التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة

السنة الثانية، العدد الثاني، صيف و خريف ١٤٤٤هـ/٢٠٢٢م

٤

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية
www.isca.ac.ir

المدير المسئول: **نجف لك زائي**

رئيس التحرير: **حميدرضا مطهري**

مدير التحرير: **عبدالمجيد إعتصامي**

المدير التنفيذي: **علي جامه‌داران**

فريق الترجمة العربية والانجليزية: **السيد محمد كلامي، محمدرضا عمو حسيني**

* مجلة التاريخ والحضارة الاسلامية رؤية معاصرة مدرجة حسب التصنيف العلمي في معامل التأثير والإستشهادات المرجعية لعلوم العالم الإسلامي (ISC)؛ بنك ايران لمعلومات الدوريات (Magiran.com)؛ موقع نور للمجلات التخصصية (Noormags.ir)؛ موقع سيويليكا للإستشهادات المرجعية (www.civilica.com)؛ مركز جهاد دانشكاهي للمعلومات العلمية (SID)؛ الموسوعة الشاملة لمجلات العلوم الإنسانية (http://ensani.ir)؛ موقع المجلة: ihc.isca.ac.ir؛ مكتبة همراه بجوهان الرقمية (pajoohaan.ir) وموقع موسوعة المجلات لمكتب الإعلام الإسلامي (http://journals.dte.ir).

* تحتفظ مجلة التاريخ والحضارة الاسلامية رؤية معاصرة بحق قبول المقالات ورفضها ولا يمثل الباحث إلا رأيه العلمي وليس بالضرورة تؤيد المجلة ذلك.

العنوان: برديسان، نهاية شارع دانشكاه، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ص. ب: **٣٦٨٨ / ٣٧١٨٥**

رقم الهاتف: **٢٥٣١١٥٦٩١٦ـ ٩٨+** * موقع المجلة: http://ihc.isca.ac.ir

البريد الإلكتروني: ihc@isca.ac.ir المطبعة: بوستان كتاب

هيئة التحرير

د. نجف لكزائي
رئيس بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية

د. حميدرضا مطهري
أستاذ مشارك بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية

د. عباس أحمدوند
أستاذ مشارك، بجامعة شهيد بهشتي

د. اصغر منتظر القائم
أستاذ بجامعة اصفهان

د. محمد علي جلونكر
استاذ بجامعة اصفهان

د. السيد حسين فلاح زاده
أستاذ مشارك، بجامعة باقر العلوم عليه السلام

د. السيد عليرضا واسعي
أستاذ مشارك بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية

د. مصطفى صادقي
أستاذ مشارك بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الاسلامية

د. رمضان محمدي
أستاذ مشارك بمركز بحوث الحوزة والجامعة

د. حسين حسينيان مقدم
أستاذ مشارك بمركز بحوث الحوزة والجامعة

د. هادي عبدالنبي محمد التميمي
استاذ بجامعة الاسلامية بالنجف

د. عمار عبودي محمد حسين نصار
استاذ بجامعة الكوفة

د. نورالدين ابولحية
استاذ بجامعة باتنة الجزاير

هيئة التحكيم للعدد الثالث

مجيد احمدى چكايى، عبدالمجيد إعتصامي، محمدتقى ذاكرى، محمود فلاح، شهناز كريم‌زاده، حميدرضا مطهري.

دعوة لنشر البحوث

مجلة «التاريخ والحضارة إلاسلامية رؤية معاصرة» مجلة علمية نصف سنوية تعني بالدراسات حول التاريخ والحضارة الاسلامية بنظرة جديدة ونهج معاصر وصاحب امتياز المجلة المعهد العالى للعلوم والثقافة الإسلامية. ومن أهدافها:

١) نشر البحوث المبتكرة التي يقدمها الباحثون حول التاريخ والحضارة.
٢) تحليل الفكر التاريخي والحضاري لعلماء المسلمين ومعرفة وجهة نظرهم في معرفة التاريخ والحضارة الإسلامية.
٣) نشر المقالات المترجمة القيّمة في مجالات التاريخ والحضارة الاسلامية.
٤) التعاون العلمي بين المجلة والباحثين وعلماء التاريخ والحضارة في مجالات تخصّص المجلة.
٥) تقرير ونشر الفكر الحضاري للمفكرين المسلمين.

ندعو جميع المفكرين والأساتذة والباحثين المهتمين إلى نشر أبحاثهم في مجلة «التاريخ والحضارة الاسلامية رؤية معاصرة» وحسب قواعد وشروط النشر المدرجة في موقع المجلة في عنوان http://ihc.isca.ac.ir

دليل معايير الكتابة في المجلة وشروط النشر

١- يجب أن تكون المنشورات التى ستطبع على أنّها مقالات علمية محكمة مبتكرة وذات موضوع أصلى؛

٢- يجب أن تراعى قوانين الطبع والاقتباس من الآثار الأخرى فى المنشور والحقوق المرتبطة بهما كما تراعى حقوق الأشخاص عند النشر؛

٣- ذكر الإحالة تشمل ذكر كلّ الكتب، المنشورات، المواقع الإنترنتية وسائر أبحاث الأشخاص فى فهرست المراجع؛

٤- عدم نشر المقالة أو المقالة التى قُبلت ونُشرت فى الوقت نفسه؛

٥- على المؤلف إذا تنبّه لوجود أىّ خطأ أو عدم الدقة فى مقالته فى أّى زمان أن يُطلع المجلة ويبادر بتعديل الأخطاء، أو يستردّ المقالة.

خطوات إرسال المقال إلى المجلة

يجب على الباحثين ارسال المقال الى المجلة عبر نموذج استقبال المقالات في موقع المجلة وترفض المقالات المرسلة عبر البريد الإلكتروني أو على الورق.

- ✓ على الباحث المسؤول أن يبادر بالتسجيل في موقع الجامعة في نموذج استقبال المقالات العلمية.
- ✓ على الباحثين أن يتابعوا خطوات تحكيم وتعديل المقال تحديدا عبر حسابهم الخاص في موقع المجلة.

كيفية تقديم المخطوطة في الموقع

الملفات المرفقة المطلوبة للرفع الى الموقع عند تسجيل المؤلف المسؤول فيه:

١. ملف نص المقال الرئيسي (دون بيانات الباحث)

٢. ملف السيرة العلمية للباحثين والمؤلفين (باللغة العربية)

٣. ملف يتضمن اقرار الباحث (بتوقيع جميع الباحثين)

ملاحظة: (يشترط ارسال المقال الى التحكيم على رفع الملفات الثلاثة المطلوبة وتسجيل البيانات بشكل صحيح في موقع المجلة)

٤. يجب على الباحث المسؤول أن يملأ الإستمارة للإلتزام بأخلاقيات النشر والأمانة العلمية.

أسلوب طباعة نص المقال المقدم:

تكتب المقالات بواسطة معالج النصوص (وورد) الصادر عن شركة (مايكروسوفت).

عدد كلمات المقال: يتراوح بين ٥٠٠٠ مفردة الى ٧٥٠٠.

عدد الكلمات المفتاحية: من ٤ الى ٨ مفردات.

عدد كلمات الملخص: من ١٥٠الى ٢٥٠ (يتضمن الملخص هدف البحث، السؤال أو الفكرة الرئيسية للبحث، منهج البحث،نتائج البحث الهامة).

شروط ادراج اسم المؤلف على البحث المقدم:

- يستلزم أن يحدد الباحث المسؤول المتصدي للبحث في حال يساهم فيه عدة باحثين.
- يجب أن تدون عبارة (المؤلف المسؤول) مقابل اسم الباحث.تتم جميع المراسلات كذلك التعديلات اللازمة على المقال عن طريق الباحث المسؤول.

طريقة كتابة بيانات الباحثين وصفاتهم الوظيفية:

١. أعضاء الهيئة التدريسية: اللقب العلمي (مدرس مساعد، مدرس، أستاذ مساعد، أستاذ)، عنوان القسم، اسم الجامعة، اسم البلد،البريد الإلكتروني الوظيفي.

٢. طلاب الجامعات: درجة الطالب الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الجامعي.

٣. عامة الباحثين: الدرجة الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي، عنوان الدائرة الوظيفية، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

٤. طلاب الدراسات الدينية: المستوى العلمي (٢،٣،٤)، الفرع الدراسي، اسم المدرسة الدينية، اسم المدينة، اسم البلد، البريد الإلكتروني.

هيكلية البحث: يجب أن يشتمل نص المقالة على الأجزاء التالية:

١- العنوان

٢- الملخص باللغة العربية (تبيين الموضوع / المسألة / السؤال/ الهدف / الأسلوب / النتائج)

٣- المقدمة (وتضم، التعريف بالمسألة، سابقة البحث (العربية والإنجليزية)، ضرورة البحث وأهميته، والدليل على أن موضوع البحث موضوعا جديدا وأصيلا)

٤- الهيكلية الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)

٥- الاستنتاج (تحليل الكاتب ورأيه)

٦- قسم الشكر والتقدير: يُقترح ذكر المؤسسات الداعمة والممولة للبحث. تقديم الشكر للأشخاص الذين لعبوا بطريقة ما دورا في إجراء البحث، أو حاولوا توفير الإمكانيات اللازمة، وأيضًا لأولئك الذين عملوا بطريقة ما بجد لمراجعة المقالة وتجميعها من خلال ذكر أسمائهم. الحصول على إذن من المنظمات أو الأفراد الذين ذكرت أسماؤهم للتقدير إلزامي؛

٧- المصادر (المصادر غير الإنجليزية، بالإضافة إلى اللغة الأصلية، يجب أن تُترجم أيضا إلى اللغة الإنجليزية وتذكر بعدج المصادر تحت عنوان References).

– طريقية التوثيق: APA (كتابة الهوامش، توثيق الهوامش داخل النص والمصادر)

كتابة الهوامش

- تجنب الإشارة المباشرة وغير المباشرة إلى اسم المؤلف أو مؤلفي المقالة في النص أو الهامش؛
- يجب ذكر الأسماء الخاصة والمصطلحات الأجنبية والهوامش التوضيحية في الهامش؛
- يجب تجنب الاقتباسات المباشرة والطويلة (يجب أن يكون واضحا في المقالة أي جزء من النص هو اقتباس مباشر)؛
- يجب كتابة الاقتباسات المباشرة حتى ٤٠ كلمة بين علامتي الاقتباس والمزيد بخط مائل.

توثيق الهوامش داخل النص

- ✓ توثيق آية قرانية (البقرة، ٥)
- ✓ التوثيق من نهج البلاغة (نهج البلاغة، الخطبة ٥٠)

- ✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق
- ✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص فـي قسـم مصـادر الرسـالة أيضاً.
- ✓ إستخدم للتاريخ الهجري والقمري الحـروف التاليـة بالترتيـب ق وم . ١٣٤٠ ق / ١٩٩٨م.
- ✓ إذا تم نشر تألفين لمؤلف في سنة واحدة وتم الاستشهاد بهما في الـنص، بعـد ذكـر سنة النشر لا بد من التمييز بينهمـا بـالحرفين (أ وب) للمصـادر الفارسـية أو (A، B) للمصادر الإنجليزية.
- ✓ إذا كان المصدر المذكور لمؤلفين أو ثلاثة، فيجب ذكر ألقاب الثلاثة.
- ✓ إذا كان عدد المؤلفين أكثر من ثلاثة، يتم ذكر لقب المؤلف الأول فقط ثم بعده يـتم استخدام عبارة "وآخرون".
- ✓ إذا تمّ الإستشهاد بأكثر من مصدر يفصل بينهما بالفاصلة المنقوطة "؛ "
- ✓ إذا إستخدم المؤلف مصدرا في النص على التوالي، فيجب عليه تكرار اسم المصدر (إستخدام تعابيركـ: نفس المصدر، نفسه، السابق، غير صحيح).

قائمة المصادر

- يذكر القران الكريم ونهج البلاغة بالترتيب في بداية قائمة المصادر دون أن يـذكرا بالترتيب الهجائي؛
- يجب ذكر معرف DOI للمقالات التي تحتوي على هذا المعرف؛
- المصادر التي يتم ذكرها في هذا القسم هي المصادر التي ذكرت في النص فحسب (المصادر التي يتم تقديمها في النص فقط لمزيد من الدراسة والوعي للقـراء ولـم يتم الإشارة إليها في النص، يجب عدم ذكرها في قسم المصادر)؛
- يجب أن يعتمد ترتيب المصادر على أبجدية ألقاب المؤلفين؛
- إذا تم ذكر العديد من تأليفات مؤلف واحد بالترتيـب ألابجـدي واحـدا تلـو الآخـر، فيجب ذكر اسم المؤلف (من الخطأ إستخدام الخط الفاصـل لتجنـب تكـرار اسـم المؤلف).

الفهرس

الخط الزمنى في القرآن؛ "إذ" و "وإذ" أنموذجاً..... ١١
محسن الويري

توثيق معجزات الإمام العسكري عليه السلام بناء على كتب «الكافي» و «الهداية الكبرى» ٤٧
حسين حسينيان مقدم ـ احسان جعفري بور

رواة الغدير في رحبة مسجد الكوفة ٧٨
علي أكبر ذاكري

معرفة ماهية المدعين الزائفين في القرون الوسطى من تاريخ إيران (القرنان ٤-٩ق) ١٠٩
إمام علي شعباني ـ زينب عباسي رمي

الغدير في كتب علماء الأندلس.....١٣٤
حميدرضا مطهري

مفهوم الروحانية في حياة الإمام علي عليه السلام الحضارية ١٥٧
السّيد علي رضا واسعي

Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu'asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2022

The Timeline in the Qur'an; A Case Study of "Iz" and "Va Iz"

Mohsen Alviri[1]

Received: 29/07/2022 Accepted: 04/10/2022

Abstract

The issue of "time" is one of the main elements of history - with any definition. The concept of time in history, and more precisely, historical time, has a fundamental difference with the common concept of time in philosophy and physics. One of the features of historical time is its connection with timeline, and this concept, in turn, is connected with another concept called "important events". Timeline, which has now found an important place in information, refers to a period of time for the representation or regular graphic or non-graphical presentation of the most important events of that period. Due to the link between history and human guidance, the Qur'an has paid attention to history significantly and of course with its special way of expressing, and it seems that highlighting the time sequence of events and presenting different patterns for the timeline is one of the examples of this attention. The current article, after a review of various Quranic interpretations in this regard, by examining the cases of use of "Iz" and "Va IZ" in the Quran, has tried to reveal one of

1. Professor at Baqir al-Olum University, Qom, Iran. alviri@bou.ac.ir alvirim@gmail.com.

* Alviri, M. (2022). The timeline in the Qur'an; A case study of "Iz" and "Va Iz". *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah, 2*(4), pp. 11-44. DOI: 10.22081/IHC.2023.66184.1030

the timelines of the Quran. This study shows that "Iz" and "Va Iz" mean a space of time and belong to the deleted verb "Uzkur" or "Uzkuru", a timeline based on some important events in the lives of nine prophets (Abraham, Lot, Moses, Suleiman, Elijah, Jonah, Josef, Jesus, Muhammad), two divine personalities (Luqman and Mary) and one group (Seven Sleepers).

Keywords
The Qur'an, prophets, timeline, historical time, Islamic historiography.

التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤
مجلة علمية نصف سنوية
السنة٢ ● العدد٢ ● صيف وخريف ● ١٤٤٤هـ

الخط الزمني في القرآن؛ "إذ" و "وإذ" أنموذجاً

محسن الويري[١]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٢/٠٧/٢٩ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/١٠/٠٤

الملخص

عنصر "الزمان" من أهم أركان التاريخ بمختلف تعاريفه ومكوناته. وأن مفهوم الزمان في علم التاريخ أو بتعبير أدقّ الزمان التاريخي يختلف إختلافاً جوهرياً مع مفهومه في الفلسفة والفيزياء. ومن أبرز خصائص الزمان التاريخي علاقته الوطيدة بمفهوم الخط الزمني الذي هو بدوره ذو علاقة وطيدة بمفهوم آخر عنوانه "الأحداث الجسام". فالخط الزمني أو "Timeline" الذي بات يحظى بمكانة مرموقة في الإعلام وتروي فترة زمنية محددة لإعادة إنتاج أو عرض منتظم جرافيكي أو غيرجرافيكي لأهم الأحداث التي شهدتها تلك الحقبة. ونظراً للعلاقة الوطيدة التي تربط بين التاريخ وهداية الإنسان، أولى القرآن إهتماماً بالغاً وبطريقة تعبيرية خاصة، بالتاريخ بحيث يبدو أن التركيز على التسلسل الزمني للأحداث وتقديم نماذج مختلفة للخط الزمني من أهم مصاديق هذا الأهتمام وأبرز تجلياته. تسعى هذه الدراسة بعد قرائة بعض تعابير القرآن المختلفة في هذا الشأن، أن تسلط الضوء على آلية استخدام حرفي "إذ" و "وإذ" في النص القرآني لكي تعيد تمثيل الخط الزمني الذي يهدف القرآن إلى تمثيله. أظهرت دراستنا في النص القرآني أن "إذ و "وإذ" وردت بمعنى الظرف الزمني وتتعلّق بفعل محذوف تقديره "أذكر" و "أذكروا" وهي تمثل خطاً زمنياً لبعض الأحداث التاريخية الكبيرة في حياة تسعة من الأنبياء وهم (إبراهيم، ولوط، وموسى، وسليمان، والياس، ويونس، ويوسف، وعيسى، ومحمد عليهم السلام)، وشخصيتان قرآنيتان هما (لقمان ومريم) وواحد من أصحاب الكهف.

الكلمات المفتاحية

الأنبياء، والقرآن، الخط الزمني، الزمن التاريخي، التأريخ الإسلامي.

١. أستاذ جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم، إيران. alviri@bou.ac.ir alvirim@gmail.com

* الويرى، محسن. (٢٠٢٢م). الخط الزمني في القرآن؛ "إذ" و "وإذ" أنموذجاً. مجلة التاريخ والحضارة الإسلامية، رؤية معاصرة، مجلة نصف سنوية ٢ (٤)، صص ١١-٤٤.
DOI: 10.22081/IHC.2023.66184.1030

مقدمة

لا شك أنّ إنعكاس التاريخ في القرآن وآلية إستخدامه للمفاهيم والأحداث التاريخية، يفتح لنا نافذة نحو الفضاء القرآني واستيعاب نصه. وأنّ أيّ من الأحداث التاريخية التي تحظى بأهمية أكبر في القرآن الكريم، يمكن أن تطرح سؤالاً محورياً ومؤثراً على الدراسات القرآنية-التاريخية.

نظراً لأنّ ماهية التاريخ ماهية زمنية (استنفورد، ١٣٨٤ش، ص ٢٩٤)[١]، فإنّ دراسة آليات إنعكاس الزمن التاريخي وحضوره في الآيات، يمكن أن يساعد الباحث على فهم نظرة القرآن تجاه التاريخ.

ولم يعد ثمّة اختلاف حول أنّ القرآن ليس كتاباً تاريخياً، بيد أنّ علاقة التاريخ بهداية الإنسان، جعلت القرآن يولي إهتماماً بالغاً بالتاريخ. ولهذا كان التاريخ حاضراً في النص القرآني لكن بطريقته التعبيرية الخاصة التي تميز نظرته تجاه التاريخ. ويبدو أنّ إحدى آليات إهتمام القرآن بالتاريخ، هي التركيز على التسلسل الزمني للأحداث وتقديم نموذجاً مختلفاً من الخط الزمني.

تسعى هذه الدراسة وبعد قراءة مفاهيم الزمان، والزمان التاريخي، والخط الزمني، وعبر مناهج حديثة في تحليل النص، ودراسته، وجمع النصوص، وتصنيف المعلومات التاريخية، إلى إعادة تمثيل آلية إستخدام "إذ" و "وإذ" في الآيات بصفتها إحدى أساليب التطرق إلى الخط الزمني بالإعتماد على الأحداث التاريخية. وهذه المعطيات تسعى للرد على سؤال يتمثل في آلية تركيز القرآن على الأحداث المحورية في التاريخ. فلكي يركز القرآن على دور التاريخ المحوري في العصر الراهن ومستقبل الإنسان، أولى إهتماماً بالغاً لبعض الأحداث، فما هذه الآلية وما هي الأسباب التي جعلت القرآن يركز على أحداث دون غيرها؟

١. وتعبيره هو: الزمان أساس التاريخ.

مفاهيم الزمان الأربعة

يشكل عنصر الزمن حجر الزاوية في حياة الإنسان، فلا معنى لأي مفهوم من مفاهيم الحياة من دون حضوره في عنصر الزمن. وهذا خلق علاقة وطيدة بين الحياة الفردية والإجتماعية لكل إنسان، وبين مسألة الزمن؛ سواء بصفته ظرفاً زمنياً يستوعب حياة الإنسان، أو بصفته المعيار الذي يحدد الإنسان عبره أولويات حياته وأعماله اليومية. فهناك نماذج لا تحصى من تأثير العنصر الزمني في حياة البشر. فلا يمكن أن يتخيّل الإنسان نشاطاً من دون تصور حضور هذا النشاط في فضاء زمني محدد. فلم يقتصر تأثير الزمان على الإنسان، بل ينسحب تأثيره على مختلف مجالات العلوم البشرية، إذ تولي هذه العلوم أهمية كبيرة لعنصر الزمن وأبعاد تأثيره على هذه الحقول العلمية. فإشكاليات مثل ماهية الزمن، واستيعاب مفهوم العنصر الزمني في الحياة اليومية، كانت منذ القدم محط اهتمام المفكرين والنخب العلمية. وفضلاً عن ذلك، كانت معظم المفاهيم البشرية محط اهتمام العلماء والفلاسفة منذ القدم. مفاهيم مثل بدء الخلق، والحقب التاريخية في الكينونة، والثبات والحركة، وتغيير الظواهر، والأزلية والأبدية، والعلية، والتسلسل، والتواصل، والإنقطاع، ودورة الحياة، والتزامن وعدم التزامن، والمدى القصير، والمتوسط والطويل، ومسألة الموت، وعالم الرؤيا (المجردات)، والفاصلة (اسميت، ١٣٩٤ش، ص ٨٥) كلها ذات صلة وثيقة بعنصر الزمن وأبعاده المختلفة. فقد يتناولها علماء الحقول العلمية المختلفة من علم الفلك حتى الفلسفة، وعلم الإدارة وعلم النفس.

ولتحديد مفهوم الزمان الذي تريد هذه الدراسة تناوله، يجب أن نلقي نظرة عابرة على المفاهيم الأربعة لمفهوم الزمان وتحديد أوجه اختلافها؛ وهذه الأزمنة هي: الزمن العرفي، والزمن الفلسفي، والزمن الفيزيقي، والزمن التاريخي.

١. الزمن العرفي

امتلأت حياة الإنسان بمفاهيم مثل الماضي، والحاضر، والمستقبل، والعاجل والآجل، والوقت القصير والطويل، والقبل والبعد، والحديث والقديم، والمدة (مدة الزمن)، والتكرار، والتحقيب الزمني، والتقويم، والسرعة، والبطء (استنفورد، ١٣٨٤، صص ٢٩٩-٣٠٠)، وما من مجال من مجالات حياة الإنسان إلّا وقد تأثر بهذه المفاهيم المتعلقة بالزمن. فالتقارير، والقصص، والذكريات، والحديث اليومي لكل فرد من أفراد الناس، حافلة بتعابير مثل قدوم موعد ووصول مواعيد، وصعوبة مضيّ الزمن، وسرعة مضيّه، وبطء الزمان وسرعته وغيرها من التعابير الزمنية. وقد لا يقدر عامة الناس على تحديد ما يقصدونه من مفهوم هذه التعابير ومواضع استخدامها. لكن يمكن بسهولة فهم المفهوم المشترك الذي اتفق عليه الناس من كل هذه المفاهيم. لهذا يجب دراسة أسباب رواج الفهم الإسطوري، أو الماورائي، وغيرالمادي من عنصر الزمن في الثقافة العامة، في نفس هذه السياقات الزمنية والمفاهيمية. فتعابير مثل يد الزمن، والجبر التاريخي، وظلم الأيام، وتماشي الأيام مع المطلوب، وسيرها على ما يُرام، أو عدم تماشيها، وأيّ منح شخصية لعنصر الزمن في التعابير المختلفة، ما هي إلّا انعكاس هذا الفهم العرفي والعام من مفهوم الزمن. وتعاطي أهل القرى مع الزمان شديد اللصوق بالطبيعة، فقد تحدد الجماعات الصغيرة والقرى، الحقب الزمنية بناء على بعض الأحداث الطبيعية والتغييرات التي تطرأ عليها؛ فتعابير مثل بزوغ الشمس، والضحى، والظهيرة، والمساء، وغروب الشمس، كلها انعكاس لفهم الناس من عنصر الزمن.

٢. الزمن الفلسفي

كانت مسألة الزمان منذ القدم من أهم الأبحاث المثيرة لدى الفلاسفة ولا تزال هذه المسألة تأخذ حيزاً كبيراً في نقاشاتهم الحادة في مجال المعرفة (لاكس، ١٣٩٥،

الفصل السابع: ماهية الزمن، صص ٣٥٥-٣٩٦). كما أصبحت بعض الأسئلة حول ما إذا كان الزمان واقعياً أم إنتزاعياً، من أهم الإشكاليات التي يتطرق إليها الفلاسفة في المجالات الأكاديمية (بارون، ١٣٩٥، ص ١). والتوجه الفلسفي لمفهوم الزمن عند الفلاسفة الغربيين قسم هذا المفهوم إلى ثلاثة أقسام هي: التوجه الفلسفي المثالي Idealism والواقعي Realism، والنسبية Relationism (بارون، ١٣٩٥، ص١٣). وفي تقسيم آخر من مفهوم الزمان وهو تقسيم تأثر بنظرة الفلاسفة المسلمين، يمكن ذكر التوجهات التالية: نظرة الفلسفة المشائية، الزمن الدهري، والنظرة العرفانية، والنظرة الفلسفية، والنظرة الكلامية، والنظرة الإشراقية، ونظرة ملاصدراء (عابدي شاهرودي، ١٣٧٤، وللمزيد من المعلومات: قيصري ١٣٨١، نهاية البيان في معرفة الزمان، كرماني، ١٣٧٩، زمان در دو نگاه).

انّ نظرة برغسون تجاه الزمان وتعريفه بصفته تجربة معاشة تستقي معناها عبر نسبتها مع العقل والمعرفة البشرية والتمييز بين التجربة الذاتية والواقع الموضوعي (ميلود، ٢٠١٣م، صص ٤١-٤٧)، وظهور التحول الكمي الحديث، وظهور مقولة الزمن الكمي، وحاجة الدراسات الفلسفية لبلورة معنى واضح لمفهوم الزمن في الدراسات التجريبية، سواء لدى علم الأعصاب وعلم النفس، والأنثربولوجية (باردون، ١٣٩٥، صص ٢٠٨-٢٠٩)، من بين أهم البحوث المتصلة بمفهوم الزمن والحديثة نسبياً في مجال الدراسات الفلسفية.

٣. المفهوم الفيزيقي للزمان

عنصر الزمان من وجهة نظر الفيزياء هو كم قابل للقياس. وخلافاً للزمن الفلسفي الذي لا يولي إهتماماً بقياس الزمن ورسم حدوده، فإنّ تحديد الزمن كمياً وقياس مقاديره من أركان علم الفيزياء. فعلاقة الزمان بالحركة (الزمان بمثابة مقياس الحركة) أدّت إلى ظهور بحوث دقيقة ذات صلة بحسابات تتعلق بعلاقة الزمان والفضاء والسرعة والإنطلاق وغيرها (اوهانيان، ١٣٨٣، صص ٢٢-٢٥). كما

تبلورت مفاهيم حديثة من الزمان مثل الإندماج الزمني والإفراغ (التجويف) الزمني وأبقت القواسم المشتركة بين الفلاسفة والفيزيائيين وطيدة وأحدثت مسائل مشتركة بين الجماعتين. إن الزمان الفيزيائي ممزوج بحياة الإنسان ولا يمكن فك هذا الإندماج؛ فلا يمكن تصوّر حياة فارغة من الزمان وسيرورته خاصة في العهد الحديث.

٤. الزمن التاريخي

إن عنصر الزمان ركن أساسي من أركان التاريخ الذي كان محط إهتمام المؤرخين منذ القدم. فمفهوم الزمان في الفلسفة النظرية التاريخية يمكن أن يقترب بدرجات كبيرة إلى المفهوم الفلسفي للزمان ويتقاطع معه في أكثر من موضع؛ لكن لا شك أنّ الزمان في الفلسفة الإنتقادية التاريخية الذي يشكل حجر أساس عمل المؤرخين، يختلف عن مفهوم الزمان لدى الفيزيائيين والفلاسفة، إختلافاً جوهرياً. ولهذا نرى أنّ الأسئلة الأساسية المتعلقة باللغة بالشكل الذي يطرحه المنظرون وفلاسفة التاريخ تختلف إختلافاً أساسياً مع الأسئلة التي يطرحها علماء الفيزياء والفلاسفة. فلم يعتن المؤرخون بالمعنى الفلسفي والفيزيائي للزمن، ربما لأنّهم لا حاجة لهم بهذا المفهوم. فلا غرو إذا استشف البعض من قول استنفورد أنّه أراد أن يقول أنّ المؤرخين لا يريدون إزعاج أنفسهم من خلال التفكير في ماهية الزمان.

"إذا وجدت نفسك منزعجاً عند طرح سؤال حول ماهية الزمن، فاعلم أنك من العباقرة والعظماء" (استنفورد، ١٣٨٤، ص ٢٩٥).

بيد أنّ هذا القول يجانب الصواب بعض الشيء، فقد أولى المؤرخون المسلمون وغير المسلمين إهتماماً بالغاً بهذا الموضوع. وأورد الطبري في مقدمته الوجيزة لكتاب "أخبار الرسل والملوك" في فقرة تحت عنوان: "القول في الزمان. ما هو؟" ثلاثة مفاهيم للزمان وهذه المفاهيم هي: الزمان بمعنى ساعات الليل

والنهار، والزمان بمعنى المدّة (سواء مدة طويلة أو قصيرة)، والزمان بمعنى أوان وقوع الأحداث؛ ويقول في معرض حديثه عن المفهوم الأخير الذي هو مفهوم تاريخي من الزمان: «والعرب تقول أتيتك زمان الحجاج أمير و زمن الحجاج أمير وتعني به إذا الحجاج أمير... أزمان الحجاج أمير فيجمعون الزمان يريدون بذلك أن يجعلوا كل وقت من أوقات أمارته زماناً من الأزمنة» (الطبري، ١٤٠٣ق، ج١، صص ٥-٦).

وقد وردت بعض الأبعاد من علاقة مفهوم الزمان والتاريخ لدى المؤرخين المسلمين في كتاب رضوان سليم تحت عنوان "الزمان والتاريخ؛ دراسة في التاريخيات والتأريخ الإسلامي" (سليم، ١٣٩٠ش). وذكر الكاتب في كتابه المجايلة التاريخية وتحديداً في بحث «التاريخ كمرادف معنوي للزمن» ثلاثة تقارير مختلفة من كافيجي (٨٧٩ق)، والسخاوي (٩٠٢ق)، والسيوطي (٩١١) حول الترادف المعنوي لإصطلاح التاريخ والزمان. وحسب هذا التقرير يقول كافيجي أن التاريخ هو تعيين الوقت والتحقيب الزمني حسب الأحداث الجسام (إصالة الحدث)، بينما يرى السخاوي أن التاريخ ضرورة لتعريف وتحقيب زمني حسب الأحداث التي يختارها المؤرخ (إصالة المؤرخ)، وأكّد السيوطي على العلاقة الوثيقة بين الحدث والزمن التاريخي؛ بمعنى أنّ كل زمن له إقتضاءاته الخاصة التي تحدد الحدث وترسم خصائصه (إصالة الزمن) (الجميل، ١٣٩٩ صص ٤٤-٤٥). والنماذج التي ذُكرت لإثبات إهتمام المؤرخين بتقديم تعريف من الزمان حسب إقتضاءات التأريخ لديهم، وهي تختلف عن الزمن العرفي والفيزيائي والفلسفي، قد تكون كافية وتفي بالغرض.

٤-١. خصائص الزمن التاريخي

إن الزمان التاريخي له خصائصه التي تميزه عن الأنواع الأخرى من الأزمنة؛ وإمعان النظر فيها والتطرق إليها بإسهاب، قد يساعد الباحث على فهم ماهية

الزمان التاريخي واختلافه مع التلقيات الأخرى من الزمن مثل الزمن الفيزيائي والزمن الفلسفي. وأبرز هذه الخصائص هي:

- في علاقته بالحدث: لا يمكن تصور الزمن التاريخي من دون تصور الحدث أو الأحداث. بينما يمكن تصور الزمان الفيزيائي والفلسفي من دون تصور الحدث أو تصور نوعية هذا الحدث.

- بدء الزمان التاريخي وإنتهاءه على أساس حدث مهم: كما أنّ الزمن التاريخي لا يمكن تصوره من دون تصور الحدث التاريخي، فإنّ تحديد الحقب التاريخية وآلية تحقيبه يجب أن تكون على أساس الأحداث التاريخية الهامّة. ربما لا يمكن تحديد المعيار الأساس لأهمية الحدث أو تطبيق معيار متفق عليه على المصاديق والأنواع المختلفة، ولا يمكن إعتماد معيار يتفق عليه المؤرخون جميعاً. لكن على أيّة حال دأب المؤرخون على تحقيب العصور التاريخية وتحديد الحقب المتعاقبة بناء على حدث مهم يشكل نقطة بداية الحقبة أو نهايتها. مثل تقسيم تاريخ البشر إلى العصر الحجري، والعصر الحديدي، وعصر التواصل. أو حسب معيار آخر، العصر الصفوي، والعصر القاجاري، أو عصر المجاعة، وعصر التنمية الإقتصادية وغيرها من انواع التحقيب الزمني. نرى كيف تبدأ هذه العصور على أساس حدث تاريخي هام وتنتهي بحدث هام آخر.

- عدم الإتفاق على معيار واحد للقياس: الزمن الفيزيائي له وحدة قياس محددة وواضحة وهي تبدأ بالثانية وأجزاءها وتنتهي بالقرن والألفية. فيمكن تحديد الزمان الفيزيائي بدقّة مثل تحديد بدء وإنتهاء يوم من أيام الأسبوع مع احتساب ثوانيه؛ وهذا لا يصدق على الحقب والعصور التاريخية؛ فلا يمكن تحديد زمان بدء وانتهاء الغزو المغولي أو الخلافة العباسية أو إنتصار الثورة الإسلامية بدقة الزمن الفيزيائي. وهذا الأمر أدى إلى إفتقار الزمن التاريخي لتلك الدقة المشهودة في الزمن التقويمي والزمن الفيزيائي.

- تصور إمكانية التكرار: يرى بعض المؤرخين والمهتمين بالتاريخ سواء كان هذا

الرأي صائباً أم مجانباً للصواب، أن التاريخ يتكرر أو قابل للتكرار. وبحسب رأي هؤلاء بعض التجارب التاريخية التي تُعرف بزمن حدوثها، مثل العهد النبوي، وعصر خلافة أميرالمؤمنين عليه السلام وغيرها من الأحداث قابلة للتكرار خلافاً للزمنين الفيزيائي والفلسفي اللذين يسيران حسب خط زمني متواصل ولا يخرج عن السيرورة الزمنية ولا يمكن تصور تكرار هذا الزمان بالمرّة.

- تعددية مفهوم وقيم الزمان التاريخي للأشخاص: للزمن التقويمي والفيزيائي حالة واحدة ولا يمكن أن يتلقى منها الأفراد تلقيات مختلفة. على سبيل المثال شهر بهمن من عام ١٣٥٧ الشمسية معروف لدى كل من يعرف التقويم الشمسي، وله مفهوم واحد فقط، بينما الزمن التاريخي مثل الشهر الذي انتصرت فيه الثورة الإسلامية في إيران له معان مختلفة للأفراد حسب موقعهم وموقفهم منه مثل المنتمين إلى النظام البهلوي، والثوّار، والأمريكيين، وشعوب دول الجوار؛ فكل منهم يفسر هذا التاريخ تفسيراً خاصاً به. ربما الوجه الأكثر فردانية من بين وجوه الزمن التاريخي هو ما سماه لمون "شاعرية" الزمان؛ حيث يقول:

" ثمّة معنى "أكثر شاعرية" للزمان وهو ما يدركه الجميع، بمعنى أننا عندما نشير إلى زمان محدد من منظور ملموس وشخصي؛ يمكن أن يكون هذا الزمن صباح الإثنين، أو نهاية الإسبوع، أو آخر الدورة. وهذا الفهم أقرب إلى فهم الشعوب القديمة من الزمان بصفته أجزاء أو أقسام متمايزة بمضامين معروفة ومشابهة" (لمون، ١٣٩٤، ص ٣٤).

الدخول في هذا المضمار، لا يعني بالضرورة أنّه لا توجد أيّة قواسم مشتركة أو علاقة بين الزمن الفلسفي، والزمن الفيزيائي بالزمن التاريخي؛ فالمقارنة الدقيقة بين مفهوم الزمان التاريخي والزمان الفيزيائي والزمان الفلسفي ومناقشة آراء أصحاب الرأي حول هذا الشأن تتطلب متسعاً من الوقت ولا يتسع هذا المجال للمزيد من التفاصيل حول هذا الشأن.

٥. مفهوم الخط الزمني

للزمن التاريخي مثل الأنواع الأخرى من الأزمنة، قضاياه وأبعاده الخاصة، ويمكن اعتبار مفهوم الخط الزمني Timeline من جملة القضايا الخاصة للزمن التاريخي. الخط الزمني الذي يعد مفهوماً حديثاً ويزداد استخدامه بشكل مضطرد، ورد في منظومة المفاهيم الزمنية جراء التطور الهائل الذي شهده البشر في التكنولوجيا وتكنولوجيا المعلومات والتواصل.

والمقصود بالخط الزمني، تنظيم أهم الأحداث التي شهدتها حقبة تاريخية بعينها على أساس منطق الزمان وتمثيل أو تقديم هذه الأحداث جرافيكياً أو غير جرافيكي من أجل إستيعاب وفهم العلاقة التي تربط الأحداث ببعضها بصورة أفضل من ناحية، وتنظيم الأفعال وتعامل الفرد تجاهها من ناحية أخرى. وأهمية هذا الموضوع أدت إلى الإهتمام المتزايد بالتسلسل الزمني للمعلومات ومواضيع الدراسة في إطار الإعلام وأصبح جزءاً لا يتجزّأ من موضوع الدراسات. بحيث أطلق عليه عنوان التقنية الرقمية Digital Technology وقيل أنّها جزء من موقع إعلامي يقوم الفرد بإنشاءه وإدارته بمجهوده الفردي أو أن المستخدم يختارها لأنّها تقدم مختلف الخدمات على أساس مراعاة التسلسل الزمني.[١] يمكن أن نتخيّل خطاً زمنياً لكل موضوع ونسرد السيرورة التاريخية وتعاقب الأحداث على أساس المحطات الهامة التي شهدتها الحقبة الزمنية. ومن هنا يتجلى لنا أنّ الخط الزمني له صلة وطيدة بمفهوم "التسلسل الزمني" و مفهوم "الأحداث الهامة" ويكتسى معناه وماهيته من هذين المفهومين. والمفهومان متصلان بصورة وثيقة بالزمن التاريخي.

لم يقتصر تقديم تقرير عن نتائج البحث للمستخدم بصورة متسلسلة زمنياً

١. هذا التعريف أخذ من المواقع الإعلامية والمختلفة وذكرها بالتفاصيل في هذا المضمار يطيل المقام. لهذا اكتفينا بالإشارة العابرة تفادياً لإطالة المقام.

وتقديم سوابق البحث، على محركات البحث، بل أطلقت المواقع الإلكترونية أيضاً هذه الميزة وتقدمها للباحث. على سبيل المثال أتاح موقع http://histropedia.com أكثر من ثلاثمئة خطاً زمنياً في المواضيع المختلفة للمستخدمين وزوار الموقع. كما أنّ الموقع الإيراني "پايگاه جامع تاريخ بعنوان http://tarikh.inoor.ir وهو موقع إيراني، خطى بعض الخطوات في هذا الطريق.

٦. مقولة الزمان في القرآن

كلمة الزمان كلمة عربية لم يرد مرادفها في اللغات الأخرى في النص القرآني. بيد أنّ تعابير أخرى ذات صلة بهذه الكلمة قد وردت بكثرة في الآيات الكريمة. ففضلاً عن صيغ الفعل الواردة في القرآن والتي تحمل معنى ضمنياً لمفهوم الزمان، ثمّة تعابير أخرى وردت في القرآن وهي تحمل دلالات زمنية يمكن تقسيمها وبنظرة إجمالية إلى ستة أجزاء:[1]

١- الكلمات الدالة على وحدات قياس الزمان: مثل اليوم والأيام، والشهر والشهور، والعام، والسنة. كما يمكن ذكر أيام الأسبوع مثل السبت والجمعة ضمن هذا التعريف. وتحظى هذه الوحدات بأهمية قصوى بسبب دلالتها على أهم ركن من أركان الزمن التاريخي أو التقويم.[2]

٢- الكلمات الدالة على المفهوم المطلق للزمان أو جزء من الزمان: مثل الحين، والساعة، والوقت، والأجل، والعصر، والدهر، والآن، والآناء، والمدة ومشتقاتها.

١. امتنع كتّاب هذا البحث عن ذكر جميع النماذج الواردة في القرآن حول هذا الموضوع تفادياً لإطالة المقام.

٢. التقويم مفردة تدل على توثيق الأحداث لكل عام. ويقول أبوريحان البيروني في كتّاب التفهيم وفي مستهل فصل تحت عنوان معرفة التقويم وكتّاب العام حول سبب تسميته بالتقويم: هذا الكتّاب دليل الأيام والشهور وتسهيل معرفة الأيام.

٣- الكلمات الدالة على التقدم والتأخر الزمني للأحداث: مثل قبل، وبعد، والأول، والآخر، ومشتقاتهما، وعقب ومشتقاتها، وقديم، وتترى، وأمس، وغد وغداً.

٤- الظروف الدالة على الزمان: مثل: فور، وأبدا، وطرفة عين، ولمح بصر.

٥- الكلمات الدالة على الزمان وعلاقتها بالأحداث الطبيعية: مثل: العصر، والشفق، والفلق، والصبح، والفجر، والنهار، والضحى، والليل والليالي، واليوم والأيام، والأهلّة (جمع الهلال).

٦- الكلمات التي لو لم يُفهم منها الظرف الزمني لكانت فاقدة لكل معنى ولا يمكن فهمها إلّا في سياق الزمن؛ مثل: عجل ومشتقاتها، ولبث، وتقدم، واستقدام، واستدراج، واستباق، وإمهال، وإصباح، وسبق ومشتقاتها، وعمر ومشتقاتها، وسبق ومشتقاتها، وخلو ومشتقاتها، وسلف ومشتقاتها، وأيضاً إستخدام حروف مثل ثمّ، وف، ولم، ولما، ولن، وسوف، ومن، وإلى، وحتى، وفي.

على الرغم من الحضور الواسع لعنصر الزمان في القرآن، إلّا أنّ النظرة الأولى للنص توحي بعدم إلتزامه بالضوابط والقوانين المتداولة والتي تضبط السرد التاريخي وعنصر الزمان. فلم يلتزم النص القرآني بالتسلسل الزمني وأيّ من الضوابط التي تحكم التسلسل الزمني وتعاقب الأحداث لا في سرد كلية التاريخ ولا في التطرق إلى التفاصيل؛ فلا نرى أيّ مراعاة للتقدم والتأخر الزمني للأحداث سوى في حالات نادرة من سورة يوسف عليه السلام. وهذا يرجّح الكفة لمعارضي الإستناد بالقرآن في الدراسات التاريخية والسرديات التاريخية. ومع ذلك، لكي نحكم على هذا النص من الناحية التاريخية وتقييم مدى إمكانية الإحتجاج به، يجب دراسة أبعاد أخرى من مسألة الزمن التاريخي في القرآن لكي نقدم قراءة منصفة وعملية حيال السرديات التاريخية للنص القرآني.

٧. اهتمام القرآن بمسألة الخط الزمني

من أهم القضايا الجديرة بالإهتمام في ما يتعلق بحضور التاريخ في النص القرآني، هي مسألة إهتمام هذا الكتاب السماوي بالتسلسل الأحداث الزمنية. فان نظرنا إلى النص نظرة عابرة سوف نرى أنّ القرآن أولى اهتماماً بمسألة التسلسل الزمني في الأحداث في قوالب وأطر نصية مختلفة وعمل على إبراز هذه الأطر النصية. على سبيل المثال استخدم القرآن المفردات الزمنية الدالة على التعاقب والتسلسل الزمني. مثل إستخدامه مفردة تترى، واتباع (على وزن إمكان) في الآية الشريفة: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَاء أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِّقَوْمٍ لَّا يؤْمِنُونَ» (مؤمنون، ٤٤).

أصل كلمة تترى في هذه الآية هو وتر وتواتر ووترى لكن قُلب حرف الواو إلى التاء، تماماً مثل كلمة تقوى التي كان أصلها وقوى (إبن قتيبة، ١٤١١ق، ص ٢٥٤) وتعني هذه الكلمة التوالي والتعاقب والتقارب الزمني والإتصال الوتر هو إتصال النبال بالقوس (الطبرسي، ١٣٧٢، ج٧، ص ١٧٢).

النموذج الآخر هو كلمة "بَعد" التي وردت في القرآن ١٩٩ مرّة بصور مختلفة مثل بعد، وبعدك، وبعدكم، وبعده، وبعدها، وبعدهم، وبعدهن، وبعدي (عبدالباقي، ١٣٦٤ق، صص ١٢٥-١٢٨) وكلمة "قبل" التي وردت ٢٤٢ مرة في القرآن بأشكالها المختلفة مثل: قبل، وقبلك، وقبلكم، وقبلنا، وقبله، وقبلها، وقبلهم، قبلي (عبدالباقي، ١٣٦٤ق، صص ٥٣٠-٥٣٣). ويمكن القول أنّ جميع هذه الإستخدامات كانت تهدف إلى التوالي والتعاقب الزمني للأحداث التاريخية أو تفاصيل حدث واحد، ولهذا يمكن الإستناد إليها لإثبات إهتمام القرآن بالخط الزمني والتسلسل الزمني.

من ناحية أخرى الفرق الذي يتميّز به القرآن في سرد الأحداث التاريخية يوحي بأنّ هذا الكتاب أولى أهمية أكبر لبعض هذه الرويات التاريخية. فاستخدام

تعابير مثل يوم، واذكر، واذكروا، وألم تر، وأرأيت، وهل أتاكم حديث..، وغيرها يمكن اعتبارها كدليل على تأكيد القرآن على أهمية بعض الأحداث التاريخية. فإن وضعنا مجموعة من الأحداث التي ذكرها القرآن من خلال إحدى هذه المفردات في تسلسل زمني، عند ذلك يمكن الحصول على خط زمني واضح يتناسب مع نص الحدث وفنون سرده.

والكلمة الأخرى التي يبدو أنه يمكن استخراج خط زمني منها في النص القرآني هي كلمة أو حرف "إذ" الذي سوف نتطرّق إليه بالتفاصيل في هذه الدراسة. من نافل القول أنّ الإعتماد على الآيات التي تبدأ بكلمة "إذ" توصلنا فقط إلى إحدى الخطوط الزمنية التي يقصدها النص القرآني. ويمكن استخراج العديد من الخطوط الزمنية من أدوات التأكيد الأخرى التي تحمل بين طياتها حركية وسيرورة زمنية.

٨. "إذ" و "وإذ"

لحرف "إذ" في اللغة العربية إستخدامات مختلفة، واختلافها يأتي حسب نوع استخدامها وموضعها في سياقات النص (المصطفوي، ١٣٦٨، ج١، صص ٥٨-٥٩). يقول إبن هشام الأنصاري (٧٦١ق) في كتاب "مغني اللبيب عن كتب الأعاريب" أن "إذ" على أربعة أوجه (إبن هشام، ١٣٨١ش، صص ١٦-٢٠):

-إسم الزمان الماضي وله أربعة أوجه:
-الظرف وهو أكثره استخداماً
- المفعول به
- بدل المفعول
- مضاف إليه إسم زمان
- اسم زمان المستقبل، كيومئذ
- التعليل

- المفاجأة

والإستخدام الذي نحن بصدده هو الإستخدام الثاني وهو المفعول به؛ أيّ ما استخدم في القرآن تارة للمستقبل، وتارة مع واو الإستئناف الذي يترجم في اللغة الفارسية بصورة "و به ياد آور" (أي واذكر).

