

الدولة والسلطة في الإسلام المبكر

مقاربات في جدل التأسيس التراثي

أ.م.د. شهيد كريم محمد
جامعة ميسان/كلية التربية

المقدمة:

كغيرها من المفاهيم التأسيسية لمرحلة الإسلام المبكر، تفرض موضوع السلطة السياسية العودة لمراحلها وجذورها الأولى والسؤال عن التآلف المدمج بين الديني والزمني أو السياسي في بنية الرسالة أو الحقبة النبوية ذاتها. ومع التسليم بأن هناك وعي مطلق بهذا التآلف وبمركزية المسألة السياسية بداهة إلا إن وضع الحدود الفاصلة بينهما ظلت على الدوام مدار البحث والسؤال، ولعل ذلك متأب بالدرجة الأولى من أن النص القرآني لا يسعف بشكل واضح مهمة تبين تلك الحدود فأبقى أبوابها مشرعة للتأويل واستنطاق الأحداث التاريخية^(١).

مع ذلك فإن التجربة التاريخية للإسلام- بحسب هشام جعيط ورضوان السيد وعبد الإله بلقزيز وغيرهم- تحيل إلى فاعلية المنحى السياسي منذ وقت مبكر مع الخروج من المجال المكاني وتكوين دولة المدينة، التي لم تقتصر على الجماعة الإسلامية (المهاجرين والأنصار) إنما تعدتهم للتحالف مع اليهود بحسب بنود صحيفة المدينة، فبدأت ملامح السياسي تظهر جلية في مدار الدعوة الإسلامية^(٢)، إذ أكد كتاب التعاقد على تكوين جماعة دينية وسياسية في الوقت ذاته فجاء فيه: "هذا كتاب من محمد النبي..، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم..، وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم.."^(٣). بل إن هذا النص- حسب رضوان السيد- يعلن عن قيام جماعة سياسية وليس جماعة دينية، بلحاظ شموله اليهود وهم لا يعترفون بنبوة النبي (ص) إلا أن كان زعيماً سياسياً لتلك التكتلات، فضلاً عن أن هذا الكتاب يتضمن حديثاً عن تنظيم القوانين وتشريعها، وطبيعة الشؤون والعلاقات الداخلية والخارجية لهذه الأمة المستقلة عن الناس بحيث يكون سلمهم واحد وحربهم واحدة، فهو بالنتيجة يمثل تعاقداً دستورياً يشبه ما نعرفه

في المجتمعات السياسية الحديثة، ومع إنه لا يعني أن الدولة من مقتضيات الدين لكنه يرجع قيام الدولة والنظام السياسي بل والمجتمع السياسي إلى مرحلة بداية العهد المدني من الدعوة^(٤). وعلى هذا الأساس آذنت الهجرة إلى المدينة بتوسعة الجماعة المالية الإسلامية، وانتقال الدعوة من حيز ديني إلى حيز سياسي لا يفارقه الدين بل يحايثه ويؤطره ويملي عليه، والتأسيس لعلاقة المواطنة (الاشترك في الوطن) لا في الدين والمعتقد. بعبارة أدق آذنت برسم معالم الاجتماع السياسي^(٥). فكان النبي رجل دين ودولة في الوقت ذاته وهو المعنى الذي أبرزه المستشرق (Montgomery watt = مونتغمري وات ١٩٠٩-٢٠٠٦م) في كتابه (Muhammad: Prophet and Statesman Oxford ١٩٦١ = محمد النبي ورجل الدولة)^(٦).

من هذا المنطلق هل بالإمكان الاطمئنان لما يدعيه الموروث التأريخي السائد بأن النبي (ص) أهمل المنحى السياسي لمرحلة ما بعد النبوة، تعويلاً على دعوى أنه كان يرى أنه مجرد رسول منذر ونبي مبشر...، وأن المسلمين أعلم بشؤون حياتهم فترك لهم حق الاختيار...؟! ومن جانب آخر، ما مدى منطقية ما تقدمه الدراسات النقدية المعاصرة الباحثة في موضوع السلطة والدولة بناءً على هذا الموروث- سيما المنتمية لإطاره المذهبي أو التي تستمد معارفها منه على أنه يعبر عن الحقيقة المطلقة- من تصور لتأخر ادراك الجماعة الإسلامية حاجتها لبلورة الاجتماع السياسي حفاظاً على انتظام أمرها واستمرار وجودها حتى صدمة وفاة النبي (ص)؟.

بعبارة أخرى، ما مدى الثقة-من وجهة نظر تاريخية- بما تتبناه هذه الدراسات ومن قبلها الموروث التأريخي، من أن السؤال عمن سيخلف النبي (ص) في إدارة شؤون المسلمين كان وليد لحظته وظرفه عند اجتماع السقيفة؟. وأنه لم يكن له حضور في هواجس مجمل الجماعة الإسلامية قبل ذلك؟. وبالتالي ما تبنته تلك الدراسات من إن كل النظريات الإسلامية حول موضوع السلطة والخلافة (السنية-الشيعية) قد تم وضعها وتقنينها في وقت لاحق متأخر، وتحديدًا في عصر التدوين، ومن ثم جرى قذفها إلى الماضي عبر آلية وضع الحديث وانتاج النصوص التأويلية، جراء الصراعات المذهبية والكلامية التي

شهدتها الإسلام بعد ظهور المذاهب الفقهية، وبروز الفرق المختلفة المتناحرة. وهي بهذا اللحاظ إما تعبر عن متخيل لا وجود له على أرض الواقع في حينه، أو تعسف في تأويل بعض النصوص لإثبات وجهات النظر المتبناة من قبل الأطراف المتصارعة.

سيحاول البحث إبراز هذا التصور بالاعتماد على تفكيك الموروث السائد والابتعاد عن وجهة النظر الشيعية التي تؤدي إلى خلافه ومناقضته دفعة واحدة. بمعنى أنه يريد اختبار مدى تماسك فرضية الآخر بمواجهة موروثه هو، ومن دون اللجوء لما ينقضها من الاطار الخارجي، ليتسنى للبحث الاجابة عن مدى منطقية وتاريخية المشاهد التي تقدمها المنظومة التراثية والدراسات النقدية المعاصرة الدائرة في فلكها، ومدى خضوعها لمنهج البحث العلمي والتفكير السليم في هذه الموضوعة. وهو بعد سيعمل على انجاز هذه المهمة عبر محورين أساسيين يعمد الأول لتلخيص وجهة النظر القارة في الذاكرة الإسلامية (الموروث السائد) حول موضوعة السلطة والخلافة، وتأسيس الاجتماع السياسي بعد مرحلة النبوة. ويقوم الثاني برصد انعكاس هذه الرؤية ونقدها في الدراسات المعاصرة، وبيان الثغرات أو الاشكاليات التي تغاضت عنها هذه الدراسات أو حاولت تجاوزها سريعاً انسياقاً أمام الأيديولوجية الفكرية التي تتبناها.

المحور الأول: الموروث وتشكل الاجتماع السياسي بعد مرحلة النبوة:
من المناسب هنا أن نبتدى بثلاثة مواقف متغايرة تماماً، ولكنها أساسية لتضعنا في صلب مشكلة البحث التي تبدو بحسب ما أسلفنا متناقضة شكلياً:

الموقف الأول- ورد أن النبي (ص) أتى بني عامر بن صعصعة فدعاهم إلى الله وعرض عليهم نفسه، فقال رجل منهم يقال له بيحرة ابن فراس: والله لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب. ثم قال له: رأييت إن نحن تابعنك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك، أكون لنا الأمر من بعدك؟. فقال النبي (ص): الأمر لله يضعه حيث شاء، فقال بيحرة: أفنهدف نحورنا للعرب دونك فإذا ظهرت كان الأمر لغيرنا!، لا حاجة لنا بأمرك. فلما رجع بنو عامر إلى أحد شيوخهم حدثوه بما جرى، فوضع

الشيخ يده على رأسه ثم قال: يا بني عامر هل لها من تلاف؟، هل لذنا بها من مطلب؟، والذي نفس فلان بيده ما تقولها إسماعيلي قط، وإنها لحق فأين كان رأيكم عنه؟^(٧). الموقف الثاني- ورد أن عمر بن الخطاب رفض الاذعان لموت النبي (ص) وقال: إن رجالاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله توفي، وأن رسول الله والله ما مات، ولكنه ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران، فغاب عن قومه أربعين ليلة ثم رجع بعد أن قيل قد مات، والله ليرجعن رسول الله فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم يزعمون أن رسول الله مات، وظل يجادل ويتهدد من يقول بموته حتى أقنعه أبو بكر بموته. وتشير تنمة الخبر إلى أن غالبية الحاضرين كانوا يرون ذلك فلما رآه أبو بكر لا ينصت أقبل على الناس فقال: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ثم تلا: (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل) فو الله لكأن الناس لم يعلموا أن هذه الآية نزلت حتى تلاها أبو بكر، وأخذها الناس عنه فهي في أفواههم!^(٨). ويبدو أن المقصود من الناس هنا هم من حضر من فئة المهاجرين تحديداً، فمن المعلوم أن الأنصار قد اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة في هذا الوقت.

الموقف الثالث- ورد أن سعد بن عباد خطب بالأنصار حين بلغهم موت النبي (ص) فقال: يا معشر الأنصار، لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب، أن محمداً لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأنداد والأوثان، فما آمن به من قومه إلا رجال قليل، وكان ما كانوا يقدرون على أن يمنعوا رسول الله، ولا أن يعزوا دينه ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيماً عموا به، حتى إذا أراد بكم الفضيلة ساق إليكم الكرامة وخصكم بالنعمة فرزقكم الله الإيمان به وبرسوله والمنع له ولأصحابه والاعزاز له ولدينه والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على عدوه منكم، وأثقله على عدوه من غيركم حتى استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً وأعطى البعيد المقادة صاغراً داخراً حتى أثخن الله عز وجل لرسوله بكم الأرض ودانت بأسيا فكم له العرب، وتوفاه الله وهو عنكم راض وبكم قرير عين، استبدوا بهذا الأمر دون الناس^(٩). كما ورد أن مواطنه الحباب بن المنذر الخزرجي رد

على مقالة عمر بن الخطاب بادعاء أحقية قريش بالخلافة وتهديد الأنصار بالقول: "يا معشر الأنصار، املكوا على أيديكم، ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتموه فاجلوهم عن هذه البلاد وتولوا عليهم هذه الأمور، فأنتم والله أحق بهذا الأمر منهم، فإنه بأسيا فكم دان لهذا الدين من دان" (١٠). إن المقابلة بين هذه المواقف تفصح عن إشكالية غاية في الأهمية، ففي الوقت الذي كان شيخ بني عامر بالبداية و السليقة يساوم النبي على أن يكون له ولعشيرته - إن هي استجابت ودخلت الإسلام ونصرته - نصيب في الشأن السياسي والسلطة بعد وفاته، وبالمقابل كان الأنصار يعملون على اقرار مشروعهم السياسي الخاص والواضح لمرحلة ما بعد النبوة. نجد الصحابي عمر بن الخطاب وغالبية الحاضرين من المهاجرين، وبعد مسيرة (٢٣ سنة) من الإسلام يرفضون الازدعان لموت النبي. بمعنى الغياب التام لفكرة شغور منصب النبوة، وبالنتيجة عدم التصور لأي بديل لانتظام الأمر السياسي بعده أو التفكير فيه من الأساس؟! فيا ترى هل كانت هذه هي حقيقة ما جرى فعلاً، أم أنها الصورة التي أراد الموروث عكسها؟.

لعلنا بإعادة قراءة المشهد ككل، نحوز عدة قرائن على عملية التصنيع لهذا المشهد (فبركته)، فعمر بن الخطاب الذي لا يبدو مقتنعاً أو متصوراً لموت النبي عند وفاته، بدا وكأنه في وقت سابق - تحديداً في لحظات احتضار النبي - يمتلك رؤية واضحة تماماً للشأن السياسي في المرحلة المقبلة، وقد أملت عليه أن لا يتهبب من اتهام النبي (ص) بأنه يهجر: (أن رسول الله قد غلبه الوجد، حسبنا كتاب الله) (١١). مضافاً لما أثر عنه من كثرة مخالفاته للنبي (ص) في حياته وبعد مماته، حتى في المنحى التشريعي النصي (١٢). وإذا ما تركنا سمة الفردية التي تركز على شخصية عمر بن الخطاب، وتمعنا في جو المشهد العام، فهو يوحى بتمحل واضح لواقع الدهشة والمفاجأة، ففضلاً عن تصريحات النص القرآني المتعددة لحنية موت النبي (ص)، كان هو الآخر ومنذ حجة الوداع وخلال مرضه الذي دام نحو (٣-٤ يوماً) (١٣) قد كرر تلميحاته وتصريحاته بموته القريب (١٤). بل ورد عن عبد الله بن مسعود أنه قال: "نعى إلينا نبينا وحبينا نفسه قبل موته بشهر" (١٥). وقد كانت هذه

المدة كافية لأن يتناهى خبر مرض النبي (ص) وقرب أجله لبعض القبائل، فوقفت متربصة ومنتظرة جلاء الموقف^(١٦).

وبالانتقال للحظة التأسيس التي صاغها الموروث الإسلامي لتكوّن السلطة بعد مرحلة النبوة، نجد ذات الإشكالية والتناقض بارزة في مشهدها. ويجب أن نؤشر هنا ابتداءً أنها تسجل ظهورها الأول عند ابن إسحاق (ت ١٥٠ هـ) في سيرته، وأن الراوي لأحداثها هو رأس السلطة نفسها وهو الخليفة عمر بن الخطاب في إحدى خطب الجمعة أيام خلافته أي بعد الحادثة بمدة تتراوح بين (٣-١٠ سنوات)^(١٧). وفيها يدعي المشهد المصاغ أن فئة المهاجرين - التي اقتصرت على مجموعة قليلة يتقدمها أبي بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف - لم تنقدح في أذهانهم أي فكرة للتحرك واختراق هيبة جلال الموقف، أو بالأحرى لم يكونوا يمتلكون أي تصور عن الخطوة التالية بعد علمهم بموت النبي (ص) حتى جاءهم خبر اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة! الأكثر غرابة في المشهد أنهم بمجرد أن أتاهم خبر الاجتماع في السقيفة بدا وكأنهم قد استجمعوا في لحظة واحدة كل أسباب ومبررات الفوز بالسباق السياسي المحموم على السلطة، والذي لم يكن يخطر على بالهم من الأساس!؟، بينما هزم الأنصار المستعدون جيداً، والأوضح رؤيةً، والأكثر عدداً، على الرغم من تهافت وضعف الحجج التي قدمها فريق المهاجرين، بل وعلى الرغم من إمكانية استخدامها ضدهم بسهولة فائقة!، ولعل هذا ما جعل البعض - بحسب المنقول - يلوح بتقاسم السلطة واستخدام القوة^(١٨).

فهل يمكن القول إن الرواية التي قدمها ابن إسحاق، ومن قبله الخليفة عمر بن الخطاب، والتي جاءت رداً على أحد المسلمين الذي كان قد قال: (إذا مات عمر بايعت فلاناً)^(١٩). هل يمكن القول أنها تعمدت حجب جزء من الحقيقة؟، أو أنها أرادت صياغة المشهد على غير النحو الذي تم به، بحيث قدمت فئة الأنصار على أنها أول من سعى للاستئثار بالسلطة في المدينة، وقدمت فئة المهاجرين على أنها لم تكن تفكر بالشأن السياسي وأمر السلطة، أو لم تكن مستعدة له، لإسباغ شيء من العفوية والتحريك الجماهيري البديهي والآني لعقد البيعة للخلافة؟؛ سيما إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار عبارة الخليفة التي تؤكد

هذا التصور في قلب المشهد (وإذا هم يريدون أن يحتازونا من أصلنا، ويغصبونا الأمر) (٢٠).

ولعل مما يرجح ذلك أيضاً، أن الرواية تحاشت ذكر اسم الشخصين (المبايع والذي سيبيع له)، وكان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) قد صرح باسميهما فنقل عنه ذلك ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ) في شرح النهج: "قال شيخنا أبو عثمان الجاحظ: إن الرجل الذي قال: لو قد مات عمر لباعيت فلانا، عمار بن ياسر، قال: لو قد مات عمر لباعيت عليا، فهذا القول هو الذي هاج عمر أن خطب بما خطب" (٢١). وقال البلاذري (ت ٢٧٩هـ) إن ذلك الشخص هو الزبير بن العوام (٢٢). كما تحاشت الرواية أن تذكر أن بعض الأنصار لوح بعدم المبايعة إلا للإمام علي (٢٣)، وأن بعضهم قال: لو طلب هذا الأمر علي بن أبي طالب لم ينازعه فيه أحد (٢٤).

أضف لذلك أن نص ابن إسحاق أو مهذب سيرته ابن هشام، قد تحاشى الإشارة لحشيات الحدث الأخرى، بل لحشياته الرئيسية والأساسية، فالعامل الأبرز في حسمبيعة أبي بكر هو تدخل قبيلة أسلم القاطنة غربي المدينة (٢٥)، فقد روي أن سكك المدينة كانت تغص بأفراد تلك القبيلة، وبالتالي كان هناك ضغط عسكري وفرض للبيعة بالقوة (٢٦). ولذلك قال عمر: ما هو إلا أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر (٢٧). وروى الجوهري (ت ٣٢٣هـ): أن أصحاب السقيفة كانوا لا يمرون بأحد إلا خبطوه، وقدموه فمدوا يده فمسحوها على يد أبي بكر يبايعه، شاء ذلك أو أبى (٢٨). ولعل مما يرجح من أن هناك ثمة اتفاق مسبق مع هذه القبيلة، أنها سبق وأن مارست دوراً انتهازياً مماثلاً، فعلى الرغم من وجود الاتفاق بينها وبين النبي (ص) واعترافها بالطاعة له إلا أنها كانت تحافظ بذات الوقت على علاقات الصداقة - وربما المصالح - بينها وبين قريش، ولذلك أحجمت عن المشاركة في الحج في السنة السادسة للهجرة، إذ أنها أثرت عدم الاصطدام مع قريش، على الرغم من وضوح مقصد النبي (ص) بأداء الحج وعدم وجود أي نية صدامية، إلا إن قبيلة أسلم كانت تحتل ذلك سلفاً فأثرت عدم الخروج، ولكنها بالمقابل عرضت المشاركة بفتح خيبر، ويبدو أنها من القبائل التي وسمت بالنفاق (٢٩).

