بسم الله الرحمن الرحيم



الإمامة ٣

مجلة علمية تخصصية، نصف سنوية
خاصة بشؤون الإمامة
السنة الثانية/ العدد الثالث/ ١٤٤٧هـ/ ٢٠٢٦م

المشرف العلمي د. الشيخ محمد تقي سبحاني
رئيس التحرير د. الشيخ محمد فريد أنصاري
مدير التحرير د. عبدالمجيد إعتصامي
سكرتير التحرير حسن رستمي
هيئة التحرير (أبجدياً) د. الشيخ جعفر المهاجر - لبنان
د. الشيخ حسن طارمي - ايران
د. الشيخ رضا برنجكار - ايران
الشيخ رضا مختاري - ايران
السيد رياض الحكيم - العراق
السيد ضياء الخباز - المملكة العربية السعودية
الشيخ عبد الله الدشتي - الكويت
د. الشيخ عبد الله الدقاق - البحرين
السيد علي الشهرستاني - العراق
د. الشيخ قيس العطار - إيران
السيد محمد رضا شرف الدين - لبنان
د. محمد رضا اللواتي - عمان
د. الشيخ محمد علي مهدوي راد - ايران
الترجمة العربية رعد الحجاج
التصميم و الاخراج الفني محبوب محسني
التدقيق اللغوي محمد زراقط

العدد المطبوع: ٥٠٠ نسخة

العنوان: إيران. قم المقدّسة. شارع بسيج. بجانب فرع رقم ٣٩، مؤسسة الإمامة الدولية
رقم الهاتف: ٣٣٥٥٣٦٥٧ ٢٥ ٩٨+
موقع المجلة: iaj.emamat.org

دليل المؤلفين

ضوابط نشر البحث العلمي

١- تستقبل مجلة الإمامة البحوث و المقالات العلمية عبر رفعها على المنصّة المختصة بها وفقا للعنوان التالي: https://iaj.emamat.org/

٢- تمتنع المجلة عن نشر البحوث التي سبق نشرها في سائر المجلات أو على المواقع الإلكترونية و كذلك الأبحاث المرشّحة للنشر في مجلّات أخرى في نفس الوقت، كما تتخذ المجلّة القرار النهائي في تلخيص و تعديل و تقويم المقالات من الجانب العلمي و الأدبي و الفنّي.

٣- يلزم ذكر الإسم الكامل و رقم الهاتف و البريد الإلكتروني و نوعية النشاط العلمي لكاتب المسئول ضمن المقال المرسل، كما يلزم تحديد (الكاتب المسؤول) بالضبط، لكي تكون مراسلات المجلة و متابعاتها كلّها معه عبر موقع المجلة.

٤- تحكي المقالات المنشورة في المجلة عن آراء مؤلّفيها فقط و لا تحكي عن رؤية المجلة إلزاماً؛ كما تستقبل المجلة التحليل والنقد فيما يخص البحوث المنشورة فيها.

٥- يمكن إستخدام المطالب المنشورة في المجلة مع ذكر المصدر.

٦- يلزم أن يشتمل المقال على ملخّص (من ١٠٠ إلى ١٥٠ مفردة) و الكلمات المفتاحية (٥ إلى ٧ كلمات) و مقدّمة و متن المقال و النتائج (المجموع كحد اقصى ٩ آلاف كلمة) و قائمة المصادر (غير محدودة).

أسلوب كتابة الهوامش و المصادر

أ) الهوامش

- يلزم مراعاة الأسلوب التالي في ذكر المصادر في الهوامش:
- آيات القرآن الكريم: إسم السورة، رقم الآية. المثال: سورة الكهف: الآية ٥٠.
- الكتب: لقب المؤلف، إسم المؤلف، إسم الكتاب: رقم المجلد/ رقم الصفحة.

المثال: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ٥٣١/١.

- البحوث و المقالات: لقب المؤلف، إسم المؤلف، عنوان البحث العلمي، إسم المجلة، العدد/ رقم الصفحة.

المثال: رضائي، رمضان، ظاهرة الالتفات في الأحاديث القدسية، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، ٢٩/٢٦.

ب) المصادر

- يلزم ذكر المصادر في نهاية البحث العلمي وفقا للنمط التالي:

الكتب: لقب المؤلف، إسم المؤلف، إسم الكتاب، إسم المترجم أو المحقّق، مكان النشر، الناشر، سنة النشر.

المثال: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦م.

البحوث و المقالات: لقب المؤلف، إسم المؤلف، عنوان البحث العلمي، إسم المجلة، العدد، تاريخ النشر.

المثال: رضائي، رمضان، ظاهرة الالتفات في الأحاديث القدسية، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد ٢٦، فبراير ٢٠٢٤ (الخريف والشتاء)

فهرس المقالات

٧ **دراسةٌ تحليليةٌ حول "نظرية الإمامة" في فكر محدّثي قم**

السيّد علي أحمدي فروشاني

٣٧ **غديريات من البصرة**

حسين محرابي محمدي (النائيني)

٧٧ **الإمامة ودورها في تأسيس الوعي الديني والبصيرة؛ قراءة في آراء مفكري الشيعة المعاصرين**

نورا فرحات بولحية

١٠٩ **مدخلٌ إلى الإمامة في ضوء المرجعيّة العلميّة القرآنيّة**

محمّد علي ميرزائي

١٤١ **التنصيب الإلهي في الإمامة بين تأكيد الإمام الهادي عليه السلام و تشكيک الحداثيين؛ «الزيارة الغديرية نموذجًا»**

السيّد عبد الكريم حسن بور/ خليل خلف بشير جابر

١٧١ **تعريف الإمامة عند المتكلّمين: مقاربة تحليلية نقدية**

السيّد محمد مهدي عتيقي

دراسةٌ تحليليةٌ حول "نظرية الإمامة" في فكر محدّثي قم[1]

السيّد علي أحمدي فروشاني[2]

الملخّص

يرى الباحثون أنّ محدّثي مدينة قم كان لهم دورٌ لا ينكر في الحفاظ على المواضيع المرتبطة بالإمامة، لأنّ جهودهم حالت دون زوالها وبقاء سائر المسائل المرتبطة بالإمامة وفق الأسلوب المتّبع لنقل الحديث في المصادر الروائية للشيعة الإمامية، وقد عرفت باسم «نظرية الإمامة برؤية محدّثي قم».

النتائج التي تمّ التوصّل إليها في هذه المقالة أثبتت أنّ هؤلاء المحدّثين كان لهم تأثيرٌ بالغٌ على صعيد بيان عقيدة الإمامة استناداً إلى الأحاديث، فإنّهم من جهةٍ كانوا قريبين من عهد حضور الأئمّة المعصومين عليهم السلام والغيبة الصغرى، ومن جهةٍ أخرى فإنّ عقائدهم الإمامية لم تكن وليدة ذلك الوقت، بل تضرب بجذورها في عهدٍ بعيدٍ آنذاك؛ لذا اقتضت الضرورة إجراء هذه الدراسة.

استناداً إلى ما ذكر إن أردنا معرفة مغزى «نظرية الإمامة» برؤية محدّثي قم، فلا بدّ من دراسة وتحليل الأحاديث المروية من قبل رواة هذه المدينة، وعلى هذا الأساس تطرّقنا في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل الأحاديث المشار إليها وذكرنا أربعة محاور لتعريف الإمامة برؤية محدّثي قم، كذلك ذكرنا الصفات الأساسية للإمام والولاية وانتقال الإمامة برؤيتهم.

---

١. تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١١/٠٥م؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٠١/٠٥م.
https://doi.org/10.22034/iaj.2026.246693

٢. أستاذ مساعد، معهد أبحاث الإمامة، المؤسسة الدولية للإمامة، قم، إيران.
saahmadi110@yahoo.com

ضمن تعريف الإمامة وضّحنا بعض المفاهيم الأساسية مثل الخلافة والحجّية ونطاق الإمامة ومقام الإمام في نظامي التكوين والتشريع، وضمن بيان الصفات الأساسية التي يجب أن يتحلّى بها الإمام، اعتمدنا على نصوص الأحاديث وسلّطنا الضوء على كيفية تنصيبه وعلمه وعصمته، كما تحدّثنا عن سائر صفاته مثل خلقته النورانية وخلقته الجسمانية وفطرته؛ وفي آخر مبحثٍ من المقالة أشرنا إلى مسألة انتقال الإمامة بالنصّ وإعجاز الإمام وأفضليته برؤية محدّثي قم.
كلمات مفتاحية: نظرية الإمامة، محدّثو قم، نطاق الإمامة، علم الإمام، عصمة الإمام، إعجاز الإمام

المقدّمة

إمامة الأمّة الإسلامية حظيت باهتمام جميع المسلمين وتأييدهم منذ صدر الإسلام، وقد جرت حولها نقاشات متنوّعة، وفي هذا السياق فإنّ أتباع الأئمّة المعصومين عليهم السلام أكّدوا على كونها منصباً يعود الأمر فيه إلى الله تعالى، في حين أنّ مخالفيهم استدلّوا على أنّها منصب يعود الأمر فيه إلى الانتخاب، أي أنّ الأمر بيد الناس أنفسهم؛ وإثر ذلك طرح نقدٍ على مختلف الآراء وتمّ تدوين كتبٍ في هذا المضمار، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه المساعي تمتاز بخصائص معينة وتختلف باختلاف الأزمنة، ففي حقبةٍ من التأريخ الإسلامي نلاحظ اكتفاء العلماء بنقل الأحاديث والأخبار المروية عن النبي محمد صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام تناسباً مع ظروف عصرهم، ثمّ بيانها؛ وفي حقبةٍ أخرى لم يكتفِ العلماء بهذا الأمر، بل إلى جانب ذلك تطرّقوا إلى توضيح مضمونها وذكروا كيفية الاستدلال بها والاستناد إليها، فضلاً عن ذكر أدلّة عقلية تدعم آراءهم كي يثبتوا حقّانية إمامة الأئمّة المعصومين عليهم السلام؛ لذا يمكن تقسيم علماء الكلام إلى فئتين، الأولى محدّثون متكلّمون، والأخرى متحدّثون منظّرون (سبحاني، ١٣٩١ش، ٥-٣٣؛ اقوام كرباسي، ١٣٩١ش، ص٤٥).

بعض النقاشات والكتابات المشار إليها تمحورت حول أساس «نظرية الإمامة»، وبعضها تمحور حول خصائصها ومختلف الأمور المرتبطة بها (طالقاني، ١٣٩١ق، ٦٧)، ومن هذا المنطلق لا بدّ من تسليط الضوء على ما لدينا من تراثٍ لتلك المدارس العقائدية

واستكشاف مختلف النظريات التي طرحت في مختلف الأزمنة من التأريخ الإسلامي بغية التعرّف على ما وضّحه القدماء وبيان آرائهم التي استندوا فيها إلى الحديث والرواية.

من المؤكّد أنّ استقصاء الآثار التي وصلتنا من القرون الأولى في عالم التشيّع، أعان الكتّاب والباحثين على إجراء دراسات متنوّعة، ومن جملة هذه الدراسات التي دوّنت عموماً بجهود كتّاب وباحثين غير مسلمين، ما يلي: العقيدة والشّريعة عند الشيعة الإمامية - إيتان كولبرغ (كوهلبيرغ)،[1] الفكر الشيعي المبكّر - أرزينا لالاني،[2] الحقبة التأسيسية للتشيع الاثني عشري - أندرو جي نيومان.[3]

كذلك بذل كتّاب وباحثون مسلمون بجهودٍ كبيرةٍ في هذا المضمار، ومن جملتهم السيّد حسين المدرّسي الطباطبائي مؤلّف كتاب «تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى»، ومحمد علي أمير معزّي[4] مؤلّف كتاب «الإمام برؤية الشيعة الأوائل».

استناداً إلى جملة ما ذكر، سلّطنا الضوء في هذه المقالة على ما لدينا من تراثٍ مدوّنٍ لمحدّثي قم وفق رؤيةٍ تأريخيةٍ عقائديةٍ بهدف بيان نظرية الإمامة من وجهة نظرهم، وتعريفهم للإمامة والشروط التي اعتقدوا بها في هذا المضمار.

معرفة نظرية محدّثي قم تحظى بأهمّيةٍ لأنّهم عاصروا الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وإلى جانب رواية الحديث عنهم، بادروا إلى بيان عقائدهم؛ ولا شكّ في أنّ التعرّف على العقائد التي تبنّاها هؤلاء المحدّثون في عصر حضور الإمام المعصوم تعيننا على فهم كلّ عقيدةٍ نشأت في تلك الآونة؛ وعلى هذا الأساس لو تعرّفنا على إحدى العقائد في عصر الإمام المعصوم وثبت لنا أنّ أصحابه تبنّوها وتحدّثوا عنها ثمّ تواصلت في الأزمنة اللاحقة، فهذا الأمر يفنّد فرضية اختلاقها أو تقييدها بفئةٍ معيّنةٍ من المسلمين، لذا فإنّ بيان معالم نظرية الإمامة التي تبنّاها محدّثو قم من شأنه تفنيد الفرضيات المطروحة من قبل بعض الباحثين والمختصّين بدراسة التشيّع في العصر الحاضر.

1. Belief and Law in Imami Shi`ism.
2. Early Shii Thought The Teachings.
3. The Formative Period of TwelverShi`ism Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad.
4. The Divine Guide in Early Shi`ism.

الجدير بالذكر أنّ بعض الباحثين المعاصرين طرحوا نظريات حول التشيّع، ومن جملتها أنّ الشيعة الأوائل اعتقدوا بامتلاك الإمام المعصوم الحقّ في قيادة الدولة الإسلامية ولم ينل مقامه بتنصيبٍ دنيوي، بل منصبه ذاتي ومعنوي، وهذا الشأن في منأى عن كلّ شأنٍ ظاهري؛ (معزي، ١٣٩٥ش، ص ٢٨٦-٢٩١؛آقانوري و هادي منش، ١٣٩٥ش، ٤٧-٧٢) كذلك ادّعى آخرون أنّ الشيعة الأوائل لم يعتقدوا بامتلاك الإمام علماً وعصمةً مطلقين، وهذه العقيدة نشأت على مرّ تأريخ عقائد الإمامية؛ وعلى هذا الأساس فإنّ اعتقاد الشيعة المعاصرين ببعض المقامات لأئمّتهم لا يمتّ بصلةٍ إلى الحقبة التي عاش فيها هؤلاء الأئمّة، بل هي عقيدة اختلقها بعض علماء الكلام في عصر الغيبة؛(مدرسي طباطبائي، ١٣٨٩ش، ص٨) كما ادّعى غيرهم أنّ المفوّضة والغلاة ابتدعوا بعض العقائد خلال عصر حياة الأئمّة عليهم السلام وفي الحقبة اللاحقة، مثل علمهم بالغيب وولايتهم التكوينية،؛(مدرسي طباطبائي، ١٣٨٩ش، ص٥٥) ولم يستثنوا سوى محدّثي قم الذين اعتبروا عقائدهم منزّهةً من جميع أشكال الغلو وعارضوا كلّ مبالغةٍ على صعيد مقام الأئمّة؛؛(مدرسي طباطبائي، ١٣٨٩ش، ص٥٨) إلا أنّ بطلان هذا الادّعاء يثبت حين نتحرّى التراث العقائدي لهؤلاء المحدّثين بتحليلٍ دقيقٍ.

المنهج الذي اتّبعناه في تدوين في هذه الدراسة قوامه دراسة وتحليل آراء أهمّ الأعلام من محدّثي قم استناداً إلى التراث الذي وصلنا منهم، حيث وضّحنا رؤية كلّ واحدٍ منهم بالنسبة إلى عقيدة الإمامة؛ ولأجل بيان المقصود من «نظرية الإمامة» في هذه المدرسة العقائدية، تطرّقنا أوّلاً إلى بيان الإمامة ضمن ثلاثة مباحث، هي مفاهيم أساسية ونطاقها وشأنها في نظامي التكوين والتشريع، وبعد أن ذكرنا الصفات الأساسية التي يجب أن يتّصف بها الإمام مثل طريقة تنصيبه وعصمته وعلمه وولايته وكيفية انتقال الإمامة إليه، سلّطنا الضوء على ثلاثة محاور أساسية هي النصّ على تنصيبه وأفضليته على غيره وإعجازه.

١. نظرية الإمامة في التيارات الفكرية لمحدّثي قم

حينما نستقصي أحوال محدّثي قم، نلاحظ وجود ثلاثة تيارات فكرية أساسية، وكلّ واحدٍ

من هذه التيارات تضمّن نشاطات علمية واسعة (سبحاني و همكاران، ١٣٩٧ش، ص٢٢)، وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري من أهمّ الشخصيات العلمية في مدرسة قم للحديث، وقد تتلمذ على يديه سعد بن عبد الله الأشعري ومحمد بن يحيى العطّار ومحمد بن الحسن الصفّار.

الجدير بالذكر أنّ سعد بن عبد الله الأشعري ومحمد بن الحسن الصفّار لهما تأليفان، وكتاب الأخير موجودٌ في المكتبة الإسلامية في الوقت الحاضر، بينما كتاب الأوّل مفقودٌ وليس لدينا سوى تلخيصٌ له بقلم الحسن بن سليمان الحلّي.

الطبقة التالية في هذه المدرسة الحديثية على رأسها محمد بن الحسن بن الوليد المعروف بابن الوليد، وقد تتلمذ على يديه محمد بن علي بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق.

الكثير من مؤلّفات مدرسة قم الحديثية انعكست في مؤلّفات الشيخ الصدوق، وتمتاز باهتمامها بالأحاديث المسندة إلى الرواة المعروفين والتي تتضمّن مفاهيم صحيحة ومقبولة.

محمد بن خالد البرقي أيضاً من مؤلّفي مدرسة قم الحديثية، وقد وصلتنا الأحاديث التي نقلها عن طريق ابنه أحمد في كتابه الشهير «المحاسن»، حيث يتضمّن ثمانين باباً لكن لم يصلنا منها سوى خمسة عشر باباً. رجال هذا التيار الفكري اتّهموا بأنّهم ينقلون الحديث عن شخصيات ضعيفة وأحاديث مرسلة متّهمة، ولهذا السبب طُرد أحمد بن محمد بن خالد البرقي من قم من قبل أحمد بن محمد بن عيسى، إلا أنّ الأخير ندم بعد ذلك على هذا القرار وأعاده إلى قم معزّزاً مكرّماً.

الشخصية الأخرى من محدّثي قم إبراهيم بن هاشم الذي تتلمذ عند كلٍّ يونس بن عبد الرحمن وهشام بن الحكم اللذين نقل آثارهما، وكان له دورٌ مشهودٌ في نقل الحديث من الكوفة إلى قم، وقد نُقلت آثاره بواسطة ابنه عليٌّ.

إبراهيم بن هاشم دوّن العديد من المؤلّفات لكن لم يبقَ منها سوى تفسيره المعروف بعنوان «تفسير القمّي».

الشخصية البارزة في تأريخ التشيّع محمد بن يعقوب الكليني تتلمذ في مدرسة هذا التيار الفكري، وكتابه القيّم «الكافي» يعدّ نموذجاً متكاملاً لمنظومة الشيعة العقائدية، ففي هذا الكتاب نقل آثار سائر الشخصيات البارزة في قم مثل أحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن خالد البرقي، فضلاً عن نقله آثار القمّي وإبراهيم بن هاشم؛ وهذا الكتاب في الحقيقة انعكاسٌ لآثار جميع شخصيات مدرسة قم، لذا بإمكاننا معرفة آراء سائر الشخصيات فيها استناداً إلى مضمونه.

إن أردنا معرفة واقع «نظرية الإمامة» لدى كلّ مدرسةٍ فكريةٍ، فلا بدّ من استقصاء أربعة محاور أساسية للعقيدة الإمامية في فكر شخصياتها، لأنّ هذه المحاور من شأنها بيان النظرية المذكورة، وهي كالتالي:

- تعريف الإمامة
- الخصائص الأساسية للإمامة (تنصيب الإمام وعصمته وعلمه)
- سائر خصائص الإمامة
- مرحلة ولاية الإمام (انتقال الإمامة)

بعد بيان هذه المحاور بإمكاننا معرفة شأن الإمامة في فكر كلّ شخصيةٍ أو جماعةٍ، ومن أين ابتدأ هذا الشأن وإلى متى تواصل؛ لذا إن أردنا معرفة واقع نظرية الإمامة في فكر محدّثي مدرسة قم، فلا بدّ من تسليط الضوء على هذه المحاور في عقائدهم وآرائهم.

٢. تعريف الإمامة

لا شكّ في أنّ فهم كلّ إنسانٍ للإمامة ينبثق من تعريفها في ذهنه، لذا يعدّ هذا التعريف من أهمّ المواضيع المطروحة للبحث بخصوصها، ولأجل بيان ذلك لا بدّ من تسليط الضوء على ثلاثة جوانب يمكننا من خلالها معرفة فهم كلّ جماعةٍ للإمامة وتعريفها برؤيتهم، وهذه الجوانب كالتالي:

- مفاهيم أساسية
- نطاق الإمامة
- شأن الإمامة في نظامي التكوين والتشريع

٣. مفاهيم أساسية

الإمامة برؤية كلّ شخصيةٍ وتيارٍ فكري لها مفاهيم أساسية تحكي عن نمط رؤية هذه الشخصية أو التيار لها، وحينما نستقصي آثار الشخصيات الثلاثة البارزة في مدرسة قم الحديثية وأتباعهم، نلاحظ فيها مفاهيم أساسية كلّ واحدٍ منها يفي بدورٍ مؤثّرٍ على صعيد عقيدة الإمامة؛ وسوف نوضّح هذا الموضوع لاحقاً.

الأحاديث المنقولة عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري تتضمّن مفاهيم أساسية متنوّعة بالنسبة إلى الإمامة، مثل حجّية الإمام وخلافته، حيث ذكر هذان المفهومان تحت عنون «حجّة الله» (الصفار، ١٤٠٤ق، ٦١ و ٦٣ و ٨٣ و ٤٨٤ و ٤٨٨؛ الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٤٥و١٧٤و ١٧٧ و ١٧٩ و ٢٠٣ و ٣٨٢؛ ابن بابويه، ١٣٩٥ق، ج١، ص٤و٢٠٢و٢٢١و٣٣٩) و«الحجّة البالغة»(الصفار، ١٤٠٤ق، ١٠٤؛ الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٦٢و١٩٢ و ١٩٦؛ ابن بابويه، ١٣٩٥ق، ج١، ص٢٠٣) و«خليفة الله». (الصفار، ١٤٠٤ق، ٧١ و ١٢٢؛ الكليني، ١٤٠٧ق، ج٣، ص١٢٢؛ ابن بابويه، ١٣٩٥ق، ج١، ص٢٠٢)

مصطلحا «حجّة الله» و«خليفة الله» يشيران إلى أنّ أتباع التيار الفكري الأشعري يعتقدون بأنّ حجّية الإمام من عند الله تعالى.

الجدير بالذكر أنّ كلمة «حجّة» مشتقّة من الجذر اللغوي «ح ج ج» بمعنى القصد، و«الحجّة» بمعنى الطريق الموصل إلى المقصود؛ وعلى هذا الأساس فإنّ مفهوم «حجّة الله» يراد منه الطريق والمقصد الموصل إلى الله، لأنّه الشخص الذي اختاره سبحانه وتعالى كي يصبح الطريق الذي يوصل عباده إليه، ولهذا السبب يجب أن يتحلّى بصفاتٍ تتحقّق من خلالها أهداف وجود حجّة الله في الأرض، ومن جملتها العلم الذي يتمكّن بواسطته من إيصال العباد إلى الله، والثقة التي تجعلهم يطمئنّون بحجّيته ويعتمدون عليه في هذا المضمار، إلى جانب سائر الأمور والشروط التي تعدّ ضروريةً لكونه واسطةً وطريقاً يوصلهم إلى ربّهم الكريم.(أحمدي فروشاني، ٣٩٨ش، صص٩-٣٩)

استناداً إلى ما ذكر فإنّ أتباع التيار الفكري الأشعري يعتقدون بأنّ الله هو الذي اصطفى الإمام ونصّبه، وأنّ علمه وعصمته من مقتضيات كونه حجّته تعالى على العباد، وبالتالي يمكن القول إنّهم يعتقدون بالمفاهيم التي وضّحناها.

مصطلح «الحجّة البالغة» يدلّ على أنّ حجّية الإمام تتّضح لكلّ من يريد معرفة الحقّ، وعلى هذا الأساس تتمّ الحجّة على العباد ولا عذر لأحدٍ.

المعاني التي نستشفّها من العبارات التالية: «أعلام الله»(ابن بابويه، ١٣٩٥ق، ج١، ص٢٠٢) و«أئمّة الهدى»(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٠٣) و«علماً بيّناً» و«هادياً نيّراً»(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٠٣) و«كلمة التقوى» و«العروة الوثقى»(ابن بابويه، ١٣٩٥ق، ج١، ص٢٠٢)، تدلّ على كون الإمام هادياً للعباد، وقد ذكر هذا المفهوم في الأحاديث بعدّة تعابير بعضها من مادّة «هدى» ومشتقّاتها، وبعضها الآخر بمستلزماتها وآثارها وأوصافها التي يترتّب عليها هدي الناس من قبل الإمام؛ ومن جملتها «العَلَم» و«العروة الوثقى».

كلمة «عَلَم» تدلّ في استخدامها على هداية الإنسان إلى جهةٍ معيّنةٍ، لذا تدلّ في معناها على الهدي، (المازندراني، ١٣٨٢ق، ج٥، ص٢٨٥) وعبارة «العروة الوثقى» تؤكّد المعنى المذكور، فهي بنفس معنى «الحبل المتين»، فمن يتمسّك بها ينجو من التشرذم والضلال(المجلسي، ١٤٠٣ق، ج٢٣، ص٣٥).

بعض العبارات مثل «باب الله» و«سبيل الله»(الصفار، ١٤٠٤ق، ١٩٩) و«وجه الله»، (الصفار، ١٤٠٤ق، ٦١) تدلّ على أنّ الإمام في فكر أحمد الأشعري طريقٌ يوصل العباد إلى الله تعالى، وإن أردنا معرفة السبب في استخدامها فلابدّ من تحليل مفاهيم «الباب» و«السبيل» و«الوجه»، إذ نستشفّ منها أنّ الله وضع للعباد طريقاً يوصلهم إلى قُربه، ومن ثمّ كلّ من يسلك غيره فهو لا ينال هذا القُرب.

الملاحظة الأخرى الجديرة بالذكر على صعيد المفاهيم المذكورة، هي أنّ تشبيه الإمام بـ«الباب» يقصد منه أنّ الإنسان إذا قصد بيتاً فلابدّ أن يدخله من بابه، وكذا هو الحال بالنسبة إلى القُرب إلى الله، فمن يروم ذلك يجب أن يصل إليه بواسطة الإمام الذي هو بابه.

كذلك صورة التشبيه في وصف الإمام بكونه «وجه الله» هي أنّ الإنسان إذا أراد أن يتوجّه إلى شخصٍ فلابدّ أن ينظر إلى وجهه، لذا كلّ من يريد التوجّه إلى الله يجب عليه أن يتوجّه إلى الإمام(ابن بابويه، ١٣٨٧ق، ج١، ١١٥؛ المازندراني، ١٣٨٢ق، ج٤، ص٢٨٧؛ المجلسي، ١٤٠٤ق، ج٢، ص١١٣).

عبارة «لسان الله»(الصفار، ١٤٠٤ق، ص٦١و٦٢و٦٤؛ الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٤٥) هي الأخرى نقلت عن أتباع التيار الفكري لأحمد الأشعري وتشير إلى أنّ الإمام هو الناطق باسم الله، وعلى أساس ذلك يعدّ كلامه ذات كلامه تعالى، فهو لسانه بين عباده والداعي إليه.

عبارة «دُعاة الله»(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٠٣) - وكلمة دُعاة جمع داعي - يقصد منها أنّ الإمام هو الداعي إلى الله؛ وكذا كلمة «رُعاة» التي هي جمع كلمة راعي المشتقّة من الفعل «رعي»، ومعناها الحفاظ على العباد وحراستهم، (ابن فارس، ١٤٠٤ق، ج٢، ص٤٠٨) وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأحاديث المروية من قبل أتباع تيار أحمد الأشعري والتي ذكر فيها أنّ الأئمّة «رُعاة الله على خلقه»، (ابن فارس، ١٤٠٤ق، ج٢، ص٤٠٨) تدلّ في الواقع على مسألة هَدْي الإمام، لأنّه يحذّر العباد من كلّ أمرٍ سيّئ وكلّ ما فيه مشقّةٍ عليهم فيحول دون معاناتهم من المشاكل بفضل هدايتهم إلى الخيرات والمحاسن.

التيار الآخر في مدرسة قم الحديثية يتمثّل في إبراهيم بن هاشم وابنه عليّ، وكان لهذا التيار نشاطٌ مشهودٌ في مدينة قم، وقد طرحت بين أتباعه أيضاً مفاهيم أساسية مرتبطة بالإمامة، مثل «حجّية الإمام»، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٧٨) وأنّه « صَفْوَتُه مِن خَلقه »، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٦٨) و«هادي العباد»، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٩١) و«أمين الله في الأرض»، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٢٣) و«الشاهد على الناس من جانب الله»، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٩١). هذه المفاهيم مستوحاة من تراث هذا التيار الفكري، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ إبراهيم بن هاشم كان معتقداً بمعظم مفاهيم الإمام المطروحة من قبل أحمد الأشعري.

محمد بن خالد البرقي هو الشخصية الثالثة في تيار علماء الكلام المحدّثين، وقد اعتقد مع ابنه أحمد بالعديد من المفاهيم الأساسية المتربطة بتعريف الإمامة ووصفها، مثل «حجّية الإمام»، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٧٧؛ الصفار، ١٤٠٤ق، ص٤٨٧) وأنّه «الحجّة البالغة»، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٩٢)، و«الشهيد وأمين الله» و«الهادي إلى الله والداعي إليه» (البرقي، ١٣٧٢ق، ج١، ص٨٩) و«واسطة الوصول إلى الله» (البرقي، ١٣٧٢ق، ج١، ص٨٩). نلاحظ من هذه المفاهيم أنّ محمد بن خالد البرقي يعتقد بمعظم المفاهيم الأساسية للإمامة التي اعتقدت بها الشخصيتان اللتان ذكرناهما سابقاً.

يتّضح لنا من جملة ما ذكر أنّ المفاهيم الأساسية التي اعتقدت بها الشخصيات الثلاثة البارزة التي تحدّثنا عنها، لا تختلف عن بعضها، فهؤلاء الثلاثة وصفوا الإمام بأنّه «حجّة الله» و«خليفة الله»، واستناداً إلى مدلول كلمتي «حجّة» و«خليفة» يمكن استنتاج أنّ محدّثي قم إلى جانب اعتقادهم بالأحاديث التي تضمّنت هذين المفهومين، اعتقدوا أيضاً بأنّ الله تعالى هو الذي ينصّب الإمام وأساس علمه وعصمته، لأنّ الحجّية والخلافة تستلزمان التنصيب والاصطفاء، ومن ثمّ العلم والعصمة. (احمدي فروشاني، ٣٩٨ش، صص٩-٣٩) كذلك نستنتج من مفهوم كلمة «خليفة» أنّ الإمام برؤية محدّثي قم أفضل من الملائكة حاله حال آدم عليه السلام عندما أصبح خليفة الله في الأرض في بادئ خلقته ثمّ سجد له الملائكة.[١]

٤. نطاق الإمامة

المضمار الآخر الذي يمكننا من خلاله معرفة واقع الإمامة وتعريفها بحسب رؤية أتباع أحد التيارات العقائدية، هو مدى سعة نطاقها في مبادئهم الفكرية، والمقصود من ذلك المجالات التي تعمّها شخصية الإمام ونطاقها، فهل تقتصر إمامته على بني آدم فقط أو أنّها تعمّ الجنّ والملائكة أيضاً؟ وهل هي محدودة بعالم الدنيا أو أنّها كانت موجودةً قبله وستبقى بعده؟ في هذا القسم من البحث سوف نتطرّق إلى دراسة وتحليل عقائد ثلاث شخصيات بارزة في مدرسة قم الحديثية.

نستشفّ ممّا نقل عن أحمد الأشعري وتلامذته أنّ نطاق الإمامة واسع جدّاً لدرجة أنّه يعمّ جميع الكائنات التي خلقها الله تعالى من إنسٍ وجنٍّ وملائكةٍ، وذكرت بعض الأحاديث عبارات في وصف هذه الحقيقة، مثل «... عَلَمٌ لخلقهِ»(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ٢٠٣-٢٠٤) و«... إماماً لخلقهِ»(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ٤١٠).

كلمة «إمام» تشير إلى أنّه القائد على جميع الكائنات، وعلى أساس هذا المعنى يمكننا إثبات أنّ كلمة «خلق» تندرج ضمن نطاق مفهوم الإمامة الذي يدل وفق هذا الاستدلال على شموله الكائنات كافّةً، سواء المرئية بالعين وغيرها. كذلك توجد عبارات أخرى يمكن

١. للاطّلاع على معلومات أكثر حول هذا الموضوع، راجع: سورة البقرة، الآيات ٣٠ إلى ٣٤.

استنتاج ذات المعنى منها، مثل «عين الله» و«شهداء الله» (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٦١ و٦٣ و٦٤ و٨٢؛ الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٤٣ و١٤٥).

كذلك وصف الإمام في أحاديث أخرى بأنّه محلّ تردّد الجنّ (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٣٩٤) والملائكة (الصفّار، ١٤٠٤ق، ص٥٦ و٥٧ و٥٨ و٦٣ و٩٥؛ الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٢١ و٣٩٣ و٣٩٤)، وهذا التردّد في الواقع ليس للتشرّف بالحضور بين يديه فحسب، بل إضافةً إلى ذلك يراد منه أحياناً إعلان الاعتقاد بإمامته ومعرفة أوامره؛ لذا فإنّ حضور هذه الكائنات بين يديه يدلّ على سعة نطاق الإمامة وشمولها كائنات أخرى غير بني آدم.

من جملة العبارات الأخرى «الإمام الصامت» (الصفّار، ١٤٠٤ق، ص٤٨٦ و٥٠٥ و٥١١ و٥١٦؛ الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٧٨ و٣٢١)، ويمكن الاستدلال منها على أنّ أتباع هذا التيار يعتقدون بوجودِ إمامٍ واحدٍ فقط لكلّ زمانٍ، وليس المقصود من ذلك تفنيد حجّية الإمام اللاحق، لأنّ جميع الأئمّة المعصومين عليهم السلام حجج الله على خلقه منذ لحظة ولادتهم، إلا أنّ منصب الإمامة يقتضي أن يتصدّى له واحدٌ منهم في زمانٍ معيّنٍ؛ لذا فالإمام الصامت هو الذي تتوفّر فيه جميع شروط الإمامة إلا أنّه لم يمنح حتّى الآن هذا المنصب من قبل الله تعالى بشكلٍ عملي، بل سيناله بعد وفاة الإمام السابق.

الآثار التي وصلتنا من إبراهيم بن هاشم القمّي تدلّ على أنّ نطاق إمامة كلّ إمامٍ يعمّ جميع أهل الأرض (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٧٩)، ومن المؤكّد أنّ مفهوم «أهل الأرض» هنا الجنّ والإنس، وهناك من يعتبر هذا المفهوم غير شاملٍ للملائكة لأنّهم «أهل السماوات» حسب ما ذكر في الأحاديث؛ وببيان آخر فإنّ كلمة «عباد» تدلّ بوضوحٍ على الجنّ والإنس، إلا أنّ دلالتها على الملائكة فيه تأمّلٌ، إذ قد يقال إنّ نطاق إمامة الإمام مرتبط بعالم التكليف، وبما أنّ الملائكة ليسوا مكلّفين فهو لا يعمّهم؛ وذلك لأنّ الملائكة ليست على غرار الإنس والجنّ من حيث قدرتها على الاختيار في أفعالها. يمكن التشكيك بهذا الكلام لكون الملائكة لا ترتكب المعاصي، وإلى جانب ذلك فهي مخيّرةٌ في أفعالها، لذا تُعاقب عندما تقصّر في ذلك، وهذا ما حدث للملَك فطرس (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٦٨؛ المسعودي، ١٤٢٦ق، ص١٦٤؛ ابن قولويه قمي، ١٣٥٦ش، ص٦٦؛ ابن بابويه، ١٣٧٦ق، ص١٣٧؛ ابن عبد الوهاب، بلاتاريخ، ص٦٨؛ طبري، ١٤١٣ق، ص١٩٠؛).

نطاق إمامة الإمام برؤية أحمد البرقي يشابه ما يعتقد به أحمد الأشعري، فهي واسعةٌ للغاية بحيث تعمّ الكائنات كافّةً، وتدلّ الآثار المنقولة عنه أنّ الإمامة تبدأ ممّن هو «دُونَ السَّماء» وتتواصل لتعمّ «مَنْ فَوقَ الأرضِ»(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٩٢)، ومن المؤكّد أنّ عمومها لمن فوق الأرض يدلّ على شمولها بني آدم والجنّ كافّةً؛ وفي مقابل ذلك فإنّ عمومها لمن دون السماء يدلّ على شمولها الملائكة أيضاً، ولو كان المقصود في هذه العبارة السماوات السبع، فهنا أيضاً تعمّ الملائكة.

كذلك نستشفّ من عباراتٍ أخرى أنّ «حجّية الإمام» تامّةٌ على جميع الكائنات(البرقي، ١٣٧١ق، ج١، ص٨٩؛ الصفّار، ١٤٠٤ق، ص٦١.) من إنسٍ وجنٍّ وملائكةٍ، كما أنّ نزول الملائكة على الإمام يعدّ دليلاً على خضوعها لإمامته (الصفّار، ١٤٠٤ق، ص٩٠).

نستنتج من جملة ما ذكر بخصوص الآثار التي وصلتنا من محدّثي قم ومن خلال المقارنة بين مضامين مؤلّفات الشخصيات التي تحدّثنا عنها، أنّ نطاق تصرّف الإمام المعصوم يفوق نطاق قدرة البشر، فولايته بهذا المعنى يقصد منها حقّ التصرّف والأمر والنهي فيما وراء الأمور التي ترتبط ببني آدم بحيث تعمّ الجنّ والملائكة أيضاً؛ ومن البديهي أنّ نطاق الولاية وفق هذا المعنى يندرج ضمن عالم التشريع، وأمّا بالنسبة إلى الحالات التي يكون المكلّف فيها غير مختارٍ، فهذه الولاية تشمل الأمور التكوينية أيضاً.

الأمر والنهي للملائكة لا يقصد منهما الولوج في نطاق الأمور التكوينية، لأنّها كائنات تمتلك إرادةً - مخيّرة - ولا تطيع مجبرةً، وعلى هذا الأساس إن افترضنا اقتصار ولاية الإمام المعصوم على الأمور التشريعية، ففي هذه الحالة هناك تشكيكٌ في كونها مقتصرةً على الجنّ والإنس فقط.

بناءً على ما ذكر يمكن القول إنّ جميع محدّثي قم كانوا يعتقدون بشمول نطاق إمامة الإمام المعصوم جميع الكائنات من إنسٍ وجنٍّ وملائكةٍ، وبالتالي فالمقصود من مفهوم «الخَلق» في الأحاديث هو المخلوقات التي على عاتقها تكليفٌ تؤدّيه بمحض إرادتها، أي أنّها مخيّرةٌ.

الملاحظة الأخرى الجديرة بالذكر في هذا المضمار هي أنّ عبارتي «الإمام الناطق» و«الإمام الصامت» لم تذكرا إلا في آثار أحمد الأشعري، ويمكن الاستنتاج منهما أنّ كلّ

عصرٍ لا تكون الإمامة فيه إلا لإمامٍ واحدٍ، والإمام الذي يتولّى الإمامة بعده في الحقيقة خاضع لإمامته مادام حيّاً، أي أنّه إمام عصره؛ وعلى الرغم من عدم طرح هذا المفهوم في آثار القمّي والبرقي، لكن هذا لا يعني ادّعاء إنكارهما إيّاه وعدم اعتقادهما به، بل يمكن إثبات أنّهما اعتقدا به على ضوء بعض العبارات مثل «صاحبُكم بَعدي» (البرقي، ١٣٧١ق، ج ٢، ص ٣١٥؛ الكليني، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٣٠٩).

٥. الإمامة في نظامي التكوين والتشريع

القسم الثالث في تعريف الإمامة يتمحور حول شأنها في نظامي التكوين والتشريع، وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أنّ الشيعة الإمامية يعتقدون بأنّها ذات شأنٍ خاصّ في هذين النظامين؛ وضمن هذا المبحث سوف نسلّط الضوء على رؤية محدّثي قم في آثار ثلاث شخصياتٍ بارزةٍ.

تجدير الإشارة هنا إلى أنّ الدين والتديّن استناداً إلى الأحاديث المروية في آثار أتباع تيار أحمد الأشعري، قد أُوكلا إلى الإمام المعصوم، ثمّ على أساس هذه الرؤية يجب على جميع الناس طاعته (الكليني، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٢٠٦) واتّباعه والتسليم لأمره (الكليني، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٢٠٩، ٣٩٠) وتصديقه (الكليني، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٢١٥). يعتقد هؤلاء أنّ الشؤون المرتبطة بالدين - التشريعات - (الصفار، ١٤٠٤ق، ص ٣٨٣) وخزائن الأرض - التكوينيات - (الصفار، ١٤٠٤ق، ص ٣٧٥) قد أُوكلت إلى الإمام المعصوم، كما أنّ وجوده بركةٌ وحياةٌ ونورٌ في الأرض؛ (الصفار، ١٤٠٤ق، ص ٢٠٣ و ٢٠٤) وذُكر في بعض الأحاديث أنّ الأرض ملكٌ له، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٤٠٧) وهذه الملكية تعني ولايته عليها وتولّيه شؤونها، والمقصود من كلّ ذلك بيان نطاق تصرّفه.

وقد وُسّع نطاق ولايته في أحاديث أخرى وتمّ التأكيد فيها على أنّه يمتلك القدرة على التصرّف في عالم الدنيا وكلّ ما فيه، واعتُبر المالك له. (الكليني، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٤٠٨)

الجدير بالذكر أنّ المقصود من ملكية الإمام المعصوم للأرض أو عالم الدنيا هو امتلاكه حقّ التصرّف، وهذا الحقّ يدلّ على نطاق ولايته.

عبارة «أركان الأرض» (الصفار، ١٤٠٤ق، ص ١٩٩) المذكورة في آثار أحمد الأشعري تدلّ على أنّه اعتقد بامتلاك الإمام المعصوم قدرةً تكوينيةً في الأرض، لأنّه مثل عمود الخيمة التي لا

يمكن أن تنتصب قائمةً بدونه.

الإمام المعصوم وفق رؤية أتباع تيار إبراهيم بن هاشم لا يتمتّع بشأنٍ تكويني في هذا العالم فحسب، بل إضافةً إلى ذلك لا يمكن للأرض والسماء أن تتقوّما بدونه، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٧٩) وملكيته على الأنهر(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٤٠٩) ذات بُعدٍ تشريعي، واستناداً إلى الأحاديث التي وصلتنا من هذا التيار العقائدي، فإنّ طاعته واجبةٌ على جميع الناس، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٨٥) كما أنّ الشؤون المرتبطة بالدين(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٦٥و٢٦٦) والهداية (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٩١) موكولةٌ إليه.

وأمّا اعتقاد محمد بن خالد البرقي وأتباعه، فهو على غرار اعتقاد الأشعري والقمّي من حيث كون الإمامة ذات شأنٍ خاصّ في عالم التشريع، وتفيد الآثار التي وصلتنا من هذا المحدّث أنّ الإمام المعصوم صاحب مقام «افتراض الطاعة»، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٨٢و ١٨٩) أي أنّه مفترض الطاعة، ومن ثمّ يجب على جميع الناس أن يسلّموا لأمر إمام زمانهم (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٣٩٠؛ البرقي، ١٣٧١ق، ج١، ص٢٧١؛ الصفّار، ١٤٠٤ق، ص٥٢٣) ويتّبعوا أوامره؛(البرقي، ١٣٧١ق، ج١، ص٨٩) ناهيك عن أنّ شؤون الدين موكلةٌ - مفوّضةٌ - إليه، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣٨٧) كما نستشفّ من عبارات أخرى رويت في آثار أتباع هذا التيار أنّ الإمام المعصوم له تأثيرٌ في عالم التكوين، وتفيد بعض الأحاديث المروية عنهم أنّ الأئمّة المعصومين خزنة الله في الأرض والسماء، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص١٠٤) وهذا المعنى يدلّ على نطاق الإمامة وقدرة الإمام في التصرّف التكويني، أي أنّه يمتلك الحقّ في التصرّف بالأرض والسماء.

حين نمعن النظر في جملة ما ذكر نلاحظ أنّ محدّثي قم خلال حقبة ازدهار مدرسة قم الكلامية، اعتقدوا بشأن الإمام المعصوم على الصعيدين التشريعي والتكويني، أي أنّ له تأثيرٌ في عالمي التشريع والتكوين بحيث يكون نطاق تصرّفه فيما وراء المكلّفين ويعمّ غيرهم أيضاً؛ فقد اعتقدوا بأنّه صاحب مقامٍ تشريعي في الشؤون الدينية وله الحقّ في الأمر والنهي؛ كما أنّه صاحب مقام افتراض الطاعة - مفترض الطاعة - ومن ثمّ يجب على جميع المكلّفين طاعته واتّباع أوامره؛ فضلاً عن ذلك فالأرض والسماء تندرجان ضمن نطاق تصرّفه، وبقاؤهما مرهونان بوجوده المبارك.

٦. الصفات الأساسية للإمامة (شروطها)

المقصود من «الصفات الأساسية» تلك الصفات والخصائص التي تؤهّل الإمام للتصدّي إلى منصب الإمامة بحيث لا تتحقّق إمامته بدونها؛ وفي هذا المبحث سوف نسلّط الضوء على ثلاثة عناصر أساسية بهذا الخصوص، وهي التنصيب والعصمة والعلم.

٦-١. تنصيب أو نصب الإمام

المقصود من التنصيب في هذه الدراسة هو اختيار شخصٍ من قبل الله عزّ وجلّ لمنصب الإمامة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشيعة يعتقدون بكون الإمامة منصباً إلهياً، أي أنّ الله عزّ وجلّ هو الذي يختار الإمام؛ وهذا الموضوع الذي يحظى بأهمّيةٍ بالغةٍ تمّ التأكيد عليه لأوّل مرّةٍ في كلام النبي محمد صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، ثمّ تمّ التصريح به في كلام كبار الشخصيات الإسلامية؛ كما أنّ آثار محدّثي قم لم تخلُ منه، حيث تطرّق كبارهم إليه وطرحوه كشرطٍ أساسي للإمامة.

الأحاديث المنقولة عن أحمد الأشعري الذي يعدّ من كبار محدّثي قم، تدلّ على اعتقاده بأنّ تنصيب الإمام من قبل الله عزّ وجلّ من جملة الشروط الأساسية للإمامة، وقد ذكرت فيها الكثير من العبارات التي تشير إلى هذا الموضوع، مثل «نصّب الإمام عَلماً لخلقه» (الكليني، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٢٠٣) و«كلّما مضى منهم إمامٌ نصّب لخلقه من عقبه إماماً». (الكليني، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٢٠٣) كما أنّ الأحاديث المروية عنه وعن تلامذته، تتضمّن كلمات تدلّ على هذا الموضوع، مثل «نصّب» و«اصطفى» و«انتجب» و«ارتضى» و«ارتجى» و«اصطنع» و«اختار»، وكلّ واحدةٍ منها تدلّ بنحوٍ على مسألة التنصيب. (الكليني، ١٤٠٧ق، ج ١، ص ٢٠٤؛ ابن بابويه، ١٣٧٨ق، ج١، ص٢١٧ و ٢١٨)

الجدير بالذكر أنّ بعض الكلمات، مثل «نصّب» و«اصطفى» و«ارتضى» و«اختار» تدلّ على تنصيب الإمام بحسب الدلالة التطابقية أو التضمنية، بينما كلمات أخرى، مثل «ارتجى» و«اصطنع» تدلّ عليه بحسب الدلالة الالتزامية. (المازندراني، ١٣٨٢ق، ج ٥، ص ٢٩٠؛ المجلسي، ١٤٠٤ق، ج ٢، ص ٤٠٢)

سائر محدّثي قم من أمثال علي بن إبراهيم وأحمد البرقي، لم ينقلا أحاديث تدلّ بصريح

العبارات على تنصيب الإمام واصطفائه، بل كما ذكرنا آنفاً فقد نقلا أحاديث فيها ألفاظٌ تدلّ على حجّيته وخلافته للإمام الذي يسبقه، وهذه الألفاظ تدلّ على التنصيب والاصطفاء، إذ لا يمكن لأيّ إنسانٍ بلوغ مقام الحجّة والخليفة لله تعالى دون أن ينصّب ويصطفى؛ لذا يمكن القول إنّ بعض محدّثي قم قد صرّحوا بالتنصيب والاصطفاء، وبعضهم الآخر أشاروا إليهما فيما نقلوا من أحاديث.

٦-٢. عصمة الإمام

العصمة شرطٌ آخر لاصطفاء الإمام، وهي من معتقدات الشيعة الإمامية منذ القِدم، ثمّ على أساسها أنشؤوا عقيدتهم بالنسبة إلى أئمّتهم، كما أنّها من جملة المفاهيم المطروحة في آثار محدّثي قم.

الآثار التي وصلتنا من أحمد الأشعري تتضمّن عبارات صريحة تدلّ على عصمة الإمام، حيث اعتقد وكذلك تلامذته بوجوب كون إمام الأمّة معصوماً، (ابن بابويه، ١٤٠٣ق، ص١٣٢) كما اعتقدوا بأنّه محفوظٌ ومحروسٌ من مكائد الشيطان بفضلٍ من الله عزّ وجلّ، (ابن بابويه، ١٣٧٨ق، ج١، ٢١٧ و ٢١٨) ومن هذا المنطلق فهو منزّهٌ من كلّ عيبٍ وذنبٍ؛(ابن بابويه، ١٣٧٨ق، ج١، ٢١٩) وبعض الأحاديث المروية عن هذا المحدّث البارز تتضمّن ألفاظاً وتعابير تدلّ على عصمة إمام الأمّة، (ابن بابويه، ١٣٧٨ق، ج١، ص٢١٣) وأنّه مؤيّدٌ من قبل «روح القدس»(ابن بابويه، ١٣٧٨ق، ج١، ص٢١٣).

كذلك تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ عبارة «الصادقون» (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣١) المذكورة في الأحاديث التي نقلها هذا المحدّث يمكن الاستنتاج منها الدلالة على عصمة الإمام، وهذا المعنى نلمسه أيضاً في آثار سائر محدّثي قم من أمثال إبراهيم بن هاشم، كعبارة «طهّرنا وعصمنا»، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ١٩١) وفي آثار البرقي كعبارة «نَحنُ قومٌ معصومونَ»، (البرقي، ١٣٧١ق، ج١، ٢٦٩) حيث تدلّ على عصمة الأئمّة عليهم السلام.

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ عصمة الإمام تعدّ شرطاً لإمامته، وهذا الشرط كان مطروحاً منذ عصر حضورهم وفي مختلف التيارات العقائدية، أي أنّه لم يطرح بين الشيعة بعد عصر حضورهم، لذا يمكن الاستناد إلى ما هو منقولٌ في آثار محدّثي قم لمعرفة قِدم

الاعتقاد بالعصمة بالمعنى المتعارف بين الشيعة.

٦-٣. عِلم الإمام

العلم شرطٌ آخر للإمامة، وهذا الشرط نلمسه جلياً في الكثير من الآثار التي وصلتنا من متكلّمي قم، وسوف نسلّط الضوء على هذا الموضوع لاحقاً.

وأمّا الآثار التي وصلتنا من أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، فهي تدلّ على أنّ الإمام يمتلك علماً واسعاً، وهو منبع العلم الإلهي(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٣٩٨ و ٣٩٩؛ الحلّي، ١٤٢١ق، ص١٣٥) وخازنه، (ابن بابويه، ١٣٩٥ق، ج١، ص٢٧٩) ومفسّر الوحي الإلهي، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٩٢) وعلى هذا الأساس يمكننا استنتاج أنّه السبيل الذي يجب أن يسلكه بنو آدم لمعرفة مشيئة الله عزّ وجلّ.

حينما نمعن النظر في هذا المفهوم ندرك أنّ أحمد الأشعري وأتباعه اعتقدوا بوجود من يمتلك علماً إلهياً، أي الأئمّة المعصومون عليهم السلام ولا يمتلكه غيرهم من البشر، لذا من أراد طلب هذا العلم عليه الرجوع إليهم.

حينما نستقصي الآثار التي وصلتنا من أحمد الأشعري، نجد فيها ألفاظاً وعبارات تدلّ على علم الأئمّة المعصومين عليهم السلام، مثل علوم البلايا والمنايا والأنساب وفصل الخطاب(الصفار، ١٤٠٤ق، ص١١٨ و ١١٩) ومعاني القرآن ومقاصده (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٢٨) وتأويل آياته، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢١٣ و٢١٤) والعلم الذي ورثه كلّ واحدٍ منهم من آبائه، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٢١ و٢٢٤) والعلم بالكتب السماوية التي سبقت القرآن الكريم (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٢٦) والعلم باسم الله الأعظم (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٣٠) وبألف بابٍ من العلم، والعلم بمصحف السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، وعلم الجفر الأبيض والأحمر، والعلم بمصحف الجامعة، والعلم بكلّ آنٍ، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٣٩و٢٤٠)والإلمام بعلوم الملائكة والأنبياء، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٥٥؛ ابن بابويه، ١٩٧٨م، ص١٣٨) وعلم الكتاب (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٥٧)؛ وكلّ إمامٍ يعلم متى يحين أجله، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٥٩) وبكلّ ما كان وسيكون، وبكلّ ما في السماوات والأرض وما سيحدث في الجنّة وجهنّم، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٦١) كما له علم بمصالح العباد ومفاسدهم، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٦٤) وبما يُخفي كلّ إنسانٍ

وبكلّ نجوى في باطنه، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٢٣٧) ويعلم بالآجال (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٢٦٤) والحلال والحرام (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٢٩٠) وجميع اللغات (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣٣٧؛ ابن بابويه، ١٩٩٩م، ج١، ص٢٢٨) ولسان الطيور (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣٤٢) والحيوانات (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣٤٧) والمسوخ (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣٥٣).

فضلاً عمّا ذكر فإنّ أحمد الأشعري وتلامذته يعتقدون بكون علم الأئمّة المعصومين عليهم السلام قابلٌ للزيادة (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣٩٢و٣٩٥؛ الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٥٤) والقبض والبسط، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٥٦) ونستشفّ من آثارهم أنّه ذو أنواع، هي الماضي والغابر والحادث (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٦٤)؛ كما أنّ روح القدس (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٧٢؛ ابن بابويه، ١٩٩٩م، ج١، ص٢١٣؛) وعمود النور (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٣٨٧) ونزول الملائكة في ليلة القدر (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٢٢٠) طرقٌ لكسب علمهم.

كذلك نستشفّ من كلمة «مُحدَّث» (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٦٩) المذكورة في الأحاديث المروية في مؤلّفات أحمد الأشعري وأتباعه، أنّ الإمام المعصوم مرتبطٌ بعالم الملكوت، وكما أنّ الوحي ينزل على الأنبياء والرسل، فالأئمّة مُحدَّثون أيضاً، لذا لا تعدّ الإمامة منقطعةً عن وحي السماء، بل متّصلة بعالم الغيب والملكوت عن طريق الملائكة بحيث ينال الإمام علوماً منها.

سائر محدّثي قم أيضاً دوّنوا مؤلّفات بخصوص علم الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أنّ علي بن إبراهيم بن هاشم القمّي ووالده، اعتقدا بامتلاكهم علماً واسعاً، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٤٠٠) وعلومهم متنوّعة مثل العلم الذي ورثوه من غيرهم (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٧٢و ٢٢١)، والعلم بالمصالح والمفاسد، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٦٨) والعلم بالبلايا والمنايا والأنساب، والعلم بحقيقة إيمان الناس ونفاقهم، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٢٣) والعلم بالكتب السماوية السابقة، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٢٧) والعلم بمفاهيم القرآن الكريم، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٢٩) والعلم بالجفر ومصحف السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٤١) والإلمام بعلوم الملائكة والرسل، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٥٦) والعلم بحلول الأجل، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٥٨) والعلم بالحلال والحرام، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٦٢) والعلم

بأعمال العباد(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢١٩).

كذلك يعتقد أتباع هذا التيار العقائدي أنّ علم الإمام متنوّعٌ، مثل الغابر والمزبور والنكت والنقر، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٦٤) ومن جهةٍ أخرى يعتقدون بأنّ طرق كسب علمه هو روح القدس (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٦٦ و ٢٧٣) وعمود النور(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٣٨٨) ونزول الملَك، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص١٧٦) فضلاً عن اعتقادهم بكون علمه قابلاً للزيادة. (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٥٥)

محدّث مدرسة قم أحمد البرقي وأتباعه، اعتقدوا بامتلاك الإمام المعصوم علماً واسعاً، وله أنواع عديدة، منها العلم الذي يرثه ممّن قبله، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٢٢؛ الصفار، ١٤٠٤ق، ص١١٨؛ البرقي، ١٩٩٢ق، ج١، ص٢٣٥) والعلم بالملكوت، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص١٠٧) والإلمام بعلوم الملائكة والأنبياء، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص١١٢) والعلم بالكتب السماوية، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص١١٣) والعلم بما يحدث في الليل والنهار وفي كلّ آنٍ، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص١٤٠) والعلم بأسماء الشيعة، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص١٧٣ و ٣٩٠) والعلم بمعاني القرآن الكريم (الصفار، ١٤٠٤ق، ص١٩٤) وتأويله في كلّ زمانٍ، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص١٩٥) والعلم بالاسم الأعظم، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٢٠٨) والعلم بجميع الكتب السماوية وسنّة النبي، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣٠١) والعلم بألف بابٍ، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣١٣) والعلم بمختلف اللغات، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣٣٨) والعلم بمنطق الطير، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣٤٤) والعلم بالحلال والحرام، (الحلّي، ١٤٢١ق، ص٥٧) والعلم بكلّ ما يحتاج إليه الناس (البرقي، ١٩٩٢ق، ج١، ص٢٣٤).

ومن جهة أخرى اعتقدوا بأنّه يكسب علمه عن طريق التحديث - فهو محدَّثٌ (البرقي، ١٩٩٢ق، ج١، ص٩٠ و٩٢ و ٣٣٦) والإلهام (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣٢٦) وعمود النور(الصفار، ١٤٠٤ق، ص٤٣٥) وروح القدس، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٤٥١) وهذا العلم قابل للزيادة. (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٣٩٤)

من جملة ما ذكر نستنتج أنّ علم الإمام ونطاقه وصفاته وكيفية كسبه وسائر متعلّقاته، كانت من جملة الأمور المتّفق عليها بين محدّثي قم، وقد تمسّكوا بهذا الاعتقاد، وعلى هذا الأساس ندرك أنّ هذه العقيدة قديمة تضرب بجذورها في عصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام، حيث كان الشيعة يعتقدون بامتلاكهم علماً واسعاً ومتنوّعاً.

الجدير بالذكر أنّ المواضيع التي ذكرناها والأحاديث التي تتمحور حول علم الإمام، يمكن تصنيفها ضمن عدّة أقسامٍ، فبعض هذه الأحاديث ناظرٌ إلى أصل مسألة علم الإمام، وبعضها الآخر ناظرٌ إلى مصادر علمه، ومنها ما هو ناظرٌ إلى متعلّقات علمه؛ لذا نلاحظ أنّ رجال مدرسة قم الحديثية أعاروا أهمّيةً لهذا الموضوع.

المسألة الأخرى التي تجدر الإشارة إليها في هذا السياق هي نطاق علم الإمام، إذ مفهوم «علم الإمام» استناداً إلى ما ذكر يدل على إطلاقٍ زماني ومكاني وأحوالي، أي أنّه يعمّ جميع الأزمنة والأشياء والناس.

وهناك مسألة أخرى تجدر الإشارة إليها على صعيد ما ذكر، ألا وهي أنّ علم الإمام له مصادر، مثل التحديث - كونه محدَّثاً - وروح القدس، وله متعلّقات مثل السماء والأرض والجنّة وجهنّم؛ وتوجد بعض الأمور المشتركة بين المصادر والمتعلّقات، مثل القرآن الكريم وصُحُف الأنبياء السابقين ومصحف السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام وعلم الجفر والجامعة، فهذه الأمور متعلّقة بعلم الإمام وتعدّ أيضاً مصادر لعلمه؛ وهذا الرأي نلمسه جلياً في الآثار الكلامية لعلماء الكلام القدماء في مدينة قم.

٦-٤. صفات أخرى للإمام

المقصود من الصفات الأخرى للإمام المعصوم، تلك الصفات التي لا تعدّ شرطاً لإمامته، لكنّه يتحلّى بها ويمكن اعتبارها من جملة الطرق إلى معرفته، مثل خلقته النورانية والجسمانية، حيث ذكرت هذه الخلقة في الأحاديث باعتبارها واحدةً من صفات الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

الأحاديث التي نقلها محدّثو قم تتضمّن بعض صفات الإمامة، ومنها الأحاديث المنقولة في مؤلّفات أحمد الأشعري، حيث تتضمّن أموراً تعدّ من علامات الإمامة(ابن بابويه، ١٣٧٨ق، ج١، ص٢١٣) مثل سلاح النبي محمد صلى الله عليه وآله ورايته ودرعه وخوذته وسائر الأشياء الموروثة من الأنبياء، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٣٣) كذلك أشارت إلى أنّ الإمام إنسانٌ مستجاب الدعوة، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٦٢) حيث اعتُبرت هذه الأمور من علامات الإمامة؛(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٨٤) وأشارت أيضاً إلى خلقته النورانية والجسمانية، حيث ذكر فيها أنّه خلق

من ماء الجنّة (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٣٨٧) وله خلقةٌ نورانيةٌ؛(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٣٨٩ و٤٤٠؛ ابن بابويه، ١٩٦٦م، ج١، ص١٣٤) وتضمنّت أيضاً أبواباً لأحاديث تطرّقت إلى بيان طينة الأئمّة المعصومين عليهم السلام وشيعتهم. (الصفار، ١٤٠٤، ص١٤)

الآثار التي وصلتنا من إبراهيم بن هاشم أشارت إلى أنّ «السلاح» (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٣٥-٢٣٨) من علامات الإمامة، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٨٤) وأنّ إحدى خصائصها انتقال السلاح والكتاب من إمامٍ إلى آخر، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٩٧) وأشارت أيضاً إلى خلقة فطرة الإمام. (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٣٨٩)

الآثار التي وصلتنا من البرقي أيضاً أشارت إلى سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله (الصفار، ١٤٠٤، ص١٧٦) بصفته واحداً من علامات إمامة الإمام، وأنّ درعه من العلامات الخاصّة بالإمام المهدي عليه السلام بحيث لا تناسب بدن أيّ إمامٍ آخر غيره، (الصفار، ١٤٠٤، ص١٨٩) كذلك أشارت هذه الأحاديث إلى أنّ الإمام المعصوم مخلوقٌ من نورٍ.(البرقي، ١٣٧١ق، ج١، ص١٣١-١٣٣ و١٣٥؛ الحلّي، ١٤٢١ق، ص١٣١)

نستنتج الملاحظات التالية من جملة ما ذكر:

١) محدّثو قم أكّدوا على أهمّية العلائم الخاصّة بالإمامة كي يُمهّد الطريق للناس لمعرفة إمامهم، ومن جملة هذ العلائم سلاح النبي محمد صلى الله عليه وآله ومواريث الأنبياء ووصيّة الإمام السابق، حيث اشترطوا فيها قدرة الناس على تشخيصها، ولهذا السبب أكّد عليها الأئمّة المعصومون عليهم السلام وذكّروا الناس بها؛ بينما سائر الصفات لا يمكن للجميع تشخيصها مثل الخلقة النورانية، لذا ذكروها باعتبارها صفةً تزيد من معارفهم.

٢) وأمّا الملاحظة الأخرى فهي الحقبة التأريخية للعقائد التي أشرنا إليها.

إحدى العقائد التي كانت شائعةً بين محدّثي قم في عصر حضور الأئمّة المعصومين عليهم السلام، هي أنّ الإمام يمتاز بصفات وعلائم خاصّة لا يمتاز بها غيره بحيث تعدّ طريقاً لمعرفته، مثل سلاح النبي محمد صلى الله عليه وآله، ومن ميزاتها عدم قدرة أيّ أحدٍ على ادّعائها، ولو ادّعاها فهو سرعان ما يكبت ويفضح كذبه.

٣) الملاحظة الهامّة الأخرى على صعيد ما ذكر هي قِدَم الاعتقاد بالخلقة النورانية

للإمام المعصوم.

تفيد الأحاديث المروية من قبل محدّثي قم أنّ الإمام المعصوم مخلوق من نور وطينته خاصّة، وعلى أساس هذا الاعتقاد يمكننا استنتاج أنّ هؤلاء المحدّثين قد اعتقدوا بهذه الميزة لخلقة الإمام، وهذا الاعتقاد بطبيعة الحال كان شائعاً في عصر حضور الأئمّة المعصومين عليهم السلام، فقد كان من جملة عقائد الشيعة.

٧. الولاية وانتقال الإمامة

تولّي منصب الإمامة عبر انتقالها من إمامٍ إلى آخر، له ميزاته وشروطه الخاصّة في منظومة العقائد الشيعية، ويمكن تلخيص ميزاته ضمن ثلاثة محاور أساسية، هي النصّ والإعجاز والأفضلية؛ وكما يبدو فإنّ محدّثي قم كانت لهم رؤيتهم الخاصّة على هذا الصعيد، وسنسلّط الضوء عليها ضمن المباحث التالية:

٧-١. النصّ على الإمامة

أحمد الأشعري أشار في الأحاديث التي نقلها إلى مسألة النصّ على تنصيب الإمام بوضوحٍ مقارنةً مع سائر محدّثي قم، فهذه الأحاديث تدلّ على أنّ الإمام اللاحق يبقى صامتاً مادام الإمام السابق على قيد الحياة، ثمّ حين يتوفّى الإمام السابق ينتقل الأمر الإلهي إليه ليصبح المدبّر لشؤون الدين وحجّة الله على العباد، كما أنّه يكون مؤيّداً من جانب روح القدس وينتقل إليه علم الإمامة وفصل الخطاب من الإمام السابق؛ (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٠٤) وهذا يعني أنّ كلّ إمامٍ يعلم من سيليه في الإمامة (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٧٧) فينصّ عليه (يصرّح به). (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٨٨؛ ابن بابويه، ١٣٩٥ق، ج١، ص٢١٣)

كذلك أشارت هذه الأحاديث إلى وجوب كون إمام الأمّة معصوماً، وخفاء العصمة هو السبب في اشتراط أن يكون منصوصاً عليه من قبل الإمام السابق. (ابن بابويه، ١٤٠٣ق، ص١٣٢)

الآثار الحديثية التي وصلتنا من إبراهيم بن هاشم أشارت إلى أنّ الإمامة منصوصٌ عليها في القرآن والحديث، (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٨٧) ونستشفّ من التيار العقائدي الموروث من البرقي أنّ الإمامة تثبت بوصية الإمام السابق، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٤٧٣) وعلم هذا الإمام ينتقل

إلى الإمام الذي أوصى له. (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٧٧)

حينما نتأمّل في آثار ثلاث شخصياتٍ بارزةٍ في مدرسة قم الحديثية، نستخلص الملاحظات التالية:

مسألة التنصيب والنصّ عبارة عن مفهومين مختلفين عن بعضهما، وأحدهما متفرّعٌ عن الآخر، لأنّ النصّ في الواقع نتيجةٌ للتنصيب، لذا فالنبي أو الإمام بواسطة نصّه يخبر الناس بالتنصيب الإلهي للإمام اللاحق.