٩. المحطات التاريخية الواردة في الآيات لحرفي "إذ" و "وإذ"

ورد حرف "إذ" في القرآن ٢١٩ مرّة. ٨٦ مرة منها تتعلق بالأحداث التاريخية وهو ما شكل موضوع دراستنا هذه. ومن مجموع ٨٦ مرّة، وردت ٢٧ مع حرف واو الإستئناف؛ أي بصورة "وإذ" و٥٩ الباقية لم تأتي مع حرف الواو.

وقد درسنا مضامين الأيات في هذا الجدول بالتفاصيل وتوصلنا إلى أنّ المحطات التاريخية التي تؤكد عليها الآيات بالتركيز على الفرد أو الجماعات والحقب التاريخية التي تتحدث عنها الآية هي كما يلي:

جدول رقم ١ ـ المحطات التاريخية على أساس "إذ" و "وإذ" حسب حروف الأبجد

العدد	المحطات التاريخية	عدد الأيات	المجموع
١	آدم عليه السلام	٥	١٩
٢	ابراهيم عليه السلام	١١	١١
٣	اصحاب الكهف	١	١٢
٤	الذين اوتوا الكتاب	١	١٣
٥	الياس عليه السلام	١	١٤
٦	بني اسرائيل	١٦	٣٥
٧	بني آدم	١	٣٦
٨	سليمان عليه السلام	١	٣٩

العدد	المحطات التاريخية	عدد الأيات	المجموع
٩	عيسى عليه السلام	٩	٤٨
١٠	قوم عاد و ثمود	١	٤٩
١١	لقمان	١	٥٠
١٢	لوط عليه السلام	١	٥١
١٣	نبيين	٢	٣٨
١٤	محمد صلى الله عليه وسلم	٢١	٧٢
١٥	موسى عليه السلام	١١	٨٣
١٦	يوسف عليه السلام	٢	٨٥
١٧	يونس عليه السلام	١	٨٦

وإذا حددنا الحقبة الزمنية لهذه المحطات التاريخية وقمنا بتنظيم مجموع هذه الحروف حسب التسلسل الزمني، فسوف نحصل على الجدول التالي. يُذكر أنّ الأمثلة الثلاثة الواردة في الجدول وهي بني آدم، والذين أوتوا الكتاب، والنبيين، لا تتعلق بحقبة زمنية محددة، وورد ذكرها بسبب شمولها وحضورها في النص، ولهذا ذكرناها في الحلقة الأولى من هذا التسلسل التاريخي وبعد ذكر مثال آدم عليه السلام لأنّها تشير إلى البشر ككل.

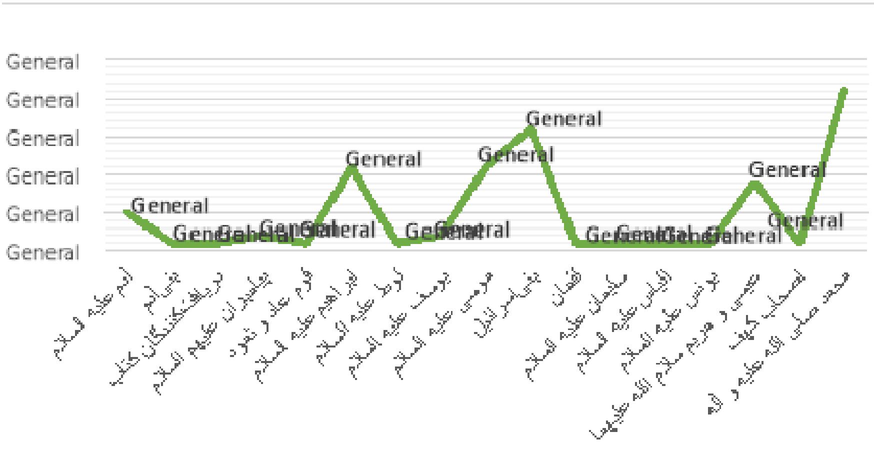
جدول رقم ٢ ـ المحطات التاريخية على أساس "إذ" و "وإذ" حسب التسلسل الزمني

العدد	المحطة التاريخية	الحقبة الزمنية	المجموع
١	آدم عليه السلام	القرن ٦٠ق م.	٥
٢	بني آدم	شامل	١
٣	والذين أوتوا الكتاب	أكثر من الأنبياء ومن اتبعهم	١

العدد	المحطة التاريخية	الحقبة الزمنية	المجموع
٤	الأنبياء عليهم السلام	أكثر من جميع الأنبياء	٢
٥	قوم عاد و ثمود	قبل إبراهيم عليه السلام	١
٦	ابراهيم عليه السلام	القرن ٢٠ق م.	١١
٧	لوط عليه السلام	معاصر لإبراهيم عليه السلام	١
٨	يوسف عليه السلام	القرن ١٧ق م.	٢
٩	موسى عليه السلام	القرن ١٣ق م.	١١
١٠	بنى اسرائيل	القرن ١٣ق م. وبعده	١٦
١١	لقمان	معاصر لداود عليه السلام	١
١٢	سليمان عليه السلام	القرن ٩ق م.	١
١٣	الياس عليه السلام	القرن ٩ق م.	١
١٤	يونس عليه السلام	القرن ٨ق م.	١
١٥	عيسى ومريم سلام الله عليهما	مبدأ التاريخ المسيحي	٩
١٦	اصحاب الكهف	القرن ٣ م.	١
١٧	محمد صلى الله عليه وآله	القرن ٦ و ٧ م.	٢١

إذا وضعنا هذه البيانات في مؤشر بياني سوف يظهر لنا أنّ الخط الزمني (على أساس مجموع الآيات) على النحو التالي:

الرسم البياني ١- الخط الزمني للمحطات التاريخية الهامة على أساس حرف "إذ" و "وإذ"



الرسم البياني ٢- الرسم البياني لمجموع الأيات في الخط الزمني للمحطات التاريخية على أساس حرف "إذ" و "وإذ"

يبين هذان الرسمان البيانيان أنّ الخط الزمني الذي يقصده القرآن يقوم على أساس أحداث هامة يؤكد عليها القرآن الكريم ويبرزها من خلال حرفي "إذ" و "وإذ" ويدعو الناس إلى إحياء ذكرها وتكريمها من خلال الإمتثال لها وإبقاءها حيّة في القلوب.

١٠. دراسة موجزة للمحطات التاريخية الهامة للخط الزمني في "إذ" و "وإذ"

ركّزت هذه الدراسة على الآيات التي تبدأ بحروف "إذ" و "وإذ" واقتصرت على هذه الآيات فقط. تحاشينا ذكر الآيات المعطوفة عليها من ناحية المضمون وتعتبر إمتداداً لهذه الآيات، تفادياً لإطالة الكلام في هذا الشأن. فإذا أردنا الإسهاب في الدراسة فلابد من ذكر الآيات المعطوفة على هذه الآيات واستخراج خطوطها الزمنية.

١٠-١. المحطة الأولى: آدمعليه السلام

يمكن اعتبار الواو في الآيات الخمسة التي ذُكر فيها النبي آدمعليه السلام والتي تبدأ بهذا الحرف وكلها في السور المكية، حرف عطف (وليس واو استئناف) واعتبار حرف "إذ" ظرفاً زميناً (وليس مفعول لفعل محذوف)، وعند ذلك ستخرج من دائرة دراستنا هذه. إذن لو افترضنا الحالة الثانية، فيمكننا القول أنّ ما كان محط اهتمام هذا الحقبة ماقبل التاريخية التي تتطرق إلى النبي آدمعليه السلام، والتي أراد القرآن لفت الإنتباه إليها، يتمثل في موضوعين: الأول مخاطبة الذات الإلهية للملائكة حين قال لهم إني خالق بشر من طين لازب (حجر، ٢٨) أو من طين (ص، ٧١)، والثاني: مخاطبة الذات الإلهية للملائكة حين أمرهم بالسجود لآدم وإعراض إبليس عن أمر الله (الإسراء، ٦١، الكهف،٥٠، طه، ١١٦). ومن بين الآراء المختلفة حول حياة النبي آدم والحقبة التاريخية التي عاشها، اعتمدنا رأي العلامة الطباطبائي الذي يقول أنّ آدم كان قبل سبعة آلاف عام (الطباطبائي، بی‌تا، ج٥، ص ١٣٩).

١٠-٢. المحطة الثانية: بني آدم

الآية الـ١٨١ من سورة الأعراف المكية التي تبدأ بحرف "وإذ"، وهي تخاطب جميع بني البشر، تشير إلى ذلك العهد والميثاق الذي أخذه الله من بني آدم.

١٠-٣. المحطة الثالثة: الذين أوتوا الكتاب

الآية ١٨٧ من سورة آل عمران المدنية التي ورد حرف "وإذ" فيها بمعنى ظرف الزمان وهذا ما يجعله خارج دائرة دراستنا، مع افتراض علاقته بهذه الدراسة، تشير إلى "الذين اوتوا الكتاب" والميثاق الذي قطعه الله معهم. ظاهر الآية يوحي بأنّها تخاطب عامة أهل الكتاب وهم اليهود، والنصارى، وبني

إسرائيل الذين نقض بعضهم عهد الله، وبسبب هذا الإبهام والغموض حول مصاديق الآية وأيضا بسبب غموض زمان أخذ الميثاق، وردت في أوّل هذا التسلسل الزمني وبعد بني آدم مباشرة. تخاطب هذه الآية المدنية عامة أهل الكتاب وربما المقصود بها هم الأنبياء. لكنّها على أيّة حال أخص من بني آدم. وثمّة غموض يلّف أخذ الميثاق وأبعاده وزمانه. لذا يجب تناوله في موضع آخر بالتفصيل.

١٠-٤. المحطة الرابعة: الأنبياء في نظرة عامّة

الآية ٨١ من سورة آل عمران والآية ٧ من سورة الأحزاب وهما سورتان مدنيتان، ورد فيهما تعبير "وإذ" ويمكن تفسيره بوجهين مختلفين. فإذا افترضنا أن المعنى المقصود بهما هو ما نريد تناوله في هذا البحث، فإنّ السياق يتحدث عن النبيين بنظرة شاملة، وعن أخذ الميثاق من هؤلاء النبيين. ففي هذه الآية والآيات الأخرى التي تتحدث عن أخذ الميثاق والعهد، فإن كان هذا الزمان يتعلّق بعالم الذر، فإنّ الآيات تخرج من سياق بحثنا وتنتفي دلالاتها التاريخية ولا يمكن الإستناد إليها في مثل هذه البحوث المتعلقة بالتاريخ، اللهم إلّا إذا كانت تقصد نتائجها في هذا العالم.

١٠-٥. المحطة الخامسة: قوم عاد وثمود

المحطة الخامسة من الخط الزمني في سرديات القرآن المعتمدة على حرف "إذ" تتعلق بحقبة حياة قوم عاد وثمود. لم يتضح تاريخ حياة هذين القومين ولم يصلنا منهم إلّا النزر اليسير. يرى البعض أنّ قوم عاد وثمود كانا قد عاشا بين القرن الثامن الميلادي والقرن الثاني الميلادي. بينما تقول المصادر الإسلامية أنّ نبوّة النبي صالح كانت قبل نبوة النبي إبراهيم عليه السلام، إذن يمكن القول أن الحقبة الزمنية التي عاش فيها عاد وثمود تعود إلى ما قبل القرن العشرين قبل الميلاد (آذرنوش،

١٣٥١، صص ٣٤-٣٦؛ الطبري، ١٤٠٣ق، ج١، ص ٢١٦، المسعودي، ص ١٧٠). والقرينة النصية التي نجدها في الآيات السابقة واللاحقة من الآية ١٤ من سورة فصلت، توحي لنا أنّ الآية الشريفة تتعلق بقصة عاد وثمود وحرف "إذ" في مستهل الآية، يمكن أن يكون ظرفاً زمنياً للآية السابقة وهي الآية ١٣ وهذا ما يجعله ضمن موضوع بحثنا؛ فقد يقول سياق الآية أنّ الله تعالى أرسل رسله لعاد وثمود لكي ينهونهم من عبادة غير الله ولكنّهم أدبروا عنهم ولم يطيعوهم، وهذا نستدل إليه من خلال الآية التالية التي تقول: فلو شاء ربناء لأنزل ملائكة.

١٠-٦. المحطة السادسة: إبراهيم عليه السلام

كانت فترة حياة إبراهيم عليه السلام في القرن العشرين قبل الميلاد وتحديدا ١٩٩٦ ق.م (سجادي، ١٣٦٨ش، ص ٤٩٩، تحت عنوان: إبراهيم الخليل عليه السلام، وللمزيد: بيومي مهران، ١٣٨٣، ج١، صص ١٠٢-١٠٣). يشكّل النبي إبراهيم عليه السلام المحطة السادسة من الخط الزمني حسب حرفي "إذ" و "وإذ" الذي ذكر إسمه بهذا الصدد في أحدعشر موضعاً من القرآن وهذه المواضع هي: سورة الأنعام وإبراهيم، وزخرف وهي سور مكية (ذكر في آية واحدة في كل من هذه السور)، والصافات (في آيتان)، وسورة البقرة (في خمس آيات)، وسورة الحج (في آية واحدة) وهما سورتان مدنيتان. وعن الآية ١٢٤ من سورة البقرة يجب القول أنّه من المحتمل أن استخدام حرف "إذ" فيها لم يكن مفعول فعل إذكروا المحذوف من النص. والمواضيع التي ذكر فيها إبراهيم في القرآن هي: امتحان النبي وإيمانه، وتشييد الكعبة ومصلى مقام إبراهيم، وأخذ الميثاق منه ومن إسماعيل لتطهير الكعبة، ودعاء إبراهيم عند ربّه أن يرزق أهل مكّة من الثمرات وينزل عليهم السكينه ويجعله بلداً آمنا، ودعاء إبراهيم لكي يريه الله كيف يحيي الموتى، وحوار إبراهيم مع آزر وقومه في ذم الوثنية وعبادة الأصنام، ودعاء إبراهيم للقاء ربّه بقلب سليم. جلّي أنّ النص القرآني عندما استخدم حرف "إذ" في هذا السياق أراد أن يلفت إنتباه قارئ

الوحي ويدعوه للإهتمام بهذا الأمور المذكورة أعلاه. فأن إستخدام "إذ" يجعلها صادقة في كل الأزمنة التالية.

١٠-٧. المحطة السابعة: النبي لوط عليه السلام

تتعلق المحطة السابعة من الخط الزمني القائم على حرف "إذ" بالنبي لوط عليه السلام الذي كان معاصراً للنبي إبراهيم عليه السلام وهذا يعني أنّ لوط كان في القرن العشرين قبل الميلاد. وقد لفت القرآن الإنتباه إلى قصته عندما ذكره في الآية ١٣٤ من سورة الصافات وكيفية نجاته وأهله من العذاب. وقد تشير الآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية التي تشكل معاً سياقاً واحداً، أنّه لا يمكن إعتبار حرف "إذ" ظرفاً زمنياً فهو يعني في هذا السياق إذكروا دون غيرها.

١٠-٨. المحطة الثامنة: النبي يوسف عليه السلام

تقول بعض الروايات أن النبي يوسف عاش في القرن السابع قبل الميلاد (بيومي مهران، ١٣٨٣، ج٢، ص ٩٨، Essential Visual History of the Bible, 2008, p. 392) أي من عام ٥٥٦ حتى عام ٥٢٩ قبل الميلاد. وقد ورد إسمه في القرآن في الآية الرابعة من سورة يوسف والآية الثامنة من هذه السورة، حيث روى عن لسانه كيف قصّ رؤياه على أبيه حين رأى الشمس والقمر يسجدون له، وحديث أخوته عن أبيهم حين قالوا أنّ أباهم في ظلال مبين لأنّه يحبّ يوسف أكثر من أخوته. فقد استخدم النص حرف "إذ" للسرد الزمني وبيان الخط الزمني لهذه القصة. ورأى الكثير من المترجمين أن "إذ" في الآية الثامنة من سورة يوسف تعني التذكير، ومع ذلك، لا نجانب الصواب إذا اعتبرناها ظرفاً زمنياً ماضياً، فهذا الإحتمال وارد.

١٠-٩. المحطة التاسعة: النبي موسى عليه السلام

عاش سيدنا موسى عليه السلام في القرن الثالث عشر قبل الميلاد (الخزائلي، ١٣٩١، ص ٦١٦؛

بيومي، ١٣٨٣، ج٢، صص ٢٢٦-٢٢٩). وأخذ ذكر النبي موسى عليه السلام حيّزا كبيراً من النص القرآني بحيث لا يقاس بأيّ نبي آخر. والخط الزمني التاسع الذي يقوم على أساس حرف "إذ" يتعلق بالنبي موسى الذي ذكر في ١١ آية بعد حرف "الواو" وكل هذه الآيات إلّا واحدة تستهل الكلام بهذا الحرف. البحث في هذه الآيات يظهر لنا أنّها تطرقت إلى أهم أحداث حياة النبي موسى عليه السلام وكلها تتبع خطاً زمنياً واضحاً، ومن أهم هذه الأحداث هي: ميقات ربّ موسى الذي استمر أربعين ليلاً وعودته إلى قومه حين وجدهم يعبدون عجلاً، وإعطاء الكتاب والفرقان لموسى، ولومه لقومه بسبب عبادتهم العجل، وأمر موسى لقومه بدخول قرية، وطلب الماء لقومه وانفجار عين الماء من الحجر بعد أن ضربها موسى بعصاه، وأمر موسى لقومه بنحر البقرة وتعاملهم تجاه الأمر، وتذكير موسى لقومه بنعم الله، والنجاة من فرعون وظلمه الذي مارسه ضد موسى وقومه، وتبيين نتائج الشكر على النعم والفكر بها من قبل الله تعالى وتذكير الله لهم بتأثير الشكر والكفر على الأمور، وحديث موسى مع غلامه حول عزمه الوصول إلى مجمع البحرين، ودعوة الله لموسى لكي يذهب إلى الطغاة، وحديث موسى لأهله حين آنَسَ ناراً واتجه نحوها لعله يأتي لهم بقبس منها.

ومن بين هذه المواضع الـ١١ نجد أنّ خمسة منها ورد في سورة البقرة وموضع واحد للسور الست الباقية. وهي: المائدة، وإبراهيم، والكهف، والشعراء، والنمل، والصف. وثلاثة منها مدنية وهي البقرة، والمائدة، والصف. وأربعة أخرى مكية وهي إبراهيم، والكهف، والشعراء، والنمل. والآيات المكية التي تتحدث عن موسى عليه السلام هي: الآية ٦ من سورة إبراهيم، و٦ من سورة الكهف، و٦٠ من سورة الشعراء، و١٠ من سورة النمل، و٧ من سورة النمل، أما الآيات المدنية فهي على النحو التالي: الآيات ٥١ و٥٣، و٥٤، و٦٠، و٦٧ من سورة البقرة، والآية ٢٠ من سورة المائدة، والآية ٥ من سورة الصف.

١٠-١٠. المحطة العاشرة: بني إسرائيل

عاش قوم بني إسرائيل فترات طويلة من الزمن شاهداً أحداث مختلفة، لكن الأحداث التي ذكرها القرآن عنهم كلها تتعلق بالفترة التي عاش موسى بين ظهرانيهم وبعد مماته. وعلى هذا الأساس يمكن إختصاص المحطة التاسعة من محطات الخط الزمني لهذا القوم. والآيات التي تتحدث عن بني إسرائيل كلها تبدأ بحرف "وإذ" وهي في ثلاثة سور هي: البقرة (الآيات ٤٩، ٥٠، ٥٥، ٥٨، ٦١، ٦٣، ٧٢، ٨٣، ٨٤ و ٩٣) و (الأعراف، ١٤١ ، ١٦١، ١٦٤، ١٦٧و ١٧١ وإبراهيم، ٧). هذه المواضع كلها تتحدث عن بني إسرائيل مستهلة كلامها بحرف "وإذ". اما المواضيع فهي:

النجاة من آل فرعون الذين كانوا يسمونهم سوء العذاب ويقتلون أبناءهم ويستحيون نساءهم، وانفلاق النيل ونجاة قوم موسى وهلاك آل فرعون، وطلب قوم موسى ليريهم الله وإصابتهم الصاعقة، وأمر الله بدخلوهم قرية ونزول النعمة الوافرة عليهم وأمرهم بالتوبة، وإمتناع قوم موسى عن الإكتفاء بطعام واحد وضربهم بالذلّة والمسكنة، وأخذ الميثاق من موسى، انفلاق جبل طور على رؤوسهم والتفاصيل المتعلقة بالحدث الواردة في القرآن، وقتل رجل على يد أحد أفراد قوم موسى والصراع الدائر بينهم بهذا السبب، وأخذ الميثاق من بني إسرائيل والوصايا العشر، ودخول حُب العجل في قلوب قوم موسى، وهلاك قومه وتعذيبهم سوء العذاب، التلكؤ من تقديم النصائح لأصحاب السبت، قسم الله بتعذيب بعض من قوم موسى وإنزال العقوبة بهم، وإعلان سنّة الله حول الشاكر والكافر وأنّ من شكر فإنّ الله سيزيد عليه نعمته ومن كفر فسيرفع عنه نعمته وينزل عليه سوء العذاب.

ان مضمون بعض المحاور التي ورد ذكرها في هذا المضمار تتماشى مع ذكر النبي موسى عليه السلام؛ لكن نظراً لإختلاف الخطاب القرآني وسردياته، قررنا التطرق إلى الموضوع في موضعين، موضع يتمحور حول النبي موسى، وموضع آخر يتمحور حول بني إسرائيل.

١٠-١١. المحطة الحادية عشر- لقمان

لم تكن ثمّة معلومات دقيقة حول حياة لقمان والفترة التي عاشها. يقول بعض المؤرخين أنّه عاش بين ١٠٠٠ إلى ٥٠٠ عام قبل الميلاد (للمزيد من الإطلاع على حياته يمكن الرجوع إلى: موحدي، ١٣٨٠، ودراسة شخصية لقمان التاريخية، وعن معاصرته للنبي داوود عليه السلام يرجى الرجوع إلى إبن كثير، ج٢، ص ١٢٣؛ والسيوطي، ١٤٠٤ق، ج٥، ص ١٦١). واستهلت الآية ١٣ من سورة لقمان موعظة لقمان لأبنه حول نهي الإبن عن الشرك بالله، بحرف "وإذ" وبدأت الكلام بهذا الحرف.

١٠-١٢. المحطة الثانية عشرة: النبي سليمان عليه السلام

يُقال أنّ النبي سليمان عليه السلام عاش في القرن التاسع قبل الميلاد (الخزائلي، ١٣٩١ش، ص ٣٨٦). أشارت الآية ٣١ من سورة "ص" التي يحتمل أنّ حرف "إذ" فيها هو ظرف زمان، إلى الخيل التي عُرضت للنبي سليمان في المساء وعند أفول الشمس. لكن إذا افترضنا أنّ حرف "إذ" هو مفعول لفعل محذوف تقديره "إذكروا"، حينها يمكن القول أنّ إرادة الله شاءت أن يكون هذا الموضوع حاضراً في قلوب المؤمنين.

١٠-١٣. المحطة الثالثة عشرة: النبي إلياس

يبدو أنّ النبي إلياس أيضاً عاش في الفترة التي عاشها سليمان وهي القرن التاسع قبل الميلاد (بيومي مهران، ١٣٨٣، ج٣، ص ٢١٠)، إذا افترضنا أنّ حرف "إذ" الذي ورد في الآية ١٢٤ من سورة الصافات كان يُراد به نفس الموضوع الذي نحن بصدده، وهو الخط الزمني، فعند ذلك يمكن اعتبار سؤال النبي إلياس من قومه حول امتناعهم عن التقوى وعدم دخول تقوى الله في قلوبهم، بأنّه خطاً زمنياً يراد به استمرار الدعوة إلى التقوى.

١٠-١٤. المحطة الرابعة عشرة: النبي يونس عليه السلام

إذا افترضنا أنّ النبي يونس عاش في القرن الثامن قبل الميلاد (بيومي مهران، ١٣٨٣، ج٤، ص ١٧٠) وأيضاً إذا افترضنا أنّ حرف "إذ" الوارد في الآية ١٤٠ من سورة الصافات لم يكن ظرف زمان، فإنّ ذهاب النبي مسرعاً نحو السفينة المزدحمة هو خط زمني ويحمل بين طياته معنى الزمان.

١٠-١٥. المحطة الخامسة عشرة: النبي عيسى ومريم عليهما السلام

كما نعلم ميلاد النبي عيسى هو مبدأ التاريخ الميلادي. وقد ورد ذكر النبي عيسى عليه السلام في ستة آيات من القرآن الكريم وهي: (آل عمران، ٥٥، المائدة، ١١٠ و١١١، و١١٢، الصف، ٦)، وثلاثة آيات من القرآن تتحدث عن أمّه مريم العذراء وهذه الآيات هي: ٣٥ و٤٢ و٤٥ من سورة آل عمران. كل هذه الآيات تبدأ بحرف "إذ" و "وإذ" وهي سور مدنية. وإذا أردنا ذكرها بالتفاصيل فيجب القول أنّ أربعة مواضع استهلت قولها بحرف "وإذ" وهي: آل عمران الآية ٤٢، والمائدة الآيتان ١١١و١١٦، والصف الآية ٦، ومواضع أخرى بدأت كلامها بحرف "إذ".

اما المواضيع المتعلّقة بالعذراء مريم عليها السلام فهي: مناجاة أمها مع الله ونذرها ما في بطنها، وتكليم الملائكة مع مريم وتبشريها بالأبن، وتكليم الملائكة معها وتبشيرها بكلمة هو المسيح.

تتكرر هذه المواضيع مع عيسى عليه السلام في نفس الآيات، كما أنّ ثمة مواضيع أخرى ذكرها القرآن حول عيسى وهي: حديث الرب مع عيسى وما سيحدث له في المستقبل، وحديث الرب مع عيسى وتذكيره بالنعم التي وهبها الله له ولأمّه خاصة قدرته على الحديث مع الناس في المهد ونعمة الكتاب والحكمة وخلق الطير من الطين بإذن الله، وإبراء الأعمى والأكمه والأبرص ووحي الله للحواريين وإيمانهم بالله ورسوله، وكلام الحواريين مع عيسى وسؤالهم عن قدرة الله على أنّ

ينزل عليهم مائدة من السماء، وحديث الله مع عيسى حول دعوته وهل أنّ عيسى كان يدعو الناس إلى عبادته هو وأمّه أم لا، وخطاب عيسى لبني إسرائيل وإعلان نبأ رسالته وإبلاغهم بأنّه رسول الله.

١٠-١٦. المحطة السادسة عشرة: أصحاب الكهف

عبّر القرآن الكريم عن الفاصل الزمني الذي يفصل بين نبوّة عيسى عليه السلام والنبي الأكرم، بأنّه فترة من الرسل (المائدة، ١٩)، فلم يرسل الله رسولاً في تلك الفترة. يرى البعض أنّ فترة حياة أصحاب الكهف كانت قبل النبي عيسى، لكنّ استفاقتهم من سباتهم كانت بعد عيسى المسيح عليه السلام (حاج منوتشهري، ١٣٧٩، ص ١٤٣، تحت عنوان أصحاب الكهف)؛ لكن إذا اعتمدنا الرأي الأشهر فأنّ الفترة التي ظهر فيها أصحاب الكهف تمتد بين القرن الثالث وحتى القرن السادس الميلادي (Britanica, Seven Sleepers of Ephesus)، فإنّ المحطة السادسة عشر وما قبل الأخيرة للخط الزمني في القرآن على أساس حرف "إذ" والمتعلقة بأصحاب الكهف ستتجلى في الآية العاشرة من سورة الكهف التي تتحدث عن لجوء أصحاب الكهف إلى الغار وتذرعهم إلى الله.

١٠-١٧. المحطة السابعة عشرة: النبي محمد صلى الله عليه وآله

إنّ المحطة السابعة عشرة والأخيرة من الخط الزمني لكلمة "إذ" و "وإذ" تتعلق بخاتم النبيين محمد صلى الله عليه وآله (٥٧١- ٦٣٢م) والذي خاطبه القرآن في ٢١ آية. وتوزيع الآيات المتعلقة بهذا الموضوع بغض النظر عن الآيات المعطوف عليها والآيات التي قد يكون حرف "إذ" و "وإذ" فيها بمعنى "عندما"، هو على النحو التالي: أربعة آيات في سورة آل عمران وهي (الآيات ١٢١، و١٢٢، ١٢٤و١٥٣)، وأحدعشر آية في سورة الأنفال وهي: (الآيات ٧، ٩، ١١، ١٢، ٣٠، ٣٢، ٤٢، ٤٤، ٤٨ و ٤٩) وآية واحدة في كل من سورة الإسراء (الآية ٦٠) وسورة النور (الآية ١٥)، والأحزاب (الآية ٣٧)،

والأحقاف (الآية ٢٩)، والفتح (الآية ٢٦) والتحريم (الآية ٣). وتطرقت ٢١ آية و٩ سور إلى جزء من القضايا التاريخية المتعلقة بالحياة الأسرية والإجتماعية للنبي محمدﷺ. وجميع هذه السور مدنية ماعدا سورة الإسراء والأحقاف. والسور المدنية هي آل عمران (٤ آيات)، والأنفال (١١ آية)، والنور، والأحزاب، والفتح، والتحريم.

اما الأحداث التي تطرقت إليها هذه الآيات هي على النحو التالي: الخروج المؤمنين المبكر من مواضعهم إستعداداً لغزوة أحد، ودخول الخوف في قلوب فئتين من أصحاب الرسول في غزوة أحد، وبشارة الرسول للمؤمنين بأنّ الله سيمدّهم بثلاثة آلاف من الملائكة مسوّمين، وصعود المسلمين على رأس الجبل بعد هزيمتهم في غزوة أحد ومخاطبة الرسول لهم والحزن على ضياع الغنائم، ووعد الله به أحد الإثنيين على أعتاب غزوة بدر ورغبة المسلمين بما يمكن الحصول عليه من دون كدّ وجهد، واستمداد المسلمين من الله في غزوة بدر واستجابة دعاءهم وإرسال ألف من الملائكة، وتعب المسلمين في غزوة بدر ونزول المطر من السماء ونتائجه الإيجابية، وأمر الله للملائكة في غزوة بدر لثبوت المسلمين ومقاومتهم أمام المشركين وإلقاء الرعب في قلوب الذين كفروا وقطع رؤوسهم، واحتيال المشركين لقتل، أو أسر، أو إخراج الرسول، وطلب الأعداء من الرسول أن يمطرهم الله بحجارة من السماء إن كان صادقاً في دعوته، وطريقة مواجهة الرسول مع المشركين في غزوة بدر، وإظهار ضعف المشركين في غزوة بدر والنوم واليقظة، وتزيين أعمال المشركين والكفار وأعداء الرسول على يد الشيطان، وإتهام المنافقين والذين في قلوبهم مرض للمسلمين بأن دينهم قد غرّهم، وحديث الله تعالى حول رؤيا الرسول والشجرة الملعونة في القرآن، وقول المسلمين ما ليس لهم به علم في القضية المسماة بالإفك، وحديث الرسول مع زيد ونصيحته له بعدم طلاق زوجته وزواج زينب مع الرسول، ولقاء جماعة من الجن مع الرسول، والعصبية الجاهلية لدى الكفار ونزول السكينة على الرسول

والمؤمنين في صلح الحديبية، والإعلان عن بعض كلام الرسول الخفي على يد أحدى زوجاته وما تلاه من أحداث.

نتيجة البحث

ما ورد في هذا البحث هو اقتراح منهج من مناهج القراءة التاريخية للقرآن. وهذا الإقتراح طُرح بعد مقدمة حول الموضوع وتقديم توضيح مسهب حول أربع تلقيات من الزمان وخصائص الزمن التاريخي على أساس تعريف مفهوم الخط الزمني. كما سعت الدراسة أنّ تقدم تقريراً عن مفهوم الزمان والأساليب الستة حول إنعكاس الزمان في النص القرآني، واهتمام القرآن بالخط الزمني، وتبيين مفهوم "إذ" واستخداماته في اللغة العربية، والتركيز على استخدامه كظرف زمان في المفعول به واتخاذه ظرفاً للتطرق إلى الأحداث التاريخية الهامّة في القرآن. كما اختارت الدراسة ١٧ محطة تاريخية وخطا زمنياً من بين ٨٦ آية ورد فيها حرف "إذ" و "وإذ" كظرف زمان، لتعرض هذا المحطات التاريخية عبر الرسم البياني وآلية توزيع الآيات.

يدعو هذا الخط الزمني الذي اقتصر على الآيات التاريخية التي ورد فيها حرف "إذ" و "وإذ" كظرف زمان، القارئ إلى النظرة التاريخية للأحداث المذكورة في القرآن، وهذا ما أكّدت عليه النصوص والمصادر التاريخية ودعت إلى تبنّي هذه النظرة عند قراءة القرآن. لكن لم تقتصر نتائج الدراسة على هذا، فمن منظور الفلسفة الإنتقادية التاريخية، نرى أنّ استخراج هذا الخط الزمني ما هو إلّا رواية واحدة من بين الروايات التاريخية الواردة في القرآن والتي يجب الإهتمام بها إلى جانب القراءات الأخرى للوصول إلى نظرة شاملة للنص، فالإلهام من الأنواع الأخرى من القراءات يمكن أن يساعدنا على رسم خط زمني آخر بناء على تعابير أخرى مثل "أرأيت" و "ألم يأتكم" واستكمال خطوتنا المتواضعة في هذه الورقة البحثية. فهذه الدراسات جديرة بأن تكون فاتحة لمعرفة النص القرآني والإلهام

من منبع الوحي واقتراح أنواع أخرى من التأريخ.

فإن أردنا أن نخطو خطوات أخرى في هذا المجال، فلابد من فتح مجال آخر يتسع لدراسات تاريخية موسّعة. مثل مقارنة أشكال ومضامين الآيات التي تبدأ بحرف "إذ" و "وإذ" والتي يمكن أن تؤدي إلى اكتشاف الرسائل المختلفة الكامنة وراء استخدام هذه الحروف. كما أنّ السؤال عن هذا النوع من التعبير وتفسير الآيات وسبر أغوارها لفهم ما تتضمنه هذه الآيات، يمكن أن يشكل حقلاً دراسياً هاماً يتطلب دراسات مستقلة. والجدير بالذكر أنّ تنظيم هذه الآيات على أساس عنصر الزمان لا يعني أنّ هذه الأزمنة لها أهمية ذاتية، كما لا يعني فضل زمن على آخر، وإنما الأهمية تكمن في الأحداث التي شهدتها هذه الحقب التاريخية. ولم يكن هذا الخط الزمني خطاً مستقيماً، وإنما قد يشير إلى سير تطور البشر على أساس دعوة الأنبياء ومنعطفاً تاريخياً هاماً يجب المرور عليه دون التوقف فيه. إذن استخراج الرسائل الفردية، والإجتماعية، والحضارية الكامنة في الآيات المتعلّقة بكل محطة من هذه المحطات التاريخية، وتقييم موضعها في سيرورة التطور البشري، حقل آخر يتطلّب مجالاً آخر للتطرّق إليه. فضلاً عن ذلك، معرفة السنن التي أشار إليها الإله ضمن هذه الأحداث التاريخية، يمكن أنّ تُظهر لنا جانباً آخر من هذا الخط الزمني وتأثيره على الفرد والمجتمع.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم

١. آذرتاش، آذرنوش. (١٣٥١). نگاهی به تاريخ قوم ثمود. مقالات و بررسی‌ها، الدفتر ٩ ـ ١٢ (الربيع-الصيف).

٢. بيومی مهران، محمد. (١٣٨٣ش). بررسی تاريخی قصص قرآن (أربع مجلدات، الترجم: السيد محمد راستگو). طهران: شركة المنشورات العلمية والثقافية.

٣. الجميل، سيار. (١٩٩٩م)، المجاليه التاريخيه؛ فلسفه التكوين التاريخی: دراسة رؤيوية فی المعرفة العربية الاسلامية. عمان (الاردن): الاهلية للنشر و التوزيع.

٤. حاج‌منوچهری، فرامرز. (١٣٧٩ش). مدخل اصحاب كهف، دائرةالمعارف اسلامی (ج٩، تحت إشراف: كاظم موسوی بجنوری) طهران: مركز الموسوعة الإسلامية الكبرى.

٥. خزائلی، محمد. (١٣٩١ش). اعلام قرآن (الطبعة ٩). طهران: منشورات: اميركبير.

٦. سجادی، صادق. (١٣٦٨ش). مدخل ابراهيم، الموسوعة الإسلامية (ج٢، تحت إشراف: كاظم موسوی بجنوری). طهران: مركز الموسوعة الإسلامية الكبرى.

٧. سليم، رضوان. (١٣٩٠ش). زمان و تاريخ؛ پژوهشی در زمينه‌ی تاريخ‌شناسی و تاريخ‌نگاری اسلامی (الترجم: عبدالله ناصری طاهری و ليلا خسروی). طهران: كتاب توت.

٨. سيوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بكر (٩١١ق). (١٤٠٤ق). الدر المنثور في التفسير بالمأثور (٦ج). قم: مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفي العامة.

٩. الطباطبائی، السید محمد حسین. (بی تا). المیزان في تفسیر القرآن. قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
١٠. طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (١٠ جلد، الطبعة ٣). طهران: بی نا.
١١. الطبری، محمد بن جریر. (١٤٠٣ق/١٩٨٣م). تاریخ الامم و الملوك (الطبعة ٤). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
١٢. عابدي شاهرودي، علي. (١٣٧٤ش). بررسی مقدماتی تئوری زمان. کیهان اندیشه، العدد ٦٣.
١٣. عبدالباقی، محمد فؤاد. (١٣٦٤ق). المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم والقاهره: مطبعة دار الکتب المصریه.
١٤. قاسملو، فردید. (١٣٩٣ش). تقویم و تقویم‌نگاری (الطبعة الثالثة). طهران: مؤسسة: نشر کتاب مرجع.
١٥. قیصری، داود بن محمود (٧٥١ق) (١٣٨١ش). نهایه البیان فی معرفه الزمان (رسائل قیصری مع تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، الطبعة الثاني). طهران: مرکز دراسات الحکمة والفلسفة الإیرانیة.
١٦. کرمانی، طوبی. (١٣٧٩ش). زمان در دو نگاه (ترجمه رساله قیصری از زمان و تعلیقه معمای زمان). طهران: جامعة طهران، مؤسسه الطبع والنشر.
١٧. لاکس، مایکل. (١٣٩٥ش). درآمدی به متافیزیك معاصر (الترجم: صالح افروغ، یاسر پوراسماعیل). طهران: حکمت.
١٨. لمون، مایکل. (١٣٩٤ش). فلسفه تاریخ؛ راهنمای دانشجویان (الترجم: محمدحسین وقار) طهران: منشورات اطلاعات.
١٩. مسعودی، ابوالحسن، علی بن الحسین (٣٤٥ق). (بی تا). التنبیه و الاشراف

(مصحح: عبدالله اسماعيل الصاوى). القاهره: دار الصاوى (افست قم: مؤسسة نشر الثقافة الاسلامية).

٢٠. المصطفوى، حسن. (١٣٦٨ش). التحقيق في كلمات القرآن (المجلد ١). طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

٢١. موحدى، عبدالله. (١٣٨٠ش). بررسى شخصيت تاريخى لقمان حكيم. فصلية كلية المعارف الإسلامية مشهد، العدد ٥٣ و ٥٤.

٢٢. ميلود، العربي. (٢٠١٣م). مفهوم الزمان في فلسفة برغسون. الجزائر: ابن‌النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافيه ـ ناشرون.

٢٣. نبئى، ابوالفضل. (١٣٦٥ش). تقويم و تقويم‌نگارى در تاريخ. مشهد: مؤسسة المرقد الرضوي للنشر والتوزيع.

٢٤. ابن‌قتيبه، عبدالله بن مسلم. (١٤١١ق). تفسير غريب القرآن (ط ١). بيروت: دار و مكتبه الهلال.

٢٥. ابن‌كثير، ابوالفداء اسماعيل بن عمر. (٧٧٤ق). (١٤٠٧ق./ ١٩٨٦م). البداية و النهاية. بيروت: دار الفكر.

٢٦. ابن‌هشام، عبدالله بن يوسف (٧٦١ق). (١٣٨١). مغنى الاديب عن كتاب الاعاريب ط: برگزيده (٢ ج). قم: واريان.

٢٧. استنفورد، مايكل. (١٣٨٤ش). درآمدى بر تاريخ‌پژوهى (الترجم: مسعود صادقى). طهران: جامعة الامام الصادق عليه السلام؛ سمت.

٢٨. اسميت، ليندا توهيواى. (١٣٩٤ش). استعمارزدايى از روش (الترجم: احمد نادرى و الهام اكبرى). طهران: ترجمان علوم انسانى.

٢٩. اوهانيان، هانس سى. (١٣٨٣ش). اصول فيزيک (ج١، الترجم: يوسف امير ارجمند، نادر رابط). طهران: مركز منشورات الجامعة.

٣٠. باردون، آدريان. (١٣٩٥ش). تاريخچه فلسفه زمان (الترجم: حسن اميرى آرا). طهران: منشورات كركدن.

٣١. بيرونى خوارزمى، ابوريحان محمد بن احمد. (بى تا). التفهيم لاوائل صناعة التنجيم طهران: مؤسسة الآثار الوطنية.

32. Britanica: https://www.britannica.com/ topic/Seven-Sleepers-of-Ephesus

33. Essential Visual History of the Bible, 2008, Washington D.C.: National Geographic society

34. http://histropedia.com

35. http://tarikh.inoor.ir

Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu'asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2022

Document Study of Imam Askari's Miracles Focusing on the Books *Al-Kafi* and *Al-Hidaya Al-Kubra*

Hossein Hosseinian Moghadam[1] Ehsan Jafaripour[2]

Received: 26/08/2022 Accepted: 03/11/2022

Abstract

Miracles for prophets and dignity for imams are actions based on the two elements of knowledge and power and acts contrary to natural habit and inconsistent with the relationship of causality in the system of creation and a concrete sign to establish the prophethood of prophets and the imams' imamate. Sometimes dignity is referred to as a miracle. Shia scholars have narrated many miracles to imams for a long time, which has been effective in promoting Shia literature, but since some of them are apparently not in line with historical issues, it has caused discussions. This article examines the documents of the miracles of Imam Hassan Askari in the oldest Shia works with a large volume, via a historical method, and according to the description and analysis based on historical documents, the studies of the personality of the narrators and paying attention to the narrators' currents of

1. Associate Professor of Research Institute of Howzeh and University. Qom, Iran (corresponding author). moghadam@rihu.ac.ir.

2. PhD student of Islamic history at Baqir al-Olum University. Qom, Iran. ehsan_6268@yahoo.com.

* Hosseinian Moghadam, H., & Jafaripour, E. (1401 AP). Document Study of Imam Askari's Miracles: Focusing on the Books *Al-Kafi* and *Al-Hidaya Al-Kubra*. *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah, 2*(4), pp. 47-76. DOI: 10.22081/IHC.2023.65400.1026

thought in order to get closer to the reality of the events, it has been shown that a lot of the news of Koleyni (329 AH) and Khasibi (358 AH) from the life of Imam Askari are dedicated to his miracles. News that despite the fact that the two authors are contemporaneous and share the principle of miracle writing, their narrators and narrations are different.

Keywords
Imam Hasan Askari, miracles, Koleyni, Khasibi, Imam's knowledge, Imam's power.

التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤
مجلة علمية نصف سنوية
السنة٢ ● العدد٢ ● صيف وخريف ● ١٤٤٤ هـ

توثيق معجزات الإمام العسكري عليه السلام بناء على كتب «الكافي» و «الهداية الكبرى»

حسين حسينيان مقدم[١] احسان جعفري بور[٢]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٢/٠٨/٢٦ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/١١/٠٣

الملخص

المعجزة للأنبياء والكرامات للأئمة عمل يقوم على عنصري العلم والقدرة. المعجزة علم خارق للقوانين الطبيعية من دون أن يتعارض مع العلاقات السببية والعلية في نظام الخلق وعلامة ظاهرة لإثبات نبوّة الأنبياء وإمامة الأئمة عليهم السلام، وتسمى الكرامات بالمعجزة في بعض الأحيان. وقد روى علماء الشيعة منذ القدم الكثير من كرامات الأئمة التي تركت أثراً بالغاً على الأدب الشيعي. لكن بما أنّ بعضها لم يكن يتماشى مع القضايا التاريخية، فقد أحدثت بعض الخلافات. تسعى هذه الدراسة أن تسلّط الضوء على معجزات الإمام الحسن العسكري من أقدم مصادر الشيعة الأساسية، عبر المنهجية التاريخية ودراسة الوثائق الموثوقة. كما اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على الوثائق التاريخية، لمعرفة شخصية الرواة وأن تلقي الضوء على التيارات الفكرية للرواة من أجل التقرب إلى واقع الأحداث وحقيقة الوقائع. وقد أظهرت

١. أستاذ مشارك في مركز دراسات الحوزة والجامعة بقم. قم. إيران (الكاتب المسؤول).
moghadam@rihu.ac.i

٢. طالب دكتوراه في تاريخ الذسلام. جامعة باقرالعلوم عليه السلام. قم. إيران. ehsan_6268@yahoo.com

* حسينيان مقدم، حسين؛ جعفري بور، احسان. (٢٠٢٢م). توثيق معجزات الإمام العسكري عليه السلام بناء على كتب «الكافي» و «الهداية الكبرى» مجلة تاريخ والحضارة الإسلامية؛ رؤية معاصرة، مجلة نصف سنوية ٢ (٤)، صص ٤٧-٧٦.
DOI: 10.22081/IHC.2023.65400.1026

الدراسة أنّ معظم أخبار الكليني (م.٣٢٩ق) والخصيبي (م.٣٥٨م) الواردة عن حياة الإمام العسكري عليه السلام تختص بمعجزات هذا الإمام. وعلى الرغم من أنّ الكليني والخصيبي كانا معاصرين واتفقا على المعجزات المذكورة عن الإمام، إلّا أنّ الأخبار الواردة عن الرواة والروايات كانت مختلفة مع بعضها

الكلمات المفتاحية

الإمام الحسن العسكري، المعجزات، الكليني، الخصيبي، علم الإمام، قدرة الإمام.

مقدمة

شهد المنتصف الأول من القرن الرابع الهجري القمري، قيام كل من الكليني (٣٢٩ق) والخصيبي (٣٥٨ق) بنشر روايات أهل البيت عليهم السلام وكراماتهم على الرغم من إختلاف رؤآهم وأفكارهم. فقد قام الكليني بجمع أحاديث الشيعة وبادر الخصيبي بهدف إثبات وصاية الأئمة الأطهار وإمامتهم، بتأليف كتاب «الكافي» و «جامع الهداية». بيد أنّ الخصيبي واجه إتهام الغلو والإنتساب إلى الفرقة النصيرية ولم يفلح في كسب ثقة كبار الشيعة في الحقب التاريخية المختلفة. وقد تطرّق كل من الكليني في باب كتاب الحجة للكافي والخصيبي في جميع أجزاء كتابه إلى معجزات الأئمة الأطهار وذكروا بعض التقارير عن هذا الموضوع.

ونظراً لأنّ الكتابين المذكورين يعتبران من أمهات مصادر المؤرخين المتأخرين، فقد سعت هذه الدراسة إلى التركيز على هذين الكتابين من بين الجمع الغفير من الكتب التي تناولت موضوع معجزات أهل البيت؛ فسعى القائمون على البحث، إجراء دراسة تطبيقية مقارنة لهذين الكتابين. ولهذا السبب درس كتّاب المقالة هذين المصدرين بالمنهج التاريخي وعبر المنهجية الوصفية التحليلية بغية بلورة جواب واضح حول الأسئلة التالية: هل تتلائم المعجزات المذكورة مع الأحداث التاريخية؟ وما هو تعبيرهم عن مفهوم العلم والقدرة؟ وما مدى اعتبارها العلمي وما مدى تأثيرها على المصادر التي تلتها تاريخياً؟ النتيجة التي حصلت عليها الدراسة تفيد بأنّ عدم تلائم بعض هذه الأخبار وتعارضها مع الأحداث التاريخية، هو القاسم المشترك بين هذين الكتابين. ومعظم اختلافها يتجلى في الطابع القصصي، والماورائي، واللامعقول الذي يطبع روايات الخصيبي. وهذا الإختلاف قلّص من إقبال علماء الشيعة على هذا الكتاب والتقارير التي أوردها الكاتب في كتابه.

