعتمد أساساً على المشاعر والوجدان⁽¹⁾.

وإذا كان الفعل الأوّل مجاله الاقتصاد وآليته العقل المحض، وهو الدرجة الأكثر عقلانية في أفعال الإنسان الاجتماعية، فإنّ الأفعال الثلاثة المتبقية تشترك في استنادها إلى الجانب الوجداني العاطفي. ويستند هذا الجانب الأخير، عادةً، إلى قوانين وأعراف، مثل القيم والعادات، عادةً تكون خارجة عن ذات الإنسان، غير أنّها توجّه أفعاله، وتضفي عليها قيمة. وعلى هذا الأساس مثلت الأفعال الثلاثة أرضيةً لنشأة مفهوم السلطة الشرعية عند فيبر، التي تتحقّق بالهيمنة، وتمثّل مقوماً أساسياً في صناعة الذاكرة الجمعيّة، وضمنان استمراريتها⁽²⁾. ويصنّف فيبر الهيمنة شكلاً خاصاً من الفعل الاجتماعي، وموجّهاً أساسياً للعلاقات الاجتماعية. وهي عنده «علاقة قيادة وطاعة، حيث إنّ الذين يخضعون للقيادة ينفذون تعاليمها دون الالتفات إلى مضمونها»⁽³⁾. وتحتاج هذه العلاقة إلى وجود أشخاص ذوي خصائص مميزة تضعهم موضع من يفرض هيمنته على مجموعة أو مجموعات تعتقد بشرعيتهم لإصدار الأمر بالفعل، ومقدرتهم على إنجاز عمليّة التواصل، وتحقيق غايات الأتباع.

(1) عدنني، إكرام، سوسولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2013م، ص ص 61-61.

(2) فيبر، ماكس، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2011م، ص 65.

(3) Max Weber: Economie et société., vol 1, p. 549.

وقد طرح ماكس فيبر، في هذا السياق، مجموعة من الأسئلة حول مميزات شخصية من يمتلكون الهيمنة، وأولئك الذين يخضعون لها، وحول الشروط التاريخية، والثقافية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، لإنجاح هذه العلاقة⁽¹⁾. ومن أجل الإجابة عن هذه الأسئلة، ابتكر مفهوم (النموذج المثالي)، الذي يمكن أن يتقّمه كل من أراد امتلاك الهيمنة الشرعية. ويمثل هذا المفهوم الضلع الثالث لمثلث الدراسة السوسولوجية عند فيبر، ويتكامل مع المنهج الفهمي، والشرح السببي للظواهر الاجتماعية. تقول إكرام عدني: «هذا يعني أنّ هذه السوسولوجيا هي فهمية، ومن أجل أن تكون كذلك فهي تقوم بالشرح السببي للظواهر الاجتماعية، وهذا الشرح لا يكون كاملاً إلا بالية فيبرية مهمة هي النموذج المثالي»⁽²⁾.

ونظراً إلى تعدد الظواهر الاجتماعية، فإنّ النماذج المثالية، حسب الطرح الفيبري، متعددة أيضاً⁽³⁾. ونحصل على هذه النماذج المثالية حسب فيبر «من خلال الربط بين مجموعة من الظواهر [الجزئية] المنفصلة والمشتتة [...]، ونقوم بالتنسيق بينها وفقاً لتصور سابق يُختار من طرف محدّد لإعداد إطار فكري متناسق ومتجانس»⁽⁴⁾. ودون أن نتوسّع في المسألة، لسبب منهجي، نقول: إنّ النموذج المثالي، الذي اخترنا اعتماده في فهم نصوص الزيارة، ووظائفها، وأسباب تأثيرها، هو النموذج السياسي المثلث الذي يتكوّن من الشرعية الكاريزمية، والشرعية التقليدية، والشرعية العقلانية⁽⁵⁾.

(1) Dirk Kaesler: Max Weber: sa vie, son œuvre, son influence, trad. de l'allemand (1) par Philippe Frisch, Paris, Fayard, 1996, p. 187.

(2) عدني، إكرام، سوسولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، ص 85.

(3) Max Weber: Essai sur la théorie de la science, col. Agora, 2 vol, Paris, Press Pocket, 1992, p. 173.

(4) ibid. p. 148.

(5) Max Weber: Economie et société, vol 2, (partie 14) p. 249.

ويمائل هذا المصطلح معنى «المثل الأخلاقي الأعلى المشترك» عند العرب، الذي تختزله صفة (الفتوة) في الشعر العربي قبل الإسلام، ومفهوم الإمام في الأدبيات الشيعية. فمجموع هذه القيم يكون نموذجاً مثالياً لزعيم القبيلة، أو فارسها، أو شاعرها. وقد تدعّم هذا النموذج العربي الأعلى بظهور النبوة في الجزيرة العربية، ليكتسب بعداً غيبياً يُضاف إلى البعد المادي التاريخي. وأغنى مفهوم النموذج، لاحقاً، من ثقافات الأمم غير العربية التي تدينت بالإسلام، واحتفظت بذاكراتها الجمعية، وبصورة نماذجها القديمة مثل زرادشت وماني عند الفرس، وأسهمت في صناعة الذاكرة الشيعية⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنّ استخدام كلمة (مثالي)، من قبل فيبر، لا تعني أنّ المفهوم الموصوف هو الأفضل، أو أنّه حقيقيّ، وإنّما تعني أنّ الشكل الموصوف في المفهوم نادرٌ إذا أمكن وجوده في الواقع⁽²⁾. ويفترض هذا التمثّل أن يكون النموذج المثالي إيجابياً أو صحيحاً، ويمكن أن يكون أيضاً سلبياً، أو حتى ممقوتاً أخلاقياً⁽³⁾. وقد بنى فيبر هذا الافتراض العلمي في بحثه على مبدأ الحياد القيمي⁽⁴⁾. وإذا كان التسلّح بالحياد يستقيم، إلى حدّ، في دراسة النماذج المثالية في المجال الديني، فإنّ الخاضع لسلطة تلك النماذج أو المؤمن بها، لا يكثر لهذا الأمر؛ بل يرفضه من حيث المبدأ.

= - اعتمدنا، في هذا السياق، أيضاً:

- فروند، جوليان، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ت)، ط1، ص113 وما بعدها.

- عدلني، إكرام، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، ص85.

(1) الشرفي، عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب، تونس، ط1، 1994م، ص148.

(2) Michel Lallement: Max Weber, Economie et société, La revue des sciences humaines, no147, 2004, p. 44.

(3) فروند، جوليان، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ص33.

(4) Max Weber: Essai sur la théorie de la science, p. 367.

1- الشرعية الكاريزمية:

جاء في (موسوعة العلوم الاجتماعية) أنّ الكاريزما هي إحدى الخواص التي تتصف بها القيادة. وتعني السلطة الكاريزمية أنّ سلطة الزعيم تنبع من صفات خاصة، وتخوّله إلهام الأتباع بالإيمان، سواء في سبيل الخير أم الشر. وهي قوّة خلاقة تقوم، أساساً، على اللاعقلانية⁽¹⁾. ويرى فيبر أنّ الكاريزما سلطة مطلقة على جماعة من الناس يؤمنون إيماناً قوياً وثابتاً بأنّ الحاكم يتمتّع بقدرات خارقة ينفرد بها عن باقي الناس. وأنّ هذا المفهوم نجده في الثيولوجيا المسيحية، وهي الصفة المميزة لشخص موهوب (Doué)، وله قدرات وخصائص فوق طبيعية، وفوق إنسانية⁽²⁾. ويخالف النموذج الحسيني بعض الشروط الفبرية لتشكّل النموذج، ومنها أنّ الإمام الحسين يمثل النموذج المثالي الأرقى بيولوجياً وروحياً.

وتحوّل هذه الصفات تدريجياً إلى مجموعة من القيم الرمزية، ثمّ ترتقي إلى شكل من أشكال المقدّس، الذي تتقلّص معه سمة العقلانية لدى المعتقدين لصالح العاطفة والوجدان. ولكن دون تخلي صانعي هذه الرموز عن منطق ما يجب أن يجد صدى وقبولاً لدى الحاضن الاجتماعي⁽³⁾. ويرى جوليان فروند أنّ هذا الشكل من الخضوع يتشكّل عاطفياً وبمعزل عن العقل؛ لأنّ مثل هذا الانجذاب نحو «المركز المقدّس» يحتكم إلى الثقة العمياء والمتعصبة في أكثر الأحيان، وبعيداً عن النقد والمراقبة⁽⁴⁾. وتحتاج هذه السلطة، كي تنجح في التشكّل والاستمرار، إلى مجتمع عاطفي (émotionnelle) غالباً يكون مرّ بأزمات أضعفته، وأربكت توازنه النفسي، فيشعر بالحاجة إلى سند يحتمي به، ويلجأ إليه.

(1) مان، ميشيل، موسوعة العلوم الاجتماعية، ص 102.

(2) Max Weber: Economie et société, vol 2, (partie 14) p. 249.

(3) فيبر، ماكس، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ص 62.

(4) فروند، جوليان، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ص 113.

وإذا رمنا التماس معالم هذا المكوّن من مفهوم الهيمنة في المدوّنة، نجده يتجسّد في صورة الإمام التي تختزن صفة الكاريزما، بما في الكلمة من معنى، ولكن بخلفية قيمية تتمايز مع الشروط الفيبريّة. ويتميّز الإمام الحسين عن سائر الأئمّة بمكانة في قلوب الشيعة، وممارسة في مستوى شعائر المذهب وطقوسه. وعلى الرغم من هذا التصنيف، فإنّ مقارنة بسيطة بين سيرته وسيرة أبيه علي بن أبي طالب تبين، بما لا يحتاج إلى دليل، أنّ الإمام الأوّل يفوق ابنه الإمام الثالث فيما اعتدّ به العرب والمسلمون من خصال مثل: الشجاعة، والحكمة، والعلم، والتضحية من أجل الدّين بالمال والنفس وغيرها⁽¹⁾.

ومع هذه المعطيات، نال الإمام الحسين من القداسة ما لم يحزه، من قبل المسلمين، سوى جدّه رسول الله (ص). ووجدت الجماعة الشيعية المضطهدة في دمائه على أرض الطفّ وسيلة لعزاء النفس، ثمّ سفينة للنجاة من ظلم الدنيا، وهول الآخرة. ومن أجل الاضطلاع بهذه المسؤوليّة، نال الحسين صفة الطفل الإلهي، التي حظيت بها ثلّة من الرموز في تاريخ الظاهرات الدينيّة المتنوّعة⁽²⁾. وباعتبار أنّ نصوص المدوّنة تهتمّ أساساً بزيارة المراقد، وهي

(1) من أجل مزيد من الإحاطة بصورة علي، كما تمثّلها المخيال الإسلامي، يمكن العودة إلى:

- الخلفي، عبيد، صورة علي بن أبي طالب: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد أنموذجاً، جامعة منوبة، 2003/2004م، إشراف منصف بن عبد الجليل (شهادة الدراسات المعمّقة).

- جُرادق، جورج، الإمام علي صوت العدالة الإنسانيّة، تحقيق حسن حميد السيد، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت (ع)، قم، ط 1، 1424هـ/2003م.

- الطبرسي، أبو علي، إعلام الوري بأعلام الهدى، ص 153 (الركن الثاني من الكتاب).

- كتاب فضائل الصحابة في الصحاح والمسانيد السنيّة.

(2) ينظر، في ذلك، بحثنا: الاحتفاء بالموت، الباب الأوّل: يسوع والحسين وعقيدة الطفل الإلهي، ص 16.

مرحلة لاحقة بلحظة الموت، تركزت الأخبار المقدسة للحسين على خصوصية هذه اللحظة الفارقة في تاريخه، وتاريخ الجماعة ككل.

وعادت المرويات بخبر مقتله إلى زمن ما قبل الولادة وهو في بطن أمه. لقد نزل الروح القدس بخبر قتله، ومكانهن وفاعله، في شكل وحي من السماء. وخصّص ابن قولويه لذلك أكثر من باب في سياق يوحى للمتلقي بأن مقتل الحسين أهم من حياته. وإذا فتحنا الخبر على التمثل المسيحي لصورة يسوع، يكون الحسين قد وُلد ليموت من أجل الإسلام والمسلمين، وليخلص الجميع مثلما اعتقد المسيحيون في دور عيسى بن مريم. وقد وجد القائمون على صناعة الذاكرة الشيعية في شخصية الإمام الصادق الكاريزمية سنداً لتأسيس المفهوم الشيعي للخلاص، الذي يشكّل بدوره لبنة مهمة في بناء الكاريزما الحسينية. وروى عنه ابن قولويه في هذا السياق: «لَمَّا حَمَلَتْ فَاطِمَةُ [الزهراء] بالحسين جاء جبرئيل عليه السلام إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: إِنَّ فَاطِمَةَ [الزهراء] سَتَلِدُ وَلَدًا تَقْتُلُهُ أُمَّتُكَ مِنْ بَعْدِكَ، فَلَمَّا حَمَلَتْ فَاطِمَةَ [الزهراء] بالحسين كَرِهَتْ حَمْلَهُ، وَحِينَ وَضَعَتْهُ كَرِهَتْ وَضَعَهُ، ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَلْ رَأَيْتُمْ فِي الدُّنْيَا أُمَّاً تَلِدُ غُلَامًا فَتَكْرَهُهُ؟ وَلَكِنَّهَا كَرِهَتْهُ لِأَنَّهَا عَلِمَتْ أَنَّهُ سَيُقْتَلُ، قَالَ: وَفِيهِ نَزَلَتْ هَذِهِ آيَةُ: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15]⁽¹⁾ وجعلت بعض المرويات إخبار جبريل بحمل فاطمة الزهراء بالحسين وبمقتله بشارة من الله لها في مشهد مستعاد لبشارته لمريم بعيسى حين اختلط لديها الخوف بالفرح⁽²⁾.

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 122.

(2) المرجع نفسه، ص 122.

جاء في سورة [آل عمران: 45-49]: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلِكَةُ يَمْرُؤُا إِنَّ اللَّهَ بِبَشَرِكِمْ إِكْرَامًا مِنْهُ أَسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿45﴾ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿46﴾ قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وُلْدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿47﴾ وَيَعْلَمُ الْكِنُوزَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ =

وأشار مرتضى مطهري إلى التقاطع بين الذاكرتين المسيحية والشيعية في سياق حديثه عن التحريفات، التي شابت السيرة الحسينية، ومواكب العزاء العاشورائية. وعلّق على اعتقاد البعض بتكفير الحسين عن الخطأة من شيعته، قائلاً: «فالمهم أنّ الحسين قد قُتل حتى يغفر الله لنا ذنوبنا، ولا أدري هنا أدخلت علينا هذه الفكرة من المسيحية أم من مصدر آخر؟ إنّ أمتنا الإسلامية، سواء بوعي أم من دون وعي، قد أخذت الكثير من عالم المسيحية ضدّ الإسلام»⁽¹⁾.

وحتى يؤكّد معنى موت الحسين الفدائي من أجل المسلمين عامةً، والشيعية خاصةً، أورد ابن قولويه أخباراً زعم أنّها مذكورة في القرآن. وروى عن الصادق قوله في الآيتين الرابعة والخامسة من سورة الإسراء: «في قول

وَإِنْجِيلٍ ﴿٤٨﴾ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَاتٍ مِنِّي فَأَخَذْتُكُمْ مِنَ الظَّالِمِينَ كَيْفَ كَيْفَتِهِ الظَّالِمِينَ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَرْبَعُهُ الْأَكْصَمَ وَالْأَبْرَمَ وَأُمِّي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَبْنَيْكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾»

وجاء في إنجيل لوقا: «وفي الشهر السادس أُرسِلَ جبرائيلُ الملاكُ من الله إلى مدينتي من الجليل اسمها ناصرة إلى عذراءٍ مخطوبةٍ لرجلٍ من بيت داود اسمهُ يوسفُ. واسمُ العذراءِ مريمَ. فدخل إليها الملاكُ وقال: (سلامٌ لك أَيُّهَا الْمُنْعَمُ عَلَيْهَا! الرَّبُّ مَعَكِ. مُبَارَكَةٌ أَنْتِ فِي النِّسَاءِ). فَلَمَّا رَأَتْهُ اضْطَرَبَتْ مِنْ كَلَامِهِ، وَفَكَرَّتْ مَا عَسَىٰ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ التَّحِيَّةُ! فَقَالَ لَهَا الْمَلَكُ: (لَا تَخَافِي يَا مَرْيَمُ لِأَنَّكَ قَدْ وَجَدْتِ نِعْمَةً عِنْدَ اللَّهِ. وَهِيَ أَنْتِ سَتَحْبِلِينَ وَتَلِدِينَ ابْنًا وَتُسَمِّيَنَّهُ يَسُوعَ. هَذَا يَكُونُ عَظِيمًا وَابْنُ الْعَلِيِّ يُدْعَى وَيُعْطِيهِ الرَّبُّ الْإِلَهَ كُرْسِيِّ دَاوُدَ أَبِيهِ، وَيَمْلِكُ عَلَىٰ بَيْتِ يَعْقُوبَ إِلَى الْأَبَدِ، وَلَا يَكُونُ لِمَلِكِهِ نِهَائَةٌ). فَقَالَتْ مَرْيَمُ لِلْمَلَكِ: (كَيْفَ يَكُونُ هَذَا وَأَنَا لَسْتُ أَعْرِفُ رَجُلًا؟). فَأَجَابَ الْمَلَكُ: (الرُّوحُ الْقُدُسُ يَجِلُّ عَلَيْكَ، وَقُوَّةُ الْعَلِيِّ تُظَلِّلُكَ؛ فَلِذَلِكَ أَيْضًا الْقُدُوسُ الْمَوْلُودُ مِنْكَ يُدْعَى ابْنُ اللَّهِ. وَهُوَذَا أَلْيَسَابَاتُ نَسَبَتِكَ هِيَ أَيْضًا حُبْلَىٰ بِابْنِ فِي شَيْخُوخَيْهَا، وَهَذَا هُوَ الشَّهْرُ السَّادِسُ لِنَيْلِكَ الْمُدْعَوَةِ عَاقِرًا؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرٌ مُمَكِّنٌ لَدَى اللَّهِ). فَقَالَتْ مَرْيَمُ: (هُوَذَا أَنَا أَمَةٌ الرَّبِّ. لِيَكُنْ لِي كَقَوْلِكَ). فَمَضَى مِنْ عِنْدِهَا الْمَلَكُ». 1 (26، 38).

(1) مطهري، مرتضى، الملحمة الحسينية، الدار الإسلامية، بيروت، ط3، 1423هـ/

الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ [الإسراء: 4]، قال: قتل أمير المؤمنين عليه السلام، وطعن الحسن بن علي عليهما السلام، ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْنَا كَلِيمًا﴾ [الإسراء: 4] قتل الحسين بن علي عليهما السلام، ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا﴾ [الإسراء: 5]، قال: إذا جاء نصر الحسين عليه السلام ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ [الإسراء: 5] قوماً يبعثهم الله قبل القائم عليه السلام، لا يدعون وتراً لآل محمّد إلا أحرقوه، ﴿وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا﴾ [الإسراء: 5]»⁽¹⁾.

جعلت أخبار المدوّنة مقتل الحسين فكرة أساسيّة في تاريخ الفكر الديني، ولبنة تأسيسيّة لسلطة روحية ستخضع لها أجيال متعاقبة إيماناً بهيمنتها الشرعيّة. وقد ورد خبر مقتله على السنة الأنبياء⁽²⁾، وأخبر به جدّه⁽³⁾، وأبوه علي بن أبي طالب⁽⁴⁾، وعلمت به الملائكة⁽⁵⁾. وتنزل الله على الرسول في بيت فاطمة [الزهراء] (ربما بوساطة جبريل) ليلعن هو وملائكته قاتلي الحسين. ولا يتنزل الله إلى السموات الدنيا إلا لأمر جليل. وهكذا بدا خبر مقتل الحسين في المدوّنة في صورة مستعادة لمباركة عيسى بن مريم⁽⁶⁾. وروى ابن قولويه عن الصادق قوله: «بينما رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم في منزل فاطمة [الزهراء] عليها السلام، والحسين في حجره؛ إذ بكى وخرّ ساجداً، ثمّ قال: يا فاطمة بنت محمّد! إنّ العليّ الأعلى تراءى لي⁽⁷⁾

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 133.

(2) المرجع نفسه، ص 137.

(3) المرجع نفسه، ص 143.

(4) المرجع نفسه، ص 149.

(5) المرجع نفسه، ص 140.

(6) جاء في سورة [مريم: 30-33] على لسان عيسى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ۖ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ۖ وَبَرًّا بِوَالِدَيْ ۖ وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ۖ ۝ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أُمُوتُ وَيَوْمَ أُعْتُ حَيًّا ۖ﴾.

(7) جاء، في هامش (كامل الزيارات)، أنّ المقصود بـ «العليّ الأعلى» الملك جبريل،

في بيتك هذا، في ساعتى هذه، في أحسن صورة، وأهياً هيئة، وقال لي: يا محمّد أتحبّ الحسين؟ فقلت: نعم؛ فُرة عيني، ورِيحانتي، وثمره فؤادي؛ وجلده ما بين عيني، فقال لي: يا محمّد - ووضع يده على رأس الحسين عليه السلام- بورك من مولود، عليه بركاتي وصلواتي ورحمتي ورضواني؛ ولعنتي وسخطي وعذابي وخزيي ونكالي على مَنْ قَتَلَهُ، وناصَبَهُ، وناوَأَهُ، ونازَعَهُ، أما إنّه سيّدُ الشّهداءِ مِنَ الأوّلينَ والآخريّنَ في الدُّنيا والآخرة... وذكر الحديث⁽¹⁾.

وأشركت أخبار المدوّنة كائنات من غير البشر في الحزن على الحسين، والتألم لمقتله. ومن ذلك بكاء الملائكة⁽²⁾، والسماء والأرض⁽³⁾، ونوح الجنّ⁽⁴⁾، والبوم⁽⁵⁾، ودعاء الحمام، ولعنها قاتل الحسين⁽⁶⁾. وجاء في بعض الأخبار أنّ جميع ما خلق الله بكى موت الحسين⁽⁷⁾. وعادةً يلجأ القائمون على صناعة المتخيّل الديني إلى اعتماد الحكايات والقصص العجيبة لصناعة الرموز، وتثبيت العقائد. ومن أجل تأييد الهيمنة الشرعيّة للإمام جعلت نصوص المدوّنة زيارة الحسين واجبة على كلّ مسلم، ودعمت شرعيّتها بزيارة الله والملائكة والأنبياء لقبر الحسين⁽⁸⁾.

أسهمت هذه العوامل في رسم صورة مفارقة جعلت الشيعة يعتقدون بأنّ الإمام الحسين يتمتّع بصفات خاصة، وبقدرات خارقة ينفرد بها عن باقي الناس، فاتبعوا كلّ ما قيل حوله، وما ارتبط به من طقوس وأحكام منظمة

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 143.

(2) المرجع نفسه، ص 171.

(3) المرجع نفسه، ص 179.

(4) المرجع نفسه، ص 189.

(5) المرجع نفسه، ص 199.

(6) المرجع نفسه، ص 198.

(7) المرجع نفسه، ص 165.

(8) المرجع نفسه، ص ص 220-223.

لحياة الجماعة الشيعية. وتشير هذه الصورة، التي تحتلّ من الخطاب مركزه، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى ما يمارسه المتخيل الديني من هيمنة في تحديد ملامحها، وإطلاق حدودها. وتتجلى معالمها في خطاب الزائر أمام المرقد، وفيه يقول: «أشهدُ أنّ دَمَكَ سَكَنَ فِي الخُلْدِ، وَأَفْشَعَرَتْ لَهُ أَظْلُهُ العَرْشِ، وَبَكَى لَهُ جَمِيعُ الخَلَائِقِ، وَبَكَتْ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُونَ السَّبْعُ وَمَا فِيهِنَّ وَمَا بَيْنَهُنَّ، وَمَنْ فِي الجَنَّةِ وَالنَّارِ مِنْ خَلْقِ رَبِّنا، مَا يُرَى وَمَا لَا يُرَى، أَشْهَدُ أَنَّكَ حُجَّةُ اللهِ وَابْنُ حُجَّتِهِ، أَشْهَدُ أَنَّكَ قَتِيلُ اللهِ وَابْنُ قَتِيلِهِ، وَأَشْهَدُ أَنَّكَ ثَأْرُ اللهِ وَابْنُ ثَأْرِهِ، وَأَشْهَدُ أَنَّكَ وَتَرُ اللهُ المَوْتُورِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، وَأَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَلَغْتَ وَنَصَحْتَ، وَوَفَيْتَ وَأَوْفَيْتَ، وَجَاهَدْتَ فِي سَبِيلِ رَبِّكَ، وَمَضَيْتَ لِلَّذِي كُنْتَ عَلَيْهِ شَهِيداً وَمُسْتَشْهِداً وَشَاهِداً وَمَشْهُوداً، وَأَنَا عَبْدُ اللهِ وَمَوْلَاكَ وَفِي طَاعَتِكَ، وَالْوَفْدُ إِلَيْكَ، أَلْتَمِسُ كَمَالَ المَنْزِلَةِ عِنْدَ اللهِ، وَنَبَاتَ القَدَمِ فِي الهَجْرَةِ إِلَيْكَ، وَالسَّبِيلَ الَّذِي لَا يُخْتَلَجُ دُونَكَ مِنَ الدُّخُولِ فِي كَفَالَتِكَ الَّتِي أُمِرْتُ بِهَا»⁽¹⁾.

2- الشرعية التقليدية:

جاء في (موسوعة العلوم الاجتماعية) أنّ المعنى الدارج والمتداول لمصطلح تقليدي (Traditional/Traditionnel) هو الصورة الوقورة من العادة، وعليه تتعلّق القوّة المكتسبة من استمرارية القديم⁽²⁾. واتسعت دائرة المفهوم مع سوسيولوجيا ماكس فيبر ليشتمل على كلّ سمة يتصف بها التنظيم الاجتماعي، والتوجّه الثقافي، والسلوك الفردي، بما يتناقض مع ما هو حديث أو عصري⁽³⁾. وقد اتخذ المفهوم، عند ماكس فيبر، معنى سلبياً يقترن بمراحل الانحطاط التي عرفتها أوروبا في القرون الوسطى بسبب تهميش

(1) المرجع نفسه، ص ص 364-365.

(2) مان، ميشيل، موسوعة العلوم الاجتماعية، ص 726.

(3) المرجع نفسه، ص 726.

العقل. وقد امتدح مرحلة القرن السادس عشر، التي شهدت بداية نهضة شاملة في أوروبا تقطع مع الماضي السلبي، فقال: «أما نسق القيمة الثقافي العصري، فقد تداخل مع الفعل المعقل في العالم، متضمناً التحديد الواضح الأهداف، والحساب الدقيق لأكثر الوسائل فعالية لتحقيق هذه الأهداف»⁽¹⁾. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التمييز القيمي بين الماضي والحاضر، عند فيبر، ينتصب مقلوباً في قسم مهمّ من الثقافة العربيّة الإسلاميّة عامة، والثقافة الدينيّة بشكل خاص. فالاستنارة، والاسترشاد، والتقليد، يجب أن يكون للسلف الصالح. وكلّما تقدّم الزمن عند المسلمين ازداد البعد عن روح الحقيقة ونقاؤها⁽²⁾. وعلى هذا الأساس كانت النظرة إلى الماضي مهمّة في التاريخ العربي، وأصبحت مقدّسة مع الإسلام، في ظلّ توجيه الفقهاء تأويل بعض آيات القرآن إلى أهميّة السابقين في التوحيد⁽³⁾. وجعل الله قصص

(1) فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتيّة والروح الرأسماليّة، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988م، ص 71.

(2) قال ابن حجر: «وجاء في أكثر الطرق بغير شك منها عن النعمان بن بشير عند أحمد، وعن مالك عند مسلم، عن عائشة، قال رجل: يا رسول الله، أيّ الناس خير؟ قال: القرن الذي أنا فيه ثم الثاني ثم الثالث. ووقع في رواية الطبراني وسمويه ما يفسر به هذا السؤال، وهو ما أخرجاه من طريق بلال بن سعد بن تميم عن أبيه، قال: قلت يا رسول الله أيّ الناس خير؟ فقال: أنا وقرني، فذكر مثله. وللطبايسي من حديث عمر رفعه: خير أمّتي القرن الذي أنا منهم ثم الثاني ثم الثالث. ووقع في حديث جعدة بن هبيرة عند ابن أبي شيبة والطبراني إثبات القرن الرابع، ولفظه: خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الآخرون أردأ». فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محبّ الدين الخطيب، دار الريان للتراث- المكتبة السلفية، القاهرة، ط3، 1407هـ/1987م، كتاب فضائل الصحابة، ح 3450 (ضمن موسوعة الحديث النبوي).

(3) جاء في سورة [السّقرَة: 4-5]: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾

الأنبياء السابقين نبيّ الإسلام (ص) عبرةً للناس يستقون منهم الخبرة والتجربة⁽¹⁾. إن مثل هذه الثقافة جعلت المسلم يحصر الحقيقة والمثالية في الماضي، فكانت اتجاهه عكس حركة التاريخ.

ولم يكن ممكناً تأسيس الشرعية التقليدية للإمام الحسين بمعزل عن التراث العربي، والتراث الديني التوحيدي. لقد تأسست الشرعية التقليدية، في هذا الإطار، على مرجعيتين: أولاهما: العرف الاجتماعي العربي، الذي انتظمت بوساطته هرمية الأسرة والقبيلة، حيث يرث فيها الأبناء آباءهم⁽²⁾. ويعبر الزائر عن ذلك بقول: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَاِرثَ عَلِيٍّ وَصِيَّ رَسُولِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَاِرثَ الحَسَنِ الرَّضِيِّ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَاِرثَ فَاطِمَةَ [الزهراء] بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ»⁽³⁾. وثانيتها: الإرث النبوي التوحيدي، وفيه عادت نصوص المدونة إلى الأب الأوّل آدم في زيارة وارث. وهي من أهمّ الزيارات التي يؤدّيها الزائر قبر الحسين.

ويرتبط نجاح الشرعية التقليدية بالمجتمعات المحدودة التحوّلات في مختلف بناها الفكرية منها خاصة. وفي هذا السياق، اعتبر إبراهيم درويش أنّ ما يميّز المجتمعات التقليدية رفضها الجديد أو التجديد، واقتصار قبولها على إصلاحات تعيد ترميم الحالة السابقة لما شابها من فساد وانحراف قياساً إلى النموذج الأوّل، الذي تعاقدت عليه المجموعة⁽⁴⁾. وهذه خصوصية في الفكر الديني الكتابي. فالمسيح، مثلاً، لم يقل بنقض توراة موسى، وإنّما أكّد

(1) جاء في سورة [يوسف: 111]: ﴿لَقَدْ كُنَّا فِي فَصِيحِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾.

(2) انظر في هذا السياق: إبراهيم، نبيلة، البطولات العربية والذاكرة التاريخية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1995م، (خاصة الفصل الثاني: الذاكرة التاريخية وبطولة علي بن أبي طالب، ص 95).

نصيف، مهية عبد الرحيم خضر، الملك في الشعر الجاهلي، شهادة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين - نابلس، 2006م، إشراف إحسان الديك.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 375.

(4) درويش، إبراهيم، علم السياسة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1975م، ص 287.

إصلاح ما فسد ومواصلة الطريق. ونقل هذا المعنى الحواري متى في إنجيله عن المسيح: «لَا تَطُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لَأَنْقُضَ النَّامُوسَ أَوْ الْأَنْبِيَاءَ. مَا جِئْتُ لَأَنْقُضَ بَلْ لِأَكْمَلَ»⁽¹⁾. ومثله لم يدع الحسين إظهار ديانة جديدة، وإنما أكد عزمه على الإصلاح أسوة بنهج جدّه وأبيه كما ذكرنا سابقاً.

3- الشرعيّة المعقولة:

ميّز ميشيل مان، من وجهة نظر العلوم الاجتماعية، بين العقلانية والمعقولية؛ فالعقلانية (Rationalism/Rationalisme) هي الاعتقاد بقدرة العقل البشري، من حيث المبدأ، على أن يعقل كلّ الحقيقة، وأنه لا وجود لغوامض يتعذّر تجنبها. وهذا يعني رفض الدين والخرافة لاستنادهما إلى الماورائيات⁽²⁾. وأمّا المعقولية (Rationality/Rationalité)، فهي مصطلح يطلق على الأفكار، والأفعال، والبشر، وأنساق التنظيم التي تطابق قواعد المنطق، أو المبادئ العامة التي تطابق قواعد المنطق العامة التي تتصف في الفعل المؤثّر عملياً⁽³⁾.

وبناء على هذا التمييز، سنقارب الشرعيّة العقلانية للإمام الحسين من خلال مفهوم (المعقولية)، الذي يشرّع لدراسة الأنساق الاجتماعية، بقطع النظر عن خصوصيتها. وفي المقابل، ينسف مفهوم العقلانية، كما حدّده ميشيل مان، منطلقنا في دراسة هذه المشروعيّة المؤسسة على الدين. ومن أجل تنزيل هذا النوع من المشروعيّة في سياق بحثنا، نقول: إنّ المشروعيّة العقلانية للإمام الحسين تقوم، أساساً، على مفهوم الإمامة المؤسس بدوره على الوصية والعصمة.

وحتى لا نكرّر ما ذكرناه سابقاً حول المسألة، نذكر بأنّ مفهوم الوصية لعلي بن أبي طالب ارتبط بخطبة غدير خم، حيث رُوي عن الرسول (ص)

(1) متى: 5 (17).

(2) مان، ميشيل، موسوعة العلوم الاجتماعية، ص 589.

(3) المرجع نفسه، ص 589.

قوله: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»⁽¹⁾ وجاء ذكر الوصية لفظاً في العديد من الروايات، ومنها ما نسب إلى الرسول (ص) قوله: «أيها الناس: أنا البشير، وأنا النذير، وأنا النبي الأمي، إني مبلغكم عن الله تعالى في أمر رجل لحمه من لحمي، ودمه من دمي، وهو عيبة العلم، وهو الذي انتجبه الله من هذه الأمة، واصطفاه، وتولاه، وهده، وخلقني وإياه من طينة واحدة، ففضلني بالرسالة، وفضله بالتبليغ عني. وجعلني مدينة العلم، وجعله الباب، وجعله خازن العلم، والمقتبس منه الأحكام، وخصه بالوصية، وأبان أمره، وخوف من عداوته، وأوجب موالاته، وأمر جميع الناس بطاعته. وإنه عز وجل يقول: من عاداه عاداني، ومن والاه والاني، ومن ناصبه ناصبني، ومن خالفه خالفني، ومن عصاه عصاني، ومن آذاه [فقد] آذاني، ومن أبغضه [فقد] أبغضني، ومن أحبه [فقد] أحبني، ومن أطاعه [فقد] أطاعني، ومن أرضاه [فقد] أرضاني، ومن حفظه حفظني، ومن حاربه حاربني، ومن أعانته أعانني، ومن أرادته أرادني، ومن كاده [فقد] كادني»⁽²⁾. يقترب الإمام علي في هذا الخبر من دائرة المقدس المطلق، ويتماهي مع الرسول، في انتظار أن يحل محله.

إنّ هذه التوصيات الإلهية هي بمثابة الأحكام والأوامر، التي لا يمكن للمسلم الحياد عنها، ولا تجاهلها. يقول الداعية الإسماعيلي هبة الله الشيرازي، حول صيغة حديث الولاية السابق: «إنّ قول الله سبحانه لرسوله (ص) في هذا الشأن: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ مَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: 67]، موجب بالضرورة شرطياً، وهو أنّ من لم يقبل من الرسول (ص) فرض الولاية آخرّاً فكأنّه لم يقبل منه فرائض الصلاة، والزكاة، وغيرها أولاً»⁽³⁾. وتمائل

(1) الشيخ المفيد، الأمالي، تحقيق علي أكبر غفاري، دار المفيد، بيروت، 1414هـ/1993م، وجماعة المدرسين بقم، ص58. والحديث رواه أحمد في المسند 2/199.

(2) المرجع نفسه، الأمالي، ص58.

(3) الشيرازي، هبة الله، المجالس المؤيدة، المثة الأولى، (د.ت)، ص26.

الأحكام، في هذا السياق، القوانين الإدارية والانتخابية التي تضيفي شرعية على الشخص الذي اختاره الشعب، ولكن خصوصية هذا القانون هي مصدره الإلهي حسب الروايات الشيعية. يقول الزائر أمام قبر الإمام الحسين: «السَّلَامُ عَلَيكَ يَا وَاثَرَ عَلِيٍّ وَصِيَّ رَسُولِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيكَ يَا وَاثَرَ الْحَسَنِ الرَّضِيِّ، السَّلَامُ عَلَيكَ يَا وَاثَرَ فَاطِمَةَ [الزهراء] بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيكَ أَيُّهَا الشَّهِيدُ الصِّدِّيقُ، السَّلَامُ عَلَيكَ أَيُّهَا الْوَصِيُّ الْبَارُّ التَّقِيُّ»⁽¹⁾.

ولأجل دعم هذا القانون الإلهي، حرص القائمون بصناعة الذاكرة الشيعية على تأكيد عصمة الأئمة لأجل إعادة خلق صورة النبي التي تجد مشروعيتها لدى الإنسان الديني بصفة عامة. يقول المفيد: «إنَّ الأئمة القائمين مقام الأنبياء (ص) في تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع، وتأديب الأنام، معصومون كعصمة الأنبياء، وإنهم لا يجوز منهم صغيرة إلا ما قدّمت ذكر جوازه على الأنبياء، وإنه لا يجوز منهم سهو في شيء من الدين، ولا ينسون شيئاً من الأحكام»⁽²⁾. وقد سعت النصوص إلى الرفع من مكانة الإمام إلى حدّ مساواته بالأنبياء؛ بل تفضيله عليهم أحياناً. وذكر المفيد أنّ ما منع تسمية الأئمة بالنبوة هو الشرع، غير أنّ المسألة جائزة عقلاً لحصولهم على مكانة الأنبياء، ووظيفتهم الرسالية، ودرجتهم في الجزاء⁽³⁾.

وجعلت المدونات الشيعية الإمامة اختياراً من الله، واصطفاء يكلف به من يشاء من خلقه، وفق ما يتلاءم مع طبيعة المسؤولية المناطة. يقول المفيد: «إنّ تكليف الإمامة في معنى التفضّل به على الإمام كالنبوة على ما قدّمت من المقال والتعظيم المفترض له والتبجيل والطاعة مستحقّ بعزمه على القيام بما كلفه من الأعمال»⁽⁴⁾. وحاولت أن تثبت علم الغيب للأئمة، وعدّه المفيد منّة

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 375.

(2) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص 46.

(3) المرجع نفسه، ص 45.

(4) المرجع نفسه، ص 45.

من الله ولطفاً، فقال: «إِنَّ الْأُمَّةَ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ (ص) قَدْ كَانُوا يَعْرِفُونَ ضَمَائِرَ بَعْضِ الْعِبَادِ، وَيَعْرِفُونَ مَا يَكُونُ قَبْلَ كَوْنِهِ»⁽¹⁾.

وقالت الإمامية بتواصل الوحي إلى الأئمة لتسديدهم في فهم النص وتأويله للناس، وإنهم محدثون شأنهم شأن الأنبياء. يقول المفيد: «إِنَّ الْعَقْلَ لَا يَمْنَعُ مِنْ نَزُولِ الْوَحْيِ إِلَيْهِمْ، وَإِنْ كَانُوا أُمَّةً غَيْرَ أَنْبِيَاءَ. فَقَدْ أَوْحَى اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ- إِلَى أُمِّ مُوسَى ﴿أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَكَلِّفِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الْقَصَصُ: 7]. فعرفت صحة ذلك بالوحي، وعملت عليه، ولم تكن نبياً، ولا رسولاً، ولا إماماً»⁽²⁾. وتقول الإمامية بأفضلية الأئمة على الأنبياء، ولكن ليست المسألة محل اتفاق بينهم. وقد جعل المفيد أصحاب الرأي فيها ثلاثة أصناف: صنف قطع بأفضلية الأئمة، وصنف أوجب لهم هذا الفضل، واستثنى الأنبياء أولي العزم، والآخر قطع بأفضلية كل الأنبياء على سائر الأئمة، وهو القول الضعيف على ما يبدو. والدليل أن المفيد يتعد عنه كثيراً، حينما رأى «أنّ في القرآن مواضع تقوّي العزم على ما قاله الفريق الأوّل في هذا المعنى»⁽³⁾. وأكد مرسياً إلباد أنّ المجتمعات التقليدية ترفض دوماً حدود الزمن الحسي التاريخي، ويجرفها الحنين إلى العودة دورياً إلى زمن الأصول الميثيقية (Mythique)⁽⁴⁾.

وقسم علي الخامنئي الإمامة العلوية إلى ثلاث مراحل: أولها مرحلة السكوت، أو التعاون مع الحاكم، وثانيها مرحلة استلام الحكم، وثالثها ما بعد مقتل الإمام علي. وعدّ المرحلة الثانية أنصع الصفحات وأروعها في تاريخ الحكومة الإسلامية. ولم يأت على ذكر المرحلة النبوية، ولا نموذجيتها، وقال صراحة: «هذه المرحلة من تاريخ الإمامة كانت النموذج

(1) المرجع نفسه، ص 67.

(2) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص 68.

(3) المرجع نفسه، ص ص 70-71.

(4) إلباد، مرسياً، أسطورة العود الأبدي، ص 8.

الذي دعا أئمة أهل البيت (ع)، خلال القرنين التاليين، إلى تطبيقه في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة⁽¹⁾. ونحن لا نشكّ في كون الرجل يؤسّس المرحلة العلويّة على المرحلة المحمّديّة، ولكنّ ذلك يحدث في المستوى النظري أكثر منه في المستوى العملي. وهذه ثقافة شيعيّة مستمرّة تاريخياً ترجمها الشعائر والطقوس، ويثبتها البحث الميداني، وتقلب النصوص.

وكان لرسم النموذج الحسيني وقع مؤثّر في الجدل الكلامي الدائر حول الإمامة. ووصّف علي الخامنّي مفهوم الإمامة ودورها في القرون الهجرية الأولى، فقال: «بعد رحيل النبي (ص)، وظهور الانشقاق الفكري والسياسي بين المسلمين، اتخذت كلمة الإمامة والإمام مكانة خاصّة؛ لأنّ مسألة القيادة السياسيّة شكّلت المحور الأساس للاختلاف. والكلمة كان لها، في البداية، مدلول سياسي أكثر من أيّ مدلول آخر، ثمّ انضمت إليها بالتدرّج معانٍ أخرى حتى أصبحت مسألة (الإمامة) تشكّل، في القرن الثاني، أهمّ مسائل المدارس الكلاميّة ذات الاتجاهات الفكرية المختلفة⁽²⁾. وكانت هذه المدارس تطرح آراءها بشأن شروط الإمام وخصائصه؛ أي شروط الحاكم في المجتمع الإسلامي، وهو معنى سياسي في الإمامة⁽³⁾. ولا شكّ في أنّ خبرة هذا (الإمام)، الذي يجمع بين الوظيفة السياسيّة والفقهيّة تحت عنوان (ولاية الفقيه) جعلته يقدّم قراءة موضوعيّة تعكس الفرق بين الممارسة والتنظير في الإنتاج الفكري. ونستطيع أن نبيّن هذا الفارق من خلال مقارنة الفقهاء غير

(1) الخامنّي، علي، قيادة الإمام الصادق (ع)، ص 29

(2) خاض الشيخ المفيد معارك فكرية طاحنة حول الإمامة. وقد ورد في ترجمته في أكثر كتبه التي اعتمدها، الإشارة إلى مؤلفاته حول المسألة، ولم يتسنّ الحصول عليها، ومنها: الرد على ابن الإخشيد في الإمامة، الرد على ابن رشيد في الإمامة، وغيرها. مسألان في النص على علي (ع)، تحقيق الشيخ مهدي نجف، منشورات الشيخ المفيد، قم، ط 6، 1414هـ/1993م، (في جزأين).

(3) الخامنّي، علي، قيادة الإمام الصادق (ع)، ص 68.

الممارسين للسياسة، مثل الشيخ المفيد، الذي عرضنا مفهومه الديني للإمامة، على الرغم من حديثه، أحياناً، عن الجانب السياسي فيها. وعلى الرغم من ذلك، يعتقد المسلم الشيعي أنّ الإمام إنسان كامل، وأنه محور الكون⁽¹⁾. ويعبر عن هذا المعنى أمام القبر، فيقول: «بِكُمْ يُبَيِّنُ اللَّهُ الْكَذِبَ، وَبِكُمْ يُبَاعِدُ الزَّمَانَ الْكَلْبَ، وَبِكُمْ فَتَحَ اللَّهُ وَبِكُمْ يَخْتِمُ، وَبِكُمْ يَمْحُو مَا يَشَاءُ وَبِكُمْ يُثَبِّتُ، وَبِكُمْ يَفُكُ الدُّلَّ مِنْ رِقَابِنَا، وَبِكُمْ يُدْرِكُ اللَّهُ تِرَةً كُلَّ مُؤْمِنٍ يُطْلَبُ، وَبِكُمْ تُنْبِتُ الْأَرْضُ أَشْجَارَهَا، وَبِكُمْ تُخْرِجُ الْأَشْجَارُ أَثْمَارَهَا، وَبِكُمْ تُنَزِّلُ السَّمَاءُ قَطْرَهَا وَرِزْقَهَا، وَبِكُمْ يَكْشِفُ اللَّهُ الْكَرْبَ، وَبِكُمْ يُنَزِّلُ اللَّهُ الْغَيْثَ، وَبِكُمْ تَسِيخُ الْأَرْضُ الَّتِي تَحْمِلُ أَبْدَانَكُمْ، وَتَسْتَقِرُّ جِبَالُهَا عَلَى مَرَاسِيهَا، إِرَادَةَ الرَّبِّ فِي مَقَادِيرِ أُمُورِهِ تَهْبِطُ إِلَيْكُمْ، وَتَصْدُرُ مِنْ بِيُوتِكُمْ، وَالصَّادِرُ عَمَّا فَصَلَ مِنْ أَحْكَامِ الْعِبَادِ، لُعِنَتْ أُمَّةٌ قَتَلَتْكُمْ، وَأُمَّةٌ خَالَفَتْكُمْ، وَأُمَّةٌ جَحَدَتْ وَلَايَتَكُمْ، وَأُمَّةٌ ظَاهَرَتْ عَلَيْكُمْ، وَأُمَّةٌ شَهِدَتْ وَلَمْ تُسْتَشْهَدْ»⁽²⁾. ويجدر تأكيد أنّ فاعلية الهيمنة تزداد تمكناً وتأثيراً كلما ازداد الجهل بآلياتها الرمزية والخفية. وتستمد الهيمنة قوتها من اختفائها وتواربها، ومن ثمّ تظل حقيقتها موضع شكّ وخلاف بين التحفظ واليقين.

ثانياً: الوظيفة الماديّة:

إنّ المقصود بالوظيفة الماديّة هو ما يسعى الزائر إلى تحصيله من حوائج ماديّة تتعلّق بحياته اليوميّة. فعلى الرغم من أنّ نصوص المدوّنة تفرض زيارة

(1) انظر في هذا السياق:

- بدوي، عبد الرحمن، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، سلسلة دراسات إسلاميّة 11، (د.ت)، ص103.

- مطهري، مرتضى، الإنسان الكامل، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، ط2، 1412هـ/1992م، ص42.

- ابن عربي، محيي الدين، الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، جمع وتأليف محمود محمود غراب، مطبعة الكاتب العربي، ط2، 1410هـ/1990م، ص3.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، صص365-366.

مراقد الأئمة على كل شيعي يدين للعلويين بالولاء، فإن زيارتنا الميدانية أثبتت أن الأغلبية الساحقة من الزوار هم من الشرائح الفقيرة والمتوسطة التي تواجه صعوبات عدّة مثل: الفقر، والمرض، والمشاكل الأسرية، وغيرها، ولاسيما النساء. وغالباً تتكرّر على لسان الزائر طلبات قضاء الحوائج اليومية التي يحتاج إليها. ومن ذلك قوله: «اللَّهُمَّ إِنَّ هَذَا مَقَامٌ كَرَّمْتَنِي بِهِ، وَشَرَّفْتَنِي بِهِ، اللَّهُمَّ فَأَعْطِنِي فِيهِ رَغْبَتِي عَلَى حَقِيقَةِ إِيْمَانِي»⁽¹⁾. ومن أهمّ العقبات، التي تساعد الزيارة على مواجهتها، الفقر الذي قال فيه علي بن أبي طالب إنه منقصة للدين، مدهشة للعقل، داعية للمقت⁽²⁾. ونظراً إلى أن معظم أتباع العلويين من الفقراء والمحرومين سدّت نصوص الزيارة هذا النقص، وجعلت زيارة الحسين سبباً لازدياد الرزق والبركة. وخصّص ابن قولويه الباب الحادي والستين لهذه المسألة بعنوان (إنّ زيارة الحسين (ع) تزيد في العمر والرزق، وإن تركها تنقصهما)⁽³⁾.

ويمثّل المرض ثاني أهمّ مشاغل الزائر. ولهذا السبب جعلت الأخبار من تربة الحسين شفاء من كلّ داء، شأنها شأن الحبة السوداء، التي أشاد الرسول (ص) بمقاومتها للأمراض⁽⁴⁾. روى ابن قولويه عن الصادق قوله: «من أصابته علّة، فبدأ بطين قبر الحسين (ع)، شفاه الله من تلك العلّة، إلا أن يكون السام»⁽⁵⁾. وتأكّد لدينا، في الزيارة إلى مرقد الإمام الحسين في كربلاء، أنّ الزوار يعتمدون التربة للتداوي، مطبقين حرفياً ما ورد في بعض الأخبار حولها. ومنها قول الصادق لأحد الشيعة: «اشتر به عَسَلًا وَرَعْفَرَان، وَخَذ مِنْ

(1) المرجع نفسه، ص 358.

(2) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ص 610.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 284.

(4) روى ابن ماجه في مسنده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «عليكم بهذه الحبة السوداء فإن فيها شفاء من كل داء، إلا السام». كتاب الطب، باب الحبة السوداء، ح 3448. (والسام: الموت).

(5) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 462.

طين قبر الحسين عليه السلام، وأعجبه بماء السماء، واجعل فيه من العسل والزعفران، وفرّقه على الشيعة ليداووا به مرضاهم»⁽¹⁾.

وذكر لنا بعض الزوار يقينهم من فاعلية تربة الحسين في شفاء الأمراض بناء على تجارب عاشوها، أو عرفوا بها من غيرهم. وحين لمسنا يقيناً ثابتاً حول المسألة، قلت لأحد الزوّار: إنّ الشفاء بيد الله سبحانه وتعالى، وليست التربة هي الشافية؛ لأستوضح بعض الجزئيات. وبدا لنا أنّ الشاب فهم قصدي، فأحالني على هذا الحديث: «يأخذ الإنسان من طين قبر الحسين عليه السلام، فينتفع به، ويأخذ غيره فلا ينتفع به؟ فقال: لا؛ والله الذي لا إله إلا هو ما يأخذه أحدٌ وهو يرى أنّ الله ينفعه به إلا نفعه الله به». فسجلته، وعند التثبّت وجدناه مروياً في (كامل الزيارات) عن الصادق، كما ذكر الشاب، برواية ابن أبي يعفور السابقة⁽²⁾.

ووجدت مثل هذه الاعتقادات رواجاً عند الشيعة على مرّ التاريخ، وأصبحت مكوّناً ثقافياً أساسياً. ومع اتساع دائرة حاجات الإنسان ومواكبتها لتحوّلات حياته يحين مطالبه في حضرة الإمام، دون قيد أو شرط. وتحدّث إبراهيم الحيدري، في هذا السياق، عن احتماء النساء اللواتي فقدن أزواجهنّ في الحرب العراقيّة الإيرانيّة (1980-1988م) بمراقدة الأئمة، وذكر، في دراسته الميدانيّة، أنّ هذه المرحلة من تاريخ الشعب العراقي شهدت ازدياد كتابة الرسائل إلى الأئمة مملوءة بالشكوى، والعتاب، والرجاء، وطلب السلامة، والصحة والعافية، ورجاء عودة المفقودين من الأسرى والسجناء. وتحدّث عن مئات الرسائل الملقاة داخل ضريح الإمام علي، أو المعلقة عليه، تحمل طلبات آنيّة متنوّعة⁽³⁾. ولا بدّ من أنّ صورة علي البطل الشجاع في المتخيّل الجمعي الإسلامي تشعرهم بالأمان، وتوفّر لهم حماية ترتبط عند الشيعة أكثر بولايته الإلهيّة.

(1) المرجع نفسه، ص 461.

(2) المرجع نفسه، ص 461.

(3) الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء، ص 290.

ثالثاً: الوظيفة النفسية:

بعد أن جمعنا الخبر إلى العيان، في البحث حول وظائف الزيارة، تبينت أهمية الوظيفة النفسية لمزارات الأئمة والصالحين عند المسلم الشيعي. وقد جعلها المتخيّل الشيعي أولوية في صناعة الروح الاجتماعية الشيعية. وعدّ بسام الجمل، في هذا السياق، أنّ المتخيّل الديني يعمل باستمرار على تبديد ما يساور المؤمنين من قلق وجودي، ويسهم في منحهم الحد الأدنى من التوازن النفسي⁽¹⁾. ويمكن أن نقسّم هذه الوظيفة إلى مرحلتين؛ أولاهما الوظيفة الآنية، وتساعد الزائر على تحقيق توازن أخلّت به الظروف الاجتماعية التي يعيشها الإنسان، وتعرضه، يومياً، مثل: المرض، والخصاصة، والمشكلات الأسرية، والرغبات الفردية، التي لا تتجاوز حدودها الأسرة الواحدة مثل: العمل، والزواج، والطلاق، والنجاح في العمل، أو الدراسة، وغيرها. ويعتقد الزائر الشيعي، دون أي شك، بأنّ الإمام سيساعده على قضاء حاجاته، وإن تأخّرت الإجابة. وحين سألنا بعض الزوار حول إمكانية عدم تحقّق الطلب في حضرة الإمام، عدّوا الفرضية جائزة، ولكنّ المسؤول هو الزائر الذي لم يخلص النية أثناء الزيارة، أو بسبب ارتكابه معاصي لا يرضى عنها الإمام.

ويمكن أن نضيف إلى هذه الحاجات مسألة الخوف من الموت، التي أوجدت لها نصوص الزيارة مخرجاً. وأثبتت أخبار المدوّنة أنّ عاطفة الإخباريين وخيالهم ليست لهما حدود في تشكيل صورة الأئمة عامّة، وصورة الحسين خاصّة. فشح الموت الذي أقصّ مضجع الإنسان، منذ وعى ذاته، أدمج ضمن دائرة المعالجة، وإيجاد الحلول. وبناء عليه تمكّن الزيارة صاحبها من تعديل أجله، والتمطيط في عمره، بالقدر الذي يقضيه في رحاب الإمام

(1) الجمل، بسام، في المتخيّل الديني، ضمن أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد المجيد الشرفي، ص 305.

ومناجاته. وأكدت الروايات، على لسان جعفر الصادق، أن «أيام زائري الحسين لا تُحتسب من أعمارهم، ولا تُعدّ من آجالهم»⁽¹⁾.

وأبي طمّوح للإنسان أفضل من مواجهة الفناء المادي، الذي يفرض نفسه معطى واقعيًا ملموساً، مقابل ضبابية تلف المصير ما بعد الموت، وإن توسّعت دائرة التوضيح والطمأننة، التي تكفّلت بها النصوص الدينية. لقد جعلت النصوص المنسوبة إلى الأئمة المستحيل ممكناً، وأصبح في متناول الإنسان تحريك أجله، على الرغم من تأكيد القرآن أنه ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْذِنُونَ﴾ [الأعراف: 34]. ويجدر تأكيد أن هذه المسألة متداولة عند أهل السنّة في حديث عن أبي هريرة أن الرسول (ص) قال: «صلة الرّحم تزيد في العمر»⁽²⁾. ورفض ابن قتيبة المعنى الحرفي لزيادة العمر، واعتبرها مجازاً، وأنها تحدث بمعنيين «أحدهما السعة والزيادة في الرزق، والمعنى الآخر هو أن الله تعالى جعل عمر الإنسان مئة سنة، ويجعل بُنْيَتَهُ، وتركيبته، وهيبته لتعمير ثمانين سنة، وإذا بلغ الثمانين زاده الله في تركيبته، فيعيش العشرين الإضافيّة، وهو الحدّ الأدنى في حياة الإنسان»⁽³⁾. والطريف أن ابن قتيبة، الذي أكّد اختصاص الله بالأجل، حدّده بمئة سنة، والحال أن الإنسان بإمكانه أن يعيش أكثر من ذلك. حتى الفكر الديني تحدّث عن حياة بمئات السنين⁽⁴⁾.

أمّا الوظيفة النفسيّة الثانية، فتتعلّق بالآخرة والمصير بعد الموت. وقد وردت هذه المسألة مبثوثة في أغلب الروايات والأدعية؛ إذ تعتقد غالبية الشيعة بأنّ زيارة الأئمة هي طريق الخلاص. ويطمئنّ الزائر الشيعي إلى

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 260.

(2) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 386.

(3) المرجع نفسه، ص 388.

(4) جاء في سورة [العنكبوت: 14]: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا حَمِيسَ عَامًا فَآخَذَهُمْ السُّيُوفَاتُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾.

خلاصه الحتمي من ذنوبه يوم القيامة في ظلّ اقتناعه بأنّ دم الحسين، الذي أريق في سبيل الحق والعدالة، سيكون ضامناً للشفاعة عند الحساب. ولا شكّ، لدى من التقيناهم من الزوار، في أنّ الحسين اكتسب دور الشفيع بمقتله الفدائي على أرض الطف. ويعبّر الزائر، في أكثر من نصّ زيارة، عن هذا المعنى، فيقول: «يا أبا عبد الله، يا حسين ابن رسول الله، جئتُكَ مُسْتَشْفِعاً بِكَ إِلَى اللَّهِ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَشْفِعُ إِلَيْكَ بِوَلَدِ حَبِيبِكَ، وَبِالْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ يَضُجُّونَ عَلَيْهِ، وَيَبْكُونَ، وَيَصْرُخُونَ»⁽¹⁾. وتعبير مضامين الأدعية التي يردها الزائر، سواء منها المكتوبة أم المترجلة، عن باطنه الذي يقضه الإحساس بالقهر والقلق والخوف من مواجهة الواقع والمصير. وفي هذه الحالة، يكون مرقد الإمام هو سفينة النجاة، وملجأ الراحة النفسية القادر على تحقيق التوازن الحيوي (Equilibre vital)، أو ضمان التوازن النفسي الاجتماعي⁽²⁾. يقول إبراهيم الحيدري: «كلّما ازدادت هموم الناس ومعاناتهم في العراق، ازداد عدد زياراتهم إلى العتبات المقدّسة، والأولياء الصالحين. فخلال حرب الخليج الأولى والثانية، أخذ عدد الزوار إلى النجف وكربلاء والكاظميّة يزداد باطراد»⁽³⁾. وهذا طبيعي نتيجة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعيّة التي تخلفها الحروب.

ومثلما أشرنا في الفصل الأوّل من الباب الأوّل، إنّ انتشار المراقد وزيارتها ثقافة متأصلة لدى العراقيين بمختلف دياناتهم ومذاهبهم في نسخة قريبة من الجار الفارسي. ومن أشهر المراقد، التي يزورها أهل السنة، مثلاً، مرقد الولي عبد القادر الكيلاني، وأبي حنيفة النعمان في بغداد. وأكّد لنا بعض شيعة العراق أنّ أهل السنة يزورون مرقد الإمامين العسكريين في سامراء، ويسهرون على حمايتهما؛ بل إنّ سدنة المرقدين من أهل السنة،

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 419.

(2) ديران، جيلبار، الخيال الرمزي، ص 113.

(3) الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء، ص 291.

الذين يمثلون الأغلبية المطلقة من السكان في هذه المنطقة. وتحذت إبراهيم الحيدري عن انتشار هذه الثقافة لدى مسيحيي العراق أيضاً. وقال في هذا السياق: «إلى جانب العتبات المقدّسة، والمزارات، يوجد عدد من الأديرة والكنائس التي لها دور ومكانة دينية مقدّسة. ومن أهم الأديرة، التي لعبت دوراً ثقافياً مهماً (دير الشيخ متي)، وكنيسته، التي تعتبر من أهم المعالم الدينية المسيحية في الموصل، وكذلك كنيسة القديس شمعون الصفا، وكنيسة الكلدان، ودير مار بهنام، وغيرها»⁽¹⁾.

ويبقى أن نشير إلى أنّ المرض والفقر من أكثر الحالات إزعاجاً للإنسان في حياته. وتمثّل هاتان الآفتان العنوان الرئيس للحرمان المادي والنفسي لدى الفئات المحرومة. والحرمان عامل مؤثّر، بإمكانه أن يحرك الإنسان بقوة في اتجاه الفعل، أو الاعتقاد. وغالباً تركّز الإيديولوجيات الناشئة على الطبقات المحرومة، التي يسهل شحنها وتوجيهها. وكلّما توسّعت دائرة أحلام هذه الطبقة، ولامست الأفكار المطروحة حاجاتها ورغباتها، كانت أكثر استجابة لما يُطرح عليها، والتزاماً بمضامينه.

خاتمة الفصل:

تقاطعت شرعيات ثلاث لتصنع نموذجاً مثالياً شيعياً يدور حول مفهوم الإمام عامة، وشخصية الحسين خاصة. وتمثّل صورة هذا الإمام مركز الجذب والنواة الممغنطة في صناعة الذاكرة الشيعية. ويتكوّن هذا النموذج من شرعية كاريزماتية تأسست على انتمائه إلى البيت النبوي، وبنوة علي وفاطمة، ودعّمتها أخبار واقعة الطف، وما قيل حولها من قرارات وأحداث سطرها العلويون في مواجهة الجيش الأموي، وكرّستها ممارسات جماعة عاطفية (émotionnelle) صنعتها الذاكرة وحفظتها. وشرعية تقليدية استندت إلى موروث اجتماعي، وسياسي، وثقافي قديم، يقوم على توارث السلطات الزمنية والروحية،

(1) الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء، ص 305.

وشرعية قانونية استندت إلى مجموع الأخبار المروية عن الرسول والأئمة العلويين، وإلى تأويل النص القرآني، ومدونات الإخباريين والقصاص. ومثل هذا النموذج منافساً حقيقياً للنموذج السنّي الذي ورث تركة النبي، وصورته، بحكم توالي سلطات سياسية يجمع بينها عداؤها للعلويين. وكان النموذج العلوي، في جانب مهم منه، مقاومة لصورة أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، ولاسيما في المرحلة الأموية، التي حاولت القضاء على صورة علي في الوجدان الإسلامي، في ظلّ عدم التوازن بينها وبين صورة معاوية بن أبي سفيان في الذاكرة الإسلامية. وعبر أبو جعفر الإسكافي عن هذا الجهد الأموي، فقال: «حرصوا [بنو أمية] واجتهدوا في إخفاء فضائله، وحملوا الناس على كتمانها وسترها، وأبى الله أن يزيد أمره وأمر ولده إلا استنارة وإشراقاً، وحبّهم إلا شغفاً وشدة، وذكرهم إلا انتشاراً وكثرة [...] حتى أصبحوا يباهنتهم إياهم أعزّاء، وبإماتتهم ذكرهم أحياء»⁽¹⁾. وتقاطعت عاطفة السلطان بآليات إنتاج المعرفة كتابة أو مشافهة لتحقيق أهداف سياسية واضحة. وكان لهذا النموذج المثالي حضور قويّ في الأوساط الاجتماعية الشيعية. وتعدّدت وظائفه. وقد اقتصر اختيارنا على وظيفتين اجتماعيتين: أحدهما نفسية والأخرى مادية. ففي المستوى النفسي، يعتقد الزوار الشيعة بأنّ زيارة المرقد العلوية، من قريب أو من بعيد، هي السبيل إلى تحقيق الراحة النفسية، والباعث للطمأنينة، وتحقيق التوازن النفسي المفقود غالباً لديه. وفي المستوى المادي، يمتلك الزائر يقيناً قطعياً حول قدرة الإمام على قضاء حوائجه اليومية، وشفائه من الأمراض بوساطة التربة الحسينية. وغالباً تتركز دعوات الزوّار في المرقد على حاجياتهم الخاصة المتعلقة بحياتهم اليومية.



(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، 1987م، ج 7، مج 4، ص 15، (10مج/ 21ج).

خاتمة الباب الثاني:

حاولنا، في هذا الباب الثاني، إمطة اللثام عن أهمّ وظائف زيارة مراقد الأئمة عند الشيعة، باعتبارها ركناً أساسياً في صناعة الذاكرة الشيعية. ولسنا نزعّم الإحاطة بكلّ الوظائف، وإنّما حاولنا الوقوف عند ما يشكّل إضافة في مقارنة المسألة. وقد تبين لنا، سواء بالمعاينة المباشرة لطقوس الزيارة أم من خلال النصوص، أنّ هذه المنظومة، ببعديها الرسمي والشعبي، تمثّل نواة الهوية الشيعية، ومولّد طاقة روحية أسهم في حفظ الذاكرة الجمعية للجماعة. وقد تبين لنا، بشكل جليّ، أنّ قيمة هذه المنظومة الشعائرية لا ترتكز على وثاقة أخبارها، ولا مشروعية طقوسها، بقدر ما تستند إلى وظائفها السياسية، والفكرية، والاجتماعية. ففي المستوى السياسي، أسهمت زيارة المراقد العلوية في تعبئة المعارضة ضدّ الأنظمة الاستبدادية في التاريخ الإسلامي، بداية بالحكم الأموي، وصولاً إلى اليوم. ولئن استطاع هذا النظام استيعاب أغلب المعارضين، وطوّعهم لصالحه، فإنّه فشل في إنهاء المسألة العلوية، على الرغم من جريمة كربلاء بالمعنى السياسي والأخلاقي. وأصبح الشيعة يتحدّثون عن انتصار الدّم على السيف، في الدراسات المعاصرة خاصة.

وقد كانت دماء العلويين حصان طروادة، الذي امتطاه العباسيون لإزاحة الأمويين، وكان لهم ما أرادوا. وليس من المبالغة قولنا: إنّ هذا الفرع الهاشمي ما كان له أن ينتصر على مملكة أموية قويّة ومنظمة لولا دماء العلويين. وتكرّر المشهد ذاته مع العباسيين، الذين سعوا بدورهم إلى التخلّص

من هذا الخصم التاريخي، ولكنهم فشلوا في ذلك فشلاً ذريعاً؛ بل هُزموا، والدليل أنّ معظم الدول، التي قامت على أنقاض حكمهم في القرن الرابع/ العاشر، كانت برايات شيعية في المشرق والمغرب. وفي المستوى الفكري، مثلت مفولة إمامة العلويين خيمة فكرية لثلة من كبار الفقهاء العرب وغيرهم، وأسهمت إسهاماً فعّالاً في إغناء المشهد الثقافي في مستوى علم الكلام والإنتاج الأدبي خاصة، وناكفت بقوة في صناعة الذاكرة الخطابية الشيعية.