من الممكن أن يشهد أحد الأزمنة حضور حجج الله إلى جانب بعضهم، لكن لا يمكن أن يوجد إمامان في زمانٍ واحدٍ، إذ لو وجد إمامان للأمّة في آنٍ واحدٍ، فلا يبقى معنى للنصّ على الإمام اللاحق، لأنّنا إذا افترضنا تعدّد الأئمّة في زمانٍ واحدٍ، يصبح الإمام اللاحق صاحب منصب الإمامة في عهد حياة الإمام السابق، ومن ثمّ يجب التصريح بإمامته منذ بداية إمامة الإمام السابق وليس بعد إمامته؛ لذا يعدّ نصّ كلّ إمامٍ على من يليه في الإمامة قرينةً على عدم إمكانية وجود إمامين في زمانٍ واحدٍ، وهذا الموضوع يمكن إثباته على ضوء قرائن أخرى قد تمّ توضيحها في محلّها.

الجدير بالذكر أنّ علم الإمامة يختلف عن العلم بحجّية الإمام، فالإمام يمتلك علماً خاصّاً ينتقل منه إلى من يليه عند انتقال الإمامة، كما أنّ روح القدس بهذا الشكل، فهناك روح القدس المنصّب بالإمامة بحيث ينتقل مع انتقالها.

الجدير بالذكر أنّ مسألة النصّ على الإمامة تضرب بجذورها في القرآن الكريم، إذ هناك العديد من الآيات والأحاديث المروية عن النبي محمد ﷺ أشارت إلى وجوب النصّ عليها و إلى الذين ورد النصّ عليهم.(الصفار، ١٤٠٤، ص٥١٥)

٧-٢. الإعجاز في الإمامة

الإعجاز هو الميزة الأخرى للولاية وانتقال الإمامة، إذ يمكن من خلاله معرفة الإمام عند عدم وجود نصّ، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أحمد الأشعري نقل أكثر الأحاديث الدالّة على هذا الأمر مقارنةً مع سائر محدّثي قم، حيث نسب وأتباعه الكثير من الأمور الإعجازية للأئمّة

المعصومين عليهم السلام، ويمكن أن نستنتج من مجملها أنّ المعصوم صاحب إعجازٍ، ومن الأمثلة التي تجدر الإشارة إليها في آثار هذا التيار العقائدي، ما يلي: استنطاق الحجر الأسود (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٣٨٤) والإخبار بالغيب (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٣٥١) واستنطاق العصا (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٣٥٣) وإخبار الناس بما تكنّ أنفسهم (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٢٤٧) والتصرّف بالشجرة (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٢٥٣) والعلم بآجال الناس (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٢٦٤) وإشفاء المرضى وإحياء الموتى (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٢٦٩) والعلم بمختلف اللغات (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٢٣٧) و طيّ الأرض والسير في العوالم الأخرى (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٤٠١) والتصرّف بالكون والمكان والسحاب، (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٤٠٩) وما إلى ذلك من أعمال إعجازية أخرى.

المحدّث الكبير في مدرسة قم الحديثية علي بن إبراهيم القمّي، هو الآخر نموذج لعقيدة إعجاز الأئمّة المعصومين عليهم السلام، ومن جملة الأحاديث التي نقلها بهذا الخصوص، حديث يتضمّن حكايةً حول قلع الشجرة تلقائياً بإذن الإمام المعصوم؛ (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ٣٥٣) وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الآثار التي وصلتنا منه لا تخلو من أخبار تحكي عن إعجاز الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وفيها أحاديث تشير إلى إخبارهم عن الغيب. (الصفار، ١٤٠٤ق، ص٢٣٦ و٢٤٢)

بناءً على ذلك يمكن القول إنّ مسألة إعجاز الإمام المعصوم كانت مقبولةً من قبل محدّثي قم، وبالتالي لم تعتبر من جملة عقائد الغلو آنذاك، بل كانت مقبولة من قبل الشيعة ومن جملة عقائدهم في عصر حضور الأئمّة رغم أنّ محدّثي قم كانوا حذرين جدّاً من عقائد الغلو بحيث رفضوا الأحاديث الضعيفة والمشوبة بالغلو.

لا شكّ في أنّ التحليل الذي ذكرناه بخصوص الأحاديث المنقولة في مصادر محدّثي قم، فيه فائدة كبيرة على صعيد إعادة قراءة عقائد التشيّع، وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أنّ الإعجاز باعتقاد هؤلاء المحدّثين لم يكن مقتصراً على الأنبياء فحسب، بل حتّى الأئمّة لديهم معاجز تثبت إمامتهم للناس.

٧-٣. أفضلية الإمام

حينما نمعن النظر في تراث محدّثي قم، لا نجد فيه عبارات صريحةٍ تحكي عن أفضلية

الإمام على سائر الناس، لكن يمكننا استنتاج ذلك على ضوء الميزات والخصائص التي اعتقدوا بها بالنسبة إلى الإمام، حيث اعتقدوا بأنّه حجّة الله وخليفته، وأنّه صاحب علمٍ واسعٍ ومعصومٌ، وهذه الميزات بطبيعة الحال تشير إلى أفضليته على سائر الناس، ويؤيّد هذا الاستنتاج ما ذكر في القرآن الكريم، فالآيات ٣٠ إلى ٣٦ من سورة البقرة قد ذكرت بصريح العبارات أنّ خليفة الله أفضل من سائر المخلوقات وبما فيها الملائكة؛ ناهيك عن أنّ النصّ على إمامة الإمام والاعتقاد بقدرته الإعجازية دليلان على أفضليته.

من المؤكّد أنّ الإنسان الذي يُصطفى لمقام الإمامة ويمنح قدرةً إعجازيةً، لا بدّ وأن يكون أفضل من سائر الناس، ومن هذا المنطلق حتّى إن لم نجد عبارات صريحة في الأحاديث التي نقلها محدّثو قم بخصوص أفضلية الإمام على غيره، لكن يمكننا أن ننسب إليهم الاعتقاد على ضوء هذه الأفضيلة.

النتيجة

نستنتج من جملة ما ذكر في هذه الدراسة، ما يلي:

- تعريف الإمامة بين محدّثي قم أكثر شموليةً وأوسع نطاقاً من التعريف الذي طرحه علماء الكلام.

- علماء الكلام قيّدوا الإمامة بعالم الدنيا، في حين أنّ محدّثي قم أكّدوا على كونها ذات تأثيرٍ في عالم القيامة، لأنّ أحد المفاهيم الأساسية التي طرحوها بخصوص الأئمّة المعصومين عليهم السلام هو «شهداء لله»، وهذا المفهوم يدلّ على أنّ نوع شهادة الإمام تختلف عن شهادة غيره، ناهيك عن أنّ ثمرة شهادته تتّضح في يوم القيامة.

- الإمام حسب تعريف علماء الكلام خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله، بينما تفيد المفاهيم الأساسية المستوحاة من آراء المحدّثين أنّه خليفة الله وحجّته في الأرض.

- اتّفق علماء الكلام والمحدّثون على وجود إمامٍ واحدٍ فقط في كلّ زمانٍ، إلا أنّ المحدّثين ذكروا مفهوم الإمام الصامت، وقالوا إنّ الإمام اللاحق قبل أن ينال منصب الإمامة من الإمام السابق الحيّ يعدّ إماماً صامتاً وحجّة الله في الأرض؛ في حين أنّ علماء الكلام لم يذكروا هذا المفهوم.

- المحدّثون اعتبروا مقام الإمامة ذات مقام خلافة الله وحجّيته، وهذا الرأي يحكي عن اعتقادهم بامتلاك الإمام مقاماً عظيماً لا يشاركه فيه أحدٌ، لأنّه ليس شأناً عاماً، بل مختصٌّ بفئةٍ معينةٍ على نحو الحصر.

- الإمام باعتقاد محدّثي قم وعلماء الكلام أيضاً هادٍ لبني آدم، أي أنّه صاحب مقام الهداية، إلا أنّ المحدّثين أضافوا إلى ذلك كونه طريقاً إلى الله وناطقاً باسمه، ورغم أنّنا لا نجد هذه التعابير في نصوص علماء الكلام، لكن يمكن القول إنّهم اعتقدوا بمضمونها من منطلق اعتقادهم بأنّ الإمام منصّب من قبل الله عزّ وجلّ.

- إمامة الإمام باعتقاد المحدّثين تعمّ جميع الكائنات من إنسٍ وجنٍّ وملائكةٍ، إلا أنّنا لا نجد هذا الأمر في آراء علماء الكلام.

- بالنسبة إلى الشروط اللازم توفّرها في الإمام، فإنّ جميع المحدّثين اتّفقوا مع علماء الكلام من حيث اشتراط تنصيبه وعلمه وعصمته، وغاية ما في الأمر أنّ المحدّثين وسّعوا نطاق علمه إلى حدٍّ كبيرٍ يفوق ما اعتقد به علماء الكلام؛ كذلك يمكننا استنتاج أنّ المحدّثين سبقوا علماء الكلام في طرح نظرية علم الإمام وشرحوها بالتفصيل بحيث ذكروا لها مصادر ومتعلّقات؛ لذا تعدّ مسألة علم الإمام وسعة نطاقه من جملة المسائل المطروحة في عصر حضور الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

- ذكر المحدّثون صفات وعلائم خاصّة للإمام كي يتمكّن الناس على أساسها من معرفته، ومنها سلاح النبي محمد صلى الله عليه وآله وخلفته النورانية الخاصّة، كما اعتقدوا بامتلاكه قدرات إعجازية تفوق قدرة البشر؛ وحينما نتأمّل في حذر محدّثي قم من المفاهيم المشوبة بالغلو، ندرك أنّ هذه العقائد التي ادّعى البعض أنّها مشوبة بالغلو، لم تكن هكذا بين هؤلاء المحدّثين لكونهم عارضوا الغلو والغلاة، ناهيك عن أنّهم كانوا الأقرب من غيرهم إلى عصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وإلى جانب ذلك ندرك أنّ هذه العقائد قديمة من الناحية الزمانية.

- الطريق إلى معرفة الإمام برؤية محدّثي قم هو النصّ عليه والتصريح بإمامته من قبل الإمام السابق أو عن طريق إعجازه، لذا فالإعجاز لا يقتصر على الأنبياء فحسب، بل حتّى

الأئمّة لهم القدرة على ذلك.

- علماء الكلام طرحوا مسألة أفضلية الإمام بشكلٍ مؤكّدٍ، بينما المحدّثون قلّما تطرّقوا إليها، ولربّما يعود السبب في ذلك إلى أنّ تحديد أفضلية شخصٍ على غيره تُعرف من خلال تنصيبه للإمامة وعلمه وعصمته وسائر الصفات التي تميّزه عن غيره، لذا إن تمّ إثبات هذه الميزات للإمام، تثبت أفضليته على غيره.

المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. إبن بابويه (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي، اعتقادات الإمامية، قم: مؤتمر الشيخ المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٣. إبن بابويه (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي، الأمالي، تهران: كتابچي، ١٣٧٦ق.

٤. إبن بابويه (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، قم: دار النشر التابعة لجماعة مدرّسي الحوزة العلمية في قم، ١٩٧٨م.

٥. إبن بابويه (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي، علل الشرائع، قم: منشورات مكتبة «داوري»، ٢٠٠٦م.

٦. إبن بابويه (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا، تصحيح: مهدي اللاجوردي، طهران: منشورات «جهان»، ١٩٩٩م.

٧. إبن بابويه (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر غفّاري، طهران: دار النشر الإسلامية، الطبعة الثانية، ٢٠١٦م.

٨. إبن بابويه (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر غفّاري، قم: دار النشر الإسلامية، ١٩٨٢م.

٩. إبن بابويه القمّي، علي بن الحسين، الإمامة والتبصرة من الحيرة، قم: منشورات مركز المعلومات والوثائق الإسلامية، ١٤٠٤هـ.

١٠. ابن عبد الوهاب، عيون المعجزات، قم: مكتبة الداوري، بلاتاريخ.

١١. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم المقاييس اللغة، تحقيق/ تصحيح: عبد السلام محمد هارون، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ق.

١٢. ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، تحقيق/ تصحيح: عبد الحسين امينى، نجف اشرف: دار المرتضوية، ١٣٥٦ش.

١٣. احمدي فروشاني، السيد علي، مفهوم «حجّة الله» و شرايط و أوصاف آن بر أساس آيات و روايات، كلام و أديان، العدد ٢، ١٣٨٩ش.

١٤. الأشعري القمّي، أحمد بن محمد، النوادر، قم: مؤسّسة دراسة ونشر معارف أهل البيت عليهم السلام، ١٤٠٨هـ.
١٥. آقانوري، على؛ هادي منش، ابوالفضل، بررسي و نقد أنديشه أمير معزّي در باب إمامت سياسي أهل بيت عليهم السلام، پژوهش نامه امامیه، العدد٣، ١٣٩٥ش.
١٦. اقوام كرباسي، اكبر، مدرسه كلامي قم، نقد و نظر، العدد٦٥، ١٣٩١ش.
١٧. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق: جلال الدين محدّث، قم: دار الكتب الإسلامية، ١٩٩٢م.
١٨. الحلّي، الحسن بن سليمان، مختصر البصائر، تحقيق: مشتاق مظفّر، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٢١هـ.
١٩. سبحاني، محمد تقي وآخرون، مدرسه كلامي قم، قم: منشورات مؤسّسة دار الحديث، ٢٠١٨م.
٢٠. سبحاني، محمد تقي وآخرون، مدرسه كلامي كوفه، قم: منشورات مؤسّسة دار الحديث، ٢٠١٧م.
٢١. سبحاني، محمد تقي، كلام امامیه، ريشه ها و رويش ها، نقد و نظر، العدد٦٥، ١٣٩١ش.
٢٢. الصفّار القمّي، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، تصحيح: محسن كوجه باغي، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
٢٣. طالقاني، السيد حسن، مدرسه كلامي قم، نقد و نظر، العدد٦٥، ١٣٩١ش.
٢٤. طبري آملي صغير، محمد بن جرير بن رستم، دلائل الإمامة، قم: بعثت، ١٤١٣ق.
٢٥. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٦م.
٢٦. المازندراني، محمد صالح بن احمد، شرح الكافي، تحقيق: ابوالحسن شعراني، طهران: المكتبة الإسلامية، ١٣٨٢ق.
٢٧. المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تحقيق/تصحيح: هاشم رسولي محلاتي، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤ق.
٢٨. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام، بيروت، منشورات مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٢٩. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ق.
٣٠. مدرسي طباطبائي، السيد حسين، مكتب در فرآيند تكامل، ترجمه: هاشم ايزدپناه، تهران: كوير، ١٣٨٩ش.
٣١. مسعودي، على بن حسين، اثبات الوصية، قم: انصاريان، ١٤٢٦ ق.
٣٢. معزي، محمد علي، تشيع ريشه ها و باورهاى عرفانى، ترجمه: نورالدين الله ديني، نشر نامک، ١٣٩٥ش.

غديريات من البصرة[1]

حسين محرابي محمدي (النائيني)[2]

الملخّص

التركيز على قضية الغدير وما جرى فيه لأمير المؤمنين عليه السلام في أواخر حياة النبيّ صلى الله عليه وآله المباركة قد أخذ جانبًا كبيرًا من تراثنا الأدبي، فنرى العديد من الأدباء إلى جانب المحدثين والمؤرخين وسائر أعلام العقيدة والفكر قد أولوا اهتماما بالغًا بهذا الحدث الخالد، وتجلى هذا الاهتمام أبهى ما يكون في ما دوّنه يراع العلامة المحقق الشيخ عبد الحسين الأميني النجفي رحمه الله في موسوعته العظيمة الغدير حاملاً أعباء الإضاءة على مختلف جوانب هذه القضية ومنها جانبها الأدبي. ومن بين الحواضر التي شاركت في إحياء هذه القضية بقلم الشعر والبيان برزت مدينة البصرة، تلك التي ارتبط اسمها، في بعض العصور، بالانحراف عن خط الإمام علي عليه السلام خصوصًا في أعقاب مقتل عثمان وحرب الجمل. ورغم وطأة الأجواء السياسية والقيود التي فرضتها السلطات المعادية لأهل البيت عليهم السلام، فإن صوت الولاء لم يخفت تمامًا، بل تسرب عبر الأبيات والقصائد، يختبئ حينًا ويتجلى حينًا آخر، حتى وصلنا اليوم إرث شعري ثمين من البصرة يحمل في طياته نبض الحب لآل محمد صلى الله عليه وآله.

وقد اخترت في هذا المجال عددًا من هؤلاء الشعراء الذين خلّدوا ذكرى الغدير بأشعارهم النابعة من الإيمان والولاء إلى نهاية القرن الرابع الهجري.

الكلمات المفتاحية: الغدير، البصرة، الشعر

---

١. تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٢/٣١م؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٠٢/٢٤م.
https://doi.org/10.22034/iaj.2026.246694

٢. طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات، جامعة پرديس فارابي، قم، إيران.
hsn.mehrabii@gmail.com

المقدمة

ألم يكن بوسع شعراء الولاء أن يخصّوا شعرهم بالخمور والنساء واللهو وما شابهها، وكم كان لهذه السلعة من سوق لدى أصحاب السلطة والترف واللهو، ولا يخوضوا في المجالات العقدية التي لم تكن تروق للحكومات ولا للمنتمين إلى نهجها في تلك الأجواء الضاغطة؟ ما الذي حمل ابن علوية الإصفهاني (م. نحو ٣٢٠) على نظم محبرته الشهيرة التي ربّما قاربت الألف بيت؟ ما الذي صرف ابن حماد العدوي (م. نحو ٤٠٠) بما أوتي من الطاقة الشعرية عن غير هذا الطريق؟ ولا يخفى ما كان لابن دريد (م. ٣٢١) وصاحبه القائم مقامه بالبصرة المُفَجّع (م.٣٢٧) والقاضي أبي القاسم التنوخي (م. ٣٤٢) فيها، وكثير غيرهم، من مكانة علمية وأدبية مرموقة، فما الذي دفعهم إلى شعر العقيدة ولا سيما في بيئة كالبصرة حيث كانت دواعي الإحجام عن خوض هذه المجالات أقوى وأشد؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات يكفينا أن نتأمل ما ذكره ابن النجار (م. ٦٤٣) عن القصيدة النونية العصماء (الصفدي، ١٤٠١هـ.، ج ٢١، ص ٣٣٥؛ الشافعي المقدسي، ٢٠٠٧م.، ص ١٥٣) لعلي بن علي بن نما بن حمدون أبي الحسن بن أبي القاسم الكاتب الحلي رحمه الله (م. ٥٧٩) قائلا: ينشدها الرافضة في المواسم في مشاهد أهل البيت (الصفدي، ١٤٠١هـ، ج ٢١، ص ٣٣٧؛ الشافعي المقدسي، ٢٠٠٧م.، ص ١٥٥).

أو ما روي عن محبرة ابن علوية فإنها حينما عُرضت على أبي حاتم السجستاني (م. ٢٥٥؟) قال: يا أهل البصرة غلبكم أهل أصبهان (ابن شهر آشوب، ١٤٣١-١٤٤٣ق.، ج١، ص ٢٣١؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج١، ص ٤٠٩؛ الحلي، ١٤١١هـ.، ص ١٠٤؛ والصفدي، ١٤٠١هـ. ج ٧، ص ٢٥٤).

وكذلك نونية الحِصكَفي (م. ٥٥١) الشيعية الشائعة على حد تعبير العماد الإصفهاني (م. ٥٩٧) (العماد الإصفهاني، ١٣٧٥ ق.، ج ١٢، ص ٤٧٥).

وقبلها كلها هاشميات الكميت (م. ١٢٦) التي ذاع صيتها منذ اليوم الأول.[1]

وشعر السيد الحِمْيَري (م. نحو ١٧٣) وما فيه من وضوح الولاء وحرارة الاعتقاد.

إذًا، يقال إنهم أدركوا وبحق مدى تأثير الشعر في ترسيخ العقيدة وحفظها فاختاروا سود

١. يأتي طرف من الكلام في ذلك بعد قليل.

الصحائف، وليس بيض الصفائح، حاملين بأقلامهم عبء هذه الرسالة إيمانا منهم بدور الشعر في تخليد التراث العقدي وعبر نقل ذلك إلى الأجيال اللاحقة.

والغرض هنا عرض طرف من أهم الغديريات التي لها تعلق بالبصرة سواء كان قائلها بصريًّا أم لم يكن كما يأتي بشيء من التفصيل.

١- غديرية الكميت:

أبو المستهل الكميت بن زيد الأسدي (م. ١٢٦) (الدينوري، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ٥٦٦، الطوسي، ١٤٠٩هـ.، ص ٢٠٥، الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ١٧، ص ٥، ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٥٠، ص ٢٢٩؛ سبط ابن الجوزي، ١٤٣٤ق.، ج ١١، ص ٢٨٠، التستري، ١٤٠٠ق.، ج ٦، ص ٢٢؛ الصنعاني، ١٩٩٩م.، ج ٢، ص ٥٤٥، السماوي، ١٤٢٢ق.، ج ٢، ص ١٤٣؛ العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٩، ص ٣٣؛ الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٢، ص ١٨٠) من أقدم وأشهر شعراء الشيعة في التاريخ والذين أدّوا دورًا عظيمًا وخالدًا، في نقل الثقافة الشيعية عبر تراثه الأدبي الرائع.

عن أبي عبيدة (م. ٢٠٩) قال: لو لم يكن لبني أسد منقبة غير الكميت لكفاهم، حبَّبهم إلى الناس، وأبقى لهم ذكرا، وأخرج فضائلهم التي غاص عليها البحار، ولولاه لما عرف الناس قبائل نزار من غيرها، ولا فضائلها (ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٥٠، ص ٢٣٣؛ وسبط بن الجوزي، ١٤٣٤ق.، ج ١١، ص ٢٨١).

وسئل معاذ الهرّاء (م. ١٨٧): مَن أشعر الناس؟ قال: أمِن الجاهليين أم من الإسلاميين؟ قالوا: بل من الجاهليين، قال: امرؤ القيس، وزهير، وعبيد بن الأبرص.

قالوا: فمِن الإسلاميين؟ قال: الفرزدق، وجرير، والأخطل، والراعي. قال: فقيل له: يا أبا محمد، ما رأيناك ذكرت الكميت في من ذكرت[1]! قال: ذاك أشعر الأولين والآخرين (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ١٧، ص ٢٦؛ والقِفطي، ١٤٢٤ق.، ج ٣، ص ٢٩٥).

وعن أبي عكرمة الضبي (م. ٢٥٠) قال: لولا شعر الكميت لم يكن للُّغة ترجمان ولا للبيان لسان (ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٥٠، ص ٢٣٤، وانظر: سبط بن الجوزي، ١٤٣٤ق.، ج ١١، ص ٢٨١).

١. ربما نشأ التعجب لأجل الصداقة التي كانت بين معاذ والكميت، (ابن النديم، ١٤٣٥ق.، ج ١، ص ١٩٣؛ المرزباني، ١٤٢٥ق.، ص ٣٤٥).

وعن أبي عبيد الله السكوني الكندي[1] قال: قال ابن عَبدة النساب: ما عرف النساب أنساب العرب على حقيقة حتى قال الكميت النزاريات فأظهر بها علما كثيرا، ولقد نظرت في شعره فما رأيت أحدا أعلم منه بالعرب وأيامها. قال أبو عبيد الله: فلما سمعت هذا جمعت شعره فكان عوني على التصنيف لأيام العرب (ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٥٠، ص ٢٣٥؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ١، ص ٢٣١).

كان الكميت إلى جانب ذلك متكلما بارعا فعن الجاحظ (م. ٢٥٥): ما فتح للشيعة الحِجاج إلا الكميت بقوله [من الطويل]:

فَإِنْ هي لَمْ تَصْلُحْ لِحَيٍّ سِواهُمُ فَإِنَّ ذَوي القُربَى أَحَقُّ وَأَوْجَبُ
يَقُولُونَ: لَمْ يُورِثْ ولولا تُراثُهُ لَقَدْ شَرِكَتْ فيها بَكِيلٌ وَأَرْحَبُ[2]

(ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٥٠، ص ٢٣٩ والسيوطي، ١٩٦٦م.، ج ١، ص ٣٨)

وقال بعض آخر بأنّه أول من ناظر في التشيّع، فروى ابن عساكر (م. ٥٧١) عن الجَرمي الراوية الكوفي، أو عن العَتَّابي (م. نحو ٢٠٨) قال: كان في الكميت عشر خصال لم تكن في شاعر: كان خطيب أسد، وفقيه الشيعة، وحافظ القرآن، وثبت الجَنان، وكان كاتبا حسنَ الخط، وكان نسابة، وكان جدلا، وكان أول من ناظر في التشيع، وكان راميًا لم يكن في أسد أرمى منه بنبل، وكان فارسًا، وكان شجاعًا، وكان سخيًّا دينًا (ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٥٠، ص ٢٣٢؛ سبط بن الجوزي، ١٤٣٤ق.، ج ١١، ص ٢٨١).

وقول هذا القائل وكذا الجاحظ وإن كان لا يخلو من مبالغة من ناحية اعتبارهما الكميتَ الطليعة والبداية؛[3] لكنّه يدل على مدى تأثير الكميت وأفكاره المتمثلة في شعره

---

١. الرجل هو أحمد بن الحسن بن إسماعيل أبو عبيد الله السكوني الكندي النسابة، وكان له اختصاص بالمكتفي (م. ٢٩٥) ثم بالمقتدر (م. ٣٢٠) (الحموي، ١٩٩٣م. ج ١، ص ٢٣١).

٢. قبيلتان باليمن من همدان، وأرحب من بطون بكيل (الحموي، ١٩٩٥م.، ج ١، صص ٤٧٥ و ١٤٤).

٣. وقد رد على الجاحظ في الفصول المختارة بقوله: وقد كان الجاحظ قال في بعض كتبه بجهله وتعصبه على الشيعة وعناده: إنه لولا الكميت وما احتج به في هذا القول لم تعرف الشيعة وجه الحجة في تقديم آل محمد ﷺ... وإنما نظم الكميت معنى كلام أمير المؤمنين عليه السلام في منثور كلامه في الحجة على معاوية، فلم يزل آل محمد ﷺ بعد أمير المؤمنين عليه السلام يحتجون بذلك ومتكلمو الشيعة قبل الكميت وفي زمانه وبعده، وذلك موجود في الأخبار المأثورة والروايات المشهورة. (الشريف المرتضى، ١٤١٣ق.، صص ٢٨٨ ـ ٢٨٧).

في المجتمع الإسلامي آنذاك.

وكانت بنو أسد تقول: فينا فضيلة ليست في العالم: ما دخل أحد منزل أحد منّا، ولا محلة من محالِّنا إلا وجد فيها بركة وراثة[1] الكميت؛ لأنه رأى النبي صلى الله عليه وآله في النوم فقال له: أنشدني [طربت][2]، فأنشده فقال له: بوركت و بورك قومك (ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٥٠، ص ٢٣٢ والسيوطي، ١٩٦٦م.، ج ١، ص ٣٨).

وقال أبو عبيد الله المرزباني (م. ٣٨٤): مذهبه في التشيع ومدح أهل البيت عليهم السلام في أيام بني أمية مشهور. ومن قوله فيهم [من الوافر]:

فَقُلْ لِبَني أميةَ حيثُ حَلُّوا وَإِنْ خِفْتَ الْمُهَنَّدَ وَالْقَطِيعَا
أَجَـاعَ اللهُ مَـنْ أَشْـبَـعْـتُـمُـوهُ وَأَشْـبَـعَ مَـنْ بِـجَـوْرِكُـمُ أُجِيعَا

(المرزباني، ١٤٢٥هـ.، ص ٢٨٥)

قال ابن عبد ربّه: كان الكميت بن زيد يمدح بني هاشم ويعرّض ببني أمية، فطلبه هشام فهرب منه عشرين سنة لا يستقرّ به القرار من خوف هشام... (الأندلسي، ١٤٠٤ق.، ج ٢، ص ٥٦)[3]

نعم لا بأس بما ذكره محمد العيساوي الجمي تفسيرا لكلام الجاحظ والقائل الآخر؛ حيث قال: الكميت أول من أدخل الجدل المنطقي في الشعر العربي، فهو مجدد بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى. (العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٩، ص ٣٥).

ولنعم ما قاله السيد الأمين عن الجانب الكلامي الذي ضمَّنه الكميت شعره؛ حيث أفاد: الذي يتتبع مدح الكميت في الهاشميين لا يجده مدحًا فقط، أعني لا يجده ذكر محاسن وبيان فضائل فحسب؛ بل يجد مدحه للهاشميين عبارة عن حجاج قوي ومنطق لا يقبل الرد والدحض وهو محامٍ بارع أصيل، يعرف كيف يدافع عن موكله، ويلصق التهم بالمدعي على صاحبه. فشعره إذًا، شعر عقلي، وهو أول من أدخل التفكير العقلي والجدل المنطقي في شعرنا العربي... فشعر الكميت الأسدي إذًا، عبارة عن مناظرات عقلية عميقة يقوم بها لفائدة الهاشميين وهي تعتمد على الإقناع العقلي الصرف، فهو يؤيد وجهة نظره بأدلة عقلية منطقية قوية، ويعضدها بآي القرآن الكريم، ولقد كان لسنا فصيحا ذكيا سريع البديهة حاضر الحجة قريب الدليل، غزير المنطق الجدلي والبحث والمقارنة؛ ولهذا قيل: إن الهاشميات تؤرخ نزعة عقلية جديدة في اللغة العربية لم تكن معروفة قبل الكميت. (العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٩، ص ٣٥).

١. المثبت من شرح شواهد المغني، وفي المطبوع من تاريخ دمشق لابن عساكر: وراية.

٢. أضفناه من شرح شواهد المغني.

٣. ولعله أشار إلى هذه الأجواء في قوله [من الطويل]:

أَلَمْ تَرَني مِنْ حُبِّ آلِ محمدٍ أَرُوحُ وأَغدُو خائفاً أَتَرَقَّبُ؟

كان ﷺ على علاقة وطيدة بأهل البيت عليهم السلام وحظي بمكانة مرموقة لديهم، ويدل عليه ما ورد في العديد من الروايات (عدة من المحدثين، ١٤٢٣ق.، ص ٣٠٤، الصفار، ١٤٢٦ق.، ج ٢، ص ٢٢٤، الكليني، ١٤٠٧ق.، ج ٨، ص ١٠٢ و ٢١٥، الطوسي، ١٤٠٩هـ.، ٢٠٨ـ ٢٠٥ والطبرسي، ١٤١٧ق.، ج ١، صص ٥١٠ـ ٥٠٩)، فروى ابن عساكر عن ابن عائشة[1] عن أبيه أن الكميت أنشد الإمام علي بن الحسين عليهما السلام إحدى بائياته التي مطلعها [من المتقارب]:

طَرِبْتُ وَهَلْ بِكَ مِنْ مَطْرَبِ؟[2]

فلما فرغ منها أعطاه الإمام عليه السلام أربع مئة ألف درهم وقال: خذ هذه يا أبا المستهل فاستعن بها على سفرك، فقال: لو وصلتني بدانق لكان شرفا، ولكن على مدحكم لا آخذ ثمنا ولا أجرا إلا من أردت به وجهه والوسيلة عنده، ولكن إن أحببت أن تحسن إليَّ فادفع بعض ثيابك التي تلي جسدك أتبرّك به، فقام علي بن الحسين فنزع ثيابه فدفعها كلها إليه وأمر بجبة له كانت يُصَلَّي فيها فدُفِعت إليه ثم قال: اللهم إن الكميت جاد في آل رسولك وذرية نبيك بنفسه حين ضَنَّ الناس، وأظهر ما كتمه غيره من الحق فأمته شهيدا وأحيه سعيدا، وأَرِهِ الجزاء عاجلا واجزِلْه جزيل المثوبة آجلا، فإنا قد عجزنا عن مكافأته وأنت واسع كريم. قال الكميت: فما زلت أتعرف بركة دعائه (ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٥٠، ص ٢٣٦).

وروى المسعودي (م. ٣٤٦) أن الكميت قدم المدينة فأتى أبا جعفر محمد بن علي عليهما السلام فأذن له ليلا فأنشده، فلما بلغ من الميمية قوله [من الخفيف]:

وقتيلٍ بالطَّفِّ غُودِرَ مِنهُمْ بينَ غوغاءِ أمةٍ وطَغَامِ[3]

(القيسي، ١٤٠٦ق.، ٧٥؛ سلوم، ١٤١٧ق.، ج ٤، ص ١٨٩).

١. أبوعبد الرحمن عبيد الله بن محمد بن حفص التَيمي العَيشي المعروف بابن عائشة المتوفى سنة ٢٢٨. اشتهر بهذا العنوان لأن نسبه ينتهي إلى عائشة بنت طلحة. (الخطيب البغدادي، ١٤٢٢ق.، ج ١٢، ص ١٧؛ السمعاني، ١٣٨٢ق.، ج ٩، ص ٤٢٦).

٢. من بائية للكميت وتمام البيت:

طَرِبْتُ وَهَلْ بِكَ مِنْ مَطْرَبِ وَلَمْ تَتَصابَ وَلَمْ تَلْعَبِ

(القيسي، ١٤٠٦ق.، ص ١٨٨).

٣. من ميمية للكميت مطلعها:

مَنْ لِقَلْبٍ مُتَيَّمٍ مُسْتَهامِ غيرِ ما صَبْوَةٍ وَلا أَحْلامِ

(القيسي، ١٤٠٦ق.، ص ١١).

بكى أبو جعفر ثم قال: يا كميت، لو كان عندنا مال لأعطيناك؛ ولكن لك ما قال رسول الله ﷺ لحسان بن ثابت: لا زلت مؤيدا بروح القدس ما ذببت عنا أهل البيت، فخرج من عنده (المسعودي، ١٤٠٩ق.، ج ٣، ص ٢٢٩).

وروى أبو الفرج الإصفهاني (م. ٣٥٦) عن أبي بكر الحضرمي قال: استأذنت للكميت على أبي جعفر محمد بن علي عليهما السلام في أيام التشريق بمنى فأذن له، فقال له الكميت: جعلت فداك، إني قلت فيكم شعرا أحب أن أنشدكه، فقال: يا كميت، اذكر الله في هذه الأيام المعلومات وفي هذه الأيام المعدودات، فأعاد عليه الكميت القول فرقَّ له أبوجعفر عليه السلام فقال: هات، فأنشده قصيدته حتى بلغ [من الطويل]:

يُصِيبُ بِهِ الرَّامُونَ عَنْ قَوْسِ غَيرِهِمْ فيا آخِراً أَسْدَى لَهُ الْغَيَّ أَوَّلُ[1]

فرفع أبو جعفر يديه إلى السماء وقال: اللهم اغفر للكميت (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ١٧، ص ٢٤).

وروى أبو الفرج أيضا عن محمد بن سهل صاحب الكميت قال: دخلت مع الكميت على أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام فقال له: جعلت فداك، ألا أنشدك؟ قال: إنها أيام عظام، قال: إنها فيكم، قال: هات، وبعث أبو عبد الله إلى بعض أهله فقرب، فأنشده فكثر البكاء، حتى أتى على هذا البيت [من الطويل]:

يُصِيبُ بِهِ الرَّامُونَ عَنْ قَوْسِ غَيرِهِمْ فيا آخِراً أَسْدَى لَهُ الْغَيَّ أَوَّلُ

فرفع أبو عبد الله عليه السلام يديه فقال: اللهم اغفر للكميت ما قدَّم وما أخَّر، وما أسرَّ وما أعلن، وأعطه حتى يرضى (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ١٧، ص ٢٠).

وروى ابن عساكر عن ابن عائشة عن أبيه، قال: قال جعفر بن محمد عليهما السلام: الكميت سيف آل محمد في كل قلب معاند مغمد (ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٥٠، ص ٢٣٨).

ثم إن الكميت من شعراء الكوفة فقد كان منزله الكوفة (المرزباني، ١٤٢٥هـ.، ص ٢٨٥)، وكان معلما للصبيان بها (الدينوري، ١٩٩٢م.، ص ٥٤٧؛ و١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ٥٦٦ والإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ١٧،

---

١. من لامية للكميت مطلعها:

أَلا هَلْ عَمٍ فِي رأيِهِ مُتَأَمِّلُ وَهَلْ مُدْبِرٌ بعدَ الإساءَةِ مُقْبِلُ؟

(القيسي، ١٤٠٦ق.، ص ١٤٦).

ص٥)؛ لكنه كان على علاقة بالبصرة بحيث نرى أنّه لما قال إحدى بائيات هاشمياته[1] قدم البصرة فعرضها على الفرزدق همام بن غالب (م. ١١٠) كما يأتي الخبر بنصه، فبعض الهاشميات على الأقل مرت بالبصرة من أول أيامها، كما نرى في خبر آخر مرور الكميت بمجلس الفرزدق في البصرة، فروى ابن عبد ربه (م. ٣٢٨) عن الفرزدق أنه قال: إني كنت أنشد بجامع البصرة، وفي حلقتي الكميت بن زيد وهو صبي، فأعجبني حسن استماعه، فقلت له: كيف سمعت يا بنيّ؟ قال لي: حسن! قلت: فسرّك أني أبوك؟ قال: أما أبي فلا أريد به بديلا، ولكن وددت أن تكون أمي (الأندلسي، ١٤٠٤ق.، ج ٤، ص ١٤٢).

وأما بالنسبة إلى قصائده الهاشميات[2] التي أخذت في الاشتهار منذ الإنشاء بحيث إن خالد بن عبد الله القسري الأمير (م. ١٢٦) لما أراد أن يغري الخليفة هشام بن عبد الملك (م. ١٢٥) بالكميت، اشترى ثلاثين جارية بأغلى ثمن وتخيّرهنّ نهاية في حسن الوجوه والكمال والأدب، فروَّاهنَّ الهاشميات ودسَّهنَّ مع نخّاس إلى هشام بن عبد الملك فاشتراهن جميعا، فلما أنس بهن استنطقهنَّ فرأى فصاحة وأدبا، فاستقرأهنَّ القرآن فقرأن، واستنشدهنَّ الشعر فأنشدنه قصائد الكميت الهاشميات، فقال: ويلكن! من قائل هذا الشعر؟ قلن: الكميت بن زيد الأسدي، قال: وفي أي بلد هو؟ قلن: في العراق ثم بالكوفة، فكتب إلى خالد وهو عامله على العراق: ابعث إليَّ برأس الكميت بن زيد... (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ١٧، ص ١١)

---

١. يقول كيلاني: قد جمع شعره الذي قاله في مدح بني هاشم وأطلق عليه الهاشميات؛ لأنه احتجّ فيها لبني هاشم على خصومه (كيلاني، ١٩٩٥-١٩٩٦م.، ص ١٠٧).

٢. ممن قام بجمع أشعار الكميت وتدوينه (ابن النديم، ١٤٣٥ق.، ج ١، ص ٤٩٣) أبو سعيد عبد الملك بن قُرَيب الأصمعي (م. ٢١٦؟)، وهو كما يأتي الإشارة إلى ذلك عند الكلام عن السيد الحميري يعدّ من أشهر المنحرفين عن أمير المؤمنين عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام، واحتمل سلوم وبحق أنه أسقط من ديوان الكميت الهاشميات، قال: ولا يمكن إلا أن أعتقد أنه حذف منه شيئا كثيرا وربما أسقط الهاشميات؛ لأن ابن السكيت (م. نحو٢٤٤) الذي يناقضه في عقيدته يزيد على الديوان ويضيف إليه (انظر: ابن النديم، ١٤٣٥ق.، ج ١، ص ٤٩٣؛ وسلوم، ١٤١٧ق.، ج ١، صص ٣٠ و ٥٩). ومع ذلك فقد شنَّ الأصمعي حملة شعواء على الكميت (القالي، ١٣٤٤ق.، ج ١، ص ٩٦ والمرزباني، ١٣٤٣ق.، ص ٢٤٨) لا تكاد تعدو أن تكون نابعة عن عقيدته (سلوم، ١٤١٧ق.، ج ١، ص ٢٩)، وقد أصاب ابن درستويه (م. ٣٤٧) في إذعانه بأن انحراف الأصمعي عن الكميت لمذهبه لا لأدبه (ابن درستويه، ١٤١٩ق.، ص٧٦-٧٧)، وحسب تعبير سلوم: الهجوم الذي بدأه الأصمعي كان يقوم على أساس غير علمي وهدف غير شريف (سلوم، ١٤١٧ق.، ص ٣٠).

وذكر ابن عساكر عن عكرمة الضبي عن أبيه قال: أدركت الناس بالكوفة من لم يرو:

طَرِبْتُ وما شوقاً إِلَى البِيضِ أَطْرَبُ

فليس بهاشمي (ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٥٠، ص ٢٤٢، السيوطي، ١٩٦٦م.، ج ١، ص ٣٩، البغدادي، ١٤١٨ق.، ج ٤، ص ٣١٦، والمدني، ١٤٣٨ق.، ج ٢، ص ١٠٢١).

وروى ابن عساكر عن أبي جعفر محمد بن يزيد الرمادي أنه قال: سمعت مشايخ أهل البيت يقولون: خذوا أولادكم بتعليم الهاشميات فإنها تنبت الولاية في قلوبهم على حقها (ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٥٠، ص ٢٣٨).

قال أبو الفرج عن الكميت وهاشمياته: كان معروفا بالتشيع لبني هاشم مشهورا بذلك، وقصائده الهاشميات من جيد شعره ومختاره (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ١٧، ص ٥).

وقال الآمِدي (م. ٣٧١): له في أهل البيت الأشعار المشهورة وهي أجود شعره (الآمدي، ١٤١١ق.، ص ٢٢٣).

روى الكشي عن علي بن محمد بن قتيبة قال: حدثني أبو محمد الفضل بن شاذان قال: حدثنا أبو المسيح عبد الله بن مروان الجواني قال: كان عندنا رجل من عباد الله الصالحين وكان راوية شعر الكميت يعني الهاشميات وكان سمع ذلك منه وكان عالما بها، فتركه خمسا وعشرين سنة لا يستحلُّ روايته وإنشاده ثم عاد فيه، فقيل له: ألم تكن زهدت فيها وتركتها؟! فقال: نعم، ولكني رأيت رؤيا دعتني إلى العود فيه، فقيل له: وما رأيت؟ قال: رأيت كأن القيامة قد قامت وكأنما أنا في المحشر، فدُفعت إليَّ مجلةٌ، قال أبو محمد: فقلت لأبي المسيح: وما المجلة؟ قال: الصحيفة، قال: فنشرتها فإذا فيها: بسم الله الرحمن الرحيم، أسماء من يدخل الجنة من محبي علي بن أبي طالب، قال: فنظرت في السطر الأول فإذا أسماء قوم لم أعرفهم، ونظرت في الثاني فإذا هو كذلك، ونظرت في السطر الثالث أو الرابع فإذا فيه: والكميت بن زيد الأسدي، قال: فذلك دعاني إلى العود فيه (الطوسي، ١٤٠٩هـ.، ص ٢٠٨).

وقال المحلي (م. ٦٥٢): للكميت بن زيد رحمه الله في سلطان بني أمية قصائده المشهورة المعروفة بالهاشميات ذكر فيها كثيرا من مناقب العترة عليهم السلام ومثالب بني أمية ولم يكترث بسلطانهم، وهي خمس مئة بيت وبضع وثمانون بيتا (المحلي، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ٣٥٨).

لكن عدد الأبيات التي وردت في شرح الهاشميات لأبي رياش القيسي (م. ٣٣٩) خمس مئة وستين، وإن ذكر في الخاتمة أنها خمس مئة وثلاثة وستين بيتا (القيسي، ١٤٠٦ق.، ص ٢٠٥).

قال أبو الحسن علي بن محمد بن سليمان النوفلي: حدثني أبي قال: لما قال الكميت بن زيد الأسدي -من أسد مضر بن نزار- الهاشميات قدم البصرة فأتى الفرزدق فقال: يا أبا فراس، أنا ابن أخيك، قال: ومن أنت؟ فانتسب له، فقال: صدقت، فما حاجتك؟ قال: نُفِثَ على لساني وأنت شيخ مضر وشاعرها، وأحببت أن أعرض عليك ما قلت، فإن كان حسنًا أمرتني بإذاعته، وإن كان غير ذلك أمرتني بستره وسترته عليَّ، فقال: يا ابن أخي، أحسب شعرك على قدر عقلك، فهات ما قلت راشدا، فأنشده [من الطويل]:

طَرِبْتُ وما شوقاً إِلَى البِيضِ أَطْرَبُ ولا لَعِباً مني، وذو الشَّيبِ يَلعَبُ؟!

قال: بلى فالعب، فقال:

ولَمْ يُلْهِني دارٌ ولا رَسْمُ مَنْزِلٍ وَلَم يَتَطَرَّبْني بَنانٌ مُخضَّبُ

قال: فما يُطرِبك إذاً؟ قال:

وما أنا ممن يَزْجُرُ الطيرَ هَمُّهُ أَصاحَ غُرابٌ أو تَعَرَّضَ ثعلبُ

قال: فما أنت ويحك؟ وإلى من تسمو؟ فقال:

ولا[1] السانِحاتُ البارِحاتُ عشيَّةً أَمَرَّ سليمُ القَرْنِ أَمْ مَرَّ أعْضَبُ

قال: أما هذا فقد أحسنت فيه، فقال:

ولكن إِلَى أَهلِ الفضائلِ والنُّهَى وخيرِ بني حوَّاءَ، والخيرُ يُطلَبُ

قال: ومن هم ويحك؟ قال:

إِلَى النَّفَرِ البِيضِ الذينَ بِحُبِّهِمْ إِلَى اللهِ فيما نَابَني أَتَقَرَّبُ

قال: أرِحني ويحك، من هؤلاء؟ قال:

١. المثبت من تصحيح شارل بلا لمروج الذهب: ج ٤، ص ٦٦. والكثير من المصادر الأخرى، وفي الطبعة المتداولة: وما.

بَني هاشمٍ رَهْطِ النبيّ، فإنَّني بِهِم وَلَهُمْ أَرْضَى مِراراً وأَغضِبُ

قال: لله درُّك يا بني، أصبت فأحسنت إذ عدلت عن الزعانف والأوباش، إذًا لا يُصْرَد سهمُك، ولا يُكذَّب قولُك.

ثم مَرَّ فيها فقال له: أظهر ثم أظهر وكِد الأعداء فأنت والله أشعر من مضى وأشعر من بقي (المسعودي، ١٤٠٩ق.، ج ٣، ص ٢٢٨؛ الشَّرِيشي، ١٤٢٧ق.، ج ١، ص ١٥٤؛ وانظر أيضا: الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ١٧، ص ٢٢؛ المرزباني، د.ت.، ص ٧١؛ الشريف المرتضى، ١٩٩٨م.، ج ١، ص ٦٦؛ البغدادي ابن حمدون، ١٤١٧ق.، ج ٤، ص ٣٩؛ المحلي، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ٣٥٨).

وأما الغدير في شعر الكميت:

يقول رحمه الله [من الوافر]:

ويومَ الـدَّوْحِ دَوْحِ غديرِ خُمٍّ أبـانَ لـهُ الـولايـةَ لَـوْ أُطِيـعَـا
ولـكـنَّ الـرجـالَ تَـبـايَـعُـوهـا فـلـمْ أَرَ مثلَها خـطـراً مَبيعَا

(القيسي، ١٤٠٦ق.، ص ١٩٧؛ الشريف الرضي، ١٤٠٦ق.، ص ٤٣؛ الكراجكي، ١٤١٠ق.، ج ١، ص ٣٣٣؛ ابن شهر آشوب، ١٤٤٥ق.، ج ٦، ص ٣٩٥، سبط بن الجوزي، ١٤٣٤ق.، ج ١١، ص ٢٨٣؛ ١٤٢٦ق.، ج ١، ص ٢٧٥؛ وسلوم، ١٤١٧ق.، ج ٤، ص ٢٢٣)

٢- غديريات السيد الحميري:

هو إسماعيل بن محمد بن يزيد الحميري (م. ١٧٣) (انظر: الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٦٧؛ ابن النديم، ١٤٣٥ق.، ج ١، ص ٥٠٩؛ المرزباني، د.ت.، ص ١٤٩؛ ابن الجوزي، ١٤١٢ق.، ج ٩، ص ٣٩؛ الذهبي، ١٤٢٤ق.، ج ٤، ص ٦٣٨؛ الصفدي، ١٤٠١هـ. ج ٩، ص ١٩٦؛ العسقلاني، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ١٧٢؛ الصنعاني، ١٩٩٩م.، ج ١، ص ٣٦٦؛ العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٣، ص ٤٠٥). اشتهر بالسيد ولم يكن هاشميًّا، وإنما لقب بذلك لبعض الجهات، ففي بعض الروايات أن الإمام الصادق عليه السلام لقي السيد فقال له: سمتك أمك سيدا ووُفِّقْتْ في ذلك وأنت سيد الشعراء (الطوسي، ١٤٠٩ق.، ص ٢٨٨). وعن الصولي (م. ٣٣٥) أنه لقب به لذكاء كان فيه فقيل: سيكون سيدا، فعلق هذا النعت به لذلك (المرزباني، د.ت.، ص ١٥١؛ والشريف المرتضى، ١٤١٠ق.، ج ٤، ص ١٣٩).

ولد السيد بعُمَان ونشأ بالبصرة (العسقلاني، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ١٧٢) وروى أبو الفرج (م. ٣٥٦) أن أبويه كانا إباضيين وكان منزلهما بالبصرة في غرفة بني ضبة، وكان السيد يقول: طالما سُبَّ أمير المؤمنين في هذه الغرفة (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٦٨).[١]

كان السيد شاعرا مجيدا مفلقا مطبوعا مكثرا[٢]، وكان يجانب الغريب في الشعر ولما سئل عن السبب في ذلك قال: لَأَن أقول شعرا قريبا من القلوب يَلَذُّه من سمعه خير من أن أقول شيئا متعقدا تضل فيه الأوهام (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٨٠).[٣]

قال أبو الفرج عنه: له طراز من الشعر ومذهب قلما يلحق فيه أو يقاربه (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٦٧).

وروى عن العُتْبي (م. ٢٢٨) أنه قال: ليس في عصرنا هذا أحسن مذهبا في شعره ولا أنقى ألفاظا من السيد (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٧٩).

ولما سمع مروان بن أبي حفصة (م. ١٨٢) بائية السيد المذهَّبة قال: ما سمعت قط أكثر

---

١. وفي رواية أخرى: قال إسماعيل بن الساحر راوية السيد: كنت عنده يوما في جناح له، فأجال بصره فيه ثم قال: يا إسماعيل، طال والله ما شتم أمير المؤمنين علي في هذا الجناح، قلت: ومن كان يفعل؟ قال: أبواي. (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٧١؛ المرزباني، د.ت.، ص ١٥٣).

٢. قال ابن النديم (م. ٣٨٠): رأيت جزأين نحو ثلاث مئة ورقة تحتوي على رائيات السيد فقط. ورأيت أجزاء نحو مئتي ورقة تحتوي على كيسانيات السيد فقط. (ابن النديم، ١٤٣٥ق.، ج ١، ص ٥٠٩). وقال ابن المعتز (م. ٢٩٦): قد حكوا عن بعضهم أنه قال: رأيت حمالا عليه حمل ثقيل وقد جهده، فقلت: ما هذا؟ قال: ميميات السيد. وحكى عن السدري: أنه كان له أربع بنات وأنه كان حَفَّظَ كل واحدة منهن أربعمائة قصيدة من شعره. (ابن المعتزّ، د.ت.، ص ٣٦).

وقال أبو الفرج: إن أكثر الناس شعرا في الجاهلية والإسلام ثلاثة: بشار وأبو العتاهية والسيد، فإنه لا يعلم أن أحدا قدر على تحصيل شعر أحد منهم أجمع. (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٦٧). وقال الموصلي: حدثني عمي قال: جمعت للسيد في بني هاشم ألفين وثلاثمائة قصيدة، فخلت أن قد استوعبت شعره، حتى جلس إلي يوما رجل ذو أطمار رثَّة، فسمعني أنشد شيئا من شعره، فأنشدني له ثلاث قصائد لم تكن عندي. فقلت في نفسي: لو كان هذا يعلم ما عندي كله ثم أنشدني بعده ما ليس عندي لكان عجيبا، فكيف وهو لا يعلم وإنما أنشد ما حضره! وعرفت حينئذ أن شعره ليس مما يدرك ولا يمكن جمعه كله. (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٧٢).

٣. وفي ما رواه الذهبي: قيل للسيد الحميري: لم لا تُدخل شعرَك الغريبَ؟ قال: ذاك عيّ وتكلف، وقد رزقني الله طبعا واتساقا في الكلام، فأنا أنظم ما يفهمه الصغير والكبير. (الذهبي، ١٤٢٤ق.، ج ٤، ص ٦٣٩؛ وانظر: السروي المازندراني، ١٤٣١-١٤٤٣ق.، ج ٤، ص ١٩٢).

معاني وألخص منه، وعدّد ما فيه من الفصاحة ومن حسن هذه الطريقة (المرزباني، د.ت.، ص١٥٢، وانظر أيضا: الشريف المرتضى، ١٤١٠ق.، ج ٤، ص ١٣٩).

ولما سئل أبو عبيدة (م. ٢٠٩): من أشعر المولَّدين؟ قال: السيد وبشار (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٧٢).

وروى الإصفهاني عن عمر بن شَبَّة (م. ٢٦٢) قال: أتيت أبا عبيدة معمر بن المثنّى يوما وعنده رجل من بني هاشم يقرأ عليه كتابا، فلما رآني أطبقه. فقال له أبو عبيدة: إن أبا زيد ليس ممن يحتشم منه فاقرأ. فأخذ الكتاب وجعل يقرؤه، فإذا هو شعر السيد، فجعل أبو عبيدة يعجب منه ويستحسنه. قال أبو زيد: وكان أبو عبيدة يرويه (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٧٢).

وقال ابن عبد ربه (م. ٣٢٨) عنه: هو رأس الشيعة، وكانت الشيعة من تعظيمها له تلقي له وسادا بمسجد الكوفة (الأندلسي، ١٤٠٤ق.، ج ٥، ص ٩١ و ج ٢، ص ٢٤٧).

كان السيد في بدء الأمر كيسانيا يقول بإمامة محمد بن الحنفية ورَجْعَتِه، لكنه رفض ذلك في ما بعد وصار إماميا (ابن المعتز، د.ت.، ص ٣٣؛ الأشعري، ١٣٦٠ش.، ص ٣٦؛ النوبختي، ١٣٥٥ق.، ص ٣٠؛ الأشعري، ١٣٨٥ش.، ص ٦٦٨؛ القمي، ١٣٨٥ق.، ج ١، ص ٣٣؛ المرزباني، د.ت.، ص ١٦٥؛ الشيخ المفيد، ١٤١٣ق.، ج ٢، ص ٢٠٦؛ الشريف المرتضى، ١٤١٣ق.، صص ٢٩٩-٢٩٨؛ السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج٤، ص ٢٤٦؛ الإربلي، ١٤٣٣ق.، ج ٢، ص ٧٨؛ والعسقلاني، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ١٧٢).

كان رحمه الله من الشعراء المجاهرين في حبّ أهل البيت عليهم السلام كما عده ابن شهر آشوب (م. ٥٨٨) منهم (السروي المازندراني، ١٤٣١-١٤٤٣ق.، ج ٤، ص ١٩١)، وخصّص الكثير من شعره بهم بحيث قال عنه عبد الله بن المعتز (م. ٢٩٦): لم يترك لعلي بن أبي طالب عليه السلام فضيلة معروفة إلا نقلها إلى الشعر (ابن المعتز، د.ت.، ص ٣٢). وقال عنه بشار بن بُرد (م. ١٦٧): لولا أن هذا الرجل قد شُغل عنا بمدح بني هاشم لشغلنا، ولو شاركنا في مذهبنا لأتعبنا (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٧٢).

وفي رواية قال بشار للسيد: لولا أن الله شغلك بمدح أهل البيت لافتقرنا (المرزباني، د.ت. ص ١٥٢؛ الذهبي، ١٤٢٤ق.، ج ٤، ص ٦٣٨؛ العسقلاني، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ١٧٢).

وحميدة، رغم كل استيائه من السيد وتجنبه له[1]، يملك عبارات دقيقة في وصف ولاء السيد لا بأس بإيرادها: كان السيد شاعرا ينفق حياته في التشيع حتى كاد يحيا فيه وله، ويخص آل محمد ﷺ بمحبة في القلب قد طويت عليها الأضلع وهو يجاهر بهذا الحب ويدعو إليه (حميدة، ١٩٦٨م.، ص٣١٠)... ولكنها عقيدة الشيعة التي فني فيها السيد، وتعبد بها، وجعلها لب حياته، وجوهرها وغايتها (حميدة، ١٩٦٨م.، ص٣١٢).

روى الإصفهاني عن المدائني أنه قال: كان السيد يأتي الأعمش (م. ١٤٨) فيكتب عنه فضائل علي ثم يخرج فيقول في تلك المعاني شعرا (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص١٨٦ والعسقلاني، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ١٧٢).

وروى أبو الفرج عن التَّوَّزي (م. ٢٣٠) قال: رأى الأَصْمَعي[2] جزءًا فيه من شعر السيد، فقال:

---

١. حيث إنه يحمل أمنيات غريبة حيال السيد الحميري من الاستطاعة على ـ ما سماه بـ ـ قبر تراث السيد والتعفية على ما روي من علوياته، واعتباره من الجدير أن تطوى صحيفة السيد وينسخ من سجلات الأدب ذكره، وأن ما للسيد من الشأن في الحياة الإسلامية والمكانة في علوياته دفعه مرغما إلى دراسته. (انظر: حميدة، ١٩٦٨م.، صص ٣٠٩ـ ٣٠٧).

٢. أبو سعيد عبد الملك بن قُرَيب الأَصمعي من أشهر المنحرفين عن أمير المؤمنين عليه السلام والعترة النبوية عليهم السلام، راجع عن ذلك على سبيل المثال: (الشابشتي، ٢٠٠٨م.، ص ٨٩؛ الوزير الآبي، ١٤٢٤ق.، ج ٣، ص ١٥٣، الخطيب البغدادي، ١٤٢٢ق.، ج ١٢، ص ١٦٨؛ السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٣، ص ٢٢١؛ الحلبي الغساني، ١٤٣٧ق.، ص ٦٣؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ١، ص ٦٤). ومن أهم أخباره التي تدل على اشتهاره بذلك عند معاصريه وأقرانه ما رواه الخالديان (م. القرن الرابع) ونظرا إلى أهميته نورده هنا: أخبرنا الصولي (م. ٣٣٥) عن أبي العيناء (م. نحو ٢٨٣) قال: حضرت مجلس العُتبي (م. ٢٢٨) ورجل يقرأ عليه الشعر للشَّنْفَرَى (م. نحو ٧٠ قبل الهجرة) حتَّى أتى على القصيدة التي أولها [من المديد]:

إِنَّ بالشِّعبِ الذي دونَ سَلْعْ لَقتيلاً دَمُهُ ما يُطَلّ

فقال بعض من كان في المجلس: هذه القصيدة لخلف الأحمر (م. نحو ١٨٠)، فضحك العُتبيّ من قوله، فسألناه عن سبب ضحكه فقال: والله ما قال أبو محرز خلفٌ من هذه القصيدة بيتاً واحداً، وما هي إلا للشنفرى، وكان لها خبر طريف لم يبق من يعرفه غيري، قلنا: وما خبرها؟ قال: جلسنا يوما بالمِربَد ـ ونحن جماعة من أهل الأدب ومعنا خلف الأحمر ـ فتذاكرنا أشعار العرب، وكان خلف الأحمر أروانا لها وأبصرنا بها، فتذاكرنا منها صدرا، ثم أفضينا إلى أشعارنا فخضنا فيها ساعة، فبينا خلف ينشدنا قصيدة له في رَوِيّ قصيدة الشنفرى هذه وقافيتها يذكر فيها ولد أمير المؤمنين عليه السلام وما نالهم وجرى عليهم من الظلم إذ هجم علينا الأصمعي ـ وكان منحرفا عن أهل البيت عليهم السلام ـ وقد أنشد خلف بعض الشعر، فلما نظر الأصمعيَ قطع ما كان ينشد من شعره ودخل في غيره إلا أنه على الوزن والقافية، ولم يكن فينا أحد عرف هذا الشعر ولا رواه للشنفرى، فتحيَّرنا لذلك وظننا شيئا عمله على البديهة، فلما انصرف الأصمعي قلنا له: قد عرفنا

لمن هذا؟ فسترته عنه لعلمي بما عنده فيه، فأقسم عليَّ أن أخبره فأخبرته، فقال: أنشِدني قصيدة منه فأنشدته، ثم أخرى وهو يستزيدني، ثم قال: قبحه الله ما أسلكه لطريق الفحول! لولا مذهبه ولولا ما في شعره[1] ما قدَّمتُ عليه أحدا من طبقته (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٦٩، وانظر أيضا: العسقلاني، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ١٧٢).

وبلغ من تفانيه في الولاء لأمير المؤمنين عليه السلام أنه خطب امرأة ولما سألته التعريف بنفسه قال شعرا ختمه بطابعه الشيعي قائلا [من البسيط]:

ثُمَّ الوِلاءُ الذي أَرجُو النَّجاةَ بِهِ مِنْ كَبَّةِ النارِ لِلهادي أبي حَسَنِ

(الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٩٢؛ الزمخشري، ١٤١٢ق.، ج ١، ص ٣٩٨)

ونظيره ما رواه الإصفهاني عن الحسن بن علي بن أبي حرب بن أبي الأسود الدؤلي قال: كنا جلوسا عند أبي عمرو بن العلاء (م. ١٥٤) فتذاكرنا السيد، فجاء فجلس، وخضنا في ذكر الزرع والنخل ساعة فنهض، فقلنا: يا أبا هاشم، مم القيام؟ فقال [من الكامل]:

إنّي لَأَكْرَهُ أَنْ أُطِيلَ بِمَجْلِسٍ لا ذِكْرَ فيهِ لِفَضْلِ آلِ مُحَمَّدِ
لا ذِكْرَ فيهِ لِأَحْمَدٍ وَوَصِيِّهِ وَبَنِيهِ ذلِكَ مَجْلِسٌ نَطِفٌ[2] رَدِي
إِنَّ الَّذي يَنْساهُمُ فِي مَجْلِسٍ حتَّى يُفارِقَهُ لَغَيْرُ مُسَدَّدِ

(الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٩٣)

غرضك فيما فعلت وأقبلنا نطريه ونقرّظه فقال: إنْ كان تقريظكم لي لأني عملت الشعر فما عملته والله ولكنه للشنفرى يرثي تأبّط شرّا، ووالله لو سمع الأصمعي بيتا من الشعر الذي كنت أنشدكموه ما أمسى أو يقوم به خطيبا على منبر البصرة فيُتلف نفسي، فادّعاء شعرٍ لو أردت قول مثله ما تعذر عليَّ أهون عندي من أن يتصل بالسلطان فألحق باللطيف الخبير. (الخالديان، ١٩٦٥م.، ج ٢، ص ١١٥).

١. أي من التعرض للسلف، ففي الاغاني (١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٧٢): والله لولا ما في شعره من سب السلف لما تقدَّمه من طبقته أحد.
وفي رواية ابن الجوزي: والله لولا ما في شعره من سب السلف ما قدَّمت عليه من طبقته أحدا. (ابن الجوزي، ١٤١٢ق.، ج ٩، ص ٤٠؛ وانظر: ابن كثير، ١٤٣١ق.، ج ١٠، ص ٤٣٩).
وروى الإصفهاني عن الطوسي أنه قال: إذا رأيت في شعر السيد "دع ذا" فدعه؛ فإنه لا يأتي بعده إلا سب السلف أو بلية من بلاياه (الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٧٣).
٢. قال ابن فارس: النَّطَف: التَّلَطُّخ ولا يكاد يقال إلا في القبيح والعيب، ويقال: نَطِفٌ أي مَعِيب. ابن فارس، معجم المقاييس: نطف.

فلا غرو إذًا أن يُنسب الدارقطني (م. ٣٨٥) إلى التشيع لأجل حفظه ديوان السيد(الخطيب البغدادي، ١٤٢٢ق.، ج ١٣، ص ٤٨٨؛ السمعاني، ١٣٨٢ق.، ج ٥، ص ٢٧٤).

وللسيد غديريات كثيرة، منها بائيته المعروفة بالمذهَّبة في ١١٧ بيتا(انظر: الشريف المرتضى، ١٤١٠ق.، ج ٤، ص ١٣٧) التي سارت بها الركبان وقام بشرحها غير واحد من الأعلام كالشريف المرتضى علم الهدى (م. ٤٣٦) (انظر: الشريف المرتضى، ١٤١٠ق.، ج ٤، صص ٥١-١٣٩)، أولها [من الكامل]:

هَلَّا وَقَفْتَ على المكانِ المُعْشِبِ بينَ الطُّوَيْلِعِ فَاللِّوَى مِنْ كَبْكَبِ

إلى أن وصل إلى الغدير قائلا:

وَبِخُمّ[1] إذْ قالَ الإلهُ بِعَزْمَةٍ قُمْ يا محمدُ بالوِلايةِ فَاخْطُبِ
وَانْصِبْ أبا حسنٍ لِقومِكَ إنَّهُ هادٍ، وَما بَلَّغْتَ إنْ لَمْ تَنْصِبِ
فَدَعاهُ ثُمَّ دَعاهُمُ فَأَقامَهُ لَهُمُ فَبَينَ مُصَدِّقٍ وَمُكَذِّبِ
جَعَلَ الوِلايةَ بعدَهُ لِمُهَذَّبٍ ما كانَ يَجعَلُها لِغيرِ مُهَذَّبِ

(الشريف المرتضى، ١٤١٠ق.، ج ٤، ص ١٢٩؛ السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٣، ص ٣٤؛ وشكر، ١٤٣٢ق.، ص ١١١)

وقال [من الطويل]:

إذا أنا لَمْ أَحْفَظْ وَصاةَ محمدٍ ولا عهدَهُ يومَ الغديرِ المُؤَكَّدَا
فَإنّي كَمَنْ يَشْري الضلالةَ بالهدى تَنَصَّرَ مِنْ بعدِ التُّقَى وَتَهَوَّدَا
وَما لي وتيمٍ أو عَدِيّ وَإنما أولُو نعمتي في اللهِ مِنْ آلِ أَحمدَا
تَتِمُّ صلاتي بالصلاةِ عليهِمُ وليستْ صلاتي بعدَ أَنْ أَتَشَهَّدَا
بكاملةٍ إنْ لَمْ أُصَلِّ عليهِمُ وَأَدْعُ لَهُمْ رَبّاً كريماً مُمَجَّدَا
بَذَلْتُ لَهُمْ وُدّي وَنُصْحِي وَنُصْرَتي مَدَى الدَّهْرِ ماسُمِّيتُ ياصاحِ سَيِّدَا

١. يمكن أن نقرأ خمّ هنا بصورة غير المنصرف للضرورة كما قال ابن مالك [من الرجز]:
وَلِاضْطِرَارٍ أَوْ تَنَاسُبٍ صُرِفْ ذُو الْمَنْعِ، وَالْمَصْرُوفُ قَدْ لَا يَنْصَرِفْ
(الطائي الجياني، ١٤١١ق.، ص ٣٠٣).
كما أن من الممكن أن نقرأه منصرفا بتنوين الجر ولكن باعتبار همزة «إذ» للوصل دون القطع.