ويمكن الإشارة إلى كتابين سبقا هذه الدراسة: الأول كتاب «موسوعة الإمام العسكري عليه السلام» للكاتب أبوالقاسم الخزعلي، قم، منشورات موسسة ولي العصر،

١٤٢٦ق، المجلد الأول، صص ٢٣٣- ٣٧٢؛ الذي قام بتصنيف معجزات الإمام الحسن العسكري. والآخر كتاب «مسند الإمام العسكري أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام» للكاتب عزيزالله عطاردي، بيروت، دارالصفوة، ١٤١٣ق، صص ٧٩- ١٣٢ وفي باب «دلالاته عليه السلام» جمع الكاتب الروايات التي تحدثت عن معجزات الإمام العسكري. لقد اقتصر الكتابان المذكوران على الروايات، بينما قامت هذه الدراسة بدراسة مضمون الرواية، والرواة، ومدى تأثير هذه الروايات على الحقب التاريخية التالية. كما أنّ الإسهاب في الرواية وغلبة الطابع القصصي عليها، خاصة على تقارير الخصيبي، وأيضاً بغية مراعاة الأسلوب التقريري التحليلي، اعتمدنا على الإيجاز واقتصرنا على ذكر موجز من القصة. يُذكر أنّ بعض الروايات تحتوي على عدد من المعاجز. ولهذا تناولنا كل منها على حدة.

الكافي والهداية الكبرى

فتح الكليني (م٣٢٩ق) في جزء من كتابه تحت عنوان «كتاب الحجة» الكافي، باباً عنوانه «أبواب التاريخ» وتطرق فيه إلى التعريف الموجز للأئمة المعصومين. (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٤٣٩)، وقد نقل ٢٧ رواية عن الإمام الحسن العسكري، ٢٤ منها حول معجزات هذا الإمام المعصوم (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٣).

وقام حسين بن حمدان الخصيبي (م٣٥٨) المعاصر للكليني بتنظيم كتاب «الهداية الكبرى» في أربعة عشر فصلاً بهدف إثبات وصاية الأئمة الأطهار وإمامتهم، وخصّ كل فصل من الكتاب لأحد المعصومين. وقد نعت بعض علماء الرجال الخصيبي بنعوت مثل «فاسد المذهب» (النجاشي، ١٣٦٥ش، ص ٦٧)، و «كذاب» (إبن غضائري، ١٣٨٠ش، ص ١٤٦)؛ كما عدّه البعض الآخر من كبار وأئمة الفرقة النصيرية (إبن حجر، ١٣٩٠ق، ج٢، ص ٢٨٠)، لكن بعض المتأخرين منهم دافع عنه ورفض النعوت التي قيلت في حقه ممن سبقهم (أمين، بى تا، ج٥، ص٤٩٠،

العاملي، ١٤٢٨ق، صص ٤٦٤- ٤٧٦). وعلى أيّ حال، نظراً لمحتوى روايات المعجزات في كتابي الكليني والخصيبي، يمكن تناولها في حقلين هما حقل العلم وحقل قدرة الإمام وشرحها على النحو التالي.

١. سعة علم الإمام

منذ القدم كان ثمّة رأيان حول سعة علم الإمام: الرأي الأول يقول بعلم الإمام بجميع الكائنات[١] والثاني يقول بمحدودية علم الإمام[٢] وأن علم الإمام لم يكن يشمل جميع الكائنات، والرأيان يخالفان نظرية العلم الإجتهادي للإمام التي وضعت في السنوات الأخيرة وعدّت علم الإمام من ضمن العلوم البشرية (سروش، ١٣٧٦ش، صص ١٣٥، ١٤٨ و ١٥٩).

١-١. العلم بأسرار القلوب

١-١-١. روايات الكافي

تتعلّق احدعشر رواية من مجموع ٢٤ رواية التي رواها الكليني بعلم الإمام بما تكنّ القلوب. ويمكن دراسة هذه الروايات في عدة محاور على النحو التالي:

أ) الحاجات غير المكتوبة: بناء على أربعة تقارير، كتب الراوي رسالة للإمام العسكري عليه السلام ولم يقدّم فيها سؤالاً أو طلباً منه. ولكن الإمام ردّ على ما لم يرد في الرسالة من أسئلة. ثلاثة من هذه الرسائل تتعلق بالقضايا العلمية، ورسالة واحدة حول طلب مالي على النحو التالي:

- سؤال تفسيري حول كلمة المؤمنين الواردة في سورة التوبة الآية ١٥ التي

---

١. أبو إسحاق إسماعيل ابن إسحاق النوبختي (م٣١١ق) من أقدم القائلين بهذا الرأي.

٢. الشيخ المفيد وتلميذاه: السيد المرتضى والشيخ الطوسي من القائلين بهذا الرأي. للمزيد: (نادم، ١٣٨٨ش، ص ٦٥٥).

بَدَر على ذهن سفيان بن محمد الصبعي، ولكنّه لم يطرح السؤال في الرسالة حتى يختبر علم الإمام بالغيب وما تكنّ الصدور (المازندراني، ١٣٨٢ق، ج٧، ص ٣٢٣). لكنّ الإمام كتب له أنّ هذا السؤال بدر على ذهنك ولم ترده في الرسالة وهذا جوابه، فكتب له الجواب (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٨).

- مسألة إحتلام[1] الإمام من ضمن الأسئلة التي لم يطرحها الأقرع[2] ضمن أسئلته التي وجهها للإمام، لأنّه كان يرى الإحتلام أمراً شيطانياً وقد أبعده الله عن أولياءه. وأكّد الإمام في ردّه على رسالة الأقرع ما كان يدور في ذهنه وأكّد صحة عقيدته (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٩). كما ذكر الشيخ الصدوق في راوية أخباراً عن عشرة خصائص للإمام وذكر عدم الإحتلام ضمن هذه الخصائص العشر، مع الفرق أنّ التعبير الذي ورد في كتاب الكافي هو «لا يجنب» (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٣٨٨؛ الصدوق، ١٤٠٤ق، ج٤، ص ٤١٨؛ ١٣٦٢ش، ج٢، ص ٥٢٨؛ ١٣٧٨ق، ج١، ص ٢١٣) وأورد المجلسي إحتمالاً يقول أنّ المقصود بالجنابة في هذه الرواية هو الإبتعاد عن سوء الجنابة ونجاستها، أو الإحتلام بقرينة بعض الرويات الأخرى حول هذا الشأن (المجلسي، محمدتقي، ١٤٠٦ق، ج١، ص ٢٣٥؛ المجلسي، ١٤٠٤ق، ج٤، ص ٢٦٩). والفرق بين الإحتلام والجنابة هو أنّ الأولى تقع أثناء النوم وحين يستولي الشيطان على الإنسان، خلافاً للجنابة التي تقع عند اليقضة وباختيار الإنسان.

وقدم بعض المفسرين تفسيراً آخر لهذه الرواية وأحتملوا أنّ المقصود من عدم الجنابة هو أنّ الأئمة تمسّهم الجنابة من دون أن يمسّهم سوءها وخبثها، ولكن مع ذلك يجب عليهم الغسل (المازندراني، ١٣٨٢ق، ج٦، ص ٣٦٥). وعلى أيّة حال، يرى البعض أن الإحتلام أمر طبيعي لكل إنسان ولا يُعدّ نقصاً يجب ألّا يمسّ

١. الإحتلام هو الجنابة في النوم وخروج سائل المني لاإرادياً (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج١٢، ص ١٤٥).
٢. ورد في نسخة الكافي أن من طرح السؤال هو الأقرع، لكن القرائن التاريخية تدل أنّ هذا الرجل هو إبن الأقراع (المجلسي، ١٤٠٦ق، ج١٣، ص ٣٣٧، والراوندي، ١٤٠٩ق، ج١، ص ٣٣٦).

الأئمةعليهم السلام (الخوئي، ١٤١٨ق، ج١٠، ص ١٢٦). إذن يبدو أنّ المقصود بالجنابة في الرواية، هي تلك التي تقع أثناء النوم واستيلاء الشيطان على الإنسان، وليس المقصود هو أنّ الأئمة لا يضاجعوا أزواجهم وأنّ طريقة إنجابهم الأطفال تختلف عن الآخرين.

- «حمّى الربع[1]» كان سؤال آخر نسى حسن بن ظريف أن يطرحه ضمن أسئلته التي وجّهها للإمامعليه السلام، لكن الإمام ردّ عليه بنصيحة قال فيها أن علاج حمى الربع أن يكتب الإنسان الآية ٦٩ من سورة الأنبياء ويضعها في عنقه (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٩).

- تتعلّق الرسالة الرابعة بطلب مبلغ من المال. فقد كان ابوهاشم الجعفري يعاني من قلّة ذات اليد ولا يسعه أنّ يطلب من الإمام مبلغ من المال ويكتب طلبه في رسالته. لكنّ الإمام وضع له مئة دينار وكتب له: «لا تخجل من أن تطلب مالا منا، إطلب ولك ذلك» وكان حضور هذه الرسالة في كتب القدماء أكثر من حضور الرسائل الثلاثة السابقة. إذ وردت بكثرة في هذه الكتب.

ب) الطلب غير المعلن: بناء على ستة روايات، طلب الراوي من الإمام مبلغاً من المال أو أشياء أخرى نسي أن يذكرها أو كان يأبى ذكرها بسبب الحياء، لكن الإمام قدّم له نفس المبلغ الذي أراد أن يطلبه. وهذه الروايات هي:

- توجه «محمد بن اسماعيل بن موسى بن جعفر» وأبيه إلى الإمام لطلب مبلغ من المال رغم أنهما لم يكونا من أنصار الإمام أو أصحابه. فقدّم الإمام المبلغ الذي أرادا أن يطلباه من الإمام ولم يذكراه في الطلب بسبب الحياء وأهدى لهما مبلغاً بمقدار ما يريدان (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٦). وتقول رواية أخرى أنّ اسماعيل بن محمد كان عارفاً بجود الإمام وعطاءه، فأظهر الفقر أمامه على عكس ما كان عليه من ثراء، وعلى الرغم من أنّه كان يخفي في رداءه مئتي دينار لكن

١. حمى الربع هي حمى يصاب بها الإنسان يوماً واحداً وتنتهي بسرعة. بعد يوم أو يومين.

الإمام ذكّره بكذبه ومنحه مئة دينار. كما أنّ علی بن زيد كان يحب أن يهديه الإمام فرساً ففعل الإمام. ويقول محمد بن قاسم: «كلما يأخذني العطش كانت تأبى نفسي أن أطلب الماء بحضور الإمام لعظمة حضوره. لكنّ الإمام كان يقول لخادمه: أيها الخادم قم وهاته بالماء. كما كنت أقول لنفسي في بعض الأحيان، يجب أن أرحل، وقبل أن أظهر ما يدل على استعدادي للرحيل كان الإمام يقول لخادمه: أيها الخادم أحضر له مركبه». وقد وردت هذه الروايات في كتب القرون التالية بالتفاصيل (المفيد، ١٤١٤ق، ج٢، صص ٣٢٦، ٣٣٢؛ الطبرسي، ١٣٩٠ق، ص ٣٧٠؛ فتال النيسابوری، ١٤٢٣ق، ج١، ص ٢٤٧؛ ابن شهر آشوب، ١٣٧٩ق، ج٤، ص٤٣٢، البحراني، ١٤١٣ق، ج٧، صص ٥٤١، ٥٥١ - ٥٥٢).

بناء على نقل اسحاق عن ابن أقرع، أن نصير خادم الإمام الحسن العسكري عليه السلام كان مذهولاً ويناجي نفسه: كيف يستطيع الإمام أن يتحدث بالتركية والرومية من دون تعليم. وفي ذلك الحين يرد الإمام عليه السلام عليه: لقد منّ الله على حجته بكل شيء وفضلّه على كل شيء وعلّمه اللسان، والأنساب، والوقائع، لكي يميّز بينه وبين خلقه (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٩). ولم تسقط هذه الرواية عن أقلام كتّاب ورواة الأعصار التالية (المفيد، ١٤١٤ق، ج٢، ص ٣٣١؛ الطبرسي، ١٣٩٠ق، ص ٣٧٦؛ فتال النيسابوری، ١٤٢٣ق، ج١، ص ٢٤٨؛ الاربلي، ١٣٨١ق، ج٢، ص ٤١٢؛ البحراني، ١٤١٣ق، ج٧، ص ٥٤٨؛ الحُرّ العاملي، ١٤٢٥ق، ج٥، ص ١٣؛ المجلسي، ١٤٠٣ق، ج٥٠، ص ٢٦٨). وتقول رواية أخرى أنّ أحمد بن اسحاق ذكر طلباً وتمنّياً في قلبه بأنّ يعطيه الإمام القلم الذي كان يكتب به. وأعطاه الإمام قلمه بعد أن إنتهى من الكتابة (كلينی، ١٤٠٧ق، ج١، ص٥١٣).

ج) الطلبات المنسية: أراد أبوهاشم الجعفري أن يطلب من الإمام عليه السلام فضة ليصوغ خاتماً، لكنّه نسي أن يتقدم بطلبه إلى الإمام. إلّا أنّ الإمام منحه خاتمه وقال له: «طلبت منّا فضة فأعطيناك خاتماً» (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١٢). لم يحظ هذا الخبر باستقبال الرواة واهتمامهم في العصور التالية. فقد روى الطبرسي رواية ابوهاشم

الجعفري (الطبرسي، ١٣٩٠ق، ص ٣٧٥) وبعد خمسة قرون نقلها البحراني (البحراني، ١٤١٣ق، ج٧، ص ٥٥٩). كما نقل ابن شهرآشوب رواية محمد بن اسحاق (ابن شهرآشوب، ١٣٧٩ق، ج٤، ص٤٣٣) وبعد خمسة قرون، نقلها عنه كبار القرن الثاني عشر (الحُرّ العاملي، ١٤٢٥ق، ج٥، ص ١٨؛ البحراني، ١٤١٣ق، ج٧، ص ٥٦٣؛ المجلسي، ١٤٠٣ق، ج٥٠، ص ٢٨٦).

١-١-٢. روايات الخصيبي

روى الخصيبي خمسة عشرة تقريراً عن الإمام العسكري عليه السلام، أربعة من هذه التقارير تتعلق بعلم الإمام بما تخفيه الصدور وما تضمره القلوب وهي تختلف من ناحية السند والمضمون عن روايات الكليني. وهذه الروايات هي:

ذهب عبدالحميد بن محمد بن يحيى الخرقي إلى زيارة علي بن بشر. فأراد منه علي أن يوصل رسالته إلى الإمام عليه السلام. وعندما فتح الإمام الرسالة لكي يقرأها، شاهد خط يد الإمام في الرسالة والذي كتب فيه الإمام رداً على علي: لقد قرأنا كتابك ودعونا لك. ثم بشّره بأنّ الله مدّ عمره وأضاف إليه تسعة وأربعين عاماً. وفي رواية أخرى كان محمد بن ميمون يرغب في أن يشهد آية من آيات الأئمة. ولهذا دعا في قلبه أنّ يرفع الإمام عمامته من على رأسه ويضعها على سرج فرسه ثلاث مرّات ففعل الإمام (الخصيبي، ١٤١١ق، ص ٣٤١). وراوٍ آخر أراد أن يسأل الإمام عن حكم عرق الجنابة، لكنّ الإمام سبقه بالقول: إن كان من الحلال فهو حلال وإن كان من الحرام فهو حرام (الخصيبي، ١٤١١ق، ص ٣٤٤). كما أنّ احمد بن سندولا وعباس التبّان أرادا أن يسألا الإمام عليه السلام عن الأنف وهل هو عضو من أعضاء السجدة أم لا؟ فرأيا الإمام في مسيرهما وقبل أن يوجّها السؤال إلى الإمام وضع الإمام أصبعه على جبينه لكي يقول لهم أنّ الجبين من مواضع السجود لا الأنف (الخصيبي، ١٤١١ق، ص ٣٣٢). وحسب رواية الشيخ الطوسي كانت هذه اللقاءات تقام في يوم الإثنين والخميس في مسير الإمام إلى دار الخلافة (الطوسي، ١٤١١ق، ص ٢١٥).

ربما من أهم أسباب علم الإمام بما تخفيه قلوب محبيهم وشيعتهم هو أنّ الإمام وشيعته كانوا تحت إشراف ورقابة الحكومة العباسية وكان الإمام عليه السلام يشعر بأنّ الناس لا يقدرون على طرح أسئلتهم جهاراً واستفتاءهم علناً. ولهذا كان لابد من حفظ حياتهم ودرء خطر الحكومة ونفي الشبهات عنهم أو بسبب مصالح أخرى، أن يتقدموا بالرد على سؤال الناس والرد على شبهاتهم واستفتاءاتهم الشرعية.

١-٢. التنبؤ

التنبؤ والتوقع تعبيران وردا للتعبير عن الإطلاع على المستقبل وما سيأتي. مع الفرق أنّ التوقع منهج محدد وقابل للقياس والنقد في حدود العلم، بينما التنبؤ أمر ماورائي وميتافيزيقي ولا يستطيع كل شخص العلم به أو ممارسته، وبما أنّه يتعلق بعلم الغيب فلا يمكن توجيه النقد له. وبناء على هذا الأساس جاء عنوان "الملاحم" في اللغة العربية من مفهوم التنبؤ بما سيحدث من الحروب وأحداث في المستقبل.

١-٢-١. روايات الكافي

وقد روى الكليني تسعة فقرات من الإمام الحسن العسكري عليه السلام في ثلاثة مواضيع هي العلم بالأجال، وانتصار القيام، وصحة بعض الأفراد. وقد ذكرت ثمانية من هذه المواضيع ضمن مراسلات الإمام. وهذه التنبؤات على النحو التالي.

أ) العلم بالأجال

وبناء على ستة أخبار ذكرها الكيني أخبر الإمام بوفاة بعض الأفراد قبل وصول آجالهم وهم:

- أخبر الإمام عليه السلام في كتاب وجهه لرجل يقال له اسحاق بن جعفر الزبيري

(رجل مجهول) موت الخليفة العباسي المعتز (م٢٥٥ق). وطلب الإمام من إسحاق وقبل عشرين يوماً من وفاة الخليفة المعتز أن يبقى في بيته حتى لحظة وفاة الخليفة درءاً للفتنة (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٦). وقال المجلسي أنّ إسحاق بن جعفر الزبيري قد يكون رجل من آل الزبير (المجلسي، ١٤٠٤ق، ج٦، ص ١٤٨). لكن ليس ثمّة دليل على هذا المدّعى سوى كلمة الزبيري. لكن لماذا وجّه الإمام عليه السلام كتاباً لأسحاق الربيري؟ فهل سبقت هذا الكتاب مراسلات أخرى؟ وهل كان الرجل من شيعة الإمام عليه السلام أو أنّه كان من أصحاب المناصب في البلاط العباسي؟ وهل كان يوجّه الخليفة المعتز خطراً لهذا الرجل حتى يكتب الإمام له: «إبق في دارك». لا نستطيع الرد على أيّ من هذه الأسئلة. وقد روى كل من المفيد، وابن شهرآشوب، والأربلي، ومن جاء بعدهم من كبار القرن الثاني عشر هذه الرواية في كتبهم. والطريف أنّ البحراني خصص فصلاً لهذا الموضوع واختار له عنوان «علمه عليه السلام بالأجال» ولم يشرح قبل البحراني تنبؤات الإمام بهذه الصورة الدقيقة ولم يسبقه أحد في هذا الأمر (البحراني، ١٤١٣ق، ج٧، ص ٥٣٩).

- روى محمد بن حسن بن شمون أن احمد بن محمد كتب كتاباً للأمام عليه السلام وتحدث فيه عن خوفه من تهديد الخليفة العباسي المهتدي (م٢٥٦ق) بقتله. لكن الإمام أخبره بموت المهتدي في الأيام الستة القادمة (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١٠).

وفي رواية أخرى كتب ابن شمون كتاباً للإمام عليه السلام بأنّه على وشك فقدان بصره؛ والإمام رد على كتابه بالدعاء للشفاء وإعادة بصره وقدّم له التعازي وبعد عدّة أيام تلقى ابن شمون نبأ وفاة إبنه (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص٥١٠). وقد وُصفَ ابن شمون في كتاب الرجال بأنّه واقفي[1] ومن الغلاة وفاسد المذهب. وقد عمّر ابن شمون مئة وأربعة عشر عاماً وتوفي بعام ٢٥٨ق (النجاشي، ١٣٦٥ش، ص ٣٣٥) ونظراً لعام وفاة

١. للمزيد عن الواقفية: مشكور، ١٣٧٨، ص ٤٥٤.

إبن شمن فهو لابد أن يكون من الواقفة الأوائل؛ وهذا ما يجعلنا نتسأل: كيف يمكن أن يطلب واقفي من الإمام معجزة وكيف يمكن له أن يكتب له كتاباً؟

ورواية أخرى تقول أنّ الإمام عليه السلام أخبر بوفاة إبن أحد أهل مصر إسمه «سيف بن ليث» (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١١). عندما اشتكى «محمد بن حجر» في كتاب له من «عبدالعزيز بن دلف» و «يزيد بن عبدالله»، ردّ الإمام على كتابه بقوله: بينك وبين يزيد حساب عند الله تعالى. وبعد عدّة أيام قتل يزيد محمداً (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١٣) ولم يرد تقرير عن هذه التنبؤات الثلاثة حتى القرن السادس، إلى أنّ نقلها إبن شهرآشوب (ابن شهر آشوب، ١٣٧٩ق، ج٤، صص ٤٣٢ـ ٤٣٣) وورد في روايات القرن الثاني عشر (الحُرّ العاملي، ١٤٢٥ق، ج٥، صص ١٥ـ ١٦ و ١٨؛ البحراني، ١٤١٣ق، ج٧، صص ٥٥٤ـ ٥٦٢؛ المجلسي، ١٤٠٣ق، ج٥٠، صص ٢٨٥ـ٢٨٦). كما أوصى الإمام إلى علي بن زيد ببيع فرسه قبل المساء لكنّه لم يمتثل لأمر الإمام وأبى أن يبيع فرسه، إلى أن جاءه نبأ نفوق فرسه ليلاً (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١٠). وقد نُقلت هذه الرواية في مصادر القرون التالية. لكن ما يتبادر إلى الذهن من هذه الرواية هو أنّه هل كان الإمام يريد الإضرار بالغير؟ أم أنّ الإمام أراد أن يخفف من حبّ الرجل للدنيا وإخراجه من قلبه، فهو لم يبع الفرس فواجه نفوقها.

ب) أخبار النصر

روي أنّ رجلاً إسمه الجعفري من آل جعفر حاصره عشرون ألفاً من الجيش العباسي. فكتب الجعفري كتاباً للإمام فرد عليه الإمام عليه السلام وبشّره بالنصر فغلبهم الجعفري بقوات قوامها ألف مقاتل فقط (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٧). ويقول المجلسي أنّ الجعفري هو جعفر بن المتوكل وليس رجل من آل جعفر الطيار، فقد قتل المستعين بالله عندما تولى الخلافة كل من كان يشكل خطراً للخلافة العباسية. ثم لكي يبيّن المجلسي علاقة جعفر بالإمام علّل بأنّه كان من المستبصرين (المجلسي، ١٤٠٤ق، ج٦، ص ١٥٣).

لكنّ ثمّة إشكالات تاريخية عديدة توجّه لهذه الرواية. لم تذكر المصادر التاريخية مثل هذا الحدث الكبير في تلك الحقبة الزمنية، كما لم يرد حديث عن محل تلاقي الجيشين وموضع المعركة. كما أنّ المستعين بالله خُلع عن الخلافة في زمن إمامة الإمام الهادي عليه السلام (الطبري، ١٣٨٧ق، ج٩، ص ٣٤٨). فضلا عن ذلك، كانت المراسلات بحاجة إلى متسع من الوقت، ولم يتوفّر هذا الوقت عند محاصرة القوات وتطويقها، كل هذه الأمور تجعل الرواية في دائرة من الغموض. كما يشكك المجلسي في عدد الأفراد ويقول: لا أدرى هل خمّن الكليني هذا العدد أم أنّه قرأه في أحد الكتب التي لم تردنا (المجلسي، ١٤٠٤ق، ج٦، ص١٥٣).

ج) خبر الصحة

روي أنّ أبا علي المطهر كتب في عام القادسية[1] كتاباً إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام قال فيه أن الناس لا يريدون التوجه إلى بيت الله من شدّة الحرّ.اما هو فيكاد يقضى عليه عطشاً. فكتب الإمام كتاباً له قال فيه أنّه سيكون بسلام وسيؤدي أعمال الحج (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٧). وفي رواية أخرى كتب ابوهاشم الجعفري من السجن كتاباً إلى الإمام عليه السلام شكى فيه من قسوة السجن. فكتب له الإمام أنّه سيؤدي صلاة الظهر في بيته، وبسبب علمه بضيق عيش ابي هاشم أرسل له مئة دينار ليفرج عنه ضيقه (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٨). لكن ثمّة سؤال يطرح نفسه وهو كيف يمكن لسجين أن يكتب مكتوباً ويوجّهه إلى أحد ويستلم منه مئة دينار؟ لم تردنا أخبار تفيد بأنّ السجّان كان شيعياً أو أنّه تلقى مبلغاً من المال لقاء السماح للرجل لتوجيه رسالة للإمام.

---

١. عام القادسية هو العام المعروف بحرّه الشديد وشحّ المياه فيه، حيث جعل الحجاج يعودون إلى ديارهم إلى القادسية في مسير عمودتهم إلى ديارهم (مازندرانى، ١٣٨٢ق، ج٧، ص٣٢٠؛ مجلسى، ١٤٠٤ق، ج٣، ص ١٥٣).

١-٢-٢. روايات الخصيبي

أ) التنبؤ بولادة الإمام المهدي

فقد روى الخصيبي ضمن أخباره عن معجزات الإمام عليه السلام، أربعة نبوءات من الإمام العسكري. ففي رواية يقول أنّ «موسى بن مهدي الجوهري» سأل عن ولادة الإمام المهدي المنتظر، فردّ الإمام: أنّه سيولد في فجر يوم الجمعة من اليوم الثامن من شهر شعبان عام **٢٥٧ق** (الخصيبي، ١٤١١ق، ص ٣٣٤). ثمّة قضايا يجب طرحها في ما يتعلق بهذه الرواية: أولاً: روى معظم المؤرخين أنّ ولادة الإمام المهدي كانت في الخامس عشر من شهر شعبان (المفيد، ١٤١٤ق، ج٢، ص ٣٣٩) لكنّ ثمّة اختلاف حول عام ولادته (الأربلي، ١٣٨١ق، ج٢، ص ٤٣٧). ثانياً: في الظروف القاسية التي خلقها العباسيون للإمام والتضييق الذي مورس ضده، يجعل من المستبعد أن يثق الإمام بكل شخص ويعلن له لحظة ولادة ابنه. والشاهد على صحة هذا القول هو أنّ احمد بن اسحاق القمي من كبار قم وأصحاب الإمام العسكري وكان يزور الإمام دائماً، فعبّر عن قلقه عن الإمام اللاحق وصحته، إلى أن أدخله الإمام في إحدى زياراته، إلى غرفته وقال له هذا من سيكون الإمام من بعدي وذلك خفية ومن دون علم أحد (الصدوق، ١٣٩٥ق، ج٢، ص ٣٨٤).

ب) أنباء الوفاة

تقول إحدى الروايات أنّ الإمام الحسن العسكري كتب لأنوش النصراني كاتب البلاط العباسي كتاباً قال فيه أنّ أحد أبناءه سيموت وسوف يسلم أبنه الآخر (الخصيبي، ١٤١١ق، ص ٣٣٤). كما روى «أحمد بن صالح» أنّه زار الإمام في عام **٢٥٧ق** فأخبره بوفاة أربعة من بناته (الخصيبي، ١٤١١ق، ص ٣٤١). وفي رواية أخرى أخبر الإمام في كتاب وجّهه لأهل السواد[1] حين شكوا له في عام ٢٥٦

١. السواد قرية تقع بين البصرة والكوفة.

من ظلم رجل يقال له السرجي، بأنّ الرجل سوف يموت بعد ثلاثة أيام من تاريخ كتابة هذا الكتاب بمرض الطاعون (الخصيبي، ١٤١١ق، ص٣٤٠). لكن لم يرد في كتب التاريخ التي تناولت تلك الحقبة ذكر رجل بهذا الإسم والمصير.

١-٣. علم الإمام بأعمال الإنسان

١-٣-١. في روايات الكافي

روى الكليني في تفسير الآية ١٠٥ من سورة التوبة في باب «عَرْضِ الْأَعْمَالِ عَلَى النَّبِي ص وَ الْأَئِمَّة» وبعده روى الشيخ الصدوق أنّ أعمال الإنسان تعرض كل صباح ومساء إلى النبي الأكرم والأئمة الأطهار (كلينى، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٢١٩؛ صدوق، ١٤٠٣ق، ج٢، ص ٤١٠). وورد هذا الإعتقاد في بيان معجزات الإمام العسكري عليه السلام. فقد يروي يحيى بن قشيري من أهل القير: كان لأحد وكلاء الإمام عليه السلام (لم يرد إسمه) حجرة في بيت الإمام، تفصله عن غرفة الإمام مسافة ثلاثة حجرات مغلقة. فقصد الوكيل ارتكاب ذنب في غرفته، لكن فجأة فُتحت أبواب الغرف ووقف الإمام عليه السلام عند باب الغرفة ونهاه عن ذلك وأخرجه بعد ذلك من بيته (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١١).

وفي رواية أخرى وقع محمد بن ربيع الشائي (السائي أو الشيباني) في شبهة عند محاججته مع أحد الثنويين[1] في الأهواز. وعندما عاد إلى سامراء رأى الإمام في طريقه، فأشار الإمام بأصبعه إلى السماء للإشارة إلى أنّ الله واحد لا شريك له. فأدرك محمد بن ربيع أن الإمام يعلم بما جرى بينه وبين ذلك الثنوي فسقط مغمياً عليه (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١١). وهذه الرواية تشير إلى الحالة الكلامية التي شهدتها مدينة الأهواز في القرن الثالث.

١. للمزيد من الإطلاع حول الثنويين في الإسلام: (مشكور، ١٣٧٨، ص١٣١).

١-٣-٢. في روايات هداية الكبرى

روى الخصيبي روايتين حول هذا الشأن: الأولى تقول أنّ محمداً بن يحيى الخرقي أخذ قطعتين من القماش إلى الإمام في سامراء فذكر الإمام إسمه وكنيته وأعطاه ثمن البضاعة (الخصيبي، ١٤١١ق، ص ٣٣١). والرواية الثانية تقول أنّ محمد بن علي الحسيني المكنّى بالباعر جاء إلى كربلاء في منتصف شهر شعبان عام ٢٥٨ق لزيارة الإمام الحسين عليه السلام، وكان على علم بأنّ الشيعة تتضرع لولادة الإمام المهدي المنتظر في ذلك اليوم ورؤيته. فدعا من الله في تلك الليلة وبطلب من أمّه أنّ يلتقي بالإمام الحسن العسكري عليه السلام. فرأى باعر فجأة خادم الإمام العسكري واقفاً فوق رأسه يدعوه إلى بغداد. فتوجّه إلى بغداد ومرّ بسوق الخمارين فشرب من الخمر وضاجع الغلمان. وبعد عدّة أيام توجّه إلى مسجد بالقرب من بيت الإمام عليه السلام لكن خادم الإمام رفض دخوله ودفع له تكاليف سفره (الخصيبي، ١٤١١ق، ص ٣٣١).

بناء على هذا الخبر، كان هذا الرجل والشيعة على بيّنة من يوم ولادة الإمام المنتظر عجل الله فرجه الشريف، بينما أخفي كل ما كان يتعلّق بميلاد المهدي المنتظر ولم يعلم به الناس، فحتى عندما تمكن احمد بن اسحاق من لقاء الإمام الحسن العسكري عليه السلام طلب منه الإمام أن يخفي أمر ولادة إبنه المهدي (الصدوق، ١٣٩٥ق، ج٢، ص ٣٨٥). ومن جانب آخر روى الخصيبي أن ميلاد المهدي المنتظر كان في الثامن من شهر شعبان (الخصيبي، ١٤١١ق، صص ٣٢٧، ٣٣٤، ٣٤٥، ٣٥٥، ٣٨٧ و ٣٩٥) إذن يمكن القول أنّ هذه الرواية تتعلق بالسنوات التالية وعندما اشتهر لدى الشيعة أنّ ميلاد الإمام المنتظر كان في المنتصف من شهر شعبان.

١-٤. معرفة الإمام باللغات الأخرى

ينقل نُصير خادم الإمام الحسن العسكري عليه السلام أنّه رأى مرات عديدة الإمام وهو يتكلّم مع خدامه باللغات التركية والرومية (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٩). وقد

نقل صفار في بابين تحت عنوان «أنّهم يتكلّمون الألسن كلها» و عنوان «أنّهم يعرفون الألسن كلها» إثنين وعشرين رواية حول معرفة الأئمة بالإلسن الأخرى (صفار، ١٤٠٤ق، ج١، صص ٣٣٣-٣٣٩). لكن السؤال هو لماذا لم يرو الكليني هذه الروايات في كتابه عن صفار؟ فاحتمال عدم وصول كتاب صفار إلى الكليني بعيد جداً لأنّه روى عن هذا الكتاب في الفصول الأخرى وروى عنه بعض الرويات. فيبدو أنّ السبب هو عدم ثقته بصحة هذه الروايات. وسبق أن قلنا أنّ هذه الروايات وردت في الكتب الأخرى التي ظهرت في القرون التالية.

٢. قدرة الإمام

يرى معظم كبار الشيعة أنّ الإمام المعصوم عليه السلام له ولاية تكوينية على العالم. وضرورة هذه الولاية أن تكون للإمام كرامات ومعجزات خارقة للعادة وأن يكون له الحق في التصرف في الخلقة. وعزى البعض هذه الأفكار إلى عرفاء مثل محي الدين ابن العربي (م٦٣٨ق) والسيد حيدر الآملي (٧٨٧ق). وفي النهاية بلور ملاصدراء (م١١٤٥ق) هذه الأفكار في نظريته المسماة بالولاية التكوينية (المدرسي، ١٣٧٤ش، ص ٧٠). وكان الكليني والخصيبي أول مؤلفين شيعيين ذكرا بعض الروايات في كتبهم عن تصرف الإمام العسكري في الخلق، نذكر بعض منها في الأسطر التالية:

٢-١. التصرف في الخلق

٢-١-١. روايات الكافي

٢-١-١-١. التصرف في الإنسان

ثمّة ثلاثة روايات تتحدث عن شفاء المرضى. يقال أن محمداً بن الحسن فقد إحدى عينيه والعين الأخرى تكاد تعشو وتعمى بالكامل؛ فوجّه كتاباً للإمام الحسن طلب منه الدعاء لشفاء عينيه فعاد البصر إلى العين التي كاد أن يفقدها

(الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١٠). وفي كتاب آخر من سيف بن ليث وجّهه للإمام كتاباً وطلب منه أن يدعو لصحة إبنه. فأخبره الإمام بشفاء إبنه المريض ووفاة إبنه الأكبر (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١١). كما أنّ احمد بن اسحاق كان عاجزاً عن النوم على الجانب الأيسر فدعا له الإمام فاستطاع عليه (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١١). وكما سلف القول لم ترد هذه الروايات الثلاث في أمهات المصادر إلّا بعد القرن الثاني عشر.

يروي الفاصد النصراني في سامراء أنّ الإمام طلب منه فصد عرقه في وقت الظهيرة. يقول النصراني لا الزمان كان مناسباً للفصد ولا العرق يناسب عمل الفصد. عند ذلك أمرني الإمام بفتح وضمّ العرق المفصود وفي المرّة الأخيرة رأيت دماً أبيض كالملح خرج من شريان الإمام. فطلب الطبيب الدليل من النصراني فقال له: سبق أن حدث هذا للمسيح عليه السلام (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١٢). وقد روى الراوندي هذه الرواية بإسهاب وحوّلها إلى قصة، وذكرت مصادر القرن الحادي عشر هذه الرواية (راوندى، ١٤٠٩ق، ج١، ص ٤٢٢؛ بحرانى، ١٤١٣ق، ج٧، ص ٥٦١؛ مجلسى، ١٤٠٣ق، ج٥٠، ص٢٦٠).

٢-١-١-٢. التصرف في الحيوان

يروي أحمد بن الحارث القزويني أنه كان للخليفة العباسي المستعين بالله بغلاً غير مرّوض لا يستطيع أحد إمتطاءه والركوب على ظهره؛ فأمر بإحضار الإمام العسكري عليه السلام. فأحضر المستعين الإمام العسكري عليه السلام فروّض الإمام العسكري عليه السلام البغل بكل شهولة (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٧). وفي نقد هذه الرواية والتشكيك فيها يجب القول أنّ المستعين كان خليفة بين أعوام ٢٤٧ حتى عام ٢٥٢ق وخلافته تزامنت مع إمامة الإمام الهادي عليه السلام (الطبري، ١٣٨٧ق، ج٩، ص ٣٤٨). وأورد المجلسي حول توضيح هذا الإشكال ثلاثة إحتمالات هي: الخلط بين المعتز والمستعين، والخلط بين الإمام الهادي والإمام العسكري عليهما السلام أو أنّ هذا الأمر

حدث للإمام العسكري وفي زمن أبيه وهو للقول الأول أميَل (المجلسي، ١٤٠٤ق، ج٦، ص ١٥١).

وفي رواية أخرى ورد أنّ «نحرير» حارس حديقة حيوانات الخليفة، رمى الإمام عليه السلام في قفص السباع ورأى أنّ الإمام وقف للصلاة واجتمعت من حوله السباع (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١٣). ويقول المفيد والأربلي أنّ هذا الحدث جعل الخليفة يعيد الإمام إلى بيته (المفيد، ١٤١٤ق، ج٢، ص ٣٣٤؛ الأربلي، ١٣٨١ق، ج٢، ص ٤١٤). وقد نقل كتّاب ورواة القرن الثاني عشر رواية الكليني في كتبهم (البحراني، ١٤١٣ق، ج٧، ص ٥٦٢؛ الحُرّ العاملي، ١٤٢٥ق، ج٥، ص ١٨ المجلسي، ١٤٠٣ق، ج٥٠، ص ٣٠٩). والروايات التاريخية تقول أنّ الإمام العسكري كان تحت رقابة مشدّدة من قبل ثلاثة من الخلفاء في زمانه ولا يُدرى أيّ من هؤلاء الخلفاء قام برمي الإمام في قفص السباع.

٢-١-١-٢. التصرف في الجماد

رُوي أنّ ابوهاشم الجعفري طلب من الإمام العسكري مبلغاً من المال فضرب الإمام الأرض بسياط فخرج منها خمسمئة دينار وأعطاها له (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥٠٧). وقد رُويت مثل هذه الروايات عن الإئمة الأخرين عليهم السلام. فقد روى صفار في باب «أُوعطوا خزائن الأرض» خمسة أخبار عن أميرالمؤمنين عليه السلام، والإمام الباقر عليه السلام، والإمام الصادق عليه السلام، والإمام الرضا عليه السلام أنّهم كانوا يخرجون خزائن الأرض ويحوّلون التراب إلى ذهب ومجوهرات. (الصفار، ١٤٠٤ق، ج١، صص ٣٧٤-٣٧٦) لكنّ الكليني لم يرو من هذه الرواية إلا عن الإمام الرضا عليه السلام (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٤٤٨).

٢-١-٢. روايات الخصيبي

وقد روى الخصيبي أربعة روايات في هذا الشأن.

٢-١-٢-١. التصرف في الإنس والجن

يقول جعفر بن محمد الرامهرمزي أنّه عندما رأى الإمام قال في نفسه: لو كان الإمام يأتي بآية لكي يضيء نور عيني. عندها رأى الإمام يصعد إلى السماء ويملأ السماء بحضوره. فأشار إلى أصحابه حتى يروا الإمام في السماء، وفي ذلك الحين هبط الإمام من السماء ودخل المسجد (الخصيبي، ١٤١١ق، ص ٣٨٦).

تقول رواية أخرى أنّ عاصم الكوفي كان كفيفاً وكان ذات يوم جالساً على فراش بجنب الإمام. فذكر الإمامعليه السلام إسم النبي آدمعليه السلام والأنبياء الآخرين وإسم جدّه رسول الله وأباءه وأخبره بموطئ أقدامهم على الفراش، فتمنّى عاصم لو أنّه يرى هذا الفراش، فأبصره الإمام واستطاع أن يرى الفراش وبعد ذلك عاد إلى ما كان عليه (الخصيبي، ١٤١١ق، ص ٣٣١).

ثمّة بعض مسائل يجب طرحها في ما يتعلّق بهذه الرواية: الأولى أنّ عاصم الكوفي شخص مجهول، الثانية لم يكن في زمن آدم فراش أو سجاد أو ما شابه ذلك مما كان في زمن الإمام العسكريعليه السلام، فبتقدم الزمن والعلم استطاع الإنسان على حياكة السجاد. المسألة الثالثة: إذا افترضنا أنّ الفراش كان في زمن آدم، كيف يمكن أن يبقى لآلاف الأعوام على حاله ولم يندثر أو يتأكل؟ المسألة الرابعة: ورد في الرواية أنّ الإمامعليه السلام حذر علياً بن عاصم من ألّا يطأ الفراش بحذاءه هذا، لأنّه صنع من جلد حيوان نجس لم يؤمن بولايتنا. كيف يمكن أن يؤمن الحيوان بولاية الإئمة وهو لا يعقل ولا يشعر كالإنسان؟ وجاء في الرواية أنّ الإمام الصادق روى عن الإمام عليعليه السلام أنّه قال: «إنّ الله وضع العقل في الملائكة دون الشهوات، والشهوات في الدواب دون العقل، ووهب لبني آدم الإثنين...» (الصدوق، ١٣٨٥ق، ج١، ص ٤).

وجاء في رواية أخرى أنّ جعفر بن محمد بن اسماعيل الحسيني زعم أنّ الإمامعليه السلام أراه الأجنّة التي جائت للقاءه (الخصيبي، ١٤١١ق، ص ٣٣٨).

٢-١-٢-١. التصرف في النبات

رُوي أنّ جماعة من الشيعة أرادوا أكل التمر في غير موسمه، فأحضر لهم خادم الإمام عليه السلام تمراً جنياً (الخصيبي، ١٤١١ق، ص ٣٣٨).

وجاء في رواية أخرى: قدّم أحمد بن داوود القمي ومحمد بن عبدالله الطلحي خمس وزكاة ونذور أهل قم إلى الإمام. فاستقبلهم في قرية دسكرة الملك [1] رجل راكباً جملاً وخاطب محمد باسمه وطلب منه رسالته وأخبره بأنّ الإمام سوف يفارق الحياة الليلة؛ فعادوا إدراجهم إلى قم وقد غلب عليهم الحزن. وقد روى الخصيبي مثل هذه الرواية مع الفرق أنّ الخصيبي يقول أنّ رجلين حملوا أموالاً من مدينة قم إلى سامراء لكي يقدّموها إلى الإمام الهادي عليه السلام، فجاءهم رسول من الإمام الهادي وأخبرهم بأنّ الوقت ليس وقت تقديم الأموال فعودوا إدراجكم. فقد يقول الخصيبي في هذه الرواية: وبعد مدّة من بقاء تلك الأموال بحوزة الرجلين أمرهم الإمام عليه السلام أن يرسلوها إليه على جمال من دون حادي، وبعد مدّة زار الرجلان الإمام عليه السلام فوجدا الأموال لديه (برسي، ١٤٢٢ق، ص ١٥٤). ونظراً لأنّ هذه الرواية لم ترد في المصادر قبل البُرسي، فيمكن القول أنّ الروايتان تتعلقان بواقعة واحدة.

والنقطة الآخرى هي أنّ احمد بن داوود كان محل وثوق علماء الرجال ومن أقارب والد الشيخ الصدوق (النجاشي، ١٣٦٥ق، ص ٩٥) أما محمد بن عبدالله فهو رجل مجهول لم يرد عنه شيء ولم تذكر الروايات أنّهما كانا قاصدا أهل قم إلى سامراء في زمن الإمام الهادي عليه السلام والإمام العسكري عليه السلام. كما لم تُذكر سنة ولادة أحمد بن داوود أو سنة وفاته. لكن نظراً لوفاة والد الشيخ الصدوق بعام ٣٢٩ق، فيمكن القول أنّ أحمد كان رسول أهل قم في أوائل شبابه؛ فمن

١. دسكرة الملك قرية من قرى غرب بغداد، وقرية في طريق خراسان بالقرب من مدينة أبان وقرية من قرى خوزستان (ياقوت الحموي، ١٣٩٩ق، ج٢، ص٤٥٥).

المستبعد أن يكون في تلك السنوات أن يضع الناس عامل جباية الخمس والزكاة من دون معرفته ولا يمكن أن يصطحب رجل نكرة محمد بن عبدالله لجباية زكاة مدينة مثل مدينة قم.

أوجه الإختلاف والقواسم المشتركة بين روايات الكليني والخصيبي:

أ) أوجه الشبه

١) قبول سعة علم وقدرة الإمام عليه السلام اللامحدودة بناء على نقل الروايات.

٢) عدم تلائم بعض أخبارهم مع بعض الأحداث التاريخية، مثل تطويق ومحاصرة الجعفري في رواية الكليني والسرجي السفاح في رواية الخصيبي. إذن لا يمكن إثبات صحة بعض المعجزات التي تُعزى إلى الإمام من المنظور التاريخي.

٣) معظم رواتهم من المجهولين أو ممن تحوم حولهم تُهَم الغلو.

ب) أوجه الخلاف

١) اختلاف الرواة

٢) تنافي بعض روايات الخصيبي مع العقل والمنطق. مثل خبر طيران الإمام في السماء وتحليقه في أعالي السماأ والردّ على رسالة علي بن بشر قبل إرسالها. وهذا قلما نراه في أخبار الكليني ورواياته.

٣) قبول ونقل روايات الكليني في العصور المتأخرة؛ خلافاً لروايات الخصيبي التي لم يروها أحد سوى البحراني في القرن الثاني عشر الذي روى عدداً من رواياته.

ج) اصالة الروايات

روى الكليني هذه الروايات عن ثلاثة رواة:

١) علي بن محمد المعروف بعلّان الكليني؛ وهو من أهل الرّي ومحل وثوق

علماء الرجال ومؤلف كتاب «أخبار القائم» (الطوسي، ١٣٧٣، ص ٤٠٧، النجاشي، ١٣٦٥، ص٢٦١). ونظراً لأنّه لم يرد عنه أنّه ألّف كتاباً آخر، يبدو أنّ أخبار المعجزات قد وردت في هذا الكتاب. ومن بين الأربع والعشرين رواية التي رواها الكليني حول معجزات الحسن العسكري عليه السلام، كانت ثلاثة وعشرون منها من علّان. وعلّان نقل رواياته من ثمانية رواة سبعة منهم[1] مجهولين غير معروفين. كما روى أربعة عشر رواية عن إسحاق بن محمد النخعي. ووصف علماء الرجال إسحاق النخعي بأنّه من الغلاة، (الطوسي، ١٣٧٣، ص ٣٨٤) ومن أركان الغلاة، (كشي، ١٤٠٩ق، ص ٣٢٢) وملفّق روايات كاذبة (إبن الغضائري، ١٣٨٠، ص ٤١) ومن ركائز وأركان تلفيق الروايات (النجاشي، ١٣٦٥، ص٧٣).

٢) محمد بن جعفر بن عون الأسدي (م٣١٢ق). من عرب ريّ وموثوق لدى علماء الرجال وكما روى الطوسي من الموثوق بهم لدى نواب الإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه الشريف، وحاصل على توقيع من عام ٢٩٠ق. لكنّ النجاشي يقول عنه بأنّه يروي من الضعفاء وغير المعتمدين ومن الميّالين نحو الجبر والتشبيه، وهو واضع كتاب «الجبر والإستطاعة» (النجاشي، ١٣٦٥ق، ص ٣٧٣). وكتب حمزة بن قاسم العلوي والعباسي من معتمدي علم الرجال وضع كتاباً تحت عنوان كتاب «الرّد على محمد بن جعفر الاسدي» للرد على الأسدي (النجاشي، ١٣٦٥ش، ص ١٤٠). ومن بين أربعة عشر رواية نقلها عن معجزات الأئمة كان عشرين منها إما من علان وإما من محمد الأسدي وكانا معاصران يعيشان في الرّي. ورويت هاتين الروايتين عن اسحاق بن محمد بن احمد النخعي.