وأما في المستوى الاجتماعي، فقد أدّت الشعائر العلوية دوراً في حفظ جزء مهمّ من الذاكرة الجمعية الإسلامية. واستفاد العديد من الفئات الاجتماعية المحرومة، على غرار الموالي في العصر الإسلامي الأوّل، من رفع شعار العلوي، واستطاعت أن تبلغ صوتها واحتجاجها على سياسة الميز والتفرقة العرقية، التي سعت إلى مركزة الإسلام في الجنس العربي والقرشي تحديداً. وأسهمت التشريعات الفقهية في تنظيم حياة الجماعات الشيعية، ودعم تماسكها، وتحقيق استقلاليتها عن الآخر السني خاصة. وأما في المستوى النفسي، فقد استعاد الفرد الشيعي جزءاً من توازنه النفسي من خلال الاحتماء بمراقدة العلويين سواء فيما تعلّق بحاجياته الآتية الدنيوية، أو الأخروية. ورسخ اقتناع لدى معظم الشيعة أنّ الإمام هو سفينة النجاة، وأنّ دماء كربلاء سالت من أجل الإسلام، والشيعة، والإنسانية جمعاء. نقول: معظم الشيعة لأنّ جزءاً منهم يرفض فكرة الفداء ذات الجذور المسيحية، ومن بين الأصوات مرتضى مطهري، الذي عرضنا موقفه في الفصل الثالث من هذا الباب. ومن الأصوات، التي تحدّثنا إليها، وتذهب هذا المذهب النقدي، أيضاً، نذكر الشيخين جواد الخالصي، وعز الدين بن محمد البغدادي، وكلاهما معاصر، ولكن صوتيهما غير مسموعين في المشهد الشيعي.

نقول هذا ونحن نستحضر قول الأب إلياس صليباً⁽¹⁾: نحن رجال الدين من يصنع هذه الشعائر والطقوس. وذكر لنا قصة المزامير في الكتاب

(1) التقينا الأب إلياس صليباً في لبنان، في شهر نيسان/ أبريل 2013م، بمناسبة ندوة علمية.

المقدّس، فقال ما معناه: إنّ هذه الأناشيد وضعها رجال دين ليطرّبوا بها المؤمنون، فتشرح نفوسهم؛ لأنّ النفس البشريّة توّاقع إلى الغناء والطرب، فثبتت وتقدّست. وقد نسب شهاب الدين الأبهسي⁽¹⁾ إلى أهل الطب زعمهم «أنّ الصوت الحسن يجري في الجسم مجرى الدّم في العروق، فيصفو له الدّم، وتنمو له النّفس، ويرتاح له القلب، وتهتزّ له الجوارح، وتخفّ له الحركات؛ ولهذا كرهوا للطفل أن ينام على إثر البكاء حتى يرقّص ويطرب»⁽²⁾.

وأكد لنا الأب صليبا، أكثر من مرّة، أنّ المجامع الصغرى، أي: تلك التي تخصّ بلداً، أو قضاءً دينياً مثل الشرق، تجتمع لتوجد أنشطة تحرك ما ركذ من إيمان الجماعة، وتعمل على تجديده وتفعيل وحدة الروح الجمعيّة. وثبت له من تجربته الطويلة في الأديرة والكنائس الشريّة أنّ المؤمن كلّما وجد راحته النفسيّة في ممارسة معيّنّة استمرّ في تعاطيها، ومن ثمّ قدّسها. وبناء على ما أثبتناه من تقاطعات بين الظاهرات الدينيّة، وسبقنا إليه آخرون، يكون بكاء المسلم الشيعي عند مرقد الإمام وسيلة للتنفيس والتخفيف من ضغوطات الواقع. فقد صادف زيارتنا إلى مرقد الإمام الحسين في كربلاء أنّنا شاهدنا بعض النسوة يبكين بحرقة شديدة دون غيرهنّ من الزوّار. وقد رصدنا حركتهنّ، ونحن نوّدي شعائر الزيارة، فلاحظنا قدراً من الرّاحة والانبساط على وجوه بعضهنّ، بعد حالة من الهستيريا، إيذاناً بفاعليّة الزيارة، وأثرها في النفوس. ولا شكّ لدينا في أنّهنّ شيعيات مواليات لأهل البيت، ومع ذلك يصعب تفسير ما رأيناه من جزع بطقس البكاء على الإمام ومظلوميّته، دون ربطه بمعاناتهنّ الاجتماعيّة المعقّدة.

(1) عاش شهاب الدين بين (790هـ/1388م و850هـ/1446م). والأبهسي نسبة إلى قرية أبشويه من قرى محافظة الغربية بمصر. هو كاتب وشاعر، جالس علماء عصره، وأئمتهم، ونقل عنهم.

(2) الأبهسي، شهاب الدين، المستطرف في كلّ فنّ مستظرف، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1986م، ج2، ص146.

الباب الثالث

الذاكرة المكانية منظومة رمزية

دراسة في بعض دلالات الزيارة

«لا يمكن التعرف على دين ما، أو معرفته، بدون أن نعبر اللغة (أو اللغات) التي تجسّد فيها، وبدون أن نعبر الثقافة (أو الثقافات) التي تجلّي فيها طيلة قرون عديدة»⁽¹⁾.

«إنّ معرفة الجماهير للعالم الخارجي تشبّع الأشكال الرمزيّة، النظرية والجماعيّة. وعندما تصبح الجماهير فاعلة يحلّ الشكل المدركي للمعرفة محلّ الشكل التجريبي»⁽²⁾.

مدخل مفهومي:

بعد أن أمطنا اللثام، في الباب الأوّل، عن تاريخيّة مسألة الزيارة ممارسةً وتنظيراً، وعرضنا، في الباب الثاني، عدداً من وظائفها، سنسعى، في هذا الباب، إلى تبين بعض دلالاتها، التي مثلت أساس صناعة الذاكرة الخطابية الشيعية. ونحن لا نزعم الإحاطة بجميعها، وإنّما سنركّز على ما يرتبط برهانات بحثنا. ولا شكّ في أنّ إضافة دلالات المفهوم إلى وظائفه مسألة مهمّة، باعتبار أنّ دراسة معنى المفاهيم هو عمل أساسي في استيضاح العملية

(1) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 239.

(2) غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ص 78.

التواصلية عامة، واستكشاف خصوصية الروابط التي أنشأتها طقوس الزيارة عند الشيعة خاصة.

اشتقت الكلمة الفرنسية (Sémantique) (دلالة) من أصل يوناني مؤنث (Sêmantiké)، ومذكّره (Semantikos)، ومعناها: يعني ويدلّ. ويحيل المصدر (Sêma) المتصل بهما على معنى أشار⁽¹⁾، ومن المعاني المتعلقة بجذر [ش. و. ر] في العربية: شَارَ العَسَلَ: استخرجه من الوَقْبَةِ. والمِشْوَارُ: المُخْبِرُ وما أَبَقَت الدائَةُ من علفها. وشَارَهَا وَأَشَارَهَا: قَلَّبَهَا. واستشار الفحلُ الناقَةَ: كَرَفَهَا فنظر أَلَاقِحُ هي أم لآ⁽²⁾. تشترك معاني استخرج وقلب وكَرَف المتفرعة عن [ش. و. ر] في معنى البحث والتبيين. ويقول الجاحظ: «البيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك فناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصولة كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان ذلك الدليل»⁽³⁾. ويتعلّق البحث، أساساً، في هذا السياق، بدراسة معنى الكلمات، أو معانيها السياقية. وأطلقت الدراسات اللغوية الحديثة على هذا البحث (علم الدلالة)⁽⁴⁾.

وأكد بيير جيرو (Pierre Guiraud) أنّ علماء اللغة، كانوا يعتمدون مصطلح (Sémasiologie) بمعنى دراسة المعاني. ومع مجيء اللساني الفرنسي بريال (Bréal)، في حدود (1883م)، بدّل مصطلح دراسة المعاني بمصطلح (الدلالة) (Sémantique)⁽⁵⁾. وأكد جيرو أنّ بريال كان يعدّ الدلالة دراسة مستحدثة إلى درجة أنّها لم تتلقّ اسماً بعد، وأنّها تنتسب، في الواقع، بعد

(1) A. Dauzat J. Dubois H. Mitterrand: Nouveau dictionnaire étymologique et historique, Larousse, Paris, 1968, p. 682.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ص 460-461.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ج 4، ص ص 107-114.

(4) جيرو، بيير، علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، دمشق، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1992م، ط 1، ص 15.

(5) المرجع نفسه، ص 19.

تجديدها وإغنائها، إلى (Sémasiologie)؛ أي: علم المعاني⁽¹⁾. وتسرب المصطلح الجديد إلى الإنجليزية بالمعنى نفسه، وبلطفة (Semantics) تحت تأثير انتشار كتابات بريال (Bréal) في إنجلترا، والدول الناطقة بالإنجليزية⁽²⁾. وبهذه الإضافة اكتمل مثلث الدراسة العلمية الغربية للغة، وأصبح يتكوّن من علم الدلالة (Sémantique)، وعلم التركيب (Syntaxe)، وعلم الصوت (Phonétique).

وفي مقابل الزعم الغربي بسبق علمائه إلى البحث في معاني الكلمات ودلالاتها، نجد أنّ المسلمين القدامى تفضّطوا إلى أهميّة تحديد معاني المصطلح في تأسيس العلوم. ومن العوامل المسهّمة في نشأة الوعي بأهميّة تحديد المصطلح في بناء الأنساق الفكرية عند المسلمين، التحوّلات التي عرفها الشأن الديني، وكثرة الفرق والمذاهب، وتعدّد تأويلات النصوص التأسيسية وتضاربها. واتجه العديد من الفقهاء إلى تفسير غريب القرآن، واحتجوا في ذلك بالشعر والموروث اللغوي السابق على الإسلام. وفي مواجهة هذا الواقع المستجّد والمتسارع، سعى الأصوليون إلى تثبيت القواعد المنظّمة لحياة المسلمين ومأسستها.

واحتاج السعي إلى بناء أنساق فكرية مستقلة عن السائد، وامتسكة في وجه الآخر، جهازاً اصطلاحياً خاصاً بكلّ جماعة. وقد استشرى الحرص على ضبط مفاهيم الحضارة الناشئة بين أغلب فروعها. واشتمل جهد ضبط المصطلحات على مجمل الأنشطة الفكرية تقريباً، مثل: الحديث، والنقد، والتاريخ، والمغازي، والسير، وغيرها. ومن أبرز الذين نحوا هذا النحو،

(1) أحال جيرو، في هذا القول، على:

M. Bréal: Les lois intellectuelles du langage, Fragments de sémantique, in annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques en France, XVII, 1883.

J. Lyon: Linguistique générale, traduit par François Dubois - Charlier et David (2) Robinson, Larousse, Langage et langage, Paris 1970, p. 307.

خلال القرون الخمسة الهجرية الأولى، أبو حاتم الرازي (ت 277-279هـ/ 890-892م) في كتاب (الزينة في الكلمات الإسلامية العربية)⁽¹⁾، وأبو نصر الفارابي (339هـ/ 950م) في (إحصاء العلوم)⁽²⁾، و(كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق)⁽³⁾، وأبو عبد الله الخوارزمي (ت 387هـ/ 997م) في (مفاتيح العلوم)⁽⁴⁾.

ونفطن ابن سينا (ت 427هـ/ 1036م) مبكراً إلى ثنائية اللفظ والمعنى في تشكيل اللغة⁽⁵⁾، وأكد تقاطع العالمين الخارجي (المرجعي)، والداخلي (النفسي) في تشكيلها، وأكد وظيفتها التواصلية. ورأى أنّ باطن الإنسان يسهم في تثبيت صور العالم الخارجي على هيئة معانٍ تحتفظ بها الذاكرة، بعد أن تشفرها بمجموعة من الرموز الصوتية. ويتم استرجاع هذه الصور الذهنية مع كلّ توقيح للأصوات المرتبطة بها. يقول ابن سينا: «إنّ الإنسان قد أوتي قوة حسية ترسم فيها صور الأمور الخارجية، وتتأدّى عنها إلى النفس،

(1) الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، قال محقق الكتاب: «وبعد، فقد وضع الشيخ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي كتاباً جامعاً في أوائل القرن الرابع، كان أول مرجع يتضمّن الأسماء العربية التي نطق بها القرآن، والأسماء التي اصطلح عليها المسلمون، وسماه كتاب الزينة. وقد حاول المؤلف أن يجمع من شتى الألفاظ العربية ألفاظاً تغيرت مدلولاتها ومعانيها في العصر الإسلامي عمّا كانت عليه في العصر الجاهلي. وبعمله هذا وضع اللبنة الأولى في علم معاني الأسماء العربية والمصطلحات الإسلامية (Arabic Islamic Semantics)، ص 18.

(2) الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، تقديم محسن مهدي، تحقيق عثمان أمين محسن مهدي، دار ومكتبة بيبليون، 2007م.

(3) كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، دار المشرق، 2008م.

(4) الخوارزمي، أبو عبد الله، مفاتيح العلوم، دار الكتاب العربي، 1989م.

(5) يمكن العودة إلى تفصيل المسألة عند: جمعي، الأخضر، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م، (انظر، خاصة، الفصل الرابع: المتكلمون بين ثنائية اللفظ والمعنى والنظم، ص 169).

فترسم فيها ارتساماً ثانياً ثابتاً، وإن غاب عن الحسّ [...]. فلأمر وجود في الأعيان، ووجود في النفس يكون أثراً في النفس. ولما كانت الطبيعة الإنسانية محتاجة إلى المحاوراة لاضطرارها إلى المشاركة والمجاورة، انبعثت إلى اختراع شيء يُتوسّل به إلى ذلك [...] فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت، ووفقت من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معاً ليُدلّ بها على ما في النفس من أثر. ثم وقع اضطرار ثانٍ إلى إعلام الغائبين من الموجودين في الزمان، أو من المستقبلين إعلاماً بتدوين ما عُلم [...]. فاحتيج إلى ضرب آخر من الإعلام غير النطق، فاخترت أشكال الكتابة⁽¹⁾.

إضافة إلى ثنائية الدال (Signifiant) والمدلول (Signifié)، أكّد ابن سينا، في هذا الشاهد، أهمية البعد الاجتماعي للغة، فجعلها وسيلة أساسية للتواصل بين الناس، وذاكرة تاريخية تصل اللاحق بالسابق. وميّز أبو القاسم القشيري (ت 465هـ/1073م) بين نوعين من الدلالة: دلالة عامة، ودلالة خاصة. وتوجّه العامة إلى عامة الناس، فيما توجّه الخاصة إلى خاصّة الجماعة. قال القشيري: «اعلم أنّ من المعلوم أنّ كلّ طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها فيما بينهم انفردوا بها عمّن سواهم، تواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها: من تقريب الفهم على المخاطبين لها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها. وهذه الطائفة يستعملون الألفاظ فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من باينهم»⁽²⁾.

ونلمس ممّا تقدّم وعياً بنسيبة العلاقة الطبيعية بين اللفظ ومدلوله، وتأكيداً للدور البشري في صياغة نظم التواصل الرمزية؛ مثل: اللغة، والطقوس، والشعائر، وغيرها من الأنساق المبتكرة. ويساعد هذا الإقرار على تحرير

(1) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الشفاء (العبارة)، تحقيق محمود الخضري، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1390هـ/1970م، ص 1-2.

(2) القشيري، أبو القاسم بن عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، ص 89.

العقول من الثوابت والمكبتات التي أحاطت بها، وقلّصت هامش حركيتها وسيرورتها المرتبطة بحركة التاريخ. وتؤكد، في المقابل، أهمية السياق الذي وُضع للألفاظ، أو الذي نُطقت فيه. وعادةً يرتبط السياق بأحوال الفرد أو المجموعة المنتجة للفظ والدلالة، ويتقاطع فيه النفسي بالتاريخي، والسياسي، والفكري، والإيديولوجي. وهذا ما يجعل المصطلح، بالضرورة، مشروعاً مفتوحاً، يتغيّر مع كلّ تحوّل يمرّ عليه من فرد إلى فرد، ومن زمن إلى زمن، ومن لغة إلى لغة⁽¹⁾.

ويمثّل تدقيق مفهوم الواقع المرجع عنصراً مهماً في تتبّع المسار الدلالي للمفاهيم. ويفترض هذا التدقيق استبعاد التسليم بأنّ دور اللّغة هو نقل ما يعتقد الإنسان أنه الواقع الحقيقي. ونبّه حازم القرطاجني إلى العلاقة بين الدال ومدلوله، فقال: «إنّ المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان»⁽²⁾. وأكّد محمد الحدّاد هذا المعنى من منظور حديث، وبآليات تفكير معاصرة، فقال: «اللّغة ليست مجرد أداة محايدة؛ بل هي سلاح خطير تتحقّق بوساطته السيطرة الرمزيّة»⁽³⁾. وينطبق هذا التوصيف، تماماً، على نصوص المدوّنة. فالمرويات عن الأئمة لا تهدف إلى التّاريخ والإعلام، وإنّما هي آلية سحرية وفعالة في الاستقطاب والترويض، ومن ثمّ التوجيه. فحين تكرر نصوصها وجوب زيارة الحسين، أو مواجهة الانحراف العقائدي، نفهم خلفية واضع النصوص ومرتبها. ويخوّل هذا المعطى القول: إنّ المعنى ليس أصلاً في الرمز، وإنّما هو وجه من وجوه المقدرة الإبداعية للإنسان الساعي إلى بسط نفوذه على محيطه انطلاقاً من خبراته الاجتماعية.

(1) الغدامي، عبد الله، ثقافة الأسئلة، دار سعاد الصباح، الكويت، ط2، 1993م، ص200.

(2) القرطاجني، حازم بن محمد، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، تونس، 1966م، ص18-19.

(3) الحدّاد، محمد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2002م، ص32.

وينفي هذا التدقيق أية إمكانية للحديث عن «واقع حقيقي» تتكفل اللغة نقله، وتتصارع الأجيال المتلاحقة من أجل التمسك به، أو نفيه، ولاسيما ما تعلق بالظواهر الدينية، والسجلات المذهبية. وفي تقديرنا، يمثل هذا التعامل الجديد مع مفهوم اللغة خطوة مهمة لتحرير الفكر، وفسح المجال أمامه؛ كي يشق طريقه في مناخ أفضل، وبإمكانات أكثر. ويضيف الحدّاد، في هذا السياق، أنّ «الإجراء اللغويّ هو الوجه الأعمق للإجراء السياسي في المجتمع»⁽¹⁾. إنّ أهميّة هذه الملاحظة تكمن في تبئير صاحبها ما يمكن أن نعده «تواطؤاً» بين العامل السياسي، باعتباره المحرّك المركزي لبقية الأنشطة الإنسانية المتعدّدة، واللغة باعتبارها وسيلة دعائيّة فعّالة في نشر الأفكار والإيديولوجيات.

وانطلاقاً من هذا التمثّل لمفهوم اللغة ووظيفتها نبّه الحدّاد إلى أنّ «المأسسة اللغويّة هي مثل المأسسة الطقوسيّة»⁽²⁾، تُقدّس فتكلّس، فتضيق على الفكر تحرّكاته، وتحدّ من حرياته، وتقسمّ الواقع إلى ممكن وممنوع، أو حلال وحرام، أو مقدس ومدنس، وغيرها من الثنائيات. وبناء على ما سبق، يمكن القول: إنّ المصطلحات، التي يُسندها الإنسان إلى ما يعترض ذهنه من ظواهر وحوادث، هي صور ذهنيّة مرگبة للواقع؛ أي: إنّها إحالة على الواقع المبني على أسس عقليّة منطقيّة وعاطفيّة، لا على معطى محسوس⁽³⁾. وهي، أيضاً، عمليّة دقيقة في صناعة الذاكرات الجمعيّة. وهنا يُفترض أن يميّز الباحث بين الذاكرة والتاريخ؛ فالتاريخ، مثلاً، هو مقتل الحسين بن علي في جماعة من أنصاره على أرض الطف، سنة (61) هجرية، من قبل الجيوش الأموية، بسبب رفضه بيعة يزيد بن معاوية. والذاكرة هي الصور التي نقلها المؤرخون، والشعراء، والقصاص، وكتاب

(1) الحدّاد، محمد، حفريات تأويلية، ص32.

(2) المرجع نفسه، ص32.

(3) زياد، صالح غرم الله، المصطلح الأدبي، مجلة عالم الفكر، ص104.

السيرة، من مواقعهم وانتماءاتهم الفكرية، والمذهبية، والعرقية، وغيرها من الخصوصيات. ونخصّ بالذكر أولئك الذين سمعوا عن الواقعة، ولم يعايشوها، أو حتى وقفوا على أرضها.

وباعتبار أنّ الواقع صورة معقولة⁽¹⁾ يشكّلها الإنسان بخبراته، تصبح المصطلحات أطراً تصويرية وتعبيرية للمفاهيم في سياق الواقع المبني⁽²⁾، وتكون اللّغة نظاماً من الإشارات أساسه الربط بين المعاني والصور الصوتية، وليس بين الشيء والتسمية⁽³⁾. وقد مثّلت هذه المسألة مبحثاً من المباحث الفلسفية المهمة لدى فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) (ت 1900م). وأكد هذا الفيلسوف أنّ اللّغة هي الوسيلة الحقيقية لصناعة الذاكرات الرسمية، فقال: «إنّ البشر يقرّرون ما يريدون لأنفسهم أولاً، ثمّ يكتفون الحقائق مع أهدافهم. إنّ الإنسان، في نهاية المطاف، لا يجد في الأشياء إلا ما جليه هو إليها، وكلّ معرفة تعبير عن إرادة القوّة»⁽⁴⁾.

والحقيقة، حسب نيتشه، ليست مطلقة، وتوجد في الخارج، والمطلوب البحث عنها وتحصيلها، وإنّما هي تمثّلُ وصورةُ يرسمها الإنسان طبقاً لرغباته، وانطلاقاً من حاجاته، ثمّ يجسّمها في شكل معطى منطقي يستند إلى تبرير عقلي. وشرط ذلك تحقيق قدر من الإقناع بوساطة خطاب متماسك. فكلّ كاتب، أينما كان موقعه، أو جنس الخطاب الذي يكتبه، له تصوّر معيّن عن الواقع، والأشياء، والموضوعات التي تحيط به⁽⁵⁾. وبناء على هذا التمثّل

(1) عرضنا، في الباب السابق، للتمييز بين العقلانية والمعقولة.

(2) المرجع نفسه، ص 107.

(3) دي سوسير، فرديناند، علم اللّغة العام، ترجمة يوثيل يوسف عزيز، بيت الموصل، العراق، ط 2، 1988م، ص ص 33-86-87.

(4) سلدن، رمان، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، دار الفكر، القاهرة، ط 1، 1991م، ص 167.

(5) يقطين، سعيد، الرواية والتراث السردى (من أجل وعي جديد بالتراث)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2006م، ص 165.

تتشكل الذاكرة الخطابية وفق مجموعة من المؤثرات والأزمات المختلفة، تشكلاً لا يمكن، حسب محمد الحداد، «أن يعكس الواقع آلياً، لكنه يعيد صياغته ليصبح وجوداً ذهنياً، ويتشكل هو ذاته حسب عملية إعادة الصياغة التي لا تحدث في حياض؛ بل تحدث، غالباً، في خضم استراتيجيات متنافسة لمجموع مستعملي اللغة الواحدة»⁽¹⁾.

ويقول نيتشه في الإطار ذاته: «لا يمكن أن نتحدث عن حقائق مطلقة، أو معرفة موضوعية، ولا يعترف الناس بصدق أيّ نظرية فلسفية أو علمية إلا إذا طبقت مواصفات الصدق والحقيقة، كما تحددها السلطات الفكرية، أو السياسية السائدة في مرحلة من المراحل، أو كما يحددها أعضاء الصفوة الحاكمة، أو مُنظرو المعرفة الموجودة في ذلك المجتمع»⁽²⁾. يؤكّد هذا الكلام ما ورد في قوله السابق، مع إضافة تخصيص مهم يحدّد الجهات المسؤولة عن إنتاج ما يُعتقد أنّه حقائق مشكّلة للذاكرة الجمعية. فالسلطة، مهما كانت خصوصيتها، تسعى إلى إنتاج ما تعتقد أنّه الحقيقة، أو ما تريده أن يكون حقيقة؛ أي أنها تصنع الأفكار، ثم تحاول تسويقها من خلال مجموعة من المصطلحات تكتسب قوة وثباتاً مع كلّ تقدّم في الزمن، ومن خلال مجموعة من الطقوس، والتبريرات المنطقية وغير المنطقية؛ أي أنها تصنع ذاكرة بشكلٍ واعٍ.

إنّ ما رصده الباحثون من تفاعل بين اللغة، والفكر، والواقع، يمكن أن يشكّل قانوناً يساعد على تفكيك تاريخية الظواهر السوسيو-ثقافية التي يعيشها الإنسان. وتحتاج هذه العملية إلى ما عده محمد الحداد «التحليل الحركي للخطاب»⁽³⁾؛ لأنّه «يكشف تعقّد العلاقة بين الفكر والواقع، ويتابع

(1) الحداد، محمد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، ص 31.

(2) سلدن، رمان، النظرية الأدبية المعاصرة، ص 187.

(3) يقول محمد الحداد: «والتحليل الحركي للخطاب، كما نحاول بلورته في هذه الدراسات، هو تحليل الإنجاز اللغوي في وضع الأداء المأسس. فهو بحث في =

نتائج احتكار الكتابة، والاستعمال الرسمي للغة، واحتلال المواقع الرمزية، التي يتحكّم بها فيما تحتفظ به الذاكرة تاريخياً؛ أي تمثلاً للواقع الخارجي⁽¹⁾. ومن هذا المنطلق، سنسعى إلى استنطاق نصوص الزيارة في كليتها، والمصطلحات في خصوصيتها، ثم نعيد تركيبها لتحصيل الدلالة (Signification) الناتجة عن التقاطع بين الدال (Signifiant)، والمدلول (Signifié)، في ارتباطهما بالسياق الحاضن لهما. وغالباً، تتحوّل هذه الدلالة إلى رمز مشفّر بين أعضاء الجماعة. فأسماء مثل الحسين، أو يزيد بن معاوية، أو معاوية، أو كربلاء، أو الطّف، أو غدِير خم، هي، في الأصل، أسماء لشخصيات وأماكن كان يمكن أن لا يكون لها أثر مثل ملايين الأشياء الأخرى، لكنّ ارتباطها بأحوال الجماعة الشيعية، ومسيرها، ومصيرها، حوّلها إلى رموز، مثل: الخير، والشر، والخلاص، والهلاك، وغيرها من الثنائيات التي سنحاول التقاطها. وسنخصص الفصل الأخير من هذا الباب لإنجاز دراسة مقارنة بين الزيارة في المدونة، والحج الإسلامي. وستمثل هذه الدراسة، في تقديرنا، عملاً تطبيقياً لنشأة الدلالة، مثل ما طرحناه في مقدمة الباب. فالحج سابق على الزيارة في الفضاء الإسلامي، ولا شكّ في أنّ الذهنية الشيعية قد تحرّكت في إطاره لتوليد دلالات جديدة تضمن كشف معاني الزيارة العميقة المؤسسة للذاكرة الجمعية للشيعية، والحفاظة لها عبر العصور.



= قواعد التواصل، لكنّها قواعد تاريخية اجتماعية لا قواعد ذهنية مثل قواعد اللغة من جهة كونها جهازاً». حفريات تأويلية، ص 23.
(1) سلدن، رمان، النظرية الأدبية المعاصرة، ص 33.

الفصل الأوّل

الدلالة السياسيّة

يثبت تاريخ انتشار الإسلام أنّه لم يكن ممكناً الفصل بين السياسة والدين، لا أثناء حياة الرسول (ص)، ولا بعده. وتأكّد لنا أنّ الأمر لم يكن ممكناً في المستوى العملي، في ظلّ البنية الاجتماعيّة والسياسيّة لعرب الجزيرة، الذين نزلت بينهم الدعوة الجديدة. فقد كان التنظيم السياسي والروحي بيد شخصيّة نموذجيّة واحدة تجمع بين التشريع، والتنفيذ، والحماية للأعراف الموروثة. وبناء على هذا المعطى الموضوعي، كان بيد محمد (ص) إمامة الجماعة، والفصل في خلافاتها، وتنظيم شؤونها، وقيادة معاركها العسكريّة، وتعيين الرسل إلى بقيّة الأمم، وتوزيع المسؤوليات «الإداريّة»؛ مثل جمع الزكاة، وتوزيعها، وغيرها. وحين تولّى الخلفاء من بعده حافظوا على التنظيم نفسه؛ بل دافعوا عنه، وقتلوا من أجله. وأشار المستشرق برنارد لويس إلى هذه المسألة، حين عرض العلاقة بين الدين والسياسة في كتابه (اللغة السياسية للإسلام)، فقال: «الإسلام الكلاسيكي لا يميّز بين الكنيسة والدولة. بينما في المسيحيّة يعود وجود السلطين إلى مؤسسها الذي نصح أتباعه بأنّ (يعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)»⁽¹⁾.

B. Lewis: Le Langage Politique de L'islam, traduit de l'anglais par Odette (1) Guitard, paris, Gallimard, 1988, p. 29.

ينظر، أيضاً: شاخت (جوزيف)، وبوزورث (كليفورث)، تراث الإسلام، ترجمة ومراجعة مجموعة من الباحثين، عالم المعرفة، الكويت، ع233، 1998م، ج1، ص ص 187-188.

ورود التمييز بين السلطتين الروحية والديوية عند المسيحيين في رسالة الأسقف القرطبي هوسوس (Hosios) إلى الإمبراطور الروماني قسطنطيوس (Constantius) (337-361م) جاء فيها «الله وضع في يدك هذه المملكة، وإينا سلّم أمور الكنيسة. مكتوب أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله [...] إذاً [...] ليس من حقنا أن نمارس أمور الدنيا [...] وليس من حقك أيها الأمير أن تحرق البخور»⁽¹⁾. يرسم هذا الخطاب بوضوح الحدود بين السلطتين، ويفصل بينهما فصلاً تاماً وصریحاً. لكنّ الواقع يثبت أنّ هذا الفصل مرحلي، لا يعدو أن يكون مجرد بحث عن اعتراف متبادل يمكن أن يعقبه تحالف للهيمنة والسيطرة. ففي القرون الوسطى وقع هذا التحالف زمن الإمبراطور قسطنطين، الذي حوّل، مع سنة (313م)، المسيحية ديانة الإمبراطورية، واعتنق، بدوره، الديانة الجديدة لتطويع الدين في خدمة السياسة⁽²⁾. وبادلت الكنيسة المضطهدة الإحسان بالإحسان، فأعلنته قديساً. وقد تنقلب الصورة، فتخضع السياسة للدين، لكن وفق شروط بشرية لا تكاد تميّز فيها بين الكاهن والسلطان. وتجد هذا الانقلاب في الأدوار على لسان رئيس أساقفة رافنا إلى الإمبراطور الروماني، سنة (1198م)، وقال فيها: «الحرية الكنسية لا يمكن أن ترعى إلا إذا تملكت الكنيسة الرومانية السيادة الكاملة على الشؤون الزمنية والروحية على السواء»⁽³⁾. وهذا يعني أنّ السلطة العليا، أو المطلقة، تفترض الجمع بين القيادة السياسية والقيادة الروحية. يعكس هذا التحوّل تحفّز رجال الدين والسياسة لاستغلال نقاط ضعف

- (1) Bishop Hosius. Epistola. Ad Constantium Augustum (ATHANAS. Historia (1) (44). Arianorum. نقلاً عن: محمد، رأفت عبد الحميد، السمو البابوي بين النظرية والتطبيق، ضمن ندوة التاريخ الإسلامي الوسيط، تحرير قاسم عبده قاسم ورأفت عبد الحميد، دار المعارف، القاهرة، 1985م، مج3، صص 158-159.
- (2) المسكين، الأب متى، الكنيسة والدولة، الطائفية والتعصب، ص44.
- (3) Innocent III, letter to the Archbishop of ravenna. نقلاً عن: محمد، رأفت عبد الحميد، السمو البابوي بين النظرية والتطبيق، ضمن ندوة التاريخ الإسلامي الوسيط، ص203.

المنافس، وتوظيفها تحت أيّ عنوان وظرف. فالإمبراطور الروماني قسطنطين شعر، مع العقد الأول من القرن الرابع الميلادي، بخطورة المدّ الديني الجديد، فحاول استيعابه وتوظيفه. وفي المقابل، قبل المسيحيون بذلك، وباركوه؛ لأنّه يخدم مصالحهم، فأضفوا الشرعيّة على الحكم السياسي. وحينما استشعر رجال الدّين، لاحقاً، ضعف الحاكم بتمزّق الإمبراطورية، هدّدوه، وألحقوا سلطته بسلطتهم، وزعموا أحقيتهم بالرياسة العظمى. وعبر البابا إينوسنت الثالث (Innocent III) عن فكرة السمو البابوي في رسالة إلى حاكم تسكانيا ونبلاتها، فكتب: «أنا بحق، إذًا، نائب يسوع المسيح، خليفة بطرس، المصطفى من قبل الرب، والقائم بين الله والناس، أدنى من الله [...] وأعلى من بني البشر، يدين ولا يُدان»⁽¹⁾.

وبناء على هذا التدقيق في العلاقة بين المقدّس والديني، أو بين السياسي والديني، سنحاول مقارنة المعنى السياسي للبيعة في نصوص المدوّنة، التي تؤكد أنّ بيعة الإمام واجبة وجوب بيعة الرسول. وتمائل بيعة النبي في القرآن بيعة الله. وهنا اتصل اللاحق بالسابق، وتأسّس عليه، في صناعة الذاكرة الشيعيّة الساعية إلى الاستقلال عن الذاكرة الإسلاميّة الرسميّة الحاكمة باسم المذهب السنّي. وصارت طاعة الإمام العلوي من طاعة الله ورسوله. ولا طاعة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة إلا بالبيعة. وتعني البيعة، في معناها العام، الاعتراف بالمشروعيّة، والسيادة، ومن ثمّ الولاء والطاعة المطلقة.

الزيارة بيعة:

البيعة مصطلح سياسي أساساً. وكانت العرب تعقد الأحلاف والعهود بأساليب مختلفة⁽²⁾. كانوا يضعون أيديهم في جفنة طيب، أو دم، ويعقدون

(1) Innocent III, letter to the perfect Acerbus and the nobles of the Tuscany, 1198

نقلًا عن: المرجع السابق، ص 304.

(2) السقف، أبكار، الدين في شبه الجزيرة العربيّة، دار الانتشار العربي، بيروت،

ط 1، 2004م، ص 65.

معاهدات تنظم العلاقات بينهم. وكانت القبيلة تتعهد لشيخها بالسمع والطاعة في حالات الحرب والسلم. وكان هذا العهد بمثابة بيعة سياسية تخول لزعيم القبيلة إدارة شؤون رعيته كلها. ومع ظهور الإسلام اكتسب المصطلح حمولة دينية أسست لها بعض آي القرآن، ومارسها الرسول (ص) في أكثر من مرحلة من مراحل دعوته⁽¹⁾. والبيعة هي التفويض، والقبول، والرضا، والولاء لمن تتم بيعته للسهر على مصالح المجموعة. يقول ابن خلدون: «اعلم أنّ البيعة هي العهد على الطاعة، كأنّ المعاهد يبايع أميره على أنّه يسلم له النظر في أمر نفسه، وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه»⁽²⁾.

وتساوي البيعة، في سياقها العربي الإسلامي، السلطة المطلقة، والرياسة العظمى التي تخلّص صورة صاحبها من بعدها الإنساني، وترفعها فوق الواقع والتاريخ، وتمحضها للقداسة، وإن في شكلها المادي. يقول محمد أركون: «أقل ما يمكن أن يُقال في هذا الموضوع هو أنّ مسألة السيادة العليا، والسلطات السياسيّة، كانت قد شغلت المسلمين غالباً»⁽³⁾. إنّ تطبيق مفهوم البيعة، كما جاء في قول ابن خلدون أنّف الذكر، يعني تنصيب السلطة الإلهية على الأرض. وقد عبّر رجال السياسة عن هذا المعنى في أكثر من عصر ومصر. فهذا الخليفة الثالث عثمان بن عفان قال، حين طالبه مخالفوه بالتنحي: «لا أخلع قميصاً قمّصنيه الله، ولا أخلع سربالاً سربلنيه الله». وهذا الإمبراطور فريديريك الأوّل (ت 1190م)، المعروف بفريديريك برباروسا،

(1) ورد ذكر البيعة للرسول في الآيات الآتية:

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: 10].

- ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: 18].

- ﴿تَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ [الممتحنة: 12].

(2) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، (د.ت)، ص 186.

(3) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، منشورات مركز الإنماء القومي

العربي، بيروت، ط 1، 1986م، ص 166.

حاكم الإمبراطوريّة الجرمانيّة، يردّ على المندوب البابوي، الذي ذكّره بوجوب الخضوع لسلطة الكنيسة، سنة (1159م)، فيقول: «إنّ الله الذي يُستمدّ منه كلّ سلطان في السماء وعلى الأرض، قد عهد إلينا بحكم المملكة، وللإمبراطوريّة اصطفانا [...] لقد تملكنا هذه المملكة من الله عن طريق اختيار الأمراء»⁽¹⁾ ولم يختلف المعنى السياسي للخلافة عن المعنى الدّيني في سياقه العام. وقد عبّر محيي الدين ابن عربي (ت 638هـ/ 1240م) عنه بوضوح، فقال: «لا بدّ للخليفة أن يظهر بكل صورة يظهر بها من استخلفه، فلا بدّ من إحاطة الخليفة بجميع الأسماء والصفات الإلهيّة»⁽²⁾.

1- البيعة الثلاثيّة: ذاكرة المكان (بيعة الشجرة وبيعة الغدير وبيعة الزيارة):

تمثّل البيعة، في السياق الإسلامي، حسب مرتضى العسكري «علامة على معاهدة المُبَايَعِ للمُبَايَعِ له، على أن يبذل له الطاعة فيما تقرّر بينهما، ويقال: بايعه عليه مبايعة؛ أي: عاهده عليه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الْفَتْح: 10]»⁽³⁾. وقال الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «تنزيل بيعته (ص) منزلة بيعته تعالى بأنّها هي [...] وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [الْفَتْح: 10]، والمعنى إذا كانت [بيعتك بيعة الله فالناكث الناقض لها ناقض لبيعة الله»⁽⁴⁾. وقد استند الخلفاء، والأمراء، والعديد من المفسّرين إلى الآيات القرآنيّة الحاثّة على طاعة أولي الأمر لتبرير السلطة المطلقة، والديكتاتوريّة الدّينيّة، التي تخالف مبادئ الإسلام السمحة.

(1) Frederick I: Emperor-Manifesto of Frederick, 1157. نقلاً عن: محمد، رأفت عبد الحميد، السمو البابوي بين النظريّة والتطبيق، ضمن ندوة التاريخ الإسلامي الوسيط، ص 197.

(2) ابن عربي، محيي الدين، الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، ص 22.

(3) العسكري، مرتضى، معالم المدرستين، مؤسسة آل البيت، طهران، 2008م، ج 1، ص 353.

(4) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 279.

تتجاوز البيعة، في هذا الإطار، شخص الرسول (ص)؛ لتصبح عهداً وميثاقاً بين الله وعباده. وباعتبار أنّ الإمام، عند الشيعة، هو الخليفة الشرعي للرسول في السهر على تبليغ الرسالة، وإدارة شؤون الناس، تصبح بيعته امتثالاً لأمر الله، ونزولاً عند إرادته. إنّ تأكيد مرويات المدونة على التلازم بين النبي والإمام، وبين النبوة والإمامة، يعكس رغبة الفكر الشيعي في شرعنة بيعة الإمام بالخلافة مماثلة لبيعة الرسول على الإسلام، وتكريسها مقوماً أساسياً في الذاكرة الجمعيّة الشيعيّة. وأكّد حيدر الأملي هذا التلازم حين رأى أنّ النبي لا يمكن أن يستقرّ دينه على الدوام، ويستمرّ، إلا بإمام كامل يحفظه، ويقوم بأداء أركانه قوّة، وقهراً، وإرشاداً، وتعليماً⁽¹⁾.

وبناء على التلازم بين العمل النبوي التأسيسي الجامع للسلطتين الروحيّة والماديّة، والعمل الإمامي المكمل والحافظ لما تمّ تأسيسه، أكّد حيدر الأملي أنّه كما يجب إرسال الرسل يجب تعيين الإمام وتمكينه⁽²⁾. وما يسري على علاقة المؤمن بالرسول يسري، ضرورةً، على علاقته بالإمام. وتستوجب هذه المعادلة ضرورة اصطفاة المؤمنين وراء الإمام على شاكلة اصطفاةهم وراء النبي، بدءاً بتاريخ السقيفة إلى آخر إمام، أو من ينوبه. وكلّ خروج عن هذا الخطّ، عند الشيعة، يعني نكث البيعة المؤسّسة لإسلام المسلم وإيمانه.

وتزايدت أهميّة مصطلح البيعة في الفضاء الإسلامي مع موت الرسول، وتنافس من أجله الطامحون. وعرف القائم بهذه الوظيفة ألقاباً مثل: الخليفة، والإمام، والأمير. ودقّق ابن خلدون دلالة المفهوم في قوله: «لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ حَقِيقَةَ الْخِلاَفَةِ نِيَابَةٌ عَنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ فِي حِفْظِ الدِّينِ، وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا، فَصَاحِبِ الشَّرْعِ مُتَصَرِّفٌ فِي الْأَمْرَيْنِ»⁽³⁾. إنّ الجمع بين الأمرين هو امتلاك الرياسة العظمى، التي طمح إليها كلّ طرف من الأطراف المتنازعة يوم

(1) حمية، خنجر علي، العرفان الشيعي، ص 590.

(2) الأملي، حيدر بن علي بن حيدر، أسرار الشريعة، ص 69.

(3) ابن خلدون، المقدّمة، طبعة دار الشعب، القاهرة، ص 195.

السقيفة. وقد تقاطعت حينها الرغبات القبليّة والعرقية في تشكيل رقعة الصراع من أجل الزعامة. فتراجعت الرابطة الروحيّة لصالح الرابطة الدمويّة، وأعيد تشكيل المشهد الإسلامي على أسس ما قبل إسلاميّة.

جعلت أهميّة الدور الموكل لصاحب البيعة مسألة الإمامة أحد أبرز عناوين الخلاف في الفكر الإسلامي. ولا مبالغة إذا اعتبرناها النواة التي شكّلت المشهد الحضاري الإسلامي في أبعاده المتعدّدة. ونظراً إلى كون المَزُور في المدوّنة كان جزءاً من الصراعات السياسيّة والعسكرية الدائرة حول الخلافة والمنافسة من أجل البيعة. استحضر الإخباريون الشيعة المسألة في نصوص الزيارة، وضمّنوها في العديد من الأخبار. ويقول الزائر، عند قبر الإمام علي: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَنِي مِنْ زُورِ قَبْرِ وَصِيِّ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، [وَأَشْهَدُ] أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، جَاءَ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِهِ، وَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا عَبْدُ اللَّهِ وَأَخُو رَسُولِهِ»⁽¹⁾.

2- البيعة تأصيلاً للإمامة وشرعنة للخلافة:

إذا كانت البيعة الأولى والمهمة في تاريخ المسلمين هي بيعتهم للرسول على الإسلام، فإنّ البيعة المفصليّة الثانية عند الشيعة، تلك التي وقعت في غدیر خم⁽²⁾. ويعتقد أتباع المذهب أنّ في هذا المكان جمع الرسول العائدين من الحج، وخطب فيهم، وبايع علياً بالخلافة، وطلب من المسلمين بيعته. يقول محمد السند: «فكانت بيعة الغدير وميثاق الولاية بالشهادة الثالثة تتلو الشهادتين، وبها كمال الدين لا خصوص الشريعة، ورضا الرب للإسلام، ولا مجرد الشريعة والمنهاج، فألت ركناً اعتقادياً ثالثاً في الدين؛ بل هي شرط حقيقة التوحيد»⁽³⁾.

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 95.

(2) النيسابوري، أحمد بن إبراهيم، إثبات الإمامة، ص 8-9.

(3) السند، محمد، الشهادة الثالثة: بحث استدلال في الآيات والروايات والسيرة وفتاوى الفقهاء، مؤسسة آل البيت، 1426هـ/2005م، ص 13.

وإذا بحثنا في الدلالة اللغويّة لـ (أ.و.ل)، من آلت، الواردة في القول السابق، نجد معاني متعدّدة مثل: الفكر، والسياسة، والاجتماع البشري. فالتأويل هو تفسير ما يؤول إليه الشيء⁽¹⁾. وتأوّل الشيء: دبره، وقدره، وفسّره⁽²⁾. وقد مارس أوائل الشيعة التأويل على الوقائع التاريخيّة، والنصوص الإسلاميّة، وقدموا تمثّلاتهم على اعتبارها حقائق ومفاهيم ثابتة لا تقبل نقاشاً، شأنهم، في ذلك، شأن بقيّة الفرق الأخرى⁽³⁾. وتحوّلت خطبة الغدير في العقل الشيعي إلى دلالة فكريّة، ورمز ثقافي وروحي، لا يمكن الطعن فيهما. وتدلل هذه المعادلة على ضرورة الطعن في كلّ بيعة غير بيعة علي بن أبي طالب لخلافة الرسول (ص) بعد موته. وتمّ الإجماع على أنّ كلّ مساس بهذه الدلالات هو انتقاص في الدّين، ومجلبة لغضب الرّب، ونقض للتوحيد، على حدّ عبارة محمد السند السابقة. وآل المَلِك رعيّته: ساسها، بعد أن حاز منها مشروعيّة⁽⁴⁾.

وتمثّل خطبة الغدير، حسب التأويل الشيعي، تكليفاً سياسياً وروحياً من الله ورسوله لعلي بن أبي طالب بإمارة المسلمين، وقيادتهم، وبيعة واجبة في رقاب الحاضرين يلتزمون بها التزامهم بالشرع الذي استودعهم الرسول (ص) إيّاه. وبناء على هذا التكليف، ليس بإمكان المسلم أن يرفض أمر الله، أو ينكره، وإلا فلم يبلغ درجة الإيمان، على اعتبار أنّ الإيمان غير الإسلام. ومن شروط تحصيلهما بناء اللاحق على السابق، وتثبيته. ويعبّر الزائر عن هذا المعنى أمام القبر، فيقول: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَلِيَّ اللَّهِ، أَشْهَدُ أَنَّكَ أَوَّلُ

(1) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، ص 28.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 963.

(3) يمكن العودة إلى مفهوم التأويل في السياق الإسلامي عامة، وفي السياق الشيعي خاصّة، إلى: معرفة، محمد هادي، التأويل في مختلف المذاهب والآراء، مركز التحقيقات والدراسات العلميّة، طهران، ط 1، 1427هـ/2006م.

(4) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 963.

مَظْلُومٌ؛ وَأَوَّلُ مَنْ غُصِبَ حَقُّهُ، صَبَّرَتْ وَاحْتَسَبَتْ حَتَّى أَتَاكَ الْيَقِينُ، وَأَشْهَدُ أَنَّكَ لَقَيْتَ اللَّهَ، وَأَنْتَ شَهِيدٌ، عَذَّبَ اللَّهُ قَاتِلَكَ بِأَنْوَاعِ الْعَذَابِ، وَجَدَّدَ عَلَيْهِ الْعَذَابَ، جِئْتُكَ عَارِفًا بِحَقِّكَ؛ مُسْتَبْصِرًا بِشَأْنِكَ؛ مُعَادِيًا لِأَعْدَانِكَ وَمَنْ ظَلَمَكَ، أَلْقَى عَلَى ذَلِكَ رَبِّي إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»⁽¹⁾.

وتردّد صدى الربط بين بيعة الشجرة للرسول⁽²⁾، وبيعة غدِير خم لعلّي، في قول للكُميت [من الوافر]:

وَيَوْمَ الدَّوْحِ دُوْحُ غَدِيرِ خُمٍ أَبَانَ لَهُ الْخِلَافَةَ لَوْ أُطِيعَا
وَلَكِنَّ الرُّجَالَ تَبَايَعُوهَا فَلَمْ أَرَ مِثْلَهَا خَطَرًا مَبِيعَا
وَلَمْ أَرَ مِثْلَ ذَاكَ الْيَوْمِ يَوْمًا وَلَمْ أَرَ مِثْلَهُ حَقًّا أَضِيعَا⁽³⁾

بدا الرسول (ص)، في متن خبر الغدير آنف الذكر، مستشرفاً مستقبل أمته، متيقناً من انقسامها وصراعها من أجل خلافته⁽⁴⁾. ودفعه هذا الحدس السياسي إلى تصنيف المختلفين بعده إلى ظالم وصاحب حقّ. وتحدّث الرسول (ص) عن الولاية والموالاة لعلّي بن أبي طالب، وحذّر من الإساءة والمعاداة. ويستमित الفكر الشيعي في التمسك بهذا الفهم لما ورد في خطبة الغدير، ويعده دليلاً قاطعاً على الوصية لعلّي بالخلافة بالمعنى السياسي

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 95.

(2) جاء في سورة [الفتح: 18]: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾.

(3) النيسابوري، أحمد بن إبراهيم، إثبات الإمامة، ص 11.

(4) قال السيوطي في الخصائص الكبرى: «أخرج الحاكم عن ابن مسعود، قال: قال لنا رسول الله (ص): أحذركم سبع فتن، فتنة تُقبل من المدينة، وفتنة تُقبل من مكة، وفتنة تُقبل من اليمن، وفتنة تُقبل من الشام، وفتنة تُقبل من المشرق، وفتنة تُقبل من المغرب، وفتنة تُقبل من بطن الشام وهي للسفّاني. قال ابن مسعود... فكانت فتنة المدينة من قبل طلحة والزبير، وفتنة مكة فتنة ابن الزبير، وفتنة الشام من قبل بني أمية، وفتنة المشرق من قبل هؤلاء». ج 2، ص 490-491.

أساساً. وتمّ الاحتجاج لهذا الموقف بتوقيت الخطبة، الذي يوافق زمن استكمال الدعوة الإسلامية معالمها، وإيحاء الرسول بقرب موته، وحاجة المسلمين إلى من يسدّ فراغ رحيله.

وأوردت الأدبيات الشيعية أحاديث تفصيلية لما ورد مجملاً في الخطبة، وصار التلميح تصريحاً على لسان الأئمة. وروى الشيخ المفيد في (الاختصاص) عن ابن عباس قول الرسول (ص): «والذي بعثني بالنبوة، وجعلني خير البرية، إن وصيي لأفضل الأوصياء، وإنه لحجة الله على عباده، وخليفته على خلقه، ومن ولده الأئمة الهداة بعدي، بهم يحبس الله العذاب عن أهل الأرض، وبهم يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، وبهم يمسك الجبال أن تميد بهم، وبهم يسقي خلقه الغيث، وبهم يخرج النبات، أولئك أولياء الله حقاً، وخلفائي صدقاً، عدتهم عدة الشهور، وهي اثنا عشر شهراً، وعدتهم عدة نقباء موسى بن عمران»⁽¹⁾.

وضح هذا الخبر ما كان إيحاء، وفصل معنى الوصية، ودققها، تماشياً مع ما تأسس عليه الفكر الاثنا عشري. ويرى أبو جعفر محمد بن موسى أنّ كلمة المولى الواردة على لسان الرسول جاءت في معنى «قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: 6] ليكون الخبر بهذا التأويل موازياً للوحي والتنزيل، فكأنه قال عليه السلام: كل مؤمن أنا أولى به من نفسه، فعلي كذلك، لأنّ علياً عليه السلام نفس النبي صلى الله عليه وآله بدلالة قوله: ﴿فَقُلْ نَعَالُوا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاؤُنَا وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ [آل عمران: 61]. ومعلوم أنّ الإنسان لا يدعو نفسه، فثبت أنّ المراد بأنفسنا علي عليه السلام. وإذا كان كذلك، فقول الله تعالى النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم كان أمير المؤمنين كذلك»⁽²⁾.

(1) الشيخ المفيد، الاختصاص، ص 420.

(2) الطباطبائي، عبد العزيز، الغدير في التراث الإسلامي، مؤسسة أهل البيت، طهران،

أ- الغدير مكاناً تأسيسيّاً:

ألقى الفهم الشيعي لمضمون حديث الغدير ظلّاله على التاريخ الإسلامي، وشكّل روح العلاقة بين الشيعة وغيرهم من الفرق. واتسعت الهوة بينهم وبين السنّة مع كلّ قرن جديد. فمع كلّ فصل جديد من الصراع السياسي والعسكري، يقدّم الفكر المذهبي أحاديث جديدة تثبت مسألة الخلافة، أو تشكك فيها، في نموذج تطبيقي لمفهوم تاريخيّة الأفكار (Historicité). وازداد الانقسام استفحالاً بانتقال الفريقين من الاتفاق حول صيغة الحديث والاختلاف في تأويله، إلى الخلاف حول تفصيل مضامينه برواية أحاديث جديدة⁽¹⁾. وذكر الطبرسي، في هذا الإطار، أنّ الرّسول «صلّى بالناس، وجلس في خيمته، وأمر عليّاً أن يجلس بخيمة له بإزائه، ثمّ أمر المسلمين أن يدخلوا عليه فوجاً فوجاً، فيهنّئوه بالإمامة، ويسلّمون عليه بإمرة المؤمنين[...]»⁽²⁾. عبّر هذا الخبر، بوضوح، عن الشكل السياسي لبيعة الإمام. إنّ الصورة المهيبة لعلي بن أبي طالب القرشي الهاشمي هي إحياء للتقاليد السياسية القديمة في تعيين الملوك، وشيوخ القبائل في شبه الجزيرة العربيّة، ومحيطها الجغرافي، أكثر من تعبيرها عن الدلالة الدينيّة للولاية، والإمامة الإلهيّة.

ولم يتوان الفكر السنّي في الردّ على هذه الأحاديث الممجّدة لعلي بأخرى ترفع مكانة أبي بكر إلى حدّ معادلة إيمانه بإيمان الأمتّة بمن فيها. وقد أوردت بعض الأحاديث اعترافاً لعلي بأفضليّة أبي بكر، وعمر، وعثمان عليه. ومنها قول أبي هريرة: «حدثنا محمد بن كثير، أخبرنا سفيان، حدثنا جامع بن أبي راشد، حدثنا أبو يعلى، عن محمد ابن الحنفية، قال: قلت لأبي: أيّ الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: أبو بكر، قلت: ثم من؟ قال: ثم عمر، وخشيت أن يقول عثمان. قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا

(1) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، إعلام الوري بأعلام الهدى، ص 165.

(2) المرجع نفسه، ص 133.

إلا رجل من المسلمين»⁽¹⁾. لقد أنطق الخبر علياً بما احتاجته عملية صناعة الذاكرة السنّية، وجعله يدين نفسه، ويسقط شرعيته بأسلوب ضعيف. وأكد عبد المجيد الشرفي إيقاع هذا الخطاب السجالي بين المذاهب في قراءة قرارات السقيفة، وفق ما تحتاج إليه مصلحة الجماعة، فذكر أنّ الاعتبارات الدينية كانت إمّا غائبة تماماً وإمّا ثانوية في اختيار أبي بكر، وأنّه لم يبرز التنصيب على خلافته في بعض الأوساط السنّية إلا في فترة متأخرة، وأدرج هذه الردود ضمن الردّ على قول الشيعة بالنص على إمامة علي⁽²⁾.

ولم يقف الردّ السنّي على صورة علي عند أبي بكر، في مسألة شرعنة البيعة السياسيّة؛ بل رفعت بعض الأحاديث كلام عمر بن الخطّاب إلى مرتبة الوحي، وجعلت القرآن موافقاً لقوله. وهذا يعني أنّ الموهبة العمرية الخارقة أسّست لبعض نصوص الوحي في الواقع البشري، وبشّرت به. وأقرّ أبو هريرة هذا المعنى فيما رواه عن الرسول (ص) قوله: «لقد كان فيمن قبلكم من بني إسرائيل رجال يُكلمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمّتي منهم أحد فعمر»⁽³⁾.

ونقل البخاري عن أنس قوله: «قال عمر: وافقت ربّي في ثلاث، قلت يا رسول الله لو اتخذنا مقام إبراهيم مصلى؟ فنزلت ﴿وَأَنبِئُونَا بِمَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: 125]. وقلت: يا رسول الله إنّ نساءك يدخل عليهنّ البرّ والفاجر فلو أمرتهنّ أن يحتجبن، فنزلت آية الحجاب. واجتمع على رسول

(1) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، ح 3468.

(2) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 104.

(3) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، حديث [3486]، موسوعة الحديث

النبوي الشريف، موقع روح الإسلام. السيوطي، جلال الدّين، الخصائص الكبرى، ج 2، ص 460 (باب أنّ عمر من المحدثين).

يُنظر كذلك: الشرفي، عبد المجيد، في قراءة التراث الديني: الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً، ضمن: في قراءة النصّ الديني (عمل جماعي)، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 2، 1990م، ص 31.

الله (ص) نساؤه في الغيرة، فقلت لهنّ: ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يُدْلَهُ أَرْوَاجًا خَيْرًا مِمَّنْكَ﴾ [التّحریم: 5] فنزلت كذلك⁽¹⁾. الالاف للنظر، في هذا الخبر، هو أسبقية «البراغماتيّة» العمريّة على نزول التشريع القرآني، على الرغم من نهي القرآن الرسول نفسه عن استباق الوحي، وإصدار الأحكام⁽²⁾. وفي هذه الحالة، يمكن اعتبار الفكر العمري ضرباً من الإلهام الذي يخصّ به الله بعض عباده. ولا شكّ في أنّ هذه النوع من الأحاديث هو شكل من أشكال السجال المذهبي، الذي يأتي في سياق الردّ على قول الشيعة أنّ أئمّتهم محدّثون، وأنّ الوحي تواصل بعد موت النبي⁽³⁾.

يحدث هذا الصراع الفكري من أجل شرعنة بيعة المختلفين، على الرغم من أنّ الأخبار المتواترة تثبت البعد السياسي للصراع. فعلي لم يبايع أبا بكر إلا بعد ستة أشهر في لقاء لوم ومصالحة بينهما. وعدّ خلافته استبداداً دون أن يعدّها كفراً أو ردة عن الدّين. والذي يجعلنا نرجّح هذه القراءة ما صورتها كتب الأخبار من شجاعة عليّ، وإقدامه على نصرة الدعوة الإسلاميّة من التأسيس إلى الاستقرار، ومما اشتهر به من علم وتقوى. ويصعب، في هذه الحال، التسليم بقبول علي مخالفة أمر النبي، والتصالح مع من خالف أمر الله.

لقد جعل الفكر الشيعي من حادثة الغدير، وما لحق بها من أخبار وتأويلات، حجر زاوية في بناء مفهوم البيعة، التي تعاضمت صورتها مع مقتل

(1) السيوطي، جلال الدين، الإنقان في علوم القرآن، ص 82.

(2) الجمل، بسّام، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي - المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري، بيروت، 2005م، ص 241.

ينظر أيضاً: النيسابوري، أبو الحسن الواحدي، أسباب النزول وبهامشه «الناسخ والمنسوخ» للشيخ هبة الله بن سلامة، عالم الكتب المصوّرة، بيروت، (د.ت)، ص 231-232.

(3) ينظر بحثنا: الاحتفاء بالموت من خلال صورة الشهيد بين المسيحيّة والإسلام: يسوع والحسين نموذجاً، ص 180. (الأئمة محدّثون).

الحسين في العاشر من محرّم، وستتعمّق مع حصول تسليم لدى الجميع باستحالة تمكّن الهاشميين من قيادة الدولة الإسلاميّة إبان الخلافة الأمويّة خاصة. وقد عبّر أهل الكوفة، في كتابهم الثاني للحسين بن علي، عن المفهوم السياسي للبيعة. وجاء فيه «قد بلغنا أنّ ولده اللعين قد تأمّر على هذه الأمة بلا مشورة، ولا إجماع، ولا علم من الأخبار، ونحن مقاتلون معك، وباذلون أنفسنا من دونك»⁽¹⁾.

تستوجب البيعة، حسب هذه الرسالة، ثلاثة شروط لتكتسب مشروعية وقبولاً. وتتمثّل هذه الشروط في الشورى، والإجماع، والخبر. وإذا أخذنا بالترتيب، الذي وردت عليه الشروط في الشاهد، نجد الشورى والإجماع، اللذين يقول بهما أهل السنّة، سابقين على الخبر الذي يعني النص. ويمكن أن تستنتج من بنية الخبر أنّ العامة من أتباع العلويين يعدّون الخلافة، في تلك المرحلة، شأنًا إسلاميًا عامًّا يخضع للتفاوض والمشاورة، ولم يذكروا التكليف الإلهي الذي سيتعاضم أمره لاحقاً تحت وطأة الصراعات الفكرية خاصة. وقد أبدى شيعة العلويين في الكوفة التسليم والولاء للحسين، وأعلنوا استعدادهم للذود عن القائد، والتضحية من أجله، دون التطرّق إلى تععيد المفهوم وضبطه. ولا يتحقّق هذا الرابط الروحي إلا متى حصل اقتناع لدى الجماعة أنّ صاحب البيعة يمثل الاختيار الأصلح لقيادة المجموعة. ويعبّر الزائر عن هذا المعنى أمام قبر الإمام قائلاً: «أشهد أنّ الجهاد معك جهاد، وأنّ الحقّ معك، وإليك، وأنت أهل، ومعدنه، وميراث النبوة عندك، وعند أهل بيتك»⁽²⁾.

ونظراً إلى التداخل بين السياسي والديني في الممارسة الإسلاميّة للحكم، في صدر الإسلام، لم يكن ممكناً تحييد هذه الخصوصيّة عن مراحل الصراع بين الهاشميين وخصومهم. وجسّم أصحاب الحسين معنى البيعة في

(1) الكوفي، ابن أعثم، مقتل الحسين وقيام المختار، ص ص 39-40.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 409.

سياقها الإسلامي، ليلة العاشر من محرّم، حين تمسّكوا بحمايتها، والتضحية من أجلها، على الرغم من إذن الإمام لهم بالانصراف عنه، قائلاً: «يا بني عقيل حسبكم من القتل بمسلم؛ فاذهبوا قد أذنت لكم»⁽¹⁾. لكنهم رفضوا التملّص مما عقده مع زعيمهم، وقالوا: «لا والله ما نفعل، لكن نفديك بأنفسنا، وأموالنا، وأهلنا، ونقاتل معك حتى نرد موردك»⁽²⁾. ولم يكن بإمكان هؤلاء الأنصار فصل عقيدتهم عن ذاكرتهم الاجتماعيّة السابقة لإسلامهم، فردّوا عرض الحسين بإعفائهم من القتال، وقالوا: «ماذا يقول الناس، وماذا نقول لهم، إذا تركنا شيخنا وسيّدنا؟!»⁽³⁾.

وجاء في تاريخ الطبري أنّ بني عقيل قالوا، عند سماعهم خبر موت مسلم بن عقيل وهانئ بن عروة: «لا والله لا نبرح حتى ندرك ثأرنا، أو ندوق ما ذاق أخونا»⁽⁴⁾. يعبر هذا الخطاب عن عرف قبلي يوجب الذبّ عن العرض والثأر للاعتداء. ولا يمكن حصر هذا الموقف ذي الخلفيّة الاجتماعيّة بموقف عقائدي شكّله الفكر الشيعي تاريخياً، بعد أن خرج الحسين في العاشر من محرّم. إنّ ما يخشاه بنو عقيل، في هذا الحال، هو لوم الناس إن لم ينصروا شيخهم وسيّدهم. إنهم يغلبون الطبع على التّطع بهذا السلوك، ويعبرون عن وجه من وجوه الصراع الذي تلا وفاة الرسول (ص)، وشئت ما جمّعه طيلة عقدين من الزمن.

على الرغم من تداخل الذاكرتين العربيّة والإسلاميّة، في بناء موقف أنصار الحسين من قتاله للأمويين، صُنفت بيعته رابطة مقدّسة، وأمراً إلهياً يماثل دعوات الأنبياء والرّسل؛ بل يكملها. وسعى الفكر الشيعي إلى بناء صورة متكاملة ومحكمة التنظيم لخلق مشروعية دينية للصراع السياسي بين

(1) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، إعلام الوري بأعلام الهدى، ص 238.

(2) المرجع نفسه، ص 238.

(3) الكوفي، ابن أعثم، مقتل الحسين وقيام المختار، ص 119.

(4) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 5، ص 397.

الفرقاء شأنه شأن المذهب السنّي المعادي. وغالباً، تمّ تحيين الزمن النبوي الأول، وإعادة تمثيله على أحداث الواقع. ويشيع في الأدبيات الشيعية المماثلة، بين الأمويين ومعارضى الإسلام من يهود، ونصارى، ومجوس⁽¹⁾.

وتصنّف الذاكرة الدينية الإسلامية هذه الأقوام ضمن المغضوب عليهم والضالين عقائدياً. وضمنياً يكون المعسكر العلوي المسنود برمزية البيت الهاشمي هو الفئة الصالحة التي تعيد نصر الدعوة الإسلامية الآيلة إلى الانحراف والتحريف، تحييناً لما حدث مع التوراة والإنجيل، وأخبر به القرآن. قال تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 75]. وصوّرت المرويات، على لسان الإمام الحسين، هذا المشهد في خطبة له، عند بداية صراعه مع الأمويين، فقال: «اشتدّ غضب الله على اليهود؛ إذ جعلوا لله ولداً، واشتدّ غضب الله على النصارى إذ جعلوا له نداً، واشتدّ غضب الله على المجوس؛ إذ عبدت الشمس القمر والنار من دون الله، واشتدّ غضب الله على قوم اجتمعت آراؤهم على قتل ابن بنت نبيّهم»⁽²⁾.

إنّ استحضار هذا المشهد يمثل عاملاً تعبويّاً يؤثّر في المتلقّي، ويستفزّ عواطفه الدينية، بحكم الإجماع الحاصل بين المسلمين حول نموذجية المرحلة النبوية المؤسسة لمعالم الدعوة الإسلامية. وتسعف الذاكرة السنّية، أحياناً، نظيرتها الشيعية، دون قصد، بحجّة قويّة تسند الثورة الحسينية، وتقوّي الموقف الجدلي للمدافعين عنها. ومن ذلك ما رواه السيوطي عن أنس بن حارث عن الرسول (ص) قوله: «إنّ ابني هذا، يعني الحسين، يُقتل بأرض يُقال لها كربلاء. فمن شهد ذلك منكم فلينصره. فخرج أنس بن الحارث إلى كربلاء، فقتل فيها مع الحسين»⁽³⁾. ونقل ابن قتيبة عمّن تبقى من

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مج 14، ص 28.

(2) الكوفي، ابن أعثم، مقتل الحسين وقيام الميختار، ص 128.

(3) السيوطي، جلال الدين، الخصائص الكبرى، ج 2، ص 451.

مجلس شورى اختيار الخليفة، بعد عمر بن الخطاب، غضبهم من سياسة عثمان بن عفان، الذي صبغ الخلافة بطابع أموي، فكتبوا إلى أهل مصر ما يأتي: «من المهاجرين الأولين وبقية الشورى إلى من بمصر من الصحابة والتابعين. أما بعد، تعالوا إلينا، وتداركوا خلافة رسول الله، قبل أن يُسلبها أهلها، فإنّ كتاب الله قد بُدّل، وسنة رسوله قد غيّرت، وأحكام الخلفيتين قد بُدّلت، فننشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان إلا أقبل إلينا، وأخذ الحقّ لنا [...]»⁽¹⁾.

انحصرت المساواة بين الأمويين والأقوام المصنّفة ضالّةً إسلامياً عند الشيعة، أساساً، في واقعة الطف. وقد وجدت الذاكرة الشيعية في قتل اليهود النبي يحيى شرّاً قتله وسيلةً مناسبة لتجيش العواطف والأفكار، وتكثيفاً لرمزية الطفّ في عمليّة صناعة الذاكرة الجمعيّة. وروى الطبرسي عن ابن عباس، في هذا السياق، أنّ النبيّ (ص) قال: «قال جبريل: إن الله جلّ جلاله قتل بدم يحيى بن زكريّا سبعين ألفاً، وهو قاتل بدم ابنك الحسين سبعين ألفاً وسبعين ألفاً»⁽²⁾. وروى عن سفيان بن عيينة عن علي بن الحسين قوله: «خرجنا مع الحسين فما نزل منزلاً، ولا ارتحل عنه، إلا وذكر يحيى بن زكريا، وقال يوماً: من هوان الدنيا على الله عزّ وجلّ أن رأس يحيى بن زكريا أُهدي إلى بغي من بغايا بني إسرائيل»⁽³⁾. تبدو هذه المماثلة حاضرة بقوة في الذاكرة الشيعية لما يمكن أن تحدثه من تأثير في المتلقي عامة. إنّها صورة متجدّدة لصراع الخير مع الشرّ في تاريخ الأديان. فمثلما كان يحيى بن زكريا، الذي خاطبه الله في سورة مريم ﴿يَيْحَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: 12]، وأخذه، فكان هو رمز الحق، وقاتلوه اليهود رمز الباطل، يكون الحسين بن علي رمز الحقّ والأحقّ بالخلافة، وقتلته من الأمويين رمز الظلم والضلال، بعد أن

(1) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص32.