وإذا كانت سيرة ابن اسحاق/ابن هشام، قد أعرضت عن تفاصيل الحدث بدعوى خروجه عن محور اهتمامها أو نطاق موضوعها (السيرة النبوية)، وأنه إنما ذكر عرضاً لأنه وقع قبل دفن جثمان النبي (ص)، فإن مما يؤكد حرص الموروث السائد على ترسيخ هذه الصورة، ورفع أي واقع صدامي أو ناشز عن الإطار العام لمشهد الاجتماع السياسي، هو الحذر الذي نجده واضحاً عند ابن سعد (ت ٢٣٠هـ) في تغطيته للحدث، فعلى الرغم من إن كتابه (الطبقات) قد اهتم بالرصد التفصيلي لحياة وأعمال الجيل الأول من الصحابة، سيما المقربين من النبي منهم، وعلى الرغم من أنه تحدث عن أبي بكر بـ (٤١ صفحة)، وعلى الرغم من أن حدث السقيفة يبدو أهم وأخطر الأحداث في حياة أبي بكر إلا إن ابن سعد يبدو غير مكترث بمجرياته البتة!، فحاول طمس جميع الروايات التي تبين الجدل الذي دار حينها، كما أنه اختار الروايات التي تعلي من شأن أبي بكر وتمجده، وتظهر مؤهلاته وسماته القيادية لتولي أمر الخلافة وإن كانت هذه الروايات محل نقاش ونظر، فاستجمع كل ما من شأنه أن يمدحه ويبرز صفاته وفضائله، وابتعد عن محور الحدث بشكل متقصد ومفضوح. فبدأ بالحديث عن نسب أبي بكر وعائلته وقبيلته، ثم تحدث عن لقب الصديق الذي يقول أنه منح لأبي بكر بتبليغ من جبرائيل أثناء معراج النبي، ثم يتحدث عن إسلامه ويحاول تأكيد النظرة السنية بأنه أول من أسلم من الرجال، متجاهلاً تماماً النصوص المخالفة لذلك، والتي تؤكد أن أول المسلمين هو الإمام علي، ثم يتحدث بما تتبناه المدرسة السنية عن الهجرة ودوره فيها وقصة الغار، ثم إقامته في المدينة ومؤاخاته مع عمر بن الخطاب وأن النبي قال أنهما قائدا الرجال في الجنة، ثم يتحدث عن بيت أبي بكر الملاصق للمسجد، وأن النبي عندما أمر بسد الأبواب المشرعة على المسجد أمر بترك باب بيت أبي بكر، وأنه كان صاحب دور مميز في حروب النبي، وأنه قال (لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبي بكر)، وأنه أحب الناس إلى النبي، وأنه صلى بالمسلمين عند مرض النبي وأمضى النبي صلاته، وأن النبي كان يريد أن يكتب له كتاباً بالخلافة أثناء مرضه فرضيه المسلمون خليفة له (٣٠).

صفوة القول إن من يقرأ ترجمة أبي بكر عند ابن سعد سيدرك فوراً أن الأخير كان ينفذ مهمة موضوعة أمامه وبعهدته مسبقاً، فهذه الترجمة تريد القول، إن أبا بكر كان يستحق الخلافة لامتلاكه المزايا والصفات والمؤهلات التي لم يمتلكها غيره، وأن النبي عندما كان يفضلُه إنما كان يقصد الإشارة إلى خلافته. كما إن تحاشيه ذكر حدث السقيفة باسمه الصريح واستبداله بعنوان (ذكر بيعة أبي بكر) إنما يريد تهيئة القارئ نفسياً وذهنياً لتقبل رواياته ونصوصه بأن بيعته تمت بشكل طبيعي وانسيابي، وقد جرى تقبله بتلقائية كبيرة من قبل الجميع بما فيهم الإمام علي الذي أقر بعلو مكانة أبي بكر وجدارته لمنصب الخلافة^(٣١). بالنتيجة لم تفلح آلية التبرير والحجب التي عول عليها الموروث السائد في تغييب أزمة السلطة التي ولدتها خلافة أبي بكر^(٣٢)، ولذا نجد تارة تشبث بمعيار القرشية والاجماع التي غدت أهم الشروط أو المعايير التي احتفت بها كتب الأحكام السلطانية في موضوعة الإمامة والخلافة^(٣٣)، وتارة أخرى بمعيار المزايا الدينية والقبلية وثالثة بدعوى استخلافه من قبل النبي (ص)! وهي بذلك تفصح عن أزمة حقيقية مزمنة في الشرعية على وجهة النظر الشيعية التي قالت ابتداءً بنظرية الوصية.

وبالإمكان تلمس هذا الارباك في تقرير مشروعية سلطة الخلافة، عند أبرز منظري المذاهب السنية وهو أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) الذي قال عنه ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ): أنه أول من تكلم في الإمامة من علماء السنة، وذلك لما ظهر من بدعة الإمامية وقولهم إنها من عقائد الإيمان، وأنه يجب على النبي تعيينها^(٣٤). وهو بالجملة قد لعب في تكوين العقل المسلم السني دوراً تأسيسياً موازياً لدور الشافعي^(٣٥). إذن فالنظرية السنية حول الخلافة والتي أسسها الأشعري أتت متأثرة بالجدل (السنّي - الشيعي) في الإمامة، بل إن النظرية الأشعرية لتبدو في فحواها وبدرجة أكبر في صياغتها، كما لو كانت مجموعة من الردود على مقولات الشيعة في الوصية والعصمة، والتزام الدفاع عن أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية، ومحاولة تأصيل حكوماتهم على أسس مستمدة من القرآن والسنة والإجماع و القياس بمنهج لا يكتفي بإثبات الجواز أو المشروعية بل يحاول فرض الإلزامية في النظر إليها على أنها مستكملة

لتلك الشروط^(٣٦).

هذه المساعي التبريرية للواقع التاريخي تطلبت من الأشعري عمليات تأويل واسعة النطاق، إن دلت على شيء فإنما تدل على التخبط التام، والبحث غير المجدي عن مشروعية مفقودة والتوسل بشتى الطرق لاثباتها، فما قام به الأشعري هو عملية تنصيب للماضي (الفعل التاريخ) لا اثباتاً لشرعيته وإلزاميته، وهو ما يبدو واضحاً في كتابيه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) و(الإبانة عن أصول الديانة). وكان قد استند في الكتاب الأول: لسلطة الاجماع والقرشية في عقد البيعة لأبي بكر، ملوحاً لمعارضة هامشية سرعان ما انتظمت طوعية في بيعته، لأن أبا بكر أخبرهم أن الإمامة لا تكون إلا في قریش^(٣٧).

أما في الكتاب الثاني فإنه لجأ لآلية التأويل وتمحل بعض الآيات القرآنية، لإعطاء الاجماع- المدعى أساساً- شيئاً من المشروعية فحمل قوله تعالى: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ..) النور/٥٥. وقوله تعالى: (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ ..) الحج/٤١. وقوله تعالى: (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ..) الفتح/١٨. على أنها تمدح المهاجرين والأنصار، وقد أجمع هؤلاء على بيعه أبي بكر ورضوه خليفة لهم لأنه أفضلهم وهذا دليل على إمامته من القرآن؟!^(٣٨). كما تمحل الآيات التي تتحدث عن تحلف بعض المسلمين عن النبي (ص) في معركة تبوك في سورة التوبة، وبما أن النبي (ص) أمر به أن يقول لهم (..) فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا ..) التوبة/٨٣. وبما عن القرآن قال في سورة الفتح (قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَيَّ ۖ قَوْمٌ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ يُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ ..) الفتح/١٦. وهذا يعني أنه سيدعوهم إلى القتال شخص غير النبي، وبما إن بعض الناس قالوا إن المعنيين من أولي البأس هم الفرس أو الروم، وقد قام كل من أبي بكر وعمر باستنهاض المسلمين لمقاتلة الروم والفرس فقاتلوا معهم، ولذا فقد دل القرآن على خلافتهما، سيما وإن أبا بكر هو من عقد الخلافة لعمر من بعده^(٣٩). كما إنه يعود ليدعي حصول الإجماع من

قبل المسلمين على بيعة أبي بكر، بما فيهم الإمام علي (ع) والعباس بن عبد المطلب، وإن ما نُسبه البعض إليهما من المعارضة في الباطن لا يقدح بصحة الاجماع، لأن الله تعبدنا بالظاهر! (٤٠).

هذا الإلحاح في محاولة التأسيس لشرعية سلطة الخلافة لا يفلح في تجاوز الثغرات المميتة التي تخلفها منهجية ووظيفة التبرير للواقع التاريخي، إذ تفضحها ما ذكرته المصادر الأخرى حول المواقف التي تجلت بعد البيعة وتصرف سلطة الخلافة حيالها ومنها:

- الهجوم على المجتمعين في بيت السيدة الزهراء (ع) واقتحام الدار والتهديد باحراقها (٤١)، ما حدا بأبي بكر أن يتندم في آخر لحظات حياته على هذا التصرف: وددت أني لم أكن كشفت بيت فاطمة وتركته وأن أغلق على حرب (٤٢).

- عدم مبايعة الإمام علي (ع) لأبي بكر وعمر وذلك باعتراف عمر نفسه، إذ قال لابن عباس في حوار مطول: عندما قال أبو بكر أنه سمع النبي يقول ما نورث ما تركنا صدقة، رأيتماه كاذبا أثما غادرا خائنا..، ثم توفى أبو بكر، وأنا ولي رسول الله وولي أبي بكر فرأيتماني كاذبا أثما غادرا خائنا... (٤٣). أما الروايات التي قالت بمبايعة الإمام (ع) فإنها تنص أن ذلك حدث بعد وفاة الزهراء بعد ستة أشهر (٤٤). فضلاً عن أن هناك معارضين آخرين لبيعة أبي بكر التفوا حول الإمام (ع)، فشكّلوا نواة التشيع الأولى والمبكرة (٤٥). وعلى العموم فإن خطب الإمام في نهج البلاغة تبين بجلاء موقفه من هذه السلطة.

- على الرغم من إن سعد بن عباد كان سيد الخزرج القبيلة الأبرز والأكبر بين الأنصار، إلا إنه لم يستطع البقاء فيها فخرج إلى الشام - ربما لينأى بنفسه عن الانتقام الذي بدأ يطال لا المعارضة في المدينة وحدها بل كامل المحيط والمجال الحجازي - ومع ذلك لم يسلم من رغبة الانتقام التي تملك عمر بن الخطاب فبعث إليه من قتله هناك في مقتبل خلافته (٤٦).

- ما سمي بحروب الردة التي تجلت كظاهرة شبه عامة بين القبائل كنوع من نقض التواصل وتصعد الولاء لسلطة غير معترف بشرعيتها فجرى قمعها بقسوة بالغة، وعبر

عنها تاريخياً بالردة عن الإسلام، ولم تكن في حقيقة الحال سوى امتناع على صعيد الصدقة والزكاة^(٤٧).

وعلى أية حال فقد دفع ما يتبناه الشيعة من القول بمبدأ الوصية المستندة للنصوص القرآنية والأحاديث الواردة بحق الإمام علي(ع) - على الأقل ما ورد في مصادر السنة منها - دفع بآليات الحجاج السنية لتقديم أحاديث مماثلة بحق أبي بكر من قبيل: (اقتدوا بالذين من بعدي: أبي بكر وعمر)^(٤٨)، وقوله لعائشة (ادعي لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتاباً، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر)^(٤٩) وغيرها من المرويات التي وجدت لتبرير الواقع السياسي^(٥٠)، إذ إنها تتعارض بالنهاية مع ما جرى على أرض الواقع بحسب الموروث نفسه إذ أعلنها عمر بن الخطاب صراحة: إن أترك فقد ترك من هو خير مني يعني النبي، وإن استخلف فقد استخلف من هو خير يعني أبا بكر^(٥١).

المحور الثاني: السلطة وجدل المقاربات المعاصرة:

كان ما قدمته المنظومة التراثية لمشهد الاجتماع السياسي الإسلامي بعد مرحلة النبوة، بما حواه من تفكك وتناقض ممت مغرياً لتوجيه النقد اللاذع من قبل الدارسين، وفضح الثغرات التاريخية والمنهجية للمشهد، ولكنه بنفس الوقت أطلق العنان لبعض تلك الدراسات بأن تحكم على كلا الرؤيتين (السنية والشيعة) حول موضوع الخلافة من منظور واحد، مما يعني تنكرها لمبدأ البحث عن الحقيقة أو تحريها وسط هذا الركام الثقيل بدعوى التجرد والموضوعية! وهي بتصرفها هذا لم تكن بأفضل حالاً من المنظومة التراثية، بل لعلها أسهمت في حجب الحقيقة وتغييبها بشكل أكبر مما فعله التراث! وهذا ما يمكن بيانه عبر ايجاز الخطوط العريضة والأفكار الأساسية التي حوتها شرائح البحث المقدمة (أي الكتب التي تعرضت للموضوع وتم مناقشة بعض طروحاتها) حيال

موضوعة البحث:

أولاً- طروحات المفكر والمؤرخ المغربي عبد الإله بلقزيز:

تعرض بلقزيز للمسألة السياسية في كتابه (الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي ٢٠٠١م) و(تكوين المجال السياسي الإسلامي النبوة والسياسة ٢٠٠٥م). وقد ناقش الموضوع مناقشته مستفيضة وجادة، مدفوعاً بهاجس قديم للرد على قراءتين متناقضتين اعتبرهما بلقزيز منذ تعرفهما في مطالع القرن الواحد والعشرين خاطئتين تماماً، وهما (القراءة الأصولية التي تماهي مماهة مطلقة بين الدين والدولة في الإسلام) والتي دشنها حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩م) زعيم ومؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر، و(القراءة العلمانية) التي تبناها كل العلمانيين العرب وساروا في ركابها، والتي تقول إن الإسلام مجرد دعوة ولا علاقة له بالسياسة. وقد مثلها ابتداءً الشيخ الأزهرى علي عبد الرازق^(٥٢) سيما في كتابه (الإسلام وأصول الحكم الصادر عام ١٩٢٥م)، والذي أحدث ضجة كبيرة في مصر بسبب رفضه لفكرة الخلافة والدعوة إلى مدنية الدولة، وقامت على اثره هيئة كبار العلماء في الأزهر بمحاكمة علي عبد الرازق، وأخرجته من زمرة العلماء، وفصلته من العمل كقاضى شرعي^(٥٣).

وقد انتهى بلقزيز لتبني قراءة وسطية بين القراءتين السابقتين، فأكد ما سبق وأن أكد عليه هشام جعيط ورضوان السيد من تشكل وتكوين المجال السياسي في مرحلة مبكرة من العهد النبوي، وتحديدًا منذ الانتقال إلى المدينة وتأسيس علاقة المواطنة بحسب صحيفة المدينة^(٥٤). ولكنه مع ذلك يقرر أنه في السعي لتقصي الأوجه التاريخية و الملابسات المختلفة لتشكل الاجتماع السياسي في الإسلام تطالعنا ثلاث حقائق رئيسة وهي:

- أن النصوص الدينية لم ترسم شكلاً للنظام السياسي، ولا حددت آليات الاجتماع السياسي للمسلمين، فعلى ما يحفل به النص القرآني من تشريعات مختلفة في سائر تجليات الحياة، ظل ما اختص بالمجال السياسي غائباً عن اشاراته، وما خلا الإشارتين (وأمرهم

شورى بينهم) و(شاورهم في الأمر) لا نجد ثمة نصوصاً تقطع بشكل النظام السياسي أو بطبيعته.

- المرجع الوحيد الذي نحوزه لتبين كيفية تكوين المجال السياسي هو التجربة النبوية في دولة المدينة، و دولة الخلفاء.

- الدولة التي أقيمت في عهد النبي(ص) والخلفاء لم تقم على أسس دينية بأي من المعاني التي تفهم من عبارة الدولة الدينية^(٥٥).

وكان هذا الغياب للضابط النصي المرجعي الذي يؤول إليه أمر المختلفين في المسألة السياسية أحد الأسباب التي هيأت مناخ الانقسام والصراعات الطاحنة، وفي الوقت نفسه أحد الأسباب التي حملت المسلمين على ممارسة الاجتهاد، لاجترار نظم وقوانين وقواعد جديدة، وتأسيس فقه للسياسة واكب الدولة وتوسع جغرافيتها بعد الفتوحات بالاعتماد على مؤديات التجربة النبوية السابقة^(٥٦).

وعليه فإن بلقزيز يصرح بعدم احتفائه البتة بما قدمه المورث الروائي من اعتبارات دينية لتسويق عقد الخلافة لأبي بكر،

ويؤكد بحزم أن خلاف السقيفة حسم بفرض الأمر الواقع لا بالتراضي ولا بالاختيار الطوعي والحر، وقد جرى تأسيس أول سلطة سياسية في إسلام ما بعد النبوة من دون شورى تؤسس لها شرعيتها، ومن دون الالتفات الحقيقي لمعيار القرشية المتذرع بها في السقيفة^(٥٧). كما إنه ذهب إلى إحجام النبي عن العهد لغيره بخلافته وعلق في الهامش: نستثني من هذا الحكم الرؤية الشيعية التي تقول بأن النبي أوصى لعلي بالخلافة استناداً لحديث الثقلين، وحديث المنزلة، وحديث الغدير^(٥٨).

الملفت للنظر في ما يطرحه بلقزيز أنه بالرغم من مناقشته المطولة للمنحى السياسي إلا إنه يتحاشى الخوض في وجهة النظر الشيعية، والتي تتبنى تواصل المنحى (الديني- السياسي) على ما كان عليه في المرحلة النبوية. بعبارة أخرى إن المنحى السياسي الذي أجهد بلقزيز نفسه لتلمسه في التجربة النبوية، سيغدو مجرد كرة وفكرة عائمة في التاريخ!، أو أنه لا يرقى لأن نسمة بالسياسي أصلاً لأنه لم يعمل على التواصل ولم يفكر به

أساساً، وإلا فمن أولى أولياته وبداهاته أن يضع الضوابط والمسارات لتواصل الكيان السياسي الذي بناه؟! ويجدر الانتباه هنا أنه لارتباط الديني والسياسي في التجربة النبوية، لا شك سيغدو من يحل محله من منظور الجماعة الإسلامية ممثلاً أصيلاً عنه، وبالتالي يحتاج لمزايا خاصة تميزه عن غيره، بل ويتفرد بها عمن سواه، فضلاً عن النص عليه من قبل النبي. ولعل هذا ما يمكن أن نلمسه مما أدركه بالسليقة الشاعر البدوي الحطيئة (جروول بن أوس) الذي كان في صفوف المرتدين، وعبر عن سبب ارتداده بالقول:

أطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لعباد الله ما لي لأبي بكر
أيورثها بكرة إذا مات بعده وتلك لعمر الله قاصمة الظهر^(٥٩)
وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار تحذيرات النص القرآني من الفرقة والتشتت^(٦٠)، وتأكيده الصريح على الانقلاب بعد النبي^(٦١)، ومن ثم حرص مؤسسة الخلافة منذ تأسيسها على انتظام أمر الاجتماع السياسي، ووضع قواعد محددة لتداول السلطة خشية انقراط عرى الجماعة، وحدوث الانقسام والصراعات على الرئاسة والسيادة والمصالح ..، حين ذاك تغدو مسألة حسم السلطة بعد النبي (ص) ليست مسألة ثانوية في الشأن السياسي النبوي، بل لا يمكنه تجاوزها وإهمالها بهذه البساطة، كما إن المسلمين ليس من السهل أن يتركوها دون السؤال عنها؟! وإذن إذا ما غضضنا الطرف عن اللحاظ الديني في وجوب عملية الحسم على أهميته، فإن العامل السياسي يبقى ملحاً بشكل أكبر، ولعل في عبارة الإمام علي (ع) خير دليل على ذلك: "لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يضم الشعب ويجمع الأمر ويقسم الفيء ويجاهد العدو ويأخذ للقوي من الضعيف حتى يريح بر ويسترأح من فاجر"^(٦٢).