٣- محمد بن يحيى العطار القمي؛ هو من كبار وقادة مدينة قم ومؤلف كتاب

١. وهؤلاء هم: محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن موسى بن جعفر(سه روايت)، محمد بن ابراهيم معروف به ابن كردى، ابى على محمد بن على بن ابراهيم، ابواحمد بن راشد، ابوعبدالله بن صالح، على بن الحسن بن فضل يمانى، حسن بن حسين(لكل واحد منهم رواية).

«مقتل الحسين عليه السلام» (النجاشي، ١٣٦٥، ص ٣٥٣). وروى الكليني (الكليني، ١٤٠٧ق، ج١، ص ٥١٣) رواية واحدة من بين أربع وعشرين رواية نُقلت عنه. ونقل محمد بن يحيى هذه الرواية عن لسان احمد بن إسحاق الأشعري. وكان محمد من صحابي أبناء الرضا عليه السلام ومن وكلاء الإمام العسكري عليه السلام في قم وقد توفي بعام ٢٦٠ق في مدينة حلوان. وهو القمي الوحيد من بين صحابي الإمام الرضا عليه السلام الذي زار الإمام ولم تقتصر علاقته به على المراسلات. فقد زار الإمام عليه السلام ومن هنا جاءه لقب وافد القميين (النجاشي، ١٣٦٥، ص ٩١).

وقد نقل الخصيبي رواياته حول معجزات الإمام عن حسن بن محمد بن يحيى الخرقي. ولم يرد في كتاب علم الرجال إلّا أنّه كان «حسن بن محمد بن يحيى بن حسن بن جعفر بن عبيدالله بن حسين بن على بن حسين بن على بن ابى طالب عليه السلام» المعروف بإبن أبي طاهر (م٣٥٨ق) وهو مطعون في رواياته بسبب نقلها من مجاهيل الرجال (النجاشي، ١٣٦٥، ص ٦٤).

وكبار الرواة الذين نقلوا روايات حول معجزات الإمام عليه السلام في كتابي الكافي والهداية الكبرى يقسمون إلى ثلاثة فئات»

أ) المعتمدون لدى علماء علم الرجال: وهم أبوهاشم الجعفري بأربع روايات، وأحمد بن إسحاق بثلاث روايات، وأحمد بن داوود القمي برواية واحدة.

ب) محمد بن حسن الشمّون نقل روايتين وقد لُقّب بالواقفي، والغالي، وفاسد المذهب (النجاشي، ١٣٦٥، ص ٣٣٥).

ج) المجهولون وغير المعروفين.

نتيجة البحث

تتمحور مجموع أخبار كرامات الإمام الحسن العسكري عليه السلام في محورين هما العلم والقدرة وتشتمل على ٢٤ رواية في كتاب الكافي و٣٠ رواية في كتاب الهداية

الكبرى. وعدد رواة هذه الروايات يصل إلى ٣٢ رجلاً وكان معظمهم إما من الغلاة وإما مجهولين غير معروفين. وكانت رواية واحدة من الكليني يمكن الوثوق بها من ناحية السند.

أوجه الإختلاف بين روايات وأخبار الكليني والخصيبي هي أنّ أخبار الأخير كانت ذات طابع قصصي، وماورائي ولامعقولة ولهذا لم يقبل عليها علماء الشيعة المتأخيرن في كتبهم. وأوجه الشبه والقواسم المشتركة بين رواياتهم تمثل في اعتقادهم بسعة علم الإمام وقدرته، وعدم تلائم بعض هذه الروايات مع الأحداث التاريخية. ولهذا لا يمكن الوثوق بهذه الروايات من الناحية التاريخية. وفي ما يتعلّق بسعة علم الإمام العسكري عليه السلام تمحورت روايات كل من الكليني والخصيبي حول ثلاثة محاور هي العلم بأسرار القلوب، والتنبؤ بالأحداث، والعلم بأعمال الناس. وقد روى الكليني أحدعشر رواية والخصيبي أربع روايات عن علم الإمام عليه السلام بأسرار القلوب وما تخفي الصدور؛ وقد روي هذا الموضوع أكثر من أي موضوع آخر. وبعد ذلك روى الكليني تسع روايات والخصيبي أربع روايات عن قدرة الإمام على التنبؤ بالأحداث. كما روى كل منهما روايتين حول علم الإمام بأعمال الناس؛ فضلا عن ذلك، روى الكليني رواية واحدة حول معرفة الإمام بالألسن. لكن عن حدود قدرة الإمام وتصرفه في الخلق، فقد روى الكليني سبع روايات والخصيبي أربع روايات حول هذا الشأن.

نقل الكليني رواياته عن ثلاث رواة أساسيين هم: علي بن محمد علان الكليني، ومحمد بن جعفر الأسدي (م٣١٢ق)، ومحمد بن يحيى العطار القمي الذين كانوا من الموثوق بهم لدى علماء الرجال. ومع ذلك، كانت روايات الكليني عن علي بن محمد ومحمد بن جعفر عن إسحاق بن محمد بن أحمد النخعي؛ وقال علماء الرجال أن إسحاق كان من أركان الغلاة وصناع الروايات الكاذبة. وكان الرواة الأخرين مجهولين ما عدى أبوهاشم الجعفري وأحمد بن إسحاق. كما نقل الخصيبي رواياته

عن رجل مجهول يُدعى حسن بن محمد بن يحيى الخرقي ولم يوجد من يحمل هذا الإسم في علم الرجال. فقد كان جميع رواة الخصيبي ما عدى أحمد بن داوود القمي مجهولين ولم ترد أسماءهم في كتب الرجال. إذن الرواية الأخيرة للكليني عن أحمد بن إسحاق صحيحة من ناحية السند وصحة النقل.

فهرس المصادر

* القرآن الكريم

١. ابن أثير، علي بن محمد. (١٣٨٥ش). الكامل في التاريخ. بيروت: دار الصادر.

٢. ابن حجر، احمد بن علي. (١٣٩٠ق). لسان الميزان. بيروت: الاعلمي.

٣. ابن حمزة الطوسي، عماد الدين. (١٤١٩ق). الثاقب في المناقب. قم: انصاريان.

٤. ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي. (١٣٧٩ق). مناقب آل أبي طالب. قم: علامه.

٥. ابن الغضائري، احمد بن الحسين. (١٣٨٠ش). رجال (محقق: سيد محمدرضا جلالى). قم: دارالحديث.

٦. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ق). لسان العرب (محقق: جمال الدين مير دامادى). بيروت: دارالفكر لطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الثالثة

٧. الأربلي، علي بن عيسى. (١٣٨١ق). كشف الغمة فى معرفة الائمة (محقق: هاشم رسولى محلاتى). تبريز: بنى هاشمى.

٨. امين، محسن. (بى تا). اعيان الشيعة. بيروت: دارالتعارف.

٩. الأميني، عبدالحسين. (١٤١٦ق). الغدير. قم: مركز الغدير للدراسات الاسلاميه.

١٠. البحراني، سيد هاشم. (١٤١٣ق). مدينة معاجز الائمه الاثنى عشر. قم: مؤسسة المعارف الاسلامية.

١١. البحراني، سيدهاشم. (١٤١١ق). حلية الأبرار. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.

١٢. البرسي، حافظ رجب. (١٤٢٢ق). مشارق انوار اليقين. بيروت: الأعلمي.

١٣. البستاني، فؤاد افرام. (١٣٧٥ش). فرهنگ ابجدى (مترجم: رضا مهيار). تهران: النشر الاسلامى.

١٤. الحر العاملي، محمد بن الحسن. (١٣٨٥ق). امل الآمل. النجف الأشرف: مكتبة الآندلس.
١٥. الحُرّ العاملي، محمد بن حسن. (١٤٢٥ق). اثبات الهداة. بيروت: الأعلمي.
١٦. الخوئي، ابوالقاسم. (١٤١٨ق). موسوعة الامام الخوئي. قم: موسسة احياء آثارالامام الخوئي
١٧. الحصيبي، حسين بن حمدان. (١٤١١ق). الهداية الكبرى. بيروت: مؤسسة البلاغ.
١٨. الراوندي، قطب‌الدين سعيد بن هبةالله. (١٤٠٩ق). الخرائج والجرايح. قم: مؤسسة الإمام المهدى.
١٩. السروي المازندراني، محمد صالح بن احمد. (١٣٨٢ق). شرح الكافي (الاصول و الروضة، الطبعة الأولى). تهران: المكتبة الإسلامية.
٢٠. سروش، عبدالكريم. (١٣٧٦ش). بسط تجربه نبوى. تهران: مؤسسة صراط الثقافية.
٢١. شامى، يوسف بن حاتم. (١٤٢٠ق). الدرّ النّظيم. قم: النشر الاسلامي.
٢٢. الصدوق، محمد بن علي. (١٣٦٢ش). الخصال (محقق: علي‌اكبر غفاري). قم: النشر الاسلامي.
٢٣. الصدوق، محمد بن علي. (١٣٨٥ش). علل الشرايع. قم: مكتبة داورى.
٢٤. الصدوق، محمد بن علي. (١٤٠٣ق). معاني الاخبار (محقق: على اكبر غفارى). قم: النشر الاسلامى.
٢٥. الصدوق، محمد بن علي. (١٣٧٨ق). عيون اخبار الرضا (محقق: مهدى لاجوردى). طهران: منشورات جهان.
٢٦. الصدوق، محمد بن علي. (١٤٠٤ق). كتاب من لايحضره الفقيه (محقق: على اكبر غفارى). قم: النشر الاسلامي.

٢٧. الصدوق، محمد بن علي. (١٣٩٥ق). كمال الدين و تمام النعمة (محقق: علي اكبر غفاري). طهران: إسلامية.
٢٨. الصفار، محمد بن الحسن.(١٤٠٤ق). بصائر الدرجات (محقق: محسن بن عباسعلى كوچه‌باغى). قم: مرعشى النجفي.
٢٩. الطبرسي، فضل بن حسن. (١٣٩٠ق). اعلام الورى بأعلام الهدى. طهران: إسلاميه.
٣٠. الطبري، محمد بن جرير. (١٣٨٧ق). تاريخ الأمم و الملوك (محقق: محمد أبوالفضل ابراهيم). بيروت: دار التراث.
٣١. الطوسي، محمد بن الحسن. (١٣٧٣ش). رجال (محقق: جواد قيومى اصفهانى). قم: النشر الاسلامى.
٣٢. الطوسي، محمد بن الحسن. (١٤١١ق). الغيبة. قم: دار المعارف الإسلامية.
٣٣. العطاردى، عزيزالله. (١٤١٣ق). مسند الامام العسكري. بيروت: دارالصفوة.
٣٤. فتال، النيسابورى. (١٤٢٣ق). روضة الواعظين. قم: دليل ما.
٣٥. كشى، محمد بن عمر. (١٤٠٩ق). رجال (اختيار معرفة الرجال). مشهد: مؤسسه منشورات جامعة مشهد.
٣٦. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧ق). الكافي (محقق: غفارى و آخوندى). طهران: دارالكتب الاسلاميه.
٣٧. المازندرانى، محمد صالح. (١٣٨٢ق). شرح اصول الكافي (محقق: ابوالحسن الشعراني). طهران: المكتبة الاسلاميه.
٣٨. المجلسي، محمدباقر. (١٤٠٣ق). بحار الانوار. بيروت: دار احياء التراث العربي.
٣٩. المجلسي، محمدباقر. (١٤٠٤ق). مرآة العقول (محقق: هاشم رسولي محلاتي). طهران: دارالكتب الاسلامية.

٤٠. المجلسي، محمدتقي. (١٤٠٦ق). روضة المتقين (محقق: حسين موسوى كرمانى، على پناه اشتهاردى). قم: موسسه كوشانبور الثقافية.
٤١. مدرسى طباطبايي، سيدحسين. (١٣٧٤ش). مكتب در فرآيند تكامل (مترجم: هاشم ايزدپناه). نيوجرسى: داروين.
٤٢. مرتضى العامِلي جعفر. (١٤٢٨ق). البنات ربائب. قم: دليل ما.
٤٣. المسعودي، على بن حسين. (١٤٢٦ق). إثبات الوصية. قم: انصاريان.
٤٤. مشكور، محمد جواد. (١٣٨٧ش). فرهنگ فرق اسلامي. مشهد: منشورات مرقد الإمام الرضا.
٤٥. المفيد، محمدبن محمد. (١٤١٤ق). الارشاد (محقق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام. بيروت: دارالمفيد.
٤٦. نادم، محمد حسن. (١٣٨٨ش). علم امام (مجموعه مقالات). قم: جامعة الأديان و المذاهب.
٤٧. النجاشي، ابوالعباس احمد بن علي. (١٣٦٥ش). رجال. قم: دفتر النشر الاسلامي.
٤٨. ياقوت بن عبد الله الحموي. (١٣٩٩ق). معجم البلدان. بيروت و لبنان: دار احياء الثراث العربي.

Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu'asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2022

Narrators of Ghadir Hadith in Ruhba of Kufa Mosque

Ali Akbar Zakeri[1]

Received: 04/08/2022 Accepted: 04/10/2022

Abstract

Ruhba in mosque of Kufa is one of the most important testified places (Munashadah) related to Imam Ali regarding the Ghadir Event. Since the Ghadir Event is one of the most important events in the history of Islam, in which the Messenger of God introduced Ali as his successor, Amir al-Mu'minin asked for testimony from the companions who were present in that event on several occasions and they testified that on the day of Ghadir Khum from the Prophet Muhammad, they heard him say: "Whoever I am the Mawla of, Ali is his Mawla." One of the most important cases in which Imam Ali took the Companions as a witness was in Ruhba Mosque of Kufa, which is called Munashadah (means to make a request for the sake of God). The importance of the issue is in citing this event and proving the reliability of Ali's succession from the Prophet. This article introduces the narrators of this event through a descriptive and analytical method and deals with this issue by referring to various sources. The point of the article is to introduce more narrators and witnesses than what is mentioned in *Al-Ghadir*, here 23 narrators and more than 28 witnesses are mentioned. Contrary to the popular opinion that it was the year 35 (AH), it is claimed that the time of the event as well as Munashadah has been the end of the year 36.

Keywords

Amir al-Mu'minin Ali, Munashadah, Ruhba, Ansar, the Battle of Siffin, Ghadir narrators.

1. Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy. Qom, Iran. a.zakerkhomi@isca.ac.ir.

* Zakari, A. A. (1401 AP). Narrators of Ghadir Hadith in Ruhba of Kufa Mosque. *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah*, 2(4), pp. 78-107.
DOI: 10.22081/IHC.2023.66186.1032

التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤
مجلة علمية نصف سنوية
السنة٢ ● العدد٢ ● صيف وخريف ● ١٤٤٤ هـ

رواة الغدير في رحبة مسجد الكوفة

علي أكبر ذاكري[١]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٢/٠٨/٠٤ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/١٠/٠٤

الملخص

كانت رحبة مسجد الكوفة من أهمّ المنصات التي أطلق فيها أمير المؤمنين مناشداته بحقه في فجر الإسلام وبعد واقعة الغدير. وبما أنّ واقعة الغدير من أهم وقائع وأحداث تاريخ الإسلام التي استخلف فيها الرسول إبن عمه علي عليه السلام وأظهره للعلن، فقد طلب أمير المؤمنين في مرّات عديدة الصحابة الذين حضروا الواقعة أن يشهدوا بما رأت أعينهم وسمعت مسامعهم حول استخلافه من قبل الرسول الأكرم حين قال في يوم غدير خم: من كنت مولاه فهذا علي مولاه. ومن أهم وأشهر المواضع التي استشهد علي الصحابة، هي رحبة مسجد الكوفة والتي تسمى بالمناشدة. وتأتي أهمية هذا الموضوع في الإستناد به وإثبات أحقيّة علي عليه السلام بالخلافة. تسعى هذه الدراسة أن تلقي الضوء على شخصيات رواة هذه الواقعة عبر المنهجية الوصفية التحليلية ونتطرق إلى هذا الموضوع من خلال الإستناد إلى المصادر المختلفة. وما يميّز هذا المقال هو التعريف بجميع الرواة والشاهدين على الواقعة بحيث فاق عددهم العدد الذي ورد في كتاب الغدير. فقد ذكرنا في المقالة أكثر من ٢٣ راوياً وأكثر من ٢٨ سنداً في هذه المقالة. ويرى كاتب المقالة أنّ زمن حدوث هذه الواقعة لم يكن عام ٣٥ كما هو معروف وإنّما هو نهايات عام ٣٦ للهجرة.

الكلمات المفتاحية

أمير المؤمنين علي عليه السلام، المناشدة، الرحبة، الأنصار، حرب صفين، رواة الغدير.

١. أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم و الثقافة الاسلامية. قم، إيران. a.zakerkhomi@isca.ac.ir

* ذاكري، علي أكبر. (٢٠٢٢م). رواة الغدير في رحبة مسجد الكوفة. مجلة تاريخ والحضارة الإسلامية؛ رؤية معاصرة، مجلة نصف سنوية ٢ (٤)، صص ٧٨-١٠٧.

DOI: 10.22081/IHC.2023.66186.1032

مقدمة

من أهم البحوث التي طرحت بعد واقعة الغدير، هي المناشدات والحوارات والمحاججات التي وقعت بعد وفاة الرسولﷺ بين أهل البيت وبين الصحابة والمعارضين لخلافة أميرالمؤمنين. وقد طُرحت قضية الغدير في حِقب من تاريخ فجر الإسلام في مدينة الكوفة. تأتي أهمية الأمر والتطرق إليه عندما يطرح البعض شكوكاً حول حدوث واقعة الغدير ويقول لو وقعت حقاً فلماذا لم يذكرها أمير المؤمنين أو يستدل بها على مناوئيه. والمناشدة هي استشهاد من شهد الواقعة والإتيان بهم كشاهد على الحدث. وهي هنا واقعة الغدير واستخلاف الرسول الأكرمﷺ. فقد ناشد أميرالمؤمنين الناس في مواضع عديدة لكي يشهدوا له بالفضل ويعترفوا بفضائله. سوف نتطرّق في هذه الدراسة إلى أهمّ المناشدات التاريخية التي شهدتها رحبة مسجد الكوفة لكي نشير إلى من نقل هذه المناشدات ورواة هذه الأحداث.

خلفية البحث

وقد أشار كل من شهد الغدير أو كتب حديثاً عن رسول الله، إلى واقعة مناشدات أمير المؤمنين في رحبة مسجد الكوفة. وكان العلامة الأميني، أهمّ من كتب حول هذا الشأن. كما تطرق الكاتب في ملحقات إحقاق الحق إلى رواة الغدير والمناشدة من دون الفصل بين هذه المواضيع أو التمييز بينها. كما وردت أخبار المناشدة في المجلد العاشر من كتاب موسوعة الإمامة عند أهل السنّة وفي معرض الحديث عن واقعة الغدير. كما صدر كتاب مستقل حول المناشدة في الغدير يحمل العنوان نفسه. وما يميّز هذه المقالة عن ما نُقل عن الغدير يتجلى في ثلاثة محاور. ذكرت المقالة المزيد من أسماء رواة المناشدة نظراً لنشر مصادر جديدة. وأرجعنا القارئ إلى مصادر مختلفة ومتنوعة للمزيد من الإطلاع على

الرواة، ولكن لم يكن بعضها متاح إما لأنّها لم تنشر أو لم تكن في المتناول. والنقطة الأخرى هي إصلاح تاريخ المناشدة؛ حيث أخطأ الكتّاب والمؤرخون عندما أعلنوا أن تاريخها كان في ٣٥ للهجرة وهذا ما تكرر في المصادر التالية، والنقطة الثالثة هي أنّ عدد لأشهاد الذين ذكرتهم المقالة يفوق العدد الذي ذكرهم الكتّاب.

مناشدات أميرالمؤمنين عليه السلام

المناشدة هي استشهاد الأفراد لإثبات الحق في الموضوع المختلف عليه. وقد رُوي عن أميرالمؤمنين عدة مناشدات نذكر منها ما يلي:

١. عند إقامة شورى الخلافة (المجلس السداسي)

عندما حدد عمر بن الخطاب ستة أفراد لتحديد الخليفة بالشورى، طالب أميرالمؤمنين بالمناشدة لإثبات حقه. فقد عدّد الإمام في هذه المناشدة وفقاً لما نقل أحد الرواة، في ٦١ قسماً، أكثر من مئة من خصاله وفضائله واستشهد الناس عليها (الطبري، ١٤١٥ق، صص ٣٣١-٣٦٥). وقد نقل بعض الرواة هذه المناشدات باختصار (الطوسي، ١٤١٤ق، صص ٥٥٤-٥٥٨؛ القمي شاذان، ١٤٢٣ق، ص ١١٧). لكن بعد ذلك اشترط عبدالرحمن بن عوف أن تكون خلافة علي عليه السلام بناء على سيرة حياة الخلفاء لكن الإمام رفض الشرط ولم يخضع له (الطبري، بى تا، صص ٣٣١-٣٦٥).

٢. في حرب الجمل مع طلحة والزبير

عندما طلب أميرالمؤمنين في موقعة الجمل الزبير وحدّثه عن فضائله وعدّد له مناقبه وجعله يعود إدراجه ويتراجع عن الحرب مع علي عليه السلام. فقد ذكّر أميرالمؤمنين الزبير بحديث الرسول حين قال: إِنَّكَ تُقَاتِلُ عَلِياً وَ أَنْتَ ظَالِم (الذهبي، ١٤١٣ق، ج٣،

ص ٤٨٨؛ ابن أعثم، ١٤١١ق، ج٢، ص ٤٦٩؛ الطبرسي، ١٣٣٨ق، ص ٣٢؛ إبن شهر آشوب، ١٣٧٩ش، ج١، ص ١٠٩).

١. وقد خاطب الإمام طلحة وقال له: أناشدك أنّ تقول ألم تسمع رسول الله يقول: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِي مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاه. فقال طلحة: نعم. فقال الإمام: فلماذا تحاربني؟ فذهب طلحة ولم يرد عليه (ابن عساكر، ١٤١٥ق، ج٢٥، ص ١٠٨؛ الحر العاملي، ١٤٢٥ق، ج٣، ص ٢٦٨). وقد نقل علماء أهل السنّة هذه الموقعة والمحادثة التي دارت بين الإمام وطلحة والزبير ومنهم حاكم. (حاكم، ١٤١١ق/ ١٩٩٠م، ج٣، ص ٤١٩)، البيهقي (البيهقي، ١٤٠١ق، ص ٣٧٣) وآخرون (الهيثمي، ١٤٠٨ق، ج٩، ص ١٣٣؛ السيوطي، ١٩٩٤م/ ١٤١٤ق، ج ١٦، ص ١٨٩ و ج ١٧، ص ١٣).

٣. المناشدة في الكوفة

لقد ناشد أميرالمؤمنين الكثير من الأفراد في الكوفة واستشهدهم على الشهادة على حديث الغدير. وهذا يدلّ على أهمية تبيين الغدير وأهميته لأمير المؤمنين الذي ذكّر به الناس في مواضع مختلفة واستشهدهم على صحة دعواه. فقد نُقل أن موضوع الغدير طُرح في موضعين على الأقل.

وأشهر مناشدة وقعت في رحبة[1] مسجد الكوفة. وقيل في أسبابها أن بعض الناس وجّه كلاماً ونقداً ضد الأمام قالوا فيه ما لم يكن فيه (ابن أبي شيبه، ١٤٢٧ق، ج٦، ص ٣٦٨، ش ٣٢٠٩١). ويقول إبن أبي الحديد أنّ الناس لم تقبل أنّ الرسول فضّل أمير المؤمنين على غيره (ابن أبي الحديد، ١٤٠٤ق ، ج٢، ص ٢٨٨، ط ٣٧). ولهذا دعى أميرالمؤمنين الناس واستشهدهم على ما قال فيه الرسول الأكرم.

١-٣. زمن المناشدات

يرى السيوطي (السيوطي، ١٤١٧ق، ص ٢٠٢) والعلامة الأميني أنّ المناشدات

١. ويرى البعض أن الرحبة هي مدينة الرحبة وهو قول لا أساس له من الصحة.

كانت في عام ٣٥ للهجرة (الأميني، ١٣٩٧ق ، ج١، ص ١٦٦). واتبعهم غيرهم في هذا القول. لكن هذا التاريخ لم يكن صحيحاً، لأنّ أمير المؤمنين دخل الكوفة بعد موقعة الجمل وفي ١٢ من رجب عام ٣٦ للهجرة (المنقري، ١٤٠٤ق، ص ٣). ونظراً الى أن جمع من الأشهاد مثل عمار بن ياسر، والخزيمة، وأبو التيهان، من شهداء صفين وأنّ جرير بن عبدالله قد عاد من الشام، (المنقري، ١٤٠٤ق، ص ٦٠) وكان حاضراً في المناشدات، فإنّ القرائن التاريخية تدلّ على أن المناشدات كانت قد وقعت بتاريخ ٣٦ للهجرة وحين كان أميرالمؤمنين يستعد لحرب صفين (المنقري، ١٤٠٤ق، ص ١٣١؛ الطبري، ١٣٨٧ق، ج٤، ص ٥٦٣). إذن الخبر الذي ورد مئة يوم قبل شهادة الإمام عليه السلام لم يكن صحيحاً (الطبري، ١٤٠٥ق/ ١٩٨٤م، ج٢، ص ١٢٧).

عند قراءة الأخبار المتعلقة بالمناشدات التي جرت في رحبة مسجد الكوفة سوف نواجه أسماء مئة راو من الرواة؛ لكننا سوف نقتصر على بعض منها تفادياً لإطالة المقام؛ كما اكتفينا بشرح قصير لحياة بعض من هؤلاء الرواة. وقد ذكرنا الأسماء على أساس الحروف الأبجدية مع رعاية بعض النقاط المتعلّقة برواياتهم.

إصبع بن نباتة المجاشعي

كان إصبع من أصحاب أميرالمؤمنين عليه السلام، وقائد شرطة الخميس (المنقري، ١٤٠٤ق، ص ٤٠٦) وقد وُعد بالجنة في حياته (المفيد، ١٤١٣ق، ص ٣). يقول إصبع: فقد استشهد أميرالمؤمنين الناس في رحبة مسجد الكوفة ليذكروا كلام رسول الله يوم الغدير فاليشهد كل من شهد ذلك اليوم. فشهد عشرة من الناس في ذلك الجمع. وهم: أبو ايوب، وأبو عمرة بن عمرو بن محصن، وأبو زينب بن عوف انصارى (ابن اثير، ١٤٠٩ق/ ١٩٨٩م، ج٥، ص ١٣٠) وسهل بن حنيف، وخزيمة بن ثابت، وعبد الله بن ثابت أنصارى، وحبشي بن جنادة السلولي، وعبيد بن عازب الأنصارى، ونعمان بن عجلان الأنصاري، وثابت بن وديعة الأنصاري، وأبو فضالة الأنصاري وعبد الرّحمن بن عبد الربّ الأنصارى. فقد قال هؤلاء الرجال: نشهد

أننا سمعنا رسول اللهﷺ يقول: ألا إنّ الله عزّ و جل وليي و أنا ولى المؤمنين، ألا فَمَن كنتُ مولاهُ فعليّ مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ و عاد من عاداهُ، و أحَبَّ مَن أحبَّهُ، و أبغِض مَن أبغَضَهُ، و أعِن مَن أعانَهُ (ابن أثير، ١٤٠٩ق، ج٣، ص ٣٦٦؛ ابن عقده، بى تا، ص ٢٢٦).

وورد في ما نقله إبن كثير عن إبن عقدة عن أصبع أنّ عدد من شهد لأمير المؤمنين كان سبعة رجال وكان من بينهم عبدالرحمن بن عبد الرب الأنصاري. (ابن كثير، ١٤١٩ق/ ١٩٩٨م، ج٥، ص ٣٢٥، ش ٦٩٦٥).

وقد أورد إبن حجر عند شرح أحوال عبدالرحمن عبد ربه في كتاب موالاة بن عقدة، جزءاً من هذا الخبر وحتى قوله «فعلي مولاه» (ابن حجر، ١٤٠٤ق، ج٤، ص ٢٧٦).

حارثة بن مضّرب

حارثة بن مضرب أحد رواة الإمام عليعليه‌السلام (إبن حجر، ١٤٠٤ق، ج٢، ص ١٦٦). وقد نقل أبو إسحاق عن سعيد إبن وهب أنّ ستة رجال شهدوا أنّ حارثة بن مضرب قال: شهد ستة رجال معي بهذا القول، ويقول زيد بن يثيع: شهد معي ستة رجال بهذا القول (النسائي، ١٤١١ق/ ١٩٩١م، ج٥، صص ١٥٤-١٥٥). إذن يدل هذا القول أنّ حارثة كان ممن شهد لصحة هذه الواقعة. وقد شهد ١٨ رجلاً بهذا الحق وفقاً لهذا الخبر.

حبة بن جوين العرني أبو قدامة الكوفي

نقل أبواسحاق عن حبّة العرني خبر المناشدة (ابن المغازلي، ١٤٢٤ق، ص ٧١). يقول الدولابي: لقد استشهد عليعليه‌السلام الناس على رحبة مسجد الكوفة فشهد له عشرة رجال بأن رسول اللهﷺ قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه» (الدولابي، ١٤٢١ق، ج٣، ص ٩٢٨، ش١٦٢٣). وورد في هذه النسخة من الكتاب أنّ حبّة العرني نقل عن

أبي قلابه. لكن يبدو أنّ حرف "عن" كان زائداً والصحيح هو أبي قدامة وهي كنية حبّة العرني (الطوسي، بی تا، ص٦٠). ونقل إبن أثير واقعة الغدير عن حبة بن جوين البجلي مباشرة (ابن أثير، ١٤٠٩ق، ج١، ص ٤٣٩).

زاذان أبو عمر

يقول زاذان أبوعمر: رأيت علياًعليه السلام في رحبة مسجد الكوفة يستشهد الناس على قول رسول الله فيه في واقعة الغدير فشهد له ١٣ رجلاً من الحاضرين بأنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله قال في حقه في واقعة الغدير: من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه (احمد بن حنبل، ١٤٣٠ق، ج٢، ص ٧٢٤، ش٩٩١). وقد روى هذا الخبر ابن ابى عاصم (ابن أبي عاصم، ١٤٠٠ق، ص ٦٠٧، ش ١٣٧٢)، وابن عساكر، والهيثمي وإبن الجوزي (ابن عساكر، ١٤١٥ق، ج٤٢، ص ٢١٢؛ الهيثمي، ١٤٠٨ق، ج ٩، ص ١٠٧؛ ابن الجوزي، ١٣٢٩ق، ج١، ص ١٦٥).

زر بن حبيش

زر بن حبيش أحد رواة المناشدة. وقد روى خبره كل من إبن الأثير والقندوزي في كتاب ينابيع المودّة. ويُفهم من الرواية التي نقلها القندوزي أنّه استفاد من كتاب إبن عقدة وكان الكتاب بحوزته. يقول الكاتب: نقل أبوالعباس أحمد بن محمد سعيد عقدة في كتاب الموالاة الذي جمع فيه رواة حديث «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» (القندوزي، ١٤١٨ق، ص ٤١). أنّ الكاتب قد جمع الأحاديث عن ١٠٥ رواية (القندوزي، ١٤١٨ق، ص ٤١). يقول إبن طفيل أن ١٧ رجلاً شهدواً لأمير المؤمنين بالمناشدة؛ كما روى هذا الخبر وعن طريق آخر، يعلي بن مرّة عن إبن أثير. ويقول خبر آخر عن أبي إسحاق: حدثّني رجال لا يحصى عددهم؛ ثم أورد أسماء بعضهم عن زر بن حبيش، والأسماء التي ذكرها أبوإسحاق تختلف عن الأسماء التي ذكرها ابن طفيل وإصبع بن نباتة. فقد استشهد علىعليه السلام الناس في رحبة

مسجد الكوفة. فقام ١٧ رجلاً وشهدوا أنّ رسول الله قال يوم الغدير: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه». ومن بينهم ذكروا قيس بن ثابت، وحبيب بن بديل بن ورقاء، وزيد بن شراحيل الانصاري، وعامر بن ليلى الغفاري، وعبد الرحمن بن مدلج، وابو أيوب الأنصاري، وابو زينب الأنصاري، وابو قدامه الأنصاري، وعبد الرحمن بن عبد ربه وناجي بن عمرو الخزاعي (القندوزي، ١٤١٨ق، ص ٤٢).

وذكر إبن أثير هذا الخبر في شرح أحوال حبيب بن بديل ويستفاد من أول الخبر أنّه كان عند مواجهة الفرسان، وجاء في الخبر أنّ من شهد له كان عددهم ١٢ رجلا. ومن بينهم كان قيس بن ثابت بن شماس، وهاشم بن عتبة وحبيب بن بديل بن ورقاء وكلهم شهدوا أن رسول اللهﷺ قال: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» (القندوزي، ١٤١٨ق، ص ٤١). لكن نقل إبن حجر الجزء الآخر من الخبر عن كتاب إبن عقدة. واقتصر الكتاب على ذكر أسماء قيس بن ثابت، وحبيب بن بديل بن ورقاء (إبن حجر، ١٤٠٤ق، ج٢، ص ١٤).

زياد بن أبي زياد

ويروي أحمد بن حنبل في المسند عن زياد أنّه قال: سمعت علي بن أبي طالبؑ يستشهد الناس ويقول: أقسم المسلم أن يقول ما سمعه من رسول الله يوم غدير خم. ثم تحرّك ١٢ بدرياً وشهدوا له بما سمعوا من رسول الله (أحمد بن حنبل، بی تا،ج١، ص ٨٨). وقد روى هذا الخبر ابن عساكر (ابن عساكر، ١٤١٥ق ، ج٤٢، ص ٢١٢)، والمقدسي الحنبلي (المقدسی الحنبلی، ١٤١٠ق، ج٢، ص ٨٠). وقال الإثنان أن شهداءهم على هذا القول هم البدريون الذين شهدوا بما سمعوا من رسول اللهﷺ (ابن كثير، ١٤٠٨ق، ج٧، ص ٣٨٥).

زيد بن الأرقم

تقول بعض الروايات أنّ زيد إبن الأرقم كان من الشاهدين وحسب رواية

أخرى كان أحد الرواة الذين لم يشهدوا لأمير المؤمنين. ويروي الطبراني عن زيد بن وهب عن زيد إبن الأرقم أنّه قال: إستشهد علىعليه السلام في رحبة مسجد الكوفة من شهد وسمع قول رسول اللهصلى الله عليه وآله في غدير خم. فشهد له ١٦ رجلاً ممن شهدوا الواقعة (ايجي، ١٤٢٨ق/ ٢٠٠٧م، ص ٢٤٦). وساروا نحوه وقالوا أنّهم سمعوا رسول الله يقول: اللَّهُمَّ من كنت مَوْلاهُ فَعَلِي مَوْلاهُ اللَّهُمَّ وَالِ من وَالاهُ وَعَادِ من عَادَاهُ. يقول زيد بن الأرقم: كنت ممن شهد الموقعة وتكتم على الشهادة ولم أشهد لأمير المؤمنين. فعُميت عيني. لأنّ أمير المؤمنين دعى على من لم يشهد له بالعمى (الطبراني، ١٤١٤ق ، ج٥، ص١٧١؛ الأربلي، بى تا ، ج١ ، ص ٢٧٩). وذكر القاضي نعمان هذا الخبر أيضاً (القاضى نعمان، بى تا، ج١، ص ١٠٠). ونقل ابوسليمان عن ابن الأرقم ما يشبه هذه الرواية (ابن المغازلي، ١٤٢٤ق، ص ٧٤؛ امرتسرى، بى تا، ص٩٤١). ويروى أنّ زيداً قال: سار إثناعشر بدرياً وشهدوا للأمير ولكنّني تكتمت على الشهادة ولم أشهد: (الطبراني، ١٤١٤ق ، ج٥، ص ١٧٥؛ الهيثمي، ١٤٠٨ق، ج٩، ص ١٠٦؛ ابن كثير، ١٤٠٨ق، ج٧، ص ٣٨٣).

زيد بن يثيع الهمداني الكوفي

ذكر إبن حبان إبن يثيع في كتاب الثقاة (إبن حبان، ١٣٩٣ق، ج٤، ص ٢٥١). فقد سمع الحديث من عليعليه السلام و رواه عنه أبو إسحاق (البخاري، بى تا، ج٣، ص ٤٠٨). ونقل أبو إسحاق الحديث عن زيد بوجهين.

١. روى أبو إسحاق عن سعيد بن وهب عن زيد بن يثيع أنّه أخبر علياً أنّ الناس تقول عنه ما ليس فيه فارتقى المنبر وقال: أقسم الرجل بالله أن يشهد بما قاله رسول اللهصلى الله عليه وآله يوم غدير خم ولا أُشهد إلا أصحاب رسول الله أن يشهدوا بما قاله الرسول عني. فقام من جنب زيد ستة رجال ومن جنب سعيد بن وهب ستة آخرون وقالوا: أنّ رسول الله قال: من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه (ابن أبي شيبه، ١٤٢٧ق، تحقيق كمال يوسف، ١٤٠٩ق/ ١٩٨٩م،

ج٦، ص ٣٦٨، حديث٣٢٠٩١؛ ابن ابي شيبه، تحقيق محمد عوامه، ١٤٢٧ق/ ٢٠٠٦م، ج١٧، ص ١١٠. حديث ٣٢٧٥٤ و تحقيق محمد اسامه، ١٤٢٩ق/ ٢٠٠٨م، ص ٤٨٦، ح ٣٢٦٨٩).

وروى احمد بن حنبل هذا الخبر عن أبي إسحاق عن سعيد بن وهب وزيد بن يثيع من دون ذكر الجزء الأول منه وقالوا أنّ الكلام قد جرى في رحبة مسجد الكوفة (أحمد بن حنبل، بى تا، ج١، ص ١١٨). وروى ابن أبي عاصم (ابن أبي عاصم، ١٤٠٠ق ، ج٢، ص ٦٠٧)، البزار، (بزار، ١٤٠٩ق، ج١٠، ص ٢١٢، ح٤٢٩٩)، الجزري، (الجزري محمد، ١٤٠٢ق، ص ٤٩) والنسائي في الخصائص و السنن هذا الخبر لكن بسند آخر وقالوا أنّ ستة رجال قاموا من ناحية وستة آخرون قاموا من ناحية اخرى وشهده بأنّ الرسولﷺ قال في علي هذا القول (النسائي، ١٤٠٦ق، ج٥، صص ١٠٢ و ١٣٢).

٢. في رواية أخرى روى أبو إسحاق هذا الخبر عن عمرو ذي مرّ، وسعيد بن وهب وزيد بن يثيع بالتفاصيل وقالوا أنهم سمعوا علياًعليه السلام يقول: أقسم الرجل بالله أن يقول ما سمعه من رسول الله يوم غدير خم. فقام ثلاثة عشر رجلاً وشهدوا أنّ رسول الله قال: من أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ ألست أولى بالمومنين من أنفسهم؟ فقالوا نعم يا رسول الله. ثم أخذ بيد عليعليه السلام وقال: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَأَحِبَّ مَنْ أَحَبَّهُ، وَأَبْغِضْ مَنْ أَبْغَضَهُ، وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَاخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ (البزار، ١٤٠٩ق ، ج٣، صص ٣٤-٣٥، ح ٧٨٦). كما نقل ابن عساكر هذا الخبر (ابن عساكر، ١٤١٥ق، ج ٤٢، ص ٢١٠).

سعيد بن ذي حدان الكوفي

سعيد بن ذي حدان من الرواة الثقاة عند أهل السنّة (الحسيني، ١٤١٨ق، ج١، ص٥٨١). وقد روى عن عليعليه السلام (ابن سعد، ١٤١٠ق ، ج٦، ص ٢٥٧). ويراه الزبيدي من التابعين الذين رووا عن عليعليه السلام (زبيدى، ١٤١٤ق/ ١٩٩٤م، ج٤، ص ٤١٤). كما كان يروي عن سهل بن حنيف، وعلقمة بن قيس (المزي، ١٤٠٦ق/ ١٩٨٥م، ج ١٠، ص

٤٢٤، ش ٢٢٦٦. ابن حجر، ١٤٠٤ق، ج٤، ص ٢٦). وكان يقال له سعيد بن لعودة (العيني، ١٤٢٧ق/ ٢٠٠٦م، ج١، ص ٤٠٥). وقد ذكره إبن حبان في الثقاة (المزي، ١٤٠٦ق، ج١٠، ص ٤٢٤، ش٢٢٦٦؛ ابن حجر، ١٤٠٤ق، ج٤، ص ٢٦).

ويروي أبو إسحاق عن سعيد بن ذي حدان وعمرو ذي مرّ أنّهما قالا: أقسم علي الناس بالله وقال: لا أقسم إلّا أصحاب رسول اللهﷺ ممن سمع خطبته يوم غدير خم (أن يسير ويشهد)، فسار إثناعشر رجلاً ستة من ناحية سعيد وستة آخرون من ناحية عمرو وشهدوا أنّهم سمعوا رسول الله يقول: اللهم وال من والاه و عاد من عاداه، وانصر من نصره وأحبّ من أحبّه، و أبغض من أبغضه (الحموي، ١٤٠٠ق، ج١، ص ٦٨).

ونقل العلامة الأميني هذا الخبر من فرائد وقال أنّ صاحب الكلام هو سعيد بن أبي حبان (الأميني، ١٣٩٧ق، ج١، ص ١٧٢). وهو لم يكن قولاً صائباً.

سعيد بن وهب الهمداني الكوفي

سعيد بن وهب الهمداني الكوفي من خيرة أصحاب الإمام عليؑ (الطوسي، ١٤١٤ ق ، ص ٦٦). وهو ممن أدركوا الرسول الأكرمﷺ وسماه إبن معين من الموثقين كما عدّه إبن حبان من الثقاة (ابن حجر، ١٤٠٤ق، ج٤، ص ٩٦). كان سعيد في خلافة أميرالمؤمنين من ولاة همَدان (المنقري، ١٤٠٤ق، ص ١٠٥) وكان من قادة حرب صفين (الذاكري، ١٣٨٠ش، ج١، ص ٤٧٤). وكما سبق القول عن زيد بن يثيع، نقل أبو إسحاق المناشدة عن ثلاثة رجال من بينهم سعيد بن وهب. ويرى الهيثمي صحّة هذا الخبر وسماه فطر بن خليفة من الثقاة (الهيثمي، ١٤٠٨ق، ج٩، ص ١٠٤). كما ورد هذا الخبر في كتاب الأمالي للشيخ الطوسي (الطوسي ، ١٤١٤ق، ص٢٥٥) وكتاب بشارة المصطفى (الطبري، بشارة المصطفى،١٤٢٠ق، ص١٢ ٤). وفضلا عن ذلك، روى أحمد بن حنبل خبراً عن أبي إسحاق عن سعيد بن وهب بمفرده (ابن حنبل، ١٤٣٠ق، ج٢، ص ٧٤١) واعتبره الهيثمي خبراً صحيحاً (الهيثمي، ١٤٠٨ق، ج٩، ص ١٠٤)،

والمقدسي (المقدسي، ١٤١٠ق، ج٢، ص ١٠٥). كما نقله إبن عساكر (ابن عساكر، ١٤١٥ق، ج٤٢، ص٢١١). وروي في موضع آخر عن سعيد بن وهب (المقدسي، ١٤١٠ق ، ج٢، ص ١٠٦).

شقيق بن سلمة أبو وائل

روى الكلبي عن أبي وائل بن سلمة أن علياً إرتقى المنبر وقال: أقسم رجلاً يسير ويشهد ما سمعه من رسول الله يوم غدير حين قال: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه. وكان بجانب المنبر أنس بن مالك وبراء بن عازب وجرير بن عبدالله. فأعاد الإمام كلامه فلم يرد أيّ من هؤلاء الثلاث. ثم قال: اللهم لا يذهبنّ من الدنيا أحد يكتم الشهادة وهو يعرفها إلّا وقد ظهرت عليه آية تدل على كتمانه يُعرف بها.

يقول أبو وائل: أصيب أنس بالبرص وكُفّ بصر براء وصار جرير أعرابياً بعد الهجرة وعاد إلى موطنه سرات فمات في بيت أمّه (ابن الكلبي، ١٤٠٧ق، ص ٦٣٩؛ البلاذري، بى تا، ج٢، ص ١٥٦؛ ج ٢، ص ٣٨٦).

ويحكي الخبر إلى جانب إشارته إلى المناشدة، عن إصابة من كتم الشهادة بالبلاء والمرض. وكان زيد إبن الأرقم ممن نُقل إعترافهم بهذا الشأن. ونظراً لحضور جرير بن عبدالله في المناشدة وترك الكوفة قبل حرب صفين (شوال ٣٦) (المنقري، ١٤٠٤ق، ص ١٣١؛ الطبري، ١٣٨٧ق، ج٤، ص ٥٦٣)، يمكن أن يكون تاريخ المناشدة في نهايات عام ٣٦ للهجرة.

طلحة بن عميرة

يروي الشيخ المفيد أنّ طلحة بن عميرة كان من رواة المناشدة. يقول طلحة: استشهد علي الناس عن قول رسول الله حين قال: من كنت مولاه فهذا علي مولاه. فشهد له إثناعشر رجلاً من الأنصار وكان أنس إبن مالك بين القوم فلم

يشهد. ثم قال أميرالمؤمنين عليه السلام: يا أنس. قال: لبيك. قال: ماذا جعلك ألّا تشهد وأنت سمعت ما سمع القوم؟ قال: كبرت يا أميرالمؤمنين وغلب عليّ النسيان. ثم قال الإمام: اللهم إن كان كاذباً فأصبه بالبرص واجعل فيه آية لا تغطيها عمامته. يقول طلحة بن عميرة: أقسم بالله أني رأيت بياضاً بين عينيه (المفيد، بى تا، ج١، ص ٣٥١). وروي هذا الخبر عن الشيخ المفيد (قطب الراوندي، ١٤٠٩ق، ج١، ص ٢٠٧؛ المجلسي، ١٤٠٣ق/ ١٩٨٣م، ج٤١، ص ٢٠٤ و ج٤٢، ص ١٤٨؛ التستري، ١٤٢٤ق، ج٥، ص ٥٧٦ و ج٧، ص ٢٢٠). وورد في شرح الأخبار خبر طلحة بن عمير مع اختلاف طفيف (القاضي نعمان، بى‌تا، ج١، ص ٢٣٢). وقد نقل إبن أبي الحديد بعض الأخبار المشابهة يقول بشيء من التريّث والريبة أن الإمام ناشد الناس في رحبة القصر أو رحبة مسجد الكوفة فشهد له إثناعشر رجلاً ولكن لم يشهد له أنس بن مالك فأصابته لعنة علي عليه السلام. وفقاً لهذا الخبر كان إسم أبيه عميراً. ويقول إبن أبي الحديد: أني رأيت بعيني أصابته بالبرص (ابن أبي الحديد، ١٤٠٤ق، ج٤، ص ٧٤). كما نقل كل من المجلسي (المجلسى، ١٤٠٣ق، ص٢٠٠؛ المجلس، ١٤٠٤ق، ج٣، ص ٢١٥) و مير حامد حسين (مير حامد حسين، بى‌تا، ج٢٢، صص ٧٤٨-٧٤٩) هذه الأخبار في كتبهم.

وورد في كتاب أرجح المطالب أنّ هذا الخبر نقله إبن مردويه وأبو نعيم عن طلحة بن عمير أنّه قال: شهدت علياً يعتلي المنبر فشهد ممن حول المنبر وهم إثناعشر رجلا من البدريين والأنصار والمهاجرين، ولكن أنس بن مالك أبى أن يشهد له فادعى الكبر والنسيان ولم يذكر ما قيل في حق علي بن أبي طالب فلعنه الإمام. يقول طلحة: والله رأيت البياض بين عيني أنس (امرتسرى، ١٤٠٤ق، ص ٥٧٩ و اردو، ص ٩٤٥، ح ٥٣). إذن كان طلحة بن عمير أو عمير أحد رواة المناشدة. لكن تقول النسخ الحالية من كتاب حلية الأولياء أن طلحة بن مصرف نقل هذا الخبر عن عميرة بن سعد (ابو نعيم الإصفهاني، ١٤٠٩ق، ج٥، ص ٢٦). إذن الراوي الحقيقي هو عميرة بن سعد.