(2) الطبرسي، إعلام الوري، ص249.

(3) المرجع نفسه، ص249.

نكث المسلمون العهد انطلاقاً من السقيفة⁽¹⁾. وأعادت الأخبار المتعلقة بالزيارة استنكار السياسة الأموية القاسية تجاه العلويين عامة، والحسين خاصة، إلى منطلق الخط الإبراهيمي. روى ابن قولويه بسلسلة سند عن كعب قوله: «أول من لعن قاتل الحسين بن عليّ عليهما السلام إبراهيم خليل الرحمن، لعنه وأمر ولده بذلك، وأخذ عليهم العهد والميثاق، ثمّ لعنه موسى بن عمران، وأمر أمته بذلك، ثمّ لعنه داود وأمر بني إسرائيل بذلك، ثمّ لعنه عيسى، وأكثر أن قال: يا بني إسرائيل العنوا قاتله، وإن أدركتم أيامه، فلا تجلسوا عنه، فإنّ الشّهد معه كالشّهد مع الأنبياء، مقبل غير مُدبر، وكأني أنظر إلى بُقعته، وما من نبيّ إلا وقد زار كربلاء، ووقف عليه، وقال: إنك لبقعة كثيرة الخير، فيك يدفن القمر الأزهر»⁽²⁾.

ويعدّ هذا التصنيف طعنًا في شرعية بيعة يزيد بن معاوية الأموي، وشرعة لبيعة الحسين الهاشمي، وريث البيت النبوي، بعد أبيه وأخيه الحسن، مثلما تعهّد معاوية بن أبي سفيان. ولا شكّ في أنّ صاحب هذه الرسالة يدرك جيّدًا مدى فاعلية مضمونها الذي يتقاطع فيه ماضي الأمم السابقة بظلاله، وحاضر الأمويين بشدّته، وقسوته، وأخطائه، وجرائمه. ويجد الخبر المروي عن الصادق صدى في روايات السيوطي، ودعمًا وتعميقًا لمكانة الحسين ضمن سلّم المنظومة النبوية، التي طالما استمات الشيعة في الدفاع عنها، والإقناع بها. ومنها قول ابن عباس: «أوحى الله تعالى إلى محمد صلى الله عليه وسلّم: إنّي قتلت بيحيى بن زكريا سبعين ألفاً، وإنّي قاتل بابن بنتك سبعين ألفاً وسبعين ألفاً»⁽³⁾. وإذا كان القرآن قد مدح يحيى، وجعله مع كبار الصالحين⁽⁴⁾، وقتل فيه الله سبحانه سبعين ألفاً، فقد وعد بقتل ضعفهم في

(1) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج3، ص125.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص ص142-143.

(3) السيوطي، جلال الدّين، الخصائص الكبرى، ج2، ص452.

(4) المرجع نفسه، ص452.

الحسين. وإذا قسنا هذا على ذاك، نستطيع تمثّل درجة الحسين ومكانته في المنظومة الإيمانيّة التوحيدية وفقاً لهذه المرويات.

ويجدر تأكيد أنّ حضور الصورة السلبية للأمويين، والتشكيك في شرعيتهم السياسيّة، لا يقتصر على الأدبيات الشيعيّة، وإنّما تشترك نظيرتها السنيّة في تأكيده. ولكن لم يَجْرِ الحديث عن مساوئ الأمويين في المصادر السنيّة، إلاّ مع سقوط مملكتهم، وتولّي العباسيين مقاليد صناعة الثقافة الرسميّة لدولة الخلافة الإسلاميّة. واتسعت دائرة نقدهم مع انتشار ثقافة التشيع بين المتكلّمين، والفلاسفة، والشعراء، والمؤرخين. وبرز، في هذا السياق، المؤرخان الطبري، وابن الأثير، في تدوينهما أحداث سنوات الحكم الأموي. ومن الفقهاء روى جلال الدين السيوطي أحاديث منسوبة إلى الرسول تتعلّق بالمراحل الأولى للصراع الإسلامي من أجل الخلافة، وتخبر بمساوئ بني أميّة⁽¹⁾. ولم يكن بمقدور غيره من السنّة أن يفعلها في المراحل السابقة. ويعود ذلك إلى أسباب سياسية وعقدية مذهبية قد تعرض جزءاً من الفكر السنيّ على المساءلة والمراجعة، عند المقارنة، خاصّة، بين يزيد بن معاوية والحسين بن علي.

ولم تكن هذه المرويات متداولة بين المصادر السنيّة الأولى تحت تأثير السياسة. ولا غرابة في أن يُروى عن الرسول (ص) كلام حاسم في بعض القضايا العالقة، مثل مسألة الإمامة، أو الموقف من الفرق المتنافسة، على غرار الأمويين. وقدّم السيوطي في خصائصه إدانة للأمويين على لسان الرسول قال فيها: «أخرج ابن عدي، وأبو يعلى، والبخاري، والطبراني، والبيهقي، عن عبد الله بن الزبير، قال: قال رسول الله (ص): شرّ قبائل العرب بنو أميّة وبنو حنيفة وثقيف»⁽²⁾.

يحمل هذا الحديث المنسوب إلى الرسول آثار ذاكرة التخاصم العربيّة القديمة والمتجددة بعد السقيفة. والمظهر الأوّل لهذه الذاكرة هو التعميم في

(1) المرجع نفسه، ج2، ص472.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص472.

تصنيف أخلاق البشر وتقييمها؛ فاستقامة الفرد من عدمها، في هذا السياق، لا تحدّد بالمسؤوليّة الفرديّة، التي كرّسها الإسلام، وأكّدها في أكثر من موضع، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُزْرُ وَازِرَةٌ وَّزَرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164]، وإنّما تضبط حسب الانتماء القبلي، والموقع السياسي والفكري. وأمّا الوجه الثاني لهذه الذاكرة، فيتمثّل في مصدر رواية الحديث، وهو عبد الله بن الزبير الخليفة الذي خاض حروباً طاحنة ضدّ الأمويين، وواجهت أسرته تنكيلاً شنيعاً من قبل الحجاج بن يوسف الثقفي، الذي تجرّأ وهاجم الكعبة بالمنجنيق من أجل القضاء عليهم⁽¹⁾.

وما يهمنا، في بنية هذا الخبر ومضمونه، كيفيّة اشتغال العقل السياسي العربي في صناعة الذاكرات الجمعيّة. فابن الزبير الرّاي الأوّل للحديث لم يتوانَ في توظيف الذاكرة الدينيّة المنفلتة ضدّ أعدائه السياسيين، على الرغم من أنه أمير المؤمنين، وخليفة الرسول في مناطق نفوذه على الأقل. ولم يحلّ تمركزه بالعاصمة الروحيّة للمسلمين دون استفادته من موقعه، وتطويع الديني للسياسي. ويتضح هذا التوظيف السلبي للدين في رواية حديث عن الرسول يناقض رسالة الإسلام، وأخلاق نبيّه. ألا يمكن أن يوجد شخص واحد من هذه القبائل حسن الأخلاق والعمل؟ ماذا لو وجدنا هذا الشخص بين آلاف البشر الموسومين بالشرّ، ومن سيتحمّل مسؤوليّة هذا التقييم؟ هل يمكن أن يصدر عن نبي الإسلام كلام يحتمل الشكّ؟

وعبر الزنجاني عن التداخل بين السياسي والديني في تشكيل مفهوم البيعة للعلويين بالإمامة، فقال: «تعتقد الشيعة الإماميّة الاثنا عشرية أنّ الإمامة رئاسة في الدّين والدنيا، ومنصب إلهي يختاره الله بسابق علمه، ويأمر النبي (ص) بأن يدلّ الأمة عليه، ويأمرهم باتباعه»⁽²⁾. وهذا ما يؤكّده الزائر في

(1) قال السيوطي: «أخرج مسلم عن أسماء بنت أبي بكر أنّها قالت للحجاج: سمعت رسول الله (ص) يقول: إنّ في ثقيف كذاباً ومبيراً، وأمّا الكذاب فقد رأيناه، وأمّا المبير فلا أخالك إلا إياه». الخصائص الكبرى، ج 2، ص 472.

(2) الزنجاني، إبراهيم الموسوي، عقائد الإماميّة، ص 72.

قوله: «ربّنا سمعنا، وأجبنا، وصدّقنا المنادي رسولك (ص)؛ إذ نادى ببناء عنك بالذي أمرته أن يبلغ ما أنزلت إليه من ولاية وليّ أمرك، وحذّرته وأنذرته إن لم يبلغ ما أمرته بأن تسخط عليه»⁽¹⁾. ويجدّد الزائر بيعة الإمام مع كلّ زيارة فيقول: «اللّهم فإنّا نشهد بأنّه عبدك والهادي من بعد نبيّك، النذير المنذر، وصراطك المستقيم، وأمير المؤمنين، وقائد الغرّ المحجّلين، وحجّتك البالغة، ولسانك المعبر عنك في خلقك...»⁽²⁾.

يجدّد الزائر، مع كلّ زيارة، ما بدأ في السقيفة، وتواصل على أرض العراق بين الهاشميين والأمويين، وتواصل مع العباسيين. ويطفو هذا القسم من الذاكرة التاريخيّة الشيعيّة بوضوح في عدد من نصوص الزيارة، حين يُطالب الزائر بإشهار عدائه للبيت السفياني، مقابل ولائه للبيت الهاشمي، فيقول: «اللّهم العن أبا سفيان ومعاوية. وعلى يزيد بن معاوية اللعنة أبد الآبدين»⁽³⁾. يمثّل هذا الثالوث ماضي البيت الأموي المعادي للرسول ودعوته، وحاضره الذي انتزع الخلافة من العلويين، وقتلهم، وشردّهم. وكلّما اقترنت صورة معاوية ويزيد بصورة أبي سفيان كان الطعن في بيعتهما أسهل وأيسر.

وتجدر الإشارة إلى أنّ إسلام أبي سفيان المعلن عند دخول المسلمين مكّة، مطعون فيه شيعياً، ولا يلقي رواجاً واستحساناً في الأوساط السنيّة، على الرغم من مدحه في بعض الأحاديث. ويمكن أن يُدرج إخراج هذه الأحاديث قليلة العدد في المدوّنات السنيّة ضمن ظاهرة التملّق السياسي للخليفة القوي معاوية⁽⁴⁾. وتستند هذه الفرضيّة إلى معطى موضوعي يتمثّل في

(1) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 84.

(2) المرجع نفسه، ص 84.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 331.

(4) شاع تملّق الفقهاء والقصاص للخلفاء بعد معاوية، ومنهم الخليفة العباسي المتوكّل، الذي تحالف مع الحنابلة في بغداد. ونجد هذا التداعي والتملّق في قول إبراهيم بن محمد التميمي قاضي البصرة الحنبلي: «الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق، قاتل أهل =

شدة عدا أبي سفيان للإسلام ورسوله فترة طويلة من الزمن. وحتى دخوله تحت مظلة الإسلام، كان في حالة من الضعف، وفقدان السند. وهذا ما يجعل الحديث عن تسليم الشيخ الأموي برسالة محمد الهاشمي في مثل هذا الوضع، وعن حسن إسلامه بمرور الوقت، يبقى طرحاً غير متماسك يسهل الطعن فيه. وذكر المقرئ، في هذا السياق، أنه لما أفضى أمر الخلافة إلى عثمان بن عفان: «أتى أبو سفيان قبر حمزة، فركله برجله، ثم قال: يا حمزة إن الأمر الذي كنت تقاتلنا عليه بالأمس قد ملكناه اليوم، وكنا أحقّ به من تميم وعدي»⁽¹⁾.

ودعم الطبري الشكوك حول أبي سفيان في بعض أخباره حول بيعة أبي بكر⁽²⁾. فقد استعاد أبو سفيان ذاكرته الجاهلية بقوة، ووجد في هذه الظروف المضطربة، بعد وفاة الرسول (ص)، فرصة لاستعادة أمجاد الماضي الذي وقره نسبه القرشي، وراجع مفهوم المساواة في الإسلام، فتوجه لعلي بن أبي طالب أحد أبرز المتنافسين من أجل الخلافة، قائلاً: «ما بال هذا الأمر في أقلّ حيّ من قريش؟ والله لئن شئت لأملأها عليه خيلاً ورجالاً»⁽³⁾. لكنّ علياً تفضنّ إلى خطورة ما يدور حوله، فردّ على داعيه بذاكرة تاريخية مثقلة بماضي

= الردّة حتى استجابوا له، وعمر بن عبد العزيز ردّ مظالم بني أمية، والمتوكّل محا البدع وأظهر السنّة». تاريخ بغداد، ج 7، ص 180.
وأورد ابن الجوزي عن عبد الرحمن القزاز الحنبلي قوله: «أخبرني بعض الزمامة، الذين يحفظون زمزم، قال: غارت زمزم ليلة من الليالي، فأرّخناها، فجاءنا الخبر أنّها الليلة التي قُتل فيها المتوكّل». المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 11، ص 247.

(1) المقرئ، تقي الدين، النزاع والتخاصم فيما بين بني هاشم وبني أمية، إعداد وتعليق صالح الورداني، الهدف للإعلام والنشر، القاهرة، (د.ت)، ص 71. وانظر، كذلك، تردّد أبي سفيان في إعلان إسلامه بين يدي الرسول. ص ص 46-47 من الكتاب نفسه.

(2) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 3، ص 209.

(3) المرجع نفسه، ج 3، ص 209.

دموي: «طالما عادت الإسلام وأهله، فلم تضره بذلك شيئاً. إننا وجدنا أبا بكر لها أهلاً»⁽¹⁾. وبسرعة تحوّلت رغبة أبي سفيان في المعارضة المسلّحة إلى واقع جسّمته حركات تمرّد قبليّة عُرفت مواقفها تاريخياً بحروب الردّة⁽²⁾.

لا يكتفي الزائر بصبّ غضبه على البيت الأموي برموزه الثلاثة، وإنّما يعمّم سخطه على أتباعهم ممن شارك في قتال العلويين، وناصرهم العداء، ورفض بيعتهم بشقيها السياسي والديني، فيقول: «اللهم إنّ هذا يوم تنزلت فيه اللعنة على آل زياد، وآل أميّة، وابن آكلة الأكباد. اللهم العن أول ظالم ظلم آل محمد، وآخر تابع له على ذلك»⁽³⁾. وقد يتقدّس الزمن، وتكتسب بعض الأيام أهميّة لدى الجماعات الدينيّة، وإن ارتبطت بشخصيات معادية لها. إنّ استحضر رموز البيت السفيناني الأموي، وآل زياد، في رحاب الإمام، تأكيد تجديد بيعته، والثأر من أعدائه، وطلب إنزال العقاب بهم عاجلاً أو آجلاً.

ويستحضر الزائر الشيعي يوم مقتل الحسين من زاويتين: الزاوية الأولى تمجّد القتل المظلوم لتصنّفه رمزاً للحقّ والشرعيّة الروحيّة والسياسيّة، وزاوية ثانية تلعن القاتل على اعتبار أنّه رمز للظلم والباطل. تتماهى صورتان لتشكّلا المشهد الكربلائي في المكان والزمان ذاته، وتصبحان وجهين لعملة واحدة. وتطبع الذاكرة الجمعيّة الشيعيّة بهذه الخصوصيّة، فلا يستحضر الزائر الشيعي إماماً إلا وفي مقابله أموي أو عباسي.

ويمكن أن ترد الصورة معكوسة لتأخذ المناسبة ذاتها بعداً آخر لدى مخالف الشيعة، فيحلّ الفرح محلّ الحزن، ويعوّض تدينس الصورة تقديسها

(1) المرجع نفسه، ص 209.

(2) يمكن العودة إلى هذه الحركة وخصوصياتها لدى:

- الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 3، ص 209 و 273.

- إبراهيم، محمود، الفتنة المقدّسة، ص 51.

- جمعة، فاطمة، الاتجاهات الحزبيّة في الإسلام، ص 86.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 331.

جريباً على عادة أهل الشام⁽¹⁾. وتذكر بعض الأخبار أنّ يوم مقتل الحسين يتحوّل إلى مناسبة فرح وتشفّ لدى أنصار الأمويين في الغرب الإسلامي، بعد أن انتقلت سلطتهم إلى الأندلس. ونقل الزنجاني، في هذا الإطار، عن (روضات الجنّات) «أنّ ببلاد المغرب مدينة تسمّى قرطبة من عادة أهلها، في كلّ سنة، أنّ أجاسرتهم الملحدين⁽²⁾ من غاية نصبهم وعداوتهم لأهل بيت الرسالة (ص) متى دخلت عليهم ليلة عاشوراء نصبوا من رؤوس الحمير، والبعير، أو الكلاب، على أسنة الرماح، وداروا بها على أطراف المدينة، وأبواب الدور، في جماعة كثيرة من أرذال البلد مع ضرب الدفوف، والطبول، وإشاعة أنواع المزامير والغناء (...)»⁽³⁾. وتطرح مثل هذه الأخبار مجموعة من الأسئلة حول أسباب تدوينها ووظيفتها، سواء تأكّدت صحتها أم انتحالها.

ويمثّل تحيين الزمن البدئي للدعوة الإسلاميّة مكوّناً أساسياً من مكوّنات أخبار الزيارة ونصوصها. وتمثّل هذه الاستراتيجية محاولة لدفع الذاكرة الفرديّة والجمعيّة للقفز على أحداث القرن الأوّل ابتداء بالسقيفة، مروراً بالبصرة وكربلاء، والعيش في حضرة الإمام. وقد دشّن تاريخ السقيفة وما بعدها مرحلة جديدة من القداسة لا ترقى إلى درجة المرحلة الأولى قيادة، وممارسة، وتجميعاً لصفوف الجماعة المسلمة. ويُعدّ محمد الجويلي هذا التاريخ «الحدّ الزمني الذي يفصل بين تجربة المقدّس من ناحية، وعودة المدّس من ناحية أخرى»⁽⁴⁾. وعلى الرغم من هذه العودة فإنّ سلطة المقدّس، في مفهومه العام، أصبحت أكثر حضوراً، وأشدّ سطوة بسبب المعارك الدائرة. فالمسلم لم يكن، في مرحلة ما قبل السقيفة، يحتاج إلى

(1) ميتز، آدم، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، مج 1، ص 137.

(2) يقصد الأمويين في الأندلس.

(3) الزنجاني، إبراهيم الموسوي، عقائد الإماميّة، مج 1، ص 291.

(4) الجويلي، محمد، الزعيم السياسي، ص 56.

البحث عن مشروعية دينية داخل المجموعة المسلمة، نتيجة الوحدة التي خلقها وجود النبي (ص) بينهم. وكانت الأنظار مركزة على ما هو خارج الجماعة.

وأما بعد السقيفة، فأصبحت الحاجة إلى الغطاء المقدّس لما يحدث داخل البيت الإسلامي أكثر إلحاحاً؛ لأنّ دم المسلم، وعرضه، وماله حرام. وبين الحلال والحرام مسافة لم يعد ممكناً تحديدها بدقة، على الرغم من دقّتها في المستوى النظري. ولا سبيل للخروج من هذه الورطة الروحية إلا بضامن مقدّس يطمئن النفس، ويوحّد الصفوف في إطار تشتّت الصف الأصلي وتشتّطه. ومع ذلك، يجدر الإقرار بأنّه لم يعد بإمكان واحد من رموز هذه المرحلة استعادة صورة النبي ومكانته وإجماع المسلمين حوله. وقد دفع هذا المعطى الواقعي المتنافسين إلى الاحتماء بمكاسب التجربة النبوية، التي كانت تحمل قداستها في ذاتها ولذاتها. إنّ قدسيّة هذه المرحلة، حسب الجويلي، لا تستمدّ من الوحي فحسب، وإنّما من تلقّي جميع المسلمين لها على هذا النحو⁽¹⁾.

ب- الإمامة والنبوة وشرعنة السياسي:

وجد الفكر الشيعي، في القرابة الدموية بين الرسول والبيت العلوي، آية فعّالة في مقاومة المخالفين، وجمع الموالين حول ذاكرته الناشئة. وقد اتسعت دائرة تحفّزه وبحثه عن كلّ ما يمكن أن يفيد من صراعات المرحلة التأسيسية للدعوة الإسلاميّة. وغالباً اتجه إلى رواسب الوجدان الإسلامي بحفريات وأوليّة بحثاً عمّا يسهم في ترجيح أطروحاته. وقد شفى التاريخ الأموي غليله بأحداث تدعم أهدافه من أجل شرعية منشودة. ومثلما يتضح من المقتطفات السابقة من نصوص الزيارات، لم تفوّت الذاكرة الشيعية لهند، زوجة أبي سفيان وأمّ معاوية، وقوفها بشدّة في وجه الرسول (ص)

(1) المرجع نفسه، ص 56.

ودعوته⁽¹⁾. واختزل اسمها في صفة «آكلة الأكباد» المحيلة على خبر أكلها من كبد حمزة عم الرسول. وتذكر بعض الأخبار أن إسلامها لم يغيّر موقفها من الإسلام ورسوله. وقال المقرئزي في هذا الحدث: «وهند هذه [أمر] رسول الله (ص) يوم فتح مكة فأسلمت، ولما حضرت مع النساء لتبايع بيعة الإسلام كان ممّا قال لهنّ رسول الله (ص): ولا تقتلنّ أولادكنّ. فقالت: ربّيناهم يا محمد صغاراً وقتلتهم كباراً»⁽²⁾. وحينما تلحق الذاكرة الشيعيّة هذه الصورة المرگبة بصورة الملوك الأمويين إنّما تسعى لتثير النفوس، وتستعطف القلوب، وتهيج العواطف لتستقطب الأنصار، وتضعف الأعداء، وتخرج موقفهم.

يلزم المتشيعّ نفسه، مع كلّ زيارة، بمباركة حركة الحسين في شهر محرّم، وتبريرها، وشرعتها، فيقول أمام قبره: «اللّهم إنّنا أتيناك مؤمنين به، مسلمين له، معتصمين بحبله، عارفين بحقه، مُقرّين بفضله، مستبصرين بضلالة من خالفه، عارفين بالهدى الذي هو عليه، اللّهم إنّني أُشهدك وأُشهد من حَضَرني من ملائكتك أنّي بهم مؤمن، وأنّي بمن قتلهم كافر»⁽³⁾. يحرّر الزائر الحسين، في هذا المقطع الطقوسي، من بعده الإنساني التاريخي، ويضفي عليه مجموعة من الصفات القدسيّة. ويدخله ضمن الدائرة المضيقّة

(1) جاء، في صحيح البخاري: «وقال عبدان: أخبرنا عبد الله: أخبرنا يونس، عن الزهري: حدثني عروة: أن عائشة رضي الله عنها قالت: جاءت هند بنت عتبة، قالت: يا رسول الله، ما كان علي ظهر الأرض من أهل خباء أحب إليّ أن يذلوا من أهل خبايك، ثم أصبح اليوم على ظهر الأرض أهل خباء أحب إليّ أن يعزوا من أهل خبايك، وقال: (وأيضاً، والذي نفسي بيده). قالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل مسيك، فهل علي حرج أن أطعم من الذي له عيالنا؟ قال: (لا أراه إلا بالمعروف). كتاب فضائل الصحابة، باب: ذكر هند بنت عتبة بن ربيعة رضي الله عنها، ح 3613.

(2) المقرئزي، النزاع والتخاصم، ص 45.

(3) المرجع نفسه، ص 417.

لمكوّنات الإيمان في الإسلام، إلى جانب الله، والرسول، والقضاء والقدر، واليوم الآخر، من أجل شرعنة إمارته. والمقصود بالإيمان بالحسين الإيمان بالدعوة التي خرج من أجلها إلى العراق. وفي ذلك عمليّة تحيين لخروج جدّه على سكان الحجاز بدعوة التوحيد.

ومع بلوغ الحسين هذه الدرجة، تصبح بيعته وإمامته حبلاً من حبال الله، التي ينجي بها عباده، أو هو سفينة النجاة، كما يشيع في الأدبيات الشيعيّة. ويمثّل هذا المعنى إحالة على قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَبُوهَا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرُّوهَا﴾ [آل عمران: 103]. وجاء في تفسير (الميزان) أنّ من معاني هذه الآية قول الصادق: «نحن الحبل». وفي تفسير العياشي عن الباقر عليه السلام: آل محمد هم حبل الله الذي أمر بالاعتصام به. وعن الكاظم عليه السلام: علي بن أبي طالب هو حبل الله المتين⁽¹⁾. بهذا المعنى يصبح الاعتصام بالحسين وباقي الأئمة استجابة لأمر الله في السماء، ودعوة لمشايعة العلويين ونصرتهم في الأرض من أجل استعادة إمارة المسلمين التي حرموها في محطات تاريخيّة متعدّدة. ويستوجب هذا الأمر تأكيد الزائر البراءة من قاتلي الحسين مثل براءة المسلم من شرك المشركين.

وبناء على هذا التناظر بين الماضي والحاضر، يقسّم الزائر الفضاء المقدّس إلى قسمين؛ قسم الكفر، وقسم الإيمان؛ أي فضاء لأهل الحقّ، وآخر لأهل الباطل. ويكتسب هذا المعطى الافتراضي أهميّة روحية وفكرية في صناعة الذاكرة المذهبيّة، بعد أن دخل الخصوم الأساسيون في عمليّة شرعنة لتقاتلتهما السياسي، في ظلّ عدم احتمال الواقع لأنصاف الحلول من قبيل «قتلانا وقتلهم في الجنّة». فالأمر الإلهي قاطع ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151]. والحقّ لا يمكن أن يكون مع طرفي الخلاف. ومن قتل نفساً بغير حقّ في الإسلام كأنّما قتل الناس جميعاً. يجعل هذا المعطى أصولي المذهب الشيعي، وإخبارييه، يصنعون ذاكرة لحركة

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مج 2، ص 265.

الإمام الحسين، ولأنفسهم، بحثاً عن مشروعية تطمئن نفوسهم، وعن أنصار يشدون أزرهم بعد أن تشعبت السبل، وفُقد الحدّ الفاصل بين الحقّ والباطل. ويسهل لهم التبرير تثبيت هوية جمعية تواجه التهديد والانذار.

وتتحوّل شهادة الزائر من إقرار باللسان إلى معتقد تصدّقه الممارسة. ويترجم هذا التحوّل عقيدة تتأسس على مشروعية ما أقدم عليه الحسين ومعسكره في العاشر من محرّم من خروج على الحاكم الظالم المستبد. ويصنّف الحسين وأتباعه أهلاً للحقّ، وممثّلين للإسلام الحقيقي، وفي المقابل، يصنّف الأمويون وأنصارهم أهلاً للباطل، وأعداء للإسلام ورسالته. يقول الزائر أمام القبر: «أشهد وأشهد الله أنك مضيت على ما مضى به البديرون في سبيل الله، الناصحون له في جهاد أعدائه، المبالغون في نصره أوليائه»⁽¹⁾.

يؤكد هذا الخطاب التقسيم الثنائي للفضاء الديني الإسلامي، ومعه تنقسم الأمة إلى فريقين متخاصمين، وإن كانت بعض الأحاديث المتواترة تتحدّث عن اثنتين وسبعين فرقة. ولم تكن المقاربة الشيعية للوجود على أساس ثنائي وليدة هذا الفكر، وإنما هي امتداد لذاكرة إسلامية ممتدة بدورها إلى مرحلة ما قبل الإسلام. ويسمي دوركايم هذا التقسيم التقسيم الانشطاري للكون في تمثلات الظاهرات الدينية⁽²⁾. وعبرت الأدبيات المتنوعة عن هذا التمثّل بشائيات متقابلة؛ مثل: أهل الحقّ وأهل الباطل، ودار الكفر ودار الإيمان، ودار الحرب ودار السلم، والرافضة والناصبة، والمتبصر والمهتدي، وغيرها من المفاهيم التي تعدم أيّ إمكانية للحديث عن فضاء مشترك بين التيارات المتصارعة، سواء في الداخل أم في الخارج.

جعل هذا المعطى الثقافي الحوار الوحيد والممكن يقوم على صراع متعدّد الأوجه. ولمّا اتسعت دائرة الخلاف في الفضاء الإسلامي اكتوى المسلمون بنار هذه الثقافة، ولم يجدوا من حلّ بينهم سوى الإصرار على

(1) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص108.

(2) Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 56.

إخضاع الآخر والغائه تحت مبدأ الامتثال لأوامر الله. وقد برّرت غاية كلّ فريق وسيلته المعتمدة، فاتصل الصراع بالصّراع، وتكرّس الانقسام مرضاً مزمناً بعد أن حوّل الفكر الديني إلى عقيدة موثّقة وموثوقة، وذاكرة جمعيّة، لدى أتباع المذاهب تتوجّب صيانتها وحفظها.

ولم تتوقّف المقاربة الشيعيّة للصراعات الإسلاميّة في حدود واقعة كربلاء، وإنّما ارتدّت إلى الماضي لتضفي على منطلق الصراع الناشئ في سقيفة بني ساعدة الصورة الثنائيّة لمعنى الوجود الإسلامي. وصنّف الخلفاء الثلاثة الأوائل مع الأمويين ناكثي العهد النبوي مقابلاً لعلي بن أبي طالب رمز الحق والمشروعيّة. وامتدّت المقاربة إلى ما بعد كربلاء لتجعل ما يقع للعلويين استمراراً لاجتماع السقيفة، وواقعة الطف. وصنّف كلّ مخالفهم ضمن دائرة الباطل ممّن يستحقّ القصاص والعقاب. يقول الزائر في حضرة الإمام: «اللهمّ خصّ أنت أوّل ظالم ظلم آل نبيّك باللعن، ثم العن أعداء آل محمّد من الأوّلين والآخرين، اللهمّ العن يزيد بن معاوية وأباه، والعن عبّيد الله بن زياد وآل مروان وبنّي أميّة قاطبة إلى يوم القيامة»⁽¹⁾. ولم يستثنِ النص حتى الذين رضي عنهم الشيعة مثل الخليفة عمر بن عبد العزيز، الذي حاول إنصاف آل البيت، وترميم ما حُذش من هيبتهم. وقد يكون ذلك وقع سهواً من واضع النص تحت تأثير العاطفة⁽²⁾.

حول الفكر الشيعي الزمن الإسلامي إلى زمن علويّ بامتياز، ومحصّ البيعة السياسيّة إلى بيعة دينيّة، ورؤية وجوديّة. وينفتح هذا الزمن المقدّس بموت الرّسول، ويتواصل نحو المطلق ما دامت سلطة الإمام غير محدودة. ويمثّل موت الرّسول نقطة الفصل والوصل بين الزمنين المقدّسين الأوّل والثاني في الآن ذاته. ويكون الفصل بإعلان غلق زمن النبوّة والوصل بانفتاح زمن الولاية قرينة النبوّة ومكملتها. يقول الفيض الكاشاني: «لا بدّ لكلّ نبيّ

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص332.

(2) القمي، عباس، الكنى والألقاب، ص33.

مرسل من وصيٍّ يُودع فيه أسرار الكتاب المنزّل عليه، فيكشف له مبهمه، ليكون هذا الوصيِّ حجةً ذلك النبي على قومه»⁽¹⁾.

ويُختتم زمن الولاية، دون أن يختم الزمن العلوي، بظهور الإمام الثاني عشر ليرث العلويون وشيعتهم الأرض، تحقيقاً لتأويلهم قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105]. وجاء في (تفسير الصافي) للكاشاني «عن الباقر عليه السلام في قوله ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105]، قال: هم أصحاب المهدي عليه السلام في آخر الزمان»⁽²⁾. ويقسم الشيعة ختم الولاية، شأنهم شأن الصوفيّة، إلى ختم مطلق وختم مقيد. يقول حيدر الأملي: «المطلق من الولاية [...] مظهره عند الشيخ ابن عربي عيسى بن مريم (ع)، وعندنا علي بن طالب، لقول كلّ منهما على المذهبين (كنت ولياً وآدم بين الماء والطين، وأما المقيد منها.. فمظهره عند الشيخ هو نفسه، وعندنا المهدي (ع))»⁽³⁾.

ليست الزيارة بمعنى البيعة للمزور وليدة الفكر الشيعي، وإنما كانت ممارسة تاريخيّة، وشعيرة روحية، دأب المسلمون على تداولها أثناء مواسم الحج. يقول جعفر السبحاني: «إنّ زائري بيت الله الحرام يقبلون الحجر الأسود، ويمسحون أكفهم به قبل الطواف، وهذا في حقيقته تجديد للبيعة مع إبراهيم (عليه السلام) في الثبات على القيم، والأهداف السامية التي وقف إبراهيم (عليه السلام) مدافعاً عنها، وعلى رأس تلك الأهداف (كلمة التوحيد) فيبايع الحاج إبراهيم (عليه السلام) بأن يبقى وفيّاً لهذا المبدأ، مدافعاً عنه، ساعياً إلى نشره في بقاع المعمورة»⁽⁴⁾. وذكر الأعرجي الكاظمي

(1) الفيض، الكاشاني، العلم، ص213.

(2) الفيض، الكاشاني، تفسير الصافي، ج3، ص164.

(3) الأملي، حيدر، تحقيق النبوة والرسالة، أنصريان للطباعة والنشر، قم، 2008م، ص502.

(4) السبحاني، جعفر، الوهابية بين المباني الفكرية والنتائج العمليّة، فصل 6، ص

أنّ «الحاج حينما يستلم الحجر الأسود يردّد تلك الكلمات التي يفوح منها شذا الوفاء والاستقامة على طريق الحق، فيقول: (أمانتي أدّيتها، وميثاقي تعاهدته، لتشهد لي بالموافاة)»⁽¹⁾.

ويمثّل هذا الإعلان عودة إلى الزمن البدئي، والانغماس في روحانيته، والالتزام بمبادئ منطلق الخط النبوي الكتابي سعياً إلى الشرعنة. وهذا ما يحرص عليه الشيعي ويؤكّده عند زيارة مرقد الإمام؛ إذ يبادر بمباركة ما حدث في الزمن العلوي الأوّل من أحداث سياسيّة وعسكريّة، ويبيع الحسين رمز تلك المرحلة، ويواليه. يقول مرسيا إلياد: «العيد الديني تَحْيِين لحدث بدئيّ لتاريخ مقدّس، أشخاصه الآلهة والكائنات شبه الإلهيّة، وتبعاً لذلك يصبح الذين يشاركون في العيد معاصرين للآلهة والكائنات شبه الإلهيّة»⁽²⁾.

وأكدت المرويات الشيعيّة، على لسان الإمام الرضا، حاجة الفرد الشيعي إلى إعلان ولائه لإمام عصره، حتى يشرعن وجوده السياسي والروحي، ويأمل الخلاص النهائي. ورؤي عنه قوله: «إنّ لكلّ إمام عهداً في عنق أوليائه وشيعته، وإنّ من تمام الوفاء بالعهد زيارة قبورهم»⁽³⁾.

يجسّم مفهوم البيعة بمعناه السياسي مقولات اجتماعيّة عرفها العرب في طرائق انتظام قبائلهم. ويظهر الإمام في صورة الزعيم القادر، الذي بإمكانه ضمان السلامة لرعيّته، على الرغم من تأكيد القرار الإلهي في مصائر العباد. وأمّام هذه القدرة التي يتفرد بها الإمام «يقف الزائر أمام تلك القبور الزاكية مجدّداً العهد مع أصحابها بأن يبقى وفيّاً للمبادئ، محافظاً على الأمانة،

(1) الأعرجي الكاظمي، محسن بن الحسن، وسائل الشيعة في أحكام الشريعة، كتابفاروشي مصطفى، إيران، ط1، 1985م، مج10، الباب 12 (من أبواب الطواف)، ح1، ص400.

(2) إلياد، مرسيا، المقدّس والديني: رمزية الطقس والأسطورة، ص100.

(3) الأعرجي الكاظمي، محسن بن الحسن، وسائل الشيعة، ح10، الباب 44 من أبواب المزار، ح2، ص344.

حارساً لحدود الدين والشريعة، رافعاً لنفس الراية، محافظاً عليها من السقوط»⁽¹⁾. ويجسّم هذا الالتزام سعي الإنسان الديني إلى تحيين معتقداته من خلال الاقتراب من الإمام، ومشاركته في الوجود، الذي يمثّل، في نظرهم النموذج المثالي، والزمن الأقدس. إنّه يصنع نفسه باقترابه من النماذج الإلهية حسب عبارة إلياد⁽²⁾.

وانسجاماً مع هذا السياق، وعلى الرغم من مركزيّة الحسين في تشكيل مفهوم التشيع، يبقى المسلم الشيعي مطالباً بتحيين الزمن البدئي لنشأة المذهب التزاماً بدلالة الغدير ورمزيتها. وعلى اعتبار أنّ علي بن أبي طالب هو فاتحة الخط العلوي، والإمام الأوّل، ومنطلق التشيع، يتوجّب على الزائر المرور بعبته ليشارك في البيعة الثانية، التي لم يعيشها في غدير خم. وهي بيعة مصيريّة في تاريخ الإسلام سياسياً وروحياً من منظور شيعي. ويعلن الزائر ببعته أمام قبر علي بشهادة ثلاثيّة تماثل شهادة إعلان الفرد إسلامه، فيقول: «اللهم إني أشهدك وكفى بك شهيداً، وأشهد ملائكتك وأنبياءك وحملة عرشك وسكان سمواتك وأرضك، بأنك الله الذي لا إله إلا أنت المعبود، فلا معبود سواك، فتعاليت عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً، وأشهد أنّ محمداً (ص) عبدك ورسولك، وأشهد أنّ علياً أمير المؤمنين عبدك ووليّهم ومولاهم ومولانا»⁽³⁾.

وتكون بذلك بيعة الرسول هي بيعة الإسلام، وبيعة علي هي بيعة الإيمان؛ لأنّ الشهادة بالرسالة المحمدية إقرار باللسان، واتباع المذهب تصديق بالعمل. ولا إسلام عند المسلمين دون إيمان، مثلما أنّه لا إيمان إلاّ بموالاته العلويين في الفكر الشيعي. ويعبّر الزائر عن هذا المعنى بقوله: «أشهد... أنّ علياً أمير المؤمنين جعلته وليّك، والإقرار بولايته تمام توحيدك»⁽⁴⁾. وتمثّل

(1) السبحاني، جعفر، الوهاية بين المباني الفكرية والنتائج العمليّة، فصل 6، ص 252.

(2) إلياد، مرسيا، المقدّس والديوي، ص 95.

(3) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 84.

(4) المرجع نفسه، ص 85.

الشهادة لعلّي بالإمامة في بعديها السياسي والديني تأكيداً لخصوصيّة المذهب، وسلامة المعتقد؛ لأنّ تارك الزيارة عمداً «من أهل النار»⁽¹⁾. ويثبتّ الزائر هذا المعنى في حضرة الإمام الأوّل قائلاً، ويمثّل هذا الوقوف في الزيارة البيعة الثالثة، التي تأسّست على بيعتي الشجرة، وغدير خم: «أشهد الله وأشهدكم أنّي لكم تبعٌ بذات نفسي، وشرايع ديني، وخواتيم عملي»⁽²⁾.

لا تقصر الشهادة ولاية علي وإمرته على الشيعة فحسب، وإنّما توجبها على كلّ الموحّدين لله بالرّبوبيّة، والمقرّين لمحمّد بالرسالة، بقطع النظر عن قبولهم بهذا المكوّن الثالث للشهادة من عدمه. وتمثّل الشهادة لعلّي بالإمامة شرعنة لسلطة الإحدى عشر من بعده. وهكذا، أصبحت الإمامة، بمعناها السياسي والروحي، ركناً أساسياً في إيمان المسلم، وسفينة نجاة يؤهّل من ركبها للخلاص في الآخرة. وباعتبار أنّ الولاية قرين النبوّة، ومتمّمة لها في الفقه الشيعي، يجب على من قبل دعوة النبي قبول بيعة الوصي، ومن قبل هذه البيعة عليه تثبيتها بالزيارة، وإلا ما التزم الإيمان الحقّ.

وتعيد المصادر الشيعيّة هذا الاقتران إلى الزمن النبوي الأوّل حينما ﴿أَبْتَلْنَا إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: 124]. ويرى الطباطبائي أنّ هذا القول «يدلّ على أنّ الإمامة الموهوبة إنّما كانت بعد ابتلائه بما ابتلاه الله به من الامتحانات»⁽³⁾. وقياساً على هذا النموذج، يكون علي فاتحة الزمن الإمامي، نسبة إلى الإمام، قد ابتلاه ربّه بمجموعة من الامتحانات منذ المراحل الأولى للدعوة، حين أقدم على فداء الرسول بحياته ليلة هجرته إلى يثرب، وقاتل في كلّ الغزوات، دون أن يدري إن كان سيعيش إلى لحظة التكليف، وغيرها من الامتحانات. ولمّا ثبت علي جعله الله للناس إماماً، وأتبعه بأحد عشر من نسله. لقد جعل الفكر الشيعي الزمن

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 375، ح 5.

(2) المرجع نفسه، ص 252.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، الجواهر النورانيّة، ص 161.

الدينيّ دائرياً يفتح بإمامة إبراهيم، وينتهي بإمامة المهدي من أبناء الحسين. وبناء على هذا التمثّل أمكن الربط بين الإمامة والنبوة. ويعبّر الزائر عن هذا المعنى في زيارة وارث التي يرث فيها الحسين أولي العزم من الأنبياء.

يجعل هذا التمثّل صورة الولي في نصوص الزيارة مماثلة لصورة النبي ودوره في الزعامتين الروحيّة والسياسيّة، ما دام الإمام يكملّ العمل الرّساليّ للنبيّ. ويعبّر الزائر عن هذا التكامل بقوله: «وأشهد... أنّ علياً أمير المؤمنين جعلته وليّك، والإقرار بولايته تمام توحيدك»⁽¹⁾. فمثلما أنّ النبوة اصطفاة من الله لبعض عباده و«لا ترسمها اجتهادات الأنبياء، ولا تنبع من فلسفات فكرية خاصّة»⁽²⁾، تكون الإمامة، في بعديها السياسي والروحي، تكليفاً لا يقلّ قيمة عن سابقه. إنّ تأكيد الزائر صفة إمارة المؤمنين لعلي، وهي مصطلح سياسيّ أساساً، تعكس طبيعة الموالاتة لهذا الهاشمي. وعدّ علي عبد الرازق أنّ إمارة المؤمنين، وخلافة رسول الله، مسألة سياسيّة بحته، «ولكنّ أسباباً كثيرةً وجدت يومئذ قد ألفت على أبي بكر شيئاً من الصبغة الدينيّة، وخيّلت لبعض الناس أنّه يقوم مقاماً دينياً»⁽³⁾.

تؤسّس بيعة الإمام الأوّل للبيعة الأهم عند الشيعة. إنّها بيعة الإمام الثالث التي تشكّلت معالمها على أرض كربلاء، واختصم فيها الأمويون والهاشميون فكراً وساعداً. وتلبّست إمامة الحسين ومكانته في وجدان الشيعة وفكرهم بالدماء التي سالت في العاشر من محرّم. وقد وجدت فئة واسعة من المحرومين، والمهمشين، والمتعاطفين، والموالين، والمتطلّعين لدور ما في هذا الحدث منطلقاً للتعبير عن تطلّعاتهم. فدماء الحسين كُتب التاريخ الشيعي، وعلى ذكراه صُنعت الذاكرة الجمعيّة لأتباعه. وما صورة علي، وبطولاته، وخوارقه، التي تؤثت الذاكرة الإسلاميّة، إلّا لبنة من لبنات تشكيل النموذج الحسيني.

(1) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 85.

(2) الغزالي، محمد، مع الله: دراسات في الدعوة والدعاة، ص 14.

(3) عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، ص 182.

أسهمت هذه المعطيات وغيرها في تعاضم صورة الحسين جيلاً بعد جيل، وفاضت (من نظرية الفيض) على صور باقي الأئمة. وقد أسهم الفكر والوجدان الشيعيان في بناء هذه الصورة وتشييدها؛ أي أنّهما كانا منطلقاً للتأسيس النظري للثقافة الحسينيّة أكثر من كونهما انعكاساً لخصوصياتها. وكان طبيعياً أن تخصّص كتب الزيارة القسم الأكبر من نصوصها لطقوس تخليد ذكرى الحسين، والترغيب في تحيينها، والالتزام بما تشكّل حولها من مبادئ وأفكار يعلنها الزائر أمام قبر الإمام.

وتمثّل هذه الصورة استمراراً لأحد أهمّ التجلّيات القدسيّة للسلطة في المجتمعات القديمة، والتي تقوم على مماثلة خلقها المتخيّل الإنساني عبر العصور بين علاقة الحاكم بالمحكوم من جهة، وعلاقة الراعي بقطيعه من جهة أخرى⁽¹⁾. ويرى الجويلي، في هذا المعنى، أنّ مع نشأة الأديان شهدت قدسيّة هذه العلاقة انزياحاً (ونعده تحوّلاً وسيرورة تاريخيّة للمفهوم) إلى ما وراء الطبيعة لتتحوّل إلى الله وحده الذي يرعى القطيع البشري⁽²⁾. وعلى اعتبار أنّ الله قد فوّض هذه السلطة للأنبياء، وأنّ الإمام، عند الشيعة، هو خليفة النبي، يلزم الزائر نفسه بهذه الطاعة، ويقدم إتباع الإمام بذاته ونفسه عن إتباعه بشرائع الدين أو المذهب، كما ورد في الشاهد السابق. ونجد صدى لهذه العلاقة ومواقع أطرافها في قول إبراهيم النيسابوري: «لأنّ غاية صفوة الحيوانات البشريّة الاتحاد بالإمام»⁽³⁾.

ويوضّح النيسابوري وظيفة الإمام في البيعة، التي تقلدها، بتأكيد حتميّة الطاعة المطلقة لصاحب الشأن الذي يمثل سلطة الله على الأرض، كما نطق بها الإمبراطور فريديريك برباروسا وعثمان بن عفان، فيقول: «الإنسان يرعى مصالح الحيوان، ويسيرّه بحسب رغبته جبراً على كره الحيوان، وكذلك

(1) الجويلي، محمد، الزعيم السياسي، ص 69.

(2) المرجع نفسه، ص 74.

(3) النيسابوري، أحمد بن إبراهيم، إثبات الإمامة، ص 43.

الإمام يحفظ عواقب أمور البشر ومصالحهم، ويسهر على جمع أحوالهم، وأسبابهم، ومعاملاتهم، شفقة منه عليهم، ولولا الإمام ما كان للبشر من نظام في دنياهم، ولا خلاص لبعضهم من فساد من هو أقوى منه، ولا نجاة من الاختلاف والعقوبة في المعاد»⁽¹⁾.

يجسّم الإنسان الدّيني (المبايع للإمام) هذه المعادلة بموقفه من «شريعة» صاحب البيعة، وطريقة ممارستها. وأول معالم هذه العلاقة هي أنّ نسبة من المتديّنين لا يلتزمون الشريعة التي هم عليها لذاتها، وإنّما يطبّقونها التزاماً تجاه صاحبها، واحتماء به منه. وغالب الإيديولوجيات، التي يذيع صيتها، وتحوّل إلى ثقافة مهيمنة بين ملايين البشر، لا تستمدّ قوتها وتماسكها، دائماً، مما تحويه من مبادئ وأفكار، وإنّما يرتبط شيوعها، في الغالب، بكاريزما الشخص الذي أنتجها، وبحنكة من أشرف على تسويقها ونشرها. والتابع، في اللغة، «الثائر والطالب»⁽²⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ بَبَعًا﴾ [الإسراء: 69]⁽³⁾. والثائر والطالب في نصّ الشهادة هو الزائر لقبر الحسين. وتمثّل الزيارة تحييناً للزمن الأوّل لثورة العلويين ضدّ خصومهم. وأمام القبر يشهر الزائر ثورته مع أئمّته ومن أجلهم، ويطلب بثأرهم الذي يمثل أحد أهمّ روافد النظام القيمي العربي.

خاتمة الفصل:

انعقد المدلول السياسي للزيارة في مصطلح (بيعة) بشروطه القديمة. وقد تمّ إحياء هذا المفهوم وتجديده وفقاً للنموذج الشيعي، الذي يجمع بين الروحي والزمني، ويوازن بينهما في تشكيل مفهوم الإمامة، وسلطة الإمام. وتأسّس التجديد على حديث الغدير، الذي أدّى دوراً مهماً في صناعة الذاكرة الشيعيّة فكرياً وطقوسياً. وصارت الزيارة مناسبة لإعلان البيعة بمعناها

(1) النيسابوري، إبراهيم، إثبات الإمامة، ص 45.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 359.

(3) المرجع نفسه، (تبع)، ص 706.

السياسي، الذي يقوم على شرعنة أحقيّة العلويين بالخلافة منذ وفاة الرسول، والطعن في بيعة من سبقهم، والإيحاء بتعارضها مع الشرع. وتسهم الزيارة، بهذا المعنى، في إنعاش آمال الشيعة السياسيّة في قيادة المسلمين وفقاً لما يرون أنّه الحق، وإن تأخّر زمن الممارسة. وتبيّن، بشكل واضح، وجود رابط بين الزيارة والبيعة بالمعنى السياسي. ونلمس هذا الربط من خلال نصوص الأدعية، التي يردها الزائر عند قبر الإمام. ويعود معظمها إلى المراحل الأولى للخلاف الحاصل حول خلافة الرسول، وما لحق بها من أحداث ومحطّات؛ هذا الخلاف الذي تركّز على من يحكم بدل كيف نحكم؟. ويحرص الزائر على تثبيت مفهوم غضب قيادة المسلمين بعد الرسول، ومنعها عن مستحقيها الشرعيين.

ووجدنا، في هذه النصوص، حرصاً على تحيين البيعة من أجل استعادتها، أو إعادتها إلى أصحابها، والطعن في غيرها من البيعات. وتركّز الأمر بوضوح على بني أميّة، وبني العباس بدرجة أقل. ولم يسلم الخلفاء، الذين سبقوا علياً، من الطعن في بيعتهم، ولاسيّما عمر بن الخطاب. وقد أخذت هذه الرغبة في التحقق على أرض الواقع مع مطلع القرن الرابع/ العاشر بوساطة البويهيين والفاطميين في المشرق والمغرب. وقد تمّ توظيف المعنى الديني للبيعة الذي ربطه الفكر الشيعي بالعلاقة بين النبوة والإمامة لشرعنة المعنى السياسي، والخوض فيه. وقد أسهم هذا الربط في تقليص التمايز بين السياسي والديني عند الشيعة؛ بل ألغيت كلّ الحدود بينهما. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التداخل سمة أساسيّة لنظام الحكم في الإسلام، منذ بداية إرسائه في المدينة بقيادة الرسول. وتواصل، بعد ذلك، مع سائر الخلفاء. ويمكن اعتبار هذا الدمج عاملاً أساسياً في الصراعات التي حدثت عبر التاريخ، عكس التجربة المسيحيّة في عدد من مراحلها القديمة والحديثة.



الفصل الثاني الدّالة العقديّة

بعد أن وقفنا عند بعض الدلالات السياسيّة لنصوص المدوّنة، التي تركّزت أساساً على اجتماع السقيفة، وما لحق به من صراعات تجسّمت في حروب علي وابنه الحسين دفاعاً عمّا اعتقدوا أنّه حقّهم المشروع، سنحاول، في هذا الفصل، تبين الدلالات العقديّة، التي تحملها النصوص نفسها، ودورها في صناعة الذاكرة الجمعيّة الشيعيّة انطلاقاً من مفهوم الصحبة في الإسلام الذي واكب سيرورة الأحداث السياسيّة المذكورة سابقاً.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مسألة الصحبة والصحابة مثّلت مبحثاً مهمّاً في تاريخ الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً. وقد اختلف المسلمون في تعريف الصحابي، وعدالته، وفضله. وتحوّل هذا الاختلاف إلى خلاف، وإلى وجه من وجوه التخاصم بين التيارات الفكرية الإسلاميّة. ولا تزال خطورة هذا المبحث إلى اليوم⁽¹⁾. ويعدّ مفهوم الصحبة من الثوابت التأسيسية للروح الجمعيّة الإسلاميّة. ويمثّل الوجه الثاني لمعنى الأخوة الذي انبنت عليه الرابطة الروحية في صدر الإسلام. وقد عدّ تحصيل هذه الرتبة شرفاً وميزة لكلّ مسلم أمكنه بلوغها. ويمكن أن نتبين أهميّة المصطلح في الفضاء الديني

(1) المالكي، حسن بن فرحان، الصحبة والصحابة بين الإطلاق اللغوي والاصطلاح الشرعي، مركز الدراسات، عمّان، 1425هـ/2004م، ص8.

الإسلامي من خلال الجانبين الفكري والروحي الطقوسي. ففي المستوى الفكري مثل هذا المفهوم مكوّنًا أساسياً من مكوّنات الصراع المذهبي بسبب الاختلاف في تعريف الصحابي. وفي المستوى الطقوسي تكون صحبة الرسول، أو الإمام، بتقليده في أفعاله وأقواله، علامة فارقة في الإيمان⁽¹⁾.

تناول فرحان المالكي هذه المسألة، فقال: «كان لهذا الاختلاف الدور الأساس في نشوء التيارات الفكرية الإسلامية الأولى، وظهور الفرق الإسلامية من القرن الأوّل، ثم استمرار الاختلاف بينها إلى يومنا هذا»⁽²⁾. وتظهر خطورة المصطلح روحياً في موسم الحجّ، حيث يتدافع أغلب المسلمين على قبر الرسول للصلاة عنده والسلام عليه. وتدفعهم رغبة جارفة في تحيين صحبته، والحلول في زمن دعوته إلى الإسلام. ومن خلال هذه الزاوية سنحاول مقارنة دلالة زيارة المراقد الشيعية باعتبارها منفذاً لتحقيق هذه الرغبة.

الزيارة صحبة:

من مشتقات الجذر (ص، ح، ب) الصفة (صحابي). و«الصُحْبَةُ: المعاشرة، واستصحبته: دعاه إلى الصُحْبَةِ ولازمه، والمُصْحَبُ: المُنْقَادُ الدليل بعد صُعبَةٍ، والمُصْحَابُ لَنَا بما نُحِبُّ: المُنْقَادُ»⁽³⁾. تستوعب هذه المعاني الأربعة دلالات (الصحبة) في نصوص الزيارة، وتتقاطع لتشكّل معنى الوفاء للإمام، والولاء له، والحلول في الزمن النبوي المقدّس من خلاله.

(1) حدّد المنصف بن عبد الجليل ثلاثة مقومات لنشأة الجماعة وهي السيادة والنفوذ والعدد. وتعني السيادة عنده ظهور مقالة وانتشارها إلى حدّ الإيهام بأنها الغالبة، ويعني النفوذ القدرة على سياسة الناس، ويعني بالعدد وفرة الأتباع المؤمنين بمبادئ المقالة. الفرقة الهامشية في الإسلام، ص 39.

(2) المالكي، حسن بن فرحان، الصحبة والصحابة بين الإطلاق اللغوي والتخصيص الشرعي، ص 8.

(3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (صحب)، ص 104.

1- الصُّحْبَةُ معاشرة:

إنَّ صحبة الأئمة، بمعنى المعاشرة، تكتسب مفهوماً مهماً في الفضاء الشيعي عامة، وفي طقوس الزيارة خاصّة. وتتطلب المعاشرة معاصرة الزائر للإمام، والاختلاط به. يقول ابن حجر في هذا المعنى: «أصح ما وقفت عليه من ذلك أنّ الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم مؤمناً به، ومات على الإسلام. فيدخل في من لقيه، ومن طالت مجالسته له، أو قصرت، ومن روى عنه، أو لم يرو، ومن غزا معه، أو لم يغز، ومن رآه رؤية، ولو لم يجالسه، ومن لم يره لعارض كالعمى»⁽¹⁾.

ونظراً إلى أنّ هذا المعيار لا ينطبق إلا على الشيعة الأوائل، الذين عاصروا الأئمة وعرفوهم دون وساطة، فإنّ نصوص المدونة وسّعت مجال الصحبة، وجعلت معاشرة الإمام ممكنة إذا حسن تشييع الفرد، وأثبتته بالزيارة. وتخرج المعاشرة، في هذا السياق، من معناها المادي، الذي أقرته النصوص الفقهيّة للمهاجرين والأنصار، وسماه حسن بن فرحان المالكي «الصحبة الشرعيّة» في قوله: «اقتصار التعريف الشرعي لمصطلح الصحبة على المهاجرين والأنصار، ومن في حكمهم، له فوائد لعلّ من أبرزها أنّ هؤلاء الصحابة هم أصحاب النبي حقاً الذين قام عليهم الدين، وهم الذين كانوا أقرب الناس تطبيقاً لتعاليم الإسلام، وهم الذين يصحّ أن يُطلق عليهم مدرسة النبوة. وهذه الصحبة الشرعيّة هي التي يذهب إليها العلماء المتقدّمون»⁽²⁾.

ويرفض المالكي إطلاق هذا المفهوم وفتحه ليشتمل على كلّ من رأى الرسول مرّة واحدة؛ بل أخرج العديد من الشخصيات المشهورة في صدر الإسلام من هذا التصنيف. ومن أبرز الذين استثناهم خالد بن الوليد، ومعاوية بن أبي سفيان، وكلّ الطلقاء. ورجّح أن تكون الحكومة الأمويّة وراء توسيع

(1) العسقلاني، ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي، كتاب الإصابة، مج 1، ص 7.

(2) المالكي، حسن بن فرحان، الصحبة والصحابة بين الإطلاق اللغوي والتخصيص الشرعي، ص 42.

مفهوم الصحبة وتعميمه على كلّ من رأى النبي (ص) «حتى يدخل فيهم طلقاء بني أمية، كآل أبي سفيان، وغيرهم من بني أمية، أو غيرهم مثل الحكم والوليد وبسر (بن أبي أرطأة) وأمثالهم»⁽¹⁾. ورأى في التعميم الحاصل وجهاً من وجوه الصراع السياسي بين الفرق والقبائل، الذي رافق صناعة الذكارات المذهبية. وأعاد انتشاره إلى غلوّ الشيعة والخوارج في ذمّ بعض من وُصف بالصحبة من هذه الطبقات.

وتُعدّ المعاشرة، في سياقها الجديد، على الرابطة الروحية التي تتطلب التصديق بإمامة العلويين، وبيعتهم بالشكل الذي ذكرنا سابقاً. ويفتح هذا التمثّل الباب أمام كلّ مسلم ليفوز بصحبة تماثل صحبة الرسول وقيمتها في نصوص المدوّنة. وتواترت الأخبار في المدوّنة لتربط بين حاليّ الصحبة، وتماثل بينهما في المكانة والقيمة. ومن هذا المنطلق، تكرّر تأكيد أنّ زيارة الحسين والأئمّة تعدل زيارة قبر الرسول (ص)، أو هي كمن زار الله في عرشه⁽²⁾. ووسّعت أخبار الزيارة دائرة الاستقطاب للفكر الشيعي لتشتمل على كلّ المتعظّشين إلى تحيين صحبة الرّسول، والعيش بين يديه، وفي رحابه.

بالإمكان أن نتبيّن ملامح هذه الرغبة خلال مواسم الحج، التي يكاد يتلخص معناها في زيارة قبر الرسول (ص) عند الكثيرين من أهل السنّة. وكثيراً ما يعبّر المسلمون، من غير الحنابلة والوهابيين اليوم، عن هذا الهدف في أقوالهم وأفعالهم، التي رصدناها من خلال الحجاج التونسيين على مدى ثلاث سنوات بين (2009) و(2012م). وجرى رصدنا لأهداف الحج بين التونسيين بشكل غير رسمي. وحدث ذلك عند مرافقة أحد أفراد العائلة مرّة إلى مطار تونس قرطاج موسم (2011م)، وأخرى إلى مطار النفيضة الدولي موسم (2012م). وقد التقينا بعدد محترم من الحجاج عند ذهابهم، وسألناهم عن أهمّ رغبة يسعون إلى تحقيقها، وسألناهم، عند عودتهم، عن أفضل شيء

(1) المرجع نفسه، ص 46.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص ص 278 و 282.

فعلوه. واتفقت الإجابات بنسبة (90%) على أن زيارة الرسول، وليس قبره، هي الأهم والأفضل. وتحظى زيارة الأولياء والصالحين بمكانة مهمّة عند التونسيين منذ قرون. ويرد هذا التأكيد على لسان أحد المتصوِّفة عند زيارته بيت المقدس، وهو في طريق عودته من الحج، وجاء في الخبر: «قال بعض أهل الأحوال: ذهبت إلى الحجّ، وذهبت إلى بيت المقدس، فوجدت رجلاً من أهل الأحوال قال لي: من أيّ البلاد أنت؟ قلت: من تونس. قال لي: عندكم المغارة، وعندكم سيدي محرز بن خلف، وعندكم هذه الأماكن بتونس، وتفترق إلى هنا؟ (...) وإني سمعت من شيخي (...) يقول: زيارة الأماكن بحجة مبرورة»⁽¹⁾. يبدو جلياً أنّ صاحب الرواية يسعد لهذا الخبر، ويتبناه في سياق المدح للولي محرز بن خلف، والرفع من شأنه. ويقطع النظر عن صدقيّة الخبر من عدمها، فإنّ الذي يهّمنا هو الاعتقاد بهذه المسائل، والترويج لها، حتى خارج المذهب الشيعي.

وتزايد أهميّة صحبة الإمام في الفضاء الشيعي إذا اقترنت بالقرابة الدموية، التي تمثّل تقليداً مؤسساً لطرائق الانتظام الاجتماعي عند العرب. والعشيرة في اللغة هو «الصديق والقريب. وعشيرة الرجل: بنو أبيه والأذنون أو قبيلته»⁽²⁾. وتشعر هذه الطبقة من الصحابة بمسؤوليّة أكبر تجاه الأئمة بحكم تقاطع الواجب الديني بالواجب الاجتماعي لديهم. وتعامل هذه الفئة معاملة خاصة مثل تشريفهم بالألقاب، وتمييزهم باللباس منذ العصر العباسي. يقول إبراهيم الحيدري: «أخذ العلويون مكانتهم الاجتماعية منذ تأسيس الدولة العباسية. فكان لهم نقابتان، واحدة للعباسيين، وأخرى للطالبيين [...] وتمييز العلويون والأشراف بالعمامة السوداء، التي أصبحت رمزاً لهم زمن الدولة العباسية»⁽³⁾.

(1) مناقب المغارة التي بجبل الجلاز، مخطوط المكتبة الوطنيّة بتونس، رقم 18555،

ص 30 ب. نقلاً عن: العامري، نللي سلامة، الولاية والمجتمع، ص 347.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عشر)، ص 440.

(3) الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء، ص 281.

إنهم السادة والأشراف الممثلون للنسل النبوي بيولوجياً، وسدنة آل البيت روحياً. إنهم الشركاء في الإمامة كشراكتهم للإمام في الأخوة والنسب. إنهم يستعيدون الزمن الأوّل لما يعدّونه تكليفاً نبوياً لعلي بالإمامة، حين قال له الرسول (ص) يوم الغدير: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، إلا أنّه لا نبيّ بعدي»⁽¹⁾. وقياساً على تأوّل الطبرسي لهذا الخبر يكون لصحابة الإمام من جهة النسب ما كان له هو بعد وفاة الرسول إلا ما خصّه الاستثناء المترتب عن خصوصية الدور والمكانة.

تحدّد ضحبة الإمام من المنطلقين الروحي والدموي، وعلى أساسهما يكون الولاء والنصرة. ولا يحتاج المسلم الشيعي، الذي لم يعاصر الإمام، إلى مكابدة ما عاناه أسلافه الأوائل من تشريد وتقتيل لنيل هذه المرتبة والحظوة. يكفيه تبني أصول المذهب والتعبير عنها عملياً بزيارة المراقد. وتتاح للزائر فرصة مصاحبة الإمام في مناسبات تتم استعادتها في أكثر من احتفال سنوي، وأهمّها إحياء مراسم العاشر من محرّم. ومن الطقوس الأساسية في هذه الزيارة الحزن والإحساس بالذنب لعدم نصرته مسلمي تلك المرحلة للحسين في قتاله للأمويين، وبسبب التأخر في بيعته، على اعتبارها البيعة الشرعيّة، بالنسبة إلى المستبصرين الجدد.

يحمل الزائر إحساساً بالذنب يشكّل مكوناً أساسياً من ذاكرته، على الرغم من عدم معاصرته لأحداث القرن الأوّل؛ أي على الرغم من عدم مسؤوليته عمّا حدث شرعاً، إذا اعتمدنا فرضيّة مسؤوليّة كلّ مسلم في عدم نصرته الحسين زمن واقعة الطف. إنّ وراثته هذه الروح الجمعيّة تجعل الزائر يتمنّى لو كان بإمكانه استعادة الزمن العلوي الأوّل لصحبة الحسين، والوفاء له، ونصرته على أعدائه. إنّ أعداء الإمام هم أعداء الله ورسوله في التمثّل الشيعي. إنهم نكثوا العهد، وبدّلوا الوعد، الذي صار في يوم الغدير، من منظور إمامي.

(1) رواه مسلم رقم: 2404، والترمذي رقم: 3731.

يقول الداعية الإسماعيلي ابن حوشب (ت 347هـ/ 958م) في قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72]: الأمانة ولاية أمير المؤمنين، عرضها الله على أهل السموات، وعلى أهل الأرض، وعلى الملائكة، والكلّ قد قبل بها، وأتته لا أحد يتقلّد مقامه، إلا أنه مع موت الرسول تبدّل العهد، وظهر خلفاء للرسول، وهم المقصودون بقوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72]⁽¹⁾. ويوافق الطباطبائي الإمامي الداعية الإسماعيلي في تأويله للآية، فتأول الأمانة على أنها الولاية، وأن حملتها من دون علي هم الظالمون لأنفسهم بجهلهم⁽²⁾. إذاً، لا تشيخ، في هذا السياق، دون الاعتقاد بهذه المسائل الأساسية في الذاكرتين الرسميّة والشعيّة.

وقد استثمرت هذه الثقافة مقولتين أساسيتين هما: الولاء والبراءة، وجعلتهما من أهم مقولات الفكر الإمامي. يقول السجستاني: «لما صحّت بهذه المقدمات الصحيحة الوصيّة والوصيّ للنبي، وجب علينا أن ننظر من هو الوصيّ [...] وما الفرق بين الوصي والمُتوصّي، على وزن النّبي والمنتبّي، لتكون ولايتنا للوصي وبراءتنا من المتوصّي بحقه»⁽³⁾. والمعنى، في هذا السياق، صريح هو الولاء للعلويين، والبراءة من أعدائهم الذين استخفوا بحقوقهم، واستولوا على الخلافة بعد وفاة الرسول (ص) من منظور شيعي. وتجدر الإشارة إلى أنّ استعمال الزوج [ولاء/براءة] يعود إلى بدايات تشكّل التيار السياسي الشيعي. وقد ورد ذلك سنة خمس وستين على لسان المسيّب بن نجبة من جماعة التوايين حين وصف قتلة الحسين، فقال: «قد قتلهم قوم نحن لهم أعداء ومنهم براء»⁽⁴⁾.

(1) ابن حوشب، كتاب الكشف، ص 45.

(2) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 357.

(3) السجستاني، كتاب الافتخار، ص 154.

(4) الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ج 5، ص 590.