وعليه فإن تحليل بلقزيز يشكو من ثغرة واضحة ربما أملى عليه الظرف والواقع تركها وإلا فهو ليس ممن يفوته أمر مماثل. وبالنسبة فإنه بقدر ما أسهم في الكشف عن تشكل السياسي وتماهيه في الديني منذ وقت مبكر في التجربة النبوية، وبقدر ما أضاء من فاعلية التجربة النبوية السياسية، فإنه بذات الوقت حاصرهما ضمن نطاق الفعل النبوي وزمانه،

وسلبها رؤيتها المستقبلية التي يفترض أن تكون بديهية، دون أن يبين أسباب ذلك الغياب، على خلاف أي تجربة سياسية مهما كان بسيطة ومتواضعة، فكيف إن كانت صادرة عن نبي خاتم ورجل سياسة من الطراز الأول؟!

ثانياً- طروحات الباحث اللبناني وجيه قانصو:

في كتابه الشيعة بين النص والتاريخ الصادر عام (٢٠١٦) حاول الباحث اللبناني وجيه قانصو بتطفله-كأقل ما يمكن أن يقال- على بعض طروحات عبد الإله بلقزيز أن يأتي بشيء جديد، ومع إنه نسب العديد من أفكار وطروحات بلقزيز لنفسه فلم يشر له في أي من هوامشه، وعلى الرغم من تجاوزه وإهماله للعديد من الدراسات التي عالجت المنحى السياسي وتأسيس السلطة في الإسلام المبكر، فإنه لم يسهم سوى بإضافة مجموعة من التناقضات التي تدعو للغثيان في هذا اللحاظ، إذ قدم أفكاراً وطروحات متناقضة تماماً، بدت العجلة والطيش البحثي والاندفاع المذهبي واضحة عليها.

فهو ابتداءً يضع نفسه وقارئه في مأزق محير لا يمكن الجمع بين مؤدياته، كما إنه لا يملك المصداق ولا المصدقية التاريخية، إذ قال في الفصل الثاني وتحت عنوان (النبي وتأسيس المجال السياسي): برحيل النبي وغياب الوحي أخذت الحياة تستعيد أسبابها البشرية ومجرياتها الطبيعية، فلم يعد الناس موكلين إلى الوحي لمعرفة ما عليهم فعله، وأصبح أثر النبوة موكلًا إلههم وموضوعاً بتصرفهم وتابعاً لتقديرهم، بعد أن كانوا في حالة الانصياع الكامل لأمر النبوة وصمت شبه كامل طوال حياته. ما يعني عدم إمكان فصل زمن ما بعد النبي عن زمن النبي فالنبوة لم تهدف إلى صنع حدث خاص بها، بل صناعة تاريخ ذي امتداد طويل^(٦٣).

ففضلاً عن أن الفكرة متناقضة في مؤداها المعرفي فهي متناقضة مع الواقع والتاريخ والنص، إذ كيف يكون زمن ما بعد النبوة-بما هو تنظيم للحياة-الموكل لرؤية بشرية اجتهادية تتداخل فيها جميع العوامل الأيديولوجية والنفسية والمصلحية...، غير منفصل عن زمن النبوة المرتهن لتسديد الوحي وللحكمة النبوية ومقاصد التشريع، وإن كان الزمن الثاني قد حاول تقمص الشرعية من الزمن الأول إلا إن هذا التقمص كان

في اطار التنظير المخادع لا في اطار الواقع في أفضل الحالات، أما بالأعم الأغلب فهو قد أسبغ على أحواله التي أنتجها مرجعية ومشروعية ماضية لا وجود لها في الواقع، أي أنه زيف الماضي لإسناد الحاضر؟!.

أما من حيث التاريخ، فالإسلام الخلافي أثبت مباينته لإسلام النبوة بشكل واضح جداً، ولعل خير من كشف عن هذه المباينة جورج طراييشي في كتابه القيم والرائع من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث- النشأة المستأنفة الصادر عام (٢٠١٠م). هذا فضلاً عن إن النص القرآني وما أخبر به من حتمية الانقلاب^(٦٤)، والحشيات الكثيرة لمرحلة النبوة عن مشاهد المنافقين والمعترضين على النبي والمجادلين له والمشككين به، قد أثبتت حتمية مباينة إسلام الخلافة لإسلام النبوة وهو لما يقع بعد.

على إن التناقض الذي يكتنزه نص قانصو لا يقف عند هذا الحد، بل ليس هو ما يهمنا إنما ما يتأسس عليه، إذ عاد ليقرر إن: النبي ليس مبلغاً أو منذراً أو مبشراً فحسب، بل هو إرادة تغيير مصحوبة بوعي استثنائي، ينفذ إلى عمق

الأشياء وطبائعها وامكاناتها، ويعمد إلى الانغماس الكامل والوثيق في مجمل حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية. لذلك لا يمكن فصل المرحلة المكية عن المرحلة المدنية، والتعامل معهما كمسارين منفصلين في الأداء والتصور والغاية، كأنهما قطعتان زمنيّتان متعاقبتان من دون اتصال سياسي بينهما أو تمهيد من السابقة للاحقة. وعلق في الهامش موضعاً مقصده: بأن النبي كان يحمل مشروعاً أو رؤية شمولية، فرضت عليه أداءً مدروساً ومتقناً قدر الإمكان للاستفادة من ظروفه المحيطة لتغيير الواقع^(٦٥).

وأضاف نتيجة أو تقريراً آخر فقال إن: الفصل بين ما أراد النبي تبليغه كدين، وما أراد ترسيخه كواقع سياسي و تنظيمي يكاد يكون مستحيلًا، فالوحي كان ينزل استجابة لأحداث ذات طابع سياسي وثقافي، وكان يشترك معها تارة ويغير مسارها تارة أخرى. وهذا التداخل لا يعني أن كل شيء يصدر من النبي كان يؤخذ على أنه وحي، فهناك كثير من المسائل لاتي لا تندرج ضمن الرسالة والتبليغ كأموره الشخصية، بل إن هناك مسائل أعم كانت من باب الاجتهاد والرأي الشخصي للنبي، فكانت عرضة للنقاش

والأخذ والرد بينه وبين الصحابة، بمعنى أن النبوة أخلت نفسها من بعض المساحات الحياتية، وتركت التقدير فيها للناس بحسب ما تمليه عليهم تجاربهم وخبراتهم و معارفهم^(٦٦).

ولتأكيد هذه الفكرة استشهد بما نسب للنبي (ص) أنه مر بجماعة يلحقون النخل، فأشار عليهم بتركها دون تلقيح، فخرج النخل شيصاً، فاعتذر عن تدخله وقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم^(٦٧). كما توسل لإثبات هذه الفكرة بالأراء الموثقة في كتب الفقه والتفسير والتاريخ وغيرها حول عدم تعلق النبوة بالمعارف المكتسبة كالزراعة والطب واستراتيجيات الحرب وغيرها^(٦٨).

كل ذلك ليقوم بالمصادرة على المطلوب، وهو القول أنه: يمكن التوسع بهذه الفكرة للقول بأن السياسة عموماً في تفصيلاتها الجزئية لم تكن من مقاصد النبوة ولا من مختصاتنا، بمعنى أن النبوة أخلت نفسها منها، وتركها للخبرات السابقة واللاحقة والكفاءات التي تتراكم عبر السنين. إذ كان واضحاً منذ بداية النبوة أن السياسة كانت دوماً خارج صلب الدين الذي يدعو إليه النبي...، من دون أن يعني كلامنا أن السياسة لم تكن من اهتمامات الدين وخارج مراميه، فكل دعوة دينية حتى لو كانت ذات تمثلات غيبية ودوافع روحية وموجهات أخلاقية، هي في آخر الأمر حركة تغيير تسعى لتأمين الشروط الموضوعية وخلق البيئة الملائمة لتأخذ الدعوة مداها وتنفذ إلى قلب الواقع، ما يستدعي اعتماد سياسة أداء واستراتيجية خلق قوة جديدة لتكييف الواقع مع الدعوة، ولكن هذا المسعى ينطلق من معطيات الواقع نفسه، ويحدد الخيارات التي توفرها الشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية. ولذا استند النبي إلى المضامين الراسخة عند العرب في تداول الشأن السياسي وتديره في المدينة، من دون أن يحدث قواعد ممارسة سياسية جديدة. لهذا ورغم أن المسلمين كان عليهم حفظ ارث النبي وتعليماته بعد رحيله، إلا إن الشأن السياسي وتداول السلطة ومفهوم الحكم كان يقرره العرف، وما ارتكز في أذهان الناس من قواعد في ممارستها واتخاذ القرار فيها، وهي في جزء كبير منها متوارث مما قبل الإسلام، وفي جزء آخر مما استحدثه الإسلام^(٦٩).

إن التلاعب بالألفاظ وخلط الأوراق والمفاهيم هو غاية ما يستطيع قانصو تقديمه، ولذا تجده يناقض نفسه في أكثر من موضع، كما إنه يصادر التاريخ لإثبات وجهة نظره، وهكذا هي الكتابات المنغمسة بالأيديولوجية تحدد الأهداف مسبقاً ثم تحاول لي أعناق النصوص والأفكار لتوافق أهدافها. فكيف باتت السياسة التي هي من صميم عوامل نجاح أي دعوة خارج مهام النبوة؟! وكيف لمن يحترم عقله ويدعي أنه يقدم طرحاً علمياً جديداً أن يربط بين الشأن السياسي في النبوة وبين قصة تلقيح النخل - هذا على فرض صحة الخبر - وإلا فمن البدايات التي يعرفها كل إنسان فضلاً عن النبي أن النخل يجب أن يلحق؟!..

ثم كيف لأي دعوة تغيرية أن تقوم بعملية التغيير وهي تنطلق من مقومات ومعطيات الواقع المراد تغييره وتحافظ عليها؟! فلو فرضنا أن النبي حافظ على نظام الملأ السياسي ودار الندوة والمشخة والزعامة المستندة للأسس القبلية القديمة هل كان يستطيع إحداث التغيير؟! كيف إذا كان هو بالأساس قد جاء لقلب كل هذه المعادلات التي لا تنسجم مع الدين؟! ومن وجهة نظر تاريخية لماذا لم يستطع النبي القيام بعملية التغيير في مكة؟، وتوظيف الممكنات التي توفرها الشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية فيها؟، سيما وإن قريش عرضت عليه الزعامة السياسية؟!، فقالوا له في خبر طويل: لقد شتمت الآباء وعبت الدين وسفهت الأحلام وشتمت الآلهة وفرقت الجماعة..، إن كنت تطلب مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالاً، وإن كنت تطلب به الشرف فينا سودناك علينا، وإن كنت تريد به ملكاً ملكناك علينا^(٧٠).

لقد بدا قانصو في ما قرره متجنباً ليس على الحقيقة والتاريخ والنبي فحسب، إنما حتى على المنطق العقلي وأسس التفكير السليم. فالنبي قام بثورة شاملة على الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي، وعمل على تفتيت السلطة السياسية للمشخة والقبيلة لصالح سلطة الدين والإيمان، ولهذا رفضه ملأ قريش لأنه هدد كياناتهم السياسي والاجتماعي، ودعا للمساواة بين السادة والعبيد. أما في المدينة فإنه أوجد كياناتاً سياسياً يتجاوز مديات ما استقر في الوعي الجماعي السابق، فعمل على إلغاء حالة التشرنق ضمن مؤسسة

الانتماء القبلي، ودمج المجتمع وخلق جماعة سياسية تتجاوز حتى إطار الدين فشملت اليهود. مع لحاظ تفتيت زعامة المشيخة بتصوراتها السابقة، إذ أصبح المعيار أن المؤمنين يجير عليهم أديانهم^(٧١). وغدا معيار السن والحالة الاقتصادية والنسب وتوارث الزعامة غير منظوراً البتة في السياقات السياسية الجديدة. ثم كيف لقانصو أن يحل لنا تناقضه المضحك المبكي حول تقريره الابتدائي بتوافر الدعوة على الشأن السياسي وتحايثه مع الديني حتى إنه لمن الصعب الفصل بينهما، ومن ثم اخلاء لها من الشأن السياسي؟!، أو تنصلها هي عنه في المراحل المتأخرة مع أنها لم تكمل مرحلة النضج والاستقرار النهائي كما سينص لاحقاً؟!

كان قانصو يريد من هذا التلاعب والمغالطات الوصول إلى ادعاء: إن السؤال هل وصى النبي لأحد من بعده؟. هو سؤال لم يستطع أحد أن يحسم الموقف فيه وكلا الطرفين كان يستند إلى الوحي في تسويغ موقفه، بين النص على علي وأهل بيته، وبين النص على أن الأئمة من قريش وترك الأمر شورى بينهم. وكلا الموقفين لم يستند إلى التاريخ، بل استند إلى كم هائل من الروايات والتأويل، في حين إن التاريخ يقع وراء اللغة وثبوت الحدث لا تحدده دلالات اللغة بل المعقولية التاريخية^(٧٢).

ثم حاول التدليل بمناقشات مطولة أن مسألة السلطة شأن قرشي، وإن أسرة النبي بطن من قريش وقد ساندته منذ البداية سيما في حصار الشعب للحمية القبلية، وهم مع ذلك لم يستطيعوا تغيير شيء، مما يعني أنهم لم يستطيعوا القيام بأمر الدعوة بنحو مستقل عن قريش، ولم يستطيعوا حماية من آمن بالنبي فهاجروا إلى الحبشة. فالمعطى الموضوعي يفترض أن يعتمد النبي على قريش بجميع مكوناتها وبصفتها وحدة سياسية ذات مهابة ومكانة بين العرب، لتكون صلب دعوته، ويتمكن من خلالها إخضاع بقية العرب. ليكون على قريش عبء تدبير شؤون هذه الرسالة بعد النبي، بحكم أن عائلته بني هاشم لم تتخذ كينونة سياسية مستقلة، وكانت في حال من الضعف أمام جبروت قريش نفسها. وقد باتت السلطة في الإسلام بعد فتح مكة وبعد وفاة النبي شأناً قرشياً، يتحدد تدبيرها وتداولها إلى العرف المرتكز داخل التقليد القرشي، وهو ما لا يمكن تجاوزه أو

القفز فوقه، وكان على النبي أخذ ذلك بنظر الاعتبار، سيما وأنه أخلى النبوة من الشأن السياسي. وبما إن قريش لا تعرف نظام الوراثة في الحكم، وتعتمد اللامركزية بناء على مقررات دار الندوة، فإن النبي أحجم عن الوصية لعلّي أو لغيره، لأن ذلك يحول الدين إلى ملك لبني هاشم، مما يعني زج الدين في التباينات الحاصلة بين بطون قريش وترجيح أسرة على أخرى، وتحويل الدين إلى حزب سياسي. وهذا يعرض الدين في بداياته الهشة نسبياً إلى ردات فعل وتصدعات لن يكون بالإمكان ترميمها. ولذلك أعرض النبي عن أن يوصي بوصيته الأخيرة وكتابة الكتاب، لأنها ليست من الدين بل من الترتيبات السياسية، ولذا قوبلت بمعارضة ذات عمق اجتماعي متجذر بحكم تصادمها مع العرف السياسي القبلي الراسخ، ولو كانت من الدين لما أعرض عنها^(٧٣).

ليت قانصو سأل نفسه، أين المعقولة التاريخية فيما قرره سابقاً من نفي المنحى السياسي في حركة الدين والنبوة أو جعله هامشياً وثانوياً؟! وأين هي المعقولة التاريخية وهو قد اعتمد في ذلك النفي على رواية- إن صح وقوعها وهو مستبعد جداً- فهو لا يتعلق بالموضوع المنفي من الأساس؟!.

وإذا كان (التاريخ يقع وراء اللغة وثبوت الحدث لا تحدده دلالات اللغة)، بمعنى أن اللغة (الرواية) فعل لاحق على الحدث. فكيف فات قانصو أن مبدأ أو شرط القرشية في الحكم الذي احتفت به كثيراً كتب الأحكام السلطانية، والذي بنى عليه هو فرضيته بأن السلطة شأن قرشي هو مبدأ وشرط من انتاج اللغة لا من انتاج التاريخ. بمعنى إنه جاء ليبرر واقع تاريخي كان مرفوضاً في حينه، بدليل جدل السقيفة واعتراض الأنصار على هذه المقولة؟! أي أنه لم يكن قادراً على منح الشرعية لقريش في حينها!. وبعبارة أخرى إن أبا بكر لم يتولى السلطة لمجرد أنه قرشي، ولرغبة النبي في أن تلي قريش الشأن السياسي بعده، ولأنه بات مرتكزاً في وعي الجماعة الإسلامية أحقيتها بذلك، بل إن هذا الأمر كان مدعاة لرفضه والاحتجاج عليه بأحقية الإمام علي(ع) وفق هذه القياسات، ولذا لجأ هو وفريقه لاستخدام القوة لإقرار الأمر الواقع كما أسلفنا^(٧٤).

والغريب أن قانصو يناقض نفسه بشكل فاضح بعد عدة صفحات بقوله: "كان واضحاً أن بيعة أبي بكر حصلت في ظروف غير طبيعية، لكنها جاءت مبتورة لجهة خروجها عن العرف القرشي في ضرورة إشراك جميع العائلات القرشية في تقرير الأمور الخطيرة" (٧٥). وكذلك بيعة عمر وعثمان، فقد بايع أبو بكر لعمر، وضمن عمر بمسرحية الشورى اسناد السلطة لعثمان، فضلاً عن أنها أغفلت باقي بطون قريش. وكذلك الحال في تولي معاوية وعموم بني أمية وبني العباس، إذ اعتمد نظام الوراثة. فأين هو العرف القرشي؟!.

فضلاً عن ذلك فإن قانصو يغالط نفسه ويغالط التاريخ، فوفقاً لهذا المعيار يجب أن لا يلي الخلافة أبو بكر ولا عمر لسبب بسيط وهو أنهما من الفروع البعيدة والمغمورة في قريش، وهذا ما عبر عنه بصراحة أبو سفيان إذ قال للإمام علي: "ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش!، والله لئن شئت لأملأها عليه خيلاً ورجالاً" (٧٦). ثم أنشأ يقول:

بني هاشم لا تطمعوا الناس فيكم ولا سيما تيم بن مرة أو عدي
فما الأمر إلا فيكم وإليكم وليس لها إلا أبو حسن علي (٧٧).