(الإصفهاني، ١٤١٥ق.، ج ٧، ص ١٩١؛ الكنجي الشافعي، ١٤٠٤ق.، ص ٦٥؛ شكر، ١٤٣٢ق.، ص ١٦٤)

وقال [من الرجز]:

أَوْصَى النبيُّ لَهُ بخيرِ وصيةٍ ... يومَ الغديرِ بأَبْينِ الإِفْصاحِ
مَنْ كنتُ مولاهُ فهذا فاعلموا ... مولاهُ قولَ إشاعةٍ وصِراحِ
قاضي الديونِ ومُرشِدٌ لَكُمُ كما ... قَدْ كنتُ أُرْشِدُ مِنْ هُدًى وَفَلاحِ

(المرزباني، د.ت.، ص ١٥٥؛ شكر، ١٤٣٢ق.، ص ١٥٠)

وقال في هجاء سوّار القاضي بعد موته [من البسيط]:

تَشْنا عليًّا أميرَ المؤمنينَ ولا ... تقولُ فيهِ بقولِ الصادقِ الباري
يومَ الغديرِ وكلُّ الناسِ قد حَضَرُوا ... مَنْ كنتُ مولاهُ في سِرٍّ وَإِجْهارِ
هذا أخي ووصيّي في الأمورِ ومَنْ ... يقومُ فيكُم مقامي عندَ تَذْكارِي
هذا وليّي فَوالُوهُ عَلَى ثَبَتٍ ... لاتَفشَلُواعَن مَواعِظِي وَتَسْطارِي
يا ربِّ عادِ الذي عاداهُ مِن بَشَرٍ ... وَارِكسْهُ في دَرَكاتِ الخزيِ والعارِ

(وكيع، ١٤٢٢ق.، ص ٢٨٠؛ وانظر: السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٣، ص ٣٣؛ وشكر، ١٤٣٢ق.، ص ٢٣٢)

وقال [من السريع]:

يا بائعَ الأُخرى بدنياهُ ... ليس بهذا أَمَرَ اللهُ
مِنْ أَينَ أَبْغَضْتَ عليَّ الرِّضا ... وأحمدٌ قَدْ كانَ يرضاهُ
مَنِ الذي أحمدُ مِنْ بينِهِمْ ... يومَ غديرِ الخُمِّ ناداهُ
أَقامَهُ مِنْ بينِ أصحابِهِ ... وَهُمْ حَوالَيْهِ فَسَمَّاهُ
هذا عليُّ بنُ أبي طالبٍ ... مولىً لِمَنْ قَدْ كنتُ مولاهُ
فَوالِ مَنْ والاهُ يا ذا العُلى ... وَعادِ مَنْ قَدْ كانَ عاداهُ

(سبط بن الجوزي، ١٤٣٤ق.، ج ١٢، ص ٤٣١؛ السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٣، ص ٣٣؛ الكنجي الشافعي، ١٤٠٤ق.، ص ٦٥؛ الإربلي، ١٤٣٣ق.، ج ١، ص ٥٢٥؛ شكر، ١٤٣٢ق.، ص ٤٣٧)

٣- غديرية ابن علوية:

الشاهر هو أحمد بن علوية[١] الكَرَّاني الإصفهاني من منطقة كرّان إحدى مناطق إصفهان(الحموي، ١٩٩٥م.، ج ٤، ص ٤٤٤).

ذكر حمزة بن الحسن الإصفهاني (م. نحو ٣٦٠) أن ابن علويه أنشده شعرا سنة ٣١٠ وله ٩٨ سنة (الحموي، ١٩٩٣م. ج ١، ص ٤٠٨؛ والصفدي، ١٤٠١هـ، ج ٧، ص ٢٥٤) وعليه فيكون مولد شاعرنا سنة ٢١٢. وبقي بعد ذلك حتى أتت عليه مئة سنة(الحموي، ١٩٩٣م. ج ١، ص ٤٠٨؛ والصفدي، ١٤٠١هـ، ج ٧، ص ٢٥٤)، وذكروا أنّه توفي حوالى سنة ٣٢٠ (السماوي، ١٤٢٢ق.، ج ١، ص ١٠٩؛ العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٣، ص ٢٢؛ الطهراني، ١٤٠٣ق.، ج ٢، ص ٢٩٨).

وقد عدّه ابن شهر آشوب في قسم المجاهرين من شعراء أهل البيت عليهم السلام (السروي المازندراني، ١٤٣١-١٤٤٣ق.، ج ٤، ص ٢١١).

له نونية في مئات الأبيات لها عدة أسماء، قال ابن شهر آشوب في ترجمته لابن علوية: له النونية المسماة بالألفية والمحبّرة وهي ثمان مئة ونيف وثلاثون بيتا، وقد عرضت على

---

١. ضبطه العلامة الحلي (م. ٧٢٦) بفتح العين المهملة وفتح اللام وكسر الواو وتشديد الياء المنقطة تحتها نقطتين (انظر: الحلي، ١٤١١ق.، ص ١٠٤) أي بصورة عَلَوِيَّة، ولا يخلو من تأمل ناشئ عما ذكره ابن خلكان (م. ٦٨١) في ترجمته لسيبويه (م. ١٨٠؟) حيث قال: سيبويه بكسر السين المهملة وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح الباء الموحدة والواو وسكون الياء الثانية وبعدها هاء ساكنة، ولا يقال بالتاء البتة، وهو لقب فارسي معناه بالعربية رائحة التفاح؛ هكذا يضبط أهل العربية هذا الاسم ونظائره مثل نفطويه وعمرويه وغيرهما، والعجم يقولون سيبويه بضم الباء الموحدة و سكون الواو و فتح الياء المثناة بعدها. (ابن خلكان، د.ت.، ج ٣، ص ٤٦٥). وقد ذكر السمعاني (م. ٥٦٢) عند كلامه عن نسبة «العَلُّويي» عددا من الفرس المسمّين باسم عَلُّويه (السمعاني، ١٣٨٢ق.، ج ٩، ص ٣٥٨).

ولا يبعد كون المقام من مصاديق ما ذكره ابن الصلاح (م. ٦٤٣) واعتبره من باب: تغيير العامة للأسامي وكسرهم لها في زمان صغر المسمى أو نحو ذلك كما قالوا في علي: «علان»، وفي أحمد ابن يوسف السلمي وغيره: «حمدان»، وفي وهب بن بقية الواسطي: «وهبان». (الشهرزوري، ١٤٢٣ق.، ص ٤٥٠). فلعل والده كان مسمى بعلي لكن تعرض اسمه للتغيير فاشتهر بعلُّويه. ويؤيد ذلك المسمّون بعلي المعروفون بعلويه، (انظر: الخطيب البغدادي، ١٩٨٥م.، ج ٢، ص ٨١٦؛ والخطيب البغدادي، ١٤٢٢ق.، ج ١٣، ص ٢٥٤ [علي بن إسماعيل البزاز]، ص ٤٥٨ [علي بن عيسى النقال]، و ج ٨، ص ٣٦٨ [الحسن بن علي بن محمد بن سليمان المعروف بابن علويه]؛ وابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٤٣، ص ٣٤ [علي بن عبد الله بن سيف علويه المغنّي]).

أبي حاتم السجستاني[1] فقال: يا أهل البصرة، غلبكم والله شاعر إصفهان بهذه القصيدة في إحكامها وكثرة قوافيها(السروي المازندراني، ١٤٣١-١٤٤٣ق.، ج ١، ص ٢٣١؛ والحلي، ١٤١١ق.، ص ١٠٤).[2]

وقال حمزة الإصفهاني: لأحمد بن علوية قصيدة على ألف قافية شيعية، عرضت على أبي حاتم السجستاني فأعجب بها وقال: يا أهل البصرة غلبكم أهل أصبهان(الحموي، ١٩٩٣م. ج ١، ص ٤٠٩؛ والصفدي، ١٤٠١هـ.، ج٧، ص ٢٥٤).

وابن علوية و إن لم يكن أصله من البصرة لكن يظهر من كلام أبي حاتم هذا أن قصيدته

---

١. سهل بن محمد بن عثمان أبو حاتم السجستاني البصري النحوي المقرئ (م. ٢٥٥)، (انظر: ابن النديم، ١٤٣٥ق.، ج ١، ص ١٦٧؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ٣، ص ١٤٠٦؛ اليغموري، ١٩٦٤م.، ص ٢٢٥؛ وابن خلكان، د.ت.، ج ٢، ص ٤٣٠).

٢. وتحسن الإشارة إلى أن ابن شهر آشوب ضمّن كتبه المناقب والمثالب ومتشابه القرآن حسب استقصائي أكثر من ٢٥٠ بيتا من هذه القصيدة في مختلف المناسبات عن شاعرنا بعناوين مختلفة من ابن علوية، وابن علوية الإصفهاني، وأحمد بن علوية، والإصفهاني، وابن الإصفهاني، وابن الأسود، والأسود، والكاتب، والمحبرة، والألفية، وللمزيد انظر: السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ١، ص ٢٦٤ [٤ أبيات]. و: ج ٢، ص ٣٣ [٣ أبيات]، ص ٦١ [٢]، ص ٧٣ [٢]، ص ٨٠ [١٧]، ص ١٢٩ [٥]، ص ١٤١ [١٣]، ص ١٥٧ [٣ أبيات]، ص ١٩٤ [٣]، ص ٢٣٨ [٥]، ص ٢٨٥ [٥]، ص ٢٩٦ [٣]، ص ٣٠١ [٣]، ص ٣٠٤ [٤]، ص ٣٠٨ [٧]، ص ٣٢١ [٤]، ص ٣٦٢ [٢]، ص ٣٦٩ [٥]. و: ج ٣، ص ٩ [٦]، ص ١٢ [١٢]، ص ١٧ [١١]، ص ٢٢ [٥]، ص ٣٧ [٢]، ص ٤٥ [٤]، ص ٤٩ [٦]، ص ٦٤ [٤]، ص ٧٩ [١]، ص ٨٢ [٢]، ص ٩٦ [٤]، ص ٩٩ [٢]، ص ١٠٣ [٢]، ص ١٢٢ [٥]، ص ١٢٦ [٩]، ص ١٣٠ [٧]، ص ٢١١ [٣]، ص ٢٣١ [٢]، ص ٢٥٧ [١١]، ص ٢٦٠ [٧]، ص ٢٩٦ [٣]، ص ٣٤٥ [٦]، ص ٣٩٦ [٣]. و: ج ٤، ص ٣٥ [٢]. والسروي المازندراني، ١٤٤٥ق.، ج ٢، ص ٩٣ [٧ أبيات]، ص ١١٩ [٣]، ص ٣٥٣ [٢]. و: ج ٤، ص ٤٧ [٨ أبيات منها ٦ ذكرت في المناقب أيضا]، ص ١٢٩ [٤]. و: ج ٥، ص ٩٧ [٣ أبيات ذكرت كلها في المناقب أيضا مع بيتين آخرين]، ص ١١١ [٥ أبيات ورد اثنان منها في المناقب أيضا]، ص ٣٧٣ [٧]. و: ج ٨، ص ١٢٨ [٩ أبيات ورد اثنان منها في المناقب أيضا]، ص ٢١٧ [٦]. ومتشابه القرآن ومختلفه: ج ١، ص ٦٢ [٢]، ص ١٩٣ [٢] و ص ١٩٩ [٥]. فالذي حصلت عليه في المناقب هو ٢٠٩ بيتا، وفي المثالب ٥٤ بيتا، وبعد إلغاء ١٣ بيتا مما فى المثالب وردت في المناقب أيضا يبقى لدينا في المثالب ٤١ بيتا، وبالإضافة إلى ما ورد في متشابه القرآن وهو ٩ بيتا يصير المجموع ٢٥٩ بيتا، وإذا أضفنا إلى ذلك البيت الذي أورده كل من ياقوت والصفدي مطلعا للقصيدة وكذا البيت الذي أورده الشيخ السماوي وسيد الأعيان والعلامة الأميني عند بداية كلام الشاعر عن قضية الغدير فالموجود منها ٢٦١ بيتا.

وذكر العلامة الأميني (م. ١٣٩٠) أن العلامة السماوي (م. ١٣٧٠) جمع ما ورد من هذه القصيدة في المناقب في ديوان يحتوي على ٢١٣ بيتا (انظر: الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٣، ٣٤٨)، ولكن العلامة الطهراني (م. ١٣٨٩) ذكر أن السماوي جمع ما وجد من القصيدة من المناقب فبلغ المجموع ٢٢٠ بيتا (انظر: الطهراني، ١٤٠٣ق.، ج ٢٦، ص ٢٠٨). وأورد العلامة الأمين (م. ١٣٧١) ٢١١ بيتا منها (انظر: العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٣، ص ٢٣).

المحبرة وقعت موقع التأثير في البصرة رآى السجستاني إثر ذلك أن عليه أن يعترض بأن تداول هذه القصيدة بين أهالي البصرة لا يناسب ما هو المعروف عن البصرة في تلك الحقبة من مجانبة الثقافة الشيعية والانحراف عنها. فلعل شاعرنا أنشا قصيدته هذه في البصرة أو أنشدها على الأقل هناك. وربما لأجل ذلك وصف الشيخ السماوي (م. ١٣٧٠) ابن علوية بالكاتب الإصفهاني البصري (السماوي، ١٤٢٢ق.، ج ١، ص ١٠٥).

ومطلع القصيدة [من الكامل]:

ما بالُ عينِكَ ثَرَّةُ الإنْسانِ عَبْرَى اللِّحاظِ سَقِيمةُ الأَجْفانِ

(الحموي، ١٩٩٣م. ج ١، ص ٤٠٩؛ والصفدي، ١٤٠١هـ، ج ٧، ص ٢٥٤)

قال ﷺ في ما يتعلق بقضية الغدير:

[وَلَهُ إذا ذُكِرَ الغديرُ فضيلةٌ لَم نَنْسَها ما دامَتِ المَلَوانِ][1]

قامَ النبيُّ لَهُ بِشَرحِ وِلايةٍ نَزَلَ الكتابُ بِها مِنَ الدَّيانِ

إذْ قالَ: بَلِّغْ ما أُمِرْتَ بِهِ وَثِقْ مِنهُمْ بِعِصْمَةِ كالِئٍ حَنّانِ

فَدَعا الصلاةَ جماعةً وَأَقامَهُ عَلَمًا بِفَضْلِ مَقالةٍ وَبَيانِ

نادَى: أَلَستُ وليَّكُمْ؟ قالوا: بَلَى حقًّا فقالَ: فَذَا الوَلِيُّ الثّانِي

وَدَعا لَهُ وَلِمَنْ أَجابَ بِنَصْرِهِ وَدَعا الإلهَ عَلَى ذَوِي الخِذْلانِ

(السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٣، ص ٢٢؛ العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٣، ص ٢٤؛ السماوي، ١٤٢٢ق.، ج ١، ص ١٠٨؛ والأميني، ١٩٧٧م.، ج ٣، ص ٣٤٧)

٤- غديرية ابن دريد:

هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري (م. ٣٢١) (انظر: ابن النديم، ١٤٣٥ق.، ج ١، ص ١٧٨؛ الخطيب البغدادي، ١٤٢٢ق.، ج ٢، ص ٥٩٤؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ٦، ص ٢٤٨٩؛ والقِفطي، ١٤٢٤ق.، ج ٣، ص ٩٢). قال عنه تلميذه أبو عبيد الله المرزباني (م. ٣٨٤): محمد بن الحسن بن دريد أبو بكر الأزدي شيخنا (رضي الله عنه). ولد بالبصرة، ونشأ بعُمَان، وكان أهله من رؤساء أهلها وذوي اليسار منهم، ثم تنقل في جزائر البحر وفارس، ثم ورد مدينة السلام بعد أن أسنّ، فأقام

١. لم يرد هذا البيت في المناقب وإنما أضفناه من سائر المصادر المذكورة.

بها إلى أن توفي في سنة إحدى وعشرين و ثلاث مئة. وكان رأس أهل العلم، والمتقدم في الحفظ للغة والأنساب وأشعار العرب. وهو غزير الشعر، كثير الرواية، سمح الأخلاق. وكانت له نجدة في شبابه وشجاعة وسماحة (المرزباني، ١٤٢٥ق.، ص٤٩١).

وصفوه بأنه أعلم الشعراء وأشعر العلماء(الخطيب البغدادي، ١٤٢٢ق.، ج ٢، ص ٥٩٥؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ٦، ص ٢٤٩١؛ والقِفطي، ١٤٢٤ق.، ج ٣، ص ٩٤).

وقال عنه أبو الطيب اللغوي (م. ٣٥١): انتهى إليه علم لغة البصريين، وكان أحفظ الناس وأوسعهم علما وأقدرهم على شعر، وما ازدحم العلم والشعر في صدر أحد ازدحامهما في صدر خلف الأحمر وأبي بكر بن دريد... وتصدّر في العلم ستين سنة(أبو الطيب اللغوي، ١٤٣٠ق.، ص ٩٩).

وقال عنه المسعودي (م. ٣٤٦): كان ممن قد برع في زمننا هذا في الشعر وانتهى في اللغة وقام مقام الخليل بن أحمد فيها، وأورد أشياء في اللغة لم توجد في كتب المتقدمين، وكان يذهب في الشعر كل مذهب فطورا يجزل وطورا يرقّ، وشعره أكثر من أن نحصيه أو يأتي عليه كتابنا هذا(المسعودي، ١٤٠٩ق.، ج ٤، ص ٢٢٩).

وقد ذكره ابن شهر آشوب (م. ٥٨٨) في المجاهرين من شعراء أهل البيت عليهم السلام (انظر: السروي المازندراني، ١٤٣١-١٤٤٣ق.، ج ٤، ص ٢٠٩).

ومن قوله فيهم عليهم السلام [من الكامل]:

أَهْوَى النبيَّ محمدًا ووصيَّهُ[1] وابنَيْهِ وابنتَهُ البتولَ الطاهِرَه
أَهْلَ الْعَباءِ فَإِنَّني بِوِلائِهِمْ أَرْجُو السَّلامةَ وَالنَّجَا فِي الآخِرَه
وَأَرَى محبةَ مَنْ أَقولُ بِفَضْلِهِمْ سبباً يُجِيرُ مِنَ السبيلِ الجائِرَه
أَرْجُو بذاكَ رِضَى المهيمنِ وحدَهُ يومَ الوقوفِ عَلَى ظهورِ الساهِرَه

(السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٣، ص ٤٠١؛ الإربلي، ١٤٣٣ق.، ج ١، ص ٩٥؛ التستري، ١٤٠٠ق.، ج ٣، ص ٥٥١، الحر العاملي، د.ت.، ج ٢، ص ٢٥٦؛ السماوي، ١٤٢٢ق.، ج ٢، ص ١٩٠؛ والعاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٩، ص ١٥٦)[2]

١. المثبت من أمل الآمل والطليعة والأعيان، وفي المطبوع من المناقب وكشف الغمة:
إنَّ النبيَّ محمداً ووصيَّهُ

٢. قال ابن دريد نفسه: السَّاهرة: الأرض البيضاء هكذا فسَّر أبو عبيدة في التنزيل والله أعلم، وهي عند أهل

وله قصيدة مبسوطة في أهل البيت عليهم السلام[1] مطلعها [من الكامل]:

سَـدِكَـتْ بِـهِ عَـنَـتـاً تُـفَـنِّـدُهُ وَتَـظَـلُّ بِـالْإِقْـتـارِ تُـوعِـدُهُ

أشار ابن دريد في قصيدته هذه إلى غدير خم وما جرى فيه بقوله:

وَبِخُمَّ قَدْ عَقَدَ الوِلاءَ لَهُ عَقْداً يُقَلْقَلُ مِنْهُ حُسَّدُهُ

مانالَ فِي يومٍ مَدَى شرفٍ إِلّا أَبَـرَّ فَـزَادَهُ غَـدُهُ

(شبر، ١٤٠٩ق.، ج ٢، ص ١٢)

٥- غديرية المُفَجّع:

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبيد الله الكاتب الملقب بالمُفَجّع (م. ٣٢٧) يعتبر من أشهر شعراء الشيعة البصريين. صرح الكثيرون بتشيعه (انظر: ابن النديم، ١٤٣٥ق.، ج ١، ص ٢٥٥؛ النجاشي، ١٣٦٥ش.، ص ٣٧٤؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ٥، ص ٢٣٣٦؛ القِفطي، ١٤٢٤ق.، ج ٣، ص ٣١٢؛ الذهبي، ١٤٢٤ق.، ج ٧، ص ٣٩٩؛ والصفدي، ١٤٠١هـ.، ج ١، ص ١٢٩)؛ بل وصفه بعضهم بكونه شيعيًّا متحرقا (انظر: الذهبي، ١٤٢٤ق.، ج ٧، ص ٣٩٩؛ والصفدي، ١٤٠١هـ.، ج ١، ص ١٢٩). ذكر المرزباني (م. ٣٨٤) أنه لقب بالمفجع ببيت قاله (المرزباني، ١٤٢٥هـ.، ص ٤٩٦) ولم يبين ذلك، لكن النجاشي (م. ٤٥٠؟) قال في ترجمته: له شعر كثير في أهل البيت يذكر فيه أسماء الأئمة عليهم السلام ويتفجع على قتلهم حتى سمي المفجع وقد قال في بعض شعره [من الخفيف]:

إِن يَكُنْ قيلَ لِي المُفَجّعُ نَبْزًا فَلَعَمْرِي أَنَا المُفَجّعُ هَمَّا

(النجاشي، ١٣٦٥ش.، ص ٣٧٤)

فالظاهر أن بعض مناوئيه وصفه بذلك للسخرية منه؛ لكن شاعرنا اغتنم الفرصة وأخذ هذا اللقب وأعطاه معنى رثائيًّا مرتبطا بأهل البيت عليهم السلام.

اللغة قريب من ذلك وقالوا: بل أرض يجدّدها الله يوم القيامة. ابن دريد، جمهرة اللغة: سهر. ومراده من التنزيل قوله عز من قائل: ﴿فَإِذا هُمْ بِالسَّاهِرَة﴾ النازعات: ١٤.

١. عدد الأبيات التي أوردها السيد جواد شبر (م. ١٤٠٢؟) من هذه القصيدة نقلا عن المجموع الرائق ـ الذي ذكر الشيخ الطهراني أنه يوجد في مكتبة الإمام الصادق عليه السلام بالكاظمية، انظر: (الطهراني، ١٤٣٠ق.، ج ١٠، ص ١١٣) وللسيد أحمد العطار (م. ١٢١٥) ١٠١ بيتا (انظر: شبر، ١٤٠٩ق.، ج ٢، ص ١٠)، وقد أورد ابن شهر آشوب ٩ أبيات منها متفرقة (السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٢، ص ٦٣ [٣ أبيات] و ص ١٩٨ [٥]، (والسروي المازندراني، ١٤٤٥ق.،ج ٩، ٥٤ [١].

وقال شوقي ضيف (م. ٢٠٠٥): أكبر الظن أنه لقِّب بهذا اللقب إشارة إلى تفجعه الكثير على قتلى العلويين(ضيف، ١٩٩٥م.، ج ٤، ص ٣٩٧).

وكان من الاشتهار بالأدب والشعر في البصرة بحيث قال عنه الثعالبى (م. ٤٢٩): أبو عبد الله الكاتب، له مصنفات كثيرة، وهو صاحب ابن دريد والقائم مقامه بالبصرة في التأليف والإملاء(الثعالبي، ١٤٢٠ق.، ج ٢، ص ٤٢٤؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ٥، ٢٣٣٦).

وقال عن شعره بأنه: قليل، كثير الحلاوة. يكاد يقطر منه ماء الظرف(الثعالبي، ١٤٢٠ق.، ج ٢، ص ٤٢٥؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ٥، ٢٣٣٨). ونقل ياقوت الحموي (م. ٦٢٦) في ترجمته عن ابن بشران: وفيها يعني في سنة سبع وعشرين وثلاث مئة توفي أبو عبد الله محمد بن عبد الله المفجع الكاتب الشاعر، وكان شاعر البصرة وأديبها، وكان يجلس في الجامع بالبصرة فيُكتب عنه ويُقرأ عليه الشعر واللغة والمصنفات (الحموي، ١٩٩٣م. ج ٥، ص ٢٣٣٩؛ والقِفطي، ١٩٧٠م.، ص ٣٣).

وقال عنه المسعودي (م. ٣٤٦): كان كاتبا شاعرا بصيرا بالغريب، وهو صاحب الباهلي المصري[1] الذي كان يناقض ابن دريد(المسعودي، ١٤٠٩ق.، ج ٤، ص ٢٣٠).

وعدّه ابن شهر آشوب من المقتصدين من شعراء أهل البيت عليهم السلام (السروي المازندراني، ١٤٣١-١٤٤٣ق.، ج ٤، ص ٣٠٠).

وعن المفجع أنه قال: رأيت عليا عليه السلام في المنام فقلت: أشتهي أن أقول الشعر فيكم أهل البيت، فقال: عليك بالكميت فاقتف أثره فإنه إمام شعرائنا أهل البيت وقائدهم وبيده لواءهم. [قال أبو عبد الله:] فهذا كان سبب قولي الشعر في أهل البيت(سبط بن الجوزي، ١٤٣٤ق.، ج ١١، ص ٢٨٣؛ ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٥٠، ص ٢٤٧).

من أشهر أشعاره قصيدته المسماة بالأشباه(انظر: ابن النديم، ١٤٣٥ق.، ج ١، ص ٢٥٥؛ النجاشي، ١٣٦٥ش.، ص ٣٧٤؛ القِفطي، ١٤٢٤ق.، ج ٣، ص ٣١٢) أو ذات الأشباه (الحموي، ١٩٩٣م. ج ٥، ص ٢٣٣٦؛ القِفطي، ١٩٧٠م.، ص ٣٦) في مدح الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، سميت بذلك لقصده الإشارة إلى ما قاله النبي الأعظم صلى الله عليه وآله في شأن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في تشبيهه بالأنبياء عليهم السلام،

١. يبدو أن المصري مصحف عن البصري؛ فقد ذكروا أنّ المهاجاة بين ابن دريد والباهلي وقعت بالبصرة (الزبيدي الإشبيلي، د.ت.، ص ١٨٢؛ القفطي، ١٤٢٤ق.، ج ٣، ص ٥).

وقد رواه الكثير من المحدثين بمختلف ألفاظه (انظر: الطبري الإمامي، ١٤١٥ق.، ص ٢٨٧؛ القمي، ١٤١٧ق.، ص ٧٥٧ و١٣٨٥ق.، ص ٢٥؛ ابن شاهين، ١٤١٥ق.، ص ١٥١؛ المفيد، ١٤١٣ق.، ص ١٤، أبو نعيم الإصفهاني، ١٤١٧ق.، ص ٥٩؛ العاصمي، ١٤١٨ق.، ص ١٢٤-١٢٦؛ الكراجكي، ١٤٢٧ق.، صص ٥٢ـ ٥٠؛ الطوسي، ١٤١٤ق.، ص ٤١٧؛ الحسكاني، ١٤١١ق.، ج ١، ص ١٠٣؛ ابن المغازلي، ١٤٢٤ق.، ص ٢٠٠؛ الشجري، ١٤٢٢ق.، ج ١، ص ١٧٥؛ ابن عساكر، ١٤١٥ق.، ج ٤٢، صص ٣١٣ و ٢٨٨؛ وياقوت الحموي، ١٩٩٣م. ج ٥، ص ٢٣٤٢) ومنها ما رواه الحاكم الحسكاني (حيات ٤٧٠) عن أبي الحمراء قال: قال رسول الله ﷺ: من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في فهمه، وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى يحيى في زهده، وإلى موسى في بطشه فلينظر إلى علي بن أبي طالب (الحسكاني، ١٤١١ق.، ج ١، ص ١٠٣).

فقال المفجّع [من الخفيف]:

أَيُّـهَـا الـلَّائِـمِي لِـحُـبِّـي[1] عَلِيًّا ... قُمْ ذَمِيماً إِلَى الْجَحِيمِ خَزِيًّا
أَبِـخَـيـرِ[2] الْأَنَـامِ فَـنَّـدْتَ[3] لَا زِلْـ ... ـتَ مَـذُودًا عَـنِ الْـهُـدَى مَـزْوِيًّا
أَشْـبَـهِ الأنـبـيـاءِ كَـهْـلاً وَرَوْلاً ... وَفَـطِـيـمـاً وَراضِـعـاً وَغَـذِيّـا...

(الحموي، ١٩٩٣م. ج ٥، ص ٢٣٤٢؛ القِفطي، ١٩٧٠م.، ص ٣٦؛ السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٣، ص ٧١، [من دون البيت الثالث]؛ السماوي، ١٤٢٢ق.، ج ٢، ص ٢٥٧؛ العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٩، ص ١١٣؛ والأميني، ١٩٧٧م.، ج ٣، ص ٣٥٣)

في قصيدة طويلة قيل فيها إنّها تشتمل على ١٦٠ بيتا (الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٣، ص ٣٥٣؛ الطهراني، ١٤٠٣ق.، ج ٢، ص ٣٥٦؛ و ج ١٧، ص ١٠٨)، وقيل إنها تناهز ٣٠٠ بيتا (العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٩، ص ١١٣؛ والسماوي، ١٤٢٢ق.، ج ٢، ص ٢٥٩).[4]

---

١. المثبت من معجم الأدباء والمحمدون من الشعراء والغدير، وفي المناقب والطليعة والأعيان: بحبي.
٢. المثبت من غير المناقب، وفيه: أَلِخَير.
٣. المثبت من الطليعة والأعيان، وفي معجم الأدباء والمحمدون والغدير: عَرَضْتَ، وفي المناقب: قَصَّرْتَ. والتفنيد: اللوم. (انظر: الطائي الجَيّاني، ١٤١١ق.، ص ٢٤٧).
٤. تجدر الإشارة إلى أن ابن شهر آشوب (م. ٥٨٨) أورد أكثر من ٧٠ بيتا من أبيات هذه القصيدة بتفريقها في مناسبات مختلفة، (انظر: السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٢، ص ١٣٩ [٥ أبيات]، ص ٢٨٦ [٢]، ص ٣١٧ [٦]. و: ج ٣، ص ٧١ [٢]، ص ٢٤٢ [١]، ص ٢٤٣ [١]، ص ٢٤٥ [٨]، ص ٢٤٦ [٤]، ص ٢٤٨ [٣]، ص ٢٤٩ [٢]، صص ٢٥٥- ٢٥٠ [٣٢]، ص ٢٦٠ [٢]، ص ٢٦٢ [١]، ص ٣٨٨ [١]. و(١٤٤٥ق.، ج ١٠، ص ٣٤٤ [١]. وفي المناقب:

يقول المفجع في الأبيات التي تتعلق بقضية الغدير:

لَـمْ يَكُنْ أَمـرُهُ بِـدَوْحـاتِ خُمّ ... مُشكِـلاً عَـنْ سبيـلِهِ مَـلْـوِيّـا
إنَّ عـهـدَ الـنَّـبـيِّ فـي ثَـقَـلَـيْـهِ ... حجَّةٌ كنتُ عَنْ سِواها غَنِيّا
نَصَبَ المرتضى لَهُمْ في مَقامٍ ... لَـمْ يَكُـنْ خـامـلاً هـنـاكَ دَنِـيّـا
عَلَماً قائماً كما صَـدَعَ البَدْ ... ر تـمـاماً دُجُـنَّـةً[1] أَوْ دَجِـيّـا
قالَ: هذا مولىً لِمَنْ كنتُ مولا ... هُ جِـهـاراً يـقـولُـهَـا جَـهْـوَرِيّـا
والِ يا ربِّ مَـنْ يُوَاليهِ وَانْـصُـرْ ... هُ وَعـادِ الـذي يُعَادِي الْوَصِيّا
إنَّ هـذا الـدُّعـا لِـمَـنْ يَتَعَدَّى ... راعـيـاً فـي الأَنـــامِ أَمْ مَـرْعِـيّـا

(الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٣، ص ٣٥٣)

٦- غديرية التنوخي:

هو القاضي أبو القاسم علي بن محمد بن أبي الفهم داود التنوخي (م. ٣٤٢) (انظر: الثعالبي، ١٤٢٠ق.، ج ٢، ص ٣٩٣؛ الخطيب البغدادي، ١٤٢٢ق.، ج ١٣، ص ٥٥٠؛ السمعاني، ١٣٨٢ق.، ج ٣، ص ٩٤؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ٤، ص ١٨٧٢؛ الصنعاني، ١٩٩٩م.، ج ٢، ص ٣٩٤).

قال عنه الثعالبي: من أعيان أهل العلم والأدب، وأفراد الكرم وحسن الشيم(الثعالبي، ١٤٢٠ق.، ج ٢، ص ٣٩٣؛ والحموي، ١٩٩٣م. ج ٤، ص ١٨٧٣). وكان يتقلد قضاء عدة مناطق منها البصرة

ج ٣، ص ٢٥٦ أورد ٥ أبيات لم يرد التصريح في المطبوع من المناقب بكونه للمفجع، ولكن مضافا إلى تصريح العلامة المجلسي (انظر: المجلسي، بحار الأنوار: ج ٣٩، ص ٦٩) نقلا عن المناقب بكونه للمفجع، فالناظر إلى الأبيات وموضوع القصيدة وسياقها لا يعتريه ريب في كونها له ﷺ.

وأورد ابن شهر آشوب في ج ٢، ص ١٩٣ أبياتا أربعة قال عنها: له [أي للعبدي] وقيل: للمفجع.

وقد أورد العلامة الأميني ١٣ بيتا لم ترد في ما أورده ابن شهر آشوب (انظر: الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٣، صص ٣٥٤ـ ٣٥٣). كما أن أبا الفتوح الرازي والقاضي التستري ذكرا بيتا لم يذكره المازندراني (انظر: أبو الفتوح الرازي، ١٤٠٨ق.، ج ٦، ص ٣٣٠؛ والتستري، ١٤٠٠ق.، ج ٣، ص ٥٥٧). وبضميمة البيت الذي تفرد بذكره ياقوت الحموي والقفطي (الحموي، ١٩٩٣م. ج ٥، ص ٢٣٤٢؛ والقفطي، ١٩٧٠م.، ص ٣٦)، وكذا البيت الذي أورده الشيخ السماوي والسيد الأمين (السماوي، ١٤٢٢ق.، ج ٢، ص ٢٥٩؛ والعاملي، الأعيان: ج ٩، ص ١١٣) تصير الأبيات الذي عثرنا عليها من القصيدة ٩٢ بيتا، وإذا قلنا بأن الأبيات الأربعة التي ذكرها ابن شهر آشوب ـ مترددا في نسبتها إلى العبدي أو المفجع ـ من قصيدة شاعرنا فتزداد الأبيات إلى ٩٦ بيتا.

١. قال الخليل: الدُّجُنَّة: الظلماء. الفراهيدي، العين: دجن.

(الثعالبي، ١٤٢٠ق.، ج ٢، ص ٣٩٣؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ٤، ص ١٨٧٣؛ العمري، ١٤٢٤ق.، ج ١٥، ص ٣٣٠) ومات بها (الخطيب البغدادي، ١٤٢٢ق.، ج ١٣، ص ٥٥٣؛ السمعاني، ١٣٨٢ق.، ج ٣، ص ٩٥؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ٤، ص ١٨٧٢؛ والسيوطي، ١٤٠١ق.، ج ٢، ص ١٨٧). وعدّه ابن شهر آشوب من شعراء أهل البيت عليهم السلام المجاهرين (السروي المازندراني، ١٤٣١-١٤٤٣ق.، ج ٤، ص ٢١٥).

كان عبد الله بن المعتز (م. ٢٩٦) حفيد المتوكل الخليفة العباسي (م. ٢٤٧) وابن الخليفة المعتز (م. ٢٥٥) قد قال قصائد وأشعارا كثيرة في الطعن على الطالبيين والإساءة إليهم.[١]

ولما قال ابن المعتز قصيدته البائية التي يفتخر فيها ببني العباس على بني أبي طالب وأولها [من الطويل]:

أَبَـى اللهُ إلا مـا تَـرَوْنَ فَما لَكُمْ غِضاباً عَلَى الأَقْدارِ يا آلَ طالبِ؟

(انظر: ابن المعتز، د.ت.، ص ٥٠ [من قصيدة في أحد عشر بيتا]؛ ابن إسفنديار، ١٣٦٦ش.، ص ١٠٠؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ٤، ص ١٨٨١؛ المحلي، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ٣٧٩؛ الصفدي، ١٤٠١هـ.، ج ٢١، ص ٤٦٢؛ التستري، ١٤٠٠ق.، ج ٦، ص ٢١٠؛ الصنعاني، ١٩٩٩م.، ج ٢، ص ٤٠٠؛ الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٣، ص ٣٧٨)

---

١. انظر على سبيل المثال: ابن المعتز، د.ت.، ص ٣٠ [من المتقارب: ألا مَنْ لِعَيْني وَتَشكابِها]، وص ٢٣ [من الطويل: بَني عَمِّنا الْأَدْنَيْنَ مِنْ آلِ طالِبٍ]، و ص ١٩٢ [من الطويل: سَأُثْنِي عَلَى عَهْدِ المَطِيرةِ وَالْقَصْرِ]، وص ٣٩٥ [من الطويل: دَعُوا آلَ عباسٍ وَحَقَّ أَبِيهِمُ]؛ المحلي، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ٣٢٩ [من المتقارب: بَني عَمِّنا إِرْجِعُوا وُدَّنا]؛ والصفدي، ١٤٠١هـ.، ج ١٧، ص ٤٥٦ [من الطويل: قَدَحْتُمْ زِنادَ الْحَرْبِ أَوَّلَ مَرَّةٍ].
وقال المحلي: كان عبد الله ابن المعتز قد قال قصائد كثيرة على قواف وأوزان مختلفة يذكر فيها الطالبيين ويطعن عليهم. (المحلّي، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ٣٧٩).
وقد عارضه وردّ عليه غير واحد من الشعراء نظير شاعرنا التنوخي، وابن المنجم، وأبي الحسن علي ابن الناصر الأطروش، وتميم بن المعز الفاطمي (م. ٣٧٤)، وعبد الله بن حمزة الهاشمي الزيدي (م. ٦١٤)، وصفي الدين الحلي (م. ٧٥٠)، (انظر: الفاطمي، ١٩٥٧م.، صص ١٨٥ و٧٩ـ ٧٨؛ المحلي، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ٣٢٩، ابن الطقطقي، ١٤١٨ق.، ص ٢٧٩؛ الصفدي، ١٤٠١هـ.، ج ١٧، ص ٤٥٤؛ الصنعاني، ١٩٩٩م.، ج ٢، ص ٣٢٤؛ والأميني، ١٩٧٧م.، ج ٣، ص ٣٧٨).
وذكر عدد من الأعلام أن ميمية أبي فراس الحمداني (م. ٣٥٧) المعروفة بالشافية أيضا كانت ردًّا على ابن المعتز (انظر: التستري، ١٤٠٠ق.، ج ٥، ص ٤٠٦ والطهراني، ١٤٠٣ق.، ج ١٣، ص ١٢). لكن ذكر آخرون أنّها كانت في الرد على ابن سُكَّرة الهاشمي (م. ٣٨٥). (انظر: ابن حمزة الهاشمي، ١٤٢٢ق.، ص ٤٦٨؛ الصنعاني، ١٩٩٩م.، ج ١، ص ٣١٦؛ العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٤، ص ٣٤١؛ والأميني، ١٩٧٧م.، ج ٣، ص ٤٠٣).

فلم يعارضه أحد (المحلي، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ٣٧٩) فشمّر التنوخي عن ساعده وتصدى للرد عليه بنفس الوزن والقافية وجعل القصيدة[١] على لسان بعض الطالبيين فقال:

مِـنِ ابْـنِ رسـولِ اللهِ وَابْـنِ وَصِـيِّـهِ ... إِلَى مُدْغِلٍ فِي عُقْدَةِ[٢] الدينِ ناصِبِ
نَـشَـا بـيـنَ طُـنْـبُـورٌ وَدَفٍّ[٣] وَمِـزْهَـرٍ ... وَفِي حِجْرِ شادٍ[٤] أَوْ عَلَى صدرِ ضارِبِ
وَمِـنْ ظَهْرِ سَكْرانٍ إِلَى بَطْنِ قَيْنَةٍ[٥] ... عَـلَى شُـبَـهٍ فِـي مِلْكِها وَشَـوائِـبِ
يَعِيبُ عليًّا خيرَ مَنْ وَطَأَ الْحَصَى ... وَأَكْـرَمَ سـارٍ فـي الأَنَـامِ وَسـارِبِ[٦]

(ابن إسفنديار، ١٣٦٦ش.، ص ١٠٠؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ٤، ص ١٨٨١؛ المحلي، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ٣٧٩؛ الصفدي، ١٤٠١هـ.، ج ٢١، ص ٤٦٢؛ الصنعاني، ١٩٩٩م.، ج ٢، ص ٤٠٠؛ السماوي، ١٤٢٢ق.، ج٢، ص ٧٣؛ الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٣، ص ٣٧٨)

---

١. عدد الأبيات التي أوردها المحلي وبتبعه السماوي وسيد الأعيان ٨١ بيتا، والتي أوردها السيد الصدر ٧٢ بيتا، وذكر العلامة الأميني أنها تشتمل على ٨٣ بيتا، وذكر الضياء الصنعاني ٤٨ بيتا منها مصرحا باختصاره لها وحذفه منها أبياتا لم تعجبه قائلا: وفيها أبيات لا يليق بجانب العباس رحمه الله حذفتها، ولو كان البادي أظلم. (المحلي، ١٤٢٣ق.، ج ٢، صص ٣٨٣ـ ٣٧٩؛ ضياء الدين الصنعاني، ١٩٩٩م.، ج ٢، صص ٤٠٠-٤٠٢؛ الصدر، ١٤٢٩ق.، ج ٤، صص ٧٨-٨١؛ السماوي، ١٤٢٢ق.، ج ٢، صص ٧٣-٧٦؛ العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٨، صص ٣٣١-٣٣٢؛ والأميني، ١٩٧٧م.، ج ٣، ص ٣٧٧).
وأورد آخرون عددا من أبياتها كانت تفي بأغراضهم كالعماد الطبري، والسروي المازندراني، وابن إسفنديار وياقوت والصفدي (انظر: الطبري، ١٤٢٠ق.، ص ٤١٢ [٥ أبيات]؛ السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ١، ص ٢٦٩ [بيتين] و ج ٣، ص ٣٠ [٥ أبيات]؛ ابن إسفنديار، ١٣٦٦ش.، صص ١٠٠-١٠١ [١٥بيتا]؛ الحموي، ١٩٩٣م. ج ٤، ص ١٨٨١ [١٤بيتا]؛ والصفدي، ١٤٠١هـ.، ج ٢١، صص ٤٦٣ـ ٤٦٢ [١٤ بيتا]).

٢. في نسمة السحر والطليعة والغدير: عقبة، والمثبت من غيرها.

٣. ورد في كثير من المصادر بدل ودف: وزق، والمثبت من معجم الأدباء طبعة دار الفكر: ج ١٤، ص ١٨١ وكذا الغدير، والدف أولى بالسياق كما لا يخفى.

٤. الشادي هنا المغني. انظر: الأزهري، تهذيب اللغة: شدا.

٥. قال الخليل: القَيْن والقَيْنَة: العبد والأمة، وجرى في العامة أن القَيْنَة: المغنِّية. الفراهيدي، العين: قين. والظاهر أنّ الشاعر هنا أراد الأمة المغنية.

٦. قال الجوهري: السارب: الذاهب على وجهه في الأرض. الصحاح: سرب. لكن خصّه بعضهم بالمضي بالنهار، قال ابن دريد: سَرَبَ فلان في حاجته إذا مضى فيها، وكل ماضٍ بنهار في حاجة فهو سارب. وفي التّنزيل: ﴿وَسارِبٌ بِالنَّهارِ﴾، (الرعد: ١٠) والله أعلم. وذكر أبو عبيدة أن السارب يكون بالليل والنهار. ابن دريد، جمهرة اللغة: سرب. والظاهر أنّ شاعرنا استعمل السارب هنا في المضي نهارًا بقرينة مقابلته بالساري الدالّ على السير ليلا.

وقال فيها عن يوم الغدير:

وَمَـنْ قـالَ في يـومِ الغديرِ محمدٌ ... وَقَدْ خافَ مِنْ غَدرِ العُداةِ النواصِبِ:
أَمَـا أَنـا أولـى مِـنْكُـمُ بِـنُـفُوسِكُـمْ؟ ... فقالوا: بلى، قولَ المُرِيبِ المُوارِبِ[1]
فقالَ لهمْ: مَـنْ كُـنْتُ مـولاهُ مِنْكُمُ ... فهذا أَخِـي مولاهُ بعدي وَصاحِبِي
أَطِـيـعُـوهُ طُـرًّا فَـهْـوَ مِـنّـي كَمنزلٍ ... لهارونَ مِنْ مُوسَى الكليمِ المُخاطَبِ

(المحلي، ١٤٢٣ق.، ج ٢، ص ٣٨٠؛ الطبري، ١٤٢٠ق.، ص ٤١٢؛ السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٣، ص ٣٠؛ الصنعاني، ١٩٩٩م.، ج ٢، ص ٤٠٠؛ السماوي، ١٤٢٢ق.، ج ٢، ص ٧٣؛ العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٨، ص ٣٣١؛ والأميني، ١٩٧٧م.، ج ٣، صص ٣٧٧ و ٣٧٩)

٧- غديريات ابن حماد:

أبو الحسن علي بن حماد بن عبيد الله العدوي البصري (م. نحو ٤٠٠) من مشايخ أبي عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري (م. ٤١١) وقد أجازه رواية جميع كتب أبي أحمد عبد العزيز بن يحيى الجلودي البصري (م. ٣٣٢) (النجاشي، ١٣٦٥ش.، ص ٢٤٤)، وذكر النجاشي أنه نفسه رأى ابن حماد(النجاشي، ١٣٦٥ش.، ص ٢٤٤).

إن ابن حماد يعتبر من أشهر شعراء الشيعة عبر التاريخ والمكثرين من الشعر في أهل البيت الطاهرين عليهم السلام (التستري، ١٤٠٠ق.، ج ٦، ص ١٥٩؛ السماوي، ١٤٢٢ق.، ج ٢، ص ٣٣؛ العاملي، ١٤٠٣ق.، ج ٨، ص ٢٢٩؛ الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٤، ص ١٥٣)، وقد عدّه ابن شهر آشوب في المجاهرين من شعراء أهل البيت عليهم السلام (السروي المازندراني، ١٤٣١-١٤٤٣ق.، ج ٤، ص ١٩٣).

وقال العلامة الأميني بأن العلامة السماوى جمع شعره في مدح أهل البيت عليهم السلام ورثائهم في ديوان يربو على ٢٢٠٠ بيتا (الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٤، ص ١٥٤).

قال رحمه الله [من المتقارب]:

تَـرُومُ فَسادَ دليلِ النُّصُوص ... وَنَصْرًا لِإِجْماعِ مَا قَدْ جَمَعْ
أَلَـمْ تَسْتَمِعْ[2] قولَهُ صادقًا ... غـداةَ الغديرِ بِـماذا صَـدَعْ

١. الموارية: المكاتمة والمخادعة. ابن دريد، جمهرة اللغة: ورب.
٢. المثبت من الغدير، وفي المطبوع من المناقب: يستمع.

أَلا إِنَّ هــذا ولـــيٌّ لَـكُـمْ أَطِيعُوا فَوَيلٌ لِمَنْ لَمْ يُطِعْ

(السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ١، ص٢٥٦؛ الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٤، ص ١٤٩)

وقال [من الكامل]:

مَنْ آكِلُ الطَّيرِ الذي لَمْ يَسْتَطِعْ خَـلْـقٌ لـهُ جَـحْـداً وَلا كِـتْـمـانـا؟
مَنْ آكِلُ القَطْفِ الجَنِيِّ عَلَى حِرىً[1] وَإِلـيـهِ أَهْـــدَى رَبُّـــهُ رُمّـانـا؟
مَـنْ ذا لَـهُ يـومَ الـغـديـرِ فضيلةٌ إِذْ لا نُطِيقُ لِفَضْلِهِ جِحْدانا؟

(السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٢، ص٢٣١؛ الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٤، ص ١٤٦)

وقال [من الكامل]:

يَـومُ الغديرِ لَأَشْـرفُ الأَيّـامِ وَأَجَلُّها قَـدراً عَلَى الإِسْـلامِ
يَـومٌ أقـامَ اللهُ فيـه إمـامَـنـا أَعنِي الوَصيَّ إمامَ كُلِّ إِمامِ
قـالَ النبيُّ بِـدَوح خُـمٍّ رافعاً كَـفَّ الوَصيِّ يَقولُ لِلأَقْوامِ:
مَنْ كنتُ مولاهُ فذا مولىً لَهُ بِالوَحيِ مِنْ ذِي العِزَّةِ العَلّامِ
هذاوزيري في الحياةِ عليكُمُ فإذا قَضَيْتُ فذا يَقومُ مَقامِي
يا ربِّ والِ مَـنْ أَقَـرَّ لَـهُ الـولا وَانْزِلْ بِمَنْ عاداهُ سوءَ حِمامِ

(السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٣، ص٢٩؛ الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٤، ص ١٤٨)

وقال [من الكامل]:

[يا سائِلِي عَنْ حيدرٍ أَعْيَيْتَنِي أَنالستُ فِي هذاالجوابِ خَلِيقا][2]
أَللهُ سَـمَّـاهُ عـلـيًّـا بِـاسْـمِـهِ فَسما عُلُوًّا فِي الْعُلَى وَسُمُوقا[3]
وَاخْـتـارَهُ دونَ الـوَرَى وَأَقـامَـهُ عَلَماً إِلَى سُبُلِ الْهُدَى وَطَرِيقا
أَخَـذَ الإِلـهُ عَـلَى الْـبَـرِيَّـةِ كُلِّهَا عَـهْـداً لَـهُ يـومَ الـغـديـرِ وَثِيـقـا
وَغداةَ وَاخَى المصطفى أَصحابَهُ جَعَلَ الوَصـيَّ لَـهُ أَخـاً وَشَقِيقا

١. يعني جبل حراء وقد قصر ألفه.
٢. أضفناه من الغدير.
٣. قال الجوهري: سَمَقَ سُموقاً أي علا وطال. الجوهري، الصحاح: سمق.

(السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٣، ص ١٠٩؛ الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٤، ص ١٥٠)

وأيضا له ﷺ [من الطويل]:

وَقِيلَ لَهُ: بَلِّغْ مِنَ اللهِ عَزْمَةً ... فقامَ عشاءً وَالضُّحَى قَدْ تَصَعَّدَا
بِكَفِّ عليٍّ رافعاً آخِذاً بِهَا ... يَدُلُّ لَهُمْ أَكْرِمْ بِهَا مِنْ يَدٍ يَدَا
فَنادَى بِمَا نادَى بِهِ مِنْ وِلائِهِ ... عَلَى كُلِّ مَنْ صَلَّى وَصَامَ وَوَحَّدَا

(السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٣، ص ٢٢)

وقال [من الوافر]:

وَقَالَ لِأَحْمَدٍ: بَلِّغْ قُرَيشاً ... أَكُنْ لَكَ عاصِماً أَنْ تَسْتَكِينَا
فَإِنْ لَمْ تُبْلِغِ الأَنْباءَ عَنِّي ... فَمَا أَنتَ الْمُبَلِّغُ وَالأَمِينَا
فَأَبْرَزَ كَفَّهُ لِلنّاسِ حَتَّى ... تَبَيَّنَهَا جميعُ الحَاضِرِينَا
فَأَكْرِمْ بِالذي رُفِعَتْ يداهُ ... وَأَكْرِمْ بِالذي رَفَعَ الْيَمِينَا
فَقالَ لَهُمْ وَكُلُّ القومِ مُصْغٍ ... لِمَنْطِقِهِ وَكُلٌّ يَسْمَعُونَا:
أَلا هذا أخِي وَوَصِيُّ حَقٍّ ... وَمُوفِي الْعَهْدِ وَالْقاضِي الدُّيُونَا
أَلا مَنْ كُنْتُ مولاهُ فَهذا ... لَهُ مولىً فَكُونُوا قَابِلِينَا
تَوَلَّى اللهُ مَنْ وَالَى علياً ... وَعَادَى مُبْغِضِيهِ الشَّانِئِينَا
فَإِنْ لَمْ تَحْفَظُوا الْمِيثاقَ بَعْدِي ... وَتَدَعُوهُ رَجَعْتُمْ كَافِرِينَا

(السروي المازندراني، ١٣٧٩ق.، ج ٣، ص ٢٢؛ الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٤، ص ١٤٨)

وقال أيضا [من المضارع]:

يا عِيدَ يَوْمِ الغَدِيرِ ... عُدْ بِالهَنا وَالسُّرُورِ
فَفِيكَ أَضْحَى عليٌّ ... أَمِيرَ كُلِّ أَمِيرِ
غداةَ جِبريلُ وافَى ... مِنَ السَّمِيعِ البَصِيرِ
وَقال: يا أحمدُ انْزِلْ ... بِجَنْبِ هذا الغَدِيرِ
بَلِّغْ وَإِلّا فَمَا كُنْـ ... ـتَ قائماً بِالأُمُورِ

(الأميني، ١٩٧٧م.، ج ٤، ص ١٤٦)

وقال [من الرجز]:

أَوْصَـى بِـهِ أُمَّـتَـهُ لَـوْ قَـبِـلَـتْ وَهَـلْ يَـفِـي بِـعَـهـدِهِ خَـوَّانُـهُ؟
يـومَ الغديرِ إِذْ أَتـاهُ الْوَحيُ أَنْ بَـلِّـغْ فَـقَـامَ إِذْ أَتَـى فُـرْقَـانُـهُ
فَقالَ: ذا مَوْلىً لِمَنْ كُنْتُ لَهُ مَـوْلـىً، مَـقـالاً واضـحـاً بـيـانُـهُ
وَأَشْـهَـدَ اللهَ عـلـيـهِ بـعـدَ ذا فَكانَ فِي عَهدِ الوَفا ضَمَانُهُ

(السروي المازندراني، ١٤٤٥ق.، ج ٦، ص ٣٩٢)

وقال [من الكامل]:

وَفَرَضْتَ فِي يومِ الغديرِ ولاءَهُ فَـتَـقَـبَّـلُـوا مـا قُـلْـتَ بِـالْإِقْـرارِ
حتّى إذا ما غِبْتَ عَنْهُمْ بَدَّلُوا إِقْـرارَهُـمْ بِـالْأَمْـسِ بِـالْإِنْـكـارِ

(السروي المازندراني، ١٤٤٥ق.، ج ٣، ص ٢٧٤)

النتيجة:

إن مدينة البصرة تعدُّ من أهم الحواضر التي كان لها إسهام بارز في تخليد ذكرى الغدير عبر تراثها الشعري الثمين، فقد ظلّت واقعةُ الغدير حاضرةً في وجدان نخبة من شعرائها وأدبائها، فخلَّفوا لنا قصائد خالدة في هذا المضمار حفظت جانبا من ذلك التفاعل الوجداني والفكري مع هذه الواقعة العظيمة، ونقلته من جيل إلى جيل.

وقد تميَّز هذا التراث الشعري بتنوع أغراضه وأساليبه وبما يكشف عنه من حضور الغدير في الذاكرة الأدبية للبصرة عبر مراحل مختلفة من تاريخها، وذلك على الرغم من غلبة الطابع غير الشيعي على بيئتها في بعض المراحل التاريخية التي مرّت بها. ومن هنا تكتسب دراسة الغدير في شعر شعراء البصرة أهميتها؛ إذ تتيح الوقوفَ على جانب من هذا التراث الأدبي، والكشفَ عن نماذج من المواقف التي عبَّر عنها شعرائها تجاه واقعة الغدير.

المصادر:

١. ابن اسفنديار، محمد بن الحسن. تاريخ طبرستان. طهران: پديدهٔ خاور. ١٣٦٦ش.

٢. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤١٢ق.

٣. ابن الطقطقي الحسني، محمد بن علي. الأصيلي في أنساب الطالبيين. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي. ١٤١٨ق.

٤. ابن المعتز، عبد الله. طبقات الشعراء، القاهرة: دار المعارف. د.ت.

٥. ابن المعتزّ، عبد الله. الديوان. بيروت: دار صادر. د.ت.

٦. ابن المغازلي الشافعي، علي بن محمد. مناقب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. بيروت: دار الأضواء. ١٤٢٤ق.

٧. ابن جبر، علي بن يوسف. نهج الإيمان. مشهد: مجتمع إمام هادي عليه السلام. ١٤١٨ق.

٨. ابن حمدون البغدادي، محمد بن الحسن. التذكرة الحمدونية. بيروت: دار صادر. ١٤١٧ق.

٩. ابن حمزة الهاشمي، عبد الله. مجموع رسائل الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة: الرسالة النافعة. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية. ١٤٢٢ق.

١٠. ابن خلكان، أحمد بن محمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. بيروت: دار الفكر. د.ت.

١١. ابن درستويه، عبد الله بن جعفر بن محمد. تصحيح الفصيح وشرحه. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. ١٤١٩ق.

١٢. ابن عساكر الدمشقي، علي بن الحسن. تاريخ مدينة دمشق. بيروت: دار الفكر. ١٤١٥ق.

١٣. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. البداية والنهاية. بيروت: دار ابن كثير. ١٤٣١ق.

١٤. أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي. مراتب النحويين. بيروت: المكتبة العصرية. ١٤٣٠ق.

١٥. أبو الفتوح الرازي النيشابوري. روض الجنان وروح الجنان. مجمع البحوث الإسلامية. ١٤٠٨ق.

١٦. أبو نعيم الإصفهاني، أحمد بن عبد الله. فضائل الخلفاء. المدينة المنورة: دار البخاري. ١٤١٧ق.
١٧. الإربلي، علي بن عيسى. كشف الغمة في معرفة الأئمة عليهم السلام. طهران: المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام. ١٤٣٣ق.
١٨. الأشعري القمي، الحسن بن محمد. تاريخ قم. قم: مكتبة آية الله المرعشي. ١٣٨٥ش.
١٩. الأشعري القمي، سعد بن عبد الله. المقالات والفرق. طهران: شركت سهامى انتشارات علمى و فرهنگى. ١٣٦٠ش.
٢٠. الإصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. الأغاني. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١٤١٥ق.
٢١. الآمدي، الحسن بن بشر. المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء. بيروت: دار الجيل. ١٤١١ق.
٢٢. الأميني النجفي، عبد الحسين. الغدير في الكتاب والسنة والأدب. بيروت: دار الكتاب العربي. ١٩٧٧م.
٢٣. الأندلسي، أحمد ابن عبد ربه. العقد الفريد. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٠٤ق.
٢٤. البغدادي (ابن شاهين)، عمر بن أحمد. شرح مذاهب أهل السنة. مؤسسة قرطبة. ١٤١٥ق.
٢٥. البغدادي، عبد القادر بن عمر. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. القاهرة: الخانجي. ١٤١٨ق.
٢٦. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر. أنساب الأشراف (جمل من أنساب الأشراف). دار الفكر. ١٤١٧ق.
٢٧. التستري، القاضي نور الله. مجالس المؤمنين. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية. ١٤٠٠ش.
٢٨. التنوخي، أبو علي المحسن بن علي. المستجاد من فعلات الأجواد. (محمد، كرد علي، محقق). د.نا. ١٩٧٠م.
٢٩. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٢٠ق.

٣٠. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. بيروت: دار ومكتبة الهلال. ١٤٢٣ق.
٣١. الجهشياري، محمد بن عبدوس. كتاب الوزراء والكتاب. بيروت ودمشق: دار الفكر الحديث. ١٤٠٨ق.
٣٢. الحر العاملي، محمد بن الحسن. أمل الآمل. بيروت: مكتبة الأندلس.د.ت.
٣٣. الحسكاني، عبيد الله بن عبد الله. شواهد التنزيل لقواعد التفضيل. طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي. ١٤١١ق.
٣٤. الحلبي الغسّاني، يحيى بن أبي طيء. المنتخب في شرح لامية العرب. جدة: دار المنهاج. ١٤٣٧ق.
٣٥. الحلي، حسن بن يوسف. إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. ١٤١١ق.
٣٦. الحموي الرومي، ياقوت بن عبد الله. معجم الأدباء. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٣م.
٣٧. الحموي الرومي، ياقوت بن عبد الله. معجم البلدان. بيروت: دار صادر. ١٩٩٥م.
٣٨. حميدة، عبد الحسيب طه. أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني. القاهرة: مطبعة السعادة. ١٩٦٨م.
٣٩. الخالديان، أبو عثمان سعيد بن هاشم، وأبو بكر محمد بن هاشم. الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهلية والمخضرمين. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٩٦٥م.
٤٠. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. تاريخ بغداد (تاريخ مدينة السلام). بيروت: دار الغرب الإسلامي. ١٤٢٢ق.
٤١. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. تلخيص المتشابه في الرسم. دمشق: طلاس. ١٩٨٥م.
٤٢. الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة. الشعر والشعراء. القاهرة: دار الحديث. ١٤٢٣ق.
٤٣. الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة. المعارف. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٩٢م.
٤٤. الذهبي، محمد بن أحمد. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ١٤٢٤ق

٤٥. الزبيدي الإشبيلي الأندلسي، محمد بن الحسن بن عبيد الله. طبقات النحويين واللغويين (من سلسلة ذخائر العرب). القاهرة: دار المعارف. د.ت.
٤٦. الزركلي، خير الدين. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين. ٢٠٠٢م.
٤٧. الزمخشري، محمود بن عمر. ربيع الأبرار ونصوص الأخيار. بيروت: مؤسسة الأعلمي. ١٤١٢ق.
٤٨. سبط بن الجوزي. تذكرة الخواص من الأمة بذكر خصائص الأئمة عليهم السلام. طهران: المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام. ١٤٢٦ق.
٤٩. سبط بن الجوزي. مرآة الزمان في تواريخ الأعيان. دمشق: الرسالة العالمية. ١٤٣٤ق.
٥٠. السروي المازندراني، ابن شهر آشوب. متشابه القرآن ومختلفه. قم: بيدار. ١٣٦٩ق.
٥١. السروي المازندراني، ابن شهر آشوب. مناقب آل أبي طالب. قم: علّامه. ١٣٧٩ق.
٥٢. السروي المازندراني، ابن شهر آشوب. معالم العلماء. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام. ١٤٣١-١٤٤٣ق.
٥٣. السروي المازندراني، ابن شهر آشوب. مثالب النواصب. النجف: دار الرضا. ١٤٤٥ق.
٥٤. سلوم، داود. شعر الكميت بن زيد الأسدي. بيروت: عالم الكتب. ١٤١٧ق.
٥٥. السماوي، محمد بن طاهر. الطليعة من شعراء الشيعة. بيروت: دار المؤرخ العربي. ١٤٢٢ق.
٥٦. السمعاني، عبد الكريم بن محمد. الأنساب. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. ١٣٨٢ق.
٥٧. السيد هاشم محمد. سفيان بن معصب العبدي. طهران: المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام. ١٤١٦ق.
٥٨. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. بيروت: المكتبة العصرية. ١٤٠١ق.
٥٩. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. شرح شواهد المغني. لجنة التراث العربي. ١٩٦٦م.
٦٠. الشابُشتي، أبو الحسن علي بن محمد. الديارات. بيروت: المدى. ٢٠٠٨م.
٦١. الشافعي المقدسي، أحمد بن محمد. إنسان العيون في مشاهير سادس القرون. عمّان: دار ورد. ٢٠٠٧م.

٦٢. شبر، السيد جواد. أدب الطف أو شعراء الحسين عليه السلام. بيروت: دار المرتضى. ١٤٠٩ق.
٦٣. الشجري الجرجاني، يحيى بن الحسين. الأمالي الخميسية. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٢٢ق.
٦٤. الشَّرِيشي، أحمد بن عبد المؤمن. شرح مقامات الحريري. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٢٧ق.
٦٥. الشريف الرضي الموسوي، محمد بن الحسين. خصائص الأئمة عليهم السلام. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية. ١٤٠٦ق.
٦٦. الشريف المرتضى الموسوي، علي بن الحسين. رسائل الشريف المرتضى. قم: دار القرآن الكريم. ١٤١٠ق.
٦٧. الشريف المرتضى الموسوي، علي بن الحسين. الفصول المختارة. قم: مؤتمر الشيخ المفيد. ١٤١٣ق.
٦٨. الشريف المرتضى الموسوي، علي بن الحسين. الأمالي (غرر الفوائد ودرر القلائد). بيروت: دار الفكر العربي. ١٩٩٨م.
٦٩. شكر، شاكر هادي. ديوان السيد الحميري، قم: المكتبة الحيدرية. ١٤٣٢ق.
٧٠. الشهرزوري ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. مقدمة ابن الصلاح. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٢٣ق.
٧١. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. بيروت: دار المعرفة. د.ت.
٧٢. الشيخ المفيد العكبري البغدادي، محمد بن محمد بن النعمان. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام. ١٤١٣ق.
٧٣. الشيخ المفيد العكبري البغدادي، محمد بن محمد بن النعمان. الأمالي. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. ١٤١٣ق.
٧٤. الصدر، السيد حسن. تكملة أمل الآمل. بيروت: دار المؤرخ العربي. ١٤٢٩ق.
٧٥. الصفار، محمد بن الحسن. بصائر الدرجات. النجف: المكتبة الحيدرية. ١٤٢٦ق.
٧٦. الصفدي، خليل بن أيبك. الوافي بالوفيات. بيروت: فرانز اشتاير. ١٤٠١ق.

٧٧. الصنعاني، ضياء الدين يوسف بن يحيى. نسمة السحر بذكر من تشيع وشعر. بيروت: دار المؤرخ العربي. ١٩٩٩م.
٧٨. ضيف، أحمد شوقي. تاريخ الأدب العربي. القاهرة: دار المعارف. ١٩٩٥م.
٧٩. الطائي الجَيّاني، محمد بن عبد الله بن مالك. الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة. بيروت: دار الجيل. ١٤١١ق.
٨٠. الطبرسي، فضل بن الحسن. إعلام الورى بأعلام الهدى. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام. ١٤١٧ق.
٨١. الطبري الإمامي، محمد بن جرير بن رستم. المسترشد. طهران: المؤسسة الثقافية لكوشانبور. ١٤١٥ق.
٨٢. الطبري، عماد الدين محمد بن أبي القاسم. بشارة المصطفى (ص) لشيعة المرتضى (ع). قم: مؤسسة النشر الإسلامي. ١٤٢٠ق.
٨٣. الطهراني، محمد محسن. الذريعة في تصانيف الشيعة. بيروت: دار الأضواء. ١٤٠٣ق.
٨٤. الطهراني، محمد محسن. طبقات أعلام الشيعة. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١٤٣٠ق.
٨٥. الطوسي، محمد بن الحسن. اختيار معرفة الرجال. مشهد: جامعة مشهد. ١٤٠٩ق.
٨٦. الطوسي، محمد بن الحسن. الأمالي. قم: مؤسسة البعثة. ١٤١٤ق.
٨٧. العاصمي، أحمد بن محمد. زين الفتى (العسل المصفى من تهذيب زين الفتى). قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية. ١٤١٨ق.
٨٨. العاملي، السيد محسن. أعيان الشيعة. بيروت: دار التعارف. ١٤٠٣ق.
٨٩. عدة من المحدثين. الأصول الستة عشر. قم: مؤسسة دار الحديث. ١٤٢٣ق.
٩٠. العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر. لسان الميزان. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ١٤٢٣ق.
٩١. العشّاش، طيب. ديوان أشعار التشيع إلى القرن الثالث/التاسع. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٧م.