وقال دعبل الخزاعي [من الوافر]:

لَمْ لَا أَرْوُكَ (يَا حُسَيْنُ) لَكَ الْفِدَا قَوْمِي وَمَنْ عَطَفَتْ عَلَيْهِ نَزَارُ
وَلَكَ الْمَوَدَّةُ فِي قُلُوبِ ذَوِي النَّهْيِ وَعَلَى عَدُوِّكَ مَقْنَةٌ وَدَمَارُ⁽¹⁾

وعادةً تستحضر أخبار المدونة أعداء الحسين في صورة الظالم والمعتدي على حدود الله لتسهيل الطعن فيهم، وفي صحبتهم، وفي الدفاع عنهم. إن مثل هذا التصنيف يسترعي انتباه المسلم عامة، ويدفعه إلى التساؤل حول مواقفه التاريخية، وعقائده الروحية، وربما يدفعه إلى مراجعة اصطفاfe المذهبي؛ لأنّ الأصحاب، يوم القيامة، صنفان: أصحاب الحق ومصيرهم الجنة، وأصحاب الباطل ومآواهم النار، وفيهم قال القرآن: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [الحشر: 20].

يعبر الزائر عن شوقه إلى صحبة الحسين عند القبر قائلاً: «يا ليتني كنت معك فأفوز فوزاً عظيماً، وأبذل مهجتي فيك، وأقيك بنفسي، وكنت فيمن أقام بين يديك، حتّى يُسْفِكَ دمي معك، فأظفر معك بالسعادة والفوز بالجنة»⁽²⁾. والشوق، حسب الأنصاري، هو «هبوب القلب إلى غائب»⁽³⁾؛ أي أنّه حركة الروح في طلب اللقاء. وشوق المؤمن إلى صحبة الإمام على ثلاث درجات؛ الدرجة الأولى هي شوقه إلى الجنة. ويدفعه هذا الإحساس إلى البحث عن سبيل تحصيلها. ولا سبيل إلى ذلك في الفضاء الشيعي إلا باتباع الإمام فكراً، وزيارته عملاً. يقول ابن حوشب في معنى: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾⁽⁶⁾ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ [الماعون: 6-7]، هم الذين يتظاهرون بالورع، ويمنعون الاعتراف بحق الإمام، واتباع سنّة الله فيه التي سنّها الله ورسوله⁽⁴⁾. ويعكس تأويل هذا الداعية الإسماعيلي الإيقاع الجدلي السجالي مع الآخر

(1) الخزاعي، دعبل، الديوان، ص ص 237-238.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 412.

(3) الأنصاري، عبد الله، منازل السائرين، ص ص 403-404.

(4) ابن حوشب، كتاب الكشف، ص 66.

السّنيّ خاصّة، وينسجم مع الطرح الشيعيّ عامّة، مع استثناء التمثّل الزيديّ لمسألة الإمامة⁽¹⁾.

وإذا تعلّقت روح المرء بالجنّة إمّا خوفاً من عقاب عدم بلوغها، وإمّا طمعاً في نعيمها، يجد المؤمن نفسه يشتاّق إلى الله مالك الجنّة وصاحبها. وهذه هي ثاني درجات الشوق. يقول عبد الرزاق الكاشاني: «فعلق قلب المشتاق بصفات الله تعالى، التي هي مبادئ المنن- المنان، المحسن، المنعم، والمفضل، وغيرها»⁽²⁾. ولا تتحقّق الدرجة الأولى والثانية إلا بالتشوّق إلى الإمام، وهي الدرجة الثالثة من الشوق. وهذا يعني أنّ السعي إلى الجنّة يتطلّب مرضاة الله، والطريق إلى الله يتطلّب اتباع الإمام وتعهّده. وأكّدت المرويات عن الإمام الصادق هذا المعنى في قوله: «سبقت طاعتنا عزيمة من الله إلى خلقه، إنّه لا يقبل عملاً من أحد إلا بنا، ولا يرحم أحداً إلا بنا، ولا يعذب أحداً إلا بنا، فنحن باب الله وحقّته، وأماؤه على خلقه، وحفظة سرّه، ومستودع علمه»⁽³⁾.

ويكون الشوق في هذه المرحلة «ناراً أضرمتها صفوة المحبّة، فنغصت العيش، وسلبت السلوة، ولم ينهها معزّ دون اللقاء»⁽⁴⁾. إنّ أهميّة هذه المرحلة في تحقيق المرحتين السابقتين جعلت الوله إلى لقاء الإمام في مرقدّه مثل النار الحارقة، التي تحمل معاني الوعي بالواجب والولاء للإمام ومحبّته. ومن دون لقاء الإمام يتنقّص العيش، ويهيمن قلق المصير، ولا عزاء لهذه النفس الثائقة إلى الخلاص إلاّ بزيارة الإمام.

(1) انظر تفسير الآيات، التي يعتمدها الشيعة لإثبات الإمامة، في التفسير المنسوب إلى زيد بن علي: تفسير غريب القرآن المجيد، تحقيق وترتيب محمد يوسف الدين، حيدرآباد - الهند، ط 1، 1422هـ/ 2001 م.

(2) الأنصاري، عبد الله، منازل السائرين، ص 66.

(3) النيسابوري، أحمد بن إبراهيم، إثبات الإمامة، ص 8.

(4) الأنصاري، عبد الله، منازل السائرين، ص 408.

2- الصحبة دعوة:

المعنى الثاني للصحبة هو استصحابه بمعنى دعاه إلى الصحبة، ولازمه، وهو مكوّن أساسي في زيارة الأئمة. ويتأكد هذا المعنى في نصوص المدونة من خلال كثرة أساليب الترغيب التي تحفل بها المرويات، ودرجات الثواب التي يُبشّر بها الزائر. وقد خاطبت هذه الأخبار عواطف الشيعة، ووعدهم بخيري الدنيا والآخرة. ومن علامات تميّز أصحاب الحسين تصدّدهم صفوف الفائزين بالخلاص الأكبر يوم القيامة. وأكّدت المرويات المنسوبة إلى الإمام جعفر الصادق هذا الامتياز في أكثر من مناسبة، ومنه قوله: «لزوّار الحسين يوم القيامة فضل على الناس [...] يدخلون الجنة قبل الناس بأربعين عاماً، وسائر الناس في الحساب والموقف»⁽¹⁾.

قد يتجاوز الترغيب في صحبة الإمام بالزيارة أتباع المذهب ليستهدف باقي المسلمين المسكونين بها جس تحيين صحبة الرسول، ولو بذكره، والصلاة عليه، كما هو وارد في بعض الأحاديث والآيات. ورؤي عن الرسول قوله لعليّ في هذا الإطار: «إن الله عزّ وجلّ جعل قلوب نجباء من خلقه، وصفوة من عباده تحنّ إليكم، وتحتمل المذلة والأذى فيكم، فيعمرون قبوركم، ويكثرون زيارتها تقرباً منهم إلى الله، ومودة منهم لرسوله، أولئك يا علي المخصوصون بشفاعتي، والواردون حوضي، وهم زواري، وجيراني غداً في الجنة»⁽²⁾.

توسّع زيارة الأئمة، في هذا الخبر، مجال الصحبة لتبلغ مداها الأقصى، وتمكّن صاحبها من مجاورة الرسول، وورود الحوض الذي يمثل قسماً من درجات النعيم الأسمى في الآخرة، وبفضلها يزوره الله، وملائكته، ويكلّمونه⁽³⁾. وتحوّل الزيارة إلى زمن قدسيّ مطلق تنتفي فيه الحدود بين السماء والأرض، وبين الماضي والحاضر، وبين الدنيا والآخرة. ففي هذا

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 262.

(2) الطوسي، تهذيب الأحكام، كتاب المزار، ص 2004، ح 7194.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 349.

المناخ الروحي تطمئن نفس الزائر بقاء ربّها من خلال معرفة إمامها، فتدخل في الجماعة المؤمنة حقاً ومنها إلى الجنّة. قال ابن حوشب في معنى: ﴿فَأَدْخُلِي فِي عَبْدِی﴾ (29) وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴿ [الفجر: 29-30] العباد هم الأئمة، ومن لم يدخل في طاعتهم لم يكن مؤمناً⁽¹⁾. ويعبر الزائر عن هذا المعنى أمام القبر فيقول: «اللهم أدخلني في أوليائك، وحبب إليّ شهادتهم ومشاهدتهم في الدنيا والآخرة»⁽²⁾.

3- الصحبة انقياداً:

المعنى الثالث للصحبة هو المصحّب، بمعنى المُتقَاد الدليل بعد صُعبوبة. يحضر هذا المعنى في نصوص المدونة بشكل مضمّن باعتباره انعكاساً لضعف موقف الإمام، ومن ورائه أتباعه، الذين ارتبطوا به مباشرة. والصيغة الصرفية لكلمة [مُصْحَب] اسم فاعل، والفاعل في هذه الزيارة هو المُرور الذي يحتاج إلى السند والعون نتيجة ضعف عتاده سواء قبل المواجهة أم بعدها. وغالباً يكون المقصود هو الإمام الحسين، الذي تخلى عنه الجميع، فواجه، في قلّة على أرض كربلاء، القتل والتنكيل، وسبي أهله، وشردوا. وسبق أن تعرّض والده علي بن أبي طالب إلى ظروف مشابهة في حروبه ضدّ معاوية، ومن خرجوا عليه في واقعة التحكيم (عرفوا بالخوارج). وقد اشتدّ به الحال يوماً، فقال لأتباعه في نبرة حسرة وانكسار: «يا أشباه الرجال ولا رجال، حلوم الأطفال وعقول ربات الحجال، لوددت أنّي لم أركم ولم أعرفكم [...] -والله- جرت ندماً وأعقبت سدماً. قاتلكم الله، لقد ملأتم قلبي قيحاً، وشحنتم صدري غيظاً، وجرّعتوني نغب التهمام⁽³⁾ أنفاساً، وأفسدتم عليّ رأيي بالعصيان والخذلان [...] ولكن لا رأي لمن لا يُطاع»⁽⁴⁾.

(1) ابن حوشب، كتاب الكشف، ص 66.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 406.

(3) نَغَب الريق: ابتلعه. القاموس، ص 139، التهمام والتهميم: اللبن شُرب ولم يُمخّض. القاموس، ص 1171.

(4) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مج 1، ج 2، ص 75.

مارست السلطان الأموية والعباسية الإذلال على العلويين، ودفعتهم إلى الاستجداء، ومستأ من هيبته، وجعلنا المستحيل نظرياً ممكناً عملياً. فما من أحد كان يتوقع المساس بأبسط آثار الرسول، لكن حينما تعلق الأمر بالسلطة والحكم بررت الوسيلة الغاية، وأوذى آل بيته بشكل يعكس حقداً قَبلياً جارفاً غدته المصلحة السياسية. ولم يكثرث القائلون على الحكم آنذاك لوصية الرسول فيهم «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى». وتجمع الروايات الشيعية، وعدد من الروايات السنية أن المقصود هم آل البيت⁽¹⁾. ومع ذلك تعرّضوا للإهانة والتشريد يوم الطف.

لقد جعل واقع ما بعد العاشر من محرّم العلويين في حالة من الضعف، والانقياد، والإذلال، مست مناهم، ومما يحملونه من رأسمال رمزي بين القبائل. وراعت أخبار الزيارة هذا المعطى، وسعى الإخباريون إلى كسر العزلة التي فرضتها الأنظمة السياسية المتعاقبة على العلويين من خلال استقطاب الأنصار، وتجميعهم، وتكثيرهم حول الإمام المعزول عن امتداده الروحي، والاجتماعي منذ السقيفة. وكثيراً ما ركزت الأدبيات الشيعية على الصورة المأسوية التي تشكّلت على أرض الطف، وجعلتها في صدارة المشهد التاريخي العلوي. لقد راهن صانعو الذاكرة الشيعية، والناطقون باسمها (Locuteur collectif)⁽²⁾ (يسمّيهم أركون مسيري أمور التقديس) على مخاطبة الوجدان الإسلامي المرتهن للصورة المحمدية، ولكلّ ما يمكن أن يحيل عليها. إنّ هدف إثارة العواطف، من خلال التركيز على تضخيم الإهانة اللاحقة بالعلويين، دعوة إلى رفض ما حدث وإصلاحه. ولا مجال لتحقيق ذلك إلا بتأكيد الثأر للأئمة، ونصرتهم بالالتحاق بصفوفهم. والكثرة والقلة في عدد الأنصار مهمتان في الذاكرة العربية عامة، وفي ذاكرة البيت الطالبية خاصة.

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج18، ص51 وما بعدها.

(2) شارودو (باتريك)، منغينو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ص341.

وحفظت الذاكرة الإسلامية لقريش سابقة استضعافها لعبد المطلب جدّ جدّ الحسين، حين حاولت منعه من حفر بئر زمزم لقلّة الأبناء، وحقدتها عليه؛ لأنّه غنم من زمزم «غزاليين من ذهب، وهما الغزالان اللذان دفنتهما جُرهم حين خرجت من مكّة. ووجد فيها أسياً قلعية وأدراعاً. فقالت له قريش: يا عبد المطلب لنا معك في هذا شِرْكٌ وحقٌّ»⁽¹⁾. قال وحيد السعفي: «فكّر عبد المطلب في أمر قريش تصدّه عن كلّ شيء، وتنازعه في كلّ شيء. وفهم القضية: الولدُ الولدُ، آه لو كان له ولدٌ كثيرٌ، أو تظنّ أنّ قريشاً كانت تعرض له في كلّ أمر عزم عليه لو كان له بنون يزودون عنه؟!»⁽²⁾.

تفطن جدّ الحسين إلى هذا النقص، فسعى إلى سدّه، فكان نذره «لئن وُلد له عشرة نفر، ثم بلغوا معه حتى يمنعه، لينحرنّ أحدهم لله عند الكعبة»⁽³⁾. أعاد التاريخ نفسه، واحتاج ورثة الحسين إلى تكثير الولد والصحب نصرة لقضية الإمام، فكانت نصوص الزيارة دعوة إلى تجميع الصّحب، وتكثيره من أجل توسيع قاعدة المناصرين. وراوحت الأحكام الفقهيّة المتعلقة بالمسألة بين الترغيب والترهيب. فمن جهة تجعل الزيارة واجبة مرة في العمر في الحدّ الأدنى، وتهدّد تاركها بانتقاص الإيمان والدرجة، وأخرى تضاعف الحساب، وتدفع به إلى حدود لا يمكن لأكثر الناس إيماناً وتحصيلاً للعمل الصالح مقاومته.

4- الصحبة ولاء:

المعنى الرابع المتفرع عن مصطلح (صحابي)، وهو المصْحَابُ لنا بما

(1) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، دار الجيل، بيروت، 1991م، مج 1، ج 1، ص 281.

يمكن العودة إلى المسألة عند: السيوطي، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر، الخصائص الكبرى، ج 1، ص 109.

(2) السعفي، وحيد، قربان في الجاهلية والإسلام، دار تبر الزمان، تونس، 2003م، ص 97.

(3) ابن هشام، السيرة النبوية، مج 1، ج 1، ص 286.

نُحِبُّ بِمَعْنَى الْمُتَقَاد. وَالْمُحَبِّ، فِي هَذَا السِّيَاقِ، وَالرَّاعِبُ فِي الصَّحْبَةِ، هُوَ الْإِمَامُ، أَوْ صَوْرَتُهُ الَّتِي وَصَلَتْ عِبْرَ الذَّاكِرَتَيْنِ الشَّفَوِيَّةِ وَالْمَكْتُوبَةِ. وَالْمُنْقَادُ هُوَ الْمُسْلِمُ الشَّيْعِيُّ، الَّذِي اعْتَنَقَ أَصُولَ الْمَذْهَبِ، وَاخْتَارَ الْإِمَامَ طَرِيقاً إِلَى اللَّهِ، كَمَا يَشِيْعُ فِي الْأَدْبِيَّاتِ الشَّيْعِيَّةِ. وَيُعَدُّ هَذَا الْمَعْنَى تَتْوِيْجاً لِلْمَعَانِي السَّابِقَةِ، وَاخْتِزَالاً لَهَا؛ إِذْ فِيهِ تَتَحَقَّقُ الْغَايَةُ الَّتِي سَعَى إِلَيْهَا الْعُلُوِّيُّونَ عِبْرَ تَارِيخِهِمْ، فِيحُوزُونَ زِعَامَةَ الْمُسْلِمِينَ، وَيَتَجَمَّعُ الْأَنْصَارُ حَوْلَهُمْ. وَتَنْقَادُ هَذِهِ الْمَجْمُوعَاتُ إِلَى الْمَزُورِ قِصْداً، وَعِزْماً، وَشَوْقاً، فَتَسْتَمِيتُ فِي إِنْصَافِهِ وَفَقاً لِلطَّرِيقَةِ الَّتِي رَسَمَتْهَا نِصُوصُ الزِّيَارَةِ. وَلَمْ يَعْذِ الْإِنْصَافُ وَالنِّصْرَةُ مَوْجَّهَيْنِ إِلَى الْوُجُودِ الْمَادِيِّ لِلْإِمَامِ، وَإِنَّمَا تَتَرَكَّزُ الْجُهُودُ حَوْلَ الْفِكْرِ الَّذِي تَرَكَّهُ. وَتَصْبِحُ الْمَسْئُولِيَّةُ الشَّرْعِيَّةُ لِلْمُسْلِمِ الشَّيْعِيِّ حِفْظَ الْمَوْرُوثِ الْإِمَامِيِّ وَصُونَهُ. لَقَدْ تَحَوَّلَ الْإِمَامُ إِلَى رَأْسِمَالٍ رَمْزِيٍّ وَمَنْظُومَةٍ ثِقَافِيَّةٍ لَدَى أَتْبَاعِهِ تَوَازِي الْمَوْرُوثِ النَّبَوِيِّ، أَوْ تَفِيضٍ عَلَيْهِ. وَتَغْذِي هَذِهِ الْمَنْظُومَةُ الرَّمْزِيَّةُ فِي الْأَتْبَاعِ الْفِكْرَ وَالرُّوحَ، وَتَصْنَعُ الذَّاكِرَةَ وَالتَّارِيخَ، وَتَقْوِي وَحْدَةَ الْجَمَاعَةِ وَمِنَاعَتَهَا.

لَا شَكَّ فِي أَنَّ الْأَثْمَةَ، وَالْحَسِينَ تَحْدِيداً، هُمُ مَحْوَرُ الصَّحْبَةِ فِي الذَّهْنِيَّةِ الدِّينِيَّةِ الشَّيْعِيَّةِ، لَكِنَّ الْأَحَادِيثَ الْمَرْوِيَّةَ تَوْسَّعَ مَجَالَهَا، فَتَعُودُ بِالزَّائِرِ إِلَى الزَّمَنِ الْقَدْسِيِّ الْأَوَّلِ فِي الْإِسْلَامِ. تَعُودُ إِلَى الزَّمَنِ النَّبَوِيِّ، الَّذِي أَنْقَذَ النَّاسَ مِنَ الضَّلَالِ، وَوَحَّدَهُمْ، وَمَكَّنَ لَهُمْ أَسْبَابَ الْحُكْمِ وَالسِّيَادَةِ، لِيَكُونَ صَاحِبَ هَذَا الزَّمَنِ هُوَ الْمَرْجِعُ وَالسَّنْدُ⁽¹⁾. وَرُويَ عَنِ الصَّادِقِ قَوْلُهُ فِي هَذَا الْمَعْنَى: «أَمَّا تَحَبُّ أَنْ يَرَى اللَّهُ شَخْصَكَ وَسَوَادَكَ فَيَمْنُ يَدْعُو لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص)، وَعَلِيٌّ، وَفَاطِمَةُ [الزَّهْرَاءُ]، وَالْأَثْمَةُ (ع).. أَمَّا تَحَبُّ أَنْ تَكُونَ غَدَاً مَمَّنُ يَصَافِحُهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص)»⁽²⁾. وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ، إِذَا اغْتَسَلَ الزُّوَّارُ «نَادَاهُمْ مُحَمَّدٌ (ص): يَا وَفَدَ اللَّهُ أَبْشُرُوا بِمِرَافِقَتِي فِي الْجَنَّةِ، ثُمَّ نَادَاهُمْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): أَنَا ضَامِنٌ لِقَضَاءِ حَوَائِجِكُمْ، وَدَفْعِ الْبَلَاءِ عَنْكُمْ فِي الدُّنْيَا

(1) [آل عمران: 103].

(2) ابن فولويه، كامل الزيارات، ص 230.

والآخرة، ثم التقاهم النبي (ص) عن أيمانهم وشمائلهم حتى ينصرفوا إلى أهاليهم»⁽¹⁾.

وإذا كانت زيارة الحسين موجهة أساساً إلى الشيعة، فإن زيارة الرسول (ص) مشغل إسلامي، وهدف روحي جمعي، على الرغم من بعض الاستثناءات. وبناء على أن زيارة الحسين تمكّن الزائر من صحبة الرسول، تصبح طقوسها دعوة إلى الصحبة في الحسين أولاً، ثم في الرسول ثانياً، وفي الله ثالثاً. ولا تقتصر صحبة الزائر لقبر الحسين على آل البيت، بل تشمل، أيضاً، الأنبياء⁽²⁾، والملائكة⁽³⁾، ومن بينها الروح القدس جبريل. قال الصادق: «من زار قبر الحسين (ع)، وهو يريد الله عزّ وجلّ، شيّعه جبرائيل وميكائيل وإسرافيل حتى يرد إلى منزله»⁽⁴⁾.

خاتمة الفصل:

استثمر الفكر الشيعي مفهوم الصحبة الإسلامي، الذي ارتبط بشخص الرسول (ص)، وأكسبه خصوصية مذهبية مفهوماً، وممارسةً، ودلالة. ففي الوقت الذي اتخذت فيه صحبة الرسول عند السنّة بعداً فكرياً أخلاقياً يتعلّق بمعايشته في حياته، وتقليده في أعماله وأقواله، واتباعها بعد مماته، من أجل تحقيق النجاة في الآخرة، اتخذت دلالته عند الشيعة بعداً عملياً، أصبحت، بموجبه، تبني حركة الإمام الحسين والعلويين أولاً، ونصرتهم سياسياً وعقائدياً من خلال مجموعة طقوس الزيارة ثانياً. وتأسس المفهوم الجديد على أربع قواعد هي: المعاشرة، والدعوة، والانقياد، والولاء. ولا تعني معاشرة الإمام، في هذا السياق الجديد، قصر المفهوم على المعنى

(1) المرجع نفسه، ص 254.

(2) المرجع نفسه، ص 220 (باب زيارة الأنبياء الحسين بن علي (ع)).

(3) المرجع نفسه، ص 223 (باب زيارة الأنبياء الحسين بن علي (ع)).

(4) المرجع نفسه، ص 274.

المادّي المشروط بمصاحبته زمنياً، وإتّما اتسعت دائرته لتعني قدرة الشيعي على تحيين هذا الزمن البدئي، والانغماس فيه بواسطة طقوس الزيارة. وتكون الدعوة باتجاهين يستفيد منها الزائر والمزور على حدّ سواء. ويكون مجال استفادة الزائر الآخرة، ومجال المزور الدنيا، بناء على مفهوم الإمامة، الذي يعني السلطتين الزمنية والروحية. ويتعلّق الانقياد بالإمام، الذي وقف وحيداً، وانهزم مادياً على أرض المعركة. فالإمام الأوّل قُتل ومملك خصمه، والإمام الثاني تنازل عن حقّه الإلهي وقُتل قبل نيل مسؤوليته، والإمام الثالث قُتل بكلّ عنف على أرض الطف، بعد أن خرج من أجل الغاية ذاتها. وقد ولّد هذا الواقع معطى جديداً هو حاجة الإمام إلى الأنصار. وقد عملت نصوص الزيارة على ضمان جزء مهمّ من سدّ هذا النقص. وبتحقّق هذه المراحل الثلاث تتحقّق القاعدة الرابعة، وهي ولاء الزائر للمزور، والوفاء له بحفظ ذكراه، وصيانة موروته، والاستناد إلى شرعيته زمنياً وروحياً.



الفصل الثالث

الدلالة الفلسفيّة وفلسفة ذاكرة المكان

ليس المقصود بفلسفة الزيارة، في هذا السياق، المعنى اليوناني القديم لكلمة (فلسفة)، وهو حبّ الحكمة، والبحث عن الحقائق المطلقة، ومعرفة المبادئ الأولى للأشياء بوساطة العقل، ولا هو المفهوم الحديث، الذي حدّده جيل دولوز (Gilles Deleuze)، وهو إبداع المفاهيم⁽¹⁾. وإنّما المقصود هو نسق ديني (système Religieux) مثل قاعدة أساسيّة في صناعة الذاكرة الشيعيّة. وتقاطعت في بنائه الثقافتان الشيعيّة والعالميّة تحت وطأة ضغوط شتى عاشها الشيعة في سياق سعي الجماعة إلى تحقيق خلاص نشده الإنسان، منذ المراحل الأولى، لتشكّل وعيه الدّيني. ويتأسّس هذا النسق على مفهوم (الإمام)، الذي غدا محور الوجود، ولا ينتظم شأن العالم من دونه في التمثّل الشيعي⁽²⁾.

(1) دولوز (جيل)، وغتاري (فليكس)، ما هي الفلسفة؟، ص5.

Gilles Deleuze, Félix Guattari: Qu'est ce-que La Philosophie?, les éditions de minuit, 1990, collection critique.

(2) يمكن الاطلاع على تفاصيل هذه الصورة العجائبيّة لدى: الشيرازي، صدر الدين محمد، شرح الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، تحقيق وتقديم سبحان علي كوشا، مركز الملا صدرا للحكمة الإسلاميّة، طهران، ط1، 1387هـ.ش، مج5. (ولاسيما باب أنّ الأئمّة هم الهداة، ص335 وباب الأئمّة ولاة أمر الله وخزنة علمه، ص349).

وتتضح المعالم الفلسفية للفكر الشيعي أكثر في المصادر الإسماعيلية والعرفانية. وقد فضلنا استعمال مصطلح دلالة فلسفية على استعمال مصطلح دلالة ميتافيزيقية لسببين: أولهما: تجاوز الفكر الفلسفي الحديث المسلمة القديمة القائمة على التقابل بين الميتوس (Mythos) واللوغوس (Logos)، حيث ساد الاعتقاد بأن تطوّر الفكر البشري نقل الإنسانية من مرحلة التفكير البدائي إلى مرحلة التفكير العقلاني. وثانيهما: اعتبار كل إنتاج ثقافي إنساني عملية تعقل للوجود لها منطقتها وأساليبها مهما كانت درجة بساطتها، وهذا يعني أنها تنتمي إلى مرحلة اللوغوس، وفق التصوّر القديم. وتحدّث مرسيا إلياد، في هذا السياق، عن معانٍ عميقة للأساطير المشكّلة لوعي الإنسان الأول، على الرغم ممّا يحمله مصطلح أسطورة من دلالات سلبية في الدراسات المتعلقة بالشأن الديني. يقول إلياد: «فلو كلّفنا أنفسنا عناء الغوص على المعنى الأصلي الذي تنطوي عليه الأسطورة القديمة، أو الرمز القديم، لوجدنا أنّ هذا المعنى يكشف عن وعي لموقف معيّن من الكون⁽¹⁾».

يقوم مفهوم الإمام، شأنه شأن أيّ مفهوم⁽²⁾، على مجموعة من المقولات مثل الولاية التكوينية، والعلم المطلق، ووراثة الأنبياء، والمعارف الربانية، وغيرها من المصطلحات. يقول حيدر الأملي في هذا المعنى: «إنّ الولاية هي باطن النبوة، التي ظاهرها التصرف في الخلق بإجراء الأحكام الشرعية عليهم، وباطنها الإنباء والإرشاد لهم بإخبار الحقائق الإلهية، والمعارف الربانية كشفاً وشهوداً. فالنبي له التصرف في الخلق بحسب الظاهر

(1) إلياد، مرسيا، أسطورة العود الأبدي، ص 16.

(2) يقول جيل دولوز: «لا وجود لمفهوم بسيط. كلّ مفهوم يمتلك مكوّنات، ويكون محدّداً بها. للمفهوم، إذاً، رقم؛ إنه تعدّدية، حتّى وإن لم تكن كلّ تعدّدية مفهومة. لا وجود لمفهوم أحاديّ المكوّن؛ وحتّى المفهوم الأوّل الذي تبدأ به كلفسة ما، فإنّه يتوافر على مكوّنات كثيرة». ما هي الفلسفة؟، ص 39.

والشريعة، والولي له التصرف فيهم بحسب الباطن والحقيقة»⁽¹⁾. إن ثبوت الولاية للنبي ضرورة ومسلمة في الفكر الشيعي، ولا يصير الشخص نبياً إلا بعد نيل مرتبة الولاية.

ولا يقف الأملي عند تأكيد التقاطع، والتعاقد، والتكامل بين النبوة والولاية؛ بل يجعل الولاية أعلى وأعظم، مع المحافظة على تراتبية الإمام والنبي بشكل لا يستوعبه إلا العرفان الديني. يقول الأملي: «ومن هنا قالوا: إن الولاية أعظم من النبوة، وإن لم يكن الولي أعظم من النبي»⁽²⁾. وقد فتح مفهوم الإمامة الباب على مصراعيه للشيعة، وأثمتهم للعروج إلى السماء، والاقتراب من الذات الإلهية في تموضع مخصوص لتحصيل الخلاص.

الزيارة معراجاً:

عرج في اللغة: ارتقى⁽³⁾، والمِعْرَاجُ والمِعْرَجُ (اسم آلة): السُّلْمُ والمِصْعَدُ⁽⁴⁾. يرتبط المعراج، في الذاكرة الدينية الإسلامية، بحادثة الإسراء التي سميت بها سورة من سور القرآن. وجاء في مطلعها: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ [الإسراء: 1]. أثارَت هذه الحادثة كثيراً من التأويلات، وتباينت الآراء حول كيفية حدوثها، وعدد مرّات وقوعها⁽⁵⁾، من

(1) الأملي، حيدر، نصّ النصوص في شرح الفصوص (المقدمات)، تحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى، طهران، ط2، 1988م، ص168.

(2) المرجع نفسه، ص169.

(3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عرج)، ص198.

(4) المرجع نفسه.

(5) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص32.

- انظر أيضاً: الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعبون الأقاويل في وجود التأويل، رتبه وضبطه مصطفى حسن أحمد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط2، 1373هـ/1953م، مج2، 504 وما بعدها.

- الطبرسي، أبو علي الفضل بن حسن، البيان في تفسير القرآن، حققه وعلّق عليه =

داخل المنظومة الإسلاميّة، أو من خارجها⁽¹⁾، على الرغم من أنّ القرآن أورد القصة موجزة.

يبدو أنّ مثل هذه المفاهيم، التي لم تكن على تماس مع المسائل المتعلقة بالصراعات السياسية، لم تسلم بدورها من التجاذبات، ومثّلت أرضيّة خصبة للقصاص والإخباريين كي ينتج المتخيّل ما يجيش بخاطر أصحابه. قال أبو المجد حرك: «إنّ حادثة الإسراء والمعراج، التي لم يقف القرآن عندها طويلاً، لأسباب سنحاول فهمها، لم يكن قد ترك رسول الله (ص)، عند وفاته، سوى غيض قليل من الأحاديث عنها، ولكن هذا الغيض ما لبث أن تحوّل، بعد قرون، إلى فيض زاخر يحمل بين جنباته كلّ غثّ وسمين⁽²⁾. ولا يجب أن يستبعد الباحث طبيعة القصاص، وميولاته، وولاءاته، وثقافته، ودورها في تشكيل هذا المفهوم الثقافي الروحي⁽³⁾.

ويمكن أن نخترل الآراء المتعدّدة حول المسألة في ثلاثة اتجاهات:

1- التمثّل الأوّل: المعراج سفرًا مادياً:

فهم أصحاب هذا التمثّل الحادثة فهماً مادياً يطابق المعنى اللغوي؛ أي بمعنى ارتقى السُّلم وتسلّقه. وصوّر أصحاب هذه الرؤية الحادثة على أنّها رحلة واقعيّة تنقل فيها الرسول (ص) بين مكّة وبيت المقدس، ثم إلى سدره المنتهى،

= لجنة من العلماء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1415هـ/1995م، ج 6، ص 213 وما بعدها.

- حرك، أبو المجد، الإسراء والمعراج دراسة موضوعيّة، الدار المصريّة اللبنانيّة، القاهرة، ط 2، 1416هـ/1996م، ص 51.

(1) نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة وتحقيق جورج ثامر، مؤسسة كونراد أدنار، بيروت، ط 1، 2004م، ص 841.

(2) حرك، أبو المجد، الإسراء والمعراج، ص 15.

(3) لمزيد الإحاطة بدور القصاص، يمكن العودة إلى: الجمل، بسام، أسباب النزول، (في عوامل بناء العلم وتشكّله)، ص 49.

مروراً بالسموات السبع بروحه وجسده. وقد روّجت بعض الأخبار لهذه الرحلة الماديّة، وزعمت أنّ جبريل درّبه فيها على كيفيّة الصّعود من الأرض إلى السماء. واستندت إلى مرويات بينها قول الرسول (ص): «بين أنا قاعد؛ إذ جاء جبريل عليه السلام، فوكز بين كتفي، فقامت إلى شجرة فيها كوكريّ الطير، فقعده في أحدهما، وقعدت في الآخر، فسموت وارتفعت حتى سدّت الخافقين، وأنا أقلّب طرفي، ولو شئت أن أمسّ السماء لمسست [...]»⁽¹⁾. وعلى الرغم من أنّ الخبر لم يدقّق طبيعة هذا المران، فإنّ ابن كثير يرجّح أن يكون مناماً⁽²⁾.

وباعتبار أنّ ترجيح الخبر غير القطع به، فإنّ بعض فروع الفكر الديني الإسلامي وجدت في ذلك إطاراً مناسباً للدفاع عن ماديّة الرحلة السّماويّة. وتحوّل الرأي إلى قاعدة إيمانيّة عبّر عنها اليوم محمد محمود صلاح في لغة صارمة وقاطعة، فقال: «ولا تفرغ جعبة المضلّين، فطلعوا على الناس بشبهة مفتراة تقول إنّ رحلتيّ الإسراء والمعراج كانت كلّ منهما رؤية مناميّة، ولم تكن في اليقظة»⁽³⁾. وتمثّل هذه المقاربة أنموذجاً لما يمكن أن نعده المستوى الأوّل من عمليّة صناعة الذاكرة الإسلاميّة⁽⁴⁾. ومثّلت هذه الدرجة ركناً قاراً في تاريخ الظاهرات الدينيّة منذ وعى الإنسان حاجته إلى قوى خارجة عنه ليقدّسها، ويحتمي بها منها، ومن ضعفه.

ويمثّل حضور الشجرة، في الخبر السابق، دليلاً على حاجة الإنسان إلى قرينة مادية يطمئنّ إليها. فمنذ المراحل الأولى لنشأة الوعي الديني، اعتقد

(1) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، دار الجيل، بيروت، 1990م، ج 4، ص 250 (4أج).

(2) المرجع نفسه، ج 4، ص 250.

(3) صلاح، محمد محمود، الفيوض الربانيّة في الرحلة النورانيّة: معجزة الإسراء والمعراج، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1410هـ/1990م، ص 90.

(4) يقسّم محمد إقبال المسار الإيماني، عند الإنسان الديني، إلى ثلاث مراحل: الإيمان، والفكر، والاستكشاف. تجديد الفكر الديني في الإسلام، تعريب عبّاس محمود، القاهرة، ط 2، 1968م، ص 209.

الإنسان بأن الآلهة تسكن السماء، وأن الأماكن، والأشياء المرتفعة؛ مثل: الشجرة والجبل، يمكن أن تصله بالآلهة⁽¹⁾. وهذا طبيعي، إذا أخذنا في الحسبان أن أتباع الأديان، في مراحلها الأولى، غالباً، يكونون من الفئات المهمشة والضعيفة ذات العقل البسيط. ولا قدرة لأصحابه على التفاعل مع التجريد. وباعتبار أن مشكلة هذه الفئات مجالها الأرض الواقعة تحت هيمنة الأقوياء والأثرياء نظرت إلى السماء طلباً للنجدة، وبحثاً عن الخلاص. ورؤي عن الإمام الصادق، في هذا الإطار، أن الرسول (ص) مرّ برجل، وهو رافع بصره إلى السماء يدعو، فقال له: «غضّ بصرك فإنك لن تراه»، وفي حديث آخر: «أقصر يدك فإنك لن تناله»⁽²⁾.

فالرجلان يرفعان الأيدي للاقتراب أكثر من الله، وضمان نوال الرزق والنعمة في تعبیر مادي اعتاد إتيانه في الحياة اليومية. وقد تنبّه الرسول إلى هذه الرغبة في تجسيم المجرد، فنهى عنه، مخافة الوقوع في الشرك بوساطة العودة إلى عبادة المجسمات⁽³⁾، أو تجسيم الذات الإلهية التي خاض فيها

(1) يمكن الإحاطة برمزية الشجرة لدى مرسيا إلباد مثلاً.

- المقدّس والدينوي: رمزية الطقس والأسطورة، ص 135.

- وكتابه: Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1991, pp. 229- 237.

انظر كذلك: Gilbert Durand: les structures anthropologiques de l'imaginaire,

Paris, Dunod, 11e édition, 1992, pp. 391-399.

(2) القمي، سعيد محمد بن محمد مفيد، شرح توحيد الصدوق، صححه وعلّق عليه

نجفقلبي حبيبي، طهران، ط 1، 1415هـ/1994م، ج 2، 258.

(3) يقول أبو المنذر، هشام بن محمد بن السائب بن الكلبي: «أول ما عُبدت الأصنام أن

آدم عليه السلام لما مات جعله بنو شيت في مغارة في الجبل الذي أهبط عليه آدم في

الهند... قال: وكان بنو شيت يأتون جسد آدم في المغارة فيعظّمونه، ويطرحون عليه.

فقال رجل من بني قبيل بن آدم: يا بني قبيل إن ابني شيت دواراً يدورون حوله

ويعظّمونه وليس لكم شيء. فنحت لهم صنماً، فكان أول من عملها».

كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة،

1343هـ/1924م، ط 2، ص 51.

المتكلمون لاحقاً⁽¹⁾. ولا نبالغ إذا اعتبرنا أنّ هذا النوع من العقل الإيماني قد أسهم في ظهور الفكر الفلسفي المادي المشكك في الظاهرة الدينية عموماً، ومثل له مادة حجاجية تقاوم الإفناع بوجود آلهة خفية تسيّر الكون.

2- التمثّل الثاني: المعراج جسداً وروحاً:

يرى أصحاب التمثّل الثاني أنّ معراج الرسول تمّ بروحه وجسده من مكة إلى سدره المنتهى، ثمّ بروحه من السدرة إلى جوار العرش. ونجد هذا المعنى في قول محمد مفيد القمي: «[المعراج] هو أن يُعتقد أنّ نبينا (ص) عرج بجسمه الشريف إلى منتهى مراتب الأجسام، وسرى بسيره إلى الله من ظلمات عالم الأجرام على مركبه الذي سمّي البراق، ثمّ تخلف البراق واستوى، وارتقى بروحه القدسيّة، وخرق الحجب، وبلغ قمّة الضّراح⁽²⁾، إلى أن صار إماماً لصفوف الأرواح النورانية، ثمّ ترقى بعقله النوري، ونوره العقلي، ودخل سرادقات الجلال، ورفع أستار البهاء والجمال، إلى حدّ وصل لم يكن بينه وبين ربّه أحد حتى نفسه الشريفة، وذاته الرّفيعة»⁽³⁾.

ويرتقي العقل الدّيني الإسلامي من مرحلة التدينّ العفوي إلى مرحلة التدينّ المنطقي، مع هذا التمثّل، فيتقاطع فيه الحسّي بالتجريدي، وتصبح رحلة المعراج بمرحلتين أوألهما: حسية، وثانيتها: ذهنية. وتؤدي المرحلة الثانية دور المكمل للمرحلة الأولى، وباني منطقتها، والمدافع عن مشروعيتها. فمعارضو الرسالة المحمدية كانوا يترصدون الثغرات للطعن فيها، ووجدوا في رحلة فضائية دامت ليلة، أو بضعةً منها، خير وسيلة للهجوم⁽⁴⁾. لقد مارسوا الارتحال الأرضي في الشتاء والصيف، وكانوا يقضون الشهور

(1) القمي، سعيد محمد بن محمد مفيد، شرح توحيد الصدوق، ج2، ص258.

(2) الضّراح: البيت المعمور في السماء الرابعة. القاموس المحيط، مادة [ضرح]، ص231.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص526.

(4) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج13، ص32.

والسنوات بين الشرقين الأوسط والأدنى. والنتيجة هي أنّ هذه الخبرة الذاتية المسنودة برفض التنازل عن السيادة والريادة في السلم الاجتماعي العربي، بالحجاز ومكّة، أبت القبول بمثل هذه المسائل الخياليّة، على الرغم من هيمنة الفكر الخرافي والأسطوري في تلك المرحلة. ويمكن أن ندرج التمثل الثاني للرحلة بطورها ضمن سياق الردّ الكلامي على المخالفين الذي أذكته مرحلة التدوين، ونعدّه تظميناً للعقل الأوّل الذي أسّس الدعوة، وضحّى من أجلها.

3- التمثل الثالث: المعراج رؤيا صادقة:

يرى أصحاب الرأي الثالث أنّ معراج الرسول كان بالروح في شكل رؤيا صادقة أراها الله نبيه. ويستبعد أصحاب هذا الرأي أيّ حديث عن الرؤية العينية التي تحيل على التمثل الأوّل. وجاء، في شرح اعتقادات الصدوق، أنّ أحدهم سأل جعفر الصادق: «هل رأى رسول الله (ص) ربّه؟ فقال الصادق: «إنّ الله تبارك وتعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمتته ما أحبّ»⁽¹⁾. وقال الشارح: «إنّ الله تبارك وتعالى أرى رسوله، ولم يقل إنّ رسول الله (ص) رأى ربّه»⁽²⁾.

تعمّق هذا التمثل مع بعض العرفانيين مثل الملا صدرا في (مفاتيح الغيب)، ضمن المفتاح الرابع من مراتب الكشف، وقال فيه: «قد تكون المكاشفة على سبيل الملامسة، وهي بالاتصال بين النورين، كما قال ابن عباس: إنّ رسول الله (ص) قال: رأيت ربي فوضع كفه بين كتفي، فوجدت بردها بين ثديي، فعلمت ما في السموات. ثم تلا: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: 75]»⁽³⁾.

(1) القمّي، سعيد محمد بن محمد مفيد، شرح توحيد الصدوق، ج2، ص259.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص260.

(3) الشيرازي، صدر الدين، مفاتيح الغيب، تحقيق محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ط1، 1363ش، ص682.

تغيب، في هذه المقاربة العرفانية، كلّ الوسائط المادية التي أسّسها العقل الأوّل، وحافظ عليها العقل الثاني. فلم يعد التواصل محسوساً، وإنّما تجرّد ليحدث بوساطة الأنوار المقدسة، التي تتعالى على الجسد، وتحوّل الرحلة إلى سفر روحي. وتحدّث زين الدين الإحسائي (ت 1241هـ/ 1825م)، عن هذا النور الإلهي في قول الرسول (ص) لعلي: «فلَمَّا أراد أن يخلق آدم (ع) خلقتني وإياك [يعني علياً (ع)] من طينة عليّين كناية عن أجسامهم (ع)، وعُجنت بذلك النور الذي هو أوّل صادر بفعل الله تعالى، وهو الحقيقة المحمدية، وهو الماء الذي به حياة كلّ شيء، وغمسه في جميع الأنهار من العلوم، ومن العقل، والحياء والحب والرضا، والسخا [السخاء] والصبر والشكر، وغير ذلك من أنهار صفات الطاعات، والفضائل، والفواضل [...] ثم خلق آدم (ع)، واستودع صلبه تلك الطينة والنور»⁽¹⁾.

ووضّح صدر المتألّهين التواصل بين الله والرسول على هذا الأساس، فقال: «رأه (ص) بالتجليّ والمكاشفة، ومنبع هذه المكاشفات هو القلب الإنساني؛ أي نفسه الناطقة المنوّرة بالعقل العملي المستعمل بحواسّه الروحانية، وللنفس في ذاتها عينٌ وسمعٌ، كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿فَاتَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِنَّ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [السّج: 46]»⁽²⁾. والقلب، حسب الإحسائي، هو أحد معاني كلمة العرش⁽³⁾.

وعدّ الطباطبائي، في (تفسير الميزان)، أنه من الجائز أن يكون العروج تمّ بوساطة الروح، «لكن لا على النحو الذي يراه القائلون به من كون ذلك من قبيل الأحلام، ومن نوع ما يراه النائم من الرؤى، ولو كان كذلك لم يكن

(1) الإحسائي، أحمد بن زين الدين، شرح المشاعر، تحقيق مؤسسة الأحقافي، تقديم توفيق ناصر البوعلي، مؤسسة البلاغ ومؤسسة الأحقافي، ط 1، 1428هـ/ 2007م، ج 2، ص 380. ووضع الإحسائي هذا الشرح لكتاب (المشاعر) لصدر المتألّهين الشيرازي.

(2) الشيرازي، صدر الدين، مفاتيح الغيب، ص 684.

(3) الإحسائي، شرح المشاعر، ج 2، ص 380.

لما يدل عليه الآيات بسياقها من إظهار المقدره والكرامة معنى، ولا لذلك الإنكار الشديد الذي أظهرته قريش عندما قصّ (ص) لهم القصة وجه، ولا لما أخبرهم به من حوادث الطريق مفهوم معقول⁽¹⁾. والملاحظ أنّ الشواهد، التي أوردناها في المرحلتين الثانية والثالثة، تعتمد، في صياغتها، الترجيح والإمكان. وكانت صيغ أخبار المرحلة الأولى موثوقة لا تقبل النقاش. ويعكس هذان الخطابان مسألتين في غاية الأهمية؛ أولاهما: الفارق بين العقل الحسي والعقل العرفاني، وثانيتها: السيرورة التاريخية للعقل الديني الإسلامي، الذي اضطرته حركة الفتوحات والترجمة إلى مراجعة أسسه وآلياته لمواجهة الواقع المتحوّل والمتغيّر.

ولم يكن الفكر الديني الإسلامي سباقاً في الاعتقاد بإمكانية عروج الإنسان جسداً وروحاً إلى السماء، وإنما مثلت المسألة تقليداً دينياً. وشاع الحديث عن السفر المقدّس مع الديانات الكتابية الكبرى، وبشكل أكثر تعجباً. ففي التقليد اليهودي صعد النبي إيليا (إلياس) إلى السماء بالجسد والروح، فيما أورده العهد القديم: «وَكَانَ عِنْدَ إِضْعَادِ الرَّبِّ إِيْلِيَّا فِي الْعَاصِفَةِ إِلَى السَّمَاءِ أَنَّ إِيْلِيَّا وَأَلْيَسَعَ ذَهَبَا مِنَ الْجَلْجَالِ»⁽²⁾.

وتحدّثت التقاليد اليهودية المنحولة عن صعود أخنوخ إلى السماء. وورد هذا الخبر على لسانه، وقال فيه: «اختطفت روحي، أنا أخنوخ إلى أعلى السموات»⁽³⁾. ويخبر التقليد المسيحي بصعود المسيح إلى السماء بالروح والجسد صراحةً في أعمال الرسل، وجاء في أعمال الرسل: «وَلَمَّا قَالَ: هَذَا ارْتَفَعَ وَهُمْ يَنْظُرُونَ، وَأَخَذَتْهُ سَحَابَةٌ عَنْ أَعْيُنِهِمْ. وَفِيمَا كَانُوا يَسْخَصُونَ إِلَى السَّمَاءِ، وَهُوَ مُنْطَلِقٌ، إِذَا رَجُلَانِ قَدْ وَقَفَا بِهِمْ بِلِبَاسٍ أَبْيَضٍ وَقَالَا: أَيُّهَا

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج13، ص32.

(2) ملوك الثاني: 2 (1).

(3) الفغالي، بولس، أخنوخ سابع الآباء، كتاب أخنوخ أو أخنوخ الأول، وأسرار أخنوخ أو أخنوخ الثاني، الرابطة الكتابية، بيروت، 1999م، ط11، ص115.

الرَّجَالُ الْجَلِيلِيُّونَ مَا بِالْكُفِّمْ وَأَقْفِينِ تَنْظُرُونَ إِلَى السَّمَاءِ؟ إِنَّ يَسُوعَ هَذَا الَّذِي ارْتَفَعَ عَنْكُمْ إِلَى السَّمَاءِ سَيَأْتِي هَكَذَا كَمَا رَأَيْتُمُوهُ مُنْطَلِقًا إِلَى السَّمَاءِ»⁽¹⁾.
 وشاع هذا السفر في عدد من الديانات الوضعية مثل: اليزيدية في العراق. ويعتقد أتباعها أن الله (ملك طاووس) دعا شيخهم عدي بن مسافر وأصحابه إليه، فركبوا خيولهم، وصعدوا إلى السماء الدنيا⁽²⁾.

يتأكد مجدداً أن الحديث عن المتخيّل الديني المشترك مسألة في غاية الأهمية لو تمّ الاعتراف بها من باب الإقرار العلمي لا الاحتقار والتقليل من الشأن. ويكون الحوار وفق مرجعية التواصل بين الذات، التي بإمكانها ضمان عملية إنجاح التعارف المتبادل بين الثقافات، إن تمّ الالتزام الجدّي بقواعدها، التي اقترحها فرانسوا دوس. نقول هذا لأنّ أتباع الديانات الكتابية خاصة (وإن كانت أغلب الديانات تستند إلى كتب) لا يعترفون بباقي الديانات، أو يعترفون ببعضها بشروط. فاليهودية تنكر المسيحية، والإسلام، والمسيحية تعدّ الإسلام هرطقة، وترفض النسخة النهائية من اليهودية، بسبب ما لحقها من تغيير وتبديل. وجاء اعتراف الإسلام بهذه الديانات، في هذا الإطار، وعلى أساس الإصلاح والتقويم. وعلى الرغم من هذا التنافس على امتلاك الحقيقة، نوّكد أنّ المشتركات متعدّدة، ويمكن البناء عليها في حوار بين الأديان يفضي إلى تعايش باتت الشعوب في أمسّ الحاجة إليه.

4- عروج غير الأنبياء:

لم يقصر الفكر الديني المعراج على الأنبياء، وإنّما جعل إمكانيّة الرحلة متاحة لبعض نوابههم. ويُعدّ الرسول بولس واحداً من الذين تمّتعوا بهذا السّفر «المقدّس» فيما أورده عن نفسه. وتطرّق هذا القديس إلى الرحلة العجائبيّة بين السماء والأرض في عدد من رسائله، لكنّه أحجم عن ذكر صاحبها. وقد لفت

(1) أعمال الرسل: 1 (9، 10، 11).

(2) الحمد، محمد عبد الحميد، الديانة اليزيدية، ص12.

الغموض مجرياتها إلى حدّ لا يمكن الجزم فيه، إن كانت الرحلة تمّت بالجسد أم بالروح. قال بولس في رسالته إلى الكورنثيين: «أَعْرِفُ إِنْسَانًا فِي الْمَسِيحِ اخْتِطَفَ قَبْلَ أَرْبَعِ عَشْرَةَ سَنَةً. أَفِي الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ، أَمْ خَارِجَ الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ. اللَّهُ يَعْلَمُ. اخْتِطَفَ هَذَا إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةَ. وَأَعْرِفُ هَذَا الْإِنْسَانَ. أَفِي الْجَسَدِ أَمْ خَارِجَ الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ. اللَّهُ يَعْلَمُ. أَنَّهُ اخْتِطَفَ إِلَى الْفُورْدُوسِ، وَسَمِعَ كَلِمَاتٍ لَا يُنْطَقُ بِهَا، وَلَا يَحِلُّ لِإِنْسَانٍ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهَا، فبهذا أنا أفخر»⁽¹⁾.

بدا بولس، في هذا الخبر، حذراً في مخاطبة من حوله، فتوسّل بالغموض لبناء قداسته، وجعل كلامه «حمّال أوجه»، على الرغم من حرصه على التذكير بشرعية وراثته لرسالة يسوع المسيح. ورجّحت بعض الدراسات المسيحية أنّ الرسول بولس كان يلمح رمزياً إلى نفسه في الخطاب السابق. وأكّد لويس صليبا أنّ «سياق النص، والذي يدافع فيه بولس عن نفسه، ويذكر دواعي افتخاره يدلّ على أنّ بولس يتحدّث عن صعوده هو، ويؤكّد ذلك قوله في الأخير: فبهذا أنا أفخر»⁽²⁾. وتلقّي قراءة صليبا لمضمون خطاب بولس مع ما ورد في أحد تفاسير الكتاب المقدّس، وجاء فيه «من الواضح أنّ بولس يتكلّم عن نفسه»⁽³⁾.

ولم يتأخّر الفكر الشيعي عن المساهمة في الرحلات السماوية المقدّسة، ومكّنت بعض الأحاديث علي بن أبي طالب من العروج الجسدي إلى السماء فيما رواه المفيد عن عبد الله بن مسعود قال: «أتيت فاطمة [الزهراء] صلوات الله عليها، فقلت لها: أين بعلك؟ فقالت: عرج به جبرئيل عليه السلام إلى السماء، فقلت: في ماذا؟ فقالت: إنّ نَفراً من الملائكة تشاجروا في شيء

(1) كورنثوس الثانية: 12 (2، 3، 4).

(2) صليبا، لويس، المعراج من منظور الأديان المقارنة، دار ومكتبة بيبليون، لبنان - جبيل، 2008م، ص 143.

(3) تفسير العهد الجديد، جمعية الكرايس البريطانية، جمعية الكتاب المقدّس، بيروت، ط 2، 1987م، ص 472.

فسألوا حكماً من الآدميين، فأوحى الله تعالى إليهم أن تخيروا، فاختروا علي بن أبي طالب عليه السلام»⁽¹⁾.

جاء السفر المقدس في هذا الخبر مطابقاً لفكرة العروج في الفكر الديني. فالعارج، في العادة، يكون قديساً، وعلي بن أبي طالب حواري الرسول، ووصيّه، وفاتحة الخطّ الإمامي الوارث للديانات السماوية جمعاء عند الشيعة. ولا يدعم هذا الخبر مكانة الأئمة في السماء فحسب، باعتبار أنّ عليّاً سيحكم فيما علق بين أهلها، وإنّما تُوجّه الرسالة الأهم إلى أهل الأرض سواء كانوا من الأتباع أم من المعارضين. فالرسالة إلى الأتباع هي الطمأنة، وشدّ الأزر، والدعوة إلى الثبات على العهد، والولاء للمذهب. وأمّا الرسالة إلى المعارضين، فهدفها الردّ على المشكّكين في عدالة علي، وجاحدي حقّه في الخلافة. والمعادلة واضحة في هذا السياق: كيف يحتكم أهل السماء إلى حكمه وعدله، ويرفض أهل الأرض المؤمنون بالسماء ومكوّناتها تحكيمه. ويمكن أن ندرج مضمون الخبر ضمن الدعوة إلى التشيّع لمذهب آل البيت، الذي يجد صدقيّة واعترافاً في السماء، ويُفترض أن يكون أهل الأرض أسبق إلى الاعتراف به.

ونظراً إلى أهميّة هذه الرابطة بين السماء والأرض في الوجدان الديني، لم تغفل نصوص المدوّنة أهميتها في تشكيل صورة الإمام عامة، وصورة الحسين خاصّة. وتمثّل خصوصيّة السفر المقدس في طبيعته وطبيعة القائم به. فصاحب الرحلة هو الزائر الذي تفتح أمامه أبواب القداسة العظمى، ويتمّ مسار الرحلة على مرحلتين. تكون المرحلة الأولى أرضيّة يتوجّه فيها الزائر إلى قبر الحسين من أيّ مكان في الأرض مثلما بيّنا سابقاً في أحكام الزيارة. وتكون مرحلتها الثانية عروجاً إلى السماء على طريقة الأنبياء ونوّابهم. وروى ابن قولويه عن الإمام الصادق، في من زار الحسين، قوله: «كان كمن زار الله فوق عرشه»⁽²⁾.

(1) الشيخ المفيد، الاختصاص، ص 401.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 370.

يحيّن هذا السفر المقدّس، الذي تحقّقه زيارة قبر الحسين حادثة معراج الرسول (ص) بمساعدة الملاك جبريل. ويحقّق هذا التحيين هدفين على غاية من الأهميّة في صناعة الذاكرة الشيعيّة: ويتمثّل أولهما في ربط المذهب الشيعي بالمنظومة الدينيّة السماويّة، وثانيهما في شرعنة تاريخ الجماعة، وضمان مصيرها بتحقيق استقلالها، وتثبيت أتباعها كلّما اشتدّ التشكيك في عقائدهم. ويحقّق هذان الهدفان مجموعة من الأهداف الفرعيّة والمهمّة. ومن بينها تثبيت العلاقة المفترضة بين النبوّة والإمامة، وهي مسألة فكريّة كلاميّة في المقام الأوّل أسهمت نصوص الزيارة في تحيينها مع كلّ وقوف في حضرة الإمام. وتمثّل هذه المسألة رهاناً حقيقياً ومصيرياً تنتفي في غيابه مشروعيّة المذهب الشيعي. ويسهم تحيين رحلة المعراج فقهيّاً في توسيع سلطة الإمام الروحيّة والسياسيّة، في المستوى العملي، لتشتمل على عالمي الإنس والجنّ، كما هو مثبت في خبر معراج علي.

إنّ الحديث عن قضاء علي بن أبي طالب بين المتخاصمين من أهل السماء هو استحضار لصورتي سليمان وداود أحد عظماء بني إسرائيل، اللذين جمعا بين النبوّة والملك. فالله، الذي سخر لداود الجبال والريح، وكلفه القضاء بين الناس، بعد أن آتاه العقل والحكمة، كما جاء في الآية: ﴿وَسَدَدْنَا مُلْكَهُ وَءَاثِنَهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابَ﴾ [ص: 20]، هو الذي أوحى باختيار علي للقضاء بين أهل السماء. وروى ابن كثير، في هذا المعنى، عن وهب بن منبه، في تفسير هذه الآية، قوله «لما كثر الشرّ وشهادات الزور في بني إسرائيل أعطي داود سلسلة لفصل القضاء، فكانت ممدودة من السماء إلى صحرة بيت المقدس»⁽¹⁾. إنّ استحضار المماثلة بين علي وداود إيحاء بحق الأئمّة في الحكم على غرار ما تمتّع به آل داود من شرف وقدرة،

(1) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، قصص الأنبياء، تحقيق الشيخ محمد الحصري، المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2001-2002م، ص 517.

وتدعيم للرابطة بين النبي والإمام بوساطة الاصطفاء الإلهي لعلي، واختياره للحكم بين المتخاصمين، كما ورد في الخبر السابق. والاصطفاء هو: تكليف وتشريف لا تناله إلا الخاصة من البشر.

ويثبت خبر معراج علي عدالته المطلقة التي تؤهله لإمامة الناس⁽¹⁾. والعدالة شرط من شروط الإمامة والإمارة في الأدبيات الإسلامية. والعدالة، عند أبي حامد الغزالي، «جامعة لجميع الفضائل، والجور المقابل لها جامع لجميع الرذائل»⁽²⁾. وعدّ السجستاني أنّ وجوب إقامة الإمامة لحفظ الدين يفترض «أن لا ينالها الأندال، ولا يدركها الأشرار والسفهاء؛ بل من جمع الله فيه مكارم الأخلاق ومعاليها»⁽³⁾. ويمثّل فتح عدالة علي المطلق تأكيداً لتمييزه عمّن نازعه الخلافة بعد وفاة الرسول.

ويمكن لزائر الحسين، حسب نصوص الزيارة، أن يعيش هذا المعراج إذا بايع الإمام، وشهد له بالولاية والإمامة، وأخلص الاعتقاد بمشروعية خروجه من الحجاز إلى كربلاء. ويساعد هذا المعتقد الزائر على الترقّي في الإيمان، وعلى التقرب من الله. روي عن الشحام قوله في هذا السياق: «قلت لأبي عبد الله (ع): ما لمن زار قبر رسول الله؟ قال: كمن زار الله في عرشه»⁽⁴⁾. وتكرّرت هذه المماثلة مع زيارة قبر علي والحسين خاصة، مثلما ذكرنا سابقاً. وقد خضعت مسألة العروج والعرش لجدل فكري شبيه بالذي تعلق بمعراج الرسول (ص). وقد حسم العرفان الشيعي المسألة لصالح مقاربتة، وخلص المفاهيم المطروحة للنقاش من بعدها المادي، واتبعت،

(1) يمكن العودة إلى: جُرادق، جورج، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، اختصار وتحقيق حسن حميد السّنيّد، تقديم ميخائيل نعيمة، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت، ط 1، 1424 هـ. (في جزأين).

(2) الغزالي، أبو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص 100.

(3) السجستاني، كتاب الافتخار، ص 169.

(4) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 48، ح 21.

في ذلك، بعض الفروع الفكرية الأخرى للمذهب مثل المتكلمين والمفسرين.

وعدّ الطباطبائي، المفسر والمتكلم، أنه لا يمكن حمل كلمة العرش الواردة في أكثر من سورة على ظاهر معناها⁽¹⁾؛ أي لا يمكن أن يكون العرش كهيئة السرير له قوائم، وهو موضوع على السماء السابعة، والله مستور عليه كاستواء الملوك على عروشهم. وبدا الطباطبائي مطلعاً على نظرية الفيض، ومتشبعاً بفلسفة الإسماعيليين في تمثّل نظام الوجود، حين تأوّل هذه الآية⁽²⁾. وجاء في تفسير الصافي للكاشاني «عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الجاثليق. قال: إنّ الملائكة تحمل العرش، وليس العرش كما يظنّ كهيئة السرير، ولكنه شيء محدود مخلوق مدبّر، وربك عز وجل مالكة»⁽³⁾.

وذهب الطباطبائي إلى أنّ معنى العرش جرى مجرى الكناية بحسب اللفظ، ويكون العرش، بهذا السياق، الفلك التاسع المحيط بالعالم الجسماني، والمحدّد للجهات، والأطلس الخالي من الكواكب، والراسم بحركته اليومية للزمان، وفي جوفه مماساً به الكرسي، وهو الفلك الثامن الذي فيه الثابت، وفي جوفه الأفلاك السبعة الكلية، التي هي أفلاك السيارات السبع: زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر، بالترتيب، محيطاً بعضها ببعض⁽⁴⁾. إنّ اعتماد الطباطبائي المرجعية الإسماعيلية في مقارنة معنى العرش يطرح ما كنّا ذكرناه سابقاً حول المتخيل الدّيني الكوني. فالإسماعيلية أو السبعية، نسبة إلى الإمام السابع، لا تعترف بالإمام الثامن عند الإمامية، وعلى الرغم من ذلك تفتتح الثانية على الأولى، وتبني مقولاتها مثلما تبنت بعض مقولات المسيحية فيما بيّناه سابقاً.

(1) [يونس: 3]، [الرعد: 2].

(2) الطباطبائي، محمد حسين، الجواهر النورانية، ص ص 705-706.

(3) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 2، ص 90.

(4) المرجع نفسه، ص 706.

وذهب سعيد القمي إلى التمثل نفسه، فعَدَّ العرش عرش الوجدانية، كما في حديث العرش في قوله سبحانه: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: 22]⁽¹⁾. وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون المقصود بعرش الرحمن شكله المادي؛ لأنَّ هذا التأول يورِّط صاحبه في التشبيه، وينزلق به إلى الشرك بالله من منظور كلامي. ولتجاوز هذا الإشكال طرح جعفر التستري معنى المماثلة بالكناية بين زيارة مرقد الحسين، وزيارة الله في عرشه، فرأى أنَّ «زيارة الله تعالى كناية عن نهاية القرب إليه»⁽²⁾. وبناء على هذه المقاربة، تكون زيارة المراقد، والولاء لساكنيها المصطفين والمكلفين، وفق ما أقرته أدبيات المذهب، هو الطريق في صورة مكررة لمضمون الآيات الحاثية على اتباع الرسل لتحصيل النجاة والخلص⁽³⁾.

ويمائل هذا التصوّر مقارنة المتصوِّفة للعلاقة بين القلب، والكعبة، والعرش. فقد مائل محيي الدين بن عربي بين الكعبة والعرش في حديثه عن الحجّ، فقال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: 97]، جعله نظيراً ومثلاً لعرشه، وجعل الطائفين به من البشر كالملائكة الحافين من حول العرش يسبِّحون بحمد ربِّهم، أي: بالثناء على ربِّهم⁽⁴⁾. ورأى أنَّ الطواف بالكعبة، الذي يماثل زيارة قبر الحسين في المدوّنة، اتصال بعالم الملكوت، ودخول في مقام القربى إلى حدّ يجمع فيه الحاج/ الزائر بين مشاهدة الذات الإلهية/ الكعبة، والعلم الإلهي/ زمزم، ومن ثمّ يكون الطائف حول البيت كالحافّ حول العرش⁽⁵⁾.

(1) القمي، سعيد محمد بن محمد مفيد، شرح توحيد الصدوق، ج2، ص46.

(2) التستري، جعفر، الخصائص الحسينية: خصائص الحسين ومزايا المظلوم، حرّره وحققه جعفر باقر الحسيني، دار الاعتصام، ط2، 1428هـ/2007م، ص17.

(3) [آل عمران: 53]، [يس: 20]، [يوسف: 108].

(4) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، (د.ت)، مج1، ص665.

(5) المرجع نفسه، السفر العاشر، ص ص290-291.

إنّ المماثلة بين زيارة مرقد الحسين وزيارة الله في عرشه بوساطة حرف التشبيه (الكاف) هي ضرب من التشريف للإنسان، والتكريم لموالاة الحسين وقضيته المثيرة لجدل معقّد في الفكر الإسلامي. وخصّص ابن قولويه باباً بعنوان «كرامة الله تبارك وتعالى لزوّار الحسين بن علي (ع)»⁽¹⁾. وهذا ما أكّده كرم أمين في مقارنته لمعاني الحجّ عند ابن عربي، فرأى أنّ الطوائف حول الكعبة، حينما يتسامى ويرقى بطوافه من المستوى الحسّي إلى المستوى العقلي، أو الرّوحي الأعلى، فإنّ طوافه كالطّواف حول العرش الإلهي، شأنه شأن الملائكة الذين اختصّوا بالطّواف حول العرش الإلهي، ومنهم الحملّة، ومنهم المنقذون للأوامر الإلهيّة، أو القائمون على سريان الأمر الإلهي⁽²⁾.

وماثلت بعض مرويات هذا الباب بين صورة العرش وبين صورة مقام الحسين في كربلاء. روى المفضّل عن أبي عبد الله قوله في العرش: «كأني بسرير من نور قد وُضع، وقد ضربت عليه قبة من ياقوتة حمراء مكلّلة بالجواهر، وكأني بالحسين جالس على ذلك السرير، وحوله تسعون ألف قبة خضراء، وكأني بالمؤمنين يزورونه، ويسلمون عليه، فيقول الله عزّ وجلّ لهم: أوليائي سلوني، فطالما أوديتهم، ودلّلتهم، واضطهدتهم، فهذا يوم لا تسألوني حاجة من حوائج الدنيا والآخرة إلا قضيتها لكم، فيكون أكلهم وشربهم في الجنّة، فهذا والله الكرامة التي لا انقضاء لها، ولا يدرك متنهاها»⁽³⁾.

إنّ تكرار أداة التشبيه «كأنّ»، في خطاب جعفر الصادق، يؤكّد أنّ الصورة، التي تحدّث عنها، هي تهيؤ في المتخيّل، وفي اللغة «وقع في هُوئي وهُوئي: أي ظنّي»⁽⁴⁾. ولا شكّ في أنّ للمتخيّل دوراً مهماً في بناء هذه

(1) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 258.