كما إن قانصو يريد أن يغالط حقائق التاريخ ويصنع تاريخاً متخيلاً ليثبت وجهة نظره، فمتى كان النبي يرغب أو يرى الاعتماد على قريش لتكون صلب دعوته ويتمكن من خلالها إخضاع بقية العرب؟!، وقريش قد حاصرته وأرغمتها على الهجرة من مكة، وظلت كافرة به حتى استسلمت لمنطق القوة بعد فتح مكة، فقال النبي لزعماء الملأ القرشي: اذهبوا فأنتم الطلقاء (٧٨). زد على ذلك أن التاريخ يحدثنا بأن الأنصار احتجوا على أبي بكر وعمر بأنهم هم كهف الإسلام ودرعه الحصينة وأنهم هم من بذلوا نفوسهم ودماءهم لتقوم الدعوة لا قريش كما في مقالة سعد بن عباد: رزقكم الله الايمان به وبرسوله والمنع له ولأصحابه والاعزاز له ولدينه والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على عدوه ودانت بأسيافكم له العرب (٧٩). وكذلك في مقالة الحباب بن المنذر الخزرجي: يا معشر الأنصار، أنتم والله أحق بهذا الأمر منهم، فإنه بأسيافكم دان لهذا الدين من دان (٨٠).

وقد أثبت التاريخ لاحقاً بعد قريش عن الدين وسياسة النبوة عندما تربعوا على سدة الحكم في عهد الأمويين. إلا إذا أراد قانصو القول أن بني أمية كانوا يمثلون الرسالة الإسلامية وما أرادته النبي خير تمثيل، ليغالط بذلك التاريخ الذي نص على أن الخلافة في عهد معاوية تحولت لمغالبة وعصبية وملك عضوض. ولذلك ميز المؤرخون بين عهده وعهود الخلفاء قبله^(٨١). ثم إنه هنا يقع في تناقض مريع، ففي الوقت الذي يدعي أن الوصية للإمام علي تحول الدين إلى ملك وراثي وحزب سياسي مختزل في أسرة واحدة أو في بيت النبي، يتحدث عن حصر السلطة في قريش واستثناء كافة القبائل العربية الأخرى من حق المشاركة فيه أو تقرير قواعده، أفلا يؤدي هذا لذات المعنى ولكن في إطار القبيلة بدل العائلة. ثم ألم يثبت التاريخ أن قريش حولت السلطة الإسلامية إلى ملك عضوض يتوارثه الأبناء عن الآباء؟. فهل جاء النبي بالرسالة العالمية الخاتمة ليسلط قريشاً على رقاب الناس ويستأثروا بكل شيء و ينادي مناديهم: إنما السواد بستان لقريش^(٨٢).

ألم يسأل قانصو نفسه، ماذا سيكون مصير الدين إذا ما جعله النبي رهينة لسلطة قريش، التي كانت بالأمس من أشد أعدائه؟ وما الداعي لذلك من الأساس؟. ولماذا قريش تحديداً؟. هل من المنطق والعدل أن يرهن النبي السلطة والحكم لقريش ويستثني باقي المسلمين؟. وهل هذا من السياسة في شيء؟. وهل سيحافظ هذا الاجراء على ديمومة الدعوة و نموها أم لخلق الهوة الواسعة بين مكونات الأمة الإسلامية، وبالتالي يقودها إلى التناحر والصراعات والنزاعات الدائمة؟. وهل لعاقل أن يقول أن أي انسان بسيط لا يدرك ذلك فضلاً عن النبي؟. وفوق هذا وذاك ما المهام السياسية أو الإدارية التي برزَ فيها النبي شخصيات قريش؟، لا نكاد نعثر في السيرة على ما يشير لذلك، بل نعثر على ما يؤكد خلافه، فأغلب الشخصيات البارزة- إذا ما استثنينا بني هاشم- كانوا غير قرشيين.

أما دعوى إن تلك الوصية قد تعرض الدين في بداياته الهشة نسيباً إلى ردات فعل وتصدعات لن يكون بالإمكان ترميمها، فلست أدري هل يريد قانصو أن ينفي كل

الجدل الذي حدث في السقيفة، وأن عمر بن الخطاب نفسه قد صرح بأنها تمت بتدخل قبيلة أسلم (ما هو إلا أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر)^(٨٣). وأن خلافته كانت: فلتة وقى الله شرها^(٨٤). وكل الاجراءات التي اتخذتها حكومة أبي بكر ضد الممتنعين عن مبايعته، ويلغي ما سمي بحروب الردة؟! ثم إنه يناقض نفسه ويقول: إن العرف القبلي السائد والمستحكم كان القاعدة والموجه في تدول السلطة وممارستها بعد النبي، وهو عرف لم يكن علي قادراً على مواجهته، لأن كسر قريش هو كسر للدين نفسه^(٨٥). أي أن ذلك تم على غير رغبة من النبي، وإلا كيف يكل النبي أمر الدين للعرف القبلي؟! ثم ألم تكن المعقولة التاريخية تفرض أن خلافة الإمام علي كان متفقاً عليها من قبل غالبية الأطراف: (العباس بن عبد المطلب ممثلاً عن بني هاشم / أبو سفيان ممثلاً عن بني أمية / الزبير وبعض المهاجرين الذين اعتصموا في بيت الزهراء / الأنصار الذين قالوا: لا نبايع إلى علياً ولو طلبها لسلمنا إليه)، ومع هذه المعطيات وحسب المقتضى التاريخي كانت خلافته ستمر بهدوء وسلاسة وعفوية لإحراز موافقة ورضا هذه الأطراف المتباينة؟.

حقيقة الحال إن ما يمكن قوله عن كتاب قانصو أنه يمثل عدم الشعور بالمسؤولية مطلقاً، والتطفل على المعقولة و النقد العلمي، إذ لجأ لتزوير الأحداث و بتر النصوص لإثبات وجهة نظره فقال تحت عنوان (المقتضى التاريخي): مهما يكن من أمر فإن الاستدلال على الوصية بالرواية شيء واثباتها تاريخياً شيء آخر.

إذ إن فعلية الحدث يجب أن تكون متناسبة مع سياق الأحداث ومقتضياتها المنطقية، وهذا الاعتبار يسقط المعقولة التاريخية للكثير من روايات الوصية لعلي. وناقش تحت هذا المفهوم ثلاث أحداث نبينها بإيجاز في النقاط التالية:

١ / لا معنى لأن تكون محصلة (وأندر عشيرتك الأقربين) التي غرضها استمالة عشيرته للإسلام، هو اعلان علي خليفة للنبي ووصي له. فهذا الإعلان لا صلة له بالآية. ومن خارج سياق الحدث فإنه أعطى نتيجة معاكسة فقول بالاستهجان والتندر من الحضور. وعليه فهي رواية لا قيمة تاريخية لها، وهي من خيال الراوي الذي يدمغ برغبته كل الأحداث التاريخية.

٢/ لا نلمس من قوله (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) بأنها اعلان عن الولاية السياسية لعلي. فالتنصيب فعل سياسي لا يحصل جراء حادثة جزئية، وهو لا يستقيم إلا بتنصيب رسمي واحتفالية خاصة واجراءات واضحة بحجم الحدث نفسه.

٣/ حديث غدير خم حصل في طريق العودة من الحج، ولم يحصل لا في المدينة ولا في مكة.

وهو وفق أهل السنة جاء وفق قضية جزئية تتعلق بشكوى بعض الناس من علي. وكان يجب أن يصدر في المدينة أو مكة، وبترتيبات ومراسيم خاصة. فهو إما لم يحدث من الأساس، أو أن دلالة الولاية كانت معنوية ودينية لإظهار المودة والنصرة والتقدير. وهو تصريح شخصي من النبي لا علاقة له بالدين^(٨٦).

يستعيد قانصو هنا الحجج والجدل الذي طالما اجترته محاولات صرف هذه الأحداث والروايات عن مضامينها و الغريب أنه أيضاً ينسبها لنفسه!. وبما إن قانصو اعتمد المعقولة والمقتضى التاريخي في الحكم على هذه الأحداث والروايات، فلنرى ما مدى التزامه بهذا المبدأ. وابتداءً لنا أن نسأله أين كانت المعقولة والمقتضى التاريخي في نفيه المنحى السياسي عن الفعل النبوي بالاعتماد على حديث تلقيح النخل؟!، ألم يأتي- إن صح- في سياق حادثة جزئية، ولا ربط بينها وبين السياسة لا من قريب ولا من بعيد؟!

ثم إن المعقولة والمقتضى في حديث الدار يفرض الوصية، فالدعوة كانت موجهة لعشيرة النبي (بني هاشم أو بني عبد مناف) وقد طلب منهم من يناصره على هذا الأمر منذ البداية، وبالتالي سيكون خليفته من بعده، وبما إنه لم يجبه أحد إلا الإمام علي(ع) فالنتيجة وبتحصيل الحاصل كانت مؤدى شرط النصرة والمؤازرة متعلقاً به دون غيره. بمعنى إن الاخبار عن خلافته من بعد النبي كان مؤدى طبيعي للحدث، بل نتيجة حتمية له.. ثم كيف لا يكون للإعلان صلة بالآية وهي تريد التبشير بالدين ضمن النواة الأولى، ولا شك أن ذلك يتطلب ما يرغبهم في المبادرة لاعتناق الدين ويحفزهم

على المسارعة في تلبية الدعوة. أما أن الحاضرين استهجنوا ذلك وتندروا منه، فهل يدعي قانصو أنهم آمنوا بالنبي حتى لا يفعلوا ذلك. بل إنها نتيجة تؤدي عكس ما يريده قانصو فتندرهم واستهجانهم دليل على إخبار النبي لهم بشيء أثار استغرابهم أكثر من دعوتهم للإسلام.

أما إن الآية: (إنما وليكم الله..) لا تشير للولاية السياسية، فمن قال إنها كذلك؟! يبدو إن قانصو جاهلاً تمام الجهل بنظرية الشيعة حول الإمامة. وهو لم يكلف نفسه قراءة كتاب واحد في هذا الموضوع. فولاية الإمام ولاية مطلقة كولاية الرسول. أي إنها لا تنطوي على بعد دون آخر، وإنما تشمل الديني والدنيوي على حد سواء (دينية-سياسية). وهذا ما يكشف عنه مقتضى الآية الصريح التي استخدمت حرف العطف (الواو) ثم خصصت المقصود. وقد حاول قانصو التغابي بشكل فج هنا، فالآية ليست بمعرض التنصيب كما يدعي، إنما بمعرض تخصيص وتعيين الذي سينصب لاحقاً، شأنها في ذلك شأن جميع الأحاديث والحوادث التي ميز فيها النبي الإمام علي على غيره من الصحابة، وإلا فالتنصيب والمبايعة تم في المرحلة الأخيرة في غدير خم.

أما إن حدث الغدير لا يدل على التنصيب لأنه حدث في طريق العودة وليس في مكة ولا في المدينة. فهذا إن دل على شيء فإنما يدل على العناد والصبيانية. فهلا كلف قانصو نفسه إلقاء نظرة سريعة عن جغرافيا المنطقة التي تم فيها الحدث وخصوصيتها. وهي نقطة التقاء وتفرق الحجاج من جميع الأمصار الإسلامية. بمعنى أنها كانت نقطة مركزية لاجتماع عشرات الآلاف من المسلمين، وقد أريد للتبليغ أن يكون عاماً لجميع المسلمين، ولتؤخذ البيعة من المسلمين من مختلف المناطق والأمصار، وليكونوا بدورهم ناقلين للخبر. ومع إن الأمر مرهون للتوقيت والاختيار الإلهي ونزول الوحي، إلا إن مقتضيات والمنطق التاريخي ربما يشير لثلاث أسباب هي:

- تحاشي الانحياز لمكة أو للمدينة في تقرير مستقبل الجماعة الإسلامية، ولكي لا يفهم من هذا الانحياز لأحدهما على اضطلاعها دون غيرها بتحديد ذلك المصير.

-ربما يواجه إعلان التنصيب في مكة مركز قريش التي استسلمت ولم تسلم (منافقين/ مؤلفة قلوبهم) مع ما في قلوبهم من الخصومة للإمام علي (ع)، بنحو ما أشارت له السيدة الزهراء (ع) في خطبتها: "وما الذي نقوموا من أبي الحسن، نقوموا والله منه نكير سيفه وشدة وطأته ونكال وقعته وتنمره في ذات الله" ^(٨٧). وبنحو ما أشار إليه هو في حديثه مع أخيه عقال: "فَدَعْ عَنْكَ قُرَيْشًا وَتَرَكَاضَهُمْ فِي الضَّلَالِ، وَتَجَوَّاهُمْ فِي الشَّقَاقِ وَجَمَّاحَهُمْ فِي التِّيهِ فَإِنَّهُمْ قَدْ أَجْمَعُوا عَلَى حَرْبِي كَأَجْمَاعِهِمْ عَلَى حَرْبِ رَسُولِ اللَّهِ قَبْلِي فَجَزَتْ قُرَيْشًا عَنِّي الْجَوَازِي" ^(٨٨). لاشك يواجه الاعلان بمعارضة قرشية ودعاية تحيط التبليغ بجو من اللغط والتشويه والتشويش، وهي قد فعلت ذلك في مرض النبي عندما أراد كتابة الكتاب.

-أما الانتظار لحين الوصول إلى المدينة والإعلان عن التنصيب، فهذا يفوت الفرصة في إيصال هذا التعيين والتبليغ لأكبر عدد ممكن من الناس - الذين سيصبحون هم بدورهم ناقلين له في أمصارهم ومناطقهم التي سيعودون إليها - ويقيه محصوراً في المدينة، فتضيع فرصة وإمكانية نشر هذا التعيين والتنصيب على نطاق واسع وبزمن قياسي. فضلاً عن إن المدينة والقبائل المحيطة بها، هي الأخرى كانت تحتوي على عدد كبير من المنافقين المتحالفين مع قريش، ولعلمهم سيقومون بنفس الدور الذي سيقوم به القريشيون في مكة. وقد أثبت التاريخ ذلك في أحداث السقيفة.

أما إن الحديث جاء وفق أهل السنة بسبب قضية جزئية تتعلق بشكوى بعض الناس من الإمام علي (ع). بناء على اختيار رواية شاذة أرادت سلخ الحديث عن مناسبتة وحادثته ومجمل حيثياته، فنسبت لبريدة بن الحصيب أنه قال: غزوت مع علي اليمن، فرأيت منه جفوة، فلما قدمت على النبي ذكرت علياً فتنقصته، فرأيت وجه النبي تغير، وقال: يا بريدة ألسنت أولى بالمؤمنين من أنفسهم قلت بلى، قال من كنت مولاه فعلي مولاه ^(٨٩). فواضح أن قانصو هنا مارس الانتقائية الفاضحة في اختيار المرتكزات الفكرية التي ينطلق منها لتقرير النتائج. وإلا فهذا الحديث مشهور بدلالته المكانية (حديث الغدير/ حديث غدير خم). وهو من أكثر الأحاديث صحة وتواتراً وشهرة في النقل، بل قد ألف فيه

المؤرخون كتباً خاصة، ويأتي في مقدمتهم مؤرخي ومحدثي أهل السنة من قبيل: إمام المؤرخين الطبري (ت ٣١٠هـ) وابن عقدة (ت ٣٣٣هـ) والجعابي (ت ٣٥٥هـ) وغيرهم^(٩٠).

ثالثاً- طروحات المفكر والناقد المغربي محمد عابد الجابري:

في كتابيه (تكوين العقل العربي) الذي صدر بعشرة طبعات أولها عام (١٩٨٤م) وآخرها عام (٢٠٠٩م) و(بنية العقل العربي- دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية) الذي صدر بطبعتين الأولى عام (١٩٨٦م) والثانية عام (٢٠٠٩م) يماهي الجابري بين (الفكر الشيعي/التصوف الإسلامي/فلسفة أخوان الصفا/الجهمية) من جهة وبين (مبادئ الفلسفة الهرمسية) من جهة أخرى. جاعلاً من هذه المرتكزات في الفكر والثقافة الإسلامية تقليداً حريفاً للهرمسية واجتراراً- يبعث على الأسى- لمقولاتها، مقابل الأصالة الإسلامية التي تمثلت بما أسماهم البيانين أو العقلانيين المسلمين وهم (أهل السنة) من محدثين ومؤرخين ونحويين وغيرهم!! وقد حاول الجابري بتفصيلات واسهاب كبير أن يثبت هذا الادعاء. وكانت مسألة الوصية والخلافة إحدى الجزئيات التي أثارها في نقاشاته تلك وهي موضع الشاهد الذي سنحاول الوقوف عنده. على إنه يجدر بداية التعريف ايجازاً بـ: (الهرمسية) و(البيانين أو العقلانيين) كطرفي مقابلة في هذا اللحاظ.

استند الجابري في قراءته للهرمسية على الباحث الفرنسي فستوجير الذي تخصص بتراتها وأدبها. فبين أنها مذهب فلسفي ينسب إلى هرمس=Hermes (المثلث بالنبوة والحكمة والملك/العظيم ثلاث مرات) وهو عند اليونان ابن الإله الأكبر (Zeus=زوس) وقد نسبوا له اختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والأوزان والمقادير. وطابق المصريون القدماء بينه وبين الإله (Thoth=طوط) فقالوا هو كاتب الإله المصري (Osiris=أوزيريس) وبما إنه كاتب فقد نسبوا له اختراع الكتابة وجميع العلوم والفنون التي تعتمد عليها كالسحر والطب والتنجيم وغيرها. ومائل اليهود بين (طوط) وبين النبي موسى (ع). بينما قدم في الأدبيات العربية والإسلامية على أنه النبي ادريس (ع) وهو أول من عرف الكتابة والكيمياء والطب والتنجيم والسحر. وقد

نسب لهرمس صياغة فلسفة دينية باتت تعرف باسمه. ولكن الدراسات الحديثة أثبتت إن المعارف الهرمسية هي مؤلفات ترجع في جملتها إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد، وقد كتبت في الاسكندرية من قبل أساتذة يونانيين أو قبطيين على علم باليونانية، وهي خليط من الفلسفة والكيمياء اليونانية وفن صناعة الذهب المصرية، والفلسفة الزرادشتية والعلوم السحرية المجوسية^(٩١).

أما العقلانيين أو البيانين فيقصد بهم الجابري: جميع المفكرين الذين أنتجهم الحضارة العربية الإسلامية، والذين كانوا- أو ما يزالون- يصدرون في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته العلوم العربية الاستدلالية الخالصة، وهي علوم النحو والفقه والبلاغة. وبالجمله هم علماء البيان من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه والكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من الظاهرية أو من السلفيين القدماء أو المحدثين^(٩٢). وبعبارة موجزة هم أهل السنة والجماعة^(٩٣).