و ما رواه أبو الطفيل حول قضية المناشدة تختلف عن ما رواه غيره. فهو يقول: جمع علي الناس في رحبة المسجد فشهد له ثلاثون رجلاً ممن شهدوا الواقعة (احمد حنبل، ١٤٣٠ق، ج٢، ص ٨٤٩؛ بى تا، ج٤، ص ٣٧٠؛ ابن عساكر، ١٤١٥ق، ج٤٢، ص ٢٠٥؛ الحرالعاملي، ١٤٢٥ق، ج٣، ص ٢٧٦؛ المجلسى، ١٤٠٣ق، ج٣٧، ص ١٨٨؛ الأمين، ١٤٠٣ق، ج١، ص ٢٩١). كما يقول زاذان أن من شهد له كان عددهم ثلاثين رجلاً (احمد حنبل، ١٤٣٠ق، ج١، ص٨٤). كما رُويت روايتان عن أبي الطفيل.

١. نقل فطر بن جارود عن أبي الطفيل: كنّا قريبون من علي عليه السلام ويقول: أقسم من شهد غدير خم فليتقدّم وليشهد. فسار نحوه سبعة عشر رجلاً من بينهم أبي قدامة الأنصاري الذي قال: كنّا عائدين مع رسول الله صلى الله عليه وآله من حجة الوداع، وفي الظهيرة وقفنا عند أشجار فنشرنا ثيابنا عليها. إلى أن نودي للصلاة فصلينا. بعدها وقف رسول الله وبعد الحمد والثناء قال: أيها الناس ألا تعملون أنّ الله مولاي وأنا مولى المؤمنين؟ وأولى بكم منكم؟ فردد الكلام عدّة مرّات فقلنا: نعم. ثم قال وهو يأخذ بيدك ثلاثة مرات: من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه.

كان أبو قدامة حاضراً في غزوة أحد واستشهد في صفين في ركاب علي عليه السلام (ابن اثير، ١٤٠٩ق، ج٥، ص ٢٥٣). ووفقاً لهذا الخبر فقد كانت المناشدة قبل حرب صفين. كما نقل إبن حجر في الإصابة الجزء الأول من هذا الخبر في معرض شرحه لأحوال أبوقدامة الأنصارى عن كتاب الموالاة ابن عقدة (ابن حجر، ١٤١٥ق/ ١٩٩٥م، ج٧، ص ٢٧٥).

٢. تقول رواية أخرى أن الإمام قال: من سمعت أذناه وفهم قلبه فاليتقدم وليشهد. فشهد له جماعة من الحاضرين. وعشرة من هؤلاء الشاهدين هم: خزيمة بن ثابت، وسهل بن سعد، وعدي بن حاتم، وعقبة بن عامر، وابو أيوب الأنصاري، وأبو سعيد الخدري، وأبو شريح الخزاعي، وأبو قدامة الأنصارى، وابو ليلى، وأبو

الهيثم بن تيهان. ثم سار رجال من قريش نحوه وقالوا: قولوا ما سمعتهم فنقلوا ما سمعوه بالتفاصيل (السمهودي، ٢٠٠٦م، ج٢، ص ٨٠). السخاوي (٩٠٢ق) (السخاوي، بى تا، صص ٣٤٨- ٣٤٩) و العلامة الحسيني اليمني (الحسيني اليمني، بى تا، ص ١٢٦) وغيرهم ذكروا هذه الأسماء (امرتسرى، بى تا، ص ٩٣٩؛ المرعشي، ١٤٢١ق، ج٦، ص ٣٣١).

وقد روى المناشدة عن قول إبن الطفيل الكثير من الرواة. منهم: النسائي في الخصائص (النسائي، ١٤٠٦ق، ص١١٣) والسنن (النسائي، ١٤١١ق، ج ٥، ص ١٣٤). كما رواه الطحاوي وهو أحد فقهاء أهل السنّة (الطحاوي، ١٤١٥ق/ ١٩٩٤م، ج ٥، ص١٥). وأبو المحاسن الذي كان مشككاً في صحة الخبر ويسأل إبن الطفيل فيلتقي بزيد بن الأرقم ويسأله عن الموضوع فيقول زيد: لماذا تكتم لقد شهدت بأمّ عينك وسمعت ماذا جرى هناك (ابو المحاسن، بى تا، ج٢، ص٣٠١).

عبدالرحمن بن أبي ليلى

عبدالرحمن بن إبي ليلى من كبار الفقهاء وكان حاضراً في حروب الإمام علي عليه السلام. تقول رواية أنّ أبيه استشهد في ركاب علي عليه السلام في معركة صفين (ابن حجر، الإصابه، ١٤١٥ق، ج٧، ص ٢٩٢).

يقول عبدالرحمن: سمعت علياً يستشهد الناس ويقول: بالله كل من سمع قول رسول الله صلى الله عليه وآله في يوم غدير خم فليسر. فسار نحوه إثناعشر بدرياً وشهدوا بما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وآله وقالوا: رأينا رسول الله يأخذ بيد علي ويقول: أيها الناس ألستُ أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ فقالوا: نعم يا رسول الله. ثم قال: اللهم من كنت مولاه فهذا علي مولاه. اللهم وال من والاه وعاد من عاداه (الخطيب، ١٤١٧ق، ج١، ص١٣٠).

وصرّح الكتّاب في كتبهم مثل الخطيب في تاريخه (الخطيب، ١٤١٧ق، ج١٤، ص ٢٣٩-٢٤٠)، والمحاملي (المحاملي، ١٤١٢ق/ ١٩٩١م، صص ١٦١-١٦٢) والعاصمي

(العاصمي، ١٤١٨ق، ج٢، ص ٢٥٢) بأنّ من سار نحو على وشهد له كانوا كلهم بدريون.

ونقل عن سماك بن عبيد أنّه قال: دخلت على عبدالرحمن فقال: رأيت علياً في رحبة مسجد الكوفة يستشهد الناس. فشهد له إثناعشر رجلاً ولم يشهد له ثلاث. فأصابتهم لعنة علي عليه السلام. روى هذا كل من: إبن عساكر (إبن عساكر، ١٤١٥ق، ج٤٢، ص ٢٠٧). وإبن كثير (ابن كثير، ١٤٠٨ق، ج ٥، ص ٢١١). كما نقله المقدسي الحنبلي، (المقدسي، ١٤١٠ق، ج ٢، ص ٢٧٤) ورواه البزار بسند آخر (البزار، ١٤٠٩ق، ج ٢، ص ٢٣٥).

عبد الخير

ويقول المغازلي أنّ عبدالخير كان من رواة المناشدة. فقد روى أبو إسحاق عن عبدالخير، وعمرو بن ذي مرّ، وحبّة العرني وعدد لا يحصى أنّهم قالوا: سمعنا علياً عليه السلام يستشهد الناس في رحبة مسجد الكوفة ويقول لهم: من سمع منكم رسول الله يقول: من كنت مولاه فهذا علي مولاه فليقم وليشهد: فقام إثناعشر رجلاً من أهل بدر ومن بينهم زيد إبن الأرقم وقالوا: سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله في يوم غدير خم يقول:«من كنت مولاه فعلي مولاه اللّهمّ وال من والاه و عاد من عاداه» (ابن المغازلي، ١٤٢٤ق، ص٧١). وتقول معظم الروايات أنّ زيداً لم يشهد لعلي عليه السلام.

عمرو بن ذي مرّ

ورد في خبر عبدالخير أنّ عمرو بن ذي مرّ كان أحد الرواة. فقد نقل الحر العاملي هذا الخبر مع اختلاف طفيف (الحر العاملي، ١٤٢٥ق، ج٣، ص ١٠٣). وفي خبر آخر ذكر أبو إسحاق إسم عمرو بن ذي مرّ إلى جانب أسماء زيد بن يثيع، وسعيد بن وهب، وهاني بن هاني كرواة هذا الخبر (الأميني، ١٣٩٧ق، ج١، ص ٣٥٣). ويبدو من ظاهر الكلام أنّ عبدالخير هو عمرو بن ذي مرّ الذي شهد مناشدة الإمام علي عليه السلام في مسجد رحبة (إبن كثير، ١٤٠٨ق، ج ٥، ص ٢٢٩).

عميرة بن سعد الهمداني يامي الكوفي

يروي عميرة بن سعد عن الإمام علي عليه السلام (المزي، ١٤٠٦ق ، ج٢٢، ص ٣٢٤). فقد شهد عميرة مناشدة علي وروى أنّ علياً عليه السلام استشهد صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله في رحبة المسجد فسار نحوه ثمانية عشر رجلاً وشهدوا له (الحميري، المصدر نفسه، ص ١٣١). وتقول رواية أخرى أنّ عددهم كان ثلاثة عشر رجلاً (الطبراني، ١٤١٤ق، ج٢، ص ٣٢٤). ورواية أخرى تقول أنّ عددهم كان إثنا عشر رجلاً. وكان من بينهم أبو هريرة، وأبو سعيد وأنس (الطبراني، ١٤١٤ق، ج٢، صص ٣٢٨-٣٢٩؛ مزى، ١٤٠٦ق ، ج٢٢، ص ٣٩٨؛ ابن كثير، ١٤٠٨ق، ج٧، ص ٣٨٤). وروى النسائي هذا الخبر في كتابه (النسائي، ١٤١١ق، ص ١٠٠؛ ١٤١١ق ، ج٥، ص ١٣١).

إذن اتضح أنّ عمير بن سعيد هو عميرة الذي ورد أسمه في بعض الكتب. ويقول الطبراني: يقول عمير بن سعيد: لقد جمع علي عليه السلام الناس في رحبة المسجد واستشهدهم على ما سمعوه ورأوه وكنت شاهداً على ما جرى. وحين استشهد علي عليه السلام الناس على قول الرسول حين قال: من كنت مولاه فهذا علي مولاه. شهد له ثمانية عشر رجلاً بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال هذا الكلام (الطبراني، ١٤١٤ق ، ج٧، ص ٧٠). كما نقل الهيثمي هذه الرواية وذكر أنّ عددهم كان ثمانية عشر رجلاً واستحسن سنده (الهيثمي، ١٤٠٨ق، ج٩، ص ١٠٨).

وجاء في بعض الروايات أنّ عميرة بنت سعد والصحيح أن عميرة كان رجلاً. يقول عميرة: رأيت علياً يصعد المنبر ويدعو أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المناشدة ويناشدهم بما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وآله (الهيثمي، ١٤٠٨ق، ج٩، ص ١٠٨).

مهاجر بن عميرة

يقول مهاجر بن عميرة أو عميرة بن مهاجر: سمعت علياً عليه السلام يرتقي المنبر ويناشد الناس بقوله أنّ من سمع قول رسول الله حين قال: من كنت مولاه فهذا علي

مولاه؟ فقام إثناعشر رجلاً وقالوا: لقد سمعنا قوله يا إبن إبي طالب (ابن أبي عاصم، ١٤٠٠ق، ج٢، ص ٦٠٧، ش ١٣٧٣).

هاني بن هاني

جاء في شرح أحوال عمرو بن ذي مرّ أنّ هاني بن هاني إنه كان من بين من نقل عنهم أبو إسحاق المناشدة.

يعلي بن مرّة

يقول يعلي بن مرّة: عندما جاء عليعليه السلام إلى الكوفة استشهد الناس وقال: أيها الناس أيكم شهد رسول اللهصلى الله عليه وآله يقول: من كنت مولاه فعلى مولاه، اللّهم وال من والاه و عاد من عاداه. فليشهد. فقام وشهد أكثر من عشرة رجال كان من بينهم يزيد أو زيد بن شراحيل الأنصاري (ابن أثير، ١٤٠٩ق، ج٢، ص ١٣٨). وذكر إبن أثير هذا الخبر في شرح أحوال زيد بن شراحيل (ابن اثير، ١٤٠٩ق، ج٢، ص١٣٨) وعامر بن ليلى الغفاري وذكرهما بأنّهما شهدا مناشدات عليعليه السلام في رحبة مسجد الكوفة (ابن أثير، ١٤٠٩ق، ج٣، ص ٣٥). كما نقله في شرح أحوال ناجية بن عمرو الخزاعي وقال بأنّ ناجية وأبو أيوب الأنصاري ممن شهدوا الغدير (ابن أثير، ١٤٠٩ق، ج٤، ص ٥٢١).

تدلّ هذه الأخبار أنّ المناشدة كانت بعد نزول عليعليه السلام الكوفة بقليل. فنظراً لأنّ الإمامعليه السلام دخل الكوفة في شهر رجب من عام ٣٦ للهجرة، فإنّ المناشدة كانت في العام نفسه.

ابو سليمان المؤذن

يقول أبي سليمان المؤذن: لقد استشهد علي من سمع رسول اللهصلى الله عليه وآله يقول: من كنت مولاه فهذا علي مولاه، فشهدت له جماعة من الناس ولم يشهد له زيد بن

الأرقم وهو على علم بقول رسول اللهﷺ. فلعنه علي فكُفّ بصرُه. فقد نقل الناس هذا الخبر إلى أن فقد زيد بصره (ابن أبي الحديد، ١٤٠٤ق، ج٤، ص ٧٤؛ المجلس، ١٤٠٣ق، ج٣٧، ص ٢٠٠). وسبق أنّ نقلنا عن أبي سليمان أنّه قال بأنّ زيد لم يشهد لعلي و كتم شهادته.

وهؤلاء هم جماعة ممن شهدوا واقعة المناشدة.

ابن عباس

روى القندوزي في كتاب ينابيع المودّة خبراً حول المناشدة بسند من أحمد بن حنبل بسند من سعيد بن جبير عن إبن عباس قال فيه: جمع عليعليه السلام الناس في رحبة مسجد الكوفة واستشهدهم بما سمعوا في يوم غدير خم فشهد له سبعة عشر رجلاً. (القندوزي، ١٤١٧ق، ص٤٠)[1]. لم يرد هذا الخبر في مسند أحمد بن حنبل بهذا السند وإنّما نُقل ما يشبهه عن أبي الطفيل. ولا نستبعد أنّ الكاتب قد أخطأ في نقله، أو أن الخبر ورد بهذا السند في كتب أحمد الأخرى. يبدو أنّ المقصود بإبن عباس هو عبدالله. لأنّه قد انتقل من البصرة إلى الكوفة قبل موقعة صفين.

نتيجة البحث

يمكن أن نستخلص مما ورد النقاط التالية:

- كانت للأشهاد بعض الخصوصيات وهي: أنهم كانوا من الصحابة وكانوا حاضرين في يوم الغدير. وكان إثنا عشر منهم بدرياً. كما كان معظمهم من الأنصار. تقول بعض الروايات أنّ جماعة منهم كانوا من قريش وجامعة من الأنصار وقد شهدوا بما حدث في ذلك اليوم. وقد ذكر بشكل عام إسم ٢٦ شخصاً ممن شهدوا الواقعة.

١. فصل استشهاد على الناس في حديث يوم الغدير.

- تقول بعض الروايات أنّ الأشهاد كانوا إثنا عشر رجلاً أو ستة عشر رجلاً أو سبعة عشر رجلاً. ونقلاً عن عميرة بن سعيد (سعد) كان العدد ثمانية عشر رجلاً. ويقول أحمد بن حنبل نقلاً عن أبي الطفيل أنّ عدد الذين استشهدوا بحديث الغدير كان ثلاثين رجلاً (ابن حنبل، ١٤٣٠ق، ج٢، ص ٨٤٩؛ أحمد بن حنبل، بى تا، ج٤، ص ٣٧٠). وقد ذُكرت أسماء العديد منهم. وكان إثناعشر رجلاً منهم بدرياً.

- تقول لنا الأخبار أنّ ثلاثة منهم امتنعوا عن الشهادة وأصابتهم اللعنة. وهم براء بن عازب، وأنس بن مالك، وجرير بن عبدالله البجلي. وتقول رواية أخرى أنّ زيد بن الأرقم إمتنع عن الشهادة ولم يشهد لعلي عليه السلام عن الغدير.

- يقول العلامة الأميني أنّ رواة المناشدة كانوا ثمانية عشر رجلاً، ولكن ما توصلت إليه دراستنا تشير إلى أنّ العدد هو ٢٢ رجلاً. وهذا يدلّ على اختلاف دراستنا عما سبقتها من دراسات.

- ويمكن ذكر عدّة دوافع لنقل هذا الخبر في الكتب المختلفة على النحو التالي:

أولاً: ذكر إحدى فضائل ومناقب الإمام علي عليه السلام في معظم الكتب.

ثانياً: إثبات حضور علي عليه السلام في رحلة الحج مع الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وحدوث هذه الواقعة في المدينة (الطحاوي، ١٤١٥ق، ج ٥، ص ١٥؛ ابو المحاسن، بى تا، ج٢، ص ٣٠١).

ثالثاً: رواها المؤرخون كواقعة من وقائع حياة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

رابعاً: نقل البعض هذا الحديث بمعنى المولى (النقشبندي، ١٣٠٦ق، صص ١١٧-١١٨). لكنّ المناشدة وقدوم الفرسان إلى الرسول الأكرم يدلان على أنّ المولى لم يكن بمعنى الصديق وإنما يدلّ على الولاية وأن الإمام أولى بالمؤمنين من بعد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

فهرس المصادر

١. ابن أبي الحديد.(١٤٠٤ق). شرح نهج‌البلاغه (محقق: محمد ابوالفضل ابراهيم، الطبعة الأولى). قم، مكتبة آية الله مرعشى.

٢. ابن أبي شيبة (عبد الله بن محمد) العبسي الكوفي. (١٤٠٩ق/ ١٩٨٩م)، المصنف فى الحديث و الآثار (محقق: كمال يوسف حوت، الطبعة الأولى). بيروت: دار التاج.

٣. ابن أبي شيبة (عبد الله بن محمد) العبسي الكوفي (١٤٢٧ق/ ٢٠٠٦م)، المصنف (محقق: محمد عوامه، الطبعة الأولى). جده، شركة دار القبله و دمشق: دار القرآن.

٤. ابن أبي شيبة (عبد الله بن محمد) العبسي الكوفي. (١٤٢٩ق ٢٠٠٨م). المصنف (محقق: ابو محمد اسامة بن ابراهيم، الطبعة الأولى). قاهره: الفاروق الحديثه.

٥. ابن أبي عاصم الضحاك الشيباني. (١٤٠٠ق). السنه (محقق: محمد ناصر الدين ألبانى، الطبعة الأولى). بيروت: مكتب الاسلامى.

٦. ابن أثير الجزري، المبارك بن محمد. (١٣٨٩ق/ ١٩٦٩م). جامع الأصول في أحاديث الرسول (محقق: عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الأولى). مكتبة الحلواني.

٧. ابن أثيرالجزري، ابوالحسن على بن محمد عبد الكريم الشيباني. (١٤٠٩ق ١٩٨٩م). أُسْدُ الغابة فى معرفة الصحابه. بيروت: دار الفكر.

٨. ابن أعثم احمد ابومحمد الكوفي. (١٤١١ق). الفتوح (محقق: على شيرى، الطبعة الأولى). بيروت: دارالأضواء.

٩. ابن الجوزي ابوالفرج عبد الرحمان بن‌علي بن محمد البغدادي. (١٣٢٩ق). صفة الصفوه (محقق: محمود فاخورى و محمد رواس قلعجى، الطبعة الثانية). بيروت: دارالمعرفه.

١٠. ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي. (١٤٢٣ق). صفة الصفوة (أربع مجلدات، بيروت: دار الكتب العلميه.
١١. ابن الكلبي، هشام بن محمد. (١٤٠٧ق). جمهرة النسب (المجلد الأول، الطبعة الأولى). بيروت: عالم الكتب.
١٢. ابن المغازلي، علي بن محمد الجلابي. (١٤٢٤ق). مناقب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، الطبعة الثالثه). بيروت: دار الأضواء.
١٣. ابن حِبّان، محمد بن حبان احمد بن أبي حاتم التميمي البستي. (١٣٩٣ق). الثقات (تسع مجلدات، الطبعة). مؤسسة الكتب الثقافيه، حيدر آباد دكن.
١٤. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين احمد بن علي. (١٤٠٤ق). تهذيب التهذيب (الطبعة الأولى). بيروت: دار الفكر.
١٥. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين احمد بن علي. (١٤١٥ق/١٩٩٥م). الإصابة فى تمييز الصحابه (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلميه.
١٦. ابن دريد، أبوبكر محمد بن حسن بن دريد. (١٩٨٧م/١٣٦٦ق). جمهرة اللغة (محقق: رمزى منير البعلبكي، الطبعة الأولى). بيروت: دارالعلم للملايين.
١٧. ابن سعد الواقدي، محمد. (١٤١٠ق). طبقاتالكبرى (محقق: محمد عبد القادر، الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلميه.
١٨. ابن شهر آشوب، رشيد الدين محمد المازندراني. (١٣٧٩). مناقب آل أبي طالب عليهم السلام (محقق: سيد هاشم رسولى محلاتى، الطبعة الأولى). قم: منشورات علامة.
١٩. ابن عساكر، ابوالقاسم علي بن حسن بن هبة الله. (١٤١٥ق). تاريخ مدينة دمشق و ذكر فضلها و تسمية من حلها من الأماثل (محقق: على شيرى). بيروت: دارالفكر.
٢٠. ابن عقده الكوفي (بى تا)، كتاب الولايه (مؤلف: عبد الرزاق حرز الدين). بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٢١. ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل الدمشقي. (١٢٩٥ق. ١٩٧٦م). السيرة النبويه (محقق: مصطفى عبد الواحد). بيروت: دار المعرفه.
٢٢. ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل الدمشقي. (١٤٠٨ق). البداية و النهاية (محقق: على شيرى، الطبعة الأولى). بيروت: مؤسّسة التاريخ العربى و دار أحياء التراث العربى.
٢٣. ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل دمشقى. (١٤١٨ق/١٩٩٨م). البداية و النهايه (محقق: عبد الله عبد المحسن التركى، الطبعة الأولى). بى جا، دار الهجر.
٢٤. ابن كثير، اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي. (١٤١٩ق/١٩٩٨م). جامع المسانيد و السنن (محقق: عبد الملك بن عبد الله، الطبعة الثانية). بيروت: دهيش.
٢٥. ابن منظور، جمال الدين. (١٤١٤ق). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
٢٦. ابو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي. (بى تا). المعتصر من المختصر من مشكل الآثار. بيروت: عالم الكتب.
٢٧. ابو نعيم، احمد بن عبدالله الإصفهاني. (١٤٠٩ق). حلية الاولياء (الطبعة الأولى). بيروت: دارالكتب‌العلميه.
٢٨. احمد بن حنبل ابوعبد الله الشيباني. (١٤٣٠ ق). فضائل الصحابة (مجلدان، محقق: دكتر وصى الله محمد عباس، الطبعة الرابعة). قاهره: دار ابن الجوزى.
٢٩. احمد بن حنبل ابوعبد الله الشيباني. (بى تا). مسند احمد حنبل (ستة مجلدات). بيروت: دارالفكر.
٣٠. الأربلي، علي بن فخرالدين عيسى بن أبي الفتح. (بى تا). كشف الغمّة عن معرفة الائمه (مجلدان). تبريز: منشورات بني هاشم.
٣١. الأمرتسري، عبيد الله. (بى تا). ارجح المطالب، يعنى سيرت امير المؤمنين (مترجمة إلى الأردية، الطبعة الأولى). لاهور: حق برادرز.

٣٢. أمين، سيد محسن. (١٤٠٣ق). أعيان الشيعة (محقق: حسن أمين، أحد عشر مجلداً). بيروت: دارالتعارف.
٣٣. الأميني، العلامة عبد الحسين. (١٣٩٧ق). الغدير في الكتاب والسنة والأدب (الطبعة الرابعة). بيروت: دار الكتاب العربي.
٣٤. الإيجي، احمد بن جلال الدين الشافعي. (١٤٢٨ق/٢٠٠٧م). فضائل الثقلين من كتاب توضيح الدلائل على ترجيح الفضائل (الطبعة الأولى). طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية المعاونية الثقافية.
٣٥. البخاري، محمد بن اسماعيل بن ابراهيم. (بی تا). تاريخ الكبير. ديار بكر تركيا: مكتبة الاسلامية.
٣٦. البزار ابوبكر، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق. (١٤٠٩ق). مسند البزار (البحر الزخار) (محقق: دكتر محفوظ الرحمن زين الله، الطبعة الأولى). بيروت: مدينة، مؤسسة علوم القرآن.
٣٧. البلاذُري، ابو الحسن احمد بن عيسى بن جابر. (م ٢٧٩ق). أنساب الأشراف (محقق: محمد باقر محمودى، ج٢ و ٣). بيروت: مؤسسة الأعلمي.
٣٨. البلاذُري، احمد بن عيسى. (١٤١٩ق). جمل من أنساب الأشراف (محقق: سهيل زكار). بيروت: دارالفكر.
٣٩. البيهقي، أحمد بن الحسين. (١٤٠١ق). الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث (محقق: أحمد عصام الكاتب، الطبعة الأولى). بيروت: دار الآفاق الجديده.
٤٠. التستري، محمد تقي. (١٤٢٤ق). قاموس‌الرجال (الطبعة الأولى). قم: مؤسّسة النشر الإسلامي.
٤١. الجزري، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد. (١٤٠٢ق). أسنى المطالب في مناقب الإمام علي عليه السلام (محقق: محمد هادى امينى). اصفهان: مكتبة الامام امير المؤمنين العامه.

٤٢. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله ابوعبدالله. (١٤١١ق١٩٩٠م). المستدرك على الصحيحين (محقق: مصطفى عبد القادر عطا، خمس مجلدات مع الفهرس، الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلميه.
٤٣. الحر العاملي. (١٤٢٥ق). إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات (الطبعة الأولى). بيروت: مؤسسة الاعلمى.
٤٤. الحسيني اليمني، محمد بن علي. (بى تا). نثر الدر المكنون من فضائل اليمن الميمون، الطبعة الأولى). مصر: مطبعة زهران.
٤٥. الحسيني، محمد بن علي. (١٤١٨ق). التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة، رفعت فوزي عبدالمطلب، الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة الخانجى.
٤٦. الحموي ابراهيم بن سعد الدين الشافعي. (١٤٠٠ق). فرائد السمطين في فضائل المرتضى والبتول والسبطين والأئمة من ذريتهم عليهم السلام (الطبعة الأولى). بيروت: مؤسسة المحمود.
٤٧. الحميري، ابو الحسن علي بن محمد. (١٤١٨ق/١٩٩٨م). جزء علي بن محمد الحميري (محقق: عبد العزيز بن سليمان البعيمي، الطبعة الأولى). الرياض: مكتبة الرشد.
٤٨. الحميري، نشوان بن سعيد. (١٩٦٥م). الحور العين (محقق: كمال مصطفى). بغداد: مكتبه المثنى، القاهرة: مكتبة الخانجي.
٤٩. خطيب ابوبكر، احمد بن على بن ثابت البغدادي. (١٤١٧ق). تاريخ بغداد (الطبعة الأولى). بيروت: دارالكتاب العلميه.
٥٠. الخطيب البغدادي، احمد بن علي. (١٤١٧ق). تالي تلخيص المتشابه (محقق: مشهور بن حسن آل سلمان، أحمد الشقيرات، الطبعة الأولى). رياض: دار الصميعى.
٥١. الدولابي، محمد بن أحمد. (١٤٢١ق). الكنى والأسماء (محقق: نظر محمد الفاريابي، الطبعة الأولى). بيروت: ابن حزم.

٥٢. ذاكرى سيماى كارگزاران. (١٣٨٠). على بن ابى طالب اميرالمؤمنين عليه السلام (ثلاث مجلدات). قم: منشورات مكتب التبليغات الإسلامية (بوستان كتاب).
٥٣. الذهبي، ابوعبد الله محمد بن احمد بن عثمان. (١٤١٣ق). تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير والأعلام (محقق: دكترعمر تدمرى، الطبعة الثانية). بيروت: دار الكتاب العربى.
٥٤. الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله. (١٤٠٩ق). الخرائج والجرائح. قم (الطبعة الأولى). قم: مؤسسة الإمام المهدى(عج).
٥٥. الزبيدي، سيد محمد مرتضى الحسيني. (١٤١٤ق/١٩٩٤م). تاج العروس من جواهر القاموس (محقق: على شيرى، عشرين مجلداً، الطبعة الأولى). بيروت: دارالفكر.
٥٦. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. (بى تا). إستجلاب ارتقاء الرسول وذوي الشرق (محقق: خالد بن احمد صمى بابطين). مكه: دار البشائر الاسلامية.
٥٧. السمهودي، علي بن احمد. (٢٠٠٦م). وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى (محقق: محفوظ، خالد عبدالغنى، الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلميه.
٥٨. السيد حامد حسين. (بى تا) نفحات الازهار في خلاصة عبقات الأنوار (سيد علي الحسيني ميلانى). بى نا.
٥٩. السيوطي، عبد الرحمن. (١٤١٤ق/١٩٩٤م). جامع الأحاديث (محقق: عباس احمد صقر و احمد عبد الجواد، الطبعة الأولى). بيروت: دار الفكر.
٦٠. السيوطي، عبدالرحمن. (١٤١٧ق). تاريخ الخلفاء (المجلد الأول، الطبعة الأولى). دمشق: دار البشائر.
٦١. الطبراني، سليمان بن احمد. (١٤١٤ق). معجم‌الكبير (محقق: حمدي عبدالمجيد سلفي). بيروت: دار احياء التراث العربى.
٦٢. الطبرسي، ابوعلي فضل بن حسن الطبرسي. (١٣٣٨ق). إعلام الورى بأعلام الهدى (مجلد واحد). طهران: المكتبة العلمية الاسلامية.

٦٣. الطبري الشيعي، محمد بن جرير بن رُستم. (القرن الرابع). المسترشد في الامامة (محقق: احمد محمودي). مؤسّسة الثقافة الاسلامية.
٦٤. الطبري عماد الدين، ابو جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري (القرن السادس). (١٤٢٠ق). بشارة المصطفى لشيعة المرتضى (محقق: جواد قيومى، الطبعة الأولى). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٦٥. الطبري، محب الدين. (١٤٠٥ق/١٩٨٤م). الرياض النضرة فى مناقب العشرة، الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلميه.
٦٦. الطبري، محمد بن جرير الطبري. (١٣٨٧ق). تاريخ الرسل و الملوك، (تاريخ الطبرى) (محقق: محمد ابوالفضل ابراهيم، الطبعة الأولى). بيروت: دارالتراث.
٦٧. الطحاوي، احمد بن محمد. (١٤١٥ق/١٩٩٤م). شرح مشكل الآثار (محقق: شعيب ارنؤوط، الطبعة الأولى). بيروت: مؤسسة الرساله.
٦٨. الطوسي، شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسن. (١٤١٤ق). الأمالي. محقق و ناشر قم: مؤسسة البعثه.
٦٩. الطوسي، محمد بن حسن. (١٣٧٣ش). رجال الطوسي، منشورات الرضي (محقق: قيومى). قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
٧٠. العاصمي، احمد بن محمد بن علي (قرن٤). (١٤١٨ق). العسل المصفى من تهذيب زين الفتى في شرح سورة هل أتى (محقق: محمد باقر محمودى، الطبعة الأولى). قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلاميه.
٧١. العيني بدر الدين، محمود بن احمد. (٢٠٠٦م/١٤٢٧ق). معاني الأخبار (محقق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل، الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلميه.
٧٢. القاضي نعمان. (١٤٠٩ق). شرح‌الأخبار (محقق: سيد محمد حسينى جلالى). قم: مؤسسه النشر الإسلامى.

٧٣. القمي شاذان بن جبرئيل. (١٤٢٣ق). الروضة في فضائل أمير المؤمنين علي بن أبى طالب عليه السلام، الطبعة الأولى). قم: مكتبة الأمين.
٧٤. القندوزي، سليمان بن ابراهيم الحسيني. (١٤١٨ق). ينابيع‌المودّه (الطبعة الأولى). بيروت: مؤسسة الأعلمي.
٧٥. كشّى، محمد بن عمر بن عبدالعزيز. (م ٣٣٠ق). رجال كشّى (إختيار معرفة الرجال)، الشيخ الطوسي (٤٦٠ق)(١٤٠٩ق). (محقق: حسن مصطفوى، الطبعة الأولى). مشهد: منشورات جامعة.
٧٦. متقي الهندي، علي. (١٤١٩ق). كنز العمّال (محقق: محمود عمر دمياطي، الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.
٧٧. المجلسي، محمد باقر. (١٤٠٣ق/١٩٨٣م). بحار الأنوار (الطبعة الثانية). بيروت: مؤسسة الوفاء.
٧٨. المجلسي، محمد باقر. (١٤٠٤ق). مرآةالعقول في شرح أخبار آل الرسول (محقق: سيد هاشم رسولى محلاتى، الطبعة الثانية). طهران: دار الكتب الإسلاميه.
٧٩. المحاملي، ابو عبد الله حسين بن اسماعيل. (١٤١٢ق/١٩٩١م). الأمالي (محقق: ابراهيم ابراهيم قيسى، الطبعة الأولى). الإردن: المكتبة الاسلاميه، المملكة العربية السعوديه،دار ابن قيم.
٨٠. المرعشي، شهاب‌الدين الحسيني. (١٤٢١ق). ملحقات إحقاق الحق (باهتمام محمود مرعشى). قم: مكتبه آيه‌الله مرعشى العامه.
٨١. المزي، جمال‌الدين يوسف المزي. (١٤٠٦ق/١٩٨٥م). تهذيب‌الكمال في أسماءالرجال (محقق: دكتر بشار عوّاد معروف، الطبعة الرابعة). بيروت: مؤسّسة الرساله.
٨٢. المفيد. (١٤١٣ق). الإختصاص (منسوب) (محقق: على اكبرغفّارى). قم: مؤسسه النشر الإسلامى.

٨٣. المفيد. (١٤١٣ق). الارشاد في معرفة حجج اللّهِ على العِباد. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٨٤. المقدسي، محمد بن عبد الحنبلي. (١٤١٠ق). الأحاديث المختاره (محقق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، الطبعة الأولى). مكه: مكتبة النهضة الحديثة.
٨٥. المنقري، نصر بن مزاحم. (١٤٠٤ق). وقعة صفيّن (محقق: محمد هارون، الطبعة الثانية). قم: افست مكتبة آية الله العظمى النجفي رحمه الله.
٨٦. النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمن. (١٤١١ق/١٩٩١م). السنن الكبرى (محقق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروى حسن، الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.
٨٧. النسائي، أحمد بن شعيب. (١٤٠٦ق). خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (محقق: أحمد ميرين بلوشى، الطبعة الأولى). الكويت: مكتبة المعلا.
٨٨. النقشبندي، داود افندى. (١٣٠٦ق). صلح الاخوان من أهل الايمان، مطبعة نخبة الاخبار، مصباي.
٨٩. النووي، ابو زكريا يحيى بن شرف. (١٣٩٢ق). صحيح مسلم بشرح النووي (الطبعة الثانية). بيروت: دار احياء التراث العربى.
٩٠. الهيثمي، نور الدين على بن أبي بكر. (١٤٠٨ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد بيروت: دارالكتب العلميه.

Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu'asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2022

Typology of the Nature of False Claimants in the Middle Centuries of Iranian History (4th-9th Centuries AH)

Imam Ali Sha'abani[1] Zeinab Abbasi Rami[2]

Received: 04/09/2022 Accepted: 09/11/2023

Abstract

The issue of false claimants and especially knowing their nature is very important in understanding the history of Iran's developments. In this regard, this study is descriptive-analytical and poses this fundamental question, what was the nature of the false claimants of prophethood, Imamate and Mahdiism in the middle centuries of Iranian history (4th to 9th centuries AH)? The study has found that in the vast geography of medieval Iran Islamic, Arab Iraq and Ajam Iraq and then Great Khorasan were primarily the origin of false claimants and their supporters, which themselves go back to the political, social, and economic conditions of these regions. The false claimants in the field of social origin mainly belong to the urban society and then to the rural society, which of course can be analyzed from the perspective of the contrasts between the three sides of the city, the village, and the nomads. At the same time, the rule of the tribal-nomadic context with

1. Associate Professor, Department of History, Mazandaran University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mazandaran, Iran. (Corresponding Author). e.shabani@umz.ac.ir.
2. MA in History, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mazandaran, Iran. .abasizeinab296@gmail.com.

* Sha'abani, I., & Abbasi Rami, Z. (1401 AP). Typology of the nature of false claimants in the middle centuries of Iranian history (4th-9th centuries AH). *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah, 2*(4), pp. 110-132. DOI: 10.22081/IHC.2023.65077.1019

power over a significant part of the history of these centuries has been able to be effective in the mainly urban and rural nature of the claimants and their followers - along with the intellectual abilities and capabilities of the urban and rural communities. From the class-occupational aspect, the false claimants were primarily attributed to scholars and scientists, especially religious scholars, and then to other classes and occupations of society, including judges, ruling bodies and some general classes such as sifting, and they arose from within it. The social base, according to the general abilities, has always been the origins of the religious and intellectual guidance of the Iranian masses and society in the middle centuries of Iran's history.

Keywords
False claimants, nature, social base, middle centuries, history of Iran.

التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤
مجلة علمية نصف سنوية
السنة٢ ● العدد٢ ● صيف وخريف ● ١٤٤٤ هـ

معرفة ماهية المدعين الزائفين في القرون الوسطى من تاريخ إيران (القرنان ٤-٩ق)

إمام علي شعباني [١] زينب عباسي رمي [٢]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٢/٠٩/٠٤ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/١١/٠٩

الملخص

تحظى قضية المدعين الزائفين وعلى وجه التحديد طبيعتهم بأهمية كبيرة في فهم تاريخ تطورات إيران. وفي هذا الإطار فان الدراسة هذه واعتمادا منها على الأسلوب الوصفي التحليلي وبإثارتها سؤال جوهري مفاده ما هي طبيعة المدعين الزائفين للنبوة والإمامة والمهدوية في القرون الوسطى لتاريخ إيران (القرن الرابع حتى التاسع للهجرة)، وصلت إلى نتيجة تفيد بأن جغرافية إيران المترامية الأطراف في القرون الوسطى الإسلامية وعراق العرب وعراق العجم وخراسان الكبير، كانت في المقام الأول منشأ المدعين الزائفين والداعمين لهم وهذا الأمر يعود إلى الأرضية والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة على تلك المناطق. ان المدعين الزائفين ينتمون إلى التجمعات الحضرية أولا ثم إلى التجمعات القروية وذلك في جانب أصلهم الاجتماعي، وهذا الأمر يمكن تحليله من منظار التعارض بين الأضلاع الثلاثة وهي المدينة والقرية والعشائر. أضف إلى هذا فان حكم النسيج القبائلي-العشائري للسلطة على قسم كبير من

١. أستاذ مساعد قسم التاريخ في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة مازندران، مازندران، إيران (الكاتب المسئول). e.shabani@umz.ac.ir
٢. ماجستير فرع تاريخ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في مازندران، مازندران، إيران. abasizeinab296@gmail.com

* علي شعباني، إمام؛ عباسي رمي، زينب. (٢٠٢٢م). معرفة ماهية المدعين الزائفين في القرون الوسطى من تاريخ إيران (القرنان ٤-٩ق). مجلة تاريخ والحضارة الإسلامية، رؤية معاصرة، مجلة نصف سنوية ٢(٤)، صص ١١٠-١٣٢. DOI: 10.22081/IHC.2023.65077.1019

تاريخ تلك القرون كان بمقدوره ان يترك تأثيره على طبيعة المدعين الحضريين والقرويين وأتباعهم- إلى جانب الإمكانيات والقدرات الفكرية للتجمعات الحضرية والقروية -. في الجانب الطبقي والمهني فان المدعين الزائفين كانوا ينتمون في المقام الأول إلى العلماء وخاصة علماء الطوائف الدينية ثم إلى الطبقات الأخرى في المجتمع مثل القضاة والحكام وكذلك بعض الطبقات العامة، وخرجوا من رحم تلك الطبقات. أما القاعدة الاجتماعية ولما كانت تمتلك القدرات العامة فإنها كانت تسيطر على الأمور والتوجيه الديني والفكري للعامة والمجتمع الإيراني في القرون الوسطى من تاريخ إيران.

الكلمات المفتاحية

المدعون الزائفون والطبيعة والقاعدة الاجتماعية والقرون الوسطى وتاريخ إيران.

مقدمة

لطالما شهد تاريخ إيران حتى يومنا هذا ظاهرة الأفكار والنظريات الدينية الطائفية الهرطقية وبالتالي المدعين الزائفين. هذا الأمر يبرز في القرون الوسطى من تاريخ إيران بروزا كبيرا، إذ نصادف العشرات من المدعين في مجال الإلوهية والنبوة والإمامة والمهدوية.[1] وفي هذا المجال ومما لا شك فيه ان القضية التي ننوي دراستها تركت تأثيرها على مصير الأوضاع السياسية الدينية في المجتمع الإيراني تاركة خلفها نتائج وتداعيات كثيرة في تلك القرون. ومن هنا فان تحليل التاريخ السياسي والديني في تلك البرهة الزمنية سيكون وثيق الصلة بتلك التطورات.

ان الدراسة تطرح سؤالا جوهريا مفاده ما طبيعة المدعين الزائفين للنبوة والإمام والمهدوية في القرون الوسطى من تاريخ إيران (القرن الـ ٤ حتى الـ ٩ للهجرة)، وذلك اعتمادا على الأسلوب الوصفي التحليلي وبالرجوع إلى المصادر القديمة في محاولة للنظر في كل جوانب الموضوع. مما لا شك فيه ان ظاهرة المدعين الزائفين هي مفهوم وفكرة تعد التأمل فيها ودراستها أمرا مثيرا. فضلا عن هذا ومن خلال ظهور مثل تلك الأسئلة فان القضية تصبح ذات أهمية قصوى، وهذا ما يجعلها تتطلب إجابة منهجية. ان الأدبيات أو خلفية الدراسة تفيد بأنه فيما يتعلق بالمدعين الزائفين وجلهم المهدويين الزائفين، يمكن تتبع الدراسات الفردية المعدودة والوجيزة والمتفرقة وذلك في إطار الروايات، لكن لم يتم التطرق إلى هذه القضية بمقاربة شاملة وفي نفس الوقت كلية وجامعة. إلى

١. ان السبب الكامن وراء ظهور المدعين الزائفين وهو ما يتطلب تدوين دراسة مستقلة يمكن ان يصنف في مجالات وجوانب سياسية واجتماعية واقتصادية، وبشكل عام وبنظرة شاملة يبدو لنا ان الفجوة بين الدولة والشعب والسخط العام والنفعية الفردية وعلى مستوى التيارات والمعتقدات الطائفية والخليفة التاريخية والرؤية السياسية المستجدة وكذلك تأثير أفكار الشعوب والنحل الأخرى في هذا المجال.

جانب هذا فان طبيعة المدعين لم تكن محط الاهتمام في المنظومة الفكرية للباحثين في القرون الوسطى في تاريخ إيران بشكل جوهري، وهذا ما يدل على الجانب الإبداعي للبحث الذي بين أيديكم. وفي هذا الإطار يبدو ان تصنيف البيانات وطرح القضايا والمحاور المستجدة والاهم من هذا تحليل البيانات بمقاربة شاملة تعد من الإبداعات وفي نفس الوقت الجانب الملفت في الدراسة هذه. هناك القليل من الدراسات التي تمت في هذا الجانب: گونه شناسى مدعيان دروغين مهدويت (صفري فروشاني-عرفان، ۱۳۹۳) (انحراف والحاد شلمغانى) (واردي-۱۳۸۱)، (واكاوى ادعاى مهدويت از سوى فرقه حروفيه در دوره تيموريان) (علي زادة ديل-كريمي، ۱۳۹۸) (منجى گرايى در عصر حاكميت مغولها) (ايزدي-۱۳۹۲) و (مهديان دروغين) (جعفريان-۱۳۹۱) تعد من الكتب التي سلطت الضوء بشكل وجيز وبإشارات إلى بعض المدعين الزائفين وعلى رأسهم المهدويين الزائفين في تلك الحقبة الزمنية من تاريخ إيران. إضافة إلى هذا وبمقاربة تحليلية وفي نفس الوقت ذات نسق وممنهجة لم تظهر دراسة مستقلة حول طبيعة المدعين الزائفين كما يبحث عنها الباحثان. ختاما لهذه المقدمة تجدر الإشارة إلى قضية وهي ان الدراسة قد تطرقت من منظار أحقية دين الإسلام إلى موضوع ادعاءات المدعين الزائفين. ادعاءات باطلة تدور حول رحى الدعاية الخادعة التي تسعى وراء تحقيق الأهداف السياسية.

١. المدعون الزائفون في القرون الوسطى في تاريخ إيران

قد تحدثت المصادر التاريخية الإيرانية في القرون الوسطى الإسلامية عن الكثير من المدعين الزائفين، ومع ان بعضها لا تتعدى كونها تهمة، إذ تتطلب دراسة مستقلة جديرة بالأمر، لكن هناك القليل من الشكوك تحوم حول عدد كبير منهم، نشير فيما يلي إلى بعض من أثاروا جدلا في التاريخ:

بعض١-١. ادعاء الإلوهية

في القرون الإسلامية الوسطى نشاهد ادعاء الإلوهية أو الإله على يد شخصيات مثل الحسن الثاني الإمام الإسماعيلي المعروف بحسن علي ذكره السلام في القرن السادس للهجرة (راجع: همدانى، ١٣٥٦، ج١، صص ١١٥- ١١٦؛ دفترى، ١٣٧٥، ص ٤٤٣).

١-٢. ادعاء النبوة

قد سجل تاريخ إيران في القرون الوسطى العديد من الحالات التي تتحدث عن ادعاء النبوة، على سبيل المثال منذ أواسط القرن الثالث للهجرة قيل بان صاحب الزنج ادعى النبوة فضلا عن ادعاءه الإمامة (ابن أثير، ١٣٨٢، ج ١٠، صص ٤٢٦٩-٤٢٦٧؛ فقيه بلخى، ١٣٧٦، ص ١٢٣). وورد في الحديث عن أحداث عام ٣٠٢ للهجرة بان شخصاً لم يذكر اسمه ادعى النبوة (الطبري، ١٣٧٥، ج ١٦، ص ٦٨٢٦). وابن أثير عند تسليطه الضوء على أحداث عام ٣٢٢ للهجرة أشار إلى ظهور رجل يدعي النبوة في مدينة جاج (ابن أثير، ١٣٧١، ج ٢٠، ص ٣٧٢). وفي المحرم من عام ٤٨٩ للهجرة ادعى شخص في نواحي نهاوند النبوة (تتوى-قزوينى، ١٣٨٢، ج٤، ص ٤٢٨). وبعد ما يقارب عشر سنوات أي في عام ٤٩٩ وفي نفس المدينة أي نهاوند ادعى رجل النبوة على غرار المدعي السابق لم يذكر اسمه (ابن أثير، ١٣٧١، ج٢١، ص ٣٧٢). وأشار قاشاني إلى شاعر بخط جميل بعام ٧١٥ إذ ادعى بأنه لا يموت مثل النبي عيسى والنبي خضر (قاشانى، ١٣٨٤، ص ١٦٦). وفي عام ٨٠٥ ادعى شخص يسمى مصطفى وهو غلام الشيخ بدر الدين موسى قاضي سماونة. (تتوى-قزوينى، ١٣٨٢، ج ٤، ص ٨٣١). هذا وقيل بأنه في نفس العام ادعى ملا عرشي كاشاني في أصفهان المهدوية ثم ادعى النبوة (مرعشى، ١٤٣٢ق، ص ٣٥٦).

١-٣. ادعاء الإمامة

قد سجلت القرون الوسطى من تاريخ إيران الكثير ممن ادعوا الإمامة، ادعى

المعز إسماعيل وهو من الأيوبيين الإمامة، حتى قيل بأنه في عام ٥٦٩ للهجرة ادعى المهدوية وحتى النبوة (ابن خلكان، ١٣٦٤ش، ج٣، ص ٤٧١). كما ادعى المولى علي ابن السيد محمد فلاح مؤسس الفرقة المشعشعية الإمامة. وقد كتبت بعض المصادر بأنه ادعى الإلوهية (شوشترى، ١٣٧٧، ج٢، صص ٣٩٥، ٤٠٠؛ امورتى، ١٣٧٩، ص ٣١٤). أما البدعة الأخرى التي يمكن الإشارة إليها هي بدعة محمود تاراي وادعاءه الإمامة بعام ٦٣٦ للهجرة (الجوينى، ١٣٨٥، ج١، صص ٨٦، ٨٩).