(2) أبو كرم، كرم أمين، حقيقة العبادة عند محيي الدين بن عربي، ص 252.

(3) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 258.

(4) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 58.

المقاربات العرفانية، وهذا ما يؤكده ابن عربي في الفتوحات المكية أكثر من مرة بعبارة «هكذا خيّلت لي»⁽¹⁾. وحينما يسند الشيخ الأكبر عملية التخيل لذاته يثبت معنى الإرادة والوعي بهذا الفعل الإنساني الذي يشكّل رؤاه، وما يتهيأ له انطلاقاً من ذاته، وما يتقاطع فيها من خبرات، ورغبات، وما اكتسبه من فلسفات.

يربط مضمون الحديث السابق لجعفر الصادق بين تحقيق الخلاص الدنيوي والأخروي ومعاناة العلويين، ويلازم بين موالاته الحسين وتبني قضيته، وبين موالاته الله التي ربطها القرآن بموالاته الرسول، كما جاء في الآية: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: 31]. وروي عنه في تفسير هذه الآية قوله: «لا يتبعنا عبدٌ أبداً إلا أحبه الله، ولا يدعُ أحدٌ أتباعنا أبداً إلا أبغضنا، ولا يُبغضنا أحدٌ إلا عصى الله، ومن مات عاصياً لله أخزاه وأكبّه في النار»⁽²⁾. وهذه دعوة صريحة إلى التشيع والإقبال على شعائر المذهب وطقوسه الموحّدة للجماعة وذاكرتها. ولا غرابة في أن يتحدّث جعفر الصادق عن كرسي الحسين إلى جانب العرش، بمثل هذا التفصيل، ما دام الأئمة محدّثين ومطلّعين على الغيب في الفكر الإمامي.

ويحقّق هذا التجاور بين العرش والكرسي معنى الشفاعة الوارد في الآية الثالثة من سورة يونس⁽³⁾. والشفيع بإذن الله، في هذه الصورة، هو الإمام الحسين. ويدرج الطباطبائي هذا الإذن بالشفاعة ضمن «الشفاعة في أمر التكوين، وهو السببية التي توجد في أسباب التكوينية التي هي وسائط متخلّلة بين الحوادث والكائنات، وبينه تعالى»⁽⁴⁾. ومعنى ذلك أنّ الشفيع يتوسّط بين

(1) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، السفر الأول، ص 296.

(2) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 1، ص 152.

(3) ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ عِنْدِ إِذِيهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: 3].

(4) الطباطبائي، محمد حسين، الجواهر النورانية، ص 709.

المشفوع له المحكوم بحكم، والمشفوع عنده ليغيّر بالشفاعة مجرى حكم سيجري⁽¹⁾. والوسيط الشفيع بين الله وبين الزائر هو الإمام المَزور استناداً إلى الإذن الذي خصّه الله به في التأويل الشيعي لمعنى الآية السابقة. وبذلك يكون هو السبب المغيّر لما سبق الحكم فيه. وربط الفيض الكاشاني ربطاً صريحاً بين موالاة العلويين ونيل الشفاعة، فقال في تفسير: ﴿وَيَسِّرْ أَلْدَيْنَ ءَامُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: 2]: «معنى قَدَمٍ صِدْقٍ شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم [...] وهذا لأنّ الولاية من شروط الشفاعة، وهما متلازمان»⁽²⁾. والولاية المقصودة هي ولاية العلويين في حياتهم بنصرتهم، وفي موتهم باتباع نهجهم، وتعهدهم بالزيارة.

وطرحت مسألة رؤية العرش في حادثة المعراج إمكانية رؤية الله، وتباينت الآراء حول كيفيتها، بعد أن ﴿دَنَا فُدُكُ 8﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [التَّجْم: 8-9]. وقد عدّها أبو المجدد حرك «من المعضلات في حادثة الإسراء والمعراج، اختلف فيها جمع كبير من الصحابة والعلماء من بعدهم»⁽³⁾. وتضاربت الآراء حولها، ومن المسلمين من قال برؤية عينية، واستند، في ذلك، إلى حديث الترمذي عن الشعبي قوله: «لقي ابن عباس كعباً بعرفة، فسأله عن شيء، فكبر حتى جاوبته الجبال، فقال ابن عباس: إنا بنو هاشم، فقال كعب: إنّ الله قَسَمَ رؤيته وكلامه»⁽⁴⁾؛ أي أنّ الله كلّم موسى، وراه محمد. ومن بين الذين تبنوا الرؤية العينية لله في حادثة الإسراء والمعراج أبو إسحاق محمد بن إبراهيم النعماني الشافعي، وقال في هذا الإطار: «إنّه

(1) المرجع نفسه، ص 709.

(2) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 2، ص 172.

(3) حرك، أبو المجدد، الإسراء والمعراج دراسة موضوعية، ص 39.

(4) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، الإسراء والمعراج، جرّده ورتّب أحاديثه من فتح الباري بشرح صحيح البخاري عبد الله حجّاج، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1984م، ص 76.

تعالى موجود، وكلّ موجود رؤيته جائزة غير مستحيلة، والدليل على جوازها في الدنيا سؤال موسى لها، ومحال أن يجهل نبي ما يجوز على الله تعالى، وما لا يجوز⁽¹⁾، في إشارة إلى قول موسى بن عمران: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143].

وفي المقابل، تنفي أم المؤمنين عائشة هذه المشاهدة العينية في حديث أخرجه البخاري عن مسروق، قال: قلت لعائشة رضي الله عنها: يا أمتاه هل رأى محمد (ص) ربّه؟ فقالت: لقد قفّ شعري ممّا قلت، أين أنت من ثلاث من حدّثكهن فقد كذب؟! من حدّثك أنّ محمداً قد رأى ربّه فقد كذب. ثمّ قرأت ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]... ولكن رأى جبريل (ع) في صورته مرّتين⁽²⁾. مرّة أخرى تختلف التمثلات للمسألة الواحدة. ومرّة أخرى يتأكد أنّ الفكر البشري ينتج فكرة ثمّ يقدّسها؛ بل ينفي ما سواه ويخطئه. فالرسول واحد، والمحيطون به معلومون للجميع، إلا أنّ الحادثة الواحدة التي عاشها الجميع، وعاشها، تؤوّل بطرق متنوّعة تصل إلى حدّ التضارب. وعلى الرغم من ذلك ينكر الفكر الدّيني، على الرغم من بشريته، الاعتراف بمحدوديته، ويصرّ على ادعاء الكمال والقداسة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الحديث عن رؤيا الله، أو رؤيته، لم يبدأ مع الفكر الدّيني الإسلامي؛ بل كانت المسألة شائعة في الديانات السابقة. ففي اليهوديّة صعد أشعيا، وشاهد الربّ في صورة ملاك، ووصفه فقال: «رأيت أحدهم واقفاً، بهاؤه كان يتخطى كلّ شيء، وكان بهاؤه عظيماً ورائعاً...عندها اقترب كلّ الملائكة، وسجدوا له، وسبحوا. وتبدّل وغدا مثل ملاك. عندها قال لي الملاك الذي يرشدني: اسجد لهذا، فسجدت وسبّحت.

(1) النعماني الشافعي، أبو إسحاق محمد بن إبراهيم، السراج الوهاج في الإسراء والمعراج، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مكتبة القرآن الكريم، القاهرة، (د.ت)، ص43.

(2) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري، كتاب التفسير، ح 4855.

فقال لي الملاك: هذا هو ربّ كلّ المجد الذي رأيت»⁽¹⁾. وتحدّث أشعيا عن رؤية عينية للربّ في سفره فقال: «فِي سَنَةِ وَفَاةٍ عَزِيًّا الْمَلِكِ [740ق.م] رَأَيْتُ السَّيِّدَ جَالِسًا عَلَى كُرْسِيِّ عَالٍ وَمُرْتَفِعٍ وَأَذْيَالُهُ تَمَلُّؤُ الْهَيْكَلِ. السَّرَافِيمُ وَاقْفُونِ فَوْقَهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ سِتَّةُ أَجْنِحَةٍ. بِأَثْنَيْنِ يُغَطِّي وَجْهَهُ، وَبِأَثْنَيْنِ يُغَطِّي رِجْلَيْهِ، وَبِأَثْنَيْنِ يَطِيرُ. وَهَذَا نَادَى ذَاكَ: قُدُّوسٌ قُدُّوسٌ قُدُّوسٌ رَبُّ الْجُنُودِ. مَجْدُهُ مِلْءُ كُلِّ الْأَرْضِ. فَاهْتَزَّتْ أَسَاسَاتُ الْعَتَبِ مِنْ صَوْتِ الصَّارِخِ، وَامْتَلَأَ الْبَيْتُ دُخَانًا. فَقُلْتُ: وَيْلٌ لِي! إِنِّي هَلَكْتُ لِأَنِّي إِنْسَانٌ نَجِسٌ الشَّفَتَيْنِ، وَأَنَا سَاكِنٌ بَيْنَ شُعْبِ نَجِسِ الشَّفَتَيْنِ؛ لِأَنَّ عَيْنِي قَدْ رَأَتَا الْمَلِكَ رَبَّ الْجُنُودِ»⁽²⁾.

وتماثل صورة سرير الحسين، في الخبر السابق، عن الصادق، صورة العرش كما رسمها يوحنا في رؤياه، حين قال: «بَعْدَ هَذَا نَظَرْتُ وَإِذَا بَابٌ مَفْتُوحٌ فِي السَّمَاءِ، وَالصَّوْتُ الْأَوَّلُ الَّذِي سَمِعْتُهُ كَبُوقٍ يَتَكَلَّمُ مَعِيَ قَائِلًا: اضْعُدْ إِلَى هُنَا فَأَرِيكَ مَا لَا بُدَّ أَنْ يَصِيرَ بَعْدَ هَذَا. وَلِلْوَقْتِ صِرْتُ فِي الرُّوحِ، وَإِذَا عَرْشٌ مَوْضُوعٌ فِي السَّمَاءِ، وَعَلَى الْعَرْشِ جَالِسٌ. وَكَانَ الْجَالِسُ فِي الْمَنْظَرِ شِبْهَ حَجَرِ الْيَسَبِ⁽³⁾ وَالْعَقِيقِ، وَقَوْسٌ قُزَحٌ حَوْلَ الْعَرْشِ فِي الْمَنْظَرِ شِبْهَ الرُّمُودِ. وَحَوْلَ الْعَرْشِ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ عَرْشًا. وَرَأَيْتُ عَلَى الْعُرُوشِ أَرْبَعَةَ وَعِشْرِينَ شَيْخًا جَالِسِينَ مُتَسَرِّلِينَ بِثِيَابٍ بَيْضٍ، وَعَلَى رُؤُوسِهِمْ أَكَالِيلٌ مِنْ ذَهَبٍ»⁽⁴⁾.

ومن أجل تحيين زيارة المقامات العلوية، وبعث الروح في طقوسها، وربط الذاكرة الشيعية بالذاكرة الكتابية، فتحت بعض المرويات كوة في جدار الموت الذي يفصل بين الزائر وإمامه، وجعلت اللقاء المادي معه ممكناً

(1) الرؤى المنحولة، ترجمة إسكندر شديد، تقديم ومراجعة جوزيف قزّي، دير سيّدة النصر، لبنان، ط 1، 1999م، ص 272.

(2) أشعيا: 6 (1، 2، 3، 4، 5).

(3) اليشب: نوع من الحجر الثمين. مُعَرَّب اليشم. القاموس المحيط، مادة [يشب]، ص 145.

(4) رؤيا يوحنا: 4 (1، 2، 3، 4).

ومتاحاً. وتحقق هذه الخطوة هدفين أساسيين أحدهما معالجة حالة اليأس والقلق، التي انابت الأتباع بسبب الغيبة الكبرى التي طال أمدها، والآخر التمايز مع الآخر السني، الذي حافظ على البعد التاريخي والبشري في صناعة رموزه. ومن أجل إنجاز هذه الخطوة انفتح المتخيل الشيعي مجدداً على التراث الديني الإنساني؛ ليقبس منه المفاهيم والدلالات في صناعة ذاكرة الجماعة. وتحديث بعض أخبار المدونة عن قيامة الأئمة، بعد موتهم بثلاثة أيام، في استعادة لأحد مقومات اللاهوت المسيحي.

ولئن لم يرد الحديث صراحةً عن قيامة الحسين على شاكلة قيامة المسيح، فإنّ الذاكرة الدينية الشيعية تمثلت هذه المقولة، وطوّعتها لمعنى القيامة في الفضاء الإسلامي، فجاءت صورة القيامة مزيجاً من الذاكرتين. وقد احتفظت الصورة من الذاكرة المسيحية بمعنى الانتقال من القبر بعد ثلاثة أيام، وحافظت على معنى حياة الشهيد بعد الموت الواردة في الحديث والقرآن. وأكد العديد من الأخبار نقل الحسين من قبره، بعد مقتله، كي يعيش بين عائلته في بيت الرسول. وتبدو هذه المسألة محلّ اتفاق بين التيارات الفكرية الشيعية في هذه المرحلة. جاء في (الكافي) أنّ أبا عبد الله قال: «ما من نبي ولا وصي نبي يبقى في الأرض أكثر من ثلاثة أيام حتى تُرفع رُوحه، وعظمه، ولحمه، إلى السماء، وإنّما تؤتى مواضع آثارهم، ويبلغونهم من بعيد السلام، ويسمعونهم في مواضع آثارهم من قريب»⁽¹⁾.

تثبت هذه العبارات المروية عن الصادق، دون أيّ لبس، استحضر المفهوم المسيحي للقيامة. ويتأكد ذلك التطابق في عدد الأيام الثلاثة من جهة، وعدم تواتر هذا الخبر، أو حتى قريباً من مضمونه في باقي المدونات الإسلامية الأخرى على تنوع مضامينها، من جهة ثانية. ومع ذلك يجدر تأكيد أنّ إدماج هذا المفهوم في الأدبيات الشيعية يمثل استعادة للمفهوم المسيحي

(1) الكليني، الكافي، ص 636، ح 8112.

بمواصفات إسلامية. ونجد صدى هذا المعنى في قول الرسول (ص): «من زار قبري بعد موتي كان كمن هاجر إليّ في حياتي، فإن لم تستطيعوا فابعثوا إليّ بالسّلام، فإنّه يبلغني»⁽¹⁾.

(1) الطوسي، تهذيب الأحكام، كتاب المزار، ص 1981، ح 7006.

روى ابن حجر في (فتح الباري)، في سلسلة سند طويل، عن الرسول قوله: «إنّ الأنبياء لا يتركون في قبورهم، بعد أربعين ليلة، ولكنهم يصلون بين يدي الله حتى ينفخ في الصور. وذكر الغزالي، ثمّ الرافي، حديثاً مرفوعاً: أنا أكرم على ربي من أن يتركني في قبري، بعد ثلاث، ولا أصلي له. إلا أنه أخذ من رواية ابن أبي ليلي هذه، وليس الأخذ بجيد؛ لأن رواية ابن أبي ليلي قابلة للتأويل. قال البيهقي: إن صحّ، فالمراد أنهم لا يتركون يصلون إلا هذا المقدار، ثم يكونون مصلين بين يدي الله. قال البيهقي: وشاهد الحديث الأول ما ثبت في صحيح مسلم من رواية حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس رفعه: مررت بموسى ليلة أُسري بي عند الكثيب الأحمر، وهو قائم يصلي في قبره. وأخرجه، أيضاً، من وجه آخر عن أنس فإن قيل: هذا خاص بموسى، قلنا: قد وجدنا له شاهداً من حديث أبي هريرة أخرجه مسلم، أيضاً، من طريق عبد الله بن الفضل عن أبي سلمة عن أبي هريرة رفعه: لقد رأيتني في الحجر وفريش تسألني عن مسراي: الحديث. وفيه: وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء، فإذا موسى قائم يصلي، وإذا عيسى بن مريم قائم يصلي أقرب الناس به شهاً عروة بن مسعود، وإذا إبراهيم قائم يصلي أشبه الناس به صاحبكم. فحانت الصلاة، فأمتهم. قال البيهقي: وفي حديث سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أنه لقيهم ببيت المقدس، فحضرت الصلاة، فأمهم نبينا صلى الله عليه وسلم، ثم اجتمعوا في بيت المقدس. وفي حديث أبي ذر، ومالك بن صعصعة، في قصة الإسراء، أنه لقيهم في السموات. وطرق ذلك صحيحة، فيحمل على أنه رأى موسى قائماً يصلي في قبره، ثم عرج به هو ومن ذكر من الأنبياء إلى السموات، فلقيهم النبي صلى الله عليه وسلم، ثمّ اجتمعوا في بيت المقدس، فحضرت الصلاة، فأمهم نبينا صلى الله عليه وسلم. قال: وصلاتهم في أوقات مختلفة، وفي أماكن مختلفة لا يرده العقل، وقد ثبت به النقل، فدل ذلك على حياتهم. قلت: وإذا ثبت أنهم أحياء من حيث النقل، فإنه يقويه من حيث النظر، كون الشهداء أحياء بنص القرآن، والأنبياء أفضل من الشهداء. ومن شواهد الحديث ما أخرجه أبو داود من حديث أبي هريرة رفعه، وقال فيه: وصلوا عليّ فإن صلّاتكم تبلغني حيث كنتم. سيده صحيح، وأخرجه أبو الشيخ في كتاب الثواب بسند جيد بلفظ: من صلى عليّ عند قبري سمعته، ومن صلى عليّ نائياً بلغته. =

ويمكن أن يُرفع الإمام أنبياً، بعد موته، مثلما حدث مع علي بن أبي طالب في رواية للكاشاني. وجاء فيها: «لَمَّا أُصِيبَ أمير المؤمنين (ع)، قال للحسن والحسين (ص): غسّلاني، وكفّناني، وحنّطاني، واحملاني على سريري، واحملا مؤخره تكفيان مقدّمه، فإنّكما تنتهيان إلى قبر محفور، ولحد ملحود، ولبن موضوع، فألحداني واشرجا اللبن عليّ، وارفعوا لبنة ممّا يلي رأسي، فانظروا ما تسمعان. فأخذوا اللبنة من عند الرأس، بعدما أشرجا عليه اللبّن، فإذا ليس في القبر شيء، وإذا هاتف يهتف: أمير المؤمنين كان عبداً صالحاً فألحقه الله بنبيّه، وكذلك يفعل بالأوصياء بعد الأنبياء، حتى إنّّه لو أنّ نبياً مات في المشرق، ومات وصيّّه في المغرب لألحق الوصيّ بالنبي»⁽¹⁾.

يؤكد الخبر، بهذه العبارات، انفتاح الذاكرة الشيعية على الذاكرة الدينية الكونية، واقتباسها منها مسألة رفع القديسين عند موتهم، تمييزاً لهم عن سائر

= وعند أبي داود والنسائي، وصححه ابن خزيمة وغيره عن أوس بن أوس رفعه في فضل يوم الجمعة: فأكثرنا علي من الصلاة فيه فإن صلاتكم معروضة علي، قالوا: يا رسول الله وكيف تعرض صلاتنا عليك وقد أرمت؟ قال: إنّ الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء. ومما يشكل على ما تقدم ما أخرجه أبو داود، من وجه آخر، عن أبي هريرة رفعه: ما من أحد يسلم علي إلا رد الله علي روحي حتى أرد عليه السلام. ورواته ثقات، ووجه الإشكال فيه أنّ ظاهره أنّ عود الروح إلى الجسد يقتضي انفصالها عنه، وهو الموت. وقد أجاب العلماء عن ذلك بأجوبة أحدها أنّ المراد بقوله: ردّ الله علي روحي، أن ردّ روحه كانت سابقة عقب دفنه، لا أنها تعاد، ثم تنزع، ثم تعاد. الثاني سلمنا، لكن ليس هو نزع موت؛ بل لا مشقة فيه. الثالث أنّ المراد بالروح الملك الموكل بذلك. الرابع المراد بالروح النطق، فتجوز فيه من جهة خطابنا بما نفهمه. الخامس أنّه يستغرق في أمور الملائ الأعلى، فإذا سلم عليه رجع إليه، فهمه ليجيب من سلم عليه. وقد استشكل ذلك، من جهة أخرى، وهو أنه يستلزم استغراق الزمن كله في ذلك لاتصال الصلاة والسلام عليه في أقطار الأرض ممّن لا يحصى كثرة، وأجيب بأن أمور الآخرة لا تدرك بالعقل، وأحوال البرزخ أشبه بأحوال الآخرة، والله أعلم. ح 3257.

(1) الفيض الكاشاني، الوافي، الجزء 8، القسم 3، ص 1340، ح 14368/4.

الناس. ويلحق الأئمة بالأنبياء في سعي حثيث لشرعنة هذه العلاقة المرفوضة من الخصوم. وتجدر الإشارة إلى أنّ الفكر الإسلامي، غير الشيعي، لا يقول برفع الرسول محمّد بعد موته، ويكتفي بالإشارة إلى أنّ الأرض لا تأكل أجساد الأنبياء، وهي ميزة يشاركون فيها الشهداء أيضاً. ولا يغيب عن الذاكرة الشيعيّة، في السياق ذاته، أنّ الأئمة، وإن اشتركوا مع الأنبياء في بعض الصفات والوظائف، فإنهم يتميرون عن العديد منهم لتمييز خلقهم ومكانتهم. وبيّن شارح توحيد الصدوق هذه الأفضليّة، حين يميّر بين النبوة والولاية في قوله: «إنّ النبوة كسبيّة، كما يحصل في بعض مراتب التكوين، وموهبيّة، وهي الحاصلة لصاحبها قبل الكون. ومن المتفق عليه، المعاضد بالبرهان عند العرفاء، أنّ النبوة الموهبيّة متأخرة عن الولاية التي هي باطن النبوة وسرّها [...] والولي المطلق لا يمكن أن يكون غير تحت حكم الله»⁽¹⁾. وانطلاقاً من هذه المقاربة العرفانيّة، يمكن تفسير اختزال بعض الأخبار لمدة رفع جسد الشخصيات المقدّسة من ثلاثة أيام، في أغلب الديانات، إلى ساعة، أو بعض الساعات.

وبسبب ما يمكن أن يحدثه هذا القول من حرج للفكر الشيعي في محيطه الإسلامي المتحفّز للطعن في مقولاته، وربطها بالفكر المسيحي المشترك بالله، سعت بعض التأويلات إلى إيجاد مخرج يحافظ على الفكرة في إطارها العام، ويوجّهها لتعبّر عن ميزة خصّ الله بها الأئمة العلويين. وعدّ الكاشاني، من منظار عرفاني، أنّ ما رُفِع من الأئمة هما اللحم والعظم المثاليان البرزخيان، وأمّا ما يبقى في الأرض، فهو البدن العنصري⁽²⁾. ويحيلنا هذا التأويل على مسألة الظاهر والباطن في معاني القرآن عند الشيعة⁽³⁾. وقياساً على هذه الثنائيّة

(1) الفقي، سعيد محمد بن محمد مفيد، شرح توحيد الصدوق، ج2، ص536.

(2) الفيض الكاشاني، الوافي، ج8، القسم3، ص1338.

(3) يقول الشيخ المفيد: «ومعاني القرآن على ضربين: ظاهر، وباطن. فالظاهر هو المطابق لخاص العبارة عنه تحقيقاً على عادات أهل اللسان، كقوله سبحانه: إن الله =

يكون ما رُفِع من الإمام باطنه الذي يمثل الجسد النوراني، والروح المقدسة، وأما ما بقي فهو الظاهر والعرض الذي يزول بموت الإمام. وبناء على ذلك، إنَّ غياب بدن الإمام الباقي في الأرض عن نظر الحسن والحسين يعني أنَّهما كانا، حينئذ، يسمعان ويبصران بمشاعرهما الباطنية المشاهدة لما في الغيب، دون مشاعرهما الظاهرية المشاهدة لما في الشهادة⁽¹⁾.

تمثّل مقولة نقل الأئمة من قبورهم بعد موتهم، ولاسيما الإمام الحسين، إحياء وتثبيتاً للمفهوم الثقافي والروحي (آل البيت)؛ ليكون لواء العلويين الأساسي في مقاومة الخصوم. وحرص الفكر الشيعي على جعل هذا المفهوم القبلي المُشبع بدلالات عقائدية واجهة المذهب، وخيمته التي يحتمي بها. وأيدت بعض المرويات هذه الحصانة على لسان الصادق، مؤكداً لابن بكير أنّ «الحسين (ع)، مع أبيه، وأمّه، وأخيه الحسن، في منزل رسول الله (ص)، يحيون كما يحيا، ويرزقون كما يُرزق، فلو نُبِش في أيامه لُوجد. وأما اليوم، فهو حيّ عند ربّه ينظر إلى معسكره، وينظر إلى العرش متى يؤمر أن يحمله، وإنّه على يمين العرش متعلّق يقول: يا ربّي أنجز لي ما وعدتني»⁽²⁾.

= لا يظلم الناس شيئاً، ولكن الناس أنفسهم يظلمون. فالعقلاء العارفون باللسان يفهمون من ظاهر هذا اللفظ المراد. والباطن هو ما خرج عن خاص العبارة وحقيقتها إلى وجوه الاتساع، فيحتاج العاقل، في معرفة المراد من ذلك، إلى الأدلة الزائدة على ظاهر الألفاظ، كقوله سبحانه ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43]، فالصلاة في ظاهر اللفظ هي: الدعاء حسب المعهود بين أهل اللغة، وهي، في الحقيقة، لا يصحّ منها القيام. والزكاة هي: النمو عندهم بلا خلاف، ولا يصح، أيضاً، فيها الإتيان، وليس المراد في الآية ظاهرها، وإنما هو أمر مشروع. فالصلاة المأمور بها فيها هي: أفعال مخصوصة مشتملة على قيام، وركوع، وسجود، وجلوس. والزكاة المأمور بها فيها هي إخراج مقدار من المال على وجه، أيضاً، مخصوص، وليس يفهم هذا من ظاهر القول، فهو الباطن المقصود. التذكرة بأصول الفقه، تحقيق مهدي نجف، دار المفيد، بيروت، ط2، 1414هـ/1993م، ص29.

(1) الفيض الكاشاني، الوافي، الجزء8، القسم3، ص1341.

(2) ابن قولويه القمي، كامل الزيارات، ص ص543-544.

وأورد الرازي (ت 322هـ/ 934 م) حديثاً منسوباً إلى الرسول يقرب معنى وجود الحسين بجانب العرش، فقال: «الحسن والحسين على جانبي العرش، يهتَز بهما العرش كما تهتَز الناقة بقطريها»⁽¹⁾.

تعيد كلمة (معسكره) الواردة في الحديث السابق للصادق ذكرى الزائر والقارئ، على حدّ سواء، إلى مرحلة الثورة على الأمويين، وما لقيه العلويون من قتل وتنكيل. وأصبحت العلاقة بين العرش والمعسكر علاقة تلازميّة إلزاميّة تكون بموجبها نصرّة المعسكر الحسيني السبيل إلى معراج الزائر، والاقتراب من العرش لتحقيق الخلاص. ويشدّ الحديث عن حياة الحسين، بعد مقتله، الصورة إلى سياقها الإسلامي في مستويين: أولهما المستوى الرسمي المستند إلى مفهوم الشهادة، وثانيهما المستوى الشعبي الذي يردّد مثل هذه الأخبار حول بعض الرموز الدينيّة والسياسيّة. وكان يشيع بين أنصار الأمويين أنّ الله يُدني معاوية يوم القيامة، فيجلسه إلى جنبه، ويُغلفه بيده، ثمّ يُجلّبه على الناس كالعروس، وأنّ معاوية نبيّ مُرسل⁽²⁾. ويفتح الحديث عن جلوس الحسين يمين العرش، ومراقبته لزوّاره، والاستغفار لهم، الصورة على المرجعيّة المسيحيّة مجدداً لتماثل صورة يسوع، بعد أن «رَفَعَهُ اللهُ يَمِينَهُ رَئِيساً وَمُحَلِّصاً لِيُعْطِيَ إِسْرَائِيلَ التَّوْبَةَ وَغُفْرَانَ الْخَطَايَا»⁽³⁾.

ولم يقف الفكر الإخباري الشيعي عند المماثلة بين صورة يسوع وصورة الإمام من أجل التعظيم، والرفع من الشأن؛ بل طابق بينهما في المكانة، والقدرة، والمصير بعد الموت. وعبر الإمام الأوّل عن تماهيه مع المسيح بن مريم، فقال على منبر الكوفة: «أيّها الناس أنا المسيح الذي يبرئ الأكمه

(1) الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان، كتاب الزينة في الكلمات الإسلاميّة العربيّة، ص 334-335.

(2) ميتز، آدم، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، مج 1، ص 128.

(3) أعمال الرسل: 5 (31).

والأبرص، وأخلق الطير، وأذهب الغمام [...] وعيسى بن مريم هو مَنِّي وأنا منه⁽¹⁾. لا تحتاج هذه العبارات تفسيراً ولا تأويلاً، فقد أنطقت المرويات علماً بتمامه بالمسيح، ووعيه بما يجمع بينهما.

يحقّق هذا الخبر هدفين: أولهما: منح القيامة المقدّسة للإمام، وثانيهما: تبرير مفهوم الولي والوصي في الفضاء الإسلامي من خلال إلحاقه بأعلى درجات سلّم المنظومة الدينية التوحيدية. وعلى اعتبار أنّ المسلم مطالب بتبني هذا التسلسل النبوي الوارد في سورة البقرة⁽²⁾ حتى يصحّ إسلامه، فإنّ ذلك يضمن آلياً ومنطقياً الاعتراف بإمامة العلويين، ورفض سواهم. وعدّ الكاشاني أنّ المقصود بما أنزل من قبلك «التوراة والإنجيل والزبور وصحف إبراهيم وسائر كتب الله المنزلة»⁽³⁾. وأكد ابن حوشب القصد الإلهي في تسلسل الرسائل والقائمين بأمرها، في عبارات واضحة وصریحة، فقال: «إنّ أمر الله متصل من أول أمر أنبيائه ورسله وأئمة دينه إلى آخرهم. ومن أطاع آخرهم فكأنّه أطاع أولهم؛ لاتصال أمر الله من الأوّل إلى من بعده إلى الآخر»⁽⁴⁾. إذا اعتمدنا هذا الخبر لم يعد الحديث عن التقارب بين الصورتين مردّه إلى التشابه بين القوانين المنظّمة للظاهرة الدينيّة، وإنّما هناك وعي بذلك، وحرص عليه. ورؤي عن علي بن الحسين قوله، في الآية الثانية والعشرين من سورة مريم: ﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ، مَكَانًا قَصِيًّا﴾ [مريم: 22]. قال: «خرجت من دمشق حتى أتت، فوضعت في موضع قبر الحسين (ع)، ثم رجعت من ليلتها»⁽⁵⁾.

(1) ابن حوشب، كتاب الكشف، ص 28.

(2) ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [البقرة: 4].

(3) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 1، ص 39.

(4) ابن حوشب، كتاب الكشف، ص 28.

(5) الطوسي، تهذيب الأحكام، كتاب المزار، ص 1997، باب فضل زيارته (ع)،

يوشي مضمون الخبر بأن حركة مريم لم تكن عفوية ولا اضطرارية؛ بل هي تطبيق للإرادة الإلهية التي خاطبتها وحيًا بواسطة الروح القدس. وتكون مريم، بهذه الحركة، قد خطت طريق التشيع في الإسلام، وأسست لإمامة العلويين وحيًا، وأوجدت للمذهب صلة بالفكر النبوي السماوي، وميزته عن خصومه. ومثلما أخبر ابنها المسيح بنبي من بعده اسمه أحمد، تكون مريم قد أخبرت نبأ الحسين، ومسيره، ومصيره. ويمثل الربط بين صورة الحسين وصورة غيره من الأنبياء لبنة أساسية من لبنات الفكر الشيعي الحريص على تأصيل الظاهرة الفكرية العلوية. وقد دأبت الأدبيات المختلفة على تخيير ما يثير العواطف في سير السابقين لمزيد الإثارة والتأثير. وقد عبّر أحد شعراء النصيرية عن التماهي بين الحسين وعيسى شعراً [من الطويل]:

سَلَامٌ عَلَى مَنْ حَجَبَ اللَّهُ شَخْصَهُ وَأَظْهَرَ لِلْأَعْدَاءِ شَبَهَا كَصُورِهِ
كَعَيْسَى وَهَوَ عَيْسَى وَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا وَلَا شَكَّ فِيهِ إِنَّهُ مِنْ سَرِيرَتِهِ
وَقَدْ ظَنَّ أَهْلُ الشُّكِّ وَالزَّيْغِ أَنَّهُمْ يَرَوْنَهُ مَشْهُورًا وَيَا حُسْنَ شَهْرَتِهِ
وَقَالُوا قَتَلْنَاهُ وَمَا كَانَ قَتْلُهُ وَلَا صَلَبُوهُ بَلْ شَبَهَا لِرُؤْيَتِهِ⁽¹⁾

إنّ تتبعا الخيط الرابط بين الظاهرات الدينية له ما يبرره في المدونة، فقد تقاطعت نصوصها بالنصوص الكتابية الأخرى لتشكّل رقعة من الأرضية المشتركة بين الديانات الثلاث. وتمثّل فكرة القيامة، بعد ثلاثة أيام من الموت، نقطة التقاء بارزة بين هذه المنظومات، وإن بدرجات متفاوتة في التداول والأهمية. ففي العهد القديم، حين زنى أفرايم، وتنجس إسرائيل جرّاء فعله، أدانه الكهنة، وعدّوا أنّ «أفعالهم لا تدعهم يرجعون إلى إلههم لأنّ روح الرّنى في باطنهم وهم لا يعرفون الرّبّ. وقد أدلّت عظمتهم إسرائيل⁽²⁾». وعلى الرغم من موقف الكهنة، قال إسرائيل وأفرايم ويهوذا:

(1) نقلاً عن: ابن عبد الجليل، المنصف، الفرقة الهامشية في الإسلام، ص 463.

(2) سفر يوشع: 5 (4، 5).

«هَلُمَّ نَرْجِعْ إِلَى الرَّبِّ؛ لِأَنَّهُ هُوَ افْتَرَسَ فَيْشْفِينَا ضَرْبَ فَيْجِبْرُنَا. يُحْيِينَا بَعْدَ يَوْمَيْنِ. فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثِ يُقِيمُنَا فَنَحْيَا أَمَامَهُ»⁽¹⁾. يعكس خطاب هذا الثالث شيوع فكرة القيامة في الأوساط الدينية اليهودية، وإن لم تكن مقولة من مقولات المؤسسة الدينية الرسمية.

ولا شك في أنّ ولادة الديانة المسيحية في أحضان اليهودية سهّل انتقال الفكرة إليها، ولاسيما في ظلّ سعي تلامذة المسيح للانتصار على الموت الذي خطف زعيمهم. وتدرجياً أصبحت فكرة قيامة المسيح، بعد ثلاثة أيام من موته، مقولة أساسية في اللاهوت البولسي خريج المدرسة الفريسيّة. ولا غرابة في أن تنتقل هذه المقولة إلى اللاهوت الشيعي بحكم التقاطع الجغرافي بين الديانات الكتابية الثلاث في الفضاء الديني الإسلامي، على الرغم من تأكيد نصوصه على حدوث القيامة في آخر الأزمنة. وهذا طبيعيّ باعتبار أنّ الجماعتين الشيعية والمسيحية كانتا تعيشان الظروف نفسها تقريباً. فهما أقلّتان تحت مظلة الجماعة السنية الكبرى والمهيمنة. ولا يستبعد أن يتولّد نوع من الحميميّة والتقارب بينهما في مثل هذه الظروف. ولا يستبعد أن يجعل سعي الجماعة الشيعية إلى الاستقلال عن السلطة السنية أدبياتها منفتحة على التجربة المسيحية، التي عاش أتباعها صفحات من التنكيل، والتهميش، والإقصاء.

خاتمة الفصل:

جعلت أخبار المدوّنة زيارة المراقد العلوية ركناً أساسياً في صناعة ذاكرة الجماعة فكرياً، ومناسبة احتفالية مفارقة تنتفي فيها الحدود بين الأمكنة والأزمنة روحياً. ففيها يتقاطع الماضي بالحاضر، ومن خلالها تفتح أبواب السموات على الأرض، وبوساطتها يتخلّص الزائر من بشرته العائق، ويعرج فيها إلى القدسي المطلق. وبإنجاز طقوسها، يكتشف عالم الغيب، الذي

(1) سفر يوشع: 6 (1، 2).

طالما حرص على استكشافه، ويحيين أكثر الأزمنة قداسة وطهراً في حضرة الذات الإلهية. وتزداد، في هذا السياق الروحي، صورة الإمام اتضحاً ورسوخاً في ذهنه، وتكتسب ثباتاً واستمرارية في ممارسته. تحوّلت نصوص الزيارة، بهذه المعاني، إلى نسق فلسفي وفكري تجاوز إطاره الإسلامي، وانفتح على التراث الديني الإنساني، وأغنى منه في بناء مقولاته المتعلقة بالزيارة شرقاً وغرباً.

ولا يفوت تأكيد أن انفتاح الفكر الشيعي على المتخيّل الديني الإنساني، والنهل منه في صناعة ذاكرة الجماعة لم يكن استثناء، وإنما أشبع المتخيّل الإسلامي عامة أفكاره بمضامين كونية. وأكد علي عبد القادر، محقق كتاب (المعراج) للفشير، هذا التداخل بين المحلي والكوني في قصة المعراج، فقال: «من الواضح أن تطوّر هذه القصة من بساطتها الأولى الموجزة في القرآن إلى هذا التفصيل الواسع، والقصص المفصّل، يرجع... إلى الخيال ودوره، فضلاً عما زجّ به فيها من إشراقية زرادشتية، وأفلاطونية حديثة»⁽¹⁾. وذهب نذير العظمة إلى المعنى نفسه، فعّد أن البناء القصصي لحادثة المعراج استمدّت مكوّناتها من الموروث الشعبي والديني القديم. قال: «أغلب الظنّ أن بعض أجزاء القصة وتفاصيلها، كوصف العرش مثلاً، ترجع إلى أصول غير عربية، من وثنية سامية قديمة ونصرانية وعبرية، فراح الإخباريون، والقصّاص المسلمون، والمتصوّفة، يستفيدون من مؤثراتها في الخيال الشعبي»⁽²⁾.



(1) الفشير، عبد الكريم، كتاب المعراج، تحقيق علي عبد القادر، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط1، 1960م، ص6.

(2) العظمة، نذير، المعراج والرمز الصوفي: قراءة ثانية للتراث، دار الباحث، بيروت، ط1، 1982م، ص13.

الفصل الرابع

الزيارة والحج دراسة مقارنة

ذاكرة المكان ومكان الذاكرة

بعد أن بيّنا، في الفصل السابق، كيف تحوّلت طقوس الزيارة والولاء للإمام نسقاً فكرياً وروحياً لدى الشيعة عامة، وتتضح مقوماته لدى الفرع الإسماعيلي المستند إلى الفلسفات الشرقية خاصّة، سنسعى، في هذا الفصل الأخير من البحث، إلى الإجابة عن أحد الأسئلة المهمّة والمثيرة للجدل باستمرار، وهو: هل تمثّل طقوس الزيارة بديلاً لطقوس الحجّ عند الشيعة، في ظلّ مساهمتها في صناعة الذاكرة الجمعيّة الشيعيّة⁽¹⁾ بوساطة ذاكرة مكانيّة (Mémoire des lieux) مثلثة (النجف، والكوفة، وكربلاء) تناظر مكّة والمدينة في الحجاز؟ ويحيل هذا السؤال على سؤال آخر هو: أيمن أن يمثل المذهب الشيعي، بطقوسه ومرجعياته، ديانة مستقلّة، أو موازية للدين الإسلامي، أم هو حركة إصلاحية، أم هو انعكاس لمفهوم التاريخيّة في سياقها الإسلامي، أم ماذا؟

وتجدر الإشارة إلى أنّ الإجابة لم تقتصر على هذا الفصل، وإنّما كانت ماثوثة في أغلب أقسام البحث السابقة. وعلى الرغم من ذلك، سنسعى إلى

(1) مثلت الذاكرة المكانية، دوماً، مكوّناً أساسياً في صناعة الذاكرات الجمعيّة للجماعات الدينية. يُنظر: إلياد، مرسيا، أسطورة العود الأبدي، (الفصل الأوّل: التماذج والتكرار، المشكلة)، ص 13.

المزيد من توضيحها في هذا الفصل، من خلال دراسة مقارنة تجيب، قدر المستطاع، عن هذه الأسئلة، وتربط بحثنا بمجال تخصصنا، وهو الدراسات المقارنة للأديان والحضارات، إطاراً عاماً. وقبل الشروع في إجراء هذه المقارنة نشير إلى مسألة منهجية قد تتبادر إلى ذهن القارئ، وهي: ما علاقة هذا الفصل بباب الدلالات؟ نجيب بإيجاز، فنقول: إنّ إجراء هذه المقارنة هو استيضاح الدلالة الجامعة للدلالات السابقة؛ أي هي الخلاصة التي تجيب عن الأسئلة المطروحة سابقاً، وتمثّل جزءاً من رهانات بحثنا. ويجب أخذ ما دققناه، عند استعراض منهج البحث في المقدمة، في الاعتبار.

الحج زيارة:

تمائل كلمة (الحجّ)، في الإنجليزية، مصطلح (Pilgrimage)، وفي الفرنسية (Pèlerinage)، وتشارك هذه المصطلحات في المعنى اللغوي الذي يعني القصد، أو التوجّه⁽¹⁾. لكنّ المعنى الاصطلاحي حصر دلالة الحجّ في التوجّه إلى أماكن مخصوصة تتمتع بقداسة لدى روادها بقصد العبادة، والنسك، والزيارة، والتعظيم. وجاء في قاموس الكتاب المقدّس: «الحج رحلة يقصد بها المؤمنون إلى مكان تقدّس بظهور إلهي، أو بنشاط معلّم ديني، من أجل تقديم صلاتهم في إطار ملائم لذلك بصفة خاصة»⁽²⁾.

وعرف الإنسان الدّيني هذه الظاهرة التعبديّة منذ أقدم العصور، ومارسها حتى في سياق أكثر الديانات بساطة. يقول أبو الحسن الندوي: «وأصل الحجّ

(1) النّهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشر عبد البديع، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1977م، ج 2، ص 19.

انظر، أيضاً: الزين، سميح عاطف، موسوعة الأحكام الشرعية الميسرة في الكتاب والسنة، دار الكتاب المصري - اللبناني، ط 1، 1994م، مج 2، ص 267.

(2) قاموس الكتاب المقدّس، ص 257.

انظر أيضاً: دائرة المعارف الإسلاميّة، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، ط 1، 1998م، ج 11، ص 3465.

موجود في كلّ أمّة، لا بدّ لهم من موضع يتبرّكون به، لما رأوا من ظهور آيات الله فيه، ومن قرابين وهبئات مأثورة عن أسلافهم يلتزمونها؛ لأنّها تذكر بالمقرّبين وما كانوا فيه»⁽¹⁾. ورُوي عن محمد الباقر قوله: «إنّ الله تعالى، لمّا أمر إبراهيم -عليه السلام- بأن ينادي في الناس بالحجّ قام على المقام، فارتفع به حتى صار به بإزاء جبل قبيس، فنادى في الناس بالحجّ، فأسمع من في أصلاب الرّجال، وأرحام النساء، إلى أن تقوم الساعة»⁽²⁾. تؤكّد هذه الأخبار اعتقاد الإنسان الديني بأزليّة هذه العبادة، وأصليتها في حياة الإنسان عامة، دون استثناء، وأكثر من ذلك وجوبها، والحاجة إليها. ويكتسب الحجّ الإسلامي، في هذا السياق، مشروعية بما هو إعادة لفعل بدئي أنجزه أبو الأنبياء إبراهيم. فالشيء، أو الفعل، يكتسب قيمته، ويصير «حقيقيّاً» لأنّه يشترك في حقيقة تعلو عليه⁽³⁾.

وانسجاماً مع هذا التمثّل، عرفت أغلب الديانات الوضعية⁽⁴⁾ المنتشرة في الشرق؛ مثل: البوذية، والبراهميّة، والكونفوشيوسيّة، وغيرها، ظاهرة الزيارة المقدّسة منذ نشأتها. وكان أتباع هذه الديانات يقصدون المعابد، والأنهار، والينابيع، باعتبارها ذاكرة مكانية تسهم في صناعة الذاكرة الجمعيّة. وتستمرّ هذه الطقوس لديهم أسباب يسعى، خلالها، الزائر إلى تحصيل

(1) الندوي، أبو الحسن عليّ الحسني، الأركان الأربعة، ص 287.

(2) الزين، سميح عاطف، موسوعة الأحكام الشرعيّة الميسرة في الكتاب والسنة، مج 2، ص 268.

(3) المقصود بالديانات الوضعية هي الديانات التي لا تنتمي إلى الخطّ الإبراهيمي، الذي يشتمل على اليهوديّة، والمسيحية، والإسلام. ويصطلح محمد أركون على هذه الديانات الثلاث (الديانات الكتابيّة). ويشير هذا الاصطلاح بدوره إشكالات بحكم توافر أغلب الديانات على كتب خاصة بها. انظر في ذلك: أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 57.

M. Arkoun: Le concept du livre/ livre, in mélanges, cl, Geffré, Cerf, Paris, 1991.

(4) إياد، مرسيا، أسطورة العود الأبدي، ص 17.

الخلاص المأمول. وتمثل منطقة كوروكشترا (kurukshetra) الواقعة شمال غربي الهند المكان الأكثر استقطاباً للمزارات المقدّسة. وتمتّع الأماكن المطلّة على نهر الغانج (Gange) المقدّس بمكانة خاصّة، ومن أهمها ماثورة، وهاردور، وبنارس⁽¹⁾. ويمثّل الحج ركناً أساسياً في الديانة البوذيّة يسعى، أثناءه، الزائر إلى نيل الشفاء من الأمراض الجسدية والنفسية، ولاسيما تلك المتعلقة بالخوف من المصير. ويعتقد الحجاج بأنّ في أرض بوذا المقدّسة «لا توجد معاناة، أو ظلمة، وكلّ ساعة تمرّ بفرح غامر؛ لذا يُطلق عليها تسمية الجنة»⁽²⁾. فهذا المكان لم تكن له قيمة قبل مولد بوذا، ولكنّ مجرد احتضانه لحدث المولد جعله تجلياً للقدسي، وتعبيراً عنه. ويعبّر إلياد عن هذا التحوّل من الدنيوي إلى المقدّس بقوله: «هو ذا حجر من أكثر الأحجار ابتداءً يرتقي إلى مرتبة (حجر كريم)؛ أي ممتلئ بقوة سحرية، أو دينية، بسبب من صورته الرمزية وحدها، أو بسبب من أصلها [...] أحجار أخرى تتقدّس؛ لأنّها مقام أرواح السلف (الهند وإندونيسيا)، أو لأنّها كانت (لعهد قريب) مسرحاً تجلّت فيه الألوهة (كما هو الحال في بيت إيل الذي جعل سريراً ليعقوب)، أو مذبحاً لقربان، أو موضعاً لميثاق»⁽³⁾.

ومثّلت المدن، التي شهدت أهمّ مراحل ظهور الديانة البوذية، أقدس المقدّسات عند البوذيين. ومن أبرزها مسقط رأس بوذا فابيلافستو بالنيبال، وغابة بوذاكيا (Boudh gaya) التي شهدت استنارته وإشراقته عند شجرة (البو) المقدّسة، ومدينة بنارس (Vârânasi) حيث كانت موعظته التبشيرية الأولى، وقرية كوسي نارا (kusinara) أين تلقى النيرفانا (Nirvana). وتعدّ

(1) استفدنا، في هذا السياق، من شريط وثائقي بعنوان (النهر المقدّس) بثته قناة الجزيرة الوثائقية في شهر كانون الأول/ديسمبر 2010م. وتطرّق الشريط إلى ظاهرة الحج عند الهندوس، في جزئه الأوّل، وعند البوذيين في جزئه الثاني.

(2) كيوكا، بوكيو ديندو، تعاليم بوذا، ترجمة رعد عبد الجليل عواد، دار الحوار، سورية - اللاذقية، ط1، 2003م، ص117.

(3) إلياد، مرسيا، أسطورة العود الأبدي، ص18.

غابة بوذاكيا المركز الرئيس للحج عند البوذيين. ونظراً إلى أهميّة هذا المكان في تأسيس الديانة، يحرص كلّ بوذي على زرع شجرة من شجرة (البو) المقدّسة، ويحرص على زيارتها، في بعض المناسبات المهمّة، أو عندما لا يتمكّن من الذهاب إلى بوذاكيا. ويعتقد الزائر بأنّ في تلك الأرض تسود التعاليم الحقيقية، ويتمتّع جميع القاطنين فيها بذهن نقيّ، وروح طيبة؛ «إنّها أرض السلام، وملجأ الذين يعانون، وأولئك الحزاني، مكان الراحة لأولئك المجاهدين بنشر تعاليم ظارما»⁽¹⁾.

ويمثّل هيكل المعبود (تيان الأعظم) مكان الحجّ الأكبر عند الصينيين، ويحجّ اليابانيون، من قبيلة شينتو (Shinto)، مرّة واحدة على الأقلّ في العمر، إلى هيكل في منطقة أسجي، ويكون ذلك مشياً على الأقدام، مع وجوب ارتداء لباس أبيض. ويحجّ البوذيون في اليابان إلى بركان فوجياما قرب طوكيو مرّة واحدة في السنة. وأكّد أبو الحسن الندوي انتشار ظاهرة الأماكن المقدّسة بين الشعوب، فقال: «لم تُعرف أمّة ولا ديانة من أمم البشر ودياناتهم، إلا وعندها أمكنة مقدّسة تشدّ إليها الرّحال، وتُحثّ فيها المطي، ولها طرق وعادات وتقاليد وآداب لهذا السفر الدّيني، والزيارة المقدّسة، وذلك لأنّ هذا العمل إجابة لحاكم الطبيعة، وتلبية لنداء الضمير»⁽²⁾.

ويرى الندوي أنّ بحث الإنسان عن التواصل مع الأمكنة، التي تحتضن الظهورات الإلهيّة، وزيارتها، تعبير عن حاجة نفسيّة ملّحة. فالإنسان، في تقديره، «ما زال (ولا يزال) باحثاً عن شيء يراه بعينه، فيوجّه إليه أشواقه، ويشبع به رغبته الملّحة في التعظيم والدنو»⁽³⁾. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، تنشأ المشاهد والمزارات، ويجتمع فيها الناس، فيذبحون الذبائح، ويقربون القرابين. وتطرّق القرآن إلى انتشار هذه الظاهرة التعبدية، وتنوعها في سورة

(1) كيوكا، بوكيو ديندو، تعاليم بوذا، ص ص 231-232.

(2) الندوي، أبو الحسن عليّ الحسني، الأركان الأربعة، ص 278.

(3) المرجع نفسه، ص 237.

الحج⁽¹⁾. وعلى الرغم من اقتصار المقارنة على الفضاء الإسلامي، فإننا قد نفتحها على ديانات أخرى متى وجدنا في ذلك فائدة.

1- المفهوم العرفاني للحج:

ذكرنا، سابقاً، أنّ المعنى اللغوي لكلمة (حج) هو القصد للزيارة. وأمّا اصطلاحاً، فيُعدّ الحج ركناً من أركان الإسلام عند المسلمين عامة، وفرعاً من الفروع العشرة للدين عند الإمامية، إلى جانب الصلاة، والصوم، والزكاة، والخمس، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والولاء، والبراءة⁽²⁾. وهذا هو «الحج الصوري الواجب على كلّ بالغ عاقل مستطيع»⁽³⁾. ويمكن التمييز بين معنيين للحج في الفكر الإسلامي: معنى عام، ويعده العرفانيون والمتصوفة المعنى الظاهر. ويتحقّق هذا المعنى بالقصد إلى بيت الله الحرام في وقت محدّد من أوقات السنة، وبطقوس محدّدة، ومناسك معلومة.

وأما المعنى الخاص، فيختصّ به العرفانيون، والعارفون، وأصحاب الطريقة، وهذه تسميات لمفهوم واحد تنوّعت بتنوّع الانتماء الفكري لأصحابها. ويكتسب البيت، في هذا السياق، بعداً روحياً يمثّل المعنى الحقيقي لبيت الله في نظر هذه الطبقة. ويخلّص هذا المعنى البيت من قالبه الحسّي؛ ليحوّله صورة ذهنية، وقيمة رمزية تنطلق حدودها من قلب العارف لتتحد بعالم الملكوت. يقول حيدر الأملي: «لبيت الله اعتباران عندهم، اعتبار في الآفاق واعتبار في الأنفس. وأمّا في الآفاق، فهو عبارة عن قلب الإنسان الكبير المسمّى بالنفس الكلية، والبيت المعمور، واللوح المحفوظ،

(1) ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا﴾ [الحج: 34]، و﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾ [الحج: 67].

(2) الزنجاني، إبراهيم الموسوي، عقائد الإمامية، مج 1، ص 289.

(3) حمية، خنجر علي، العرفان الشيعي: دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي، ص 646.

وأما في الأنفس، فهو عبارة عن قلب الإنسان الصغير المسمّى بالفؤاد والصدر⁽¹⁾.

بناء على هذا المعنى الخاص، يكون الإحرام تحريم جميع الملذّات والمشتهيات على النفس، ويكون التوجّه إلى البيت المعنوي هو توجّه للبدن وقواه، وتكون التلبّيات الأربع إقراراً بالاستغناء عن طاعة العبد وعباداته، ويكون الطواف بالبيت سبعة أشواط بمثابة الإقبال على القلب وما حوله سبع مرّات لمعرفة حاله، والارتفاع به عن حجابيه. والحجاب هو الأخلاق الذميمة، والأفعال الرديّة، المُعبّر عنها بالحجب السبعة بعدد أبواب الجحيم؛ وهي: العُجب، والكِبْر، والحسد، والحرص، والبخل، والغضب، والشهوة. وتكون الصلاة في مقام إبراهيم، الذي هو العقل، صلاة شكر لبلوغ الزائر هذا المقام الراقى من رياضة النفس وطهرها. ويكون السعي بين الصفا والمروة مراوحة بين الظاهر والباطن تجعل الحاجّ يتأرجح بين مقامي الإنسانيّة والربوبيّة. ويكون التقصير في المروة إسقاطاً لما بقي بالرأس من الأنايّة والإثنيّة⁽²⁾.

ويُجَلّ بلوغ مقام إبراهيم للحاجّ، حسب الأملي، ما حُرّم عليه من قبل، بمعنى يفتح له معارف ما كان ليحصّلها قبل هذه الرياضة الروحيّة، والمجاهدة النفسيّة، وتنقله هذه الحالة إلى الإحرام من حضرة العقل، بعد أن بلغها في مقام إبراهيم، ليتوجّه إلى عرفات، الذي يعني الدماغ للوقوف عنده، واكتشاف ما فيه من أسرار ومعارف⁽³⁾. ثم يكون الرجوع إلى المشعر، وهو الحواس العشر عند أهل الطريقة كما يسمّيهم الأملي، ليخرجها الزائر عن إرادته، ويجعلها في طاعة الله. وتساوي العودة إلى منى، عند العارف،

(1) الأملي، حيدر بن علي بن حيدر، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، ص220.

(2) المرجع نفسه، ص ص 231-232.

(3) المرجع نفسه، ص 231.

عودة إلى الصدر لرمي أحجار أخلاقه الذميمة، وأوصافه الرديئة، ليصل مرتبة الإخلاص. ويكون حلق الرأس بمثابة تطهير النفس من الأنانية والعجب.

وينهي العارف حجّه بذبح الهدى، وفيه يذبح نفسه الثانية، التي تشدّه إلى عالم المادة والحسّ، استجابة لقوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَمُ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ﴾ [البقرة: 54]. ثم يكون الطواف الثاني بالكعبة للاطلاع ثانية على القلب، والتأكد من طهارته. ثم يصلي في مقام إبراهيم ركعتي طواف الحج شكراً على بلوغ هذا المقام بين يدي ربّه، ثم يسعى بين الصفا والمروة ثانية ليشاهد الحقّ في آياته، وكمال مظاهره. ثم يقصّر في المروة؛ أي يزيل عن نفسه رجس مشاهدة الكثرة في رحاب الوحدانية. ثم يرجع إلى منى في أيام التشريق. ويعود، بهذه العودة، من التوحيد الإجمالي إلى التوحيد التفصيلي المعبر عنه بالتوحيد الفعلي والوصفي والذاتي. وهذا هو مقصد الحج الخاص عند العارفين، وأرباب الطريقة، كما يسميهم الأملي⁽¹⁾.

2- الحجّ إلى المراقد:

تعدّ شعيرة الحجّ واجباً على كلّ مسلم استوفى شروط الاستطاعة الوارد ذكرها في القرآن⁽²⁾. ومثّل مفهوم الاستطاعة مجالاً لاجتهادات الفرق الإسلامية في بحثها عن مخارج لمن لم يتحقّق لهم استيفاء شروط الحج.

(1) حيدر الأملي: أسرار الشريعة، ص 232-233.

(2) يمكن العودة إلى هذه الشروط في المراجع الآتية:

- الثيرازي، محمد حسين: فلسفة الحج، ص 30.

- الكاشاني، الفيض: الوافي، الجزء 8، القسم 1، ص 21 وما بعدها (كتاب الحج).

- السيستاني، علي: مناسك الحج، مطبعة شهيد، قم، ط 1، 1413هـ/1992م،

ص 5 وما بعدها.

- الندوي، أبو الحسن علي الحسيني: الأركان الأربعة، ص 235.

- الفحطاني، سعيد بن علي بن وهف: العمرة والحج والزيارة في ضوء الكتاب

والسنّة، راجعه عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط 1،

1415هـ/1994م، ص 185-267.

وقد وجد الفكر الإمامي، في مرافد الأئمة، وسيلة مثلى لتعويض مشاعر الحج.

• الزيارة تعدل الحج:

تنوّعت مضامين الأحاديث الرابطة بين الحجّ والزيارة، وخصّص ابن قولويه لذلك باباً بعنوان (إنّ زيارة قبر الحسين تعدل حجّة)⁽¹⁾. ويتضح، من خلال المعنى العام للعنوان، أنّ هذا الإخباري يميّز بين الحجّ، باعتباره واجباً على المستطيع، وبين الزيارة، باعتبارها شعيرة من شعائر المذهب، فاستعمل كلمة (تعدل). والعُدْلُ في اللغة «المِثْلُ والنَّظِيرُ في الكيل، والجزاء، والفريضة، والنافلة»⁽²⁾. والنافلة في الدّين هي من باب التطوّع في العبادة. وهذا ما أكّده الإمام الرضا، حين سأله أحدهم إن كانت زيارة الحسين تطرح عنه حجّة الإسلام، «قال: لا هي حجّة الضّعيف، حتى يقوى ويحجّ إلى بيت الله الحرام»⁽³⁾.

وإذا خصّصنا معنى المعادلة بالسياق الدّيني يكون جزاء الزيارة معادلاً، في قيمته، ثواب أداء فريضة الحج. وهذا ما أكّده جعفر الصادق في رواية عنه قال فيها: «زيارة قبر الحسين (ع)، وزيارة قبر رسول الله (ص)، وزيارة قبور الشهداء، تعدل حجّة مبرورة مع رسول الله (ص)»⁽⁴⁾. إنّ إضافة الشهداء إلى قائمة المقصودين بالزيارة يجعل هذا الحديث ذا بعد تأسيسي للظاهرة، وتوسيعاً لمجالها في الآن ذاته. وسهّلت صورة الشهيد في المتخيّل الإسلامي هذا التوسّع، ويسّرت انتماء الحسين إلى هذه الطبقة المفضّلة. ومعنى ذلك أنّ حركته شرّعت زيارة مرقده وشرعنتها. ولعلّ المعنى الأهم والأخطر للزيارة، في هذا السياق، هو أنّها تشكّل مثلاً ونظيراً للحج الإسلامي. ويفترض هذا

(1) ابن قولويه القمي، كامل الزيارات، ص 293.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عدل)، ص 1030.

(3) ابن قولويه القمي، كامل الزيارات، ص 298.

(4) المرجع نفسه، ص ص 293-294.

المعطى أن تصبح تعويضاً لمن لم تتوافر لهم استطاعة الحج، وهم كثر بين المسلمين، إذا ما اعتبرنا الجانبين الصحي والماديّ تحديداً. وعملاً بالحكم الفقهي: الحج يُطهّر الحاجّ من ذنوبه، ويعيده كيوم ولدته أمّه، تكون هذه الممارسة فرصة مهمة لدى معظم الفقهاء غير المستطيعين كي يتخلّصوا ممّا علق بهم من آثام وذنوب. ولطالما مثلت هذه الطبقة هدفاً مناسباً، وعوناً مساعداً، للثورات على الأنظمة السياسية المتعاقبة خلال القرون الخمسة الهجرية الأولى، وعبر التاريخ أيضاً.

وبناء على هذه الخبرة، كان طبيعياً أن توجّه نصوص الزيارة عنايتها إليهم، على أن يكونوا جغرافياً بشرية مهمة للمذهب الشيعي. ورؤي عن عبد الله بن عبيد الأنباري قوله: «قلت لأبي عبد الله (ع): جعلت فداك إنه ليس كلّ سنة يتهياً لي ما أخرج به إلى الحجّ، فقال: إذا أردت الحجّ، ولم يتهياً لك فأت قبر الحسين (ع) فإنّها تكتب لك حجّة، وإذا أردت العمرة، ولم يتهياً لك، فأت قبر الحسين (ع) فإنّها تكتب لك عمرة»⁽¹⁾. تمثّل صيغة هذه المحاورة سمة ملازمة لأغلب المرويات؛ صيغة تجمع بين البساطة والتعقيد. فصاحب الفهم البسيط يجد حاجته، ولا يجتهد في تقليب المعنى، ويأخذ الخبر على ظاهره. وإذا لم يستطع الزيارة، لأيّ سبب من الأسباب، فبإمكانه أن يعوّض ما فاته عند قبر الحسين. ويمكن إحالة صاحب الفكر، وطالب الحجّة والبرهان، والباحث عن الجدل، في هذه الحالة، على تفسيرات وتوضيحات في مراجع أخرى.

وتبدو مسألة تعويض عمل بعمل؛ لتحصيل درجة الثواب نفسها، شائعة في الثقافة الإسلامية. وتواترت، في هذا السياق، أخبار مروية عن الرسول (ص) تجيز هذه الإمكانية لمن لا قدرة له على الإنفاق مالا، أو ما يعادله من الثروة. قال أبو ذر: «إنّ ناساً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله ذهب أهل الدثور بالأجور. يصلون

(1) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 294.

كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ويتصدقون بفضول أموالهم. قال: أو ليس قد جعل الله لكم ما تصدقون؟ إنَّ بكلِّ تسبيحة صدقة، وكلِّ تكبيرة صدقة، وكلِّ تحميدة صدقة، وكلِّ تهليلة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهي عن منكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة. قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»⁽¹⁾.

ساعدت مثل هذه المرويات، التي يلتفت إليها منظرو الفكر الشيعي، على تحصيل رخص إعفاء من الحج، دون الحرمان من الأجر. وفتحت نصوص المدونة إمكانية التمتع بالرخص لحالات متنوعة من التخلف عن الحج، مثل: عدم القدرة، أو فوات الميقات، أو غيرها. وتركت الأخبار الباب مفتوحاً أمام تأويل عبارة «لم يتهيأ له» الواردة في خطاب الصادق. وتراوح المعنى بين أبسط الأسباب، وأعقدها، ليسهل الاستقطاب، ويسهم في إنجاح الدعوة إلى المذهب من خلال استيعاب أكثر عدد ممكن من الأنصار. روي عن عبد الله بن سنان قوله: «قلت لأبي عبد الله (ع): جُعِلْتُ فداك إنَّ ذُريح المحاربي حدثني عنك بأنك قلت له: ليقضوا أمرهم لقاء الإمام، وليؤفوا نذورهم تلك المناسك. فقال: صدق ذُريح وصدقت»⁽²⁾.

• الزيارة تجزي عن الحج:

يمثل الربط بين الزيارة والحج تسهياً وترغيباً في زيارة قبر الحسين، وبحثاً له عن مشروعية شعبية باتت أكثر حماية للجماعة الشيعية من المشروعية الدينية، التي تجد مجابها «رسمية» قوية. ومهما حازت مسألة الزيارة من تأييد بين الفقهاء، فإنها ستظلّ منحصرة في رقعة بشرية محدودة، وإن كثر عدد الفقهاء المناصرين. دفع هذا المعطى الموضوعي الإخباريين الشيعة إلى التركيز

(1) صحيح مسلم، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كلِّ نوع من المعروف، ح/53

(2) الكليني، الكافي، أبواب الزيارات (في أن الزيارة واجبة)، ص 633، ح/550.

على كلّ ما يميّز الحجّ في الإسلام، حتى يوجدوا له مثلاً ونظيراً في نصوص فقه الزيارات⁽¹⁾. ومن أسس الحج الواردة في الإسلام شعيرة الوقوف بعرفة، التي قال فيها الرسول (ص): «الحجّ عرفة»⁽²⁾. وأجمع الفقهاء على أهمية هذا الركن ومركزيته في الحج. قال ابن عربي: «أمّا الوقوف بعرفة، فأجمعوا على أنّه ركن من أركان الحجّ، وأنّ من فاته عليه الحجّ»⁽³⁾. وعلى أهميّة هذا العمل، وردت أحاديث في أخبار المدوّنة تجيز التعريف خارج عرفات، على الرغم ممّا يحمله المكان من رمزيّة خاصّة في الذاكرة الإسلاميّة. وأكّد هذا المعنى على لسان الصادق: «لو أنّ رجلاً أراد الحجّ، ولم يتهيأ له ذلك، فأتى قبر الحسين (ع)، فعرفّ عنده، يجزيه ذلك عن الحجّ»⁽⁴⁾.

فتح هذا الحديث وغيره الباب أمام المسلم كي يتمتّع بالحجّ أمام قبر الحسين، ويعرفّ في رحابه، وإن لم يقف بعرفات. وساوى بين الحجّ والزيارة، على الرغم من الاختلاف بين سياقهما، فجعل إتيان قبر الحسين يجزي عن الحجّ. وجزى الشيءُ يجزي: كفى، وأجزى عنه: أغنى عنه⁽⁵⁾. وتكفي الزيارة، في هذا السياق، عن الحجّ، وتغني عنه. ويعني ذلك، بوضوح، أنّها تعوّضه، وتساويه في أداء الواجب، وتحصيل الثواب. روي عن الصادق قوله: «من كان معسراً، فلم يتهيأ له، فليأت قبر أبي عبد الله (ع)، وليعرفّ عنده، فذلك يجزيه عن حجّة الإسلام»⁽⁶⁾.

(1) يمكن العودة إلى مسألة صناعة النماذج المقدّسة قياساً على نماذج سابقة عند: إلياد، مرسيا، أسطورة العود الأبدي، (الأقاليم والمعابد والمدن ونماذجها السماويّة)، ص22.

(2) رواه الترمذي رقم: 889، والنسائي رقم: 3016.

(3) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، مج1، ص712.

(4) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص296.

(5) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (جزي)، ص1270.

(6) الطوسي، تهذيب الأحكام، كتاب المزار، ص1991، باب فضل زيارته (ع)،

أسست مثل هذه المرويات لمعادلة جديدة تنقلنا من التماثل بين الزيارة والحجّ في الثواب، دون أن تسدّ الظاهرة مسدّ الأخرى، إلى المساواة بينهما في القيمة، والمقصد، والوجوب، ومكان الأداء أيضاً. سأل محمد بن سالم جعفر الصادق، فقال: «إذا خرجنا على أبيك أفلسنا في حجّ؟ قال: بلى»⁽¹⁾. تساوي (بلى)، في الإجابة عن الاستفهام المنفي، (نعم) في الاستفهام العادي. فإجابة الصادق واضحة، وبلا تردّد: نعم زيارة مقام الحسين هي الحجّ. وتكرّرت عبارة «إنّما الحجّ والعمرة ها هنا» في أكثر من حديث. ومقصد «ها هنا» قبر الحسين المُفترض أن يكون في مكانه المعروف اليوم بكربلاء. وورد هذا المعنى في رواية محمد بن الحسن عن عبد الكريم بن حسان بسلسلة سند قوله: «قلت لأبي عبد الله (ع): [أما يقال إنّ زيارة قبر الحسين تعدل حجّة وعمرة؟ قال: فقال: إنّما الحجّ والعمرة ها هنا»⁽²⁾.