٩٢. عماد الدين الإصفهاني، محمد بن محمد. خريدة القصر وجريدة العصر. بغداد: المجمع العلمي العراقي. ١٣٧٥ق.
٩٣. العمري، أحمد بن فضل الله. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. أبو ظبي: المجمع الثقافي. ١٤٢٤ق.
٩٤. الفاطمي، تميم بن المعز. الديوان. القاهرة: دار الكتب المصرية. ١٩٥٧م.
٩٥. الفخر الرازي، محمد بن عمر. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. بيروت: دار الكتب العلمية. د.ت.
٩٦. القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم. الأمالي. القاهرة: دار الكتب المصرية. ١٣٤٤ق.
٩٧. القفطي، علي بن يوسف. إنباه الرواة على أنباه النحاة. بيروت: المكتبة العصرية. ١٤٢٤ق.
٩٨. القفطي، علي بن يوسف. المحمدون من الشعراء. الرياض: دار اليمامة. ١٩٧٠م.
٩٩. القلقشندي، أحمد بن علي. صبح الأعشى في صناعة الإنشا. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٠٧ق.
١٠٠. القيسي، أبو رياش أحمد بن إبراهيم. شرح الهاشميات. بيروت: عالم الكتب. ١٤٠٦ق.
١٠١. الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي. كنز الفوائد. قم: دار الذخائر. ١٤١٠ق.
١٠٢. الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي. الرسالة العلوية. قم: دليل ما. ١٤٢٧ق.
١٠٣. الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. طهران: دار الكتب الإسلامية. ١٤٠٧ق.
١٠٤. الكناني الشيزري، مؤيد الدولة أسامة بن مرشد. البديع في نقد الشعر. الجمهورية العربية المتحدة. د.ت.
١٠٥. الكنجي الشافعي، محمد بن يوسف. كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام. بيروت: دار إحياء تراث أهل البيت عليهم السلام. ١٤٠٤ق.
١٠٦. كيلاني، محمد سيد. أثر التشيع في الأدب العربي. القاهرة: دار العرب. ١٩٩٥-١٩٩٦م.
١٠٧. المحلي، حميد بن أحمد. الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية. صنعاء: مركز بدر. ١٤٢٣ق.
١٠٨. القمي، محمد بن علي بن بابويه. كمال الدين وتمام النعمة. طهران: دار الكتب الإسلامية. ١٣٩٥ق.

١٠٩. القمي، محمد بن علي بن بابويه. الأمالي. قم: مؤسسة البعثة. ١٤١٧ق.
١١٠. المدني الشيرازي، السيد علي خان. الدرجات الرفيعة في طبقات الإمامية من الشيعة. قم: مؤسسة تراث الشيعة. ١٤٣٨ق.
١١١. المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى. الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء. القاهرة: جمعية نشر الكتب العربية. ١٣٤٣ق.
١١٢. المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى. أخبار السيد الحميري. بيروت: شركة الكتبي. ١٤١٣ق.
١١٣. المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى. معجم الشعراء. بيروت: دار صادر. ١٤٢٥ق.
١١٤. المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى. أخبار شعراء الشيعة. النجف: المكتبة الحيدرية. د.ت.
١١٥. المسعودي، علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. قم: دار الهجرة. ١٤٠٩ق.
١١٦. المسعودي، علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر (شارل بلا، محقق). بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية. ١٩٦٦م.
١١٧. النباطي العاملي البياضي، علي بن يونس. الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم. قم: المكتبة المرتضوية. ١٣٨٤ق.
١١٨. النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي. الرجال. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. ١٣٦٥ش.
١١٩. النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق. الفهرست. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي. ١٤٣٥ق.
١٢٠. النوبختي، الحسن بن موسى. فرق الشيعة. قم: دار الذخائر. ١٣٥٥ق.
١٢١. الوزير الآبي، أبو سعد المنصور بن الحسين. نثر الدر في المحاضرات. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٢٤ق.
١٢٢. وكيع، محمد بن خلف. أخبار القضاة. بيروت: عالم الكتب. ١٤٢٢ق.
١٢٣. اليغموري، يوسف بن أحمد. نور القبس المختصر من المقتبس. بيروت: فرانز اشتاينر. ١٩٦٤م.

الإمامة ودورها في تأسيس الوعي الديني والبصيرة؛ قراءة في آراء مفكري الشيعة المعاصرين[1]

نورا فرحات بولحية[2]

الملخّص

يهدف هذا البحث إلى دراسة الدور المعرفي والروحي للإمامة في تأسيس الوعي الديني وتشكيل البصيرة، بوصفها نظامًا معرفيًّا متكاملًا يتجاوز حدود القيادة السياسية والفقهية التقليدية. فالإمامة في المنظور الإمامي ليست مجرد امتداد تنظيمي للسلطة الدينية؛ بل هي إطار معرفي-روحي يضمن للأمة حضور الهداية الإلهية بصورة مستمرّة بعد ختم النبوة. وتنطلق الدراسة من إشكالية جوهرية حول طبيعة إسهام الإمام المعصوم في إنتاج الفهم الديني، وهي: هل يقتصر دوره على حفظ التراث النبوي وصيانته، أم يتعدّاه إلى صياغة وعي ديني متجدّد عبر أدواتٍ معرفية خاصة كالعصمة والعلم اللدني والتأويل الباطني؟

وقد اعتمد البحث على المنهج التحليلي-الاستنباطي في قراءة النصوص القرآنية والروائية، وتحليل أطروحات مفكّري الشيعة المعاصرين، للكشف عن البنية المعرفية التي تؤسسها الإمامة. وتبيّن أنّ الإمامة تمثل أصلًا معرفيًّا وروحيًّا يضمن استمرار الهداية بعد ختم النبوة، وأن العصمة شرطٌ لصيانة الفهم الديني من الانحراف، فيما يشكّل العلم اللدني والتأويل الباطني أدوات مركزية لتجديد

١. تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٠١/٠٥م؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٠٢/٠٦م.
https://doi.org/10.22034/iaj.2026.570925.1008

٢. ماجستير فلسفة الأخلاق الإسلامية بجامعة المصطفى بإيران، ودراسات عليا في العلوم الدقيقة ، جامعة باتنة، الجزائر.
boulahianoura3@gmail.com

الفهم وإعادة ربط النص بالواقع، كما تُجسّد البصيرة في ضوء الإمامة وعيًا حضوريًّا يربط بين الغيب والشهادة، ويمنح الأمة قدرة على مواجهة الانحرافات الفكرية والسياسية، ويؤسّس لمرجعية معرفية متكاملة تجعل الإمام مركزًا لإنتاج الوعي الديني المتجدّد لا مجرد ناقلٍ للتراث.
الكلمات المفتاحية: الإمامة، الوعي الديني، البصيرة، العلم اللدني، التأويل.

المقدّمة

تُعد الإمامة أحد الأصول الكبرى في منظومة الاعتقاد لدى مدرسة أهل البيت عليهم السلام، لا باعتبارها امتدادًا سياسيًّا لقيادة الأمة فحسب، بل بوصفها مرتكزًا معرفيًّا وروحيًّا يُحدِّد مسار فهم الدين وتأويل نصوصه وبناء الوعي به. ومن هذا المنطلق، فإنّ الحديث عن الإمامة يتجاوز الأبعاد التاريخية أو الكلامية، ليطرح سؤالا جوهريًّا في فلسفة الدين: كيف يُفهم الدين؟ ومن يملك الأهلية الحقيقية لتفسيره؟ وما طبيعة الوعي الذي يُنتج من خلال المرجعية المعصومة؟

لهذا، فإنّ استحضار دور الإمام المعصوم في تأسيس هذا الوعي الديني يكشف عن رؤية مغايرة للدين ذاته، حيث لا يُنظر إليه كمجموعة من الأحكام والمعتقدات المجزّأة، بل كنظام معرفي متكامل، يرتبط بالإمام من حيث هو القرآن الناطق، والميزان الذي لا يميل، وباب الله الذي يُؤتى منه. ومن هنا، يُصبح الحديث عن العصمة والعلم اللدني والتأويل الباطني، ليس حديثًا عن كرامات فردية، بل عن بُنى معرفية تؤسّس لفهم متجدد للنصوص الدينية، وتوجّه حركة التأويل، وبناء الوعي في الأمة.

انطلاقًا من هذا، تتبلور الإشكالية المحورية لهذا البحث حول سؤالٍ محوري: ما هو دور الإمامة في تأسيس الوعي الديني والبصيرة؟ وهل الإمام مجرّد حافظٍ للتراث النبوي، أم شريكٌ في إنتاج الفهم الديني عبر أدواتٍ معرفية خاصّة به، كالعلم اللدني، والتأويل الروحي والعصمة من الخطأ؟ وكيف تجلّت هذه الوظيفة المعرفية في تراث أهل البيت عليهم السلام؟

وتبرز أهمية هذا الموضوع في ظل أزمة وعي ديني معاصرة تتجلّى في ضبابية

المرجعيات، واضطراب مناهج التفسير، وشيوع التأويلات الخاضعة للسلطة أو الحرفية الجامدة. ومن هنا، فإنّ استعادة البُعد المعرفي والبصيري للإمامة تمثل خطوة علمية ضرورية لإعادة الاعتبار لمركزية المرجعية المعصومة كمصدرٍ لإنتاج الوعي وتجديد الفهم الديني. ولتحقيق هذه الغاية، يعتمد البحث منهجًا تحليليًّا – استنباطيًّا، يقوم على تحليل النصوص القرآنية والروائية واستنباط دلالاتها، ثم مقارنتها بآراء المفكرين المعاصرين.

وقد قُسّم البحث إلى أربعة مباحث مترابطة:

المبحث الأول: المفاهيم والأسس النظرية

يسعى هذا المبحث إلى بيان هذه المفاهيم لغةً واصطلاحًا، ثم تحليل الأسس النظرية التي تجعل الإمامة أصلًا عقديًّا ومعرفيًّا، بما يوضح علاقتها المباشرة ببناء الوعي الديني والبصيرة.

المبحث الثاني: الإمامة كنظام معرفي متكامل

يبحث في الخصائص المعرفية للإمام، مثل العصمة والعلم اللدني، ودوره في التأويل الباطني للنصوص والانتقال من ظاهر الدين إلى باطنه.

المبحث الثالث: البصيرة في ضوء تراث أهل البيت عليهم السلام

يدرس البعد الفلسفي والوجودي للإمام من خلال مفاهيم مثل: العقل الكلي، الإنسان الكامل، والمعرفة الحضورية، وما لها من آثار على علاقة الإمام بالغيب والواقع.

المبحث الرابع: البصيرة الدينية والسياسية في ضوء الإمامة

يناقش دور الإمامة في بناء وعي ديني- سياسي ناضج، يُواجه الانحراف والاستبداد، ويجدد فهم الأمة للدين في مواجهة التحديات المعاصرة.

١. المفاهيم والأسس النظرية:

إنّ دراسة دور الإمامة في تأسيس الوعي الديني والبصيرة لا يمكن أن تتمّ بمعزل عن تحديد المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها هذا البناء المعرفي، ولا عن الوقوف على الأسس

النظرية التي رسّختها مدرسة أهل البيت عليهم السلام في الفكر الإمامي، فالمفاهيم مثل الإمامة، والوعي الديني، والبصيرة ليست مجرد ألفاظ متداولة؛ بل هي مرتكزات معرفية وروحية تحدّد طبيعة العلاقة بين الإنسان والدين، وتكشف عن عمق الدور الذي يضطلع به الإمام المعصوم في إنتاج الفهم الصحيح للنصوص وتوجيه الأمة نحو الهداية.

بناء على هذا، يسعى هذا المبحث إلى بيان هذه المفاهيم لغةً واصطلاحًا، ثم تحليل الأسس النظرية التي تجعل الإمامة أصلًا عقديًّا ومعرفيًّا، بما يوضح علاقتها المباشرة ببناء الوعي الديني والبصيرة.

١.١. تحديد المفاهيم الأساسية:

١.١.١. الإمامة (لغةً واصطلاحًا):

أ. لغةً: هي مصدر من الفعل «أمَّ» تقول: أمَّهم وأمَّ بهم: تقدّمهم، وهي الإمامة، والإمام: كل ما ائتم به من رئيس أو غيره (الفيروز آبادي، ١٤١٢ق.، ج٤، ص ٧٨). قال ابن منظور: «الإمام كل من ائتم به قوم.. والجمع: أئمة، وإمام كل شيء قيّمه والمصلح له.. والإمام: المثال، وإمام المثال ما امتثل عليه، والإمام: الخيط الذي يُمَدُّ على البناء فيبنى عليه ويسوّى عليه ساف البناء» (ابن منظور الأفريقي، ٢٠٠٠م.، ج١٢، ص ٢٤).

ب. اصطلاحًا:

١- عرّفها الشيخ المفيد بقوله: «الإمامة هي التقدُّم في ما يقتضي الطاعة والاقتداء به» (المفيد، ١٤١٣ق.، ص ٢٧)، وهي: «رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص، نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله» (المفيد، د.ت.، ص ٣٨).

٢- وعرّفها الطبرسي بقوله: «المستفاد من لفظ الإمامة أمران هما: إنه المقتدى في أفعاله وأقواله، وإنّه الذي يقوم بتدبير الأمّة وسياستها، والقيام بأمورها، وتأديب جناتها، وتولية ولاتها، وإقامة الحدود على مستحقيها ومحاربة من يكيدها ويعاديها» (الطبرسي، ١٤٢٦هـ.، ج١، ص ٣٧٧).

٣- وعرّفها العلّامة الحلي بقوله: «الإمامة رئاسة عامة لشخص من الأشخاص في أمور الدين والدنيا» (الحلي، ١٤١٥هـ.، ص ٣٢٥؛ الطبري، ١٤١٣هـ.، ص ١٧).

من هذا، يتبيّن أنّ الإمامة ليست مجرد قيادة سياسية؛ بل مرجعية معرفية وروحية شاملة، تُوجّه الوعي الديني للأمة، وتؤسس للبصيرة في مواجهة الانحرافات الفكرية.

٢.١.١. الوعي الديني (لغةً واصطلاحًا):

أ. لغةً: (وعي) الواو والعين والياء: كلمة تدل على ضمّ شيء. ووعيت العلم أعيه وعيًا. وأوعيت المتاع في الوعاء أوعيه (ابن فارس، ١٩٧٩م.، ج٦، ص١٢٦، مادة: وعي). وعي: حفظ القلب الشيء. وعى الشيء والحديث يعيه وعيًا وأوعاه: حفظه وفهمه وقبله (ابن منظور، ٢٠٠٠م.، ج١٥، ص٢٤٦، مادة وعي).

ب ـ اصطلاحًا: «حالة الإدراك الشامل والمتفاعل لحقائق الدين ومقاصده، التي تنعكس على الفكر والسلوك، وتُمكّن الفرد من فهم النصوص في سياقها الرسالي، وربطها بواقعه المعيش» (مطهري، ١٤١٧ق.، ص٤٧).

٣.١.١. البصيرة (لغةً واصطلاحًا):

أ. لغةً: من البصر، وهي قوة الإدراك القلبي والعقلي، لا مجرد الرؤية الحسية. جاء في لسان العرب: «البصيرة الفطنة، والعبرة، والحجة» (ابن منظور، ٢٠٠٠م.، ج٢، ص ٩٤)

بـ اصطلاحًا: «ملكة إدراكية–قلبية تُمكّن صاحبها من تمييز الحق من الباطل، والنفاذ إلى المعاني الباطنية للنصوص والوقائع، مستندة إلى نور إلهي يقذف في القلب» (الطباطبائي، ١٣٩٣ق.، ج٩، ص٣٨٨)، قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ (يوسف: الآية ١٠٨).

من هنا، تُعدّ البصيرة ثمرةً من ثمار الوعي الديني الناضج، وليست مجرد معرفة نظرية.

٢. الأسس النظرية للإمامة في الفكر الإمامي:

١.٢. الأصل العقدي والمصدر المعرفي للإمامة:

تُعدّ الإمامة في الفكر الإمامي أصلًا من أصول الدين، لا فرعًا من فروعه، وهي بذلك ترتبط ارتباطًا جوهريًّا بمبدأ النبوة، بل تُعتبر امتدادًا لها في مهمّة الهداية، وتحمّل مسؤولية حفظ

الدين وتفسيره وبيان تعاليمه في ظل غياب النبي ﷺ، وقد أكّد الإمام الصادق عليه السلام، هذه الحقيقة بقوله: «الإمام واحد دهره، لا يدانيه أحد، ولا يُعادل به أحد، ولا يُوجد منه بدل، ولا له مثل، ولا نظير» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص٢٠١).

كما عبّر الشيخ المفيد عن هذا الموقع بقوله: «الإمامة لطف، واللطف واجب على الله، فوجب نصبه» (المفيد، د.ت.، ص ٣٨)، فوجود الإمام ضرورة عقلية وشرعية لتحقيق الغاية من إرسال الرسل، وهي الهداية الكاملة التي لا تتم إلا بوجود حجة معصوم يحفظ الدين من التحريف ويبيّن مراد الله في كل عصر.

كذلك يرى السيد محمد باقر الحكيم أنّ الإمامة ضمانة لاستمرار الرسالة بعد ختم النبوة؛ إذ تحفظ الدين من التحريف وتؤمّن الهداية للأمة (الحكيم، د.ت.، ص٢١-٢٢).

كما يؤكد الشهيد المطهري هذا البعد العقدي حيث يقول: «عندما نريد نحن الشيعة على سبيل المثال أن نعد أصول الدين انطلاقًا من رؤيتنا المذهبية، نقول إنها التوحيد والنبوة والعدل والإمامة والمعاد؛ أي إنّنا ندخِل الإمامة في نطاق أصول الدين» (مطهري، ١٤١٧ق.، ص٣٧- ٣٨).

٢.٢. البعد الغيبي والمعرفي في نظرية الإمامة:

لا تُفهم نظرية الإمامة في المدرسة الإمامية بمعزل عن بعدها الغيبي والمعرفي، ذلك أنها امتداد للنبوة في الوظيفة والهداية، تتأسس على الاصطفاء الإلهي والعلم اللدني، فالإمام في الرؤية الإمامية ليس مجرّد عالم أو فقيه، بل هو إنسان مصطفى، يحمل نور الهداية الربانية، ويُستودَع علما خاصًّا يجعله المؤوّل الحقيقي للوحي، والراسخ في العلم، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: الآية ٧).

كذلك قال الإمام الباقر عليه السلام: «نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تأويله» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص ٢١٣)، وهو تصريح يبيّن أن علم الإمام ليس علمًا بشريًّا مكتسبًا، بل هو علم لدني باطني لا يُنال إلا بالاصطفاء، وفي حديث آخر له عليه السلام: «إنا عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص٢٤٠)، تأكيد على إحاطته بالواقع والمستقبل معًا. وهذا ما ينسجم مع قول أمير المؤمنين عليه السلام: «سلوني قبل أن تفقدوني...

سلوني فإن عندي علم الأولين والآخرين، أما والله لو ثنيت لي وسادة فجلست عليها لأفتيت أهل التوراة بتوراتهم» (الريشهري، ١٣٦٢ق.، ج٢، ص١٢١٨)، في دلالة واضحة على أنّ الإمام يمتلك علمًا شاملًا يتجاوز حدود الزمان والمكان، وهو من خصائص النبوة والإمامة معًا.

كما يرى العلّامة الطباطبائي أنّ الإمامة عهدٌ إلهي لا يناله من تلوّث بالظلم، مما يدل على شرط العصمة (الطباطبائي، ١٣٩٣ق.، ج١، ص٢٧٣)، أما الشهيد محمد باقر الحكيم، فيبين في تحليله لنظرية الإمامة أن الإمام يمثل الامتداد الطبيعي للنبوة، وأن عصمته واصطفاءه الإلهي شرطٌ جوهري لقيامه بوظائف الهداية والتبليغ وصيانة الدين من التحريف، وهو ما لا تقدر عليه القيادة البشرية العادية؛ لأنها تفتقر إلى المعرفة اللدنية والنورانية الخاصة التي يختص الله بها أولياءه (الحكيم، ١٤٢٤ق.، ص٤٥).

٣. علاقة الإمامة بالوعي الديني والبصيرة:

يُعدّ الوعي الديني والبصيرة من الركائز الجوهرية في البناء المعرفي والروحي للإنسان في الفكر الإسلامي؛ إذ لا تتحقق الهداية إلا عبر إدراك عميق لحقائق الدين ومقاصده، فقد أولى أئمة أهل البيت عليهم السلام عناية خاصة بتربية هذا الوعي وترسيخ البصيرة، باعتبارهما شرطًا أساسًا لفهم النصوص الإلهية ومواجهة الانحرافات الفكرية والاجتماعية.

ومن هنا، تتجاوز البصيرة حدود الإدراك النظري لتغدو وظيفة وجودية تمكّن الفرد والأمة من الثبات على الحق والسير في سبيله.

١.٣. ماهية الوعي الديني والبصيرة:

الوعي الديني في المنظور الإمامي لا يُختزل في حدود المعرفة النظرية أو الإلمام بالمفاهيم العقائدية فحسب؛ بل يتجاوز ذلك إلى البصيرة، باعتبارها إدراكًا عميقًا للحقائق، وفهمًا نافذًا للمراد من النصوص، وتمييزًا بين الهداية والضلال في الواقع المتغير.

وقد أشار أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى هذا المستوى الراقي من الوعي بقوله: «إنما البصير من سمع فتفكّر، ونظر فأبصر، وانتفع بالعِبَر، ثم سلك جَدَدًا واضحًا، يتجنّب فيه الصرعة في المهاوي» (المعتزلي، ١٣٧٦ق.، ج١، ص١٥٨).

فالبصيرة، كما يوضح هذا النص، حالة معرفية وروحية يتجاوز بها الإنسان الظاهر إلى الباطن، والصورة إلى الحقيقة، والعادة إلى الغاية. فهي رؤية من الداخل تمكّن صاحبها من النفاذ إلى جوهر المعاني، واكتشاف المقاصد الباطنية للنصوص، وقد تجلّى هذا الوعي في قول الإمام الحسين عليه السلام: «ألا ترون أن الحق لا يُعمل به، والباطل لا يُتناهى عنه؟» (القيومي، ١٣٧٤ش.، ص٢٧٨).

والبصيرة في بعدها القرآني تمثّل مزيجًا من النور الإلهي والعقل الهادي، قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (يوسف: الآية ١٠٨)، وهو ما يدل على أنّ الدعوة إلى الله لا تتحقق إلا بنور الوعي المتصل بالحق، ويرى العلّامة الطباطبائي أنّ البصيرة ثمرة صفاء النفس واتصال القلب بالله، وهي نتاج التقوى والتخلية عن أهواء النفس (انظر: الطباطبائي، ١٣٩٣ق.، ج١١، ص١٥٧).

ومن هذا المنطلق، فإنّ الوعي الديني لا ينفصل عن الإمام المعصوم عليه السلام، بصفته مرآة الوحي ومصدر الفهم الصحيح للنصوص، كما قال الإمام الصادق عليه السلام: «نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تأويله» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص٢١٣).

وبناءً على ذلك، فالبصيرة ليست مجرد حالة معرفية حيادية، بل وظيفة إيمانية مرتبطة بالهداية الربانية، لا تنفك عن مقامات الطهارة والولاية، ما يجعلها في المنظور الإمامي شرطًا من شروط النجاة الفردية، وصيانة الأمة من الضلال الفكري والانحراف القيمي.

٢.٣. مصادر المعرفة والبصيرة الدينية:

تقوم منظومة المعرفة في الفكر الإمامي على ثلاثية متكاملة: الوحي، والعقل، والإمام المعصوم عليه السلام، وهذه الثلاثية تشكّل بنية متناسقة تضمن التوازن بين النص والفهم والبيان، وتوفّر للأمة أسس البصيرة الدينية العميقة.

١.٢.٣. الوحي المصدر الأساس للمعرفة الإلهية:

يمثّل الوحي القرآني في الفكر الإمامي المرجعية العليا للمعرفة الدينية؛ إذ هو كلام الله المنزل على رسوله صلى الله عليه وآله، وقد أكّدت النصوص أن القرآن هو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل

من بين يديه ولا من خلفه، قال تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصّلت: الآية ٤٢)، غير أن فهم هذا الوحي لا يتمّ تلقائيًّا لكل الناس؛ بل يحتاج إلى من جعله الله مفسّرًا مؤتمنًا عليه، وهو الإمام المعصوم.

٢.٢.٣.العقل أداة الفهم وشرط التكليف:

العقل عند الأئمة عليهم السلام هو حجّة الله الباطنة، قال الإمام الصادق عليه السلام: «إن لله على الناس حجّتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص١٦)، فالعقل يُشكّل أداة لفهم النصوص وتدبّرها؛ لكنه يحتاج إلى هداية الوحي وضبط الإمام المعصوم كي لا يزيغ في التأويل أو يسقط في القياس الظنّي.

٣.٢.٣.الإمام المعصوم بيانٌ حيٌّ للكتاب:

الإمام المعصوم، هو البيان الحيّ الذي يوفق بين الوحي والعقل، ويصون المعرفة من الانحراف، وهو الامتداد الوجودي للرسالة النبوية، الذي تتواصل من خلاله الهداية الإلهية بعد ختم النبوة، تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (الأنبياء: الآية ٧٣).

وقد عبّر الإمام عليٌّ عليه السلام عن هذا المقام العلمي الفريد بقوله: «ذلك القرآن، فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أُخبركم عنه، إن فيه علم ما مضى وما يأتي.. وإنما ينطق عنه الرجال» (نهج البلاغة، خطبة ١٥٨)، ويقصد بذلك، الأوصياء الذين عُهد إليهم بيان معانيه.

فالنصّ القرآني بحاجةٍ إلى من يستنطقه، والإمام هو من ينطقه بيانا وتأويلا، بما أُفيض عليه من علمٍ لدنيٍّ يجعله الواسطة بين الغيب والشهادة. ويظهر هذا من قول الإمام الصادق عليه السلام: «نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تأويله» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص٢١٣)، وهو دليل واضح على أن علم الإمام متصل بمصدر الوحي، لا يكتسبه بالاجتهاد، بل يُفيضه الله عليه في مقام الاصطفاء والعصمة.

ويبرز هذا الفهم العرفاني للعلم الإمامي عدد من المفكّرين الشيعة، منهم العلّامة الطباطبائي، الذي يرى أنّ دعوة النبيّ صلى الله عليه وآله إلى الله كانت على بصيرة، وهذه البصيرة لا

تتحقّق إلا لمن أُوتي العلم الإلهيّ واليقين المتصل بالمبدأ الأعلى، فهي معرفة إشراقية تتجاوز العقل البرهاني إلى العلم الحضوريّ المتصل بالحقّ (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص٢١٣).

كما يرى الشهيد مرتضى المطهري أنّ العقل الإنساني، وإن كان حجة إلهية، إلا أنه يظل بحاجة إلى هداية الإمام؛ لأنّه لا يدرك بمفرده عمق المعاني الوجودية والشرعية للقرآن ما لم يُستنر بنور الولاية والإمامة (انظر: الشهيد المطهري، الامامة والقيادة، ص٤٤).

٣.٣. دور البصيرة في بناء التدين الواعي ومواجهة التدين التقليدي:

يُشكّل الوعي الديني والبصيرة معيارًا فاصلًا بين مستويين من التديّن: تديّن واعٍ يقوم على إدراك حقائق الدين ومقاصده، وتديّن تقليدي أو شعائري يقتصر على الممارسات الخارجية دون عمق معرفي أو روحي، فإذا انحصر التديّن في الطقوس والعادات، انقلب إلى حالة شكلية فاقدة للروح، عاجزة عن مواجهة التحديات الفكرية والانحرافات الاجتماعية.

أمّا التديّن الواعي، فيرتكز على بصيرةٍ تجعل من الشعائر وسيلةً لتحقيق الغاية الكبرى، وهي بناء الإنسان الرسالي المتصل بالله تعالى، والقرآن الكريم يُبرز هذا البعد حين يربط بين أداء الشعائر واستحضار المعنى الباطني، في قوله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾ (الحج: الآية ٣٧)، أي إن القيمة ليست في المظهر الخارجي للشعيرة، بل في أثرها الداخلي الذي ينعكس تقوى وبصيرة، فالشعائر لا تكتسب معناها إلا إذا أفضت إلى تزكية النفس وتعميق الوعي الديني.

وقد أكّد أئمة أهل البيت عليهم السلام على هذا المعنى حين ميّزوا بين العبادة القائمة على الفهم والبصيرة، وتلك القائمة على التقليد والاعتياد، وهذا ما دل عليه قول الإمام عليّ عليه السلام: «لا خير في عبادةٍ لا فقه فيها» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص٣٦)، فهذا النص يبيّن أن جوهر التديّن لا يتحقق إلا عندما يتحول العلم إلى فهم، والقراءة إلى تدبّر، والعبادة إلى تفكر حيٍّ منتجٍ للبصيرة.

كذلك يؤكّد العلامة الطباطبائي أن البصيرة لا تُنال إلا بتزكية النفس وصفاء القلب، بل هي ثمرة التقوى والتخلي عن أهواء النفس، وهي «النور الذي يُبصر به الإنسان الحقائق كما هي» (انظر: الطباطبائي، ١٣٩٣ق.، ج١١، ص١٥٧).

إذًا، فالبصيرة تمثل الشرط الضامن لتحويل التدين من تقليد فارغ إلى التزام حيّ واعٍ، يوجّه السلوك الفردي والجماعي نحو الحق، ويُبقي الدين فاعلا في الواقع، وهي لا تُكتسب بالمعرفة الظاهرية فحسب، بل هي إشراقٌ روحيٌّ يُثمر عن معرفةٍ إلهيةٍ متصلةٍ بالحقّ.

يتبين، أن الإمامة في المنظور الإمامي تُشكّل منظومة عقدية-معرفية متكاملة، تجمع بين الأصالة الاعتقادية والعمق المعرفي، فهي من جهة أصل ضروري لاستمرار الهداية الإلهية. ومن جهة أخرى تمثل المصدر الحي للبصيرة الدينية عبر أدوات العلم اللدني والتأويل الباطني، وهذا يؤسس لفهم دور الإمام بوصفه مركزًا لإنتاج الوعي الديني المتجدد، لا ناقلا للتراث.

٤. الإمامة كنظام معرفي متكامل:

لا يمكن فهم الإمامة في الفكر الإمامي إلا بوصفها بنية معرفية شاملة، تتجاوز حدود القيادة السياسية أو المرجعية الفقهية لتشكّل نظامًا متكاملًا لإنتاج المعرفة الدينية وصيانتها، فالإمام في هذا المنظور ليس مجرد حافظٍ للنصوص، بل هو العقل الكلي والإنسان الكامل الذي أودع الله فيه علم الكتاب والحكمة، وجعله المرجع الأعلى في بيان الدين وتأويله.

من هنا، تتأسس الرؤية الإمامية على أنّ الإمامة استمرار للنبوة من حيث وظيفتها المعرفية والهداية الروحية، والقرآن الكريم يؤكّد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: الآية ٧٣)؛ حيث يربط الإمامة بالهداية والمعرفة الإلهية، ويؤكد الإمام عليٌّ عليه السلام هذا المعنى بقوله: «اللهم بلى، لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إمّا ظاهرًا مشهورًا، أو خائفًا مغمورًا، لئلّا تبطل حجج الله وبيّناته» (نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، ج ٤، ص ٣٧).

ومن هنا، يتضح أنّ الإمامة في جوهرها نظام معرفي متكامل، يقوم على ركيزتين أساسيتين هما:

أولا. العصمة والعلم اللدني، بما يجعلان الإمام مصونًا من الخطأ وواسطة للفيض الإلهي.

ثانيًا. الممارسة التأويلية، التي يحوّل فيها الإمام النص القرآني من بيان لفظي إلى بصيرة روحية وعقلية، فيصبح القرآن الناطق.

ومن خلال هذين البعدين، تبرز الإمامة في الفكر الإمامي كضامن لاستمرار المعرفة الإلهية نقيةً وفاعلة في حياة الأمة، بما يقيها من الانحرافات الفكرية والتيارات الباطلة، ويمنحها القدرة على مواكبة التحديات الفكرية والروحية عبر العصور.

١.٤. العصمة والعلم اللدني في الإمامة ودورهما في تأسيس المعرفة الدينية:

١.١.٤. العصمة شرط للمعرفة التامة:

ترى المدرسة الإمامية أنّ العصمة ليست مجرّد صفة أخلاقية؛ بل هي شرط أساسٌ لبلوغ المعرفة التامة، فالمعرفة الحقة لا تنفصل عن الطهارة الباطنية والصفاء الروحي؛ إذ لا يمكن لمن يتأثر بالأهواء أو يغلبه الوهم أن يكون مصدرًا أمينًا للهداية. وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في وصفه لأهل البيت عليهم السلام: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: الآية ٣٣)، حيث يجعل التطهير الإلهي شرطًا لمقام الهداية، وهذا التطهير الإلهي يعبّر عن شرطية العصمة التي تُعدّ أساسًا لإنتاج معرفة صحيحة، خالية من كل خطأ أو انحراف، تحفظ مسار الهداية للأمة.

وقد أكد الإمام الصادق عليه السلام هذا المعنى بقوله: «نحن خزان علم الله، نحن تراجمة أمر الله، نحن قوم معصومون، أمر الله تبارك وتعالى بطاعتنا ونهى عن معصيتنا، نحن الحجة البالغة على من دون السماء وفوق الأرض» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص٢٧٠).

كما بيّن الشيخ المفيد أنّ العصمة هي لطفٌ إلهيٌّ يمنع الحجج من الذنوب والغلط، حيث قال: «العصمة من الله لحججه هي التوفيق واللطف والاعتصام من الحجج بهما عن الذنوب والغلط في دين الله» (المفيد، ١٩٩٣م.، ج١٠، ص٣٧). وفي السياق نفسه يوضح الشيخ مهدي الآصفي أن العصمة لا تعني سلب الإرادة، بل هي «تقوية للإرادة وتكاملها بدرجة يستحيل معها صدور الذنب ومخالفة الله»، وهو يشبّهها بحالة الأم التي يستحيل عليها قتل ولدها ومع ذلك تبقى مريدة ومختارة وليست مجبرة على عدم القتل (نجف آبادي، ٢٠٢٢م.).

أما العلّامة الطباطبائي، فيرى أنّ العصمة تعني سيطرة تامّة للنفس المطمئنة على قواها الغضبية والشهوية، ما يجعل صاحبها في مقام الشهود الدائم للحق، فلا يزلّ في التشخيص ولا يخطئ في البيان (الطباطبائي، ١٣٩٣ق.، ج٢، ص١٣٣).

ومن هنا، تصبح العصمة شرطًا معرفيًّا بقدر ما هي شرط روحي وأخلاقي، فهي التي تجعل الإمام أهلًا لأن يكون مرجعًا معرفيًّا مطلقًا، يواصل خط النبوة في الهداية بلا انحراف.

٢.١.٤. الإمام والعلم الإلهي غير المكتسب:

إلى جانب العصمة، يمتاز الإمام بما يُعرف بـ«العلم اللدني»، وهو العلم الذي يفيضه الله مباشرة على قلبه من غير وساطة تعليم بشري أو تجربة حسية، وهذا ما نجده في قوله تعالى في وصف الخضر عليه السلام، حيث قال: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: الآية ٦٥)، وقد فسّر العلامة الطباطبائي الآية بقوله: فهو أيضا كالرحمة التي من عنده علم لا صنع فيه للأسباب العادية كالحس والفكر حتى يحصل من طريق الاكتساب والدليل على ذلك قوله: «من لدنا»، فهو علم وهبي غير اكتسابي يختص به أولياءه وآخر الآيات يدل على أنه كان علما بتأويل الحوادث (الطباطبائي، ١٣٩٣ق.، ج ١٣، ص ٣٤٢).

فالعلّامة الطباطبائي يرى أنّ هذا النمط من العلم هو في حقيقته، نوع من العلم يغاير سائر العلوم في أنّه لا يقبل الاكتساب.

وقد ورد في الروايات عن الأئمة عليهم السلام أنّهم ورثة علوم النبي صلى الله عليه وآله وموضع أسرار الوحي، فعلمهم ليس نتيجة اجتهاد أو تجربة، وإنما هو فيض رباني متصل بعالم الغيب، فقد ورد عن الإمام الباقر عليه السلام، قوله: «إن عندنا علم ما كان وما يكون إلى أن تقوم الساعة» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص٢٥٥)، وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إن العلم الذي نزل مع آدم لم يرفع، والعلم يتوارث، ونحن ورثناه» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص٢٢٣).

وهذا العلم ليس ادعاءً لاستقلالية عن الوحي؛ بل هو امتداد له، حيث يشكّل الإمام المرآة الصافية للوحي، يفسّر القرآن بعمق ويكشف عن تأويله، كما في قوله عليه السلام: «نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تأويله» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص٢١٣).

وعليه، فإن العلم غير المكتسب هو الذي يجعل الإمام مؤهلًا لأن يكون مصدرًا للمعرفة الدينية والبصيرة، وضمانة لعدم الانحراف في فهم النصوص الإلهية عند الأئمة، وراثة نبوية متصلة بالفيض الإلهي، وهو ما يجعلهم مراجع معرفية عليا لا يدانيهم فيها أحد.

وهنا يظهر الفارق بين مقام النبوة والإمامة، فالنبي يتلقى الوحي التشريعي المتضمن للأحكام الجديدة، وقد خُتم برسول الله ﷺ، فلا تشريع بعده، أمّا الإمام، فإنه يتلقى العلم الإلهي اللدني الذي يمنحه القدرة على البيان والتأويل والحكم بالحق، دون أن يكون ذلك وحيًا تشريعيًّا، وبهذا يصبح الإمام الامتداد المعرفي للوحي، وحافظًا للشريعة ومفسرًا لها، لا مشرّعًا جديدًا.

كما يشير الملا صدرا إلى أنّ العالم لا يخلو من «إنسان كامل» يكون واسطة الفيض الإلهي وحافظًا للنظام الكوني والمعنوي، وهذا المقام بعد ختم النبوة، يتمثل في الإمام المعصوم (الشيرازي، ١٩٩٠م.، ج٦، ص١٢-١٥)، أما السيد محمد باقر الصدر فيرى أنّ «الإمامة تمثل ضمانًا موضوعيًّا لاستمرار خط النبوة»؛ إذ لا يمكن للوحي أن يترك الأمة بلا مرشدٍ معصوم متصل بالعلم الإلهي، يجنّبها الانحرافات والتأويلات الباطلة (الشهيد الصدر، ١٣٩٩ق.، ص٤٤)، وأما الشهيد المطهري فهو يرى أن: «الإمام هو كيان معرفي حيّ، يواصل حركة النبوة في توجيه الأمة نحو الحق» (مطهري، ١٤١٧ق.، ص٤٥).

وعليه، فإن العصمة والعلم اللدني، يمثلان معًا الأساس الذي يجعل الإمام مرجعًا معرفيًّا إلهيًّا للأمة، لا يخضع للاحتمال أو الخطأ، بل يقوم على اليقين والبيان الإلهي، كما ذكر الله تعالى في قوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (الأنبياء: الآية ٧٣)، ليؤكد أنّ الإمامة ضمانة للهداية المستمرة وصيانة الوعي الديني.

٢.٤. الإمام والممارسة التأويلية، من البيان إلى البصيرة:

تُشكّل مسألة التأويل في الفكر الإمامي محورًا معرفيًّا عميقًا، يتجاوز التفسير الظاهري للنصوص الدينية ليبلغ مستوى الكشف عن المعاني الباطنية والمقاصد الوجودية للقرآن الكريم، ويحتل الإمام موقعًا مركزيًّا في هذه العملية، بوصفه «القرآن الناطق» الذي يجسّد النص الإلهي ويبيّن دلالاته من خلال العلم اللدني والعصمة.

ومن خلال الجمع بين البيان الظاهري والبصيرة الباطنية، يمارس الإمام فعل التأويل بوصفه وظيفة معرفية ووجودية، تهدف إلى حفظ الهداية الإلهية من التحريف، وتأسيس مرجعية معرفية متكاملة تربط بين النص والواقع، وبين العقل والوحي.

١.٢.٤. القرآن الصامت والقرآن الناطق:

يُفهم القرآن الكريم في الفكر الإمامي على أنّه نصٌّ إلهيٌّ كامل في دلالته، غير أنّه صامت من حيث البيان التفصيلي والتعيين التطبيقي، ما يستدعي وجود من يتولّى وظيفة البيان والنطق عن مراده الإلهي. وفي هذا السياق، يعبّر الإمام عليّ عليه السلام عن هذه الحقيقة المعرفية العميقة بقوله: «ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أُخبركم عنه. ألا إنّ فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي، ودواء دائكم، ونظم ما بينكم، واعلموا أنّ هذا القرآن هو الناصح الّذي لا يغشّ، والهادي الّذي لا يضلّ» (النمازي، ١٣٧٧ش.، ج٣، ص: ١١٩؛ نهج البلاغة، الخطبة ١٥٨)، حيث تكشف هذه العبارة عن رؤيةٍ تؤسّس لعلاقة تكاملية بين النصّ القرآني والإمام؛ فالقرآن يحمل الحقيقة الإلهية في ذاته، غير أنّ انكشاف معانيه الباطنة، واستنطاق دلالاته العميقة، لا يتحقّق إلا عبر من أُوتي علمه الحقيقي، وتجلّت فيه أهلية البيان والعصمة.

ومن هنا، لا يُفهم القرآن في الفكر الإمامي بوصفه نصًّا مكتفيًا بذاته في الهداية العملية، بل باعتباره محتاجًا إلى المبيّن المعصوم الذي يحفظ وحدته الدلالية، ويصون معانيه من التعدّد الاعتباطي والانحراف التأويلي.

بهذا يصبح الإمام هو «القرآن الناطق»، أي الحامل للعلم الإلهي، والمفسّر الحقيقي للنص، الذي يجمع بين المعرفة النظرية والتطبيق العملي، ويحول دون الانحراف في فهم كتاب الله، فالإمام لا يفسّر النص فحسب، بل يجسّده في سلوكه، ويؤسس مرجعية معرفية متكاملة، ويعزز هذا المفهوم حديث الثقلين للنبي صلى الله عليه وآله حيث قال: «إنّي تاركٌ فيكم الثقلين، ما إنْ تمسّكتم بهما لنْ تضلّوا بعدي، أحدهما أعظم مِن الآخر، كتاب الله، وعترتي أهل بيتي» (الميلاني، ١٤٢٥ق.، ج٢، ص٧٠؛ النيسابوري، ١٩٥٥م.، ج ٧، ص ١٢٢).

فالعترة الطاهرة تمثل الامتداد الحي للقرآن، وهي الضمانة لفهمه وتأويله ضمن سياق الهداية الإلهية، ما يجعل العلاقة بين النص والإمام علاقة عضوية لا تنفصم، وأن القرآن والعترة صنوان متلازمان في وظيفة الهداية والتأويل.

٢.٢.٤. التأويل كفعل معرفي مقصور على الإمام:

يُفهم التأويل في المدرسة الإمامية بوصفه فعلًا معرفيًّا ووجوديًّا يتجاوز حدود التفسير اللغوي أو الظاهري للنصوص، ليكشف عن المعنى الباطني والمقصد الوجودي الكامن وراء ظاهر الآيات، قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: الآية ٧).

كما فسّر الإمام الصادق عليه السلام هذه الآية بقوله: «نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تأويله» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج ١، ص ٢١٣، ح ٣).

فالتأويل عند الأئمة عليهم السلام ليس مجرّد بيانٍ للمعنى أو شرحٍ لظاهر الألفاظ، بل هو كشفٌ عن الحقائق الباطنية للقرآن وارتباطها بالنظام الوجودي العام، وهو علمٌ خاصٌّ لا يناله إلا من طهّره الله وأهّله لمقام العصمة والعلم اللدني.

من هنا، فإنّ إدراك حقائق الدين لا يتوقف عند حدود ما بلّغه النبيّ صلى الله عليه وآله من ظاهر الشريعة، بل يمتدّ إلى ما ورّثه للأئمة المعصومين عليهم السلام الذين مثّلوا البيان الواقعي والامتداد المعصوم للنبوة.

وفي هذا السياق، يتساءل الشهيد مرتضى المطهري: «هل إن الإسلام الذي بيّنه النبيّ وبلّغ به يساوي تمام الإسلام النازل من السماء، أم أنّ كثيرًا من مسائله بقيت مودعةً عند عليّ عليه السلام، لتُبيَّن للأمة تدريجًا مع مرور الوقت؟» (المطهري، ١٤١٧ق.، ص ٧٤-٧٥).

ويُفهم من هذا التساؤل أن الإمامة استمرارٌ للبيان النبوي المعصوم، وأنّ الأئمة هم الأمناء على تأويل الدين وكشف أبعاده الباطنية تبعًا لمستوى استعداد الأمة في التلقّي والفهم، ويؤكد العلّامة محمد حسين الطباطبائي هذا المنحى في كتابه الميزان، إذ يرى أن التأويل ليس انتقالًا من ظاهر النص إلى باطنه في المستوى الدلالي، بل هو الغاية الوجودية التي تتوجّه إليها المعارف القرآنية والأحكام الإلهية، وهو أمر لا تبلغه العقول إلا لمن طهّرهم الله من الرجس وجعلهم أهلاً للعلم اللدني، حيث يقول: «إنّ الله سبحانه ذكر أن لكتابه تأويلًا هو الذي تدور مداره المعارف القرآنية والأحكام والقوانين وسائر ما يتضمّنه التعليم الإلهي، وأن هذا التأويل الذي تستقبله وتتوجّه إليه جميع هذه البيانات أمر يقصر عن نيله الأفهام وتسقط دون الارتقاء إليه العقول، إلا نفوسًا طهّرهم الله وأزال عنهم الرجس، فإنّ لهم خاصّة أن

يمسّوه... وهذا غاية ما يريده تعالى من الإنسان المجيب لدعوته في ناحية العلم أن يهتدي إلى علم كتابه الذي هو تبيان كلّ شيء، ومفتاحه التطهير الإلهي...» (الطباطبائي، ١٣٩٣ق.، ج ٣، ص ٥٨).

ومن هذا المنطلق، يرى العلامة الطباطبائي أن الطريق إلى إدراك مقاصد القرآن الباطنية لا يتمّ إلا عبر الإمامة؛ لأنها الامتداد الوجودي للنبيّ ﷺ في مقام البيان والتأويل، ولأن الإمام يمتلك العلم الحضوري الذي يمكّنه من الولوج إلى روح النص وحقائقه الغيبية.

وفي السياق ذاته، يوضّح الشيخ جعفر السبحاني الفارق بين التفسير والتأويل قائلا: «إنّ التفسير هو إزاحة الستار عن المعنى الظاهر للآية، بينما التأويل هو إرجاعها إلى مرادها النهائي، أي إلى المقصود الباطني الذي تشير إليه من وراء ظاهرها. ومن هنا، فالتأويل لا يُمارس إلا من قِبَل من امتلك العلم اللدني والعصمة الإلهية، أي الإمام المعصوم الذي يمثل الامتداد الواقعي للبيان النبوي» (سبحاني، ١٣٨٣ش.، ج ٣، ص ٢٤٧-٢٤٨).

بناء على هذا، يصبح التأويل في الفكر الإمامي نظامًا معرفيًّا متكاملًا، تتجاوز وظيفته حدود البيان اللفظي إلى كشف المعاني الباطنية وتوجيه الأمة نحو الحقيقة الإلهية وصيانة الدين من الانحراف والتحريف. فالإمام بوصفه حاملًا للعلم اللدني ومظهرًا للعصمة، يمثّل في ضوء ذلك، حلقة الوصل بين الظاهر والباطن، والعقل والوحي، والغيب والشهادة، ما يجعل الإمامة أساس الوعي القرآني العميق والبصيرة الدينية الراسخة.

٥. البصيرة وتجليات الكمال الوجودي في تراث أهل البيت عليهم السلام:

تمثل البصيرة في فكر أهل البيت عليهم السلام حالة من الإدراك الوجودي العميق، لا تُختزل في الوعي المعرفي أو الفهم العقلي للنصوص فحسب، بل تتجاوزهما إلى شهود الحقيقة بنور الهداية الإلهية، حيث يصبح الإمام هو المظهر الأكمل للإنسان الكامل الذي تتجلى فيه مراتب الوجود والمعرفة معًا، في وحدة متكاملة.

وليست البصيرة، في هذا الأفق، مجرّد ملكةٍ عقلية أو قدرةٍ ذهنية على التحليل والاستنباط، بل هي إشراقٌ روحيٌّ نابعٌ من صفاء النفس واتصالها بمصدر النور الإلهي، فتغدو أداةً لفهم الحقيقة من خلال القلب المستنير، لا العقل المجرّد فحسب.

ومن هنا، تتّخذ البصيرة في تراث أهل البيت عليهم السلام طابعًا وجوديًّا ومعرفيًّا متكاملًا، يُعيد بناء العلاقة بين الإنسان والحقيقة الإلهية على أساس الهداية والنور.

١.٥. الإمام والإنسان الكامل في ضوء الحكمة المتعالية:

١.١.٥. العقل الكلي وتجليات الهداية:

يُبيّن صدر الدين الشيرازي في إطار نظريته الوجودية أنّ الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متكثّرة، تتنزّل من المبدأ الأول. وهو الوجود المطلق (الحقّ تعالى). حتى تبلغ أدنى درجاتها في عالم المادة، وضمن هذا النسق التراتبي يحتلّ العقل الكلي موقعًا متوسطًا بين عالمي الغيب والشهادة، باعتباره أوّل صادرٍ عن المبدأ الأول، ومنه تنبثق سائر العقول والنفوس.

ويُعدّ العقل الكلي، في هذا السياق، أصلًا للهداية والتدبير في الكون، إذ يمثّل مبدأ الفيض العلمي والنوري الذي تنتظم به مراتب الوجود، وقد فسّر عدد من فلاسفة الحكمة المتعالية هذا العقل بوصفه مظهرًا للنور المحمّدي، وفق القراءة العرفانية التي تبنّاها فلاسفة الشيعة المتأخرون، حيث تتجلّى من خلاله المعرفة الإلهية في نظام الوجود (انظر: الشيرازي، ١٩٩٠م.، ج٢، ص٣٢٣).

وفي امتداد هذا التصوّر، تتجلّى الإمامة في الرؤية الإمامية بوصفها الامتداد الإنساني للعقل الكلي في عالم الشهادة؛ فالإمام يتلقّى الفيض الإلهي مباشرة من مصدر النور الأول، ويفيضه على الخلق بحسب استعدادهم الوجودي والمعرفي.

ومن هذا المنطلق، يُعدّ الإمام واسطة الفيض ومرآة الحقّ التي تنعكس من خلالها أنوار الهداية على العقول والقلوب، ففي حديث عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «نحن تراجمة وحي الله، نحن خُزّان علم الله، نحن قوم معصومون، أمر الله بطاعتنا ونهى عن معصيتنا، نحن الحجة البالغة على من دون السماء وفوق الأرض» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج١، ص٢١٢).

وفي السياق نفسه، يُبرز الفيض الكاشاني في هذا السياق البعد الوجودي والمعرفي للإمامة، مؤكّدًا أنها ضرورة إلهية لحفظ النظامين الكوني والديني معًا، حيث يقول: «ثم يجب على النبي أن ينصب وصيًّا وخليفة يكون إمامًا للناس بعده... وما يدل على وجوب وجود خليفة لله في أرضه نبيًّا أو وصيًّا: أن الغاية القصوى والفائدة العظمى من خلق

المركبات إنما هي وجود الإنسان الكامل الذي هو خليفة الله في أرضه» (الفيض الكاشاني، ١٣٧٧ش.، ج٣، ص١٥٨).

كذلك صدر الدين الشيرازي، فهو يربط بين الهداية العقلية والهداية الوجودية، باعتبار أن نور الوجود هو عين نور الهداية، وكلما ازداد اقتراب الإنسان من مصدر النور، اتسعت بصيرته وتعاظم علمه حتى يبلغ مرتبة الشهود. والإمام، بما أنه أكمل الموجودات الإنسانية، يجسّد مظهر هذا النور في أعلى مراتبه، ومن خلاله يتحقق معنى الهداية الكلية في العالم الإنساني (انظر، ملا صدرا، ١٣٥٤ش.، ص١٠٤).

وعليه، فإنّ العقل الكلي يُمثّل المبدأ الأول للهداية في النظام الوجودي، بينما يُجسّد الإمام مظهره الأكمل في النظام الإنساني، إذ يتوسّط بين الحقيقة الإلهية المطلقة والوعي البشري، محققًا بذلك الربط بين المعرفة الإلهية والسير الإنساني نحو الكمال.

٢.١.٥. الأبعاد الوجودية والمعرفية في شخصية الإمام:

يرى صدر الدين الشيرازي أن الكمال في الوجود والعلم متلازمان؛ لأن العلم ليس أمرًا منفصلًا عن الوجود، بل هو من خصائصه وتجلياته، فكلما ارتقى الإنسان في وجوده، ازدادت معرفته وشهوده. ومن ثمّ، فالإمام ـ بوصفه أكمل الموجودات الإنسانية ـ هو الأعلم بين البشر والأدقّ إدراكًا للحقائق (الشيرازي، ١٩٩٠م.، ج٧، ص١٤).

كذلك، يتجلى البعد الوجودي في شخصية الإمام في كونه مظهرًا للأسماء والصفات الإلهية، وواسطة الفيض بين الخالق والمخلوق، وقطب دائرة الوجود الذي به يحفظ الله تعالى نظام العالم، حيث ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «لو بقيت الأرض يومًا بلا إمام منّا لساخت بأهلها، ولعذّبهم الله بأشدّ عذابه» (المجلسي، ١٩٨٣م.، ج٢٣، ص٣٧)، فوجود الإمام، بحسب هذا المنظور، شرطٌ لاستقرار العالم وبقائه؛ إذ يمثّل الروح الكلّية التي تبثّ الحياة في الكون الإنساني، وحلقة الارتباط بين العالمين العلوي والسفلي.

أما البعد المعرفي في شخصية الإمام، فيتمثل في العلم اللدنيّ الذي أودعه الله تعالى فيه، وهو علم غير مكتسب بالتجربة أو النظر، بل إشراق إلهيٌّ يُفيضه الله على قلبه، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: الآية ٦٥).

كذلك، يشير الشيخ المفيد إلى هذا النوع من العلم الخاص الذي يختصّ به الأئمة عليهم السلام، فيقول: «إنّ الأئمة من آل محمد عليهم السلام قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد، ويعرفون ما يكون قبل كونه، وليس ذلك بواجب في صفاتهم، ولا شرطًا في إمامتهم، وإنما أكرمهم الله تعالى به، وأعلمهم إياه للطفٍ في طاعتهم، والتمسك بإمامتهم» (المفيد، ص٥١).

إذًا، فالإمام يجمع بين كمال الوجود وكمال المعرفة، حيث يرى العلّامة الطباطبائي أنّ للكتاب الإلهي تأويلًا هو: «حقيقة المعارف والأحكام والقوانين التي يتضمّنها التعليم الإلهي، وأنّ هذا التأويل أمرٌ لا يناله إلّا من طهّرهم الله وأزال عنهم الرجس، فإنّ لهم خاصّة أن يمسّوه»، وهو الغاية القصوى من كمال الإنسان في ناحية العلم؛ إذ لا ينالها إلا من بلغ مقام التطهير الإلهي الكامل (انظر: الطباطبائي، ١٣٩٣ق.، ج١، ص٥٨.).

كما يؤكّد، في تفسير آية التطهير، أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: الآية ٣٣)، يدلّ على إرادةٍ تكوينيّةٍ إلهيّةٍ مخصوصةٍ، أفاض بها سبحانه على أهل البيت عليهم السلام مقام العصمة والطهارة التامّة، لتكون نفوسهم مستعدّة لتلقّي العلم الإلهي والهداية الكاملة للناس (انظر: الطباطبائي، ١٣٩٣ق.، ج١٦، ص٣١١).

ومن ثمّ، يتّضح أنّ الإمام ـ في رؤية الطباطبائي ـ هو الإنسان الكامل الذي جمع بين صفاء الوجود ونور المعرفة، فكان تجلّيًا للعلم الإلهي في الوجود الإنساني، وواسطةً بين الغيب والشهادة، وبين الحقيقة والشريعة، وبين العقل والروح.

وبهذا تتكامل الأبعاد الوجودية والمعرفية في شخصية الإمام لتجعله الإنسان الكامل الذي يمثّل غاية الخلق ومظهر الحقيقة المحمدية؛ فبكمال وجوده تفيض الحياة على العالم، وبكمال علمه تتجلى البصيرة على العقول، وبه يتحقق المعنى الوجودي للمعرفة في الفكر الإمامي.

٢.٥. المعرفة الحضورية وتجلّيات الغيب:

١.٢.٥. الفرق بين المعرفة الحضورية والحصولية:

تُعدّ المعرفة الحضورية من أبرز المفاهيم الفلسفية في فكر صدر الدين الشيرازي؛ إذ يرى أنّ المعرفة الحقيقية لا تقوم على التمثّل والصورة كما في المعرفة الحصولية، بل على الحضور

الوجودي للشيء في النفس العارفة. فالمعرفة الحضورية، حسب رأيه، هي اتحاد العارف بالمعروف، لا مجرّد تصور ذهني له، ولذلك كانت أكمل مراتب الإدراك.

وبناءً على هذا الأساس، فإنّ الإمام بصفته الإنسان الكامل يعيش اتحادًا وجوديًّا بالحقائق الغيبية، فيدركها إدراكًا حضوريًّا مباشرًا لا بواسطة الحسّ أو الفكر (الشيرازي، ١٩٩٠م.، ج٣، ص٣١٢). ويظهر الفرق الجوهري بين المعرفتين في أنّ المعرفة الحصولية تفترض انفصال الذات العارفة عن الموضوع المعلوم، بينما تقوم المعرفة الحضورية على الحضور والوحدة الوجودية بينهما.

وفي هذا السياق، يقرر العلّامة الطباطبائي أنّ: «كلَّ جوهرٍ مجرّدٍ فهو لتمام ذاته حاضرٌ لنفسه بنفسه وهويّته الخارجيّة، فهو عالمٌ بنفسه علمًا حضوريًّا» (الطباطبائي، د.ت.، ج١، ص٣١٩).

ومن هذا المنطلق، يكون الإمام بما له من طهارة جوهرية واتصال بالنور الإلهي، قادرًا على إدراك حقائق الغيب إدراكًا مباشرًا من غير وسائط حسية أو فكرية؛ لأنّ إدراكه من سنخ العلم الحضوري الذي هو اتحاد وجودي بين العارف والمعروف.

٢.٢.٥.الإمام وكشف الحقائق وربط الغيب بالشهادة:

تتجلّى في الإمام خاصيّةٌ فريدة هي القدرة على ربط الغيب بالشهادة؛ فهو لا يكتفي بنقل المعرفة الغيبية، بل يعيشها حضورًا ووجودًا، ثم يترجمها إلى بيانٍ في عالم الشهادة عبر تفسيره الباطني للنصوص وإشاراته التأويلية الدقيقة التي تكشف المعنى الباطن وراء ظاهر اللفظ.

وقد أشار الفيض الكاشاني إلى هذا المعنى في تفسيره لقوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: الآية ٦)، إذ قال: «هي الطريق إلى معرفة الله، وهما صراطان: صراطٌ في الدنيا وصراطٌ في الآخرة؛ فأمّا الصراط في الدنيا فهو الإمام المفترض الطاعة، من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه مرّ على الصراط الذي هو جسر جهنّم في الآخرة، ومن لم يعرفه في الدنيا زلّت قدمه على الصراط في الآخرة فتردّى في نار جهنّم» (الفيض الكاشاني، ١٣٧٤ش.، ج١، ص٧).

كما أشار، في موضع آخر، إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (الأنعام: الآية ١٢٥)، ناقلًا عن النبيّ ﷺ: «هو نورٌ يقذفه الله تعالى في قلب المؤمن فينشرح له صدره وينفسح» (الفيض الكاشاني، ١٣٧٤ش.، ج٢، ص١٥٥).

هذا النور الذي يقذفه الله في قلب المؤمن هو مظهر للهداية الإلهية التي تبلغ في الإمام مرتبتها الكاملة؛ إذ يكون مهبطًا للعلم اللدنيّ ومظهرًا للحكمة الإلهية في الأرض، ومن خلاله تتجلى صلة الغيب بعالم الشهادة على نحوٍ وجوديّ ومعرفيّ متكامل.

كما أكّد علماء الكلام هذا المعنى بعبارات كلامية دقيقة، إذ يرى الشيخ المفيد أنّ: «الأئمة القائمين مقام الأنبياء في حفظ الشريعة وتنفيذ الأحكام، معصومون كعصمة الأنبياء، ولا يجوز أن يقع منهم سهو أو نسيان في الدين؛ لأنهم مؤيدون بعلمٍ إلهيّ لا مجال فيه للخطأ أو الظنّ» (المفيد، د.ت.، ص٥٦).

ومن هذا المنظور، تمثل المعرفة الحضورية البعد المعرفي الأعمق للبصيرة الإمامية، فهي تنقل الإنسان من مستوى الفهم المفهومي إلى مستوى الشهود الوجودي، ومن عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة. فالإمام، بما هو تجلٍّ للعلم الحضوري الإلهي، يشكّل حلقة الوصل بين عالمي الغيب والشهادة، وبه يتحقق وعي الأمة بالحقائق العليا على نحوٍ شهوديٍّ وجوديٍّ راسخ.

إذًا، يمكن القول إنّ البصيرة في تراث أهل البيت عليهم السلام لا تُختزل في الإدراك العقلي أو الوعي الفكري، بل تتجاوزهما إلى انفتاح الوجود الإنساني على الحقيقة الإلهية عبر نور الإمامة، فالإمام هو الإنسان الكامل الذي يجمع بين مراتب الوجود والمعرفة، ويُفيض نوره على العقول لتدرك المعاني الباطنة للوجود.

وبهذا تتكشّف الإمامة، في ضوء هذا التراث، بوصفها نظامًا معرفيًّا ووجوديًّا متكاملًا، يجسّد العلاقة بين الغيب والشهادة، والعقل والوحي، والمعرفة والوجود، ويؤسّس لبصيرةٍ دينيةٍ راسخة تُنير طريق الإنسان والأمّة نحو الكمال الإلهي.

٦. البصيرة الدينية والسياسية في ضوء الإمامة:

تمثّل البصيرة في ضوء الإمامة حالةً من الوعي المركّب الذي يجمع بين إدراك النص وفهم الواقع، فلا تُختزل في المعرفة النظرية ولا في التديّن الوجداني المنفصل عن حركة التاريخ، بل هي ملكة إدراكية-عملية تمكّن الإنسان من قراءة الوقائع الاجتماعية والسياسية بميزان الوحي، ومن تمييز الحق من الباطل في مواطن الالتباس والفتنة. وقد شكّلت هذه البصيرة سمةً مميّزةً لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، حيث حرص الأئمّة على تربية أتباعهم على فهم النصوص في سياق الواقع، وعلى مواجهة الانحراف الديني والسياسي بوصفهما مسارين متلازمين في تعطيل رسالة الإسلام.

١.٦. منهجية الأئمة في فهم النص والواقع:

١.١.٦. التفسير الروحي والباطني للنصوص:

لم يكن منهج الأئمة عليهم السلام في تفسير القرآن الكريم مقتصرًا على البيان اللغوي أو الاستنباط الفقهي، بل كان منهجًا تأويليًّا عميقًا يهدف إلى كشف الطبقات المعنوية للنص القرآني وربطها بالواقع الوجودي والروحي للإنسان.

في هذا السياق، ورد حديث عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث قال: «إن للقرآن ظهرًا وبطنًا، وظاهرُهُ حكمٌ، وباطنُهُ علمٌ، وظاهرُهُ أنيق، وباطنُهُ عميق» (الكليني، ١٤٠٧ق.، ج٢، ص٥٩٨).

كذلك يبيّن العلّامة الطباطبائي هذا المعنى بوضوح، مؤكّدًا أنّ تعدّد مراتب المعنى القرآني ليس أمرًا اعتباطيًّا، بل يرتبط بتعدّد مراتب المتلقّين، فيقول: «ومن هنا، يظهر أولاً أن للقرآن مراتب من المعاني المرادة بحسب مراتب أهله ومقاماتهم... وثانيًا أنّ الظهر والبطن أمران نسبيّان، فكل ظهر بطن بالنسبة إلى ظهره وبالعكس» (الطباطبائي، ١٣٩٣ق.، ج٣، ص٧٣).

كما يؤكّد أن القرآن الكريم لا يشتمل على آية تخلو من الدلالة والمعنى المقصود؛ بل كل آية تحمل مدلولها الذي يهدي إليه ظاهرها أو باطنها، فيقول: «إنّ كل من يرعى نظره في آيات القرآن من أوله إلى آخره لا يشك في أن ليس بينها آية لها مدلول وهي لا تنطق بمعناها... فالقرآن بعضه يبين بعضًا، وبعضه أصل يرجع إليه البعض الآخر» (الطباطبائي، ١٣٩٣ق.، ج٣، ص٤٤).

يمثّل هذا المنهج التأويلي الأساس الذي اعتمده الأئمّة عليهم السلام في فهم النص القرآني، حيث جمعوا بين العقل والنور، وربطوا المفهوم القرآني بمقام الولاية والهداية التكوينية، لا بالاكتفاء بالتفسير اللفظي أو الفقهي المنعزل عن المقاصد العليا، وقد عبّر الملا محسن الفيض الكاشاني عن هذا المنهج بوضوح في المقدّمة الرابعة من تفسير الصافي، ناقلًا روايات أهل البيت عليهم السلام في تعدّد وجوه القرآن وامتداد جريانه عبر العصور؛ ومؤكّدًا أنّ القرآن كلامٌ واحدٌ يتصرّف على وجوهٍ شتّى بحسب السياق والمصداق (انظر: الفيض الكاشاني، ١٣٧٤ش.، ص٢٩).

كما يضيف، مبيّنًا البعد العرفاني للتأويل، أنّ المعاني القرآنية تتنزّل في مراتب الوجود، وأنّ عالم الحسّ ليس إلّا صورةً لعالم الملكوت، فيقول: «فما من شيء في عالم الحس والشهادة، إلا وهو مثال وصورة لأمر روحاني في عالم الملكوت وهو روحه المجرد وحقيقته الصرفة...» (الفيض الكاشاني، ١٣٧٤ش.، ص٣٢).

من هنا، يتّضح أن التفسير عند الأئمة عليهم السلام ومن سار على نهجهم من العلماء والصالحين، لم يكن مقصورًا على الفهم اللفظي أو الفقهي، بل هو كشف وجودي وروحي عن مراتب الحقيقة القرآنية الممتدة من عالم الحس إلى عالم الملكوت، أي تأويلٌ باطنيٌّ يربط بين المعرفة القرآنية والسير الروحي نحو الله تعالى.

٢.١.٦. نقد القراءة الظاهرية والجمود الحرفي:

واجه الأئمّة عليهم السلام خطر الجمود على ظاهر النصوص، لما يحمله هذا المنهج من قابلية لعزل النص عن غايته الهداية، وتحويله إلى أداةٍ لتبرير الانحراف أو تكريس السلطة الظالمة، فحين يُفصل النص عن سياقه الرسالي، وتُختزل وظيفته في أحكامٍ ظاهرية جامدة أو تأويلاتٍ نفعية، يفقد قدرته على توجيه الواقع وبناء الوعي.