يشير الجابري ابتداءً إلى إن الهرمسية دخلت إلى الإسلام عبر ترجمة كتب اليونان في الكيمياء والطب والفلسفة وغيرها، منذ أن طلب خالد بن يزيد بن معاوية من جماعة من فلاسفة اليونان في الاسكندرية- وهي مقر الهرمسية الأصيل- ممن يحسنون اللسان العربي أن يترجموا له كتب الكيمياء اليونانية والقبطية، فكان أول ما عرفه المسلمون من علوم الأوائل هو العلوم الهرمسية، التي تحمل في طياتها فضلاً عن ارتباطها بالسحر عقيدة دينية مخالفة لعقيدة الإسلام، ولذا عادى أهل السنة القدماء علوم الأوائل بسبب العقائد الدينية التي تباطنها^(٩٤). ومن ثم دخل المزيد من عقائد الهرمسية عبر الاهتمام الذي أبداه جابر بن حيان بعلوم الكيمياء وصناعة الذهب وعلوم الطب والتنجيم، وصولاً إلى الرازي واهتماماته بهذه العلوم، وهكذا تسربت الأدبيات الهرمسية للثقافة الإسلامية عبر الترجمة. وراح الجابري يلتقط النصوص من هنا وهناك في مؤلفات جابر بن حيان والرازي وابن سينا، حول موضوعات من قبيل (الكيمياء/ النفس والبدن/ العقل/ القديم والمحدث/ النبوة/ الطب/ طبيعة الكون/ التنجيم والفلك.. الخ) وجر الخيوط بينها وبين مثيلاتها أو مؤدياتها في الأدبيات الهرمسية ليؤكد أطروحته حول

استقالة العقل العربي وارتهاقه للأدبيات الهرمسية^(٩٥). ونص على إن أهل السنة- المتمسكون بالمعقول الديني البياني العربي- حاربوا الهرمسية محاربة شديدة، لأنها كانت تشكل الخلفية النظرية لآراء الشيعة والفرق الباطنية، الخصوم التاريخيين لأهل السنة^(٩٦). أكد الجابري على المفارقة بين (العقلانية/البيانية=السنية) و(اللاعقلانية الشيعية/الصوفية) في مواضع كثيرة من كتابه (تكوين العقل العربي) وأعاد تقرير هذه المفارقات في كتابه (بنية العقل العربي) ومن ذلك قوله: تؤكد النصوص الهرمسية أن الله لا تدركه العقول ولا الأبصار، وأن الطريق إلى معرفته هي النفس لأنها جزء منه فهي ذات أصل إلهي (النفس بنت أو شيء الله). الله لم يخلق من الإنسان إلا ذلك الجزء الذي هو من طبيعة إلهية (النفس) والذي يحمل في ذاته صورة الله في الإنسان (خلق الله الإنسان على صورته بإعادة الضمير إلى الله) وهي تستطيع معرفته عندما تتمكن من الاتصال به والعودة إليه. وهذه المعرفة لا تعني العلم أي اكتساب المعارف، بل بذل مجهود متواصل قصد التطهير والتخلص من المادة والاندماج من جديد في العالم الإلهي، خروج الإنسان عن ذاته والاتحاد بالله (الفناء في التصوف الإسلامي) أو أن الله يغزو النفس الإنسانية فيحل فيها و يتحول الإنسان حينئذ إلى كائن جديد (الحلول في التصوف الإسلامي)^(٩٧). وأضاف الجابري في موضع آخر: إن أهل السنة يجعلون الضمير في (صورته) يعود على الإنسان، فيكون المعنى أن الله خلق الإنسان على الصورة التي خلقه بها. أي التي أرادها له. أما الحلّاج فيجعل الضمير يعود على الله تماماً كما تفعل الأدبيات الهرمسية^(٩٨).

بناء على هذه المقاربات ومثيلاتها انتهى الجابري لتقرير نتائج خطيرة متعددة منها قوله: كانت الهرمسية حاضرة في وقت مبكر ضمن طروحات بعض المتكلمين الأوائل، وخاصة الغلاة والروافض والجهمية والمتصوفة. وتشير كل الدلائل إلى إن الكوفة كانت مركزاً للهرمسية منذ ما قبل عصر التدوين^(٩٩). وللاستدلال على هذه الفكرة ووسم الشيعة بالهرمسية لجأ لتصيد بعض مقولات الغلاة والفرق المنحرفة فقال: حفظت لنا كتب الفرق والمقالات كثيراً من الاطروحات التي قال بها الغلاة والروافض، والتي لا

يمكن الشك في هرمسيتها. ومنها قول بيان بن سمعان المقتول عام (١١٩هـ) زعيم الفرقة البينانية: (إن الله عز وجل على صورة الإنسان) والفلسفة الدينية الهرمسية تقول بأن (الله خلق الإنسان على صورته) أي على صورة الله نفسه، وبالتالي فالله والإنسان كلاهما على صورة واحدة. كما ادعى بيان بأنه (يدعو بالاسم الأعظم) والقول بالاسم الله الأعظم قول هرمسي. وتنسب الأدبيات الهرمسية إليه قوة تأثير خارقة للعادة، بحيث يستطيع من يعرفه أن يأتي بأشياء خارقة للعادة^(١٠٠). كما استشهد ببعض مقولات المغيرة بن سعيد المقتول عام (١١٩هـ)^(١٠١). وانتهى إلى القول: إن إنكار الشيعة كلها باستثناء الزيدية، لإمكانية التوصل إلى معرفة الله بطريقة النظر والقياس دليل على تأثرهم وتقليدهم لمقتضيات التوحيد الهرمسي^(١٠٢).

وهذا يمثل ما أسماه بالعقل المستقل في الثقافة العربية الإسلامية أو (العقل اللاعقلاني أو اللامعقول)^(١٠٣). و بالنتيجة فالعقلانية بالنسبة للجابري هي الإسلام غير الشيعي أما اللاعقلانية فهي الإسلام الشيعي. ولذا نجده يقول وهو محل الشاهد في بحثنا: لقد أسس الشيعة مذهبهم السياسي والديني على القول بالوصية وعصمة الإمام، وبالتالي على وراثته النبوة، الشيء الذي يستتبع مباشرة الأحقية في وراثته الخلافة. وقد وجد الشيعة في الهرمسية المعين الذي لا ينضب الذي استمدوا منه فلسفتهم النبوية، ولذلك كانوا أول من تهرمس في الإسلام. وقد بدأ تهرمس الشيعة مبكراً (أوائل القرن الثاني - أواخر العصر الأموي) وبالخصوص مع الغلاة، الذين وظفوا أفكاراً هرمسية على نطاق واسع بما في ذلك فكرة المعلم-التي تعادل فكرة الوصي والإمام-، وفكرة التطهير والعرفان وفكرة الإله المتعالي ذاتها. وإن كان بعض الغلاة قد استعملوا عبارات تفيد التجسيم في كلامهم عن الله، فلقد كان ذلك فقط من أجل نقل الألوهية أو بعض صفاتها للإمام^(١٠٤). ومن ثم خلاص إلى القول: واضح أن الهدف من تقرير هذه المشاركة، مشاركة الإمام بشكل ما في الألوهية، هو تقرير وتأكيد اتصاله المستمر بالله وتلقي العلم منه، وتأكيد استمرار الوحي في أشخاص الأئمة^(١٠٥).

ولم يقف اتهام الجابري للشيعة بالهرمسية عند حدود فرق الغلاة أو عند حدود جميع المؤمنين بالتشيع، بل تعداه ليتهم أئمة الشيعة بذلك!، فقال: على الرغم من أن الإمام الشيعي الأكبر جعفر الصادق مثله مثل جميع الأئمة الشيعيين كان يبدي تضايقه من الطريقة التي كان يتحدث بها الغلاة عن الأئمة، وعلى الرغم من معارضته للثورة المسلحة، ومسالمة للعباسيين وأهل السنة، فإن جميع المصادر تؤكد ما يفهم منه أن استراتيجيته العامة كانت ترمي إلى السيطرة الثقافية أولاً وصولاً فيما بعد إلى السيطرة السياسية. وإذا كان قد استنكر الغلو من أبي الخطاب وغيره من الغلاة وطردهم، ولم يتردد في التضحية به انقذاً للحركة ككل فإنه لم ينف عنه ولا عن أئمة الشيعة وراثته النبوة. أي الاستئثار بفهم حقيقة الدين وباطن القرآن وبالتالي فهو لم يمس في شيء العرفان الشيعي، بل أكدّه وأضفى عليه نوعاً من المشروع الدينية الإسلامية. فقد كان يرى للأئمة منزلة روحية سامية تقترب من منزلة النبوة إلا إنهم ليسوا أنبياء. وبذلك يحل لهم مقام الابلاغ عن النبي وكأن تعاليمهم هي تعاليم النبي نفسها^(١٠٦). وقد اتجهت الاستراتيجية الشيعية مع جعفر الصادق إلى التنظيم وصياغة الاطروحات صياغة نسقية، سيما مع تلميذه هشام بن الحكم. أما المصدر الذي كان يغرف منه هشام بن الحكم فهو الأدبيات الهرمسية بالذات. والحق إن الفكر الشيعي إذا كان قد تهرمس جزئياً مع الغلاة الأوائل فإنه بدأ يتهرمس منظومياً مع هشام بن الحكم، فقد نشأ هذا الفيلسوف الشيعي الأول في الكوفة موطن الهرمسية، وتابع آراء جهم بن صفوان في نفي الصفات، فقال بالإله المتعالي الهرمسي^(١٠٧). وقد ادعي الجابري ليدلل على هرمسية هشام بن الحكم: أنه يقول بالتجسيم! وأنه و غلاة الشيعة إنما كانوا يريدون بالصفات الجسمية التي يضيفونها على الإله، رفع الأئمة إلى المرتبة التي تجعلهم يشاركون في علم الربوبية^(١٠٨). وعاد لهذه الفكرة في كتابه (بنية العقل العربي) فقال: إن إثبات الصلة بين المتكلمين الشيعة وبين الموروث العرفاني الهرمسي مسألة ليس من الصعوبة البت بها، على الرغم من افتقارنا لمؤلفاتهم، إذ يكفي أن يتصفح المرء ما يروى عن جعفر الصادق من أحاديث، وما نسب إليه من أقوال حتى يرى الطابع الهرمسي فيها واضحاً وضوحه في الأدبيات

العقائدية الشيعية اللاحقة، والاسماعيلية منها خاصة. أضف لذلك ما حفظته لنا كتب الفرق من أقوال متناثرة لتلميذه هشام بن الحكم الفيلسوف المتكلم العرفاني، فقد نقل عنه مؤرخو الفرق آراء ونظريات ذات أصل هرمسي واضح^(١٠٩). وأحال إلى كتابه (تكوين العقل العربي) وحقيقة الحال إن ما موجود في الصفحة التي يشير إليها هو مجموعة من التهم والمطاعن وجهها لهشام بن الحكم كل من (الأشعري، وابن حزم، وابن تيمية)، بمعنى أن ليست هناك نصوص منقولة عن هشام؟! وهم مع ذلك لا يشيرون البتة إلى إن هشام كان هرمسياً، أو متأثراً بفلسفة أجنبية أو منتحلاً لآراء غريبة عن جسد الثقافة الإسلامية. بمعنى أن الجابري يأتي ليركب حكماً على أقوال هؤلاء، ويقولهم ما لم يقولوا!.

وبالجملة فإن اطروحة الجابري تقوم على إن الفكر الشيعي يتبنى أن الولاية هي باطن النبوة (الولاية تمثل الباطن والنبوة تمثل الظاهر). وهذه العبارة تلخص بصورة مكثفة جداً كل الجهد الفكري الذي بذله العرفانيون الإسلاميون من شيعة واسماعيلية ومتصوفة، لإعطاء قالب إسلامي للموروث العرفاني السابق على الإسلام، والهرمسي منه بشكل خاص^(١١٠).

وقال في كتابه (بنية العقل العربي) في معرض الحديث عن مسألة الخلافة والإمامة: تبني أهل السنة أن الإمامة تكون بالاختيار، وأن النبي توفي ولم يوص بالإمامة لأحد من بعده، بل ترك الأمر شورى بين المسلمين، فسلك الصحابة هذا المسلك، ولم يكن من الممكن أن يتواطؤوا على إخفاء وصية النبي أو تجاهلها. هذا هو موقف أهل السنة، موقف البيانين عموماً^(١١١). وقد خالفهم الشيعة فقالوا إن الإمامة قضية ليست مصلحة تناط باختيار العامة، إنما هي قضية أصولية، وهي ركن من أركان الدين، لا يجوز للرسول اغفاله وإهماله ولا تفويضه للعامة، ولذا وجب التعيين والتنصيب، مضافاً لوجوب العصمة لمن يضطلع بهذا الدور الديني. ثم استعرض عدداً من الأحاديث و النصوص التي تنقلها المصادر المختلفة، والتي اعتمدها الفقهاء والمتكلمين الشيعة في بناء نظريتهم حول الإمامة، كحديث الدار، وحادثة غدير خم، وآية التطهير وغيرها.

ولكنها- بحسب الجابري وأهل السنة عموماً وعلى الرغم من عدم انكارهم لها- لا تدل على أن الرسول أراد منها استخلاف علي من بعده^(١١٢).

من النصوص التي احتفى بها الجابري واعتبرها دليلاً على الأثر الهرمسي في أحاديث الإمام الصادق (ع) ما نقله عن المسعودي-الذي عده شيعياً- أن الإمام الصادق (ع) قال: (إن الله حين شاء تقدير الخليفة وذرة البرية وإبداع المبدعات نصب الخلق في صور كالهباء قبل دحو الأرض ورفع السماء، وهو في انفراد ملكوته وتوحد جبروته فأتاح نوراً من نوره فلمع، ونزع قسماً من ضيائه فسطع، ثم اجتمع النور في وسط تلك الصور الخفية فوافق ذلك صورة نبينا محمد، فقال الله عز من قائل: أنت المختار الْمُتَّخَبُ، وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي، من أجلك أسطح البطحاء، وأمرجُ الماء، وأرفع السماء، وأجعل الثواب والعقاب والجنة والنار، وأنصب أهل بيتك للهداية، وأوتيهم من مكنون علمي ما لا يشكل عليهم دقيق ولا يُعْيِيهِمْ خفي، وأجعلهم حجتي على بريتي، والمنبئين على قدرتي ووحدانيتي، ... ثم أنشأ الله الملائكة من أنوار أبدعها، وأرواح اخترعها، وقرن بتوحيده نبوة محمد فشهرت في السماء قبل بعثته في الأرض...، ثم انتقل النور الى غرائزنا، ولمع في أئمتنا، فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض، فبنا النجاة، ومنا مكنون العلم، وإلينا مصير الأمور، وبمهدينا تنقطع الحجج، خاتمة الأئمة، ومنقذ الأمة، وغاية النور، ومصدر الأمور، فنحن أفضل المخلوقين، وأشرف الموحدين، وحجج رب العالمين..)^(١١٣).

علق الجابري على هذا النص بالقول: في هذا الحديث الذي يرويه المسعودي عن جعفر، وترويه مصادر شيعية أخرى، تتأسس معرفة أئمة الشيعة ليس فقط على العلوم التي ورثوها عن النبي، بل أيضاً على الانتظام في سلك ما تعبر عنه العرفانية الإسلامية، شيعية كانت أو صوفية بـ(الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي)، الذي لمع وسطع من نور الله فكان أول ما أبدعه، ومنه كانت نبوة آدم ومن جاء بعده من الأنبياء، حتى وصل إلى النبي محمد ومنه انتقل إلى لأئمة الشيعة^(١١٤).

وأضاف الجابري تأكيداً لهذا المعنى تنسب المصادر الشيعية للإمام جعفر قوله: "إن الله خلقنا من نور عظمتة...، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا"^(١١٥). ليس هذا وحسب بل إن المصادر الشيعية تؤسس أحاديث الأئمة في هذا الموضوع على حديث نبوي قال فيه النبي (أول ما خلق الله نوري)، وهناك حديث مماثل يقول: (كنت نبياً وآدم بين الطين والتراب). والمطابقة بين النور المحمدي وبين العقل الكلي في الأدبيات الهرمسية مطابقة واضحة. هذا الانتظام في سلك النور المحمدي، النور الذي يشكل الحقيقة الأولى التي أبدعها الله والتي يقتبس منه الأنبياء أنوار النبوة، هو معنى الولاية، ولاية الإمام في العرفانية الشيعية. وقد جعل الشيعة لكل نبي من الأنبياء الكبار (أولي العزم) اثني عشر إماماً من بعده أو لهم الأساس ويسمى الوصي.^(١١٦) ويخلص الجابري آخرأ إلى إن: نظرية النبوة والإمامة عند الشيعة تعرض رؤية متكاملة للكون والإنسان وما وراء تاريخهما، رؤية يترابط ويتداخل فيها اللاهوتي مع علم الكون مع السياسي والأخلاقي والجانب الأخرى، رؤية منسوجة حول محورين رئيسين: شخصية الإمام كمحور لنظرية المعرفة، وقصة المبدأ والمعاد كمحور لنظرية الوجود، وما من شك في أن هاتين النظريتين من تشييد العقل، ولكن لا من أجل تكريس قدرته والاعتراف بفاعليته والتعاطف مع طموحاته، بل من أجل إلغاء وإحلال قوة معرفية أخرى محله هي العرفان، عرفان الإمام وحده، عرفان يفرضُ منبع الهرمسية^(١١٧).

بنى الجابري طروحاته على مجموعة من المغالطات الفاضحة، والادعاءات الزائفة، والتلاعب المخجل بالنصوص و تحريف الحقائق. وكان الباحث الجاد والناقد العلمي الحصيف السوري جورج طرايشي، الذي تخصص بنقد تراث الجابري وبيان المعايير العلمية والخروقات المنهجية، واللامبالاة والتعنت الفكري الذي مارسه الجابري، وعدم الاحساس بالمسؤولية العلمية، بمشروع نقد العقل العربي الذي امتد لمدة (١٥ سنة)^(١١٨)، نقض فيها معظم الطروحات التي قدمها الجابري، وكشف عن زيفها وفسادها، وعدم خضوعها لأسس البحث العلمي الجاد والرصين. وهو في مشواره الطويل هذا، قد تصدى لطروحات الجابري سالفة الذكر في كتابه العقل المستقيل في

الإسلام الصادر عام (٢٠٠٤م)، وبين تهاافتها، و مقدار التلاعب الذي مارسه الجابري لإثباتها، والإشكالات العميقة التي تكتنفها.

نص طراييشي على أن الجابري استخدم مغالطة منهجية فاضحة في تقرير النتائج التي انتهى إليها، فهو قد حكم على الغابة بالشجرة وعلى البنية الكلية بواحد من عناصرها الجزئية، فوسم كل من الشيعة و أخوان الصفا والمتصوفة والجهمية بالهرمسية، لأن أدبيات أخوان الصفا تبني مقالة(العالم انسان كبير، والإنسان عالم صغير) ولأن المتصوفة-الحلاج تحديداً-تبني مقولة(أن الله خلق آدم على صورته بإعادة الضمير على الله)، ولأن الشيعة والجهمية يتبنون المبدأ القائل(أن الله لا يعرف إلا عن طريق السلب). وبما إن هذه المبادئ الثلاث هي مبادئ هرمسية، فالذين قالوا بها كلهم هرمسيين^(١١٩). إن تتبع ما قدمه طراييشي في نقد هذه الأمثلة الثلاث يخرجنا عن موضوعه البحث، ولكن تجدر الإشارة مجملأً، إلى أنه بالنسبة لمقالة(العالم انسان كبير، والإنسان عالم صغير)، فإنه أثبت أنها موروث قديم سابق على الهرمسية، وهي إنما ورثته وتبنته شأنها شأن معظم المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، وأنها مقولة منتشرة في شرق الأرض وغربها، وترجع بدايات ظهورها إلى ابقراط والأدبيات اليونانية التي عدها الجابري(فلسفة برهانية عقلية)على خلاف الفلسفة الهرمسية اللاعقلية!. كما أن هذه المقولة قد تم تبنيها من قبل بعض الفلاسفة المسلمين الذين يعدهم الجابري (برهانيين-عقليين)كالكندي وابن باجة، وبعض البيانين المسلمين كالجاحظ، أو حتى متكلمين أشعريين من أمثال عبد القاهر البغدادي أو مؤرخين مثل مسكويه فقد أثبتوا في نصوصهم التي نقلها طراييشي هذه المقولة.

وهكذا فإن من يسميهم الجابري(البرهانيين/العقلانيين/البيانين)هم أيضاً يتبنون هذه المقولة الفلسفية، فضلاً عن أنها ليست من انتاج الأدبيات الهرمسية من الأساس^(١٢٠). أما عبارة أن(الله خلق آدم على صورته)الجابري هنا يقوم بتزييف مزدوج، للإشكالية وللنص المستشهد به. فهذه المقولة من انتاج الفلاسفة الافلاطونيين في القرن الرابع قبل الميلاد والفكر اليوناني والهلنستي، وكان لها من الرواج والانتشار والمشاع العام ما

للعبرة السابقة، بمعنى أن الفلسفة الهرمسية لم تبتكرها ولم تضيف لها أي شيء، وهي إنما تبنتها عند ظهورها في القرن الثاني بعد الميلاد. وقد نسب افلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) لأستاذه سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) أنه قال بعد تجرعه السم وفي لحظات احتضاره أنه لا يخشى الموت، فهو موت للجسد، أما النفس فستتحرر من قيد الجسد والمادة وتعود لطبيعتها الإلهية. إذن الجابري يغيب الأصل الافلاطوني (العقلاني بزعمه) للإلهية النفس وينسبها للفلسفة الهرمسية (اللاعقلانية بزعمه). فضلاً عن أنه يقوم بعملية تزيف وبتزيف للنص الأصلي الذي استشهد به لإثبات ما يدعيه، فالنص الأصلي يؤكد أنها عقيدة مقتبسة من الفلسفة الافلاطونية، بل وينص على إن الغنوص الهرمسي بعقيدته ومناهجه ليس سوى عودة إلى افلاطون^(١٢١). وهي الحقيقة التي تعتمد الجابري حجتها وتغيبها. فضلاً عن ذلك فهذه العبارة هي في الحقيقة آية من آيات الإصحاح الأول من سفر التكوين: (وقال الله لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا..، فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقهم)^(١٢٢). وكان المصدر الذي نقل منه الجابري قد أشار إلى إن هذه العبارة هي أحد النصوص التوراتية ولكنه غيب هذه الحقيقة وادعى أنها مبدأ هرمني بحت لיתهم الشيعة عبر أقوال الغلاة بتبني هذا الأصل الهرمسي^(١٢٣).

ومن الغريب هنا أيضاً أن الجابري يتجاهل أو يجهل أن عبارة (خلق الله آدم على صورته) هو حديث نبوي حفلت به المنظومة التراثية للعقلانيين والبيانين المسلمين كما يحلو للجابري أن يسميهم!، فقد رووا عن النبي (ص) أنه قال: "خلق الله عز وجل آدم على صورته طوله ستون ذراعاً..."^(١٢٤).

أما ادعاءه بأن أهل السنة متفقون على عائدة الضمير على الإنسان فهو كذب صريح، فقد أثار هذا الحديث منذ بدء تداوله اشكالات عدة، ولما كان الشيعة والمعتزلة قد رفضوا مبدأ التشبيه، فقد انبرى مخالفوهم من أهل السنة (المشبهين) لإثبات وجهة نظرهم، وكان ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) وهو من انصار مدرسة الحديث (السنية) قد نص على تلك الخلافات فقال: وقد اضطرب الناس في تأويل قول رسول الله (إنه خلق آدم على صورته)، فقال

قوم من أصحاب الكلام أراد خلق آدم على صورة آدم لم يزد على ذلك، ولو كان المراد هذا ما كان في الكلام فائدة...، وقال قوم: خلق آدم على صورة عنده، وهذا لا يجوز لأن الله لا يخلق شيئاً من خلقه على مثال، وقال قوم: خلق آدم على صورة الوجه، وهذا أيضاً بمنزلة التأويل الأول زلاً فائدة فيه...، ولما وقعت هذه التأويلات المستكرهة وكثر التنازع فيها حمل قوما اللجاج على أن زادوا في الحديث فقالوا: خلق آدم على صورة الرحمن، يريدون أن تكون الهاء في صورته لله...، والذي عندي والله تعالى أعلم، أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين، وإنما وقع الألف لتلك لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت في القرآن^(١٢٥).

أي إن ابن قتيبة وغيره كثير من (البرهانيين/البيانين/العقلانيين= أهل السنة)، يتبنون أن الضمير عائد على الله، وهم التشبيهيون بشكل عام، سيما الحنابلة على امتداد مسارهم وصولاً لأبن تيمية (ت ٧٢٨هـ) والتيارات السلفية. وحقيقة الحال إن الصراع بين التشبيهيين والتنزيهيين في الثقافة العربية الإسلامية هو امتداد أو تجدد للصراع الذي اندلع في إطار اليهودية والمسيحية حول الآية التوراتية سابقة الذكر^(١٢٦). والتزييف الكبير الآخر الذي مارسه الجابري في هذا اللحاظ، هو اتهامه للحلاج بأنه يعيد الضمير في عبارة (خلق الله آدم على صورته) على الله ولذا عده هرمسياً. وحقيقة الحال إن الحلاج يقول بعكس ما يدعيه الجابري تماماً!، ففي تفسير الحلاج المقتضب للقرآن أو ما تبقى منه، ورد عنه في تفسيره للآية الثالثة من سورة التغابن (وصوركم فأحسن صوركم) قوله: خلق آدم على صورته، أي صورته التي صوره عليها، فأحسن صورته^(١٢٧).

أما مبدأ (أن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم وما تعبد الله العباد بهما) والتي اتخذها دليلاً على هرمسية الشيعة^(١٢٨) فهو هنا يمارس تزييف للنص الذي اقتبسه من الأشعري وكتابه مقالات الإسلاميين^(١٢٩)، فقد بتر النص ليغير دلالاته، فالأشعري لا يقول إن الشيعة عموماً يعتمدون هذا الرأي، إنما يقسمهم لثمان فرق، ولا ينسب انكار النظر والقياس إلا لفرقة واحدة منهم. فضلاً عن ذلك فإنه قام أيضاً بتزوير الشاهد الذي

اقتبس من فستوجير حول الإله المتعالي في الهرمسية التي تتبنى بزعمه (استحالة التوصل إلى معرفة الله عن طريق تأمل الكون ونظامه، أي عن طريق الفعل و الحواس^(١٣٠)).

فهذا الأخير ومعه كثير من الدارسين للهرمسية، قد ميزوا تمييزاً حاسماً بين الإله المعلوم في المذاهب الهرمسية المتفائلة والإله المجهول في المذاهب الغنوصية المتشائمة، فالغنوص المسيحي هو الذي تبنى استحالة الاستدلال بالعالم على الله المتعالي لأن العالم شر وفوضى، وما كان كذلك لا يمكن أن يكون من صنع إله خير. أما الهرمسية الوثنية التي ورثت التصور الفلسفي اليوناني، فهي تنص على (أن الله منظور في خلقه). وقد أورد فستوجير بعضاً من نصوصهم ومنها قولهم: (إذا أردت أن ترى الله فأنظر إلى الشمس، وأنظر إلى مسار القمر، وأنظر إلى انتظام النجوم. فمن الذي يحفظ النظام في هذا كله؟..، وعندما تتأمل في لحظة واحدة هذه البدائع كافة تدرك من خلال الرؤية المفعمة للنفس كيف أن اللامنطور يغدو منظوراً عبر ما يخلقه من صنائعه)، ومنها أيضاً قولهم: (هل ستقول إن الله لا منظور؟. لا تتكلم هكذا، فمن هو أظهر من الله؟، إنه لم يخلق كل شيء إلا لكي يريك نفسه في الموجودات طراً)^(١٣١).

وهكذا فإن سقوط المبادئ الأساسية التي بنى عليها الجابري ادعاءاته حول هرمسية الشيعة والمتصوفة وأخوان الصفا، تسقط جميع التهم التي وجهها للفكر الشيعي والإمام الصادق وتلميذه هشام بن الحكم. وعليه فما تبناه من أفكار ورؤى ونظريات حول الإمامة، هي نتاج العقل الشيعي الخالص، المعتمد على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة، و أقوال الأئمة وشروحاتهم. وقد اتضح أن الجابري كان مدفوعاً ومنساقاً للأيدولوجية المذهبية السنية، ولمنظور القداسة البائس والمزيف، وما رسخه الموروث السائد في الوعي والذاكرة الإسلامية حول مسألة الخلافة، في الوقت الذي يقدم نفسه كناقذ للتراث؟!.

رابعاً- طروحات القاضي و الباحث المصري عبد الجواد ياسين:

بدا عبد الجواد في كتابه السلطة في الإسلام- العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. الصادر عام (٢٠٠٠م) وعلى الرغم من تحليلاته اللطيفة والدقيقة، بدا تابعاً مطيعاً

لـلـجـابـري، فـقـد تـبـنى طـرـوحـاتـه بـشـكـل وـاضـح وـصـريـح، حـتـى الخـاطـئة مـنـها دـون مـراجـعة أو تـحـقـق أو مـقـابـلة عـلى الأـقـل بـما كـتـبـه ناقدـه جـورج طـرايـشـي. إذ تـبـنى رأـيه الفـج والمـخـادع بـهـرمـسـية الشـيعة كـما تـبـنى نظـريـته الخـاطـئة تـمـاماً حـول الاطـار المـرجـعي أو عـصر التـدوين وابتـداءه عام (١٤٣هـ) الـتي بـناها عـلى قـراءة خـاطـئة ومـبتـورة لأحـد النـصـوص الـتي نـقلـها الـذهبي^(١٣٢)، وقـد بـين جـورج طـرايـشـي خـطأ هـذه النظـرية ومـدى المـغالـطات التـاريـخيـة الـتي وقـع فـيها الجـابـري حـيالها، وكـيف أنـه نـتـيـجة لـاستـعـجاله فـي تـقـرير النـتـائـج أو لـعدم جـديـته البـحـثـية أو حـرصه عـلى التـقـصـي ودقة النـقل والتـحـقـق، قـد وقـع فـي تـلك الأـخـطـاء الكـبـيرة^(١٣٣).

وعـلى أـية حـال فـإن الخـطأ المـنـهـجي والفـكـري والعـلمي الكـبـير الـذي يـقع فـيه عـبد الجـواد هـو وزنه كـلا النظـريـتين (السـنية والشـيعة) لـلـخـلافة بـمـيزان وـاحـد، وحـكمه عـلى النـصـوص المـؤسـسة لـحـجة كـل طـرف عـلى أنـها لـيـسـت مـن التـاريـخ بشـيء، وأنـها تأسـست لـاحـقاً فـي عـصر التـدوين. فـقال: كان الخـطـ السـياسـي العـام لـلـسلـطة الحـاكمـة، يـلـتـمـس الشـرعـية فـي فـعل السـلف، وما يـنسـب إلـيـهم مـن الإـجماع عـلى اخـتـيار أبـي بـكر والخـلفاء بـعـده. وذـلك لـنـفي مـقـولة الشـيعة بـالـوصـية لـعلي. وبعـد أن تـبلـورت طـرـوحـات الشـيعة حـول الإـمـامة مـع جـعـفر الصـادق، بـدأ الفـكر السـني يـرد عـليـها يـرد عـليـها بفـعل السـلف، ابتـداءً مـع ابـن قـتيـبة (ت ٢٧٦هـ) فـي كـتابه الإـمـامة والسـياسة. وبعـد أن حـمى وطـيس المـواجـهة النظـرية مـع الشـيعة، قال العـقل السـني بـالـوصـية لأبـي بـكر، فتأولوا بـعض آيات القرآن، وبـعض الأحاديث، ولجأوا لـلـقياس سـيما فـي قـضـية تـقـديـم أبو بـكر لـلـصلـاة أثـناء مـرض النـبي. أي عـمـلية تـنـصـيـص التـاريـخ. مـشـيراً إلـى إن الشـيعة هـم أـيـضاً قـد قاموا بـهـذه العـمـلية، أي تـولـيد نـصـوص تـحـول الأـحـداث التـاريـخيـة إلـى أدلة وحـجج لـإلـزام الخـصـم^(١٣٤). واستشهد لـذـلك بـما يـرويه ابـن أبـي الحـديـد بـهـذا الخـصـوص^(١٣٥).

ما قام به عبد الجواد هنا هو أيضاً الحكم على الكل بالجزء، ودمغ المقالة الشيعية عموماً بالوضع والانتاج المتأخر على أساس بعض الروايات والأحاديث التي تداولها الغلاة وبعض فرق الشيعة وهي كثيرة، سيما إنه يستشهد باختلاف مؤديات النصوص الواردة

عن زيد الشهيد بن الإمام زين العابدين عن النصوص الواردة عن أخيه الإمام الباقر^(١٣٦). كما إنه غرض الطرف عن إن نظرية الإمامة والوصية التي يتبناها الشيعة، إنما سن أصولها وقواعدها وأظهرها وصرح بها، الإمام علي نفسه في أحداث السقيفة وغيرها. وخطبه المبثوثة في نهج البلاغة تؤكد ذلك. بمعنى إن نظرية الشيعة حول أحقية الإمام علي(ع) بالخلافة- بغض النظر عن مباحث العصمة- تنتمي لفترة متقدمة جداً، وهي معاصرة للأحداث ومواكبة لها. وهي لم تصدر عن منظرين للفكر الشيعي، أو علماء الكلام الشيعة أو رواة الحديث، المتأخرين نسبياً، إنما صدرت عن الشخص الأول المعني بهذا الأمر وطرف المقابلة الذي تدور حوله تلك المباني، وهو الإمام علي(ع). وتغاضي عبد الجواد عن هذه الحقيقة يشير لرغبته في تجاوز التاريخ وحقائقه لإثبات ما يدعيه! إذ قرر انسياقاً أمام ما ارتكز في وعيه وذكرته من الفكر السني والموروث السائد ما نصه: "إن الثابت عندنا بغير شك هو نفي الوصية بإطلاق، سواء كانت لعلي أو لغير علي"^(١٣٧).

وقال في موضع آخر للتأكيد على فكرته حول التنظير اللاحق لمسألة الوصية والعصمة: كيف يمكن أن نزن بميزان القرآن والعقل دعوى النصية والعصمة. فالقرآن ليس فيه إشارة للأئمة. ووفقاً للباقر كما يروي الكليني أن من مات وليس له إمام مات ميتة كفر ونفاق. فلماذا سكت القرآن عن النص عليهم، طالما أنهم محدودون بالعدد والاسم؟. حيال هذه الإشكالية لجأ الشيعة للقول بالباطن وأسندوه بدوره-أي الباطن- إلى الأئمة من أهل البيت. واستناداً لهذه المفاهيم الغنوصية التي تعد سمة أصيلة من سمات العقل الشيعي، راح الشيعة يتأولون الآيات تأويلاً تحكيمياً متكلفاً^(١٣٨).

وبالنتيجة فإنه خلص لتقرير إن المبادئ النظرية للتشيع بما في ذلك عصمة الأئمة ونصية أقوالهم، فضلاً عن عددهم وتسميتهم، لم تسفر عن نفسها قبل تداعيات الانفجار السياسي للفتنة الكبرى، إذ لو كان النص عليهم سابقاً على الفتنة، فكيف نفسر صمته طوال الفترة السابقة عليها. لقد كانت ظروف القهر الدموي الذي مارسته الدولة الأموية بغير انقطاع في مواجهة الشيعة، وأهل البيت ابتداءً من الحسين، هي العامل الرئيس

الحاسم في توليد الشيعة كتيار سياسي سرعان ما تحول إلى عقيدة كلامية وأصولية. وهنا يستعيد مقولات الجابري حول تأسيس النظرية الشيعية في الإمامة على مباني الفلسفة الهرمسية، محيلاً إلى كتابه تكوين العقل العربي. كما إنه يستعيد نفس العبارات أو الصفة التي أطلقها الجابري على العقل الشيعي وهي (عقل لا عقلاني) محيلاً لتأكيد ذلك على بعض مقولات فرقة الكيسانية وفرقة الهاشمية وغيرها من فرق الغلاة!. وأضاف إنه: إذا انتقلنا من هؤلاء الغلاة الأوائل إلى النسق الشيعي الإمامي المنظم، فسوف نرى بوضوح ذات الملامح الهرمسية المخاصمة للعقل، وهي هذه المرة تقدم بصورة أكثر تنظيمًا وبأغطية شرعية أكثر احكاماً، حيث كانت عجلة التنصيب قد بدأت تدور. إذ لا نكاد نفتقد فكرة من أفكار الغلاة الأوائل من العصمة إلى الغيبة إلى الرجعة إلى الجفر. وهو هنا أيضاً يحيل إلى الجابري في كتابه سالف الذكر^(١٣٩).

يعيد عبد الجواد اجترار سؤال قديم قدم الموضوع نفسه، فقد كان هذا السؤال حاضراً في عهد الإمام الصادق (ع) إذ روى الكليني (ت ٣٢٩هـ): إن أحد الشيعة قال له إن مخاليفهم يعترضون عليهم بعدم ذكر أسماء الأئمة في القرآن. فكان جوابه: قولوا لهم إن رسول الله نزلت عليه الصلاة ولم يسم الله لهم ثلاثاً ولا أربعاً، حتى كان رسول الله هو الذي فسر ذلك لهم، ونزلت عليه الزكاة ولم يسم الله من كل أربعين درهما درهم، حتى كان رسول الله هو الذي فسر ذلك لهم...، ونزلت (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) في علي والحسن والحسين، فقال لهم رسول الله: من كنت مولاه فعلي مولاه. وقال: أوصيكم بكتاب الله وأهل بيته. وأنزل الله (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا). فلو سكت رسول الله ولم يبين من أهل بيته، لادعاها آل فلان وآل فلان^(١٤٠).

ولكن عبد الجواد الذي نقل عن الكليني الحديث السابق (من مات ولم يعرف إمام زمانه...) واحتفى به ليتخذه - حسب ظنه - دليلاً على التعارض مع عدم ذكر أسماء الأئمة في القرآن، تغافل عن نقل هذه الرواية التي تجيب على السؤال القديم الحديث

الذي أعاد طرحه؟! لسبب بسيط وهو أنها تفضح مخادعته في هذه المسألة، وتضرب فكرته في الصميم، وتجعل من سؤاله هذا مصادرة على المطلوب ولا معنى له في الأصل. فضلاً عن ذلك فإن عبد الجواد الذي سارع لإعادة طرح هذا التساؤل، تناسى أن عجلته هذه وما قرره في عبارته (الثابت عندنا بغير شك هو نفي الوصية بإطلاق، سواء كانت لعلي أو لغير علي) توقعه في مشكلة أكبر وأعمق، وتفتح عليه الباب لسؤال أهم وأصعب، وهو إذا كان النبي لم يوص لأحد من بعده، فكيف أحرز المسلمون شرعية الطاعة لأولي الأمر؟! فإن قال نص آية أولي الأمر، فمن السهل السؤال حينها من هم هؤلاء، هل هم الخلفاء أم العلماء أم الفقهاء أم الولاة..؟! وعليه ما مدى شرعية الانتظام المجتمعي (في السلم والحرب والمعاملات والعبادات) وفق مجال أو اطار الدولة والخلافة منذ خلافة أبي بكر حتى سقوط المؤسسة على أيدي المغول؟. فإن قال إن الأمور كلها بعد مرحلة النبوة، مرهونة لاجتهاد العلماء والفقهاء..، فحينها يجدر السؤال عن مصداق الآية التي حددت طرفاً ثالثاً لمتعلق الطاعة (الله، الرسول، أولي الأمر منكم) وإلا أصبح مهماً وزائداً؟!

هذا التسرع والتعنت والحدية في تقرير النتائج، واغلاق دائرة الحوار العلمي والفكري، سعياً لإثبات الذات أو الفرض القسري لوجهات النظر دعماً للأيديولوجية المتبناة، هو ما يميز بين الأبحاث والدراسات التي كانت تسعى لهذه الغاية من الأساس، ووضعتها نصب عينيها منذ البداية، وبين الدراسات التي حاولت بحث الموضوع بتجرد وبعمق أكبر، وبرغبة في المعرفة والبحث الجاد بعيداً عن الماهيات المسبقة. وهو ما استشعره البحث في دراسة بلقزيز مارة الذكر. فهو في هذا الجزئية بالذات كان قد قال: إجم النبي (ص) عن العهد لغيره بخلافته. وعلق في الهامش: نستثني من هذا الحكم الرواية الشيعية التي تقول بأن النبي أوصى لعلي بالخلافة استناداً لحديث الثقلين، وحديث المنزلة، وحديث الغدير^(١٤١).

خامساً- طروحات أخرى متفرقة:

إذا كان عبد الجواد قد رهن النظرية الشيعية للخلافة بعصر التدوين وأفرغها من تاريخيتها، فإن الباحث التونسي منصف الجزار في كتابه (المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول) الصادر عام (٢٠٠٧م) قد حكم على مجمل المرويات الشيعية المتعلقة بمسألة الترابط بين النبوة والإمامة، وحضور الإمام علي (ع) إلى جنب الرسول في مفاصل السيرة المهمة بدءاً من نزول الوحي، مروراً ببعض الآيات القرآنية التي نزلت بحق أهل البيت، والفرق بين مرتبة النبوة ومرتبة الإمامة، وصولاً إلى حديث الغدير والوصية وأسماء أهل البيت المكتوبة في اللوح المحفوظ. حكم عليها جميعاً على أنها من إنتاج المخيال الشيعي^(١٤٢). وهذا حكم متسرع جداً بلا شك، وهو لا يمت للشعور بالمسؤولية العلمية بأي صلة، فإن جنوح بعض الرواة والغلاة لرواية أخبار خارجة عن المؤلف وفيها من المبالغة والتهويل ما يقربها من الأسطورة والخيال، لا يبيح أبداً إطلاق أحكام كلية، وممارسة الإلغاء الكيفي والكمي لأحداث التاريخ، وإلا فبالإمكان بناء على هذه القاعدة القول بخيالية تاريخ الإسلام ككل، بما فيه البعثة النبوية ذاتها، بل تاريخ البشرية كلها!.

وبما يقرب من هذا الطرح المتجني على الحقيقة وبهذا المنهج من الانتقائية، مع لي أعناق النصوص لتؤدي لغير مؤدياتها الطبيعية وقراءتها بشكل معكوس تماماً، بنى الكاتب والباحث العراقي عبد الرسول عبد الزهرة المعروف باسمه الحركي أحمد الكاتب^(١٤٣) أطروحته حول إيمان أهل البيت (ع) بمبدأ الشورى في كتابه الذي عنونه بفكرته الأساسية تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه الصادر عام (١٩٩٧م). فادعى أن الامة الإسلامية وفي مقدمتها أهل البيت (ع) خلال العقود الأولى من التاريخ الإسلامي كانت تؤمن بمبدأ الشورى في تداول السلطة وحق الأمة في اختيار ولاتها، وكان أهل البيت (ع) بمقدمة من عمل بهذا المبدأ ودافع عنه. ولكن بعد النكبات التي أصيبت بها الأمة على أيدي الأمويين، والغاءهم لنظام الشورى وتأسيس نظام الوراثة، تأثر الشيعة بذلك فقالوا بأحقية أهل البيت بالخلافة رداً على الأمويين. أي أن هذه

النظرية لم تكن نظرية أهل البيت أنفسهم ولا نظرية الشيعة في القرن الأول الهجري^(١٤٤).

غني عن البيان هنا أن الكاتب يمارس الكذب والتزييف الصريح للتاريخ، وإلا كان عليه أولاً إثبات أن مبدأ الشورى كان هو المتحكم في اسناد السلطة للخلفاء في السقيفة وما بعدها؟! ومن ثم أن يلغي من صفحات التاريخ المشاهد القمعية والدموية التي صبغت سلطة الخلافة المؤسسة في السقيفة، بدءاً من الهجوم على بيت الزهراء (ع) مروراً بقتل بني حنيفة والتمثيل بمالك بن نويرة، والدماء التي أريق بحروب ما سمي بالردة، وصولاً لاغتيال سعد بن عباد من قبل الخليفة الثاني. إن تملق الكاتب في هذا الطرح جعله ملكياً أكثر من الملك نفسه، فقد مرت بنا بعض طروحات الدراسات النقدية الممتمة للمذهب السني، وكيف أنها جردت وبأبحاث نقدية علمية وحصيفة سلطة الخلافة في السقيفة من أي ملحظ لمبدأ الشورى، سيما دراسة عبد الإله بلقزيز تكوين المجال السياسي الإسلامي - النبوة والسياسة. ودراسة عبد المجيد الشرفي الإسلام بين لرسالة والتاريخ، ودراسة بسام الجمل الإسلام السني. وغيرها العديد من الدراسات في هذا المجال. أما خلافة الخليفة الثاني فتمت بالتعيين، وأما الثالث فبمشرية شورى بأئمة لأبعد الحدود. وقد ناقشها ببعد تحليلي دقيق الباحث التونسي محمد يوسف ادريس في بحثه التاريخ المتخيل في كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

كما ادعى الكاتب إن النصوص التي يتذرع بها الشيعة لإثبات تعيين النبي (ص) للإمام علي (ع) خليفة من بعده، يوجد في قبالتها نصوص يحقل بها التراث الشيعي، تؤكد التزام النبي وأهل البيت (ع) بمبدأ الشورى وحق الأمة في اختيار خلفائها. وهو هنا لم يمارس أسلوب الانتقائية فحسب، بل زور وبتر وغير دلالات النص المقتبس لإثبات وجهة نظره! إذ نقل نصاً من كتاب الشافي في الإمامة للشریف المرتضى (٤٣٦هـ) قال فيه إن العباس بن عبد المطلب طلب من الإمام علي (ع) أن يسأل النبي (ص) عن القائم بالأمر بعده، فان كان لهم بينه وان كان لغيرهم وصى بهم^(١٤٥). وبناء على هذا النص ومثيلاته يذهب الكاتب لنفي الوصية، والقول بتبني أهل البيت لمبدأ الشورى. وحقيقة الحال إن

هذا النص ينقله الشريف المرتضى كأحد الحجج التي احتج بها القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ) على الشيعة وعلى مبدأ الوصية. ثم إنه بعد أسطر قليلة شرع بالرد على هذا النص ونقده وبيان فسادة وفساد الاحتجاج به^(١٤٦). ولكن الكاتب كسابقيه يمارس أسلوب التلاعب بالنصوص وبترتها وتزييف دلالاتها لإثبات ما يدعيه. ولسنا بحاجة لمتابعة اراءه فقد تكفل ببيانها والرد عليها الباحث مرتضى المهري في كتابه دفع أباطيل الكاتب، والباحث والمفكر سامي البدري في كتابه شبهات وردود الحلقة الثالثة. نتائج البحث

انتهى البحث لنتائج متعددة في متنه، وسنشير هنا إلى أبرز النتائج العامة ايجازاً:
١/ تبين من خلال البحث أن المسألة السياسية في الإسلام لا تزال تُدرس بمعايير تقليدية ترتعن إما للمؤدى التاريخي السائد أو للانتماء المذهبي أو لكليهما. وهي بذلك تقصي خطاب الطرف المهمش وتعيد عملية حجبه تاريخياً وفكرياً وإن بشكل وآليات أخرى. فضلاً عن ذلك فهي تعيد اجترار الحجج والمناكفات الجدلية القديمة وترردها بحركة دائرية لا تمل من الالتفاف على نفسها.

٢/ على الرغم من السمة النقدية للمعطى التاريخي في الدراسات الحديثة، ومحاولتها الاتكاء على المنهج العقلي وغيره من المناهج المعاصرة في قراءة الأحداث، إلا إن ما يسجل عليها أنها لا تزال ينتهب بعضها بعضاً ويكرر اللاحق منها ما طرحه السابق حتى في أخطائه وتجنياته!. وهو ما يؤشر أنها تصدر عن عقل جمعي محكوم بصورة نمطية قارة في الوعي و مترسبة في الذاكرة التاريخية عن الآخر المختلف أكثر من صدورها عن أفراد وعقليات متباينة في تأسيسها الفكري والمعرفي وطرائق تعاملها مع موضوعات وأحداث يفترض أنها من الماضي وباتت محلاً للاجتهاد والاختلاف. زد على ذلك إن هذه الدراسات- يمكن أن نستثني بلقزيز في هذا اللحاظ- غالباً ما تلجأ للتزوير والتحريف والانتقاء والبت وعكس الحقائق والتأويل المجانب لمنطوق النصوص والروايات وتصيد الضعيف والشاذ...، لإثبات ما تدعيه. وهي غالباً ما تقرر أفكارها ونتائجها مسبقاً ومن ثم تعتمد لهذه الآليات للتدليل على أفكارها.

٣/ وقف البحث على العديد من الثغرات والاشكالات والتناقضات الفاضحة في بنية المفاهيم المؤسسة لفرضية نفي الوصية والتعيين والفصل بين الديني والسياسي في نظام الاستخلاف بعد مرحلة النبوة. ففي الوقت الذي اتفقت فيه تلك الدراسات على أن النبي(ص) مارس دوراً سياسياً بحثاً أسس عبره ومن خلاله لمفهوم الدولة والنظام السياسي منذ هجرته إلى المدينة، فإنها تعود لتتقضى وتهدم كل هذا المبنى من خلال نفي الوصية أو التعيين للخليفة من بعده وترك الأمر لاختيار المسلمين؟! فكيف لمؤسس ذلك النظام السياسي الجديد والدولة الفتية والحريص كل الحرص على انتظام أمرها السياسي واطارها المجتمعي أن يتركها هملأً، في ظرف كان الاعداء يتربصونها من كل جانب ومكان وجحافل المرتدين قد بدأت تقضم أطراف تلك الدولة وباتت تهدد مركز سلطتها وعاصمتها في المدينة؟! هذا فضلاً عن الانقسام الداخلي المريع بين المهاجرين والأنصار من جهة والمسلمين عموماً والمنافقين من جهة أخرى. أضف لذلك التباين الكبير بين حديثي الإسلام (المسلمين بعد عامي الفتح والوفود = ٨-٩هـ) ورواده وبناته الأوائل. بمعنى إن التحديات كانت تحدى بهذا النظام السياسي الجديد والدولة الناشئة حديثاً على المستوى الداخلي والخارجي. ومن جانب آخر فإن أبعاديات المشاريع والنظم السياسة تفرض إن الحفاظ على الانتظام السياسي واستمراره وتواصله يتطلب التفكير ووضع الحلول لمراحله القادمة(أي بعد رحيل المؤسس). فهل ثمة مثل في تاريخ البشرية عن مشروع سياسي بنى دولةً ونظاماً سياسياً واجتماعياً يضم تيارات دينية وعرقية ومجتمعية متباينة وهو يطمح لهذه الدولة أن تنمو وتتواصل بمسيرتها ومن ثم يهمل ما يحفظ لهذه الدولة اجتماعها السياسي وانتظامها المجتمعي؟!.

- (١) ينظر على سبيل المثال دراسة جورج طرايوشي (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث).
- (٢) ينظر: هشام جعيط: الفتنة - جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ٢٦-٣٨؛ رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة، ٢٩؛ عبد الإله بلقزيز: تكوين المجال السياسي، ٣٩-٤١.
- (٣) ابن هشام: السيرة النبوية، ٥٠١/٢-٥٠٣.
- (٤) رضوان السيد: الجماعة والمجتمع، ٢٩-٣٠.
- (٥) بلقزيز: تكوين المجال السياسي، ٣٩-٤١.
- (٦) ترجم مؤخراً من قبل حمود حمود، وصدر عن دار التكوين في دمشق عام ٢٠١٤م.
- (٧) ابن هشام: السيرة النبوية، ٢٨٩/٢؛ الطبري: تاريخ، ٨٤/٢.
- (٨) ابن هشام: السيرة النبوية، ٦٥٦-٦٥٧؛ ابن سعد: الطبقات الكبرى، ٢٦٦/٢-٢٦٧؛ البخاري: صحيح، ١٩٤/٤؛ الطبري: تاريخ، ٤٤٢/٢.
- (٩) الطبري: تاريخ، ٤٥٥-٤٥٦؛ النويري: نهاية الإرب، ٢٩/١٩-٣٠.
- (١٠) الطبري: تاريخ، ٤٥٧-٤٥٨؛ النويري: نهاية الإرب، ٣٤/١٩-٣٥.
- (١١) ابن سعد: الطبقات، ٢٢٤/٢؛ أحمد بن حنبل، ٣٢٥/١؛ البخاري: صحيح، ٩/٧؛ مسلم: صحيح، ٧٦/٥.
- (١٢) عرضت ناجية الوريحي بوعجيلة العيد من هذه المخالفات، ينظر: الائتلاف والاختلاف، ١٥٤-١٨٠.
- (١٣) أصيب بالحمى والصداع يوم الأربعاء لليلتين بقيتا من صفر، وتوفي لليلتين أو اثنتي عشر ليلة من ربيع الأول). الواقدي: المغازي، ١١٧/٣-١٢٠؛ الطبري: تاريخ، ٤٤٢/٢، ٤٣٠.
- والراجع (١٣-١٤ يوم). العيني: عمدة القاري، ٩٩/١٦؛ ٦٠/١٨.
- (١٤) الطبري: تاريخ، ٤٣٢-٤٣٦.
- (١٥) الطبري: تاريخ، ٤٣٥/٢.
- (١٦) هواري: المعارضة والسلطة، ٨٣-٨٤. وينظر. الطبري: تاريخ، ٤٠٠/٢؛ ابن الجوزي: المنتظم، ١٧-١٨.
- (١٧) ابن هشام: السيرة النبوية، ٦٥٦-٦٦٠.
- (١٨) ابن هشام: السيرة النبوية، ٦٥٦-٦٦٠؛ ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ١٥/١؛ البلاذري: أنساب الأشراف، ٥٨٢/١.
- (١٩) ينظر ابن هشام: السيرة النبوية، ٦٥٦-٦٦٠.

- (٢٠) ابن هشام: السيرة النبوية، ٤/٦٥٩.
- (٢١) شرح نهج البلاغة، ٢/٢٥.
- (٢٢) جمل من أنساب الأشراف، ٢/٢٦١-٢٦٢.
- (٢٣) اليعقوبي: تاريخ، ٢/١٢٣؛ الطبري: تاريخ، ٢/٤٤٣؛ ٤٥٧-٤٥٩؛ ابن الأثير: الكامل، ٢/٣٢٥.
- (٢٤) اليعقوبي: تاريخ، ٢/١٢٣؛ ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ٦/٢٠.
- (٢٥) مونتغمري وات: محمد في المدينة، ١٢٠، ١٢٣.
- (٢٦) ينظر: جعيط: الفتنة، ٣٦.
- (٢٧) الطبري: تاريخ، ٢/٤٥٨-٤٥٩.
- (٢٨) السقيفة وفدك، ٤٨-٤٩؛ ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ١/٢١٩.
- (٢٩) زهير هواري: المعارضة والسلطة في الإسلام، ٩١-٩٢.
- (٣٠) تنظر ترجمة ابي بكر عن ابن سعد: الطبقات الكبير، ٣/١٦٩-٢١٣.
- (٣١) جيفري: أصول التشيع، ٣٨-٤٤.
- (٣٢) ينظر: بسام الجمل: الإسلام السني، ١٣٠-١٣٧.
- (٣٣) ينظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ٣-١١؛ أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ١٩-٢٧.
- (٣٤) ابن خلدون: تاريخ، ٣/١٠٤٦.
- (٣٥) عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، ٥٤. وعن الأشعري ونظريته ينظر: أبو زهرة: تاريخ المذاهب، ١٥١-١٦٣.
- (٣٦) عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، ٢٨.
- (٣٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/٢-٣.
- (٣٨) الأشعري: الإبانة، ٧١.
- (٣٩) الأشعري: الإبانة، ٧١-٧٢.
- (٤٠) الأشعري: الإبانة، ٧٢-٧٣.
- (٤١) ينظر ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ١/٣٠؛ ابن أبي شيبه: المصنف، ٨/٥٢٧؛ ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، ٥/١٣.
- (٤٢) الطبري: تاريخ، ٣/٤٣٠؛ ابن عبد ربه: العقد الفريد، ٥/٢١؛ الطبراني: المعجم الكبير، ١/٦٢؛ ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، ٣٠/٤١٨-٤٢٢.
- (٤٣) مسلم: صحيح، ٥/١٥٢؛ البيهقي: السنن الكبرى، ٦/٢٩٨؛ ابن حجر: فتح الباري، ٦/١٤٤.
- (٤٤) البخاري: صحيح، ٥/٨٣؛ مسلم: صحيح، ٥/١٥٤؛ الطبري: تاريخ، ٣/٢٠٨.

- (٤٥) جيفري: اصول التشيع، ٦٢-٦٧.
- (٤٦) البلاذري: أنساب الأشراف، ٢٥٠/١، ٥٨٩؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ٤٠/٧.
- (٤٧) لتفصيلات أوفى ينظر بحثنا (الاجتماع السياسي والإسلام المتغير) ضمن كتاب (النبوة والإمامة- النشأة المستأنفة لإسلام الرسالة ج ٢)، ١٠٢-١٢١.
- (٤٨) ابن أبي شيبه: المصنف، ٤٧٣/٧؛ أحمد بن حنبل: مسند، ٣٨٢/٥؛ البيهقي: السنن الكبرى، ٢١٢/٥.
- (٤٩) أحمد بن حنبل: مسند، ١٠٦/٦؛ مسلم: صحيح، ١١٠/٧؛ البيهقي: السنن الكبرى، ٨/ ١٥٣.
- (٥٠) بسام الجمل: الإسلام السني، ١٣٦-١٣٧.
- (٥١) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ٣٤٣/٣؛ أحمد بن حنبل: مسند، ٤٣/١؛ البخاري: صحيح، ١٢٦/٨؛ مسلم: صحيح، ٤/٦؛ البلاذري: أنساب الأشراف، ٥٤٣/١؛ الطبري: تاريخ، ٢٩٢/٣.
- (٥٢) بلقزيز: محاضرة بعنوان (إشكالية الديني والسياسي - قراءات في كتابات عبد الإله بلقزيز)، أقامتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بتاريخ (٢٠١٨/١١/٩م).
- <https://www.youtube.com/watch?v=uWlQJLiRko>
- (٥٣) الإسلام وأصول الحكم. ويكيبيديا <https://ar.wikipedia.org/wiki/>
- (٥٤) ينظر: هشام جعيط: الفتنة، ٢٦-٣٨؛ رضوان السيد: الجماعة والمجتمع، ٢٩؛ بلقزيز: تكوين المجال السياسي، ٣٩-٤١.
- (٥٥) الإسلام والسياسة، ٣٥؛ تكوين المجال السياسي، ٤١-٤٤.
- (٥٦) الإسلام والسياسة، ٣٥-٣٦؛ تكوين المجال السياسي، ٤٤-٤٧.
- (٥٧) ينظر. عبد الإله بلقزيز: تكوين المجال السياسي الإسلامي، ٥٢-٥٣.
- (٥٨) بلقزيز: تكوين المجال السياسي الإسلامي، ٥١.
- (٥٩) ابن شبة: تاريخ المدينة، ٥٤٨/٢؛ الطبري: تاريخ، ٤٧٧/٢.
- (٦٠) آل عمران/ ١٠٣.
- (٦١) آل عمران/ ١٤٤.
- (٦٢) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ٣٠٧/٢.
- (٦٣) وجيه قانصو: الشيعة بين النص والتاريخ، ٧٨.
- (٦٤) آل عمران/ ١٤٤.
- (٦٥) وجيه قانصو: الشيعة بين النص والتاريخ، ٨١-٨٢.
- (٦٦) وجيه قانصو: الشيعة بين النص والتاريخ، ٨٢-٨٣.
- (٦٧) أحمد بن حنبل: مسند، ١٥٢/٣؛ مسلم: صحيح، ٩٥/٧.
- (٦٨) وجيه قانصو: الشيعة، ٨٣-٨٦.

- (٦٩) وجيه قانصو: الشيعة، ٨٦-٨٩.
- (٧٠) ابن هشام: السيرة النبوية، ١٨٩/١-١٩٠.
- (٧١) ابن هشام: السيرة النبوية، ٣٤٩/٢.
- (٧٢) وجيه قانصو: الشيعة، ١١١-١١٢.
- (٧٣) وجيه قانصو: الشيعة، ١١٣-١١٨.
- (٧٤) ينظر تحليل عبد المجيد الشرفي لهذه الحقيقة في كتابه (الإسلام بين الرسالة والتاريخ)، ١٠٢-١٠٥.
- (٧٥) الشيعة بين النص والتاريخ، ١٤٤.
- (٧٦) الطبري: تاريخ، ٤٤٩/٢؛ ابن الأثير: الكامل، ٣٢٦/٢.
- (٧٧) اليعقوبي: تاريخ، ١٢٦/٢؛ ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ١٧/٦.
- (٧٨) ابن هشام: السيرة النبوية، ٨٧٠/٤؛ اليعقوبي: تاريخ، ٦٠/٢؛ الطبري: تاريخ، ٣٢٧/٢.
- (٧٩) الطبري: تاريخ، ٤٥٥-٤٥٦؛ النويري: نهاية الإرب، ٢٩/١٩-٣٠.
- (٨٠) الطبري: تاريخ، ٤٥٧-٤٥٨؛ النويري: نهاية الإرب، ٣٤/١٩-٣٥.
- (٨١) ينظر ابن خلدون: تاريخ، ١٨٨/٢.
- (٨٢) الطبري: تاريخ، ٣٦٥/٢.
- (٨٣) الطبري: تاريخ، ٤٥٨-٤٥٩.
- (٨٤) البلاذري: أنساب الأشراف، ٥٨٣/١-٥٨٤. وينظر ابن هشام: السيرة النبوية، ٤/٦٥٧-٦٥٨.
- (٨٥) قانصو: الشيعة، ١٢٠.
- (٨٦) قانصو: الشيعة، ١٢٠-١٢٢.
- (٨٧) ابن طيفور: بلاغات النساء، ٢٠؛ ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ١٦/٢٣٣.
- (٨٨) نهج البلاغة، ٤٠٩.
- (٨٩) أحمد بن حنبل: مسند، ٣٤٧/٥.
- (٩٠) حول التأليف في حديث الغدير ينظر الأميني: الغدير، ١٩١، ١-١٩٨.
- (٩١) الجابري: تكوين العقل العربي، ١٧٤-١٧٥.
- (٩٢) الجابري: بنية العقل العربي، ١٣.
- (٩٣) الجابري: بنية العقل العربي، ٣١٨.
- (٩٤) الجابري: تكوين العقل العربي، ١٩٤.
- (٩٥) الجابري: تكوين العقل العربي، ١٩٤-١٩٩.

- (٩٦) الجابري: تكوين العقل العربي، ١٩٤.
- (٩٧) الجابري: تكوين العقل العربي، ١٧٦-١٧٩.
- (٩٨) الجابري: تكوين العقل العربي، ٢٠٨. وينظر اتهامه للحلاج بالهرمسية، ٢٠٨-٢٠٩.
- (٩٩) الجابري: تكوين العقل العربي، ١٩٩-٢٠٠.
- (١٠٠) الجابري: تكوين العقل العربي، ٢٠٠.
- (١٠١) الجابري: تكوين العقل العربي، ٢٠٠.
- (١٠٢) الجابري: تكوين العقل العربي، ٢٠٠.
- (١٠٣) الجابري: تكوين العقل العربي، ٢٠٢-٢٠٦.
- (١٠٤) الجابري: تكوين العقل العربي، ٢٢٤-٢٢٥.
- (١٠٥) الجابري: تكوين العقل العربي، ٢٢٦.
- (١٠٦) الجابري: تكوين العقل العربي، ٢٢٦-٢٢٧.
- (١٠٧) الجابري: تكوين العقل العربي، ٢٢٨.
- (١٠٨) الجابري: تكوين العقل العربي، ٢٢٨.
- (١٠٩) الجابري: بنية العقل العربي ٣٢٦-٣٢٧. وينظر كتابه: تكوين العقل العربي، ٢٢٨.
- (١١٠) الجابري: بنية العقل العربي، ٣١٧-٣١٨.
- (١١١) الجابري: بنية العقل العربي، ٣١٨.
- (١١٢) الجابري: بنية العقل العربي، ٣١٨-٣٢٥. وقد اعتمد بشكل شبه أساسي على القاضي النعمان المغربي (ت ٣٦٣هـ) فقيه وقاضي البلاط الفاطمي. أي أنه كان متقصداً لاعتماد مرجعية اسماعيلية مغايرة ومخالفة للتشيع الاثنا عشري من باب ذر الرماد في العيون، لخدمة غرضه الايديولوجي من بعض الطروحات.
- (١١٣) مروج الذهب وعادن الجوهر، ٤٢/١-٤٣.
- (١١٤) الجابري: بنية العقل العربي، ٣٢٨-٣٢٩.
- (١١٥) الكليني: الكافي، ٣٨٩/١.
- (١١٦) الجابري: بنية العقل العربي، ٣٢٨-٣٣٠.
- (١١٧) الجابري: بنية العقل العربي، ٣٤٢-٣٤٣.
- (١١٨) تنظر مقدمته لكتابه نقد العقل العربي - العقل المستقيل في الإسلام، ٩.
- (١١٩) طرايشي: العقل المستقيل، ١٤٠.
- (١٢٠) طرايشي: العقل المستقيل، ١٤١-١٤٨.

- (١٢١) طرايشي: العقل المستقل، ١٥٠-١٥١.
- (١٢٢) سفر التكوين، ٢٦-٢٧.
- (١٢٣) طرايشي: العقل المستقل، ١٥١.
- (١٢٤) أحمد بن حنبل: مسند، ٣٥١/٢؛ البخاري: صحيح، ١٢٥/٧؛ مسلم: صحيح، ١٤٩/٨.
- (١٢٥) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ٢٠٤-٢٠٦.
- (١٢٦) طرايشي: العقل المستقل، ١٥١-١٦١.
- (١٢٧) طرايشي: العقل المستقل، ١٥١-١٦١.
- (١٢٨) الجابري: تكوين العقل العربي، ٢٠١.
- (١٢٩) ينظر النص في الصفحات، ٥١-٥٣.
- (١٣٠) ينظر الجابري: تكوين العقل العربي، ١٧٦-١٧٩.
- (١٣١) طرايشي: العقل المستقل، ١٦٦-١٧٠.
- (١٣٢) ينظر تفصيلات هذه النظرية عند الجابري: تكوين العقل العربي، ٦٢ وما بعدها.
- (١٣٣) ينظر تفصيلات نقد هذه النظرية عند طرايشي: اشكاليات العقل العربي، ٩ وما بعدها.
- (١٣٤) عبد الجواد: السلطة، ٥٥-٥٦؛ ٨٩.
- (١٣٥) شرح نهج البلاغة، ٤٨/١١، ٤٩.
- (١٣٦) عبد الجواد: السلطة، ٥٥-٥٦؛ ٨٩.
- (١٣٧) عبد الجواد: السلطة، ٥٩.
- (١٣٨) عبد الجواد: السلطة، ٩٠-٩١.
- (١٣٩) عبد الجواد: السلطة، ٩٢-٩٤.
- (١٤٠) الكليني، ٢٨٦/١، ٢٨٧.
- (١٤١) بلقزيز: تكوين المجال السياسي الإسلامي، ٥١.
- (١٤٢) المخيال الشيعي، ٣٥٦-٣٥٩.
- (١٤٣) ويكيبيديا أحمد الكاتب. <https://ar.wikipedia.org/wiki>
- (١٤٤) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، ١٩.
- (١٤٥) أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي، ١٩.
- (١٤٦) المرتضى: الشافي بالإمامة، ١٥٠/٢، ١٥٣.

مصادر البحث

أولاً- المصادر الأولية:

- القرآن الكريم .

- ابن الأثير: أبو الحسن علي بن أبي الكرم بن محمد بن عبد الكريم بن الشيباني (٦٣٠هـ / ١٢٣٢م).

١/ الكامل في التاريخ ، (دار صادر- دار بيروت ، بيروت - لبنان ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م).

- أحمد بن حنبل: أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (٢٤١هـ / ٨٥٥م).

٢/ المسند (ط١ ، المطبعة الميمنية: القاهرة-مصر، ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م) .

- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ/ ٨٦٩ م) .

٣/ صحيح البخاري، (دار الفكر، بيروت - لبنان ، ١٤٠١هـ / ١٩٨١ م) .

- البلاذري ، أحمد بن يحيى بن جابر (٢٧٩هـ / ٨٩٢ م) .

٤/ جمل من أنساب الأشراف. تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلي (ط١ ، دار الفكر ، بيروت - لبنان ، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م) .

- البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين. ت (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م).

٥/ السنن الكبرى. (طبعة دائرة المعارف النظامية: حيدر آباد الدكن - الهند / ١٣٤٤هـ / ١٩٢٥م).

- ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي القرشي (٥٩٧هـ / ١٢٠٠م) .

٦/ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا (ط١ ، دار الكتب العلمية: بيروت - لبنان ، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م) .

- الجوهري: أبو بكر أحمد بن عبد العزيز. ت (٣٢٣هـ/ ٩٣٤م).

٧/ السقيفة وفدك. تقديم وجمع وتحقيق: محمد هادي الأميني (ط٢ ، شركة الكتبي: بيروت - لبنان ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م).

- ابن حجر: شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ / ١٤٤٨م)

٨/ فتح الباري في شرح صحيح البخاري. تحقيق محب الدين الخطيب (ط١، دار الكتب السلفية، د.ت)

- ابن أبي الحديد، عز الدين ابو حامد بن هبة الله محمد. ت(٦٥٦هـ/١٢٥٨م).

٩/ شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم(ط١، دار احياء الكتب العربية: القاهرة- مصر ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م).

- ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع الزهري. ت(٢٣٠هـ/ ٨٤٤م).

١٠/ كتاب الطبقات الكبير. تحقيق: علي محمد عمر(ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر ، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

- ابن شبة النميري: أبو زيد عمر. ت(٢٦٢هـ/ ٨٧٥م).

١١/ تاريخ المدينة المنورة. تح: فهيم محمد شلتوت(ط١، دار الفكر: قم- إيران ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م).

- ابن أبي شيبة: ابو بكر عبد الله (٢٣٥هـ/ ٨٤٩م).

١٢/ المصنف في الاحاديث والالاخبار. ضبط وتعليق: سعيد اللحام(ط١، دار الفكر: بيروت- لبنان ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م).

- الطبراني: أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني(٣٦٠هـ / ٩٧٠م).

١٣/ المعجم الكبير. تحقيق : حمدي عبد المجيد(ط٢، دار احياء التراث، بيروت- لبنان، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٦م).

- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير(٣١٠هـ/ ٩٢٢م).

١٤/ تاريخ الرسل والملوك والأمم(ط٤، مؤسسة الأعلمي: بيروت-لبنان، ١٤٠٣هـ / ١٩٩٣م).

- ابن طيفور: أبو الفضل بن أبي طاهر. ت(٣٨٠هـ/ ٩٩٠م).

١٥/ بلاغات النساء.(ط١، مكتبة بصيرتي: قم- إيران ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م).

- ابن عبد ربه الأندلسي: أحمد بن محمد. ت(٣٢٨هـ/ ٩٣٩م).

- ١٦ / العقد الفريد. تح: مفيد محمد قميحة (ط١)، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م).
- ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي (٥٧١ هـ/ ١١٧٥ م) .
- ١٧ / تاريخ مدينة دمشق. تحقيق: علي شيري (ط٢) ، دار الفكر، بيروت-لبنان، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٥ م) .
- العينى: أبو محمد محمود بن أحمد. ت (٨٥٥هـ/ ١٤٥١م).
- ١٨ / عمدة القاري في شرح صحيح البخاري. (دار إحياء التراث العربي: بيروت- لبنان د.ت).
- ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (٢٧٦هـ/ ٨٨٩ م) .
- ١٩ / الإمامة والسياسة. تحقيق: طه محمد الزيني (ط١)، مؤسسة الحلبي: القاهرة- مصر ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م).
- ابن كثير: أبو الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ/ ١٣٧٢ م) .
- ٢٠ / البداية والنهاية في التاريخ. تحقيق: علي شيري (ط١)، دار احياء التراث: بيروت - لبنان ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م)
- الكليني: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت ٣٢٩هـ/ ٩٥٠م) .
- ٢١ / الكافي. تصحيح وتعليق: علي أكبر غفاري (ط٣)، دار الكتب الاسلامية: طهران- ايران، ١٣٨٨هـ/ ١٩٤٦م).
- المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي ت (٣٤٦هـ/ ١٠٥٥م)
- ٢٢ / مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق: يوسف اسعد داغر (ط٢)، دار الهجره: قم- ايران ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م).
- مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١هـ/ ٨٧٤م) .
- ٢٣ / الجامع الصحيح (ط١) ، دار الفكر ، بيروت - لبنان ، د.ت) .
- النويري: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب. ت (٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م).

٢٤ / نهاية الإرب في فنون الأدب. تح: مفيد قميحة و حسن نور الدين (ط١، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).

- ابن هشام: أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري. ت (٢١٨هـ/ ٨٣٣م).

٢٥ / السيرة النبوية. تحقيق: محمد محيي الدين (ط١، مكتبة محمد علي صبيح: مصر- القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م).

- اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب ابن واضح. كن حياً عام (٢٩٢هـ/ ٩٠٤م).

٢٦ / تاريخ اليعقوبي (دار صادر: بيروت- لبنان د.ت).

ثانياً- المصادر الثانوية:

- أحمد الكاتب.

٢٧ / تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه (ط١، دار الجديد: بيروت- لبنان ١٩٩٨م).

- الأمين: عبد الحسين أحمد.

٢٨ / الغدير في الكتاب والسنة والأدب (ط١، مؤسسة الأعلمي: بيروت- لبنان ١٩٩٤م).

- بسام الجمل.

٢٩ / الإسلام السني (ط١، دار الطليعة: بيروت- لبنان ٢٠٠٦م).

- بلقزيز: عبد الإله.

٣٠ / تكوين المجال السياسي الإسلامي- النبوة والسياسة (ط١، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت- لبنان ٢٠٠٥م).

- الجابري: محمد عابد.

٣١ / بنية العقل العربي- دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (ط٩، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت- لبنان ٢٠٠٩م).

٣٢ / تكوين العقل العربي (ط١٠، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت- لبنان ٢٠٠٩م).

-جيفري.

٣٣/ أصول التشيع الإسلامي وتطوره المبكر. ترجمة: مهيب عيزوقي (ط١، دار الكنوز الأدبية: بيروت- لبنان ٢٠٠٨م).

-رضوان السيد.

٣٤/ الجماعة والمجتمع والدولة- سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي (ط٢، دار الكتاب العربي: بيروت- لبنان ٢٠٠٧م).

-الشرقي: عبد المجيد.

٣٥/ الإسلام بين الرسالة والتاريخ. (ط٢، دار الطليعة: بيروت- لبنان ٢٠٠٨م).

-طرايشي: جورج.

٣٦/ اشكاليات العقل العربي (ط١، دار الساقى: بيروت- لبنان ١٩٩٨م).

٣٧/ العقل المستقل في الإسلام (ط١، دار الساقى: بيروت- لبنان ٢٠٠٠م).

٣٨/ من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث- النشأة المستأنفة (ط١، دار الساقى: بيروت- لبنان ٢٠١٠م).

-هشام جعيط.

٣٩/ الفتنة- جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر. (ط٤، دار الطليعة: بيروت- لبنان ٢٠٠٠م).

-وجيه قانصو.

٤٠/ الشيعة بين النص والتاريخ- دراسة في مراحل التكوين الأولى. (ط١، دار الفارابي: بيروت- لبنان ٢٠١٦م).

-الوريمي: ناجية بوعجيلة.

٤١/ في الائتلاف ولاختلاف- ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم (ط١، دار المدى: سوريا- دمشق ٢٠٠٤م).

-ياسين: عبد الجواد.

٤٢ / السلطة في الإسلام- العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ (ط٢)، المركز الثقافي العربي: بيروت- لبنان ٢٠٠٠م).