١-٤. ادعاء المهدوية

قد سجل تاريخ إيران العديد من ادعاءات المهدوية الزائفة في هذه الفترة التاريخية ولأسباب عديدة، في عام ٣٠٢ للهجرة ادعى رجل ذات ملابس انيقة المهدوية (الطبري، ١٣٧٥، ج١٦، ص ٦٨٢٦). وفيما يتعلق بالحسن الثاني الإمام الإسماعيلي ونظرا إلى أنشطته وأعماله ومزاعمه في القضايا السياسية الدينية قد تصدق انتساب ادعاء المهدوية له. (٥٥٩ للهجرة) (همدانى، ١٣٥٦، ج١، صص ١١٥-١١٦؛ دفترى، ١٣٧٥، ص ٤٤٣) وفي عام ٦٣٧ للهجرة ثار أبو الكرم داراني في بخارا بصفته المنجي والمهدي (الشيباني،١٣٨١، صص ٧٧ و٧٨). كما سجل التاريخ ادعاء القاضي شرف الدين إبراهيم بعام ٦٦٣ للهجرة المهدوية (وصاف الحضرة شيرازى، ١٣٤٦، صص ١١٠-١١١؛ تتوى-قزوينى، ١٣٨٢، ج ٤، ص ٦٥٧). ويدعي تاريخ اولجايتو بأنه في جبال كردستان واجه ادعاء شخص يدعى موسى المهدوية بترحيب الناس الكبير (٧٠٧ للهجرة) (قاشانى، ١٣٨٤، صص ٧٦-٧٧). ادعى أمير تيمورتاش ابن أمير جوبان حوالي عام ٧٢٢ للهجرة بأنه مهدي آخر الزمن (ابن حجر العسقلاني، ١٩٩٣، ج١، ص ٥١٨؛ السمرقندي، ١٣٨٣، ج١، ص ٨٧). كما ادعى احمد بن عبد الله بن هاشم الشهير بالملثم بعام ٦٨٩ للهجرة المهدوية (ابن حجر العسقلاني، ١٩٩٣، ج١، ص ١٨٥). وبالرغم من الشكوك التي يطرحها الباحثون إلا ان الكتابات المتوفرة من المدعين والوثائق والأدلة التاريخية تدل على ان شخصيات مثل فضل الله حروفي

ومحمود بسيخاني ومحمد نوربخش ومحمد بن فلاح المشعشعي يصنفون ضمن مدعي المهدوية (ويرى البعض بأنهم ادعوا النبوة والإمامة) (راجع: شوشترى، ١٣٧٧، ج٢، ص ٣٩٥؛ دوغلات، ١٣٨٣، صص ٦٢٧-٦٢٨؛ الشيبى،١٣٥٢، صص ١٧١؛ هوار، ١٩٠٩، صص ٢١-٢٢؛ كيا، ١٣٣٠، صص ٢٤٣؛ گولپينارلى، ١٣٧٤، صص ٢٢-٢٣؛ جعفريان، ١٣٩١، صص ٣٥٨-٣٥٩؛ كسروى، ١٣٧٨، صص ٤٧-٤٣).

وفضلا عن هذا فان الشيخ شمس الدين عمر (المقتول بعام ٧٠٧ للهجرة وواعظ أهل فارس (جنيد شيرازى، ١٣٢٨، ص ٢٧١)، وملا جان بلخي ٨٩٠ للهجرة (مبلغى آبادانى، ١٣٨٥، صص ١١١٥، ١١١٨) وأخيرا الشيخ عبد القدير بخارائي بعام ٩٠٠ للهجرة وفي بخارا (مبلغى آبادانى، ١٣٨٥، صص ١١١٨ و ١١٢١) ادعوا المهدوية وقد كان مصيرهم كلهم القتل على يد المعارضين وجلهم من الحكومة.

ان دراسة قصص المدعين الزائفين في القرون الوسطى من تاريخ إيران يعبر عن حقيقة مفادها إنهم ينتمون جغرافيا واجتماعيا وطبقيا إلى بيئات مختلفة، يمكن تصنيفها على النحو التالي، هذا ويجب الاعتراف ونحن في بداية البحث انه لم يتمكن أو لم يستطع كتّاب التاريخ الإيراني الإسلامي لأي سبب كان ومنها تأثير أيديولوجيا الحكم آنذاك من وضع معلومات دقيقة وكثيرة عن بيئتهم وطبيعة المدعين بين أيدينا وهذا الأمر يواجه مسار البحث عراقيل كثيرة.

٢. الأصل الجغرافي للمدعين الزائفين

للتاريخ ثلاثة أركان جوهرية وهي الإنسان والزمن والمكان وقد يكون هناك ركنا رابعا وهو السبب، هذا وإن دور المكان كونه من الأضلاع الثلاثة أعلاه مهم جدا في ظهور التطورات. وأما لتحليل ودراسة طبيعة المدعين الزائفين فان المكان والجغرافيا يحظيان بأهمية كبرى. وفي هذا المجال وعند تحليل الأصل الجغرافي للمدعين الزائفين يجب القول بان المناطق الغربية من إيران في القرون الوسطى الإسلامية وعلى رأسها مدن ومناطق مثل العراق (البصرة والكوفة وواسط

وبغداد) والشام، شهدت أكبر حالات لظهورهم. وعند فك شيفرات هذا الأمر يجب التركيز على المكانة الجغرافية والسياسية والاجتماعية المميزة لتلك المناطق وخاصة فيما يتعلق بالتفاعلات الثقافية والدينية. إلى جانب هذا ولما كانت العراق وعلى رأسها حاضرة بغداد بصفتها مركز الخلافة العباسية قد شهدت الأمواج المتقلبة للتيارات الفكرية السياسية وكان لجميع المذاهب والتيارات أنصار كثر، فانه يمكن تحليل الانتماءات الجغرافية للمدعين وبدء أنشطتهم في تلك المناطق. هذا وان منطقة العراق ومنذ قديم الزمن تحولت إلى أرض متعددة الثقافات والأديان وعلى غرار جسر يربط بين الشرق والغرب. وخاصة منذ بداية القرن الثاني للهجرة وبعد تأسيس الخلافة العباسية في بغداد وهجرة أتباع مختلف الديانات والطوائف إلى دار الخلافة في الحكومة الإسلامية مما زاد على التعدد الديني وبالتالي أدى إلى ظهور البدع الدينية والمذهبية والمدعين الزائفين (راجع: صابرى، ١٣٩٥، ج١، صص ٢٥-٢٩).

هناك قائمة طويلة من المدعين الزائفين الذين خرجوا من غرب جغرافية إيران في القرون الوسطى الإسلامية مما يؤيد مكانتها في هذا المجال. مدعون مثل صاحب الزنج وبلياي منجم وعلي بن الحسكة وحسن بن محمد بن باباي القمي ومحمود بن فرج النيسابوري وأبي عبد الله الشيعي والبصري وأبي الخطاب (مولى بني أسد) ومحمد كندم فروش وخادم من طائفة بني بسطام ومحمد بن عبد الله واحمد الشامي وأبي صالح الحلي و.. كانوا من المدعين الزائفين الذين خرجوا من جغرافية العراقين عراق العجم وعراق العرب.[1] هذا وإلى جانب العراق كانت

١. ان نهاوند ضمن جغرافية العراق العجم لها مكانة خاصة بين مراكز المدعين في القرن الخامس للهجرة. ظهر مدعيان للنبوة في نهاية القرن الخامس للهجرة وبفارق زمني قليل من تلك المنطقة، القضية الملفتة حول المدعي الثاني للنبوة ٤٩٩ للهجرة قيل بان أهالي بعض القرى في نهاوند كانوا يعانون من الفقر الثقافي والديني وبيع بعض أموالهم دعما للنبي المزيف بذلوا مساعيهم في هذا الطريق وهذا ما سبب احداث وحملهم تكاليف امنية مثل قتل المدعي (ابن الجوزي ١٤١٢ق، ج١٧، صص ٩٥-٩٦ ←

الشام تعد في بعض فترات القرون الوسطى جزء من حدود إيران وقد شهدت ظهور المدعين الزائفين، يمكن الإشارة إلى محمد بن نصير ومحمد بن مكي واحمد فرياني ومهدي نصيري والجبلي و. انّ شرق إيران وعلى رأسها خراسان تبرز كونها أصل جغرافي لبعض المدعين الزائفين، وهذا الأمر يشهد على أهمية ومكانة هذه المنطقة الممتازة في تاريخ إيران في القرون الوسطى. فبعد هجوم العرب على إيران تكون نظام جديد في هذه المنطقة، وهذا كان له علاقة مباشرة خاصة بسياسة إستقرار بعض القبائل العربية. هذا وفضلا عن مكانة خراسان الكبيرة التي كانت لها أهمية قصوى في الجانب الجيوسياسي فان سياسة التمييز الاقتصادي والاجتماعي التي مارسها حكام الأمويين والعباسيين وبعض الحكومات الإيرانية التابعة للخلافة، أحدثت حالات السخط الشعبي واسعة النطاق مما أجج نار السخط في هذه المنطقة، وكان له تأثيره على ظهور المدعين الزائفين والتيارات الداعمة لهم من جهة والترحيب العام بهم من جهة أخرى (راجع: البلاذري، ١٣٦٧، ص ٥٧٠؛ الطبري، ١٣٧٥، ج٧، ص ٢٧٩٢؛ زرين كوب، ١٣٦٧، صص ٣٠).

كان خراسان بشكل عام والعصر المغولي التيموري بشكل خاص يمتلك الأرضية والخلفية الفكرية والثقافية الملائمة لظهور المدعين الحاملين للأفكار الهرطقية وخاصة النبوة والإمامة. في الأساس ان التيارات الفكرية المتعددة

→

وفي هذا المجال يبدو ان الخلفية التاريخية لنهاوند وفي القرون الأولى للهجرة خاصة بعد المواجهة الدموية مع العرب والاهم من هذا الصراعات الداخلية في حكومة السلجوقية وخاصة بين سلطان بركيارق واخيه محمد وتداعياته المدمرة في تلك المنطقة قد ترك تأثيره في هذا الأمر. من نافلة القول بان قتل الخواجة نظام الملك الطوسي ٤٨٥ للهجرة حدث في هذه المدينة راجع المصدر نفسه، ١٧، ص ٩٦. وفضلا عن هذا فان سبط بن الجوزي ونقلا عن الخواجة وفي رحلته التي لم يعود منها يقول بانه عند التوقف في نهاوند تحدث عن ارض مقدسة ومباركة بسبب استشهاد عدد من الصحابة وهذا يمكن تحليله من منظار تماهي المدعين معهم وكذلك استغلالهم للمعتقدات العامة تجاه هذه المدينة. راجع: سبط بن الجوزى،١٤٣٤ق، ج١٩، ص ٤٣٩.

والمتنوعة في خراسان وفي مدنها وخاصة في القرون الوسطى الإسلامية كان لها حضورها في تلك المنطقة. وفي هذا المجال إننا نشاهد ظهور أشخاص على رأس الثورات الشعبية إذ كانوا وبغية تحقيق أهداف الثورة وفي إطار خلق فضاء مقدس، يخلقون الكرامات الروحية بأنفسهم أم على يد من حولهم ويقومون بنشرها. على سبيل المثال في قضية قيام القاضي شرف الدين إبراهيم - من نبلاء وإقطاعيي شيراز - في خراسان بعام ٦٦٣ للهجرة، قيل بأنه وبالرغم من عدم انتماءه للصوفية وبالاستفادة من الأجواء الثقافية والاجتماعية السائدة المؤيدة لتيار التصوف وبعد التوجه إلى خراسان، تبنى حياة الزهد وبإظهار الكرامات المصطنعة، كسَبَ الكثير من الأتباع. القضية الملفتة هنا هي إن الكرامات التي ادعاها تشبه كثيرا ادعاءات محمود تارابي. وهذا الأمر يدل على إن خراسان كانت تمتلك الأرضيات الثقافية والفكرية الملائمة لظهور مثل هذه البدع. على هذا وليس من قبيل الصدفة بان نرى دعم النبلاء والأثرياء للمدعين الزائفين وهذا ناجم عن السخط العام ونتيجة سياسة الحكومات وفرض الحروب وكذلك الهجوم الداخلي والخارجي على هذه المنطقة (راجع: آيتى، ١٣٨٢، صص ١١٠-١١١).

في ختام هذا البحث يمكن الإشارة إلى نماذج شرقية وخاصة تلك التي خرجت من خراسان الكبير وادعت النبوة في جاج بعام ٣٢٢ للهجرة ومنهم أبو الكرم الداراني (مدعي النبوة في بخاراي[1] بعام ٦٣٧ للهجرة وسيد محمد

١. ان لبخارى بين مدن مناطق شرق إيران وكذلك التطورات الخاصة بالمدعين الزائفين خاصة في العهد المغولي التيموري مكانة خاصة، هناك الكثير منهم وخاصة البارزين منهم ومنهم محمود تارابي وأبو الكرم داراني والشيخ عبد القدير بخارائي قد خرجوا من هذه المنطقة، ويمكن تحليله. وفي هذا الإطار فان قصة هذه المدينة القديمة العجيبة وتعرضها لهجوم المغول والتيموريين كان له الأثر الكبير. القضية الملفتة في هذا المجال هي ان جل المدعين الذين خرجوا من بخارى ادعوا المهدوية وهذا يدل على معاناة الناس وانتظارهم المنجي للتخلص إضافة إلى تأثير الرؤية التاريخية للمنجي في إيران. راجع: الجوينى، ١٣٨٥، ج١، صص ٨٦ و ٨٩؛ اقبال آشتيانى، ١٣٨٤، صص ٢٧-٣٠.

نوربخش (مدعي المهدوية ومن أهالي قائن في خراسان وملا جان البلخي (مدعي المهدوية) والشيخ عبد القدير بخارائي وفي ختام هذا الجزء من الضروري القول بأنه وفيما يتعلق ببعض المدعين الزائفين لا تقدم المصادر التاريخية الكثير من المعلومات عن جغرافية ظهورهم وأنشطتهم.

٣. الأصل الاجتماعي للمدعين الزائفين

قد تكون المجتمع الإيراني منذ قديم الزمن من ثلاثة عناصر وهي: القروي والحضري والقبائلي. ان دراسة أصل المدعين الزائفين اجتماعيا في القرون الوسطى لتاريخ إيران تدل على أنهم ينتمون إلى واحدة من العناصر الثلاثة أعلاه وإن كانت هناك فوارق بشكل أو بآخر.

يبدو إن التحديات والتعارضات القديمة بين تلك الأضلاع الثلاثة الاجتماعية طيلة تاريخ إيران وخاصة في القرون الوسطى كان بإمكانها التأثير على ظهور المدعين الزائفين واستمرارها وتأجيج التطورات السياسية والاجتماعية الناجمة عنها. عند فك شفرات هذا الأمر يجب الإشارة إلى قضية مهمة وهي إن السلطة والحكومة في الفترة الزمنية المشار إليها كانت أحيانا بيد الحضر وأحيانا بيد العشائر وفي أوقات أخرى بيد القرويين والدهاقين وهذا الأمر قد زاد الاختلاف والصراعات الذاتية والقديمة والتاريخية شدة. إضافة إلى هذا يجب التنويه بان علاقات التحضر (القروي والمدني) والقبائل في تاريخ إيران بشكل عام والقرون الوسطى على وجه التحديد كانت عدائية في الغالب. وفي هذا الإطار كان قتل ونهب الحضريين وحرق محاصيلهم الزراعية وسرقتهم إلى جانب التعارض في أسلوب حياتهم أجج تلك العلاقات العدائية أكثر من ذي قبل (حول التعارض والصراع بين التجمعات القروية والمدنية والقبائل في تاريخ إيران بشكل عام والقرون الوسطى بشكل خاص (راجع: پتروشفسكى، ١٣٥٩، صص ٣٠٦-٣١٣؛ ٣١٨؛ خسروى، ٢٥٣٦، ص ٥٧). على هذا فانه ليس من قبيل الصدفة أن

نرى بان أعمال وأنشطة المدعين الزائفين السياسية والعسكرية كانت تحظى بدعم أصلهم الاجتماعي ومن ينتسبون إليهم، وهذا الأمر ناجم عن توفير الذريعة لإبداء الاحتجاج والمعارضة مع سياسات الحكومة وظهورهم بصفتهم تيار منتقد لممارساتها.

أولا يجب الإشارة إلى المدعين الذين خرجوا من المدن إذ يبدو انه بسبب السمات وفي الحقيقة بسبب المزايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية وربما البنيوية والبيئية في القرون الوسطى من تاريخ إيران يتفوقون على عدد المدعين ذات الأصول القروية أو القبائلية (راجع: يوسفى فر، ١٣٩٠، صص ١٣٢-١٣٩). مما يدل على أهمية ومكانة المدينة في هذا الأمر هو وجود مدن مثل البصرة والكوفة وبغداد وسامراء وأصفهان وتبريز وكاوه والري وسبزوار واستراباد والأهواز والبلخ وبخارا وغيرها عند الحديث عن الأحداث الخاصة بظهور المدعين. إضافة إلى هذا فان هذا الأمر يمكن أن يدل في تحليل آخر على أصل الحركات الدينية السياسية الخارجة من المدن وكردة فعل على قمع الحكومات وبشكل أساسي التركية العشائرية في تلك القرون.

ان السبب الكامن وراء انتماء المدعين الزائفين والتيارات الداعمة لهم إلى المدن بشكل خاص وكما يظهر لنا هو وضع المدن والمدنيين في بعض فترات القرون الوسطى في تاريخ إيران وخاصة العصر المغولي والتيموري وهو ما سجل العدد الكبير من المدعين الزائفين. هناك تقارير وردت في كتب المؤرخين حول وضع المدن الإيرانية عند هجوم وسيطرة الأجانب الترك والمغول في القرون الوسطى من تاريخ إيران تعبر عن عصور مليئة بالمشقات والمشاكل لسكان تلك المناطق وينطبق المثال الفارسي القائل: جاءوا واحرقوا كل مكان وقتلوا ونهبوا ورحلوا. (راجع: الجوينى، ١٣٨٥، ج١، صص ٨٦ ،٨٩؛ همدانى، ١٣٧٤، ص ١١٠٤). عند تحليل هذا الأمر يجب القول بأن ظهور الأزمات السياسية ومن ثم الأزمات الاقتصادية الإجتماعية يؤدي بدوره إلى استغلال البعض تلك الظروف لكسب تأييد

الناس الذين يعانون من ألف مشكلة وبالتالي إبراز أنفسهم كونهم المنقذين، حتى يحققوا بهذا أهدافهم. وعلى رأس تلك الطبقات يأتي البؤساء والعمال الذي يصنفون من الطبقات الدنيا في المجتمع إذ كان لهم الدور الكبير والمهم في تلك الأحداث، مع ان المصادر التاريخية الداعمة للقراءة الرسمية تصفهم بالأوباش. (بتروشفسكى، ١٣٥٩، ص ٣٢٤). إلى جانب العوامل المتعددة الكامنة وراء ظهور المدعين من المدن لا يجب تجاهل قضية مهمة وهي إنهم كانوا واعين وأصحاب علم في المدن مقارنة بالقرى والقبائل. على هذا فان المدعين الزائفين إذ كان جلهم من علماء ومفكري المجتمع، كانوا ينتمون إلى التجمعات المدنية وهذا الأمر يصدق بشكل كبير على أتباعهم.

كان المجتمع الإيراني في القرون الوسطى الإسلامية يعد مجتمعا قرويا أساسا.[1] ان القرى بسماتها الثقافية تعد مراكز إنتاج الثروة وتترأس أولوية وضع السياسات الاجتماعية والاقتصادية. وفضلا عن السمة المذكورة فان الوضع الثقافي والاجتماعي للقرية (راجع: شعبانى، ١٣٩٠، صص ٥٧-٥٨). كان يؤدي إلى ظهور الكثير من المدعين وإتباعهم من تلك الجغرافيا وبيئتها الاجتماعية. القضية الملفتة هنا هي أن الادعاء بالقيام بأعمال خارقة للعادة (وفي الحقيقة خدع دعائية) بغية كسب إتباع من القرى على يد المدعين الزائفين قد ذكر في التاريخ، إذ كان له علاقة بالوضع الثقافي والفكري للبيئة القروية. على سبيل المثال فان محمود تارابي ظهر من مدينة تاراب في بخارا ادعى بأنه على علاقة بالجن ويعرف الغيب وإن الله يرسل له السلاح والاهم من هذا فمن يقف بوجهه تجف يده. (الجوينى، ١٣٨٥، ج١، صص ٨٦، ٨٩). والمدعي الآخر الذي ظهر من قرية باسند من توابع صغائيان بعام ٣٢٢ للهجرة ادعاء كذبا بأنه لو وضع يده في الحوض

١. هذا ويجب الاعتراف بان هناك عراقيل وتحديات عند التمييز بين المدينة والقرية تظهر امام الباحثين في تاريخ إيران ومازال.

لامتلأ ذهبا ودينارا (ابن أثير،١٣٧١، ج٢٠، ص ٣٧٢). أو مدعي آخر ينتمي إلى عصر ايلخان ادعى بأنه على غرار النبي عيسى والنبي خضر لا يموت (قاشانى، ١٣٨٤، ص ١١٦). وكان بايزيد أنصاري يقول بأنه يعلم علم الغيب (صفرى فروشانى – عرفان، ١٣٩٣، ص ٩). والسيد محمد نوربخش كان يدعي بأنه يمكنه التنبؤ بتطورات المستقبل (جعفريان، ١٣٩١، ص ٣٦٣؛ ولمعرفة النماذج الأخرى انظر المصدر نفسه: ١٣٩١، صص ٣٥٨-٣٦٠) واحمد بن عبد الله بن هاشم كان يدعي بأنه يتحدث مع الله ونبي الإسلام (ابن حجر، ١٩٩٣: ١٨٥). والقاضي شرف الدين إبراهيم كان يدعي بأنه يعرف علم الغيب وله جيش من الأجنة وكل من يقف بوجه يصبح مشلولا. (آيتى، ١٣٨٢، صص ١١٠-١١١). والنماذج الأخرى من هذا القبيل التي وردت في تاريخ إيران في تلك الفترة.

إضافة إلى المعتقدات الشعبية فان الظروف العامة للمجتمع الإيراني وخاصة في عصر المغول والتيموريين كانت مؤثرة في ظهور المدعين الزائفين والاهم من هذا تأييد القرويين لهم. إن تعارض أسلوب الحياة المؤسس على تربية المواشي للرحل مع أسلوب حياة المزارعين والأساليب السلطوية في أخذ الضرائب والفوضى وفساد الجهاز المالي وإهمال الحكام المحليين وأطماعهم وتوتر نظام الري وخاصة في فترة عدم الاستقرار السياسي والنظام الإقطاعي العنيف الذي كان يمنح كل صلاحيات الرعية بيد الأرباب ومالك الأرض، كلها كانت تعد من الأسباب الكامنة وراء ظهور حالات الركود الاقتصادي في الولايات وخاصة في القرى وبالتالي ظهور حالات السخط العام. فضلا عن هذا فان الأعمال العنيفة والظلم الممارس على الناس في مختلف المستويات واستغلالهم بمختلف الأشكال وبالتحديد على يد الحكومة كان يشكل سببا آخر في ظهور تلك القضية. (لمعرفة المزيد راجع: پتروشفسكى، ١٣٥٩، صص ٣٤، ٨٤-٨٥؛ سيستانى، ١٣٦٢، صص ٤٢١-٤٢٢؛ يوسفوند [وآخرون]، ١٤٠٠، صص ٣٢٢-٣٢٤، صص ٣٣١-٣٣٨). على هذا ليس من

قبيل الصدفة بان تتخذ ممارسات وأعمال المدعين الزائفين وخاصة على الصعيد الاجتماعي السياسي طابع النهضة والقيام وعادة ما كانت تحظى بتأييد العامة. في هذا المجال لا نبعد عن الصواب عند التحليل لو قلنا بان المدعين الزائفين ولأسباب منها المصالح الشخصية والجماعية ساروا على هذا الدرب، واستغلوا المشاعر العامة وخاصة بين القرويين استغلالا تاما. إنهم استغلوا القرويين العزل وفي نفس الوقت المتمردين والهاربين من الأحداث استغلالا تاما في سبيل تحقيق أهدافهم الشخصية؛ خاصة وان بعضا منهم ادعوا بأنهم المنقذين في آخر الزمن وهذا ما ترك تأثيره في إثارة أحاسيس العامة.

لم نر تأييد الطبقات القروية الدنيا للمدعين الزائفين بل نرى ان الملاك الكبار لعبوا دورا في تأييدهم. على سبيل المثال ما حدث في قضية القاضي شرف الدين إبراهيم مدعي المهدوية المزيف. عند فك رموز هذه القضية يجب الإشارة إلى التعارض الجوهري بين المجتمع الحضري والقبائل الرحل وخاصة منذ القرن الخامس وبعد سيطرة وتفوق هيكلة عشائرية على القرية والمدينة. إلى جانب هذا إنهم كانوا قد سمّوا الاستبداد والسلب والنهب والانتهاكات المتأتية من البدو الرحل. ذلك إنهم كانوا يسيطرون على أملاك الملاك الصغار والمتوسطين في القرى عنوة. على هذا كان النبلاء والملاك الكبار يثورون إلى جانب من تعرضوا للظلم والقرويين في إطار تحقيق هدف مشترك. هذا وان سخطهم لم يكن موجها للأجانب من الترك والتاتار، إنما كان موجها لكبار القوم ومن يحيطون بهم في تلك الحكومات الظالمة (پتروشفسكى، ١٣٥٩، ص ٣٢٥). هذا ويجب القول بان غياب الخطة الواضحة المعالم من القرويين وفي إطار دعم المدعين الزائفين وأعمالهم السياسية والعسكرية كانت من سماتهم. ذلك أن محرضهم هو نفورهم من الظالمين. على هذا فإنهم كانوا يتبعون أي تيار لإفراغ غضبهم وحقدهم. إنهم والى جانب

العمال والبؤساء المدنيين، كانوا يريدون التخلص من ظلم الحكومة ومن ينتمي إليها (پتروشفسكى، ١٣٥٩، ص ٣٢٥).

ان ظهور مدعين من نهاوند مثل محمود تارابي وأبي الكرم داراني وأبي صالح الحلي واحمد الشامي والقاضي شرف الدين وبير يعقوب باغستاني إذ كان جلهم من القرى وكان أتباعهم وأنصارهم من القرن، يدل على مكانتها في تاريخ إيران في القرون الوسطى الإسلامية بشكل عام وبالنسبة لظهور المدعين الزائفين وأعمالهم بشكل خاص.

مع أن عدد من المدعين خرجوا من القبائل لكن عددهم قليل إذا ما قورن بالمدينة والقرية، لكن لا يمكن تجاهل دور القبائل في تلك الأحداث، في تحليل هذا الأمر يمكن الإشارة إلى تفوق العشائر والبدو الرحل بشكل مطلق إلى حد ما على ركني الاجتماع الآخرين أي القرية والمدينة، وخاصة منذ القرن الخامس للهجرة في تاريخ إيران. هذا الوضع الذي أدى إلى تأييد ضلعي المدينة والقرية لاستعادة السلطة من القبائل عبر اللجوء إلى أنواع الخدع والحيل والفرص المتوفرة. على كل كان خادم من قبيلة بني بسطام في العراق وأبو الخطاب مولى بني أسد في الكوفة وموسى الكردستاني وصاحب سعيد يحيى ومحمد كرة ابوقوبي خرجوا من القبائل ويغلب الظن بان الداعمين لهم كانوا من القبائل.

في هذا المجال يبدو ان سمات مثل التعصب القبلي وقوتهم في الحرب وشجاعتهم واتحادهم الداخلي وعددهم الكبير وقوتهم الاقتصادية وامتلاكهم المقاتلين دون دفع المقابل وعشرات السمات الأخرى في البدو الرحل والعشائر في القرون الوسطى في تاريخ إيران قد ترك تأثيره في ظهور المدعين ذات أصول عشائرية قبلية. إلى جانب هذا فإن التطورات السياسية آنذاك والسخط المتفشي بين البدو الرحل والعشائر قد وفر الأرضية الضرورية للعب المدعين الزائفين دورهم على غرار الفترات الأخرى في تاريخ إيران (راجع: فيروزان، ١٣٦٢، صص ١٢، ١٣، ١٥، ٣٥ و ٥٣؛ شعبانى، ١٣٩٠، صص ٧٧-٧١).

٤. الأصول الطبقية للمدعين الزائفين

ان دراسة الأصل الطبقي للمدعين الزائفين في القرون الوسطى من تاريخ إيران يعبر عن حقيقة مفادها إنهم كانوا ينتمون إلى مختلف الطبقات الاجتماعية وهذا أمر مثار للتأمل ويتطلب التحليل. هذا ويجب الإشارة إلى ان المصادر التاريخية تجاهلت مهنة المدعين الزائفين وأصلهم الطبقي بشكل لا يمكن تبريره. على كل وفي المقام الأول ونظرا إلى أهمية مهنة القضاة كان جلهم يعملون في سلك القضاة. على سبيل المثال يمكن الإشارة إلى يحيى بن زكرويه مدعي النبوة (ابن مسكويه، ١٣٧٦، ج٦، ص ٢٣)، وقاضي شرف الدين إبراهيم مدعي الإمامة (آيتى، ١٣٨٢، صص ١١٠-١١١)، ومصطفى مدعي النبوة) (تتوى، ١٣٨٢، ج٤، ص ٨٣١) هذا وان بعضهم مثل بايزيد الأنصاري مدعي الإمام كان ينتمي إلى عائلة تعمل في مهنة القضاة (انوشه، ١٣٨٠، ص ٤٠٨).

عند تحليل هذه القضية يجب القول بأن منصب القضاء في تاريخ إيران الإسلامي وخاصة في القرون الوسطى كان يحظى بأهمية خاصة ومكانة مهمة وفي نفس الوقت مؤثرة، إن إصلاح حال الرعية وقوام أمر الدين وتحقيق الحق والعدالة والسنن والشرائع، والميزان الإلهي تعد من سمات القضاة، وهذا الأمر يدل على مكانتهم في تلك الفترة (راجع: ابن خلدون، ١٣٦٦، ج١، ص ٦١٨).هذا ومع أن بعض الصوفيين كانوا يتخذون موقفا معارضا من القضاة ويعدونهم بالعلماء عبيد الدنيا والمال (متز، ١٣٩٣، صص ٢٤٨-٢٤٩)؛ لكن يبدو أن القضاة وبسبب المكانة الخاصة اجتماعيا التي كانوا يتمتعون بها، كانوا قد وقفوا خلف ظهور تيارات وتطورات مهمة في مختلف المجالات السياسية والدينية.

ان الانتساب إلى طبقة العلماء كان سمة بعض المدعين الزائفين في القرون الوسطى من تاريخ إيران. على سبيل المثال بلياي المنجم أو صاحب الزنج الكاتب والشاعر في نفس الوقت والمنجم والخطاط ملا جان البلخي وكذلك ملا عرشي كاشاني صاحب التأليفات يندرجون ضمن تلك الطبقة. فضلا عن هذا فان علماء

دينيين مثل فضل الله حروفي ومحمود بسيخاني ومحمد نوربخش ومولى علي ابن سيد محمد فلاح المشعشعي والشيخ شمس الدين عمر والشيخ عبد القدير بخارائي، (راجع مصادر بحث المدعين الزائفين) يندرجون ضمن هذه الفئة. وعند تفسير هذه القضية يجب القول بان سخطهم من الظروف السائدة واحتجاجهم على التدهور الاجتماعي والتنافس مع العلماء في البلاط والفقر والعوز والبحث عن السلطة كانت من العوامل المؤثرة على تلك القضية (راجع: متز، ١٣٩٣، صص ٢٠٨، ٢١٣، ٢١٦).

أما الانتماء إلى الطبقات العليا في المجتمع والأسرة الحاكمة يظهر عند النظر إلى بعض المدعين الزائفين ومنهم حسن الثاني الإسماعيلي والمعز إسماعيل حاكم اليمن وأمير تيمورتاش ابن أمير جوبان (راجع بحث المدعين الزائفين).

هذا وان مهنة محمود تارابي وهي العمل في الغربلة (الجويني، ١٣٨٥، ج١، صص ٨٦، ٨٩) تدل على أن المدعين الزائفين في القرون الوسطى من تاريخ إيران ينتمون إلى طبقات اجتماعية أخرى، أن نفوذهم في نسيج المجتمع الذي يعاني أساسا من الاستغلال والاستثمار على يد الحكومات الأجنبية والظالمة، إلى جانب تضامنهم واتحادهم على أسس النفعية ربما وفر الدوافع الضرورية لتكوين التيارات وفي إطار الهرطقة الدينية المذهبية (راجع: پتروشفسكى، ١٣٥٩، ص ٣٤).

نتيجة البحث

ان تحليل ودراسة تصنيف طبيعة المدعين الزائفين في القرون الوسطى من تاريخ إيران القرن الرابع حتى التاسع وفي المقام الأول يدل على ان جلهم قد ظهر في جغرافية العراقيين ومن ثم خراسان الكبير، وهذا يدل على المكانة الجغرافية (وفيما يتعلق بخراسان الكبير بسبب الابتعاد عن مركزية الخلافة العباسية) والتعامل والتفاعل بين الفرق المختلفة والسخط العام. وفي الجانب الآخر ولما كان الأصل الاجتماعي للمدعين الزائفين وأنصارهم يعود إلى المجتمع الحضري ومن

ثم القروي وهذا يدل على التفوق السياسي للمجتمع القبلي والعشائري وبالتالي على التعارضات الجوهرية للتجمعات الحضرية مع الرحل سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وخاصة في القرن الخامس للهجرة. هذا وان تفوق النمو الفكري للمجتمعات الحضرية والقروية ومقارنة بالتجمعات القبلية قد يكون عاملا من عوامل عدم تساوي عدد المدعين والتيارات المؤيدة لهم. ان المدعين الزائفين وفي جانب الانتماء الطبقي أولا ينتمون إلى العلماء وخاصة علماء المذهب ومن ثم إلى الطبقات الاجتماعية الأخرى ومنهم القضاة والحكام كما عمل بعضهم في مهنة الغربلة، وفي هذا المجال فان مكانتهم ومهنتهم إلى جانب خدعهم الدعائية تركت تأثيرها في نجاحهم المؤقت والعابر. مكانة تعرضت للخطر بعد هجوم حكومات الرحل مثل الترك وفيما بعد المغول والتيموريين.

فهرس المصادر

١. ابن أثير، عزالدين على. (١٣٧٢ش). كامل، تاريخ بزرگ اسلام و ايران (ج٢٠-٢١، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خليلى). طهران: علمى.

٢. ابن اثير، عزالدين على. (١٣٨٢ش). تاريخ كامل (ج١٠، المترجم: حسين روحانى). طهران: منشورات: اساطير.

٣. ابن الجوزي، ابوالفرج عبدالرحمن. (١٤١٢ق/١٩٩٢م). المنتظم فى تاريخ الملوک و الامم (ج١٧، محقق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطا). بيروت: دارالكتب العلميه

٤. ابن حجر العسقلاني، ابوالفضل شهاب الدين احمد. (١٩٩٣م). الدرر الكامنه في اعيان المائة الثامنة (ج١). بيروت: دارالجبل.

٥. ابن خلدون، عبدالرحمن. (١٣٦٦ش). مقدمه ابن خلدون، المجلد الأول (المترجم: محمد پروين گنابادى). طهران: منشورات كتاب.

٦. ابن خلكان، ابوالعباس. (١٣٦٤ش). وفيات الاعيان فى انباء ابناء الزمان (ج٣، مصحح: احسان عباس). قم: افست.

٧. الشيبي، كامل مصطفى. (١٣٥٢ش). تشيع و تصوف (المترجم: عليرضا ذكاوتى قراگزلو). طهران: منشورات اميركبير.

٨. اقبال آشتيانى، عباس. (١٣٨٤ش). تاريخ مغول. طهران: اميركبير.

٩. امورتى، ب. س. (١٣٧٩ش). «مذهب در دوره تيموريان» (تاريخ ايران دوره تيموريان، دراسة جامعة كمبريج، المترجم: يعقوب آزند). طهران: اميركبير، صص ٢٩٧-٣١٥.

١٠. انوشه، حسن. (١٣٨٠ش). دانشنامه ادب فارسی. طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
١١. ایزدی، حسین. (١٣٩٢ش). منجی گرایی در عصر حاکمیت مغولها در ایران. فصلیة تاریخ اسلام، س١٤، ش٢، صص ٦٥-٨٨.
١٢. بلاذری، احمد بن یحیی. (١٣٦٧). فتوح البلدان (المترجم: محمد توکل). طهران: منشورات: نقره.
١٣. پتروشفسکی، ایلیاپاولیچ. (١٣٥٩ش). کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول (المترجم: کریم کشاورز). طهران: منشورات: نیل.
١٤. نتوی، احمد-آصف خان قزوینی. (١٣٨٢ش). تاریخ الفی (ج٤و٧، مصصح غلامرضا طباطبایی مجد). طهران: منشورات: علمی و فرهنگی.
١٥. جوینی، عطاملک. (١٣٨٥ش). تاریخ جهانگشای جوینی (المجلد الأول، المترجم: عبدالوهاب قزوینی). طهران: دنیای کتاب.
١٦. جعفریان، رسول. (١٣٩١ش). مهدیان دروغین. طهران: منشورات: علم.
١٧. جنید شیرازی، ابوالقاسم. (١٣٢٨ش). شد الازار فی حط الاوزار (پدیدآورندگان محمد قزوینی). طهران: مطبعة المجلس.
١٨. خسروی، خسرو. (١٣٨٥ش). جامعه شناسی روستایی ایران. طهران: جامعة طهران.
١٩. دفتری، فرهاد. (١٣٨٦ش). تاریخ و عقاید اسماعیلیه (مترجم فریدون بدره‌ای). طهران: پژوهش فروزان روز.
٢٠. دوغلات، میرزا محمد حیدر. (١٣٨٣ش). تاریخ رشیدی. طهران: میراث مکتوب.

٢١. زرين كوب، عبدالحسين. (١٣٦٧ش). تاريخ مردم ايران از پايان ساسانيان تا پايان ال بويه. طهران: منشورات: اميركبير.
٢٢. سبط ابن جوزى، شمس الدين ابى مظفر يوسف. (١٤٣٤ق). مرآة الزمان فى تاريخ الاعيان (ج١٩). دمشق: موسسة الرسالة العالمية.
٢٣. سمرقندى، كمال الدين عبدالرزاق. (١٣٨٣ش). مطلع السعدين و مجمع البحرين (المجلد الأول، بإشراف عبدالحسن نوايى). طهران: مركز دراسات العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.
٢٤. سيستانى، محمد اعظم. (١٣٦٢ش). مالكيت ارضى و جنبشهاى دهقانى در خراسان قرون وسطى. كابل: آكادمى علوم افغانستان.
٢٥. شعبانى، رضا. (١٣٩٠ش). مبانى تاريخ اجتماعى ايران. طهران: قومس.
٢٦. شوشترى، نورالله. (١٣٧٧ش). مجالس المومنين (ج٢). طهران: اسلامية.
٢٧. شيبانى، ابن الفوطى. (١٣٨١ش). الحوادث (المترجم: عبدالمحمد آيتى). طهران: منشورات: انجمن و آثار مفاخر اسلامى.
٢٨. صابرى، حسين. (١٣٩٥ش). تاريخ فرق اسلامى (المجلد الأول). طهران: سمت.
٢٩. صفرى فروشانى، نعمت الله-امير محسن عرفان. (١٣٩٣ش). گونه شناسى مدعيان دروغين مهدويت. فصلنامه علمى-پژوهشى مشرق موعود، السنة الثامنة، ش٣٠، صص ٨٣-١٠٨.
٣٠. طبرى، ابوجعفر محمد بن جرير. (١٣٧٥ش). تاريخ الرسل و الملوك (ج١٦،٧، المترجم: ابوالقاسم پاينده). طهران: اساطير.
٣١. عليزاده ديل، خديجه -زينب كريمى. (١٣٩٨ش). واكاوى ادعاى مهدويت از

سوی فرقه حروفیه در دوره تیموریان. فصلیة الدراسات المهدویة، السنة السابعة، ش۲۸، صص ۱۵۹-۱۷۶.

۳۲. فقیه بلخی، ابوالمعالی محمد. (۱۳۷٦ش). بیان الادیان (مصحح: محمدتقی دانش پژوه). طهران: موسسة موقوفات افشار.

۳۳. فیروزان، ت. (۱۳٦۲ش). درباره ترکیب و سازمان ایلات و عشایر ایران. مجموعه مقالات ایلات و عشایر. طهران: منشورات: آگاه، صص ۷-٦۲.

۳٤. قاشانی، ابوالقاسم. (۱۳۸٤ش). تاریخ اولجایتو (باشراف مهین حاجیان پور). طهران: بنگاه نشر.

۳۵. گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷٤ش). فهرست متون حروفیه (ترجمه توفیق ه. سبحانی). طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

۳٦. کسروی، احمد. (۱۳۷۸ش). مشعشعیان. طهران: فردوس.

۳۷. کیا، مصدق. (۱۳۳۰ش). واژه نامه گرگانی. طهران: دانشگاه.

۳۸. متز، آدام. (۱۳۹۳ش). تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری (ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو). طهران: امیرکبیر.

۳۹. المرعشي، العلامه موسوعه. (۱٤۳۲ق). الرسائل و المقالات (المجلد الثاني). قم: مکتبة المرعشی.

٤۰. ممتحن، حسینعلی. (۱۳٦۷ش). صاحب الزنج، طهران: جامعة شهید بهشتی.

٤۱. وصاف الحضرة شیرازی، فضل الله. (۱۳٤٦ش). تاریخ وصاف (المترجم: عبدالمحمد آیتی). طهران: بنیاد فرهنگ ایران.

٤۲. همدانی، فضل الله. (۱۳۷٤ش). جامع التواریخ (به کوشش بهمن کریمی). طهران: اقبال.

٤٣. هوار، کلمنت. (١٩٠٩م). مجموعه رسائل حروفیه. لیدن: بریل.
٤٤. یوسفی فر، شهرام. (١٣٩٠ش). جستارهایی در مناسبات شهر و شهرنشینی در دوره سلجوقیان، طهران، مرکز دراسات العلوم الإنسانیة والدراسات الثقافیة.
٤٥. یوسفوند، فاطمه[والزملاء].(١٤٠٠ش). سیاست دوگانه تیموریان در برخورد با کشاورزان. تحقیقات تاریخ اجتماعی، س١١، ش٢، صص ٣١٩-٣٤١.

Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu'asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2022

Ghadir in the Works of Andalusian Scholars

Hamid Reza Motahari[1]

Received: 29/07/2022 Accepted: 04/10/2022

Abstract

The explanation of Ghadir as the most important symbol of Shia is very important from the viewpoint of Andalusian scholars as the westernmost part of Islamic lands. The current article aims to answer the question "what point of view they had towards Ghadir and explain the reasons for the difference in this point of view". The findings of this study, via a descriptive analytical method based on historical data, suggest that Andalusian scholars had a different view of Ghadir under the influence of political and cultural currents, especially the religious situation. One group has ignored it without paying attention to and some other groups without referring to the main event, have explained some of the stories and speeches mentioned there such as the famous hadith of the Prophet " Whoever I am the Mawla of, Ali is his Mawla", but they haven't paid attention to its content and origin. Some have given it in detail and looked at it with faith.

Keywords

Ghadir, Ahl al-Bayt, Andalusian scholars, Shia.

1. Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. h.motahari@isca.ac.ir.

* Motahari, H. R. (1401 AP). Ghadir in the works of Andalusian scholars. *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah*, *2*(4), pp. 134-154.
DOI: 10.22081/IHC.2023.66185.1031

التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤
مجلة علمية نصف سنوية
السنة٢ ● العدد٢ ● صيف وخريف ● ١٤٤٤ هـ

الغدير في كتب علماء الأندلس

حميدرضا مطهري[١]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٢/٠٧/٢٩ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/١٠/٠٤

الملخص

يعد تبيين موضوع الغدير أهم حدث شهدته الساحة الشيعية ورمزاً التشيع، لدى علماء الأندلس كأقصى غرب العالم الإسلامي والنقطة النائية من هذا العالم المترامي الأطراف، فكانت له أهمية بالغة. تسعى هذه الدراسة أنّ ترد على سؤال حول موضع هؤلاء العلماء تجاه الغدير وترصد الأسباب التي تجعل آراء هؤلاء العلماء مختلفة عن غيرهم وترصد أوجه التمايز بين آراءهم وآراء غيرهم تجاه الموضوع. لقد اعتمدت الدراسة على المنهجية الوصفية التحليلية وبالنظر إلى المعطيات التاريخية، لكي تبيّن أنّ علماء الأندلس كانوا تحت وطأة تيارات سياسية وثقافية وطائفية على وجه خاص، ولهذا كانت لهم آراء مختلفة تجاه الموضوع. لكن أهملت جماعة هذا الأمر ولم توله الأهمية اللازمة وجماعة أخرى لم تهتم بالأمر واكتفت بتبين الحديث الشهير «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» من دون الإهتمام بمضمونه وما يحمله من دلالات. لكنّ جماعة أخرى أولت له إهتماماً كبيراً وتناولته بعقيدة وإيمان.

الكلمات المفتاحية

الغدير، أهل البيت، علماء الأندلس، التشيع.

١. استاذ مشارك في المعهد العالي للعلوم و الثقافة الاسلامية. قم، ايران. h.motahari@isca.ac.ir

* مطهري، حميدرضا. (٢٠٢٢م). الغدير في كتب علماء الأندلس. مجلة التاريخ والحضارة الإسلامية؛ رؤية معاصرة، مجلة نصف سنوية ٢ (٤)، صص ١٣٤-١٥٤. DOI: 10.22081/IHC.2023.66185.1031

مقدمة

كانت الأندلس من أهم البقاع التي فتحها المسلمون في نهايات القرن الأول للهجرة واستولى عليها المسلمون وحكمها لأكثر من ثمانية قرون (٩٢- ٨٩٧ للهجرة؛ ٧١١- ١٤٩٢ الميلادية).

فقد وجدت الجماعات والتيارات الفكرية المختلفة ومن بينها الشيعة موطئ قدم لها في الأندلس وسعت أن تتغلغل في نسيج سكان الأندلس بمختلف أطيافهم. لكن نظراً للظروف السياسية والطائفية والدينية في الأندلس خاصة في ظل السلطة الأموية في المنتصف الأول من القرن الثاني واتساع رقعة المذهب المالكي واستلاءه على البلاط والمواجهات السياسية والدينية بين هذين القوتين والتيار الموالي لأهل البيت، لم يجد الفكر الشيعي مجالاً للظهور والإنتشار؛ فكانت البلاط تقمع كل ممن تحوم حوله الشكوك بالموالاة لآل البيت ويتعاطف مع أنصارهم وشيعتهم. ولهذا لو يولِ علماء الأندلس إهتماماً ملحوظاً بأخبار أهل البيت في كتبهم وآثارهم العلمية خاصة في بدايات حضور المسلمين في تلك البقعة من بقاع المسلمين؛ ولهذا لم تصل مسلموا الأندلس أخبار أهل البيت ولم يطلعوا على حياتهم كما ينبغي. وكانت حصة الأسد لهذه المظلمة للرموز والشعائر الدينية الشيعية والغدير على وجه الخصوص الذي لم يحظ باهتمام العلماء والمسلمون في تلك البلاد. لكن وجدت الأفكار الشيعية طريقها نحو الأندلس بطرق مختلفة وتوغلت في الطبقات الإجتماعية في الأندلس فكانت تطفو على السطح كلما خفّت وطأة الحكومة والضغوط السياسية والدينية عليها. وهذا يتضح من أشعار والآثار الأدبية وغير الأدبية التي وُضعت بعد سقوط الدولة الأموية وخاصة في الفترة المتأخرة من هذه الحكومة.