لهذا نبّه السيد محمد باقر الصدر إلى هذا الخطر في مشروعه القرآني والفقهي، داعيًا إلى تجاوز القراءة الحرفية الساكنة نحو قراءةٍ موضوعية حية تنفتح على الواقع، مؤكّدًا ضرورة التوسّع الأفقي في الفقه ليستوعب المستجدّات التاريخية والاجتماعية، حيث قال: «لا بد أن يمتد الفقه أفقيًّا على هذه الساحة أكثر؛ لأنّ العلماء الذين ساهموا في تكوين هذا

الاتجاه الموضوعي عبر قرون متعددة كانوا حريصين على أن يأخذوا هذه الوقائع ويحولوها دائمًا إلى الشريعة لكي يستنبطوا أحكام الشريعة المرتبطة بتلك الوقائع... لكن كم من باب وباب من أبواب الحياة فُتحت بالتدريج، لا بد من عرض هذه الأبواب على الشريعة إذا أردنا أن يستمر الاتجاه الموضوعي في البحث الفقهي، لا بدّ وأن نمدده أفقيًّا على مستوى ما استجد من أبواب الحياة» (الصدر، ٢٠١٣م.، ص ٢٥-٢٦).

كما يضيف، مبيّنًا البعد العمودي في القراءة القرآنية، أنّ الفقه لا ينبغي أن يكتفي بالأحكام التفصيلية؛ بل لا بد أن ينفذ إلى عمق النص ليستخرج النظريات الكلّية التي تعبّر عن الرؤية التوحيدية للإسلام، فيقول: «لا بد للفقه من أن يكون كما كان على يد هؤلاء العلماء الذين كانوا حريصين على أن يعكسوا كل ما يستجد من وقائع الحياة على الشريعة ليأخذوا حكم الشريعة... لا بد وأن ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام» (الصدر، ٢٠١٣م.، ص ٢٦).

وبهذا يتكامل البعد الأفقي الذي يوسّع دائرة الفقه لتشمل مستجدات الحياة، مع البعد العمودي الذي يغور في عمق النص ليستخرج منه الرؤية التوحيدية الشاملة، ما يجعل القراءة القرآنية والفقهية قراءةً حيةً متجددة، لا جامدةً ولا شكلية، تُعيد للنص بعده الرسالي في بناء الوعي الفردي والاجتماعي.

٢.٦. دور البصيرة السياسية في مواجهة الانحراف وتجديد الوعي:

١.٢.٦. البصيرة في مواجهة الاستبداد والانحراف:

مارس الأئمة عليهم السلام دورهم الرسالي في مواجهة الانحراف السياسي الذي طبع تاريخ الأمة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، وكان منطلق هذه المواجهة بصيرة معرفية تستند إلى الفهم الشمولي للقرآن والعترة، إذ لم تكن غايتهم مجرّد المعارضة السياسية، بل إحياء الوعي الرسالي في الأمة وإعادة توجيهها نحو مقاصد الدين الأصيلة.

وقد أشار الشهيد مرتضى المطهّري إلى هذا البعد في تحليله لنهضة الإمام الحسين عليه السلام، معتبرًا أنّها قمّة تجلّي البصيرة في التاريخ الإسلامي، حيث يقول: «إنّك لن تجد في العالم كلّه شخصيّة ملحميّة مثل شخصيّة الحسين بن عليّ عليه السلام... إنّ الحسين

عليه السلام نشيد الإنسانيّة؛ ولهذا فهو ليس له نظير» (المطهّري، ٢٠٢٠م.، ص٤١).

ومن هنا، تتجلّى البصيرة بوصفها وعيًا وجوديًّا يتجسّد في الموقف العملي، لا مجرّد إدراكٍ نظري، كما في ثورة الإمام الحسين عليه السلام التي أعادت للحقّ وجهه، وللإسلام روحه، وفضحت منطق التبرير والاستسلام.

٢.٢.٦.الإمامة كمنظومة وعي مقاومة:

تُعدّ الإمامة، في الرؤية الإمامية، منظومةً معرفية وروحية تتجاوز حدود القيادة السياسية لتتحوّل إلى مشروعٍ حضاريٍّ مقاوم للاستلاب والانحراف. فالإمام ليس مجرّد حاكمٍ أو مديرٍ للشأن العام؛ بل هو مظهر الولاية الإلهية في المجتمع، ووظيفته الأساسية صيانة الدين من التحريف وبناء الوعي القادر على التمييز بين السلطة الحقّة والسلطة الزائفة.

وفي هذا السياق، يؤكد الإمام الخميني قدس سره أنّ إقامة العدل الإلهي لا تتحقق إلا بوعي الأمة وبصيرتها، فيقول: «إن النضال من أجل تشكيل الحكومة توأم الإيمان بالولاية» (الخميني، ٢٠١١م.، ص٢٣)، ثم يضيف مبيّنًا البعد الإنساني والكوني للعدالة: «لأنّ التعدّي عن حدود الله، والسعي وراء اللذّة الشخصيّة، ونشر الفساد في الأرض، وهضم حقوق الضعفاء، كلّ ذلك موجود في كلّ زمان... فاقتضت الحكمة الإلهيّة أن يعيش الناس بالعدل في الحدود الّتي حدّها الله لهم. وهذه الحكمة مستمرّة وأبديّة» (الخميني، ٢٠١١م.، ص٤٣-٤٤).

ومن هنا، تظهر الإمامة بوصفها حركةً مستمرّة لإحياء الوعي الجمعي، وتربية الإنسان على مقاومة الظلم والطغيان، لا باعتبارها ردّ فعلٍ ظرفي، بل باعتبارها مشروعًا رساليًّا طويل الأمد.

٣.٢.٦.البصيرة شرط لبناء مجتمع مقاوم معرفيًّا:

تُعدّ البصيرة من أهم الأسس التي يقوم عليها الوعي المقاوم في الفكر الإسلامي، إذ تمثل الضمانة المعرفية التي تحمي الأمة من الانحراف والتضليل، فالمجتمع الذي يفتقد البصيرة، مهما امتلك من قوة مادية أو عسكرية، يظل عرضةً للهزيمة الفكرية والروحية.

ومن هذا المنطلق، يؤكد الإمام السيد علي الخامنئي أن البصيرة ليست مجرد وعي سياسي، بل هي تحليل عميق للواقع وقدرةٌ على التشخيص، فيقول: «البصيرة - كما نعبّر

عنها اليوم - هي التحليل السياسي والوعي السياسي نفسه. علينا معرفة تموضع العدو وتموضع الصديق؛ من هو العدو ومن هو الصديق... فبعض الناس يطلقون النار على رؤوسهم بسبب عدم امتلاك البصيرة وعدم القدرة على التشخيص!»[1].

ويضيف ﷺ محذّرا، أن فقدان البصيرة يجعل الإنسان تابعًا للآخرين، لا يملك قراره ولا رؤيته، فيقول: «احذروا أن تكونوا من العوام... فمن لا يعمل عن بصيرة فهو من العوام... عليكم أن تسعوا لتكون لكم قدرة على التحليل والدراية والتشخيص وتحصيل المعرفة»[2].

بهذا، تتجلّى البصيرة في ضوء الفكر الإمامي بوصفها منهجًا تربويًّا ومعرفيًّا لبناء الإنسان الواعي، القادر على إدراك موقعه في معركة الوعي والحق، فهي ليست حالةً ذهنيةً عابرة، بل مشروعٌ إلهيٌّ متجدد، تتجسّد عبر الإمامة في بعدها التاريخي والوجودي، لتصنع أمةً قادرة على مقاومة الانحراف الفكري والسياسي بروحٍ مؤمنةٍ وفاعلة، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (يوسف: الآية ١٠٨).

النتيجة:

بعد استعراض مفهوم الإمامة في أبعادها المعرفي والروحي، وتحليل مقوماتها المتمثلة في العصمة، والعلم اللدني، والتأويل، يمكن تلخيص أهم النتائج الجوهرية التي توصلنا إليها في هذا المقال في النقاط التالية:

١.تبيّن أن الإمامة في الفكر الإمامي ليست مجرد موقعٍ قياديٍّ أو دينيٍّ، بل هي نظامٌ معرفيٌّ ووجوديٌّ متكامل، يجمع بين الهداية الروحية والتأصيل المعرفي، ويضمن استمرارية نور الوحي بعد ختم النبوة.

٢.العصمة في الإمام ليست حالة أخلاقية فحسب، بل هي شرطٌ معرفيٌّ ضروريٌّ لصفاء الفهم الإلهي، إذ تمكنه من إدراك الحقائق دون خطأ أو انحراف، مما يجعله مرجعًا معصومًا في تفسير النصوص وتوجيه الأمة.

---

١. السيد علي الخامنئي، الاستقامة والبصيرة، ١٣٨٠/٢/١٢ هـ.ش.
https://www.almaaref.org/maarefdetails.php?id=19501&subcatid=2152&cid=722&supcat=6.

٢. المصدر السابق، ١٣٧٥/٣/٢ هـ.ش.

٣.العلم اللدني الذي يمتاز به الإمام هو علم وهبي غير مكتسب، يفيضه الله تعالى على قلوب أوليائه وأوصيائه، فيجعلهم قادرين على فهم مقاصد الوحي وتأويل معانيه الباطنية، وهو الامتداد الواقعي لعلم النبوة.

٤.يمثل الإمام الامتداد الحيّ للقرآن الكريم، فهو «القرآن الناطق» الذي يترجم المعاني الإلهية إلى واقعٍ إنسانيٍ، ويصون الكتاب من التحريف التأويلي والانحراف المفهومي.

٥.التأويل في الفكر الإمامي فعلٌ معرفيٌّ مخصوصٌ بالإمام، يتجاوز حدود التفسير اللفظي إلى الكشف عن الغايات الوجودية للآيات، فلايُدرك تأويل القرآن إلا من طهّره الله وأهّله لمقام العصمة والعلم الحضوري.

٦.البصيرة في ضوء الإمامة هي وعي حضوري متجدد، يجمع بين المعرفة النظرية والتجربة الروحية، ويجعل من الإنسان المسلم كائنا فاعلا في صناعة الوعي ومواجهة الانحرافات الفكرية بروح مؤمنة مستبصرة.

التوصيات:

١ـاستلهام النموذج المعرفي للإمامة في مشروعات التجديد الديني والفكري المعاصرة، بما يعيد التوازن بين العقل والوحي، وبين النص والواقع.

٢.تعزيز البحث في فلسفة الإمامة من منظور معرفيٍ وعرفانيّ، وربطها بمباحث الإنسان الكامل والبصيرة الحضورية في الحكمة المتعالية.

٣.إدماج مفهوم الإمام كضامن للوعي القرآني في الدراسات القرآنية والتفسيرية الحديثة، باعتباره إطارًا تأويليًا أصيلًا يحفظ للنص وحدته الدلالية ويصونه من الانحراف.

٤.تشجيع المقاربات المقارنة بين الفكر الإمامي وسائر المدارس الإسلامية حول موضوع التأويل والعلم اللدني، لإثراء الحوار الفكري الإسلامي وتوحيد الرؤى حول مركزية الوعي الديني.

وبهذا، تتجلى الإمامة في الفكر الإمامي أصلًا معرفيًا وروحيًا متجددًا، يؤسس لبصيرة دينية—وجودية تحفظ للأمة أصالتها، وتمنحها القدرة على مواجهة الانحرافات الفكرية والسياسية بروح مؤمنة واعية وفاعلة.

المصادر:

١. القرآن الكريم

٢. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي. معجم مقاييس اللغة. دار الفكر. ١٩٧٩م/١٣٩٩هـ.

٣. ابن منظور الأفريقي، محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. بيروت: دار صادر. ٢٠٠٠م.

٤. الحكيم، محمد باقر. أهل البيت في الحياة الإسلامية. مؤسسة تحقيقات ونشر معارف أهل البيت عليهم السلام. د. ت.

٥. الحكيم، محمد باقر. الإمامة وأهل البيت عليهم السلام النظرية والاستدلال. ١٤٢٤هـ.

٦. الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ.

٧. الخميني، روح الله. الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني. إعداد: مركز نون للتأليف والترجمة، (ط٣). جمعية المعارف الإسلامية الثقافية. ٢٠١١م/١٤٣٢هـ.

٨. الريشهري، محمد. ميزان الحكمة. تحقيق: دار الحديث، ط١، المجموعة: مصادر الحديث الشيعية - القسم العام. د.ت.

٩. سبحاني، الشيخ جعفر، منشور جاويد، قم: موسسة الامام الصادق عليه السلام، ١٣٨٣ش.

١٠. ملاصدرا الشيرازي، صدر الدين. الأسفار الأربعة (ط٤، ج٢-٣). بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١٩٩٠م/١٤١٠هـ.

١١. الشيرازي، صدر الدين. المبدأ والمعاد. انجمن حكمت و فلسفه ايران. ١٣٥٤ش.

١٢. الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي والسنن التاريخية (ط٢). دار الكتاب الإسلامي. ٢٠١٣م/١٤٣٤هـ.

١٣. الصدر، محمد باقر. بحث حول الولاية. بيروت: دار التعارف للمطبوعات. ١٩٧٩م/ ١٣٩٩هـ.

١٤. الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن (ط٣). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. ١٣٩٣هـ.

١٥. الطباطبائي، محمد حسين. نهاية الحكمة. تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، (ج١). مؤسسة النشر الإسلامي. د.ت.
١٦. الطبري، محمد بن جرير، دلائل الإمامة، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة. ١٤١٣هـ.
١٧. العاملي، محمد بن الحسن (الحر العاملي). وسائل الشيعة. تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث. ١٤١٤هـ
١٨. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط والقابوس الوسيط (ط١). بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١٤١٢ق.
١٩. الفيض الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى. الصافي في تفسير القرآن (ط٢، ج١). قم المقدسة: مؤسسة الهادي؛ طهران: مكتبة الصدر. ١٣٧٤ش/١٤١٦هـ.
٢٠. الفيض الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى. التفسير الأصفى. تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، (ط١، ج١). قم: مكتب الإعلام الإسلامي. ١٣٧٦ش/١٤١٨هـ.
٢١. الفيض الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى. علم اليقين في أصول الدين. تحقيق: محسن بيدار فر، (ط١، ج٣). قم: منشورات بيدار. ١٣٧٧ش/١٤١٨هـ.
٢٢. القيومي، جواد. صحيفة الحسين عليه السلام. الطبعة الأولى، ١٣٧٤ش.
٢٣. الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. تحقيق: علي أكبر الغفاري ومحمد آخوندي، (ط٤، ج١). طهران: دار الكتب الإسلامية. ١٤٠٧هـ.
٢٤. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي الأصفهاني. بحار الأنوار تحقيق: محمد الباقر البهبودي وعبد الرحيم الرباني الشيرازي، (ط٢، ج٢٣). ١٩٨٣م/١٤٠٣هـ.
٢٥. المطهري، مرتضى. الإمامة والقيادة. ترجمة: جواد علي كسار. دار حوراء للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤١٧هـ.
٢٦. المطهري، مرتضى. النهضة الحسينية (ط١). دار المعارف الإسلامية الثقافية. ٢٠٢٠م.
٢٧. المعتزلي، عبد الحميد بن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. د.ت.
٢٨. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. الإفصاح في الإمامة. قم. المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد. ١٤١٣ق.

٢٩. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. النكت الاعتقادية. ضمن: مصنفات الشيخ المفيد (ط٢). المؤتمر العالمي، قم: دار المفيد. ١٩٩٣م/١٤١٤هـ.

٣٠. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. أوائل المقالات. بيروت، لبنان: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع. د.ت.

٣١. الميلاني، علي الحسيني. استخراج المرام من استقصاء الإفحام (ط١، ج٢). قم، إيران: دار الشريعة للطباعة. ١٤٢٥هـ.

٣٢. نجف آبادي، نعمة الله صالحي. "أهل البيت في آية التطهير: وقفة تحليلية جامعة" ترجمة: السيد حسن علي الهاشمي. مجلة نصوص معاصرة، (٦١). ٢٠٢٢م.

٣٣. النمازي، علي. مستدرك سفينة البحار (ج٣). قم، إيران: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية - مؤسسة النشر الإسلامي. ١٣٧٧ش/١٤١٨هـ.

٣٤. النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج٧. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. ١٩٥٥م.

فهرست الكترونيك:

1. https://www.almaaref.org/maarefdetails.php?id=19501&subcatid=2152&cid=722&supcat=6.

مدخلٌ إلى الإمامة في ضوء المرجعيّة العلميّة القرآنيّة[1]

محمّد علي ميرزائي[2]

الملخّص

تُعتبر الوحدة الوجوديّة للأمّة الإسلاميّة مِن القضايا الجوهريّة التي انطلقت منها الدعوات إلى التّجديد وإرساء أُسس القيادة الشرعيّة في الفكر الإسلاميّ. ففي ظلّ التحدّيات المُتزايدة التي تُواجه المُجتمعات الإسلاميّة من خلال التحوّلات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، باتَ من الضروريّ العودةُ إلى الجذور الفكريّة التي ترتكز على النصّ القرآنيّ لتحديد مَعالم القيادة والإمامة بِشكل علميّ ومنهجيّ. تَتَناول هذه الدراسةُ البحثيّة مفهوم الإمامة كركيزة أساسيّة تُوحّد الأمّة الإسلاميّة وتَضمن استقرارها على الأصعدة الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة. يستند البحث إلى المرجعيّة القرآنيّة كمرتكز رئيسيّ لاستنباط الأصول الشرعيّة والمعرفيّة للدّين الإسلاميّ، مع تسليط الضوء على مراتب الإمامة بدءًا من الإمامة العظمى التي تقود الأمة بأسرها وصولاً إلى الإمامة الجزئية التي تنظم قطاعات الحياة المختلفة. كما يتم تحليل العلاقة بين الوحدة الوجودية للأمة والحاكمية المعرفية القائمة على النص القرآني، من خلال مراجعة نقدية لآراء المفكرين الكلاسيكيين والمعاصرين، واستعراض سياقات تاريخية وفلسفية متعددة. وتعتمد منهجية الدراسة على التحليل النصي، والمقاربة الفلسفية النقدية، والمنهج التاريخي، بالإضافة إلى المقارنة بين الرؤى المختلفة بهدف تقديم رؤية شاملة تسهم في تجديد الفكر القيادي الإسلامي لمواجهة التحديات المعاصرة، كما تركز الدراسة

---

١. تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١١/٠٥م؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٠١/٠٥م.
https://doi.org/10.22034/iaj.2026.246693

٢. أستاذ مساعد، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران. ma.mirzaei@urd.ac.ir

على استكشاف العلاقة بين مفهوم الإمامة ووحدة الأمة من خلال دراسة النصوص القرآنية التي تتناول القيادة والعدالة، وإبراز الدور الحيوي الذي تلعبه الإمامة في تحقيق التماسك الاجتماعي وتنظيم شؤون الدولة.

المفاتيح الأساسية: فكرة الإمامة، المرجعية المعرفية القرآنية، مراتب الإمامة

المقدّمة

اتّفقت المشاريع المعاصرة حول الإسلام السياسي من طنجة في المغرب إلى جاكارتا في اندونيسيا في عرض العالم الإسلامي وطوله، على فصل البرامج والمخططات الاستنهاضية عن فكرة الإمامة وهذا أمر غريب جدًّا؛ لأنّ كل المناقشات الساخنة بل الحروب التي جرت في التاريخ على قضية الإمامة حسب ما يُنقل عن الشهرستاني وهو من قال فيها: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان» (الشهرستاني، ١٩٦٨م.: ج١، ص٢٢). ولا نبالغ في القول لو قلنا إنّ الحكم والسلطة والقيادة في الأمة ما كانت ممكنة إلّا عبر تفسير الإمامة ومواءمتها مع الرغبات السياسية وإرادة السلطان. هذا هو سرّ وصف الشهرستاني لمضاعفات النزاع على الإمامة. غير أنّنا اليوم وصلنا إلى مرحلة من العقيدة الإسلامية هي أشبهُ بِمرحلةِ العَلمَنَة أي فصل الإمامة عن السياسة.

مع ذلك نستطيع القول: إنّ الإمامة بالمفهوم الذي نقصده هنا أي بالمعنى الأشمل العقلاني والواقعي والاجتماعي بقطع النظر عن المفاهيم والمصطلحات اللفظية المستخدمة في الأدب السياسي المعاصر، إنّها قضيّة تشغل موقعاً مركزيًّا في البنية الفكريّة والسياسيّة للإسلام؛ بل لجميع المدارس الفلسفية السياسية العلمانيّة المعاصرة، وهو الأصل في أسلمة المشروع السياسي وترشيد الحوكمة دينيًّا وترسيخ القيم الإلهيّة والأخلاقية فيها، إذ تُعتبرُ امتدادًا لفكرة القيادة الرّوحية والمُجتمعيّة الشّاملة التي أرسَتها فضائلُ النّبوّةُ. يُعرّف القرآنُ الكريم الإمامةَ بأنّها عهد إلهيّ يتجاوزُ النّطاق الزمنيّ والمكانيّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤) هذه الآية لا تُبرز فقط شرطَ الاستقامة في الإمام، بل تربط بين الإمامة والغاية الوجوديّة للإنسان، وهي تحقيق الاستخلاف في الأرض وفق العدالة الإلهيّة.

لكنّ المفهومَ تطوَّرَ تاريخيًّا ليعكس انقساماتٍ مذهبيّةٍ عميقة، خاصة بين المدرستين السنيّة والشيعيّة. فبينما ركَّزت المدرسة الأولى على الإمامة كمنصب سياسي اختياري يشترط فيه العدالة والكفاءة (ابن خلدون،١٣٧٧هـ: ص١٩١)، حَصَرَت الثانيةُ المفهومَ في أئمّة معصومين مِن أهل البيت عليهم السلام بموجب نصوصٍ شرعيّةٍ(المجلسي، ١٦٩٨م.:ج ٢٣، ص ١٠٤) . هذا الانقسام لم يُثرْ جدلًا كلاميًّا فحسب، بل أسهم في تعميق أزمة الشرعيّة السياسيّة في العالم الإسلامي، خاصة في ظلّ غياب نموذجٍ موحَّدٍ يُلبّي احتياجات هذا العصر.

و من الواضح أنّه في ظلّ التحوّلات الجيوسياسيّة والثقافيّة التي يشهدها العالم الإسلاميّ، تبرز الحاجة إلى قراءة تجديدية لمفهوم الإمامة، تستند إلى مرجعيّة قرآنيّة تتجاوز الانقسامات المذهبيّة. وتسعى هذه الدراسة إلى إثبات أنّ القرآن لا يقدّم «نصوصًا مقدسة» فحسب، بل تستعرض آياته منهجيةً وجوديّةً قادرةً على إصلاح الإنسانيّة عبرَ مفهومِ الإمامة مُتعدّد المراتب مُجَسِّدًا التوازنَ بين الثّبات في المبادئ والمرونة في التطبيق.

نؤكّد أنّ الأمة اليوم تعاني من أزمة عميقة جدًّا في أمر الحَوكَمة والقيادة، و هذا ما أدّى إلى وجود حالة انعدام القيادة المُوحّدة و الصالحة كأحد أسباب التشرذم الحضاريّ الذي نعانى منه اليوم. هذه الأزمة لم تُؤثّر فقط على السّاحة السياسيّة، بل طالت الهويّةَ الإسلاميّةَ ذاتها، حيث باتت المجتمعات تُواجه صعوبةً في التوفيق بين التراث الديني ومتطلّبات الحداثة. هنا تبرز الحاجة إلى «إعادة قراءة المفهوم القرآني للإمامة» بعيدًا عن الحُجُب المذهبية، لاستعادة دورها كجسرٍ بين النصّ والواقع.

وهذا رغمَ أنّ تاريخ المسلمين في جميع مراحله والصراعات الدموية بين مكوّنات الأمة في الحقب الماضية خير شاهد على الفراغ القيادي الرشيد و انهيار القيم المرتبطة به، و بالتالي تضييق الخناق على جميع الصالحين لأمر الإمامة حتى اليوم و لعلّ ظاهرة غيبة الإمام المعصوم لو قرأناها بمنهجيّة عميقة بناءً على فلسفة تاريخية منطقية من الشواهد الجليّة لهذه الأزمة. رددنا الحديث إلى الماضي لكي لا يتصوّر أحد منّا أن مشكلة المسلمين التي استوجبت العودة إلى الإمامة و تجديد القراءة والفهم لها هي مشكلة جديدة ترتبط بالحداثة و تحدياتها فحسب.

الأسئلة البحثية والأهداف

تسعى الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

١. كيف يُعرِّف القرآن الكريم الإمامة، وما هي المراتب التي تَضمّنها النصّ القرآني؟

٢. ما أسباب الانزياح التاريخيّ عن المفهوم القرآنيّ الشُّموليّ للإمامة؟

٣. كيف يمكن توظيفُ المَراتب القرآنيّة لمعالجة أزمات القيادة المُعاصرة؟

أما الأهداف، فتشمل:

١- إعادة تعريف الإمامة كمفهومٍ ديناميكيٍ يعكس المرونةَ القرآنيّة.

٢- تقديم رؤيةٍ تَشاركيّةٍ للإمامة تَخدم الوحدة الإسلامية في ظلّ التّعدديّة.

٣- تُناقش الورقةُ هيكليًّا هذه الإشكالياتِ عبرَ بيان الإطار النظريّ و تحليل المفاهيم الأساسيّة (الوحدة، العصمة، الاجتهاد)، ثمّ تَتطرّق للتّحليل القرآنيّ و تُفصّل مراتبَ الإمامة مع الاستشهاد بالآيات وكذلك متناولةً النقدَ الكلاميّ وتقييم المذاهب الإسلاميّة في ضوء النتائج القرآنية وأخيرًا القيام بقدر من التطبيقات المعاصرة و ذكر شيء من نماذج مقترحة للقيادة في عصر الغيبة. هذه قضايا واسعة نسبيًّا واستيعابها يقتضي استفراغ الوسع؛ ولكن يمكن التطرق لها بصورة موجزة و سنترك التفصيل إلى مجال آخر في المستقبل إن شاء الله.

المفروضات المسبقة

لعلّ الإشارة إلى المفروضات المُسبقة في أيّ دراسة تُساعد على المزيد من وضوح المسألة المركزيّة وتُفسح المجالَ أمامَ البحث ليتركّز على القضيّة الأصليّة وعدم الخوض في الاستدلال على المقدّمات. فَمِن هذه النّاحية نودّ بيانَ بعض ما يعتمد عليه هذا البحث من مقدّمات مفروضة لا نسعى للخوض العلمي نحو إثباتها.

المفروض الأوّل: إنّ جميعَ الأصول والضروريّات العقيديّة متوفرة ومذكورة في القرآن الكريم بِوُضوحٍ لا يقبلُ التّردّدَ والشّكَّ والغموضَ. والنصّ هنا يَحظى بقطعيّة وباستقلاليّةٍ كاملة دونَ الحاجة إلى أدلّة من خارجها في إثباتها. هنا نتحدث عن المستويات الأساسيّة

والجوهريّة للمبادئ والضروريات ولا نقصد التفاصيلَ والمستويات الثانويّةَ ولا ننفي كونَها ضروريّات نظريّة لتلك المبادئ والأصول و ليست من ضروريات الدين. فعلى سبيل المثال إنّ النّص على الإمام ثابت وضروري لمستوى الإمامة العظمى الشاملة العالميّة.

المفروض الثاني: إنّ المستوى المعرفيّ القرآنيّ له المرجعيّة والحاكميّة على جميع المصادر. و في حال الاختلاف والتنازع في أيّ أمر، ينبغي الإحالة إلى المستوى الأرفع درجةً. فإن كان التهافت والاختلاف والنزاع في ما يخصّ ما دونَ النبيّ ﷺ، فهنا الردّ إلى النبي و له المرجعيّة. و إن اختلف المسلمون وعلماؤهم في أمر يتعلّق بالسّنّة و ما شابَهَها فالمَرَدُّ والمعيارُ والميزانُ للمعالجة إلى القرآنِ الكريم.

المفروض الثالث: الإمامةُ في الأصلِ القرآنيّ هي شاملةٌ و لا تَوَقّفَ فيها ولا تعطيل بِأيّ حالٍ وظرفٍ؛ لأنّ الأدلّة الكلاميّةَ عليها لا تسمحُ بالتعطيلِ ولأنّ التّوقّفَ لها يُولّدُ حالةَ عُقمٍ في الاستدلال ولن يعودَ الاستدلالُ الكلاميّ عليها قائماً. وهذا ما يُؤكّد ضرورةَ إعادةِ صياغةِ الفكرةِ و تجديدِ النّظر في المَضامين والمَناهج لخروج المَدلولات الكلاميّة للإمامة من الحُدود الضيّقة إلى رَحابةِ القِيَم والزّمان والمَكان بمراتبها و مَدارجها المختلفة.

المفروض الرابع: رغم أنّ الإمامة تُناقَش في علم الكلام و ليس في الفقه أو الأخلاق أو غيرِها من المَيادين والحُقولِ المعرفيّةِ؛ ولكنّها تُعَدّ الحقيقة الكبرى في أمر الهداية والقيادة بجميع مستوياتها التي تَطالُ القضايا الفقهيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة. إنّ أمر الهداية التي يقوم بها الأئمة في جميع الأزمنة هي رسالة الإمام الكبرى وهي لن ترى النّورَ والتّحقّقَ إلّا بِواسطة النّظامِ المَعرفيّ والعَمَلانيّ الشامِلَين في الإسلام.

المفروض الخامس: كل العمليّة الاستفهامية والاستنباطية والاستلهاميّة من القرآن الكريم تُمْكِنُ بمنهجيّة تبيينيّة واضحة هي جزء من رسالة النبيّ والإمام؛ وعليه لا يمكن الاستغناء عن الإمام والنبيّ في مواجهة المفاهيم و استيعابها؛ لأنّهم القادةُ والسادةُ في المعرفة أيضا وفي منطق فهم القرآن الكريم؛ إلا أنّ المستوى المُحكمَ مِن القرآنِ الكريم غير خاضع لأمر خارجيّ أو مصدر آخر إلا في حالتين أساسيتين وهما ما يتعلّق بالمنهجيّة المَعرفيّة ومنطق المواجهة والتفسير ثمّ لبيان التفاصيل المسائل وتبيين المقتضيات

الواقعيّة والعمليّة لِتَحقّقها في أرض الواقع. وهذه هي الفلسفة الأساسية للسنّة أصلا والّتي تنتقل إلى الإمامة بعد النبوّة ولا تتوقف فتَختلّ الأنظمة و تضيع المنهجية المعرفية القرآنية بدونها.

١. بين الحصريّة المذهبيّة والمرجعيّة القرآنيّة

على الرغم من الإجماع على ضرورة الإمامة كآليّة لِضَمان وحدة الأمّة، اختُلفَ في الفكر الإسلامي حول شروطها ومصادر شرعيّتها. فبينما ذهب الشيعة الإماميّة إلى أنّ الإمامة من أصول الدين وتتطلب النصَّ والعصمةَ (الطّوسي، ١٤٠٧هـ: ص٢٢٣)، رأى السّنّة أنّها من الفروع الفقهيّة التي تُترك لاختيار الأمّة (الماوردي، لاتاريخ: ص٥) هذا الاختلاف مع أنّه متشعّب و متنوع الجوانب؛ ولكن في جانب هامّ منه أدّى إلى قطيعةٍ في أقلّ تقدير بين منظورين:

١. المنظور الشيعيّ الذي في جانب منه يَحصر الإمامةَ في أفرادٍ مُعيّنين، ما يحدّ من مرونتها في مواكبة التحولات الاجتماعية و بخاصّة في عصر الغيبة. رغم أنّ هناك جهودًا كبيرة قد بذلت في ما بعد لصياغة بعض النظريات الفقهية لملء هذا الفراغ كنظرية ولاية الفقيه إلّا أنّ مفهوم الإمامة في علم الكلام بقي على حاله كما كان و لم يشهد تحوّلاً مشهودًا.

٢. المنظور السنّي الّذي يختزل الإمامة في أحد الفروع الفقهية (الرازي،)[1] و غالبًا في الإطار السياسي، مُهمِلًا بُعدها الروحي والهدائي من جهة، و علاقتها الوجودية الوثيقة بالنبوة و رسالتها من جهة ثانية. و هذا ما ترك الباب مفتوحاً أمام أناس بعيدين عن أبسط مراتب التديّن والتخلّق والتهذيب ليحكموا الأمة بالحديد والنار، و يفرضوا على الناس أبشع الأوضاع، ويُسبّبوا الانهيارَ المطلقَ للأمّة حضاريًّا بِمرور قرون من الفساد السياسيّ والدكتاتوريّة والحُكم المنحرف. وهذه بعض الشواهد والمستندات على ذلك:

١- الإمام أحمد، قال: «ومَن خرَج على إمامٍ من أئمة المسلمين، وقد كانوا اجتمعوا عليه، وأقرُّوا بالخلافة بأيِّ وجهٍ كان بالرضا أو الغلبة = فقد شقَّ هذا الخارجُ عصا المسلمين، وخالفَ الآثارَ عن رسول الله (ﷺ): «فإنْ ماتَ الخارج عليه مات ميتة جاهلية»، ولا يحلُّ

١. قال فخر الدين الرازي في تفسيره: الإمامة ليست من أصول الدين، بل هي من الفروع التي يُعمَل فيها بالاجتهاد. (الرازي، لا تاريخ: ج١٠، ص١٢٠).

قتال السلطان، ولا الخروجُ عليه لأحدٍ من الناس، فمَن فعلَ ذلك فهو مبتدعٌ على غيرِ السنة» (ابن حنبل، ١٤١١ هـ: ص٤٥) .

٢ - ابن بطّال، قال: «أهلُ السُّنة مُجمِعون على أنَّ المتغلِّب يقوم مقامَ الإمام العدلِ في إقامة الحدود وجهاد العدو، و إقامةِ الجمعات والأعياد و إنكاح مَنْ لا ولي لها» (ابن بطّال، ٢٠٠٣م.: ج١، ص١٢٥).

٣- ابن حجر، نقل كلام ابن بطَّال وأقرَّه فقال: «قال ابن بطال: في الحديث حجَّة في ترك الخروج على السلطان ولو جار، وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلِّب والجهاد معه، وأنَّ طاعته خيرٌ من الخروج عليه؛ لما في ذلك من حقنِ الدماء وتسكينِ الدَّهماء (العسقلاني، ١٣٩٠هـ: ج١٣، ص٧)».

٤ - ابن قدامة، قال في اللمعة: «السمع والطاعة لأئمة المسلمين وأمراء المؤمنين - بَرِّهم وفاجرِهم - ما لم يأمروا بمعصية الله، فإنه لا طاعة لأحدٍ في معصية الله، ومَن وليَ الخلافة واجتمع عليه الناس ورضوا به، أو غلبَهُم بسيفهِ حتى صار الخليفة، وسُمِّي أميرَ المؤمنين = وجبتْ طاعته وحَرُمَتْ مخالفتهُ والخروجُ عليه وشَقُّ عصا المسلمين» (المقدسي، ٢٠٠٠م.: ص: ٤٠) .

لكن القرآن الكريم، كمصدرٍ مرجعيٍّ أعلى، يطرح رؤيةً أكثر شموليةً. ففي سورة الأنبياء: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (الأنبياء: ٧٣)، تُظهر الآية أن الإمامة لا تقتصر على الأنبياء، بل تشمل كلَّ مَن يهدي إلى العدالة، وهو ما يفتح الباب أمام القول بتشكيكيّة الإمامة و كونها ذات مراتب كثيرة جدًّا بين أعلى مراتبها و هي العصمة والنصّ إلى أدنى مراتبها، و هي قد تتحقّق في جوانب من تولّي الأمر ضمن الشبكة العالمية للإمامة. هنا تُثار إشكالية البحث:

- كيف يمكن تجاوز الحصريّة المذهبيّة لِبناء نَموذجٍ قرآنيٍّ للإمامة يعكس المرونةَ والواقعيّةَ؟ ثمّ ما هو دور المرجعيّة القرآنيّة في إعادة تعريف الإمامة كمنظومةٍ متكاملةٍ تخدم الوحدة الحضاريّة الشاملة و الوحدة المنهجيّة المعرفية التي في ضوئها تُحكَمُ العلوم كلها؟

٢. سدّ الفَجوة بين النّص والواقع

فليكن واضحًا جدًّا أنّ هذه الدراسة لا تهدف إلى العودة إلى المناوشات والمنازعات الكلاميّة التأريخيّة بقدر ما هي بصدد معالجة إشكالية مرتبطة بالحاضر. عليه فيمكن القول إنّ أهمّيّة هذه الدّراسة تكمنُ في كونها تُقدِّم مقاربةً جديدةً تُعيد ربطَ المفهوم القرآنيّ للإمامة بالتّحدّيات المُعاصرة، عبر أمرَين أساسين:

١. الكشف عن المراتب القرآنيّة للإمامة، من خلال تحليل الآيات التي تُظهر تعدّدَ مستويات القيادة (الروحية، السياسية، الفردية).

٢. نقد النّزعات الانحصاريّة بالاستناد إلى أدلّة قرآنيّة تُؤكّد شموليّةَ المفهوم، مثل قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤) والتي تُوسع دائرة الإمامة لتشمل الدعاة والمصلحين؛ لأنّ الدعوة إلى الخير أمر واجب لا يمكن تصوّر تعطيله بحال من الأحوال، حتى في فترة غياب الأصلح المعصوم. وعليه، فإنّ الآية تُشير إلى مراتب كثيرة تَبدأ بالمرتبة المعصومة منها، و تنتهي إلى مراتب أخرى غير معصومة، و هذه حال جميع الآيات المرتبطة بالإمامة في القرآن الكريم، كما أنّ بلورةَ هذا الأمر هي جوهر أهداف هذه الورقة البحثية. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الآية ١٢٤ من سورة البقرة أيضًا؛ أي تلك التي تشير إلى الإمامة الإبراهيميّة للنّاس بالجعل الإلهيّ لا تحصر الإمامة بالمرتبة الأعلى منها و إنّما ترمي إلى بيان الإمامة الإبراهيميّة من باب الإشارة إلى الفرد الأكمل من المصاديق الكثيرة و المراتب المتنوعّة للإمامة كما سنبيّن ذلك لاحقًا.[١]

٣. تقديم نموذج تطبيقي لنظرية القيادة بصورة تشاركيّةٍ تعكس التكاملَ بين المَراتب في عَصر الغَيبة الكُبرى (وفقَ الرُّؤية الشّيعيّة) أو غياب الخلافة (وفقَ الرُّؤية السُّنيّة). هذه المقاربة لا تُعيد الاعتبار للبُعد الرّوحي فَحَسب، بل تُقدِّم حُلولًا عمليّةً لأزماتٍ كثيرة

١. القول بأن الآية لا تحصر الإمامة في المرتبة الأعلى لا يعني أنّهاتشير إلى جميع المراتب. حيث إنّه من المعلوم أنّ الآية هنا تتحدث عن أعلى مراتب الابتلاء و أعلى مراتب الكلمات و أعلى مراتب الجعل والإمامة للناس؛ بل إنّها واضحة الدلالة على أنّ العدل للإمامة كشرط رئيس لها من خلال (لا ينال عهدي الظالمين) هو في أعلى مراتبه. عليه فإنّ الآية مختصّةٌ بأرقى مراتب الإمامة وأرفعها. غير أنّ الآية لا تفيد حصر فكرة الإمامة الصالحة في القرآن بهذه المرتبة العظمى ولا تحول دون الاعتقاد بمراتب للإمامة في القرآن.

نعاني منها في ظلّ فقدان التأمّلات والأبحاث العميقة في الإمامة. و يمكن الإشارة إلى أزمة الشرعيّة السياسيّة، عبرَ ربط القيادة بالعدالة القرآنيّة بدلًا من الانتماءات الضَيّقة من أهمّ هذه الأزمات و مقاربات الحلّ عبرَ نظرية الإمامة بالاعتماد على خصائصها الفاعلة في بناء الواقع الأخلاقي والخلّاق. كما أنّه من الواضح أنّنا لا يمكننا أن نتحدّث عن أيّة شرعيّة بمعزل عن إرادة الإنسان الاجتماعيّة و موافقة المجتمع على أيّ صيغة سياسيّة في الحَوكَمة[1]. وعليه، فقِيَم الإمامة و مشروعيّتها مرتبطة بحُضور الشّعب و إرادته و بَيعَتِه مع الإمام معصومًا كان أو غيرَ معصوم.

كيف لا! و الفلسفةُ الأساسيّة للإمامة هي تحقيقُ القسط والعدل كما هو بَيّن في الفلسفة المهدويّة التي تُمثّل القمّةَ من مستويات تحقّق فكرة الإمامة. و هل القسط والعدل أمر يمكن تصوّره بدون مركزيّة إرادة الشعب فيها و الانتفاع المطلق منه؟ و أيُعقَلُ أن ينجحَ إمام في مشروع تحقيق العدالة، إلّا بالمُساهمة والمُشاركة الشّعبيّة المباشرة؟ لذلك نَجدُ شقشقةَ الكلمةِ العلويّة الخالدة تترك أصداءها في فضاءات التاريخ اللامتناهيّة مُناديةً إلى تعميق

١. لا نقصد هنا بالشرعية، شرعية الإمامة و إنّما شرعيّة حكم الإمام،فلا نرمي إلى ربط الإمامة و مقاماتها العلميّة والنفسيّة الباطنيّة بإرادة الشعوب والأمم، وإنّما القصد ممّا أسلفنا هو تأكيد دور الإنسان و إرادته الاجتماعيّة في مرحلة التحقّق السياسي والولائي الاجتماعي أو ما يُعَبّر عنه بالحكومة والحوكمة. لأنّ الإمام هو إمام و له منزلته عند الله و في واقع الأمر سواء وافق عليه الناس أم لا. إلّا أنّه إن أراد أن يحكم و يقود المجتمع فلا بدّ من أن يمرّ ذلك عبر القبول والإرادة والرضى من الشعب. واللافت في الأمر هو الجمع بين أن يكون الإمام إماماً و أن يكون وزيراً كما قال الإمام علي عليه السلام ، و طبّقه الإمام الرضا عليه السلام في ولاية العهد في عصره. حيث لم يتنازل الإمام علي عليه السلام عن الإمامة، ولا يمكن التنازل عنها أساساً لأنها مقام راسخ في الوجود، ولكنّه مع ذلك ينصّ على هذا المعنى فيما نُقلَ عنه عليه السلام في الخطبة ٩٢ من نهج البلاغة : «وَ اعْلَمُوا أَنِّي إِنْ أَجَبْتُكُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا أَعْلَمُ وَ لَمْ أُصْغِ إِلَى قَوْلِ الْقَائِلِ وَ عَتْبِ الْعَاتِبِ وَ إِنْ تَرَكْتُمُونِي فَأَنَا كَأَحَدِكُمْ وَ لَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَ أَطْوَعُكُمْ لِمَنْ وَلَّيْتُمُوهُ أَمْرَكُمْ وَ أَنَا لَكُمْ وَزِيراً خَيْرٌ لَكُمْ مِنِّي أَمِيراً». كذلك الإمام الرضا عليه السلام هو إمام بنفس المستوى والمرتبة قبل ذلك المنصب السياسي في الحكومة و بعده. و هذا ما نفهمه من خطبة الشقشقيّة: «أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، لَوْلاَ حُضُورُ الْحَاضِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَمَا أَخَذَ اللهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلاَّ يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ، وَلا سَغَبِ مَظْلُومٍ، لاَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا». و لعلّ كلمة المشروعيّة ليست دقيقة هنا لأن مشروعيّة الحكم متوافرة إن كان القصد منها هو حق الحكم بالقوة، ولكنّه مهما كان فإنّ ممارسة السلطة والحكم منه عليه السلام ستفشل في حال عدم وجود الحاضر والناصر.بالخلاصة إنّ تطبيق الإمامة السياسية في مشروع الحكم يتطلّب الإرادة والرضا والبيعة في نصرة الإمام و الحضور معه و هذا ما قصدناه هنا في ربط مشروعيّة الحكم بالإرادة والقبول من الناس.

الفهم والوعي تجاه الإمامة والأمّة و علاقتهما الضّامنة لبقاء الحقّ و إرواءاً للأرواح البشريّة المتعطّشة للعدالة؟:

«أَمَا وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا وَ لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ» (الرضي، الخطبة ٣).

نلاحظ التبيين العميق لفكرة الحجة و حضور الحاضر مع وجود النّاصر حيث لا يمكن تصوّر انجاز المشروع لو صرفنا النّظر عن الإرادة الشّعبيّة.

و هل هناك من سبب غير ما ذكرناه في قوله عليه السلام:

«فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثَوْباً وَ طَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحاً وَ طَفِقْتُ أَرْتَئِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَذَّاءَ أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخْيَةٍ عَمْيَاءَ يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَ يَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ ترجيح الصبر فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى فَصَبَرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَذًى وَ فِي الْحَلْقِ شَجًا». (المصدر نفسه)

أين علم الكلام و قضاياه من هذه الأدبيّات الغنيّة والإنسانيّة والعادلة حول الإمامة في كلمات الإمام عليه السلام؟ هذا الاتجاه هو الذي نبحث عنه و نحثّ عليه ونسعى لفهمه من القرآن الكريم.

والأزمة الأخرى هي مأزق التخليق والانسداد المطلق للفضيلة والأخلاق الذي نشهده في حركة الحوكمة والسلطة لما فيها من بؤس فلسفي نظري فاحش، و هذا ما نجده الأساس في انهيار جميع القيم والفضائل الإنسانيّة في ظلّ هيمنة النزعات المادّيّة المحضة، ورسوخ اصالة السلطة والسيطرة على النماذج الحاكمة على العالم و الغرائزية المفرطة في مسارات السياسة في النظام العالميّ الجديد.

نعم، إنّ عمارة الإمامة التي بناها الإمام عليه السلام بخلّاقيته التأويليّة في فهم القرآن و من ثمّ تجسيدها في تجربتها المعصومة والفريدة والمُكلفة جدًّا، هي فاعلية هذا النموذج الفريد من الإمامة في تحريك الفضيلة والقيمة والرّوح في أعماق الحراك السياسيّ وفي خضمّ

الصّراعات الحضاريّة و الاصطفافات الحادّة في نظريات الحكم والسياسة.

- و الأزمة الثالثة التي تعالجها فكرة الإمامة القرآنية هي أزمة التَّفَكّك الاجتماعيّ، عبرَ تعزيز الوحدةِ حولَ قيمٍ مشتركةٍ تَستمدّ شرعيَّتَها من النّص القرآنيّ. و ذلك أنّ مردّ حركة الإمام و تجسيده للقيم الأساسيّة هو مركزية التوحيد. والذي سبّب التّشظّي الشامل في الحياة البشرية هو كثرة الآلهة و تَمَزّق الكينونة الإنسانية وسط تجاذبات الغرائز والأرباب المتفرقين! والإمامة القرآنية هي تجسيد لفكرة التوحيد والإيمان بالله الواحد وهذا ما يجعل الأمة موحدة وصامدة وتسبب السكينة والاطئمنان في النفس وينقذ المجتمع من مرض التفكك والتفتيت. والإمام هو يمثّل ذلك الحبل المشترك بين جميع المسلمين بل البشريّة.

٣. الوحدة والاشتراك مفهوماً وجوديًّا للأمّة

يبدو لنا أنّ الأمّة لو لم تتوحّد في نسقها العام وحركتها الكلّيّة؛ لأهدرتطاقاتها كلها واضمحلّت فرص نهوضها و استقامتها. هذا ما يمكن فهمه والقناعة به عقلًا ولكن الآيات تلقي الضوء عليها بصورة كاملة. ومن أبده البديهيّات أنّ رمز الوحدة الشاملة والكلية هذه للوصول إلى منهجية معرفية ومسار عملي موحّد هو فكرة الإمامة القرآنية. يُعرِّف القرآنُ الوحدةَ بأنها نتيجةٌ طبيعيةٌ لاتباع الإمام العادل: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣). «حبل الله» هنا قد يُفسَّر بالقرآن أو بالقيادة الرّبّانيّة التي تجمع الأمة.

وكذلك يُحذِّر القرآنُ من اتّباع الأئمة الظّالمين الذين يُفرِّقون الأمّة: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ، الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ (الشعراء: ١٥١-١٥٢) والفساد والإفساد عناوين واضحة الدلالة على التجزيئ والتفكيك؛ لأنّ صلاحية كل شيئ و صالحيّته في التئام أجزائه و إفساده هو تقطيع أوصاله و تبديد فعاليته. وهذا ما يفعله الطغاة مع الأمم لكي لا تنهض وتصحوا ضدهم و لا يشكّلوا خطراً عليهم وعلى مصالحهم الذاتية.

كما، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٤) الإمام الطاغية يفعل ما فعله فرعون، من التفريق والتفكيك لطاقات الأمة و زرع الفتن والنزاعات والاصطفافات

المذهبية والقومية والعنصرية و ما إلى ذلك، ليحمي مصالحه ومنافع قومه وقبيلته في ظلّ حالة الفرقة التي أحدثها بين أبناء الأمة. والإمام الصالح العادل الذي لا يريد العلوّ والاستعلاء والطغيان يعمل العكس تمامًا أي توحيد يعتمد على الرحمة. قال الله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

و هل الإمام الفاسد والمفسِد قادرٌ على بذل الرحمة، والعفو والاستغفار لأهله ومشاورتهم في قضايا الحياة الأساسية؟! وعليه فالحاجة إلى الإمام في الأدب السياسي والحضاري القرآني ليس لمنع الفراغ السياسي! و إنّما لأداء المهامّ الأخلاقيّة وتحقيق القيم الصالحة للازدهار الأنفسي والآفاقي، وتحقيق الفضيلة في الحياة، وبسط السعادة والكمال بين الناس.

رغم كلّ ما مرّ ومع وجود قوّة هائلة الأهمّيّة والشمول لآيات التضامن والوحدة الشاملة للأمة في صريح البيان القرآني وفي غيره من المصادر الأساسية في المنهجية المعرفية والاجتهاديّة؛ ولكننا هنا بِمعزلٍ عن تلك التوصيات السياسيّة والنقليّة الدينيّة الواسعة جدًّا، والّتي يتمّ استرجاعها واستحضارها في المدارس الإسلامية المعاصرة في هذه الأيّام، وهي مهمّة طبعًا ومُكملة؛ غير أننا يُمكِنُنا بالإضافة إلى كل تلك الأدلّة الرّهانُ على التّحليل العقليّ والواقعيّ المَحض في فهم حقيقة أنّ الوحدة هي العمق والجوهر في جميع أنحاء الحياة الإنسانية، وهياكلها وبِنيتِها الاجتماعيّة التّعامليّة في ضوء الرُّؤية القرآنيّة الشاملة والكليّة ولعلَّ المفهوم الأبرز في هذه الأنساق والأشكال الاجتماعيّة في النظر القرآني هو مفهوم الأمّة.

والوحدة هنا مفهوم كَينونيّ وُجوديّ للأمّة، وبدونها لا يمكن تصوّر مفهوم الأمّة كأمر واقعي مُتَحَقّق في الحياة أصلاً. ومن الواضح الغنيّ عن الاستدلال، أنّه، لا معنى للوحدة والتّضامُنِ في الأمّة إلّا بالاعتمادِ على المُشترك؛لأنّ الاشتراكَ والتّماثُلَ هو أصلُ الوحدة وبِتَنوّع حُقول الاشتراك ومَيادينه تختلف صورُ الوحدة وأشكالُها ومنها: وحدةُ الغرض والغاية، ووحدةُ المَسار أو السُّبُل المُؤدّية إلى التّعامل والتّشارك، ووحدةُ الفكر والنّظر أو

الوحدةُ المعرفيّة، ووحدة البَرامج الأساسيّة في الاجتماع والثّقافة أو الوحدةُ السّياسيّة والاجتماعيّة الاستراتيجيّة، وما إلى ذلك مِن أنساقِ تَحَقّقِ الوحدة.

٤. الإمامةُ ضَمانةٌ لِوحدةِ الأمّة

لو تأمّلنا في دور الإمامة في تحقيق التضامن والاعتصام والوحدة في الأمّة لرأينا دون أي لبس أو إبهام أنّ فكرة الإمامة هي فكرة جامعة وشاملة ورابطة لِشَمل الأمّة، وضامنةٌ لِتَحَقّقها وُجوداً. لأنّ الإمامة العظمى في الأمة تقود الأمة كلَّها، والإمامة بِمَراتبها الأدنى والجزئيّة تقود بِنفس المستوى والمرتبة أجزاء في الأمة في ضوء الإمامة العظمى. هذه فكرة وجوديّة كما سبق القول، ولا تأتي مَشروعيّتها بالنَّصّ وأمثال ذلك؛ لأنّها فكرة في منتهى البداهة ولا تقتصر على المسلمين أو أُمَم الأديان وحدهم، وإنّما هي فكرة إنسانيّة عقليّة واضحة؛ لأنّه لا تقوم أمّة إلا بإمامة أئمّةٍ فيها.[١]

وأمّا الأوصاف والشروط وما شابهها في الإمام والإمامة، فهي كلها تأتي في المرتبة الثانية بعد ضرورة أصل الإمامة. وقد يخضع تصنيف مراتبها والأوصاف العمليّة لها للاجتهادات والتنوّع الفكري حسبَ الظروف والشروط التأريخيّة والمجتمعيّة. وعليه فإنّ نظام الأمّة يتحقق بالإمامة؛ أي بمن يُمثّل المصداقَ الأكمل للرّسالة والأسوة الحَسَنة والمَثَل الأعلى، وهو بمثابة البَوصَلة التي لو اتّبعها أبناءُ الأمّة لَوَصلوا إلى الهدف واهتدوا؛ وإن تأخّروا عنها أو تصرّفوا على خلاف فِعلِها الإرشاديّ والتوجيهيّ لانحرفوا وضلّوا الطريق وضيّعوا الغايةَ والمقصدَ.

٥. ما تَقتضيه الحاكميّةُ المعرفيّةُ القرآنيّةُ في الإمامة

مع أنّ القولَ باستقلاليّة القرآنِ الكريم في بيان الأصول الدينيّةِ والمعرفيّةِ واستغنائِها في هذا المستوى من القواعدِ الأساسيّة هو في حدّ نفسهِ موضوعٌ إشكاليّ قابلٌ للنّقاش؛ ولكنّنا

١. الأدلة العقلية على الإمامة عند المعتزلة و كذلك الإمامية هي أساس فكرة الوحدة الإسلامية في الإمامة، و رغم أنّ الأشاعرة لم يركزوا على الأدلة العقلية؛ ولكنهم لا يرفضونها كأحد أسس فكرة الإمامة بل الإمامة في فكر الأشاعرة بما أنها فكرة غير أصولية ولا تستند إلى النصوص بقدر ما هي فكرة عرفية إنسانية هي الأقرب إلى تبنّي الأدلة العقلية؛ ولكنها لم تظهر في أدبياتهم الكلاميّة بقدر ما ركز عليها الإمامية والمعتزلة.

هنا في هذه الدّراسة نتعرّضُ له كأصلٍ مِن الأصول المنهجيّة المفروضة مسبقاً؛ لأنّ ما لا يَثبتُ في القرآنِ الكريم لا يمكن اعتبارُه من أصولِ الدّين في العقيدة أو الأخلاق أو الفقه وما شاكلها. وعليه، فإنّ اعتبار أمر من الأمور وقضيّة من القضايا ضرورةً مِن الدّين، أو في الدّين يَستوجبُ إمكانَ الاستدلالِ عليه من القرآن الكريم باستقلاليّةٍ ودونَ الحاجة إلى الاجتهادات التي تُخِلّ بالإثبات القرآنيّ وحاكميّته المعرفيّة على جميع المصادر الشرعيّة والعقليّة الأخرى؛ تجنّباً للدّور المنطقي. لأنّه حتى لو أُثيرت شكوك حول قاعدة (لا اجتهادَ مع نَصّ) في القضايا الفرعيّة، إلّا أنّه لا نشكّ في بُطلانه في القضايا الأصولية والرئيسية، إلا في بعض التفاصيل والفروع التي لا يُفسدُ الاختلافُ عليها أمرَ العقيدة.

في ضوء ما أسلفناه آنفاً، يمكن تأكيدُ أنّ العلومَ الدينيّة بجميع فصولها الرئيسيّة وقواعدها الكليّة وأُسسِها الأصليّة، في ما يتّصلُ بما يمكن تسميته بالضروريات الدينيّة، يجب أن تكون أصولُها ومنهجيةُ بيانها وحدودُ دلالاتها ومعاني مفاهيمها الأساسية قرآنيّة في الأساس. لأهمّيّة الأمر، نُعيدُ الكلامَ بأنّنا هنا نَعتمد على فرضيّةٍ مُسبَقةٍ - لسنا بصدد إثباتها في هذه المقالة- تقضي بأنّ القرآن واضح الدلالة والبيان في أصول الدّين وقضاياه الضروريّة والأساسيّة؛ لكي لا نقع في تَظنين[1] المعرفة القرآنية وإسقاط علميّتها في مستوى الأسس في أقلّ تقدير.

٦. تنبيهٌ منهجيٌّ: بين الاستقراء القرآني والنقد الكلامي

الاعتماد البحثي والعلميّ على ثلاثة مسارات منهجية متكاملة تالية، يحمل لنا المزيد من عناصر القوّة في كشف الحقائق:

٦-١. التحليل النصّي الموضوعيّ:

استقراء الآيات القرآنية المرتبطة بمصطلح «الإمامة» ومشتقاته (مثل: أئمة، إمامًا) في ١٢ موضعًا قرآنيًّا؛ ومِن ثَمّ، تصنيف الآيات وفقَ المَحاور التالية:

١. إضفاء حالة الظن على غالبيّة المعارف الدينيّة بل المنهجيات التي لو بُنيت على العلم والقطع فبها وإلا فلا يخرج منها إلا الظنّ والظنّي.

- الإمامة كعهد إلهي (البقرة: ١٢٤)
- الإمامة كهداية جماعية (الأنبياء: ٧٣)
- الإمامة الفردية (الفرقان: ٧٤)

٦-٢. المقارنة النقدية بين المذاهب:

تحليل آراء أبرز علماء الكلام كأمثال (فخر الدين الرازى، المفيد، الغزالي، ابن تيمية وآخرين) حول شروط الإمامة. تقييم مدى توافق هذه الآراء مع الرؤية القرآنية الشاملة، هو خطوة هامّة جدًّا في تحقيق المرجعيّة القرآنية المعرفيّة.

٦-٣. الاستنباط المنطقي:

بناء نموذج نظري لمراتب الإمامة يعكس التكامل بين: المرتبة العليا (العصمة والنص) والمرتبة الوسطى (القيادة السياسية العادلة فى حال تعذر المرتبة الأولى). والمرتبة الدنيا (للمهامّ التي أوكلت إلى الإمام في مستويات أدنى من الإمامة الشاملة كإمامة الجمعة والجماعة ضمن شبكة الأئمة وتحت إشراف الإمام الأكبر. إنّ الولوج في معالجة الإشكالية يقتضي فتح باب النقد والمراجعة للتراث الكلامي حول فكرة الإمامة، وإلقاء الضوء على الخطاب الكلامي حول الإمامة في تأريخ المسلمين، والسعي الحثيث للقيام بالاجتهاد الكلامي حول جميع القضايا التي تم التطرق لها في هذا الحقل العلمي، رغم عظمتها وأهميّتها وقيمتها العلمية طبعًا.

٧. الإمامة كمحور خلافي في علم الكلام

الإمامةُ واحدةٌ من أبرز القضايا التي انقسم حولها الفكرُ الإسلامي، ولا سيما بين المدرستين السنية والشيعية. فبينما اعتبرها الشيعةُ أصلًا من أصول الدين مرتبطًا بالعصمة والنص، رأى أهل السنةُ أنها فرعٌ فقهي يُترك لاختيار الأمة. هذه الاختلافات لم تكن مجرّد خلافاتٍ لفظيّة؛ بل انعكست على البنية السّياسيّة والعَقديّة للمجتمعات الإسلاميّة. وعليه فقد بات من الضروريّ إنجاز القراءة النقدية وتحليل الأسس الكلامية للإمامة، وتقييم مدى اتساقها مع المنطق القرآني والواقع المعاصر.

وإنّ الخوض في عمق القضية وإلقاء الضوء على أنظار المدارس الكلاميّة حول ماهيّة الإمامة وجوهرها، يكشف لنا عن أنّ المدرسة الشيعية تقضي بأنّ الإمامة والنص الإلهي متلازمان فتُعرّف الإماميةُ الإمامةَ بأنها استمرارٌ للنّبوة، حيث يُعين اللهُ أئمةً معصومين لقيادة الأمّة روحيًا وسياسيًا. وهم يستدلّون بآيات مثل: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥) والتي فُسرت بالإشارة إلى الإمام علي عليه السلام. ولكنّ الطرف أو الأطراف الأخرى أشكلت عليهم بأنّه تاريخيًا كيف يمكن الجمع بين فكرة النصّ على الأئمة الاثني عشر وغياب النّصوصِ الصّريحة في القرآن؟ وعمليًا كيف تُطبَّق الإمامة المعصومة والمنصوص عليها في عصر الغيبة؟

طبعاً إنّ الفكرة الأساسيّة في هذه الورقة تقدّم معالجة علميّة وفاعلة لكلتا الإشكاليّتين من خلال العودة إلى القرآن الكريم وإعادة فهم الآيات المتّصلة بالإمامة في السّياق القرآنيّ الواسع والعميق وعدم حصر الإمامة بالمرتبة العُليا؛ أي بالعصمة والنّصّ فَحَسب.

وأمّا المدرسة السنية مع ما فيها من طيف واسع من الآراء والأفكار[1] التي تصل حدود التباين أحيانا؛ ولكن يمكن القول إجمالًا، إنها تعتبر أنّ الإمامة تنعقد بالاختيار الشعبي. وبتعبير أحدث إنّها عقدٌ اجتماعي، حيث تُختار القيادة بالشورى أو البيعة، دون اشتراط العصمة. يستدلون بقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨). ولكنّه رغم وجود المرونة في التطبيق وفقدان الحالة الطوباوية وقابلية الانعطاف في جميع الظروف وعدم اقتصارها على ظروف معينة؛ ولكنه من الطبيعيّ أن يَلقى هذا الخيارُ العقديّ والتّفسير الكلاميّ للإمامة نقداً واسعاً أيضاً؛ لأنّه أخلاقيًا كيف تُضمن العدالةُ القصوى في الإمام في غياب العصمة؟[2] وسياسيًا ما مصداقية «الشورى» في ظلّ الأنظمة الاستبدادية؟ ثمّ تاريخيًا

١. مثالا في بيان التنوّع الفكريّ حول الإمامة، يقول ابنُ خلدون في كتابه لُباب المُحصّل: قيل: واجبة عقلا على الله،و قال الجاحظ والكعبيّ وأبوالحسين: على الخلق. و قال جمهور أصحابنا والمعتزلةُ: سمعاً و قال الأصم والخوارجُ: لا تجب. لنا: نصبُ الإمام يتضمّنُ دفعَ الضّرر، لأنّ الخلقَ ما لم يكن لهم رئيس قاهر يَخافونه و يرجونَه لايحترزون عن المَفاسد، و دفعه واجب إمّا عقلاً عند قائليه أو إجماعاً عندنا. (ابن خلدون، ١٩٩٦م: ص١٩٥)

٢. إلّا إذا قلنا بعدم إمكانيّة العدالة القصوى في المشروع الديني بعد النبي صلى الله عليه وآله؛ و هذا ما لا يمكن القبول به طبعاً و نحن نرى في التأريخ الإسلامي تجارب للحكم كانت معصومة عن أي ظلم و بلغت ذروة العدالة كتجربة الإمام علي عليه السلام.

رغم تحقّق الفكرة التي طرحوها؛ ولكنّ الأمّة لم تشهد إلا ظروف حوكمة مليئة بأبشع صور القهر والقمع والظلم تحت الغطاء الديني؛ بل تحت شعار الشورى والعناوين الأخرى. وهذا ما انتهى إلى صياغة الشريعة التي تغطي الفتاوى فيها كلَّ الجرائم لو حصلت على يدي الإمام. ومن ناحية رابعة إنّنا كما أسلفنا بإمكاننا أن نفهم من نظرية الإمامة في القرآن الكريم ما يجمع بين الإمامة المعصومة إن أمكن ذلك والإمامة العادلة غير المعصومة إن تعذر حضور المعصوم مما يجمع بين الطرفين إلى حدّ كبير ويرفع الخلافَ التنظيريّ في ضَوء القرآن الكريم.

٨. إشكاليّة العصمة والإمامة والمعالجة في ضوء المرجعيّة المعرفيّة القرآنيّة

ممّا لا يجهله أحد أنّ العصمة هي من شروط الإمامة، عند مدرسة التشيّع الإماميّ قولاً واحداً ورأياً مُجمَعاً عليه. ومعلوم سلفاً أنّنا هنا في هذه الدراسة لن نلج في الأدلة التي سيقت على ذلك؛ لأنه أمر واقع خارج مهمة هذا العنوان؛ غير أنّ الأدلّة التي ساقها علماء الشيعة في كلامهم على شرطية العصمة في الإمامة المشروعة تواجه بعض التحدّي في عصر الغيبة. وما يقع على عاتق هذه الدراسة هو رفع الإشكاليّة دون أيّ تراجع عن الشرط كما يُلاحظ في سياق هذه الدراسة والمنهجية التي تتبعها في فهم الآيات التي تقع محل الشواهد على الرأي الشيعي في ضرورة العصمة.

تُعتبر العصمة ضمانةً لسلامة عمليّة الفهم، والتبيين والتبليغ والتطبيق الإسلامي في حركة الإمام وقيامه بالتوجيه الديني والسياسي بعيداً عن الانزياحات والانزلاقات والضلالات، استنادًا إلى آيات مثل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ (الأحزاب: ٣٣)، في حال أنّ الكلام السنّي ينظر إلى العدالة كشرط بديل للعصمة في الإمامة، وبعضهم يستشهد بالآية القرآنية في قصة طالوت: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (البقرة: ٢٤٧).

و لمعالجة الإشكاليتين السابقتين على شرطية العصمة في الإمامة أي مشكلة النصّ الصريح عليها قرآنيًّا وكذلك معضلة عصر الغيبة وغياب الأدوار الظاهرة للإمامة في زمن عدم الحضور المباشر في المجتمع وفقدان القيادة المباشرة له، لا بدّ من تفعيل الاجتهاد

وتحديث المنطق الاستدلالي على الإمامة والقبول بالخطاب النقدي لأدبيات أهل الكلام.

ولكن قبل التطرق للمعالجة لا بدّ من إيجاز القول في الطرح السنّي للإمامة والذي شهد تطوّرات خطيرة عبر مراحلها التاريخية الثلاث أي فترة الخلافة، والإمامة الأموية والإمامة العباسية. ولا يمكن إخفاء هذه الحقيقة بأنّ الإمامة في الكلام السني، فقدت كل عناصرها التحصينية للإمام نفسه فضلاً عن الأمة والناس! حيث تحولت الإمامة رغم تغيير العناوين والأسماء،إلى رداء لبسه كل مجرم وظالم وجائر. والنظريات الفقهية بل الكلامية قد قامت بتغطية الأمر بصورة كاملة والقصة طويلة ولهذا الحديث شجون لا يستوعبها المجال الان.

و من المتيقّن أنّ أحداً من القيادات العليا في تاريخ المسلمين في المدرسة السنيّة لم يتم اختياره على أساس مركزية العدالة والأعلمية والأفضلية الأخلاقية والأقربية إلى مشروع النبوّة عمليًّا. وهذه كارثةٌ الخوض فيها يقتضي أبحاثاً مستقلّة وواسعة. بل إنّ خير شاهد على أنّ استبعاد شرطية العصمة في أقلّ تقدير في المراحل القريبة من النبوّة أي في القرون الثلاث الأولى التي كان من المفترض أن يتمّ من خلالها إحكامُ أصول الإسلام وامتدادُ قيم الرسالة وجوهر النبوّة وترسيخُ القواعد والأسس الأولى لها بعد الرسول صلى الله عليه وآله،كان السبب في جميع الضلالات والانحرافات اللاحقة.