واتجهت بعض الأحاديث إلى ترغيب الزائر في الزيارة أكثر من تحفيزه للحج، فضاعفت ثوابها ليعادل ثواب مئة حجّة مع الرسول (ص). ورُوي عن صالح النيلي قوله: «قال أبو عبد الله (ع): من زار قبر الحسين، عارفاً بحقّه، كان كمن حجّ مئة حجّة مع رسول الله (ص)»⁽³⁾. وتدرّج ثوابها، في بعض الأحاديث، ليعادل جزء ألف حجّة وعمرة فيما رواه عبد الله بن ميمون القدّاح عن جعفر الصادق: «قلت له: ما لمن أتى لقبر الحسين (ع) زائراً، عارفاً بحقّه، غير مستكبر، ولا مستنكف، قال: يُكتب له ألف حجّة وألف عمرة مبرورة»⁽⁴⁾. وتتمثّل ميزة التمتع بثواب الحجّ مع الرسول في كونه لا يبطل، ولا يحبط؛ لأنّ «الحجّ الذي يحجّه النبي ليس من أعمال الشخص نفسه»⁽⁵⁾.

(1) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 250.

(2) المرجع نفسه، ص 296-297.

(3) المرجع نفسه، ص 304.

(4) المرجع نفسه، ص 307.

(5) التستري، جعفر، الخصائص الحسينية، ص 18.

وتعدّ هذه الخصوصية حافزاً ليرغب الزائر في التمتع بأجر حجّات لا تبطل قيمتها مقابل حجّ يمكن أن يفقد قيمته إن أتاه صاحبه منفرداً إلى مكة. ولنلمس، في معنى هذا الحديث، وما مثله، بداية تحوّل في المعادلة بين الحجّ والزيارة، من خلال مفاضلة مبطنّة وموجّهة. فلو قدّمت، اليوم، هديتين لشخص ما، وهي الهدية نفسها، ولكنّ إحداها مغلفة، والأخرى دون غلاف، فحتماً سيختار الأولى، ولو نُزِعَ غلاف الثانية أمامه. كذلك حين تخبّر مرويات الزيارة الزائر بين حجّة مع رسول الله، وحجّة منفردة، حتماً سيختار الأولى، ودون تردّد. وإذا علمنا أنّ زيارة الحسين هي مقابل الحج مع الرسول فسيفضّلها الزائر على الحج إلى مكّة.

وحوّلت بعض الأحاديث زيارة قبر الحسين في يوم عرفة إلى قيمة خلاصية مطلقة ليست للإنسان قدرة على إحصائها وتحديدها. سأل أحدهم أبا عبد الله عن قيمة الزيارة: «كم تعدل حجّة؟ وكم تعدل عمرة؟ قال: لا يُحصى ذلك. قال: قلت: مئة؟ قال: ومن يُحصى ذلك؟ قلت: ألف؟ قال: وأكثر. ثم قال: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: 34] (1). إنّ المطلق يحدّد العقل ليهيئ المشاعر. وكثيراً يلجأ اللاهوت الديني إلى مثل هذه الأساليب لتوسيع دائرة الاستقطاب، وضمان الهيمنة. ويُعقد الرهان، في هذا السياق، على تحقيق ما يسمّيه عبد المجيد الشرفي «الإشباع النفسي» (2). وجعلت أدبيات الإخباريين القيام بالزيارة إكمالاً لحقّ الله على عباده، على اعتبارها تمام الفرائض الشرعيّة. إنّ الحجّ، في التمثّل الشيعي، لا يكتمل بعرفة، كما هو متداول في القرآن، وإنّما تمام قبوله زيارة مراقد الأئمّة. روى عبد الرحمن بن كثير، مولى جعفر الصادق، قوله: «لو أنّ أحدكم حجّ دهره، ثمّ لم يزر الحسين بن علي (ع)، لكان تاركاً حقّاً من حقوق [الله وحقوق]

(1) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 56.

(2) الشرفي، عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلامي، الدار البيضاء، الفنك، 1998م،

رسول الله (ص)؛ لأنّ حقّ الحسين (ع) فريضة من الله عزّ وجلّ واجبة على كلّ مسلم⁽¹⁾. وروي عنه أيضاً: «تمام الحجّ لقاء الإمام»⁽²⁾.

• الزيارة أفضل من الحجّ:

لا شكّ في أنّ مضاعفة ثواب الزيارة يشكّل إشباعاً نفسياً، وحافزاً مغرياً للتطهّر من الذنوب، ويمثّل فرصة لا يستطيع المسلم المسكون بها جسس الخوف من الآخرة، وبالبحث عن ملذّات جنّاتها الموعودة، مقاومة هذه الإثارة. وتكتمل حلقة الاستقطاب، حين لا يجد الزائر عناء في إتيان شعائرها. ويحوز أهل العراق، الذين مثّلوا جغرافياً بشريةً لمناصرة العلويين، أو معاداتهم، أو خذلانهم، الأفضليّة والامتياز، بما أنّ المراقدين بين ظهرانيهم. وقد وصلت حماسة الإخباريين في تأصيل الظاهرة إلى حدّ تفضيلها على الحجّ صراحة. وورد ذلك في أكثر من رواية ردّ فيها جعفر الصادق على سؤال أحدهم حول فضل الزيارة، فقال: «لو أنّي حدّثتكم بفضل زيارته، وبفضل قبره، لتركتهم الحجّ رأساً، وما حجّ منكم أحد»⁽³⁾. تؤكّد لام التوكيد الواردة في الحديث عظمة جزاء الزيارة مقارنةً بالحجّ؛ بل تؤكّد، مضافة إلى بقيّة الجملة، أفضليّة الزيارة، وتمييزها على الحجّ. وباعتماد هذا الخبر، نستطيع تأكيد انقلاب المعادلة لصالح الزيارة على حساب الحجّ، وانتقالنا إلى معادلة جديدة في الفضاء الشيعي المقدّس، مثلما رسمته المقاربة الإخباريّة في مساهمتها لصناعة الذاكرة الجمعيّة.

وعبّر دعبل الخزاعي عن هذا التحوّل، قائلاً [من الوافر]:

لَعْنُ حَجُّوا هُمْ إِلَى الْبَلَدِ الْقَصِيِّ فَحَجَّيْ مَا حَبِيبْتُ إِلَى (عَلِيِّ)⁽⁴⁾

(1) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 38.

(2) الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكافي، ص 633، ح 8057.

(3) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 449.

(4) الخزاعي، دعبل بن علي، الديوان، ص 355.

وتطلبت المعادلة الجديدة، في ترتيب الحجّ والزيارة، تهيئة فضاء مناسب لاحتضان الطقوس، في ظلّ المكانة الروحية لمكة والمدينة في الوجدان الإسلامي. فليس من اليسير أن تطلب من المسلم عامة تجاهل هاتين المدينتين، اللتين تمثلان محور العالم المادي والروحي لديه، والاستعاضة عنهما بمكان آخر⁽¹⁾. وعلى الرغم من دقة الموقف أوجدت أخبار المدوّنة أمكنة بديلة، وأضفت عليها مشروعية؛ لتشكّل فضاء مقدّساً يوازي الحرم المكي، والمسجد النبوي، والمسجد الأقصى المذكور في القرآن، مكانةً وأهميةً⁽²⁾؛ بل غيرت ترتيب المقدّسات، وغيّت بعضها، وحصرتها في «المسجد الحرام، ومسجد الرسول، ومسجد الكوفة، وحرم الحسين (ع)»⁽³⁾. وهذه هي الذاكرة المكانية، التي ستأسس عليها الروح الاجتماعية الشيعية بمعنيها الأتربولوجي والسوسولوجي.

لم يجد الوجدان الشيعي المُشكّل من تراكمات تاريخية وثقافية متنوعة صعوبة في تعويض المسجد الحرام، قبله المسلمين الأولى، التي اختارها الرب لتمحيص أتباع نبيه⁽⁴⁾، بأماكن أخرى ارتبطت بهوم الجماعة الشيعية ومشاكلها. إنّ تعويض المسجد الأقصى بالكوفة وكربلاء عملية تحيين لحاجيات الجماعة الدينية. ويثبت هذا التحيين مشروعية الحديث عن تاريخية الفكر الديني؛ هذه التاريخية يحقّقها الفقهاء والإخباريون عملياً ويرفضونها نظرياً على اعتبارها مساساً بحرمة المقدّس.

حوّلت حاجة المجموعة الشيعية إلى التخلّص من هيمنة السلطة السياسية الحاكمة باسم المذهب السنّي الفضاء المقدّس المشكّل من الكوفة وكربلاء

(1) يمكن العودة إلى مفهوم المركز في الفكر الديني عند: إلياد، مرسيا، المقدّس والديوي: رمزية الطقس والأسطورة، ص37.

(2) «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ، لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ» [الإسراء: 1].

(3) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص120.

(4) «وَمَا جَعَلْنَا الْفَيْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَنْبَغُ الرَّسُولَ يَمَنْ يَقْبَلُ عَلَيَّ عِبَادَةً» [البقرة: 143].

إلى قبلة أساسية في مبادئ المذهب، وشعائره، وعقائده. ويختلف ترتيب هذا الفضاء مع بقية القِبَلات حسب موقع المتشيع، وذاكرته الحضارية. ولا ترتبط القبلة، في الفكر الديني الكتابي، بالاتجاهات الجغرافية الأربعة، كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما تتخذ بعداً روحياً عقائدياً يمكن أن يتغير حسب ظروف المجموعة المؤمنة. ففي القرآن أمر الله سبحانه اليهود أن يتخذوا بيوتهم قبلة بعد أن حاصرهم المصريون: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبَلَةً﴾ [يونس: 87]⁽¹⁾. وغير المسلمون قبلتهم، بعد أن تضايق الرسول من تقليد اليهود في قبلتهم، فخطبه ربّه ﴿قَدْ رَأَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبَلَةً تَرْضَاهَا﴾ [البقرة: 144]. وأكد القرآن بوضوح أنّ القبلة خصوصية دينية لكلّ مجموعة تميّزها عن أخرى ﴿وَمَا آتَىٰ بِتَابِعٍ قِبَلُهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبَلَةَ بَعْضٍ﴾ [البقرة: 145]. وبناء على هذه الذاكرة التاريخية، اكتسبت بعض مدن العراق هالة من القداسة تشكّلت من أحداث تاريخية، ورغبات نفسية، فتغيّرت مكوّنات الفضاء المقدّس، وبدأ الجهر بالترائبات الجديدة بين الأمكنة، والشعائر، والطقوس، في عملية صناعة الذاكرة المذهبية.

وواكب هذا التغيير تصاعد نبرة الأحاديث المفاضلة بين الحجّ والزيارة. وحتى يتسنى الخلق الوجداني لهذه القبلة الجديدة، كان لابدّ من التأسيس لأفضلية مقام الحسين على البيت الذي بمكة. وفعلاً تمّ تأكيد التراتبية الجديدة على لسان الإمام الرضا في ردّه على سؤال حول قيمة زيارة الحسين، وقال فيه: «أما علمت أنّ البيت يطوف به كلّ يوم سبعون ألف ملك، حتى إذا أدركهم الليل صعّدوا، ونزل غيرهم، فطافوا بالبيت حتى الصّباح، وإنّ الحسين (ع) لأكرم على الله من البيت»⁽²⁾. أكّد المتكلّم في هذا الحديث، بما لا يدع مجالاً للشكّ، أنّ الحسين هو الأفضل عند الله، وقياساً عليه يكون

(1) عدنا إلى العهد القديم ولم نجد إحالة على هذه الحادثة.

(2) القمي، ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 298.

مرقده/ بيته أفضل من البيت العتيق. ويتدعم هذا الطرح بتأكيد بعض المرويات «أن الله تبارك وتعالى يتجلى لزوار قبر الحسين (ع) قبل أهل عرفات، ويقضي حوائجهم، ويغفر ذنوبهم، ويشفعهم في مسائلهم، ثم يثني بأهل عرفات، فيفعل بهم ذلك»⁽¹⁾.

لا يمثل هذا الترتيب الجديد للمقدّسات نشازاً، أو استثناء في نصوص المدوّنة؛ بل هو تمثّل يعبر عن رؤية أساسية في الفكر الشيعي لقداسة كربلاء، وما لفت لفتها من أماكن ارتبطت بمراحل الصّراع ضدّ الأمويين، ومن هذا حذوهم. فقد أنشأ الإخباريون معادلات جديدة أصبحت بمقتضاها كربلاء أفضل من الكعبة عند الله، تفضيلاً مطلقاً، كما جاء في قول الصادق: «خلق الله تعالى كربلاء قبل أن يخلق الكعبة بأربعة وعشرين ألف عام، وقدّسها، وبارك عليها، فمازالت، قبل أن يخلق الله الخلق، مقدّسة مباركة، ولا تزال كذلك، ويجعلها أفضل أرض في الجتّة»⁽²⁾. وفي مزار الشيخ المفيد «أتى رجل أبا عبد الله (ع) قال: إني قد ضربت على كلّ شيء لي ذهباً وفضّة، وبعث ضياعي، فقلت: أنزل مكّة، فقال: لا تفعل، فإنّ أهل مكّة يكفرون بالله جهرة. فقلت: ففي حرم رسول الله (ص)؟ قال: هم شرّ منهم. قلت: فأين أنزل؟ قال: عليك بالعراق: الكوفة»⁽³⁾.

تتأكّد، في هذين الخبرين، مسألة السبق، أو الأسبقية، التي أعارها المسلمون أهمية في المفاضلة بين من تقدّموا لخلافة الرسول عند موته. وقد رجّحت كفة أبي بكر عند مسانديه. وبسبب أهمية هذه الصفة، احتج الشيعة بأسبقية علي في الإسلام عمّن سواه، ومازالوا يحتجون بها إلى اليوم، ويعدّونها عاملاً حاسماً في ترجيح الكفة لصالح العلويين، في ظل تواتر روايات تسند طرحهم. ولم يكن اختيار هذه الصفة في المفاضلة بين مكّة

(1) المرجع نفسه، ص309.

(2) المرجع نفسه، ص454.

(3) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص44.

وكربلاء مصادفة، أو معطى تاريخياً ثابتاً، وإنما جزءاً من الجدل الفكري، ولبنة من لبنات صناعة الذاكرة الجمعية الشيعية.

تعكس هذه الأخبار وغيرها سعيًا حثيثاً إلى التغيير، ورغبة جامحة في الاستقلال عن سلطة السنّي المعادي والمهيمن على مقاليد الحكم، وصناعة الذاكرة الإسلامية الرسمية. وهي عملية آتية حسب ميشيل فوكو، عند كلّ ولادة صياغة خطابية جديدة⁽¹⁾. وعلى الرغم من الحرص على التحرّر من النموذج الرسمي، فإنّ النسق الثقافي الشيعي يحتاج، في الأصل، إلى ما اصطلحت عليه الدراسات الأنثروبولوجية التكامل الثقافي (L'intégration culturelle) سواء في صناعته أم عند محاولة فهمه؛ أي أنّه يحتاج إلى النسق الثقافي الإسلامي الرسمي. ولم تستطع الذاكرة الشيعية الفصل بين أرض الحجاز، المدعومة بمركزها الروحيين مكّة والمدينة، وبين اضطهاد العلويين، والتنكيل بهم من قبل الحكام المستندين في مشروعيتهم إلى مكّة والمدينة. وأسهم في ترسيخ هذا الربط عدم تغيير السياسات ضدّهم، على الرغم من انتقال السلطة السياسية بين الشام وبغداد. وواصلت هذه المراكز السياسية استنادها إلى المركز الروحي بالحجاز في بسط هيمنتها، وشرعنة عنفها ضدّ مخالفيها. ولم يجد الشيعة من طريق إلى الخلاص إلا بتأسيس عاصمة روحية مستقلة تمثّلت في مثلث محوره كربلاء.

وتحقيقاً لهذه الرغبة، جعلت بعض الأحاديث أرض الكعبة تابعة لأرض كربلاء، من خلال تأسيس أحداث مهمة ومعتبرة في الذاكرة الدينية الكتابية على أرض هذه المدينة، أو ربطها بها. وجعلت الأدبيات الشيعية هذه البقعة حرم الله الأوّل⁽²⁾، وفي غاضريتها⁽³⁾ كلّم الله موسى بن عمران، وناجى

(1) الكيسي، محمد علي، ميشال فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، ص 26.

(2) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 449.

(3) الغاضرية: بعد الألف ضاد معجمة، منسوبة إلى غاضرة من بني أسد، وهي قرية من نواحي الكوفة قريبة من كربلاء. الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ج 4، ص 183.

نوحاً⁽¹⁾، وفيها قبة الإسلام، التي نجّى الله عليها المؤمنين الذين آمنوا مع نوح من الطوفان⁽²⁾. وأورد ابن قولويه المفاضلة بينها وبين مكة على لسان جعفر الصادق، فيما يرويه عن ربّه: «إنّ أرض الكعبة قالت: من مثلي وقد بُني بيت الله على ظهري، ويأتيني الناس من كلّ فج عميق، وجُعلت حرم الله وأمنه، فأوحى الله إليها أن كفيّ وقريّ، فوعزّتي وجلالي ما فضل ما فضّلت به فيما أعطيت به أرض كربلاء إلا بمنزلة الإبرة غمست في البحر فحملت من ماء البحر، ولولا تربة كربلاء ما فضّلتك، ولولا ما تضمّنته أرض كربلاء ما خلقتك، ولا خلقت البيت الذي افتخرت به»⁽³⁾.

تؤكد التراكيب الشرطية التلازميّة المتكرّرة المفاضلة بين الكعبة وكربلاء؛ فالكعبة لاحقة في الفضل بكربلاء، على الرغم من أنّ الرّسول (ص) وصفها، في بعض الأحاديث، بأرض الكرب والبلاء على آل البيت والمسلمين، حين سألته فاطمة الزهراء عن موقع مقتل الحسين: «يا أبة، وأين هذا الموضع الذي تصف؟ قال: موضع يقال له كربلاء، وهي ذات كرب وبلاء علينا، وعلى الأمة»⁽⁴⁾. لا يجد المخيال الديني حرجاً في القفز على منطق العقل، وتحرير المتخيّل لأجل خلق معادلات جديدة تسهم في تثبيت العقائد، وضمان وحدة الجماعة، وتوسّع قاعدتها البشريّة. ويمثّل هذا الهدف المعياريّ الأمثل لاختبار سلامة وجود الجماعة من عدمه. ويجب أن نستثني الجماعة اليهوديّة، والجماعة الدرزيّة، مثلاً، في بعض الوظائف التي يراهن المتخيّل الديني على تحقيقها باعتبارهما جماعتين غير دعويتين، ولا تكثران لمسألة توسيع دائرة المؤمنين بعقائدهما.

وقد تتضارب الأحاديث في بيان تفاضل هذه المدن حتى لدى الفقيه الواحد، فبعض روايات الكليني تؤكد أنّ الأفضليّة للكوفة على أنّها حرم الله

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 452

(2) المرجع نفسه، ص 452.

(3) المرجع نفسه، ص 450.

(4) المرجع نفسه، ص 145.

الأول، وبعضها يجعل الصلاة فيها أقل قيمة من مكة والمدينة. وروي عن الصادق قوله في هذا السياق: «مكة حرم الله وحرم رسول الله وحرم أمير المؤمنين (ع). الصلاة فيها بمئة ألف صلاة [...] والمدينة حرم الله وحرم رسوله وحرم أمير المؤمنين (ع) الصلاة فيها بعشرة آلاف صلاة [...] والكوفة حرم الله وحرم رسوله وحرم أمير المؤمنين (ع) الصلاة فيها بألف صلاة»⁽¹⁾.

تصرّف الفكر الشيعي وفق ما تقتضيه مصلحة المجموعة الساعية إلى الاستقلال السياسي والروحي، فجعل القداسة المطلقة في كربلاء الحسين، على الرغم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 96]، وقال فيها رسول الله: «والله إنك لخير أرض الله، وأحب أرض الله إلى الله، ولولا أنني أخرجت منك ما خرجت»⁽²⁾. إن الغاية تبرّر الوسيلة في مثل هذه المعطيات؛ فالجماعة مضطهدة داخلياً وخارجياً. وفي المستوى الداخلي، يشعر العلويون بالتهميش، والإقصاء، والحرمان، جرّاء حرمانهم حقهم الشرعي في قيادة المسلمين. وحتى إذا سلّموا بحقهم السياسي، فإنّهم لن يقتنعوا بتهميش دورهم الروحي بناء على مفهوم الإمامة الإلهية، ووظيفة الإمام ومكانته. وأمّا في المستوى الخارجي، فلا يخفى على أحد حجم التنكيل الذي لحق بهم شرقاً وغرباً. كلّ هذه الظروف وغيرها تبرّر للبعض الرغبة في التأسيس والاستقلال.

وقد وسّع الشيخ المفيد (تلميذ ابن قولويه القمي) الفضاء المقدّس بكربلاء ليشتمل على مدينة الكوفة، وروى عن أستاذه في سلسلة سند تعود إلى جعفر الصادق أنّ «الكوفة حرم الله، وحرم رسول الله، وحرم علي بن أبي طالب (ع)، الصلاة في مسجدها بألف صلاة»⁽³⁾. وفي خبر آخر عن الصادق: في

(1) الكليني، الكافي، ص 641، ح 8147.

(2) السيوطي، جلال الدين، الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة، تحقيق وتعليق محمد زينهم محمد عزب، دار الأمين، القاهرة، ط 1، 1414هـ/1993م، ص 39.

(3) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 19.

الكوفة قبور النبيين المرسلين، وقبور غير المرسلين، والأوصياء الصادقين، وفيها مسجد سهيل، الذي لم يبعث الله تعالى نبياً إلا وقد صلّى فيه، ومرّ به الرسول في طريقه⁽¹⁾ إلى بيت المقدس، ليلة الإسراء والمعراج، وفيه بيت إبراهيم، الذي كان يخرج منه إلى العمالقة، وبيت إدريس، وصخرة خضراء فيها صور جميع النبيين، وفيها يظهر القائم، وفيها يُنفخ في الصور⁽²⁾.

تجمع المرويات الشيعية على قداسة الكوفة، على الرغم من أنّ الدراسات العلمية المؤيدة بعلم الآثار تثبت أنها سُيّدت على مراحل تزامن أولها مع خلافة الخليفة الثالث عمر بن الخطاب (18-23هـ/639-644م)⁽³⁾. وتؤكد الدراسات ذات الشأن أنّ تأسيسها يعود، أساساً، إلى أسباب سياسية واستراتيجية باللغة الحديثة، فرضها اتساع حركة الفتوحات. يقول هشام جعيط في هذا الإطار: «بعد أن تبلور الوضع، تحوّل أكثر الجيش المعسكر بالمدائن إلى الكوفة العتيدة. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك؛ لأنّ الاتجاه إلى اختيار مركز الجيش بمعسكر ارتبط باختيارات مسبقة أخرى هي: عدم اقتسام البلاد المفتوحة بقوة السلاح، وإبقاء الفلاحين على أراضيهم [...] والعمل بفكرة تسديد نفقات المقاتلين بواسطة العطاء [...]»⁽⁴⁾.

(1) تَسَى لنا معاينة هذه الصورة عند زيارتنا مسجد السهلة في الكوفة، في 26 نيسان/ أبريل 2013م. وحين جلنا في أرجاء المسجد، وجدنا، في كلّ ركن من أركانه، مقاماً باسم أحد الأنبياء؛ مثل: النبي إدريس، والنبي يونس. ووجدنا أنّ الجميع يؤمن بأنّ هؤلاء الأنبياء وغيرهم صلّوا في هذه الأمكنة، ولا مجال للتشكيك في هذه المسلمة لديهم. وهذا مبرّر، بالنسبة إلينا، بقطع النظر عن صحة الخبر من عدمه، فهذا هو مسلك الإنسان الديني في صناعة مقدّساته أينما وجد.

(2) الشيخ المفيد، كتاب المزار، ص 18-21-25.

(3) جعيط، هشام، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1993م، ص 82.

(4) المرجع نفسه، ص 59.

يُنظر كذلك:

على الرغم من هذه المعطيات، تصرّ الذاكرة الجمعيّة الشيعيّة، بمستويها الشعبي والرسمي، ودون تعميم، على أنّ الكوفة سرّة الأرض التي شهدت منشأ الجهد النبوي والكتابي، وفيها ينتهي وجوده الأرضي. وقد دأب الإنسان الديني على ممارسة هذا الاعتقاد، والتصرّف على أساس أن معابده هي مركز الكون، ومحور الوجود. ففي الهند يقع جبل ميرو في مركز العالم، وفوقه يتلأأ نجم القطب. وفي إيران يقع جبل «هراير زايّتي» المقدّس في منتصف الأرض، ويتصل بالسماء. ويعدّ البوذيون موقع جبل «زنالو» في مركز العالم. وفي بلاد ما بين النهرين يوحد «جبل البلاد ما بين الأرض والسماء. ويسمّى جبل (جريزيم) في فلسطين سرّة الأرض. ويعتقد المسلمون أنّ مكّة مركز الكون⁽¹⁾.

وقد تأوّل صانعو الذاكرة الشيعيّة بعض آي القرآن في اتجاه تكريس أفضلية المركز الروحي الجديد، وأسبقيّة قداسة مدنه. ومن ذلك ما روي عن الصادق في تأويل الآية الخمسين من سورة المؤمنين: ﴿وَجَعَلْنَا آيْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَهُمَا إِلَى رَوْحٍ ذَاتِ قُرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ [المؤمنون: 50]. فقال: الربوة: حيرة الكوفة، وسواها، والقرار: مسجد الكوفة، والمعين: الفرات⁽²⁾. وروي الكاشاني عن الإمام الكاظم قوله في تفسير سورة التين⁽³⁾: «التين: المدينة، والزيتون: البيت المقدّس، وطور سنين: الكوفة، والبلد الأمين: مكّة»⁽⁴⁾. وقد جرى التركيز، قديماً وحديثاً، على أسبقيّة قداسة الكوفة، وارتباطها بالجهد النبوي عامّة لدحض كلّ اعتراض على هذا التأسيس الجديد، أو المتجدّد. وتحدّث، في هذا السياق، حسين البراقي (ت 1332هـ/ 1914م) عن مسجد الكوفة، فقال: «كان معبد الملائكة من قبل خلق آدم، وأنّه البقعة

(1) إلباد، مرسيا، أسطورة العود الأبدي، ص ص 32-33.

(2) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 15، ص 36.

(3) [التين: 1، 2، 3].

(4) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 5، ص 168.

المباركة التي بارك الله، وأتّه معبد أبينا آدم، فما بعده من الأنبياء والمرسلين عليهم السلام، ومعبد الأولياء والصدّيقين»⁽¹⁾.

أسهمت هذه الروافد في جعل القيمة الروحيّة لمدينة الكوفة في الذاكرة الشيعيّة تماثل مكانة مكّة والمدينة، وتتجاوزها. ونجد المماهاة بين المدينتين فيما نقله ابن جبير من ألسنة أشياخ أهل البلد⁽²⁾. ويصف هذا الرحالة الأندلسي مسجد الكوفة وصفاً مدقّقاً يعكس التقاطعات التي شكّلها المتخيّل الشيعي بين الفضاء المقدّس في الحجاز، ونظيره في العراق. ومن مكّونات المسجد بيت بإزاء المحراب على يمين المستقبل القبلة يقال: إنّه كان مصلى إبراهيم الخليل، وعليه ستر أسود صوناً له. ويذكر هذا المصلى بمقام إبراهيم الذي بمكّة. وما الستر الأسود الذي يحيط به إلا صورة من كساء الكعبة ذي اللون الأسود أيضاً.

وأما المكوّن الثاني البارز، فهو المشهد المنسوب لعلي بن أبي طالب، على حدّ عبارة ابن جبير. وتكمن أهميّة هذا المشهد في أنّه تأسّس على المكان الذي بركت فيه الناقة، وعلي محمول عليها، مسجى ميّتاً⁽³⁾. ويحيل هذا الخبر على طريقة تأسيس المسجد النبوي بمدينة يثرب. وتذكر الأخبار أنّه سُيّد على المكان الذي بركت فيه ناقة الرسول المهاجرة من مكّة⁽⁴⁾. إنّ التماثل بين الخبرين لا يعدو أن يكون حركة استبطانيّة أتاها الوجدان الشيعي لتحيين الزمن النبوي الأوّل، بعدما استحال هذا الزمن ذكرى لدى الشيعة، وليس بإمكانهم تملّكه مثلما يرغبون. لقد أصبحت آثار الرسول (ص) ملك أعدائهم الأمويين والعباسيين، أو، لنقل، هي واقعة تحت نفوذهم. ولا حلّ

(1) البراقي النجفي، حسين بن السيد أحمد، تاريخ الكوفة، مراجعة محمد صادق بحر العلوم، دار الأضواء، بيروت، ط4، 1408هـ/1987م، ص32.

(2) ابن جبير، رحلة ابن جبير، ص188.

(3) المرجع نفسه، ص189.

(4) السيوطي، جلال الدين، الحجج المبيّنة في التفضيل بين مكّة والمدينة، ص51.

إلا بإعادة استنساخها وتأسيسها حيث يستطيع الشيعة تملكها، والإشراف عليها في شكل جديد.

نقول هذا لأننا لم نجد في كتب المقاتل التي بحوزتنا، ولا كتب التاريخ، خبرَ دفن علي بن أبي طالب بمثل هذه الطريقة. ويُضاف إلى المكوّنين السابقين للمشهد العلوي المقدّس في الكوفة مسجد صغير يقال إنّه موضع مَقَارَ التنور، الذي كان آية نوح، وبيت يقال إنّه كان متعبداً لإدريس، وفضاء متصل يقال إنّه مُنشأ السفينة، وبيت آخر يقال إنّه لنوح. هكذا أصبح عليّ فكرة تاريخيّة، وعقيدة تتحقّق فيها أبرز أحداث الديانات الكتابيّة بمختلف مراحلها. وتبقى السفينة، في هذا المشهد، هي الرمز الأهم في الأدبيات الشيعية، باعتبار أنّ أهل البيت هم سفن نجاة لديهم، وكلّ من تخلف عن بيعتهم واجه الهلاك والخسران، مثلما لاقى الذين تخلفوا عن سفينة نوح⁽¹⁾. وجاء، في (تفسير الصافي) للكاشاني، قول الصادق في هذه الآية «حين أشرف على النجف هو الجبل الذي اعتصم به ابن جدي نوح عليه السلام فقال: ﴿سَاوَى إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾ [هُود: 43]، فأوحى الله إليه: يا جبل أيعتصم بك مني أحد؟! فغار في الأرض تقطع إلى الشام. وفي العلل ما يقرب منه قال: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ الراحم وهو الله تعالى ﴿وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ﴾، بين نوح و ابنه ﴿فَكَانَ مِنَ الْمُعْرِضِينَ﴾⁽²⁾ وَقِيلَ يَكَارِضُ أَلْبَعَى مَاءَكِ﴾ [هُود: 43-44] أنشفي⁽²⁾.

تكمن أهميّة خبر الناقة السابق في تعبيره عن الشائع والمتداول بين غالبية السواد الأعظم من الشيعة. ولا غرابة أن نجد الحديث نفسه عند رحالة

(1) جاء في سورة [هُود: 40-43]: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ وَمَا ءَامَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾⁽⁴⁰⁾ ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ جَمْرَتَهَا وَمُرْسَتْهَا إِنْ رَجَى لَفُوقُ رَجِيمٍ﴾⁽⁴¹⁾ وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَعَنَا وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ﴾⁽⁴²⁾ قَالَ سَاوَى إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرِضِينَ﴾.

(2) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج2، ص198.

الغرب ابن بطوطة⁽¹⁾. وهذا دليل على فاعليّة ثقافة المشافهة، وسعة انتشارها بين الخاصّة والعامّة. وأكّد ابن جبّير إمكانيّة تسرّب الوضع أو الزيادة في أخباره حينما كرّر حياديته في إيراد الخبر، وحمل العهدة على ناقله. قال في هذا السياق: «هذه الآثار الكريمة تلقّيناها من ألسنة أشياخ أهل البلد، فأثبتناها حسبما نقلوها إلينا، والله أعلم بصحّة ذلك كلّ»⁽²⁾.

إنّ المسألة بالنسبة إلينا ليست صحّة الخبر من عدمه، وإنّما هي المُعتقد فيه نظيراً وممارسة. إنّ أهل الكوفة يعتقدون فيما يخبرون به، ويتصرفون وفق مضامينه، وهذا ما وجدناه خلال زيارتنا إلى المثلث الروحي، ومعالمه الدينيّة. وهذا يعني أنّ ما يوجد في الكتب، وفي عقول المؤرّخين الثقات أو المتحاملين لاحق في القيمة بالممارسة الشعبيّة. إنّ الحقيقة بالنسبة إليهم هي ما يتداولونه بقطع النظر عن موقف الثقافة العامّة أو الرسميّة. إنّ الثقافة العامّة عادة ما تدّعي تنظيمها المتخيّل الجمعي، وتسعى إلى ضربه وإلغائه في إطار ما يمكن أن نصلح عليه صراع النفوذ بين المشافهة والتدوين، أو بين الرسمي والشعبي. ويثبت واقع الصراع بين المنظومتين أمرين اثنين: الأوّل: هو استبطان الثقافة الرسميّة للثقافة الشعبيّة، والثاني: عجزها عن إقصائها على الرغم من محاولات تهميشها. ويكتسب الأمر خطورة حين تحالف الثقافة الشعبيّة مع الأجهزة السياسيّة.

واستناداً إلى هذا المعطى، يتأكّد مجدداً أنّ الثقافة الشعبيّة هي الأكثر تمثيلاً لروحيّة المجموعات. وتبقى الثقافة العامّة، غالباً، نخبويّة تحاصرهما الأروقة الرسميّة، ولا تكاد تغادر دفة الكتب والرفوف إلا في مناسبات معدودة. ويضاف إلى هذا المعطى عزوف العامّة عن تعقيدها، وعدم اكترائها

(1) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 163 (الرحلة 10).

(2) ابن جبّير، رحلة ابن جبّير، ص 188.

يمكن العودة، في حركة الخبر، إلى: عجينة، محمد، عمليّة تدوين التراث العربي الإسلامي: إشكالياتها وأبعادها، ضمن (مجلة) رحاب المعرفة، ع 4، السنة الأولى، حزيران - تموز/يونيو - يوليو 1998م، ص 37.

لتنظيماتها ومناهجها. وبتعبير أبسط، لا تعبر الأغلبية الثقافية العالمية وزناً يتماشى ووظيفتها المنشودة، بسبب الإشباع الروحي الذي تحقّقه ذاكرتها الشفويّة الفاعلة والبسيطة والقريبة من الوجدان الجمعي.

يكتمل الفضاء المقدّس، عند الشيعة، بإلحاق الكوفة بكربلاء رغبةً في خلق معادلة للفضاء المقدّس بالحجاز. وتصيح هاتان المدينتان نظيرتين لمكّة والمدينة في القيمة والوظيفة، وبديلاً لهما عند الحاجة. وعبر عبد الجواد الكلّيدار عن هذا المعنى بوضوح، فقال: «إنّ ما جعل من كربلاء كعبة ثانية للمسلمين، وجعل منها قبلة للأحرار والمفكرين، في جميع أدوار التاريخ الإسلامي إلى الآن، وإلى الأبد، هو وجود قبر الحسين (ع) فيها»⁽¹⁾. وقال صاحب (دائرة المعارف الحسينيّة): «إنّ محور المراقدة المقدّسة للهاشميين كلّ الهاشميين، هو مرقد أبي عبد الله الحسين (ع)، حيث إنّه يقع في قلب العالم الإسلامي، ولقد أصبح بعد الحرمين الشريفين والغري مركزاً دينياً جديداً جاثياً ما بين ضفة الفرات وحافة الصحراء على مفترق الطرق من العالم القديم؛ ليمدّ أنوار النبوة المشعّة من المدينة المنورة إلى بقية أقطار العالم الإسلامي»⁽²⁾. وحاز جبل الغري في الكوفة صورةً جبل عرفات عند المسلمين عامّةً وبديلاً له. وجاء هذا المعنى على لسان الصادق فيما نُسب إليه: «هو قطعة من الجبل الذي كلّم الله عليه موسى [بن عمران] تكليماً، وقدّس عليه عيسى تقديساً، واتّخذ عليه إبراهيم خليلاً، واتّخذ محمد (ص) حياً، وجعله للنبيين مسكناً»⁽³⁾.

يسهّل هذا التناظر بين الحجاز والعراق على الفرد الشيعي أن يتقبّل تعويض الحجّ بالزيارة عند التخلف لأيّ سبب من الأسباب، التي حدّدها الأصوليون، بعد أن تهيّأ للزيارة فضاء مناسب؛ بل أفضل كما سبق التوضيح.

(1) الكلّيدار، عبد الجواد، تاريخ كربلاء، ص 17.

(2) محمد، محمد صادق، تاريخ المراقدة، ج 1، ص 15.

(3) الطوسي، تهذيب الأحكام، كتاب المزار، ص 1985، باب فضل زيارته (ع)،

ولم تفتِ الإخباريين أهمية تجاوز رمزية ماء زمزم، التي يعود تاريخ قداستها إلى الزمن النبوي الأول مع إبراهيم الخليل. ويمثل هذا البئر واجهة مهمة لشعائر الحجّ. ووجدت نصوص المدوّنة في ماء الفرات نظيراً مناسباً، فجعلت قداسته ممتدة في التاريخ امتداد قداسة كربلاء. وصار يتميّز بالقداسة المطلقة، بعد أن وجّه الله غضبه إلى الكعبة، فسلب عليها المشركين، وأرسل إلى زمزم ماء مالحاً، فأفسد طعمه⁽¹⁾. وقال صفوان الجمال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إنّ أرض وماء الفرات أول أرض، وأول ماء قدّس الله تبارك الله وتعالى، وبارك الله عليهما»⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنّ تقديس الفرات يستند، في الذاكرة الإسلامية، إلى أحاديث رُويت عن الرسول ليلة معراجه تؤكّد قداسته. أخرج البخاري برواية أنس بن مالك، في حديث المعراج، أنّ النبي (ص) رأى أربعة أنهار؛ نهران باطنان، ونهران ظاهران، فسأل جبريل «ما هذا يا جبريل؟ قال: أمّا الباطنان فنهران في الجنّة، وأمّا الظاهران فالنيل والفرات»⁽³⁾. والأحاديث متعدّدة في هذا الإطار. وتثبت بعض النصوص القديمة أنّ تقديس الأنهار عند العراقيين ممتدّ إلى الزمن القديم. وأنهم كانوا يعتقدون أنّ لدجلة نموذجاً سماوياً هو النجم (عتونيت)، وللفرات نموذجاً هو نجم (السنونو). شأنهم، في ذلك، شأن أمم أخرى قدّست العناصر الطبيعيّة المرتبطة خاصّة بأسباب الحياة⁽⁴⁾.

ولا غرابة في أن يقدّس الشيعة نهر الفرات ما دامت الأحاديث متواترة في هذا المعنى، وما دام تقديس الأنهار ثقافة كونية، وموروثاً عربياً. لقد تميّز المصريون بتقديسهم نهر النيل، وحاكوا حوله الأخبار والتقاليد، وقدموا له

(1) ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 455.

(2) المرجع نفسه، ص 455.

(3) المقرئزي، الخطط المقرئزية، ج 1، ص 151-152. والحديث رواه البخاري رقم: 5610.

(4) إلباد، مرسيا، أسطورة العود الأبدي، ص 22.

النذور والقرايين. وعلى الرغم من رفض الإسلام هذا الموروث القديم، فإنّ الذاكرة الجمعيّة المتعطّشة إلى المياه، تحت ضغط حاجات بيولوجيّة ومعاشيّة، حافظت على هذه القداسة بعد أن أسلمتها. ورُوي عن ابن عمر قوله: «نيل مصر سيّد الأنهار، سخر الله له كلّ نهر بين المشرق والمغرب، فإذا أراد الله أن يجري نيل مصر أمر كلّ نهر أن يمده، فتمدّه الأنهار بمائها، وفجر الله له الأرض عيوناً، فأجرته إلى ما أراد الله عز وجلّ. فإذا انتهت جريته أوحى إلى كلّ ماء أن يرجع إلى عنصره»⁽¹⁾.

ولم يقتصر جهد الإخباريين على التحرك في إطار الحديث والأخبار على أنّها مجال يسهل اختراقه وتطويره، وإنّما اجتهدوا في تأويل آي القرآن من خلال الحديث. ونجحوا في التأثير بأخبارهم في جهود المفسّرين؛ بل إنّ المفسّرين ذاتهم كانوا جزءاً من عمليّة التوظيف الواعي لمعاني القرآن في صالح صناعة ذاكرة مذاهبهم. يقول محسن صالح: «اهتم العلماء الأوائل بتفسير القرآن كلّ حسب توجهاته وميوله الفقهيّة، الكلاميّة والسياسيّة... أو المعرفيّة، وذلك إمّا لإيجاد التسوية الشرعي الملائم لخطاب الفقيه، ولسلوكاته تجاه ربّه ونفسه، وإمّا تجاه الكون والحياة والعالم»⁽²⁾.

ولم يكن الفكر الشيعي بمعزل عن هذا النهج الفكري، فسعى، مثل غيره، إلى إيجاد قرائن تسهم في تأصيل مبادئ المذهب الإمامي. وقد وجد العديد من الأماكن المرتبطة بمقتل الطالبين في العراق صدىً في بعض التفاسير. وروى المفيد في مزاره، عن جعفر الصادق قوله: «شاطئ الوادي الأيمن»⁽³⁾، الذي

(1) المقرزي، الخطط المقرزيّة، ج 1، ص 152.

(2) حسن حنفي: «منهجية صدر المتألهين في التفسير القرآني»، ضمن بحوث مؤتمر الملا صدرا الإيراني العربي، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط 1، 1428هـ/ 2007م، ص 43.

(3) إشارة إلى الآية 30 من سورة [القَصَص: 30]: ﴿فَلَمَّا أَنهَا تُودَى مِنْ شَنطِي أَوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَمُوسَىٰ إِنَّتْنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

ذكره الله تعالى جلّ جلاله في كتابه، هو الفرات، والبقعة المباركة هي كربلاء، والشجرة هي محمد (ص). وروى الكاشاني عن الإمام الثاني عشر قوله في تفسير مطلع سورة مريم: ﴿كَهَيْعَصَ﴾ [مَرِيَمَ: 1]، قال: «الكاف اسم كربلاء، والهاء هلاك العترة، والياء يزيد [بن معاوية] لعنه الله، وهو ظالم الحسين عليه السلام، والعين عطشه، والصاد صبره»⁽¹⁾. وترد الشجرة، عند ابن عربي، بمعنى الإنسان الكامل، بما تحويه من جذر، وساق، وأغصان، وأوراق، وزهر، وثمر⁽²⁾.

وشمل التأويل الموجه لخدمة المذهب الأشخاص، فرأت أغلب التفاسير الشيعية أنّ المقصود بالكوثر، في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: 1]، هي فاطمة الزهراء، وذريتها، استناداً إلى سبب نزول السورة. قال الطباطبائي: «استفاضت الروايات إنّ السورة إنّما نزلت فيمن عابه (ص) بالبر بعد ما مات ابنه القاسم وعبد الله»⁽³⁾. وأول ابن حوشب الآيتين الأولى والثانية من سورة البقرة ﴿الْمَرْءُ﴾ ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾، فقال: ﴿الْمَرْءُ﴾ محمد صلوات الله عليه، افتتح مخاطباً له، والكتاب المبين أمير المؤمنين صلوات الله عليه، ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾: يقول شكّ فيه، ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾: يقول إمام المؤمنين الذين اعتصموا بولاية علي بن أبي طالب صلوات الله عليه، واتقوا ولاية الجبت والطاغوت وأئمة الضلال»⁽⁴⁾.

إنّها توليفة جديدة لمحور روحي موازٍ لمحور الحجاز يستند، في شرعيته، إلى رمز الشجرة، التي أثمرت أئمة يتحمّلون مسؤوليّة الدعوة بعد جدّهم، انطلاقاً من بلاد الرافدين. وكثيراً، تردّد وصف علي بالشجرة في

(1) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج3، ص124.

(2) الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ص644.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج20، ص429.

(4) ابن حوشب، كتاب الكشف، ص38.

الأدبيات الشيعية. ونجد هذا الوصف، مثلاً، في خطبة أبي المنيع قرواش بن المقلد الذي أظهر دعوة الحاكم بأمر الله الفاطمي في الموصل سنة (401هـ). وجاء فيها: «[...]»، وتمت بالتبليغ كلماته صلى الله عليه، وعلى أول مستجيب له علي أمير المؤمنين، وسيد الوصيين، وأساس الفضل والرحمة، وعماد العلم والحكمة، وأصل الشجرة الكرام البررة النابتة في الأرومة المقدسة المطهرة، وعلى خلفائه الأغصان البواسق من تلك الشجرة، وعلى ما خلص منها وزكى من الثمرة⁽¹⁾. ولم يكن هذا التأسيس الموازي لمركز ينافس المركز التأسيسي في الإسلام سابقاً؛ إذ سعى الخليفة معاوية إلى مركزة الإسلام الملكي في الشام. ومن أجل البحث عن مشروعية للمركز الجديد، حاول نقل منبر الرسول إلى الشام. وروى الطبري عن محمد بن عمر أنّ الشمس كُسفت، والنجوم تراءت، حين حُرِّك المنبر، وأعظم ذلك على الناس⁽²⁾. وقد تعلل معاوية، في ذلك، برؤيا رأى فيها أنّه لا يجوز ترك منبر الرسول وعصاه بين قتلة عثمان الأموي⁽³⁾.

لقد أضفى الإنسان على الشجرة قيمة الرمز الكوني منذ أقدم العصور، وتخيل الكون على هيئة شجرة، وعدّ ثمارها تعبيراً عن معنى الحياة، والشباب، والحكمة، والبعث⁽⁴⁾. ومن جهتنا، نقول، في آخر هذه المقارنة، إنّ الفكر الديني الإنساني أشبه بشجرة زرعت فكبرت، وفرّعت، وتكاثرت، وما مرّ بها فصل خريف ليسقط أوراقها إلا وتعود بحلية جديدة قد تبدو

(1) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 15، ص 85.

يُنظر كذلك: ابن عربي، محيي الدين، شجرة الكون، تحقيق وتقديم رياض العبد الله، العالم للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1405هـ/1985م، ص 35.

(2) الطبري، تاريخ الملوك والرسول، ج 5، ص 238.

(3) المرجع نفسه، ص 239.

(4) إبياد، مرسيا، المقدس والديني، ص 141.

انظر رمزية الشجرة عند:

للمراقب أنّها مختلفة عن سابقتها في الربيع اللاحق. لكنّ التدقيق يبيّن أنّها فرع جديد يتغذّى من الجذع الأوّل؛ فالزيارة، في المدوّنة، نافست الحجّ، وانقلبت عليه في بعض نصوصها، لكنّها تبقى غير قادرة على الإفصاح بهذا الأمر نظرياً على الأقلّ.

خاتمة الفصل:

تدرج الدراسة المقارنة بين الحج الإسلامي وزيارة المراقد عند الشيعة ضمن سياقين: أولهما: ربط البحث بمجال الدراسات المقارنة للأديان والحضارات، الذي انخرطنا ضمن جهوده في دراسة الظواهر الدينية، من خلال دراستنا في المرحلة الثالثة من التعليم العالي، وثانيهما: تبيّن الحدود بين الظاهرتين الطقسيّتين، وما يمكن أن يُثار حولهما من أسئلة. وقد تبيّن وجود سيورة دلالية في العلاقة بين المنظومتين خضعت، في كلّ مرحلة، إلى السياق الذي احتضنها. وكان منطلق العلاقة بينهما تبعيّة زيارة المراقد العلوية للحجّ، واعتبارها من متمماته، في حركة تطوّعيّة مستحبة. وغلب على نصوص هذه المرحلة أسلوب الترغيب والاستحسان، ثم تحوّلت التبعيّة إلى معادلة، أو توازن، في مستوى درجة الثواب الحاصل من الممارستين. وقد تضاعف أسلوب الترغيب في الأخبار المتعلّقة بهذه المرحلة الثانية. وتحوّل المستحب إلى نافلة واجبة لا يمكن تركها عند الاستطاعة، شأنها شأن واجب الحجّ. وفي المرحلة الثالثة، رجحت الكفّة والأفضليّة، في بعض النصوص، لصالح الزيارة على حساب الحجّ. وقد أوجد الإخباريون مشروعيّة لهذا التحوّل في عدد من المرويات عن الأئمة. وقامت هذه الأفضليّة على مفوّمين: أحدهما: درجة ثواب الزيارة مقارنة بالحجّ، والآخر: أفضليّة المركز الروحي الجديد في العراق المكوّن من مثلث الكوفة، والنجف، وكربلاء، على المركز الأصلي في الحجاز المشكل من مكّة والمدينة. وقاد الإخباريون هذا التحوّل بعقل متحرّر من القيود والضوابط، وبمتخيّل منفتح على المتخيّل الديني الإنساني - وإن بحذر- ضمن جهود صناعة ذاكرة خاصّة

بالشيعة؛ لأجل تحريرهم من هيمنة الآخر السنّي. ويبدو أنّ جهود الإخباريين توجّهت، أساساً، إلى مَنْ هم داخل المنظومة أكثر من مخاطبتهم لمعارضيهما عكس الأصوليين.

وحول سؤال: هل يمثّل المذهب الشيعي ديانة جديدة؟ أجبنا بالنفي، وعددنا المسألة لا تتجاوز محاولة الاستقلال عن الآخر السنّي المهيمن سياسياً وثقافياً. وتدعم لدينا هذا الرأي بما أتيح لنا من فرص، وإن كانت غير كافية للحكم، مثل الزيارة الميدانيّة للمراقد الشيعيّة في إيران والعراق، والتحدّث إلى عدد مهمّ من الزوار، ومحاورة بعض الفقهاء.



خاتمة الباب الثالث:

حاولنا، في هذا القسم من البحث، تفكيك بعض نصوص المدوّنة، وإعادة تركيبها، وفق الأدوات التي حدّدناها في مقدّمة الباب. وقد تبين بوضوح درجة التداخل بين السياسي والديني في الذاكرة الشيعيّة خاصة، والذاكرة الإسلاميّة عامة. فالأخبار المرويّة عن الأئمة في المدوّنة تعامل شيعيّاً على اعتبار أنّها نصوص دينيّة عقائدية تندرج ضمن الجهد النبوي الإصلاحية. ولكنّ تفكيكها أثبت، بما لا يدع للشكّ مجالاً، أنّها شديدة الارتباط بأحداث سياسيّة تاريخيّة عقبّت موت الرسول. وتركّزت الشرعنة ونفيها، أساساً، على أحداث السقيفة التي أفضي فيها الهاشميون عن دور الفاعل الرئيس على ركح الحياة السياسيّة، والاجتماعية، والروحيّة عند العرب والمسلمين، على الرغم من دورهم التأسيسي. وقد أصبحت بيعتهم السياسيّة دلالة أساسيّة في نصوص الزيارة وطقوسها. وجرى التركيز المفرط، أساساً، على الأشخاص الذين خاضوا معركة السقيفة، وما تولّد عنها مثل علي، ومعاوية، والحسين، ويزيد بن معاوية، وبعض الذين ماتوا على أرض كربلاء.

وتولّد عن المفهوم العقدي دلالات أخرى نعدّها ثانويّة، قياساً إلى الدلالة السياسيّة. وما عدّدناه دلالة عقديّة وفلسفيّة هو عمليّة توالد دلالي احتاجت إليه الدلالة الأولى لدعم أركانها، وتقوية موقعها الحجاجي. ونعتقد

بأنّ الدلالة العقدية موجّهة، أساساً، إلى الخصوم الفكرين والسياسيين، الذين وقفوا ضدّ رغبة الهاشميين في خلافة الرسول، أو صمتموا في الدفاع عنها. وكانت الدلالة الفلسفية موجّهة، أساساً، إلى الجماعة الشيعية القلقة والمتوتّرة بسبب طول فترة الانتظار بشقيها السياسي والروحي.

ويعود جزء مهمّ من حالة الإحباط الشيعية إلى حالات الفشل المتعاقبة لأسباب ذاتية وموضوعية؛ فقد فشلوا سياسياً في استعادة حقّ عدّوه شرعياً، على الرغم من سنوات الحكم مع البويهيين، والفاطميين، وفشلوا فكرياً في الإقناع بأدبيات التشيع الإمامي، فظلّوا أقلية، على الرغم من استنادهم إلى رأسمال رمزي ذي فاعلية. وتعمّد الأمر في المستوى الروحي والعملي، حين تأخّر ظهور الإمام الثاني عشر من غيبته ليرد الظلم والجور عن شيعته، ويهبهم خلاصاً طالما انتظروه. ويبدو أنّ الأصوليين والإخباريين كانوا يدركون طبيعة المرحلة، فراكموا المرويات عن الأئمة، وأغنوها بأحداث، وأقوال، ووعود تبدو أقرب إلى الرغبات الفردية والجمعية.

وإذا تناولنا المسألة من منظور الدراسات الحديثة المهمة بالعجيب والغريب في الأدب الشفوي والشعبي، التي اتضحت معالمها مع الشكلانيين الروس، بزعامة فلاديمير بروب (Vladimir Propp)⁽¹⁾، وتطوّرت مع نظريات تزفيتان تودوروف ((Tzvetan Todorov)⁽²⁾، أمكننا الوقوف عند آليات اشتغال المتخيّل الشعبي في صناعة الذاكرة الجمعية لأتباع المذهب. وقد أبدى المتخيّل مرونة في تبني المقولات الدينية الكونية لبناء نسق خاص ومتماسك لم يدها المتخيّل السني، على الرغم من عمليات الإغناء، التي

(1) Vladimir Propp: Les racines historiques du conte merveilleux, Paris, Gallimard, collection bibliothèque des Sciences Humaines, 1983.

بروب، فلاديمير، مورفولوجيا القصة، ترجمة عبد الكريم حسن وسميرة بن عمّو، شارع للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 1416هـ/1996م.

(2) Tzvetan Todorov: Introduction à la littérature fantastique, Paris, seuil, coll. Points, 1976.

لجأ إليها المؤرخون، والقصاص، وكتاب السير والمغازي. كان المتخيل الشيعي أوضح وأكثر صراحة في الاتجاه نحو الموروث الثقافي الإنساني، في مقابل إصرار الفكر السني على رفض الاعتراف بذلك. وقد كان محمد أركون سباقاً في التشجيع على فتح هذه النافذة في الدراسات الإسلامية المعاصرة، مستفيداً مما بلغته البحوث الغربية في هذه المسألة⁽¹⁾.

ولا شك في أن للنصوص الدينية الإسلامية خصوصية، إذا قارناها بنظيرتها المسيحية، أو اليهودية، وأنّ عملية إغنائها راعت الالتزام بالإطار العام للعقيدة الإسلامية، على الرغم من الانفتاح على المنظومات الدينية الكتابية المجاورة. أخذت منها دون تبنيها صراحة. ويمكن أن نضيف شيئاً مهماً في توليد الدلالات في سياق بحثنا، وهو ما سماه محمد أركون إطار التمثيل (La représentation)⁽²⁾، أو الإدراك المشترك للأشياء لدى جميع الديانات التوحيدية، والمؤلف من أربعة محاور هي: الحدث التأسيسي (الافتتاحي)، والشهادة التأويلية (المفسرة)، والكتابات، والقراءات⁽³⁾. وقد مثل هذا التدرج، في إنتاج الفكر الديني الإسلامي، إطاراً مناسباً للإغناء، الذي أقدم عليه المؤرخون، والقصاص، وكتاب السير، وجامعو الحديث، وغيرهم، بقدر متفاوت من الحذر. نهل الجميع من المتخيل الإنساني، وكلّ كان مدفوعاً بخلفياته، وموقعه، ورغباته، والتأثيرات المحيطة بسياقه، وإن تـسـتـر.

ويجدر، أيضاً، تأكيد أن عقيدة الجماعات الدينية عامّة، والجماعات المضطهدة خاصّة، لا يمكن حصرها في المدونات الفقهية والتشريعية فحسب، وإنما تشتمل على التمثلات الذهنية، والسلوكيات التطبيقية،

(1) Mohamed Arkoun: Peut-on parler de merveilleux dans le coron?, in L'étrange et le merveilleux dans L'Islam médiéval, Paris, Jeune Afrique, 1978.

(2) يمكن التوسع حول هذا المفهوم ضمن:

- Michel Foucault: Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, p. 265.

(3) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 171.

والممارسات الشعبىة المتفلتة من كلّ ضابط؛ أي أنها تشتمل على الفاصل بين النص التأسيسي، والتأويلات، والتفسيرات، والقراءات، والاجتهادات، التي تبيحها الضرورات. ونختم، فنقول: لم تكن الزيارة مجرد مناسبة، ولا طقوسها مجرد وسيلة لتحقيق منافع آنيّة للجماعة؛ بل أصبحت منظومة رمزيّة بدلالات متعدّدة لم يتسنّ الوقوف عند جميعها، وإنما اقتصرنا على ما نعتقد أنّه يرتبط بأهدافنا البحثيّة.



الخاتمة العامة

تطرح عملية فهم مسلك الإنسان الديني، وعقله الإيماني، وأساليب صناعة ذاكرته الفردية والجمعية بوساطة الطقوس، قضايا عديدة شائكة، وتواجه مجموعة من الصعوبات والعراقيل في، خاصةً، مجتمعات تقليدية تنزعج من مثل هذه البحوث. ويعود موقفها إلى ما تحدثه لها من ارتجاج في انسجامها مع موروثها، وما تسببه من تهديد لإشباعها النفسي الحاصل بتراكم الممارسة الطقسية. ويستند جانب مهم من تشددها إلى تمركز ممارساتها حول مجموعة من الإيمانات اليقينية تُحاط، عادة، بعازل كثيف يفصل بين نظام العقائد المتبناة، وغيرها من الأنظمة المرفوضة. وسعينا، في هذا السياق، إلى إمطة اللثام عن وشائج العلاقة بين المسلم الشيعي، ومزارات أئمته، ودورها في صناعة الذاكرة الجمعية الشيعية، وضمان وحدتها وتماسكها. وحاولنا الكشف عن مسؤوليته في صناعة هذه المنظومة الرمزية التواصلية، تنظيراً وممارسةً، خاصة مع الفراغ الذي أحدثه غياب الإمام الثاني عشر، وتعرض الأتباع لعمليات قمع وتنكيل وتصفية دورية. وركزنا على العلاقة بين المتخيل الديني الشيعي، والمتخيل الديني الكوني. وقادتنا في هذه العملية مسلمة يكون بموجبها المتخيل الكوني بمرتبة عمود فقري تتفرع عنه مجموعة من الفروع العظمية المتوازية والمتقابلة في الاتجاه إيحاءً بأنها لا تلتقي، ولا تتقاطع أبداً بلغة الرياضيات (Deux droites parallèles ne se coupent jamais). ولكنها، في حقيقة الأمر، تمتح من نفس الجذع مهما اتسعت دائرتها، وتعالق تناقضاتها، ومهما ادعت الخصوصية، ورفضت الكونية.

ومن أجل إنجاز هذا العمل، حاولنا، في الباب الأوّل من البحث، الإحاطة بمفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي، ممارسةً وتنظيراً، باعتبارها الإرهاصات الأولى لصناعة ذاكرة جماعة صغرى في إطار جماعة كبرى، وما يتبعها من تماثل وتمايز. وخصّصنا الفصل الأوّل منه لرصد بدايات تشكّل الظاهرة الطقوسية لدى الجماعة الشيعية، في ظل الغموض الذي لفّ حقيقة نشأتها، نتيجة إدراجها في سياق الجدل المذهبي الإسلامي. وبعد دراسة متأنية لما جمعه من أخبار، وما رصدناه من أطروحات، رجحنا أن تكون زيارة مرآة الأئمة بدأت حركة عفوية أفرزتها حالة الإحساس باليتم، التي استبَدّت بالعلويين، في ظلّ مقتل علي بن أبي طالب، وابنه الحسين، عند منتصف القرن الأوّل/السابع. واستندنا، في هذا الافتراض، إلى مجموعة من المعطيات الموضوعية والتاريخية، منها انحصار النسل العلوي في طفل مريض (هو علي بن الحسين) لا قدرة له على مواصلة الصراع ضدّ الأمويين، وغياب السند الاجتماعي لتحرك العلويين إلى العراق، وواقع سياق سياسي غلب عليه القتل، والإقصاء، والترهيب من قبل الأمويين. وتبيّن أنّه لم يكن ممكناً إقامة مزارات في السنوات الأولى لمقتل الحسين، في ظلّ حكم مستبدّ لا يستبعد أية وسيلة تساعده على حفظ سلطة حشد لها الأمويون ما استطاعوا من أجل استعادة أمجاد ما قبل الإسلام. وقد دفعت هذه السياسة العلويين إلى إخفاء قبور قتلاهم خشية الانتقام السياسي؛ ولهذا السبب قدرنا أن يكون ظهور المزارات إلى العلن مع بداية الحكم العباسي، الذي امتطى فيه بنو العمومة سهوة التعاطف مع العلويين، لتسلّم مقاليد الإمبراطورية الأموية.

ومع الظهور العلني للمزارات، شهدت ممارسة الزيارة حركة مدّ وجزر، وأدّت شخصية الحاكم، والظروف المحيطة بحكمه، دوراً أساسياً في هذه الحركة، ولاسيما أنّ بني العباس بدؤوا شيعة في دعوتهم، واستقرّ حكمهم سبباً لأسباب في مقدّماتها العامل السياسي. ولا شكّ في أنّ التغيير الحادث

كان نتيجة خوف الحكام الجدد ممّا يحمله بنو العمومة من رأسمال رمزي يمكن أن يزيحهم إذا شرّعت مطالب أنصار علي في سقيفة بني ساعدة. وأكدت الأخبار المتنوّعة، التي اطلعنا عليها، تحوّل الزيارة وطقوسها سلوكاً رسمياً، وممارسة حرّة مع صعود أنظمة شيعة في المشرق والمغرب.

وقادتنا هذه المعطيات إلى تأكيد الدور الحاسم للعامل السياسي في نشأة هذه الظاهرة التعبدية بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة. فالأمويون، الذين اضطهدوا العلويين، ونكّلوا بهم أسهموا، دون وعي ولا قصد، في صناعة حالة واسعة من التعاطف معهم. وما كان سعيهم إلى الحظّ من قيمة علي بن أبي طالب بلعنه على المنابر إلا رفعاً من شأنه، وتعظيماً لمكانته، وتحويله إلى رمز من رموز الإسلام، شأنه، في ذلك، شأن ابنه الحسين. واستفادت طقوس الزيارة، لاحقاً، من محاولات العباسيين توظيف الدماء العلوية في بلوغ سدة الحكم، أو في احتواء الثورات المتكررة ضدّهم. واتضح استفادة ظاهرة الزيارة من العامل السياسي في منتصف القرن الرابع/العاشر مع البويهيين في بغداد، والفاطميين في مصر.

وخصّصنا الفصل الثاني لرصد خصوصيات مصطلح (زيارة) في المدوّنة. وقد وسّعنا دائرة البحث من أجل تنزيل المفهوم في السياق الإسلامي. وتبيّن أنّه عرف سيرورة دلالية ارتبطت بتغيّر الواقع التاريخي. واتضح أنّ تداول مصطلح (زيارة) في الفضاء الإسلامي بدأ في السنوات الأولى لظهور الإسلام مفهوماً اجتماعياً تواصلياً، وظّفه الرسول (ص) وأصحابه في تمثين عرا وحدة الجماعة الإسلامية الناشئة في بيئة سياسية واجتماعية معادية. وتدرّج المفهوم، مع استقرار الدعوة الجديدة، واتساع رقعتها البشرية، ليكتسب بعداً أخلاقياً إلزامياً. فتحوّل من وضع الاختيار إلى وضع الوجوب. وتدعم هذا التحوّل بمجموعة من الأحاديث النبوية الحاثّة على التزاور بين المسلمين، والتلاقي بينهم، من منطلق الالتزام بمبادئ الإسلام، والتمسك بها. وتمّ ربط هذا المعنى المتجدّد للزيارة بمعنى الأخوة الوارد في

القرآن⁽¹⁾. وأريد لهذا المفهوم القرآني أن يكون نواة رابطة روحية تلغي الرابطة الدموية، وتعوّضها.

وعند مقارنة المفهوم، في سياقه الشيعي، تبين أنّ مصطلح (زيارة) لم يقف عند باب الواجب، وإنّما ارتقى، في نصوص المدوّنة، إلى درجة المعتمد. واتضح، سواء من خلال النصوص أم من خلال المشاركة الميدانية، أنّ معظم الشيعة صاروا يعدّون زيارة مراقد الأئمة واجبة على كلّ شيعي يدين لهم بالولاء، ويعتقد بإمامتهم الإلهية. وربطته بعض النصوص بالإيمان، الذي يرد بعد الإسلام. وقد أدخل هذا المناخ الاعتقادي الجديد المفهوم في منافسة ضمنية مع مفهوم الحجّ الإسلامي من خلال مكوّنين أساسيين؛ أولهما: إيجاد فضاء مكاني تركّز فيما اصطّلحنا عليه «المثلث الروحي الجديد» المكوّن من النجف، والكوفة، وكربلاء. وثانيهما: تحديد مجموعة من الأحكام المنظمة لعملية الزيارة، وخصّصنا لها الفصل الثالث.

وفرضت محاولة فهم مصطلح (زيارة)، في الباب الأوّل، ضرورة التطرّق إلى وظائفه داخل الجماعة في الباب الثاني. وتأكّدت الحاجة إلى ذلك عند زيارتنا الميدانية إلى المراقد الشيعية في كلّ من إيران والعراق. وعلى الرغم من تعدّد الوظائف، فإنّنا اخترنا أربعاً منها نعتقد بأنّها الأهم بينها، وبأنّها ترتبط بأهدافنا البحثية، وجعلنا لكلّ وظيفة فصلاً، وخصّصنا أوّلها للوظيفة الدينية، التي تُعدّ أولوية عند الشيعة. وقامت هذه الوظيفة على مفهومين أساسيين هما الخلاص والدعوة. وقد رسمنا طريق الخلاص استناداً إلى المنطق الفكري الشيعي، الذي يتأسّس على الإقرار بإمامة العلويين الإلهية، وينتهي بزيارتهم. ولهذا السبب جعلناها أولى مراحل الخلاص.

ويصدّق هذا الإقرار زيارة الإمام في مرقد. وتمثّل هذه العملية ثاني مراحل الخلاص. ويفضي المرور بهاتين المرحلتين بالزائر/ الشيعي إلى

(1) [الحجرات: 10].

المرحلة الثالثة، وهي مرحلة مغفرة الذنوب، والتطهر منها. ولا يمثل تحصيل هذه المرتبة آخر مراحل الطريق، وإنما يؤهل الشيعي/الزائر إلى التقدّس، فيصبح قَادِساً عظيماً الشأن، يغفر ذنوب غيره من الناس. والقُدّوس من أسماء الله، التي تفيض قداسة على الزائر⁽¹⁾. واتضح أنّ مفهوم الخلاص مقولة شيعيّة غير مسبوقة في الفكر الإسلامي، ولا وجود لها في النص القرآني إلا تَأَوُّلاً، وأنها أفادت من مفهوم الخلاص المسيحي إلى حدّ التطابق أحياناً. ومرّ طريق الدعوة في المدوّنة بمرحلتين؛ إذ بدأ دعوة إلى الإسلام، وتصحيح مساره، مثلما أوردت الأخبار على لسان الإمام الحسين، ثم استقر دعوة إلى المذهب الشيعي. وتجسم هذا المسار في مضامين النصوص أولاً، وفي تأسيس فضاء روحيّ مركزه كربلاء ثانياً. ويجدر تأكيد أنّ جلّ المذاهب الإسلاميّة عرفت هذا التحوّل بسبب الصراع بينها.

وحاولنا، في الفصل الثاني، فهم معالم التوظيف السياسي لهذه الظاهرة الطقوسيّة عند الشيعة، وتبيّن آلياتها، وأهدافها. ولم يكن ممكناً تحديد معالم هذا الإجراء دون العودة إلى بدايات الخلاف بين المسلمين. فمن السقيفة بدأت تتشكّل ملامح صراع مرير وأبدي بين المسلمين تستمرّ مجرياته إلى اليوم. وقد اكتسبت قرارات السقيفة القاضية بإبعاد علي بن أبي طالب، ومن اعتقد بأهليته لقيادة المسلمين بعد الرسول، أبعاداً متعدّدة في الفكر الشيعي. ورصدنا صنفين من التوظيف السياسي لزيارة المراقد العلويّة: أوّلهما: التوظيف الشعبي، وقصدنا به الجماعات السياسيّة المعارضة، والجماعات المهمّشة والمحرومة التي عاقبتها السلطة الأمويّة، بسبب ولائها لعلي، أو قتالها إلى جانبه، أو نصرته أبنائه من بعده. ووجدت هذه الجماعات، في شعار الثأر للعلويين، منطلقاً لثوراتهم، وفي استعادة ذكرى مقتلهم، مناسبةً للتعبئة الشعبيّة من أجل تحقيق أهدافهم. وثانيهما: التوظيف الرسمي لهذه الشعائر، وممارسته السلطات السياسيّة الحاكمة. وقد جرى هذا التوظيف من

(1) القاموس المحيط، مادة [قدس]، ص 564-565.

أجل تحقيق مجموعة من الأهداف، منها ما هو سياسيّ بحت، ويتمثل في إيجاد مشروعية للحكام مثلما حصل مع العباسيين، ومنها ما هو إيديولوجي تقاطع فيه السياسة بالمذهبية، وجسّمه بوضوح البويهيون، والفاطميون.

وخصّصنا الفصل الثالث لتتبع معالم التوظيف الفكري لمسألة الزيارة. ومن أهمّ خصوصيات هذا السياق مأسسة المذاهب الفقهية على أسس إيديولوجية. وتبيّن مدى اعتماد الإخباريين والأصوليين هذه الظاهرة في الجدل المذهبي مع الآخر السني، على الرغم من أنه لم يكن معنياً، في القرون الخمسة الأولى، بهذه المسألة في الحرب الكلامية. وقد تقاطعت، في بناء نصوص المدوّنة، مجموعة من الأحداث التاريخية والمفاهيم الفقهية والكلامية. وقد اخترنا التوقّف عند مسألتين فقط، هما: الإمامة والقول بتحريف القرآن. وينبني اختيارنا على وعي بمحورية المفهوم الأوّل، وخطورة المفهوم الثاني. واستند اختيارنا إلى ما لمسناه من ترابط بين المسألتين. ولئن كانت مسألة الإمامة مستهلكة فكرياً، ولم ينقطع طرحها في الفكر الإسلامي، منذ مراحلها الأولى، فإنّ القول بالتحريف يُعدّ من المسائل المسكوت عنها في الجدل المذهبي، نظراً إلى تداعياتها على مفهوم النص القرآني، ومفهوم الإسلام عامة.

ولهذا السبب، اخترنا طرحها من خلال المصادر الشيعية، مع التركيز على مقارنة الشيخ المفيد؛ لأنّ أصوله العربية يمكن أن تحرّر رأيه من دائرة الاتهام بالشعوبية، التي وجّهت، غالباً، إلى ذوي الأصل الفارسي. وسهّل علينا هذا الاختيار تقليص ما أمكن من «أدلجة» المسألة. وتوصّلنا، من خلال مجموعة من النصوص الواضحة، إلى شيوع القول صراحة بتحريف القرآن في الفكر الشيعي التأسيسي. ومع ذلك لا يمكن الحديث عن توافق تام بين فقهاء الإمامية. وقد انحصر القول بالتحريف، غالباً، في الآيات المتعلقة بإمامة علي بن أبي طالب وأبنائه. وهذا دليل على مدى تأثير مقولة الإمامة في سائر فروع الفكر الشيعي، على الرغم من أنّها مقولة سياسية أساساً.

وجرى التطرّق، في الفصل الرابع، إلى الوظيفة الاجتماعية، باعتبارها فضاء تداول الوظائف السابقة عملياً. ولم يكن ممكناً رصد معالم هذه الوظيفة دون تحديد المقومات التي تشدّ الزائر إلى الإمام، وتجعله يراهن على قدرته في تذليل مشاكله الاجتماعية. وقد استفدنا في رسم ملامح صورة نموذجية مثلثة للإمام من خلال الطرح الفيبري للنموذج المثالي. ومن أجل إنجاح هذه العملية، اخترنا الإمام الحسين، باعتبار أنّ نصوص المدوّنة جعلته أكثر الأئمة حضوراً وفاعليّة، سواء في مستوى ممارسة طقوس المذهب أم في مستوى التنظير لها. ويتكوّن هذا النموذج من شرعية كاريزماتية تأسست على انتمائه إلى البيت النبوي، ودعمتها الأخبار، وكرّستها ممارسات جماعة عاطفية (émotionnelle)، وشرعية تقليدية استندت إلى موروث اجتماعي وسياسي قديم يقوم على توارث السلط. وشرعية قانونية استندت إلى مجموع الأخبار المروية عن الرسول والأئمة العلويين، وإلى تأويل النص القرآني.

وقد اقتصر التناول على وظيفتين اجتماعيتين: أحدهما نفسية، والأخرى مادية. ففي المستوى النفسي أثبتت النصوص، كما المعاينة، أنّ الزائر الشيعي يعتقد، دون مجال للشكّ، بأنّ أداء طقوس الزيارة، واحتماءه بالإمام، هما السبيل إلى الراحة النفسية، والمسكّن لهواجس الخوف والعجز لديه. ولا يختلف اعتقاده في المستوى المادي شيئاً عن سابقه. وقد أوردنا مجموعة من الأمثلة نذكر منها يقين الزائر بقدرة الإمام على قضاء حوائجه اليومية وشفائه من الأمراض باعتماد التربة الحسينية.

ولأنّ الحديث عن وظائف الزيارة في السياق الاجتماعي بجميع مكوّناته هو حديث عن عملية تواصلية، فإنّ إضافة دلالات المفاهيم الناشئة، في سياق تداول هذه العملية، إلى وظائفها هي مسألة أساسية. وقد خصّصنا لهذه الدلالات الباب الثالث، وجعلناه فصلاً أربعاً بعدد الدلالات. وخصّصنا أولها للدلالة السياسية. وتبيّن بشكل جليّ وجود رابط بين الزيارة والبيعة بالمعنى السياسي. ونلمس هذا الرابط من خلال نصوص الأدعية، التي

يردّها الزائر عند قبر الإمام. ويعود معظمها إلى التذكير بما وقع في السقيفة، وما بعدها. ويعدّ الشيعة ما حدث غصباً لقيادة المسلمين بعد الرسول، ومنعاً لمستحقيها الشرعيين. ووجدنا في هذه النصوص حرصاً على تحيين البيعة من أجل استعادتها، أو إعادتها إلى أصحابها، والظعن في غيرها من البيعات. وتركز الأمر بوضوح على بني أمية، وبني العباس بدرجة أقل. ولم يسلم الخلفاء، الذين سبقوا عليّاً، من الظعن في بيعتهم، ولا سيما عمر بن الخطاب.

وخصّص الفصل الثاني للدلالة العقديّة لطقوس الزيارة. وتأسّست هذه الدلالة على معنى (الصحة) المميز للجيل المؤسس للدعوة الإسلاميّة. وترتبط هذه الأهميّة بوجود الرسول بين أصحابه. وقد استثمر الفكر الشيعي رمزيّة هذا المفهوم، وطبعه بطابعه الخاص. ومن أهمّ مقوّمات المفهوم المتجدّد تحوّل الصحة من الرسول إلى الإمام. وقد وجد الفكر الشيعي، في العلاقة التي أوجدها بين النبوّة والإمامة، سبباً منطقياً لتحويل دلالة المفهوم. وعلى الرغم من هذه السيرورة الدلاليّة، لا يمكن القول: إنّ أدبيات المذهب الإمامي سعت إلى إقصاء المرجعيّة النبويّة، أو القفز عليها. ولا نرى في ذلك إلا تحوّلاً منطقياً في المفاهيم استناداً إلى مفهوم التاريخيّة الذي حدّدنا معناه في المقدّمة.

وتناولنا، في الفصل الثالث، الدلالة الفلسفيّة للزيارة. وقد دقّقنا المعنى المقصود بالفلسفة في مقدّمة الفصل، وهو وجود نسق ديني (système Religieux) بدأت نشأته مع الإمام الخامس محمد الباقر (ت 114هـ/ 732م)، وابنه جعفر الصادق (ت 148هـ/ 765م)، وتواصل إلى اليوم. وقام هذا النسق على مقولة المعراج الروحي للزائر في رحاب الإمام. وأكّدت الأخبار الواردة في المدونة أهميّة هذه الرحلة في تحقيق الخلاص. ولم يخف، أيضاً، وجود انفتاح واضح للفكر الشيعي على الفكر المسيحي، والإفادة من مفهوم (Le salut). ورجّحنا هذا الاستنتاج، على الرغم من وعينا

بأنّ المفهوم كونيّ نشده الإنسان داخل المنظومة الدينيّة، أو خارجها. وقد أقرّ عدد من الباحثين الشيعة بتسرّب معناه المسيحي إلى منظومتهم، ومن بينهم مرتضى مطهري. وقد أثبتنا هذا الرأي بمجموعة من القرائن والحجج في ثنايا البحث.

وخصّص الفصل الرابع والأخير لدراسة مقارنة بين الحجج الإسلامي، وزيارة المراقد عند الشيعة. وقد تبين وجود سيرورة دلالية في العلاقة بين الممارستين، بدأت بتبعيّة الزيارة للحج، واعتبارها من متمماته. ورصدنا ذلك، خاصة، عند الأصوليين. ثم تحوّلت التبعيّة إلى معادلة، أو توازن، في مستوى درجة الثواب في الممارستين، ثمّ أصبحت الأفضليّة في بعض النصوص للزيارة على حساب الحج. وسعى الإخباريون إلى إيجاد مشروعيّة لهذا التحوّل بمجموع روايات عن الأئمة يؤسس لأفضليّة المركز الروحي الجديد في العراق على المركز الأصلي في الحجاز.

وقد كان من أهداف هذا الفصل الإجابة عن سؤال: هل يمثل المذهب الشيعي ديانة جديدة؟ أجبنا بالنفي، وعدّدنا أنّ المسألة لا تتجاوز محاولة الاستقلال عن الآخر السني المهيمن سياسياً وثقافياً. وتدعم لدينا هذا الرأي بما أتيح لنا من فرص، وإن كانت غير كافية للحكم، مثل الزيارة الميدانيّة للمراقد الشيعيّة في إيران والعراق، والتحدّث إلى عدد مهمّ من الزوار، ومحاورة بعض الفقهاء. ونؤكّد أنّ ما سمعناه من خطب وأفكار لا يوحي باستقلال الشيعة عن خيمة الإسلام في سياقه العام، ونعدّها مسائل غير أساسيّة في العقيدة، ولا يمكن أن تؤسس لمنظومة جديدة تختلف عن الإسلام، أو تتجاوزه.

وأكدت نصوص المدوّنة، كما الممارسة التي رصدناها مباشرة، أنّ الوظائف الدينيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، والفكريّة، التي عرضناها، تعكس العلاقة الجدليّة التي تربط الإطار الديني العقائدي والإطار الاجتماعي الثقافي. وأخذت هذه الجدليّة بعداً إجرائياً من خلال إدماج الإمام في النظام

الطبيعي، وتمكينه من صفات خارقة لا تتمتع بها إلا شخصيات كاريزماتية على غرار الأنبياء. وقد أسهم المتدين الشعبي، وبقدر أقل المتدين العالم، في تكريس هذه الصورة النمطية، تحت ضغوط مشكلاته النفسية والمادية. ووجد في هذه الطقوس والممارسات أداةً سحرية تمنحه القدرة على مواجهة الحرمان والقهر.

وتمثل المنظومة العقديّة الشيعيّة، في جانبها الشعائري الطقوسي المؤسس، في جانب مهمّ منه، على زيارة المراقد، حالةً من الانسجام والتناغم بين المستويين الشعبي والعالم، عكس المنظومة السنيّة، التي تتضح فيها معالم التمايز بين الممارستين، دون أن ننفي التداخل والتقاطع بينهما. ولا مرأى في أنّ الوضع التاريخي الخاص، الذي عاشه الشيعة بين التهميش، والتضييق، والإقصاء له دور في تقريب المسافات بين مستويي التدين. وقد كانت وحدة الجماعة، وتأزرها بصناعة ذاكرة موحّدة، هي الشغل الشاغل لدى الزعامات الفكرية والروحية. والدليل سكوت كبار المراجع عن مسألة التطبير، وإدعاء الأجساد بالزناجيل⁽¹⁾. وإذا صدرت فتاوى تحرّم هذه الممارسات، إمّا تكون غير جادة، وإمّا تكون غير مسموعة، وغير ذات أثر في المشهد الشعبي عامة. ويبدو هذا (التواطؤ) مبرراً سوسيلوجياً، باعتبار أنّ الجماعة الشيعية قليلة العدد مقارنة بالآخر السني المهيمن والمعادي. ومن الطبيعي أن يُقدّم التآلف على التخالف، وتحيين الجراح في كلّ مرّة لاستمرار أسباب تشكّل الجماعة.

وفي المستوى الأنثروبولوجي، تمثل الأنشطة، التي يقوم بها المسلمون الشيعة، تعبيرات عن دوافع نفسية ومادية تهدف، غالباً، إلى تحقيق نوع من الإشباع يسهم في خلق توازن لدى الفرد خاصة، ولو بشكل ظرفي. وتتجسّم هذه التعبيرات بأساليب وطرائق متنوّعة، لكنّها تبدو للباحث موحّدة ومنظمة

(1) هي جزء من طقوس العزاء يستعمل فيها الزوار السلاسل والسيوف لجلد أبدانهم حتى إدمائها.

زماناً ومكاناً وأفعالاً. وعادة ما تبرز في أشكال علاقات اجتماعية وثقافية؛ ولهذا السبب يدرس علم اجتماع الثقافة شروط التحول الثقافي، وأسبابه، وأدواته، ودوره في خلق التوازنات لدى الفرد والمجموعة. ولا تنفصل هذه التعبيرات عن الجانبين السياسي والاقتصادي، اللذين يتأسس عليهما التوازن الاجتماعي. ومن هذا المنطلق، يحتاج الباحث إلى استنطاق هذين العاملين، وتبيين تأثيرهما في بناء المنظومات الطقوسية والشعائرية للجماعات الدينية. وفي هذا المستوى، تؤدي طقوس الزيارة دورَ المخلص من العجز والقلق، دون أن تتعارض مع الفكرة الأساسية للخلاص عند المسلمين عامةً، والشيعية خاصة، وهي ظهور الإمام المهدي في آخر الأزمنة لقيادة المسلمين إلى الخلاص من الظلم في الدنيا، ويؤهلهم للخلاص الأكبر في الآخرة، الذي يمرّ، حتماً، عند الشيعة بموالة العلويين.

وأما سوسولوجياً، فلا يمكن فهم هذه التعبيرات الثقافية، ورصد وظائفها، وأهدافها، ودلالاتها، دون التعرف إلى حيثياتها في سياقها الاجتماعي القريب والبعيد، وعلى المؤثرات الخارجية المحيطة بها. ففي سياق بحثنا، استفادت منظومة الزيارة من السياقين الداخلي والخارجي على حدّ سواء. فإضافة إلى العوامل السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، المحتضنة لنشأتها، كان لوجود جماعات دينية أخرى، مثل المسيحية، داخل المجتمع الإسلامي، أثر واضح في المفاهيم والممارسات. ولا شك في أنّ لتشابه ظروف الجماعتين، في إطار الجماعة الكبرى المهيمنة، دوراً في التلاقح والتناقف بينهما، وإن كان في اتجاه واحد استفادت فيه الجماعة الشيعية. واستفادت هذه المنظومة في تشكّلها من ثقافات أخرى، مثل الفارسية، التي أخذ منتسبوها مشعل التشيع، وأثروه بما اختزنت ذاكرتهم طويلاً المدى من معتقدات وممارسات.

وتحدّث آدم ميتز، في هذا السياق، عن مظاهر التداخل بين الماضي والحاضر في احتفالات العراقيين بأعيادهم. وذكر أنّ الأعياد، في الأديرة

المسيحية في العراق، كانت لا تخلو من الزوّار الذين لا تربطهم بالمسيحية صلة⁽¹⁾. وأكد ميتز وجود خيط رابط بين الأديان والمذاهب احتفظت به الذاكرة الإنسانيّة، وترجمته الممارسات المسيحية في المزارات، فقال: «كثير من المواضيع، التي يحجّ إليها المسيحيون في مصر وفي العراق، إنّما كانت مواضيع مقدّسة عند الوثنيين من قبل»⁽²⁾. ونؤكّد، في هذا الإطار، أهميّة الدور الذي أدّاه الرحالة، والجغرافيون، في التأسيس لهذه الدراسات الأنثروبولوجيّة للظواهر الدينية والاجتماعيّة، من خلال الوصف، والتسجيل، سواء فيما تعلق بالمرائد الشيعيّة أم غيرها من مظاهر المقدّس لدى شعوب الشرق والغرب.

وفي المستوى الفكري، تحتاج كلّ مجموعة بشريّة إلى شبكة مفهوميّة، ومنظومة معرفيّة تعكس السيرة التاريخية والثقافيّة التي أنتجتها، وعاشت بوساطتها. ولا شكّ في أنّ هذه المنظومة المعرفيّة هي الوسيلة لإضفاء المعنى على الأشياء، والأنشطة، والعلاقات، والرموز، التي شكّلتها الجماعة. وتدرجيّاً تشكّل تراكمات المفاهيم ما اصطلح عليه (الذاكرة الجمعيّة)، التي تهيمن على الذاكرات الفرديّة، بعد أن تصهرها بوساطة مجموعة من القوانين، والأعراف، والتطلعات المشتركة.

المنظومة الرمزية والتواصل:

كان هذا البحث، في جانب مهمّ منه، إجابة عن أسئلة بدت مهمّة، وتمحورت حول مصطلح (رمز). ومن بينها: من هو خالق الرمز؟ وكيف يتشكّل؟ وما وظائفه؟

وضمن سياق إجابتنا المبثوثة في أغلب أقسام البحث، تأكّد أنّ الرمز سمة مميزة للإنسان ترتبط بتفاصيل حياته الاجتماعيّة، وتتحكّم فيها، وتسهم في

(1) ميتز، آدم، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، مج 2، ص 285.

(2) المرجع نفسه، ص 282.

تنظّمها. وأنّ مجموعة الصور والرموز المشكّلة هي أشبه بأحلام اليقظة، التي يعيشها الفرد والجماعة. ولهذا السبب يظهر الرمز وسيلة للتعبير عن قوى نفسية واجتماعية تضمن قدرًا من التوازن. وعادةً، تتكفّل مجموعة مختصة، في إطار الجماعة الكبرى، بصناعة هذه الرموز وترويجها، لا باعتبارها فرضياتٍ، أو زوايا نظر قاربت من خلالها الوجود، وإنّما باعتبارها حقائق مقدّسة لا يمكن تحقيق الخلاص الفردي والجماعي بمعزل عنها. والأخطر من ذلك هو انخراط الفرد بوعي، أو بغير وعي، في إدمان استهلاك هذه الرموز والتفاني في ذلك إلى مستويات لم يكن صانعها الأول يطمح إلى بلوغها أحيانًا.

وتدين هذه الرموز، في بنيتها وتشكّلها، للشروط الاجتماعية لإنتاجها واستهلاكها، ومن ثمّ تقدّيسها، وتأبيدها. ويقول بورديو في هذا السياق: «إنّ السلطة الرمزية، من حيث هي قدرة على تكوين المعطى، عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث هي قدرة على الإبانة والإفناع، وإقرار رؤية العالم وتحويله، ومن ثمّ قدرة على تحويل التأثير في العالم؛ أي تحويل العالم ذاته، قدرة شبه سحرية تمكّن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه القوّة (الطبيعية والاقتصادية) بفضل قدرتها على التعبئة. إنّ هذه السلطة لا تعمل عملها إلا إذا تمّ الاعتراف بها؛ أي إذا لم يؤبه بها قوّة اعتبارية. وهذا يعني أنّ السلطة الرمزية لا تتجلى في المنظومات الرمزية في شكل قوّة، وإنّما في كونها تتحدّد بفضل علاقة معيّنة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها [...] إنّ ما يعطي للكلمات، وكلمات السحر، قوتها، ويجعلها قادرة على حفظ النظام، أو خرقه، هو الإيمان بمشروعية الكلمات، ومن ينطق بها، وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتج وتولّد»⁽¹⁾.

وتبيّن، أيضاً، أنّ الرموز الدينية، على عكس الرموز الاجتماعية، أو غير المقدّسة، تتقيّد برابطة طبيعية ميثاقية مع مدلولها، على الرغم من التحوّلات

(1) بورديو، ببير، اللغة المشروعة، حول الشروط الاجتماعية لفاعلية الخطاب الطقوسي، ص 60.

التي تطراً عليها من حين إلى آخر. وعادةً، تكون هذه التحوّلات في اتجاه مضاعفة تعظيم الرمز، ومزيد إغناء وظائفه ودلالاته. وتمثّل هذه الخصوصية لازمة أساسية كي تستمر الجماعة، بالمعنى السوسولوجي، في الوجود، ويواصل الرمز دوره وتأثيره، كما أريد له أن يكون، أو أكثر أحياناً. ويمكن أن تُختزل وظائف الرمز في وظيفتين أساسيتين: إحداهما: وظيفة الاتصال بين أفراد مجموعة بشرية معينة، والكون بما هو آخر. وتستخدم في هذه العملية اللغة، والإشارات، والكتابة، والرسم، وغيرها من الأدوات المعتمدة من قبل الإنسان. والأخرى: وظيفة المشاركة، ويسهم الرمز، من هذا الجانب، في المحافظة على الروح الجمعية من خلال التشارك والتضامن، وتثبيت الأواصر المادية والروحية. وبناء على ذلك، يمكن أن تمثّل كلّ عملية ترميز محاولة تغيير واقع موجود إلى واقع منشود.

وكانت صورة الحسين، في هذا السياق، نموذجاً مثاليّاً، ورمزاً ثقافياً شكّلت مكوناتها الجزئية من الواقع التاريخي-الاجتماعي والسياسي للجماعة الشيعية في حركة جدلية عكست حاجة الروح الجمعية الإسلامية إلى رموز تاريخيين. وتحوّل هذه الرموز، مع مرور الزمن، إلى رأسمال رمزيّ يوحد الجماعة، ويضمن استمرارها في عملية تعويض عميقة. وتهدف هذه الحركة إلى خلق حالة من الإشباع الروحي تسدّ نقصاً في الإحساس بالأبوة التي كان يوقرها شيخ القبيلة، وكبيرها، وبطلها. وتسهم في تجاوز عملية انصهار فرضتها رابطة روحية جاء بها الإسلام، فألغت الرابطة الدموية، التي كانت أكثر تعبيراً عن معنى الوحدة والترابط بين الأفراد. وقد أثبتت وقائع سقيفة بني ساعدة، وما لحق بها من أحداث، أنّ جذوة مفهوم الاجتماع قبل الإسلام خفتت مع الدعوة الجديدة، لكنّها لم تنته، وأنها بقيت متحفزة لتعود بشكل أقوى، حين نهيات لها الظروف الملائمة.

وفد بدا جليّاً أنّ خطاب مدوّنة البحث بُني وفق منطق التوالد الدلالي؛ إذ إنّ كلّ كلمة فيه تحيل إلى كلمة أخرى. ولا يمكن لأية كلمة أن تكون نهاية

مطاف السيرورة الدلاليّة للكلمة السابقة، أو تعبّر عن حقيقة نهائيّة توقف مسار دحرجة كرة الثلج، التي تكوّنت نواتها على أرض هذه المدوّنة. وفي انتظار توافر رغبة مواصلة البحث في هذا المجال نقترح أن تقوم الجهود اللاحقة بإنجاز دراسات مقارنة لظاهرة الزيارة عند الشيعة مع غيرها من الظواهر المماثلة، سواء داخل المنظومة الإسلاميّة أم خارجها، وأن تُدرس هذه النصوص دراسة أدبيّة تحدّد أهم مقوّماتها الفنية والجمالية.



قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية والمعرّبة:

- إبراهيم، زكريا، التفكير العلمي، طبعة ذات السلاسل، ط3، الكويت، 1989م.
- إبراهيم، محمود، الفتنة المقدّسة: عقلية التخاصم في الدولة العربيّة الإسلاميّة، نشر رياض الريس، بيروت، ط1، 1990م.
- إبراهيم، نبيلة، البطولات العربيّة والذاكرة التاريخيّة، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط7، 1995م.
- الأبشيهي، شهاب الدين، المستطرف في كلّ فنّ مستظرف، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1986م.
- ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن الحسين، شرح نهج البلاغة، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، 1987م.
- ابن أبي طالب، علي، نهج البلاغة، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم، 1329هـ/2008م.
- ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد الجزري، الكامل في التاريخ، نظمه أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدوليّة، (د.ت).
- ابن برد، بشار بن بهَمَن، الديوان، تحقيق الطاهر بن عاشور، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007م.

- ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن إبراهيم اللواتي الطنجي، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (المعروف برحلة ابن بطوطة)، المطبعة الخيريّة، ط1، 1322هـ.
- ابن تيميّة، تقي الدين الحراني:
- زيارة القبور والاستنجد بالمقبور، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط2، 1413هـ/1992م
- السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة، راجعه وحققه علي سامي النشار وأحمد زكي عطية، دار الكتاب العربي، مصر، ط2، 1951م.
- فُتيا في الزيارة الشرعيّة والبدعيّة، تحقيق وتعليق علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1418هـ/1998م.
- مجموع الفتاوى، تحقيق وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، طبع بأمر من الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود، الرياض، 1418هـ/1997م.
- ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي الشاطبي البلسي، رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952-1956م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد:
- كتاب القصّاص والمذكّرين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1983م.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصحّحه نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1412هـ/1992م.

- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي:
- الإسراء والمعراج، جرّده ورتّب أحاديثه من فتح الباري بشرح صحيح البخاري عبد الله حجاج، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1984م.
- فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محبّ الدين الخطيب، دار الريان للتراث - المكتبة السلفية، القاهرة، ط3، 1407هـ/1987م.
- كتاب الإصابة في تمييز الصحابة، تصحيح محمد وجيه وعبد الحق و غلام قادر، حلب، سورية، طبعة مدرسة الأسقف، 1983م.
- لسان الميزان، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّة، إخراج سلمان عبد الفتّاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط1، 1423هـ/2002م.
- ابن حمزة، يحيى، المعالم الدنيّة في العقائد الإلهيّة، تحقيق سيد مختار محمد أحمد حشاد، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت، (د.ت).
- ابن حوشب، جعفر بن الحسن (منصور اليمن) بن فرج بن حوشب بن زادان الكوفي، كتاب الكشف، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م.
- ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي:
- كتاب صورة الأرض، طبعة ليدن، دار صادر، بيروت، 1938م.
- كتاب المسالك والممالك، ليدن، مطبعة بريل، 1872م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن:
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1975م.
- المقدّمة، دار القلم، بيروت، ط4، 1981م.
- المقدّمة، طبعة دار الشعب، مصر، (د.ت).

- ابن خياط، خليفة، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار، دمشق، 1968م.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، الطبقة الثالثة من أهل المدينة من التابعين، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الشفاء (العبرة)، تحقيق محمود الخصري، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1390هـ/1970م.
- ابن طاووس، رضي الدين علي بن موسى، اللهوف في قتلى الطفوف، طبعة أنوار الهدى، (د.ت).
- ابن عربي، محيي الدين:
- الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، جمع وتأليف محمود محمود غراب، مطبعة الكاتب العربي، ط2، 1410هـ/1990م.
- شجرة الكون، تحقيق وتقديم رياض العبد الله، العالم للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1405هـ/1985م.
- الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- ابن علي، زيد، تفسير غريب القرآن المجيد، تحقيق وترتيب محمد يوسف الدين، الهند- حيدرآباد، ط1، 1422هـ/2001م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم:
- الإمامة والسياسة، القاهرة، 1948م.
- تأويل مختلف الحديث والردّ على من يريب الادعاء المدعى عليها التناقض، تحقيق أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، دار ابن القيم - دار ابن عفان، ط2، 1430هـ/2009م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي:
- تفسير القرآن العظيم، دار الجيل، بيروت، 1990م.
- قصص الأنبياء، تحقيق الشيخ محمد الحصري، المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001-2002م.

- ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط2، 1343هـ/1924م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري:
 - لسان العرب، نسخ وتعليق وفهارس علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
 - لسان اللّسان: تهذيب لسان العرب، مكتبة الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1993م.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن أبي يعقوب النديم، الفهرست، دار المعارف، بيروت، 1978م.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبويّة، دار الجيل، بيروت، 1991م.
- أبو زيد، أنطوان، النقد البنيوي للحكاية، منشورات عويدات، بيروت - باريس وسوشيريس، الدار البيضاء، ط1، 1988م.
- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار، رؤية إسلامية، دار السلام، بيروت، 2002م.
- الإحسائي، أحمد بن زين الدين، شرح المشاعر، تحقيق مؤسسة الأحقائي، تقديم توفيق ناصر البوعلي، مؤسسة البلاغ ومؤسسة الأحقائي، ط1، 1428هـ/2007م.
- أحمد، حسن إبراهيم، العقل الإيماني، دار المدى، دمشق، 2000م.
- الأخضر، لطيفة، الإسلام الطرقي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنيّة، سراس للنشر، تونس، 1993م.
- آذرشاب، محمد علي، الأدب العربيّ وتاريخه حتى نهاية العصر الأموي، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انساني دانشگاه (سمت)، طهران، ط1، 1418هـ/1997م.

- أركون، محمد:
- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 1، 1993م.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، منشورات مركز الإنماء القومي العربي، بيروت، ط 1، 1996م.
- العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 2، 1996م.
- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي العربي، بيروت، ط 1، 1987م.
- الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 3، 1998م.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 1، 1999م.
- قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2000م.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل العربي، دار الساقى، بيروت، 1991م.
- الأزهرى، محمد بن أحمد، معجم تهذيب اللغة، تحقيق رياض قاسم، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 2001م.
- الأسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار المعارف، مصر، 1978م.
- الأسدي، الكميّ بن زيد، الديوان، جمع وشرح وتحقيق محمد نبيل الطريفي، دار صادر، بيروت، ط 1، 2000م.
- الإسفراني، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، القاهرة، 1969م.

- الإسفرايني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، 1983م.
- إسماعيل، محمود، قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمينوطيقا التاريخيّة، مصر العربيّة للنشر والتوزيع، 1997م.
- الإصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الكرخي، المسالك والممالك، مصر، 1961م.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد القرشي الأموي:
 - كتاب الأغاني، القاهرة، 1927م، (15ج).
 - مقاتل الطالبين، شرح وتحقيق أحمد صقر، بيروت، ط2، 1408هـ/1987م.
 - مقاتل الطالبين، منشورات الشريف الرضي، قم، 1416هـ/1995م.
- الأصفى، محمد مهدي:
 - الموقف من الفتنة الطائفية (دراسات)، رسالة التقريب، العدد 64، سنة 1428هـ/2007م.
 - وارث الأنبياء: دراسة تاريخية للأسباب الموضوعية العميقة لثورة سيّد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام، دار الكرام، لبنان - بيروت، ط1، 1416هـ/1995م.
- الأطرقي، قصي برهان مصطفى، الاتجاهات السياسيّة للقبائل العربيّة في الكوفة في القرن الأول الهجري، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2008م.
- إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تعريب عباس محمود، القاهرة، ط2، 1968م.
- آل درويش، عبد الله حسن، المجالس العاشورائيّة في المآتم الحسينيّة، قم، ط3، 1431هـ/2010م.

- إلباد، مرسيا :
- أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس، دمشق، ط1، 1987م.
- البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم سعود المولى، المنظمة العربيّة للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2007م.
- تاريخ المعتقدات والأفكار الدينيّة، ترجمة عبد الهادي عبّاس، دار دمشق، ط1، 1986-1987م، (3 أ.ج).
- صور ورموز، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السوريّة، دمشق 1998م.
- المقدّس والدينيوي: رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1987م.
- الإمام علي الرضا، سلسلة حياة الرسول وأهل بيته من المهد إلى اللحد، دار المحجة البيضاء، مشهد- إيران، (د.ت).
- الأملي، حيدر بن علي بن حيدر:
- أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، تحقيق محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ط1، 1362ش.
- تحقيق النبوّة والرسالة، أنصريان للطباعة والنشر، قم، 2008م.
- نصّ النصوص في شرح الفصوص (المقدّمات)، تحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى، طهران، ط2، 1988م.
- الأمين، محسن، خطط جبل عامل، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم، بيروت، ط1، 2002م.
- الأنصاري، أبو إسماعيل عبد الله، منازل السائرين (إلى الحق المبين)، شرح كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق وتعليق محسن بيدار فر، مؤسسة التاريخ العربي، دار الحوار، بيروت، (د.ت).

- الأنصاري، مرتضى، التقيّة، تحقيق فارس الحسون، مركز الأبحاث العقائدية، قم، 1410هـ/1989م.
- بادي، محمد جمعة، الشعائر الحسينيّة، دار الجناح، الكويت، 2010م.
- بارنارد، جفري، المعتقدات الدينيّة لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح، مراجعة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، الكويت، ع173، 1993م.
- الباقرى، جعفر، الخلفاء الاثنا عشر، مركز الأبحاث العقائديّة، قم، ط1، 1427هـ/2006م.
- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيّب، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، مصر، 1972م.
- بدوي، عبد الرحمن، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، سلسلة دراسات إسلاميّة، 11، ط2، (د.ت).
- بركات، أكرم، حقيقة مصحف فاطمة عند الشيعة، دار الصفوة، بيروت، 2004م.
- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ترجمة فارس وبعليكي، بيروت، ط7، 1988م.
- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، بيروت، 1995م.
- بقشي، عبد القادر، التناص في الخطاب النقدي والبلاغي: دراسة نظرية وتطبيقية، تقديم محمد العمري، إفريقيا للنشر، المغرب، 2007م.
- بك، محمد، الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الشريفة، الجزائر، (د.ت).
- البلاذري، أبو الحسن، وقيل أبو بكر أحمد بن يحيى بن جابر بن داود، أنساب الأشراف، مكتبة المثنى، بغداد، (د.ت).
- بلانشي، فيليب، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار، سورية، ط1، 2007م.

- بن صولة، عماد، وظائف الزاوية في المجتمع التونسي: سيدي البشير نموذجاً، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، إشراف رضا بوكراع، تونس، 1999م، (بحث مرقون).
- بن عبد الجليل، المنصف، الفرقة الهامشية في الإسلام: بحث في تكوين السنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 1419هـ/1999م.
- بن عبد العزيز، عمر، الفكر السياسي للإمام جعفر الصادق (ع)، دار المحجة البيضاء- دار الرسول الأكرم، بيروت، ط1، 1417هـ/1997م.
- بن مبارك، علي، الحوار الإسلامي الإسلامي المعاصر: تجارب التقريب بين المذاهب الإسلامية نموذجاً، إشراف حسن القرواشي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2010-2011م، (أطروحة دكتوراه. مرقون).
- اليهودي، محمد باقر، صحيح الكافي، الدار الإسلامية، لبنان - بيروت، ط1، 1981م.
- بوتول، جاستون، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة غنيم عبدون، مراجعة جلال حسين صادق، المؤسسة القومية للطباعة والنشر، القاهرة، سلسلة من الشرق والغرب، (د.ت).
- بورديو، بيير، الرمز والسلطة (نص: اللغة المشروعة، حول الشروط الاجتماعية لفاعلية الخطاب الطقوسي)، ترجمة عبد السلام بنعبد العال، دار توبقال، المغرب، ط1، 1986م.
- بيضون، إبراهيم:
- ثورة الحسين حديثاً وإشكاليات، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001م.
- عبد الله بن سبأ: إشكالية النص والدور والأسطورة، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1417هـ/1998م.

- التستري، جعفر، الخصائص الحسينية: خصائص الحسين ومزايا المظلوم، حرّره وحققه جعفر باقر الحسيني، دار الاعتصام، ط2، 1428هـ/2007م.
- تفسير العهد الجديد، جمعية الكرايس البريطانية، جمعية الكتاب المقدّس، بيروت، ط2، 1987م.
- التهانوي، محمد علي، كشف اصطلاحات الفنون، نشر عبد البديع، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1977م.
- التوحيد، علي بن محمد بن العباس أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).
- تودوروف، تزفيتان، ميخائيل باختين ومبدأ الحوارية، ترجمة فخري صالح، دار الفارس، عمان، ط2، 1996م.
- تيرنر، كولن، التشيع والتحوّل في العصر الصفوي، ترجمة علي حسن عبد الستار، منشورات الجمل، كولونيا - بغداد، ط1، 2008م.
- تيماشيف، نيقولا، قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، ترجمة مصطفى خلف عبد الجواد، مراجعة محمد الجوهري، مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية، القاهرة، 2002م.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1979م.
- جابر، حسن، المدلول السياسي لحركة الإمام الصادق (ع)، مؤتمر الإمام الصادق الدولي، دمشق 17-19 ربيع الأول 1412هـ/26-27، أيلول/سبتمبر 1991م، كتاب صادر عن المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، 1992م.
- الجابري، محمد عابد:
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990م.

- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8، 2002م.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:
 - البخلاء، دار المعارف، سوسة - تونس، 1989م.
 - البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، (د.ت).
- الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1938م.
- جاسبير، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قاسم، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428هـ/ 2007م.
- جُرادق، جورج، الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، تحقيق حسن حميد السنيد، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت (ع)، قم، ط1، 1424هـ/ 2003م.
- الجرجاني، عبد القاهر، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، المكتبة الأزهرية للتراث، 2000م.
- الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م.
- الجَزَار، منصف، المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2007م. (أصله بحث لنيل شهادة دكتوراه الدولة في اللغة والآداب العربية، جامعة منوبة، كانون الثاني/يناير 2003م، إشراف عبد المجيد الشرفي).
- جعيط، هشام:
 - تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م.
 - الفتنة جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط5، 2005م.

- الكوفة، نشأة المدينة العربيّة الإسلاميّة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1993م.
- الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م.
- جمعة، فاطمة، الاتجاهات الحزبيّة في الإسلام منذ عصر الرسول حتى خلافة بني أمية، دار الفكر العربي، بيروت، 1993م.
- جمعي، الأخضر، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
- الجمل، بسّام:
- أسباب النزول، المركز الثقافي العربي - المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري، بيروت، 2005م.
- الإسلام السّي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006م.
- من الرمز إلى الرمز الديني، بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس ووحدة البحث في المتخيّل، صفاقس - تونس، ط1، 2007م.
- الجوهري، محمد: المدخل إلى علم الاجتماع، جامعة القاهرة، ط1، 2007م.
- جويرو، زهية، الإسلام الشعبي، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008م.
- الجويلي، محمد، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس، سراس للنشر، المؤسسة الوطنيّة للبحث العلمي، 1992م.
- جيرو، بيير، علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1992م.
- جينات، جيرار، خطاب الحكاية، بحث في المنهج، محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلي، القاهرة، ط2، 1997م.
- الحاجري، محمد طه، مرحلة التشييع في المغرب العربي وأثرها في الحياة الأدبيّة، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م.

- الحارثي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (المعروف بالشيخ المفيد)، كتاب المزار، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي، قم، ط 1، 1409هـ / 1988م.
- حب الله، حيدر، نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: التكوّن والضرورة، دار الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2006م.
- الحباشة، صابر، التداوليّة والحجاج- مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، سورية، ط 1، 2008م.
- حبيب، صموئيل، الخلاص في مفهومه الكتابي والتطبيقي، دار الثقافة المسيحيّة، القاهرة، (د.ت).
- الحداد، محمد:
- حفريات وأويليّة في الخطاب الإصلاحية العربي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2002م.
- الذاكرة والكتابة والإصلاح الديني، ضمن عمل جماعي بعنوان: في الشأن الديني، دار سحر للنشر، كلية الآداب منوبة، 2005م.
- حرك، أبو المجد، الإسراء والمعراج دراسة موضوعيّة، الدار المصريّة اللبنانيّة، القاهرة، ط 2، 1416هـ / 1996م.
- حسن، إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، القاهرة، ط 6، 1961م.
- حسين، طه، الخلفاء الرّاشدون، بيروت، 1973م، مج 4.
- الخطفي، جرير بن عطية، الديوان، دار بيروت، بيروت، 1406هـ / 1986م.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر - المؤسسة الجامعيّة، بيروت، 1401هـ / 1981م.
- الحكيم، منذر، قبسات من حياة وسيرة شهيد المحراب آية الله المجاهد محمد باقر الحكيم، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، 2004م.

- حلمي، حمادة، نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة، دار الدعوة الإسلامية، بيروت، 1998م.
- حلمي، محمد مصطفى، الإسلام والمذاهب الفلسفية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ط 1، 1404هـ/1985م.
- الحلّي، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهرّ:
- منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، حققه محمد رشاد سالم، ضمن كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، مكتبة خياط، بيروت، 1962-1963م.
- نهج الحقّ وكشف الصدق، منشورات دار الهجرة، إيران، ط 4، 1414هـ.
- حمامي، نادر، إسلام الفقهاء، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2006م.
- الحمد، محمد عبد الحميد، الديانة اليزيدية بين الإسلام والمانوية، وزارة الإعلام السورية، 2001م.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي:
- معجم الأدباء، تحقيق ونشر دافيد صموئيل مرجليوث، دار المستشرق، بيروت، (د.ت).
- معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1399هـ/1979م.
- حمية، خنجر علي، العرفان الشيعي: دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي، دار الهادي، بيروت، ط 2، 1429هـ/2008م.
- حنفي، حسن، منهجية صدر المتألهين في التفسير القرآني، ضمن بحوث مؤتمر الملا صدرا الإيراني العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 1428هـ/2007م.
- حوراني، يوسف، البنية الذهنية الحضارية في المشرق المتوسطي الآسيوي القديم، دار النهار، بيروت، 1978م.

- الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء: سوسولوجيا الخطاب الشيعي، دار الساقى، بيروت، ط 1، 1999م.
- الحيدري، كمال، مفهوم الشفاعة في القرآن (مجموع محاضرات)، جمعها محمد جواد الزبيدي، دار فراق، قم، ط 1، 1426هـ/2000م.
- خالد، محمّد خالد، أبناء الرسول في كربلاء، القاهرة، 1967م.
- الخامنئي، علي، قيادة الإمام الصادق (ع)، ترجمة محمد علي آذر شاب، مؤسسة الهدى، طهران، ط 3، 1424هـ/2003م.
- الخرساني، أبو عبد الله محمد بن عمران المرزباني، أخبار شعراء الشيعة، تلخيص محسن أمين العاملي، تحقيق وتعليق محمد هادي الأميني، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف، 1388هـ/1968م.
- الخزاعي، دعل بن علي، الديوان، تحقيق عبد الكريم الأشر، دمشق، ط 2، 1403هـ/1983م.
- خسروشاهي، سيد هادي، أهل البيت في مصر، تحقيق شوقي محمد، مركز التحقيقات والدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران، ط 1، 1428هـ/2006م.
- الخشاب، أحمد، الاجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط 2، 1964م.
- الخطيب، زين الدين مصطفى، الشيعة الزيدية وأصولها الكلامية، دار الحضارة، طنطا، 1416هـ/1996م.
- الخلفي، عبيد، صورة علي بن أبي طالب، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد أنموذجاً، جامعة منوبة، 2003/2004م، إشراف منصف بن عبد الجليل (شهادة الدراسات المعمقة).
- الخميني، روح الله بن مصطفى بن أحمد الموسوي، التبيان، المؤلفات الموضوعية، الكتاب الثالث، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، 1381هـ/2002م.

- خوارزم، أبو المؤيد الموفق بن أحمد المكي أخطب (المشهور بالخوارزمي)، مقتل الحسين، تحقيق الشيخ محمد السماوي، تصحيح دار أنوار الهدى، انتشارات أنوار الهدى، قم، ط4، 1428هـ/2007م.
- الخوئي، أبو القاسم الموسوي، البيان في تفسير القرآن، المطبعة العلميّة، قم، ط5، 1394هـ/1974م.
- داسكال، مارسلو، الاتجاهات السيمولوجية المعاصرة، ترجمة حميد لحميداني وآخرون، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1987م.
- دانيال، روبين، التراث المسيحي في شمال إفريقيا، دراسة تاريخية من القرن الأوّل إلى القرون الوسطى، ترجمة سمير مالك بمساعدة آخرين، دار منهل الحياة، بيروت، 1999م.
- دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، ط1، 1998م.
- الداية، فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق: دراسة تاريخية تأصيلية نقدية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط8، 1430هـ/2009م.
- دراز، محمد عبد الله:
- تعريف بالقرآن، ضمن رسالة الإسلام، العدد 57، سنة 1384هـ/1964م.
- الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990م.
- مدخل إلى القرآن الكريم: عرض تاريخي وتحليل مقارن، ترجمة محمد عبد العظيم علي، مراجعة السيد محمد بدوي، دار القلم، الكويت، 1404هـ/1983م.
- درويش، إبراهيم، علم السياسة، دار النهضة العربية للطباعة، القاهرة، 1975م.

- دريدا، جاك، استراتيجيّة تفكيك الميتافيزيقا، حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة، ترجمة وتقديم عز الدين الخطابي، الدار البيضاء، ط 1، 2013م.
- الدوري، عبد العزيز، مقدّمة في تاريخ صدر الإسلام، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 2005م.
- دولوز، (جيل)، وغتّاري (فليكس)، ما هي الفلسفة؟، ترجمة وتقديم مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، بيروت - اليونسكو، باريس - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م، ص 5 (الطبعة الأولى الفرنسية، 1991م).
- دي سوسير، فرديناند، علم اللّغة العام، ترجمة يوثيل يوسف عزيز، بيت الموصل، العراق، ط 2، 1988م.
- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود، الأخبار الطوال، تحقيق فلاديمير جرجاس، طبعة ليدن، ط 1، 1888م.
- الذهبي، عباس، أبعاد النهضة الحسينية، مركز الرّسالة، سلسلة المعارف الإسلاميّة، ع 28، (د.ت).
- الراجحي، عبده، النحو العربي والدرس الحديث (بحث في المنهج)، دار النهضة العربية، بيروت، 1979م.
- الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان، كتاب الزينة في الكلمات الإسلاميّة العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط 1، 1415هـ/ 1994م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، بيروت، 1989م.
- رسلان، أبو عبد الله محمد بن سعيد، الإعلام بمفاسد الخروج على الحكّام، دار الفرقان، الجزائر، ط 1، 1431هـ/ 2010م.
- رضا، محمد رشيد، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1408هـ/ 1988م.

- الرضوي، مرتضى، البرهان على عدم تحريف القرآن، جامع من آراء العلماء من القرن الرابع إلى الخامس عشر الهجري، دار الأميرة، بيروت، ط 1، 1426هـ/2005م.
- الرضي، الشريف، خصائص الأئمة، تحقيق محمد هادي الأمين، إيران - مشهد، مجمع البحوث الإسلامية - الأستانة الرضوية المقدسة، 1406هـ/1985م.
- الرؤى المنحولة، ترجمة إسكندر شديد، تقديم ومراجعة جوزيف قزّي، دير سيّدة النصر، لبنان، ط 1، 1999م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار المعرفة، (د.ت).
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002م.
- زكريا، ميشال، رومان جاكوبسون: التواصل اللغوي ووظائف اللغة، ضمن عمل جماعي بإشراف ميشال زكريا، الألسنيّة (علم اللغة الحديث): قراءات تمهيدية، المؤسسة الجامعية للدراسات التوزيع والنشر، بيروت، 1405هـ/1985م.
- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجود التأويل، رتبه وضبطه مصطفى حسن أحمد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط 2، 1373هـ/1953م.
- الزنجاني، إبراهيم الموسوي، عقائد الإمامية، منشورات الإمام المهدي، قم، 1363هـ/1944م.
- الزين، سميح عاطف، موسوعة الأحكام الشرعية الميسرة في الكتاب والسنة، دار الكتاب المصري - اللبناني، ط 1، 1994م.
- سالم، علي، البناء على بيار بورديو، دار النضال، بيروت، 1999م.
- سالم، مكّي حسين، من سير المعصومين عليهم السلام، تدقيق سمير شيخ الأرض، دار الكوثر، دمشق، ط 1، 1423هـ/2003م.

- السامرائي، عبد الله سلّوم، الشعبية، المكتبة الوطنيّة، بغداد، 1984م.
- السايح، أحمد عبد الرحيم:
- بحوث في مقارنة الأديان: الدين - نشأته - الحاجة إليه، دار الثقافة، الدوحة، (د.ت).
- التقريب بين المذاهب الإسلاميّة الكلاميّة، ضمن عمل ندوة (على دروب التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، كليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة - جامعة قطر)، ط1، 1415هـ/1994م.
- السبحاني، جعفر:
- الزيارة في الكتاب والسنة: تحليل لمفهوم الزيارة وآثارها وأحكامها، دار الأضواء، بيروت، 1425هـ/2005م.
- الوهابية بين المباني الفكرية والنتائج العمليّة، الفصل السادس، موقع المرجع جعفر السبحاني:
- <http://imamsadeq.com/ar.php/page,531BookAr51.html>
- السبزواري، محمد مهدي العلوي، نابغة العراق - أو هبة الدّين الشهرستاني، بغداد، 1328هـ/1901م.
- ستيس، ولتر، الزمان والأزل مقال في فلسفة الدّين، ترجمة زكريا إبراهيم، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة الوطنيّة للطباعة والنشر، بيروت، 1967م.
- السجستاني، أبو بكر عبد الله بن أبي داود، كتاب المصاحف، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1405هـ/1985م.
- السجستاني، أبو يعقوب إسحاق بن أحمد، كتاب الافتخار، حقه وقدم له إسماعيل قربان حسين، بوناوالا، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2000م.
- السعفي، وحيد:
- العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن: تفسير ابن كثير نموذجاً، تبر الزمان، تونس، 2001م.

- القربان في الجاهلية والإسلام، دار تبر الزمان، تونس، 2003م.
- السقاف، أبكار، الدين في شبه الجزيرة العربيّة، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2004م.
- سلاار بن عبد العزيز، أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي الطبرستاني، المراسم العلويّة في الأحكام النبويّة، تحقيق محسن الحسيني الأميني، نشر المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، قم، 1414هـ/1993م.
- سلدن، رامن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1991م.
- سليم، شاكرا مصطفى، قاموس الأنترولوجيا (إنجليزي-عربي)، نشر جامعة الكويت، ط1، 1981م.
- السمالوطي، نبيل محمد توفيق، الدين والبناء الاجتماعي: التحليل البنائي الوظيفي في مجال العلوم الاجتماعية، دار الشروق، جدّة، ط1، 1401هـ/1981م.
- سمعان، عوض:
- الخلاص بين الوحي والمفاهيم البشريّة، مكتبة كنيسة الإخوة، القاهرة، (د.ت).
- طريق الخلاص، دار الثقافة المسيحيّة، القاهرة، ط2، (د.ت).
- السند، محمد، الشهادة الثالثة: بحث استدلالي في الآيات والروايات والسيرة وفتاوى الفقهاء، مؤسسة آل البيت، 1426هـ/2005م.
- السواح، فراس، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الدّيني، دار علاء الدين، سورية - دمشق، ط4، 2002م.
- السيّد، رضوان:
- الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م.

- مفاهيم الجماعات في الإسلام، دراسات في السوسولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط 1، 1414هـ/ 1993م.
- السيستاني، علي الحسيني، مناسك الحج، مطبعة شهيد، قم، ط 1، 1413هـ/ 1992م.
- السيوطي، جلال الدين:
- الإتيقان في علوم القرآن، حققه شعيب الأرنؤوط، تعليق مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط 1، 1429هـ/ 2008م.
- تاريخ الخلفاء، تقديم عبد الله مسعود، دار القلم العربي، حلب، 1993م.
- الحجج المبينة في التفضيل بين مكة والمدينة، تحقيق وتعليق محمد زينهم محمد عزب، دار الأمين، القاهرة، ط 1، 1414هـ/ 1993م.
- الخصائص الكبرى أو كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب، تحقيق محمد خليل هراس، دار الكتب الحديثة، مصر، (د.ت).
- شاخت (جوزيف)، وبوزورث (كليفورث)، تراث الإسلام، ترجمة مجموعة من الباحثين، عالم المعرفة، الكويت، ع 233، 1998م.
- الشارني، عبد الوهاب، ظاهرة الزوايا والمعتقدات الشعبية في المجتمع التونسي اليوم: الأسس الاجتماعية والتحوّلات، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، تونس، 1995م، إشراف عبد الباقي الهرماسي. (بحث مرقون وجزؤه الثاني مفقود).
- الشافعي، أبو إسحاق محمد بن إبراهيم النعماني، السراج الوهاج في الإسراء والمعراج، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مكتبة القرآن الكريم، القاهرة، (د.ت).

- الشافعي، محمد بن إدريس، ديوان الشافعي، جمعه وحققه زهدي يكن، دار الثقافة، بيروت، (د.ت).
- الشاكري، حسين، النحلة الواقفيّة، مطبعة أستان، قم، ط1، 1418هـ/1997م.
- الشاوش، محمد، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية «تأسيس نحو النص»، جامعة منوبة، كلية الآداب، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، 2001م.
- الشرفي، عبد المجيد:
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م.
- تحديث الفكر الإسلامي، الدار البيضاء، الفنك، 1998م.
- الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986م.
- في قراءة التراث الديني: الإتيان في علوم القرآن أنموذجاً، ضمن: في قراءة النص الديني (عمل جماعي)، الدار التونسية، تونس، ط2، 1990م.
- لبنات، دار الجنوب، تونس، ط1، 1994م.
- الشرقاوي، عبد الرحمن، أئمة الفقه التسعة، دار اقرأ، بيروت، 1981م.
- شريعتي، علي:
- التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة حيدر مجيد، تقديم إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م.
- الحسين وارث آدم، ترجمة ودراسة وتعليق إبراهيم دسوقي، دار الأمير، بيروت، ط1، 1425هـ/2004م.

- الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، دار الفكر العربي، القاهرة، 1965م.
- شلحت، يوسف، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الطوطمية - اليهودية، النصرانية - الإسلام)، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2003م.
- شمس الدين، محمد مهدي، واقعة كربلاء في الوجدان الشيعي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1417هـ/1996م.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، صححه وعلّق عليه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1413هـ/1992م.
- الشهرستاني، هبة الدين:
 - كتاب نقل الأموات، بغداد، 1911م.
 - نهضة الحسين، بغداد، 1966م.
- الشهري، عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب - مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، دار الكتب الوطنية، ليبيا، ط1، 2004م.
- شورون، جاك، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2000م.
- الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، تحقيق علي أكبر غفاري، مكتبة الصدوق، طهران، 2004م.
- الشيخ المفيد:
 - الاختصاص، تحقيق علي أكبر غفاري ومحمود الزرندي، دار المفيد، بيروت، ط2، 1414هـ/1993م.
 - الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، قم، 1414هـ/1993م.

- الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق مؤسسة البعثة بقم، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط2، 1413هـ/1992م.
- الأمالي، تحقيق علي أكبر غفاري، دار المفيد، بيروت، 1414هـ/1993م، وجماعة المدرسين بقم.
- أوائل المقالات، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، 1413هـ/1992م.
- التذكرة بأصول الفقه، تحقيق مهدي نجف، دار المفيد، بيروت، ط2، 1414هـ/1993م.
- تصحيح اعتقادات الإمامية، دار المفيد، بيروت، 1414هـ/1993م.
- الجمل أو النصر في حرب البصرة، منشورات المفيد، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م.
- مسألتيان في النص على علي (ع)، تحقيق الشيخ مهدي نجف، منشورات الشيخ المفيد، قم، ط6، 1414هـ/1993م.
- النكت الاعتقادية ورسائل أخرى، تحقيق رضا المختاري، دار المفيد، بيروت، ط2، 1414هـ/1993م.
- الشيرازي، محمد حسين، فلسفة الحج، مؤسسة المجتبي للتحقيق والنشر، بيروت، ط1، 1422هـ/2001م.
- الشيرازي، هبة الله بن أبي عمران موسى بن داود:
- سيرة الداعي الفاطمي المؤيد الشيرازي، تحقيق كامل حسين، القاهرة، 1949م.
- المجالس المؤيدة، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، (د.ت).
- الصدر، محمد باقر، موسوعة الإمام المهدي، دار ومكتبة البصائر للنشر، ط1، 2011م.

- الصدوق الأول، أبو الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمي :
- الإمامة والتبصرة من الحيرة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط 1، 1992م.
- فقه الرضا، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط 1، 1406هـ/ 1985م.
- الصفار، أبو جعفر محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، تحقيق الشيخ التبريزي، منشورات المرعشي النجفي، قم، 1414هـ/ 1993م.
- صلاح، محمد محمود، الفيوض الربانيّة في الرحلة النورانيّة، معجزة الإسراء والمعراج، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1410هـ/ 1990م.
- صليبا، لويس، المعراج من منظور الأديان المقارنة، دار ومكتبة بيبليون، جبيل، لبنان، 2008م.
- صمود، حمادي، التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوّره إلى القرن السادس، دار الكتاب الجديد المتحدة، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط 3، 2010م.
- الصواف، محمد محمود، الدعوة والدعاء، دار الحوار، بيروت، ط 1، 2002م.
- الطباطبائي، عبد العزيز، الغدير في التراث الإسلامي، مؤسسة أهل البيت، طهران، 2004م.
- الطباطبائي، محمد حسين :
- تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، تحقيق أصغر إرادتي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1427هـ/ 2002م.
- الجواهر النورانيّة في العلوم والمعارف الإنسانيّة، إعداد رضوان سعيد فقيه، نشر ذوي القربى، قم، ط 1، 1428هـ.
- الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1418هـ/ 1998م.

- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن:
- إعلام الوری بأعلام الهدی، تقديم محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها في النجف، ط3، 1390هـ/1970م.
- البيان في تفسير القرآن، حققه وعلّق عليه لجنة من العلماء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1415هـ/1995م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرّسل والملوك، تحقيق أبو الفضل محمد إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، (د.ت).
- طرايشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، دار الساقى ورابطة العقلايين العرب، بيروت - لندن، ط1، 2010م.
- طعمة، سلمان الهادي، تراث كربلاء، بيروت، 1983م.
- الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، طبعة النجف، (د.ت).
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن (المشتهر بشيخ الطائفة والشيخ الطوسي):
- اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشي)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1404هـ/1983م.
- الاستبصار فيما اختلف من أخبار، تحقيق محمد جواد الفقيه، فهرسة وتصحيح يوسف البقاعي، دار أضواء، بيروت، 1413هـ/1996م.
- تهذيب الأحكام، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 2005م.
- مصباح المتهدج وسلاح المتعبّد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، ط1، 1411هـ/1991م.
- ظاهري، محسن حسام: مجالس العزاء.. الأدوار والوظائف الفردية والاجتماعية، ترجمة محمد عبد الرزاق، ضمن نصوص معاصرة، السنة الثالثة، العدد التاسع، شتاء 2007م.

- العامري، صلاح الدين، الاحتفاء بالموت من خلال صورة الشهيد بين المسيحيّة والإسلام: يسوع والحسين نموذجاً، شهادة ماجستير، إشراف محمد الحداد، كليّة الآداب بمنوبة، 2008م. (مرقون).
- العامري، نللي سلامة، الولاية والمجتمع: مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني لإفريقيّة في العهد الحفصي، نشر كلية الآداب، منوبة، دار الفارابي، بيروت، دار المعرفة، تونس، ط2، 2006م.
- العاملي، إبراهيم، المفيد في ذكرى السبط الشهيد، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1984م.
- العاملي، الحسين بن عبد الصمد، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، مجمع الذخائر الإسلامية، (د.ت).
- العاملي، علي الكوراني:
- قراءة جديدة لحروب الردّة، مركز الأبحاث العقائديّة، بيروت، ط1، 1432هـ/ 2001م.
- قرآن علي عليه السلام، دار الهدى، قم، 1427هـ/ 2006م.
- عبد التّوّاب، رمضان، التطوّر اللغوي: مظاهره وعلله، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1415هـ/ 1995م.
- عبد الجبّار، ناجي، من تاريخ الحركة الفكرية في البصرة في العصر الإسلامي، مطبعة دار الحكمة، جامعة البصرة، 1991م.
- عبد الحميد، رأفت، الدولة والكنيسة: الوثنيّة والمسيحيّة، دار قبا، القاهرة، 2000م.
- عبد الحميد، شاكر، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، مجلة عالم المعرفة، العدد360، شباط/ فبراير 2009م.
- عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988م.
- عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.

- عبد الله، عادل، التفكيكية: إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الكلمة، دمشق، 2000م.
- عبد الملك (بطرس)، وطومسن (جون ألكسندر)، ومطر (إبراهيم)، قاموس الكتاب المقدس، طبعة دار الثقافة، القاهرة، 1995م.
- عدني، إكرام، سوسولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2013م.
- العزومي، محمد خميس، التقية ضوابط وأحكام، دار الصفوة، بيروت، 2009م.
- العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1، 1952م.
- العسكري، مرتضى، معالم المدرستين، مؤسسة آل البيت، طهران، 2008م.
- عشير، عبد السلام، عندما نتواصل نغيّر: مقارنة تداولية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006م.
- العظمة، نذير، المعراج والرمز الصوفي: قراءة ثانية للتراث، دار الباحث، بيروت، ط 1، 1982م.
- عكاشة، محمود، تاريخ الحكم في الإسلام: دراسة في نظام الحكم وتطوره، مؤسسة المختار، القاهرة، ط 1، 1422هـ/2002م.
- علال، خالد كبير:
- التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي - خلال العصر الإسلامي
- مظهره، آثاره، أسبابه، علاجه، دار المحتسب، الجزائر، 1429هـ/2008م.
- مدرسة الكذابين في رواية التاريخ الإسلامي وتدوينه، دار البلاغ، الجزائر، ط 1، 1424هـ/2003م.

- العلوي، محمد بن علي بن الحسن، فضل زيارة الحسين (ع)، إعداد أحمد الحسيني، نشر مكتبة آية الله مرعشي نجفي العامة، قم، 1403هـ (من مخطوطات آية الله المرعشي العامة).
- العلوي، هادي، الجذور التاريخية للطائفية في العراق، مجلة دراسات عربية، العدد 2/1، بيروت، 1996م.
- عليان (رشدي)، والساموك (سعدون)، الأديان: دراسة تاريخية مقارنة، بغداد، طبعة دار الحرية، 1976م.
- عماد، عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحدائث إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2006م.
- عمر، معن خليل، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر: دراسة تحليلية ونقدية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت).
- العمري، محمد خير حسن محمد، الولاية والكرامة في العقيدة الإسلامية، رسالة ماجستير، إشراف شريف الشيخ صالح الخطيب، جامعة آل البيت، بيروت، 1420هـ/ 1999م، (مطبوع).
- عودة، فرح عبد القادر، موسوعة علم النفس والتحليل، دار الصباح، الكويت، ط 1، 1993م.
- عويس، سيد، الإبداع الثقافي على الطريقة المصرية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1981م.
- الغابري، مريم خير، الاحتفال الديني الشعبي: التواصل والتحول: زردة سيدي علي بن عون نموذجاً، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1999 - 2000م، إشراف عبد الوهاب بوحدية، (بحث مرقون).
- غادامر، هانس - جورج، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1427هـ/ 2006م.

- الغدامي، عبد الله، ثقافة الأسئلة، دار سعاد الصباح، الكويت، ط2، 1993م.
- غريب، مأمون، الإمام الحسين: حياته واستشهاده، مركز الكتاب، القاهرة، (د.ت).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي:
- إحياء علوم الدين، تخرّيج الحافظ العراقي، دار تمل، بيروت، 1985م.
- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1409هـ/1988م.
- معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1969م.
- الغزالي، محمد، مع الله: دراسات في الدعوة والدّعاة، نهضة مصر، ط6، 2005م.
- غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعيّة للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، بيروت، ط3، 1429هـ/2008م.
- غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، مراجعة بولس وهبة، المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2009م.
- غيو، جون كلود، الذاكرة، ترجمة جورج يونس، المنشورات العربيّة، بيروت، (د.ت).
- الفارابي، أبو نصر:
- إحصاء العلوم، تقديم محسن مهدي، تحقيق عثمان أمين محسن مهدي، دار ومكتبة بيبليون، 2007م.
- كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، دار المشرق، 2008م.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن علي التميمي البكري: التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، 1981م.

- فضل الله، محمد حسين :
- حديث عاشوراء، دار الملاك، بيروت، ط2، 1418هـ/1998م.
- نظرة إسلامية حول عاشوراء، دار الملاك، بيروت، ط1، 1425هـ/2004م.
- الفغالي، بولس، أخنوخ سابع الآباء: كتاب أخنوخ أو أخنوخ الأوّل، وأسرار أخنوخ أو أخنوخ الثاني، الرابطة الكتابية، بيروت، ط11، 1999م.
- فهيم، حسين، قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، العدد 98، 1986م.
- فورطي، جان - جاك، الهلينية واليهودية والإسلام أصول في طور التفكيك، ضمن لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء، دار توبقال، ط1، 1998م.
- فيبر، ماكس :
- الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988م.
- مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ/2005م.
- الفيض الكاشاني، محمد بن مرتضى بن محمود (المشهور بالفيض والمحسن الكاشاني):
- تفسير الصافي، شركة مكتبة الألفين، الكويت، 1427هـ/2006م.
- كسر أصنام الجاهلية، قدّم له وحققه محسن جهانكيري، مؤسسة ملا صدرا للنشر، طهران، ط1، 1381هـ/1961م.

- المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء، مؤسّسة إحياء الكتب الإسلامية، قم، ط 1، 1426هـ.
- الوافي، منشورات مكتبة أمير المؤمنين علي عليه السلام، أصفهان، 1312هـ/ 1894م.
- القاضي، محمد، الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- القاضي النعمان، أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي: اختلاف أصول المذاهب، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط 3، 1983م.
- كتاب افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2، 1986م.
- القاضي، وداد، الكيسانية في التاريخ والأدب، بيروت، 1974م.
- القبانجي، أحمد، تهذيب أحاديث الشيعة، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، ط 1، 2009م.
- القحطاني، سعيد بن علي بن وهف، العمرة والحج والزيارة في ضوء الكتاب والسنة، راجعه عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط 1، 1415هـ/ 1994م.
- قدورة، عائشة، عائشة أمّ المؤمنين، بيروت، 1972م.
- قرامكلي، أحد فرامرز، مناهج البحث في الدراسات الدينية، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، طهران، ط 1، 2001م.
- القرآن الكريم.
- القرطاجني، حازم بن محمد، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، تونس، 1966م.

- القس ميخائيل، لبيب، يقين الخلاص، لجنة مطبوعات الكنيسة المعمدانية، الكتائب الأولى، القاهرة، ط1، 1962م.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن:
- الرسالة القشيرية، تحقيق خليل المنصور، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/ 2001م.
- كتاب المعراج، تحقيق علي عبد القادر، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط1، 1960م.
- قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، 1414هـ/ 1993م.
- القفاري، ناصر بن عبد الله بن علي، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية: عرض ونقد، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1416هـ/ 1955م، (3 مج).
- القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، (د.ت).
- القمني، سيد محمود، الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط4، 1416هـ/ 1996م.
- قمودي، عبد الباسط، محاولات التقريب بين المذاهب الفقهية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، إشراف عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب بمنوبة، 2000م. (شهادة الدراسات المعمقة. مرقون).
- القمي، أبو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه، كامل الزيارات، تحقيق جواد القيومي، نشر الفقاهة، قم، ط5، 1429هـ/ 2008م.
- القمي، سعيد محمد بن محمد مفيد، شرح توحيد الصدوق، صححه وعلّق عليه نجفقلي حبيبي، طهران، ط1، 1415هـ/ 1994م.
- القمي، عباس:
- الكنى والألقاب، منشورات مكتبة الصدر، طهران، 1970م، ج2.

- مفاتيح الجنان، تعريب حسين الأحمد القمي، تصحيح أحمد السعيد وأحمد رضا الفيض، قم، 1428هـ/2007م.
- الكاتب، أحمد:
- تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط6، 2008م.
- السنّة والشيعيّة: وحدة الدين خلاف السياسة والتاريخ، الدار العربيّة للعلوم، 2007م.
- المرجعية الدينية الشيعية وآفاق التطور: الإمام محمد الشيرازي نموذجاً، الدار العربية للعلوم - ناشرون، بيروت، 2007م.
- الكاظمي، محسن بن الحسن الأعرجي، وسائل الشيعة في أحكام الشريعة، كتابفاروشي مصطفى، إيران، ط1، 1985م.
- الكتاب المقدس.
- الكرباسي، محمد صادق محمد، دائرة المعارف الحسينيّة، تاريخ المراقد، الحسين وأهل بيته وأنصاره، المركز الحسيني للدراسات، المملكة المتحدة - لندن، ط1، 1419هـ/1998م.
- الكلّيدار، عبد الجواد، تاريخ كربلاء وحائر الحسين عليه السلام، منشورات الشريف الرضي، المكتبة الحيدريّة، النجف، 1386-1418هـ.
- الكليني وغيره، الأصول الأربعة: (كتاب الكافي للكليني، ومن لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، وتهذيب الأحكام، والاستبصار في ما اختلف من الأخبار لمحمد بن الحسن الطوسي)، تحقيق صادق بزرك بفرابي، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم، ط1، 1424هـ/2003م، (في جزأين).
- كوبر، آدام، عرض كتاب الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيون، المدرسة البريطانية الحديثة، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، دار المعارف، 1977م، العدد السابع.

- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، مراجعة وتقديم موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2004م.
- الكوفي، ابن أعثم:
 - كتاب الفتوحات، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1969م.
 - مقتل الحسين وقيام المختار، منشورات أنوار الهدى، قم، ط2، 1424هـ/2003م.
- الكوفي، أبو العباس أحمد النجاشي الأسدي، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1407هـ/1986م.
- كيوكا، بوكيو ديندو، تعاليم بوذا، ترجمة رعد عبد الجليل عواد، دار الحوار، اللاذقية - سورية، ط1، 2003م.
- اللاميردي، محمد زكريا، فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب، (د.د)، 1428هـ/2007م.
- لوروا - غوران، أندريه، أديان ما قبل التاريخ، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990م.
- ماجد، عبد المنعم، الحاكم بأمر الله، الخليفة المفترى عليه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982م.
- مارك، أنجينو، مفهوم التناسخ في الخطاب النقدي الجديد، ضمن العمل الجماعي: في أصول الخطاب النقدي الجديد، ترجمة وتقديم أحمد المدني، دار الشؤون الثقافية العامة، المغرب - الدار البيضاء، 1989م.
- المالكي، حسن بن فرحان، الصحبة والصحابة بين الإطلاق اللغوي والتخصيص الشرعي، مركز الدراسات، عمّان، 1425هـ/2004م.
- المالكي، فاضل، الغيبة الصغرى والسفراء الأربعة، مركز الأبحاث العقائدية، قم، ط1، 1420هـ.
- المامقاني، عبد الله، مقباس الهداية في علم الدراية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، 1992م.

- مان، ميشيل، موسوعة العلوم الاجتماعيّة، نقلها إلى العربيّة عادل مختار الهوارى وسعد عبد العزيز مصلوح، الإمارات العربيّة المتحدّة، مكتبة الفلاح، ط 1، 1414هـ/1994م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، المطبعة المحموديّة التجاريّة، مصر، 1969م.
- المبخوت، شكري:
- جماليّة الألفة (النصّ ومتقبّله في التراث النقدي)، بيت الحكمة، قرطاج، 1993م.
- دائرة الأعمال اللغويّة: مرجعات ومقترحات، دار الكتاب الجديد المتحدّة، ليبيا، ط 1، 2010م.
- نظرية الأعمال اللغويّة، مسكلياني للنشر، زغوان، 2008م.
- المتوكّل، أحمد، الوظائف التداوليّة في اللغة العربيّة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1405هـ/1985م.
- المجبري، عبد الرزاق، المزار في كتب الجغرافيين والرحالة العرب من القرن الرابع إلى القرن السادس الهجري، شهادة تعمّق في البحث، منوبة، 1996م، إشراف كمال عمران (بحث مرقون).
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403هـ/1993م، كتاب المزار، الجزء: 43 و101.
- مجموعة مؤلّفين، جدل ومواقف في الشعائر الحسينيّة، إعداد حيدر حب الله، دار الهادي، بيروت، 1430هـ/2009م.
- محرمي، غلام حسين، تاريخ التشيع من نشوئه حتّى نهاية الغيبة الصغرى، ترجمة كمال السيّد، المجمع العالمي لأهل البيت، ط 1، 1427هـ/2006م.
- محمد، رأفت عبد الحميد، السمو البابوي بين النظرية والتطبيق، ضمن ندوة التاريخ الإسلامي الوسيط، تحرير قاسم عبده قاسم، ورأفت عبد الحميد، دار المعارف، القاهرة، 1985م، مج 3.

- محمود، عبد الحلیم، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط2، (د.ت).
- المدرّسي، محمد تقي، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، بيروت، ط3، 1412هـ/1992م.
- مروّة، حسين، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، دار الفارابي، بيروت، 1979م.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي:
- أخبار الزمان، دار الأندلس، بيروت، 1416هـ/1996م.
- مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1393هـ/1972م.
- المسعودي، حمّادي، فنيّات قصص الأنبياء في التراث العربي، كليّة الآداب بمنوبة، 2000م، رسالة دكتوراه مرقونة.
- المسكين، الأب متى، الكنيسة والدولة: الطائفية والتعصب، دير القديس أنبا مقار، بركة شيهيت، (د.ت).
- المصري، جميل عبد الله، أثر أهل الكتاب في الفتن والحروب الأهلية في القرن الأوّل الهجري، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، (د.ت).
- مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظريّة التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007م.
- مطهري، مرتضى:
- الإنسان الكامل، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، ط2، 1412هـ/1992م.
- دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في النهضة الحسينيّة، تعريب عبد الهادي الركابي، دار النبلاء، لبنان، 2004م.
- الملحمة الحسينيّة، الدار الإسلاميّة، بيروت، ط3، 1423هـ/2003م.

- معتوق، فريدريك، المعرفة، المجتمع والتاريخ، لبنان - طرابلس، جروس بريس، 1991م.
- المعجم الوسيط، مجموعة مؤلفين، أشرف على إخراجه مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، 1425هـ/2004م.
- معرفة، محمد الهادي:
- التأويل في مختلف المذاهب والآراء، مركز التحقيقات والدراسات العلميّة، طهران، ط1، 1427هـ/2006م.
- صيانة القرآن من التحريف، مؤسسة التمهيد، قم، 1428ش/2007م.
- مقار، إلياس، إيماني أو قضايا المسيحيّة الكبرى، دار الثقافة المسيحيّة، القاهرة، (د.ت).
- المقدسي، أبو حامد محمد، رسالة في الردّ على الرافضة، تحقيق عبد الوهاب خليل الرحمن، الدار السلفيّة، الهند، ط1، 1403هـ/1983م.
- المقرزي، تقي الدين أحمد بن علي:
- المواعظ والاعتبار بالخطط والآثار (المعروف بالخطط المقرزيّة)، تحقيق محمد سيدهم وزينة الشرقاوي، راجعه أحمد أحمد زيادة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998م.
- النزاع والتخاصم فيما بين بني هاشم وبني أميّة، إعداد وتعليق صالح الورداني، الهدف للإعلام والنشر، القاهرة، (د.ت).
- مكارم، سامي، التقية في الإسلام، مؤسسة التراث الدرزي، بيروت، 2004م.
- الملا صدرا، صدر الدين محمد شيرازي:
- شرح الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، تحقيق وتقديم سبحانعلي كوشا، إشراف محمد خامنيئي، مؤسسة الملا صدرا، طهران، ط1، 1387ش، مج5.

- مفاتيح الغيب، تحقيق محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات
فرهنكي، طهران، ط1، 1363ش.
- ملخص، ثريا عبد الفتاح، حزب الشيعة في أدب العصر الأموي، الشركة
العالمية للكتاب، ط1، 1990م.
- المناعي، عائشة يوسف، موقف الشيعة الإمامية من كتاب الله، ضمن
العمل الجماعي: على دروب التقريب بين المذاهب الإسلامية (وقائع
ندوة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر)، دار التقريب بين
المذاهب الإسلامية، الدوحة، ط1، 1415هـ/1994م.
- منيمنة، حسن، تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي
والثقافي (مقاطعة فارس)، طبعة الدار الجامعة، 1408هـ/1987م.
- الموسوعة العربية الميسرة، دار الجيل، بيروت، القاهرة، تونس،
الجمعية المصرية، ط2، 2001م.
- (موشلار) آن، (روبول) وجاك، التداولية اليوم علم جديد في التواصل،
ترجمة سيف الدين دغفوس محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة،
بيروت، ط1، 2003م.
- ميتز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب محمد
عبد الهادي أبو ريده، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، (د.ت).
- ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة
الأنجلو- المصرية، القاهرة، ط7، 1986م.
- الميلاني، علي، حديث الغدير، مركز الأبحاث العقائدية، قم،
1421هـ/2000م.
- النجفي، حسين بن السيد أحمد البراقي، تاريخ الكوفة، مراجعة محمد
صادق بحر العلوم، دار الأضواء، بيروت، ط4، 1408هـ/1987م.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسيني:
- الأركان الأربعة، دار القلم، الكويت، ط3، 1493هـ/1974م.

- الدعوة والدعاة مسؤوليّة وتاريخ، مكة المكرمة، مطبعة رابطة العالم الإسلامي، السنة السابعة، العدد 80، ذو القعدة، 1408هـ - تموز/ يوليو 1988م.
- نصر، عاطف جودة، الخيال مفهوماته ووظائفه، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م.
- نصر الله، سعدون عباس، دولة الأدارسة في المغرب، العصر الذهبي (172-223هـ/ 788-853م)، دار النهضة العربية، بيروت، 1408هـ/ 1987م.
- نصيف، مهية عبد الرحيم خضر، الملك في الشعر الجاهلي، شهادة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، إشراف إحسان الديك، فلسطين - نابلس، 2006م.
- نقرة، التوهامي، سيكولوجية القصة في القرآن، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط2، 1987م.
- النوبختي، أبو محمود الحسن بن موسى، كتاب فرق الشيعة، تصحيح هـ. ريتز، تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم، مطبعة الدولة، إستانبول، 1931م، الطبعة الحيدرية، النجف، 1936م.
- نوريس، كريستوفر، التفكيكية: النظرية والممارسة، ترجمة صبري محمد حسن، دار المريخ، الرياض، 1410هـ/ 1989م.
- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن: ترجمة وتحقيق جورج تامر، مؤسسة كونراد أدناور، بيروت، ط1، 2004م.
- النيسابوري، أحمد بن إبراهيم، إثبات الإمامة، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1984م.
- الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الغزنوي، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة أمين عبد المجيد بدوي، مكتبة الإسكندرية - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، 1394هـ/ 1974م.

- الهمذاني، الفضل أحمد بن الحسن (المعروف ببديع الزمان الهمذاني)، المقامات، تحقيق محمد عبده، بيروت، 1986م.
- هولتكرانس، إيكه، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا وال فولكلور، ترجمة محمد الجوهري، حسن الشامي، دار المعارف، مصر، 1972م.
- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفيّة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط 1، 1983م، دار الثقافة، القاهرة، ط 2، 1985م.
- الواد، حسين، في تاريخ الأدب، مفاهيم ومناهج، بحث جامعي، إشراف توفيق بكار، كلية الآداب، 1979م، دار المعرفة للنشر، تونس، 1980م.
- وافي، عبد الواحد، اللغة والمجتمع، مكتبة زهراء الشرق، 1998م.
- الوكيل، محمد، أسس الدعوة وآداب الدعاة، دار الوفاء، 2000م.
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح، تاريخ اليعقوبي، طبعة ليدن، 1883م.
- يقطين، سعيد، الرواية والتراث السردي (من أجل وعي جديد بالتراث)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2006م.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Arkoun, Mohamed:
 - Le Concept du livre/livre, in Mélanges, cl, Geffré, Cerf, Paris, 1991.
 - Peut-on parler de merveilleux dans le Coron ?, in L'étrange et le merveilleux dans L'Islam médiéval, Paris, Jeune Afrique, 1978.
- Austin, John L.: Quand dire c'est faire, Paris, seuil, 1970, Introduction de Gilles Lane, postface de François Récanati, titre original: Haw to do Things with words, Oxford university, press, 1962.
- Baudouin. Jean: Introduction à la sociologie politique. Ed. seuil, Paris, 1998.
- Barthes, Roland: Introduction à l'analyse structurale des récits, Communication, n8, 1966.

- Baye, René: Introduction à la logique et à l'argumentation, Edition Louvain la-Neuve, 1991.
- Bourdieu, Pierre:
 - «Le Langage autorisé», in Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistique, Fayard, 1982.
 - Raisons Pratiques : sur la théorie de l'action, Paris seuil, 1999.
- Bréal. M.: Les Lois intellectuelles du langage, Fragments de sémantique, in Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France, XVII, 1883.
- Chavot, Pierre. Le Dictionnaire de Dieu. Italie Editions de La Matinière.
- Ricœur Paul: Le Confit des interprétations, essais d'herméneutique, Edition du seuil Paris, 1969.
- Comte, Auguste: Cours de philosophie positive (première leçon: La loi des trois états), introduction et commentaires par Florence Khodoss, Collection dirigée par Laurence Hansen- Love, Edition numérique : Pierre Hidalgo, la Gaya Scienza, décembre 2012.
- Cyrile, Glassé: Dictionnaire encyclopédique de L'Islam, coll. Bordas, éd. Française, Paris 1991.
- Dauzat, A. J. et Mitterrand, Dubois H.: Nouveau Dictionnaire étymologique et historique, Larousse, Paris, 1968.
- Deborah, Schiffrin: Approaches to discourse, Blackwel, oxford, UK, Cambridge, USA, 1994.
- Décret, F et Fanter, M.: L'Afrique du Nord dans, L'antiquité et civilisation, Payot, Paris, 1981.
- Dermenghem, Emile: Le Culte de saint dans L'Islam maghrébin, Paris, Gallimard, 1982.
- Dirk, Kaesler: Max Weber: sa vie, son œuvre, son influence, trad. de l'allemand par Philippe Frisch, Paris, Fayard, 1996.
- Diltthey, Wilhelm: Introduction à l'étude des sciences humaines, trad. Louis Souzin, bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, Press universitaires de France, 1942.
- Ducrot, Oswald - Jean Marie Schaeffer: Nouveau Dictionnaire

encyclopédique des sciences de langage, Paris, éd, du seuil, coll. Points, 1995.

- Durand, Gilbert:
 - Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire, Paris, Dunod, 11^e édition, 1992.
 - L'Imagination symbolique, Presse universitaire de France, Paris, 2003, 5^{em} éd.
- Durkheim, Emile: Les Formes élémentaires de la vie religieuse, PUF, 1968.
- Duvignaud, Jean: Introduction à la sociologie, Edition Gallimard, Paris, 1966.
- Edmond, Douuté:
 - Notes sur l'Islam Maghrébin, les marabouts, Extrait de la Revue de l'histoire des religions, Paris, Ernest le Roux, Editeur Paris, 1900.
 - Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Alger, 1909.
- Eliade, Mircea: Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1991.
- Freud, Sigmund: L'Avenir d'une illusion, PUF, 1976.
- Foucault, Michel:
 - Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.
 - L'archéologie du savoir, Ed. Gallimard, Paris, 1969.
 - L'ordre du discours. Leçon inaugurale au collège de France, prononcée le 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 1971.
- Genette, Gérard:
 - Figure III, Paris, éd, du seuil, coll. Poétique, 1972.
 - Structuralisme et critique littéraire, in Gérard Genette, Figures I, Paris, 1966.
- Geoffrey, Leech: Principles of Pragmatics, Longman group limited, London, 1983.
- Goody, Jack: La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage, trad. Paris, Minuit, 1979.
- Halbwachs, Maurice: La Mémoire collective, préface de Jean

- Duvignaud, introduction de J. Michel Alexandre, Presses universitaires de Paris, 1968.
- Hodgson, M.: How did the early Shia become sectarian, in JAOS, 1955.
 - Innocent III, Letter to the perfect acerbus and the nobles of the Tuscany, 1198.
 - The Jewish encyclopedia: prepared by more than Four hundred Scholars and specialists, assisted by American and foreign boards of consulting Editors, New York and London, funk and wagnalls company, MDCCCCI,1901, the library of the University of California, Los Angeles. Volume 10, ktav publishing house INC.
 - Lallement, Michel: Max Weber, Economie et société, La revue des sciences humaines, no.147, 2004.
 - Lammens, Henri: Le triumvirat, Abou Baker, Omar, Abou Obaide, Beyrouth. 1910.
 - Lapointe, Roger: Socio-anthropologie de religion populaire au péril de la modernité, Librairie Genève- Paris, Droz, 1988.
 - Lewis, B.: Le Langage politique de L'Islam, traduit de l'anglais par Odette Guitard, Paris, Gallimard, 1988.
 - Lourens, Minnemal: La Religion comme système de sens. Introduction à la sociologie de la religion de Niklas Luhmann, in Social compass, 1998, vol. 45, no2, (11 ref.).
 - Lyon, J.: Linguistique générale, traduit par François Dubois - Charlier et David Robinson, Larousse, Langage et langage, Paris 1970.
 - Malek, Yusuf: The British betrayal of the Assyrian, Chicago, 1935.
 - Marx, Karel: Contribution à la critique de l'économie politique. Paris, éd. Sociale, 1972.
 - Massignon, L.: Explication du plan de kufa, Mélanges Maspéro, Le Caire, 1935-1940, vol.3,.
 - Nova Pierre: Entre Mémoire te Histoire, les lieux de mémoire, la république, Paris, Gallimard, 1984.
 - Propp, Vladimir: Les Racines historiques du conte merveilleux, Paris, Gallimard, collection Bibliothèque des sciences humaines, 1983.

- Ricoeur, Paul:
 - Du texte à l'action, essais d'herméneutique, Ed Seuil, Paris, 1986.
 - Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Ed Seuil, Paris, 1969.
- Rodinsone, Maxime: L'Islam politique et Croyance. Librairie Arthème, Fayard. 1993.
- Searl, Johns R.: Les Actes de langage, Paris. Hermann, 1972, Introduction d'Oswald Ducrot, titre original; Speech Actes, Cambridge University, Press, 1969.
- Todorov, Tzvetan:
 - Qu'est ce que le Structuralisme? in Poétique 2, Ed Seuil, Paris, 1968.
 - Introduction à la littérature fantastique, Paris, Seuil, coll. Points, 1976.
- Van Gennep, A.: Les Rites de passage, Paris La Haye, mouton, 1969.
- Weber, Max:
 - Economie et Société, traduit de l'allemand par Julien Freund sous la direction Jacque Chavy et d'Eric de Dampierre, col. Agora, 2 vol, Paris, Pocket, 1995.
 - Essai sur la théorie de la science, col. Agora, 2 vol, Paris, Press Pocket, 1992.



الفهرس

546، 556، 557، 559، 560،	الأب لامنس، هنري: 225
586	إبراهيم الخليل: 540، 544
ابن أبي قراقر، محمّد: 371	الأبشيهي، شهاب الدين: 417
ابن أبي نصر: 135	ابن إبراهيم طباطبا: 339
ابن أبي يَعْفور: 409	ابن أبي حمزة البطائني، حسن: 70
ابن الأثير، عز الدين الجزري: 92،	ابن أبي سفيان، معاوية: 114، 227،
104، 124، 133، 355، 370،	322، 340، 341، 414، 448،
449	471
ابن إدريس، أحمد: 65	ابن أبي طالب، علي: 54، 65، 68،
ابن إسحاق اليعقوبي، أحمد: 106،	89، 91، 96، 97، 98، 100،
107، 119، 279	104، 105، 113، 114، 119،
ابن أعثم الكوفي: 99، 106، 108،	123، 124، 134، 166، 176،
303	194، 196، 199، 207، 222،
ابن بابويه القمي، علي: 312	223، 224، 226، 238، 265،
ابن بطوطة، محمد اللواتي: 93، 106،	271، 278، 282، 294، 295،
137، 138، 542	298، 301، 317، 321، 322،
ابن بليق، علي: 340	328، 334، 340، 349، 362،
ابن بويه، علي: 135	366، 367، 370، 371، 374،
ابن تيمية الحرّاني: 22، 296	394، 397، 401، 402، 408،
ابن ثابت، حسان: 180	438، 439، 441، 452، 457،
ابن جببر الكناني الأندلسي، محمد: 93،	459، 462، 479، 496، 497،
106، 343، 540، 542	498، 509، 537، 540، 541،

- ابن زيد، الحسن: 223، 226، 340
 ابن سالم، محمد: 529
 ابن سبأ، عبد الله: 182، 183، 184،
 580
 ابن سعد الأنصاري، قيس: 323
 ابن سعدان: 94
 ابن سلعة القرشي، حمزة: 224
 ابن سليمان الصيمري، عباد: 298
 ابن سنان، عبد الله: 527
 ابن سنان، محمد: 71، 379
 ابن سهل المدائني، صالح: 214
 ابن سهلان: 342
 ابن سيّار النّظام، إبراهيم: 228
 ابن سينا: 424، 425، 574
 ابن شعبة، المغيرة: 323
 ابن شيبه: 145
 ابن سرد الخزاعي، سلمان: 108، 121،
 229، 279، 303، 308، 324،
 331، 332
 ابن طاووس: 126
 ابن طولون: 339
 ابن العاص، سعيد: 298
 ابن عبّاد، الصاحب: 64، 70، 319
 ابن عبادة، سعد: 319
 ابن عبد الرحمن الأصبم، عبد الله: 71
 ابن عبد العزيز، عمر: 111، 113،
 452، 459
 ابن عبد الله، الأنصاري، جابر: 210
 ابن عبد الله بن القاسم بن محمد بن جعفر
 الصادق، عيسى: 224
- ابن الجراح، أبو عبيدة: 225، 319
 ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد: 91
 ابن الجوزي، عبد الرحمن: 92، 106،
 132، 133، 136، 137
 ابن الحجاج، عبد الرحمن: 203
 ابن حذيفة المُزنيّ، صُخير: 229
 ابن الحرّ، عبيد الله: 181
 ابن حريث، عمرو: 330
 ابن الحسن الطبرسي، الفضل: 110،
 303، 369، 441، 447، 474
 ابن الحسين بن عليّ زين العابدين، علي:
 223
 ابن الحسين، زين العابدين علي: 112
 ابن الحكم، علي: 63
 ابن الحكم، عوانة: 227، 352
 ابن حنبل، أحمد: 308
 ابن حوشب: 268، 301، 475، 476،
 479، 513، 546
 ابن حوقل النصيبي، أبو القاسم: 106،
 110، 341
 ابن خلدون: 30، 37، 146، 229،
 240، 260، 321، 323، 339
 434، 436
 ابن خلف، محرز: 473
 ابن داذان النّجار، رستم: 125
 ابن الزبير، عبد الله: 324، 325، 449،
 450
 ابن الزبير، مصعب: 139
 ابن زياد، عبيد الله: 109، 117، 181،
 239، 241، 328

،449 ،448 ،447 ،427 ،397
 608 ،530 ،502 ،483
 ابن علي الطحان، خيرى: 71
 ابن علي، عبد الله: 335
 ابن عمر، عبيد: 324
 ابن عمران، موسى: 71 ،199 ،223 ،
 535 ،505 ،440 ،319
 ابن العميد، محمد بن الحسين: 228
 ابن العوام، الزبير: 137
 ابن عوف، عبد الرحمن: 224
 ابن عينة، سفيان: 447
 ابن فرحان، حسن: 471
 ابن فرقد، داود: 280
 ابن الفضل، محمد: 125
 ابن قتيبة: 446 ،411 ،369 ،116 ،
 ابن القداح: 529 ،125
 ابن قلاوون، ناصر محمد: 344
 ابن قولويه القمي، جعفر: 57 ،59 ،60 ،
 63 ،65 ،66 ،68 ،69 ،70 ،72 ،
 76 ،77 ،167 ،192 ،197 ،
 200 ،203 ،216 ،217 ،219 ،
 276 ،277 ،284 ،295 ،388 ،
 395 ،396 ،397 ،408 ،448 ،
 497 ،502 ،525 ،536 ،537
 ابن كثير: 498 ،489
 ابن كثير الرقي، داود: 71
 ابن الكرخي الإصطخري، إبراهيم: 93
 ابن مالك، أنس: 137 ،152 ،283 ،
 544
 ابن مالك، السائب: 334

ابن عبد الله الحسيني، عبد العظيم: 72
 ابن عبد الله الشوشترى، حسين: 75
 ابن عبد الله، علي: 75 ،125 ،223
 ابن عبد المطلب، العباس: 104
 ابن عبد الملك: 111
 ابن عبيد الأنباري، عبد الله: 526
 ابن عبيد الله، طلحة: 137
 ابن عبيد الله الغضائري، الحسين: 63
 ابن عدي الكندي، حُجر: 323
 ابن العربي: 30
 ابن عربي، محيي الدين: 172 ،173 ،
 435 ،460 ،501 ،502 ،503 ،
 528 ،546
 ابن عقان، عثمان: 447 ،434 ،322 ،
 465
 ابن عقبة، صالح: 71
 ابن عقيل، مسلم: 445
 ابن علي بن الحسين بن علي بن أبي
 طالب، زيد: 224
 ابن علي بن الحنفية، محمد: 331
 ابن عليّ البُوفكيّ، العُمركي: 65
 ابن علي، الحسن: 145 ،179 ،223 ،
 397
 ابن علي، الحسين: 30 ،58 ،67 ،89 ،
 91 ،96 ،99 ،111 ،123 ،125 ،
 134 ،181 ،184 ،192 ،199 ،
 200 ،201 ،203 ،211 ،222 ،
 223 ،224 ،228 ،241 ،263 ،
 276 ،277 ،279 ،285 ،299 ،
 303 ،323 ،325 ،326 ،341

- ابن مبارك، علي: 262
ابن محمد الأنطاكي الصنوبري، أحمد:
179
ابن محمد البغدادي، عز الدين: 416
ابن محمد النيسابوري الثعالبي، عبد
الملك: 95، 96
ابن المرتضى الموحد الأبطحي، محمد
باقر: 73
ابن مريم، عيسى: 395، 397، 460،
513، 508
ابن مسعود الجُمحي، عامر: 330، 331
ابن مسعود، عبد الله: 378، 496
ابن مسلم، محمد: 309
ابن مطعم، جبير: 105
ابن مطيع العدوي، عبد الله: 334
ابن المقلد، قرواش: 547
ابن المنذر، الحُباب: 321
ابن موسى الرضا، علي: 46، 65،
123، 338
ابن النجاشي: 63
ابن نَجْبَة، المسيّب: 475
ابن النعمان الحارثي، محمد بن محمد:
73
ابن نما: 126
ابن نِمران: 229
ابن هارون، الحسن: 340
ابن يزيد، عبد الله: 331، 334
ابن يعقوب، روبيل: 224
ابن يوسف الثقفي، الحجاج: 450
ابن يوسف الثقفي، المختار: 116،
119، 240، 241، 330، 332،
333، 334، 336، 341، 350،
450
أبو حنيفة، النعمان بن ثابت: 68، 137،
412
أبو ذرّ الغفاري، جندب: 341
أبو عبد الله الكيراني: 223
أبو نؤاس المودن، سهل بن يعقوب: 212
الأتراك: 83، 140، 345، 346
الاحتفالات الدينية: 134، 248، 344
الاحتلال الإسرائيلي: 348
الإحسائي، زين الدين: 493
أحمد، حسن إبراهيم: 345
أحمد حسن البكر: 348
أحمد الحسيني: 59، 176، 600
إحياء ذكرى الحسين: 88، 113، 116،
141
الأخبار المتواترة: 443
الأخبار المروية: 69، 196، 287، 295
أخطب خوارزم، السوفق المكي: 91
أخنوخ: 494، 602
آدم ميتز: 130، 139، 355، 565
أذربيجان: 75، 363
الإرث النبوي: 122، 297، 363، 401
الإرث النبوي التوحدي: 401
أرض كربلاء: 197، 205، 239،
282، 464، 479، 535، 536،
551

- أركون، محمد: 27، 40، 41، 44،
262، 434، 480، 519، 553،
576
- الاستخلاف: 146
- الاسترابادي، محمد أمين: 75
- إسحاق بن جعفر الصادق: 223
- الأسدي، الكميت: 127
- الإسكافي، أبو جعفر محمد: 414
- الإسلام الرسمي: 23، 27، 312
- الإسلام الشعبي: 23، 27، 583
- إسلام المرابطين: 23
- الإسماعيلية: 486
- الأشراف: 273، 473، 474، 579
- الأشعري، أبو الحسن: 370، 378
- الاصطفاء الإلهي: 499
- الأصفهاني، أبو الفرج: 94
- الآصفي، محمد مهدي: 380، 381،
577
- إفريقيا: 26، 27، 130، 174، 350
- الأكراد: 83
- آل البيت: 59، 72، 100، 104،
122، 124، 127، 136، 170،
172، 180، 183، 214، 240،
271، 272، 273، 276، 300،
335، 350، 362، 363، 459،
474، 480، 483، 497، 511،
536
- إلياد، مرسيا: 7، 17، 20، 305،
405، 461، 486، 490
- إمارة الحمدانيين: 339
- إمارة المؤمنين: 362، 464،
الإمام الثاني عشر: 86، 177، 269،
302، 460، 546، 552، 555
- الإمام السجاد: 108، 112، 204، 277
- الإمام الشافعي: 128، 223
- الإمام علي بن موسى الرضا: 123
- الإمام المعزول: 480
- الإمامة العظمى: 362
- الإمامية: 84، 312، 405
- الإمبراطور فريدريك الأول: 434
- الإمبراطور قسطنطين: 124، 432
- الإمبراطورية الجرمانية: 435
- الإمبراطورية الرومانية: 97
- أمين، كرم: 502
- الأمين، محسن: 384
- الأنثروبولوجيا الوظيفية: 243
- الأنثروبولوجية الدينية: 261
- إنجلترا: 423
- الأندلس: 95، 268، 454، 540
- إندونيسيا: 520
- الإنسان الديني: 20، 39، 40، 404،
462، 489، 519، 538، 539
- الأنظمة الرمزية: 248
- أهل الباطل: 457، 458
- أهل البيت: 82، 104، 105، 112،
119، 173، 179، 194، 223،
229، 274، 304، 306، 310،
318، 337، 343، 363، 373،
383، 394، 406، 417، 440

- بلاد فارس: 64، 93، 94، 120،
131، 222، 226، 328
- البلاذري، أحمد بن يحيى: 330، 332،
333
- بلانشيه، فيليب: 253، 255
- البناء الاجتماعي: 26، 47، 235،
236، 243، 244
- بنت عبد الرحمن بن السائب، عائشة:
213
- بنت علي بن أبي طالب، رقية: 223
- بنت القاسم بن محمد بن جعفر الصادق،
كلثوم: 224
- بنت محمد الباقر، آمنة: 223
- بنت محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق،
فاطمة: 223
- بنت مزاحم، آسية: 223
- بنت موسى بن جعفر، فاطمة: 65
- بنت موسى الكاظم، آمنة: 224
- بنو أسد: 189، 238
- بنو إسرائيل: 165، 279، 291، 304،
372، 378، 442، 447، 448،
498
- بنو تميم: 103، 189
- بنو عقيل: 445
- بنو مروان: 119
- بنو هاشم: 127، 318، 504
- اليهودي، محمد باقر: 80، 81، 82
- البهلوي، رضا خان: 346
- بوذا: 520، 521
- البوذية: 519، 520
- 499، 541، 582، 586، 591،
596، 607
- أهل الحق: 457، 458
- أهل الحلّ والعقد: 323
- أهل العصية: 240
- أهل الغلبة: 323
- أهل الملة: 323
- الأهلية الروحية: 274
- أوروبا الشرقية: 120
- إيران: 28، 46، 72، 73، 74، 75،
84، 119، 132، 176، 222،
341، 346، 387، 409، 539،
549، 558، 563
- الأئمة العلويون: 414، 561
- الأيوبي، صلاح الدين: 343
- البابا اينوسنت الثالث: 433
- بادي، محمد جمعة: 179
- بارسونز، تالكوت: 26، 246، 247
- الباقر، محمد: 68، 88، 102، 223،
337، 379، 519، 562
- البحرين: 103، 177، 339
- البراهمية: 519
- براون، رادكليف: 235، 242، 243،
244، 246، 248
- برباروسا، فريدريك: 434، 465
- بركات، أكرم: 380
- بروب، فلاديمير: 552
- البغدادي، عبد القاهر: 352، 416
- بلاد الشام: 131، 204، 350

- التصوّف الإفريقي: 27، 302
 التعصب المذهبي: 354، 355، 599
 التفرقة العرقية: 416
 التقاليد الاجتماعية: 235
 التقسيم الانشطاري للكون: 458
 التقليد المسيحي: 494
 التقليد اليهودي: 494
 التقيّة: 209، 212
 التوحيد، أبو حيان: 94، 141، 199،
 208، 301، 369، 401، 449،
 513، 553
 تودوروف، تزفيتان: 552
 تونس: 66، 262، 263، 339، 387،
 392، 473، 592
 تيان الأعظم: 521
 التيلوجيا المسيحية: 393
 الثأر للحسين: 116، 330
 الثقافة الرسمية: 132، 141، 159،
 170، 177، 216، 313، 449،
 542
 الثقافة الشعبية: 36، 141، 157، 162،
 163، 216، 542
 الثقافة الشيعية: 79، 82، 189، 213
 الثقافة العالمية: 36، 542، 543
 ثورة ابن الأشعث: 119
 الثورة الإسلامية في إيران: 120، 346
 ثورة العباسيين: 335
 ثورة المختار الثقفي: 119، 341
 الجدل الكلامي: 406
 الجدل اللاهوتي: 357
- بورديو، بيري: 33، 162، 257، 567
 بولس الرسول: 292، 294، 495، 496
 البويهى، السلطان أبو كالجار: 95
 بويرس، ركن الدين: 344
 بيت إيل: 520
 البيت العلوي: 123، 228، 336،
 386، 455
 البيت الهاشمي: 124، 273، 334،
 446
 بيضون، إبراهيم: 324، 326، 327،
 329، 332
 التاريخ الشيعي: 174، 197، 339،
 464
 تأويل النص القرآني: 414، 561
 التار: 83
 تحريف القرآن: 11، 80، 359، 372،
 376، 380، 381، 382، 385،
 560، 589
 التحريف اللفظي: 382، 383
 التحريف المعنوي: 382
 تدوين الحديث: 107
 تدوين المشافهة: 159
 التدوين المكتوب: 159
 التراث القومي الفارسي: 121
 التراث اليوناني: 32
 التربة الحسينية: 414، 561
 التستري، جعفر: 501
 التسخيري، محمد علي: 65، 66
 التشيع الروحي: 120
 التشيع السياسي: 120

- الحاكم بأمر الله: 95، 135، 342، 547
 حب الله، حيدر: 81، 87، 607
 الحباشة، صابر: 252
 الحبشة: 281، 356
 حبيب، صموئيل: 291
 الحجاز: 100، 165، 222، 303،
 324، 457، 492، 499، 517،
 535، 540، 543، 546، 548،
 563
 حجة الوداع: 134
 الحدّاد، محمد: 22، 99، 159، 160،
 598
 حرب الخليج الأولى: 412
 الحرب العراقية الإيرانية: 409
 الحرب المذهبية: 315
 حرك، أبو المجد: 488، 504
 الحركة الاجتهادية: 351
 الحركة الشعبية: 228
 حروب الردة: 103، 453
 حزب البعث: 348
 حسان، تمام: 249، 250
 حسن، حسن إبراهيم: 228
 حسين، طه: 188
 الحقيقة المحمدية: 493
 الحكم الأموي: 105، 109، 317،
 329، 335، 415، 449
 الحكيم، محمد باقر: 380
 الحلبي، سليمان: 193
 حليلة السعدية: 137
 حماد الراوية: 227
 الجرح والتعديل: 79، 178، 353
 الجزّار، منصف: 30، 31
 جعفر الصادق: 68، 69، 83، 88،
 89، 102، 105، 180، 193،
 197، 208، 210، 211، 212،
 222، 223، 224، 263، 284،
 295، 309، 331، 337، 363،
 379، 411، 478، 492، 502،
 503، 525، 529، 530، 531،
 536، 537، 545، 562
 الجفر: 377، 378
 الجماعة الإسلامية الكبرى: 240
 جماعة التّوايين: 475
 الجماعة الدرزية: 536
 جماعة عاطفية: 413، 561
 الجماعة اليهودية: 536
 الجمّال، صفوان: 544
 جمعة، فاطمة: 322
 الجمل، بسام: 39، 410
 الجهات الرسمية الشيعية: 158
 الجهني، مالك: 196
 الجوهري، محمد: 235
 الجويلي، محمد: 161، 278، 454
 جيرو، بيير: 422، 423
 جيشتالت: 235
 جينيب، فان: 270
 الحاجري، طه: 130
 حادثة الإسراء والمعراج: 488، 504
 حادثة عين الوردية: 108
 حادثة الهجرة: 281

- 452، 467، 475، 497، 499،
588
الخلافة الفاطمية: 93
الخَلَصَة: 260
الخلفاء العباسيون: 114، 226
الخليفة المأمون: 228، 338
الخليفة المتوكل: 339
الخليفة المنتصر بالله: 124
الخليفة المنصور: 335
الخميني، الإمام روح الله: 46، 72،
73، 82، 346، 363
الخوارج: 352، 472، 479
الخوانساري، مصطفى: 74
الخوئي، أبو القاسم: 80، 176، 305،
382، 383، 385
الخيال الشعبي: 516
دار الإيمان: 458
دار الحرب: 458
دار السلم: 458
دار الكفر: 458
الداعي، أبو عبد الله الحسين: 131
دانيال، روبين: 174، 175
دراز، محمد عبد الله: 381
درمنغهام، إميل: 24
درويش، إبراهيم: 401
دريدا، جاك: 43
الدعوة الإسماعيلية: 268
الدعوة الحسينية: 306
الدعوة العباسية: 119
الدعوة الفاطمية: 131
- الحمدانيون: 132، 339
الحملات الاستعمارية: 23
الحميري، السيد: 127
حمية، خنجر علي: 272، 287
الحوار بين الأديان: 262
الحوزات العلمية: 157
حيدر الأملي، حيدر بن علي: 272،
273، 287، 288، 310، 436،
460، 486، 522، 524، 585
الحيدري، إبراهيم: 28، 53، 118،
120، 126، 134، 227، 278
409، 412، 413، 473
الخالصي، جواد: 416
الخامنئي، علي: 362، 363، 405،
406
ختم الولاية: 460
خراسان: 112، 128، 196، 272،
339
الخزاعي، دعبل: 127، 129، 139،
240، 476، 531
الخزاعي، كثير: 127
الخطاب الطقوسي: 33، 257، 258،
567، 580
الخلاص الأبدي: 33
الخلافة: 83، 116، 129، 130،
225، 226، 281، 303، 318،
320، 323، 325، 327، 338،
340، 356، 362، 365، 367،
368، 384، 436، 437، 439،
441، 444، 447، 449، 451

- الذاكرة الشيعية: 404
الذهبي، عباس: 326
الرازي، أبو حاتم: 180، 424
الرازي، محمد بن زكريا: 82
الرافضة: 103، 352، 458، 609
رأسمال رمزي: 100، 109، 122،
227، 239، 297، 480، 482،
552، 557، 568
ربوبية الإمام: 161
رزية خميس: 318
الرسالة المحمدية: 462
رضا، محمد رشيد: 361
الرموز الدينية: 356، 512، 567
الروح المقدسة: 511
روكيش، ميلتون: 41، 42
الرياضة الروحية: 523
ريكور، بول: 24، 254
زرادشت: 392
زرادشتية: 516
الزركلي، خير الدين: 68، 69
زمن الأصول الميطيقية: 405
الزمن الدنيوي: 165، 169
الزندقة: 81
زيارة قبور الأئمة: 90، 178، 356
الزيارة المقدسة: 519، 521
الزيدية: 364، 370
السبحاني، جعفر: 82، 150، 151،
460
السجستاني، أبو داود سليمان: 383،
475، 499
الدعوة المحمدية: 281
الدلالة الدينية للولاية: 441
الدمشقي، البهاء: 343
دوتيه، إيدمون: 23
دوركايم، إميل: 246، 247، 458
الدوري، عبد العزيز: 55، 330
دوس، فرانسوا: 48، 135، 186،
495، 520
دولة الأدارسة: 339
الدولة الأموية: 109
دولة بني الصقار: 339
الدولة الفاطمية: 268، 339، 343
دولوز، جيل: 485، 486
الدولي، أبو الأسود: 128
الديانات الكتابية: 17، 116، 156،
166، 494، 495، 515، 519،
541
الديانة البوذية: 520
دير الشيخ متي: 413
ديران، جليبار: 7، 32
الديكتاتورية الدينية: 435
الذات الإلهية: 487، 501
الذاكرة الجمعية الشيعية: 96، 115،
259، 270، 349، 385، 436،
469، 517، 535، 555
الذاكرة الخطابية: 35، 79، 359،
364، 416، 421، 429
الذاكرة الخطابية الشيعية: 416، 421
الذاكرة الدينية الكونية: 509
الذاكرة الدينية المصرية: 343، 344

الشعائر الحسينية: 58، 120، 121،
197
السلمغاني، أبو جعفر: 370، 371
شمس الدين، محمد مهدي: 132، 179
الشهادة التأويلية: 553
الشيخ المفيد: 57، 59، 61، 63، 64،
68، 73، 74، 76، 77، 80، 84،
89، 146، 192، 198، 199،
200، 201، 204، 205، 207،
209، 210، 211، 216، 217،
219، 223، 263، 265، 266،
267، 280، 283، 286،
298، 325، 326، 337، 361،
364، 365، 366، 368، 371،
374، 375، 376، 377، 382،
403، 404، 405، 406، 407،
440، 451، 458، 462، 464،
497، 510، 530، 531، 532،
534، 537، 538، 560، 584،
594، 595
الشيرازي، محمد الحسيني: 147
الشيرازي، المؤيد: 95
الشيعة الزيدية: 124، 336
الصابوني، محمد بن سليم: 63
صالح، محسن: 545
الصانعاني، أبو عبد الله: 131
الصحابة: 64، 114، 137، 165،
296، 306، 321، 322، 353،
356، 367، 372، 374، 382

السعودية: 177
السفر الديني: 521
سقوط البويهيين: 140
السلاجقة: 140، 178
السلطة الإلهية: 434
السلطة المطلقة: 434، 435
سمعان، عوض: 290
السند، محمد: 437، 438
السياسة الأموية: 109، 227، 328،
341، 448
السياسة العباسية: 123، 124
السيرة الحسينية: 57، 58، 91، 396
السيرة النبوية: 31، 151
السيستاني، علي: 273
السيوطي، جلال الدين: 439، 446،
449
الشاذلي، أبو الحسن: 387
شاكرا، محمود: 353
الشاكري، الأعسر: 71، 593
شبه الجزيرة العربية: 144، 187، 441
شترابوس، ليفي: 236
الشرعية التقليدية: 391، 399، 401
الشرعية العقلانية: 391، 402
الشرعية الكاريزمية: 391
الشرفي، عبد المجيد: 18، 21، 54،
357، 442، 530
الشرقاوي، عبد الرحمن: 335، 609
شريعني، علي: 97، 120، 121
الشريف = الشيخ المرتضى: 84، 376

- الطقوس الشيعية: 102، 131، 140،
 طقوس عبادة المجسمات: 151
 طقوس المعمودية: 185
 الطهراني، آغا بزرك: 312
 الطوسي، محمد بن الحسن: 59، 63،
 70، 72، 77، 84، 85، 86، 87،
 184، 199، 204، 209، 213،
 271، 376، 379
 ظاهرة التدين: 17
 ظاهرة التكفير: 311
 ظاهري، محسن حسام: 337
 عارف، عبد السلام: 346، 347
 العاطفة الدينية: 229
 عالم الشهادة: 185
 عالم الغيب: 185، 515
 عالم المخلوقية: 171
 عالم الملكوت: 501، 522
 العائلة الصفوية: 75
 عبد الحميد، شاکر: 32
 عبد الرازق، علي: 464
 عبد الفتاح، ثريا: 126
 عبد القادر، علي: 516، 604
 العبيدون: 130
 عدني، إكرام: 391
 العراق: 28، 46، 91، 92، 93، 94،
 99، 100، 124، 132، 134،
 135، 137، 138، 139، 140،
 165، 178، 183، 196، 204،
 210، 223، 226، 227، 239،
 266، 279، 282، 297، 298،
- 383، 386، 400، 447، 456،
 469، 471، 504
 الصحبة الشرعية: 471
 الصدر، محمد باقر: 259، 384
 الصدوق، أبو جعفر محمد: 77، 82،
 83، 84، 194، 214، 304،
 376، 510، 605
 الصراع العلوي: 174، 362
 الصراع القبلي: 330
 الصفوي، الشاه إسماعيل: 75
 صلاح، محمد محمود: 489
 الصلح السياسي: 323، 325
 صليبا، لويس: 417، 496
 الضبي، المفضل: 353
 طائفة البهرة: 268
 الطائفة السنية: 136، 140
 الطباطبائي، محمد حسين: 144، 146،
 147، 149، 150، 266، 267،
 269، 363، 435، 463، 475،
 493، 500، 503، 546
 الطبري، محمد بن جرير: 54، 91، 92،
 106، 108، 113، 117، 121،
 226، 320، 323، 324، 328،
 331، 333، 355، 445، 449،
 452، 547
 طريق الخلاص: 185، 294، 314،
 411، 558
 الطفل الإلهي: 394
 الطقوس الجنائزية: 244
 طقوس الحج: 217، 517

- غدير خم: 134، 166، 366، 402،
463، 462، 439، 437، 430
الغروي، محمد: 385
الغزالي، أبو حامد: 146، 285، 358،
508، 499
الغزالي، محمد: 297
غودي، جاك: 159
غورفيتش، جورج: 33، 333
الغبية الكبرى: 79، 86، 507
غيرتز، كيلفورد: 36
الفارابي، أبو نصر: 424، 601
الفارسي، سلمان: 274
الفاطميون: 27، 343، 345، 346،
350، 560
فتنة الحنابلة: 355
الفتنة الكبرى: 352
الفخر الرازي، محمد بن عمر: 375
الفرق المسيحية: 357
الفرق اليهودية: 357
الفرقة الناجية: 290، 312، 369،
577، 579
الفرقة الهاشمية: 372
الفرنج: 223
فروند، جوليان: 393
الفضاء الشيعي: 9، 26، 36، 47، 55،
86، 95، 141، 155، 157
225، 280، 292، 311، 471،
473، 476، 531، 556
فضل الله، محمد حسين: 305، 385
الفقه الإسلامي: 207، 357
- 305، 308، 315، 325، 346،
347، 373، 380، 387، 409،
412، 413، 451، 457، 495،
531، 533، 534، 540، 543،
545، 548، 549، 556، 558،
563، 566
العرف الاجتماعي العربي: 401
العرفان الشيعي: 499
العزاء الحسيني: 29، 112، 113،
114، 115، 121، 132، 134،
140، 210، 227
عشير، عبد السلام: 252، 254، 255
العصبية القبلية: 308، 322، 330
العصر الإسلامي الأول: 416
العصر الصفوي: 72، 75، 581
العصر العباسي الثاني: 132
عصر الغيبة الصغرى: 79
العصور الوسطى: 262
العظمة، نذير: 516
العقل الإخباري: 79
العقيدة الشيعية: 175، 307
عكاشة، محمود: 321
العلاف، أبو الهذيل: 228
علال، خالد كبير: 353، 354
علم اجتماع الثقافة: 565
عماد، عبد الغني: 162
العنسي، الأسود: 189
عيد الغدير: 135، 342
غابة بوذاكيا: 520، 521

- القرن التاسع عشر: 44، 158
القرن التاسع الميلادي: 125، 129،
130، 136، 226
القرن الثالث عشر الميلادي: 27، 360
القرن الثالث الهجري: 125، 129،
130، 340
القرن الثامن عشر الميلادي: 120
القرن الثامن الهجري: 75
القرن الثاني عشر الهجري: 120
القرن الثاني الهجري: 136
القرن الحادي عشر الميلادي: 89، 96
القرن الرابع الميلادي: 433
القرن الرابع الهجري: 129، 130،
134، 139، 355، 454، 512،
566، 610
القرن السابع الميلادي: 108، 237
القرن السابع الهجري: 360
القرن السادس عشر الميلادي: 400
القرن العاشر الميلادي: 121، 129،
134
القرن العشرون: 14، 22، 29، 236،
270، 348، 360، 604
قسطنطينوس، الإمبراطور: 432
القمي، سعيد: 501
القمي، عباس: 193، 373
القمي، محمد: 185، 206
الكابلي، أبو خالد: 105
الكاشاني، عبد الرزاق: 61، 75، 150،
153، 171، 172، 173، 201،
207، 208، 266، 277، 281
- فقه الزيارات: 528
الفقه الصفوي: 120
الفكر البنائي الوظيفي: 158، 244
الفكر السياسي الرسمي: 362
الفكر السياسي الشيعي: 362
الفكر العمري: 443
فكرة القيامة: 514، 515
فلسطين: 125، 133، 539
الفهم التفسيري: 47، 359، 389
فوكو، ميشيل: 39، 535
فيبر، ماكس: 33، 47، 359، 388،
389، 390، 391، 392، 393،
394، 399، 400، 561، 599
فيرث، ريموند: 236، 242
القاضي عبد الجبار، بن أحمد بن عبد
الجبار: 375
القاضي، محمد: 38، 182
القاضي النعمان، بن محمد بن منصور:
131، 352، 603
القبائل العربيّة: 103، 144، 188،
239، 322
القبليّة: 238، 330
قداسة كربلاء: 534، 544
قداسة الكوفة: 538، 539
القديس شمعون الصفا: 413
القرابة: 236، 301، 321، 455، 473
القرامطة: 339
قرآن علي: 378
القرشي، باقر شريف: 348
القرن الأوّل الهجري: 108، 237

- اللاهوت البولسي : 293 ، 515
 لويس، برنارد: 431
 الليثي، عبد الله: 322
 ماركس، كارل: 248
 المازندراني، الملا محمد صالح: 75
 مأساة عاشوراء: 104
 مأساة كربلاء: 114
 المالكي، فرحان: 470 ، 471
 مالنوفسكي، برونيسلاف: 242 ، 243 ،
 246 ، 248 ، 249
 مان، ميشيل: 245 ، 402
 ماير، فورتيس: 236
 المبخوت، شكري: 252 ، 253 ، 256
 مبدأ الحياض القيمي: 392
 المتخيل الجمعي الإسلامي: 409
 المتخيل الديني: 34 ، 39 ، 388 ، 398 ،
 399 ، 410 ، 495 ، 536 ، 548 ،
 555
 المتخيل الديني الكوني: 555
 المتخيل السني: 552
 المتخيل الشيعي: 79 ، 410 ، 507 ،
 540 ، 552 ، 553
 المتدين العالم: 564
 المجال الأخلاقي الاجتماعي: 145
 المجال الأخلاقي الديني: 145
 المجال القانوني: 183
 المجبري، عبد الرزاق: 25 ، 26
 المجلسي، محمد باقر: 74 ، 76
 المجمع الفاتيكاني الثاني: 262
 مجمع نيقية: 124
- 284 ، 285 ، 286 ، 294 ، 295 ،
 300 ، 301 ، 384 ، 448 ، 459 ،
 460 ، 477 ، 500 ، 503 ، 504 ،
 509 ، 510 ، 511 ، 513 ، 524 ،
 539 ، 541 ، 546 ، 578 ، 602
 الكاشاني، الفيض: 61 ، 75 ، 153 ،
 207 ، 208 ، 266 ، 281 ، 285 ،
 286 ، 294 ، 300 ، 459 ، 504
 كاشف الغطاء، محمد آل الحسين: 183
 الكاظمي، الأعرجي: 460
 الكاظمي، عبد الحسين: 348 ، 412 ،
 460
 الكتاب المقدس: 605
 الكرامات: 27 ، 154
 كربلاء الحسين: 349 ، 537
 الكركي العاملي، علي: 75
 الكعبة المشرفة: 218 ، 260 ، 373 ،
 450 ، 501 ، 524 ، 534 ، 535 ،
 536 ، 540
 الكلیدار، عبد الجواد: 109 ، 122 ،
 543
 الكليني، محمد بن يعقوب: 59 ، 60 ،
 79 ، 81
 الكنيسة الرومانية: 432
 كنيسة الكلدان: 413
 الكوفة حرم الله وحرم رسوله: 537
 الكونفوشيوسية: 519
 الكويت: 177 ، 587
 الكيسانية: 370
 الكيلاني، عبد القادر: 412

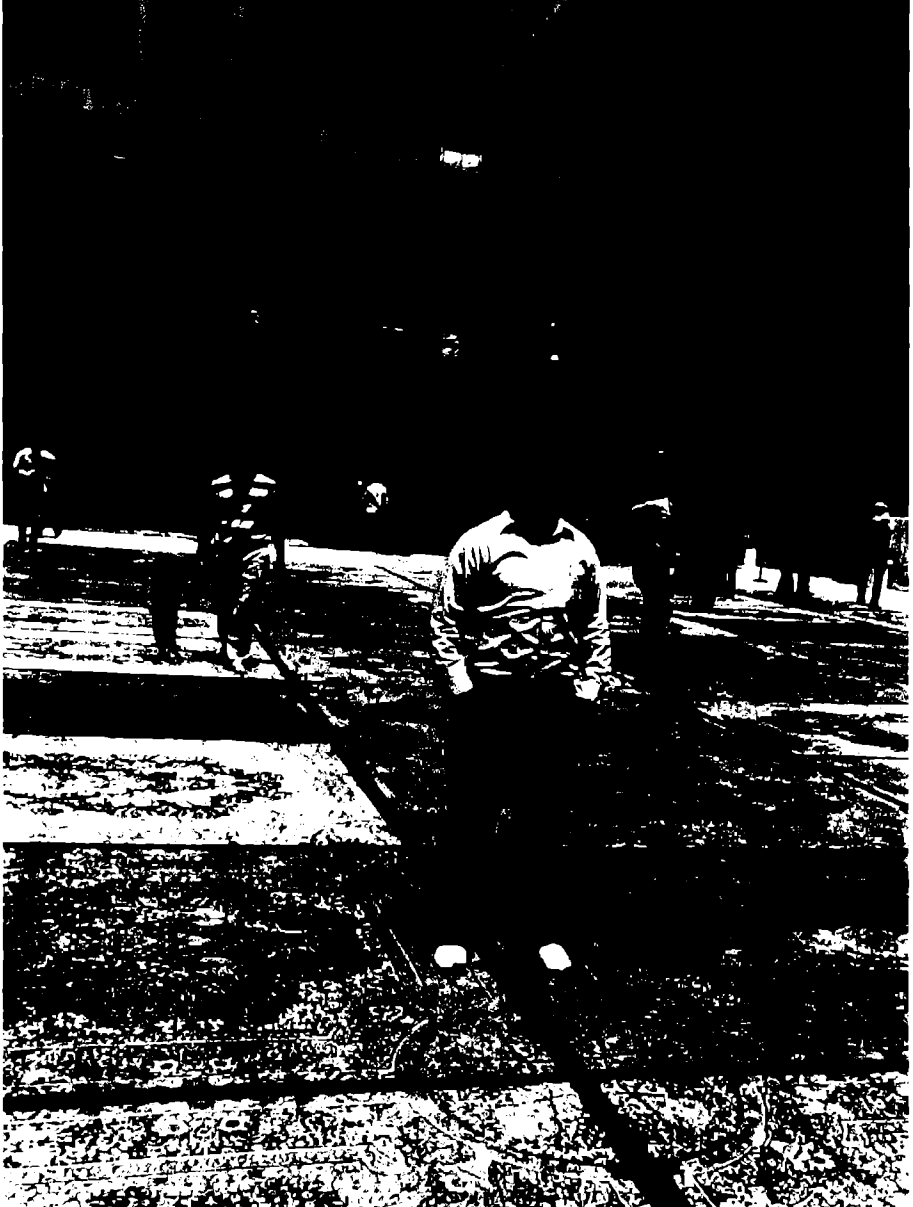
- المجوس : 446
محمد، محمد صادق : 108
محمود، إبراهيم : 335
المدرسة العرفانية الشيعية : 75
المدرسة المحدثه : 243
المدونة التاريخية : 91
مدونة الحديث : 86، 81، 77
المدونة الفقهية : 79، 61
المذاهب الإسلامية : 46، 222، 315،
356، 359، 360، 380، 559
المذهب الإمامي : 74، 86، 226،
259، 545، 562
المذهب الزيدي : 339
المذهب السني : 118
المراقد الشيعية : 28، 46، 53، 141،
157، 342، 387، 470، 558،
566
مرتضى العسكري : 435
مرتضى مطهري : 298، 304، 396،
416، 563
المرثية الحسينية : 179
المرجعية المسيحية : 24، 512
المرجعية النبوية : 562
المرحلة البويهية : 93، 342
المرحلة الصفوية : 121، 163
المرزباني الخراساني، أبو عبد الله : 128
مرقد الإمام الحسين : 157، 408، 417
مرقد الإمام الخميني : 46، 72، 73
مرقد الإمام علي : 157
المرويات الشيعية : 102، 461، 538
- المريسي، بشر : 228
المزامير : 416، 454
مسألة الإمامة : 123، 269، 310،
311، 368، 369، 372، 373،
437، 449، 477، 560
مسألة التطير : 564
مسألة الخلافة : 441
المسجد الحرام : 532
مسجد الرسول : 532
مسجد الكوفة : 221، 532، 539، 540،
540
المسجد النبوي : 532، 540
المسيحية : 496، 519
المسيحية المحرّفة : 356
المشاهدة العينية : 505
مصحف أبي بن كعب : 378
مصحف أمير المؤمنين : 377
مصحف حفصة : 378
مصحف عائشة : 378
المصحف العثماني : 378
مصحف فاطمة : 377، 378، 379،
380
مصر : 63، 92، 130، 133، 135،
140، 158، 165، 223، 224،
268، 339، 344، 350، 351،
434، 447، 545، 557، 566
المصري، جميل عبد الله : 356
المعارضة السياسية : 327، 362
المعارضة المسلّحة : 453
إلالمعارف الربانية : 486
المعتزلة : 95، 228، 298، 310، 377

- المهدي، عبيد الله: 131
المهلبّي، أبو محمد الحسن: 228،
371، 341
المهندس، أبو الوفاء: 94
المواكب العاشورائيّة: 348
ناجي، عبد الجبار: 330
الناصبية: 458
النائبي، الميرزا: 75
النبي إبراهيم: 18
النبي إيليا: 494
النبي محمد بن عبد الله: 193
النبي يونس بن متى: 138
النجف الأشرف: 222
الندوي، أبو الحسن: 521
نزول التشريع القرآني: 443
النسب العلوي: 66، 273
نصر الله، حسن: 349
النصرانيّة: 121، 130
النظام الاجتماعي: 246، 247
النظام الشخصي: 246
النظام القيمي العربي: 466
نظام الملك: 342
النظرية النبويّة: 254
النظرية التداوليّة: 254
النظرية العقلانيّة: 162
نظرية علم العمران البشري: 146
نظرية الفيض: 465
نظرية الهايتوس: 162
النعش المقدّس: 344
المعراج الروحي: 50، 562
معز الدولة البويهّي: 134
المعموديّة: 185، 186، 279
المغرب الأقصى: 23، 24، 131،
268، 339، 454، 509
مفهوم الإمام: 26، 27، 69، 82، 87،
134، 155، 171، 309، 337
370، 392، 402، 406، 413
466، 484، 486، 487، 537
مفهوم البيعة: 50، 434، 443، 450،
461
مفهوم التشيع: 259، 274، 299،
327، 462
مفهوم التضحّيّة: 274
مقاربة المتصوّفة: 501
مقاصد الشّرع: 358
المقاومة الإسلاميّة اللبنانيّة: 348
المقريزي، تقي الدين أحمد: 111،
135، 342، 344، 345، 452،
456
ملك شاه: 342
الممالك: 344
المناعي، عائشة: 375، 376
منتظري، حسين علي: 82، 96
المنصور، أبو جعفر عبد الله: 122، 335
المنظومة العقديّة الشيعيّة: 564
المنهج التأويلي: 31
المنهج الحجاجي: 167
المنهج السوسولوجي: 31، 47
منيمنة، حسن: 341

النيلي، صالح: 529	النعمانى الشافعى، أبو إسحاق محمد:
الهمذانى، بديع الزمان: 95، 129	504
هولتكرانس، إيكه: 235، 242، 243	النفس الناطقة: 171
الوكيل، محمد: 296	نيتشه، فريدريك: 428، 429
	النيسابورى، إبراهيم: 465



ملحق الصور



مرقد الإمام علي في النجف



محراب الإمام علي في مسجد الكوفة



مرقد الإمام علي في النجف



دار الإمام علي في الكوفة



بئر بمنزل الإمام علي في الكوفة



ضريح مسلم بن عقيل بن أبي طالب وسفير الحسين إلى أهل الكوفة بعد وفاة معاوية بن أبي سفيان وتولي ابنه يزيد الخلافة. تفتن له جُند عبيد الله بن زياد فأمسكوا به وألقي بجسده من أعلى قصر الإمارة. فقتل سنة 60هـ/680م.



ضريح هاني بن عروة المرادي شيخ مراد وزعيمها ومن أشرف الكوفة. كان من أنصار علي بن أبي طالب ثم ابنه الحسن والحسين. آوى مسلم بن عقيل رسول الحسين في داره وامتنع عن تسليمه. فغضب ابن زياد وقتله عام 60هـ/680م.



مسجد السهلة في الكوفة



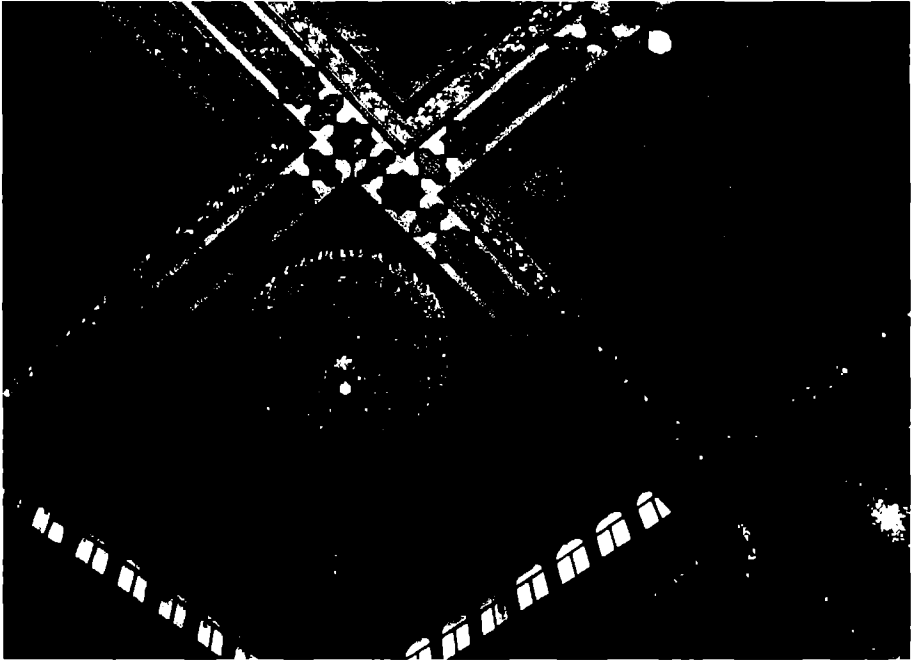
مدخل مسجد السهلة في الكوفة



نهر الفرات في الليل



نهر الفرات



معمار مرقد الإمام الحسين في كربلاء



مرقد الإمام الحسين من الداخل



ضربيع الامام الحسين



اداء طقوس الزيارة داخل مرقد الامام الحسين في كربلاء



بعض اعمال الزوار داخل مرقد الامام الحسين



الزائرات في مرقد الإمام الحسين

يُعدُّ هذا الكتاب مجدداً في بحوثه، التي لا ترى في تاريخ الأديان ترفاً ذهنياً في قضايا ماضية، إنما هو بحث في قضايا العصر المرتبطة بالأديان، وفهم للحاضر من خلال فهم تعقيدات الماضي.

اتخذ المؤلف زيارة المراقد، والأضرحة، والمقامات الشيعية، مسلكاً لمتابعة مراحل صناعة الذاكرة، فدرس نشأتها، وتطورها، وأحكامها، ووظائفها، ودلالاتها. فقام بتفكيك نصوص الزيارة، باعتبارها ذاكرة خطابية، ومنظومة تواصلية، وذلك بالتركيز على عدد من وظائفها، ودلالاتها السياسية، والعقدية، والفكرية، وما أسهمت به في الدفاع عن هوية المذهب الشيعي، وصناعة ذاكرة الجماعة وصيانتها.

كما بيّن أهم الوظائف الاجتماعية لزيارة المراقد، وقارن بين الحج في الإسلام والزيارة الشيعية، للوقوف على أوجه التماثل والتمايز، حتى يتسنى لنا تحديد العلاقة بين الأصل والفرع، أو بين الإسلام والتشيع.

التزم الباحث الحياد التام، وهو يعالج موضوعه بالجمع بين المعالجة الميدانية، وآليات تحليل الخطاب المرتكز على معطيات موضوعية موثقة، وقابلة للتثبت.

إن أهمية العمل تبرز، أساساً، في روحه التي تقطع قطعاً مع كتابات التمجيد أو النقض السائدة في ثقافتنا، ولا سيما إذا تعلق الأمر بالنزاع الشيعي السني القديم المتواصل، وهذه الروح هي التي ينبغي أن تنتشر في مجتمعاتنا، فيسهل العلم في تحقيق التعايش بين البشر، دون أن يضحّي بأركانها المتمثلة في الدقة، والموضوعية، والحياد، والكونية.

صلاح الدين العامري: باحث تونسي متخصص في الفكر الإسلامي

ISBN 978-614-8030-27-7



9 786148 030277 >

مُهَنِّهِن
بِلا حُدُودٍ
Mominoun Without Borders
للنشر والتوزيع