على الرغم من أنّ الأعمال التي وُضعت حول حضور التشيع والفكر الشيعي

في الأندلس تكاد لا تُذكر لقلّتها، لكنّ في نفس هذه الأعمال والكتب لم يُذكر الغدير كما ينبغي ولم يتناوله الكتّاب في أعمالهم. والمقالة العربية الوحيدة التي وُضعت في هذا الموضوع باللغة العربية هي مقالة كتبتها الباحثة هاشمية حميد جعفر تحت عنوان «بيعة الغدير في الشعر الأندلسي» وعرضتها في مؤتمر الغدير الدولي الأول وخلافاً للعنوان التي تحمله المقالة لم يكن للغدير حضور في نص المقالة ويكاد يخلو مضمونها من موضوع الغدير.

تسعى هذه المقالة أن تسلط الضوء على أعمال علماء الأندلس المسلمين وتحليل آراءهم حول الغدير عبر المنهجية الوصفية التحليلية. وللوصول إلى هذا الهدف لابد من معرفة البيئة الإجتماعية والسياسية التي وضعت فيها هذه الأعمال والعوامل المؤثرة عليها عند وضعها. ولهذا بعد الإشارة إلى الحالة السياسية والدينية في الأندلس، سنقدم دراسة حول العقيدة الشيعية في تلك البقاع من بقاع المسلمين، ونلقي الضوء على آراء العلماء الأندلسيين تجاه الغدير.

تقع الأندس من الناحية الجغرافية والزمنية في أقصى بقاع العالم الإسلامي آنذاك وتفصلها مسافات شاسعة عن الموطن الأصلي للمسلمين ونواته. فعرف الأندليسون الإسلام بعدما توفي المسلمون الأوائل ولم تعد علاقة المجتمع الملسم بأهله الحقيقيين وحَمَلَة رايته من أهل البيت، علاقة وطيدة ولم يعد المسلمون يعرفون دور أهل البيت عليهم السلام في الإسلام ومنزلتهم فيه. والأهم من ذلك هو أنّه عندما تمهّدت الأرضية اللازمة لتبادل الآراء والأفكار ووُضعت الكتب والآثار الإسلامية، والتحم الشرق بالغرب فكرياً وثقافياً، لم يعد الأئمة موجودين على قيد الحياة وانتهى حضور الإمامة في المجتمع. كما أنّ الحكومة آنذاك مارست تضييقات هائلة على الشيعة ولم تترك لهم مجالاً لترويج أفكارهم ومذهبهم. هذا إلى جانب العوامل الأخرى التي أثّرت على الظروف السياسية والدينية في الأندلس

ووجّهت الأمور نحو مسار لم يدع مجالاً لأنصار أهل البيت والشيعة للظهور في الساحة الإجتماعية.[1]

من ناحية أخرى كان الفتح الأندلسي فتحاً أموياً وما إن وطأت أقدام المسلمين تلك البلاد حتى تأسست الحكومة الأموية وغلب الطابع الأموي على كافة شؤون الحياة الأندلسية.[2] فعندما فقد الأمويون الخلافة والحكومة في دمشق، حلّ العباسيون (سلالة أخرى من بني هاشم) محلّهم وهذا ضاعف حقدهم وكراهيتهم ضد كل من ينتمي لآل هاشم، فكانت تقمع كل الأفكار التي تحوم حولها شكوك بالإنتماء لآل البيت. وتضاعفت الضغوط عندما حدث أمران هامان الأول عندما شهدت الساحة الإسلامية ثورات تنتمي للعلويين مثل ثورة شقيا بن عبدالواحد المكناسي وكانت نواتها الدفاع عن العلويين ومناصرتهم وهي شكّلت خطراً بالغاً للحوكمة الأموية، (ابوالعباس أحمد بن محمد ابن العذاري المراكشي، ١٩٨٠م، ج ٢، صص ٥٤-٥٥). والثاني عندما تأسست حكومات تُعزى للعلويين على محاذاة الدولة الأموية في الأندلس وعلى حدودها وسعت لنشر أفكارها وترويج عقيدتها في المجتمع الأندلسي. فكانت الحكومة الإدريسية والحكومة الفاطمية في شمال إفريقيا تشكل خطراً جسيماً للأمويين في الأندلس وكانت تدفعهم نحو مواجهة هذه الأفكار والعقائد الشيعية. ففي ظل هذا الإستبداد من الطبيعي أنّ تسير أعمال الشعراء والعلماء والمفكرين في سبيل مرضاة الحكومة وسياساتها. لكن لابد من القول أنّ معظم العلماء كانت لهم آراء وتوجهات معارضة للطبقة الحاكمة وسياساتها، وكانت تترصد الفرص لتطفوا على السطح وتظهر للعلن فور سقوط أو ضعف الحكومة الأموية. فعندما سقط

١. للمزيد حول تاريخ فتح الأندلس وطريقة دخول المسلمين في تلك البلاد والوضع السياسي والديني في الأندلس راجه: مطهري، ١٣٩٢ش، صص ٤٣-١١٠.

٢. للمزيد من الإطلاع راجع: الدولة الأموية في الأندلس. عبدالمجيد النعنعي.

الأمويون وظهرت حكومات موالية لآل البيت ومن سلالة أميرالمؤمنين عليه السلام، وهم الحموديون، ظهرت الأفكار الموالية لأهل البيت عليهم السلام. بحيث ظهرت على الساحة الشعرية أشعار موالية لأهل البيت وفي وصف الأئمة والعلويين. فمنذ تلك الحقبة وما تلتها من حقب ظهرت أعمال كثيرة تحتوي على الفكر الشيعي وأفكار آل رسول الله صلى الله عليه وآله.

والأمر الآخر الذي جعل الفكر الشيعي تخبو جذوته في السنوات الأولى من الحكومة الأندلسية، هو الوضع الثقافي والديني في تلك البلاد. فعلى الرغم من أنّ المسلمين الفاتحين كانوا يحملون أفكار متعددة، لكن غلب عليهم تدريجياً المذهب المالكي وتغلغل في مفاصل الحكومة الأموية في الأندلس ونظراً للعلاقة الوطيدة التي كانت بين مبلّغي هذا المذهب وبين الحكام الأندلسيين، أصبح المذهب المالكي المذهب الرسمي للبلاد وأعلن العداء لكل المذاهب والأفكار والتيارات الفكرية الأخرى. بحيث لم يستطع أنصار المذاهب السنية الأخرى من ترويج أفكارهم وممارستها في المجتمع فخلت الساحة للمذهب المالكي. فكان من الطبيعي أن تواجه الأفكار الشيعية القمع والتضييق ولم تستطع طرح مسألة الغدير.

لكن مع وطأة كل هذه المشاكل والتحديات، ظهرت بعض أفكار والعقائد الشيعية في أعمال الأندلسيين. فصحيح أنّ عدم الإهتمام بهذه الأفكار كان متعمداً إلى حد ما ولم يتطرق إليها العلماء في أعمالهم عن قصد، لكن هذا الأمر كان يتعلق بالسنوات الأولى من تأسيس الحكومة الأندلسية وحضور المسلمين هناك، فبعد فترة من الزم لم يقتصر الأمر إلى الإشارت والتلميحات، بل بدأ الشيعة يتحدثون على الغدير في العلن ومن دون اللجوء إلى الكلام المبطّن.

يمكن البحث عن مسألة الغدير في الأعمال الأندلسية في نوعين من الآثار والأعمال: النوع أو الجزء الأول يتعلق بأعمال منكري الغدير ومناوئيه. وهم من تجاهل الغدير وعلى الرغم من تطرقهم إلى حجة الوداع بكل تفاصيلها إلّا أنّهم

يتنكّبون على ذكر الغدير وما حدث في ذلك الموقع؛ أو حرّفوا كلام الرسول أنّ تطرقوا إليه ولم يذكروا ما قاله الرسول الأكرم في حق عليعليه السلام في خطبته. الفئة الثانية من الأعمال وُضعت على يد المؤمنين بالغدير؛ وهم من تناولوا الغدير بكل تفاصيله وذكروا أحاديث الرسول والحديث المعروف في حق علي بالخلافة. من بين هؤلاء الكتّاب والشعراء تجدر الإشارة إلى شعراء مثل إبن جابر، وإبن هاني اللذان ذكراً حديث الغدير في أشعارهم بطريقة أو بأخرى.

١. منكرو الغدير ومحرّفوه

لم يُشر بعض الكتّاب الأندلسيين إلى الغدير إشارة عابرة ومرّوا عليه مرور الكرام في آثارهم العلمية أو يمكن القول أنّهم أنكروا ما حدث في حجة الوداع وما جرى من استخلاف الإمام عليعليه السلام. من بين هؤلاء تجدر الإشارة إلى عبدالملك بن حبيب، وابن حزم الأندلسي، وإبن العربي.

عبدالملك بن حبيب (١٧٤-٢٣٨) كان في مواجهة الشيعة من الناحية الدينية والسياسية ولم يناصرهم. لهذا لم يذكر في كتبه بالأحداث التي جرت في حجة الوداع واستخلاف عليعليه السلام في العهد النبوي الشريف. فلم يذكر أيّ شيء عن غدير خم عندما تطرق إلى حجة الوداع في كتبه.

هذا في حين نراه يتحدث عن أحداث ووقائع ليست ذات أهمية. مثلاً عندما كتب عن فتح خيبر، لم يتحدث عن أهم حدث شهده المسلمون في تلك الحرب وهو فتح أهم قلعة من قلاع خبير على يد أمير المؤمنينعليه السلام، في حين خصص الجزء الأكبر من كتابه إلى قضية ليست بذات أهمية وهي قضية زواج الرسول من صفية ورؤيا صفية قبل فتح خبير (إبن حبيب، ١٤٢٩ق/٢٠٠٨م.، ص ٩٤).

ذكر إبن حبيب حجة الوداع من دون ذكر ما جرى في غدير خم. والنقطة الهامّة هنا هي أنّ ابن حبيب ذكر وصية الرسول لأزواجه حين قال لهن أنّ

هذا الحج هو حجّكن الأخير وبعدها لازمن بيوتكن (إبن حبيب، ١٤٢٩ق/٢٠٠٨م.، ص ٩٦). طريقة تعبير إبن حبيب وتطرقه إلى التفاصيل يوحي بأنّ الكاتب كان على إلمام كامل بتاريخ الإسلام؛ ومن جانب آخر إهتمامه بالأحداث المناهضة للشيعة مثل الإحتفال بعاشوراء الذي اتخذه الأمويون سياسة لتعزيز سطوتهم وتجاهل أخبار أهل البيت عليهم السلام يوحي بأنّ الكاتب كان من منكري الغدير أو من المتجاهلين لأمره.

إبن حزم (٣٨٤-٤٥٦) كاتب آخر يمكن إدراجه ضمن هذا التيار؛ فعداء إبن حزم للتيار الشيعي بلغ درجة جعلته يتجاهل الغدير بالكامل في أعماله الكثيرة، فهو ممن تركوا آثار عديدة في تاريخ الإسلام، لكنّه لم يورد في أيّ منها القضايا المتعلقة بالشيعة. فقد اشتهر بمعاداته للشعية والعلويين. فهو في أعماله الكثيرة لم يتغافل عن قضية الغدير، وإنما تجاهل الكثير من فضائل أميرالمؤمنين علي عليه السلام. فتجاهل إبن حزم في كتابه «جوامع السيرة النبوية» الكثير من مناقب أميرالمؤمنين وفضائله واصطحابه الرسول الأكرم وحضوره في ليلة المبيت. ويظهر هذا الإتجاه بصورة واضحة في القضايا المتعلقة بالإستخلاف، فهو لم يتجاهل حديث الغدير فحسب، وإنّما أهمل حديث المنزلة ولم يتطرّق إلى استخلاف أميرالمؤمنين عليه السلام للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في المدينة وتغافل عن أمر الرسول باستخلاف أميرالمؤمنين في المدينة ولم يعطه حيزاً كبيراً في كتبه (إبن حزم، ١٤٢٤ق/٢٠٠٣م، ص ١٤٩). وقد اختصر إبن حزم حجة الوداع إختصاراً شديداً ولم ترد أدنى إشارة إلى الغدير في كتبه (إبن حزم، ١٤٢٤ق/ ٢٠٠٣م، صص ١٥٤-١٥٥).

وقد اتخذ إبن حزم نفس هذه السياسة في كتابه التاريخي المسمى «حجة الوداع» ولم يقتصر نكرانه هذه الحدود بل قام بتحريف بعض الروايات والأخبار في كتابه. فهو عندما يتناول حديث الثقلين اقتصر كتابه على تأكيد الرسول على كتاب الله حين قال: «وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعد ان اعتصمتم به كتاب

الله» (ابن‌حزم، ١٤١٨ق/١٩٩٨م، ص١٧٠). لم يورد إبن حزم أيّ إشارة إلى واقعة الغدير وما جرى في حجة الوداع ويرى أنّ أية إكمال الدين نزلت في حق الخليفة الثاني ويقدم تفسيراً غريباً لمزاعمه (ابن‌حزم، ١٤١٨ق/١٩٩٨م، ص ١٣١).

وتجاوز إبن حزم في كتابه الآخر الذي تطرق فيه إلى الملل والنحل حدود التغافل والتجاهل ووصل حدود الإنكار والنفي. فهو يدعي بأنّ المسلمين ليس لديهم نص يؤكد على إمامة الإمام علي‌عليه‌السلام وخلافته لرسول الله وينكر مناشدات أميرالمؤمنين‌عليه‌السلام ويقول: وبعد الرسول لم يذكر أحد أنّ نص الرسول كان يشير إلى علي‌عليه‌السلام ولم يدع علي‌عليه‌السلام لا في ذلك الزمان ولا في الأزمنة اللاحقة أنّه خليفة الرسول الأكرم (إبن حزم، ١٤١٦ق/١٩٩٦م، ج٤، ص ١٦١). وبلغ به الإنكار مبلغاً جعله ينكر وجود مطالب بخلافة الإمام علي‌عليه‌السلام ويقول أنّه ما من أحد إدعى لعلي الخلافة. يبدو أنّ عصبية إبن حزم وحميّته جعلته يتجاهل بعض أحاديث وأقوال الصحابة ومناشدات الإمام علي‌عليه‌السلام. في حين كانت لعلي‌عليه‌السلام في تلك الحقبة والأزمنة التالية مناشدات كثيرة للمطالبة بحقه.[1]

لم يختلف موضع إبن عربي ومنهجه حول الغدير عن منهج وسياسة إبن حزم تجاه الموضوع. بل تجاوز إبن حزم في بعض المواضع المتعلقة بأهل البيت وخلافة الإمام علي‌عليه‌السلام؛ بحيث أنكر الكثير من فضائل الإمام علي‌عليه‌السلام واعتبر بعضها سنن وعادات عربية؛ فقد يقول حول حديث الرسول الذي قال: «علي مني ولا يؤدي عني إلّا أنا أو علي» أنّ هذا القول يتعلق بسورة البرائة وإبلاغ البرائة على يد الإمام علي‌عليه‌السلام، ويرى أنّ الإمام كان مسؤولاً عن إبلاغ سورة البرائة ولا يرى هذا أمراً إلهياً بل سنة عربية ويقول: جرت سيرة العرب بأنّهم

١. للمزيد راجع: السيوطي، ١٤١٧ق، ص ٢٠٢؛ ابن كثير، ١٤١٩ق، ج٥، ص ٣٢٥؛ و: ١٤١٨ق، ج٥، ص ٢١١؛ النسائي، ١٤١١ق، ج٥، صص ١٥٤- ١٥٥.

كلما عقد أحدهم عهداً لا يمكن إبطال هذا العهد إلا على يد من عقده أو على يد أحد أقاربه. فبعدما أوفد الرسولﷺ أبي بكر تذكر ألّا يترك مجالا للعرب للإدعاء عليه، أوفد علياً وراء أبي بكر لإبلاغ الرسالة (إبن العربي، بى تا، ج١٣، ص ١٦٩). اما عن حديث المنزلة فقد ختصره على ذلك السفر ويقول أنّ مراد الرسول من قوله «أنت خليفتي» هو أن علياً خليفته في المدينة؛ وقوله هو: «أراد به أنت خليفتي بالمدنية» (إبن عربي، بى تا، ج١٣، ص ١٦٩).

لم ينكر أبن عربي أساس الغدير وأصله، لكنّه حرّف مضمونه وقدّم منه تفسيراً مختلفاً. كما يرى أنّ حديث الولاية هو حديث ضعيف السند ولا يمكن الإعتماد عليه ويقول: صحيح أنّ رسول اللهﷺ قال في يوم الغدير: «انى تارك فيكم الثقلينَ اَوَلُهما كتابَ الله فيه الهُدى و النور فخُذُوا بكتابِ اللهِ وَاستَمسَكُوا بهِ فَحَثَ عَلى كتابِ اللهِ ثم قال اَذَكُرُكُم اللهَ فى اَهلِ بَيتى ثَلاثاً» (ابن‌العربي، بى تا، ج١٣، ص ١٧٣). نلاحظ أنّه عند نقل الشقّ الثاني من الحديث أورد عبارات ضبابية بحيث لا يدرك القارئ ما يريده الشق الثاني من الحديث. والطريف هو أنّ إبن العربي أورد حديث الثقلين عن الترمذي وآخرين بصورة صحيحة، لكنّه لم يستطع قبوله والإقرار به، ولهذا يقول بعد ذكر الحديث: «وَ لَو قُلنا اِن هَذا الحديثِ صحيحٌ وَهَذا الَّذى اَراهُ فَلا حُجَةَ فيهِ لتَفضيلِ عَلى عَلَى مَن قَبلَهُ» (ابن‌العربي، بى تا، ج١٣، ص ١٧٥). لكنّه يؤكد أنّ حديث الثقلين هو كما ذكره هو: «اذكركم الله فى اهل بيتى».ثم يقول: وهذا يدلّ على أنّهم لا منفعة لهم بهذا الأمر فلو كانت لهم منفعة فلم يشر إليها (ابن‌العربي، بى تا، ج١٣، ص ١٧٥). في حين أنّ الصحيح هو أنّه لو كانت لهم منفعة بالأمر لأوصى بها الرسول.

المسألة الهامّة في رواية أبوبكر إبن العربي هي أنّه يبدو أنّ الرجل أدرك ما أريد من حديث الغدير وفهم الرسالة وراء هذا الحديث، فاتضح موقفاً مناهضاً تجاه الأمر وأنكر المسألة جملة وتفصيلاً. فكلامه الأخير الذي يقول فيه: وهذا

دليل على أنّهم لم تكن لهم منفعة من هذا الأمر، تدلّ على أنّ إبن العربي أدرك رسالة الغدير ومعناه لكنّه كان بصدد إثبات أمور أخرى غير حديث الولاية وهي الغاية الأولى لهذا الحديث.

ما يلفت الإهتمام هو أنّ إبن العربي لم يورد مثل هذا الكلام في باب خصّه لمناقب أهل البيت عليهم السلام ولم يقل ما قاله في هذا الموضع عن رواية الثقلين، وآية التطهير، والروايات المتعلقة بأهل البيت، كما أنّه يقول في ذلك الباب أنّ رواية الثقلين كانت في يوم عرفة وفي خطبة النبي في ذلك اليوم (ابن‌العربي، بی تا، ج۱۳، ص۲۰۰).

إبن عبدالبر كاتب أندلسي آخر وضع الكثير من التأليفات والآثار المتعددة. وعلى الرغم من أنّ هذا الكاتب ذكر الكثير من المناقب حول أميرالمؤمنين علي عليه السلام، لكن لا يمكن اعتباره ضمن المؤيدين للغدير حديث الولاية. فقد خصص الكاتب في كتابه «كتاب الاستيعاب فى معرفة الاصحاب» فصلاً كاملاً للإمام علي عليه السلام وبعد ذكر نسب الإمام علي عليه السلام، ذكر الكثير من الروايات التي نقلها الصحابة وأكّد فيها أنّ الإمام علي عليه السلام هو أول المسلمين وأوّل من أسلم على يد الرسول الأكرم (ابن عبدالبر، ۱۹۹۲، ج۳، ص ۱۰۹۰). ينقل إبن عبدالبر رواية حول أميرالمؤمنين عليه السلام والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عند الحوض وقول الرسول الأكرم حين قال: «اَوَّلُكُم وُرُوداً على الحَوضِ اَوَّلُكُم اِسلاماً، علىُّ بنُ ابيطالب (ابن عبدالبر، ۱۹۹۲م، ج۳، ص ۱۰۹۱).

لقد ذكر إبن عبدالبر الكثير من الروايات في فضائل ومناقب أميرالمؤمنين ومنزلته عند الرسول الأكرم وحضوره مع ارسول في جميع الغزوات والحروب ما عدا غزوة تبوك وأشار في كتابه إلى حديث المنزلة الذي استخلف فيه الرسول الأكرم علياً من بعده في المدينة وقال: «اَنتَ مِنّى بِمَنزِلَةِ هارونَ مِن مُوسى اِلّا اَنَّهُ لا نَبِىَّ بَعدِى» ويقول بعد ذكر الحديث أنّ عدد من روى هذا

الحديث لا يُعد ولا يحصى ورواه هو بطريقة أخرى (ابن عبدالبر، ١٩٩٢م، ج٣، صص ١٠٩٧ – ١٠٩٨).

وينقل إبن عبدالبر حديث الأخوّة بطرق مختلفة وينقل حديث الولاية عن أفراد مختلفين، لكنّه يمتنع عن ذكر محلّ صدور الرواية ونقلها وعلاقتها بواقعة الغدير. (ابن عبدالبر، ١٩٩٢م، ج٣، ص ١٠٩٩). ويروي إبن عبدالبر في كتابه الآخر تحت عنوان «الدرر في اختصار المغازي و السير» الكثير من الروايات عن أميرالمؤمنين ويقول عن حجة الوداع أنّ علي عليه السلام وفاطمة الزهراء كانا حاضرين ويقل في هذا الشأن بعض التفاصيل لكنّه يمتنع عن ذكر واقعة غدير خم ولم يتطرّق إليها (للمزيد راجع: ابن‌عبدالبر، ١٩٨٤م، صص ٢٦٠ ـ ٢٦٨). إذن على الرغم من أن الكاتب نقل الكثير من مناقب وفضائل أميرالمؤمنين، إلّا أنّه لم يول إهتماماً بواقعة الغدير وينكر علاقة حديث الولاية بواقعة الغدير ويصبح ضمن من أنكروا ولاية علي عليه السلام.

العالم الأندلسي الآخر الذي يمكن إدراجه ضمن هذه الفئة هو إبن عبدربّه. فقد ذكر إبن عبدربّه حديث (مَن كُنتُ مَولاهُ فَعَلِيٌّ مَولاه...) وحديث المنزلة، (اَنتَ مِنی بِمنزلةِ هَارونَ مِن مُوسی ...) (ابن عبدربه، ١٩٩٩م، ج٥، ص ٦١) لكنّه هو الآخر أيضا يمتنع عن ذكر تفاصيل وأسباب ذكر هذه الأحاديث وأسباب قولها ولم يذكر أسبابها ولا الموضع الذي قيلت فيه هذه الأحاديث. لكنّه يشير إلى أسباب تسمية الإمام بالوصي على يد شيعته ويقول أنّ السبب هو هذه الرواية التي تصف الإمام بالوصي (ابن عبدربه، ١٩٩٩م، ج٥، ص ٦١).

والشاطبي هو الآخر يمكن إدراجه ضمن هذه الدائرة. فقد تجاوز الشاطبي الكثير من الحدود وتحدّث عن العقيدة المهدوية بطريقة لا تمتّ بأيّ صلة بحقيقة الأمر ويحرّف الحقيقة بالكامل بحيث تتنافى أقواله مع واقع العقيدة المهدوية. حين يتحدث الشاطبي عن أدلّة الشيعة حول إثبات ولاية أميرالمؤمنين

وخلافته بعد الرسول، يذكر حديث المنزلة والغدير بطريقة توحي بموقفه تجاه الأمر ومعارضته للعقيدة الشيعية. ويستدل الرافضة لإثبات ولاية علي عليه السلام وتقدّمه بقول الرسول الذي قال: «انت منى بمنزلة هارونَ مِن مُوسى غير انه لا نبى بعدى» وقوله صلى الله عليه وآله «من كنت مولاه فعلىٌ مولاه» (الشاطبي، ١٤٢٩ق/٢٠٠٨م، ج٣، صص ٢٠٠-٢٠١). لم يتطرق الشاطبي للمكان الذي قيل فيه الحديث فحسب، وإنما يتحدث بطريقة توحي بنكرانه الأمر واستنكاره له.

وقد أشار بعض كتّاب الأندلس إلى واقعة الغدير لكنّهم نقلوا المضمون بطريقة أخرى. ومن بين هؤلاء تجدر الإشارة إلى قاضي عياض الذي أشار في أحد كتبه إلى واقعة الغدير ولكنّه حرّف معناه ومضمونه ولم يذكر أو يشرح المضمون من وراءه. ومن أهم الوقائع التي يشير إليها القاضي عياض هي واقعة الغدير. لكنّه لم يصرح بحقيقة الأمر والمقصود من وراء الحدث الأشهر في التاريخ الإسلامي، لكن يمكن أن نفهم ما لوّح إليه في ثنايا كلماته. النقطة المهمة في هذه الرواية هي حديث الثقلين. يروي زيد بن الأرقم في آخر أيام حياته لمن أرادوا منه ذكر بعض أحاديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله نظراً لكبره في السنّ وإدراكه الرسول، أنه قال: قامَ رَسولُ اللهِ يوماً فينا خطيباً بماءٍ يُدعَى خُماً بين مكَةَ و المدينةَ فَحَمِدَ اللهَ واَثنى عليه وَوَعَظَ وَذَكَّرَ. ثم قال: اَمَا بعد، اَلا اَيُّها الناس فَاِنَما اَنَا بَشَرٌ، يُوشَك أن يَأتَىَ رسولُ رَبى فأُجيبَ و اَنَا تارك فيكُم ثَقَلَين: اَوَلُهُما كتَابُ اللهِ فيهِ الهُدى و النُورُ فَخُذُوا بِكِتَابِ اللهِ،وَاستَمسَكُوا به،فَحَثَ عَلى كتَابِ اللهِ و رغَبَ فيهِ.ثم قال أذكُرُكُم اللهَ فى أهلِ بَيتِى، أَذكُرُكُم اللهَ فى أهلِ بَيتِى، أذكُرُكُم اللهَ فى أهلِ بَيتِى.

ويقول القاضي عياض لمن سألوه عن أهل البيت وهل نساء الرسول من أهل البيت أم لا؟ ردّ بطريقة يقنع فيها السائل ويخرج فيها نساء الرسول من دائرة شمول أهل البيت. فقد قال القاضي في ردّه: نساءُهُ مِن اَهلِ بَيتِهِ و لكن

اَهل بيتِه مَن حُرِمَ الصدقة بَعَدهُ قال و مَن هُم؟ قال هم آل علی، و آل عقيل و آلُ جَعفر و آل عباس (القاضي عياض، ١٤١٩ق/١٩٩٨م، ج٧، صص ٤١٦-٤١٧). وذكر الكاتب الطرق الأخرى لذكر الرواية وأخرج نساء الرسولﷺ من دائرة أهل البيت بكل صراحة وقال في ردّه على سؤال عن ماإذا كانت نساء الرسول من أهل البيت أم لا؟ قال صراحة: لم يكنّ من أهل البيت. فأهل بيته هم أصله ونسبه الذي حُرّمت عليهم الصدقات (القاضي عياض، ١٤١٩ق/١٩٩٨م، ج٧، ص ٤١٨).

يشير القاضي عياض في هذا الجزء من كتابه إلى قضية الغدير وخطبة الرسول الأكرم لكنّه لم يورد مضمون القضية وهو نص الحديث. والغريب أنّه ذكر هذه الرواية في باب آخر وامتنع عن بيان موضع صدور الحديث والمكان الذي قيل فيه. فهو يقول في فصل تحت عنوان: « فی توقيره و برّ آلهِ وذريته، و امهات المؤمنين ازواجه». يتحدث في هذا الفصل عن وجوب إحترام وتوقير آل بيت رسول اللهﷺ ويذكر في توضيح معنى أهل البيت روايات مختلفة مثل حديث الكساء الذي قيل عند نزول آية التطهير في بيت أمّ سلمة وحين دعا الرسول الأكرمﷺ بنته فاطمةعليها السلام، والحسن والحسينعليهما السلام وغطاهم تحت كساءه ثم غطا علياً حين كان واقفاً وراءه وبعده قالﷺ: اللهمّ هؤُلاءِ أَهلُ بَيتِي ؛ فَأَذهَبُ عَنهُمُ الرِّجسَ، وَ طَهِّرهُم تَطهِيراً» (القاضي عياض، ١٩٩٥م، ج١، ص ٤٠). يذكر القاضي حديثاً عن الرسول الأكرمﷺ ويقول أنّ حبّ هذا البيت يقي الإنسان من النار وجواز عبور الصراط والأمان من العذاب. بعدها ينقل رواية عن أميرالمؤمنين عليعليه السلام وحديث« من كنت مولاه فعلی مولاه، اللهم وآل من و الا وعاد من عاداه» من دون أن يذكر المكان والسبب الذي قيل فيه الحديث (القاضي عياض، ١٩٩٥م، ج١، ص ٤٠).

يقول القاضي عياض في موضع آخر من كتابه وفي معرض إيضاحاته حول

معنى كلمة الولي والمولى لله عزوجل بأنّه بمعنى الناصر؛ ثم يستند بالآية ٥٥ من سورة المائدة والحديث النبوي الشريف الذي يقول: «انا ولى كل مؤمن»، والآية ٦ من سورة الأحزاب التي تقول: «النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم»، ورواية: «من كنت مولاه فعلى مولاه»، لكنّه لم يذكر أدنى إشارة إلى شأن هذا الحديث والأسباب التي تقف وراءه. وبناء على ما قال في شرحه لمعنى المولى أنّه اعتبره بمعنى الصديق والمعين (القاضي عياض ، ١٩٩٥م، ج١، ص ١٤٩). وفي موضع آخر من هذا الكتاب يورد جزء من الحديث وهو«عاد من عاداه» ولم يذكر السبب الذي دفع بالرسول لهذا القول والدليل الذي جعل الرسول يُنزل الإمام علي هذه المنزلة العالية منه (القاضي عياض ، ١٩٩٥م، ج١، ص ٢٦٩).

١. المؤمنون بالغدير وحديث الولاية

لم يكن جميع علماء وكتّاب الأندلس من ناكري ولاية أميرالمؤمنين عليه السلام، بل ثمّة علماء وكتّاب يؤمنون بولاية علي عليه السلام بعد الرسول. فئة يمكن إعتبارها ممن آمنت بالغدير وما أراد منه الرسول الأمر وهذا جلّي في كتبهم وتعابيرهم. إذ آمن هؤلاء بحديث الولاية وذكروه في آثارهم ونقلوه في نصوصهم. ومن بين من آمن بولاية علي عليه السلام من الأندلسيين تجدر الإشارة إلى إبن بار القضاعي الأندلسي، وإبن جابر، وإبن هاني الأندلسي.

ابن الأبار[1] أحد علماء الأندلس الذين يتجلّى حبّ أهل بيت رسول الله في كل كتبه وأعماله. بحيث يمكن عدّه من المؤمنين بولاية علي عليه السلام والغدير. فهو لم يكتف في أحد كتبه بالإشارة الغدير فحسب، وإنما ذكر مناشدات أميرالمؤمنين

١. إبوعبدالله محمد بن عبدالله بن أبي بكر القضاعي المعرفو بأبن بار البلنسي الأندلسي. مؤرخ وأدبى، ومحدث، وسياسي أندلسي من أهل اليمن سكن الأندلس. هاجر أجداده إلى الأندلس فولد هناك.

في كتبه. فقد ذكر حديث المنزلة عند شرح أحوال أبوالعباس أحمد بن محمد بن سعيد وفي رواية أخرى عند شرح أحوال سعد بن أبي وقاص (ابن ابار، ٢٠٠٨م، ص ٤١). لكن الأهم من ذلك وأيضا الأهم من ذكره فضائل أميرالمؤمنين علي عليه السلام، هو تطرقه إلى واقعة الغدير ومناشدة أميرالمؤمنين. يقول إبن الأبار حول المناشدات حول غدير خم: أخبر رجل في منزل جابر بن عبدالله عن لسان رجل يقال له عبدالله بن محمد بن عقيل وبحضور علي بن الحسين عليه السلام، ومحمد الحنفية، وأبو جعفر (وقد يقصد الإمام الباقر) أخبرهم بأنّ رجلاً من العراق دخل فأقسمه الإمام وقال له: أقسمك بالله أن تقول ما رأيتم وسمعتم من رسول الله صلى الله عليه وآله. فقال الرجل: كنا في جحفة غدير خم وكان الناس مجتمعين من قبائل جهينة، ومزينة، وغفار نخرج رسول الله من خيمته وأشار بيده ثالث مرّات ثم أخذ بيد علي عليه السلام وقال: «من كنت مولاه فعلي مولاه» (ابن ابار، ٢٠٠٨م، ص ٣٢٦).

السنة الثانية، العدد الثاني، صيف و خريف ١٤٤٤هـ/٢٠٢٢م

انّ بيان واقعة الغدير وخاصة ذكر الحديث الشهير ومناشدات الإمام علي عليه السلام من أهم ما وردت في الكتاب. يتطرّق إبن الأبار في كتاب آخر تحت عنوان «الحلّة السيراء» وبعد شرح حال تميم بن معد بن إسماعيل بن محمد بن عبيدالله والذي يسميه بشاعر الفاطميين (إبن أبار، ١٩٨٥م، ص ٢٩١)، إلى شعر تميم حول أخيه نزار ويسميه إبن الوصي وهكذا يقول:

يَا بنَ الوصيِّ المُرتَضى، يَا بنَ اِلاما مِ المُجتَبى، يَا ابنَ النَبيِّ المُرسلِ

(ابن ابار، الحله السيراء، ١٩٨٥م، ص ٩٢)

يمكن القول أنّ استخدام مفردة الوصي جاءت بتأثير من واقعة الغدير، فقد تأثّر خطاب الشاعر بالغدير والخطاب الشيعي بدرجة ملحوظة. فهي من أهم العقائد السياسية لدى الشيعة وقد نقلها الشاعر في كتابه هذا.

إذن كان انعكاس الغدير في أشعار الأندلسيين كبيراً وتناوله الكثير من الشعراء في قصائدهم. فشعراء مثل إبن هاني القضاعي الأندلسي، وإبن جابر

الإشبيلي، من الشعراء الذين تناولوا الغدير في أشعارهم بعقيدة صادقة.

الشاعر الأندلسي الآخر الذي ينتمي إلى التشيع هو ابن هاني الأندلسي، إذ اُضطُر إلى مغادرة البلاد وترك موطنه بسبب ميوله الشيعية واللجوء إلى الفاطميين. فقد كان إبن هاني كبير شعراء الأندلس في زمانه بحيث أطلق عليه ياقوت الحموي لقب متنبي الغرب (ياقوت الحموي، ٢٠٠٧م، ج١، ص ٢٧٥ و ابن خلكان، ٢٠٠٥، ج٤، ص ٤٢٤). ويحتوي ديوان إبن هاني الكثير من القيم والعقائد الشيعية. فقد أشار في بعض من قصائده إلى استخلاف أميرالمؤمنين بعد الرسولﷺ. ففي موضع من قصائده يدعو قريش إلى المحاكمة والإدانة بسبب إغتصابهم حق عليؑ ويقول:

كَذَبتَ رجالُ مَا دَعَت من حَقكُم ... وَ من المَقال كأَهله مَأفون
ابنى لؤى اين فضل قديمكم ... بل اين حلم كَا لجبال رصينٌ
نَازَعتمُ حَقَ الوَصى وَ دُونَه ... حَرمٌ و حَجرٌ مانعٌ وَ حَجُونٌ
نَاضَلتُمُوهُ عَلَى الخلافَة بالَتى ... رُدَّت وَ فيكُم حَدّ ها المَسنُونُ
حَرَفتُمُوها عَن اَبى السبطَين عَن ... زَمع وليس من الهجان هجينٌ
لَو نَتقَونَ اللهَ لَم يَطمَح لَهَا ... طَرفٌ وَلَم يَشمَخ لَها عَرنينٌ

(ديوان ابن هاني،١٩٦٤م، ص٣٥٥).

الشاعر الأندلسي الآخر الذي أعلن إنتماءه لآل البيت وأمير المؤمنين هو إبن جابر الأندلسي. فقد أولى إهتماماً كبيراً بالغدير وعدّد في إحدى قصائده مناقب أميرالمؤمنين عليؑ وتطرق إلى الأحاديث التي قالها الرسول الأكرم في حقه ونظمها شعرا. ومن أبرز ما قال في هذا الشأن قصيدته التي تطرق فيها على واقعة الغدير وحديث المنزلة واستهل قصيدته بقوله:

وقال رسول الله إنّى مدينةٌ ... من العلم وهو البابُ والبابَ
ومَن كنتُ مولاه علىٌّ وليُّهُ ... ومولاك فاقصُد حُبَّ مولاك تَرشُد

وإنَّك منّي خالياً من نبوّة كَهارونَ من موسى وحَسبُك فاحمد

(ابن جابر الأندلس، ١٤٢٦ق/ ٢٠٠٥م، صص ١٦٥-١٦٦، بحراني اصفهاني، ١٣٨٢، ص ٣٩٣).

وقد ذكر إبن جابر إختصاص إبلاغ سورة البرائة إلى الإمام علي عليه السلام حين اختصه رسول الله صلى الله عليه وآله بها وقال إنّ هذا الإبلاغ لابد أن يكون من رسول الله بنفسه أو ممن هو بمنزلة نفسه منه. أما قوله شعراً فهو:

و أرسلهُ عنهُ الرسولُ مُبلّغاً وخصَّ بهذا الأمرِ تَخصيصَ مفردِ

وقال هَل التبليغُ عنّيَ ينبغي لمَن ليسَ من بيتي مِن القوم فاقتدِ

وما يضاعف أهمية الأبيات هو استخدام مفردة البيت فيها لأنّه يدل على مدى تأثير الشاعر بخطاب أهل البيت وإعتراف ضمني بأن آل علي عليه السلام هم أهل بيت رسول الله دون غيرهم.

نتيجة البحث

الدراسة التي قمنا بها تظهر لنا أنّ كتّاب الأندلس قد تأثّروا بالوضع السياسي وظروف الإجتماعية السائدة آنذاك. وكانت للتيارات الدينية مواقف مختلفة تجاه واقعة الغدير. فأنكرها البعض بسبب العصبية السياسية والدينية مثل عبدالملك بن حبيب، ولم يشيروا إليها صراحة أو بشكل ضمني؛ والبعض الآخر مثل إبن حزم وإبن العربي ناصبوا العداء لأهل البيت وسعوا لتحريف التوجه الشيعي والعقيدة الشيعية. فهذا التيار على الرغم من إشاراته إلى الغدير إلا أنّه لم يذكر مضمونه وما كان وراءه من أهداف. وجماعة أخرى أخذت بجانب الإنصاف واتخذت موقفاً وسطاً تجاه القضية وأعطتها حقها فنقلتها كما هي. وكان هناك توجه رابع مثّله إبن هاني الأندلسي وإبن جابر كان يميل نحو التشيع وتطرقوا إلى الغدير في أشعارهم وأخذت العقيدة الشيعية حيزاً من قصائدهم.

فهرس المصادر

١. ابن ابار البلنسي القضاعي، حافظ ابوعبدالله محمد بن ابى بكر. (١٤٣١ق). مأساة الحسين المسمى درر السمط فى خبر السبط (محقق: عبد السلام الهراس و سعيد الإعراب، الطبعة الأولى). القاهرة: دار السلام.

٢. ابن ابار القضاعي، ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن أبي بكر. (١٩٥٦م). التكملة لكتاب الصلة (مصحح: سيد عزة عطار الحسيني). القاهرة: مطيعة السعادة.

٣. ابن ابار القضاعي، محمد بن عبدالله بن ابي بكر. (٢٠٠٨م). المعجم في أصحاب القاضي الامام أبي علي الصدفي (الطبعة الأولى). القاهرة: الهيئة المصريه العامة للكتاب.

٤. ابن ابار القضائي، ابو عبدالله، محمد بن عبدالله بن أبي بكر. (١٩٨٥م). الحلة السيراء (محقق: حسين مونس، الطبعة الثانية). مصر (القاهرة): دار المعارف.

٥. ابن العربي، ابوبكر محمد بن عبدالله. (بى تا). عارضة الاحوذي بشرح صحيح الترمزي. بيروت: دارالكتب العلميه.

٦. ابن حبيب السلمي الأندلسي، عبدالملک. (٢٠٠٨م/١٤٢٩ق). كتاب التاريخ (محقق: عبدالغنى مستو، الطبعة الأولى). بيروت: مكتبة العصرية.

٧. ابن حزم الأندلسي، ابو محمد على بن احمد بن سعيد. (١٤١٨ق/١٩٩٨م). حجة الوداع (محقق: ابو صهيب الكرمى). رياض: بيت الافكار الدولية للنشر.

٨. ابن حزم الأندلسي، ابو محمد على بن احمد بن سعيد. (٢٠٠٣م/١٤٢٤ق). جوامع السيرة النبوية، الطبعة الأولى). بيروت: دارالكتب العلميه.

٩. ابن حزم الظاهري الاندلسي، ابو محمد على بن احمد. (١٤١٦ق/١٩٩٦م). الفصل فِي الملِ وَالأَهواءِ و النِحَل (محقق: محمد ابراهيم نصر و عبدالرحمن عميره، الطبعة الثانية). بيروت: دارالجيل.

١٠. ابن خلكان، ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابى بكر. (٢٠٠٥م). وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان (محقق: احسان عباس، الطبعة الرابعة). بيروت: دارصادر.

١١. ابن عبدالبر، ابوعمر يوسف بن عبدالله. (١٩٨٤م). الدُّرر فى اختصار المغازى و السيّر (محقق: مصطفى اديب البُغا، الطبعة الأولى). دمشق: جامعة دمشق.

١٢. ابن عبدالبر، ابوعمر يوسف بن عبدالله. (١٩٩٢م). الاستيعاب في معرفة الاصحاب (محقق: على محمد البجاوى، الطبعة الأولى). بيروت: دار الجيل.

١٣. ابن عبدربه، احمد بن محمد. (١٩٩٩م). عقدالفريد (محقق: بركات يوسف، الطبعة الأولى). بيروت: دار الأرقم بن ابي الأرقم.

١٤. ابن عذارى،ابوالعباس احمد بن محمد. (١٩٨٠م). البيان المغرب فى اخبار الاندلس والمُغرِب، الطبعة الثانية). بيروت: دارالثقافه.

١٥. ابن كثير الدمشقي، ابوالفداء اسماعيل. (١٤١٨ق). البداية و النهاية. بيروت: دارالكتب.

١٦. ابن كثير دمشقى، ابوالفداء اسماعيل. (١٤١٩ق/١٩٩٨م). جامع المسانيد و السنن (محقق: عبد الملک بن عبد الله دهيش، الطبعة الثانية). بيروت.

١٧. ابن هانى، ابو الحسن محمد. (١٩٦٤م). ديوان ابن هانى (الطبعة الثانية). بيروت: دارصادر.

١٨. أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، النسائي . (١٤١١ق/١٩٩١م). سنن الكبرى (محقق: عبد الغفار سليمان البنداری و سید کسروی حسن، الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.

١٩. اندلسی، ابن جابر . (١٤٢٦ق/٢٠٠٥م). نظم العقدين في مدح سيدالكونين (محقق: احمد فوزی الهيب، الطبعة الأولى). دمشق.

٢٠. البحراني الإصفهاني، عبد الله بن نور الله. (١٣٨٢ش). عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال (الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام)، الطبعة الثانية. قم.

٢١. الحموي، شهاب الدين ابوعبدالله ياقوت بن عبدالله. (٢٠٠٧م). معجم البلدان (الطبعة الثانية). بيروت: دار الصادر.

٢٢. الذهبي، محمد بن احمد، سير اعلام النبلاء. (١٩٩٤م). تصحيح شعيب ارنوط و حسين اسد (الطبعة العاشرة). بيروت: مؤسسة الرساله.

٢٣. السيوطي، عبدالرحمن. (١٤١٧ق). تاريخ الخلفاء (الطبعة الأولى). دمشق: دار البشائر.

٢٤. شاطبی، ابواسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمی. (١٤٢٩ق/٢٠٠٨م). الاعتصام (محقق: محمد بن عبدالرحمن الشقير وأخرين، الطبعة الأولى). السعودية: دار ابن الجوزي.

٢٥. القاضي عياض، ابوالفضل عياض بن موسى اليحصبی. (١٤١٩ق/١٩٩٨م). شرح صحيح مسلم للقاضی عياض المسمى اكمال المُعلِم بفوائد مُسلم (محقق: يحيى اسماعيل، الطبعة الأولى). بيروت: دارالوفاء للطباعة و النشر و التوزيع.

٢٦. القاضی عياض، ابوالفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي. (١٩٩٥م). الشفاء بتعريف حقوق المصطفى (محقق: كمال بسيونى زغلول المصرى). بيروت: دار الفكر.

٢٧. مطهرى، حميدرضا. (١٣٩٢ش). اهل بيت عليهم السلام در آثار دانشمندان اندلس (الطبعة الأولى). قم: مركز دراسات العوم والثقافة الإسلامية.

٢٨. النعنعي، عبدالمجيد. (١٣٨٠ش). دولت امويان در اندلس (المترجم: محمد سپهرى، الطبعة الأولى). قم: مركز دراسات الحوزة والجامعة.

Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu'asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 2 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2022

The Concept of Spirituality in the Civilizational Life of Imam Ali

Seyed Alireza Vasei[1]

Received: 14/09/2022 Accepted: 16/11/2022

Abstract

Human's activities can be classified into two types at a macro glimpse. Activities that are carried out with the motivation and intention of receiving objective benefits and rewards (rewarding activities) and activities that are fulfilled by other goals (non-rewarding = spiritual activities) and each of these two can be expressed for two purposes. Some of them are actions that are done only to meet the needs, desires, or wishes of the actor or with a limited radius, and the other are efforts that appear with consideration of human life. Among the four human activities, the last part is very important, because people's happiness is thought of, not just their comfort or their own peace. This article tries to explore and reflect on the spiritual struggles of Imam Ali through the method of theme analysis and cultural history research. The current article answers this basic question, what were the spiritual activities with the civilizational approach of His Holiness and basically, is such an approach defensible or not? Although many works have

1. Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Mashhad, Iran. a.vasei@isca.ac.ir.

* Vasei, S. A. (1401 AP). The Concept of Spirituality in the Civilizational Life of Imam Ali. *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah, 2*(4), pp. 157-187.
DOI: 10.22081/IHC.2023.66189.1033

appeared regarding the spiritual life of the Imam, but from the perspective of this article, there are still gaps that need to be seriously dealt with considering the current world's need for it. The hypothesis of the study is that the Imam's spiritual activities were carried out related to the transcendental life of man, which is the most important aspect of civilization.

Keywords
Profit-making activity, spiritual activity, civilizational life, Imam Ali, humanism.

التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤
مجلة علمية نصف سنوية
السنة٢ ● العدد٢ ● صيف وخريف ● ١٤٤٤ هـ

مفهوم الروحانية في حياة الإمام علي عليه السلام الحضارية

السّيد علي رضا واسعي [١]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٢/٠٩/١٤ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/١١/١٦

المخلص

يمكن معرفة نشاطات الإنسان من خلال نزعتين تقفان وراء كل سلوك الإنسان. نزعة تكون حوافزها الحصول على المنفعة والجزاء المادي العيني (النشاط الباحث عن الكفاءة)؛ والنزعة الأخرى التي تدفع الإنسان نحو العمل والنشاط هي حوافز روحية لامادية (النشاط غيرالباحث عن الكفاءة). وكل من هذين العملين يظهران للعلن لقصدين؛ مجموعة من هذه النشاطات هي أفعال تُنجز بغية إستجابة الحاجات، والرغبات والميول الفردية لصاحب العمل أو تظهر في دائرة محدودة؛ ومجموعة أخرى هي عبارة عن مساع تأخذ حياة الإنسان بعين الإعتبار وتقف هذه الحياة وراءها كدافع يحرّكها نحو الإنجاز. ومن بين الأعمال البشرية الأربعة، يحظى الشق الأخير بأهمية بالغة. لأنّه يهدف إلى غاية مثلى تتمثل في سعادة الإنسان وليس لغاية الهدوء والسكينة الفردية. تسعى هذه الدراسة أن تسلّط الضوء على العمل الروحاني المعطوف على الحياة الإنسانية لدى الإمام علي عليه السلام عبر المنهجية التحليلية ودراسة التاريخ الثقافي لعلها تجيب على إشكالية محورية تتمثل في السؤال التالي: ما هو عمل الإمام علي عليه السلام الروحاني ذو التوجه الحضاري؟ وهل يمكن الدفاع من هذا النوع من التوجه أم لا؟ وهل هي نزعة قابلة للدفاع؟

١. أستاد مشارك في مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية، إيران. مشهد. a.vasei@isca.ac.ir

* واسعي، سيد عليرضا. (٢٠٢٢م). مفهوم الروحانية في حياة الإمام علي عليه السلام الحضارية. مجلة التاريخ والحضارة الإسلامية؛ رؤية معاصرة، مجلة نصف سنوية ٢(٤)، صص ١٥٧-١٧٧.
DOI: 10.22081/IHC.2023.66189.1033

على الرغم من وضع الكثير من الدراسات وتأليف الكثير من الكتب حول الحياة الروحية للإمام علي عليه السلام، لكن ترى هذه الدراسة أنّ الفراغ مازال قائماً ونظراً لحاجة الحياة البشرية الحديثة لمثل هذه التوجهات الروحية، فإنّ من الضروري التطرق إلى هذا الموضوع ودراسته بصورة موسّعة. والمسلّمات القارّة التي تنطلق منها الدراسة هي أنّ أعمال الإمام علي عليه السلام الروحية/الدينية كانت تهدف إلى الحياة العلوية للبشر والتي تمثّل الجانب الأهم من الحياة البشرية.