ولو تأملنا في ما حصل يومَ التحاق الرسول بالرفيق الأعلى الذي اشتهر برزية يوم الخميس ومن ثمّ الانقلاب العجيب الذي حصل في السقيفة والنهج القبلي الذي تم من خلاله اختيار الخليفة و إقصاء آهل البيت عليهم السلام والأنصار بصورة كاملة! ومن ثمّ ولادة الملك القبلي المعادي للنبوة بل المناقض لأبسط القواعد الإنسانية بعد عصر الخلافة والتي مَزّقت الخرائط الأساسية للإسلام ببشاعتها ودمويتها وجرائمها غير المسبوقة في التأريخ، لو تأمّلنا في ذلك كلّه؛ لأدركنا عمق الفاجعة في تحويل الإمامة إلى مجرد حكم وسلطة لم يكن لها محلّ العناية والاهتمام في القرآن والسنة. وعلمنا علم اليقين أهمّيّة شرطيّة الطهارة والنقاء الروحي والأفضلية العلمية التي يُعَبّر عنها في الأدبيات الشيعية بالعصمة.

إذًا، المشكلة لم تكن في العناية بالعصمة شرطاً لتَوَلّي مُهمّة الإمامة في تلك المرحلة الحسّاسة وبل إهمالها هو أساس الظلم الأكبر في حقّ أمّة رسول الله الخاتم. كان من اللازم

الإشارة إلى هذه الجُرح هنا، لكي لا يذهبنّ فكر أحد إلى أنّ تحويل الإمامة من مقامها الأعلى والأرفع في القرآن وفي خطاب النّبيّ الأكرم ﷺ قد نفعَ الأمّة في مصيرها ومآلاتها!
وهنا يمكن للقارئ الكريم أن يتساءل باستغراب: إن كان الأمر كما نقول، فكيف يمكن الحديث عن التفسير المشترك بين المسلمين؟ ألا يدلّ هذا التفسير المتشائم، حسب السائل طبعًا، على استبعاد المعالجة والتوافق على فهم مشترك حول الموضوع في الأمّة؟ وردّاً على هذا السؤال الافتراضي نقول إنّ هذه الدراسة في الواقع ليست إلا للردّ على هذا السؤال الوجيه.

يساعدنا في ذلك أن نفصل بين التنظير والتطبيق حول الإمامة. إنّ التنظير الكلامي السنّي في جانب أساس منه، يعتني بأمر العدالة والتقوى والطهارة في شروط الإمامة أو الخلافة أو ولاية الأمر. وهذا ما يمكن ملاحظته في أمّهات المصادر الكلاميّة السنّيّة بلا شكّ. صحيح أنّ التعصّب الأعمى قاد البعض[1] إلى إهمال الإمامة كليًّا لأسباب أخرى معروفة لا نخوضفيها الان؛ ولكنّنا نرى أن الجرجاني مثلا وهو أحد أبرز علماء الكلام من السنّة ينصّ في شرح المواقف على أنّ الإمامة هي رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا (الجرجاني، ١٩٩٨م.: ج٨، ص٣٤٥) وأنّ آخر منهم يصرّح بأنّ الإمامة رئاسة على جميع المكلفين في أمور الدين والدنيا على سبيل استخلاف النبي (التفتازاني،١٤٣٠هـ: ج٥، ص٢٣٢ - ٢٣٤؛ الماوردي، ١٩٨٩م.: ص٥). وابن خلدون الّذي بإهماله المطلق والغريب للإمامة في كتابه الكلامي لباب المحصّل متناقضاً مع نفسه يَعُدّ الإمامة في المقدّمة التاريخيّة خلافةَ رسول الله صاحب الشرع،في حراسة الدّين وسياسة الدنيا (ابن خلدون، ١٣٧٧هـ: ص١٩١). كما تلاحظون أنّ مثل هذا التعريف للإمامة وإن لم يبلغ تلك المرتبة التي نجدها في الكلام الشيعي؛ ولكنه يقدم الجوهر وبل يتطابق أحياناً مع بعض التعاريف الشيعية لها. و بالتحديد النصّ على أن الإمامة هي نيابة النبي في أمور الدين والدنيا عبارة شاملة وافية للغرض وخطيرة في دلالاتها.

١. على سبيل المثال نجد أن ابن خلدون في كتابه الكلامي يأتي على ذكر الإمامة في آخر صفحة من كتابه لباب المحصّل كإشارة منه إلى قلة أهميّة الأمر عنده و من ثم، لا يشير في كل هذه الصفحة اليتيمة إلا إلى أمرين، الأول هو هل أنها واجبة أم لا، فينقل طائفة من المواقف في فقرة واحدة لا تتجاوز أربعة أسطر و يختم الحديث عن الإمامة بنقد الإمامة في الفكر الشيعي دون الإشارة إلى جملة واحدة تعرب عن فكره عبرها حول الشروط والأهمية و ما إلى ذلك!

كما نلاحظ أنّ المحقّق الطوسي في قواعده يتبنّى تعريف الإمامة بأنها رئاسة عامّة دينيّة مشتلمة على ترغيب عموم النّاس في حفظ مصالحهم الدينيّة والدنيويّة وزجرهم عمّا يضرّهم بحسبها (الطوسيّ، ١٤١٦هـ: ص١٠٨).

إلى هنا نستطيع القول بأن هذا التعريف مشترك بين المذاهب الإسلامية في الأساس وبخاصّة أنه الأقوى بين المصادر الكبرى للفريقين وبخاصة لو وضعته إلى جانب الحديث النبويّ المتفق عليه بل المجمع عليه بين المسلمين القائل: «ومن ماتَ ولم يعرف إمامَ زمانه ماتَ ميتةً جاهليّةً» (الكليني، ١٣٦٣هـ: ص٣٧٦؛ النيسابوري، لا تاريخ: ج٨، ص١٠٧)[1] ما يكشف عن أن جذور التعريف مشتركة بين المسلمين ومذاهبهم كلها. نعم هناك فوارق في البيان أو الشروط وما إلى ذلك وهي لا تناقض هذا التعريف وهذا لا يناقض تلك الإضافات والإكمالات.

من هنا يمكن تأكيد أنّ المرجعية القرآنية تُمكّننا من تجاوز الإشكالات الكلامية. فعلى الرّغم من اختلاف المذاهب في تفاصيل الإمامَة أو بعض شروطها وحدودها، غير أنّها لو رجعت إلى القرآن الكريم ستكتشف همزة الوصل فيما بين أفكارها الأصليّة وتقتنع بضرورة القيام ببعض المراجعات لتكييفها ومواءمتها تحت سلطة المعرفة القرآنية. فعلى سبيل المثال، الخلاف حول شرط العصمة يُمكن تسويتُه عبرَ التّمييز بين العِصمة الكبرى المطلوبة في المَرتبة العُليا (الأنبياء والأئمة) والعدالةِ النّسبيّةِ المطلوبةِ في المراتب الأخرى، كما في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (النساء: ١٣٥). كذلك، يُقدّم القرآنُ إجابةً على الإشكالية في ثنائية «النصّ - الاجتهاد»[1] عبرَ تأكيده أنّ الأصول بالإضافة إلى أنّها نصوص، هي مُحكمةٌ لا اجتهاد معها، بينما الفروع، قابلةٌ للاجتهاد وليس للنّص مدخليّة في عملية الاجتهاد؛[2] لأنّ الاجتهاد يقتضي تجاوز ما هو نصّ أحياناً.

---

١. الاجتهاد عبارة عن إعمال قواعد و ضوابط معيّنة تمّ تبيينها في علم الأصول، من خلال عملية منهجيّة لفهم مراد الشارع المقدس. وينبغي أن يضعَ العالمُ المجتهدُ هذا الحكمَ المنصوص عليه من قِبَل الشارع ضمنَ المنظومة الكليّة لمراداته لا مجرّد نصّه على أمر أو حكم. وهذا ما قد يقتضي أحياناً تجاوز نصوص معيّنة تقع في سياق الأحكام أو المواضيع المؤقتة رغم قطعيّة دلالاتها و كونها مما نطلق عليه النصّ..

٢. لأنّ رسالة الاجتهاد الأساسية هي البحث عن قصد الشارع و مراده و هذه عمليّة شاملة في النص بجميع مراتبه و مستوياته.

تطرّقنا لكلّ ذلك لنخلص منه إلى القول: إنّ الاعتقاد بالعصمة بين الإماميّة لا يناقض التعريف الأساس للإمامة إن قلنا بأنها مقام النيابة عن الرسول ﷺ في رئاسة الدين والدنيا. طبعاً اختلف الشيعة والسنّة في الشروط والمقتضيات واللوازم لتحقيق هذه المهمة؛ ولكن التعريف الأساس مشترك بينهم. أشرنا سابقاً إلى أنّ القرآن الكريم باعتباره مرجعيّة شاملة ومشتركة في الفكر الإسلامي والمفاهيم الأساسية له يتميّز عن المدرستين الكلاميتين بأمر هامٍ، وهو أنه يؤكد مراتب الإمام والإمامة ويعطي إطاراً شاملا لها، يندرج ضمنه العصمة والطهارة المطلقة لظروف معيّنة وعدم العصمة وعدم العدالة المطلقة في ظروف آخرى ينتفي إمكان توافر المرتبة المعصومة منها.

النظريّة القرآنية للإمامة كاملة ومطلقة؛ ولكنّها تختزن مراتب ومستويات كثيرة وبالتالي مصاديق مختلفة تنطبق على الأشخاص والظروف حسب الأوضاع الواقعيّة والشروط التاريخيّة المختلفة.

٨-١. الخلاصة النقدية: نحو نموذج متوازن

رغم أهمّيّة الدراسات الكلاميّة التقليديّة في علم الكلام حول الإمامة والاجتهادات التأريخيّة المتنوّعة حولها والتي نشأت بالأساس متأثرةً بالمتطلّبات والمقتضيات الزمكانيّة، غير أنّها فقدت الكثير من فعّاليّتها منذ زمن أو بالأحرى في العالم الحديث وبخاصّة في ظلّ النظريّات القياديّة الكثيرة التي أفرزتها الفلسفات الجديدة في الحوكمة ونظريات الدولة القوميّة وما إلى ذلك. وهذا يقتضي منّا شجاعةً علميّةً في الانخراط في القراءة النقدية للتراث الكلاميّ الإسلامي عموماً؛ لأنّ جميع النظريّات الكلاميّة حولها باتت بحاجة إلى التجديد والتحديث إن أردنا تجنّب العلمانية وفصل الدين عن الدولة وعن المجال العامّ في هذا الزمن.

إنّ الواقع اليوم يكشف عن أنّ الخلافات الكلاميّة حول الإمامة تعكس أزمةً منهجيّةً في التّعامل مع النّص الدينيّ الّذي بات بدوره هو الخاضع لتلك التجاذبات التاريخيّة، حيثُ غَلَبت النّزعاتُ المذهبيّة على المَقاصد القرآنيّة الجامعة حول الإمامة. و إذا ما أردنا تحقيق وحدةٍ إسلاميةٍ حقيقيّة، علينا تبنّي مفهومٍ مرنٍ للإمامة يتّسع للاختلافات

المذهبيّة، ويستند إلى العدالة كمعيارٍ أعلى[1]. وإعادة الاعتبار للبُعد الروحي والأخلاقيّ والعقلانيّ عبر تفعيل الاجتهاد الجماعيّ الجادّ في هذا الحقل المعرفي.[2]

استراتيجيّة الحوارِ بين المذاهب بصورة جادّة، لصياغة نموذجٍ قياديٍ يُلبّي احتياجات العصر دون التّنازل عن الثّوابت ممّا لا مناص منه. والحوار الإسلامي مهما كانَ جادًّا بيدَ أنّه لا يجدي نفعاً إن لم يكن تحتَ سقفِ المَرجعيّة العلميّة القرآنيّة؛ لأنّ النظريّة القرآنيّة للإمامة ضمنَ تأكيدِ نقاطِ القوّة في التّعاريف والمُطارَحات التّاريخيّة في علم الكلام، له ما يجعله صالحاً حقًّا لإعادة بناء الفكرة من أساسها والقيام بإصلاحها وترشيدها نظريًّا وعمليًّا.

و لعلّه، يَصعُبُ على الكثيرين أن يتفاءلوا بذلك في هذه الظروف، وكأنّ الخلافات العميقة والمُزمنة بين المسلمين مُعيقة لتحقيق ذلك الهدف الأسمى وبخاصّة وسطَ انتشار التطرّف والتكفير في داخل الأمّة وبين المذاهب الإسلامية من جهة، وهيمنة روح الغرب في مخطط الإسلامفوبيا على الإعلام والوسائل الاجتماعية للتواصل والإعلام من جهة ثانية، وجهود الغرب في إذكاء الفتن والفرقة بيننا. ولكنّ الحقيقةَ تقضي بأنّ الوحدة الشاملةَ التي يندب إليها الوحي ويُبيّنها في آيات القرآن الكريم هي ليست مُجرّد تجمّعٍ سياسيّ أو وسيلة لتحقيق مصالح ظرفيّة أو عابرة، وإنّما هي كَينُونة وجوديّة تُبنى على الاشتراك في القيم والأهداف. قال الله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣). هنا، يُقدَّم «حبل الله» كرمزٍ للقرآن الّذي يُعتبر المرجعيةَ العُليا لِتحقيق الوحدة.

في هذا السياق، تُعدّ الإمامةُ آليّةً عمليةً لِتحويل الوحدة النظريّة إلى واقع ملموس، يشهده الجميع عبرَ التّكامل بين المستويات كلّها مثلَ القيادة الرّوحيّة (كالعلماء) والسياسية (كالحُكّام). وهي تبني للمسلمين مرجعيّتهم المشتركة التي تُجنِّب الأمةَ الوقوعَ

١. والهداية في مراميها الشاملة في القرآن الكريم في جميع متعلّقاتها و في جميع مراتبها تهدف إلى تحقيق العدالة في الأنفس والآفاق و جميع مستويات الحياة الإنسانيّة.

٢. الفلسفة الأساسيّة للمهدويّة باعتبارها التحقق الأكبر للإمامة العظمى هي تحقيق القسط والعدالة العالميّة الشاملة و مواجهة الظلم والجور. وكذلك القسط في القرآن الكريم عُدَّ من الأسس الأولى والعليا لبعث الأنبياء و إرسالهم و إنزال الكتب معهم.

في فخّ الاجتهادات المتضاربة، كما يُوضّحُ ذلك قولُه تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩).

إنّ الإمامة القرآنيّة تقع بينَ أمرَين مَصيريَين، ونجاحها في الأدبيات القرآنية مرهونٌ باتّصالها الثُنائيّ العُلوي والسُّفلي أو العَموديّ والأفُقيّ،أمر مِن فوق، وهو عبارة عن الرّسالة الإلهيّة وهي تَستوجبُ أن تتّصفَ الإمامةُ بأوصاف وأهليّات وصلاحيات تجعلها صالحة لِحَملها للرسالة بِمُحتواها وطبيعتها وقِيَمِها وجميع أبعادها؛ لأنّ النظريّات التاريخيّة في علم الكلام لَدى بعض المذاهب تَقطعُ الصّلةَ بين الإمامة والرّسالة لِدَرجة يُصبح فيها معاويةُ إماماً شرعيًّا؛ بل، يصيرُ فيها يزيد بن معاوية إماماً للمسلمين! انظروا إلى عبد الرحمن ابن خلدون كيف يَحكمُ في مقدّمته، على الإمام الحسين ويَأخذ عليه خروجَه على يزيد، ليس حرصاً منه على حياة الإمام كما فعل الكثيرون من رموز ذلك الزمن الرديء، وإنّما جاء العَتَبُ قسوةً منه عليه؛ لأنّه حَسَبَ تصوّر «فيلسوفنا المحترم»! قد كَسّر الإمامُ شوكةَ الدّولة وهو يقصد دولةَ يزيد طبعاً!

مشكلة الفُروض والعُروض الكلاميّة حول الإمامة هي أنّها قطعت الصّلةَ بين الإمام والرّسالة، هذا من النّاحية العُلويّة أو العَموديّة؛ ولكن ثمة مشكلة ثانية قد وقع فيها بعضُ الإماميّة في بعض تفسيراتهم للإمامة وهي القبولُ بِشِبه القطيعة بين الإمامة والأمّة بسبب وآخر، ومنها الإصرار على انحصار الإمامة في المعصوم في جميع الظّروف وعدم التطرّق له في الكلام طالما أنه لا يحظى بالعصمة مُصرّين على أنّ الولاية في غير المعصوم ليست أمراً من العقيدة والكلام، وإنّما هي فرع من فروع الفقه.

يُقدِّم الإطار النظري هذا، رؤيةً قرآنيةً متكاملةً للإمامة، تَجمعُ بين الثّبات في المبادئ والمُرونة في التطبيق. هذه الرؤية لا تلغي الاختلافات المذهبيّة، بل تدمجها في إطارٍ أوسع يعكس تنوّعَ المراتب ووحدة الغاية وتُسهّل عملية المراجعة والترميم والإصلاح بصورة سلسة؛ لأنّ العلماء هنا ينطلقون ضمن السياق القرآني وليس التنافس والتشاحن الكلامي بين المذاهب. بهذا، تُصبح الإمامةُ جسرًا بين الموروث الدينيّ وضرورات العصر، مُحققةً الوحدةَ عبر العدالةِ والهدايةِ.

٩. آيات الإمامة ومركزية فكرة الدلالة التشكيكيّة فيها

بالنّظر إلى آيات الإمامة، سواء تلك التي ذُكرت فيها مُشتقّاتُ الإمامة مباشرةً، أو تلك المفاهيم المرتبطة التي تربط مفهوم الإمامة ومجموعة اشتقاقاتها، بغيرها من المفاهيم الاجتماعية والنفسية والسياسية والإنسانيّة بمعناها العام والشامل، سنكتشف أنّ جميعها تنطوي على مراتب ومدارج ومراحل في الدلالة. والجعل الإلهي في بعضها لا يعني إفراغها من المراتب، فعلى سبيل المثال، إنّ الجعل الإلهيّ لا يدلّ على مرتبة معيّنة أو مستوى معين من الإمامة؛ ولكن ممّا يدل على المرتبة القصوى من الإمامة هو الابتلاء الأعظم وتمام الكلمات الالهيّة في حقّ إبراهيم عليه السلام. وكأنّ الآية الكريمة تربط بين الابتلاء وتمام كلماته سبحانه وتعالى. عليه فرغم أنّ الآية تدل على أعلى مراتب الإمامة للنبي إبراهيم عليه السلام ولكنّها تظلّ دالّةً على فكرة الإمامة وعلاقتها بالابتلاء وعدم التلوّث بالظلم فتتشكلّ هنا مراتب لا نهائيّة للإمامة حسب مراتب الابتلاء والكلمات والعدل. كما أننا نختلف جذريًّا مع الذين[١] يزعمون أنّ هذه الآيات لا تُشير إلى العصمة من قريب أو بعيد؛ وإنّما تأويلات العلماء في القرون اللاحقة هي مصدر القول بالعصمة وتقديس المقام؛ لأنّ بعض هذه الآيات كما سنُبيّن تالياً تختزن مراتب المفهوم حيث يمكن أن تصدق على الكثيرين بمراتب توازي مدارج دلالات الآية. وعلى كل حال إنّ التعمّق في جميع ما استُدلّ به من الآيات على فكرة الإمامة من هذه الزاوية وبصورة منهجيّة سوف يتطلّب وقتاً طويلا ولا يناسب مجالنا هذا، غير أنّنا نذكر بعض الأمثلة ونسترعي الانتباه إلى ملاحظات منهجيّة معدودة ونترك المهمّة الرئيسيّة إلى مناسبة أخرى:

١- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء: ٥٨).

يتجلّى للمتأمّل في الآية الشريفة أنّ مفهومَ الأمانة تتّسع دلالتُه لتشملَ أبعادًا تتجاوزُ

١. نشرت النسخة الأصليّة لمقالة الدكتور كديور تحت عنوان: إعادة قراءة الإمامة في ضوء النهضة الحسينيّة، في موقع (امروز) في شهر محرم العام ١٤٢٧ ق ثمّ أعادت جريدة شرق الإيرانية نشرها في اليوم١٤،١٥،١٦ من شهر اسفند من العام ١٣٨٤هـ.ش. محسن كديور بادر إلى طرح الفكرة في أغلب مؤلفاته و بخاصة و بصورة مركزة في كتابه: العلماء الأبرار، ص ٤٨-٥٠.

المدلولَ المادّي المباشر، حيث ينفتح المعنى فيها ليُحيطَ بكلّ صُور الأمانات المعنوية والمادّية على حدّ سواء، بدءًا من الحقوق المادّية الدقيقة وصولًا إلى أعظم الرسالات وأثقل التكاليف الاجتماعيّة والوجوديّة. واللّطيف في هذا السياق، أنّ الذّكر الحكيم قد أطلقَ مصطلح «الأمانة» على تلك الرسالة والمسؤولية الكونيّة الجليلة، والفلسفة الكبرى التي من أجلها وُجِد الإنسان، حيث يقول سبحانه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾.

فالأمانة هنا - بلا ريب - مصدرها الحقّ سبحانه، وهو الذي أوصلها إلى مستحقّها، وهو الإنسان، ذلك المخلوق الذي اصطفاه ربّه وعلم من شأنه أن يكون أهلاً لهذا الحمل العظيم، وهو أعلم بقدراته واستعداداته الفطرية. فالأمانة بهذا المنظور الرّبّانيّ ليست مجرّد وديعة مادّية عابرة، بل هي عقد إلهيّ مقدّس، ومسؤولية كبرى تتعلّق بالخلافة في الأرض وإعمارها وفق مراد الله تعالى. وسياق الحكم بالعدل في الآية لا يبقي مجالا للشك في هذه السعة الهائلة في دلالات الأمانة، ما يجعل الكلمة من أهمّ المفاتيح الدلالية القرآنية التي تحظى بالشمولية والمركزية والمرجعيّة بين الكلمات القرآنية.

عليه فيَدخل في ضمن المسؤوليّة والرسالة أو الأمانة حسبَ بيان الآية جميعُ المسؤوليّات المعنويّة وجميع المهامّ الإداريّة وجميعُ الوظائف والتكاليف والأدوار الاجتماعيّة الإلهية كالنّبوّة والإمامة والولاية، أو ما يبادلها النّاسُ بين أنفسهم أو ما هو مادّي صرف. وما يجب على النّاس هو تأدية الأمانة إلى من له الأهليّة اللازمة والملائمة مع حملها، لكي لا تقعَ الخيانةُ فيها ولا تضيعَ الأمانةُ ولا يَضيعَ الإنسانُ والحياةُ.

٢- ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

ولقد راج الاستدلال في الآية على وجوب الإمامة وعصمتها في الخطاب الكلامي الإمامي الشيعي بناءً على ذيل الآية، أي،لا ينال عهدي الظالمين ما جعل بعض الناس يفهم من سياق التعبير ضرورة العصمة في مطلق الإمامة؛[1] ولكنّ هذا الفهم قابل للمناقشة من وجوه:

١. مع الإذعان بأنّ الآية هنا واضحة الدلالة على عصمة النبي إبراهيم للشواهد القاطعة على ذلك؛ لأنّ الآية

أوّلاً: إنّ العهد في القرآن مفهوم عامّ وكلّي يشمل جميع العهود وليس بالضرورة هو العهد الإلهي الأعظم في النبوّة أو الإمامة وما بمستواهما. وهذا ما نراه بوضوح في الآية من سورة يس: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (يس: ٦٠) و﴿أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُم﴾ (البقرة: ٤٠)، و﴿والمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إذا عاهَدُوا﴾ (البقرة: ١٧٧)، و﴿والَّذِينَ هم لِأماناتِهِمْ وعَهْدِهِمْ راعُونَ﴾ (المؤمنون: ٨). ومن المعلوم البيّن أن العهد هنا عامّ يشمل البشريّة جميعاً. وكذلك في غيرها من الآيات القرآنية نلاحظ عدم اختصاصية الدلالة فيها واقتصارها على مستوى معيّن إلا من خلال الشواهد والقرائن الصارفة عن المعنى العامّ.

ثانياً: كلمة الظالم لا تُطلق على الإنسان المؤمن العادل الّذي قد يصدر منه ظلم على نفسه أو غيره فيتدارك الأمر بإيمانه وبالتوبة؛ لأنّ اشتقاق اسم الفاعل هنا شاهد على رسوخ الصفة وليس وقوع الظلم الطارئ، فلو كان وقوع الظّلم مَهما صَغُرَ سبباً لِيُعَدّ الإنسانُ ظالماً حينئذ كان الناس كلّهم من الظالمين، إلّا الأنبياء والأئمة عليهم السلام، ونحن نرى أنّ حياة المؤمنين أيضاً فيها العدل وفيها الظلم أحياناً وهذا لا يُسقط مطلقَ العدالة ولا يجعلهم في صف الظالمين. فالظالمون في الآية عنوان مشير إلى الوصف وليس إلى الحدث. رغم التأكيد على أنّ الآية بمجموع دلالاتها تفيد العصمة للنبي إبراهيم عليه السلام؛ لأنها تُثبت له أرقى وأعلى مراتب الإمامة وهي للناس.

ثالثاً: ما يقال بأنّ هذه الإمامة كانت في فترة الشيخوخة من حياة النبي إبراهيم عليه السلام أي بعد ما كان قد وصل مرحلة النبوّة بفترة طويلة، عليه فنفهم منه أفضليّةَ الإمامة على النبوّة أيضاً يستدعي التأمّلَ والمراجعة؛ لأنّه قد يكون ما تحقّق لإبراهيم عليه السلام في هذه المرحلة هو

تتحدث عن أرقى و أعظم مراتب الإمامة و هي مترافقة متلازمة مع العصمة بالتأكيد. فلا نقصد من نقاشنا هنا التشكيك في دلالة الآية على العصمة و المرتبة الأعلى للإمامة للنبي إبراهيم عليه السلام. فهذه الدلالة واضحةٌ إلى حد كبير؛ ولكن الإشكالية التي نهدف إلى طرحها هي أن يزعم أحدنا أنّ الآية لا تدل على غير إمامة إبراهيم عليه السلام ومرتبتها القصوى والأرقى؛ لأنّ الابتلاء له مراتب و إن كان أعلاه هنا وقع لإبراهيم، وأنّ الكلمات لها مراتب و درجات، و إن كانت الآية تشير إلى أرقى الكلمات و أتمّها، وأنّ الإمامة لها مراتب و إن دلت الآية على أرفعها و أسماها لأنها للناس جميعاً و هكذا جميع أجزاء الآية الكريمة هي تفيد الإنسان في دلالاتها و ترسخ بها الإمامة بشروطها مع أنّ الآية بمجموع دلالاتها من الناحية المصداقية فلها دلالة على أعلى مراتب الإمامة للنبي إبراهيم. هذا حال الآيات القرآنية كلها.

كمال الإمامة وشمولها للنّاس وليس أصل الإمامة التي يبدو أنها كانت متحققة له وهو أحد الأنبياء أولي العزم العالميين.

رابعاً: إنّ المقارنة بين النبوّة والإمامة غير صحيحة؛ لأنهما تشيران إلى أمرين متمايزين، كل منهما تمثّل دورا خاصًّا يختلف عن الآخر. ممّا لا شكّ فيه أنّ النبوة والرسالة مهمة إلهيّة ترتبط ببيان أصل الدين والوحي إلى الناس؛ ولكنّ الإمامة ترتبط بقيادة حركة التطبيق والتحقيق لتلك الرسالة في الناس. عليه فالإمام يبدأ من حيث انتهت مهمة النبوة والرسالة لا بمعنى الأفضليّة على النبوة، وإنّما لسبب أن الإمامة منطقيًّا تتأخّر مهمتها عن البيان والتبليغ وبناء المجتمع الإيماني. لا يمكن تصوّر مفهوم الإمامة قبل تَشَكّل الأمّة على الأرض. وعليه فإن المقارنة هنا من أصلها ليست منطقية.

و خلاصة القول هي أنّ الإمامة لها مراتب وأعلاها تلك المرتبة التي تشمل الناس جميعاً وهي التي تقتضي أن يتحلّى طالبها بأعلى مراتب العلم والطهارة والعدالة والكمال (العصمة) وهي سمات المرتبة الأرقى منها وليست أوصاف الإمامة مطلقاً وبأي مستوى ومرتبة كانت. وبهذا التأويل والتفسير للآية نبلغ مستوى مشتركاً للإمامة بين المسلمين في ضوء الآية المباركة. من الطبيعيّ جدًّا في ضوء الآية أن يُنعَمَ على من ابتلاه الله تعالى بأعظم الكلمات والابتلاءات التامّات بأعلى مراتب الإمامة؛ لأنه هنا قد بلغ الذروة من العلم والعدالة والفضيلة وطهّره الله تعالى تطهيراً مطلقاً وبرّأه الله من كل ظلم وعصيان ورجس غير أنّ كلّ ذلك يمكن تصوّره في مراتب يستأهل الإنسان من الإمامة بقدر هذه الابتلاءات ومستوى العدل فيه، تماماً كما قلنا عن القاعدة نفسها في آية الأمانة.

٣- ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٣).

مع أنّ الآية نزلت في سياق قصّة إبراهيم عليه السلام ولوط وبيان ذرّيّة إبراهيم عليهم السلام، بالإشارة إلى النّبيّ إسحاق، والنّبيّ يعقوب عليهما السلام، إلّا أنّها لا تَحصُر دلالةَ الإمامة عليهم أو على مُستواهم ومَرتبتِهم طبعاً. عليه فطالما هناك حاجة وضرورة للهداية بأمر الله وإلى أمر الله، بالتالي، هناك حاجة إلى أئمّةٍ يَحملون هذه الرّسالة الهِدائية بقطع النّظر عن المراتب والمَنازل لهذه

الإمامة. ولعلّه مِن نافلة القول الإشارة إلى أنّ المرتبة الأعلى من الإمامة تُحقّقُ المرتبةَ الأرقى من الهداية وهي إمامة الأنبياء والأوصياء والمعصومين، غير أنّ الإمامة هي رسالة على عاتق الإنسان الأكمل والأفضل في أيّ بُقعةٍ جغرافيةٍ مِن الأرض وفي أيّ عصرٍ من الأعصار. وإنّ إبراهيم عليه السلام والنبي لوطاً عليه السلام هما من المَصاديق والمَراتب الأعلى من الإمامة؛ ولكن لا تُقصر الإمامة عليهما وفي مرتبتهما. وهنا بإمكاننا مشاهدة جري المعنى والانطباق على مصاديق أخرى غير الذين أشارت الآية إليهم مباشرة.

من الواضح أنّ فلسفة الإمامة الأصليّة مردّها إلى الهداية بالأمر الإلهيّ والتركيز على فعل الخيرات ومن هنا المشروعيّة للإمامة الصالحة ولا مشروعيّة لأية إمامة لا تعتمد في جوهر مسارها وكينونتها ومصيرها على الاتجاه الإلهيّ ومركزيّة فعل الخير فيها؛ لأنّ الرؤية المقاصديّة في فهم الآية هي الّتي تضفي على قراءتنا وبل على المداليل الأساسية للآية الحمولة العقلانية وهنا تمت الإشارة إلى النظامين الرئيسين لحركة الإنسان والمجتمع في ضوء الإمامة الإلهيّة وهما النظام العمودي في علاقة الإنسان بالله تعالى (إقامة الصلاة) والنظام الأفقي في علاقات الإنسان مع بني نوعه والمجتمع عموما (إيتاء الزكاة) للصيرورة إلى العبودية المطلقة لله تعالى ووصول الإنسان إلى أقرب منزلة من رب العالمين.

و هذه الفلسفة المعمّقة التي تُبيّنها الآية لها مراتب ومستويات كثيرة جدًّا لا تتحقق جملتها مع أي إنسان وإنّما ترى الغايات فيها نورَ التّحقّقِ بقدر سعة الإمام وظروفه. عليه فنحن أمام مرونة هائلة في دلالات الإمامة ومراتب تحققها بدءًا بذروة الأهليّات والصلاحيّات والسمات مروراً بمستويات أدنى في أولياء الله غير المعصومين وانتهاءً بمدارج تتسع للمؤمنين العاديين الذين يتولّون إمامة مسجد في حيّ في مدينة. هي مراتب ومدارج ومستويات للإمامة والإمامة لا يمكن نفيها و إبعادها عن دلالات الآية الكريمة.

النتيجة

١. إن الإمامة اليوم تشكّل تحدّياً كبيراً في الأمّة بالنظر إلى الوضعيّة المأساويّة التي يعيشها المسلمون ماديّاً ومعنويًّا. وهذا ما يستدعي استقطاب الجهود العلميّة الجادّة وتجنيد طاقات الأمة لفهم هذه المعضلة من جميع جوانبها وتبعاتها الكبيرة والنهوض

بالعقل الإسلامي والعربي للوعي العميق لهذا الأمر. وبخاصّة أنّه من الطبيعيّ جدًّا أن لا يفهم القارئ المعاصر أيّ علاقة بين كلمة الإمامة وكلمة القيادة المعاصرة للمسلمين؛ لأنّ الإمامة لا تزال مكتنفة بأدبيات علم الكلام وهي لا تتحدث بلغة القيادة المجتمعيّة بقدر ما يخوض المعارك الفكريّة والمذاهبية لمناقشة المعتقدات وهو حقل لا يمتّ إلى مفهوم القيادة والإدارة في هذا الزمن بِصِلة، وهذا ما يُحتّم علينا القيامَ بتجديد الأدبيّات والصّياغة للإمامة لتَتَحوّل إلى خِطاب قياديّ إداريّ بديلٍ للأمّة. ومِن المعقول جدًّا أن نُطلق كلمةَ الإمامة على مُستويات مُعيّنة من خارطة القيادة تعتني بالتّوجيه والإرشاد والتّأصيل لِمَفاصل الحياة وإدارتها.

٢. أظهرت الدراسة أن القرآن الكريم يُقدِّم تصورًا ديناميكيًّا للإمامة يتجاوز الحصريّة المذهبية، حيث يجمع بين المرتبة العليا (العصمة والنص)، المتمثلة في الأنبياء وأئمة أهل البيت عليهم السلام كقادةٍ معصومين يُجسّدون الكمال الإنساني، استنادًا إلى آيات مثل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ (الأحزاب: ٣٣). والمرتبة الوسطى والدنيا (الاجتهاد والعدالة) وهي تشمل العلماء والحُكّام العادلين الّذين يهدون المجتمع دون اشتراط العصمة، كما في قوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (الأنبياء: ٧٣). هذا التدرّج وهذه المراتب يُبرز أنّ الإمامة ليست منصبًا سياسيًّا أو دينيًّا فحسب، بل منظومةٌ تكامليّةٌ تربط بين البُعد الروحي والمادّي. الإخفاقات التاريخية: الفصل بين المراتب وأثره على الوحدة الإسلامية.

٣. كشفت الدراسة أن الخلافات المذهبية حول الإمامة نتجت عن الحصريّة في بعض المدارس الكلاميّة وعدم القبول بالإمامة في مراتبها غير المعصومة والإصرار على سلب المشروعيّة لتولّي الإمامة بدون الشروط العليا واختزال الإمامة في العصمة والنص، ما أدّى إلى عزلها عن الواقع وعموم الأمّة. كما أنّ الاختزالية السّنيّة في تقليص الإمامة في الإطار السياسيّ والفرعيّ، و إهمال البُعد الروحي الهدائي وشروط العلم والعدالة والطهارة قد سبّب غياب الحوكمة العادلة في الأمّة طيلة القرون الماضية وكانت الأساس في إعطاء الشرعيّة إلى السلطة الفاسدة والقامعة والفاسقة في الأمة حتى اليوم وهذا يتطلّب العودة إلى القرآن الكريم ومرجعيته في صفات الإمام والإمامة.

المصادر

١. ابن تيمية، تقي الدين. منهاج السنة النبوية. الرياض: مكتبة المعارف. ١٣٢٨هـ.

٢. ابن بطّال، شرح صحيح البخاري. الرياض: مكتبة الرشد. ٢٠٠٣م.

٣. ابن حنبل، أحمد. أصول السنة. السعودية: دار المنار. ١٤١١هـ.

٤. ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٣٧٧هـ.

٥. ابن خلدون، عبدالرحمن، لباب المحصل، القاهرة: دار المعرفة الجامعية. ١٩٩٦م.

٦. السكندري، ابن عطاء الله. الحكم العطائية. القاهرة: دار المعارف. ١٣٠٩هـ.

٧. المقدسي، ابن قدامة. لمعة الاعتقاد. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والإرشاد. ٢٠٠٠م.

٨. أردوغان، رجب طيب. رؤية تركيا للديمقراطية الإسلامية. إسطنبول: دار النشر الحكومية. ٢٠١٥م.

٩. أنور إبراهيم. النموذج الماليزي: التكامل بين الإسلام والتنمية. كوالالمبور: مركز الدراسات الآسيوية. ٢٠٢٠م.

١٠. التفتازاني، سعد الدّين. شرح المقاصد. قم: منشورات الشريف الرّضي. ١٤٣٠هـ.

١١. الجابري، محمد عابد. نقد العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٩٠م.

١٢. الجرجاني، علي بن محمد. شرح المواقف، بيروت: دار الكتب العلميّة. ١٩٩٨م.

١٣. الخامنئي، علي. ولاية الفقيه في عصر الغيبة. طهران: مركز نشر الثقافة الإسلامية. ٢٠١٠م.

١٤. الزحيلي، وهبة. الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفكر. ٢٠٠٧م.

١٥. الشهرستاني، أحمد. الملل والنّحل. ٣ج. القاهرة: مؤسسة الحلبي. ١٩٦٨م.

١٦. الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. ١٩٧٢م.

١٧. عبد الرحمن طه. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. الرباط: المؤسسة العربية للفكر والإبداع. ٢٠١٢م.

١٨. الطّوسي، نصير الدّين. تجريد الاعتقاد، طهران: مكتب الإعلام الإسلامي. ١٤٠٧هـ.

١٩. الطوسيّ، نصير الدّين. قواعد العقائد.قم: مركز مديرية الحوزة العلميّة. ١٤١٦هـ.
٢٠. بن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري بشرح البخاري. القاهره: المكتبة السلفية. ١٣٩٠هـ.
٢١. الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. تونس: دار الجنوب. ٢٠١٢م.
٢٢. القرضاوي، يوسف. فقه الدولة في الإسلام. القاهرة: مكتبة وهبة. ٢٠٠٥م.
٢٣. مدرسي، حسين. مكتب در فرايند تكامل،ترجمه هاشم ايزدبناه إلى الفارسية، تهران: نشر كوير. ٢٠٠٨م.
٢٤. كديور، محسن. الإمامة في الفكر الشيعي. طهران: مركز الدراسات الثقافية. ٢٠٠٨م.
٢٥. الماوردي، أبو الحسن. الأحكام السلطانية. القاهرة: دار الحديث. لا تاريخ.
٢٦. الماوردي، أبوالحسن علي بن محمد. الأحكام السّلطانيّة.الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة. ١٩٨٩م.
٢٧. المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١٦٩٨م.
٢٨. المركز الدولي للفقه الإسلامي. فتاوى معاصرة في التكنولوجيا والبيئة. جدة: إصدارات المركز. ٢٠٢١م.

التنصيب الإلهي في الإمامة بين تأكيد الإمام الهادي عليه السلام و تشكيك الحداثيين؛ «الزيارة الغديرية نموذجًا»[1]

السيّد عبد الكريم حسن بور[2]
خليل خلف بشير جابر[3]

الملخّص

تثبت المعارف القرآنية والروايات النبوية، أنّ الإمامَةُ من المفاهيم الأساسية في الفكر الشيعي، إذ يُنظر إليها كاستمرار للنبوة والرسالة في قيادة الأمة الإسلامية، وتتوفّر في الإمام القائد جميع مواصفات النبي وخصائصه إلا تلقّي الوحي. ولأجل هذا يرى الشيعة الإمامية انحصار صلاحية اختيار الإمام في الإرادة الإلهية، كما هو الحال في اختيار النبي للنبوة.

من الناحية التاريخية يرى الشيعة أن الإمامة نشأت مع ظهور الإسلام؛ بل إنّها تُعدّ من أركانه الأساسية. والاعتقاد بالإمامة هو الجوهري بين مذهبهم وسائر الفرق الإسلامية. ومع ذلك، يدّعي بعض المفكرين الحداثيين أنّ الاعتقاد بالتنصيب الإلهي في الإمامة لم يكن راسخًا منذ البداية، وليس له جذور تاريخية تمتدّ إلى عهد الرسالة ولا في عهد الأئمة عليهم السلام ولا عند الشيعة الأوائل؛ بل تبلور لاحقًا نتيجةً للتطورات الفكرية والتاريخية التي مرّ بها الفكر الشيعي بسبب الأحداث السياسية والاجتماعية التي أعقبت فترة حضور الأئمة.

تهدف هذه الدراسة، من خلال تحليل كلمات الإمام الهادي عليه السلام في الزيارة

---

١. تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٢/١٦م؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٠١/٢٩م.
https://doi.org/10.22034/iaj.2026.566605.1007

٢. دكتوراه، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران (الكاتب المسؤول). sahasanpour@yahoo.com
٣. أستاذٌ في قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق. khalel.basher@uobasrah.edu.iq

الغديرية، إلى تفنيد هذه الدعاوى وإثبات أن الإمامة، بجميع شروطها، تُعدّ من الأركان الرئيسة للإسلام، وأنها مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية، كغيرها من التعاليم الإسلامية الأساسية. كما تُبرز الدراسة كيف بيّن الأئمة عليهم السلام مفهوم الإمامة في عصورهم المختلفة، وفقًا للظروف الفكرية والاجتماعية لكل فترة، دون أي تغيير في جوهر العقيدة أو محتواها.
الكلمات المفتاحية: الإمامة، التنصيب الإلهي، الزيارة الغديرية، الإمام علي الهادي.

المقدمة

مسألة الإمامة والخلافة في الإسلام من أبرز القضايا العقائدية والفكرية التي كانت محطَّ اهتمامٍ كبيرٍ في تاريخ الأمة الإسلامية، ولها تأثيرٌ بالغٌ في تشكيل الأفكار السياسية والدينية على مر العصور. وقد كانت هذه المسألة محورًا رئيسًا للخلاف بين المسلمين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله، حيث ارتبطت قضية الخلافة بفكرة القيادة الشرعية، ما أثار تساؤلاتٍ عميقة حول من يحقُّ له تولي هذا المنصب بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله.

في الفكر السني، تُعتبر الخلافة منصبًا سياسيًّا يمكن أن يُنتخب من خلال الشورى أو الاختيار الجماعي من قبل الأمة، وبالتالي لا يُشترط أن يكون الخليفة معصومًا أو معينًا من قبل الله. أمّا في الفكر الشيعي، فإنّ الإمامة منصبٌ إلهيٌّ، يحدّده الله تعالى ويُمنح لِأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله تحديدًا. بحسب هذا الرأي، فإن الإمام يجب أن يتّسم بالعصمة والقدرة على قيادة الأمة من خلال هداية إلهية، ويجب أن يُعيَّن من قبل الله، وليس بالانتخاب البشري.

الجوهر الأساس في الإمامة وفق المذهب الشيعي يكمن في كونها امتدادًا للنبوّة، حيث إن الإمام هو المسؤول عن توجيه الأمة في جميع أمورها الدينية والدنيوية، ويُشترط فيه العصمة، ويُضاف إلى ذلك وجوب توفّره على صفات وخصائص تؤهله للقيام بهذه المسؤولية الإلهية. هذا الرأي يُعَزِّز من مركزية دور الإمام في المجتمع الإسلامي، ويعتبر أن غياب القيادة الإلهية يهدد تماسك الأمة ووحدتها.

إن فهم مسألة الإمامة من هذا المنظور يتطلب النظر في الدور المحوري للإمام في الحفاظ على وحدة الأمة وحمايتها من الانقسامات والفتن. كما أن النظرية الإلهية للإمامة لا تقتصر على كونها مجرد فكرة دينية، بل تتسع لتشمل الفهم السياسي والاجتماعي للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وكيفية تحقيق العدالة والحرية في المجتمع الإسلامي من خلال القيادة الصحيحة.

ومن هنا، كان البحث في مسألة الإمامة في الفكر الشيعي أمرًا شديد الأهمية، ولا سيما في تحديد الأسس العقائدية التي تقوم عليها الإمامة وشرعيتها. ولهذا فإن دراسة هذا الموضوع تستدعي العودة إلى المصادر الأصلية للعقيدة الشيعية، مثل القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، بالإضافة إلى الفهم العميق للمبادئ التي وضعها الأئمة عليهم السلام حول الإمامة وخصائصها.

١. بيان المسألة

تُعَدّ الإمامة في الفكر الشيعي الإمامي مبدأً عقائديًّا محوريًّا، ويستمدّ هذا المبدأ أهمّيته من كونه امتدادًا للنبوة. ويمتاز هذا التصور عن سائر الاتجاهات الإسلامية من جهة عدّه الإمامة منصبًا إلهيًّا يتوقّف على النص والتعيين من قبل الله تعالى، لا على اختيار الأمة أو الإجماع. فالإمام عند الإمامية ليس قائدًا دنيويًّا فحسب، بل هو حجة الله، ومعصوم من الخطأ، ومتمتع بعلمٍ لدنّيّ خاصّ يؤهّله لهداية الناس وحفظ الشريعة وصونها.

ويستند هذا الموقف العقدي إلى رؤيةٍ تؤمن بأنّ الله تعالى لا يترك الأمة دون إمامٍ بعد النبي صلى الله عليه وآله تمامًا كما لم يترك البشرية دون نبيّ قبل البعثة الخاتمة. ولذلك فإنّ تعيين الإمام كالنّبي يتمّ بالإرادة الإلهية، ويُبلَّغ إلى الناس عبر النبي أو الإمام السابق الذي ثبتت إمامته بالنص، ويُنتظر من الأمة القبول والانقياد، لا الإنشاء أو الاختيار.

غير أنّ عددًا محدودًا من مفكّري الشيعة المعاصرين من ذوي النزعة التجديدية، نظروا إلى مبدأ الإمامة من زاوية تاريخية، فرأوا أنّ عقيدة الإمامة بما لها من الخصائص والشروط التي نعرفها اليوم، ليس لها أساس تاريخي أو نصي في فترة حياة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أو في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام، ولا بين الشيعة الأوائل. ويرى هؤلاء أنّ الإمامة ظاهرة تاريخية

تطوّرت تدريجًا عبر العصور، تماشيًا مع التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية، وقد أضيفت إلى هذه العقيدة تدريجًا شروط جديدة كالعصمة واشتراط التعيين الإلهيّ...، حتى أخذت طابعها النهائي الذي نعرفه في هذا العصر.

هذا التباين في الرؤى - بين من يرى الإمامة امتدادًا للنبوة بالنصّ الإلهي، ومن يعدّها نتاجًا للتطوّر التاريخي - يفرض ضرورة إعادة دراسة الإمامة من زاويتين: الأولى، تحليل البناء العقدي للإمامة من داخل المنظومة الإمامية؛ والثانية، تقييم المناقشات الحداثية التي تطعن في أصولها ومشروعيتها التاريخية.

٢. مفهوم الإمامة والإمام

الإمامة وفق ما جاء قواميس اللغة: مَصدَرٌ من الفِعلِ (أمَّ) تَقولُ: أمَّهم وأمَّ بهم: تَقدَّمَهم، وهيَ الإمامةُ، والإمامُ: ما ائتُمَّ به من رَئيسٍ أو غَيرِه، فيَفعَلُ أهلُه وأمَّتُه كما يفعَلُ، أي: يَقصِدون لِمَا يَقصِدُ، وأصلُ (أم) يدُلُّ على القَصْدِ. وكلمة «الإمام» تعني القائد، المُسبِق، المُرشِد، القائم، والرئيس سواء كان مؤمناً وعادلاً أو ضالًا وظالمًاً (ابن فارس: ١٣٩٩ه.ق، ج١، ص ٢٨؛ ابن منظور، ١٤٠٨هـ.ق، ج ١٢، ص ٢٤؛ الأصفهاني، ١٤١٢ه.ق.، ص ٨٧). وأما في الإصطلاح قد تنوّعت تعريفات العلماء لمصطلح الإمامة حسب الخلفية المعرفية، وحسب الموقع الذي كانوا فيه تاريخيًا وكلاميًا. وعندما نتأمّل في هذه التعريفات، نلحظ اتجاهًا عامًّا يميل إلى تعريفها بأنّها منصب قياديٌّ جامع في الدين والدنيا، مع اختلافٍ في جهة المشروعية وأسُس التعيين.

فقد عرّف الماوردي الإمامة بقوله: «الإمامةُ مَوضوعةٌ لخِلافةِ النُّبُوَّةِ في حِراسةِ الدِّينِ وسياسةِ الدُّنيا» (الماوردي،١٤٠٩ه.ق، ص ٣). وهو تعريف يكشف عن كون الإمامة استمرارًا للنبوّة على صعيد التنفيذ، ويؤكّد شمولها لمصالح الدين والدنيا. وجاء تعريف الآمدي ليُعمّق هذا المعنى، حيث قال: «الإمامة هي خلافة شخص من الأشخاص للرسول في إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملّة على وجهٍ يجب اتباعه على كافة الأمة». وهذا التعريف يُبرز عنصر الإلزام والطاعة في الإمامة، ويُبيّن صلتها المباشرة بالوظيفة النبوية، لا من جهة الوحي، بل من جهة تطبيق الشريعة.

ويؤكد فخر المحققين هذا الاتجاه بقوله: «الإمامة هي رئاسة عامة في أمور الدين

والدنيا نيابة عن النبي» (الفاضل المقداد، ١٤٠٥ق، ج١، ص١٤٤)، وهو تعريف يكاد يُطابق تعريف التفتازاني:«هِي رئاسة عَامَّة فِي أَمر الدّين وَالدُّنْيَا خلَافَة عَن النَّبِي (ص)» (التفتازاني، ١٤٠٩، ج٥، ص٢٣٢) وأيضا يشبه التعريف الذي تبنّاه ابن خلدون حيث قال: «فهي [الامامة] في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا» (ابن خلدون، ١٤٠٨ه.ق، ج١، ص١٩١ و ٢٨١).

أما القاضي عضد الدين الإيجي، فيُعرفها بأنها «هي خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة» (مير سيد شريف، ١٣٢٥ه.ق، ج٨، ص٣٤٥)[1] وهو تأكيد على شمول السلطة الدينية وما يترتب عليها من وجوب الاتباع والطاعة العامة.

غير أنّ عددًا من علماء الكلام، ولا سيما المتأخرون منهم، تجاوزوا قيد «النيابة» إلى التأكيد على أصالة المنصب وكونه رئاسة مفوّضة ابتداءً من الله تعالى. فقد عرّف الخواجة نصير الدين الطوسي الإمامة بأنها «رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها» (قواعد العقائد). في هذا التعريف إشارة إلى الوظائف الدينية والدنيوية للإمام بوصفه حاكمًا شرعيًّا، دون أن يُقيّد ذلك بمفهوم النيابة، بل يؤكّد على أهلية الإمام الذاتية للقيادة.

وكذلك يرى السيد المرتضى والعلامة الحلي أن «الإمامة رئاسة عامة في الدين بالأصالة لا بالنيابة عمّن هو في دار التكليف» (السيد المرتضى، ١٤٠٧هـ.ق، ج١، ص٥؛ الحلي، ١٣٨٨هـ.ق، ص٢٢). وهذان التعريفان يميّزان الإمامة عن سائر الوظائف النيابية، ويريان أنّ الإمامة تستمد شرعيتها من الله مباشرة، لا من كونها استمراراً للنبوّة بالمعنى الوظيفي.

ومن خلال هذه الجولة على التعريفات المختلفة، يتبيّن لنا أنّ معظم المتكلّمين اتّجهوا إلى توصيف الإمامة بأنها رئاسة عامة تتعلّق بشؤون الدين والدنيا، وتستدعي الطاعة والاتباع من الأمة. إلا أنّ الخلاف الجوهري يكمن في مصدر المشروعية وطبيعة التعيين؛ فبعضهم يراها نيابةً عن النبي، بينما يرى آخرون أنّها منصبٌ إلهيٌّ مستقلٌّ، يُفَوَّض إلى الإمام بالأصالة لا بالنيابة[1].

١. للحصول على تعريف الإمامة من وجهات نظر الفريقين، يُمكن الرجوع إلى: «مظفرى، حيدر، بازخوانى

ويُعدّ مصطلح «الإمامة» من المفاهيم الأصيلة والمحورية في منظومة العقائد الشيعية، ويحظى بمكانة مركزية لا غنى عنها في فهم نظام الولاية والقيادة بعد النبي ﷺ. ويُراد به مقام القيادة الإلهية الشاملة التي يتولاها الأئمة المعصومون من أهل البيت عليهم السلام، بما يشمل الهداية الدينية والرعاية السياسية للأمّة. وعندما يُستعمل مصطلح «الخلافة» في بعض الموارد، فإنّما يُراد به خلافة النبي والنيابة العامة عنه، بما ينطوي عليه هذا المعنى من تمثيل لخلافة الله في الأرض. وتنبثق هذه الرؤية من أساس معرفي راسخ مستند إلى الوحي، حيث تُفصح النصوص القرآنية عن أنّ شأن الاستخلاف الإلهي، وتعيين من يتولّى مهام النبوة بعد ختمها، أمرٌ إلهيّ صرف لا يُترك لاختيار البشر، بل يتمّ وفق سنّة الاصطفاء والاجتباء، التي تقتضي أن يكون الخليفة منصوصًا عليه ومسدّدًا من قبل الله تعالى (الحديد: ٢٦؛ آل عمران: ٣٣؛ يوسف: ٦؛ طه:٢٠؛ الفرقان: ٣٥).

ومع أنّ جملةً من الآيات ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمفاهيم التي سبق بيانها، ولها أثر مباشر في تأسيس الرؤية الإمامية، إلا أنّها لم تُشكّل، في سياقها الزمني، منطلقًا كافيًا لتفسيرٍ صريحٍ ومعلن بشأن مقام النبي ﷺ وأمير المؤمنين وسائر الأئمة عليهم السلام. ويُعزى ذلك إلى طبيعة البيئة الفكرية التي كانت سائدة بين المخاطبين زمن نزول الوحي، فضلًا عن الظروف السياسية والاجتماعية القائمة آنذاك، والتي لم تكن مؤاتية لطرح هذه الدلالات العالية بشكل تفصيلي وواضح، ما أدّى إلى بقاء بعض المعاني في إطار التلميح دون التصريح، رعايةً للمصالح العليا ولحكمة التدريج في إبلاغ المفاهيم العَقَدية العميقة.

٣. التنصيب الإلهي في الإمامة

على الرغم من أنّ البيان الأوّلي لمفهوم الإمامة قد بدأ فعليًّا منذ اللحظات الأولى لمرحلة الدعوة العلنية من قِبل النبيّ ﷺ، فإنّ جملةً من العوامل المتشابكة حالت دون توسعة هذا المفهوم وتوضيحه بالتفصيل في تلك المرحلة؛ ومن أبرز هذه العوامل: التضييق السياسي المفروض على الخطاب الرسالي، وحداثة عهد كثير من المسلمين بالإسلام، وافتقار أهل البيت عليهم السلام آنذاك إلى موقعية اجتماعية راسخة، فضلًا عن غياب التساؤلات

تحولات اعتقادی وتاریخی امامت وواژگان مرتبط»، ص ٤٦-٥١.

المعمّقة لدى عامة الصحابة حول شؤون القيادة الإلهية بعد النبيّ ﷺ. وقد أدّى هذا الواقع إلى أن يقتصر بيان الإمامة، باستثناء بعض الموارد الخاصة، على المستوى الإجمالي والعام دون الدخول في تفصيلات بنيويّة. وهذا يعني أنّ الفهم العميق والتفصيلي لأصل الإمامة كان رهينًا بتجاوز الموانع وتوافر الظروف الملائمة عبر المراحل اللاحقة من الزمن.

ومع ذلك، فقد كان من أولويات النبيّ والأئمّة الأوائل عليهم السلام ترسيخ المفهوم العام للإمامة في أذهان الناس بطريقة تتناسب مع مستوى الوعي السائد آنذاك، وذلك من خلال تأكيدات متكرّرة تُقدَّم بلغة واضحة، مع طرح نموذج واقعي يهيّئ الأرضية لتجسيد هذا المفهوم في المستقبل. ومن هذا المنطلق، طُرحت قضية الإمامة وخلافة أمير المؤمنين عليه السلام ضمن إطار مفهومي مبسّط ومقبول اجتماعيًّا تحت عنوان «خلافة النبيّ»، بعيدًا عن الخوض في تفاصيل المضمون العقدي العميق، مراعاةً للظروف المحيطة وسعة التلقي.

وفي سياق هذا التمهيد المفهومي المبسّط، كانت بعض المشتقّات اللفظية، كـ«الخلافة» و«الإمامة» و«الولاية» و«الإمارة» و«الوصاية» و«الوراثة»، تتردّد في الاستعمالات الدينية والخطابات النبوية لتؤدّي أدوارًا تمهيدية في تشكيل الوعي العامّ. وقد أسهمت هذه المصطلحات، إلى جانب عددٍ من الآيات القرآنية ذات الدلالات الخاصة، كآية المباهلة (آل عمران: ٦١)، وآية المودة (الشورى: ٢٣) وآية التطهير (الأحزاب: ٣٣)، فضلًا عن الروايات الرمزية ذات البُعد التوجيهي، كرواية الطير المشوي، والسفينة، والنجوم، ومدينة العلم، في ترسيخ المعنى العميق للإمامة في الوجدان الإسلامي. وإن كانت بعض هذه النصوص تُشير بوضوح إلى خصوصية خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّ العنصر الجوهري المشترك بينها يتمثّل في إبراز بُعد التعيين والتنصيب الإلهي في مسألة خلافة النبيّ، وتسليط الضوء على الصفات والمعايير التي تؤهّل الفرد لتولّي هذا المنصب الإلهي، مع تقديم شواهد حيّة ونماذج عملية تجسّد هذه المعايير في الواقع التاريخي.

وفي امتداد هذا التصوّر العقدي لمكانة الإمامة، يُلاحَظ إجماع الأمّة الإسلامية - باستثناء قلّة نادرة- على أصل وجوب نصب الإمام، سواء أُسند هذا الوجوب إلى الله كما تذهب إليه الإمامية، أم إلى الأمّة كما يرى غيرهم. ومن هنا، لم يقع الخلاف بين المسلمين

في ضرورة وجود الإمام، بل تمحور الاختلاف حول الجهة المخوّلة بتعيينه. وحسب ما تعتقده المدرسة الإمامية، فإنّ الإمامة استمرارٌ طبيعي لوظائف النبوّة والرسالة، الأمر الذي يستلزم بالضرورة أن يتمتّع الإمام بالمؤهّلات والخصائص التي تتيح له أداء هذا الدور الربّاني، ومن أبرزها: العصمة، والعلم اللّدني، والقدرة على الهداية التشريعية والتكوينية؛ وهي صفاتٌ لا يمكن التحقّق منها عبر المعايير البشرية، بل تُعرف حصراً من خلال التنصيب الإلهي.

وهذا المعطى لا يستند إلى التحليل فحسب، في بناء الرؤية العقدية؛ بل تؤيده معطيات النصّ الديني والتجربة النبوية والتاريخية معًا؛ إذ إنّ التدبّر في آيات القرآن الكريم، وسيرة الأنبياء في استخلاف من بعدهم، وسنن الوصاية التي أجراها الله تعالى في الأمم السابقة، يؤكد أنّ الإمامة منصبٌ إلهيّ محض، لا يدخل في نطاق الاختيار البشري. وقد تكرّرت في النصوص القرآنية تعبيرات دالّة على الجعل والتعيين الإلهي، مثل: ﴿إني جاعلك للناس إمامًا﴾ (انظر: البقرة: ١٢٤؛ القصص: ٥؛ السجدة: ٢٤؛ الفرقان: ٢٤؛ مع بعض الاختلاف في الصيغ بين الآيات)، و﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا﴾ (السجدة: ٢٤)، و﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً﴾ (الأنبياء: ٧٣) و﴿وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً﴾ (القصص: ٧) و﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ (الفرقان: ٢٤) و﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ (البقرة: ١٢٤). واستخدام هذه الألفاظ كلّها - «جعلنا»، «جاعلك»، «وَاجْعَلْنَا»، «نَجْعَلَهُمْ» و«عهدي»- تُبرز حقيقة أنّ هذا المقام لا يُنال إلّا باصطفاءٍ خاصّ، وأنّه عهدٌ ربّانيّ لا يُعطى إلّا لمن استكمل شروطه الإلهية.

ويُعزّز هذا الفهم ما تناقله المحدّثون والمؤرّخون المسلمون من شواهد وسوابق تاريخية ترجع إلى فجر التجربة الإنسانيّة، حيث تُعيد العديد من الروايات والآثار مسألة الوصاية والإمامة إلى عهد النبيّ آدم عليه السلام؛ باعتباره أول من أُوكلت إليه مهمةُ إيصال الرسالة، وأول من عُيّن له وصيّ وخليفة من بعده، الأمر الذي يؤكّد رسوخ هذه السنّة الإلهية منذ اللحظات الأولى لتاريخ النبوّات والرسالات (الطبري، ١٣٨٧هـ.ق. ج١، ص ١٥٨؛ إبن كثير، ١٤٠٧هـ.ق.، ج١، ص١٠٩).

وعلى هذا الأساس تُجمع الإمامية على أنّ الإمامة امتدادٌ طبيعيّ لوظائف النبوّة والرسالة، لا يحقّ للبشر التدخّل في تعيينها، ولا سيّما عبر ما يُسمّى بأهل الحلّ والعقد أو

الانتخاب العام؛ لأنّ منصب الإمامة، شأنه شأن النبوّة، لا يُمنَح إلا لمن استجمع صفاتٍ مخصوصة لا يطّلع عليها إلّا الله سبحانه، وعلى رأسها العصمة الباطنية والعلم اللّدني. فالإمام، كالرسول، مختارٌ بالوحي، ومصطفى بعناية ربّانية، لأنّ الله تعالى هو وحده العالم بسرائر النفوس وخفايا القلوب، وهو الذي يختار لهذا المنصب من يشاء من عباده، بما تقتضيه حكمته وتدبيره.

وقد أسّست الإمامية هذا الموقف على قاعدة عقليّة-كلاميّة أصيلة، هي القاعدة المعروفة بقاعدة اللطف؛ إذ يرون أنّ وجود الإمام المعيَّن من قبل الله تعالى هو لطفٌ يقرب العباد من الطاعة ويبعّدهم عن المعصية. وتجلّى هذا اللطف بصورة كبيرة بعد ارتحال النبي الأكرم ﷺ، حيث خلّف غيابه فراغًا كبيرًا في البنية العقدية والتشريعية والاجتماعية والسياسية للأمّة، وانفتحت بوفاته ساحة المجتمع الإسلامي على النزاعات والاختلافات حول من يخلفه في قيادة الأمّة. من هنا، فإنّ مقتضى اللطف الإلهي، بل مقتضى العدالة الإلهية، أن يُسند هذا المنصب الإلهي إلى من يشبه النبي في علمه وعدالته وعصمته وتدبيره، ليوحّد صفوف الأمّة ويغلق باب الخلاف والنزاع، ويضمن استمرار المسار الرسالي بعد ختم النبوّة.

ومن البديهي - وفق هذا البناء العقائدي - أنّ تحقّق منصب الإمامة لا يمكن أن يتمّ إلا عبر تهذيب غيبيّ للنفس واصطفاءٍ إلهيّ مخصوص، كما أنّ تعرّف الأمّة على الإمام لا يكون إلا عبر إبلاغٍ نبويّ صريح بأمر من الباري عزّ وجل. ولهذا، تؤكّد المصادر الحديثيّة والتاريخيّة المتضافرة أنّ النبيّ الأكرم ﷺ لم يدّخر وسعًا في تفعيل هذا الإبلاغ؛ بل قام بتعيين الإمام والخليفة من بعده بأمر الله تعالى، ونصّ على ذلك التعيين وأعلنه في مواقع عدّة، أبرزها غدير خمّ، حيث بَلَّغَ أمر السماء وبيّن قيادة الأمّة بعده.

غير أنّ ما وقع بعد وفاة النبيّ من تنكّر صريح لهذا التعيين، وتجاوزٍ لوصيّته، فتح الباب أمام انقساماتٍ داخلية واسعة، وتحوّلاتٍ خطيرة في منظومة القيم والمفاهيم الإسلامية، انتهت إلى خلافات مذهبية ومعارك دموية وصراعات سياسية لم تبرأ منها الأمّة حتى اليوم. بل أصبح مجرّد التفكير في لمّ شمل الأمّة أو توحيد صفوفها من التحديات المعقّدة التي

عجز عنها الكثير من المفكّرين والمصلحين، وذلك بسبب تجاهل الأصل الإلهيّ الذي كان ينبغي أن يؤسّس لوحدة الرسالة ووحدة القيادة بعد النبيّ.

٤. الزيارة الغديرية

في ظلّ تصاعد التيارات الفكرية والعقدية المهدِّدة لكيان التشيّع في عصر الإمام الهادي عليه السلام، وتزامناً مع السياسات العباسية القمعية التي بلغت ذروتها في عهد المتوكّل، اضطلع الإمام بدور معرفي محوري في صيانة الفكر الإمامي وتحصينه، عبر ترسيخ مفاهيم الإمامة الإلهية وتحديد المعايير المميّزة لأهل البيت عليهم السلام بوصفهم ورثة العلم النبوي وأُمناء الوحي. ولقد كان واضحًا أنّ الحفاظ على هوية التشيّع الفكرية يتطلّب جهداً منظّماً يُعيد تقديم مفاهيم الإمامة ويُعرّف بصفاتها ومعاييرها المشروعة، في مواجهة محاولات التشويه والتزييف التي كانت رائجة آنذاك. وقد تجلّت هذه الجهود المعرفية في النصوص العقائدية التي أملاها الإمام أو ألقاها بصيغة الزيارة، والتي كانت تهدف إلى توعية شيعته وتثبيتهم على معالم الهداية. وتُعدّ «الزيارة الغديرية» في طليعة هذه النصوص، وهي تمثّل وثيقةً عقائديةً رفيعةً تتضمّن بنية معرفية متكاملة تعكس العمق العقدي في رؤية الإمام الهادي عليه السلام لمنصب الإمامة، كما تسجّل حضوراً واضحاً لمفاهيم الاصطفاء الإلهي، والعلم اللدني، والعصمة، والقيادة الشرعية المنصوصة. وهي لا تكتفي بالتوصيف النظري، بل تُجسّد مشروعًا فكريًّا يرمي إلى ترسيخ الولاء الواعي للأئمة من أهل البيت عليهم السلام باعتبارهم حجج الله ومفاتيح الهداية، ومن ثمّ فهي تمثّل مصدراً مرجعيًّا لا غنى عنه في فهم العقيدة الإمامية وبناء خطابها الكلامي. بهذا المعنى، تُعدّ الزيارة الغديرية وثيقةً رفيعة المستوى، صالحة لأن تكون أساساً لفهم دقيق وشامل لموقع الإمامة في البناء العقدي للفكر الشيعي الإمامي.

٤-١. منطلق الزيارة الغديرية

عندما استُدعي الإمام الهادي عليه السلام من المدينة إلى سامراء بأمر من المتوكل الخليفة العباسي عام ٢٣٤ هـ، مرّ في طريقه إلى النجف الأشرف في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة، الذي يصادف عيد الغدير السعيد. وفي هذا اليوم، توجّه الإمام عليه السلام إلى زيارة

مرقد جدّه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، حيث أنشأ نصًا زيارتيًّا بليغًا، مشحونًا بالمعاني العقائدية والدلالات التربوية، عُرف لاحقًا بـ«الزيارة الغديرية» (جعفريان، ١٣٩١هـ.ش.، ص٦٩٣).

وكانت هذه المبادرة جزءًا من رؤية عميقة انتهجها الإمام لتحويل التهديد السياسي الذي كان يحدق به - نتيجة استدعائه القسري إلى سامراء من قبل المتوكل العباسي - إلى فرصة تاريخية لتعزيز الوعي الشيعي. فقد كانت المرحلة آنذاك تشهد نوعًا من الغفلة أو التغييب المتعمّد لمفهوم الإمامة الإلهية عن ساحة الوعي الإسلامي العام، في ظل الضغوط السياسية التي سعت إلى محو معالم هذا المنصب الإلهي أو تحويرها بما يخدم مصالح السلطة. ومن ثم، جاءت هذه الزيارة لتكون وقفة توثيقية وتربوية بارزة، تثبّت معالم الإمامة في ضمير الأتباع، وتعيد ترسيخ فكرة الولاية الإلهية في وجدان الأمة.

٤-٢. توثيق الزيارة الغديرية

نقلت الزيارة الغديرية عن عدد من مؤلفي كتب الزيارات والحديث، من أبرزهم ابن المشهدي (ابن المشهدي، ١٤١٩هـ.ق.، ص ٢٦٣- ٢٨٢)، والشهيد الأول في المزار (الشهيد الأول، ١٤١٠هـ.ق.، ص ٦٤-٨٩) والعلامة المجلسي في بحار الأنوار (المجلسي، ١٤٠٣هـ.ق.، ج ٩٧، ص ٣٥٩-٣٦٨)؛ وفي كتاب زاد المعاد - مفتاح الجنان (المجلسي، ١٤٢٣هـ.ق.، ص ١١٥-١٥٥).

وقد اكتفى بعضهم كالعلاّمة المجلسي بإيراد نصّ الزيارة الغديرية كاملاً مرسلاً دون بيان سلسلة الإسناد بالتفصيل، بينما حرص آخرون على نقلها مسندة إلى الإمام الهادي عليه السلام بإسناد متصل. ويُعد كتاب المزار الكبير لابن المشهدي من أقدم المصادر التي وردت فيها هذه الزيارة عن الإمام الهادي عليه السلام بالسند الآتي:

«وَأَخْبَرَنِي الفَقِيهُ الأَجَلُّ أَبُو الفَضْلِ شاذَانُ بْنُ جِبْرَئِيلَ القُمِّيُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ الفَقِيهِ العِمادِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي القَاسِمِ الطَّبَرِيِّ، عَنْ أَبِي عَلِيٍّ، عَنْ والِدِهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ، عَنْ أَبِي القَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ قُولُوَيْهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الكُلَيْنِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي القَاسِمِ بْنِ رُوحٍ وَعُثْمَانَ بْنِ سَعِيدٍ العَمْرِيِّ، عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ العَسْكَرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمَا، وَذَكَرَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ زَارَ بِهَا فِي يَوْمِ الغَدِيرِ

فِي السَّنَةِ الَّتِي أَشْخَصَهُ المُعْتَصِمُ» (ابن المشهدي، ١٤١٩هـ.ق.، ص ٢٦٣).

وتحدث الشيخ عباس القمي في «هديّة الزائرين» عن موثوقية سند الزيارة الغديرية ومتانة سندها، فأفاد بأن «الشيخ الجليل محمد بن المشهدي يُعدّ من كبار علماء الطائفة وأجلّائهم، وقد أورد لهذه الزيارة الشريفة في المزار الكبير سندًا بالغ القوة والإتقان، قلّما يُعثر على خبرٍ يضاهيه في متانته. وقد اشتملت سلسلة السند هذه على أعلام الطائفة ورؤساء المذهب وأركان المدرسة الإمامية، ومن بينهم أبو القاسم الحسين بن روح وعثمان بن سعيد، وهما من النواب الخاصين للإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف. وبعد التأمل والتدقيق، يتبين أنه لا توجد في جميع الزيارات المأثورة زيارة تضاهي هذه الزيارة من حيث الصحة والاعتبار وقوة السند» (القمي، د.ت، ص ٢٤١).

ومع غضّ النظر عن رأي الشيخ عباس القمي، فإن استقراء أحوال رجال السند، وتقييمهم وفقاً لمعايير الجرح والتعديل، يُفضي إلى ثبوت الوثاقة التامّة لكل واحد منهم بلا استثناء، ما يجعل السند في أعلى درجات الوثوق و، ويؤكّد سلامة صدور نصّ الزيارة عن المعصوم عليه السلام.

- **أبو الفضل شاذان بن جبرئيل القمي:** شيخ جليل ثقة، كان عالما فاضلا عظيم الشأن وجليل القدر (الخوئي، ١٣٧٢ش، ج ١٠، ص ٥٧٢).
- **العماد محمد بن أبي القاسم الطبري:** فقيه، ثقة، جليل القدر، محدث (الخوئي، ١٣٧٢ش، ج ١٥، ص ٣٠٧).
- **أبو علي حسن بن محمد بن الحسن:** فقيه، ثقة، عين، كان عالمًا، فاضلًا، محدثًا جليلًا (الخوئي، ١٣٧٢ش، ج ٦، ص ١٢٣).
- **عن والده= محمد بن الحسن** (الشيخ الطوسي): جليل في أصحابنا، ثقه، عين و...(النجاشي، ١٣٦٥ه.ش، ص ٤٠٣)
- **محمد بن محمد بن نعمان** (الشيخ المفيد): يوصف في الفقه و الكلام و الرواية و العلم (النجاشي، ١٣٦٥ه.ش، ص ٣٩٩)، كان مقدما في العلوم، كان فقيها متقدمًا، حسن الخاطر، دقيق الفطنة، حاضر الجواب (الطوسي، ١٤٢٧ه.ق، ص ٢٣٨).
- **أبو القاسم جعفر بن قولويه:** كان من ثقات أصحابنا وأعلامهم في الفقه والحديث و كل ما

يوصف به الناس من جميل وثقة فهو فوقه (النجاشي، ١٣٦٥ه.ش، ص ٢٤٩).

- **محمد بن يعقوب الكليني:** أوثق الناس في الحديث وأثبتهم (الخوئي، ١٣٧٢ش، ج ١٩، ص ٥٤).
- **علي بن إبراهيم:** صاحب التفسير وهو ثقة الجليل (المامقاني، ١٣٨١ه.ش، ج ٢، ص ٢٦٠)، ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب (النجاشي، ١٣٦٥ه.ش، ص ٢٦٠).
- **عن أبيه= إبراهيم بن هاشم:** ثقة، اعتمدوا على رواياته (الخوئي، ١٣٧٢ش، ج ١، ص ٢٨٩).
- **أبوا القاسم بن روح:** هو أحد السفراء والنواب الخاصة، وشهرة جلالته وعظمته ووثاقته (النجاشي، ١٣٦٥ه.ش، ص ٢٦٣).
- **عثمان بن سعيد العمري:** جليل القدر، ثقة، عادل، أمين (الخوئي، ١٣٧٢ش، ج ١١ ص ١١٢)

وعلى ضوء ورود هؤلاء الرواة في سند الزيارة الغديرية، يمكن دعوى القطع بصدورها عن الإمام عليه السلام.

٥. الاستنادات القرآنية على التنصيب الإلهي للإمام في الزيارة الغديرية

تجتمع فضائلُ أمير المؤمنين عليه السلام القرآنية في زيارة الغديرية، التي تُعدّ دورةً شاملةً في التعريف بالإمامة والإمام، مستندةً إلى آيات القرآن الكريم. إذ عمد الإمام الهادي عليه السلام في هذه الزيارة إلى تقديم إشاراتٍ مباشرة وأخرى غير مباشرة إلى جملةٍ من الآيات القرآنية، بقصد توضيح مصاديقها وبيان معانيها، في سبيل إثبات استحقاق أمير المؤمنين عليه السلام مقامَ الإمامة وقيادة الأمة الإسلامية على أساس الوحي الإلهي. وسيُفصَّل لاحقاً بيان هذه الإشارات القرآنية ودلالاتها على التنصيب الإلهي للإمامة.

وتجدر الإشارة إلى نقطةٍ تبلغ الغاية في الأهمية، وهي أن الشروحات والتأليفات الكثيرة التي تناولت زيارة الغديرية وموضوع الإمامة قد أغنت هذا المجال العلمي إلى حدٍّ ما؛ لكنها اقتصرت في غالبها على الشرح العام للنصوص والعبارات، دون التوسّع في دراسة المضامين القرآنية والروائية والتاريخية المرتبطة بمسألة الإمامة. وهذه الجوانب تُعدّ من المساحات العلمية المهمَلة التي لم تحظَ بالعناية الكافية، بما لا ينسجم مع عظمة هذه الزيارة ومكانتها السامية.

ذلك أنّ الزيارة الغديرية تزخر بالآيات القرآنية التي تبيّن أسس الإمامة، ومعايير اختيار الإمام، وخصائصه الذاتية والرسالية، وقد عمد الإمام علي النقي الهادي عليه السلام إلى الاستشهاد بإحدى وخمسين آية من الكتاب الكريم، إمّا بشكلٍ صريحٍ أو عبر إشاراتٍ دقيقةٍ غير مباشرة، في معرض بيانه لفضائل أمير المؤمنين عليه السلام ومناقبه. ويعكس هذا النهج في الاستدلال عمقَ الترابط بين النصّ القرآني ومفهوم الإمامة، ويُبرز في الوقت نفسه الموقع المحوري الذي يحتلّه أمير المؤمنين عليه السلام في البناء العقدي والديني للإسلام.

وعلى صعيدٍ آخر، تضمّنت هذه الزيارة المباركة تعداد مائةٍ وثلاثٍ وخمسين فضيلةً من فضائل الإمام عليه السلام ومزاياه وألقابه الشريفة، بالإضافة إلى ومضاتٍ مختارةٍ من سيرته المباركة، صيغت جميعها ضمن نصٍّ بليغٍ متماسكٍ، يصل إلى الذروة في البيان ويكشف عن رسوخٍ في الفصاحة. بحيث يدرك الناظر المتأمل أن هذا النظم العالي والسبك المتين لا يصدر إلّا عن معصومٍ قد بلغ الغاية في البلاغة والعصمة. والزيارة مشحونة بآيات القرآن الكريم في تبيين الإمامة وتوضيح المعايير ومعرفة الإمام، وقد استشهد الإمام علي النقي الهادي عليه السلام في وصف فضائل وأوصاف أمير المؤمنين عليه السلام بواحد وخمسين آية من آيات القرآنية بشكل مباشر أو غير مباشر. هذا الاستشهاد القرآني يعكس عمق العلاقة بين القرآن وأهل البيت عليهم السلام ويؤكد على مكانة الإمام علي عليه السلام في الإسلام.

ومن ناحية أخرى، ذكر الإمام عليه السلام مائة وثلاثة وخمسين فضيلةً من فضائل أمير المؤمنين عليه السلام وخصائصه وألقابه، مضافًا إلى إشاراتٍ بديعة إلى محطاتٍ من سيرته العطرة، عُرضت جميعها في سياق عباراتٍ وكلماتٍ بالغة الروعة والبيان، بحيث لا يساور المتأمل أدنى شكٍّ أن مثل هذا السبك العالي والمضمون العميق لا يصدر إلا عن معصومٍ قد بلغ ذروة الفصاحة وغاية البلاغة.

وفي ما يلي سنُسلّط الضوء على مجموعةٍ من هذه الآيات والعبارات التي تتجلى فيها دلالات التنصيب الإلهي للإمام عليٍّ عليه السلام بمقام الإمامة:

٥-١. آية النبأ العظيم

وقد تناول الراغب الأصفهاني في كتابه «مفردات ألفاظ القرآن» بيان معنى «النبأ»، فذكر أنّه

الخبر الذي ينطوي على فائدة عظيمة يترتب عليها حصول علم أو غلبة ظن، ولا يُطلق على كل خبر اسم «نبأ» إلا إذا اجتمعت فيه هذه الخصائص الثلاثة. وأضاف أنّ الخبر الذي يُطلق عليه «نبأ» يجب أن يكون خاليًا من شائبة الكذب، كما هو حال الأخبار المتواترة، وأخبار الله تعالى، وأخبار النبي صلى الله عليه وآله (الأصفهاني، ١٤١٢ه.ق.، ص ١٣).

يخاطب الإمام الهادي عليه السلام أمير المؤمنين عليه السلام في سياق سلامه عليه، ويدعوه بأحد ألقابه القرآنية الرفيعة قائلاً: «السَّلامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبَأُ الْعَظِيمُ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ وَعَنْهُ يُسْأَلُونَ».

ومن جهة أخرى، فقد وردت العديد من الروايات عن أهل البيت عليهم السلام تؤكد أن مصداق «النَّبَإِ الْعَظِيمِ» في قوله تعالى ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ۝ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ﴾ هو أمير المؤمنين عليه السلام. مثل ما رواه الكليني عن الإمام الباقر عليه السلام تفسيره للآية بأنها نزلت في شأن أمير المؤمنين عليه السلام (الكليني، ١٤٠٣هـ.ق، ج١، ص٥١). وما نقل ابن طاووس عن النبي صلى الله عليه وآله أنّ المراد بالنبأ العظيم هو علي عليه السلام (الكراجكي، ١٣٣٥هـ.ش.، ص٢٦؛ ابن طاووس، ١٣١٤هـ.ش.ص٢١). وجاء كذلك في رواية أخرى رواها الحسكاني عن أبي حمزة الثمالي: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: عَمَّ يَتَساءَلُونَ، عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيم فَقَالَ: كَانَ عَلي» (الحسكاني، ١٤١١، ج٢، ص٤١٧).

وممّا يُؤكّد هذا الاستشهاد، ما رواه العلّامة المجلسي عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «قال الله عزّ وجلّ: يا محمد! قل النَّبَإِ الْعَظِيم يعني أمير المؤمنين عليه السلام» (المجلسي، ١٤٠٣هـ.ق.، ج ٣٦، ص١). كما نقل ابن طاووس أنّ الإمام الصادق عليه السلام حينما زار جدّه أمير المؤمنين عليه السلام خاطبه بقوله: «السَّلام عَليكَ أَيُّهَا النَّبَا العَظِيم» (ابن طاووس، ١٣١١هـ.ش.، ص٩٥).

وكما جاء في عيون الأخبار عن الرضا عليه السلام، عن الحسين بن علي عليهما السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا علي! أنتَ حُجَّة الله وأنتَ باب الله وأنتَ الطريق إلى الله وأنتَ النّبأ العظيم» (إبن بابويه، ١٣٧٨ه.ق، ج٢، ص٦).

وتُظهر هذه الروايات بوضوح عظمة مكانة أمير المؤمنين علي عليه السلام، مؤكدةً أن المراد بـ«النَّبَإِ الْعَظِيم» في الآية الكريمة هو شخصه الشريف، بما يُثبت استحقاقه الإلهي لمقام الإمامة وقيادة الأمة الإسلامية. كما تدعم العديد من كتب التفسير هذا الفهم، حيث فسّرت

الآية الكريمة بما يختص بعلي بن أبي طالب عليه السلام (البحرانى، ١٤٢٢هـ.ق، ج ٥، ص ٥٤٦؛ الشيرازي، ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٦٠٢ ؛ فيض الكاشانى، ١٣٧٣ه.ش، ج ٥، ص ٢٧٣ ؛ الثمالي، ١٤٢١ هـ.ق.، ج ١، ص ٣٤٩ ؛ الكوفي، ١٤١٠ه.ق، ج ١، ص ٥٣٣ ؛ القمى، ١٤٠٤ه.ق، ج ٢، ص ٤٠١؛ المشهدى، ١٣٦٦ه.ش، ج ١٤، ص ٩٣؛ الجرجاني، ١٣١١ ش، ج ١٠، ص ٢٦٥ ؛ النيشابوري، ١٤١٣ ق، ج ٢٠، ص ١١١).

ولمزيد من التوضيح والتحليل العميق لهذه الآية المباركة، يحسن أن نتوقف عند تأويلها وشأن نزول الآيات الأولى من سورة المعارج: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ۞ لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ﴾ (المعارج: ١٠٢). فبملاحظة ظاهر الآيات، قد يُفهم في بادئ النظر أنّ العذاب المقصود بها إنما هو عذاب يوم القيامة. غير أن الرجوع إلى الأحاديث الكثيرة والروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام يكشف عن تفسير آخر لهذه الآيات. فقد روي أن نعمان بن الحارث الفهري (الزهري)، بعد حادثة غدير خم، اعترض على رسول الله صلى الله عليه وآله بشأن تعيين أمير المؤمنين عليه السلام خليفةً له، وقال مستنكراً: إن كان هذا الأمر من عند الله، فليُنزل الله علينا حجراً من السماء، وإن كان من عندك، فليُصبنا الله بعذاب. فما إن قال ذلك حتى سقط عليه حجرٌ من السماء فقتله (السبزواري، ١٤١٩هـ.ق. ص ٥٧٣؛ الطباطبائي، ١٩٧٣م، ج ٢٠، ص ٥؛ الحسينى الأسترآبادى، ١٤٠٩ه.ق.، ج ١، ص ٦١١ ؛ شاه عبد العظيمي، ١٣٦٣ه.ش؛ ج ١٣، ص ٣٠٦ ؛ اللاهيجى، ١٣٧٣ه.ش، ج ٤، ص ٥٧٤؛ الحويزى، ١٤١٥ه.ق، ج ٥، ص ٤١١ ؛ شبر، ١٤١١هـ.ق.، ج ٦، ص ٢١٣؛ الطبرسي، ١٩٨٨م، ج ١٠، ص ٥٢٨؛ مدرسى، ١٤١١هـ.ق.، ج ١٦، ص ٣٦٠). وهذا هو التفسير للآية ووجهها الحقيقي.

فإن الاقتصار على ظاهر الآيات، وما قبلها وما بعدها، قد يوهم أن الحديث مقصورٌ على قيام الساعة والجدال حوله، إلا أن المفسرين في كتب التفسير الروائي، مستندين إلى نصوص المعصومين عليهم السلام، صرّحوا بأن موضوع الآية يرتبط بولاية أمير المؤمنين وإمامته عليه السلام، وهو الأمر الذي كان محور التساؤل والجدل في تلك المناسبة.

٥-٢. آية التطهير

يفتتح الإمام الهادي عليه السلام فقرة من زيارة الغدير بتحية خاصة للإمام علي عليه السلام، معرفًا إياه بكونه من أهل البيت الذين خصّهم الله تعالى بالتطهير الكامل. يقول عليه السلام: «وَقَدْ أَعْلَى اللّٰهُ تَعَالَى عَلَى الْأُمَّةِ دَرَجَتَكُمْ وَرَفَعَ مَنْزِلَتَكُمْ وَأَبَانَ فَضْلَكُمْ وَشَرَّفَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ فَأَذْهَبَ

عَنْكُمُ الرِّجْسَ وَطَهَّرَكُمْ تَطْهِيرًا». بهذه العبارة، يشير الإمام الهادي إلى الآية المعروفة بآية التطهير: ﴿إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣)، مستشهدًا بها على عصمة الإمام علي عليه السلام وسائر أهل البيت، ومبينًا موقعهم الإلهي السامي الذي لا يدانيهم فيه أحد من العالمين.

آية التطهير تُعدّ من أبرز وأقوى الأدلة القرآنية على إثبات العصمة والإمامة لأهل البيت عليهم السلام. فالعصمة، بحسب مدلول الآية، ليست نتاج اجتهاد شخصي أو تزكية بشرية، بل هي إرادة تكوينية إلهية تختص بمن شاء الله أن يجتبيهم لرسالته وهدايته للبشرية. ومن هنا، يتضح أن العصمة مقام وهبي إلهي لا كسبي بشري.

ومن حيث تحديد المصداق، فقد قام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بنفسه بتعيين الأفراد المشمولين بعنوان «أهل البيت»، ما قطع الطريق على أي تأويل موسّع أو مغاير. وتظهر النصوص الصحيحة المتضافرة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين أن المراد من أهل البيت خصوص علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وذريتهم الطاهرين، دون أن يشمل هذا العنوان أزواج النبي أو أقاربه الآخرين.

يدل على هذا الفهم الصحيح ما رُوي أن أم سلمة، زوجة النبي صلى الله عليه وآله، سألت: «ألستُ من أهل البيت؟»، كأنها تطمح أن تكون مشمولة بآية التطهير، فأجابها النبي صلى الله عليه وآله: «أنتِ على خير وإلى خير»، ولم يدخلها ضمن مصاديق الآية، ما يُبيّن بوضوح خصوصية مصداق «أهل البيت» في سياق الطهارة الإلهية المقصودة.

وقد أجمعت الكثير من كتب التفاسير والمصادر الحديثية السنية والشيعية على أن سبب نزول هذه الآية هو قضية أصحاب الكساء، حيث نزلت في الخمسة الطاهرين: النبي، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين عليهم السلام (القمي، ١٤٠٤، ج ٢، ص ١٩٣؛ العياشي، ١٣٨٠ه.ق، ج ١، ص ٢٥٠؛ الواحدي، ١٩٩٨م. ص ٣٦٩؛ السيوطي، ١٤٠٤ه.ق، ج ٥، ص ١٩٨). وتواترت الروايات عن جمع غفير من الصحابة في هذا الشأن بما لا يدع مجالاً للشك أو التأويل.

وعلى ضوء هذه الآية الكريمة، كان الإمام علي عليه السلام يستند إليها مرارًا لإثبات موقعه الشرعي ومقامه الإلهي أمام خصومه، كما في احتجاجاته على أهل السقيفة وغيرهم

(الصدوق، ١٣٥٩هـ.ق.، ج ١، ص ٢٧٦؛ الطبرسي، ١٤٠٣ق، ج ١، ص ١٣٩؛ الخوارزمي، ١٤١١ه.ق، ص ١٢٦؛ الحويزي، ١٤١٥ه.ق، ج ١، ص ٦٤٥). كذلك، استند الإمام الحسن عليه السلام بعد شهادة أبيه إلى آية التطهير في إثبات حق أهل البيت عليهم السلام في المرجعية والهداية، كما نُقل ذلك عن طرق متعددة في المصادر السنية والشيعية (التستري، ١٤٠٩ه.ق، ج ٢٢، ص ٦١؛ الحسكاني، ١٤١١، ج ٢، ص ٣١؛ إبن عساكر، ١٤١٥ه.ق.، ج ١٣، ص ٢٧٠؛ ابن أبي الحديد، ج ١٦، ص ٢٢).

٥-٣. آية الولاية

المراد بآية الولاية هو قوله تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥) تروي العديد من المصادر أن هذه الآية نزلت في أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، عندما دخل سائل يطلب الصدقة، ولم يُعطَ شيئًا من الحاضرين، كان الإمام علي عليه السلام في حالة الركوع أثناء أداء صلاته. ورغم انشغاله التام في العبادة، أشار بيده للسائل ليأخذ الخاتم من إصبعه (السيوطي، ١٤٠٤ه.ق، ج ٢، ص ٢٩٢؛ الحسكاني، ١٤١١ه.ق، ج ١، ص ٢٣٩؛ إبن كثير، ١٩٩٨م، ج ٣، ص ١٢٦؛ الطبراني، ٢٠٠٨م، ج ٢، ص ٤١٥).

يُفصِّل الطبري في تفسيره قصة نزول هذه الآية، موضحًا أن النبي محمدًا صلى الله عليه وآله رفع رأسه إلى السماء بعد وقوع الحادثة، وقال: «اللهم إن أخي موسى سأل ربه أن يجعل له وزيرًا من أهله يشد به أزره، وأنا أسألك يا رب أن تجعل لي وزيرًا من أهلي، عليًا» وإثر ذلك، نزلت الآية التي تؤكد أنّ الولي هو الله ورسوله والمؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون، وهذا نص يشير بوضوح إلى الإمام علي عليه السلام (الطبري، ١٤٢٢ه.ق، ج ٦، ص ١٨٦؛ القرطبي، ١٩٦٧م، ج ٦، ص ٢٢١؛ الزمخشري، ١٩٨٧م، ج ١، ص ٦٤٩).

ويقرّ المفسرون الشيعة وعدد من كبار مفسري أهل السنة، مثل الطبري (الطبري، ١٤٢٢ه.ق، ج ١٠، ص ٤٢٦)، ابن أبي حاتم (ابن أبي حاتم، ١٩٩٩م، ج ٤، ص ١٦٢)، الحسكاني (الحسكاني، ١٤١١ه.ق، ج ١، ص ٤٣٠)، الآلوسي (الآلوسي، ١٩٩٤م، ج ٦، ص ١٦٧)، والفخر الرازي (الرازي، ٢٠٠١م، ج ١٢، ص ٢٠)، بأنّ الآية نزلت في مسألة ولاية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ودوره القيادي للأمة الإسلامية.

ودلالة هذه الآية تكمن في أن الله سبحانه وتعالى قد خص الإمام علي عليه السلام بنفس الولاية العامة والمطلقة التي خص بها نفسه ورسوله صلى الله عليه وآله. ومن هنا، يتبين أن أمر الإمام علي عليه السلام

هو امتداد لأمر النبي ﷺ، وأمر النبي ﷺ هو أمر الله سبحانه وتعالى، مما يثبت أن تعيين الإمام وتنصيبه لخلافة الأمة الإسلامية هو أمر إلهي بحت.

في موضع آخر من الزيارة الغديرية، يوجّه الإمام الهادي عليه السلام شهادته إلى أمير المؤمنين عليه السلام قائلاً: «أشهد أنّ الله تعالى استجابَ لنبيّه ﷺ فيك دعوتَه». وهذه العبارة، بتركيبها البليغ ومضمونها العميق، تكشف أنّ الإمامة منصبٌ إلهيّ خالص، لا يملك النبي ﷺ إسناده إلى مَن شاء من تلقاء نفسه، بل ينتظر فيه أمر الله تعالى وحكمه القطعي. فالدعاء الصادر منه يكشف عن خضوعه الكامل لمشيئة ربّه وانتظاره التدبير الإلهي في تحديد الإمام، ما يدلّ بوضوحٍ على أن ولاية علي عليه السلام قد أُعلنت استجابةً لدعاء النبي، واستناداً إلى إرادة الله التكوينية والتشريعية معاً.

بناءً على ما تقدم، يؤكد الإمام الهادي عليه السلام هذا الأمر بقوله: «أشهد أنَّ اللهَ تعالَى استَجابَ لِنَبيِّهِ صَلّى الله عليه وَ الِهِ فيكَ دَعوَتَهُ» موضحًا أن الله عزّ وجل قد استجاب دعاء نبيه ﷺ وجعل الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وزيرًا له ووليًا للمؤمنين.

كما صرّح الإمام الهادي عليه السلام في موضع آخر من زيارته قائلاً: «وَأَشْهَدُ أَنَّكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ الْحَقُّ الَّذِي نَطَقَ بِوِلايَتِكَ التَّنْزِيلُ» ومعنى قوله «نطقَ بتوليتِكَ التنزيلُ» هو التأكيد على أنه لا شك في إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام لأنها كانت بأمر إلهي أعلنه الله تعالى لرسوله ثم للمؤمنين.

كلمة «ولي» تعني المحب، والناصر، والقائد، والإمام (ابن منظور، ١٤٠٨هـ.ق، ج ١٥، ص ٤٠٦). في هذه الآية تعني حصراً «الأولى بالتصرف» و«صاحب الولاية» كما يعتقد الشيعة (الطباطبائي، ١٩٧٣م، ج ٦، ص ٢٧)، لا بمعنى المحب والناصر وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إنَّ استخدام كلمة «إنما» في الآية الكريمة، التي تحمل دلالة الحصر، مع القيود المتعددة الواردة في شأن «الذين آمنوا»، يبيّن بشكل قاطع أن الولاية المذكورة في الآية لا تعني مجرد الصداقة أو النصرة، بل تشير إلى مفهوم أسمى، وهو الولاية والسيادة. فالمحبة والنصرة هي علاقة عامة تربط بين جميع المؤمنين، ولا تختص برسول الله ﷺ أو فئة معينة من المؤمنين الذين يتصدقون في حال الركوع كما جاء في الآية. وبالتالي، لا يمكن تفسير

الولاية في الآية إلا على أنها الولاية التي تختص بالله سبحانه وتعالى ورسوله، ثم فئة معينة من المؤمنين الذين تحقق فيهم الشروط الواردة في النص. وهذه الولاية لا تعني إلا السيادة والقدرة على التصرف في شؤون الأمة. من هنا، يتضح أن هذه السيادة لا تتحقق إلا في شخص مَن توافرت فيه كافة الشروط المذكورة في الآية، وهو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، الذي تصدق في حال الركوع بشكل لا يمكن إنكاره أو التفسير فيه.

ثانياً: إنَّ استخدام كلمة «إِنَّمَا» في الآية الكريمة يشير إلى الحصر والاختصاص، ما يدل على أن الولاية التي تُشير إليها الآية تقتصر على ثلاث جهات محددة: الله سبحانه وتعالى، رسوله الكريم صلى الله عليه وآله، والمؤمنين الذين يؤتون الزكاة وهم راكعون. وهذه الإشارة تعزّز تفسير بعدم شمولها لسائر المؤمنين؛ وحصرها في فئة استثنائية تتميز بتلك الخصوصية الفائقة.

ثالثاً: من خلال وصف «الَّذِينَ آمَنُوا» بالصفات الدقيقة والمحددة، يُبرز النص القرآني أن المقصود هنا ليس مجرد الإيمان والمؤمنين بشكل عام، بل فئة خاصة منهم. فهذه الفئة هي التي تتسم بالصفات التي نصَّت عليها الآية، ما يعزز الفهم بأن الولاية المقررة في الآية هي ولاية الإمام علي عليه السلام على وجه الخصوص، كونه الوحيد الذي تنطبق عليه هذه الأوصاف الدقيقة.

رابعاً: عند نزول هذه الآية، حاول العديد من الصحابة، بما في ذلك أبو بكر وعمر، التصدق أثناء الصلاة في حال الركوع، لكن لم ترد أي آية تثني على فعلهم. ومن المواقف التي أُورِدت في هذا الصدد، نُقل عن عمر بن الخطاب قوله: «والله لقد تصدقت بأربعين خاتماً وأنا راكع، لينزل فيَّ ما نزل في علي بن أبي طالب عليه السلام فما نزل» (الأسترآبادي، ١٤٠٩ه.ق، ج ١، ص ١٥٢؛ المجلسي، ١٤٠٣هـ.ق، ج ٣٥، ص ١٨٣). هذا يبرهن على خصوصية الإمام علي عليه السلام في هذا السياق، ويؤكد أن الولاية المذكورة في الآية هي ولاية خاصة به.

خامساً: هذه الآية تُخاطب الأمة الإسلامية بالإشارة إلى أن الله ورسوله وبعض المؤمنين هم «أولياء» لها، ما يقتضي أن هؤلاء الأولياء ليسوا جزءاً من الأمة مساويًا لسائر الأجزاء؛ بل هم الذين تتمتع ولايتهم بحق خاص ومتميز. إذ لو كان المقصود من «الولي» و«المولى عليه» أن يشمل جميع المؤمنين بشكل مطلق، لكانت النتيجة أن الولاية عامة، تشمل المحبة

والنصرة، وهو ما يتناقض مع مفهوم الولاية المحددة في الآية.

النتيجة التي يمكن استخلاصها هي أن فهم معنى «الولي» في هذه الآية يستوجب الرجوع إلى النص نفسه مع مراعاة ما ورد في شأن النزول. إن هذه الآية تبرز أن «الولي» المقصود هو القائد، الحاكم، والمتصرف في شؤون الأمة، وليس مجرد المحب أو الناصر. فالله هو الولي المتصرف والموجه لشؤون الناس، وقد جعل نفس هذه الولاية لرسوله ﷺ ولأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. وأنّ ولاية علي بن أبي طالب بجانب ولاية الله ورسوله، وأن طاعته واجبة مثل طاعة الله ورسوله. وتؤكد على أن مقامه في النظام الإلهي ليس مجرد مقام قيادي بل هو مقام يشمل أعلى درجات الولاية والقدرة على التصرف في شؤون الأمة.

٥-٤. آية اولي الأمر[١]

استدلّ المفسرون والمتكلمون الشيعة بهذه الآية بأساليب متنوعة، على ضرورة عصمة أولي الأمر و إثبات إمامتهم. حيث بيّنوا أن الله في هذه الآية أمر المؤمنين بطاعة مطلقة لثلاثة آمرين: الله، الرسول، وأولي الأمر. فإذا أخذنا أولي الأمر بمعناها اللغوي العام (أي الحكام)، فمن المستحيل أن يأمر الله بطاعة جميع الحكام، سواء كانوا ظالمين أو عادلين؛ لأن ذلك يتعارض مع قوله تعالى: >قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ< (الأعراف: ٢٨). ومن هنا، يجب أن يكون أولي الأمر الذين تُقرن طاعتهم بطاعة الله ورسوله، معصومين من الخطأ (الرازي، ٢٠٠١م، ج ١٠، ص ١٦١؛ الطباطبائي، ١٩٧٣، ج ٤، ص ٣٩١).

وبهذا الاستدلال يمكن أن نجد ارتباطاً مفهوميًّا بين آية أولي الأمر وآية العهد ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)، حيث إن أولي الأمر هم من ذرية إبراهيم الذين عندهم أهلية الإمامة، وطاعتهم تُعتبر في مصاف طاعة الله والرسول. كما أن الروايات الواردة عن أهل البيت في المصادر الحديثية الشيعية تؤكد أن المقصود بـ«أولي الأمر» هم الأئمة المعصومون. و على هذا الأساس استشهد الإمام الهادي في الزيارة الغديرية على ولاية أمير المؤمنين عليه السلام بهذه

١. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ (النساء: ٥٩)

الآية: «أَشْهَدُ أَنَّهُ....أَوْجَبَ عَلَى أُمَّتِهِ فَرْضَ وَلَايَتِكَ» وفي موضع آخر يقول: «وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ الْحَقُّ الَّذِي نَطَقَ بِوِلَايَتِكَ التَّنْزِيلُ»

٥-٥. آية التبليغ

الإمام علي الهادى عليه السلام في سياق شهادته على استجابة دعاء النبي صلى الله عليه وآله ونزول الوحى لإبلاغه ولاية أمير المؤمنين عليه السلام في آية الولاية، يُكمل هذا الموضوع بالاستشهاد بآية التبليغ، حيث يقول: «ثُمَّ أَمَرَهُ بِإِظْهارِ ما أَولاكَ لِأُمَّتِهِ إِعلاءً لِشانِكَ، وَ....أَوحى إِلَيهِ رَبُّ العالَمينَ: يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ».

عند التدقيق في محتوى الآية، ومن دون أي تحيز أو حكم مسبق، يتضح بجلاء أن النبي صلى الله عليه وآله كان مكلفًا بتبليغ حكم معين للمسلمين، وقد نزل عليه سابقًا من قبل الله. و إنّ عدم إبلاغ هذا الحكم بشكل علني كان يعني عدم إتمام الرسالة النبوية بشكل كامل. إضافة إلى ذلك، كان تبليغ هذا الحكم يتطلب من النبي صلى الله عليه وآله مواجهة متاعب ومخاطر كبيرة، ولذلك يضمن الله له الحماية أثناء تبليغه.

عند الرجوع إلى التفاسير والمصادر الروائية لدى أهل السنة والشيعة، يتبين بوضوح أن المقصود من الآية هو الإعلان عن ولاية إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام. وفي هذا السياق، نقل ابن حاتم الرازي (م ٣٢٧ هـ) عن أبي سعيد الخدري قوله: «نزلت هذه الآية في علي بن أبي طالب» (ابن حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ١٧٣؛ السيوطي، ١٤٠٤ه.ق، ج ٣، ص ١١٧؛ النيشابوري، حسين، غرائب القرآن، ج ٦، ص ١٩٤). كما نقل ابن مردويه عن عبد الله بن عباس قوله: «كنا نقرأعلى عهد رسول‌الله (ص)، يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ {أن عليًّا مولى المؤمنين} وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (ابن مردويه،١٣٨٢ش، ص ٢٣٩؛ الشوكاني، ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٦٠). وكذلك نقل الحسكاني عن أبي هريرة قوله: «فأنزل الله عز وجل: يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ {في علي بن أبي طالب} وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (الحسكاني، ١٤١١ه.ق، ج ١، ص ٢٤٩).

على أي حال بالإضافة إلى الاعتقاد العام عند الشيعة بأن الآية نزلت في إعلان العام

لولاية أمير المؤمنين علي عليه السلام في غدير خم، قد نقل العلامة الأميني هذا الشأن عن ثلاثين مفسراً ومحدثاً (الأميني، ١٤١٦هـ.ق.، ج١، ص ٤٢٣-٤٢٨).

إذًا، استشهاد الإمام الهادي بهذه الآية كان تأكيداً منه وتذكيرًا بولاية أمير المؤمنين بناءً على أمر الله تعالى وإتماماً لرسالة النبي صلى الله عليه وآله.

يمكننا استخلاص عدة نقاط هامة تبرز أهمية هذا الأمر وتثبت تنصيب الإمام علي عليه السلام من قبل الله تعالى في مقام الإمامة:

أولاً: صيغة «يا أيها الرسول» في الآية تُظهر أن الموضوع يتعلق برسالة النبي صلى الله عليه وآله، مما يؤكد أن هذا الأمر جزء من الرسالة التي أُوكل إليه تبليغها.

ثانياً: استخدام كلمة «بلّغ» في الآية، والتي تتميز عن غيرها من صيغ التبليغ في القرآن الكريم، تُعطي معنى خاصًّا من التأكيد والتكرار، كما ذكر الراغب الأصفهاني (الأصفهاني، ١٤١٢هـ.ق.، ص ١٤٤). وهذا يبيّن أن الأمر الذي يُطلب من النبي تبليغه له أولوية قصوى ويجب تكرار الإبلاغ عنه، ما يعكس أهمية خاصة لهذه الرسالة.

ثالثاً: الآية تشير بوضوح إلى أن عدم تبليغ هذا الأمر يُعتبر بمثابة عدم إبلاغ الرسالة النبوية بشكل كامل. مما يعكس أن هذا التبليغ جزء أساسي من الرسالة، ويجب أن يتم على أكمل وجه.

رابعاً: الآية تُبين بجلاء أن اختيار الإمام علي عليه السلام للخلافة هو أمر إلهي، وليس مسألة اجتهادية بشرية. فالنص القرآني يُظهر أن هذا التعيين جاء بأمر من الله تعالى، ما يثبت شرعية وقدسية هذا الاختيار.

وتدل هذه النقاط مجتمعة على:

١. أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان مكلفاً بإبلاغ الوحي الإلهي في ما يتعلق بهذا الأمر ﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ﴾.

٢. الإمامة هي أمر صادر من الله تعالى ﴿ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾.

٣. الإمامة هي امتداد للنبوة ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾.

٥-٦. آية إكمال الدين[١]

إحدى الآيات التي تدعم نظرية التنصيب الإلهي في الإمامة هي آية إكمال الدين، التي يعتقد جمع كبير من علماء أهل السنة، مضافًا إلى الشيعة، أنها تشير إلى حادثة غدير خم(إبن كثير، ١٤٠٧ هـ.ق.، ج ٥، ص ٢١٣؛ السيوطي،١٤٠٤ه.ق، ج ٢، ص ٢٥٩). بينما يرى البعض الآخر أن تاريخ نزول هذه الآية كان في يوم عرفة، أي قبل غدير خم بثمانية أيام (الزمخشري، ١٩٨٧م، ج ١، ص ٦٠٥؛ السيوطي، ١٤٠٤ه.ق، ج ٢، ص ٢٥٧). يمكن الجمع بين هذين الرأيين من خلال القول بأن الرسالة الأصلية قد نزلت على النبي صلى الله عليه وآله في وقت سابق، بينما تم إعلانها بشكل رسمي في غدير خم. ومن ثم يمكن اعتبار رأي المجموعة الأولى متعلقاً بيوم الإعلان، بينما يرتبط رأي المجموعة الثانية بالزمن الذي نزلت فيه الآية، وكلا الرأيين يشير إلى نفس المعنى والمحتوى.

وقد استشهد الإمام علي الهادي عليه السلام بهذه الآية في الزيارة الغديرية؛ حيث قال: «وَأَشْهَدُ.... الدِّينِ الْقَوِيمِ الَّذِي ارْتَضَاهُ لَنَا رَبُّ الْعَالَمِينَ وَ أَكْمَلَهُ بِوِلَايَتِكَ يَوْمَ الْغَدِيرِ» ما يعكس الإيمان العميق بهذا الحدث وما تضمنته من إعلان رسمي للولاية الإلهية.

النتيجة

بعد دراسة النصوص القرآنية والروايات المتصلة بتفسير آيات الولاية والطاعة والإكمال، يتضح بجلاء أن المفهوم الرئيسي لهذه الآيات يتعلق بمسألة الإمامة والولاية الإلهية بشكل عام ولأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بشكل خاص. تؤكد هذه الآيات أن اختيار الإمام وتعيينه يتم بواسطة الله تعالى، وليس بواسطة البشر، ومما يعزز هذه النظرية: آية التطهير، آيه أولى الأمر، آية الولاية، آية التبليغ وآية اكمال الدين. في هذا السياق، قدّم الإمام الهادي عليه السلام في الزيارة الغديرية شرحاً دقيقاً لمقام الإمامة والعصمة، مؤكداً على ارتباطها بنصوص قرآنية وروائية وتاريخية. استند الإمام الهادي إلى الآيات القرآنية التي تدعم نظرية النصب الإلهي، مما يثبت أن مقام الإمامة والعصمة قد منح من قبل الله تعالى لأهل البيت عليهم السلام.

١. ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينا﴾ (المائدة: ٣)

إضافة إلى ذلك، فإن الزيارة «الغديرية» تعتبر من المصادر المهمة التي تشرح مكانة الإمامة العامة والخاصة والعصمة من خلال الاستناد إلى الآيات القرآنية. هذه الزيارة تبرز العلاقة القوية بين المفاهيم القرآنية والتاريخية والإمامة، مما يجعلها موضوعاً مهماً للدراسة والتحليل في مجال الإمامة.

في ضوء ما تمَّ عرضه من أدلة ومراجعاتٍ متعمقة، يتضح أنَّ نظرية «التنصيب الإلهي في الإمامة» ليست مجرد ردّ فعل وظاهرة تاريخية نشأت في سياق ظروف زمنية أو سياسية معينة كما قد يتصور بعض الحداثيين، بل هي مبدأ أساسي وأصيل من مبادئ الإسلام الحقيقي، وهي متأصلة في النصوص القرآنية والمفاهيم الدينية التي تحدد أطر القيادة الإلهية التي تعتبر جزء لا يتجزأ من فحوى الرسالة الإسلامية التي بدأت مع نزول الوحي على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. الآلوسي، محمود بن عبدالله. روح المعانى. بيروت: دار الكتب العلمية،١٩٩٤م.

٣. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله. شرح نهج البلاغة. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٤٠٩هـ.

٤. ابن أبي حاتم، عبدالرحمن بن محمد. تفسير القرآن العظيم. مكة المكرمة - رياض. مكتبة نزار مصطفى ١٩٩٩م.

٥. الفخر الرازي، التفسير الكبير، بيروت: دار احياء التراث العربي،٢٠٠١م

٦. ابن إسحاق الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. قم: مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٩هـ.

٧. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. تاريخ ابن خلدون. بيروت: دارالفكر، ١٤٠٨هـ.

٨. ابن شهرآشوب، محمد بن علي. مناقب آل أبي طالب. النجف: المكتبة الحيدرية، ط١، ١٩٥٦م.

٩. ابن طاووس، عبد الكريم بن أحمد. فرحة الغري في تعيين قبر أمير المؤمنين عليه السلام. قم: الشريف الرضي، ١٣١١هـ.ش.

١٠. ابن طاووس، علي بن موسى. الطرائف. ترجمة داوود إلهامي. قم: انتشارات نويد إسلام، ١٣١٤هـ.ش.

١١. ابن عساكر، علي بن الحسن الدمشقي الشافعي. تاريخ مدينة دمشق. تحقيق محبّ الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري. بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.

١٢. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

١٣. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

١٤. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ.

١٥. الإربلي، علي بن عيسى. كشف الغمة في معرفة الأئمة. تبريز: مكتبة بني هاشمي، ١٣٨١هـ.

١٦. الأميني، عبد الحسين. الغدير في الكتاب والسنة والأدب. قم: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤١٦هـ.

١٧. البحراني، السيد هاشم. غاية المرام وحجة الخصام. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٢هـ.
١٨. التفتازاني، سعد الدين. شرح مقاصد الطالبين. قم: الشريف الرضي، ١٤٠٩هـ.
١٩. الثمالي، أبوحمزة ثابت بن دينار، الثمالي، تفسير القرآن الكريم. بيروت: دارالفكر، ١٤٢٠ هـ.ق
٢٠. الجرجاني، ابوالمحاسن حسين بن حسن. جلاء الاذهان و جلاء الاحزان في تفسير القرآن، طهران، جامعة طهران، ١٣١١ ش
٢١. جعفريان، رسول. حيات فكري سياسي امامان شيعه. طهران: نشر علم، ١٣٩١هـ.ش.
٢٢. الحسكاني، عبيد الله بن عبد الله. شواهد التنزيل لقواعد التفضيل. طهران: مؤسسة الطبع و النشر، ١٤١١هـ. .
٢٣. الحسيني، السيد شرف الدين. تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩هـ.
٢٤. الحلي، حسن بن يوسف بن المطهّر. الألفين الفارق بين الصدق والمين. النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية، ١٣٨٨هـ.
٢٥. الخوارزمي، الموفق بن احمد. المناقب. مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.
٢٦. الخُوئي، السيد أبو القاسم. معجم رجال الحديث. قم: مركز نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٧٢ش.
٢٧. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. تحقيق صفوان عدنان داوودي. بيروت: الدار الشامية، ١٤١٢هـ.
٢٨. الزمخشري، محمود بن عمر. الكشاف. دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م.
٢٩. السبزواري النجفي، محمد بن حبيب الله. إرشاد الأذهان إلى تفسير القرآن. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٩هـ.
٣٠. سعيد، أبو المعاش. فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. قم: دار المودة، ١٣٣١هـ.ش.
٣١. السيد المرتضى، علي بن الحسين. الشافي في الإمامة. طهران: مؤسسة الصادق، ١٤٠٧هـ.

٣٢. شاه عبدالعظيمي، حسين. تفسير اثنى عشري. طهران: ميقات، ١٣٦٣ش.
٣٣. الشبر، السيد عبد الله. الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المبين. الكويت: مكتبة الألفين، ١٤١١هـ.
٣٤. الشوكاني، محمد بن على. فتح القدير. دمشق-بيروت، دار ابن كثير، ١٩٩٤.
٣٥. الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي. المزار. قم: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤١٠ هـ.
٣٦. الشيرازى، السيد محمد الحسيني. تبيين القرآن. بيروت: دار العلوم للتحقيق والطباعة ٢٠٠٣م.
٣٧. الشيرازي، ناصر مكارم. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل. قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٢١هـ.
٣٨. الصدوق، محمد بن علي. كمال الدين وتمام النعمة. ط٢. قم: دار الكتب الإسلامية، ١٣٥٩هـ.
٣٩. الصدوق، محمد بن علي. معاني الأخبار. قم: دار النشر الإسلامية، د.ت١٣٧٢ش.
٤٠. الطباطبائي، السيد محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧٣م.
٤١. الطبراني، سليمان بن احمد. تفسير القرآن العظيم. الأردن-أربد: دار الكتب الثقافي، ٢٠٠٨ م.
٤٢. الطبرسي، أحمد بن علي. الاحتجاج على أهل اللجاج. مشهد: نشر مرتضى، ١٤٠٣ق.
٤٣. الطبرسي، الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٨م.
٤٤. الطبري، أحمد بن عبد الله. ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى. قم: دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٦هـ.
٤٥. الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار التراث، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
٤٦. الطبري، محمد بن جرير الطبري. تفسير الطبري. قاهره: هجر، ١٤٢٢هـ.
٤٧. الطريحي، فخر الدين بن محمد. مجمع البحرين. طهرانقم: المكتبة المرتضوية بنياد بعثت، ١٤١٤هـ.

٤٨. الطوسی، محمد بن الحسن، رجال الطوسي. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٧هـ.
٤٩. الفاضل المقداد. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ.
٥٠. الفاضل المقداد. اللوامع الإلهية. قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢هـ.
٥١. فيض الكاشاني، ملا محسن. تفسير الصافي. طهران: مكتبة الصدر، ١٣٧٣ش.
٥٢. القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م.
٥٣. القمي، على بن إبراهيم. تفسير القمى. قم: دار الكتاب، ١٤٠٤ه.ق
٥٤. الكراجكي، محمد بن علي. الرسالة العلوية. تحقيق عبد العزيز كريمي. قم: انتشارات دليل ما، ١٣٣٥هـ.ش.
٥٥. اللاهيجي، محمد بن علي. تفسير شريف لاهيجي. طهران: نشر داد، ١٣٧٣ش.
٥٦. المامقاني، عبد الله بن محمد حسن. تنقيح المقال في علم الرجال. النجف الأشرف: المطبعة المرتضوية، د.ت.
٥٧. الماوردي، علي بن محمد. الأحكام السلطانية. تحقيق الدكتور احمد مبارك البغدادي، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ١٤٠٩هـ.
٥٨. المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. ط ٣. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ.
٥٩. المجلسي، محمد باقر. زاد المعاد - مفتاح الجنان. بيروت: مؤسسة الأعلمي،١٤٢٣.
٦٠. المدرسي، السيد محمد تقي. من هدى القرآن. طهران: دار محبي الحسين، ١٤١١هـ.
٦١. المشهدي، محمد بن محمد رضا القمي. تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب. طهران: مؤسسة الطبع والنشر، ١٣٦٦ش.
٦٢. مير سيد شريف. شرح المواقف. قم: الشريف الرضي، ١٣٢٥هـ.
٦٣. النجاشي، أحمد بن علي. رجال النجاشي. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٥ش.
٦٤. النسائي، احمد بن شعيب. تفسير النسائى. مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٠م.
٦٥. النيشابوري، حسين بن على، ابوالفتوح الرازى. روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوى، ١٣٧١ش.

تعريف الإمامة عند المتكلّمين: مقاربة تحليلية نقدية[1]

السيّد محمد مهدي عتيق[2]

الملخّص

منذ زمن بعيد، عرّف متكلمو الإمامية الإمامة بأنّها رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص خلافة عن النبي، وسعوا إلى تقديم تعريف عقلاني يمكن إثباته في مقابل المخالف، مع مراعاة النصوص والأحاديث التي تحدد مفهوم الإمامة عند الشيعة. ومع ذلك، وُجّهت انتقادات متعددة إلى هذا التعريف؛ حيث رأى بعض العلماء أنه تعريف غير شامل وأنّه يشير إلى الحدّ الأدنى من حقيقة الإمامة، و لا يستوعب جميع أبعادها كالعصمة والولاية، كما أنه يقصر إلى الإمامة العملية ولا يشمل الإمامة الذاتية. يُضافُ إلى ذلك أنّه اعتُرض على التعريف بعدم بيانه ماهية الإمامة وحقيقتها. ورأى بعض النقّاد أنّه مستوحًى من تعريفات أهل السنة، فضلًا عن دعوى وجود نصوص روائية تغني عن هذا التعريف الكلامي. تهدف هذه المقالة إلى البحث في هذه الإشكالات بعمق، من خلال تحليل منهج المتكلمين، وتوضيح أبعاد تعريفهم من بيان قيود التعريف وما يدل عليها بالدلالة الالتزامية، وما يُستفاد من النظرة العقلية، وبيان كيفية انسجامه مع برهان الهداية، بما يُسهم في تقديم رؤية أكثر تكاملًا حول حقيقة الإمامة ونقض هذه الإشكالات بصورة كاملة.

الكلمات المفتاحية: الإمامة، علم الكلام، المتكلمون، تعريف الإمامة، الرئاسة العامة، برهان الهداية، ماهية الإمامة.

---

١. تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٠٢/١٣م؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٠٥/٢٤م.
https://doi.org/10.22034/iaj.2026.506319.1004

٢. طالب مرحلة البحث الخارج، الحوزة العلمية في خراسان، مدرسة آية الله الخوئي، مشهد، إيران.
smmatighi@gmail.com

المقدمة

على الرغم من طرح تعريفات عدّة لمفهوم الإمامة عبر التاريخ (انظر: جمعي از مؤلفان، ١٤١٥هـ، ٣٧؛ جمعي از مؤلفان. ١٣٩٤هـ.ش.، ٤١-٤٤؛ المطلبي الكربكندي، ١٣٩٧ش، ٦٥-١٢١.)، فإنّه يمكن عدّ التعريف الآتي تعريفًا مشتركًا بين الفرق الإسلامية، وهو تعريفها بأنّها: «رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص، خلافةً عن النبي ﷺ».[1]

عند النظر الأولي في هذا التعريف، نجد أنه متداول بين متكلمي أهل السنة والشيعة على حد سواء. ومع ذلك، يجب الانتباه إلى أن التشابه اللفظي بين التعريفين لا يعني بالضرورة التطابق والاتفاق بين الطرفين على تعريف واحد للإمامة. فعادةً ما يشير تعريف متكلمي أهل السنة إلى القيادة والحكم، بينما يتناول تعريف متكلمي الإمامية مقاماً ملكوتياً و إلهياً. فهذا التعريف يستلزم منزلة رفيعة ومقاماً سامياً، غير أن أهل السنّة سعوا إلى تضييق مفهوم الإمامة. وكما يقول الفاضل اللاهيجي (١٠٧٢هـ):

> «ومن عجائب الأمور الاتفاق على هذا التعريف بيننا وبين مخالفينا. والحال أنّ أحدًا من الأئمة الذي يعتقدون بهم بخصوصهم لم يستوفِ الشروط المذكورة في هذا التعريف» (اللاهيجي، ١٣٨٣ش.، ٢٨٩).

بطبيعة الحال، ثمة اختلافات في بعض القيود المرتبطة بهذا التعريف، وهو ما سنتطرق إليه لاحقًا. ومع ذلك، يظلّ هذا التعريف مشتركًا بين سائر التعريفات ومقبولًا من الجميع.

في ما يأتي، سنوضح نطاق هذا التعريف ببيان قيوده والتوضيحات المرتبطة به. وفي الخطوة التالية، وبالنظر إلى مستوى شمول هذا التعريف للإمامة، سنردّ على الإشكالات المثارة حوله.

١. قيود هذا التعريف:

لفهم أبعاد هذا التعريف بصورة أدق، من الضروري التوقف عند القيود التي وضعها

١. هذا التعريف هو التعريف الذي تبنّاه العلامة الحلي والفاضل المقداد، ووافقهما عليه أكثر من لحقهما من العلماء. وقد اختلف بعض الأعلام في بعض قيود هذا التعريف قبل العلامة الحلي. وسوف نشير إلى ذلك قريبًا.

المتكلمون له؛ إذ إنّ هذه القيود لم تأتِ عبثًا، بل جاءت نتيجة لنظرة عقلية دقيقة تهدف إلى تحديد الإطار العام لمفهوم الإمامة وبيان حدوده. فالتعريف ليس مجرد صياغة لغوية؛ بل يحمل في طياته أبعاداً فكرية وعقائدية تعكس نظرة المتكلمين إلى الإمامة. وعلى ضوء هذا، فإنّ دراسة هذه القيود تسهم في توضيح الأسس التي بُني عليها التعريف، كما تساعد في معالجة الإشكالات المطروحة حوله.

١.١. رئاسةٌ عامةٌ

كلّ مجتمع بشري، سواء في العصور القديمة أو الحديثة، لا يمكن أن يستغني عن قائد أو رئيس يتولى إدارة شؤونه، ولا عن دستور وقوانين تنظّم حياته وتحفظ استقراره. فالحاجة إلى القيادة والتنظيم من الضرورات الأساسية لأيّ اجتماع إنسانيٍّ؛ إذ لا يمكن لمجتمع أن يسير نحو التقدم دون وجود سلطة تحكمه وتنظّم علاقاته الداخلية والخارجية.

وتبرز هذه الحاجة في المجتمعات الحديثة بشكل أوضح؛ حيث تدرك الأمم أهمية وجود رئيس وحكومة تتوفّر على صلاحيات واسعة لإدارة الشؤون الأساسية، مثل السياسة، والجيش، والاقتصاد، والقضاء، وغيرها من المجالات الحيوية. إنّ الفساد والفوضى يعمّان ينتشران دون وجود سلطة وتضعف إثر ذلك البنية الاجتماعية والاقتصادية للدولة والمجتمع.

أما في الإسلام، فإنّ مفهوم القيادة يتجاوز مجرد الإدارة الدنيوية، وينظر إلى رئيس الدولة نظرة أشمل وأعمق، باعتباره ليس فقط مسؤولًا عن تسيير الشؤون السياسية والإدارية؛ بل أيضًا عن تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وحفظ النظام الديني والاجتماعي. ولا يقصر الإسلام دور الرئيس على تنظيم الأمور الدنيوية؛ بل يوسع دائرة صلاحياته إلى تطبيق التشريعات الإلهية التي تشمل مختلف جوانب الحياة، من العبادات إلى المعاملات، ومن الأخلاق إلى الأحكام القضائية.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الإمامة، في الرؤية الإسلامية، هي شكل من أشكال الرئاسة الدينية، باعتبار الإمام مسؤولًا عن تطبيق الضوابط والحدود التي نصّت عليها الشريعة (آل ياسين، ١٤١٣هـ، ٢٧٦). ولأجل هذا، فإنّ الإمامة رئاسة؛ ولكنّها ليست مجرّد رئاسة سياسية

أو إدارية، بل هي رئاسة تتوسّع صلاحيات الرئيس فيها إلى حدود تجعل الإمام أو القائد الإسلامي حلقة وصل بين الحاكمية الإلهية وبين إدارة شؤون الناس، ما يضفي على هذا المنصب أهمية استثنائية تتجاوز حدود النظرة إليه في الأنظمة الفكرية الأخرى.

فمصطلح «رئاسة» في هذا التعريف هو الجنس (بالاصطلاح المنطقي) الذي ينضوي تحته مفهوم الإمامة. والإمامة نوعٌ من أنواع هذا الجنس. وبإضافة القيد الأول؛ أي «العامة»، يُستعبد ويخرج بعض أنواع الرئاسة المحدودة وغير العامّة أو التفويضية، مثل: منصب القاضي أو المتولّين بعض الأمور الخاصة كأولياء القاصرين، كما يخرج من دائرة التعريف الحاكم أو الوالي أو نائب الإمام؛ لأن سلطتهم مستمدّة من تفويض الإمام. فالإمام هو الرئيس الأعلى الذي تتفرع من سلطته سائر الرئاسات الاجتماعية.

وبذلك، فإنّ الرئاسة العامة تعني قيادة لا تخضع لأي سلطة أعلى منها، أي أنّ يد الإمام فوق كل يد، فالرئاسة العامة تعني رئاسة ليس فوقها رئاسة أعلى. ولهذا السبب، لا حاجة إلى إضافة قيد «بالأصالة»؛ لأنّ قيد «العامة» يفيد هذا المعنى بوضوح؛[1] حيث يُشير إلى استقلال هذا الرئيس وعدم خضوعه لسلطة أعلى.

وعلى ضوء هذا لا يرد الاعتراض على التعريف بالقول:

> «الرئاسة عامة وإن ميّز نوع الإمامة عن نوع القضاء وكلّ رئاسة خاصة؛ لكنه لا يميّزه عن نوع السلطنة الجورية، إذ هي عامة أيضا.» (البحراني، ١٤١٧هـ، ٤١)

لأنّ عمومية رئاسة سلاطين الجور ليست حقيقية؛ بل هي اعتبارية ومجازية. أما العموم الحقيقيّ للرئاسة، فيعني أنّ سلطة الإمام فوق سلطة جميع المأمومين في واقع الأمر، لا بمجرد الاعتبار والمجاز. ومن خلال هذا التوضيح، يتبيّن أنّ هذا القيد يستلزم الولاية؛ لأنّ يد الإمام تعلو وسلطته فوق أيدي المأمومين وسلطتهم.

فإذا كانت دائرة الأحكام الإلهية تشمل العالم بأسره، فإنّ مُلك الإمام يمتدّ ليشمل العالم

١. قد عرّف الإمامة برئاسة عامة في أمور الدين والدنيا بالاصالة. وقد تم التعبير عن قيد «بالأصالة» بهذا النحو: «وبقولنا بالأصالة احتراز عن رئاسة النواب والولاة من قبله». (البحراني، ابن ميثم بن علي. (١٤٠٦هـ.ق.)، ١٧٤)؛ ولكن بعض المتكلمين ناقشوا في هذه المسألة بأن رئاسة النواب والولاة تخرج بقيد العموم، فإن النائب لا رياسة له على إمامه، فلا تكون رياسته عامة. (السيوري، ١٣٧٠ش، ٩٤).

كلّه أيضًا، ما يعني أنّ عمومية رئاسته تغطي جميع أرجاء الوجود من الناحية الشرعية. فالإمام هو الحاكم المطلق في عالم الشريعة، وعمومية رئاسته تقتضي أن يكون جميع المكلّفين، في شؤون الدين والدنيا، محتاجين إلى من تحققت فيه هذه الرئاسة بشكل تام. وبناءً على ذلك، لا بدّ من أن يكون الإمام أفضل من سائر الخلق، لما يتطلّبه هذا المقام من كمال في العلم والعمل، ومنزلةٍ رفيعة تؤهله لتحمل مسؤولية القيادة الشاملة.

وما ذكرناه هو المستفاد من قيد «العامة» في عالم الثبوت ونفس الأمر، ولكن قد يحدث في عالم الإثبات والخارج أن لا يخضع لهذه السلطة أحدٌ من الناس. ومع ذلك، فإنّ عصيان الناس للإمام لا يؤثر على عمومية رئاسته؛ لأنّ العصيان يقع في عالم الإثبات والواقع الخارجي، بينما عمومية رئاسة الإمام ثابتة في عالم الحقيقة والثبوت. فعدم طاعة الناس للإمام تحول دون تحقق بعض الجوانب العملية من سلطته فقط؛ لكنها لا تنفي حقّه في الإمامة، ولا تلغي مشروعية سلطته. وذلك كما في حالة الأنبياء، فإنّ إنكار الناس نبوّتهم لم ولا ينفي عنهم النبوّة. وبناءً على ذلك، لا يصحّ القول:

> إنّ الرئاسة قد تكون مع الإمامة، وقد لا تكون كما إذا لم يُطَع الإمام، فليس من شرطها اتباع الناس ورئاسته عليهم في الدين والدنيا، كما في عهد الثلاثة حيث كان أمير المؤمنين عليه السلام جليس داره وكذا بقية الأئمة...
>
> (العاملي، ١٤٢١ق، ج٢، ١١)

لأن هذا القول فيه خلط بين مقامي الثبوت والإثبات، ولهذا لا يرد الإشكال على التعريف، وأصحاب هذا التعريف لم يروا أنفسهم في حاجة إلى الاحتراز عن هذا الإشكال.

٢.١. في أمور الدين والدنيا

وهذا القيد يدلّ على أنّ ولاية الإمام العامة تشمل جميع شؤون الدينية والدنيوية للناس، تمامًا كما أنها سلطة عامة على جميع الأفراد. فعمومية هذا القيد تتعلق بجميع الأحوال، في حين أنّ عمومية القيد السابق تتعلق بجميع الأشخاص؛ أي أن قيد «العامة» يشمل جميع الناس، حتى لا يقع قبح تقديم المفضول على الفاضل، بينما قيد «في أمر الدين والدنيا» يشمل جميع أحوال المكلفين، أي كل من يدخل في دائرة قيد «العامة».

وتقييد الرئاسة بكونها دينية يدلّ على أن الإمامة منصبٌ إلهيٌّ، كما هو الحقّ عند الإمامية (الطوسي، ١٤١٦ق.، ١٠٩)،[١] لأنّ الرئاسة الحقيقية في الدين تعني بيانه، وحفظه، وتنفيذه، وهو ما يتحقق بواسطة حاكمية الإمام على المجتمع. وهذه الرئاسة لا تكون إلا بتعيين إلهي؛ إذ إنّ الرئاسة غير المقرّرة من قبل الله ستؤدي إلى اختلال النظام، وإفساد الدين، وانتشار البدع والأكاذيب. فحتى لو افترضنا جدلاً بقاء الإمام الفاسق عند الضرورة، فهذا لا يجعل منه إمامًا شرعيًا ولا يضفي عليه مشروعية كاملة، بل هو حلٌّ اضطراريٌّ لدرء فتنةٍ أعظم، وهو في حدّ ذاته دليلٌ على قصور النظام الذي لا يستند إلى تعيينٍ إلهيٍّ في حفظ الدين من الاختلال والإفساد والبدع. فالنظام الذي تعتمد مشروعيته على قاعدة «الضرورات» هو نظامٌ ناقصٌ بطبيعته، لا يمكنه ضمان المقاصد الدينية العليا على نحوٍ كاملٍ ومستمر. ولهذا، فإنّ افتقار الرئاسة إلى التعيين الإلهي يؤدي حتمًا إلى اختلال النظام، وإفساد الدين، وانتشار البدع والأكاذيب، لأنّ هذه الرئاسة حينئذٍ ستكون عرضةً للانحرافات المعرفية والتشريعية، ولن تضمن بقاء الدين على صفائه الأصلي.

وبتقييد الرئاسة بكونها دينية، تخرج الملوكية والسلطنة من مفهوم الإمامة (السيوري، ١٣٨٠ش، ٣١٥). ويرى الإمامية أن الإمام هو الوحيد الذي يستطيع فهم الدين فهمًا صحيحًا وتطبيقه كما فعل رسول الله ﷺ. ولكن من ناحية أخرى، عندما ينظر أهل السنة إلى خلفائهم، يجدون أنهم لا يتحلّون بفهم دقيق للقضايا والمسائل الدينية؛ بل إنهم في كثير من الأحيان خالفوا القرآن والسنة، ما أدى إلى انتشار البدع والأكاذيب وتشويه الدين؛ ولهذا السبب، حاول أهل السنة تبرير عدد من أخطاء الخلفاء والحكّام بنظرية «اجتهاد الخلفاء»، ووصفوا بعض البدع والتحريفات بأنّها اجتهاد يؤجر عليه صاحبه حتى لو أخطأ وجه الحقّ فيه.

ومصطلح «شؤون الدنيا» يشمل كل ما يحتاجه الإنسان لحياة أفضل تتوافق مع تعاليم دينه. ولذلك، فإن شؤون الدنيا التي لا صلة لها بالدين، كالصناعات والمهارات الحرفية، تخرج عن نطاق هذا التعريف.

١. نعم؛ الإمامة عند أهل السنة أيضًا من أعظم واجبات الدين ولا قيام للدين إلا بها، فنصب الإمام عندهم من أتمّ مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين (الصاوي، د.ت.، ١١) إلا أنهم يعتقدون وجوب اختيار الإمام على الناس لا على الله.

فإذا كان الأمر متعلقًا بموضوع خارجي، فهو من شؤون الدنيا، أما إذا تعلق بالأحكام نفسها، فهو من شؤون الدين. على سبيل المثال، في الزكاة، تكون المسائل الدنيوية مثل السؤال عن مصدر المال (من أين لك هذا المال؟)، في حين أن المسائل الدينية تتعلق بأحكام الزكاة نفسها، مثل ما تتعلق به الزكاة، وشروط وجوبها، والمستحقين لها، وغير ذلك.

وبناءً على ذلك، يمكن القول إن موارد الشبهات الموضوعية تدخل في دائرة شؤون الدنيا. وموارد الشبهات الحكمية تدخل في دائرة شؤون الدين غالبًا.

١. ٣. لشخص من الأشخاص

يُعبَّر عن هذا القيد بقيد الوحدة، حيث إنّ التنوين فيه يشير إلى هذا المعنى، ويفيد الاحتراز عن تعدّد الإمام في وقت واحد (البحراني، ١٤٣٠ق.، ١٧٥). وهذا القيد يستخدمه المتكلمون للتعبير عن نقطتين:

النقطة الأولى: المراد من «الشخص» هو الشخص الإنساني، لا الملَك أو الجِنّ. وعلى الرغم من شمول التكاليف الشرعية للجنّ، فإنّ انفصالنا عنهم وانفصالهم عنّا يعفينا من البحث في ما يرتبط بهم.

النقطة الثانية: المقصود بالشخص هنا هو الشخص الواحد، أي أنّ الإمامة محصورة في الزمان الواحد بإمام واحد؛ لأن مقتضى عموم الرئاسة عدم مشاركة الإمام من قبل إمام آخر؛ لأنّ المشاركة تنقض العموم وتضيّق دائرته.

وقد روى مسلم (٢٦١هـ) هذا المعنى بكثرة عن النبي ﷺ حيث قال:

«إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» (النيشابوري، د.ت.، ج٦، ٢٣).

وقد ورد في رواياتنا سبب وجود الإمام الواحد في كل عصر، كما نقل الفضل بن شاذان النيسابوري في صحيحته عن الإمام الرضا عليه السلام حيث قال:

فإن قيل: فلِمَ لا يجوز أن يكون في الأرض إمامان في وقت واحد أو أكثر من ذلك؟ قيل: لعلل،

منها: أنّ الواحد لا يختلف فعله وتدبيره، والاثنين لا يتفق فعلهما وتدبيرهما، وذلك إنا لم نجد اثنين إلا مختلفي الهمم والإرادة، فإذا كانا اثنين ثم

اختلفت هممهما وإرادتهما وكانا كلاهما مفترضي الطاعة، لم يكن أحدهما أولى بالطاعة من صاحبه، فكان يكون في ذلك اختلاف الخلق والتشاجر والفساد، ثم لا يكون أحد مطيعًا لأحدهما إلا وهو عاص للآخر، فتعمّ المعصية أهل الأرض، ثم لا يكون لهم مع ذلك السبيل إلى الطاعة والإيمان، ويكونون أنّما أتَوا في ذلك من قبل الصانع والذي وضع لهم باب الاختلاف وسبب التشاجر، إذ أمرهم باتباع المختلفين.

ومنها أنّه لو كانا إمامين، لكان لكلّ من الخصمين أن يدعو إلى غير الذي يدعو إليه الآخر في الحكومة، ثم لا يكون أحدهما أولى بأن يتبع صاحبه من الآخر، فتبطل الحقوق والأحكام والحدود.

ومنها أنه لا يكون واحد من الحجتين أولى بالنظر والحكم والأمر والنهي من الآخر، فإذا كان هذا كذلك، وجب عليهم أن يبتدئوا الكلام وليس لأحدهما أن يسبق صاحبه بشيء إذا كانا في الإمامة شرعًا واحدًا، فإن جاز لأحدهما السكوت جاز للآخر مثل ذلك، وإذا جاز لهما السكوت بطلت الحقوق والأحكام وعُطّلت الحدود، وصار الناس كأنهم لا إمام لهم... .(الصدوق، ١٣٨٥ق. ج١، ٢٥٤)

فلعلّ المقصود من هذا الحديث الشريف هو نفي إمامة من كان في عصر الأئمة، من أئمة الضلال والجور؛ حيث كانت أحكامهم مخالفة لأحكام أئمتنا، وأفعالهم مناقضة لأفعالهم. كما يُحتمل أن يكون الحديث إلزامًا للمخالفين القائلين باجتهاد النبي والأئمة، كما ذهب إليه العلامة المجلسي (المجلسي، ١٤٠٣ق.، ج ٢٥، ١٠٦).

أمّا أهل السنة فلهم في قيد الوحدة ثلاثة أقوال:

الرأي الأول: لا يجوز تعدّد الأئمة إلا في حالة الضرورة وهذا هو القول المشهور بينهم (الماوردي، ١٣٨٦ق. ٩؛ النووي، د.ت. ج١٢، ٢٣٣.).

الرأي الثاني: جواز تعدد الأئمة مطلقًا وقد نُسب هذا القول إلى المعتزلة (الأندلسي، ١٣٩٥هـ. ج٤، ص ٨٨؛ البغدادي، د.ت.، ص٢٢٣؛ الشهرستاني، ١٣٩٥هـ. ج١، ص١٥٥).

الرأي الثالث: عدم جواز تعدد الأئمة إلا في حالة اتساع رقعة الإسلام (الجويني، ١٤٠٠هـ، ص١٢٨؛ القلقشندي، ١٣٨٠هـ. ج١، ص٤٦؛ البغدادي، ١٤٠٠هـ. ص٢٧٤؛ القرطبي، ١٣٨٧هـ. ج١، ص٢٧٣؛ الدميجي، ١٤٠٨هـ، ص٥٥١-٥٥٤؛ الصاوي، د.ت.، ص٦٤)؛ أي يجوز تعدد الأئمة عند اتساع الأراضي الإسلامية.

أمّا المشكلة الكبرى عند أهل السنة هي أن نمط تفكيرهم في الإمامة، بعد عصر الخلفاء الراشدين، لم يُطبَّق في الواقع الخارجي إطلاقًا؛ ولذلك، فإنّ هذا النموذج الفكري يعاني من إشكالية الانفصال بين النظرية والواقع. فالمحتوى النظري لفقه الحكومة والإمامة عندهم لا يجد تطبيقًا عمليًا في الحقائق الخارجية ولا في الممارسات الاجتماعية للحكومات وبلاد المسلمين أصلًا.

ومن هنا، نجد أن مفكري أهل السنة يطرحون بعض المبادئ حول الإمامة الإسلامية، بينما يسير قادتهم وأئمتهم في اتجاه مغاير تمامًا. بمعنى آخر، لا تستند الحكومات المنتسبة إلى الفقه السني إلى الآراء النظرية التي يتبنّاها العلماء والفقهاء حول الإمامة! والدليل على ذلك هو الصراعات الحادة بين الحكومات السنية المختلفة، وقتل بعض الخلفاء بعضهم الآخر عبر التاريخ، فضلًا عن تعدد الممالك والسلطنات في البلاد الإسلامية. كل ذلك يدل على أن النموذج الفكري السني في الإمامة لم يُطبّق على أرض الواقع بعد سقوط الدولة العباسية.

١. ٤. خلافةً أو نيابةً

وقد رُوعي في التحليل المعجمي لكلمتي «خليفة» و«نائب» التشابهُ والتناظرُ بين المستخلِف والمستخلَف، أو النائب والمنوب عنه. فالإمامة مشروعة باعتبارها نيابةً عن النبي ﷺ أو خلافةً عنه. وعليه، فلا يُلتفت إلى قول من زعم أنّ الإمامة مجرد مسؤولية ظاهرية كرئاسة الحكومة، لكن بصبغة دينية، ومن الطبيعي أن يتم اختيار مثل هذا الإمام من قِبَل الناس (مكارم الشيرازي، ١٣٨٦ش. ج٩، ص٢٠)؛ إذ إنّ هذا القول يغفل عن القيد الأخير في التعريف، وهو «عن النبي».

فالخليفة عن رسول الله ﷺ لا بُدّ من أن تتوفّر فيه الصفات المناسبة لتقلّد هذا

المنصف بالنيابة عن النبيّ، وحينئذٍ يجب على الأمة الاقتداء به في كلّ الأمور، والطاعة له في كلّ ما يأمر به أو ينهى عنه، وتنفذ فيهم جميع تصرّفاته، ولا يجوز لأحدٍ الاعتراض عليه في شيء من ذلك (الميلاني، ١٤٢٧هـ ج٣، ص١٣٨)؛ لأنه خليفة ونائب عن شخصٍ مفترض الطاعة بأمرٍ إلهيٍّ. فالمخلوف والمنوب عنه، هو النبي الأعظم الذي تجب طاعته، فيثبت لخليفته من الطاعة ما ثبت له.

ويمكن أن نفهم هذه الحقيقة من قيد «العامة» في تعريف الإمامة؛ لأنه وكما بيّنا، إذا لم تثبت له الطاعة فلا تكون إمامته عامّة، ولا رئاسته شاملةً. وعليه، يمكن القول إنّ هذا القيد توضيحيٌّ وليس احترازيًّا. فلا ننتصور إمامًا حقيقيًّا لا يكون خليفةً عن النبي ﷺ.

واعلم أنّ كلام المتكلمين ينصبّ على إمامة نائب النبي ﷺ، وليس على نماذج الإمامة الأخرى كإمامة بعض الأنبياء السابقين، ولذلك فإن إمامة الأنبياء ليست موضع نقاش في علم الكلام الإسلامي. ولهذا، نجد أن بعض العلماء لم يعتبروا هذا القيد ضروريًّا؛ لكن ينبغي إدراجه في التعريف حرصا على دقّة التعريف أو زيادة دقّته. فالتعريف قد يكون صحيحاً دونه، لكنه أَكملُ وأدقُّ مع إضافة هذا القيد إليه. وما يُطرح من إشكالات في غياب هذا القيد هو في الحقيقة خلط بين المفهوم والمصداق.

وقد عرّف ابن ميثم البحراني الإمامةَ بغير هذا القيد؛ لكنه أشار إلى أن تمام التعريف يتحقق به، حيث قال:

> «فإذًا، كلّ واحد من هذه القيود وإن كان أعمّ من نوع الإمامة، إلّا أنّها إذا اجتمعت حصل من المجموع قدر مميّز لذلك النوع تمييزًا مطلقًا يسمّى باصطلاح القوم: «الخاصّة المركبة».[1]

والنقطة الأخيرة هي أنّ قيد «خلافة عن النبي» مطلقٌ، لا يقيّده بقاء النبي ﷺ حيًّا أو

١. ويشرح مفهوم الخاصة المركبة بقوله: الرئاسة هي الجنس القريب للإمامة، ومجموع القيود الباقية خاصّة مركبة؛ إذ كلّ منهما لا يخصّ نوع الإمامة دون كلّ ما عداه وإن خصّه بالنسبة إلى بعض الأشياء: فإنّ كون الرئاسة عامة ... لا يميّزه عن نوع السلطنة الجوريّة، إذ هي عامة أيضا، وقولنا «لشخص» ... لا يميّزه عن السلطنة الجورية أيضا، وقولنا «في أمور الدين والدنيا» وإن ميّزه عن سلطان الجور غير أنّه لا يكفي في تميّزه، إذ ليس كلّ رئاسة في امور الدين والدنيا وجب أن تكون عامّة. (م. البحراني، ١٤١٧هـ، ص٤١).

وفاته. ولذلك، فإن هذا القيد لا يمنع من الاستدلال على استمرار الخلافة بعد النبي ﷺ لمن ثبتت له هذه النيابة في حياته، كما هو الحال في حديث المنزلة. وبناءً على ذلك، يمكن القول إنّ من ثبتت له الخلافة في حياة النبي ﷺ، يكون هو الأحقُّ بالإمامة بعد وفاته.

٢. توضيحات حول التعريف:

بعد استعراض القيود التي أدرجها المتكلمون في تعريف الإمامة، ينبغي تقديم بعض التوضيحات التي تساعد على فهم هذا التعريف بصورة أدقّ. وإنّ هذه التوضيحات تهدف إلى رفع اللبس وتقديم رؤية أشمل حول التعريف، ما يسهم في تقوية بنيته ودفع الإشكالات الواردة عليه.

١.٢. برهان الهداية

بعد بيان قيد «في أمور الدين والدنيا»، يُطرح هذا السؤال: هل يجب على الإمام أن يكون عالمًا بجميع العلوم الدنيوية؟ في هذه المسألة، طُرحت ثلاث نظريات:

الأولى: عدم ارتباط شؤون الدنيا بالإمامة وهو رأي بعض المتكلمين[١] حيث يرون أنّ الأمور الدنيوية ليست جزءًا ضروريًّا في تعريف الإمامة. ومع ذلك، فإنّ هؤلاء العلماء عندما يحددون قيود التعريف، فإنهم يعرضونها بطريقة تجعل القضايا الدنيوية متداخلة مع القضايا الدينية. فمثلاً يرى الحمصي الرازي أنّ شؤون الدنيا ليست جزءًا ذاتيًّا من تعريف الإمامة؛ ولكنّها مترتّبة تبعًا على مقاصدها الدينية؛ فالإمام يُقيم العدل ويمنع الظلم، فينتج عن ذلك صلاح الدنيا. وهكذا تتداخل القضايا الدنيوية مع الدينية على نحو التبعية لا

١. يقول الحمصي الرازي ﷺ: فليس الإمام رئيسًا على الخطاطين في الخط، ولا على الصائغين في الصياغة، ولا على النجّارين في النجارة، ولا على البنّائين في البناء، ولا على النقّاشين في النقش، وكلّ هذه الصناعات من الأمور الدنيوية... فلا يكون رئيس الخطّاطين في الخط حتى يحكم بتفضيل بعض خطوطهم على البعض وبما يستحقّه كلّ واحد منهم من الأجرة على ما كتبه ويتقارب ما يتقارب ويتفاوت ما يتفاوت منها، وكذا القول في جميع الصناعات. فأمّا قطع المنازعات والخصومات الواقعة بين أرباب الصناعات، فانّه من أمور الدين؛ لأنّه إنّما يحكم فيهم بحكم الله الذي يعلمه في مثل تلك الحوادث، وإقامة حكم الله من أمور الدين، فأمّا تفضيل عمل البعض على البعض وتقديره الأجرة في أعمالهم، فإنّه يرجع في أمثال ذلك إلى أهل الخبرة، ولا عليه أكثر من ذلك. (الحمصي الرازي، ١٤١٢هـ، ج٢، ص٢٣٦)

الأصالة.[1] وهذا يعني أنّ شمول رئاسة الإمام ليست منفية عندهم، وليست مثار تساؤل بينهم (المطلبي الكربكندي، ١٣٩٧ش، ص٧٨.)؛ بل يُنظر إليها من زاويةٍ تجعل أمور الدنيا خاضعة لأحكام الدين وتوجيهات الإمام، ما يضمن عدم الفصل بين الجانبين، حتى لو لم تكن شؤون الدنيا مندرجة كعنصر أساس في التعريف.

الثانية: اقتصار علم الإمام على الأحكام الشرعية وتنفيذها وهو رأي جمهور المتكلمين (الحلبي، ١٤١٧هـ، ص١٧٠؛ الطوسي، ١٤٠٦هـ، ص٣١١؛ م. البحراني، ١٤١٧هـ، ص٦٧؛ الحمصي، ١٤١٢هـ، ج٢، ص٢٧٨، الحلي، ١٣٦٣ش.، ص٢٠٧)، حيث يرون أن العلم الواجب في الإمام مقصورٌ على بيان الأحكام الشرعية وتطبيقها، أما ما زاد عن ذلك فهو فضيلة زائدة لا تدخل ضمن حدود الإمامة. نعم، الأئمة عليهم السلام متوفّرون على علوم كثيرة؛ لكنها ليست شرطًا في الإمامة، بل هي من خصائصهم الإلهية وهي فضيلة إلى جانب سائر فضائلهم.[2] لذا، لا يُنكِر هؤلاء العلماء سعة علم الأئمة، وإنما يفرقون بين ما هو داخل في تعريف الإمامة وما هو خارج عنها.

---

١. مثلا يقول الحمصي الرازي رحمه الله: فإن قيل: أليس بسياسة يأمن الطرق، ويكثر قدوم القوافل على أهل البلاد وجلب الأمتعة إليهم، فيكثر منافعهم، ويسهل عليهم طرق معايشهم، وكلّ هذا من أمور الدنيا ومنافعها، وكذا يرتفع بالخوف منه ومن سياسة الهرج والمرج والتباغي والتظالم من بين الرعيّة فيعيشون في عافية عفوا صفوا، وذلك أيضا من المنافع المعجّلة الدنياوية؟ قلنا: بلى بسياسته يحصل جميع هذه المنافع المعجّلة والأغراض الدنيوية، ولكن تبعا لما هو الغرض الأصلي في انتصابه وهو ارتفاع الظلم والفساد والتباغي وامتداد أيدي الظلمة الأقوياء إلى أموال الضعفاء المظلومين ونفوسهم، أو تقليل هذه القبائح والمناكير والبعد منها خوفا من تأديبه وسياسته، وكلّ ذلك من امور الدين، ألا ترى أنّ وجه وجوب معرفة الله تعالى عند القوم إنّما هو كونها وصلة إلى العلم بالثواب والعقاب الذي هو لطف للمكلّفين في مثل ما ذكرناه من ارتفاع القبائح عنده أو تقليلها أو البعد منها وأداء الأمانات والواجبات أو تكثيرها والقرب منها فيعد ذلك من أمور الدنيا، فإن كان معارف التوحيد والعدل من الأمور الدنيوية، فيا ليت شعري ما الأمور الدينيّة! بلى يحصل عند هذه المعارف أيضا المصالح المعجّلة المشار إليها في السؤال، ولكنّها تبعا للمصالح الدنيوية، ولا تكون تلك المصالح المعجلة هي الغرض الأصلي والمقصود في تكاليف المعارف، فكذلك حصول المنافع المعجّلة الدنيوية عند الخوف من تأديب الإمام وسياسته يكون تبعا للمصالح الدينية المنوطة بالرئاسة، ولا يكون هي الفرض المقصود إليه في الرئاسة، فعلم ما ذكرناه من أنّ الإمامة رئاسة عامّة في امور الدين على ما ذكرناه من القيود. (الحمصي الرازي، ١٤١٢هـ، ج٢، ص٢٣٧)

٢. يقول الشيخ الطوسي رحمه الله: أمّا العلم بالصناعات والمهن، فليس الإمام رئيسا في شيء منها ولا مقدماً فيها. ولو كان رئيسا في الصنائع لوجب أن يكون عالما بها، حسب ما قلناه في ما هو إمام فيه. (الطوسي، ١٣٨٢ش.، ج١، ص٢٥٢)

الثالثة: يجب أن يكون لدى الإمام معرفة شاملة بجميع العلوم المؤثّرة في هداية المأمومين، وهو ما يُستدلّ عليه ببرهان الهداية. فالفرق بين هذا الرأي والرأي السابق هو في حدود الهداية، فالرأي السابق يقصر العلم الواجب على أحكام الشريعة؛ أما هذا الرأي فيوسّع دائرة العلم الواجب إلى حدود ما يُحتاج إليه للهداية، ويدخل فيها ما يرتبط بالعلم بأخبار السماء والأرض ونحوها شرط تأثيره في مهمة الهداية. ويمكن استفادة هذا المعنى من عدد من الروايات، كصحيحة زُرارة الكناسي، حيث قال له أبو جعفر عليه السلام:

«أترون أنّ الله تبارك وتعالى افترض طاعة أوليائه على عباده، ثم يخفي عنهم أخبار السماوات والأرض.» (الكليني، ١٤٠٧هـ. ج١، ص٢٦٢)

وصحيحة هشام بن الحكم حيث قال له الإمام الصادق عليه السلام:

«ويك يا هشام! لا يحتج الله تبارك وتعالى على خلقه بحجة لا يكون عنده كل ما يحتاجون إليه.» (الكليني، ١٤٠٧هـ. ج١، ص٢٦٢)

١.١.٢. بيان برهان الهداية:

الله تعالى غنيٌّ مطلق، عادل، حكيم، وجواد. وهذه الصفات الأربع تقتضي أن تكون كل أفعاله تعالى تابعة للحكمةٍ ومرتبطة بالغاية والهدف. وعليه، فإنّ كل فعلٍ له هدف، وهذا الهدف إمّا أن يكون لله نفسه أو لمخلوقاته، وكون الهدف والغاية لله، يعني أنّه محتاج إليه، وهذا باطلٌ وغير مقبول؛ لأن الله غنيٌّ بذاته. فلا بد من أن يكون الهدف والغاية للخلق والعباد، وفي مجالنا يجب أن تكون الغاية هي هداية العباد والأخذ بأيديهم للوصول إلى كمالهم.

ومن جهة أخرى، فإنّ الله ليس ببخيل، ولا يمنع من وما خلق مما يسهم في رشدهم وهدايتهم، ولا يبخل عليهم في الأخذ بأيديهم لإيصالهم إلى الغايات. وهذه الهداية تكون إمّا بالمباشرة وإمّا من خلال الأسباب. أما الأسباب، فتنقسم إلى تكوينية وغير تكوينية، والمقصود بالأسباب غير التكوينية الأشخاص الذين اصطفاهم الله وأودع فيهم كمالاتٍ خاصة، فجعلهم وسائط في نظام الهداية. وهؤلاء هم الذين ينتمون إلى نظام الاصطفاء الإلهي، الذي تُبنى عليه عقيدة الإمامة في الفكر الشيعي. فالبحث العقلي يقودنا إلى

إثبات هذا النظام، وعندئذٍ يصير دور الإمام في التشريع والتكوين ثابتًا بالنقل أيضًا.

الإمامة عند الشيعة تقوم على أساس نظام الاصطفاء والهداية، أي أنّ الله تعالى يختار أشخاصًا ليتحملوا مسؤولية الإرشاد في مختلف أبعاد الهداية. والمقصود من التفويض هنا ليس التفويض المعتزلي[1] المطلق، بل تفويضٌ مقرونٌ بإذنٍ إلهي؛ لذلك، فإنّ الإمام يتولى جميع جوانب الهداية التي يحتاجها الناس للوصول إلى كمالهم. والهداية تعني أيضاً أيّ كمال يريد كل مخلوق أن يصل إليه حسب قدرته.

وبعد هذا البيان نعود إلى صلب الموضوع، وهو: هل يجب في الإمام أن يكون عالمًا بجميع العلوم الدنيوية؟ فنقول: يجب في الإمام أن يعلم كلَّ ما يؤثّر في منظومة الهداية بالملازمة العقلية. فكلما كان نظام الهداية أوسع، كان علم الإمام أشمل، وبالعكس.

وعليه، فإنّ شؤون الدنيا لا تتعلق فقط بالأحكام الشرعية، بل تشمل كل ما له صلةٌ بكمال الإنسان. فإذا كان للإمام مكانٌ لتكميل الإنسان في العلوم، فهذا داخل في شأن الإمام ويجب عليه أن يعلم هذا العلم كالمعارف المرتبطة بالغذاء والدواء وغيرهما مما يؤثر على الهداية. وبالتالي، فإنّ للإمام دورًا في هذه المجالات أيضًا. والمهم هنا أنّ تدخّل الإمام في هذه الأمور لا يعني أنّ هذه الأمور هي جزءٌ من الإسلام وداخلةٌ في حدود الدين؛ بل لأنّ معرفتها تؤثر على وظيفة الهداية الموكلة إليه. كما أنّ هناك أمورًا دنيوية قد لا تكون ذات صلة مباشرة بالهداية؛ لكن لو جهل الإمام بها وسُئل عنها فلم يجب لأدّى ذلك إلى اختلال الثقة به. لذلك، وجب في الإمام القدرة على العلم بما يحتاج إليه من المسائل لو سُئل عنها.

بهذا البيان، يتضح أن تفسير قيد «في أمر الدنيا» في تعريف الإمامة يختلف باختلاف

---

١. نظرية التفويض عند المعتزلة تنفي تدخل الله في صدور أفعال البشر وتعتبر الإنسان مستقلًا في أفعاله. وتعتبر هذه النظرية، إلى جانب نظرية الكسب، ونظرية الأمر بين الأمرين، واحدة من التفسيرات الثلاثة لإرادة الإنسان الحرة. وحسب القاضي عبد الجبار، فإن فعل الإنسان يخضع لنيّته وإرادته، يفعل ما يشاء، ولا يفعل ما لا يريد، فالإنسان خالق فعله، وليس الله هو من يخلق فعل الإنسان؛ لأن ذلك مع فرض محاسبة الإنسان على أفعاله ظلمٌ، والله منزّه عن الظلم. ولكن يمكن مناقشة هذه النظرية بالقول: إن دليل التفويض لا يمكن إلا أن يثبت إلا نسبة الفعل إلى الإنسان، وأنه هو الفاعل الحقيقي لفعله، ويفعله بمحض إرادته، أما كون فعله ليس من خلق الله فلا يمكن الحصول عليه من الأدلة المتقدمة. (الهمداني، ١٤٢٢هـ، ص٢٢٦؛ السبحاني، ١٤٢٧هـ، ج٣، ص٤٧٢)

المنطلقات التي ننظر منها إلى الإمامة: فإذا فُسّرت الإمامة بناءً على قاعدة اللطف، كما هو رأي جمهور المتكلمين، فإنّ نطاق شؤون الإمام الدنيوية يكون وفق ما يحقّق اللطف بالناس. وإذا بُنِيت على أساس برهان الهداية، كما قرّرناه هنا، فإنّ مدى تدخل الإمام في أمور الدنيا يتبع مدى اتصاله بالهداية. وأما عند أهل السنة، حيث ترتبط الإمامة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحوها، فدور الإمام في شؤون الدنيا يكون وفق هذا المنظور. وبالتالي، فإنّ مدى صلاحيات الإمام في الأمور الدينية والدنيوية يتحدد وفق الأساس الذي تُبنى عليه نظرية الإمامة.

٢.٢. الإمام الصامت والناطق

بعد بيان قيد الوحدة الذي عُبِّر عنه بعبارة «لشخص من الأشخاص»، يُطرح السؤال الآتي: هل ينطبق مفهوم الإمامة على الإمام الصامت أم لا؟ وردت روايات عدّة تشير إلى انفسام الأئمة إلى قسمين: إمام صامت وإمام ناطق، ومن هذه الروايات صحيحتا الحسين بن أبى العلاء:

- «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: تكون الأرض ليس فيها إمام؟ قال: لا. قلت: يكون إمامان؟ قال: لا؛ إلّا وأحدهما صامت (الكليني، ١٤٠٧هـ. ج١، ص١٧٨).
- «قلت له عليه السلام: تكون الأرض بغير إمام؟ قال: لا. قلت: أفيكون إمامان في وقت واحد؟ قال: لا، إلا وأحدهما صامت. قلت: فالإمام يعرف الإمام الذي من بعده؟ قال: نعم. قلت: القائم إمام؟ قال: نعم إمام ابن إمام، وقد أوذنتم به قبل ذلك.»(الصدوق، ١٣٩٥هـ، ج١، ص٢٢٣)

ومنها صحيحتا إبن أبي يعفور:

- «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام هل يترك الأرض بغير إمام؟ قال: لا. قلت: فيكون إمامان؟ قال: لا، إلا وأحدهما صامت.» (الصدوق، ١٣٩٥هـ، ج١، ص٢٣٣)
- «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يكون إمامان إلا وأحدهما صامت لا يتكلم حتى يمضي الأول.» (الصفار، ١٤٠٤هـ، ج١، ص٥١١)

ومنها موثّقة أبي بصير:

- «عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾ فقال: البئر المعطلة الإمام الصامت والقصر المشيد الإمام الناطق.» (الصدوق، ١٣٩٥هـ، ج٢، ص٤١٧)

ومنها مقبولة هشام بن سالم:

«قلت للصادق عليه السلام: هل يكون إمامان في وقت؟ قال: لا، إلا أن يكون أحدهما صامتًا مأمومًا لصاحبه، والآخر ناطقاً إمامًا لصاحبه، وأما أن يكون إمامين ناطقين في وقت واحد فلا.» (الصدوق، ١٣٩٥هـ،، ج٢، ص٤١٦)

وبعد، فما معنى الصمت والنطق في هذه الأخبار؟ وما الفرق بين هذين الإمامين؟ وهل يتّسع مفهوم الإمامة ليشمل كلًّا من الصامت والناطق؟ أو أنّ الناطق هو الإمام لا غير؟

إذا نظرنا في حدود تعريف المتكلمين، نفهم أن قيد «العامة» يعني أنّه لا يكون فوق يديه يدٌ. والإمام الصامت محكوم للإمام الناطق حسب ما ورد في الروايات المذكورة أعلاه، وعليه لا ينطبق عليه التعريف محل البحث.. هذا ولكنّ الروايات تصفه بأنّه إمام مع قيد كونه صامتًا! فكيف يمكن الجمع بين الأمرين؟

الوجه الأول للجمع: التمييز بين القسمين من ناحية القوّة والفعل (بالمعنى الفلسفي). فالإمام الصامت هو إمامٌ بالقوّة أثناء حياة الإمام الناطق؛ وبعد شهادته أو وفاته يكتسب الصامت الإمامة الفعلية. وبناءً على هذا، فإنّ جميع واجبات الناس تجاه الإمام، كوجوب الطاعة، والولاية وما شابه لا تثبت إلا للإمام الناطق في كل زمان، ما يعني أنّ الإمام الصامت لا يمارس الشؤون الفعلية للإمامة.

ولكن محاولة التوفيق والجمع هذه يردّها أنّ الروايات تصف الإمام الصامت بالإمامة، ويظهر منها أنّ الإمامة فعليةٌ ويثبت للإمام الصامت ما يثبت للإمام الناطق، وحملها على خلاف هذا الظاهر يحتاج إلى دليل، وهو غير متوفر.

يُضاف إلى ذلك، أنّ الإمام الصامت إذا لم يستكمل شروط الإمامة، فلن يُتاح له أن يكون إمامًا بالقوّة. وإن كان جامعًا ومستكملًا للشروط والمواصفات، فإمامته بالضرورة فعلية،

وليست بالقوّة. وتوضيح ذلك أنّ المعصوم مثلا قوله حجّة بالفعل، ومعنى ذلك استحالة الفصل بين الاتصاف بالكمالات وبين ثبوت الإمامة الفعلية.

نعم، يمكن أن يُفرَّق بين المدلول الاصطلاحي (الكلامي)، والاستعمال الروائي، فتعريف الإمامة في الاصطلاح ناظرٌ إلى الإمام بالفعل فقط وساكتٌ عن أي إمامة أخرى.

الوجه الثاني: التفريق بين الإمام الصامت والناطق من ناحية ظهور الإمامة وعدم ظهورها فالإمام الناطق هو الذي يرشد الناس ويدير شؤونهم بصورة واضحة. بينما لا يمارس الإمام الصامت ولا يؤدّي هذا الدور علنًا خلال حياة الإمام الناطق، فلا يتدخل في شؤون الهداية العامة. وعليه، فإن كليهما إمامٌ بالفعل، إلا أنّ فعليّة إمامة الناطق تظهر في المجال العام، بينما فعليّة إمامة الصامت لا تكون كذلك.

ولكن يُردّ على هذا الوجه أنّ سيرة الأئمة عليهم السلام تثبت أنهم جميعًا مارسوا دور الهداية، سواء في مرحلة إمامتهم الناطقة أو الصامتة، وإن كانت هداية الأئمة الصامتين غير عامة وشاملة، إلا أنها ثابتة بنحو الموجبة الجزئية، ما يناقض القول بعدم فعليّتهم في ساحة الواقع.

يضافُ إلى ذلك، أنّه إذا كانت الإمامة فعلية عند الإمامين في وقت واحد عند الصامت والناطق منهما، فلا بد من البحث عن المانع من ظهورها وتحققها في واقع حياة المأمومين. فإما أن يكون المانع مرتبطًا بالإمامين نفسيهما، وهذا باطل قطعًا لأنهما معصومان، أو أن يكون مرتبطًا بالناس، وهو ما يمكن قبوله في بعض شؤون الإمامة فقط، مثل الحكم والتطبيق؛ لكنه لا يشمل تمام الإمامة؛ لأن تفسير الدين وتفصيل الشريعة مثلًا لا يتوقف على قبول الناس. وعليه، فإن قصر الفعلية على الناطق وحده يخالف نظام الاصطفاء الإلهي.

الوجه الثالث: الفرق بين الإمام الصامت والناطق في نطاق ظهور تصرفاتهما في الجملة وبالجملة. فالإمام الصامت لا يكون مبسوط اليد في التوجيه العام وإدارة المجتمع، إلا أنّ تصرفاته تبقى نافذة ولو بنحو جزئي، ويبقى قوله حجة كحجية فعله.

أما الإمام الناطق، فتظهر تصرفاته بوضوح في إدارة المجتمع ككل، وذلك منعًا لنشوء الحزبية والانقسام بين الناس، ما يجعل المشكلة ليست في الجعل الإلهي، بل في قابلية المجتمع. وعليه، فإن الفرق بينهما يكمن في شمولية الظهور، فالإمام الناطق يمارس دوره

بظهور تامٍّ في جميع شؤون الإمامة، بينما دور الإمام الصامت مقصورٌ على التصرف في بعض الأمور دون الظهور العلني الكامل. فإن شؤون المجتمع وإمامة الأمة عموماً وبالجملة في يد الإمام الناطق، أما الإمام الصامت فهو يتصرف في الجملة (أي على نحو إجمالي وجزئيٍّ).

٢. ٣. التعريف ين القبلية والبعدية

إحدى الإشكاليات المنهجية في تعريف الإمامة تتعلق بطبيعة هذا التعريف: هل هو تعريف منطقي بديهي قبليٌّ أم هو تعريف بعديٌّ؟ أي: هل استندنا إلى الملاكات العقلية أولًا فحدّدنا مفهوم الإمامة وفقًا لها، ما يجعله تعريفًا قبليًّا؟ أم أن التعريف استُخلص من مصاديقه الخارجية، ما يجعله تعريفًا بعديًّا ولاحقًا؟

إذا كان التعريف قبليًّا، فإسناد التعريف إلى المعرَّف يكون على نحو القضيّة الحقيقية، أما إذا كان التعريف بعديًّا، فيكون الإسناد على نحو القضيّة الخارجية. فالحكم في القضية الحقيقية ليس مجعولًا على الأفراد ابتداءً، كما هو الحال في القضية الخارجية، بل هو مجعول على الطبيعة ابتداءً. ذلك لأنّ القضية الحقيقية هي القضية التي يُجعل الحكم فيها على موضوعها المقدّر دون النظر إلى أي مصداق خارجي، بخلاف القضية الخارجية التي يكون الحكم فيها واقعًا على أفراد محقّقي الوجود في نظر المعرِّف.

ورغم أن التعريف العام للإمامة عند الشيعة وأهل السنة قد يبدو مشتركًا، إلا أنّ هناك فرقًا جوهريًّا بين المنهجين في صياغته. فالشيعة يعرّفون الإمامة بالاستناد إلى معايير عقلية، أي على نحو القضية الحقيقية، دون افتراض إمامة شخصٍ بعينه في أصل التعريف؛ بل يحددون المفهوم أولًا ثم يبحثون عن المصاديق التي ينطبق عليها هذا التعريف. أي يبحثون عن الملاكات العقلية التي تجعل الإمامة ضرورية، مثل الحاجة إلى الهداية، العصمة، والعلم الكامل بالدين والدنيا ونحو ذلك. ثم بعد ذلك تُعرف الإمامة بغضّ النظر عن المصاديق الخارجية لها. وأما تطبيق هذا التعريف على المصاديق الخارجية فيأتي في المرحلة اللاحقة، وهي مرحلة البحث عمن تتوفر فيهم هذه المواصفات المأخوذة في التعريف، وهم الأئمة المعصومون. وبهذا، يكون التعريف عامًّا وثابتًا، غير متأثر بالواقع

السياسي أو الأشخاص الموجودين في السلطة. وبكلمة عامّة: تعريف الإمامة عند الشيعة تعريف قبلي، وعلى نحو القضية الحقيقية.

أما أهل السنة، فإنّهم يعرّفون الإمامة بنحو القضية الخارجية، حيث ينطلقون من واقع الحكم القائم، بغضّ النظر عن كيفية وصول الحاكم إلى السلطة، سواء بالتغلّب، أو الخديعة، أو الحرب، أو الثورة الشعبية. ومن ثم، يسعون إلى تقديم تعريف واسع للإمامة يشمل هذه الحالات جميعًا، ما أدّى إلى تناقضات وإشكالات في تطبيق المفهوم على المصاديق (جمعي از مؤلفان، ١٣٩٤هـ، ص٣٩). فإنّهم واجهوا في التاريخ الإسلامي واقعًا سياسيًّا متغيرًا، حيث عرف التاريخ الإسلاميّخلفاءَ كثر وصلوا إلى السلطة بطرق متنوعة، وبالتالي، بدلًا من البحث عن معايير عقلية ثابتة لتحديد الإمام، قاموا بتكييف التعريف بحيث يشمل كل من تولى الحكم في الاجتماع الإسلامي، بغضّ النظر عن الطريقة التي وصل بها إلى السلطة. ونتيجة لهذا المنهج، وقعوا في تناقضات وإشكالات، حيث كان عليهم أحيانًا تبرير أفعال حكام ظالمين أو منحرفين؛ لأنّ التعريف الذي وضعوه للإمامة كان يستلزم الاعتراف بمشروعية حكمهم. ففي المنهج السني عُرِّفت الإمامة بتعريف بعديّ وعلى نحو القضية الخارجية.

٢. ٤. تعريفات أخرى للإمامة

على الرغم من أنّ كثيرًا من متكلمي أهل السنة قد قبلوا تعريف الإمامة بأنها «الرئاسة العامة»، إلا أنّ بعضهم الآخر، كابن خلدون والدميجي وغيرهما، قد عرفوها بطريقة مختلفة. فقد قالوا في تعريفها: «الإمامة حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها» (ابن خلدون، ١٣٩٨هـ، ص١٩٠؛ الدميجي، ١٤٠٨هـ، ص٢٩)، غير أنّ هذا التعريف يعاني من إشكالات جوهرية وإشكالات في جامعيّته، وأهم هذه الإشكالات ما يأتي:

الإشكال الأول: «الحمل» فعل وممارسة، والإمامة ليست كذلك، فلا يصحّ تعريفها بـ«حمل الكافة»؛ لأنّ ذلك يجعل التعريف غير جامع. نعم، إذا نظرنا إلى الإمامة من حيث كونها ممارسة وأفعالًا صادرة من الإمام، فقد يصحّ مثل هذا التعريف؛ لكن المقصود هنا

تعريف حقيقة الإمامة لا أفعال الإمام وأدواره الاجتماعية. فثمة فرق جوهري بين حقيقة الإمامة وبين دور الإمام الاجتماعي وممارساته، ولا ينبغي الخلط بينهما.

الإشكال الثاني: التعبيرات القرآنية عن الإمامة جاءت بلفظ الدعوة، والإرشاد، والهداية، كما في قوله تعالى:

﴿وَجَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمَّا صَبَرُوا وَكانُوا بِآياتِنا يُوقِنُونَ﴾.(السجدة: ٢٤)

﴿وَجَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا وَأَوْحَيْنا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ وَإِقامَ الصَّلاةِ وَإِيتاءَ الزَّكاةِ وَكانُوا لَنا عابِدِينَ﴾. (الأنبياء: ٧٣)

فهذه الآيات تؤكد أن الإمام لا يُجبر الناس على الدين، بل وظيفته الهداية والإرشاد وفق ما يريده الله. في حين أن تعريف الإمامة بـ«حمل الكافة» يمكن ان يتحقق بالترغيب والترهيب ونحوها، ولكن مع ذلك يتضمّن معنى القهر والإجبار وهذا المعنى الأخير يتعارض مع المفهوم القرآني للإمامة، الذي يجعلها رحمة وهداية لا أداة للسيطرة القسرية على الناس. فالمصلحة الحقيقية للناس تتحقق من خلال «الهداية» وليس «الحمل» القهري.

الإشكال الثالث: سلطة الإمام يجب أن تكون مقيّدة بالقضايا الشرعية، ولكن وفق هذا التعريف، هل سلطة الإمام تتبع الشريعة أم لا؟

يمكن تقسيم السلطة بالقياس إلى علاقتها بالشريعة وتقيّدها بها إلى ثلاثة أقسام:

١- سلطة بشرط شيء: أي أن تكون السلطة ملتزمة بالضوابط الشرعية ويلحظ فيه الموافقة لمسائل الشريعة.

٢- سلطة بشرط لا: أي أن تتجرد السلطة من الموافقة للشريعة، وتكون قائمة على الهوى، ويلحظ فيها المخالفة للشرع.

٣- سلطة لا بشرط: أي أن تكون يكون السلطة غير مقيدة بالشريعة ولكنّها في الوقت ذاته غير مقيدة بمخالفتها.

فإذا كانت هذه السلطة سلطة الإمام وجب أن تكون من القسم الأول (بشرط شيء)، أي أن تكون متوافقة مع الشريعة؛ لأن هذا الحمل بمقتضي النظر الشرعي، فكيف يمكن اعتبار

من تسلطوا على الحكم بالقهر والغلبة أئمةً شرعيين، في حين أنّ طريقتهم في الاستيلاء على الحكم تتناقض مع القواعد الشرعية؟

بناءً على ذلك، ينبغي إخراج هؤلاء الحكام الذين تسنّموا سدّة الحكم والإمامة في المجتمع بالقهر والغلبة من تعريف الإمامة؛ لأنّهم ملوك وسلاطين وليسوا أئمةً حقيقيين. لكن أهل السنة، وفق تعريفهم، يعترفون بشرعية الحاكم المتغلّب، ويرون أنّه إمامٌ ينطبق عليه تعريف الإمامة. وهذا منهم تناقضٌ واضحٌ.

الإشكال الرابع: بالنظر إلى أنّ فقه أهل السنة يعتمد على القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، فكيف يمكنهم الجزم بأنّ قرارات أئمتهم تحقق المصلحة الدنيوية والأخروية للناس، في حين أن أئمتهم لم يكن لديهم العلم الكافي لإحراز هذه المصالح يقينًا؟ فبدلًا من كون الإمامة قائمة على العلم والعصمة، صارت خاضعة للاجتهاد الشخصي، ما يفتح الباب أمام الخطأ والانحراف في الحكم.

٣. اشكالات على التعريف:

وقد اعترض بعضٌ على التعريف السابق بالآتي:

١.٣. عدم الشمول والاقتصار على الحدّ الأدنى

اعتُرض على التعريف السابق للإمامة بأنّه لا يستوعب بعض المقامات الجوهرية للأئمة، كولايتهم التكوينية وعصمتهم وسائر مراتبهم المعنوية. وقد أشار محمد جميل حمود العاملي إلى هذا النقص بقوله:

> «إن هذا التعريف ليس جامعًا لمقامات الإمامة العظمى؛ لأنه ليس إلا تعريفًا لبعض الشؤون التشريعية للإمام أعني الزعامة الدينية والإجتماعية، ولا يشمل سائر المقامات المعنوية للإمام التى منها الولاية التكوينية الثابتة له بضرورة العقل والنقل... إنّه خالٍ من اشتراط العصمة في الإمام إذ إن رياسته في الأمور الدينية والدنيوية غير مستلزم لمبدأ العصمة المعتبر عند الحافظ للشريعة وللقائم مقام النبى في تنفيذ الأحكام وبسط الحدود

ودفع الشبهات وبيان الأحكام الواقعية.» (العاملي، ١٤٢١هـ، ج٢، ص١٠)

وقال الشيخ محمد السند البحراني ما نصّه:

«ما ذكره المتكلّمون وبعض الحكماء من الإمامية في تعريف الإمامة لا يستوعب جميع جوانب الإمام. فالمتكلّمون اقتصروا على الرئاسة الدينية والدنيوية، وهذا قصر للإمامة على الزعامة السياسية والولاية التشريعية؛ بل إنّ البعض اقتصر على حفظ الدين. ومن الواضح أنّ هذا التعريف وأمثاله أهمل الإشارة إلى مقام الإمام ومنبع علمه... وهذا الإهمال وقصر حقيقة الإمامة على الشأن الدنيوي هو الذي أوقع كثيرًا من المتأخرين في العديد من الإشكالات التي لم يجدوا لها جوابًا شافيًا على هذا التفسير للإمامة.» (سند، ١٤٢٧هـ، ج٣، ص٤٠٤).

ويقول العلامة الطباطبائي:

«الرئاسة نحو من المُطاعِيَة وهو مصدرية الحكم في الاجتماع، وكلّ هذه المعاني غير معنى الإمامة التي هي كون الانسان بحيث يقتدي به غيره، بأن يطبّق أفعاله وأقواله على أفعاله وأقواله بنحو التبعية» (الطباطبائي، (د.ت.)، ج١، ص٢٦٤)

ويقول السيد محسن الخرازى:

«إن ما ذكره جماعة من علماء الإمامية تبعًا لعلماء العامّة في تعريف الإمامة... ليس تعريفًا جامعًا للإمامة... فمن المعلوم أن هذا التعريف ليس إلا تعريفًا لبعض الشؤون التشريعية للإمام، وهو الزعامة السياسية والإجتماعية ولا يشمل سائر المقامات المعنوية الثابتة للإمام... مضافاً إلى خلوه عن اعتبار العصمة» (الخرازي، ١٤٢٣هـ، ج٢، ص٩).

ويقول آية الله الصافي الگپايگاني:

«لا يشمل هذا التعريف بالدلالة المطابقية جميع أبعاد الإمامة. وهو قاصرٌ أيضًا عن الكشف عن الأبعاد المتعالية المشروطة في الإمامة. وهو مقصورٌ على الكشف عن الرئاسة في أمور الدين والدنيا» (صافي الگلپايگاني، ١٣٩١ش.، ج١، ص٢٢٤).

وفي مقابل ما تقدّم نقول:

أولاً: إنّ هذا التعريف فيه ما يقتضي الشمول للعصمة والولاية؛ لأنّ عبارة «رئاسة عامة» ليس مقصورًا على الأبعاد الظاهرية أو التشريعية فقط، وإنما يستوعب سائر الأبعاد الوجودية للإمام، كما تقدّم بيانه.

كما إنّ عبارة «خلافة عن النبي» ناظرة إلى احتلال الإمام مقام النبيّ، وهذا يقتضي العصمة. لأنّ الإمام يقوم مقام النبي في أداء مهامه، وهذا يستلزم العصمة؛ لأنّ النبي معصوم، ولا يمكن أن يخلفه إلا من كان مشابهًا له في العصمة لحفظ الدين وتبليغ الأحكام دون خطأ. وأما سائر الأبعاد المطلوبة في الإمامة والصفات التي يتّصف بها الأئمة، فهي مرتبطة ومستفادة من برهان الهداية المتقدّم، وتتوسّع هذه الصفات بمقدار ما تتطلّب الهداية من مواصفات وخصائص.

أما عدم شمول التعريف للعصمة فلا أدري إلى أيّ مستندٍ يستند هؤلاء العلماء في دعواهم هذه ؟! لأنّ أهل السنّة هم من يرون أنّ العصمة ليست شرطًا في الإمام ولا جزءًا من مفهوم الإمامة. وأما متكلّمو الشيعة فهم يعتقدون باشتراط العصمة، وبالتالي لا بدّ من أن يكون تعريفهم متضمّنًا لشرط العصمة وأن تكون مأخوذة في مفهوم الإمامة عندهم.

ثم لو سلّمنا بأنّ التعريف لا يذكر العصمة صراحة، فهذا لا يعني عدم صحّته واختلاله غير القابل للإصلاح. فقد يكون التعريف عامًّا شاملًا للمعصوم وغيره، ثم يُضاف إليه قيد العصمة فيخرج غير المعصوم من دائرة التعريف. وبالتالي يمكن أن يكون هذا التعريف كسائر التعريفات مهملًا أو مغفِلا لقيد من القيود، ومثل هذا الأمر موجود في كثير من التعريفات في الفلسفة وعلم الكلام وغيرهما من العلوم. إذًا؛ إن كانت العصمة مأخوذة في التعريف على نحو «اللابشرط»، فيمكن إضافة القيد وتصير العلاقة بين الإمامة وبين العصمة «بشرط شيء». نعم، يرد الإشكال على التعريف لو كان يأخذ العصمة على نحو الـ«بشرط لا».

ثانيًا: يعتقد المتكلمون الإمامية بثبوت مقامات كثيرة للأئمة؛ ولكنّهم في الوقت نفسه يميّزونه بين ما من الشروط الواجبة في الإمامة، وبين ما من الفضائل.

وهم يبحثون في الإمامة من زاوية عقلية؛ لذلك نجدهم في كثير من الحالات يقصرون البحث في ما هو واجبٌ وضروريٌّ في الإمامة والإمام، حسب دلالة العقل عليه، ولا يرون وجوب التعرّض لما لا يدل العقل على وجوب وجوده في الإمام من الصفات والخصائص. مثلًا: لا شكّ في أهمية الولاية التكوينية وخطورة هذا المقام من مقامات الأئمة، ولكن السؤال الذي ينبغي طرحه هنا هو: هل هي من مقتضيات الإمامة نفسها، أم أنها مقام زائد على الإمامة يثبت بالأدلة النقلية والتعبدية؟ فإذا كان الجواب أنّ هذا المقام وشبهه يثبت بالأدلة النقلية لا يرى المتكلّم ضرورة البحث فيه في علم الكلام الذي يعتمد المنهج العقليّ.

٢.٣. اقتصار التعريف على الإمام الفعليّ

تعريف الإمامة عند المتكلمين هو تعريف للإمامة الفعلية. وهو تعريف يلاحظ في الإمام أنّه في موقع الأمر والنهي؛ لأنّ ذلك ما يقتضيه قيد «الرئاسة العامة» المأخوذ في التعريف. وهذا يفضي إلى خروج معظم الأئمة من دائرة التعريف؛ لعدم تحقق الرئاسة الفعلية لهم. قال السيد الشفتي في هذا المجال:

> «إن الرئاسة قد تكون مع الإمامة، وقد لا تكون كما إذا لم يُطَع الإمام، فليست من شرطها اتّباع الناس ورئاسته عليهم في الدين والدنيا، كما في بعض أيام عثمان وجملة من أئمة الهدى صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين» (الشفتي، ١٤١١هـ، ص١١)

ويقول أيضًا:

> «تعريفها بالرئاسة العامة لا يخلو عن نظر، فإن الرئاسة لا تُستعمل إلا مع الفعلية... وهو لا ينفك عن الفعلية، فإن رئيس القوم هو متقدمهم، لا من هو أهلٌ للرئاسة، وإن لم يكن رئيسًا لهم بالفعل، مع أن الرئاسة أعم من الحقة والباطلة» (الشفتي، ١٤١١هـ. ص٢٤)

ويقول محمد جميل حمود العاملي:

«على هذا التعريف، لا تُستعمل الرياسة إلا مع الفعلية، فقبل استلام الرئاسة

لا يكون الإمامُ إماماً فعلًا، وهذا يوافق مذاق العامة الذين جعلوا الإمامة حاصلة من اختيار الأُمّة، فقبل الأختيار لا يكون رئيسًا بالفعل، في حين أنه يشترط في الإمام الرئيس أن يكون إمامًا سواء كان قبل التنصيب أم بعده؛ لأنّ رئيس القوم هو متقدمهم لا مَن هو أهل للرئاسة، وإن لم يكن رئيسًا لهم بالفعل، مع أن الرئاسة أعم من الحقة والباطلة» (العاملي، ١٤٢١هـ، ج٢، ص١٠).

وفي مقابل هذا الكلام نقول:

أولاً: لقد تصدّى الأئمة للشؤون الدينية والدنيوية؛ لكن مستوى هذا التصدّي وشكله كان يختلف باختلاف الظروف. نعم، لم يكن استيلاؤهم على الشؤون الدنيوية علنيًّا دائمًا، ولم يشكّلوا حكومة ظاهرة؛ ولكن نظام الوكالة كان وسيلة لهم لإدارة هذه الشؤون. ومن هنا، تحوّل نظام الوكالة إلى النيابة الخاصة في عصر الغيبة الصغرى.

ثانيًا: يتناول التعريف مصاديقه على نحو القضية الحقيقية، لا على نحو القضية الخارجية. وعلى هذا الأساس، فإن فاعلية الفاعل تامة، والمقتضي للتصرف في أمور الدنيا متحقق في الإمام، بشرط زوال المانع. فالإشكال هنا ناشئ من وجود المانع، لا من عدم تحقق المقتضي؛ لأن القضية الحقيقية تدور حول ثبوت الحكم لموضوعه متى ما تحقق.

ثالثًا: تختلف الرئاسة المقصودة في التعريف عن الرئاسة المقصودة في الفقه السياسي. ففي الفقه السياسي، تعني الرئاسة أن تكون أوامر الرئيس ونواهيه جارية وفعلية، ويتمّ تسيير شؤون الدولة تحت سلطته وفق مرجعية الشعب؛ ولذلك يُشترط في جميع المناصب والمشاركات السياسية تحقق الفعلية. أما في المناصب الإلهية، فهناك مناصب لا تتطلب ممارسة الحكم أو إصدار الأوامر والنواهي بصورة مباشرة.

إنّ المرجعية الدينية ومسألة الوصول إلى الأحكام ومعرفتها من الإمام لا ترتبط بالزعامة والرياسة الظاهرة؛ ولذلك فإن مفهوم الرئاسة هنا يُفهم بمعناه اللغوي، لا الاصطلاحي. أي أن الإمام رأس ورئيس، وهو يتسنّم قمّة الاجتماع الإنساني، ويتميز بعلوّ المقام، سواء كان ذلك في بيان الدين وتفصيل الشرع، أو في الأمر والنهي. وبهذا يتضح أن الحكومة من شؤون

الإمام، لا أنها عين الإمامة.

٣. ٣. لا يحدّد التعريف ماهية الإمامة

إنّ معظم التعريفات الواردة في مؤلفات المتكلمين لا تبيّن ماهية الإمامة وحقيقتها بشكل مباشر؛ بل عند التدقيق فيها يمكن القول إنّ ما ورد في النصوص الكلامية ليس سوى مجموعة من التعريفات المبنية على شؤون الإمامة وواجباتها. ولذلك، لا يمكن اعتبار تعريف المتكلمين لمقام الإمامة معادلاً لحقيقتها وماهيتها عندهم، بل ينبغي النظر إلى تلك التعريفات على أنها تعكس اعتقادهم بشأن شؤون الإمامة، وهو ما يمثل جزءًا فقط من حقيقتها وماهيتها الكاملة (فاریاب، ١٣٩١ش.، ص٤٠٨).

وهنا نقول:

إنّ حقيقة المناصب الروحية والملكوتية لا تنكشف لمن لم يُمنح ذلك المنصب؛ إذ لا يمكن إدراك جوهرها إلا لمن كان في موقعها. ولهذا، فإنّ التعبير عن طبيعة هذه المناصب يعتمد بشكل أساسٍ على تقرير الشخص الذي يشغلها، وليس على استنتاجات عقلية مستقلة. وبناءً على ذلك، لا يمكن تفسير الإمامة تفسيرًا عقليًّا محضًا من حيث طبيعتها وماهيتها؛ لأن العقل البشري في حد ذاته لا يمتلك أدوات كافية لفهم هذا المقام الوجودي.

وما يدركه العقل من مفهوم الإمامة هو نطاق صلاحيات الإمام وشؤونه وواجباته، وليس كنه الإمامة نفسها. ولذلك، نجد أن متكلمينا، الذين يعتمدون المنهج العقلي في تحليل المفاهيم الدينية، ركزوا على تعريف الإمامة من زاوية شؤون الإمام ومسؤولياته، دون الخوض في حقيقتها الوجودية. فالعقل، بحكم طبيعته، محدودٌ في استيعاب مثل هذه القضايا الغيبية، وهو قاصر عن إدراكها إدراكًا مباشرًا ومستقلًّا. نعم، يمكن الخوض في هذه المسائل بالاستناد إلى الأدلة النقلية والنصوص الدينية، ولكن ذلك يعد مجالًا أقرب إلى علم الحديث والدراسات الروائية منه إلى علم الكلام، الذي يعتمد على التحليل والاستدلال العقلي. فتعريف المتكلمين حسب منهجهم العقلية، يشير إلى ماهية الإمامة وفق البراهين العقلية المحضة.

٤.٣. الخلفية السنّية للتعريف

ذهب بعض العلماء إلى أنّ التعريف محلّ البحث للإمامة مقتبس من علم الكلام السنّي ومن كلمات أهل السنة، ويحتمل أن يكون اعتماده من قِبَل علمائنا من باب المماشاة والمجادلة الكلامية معهم. قال السيد محسن الخرازى:

«أنّ ما ذكره جماعة من علماء الإمامية تبعًا لعلماء العامّة في تعريف الإمامة... ليس تعريفًا جامعًا للإمامة. وإنّما هو إن تمّ، شأنٌ من شؤون الإمامة، ولعل علماءنا ذكروه في قبال العامّة من باب المماشاة» (الخرازي، ١٤٢٣هـ، ج٢، ص٩)

ويقول السيد الشفتى ما نصه:

«ولعلها [أى: تعريفها بالرئاسة العامة] مأخوذة من العامة، حيث إنهم جعلوا الإمامة حاصلة من اختيار الامة» (الشفتي، ١٤١١هـ، ص ٢٤)

ويرى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي:

«العالم السنّي يعرّف الإمامة بأنّها: رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا خلافة عن النبيّ.... وبناء على هذا التعريف تكون الإمامة مسؤولية ظاهرية على حدّ رئاسة الدولة» (مكارم الشيرازي، ١٣٨٦ش.، ص٢٥٧).

ومن جهتنا نقول:

لا يمكن الموافقة على هذا الاعتراض؛ بل الصحيح هو العكس. فتعريف أهل السنة للإمامة مأخوذ من متكلمي الشيعة. والدليل على ذلك أن أول من عرّف الإمامة بأنها «رئاسة عامة» هو السيد المرتضى،[1] ولم يسبقه أحدٌ من علماء المسلمين إلى هذا التعريف. وقد صاغ السيد المرتضى هذا التعريف بطريقة عقلية تمكّنه من الدفاع عنه أمام المعارضين، وإثبات جميع حدوده بالحجج العقلية. لذا، إنّ هذا التعريف لم يكن بدافع المماشاة مع الخصوم أو التنازل لهم، بل كان نابعًا من رؤية فكرية دقيقة، ومؤسسة على مبادئ الإمامة كما يقرّها مذهب أهل البيت.

١. قال السيد المرتضي فى تعريف الإمامة: رئاسة عامة في الدين بالأصالة لا بالنيابة عمن هو في دار التكليف. (المرتضى، ١٤٠٥هـ، ج٢، ص٢٦٤).

٣. ٥. وجود التعريف في الروايات

إنّ القيود والشروط التي ذكرها المتكلمون في تعريف الإمامة يمكن استنباطها من كلمات المعصومينوالروايات المنقولة عنهم. ومن ذلك الرواية المنقولة عن الإمام الرضا عليه السلام حيث قال: «إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين». يقول السيد هاشمي نسب بعد تعريف المتكلمين وذكر قيودهم وتوضيح الفاضل المقداد:

> «القيود والشروط التي ذكرها الأصحاب في تعريف الإمامة تظهر من الرواية المرويّة عن الإمام الرضا حيث قال: «إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين» (هاشمي نسب، ١٣٨٩ش.، ص١٦).

ونعلّق على هذا الكلام بقولنا:

من الخطأ تمامًا مطابقة الأحاديث بالتعريفات الاصطلاحية؛ لأنّ الأئمة لم يكونوا في مقام وضع التعريفات المنطقية المبنية على الجنس والفصل؛ بل كانوا في مقام التوصيف والشرح الذي يخاطب وجدان الأمة وواقعها. فالتعريفات الكلامية تسعى إلى تحديد الحقيقة والماهية بلغة منطقية، بينما الأحاديث تركز على بيان المقام والدور والوظيفة. وكم نرى من هذه الالتباسات بين الأحاديث والاصطلاحات في كلام المفكّرين.[١]

نعم، إذا دلّ دليل واضح على أن الإمام في مقام بيان الحقيقة والماهية، ويستخدم منهج التعريف بالجنس والفصل، فلا بد من التسليم بذلك. ولكن في كثير من الأحيان، لا يكون الأمر كذلك، بل يكون الإمام بصدد التوصيف وبيان الأثر والمقام، لا بصدد التعريف المنطقي الصارم.

النتيجة

بالنظر في قيود تعريف الإمامة وبرهان الهداية، وباعتبار أن وظيفة علم الكلام هي الدفاع عن العقائد الدينية بمنهج عقلاني، يتضح أنّ الإشكالات المثارة حول تعريف الإمامة غير

---

١. على سبيل المثال، قال بعض المنطقيين والفلاسفة في ذيل الآية الشريفة ﴿ادْعُ إِلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتي هِيَ أَحْسَن﴾ (النحل: ١٢٥) ما هذا نصه: فإن الحكمة هي البرهان والموعظة الحسنة من صناعة الخطابة ومن آداب الجدل أن يكون بالتي هي أحسن. (انظر: المظفر، د.ت.، ص٣٥٨)

صحيحة؛ لأنّه من خلال التأمّل في القيود المذكورة في تعريف الإمامة، تبيّن أنّ الرئاسة الحقيقية للإمام تتحقق عندما تكون «يده فوق أيدي المأمومين». كما أنّه، بالنظر إلى قيدي «عامة» و«خلافة عن النبي»، ثبت أنّ هذا يستلزم الأفضلية والعصمة والولاية. بالإضافة إلى ذلك، أوضحنا نطاق شؤون الدين والدنيا وعلم الإمام من خلال بيان برهان الهداية. فإذا تأملنا في قيود التعريف وأدركنا منهج المتكلمين وطريقتهم بدقة، نجد أنّ الاعتراضات المثارة على التعريف غير واردة.

المصادر

١. قرآن الكريم

٢. آل ياسين، محمد حسن. أصول الدين. قم: مؤسسة قائم آل محمد. ١٤١٣هـ.

٣. الأندلسي، علي بن أحمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. ١٣٩٥هـ.

٤. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. مكة المكرمة: دار الباز للنشر والتوزيع. ١٣٩٨هـ.

٥. البحراني، ميثم بن علي. قواعد المرام في علم الكلام. قم: مكتبة آية الله المرعشي. ١٤٠٦هـ.

٦. البحراني، ميثم بن علي. النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة. قم: مجمع الفكر الإسلامي. ١٤١٧هـ.

٧. البحراني، سليمان بن أحمد آل عبد الجبار. إرشاد البشر في شرح الباب الحادي عشر. قم: طليعة النور. ١٤٣٠هـ.

٨. البغدادي، عبد القادر بن طاهر. أصول الدين. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٠٠هـ.

٩. البغدادي، عبد القادر بن طاهر. الفرق بين الفرق. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. د.ت.

١٠. جمعي از مؤلفان. إمامت پژوهی. مشهد: جامعة الرضوية للعلوم الإسلامية. ١٣٩٤ش.

١١. جمعي از مؤلفان. شرح المصطلحات الكلامية. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية. ١٤١٥هـ.

١٢. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. غياث الأمم في التياث الظلم. الإسكندرية: دار الدعوة. ١٤٠٠هـ.

١٣. الحلبي، ابوالصلاح. تقريب المعارف، المحقق: الشيخ فارس تبريزيان «الحسّون»، دون مكان: المحقق. ١٤١٧هـ.

١٤. الحلي، الحسن بن يوسف. أنوار الملكوت في شرح الياقوت. قم: الشريف الرضي. ١٣٦٣ش.

١٥. الحمصي الرازي، سديد الدين. المنقذ من التقليد. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. ١٤١٢هـ.
١٦. الخرازي، سيد محسن. بداية المعارف الإلهية. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. ١٤٢٣هـ.
١٧. الدميجي، عبد الله. الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة. الرياض: دار طيبة. ١٤٠٨هـ.
١٨. السبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. قم: مؤسسة الإمام الصادق. ١٤٢٧هـ.
١٩. السند، محمد. الإمامة الإلهية. قم: منشورات الاجتهاد. ١٤٢٧هـ.
٢٠. السيد المرتضى، علي بن الحسين. رسائل السيد المرتضى. قم: دار القرآن الكريم. ١٤٠٥هـ.
٢١. الشفتي، أسد الله. الإمامة. أصفهان: مكتبة مسجد سيد. ١٤١١هـ.
٢٢. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. بيروت: دار المعرفة. ١٣٩٥هـ.
٢٣. صافی گلپایگانی، لطف الله. سلسله مباحث امامت و مهدویت. قم: مكتب التحرير والنشر لآية الله گلپایگانی. ١٣٩١ش.
٢٤. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه. علل الشرائع. قم: مكتبة داوري. ١٣٨٥ش.
٢٥. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه. كمال الدين. تحقيق: علي أكبر غفاري. تهران: دار الكتب الإسلامية. ١٣٩٥هـ.
٢٦. الصفار، محمد بن الحسن. بصائر الدرجات، تحقيق: محسن بن عباس علي كوچه باغی. قم: مكتبة آية الله المرعشی النجفی. ١٤٠٤ق.
٢٧. الصاوي، صلاح. جماعة المسلمين: مفهومها وكيفية لزومها في واقعنا المعاصر. القاهرة: دار الصفوة. د.ت.
٢٨. الصاوي، صلاح. الوجيز في فقه الخلافة. القاهرة: دار الإعلام الدولي. د.ت..
٢٩. الطباطبائي، محمد حسين. الميزان. قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية. د.ت.
٣٠. الطوسي، محمد بن الحسن. تلخيص الشافي. قم: محبّين. ١٣٨٢ش.
٣١. الطوسي، محمد بن حسن. الاقتصاد فيما يتعلق بالإعتقاد. بيروت: دار الأضواء. ١٤٠٦ق.
٣٢. الطوسي، خواجه نصير الدين. قواعد العقائد. قم: مركز مديريت حوزه علميه. ١٤١٦ق.

٣٣. العاملي، محمد جميل حمود. الفوائد البهية في شرح عقائد الامامية. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. ١٤٢١ق.
٣٤. فارياب، محمدحسين. معنا و چيستى امامت. قم: معهد الامام الخميني للتربية والبحوث. ١٣٩١ش.
٣٥. السيوري، فاضل المقداد. النافع يوم الحشر. مشهد: معهد آستان القدس الرضوي للطباعة والنشر. ١٣٧٠ش.
٣٦. السيوري، الفاضل المقداد. اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية. قم: مكتب الدعاية الإسلامية. ١٣٨٠ش.
٣٧. السيوري، الفاضل المقداد. اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، قم، مكتب الدعاية الإسلامية. ١٣٨٠ش.
٣٨. الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. شرح الاصول الخمسة. بيروت: دار احياء التراث العربي. ١٤٢٢ق.
٣٩. القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتاب العربي. ١٣٨٧ق.
٤٠. القلقشندى، احمد بن على. مأثر الإناقة فى معالم الخلافة. بيروت: عالم الكتب. ١٣٨٠ق.
٤١. الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. تحقيق على أكبرغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية. ١٤٠٧ق.
٤٢. اللاهيجي، عبد الرزاق. گوهر مراد. تهران: نشر سايه. ١٣٨٣ش.
٤٣. المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١٤٠٣ق.
٤٤. الماوردي، علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. مكة: دار التعاون للنشر والتوزيع. ١٣٨٦ق.
٤٥. المطلبى الكربكندي، حسين. تحليل انتقادى تعريف امامت در كلام شيعه وباز تعريف آن در پرتو آيات و روايات (رسالة دكتوراه، جامعة قم). ١٣٩٧ش.
٤٦. المظفر، محمد رضا. المنطق. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. د.ت.
٤٧. مكارم الشيرازى، ناصر. پيام قرآن. تهران: دار الكتب الإسلامية. ١٣٨٦ش.

٤٨. مكارم الشيرازى، ناصر. يكصد و هشتاد پرسش و پاسخ. تهران: دار الكتب الإسلامية. ١٣٨٦ش.
٤٩. الميلاني، السيد علي. تشييد المراجعات وتنفيذ المكابرات. قم: نشر الحقائق. ١٤٢٧ق.
٥٠. النووي، يحيى بن شرف الدين. المنهاج فى شرح صحيح مسلم بن الحجاج. القاهرة: المطبعة المصرية. د.ت.
٥١. النيشابورى، مسلم بن حجاج. الجامع الصحيح. بيروت: دار الفكر. د.ت.
٥٢. هاشمي نسب، السيد محمود رضا. الإمامة على ضوء الثقلين. قم: معهد بوستان كتاب. ١٣٨٩ش.