الكلمات المفتاحية

العمل الروحي، الحياة الحضارية، الإمام علي عليه السلام، محورية الإنسان.

مقدمة

لقد تطرق الباحثون إلى الجوانب والزوايا المختلفة من حياة الإمام علي عليه السلام وتناولها الكثير من الباحثين كل حسب رؤيته وآراءه الخاصة. فقد كان الإمام عليه السلام وحياته موضع إهتمام الباحثين منذ العصور القديمة حتى يومنا هذا، وأصبح الإهتمام بها يتزايد بشكل مضطرد. نظراً لإمكان التطرق إلى حياة الإمام علي عليه السلام من نواح مختلفة بدءاً من شخصيته، وأعماله، ونشاطاته، وأخلاقه، وتأثيره الثقافي والبشري، والعمل السياسي والإجتماعي الذي قام به، مروراً بعلمه، ومعرفته، و وصولاً إلى جهاده، ومساعيه ومثابراته العسكرية، كلها مواضيع وقضايا جديرة بالإهتمام لدى الكتّاب والباحثين. لكن التطرق إلى حياته وعمله من الناحية الحضارية، وخاصة التركيز على مفهوم الروحانية في حياة الإمام عليه السلام، لم تكن موضع إهتمام الباحثين كما ينبغي وكما تستحقه شخصية الإمام علي عليه السلام. لهذا تسعى هذه الدراسة أن تتطرق إلى هذا الموضوع آخذة جانب الإختصار والإجتزاء بعين الإعتبار. لكن قبل الخوض في البحث يجب التنويه إلى عدة نقاط هامة:

أولاً: ذكرت معان مختلفة وكثيرة لمفهوم الروحانية. فيرى البعض أنّها الدين نفسه، واعتبرها البعض الآخر الطرف النقيض للدين، وفئة أخرى حصرتها في الشؤون القدسية، وفئة أخرى أدرجتها في دائرة تعريف التوجهات غير المادية، وجماعة أخرى قدّمت لها معان أخرى. لم ير الباحث ملكيان أنّ الحياة الروحية تعني بالضرورة التعلق بالأديان الممنهجة والتاريخية. وإنما (حسب قوله) هي وجود نظرة تجاه الإنسان والعالم تمنح الإنسان الشعور بالطمأنينة والسعادة (ملكيان، ١٣٩٦، ص ٣٧٦). ويرى البعض أنّ النزعة الروحية في اللاهوت المسيحي عبارة عن نشاط غامض ومبطن وقالوا: الحياة الروحية هي تلك الحياة التي وهبها الله لنا ونفخ فيها الروح القدس نفساً جديداً، وغيرها وأوصلها إلى ذروتها (جمع من

الكتاب، ١٣٨٨، ص ٥٨٦). كما قالوا: الروحانية هي عبارة كلية الحياة البشرية التي تقوم على أساس علاقة واعية بالذات اللهية، تجلّت في السيد المسيح عبر سينيكا الروح القدس وفي اجتماع المؤمنين (جمع من الكتاب، ١٣٨٨، ص ٥٥٣). إذن، من الناحية الروحية، يكون الإهتمام بالشأن القدسي والتوجه الإلهي، في الحياة الإنسانية بكليتها. وعليه، نسعى في هذا المقال، ومن دون التدقيق النظري، أن نقدم تعريفاً ذو صلة بالشأن القدسي والروح البشرية ونركز على المعنى الروحي من منطلق ديني.

يجب القول أنّ هذه الدراسة ترى الروحانية بمثابة فرضية أو نموذج يُحتذى به في حياة الإمام عليه السلام وليس عملاً لاوعيوياً ومقطعياً صادراً من لاوعي. بتعبير آخر، تسعى الدراسة للقول أنّ النزعة الروحية المتأصلة في حياة الإمام هي سيرة حياة وفلسفة سلوك ثابتة ومتجذرة انعكست على كافة تفاصيل حياة الإمام وفي كل تعامله وسلوكه الفردي والإجتماعي. النقطة الأخرى الجديرة بالإشارة هي أنّ الدراسة تسعى لإلقاء الضوء على النزعة الروحية/الدينية في حياة الإمام الحضارية، وليس دورها أو تأثيرها على النزعة الإيمانية أو الجانب العرفاني والشهود الديني لدى الإمام. بتعبير آخر ترتكز الدراسة على نزعة الإمام الروحانية وتأثيرها على التوجه الحضاري لترصد أوجه الفرق بينها وبين التوجهات الأخرى، مثل التوجه التاريخي أو الحديثي أو الفردي. وترى أنّ الفرق بينها وبين هذه التوجهات تتمثل في أنّها تنظر إلى حياة الإمام من زاوية شاملة ومتكاملة لتدرك تأثيرها على المجتمع البشري وصناعة المجتمع. وللنظر إلى شخصية الإمام من هذه الزاوية يجب التركيز على ثلاث خصائص هامة اولى الإمام لها أهمية في الحياة الحضارية وهي: الهاجس العالمي والشامل من منظور النزعة الدينية، وقضية خدمة البشر والكرامة الإنسانية لدى الإمام وثالثاً الإهتمام بالقيم الحقيقية.

النزعة الروحانية للإمام علي من بُعدها الحضاري، لها قيمة كبيرة من عالم

اليوم، سواء من ناحية الفلسفة الحياتية والإجتماعية التي تغلب عليها النظرة النفعية والربحية، بحيث تقاس كل الأمور الدائرة حولها بمعيار الربح ولا تهدف سوى إلى كسب المزيد من الأرباح. هذه النزعة التي يغلب عليها هاجس الربح والمادة تعتبر حيازة المزيد من الإمكانيات المادية قيمة بشرية تقاس على أساسها القيمة البشرية. أو من ناحية الفلسفة السياسية، بمعنى أن أنصار الحكومة الدينية والناشطين في هذا المجال الذين يسعون لإقامة حكومة دينية أو ذات طابع ديني وخطوا خطوات في هذا الطريق، إنحازوا إلى السلطوية والإستبداد ووقعوا في التمييز بين أنصارهم وبين معارضيهم على أساس سلطوي وإقصائي، بحيث لم تعد لهم منزلة لا لدى أنصارهم ولا لدى العلمانيين الذين يؤمنون بفصل الدين عن السياسة. فقد بات هؤلاء يرون الحياة البشرية بكل تفاصيلها تتنافى مع نزعاتهم وتوجهاتهم السياسية فلم يتراجعوا عن أفكارهم بل أصروا عليها ولجّوا في طغيانهم. لكنّ النزعة الدينية والروحانية لدى الإمام علي عليه السلام باعتباره رجلاً يحظى بدعم شعبي كبير في المجتمع الإسلامي آنذاك، سواء بصفته إماماً منصوص عليه في النص حسب العقيدة الشيعية، أو خليفة مشروعاً من وجهة نظر جميع المسلمين أو مراد واجب الإطاعة حسب الخطاب الصوفي والعقلية العرفانية، أخذ بزمام الحكم وسار في خط وسط ووقف على مسافة واحدة بين المؤيد والمعارض حسب الخطاب السياسي الحديث. وهذا له أهمية بالغة من ناحيتين: الأولى: ما هي الحياة التي يفضّلها المسلمون في العصر الحديث، والثانية: كيف يقومون بالتعامل مع غيرهم في المجتمع.

٢. الإمام علي في ثالثة حقب تاريخية وبثلاثة عناوين وصفات

قبل الدخول في بحث مفهوم الروحانية في الحياة الحضارية للإمام علي عليه السلام، يجب تقديم تعريف نختصر حول ثلاثة من عناوينه وصفاته في ثلاث مستويات

إجتماعية وثقافية؛ لإعادة قراءة مواضع الإمام في تلك الحقب للوصول إلى قراءة صحيحة من تعامله الإجتماعي الحضاري على ضوء النزعة الروحانية الدينية. ما تؤكّد على الدراسة هو أنّ النزعة الدينية لدى الإمام سواء على مستوى التزامه بالإيمان والدين، أو على مستوى الخدمات الإجتماعية وسياسته الإدارية المساعي التي بذلها للعمران والجانب الإعماري للمجتمع. فقد كان الإمام يتبنّى معياراً واحداً لتقييم الأمور ولم تكن معاييره لتقييم الأمور مقطعية ومتمفصلة؛ بل اتخذ معياراً واحداً لتقييم الأمور على العكس من الكثير من صحابة الرسولﷺ الذين اختلفت معاييرهم لتقييم الأمور حسب التغييرات الزمنية وحسب الإقتضاءات التي تفرضها كل حقبة. فقد كان الإمام وعلى الرغم من التقلبات الشديدة والأحداث القاصمة للظهر التي عصفت بكل مراحل حياته، لم يتخلّى عن النزعة الدينية والروحية لحظة واحدة ولم يتراجع أو ينحاز أو ينزاح عن الإيمان طرفة عين. فإن ألقينا نظرة على النزعة الروحية والدينية لبعض الأفراد سوف تبيّن لنا النزعة الدينية الجارفة لدى الإمام علي ومدى قوتها في روحه وانعكاس هذه الروح على سلوكه الفردي والإجتماعي.

وقد يروي المؤرخون الكثير من القصص حول حياة كبار صحابة رسول الله الذين كانوا في ذروة الإيمان والعقيدة الدينية وكانوا أشدّ إلتزاماً بالقيم والتعاليم الدينية، لكنّهم في حقبة من حياتهم وقعوا في أخطاء فادحة وخروجوا من جادّة الصواب وطرأت عليهم تغييرات جذرية أخرجتهم من طريق الصواب وعدلوا عن طريق الحق والروح الدينية القدسية. فمن هؤلاء الصحابة من كان في فجر الإسلام في خدمة هذا الدين وكرّس كل ما لديه لخدمة الدين من دون النظر إلى المكافئة المادية، لكن ما إن قويت شوكة الإسلام حتى بدأت تظهر عليهم ملامح المطالبة بالمكافئات فصاروا لا يقومون بشيء من دون الحصول على مكافئات مادية. ليس هذا فحسب بل طالبوا بمكافئة ما قدّموه في فجر الإسلام

وبدأوا يبحثون عن الشوكة الفردية.[1] فقد نقل اليعقوبي ومؤرخون آخرون الكثير من القصص حول هذا التحول وبينوا أنّ الكثير ممن كان المسلمون يرونهم من أكبر صحابة الرسول الأكرم وعظماء الإسلام، أقبلوا على الدنيا واكتنزوا المال وصاروا أصحاب ثروات طائلة.[2] فصحابي مثل عثمان بن عفان إشترى الكثير من البيوت والقصور عندما صار خليفة (اليعقوبي، بى تا ، ج٢، ص ١٦٦؛ المسعودى، ١٤٠٩ق، ج٢، ص ٣٣٢) ووهب بيت المال لأقاربه وتعامل بأموال المسلمين وكأنّه ماله وله حق التصرف فيه.[3] وتمادى بالبذخ وإهدار بيت المال حتى ضاق الأمر بخازن المدينة والقائم على أموال المسلمين واضطر في يوم من أيام الجمعة أن يرتقي المنبر ويخاطب المسلمين فيقول لهم أنّ الخليفة يرى أن اموال المسلمين له ولذويه ولأقاربه؛ فلا أقدر على الأمر فرمى مفاتيح الخزانة على المسلمين و مضى لوجهه (اليعقوبى، بى تا ، ج٢، صص ١٦٨-١٦٩). ويتحدث المسعودي عن حب الدنيا وكسب المال لدى بعض الصحابة مثل طلحة بن عبيدالله، وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص ومقداد ويقول أنّ ما جمعوه من مال يفوق الخيال. يروي المسعودي أنّ عثمان عندما توفي كان لدى خازنه مئة وخميسن ألف دينار وألفي ألف درهم، وكانت لديه حدائق وبساتين في وادي أم القرى وحنين تفوق قيمتها مئة ألف دينار. كما ترك الكثير من الخيول والجمال. وعندما مات الزبير بن عوام ترك خمسين ألف دينار، وألف فرس، وألف غلام وأمة والكثير من

1. Self- glory.

٢. يذكر الأميني في كتاب الغدير أسماء هؤلاء والأموال التي حصلوا عليها بسبب تقربهم إلى الخليفة الثالث. للمزيد.
امينى، ١٣٩٧ق، ج٧، صص ٢٨٩-٢٨٥ و سند، ١٤٢٦ق، صص ٤١٣-٤٠٨.

٣. عندما فتح المسلمون إفريقيا حصلوا على مليوني وخمس مئة ألف دينار. وهب عثمان خمس منها إلى مروان بن الحكم زوج بنته. اليعقوبي. تاريخ اليعقوبي. وستمئة ألف دينار من جبايات البصرة إلى عبدالله بن خالد. زوج بنته الأخرى. المصدر نفسه. ص ١٦٨.

القصور والبيوت (المسعودى، ١٤٠٩ق، ج٢، صص ٣٣٢-٣٣٣). وفي هذا البذخ الفاحش بقي بعض الصحابة ملتزماً بقيمه ودينه. ولكي تتضح هذه الصورة أكثر، سوف تتطرّق إلى ثلاث زوايا من شخصية الإمام علي عليه السلام لكي يتضح أنّ الإمام لم يتأثر بتغيير موضعة الإجتماعي وهذه الزوايا أو الشخصيات هي: علي تابعاً، وعلي صحابياً، وعلى قائداً.

٢-١. العنوان الأول: على تابعاً

علي التابع هي الصفة الأولى التي يتسم بها الإمام علي عليه السلام، فقد كان تابعاً للرسول الأكرم منذ طفولته وحتى ممات الرسول. فهو أوّل من آمن بالرسول صلى الله عليه وآله (ابن سعد، ١٤١٠ق، ج٣، ص ٢١؛ ابن حبان، ١٣٩٣١ق، ج١، ص ٥٢). وكان في جميع مراحل حياته (البلاذرى، ١٤١٧ق، ج٢، ص ٩٨) مع الرسول فلم يتخلّ عنه ولم يقم بشيء سوى ما يأمره به الرسول. فقد تناول الباحثون هذا الجانب من شخصية الإمام علي ويرونه كأبن يسير خلف أمّه ولا يعرف سوى أمّه وحبه لها. فهو يقول في نصيحته لغيره: فتأسّ بنبيك الأطيب الأطهر، فإنّ فيه أسوة لمن تأسّى، وعزاء لمن تعزّى، وأحبّ العباد إلى الله المتأسّي بنبيّه (نهج البلاغه، الخطبه ١٦٠). هذا التقرّب إلى النبي وإتّباع خطاه رفعه درجات وقرّبه إلى رسول الله وجعله يتخذه وصياً، وأخاً، وخليفة ومولى للمسلمين، ويسمّيه باب مدينة علمه ويقول أنّ اتباعه الطريق الوحيد للوصول إلى مدينة علم الرسول وقال قوله الشهير: علي مع الحق والحق مع علي وإنّهما لن يفترقا أبداً.

لم تكن المكانة التي حظي بها علي عليه السلام في عهد الرسول تنطلي على أحد، فقد كان عليٌ سبّاقاً في الدفاع عن الإسلام ورسوله فلم يبلغ شأوه أحد في هذا المضمار، وذورة تجليات دفاعه عن الإسلام ظهرت في ساحات القتال. فقد شارك في جميع غزوات الرسول باستثناء غزوة تبوك الذي بقي في المدينة بأمر

من الرسول الأكرم. وكان لواء الرسول الأكرم بيده في جميع هذه الحروب (ابن سعد، ١٤١٠ق، ج٣، صص ٢٢-٢٥؛ ابن عبدالبر، ١٤١٢ق، ج٣، ص ١٠٩٧). فهذا الدور البارز الذي أخذه الإمام على عاتقه جعله في منزلة مرموقة في المجتمع المسلم ويجلب له الحقد والحسد، لكنّه كان يحمل هاجساً واحداً في قلبه وهو عدم الحياد عن طريق الحق والعدول عن الطريق الذي إختطّه الرسول الأكرمﷺ.

٢-٢. العنوان الثاني: عليٌ صحابياً

العنوان الثاني الذي امتاز به الإمام عليؑ هو معيته مع الرسول التي تجلّت وبلغت ذورتها في زمن الخلفاء الثالثة الأوائل. فقد قدّم الإمام خدمات كبيرة للإسلام فنصّ الرسول الأكرم على أن علياً أولى باستخلافه ولا يرى أحداً غيره أولى منه. لكنّه لم يحتجّ على حقه في تلك الحقبة بل كان يقدّم المشورة والنصائح لكي يتصدّى للإنحراف من طريق الحق. فلم يخل بتقديم المشورة والنصيحة لمن استخلف الرسول. فعلى الرغم من أنّ الخلفاء قصّروا في حقه في بعض المواضع ولم يقدّروه حق قدره، لكنّه أصرّ على تبيين الحقائق الدينية، والسنّة النبوية، وتطبيق الحدود الإلهية، وحافظ على جذوة الشريعة وأبقى سراجها وقّاداً على الرغم من عدم رضاه من الخلفاء. فقد صرّح الإمام أنّه أولى من غيره بالخلافة، لكنّه ظُلم ولم ينصف في استخلاف الرسول[1] (نهج البلاغه، الخطبه ٧٤؛ المجلسى، ١٤٠٣ق، ج٢٢، ص ٦١٢).

١. مَا وَاللّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا ابن أبي قحافة وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَلا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثَوْباً وَطَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحاً وَطَفِقْتُ أَرْتَئِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَذَّاءَ أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخْيَةٍ عَمْيَاءَ يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَيَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَيَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ، فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى فَصَبَرْتُ وَفِي الْعَيْنِ قَذًى وَفِي الْحَلْقِ شَجًا أَرَى تُرَاثِي نَهْباً حَتَّى مَضَى الْأَوَّلُ لِسَبِيلِهِ فَأَدْلَى بِهَا إِلَى ابن الخطاب بَعْدَهُ.

لم يذكر التاريخ حديثاً عن مخالفته أو معارضته للخلافة، سواء في عهد أبي بكر، أو عمر أو عثمان بن عفان الذي إلغيت حسب ما يرويه التاريخ، الكثير من القوانين والسنن الدينية وظهرت البدع فيها. لكنّ الإمام بقى ملتزماً بواجبه الإسلامي والإيماني وتبيين الحقائق الدينية. من دون أن يسعى للوصول إلى السلطة أو الحكومة. فعندما قال له عبدالرحمن بن عوف في الشورى السداسية (الطبرى، ١٣٨٧ق، ج٣، ص ٣٠١؛ ابن كثير، ١٤٠٨ق، ج٧، ص ١٦٥) أن يقدّم عمر للخلافة على أن يحكم الناس بكتاب الله وسنّة رسوله وسيرة الخليفتين (الطبرى، ١٣٨٧ق، ج٣، ص ٣٠١؛ ابن كثير، ١٤٠٨ق، ج٧، ص ١٦٥) يشير إلى نقطة هامّة وهي أنّ الإمام حتى في هذه الظروف بقي ملتزماً بالإصالة الدينية. فهو على رغم من تكرار عبدالرحمن على كلامه وأصرّ على قوله، حين قال لا حاجة لشيء آخر بوجود القرآن والسنّة (اليعقوبى، بى تا، ج٢، ص ١٦٢).

٢-٣. العنوان الثالث: علي قائداً

العنوان الثالث من شخصية الإمام علي عليه السلام هو قيادته وخلافته للأمّة الإسلامية التي استمرت خمسة أعوام. فهو بعد خمسة وعشرين عاماً من رحلة الرسول الأكرم وخلافة ثلاثة من خلفاء قرشيين جاؤوا بعد الرسول الأكرم كل بطريقته الخاصة، صار خليفة المسلمين بعد أنّ ألحّ عليه الناس (ابن سعد، ١٤١٠ق، ج٣، ص ٣١؛ المسعودى، ١٤٠٩ق، ج٢، ص ٣٥٠؛ اميرعلى، ١٣٧٠ش، ص ٢٧٢) من دون أن يكون رغباً فيها (نهج البلاغه، الخطبه ١٣٧، المترجم: شهيدى، ص ١٣٨).

فقد كان الإمام في فجر الإسلام يريد استخلاف الرسول ويسعى لخلافته، لكنّه بعد مضي أكثر من عشرين عاماً لم يكن يرغب فيها، ربما لأنّ مفهوم الخدمة تحول إلى معنى السلطة. لكنّه قبل بها على مضض وبسبب الشعور بالمسؤولية تجاه الإسلام والمسؤولية الإلهية. فبعد مضي أكثر من عقدين صار الإمام خليفة

المسلمين وقائدهم (نهج البلاغه، الخطبه ٣، ص ٣٦؛ الصدوق، ١٩٦٦م، ج ١، ص ١٥١).

لقد كانت حقبة خلافته حافلة بالعقبات والمخالفات من القاصي والداني. فقد واجهه في الأشهر الأولى من خلافته من كانوا سبّاقين في دعوته إلى الخلافة.[1] فلحق بهم جماعة من المسلمين لكنّه كان خليفة المسلمين والشخصية السياسية والإجتماعية الأولى في المجتمع الإسلامي، فقد أتيحت له الفرصة ليحصل على الكثير من الخدمات والإمكانيات إن أراد، لكنّه ضرب صفحاً عنها ولم يستغل منصبه الجديد كما استغله من سبقه.

٣. علي الأوحد في عالم الإيمان

ما يميّز علياً عن غيره من أبناء زمانه بل أبناء جميع الحقب والأزمنة هو بقاء شخصيته على نمط واحد؛ فلم يتغيّر بتغير الأزمان والمناصب. سواء عندما كان تابعاً لرسول الله ومواليا له وكانت شخصيته قيد النمو والصيرروة، أو عندما اكتملت وصار رجلاً يانعاً ومستشاراً لرسول الله؛ أو عندما صار خليفة وهو أحق بها ممن سبقه. فقد سار الإمام في جميع هذه الحقب على نمط واحد لأنّ الجانب الروحي كان يطغى على الجانب المادي لديه. وقد يختلف الناس وتختلف شخصياتهم عندما تكون لهم السلطة. والإنسان عندما يكون معارضاً يكون إنساناً مختلفاً عندما يتسلّم مقاليد الحكم والسلطة. لأنّ الأساس والمعيار يكون المنفعة المادية. فالنشاط يكون في هذه الحال على أساس المصلحة المادية، بينما العمل الروحي يكون دائماً على معيار واحد وهو رضى الله. فكل هذه الأمور تعتبر مستويات أو درجات من الروحانية.

فالثبات وعدم التغير والتحول في شخصية الإمام علي عليه السلام المثيرة يجب البحث

١. كان طلحة والزبير ممن دعوا الإمام إلى الخلافة وأعلنوا له البيعة (١٤١٠ق، ج٣، ص ٣١).

عنها في نزعته الروحانية. فقد تحوّلت هذه النزعة إلى صفة ثابتة في وجوده وأثّرت على جميع زوايا شخصيته. فالنشاط والعمل الذي لا يهدف إلى المكافئة، عمل إنساني وروحي لا يطمح لشيء سوى مرضاة الله. لهذا نرى الإمام سواء في تعامله مع الكينونة، أو تعامله مع الناس والرعية، أو نظرته القيمية، يتّبع نمطاً واحداً.

٣-١. النزعة الروحية لدى الإمام في مواجهة النزعة الدينية

يميّز البعض بين الإلهيات الروحية وبين الروحانية، ويرون أنّ الأولى تقتصر على المظاهر الدينية والشريعة، بينما الروحانية ليست كذلك (للمزيد: جمع من الكتاب، ١٣٨٨ش، ص ٥٨٥). فما يكون هاماً في مثل هذه الحال هو رضا الله ليس إلّا. فقد أقبل الإمام منذ صغره على الله وتعلّق به من دون أن يريد منه مكافئة أو جزاء. يمكن الإستناد بثلاثة جمل في هذا المنظور وهي الكلمات التي أوردها في دعاء كميل حيث يقول: الهى و ربى صبرت على عذابك فكيف اصبر على فراقك وهبنى صبرت على حر نارك فكيف أصبر عن النظر إلى كرامتك (الطوسى، ١٤١١ق، ص ٨٤٧). واجعلنى من أحسن عبادك نصيبا عندك وأقربهم منزلة منك وأخصهم زلفة لديك (الطوسى، ١٤١١ق، ص ٨٥٠). أو يقول في موضع آخر أنّه لا يعبد الله طمعاً في جنّته أو خوفاً من نار جهنّم وإنما إجلالاً لعظمته: وقوله هو: ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً فى جنّتك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك. فقد يقسّم الإمام عباد الله إلى ثلاث ويقول: إن قوما عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، وإن قوما عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قوما عبدوا الله شكرا فتلك عبادة الأحرار (نهج البلاغه، الكلمات القصار ٢٣٧، ترجمه، ص ٤٠٠؛ ابن شعبه الحرانى، ١٤٠٤ق، ص ٢٤٦). فقد كان الإمام في الشقّ الثالث من هؤلاء العباد، فقد عبد الله حق عبادته.

٣-٢. النزعة الروحانية في نظرته تجاه الإنسان

ما هي الحكمة التي تقف وراء العلاقات البشرية؟ هذا سؤال يطرح نفسه بقوة عند التطرق إلى قضية العلاقات البشرية. لكن لا شك أن الإنسان يبحث عن مصلحته الفردية عند تعامله مع غيره (قدامه، ١٩٨١م، صص ٤٢٦-٤٢٧). فالإنسان يبحث عن الإحترام والإجلال والمنفعة الفردية عند التعامل مع غيره. لكن تعامل الإمام علي وحضوره بين الناس لا يطمح إلى المنفعة الفردية بل كان فوق كل هذه الأمور. فقد يقول الشهيد مطهري من يريد إرضاء الله ولا يرى سواه، لا يقيم أي وزن لرضى الإنسان (مطهرى، ١٣٦٧، ص ٨٢).

كان الإمام عند تعامله مع الناس يتّبع أصلاً وقاعدة لا يحيد عنها أبداً وهي القاعدة الأساسية في كل سلوكه. وهذه القاعدة لها وجهان سلبي وإيجابي. فالوجة الإيجابي: يقول هذا الوجه أن الإنسان يتعامل مع الناس مثل ما يريد أن يتعاملوا معه (القاعدة الذهبية) والوجه السلبي يقول: لا ينبغي للإنسان أن يتعامل مع الناس بالصورة التي لا يريد أن يتعاملوا بها تجاهه (القاعدة الفضية) فقد كانت هذه القاعدة حاضرة في الثقافة الإسلامية. عندما أوصى الرسول علياً أن يحكم بين الناس قال له: يا عَلِي مَا كَرِهْتَهُ لِنَفْسك فَاكرَهْ لِغَيرِك وَ مَا أَحْبَبْتَهُ لِنَفْسِك فَأَحْبِبْهُ لِأَخِيك تَكنْ عَادِلًا فِي حُكمِك مُقْسِطاً فِي عَدْلِك (ابن شعبه الحرانى، ١٤٠٤ق، ص ١٣؛ المجلسى، ١٤٠٣ق، ج٧٤، ص ٦٨).

فقد سار علي على هذا النهج ونصح من بعده الإمتثال له وأكدّ على قاعدة «الآخر مثلي تماماً» فقد يقول في كتاب له لأبنه: يا بُنَى تَفَهَّمْ وَصِيتِي، وَ اجْعَلْ نَفْسَك مِيزَاناً [فِيمَا] بَينَك وَ بَينَ غَيرِك، فَأَحْبِبْ لِغَيرِك مَا تُحِبُّ لِنَفْسِك وَ اكرَهْ لَهُ مَا تَكرَهُ لِنَفْسِك، وَ لَا تَظْلِمْ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ (تحب أن لا تظلم)، وَ أَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يحْسَنَ إِلَيك وَ اسْتَقْبِحْ لِنَفْسِك (مِنْ نَفْسِك) مَا تَسْتَقْبِحُهُ مِنْ غَيرِك، وَ ارْضَ مِنَ النَّاسِ [لَك] بِمَا تَرْضَاهُ لَهُمْ مِنْ نَفْسِك (نهج البلاغه، الكتاب ٣١؛

تحف‌العقول، ص ٧٣). أو يقول لأبنه في موضع آخر: وَكَفى اَدَباً لِنَفْسِكَ تَجَنُّبُكَ ما كَرِهْتَهُ لِغَيْرِكَ (نهج‌البلاغه، الحكمة ٣٦٥ و ٤١٢؛ الكلينى، ١٤٠٧ق، ج٨، ص ٢٢؛ المفيد، ١٤١٤ق (ب)، ص ٣٣٦؛ الكراجكى، ١٣٦٩ش، ج١، ص ٢٧٩). أو في كتاب له لعامله في مصر مالك الأشتر يقول له: لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ يَفْرُطُ مِنْهُمُ الزَّلَلُ وَ تَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلَلُ وَ يُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَ الْخَطَإِ فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ مِثْلِ الَّذِي تُحِبُّ وَ تَرْضَى أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَ صَفْحِهِ فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ وَ وَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ وَ اللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَلَّاكَ وَ قَدِ اسْتَكْفَاكَ أَمْرَهُمْ وَ ابْتَلَاكَ بِهِمْ (نهج البلاغة، الكتاب ٥٣).

ما يميّز سلوك الإمام عن غيره في المجتمع، هو النزعة الدينية والروحية التي تطمح لرضا الله فقط. فقد يقول إبن الطقطقي أن الإمام وهب كل ما كان يملكه في سبيل الله ومراضاته. ووهب كل ما لديه للفقراء والموعزين (ابن الطقطقى، ١٣٦٧ش، ص ١٠٠)، فقد حفر الآبار للناس ووقفها لهم (ابن حجر، ١٤١٨ق، ج٣، ص ٣٠٥؛ السمهودى، ١٤١٩ق، ج١، صص ٢٧٣ و ٣٠٩). واعطى البساتين والنخيل للناس (الكلينى، ١٤٠٧ق، ج٥، ص ٧٥؛ ابن شهرآشوب ،١٣٧٦ق، ج١، ص ٣٨٨). فقد أولى للإنسان إهتماماً بالغاً. فعندما تولى الخلافة لم يضيق على حريات الناس وحقوقهم، بل استمع إليهم والتقى بهم في أكثر من موضع (المسعودي، ١٤٠٩ق، ج٢، ص ٣٥٤). وفي موقعة الجمل الذي حارب فيها من دعاه إلى الخلافة وقدّمه خليفة للمسلمين، أوصى أصحابه ألا يبدأوا بالحرب ولا يرمون نبلاً على صفوفهم ولا تستلّوا سيوفهم عليهم (المسعودي، ١٤٠٩ق، ج٢، ص ٣٦١).

٣-٣. النزعة الروحانية في التقييم

كان الإمام ينظر إلى الأمور نظرة قدسية ويقيسها بهذا المقاس فلم يتخلّ عن

الأمر القدسي في مراحل حياته الثلاث. بل تجلّت هذه القضية في المرحلة الأخيرة من حياته بصورة أكبر ولم يتعامل كما يتعامل الحكام ولا يتصرف تجاه الرعية بتصرف متعالي ولا يتعالى على رعيته (ابن سعد، ١٤١٠ق، ج٣، ص ٢٨؛ ابن ابى الحديد، ١٣٨٧ق، ج٩، ص ٢٣٥). يقول الإمام في موضع آخر وحول تعامله مع الناس بصفته حاكماً: قد بلَغَه أنه دُعِي إلى وَليمة قوم من أهلها، فَمَضى إليها- قوله:

أَمَّا بَعْدُ، يَا ابْنَ حُنَيْفٍ فَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ رَجُلًا مِنْ فِتْيَةِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعَاكَ إِلَى مَأْدُبَةٍ فَأَسْرَعْتَ إِلَيْهَا، تُسْتَطَابُ لَكَ الْأَلْوَانُ وَ تُنْقَلُ إِلَيْكَ الْجِفَانُ؛ وَ مَا ظَنَنْتُ أَنَّكَ تُجِيبُ إِلَى طَعَامِ قَوْمٍ عَائِلُهُمْ مَجْفُوٌّ وَ غَنِيُّهُمْ مَدْعُوٌّ. فَانْظُرْ إِلَى مَا تَقْضَمُهُ مِنْ هَذَا الْمَقْضَمِ، فَمَا اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فَالْفِظْهُ، وَ مَا أَيْقَنْتَ بِطِيبِ [وَجْهِهِ] وُجُوهِهِ فَنَلْ مِنْهُ (نهج البلاغة، الخطبة ٣، ص ٣٦).

يقول عبدالله بن عباس: «دخلت على علي يوم ذي قار وهو يخسف نعله. فسألته: ما قيمة نعلك هذا؟ ثم قلت: لا قيمة له. فقال: والله لنعلي هذا أثمن عندى من الحكم عليكم. إلا إذا أقمت حقاً» (المفيد، ١٤١٤ق، ج١، ص ٢٤٧).

لا عجب أن قلنا أنّ التعالي والإستكبار من الصفات والطبائع البشرية. وتستفحل هذه الصفات في الذات البشرية عندما يكون الإنسان ذا سلطان وقوّة تمكّنانه من الأمر والنهي والتصرف في رقاب الناس. لكن الإمام لم يخضع لهذه الصفات ولا ينصاع لها فكان يتعامل مع الفقير والغني والقادر والضعيف بنفس الطريقة ولم يتغيّر سلكوه قبل الآخذ بزمام الحكم وبعده (نهج البلاغة، ج٣، ص ٧٠). فقد أراد من رعيته تجاوز الخطاب المتعالى ولا يكلّم أحداً من أعلى لأدنى فلا ينصاعون للمجاملة، والمصانعة، والتملّق (كلينى، ١٤٠٧ق، ج٨، ص ٣٥٦؛ نهج البلاغه، خطبه ٢١٦، ج٢، ص ٢٠١).

ومن القضايا التي أكد عليها الإمام علي هي بسط العدالة واستتباب العدل وهذا ما نفّر الكثير ممن حوله لكنّه لم يتخلّ عنه واتخذ العدل ميزاناً يقيس عليه

كل فعله وقوله. فقد كان يقول: والله لو أعطيت الأقاليم السبع بما تحت أفلاكها على أن أعصى الله فى نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلت وإن دنياكم عندى لاهون من ورقة فى فم جرادة تقضمها (الشريف المرتضى، ١٤٠٥ق، ج٣، ص ١٤٠). لكن الأغرب من كل شيء والأكثر تمسكاً وإلتزاماً بالقيم والمعايير الإنسانية هو تعامله مع أخيه عقيل حين أراد منه قسمة من بيت مال المسلمين (نهج البلاغة الخطبة ٢٢٤)، والمساعي التي بذلها لإعادة بيت مال المسلمين وقال إنّه سيعيده إلى المسلمين وإن تزوجوا به (نهج البلاغة، الخطبة ١٥).

لم يكن الإمام يفرح أو يغتر بثناء الناس عليه، فعندما واجه رجل أثنى عليه وقال للإمام أنك تعلم الغيب قال له الإمام أنّه لا يعلم الغيب وما يعرفه هو من صاحب العلم (الرسول) ثم قال: ان الله عنده علم الساعة و ينزل الغيث و يعلم ما فى الارحام و ما تدرى نفس ما ذا تكسب غدا و ما تدرى نفس باى ارض تموت (نهج البلاغة، الكلام ١٢٨). ثم يقول في أوصاف المتقين: يَسْتَكْثِرُونَ الْكَثِيرَ فَهُمْ لِأَنْفُسِهِمْ مُتَّهِمُونَ وَ مِنْ أَعْمَالِهِمْ مُشْفِقُونَ إِذَا زُكِّيَ أَحَدٌ مِنْهُمْ خَافَ مِمَّا يُقَالُ لَهُ فَيَقُولُ أَنَا أَعْلَمُ بِنَفْسِي مِنْ غَيْرِي وَ رَبِّي أَعْلَمُ بِي مِنِّي بِنَفْسِي اللَّهُمَّ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا يَقُولُونَ وَ اجْعَلْنِي أَفْضَلَ مِمَّا يَظُنُّونَ وَ اغْفِرْ لِي مَا لَا يَعْلَمُونَ (نهج البلاغة، خطبه ١٩٣، ج٢، ص ١٦٢؛ فتال النيسابورى، بى تا، ص ٤٣٨؛ الطبرسى، ١٣٩٢ش، ص ٤٧٦).

نتيجة البحث

حاولت دراسة أنّ تقدّم تعريفاً مختصراً لمفهوم الروحانية وتلقي الضوء على حياة الإمام علي عليه السلام الروحانية بناء على هذا التعريف. فالمقصود بالنزعة الروحانية في هذا التعريف هو مجموع النشاط والسلوك الذي يركز على الأمر القدسي الأثيري ويهدف إلى مرضاة الله والسكينة النفسية؛ وليس الحصول على الجزاء المادي أو المكافئة المالية. فقد حاولنا دراسة الحياة الحضارية للإمام علي بناء على هذه

النزعة. ولكي نبيّن هذا الأمر. قمنا بتصنيف السلوك الإنساني وقدّمنا تعريفاً لكل من هذه السلوكيات خاصة في المجال الروحاني، والديني، والخدمي وأليقنا نظرة لمراحل التي مرّ بها الإمام في حياته وقسّمناها إلى ثلاث مراحل. فالنتيجة التي توصّلت إليها المقالة تقول: أن الإمام على الرغم من أنّه مرّ في هذه المراحل الثلاث بأمور مختلفة وحالات مختلفة فكان في واحدة منها خليفة للمسلمين وكانت مقاليد الحكم بيده، بيد أنّ شخصيته لم تتغير وسلوكه كان كما عليه قبل الوصول إلى الخلافة. فالثبات في الشخصية وعدم تغييرها بحسب المقالة ناجم عن مفهوم الروحانية في الحياة الحضارية للإمام علي عليه السلام التي صاحبته طلية حياته الشريفة.

فهرس المصادر

١. ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد بن هبة الله بن محمد. (١٣٨٧ق/١٩٦٧م). شرح نهج البلاغه (محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثانیة). بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.

٢. ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد. (١٤٠٩ق/١٩٨٩م). المصنف (الطبعة الأولی). بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

٣. ابن حبان، ابی حاتم محمد. (١٣٩٣ق/١٩٧٣م). الثقات (الطبعة الأولی، حیدر آباد دکن). مجلی دائرة المعارف العثمانیه.

٤. ابن حجر عسقلانی،شهاب الدین. (١٤١٨ق/١٩٩٨م). فتح الباری بشرح صحیح بخاری (الطبعة الأولی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

٥. ابن سعد، ابوعبدالله محمد. (١٤١٠ق/ ١٩٩٠م). الطبقات الکبری (محقق: محمد عبدالقادر عطا، الطبعة الأولی). بیروت: دارالکتب العلمیه.

٦. ابن شعبه الحرانی، ابومحمد حسن بن علی. (١٤٠٤ق/١٣٦٣ش). تحف العقول عن آل الرسولﷺ (محققق علی اکبر غفاری). قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة للحوزة العلمیة بقم.

٧. ابن شهر آشوب السروی. (١٣٧٦ق/١٩٥٦م). مناقب آل ابوطالب، لجنه من اساتذة النجف الاشرف. نجف اشرف: مطبعة الحیدریه.

٨. ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا. (١٣٦٧ش). تاریخ فخری (المترجم: محمد وحید کلبایکانی). طهران: شرکة المنشورات العلمیة والثقافیة.

٩. ابن عبدالبر،ابوعمر يوسف بن عبد الله. (١٤١٢ق/١٩٩٢م)، الاستيعاب فى معرفة الأصحاب(محقق: على محمد البجاوى، الطبعة الأولى). بيروت: دار الجيل.
١٠. ابن كثير دمشقى، ابوالفداء اسماعيل. (١٤٠٨ق/١٩٨٨م). البدايه و النهايه (محقق: على شيرى، الطبعة الأولى). بيروت: دار احياء التراث العربى.
١١. اميرعلى. (١٣٧٠ش). تاريخ سياسى و اجتماعى اسلام (المترجم: ايرج رزاقى و محمد مهدى حيدرپور). مشهد: موسسة مرقد الإمام الرضا للنشر والتوزيع.
١٢. امينى، عبدالحسين. (١٣٩٧ق/١٩٧٧م). الغدير فى الكتاب و السنة و الادب (الطبعة الرابعة). بيروت: دارالكتاب العربى.
١٣. بلاذرى، احمد بن يحيى. (١٤١٧ق/١٩٩٦م). انساب الأشراف (الطبعة الأولى، محقق: سهيل زكار و رياض زركلى). بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر و التوزيع.
١٤. جعفرى، سيد حسين محمد. (١٣٦٦ش). تشيع در مسير تاريخ (المترجم: سيد محمد تقى آيت اللهى). طهران: مكتب نشر الثقافة الإسلامية.
١٥. جمع من الكتّاب. (١٣٨٨ش). الهيات مسيحى (الدفتر الأول) (المترجم: مجموعه من المترجمين). قم: منشورات جامعة الاديان و المذاهب.
١٦. السمهودى، على بن عبدالله. (١٤١٩ق). خلاصة الوفاء باخبار دارالمصطفى (محقق: محمدامين محمود احمد جكينى، الطبعة الأولى). بيروت: دارالكتب العلميه.
١٧. سند، شيخ محمد. (١٤٢٦ق/٢٠٠٥م). الصحابه بين العدالة و العصمه (محقق: مصطفى اسكندرى). قم: منشورات لسان الصدق.
١٨. شريف، سيد مرتضى. (١٤٠٥ق). رسائل شريف مرتضى. قم: مطبعة سيد الشهداء.
١٩. شهيد ثانى، زين الدين بن على. (١٣٨٠ش). روض الجنان فى شرح ارشاد الاذهان. قم: بوستان كتاب.

٢٠. شهیدی، سید جعفر. (١٣٦٨ش). ترجمه نهج البلاغه. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
٢١. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی. (١٩٦٦م). علل الشرایع (محقق: محمد صادق بحرالعلوم). نجف: منشورات المکتبه الحیدریه و مطبعتها.
٢٢. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (١٣٩٢ش). مکارم الاخلاق. قم: منشورات شریف رضی
٢٣. طبری، محمد بن جریر. (١٣٨٧ق). تاریخ الطبری (تاریخ الأمم و الملوك) (محقق: محمد أبو الفضل ابراهیم، الطبعة الأولی). بیروت: دار التراث.
٢٤. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (١٤١١ق/١٩٩١م). مصباح المتهجد (الطبعة الأولی). بیروت: موسسة فقه الشیعه.
٢٥. فتال نیشابوری، ابوعلی محمد بن حسن بن علی. (بی تا). روضة الواعظین. قم: منشورات الرضی.
٢٦. فیض الکاشانی، محمد حسن بن مرتضی. (١٤٠٦ق). الوافی (الطبعة الأولی، محقق: ضیاء الدین حسینی). اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام العامه.
٢٧. قدامه، ابن جعفر معروف به کاتب بغدادی. (١٩٨١م). الخراج و صناعة الکتابه (محقق: محمد حسین زبیدی). بغداد: دارالرشید للنشر.
٢٨. کراجکی، ابوالفتح محمد بن علی. (١٣٦٩ش). کنز الفوائد (الطبعة الثانیة). قم: مکتبة المصطفوی.
٢٩. کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧ق/١٣٦٥ش). الکافی (الطبعة الرابعة، مصحح علی اکبر غفاری). طهران: دارالکتب الاسلامیه.
٣٠. مجلسی، محمد باقر. (١٤٠٣ق/١٩٨٣م). بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار علیهم السلام (محقق: یحیی العابدی، الطبعة الثانیة). بیروت: موسسة الوفاء.

٣١. المسعودى، على بن حسين بن على. (١٤٠٩ق). مروج الذهب و معادن الجوهر (محقق: اسعد داغر، الطبعة الثانية). قم: دارالهجرة.
٣٢. المطهرى، مرتضى. (١٣٦٧ش). انسان كامل. طهران: منشورات صدرا.
٣٣. المطهرى، مرتضى. (١٣٦٨ش). فلسفه اخلاق. طهران: منشورات صدرا
٣٤. المفيد، محمد بن محمد بن نعمان العكبرى. (١٤١٤ق/١٩٩٣م). الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد(الف) (الطبعة الثانية). بيروت: دارالمفيد.
٣٥. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان. (١٤١٤ق/١٩٩٣م). الامالى(ب) (محققان: حسين استاد ولى و على اكبر غفارى، الطبعة الثانية). بيروت: دارالمفيد للطباعة والنشر و التوزيع
٣٦. ملكيان، مصطفى. (١٣٩٦ش). راهى به رهايى. طهران: منشورات نگاه معاصر
٣٧. يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب. (بى‌تا). تاريخ اليعقوبى. بيروت: دار صادر.

Editorial Board

Dr. Hamidreza Motahari
Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Dr. Asghar Montazer ghaem
Professor at the University of Isfahan

Dr.MohammadAli Cheloongar
Professor at the University of Isfahan

Dr.Sayyid Hossein Fallahzadeh
Associate Professor, Baqir Al Uloom University

Dr. Sayyid Alireza Vasei
Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Dr. Mostafa Sadeghi
Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Dr. Abbas Ahmadvand
Associate Professor of Shahid Beheshti University

Dr. Hossein Hosseinian Moghadam
Associate Professor of the Research Institute Hawzah and University

Dr. Ramazan Mohammadi
Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Dr. Ammar Aboodi Mohammad Hossein Nasar
Professor at the University of Kufa

Dr. Noureddine Abulheya
Professor at the University of Batna, Algeria

Hadi Abdul Nabi Mohammad Al-Tamimi
Professor at the Islamic University of Najaf

Arbitration Panel for the third issue

Majid Ahmadi Kachaei, Abdul Majid Etesami, Mohammad Taghi Zakeri, Mahmoud Fallah, Shahnaz Karimzadeh, Hamidreza Motahari.

The scientific-specialized Bi-Annual Journal of
Al-Tarikh Va Al-Hizarah Al-Islamiyah; Royato Mu'asirah

Vol. 2, No. 2, Summer & Autumn 2022/1444

4

Islamic Sciences and Culture Academy
(Research Center for Political Thought and Sciences)
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Najaf Lakzaei

Editor in Chief:
Hamid Reza Motahari

Secretary of the Board:
Abdol Majid Etesami

Administrative Director:
Ali Jamehdaran

The Arabic and English Translation Team:
Hossein Safi, and Mohammad Reza Amouhosseini

Tel.:+ 98 - 2531156916 • P.O. Box.: 37185/3688
http://ihc.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی
دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می‌باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

جستارهای فقهی و اصولی	آینه پژوهش	نقد و نظر	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۸۰۰،۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۹۶۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۸۰۰/۰۰۰ ریال

آیین حکمت	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۳۲۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳۲۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳۲۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال

نام: نهاد: شرکت:
نام و نام خانوادگی:
تاریخ تولد:
نام پدر:
میزان تحصیلات:

نشانی:
استان:
شهرستان:
خیابان:
کوچه:
پلاک:
کدپستی:
صندوق پستی:
رایانامه:
کد اشتراک قبل:
پیش شماره:
تلفن ثابت:
تلفن همراه:

هزینه‌های بسته‌بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کدپستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبا بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی