

جيهان عامر

صورة الحسين بن علي في المتخيل الإسلامي



الطبعة للنشر

صورة الحسين بن علي في المتخيل الاسلامي

**دراسة مقارنة بين الفكر
السني والفكر الشيعي**

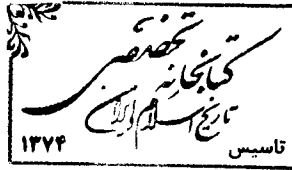
الأطلسية للنشر
86 شارع بورقيبية - أريانة
الهاتف- فاكس: 71709018
البريد الإلكتروني atlas1.editions@yahoo.fr

سحب من هذا الكتاب في طبعته الأولى

1000 نسخة جوان 2015

© جميع الحقوق محفوظة للناسر

جيهان عامر



صورة الحسين بن علي في المتخيل الاسلامي

دراسة مقارنة بين الفكر
السني والفكر الشيعي

المقدمة العامة

ليس من السهل أن نتناول شخصية مثل شخصية الحسين بن عليّ بالدرس. فهو يمثل جزءاً من الإرث الجمعيّ الشعبيّ في تونس، إرثٍ تعتدّ به الجماعة، وتحرص على أن تمرّره إلى أفرادها بحيث يستبطنه كلّ منهم، ليختزن صورا وأفكارا تنبثق في ذهنه كلّما تفكّر في الحسين أو جاء ذكره بحضوره.

فبالحسين يقترن انطباع طريف، وهو أنّه صغير السنّ. ولا نشكّ في أنّ ما ألقى هذا الانطباع الخاطيء في مخيلتنا، هو ذاك الحديث المتداول القائل بأنّ الحسين «سيداً شباب أهل الجنّة».

وبالحسين تقترن ملامح من ذكريات الصبا الضباية، التي رأينا فيها بعض الصبية يقفزون على النار المضرمة في بعض شوارع تونس يوم عاشوراء، مستجيبين في ذلك لرغبة آبائهم وأمهاتهم اللاتي كنّ يميّزن البنات بتكحيل عيونهنّ، فتشعر أولئك الفتيات بنخوة الارتقاء إلى مصافّ النساء الكبيرات، ويغنمن مع ذلك فرصة التجمّل، وهو حلم كلّ البنات قبل أن ينلن الإذن بذلك...

وبقيت ملامح الحسين لدينا ضباية حتّى بعد تقدّمنا في السنّ: فلم نكن نعرف أعاشوراء ذكرى فرح أم ذكرى حزن؟ ولم نميّز بوضوح بين الضحية والمجرم في الحكاية المتداولة بين الصبيان، عن لعب يزيد لعبة «كرة القدم» برأس الحسين، فكان ذلك - حسب تلك الخرافة - أول اكتشاف للعبة الكرة لا في تاريخ العرب وحسب، بل وفي تاريخ البشرية كلّها!

كانت كلّ تلك الأفكار المتضاربة تتداخل في مخيلتنا حين تصدّينا بالدرس لشخصية الحسين، وصرنا نعقل الفرق بين السنّة والتشيّع في موقفيهما إزاء

الشخصيات الكبرى في التاريخ الإسلامي القديم، ونعرف أنّ وجوه الاحتفال بعاشوراء-على اختلافها-إنّما هي عبارة عن طقوس تدريبيّة تسرّب بها المؤسّسة الاجتماعيّة قيمها إلى الأجيال المتعاقبة حفاظا على تواصلها، وحرصا على اندماج أفرادها في منظومتها.

وإضافة إلى ما ذكرنا، يمكن القول إنّ الظروف الاجتماعيّة السياسيّة التي يشهدها العالم اليوم، وتحديدًا العالم العربيّ الإسلاميّ، تدفع الدارسين المنشغلين بالبحوث الحضاريّة، إلى الاهتمام بمحاور الشهادة والصلة بين الحاكم والمحكوم، على نحو لم يسبق له مثيل، على الأقلّ في العصر الحديث.

فقد دعت الثورة التي عرفتها البلاد التونسيّة، إلى التفكير في مسألة الشهادة التي مثّلت إحدى أهمّ القضايا المتعلّقة بها، إذ اعتبرت الجماهير الحاشدة "محمّد البوعزيزي" رمزا للتفّت حوله، وخرجت إلى الشوارع في مواجهة خطر الموت، مطالبة بالحقّ في الحرّيّة والكرامة والعدالة الاجتماعيّة.

ثمّ اشتعل فتيل الثورة في غير تونس من البلاد العربيّة، حتّى وصل إلى سوريا اليوم مرورا بمصر وليبيا واليمن والبحرين؛ وصار مشهد الموت والتمثيل بالجثث، وصور النساء اللاتي يندبن وجوههنّ ويمزّقن ثيابهنّ ويرفعن أيديهنّ إلى السماء، كمن يطلب حقّ من قُتل نائرا وعُدّ شهيدا، صارت هذه المشاهد ممّا اعتادت عليه العين العربيّة، فهي تراها عديد المرات على شاشات الفضائيات أو على المواقع الاجتماعيّة...

نحن نعيش هذه النقلة التي تعرفها البلاد العربيّة، فنسترجع تجارب مماثلة دوّنتها لنا كتب التاريخ الإسلاميّ، تجارب "الثورات" الشعبيّة، ومحاولات التمرد على الحاكم. ولعلّ تجربة عليّ بن أبي طالب في مواجهاته مع معاوية تمثّل إحدى أهمّ هذه التجارب لما حملته من بذور الانشقاق في نسيج المجتمع الإسلاميّ الفتّي، الذي رسخت فيه الحدود بين الحاكم والمحكوم نهائيّا بهزيمة عليّ ومقتله.

غير أنّ تجربة الحسين بن عليّ كانت أبلغ أثرا في الوعي العربيّ الإسلاميّ، لما رافقها من صبغة دمويّة، ومن صرامة من الحاكم في صدّ التمرد الذي حمل رايته آل بيت النبيّ. فكان التمثيل بجثّة الحسين وانتهاك حرمة آله، من أكثر الأحداث

التاريخية التي تركت أثرا في الضمير الإسلامي إلى يومنا هذا، وهو ما يفسّر وفرة التدوين في موقعة كربلاء على نحو يبعث على الحيرة، باعتبار أن تلك الوفرة لم تحمل الإجابات المقنعة عن عديد الأسئلة التي طرحت بسبب أحداث كربلاء: ومنها قضية الشرعية السياسية، وضرورة أن تُتبع فيها إمّا القرابة من النبي أو النجاعة في الحكم، ومنها قضية الشهادة وعلى من تنطبق، ولا سيما إذا اتّصلت بالخروج على الحاكم...

إنّ تلك الأسئلة وغيرها لم تزل موضوعا يختلف فيه أهل السنة والشيعة إلى اليوم، وهو ما يجعل النظر في سيرة الحسين بن عليّ، وتحديدًا في صورته المنعكسة في المتخيل العربي الإسلامي بوجهيه السنّي والشيعيّ، ضرورة معرفيّة إيديولوجيّة تتصدّى لها هذه الأطروحة، في محاولة للبحث عن جزء من الأجوبة عن أسئلة الحاضر في أحداث الماضي.

وفعلا، فإنّ شخصية الحسين بن عليّ تمثّل أنموذجا للشخصيّات المركّبة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. فقد اجتمعت في سيرته مقومات النجاح والفشل معا: إذ قاد معركة انهزم فيها هزيمة كبرى، حتّى مثّل بجسده وأجساد من معه، وبقي مدفنه محلّ خلاف بين المؤرّخين والدارسين إلى اليوم. ومع هذا الفشل الهائل، أسندت إلى الحسين خصائص النجاح الدينيّ والرمزيّ والسياسيّ أيضا.

ومّا يزيد سيرة هذا الرجل تعقّدا، أنّ الضميرين¹ السنّي والشيعيّ لا يختلفان في شأنه الاختلاف المناسب للصراع المذهبيّ الذي وسم التاريخ الإسلاميّ بينهما على مدى قرون. ففي النصوص الشيعة والسنية القديمة والحديثة ما يوحي بتشابه بينها يبعث على الحيرة للوهلة الأولى: إذ كيف لأهل السنة القائلين بضرورة طاعة الحاكم-مهما فعل- أن يُكبروا شخصية الحسين، والحال أنّه يمثل تجربة الخروج على حاكمه ومن ثمّ "المروق عن الدين" بامتياز؟ وقد يكون لصلة القرابة بين الحسين وجده النبيّ دور في الرفع من شأنه، رغم عصيانه للحاكم.

1 - تجدر الإشارة إلى أنّ ما نقصده بلفظ "الضمير" في هذه الأطروحة ينطلق في مستوى أوّل من دلالة الجذر [ض-م-ر] المتعلّقة حسب ابن منظور (ت711هـ) بـ"السّرّ ودخل الخاطر"؛ اللسان، مادة [ض-م-ر]. غير أنّ الضمير يفيد بالنسبة إلينا ما يعتقده المرء عامة ممّا يعكس انتفاء إلى جماعة وولاء لها. فيمكن القول إنّ الضمير عبارة جامعة للفكر والشعور والانتفاء الإيديولوجيّ والسياسيّ والعقديّ، وهو يشمل الذاكرة والوعي بالحاضر والنظرة العامة إلى الكون، ممّا يقرب من المصطلح الفلسفيّ ألمانيّ المنشأ die Weltanschauung.

ولكنّ في مقالة ابن خلدون (ت808هـ) عن العصبيّة القبليّة ما يفرض علينا التردّد إزاء إطلاق مثل هذا الحكم، وهو ما يضيف إلى هذه الشخصيّة أبعاداً تزيد من تعقّد سيرتها.

وتعدّ طبيعة سيرة الحسين المعقّدة من أهمّ العوامل التي دفعتنا إلى اتّخاذها موضوعاً لهذا البحث. فانطلقنا من أمر بسيط، وهو أنّ حياة هذا الرجل هي عبارة عن أحداث حصلت مرّة واحدة في الواقع، ولكنّ ما حيّك من نصوص تسردها إنّما هو انعكاس لتلك الأحداث في مخيلة الرواة والمؤرّخين؛ فأمكن القول إنّ كلّ وجه من وجوه ذلك الانعكاس يمثّل "صورة" للحسين ولسيرته فيما أمكنت تسميته "متخيلاً إسلامياً". ونظراً إلى إشكاليّة الصلة بين المذهبين السنّيّ والشيوعيّ بخصوص الموقف من صحابة النبيّ محمّد ومن آل البيت على وجه التحديد، فقد فرضت المقارنة بين الموقفين السنّيّ والشيوعيّ نفسها علينا فرضاً، علّنا نقف على بعض وجوه التباس كلا المعتقدين بسيرة الحسين، وعلى أساليب توظيفها لمنافحة الرواة والمؤرّخين كلّ عن عقيدته.

ونعني بالتشيع والسنّة في سياق هذا البحث، الموقفين الرسميين في كلا الاتجاهين، أي المعتقد الإماميّ الاثنا عشريّ في الاتجاه الشيوعيّ، والموقف "الرسميّ" السنّيّ أي مذهب "أهل السنّة والجماعة".

ونظراً إلى انتقائنا لهذا المدخل إلى دراسة حياة الحسين، فقد كان لزاماً علينا أن نستأنس بأهمّ المقاربات العلميّة الحديثة في مجال الإنسانيّات، وهو ما دفعنا إلى الاطّلاع على أهمّ ما كتب في التاريخ والأنثروبولوجيا خاصّة. وقد عملنا على استخلاص أهمّ الوسائل التي يتيحها هذا المسلك المعرفيّ، ولا سيّما من حيث الاستعانة به في تجريد ما يمكن اعتباره "قواسم مشتركة" توجّه الإنسان في تعقّل الظواهر المحيطة به في الكون.

ورغم حرصنا على التشبّع بالكثير من نصوص الأنثروبولوجيا، فقد التزمنا باختصاصنا وتجنّبنا الوقوع في تلخيص تلك النصوص خشية أن نخرج أطروحتنا عن مسارها الأصليّ، مسار البحث في مجال الدراسات العربيّة الإسلاميّة من زاوية النظر الحضاريّة بالأساس.

وقد تمكنا -بفضل ما أطلعنا عليه من الدراسات في هذا الحقل المعرفي- من التوصل إلى نتيجة، تتمثل في أنّ المقاربة التي يطرحها "جيلبار دوران" (Gilbert Durand) هي الأنسب لتصورنا للمنهج الذي تركز عليه هذه الأطروحة؛ فقد اعتمدنا خاصّة على كتابه "بنى المتخيل الأنثروبولوجية" (Les structures anthropologiques de l'imaginaire) ليكون هو سندنا الأساسي في إجراء المقارنة بين النظرتين السنيّة والشيعيّة إلى الحسين بن عليّ. وبناء على هذا الأسّ المنهجيّ الدقيق، كان لزاما علينا أن نحدّد أهمّ المفاهيم التي يعتمد عليها بحثنا. وأوّل مفهوم نقف عنده هو مفهوم المتخيل الذي لا نجد له أثرا في المعاجم اللغويّة القديمة. ومن الناحية الاشتقاقية، تمثّل كلمة المتخيل في بنائها على وزن مُتَفَعِّل اسم مفعول من الفعل تَحَيَّل. ويدخل هذا الفعل في زمرة من الأفعال مثل خَيَّل وأخال وكلّها مشتقة من الجذر [خ-ي-ل] الذي يمكن تلخيص دلالاته في معاني الظنّ وعدم اليقين والتشبيه والتوهم أي ما لم يثبت عليه اعتقاد المرء¹. ويدلّ هذا الجذر أيضا على معنى الرؤية بالعين أي الظهور لحاسة البصر دون أن يرقى ذلك الظهور إلى اليقين باعتماد العقل.

إنّ الحاصل من النظر اللغويّ في جذر [خ-ي-ل] يضعنا في مواجهة قضية لطالما طرحت على الدارسين، ونعني بها وجهة التعامل العلميّ مع كلّ ما له صلة بالخيال وما ينتجه في الذهن البشريّ، أي السؤال عن الفائدة التي يمكن للباحث ترقبها من إخضاع ما يتخيّله المرء والاعتداد به مضمونا يستحقّ أن يخضع للدرس. غير أنّ الدراسات الأنثروبولوجيّة الحديثة أثبتت أنّ ما يتخيّله الإنسان هو مدخل هامّ لدراسة العديد من خصائص الاجتماع البشريّ.

ويقودنا النظر في المتخيل إلى مصطلح لصيق به، وهو مصطلح الصورة. فإذا بحثنا في دلالة الجذر [ص-و-ر] وجدنا معنى غالبا هو الميلان إمّا تلقائيا أو استجابة لحركة فاعلة². وتنضاف إلى الدلالة السابقة دلالة أخرى تتمثل في "هيئة

1 - ابن منظور، لسان العرب، مادة [خ-ي-ل].

ونشير إلى أنّنا في كلّ المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها، لم نذكر خصائصها البيبليوغرافية في هوامش المتن توفيراً للجهد والفضاء، على أنّنا نوردّها جميعا في قائمة المصادر والمراجع النهائية.

2 - ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ص-و-ر].

الخلقة" و"الشكل" و"النوع" و"الصفة"¹.

وتتيح دلالة مادّي [خ-ي-ل] و[ص-و-ر]، تبين خيط رابط بينهما، وهو كون الصورة ناتجا لما ينجزه الخيال، بمعنى كون الصورة هي عبارة ذلك "الطيف" الذي ذكر اللغويون أنّ العين تقع عليه دون أن يتيقن الذهن من حقيقته. وبهذا تقترن الصورة بسياق أعمّ، هو سياق التصورات والتمثيلات، سواء أكانت فردية أم جماعية، وهي جماع الانطباعات الحاصلة في الذهن عن الكون المحيط بالفرد وبالجماعة².

ويتّصل بالمادّتين السابقتين جذر ثالث هو [ر-م-ز]. وقد عرّف ابن منظور الرمز بأنّه "إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفّتين والفم"³. ومن دلالات هذا الجذر أيضا "الحركة" و"الانتقال"⁴؛ ويضيف ابن منظور أنّ الرمز هو "كلّ ما يشار إليه ويبان بلفظ"⁵. فيبدو من هذه الدلالة اللغوية أنّ الرمز يعبر عن الحركة المفضية إلى الظهور وعن انتقال من محلّ الخفاء إلى محلّ البروز للعيان.

فيمكن القول-بناء على هذه المعطيات اللغوية-إنّ ثمة علاقة سببية بين هذا الثالوث الدلاليّ، تتمثّل في أنّ الخيال هو الشيء الذي يلوح للبصر متوسّلا بأداة رمزيّة تنقله من الإبهام إلى الوضوح وتجسّده في هيئة صورة تقع عليها العين. فيلعب الرمز حسب هذا الاعتبار دور الوسيط بين الشيء المتخيّل وشكل تحقّقه أي صورته.

وتعتبر هذه المقاربة اللغوية مفيدة، من حيث الصلة التي تعقدها بين هذه الكلمات المحوريّة. غير أنّها غير كافية، لأنّها لا تحلّ معضلة المتخيّل مصطلحا أنثروبولوجيا له حدّه العلميّ الدقيق، وهي أيضا لا تتعامل مع الصورة والرمز في صلتها بمدوّنة أو بمدوّنات يلعبان فيها أدوارا محدّدة تكشف دراستها عن ملامح الجماعة أو الجماعات التي أنتجت تلك النصوص. وهذا ما يجعل من

1 - نفسه.

2 - ولعلّ هذا ما دفع فريدة طراد إلى استخلاص "أهميّة الصورة في كلّ تعريف يحدّد المتخيّل"، منطلقة من أنّه "ليست هذه الصورة جامدة، أو هي تشكّل، أو رسم. بل هي عالم بأسره هو عالم المتخيّل"؛ فريدة طراد، الحيوان في الثقافة العربية الإسلامية، ص 11.

3 - ابن منظور، اللسان، م س، مادة [ر-م-ز].

4 - نفسه.

5 - نفسه.

الضروريّ تناول هذه المفاهيم من الناحية الاصطلاحية.

لقد عرّف "جيلبار دوران" المتخيّل بأنّه "مجموع الصور والعلاقات بين الصور الذي يكوّن رصيد الكائن البشريّ من الفكر، [فهو بذلك] يبدو كالقاسم المشترك الذي ينتظم كلّ آليات الفكر البشريّ"¹. فهو بهذا عبارة عن "محمل التمثيلات الرمزية المبنية على تأويل ما للعالم"². فيمكن للمتخيّل أن ينير للدارس سبل التعرّف على خصائص جماعة ما وذلك مرتهن بالاستناد إلى «جدول شبه جامع للمتخيّل العاديّ والمتخيّل المرصّي في كلّ الطبقات الثقافية التي يقدّمها لنا التاريخ والميثولوجيا والإثنولوجيا واللسانيّات والمدوّنات الأدبيّة»³. ويضيف "دوران" أنّ الصلة بين الفرد والمتخيّل هي صلة تبعيّة: فتمثّل الفرد لعنصر ما إنّما يخضع لصلته بالواقع المحيط به، فتحصل من ذلك صلة بين الفرد والواقع ذات اتّجاهين، بمعنى أنّ الواقع يوجّه تمثّل الفرد لعنصره وتلك العناصر تصبح مكوّنة للواقع بعد إنتاجها لتصير هي نفسها موجهة للمتخيّل الفرديّ⁴.

ويقوم تصوّر "دوران" للمتخيّل على التّأليف: فالمتخيّل عنده يمكن لمكوّناته وهي الصور أن تجتمع في «بنية» هي عبارة عن شكل قابل للتغيّر وهو شكل يلعب دور الحافز الموجه لمجموعة من الصور، وهذه البنية نفسها يمكن لها أن تدخل في تجمّع أو بنية أكبر يسمّيها «دوران» «نظاما»⁵.

وأبرز ما يمكننا استنتاجه ممّا سبق، هو اعتبار "دوران" أنّ المتخيّل يمكن أن ينظر إليه على أنّه مجموعة من الصور القابلة للانضواء في مجموعات يمكنها أن تدخل هي نفسها في مجموعات أكبر. وهو بالتالي حاصل ما ينتجه الخيال من الصور في الذهن البشريّ.

1 - Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale, pXVI.

والترجمة لنا. وتجدر الإشارة إلى أنّ كلّ النصوص الأجنبية التي عدنا إليها في لغتها الأصليّة قد عرّبناها بنفسنا. أمّا النصوص الأجنبية التي عدنا إليها مترجمة فقد ذكرنا اسم مترجمها في الهامش.

2 - بسمّ الجمل، أسباب النزول علما من علوم القرآن، ص 377.

3 - Gilbert Durand, Ibid, pXVII..

4 - Gilbert Durand, Ibid, p38.

5 - Ibid, p66.

إنّ التصدّي للمتخيّل بالدرس يبدو عمليّة صعبة وذلك عائد إلى سمة جوهرية فيه تتمثل في قيامه على مغايرة الواقع بل في قيامه "على غير مثال" من أمثلة التجربة الواقعية التي يعيشها الفرد المنتج بخياله لذلك المتخيّل¹. وهذا ما يزيد مهمّة الدارس تعقّداً، لأنّ دراسته للمتخيّل لا يمكن أن تسندها معرفته بالفضاء الواقعيّ المنتج لتلك المادّة، بقدر ما يطلب منه الانتباه إلى المسافة بين الواقع والمتخيّل بحيث يكون عليه أن يكشف عن العوامل الكامنة وراء قيام المتخيّل على بنى معيّنة، وهي بنى تقوم بالأساس على مغايرة الواقع لا على مماثلته. ويُعتبر اهتمام العقل العلميّ بالمتخيّل، مرحلة حاسمة عرفها الوعي البشريّ: فقد ارتقى المتخيّل بالنسبة إليه من فضاء الفوضى الدلالية واللامعنى، إلى مادّة اهتمّ بها فرع من الأنثروبولوجيا هو الأنثروبولوجيا الرمزية².

لقد سبق للمقاربة اللغوية التي سلّطناها على المفاهيم المحورية في بحثنا أن بيّنت لنا الصلة الوطيدة بين المتخيّل والصورة والرمز. وهذه الصلة تؤكّدها المقاربة الحديثة التي يجريها علماء الأنثروبولوجيا على هذه المفاهيم. وذلك أنّ المقاربة الفينومينولوجية مثلاً تسند إلى الصورة مجموعة من الخصائص منها سمة "الإعلاء"، إذ الصورة قبل كلّ شيء هي "وعي" وبالتالي فهي لا تماهي الواقع بل تسمو عليه³؛ وللصورة ميزة ثانية تتمثل في أنّها تصوّر العنصر المتخيّل دون الخضوع لضرورة لشروط الواقع، أي للملاحظة الحسيّة التي تنسجم والمعطيات الواقعية المادّية⁴ وهو ما يمكن المتخيّل من الاستقلال عن الواقع، وربّما من التمرّد عليه. ولهذا السمة نتيجة هامة جدّاً بالنسبة إلى دراسة المتخيّل وهي أنّ الصور المكوّنة له لا تقيم الحدود بين العالم الواقعيّ والعالم غير الواقعيّ⁵ وهذا ما يتطلّب من الدارس استنباط النظام الذي تخضع له الصور المكوّنة للمتخيّل لا إخضاع

1 - E. U., Article "Imaginaire et Imagination".

ونشير إلى أنّنا في كلّ المقالات التي عدنا إليها من الموسوعات، قد اكتفينا بذكر المصدر والمقال أو المادّة، إذ لم نر فائدة في ذكر المؤلف.

2 - بسمّ الجمل، م س، ص ص 375 - 376.

3 - Gilbert Durand, Ibid, p17.

4 - Ibid, loc. Cit.

5 - Ibid, pp18-19; 24-25 - 378.

تلك الصور لنظام العالم الماديّ الذي يعتدّ به العقل العلميّ عادة.

إنّ الحديث عن الصورة في سياق دراسة المتخيّل لا يمكن أن يغيب فيه الحديث عن الرمز لأنّه هو السبيل الذي تطرقه الصورة لتأخذ الشكل الذي تبدو عليه في المتخيّل. فدراسة المتخيّل الذي يتشكّل في هيئة صور معيّنة، إنّما تقوم بالأساس على الكشف عن الرموز التي يعمل الخيال المنتج لها حسبها¹، وبالتالي فإنّ دراسة المتخيّل ليست في الحقيقة سوى محاولة لتنظيم الرموز التي تتصل بها في جداول تخضع لمنطق معيّن يكون الكشف عنه وعن صلته بواقع الجماعة المنتجة له هو الغاية الأسنى التي يمكن للباحث أن يطلبها من دراسته لذاك المتخيّل².

ويلفت "دوران" نظرنا إلى أنّ محاولة تصنيف الرموز إلى طبقات أو حقول دلالية جامعة يسمّيها "أنظمة رمزيّة"³ يفتح بينها وبين الأحلام والأساطير بابا للتواصل⁴، باعتبار أنّ المتخيّل هو مجموعة من الصور التي يمكنها أن تتجسّد في نصوص منها الأحلام والأساطير وحتى النصوص التي تبدو في ظاهرها منفصلة عن الخيال، ولكنها لا تنفصل عنه تماما مثل كتب التاريخ.

إنّ مجال اهتمامنا بالمتخيّل وبالرموز الموجهة لهيئة تشكّله صورا دالّة، هو مجال دقيق لأنّه يتّصل بالخطاب الدينيّ الذي تقوم شخصيّة الحسين بن عليّ منه مقام المركز. فقد بيّن "بول ريكور" (Paul Ricoeur) الفرق من جهة بين الرمز الرياضي والرمز الكيميائيّ مثلا، وبين الرمز الدينيّ من جهة ثانية، واستعار تعريف "كاسير" (Ernest Cassirer) للرمز الدينيّ، معتبرا أنّ "الأشكال الرمزيّة [الدينيّة] هي بنى للتجربة الإنسانيّة تتمتع بمكانة ثقافيّة ما وقادرة على التآليف بين أفراد الجماعة التي تعترف بهذه الرموز على أنّها قواعد لسلوكها"⁵. ويضيف "ريكور" حدّا آخر للرمز وهو أنّه "معنى مخفيّ لا يتوصّل إليه إلا

1 - Gilbert Durand, Ibid, p29.

2 - وقد بيّنت فريدة طراد أهميّة استثمار الرموز في محاولة التعمّق في دراسة الثقافات الإنسانيّة ومحاولة الكشف عن خصائصها، منطلقا من "انفتاحها على البعد الكوني"، وهو ما "يخرجها عن المحليّ والثقافيّ ويمنحها بعدا وجوديّاً إضافيّاً (...) [مما يؤكّد] ثراء الرموز، وتعدّد وظائفها، وعلاقاتها. فالرموز تجمع بين ما له صلة باللغة، والتواصل، والوجدان، والفكر، والتأمّل، والتمثيل، وغيرها، لا نعدم وشيجة مع المحليّ والخاصّ، والعالميّ والكونيّ؛ فريدة طراد، م، ص 18.

3 - Gilbert Durand, Ibid, p32.

4 - Ibid, pp30-31.

5 - Paul Ricoeur, Poétique et symbolique, p38.

أصحاب عقيدة باطنية ما¹؛ ويعدّ الرمز "صلة بين مستويين من الدلالة [وهذه الصلة] تقوم على المماثلة"².

ولما كانت الرموز الموجهة للمتخيل لدى جماعة ما، تنتظمها جداول جامعة تقوم على صلات دلالية محدّدة، أمكن الحديث حينئذ عن "الرمزية" (la symbolique) بوصفها تلك الجداول الجامعة التي ذكرناها³.

لقديّن "ريكور" في دراسته للرمزية، الفرق بين مرحلة سمّاها "ما قبل الأدبية" وهي ما "قبل أن تولد الرمزية منتجا ثابت المضمون في نصوص مكتوبة"⁴، والمرحلة الموالية لها، أي تحقّق المادة الرمزية في نصوص مكتوبة. وهذا الازدواج هامّ في الكشف عن مراحل تشكّل المتخيل، ولكنّه متعذّر في دراستنا لأنّها تقتصر على النصوص المكتوبة.

وللرمز عند "ريكور" خصائص مميّزة منها كونه لا يتعلّق بفرد دون سواه بل هو "عمومي"⁵ وهذا ما يجعل من الرمزية وسيلة مفيدة لدراسة المتخيل الجماعيّ وبالتالي وجوه فلسفة الجماعة للكون. ومن خصائص الرمز أيضا سمته "البنوية"⁶ أي انتظامه في شكل جداول جامعة تجعل من المقارنة بين متخيل جماعة ومتخيل جماعة أخرى أمرا متيسرا لا اعتباط فيه. وهذا ما يؤكّده "ريكور" إذ يعتبر أنّ الرمز وسيلة للكشف عن القواعد التي تخضع لها الجماعة في معاشها⁷؛ وهي قواعد لا تتنفي معها وجوه "التبادل" بين الجماعات المنتمية إلى ثقافة كبرى جامعة⁸؛ وهذا ما يوحي لنا بإمكانية الوقوع على رموز

مشتركة بين النصوص السنيّة والنصوص الشيعيّة في ما يخصّ سيرة الحسين. وبناء على هذه الخصائص المميّزة للرموز وللبنى الجامعة لها، يخلص "ريكور"

1 - Ibid, loc. Cit.

2 - Ibid, loc. Cit.

3 - Ibid, loc. Cit.

4 - Ibid, p40.

5 - Ibid, p41.

6 - Ibid, p42.

7 - Paul Ricoeur, Ibid, loc. Cit.

8 - Ibid, loc. Cit.

إلى أن الرمزية تمثل "سياقات وصف لأعمال فردية"¹. وبهذا يسجل المتخيل تفوقه على الواقع الذي لطالما ألقى به في فضاء الهامشية والفوضى الدلالية، ليصبح هو المدخل الذي يمهد للولوج إلى فهم الواقع، ووجوه تصرف الناس في مجاله². فترقى الصورة التي تكشف عنها دراسة المتخيل إلى بناء رمزي يمثل السبيل المؤدية من "اللاوعي الذي لا يمكن التصريح به إلى وعي بالأشياء مضمّر" في نفس العنصر المنتج للمتحيل فردا أو جماعة³.

ويتصل فضاء المتخيل بالإيديولوجيا التي يعرفها "جون باشلار" (Jean Baechler) بأنها "تكون أفكار في الوعي انطلاقا من اتجاهات يحرّكها الواقع الخارجي"⁴، وأيضاً بأنها "مجموعة التمثلات الذهنية التي تظهر بمجرد أن ينسج الناس روابط فيما بينهم"⁵: فيمكن الخلوص من هذا إلى أن الإيديولوجيا لا تنفصل عن صلة ما بين مجموعة من الناس ومجموعة أخرى، أي إنها عبارة عن الخطابات التي تفرزها الذات لتحدد موقعها من ذات أخرى فردية أو جماعية.

أما ناصيف نصّار، فيعرّف الإيديولوجيا بقوله: إنها "نظرة فرد أو فئة إلى جماعة شاملة معينة، أو نظرة جماعة معينة إلى نفسها من حيث هي جماعة متميزة الهوية وفاعلة في سبيل تحقيق مصالحها وتطلّعاتها"⁶. ويبدو من هذين التعريفين أن الإيديولوجيا خطاب لا قيمة لوجوده بل لا وجود له أصلاً من دون أن يقترن بوظيفة ما لا تخرج عن دفاع ذات ما عن مصالحها إزاء ذات أخرى منافسة لها أو معادية. ونجد الصلة بين الضميرين السنيّ والشيعيّ مستجيبة لهذا الضرب من الصلات باعتبار أن كلاّ منهما يؤسس لشرعية الحكم عنده. ويقول نصّار في هذا السياق: "يشكل الآخر مقولة رئيسية في كلّ تفكير إيديولوجي، إذ إن حرص الجماعة التاريخية على توكيد ما يميّزها عن غيرها يقود بالضرورة إلى وجود جماعة أو بالأحرى جماعات مختلفة عنها ومدرّكة كأخرى بالنسبة إليها، وأكثر من ذلك

1 - Ibid, p43.

2 - E. U., Article "Imaginaire et Imagination", Ibid.

3 - Gilbert Durand, L'imaginaire : Essai sur les sciences et la philosophie de l'image, p23.

4 - Jean Baechler, Qu'est-ce que l'idéologie ?, p18.

5 - Jean Baechler, Ibid, loc. Cit.

6 - ناصيف نصّار، الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها، ص 10.

إلى الاستفادة من مغايرة هذه الجماعات لتعزيز هويّتها إدراكا وعملا¹.

إنّ هذه الملاحظة مفيدة إذ تبين أنّ النصوص التي يمكن لدارس تاريخ جماعة ما أن يطلع عليها، هي حتما موجّهة لرسم صورة للآخر تخدم مصلحة الجماعة التي ألّفت النصوص في نطاق ثقافتها، وذلك أنّ تاريخ الجماعة في نهاية الأمر ليس إلا "تاريخ تفاعلها مع الآخرين حولها"².

فلكي نفهم الخلفيات الإيديولوجية التي يقوم عليها خطاب الجماعة، لا بدّ لنا من ربط ذلك الخطاب بالظروف التاريخية أو السوسيولوجية التي وجّهته تلك الوجهة التي نجده عليها في النصوص، إذ "لا يكتمل تحليل معنى التصرّور الإيديولوجي بتحليل مضمونه في ذاته وفي علاقاته مع التصرّورات المحيطة به. وذلك لأنّ التصرّور الإيديولوجي تعبير من جملة تعبيرات عن حياة شكل معيّن من أشكال الاجتماع الإنساني والتعبير يحيل إلى شروط إنتاجه واستهلاكه، أي إلى المعبرّ والمعبرّ عنه وله بقدر ما يحمل من مضامين وأبعاد ذاتية"³.

ويشير "جون باشلار" إلى الصلة المتينة بين الإيديولوجيا والسياسة، معتبرا أنّ مضامين الإيديولوجيا تمثّل نوعا ما من الخطاب الذي لا يمكن فكّ رموزه إلا بالتعامل معه خطابا قد يقتصر على بضعة أسطر وقد يمتدّ على مدوّنة ضخمة. ولكنّ الخطاب الإيديولوجي مهما كان حجمه إنّما يدور على نواة محورية تتمثّل في القضية الكبرى التي تحفل بها الجماعة والتي ما كتبت تلك النصوص إلا للمنافحة عنها⁴.

ويلفت ناصيف نصّار نظرنا إلى مسألة بالغة الدقّة في مجال تحليل الخطاب الإيديولوجي، وذلك أنّ فئة ما-إذ يتراكم في إرثها الجماعيّ رصيد من النصوص على مدى فترة زمنية معيّنة-يتكوّن لدى أفرادها "انعكاس تعبيريّ" يصبح فيه الفرد الذي يعبرّ عن الجماعة لا متأثرا بالظرف الذي يكتب فيه نصّه وحسب، بل وبالرصيد الذي يفترض به استيعابه بوصفه فردا في جماعة تحرص على جمع

1 - نفسه، ص 107.

2 - نفسه، م س، ص 128.

3 - نفسه، ص 20.

أفرادها في دائرة خاصّة بها من المصالح والأهداف والمواقف من الذات ومن الآخر. وهكذا، فقد يتحوّل الضمير المنتج للنصوص إلى آلة تعيد إنتاج الرصيد الحاصل من إرثها الفكريّ المشترك دون أن يكون لذلك النحو من الكتابة ما يبرّره في واقع الجماعة¹. وهذا ما يحصل مع المؤلّفين المعاصرين المهتمّين بسيرة الحسين: فهم غالبا ما يحرصون على الوفاء للإرث المشترك المؤلّف بينهم واضعين بذلك حجابا بينهم وبين متطلّبات اللحظة الحضاريّة التي يكتبون نصوصهم فيها.

ولمّا كان الخطاب الإيديولوجيّ خطابا موجّها بالأساس إلى الدفاع عن مصلحة الأنا في مواجهة ما يمثّله الآخر من تهديد لاستقرار الجماعة، كان من الطبيعيّ إذن أن يهتمّ الدارسون بأغراض الإيديولوجيا على وجه العموم ومنها حسب "باشلار" هدف "جمع الحلفاء"² وهدف "التبرير"³ وهدف "الحجب"⁴ وهدف "التعيين"⁵.

وفي سياق هدف الجماعة من الخطاب الإيديولوجيّ، تتنزّل مسألة دقيقة وهي أنّ صورة الآخر في صلته بالأنا ليست جامدة بل هي صورة متحوّلة بتحوّل مصلحة الجماعة حسب المرحلة التاريخيّة أو الظروف الماديّة التي يفرزها الواقع⁶. فالطريف إذن أن يكون العنصر موضوع الخطاب الإيديولوجيّ واحدا، وأن تكون الصور المسندة إليه متحوّلة، وأداة هذا التحوّل هي بالأساس مخيّل الضمير المنشئ لذلك الخطاب.

فتصبح دراسة المتخيّل وسيلة من وسائل الكشف عن الأغراض الإيديولوجيّة التي تقصدها الجماعة. يقول نصّار في هذا السياق: "هذا المتخيّل الجماعيّ الذي تنتقل بواسطته صور الآخر من جيل إلى جيل يقاوم التغيّر إجمالا وعندما يتغيّر فهو يتغيّر بما يتراكم فيه من طبقات صور لا تلغي ما قبلها، ويبدو كأنّه أقوى من مخيّلات الأفراد ونواياهم الخاصّة أو كأنّه هو الذي يوجّه هذه المخيّلات والنوايا

1 - نصّار، م س، ص 121 - 122.

2 - Jean Baechler, Ibid, pp63-64.

3 - Ibid, p70.

4 - Ibid, p79.

5 - Ibid, p86.

6 - نصّار، م س، ص 135.

الخاصّة ويصطفي من إنتاجها ما يتلاءم مع الإنتاج التاريخي العام للجماعة¹. في ضوء هذه المقاربة العامة، تحصل لدينا فكرة أوليّة عن المفاهيم التي لن يخلو منها أو من بعضها نصّ من النصوص التي سنتصدّى لها بالدرس. وإجمالاً، فقد تمكّنّا من الاستدلال على أنّ المتخيّل بما هو مجموعة من التمثيلات التي تتشكّل في هيئة صور تتوسّل بالرموز لتحقيق، ليس مجرد فضلة على العالم الواقعيّ المحسوس بل هو حيّز من الأفكار لا يترفع عنه الخطاب العالم أو الرسميّ مثل الخطاب التاريخي والخطاب العقديّ. وهذا الخطاب العالم تبين لنا أنّه لا ينفصل عن الإيديولوجيا التي تؤمن بها كلّ جماعة ذات مصالح مشتركة تسعى إلى الدفاع عنها بالتصدّي للآخر الذي غالباً ما يمثّل تهديداً لها بحرصه على مصالحه هو.

وستعمّق نظرنا إلى كلّ هذه المسائل من خلال تعاملنا معها تعاملًا عمليًا يتجاوز التنظير إلى تحليل النصوص باعتبارها خطابات إيديولوجيّة بالأساس². وفي ضوء هذه المعطيات، تشكّلت عندنا ملامح المقاربة التي بدت لنا الأنسب للتعامل مع سيرة الحسين بن عليّ؛ وهي مقارنة يمكن تلخيصها في محاولة تنزيل تجربته - بمختلف ملامحها - في سياق "كونيّ"، بمعنى محاولة البحث عن أبعاد في سيرته تلتقي والتجارب البشريّة على وجه الإطلاق، مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة، ومن ثمّ المقارنة بين الصورتين الشيعيّة والسنيّة لهذه الشخصية والبحث عن عوامل التشابه أو الاختلاف بينهما، وذلك برّد الاختلاف بينهما إلى محمل جامع كونيّ الأبعاد؛ ومن ثمّ النظر في وجوه تطوّر هاتين الصورتين من النصوص القديمة إلى النصوص الحديثة، والحرص على تأويل ذلك التطوّر بالبحث عن العوامل الكامنة وراءه.

1 - نصار، م. س، ص 137.

2 - وقد دفعنا إلى هذا الاعتبار ما اطّلعنا عليه من المؤلّفات التي تناول أصحابها نظريّة الخطاب؛ فقد تبين لنا في ضوء تلك المؤلّفات تعدّد المقاربات واختلافها، من قيوم (Guillaume) إلى جاكسون (Jakobson) إلى باختين (Bakhtine) فإلى بورديو (Bourdieu) ولاكان (Lacan). وقد أجّل ألفا أوصيان باري (Alpha Ousmane Barry) مضمون نظريّة الخطاب نقلاً عن غرافيتز (Grawitz) إذ يقول إنّ كلّ النظريّات التي تتعلّق بهذا المجال "تنطلق (...) من مبدأ أنّ كلّ الملفوظات لا تتمثّل في شكل جمل أو سلاسل من الجمل بل باعتبارها نصوصاً. والنصّ هو هيئة في التنظيم مخصوصة بتعيّن درسها بصفاتها تلك، عبر ربطها بالظروف التي وقع إنتاج النصّ فيها. فيكون النظر في بنية النصّ بربطه بظروف إنتاجه هو النظر فيه باعتباره خطاباً؛

Alpha Ousmane BARRY, LES BASES THÉORIQUES EN ANALYSE DU DISCOURS,

على الرابط التالي: <http://www.er.uqam.ca/nobel/icim/IMG/pdf/metho-2002-01-barry.pdf>، ص 1.

وقد لفت انتباهنا- ونحن نجمع المادة المتعلقة بسيرة الحسين- غزارة التأليف فيها، ولا سيّما من الجانب الشيعي، سواء أتعلق الأمر بالكتب والمجلّات والموسوعات، أم بالمواقع الإلكترونية بمختلف توجّهاها وأهدافها. ومع ذلك، قلّما عثرنا على مؤلّف يعتمد منهجا علميا يُخضع تجربة الحسين للقواعد العلمية الصارمة التي تستجيب للمناهج العلمية الحديثة.

فمن النصوص ما يتنزّل في المجال الدينيّ الصرف، بحيث توظّف سيرة الرجل للدفاع عن العقيدة أو عن موقف إيديولوجيّ ما؛ ومن الأمثلة على هذا المنهج يمكن أن نذكر علي شريعتي في كتابه "الحسين وارث آدم" وعبّاس محمود العقّاد في كتابه "أبو الشهداء الحسين بن عليّ"¹. ومن المؤلّفين من يعتمد المنهج التاريخيّ على طريقة القدامى، مثل طه حسين في كتاب "الفتنة الكبرى: علي وبنوه" و عبد الرزاق المقرّم في كتابه «مقتل الحسين عليه السلام».

ومن النصوص شقّ آخر يقيم مقارنة بين القصّتين السنيّة والشيعيّة لسيرة الحسين مثل كتاب محمّد فؤاد عبد الباقي «مناقب عليّ والحسين وأمه فاطمة الزهراء نصوص مستخرجة من أمّهات كتب الحديث»؛ وقد غلبت على مثل هذه المؤلّفات إمّا النزعة إلى التقريب بين المذاهب أو محاولة الدفاع عن المذهب. وقد انفرد عدد قليل من الدارسين بنظرة يمكن اعتبارها نقدية علميّة إلى سيرة الحسين، وإن لم ترق أعمالهم إلى تجريد «قوانين عامّة» تستخلص من دراسة سيرته. ومن أهمّ ما أطلعنا عليه في هذا المجال يمكن أن نذكر كتاب أحمد لاشين «كربلاء بين الأسطورة والتاريخ دراسة في الوعي الشعبيّ الإيراني»، الذي اقتصر على المقارنة بين المدوّنتين العربيّة والفارسيّة لسيرة الحسين؛ وأيضا مقالا لخالد سنداويّ عنوانه «صورة الحسين بن عليّ في أدب المقاتل» (The Image of Husain Ibn 'Alī in Maqātil Literature)، اقتصر فيه على جمع أكثر ما يمكن من مقوّمات سيرة الحسين دون إجراء مقارنة ولا بحث في أسس تلك السيرة؛ وكذلك مقالا لعبدان مقرّائيّ عنوانه «عاشوراء في المرايا السنيّة: اختلاط الحدود بين السعادة والحزن» (Ashura in Sunnite Mirrors Confused Borders Between Joy and Sadness)، ركّز فيه على الصورة

1 - لقد ارتأينا أن نقتصر على مثال واحد من المشارب المختلفة التي نذكرها عمّا ألف عن الحسين حتّى لا نتقل كاهل المقدّمة، على أنّنا سنعود إلى ذكر مختلف النصوص التي اعتمدنا عليها في متن الأطروحة.

السنيّة للحسين وحاول الكشف عن وجوه تطوّرها عبر الزمن والعوامل الكامنة وراء ذلك التطوّر. ومن أقرب الأعمال إلى أطروحتنا، بحث لسلوى العمدة وهو رسالة ماجستير أنجزتها بالجامعة الأمريكية في بيروت، عنوانها «الشهيد في تراث السنّة والشيعة، نموذج: الحسين ابن علي»¹. ورغم حرص الباحثة على المقارنة بين الموقفين السنّي والشيعيّ من الحسين ومحاولتها البحث عن العوامل الكامنة وراء الاختلاف بينهما، فقد ركّزت على الشهادة مدخلا إلى سيرة الحسين وأهمّلت جوانب أخرى منها، لا تقلّ في تقديرنا أهميّة عن مسألة الشهادة.

أمّا في الجامعة التونسية، فلم نكد نقف على أطروحة اهتمّ صاحبها بسيرة الحسين من هذه الزاوية، وحسبنا أن نشير إلى عمل لصلاح الدين العامريّ عنوانه «الاحتفاء بالموت من خلال صورة الشهيد بين المسيحيّة والإسلام يسوع والحسين نموذجا» وهو بحث لنيل شهادة الماجستير ركّز فيه على المقارنة بين شخصيّتي الحسين وعيسى المسيح؛ وكذلك عملا لعبيد الخلفيّ عنوانه «صورة عليّ بن أبي طالب في المخيال العربيّ الإسلاميّ»، وهو رسالة أنجزها صاحبها في مستوى التعمّق في البحث.

ومن البحوث التي اعتمد أصحابها مدخل الصورة لتناول جوانب من الثقافة العربيّة الإسلاميّة، يمكن أن نذكر أيضا عمل التهاميّ العبدولي وهو «النبيّ إبراهيم في الثقافة العربيّة والإسلاميّة» وعمل نادر الحماي «صورة الصحابيّ في كتب الحديث»، وهو بحث لنيل شهادة الدكتوراه. وقد ألّف عبد الوهاب اليوسفي في نفس هذا المسار كتابا عنوانه «صورة عثمان وعليّ في صحيح البخاري ومسلم - قراءة في الجذور والخصائص والدلالات-». ورغم أهميّة هذه البحوث، فإنّ أصحابها لم يعتمدوا المقاربة التي تقوم عليها أطروحتنا، ونعني تحديدا المقارنة بين تصوّرين السنّي والشيعيّ وتنزيلها في أفق أنثروبولوجيّ جامع.

وبناء على هذا الضمور الذي بدا لنا في التعامل النقديّ الحديث مع سيرة

1 - وقد علمنا أنّ الباحثة نشرت رسالتها في كتاب صدر سنة 2000، تحت عنوان «الإمام الشهيد في التاريخ والأيدولوجيا شهيد الشيعة مقابل بطل السنّة»، عن المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر. ولم يتسنّ لنا بعد أن نحصل على نسخة من الكتاب رغم حرصنا على ذلك.

الحسين، ارتأينا أن نعتمد المنهج الأنثروبولوجي وسيلة لاستقراء نصوص قديمة وحديثة من اختصاصات مختلفة منها التاريخي مثل «تاريخ الطبري» (ت310هـ) و«مقاتل الطالبين» للأصفهاني (ت356هـ)، ومنها ما هو من أدب السيرة وكتب الرجال وكتب الطبقات مثل «طبقات» ابن سعد (ت230هـ)، ومنها أيضا كتب التفسير مثل «تفسير» الطبري والطبرسي (ت460هـ)؛ وكذلك الكتب الشيعة ذات السمة الموسوعية مثل كتاب «الكافي» للكليني (ت328هـ) و«بحار» المجلسي (ت1111هـ).

وفي ضوء المقاربة التي اعتمدناها في قراءة النصوص التي اطلعنا عليها ومحاولة تفكيكها، ارتأينا أن يكون هذا البحث ثلاثي البناء: فجعلنا الباب الأول مجالا لتفكيك النصوص من حيث سماتها الأدبية أي من حيث البحث عن الجنس أو الأجناس الأدبية التي تستجيب لها، ومدى خدمة خصائصها الأجناسية لأغراض المؤلفين من الشيعة وأهل السنة. فكان الفصلان الأول والثاني مجالا لدراسة المدونتين الشيعة والسنية من زاوية النظر هذه، ثم خصصنا الفصل الثالث من هذا الباب لتناول أهم مقومات الجهاز الرمزي الذي اعتمده المؤلفون لخدمة أغراضهم من النصوص.

وخصصنا الباب الثاني لمسألة الشهادة التي جعلنا الفصل الأول مجالا للنظر في مفهومها وللكشف عن وجوه إشكاليته وتعمده وضبايته في الثقافة العربية الإسلامية؛ ثم جعلنا الفصلين المواليين لدراسة الموقفين السني فالشيعة من شهادة الحسين.

أمّا الباب الثالث، فكان محوره الظاهرة السياسية في صلتها بتجربة الحسين؛ وقد بحثنا في الفصل الأول عن الجذور التاريخية/الأسطورية للنزاع بين الحسين ويزيد، وحاولنا الاستدلال على أهمية عنصر الحتمية التاريخية في هذا النزاع. وكان الفصل الثاني مجالا للبحث في قضية الحكم في الإسلام ومدى تأثيرها في الاختلاف بين المسلمين ولا سيما بين أهل السنة والشيعة. ولما كانت المرأة ذات حضور لافت في أحداث كربلاء، فقد خصصنا الفصل الثالث من هذا الباب لدراسة الموقف الإسلامي من المرأة عامة، ثم ركزنا تحديدا على الاختلاف السني

الشيعة من مكانتها في المجتمع الإسلامي، مقتصرين على تجربة نساء آل البيت في كربلاء إذ جعلنا منها مثالا على صورة المرأة في المتخيل الإسلامي.

إنّ ما نصبو إليه من خلال هذه الأطروحة ليس «تثوير» الموقف من شخصيّة الحسين ولا التأسيس لتاريخ جديد لسيرته، بل غاية ما نسعى إليه هو تقديم قراءة جديدة لهذه السيرة، تسعى إلى تنزيلها في أفق علمي يواكب روح العصر ويحرص على أخذ مكانه في سياق ما يعرف اليوم بالدراسات الثقافية.

الباب الأوّل

صورة الحسين بطلاً محارباً بين فنّي الملحمة والسيرة

الفصل الأول

قصة كربلاء في صيغتها الشيعية: بين المنقبة والملحمة

تمهيد

يبن «رولان بارت» (Roland Barthes) رائد المنهج الإنشائي في دراسة النصوص السردية أنّ فعل السرد هو فعل كونيّ اقترن بالفكر البشريّ منذ القديم، والتبس بفنون كثيرة من الكتابة، فهو يقول في هذا الصدد: «يمكن للكلام الملفوظ أن يدعم السرد، شفويّاً أم مكتوباً، عبر الصورة، ثابتاً أو متحرّكاً، عبر الإيحاء وعبر مزيج منظم من كلّ هذه الموادّ، السرد حاضر في الأسطورة، الخرافة، المثل، الحكاية، القصة القصيرة، الملحمة، التاريخ، التراجم، المأساة، الملهاة، المسرح الإيمائيّ، كما في اللوحة الملوّنة (...)، والواجهة الزجاجيّة، والسينما، والفنون الهزليّة، والحدث المتنوع والمحادثة.

إلى ذلك، وتحت هذه الأشكال اللامتناهية تقريباً، يوجد السرد في كلّ الأزمنة، وكلّ الأمكنة، وفي كلّ المجتمعات، يبدأ السرد مع التاريخ أو حتّى مع الإنسانية؛ ليس شعب دون سرد؛ لكلّ الطبقات، لكلّ التجمّعات الإنسانية سرداتها»¹.

ورغم كونيّة الفعل السرديّ، فقد توصّل علماء السرد إلى ضبط شروط أو خصائص وقع إثبات تحقّقها في عدد من النصوص التي تختلف مضامينها وإن تقيّدت ببناء عامّ في تأليفها اصطلاح على تسميته بالجنس الأدبيّ².

وبالنظر في مختلف النصوص التي تيسّر لنا الاطلاع عليها، وجدنا أنّها متنوّعة من حيث طبيعة الفنون التي تنتمي إليها (من كتب تاريخ وكتب طبقات وغيرها)، مع أنّ ثمة عدداً محدوداً من أجناس الكتابة التي تنضوي تحتها. وإضافة إلى هذا، تبين لنا أنّ ثمة جنسين يحكم أوّلها النصوص الشيعيّة وثانيهما النصوص

1 - رولان بارت، النقد البنيويّ للحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، ص 89.

2 - نفسه، ص ص 91 - 92.

السنيّة. وقد ثبت عندنا أنّ هذا التصنيف الثنائيّ يشمل النصوص القديمة والنصوص الحديثة معا. وتمثّل المقاربات التي يقترحها علماء السرد سندا في تحليل النصوص التي نهتمّ بها، وهو تحليل انطلقنا فيه من المستوى الشكليّ الذي تبني عليه النصوص أو ما يسمّيه «تزييفان تودوروف» (T. Todorov) «المظهر التركيبيّ للنصّ»¹. وبدراسة هذا المستوى من النصوص السردية، نتوصّل إلى «التحليل القضويّ الذي من خلاله نقلّص الخطاب إلى قضايا منطقية بسيطة» يرى تودوروف أنّها تُدرس بالاعتماد على «ثلاثة أنظمة للنصّ (غالبا ما تكون حاضرة بداخل النصّ ذاته). [ف]يجمع النظام المنطقيّ كلّ العلاقات المنطقية بين القضايا: السببية والفصل والوصل والحصر (...) [و]يتكوّن النظام الزمنيّ من تتابع الوقائع المثارة من قبل الخطاب (...) [و]أخيرا نتحدّث عن النظام الفضائيّ عندما تكون العلاقة بين القضايا لا منطقية ولا زمنية، لكن تكون علاقة تشابه أو تباين، ويرسم هذا النوع من العلاقة في الوقت نفسه قليلا من «الفضاء»².

وعلاوة على هذه الأنساق التي ذكرها «تودوروف» لدراسة النصّ السردية، فإنّ المستوى الثاني الذي نعنّى به، هو المرجع الذي يحيل عليه النصّ وهو ما يعرفه «تودوروف» بأنّه «الظروف خارج-لسانية»³. فيكون المرجع في سياقنا هذا هو الفضاء الذي تحيل عليه النصوص في سردها لقصة الحسين، وقد يكون فضاء واقعيا أو خياليا. ويمثّل هذا البعد في النصوص محطّ اهتمامنا الأساسيّ لأنّه الوسيلة التي تكشف عن البعد الإيديولوجيّ الذي يوجّه تأليف النصوص على نحو أو آخر.

وعموما، فنحن نعتد على معطى أساسيّ في تعاملنا مع النصوص الشيعة والسنيّة التي تخبر عن سيرة الحسين بن عليّ، إذ نعتبرها قصّا لسيرته أو حكّيا لها بالمعنى اللغويّ البسيط للقصة أو للحكاية كالذي نجده مثلا لدى ابن منظور في «لسان العرب»، إذ يعرف القصة بأنّها «الخبر وهو القصص، وقصّ عليّ خبره

1 - تزييفان تودوروف، مفاهيم سردية، ترجمة عبد الرحمان ميزان، ص 33.

2 - نفسه، ص 35 - 36.

3 - نفسه، ص 45.

يقصّه قصّا وقصصا أورده. والقَصَصُ الخبر المخصوص¹. أمّا الحكاية، فهي عند ابن منظور «كقولك حكيت فلانا وحاكيتَه فعلت مثله أو قلت مثل قوله سواء لم أجازه وحكيت عنه الحديث حكاية»²؛ ويفيدنا هذا الحدّ اللغويّ في تبين الفرق بين القصة والحكاية من حيث كون الحكاية هي التقليد غالبا، أي إعادة شخص ما لفعل قام به شخص آخر، في حين تفيد القصة معنى السرد، أي إلقاء شخص ما لنصّ معيّن في ذهن شخص آخر.

وبناء على هذه المعطيات الفنيّة العامّة، ننتقل في دراستنا للقصّتين الشيعيّة والسنيّة من المستوى الفنيّ الشكليّ للنصوص، ثمّ نرتقي في مرحلة مواءمة إلى التعامل مع المستوى المضمونيّ الذي سيؤدّي بنا إلى النظر فيها من حيث المضامين الإيديولوجيّة. وتتعدّد المظانّ التي تخبر عن قصة الحسين من حيث فنون الكتابة أو الأجناس الأدبيّة. وتنتمي النصوص التي نعتمدها إلى الثقافة العاملة التي تختلف في مادّتها وأهدافها عن الثقافة الشعبيّة. فإذا كانت الثقافة الشعبيّة تعبّر عن مضامينها «من خلال الجسد والتعبير المحكيّ (أي الشفهيّ) ومن خلال لغة عاميّة»³، فإنّ الثقافة العاملة تنحصر في أوساط النخب⁴.

ويمكن تحديد الثقافة الشعبيّة أيضا بثلاثة شروط هي التالية: أوّلا، أن تكون «بدائيّة» أي لم تتطوّر على مدى الزمن ووصلتنا من الماضي دون أن تتغيّر؛ وثانيا، أن مادّة هذه الثقافة تكون من إنتاج الجماعة لا الأفراد مثلما هو الحال بالنسبة إلى الثقافة العاملة التي تتولّى النخب المثقّفة عمليّة الإبداع فيها؛ وثالثا، أن الأشخاص الذين يتولّون إنتاج الثقافة الشعبيّة يكونون متّصلين بالطبيعة أو على الأقلّ قريبين من التقاليد الأصليّة البدائيّة التي تميّز مجتمعهم⁵.

1 - ابن منظور، اللسان، م س، مادّة [ق-ص-ص].

2 - ابن منظور، اللسان، م س، مادّة [ح-ك-ي].

3 - عبد الإله بلقزيز، "الثقافة الشعبيّة والثقافة العاملة"، على الرابط التالي:

<http://infobelkzizabdelillah.over-blog.com/ext/http://www.balagh.com/thaqafa/8h0l0ngh.htm>

وقد اهتمنا بوجه من وجوه الثقافة الشعبيّة الشيعيّة هو المجالس الحسينيّة أو مجالس التعازي التي تقام سنويّا بمناسبة الاحفال بذكرى أحداث كربلاء، وذلك في مقالنا: "صورة كربلاء في مجالس التعازي الحسينيّة: قناة الزهراء أنموذجا"؛ قيد النشر.

4 - عبد الإله بلقزيز، م س.

5 - Daniel Attala, "Culture populaire et culture savante. Quelques notions et un peu d'histoire";

على الرابط التالي: http://www.univ-ubs.fr/hcti/presenta/documents/cult_pop.pdf

أما الثقافة العالمية، فقد ظهرت في القرن الثامن عشر مع فلسفة الأنوار التي كان الإنسان الأوروبي يعتبر نفسه من خلالها محور الكون، ويرى أنّ الثقافة حكر على المجتمعات المتقدمة التي تتوفر لديها وجوه التقدم المقترنة بالمعرفة والتربية والرقى الأخلاقي. فكانت الثقافة العالمية تعني ضمن هذا الاتجاه «مجموع المعارف ووجوه الاعتقاد التي تتقاسمها صفوف المجتمعات المتطورة»¹.

وفي القرن التاسع عشر، تطور مفهوم الثقافة العالمية بفضل ما حققه علم الأنثروبولوجيا من ازدهار على يد علماء من أهمهم «إدوارد تايلور» (Edward Tylor) الذي عرّف الثقافة بأنها «كل مركّب يشمل المعارف والمعتقدات والفنون والقوانين والأخلاق والعادات وكل ما عدا ذلك من مقدرة أو عادة يكتسبها الإنسان باعتباره فردا في المجتمع»². وبهذا، تميّزت الثقافة المهيمنة عن الثقافات الفرعية.

ولذا، فالتاريخ لحياة الحسين هو في سياقنا تاريخ عالم بمعنى كونه «التحليل الذي يعتبر المواد المكوّنة له على أنّها آثار أجهزة (اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو إيديولوجية، إلخ) وهو تحليل يرمي إلى الكشف عن عمليات زمنية (من سببية وتقاطع وانعكاس وتصادم، إلخ) أمكن لها أن تولّد تلك الآثار»³.

ومع هذا، فإن الرواة الذين قصّوا سيرة الحسين - من قدامى ومحدثين - لم يكن همهم سوى الوفاء لمطلّبات إيديولوجية معينة تمثّل أفق انتظار القارئ المنتمي إلى المذهب الشيعي أو الذي ينتظر منه التعاطف مع القراءة الشيعية للتاريخ. فيمكن القول إنّ النصوص الشيعية التي تدّعي الامتثال للتاريخ إنّما هي في النهاية تعبّر عن هواجس مذهبية صيغت حسب شروط فنّ كتابة التاريخ.

وقد أشار «بول ريكور» (Paul Ricoeur) إلى هذا الأمر عندما بيّن أنّ للتاريخ هدفا رئيسيا يتمثّل في تفسير الأحداث التي تحصل في الماضي، ولكنّ هذا الفنّ يجمع بين كلّ الأجوبة الممكنة مستجيبا بذلك لتطلّعات الجماهير التي يتوجّه إليها،

1 - Philippe Deubel, Marc Montoussé, Serge d'Agostino, Gilles Renouard, Dictionnaire des sciences économiques et sociales, article "culture".

2 - ibid, loc.cit.

3 - Michel de Certeau, "Histoire et psychanalyse: entre science et fiction", p125.

وهذا ما يضطلع به خاصّة التاريخ الرسمي الذي يعتني بالأحداث المعدودة كبرى ليجعل منها أحداثاً تأسيسية، وبهذا تلتبس وظيفة التاريخ الإخبارية بوظيفة ثانية تبريرية¹. ولذلك فإنّ الموضوعية التي يدّعيها علم التاريخ غالباً ما تحدّ منها ذاتية المؤرّخ الذي يستجيب لإيديولوجيا مجتمعه².

ولا تخرج النصوص السنيّة عن هذا النطاق وإن كانت المسألة الإيديولوجية فيها أقلّ ثقلاً بالنسبة إلى مؤرّخي أهل السنّة بحكم الاختلاف بين موقف الأقلية وموقف الأغلبية في أيّ مجتمع وتحديدًا في المجتمع الإسلاميّ الذي يهمنّا.

وأهمّ ما نعنّى به في النصوص التي نتناولها بالدرس ضمن هذا السياق، هو أسلوب أصحابها في سرد حياة الحسين الذي يمثل بطل القصّة بامتياز. وهذا الأمر يطرح علينا مسألة الجنس الأدبيّ الذي تُقَصّ وفقه سيرة الحسين. فالطريف في القصّتين السنيّة والشيعة هو أنّ ما يمكن عدّه «الخبر» فيهما عن الحسين يكاد يكون هو نفسه عدا بعض الجزئيات التي قد تبدو لأوّل وهلة ثانوية بالنسبة إلى ملمح القصّة العام. ومع هذا التشابه، فإنّ دراسة هذه النصوص بما يكفي من التروّي في مجال «الخطاب» تجعلنا نستخلص أنّ القصّتين السنيّة والشيعة لا تخضعان «للشروط الأجنبية» عينا، أي إنّهما لا تنتميان إلى نفس الجنس الأدبيّ.

وقد بيّن «شارل بلا» (Charles Pellat) صعوبة التمييز الدقيق بين الأجناس الأدبية التي تسرد قصص الأبطال في الثقافة العربية؛ فمن ذلك أنّ الترجمة تميّز بأنّ سردها لحياة فرد أو جماعة يكون حياديّاً أي لا يحاول الراوي فيها أن يجمّل صورة البطل أو الأبطال؛ بينما تخصّ السيرة في أصلها حياة النبيّ ولكنها تطوّرت مع الزمن فتمرّدت على هذا الحدّ وصار موضوعها حياة شخص أو أشخاص ليسوا بالضرورة مقدّسين؛ وتشبه الأخلاق السيرة في أنّها كانت تخصّ في أصلها مدح النبيّ ثمّ اتّسعت بعد ذلك لتتعلّق بأئمّة أهل السنّة وأئمّة الشيعة؛ وتقرب الفضائل من المناقب إلى حدّ كبير ولكنها تتجاوزها لتشمل مدح المدن والبلاد، وتتعلّق المآثر والمفاخر بالبطولات الجماعية التي تقوم بها القبائل أو الشعوب أو

1 - Paul Ricoeur, "Entre mémoire et histoire", pp15-16.

2 - Paul Ricoeur, "Histoire et vérité", p26.

الجماعات¹. وقد توصّلنا بعد النظر العميق في عدد من النصوص الشيعة التي أمكننا الاطلاع عليها إلى أنّها مدوّنة يتجاذبها جنسا المنقبة والملحمة.

1 - النصوص الشيعة والمنقبة

رغم ما يبدو من تداخل فنون الكتابة في النصوص الشيعة، فإنّها جميعا تتبع في بنائها ومضمونها هيكلًا مجرّدًا تبين لنا أنّه ينحو نحو جنسي المنقبة والملحمة.

تدلّ المنقبة في حدّها اللغويّ على معان يحملها الجذر [ن-ق-ب]، وهي معان مادّية منها ما يدلّ عليه فعل نقب من المشي أو اتّباع طريق ضيق أو صعب بين ناحيتي جبل، أو الحفر في الأرض: فتكون للمنقبة دلالة أولى مكانية تتمثّل في كونها الطريق المسلوكة. أمّا من الناحية المجازية، فللمنقبة معان أهمّها الأخلاق مطلقا سواء أكانت حسنة أم سيئة، والجليلة أي الطبيعة الأصيلة في الإنسان بمعنى الروح والخلقة؛ ومن معانيها أيضا نفاذ الرأي والمنجزات التي تنسب إلى شخص ما². وفي تعريف المنقبة اصطلاحا، نجد أنّها جنس أدبيّ يُعنى في حدّه البسيط بسرد سيرة بطل معيّن. وقد عرف هذا الجنس تطوّرا ارتبط بظهور تيار تصوّف في الحضارة الإسلاميّة وما رافقه من اكتساب أشخاص معيّنين لبعض القداسة حتّى صارت المنقبة تحيل على ذكر المعجزات أو الكرامات التي تنسب إلى شخص ما استثنائي³.

ومن الناحية الهيكلية الفنيّة، تقوم المنقبة على أركان ثبت لدينا وجودها في النصوص الشيعة دون النصوص السنية، وهي الاستهلال بذكر مناقب البطل، فالحديث عن مولده ونشأته غير العاديتين، ثمّ التعرّض إلى المهمة الاستثنائية التي قدّر له التصديّ لها⁴. وقد وجدنا الرواة الشيعة من القدامى والمحدثين يتقيّدون بهذا المنهج في سرد قصّة الحسين: فهم لا يسردون أحداث كربلاء وما مهّد لها من ظروف إلا بعد ذكر مولد الحسين والأحداث غير العادية التي مهّدت له أو رافقته، ثمّ خصائصه الجسدية والروحية التي تجعل منه شخصيّة تختلف عن

1 - E.I.2, article "MANĀQIB".

2 - ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ن-ق-ب].

3 - E.I.2, article "MANĀQIB".

4 - Abdelmajid Zeggaf, "Remarques sur l'organisation formelle des récits hagiographiques", p8.

البشر العاديين. فالطبراني (ت360هـ) مثلاً يبدأ سرده للقصة بعنصر "ذكر مولده وصفته وهيئته رضي الله عنه وكرم الله وجهه وعن أبيه وأمه"¹، فيذكر أولاً أنه "لم يكن بين الحسن والحسين إلا طهر"². ثم يورد خبراً على لسان أحد الرواة في قوله: «كنت مع أبي هريرة رضي الله عنه فرأى الحسين بن علي رضي الله عنهما فقال: يا أبا عبد الله لقد رأيتك على يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم قد خضبتكما دماً حين أتى بك حين ولدت فسرك³ ولقك في خرقة ولقد تفل في فيك وتكلم بكلام ما أدري ما هو، ولقد كانت فاطمة رضي الله عنها سبقتة بقطع سرّة الحسن رضي الله عنه فقال: لا تسبقيني بها»⁴.

إنّ ما استهلّ به الطبراني سرده لحياة الحسين يؤسّس لسّمات شخصية غير عادية بسبب الصلة العضوية بينه وبين جدّه النبي لا من حيث القرابة الدموية بينهما وحسب، بل ومن حيث تفلّه في فيه. وتبدو هذه الصلة روحية أيضاً لما في الكلمات التي ألقاها النبي - حسب الخبر - في فؤاد الحسين الرضيع من بعد سحريّ يمهد لحياة استثنائية تنتظر هذا المولود.

وينحو تقي الدين المقرزي (ت845هـ) هذا المنحى في بناء نصّه إذ يستهلّه بذكر نسب الحسين⁵ ثمّ يتعرّض إلى «ولادته»⁶ ويذكر أنّه «عقّ⁷ عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم كما عقّ عن أخيه يوم سابعه بكبش، وحلق رأسه، وأمر أن يتصدّق بزنة شعره فضّة»⁸.

ويشير المقرزي إلى أنّ الرسول هو من سمّى الحسين حسينا بعد أن أراد عليّ أبوه تسميته حرباً وذلك أنّه «لما ولد الحسين قال [الرسول]: أروني ابني، ما

1 - الإمام الطبراني، مقتل الحسين بن علي بن أبي طالب، ص23.

2 - نفسه، ص24.

3 - "وسره سراً قطع سره"، و"السرر ما يتعلّق من سرّة المولود فيقطع"؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [س-ر-ر].

4 - الطبراني، م س، ص24.

5 - تقي الدين المقرزي، كتاب المقفّى الكبير، ص ص567 - 568.

6 - نفسه، ص568.

7 - "وعقّ عن ابنه يعقّ ويعقّ حلق عقيقته أو ذبح عنه شاة"، والعقيقة "الشعر الذي يخرج على رأس المولود في بطن أمه"؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ع-ق-ق].

8 - المقرزي، م س، ص ن.

سمّيتومه؟ قلت [والمُتحدّث عليّ]: حرباً. قال: بل هو حسين¹. وإضافة إلى هذه الصلة الحميمة بالرسول، فإنّ الحسين تصله به صلة جسديّة تعود إلى شبهه به: فيذكر المقرئزي أنّه «كان الحسن أشبه الناس برسول الله صلّى الله عليه وسلّم ما بين الصدر إلى الرأس، والحسين أشبه الناس بالنبيّ صلّى الله عليه وسلّم ما كان أسفل من ذلك»².

ويذكر شهاب الدين العسقلانيّ (ت 852هـ) في مطلع سرده لحياة الحسين صلة إضافية بينه وبين الرسول تتمثّل في روايته الأحاديث عنه؛ فيخبر بأنّه «قد حفظ الحسين أيضاً عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وروى عنه»³.

ونجد في كتاب «نور العين في تاريخ إمام الشهداء» - وهو كتاب مجهول المؤلّف - عنصراً يُستهلّ به سرد قصّة الحسين عنوانه «ولادة الإمام أبي عبد الله الحسين رضي الله عنه»⁴، ويرد فيه ما يلي: «اعلم أنّهُ هو القمر المنير والعلم الشهير سيّد شباب أهل الجنّة وريحانة نبيّ هذه الأمّة إمام الشهداء ووارث علوم سيّد الأنبياء ابن الإمام عليّ بن أبي طالب ابن عبد المطلب بن هاشم رضي الله عنه وأُمّه السيّدة البتول فاطمة الزهراء بنت رسول الله علقت به رضي الله عنها بعد ولادة أخيه الحسن رضي الله عنه بخمسين ليلة وولد بالمدينة المنورة في سنة أربع هجرية وحنكه النبيّ بريقه وأذن في أذنه وتفل في فيه ودعا له وسماه حسيناً (...). وكان أشبه بالنبيّ في القسم الأسفل من جسده وقد ورد عن رسول الله في شأن الحسين أحاديث كثيرة»⁵.

إنّ ما يلحّ عليه هذا الخبر هو أنّ شخصيّة الحسين غير عاديّة لأنّها تمثّل حلقة في سلسلة من الشخصيّات المميّزة في الضمير الإسلاميّ الشيعيّ خاصّة، ونعني بها النبيّ وعليّاً وفاطمة.

1 - المقرئزيّ، م س، ص 569.

2 - نفسه.

3 - شهاب الدين المعروف بابن حجر العسقلانيّ، كتاب الإصابة في تمييز الصحابة، الجزء الأوّل، ص 332. وذكر هذا أيضاً الحافظ المزيّ (ت 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المجلّد الثاني، ص 183.

4 - مؤلّف مجهول، نور العين في تاريخ إمام الشهداء وفرع خاتم الأنبياء سيّدنا الحسين ابن الإمام عليّ ابن أبي طالب كرم الله وجهه ابن السيّدة فاطمة الزهراء بنت رسول الله وشقيق الحسن والسيّدة زينب أم هاشم، ص 3.

5 - مؤلّف مجهول، م س، ص 4-3.

وإضافة إلى عنصر النسب، فللحسين صلة بالرسول تبدو في هذا الخبر ماديّة روحية علميّة؛ فهي ماديّة من حيث الصلة الجسديّة بينهما، وهي روحية لحب الرسول له وتسميته إياه، ثم هي علميّة بسبب الأحاديث المروية عن الصلة المتينة بينهما.

ولئن اختلف محمد باقر المجلسي (ت 1111 هـ) عن سائر مؤرخي الشيعة في عدم استهلال نصّه بذكر مولد الحسين بل بوصيّة أخيه الحسن له قبيل وفاته، فإنّه ينحو نحوهم في بدئه التأريخ لحياة الحسين بذكر بعض معجزاته، وذلك أنّ المجلسي يبدأ سرده لحياة الحسين بذكر "أبواب ما يختصّ بتاريخ الحسين بن عليّ صلوات الله عليهما"¹، وقد خصّص أول هذه الأبواب للحديث عن «النصّ عليه بخصوصه ووصيّة الحسن إليه صلوات الله عليهما»²؛ ثم يجعل الباب الموالي للحديث عن «معجزاته صلوات الله عليه»³.

ومن المعجزات التي يذكرها المجلسي بخصوص الحسين «أنّه لما ولد الحسين عليه السلام أمر الله تعالى جبرئيل أن يهبط في ملا من الملائكة فيهنّي محمدا فهبط فمرّ بجزيرة فيها ملك يقال له فطرس بعثه الله في شيء فأبطأ فكسر جناحه فألقاه في تلك الجزيرة فعبد الله سبعمئة عام فقال فطرس لجبرئيل: إلى أين؟ فقال: إلى محمّد فقال: احملني معك لعلّه يدعو لي فلما دخل جبرئيل وأخبر محمدا بحال فطرس قال له النبي: قل [كذا ولعلّ كلمة «له» سقطت من النصّ] يتمسّح بهذا المولود فتمسّح فطرس بمهد الحسين فأعاد الله عليه في الحال جناحه ثم ارتفع مع جبرئيل إلى السماء»⁴.

إنّ هذا الخبر يعكس ما للحسين من مكانة استثنائية لا بالنسبة إلى البشر العاديين وحسب، بل وبالنسبة إلى المخلوقات العلوية أيضا: فيهنّي الله بولادته نبيّ الإسلام، وهو يشفع للملك المغضوب عليه بمجرد أن تمسّح بمهده. وكلّ هذه السمات تجعل من الحسين ذاتا تفارق العالم العاديّ ممّا يمهد لتواتر الأحداث

1 - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الجزء 44، ص 61.

2 - نفسه، ص ن.

3 - المجلسي، م س، ص 63.

4 - المجلسي، م س، ص 65.

الاستثنائية التي ستحتفل بها حياته حسب التصوّر الشيعي.

وتقرب النصوص الشيعة المعاصرة من هذا النهج في قصّ سيرة الحسين: فمثلا في كتاب «معاجز الإمام الحسين» للسيد هاشم البحراني يبدأ السرد بذكر «أن الله عزّ وجلّ خلق من نور الحسين عليه السلام الجنان والخور العين»¹، ثم يأتي ذكر «ما منه الحسن والحسين عليهما السلام» في الخبر التالي الذي يأتي على لسان سلمان الفارسي²: «دخلتُ على فاطمة عليها السلام والحسن والحسين عليهما السلام يلعبان بين يديها، ففرحت بهما فرحا شديدا، فلم ألبث حتّى دخل رسول الله صلّى الله عليه وآله، فقلت: يا رسول الله خبرني بفضيلة هؤلاء لأزداد حباّ لهم. فقال: يا سلمان ليلة أسري بي إلى السماء أدارني جبرائيل في سمواته وجنانه، فبينما أنا أدور في قصورها، وبساتينها، ومقاصيرها إذ شممت رائحة طيبة، فأعجبني تلك الرائحة، فقلت: يا حبيبي ما هذه الرائحة التي غلبت على روائح الجنة كلّها؟ فقال: يا محمّد تفاحة خلقها الله تبارك وتعالى بيده منذ ثلاثمائة ألف عام، ما ندرى ما يريد بها فبينما أنا كذلك إذ رأيت ملائكة ومعهم تلك التفاحة، فقالوا: يا محمّد ربنا يقرئ عليك السلام، وقد أتخفك بهذه التفاحة. قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: فأخذت تلك التفاحة فوضعتها تحت جناح جبرائيل عليه السلام، فلمّا هبط بي إلى الأرض أكلت تلك التفاحة فجمع الله ماءها في ظهري، فغشيت خديجة بنت خويلد فحملت بفاطمة عليها السلام من ماء التفاحة، فأوحى الله عزّ وجلّ إليّ: أن قد ولد لك حوراء إنسيّة، فروّج النور من النور: فاطمة من عليّ، فإنّي قد زوّجتهما في السماء، وجعلت خمس الأرض مهرها، وستخرج فيما بينهما ذريّة طيبة وهما سراجا أهل الجنة الحسن والحسين، ويخرج من صلب الحسين أئمة يقتلون ويُحذلون، فالويل لقاتلهم وخاذلهم»³.

يستدعي هذا الخبر رموزا عميقة الدلالة في الضمير الإسلامي، ليصلها بمولد

1 - السيد هاشم البحراني، معاجز الإمام الحسين، ص 5 - 8.

وتجدر الإشارة إلى أنّ موضوع الكتاب الذي يهتم بلامح الإعجاز في شخصيّة الحسين قد انعكس في بنيته التي يبدو منها أنّ المؤلف يلجّ على تلك الملامح أكثر من اهتمامه بسرد قصّة كربلاء. ومع هذا، فإنّ المفاصل السردية تلوح من وراء تلك المعجزات المذكورة.

2 - وهو صحابي فارسي الأصل، توفي سنة 35 هـ.

3 - السيد هاشم البحراني، م، ص 8 - 9.

الحسين: فهو ينهل من قصّة الخلق، ويحوّل امتحان الزلّة إلى امتحان نجاح في إنشاء ذرّيّة استثنائية، يكون الحسين حلقة هامة فيها. وينهل هذا الخبر أيضا من خبر الإسراء بالنبّي، ليصله بالحمل بفاطمة والإعلان عن ذرّيّتها من عليّ قبل حتّى أن تولد. وهذه المعطيات ترفع الحسين إلى مصافّ المخلوقات الاستثنائية التي تقرب من وضعيّة أنصاف الآلهة في الميثولوجيا القديمة. وتتّصل هذه الرموز بالتصوّر الشيعيّ لخلق الكون، وهو تصوّر تعتبر النورانيّة من أهمّ أسسه¹.

وبعد التمهيد للحمل بالحسين، ينتقل البحرانيّ إلى الحديث عن "معجزات مولده عليه السلام"² التي منها أنّ فاطمة "لما وقعت في طلقها أوحى الله عزّ وجلّ إلى لعيا وهي حوراء من حور الجنّة (...) أن اهبطي إلى دار الدنيا إلى بنت حبيبي محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم فانسي لها وأوحى الله إلى رضوان خازن الجنان أن زخرف الجنّة وزيّنها كرامة لمولود يولد في دار الدنيا، وأوحى الله إلى الملائكة أن قوموا صفوفا بالتسبيح والتقدّيس والثناء على الله تعالى (...). ثمّ إنّ فاطمة عليها السلام ولدت الحسين عليه السلام في وقت الفجر فقبلته لعيا وقطعت سرّته ولفّته بمنديل من مناديل الجنّة وقبّلت عينيه وتفلّت في فيه"³.

نرى في هذا الخبر أنّ الصلة الحميمة التي كانت في المصادر القديمة بين الحسين وجده النبيّ قد ارتقت إلى صلة بينه وبين الملائكة من خلال «لعيا»، وهو ما يعكس البعد التخيليّ الذي يبدو في النصوص الشيعة الحديثة أبلغ ممّا هو عليه في النصوص القديمة. فالرواية القداميّة أكثر حرصا على نقل الأحداث أو الوقائع التاريخيّة، في حين ينزع المؤرّخون المحدثون إلى التحرّر من دور القصّ التاريخيّ ليحاولوا إضفاء أبعاد رمزيّة دينيّة على الوقائع التاريخيّة.

وبعد الحديث عن معجزات مولد الحسين، ينتقل البحرانيّ إلى الحديث عن صفاته الاستثنائية التي تمتدّ إلى الفصل المخصّص لموضوع "إخباره عليه السلام

1 - ومن ذلك أنّ إحدى أساطير خلق الكون لدى الشيعة تتمثّل في أنّ الكون كان فيه أولا "الله-النور وحده. وقبل خلق العالم الحنّيّ بملايين السنين، خلق الله من نوره من ناحية العالم الأوّل المسمّى أمّ الكتاب، ومن ناحية ثانية "ساكن" هذا العالم، أي نور محمّد (رمز البعد الظاهر للكون) وعليّ (رمز بعده الخفيّ السريّ)، [وهو نور] أوحّد مشي

Qu'est-ce que le shiisme ? Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, p105

2 - السيّد هاشم البحرانيّ، م س، ص 10 - 13.

3 - السيّد هاشم البحرانيّ، م س، ص 10 - 11.

باجتماع طغاة بني أمية على قتله ويقدمهم عمر بن سعد -لعنه الله-“¹.

ويسير السيد محسن الأمين العاملي على هذا المنهج في كتابه ”لواعج الأشجان في مقتل الحسين“ إذ يخصص فصلاً أول للحديث عن بعض ”من فضائل الحسين عليه السلام“² التي من بينها قول ”أم الفضل بنت الحارث“³ زوجة العباس بن عبد المطلب: رأيت فيما يرى النائم كأنّ عضواً من أعضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سقط في بيتي وفي رواية في حجري، فقلت: يا رسول الله رأيت حلماً منكراً، قال: وما هو؟ قلت: إنه شديد، قال: وما هو؟ فقصصته عليه فقال: خيراً رأيت تلد فاطمة غلاماً فترضعينه“⁴: إن في هذا الخبر وجهاً آخر من وجوه الصلة المتينة بين الحسين والنبي، ويتمثل في أنه «عضو» من أعضاء النبي، ممّا يعكس أنه يحمل بعضاً من قداسة جدّه في الضمير الإسلامي الشيعي.

وبعد الحديث عن الظروف الاستثنائية التي أحاطت بمولد الحسين، يذكر السيد العاملي بعضاً «من أدب الحسين عليه السلام»⁵ وهو عبارة عن تعاليم يوردها المؤرّخ على لسان الحسين وتتعلّق أساساً بالآداب الاجتماعية، ويرد بعضها نثراً وبعضها الآخر شعراً.

وينتقل الحديث بعد ذلك إلى ذكر «الأمر المتقدم على القتال»⁶ فإلى «صفة القتال»⁷. ولا يغيب عن المقارن بين النصوص الشيعة قديمها وحديثها أنّ التخييل فيها يقوى كلّما تقدّم الرواة في الزمن، بحيث يضعف التقيد بالمادة التاريخية إلى حدّ ما، ليحلّ محله القصد إلى إسباغ هالة من القداسة على الحسين.

أمّا من الناحية المضمونيّة، فللمنقبة خصائص تميّز بها منها أنّ البطل المخبر عنه هو بطل حقيقيّ تؤخذ سيرته من التاريخ ولكن مع التركيز على فضائله التي تجعل منه مثلاً يحتذى، لا سيّما والمنقبة تبرزه في صورة الشخصية الاستثنائية التي

1 - السيد هاشم البحراني، م س، ص 26.

2 - السيد محسن الأمين العاملي، لواعج الأشجان في مقتل الحسين، م س، ص 9.

3 - وهي زوجة العباس عم النبي، توفيت سنة إحدى وخمسين للهجرة.

4 - السيد العاملي، م س، ص 9.

5 - السيد العاملي، م س، ص 17.

6 - نفسه، ص ص 21 - 81.

7 - نفسه، ص ص 81 - 147.

رَشَّحتها سماتها الذاتية لاحتلال مكانة مرموقة في الضمير الجمعي الذي تعتبر قصة حياة البطل المنقبي جزءاً من تاريخه العام¹.

وتتحقق هذه السمات في النصوص الشيعة القديمة عبر الخصائص التي أشرنا إليها مثل الشبه بين الحسين والنبى في بعض الصفات الجسدية، والصلة الحميمة بينهما. ويستوقفنا محمد باقر المجلسي في «بحار الأنوار» إذ يركّز في وصف الحسين على الجانب الروحي فيه أكثر من صفاته الجسدية: فيورد أنّه يشبه النبى يحى من حيث اشتراكهما في الاستشهاد، وذلك في خبر عن زكريّا يذكر فيه أنّه «كان يقول إلهي ارزقني ولدا تقرّ به عيني على حمل الحسين فإذا رزقته فافتني بحبه ثم أفجعني به كما تفجع محمداً حبيبك بولده فرزقه الله يحى وفجعه به وكان حمل يحى ستة أشهر وحمل الحسين كذلك»².

ويذكر المجلسي أيضاً شبه الحسين بإسماعيل في قوله إنّّه «لما أمر الله عزّ وجلّ إبراهيم عليه السلام أن يذبح مكان ابنه إسماعيل الكبش الذي أنزله عليه تمنى إبراهيم أن يكون قد ذبح ابنه إسماعيل بيده (...) فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: يا إبراهيم من أحبّ خلقي إليك؟ فقال: يا ربّ ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ من حبّيك محمداً فأوحى الله إليه: أفهو أحبّ إليك أم نفسك؟ قال: بل هو أحبّ إليّ من نفسي. قال: فولده أحبّ إليك أم ولدك؟ قال: بل ولده قال: فذبح ولده ظلماً على أيدي أعدائه أوجع لقلبك أو [كذا] ذبح ولدك بيدك في طاعتي؟ قال: يا ربّ بل ذبحه على أيدي أعدائه أوجع لقلبي»³: يبدو من خلال هذا الشاهد أنّ القداسة المضافة على الحسين مستمدة في الضمير الشيعي من تنزيله في سلسلة من الوقائع أو ربطه بالشخصيات ذات المكانة الرمزية العميقة في الضمير المؤمن على غرار قصة إبراهيم وذبح ابنه الذي أمر به فكاد يفعله لولا أن بدّله الله بالكبش، في حين «ذبح» الحسين فعلاً وصارت قصته بذلك شبيهة بقصة إسماعيل؛ ونجد هنا ضرباً من التناص بين القصص الديني والمنقبة من جهة، والحسين والأنبياء

1 - Abdelmajid Zeggef, "Remarques sur l'organisation formelle des récits hagiographiques", in Histoire et hagiographie, Ibid, p5.

2 - المجلسي، البحار، م س، ج 44، ص 79.

3 - المجلسي، البحار، م س، ج 44، ص 80.

من جهة أخرى. وفي هذا المسار نفسه، يعقد المجلسيّ صلات شبه بين الحسين من جهة، وعليّ وفاطمة ونوح من جهة ثانية؛ وذلك في الخبر التالي الذي يرد على لسان النبيّ محمّد: «لَمَّا أَرَادَ اللهُ أَنْ يَهْلِكَ قَوْمُ نُوحٍ أَوْحَى إِلَيْهِ أَنْ شَقَّ أَلْوَاحَ السَّاجِ فَلَمَّا شَقَّهَا لَمْ يَدْرِ مَا يَصْنَعُ بِهَا فَهَبَطَ جَبْرَائِيلُ فَأَرَاهُ هَيْئَةَ السَّفِينَةِ وَمَعَهُ تَابُوتُهَا [كذا] مِائَةَ أَلْفِ مِسْمَارٍ وَتِسْعَةَ وَعِشْرُونَ أَلْفَ مِسْمَارٍ فَسَمَّرَ بِالمِسامِيرِ كُلَّهَا السَّفِينَةَ إِلَى أَنْ بَقِيَتْ خَمْسَةُ مِسامِيرٍ فَضَرَبَ بِيَدِهِ إِلَى مِسْمَارٍ فَأَشْرَقَ بِيَدِهِ وَأَضَاءَ كَمَا يُضِيءُ الْكَوْكَبُ الدَّرِّيُّ فِي أَفْقِ السَّمَاءِ فَتَحَيَّرَ نُوحٌ فَأَنْطَقَ اللهُ الْمِسْمَارُ بِلِسَانٍ طَلَقَ ذَلِكَ: أَنَا عَلَى اسْمِ خَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَهَبَطَ جَبْرَائِيلُ فَقَالَ لَهُ يَا جَبْرَائِيلُ مَا هَذَا الْمِسْمَارُ الَّذِي مَا رَأَيْتُ مِثْلَهُ فَقَالَ هَذَا بِاسْمِ سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللهِ أَسْمَرَهُ اللهُ عَلَى أَوَّلِهَا عَلَى جَانِبِ السَّفِينَةِ الْأَيْمَنِ ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدِهِ إِلَى مِسْمَارٍ ثَانٍ فَأَشْرَقَ وَأَنَارَ فَقَالَ نُوحٌ وَمَا هَذَا الْمِسْمَارُ فَقَالَ هَذَا مِسْمَارُ أَخِيهِ وَابْنِ عَمِّهِ سَيِّدِ الْأَوْصِيَاءِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَأَسْمَرَهُ عَلَى جَانِبِ السَّفِينَةِ الْأَيْسَرِ فِي أَوَّلِهَا ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدِهِ إِلَى مِسْمَارٍ ثَالِثٍ فَزَهَرَ وَأَشْرَقَ وَأَنَارَ فَقَالَ جَبْرَائِيلُ هَذَا مِسْمَارُ فَاطِمَةَ فَأَسْمَرَهُ إِلَى جَانِبِ مِسْمَارِ أَبِيهَا ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدِهِ إِلَى مِسْمَارٍ رَابِعٍ فَزَهَرَ وَأَنَارَ فَقَالَ جَبْرَائِيلُ هَذَا مِسْمَارُ الْحَسَنِ فَأَسْمَرَهُ إِلَى جَانِبِ مِسْمَارِ أَبِيهِ ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدِهِ إِلَى مِسْمَارٍ خَامِسٍ فَزَهَرَ وَأَنَارَ وَأَظْهَرَ النَّدَاوَةَ فَقَالَ جَبْرَائِيلُ هَذَا مِسْمَارُ الْحُسَيْنِ فَأَسْمَرَهُ إِلَى جَانِبِ مِسْمَارِ أَبِيهِ فَقَالَ نُوحٌ يَا جَبْرَائِيلُ مَا هَذِهِ النَّدَاوَةُ فَقَالَ هَذَا الدَّمُ فَذَكَرَ قِصَّةَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا تَعْمَلُ الْأُمَّةُ بِهِ فَلَعَنَ اللهُ قَاتِلَهُ وَظَالِمَهُ وَخَاذِلَهُ»¹.

يبدو الحسين من خلال ما يعكسه هذا الخبر تنمّة لمسار من الشخصيات المقدّسة التي يمثّل إحداها، والجامع بين هذه الشخصيات هو فكرة النجاة التي ترمز لها سفينة نوح. ومّا يشدّنا في هذا الخبر أيضاً أنّ الزمن فيه هو زمن تدشيني يمثّل الزمن الأصليّ الذي تكون فيه ذوات هؤلاء الأعلام في طور الكمون؛ وقد وقع تنزيل مقتل الحسين في هذا الطور، ممّا يعكس البعد المنقبيّ في الخبر مضافاً إليه العنصر التخيليّ الذي يوغل في العجيب إلى حدّ تحويل الشخصيات المتحدّث عنها إلى رموز نورانيّة تكاد لا تصلها بوجودها المادّيّ أيّة صلة.

وتنخرط النصوص الحديثة في هذا الغرض. فيذكر البحراني مثلاً أن الحسين خلق من نور في رسول الله، وذلك في قوله «إن الله عز وجل خلقني وعلياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام قبل أن يخلق الدنيا بسبعة آلاف عام. قلت [أي الراوي]: فأين كنتم يا رسول الله؟ قال: قدام العرش نسبح الله ونحمده ونقدسه ونمجده. قال: قلت: على أيّ مثال؟ قال: أشباح نور حتى إذا أراد الله عز وجل أن يخلق صورنا، صيرنا عمود نور، ثم قذفنا في صلب آدم، ثم أخرجنا إلى أصلاب الآباء وأرحام الأمهات»¹.

ويذكر البحراني بعض مظاهر الصلة الحميمة بين الحسين وجده النبي من قبيل «أنه عليه السلام لم يرتضع من أنثى بل من إبهام رسول الله صلى الله عليه وآله، وفي رواية أخرى من لسانه»².

ومن الناحية الأخلاقية، تسند النصوص الشيعية إلى الحسين صفات التقوى الشديدة وكثرة التعبّد، التي تذكر أنه ورثها عن جده النبي محمد حسب الحافظ المتقن³، فضلاً عن حجّه ماشياً خمسا وعشرين مرّة⁴.

وتتحدّث بعض النصوص أيضاً عن كثرة عطائه⁵، وروايته الحديث عن جده وعن أمّه⁶. ونظراً إلى توفر كلّ هذه الصفات في الحسين، فقد احتلّ مكانة رفيعة لدى جده النبي ولدى الناس⁷. وتؤكد الأخبار على هذه المكانة التي من أماراتها شدة حبّ الرسول له إذ هو الذي سمّى أبناء عليّ الحسن والحسين ومحمّداً حتى

1 - البحراني، معاجز الإمام الحسين، م س، ص 21 - 23.

2 - نفسه، ص 23.

3 - الحافظ المتقن، تهذيب الكمال، ص 184.

4 - مؤلف مجهول، نور العين، ص 5؛ ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ص 21؛ ابن سعد، الطبقات، ص 35؛ ولكتاب ابن سعد خصوصية تتمثل في أنه - على سنية مؤلفه - قد نشرته مؤسسة نشر شيعية، فالكتاب في جزئين منفصلين انفصالاً شبه تامّ إذ خصّص القسم الأول لما سمّي بـ "ترجمة الحسين"، م س، ص ص؛ وخصّص الثاني لما سمّي بـ "مقتل الحسين"، م س، ص ص.

فمن الطبيعي حينئذ أن يسبق القسم المخصّص لسماة الحسين القسم المخصّص لسرد مقتله. ولعلّ هذا البناء الثنائي هو الذي كان وراء اعتناء مؤسسة شيعية به: فالكتاب يبدو مشبهاً للنصّ النقبي الذي يفتتح بعرض ميزات البطل ومن ثمّ أحداث مقتله. وإضافة إلى هذا، تبدو المادة التي يضمّها الكتاب شيعية أهوى ممّا قد يكشف عن أصوات شيعية تسرّبت إلى هذا النصّ السنيّ المؤلف. وممّا يؤكد ما نذهب إليه أن الكتاب قد نشر بشكل منفصل عن بقية "طبقات" الكتاب، وهو ما يدعم أن هذا النصّ قد تعاوَرته الأيدي قبل وصوله إلينا في صيغته النهائية هذه.

5 - الحافظ المتقن، تهذيب الكمال، م س، ص 185.

6 - المقرئ، كتاب المفقى الكبير، م س، ص 574.

7 - العسقلاني، م س، ص 333.

إنَّ اسمي الحسن والحسين لم يوجد إلا ساعة سمّاهما هو بهما¹.

وتذكر النصوص أيضا أنَّ النبيَّ قطع خطبته يوما وقد جاءه الحسنان في قميصين أحمرين²، وأنَّه كان يلاعب الحسنين هو وجبريل³، وأنَّه أذن في أذنه وهو صغير⁴ وقبَّل فاه⁵ وامتصَّ لعابه⁶ ولم يأبه لبوله على قميصه الذي أبى أن يغسله⁷: فتبدو الصلة عضويّة بين الحسين وجدّه ممّا يعكس فظاعة ما فعله «الظالمون» بالحسين في كربلاء: فالاعتداء على جسده هو بشكل من الأشكال اعتداء على جسد الرسول نفسه.

وفعلا، تخلص النصوص من هذه الصفات إلى كون «حبّ الحسين من حبّ الرسول»⁸ بل إلى كون حبّ الحسين شرطا لحبّ الله⁹، مستندة إلى قول الرسول إنَّ الحسنين هما ريحاناه¹⁰ وإنَّ الحسين من أهل الجنة¹¹ وإنَّ مكانته رفيعة شأن مكانة آل البيت بالاستناد إلى حديث الكساء¹².

وتسير النصوص الحديثة في هذا الاتجاه إذ يشير السيّد العامليّ إلى حجّ الحسنين ماشيين¹³ وإلى حجّ الحسين خمسا وعشرين مرّة¹⁴؛ ويؤكد على الصلة المتينة بين النبيّ والحسين إذ «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: حسين منّي وأنا من حسين أحبّ الله من أحبّ حسينا وقال صلّى الله عليه وآله: من أحبّ أن ينظر إلى أحبّ

1 - ابن الأثير، م س، ص 19.

2 - الحافظ المتقن، م س، ص 185.

3 - ابن الأثير، م س، ص 20.

4 - ابن سعد، م س، ص 18.

5 - نفسه، ص 27.

6 - مؤلّف مجهول، نور العين، م س، ص 4.

7 - ابن سعد، م س، ص 19 - 20.

8 - الحافظ المتقن، م س، ص 184؛ ابن سعد، م س، ص 25.

9 - المقرئ، م س، ص 570.

10 - ابن سعد، م س، ص 21.

11 - نفسه، ص 22.

12 - الحافظ المتقن، م س، ص 184. ويتعلّق حديث الكساء بموقف للنبيّ جمع فيه تحت جناحه عليّا وفاطمة والحسين وقال الآية التالية: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا} [الآية]؛ الأحزاب: 33 / 23؛

E.I.2, article "Ahl Al-Kisa".

13 - السيّد العامليّ، لواعج الأشجان، ص 11.

14 - نفسه، ص ن.

أهل الأرض إلى أهل السماء فليُنظر إلى الحسين عليه السلام. وقال صَلَّى الله عليه وآله: الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّة وقال صَلَّى الله عليه وآله فيهما هذان ابناي فمن أحبّهما فقد أحبّني ومن أبغضهما فقد أبغضني وقال صَلَّى الله عليه وآله فيهما: اللهمّ إنّي أحبّهما فأحبّهما»¹.

فتبدو هذه النصوص القديمة والحديثة، في إخبارها عن مولد الحسين وعن سماته الذاتية وخصاله الأخلاقية، مستجيبة للبعد المنقبيّ من حيث بناؤها، ومستجيبة أيضا للتصوّر الشيعيّ لقداسة الأئمة الذين «يخصّهم الشيعة بحبّ صوفيّ حقيقيّ، [مما يجعلهم] محور قداسة شعبية ومحور تأمل المفكرين والعلماء سواء بسواء»².

ومن أبرز ما لفت انتباهنا من شروط المنقبة التي وجدناها تتحقّق في النصوص الشيعيّة، أنّ الراوي يفسّر سيرة البطل عبر وصلها بالفضاء الثقافيّ الحاضن لها وهو فضاء يكون على درجة معيّنة من القداسة³؛ فيكون بطل القصّة كالعنصر الرابط بين عالمي الشهادة والغيب بما له من خصائص استثنائية.

وتتنزّل سمات الحسين الاستثنائية في مسار وراثيّ ينطلق من الأنبياء ليصل إلى الأئمة كابرا عن كابر، وهو ما يبيّن أنّ الموقف الشيعيّ المقدّس للحسين يقوم على اعتبار أنّ سماته الاستثنائية هي سمات «طبيعية» فيه لأنّها جزء من ماهيته. وينضاف إلى القدرات السابقة المنسوبة إلى الحسين ردّه الأعمى بصيرا، وذلك في الخبر التالي الذي يرد على لسان رجل عاين هذه المقدرة بنفسه: «رأيت أمير المؤمنين عليه السلام يرمي نصالا ورأيت الملائكة يردّون عليه أسهمه، فعميت، فذهبت إلى مولاي الحسين عليه السلام فذكرت ذلك إليه فقال: لعلك رأيت الملائكة تردّ على أمير المؤمنين عليه السلام سهمه؟ فقلت: أجل، فمسح بيده على عيني فرجعت بصيرا بقوة الله تعالى»⁴.

1 - السيّد العاملي، لواعج الأشجان، م س، ص 10.

2 - Moezzi et Jambet, Qu'est-ce que le shi'isme ?, Ibid, p41.

3 - Abdelmajid Zeggef, "Remarques sur l'organisation formelle des récits hagiographiques", in Histoire et hagiographie, Ibid, p5.

4 - البحراني، معاجز الإمام الحسين، م س، ص 63.

ومن وجوه قداسة الحسين، أن النبأ عن مصيره في كربلاء قد أتى به ملك القطر إلى النبي في خبر للحافظ المتقن¹، وجبريل في خبر يذكره ابن سعد² والمقرزي³، وملك البحار في خبر آخر للمجلسي⁴.

وتتكرر الأخبار عن سبق العلم بمصير الحسين في كربلاء فتسند ذلك مرة إلى علي في خبر يذكره ابن سعد ويرد فيه أن «شيبان بن مخرم قال وكان عثمانياً يبغيض علياً قال: رجعنا مع علي من صفين، قال: فانتبهنا إلى موضع، قال: فقال: ما يسمّى هذا الموضع؟ قال: قلنا: كربلاء، قال: كرب وبلا [كذا]، قال: ثم قعد على رابية، وقال: يقتل ها هنا قوم أفضل شهداء على وجه الأرض (...)، قال: قلت: بعض كذباته ورب الكعبة! قال: فقلت لغلّامي - وثمة حمار ميت -: جئني برجل هذا الحمار فأودته في المقعد الذي كان فيه قاعدا. فلما قتل الحسين قلت لأصحابي: انطلقوا ننظر، فانتبهنا إلى المكان وإذا جسد الحسين على رجل الحمار، وإذا أصحابه ربضة حوله»⁵.

وإضافة إلى علي، تتعدّد الشخصيات التي تعلم مسبقاً بمصير الحسين مثل هند⁶ التي يذكر المجلسي أنها طلبت من عائشة "أن تسأل النبيّ تعبير رؤيا فقال قولي لها فلتقصص رؤياها فقالت: رأيت كأن الشمس قد طلعت من فوقي والقمر قد خرج من مخرجي وكأنّ كوكبا قد خرج من القمر أسود فشدّ على شمس خرجت من الشمس أصغر من الشمس فابتلعها فاسودّ الأفق لابتلاعها ثم رأيت كواكب بدت من السماء وكواكب مسودة في الأرض إلا أن المسودة أحاطت بأفق الأرض من كلّ مكان فاكتحلت عين رسول الله صلى الله عليه وآله بدموعه ثم قال: هي هند اخرجي يا عدوة الله مرّتين فقد جدّدت عليّ أحزاني ونعيت إليّ أحبائي فلما خرجت قال: اللهمّ العنها والعن نسلها فسئل عن تفسيرها فقال: عليه السلام أمّا الشمس التي طلعت عليها فعليّ بن أبي طالب عليه السلام والكوكب الذي

1 - الحافظ المتقن، تهذيب الكمال، م س، ص 186.

2 - ابن سعد، الطبقات، م س، ص 45.

3 - المقرزي، كتاب المفقى الكبير، م س، ص 571.

4 - المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص 90.

5 - ابن سعد، الطبقات، م س، ص 49؛ الحافظ المتقن، تهذيب الكمال، ص 187؛ المجلسي، البحار، م س، ج 44، ص 91.

6 - وهي أم معاوية بن أبي سفيان وجدة يزيد، توفيت زمن خلافة عمر بن الخطّاب.

خرج كالقمر أسود فهو معاوية مفتون فاسق جاحد لله وتلك الظلمة التي زعمت ورأت كوكبا يخرج من القمر أسود فشدّ على شمس خرجت من الشمس أصغر من الشمس فابتلعها فاسودّت فذلك ابني الحسين عيه السلام يقتله ابن معاوية فتسودّ الشمس ويظلم الأفق وأمّا الكواكب السود في الأرض أحاطت بالأرض من كلّ مكان فتلك بنو أميّة¹. إنّ البعد العجائبيّ جلّيّ في هذا الخبر الذي تنبني دلالته على الرموز المنبئة بمصير الحسين وبتصنيف فواعل القصّة إلى اختيار وأشرار.

وتبلغ استثنائية شخصية الحسين حدّا كبيرا في خبر للمجلسيّ يعكس نظرة الشيعة إليه بوصفه متعاليا على الحدود الزمانيّة التي يخضع لها البشر العاديون: فيكون النبيّ موسى هو القادح للإخبار عن مصير الحسين، إذ يسأل الله في خبر المجلسيّ ”يا ربّ ومن الحسين؟ قال هو الذي مرّ ذكره عليك بجانب الطور“².

يبدو توظيف النصّ القرآنيّ خادما لتكريس السمة المتعالية المسندة إلى الحسين في هذا الخبر الذي يؤكّد الصلة المتينة بينه وبين الأنبياء بغضّ النظر عن المسألة الزمانيّة التي يتمرّد عليها هذا الخبر وسائر الأخبار التي ترد في ”بحار“ المجلسيّ.

أمّا النصوص الحديثة، فنشير منها مثلا إلى ما يذكره السيّد البحرانيّ من أنّ الحسين كان على علم مسبق بمصيره في خبر يورده على لسان عبد الله بن عباس³ يذكر فيه أنّه قال: «لقيت الحسين بن عليّ وهو يخرج إلى العراق فقلت له: يا بن [كذا] رسول الله لا تخرج. قال: فقال لي: يا ابن عباس أما علمت إنّ منعني من هناك فإنّ مصارع أصحابي هناك. قلت له: فأنتي ذلك؟ قال: بسرّ سرّه لي وعلم أعطيته»⁴.

وتتأكد سمة الحسين المفارقة باتّصاله بالعالم العلويّ عن طريق الملائكة، فيشير البحرانيّ إلى «نزول الملائكة إليه وإخباره بأنّه لا ينجو من أصحابه إلا ولده عليّ

1 - المجلسيّ، البحار، ج 44، ص 95.

2 - المجلسيّ، البحار، م س، ج 44، ص 111. ويشير الخبر هنا إلى الآية التالية: (فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنَّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى)؛ طه: 20 / 11 - 12.

3 - وهو ابن عمّ النبيّ، توفيّ سنة 68 هـ.

4 - نفسه، المعاجز، م س، ص 23.

عليه السلام»¹. وتتجاوز القداسة التي تضيفها النصوص الشيعة على الحسين الحياة الدنيا إلى العالم الآخرى: فيذكر ابن سعد قول النبيّ إنّ الحسين «سيداً شباب أهل الجنة»². ويعتبر كتاب «البحار» للمجلسيّ من أكثر المصادر القديمة التي اطلعنا عليها اهتماماً بهذا البعد الآخرى في شخصيّة الحسين، فيصف مثلاً فظاعة العقاب الذي يناله قاتلوه في الآخرة: فهو - على حدّ عبارة صاحب «البحار» - «عذاب يستغيث منه أهل النار بالنار»³. وفي مقابل ما يناله أعداء الحسين من عقاب، فإنّ المجلسيّ يذكر أنّ الحسين يكون هو الشفيع في دخول الجنة⁴ وأنّه في المعاد يكون جنباً إلى جنب مع آدم⁵. ويذهب إلى أبعد من هذا في تقدّيس الحسين إذ يعتبر أنّ قتله هو كفر في ذاته⁶.

ولا يغيب هذا الجانب من النصوص الشيعة الحديثة، التي يرد فيها الحديث عن أنّ الحسين يكون نوراً بجانب العرش يوم الحساب⁷ وأنّه أكل من طعام أهل الجنة في الدنيا⁸. وفيما يخصّ الصلة بين المنقبة والتاريخ، يدور الأمر على تسويق المنقبة للمادّة التاريخيّة التي تستقيها من المصادر، لكي تجعلها تستجيب لما تؤمن به الجماعة من قيم أو ما تطمح إليه من أهداف⁹. فمثال هذا أن نجد لدى مؤرّخي الشيعة القدامي ذمّاً صريحاً ليزيد بن معاوية وفضحاً لسياسته الفاسدة للمسلمين مقابل مدح الحسين¹⁰. ويعبّر المجلسيّ عن موقفه من الحسين ومن يزيد في مقابلته بينهما التي يشفعها بذكر ذمّ الطير ليزيد¹¹. وتقرّان النصوص الحديثة بين الحسين ويزيد في قول السيّد البحرانيّ مثلاً إنّ «الحسين هو النجم ويزيد الحيّة الرقطاء»¹².

1 - البحرانيّ، المعاجز، م س، ص 24.

2 - ابن سعد، الطبقات، م س، ص 28.

3 - المجلسيّ، البحار، م س، ج 44، ص 111.

4 - نفسه، ص 90.

5 - نفسه، ص 90.

6 - نفسه، ص 109.

7 - البحرانيّ، م س، ص 101.

8 - نفسه، ص 112.

9 - أحمد التوفيق، "التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى"، ص ص 82 - 83.

10 - المجلسيّ، البحار، م س، ج 44، ص 120.

11 - نفسه، ص ص 108 - 107.

12 - البحرانيّ، م س، ص 114.

وتسند المنقبة إلى الحسين خوارق¹ تجعل منه شخصا غير عاديّ وذلك خاصّة في مواطن دقيقة من سيرته مثل المعركة التي نجبرنا بعض رواها من القدامى والمحدثين أنّ الحسين قد عرض عليه الملائكة مساعدته فيها ولكنه رفض ذلك متمسكا بالموت الذي يبدو أنّه يقدم عليه إقدام الراغب فيه لا المتخوّف منه²؛ ومثل معرفة الحسين بمصيره مسبقا³؛ ومثل الآثار السلبية التي ظهرت على بعض الأشخاص الذين آذوا الحسين أو على الأقلّ استفادوا ممّا حصل له؛ ومن ذلك إعماء الله الشامتين بما حصل له⁴، وأنّ الرجل الذي سلب الحسين شلّت يده في الحال⁵، إلى غير ذلك من الأمارات التي تدلّ على تدخل قوى الغيب للتعبير عن الغضب الربّانيّ من كلّ من آذى الحسين وآل بيته على نحو مباشر أو غير مباشر. ويمكن اعتبار التخييل بالمفارق خصيصة ملازمة للخبر عن مقتل الحسين. ومع هذا، فإنّ القصة الشيعيّة تنحو نحو تخييلًا يبلغ أقصى مداه في المرحلة الموالية لأحداث كربلاء، أي تحديدا في الباب المخصّص للخوارق التي حصلت في الكون بسبب قتل الحسين. ولئن كانت المنقبة منفتحة على العجيب بحيث يعتبر التخييل شرطا من شروطها الأجناسيّة، فإنّ فنا آخر يختصّ بالتخييل أكثر هو فنّ الملحمة الذي تبدو بينه وبين القصة الشيعيّة صلات متينة.

2 - النصوص الشيعيّة والملحمة

يمكن تعريف الملحمة بأنّها تصوير لصراع بين أمتين، فيكون ذاك الصراع مثل "الحدث القوميّ" الكبير، ولذلك فغالب الملاحم "تبدأ بوقوع القوم في مشكلة يستعصي حلّها ولكنهم بدل أن ينخذلوا ويسلّموا بالأمر الواقع تأبى عليهم كرامتهم أن يخضعوا لظروف من شأنها أن تضعفهم وتذلّم، لهذا

1 - وقد ميّز ابن تيمية (ت652هـ) بين الخوارق والمعجزات في قوله: "وإن كان اسم المعجزة يعمّ كلّ خارق للعادة في اللغة وعرف الأئمة المتقدمين كالإمام أحمد بن حنبل وغيره - ويسمونها: الآيات - لكن كثيرا من المتأخرين يفرّق في اللفظ بينها، فيجعل المعجزة للنبي، والكرامة للولي. وجامعها الأمر الخارق للعادة"؛ تقي الدين بن تيمية، المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات، ص 11.

2 - المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص 93؛ السيّد البحراني، م س، ص 116.

3 - الحافظ المتقن، تهذيب الكمال، م س، ص 189؛ ابن سعد، الطبقات، م س، ص 59؛ البحراني، م س، ص 26 - 27.

4 - ابن سعد، الطبقات، م س، ص 89.

5 - البحراني، م س، ص 119؛ المقرئ، كتاب المفقّي الكبير، م س، ص 120؛ 612.

تراهم يتكثّلون حول أبطالهم¹.

فالبطولة محرّية في النصوص الملحمية²، وهي بطولة تقوم على صراع جوهري بين الخير المطلق والشرّ المطلق³، إضافة إلى كون الموت حقيقة راسخة في الملحمة، يقبل عليها البطل إقبال الراضي بمصيره بل المتمسك به⁴. وما نراه بشأن النصّ الشيعي القديم في هذا السياق، هو أنّه يتّصل بالملحمة جنسا أدبيا عرف وجوها من التطوّر عبر المراحل التاريخية. فللكلمة دلالة أولى تستمدّها من "العهد القديم" إذ كانت تعني حروب الإلاه يهوه⁵، فنحتفظ من هذه الدلالة الأصلية بمعنى الأعمال الحربية المسندة إلى البطل؛ وهذا مظهر ينطبق على قصّة الحسين إذ تمثّل المواجهة الحربية فيها مفصلا محوريًا يدور عليه النصّ كلّ.

ثمّ تطوّرت دلالة الملحمة في العصور الوسطى، فصارت تدلّ على نصّ ذي طبيعة تنبئية على غرار الكتاب الموسوم بـ "ملحمة دانيال"⁶ وهو عبارة عن نصّ يضم أدلّة تتعلّق بتغيّر المناخ والجوّ والقمر والبرق والرعد وحتى الهالات التي تحوط الشمس وقوس قزح والرياح إلى غير هذه من المظاهر الطبيعية والأعراض المناخية العامة⁷. وتحقق هذه السمة الأجناسية في النصوص الشيعية عند إخبارها بما ظهر في الكون من ظواهر طبيعية استثنائية رافقت موت الحسين أو تلته كما سنأتي إلى بيانه لاحقاً.

1 - فريدة بوزيداني، "دروس في الآداب الأجنبية"، ص 20.

2 - فريدة بوزيداني، م س، ص 21.

3 - يوسف إساعيل، "الرؤيا الشيعية في الخطاب الملحمي عند العرب: سيرة الأميرة ذات الهمة أنموذجاً"، م س، ص 1.

4 - فمن القرائن على ذلك قول قلعاش لرفيقه إنكيديو عندما أحجم عن المضيّ قدماً في مغامرتها الخطرة:

"أليق بصديقي أن يتخلّف ويحجم؟ كلا يا صديقي علينا أن نتقدّم ونوغل في قلب الغابة، وسيجمي أحدنا الآخر، وإذا ما سقطنا في النزال فسنتخلّف لنا أسماً خالداً؛ طه باقر، ملحمة كلكامش، م س، ص 60.

5 - E.I.2, article "MALHAMA".

6 - ينسب هذا الكتاب إلى حبيش بن إبراهيم أبي الفضل التفليسي الذي عرّفه صاحب "معجم المؤلفين" بقوله: "طبيب. نزيل قونية المتوفى بها سنة 629 هـ. أديب لغوي نحوي طبيب فلكي مشارك في غير ذلك. وقد ترك زهاء ثلاثين كتاباً في مختلف العلوم والفنون والمعارف. من آثاره: نظم السلوك، تقويم الأدوية، لباب الأنساب، تحصيل الصحة بالأسباب الستة، وكامل التدابير، اختصار فصول بقرات، أصول الملاحم وهو ملحمة دانيال (...)"؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، الجزء الأول، ص ص- 527 528. وهذا الكتاب هو عبارة عن ذكر للتغيّرات المناخية والطبيعية التي تطرأ في الكون وتأثير كلّ ذلك في أحوال البشر. وقد تمكّننا من الحصول على نسخة خطيّة منه بفضل المكتبة الرقمية التي وضعتها جامعة برنستون (Princeton University)، على الرابط التالي: <http://pudl.princeton.edu/viewer.php?obj=4b29b603p#page/5/mode/2up>

7 - عمر رضا كحالة، م س، ص ن.

وتعود أقدم النصوص الحاملة لهذه التنبؤات إلى عدد من الألواح التنبؤية الأكاديمية والكتابات السريانية التي جمعت مضامينها في كتاب الحسين بن البهلول الموسوم بـ "كتاب الدلائل"¹. ويذكرنا هذا بملحمة قلقامش البطل

السومري التي تحفل بالإشارات الكونية الطبيعية التي ترافق سيرة البطل².

ومن الدلالات التي عرفتھا الملحمة في تطورها عبر التاريخ، معنى نهاية الزمان. فقد وجدت صيغة أخرى للمحمة دانيال ضمت إلى جانب التوقعات الجوية المناخية "مظاهر الكون والنظام والفساد وظلم الملوك بعضهم لبعض وتوارث دولهم وما سيحصل لهم"، ووسمت هذه الصيغة للمحمة دانيال بـ "ملحمة البيان في معرفة السنين والدهور والأزمان"³.

وظهرت في العهد الفاطمي نصوص شيعية تحمل هذه السمة الملحمية، ومنها نصّ عنوانه "الدائرة في بيان ظهور القائم من علم الجفر"⁴ وآخر ينسب إلى عليّ بن حسام الدين المعروف بالمتقي (ت بين 975 و 977 هـ) عنوانه "رسالة البرهان في علامة مهدي آخر الزمان"⁵. فهذا الضرب من النصوص يصل المعتقد الشيعي القائم على فكرة التواصل التاريخي بمظاهر الكون التي تصاحب الأحداث الكبرى بالنسبة إلى الشيعة، ومنها قيام المهدي المنتظر ومشهد الحسين الذي يعدّ مرحلة حاسمة في التاريخ الشيعي على وجه العموم⁶.

1 - E.I.2, article "MALHAMA".

2 - فمن ذلك النصّ التالي الذي يرد في الملحمة:

"نزل الثور السايوي وهو ينشر الرعب والفرع وقضى في أول خوار له على مائة رجل ثم مائتين وثلاثمائة وقتل في خواره الثاني مائة ومائتين وثلاثمائة؛ طه باقر، ملحمة كلكامش، م س، ص 66.

3 - E.I.2, article "MALHAMA".

4 - E.I.2, article "MALHAMA".

والملاحظ أنّ علم الجفر هو علم يبحث في خصائص الحروف ويستخرج منها دلالات تشير إلى أحداث تقع في المستقبل. ويروي مؤرخو الشيعة أنّ أصل هذا العلم ألواح كانت للنبي موسى الذي حفظها في جبل إلى حين يرثها النبي محمد. فلما وصلت إلى محمد أورثها عليّ بن أبي طالب وهو ما عرّفه علم الكون كلّ من ماض وآت، بها في ذلك الملاحم والأمور الغيبية وقصص الأنبياء والوصيّين. وتذكر بعض الروايات أنّه سمّي كتاب الجفر لأنّ عليّ لما ورث ذلك العلم من محمد نسخه في جلد شاة وهو الجفر. وقد استقينا هذه المعلومات من "المركز الاعلامي لمكتب المرجع الديني العراقيّ العربي" وذلك على الموقع التالي:

<http://www.al-hasany.com/vb/showthread.php?t=311347>

5 - E.I.2, article "MALHAMA".

6 - وفي هذا الصدد يقول عليّ الشاذلي: "لقد ارتاع المسلمون لتلك الوقعة الأليمة، وأدرك الشيعة حقيقة ما يتهددهم فطغت عليهم موجة من الندم والأسى ما تزال ماثلة حتّى اليوم، (...) واستمدّوا من حزنهم على مقتل الحسين ما طبع آراءهم وأشعارهم بطابع مأسويّ قاتم، ومن ثمّ ارتبط التشيع الإمامي بالحسين وخصّ عقبه بالإمامة دون عقب الحسن؛ عليّ الشاذلي، الشيعة في

وتشبه قصة الحسين ملحمة قلقامش، في سردها للمظاهر التي تحصل في الكون بعيد موت البطل، في قسم يكاد يكون ثابتاً في النصوص الشيعة القديمة والحديثة، وهو قسم يسرد ما حصل في الكون من ظواهر غير عادية شاهدها الناس بعد مقتل الحسين. وتشمل الصلة بين القصتين وجوهاً أخرى من التقارب مثل الرحلة التي يقدم عليها البطل رغم علمه بالمخاطر التي تنتظره فيها، وتواتر النهي الموجه إليه بخصوص إقدامه على المهمة الصعبة التي يتصدى لها وتمسكه بموقفه، وكذلك تواتر الرؤى المنبئة عن مصير البطل المأسوي، واشتراك القصتين في الحديث عن شخصية ثانوية تهب حياتها للبطل، وهي شخصية إنكيدو في "ملحمة قلقامش" وشخصية مسلم بن عقيّل¹ في قصة الحسين².

وقد يكون وراء تأثر النصوص الشيعة بجنس الملحمة، وفاؤها لأصولها الساسانية التي حاول الضمير الشيعي أن يتحدّى بها السنيّة السائدة في أغلب العصور الإسلامية، فأخذ يبحث عن مناهل قديمة مثل الملحمة التي ظهرت قبل الإسلام ولم يملّ الإخباريون العرب إلى التأليف فيها³.

فقصة الحسين في صيغتها الشيعة إذن هي مبدئياً قصة أهل العراق الذين وقعوا في أزمة منذ سعى يزيد إلى تولّي خلافة المسلمين، ولذلك استنجدوا بالحسين وأكثروا مراسلاتهم له.

ونجد النصّ على هذه المراسلة ثابتاً في المصادر الشيعة قديمها وحديثها، فمن ذلك مثلاً هذا الخبر الذي يذكره الإسفراييني (ت 316 هـ) قائلاً: "فلما رأى أهل العراق ذلك من عبيد الله ابن [كذا] زياد وظلمه وفعل يزيد بن معاوية وظلمه وجوره في حكمه عظم ذلك عليهم وكبر لديهم فأتوا إلى كبرائهم وأمرائهم واجتمعوا وقالوا: هذا حكم ليس نرضى به والرأي أن نتفق على أمر من الأمور

إيران، م س، ص 83. والملاحظ أننا نجد نفس هذه المشاعر تنتاب المسيحيين تجاه النبي عيسى إلى اليوم.

1 - وهو ابن عمّ الحسين، توفّي بالكوفة سنة 60 هـ.

2 - وتجدر الإشارة إلى أنّ ظاهرة الرؤى التي تعلن عمّا سيأتي من أحداث تعدّ قرينة سير الأشخاص الاستثنائيين على وجه العموم؛ ومن هؤلاء يمكن أن نذكر شخصية عيسى المسيح الذي كثيراً ما ترد الرؤى التي تنبئ بمصيره، ومن ذلك مثلاً: العهد الجديد، يوحنا: 1/15 - 16؛ متى: 16/21 - 23؛ متى: 9/17.

3 - وتعتبر "الشاهنامة" للفردوسي (ت 501 هـ) من أبرز الأمثلة على ذلك، فقد "رقّ الشعر الغزنويّ بملحمة الفردوسيّ الخالدة (...). في نحو من ستين ألف بيت من الشعر لم تجانب، برغم طولها، روعة الشعر ولا سحر الخيال، ولأنّ الفرس أحبوا الشاهنامة إلى حدّ القداسة فقد سبّها النقاد القدامى بقرآن العجم"؛ علي الشاذلي، الشيعة في إيران، م س، ص 144.

فما تقولون؟ فقال بعضهم لبعض: نحن نكتب للحسين ابن عليّ كرم الله وجهه أن يأتي ويأخذ الخلافة لأنها ليست لليزيد ولا لأبيه وإنما هي للحسين وأبيه وجده من قبله ونحن نخرج معه إلى حرب اليزيد لأنه هو عارف بالله وهو من نسب رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل العدل والإيمان ولا يرضى بالظلم والجور والبهتان وهو أحنّ إلينا من اليزيد وغيره واتفقوا على ذلك وكتبوا للحسين كتابا ذكروا فيه: اعلم يا أبا عبد الله أنّ اليزيد جار علينا وتجبرّ على سائر البلاد وعمّ ظلمه وجوره سائر العباد وأرسل لنا رجلا من عسكره يحكم فينا يقال له عبيد الله بن زياد وهو أظلم وأطغى منه على سائر العباد وإنّ الخلافة ليست لليزيد ولا لأبيه بل هي لك ولأبيك وجدك فنروم حين وصول الكتاب إليك أن تحضر وتأخذ الخلافة علينا ونحن نركب معك ونساعدك على حرب اليزيد وجنوده وتأخذ الخلافة فأنت أولى بها منه وأعدل لنا منه وأنت صاحب العدل ولا تتأخر إلا مسافة الطريق¹.

تبدو في مراسلة أهل العراق للحسين نقاط بارزة، أهمها البيعة له بخلافة المسلمين نظرا إلى أنّ شروط الخلافة متوفرة فيه، وقد ذكرتها المراسلة؛ ويدور الأمر أيضا على ميثاق يبرمه أهل العراق معه يتمثل في الاتفاق على حرب يزيد ورجاله، لأنهم طغوا في حكمهم على كلّ المسلمين حسب ما تخبر به الرسالة. ونفهم من هذا استجابة الحسين لنداء شيعة أبيه وإصراره على اللحاق بهم في الكوفة لأنّ ما ذكروه له لا يترك مجالا للتردد عند رجل يشعر بأنّ الخلافة حقّ له ورثه عن أبيه وأضاعه أخوه بإبرامه الصلح مع معاوية.

ويذكر السيّد محسن الأمين العامليّ قدوم وفد من شيعة العراق إلى الحسين في مكّة ومعهم رسالة جاء فيها: "بسم الله الرحمن الرحيم للحسين بن عليّ عليه السلام من سليمان بن صرد والمسيب بن نجية ورفاعة بن شدّاد البجليّ وحبيب بن مظاهر وعبد الله بن وال وشيعته من المؤمنين والمسلمين سلام عليك، أمّا بعد فالحمد لله الذي قصم عدوك وعدوّ أبيك من قبل الجبار العنيد الغشوم الظلوم،

1 - الإسفراييني، نور العين، م س، ص 9. ويرجع الحافظ المتقن أمر هذه المراسلة إلى الزمن الذي كان فيه معاوية خليفة؛ الحافظ المتقن، تهذيب الكمال، م س، ص 187؛ ابن سعد، الطبقات، م س، ص 53؛ شهاب الدين العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، م س، ص 333؛ ابن الأثير، أسد الغابة، م س، ص 21؛ المجلسي، البحار، م س، الجزء 44، ص 132.

الذي انتزى على هذه الأمة فابتزّها أمرها وغصبها فيأها وتآمر عليها بغير رضا منها، ثم قتل خيارها واستبقى شرارها وجعل مال الله دولة بين جبابرتها وعتاتها فبعدا له كما بعدت ثمود، وإنه ليس علينا إمام غيرك فأقبل لعلّ الله يجمعنا بك على الحقّ، (...) والسلام عليك ورحمة الله وبركاته يا ابن رسول الله وعلى أبيك من قبلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم¹.

يبدو الحسين من خلال هذه المراسلات² مستجيباً لنداء قوم استغاثوا به³. ونجد لدى المؤرّخين الشيعة المعاصرين تعاطفاً مع شيعة العراق لا نجده بنفس الوضوح لدى القدامى منهم. ولعلّ ذلك عائد إلى أنّ الشيعة قد صار أكثرهم في العراق ممّا أثر في الضمير المتكلّم بلسانهم. وتجدر الملاحظة أيضاً أنّ الحسين - كما سبق أن بيّنا - يبدو في النصوص الشيعيّة مقبلاً على مصيره إقبال الراضي به بل الطالب له، وهو ما يتناقض إلى حدّ ما مع كون أهل العراق هم الذين دفعوه إلى الإتيان إليهم.

أمّا أسلوب صياغة النصّ في الملحمة، فهو شعريّ في أصله⁴. وقد بيّن طه باقر خصائص الشعر في الأدب السومريّ عامّة وفي ملحمة قلقامش تحديداً في قوله: «والشعر في أدب وادي الرافدين القديم - سومريّاً كان أو بابليّاً - مثل أنماط الأشعار البشريّة الأخرى - كان يخضع لفنّ خاصّ من النظم والتأليف. فهو يتألّف من أبيات قوام كلّ بيت من مصرعين (الصدر والعجز)، وكان موزوناً، ولكنّه غير مقفّى. فهو بذلك مثل الشعر العبرانيّ واليونانيّ والرومانيّ، أي إنّهُ على غرار ذلك النوع من الشعر الإنجليزيّ المعروف «بالشعر المرسل». والعادة في

1 - السيّد العامليّ، لواعج الأشجان، م س، ص ص 27 - 28.

2 - بيّن صالح بن رمضان أهميّة التداخل بين جنس الرسالة وغيره من الأجناس الأدبيّة في الكتابة الثريّة العربيّة؛ فعلى سبيل المثال، تبدو لنا هذه المراسلات بين الحسين وأهل العراق أو بين حلفاء يزيد بن معاوية وأتباعهم منضوية تحت ما اعتبره ابن رمضان "أدب الوقائع في رسائل الشكوى والاستنفار"؛ صالح بن رمضان، الرسائل الأدبيّة من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة (مشروع قراءة إنشائيّة)، ص 253. ورغم أنّه لم يركّز على أحداث كربلاء والمدوّنة الأدبيّة التي نشأت منها، فيمكننا اعتبار أنّ هذا الضرب من المراسلات التي نعتيها "يرمي إلى تحقيق أغراض عمليّة لها صلة بوضع الكاتب أو المخاطب، نذكر منها وصف الفنّ والثروات، وطلب نجدة البلدان، والاستنفار للجهاد"؛ م س، ص ن.

3 - ويشترك الحسين مع عيسى المسيح في هذا الدور، فالمسيح أيضاً قد ضحّى بنفسه من أجل قومه؛ العهد الجديد، إنجيل متى: 26 / 28.

4 - طه باقر، ملحمة قلقامش، م س، المقدّمة، ص 7؛ محمّد الجولي، البطل في الإسلام الشعبيّ: مثال عليّ بن أبي طالب في الثقافة الشفويّة التونسيّة، ص 49.

الشعر البابلي، كما في أسطورة الخليقة وملحمة جلجامش، أن القصيدة فيه تنقسم إلى وحدات تتكوّن الوحدة منها من بيتين من الشعر (...). والأعمّ في البيت الثاني أن يكون معناه إمّا مغايرا للمعنى البيت الأوّل أو مشابهها له أو مكتملا. وقد تولّف في بعض الأحيان أربعة أبيات في القصيدة وحدة في المعنى فتكون القصيدة بهيئة مجموعة من الرباعيّات¹: فالسمة الشعرية ملازمة للملحمة بل إنّها متطورة فيها إلى حدّ كبير من الناحية الفنيّة.

وقد احتفظت النصوص الشيعية بأثر هذه الخصيصة، بإيراد مقاطع شعرية طويلة أحيانا تتخلّل المقاطع السردية الثرية وذلك واضح خاصّة في النصوص القديمة. ويمكن اعتبار «بحار» المجلسي من أكثر النصوص القديمة اعتدادا بهذا البعد الشعريّ: فالمقاطع الشعرية تتخلّل سرد الأحداث بصفة متكرّرة، تتنافى أحيانا مع السمة الحربية المتواترة التي يتعلّق بها السرد، على غرار المشهد الذي يصوّر حزّ رأس الحسين.

يقول المجلسي واصفا ما جرى: «فحمل عليه سنان في تلك الحال قطعنه بالرمح فصرعه وقال لخولي بن يزيد: اجتزّ رأسه فضعف وارتعدت يده فقال له سنان: فتّ الله عضدك وأبان يدك فتزل إليه شمر لعنه الله وكان اللعين أبرص² فضربه برجله فألقاه على قفاه ثم أخذ بلحيته فقال الحسين عليه السلام: أنت الأبقع³ الذي رأيته [كذا] في منامي فقال: أتشبهني بالكلاب⁴

1 - طه باقر، م، ص 9.

2 - لئن ذكر الجاحظ (ت255هـ) عددا من الأعلام الذين فخروا بالبرص في أجسامهم، فقد ذكر الخبر التالي الذي يبيّن الدلالة السلبية التي يكتسبها البرص في الثقافة العربية الإسلامية القديمة. يقول الجاحظ في هذا الصدد: "وكان الحارث [يعني الحارث بن حلزة البشكريّ، وهو شاعر جاهليّ من أصحاب المعلقات] أبرص وكان الملك [المقصود هنا عمرو بن هند، وهو أحد ملوك العرب قبل الإسلام] لا يملأ عينه من رجل به بلاء، فأنشده من وراء الستر، فلما سمعها استخفّه الطرب وحمله السرور على أن أمر برفع الحجاب، ثم أقعده على طعامه، وصيّره في سارّه"؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان والعميان والحوالان، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، ص 53. ويدلنا الحجاب الذي يفصل بين الإنسان الأبرص والإنسان "العاديّ" على الرميّة السلبية للبرص وعلى الموقف الاجتماعيّ منها، ذلك الموقف الذي يقضي بإقامة الحدّ الفاصل بين الأبرص وغيره محمّدا في الحجاب.

3 - تحمل مادة [ب-ق-ع] عددا من الدلالات التي يمكن جمعها في جدولين أحدهما الاختلاط اللونيّ بين الأبيض وغيره مثل الحمرة أو السواد، والثاني إيحاء سلبيّ بالشّر يذكره ابن منظور في قوله: "ولهذا يقال للغراب أبقع إذا كان فيه بياض، وهو أحبّ ما يكون من الغربان، فصار مثلا لكلّ خبيث"؛ لسان العرب، م، ص، مادة [ب-ق-ع].

4 - تقرن بالكلب في الثقافة العربية الإسلامية دلالات سلبية إذا رثي في المنام، وقد ذكرها ابن سيرين (ت110هـ) في قوله: "إنّ الكلاب في التأويل دالة على الضّرّ والبؤس والمرض والعدوّ إلا في موضع واحد، وهو الذي يتخذ للعب والهراش؛ فإنّه يدلّ على عيش في لذة وسرور"؛ ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص 203.

ثم جعل يضرب بسيفه مذبج الحسين¹ عليه السلام وهو يقول [الرجز]:
 أَقْتُلَكَ الْيَوْمَ وَنَفْسِي تَعْلَمُ عَلِمًا يَقِينًا لَيْسَ فِيهِ مَزْعَمٌ
 وَلَا مُحَال لَا وَلَا تَكْتَمُ إِنَّ أَبَاكَ خَيْرٌ مَنْ تَكَلَّمَ².

إنّ في هذا الخبر سمتين: أولاهما سبقت إشارتنا إليها، بخصوص الشعر الذي يرد في مواطن توحى بالتوتر وبالتسارع الحدثي في الخبر، ولعلّ ذلك عائد إلى ما للشعر من صلة بالوجدان والانفعال على وجه العموم. وتعلّق ثابتيها بورود الشعر على لسان عدوّ الحسين؛ فكأنّ الراوي بذلك يُخضع الشخصية لرؤيته للأحداث ويجعلها تقرّ بنفسها بمكانة الحسين وأبيه رغم قتلها له.

ونجد المقاطع الشعرية متواترة الحضور أيضا في النصوص الحديثة، مثل كتاب «لواعج الأشجان في مقتل الحسين» للسيد العاملي. ومن بين هذه المقاطع ما ينسبه الراوي إلى الحسين قبيل مقتله وقد احتدم الصراع إذ يقول: «ثم إنّ الحسين عليه السلام دعا الناس إلى البراز فلم يزل يقتل كلّ من برز إليه حتّى قتل مقتلة عظيمة، ثمّ حمل على الميمنة وهو يقول [الرجز]:

الْقَتْلُ أَوْلَى مِنْ رُكُوبِ الْعَارِ وَالْعَارُ أَوْلَى مِنْ دُخُولِ النَّارِ

وَاللّٰهُ مَا هَذَا وَهَذَا جَارِي

ثمّ حمل على الميسرة وهو يقول [الرجز]:

أَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ أَلَيْتُ أَنْ لَا أَنْتَبِي

أَحْمِي عِيَالَتِ أَبِي أَمْضِي عَلَى دِينِ النَّبِيِّ³.

وتبلغ هذه السمة الشعرية أقصى مداها في الديوان الشعري المنسوب إلى

1 - ولا تخفى الدلالة الرمزية التي يقرن بها حز الرأس دون سائر أعضاء جسم الحسين. فالرأس موطن العقل والفكر وهو أيضا أعلى نقطة في الجسم. فتكون الإطاحة به وسيلة لكسر الشوكة ولل قضاء على المعرفة التي يحملها الحسين، لا سيّما وهو حفيد الرسول ممّا يجعله حاملا لأثر من علمه وربّما من وحيه بشكل من الأشكال. وفي هذا السياق، يتحدّث بيار بورديو عن "نسق تعارضات مجانسة، أعلى/أسفل، فوق/تحت، أمام/وراء، يمين/شمال، مستقيم/مقوّس (ومخادع)، جاف/رطب، صلب/رخو، (...) يتوافق بعضها مع حركات الجسد (أعلى/أسفل// صعود/نزول// خارج/داخل// خروج/دخول). هذه التناقضات المتشابهة في الاختلاف متطابقة بما فيه الكفاية لتضفي على كلّ واحدة منها نوعا من السمك الدلالي المتحدّر من التحديد المفرط بالتناقضات وبالتضمينات وبالتوافقات؛" بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، ص 25.

2 - المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص 24.

3 - السيد العاملي، لواعج الأشجان، م س، ص 141

الحسين بن عليّ، وهو عبارة عن شعر رواه الناس عن الحسين، وهو «ما تمثّل به» في مقامات مختلفة من سيرته¹.

ويمكن اعتبار حضور الشعر في القصّة الشيعيّة جزءاً من التوجّه العامّ الذي تخضع له النصوص قديمها وحديثها. فالنظرة إلى الحسين لا تخلو من بعد عاطفيّ يبنّي على اعتباره بطلا خرج فداءً لقضيّة الجماعة التي ضحّى بنفسه من أجلها، فيشبه بهذا عيسى المسيح في فدائه لقومه.

وفي هذا البعد يلتقي الحسين البطل الشيعيّ وقلقماش البطل السومريّ الذي خرج لكي يبحث عن الخلود ويمكنّ منه سكّان مدينة أوروك، ويشترك البطلان أيضاً في إحباط مشروع كلّ منهما: فقد قتل الحسين وصار الحكم لبني أميّة، وكذلك لم يتمكّن قلقامش من تحقيق الخلود لأنفسه ولا لأهل مدينة أوروك. وهذا ما نجده في الملحمة في النصّ التالي: «ثمّ قال قلقامش لـ(أور-شبابي) الملاح: «يا (أور-شبابي) إنّ هذا النبات نبات عجيب يستطيع المرء أن يطيل به حياته لآخذه معي إلى (أوروك)، ليقطعوه ويأكلوه وسيكون اسمه «يعود الشيخ إلى صباه كالشباب» وأنا سأكله في آخر أيّامي حتّى يعود شبابي (...)

(وبعد ذلك) أبصر جلجامش بركة ماء مأوها بارد فنزل فيها ليغتسل في مائها فشمت حيّة (صل) عرف النبات وخرجت (من الماء) واختطفّت النبات وفي عودتها نزعت عنها جلدها فجلس جلجامش عند ذلك وأخذ يبيكي حتّى جرت دموعه على وجنتيه². ومّا تشرك فيه القصّة الشيعيّة مع ملحمة قلقامش، تواتر الرّوى في كليهما. ولا تقتصر هذه الرّوى في النصّين على الشخصيّتين البطليّتين، بل تسندان أحيانا إلى بعض الشخصيّات الثانويّة، مثل ما سبقت إشارتنا إليه بخصوص الرّوى المنبئة إمّا عن مولد الحسين أو عن مصيره. أمّا الرّوى التي يراها الحسين، فتتعلّق بمصيره في أحداث كربلاء، من قبيل أنّ النبيّ ناداه في المنام: إذ

1 - الحسين بن عليّ، ديوان الإمام الحسين، ص 100.

وتتعلّق هذه الظاهرة أيضاً بعليّ بن أبي طالب الذي جمعت «الحكمة» المنسوبة إليه في كتاب «نهج البلاغة»، سواء أتعلّق الأمر بشعره أم بالأقوال المنسوبة إليه والتي ترقى إلى درجة الحكم أحيانا.

2 - طه باقر، ملحمة كلقماش، م 5، ص 105.

رأى الحسين جدّه يحضّه على الخروج حتّى يلقى ربّه¹؛ ويدعم هذه الرؤيا أنّه رأى النبي مرّة أخرى ينبئه بمصيره وهو الموت².

وتحضر هذه الرؤى في الملحمة السومريّة، فتعنّ قلقامش لتعلمه بمقدم إنكيديو الوشيك³، وتظهر الرؤى أيضا خلال رحلة قلقامش وإنكيديو الطويلة صوب الغاب لكي تنبئها بما سيتحقّق من أحداث، فيراها مرّة البطل⁴ ومرّة أخرى رفيقه إنكيديو⁵. ومن وجوه التشابه بين النصّين الشيعيّ والسومريّ ولاء الرفيق للبطل: فكما يسير مسلم بن عقيل نحو العراق مستجيبا لطلب الحسين ويلقى حتفه فداء له⁶، يسير إنكيديو مع قلقامش في رحلته الخطيرة ويواجه المخاطر من أجله⁷. ويشارك النصّان أيضا في النهي المتواتر الذي يوجّه إلى البطلين فيهما، لمحاولة نفيهما عن الخروج لما عزمّا عليه: فكما ينهى أهل المدينة الحسين عن الخروج صوب العراق⁸، ينهى أهل أوروك وحتّى إنكيديو البطل قلقامش عن الخروج في رحلته الخطيرة طلبا للخلود⁹. وهكذا تتبيّن أنّ انشداد القصّة الشيعيّة إلى فني المنقبة والملحمة يستجيب لمقتضيات فضاء إيديولوجيّ مختلف عن المقاصد الحاضرة في القصّة السنيّة.

1 - المجلسيّ، البحار، م س، ج 44، ص 130.

2 - نفسه، ص 117.

3 - طه باقر، ملحمة كلكامش، م س، ص ص 46-47.

4 - نفسه، ص 61.

5 - نفسه، ص 68.

6 - مثالا المجلسيّ، بحار الأنوار، م س، الجزء 44، ص 34؛ السيّد العامليّ، لواعج الأشجان، م س، ص ص 55-56.

7 - نفسه، ص ص 51 و 53.

ويذكر نصّ الملحمة أنّ ولاء إنكيديو لقلقامش تعلن عنه رؤيا يراها البطل تما يسبغ على العلاقة بينهما سمة قدسيّة؛ طه باقر، ملحمة كلكامش، م س، ص 47.

8 - المجلسيّ، البحار، م س، الجزء 44، ص 132؛ البيهقيّ، المحاسن والمساوئ، م س، ص 55؛ الإسفرايينيّ، نور العين في مشهد الحسين، م س، ص 12.

9 - طه باقر، ملحمة كلكامش، م س، ص ص 55-56.

خلاصة

إنّ مساءلة النصوص الشيعة القديمة والحديثة عن جنسها الأدبيّ، تكشف عن بعض خصائصها الفنيّة، ولا سيّما من حيث بناؤها الشكليّ. فتبيّن لنا أنّ مختلف المصادر الشيعة - على تنوّع فنون الكتابة التي تنمى إليها وعلى اختلاف المقاصد التي يرمي إليها أصحابها - إنّما تستجيب لجنسين أدبيين هما المنقبة والملحمة.

ولعلّ ما يفسّر ميل الرواة والمؤرّخين إلى هذين الجنسين تحديدا، هو خاصّة ما يميّزهما من إعلاء لشأن البطل ووسم لسيرته بمميّزات استثنائية نحسب أنّ الشيعة حرصوا على إسنادها إلى الحسين بن عليّ حتّى تتوفّر في شخصيته مقومات البطولة والعظمة التي ترفع قيمة الجماعة الشيعة الملتفة حوله رمزيّا، فتسبغ عليها سمات البطل بحيث تتماهى معه.

ورغم أنّ المدوّنة الشيعة التي اعتمدها هي مدوّنة تنتمي نصوصها إلى الثقافة العاملة، فقد وجدنا كيف أنّ ملامح الثقافة الشعبية قد تسرّبت إلى هذه المدوّنة، من قبيل الأسطورة والتهويل والمضيّ أشواطاً بعيدة في التخييل العجائبيّ. وهذه الظاهرة تعمّ كلّ الأديان: إذ تكون نصوصها في أوّل أمرها مائلة إلى التجريد، ثمّ تأخذ في الانزلاق نحو البعد المادّي الذي تجرّها إليه الثقافة الشعبية عبر الزمن، إلى حدّ تسرّب تصوّرات الشعبية إلى النصوص التي يعتقد أصحابها أنّهم يؤلّفونها ضمن الثقافة العاملة. ولئن كانت هذه أهمّ موجّهات الضمير الشيعيّ في صياغة سيرة الحسين، فنحسب أنّ الضمير السنّي - ذا الموقف المختلف من الحسين - يصوغ سيرته على نحو فنّي مختلف.

الفصل الثاني

القصة السنيّة وفنّ السيرة

تمهيد

تتحقق في النصوص السنيّة المخبرة عن الحسين، عدّة خصائص فنيّة تنحو بها نحو جنس السيرة. وتفيد السيرة لغة معاني تتعلّق بمادّة [س-ي-ر]، ويمكن إجمالها في دلالة مادّيّة تتمثّل في الحركة في المكان وأخذ وجهة ما، وفي دلالة معنويّة هي السنّة والطريقة والهيئة، فينتقل المعنى من حدث الحركة في ذاته إلى طبيعة تلك الحركة. ويقال «سير سيرة: حدّث أحاديث الأوائل»¹؛ فالسيرة بهذا المعنى تفيد أحاديث الأوائل لأنّها تنتقل من شخص إلى آخر على غرار الكلام أو المثل اللذين يشيعان في الناس.

فنرى أنّ دلالة السيرة اللغويّة هي خبر عن شخصيّة ما (أو شخصيّات) ماضية، وذلك الخبر يُعرف بين الناس فيُتداول بينهم. أمّا خصائص هذا الخبر من حيث مضامينه وسماته الفنيّة فلا نجد اعتناء بها في هذا الحدّ اللغويّ، ممّا يدفعنا إلى النظر في دلالة السيرة اصطلاحاً.

يتناول التهانويّ السيرة في «كشاف اصطلاحات الفنون» موضّحاً صلتها بالشأن الدينيّ. يقول: «إنّ السيرة هي اسم من السير ثمّ نقلت إلى الطريقة ثمّ غلبت في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين والباغين وغيرهما من المستأمنين والمرتدين وأهل الذمّة»²، ويذهب التهانويّ إلى أنّ السيرة سليفة فنّ المغازي فيعتبر أنّه «سمّيت المغازي سيرا لأنّ أوّل أمورها السير إلى الغزو»³.

وقد بيّن (و. رافال) (W. Ravel) صاحب مقال «سيرة (Sira)» بـ «دائرة المعارف الإسلاميّة» أنّ الصلة بين جنسي السيرة والمغازي هي صلة عضويّة انقسم بشأنها الدارسون: فاعتبر شقّ أوّل منهم أنّ سيرة الرسول ظلّت تُتناقل

1 - ابن منظور، لسان العرب، م س، مادّة [س-ي-ر].

2 - التهانويّ، كشاف اصطلاحات الفنون، مادّة "السير".

3 - نفسه، ص ن.

على مدى القرنين الأولين من التاريخ الإسلامي، ولم تظهر تسمية «المغازي» إلا مع ابن هشام (ت218هـ) في «سيرته النبوية». أما الموقف الثاني، فيذهب أصحابه إلى أن المغازي ليست سوى جزء من السيرة يتعلّق بالمعارك التي خاضها العرب لنشر الإسلام، وأن تسمية السيرة قد ظهرت مع الزهريّ (ت124هـ) في نصوصه التي قصّ فيها مغازي المسلمين الأوائل¹.

ومع تقدّم الزمن، أخذت السيرة تستقلّ بخصائصها الفنيّة التي جعلت منها جنساً أدبيّاً قائماً بذاته. ولكنّ هذا الاستقلال الفنّي لم يمنع شمول السيرة لضروب من الكتابة تدخل ضمنها كالمغازي التي سبق الحديث عنها، وكمختلف النصوص التي تولّف لذكر مناقب شخصيّة ما أو مثالبها، ونصوص التفسير وأسباب النزول وسرد المعجزات المسندة إلى النبيّ محمّد، علاوة على رسائله والأحلاف التي كان قد أبرمها مع بعض القبائل في العهد الإسلاميّ المبكر، بالإضافة إلى بعض النصوص الشعريّة التي يضمّنها مؤرّخو المغازي نصوصهم لسرد أحداث هامّة في نظرهم بدا لهم أنّها لم تنل حظّها في متون النصوص الثريّة².

1- بين السيرة العالمة والسيرة الشعبيّة

من المسائل الفنيّة التي تطرح نفسها علينا في سياق تحديدنا لفنّ السيرة، نشير إلى الفرق بينها وبين السيرة الشعبيّة. وقد غاب من «كشّاف» التهانويّ التمييز بينهما: فلم يتناول إلّا ما نعتبره «السيرة العالمة» نسبة إلى الثقافة العالمة التي تنشأ فيها. ورغم التمييز بين صنفَي السيرة في دائرة المعارف الإسلاميّة، لم تنعت «السيرة العالمة» بما قد يميّزها عن السيرة الشعبيّة، بل سُمّيت «سيرة» وحسب. فكأنّ السيرة العالمة هي الأصل وليست السيرة الشعبيّة إلّا فرعاً منها، وهو ما يلمّح إليه «هاث» (Heath) عند إشارته إلى أنّ أقدم النصوص التي وصلتنا من السيرة الشعبيّة تعود إلى القرن الهجريّ السادس، ممّا يجعلنا غير واثقين من زمن نشأة هذا الفنّ على عكس السيرة العالمة التي ضبّطت نصوصها كتابة منذ زمن

1 - E.I.2, article "Sira".

مبكر بالنسبة إلى السيرة الشعبية¹.

وبالرغم من أن اهتمامنا يتركز على السيرة العالمة، فقد بدا لنا مفيداً أن نبداً بتعريف السيرة الشعبية حتى نبين الفرق بينها وبين السيرة العالمة ولا سيما من حيث خصائصها الأجنبية². فقد احتفظت السيرة الشعبية بالنواة الحربية التي تصلها بفن المغازي التليد في الثقافة العربية³، وتركزت مضامينها في سرد ما لبطلها من أجداد شخصية أو حربية⁴. ولما كان فن المغازي يتميز بارتكاز السرد فيه على ذكر معركة أو وقعة حربية، فقد أخذت السيرة الشعبية تلك النواة الحربية وصاغها في شكل سرديّ تجاوز تلك النواة نحو آفاق وعظيمة أو نحو قيم تتعلق بها الجماعة مثل التمسك "بالإسلام الصحيح" ونشره⁵ أو "تمجيد العرب والإيمان"⁶...

أما ما يميز السيرة الشعبية من حيث الخصائص الفنية، فهو أنها في أصلها نص شفويّ أنشئ ليقع إلقاءه وسط جمهور من المستمعين يتفاعلون مع القصة⁷،

1 - EI2, article "Sīra Sha'biyya".

2 - ولا بد لنا من التنبيه إلى أننا لا نعنى في سياقنا هذا بالسيرة الذاتية، التي هي جنس ظهر في الأدب الحديث ويختلف عن السيرة "الغريبة" في عدد من النقاط التي تذكرها جلييلة الطريطر إذ تشير إلى "شروط أربعة أساسية جامعة مانعة تصلح لكي تمثل مختلف زوايا النظر المسلطة على ضبط مقومات كتابة السيرة الذاتية دون غيرها من أجناس الأدب الأخرى سواء كانت قريبة منها أو بعيدة عنها:

- المستوى الأول: شكل الكلام:

(أ) قصة

(ب) نثرية

- المستوى الثاني: الموضوع المطروق: الحياة الفردية وتاريخ الشخصية

- المستوى الثالث: وضعية الكاتب: تقوم هذه الوضعية على تطابق هوية الكاتب الذي يحيل اسمه على شخصية واقعية وهوية الراوي

- المستوى الرابع: وضعية الراوي

(أ) تطابق هويتي الراوي والشخصية

(ب) منظور القصص الاجتماعي⁸: جلييلة الطريطر، مقومات السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث، ص 9.

3 - وقد كان محور هذا الفن تدوين حروب العرب أو أيامهم التي كانت تمثل مادة تظهر قيم الفروسية والشجاعة وفداء الفرد للجماعة؛

Jean-Claude Garcin, "SIRA/S ET HISTOIRE", pp34-35.

4 - EI2, article "Sīra Sha'biyya".

5 - طلال حرب، بنية السيرة الشعبية وخطابها الملحمي في عصر المماليك، ص 285.

6 - نفسه، ص 292.

7 - عبد الحميد حواس، "مدارس رواية السيرة الهلالية في مصر"، ص 51.

وتكون اللغة المعتمدة اللهجة العامية. وعادة ما يعتمد على السجع زيادة في إطراب الجمهور¹.

وفيما يخصّ بناء النصّ، «تبدأ السيرة الشعبية عادة بمقدمة تمهيدية تختزل رسالة السيرة وتوضح أبعادها وتحدّد المسار الذي ستسلكه»². ثمّ «تبدأ السيرة فعلا مع ولادة البطل، وترافقه في طفولته وفتوته وشبابه، في آماله وأحلامه وجهاده لتأدية رسالته، وقد تعرض موته وما حدث بعده من أحداث لها علاقة برسالته، وتمتلى السيرة بالمفاهيم والإشارات الواضحة والغامضة قبل أن تسدل الستارة على الأحداث المتلاحقة نحو أفق محدّد سلفا»³.

لقد عرّف شوقي زقادة السيرة الشعبية بأنها «-من حيث الشكل- قصّة تحكمها مبادئ السرد القصصي وتحافظ على ثباتها- كوحدة دلالية- عبر فترة طويلة من الزمن، الزمن «الحالي» الخطّي الممتدّ من الماضي فالحاضر فالمستقبل، وهي مجهولة المؤلف، ويمكن اعتبارها نتاج خيال شعبيّ غالبا، الإنسان هو بطلها الرئيسيّ، وقد تتضمن السيرة معطيات دينية، ولكنها لا تؤلّف بالأساس لتجيب على أسئلة «الأصول»، بل لتسرد وقائع سيرة شخص ما يكون بطل السيرة الأوحد، بالإضافة إلى أشخاص متعدّدين تتفاوت أهميّتهم حسب قربهم من البطل. وهي تحتوي أساسا تاريخيا يقوى ويضعف حسب السيرة، وحسب الظرف الحضاريّ المقوم الذي وجدت فيه، وهي قصّة منزوعة القداسة بالضرورة. وتحتوي على مبالغات (...)، وهي قصّة طويلة حجما- بالضرورة- وإلا تحوّلت إلى حكاية شعبية»⁴.

ويمكن اعتبار أنّ «السيرة الشعبية مصطلح عربيّ حديث أنشأه علماء الفلكلور العرب، وهو المصطلح الموازي للمصطلح العالميّ الملحمة الشعبية (Epic /Epopée). وتتضمّن السيرة الشعبية قصصا بطولية تقوم موضوعاتها

1 - وقد أشارت بعض الدراسات إلى انحدار السيرة الشعبية من جنس الملحمة القديم، ولذا يسمّى البعض السيرة الشعبية "ملحمة شعبية". ولعلّ هذا ما يفسّر ميل السيرة الشعبية إلى الشعر باعتباره شكل الكتابة المميّز للملحمة، فاحتفظت منه السيرة الشعبية بالسجع بعد أن مال رواها إلى الكتابة الثرية؛

Giovanni Canova, "Aspects de la tradition épique vivante en Egypte et en Syrie", p29.

2 - طلال حرب، م س، ص 61.

3 - طلال حرب، م س، ص 63.

4 - شوقي زقادة، الشخصيات في السيرة الشعبية دراسة لبنياتها وخصائصها سيرتي [كذا] سيف بن ذي يزن وعنزة العبيسي نموذجاً، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في الأدب الشعبي، ص 22.

على الماضي القومي البطولي، وتقصّ تاريخ الأبطال أو مآثرهم قصّا سرديًا في صيغة نثرية أو شعرية أو صيغة تجمع بين النثر والشعر. (...) [فهو بذلك] فنّ قائم بذاته أو جنس أدبيّ جمعيّ شفاهي¹.

وغالبا ما تتمرّد السيرة الشعبية على الأحداث التي يذكرها التاريخ، فتأخذ منه بعض مادّتها وتغيّر في بعض مجرياته إذا احتاجت ذلك خطّة الراوي²، لأنّه ليس مجرد ناقل لنصّه بل هو مساهم في تأليفه بما قد يعنّ له من إضافات ووجوه تصرّف فيه، حتّى سمّي بعض رواة السيرة الشعبية شعراء³.

ولذا، فإنّ الصلة بين التاريخ والسيرة الشعبية صلة ضعيفة إلى حدّ ما. فإذا كان التاريخ يُعنى بسرد سير الجماعات، فالسيرة تختصّ بسرد قصص الأفراد وتميل إلى التخيل⁴ فتغرق فيه أحيانا لا سيّما وقد أخذت تنفصل تدريجيّا عن فنّ التاريخ في مسار تطوّرها، وأصبحت مختصّة بسير أفراد تحوّلوا في المتخيل الشعبيّ إلى أبطال عظماء مثل سيف بن ذي يزن والأميرة ذات الهمة وعنترة بن شداد.

إنّ ما يصل بين نوعي السيرة هو صلتها بالتاريخ إذ تختلفان عنه في أنّ محورهما حياة الأفراد لا الجماعات، فيبدو التاريخ أشمل من السيرة بل هو في نظر إحسان عبّاس مجموعة من السير التي تروى للوعظ⁵.

أما خصائص السيرة العالمة، فنذكر منها خاصّة أخذ المؤلف موقفا حياديّا في تأليفها⁶ -ظاهريّا على الأقل-، وسرده من خلالها لسلسلة من الأحداث التي تعكس تطوّر الشخصية المحوريّة ونموّها من طور البداية إلى طور النهاية⁷ دون الاقتصار على المحاسن دون المساوئ⁸، إضافة إلى اعتناؤه بالشخصيّات الثانويّة

1 - فوزية الصّغار الزاوق، خصائص السيرة الشعبية العربيّة من خلال سيرة عنترة وسيرة الملك سيف بن ذي يزن، ص 124.

2 - Jean-Claude Garcin, "SĪRA/S ET HISTOIRE", Ibid, pp254-255 ;

E.I.2, article "SĪra Sha·biyya", Ibid.

3 - عبد الحميد حواس، م س، ص 51.

4 - "يمتزج في السيرة عالم الحقيقة وعالم الخيال امتزاجا شديدا بحيث يصعب الفصل بينهما"، طلال حرب، م س، ص 284.

5 - إحسان عبّاس، فنّ السيرة، م س، ص 13.

6 - إحسان عبّاس، م س، ص 70.

7 - نفسه، ص 77.

8 - E.I.2, article "SĪra", Ibid.

بوصفها محرّكا من محرّكات السرد في السيرة¹.

وتتميّز السيرة العالمية بلغة تأليفها، إذ تكتب بالفصحى. أمّا المعارك الحربيّة، فلا تحتلّ فيها موقع الصدارة. ورغم أنّها لا تقصي التخييل تماما، فهي تبدو مع ذلك قصّة واقعيّة. ويهدف هذا الفنّ في بُعدهِ الأسنى إلى التأسيس لمثال يسمو عن حياة الناس الطبيعيّة²، ولذلك فلا بدّ لهذا الفنّ من قاعدة واقعيّة ينطلق منها الراوي في كتابة نصّه، أي إنّ بطل السيرة لا يمكنه أن يكون من إبداع خيال المؤلف على عكس جنس القصّة مثلا التي قد تكون مادّتها خياليّة تماما³.

ولا يقصي هذا الالتزام بالواقع مجالا يمكن للمؤلف التصرّف فيه: فبوسعه إضفاء بعض العناصر الخياليّة على سيرة البطل⁴، ويكون ذلك جزءا من خطّته في السرد بتوجيه القارئ نحو أخذ موقف معيّن من الأحداث أو التعاطف مع بعض الشخصيات دون الأخرى، إلى غير ذلك ممّا قد يكون قصدَ المؤلف من الكتابة⁵.

ومن وجوه الواقعيّة التي يذكرها عبّاس في السيرة أيضا، موت البطل فيها وأهميّة الصراع بين أطراف النزاع الذي ترويّه⁶. وإجمالا، فالسيرة هي سرد لحياة بطل ذي وجود تاريخيّ، يمثّل قاعدة للأحداث التي يمكن للراوي أن يضيف عليها بعدا خياليّا يخدم ما يرمي إليه من مقاصد في سردها.

وإذا كانت السيرة الشعبيّة سليمة المغازي والملاحم، باعتبار أنّ المعارك الحربيّة والمنجزات البطوليّة العظيمة تحتلّ فيها مكان الصدارة، فإنّ السيرة العالمية تمثّل سردا لحياة شخص ذي مكانة مرموقة في مجتمعه ولكنّه لا يدخل في مصافّ الأفراد الاستثنائيّين ضرورة. وهذا ما يكشف عن الفرق الجوهريّ بين الصيغتين الشيعيّة والسنيّة لسيرة الحسين. فالملحمة الشيعيّة محورها الواقعة (أو الوقائع) الحربيّة التي كان بطلها الحسين، باعتباره الشخصية المركزيّة التي يدور عليها السرد، في حين

1 - إحسان عبّاس، م س، ص 90.

2 - نفسه، ص 27.

3 - نفسه، ص 71؛ 79 - 80.

4 - نفسه، ص 78؛ 84.

5 - نفسه، ص 85.

6 - إحسان عبّاس، م س، ص 90.

لا تعتدّ السيرة السنّية اعتدادا خاصّا بمعركة كربلاء رغم إقرارها بأنّها حدث هامّ في تاريخ المسلمين، ورغم اشتراك القصّتين في انتهائهما بموت الحسين. أمّا الفرق بين السيرة والمنقبة، فيتجلّى خاصّة في اقتصار المنقبة على ذكر الصفات المحمودة التي تميّز البطل في حين تجمع السيرة بين المحمود والقابل للنقد من صفات بطلها. ويبدو لنا هذا أحد الفروق الجوهرية بين النصّين السنّيّ والشيعيّ في هذا المضمار، إذ ينطلقان من مادّة سردية أوليّة مشتركة بينهما، ولكنّ كلا منهما يتصرّف فيها على نحو معيّن يخدم أغراض الجماعة التي يقصدها السرد.

فعلى سبيل المثال، وجدنا الضمير الشيعيّ يقف من الخصومة موقفا واضحا يقوم على الولاء التامّ للحسين والمعاداة الصريحة ليزيد وأتباعه. ولكنّ الأمر ليس على نفس هذه الدرجة من الوضوح بالنسبة إلى الضمير السنّيّ الذي يعتبر يزيد أحيانا مسؤولا عمّا حصل للحسين¹، وفي حالات أخرى «بريّا» من دم الحسين بل أسفا على ما قام به رجاله. فتصوّر بعض النصوص امتعاضه من أحداث كربلاء وعدم رضاه عن أتباعه الذين لم يكن قد طلب منهم غير أخذ البيعة له من الحسين دون أمرهم بقتله، وذلك عملا منه بوصيّة أبيه قبل موته. فيذكر الطبريّ «أنّ معاوية لما مرض مرضته التي هلك فيها دعا يزيد ابنه، فقال: يا بنيّ، إنّني قد كفيّتك الرحلة والترحال، ووطّأت لك الأشياء، وذللّت لك الأعداء، وأخضعت لك أعناق العرب، وجمعت لك من جمع واحد، وإنّي لا أخوّف أن ينازعك هذا الأمر الذي استتبّ لك إلّا أربعة نفر من قريش: الحسين بن عليّ، وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمان بن أبي بكر فأما عبد الله بن عمر فرجل وقفته العبادة، وإذا لم يبق أحد غيره بايعك، وأمّا الحسين بن عليّ فإنّ أهل العراق لن يدعوه حتّى يخرجوه، فإن خرج عليك فظفرت به فاصفح عنه فإنّ له رحما ماسّة وحقا عظيما؛ وأمّا ابن أبي بكر فرجل إن رأى أصحابه صنعوا شيئا صنع مثلهم، ليس له همّة إلّا في النساء واللهو، وأمّا الذي يجثم لك جثوم الأسد، ويراوغك مراوغة الثعلب، فإذا أمكنته فرصة وثب، فذاك ابن الزبير، فإن هو فعلها بك

1 - يذكر ذلك مثلا ابن كثير (ت774هـ)، البداية والنهاية في التاريخ، ص165. وقد صوّره ابن عساكر (ت571هـ) في صورة الشخص فاسد الخلق؛ تاريخ مدينة دمشق، الجزء 65، ص ص 403 - 404.

فقدرت عليه فقطعه إربا إربا¹.

يفيدنا هذا الخبر بأن الموقف الذي أمر معاوية يزيد بأن يأخذه من الحسين لم يدفعه إليه العجز عن البطش بأعدائه، بدليل أمره إياه ألا يرحم ابن الزبير. فالدافع إلى الرحمة بالحسين يتمثل في احترام مكانته وصلة القرابة به، لا الخوف منه والعجز عن إذايته. وإضافة إلى ما سبق، يذكر نص الطبري أن ما دفع الحسين إلى الخروج - حسب ما بدا لمعاوية بصفة قبلية - ليس بادرة ذاتية من الحسين - كما رأينا في النصوص الشيعة التي يطلب فيها البطل الموت تلقائياً - بل هو إلحاح شيعة العراق عليه في ذلك، وفي هذا اختلاف جوهرى بين النصين في موقف كل منهما من بطولة الحسين.

وتشير الأخبار السننية إلى موقف يزيد من أحداث كربلاء حين أخبره بها رجاله، فتظهره أحياناً أسفاً على ما حصل، من قبيل بكائه عندما قصّ عليه أحدهم ما كان من أمرهم مع الحسين؛ فمن ذلك ما يذكره ابن عبد ربّه (ت328هـ) على لسان أحد رجال يزيد ممن حضروا وقعة كربلاء في قوله: «أبشر يا أمير المؤمنين بفتح الله ونصره، قدم علينا الحسين في سبعة عشر رجلاً من أهل بيته، وستين رجلاً من شيعته، فبرزنا إليهم وسألناهم أن يستسلموا وينزلوا على حكم الأمير أو القتال، فأبوا إلا القتال، فغدونا عليهم مع شروق الشمس، فأحطناهم من كلّ ناحية، حتّى أخذت السيوف مأخذها من هامّ الرجال فجعلوا يلوذون مناّ بالأكام والحفر كما يلوذ الحمام من الصقر، فلم يكن إلاّ نحر جزور أو قوم قائم، حتّى أتينا على آخرهم: فهاتيك أجسامهم مجزّرة، وهامّهم مرّلة، وخدودهم معفّرة، تصهرهم الشمس، وتسفي عليهم الريح بقاع سبّ، زوّارهم العقبان والرخم. قال: فدمعت عينا يزيد، وقال: لقد كنت أقنع من طاعتكم بدون قتل الحسين. لعن الله ابن سميّة! أما والله لو كنت صاحبه لتركته، رحم الله أبا عبد الله وغفر له»².

1 - الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء الخامس، ص 322 - 323.

2 - ابن عبد ربّه، العقد الفريد، م س، ص 130؛ ابن الأثير (ت639هـ)، الكامل في التاريخ، م س، ص 32؛ 33؛ 36؛ ابن كثير، البداية والنهاية، م س، ص 165؛ ابن خلدون (ت808هـ)، تاريخ ابن خلدون المسمّى بالعبر ودويان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المجلد الثالث، ص 23.

وأكثر ما قد يعكس الصورة الإيجابية المسندة إلى يزيد، حلمه بعليّ بن الحسين حين جادله بحدّة في قصره بالشام، فيذكر ابن عبد ربه أنّ عبيد الله بعث برأس الحسين «وثقله إلى يزيد، فلما وقع الرأس بين يديه تمثّل بقول حصين بن الحمام مرّي¹ [الطويل]:

يُفْلَقْنَ هَامًا مِنْ رِجَالٍ أَعَزَّةٍ عَلَيْنَا وَهُمْ كَانُوا أَعَقَّ وَأَظْلَمًا

فقال له عليّ بن الحسين، وكان في السبي: كتاب الله أولى لك من الشعر، يقول الله: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ، لِكَيْ لَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ)². فغضب يزيد وجعل يعبث بلحيته، ثم قال: غير هذا من كتاب الله أولى بك وبأبيك، قال الله (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ)³ ما ترون يا أهل الشام في هؤلاء؟ فقال له رجل: لا تتخذ من كلب سوء جرواً. قال النعمان بن بشير الأنصاري: انظر ما كان يصنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم لو رأيهم في هذه الحالة فاصنعه بهم. قال: صدقت، خلّوا عنهم واضربوا عليهم القباب وأمال عليهم المطبخ وكساهم وأخرج إليهم جوائز كثيرة، وقال: لو كان بين ابن مرجانة وبينهم نسب ما قتلهم. ثم ردّهم إلى المدينة⁴.

وتسير النصوص السنيّة الحديثة في هذا الاتجاه، وذلك من قبيل ما يذكره عبد الحميد جودة السحار من أنّه «أقبل زجر بن قيس حتّى دخل على يزيد، فقال له يزيد: - ويلك، ما وراءك؟ وما عندك؟

أبشريا أمير المؤمنين بفتح الله ونصره، ورد علينا الحسين بن عليّ في ثمانية عشر من أهل بيته وستين من شيعته، فسرنا إليهم فسألناهم أن يستسلموا وينزلوا على حكم الأمير عبيد الله بن زياد أو القتال، فاخترأوا القتال على الاستسلام، فعدونا

1 - وهو شاعر جاهليّ.

2 - الحديد: 22 - 23.

3 - الشورى: 42 / 30.

4 - ابن عبد ربه، العقد الفريد، م س، ص ص 132-131؛ ونجد شبهة هذا الخبر في الأصفهانيّ (ت 356هـ)، مقاتل الطالبين، ص ص 119 - 120.

عليهم مع شروق الشمس فأحطنا بهم من كل ناحية حتى إذا أخذت السيوف مأخذها من [كذا ويبدو أنّ في النصّ بعض النقص] هام القوم يهربون إلى غير وزر، ويلوذون منّا بالآكام والحفر لوإذا [كذا] كما لا ذ الحائم من صقر، فوالله يا أمير المؤمنين ما كان إلّا جزر وجزور [كذا] أو نومة قائل حتى أتينا على آخرهم، فهاتيك أجسادهم مجرّدة، وثيابهم مرّمة، وخدودهم معفّرة، تصهرهم الشمس، وتسفي عليهم الريح، زوّارهم العقبان، والرخم بقى سبب.

- قد كنت أَرْضَى من طاعتكم بدون قتل الحسين، لعن الله ابن سميّة، أما والله لو أنّي صاحبه لعفوت عنه، فرحم الله الحسين¹.

ولا تقتصر الشخصيات التي تسند إليها الأخبار السنيّة تعاطفا مع آل البيت على يزيد، بل تضيف إليه نساء اللائي أظهرن من الحزن على ما حصل للحسين وأهله ما يدلّ على شدّة تعاطفهنّ معهم². فيذكر ابن الأثير أنّ نساء الحسين «أدخلن دور يزيد فلم تبق امرأة من آل يزيد إلّا أتتهنّ وأقمن المأتمّ وسألنهنّ عمّا أخذنهنّ فأضعفنه لهنّ فكانت سكيّنة تقول ما رأيت كافرا بالله خيرا من يزيد بن معاوية»³. فكاننا بقوله سكيّنة هذه تجمل الموقف المزدوج الذي تقفه النصوص السنيّة من يزيد؛ فهو يمثل المعتدي الظالم وكذلك الملك الرحيم.

ونجد في الأخبار السنيّة حديثا عن أسف أتباع يزيد أنفسهم على ما حدث في كربلاء مثل عبيد الله بن زياد الذي أظهرته النصوص الشيعة في أسوأ صورة⁴، ولكنّ عماد الدين الحنبليّ (ت 1089 هـ) يذكر أنّه «جاء بعض الفجرة برأسه [أي الحسين] إلى ابن زياد وهو يقول [الرجز]:

1 - عبد الحميد جودة السحار، حياة الحسين، ص 179.

2 - ويعتبر هذا أمرا مفهوما يفسّر برقة النساء وغلبة العاطفة على سلوكهنّ.

3 - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الجزء الرابع، ص 35؛ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، م س، ص 132.

4 - فمن ذلك مثلا الخبر التالي الذي ذكره الطبرانيّ على لسان حاجب عبيد الله بن زياد: "دخلت القصر خلف عبيد الله بن زياد حين قتل الحسين فاضطرم في وجهه نارا [كذا] فقال هكذا بكّمه على وجهه، فقال: هل رأيّت؟ قلت: نعم. فأمرني أن أكتّم ذلك"؛ مقتل الحسين، م س، ص 58.

ويذكر الطبرانيّ أيضا الخبر التالي الذي يصرّ مأل عبيد الله السليبيّ بسبب ما ألحقه بالحسين من أذى، وهو أبعد في التخيل: "لما جيء برأس عبيد الله بن زياد نصبت في الرحبة فأنتهيت إليهم وهم يقولون: قد جاءت قد جاءت! فإذا حيّة قد جاءت تخلّل الرؤوس حتى دخلت في منخر عبيد الله فمكثت هنيهة ثم خرجت فذهبت، ثم قالوا: قد جاءت! ففعلت ذلك مرّتين أو ثلاثا؛ نفسه، ص ن.

أَوْقِرْ رِكَابِي فَضَّةً وَذَهَبًا إِنِّي قَتَلْتُ الْمَلِكَ الْمُحَجَّبَا
قَتَلْتُ خَيْرَ النَّاسِ أُمًّا وَأَبَا

فغضب لذلك وقال إذا علمت أنه كذلك فَلِمَ قتلته؟ والله لألحقنك به وضرب عنقه وقيل إن يزيد هو الذي قتل القائل¹.

ولا يُستثنى عمر بن سعد من هذه الصورة الإيجابية رغم أنه كان قائد المعركة في الطفّ، فيخبر ابن الأثير أنه دمعت عيناه تأثراً عند سماعه كلام زينب الذي وجهته إليه لائمة في ساحة المعركة الأخيرة بكر بلاء. جاء في النصّ: «فبينما هو كذلك إذ خرجت زينب أخت الحسين وهي تقول ليت السماء انطبقت على الأرض (...) يا عمر أيقتل أبو عبد الله (...) فدمعت عيناه حتّى سالت دموعه على خديّه ولحيته وصرف وجهه عنها»²، وهذه الصورة تختلف تماماً عمّا تقدّمه عنه النصوص الشيعة³.

وعلى عكس الموقف السابق، نجد طه حسين يقف من يزيد موقفاً سلبياً وينفي إمكان بكائه على مقتل الحسين فيقول: «وأدخل السبي على يزيد فأغلظ لهم أول الأمر، ثم ما لبث أن رفق بهم وبرّهم وأدخلهم على أهله، ثم جهّزهم بعد ذلك إلى المدينة وردّهم إليها كراماً. والرواة يزعمون أن يزيد تبرّأ من قتل الحسين على هذا النحو، وألقى عبء هذا الإثم على ابن مرجانة عبيد الله بن زياد. ولكنّا لا نراه لام ابن زياد ولا عاقبه ولا عزله عن عمله كلّ أو بعضه. ومن قبله قتل معاوية حُجر بن عديّ وأصحابه ثم ألقى عبء قتلهم على زياد وقال: حملني ابن سمية فاحتملت»⁴.

يقوم نصّ طه حسين شاهداً على خصيصة وجدناها في النصوص السنية قديمها وحديثها، وهي تردّد روايتها إزاء مختلف الفواعل في قصّة كربلاء. فعلى عكس الموقف الشيعي الحاسم بخصوص تصنيف الحسين وأتباعه إلى شقّ الأخيار،

1 - الحنبلي، شذرات الذهب، ص 67؛ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، م س، ص 130.

2 - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م س، ص 32.

3 - وذلك من قبيل ما يذكره ابن سعد من أن "عمر بن سعد أمر منادياً فنادى: من جاء برأس الحسين فله ألف درهم"؛ طبقات ابن سعد، م س، ص 77.

4 - طه حسين، الفتنة الكبرى: عليّ وبنوه، ص 242.

ويزيد ورجاله إلى شقّ الأشرار، فإنّ الموقف السنّي لا يبتّ في هذا الشأن. فقد رأينا بعض الأمثلة الدالة على الصورة الإيجابية المسندة إلى الطرف الأمويّ في النزاع، ولكنّ في هذه النصوص أيضا إشارات إلى بعض الملامح السلبية التي يحملها يزيد وبعض رجاله. ومن هذه الإشارات ما يذكره الحنبليّ عن حكم قتل الحسين إذ يقول: «وقال التفتازاني في «شرح العقائد النسفية»: اتفقوا على جواز اللعن على من قتل الحسين أو أمر به أو أجازه أو رضي به قال والحقّ أنّ رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانته أهل بيت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ممّا تواتر معناه وإن كان تفصيله أحادا قال فنحن لا نتوقّف بشأنه بل في كفره وإيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره (...) فهو كافر بلا ريب»¹.

وكذا يذكر ابن الأثير موقفا لعمر بن سعد يصوّره في هيئة المصّرّ على الفتك بالحسين وإهانة جسده حتّى بعد موته، فيقول: «ولمّا قتل الحسين أمر عمر بن سعد نفرا فركبوا خيولهم وأوطؤوها الحسين»².

وتظهر الصورة «السلبية» المسندة إلى الشقّ الأمويّ خاصّة في موقف كلّ من ابن زياد ويزيد من رأس الحسين، في المشهد الذي تصف فيه النصوص موقفهما منه، أي نكته بقضيب والتعبير عن الفخر بما تمّ إنجازه³: فتشابه الأخبار في ذكرها لوم أحد الحضور لابن زياد أو ليزيد على إهانتهما رأس الحسين وقد كان الرسول يقبّل فاه⁴.

وأيا تكن صورة يزيد، فإنّ صورة الحسين تبدو على نقيضها تماما، وهو ما يجعل بطولته غير مطلقة في نصّ السيرة المؤلّفة حوله، أي إنّّه يبدو في بعض النصوص شخصيّة عاديّة لا ترقى إلى مستوى البطولة التي تسندها إليها النصوص الشيعيّة. ونجد في سيرة الحسين لدى أهل السنّة جزئيّات لا تتناسب والشخصيّة التي صوّرتها النصوص الشيعيّة، أي الشخصيّة ذات الملمح الملحميّ المنقبيّ الاستثنائيّ. فمن ذلك موقفه من القتال: إذ لا نجده في النصوص السنّيّة مقبلا

1 - الحنبليّ، شذرات الذهب، م س، ص ص 68 - 69.

2 - عزّ الدين بن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، المجلّد الثاني، ص 22.

3 - عزّ الدين بن الأثير، م س، ص 22.

4 - وهو ما تناولناه بعمق في مقالنا "بعض المظاهر الكونيّة في التخيّل الإسلاميّ: رأس الحسين أنموذجا".

عليه بنفس الإصرار الذي تذكره المصادر الشيعة. فإذا كان الموت مطلباً يخرج البطل من أجله في التصور الشيعي، فهو في التصور السني مضطراً إليه اضطراراً وهو ما تذكره بعض النصوص السنية مثل ذكر المسعودي في مروج الذهب أنه هم بالرجوع على عقبه حين بلغه مقتل مسلم بن عقيل ابن عمه على يد عبيد الله بن زياد، يقول المسعودي (ت 346 هـ): «فلما بلغ الحسين القادسية لقيه الحرث بن يزيد التميمي فقال له: أين تريد يا ابن رسول الله؟ قال: أريد هذا المصر. فعرفه بقتل مسلم وما كان من خبره ثم قال ارجع فإني لم أدع خلفي خيراً أرجوه لك. فهم بالرجوع فقال له أخو مسلم: والله لا نرجع حتى نصيب بثأرنا أو نقتل كلنا. فقال الحسين: لا خير في الحياة بعدكم. ثم سار»¹.

ويبدو خروج الحسين إلى الكوفة - شأنه شأن بقية عناصر القصة السنية - تتجاذبه نزعتان لدى المؤرخين. فيميل بعضهم إلى تأكيد السمة البطولية المسبغة على بطل القصة، ويخبرون عن دافع أول للخروج يتمثل في الخوف على حرمة مكة من أن تستحل إن تجرأ يزيد على قتل الحسين فيها²، ويربط شق آخر منهم قرار الخروج من مكة بخوف الحسين على حياته؛ فيذكر الطبري أن الحسين قد قطع حجّه وخرج خوفاً من أن يؤخذ؛ فيذكر أن أحدهم قال: «حججت بأمي، فأنا أسوق بعيرها حين دخلت الحرم في أيام الحج، وذلك في سنة ستين، إذ لقيت الحسين بن عليّ خارجاً من مكة معه أسيفه وتراسه، فقلت: بأبي وأمي يا ابن رسول الله! ما أعجلك عن الحج؟ فقال: لو لم أعجل لأخذت»³.

ويذكر طه حسين هذه المحاولة لتجنب القتال مشيراً إلى أن «الحسين مضى لوجهه ولم يمض وحده، وإنما احتمل معه أهل بيته، وفيهم النساء والصبيان. ولم يسمع لمشورة ابن عباس الذي أشار عليه إن لم يجد بداً من المسير أن يترك أهل بيته وادعين آمنين، وأن يدعوهم إليه إن استقامت له الأمور، ولكنه أبى. وما أراه أبى عنادا أو ركوباً لرأسه، وإنما كان يعلم أن يزيد سيأخذه بالبيعة أخذاً عنيفاً، فإن بايع غش نفسه وخان ضميره وخالف عن دينه، لأنه كان يرى بيعة يزيد إثماً، وإن

1 - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء السادس، ص 140.

2 - ابن كثير، البداية والنهاية، م س، ص 148؛ 159؛ 165؛ المسعودي، مروج الذهب، م س، ص 133.

3 - الطبري، التاريخ، م س، ص 386.

لم يبايع صنع به يزيد ما يشاء»¹ فنرى أنّ هذه الإشارات التي ترد في النصوص السنّة تختلف عن صورة الحسين الشيعيّة التي يبدو الموت فيها مطلبا في حدّ ذاته يقبل عليه البطل راضيا.

ولئن كان الموت في صورة الحسين الشيعيّة مطلبا في حدّ ذاته، يقبل عليه البطل راضيا، فإنّ الأخبار السنّة تتردّد في تحديد دوافع الحسين إلى الخروج من مكّة. فهي تشير إلى عرضه الصلح على عمر بن سعد، وعدم قبول خصومه بعرضه. فمن ذلك ما يذكره اليعقوبيّ (ت بعد سنة 282هـ) في تاريخه من أنّ الحسين في طريقه إلى كربلاء "لما كان من الغد خرج فكلم القوم، وعظم عليهم حقّه، وذكرهم الله عزّ وجلّ ورسوله، وسألهم أن يخلّوا بينه وبين الرجوع، فأبوا إلّا قتاله أو أخذه حتّى يأتوا به عبيد الله بن زياد، فجعل يكلم القوم بعد القوم والرجل بعد الرجل، فيقولون: ما ندري ما تقول"².

ويذكر ابن كثير في «البداية والنهاية» أنّ الحسين وعمر بن سعد قد اجتمعا وتشاورا بصفة فرديّة فلم يملك من حولهما إلّا تأويل ما قد يكون دار بينهما وذلك في الخبر التالي: «ثمّ إنّ الحسين طلب من عمر بن سعد أن يجتمع به بين العسكرين، فجاء كلّ واحد منهما في نحو من عشرين فارسا، فتكلّما طويلا حتّى ذهب هزيع من الليل، ولم يدر أحد ما قالا، ولكن ظنّ بعض الناس أنّه سأله أن يذهب معه إلى يزيد بن معاوية إلى الشام ويترك العسكرين متوافقين، فقال عمر إذن يهدم ابن زياد داري، فقال الحسين: أنا أبنيها لك أحسن ممّا كانت، قال: إذن يأخذ ضياعي، قال: أنا أعطيك خيرا منها من مالي بالحجاز، قال: فتكرّه عمر بن سعد من ذلك. وقال بعضهم: بل سأله منه إمّا أن يذهب إلى يزيد، أو يتركه يرجع إلى الحجاز أو يذهب إلى بعض الثغور فيقاتل الترك، فكتب عمر إلى عبيد الله بذلك، فقال: نعم! قد قبلت، فقام الشمر بن ذي الجوشن فقال: لا والله حتّى ينزل على حكمك هو وأصحابه، ثمّ قال: والله لقد بلغني أنّ حسيناً وابن سعد يجلسان بين العسكرين

1 - طه حسين، عليّ وبنوه، م س، ص 239.

2 - اليعقوبيّ، تاريخ اليعقوبيّ، م س، ص 170؛ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، م س، ص 128؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م س، ص 22؛ الأصفهانيّ، مقاتل الطالبيين، م س، ص 114.

فيتحدثان عامة الليل، فقال له ابن زياد: فنعم ما رأيت»¹.

ورغم الاختلاف في تأويل ما قد يكون جرى من حديث بين الحسين وابن سعد، فالمتفق عليه أنّ الحسين يعرض الصلح ويأبى عليه الطرف الأمويّ ذلك إمّا برفض عرضه أو باقتراح حلّ تعجيزيّ وهو نزول الحسين عند حكم ابن زياد.

وتذهب القصة السنيّة الحديثة هذا المذهب بخصوص عرض الحسين الصلح على خصومه، فمن ذلك أنّ الحسين قال لهم: «إذا كرهتموني دعوني أنصرف إلى ما شئت من الأرض».

فقال قيس بن الأشعث:

- انزل على حكم الأمير ابن زياد فما ترى إلّا ما تحبّ.

- والله لا أعطي بيدي إعطاء الذليل، ولا أفرّ فرار العبيد»².

تبدو هذه الصورة مختلفة أشدّ الاختلاف عن الصورة الشيعيّة التي يرفض فيها الحسين حتّى عرض الملائكة عليه مساعدته في القتال مصرّاً على الموت في قول المجلسيّ على لسان راويتين عرضا الرجوع على الحسين فأبى ذلك: «لقينا الحسين بن عليّ عليه السلام قبل خروجه إلى العراق بثلاثة أيّام فأخبرناه بهوى الناس بالكوفة وأنّ قلوبهم معه وسيوفهم عليه فأوماً بيده نحو السماء ففتحت أبواب السماء ونزلت الملائكة عددا لا يحصّيههم إلّا الله تعالى فقال عليه السلام لولا تقارب الأشياء وحبوط الأجر لقاتلتهم بهؤلاء ولكن أعلم يقينا أنّ هناك مصرعي ومصرع أصحابي ولا ينجو منهم إلّا ولدي عليّ»³.

ويتأكد إصرار الحسين على الموت في النصوص الشيعية من خلال رفضه فرص العدول عن القتال والنجاة بنفسه حتّى آخر الأوقات السابقة لموته. فمن هذا قول الطرماح بن حكم للحسين: «أذكرك في نفسك لا يغرّنك أهل الكوفة فوالله

1 - ابن كثير، البداية والنهاية، م س، ص 175.

2 - عبد الحميد جودة السحار، حياة الحسين، م س، ص 140.

3 - المجلسيّ، البحار، م س، الجزء 44، ص 130.

ولا يخفى على الدارس المتمنّ في نصّ هذا الخبر ما فيه من عدم تناسب بين مضمونه شيعيّ الهوى وسنده السنيّ؛ فليس هذا التخييل المبالغ فيه من خصائص النصوص السنيّة عامّة. ولعلّ مراد المؤلّف من اعتماد سند سنيّ هو مجادلة الموقف السنيّ مجادلة داخلية بأن يوقع في ذهن القارئ أنّ أهل السنّة يقفون نفس الموقف من الحسين ومن صلته بشيعة العراق.

لئن دخلتها لتقتلن وإنّي لأخاف أن لا تصل إليها فإن كنت مجمعا على الحرب فانزل أجا¹ فإنه جبل منيع والله ما نالنا فيه ذلّ قطّ وعشيرتي يرون جميعا نصرك فهم يمنعونك ما أقمت فيهم، فقال: إنّ بيني وبين القوم موعدا أكره أن أخلفهم فإن يدفع الله عنا ففديا ما أنعم علينا وكفى وإن يكن ما لا بدّ منه ففوز وشهادة إن شاء الله².

ويخبر النصّ الشيعيّ أيضا عن محاولة الصلح التي جاءت من قبل خصوم الحسين، على عكس الرواية السنّية التي يجيء فيها عرض الصلح من الحسين لا من خصومه، فيذكر قول رسولهم إلى آل البيت: «قد جاء أمر الأمير أن نعرض عليكم أن تنزلوا على حكمه أو نناجزكم»، فيرفض الحسين الصلح ويصمّم على القتال³. وفي بعض المواطن، يعلي الخبر الشيعيّ من شأن الحسين، إلى حدّ تصويره في هيئة البطل ذي القدرة العظيمة على القتال. وهي قدرة تجعله يتغلّب على أعدائه، ولكنه رغم ذلك يخيّر لقاء ربّه. ومن الأمثلة على هذا ما يذكره أبو إسحاق الإسفرايينيّ من أنّ الحسين كان يمكنه أن يغلب أعداءه، غير أنّه خيّر بين الفوز ولقاء ربّه فاختر الموت. ويقول الإسفرايينيّ في هذا السياق: «فلما خرج الحسين من المدينة بأهله وعشيرته قاصدا إلى الكوفة والعراق أتته أفواج من الملائكة وبأيديهم الحراب وهم ركوب على نجب من الجنة فسلموا عليه وقالوا له يا أبا عبد الله إنّ الله تعالى أيد جدك رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمور كثيرة وإنّ الله تعالى قد أمرنا أن نطيعك في جميع ما تأمرنا به ونحن بين يديك إن كنت تأمرنا أن نسير معك إلى الكوفة والعراق أو أيّ محلّ تريده ننصرك على كلّ من تعرّض لك بسوء ونقاتل معك جميع من قاتلك فقال لهم الحسين لا حاجة بكم فالله تعالى يفعل ما يشاء فقالوا إنّ الله قد أمرنا أن نطيعك ونردّ عنك كلّ ما تخشاه فقال لهم لا سبيل لأحد عليّ ولا على قتالي لأنّه لم يكن لهم عندي شيء يوجب القتال وإنّا أنا عامد إلى بقعتي وحفرتي فانصرفوا عنه ثمّ أتته طائفة من مؤمني

1 - وهو جبل شاهق يقع ناحية الشام.

2 - المجلسيّ، البحار، م س، الجزء 44، ص 132.

3 - المجلسيّ، البحار، م س، الجزء 44، ص 143.

وتعتدّ المواطن التي تتاح للحسين فيها فرصة التراجع عن القتال ولكنه يرفضها جميعا مصرا على الموت المقدّر له؛ المجلسيّ، البحار، م س، الجزء 45، ص ص 52.

الجنّ وسلّموا عليه وقالوا له يا أبا عبد الله نحن من شيعتك وأنصارك فلو أمرتنا بقمع كلّ عدوّ لك وأنت بمكانك لكفيناك شرّه فقال لهم جزيتموا [كذا] خيرا إني لا أقاتل أحدا ولا أحد يقاتلني ثمّ قال لهم أما قرأتم كتاب الله العزيز المنزل على جدّي صلّى الله عليه وسلّم (...) وإذا أنا متّ بمكاني فيها ذاتمتحن هذه الأمة ومن ذا يكون ساكنا في بقعتي وحفرتي وإنّا العلم عند الله فقالوا والله يا أبا عبد الله لولا أنّها لا تجوز مخالفتك لخالفناك وقتلنا كلّ عدوّ لك قبل أن يصل إليك فقال لهم رضي الله عنه والله إني لا أقدر¹ عليهم منكم ولكن ليقضي الله أمرا كان مفعولا ففارقوه وسار بأهله وعشيرته رضي الله عنه إلى بلاد الكوفة والعراق وتوكل على الله الكريم الخلاق².

2 - العوامل الموجّهة للتأليف

إنّ اختلاف الهيئة التي قد تظهر بها الشخصية نفسها من النصّ السنّي إلى النصّ الشيعيّ يقوم شاهدا على خضوع فعل التأريخ للإيديولوجيا التي يحاول المؤرّخ أن يفهمها أو يتقيّد بها. ويبدو العامل السياسيّ - في نظرنا - أقوى العناصر تأثيرا في نحت صور الفواعل في قصّة كربلاء. فقد تأخر تدوين أحداث كربلاء ما يكفي من الوقت لكي يلتبس فعل التأريخ بهواجس العصر أو العصور التي ألّفت فيها النصوص التي تروي تلك الأحداث.

وتجدر الإشارة إلى مسألة هامّة وهي أنّ النصوص التي تروي ما جرى في كربلاء لم يؤلّف أوّلها إلّا في بداية العصر العباسيّ، أي في مرحلة زمنيّة لم يهتمّ فيها الدارسون إلّا «بالتاريخ الرسميّ الذي يجعل للعباسيّين اليد الطولى في صياغة الأحداث. ومن الطبيعيّ والحالة تلك أن تكون كتابتهم المتعلّقة بالعصر الأمويّ مجافية للحقيقة فضلا عن ضياع الوثائق الأمويّة تحت وقع الفتن والحروب»³ وهذا يعني أنّ الدعاية لبني أمية لم تكن من هواجس المؤرّخين حتّى أولئك الملمّزين بالتاريخ الرسميّ للدولة. وبناء على ذلك، فإنّ محاولتنا البحث عن عوامل تشكّل الخبرين السنّي والشيعيّ على النحو الذي وجدناهما عليه لا يمكن

1 - كذا والأرجح "لأقدر عليهم منكم"، فيبدو أنّه خطأ مطبعيّ.

2 - أبو إسحاق الإسفرايينيّ، نور العين في مشهد الحسين، م س، ص 17.

3 - عليّ الشاميّ، الشيعة في إيران، م س، ص 15.

طلبها إلا في إيديولوجيا العصر العباسي. وهو عصر كانت للسلطة فيه صلة مزدوجة بآل البيت: فمن ناحية استمدّ العباسيون شرعية خلافتهم من اتصال نسبهم بالعبّاس عمّ الرسول¹ ومن استغلالهم للغضب الشيعي على بني أمية، حتّى أطاحوا بحكمهم مستعينين بالشيعة. ولكنّ العباسيين - من ناحية ثانية - ما إن صعدوا سدّة الحكم حتّى أبعدوا الشيعة وأقصوهم من المساهمة في الحكم بل إنهم جعلوا منهم خصيما للسلطة الرسميّة أخذت في مقاومته باعتباره صوتا خارجا على موقف «السنة والجماعة»².

فيبدو هذا الازدواج العامل الكامن وراء تردّد مؤلّفي النصوص السنيّة إزاء تصنيف الفواعل في قصّة كربلاء إلى «أخيار» و«أشرار». فيزيد يحمل صورة سلبية لدى بني العبّاس، ولكنّ الخروج على الحاكم يمثل خروجا على أمر الله وعلى ما تقول به السنة والجماعة، ولذا تصوّر النصوص السنيّة بشاعة العنف الذي مارسه يزيد على آل البيت ولكنها تصوّره أيضا حزينا لذلك أو غير مسؤول عمّا قام به رجاله الذين يبدو وكأنّهم أساؤوا تأويل أمره لهم بأخذ البيعة عنوة من الحسين. وكذلك الأمر بالنسبة إلى شخصيّة الحسين، فهي شخصيّة إشكالية في نظر الضمير السنيّ من حيث كون الحسين حفيد الرسول ذا المكانة الرفيعة لدى جميع المسلمين، وهو أيضا ثالث أئمّة الشيعة أي أحد أبرز رموز العقيدة المعارضة التي بذلت مؤسّسة الخلافة الإسلاميّة على مرّ عصورها كلّ الوسائل لقمعها باعتبارها حركة معارضة لطالما مثّلت خطرا على استقرار الدولة³.

إنّ تردّد النصوص السنيّة بخصوص الشخصيات الرئيسيّة في قصّة كربلاء يشمل الشخصيات المساعدة أيضا. وأهمّ هذه الشخصيات الثانوية مسلم بن عقيل الذي تسند إليه النصوص الشيعيّة صورة مساعد البطل الذي يرضى بالموت فداء له⁴، على غرار ما تسرده «ملحمة قلقامش» من موت إنكيدو فداء

1 - وهو أبو الفضل العبّاس بن عبد المطلب، عمّ الرسول، توفي سنة 32هـ.

2 - وتمثّل نظريّة أهل السنة في "أنه لا سبيل إلى تکرّر ظاهرة النبوة وأنّ الخليفة مسؤول عن الجانب السياسي وعن التطبيق الديني، لذلك اعترفوا بالخلفاء الراشدين وببني أمية وبغيرهم من الحاكمين، وقد وجدوا في تحليلهم الديني الأساس المقبول لاستساعة الواقع والتعامل معه كما كانت مرارته وسطوته"؛ علي الشافعي، م س، ص 18.

3 - بشينة بن حسين، الفتنة الثانية، ص 344.

4 - فمثلا يذكر السيّد العامليّ خيرا عمّا كان من أمر مسلم قبيل مقتله يقول فيه: "فأني [مسلم] ببغلة فحمل عليها واجتمعوا حوله

لقلقامش¹. ولكن هذه الشخصية تفقد الكثير من أهميتها البطولية في التصور السنّي؛ فعلى سبيل المثال، يظهر مسلم في هيئة المكره على الذهاب إلى الكوفة وذلك خاصّة بعد موت أحد دليّله في طريقه إليها، ممّا جعله يتشأم ويستعفي من الحسين ولكنه أصرّ على خروجه ومن ذلك نصّ الطبريّ الذي يقول فيه: «فبعث الحسين إلى مسلم بن عقيل بن أبي طالب ابن عمّه فقال له: سر إلى الكوفة فانظر ما كتبوا به إليّ، فإن كان حقّا خرجنا إليهم. فخرج مسلم حتّى أتى المدينة، فأخذ منها دليلين، فمّرّاه في البريّة، فأصابهم عطش، فمات أحد الدليلين، وكتب مسلم إلى الحسين يستعفيه، فكتب إليه الحسين: أن امض إلى الكوفة»²: فنرى أنّ مسلماً قد تشأم من الأمر وخيّر الرجوع على عقبه حرصاً على حياته، ولكنّ الحسين فرض عليه الأمر فرضاً فمضى في سبيله «متكرّها» على حدّ عبارة طه حسين³.

واتزعوا سيفه وكأنّه عند ذلك يش من نفسه، فدمعت عيناه ثمّ قال: هذا أول الغدر، (...) [فقيل له: إنّ من يطلب مثل الذي تطلب إذا نزل به مثل ما نزل بك لم يبك، فقال: والله ما لنفسي بكيت ولا لها من القتل أرثي وإن كنت لم أحبّ لها طرفة عين تلقا، ولكنّي أبكي لأهلي المقبلين إليّ، أبكي لحسين وآل حسين؛ لواعج الأشجان، م س، ص ص 47 - 48.

1 - ونجد ذلك في النصّ التالي من الملحمة:

"(...) ونام البطلان واستراحا في فراشهما
واضطجع إنكيدو أيضاً فرأى حلماً
ولمّا نهض قصّ رؤياه على صديقه وقال:
يا صاحبي لم اجتمع الآلهة العظام للشورى؟
ثمّ طلع النهار فقصّ إنكيدو رؤياه على جلعامش
"يا صاحبي أيّ حلم عجيب رأيت الليلة الماضية!
(رأيت) أنّ آتو والليل و "إيا" وشمش السايوي قد اجتمعوا يتشاورون
وقال آتو لـ "إنليل"

لأنّهم قتلوا الثور السايوي وقتلوا "خبيابا"
فينبغي أن يموت ذلك الذي اقتطع أشجار الأرز
ولكنّ إنليل أجابه قائلاً: "إنّ إنكيدو هو الذي سيموت
أمّا جلعامش فلن يموت"

ثمّ انبرى شمش السايوي وأجاب إنليل البطل وقال:
ألم يقتلوا ثور الساء و "خبيابا" بأمر منّي؟
فعلام يقع الموت على إنكيدو وهو بريء؟
فالتفت إنليل إلى شمش السايوي وأجابه حانقاً:
ألأنك تنزل كلّ يوم حتّى كأنك واحد منهم؟
طه باقر، ملحمة كلكامش، م س، ص 66.

2 - الطبريّ، التاريخ، م س، ص ص 347؛ ابن كثير، البداية والنهاية، م س، ص 52؛ ابن خلدون، التاريخ، المجلّد الثالث، م س، ص 27.

3 - طه حسين، م س، ص 238.

ويظهر مسلم بهذه الصورة في نصّ سنّي حديث آخر، وهو «حياة الحسين» لعبد الحميد جودة السحّار، إذ يذكر أنّه «خرج مسلم والدليلان وأغذوا في السير فدخلوا المدينة وصلّوا بمسجد الرسول ثمّ انطلقوا إلى العراق، فلما توغّلوا في المسالك، ضلّ الدليلان ونفد الماء فأصابهم عطش شديد وأحسّوا جفافاً في حلوقهم، وأخذوا يترنّحون ويبحثون عن ماء وقد زاغت الأبصار، وحلّ بهم إعياء شديد، فسقط رجل، ثمّ سقط آخر، وظلّ مسلم يضرب في الطريق وحده حتّى بلغ قافلة كانت تمخر عباب الفضاء العريض.

وكتب مسلم إلى الحسين كتاباً يقول فيه:

(أمّا بعد، فإنّي أخبرك يا ابن بنت رسول الله أنّي قد أتيت مع الدليلين فضلاً الطريق، واشتدّ العطش بهما فهاتا وقد تطيّرت من وجهي هذا فإن أردت أن تعفيني وتبعث غيري فافعل).

ووصل الكتاب إلى الحسين فكتب جوابه:

(باسم الله الرحمن الرحيم، من الحسين إلى ابن عمّه مسلم بن عقيل، إذا قرأت كتابي هذا فامض على ما أمرتك والسلام)'.¹ فكأننا بشخصيّة مسلم تقع في نفس الوضع الذي نجد فيه شخصيّة الحسين، في تحوّلها من الألق البطولي الذي كانت عليه في النصّ الشيعيّ إلى صيغة سنّيّة لا تنعدم فيها آثار البطولة تماماً، ولكنها أقلّ عظمة واستثنائية.

وتنطبق هذه الوضعيّة على شريحة أخرى من الفواعل في قصّة الحسين ونعني بها أهل العراق. فهؤلاء كانت الحتمية المسبغة على القصة الشيعية تخفف من ذنبهم فيما آل إليه الحسين، باعتبارهم مجرد وسيلة في يد الأقدار ليتم ما هو مسطر في الزمن الأزلي، وإذا بصورتهم تتحوّل إلى صورة سلبية يصرّح بها المؤرّخون السنيّون مثلاً عند نهي الفرزدق الحسين عن الاستجابة لهم بحجّة أنّ «القلوب معك [يخاطب الحسين] والسيوف عليك»²؛ ويذكر بعض نهاية الحسين عن الخروج إلى العراق بما كان من أمر الشيعة مع عليّ في قوله له: «فارجع فأنت تعرف أهل العراق وما

1 - عبد الحميد جودة السحّار، حياة الحسين، م س، ص 105.

2 - ابن عبد ربّه، العقد الفريد، م س، ص ص 133.

كان يلقي أبوك منهم»¹. وأشار طه حسين إلى الموقف السلبي من شيعة الكوفة في قوله إنَّ الحسين «جعل يتأهب للمسير إلى الكوفة، وجعل الناس يلحّون عليه في ألا يفعل. يخوّفونه بأس يزيد وبطش ابن زياد وغدر أهل الكوفة»².

وتسند بعض هذه النصوص إلى الحسين لومه لشيعة العراق على ما فعلوه به وقد بان له تخليهم عنه، فمن ذلك ما يذكره المسعودي من أنّه «لما كثرت العساكر على الحسين أيقن أنّه لا محيص له فقال اللهم احكم بيننا وبين قوم دعونا لينصرونا ثم هم يقتلوننا»³.

ويذكر الطبري في تاريخه دعاء الحسين عليهم قائلاً: «اللهم أمسك عنهم قطر السماء، وامنعهم بركات الأرض، اللهم فإن متعتهم إلى حين ففرّقهم فرقا، واجعلهم طرائق قددا، ولا ترض عنهم الولاية أبدا، فإنّهم دعونا لينصرونا، فعدوا علينا فقتلونا»⁴. ويذكر في موضع آخر دعاءه عليهم وهو يحمل ابنه الذي أصابه سهم، فيقول الطبري: «وجاء سهم فأصاب ابنا له معه في حجره، فجعل يمسح الدم عنه ويقول: اللهم احكم بيننا وبين قوم دعونا لينصرونا فقتلونا»⁵.

أما القصة السنّية الحديثة، فتتحو هذا المنحى نفسه في تحميل شيعة العراق ذنب ما حصل للحسين. ومن ذلك ما يذكره عبد الحميد جودة السحار من أنّه بعد وقعة كربلاء «حملت الرؤوس على الرماح، ودخل الركب الكوفة، فلما رأت النساء بنات الرسول سبايا، شققن الجيوب، ولطمن الخدود، واقترب أهل الكوفة من أهل البيت وصاروا يطعمون الأطفال بعض الثمر والجوز فصاحت أمّ كلثوم وقالت:

- يا أهل الكوفة، الصدقة علينا حرام.

وجعلت تأخذ من أيدي الأطفال وترمي به، فضجّ الناس بالبكاء والنحيب.

فقال أمّ كلثوم:

1 - ابن عبد ربّه، العقد الفريد، م س، ص 133.

2 - طه حسين، الفتنة الكبرى: عليّ وبنوه، م س، ص 239.

3 - المسعودي، مروج الذهب، م س، ص 140.

4 - الطبري، التاريخ، م س، ص 451.

5 - إحسان عباس، م س، ص 389.

- تقتلنا رجالكم، وتبكيها نساؤكم، لقد تعدّيتم علينا عدوانا وظلما عظيما، وجئتم شيئا فرّيا، تكاد السماوات يتفطرن، وتنشق الأرض وتخرّ الجبال هدا¹.

فنرى من خلال هذه الشواهد أنّ الموقف السنّي من شيعة العراق لا يلقي أيّ حرج في توجيه الاتهام إليهم بخصوص ما يمكن اعتباره «خيانتهم» للحسين إذ دعوه ثمّ تخلّوا عنه، وهو ما لا يمكن أن يتقارب بصده الموقفان السنّي والشيعيّ.

تبدو القصّتان السنّية والشيعة إذن مختلفتين في توزيعهما، من حيث المضامين الحديثة والشخصيات. ويستوقفنا في هذا الصدد خاصّة مشهد المعركة الأخيرة التي كثيرا ما يقف عندها الضمير الشيعيّ في وفائه لنزعتة الملحميّة، بينما تصفها القصة السنّية بشيء من الاقتضاب، كما هو الشأن عند الطبريّ في تاريخه إذ يصف المرحلة الحاسمة من المعركة على لسان أحد من حضروها بما يلي: «إنّ أشياخا من أهل الكوفة لَوُقُوفٌ على التلّ يبكون ويقولون: اللهمّ أنزل نصرك، قال: قلت: يا أعداء الله، ألا تنزلون فتنصرونه؟ قال: فأقبل الحسين يكلم من بعث إليه ابن زياد، قال: وإني لأنظر إليه وعليه جبة من برود²، فلما كلمهم انصرف، فرماه رجل من بني تميم يقال له عمر الطهويّ بسهم، فإني لأنظر إلى السهم بين كتفيه متعلّقا في جبّته»³؛ ويصف الطبريّ في موضع آخر مقتل الحسين في اقتضاب كبير قائلا: «فصرف الحرّ وجه فرسه، وانطلق إلى الحسين وأصحابه، (...) ثمّ كرّ على أصحاب ابن زياد فقاتلهم، فقتل منهم رجلين، ثمّ قتل رحمة الله عليه»⁴.

ونجد هذا الاقتضاب في وصف مشهد مقتل الحسين لدى طه حسين الذي يكاد يحصرها في بعدها الروحيّ قائلا: «وأبلى الحسين وبنو أبيه وبنو عمومته ومن كان معه من أنصاره القليلين أعظم البلاء وأقساه، فلم يقتلوا حتّى قتلوا أكثر منهم. ورأى الحسين المحنة كأشنع ما تكون المحن، رأى إخوته وأهل بيته يقتلون بين يديه وفيهم بنوه وبنو أخيه الحسن وبنو عمه، وكان هو آخر من قتل منهم

1 - عبد الحميد جودة السحار، حياة الحسين، م س، ص 172.

2 - جاء في اللسان أنّ الثوب البرود هو "ما لم يكن دفيئا ولا ليّنا"، ابن منظور، اللسان، مادة [ب-ر-د].

3 - الطبري، التاريخ، م س، ص 389.

4 - الطبري، التاريخ، م س، ص 392.

بعد أن تجرّع مرارة المحنة فلم يبق منها شيئاً¹: فيبدو الحسين هنا شخصاً متألماً آلمت المعركة روحه قبل أن تؤلم جسده، وهو بهذا يبتعد عن صورة البطل الملحمي الذي تتداخل العناصر الواقعية والعناصر الخيالية في أعماله الحربية عند وصف النصوص الشيعة لها.

إن ما يسم الموقف السنّي من الحسين والمعركة التي قادها ضدّ يزيد من تردّد لا ينحصر في مضمون سيرته، بل يتعلّق أيضاً ببناء النصّ. فلا يبدأ المؤرّخون بذكر مولده والظروف غير العادية التي حقت به أو مهّدت له، شأن النصّ الشيعي في نزعة المنقبيّة، بل تبدأ القصة بذكر العوامل التاريخية الموضوعيّة التي مهّدت للخلاف بين الحسين ويزيد. ومن ذلك استهلال القصة بذكر موت معاوية بن أبي سفيان وطلب يزيد البيعة لنفسه من أهل المدينة. فمثلاً يبدأ حديث الطبري عن قصة الحسين بعنصر موسوم بـ«خلافة يزيد بن معاوية»²، ويرد في بدايته ما يلي: «وفي هذه السنة بويع ليزيد بالخلافة بعد وفاة أبيه (...)، فأقرّ عبيد الله بن زياد على البصرة، والنعمان بن بشير على الكوفة. (...) ولم يكن ليزيد همّة حين ولي إلاّ البيعة النفر الذين أبوا على معاوية الإجابة إلى بيعة يزيد حين دعا الناس إلى بيعته، وأنّه وليّ عهده بعده، والفراغ من أمرهم، فكتب إلى الوليد: «بسم الله الرحمن الرحيم. من يزيد أمير المؤمنين إلى الوليد بن عتبة، أمّا بعد، فإنّ معاوية كان عبداً من عباد الله، أكرمه الله واستخلفه، فعاش بقدر، ومات بأجل، فرحمه الله، قد عاش محموداً، ومات برّاً تقياً، والسلام».

وكتب إليه في صحيفة كأنّها أذن فأرة: «أمّا بعد، فخذ حسيناً وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير بالبيعة أخذاً شديداً ليست فيه رخصة حتّى يبايعوا؛ والسلام»³. فنرى أنّ بداية النصّ التاريخي مع الطبري تُعرض إعراساً تاماً عن البناء المنقبي، إذ يبدأ النصّ بسرد الأحداث التاريخية التي مهّدت لنشوب الخصومة بين يزيد والحسين.

ويقرب أسلوب أحمد بن عبد ربّه (ت328هـ) من أسلوب الطبري في تقديم

1 - طه حسين، الفتنة الكبرى: عليّ وبنوه، م س، ص 241.

2 - الطبري، التاريخ، م س، ص 338.

3 - الطبري، التاريخ، م س، ص 338.

الخبر عن مقتل الحسين، إذ يبدأ نصّه على النحو التالي: «لما مات معاوية بن أبي سفيان وجاءت وفاته إلى المدينة، وعليها يومئذ الوليد بن عتبة، فأرسل إلى الحسين بن عليّ وعبد الله بن الزبير، فدعاهما إلى البيعة ليزيد، فقالا: بالغد إن شاء الله على رؤوس الناس وخرجا من عنده، فدعا الحسين برواحله فركبها وتوجّه نحو مكة على المنهج الأكبر»¹. ويسير اليعقوبيّ في «تاريخه» على نحو قريب ممّا سبق إذ يبدأ نصّه بعنصر موسوم بـ «أيام يزيد بن معاوية»² ثمّ يمر إلى الخبر عن «مقتل الحسين بن عليّ»³. ويعتمد ابن العماد الحنبليّ التقسيم السنويّ فيذكر «سنة إحدى وستين [التي] استشهد فيها في يوم عاشوراء أبو عبد الله الحسين بن عليّ بن أبي طالب سبط رسول الله ص وريحانته بكر بلاء عن ست وخمسين سنة ومن أسباب ذلك أنّه كان قد أبى من البيعة ليزيد حين بايع له أبوه الناس»⁴. وفي كتاب «مقاتل الطالبين» للأصفهانيّ، يبدأ سرد القصّة بذكر تاريخي مولد الحسين ومماته⁵ ثمّ ينتقل الراوي إلى الحديث عن مراسلة أهل الكوفة له⁶.

ويقوم السرد في «مروج الذهب» للمسعوديّ على الحديث عن موت معاوية فمراسلة أهل الكوفة للحسين فطلب البيعة ليزيد بالمدينة من الحسين⁷. وفي «تاريخ

1 - ابن عبد ربّه، العقد الفريد، م س، ص 125. ونجد نفس هذا الأسلوب في تقديم الخبر عن الحسين في عدد من المصادر الأخرى مثل كتاب أبي الفلاح عبد الحّي بن عماد الحنبليّ (ت 1089 هـ) الموسوم بشذرات الذهب في أخبار من ذهب، فهو يبدأ بذكر موت معاوية ورفض الحسين بيعة يزيد فطلب أهل العراق قدومه إليهم...، ص ص 65 - 67.

ولا يختلف كتاب «مروج الذهب» للمسعوديّ عن هذه المصادر ذات البناء السريّ لتاريخ مقتل الحسين، فهو يبيّن نصّه بدءاً بموت معاوية، فمراسلة أهل الكوفة له، فطلب البيعة منه ليزيد بالمدينة، فمهاطلة الحسين وخروجه نحو مكة؛ المسعوديّ، مروج الذهب، م س، ص ص 135 - 132. ونقف على هذا البناء أيضاً في البداية والنهاية للمحافظ بن كثير، م س، ص ص 146 - 147.

وينحو الأصفهانيّ نفس هذا المنحى في كتابه «مقاتل الطالبين». فيبدأ بذكر تاريخي مولد الحسين ومماته، فمراسلة أهل الكوفة للحسين يطلبون منه القدوم إليهم، فبعث الحسين مسلم بن عقيل إلى العراق...؛ م س، ص ص 78 - 96.

ويقدّم ابن عساكر الخبر عن الحسين على نحو مماثل؛ فهو ينتقل من ذكر رواية يزيد الحديث عن أبيه إلى ما كان من أمر بينه وبين الحسين أي رفضه بيعته وخروجه وأمر يزيد عبيد الله بالتصدي له...؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، م س، الجزء الخامس والستون، ص ص 394 - 395.

وكذا هو بناء نصّ عبد الرحمان بن خلدون في تاريخه، فهو يقدّم الأحداث التاريخية دون الوقوف عند مناقب الحسين، انظر: عبد الرحمان بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، المجلد الثالث، م س، ص 26.

2 - اليعقوبيّ، تاريخ اليعقوبيّ، م س، ص 168.

3 - اليعقوبيّ، تاريخ اليعقوبيّ، م س، ص 169.

4 - ابن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، م س، الجزء الأول، ص 66.

5 - الأصفهانيّ، مقاتل الطالبين، م س، ص ص 78 - 79.

6 - نفسه، ص 95.

7 - المسعوديّ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، م س، الجزء 6، ص 132.

مدينة دمشق» لابن عساكر يخصّص الراوي الجزء الأوّل من نصّه للحديث عن يزيد بن معاوية وروايته الحديث عن أبيه¹ ثمّ ينتقل إلى ذكر الخبر عن الحسين وما جرى بينه وبين يزيد². وفي كتاب «الكامل في التاريخ» لابن الأثير، يبدأ السرد بالحديث عن «مسير الحسين من شراف» إلى بقيّة الخبر عنه³. وكذلك يستهلّ الحافظ بن كثير نصّه بذكر موت معاوية وطلب يزيد بيعته الحسين وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير⁴. أمّا ابن خلدون، فيسم قصّه لمقتل الحسين بـ«مسير الحسين إلى الكوفة ومقتله» فيبدأ بقوله «ولمّا خرج الحسين إلى مكّة لقيه عبد الله بن مطيع وسأله أين تريد؟ فقال مكّة»⁵.

فإذا نظرنا في المصادر السنيّة الحديثة، وجدنا إعراضاً من أصحابها عن البناء المنقبيّ في مستوى استهلال النصوص، ليُحلّوا محلّه نزعة تأملية تقوم على المقارنة والبحث في العوامل التي أدّت إلى نشوب النزاع بين يزيد والحسين، وهم بهذا يختلفون أشدّ الاختلاف عن المحدثين من مؤرّخي الشيعة الذين تغلب النزعة العاطفية على موقفهم من أحداث كربلاء وهو أمر مفهوم بحكم الانتماء الإيديولوجيّ.

فعلى سبيل المثال، يبدأ طه حسين طرح القضية في كتابه الموسوم بـ«الفتنة الكبرى» ببيان سمات يزيد الخُلقيّة والتركيز على طبعه الحادّ المغالي في الشدّة على كلّ من عصا أمره إذ «لم يكن يزيد يحتمل أن يلتوي عليه أحد بطاعة، وإنّما كان يرى أنّ طاعته حقّ على الناس جميعاً، فمن التوى بها عليه فليس له عنده إلّا السيف»⁶. ومن الحديث عن أمر يزيد يمرّ المؤلّف مباشرة إلى الحديث عن معارضيّه قائلاً: «وقد عرفت أمر أولئك النفر الذين أكرههم معاوية إكراها على أن يسكتوا عن بيعته بولاية العهد، حين لم يستطع أن يحملهم على قبولها. وقد كانوا أربعة، مات منهم واحد قبل معاوية، وهو عبد الرحمان بن أبي بكر، وبقي منهم ثلاثة بالمدينة

1 - ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، م س، الجزء الخامس والستون، ص 394 - 395.

2 - ابن عساكر، م س، ص 395.

3 - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م س، ص 19.

4 - الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، م س، ص 146.

5 - عبد الرحمان بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، المجلّد الثالث، م س، ص 26.

6 - طه حسين، الفتنة الكبرى، عليّ وبنوه، م س، ص 237.

هم: الحسين بن عليّ وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر¹. فالحاصل من طرح طه حسين للقضية أمران، أولهما أنّ طبع يزيد الحادّ المبالغ في الغضب على كلّ من عارضه قد مثّل عاملاً محوريّاً في توتر الموقف بينه وبين الحسين ممّا جعل القتال أمراً لا محيص عنه، والثاني أنّ الخلاف بين الرجلين هو خلاف أقدم من زمنهما لأنّه نشب منذ عهد معاوية وظلّت ناره خامدة لم تنشب إلّا بعد موته.

ولئن بدا عند العقّاد ميل إلى دعم موقف الحسين الذي صوّره رفيع الخلق على عكس يزيد الذي لم تحرّكه سوى المنفعة، فإنّ النزعة التأملية تطغى على نصّه من خلال التمهيد لذكر خبر الحسين بما يشبه المقدّمة التي وسمها بعنوان «مزاجان تاريخيّان»²، وقد قارن فيها بين «طبائع الناس» التي يتقاسمها «مزاجان متقابلان: مزاج يعمل أعماله للأريحية والنخوة، ومزاج يعمل أعماله للمنفعة والغنيمة»³. وعلى أساس هذه المقارنة بين الطباع الرفيعة والطباع الرذيلة، يقدّم العقّاد تصوّره للنزاع بين الحسين ويزيد، وهو تصوّر يبيّن إعراضه عن الصياغة التاريخية للأحداث في أغلب مواطن الكتاب، على عكس طه حسين الذي يعود بالخصام إلى جذوره السابقة لزمن يزيد ومعاوية.

وفي نظرنا، لا يسمح موقف العقّاد المتعاطف مع الحسين بضمّ نصّه إلى جنس المنقبة لأنّه لا يلتزم بشروط هذا الجنس ولا يبدو حارصاً على تحقّقها في نصّه أصلاً. بل غاية ما في الأمر أنّ العقّاد يضيفي سمة تأملية شاعرية على القصة معتبراً أنّ الحسين ضحية نظام كونيّ جعل طباع الناس متضادّة والاختلاف بينهم مولّداً للصراع الدمويّ في غالب الأحيان، فمن ذلك اعتباره أنّ أرض كربلاء «كانت قديماً من معاهد الإيمان بحرب النور والظلام، وكان حولها أناس يؤمنون بالنضال الدائم بين أورمزد وأهرمان (...) وتشاء مصادفات التأريخ إلّا أنّ ترى هذه البقاع التي آمنت بأورمزد وأهرمان حرباً هي أولى أن تسمّى حرب النور والظلام من حرب الحسين ومقاتليه»⁴.

1 - طه حسين، م س، ص 237.

2 - عبّاس محمود العقّاد، أبو الشهداء الحسين بن عليّ، ص 75.

3 - نفسه، ص 75.

4 - العقّاد، م س، ص 229. وقد عرّف محقّق الكتاب أورمزد وأهرمان بأنّ "الأوّل إله الخير والثاني إله الشرّ في الديانة الزرادشتية"؛ م س، ص ن. ولا تخفى في هذا الموقف النزعة إلى تجريد البشر من المسؤوليّة عن أفعالهم.

خلاصة

لقد بيّنت المقاربة الفنيّة التي أجريناها على سيرة الحسين في المصادر السنيّة القديمة والحديثة، أنّ ثمة تقارباً بين هذه النصوص والنصوص الشيعيّة، ولا سيّما فيما يتعلّق بالنصوص السنيّة الحديثة التي يعرب أصحابها صراحة عن ميلهم إلى الحسين وانتصارهم له، رغم تعارض هذه النزعة مع الموقف السنيّ «الرسمي» الذي يعدّ الحسين وفقه متمرّداً على الحاكم «الشرعي».

ومع هذا التقارب المضمونيّ، فإنّ بين المدوّنتين اختلافاً شكلياً هاماً تبيّن في ضوئه أنّ أهل السنّة يمتحون من جنس السيرة العالمة، وهو ما يكشف عن اختلاف جوهريّ بين نصوصهم والنصوص الشيعيّة: فليس في جنس السيرة ما يتيح المجال لتعظيم شأن البطل ورفعته إلى مصافّ الأعلام الاستثنائيّين؛ وإنّما يكون الحسين شخصيّة تاريخيّة فُرض على المؤرّخين تدوين سيرتها، نظراً إلى الأثر الكبير الذي تركته أحداث كربلاء في نفوس كلّ المسلمين.

وقد كشفت هذه المقاربة الشكليّة عن اختلاف أجناسيّ عميق بين المدوّنتين الشيعيّة والسنيّة. ولا بدّ لنا من اعتبار الجانب الرمزيّ الذي يمثّل بعداً هاماً في هاتين المدوّنتين، لا سيّما في ضوء المقاربة التي اقترحها «جاك لاكان» (Jacques Lacan) لتحليل الخطاب، والتي تقوم-من بين الأركان التي تقوم عليها- على اعتبار أنّ الرمزيّة (le symbolisme) في الفكر البشريّ ليست «الجانب الضعيف فيه ولا [مظهراً] لتقهقر الذات ولا [وجهاً] لتطوّر بدائيّ ولا لتفكّك في الوظيفة الذهنيّة»¹. ووفق هذا الاعتبار يكون البعد الرمزيّ في النصوص بعداً يجدر الاعتناء به والحرص على استخلاص الدلالات منه. ولهذا، فإنّ قراءة هذه النصوص قراءة رمزيّة قد تكشف عن وجه آخر للعلاقة بين المدوّنتين الشيعيّة والسنيّة، وهذا ما سنختبره في الفصل الثالث من هذا الباب.

الفصل الثالث

البنى الرمزيّة واختلافها

بين النصّين الشيعيّ والسنيّ

تمهيد

إنّ التعامل مع النصوص الشيعيّة والسنيّة في سردها لقصة الحسين يتطلّب منّا الوعي بالخلفيّة التي تنبني عليها مضامينها، من حيث الموقف العامّ من أحداث كربلاء والموقع الذي يأخذه المؤلّف بالنسبة إليها. وما نعينه بهذا هو الاختلاف في أساليب تعامل الضميرين الشيعيّ والسنيّ مع نتيجة المواجهة بين الحسين وأنصاره من جهة، وجيش يزيد من جهة ثانية: فإذا كان الحسين قد خسر المعركة مادّيّا في نظر أهل السنّة، فقد فاز بها من وجهة النظر الشيعيّة، لأنّ موته كان هدفا في ذاته. ولذلك فليس الانتصار هو المطلوب بل الموت، وهذا ما جعل النصوص الشيعيّة تعمل على الاحتجاج على وجهة هذا الموقف من المعركة بوسائل عديدة أهمّها الوسائل ذات الصلة بعالم الغيب الذي يتمرّد على قوانين العالم المادّيّ الملموسة. وما تكشفه لنا النصوص هو أنّ مسيرة الحسين لم تكن غير استعداد للموت الذي يمثل التويج المثاليّ لحياته.

وتبين النصوص التي اطلعنا عليها، عن اختلاف عميق بين القصّتين الشيعيّة والسنيّة في التعامل مع العنصر العجائبيّ، وخاصّة من حيث توظيفه. فيبدو هذا العنصر في القصّة الشيعيّة متّسقا وشخصيّة الحسين البطل الاستثنائيّ ذي السمات الملحميّة التي يعمل البعد المنقبيّ على تأكيدها. وهو ما يتحقّق في النصوص باعتماد العناصر الغيبيّة التي تنزّل القصّة في فضاء قدسيّ تتحوّل العناصر السردية فيه إلى رموز دالّة على تصوّر الشيعيّ للكون عامّة ولتجربة الحسين تحديدا.

أمّا النصوص السنيّة، فنجد فيها العنصر العجائبيّ حاضرا باحتشام، وذلك خاصّة في المواطن الدقيقة من القصّة، أي عند اشتداد المعركة ولحظة حزّ رأس الحسين ثمّ بعيد مقتله من خلال ذكر بعض المظاهر غير العاديّة التي حصلت

في الكون؛ وذلك أن القصة السنيّة تتقيّد إلى حدّ كبير بالمعطى التاريخي، فيبدو الحسين شخصية شبه عادية تنطبق عليها خصائص الشخصيات التاريخية عامّة، مع حضور عناصر عجائبيّة مبثوثة في بعض مفاصل القصة، لا ترقى -حتّى وإن تواتر بعضها أحيانا- إلى درجة تشكيل بنية تخييليّة متكاملة كما هو الشأن بالنسبة إلى القصة الشيعيّة.

وسينعكس هذا المظهر في أسلوب تعاملنا مع القصّتين إذ سنركّز على القصة الشيعيّة باعتبار أنّ المظهر العجائبيّ بارز فيها، وسنكتفي بالإشارة إلى بعض آثار هذا المظهر في القصة السنيّة.

1 - انفتاح عالم الشهادة على عالم الغيب

مهّد الحسين للخروج نحو كربلاء بأن اتّصل اتّصالا مباشرا برمزین محورين من رموز العقيدة الإسلاميّة هما الكعبة في بعض النصوص والكعبة وقبر جدّه في البعض الآخر. فيخبرنا الإسفرايينيّ مثلاً أنّه "كان الحسين رضي الله عنه راكبا جواد أبيه الميمون وهم سائرون إلى أن أتوا إلى بيت الله الحرام وودّعوا الكعبة وأهلهم وخرجوا (...). ثمّ إنّ الحسين لم يزل سائرا هو ومن معه إلى أن دخلوا مدينة يثرب وأتوا إلى ضريح جدّهم وزاروه وتمتّعوا بأنواره"¹؛ ويشير الطبريّ إلى اتّصال الحسين بمكّة قبل خروجه إلى العراق في قوله: "فطاف الحسين بالبيت وبين الصفا والمروة، وقصّ من شعره، وحلّ من عمرته، ثمّ توجه إلى الكوفة"². ويرمز المرور العابر بهذين العنصرين الدينيين لضرب من الاتّصال الروحيّ الذي يلعب دور الطقس التأهيليّ لخوض تجربة الموت.

وتؤكّد النصوص هذا الجوّ القدسيّ من خلال عدد من القرائن التي منها تنزّل خروج الحسين نحو الكوفة في فترة زمنيّة ذات دلالة دينيّة، أي الزمن الحرام باعتبار ما يذكره الإسفرايينيّ مثلاً من أنّ الحسين ومن حمل معه من أهله "أقاموا في المدينة بعد عيد النحر أربعة أيام وفي اليوم الخامس زار قبر جدّهم عليه أفضل

1 - الإسفرايينيّ، نور العين في مشهد الحسين، م س، ص 14.

2 - الطبريّ، التاريخ، م س، ص 385.

الصلاة والسلام وأمر بتحميل الحمول على الجمل¹؛ وهذا أيضا ما نجده في نص الطبري من أن خروج الحسين كان في مدة اعتباره².

وتأكد السمة الحتمية المضافة على خروج الحسين من الحجاز بعنصر التنبؤ الذي تشير إليه بعض النصوص من قبيل أن ينسب إلى الحسين قوله: "إن أبي حدثني أن بها [أي الحجاز] كبشا يستحل حرمتها [كذا]، فما أحب أن أكون أنا ذلك الكبش"³. وتدعم قدسية الموقف بما تبديه النصوص من أن الحسين يقبل على مصيره وهو عالم بأنه قدر له ولا محيص عنه، فيسند إليه الطبري قوله "والله لأن أقتل خارجا منها [أرض الحجاز] بشير أحب إلي من أن أقتل داخلا منها بشير، وأيم الله لو كنت في جحر هامة من هذه الهوام لاستخرجوني حتى يقضوا في حاجتهم، والله ليعتدن علي كما اعتدت اليهود في السبت"⁴.

وما تحققه مثل هذه الإشارات في القصة، هو أن خروج الحسين يتحول إلى جزء من ممارسة تعبديّة، يزيد أهميّتها لدى الضمير المؤمن نسبة النصوص الإعلان المسبق عنها إلى النبي، فيخبر بعضها أنه نادى الحسين في المنام، إذ يذكر المجلسي على لسان الحسين قوله: "أتاني رسول الله صلى الله عليه وآله (...) فقال يا حسين اخرج فإن الله قد شاء أن يراك قتيلا"⁵. وفي خبر ذكره ابن سعد تكون أم سلمة هي التي تخبر عن رؤيا الرسول فيرد على لسان بعض الرواة قوله: "أخبرتني أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اضطجع ذات يوم للنوم فاستيقظ فرعا وهو خائر ثم اضطجع فرقد واستيقظ وهو خائر دون المرة الأولى. فقلت: ما هذه التربة يا رسول الله؟ فقال: أخبرني جبريل أن ابني الحسين يقتل بأرض العراق

1 - الإسفرايني، م س، ص 16.

2 - الطبري، التاريخ، م س، ص 385. ويجمل النصان السابقان دلالة رمزية هامة تحذر الإشارة إليها؛ وذلك أن مغادرة الحسين وقومه للفضاء المقدس (بدءا بمكة ومرورا بالمدينة) نحو أرض العراق في الزمن الحرام أي الزمن الذي يفترض بالمسلم أن يتجه فيه إلى مهبط الوحي، يبدو وكأنه يرمز إلى استبدال الفضاء المقدس "الأصلي" بفضاء مقدس "بديل". فكان الكوفة تغدو هي رمز القداسة بدلا من مكة والمدينة. ولعل هذا المنحى في إسناد القدسية إلى فضاء العراق يدخل في مجال التفاضل بين البلدان الذي كثيرا ما انخرطت فيه النصوص التاريخية القديمة. أما اشتراك النصين الشيعي والسني في تفضيل أرض العراق على بلاد العرب، فيعود في تقديرنا إلى نهل الطبري من نص أبي مخنف شيعي الهوى.

3 - الطبري، التاريخ، م س، ص 384.

4 - نفسه، ص 385.

5 - المجلسي، البحار، ج 44، ص ص 130؛ 117.

فقلت لجبريل: أرفي تربة الأرض التي يقتل بها، فجاء بها فهذه تربتها¹: ويبدو التراب الذي يتولّد من الرؤيا أبرز وجه لاتّصال عالم الغيب بعالم الشهادة.

ومن الأخبار ما يسند إلى النبيّ إخباره فاطمة بمقتل الحسين على نحو مسبق، مثل ما يذكره المجلسيّ من "أنّه لما أخبر النبيّ صلى الله عليه وآله ابنته فاطمة بقتل ولدها الحسين وما يجري عليه من المحن بكت فاطمة بكاء شديدا وقالت يا أبة [كذا] متى يكون ذلك قال في زمان خال منّي ومنك ومن عليّ فاشتدّ بكاؤها"². وإضافة إلى النبيّ، يسند التنبؤ بمصير الحسين إلى عليّ أبيه³ وكذلك إلى هند⁴.

ونجد بعض الأخبار التي تضيف إلى الرؤيا حركة هي حركة الرأس، فيذكر الطبريّ على لسان بعض رفاق الحسين في الطريق إلى الكوفة قوله: "لما كان في آخر الليل أمر الحسين بالاستسقاء من الماء، ثم أمرنا بالرحيل، ففعلنا؛ قال: فلما ارتحلنا من قصر بني مقاتل وسرنا ساعة خفق الحسين برأسه خفقة، ثم انتبه وهو يقول: إنّ الله وإنّا إليه راجعون، والحمد لله ربّ العالمين؛ (...) ففعل ذلك مرّتين أو ثلاثا، (...) فأقبل إليه ابنه عليّ بن الحسين على فرس له فقال: إنّ الله وإنّا إليه راجعون، والحمد لله ربّ العالمين، يا أبت، جعلت فداك! ممّ حمدت الله واسترجعت؟ قال: يا بنيّ، إنّني خفقت برأسي خفقة فعنّ لي فارس على فرس فقال: القوم يسرون والمنيا تسري إليهم، فعلمت أنّها أنفسنا نعت إلينا"⁵.

وبناء على منطق الأحداث هذا، تزيد سيرة الحسين تعقّدا، إذ يصبح عالما بمصيره الذي أنبأته به الأقدار عبر وسائط الرؤى⁶، فيقبل اصطفاء قوى الغيب له ويخرج لملاقاة الموت⁷ ويصرّ عليه لأنّه يؤمن بأنّ مصيره هو الجنّة بعد استجابته لنداء الموت⁸.

1 - ابن سعد، الطبقات، م س، ص 44.

2 - المجلسي، البحار، م س، ج 44، ص 105.

3 - نفسه، ص ص 92 - 104؛ 96 ...

4 - نفسه، ص 95.

5 - الطبري، التاريخ، م س، ص 407.

6 - وهذه الرؤى منها ما يراه هو نفسه ويأتيه النداء إلى الساء عن طريقها؛ المجلسي، البحار، م س، ج 44، ص 112.

7 - نفسه، ص 95.

8 - المجلسي، البحار، م س، ج 44، ص 107؛ المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص 4.

ولعلّ في تسليم الحسين بمصيره ما يقربه من الأنبياء في قبولهم بما يقدره الله لهم، كالنبيّ إبراهيم مثلا إذ همّ بذبح ابنه تسليما منه

ومن الرؤى التي تذكرها بعض النصوص ما يبقى محتواه مجهولا بحيث يكتفم الحسين أمره على من حوله فلا يعلمون سوى أنّه قد أُمر بالخروج بواسطة رؤيا رآها، وهو ما يذكره الحافظ بن كثير في "البداية والنهاية"، في خبر يرد فيه أنّ الحسين "كتب إليه عبد الله بن جعفر كتابا يحذّره أهل العراق ويناشده الله إن شخص إليهم. فكتب إليه الحسين: إنّي رأيت رؤيا، ورأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني بأمر وأنا ماض له، ولست بمخبر بها أحدا حتّى ألقى عملي"¹. وتكمّل الهواتف دور الرؤى في إقامة الصلة بين البشر والسماء، فمن ذلك صوت الهاتف الذي ذكر المجلسي أنّه أنبأ الحسين عن مصيره²، وصوت الهاتف الآخر الذي أنبأ أخته بمصير أخيها³. وبهذا تتوثّق صلة عالم الغيب بعالم الشهادة بحيث يتّضح المصير الذي رُشّح له الحسين والأشخاص الذين رافقوه.

ولا عجب والحال هذه أن تخبر النصوص عن ردود أفعال على موت الحسين تأتي قبله، بل على مرأى ومسمع منه: فمثلا، نجد في بعض الأخبار أنّه بينما كان "حسين جالسا أمام بيته محتبيا بسيفه، إذ خفق برأسه على ركبتيه، وسمعت أخته زينب الصيحة فدنّت من أخيها، فقالت: يا أخي، أما تسمع الأصوات قد اقتربت! (...). فرفع الحسين رأسه فقال: إنّي رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقال لي: إنّك تروح إلينا؛ (...). فلطمّت أخته وجهها وقالت: يا ويلتا!"⁴، وتذكر بعض النصوص أنّ الحسين قد بكاه الرسول نفسه وهو بعد صغير⁵.

ويقرب هذا التداخل بين عالم الشهادة وعالم الغيب ممّا حفظته النصوص

بما أنبأته به رؤياه. وفي هذا رفع من شأن الحسين إلى مصافّ الشخصيات المقدّسة في الضمير المسلم، بحيث تحوط سلوكه قداسة الأنبياء.

1 - الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، م س، ص 163.

ويتأكّد الدور الإنبائي الذي تحقّقه رؤى الحسين بما تسنده الثقافة الإسلاميّة من أهميّة إلى شخصيّة النبيّ محمّد عندما يراها النائم؛ فعلى سبيل المثال، يذكر ابن سيرين "أنّ أبا هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من رآني في المنام فكأنّما رآني في اليقظة فإنّ الشيطان لا يتمثل بي""؛ تفسير الأحلام، م س، ص 30.

2 - المجلسي، البحار، م س، ج 44، ص ص 133؛ 136.

3 - نفسه، ج 44، ص 135.

4 - الطبري، التاريخ، م س، ص 416؛ المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص 4.

5 - نفسه، ص 73؛ السيّد البحراني، معاجز الإمام الحسين، م س، ص 99.

الدينية على اختلاف فضاءاتها الحضارية العقدية من سير الأنبياء والرجال الاستثنائيين، فالرؤى تمثل صوتاً توجّه به السماء أقدارهم، وترسم لهم به السبل التي تمثل مصائرهم¹. وتتواتر الرؤى أيضاً في ملحمة قلقامش، إذ تعنّ للبطل أو لرفيقه إنكيدو بصفة تلقائية أحياناً²، ويطلبها البطل بنفسه أحياناً أخرى ليجعل منها وسيلة لمعرفة ما تحبّه له الأقدار³.

وبهذا، يكتسب الخبر عن الحسين بعدا مفارقا يجعل منه شخصا استثنائياً من مصافّ الأنبياء والأبطال ذوي الصلة بعالم الغيب، وهو ما يفتح المجال أمام أبعاد جديدة من سيرته، تصوّره وهو لا فقط عالم بمصيره⁴ بل مصراً عليه رغم تواتر المحاولات لثنيه عن ذلك⁵.

وفي مرحلة موالية من سرد سيرة هذا البطل، وبعد التيقّن من قبول الحسين بمصيره ومن إصراره عليه، يأتي اختبار أخير يبدو الأكثر دلالة على تمسّكه بمصيره واستحقاقه المكانة التي رشح لها، وهو أن تعرض عليه قوى الغيب الانتصار في المعركة ولكنه يرفض ذلك ويختار الموت⁶.

1 - فأنبياء بني إسرائيل يمثلون أبرز النماذج على ذلك، وكذلك البطل الملحمي قلقامش... فالرؤى جزء محوري من سير هؤلاء الأبطال الذين يريد النصّ الشيعي أن يكون الحسين في نفس مكانتهم.

2 - "فيا إنكيدو خلّ عنك غلواءك وتبجّحك إن قلقامش قد خضه شمش بالرضا والرعاية (...)

وقبل أن تهجر البراري سيراك قلقامش في الرؤى وهو في "أوروك" وفعلاً استيقظ جلعماش في تلك اللحظة وأخذ يقصّ على أمّه رؤياه قائلاً لها: "يا أمّي لقد رأيت الليلة الماضية حلماً (...)"؛ طه باقر، ملحمة كلكامش، م س، ص 46.

3 - "وعند مغرب الشمس حفر قلقامش بئراً وقرب منها، وارتقى الجبل وسكب الماء المقدّس وقرب الطعام ودعا الجبل أن يريه حلماً يبشّره بالفرح.

ثم اضطجع الصديقان للراحة وسرعان ما أدركهما النوم فرأى كلكامش رؤياً؛ طه باقر، ملحمة كلكامش، م س، ص 61.

4 - بل هو يعرف حتّى مكان موته ويقصده قصداً، المجلسي، البحار، م س، ج 44، ص 113؛ السيّد البحراني، معاجز الإمام الحسين، م س، ص 23 - 24.

5 - المجلسي، البحار، م س، ج 44، ص 117؛ 119.

6 - المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص 5.

وترد إشارة عابرة إلى هذه الناحية في بعض المصادر السنيّة في حين يبدو الأمر أساسياً في النصوص الشيعيّة؛ الطبري، التاريخ، م س، ص 415. ومن وجوه الطرافة أن نجد في ملحمة قلقامش ما يقرب من هذا الموقف، فالبطل يريد الموت ليكون وسيلة يخلد بها ذكره إذ يقول لإنكيدو:

"يا صديقي، من الذي يستطيع أن يرقى أسباب الساء؟
والآلهة وحدهم هم الذين يعيشون إلى الأبد مع "شمس"
أما أبناء البشر فأبّامهم معدودات وكلّ ما عملوا هواء عبث. (...)

وفي هذا الجوّ الاستثنائي، يخرج الحسين من الفضاء الحرام نحو الكوفة لتبدأ رحلته إلى الموت، وهي رحلة تبدو في هيئة مغامرة ثرية بالرموز كما هو الحال بالنسبة إلى سير الأبطال الملحميين أو الأنبياء.

2 - الرموز وتعقد دلالاتها

أ - الدم ودلالاته في سيرة الحسين

توظف قصة الحسين عنصر الدم في خدمة الإعلان المسبق عن مصيره، وذلك عبر جعل الدم أحد الدلائل المنبئة بمقتله. ويمرّ هذا الإعلان من الفعل القوليّ الذي يأتي على لسان النبيّ في قوله: "إنّ دم الحسين يهراق في المحرّم الحرام"¹، إلى الفعل الرمزيّ الذي تضعه القوى الغيبية وسيلة يختبر بها قوم الحسين ما إذا كان القدر المقسوم له قد حلّ؛ ومن ذلك الأمانة التي تتمثل في تحوّل التراب الأبيض إلى دم عند قتل الحسين².

وتبدو الصلة بين التراب والدم صلة ذات دلالة رمزية عميقة: فحسب بعض المعتقدات، جاءت الحياة للكائنات البشرية عبر امتزاج الدم الإلهي بالتراب³، ويُعتقَد أيضاً أنّ الدم هو مصدر الخصوبة والحياة، ولهذا "يعتبر الدم أثمن ما في جسم الإنسان، هو الذي يمكن أن يسمّى حقاً بإكسير الحياة لأنّه عن طريقه يتغذى الإنسان ويتجدّد وبدونه لا يستطيع أن يحيا [كذا] فهو كنه الحياة"⁴. وبالإضافة إلى الوظائف السابقة، يعدّ الدم هو ناقل الحياة أيضاً⁵ حتّى إنّهُ يسمّى أحياناً "نفساً لأنّ النفس تخرج بخروجه، ومن هنا ازدواجية معنى هذا السائل الثمين: فإذا كان خافياً فهو أساس الحياة وإذا سكب فهو يعني الموت"⁶: فإن اعتبرنا مختلف الدلالات الحافّة بعنصر الدم، بدا مقتل الحسين ولادة جديدة، أي

وإذا هلكت فسيخلّدون لي اسماً، وسيقولون عني فيما بعد:

"لقد هلك جلعاش في الزلزال مع "خيابا" المارد""؛ طه باقر، ملحمة كلكامش، م س، ص 53.

1 - الإسفراييني، نور العين في مشهد الحسين، م س، ص 12.

2 - الإسفراييني، م ن، ص ص 13؛ 65؛ المجلسي، البحار، م س، ج 44، ص ص 91؛ 118.

3 - Dictionnaire des symboles, Ibid, article "sang".

4 - صوفية السحيري بن حنيرة، الجسد والمجتمع، ص 164.

5 - Dictionnaire des symboles, Ibid, art. cit.

6 - صوفية السحيري بن حنيرة، الجسد والمجتمع، م س، ص 165.

بدء الحياة آتية، لا نهاية حياة مضت وانتهت.

ويقرن عنصر الدم بعناصر أخرى، تزيد دلالاته الرمزية عمقا: مثل العنصر المائي الذي يتحقق إمّا في عنصر الماء مباشرة أو في عنصر الدموع. ومن وجوه ذلك، مشهد يذكره الإسفراييني يصوّر مسلم بن هانئ وقد أراد الشرب بعد أن قبض عليه عبید الله وأصابه رجاله بجروح على وجهه، فعندما أراد الشرب اختلط دمه بالماء الذي قدّم له واصطبغ الماء بلون الدم الأحمر¹. وفي وجه آخر لاختلاط الدم بالماء يذكر المجلسي خبرا تتحوّل فيه الدموع المذروفة على الحسين إلى دم². إنّ في اختلاط الدم بالماء جمعا لدلالاتي العنصرين على الحياة من جهتين مختلفتين: ففي الدم حياة وفي الماء أيضا حياة، وبهذا يمكن القول إنّ استحضار الرمزین يوظف لإحلال الحياة حيث يتوقع أن يحلّ الموت. وبهذا يفتح العنصر الدموي على دلالة الخلود التي نجدها في المتخیل الكوفي مثل ما يؤمن به المسيحيون من أنّ دم المسيح الذي يخالطه الماء يعطي الخلود³.

وتتکثف دلالة الدم الرمزية، باقرانه بعنصر آخر هو العنصر السماوي النوراني، وهو ما تحرص بعض النصوص على تحقيقه من خلال عدد من الأخبار كوصف وجه الحسين بعيد حرّ رأسه من جسمه بأنّه "يشعّ نورا رغم أنّه مضمّخ بدمه"⁴، وكذلك الخبر الذي يذكره الطبري وهو بالغ الدلالة الرمزية. قال: "عطش الحسين حتّى اشتدّ عليه العطش، فدنا ليشرب من الماء، فرماه حصين بن تميم بسهم، فوقع في فمه، فجعل يتلقّى الدم من فمه، ويرمي به إلى السماء، ثمّ حمد الله وأثنى عليه، ثمّ جمع يديه فقال: اللهمّ أحصهم عددا، واقتلهم بددا، ولا تذر على الأرض منهم أحدا"⁵.

ويتّصل هذا الخبر ببعد رمزيّ يسم الدم، وهو ما يشيع في بعض المعتقدات القديمة من أنّ "الأرض لا تشرب الدم ولا يغوص فيها، ففي حديث لعمر بن

1 - الإسفراييني، م س، ص 25.

2 - المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص 142.

3 - Dictionnaire des symboles, article "sang".

4 - الإسفراييني، م س، ص 44.

5 - الطبري، التاريخ، م س، ص 449.

الخطاب أنّه قال لأبي مريم الحنفيّ الذي قتل أخاه زيدا يوم اليمامة: "لأنّا أشدّ بغضا لك من الأرض للدم" يعني أنّ الأرض لا تشرب الدم¹.

ويثري النصّ هذه الدلالة الرمزيّة عبر إدماج عنصر آخر في هذا الزوج الدلاليّ ونعني به عنصر السماء التي تحمل رمز الماء (بوصفها منبع المطر) وتحمل رمز النور (بوصفها موقع الشمس ومأوى نورها). ويرد هذا المركّب الدلاليّ في خبر يذكره المجلسيّ ويصوّر فيه الحسين حينما يصاب ابنه بين يديه وهو يتلقّف دمه ثمّ يرميه إلى السماء فيصل إليها².

وعلاوة على ما سبق، يصل النصّ الشيعيّ بين هذه العناصر من خلال وصف ما حدث في الكون من مظاهر استثنائيّة بعد مقتل الحسين، ومنها أنّ السماء قد احمرّت عاكسة بحمرتها دم الحسين³. ويمكن اعتبار هذا الاقتران بين السماء ودم الحسين تعبيراً عن الغضب الكونيّ الذي نجد صدهاء لدى بعض الشعوب التي تؤمن بأنّ أصل ظهور النار على الأرض هو أنّ شجرة مقدّسة ماتت فنثر دمها عندما أخذت تتهاوى للسقوط، وكان هذا الدم المراق على الأرض أوّل مظهر للنار⁴. إنّ الصلة بين الدم والنور حاضرة في المعتقدات الكونيّة: فالدم يرمز لكلّ القيم الحافّة بالنار والحرارة والحياة وكلّها متّصلة بالشمس⁵؛ وتتكامل دلالة الدم مع دلالة النور إذ يرمز الدم للحرارة الحيويّة والجسميّة ويكمّله النور الذي يرمز للنفس والروح⁶.

ونجد في الرموز المتّصلة بالحمرة، دلالة على المقاصد التي ترمي إليها حمرة الدم: فمن ذلك أنّ اللون الأحمر هو لون الروح والرغبة والعلم والمعرفة الباطنيّة التي لا يرقى إليها غير العلماء الذين مارسوا طقوساً تدريبيّة معيّنة ترشّحهم لنيل تلك المعرفة⁷. أمّا عندما تقترن الحمرة بدلالات النهار والشمس، فإنّها

1 - صوفيّة السحيريّ بن حتيرة، م س، ص 167.

2 - المجلسيّ، البحار، م س، ج 45، ص 23.

3 - نفسه، ص 23.

4 - Dictionnaire des symboles, article "sang".

5 - Dictionnaire des symboles, article "sang".

6 - Ibid, article "sang".

7 - Ibid, article "rouge".

تحوّل إلى رمز يدفع إلى الفعل، فيصير العنصر الأحمر صورة للجسارة وقوّة الاندفاع والمقدرة الحربيّة¹. يفسّر هذا البعد الدلاليّ ما قد يسند إلى دم الحسين من قدرة استثنائيّة على الفعل، رغم أنّ الجسد الذي أريق منه الدم ميّت، مثل مشهد زينب وهي تمرّغ يد أختها فاطمة الصغرى على منحدر أبيها الذي احتزّ منه رأسه²، ومن ذلك أيضا خبر يذكر أنّ دم الحسين قد شفى بنيّة يهوديّة وهو ما جعلها هي وقومها يسلمون بسبب هذه الكرامة التي جاء بها دم الحسين³. وهذا البعد المسند إلى دم الحسين يجعل منه عنصرا مقدّسا.

وتندمج هذه الأبعاد الرمزية مع المتخيّل الكونيّ، إذ تعتقد بعض الشعوب أنّ كلّ من لمستّه ولو قطرة من دم بطل صار مقدّسا⁴، إضافة إلى ما كانت بعض الشعوب القديمة تمارسه من تقديس دم القرابين والتبرّك بالشرب منها⁵.

ويذكر الطبريّ ما حصل في الكون من أنّ الحوائط تلتطّخ بالدم ساعة تطلع الشمس بعد مقتل الحسين⁶، ومن الخوارق المذكورة أيضا تحوّل التراب في القارورة التي تحوي التراب إلى دم عند مقتل الحسين⁷ وكذلك إمطار السماء دما⁸ ووجود الدم العبيط تحت الحجر⁹، والحوائط التي تلتطّخ بالدم¹⁰.

وبهذا، نجد أنّ توظيف عنصر الدم يحقق مقاصد رمزيّة أهمّها الخلود رغم الموت الجسديّ، والقدرة على الفعل رغم ظاهر العجز الذي سببه انعدام الحياة الماديّة. ولعلّ هذا البعد الدلاليّ الرمزيّ يبرز أكثر بالنظر في عناصر أخرى توظّفها النصوص ومنها عنصر الماء.

1 - Ibid, article "rouge".

2 - الإسفرايينيّ، م س، ص 47.

3 - المجلسيّ، البحار، م س، ج 45، ص 78.

4 - Dictionnaire des symboles, article "sang".

5 - صوفيّة السحيريّ بن ختيرة، م س، ص 165.

6 - الطبريّ، م س، ص 393.

7 - ابن سعد، م س، ص 47.

8 - نفسه، ص 90؛ ابن الأثير، م س، ص 38.

9 - ابن سعد، م س، ص 91-90.

10 - ابن الأثير، م س، ص 37.

ب - الماء والرموز المتصلة به

يبدو العنصر المائي مقترنا بالدمع أكثر من أيّ عنصر آخر. ولهذا فإننا نجد فعل البكاء حاضرا حضورا لافتا يكتسي وجوها مختلفة أبرزها اقتران البكاء بالقداسة، ونعني بهذا أنّ فعل البكاء يرد مسندا إلى غير الحسين ممّن يكون عليه مثل جدّه النبي¹ وفاطمة أمّه² وفاطمة ابنته³. وهذا يكتسب فعل البكاء على الحسين فضلا كبيرا بالنسبة إلى الضمير الشيعي خاصة، من حيث الجزاء عليه وقداسته⁴. ومن وجوه الطرافة أن يسند فعل البكاء إلى الحسين نفسه الذي يبكي لأنّه علم بالموت المقدّر له مسبقا، إذ يخبر الإسفراييني عن مشهد الحسين حال نزوله بكر بلاء، فهو يبكي ويقول شعرا يعبر به عن موقفه إزاء موته الوشيك⁵.

ولا تقف طرافة البكاء على إسناده إلى الحسين، بل إنّ بعض الأخبار تسنده إلى يزيد نفسه في مشهد يصوّر ندمه على ما حلّ بآل البيت⁶. فيبدو البكاء من خلال هذه الوجوه التي يتحقّق بها فعلا مهيمنا على النصّ، بمعنى أنّه يأتي قبل المقتل وبعده، ويأتي به أنصار الحسين وأعداؤه والحسين نفسه. وهذا ما يتيح لنا القول إنّ فعل البكاء مطلوب، من حيث كونه حاملا لرموز تتّضح لنا بأكثر جلاء من خلال إسناده إلى بعض الشخصوس المنتمية إلى العالم المفارق. فمن ذلك مثلا حديث المجلسي حديثا عاما عن بكاء الطبيعة⁷ والسماءات على الحسين⁸ وفي خبر آخر عن بكاء السماء على الحسين أربعين عاما⁹، وعن أنّ "كلّ شيء" يبكي على الحسين¹⁰.

ويشمل البكاء عناصر أخرى مثل الجنّ والملائكة؛ فيتحدّث المجلسي عن

1 - المجلسي، البحار، م س، ج 44، ص 104؛ نفسه، ج 45، ص 37.

2 - المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص 83.

3 - الإسفراييني، م س، ص 45.

4 - المجلسي، البحار، م س، ج 44، ص 105.

5 - الإسفراييني، م س، ص 28.

6 - الإسفراييني، م ن، ص 51.

7 - المجلسي، م س، ج 45، ص 87.

8 - نفسه، ص 82.

9 - نفسه، ص 86.

10 - المجلسي، م س، ج 45، ص 83.

بكاء الملائكة على الحسين¹ وكذلك عن بكاء الجنّ عليه² وحتىّ الحيوان يشملّه هذا الفعل³. وفي بعض الأخبار تقحم فواعل من خارج دائرة المسلمين في فعل البكاء على الحسين مثل الخبر الذي يذكره الإسفراييني وفيه أنّ جمعا من النصاري كانوا ماريّن قرب واد فسمعوا الجنّ يبكون على الحسين⁴. ويبدو المؤرّخ من خلال هذا الخبر ساعيا إلى تأكيد كونيّة حدث مقتل الحسين من حيث وقعه على الوجود، ليشمل السماء والطبيعة والمخلوقات البشريّة وغير البشريّة والأشخاص المسلمين وغير المسلمين.

وتتجسّد سمة الماء الاستثنائيّة أيضا، في خبر يفتح على العالم المفارق، وفيه أنّ شجرة مقدّسة كانت تسقى من فاضل وضوء النبيّ ذبلت حين قتل عليّ وسال منها الدم عندما قتل الحسين⁵. ويدعم هذه المفارقة المسندة إلى الماء ورودُ بعض الأخبار عن أنّ الملك الذي أخبر النبيّ عن مقتل الحسين إنّما هو ملك البحار⁶. وتنضاف إلى الوجوه السابقة تلك الوظيفة المسندة إلى الماء والمتمثلة خاصّة في الجمع بين عالمي الغيب والشهادة بخصوص التفاعل مع مقتل الحسين.

وتسند قصّة الحسين إلى الماء دورا استثنائيّا يتمثّل في الانتقام له ولعترته؛ ويتحقّق هذا الدور مثلا في حديث المجلسيّ عن عقاب قاتلي الحسين بالعطش⁷، وكذلك عن العقاب الذي يحلّ برجل دعا على الحسين فيصاب بالحُمى والعطش⁸. ويخبرنا الطبري عن رجل حرم الحسين من الماء «فقال:» يا حسين، ألا تنظر إلى الماء كأنّه كبد السماء! والله لا تذوق منه قطرة حتّى تموت عطشا؛ فقال حسين: اللهم اقله عطشا ولا تغفر له أبدا. (...) [فكان] يشرب حتّى يبغر⁹، ثمّ يقيء، ثمّ يعود

1 - نفسه، ص 91.

2 - نفسه، ص ص 97 - 98.

3 - السيّد البحرانيّ، المعاجز، م س، ص ص 191 - 192.

4 - الإسفراييني، م س، ص 53.

5 - المجلسي، م س، ج 45، ص 95.

6 - نفسه، ص 90.

7 - المجلسي، م س، ج 45، ص 139.

8 - نفسه، ص 139.

9 - و"البَغْر والبَغْر الشرب بلا ريّ"، اللسان، م س، مادة [ب-غ-ر].

فيشرب حتى يبغر فما يَرَوَى، فما زال ذلك دأبه حتى لفظ عصبه»¹. فيبدو عنصر الماء لا مجرد رمز يحقق وظيفة تعويضية فحسب، بل عنصرا فاعلا يسند إليه دور انتقامي ظهر لنا بأكثر جلاء في اقترانه بعنصر الدم.

وأول ما تجدر الإشارة إليه بخصوص اقتران الماء بالدم، هو أن أبرز ما يسم تعامل المتخيل مع مختلف الرموز الموظفة في قصّة الحسين، هو تركيب العناصر الحاملة للرموز بحيث تظهر متشابكة فيما بينها لتحمل دلالة رمزية معقدة تتطلب من الباحث تفكيكها للتوصل إلى الآليات التي قامت عليها تلك الدلالة. فقد سبق أن نظرنا في عنصر الدم والدلالات الرمزية الحاققة به، وها نحن نحتاج إلى إعادة النظر فيه من حيث اقترانه بعنصر الماء.

يذكر المجلسي خبرا يتعلق بنتائج موت الحسين على الكون يرد فيه أن السماء أمطرت دما²؛ ويذكر في خبر آخر أن الدموع المذروفة على الحسين تحوّلت إلى دم³. ويبلغ الامتزاج الرمزي بين الماء والدم أعلى درجاته في نصّ غنيّ بالأبعاد الدلالية يرد فيه أن الدم يغلي ثم يسكن بالثأر⁴.

وبغض النظر عن صلة الماء بالدم، فللماء رموز حاققة به يمكن أن نذكر منها دوره الراوي الذي يشير إليه «جيلبار دوران» (Gilbert Durand) في كتابه الموسوم بـ (بالفرنسية) «بنى المتخيل الأنثروبولوجية»، وهو ما يجعل دلالاته الرمزية تنقسم إلى محورين حسب كون الماء صافيا أو داكنا⁵. فالماء الصافي الذي نجده مثلا في الدموع يرمز-من ضمن ما يرمز إليه- إلى الولادة⁶. أمّا الماء الداكن أو الأسود فهو قرينة الدم⁷: ويمكن القول إن المقصود بتوظيف هذا العنصر، هو طلب الحياة عند الحديث عن تبعات مقتل الحسين، أي حياة بديلة عن الحياة الفانية التي

1 - الطبري، التاريخ، م س، ص 412.

2 - المجلسي، م س، ج 45، ص 86.

3 - نفسه، ص ص 140 - 141.

4 - المجلسي، م س، ج 45، ص 135.

5 - Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à l'archétypologie générale, Ibid, p103.

6 - Ibid, p257.

7 - Ibid, p48.

جعلت فداء لكلمة الحق، تلك التي كتب على الأئمة التضحية بأنفسهم من أجلها حسب الاعتقاد الشيعي.

ونجد لدى الإسفراييني خبرا بالغ الدلالة على هواجس الضمير الشيعي إزاء مقتل الحسين. فهو يذكر أن يزيد يبلغ أسفه على ما حلّ بالحسين درجة أن أخذ ماء من الطشت الذي وضع فيه رأس الحسين وألقى منه على وجهه؛ ففي هذا المشهد تأكيد لتفوق الحسين على يزيد رغم موته: وكأنّ الماء يمثل وصمة تلحق بيزيد وتعوّض الدمع الذي كان يفترض به أن يذرفه أسفا على مقتل الحسين. ويبرز في قصّة الحسين عنصر رمزيّ آخر هو العنصر النوراني. وفضلا عن هذه الدلالة، يمكن أن نشير إلى الرموز التي تحفّ بالرأس مثل السلطة والنفوذ، إضافة إلى أن الرأس المقطوع يرمز إلى الروح التي تتغلّب على الموت وتبقى حيّة رغم موت الجسد.²

ج - النورانية ودلالاتها: بين النور والنار

يمكن القول إنّ النورانية في قصّة الحسين إشكالية، من حيث الازدواج الدلاليّ الذي يميّزها؛ فهي في الظاهر مظهر سلبيّ من مظاهر تجربة الحسين ولكنها في بعدها العميق ذات أبعاد إيجابية.

- النورانية في مظهرها السلبيّ

تجدر الإشارة أولا إلى أنّ النورانية في وجهها السلبيّ تقوم على عنصرين بارزين هما النار والنور. وقد اعتبرناهما معا ممثليّن للنورانية لأنّ النار تبدو في النصوص التي بين أيدينا مقترنة بالدلالة البصريّة أكثر ممّا تبدو مقترنة بوظيفة الإحراق. وتحقّق الدلالة السلبية التي أشرنا إليها خاصّة فيما تذكره بعض النصوص من مظاهر حلّت بالكون بعيد مقتل الحسين، مثل رؤية الناس شموعا منارة

1 - الإسفراييني، م س، ص 61.

2 - Dictionnaire des symboles, Ibid, article "tête".

وتفيدنا الدراسات الفلسفيّة الحديثة في استنباط العديد من الدلالات التي تحفّ بالجسد في الفكر البشريّ مطلقا؛ فمن ذلك ما يشير إليه "بيار بورديو" (Pierre Bourdieu) من أنّ "الترسيات التي تبين إدراك الأعضاء الجنسيّة، والنشاط الجنسيّ بشكل كبير، تنطبق أيضا على الجسد نفسه، ذكرًا كان أو أنثى، والذي له عاليه وسافله، التخوم معلومة منها بالخزام بها هو علامة سياج (فمن تملك بحزامها موثوقا فلا تفكّه تعتبر فاضلة وعفيفة) وهو حدّ رمزيّ، على الأقلّ عند المرأة، بين الطاهر والنجس"؛ بيار بورديو، الهيمنة الذكوريّة، م س، ص 35.

وسماعهم بكاء وندبا كلّ ليلة دون أن تتّضح لهم ماهيّة القائم بمظاهر الحزن تلك¹ ممّا يبيّن وجهها جديداً للاتّصال بالعالم المفارق.

وتبدو النار ذات قدرة على الفعل، وذلك من قبيل اشتعالها بين خصوم الحسين وعدم قدرتهم على إطفائها رغم استعمالهم الماء لذلك حسب بعض النصوص²، وحلول الحرّ والعطش وحرارة الشمس ببعض أعدائه حسب البعض الآخر³.

ونجد وظيفة الانتقام تتحقّق من خلال المشهد الذي يذكره الإسفرايينيّ، بخصوص إضرام الحسين النار حول خيمته حماية لأهله، إذ سخر منه أحدهم [أو دعا عليه] وإذا به يعاقب عقاباً دنيوياً بسقوطه في النار واحتراقه بألسنتها حيّاً⁴.

ويتحقّق البعد السلبيّ للنورانيّة أيضاً من خلال النور الذي ينقلب إلى ظلمة في عديد المشاهد التي يصوّرها بعض المؤرّخين: فيتحدّث المجلسيّ عن كسوف الشمس عند مقتل الحسين⁵، وعن بكاء الشمس عليه أربعين يوماً كما بكت على يحيى فظلت تطلع حمراء وتبقى كذلك حتّى تغيب⁶، والظلمة التي حلّت في الكون⁷ والسواد في الوجوه⁸.

- الدلالة الإيجابية للعنصر النورانيّ

إنّ للنار وللنور قدرة على الفعل الإيجابيّ إضافة إلى الفعل السلبيّ. وتتحقّق هذه القدرة في مشاهد تلت مقتل الحسين يذكرها المؤرّخون، ومنها أنّ الدنانير التي يبيع بها رأسه قد مسخت فصارت حجراً⁹، ومنها أنّ الحسين قد استجيب لدعائه على قاتليه فاشتعلت فيهم النار وظهر في السماء نجمان يعميان أعداءه¹⁰،

1 - المجلسيّ، م س، ج 45، ص 97.

2 - المجلسيّ، م س، ج 45، ص ص 138؛ 138.

3 - نفسه، ص 143. ونرى هنا أنّ الشمس توظّف للدلالة على النار لا على النور كما سنقف عليه في الوجه الإيجابيّ للنورانيّة.

4 - الإسفرايينيّ، م س، ص 30.

5 - المجلسيّ، م س، ج 45، ص ص 88؛ 137؛ الإسفرايينيّ، م س، ص 65.

6 - الإسفرايينيّ، م س، ص 65. ويتحدّث في خبر آخر عن "حمرة من الشرق وحمرة من الغرب فكانتا تلتقيان في كبد السماء"، نفسه، ص 65.

7 - المجلسيّ، م س، ج 45، ص 142. ويعدّد الإسفرايينيّ لحظة الكسوف بأنّها حصلت عندما قطع رأس الحسين؛ م س، ص 43.

8 - نفسه، ص 142.

9 - الإسفرايينيّ، م س، ص ص 75؛ 137.

10 - نفسه، ص 136.

ومنها أيضا أنّ قاتل الحسين قد أصابه البرص والعمى¹ هو أو بعض من ناصر أعداء الحسين²، ومنها كذلك رؤيا جارية يزيد التي فيها كلاليب من نار تتسلط على قاتلي الحسين³. وتبلغ الدلالة الإيجابية المسندة إلى النار والنور أعلى درجاتها، في سياق الحديث عن رأس الحسين: فيصف المجلسي نورانية الرأس وجماله⁴، ويصف الإسفراييني مشهد يزيد وهو ينكت رأس الحسين وقد أحضر له في مجلسه فإذا به يصعد منه نور إلى السماء⁵، ويشير إلى نور رأس الحسين أيضا كلّ من الطبري⁶ وابن الأثير⁷ وابن كثير⁸.

أمّا في سياق الحديث عن مآل رأس الحسين، فيذكر الإسفراييني أنّه قد ظلّ في خزانة ليزيد فلمّا مات يزيد فتحت الخزانة وأخرج الرأس فإذا هو «عظم أبيض»⁹. ويرفع شأن الحسين إلى درجة عالية من السموّ من خلال الرؤيا التي تقصّها سكيّنة على يزيد في قصره بالشام بعد مقتل الحسين، وذلك في خبر للإسفراييني يرد فيه أنّ «سكيّنة تقدّمت إلى يزيد وقالت: اعلم أنّي رأيت البارحة في نومي قصرا من لؤلؤة بيضاء وله أربعة أبواب وعلى كلّ باب خدم لا يحصون فبينما أنا أنظر إليها إذ قد فتح باب منها وخرج منه خمس [كذا] رجال وخمس نسوة يقدمهم غلام لهم فتقدّمت للغلام وقلت: لمن هذا القصر؟ فقال: للحسين فقلت: ومن هؤلاء الذين معك؟ فقال: ومن أنت؟ فقلت: أنا سكيّنة فقال يا سكيّنة هذا آدم وهذا نوح وهذا إبراهيم وهذا موسى وعيسى فبينما أنا أنظر إليهم وإذا برجل قد أقبل وهو متغيّر اللون وله نور ساطع وهو مغتمّ يميل كالمرأة الشكلي قابض على لحيته باكيا حزينا فقلت للغلام: من هذا الرجل الذي هو ملتبس بالأحزان؟

1 - نفسه، ص 43.

2 - نفسه، ص 66.

3 - نفسه، ص 57.

4 - المجلسي، م س، ج 45، ص 51.

5 - الإسفراييني، م س، ص 56.

6 - الطبري، م س، ص 455.

7 - ابن الأثير، م س، ص 33.

8 - ابن كثير، م س، ص 190.

9 - الإسفراييني، م س، ص 61.

فقال: ألا تعرفيه [كذا]؟ فقلت: لا فقال: هذا جدك»¹.

إنَّ السموّ هنا مضاعف، إذ يتحقّق بالنور الذي ترمز له اللؤلؤة ولكن أيضا بالتحاق الحسين بالعالم العلويّ السماويّ، أي الجنة التي تمثّل أعلى ما يمكن أن يصبو إليه الضمير المسلم فيما يلي حياته الدنيويّة.

إنَّ أهمّ ما يشدّ الانتباه في توظيف المؤرّخين لرمزي النار والنور، هو أنَّ النورانيّة تبدو رمزا فاعلا لا مجرد دلالة مجرّدة. وقد يكون الدافع الأكبر إلى هذا التوظيف المادّي للرموز متمثلا في الحاجة إلى الانتقام لدى الضمير الشيعيّ، أي إلى التعويض عن الفعل الذي لم يتحقّق في الواقع بإنجازه في النصوص. ونحن إن نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية بدا لنا أنَّ ما اعتبرناه دلالة سلبية، ليس في الحقيقة إلا وجهها مختلفا للدلالة الإيجابية التي تطلبها النصوص: بمعنى أنَّ إظلام الكون وإحراق بعض الناس وغيرهما من التبعات المرعبة التي حلّت في الكون بعيد مقتل الحسين إنّما تمثّل في الحقيقة وسيلة تنفيس وتعويض يتجاوز بها الضمير الشيعيّ الشعور بالقهر وبالعجز عن الانتقام.

وعلاوة على التأويل السابق الذي يمكن اعتباره إسلاميا (إذ يخصّ هواجس الضمير الشيعيّ وهو ضمير مسلم على آية حال)، لا بدّ لنا من اعتبار البعد الكونيّ الذي تحمله مختلف الرموز الموظّفة في هذه النصوص، لأنّها رموز إنسانيّة لا يعكس الفضاء الجداليّ السنّي الشيعيّ إلاّ وجهها من وجوها. فعلى سبيل المثال، يكتسب النور دلالاته الإيجابية من كونه يمثّل في المتخيّل الكونيّ أصل الطهارة، وكذلك النار التي تحقّق وظيفة التطهير، ولكن على نحو يتّسم بالعنف². ويقترن فعل الإحراق الذي أشارت إليه بعض النصوص، بالشموع المضاءة حزنا على الحسين، بدور التجديد³ والإخصاب⁴.

ونقف على التكامل بين مختلف هذه الرموز، من خلال الصلة التطهيريّة

1 - الإسفراييني، م س، ص 58.

2 - Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Ibid, pp67-68.

3 - Ibid, p109.

4 - Dictionnaire des symboles, Ibid, articles "Feu"; article "Lumière".

التي تجمع بين النور والنار والماء¹: فإذا كان الماء رمزا للحياة والخصب كما بيّنّا، فإنّ النور يمثل في بعده الرمزيّ مرحلة تلي مرحلة من الإظلام²، ولهذا فحتّى نور الشمس الذي يخفيّ إنّما يحمل في الحقيقة الشعور بالخوف والأمل معا لأنّ الظلمة يليها دائما إشراق³. ويدعم هذه الدلالة على التطهير والتجدّد عنصر البياض الذي يسنده النصّ الشيعيّ إلى رأس الحسين المحفوظ في خزانة يزيد. فالبياض أيضا يدلّ على الطهر والانطلاق الجديد لأنّه لون الانكشاف والخلاص، وهو أيضا لون التبشير بنور النهار الذي تحقّقه الشمس، ممّا يوحي بالاستفاقة والانبعاث المتجدّدين⁴.

وتنضاف إلى ما سبق دلالة هامة تشترك فيها رموز النار والنور والبياض، ونعني بها الانتقال من العالم المادّيّ الظاهر إلى العالم العلويّ غير المحسوس: فالنور يمثل السمة الأولى للعالم غير الشكليّ⁵، والنار هي قرينة الحكمة التي تمهد للوصول إلى الحقيقة العلويّة المطلقة⁶، وكذلك البياض فهو لون العبور من الحياة النهارية والعالم الظاهر إلى الحياة العلويّة والعالم الفوقيّ المطلق⁷. وقد جمعت رؤيا سكية بين كلّ هذه الأبعاد من خلال تصويرها الحسين في الجنة يحوطه النور.

وفق هذا الطرح، يثبت التكامل بين الرموز من خلال ما حقّقه العنصر النورانيّ عبر إحياءاته الرمزيّة، ويمكن أن نخرج من هذا بنتيجة أولى تتمثّل في التعقّد الرمزيّ الدلاليّ الذي يسم النصوص المخبرة عن الحسين. وهذا التعقّد الدلاليّ الذي وقفنا عليه في النصوص الشيعيّة على وجه العموم، إنّما يعضد التداخل الدلاليّ الذي يسم «أنظومة الألوان» على حدّ عبارة الصادق الميساويّ في وصفه «للتداخل اللونيّ» الذي استدلّ على وجوده في الثقافة العربيّة؛ فهو يقول في هذا الصدد: «إنّ المتأمل في أنظومة الألوان العربيّة ليجد أنّها دائريّة تتصلّ منها الألوان

1 - Ibid, article "Feu".

2 - Ibid, article "Lumière".

3 - Ibid, article "Lumière".

4 - Dictionnaire des symboles, Ibid, article "Blanc".

5 - Dictionnaire des symboles, Ibid, article "Lumière".

6 - Ibid, article "Feu".

7 - Ibid, article "Blanc".

اتّصالا فتجري العين من اللون إلى اللون دون توقّف: يشيع البياض حتّى يتّصل بالحمرة وتتّسع الحمرة حتّى تتّصل بالصفرة وتنداح الصفرة حتّى تصير سوادا ويفشو السواد حتّى يغدو خضرة وتذيع الخضرة حتّى تصبح زرقا وتنتشر الزرقا حتّى تدرك البياض»⁸.

ونستخلص ممّا سبق نتيجة تدعم السابقة، تتمثّل في الدور التعويضيّ الذي تلعبه الرموز من خلال جعل الحسين هو الفائز في المعركة ما دام موته قد مثّل فاتحة عهد جديد في تاريخ البشريّة، وجعله يرتقي إلى العالم النورانيّ العلويّ، في حين يتخبّط أعداؤه في وضاعة العالم الدنيويّ. وهذا ما يفتح أمامه سبيل الخلود الذي يرمز له بقاء رأسه في خزانة يزيد بعد موت يزيد نفسه.

وبالإضافة إلى الدور الرمزيّ الذي لعبته العناصر السابقة في الإعلاء من شأن الحسين، توظّف النصوص الشيعيّة والسنيّة عنصر الحيوان الذي يتنزّل دوره في مرحلتين: إحداها سابقة لأحداث كربلاء، والثانية تالية لها.

د - الحيوان ودوره الرمزيّ

يحضر الحيوان حضورا ثانويّا من حيث إسناد مواقف وأفعال إليه، تدعم النزعة العامّة التي يتّخذها النصّ أي تحديدا من حيث التعاطف مع الحسين وأتباعه والتحامل على أعدائه. ويمكن للناظر في مختلف النصوص أن يلاحظ انقسام الحديث فيها عن الحيوان إلى مرحلتين تهيمن إحداها على الأخرى: ونعني بهما ما قبل مقتل الحسين وما بعد موته؛ فالعنصر الحيوانيّ يبرز دوره خاصّة بعد أحداث كربلاء إذ تسند إليه أعمال تمثّل ردود أفعال على ما حصل لآل البيت.

- دور الحيوانات قبل أحداث كربلاء

يتمثّل دور الحيوانات في هذه المرحلة خاصّة في الإنباء عن القادم من مصير

8 - الصادق الميساوي، "الألوان في اللغة والأدب"، ص 259. وهذا أيضا ما بيّنته فريدة طراد إذ استدلت من خلال دراسة النصوص العربيّة القديمة على أنّه "لئن لم يمنع تقدير العرب للون الأصل الفرد، المعزول عن غيره، من العناية بالألوان المشتركة والبحث في أصولها ومكوّناتها وتقضي ما يميّزها من فروق وتنوعات، واستحسان ما ينتج عن مزجها وتركيبها من إشراب وتلالؤ ونصاعة وكمنّة وغيرها، فإنهم وقفوا موقفا متشدّدا صارما من تداخل الألوان واختلاطها، واشتراكها، خاصّة من اشتراك الأبيض والأسود، وهو ما عدّوه تداخلا وضعفا ونقصا وعيبا ورموا بحامله من الحيوان في حقل المكروه والقوى الظلاميّة والدنس"، فريدة طراد، م س، ص 147.

الحسين، من قبيل رؤية الحسين كلابا في الحلم¹، وأيضا من قبيل الطير الذي ينبئ عن مصيره².

وفيا يخصّ رمز الكلب، فهو يتعلّق بالموت وبالجهنم والعالم السفليّ عامّة³. وإضافة إلى هذا، فإنّ الكلب يتّصل بثالوث دلاليّ عناصره هي الأرض (أي التراب تحديدا) والماء والقمر⁴. وأهمّ ما يمكن أن يستوقفنا في الرموز المتّصلة بالكلب هو كونه يلعب دور الموجّه أو القائد الذي يدلّ الإنسان على طريقه في العالم الآخرويّ كما في العالم الدنيويّ⁵. فهو بهذا الشكل يكون رابطا بين العالمين الآخرويّ والدنيويّ ممّا يحدّد من فكرة توقّف الحياة لحظة الموت بما أنّها ستواصل بعده وإن على نحو مختلف.

ورغم هذا الدور الإنبائيّ الغالب على أعمال الحيوانات قبل أحداث كربلاء، فقد يسند إليها في بعض النصوص عمل يعبر عن موقفها المعادي لخصوم الحسين فيذكر الإسفرايينيّ مثلا نعيق غراب على شراف قصر يزيد ممّا جعله يجزع لذلك⁶؛ ومثل هذا الخبر يجمع بين الإنباء عن الآتي من الأحداث والتعبير عن العداء إزاء يزيد الذي يمثّل الخصم الأساسيّ للحسين، من خلال ما لسواد الغراب من دلالة على الموت في وجهه السلبيّ المقترن بالثقل غالبا⁷. وترواح دلالة الحمام الرمزيّة بين التبشير بالربيع والإنذار بالشؤم لما يتعلّق به أحيانا من تعبير عن الأرواح المعذّبة⁸.

- دور الحيوانات بعد أحداث كربلاء

تكون الأفعال المسندة إلى الحيوان في هذا الطور الموالي لمقتل الحسين، إمّا تعبيراً عن حزن الحيوان على ما حدث أو عملاً يمكن وسمه بالانتقاميّ من قتلة الحسين.

1 - المجلسيّ، م س، ج 45، ص 36. ويدلّ رمز الكلب - حسب فريدة طراد - على معنيين: "المعنى الأوّل هو معنى المباغته بما تنضمّنه من اضطراب، واختلال، وتوتّر مضاعف بالخوف والهلع والانفعال. أمّا المعنى الثاني الذي يعمّقه المعنى الأوّل، فهو الإحساس بالفاجعة والحتف، وتثيره مهيمنة العضو/ السلاح ظفرا ونابا وكذلك خاصيّة العض والنهش والالتهام. أي مهيمنة الحاوي/ الشدق/ الهاوية/ الدرك الظلاميّ/ حيز السقوط"، فريدة طراد، م س، ص 105.

2 - نفسه، ص ص 78؛ 87.

3 - Dictionnaire des symboles, Ibid, article "Chien".

4 - Ibid, loc. Cit.

5 - Ibid, article "Chien".

6 - الإسفرايينيّ، م س، ص 56.

7 - Dictionnaire des symboles, Ibid, article "Noir".

8 - Ibid, article "Pigeon".

فعلى سبيل المثال، نخبرنا المجلسي عن حزن البومة على الحسين وتغيّر نمط حياتها حزناً عليه في قوله «أما إنّها [أي البومة] لم تزَلْ تأوي العمران أبداً فلما أن قتل الحسين عليه السلام آلت على نفسها أن لا تأوي العمران أبداً ولا تأوي إلا الخراب فلا تزال نهارها صائمة حزينة حتّى يجنّها الليل فإذا جنّها الليل فلا تزال ترنّ على الحسين صلوات الله عليه حتّى تصبح»¹.

وفي نفس هذا السياق، يذكر الإسفرايني بكاء الحصان على جثة الحسين²، ويشير أيضاً إلى الجواد الذي غاب في الفرات نهائياً، للتعبير عن حزنه لموت الحسين. يقول الإسفرايني: إنّ «الجواد رجع من عند الحريم وحمل على القوم حتّى وصل إلى الجسد الشريف فجعل يودّعه ويمرّغ ناصيته فوق أقدامه ويصهل ثمّ قصد الفرات وغاص فيه ولم ير له خبر بعد ذلك»³.

وأبرز دلالة رمزيّة تتعلّق بالحصان هي الصلة التي يقيمها بين العالم السفليّ والعالم العلويّ، فهو كالواسطة التي تحمل إلى الشمس أو إلى القمر. وإضافة إلى ذلك، فالحصان يقترن بالماء لدى بعض الشعوب القديمة التي كانت تتقرّب إلى الآلهة بحصان حتّى تجعلها تحمي الصيادين من مخاطر المياه التي يشقونها بحثاً عن السمك⁴.

وفي بعض النصوص، تتطوّر أعمال الحيوانات إلى وجوه من التعبير عن انتقامها من قتلة الحسين. فيذكر المجلسي أنّ الحمام كان يلعن قاتلي الحسين⁵. ويحدّثنا كذلك عن أسد «هائل المنظر» كان يأتي إلى المكان الملقاة فيه جثث الحسين وجمعه بكربلاء ف«يتخطّى القتلى حتّى وقف على جسد كائن الشمس إذا طلعت فبرك عليه (...) وإذا به يمرّغ وجهه عليه وهو يهمهم ويدمدم»⁶. ومن الرموز الحافّة

1 - المجلسي، م، ج 45، ص 87.

2 - الإسفرايني، م، ص 44.

3 - الإسفرايني، م، ص 45.

4 - Dictionnaire des symboles, Ibid, article "Cheval".

وقد أشارت فريدة طراد إلى هذه الدلالة الإيجابية المسندة إلى الحصان، منطلقة ممّا وقفت عليه في الثقافة العربيّة من شحن لصورة الفرس «بكلّ الرموز الدالّة على العنصر الأرضي وقوى الطبيعة، وعلى مهارة الإنسان وتقنيته وتحضره، واعتصامه من المخاوف والأخطار، وتخليده لمآثره»، فريدة طراد، م، ص 101.

5 - المجلسي، م، ج 44، ص 108 - 109.

6 - المجلسي، م، ج 45، ص 79.

بالأسد نجد القوة والحكمة والعدل والقدره على الحماية من التأثيرات السلبية¹. وقد اهتم الدارسون بالحيوان اهتماما كبيرا نظرا إلى الدور الرمزي الذي يلعبه في المتخيل البشري على اختلاف مستوياته وتعدد وجوه تشكّله في الثقافات البشرية. فبين "جيلبار دوران" (G. Durand) مثلا أن بعض الحيوانات من قبيل الحية والطير، دالة على سمات تتجاوز الحيوان في ذاته إلى مستويات أكثر تجريدا وعموما، ومن ذلك «الغوص في الأرض وتغيير الجلد الذي تشترك فيه الحية مع الحبة والارتفاع والطيران الذي يتقاسمه الطير مع السهم». فاستحضار هذه الحيوانات في قصة الحسين يكون بهذا خادما للدلالات الرمزية التي يحملها العنصر الحيواني والتي تخدم أغراض المؤرخين في تصويرهم لبعض أحداثها².

ونجد في «قاموس الرموز» أيضا ذكر للدلالات التي تسند إلى بعض الحيوانات الواردة في الخبر الشيعي عن الحسين، مثل الحية التي ترمز لمعان وثيقة الاتصال بالنظرة الشيعية إلى الكون، فهذا الحيوان يمثل أولا الشيء البدئي أي الحياة قبل تشكّلها، وثانيا الرغبة والروح³. ويشير مؤلفا هذا القاموس إلى خصوصية هذا الحيوان في الثقافة العربية من حيث طبيعة تسميته التي ترتبط بال جذر [ح-ي-ي] مما يصله بالحياة بل وبأحد أسماء الله الحسنى أي «الحي»⁴: وبهذا فالحية هي بوجه من الوجوه قرينة الحياة وتوظيفها في النص لا بد أن يجتلب إليه هذه الشحنة الدلالية التي تقرّبه من الحياة رغم أن سياقه الغالب والظاهر هو سياق الموت⁵.

1 - Dictionnaire des symboles, Ibid, article "Lion".

2 - G. Durand, Ibid, p73.

3 - Dictionnaire des symboles, Ibid, article "Serpent".

4 - Ibid, loc.cit.

وهذا ما يميل إليه ابن منظور إذ يربط بين الحية والحياة في قوله "والحية الخنش المعروف، اشتقاقه من الحياة في قول بعضهم"؛ ابن منظور، اللسان، م س، مادة [ح-ي-ي].

5 - وقد يفيدنا تأويل رموز قصة الامتحان والزلة في التوراة بما يقرب من هذه الدلالة: فبعد إغواء الحية لأدم وحواء، حلّ بثلاثتهم عقاب الله إذ حكم على آدم بالموت (أي يفقد سمة الخلود التي كان يتسم بها قبل وقوع الزلة)، وحكم على الحية بأن صارت تزحف على بطنها، أما حواء فحكم عليها بالحمل والولادة. ولئن بدا هذا الحكم سلبيا في السياق التوراتي فهو دال على الحياة والخصب في سياق عام مطلق. ويمكن الإفادة من تحليل إبراهيم ناصر لمسألة الزلة والعقاب الموالي لها في كتابه: التوراة بين الحقيقة والأسطورة والخيال، ص 26 - 27.

ويرد في التوراة عن هذه القصة ما يلي: (فَقَالَ الرَّبُّ لِلْحَيَّةِ: "لَأَنَّكَ صَنَعْتَ هَذَا فَأَنْتِ مَلْعُونَةٌ مِنْ بَيْنِ جَمِيعِ الْبَهَائِمِ وَجَمِيعِ وَحُوشِ الْحَقْلِ - عَلَى بَطْنِكَ تَسْلُكِينَ وَتُرْبَابًا تَأْكُلِينَ طَوَالَ أَيَّامِ حَيَاتِكَ (...)" - وَقَالَ لِلنَّمْرَةِ: "لَأَكْثَرَنَ مَشَقَّاتِ حَمْلِكَ تَكْثِيرًا. فَبِالْمَشَقَّةِ تَلِدِينَ الْبَنِينَ وَإِلَى رَجُلِكَ تَنْقَادُ أَشْوَاكَ وَهُوَ يَسُودُكَ)؛ العهد القديم، سفر التكوين، 3 / 14 - 16.

فيبدو الضمير الموجّه للسرّد ضميرا واعيا بالدور الرمزيّ الذي يمكن للحيوان أن ينهض به، وتدلّنا على هذا دقّة اختيار هذه العناصر بحيث تكون جميعا وسيلة لنفي فكرة الموت النهائيّ عن الحسين وتأسيس حياة جديدة له بعد مقتله، حياة تتحدّى الموت الذي تمكّن أعداؤه من إحلاله به وبأتباعه.

ومن وجوه أهميّة الدور الرمزيّ الذي يلعبه الحيوان في هذا السياق، أنّه- باقترانه بالحياة البديلة- يعبر عن رفض الضمير الشيعيّ للقيام بالحداد على الحسين، لأنّ فعل الحداد يعبر عن قبول بالموت ممّا يفتح الباب أمام تجاوز ذاك الحدث المأسويّ والقطيعة مع كربلاء. فيكون الحيوان وسيلة من وسائل المقاومة الرمزيّة لانتصار يزيد وجنده على الحسين.

هـ- عنصر العصا ودوره الرمزيّ في القصة

توظّف العصا في قصة الحسين على نحو استثنائيّ، يتجسد في مجموعة من المشاهد الحافّة بها والتي بلغ تكرّرها في النصّ حدّا لفت انتباهنا، وحملنا على تحليل هذا العنصر طلبا للتوصّل إلى الدلالات الممكنة التي يمكن أن يكون الرواة قد قصدوا إليها بأسلوب غير مباشر.

وتتحكّم ثنائيّة الظاهر والباطن في عنصر العصا، على غرار العناصر السابقة التي وقفنا عندها. وذلك أنّ المشاهد التي تحضر فيها غالبا ما تقترن بوضعيّة دنيّة يكون فيها الطرف الشيعيّ خاضعا للطرف السنّي بحيث يتلقّى إهائته أو تبرز فيه هزيمته أمامه. وتجدر الإشارة إلى أنّ عنصر العصا يكاد يقترن بصفة مطلقة برأس الحسين بعيد قتله وحزّ رأسه عن جسده، ولا يتعلّق بمواقف وعناصر أخرى إلّا في مواطن قليلة.

فمن هذه المشاهد وضع يتكرّر على نحو لافت للانتباه، ويصوّر رأس الحسين وهو بين يدي رمز السلطة السنّيّة الذي يكون إمّا يزيد نفسه أو عبيد الله بن زياد. ويجري هذا المشهد بعيد انتهاء المعركة لصالح العنصر السنّي، ويتمثّل في مسك يزيد أو زياد عصا ينكتان بها رأس الحسين الذي جيء لهما به إمّا إلى الكوفة فيما يخصّ ابن زياد أو إلى الشام بالنسبة إلى يزيد.

ومن الأمثلة على هذه المشاهد نصّ للمجلسيّ يصف فيه إهانة ابن زياد

رأس الحسين¹، ونص آخر يصف موقف يزيد منه². ونجد لدى الإسفراييني المشهد نفسه تقريباً³. وتحقق هذه الدلالة السلبية المسندة إلى العصا في الخبر الشيعي، ضمن المشهد الذي يبدو فيه رأس الحسين وجند عبيد الله يطوفون به في الكوفة⁴. ونجدها أيضاً في ذاك السهم المسموم الذي يصاب به نحر ابن الحسين وهو بين يديه⁵.

ورغم هذا الظاهر السلبي، فإنّ للعصا بعداً إيجابياً تلمّح له بعض المواقف الإيجابية مثل هبوط الأنبياء احتفاء برأس الحسين في خبر يذكره المجلسي⁶، وهو ما ينفي دونيته التي قد تكون المواقف السابقة لمحت لها، لتحلّ محلّها علوية تدعمها الدلالات الرمزية التي يذكرها "جيلبار دوران" (G. Durand) من قبيل أنّ الاتجاه العموديّ يرمز في المتخيّل الكونيّ إلى التطلّع إلى السماء وربط الصلة بها⁷. ومما ترمز إليه العصا أيضاً، السلاح السحريّ القادر على تغيير وضع الأشياء في الكون⁸، والخصب وعودة الحياة بعد الموت⁹.

وعلاوة على دلالة العلوية، فإنّ العصا ترمز إلى الارتفاع¹⁰ باعتبار أنّ الحركة نحو الأعلى تحمل رمز تأليه العنصر الذي يقع رفعه¹¹ لأنّ العلوّ وسيلة اتصال بالسماء وبالقيّمة على وجه العموم¹². ولعلّ عصا موسى تحمل كلّ هذه الدلالات في جمعها بين القوّة السحرية والقداسة المتّصلة بالوحي، وفي هذا وجه آخر لرفع الحسين إلى مصافّ الأنبياء.

1 - المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص 63.

2 - نفسه، ص ص 54 و 76.

3 - الإسفراييني، م س، ص 56.

4 - المجلسي، م س، ج 45، ص 50.

5 - الإسفراييني، م س، ص 40.

6 - المجلسي، م س، ج 45، ص 76.

7 - Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Ibid, p53.

8 - Dictionnaire des symboles, Ibid, article "Bâton".

9 - Ibid, article "Bâton".

10 - Durand, Ibid, p74.

11 - Ibid, p55.

12 - Durand, Ibid, p57.

وللعصا دلالة هامة في التراث الفكري العربي القديم، إذ أشار الجاحظ (ت 255هـ) مثلاً في كتاب «البيان والتبيين» إلى أنّ سليمان بن هارون قد «اتَّخذ (...) العصا لخطبته وموعظته ولمقاماته وطول صلاته ولطول التلاوة والانتصاب»، وكذلك فقد «جمع الله لموسى بن عمران عليه السلام في عصاه من البرهانات العظام والعلامات الجسام ما عسى أن يفني ذلك بعلامات عدّة من المرسلين وجماعة من النبيين»¹.

إنّ الرموز الإعلائيّة كما يبيّن «دوران» (Durand) هي رموز يمكن وسمها بالتعويضيّة باعتبار أنّ كلّ فعل إعلاء يُسعى به عادة إلى إعادة اكتساب ما هو ضائع². فالإعلاء حركة مأتاها عدم رضا الضمير المنتج للصورة عن وضعه في كلّ الأديان، ممّا يجعل تلك الصورة وسيلة استعادة للمكانة الضائعة³.

ونجد في متون النصوص ما يدعم هذه الوجهة في التأويل: فاقتران المشاهد التي تحضر فيها العصا بعنصر القطع (مثلاً من خلال حزّ رأس الحسين عن جسده وإصابة نحر ولده بالسهم) هو أيضاً ذو دلالة باطنة إيجابيّة تتمثّل في الصلة بين القطع وفعل التطهير⁴؛ ويتكامل هذا والصلة الرمزيّة القائمة بين الارتفاع عن الأرض والتطهير⁵.

وإضافة إلى دلالة العصا الإيجابيّة على السموّ واستعادة المجد الضائع، فهي أيضاً قريبة الخصوبة⁶ التي تتحقّق من خلال وميض البرق أو حتّى الصاعقة التي تأخذ اتّجاهها عمودياً وتقرن بالمطر: فيكون الرمز بذلك مركّباً، إذ يجتمع فيه العلوّ والنار المطهّرة والمطر المخصب⁷، وهذه دلالة طريفة في عمقها الرمزيّ إذ يصبح الحسين الذي يحكي الخبرُ كيف يُقطع رأسه ولا تراعى حرّمته، هو سيّد المشهد:

1 - الجاحظ، البيان والتبيين، المجلّد الأوّل، ص 281.

2 - Durand, Ibid, p58.

3 - Durand, Ibid, p66.

4 - Ibid, p66.

5 - Ibid, p54.

6 - Ibid, p87.

7 - Dictionnaire des symboles, Ibid, article "Bâton".

إذ يرتفع نحو السماء ويتحوّل بذلك من الشخص الخاضع إلى الفاعل المسيطر¹. وهذا وجه آخر من وجوه تغليب الضمير الشيعي للحسين في المعركة على سبيل الرمز، بحيث يقع استثمار خصوصيّة العصا في المتخيّل الدينيّ على وجه العموم من حيث كونها سلاحاً سحرياً ذا قدرة على قلب الأشياء السلبية إلى أشياء إيجابية مثل ما حصل لعصا موسى على سبيل المثال². فكأنّا بالنصّ يسند إلى الحسين رموز القوّة والتوجيه³ رغم ظاهر الضعف الذي يبدو فيه رأسه وهو بين يدي أعدائه الذين آلت إليهم الغلبة في المعركة.

لقد مكّنتنا هذا العنصر الرمزيّ من الوقوف على القدرة الكبيرة التي يتّسم بها المتخيّل، في تحويل العناصر ذات الدلالة السلبية في ظاهرها إلى عناصر قوّة وغلبة تلعب دور التعويض عن الهزيمة التي مني بها الحسين وقومه في المعركة والتي مكّنت أعداءه من إهانة جسده ورأسه والتمثيل به. وتبدو لنا أبرز خصيصة تسم توظيف الرموز هي ظاهرة التركيب، أي تفعيل جملة من الرموز في مشهد واحد، تفعيلًا غالباً ما يخضع لثنائية الظاهر والباطن: فالظاهر يصوّر الحسين مهزوماً مدفوعاً به والباطن يعكس الوضع بجعله هو الغالب وهو سيّد الموقف.

و- الخوارق التالية لمقتل الحسين وتعبير الطبيعة عن الحزن

تبدو الخوارق التي تنسب إلى الحسين أو التي تحدث من حوله، جزءاً من صورة متكاملة يبدو فيها بطلاً ملحمياً بامتياز. ولكنّ الخوارق التي تنسبها إليه القصّة السنيّة لا تبدو محايثة لذاته، بل يشعر القارئ وكأنّها عناصر طرأت على النصّ مشكّلة طبقة غير أصيلة فيه. وأكبر دليل على هذا الاختلاف، أنّنا غالباً ما نجد في النصوص الشيعيّة عنصراً مستقلاً يخصّص للحديث عمّا يسمّيه المجلسيّ مثلاً «الوقائع المتأخّرة عن قتله صلوات الله عليه إلى رجوع أهل البيت عليهم السلام إلى المدينة وما ظهر من إعجازه صلوات الله عليه في تلك الأحوال»⁴.

وفي مقابل هذا، نجد في النصوص السنيّة ضموراً لهذا الشأن يبلغ حدّ تصريح

1 - Durand, Ibid, p105.

2 - Dictionnaire des symboles, Ibid, article "Bâton".

3 - Ibid, article "Bâton".

4 - المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص 44.

ابن كثير في «البداية والنهاية» بعدم اعتداده بهذا الجانب من سيرة الحسين، فهو يقول في هذا الصدد: «وللشيعة والرافضة في صفة مصرع الحسين كذب كثير وأخبار باطلة، وفيما ذكرنا كفاية، وفي بعض ما أوردناه نظر، ولولا أن ابن جرير وغيره من الحفاظ والأئمة ذكروه ما سقته، وأكثره من رواية أبي مخنف لوط بن يحيى، وقد كان شيعياً»¹. وهذا الشاهد بالغ الدلالة على تذبذب الموقف السنّي من الخوارق المنسوجة حول شخصيّة الحسين، من حيث عدم الاعتداد بها من جهة، وإيرادها في النصوص التي تروي سيرته، من جهة ثانية.

وتجبر القصّة عن عدد من الخوارق التي حصلت في الكون نتيجة مقتل الحسين، وتنقسم إلى عدد من المحاور. فمنها تحقّق الحمرة في الكون بعدد من الوجوه التي منها احمرار الشمس² وذكر عدد من الأخبار احمرار آفاق السماء³، وتحوّل التراب في مواطن معيّنة إلى دم. ومنها ما يذكره المقرئيّ (ت144هـ) من أن النبيّ كان قد ترك لأمّ سلمة تراباً أعلمها أنّه إن تحوّل إلى دم فتلك علامة مقتل الحسين، «فجعلتها أمّ سلمة في قارورة ثمّ جعلت تنظر إليها كلّ يوم وتقول: إن يوماً تحوّلين دماً ليوم عظيم»⁴.

ويمكن اعتبار الحمرة التي تظهر في الكون نتيجة مقتل الحسين ظاهرة كونية بالنسبة إلى المتخيّل الذي يجبر عنها، وذلك مثلاً من قبيل تخصيص المقرئيّ عنصراً من كتابه لمسألة «تلوّن الكون بدم الحسين»⁵. فالدم يحضر في مثل هذه الأخبار بكلّ الدلالات الرمزية التي وقفنا عليها، والتي تكتسي بعداً كونياً يجعل مقتل الحسين حدثاً خطيراً في الوجود البشريّ وحداً فاصلاً بين عهدين في تاريخ البشر كلّهم لا الشيعة وحسب.

ومن وجوه التفاعل الكونيّ مع مقتل الحسين التي تذكرها الأخبار إسناد التعبير عن الحزن عليه إلى عناصر لا يتوقّع منها ذلك في منطق الكون العاديّ،

1 - ابن كثير، البداية والنهاية، م س، ص 202.

2 - ابن سعد، الطبقات، م س، ص 91.

3 - نفسه، ص 91؛ المقرئيّ (ت845هـ)، كتاب المقفّى الكبير، الجزء الثالث، ص 610.

4 - المقرئيّ، م س، ص 610.

5 - نفسه، ص 611.

مثل ما يذكره ابن كثير من أن «الذين قتلوه [أي الحسين] رجعوا فباتوا وهم يشربون الخمر والرأس معهم، فبرز لهم قلم من حديد فرسم لهم في الحائط بدم هذا البيت [الوافر]:

أَتَرْجُو أُمَّةً قَتَلَتْ حُسَيْنًا شَفَاعَةَ جَدِّهِ يَوْمَ الْحِسَابِ¹.

ومن المظاهر الاستثنائية للتعبير الطبيعي عن الحزن على الحسين، بكاء الطير عليه² ونوح الجنّ بكربلاء وبالمدينة³، إضافة إلى صوت الهاتف الذي سمع بالمدينة وهو يعلم الناس بمقتل الحسين، وهو ما يرد مثلاً في تاريخ الطبري في الخبر التالي على لسان راوية من أهل المدينة حضر مقتل الحسين: «أصبحنا صبيحة قتل الحسين بالمدينة، فإذا مولى لنا يحدثنا، قال: سمعت البارحة منادياً ينادي وهو يقول [الخفيف]:

أَيُّهَا الْقَاتِلُونَ جَهْلًا حُسَيْنًا أَبْشِرُوا بِالْعَذَابِ وَالتَّكْيِيلِ
كُلُّ أَهْلِ السَّمَاءِ يَدْعُو عَلَيْكُمْ مِنْ نَبِيِّ وَمَلَأِكٍ وَقِيْلٍ
قَدْ لُعِنْتُمْ عَلَى لِسَانِ ابْنِ دَاوُدَ وَمُوسَى وَحَامِلِ الْإِنْجِيلِ⁴.

ومن العجائب المرتبطة بمقتل الحسين، حلول الانتقام بعدد من الأشخاص الذين اعتدوا عليه ووقفوا منه موقفاً سلبياً، بعد موته. فنجد ابن كثير -رغم ما وقفنا عليه من تكذيبه أخبار الشيعة بخصوص الخوارق الحافّة بموت الحسين- يورد ما يلي: «وأما ما روي من الأحاديث والفتن التي أصابت من قتله فأكثرها صحيح، فإنه قلّ من نجا من أولئك الذين قتلوه من آفة وعاهة في الدنيا، فلم يخرج منها حتى أصيب بمرض، وأكثرهم أصابهم الجنون»⁵.

أما ابن سعد، فيشير إلى مآل عمر بن سعد، قائد المعركة ضدّ الحسين في قوله إنه «هو وابنيه ضربت أعناقهم ثم علّقوا على الخشب وأهلب [كذا] فيهم النيران»⁶.

1 - ابن كثير، م س، ص 200.

2 - ابن الأثير، م س، ص 33.

3 - ابن سعد، م س، ص 90؛ ابن كثير، م س، ص 201-200.

4 - الطبري، م س، ص 467؛ ابن كثير، م س، ص 198.

5 - ابن كثير، م س، ص 202-201.

6 - ابن سعد، م س، ص 89.

ومن مظاهر الانتقام أيضا تحوّل الورس¹ إذا كان "من ورس الحسين (...)
رمادا"²، ومنها أيضا حديث ابن سعد عن إصابة الشامتين فيه بالعمى كما في الخبر
التالي على لسان بعض الرواة: «إنّ جارا لنا من بلهجوم³ جاءنا من الكوفة، فقال:
ألم تروا إلى الفاسق ابن الفاسق قتله الله!! الحسين بن عليّ، قال: فرماه الله بكوكبين
في عينيه فذهب بصره»⁴.

وتذكر بعض الأخبار أيضا إصابة بعض النساء المتطيّيات بالطيب الذي
انتهب من الحسين، بالبرص⁵. وتروي أخبار أخرى النحس الذي لحق ناهب
برنس الحسين⁶ وعطش الرجل الذي ضربه⁷. وهكذا، تسند إلى شخصيّة الحسين
أدوار استثنائية، ترتبط بالعقاب واللعنة والثواب؛ وهو ما يؤكّد سمة القداسة
المضافة عليه.

خلاصة

إنّ أبرز ما يمكننا أن نخلص إليه من مقارنة القصّتين السنيّة والشيعة عن
مقتل الحسين، هو تذبذب الخبر السنيّ إزاء الموقف من الأطراف المتصارعة في
كربلاء: فمن جهة نجد التعاطف مع الحسين، ومن جهة أخرى نجد إخلاء ذمّة
الشقّ المعارض له من ذنبه. وقد يكون وراء ذلك تعدّد الموارد التي ينهل منها
النصّ السنيّ بمعنى أنّه نصّ متأثر بالموقف الشيعيّ وهو في نفس الوقت نصّ
يخدم الإيديولوجيا السائدة وهي إيديولوجيا الموقف الرسميّ الذي يجعل موقف
السنة والجماعة هو ما يجب اتّباعه، أي الموقف القائم على نبذ كلّ محاولة للخروج
على ما اتّفقت عليه الجماعة.

ويمكن اعتبار موقف ابن كثير الذي سبقت الإشارة إليه، من أكثر المواقف

1 - والّرس نبات "مثل نبات السمسم فإذا جفّ عند إدراكه تفتّحت خراطئه فينفّض"، ابن منظور، اللسان، م س، مادة [و-ر-س].

2 - ابن سعد، م س، ص 91.

3 - نسبة إلى الهُجُيم، وهما بطنان من بطون العرب؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ه-ج-م].

4 - ابن سعد، م س، ص 89.

5 - ابن عديّ، م س، ص 133.

6 - ابن الأثير، م س، ص 31.

7 - نفسه، ص 31.

دلالة على التردّد السنّي إزاء الحسين. فرغم ذكره لعدد من الخوارق المتّصلة بمقتل الحسين، فإنّه يكذب عددا من الخوارق الأخرى التي يتّهم الشيعة بادّعائها كذبا مثل كسوف الشمس واحمرار السماء وإمطارها دما.

فالصلة بين النّصين السنّي والشيعيّ معقّدة من حيث التشابه بينهما في الهيكل العامّ للقصة التي يسردانها عن الحسين، أي إنّ الأحداث تكاد تكون هي هي لدى هذا الجمهور وذلك، رغم أنّ الأصل هو الاختلاف بين شقّين يمكن القول إنّهما متصارعان سياسيّاً وعقديّاً.

ويزداد الأمر تعقّدا عندما تتعمّق دراستنا للنّصين، إذ نبيّن أنّ التشابه بينهما ليس إلا ظاهريّاً: فمن ناحية، نجد مؤرّخي الشيعة يميلون في الإخبار عن الحسين إلى إضفاء القداسة عليه وإحاطته بالخوارق، ممّا جعل نصوصهم تميل إلى جنسي الملحمة والمنقبة اللتين تناسبان هذه الوجهة في النظر إلى شخصيّة هذا البطل. ومن ناحية ثانية، فإنّ النصوص السنّيّة تتعاطف مع الحسين ولكن مع خصومه أيضاً، ولا سيّما منهم عبيد الله بن زياد ويزيد ابن معاوية، فترفع عنهما ذنب القصد إلى قتل الحسين رادّة ذلك إلى سوء فهم المحاربين لما أمروا به بشأن الحسين.

وذلك في نظرنا ما جعل القصة السنّيّة عن الحسين تنحو نحو جنس السيرة التي تؤرّخ حياة بطل ما، جامعة بين ملاحمه الإيجابية وملاحمه السلبية. فيمكن القول إنّ الاختلاف هو الأصل في الصلة بين النّصين والتشابه قد طرأ عليه.

ويمكن ردّ هذا التشابه بين النّصين إلى أنّ رواية قصة الحسين قد مرّت بحلقة مشتركة بينهما، ونعني بها شخصيّة أبي مخنف الذي ضاعت كتبه ولم تحفظ عنه سوى أخبار كان أبرز كتاب جمعها هو تاريخ الطبريّ الذي يعدّ ثانية أهمّ المراحل التي مرّت بها قصة الحسين.

وقد أشار ابن كثير إلى أهميّة أبي مخنف في سرد قصة الحسين، ولمّح إلى تشييع الرجل، ممّا جعل روايته تحمل سمات التعاطف مع آل البيت وتحفل بالأبعاد المفارقة التي تجعل من الحسين بطلا ملحيمياً بامتياز¹.

وهكذا، كانت القصة السنّيّة تمتح من المنبع السنّي - العباسيّ ومن المنبع الشيعيّ

1 - وقد تناول هذا الأمر بالتعليق أحمد لاشين، في كتابه كربلاء بين الأسطورة والتاريخ، ص 44.

بسبب رواية أبي مخنف، فاجتمع فيها ما يمكن اعتباره طبقتين من النصوص تبدوان متعارضتين وتوحيان بوقوع النصّ في التهافت.

ولا بدّ لنا- في هذا السياق- من الإشارة إلى قراءة ناجية الوريثي بو عجيبة لخطاب الطبري في «تاريخه». فهي قراءة تأخذ بعين الاعتبار السياق (أو بالأحرى السياقات) السياسي الذي احتضن عمله. فقد بينت أنّ ما يبدو من تعاطف الطبري مع الشيعة (ممثلين في آل البيت في سياقنا هذا)، سببه انتشار «حركة الإحياء الأموي» في فترة الحكم العباسي التي أُلّف فيها هذا الجزء من «تاريخه». فكان الطبري قلم السلطان العباسي الذي يضطلع بدم أيّ طرف أموي عبر فضح ما صنعه الأمويون بآل البيت في أحداث كربلاء. تقول في هذا الصدد: «نتبين (...) أنّ الطبري وهو يؤرّخ للفترة الأموية لم ينحز إلى الشيعة ولا إلى الخوارج ولا إلى غيرهم من المتمردين على السلطة القائمة، ولم يكن همّه أن ينصفهم بأن يكون موضوعاً في تقديم الوقائع التاريخية- كما تذهب إلى ذلك بعض القراءات- بل كان مثقف السلطة العباسية القائمة، المدافع عن اختياراتها السياسية والثقافية. ومركز الثقل المعنوي في خطابه ليس الإشادة بخصوم الأمويين بقدر ما هو إدانة الأمويين أنفسهم. ومؤشرات الإدانة في خطابه متعددة لمن شاء تتبعها»¹.

وعلى أية حال، فإنّ هذا العامل التاريخي محايث لظاهرة التأريخ بشكل مطلق، فأيّ حدث حقيقي لا يحصل إلا مرة واحدة فيحتفل به المتخيّل الذي يصوغه في الذاكرة الجمعية التي تحتوي الذاكرة الفردية². وهو ما يفتح الباب أمام المؤرّخ للتصرّف في المادة التي وصلته على نحو أو آخر يخدم الإيديولوجيا السائدة في مجتمعه، باعتبار الإيديولوجيا في هذا السياق هي «تمثّل الناس الوهمي لأنفسهم وللكون، تمثلاً يبرّر بصفة بعدية نظاماً اجتماعياً قائماً»³.

وعلاوة على العامل التاريخي، فثمة عامل أنثروبولوجي يمكن أن نردّ إليه التشابه بين النصّين السنّي والشيعي؛ وذلك أنّ البحث الأنثروبولوجي قد

1 - ناجية الوريثي بو عجيبة، "خطاب الطبري وتوتر الدلالة بين السياق النصّي والسياق التاريخي: تاريخه للدولة الأموية نموذجاً"، ص 14.

2 - Paul Ricoeur, "Entre mémoire et histoire", p8.

3 - Maurice Godelier, "La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologie", p158.

توصل إلى إثبات «بنى أنثروبولوجية» يقوم عليها المتخيل البشري بشكل عام¹، وهي بنى ترتد إليها وجوه التعبير عن تصوّر الكون لدى جماعات بشرية مختلفة في الفكر وفي الفضاء. فهذا عامل إضافي يمكننا أن نفسر به التشابه بين القصتين السنية والشيعة ولا سيما في البعد العجائبي والصور الرمزية التي تحفل بها سيرة الحسين.

وقد يفسر التشابه بين القصتين أيضا عامل ديني يتمثل في أن شخصية الحسين هي شخصية مقدسة - وإن بنحويين مختلفين - لدى الطرفين الشيعي والسني: فالقداسة حاضرة في النصين إذن باعتبار أن الحسين هو حفيد النبي وابن علي، فله ما لآل البيت من قداسة لدى كلّ المسلمين. ولهذا، فإن كانت النظرة الشيعية إليه تقوم خاصة على ركني الإمامة والولاية، فلا تنتفي عنه القداسة لدى أهل السنة الذين يقدسون الصحابة ولا سيما من كان منهم من عترة النبي محمد.

وبناء على مختلف هذه العوامل، كانت القصتان السنية والشيعة متشابهتين في ملمحيهما العامين، مختلفتين مع ذلك في ما تنتهجه كلّ منها من استراتيجيات البناء وأساليب التخيل.

1 - وكان هذا جوهر المشروع الذي قدّمه "دوران" (Durand) في كتابه الذي سبقت إشارتنا إليه: فهو محاولة للاستدلال على أن الفكر البشري هو في كل ما ينتجه متخيله مها اختلفت الفضاءات الجغرافية والذهنية التي يتحرك فيها؛ فيقول معلنا عن مشروعه: "إن وراء الاختصاصات التفسيرية التي تنضوي تحت علم الأنثروبولوجيا، ولا سيما منها التحليل النفسي والبنوية (...)، توجد ثوابت شكلية ومضمونية غير متناسقة البتة (...) تكرر بشكل مطلق عبر "وجوه الاختلاف" في الزمن، وفي اللحظات التاريخية أو الوجودية، والمناخات الثقافية".

الباب الثاني

الحسين شهيدا

الفصل الأوّل

في حدّ الشهيد: المشكل المفهوميّ

تمهيد

يعتبر موضوع الموت محور هذا الباب؛ وما نقصده بالموت هنا ليس الظاهرة في حدّ ذاتها فقط، أي الموت باعتباره حدثا تاريخيا حاسما تمثّل في مقتل الحسين بن عليّ وعدد من آل البيت بكربلاء.

فنحن ننظر في الموت باعتباره ظاهرة تحمل أبعادا مادّية سياسيّة وأخرى روحية عقديّة جعلت مقتل الحسين يرتقي إلى مستوى الشهادة.

وقد تناول المؤرّخون موت الحسين في ضوء ما سبقه من مهمّات وما انجرّ عنه من معطيات مختلفة. ولما كانت النصوص التي نعتمدها مصادر لسرد الأحداث تقريبا هي هي، فإننا سنجد أنفسنا مضطّرين إلى إعادة النظر في النصوص التي اهتممنا بها في الباب السابق، ولكنّ وجهة نظرنا إليها تختلف في هذا السياق إذ سنترك الأبعاد الفنيّة الرمزيّة لنعتمد خاصّة على علمي الكلام والفقه مركّزين على محور الشهادة.

إنّ أوّل ما يسترعي اهتمامنا في هذا الباب هو مفهوم الشهادة، إذ يفتح جذر [ش-ه-د] آفاقا دلاليّة حاول اللغويّون والفقهاء والمتكلّمون من الشيعة وأهل السنّة استيعابها في نصوصهم، ولكنّها في تقديرنا، قد انفلتت من إसार التحديد وكانت محاولات السيطرة عليها تليقيّة في الغالب إذ خضعت في نظرنا لاحتياجات إيديولوجيّة تجاوزت المستوى المفهوميّ المجرّد. وستكون هذه القضية محور الفصل الأوّل من هذا الباب، إذ سنخصّصه لمسألة حدّ الشهادة والمسائل التي يطرحها مفهوم الشهيد على الضميرين السنّيّ والشيعيّ على حدّ سواء.

1- في صعوبة الحد: التعدّد الدلاليّ وانفلات المفهوم

تكمّن خصوصيّة هذا الباب- في نظرنا- في أنّه يتعلّق بطور من سيرة الحسين تعدّ معركة كربلاء تمهيدا له، ونعني بهذا طور ما بعد مقتله. فما إن توفيّ الحسين حتّى توقّف دوره في تحديد مآل الأحداث، فتحوّل من فاعل إلى مفعول به، أي صار جسده موظّفًا للتعبير عن هواجس معيّنة تضمّرها الجماعة السنيّة أو الشيعيّة، بالإضافة إلى إخضاع ذاته للشروط الفقهيّة التي تتعلّق بالشهيد ولا سيّما من حيث طهارته وكيفيّة الصلاة عليه علاوة على دفنه والتعامل مع قبره لاحقاً¹.

وقد أتاحت لنا مختلف المصادر التي اطّلعنا عليها، أن نتوصّل إلى نتيجة أوّليّة مفادها أنّ أبرز ما تتسم به الدلالة المسندة إلى الشهيد في الثقافة العربيّة الإسلاميّة عامّة هو عدم الحسم فيها في المستويين اللغويّ والاصطلاحيّ بما يشمل من أبعاد فقهية وأخرى كلاميّة، ولعلّ هذا ما دفع بعض من اهتمّ بهذه المسألة إلى إطلاق الحكم المتمثّل في أنّنا «لا نجد آية [قرآنيّة] تتحدّث عن الشهيد بمعنى المقتول في سبيل الله»²؛ وأنّ «القرآن لم يستعمل كلمة شهيد بمعنى من قتل في سبيل الله بل إنّ معناها في هذه الآيات أقرب في دلالتها على الشاهد»³.

وفي تقديرنا، ففي هذا الحكم شيء من المغالاة التي تحتاج إلى بعض التعديل. فثمّة آيات ثلاث يرد فيها الحديث عن الشهيد في سياق نصّي يوحى بالحقل الدلاليّ الذي نعني به؛ وهذه الآيات هي:

- (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا)⁴
- (وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ

1 - لقد تناولنا مفهوم الشهادة من زاوية المقارنة بين وجهتي النظر الإسلاميّة (السنيّة والشيعيّة) والمسيحيّة (الكاثوليكيّة) في عمل لنا عنوانه: "مفهوم الشهادة في المسيحيّة والإسلام: غموض النصّ المقدّس وإفادته النصوص البديلة"؛ وقد شاركنا بهذا العمل في مؤتمر "النصّ الكتابيّ والنصّ القرآنيّ: التشكّل والحقيقة" الذي نظّمته كليّة العلوم اللاهوتيّة والدراسات الرعائيّة في الجامعة الأنطونيّة، بيروت في 24 و 25 جوان 2010.

2 - وفاء الدريسي، صورة الشهيد من خلال تفسير الطبريّ، ص 74.

3 - نفسه، ص 18.

4 - النساء: 69/4.

وَقَضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ¹

- (وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ هُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ)².

ويقول الطبري في تفسير الآية الأولى ما يلي: «(وَالشَّهَدَاءُ) وهم جمع شهيد: وهو المقتول في سبيل الله، سمي بذلك لقيامه بشهادة الحق في جنب الله حتى قتل»³؛ ويقول عن كلمة الشهداء الواردة في الآية الثانية: «يعني بالشهداء أمة محمد صلى الله عليه وسلم، يستشهدهم ربهم على الرسل، فيما ذكرت من تبليغها رسالة الله التي أرسلهم بها ربهم إلى أممها، إذا جحدت أممهم أن يكونوا أبلغوهم رسالة الله»⁴.

ويضيف الطبري معلقاً على قول من اعتبر الشهداء المذكورين في الآية هم المقتولون في سبيل الله: «وقيل: عنى بقوله (وَالشَّهَدَاءُ): الذين قتلوا في سبيل الله. وليس لما قالوا من ذلك في هذا الموضع كبير معنى؛ (...) وفي ذلك دليل واضح على صحة ما قلنا، من أنه إنما دعي بالنبين والشهداء، للقضاء بين الأنبياء وأممها، وأن الشهداء إنما هي جمع شهيد، الذين يشهدون للأنبياء على أممهم، كما ذكرنا»⁵.
ويبدو موقف الطبري من الشهداء المذكورين في الآية الثالثة غير واضح تمام الوضوح؛ فهو يقدم عدداً من التفاسير لهذه العبارة وهي:

- «ذكروا الشهداء، فقال عبد الله: الرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، والرجل يقاتل للدنيا، والرجل يقاتل للسمعة، والرجل يقاتل للمغنم (...) والرجل يقاتل يريد وجه الله، والرجل يموت على فراشه وهو شهيد»⁶.
- «كل مؤمن شهيد»⁷.

1 - الزمر: 39/69.

2 - الحديد: 57/19.

3 - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المجلد السابع، ص 212.

4 - الطبري، جامع البيان، م س، المجلد 20، ص 262.

5 - نفسه؛ ص ص 262 - 263.

6 - الطبري، جامع البيان، م س، المجلد 22، ص 414.

7 - الطبري، جامع البيان، م س، المجلد 22، ص ن.

- «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «مؤمنو أمتي شهداء»¹.

- «الشهداء عند ربهم في هذا الموضع: النبيون الذين يشهدون على أمهم»².

- «الشهداء الذين قتلوا في سبيل الله، أو هلكوا في سبيله»³.

وإذا نظرنا في تفسير شيعي لهذه الآيات هو «تفسير» الطبرسي (تـ548هـ)، وجدناه يسوق دلالات مختلفة للفظ «الشهداء» الواردة في الآية الأولى، فيقول: «(وَالشُّهَدَاءُ) يعني المقتولين في الجهاد وإنما سمي الشهيد شهيدا لقيامه بشهادة الحق على جهة الإخلاص وإقراره به ودعائه إليه حتى قتل وقيل إنما سمي شهيدا لأنه من شهداء الآخرة على الناس وإنما يستشهدهم الله بفضلهم وشرفهم فهم عدول الآخرة عن الجبائي وقال الشيخ أبو جعفر رضي الله عنه: هذا لا يصح على مذهبه فعنده لا يجوز أن يدخل الجنة إلا من هو عدل والله سبحانه وتقدس وعد من يطيعه بأنه يحشره مع هؤلاء وينبغي أن يكون الموعود بالكون معه إلا [كذا] فيصير التقدير أنهم مع نفوسهم»⁴.

ويقول الطبرسي في سياق تفسيره للآية الثانية: «والشهداء هم الذين يشهدون للأنبياء على الأمم بأنهم قد بلغوا وإن [كذا] الأمم قد كذبوا (...) وقيل: هم الذين استشهدوا في سبيل الله (...) وقيل: هم عدول الآخرة يشهدون على الأمم بما شاهدوا (...) وهذا كما جرت العادة بأن القضاء يكون بمشهد الشهداء والعدول وقيل: هم الحفظة من الملائكة (...) وقيل: هم جميع الشهداء من الجوارح والمكان والزمان»⁵.

أما عن الشهادة الوارد ذكرها في الآية الثالثة، فيقول الطبرسي: «والمراد بالشهداء الأنبياء عليهم السلام الذين يشهدون للأمم وعليهم (...) وقيل: هم الذين استشهدوا في سبيل الله»⁶.

1 - الطبرسي، جامع البيان، م س، المجلد 22، ص 415.

2 - الطبرسي، م س، ص 415.

3 - نفسه، ص 415.

4 - الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، المجلد الثالث، ص 68.

5 - الطبرسي، م س، المجلد الثامن، ص 219.

6 - الطبرسي، م س، المجلد التاسع، ص 206.

لقد تعددت الدلالات التي يسندها التفسيران السنّيّ والشيعيّ إلى كلمة الشهيد الواردة في هذه الآيات الثلاث؛ وأهمّ ما يمكننا الاحتفاظ به ممّا سبق، أنّ السياق القرآنيّ الذي يوحى بمعنى الموت في سبيل الله لم يمنع المفسّرين من إسناد دلالات مختلفة إلى الكلمة، وهو ما يدلّ على عدم استقرار المعنى السائد للشهادة، أي معنى الموت في سبيل الله.

يبدو ممّا سبق أنّ أوّل مستوى يطرح فيه المشكل المفهوميّ المتعلّق بالشهيد هو النصّ القرآنيّ الذي تدّعي مختلف النصوص التقيّد به، أو على الأقلّ الانطلاق منه. فقد اعتمدت آية (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ¹) لتأسيس هذا المفهوم أي للاحتجاج على أنّ من مات مجاهداً في سبيل الله فهو حيّ. ولكنّ معنى الحياة في هذه الآية ليس واضحاً بما يكفي لتقديم حدّ دقيق لهذه الحياة البديلة عن الموت من أجل الله. وهو ما تعكسه المدوّنة التفسيرية، إذ نجد الطبريّ مثلاً في «تفسيره» يشرح الآية بقوله: «وقوله: (الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) يعني: الذين قتلوا بأحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم (أَمْوَاتًا). يقول: ولا تحسبّهم يا محمّد أَمْوَاتًا، لا يحسّون شيئاً، ولا يلتذّون، ولا يتنعمون، فإنّهم أحياء عندي، متنعمون في رزقي، فرحون مسرورون بما آتيتهم من كرامتي وفضلي، وحبوتهم به من جزيل ثوابي وعطائي²».

وليس «تفسير الطبرسيّ» بأكثر دقّة ممّا قدّمه الطبريّ، فهو يشرح الآية بقوله: «قيل نزلت في شهداء بدر (...) وقيل نزلت في شهداء أحد (...)» [والمعنى أنّه] لما حكى الله سبحانه قول المنافقين في المقتولين الشهداء تشييطاً للمؤمنين عن جهاد الأعداء ذكر بعده ما أعدّ الله للشهداء من الكرامة وخصّهم به من النعيم في دار المقامة فقال (وَلَا تَحْسَبَنَّ وَالْخُطَابَ لِلنَّبِيِّ أَوْ يَكُونُ عَلَى مَعْنَى لَا تَحْسَبَنَّ أَيَّهَا السَّامِعُ أَوْ أَيَّهَا الْإِنْسَانُ) (الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) أي في جهاد الله وفي نصرته دين الله (أَمْوَاتًا) أي موتى كما مات من لم يقتل في سبيل الله في الجهاد (بَلْ أَحْيَاءٌ) أي هم أحياء³.

1 - آل عمران: 3 / 169.

2 - الطبريّ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء السادس، ص 227 - 228.

3 - الطبرسيّ، مجمع البيان، م س، الجزء الثاني، ص 247 - 249.

أما لفظا «الشهيد» و«الشهادة»، فيردان في عدد كبير من الآيات القرآنية التي تناولها المفسرون بطرق تكشف عن الالتباس المحيط بهما. فمن ذلك الآية الواردة في سورة البقرة والتي نصّها (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلَلَ لَهُ فليُكْتَبْ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)¹.

فجد الطبري يفسر عبارة جاءت في هذه الآية وهي (مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) (بقوله: "يعني: من العدول المرتضى دينهم وصلاحهم")²؛ ثم يقول في تفسير الجزء من هذه الآية الذي نصّه (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا): "فإنما أمرهم بالإجابة للدعاء للشهادة، وقد ألزمهم اسم الشهداء، وغير جائز أن يلزمهم اسم الشهداء إلا وقد استشهدوا قبل ذلك، فشهدوا على ما لزمهم بشهادتهم عليه اسم الشهداء، فأما قبل أن يستشهدوا فيشهدوا على شيء، فغير جائز أن يقال لهم: شهداء. لأن ذلك الاسم لو كان يلزمهم ولما يستشهدوا على شيء يستوجبون بشهادتهم عليه هذا الاسم، لم يكن على الأرض أحد له عقل صحيح إلا وهو مستحق أن يقال له: شاهد. بمعنى أنه سيشهد، أو أنه يصلح لأن يشهد، فإن كان خطأ أن يسمى بذلك الاسم إلا من عنده شهادة لغيره، أو من قد قام بشهادة فلزمه لذلك هذا الاسم، كان معلوما أن المعنى بقوله: (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) من وصفنا صفته، ثم قد استرعي شهادة أو شهد فدعي إلى القيام بها؛ لأن الذي لم يستشهد ولم يسترع شهادة قبل الإشهاد، غير مستحق اسم شهيد ولا شاهد؛ لما قد وصفنا قبل"³.

1 - البقرة: 2 / 282.

2 - الطبري، جامع البيان، م س، الجزء الخامس، ص 87.

3 - الطبري، م س، ص 100 - 101.

وفي تفسير الطبري لهذه الآية، تنحصر دلالة لفظ «الشهادة» في تقديم شخص ما موثوق به معلومة تتعلق بمعاملة تمت بشكل قبلي بين شخصين أو أكثر. وأبرز ما يشدّ الاهتمام في هذا السياق هو أنّ صيغتي «شاهد» و«شاهد» لا فرق بينهما في نظر الطبري، على عكس ما سيتطوّر إليه الأمر لدى اللغويين والفقهاء ممّن سيأتون بعده.

أمّا الطبرسي، فيفسّر بعض ما جاء في الآية بقوله: «ثم أمر الله سبحانه بالإشهاد فقال: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) يعني اطلبوا الشهود وأشهدوا على المكتوب رجلين من رجالكم أي من أهل دينكم»¹.

نجد من خلال تفسيري الطبري والطبرسي لمسألة الشهادة في هذه الآية، أنّ التمييز بين مختلف الدلالات المقترنة بهذا المفهوم لم يكن مطلوباً في نظرهما، ممّا قد يرجّح أنّ مفهوم الشهيد (بمعنى القتل الذي يرقى إلى درجة ما من القداسة) متأخر النشأة.

ولنا في سورة المائدة آية ترد فيها الشهادة مجرّدة من الإخبار عن المعاملات بين الناس، بل دالّة على إثبات حقيقة ما؛ ونصّ هذه الآية التي ترد على لسان النبي عيسى هو: (وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) [الآية]².

يقول الطبري في تفسير الشهادة الواردة في هذه الآية: «(وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا) يقول: وكنت على ما يفعلونه، وأنا بين أظهرهم شاهداً عليهم، وعلى أفعالهم وأقوالهم، (...); (وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) يقول: وأنت تشهد على كلّ شيء؛ لأنّه لا يخفى عليك شيء، وأمّا أنا فإنّما شهدت بعض الأشياء، وذلك ما عاينت وأنا مقيم بين أظهر القوم، فإنّما أشهد على ذلك الذي عاينت ورأيت وشهدت»³.

أمّا الطبرسي، فيفسّر الشهادة الواردة في الآية بقوله: «(وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا) أي شاهداً (مَا دُمْتُ) حيّاً (فِيهِمْ) بما شاهدته منهم وعلمته وبما أبلغتهم من رسالتك التي حملتها وأمرتني بأدائها إليهم (...); (وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)

1 - الطبرسي، مجمع البيان، المجلّد 2، ص 124.

2 - المائدة: 5 / 117.

3 - الطبري، جامع البيان، م س، الجزء التاسع، ص 137.

أي أنت عالم بجميع الأشياء لا تخفى عليك خافية ولا يغيب عنك شيء»¹.

إن الطبري والطبرسي لا يقيمان الفرق بين صيغتي «شاهد» و«شهيد»، بل يعتبران الأولى مرادفة للثانية. وقد أضافا في تفسيريهما لهذه الآية محورا دلاليًا آخر لمادة [ش-ه-د] يتمثل في صيغة «شهيد» باعتبارها اسما من أسماء الله الحسنى التي تدل على الإحاطة علما بالأشياء على نحو مطلق يتجاوز المقدرة البشرية، وهو ما يفضي إلى مستويين في دلالة الشهيد أحدهما بشري «عادي» والثاني إلهي مطلق.

فيبدو التفسيران السنّي والشيوعي من خلال هذين المثالين، مشتركين في الدلالة التي يسندانها إلى مادة [ش-ه-د] سواء في مستوى الإعلام بالمعاملات بين الناس، أو في مستوى العلم بالأشياء على نحو عام قد يكون بشريًا مترادف فيه صيغتا «شهيد» و«شاهد» وقد يكون إلهيًا يقتصر على صيغة «شهيد» باعتبارها اسما من أسماء الله الحسنى يفيد المعرفة المطلقة بالأشياء.

ويرد الحديث عن «الشهادة» في آية من سورة الأنعام نصّها: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَكِيمُ)². وقد أسند الطبري إلى «الشهادة» معنى الأمور التي تدركها الحواس في قوله «عالم ما تعينون أيها الناس فتشاهدونه»³. ويشارك معه الطبرسي في ذلك، إذ يفسر الشهادة في هذا السياق بقوله: «(عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ) أي يعلم ما لا يشاهده الخلق وما يشاهدونه وما لا يعلمه الخلق وما يعلمونه لا يخفى عليه شيء من ذلك»⁴.

وترد «الشهادة» في سياقات مختلفة من قبيل الآية الثامنة عشرة من سورة آل عمران⁵ والتي نصّها: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)؛ فمن الدلالات التي يسندها الطبري إلى

1 - الطبرسي، مجمع البيان، م س، ص 249.

2 - الأنعام: 73 / 6.

3 - الطبري، جامع البيان، الجزء التاسع، ص 341.

4 - الطبرسي، مجمع البيان، م س، المجلد 4، ص 47.

5 - السورة الثالثة في المصحف العناني.

الفعل «شهد» في هذه الآية معنى «قضى الله»¹. ويحمل الطبري تأويله لهذه الآية في قوله: «وإنما عنى جلّ ثناؤه بهذه الآية نفي ما أضافت النصارى الذين حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في عيسى من النبوة، وما نسب إليه سائر أهل الشرك من أنّ له شريكا، واتّخاذهم دونه أربابا، فأخبرهم الله عن نفسه، أنّه الخالق كلّ ما سواه، وأنّه ربّ كلّما اتّخذ كلّ كافر وكلّ مشرك ربّا دونه، وأنّ ذلك ممّا يشهد به هو وملائكته وأهل العلم به من خلقه، فبدأ جلّ ثناؤه بنفسه تعظيما لنفسه، وتنزيها لها عمّا نسب الذين ذكرنا أمرهم من أهل الشرك به ما نسبوا إليها، كما سنّ لعباده أن يبدعوا [كذا] في أمورهم بذكره قبل ذكر غيره، مؤدّبا خلقه بذلك»². أمّا الطبرسي، فقد جاء في تفسيره لهذه الآية أنّ «حقيقة الشهادة الإخبار بالشيء عن مشاهدة أو ما يقوم مقام المشاهدة»³؛ ومن معاني عبارة (شَهِدَ اللهُ) التي يذكرها الطبرسي «قضى الله (...)» وحقيقته علم الله وبين ذلك فإنّ الشاهد هو العالم الذي يبيّن ما علمه ومنه شهد فلان عند القاضي أي بيّن ما علمه»⁴.

إنّ ما جعلنا نهتمّ بالمثالين الأخيرين اللذين جاءت فيهما لفظة الشهادة، هو قصدنا إلى الإشارة إلى «شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمّدا رسول الله» باعتبارها الركن الأوّل من أركان الإسلام أي ما به يحقّ للمسلم اعتبار أنّه ينتمي إلى ملة المسلمين. وقد دلّ تأويل المفسّرين السنّيّ والشيوعيّ لهذه الآية على أنّ مادّة [ش-ه-د] تتّسع للدلالة على الإقرار والقضاء بالأمر دون أن يكون ذلك مرتبّطا بالمعنى الذي نهتمّ به أي معنى المقتول في سبيل الله.

ويمكننا أن نستخلص ممّا سبق أيضا أنّ ارتباط الشهادة بوحداية الله ويكون محمّد رسوله، قد جاء في مرحلة لاحقة للقرون الإسلامية الأولى، أي على الأقلّ بعد عصري الطبري والطبرسي.

ومن وجوه الطرافة في الصلة بين النصّ القرآنيّ والمدوّنة التفسيرية، أنّ بعض الآيات التي تتحدّث عن الجهاد دون ذكر الشهادة حرفيّا هي التي ينطلق منها

1 - الطبري، جامع البيان، م س، الجزء الخامس، ص 276.

2 - نفسه، ص 279.

3 - الطبرسي، مجمع البيان، م س، المجلّد 2، ص 143.

4 - نفسه، ص 144.

النص التفسيري لطرح مسألة الشهادة، ولا سيّما منزلة الشهيد وما وعده الله به من نعم في العالم الغيبي. ومن هذه الآيات نذكر الآية التي ترد في سورة البقرة والتي نصّها: (وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ)¹.

ونجد هذا الأمر أيضا في سورة آل عمران، ضمن هذه الآية: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ)². ويلفت نظرنا في تفسير الطبري لهذه الآية أنّه عقد الصلة بينها وبين وقعة أحد³؛ إذ يعتبر أنّ «قوله: (الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) يعني: الذين قتلوا بأحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ (أَمْوَاتًا) يقول: ولا تحسبهم يا محمد أمواتا، لا يحسّون شيئا، ولا يلتذّون، ولا يتنعمون، فإنّهم أحياء عندي، متنعمون في رزقي، فرحون مسرورون بما آتيتهم من كرامتي وفضلي، وحبوتهم به من جزيل ثوابي وعطائي»⁴.

ويدعم الطبري التفسير الذي يقدّمه لهذه الآية بإيراد حديث نبويّ جاء فيه: «لَمَّا أَصِيبَ إِخْوَانُكُمْ بِأَحَدٍ، جَعَلَ اللَّهُ أَرْوَاحَهُمْ فِي أَجْوَافِ طَيْرِ خَضِرٍ، تَرُدُّ أَنْهَارَ الْجَنَّةِ، وَتَأْكُلُ مِنْ ثَمَارِهَا، وَتَأْوِي إِلَى قَنَادِيلٍ مِنْ ذَهَبٍ فِي ظِلِّ الْعَرْشِ، فَلَمَّا وَجَدُوا طَيْبَ مَشْرِبِهِمْ وَمَأْكَلِهِمْ وَحَسَنَ مَقِيلِهِمْ، قَالُوا: يَا لَيْتَ إِخْوَانُنَا يَعْلَمُونَ مَا صَنَعَ اللَّهُ بِنَا؛ لَثَلَا يَزْهَدُوا فِي الْجِهَادِ وَلَا يَنْكَلُوا عَنِ الْحَرْبِ، فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَنَا أَبْلَغُهُمْ عَنْكُمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى رَسُولِهِ هَؤُلَاءِ الْآيَاتِ»⁵.

ويسند الطبري هذا التفسير إلى عبد الله بن مسعود (ت 32 هـ) في قوله: «أما إنّنا قد سألنا عنها، فقليل لنا؛ إنّهُ لَمَّا أَصِيبَ إِخْوَانُكُمْ بِأَحَدٍ، جَعَلَ اللَّهُ أَرْوَاحَهُمْ فِي أَجْوَافِ طَيْرِ خَضِرٍ، تَرُدُّ أَنْهَارَ الْجَنَّةِ، وَتَأْكُلُ مِنْ ثَمَارِهَا، وَتَأْوِي إِلَى قَنَادِيلٍ مِنْ ذَهَبٍ فِي ظِلِّ الْعَرْشِ، فَيَطَّلِعُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ ااطَّلَاعَةً فَيَقُولُ: يَا عِبَادِي مَا تَشْتَهُونَ فَأَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: رَبَّنَا لَا فَوْقَ مَا أُعْطِينَا، الْجَنَّةَ نَأْكُلُ مِنْهَا حَيْثُ شِئْنَا. ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ يَطَّلِعُ فَيَقُولُ: يَا عِبَادِي مَا تَشْتَهُونَ فَأَزِيدُكُمْ. فَيَقُولُونَ: رَبَّنَا لَا فَوْقَ مَا أُعْطِينَا،

1 - البقرة: 2 / 154.

2 - آل عمران: 3 / 169.

3 - وقد حصلت هذه الغزوة في السنة الثالثة للهجرة.

4 - الطبري، جامع البيان، م س، الجزء السادس، ص ص 227 - 228.

5 - نفسه، ص 228.

الجنة نأكل منها حيث شئنا، إلا أننا نختار أن تردّ أرواحنا في أجسادنا، ثم تردّنا إلى الدنيا، فنقاتل فيك حتّى نقتل فيك مرّة أخرى»¹.

ويمكن أن نستخلص من تفسير الطبري هذه الآية أوّلا أن معركة أحد قد وقعت نمذجتها فصار قتلاها مثالا يحتذى به للتضحية بالنفس في سبيل الله، مع إضافة قتلى بدر في مناسبتين جاءت الأولى في النصّ التالي: «وذكر لنا عن بعضهم في قوله: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ) قال: هم قتلى بدر وأحد»²؛ ثم في قول الطبري: «كان المسلمون يسألون ربهم أن يريهم يوما كيوم بدر، يبلون فيه خيرا ويرزقون فيه الشهادة؛ يرزقون فيه الجنة، والحياة في الرزق، فلقوا المشركين يوم أحد، فاتخذ الله منهم شهداء، وهم الذين ذكرهم الله عزّ وجلّ»³. وتتمثل النتيجة الثانية في القصد إلى التشجيع على الموت في سبيل الله من خلال جعل الآية القرآنيّة كالرابط بين المقتولين في المعركة وعالم الأحياء لكي يعلم هؤلاء المصير الذي ينتظرهم إن هم ضحّوا بأنفسهم في سبيل الله كما فعل أولئك الذين سبقوهم.

ويذهب الطبرسي في تفسير هذه الآية إلى نفس ما وجدناه لدى الطبري تقريبا؛ فيذكر أن «النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله أرواحهم في حواصل طير خضر تردّ أنهار الجنة وتأكل من ثمارها»⁴. فيمكن القول إنّ غزوة أحد تمثّل نموذجا لدى الضميرين السنّيّ والشيعيّ من حيث الموقف من الموت في سبيل الله، أي الحضّ عليه بترغيب الأحياء في مصير الأموات في سبيل الله.

غير أنّ هذه الحادثة بعد أن صارت كالقاعدة المتبعة في التعامل مع الشهداء على وجه العموم، وذلك في العصور اللاحقة للعهد النبويّ والقرون الإسلاميّة الأولى، ستطرح إشكالا تمثّل في أولئك الذين يقتلون في معارك ليست ضدّ «الكفرة» مثلما حصل مع المشركين في أحد، بل بين طرفين مسلمين؛ وهذه هي حالة الحسين بن

1 - الطبري، م س، الجزء السادس، ص ص 228 - 229.

2 - نفسه، ص 232.

3 - الطبري، جامع البيان، م س، الجزء الخامس، ص 233.

4 - الطبرسي، مجمع البيان، م س، المجلد الثاني، ص 249.

عليّ مثلاً، إذ قتل في حرب يزيد وجنده وهم مسلمون لا مشركون.
 إنّ ما يفيدنا به هذان النموذجان من المدوّنتين التفسيريتين السنيّة والشيعيّة، هو أنّ كلمتي «الشهادة» و«الشهيد» حينما ذكرتا بلفظيهما في النصّ القرآنيّ، لم تسند إليهما الدلالة التي نعني بها فيما يخصّ الحسين: أي الاستعاضة عن الحياة الدنيويّة بحياة بديلة يكون فيها الشخص المقتول في سبيل الله-أي «الشهيد» مثلاً سيستقرّ عليه الاصطلاح لاحقاً- إلى جانب الملاّ الأعلى، أي مقيماً في عالم قدسيّ يسمو عن العالم الدنيويّ المادّيّ.

وإضافة إلى هذه الملاحظة المفهوميّة، ثمة مسألة إيديولوجيّة تتمثّل في الاشتراك التامّ بين التفسيرين السنيّ والشيوعيّ في الدلالات التي يسندونها إلى مادة [ش-ه-د]، وهو ما لا نجده في المستوى الاصطلاحيّ المتعلّق بلفظ الشهيد؛ ويمكن أن نستنتج من هذا أنّ الاشتراك هو الأصل بين المذهبين وأنّ الاختلاف قد طرأ لاحقاً.

لقد ولّدت هذه المشاكل المفهوميّة المتعلّقة بالشهادة والشهيد، مظاهر من التردّد في كتب اللغويّين والفقهاء وغيرهم من القدامى والمحدثين، وهو ما سنبيّنه من خلال تعاملهم مع مادة [ش-ه-د] في اللغة والاصطلاح. ففي «لسان العرب» مثلاً ينقسم حدّ الشهيد إلى مستويين رئيسيّين هما الظهور أو الحضور أولاً والعلم ثانياً، باعتبار أنّ الشهيد هو الذي يشهد على الناس يوم القيامة أو هو العالم الذي يبيّن للناس ما علمه¹.

وعلاوة على اعتبار ابن منظور أنّ «الشهيد» اسم من أسماء الله الحسنى، فإنّه يذكر أنّه في المعنى المتعارف عليه «المقتول في سبيل الله»؛ وقد يكون سند هذا المعنى أنّ الشهيد لئن عدّ ميتاً في نظر البشر فهو في الحقيقة «حيّ عند ربّه»²: فكأنّ أرواح الشهداء أحضرت دار السلام-في التأويل الذي يعتمده ابن منظور- وأرواح غيرهم أخّرت إلى البعث³. وقد يكون لهذا المعنى سند آخر وهو أنّ الله

1 - ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ش-ه-د].

2 - نفسه. وهذا المعنى مستمدّ من الآية التالية (وَلَا تُحْسِنُ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ)؛ آل عمران: 169 / 3.

3 - ابن منظور، م ن.

وملائكته شهود له بالجنة¹. وثمة سند ثالث وهو أنّ الشهداء يُستشهدون يوم القيامة مع النبيّ على الأمم الخالية باعتبار دلالة الآية (لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرُّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا)².

ويعرض ابن منظور بعض القضايا الفقهيّة المتّصلة بالشهادة مثل مراتب الشهداء: فيبيّن أنّ أرفعها من قتل في سبيل الله، يليها أولئك الذين ذكرهم النبيّ: أي المبطون والمطعون والمرأة التي ماتت بجمع³. وتتّسع القائمة لمرتبة ذكرها عمر بن الخطّاب وهي مرتبة من «أنكر منكرا وأقام حقّا ولم يخف في الله لومة لائم»⁴. لقد وجد صاحب «اللسان» بعض الحرج إزاء الحدود الضبايية التي تحدّد لفظ الشهيد، ولهذا فهو يميّز بين «الأصل» في دلالة الكلمة وهو «من قتل مجاهدا في سبيل الله»⁵، وبين أولئك الذين ذكرهم النبيّ أي «المبطون والغرق والحرق وصاحب الهدم»⁶ وذات الجنب وغيرهم⁷: فكان الأمر محلّ تجاذب بين الكتاب والحديث في حدّ الشهيد.

أما الأسباب التي يعتبر ابن منظور أنّها تكمن وراء هذا الحدّ، فليست بأكثر رسوخا؛ إذ يكتفي بعرض مختلف وجوه التأويل الممكنة التي سبق أن ذكر بعضها قبلا، وهي أنّ الشهداء سمّوا كذلك لأنّ «ملائكتهم شهود لهم بالجنة» أو «لأنّ ملائكة الرحمة تشهدهم» أو «لأنّهم أحياء لم يموتوا كأنّ واحدهم شاهد أي حاضر» أو «لقيامهم بشهادة الحقّ في أمر الله حتّى قتلوا» أو «لأنّهم يشهدون ما أعدّ الله لهم من الكرامة بالقتل»⁸.

ويبدو التردّد الذي يسم دلالة الشهيد خاصّة في آخر مقالة ابن منظور بصدد، إذ يلخص ما سبق معتبرا أنّ «الشهيد في الأصل هو من قتل مجاهدا في سبيل الله

1 - نفسه.

2 - ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ش-ه-د].

3 - نفسه. و«مات المرأة بجمع ويجمع أي ماتت وولدها في بطنها»، اللسان، م س، مادة [ج-م-ع].

4 - نفسه.

5 - ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ش-ه-د].

6 - و«أهدم بالتحريك: البناء المكسور»، اللسان، م س، مادة [ه-د-م].

7 - نفسه.

8 - ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ش-ه-د].

ثم اتسع ليشمل من سبّاهم النبي أي المبطون والغرق والحرق وصاحب الهدم وذات الجنب¹ وغيرهم².

أما مبررات تلك الدلالات المسندة إلى الشهيد، فيعيد ابن منظور سردها في قوله: إثمهم «سمّوا شهداء لأنّ ملائكتهم شهود لهم بالجنة أو لأنّ ملائكة الرحمة تشهده أو لأنّهم أحياء لم يموتوا كأنّ واحد منهم شاهد أي حاضر أو لقيامه بشهادة الحق في أمر الله حتى قتل أو لأنّه يشهد ما أعد الله له من الكرامة بالقتل»³.

وفي مقال «شاهد» (بالفرنسية) (SHAHĪD) بـ «دائرة المعارف الإسلامية»، نجد تركيزاً على الجانب العملي المتعلق بالشهيد. فبعد طرح «كولبارغ» (Kohlberg) مسألة ما إذا كان هذا المفهوم محايداً للنصّ القرآني أم موالياً له في الزمن، والحسم في شأنها بأنها محايدة للقرآن⁴، فإنّه يستند إلى الطقوس التي سنّها الفقهاء في التعامل مع جسم الشهيد ليصنّفهم صنفين هما:

1 - شهداء المعركة، وينقسمون إلى فرعين هما:

أ- شهداء الدنيا: وهم الذي يقتلون في المعركة.

ب- شهداء الآخرة: وهم الذين لا يلقون حتفهم في ساحة الحرب، بل يموتون متأثرين بجروح تعرّضوا إليها في المعركة⁵.

ويدخل في هذه القائمة حسب كولبارغ من ماتوا ضحية عنف، أو ماتوا بشكل سابق للأوان مثل الذين يموتون في خدمة الله (كالخلفاء) والمقتولين من أجل عقيدتهم (كالأنبياء السابقين للإسلام وأولئك الذين ماتوا من أجل الإسلام)، والذين ماتوا بسبب مرض أو حادث (كالطاعون)، والغرقى والمحروقين، ومن سقط عليهم بناء، والنساء اللاتي يمتن وقت الولادة،

1 - وذات الجنب هي «الدُبيلة والدمل الكبيرة التي تظهر في باطن الجنب وتنفجر إلى داخل، وقلّبا يسلم صاحبها»، اللسان، م س، مادة [ج-ن-ب].

2 - نفسه.

3 - نفسه.

4 - وذلك أنّ «كولبارغ» يذكر موقف «قولدتسيهر» (goldziher) الذي يعتبر أنّ مفهوم الشهيد في الإسلام قد نشأ بعد زمن الوحي وآتاه قد استوحاه المسلمون من الثقافتين السريانية والإغريقية، ليكون معناه أقرب إلى المفهوم المسيحي للشهيد. ولكنّ صاحب المقال يردّ هذا الموقف؛ E.I.2, article "SHAHĪD".

5 - E.I.2, article "SHAHĪD".

2 - وإضافة إلى المجموعة السابقة، يشير صاحب المقال إلى حالات أخرى يضمّها إلى الشهداء، وتتكوّن من قوم ماتوا ميتة طبيعيّة إمّا خلال عمل بطوليّ كالحميّ والسفر طلباً للعلم، أو خلال الصلاة أو بعد حياة فاضلة².

ويذكر «كولبارغ» خصوصيّة الموقف الشيعيّ في التعامل مع مفهوم الشهيد، فهو يتّسع ليشمل الفرد الشيعيّ أيّاً كان، حتّى وإن مات ميتة طبيعيّة، وكذلك من مارس من الشيعة التقيّة، وتشمل الشهادة عند الشيعة الإماميّة أيضاً أولئك الذين ينجحون في حرب النفس³.

وينخصّ صاحب المقال الحسينَ بإشارة تتمثّل في تطوّر الموقف الشيعيّ منه، إذ كان معتبراً من شهداء الآخرة ثمّ صار في مرحلة موالية معتبراً من شهداء المعركة إذ صار أنموذجاً لمن ضحّوا بحياتهم من أجل تحقيق العدل.

أمّا التهانويّ في «كشاف اصطلاحات الفنون»، فيميّز بين الشهادة التي هي «لغة خبر قاطع (...) وشرعاً إخبار بحقٍّ للغير على آخر عن يقين وذلك المخبر يسمّى شاهداً»⁴. أمّا الشهيد فهو «في الشرع يطلق على الشهيد في أحكام الدنيا مثل عدم الغسل وغيره وهو الشهيد الحقيقيّ شرعاً ويطلق أيضاً بطريق الاتّساع على الغريق والحريق والمبطون والمطعون والغريب والعاشق وذات الطلق وذو ذات الجنب وغيرهم ممّا كان لهم ثواب المقتولين (...) فهم شهداء في أحكام الآخرة»⁵.

فنرى أنّ التهانويّ يعي بالمشكل المفهوميّ الذي يتعلّق بالشهيد، فيقرّ بوجود حدٍّ «حقيقيّ» وآخر «بطريق الاتّساع». ويتأكّد هذا الحرج لديه في اعتباره أنّ «الشهيد في الأصل من الشهود أيّ الحضور أو من الشهادة أيّ الحضور مع المشاهدة بالبصر أو البصيرة ثمّ سميّ به من قتل في سبيل الله تعالى إمّا لحضور

1 - Ibid.

2 - Ibid.

3 - Ibid.

4 - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة "شاهد".

5 - التهانوي، م س.

الملائكة إياه تنزل عليه الملائكة وإما لحضور روحه عنده تعالى¹. أمّا "الشهيد في أحكام الدنيا (...)" [فهو] مسلم طاهر بالغ قتل ظلماً ولم يجب به مال ولم يرث². وذلك أنّ الجذر [ش-ه-د] يفتح على محورين دلاليتين هما محور الشاهد ومحور الشهيد. وعموماً، يتعلّق المحور الدلاليّ الأوّل بالمستوى الدنيويّ، أي بالشهادة باعتبارها حدثاً مادّيّاً سنأتي إلى شرحه لاحقاً. أمّا المحور الدلاليّ الثاني، فيتّصل بالشهادة باعتبارها ظاهرة تسمو عن العالم الدنيويّ، لتنتفح على آفاق علويّة تتّصل بالملا الأعلى أكثر من اتّصالها بالعالم البشريّ.

وقد أدّى هذا الازدواج الدلاليّ إلى صيغتين صرفيتين تولّدتا من جذر [ش-ه-د]، وهما صيغة الشاهد وصيغة الشهيد. فالشاهد وظيفة تتعلّق بالمعاملات وتتمثّل في تقديم شخص ما حكماً صادقاً يطلب منه الإدلاء به في مسألة ما تهمّ شخصين، وهو ما يشير إليه ابن منظور بقوله: «وشهد الشاهد عند الحاكم أي بيّن ما يعلمه وأظهره»³؛ أمّا الشهيد، فهو ما يهّمنا في هذا الباب، وهو على عكس الدلالة السابقة يرتبط بالممات وبالمسائل الروحية أكثر ممّا يرتبط بشؤون المعاملات المادّية بين الناس.

وقد تناول عدد من الباحثين المعاصرين مفهوم الشهيد، وحاولوا الإلمام به وتعريفه لغة واصطلاحاً؛ ومن هذه التعريفات نذكر تحليلاً أنجزته رقية أسعد صالح عرار جاء فيه: «الشهيد لغة: الحيّ (أي هو عند ربّه حيّ)»، واستشهد قُتل شهيداً: أو تشهّد طلب الشهادة؛ [وفياً يخصّ] الشهيد اصطلاحاً، [ف] للمذاهب الفقهيّة تعريفات متعدّدة للشهيد (...). فالشاهد في اصطلاح الفقهاء من مات من المسلمين في قتال الكفّار وبسببه، فالشهداء أنواع كما جاء في شرح صحيح مسلم: أحدهما: المقتول في حرب الكفّار لسبب من أسباب القتال، فهذا له حكم الشهداء في ثواب الآخرة، وفي أحكام الدنيا، وهو أنّه لا يغسل ولا يُصلّى عليه وهذا شهيد الدنيا والآخرة.

1 - نفسه.

2 - نفسه. والمرث هو "الصريع الذي يشخن في الحرب ويحمل حياً ثم يموت"؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة [ر-ث-ث].

3 - ابن منظور، اللسان، م س، مادة [ش-ه-د].

الثاني: شهيد في الثواب دون أحكام الدنيا وهو المبطون والمطعون وصاحب الهدم ومن قتل دون ماله، وغيرهم ممن جاءت الأحاديث الصحيحة بتسميته شهيداً، فهذا يُغسل ويُصلّى عليه، وله في الآخرة ثواب الشهداء ولا يلزم أن يكون مثل ثواب الأوّل، وهذا شهيد الآخرة فقط»¹.

ومن التعريفات التي يقدّمها بعض الباحثين للشهيد أيضاً، يمكن أن نفيد من عمل عبد الرحمان العمريّ، فهو يعتبر أنّ «الشهيد في اللغة: على وزن «فعل»، مشتق من الفعل شَهِدَ يَشْهَدُ شهادةً، فهو شاهد وشهيد. فشاهد وشهيد بمعنى واحد، مثل عالم وعليم، وناصر ونصير. إلا أنّ صيغة فعيل أبلغ، وفعيل من أبنية المبالغة في فاعل. وقيل: الشهيد: فعيل، بمعنى مفعول. والشهيد: القتل في سبيل الله، وقد استشهد فلان على ما لم يسمّ فاعله. والشين والهاء والdal أصل يدلّ على حضور، وعلم، وإعلام، ومن ذلك الشهادة، يجمع الأصول التي ذكرناها مع الحضور، والعلم، والإعلام. والشاهد، والشهيد: الحاضر، والجمع شهداء، وشُهِدَ، وأشهد، وشهود»².

وقد حاول هذا الباحث حصر وجوه الاختلاف في تسمية الشهيد، مشيراً إلى أنّه «اختلف في اشتقاق كلمة «شهيد»، هل هو من الشهادة؟ أو [كذا] من المشاهدة، أو هو فعيل بمعنى مفعول؟ أو بمعنى فاعل؟ فإذا كان الاشتقاق من الشهادة، فهو شهيد، بمعنى: مشهود، أي مشهود عليه، ومشهود له بالجنة، ويجوز أن يكون من الشهادة، وتكون فعيل بمعنى فاعل، (...)، فهذان وجهان في معنى الشهيد إذا جعلته مشتقاً من الشهادة. وإذا كان من المشاهدة، فهو فعيل، بمعنى: فاعل، على أنّه يشاهد من ملكوت الله، وقد يكون بمعنى مفعول، من المشاهدة، أي أنّ الملائكة تشاهد قبضه والعروج بروحه، ونحو ذلك، فيكون فعيلاً بمعنى مفعول.

وبناء على عدم الاتفاق في تقدير معنى الفعل؛ افرقت الأقوال، وتشعبت الآراء في سبب التسمية، وكان اختلاف بعض هذه الأقوال يرجع إلى تباين

1 - رقية أسعد صالح عزار، أحكام التصرف في الجنة في الفقه الإسلامي، ص 87.

2 - عبد الرحمان بن غرمان بن عبد الله الكريمي العمري، أحكام الشهيد في الفقه الإسلامي، ص 12 - 13.

وتضاداً، وبعضها ليس كذلك، بل الأقوال فيها متقاربة. ونلاحظ عند استقراء هذه الأقوال أنها تفرّعت عن قولين رئيسيين هما:

القول الأوّل: أنّ الشهيد بمعنى شاهد، أي فاعيل بمعنى فاعل، وشاهد قد تكون بمعنى الإخبار والإعلام (...). فالشهادة هنا بمعنى الإخبار. وقد ترد ويراد منها الحضور والمشاركة (...).

القول الثاني: أنّ الشهيد بمعنى مشهود، أي فاعيل بمعنى مفعول¹.

وبعد عرض المواقف المختلفة من أصل تسمية الشهيد، قدّم هذا الباحث ما يراه الأرجح في هذا السياق قائلاً: «من خلال عرض ما سبق من الأقوال، وحيث لم يذكر كثير من علماء اللغة وغيرهم الراجح عند عرضهم لهذه الآراء، بل اكتفوا بعرضها، وأوجه الاختلاف، ومأخذ كل قول، فقد رأيت أن أقرب الأقوال إلى الصّحة - والله أعلم - هو ما رجّحه الإمام السهيلي - رحمه الله - حيث [كذا] قال - بعد ذكره بعض هذه الأوجه - : «وأولى هذه الوجوه كلّها بالصّحة: أن يكون فاعلاً بمعنى مفعول، ويكون معناه: مشهوداً له بالجنة، أو يشهد عليه النبي عليه السلام، كما قال: «هؤلاء أنا شهيد عليهم»، وإن كان شاهداً لهم، فمن ها هنا اتّصل الفعل بعلّ، (...). فدلّ على أنّ الشهيد مشهود له، ومشهود عليه، وهذا استقراء من اللغة صحيح، واستنباط من الحديث بدیع، فقف عليه»².

ويعرّف عليّ شريعتي الشهيد بأنّه «حيّ خالد حاضر دائماً وليس بغائب أبداً»³؛ ثمّ يضيف أنّ «للشهداء ولمفهوم الشهيد (...) قدسيّة مفروغا عنها [كذا]»⁴: فنرى في هذه النظرة إلى مفهوم الشهيد بعداً روحياً يسم كتاب شريعتي (وهو «الحسين وارث آدم») على وجه العموم، ولكنّ هذا البعد الروحيّ يقترن بالمفهوم على وجه العموم في مختلف المصادر التي حاول أصحابها حدّ الشهيد.

2 - الشهادة من المنظور الفقهيّ: في أحكام الشهيد

لقد انعكس الغموض الذي يكتنف تسمية الشهيد في المدونة الفقهيّة، إذ أقام

1 - عبد الرحمان العمري، م س، ص ص 14 - 17.

2 - عبد الرحمان العمريّ، م س، ص ص 16 - 18.

3 - عليّ شريعتي، الحسين وارث آدم، م س، ص 291.

4 - نفسه، ص ن.

الفقهاء الفرق بين ما يخصّ الشهيد وما يخصّ الشاهد بتوظيف وجه صرفي تمثل في اعتماد صيغة الشهادة مفردة لتقديم أحكام الشهيد، واعتماد صيغة الشهادة جمعا لتناول أحكام الشاهد. فجعلوا ما يخصّ الأولى فيما سمّوه غالبا «كتاب الجهاد» وما يخصّ الثانية في ما سمّوه «كتاب الشهادات» وهو ما نجده لدى علماء الشيعة مثلا في كتاب «المبسوط في فقه الإمامية» لأبي جعفر محمد بن حسن بن علي الطوسي (ت460هـ)¹، وفي كتاب «المختصر النافع في فقه الإمامية» للشيخ الحلي (ت676هـ)²، وفي كتاب «الكافي» للكليني (ت369هـ)³.

أما المدونة السنّية، فيمكن أن نشير منها إلى كتاب ابن رشد الحفيد (ت595هـ) الموسوم بـ«بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، إذ أفرد كتابا من مدوّنته الفقهيّة لشهادة الشهيد سمّاه «كتاب الجهاد»⁴ وتناول في ما سمّاه «كتاب الأقضية» مسألة الشهادة في مجال القضاء أي شهادة الشاهد⁵.

وتخضع مجاميع الأحاديث النبويّة لهذا النظام في التفرقة بين دلالتى الشهادة، ومن ذلك «صحيح البخاري» (ت256هـ)⁶ و«صحيح مسلم» (ت261هـ)⁷.

وأبرز ما يبدو من خصائص تعريف الشهيد في المصادر والمراجع التي تناولته، هو ما يمكن اعتباره «مرونة» في التعامل مع هذا المصطلح؛ فيبدو المفهوم المقترن به ذا حدود مائعة، ممّا جعل الفقهاء والمتكلمين ينقسمون بشأنه.

وقد بدا لنا أنّ جوهر الاختلاف في شهادة الحسين يتمثل في حكم المؤلّفين على نيّته حين خرج لقتال جند يزيد، وفي موقفهم من الجهة التي خرج لحربها: أي ما

1 - أبو جعفر محمد بن حسن بن عليّ الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، الجزء الثاني، «كتاب الجهاد وسيرة الإمام»، صص 2-53؛ نفسه، الجزء الثامن، «كتاب الشهادات»، صص 171 - 254.

2 - أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحليّ، المختصر النافع في فقه الإمامية، «كتاب الجهاد»، صص 133 - 139؛ نفسه، «كتاب الشهادات»، صص 286 - 290.

3 - محمد بن يعقوب الكليني، الفروع على الكافي، الجزء الثالث، «كتاب الجهاد»، باب «فضل الشهادة»، صص 49 - 51؛ نفسه، الجزء الخامس، «كتاب الشهادات»، صص 413 - 444.

4 - أبو الوليد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الأوّل، «كتاب الجهاد»، صص 307 - 329.

5 - ابن رشد، م، ص، الجزء الثاني، «كتاب الأقضية»، الفصل الأوّل «في الشهادة»، صص 385 - 388.

6 - الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاريّ، صحيح البخاري، «كتاب الجهاد والسير»، صص 2782 - 3090؛ نفسه، «كتاب الشهادات»، صص 2637 - 2689.

7 - الإمام أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوريّ، صحيح مسلم، الجزء الثالث، «كتاب الأقضية»، «باب بيان خير الشهود»، صص 1344؛ نفسه، الجزء الثالث، «كتاب الجهاد والسير»، صص 1356 - 1450.

إذا عدّ أنصار يزيد فئة مارقة أو حتّى كافرة، إضافة إلى عدد من القضايا الأخرى التي سيتوجّب علينا النظر فيها بالمقارنة بين الموقفين السنّيّ والشيّعيّ من وجهتي النظر الفقهيّة والكلاميّة.

ومن العلماء المسلمين السنّيّين الذين اهتمّوا بهذا الشأن، يمكن أن نشير إلى الإمام الغزاليّ (تـ505هـ) في كتابه الموسوعيّ «الوسيط في المذهب»، إذ تناول الأحكام التي تتعلّق بجسد الميّت ممّيزاً بين من يدخل في حكم الشهيد ومن لا يدخل. فيقول الغزاليّ: «(...) فلا يغسل شهيد ولا يصلّي عليه. والشهيد: من مات بسبب القتال مع الكفّار في وقت قيام القتال. فهذه ثلاثة معان، فإن كان في قتال أهل البغي، أو مات حتف أنفه في قتال الكفّار، أو مات بعد انقضاء القتال بجراحة مثخنة أصابته في القتال، أو قتله الحربيّ اغتيالاً من غير قتال ففي الكلّ قولان: أحدهما: يثبت له حكم الشهادة؛ للاشتراك في المعنى. والثاني: لا؛ لأنّ لكلّ وصف من هذه الأوصاف أثراً.

ولا خلاف أنّ من أصابه في القتال سلاح مسلم، أو وطأته دوابّ المسلمين فمات فهو شهيد، ولا خلاف أنّ المجرّح إذا كان يتوقّع حياته فمات بعد انقضاء القتال فليس بشهيد، وإنّا القولان فيمن يقطع بأنّه يموت إذا بقيت فيه حياة مستقرّة. فأمّا القتل ظلماً من مسلم أو ذميّ، أو المبطون، أو الغريب إذا مات، فهؤلاء يصلّي عليهم وإن ورد فيهم لفظ الشهادة. والقتيل بالحقّ قصاصاً أو حدّاً ليس بشهيد. (...).

فإن قيل: فيما إذا يفارق الشهيد غيره؟

قلنا: في أربعة أمور:

الأوّل: الغسل؛ فإنّّه حرام في حقّه وإن كان جنباً؛ لقوله -عليه الصلاة والسلام-: «زملوهم بكلوهم¹ ودمائهم، فإنّهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب² دماً، [فاللون لون الدم، والريح ريح المسك]». (...).

الثاني: الصلاة عليه حرام عندنا، خلافاً لأبي حنيفة. ومن أصحابنا من قال:

1 - والكلم هو الجروح؛ ابن منظور، اللسان، م س، مادة [ك-ل-م].

2 - وتشخب دماً معناه تسيل دماً؛ ابن منظور، اللسان، م س، مادة [ش-خ-ب].

جائز ولكنه غير واجب.

الثالث: لا يزال دم الشهادة. وهل يزال سائر النجاسات؟ فيه ثلاثة أوجه: أحدها نعم؛ لأنّ المغفوّ عنه أثر الشهادة.

والثاني: لا؛ لأنّ إزالتها يؤدّي [كذا] إلى إزالة أثر الشهادة.

والثالث: أنّه إن كان يؤدّي إلى الإزالة فلا يزال، وإلا فيزال.

الأمر الرابع: التكفين في حقّه كهو في حق غيره إلا أنّ الثياب المملّخة بالدم لا ينزع [كذا]، ولو نزع الوارث أو أبدله فلا يمنع، وأمّا الدرع والثياب الخشنة فلا شكّ في نزعها¹.

إنّ أكثر ما يمكن أن يشدّ اهتمامنا في طرح الإمام الغزالي لمشكل الشهيد من حيث الأحكام المتعلقة به، هو سكوته عن قضية الحسين بن عليّ ومدى اعتبارها مستجيبة لأحكام الشهيد (وإن كانت الأحكام قنّنت بعد زمن الحسين)، ومن حيث الموقف من طرفي النزاع في أحداث كربلاء وتأثير ذلك في إمكانية اعتبار أنّ الحسين شهيد أو عدمها.

ولعلّ عدم غسل جسد الشهيد يقوم على خلفيّة اعتبار أنّ الدم الذي «يلطّخ» جسده ظاهرياً، يتحوّل في المستوى الرمزيّ إلى دليل على الطهر لا النجاسة، فيصبح مقترناً بالجنّة منبئاً بها، متعالياً بذلك عن بعض دلالاته السلبية².

ومن النصوص الفقهيّة الشيعيّة، يمكن أن نذكر كتاب الشيخ الكاساني (ت 587هـ) الموسوم بـ«بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، إذ نجد فيه فصلاً وسم بـ«في الشهيد وحكمه»، يقول فيه الشيخ:

«وأما الشهيد: فالكلام فيه في موضعين:

أحدهما: في بيان من يكون شهيداً في الحكم، ومن لا يكون.

والثاني: في بيان حكم الشهادة في الدنيا.

1 - الشيخ محمد بن محمد الغزالي، الوسيط في المذهب، المجلّد الثاني، ص 377 - 380.

2 - ولعلّ أبرز سمة تميّز الدم هي جمعه بين النجاسة وقوّة السحر، فـ«كما كان الدم مقدّساً كان أذى لا تساكُن من تدفّق من فرجها ولا تؤاكل في إناء ولا تشارب ولا تتجمع حتّى تطهر من النجاسة ورغم نجاسة دم الحيض فهو يُجشّى لأنّ فعله فعل السحر يطرد الشرور»؛ سهام الدبّابي الميساوي، الطعام والشراب في التراث العربيّ، ص 180.

أما الأول: فمبني على شرائط الشهادة، وهي أنواع:

منها أن يكون مقتولا، حتى لو مات حتف أنفه، أو تردى من موضع، أو احترق بالنار، أو مات تحت هدم، أو غرق - لا يكون شهيدا؛ لأنه ليس بمقتول، فلم يكن في معنى شهداء أحد، وبأي شيء قتل في المعركة من سلاح أو غيره - فهو سواء في حكم الشهادة؛ لأن شهداء أحد ما قُتل كلهم بسلاح، بل منهم من قتل بغير سلاح، وأما في المصر: فيختلف الحكم فيه على ما نذكر.

ومنها: أن يكون مظلوما حتى لو قتل بحق في قصاص أو رجم لا يكون شهيدا؛ لأن شهداء أحد قتلوا مظلومين، وروي أنه لما رجم ماعز جاء عمه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: قتل ماعز¹ كما تقتل الكلاب؛ فماذا تأمرني أن أصنع به؟ فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا تفل هذا، فقد تاب توبة لو قسمت توبته على أهل الأرض لو سعتهم؛ اذهب فاغسله فكفنه وصل عليه»، وكذلك من مات من حد أو تعزير أو عدا على قوم ظلما فقتلوه - لا يكون شهيدا؛ لأنه ظلم نفسه، وكذا لو قتله سبع لانعدام تحقق الظلم. (...).

وإذا عرف شرائط الشهادة، فنقول: إذا قتل الرجل في المعركة أو غيرها، وهو يقاتل أهل الحرب، أو قتل مدافعا عن نفسه أو ماله أو أهله، أو واحد من المسلمين أو أهل الذمة - فهو شهيد، سواء قتل بسلاح أو غيره؛ لاستجماع شرائط الشهادة في حقه، فالتحق بشهداء أحد، وكذلك إذا صار مقتولا من جهة قطاع الطريق؛ لأنه قتل ظلما لم يخلف بدلا هو مال؛ دل عليه قوله - عليه الصلاة والسلام -: «من قتل دون ماله، فهو شهيد»، وهذا قتل دون ماله؛ فيكون شهيدا بشهادة النبي - صلى الله عليه وسلم - وكذا إذا قتل في محاربة أهل البغي.

وعند الشافعي: يقتل في أحد قوليه؛ لأن على أحد قوليه: يجب القصاص على الباغي، فهذا قتل أخلف بدلا وهو القصاص، وهذا يمنع الشهادة عنده على ما مر. ولنا: ما روي عن عمار²؛ أنه لما استشهد ب«صفين» تحت راية علي - رضي الله عنه - فقال: لا تغسلوا عني دما، ولا تنزعوا عني ثوبا، فإني ألتقي ومعاوية بالجادة،

1 - هو عريب بن ملك، ويلقب بباعز. توفي سنة 30 هـ.

2 - وهو من أوائل من اعتنقوا الإسلام، توفي سنة 32 هـ.

وكان قتل أهل البغي، على ما قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «تقتلك الفئة الباغية»؛ وروي أن زيد بن صوحان¹ لما استشهد يوم الجمل، فقال: لا تغسلوا عني دما، ولا تنزعوا عني ثوبا؛ فإني رجل محاج، أحاج يوم القيامة من قتلني². أمّا «في حكم شهيد الدنيا»، فيقول الكاساني: «إنّ الشهيد كسائر الموتى في أحكام الدنيا، وإنّما يخالفهم في حكمين:

أحدهما: أنّه لا يغسل عند عمّة العلماء. (...)

ولنا ما روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنّه قال في شهداء أحد: «زملوهم بكلوهمهم ودمائهم؛ فإنّهم يبعثون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما، اللون لون الدم والريح ريح المسك». (...).

والثاني: أنّه يكفن في ثيابه؛ لقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «زملوهم بدمائهم»، وقد روي: «في ثيابهم»، وروينا عن عمار وزيد بن صوحان: أنّهما قالّا: لا تنزعوا عني ثوبا، [الحديث] غير أنّه ينزع عنه الجلد والسلاح، والفرو والحشو والخفّ، والمنطقة والقلنسوة. (...).

ولنا: ما روي عن عليّ -رضي الله عنه- أنّه قال: تنزع عنه العمامة والخفين [كذا] والقلنسوة؛ وهذا لأنّ ما يترك يترك ليكون كفنا، والكفن ما يلبس للستر، وهذه الأشياء تلبس إمّا للتجمل والزينة، أو لدفع البرد، أو لدفع معرّة السلاح، ولا حاجة للميت إلى شيء من ذلك، فلم يكن شيء من ذلك كفنا؛ وبه تبين أن المراد من قوله -صلى الله عليه وسلم-: «زملوهم بثيابهم»- الثياب التي يكفن بها وتلبس للستر؛ ولأنّ هذا عادة أهل الجاهليّة، فإنّهم كانوا يدفنون أباطهم بما عليهم من الأسلحة، وقد نهينا عن التشبّه بهم، ويزيدون في أكفانهم ما شاؤوا؛ وينقصون ما شاؤوا، لما روي أن حمزة³-رضي الله عنه- كان عليه نمرّة لو غطّى رأسه بها بدت رجلاه، ولو غطّيت بها رجلاه بدا رأسه، فأمر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن يغطّى بها رأسه، ويوضع على رجله شيء من الإذخر⁴؛ وذلك زيادة في الكفن؛

1 - وهو ممّن استشهدوا في معركة الجمل سنة 36 هـ.

2 - الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء الثاني، ص 360 - 366.

3 - وهو عمّ النبي، وكان ممّن توفوا في غزوة أحد.

4 - والإذخر "حشيش طيب الريح"؛ ابن منظور، اللسان، م س، مادة [ذ-خ-ر].

ولأنّ الزيادة على ما عليه حتّى يبلغ عدد السنّة من باب الكمال فكان لهم ذلك، والنقصان من باب دفع الضرر عن الورثة؛ لجواز أن يكون عليه من الثياب ما يضرّ تركه بالورثة، فأما فيما سوى ذلك فهو كغيره من الموتى. (...).

ولنا ما روي: «أنّ النبي -صلى الله عليه وسلّم- صلى على شهداء أحد صلاة الجنائز»، حتّى روي: «أنّه صلى على حمزة سبعين صلاة» وبعضهم أولّوا ذلك بأنّه كان يؤتى بواحد واحد، فيصلّي عليه رسول الله -صلى الله عليه وسلّم-؛ وحمزة -رضي الله عنه- بين يديه، فظنّ الراوي أنّه كان يصلّي على حمزة في كلّ مرّة، فروي أنّه صلى عليه سبعين صلاة، ويحتمل أنّه كان ذلك على حسب الرواية، وكان مخصوصا بتلك الكرامة. (...).

ألا ترى أنّهم صلّوا على رسول الله -صلى الله عليه وسلّم-، ولا شك أنّ درجته كانت فوق درجة الشهداء، وإنّما وصفهم بالحياة في حقّ أحكام الآخرة؛ ألا ترى إلى قوله تعالى: (بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ)¹ فأما في حقّ أحكام الدنيا فالشهيد ميت؛ يقسم ماله، وتنكح امرأته بعد انقضاء العدة، ووجوب الصلاة عليه من أحكام الدنيا، فكان ميتا فيه فيصلّي عليه، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب².

لعلّ أكثر ما يميّز موقف الكاسانيّ من أحكام الشهيد من حيث درجته أو صفه، حرصه على «التنقيب» عن الحوادث الحقيقية التي حصلت في تاريخ المسلمين، في أوّل عهدهم بالجهاد من أجل العقيدة الناشئة. فكأنّه ينظر إلى الأحكام التي استقرّت في المدوّنة الفقهيّة بخصوص التعامل مع أجساد الشهداء، على أساس أنّها ممارسات استقرّت بفعل الزمن فأضيفت عليها هالة من القداسة والثبات، محاولا ردها إلى أصلها «التلقائي»، أي الزمن الذي كان فيه أوائل المسلمين والرسول خاصّة يتصرّفون على نحو تلقائيّ أملتته الضرورة الواقعيّة أي الظروف المادّيّة الراهنة أكثر ممّا كان وراءه القصد إلى تأسيس أحكام تشمل كلّ الأئمة الإسلاميّة في تعاملها مع قتلى المعارك على وجه العموم.

1 - آل عمران: 3/ 169.

2 - الكاسانيّ، م، ص، ص 367 - 370.

ويمكن أن نخلص ممّا سبق، إلى أنّ مادّة [ش-ه-د] قد عرفت تطوّراً في الدلالات المتفرّعة عنها إذ انقسمت إلى مستويين كبيرين، يتمثّل أولهما في الشهادة بمعنى العلم بالشيء أو الإعلام به أي إدراك الأشياء وجعل الآخر يدركها. وقد ربط العرب المتأخرون هذا المستوى بصيغة «الشاهد» وجمعوا المحاور المتعلّقة بها من فقهية وغيرها ضمن باب «الشهادات»؛ ويتمثّل المستوى الثاني في الشهادة المقترنة بالجهاد أي القتال من أجل هدف عقديّ. وقد ارتبطت هذه الدلالة بصيغة «الشهيد» وعُقدت لها أبواب في الكتب الفقهية ضمّتها أصحابها إلى باب «الشهادة». وعرفت مادّة [ش-ه-د] تطوّراً تمثّل في افتراق جمهور الفقهاء والمتكلّمين لا من بين الشيعة وأهل السنّة وحسب، بل وداخل كلّ مذهب أيضاً. في ضوء مختلف الدلالات المتولّدة من مادّة [ش-ه-د]، يمكن القول إنّ حدّ الشهيد الذي نعى به في هذا الباب، ليس بالوضوح الذي قد يعكسه استعمال اللفظ في مختلف السياقات الاجتماعية غير العلميّة. فليس في النصّ القرآنيّ ولا في تأويل المفسّرين له ما يسمح بالاطمئنان إلى تعريف دقيق يمكن اعتباره شاملاً لكلّ شروط الشهادة. ومع ذلك، فيبدو أنّ حدّ الشهيد كان بسيطاً في العهد النبويّ الذي لم يكن فيه قتال إلا بين المسلمين وأهل الملل الأخرى، من المشركين واليهود والنصارى.

ولكن، ما إن بدأت المعارك تنشب في أوساط المسلمين أنفسهم (منذ خلافة أبي بكر فيما عرف بحروب الردّة)، حتّى صارت مسألة الشهادة معقّدة لأنّ القتلى فيها كانوا مسلمين من الطرفين المتنازعين. ويمكن اعتبار المعارك التي خاضها عليّ بن أبي طالب حول منصب الخلافة، من أكثر المناسبات طرْحاً لإشكالية الشهادة: فليس في طرفي النزاع في تلك المواجهات من هو «مرتدّ» أو في حكم المرتدّ، بل إنّ الأطراف المتنازعة كان الكثير منها من الصحابة، وكانت تلك الأطراف تستند إلى القرآن والسنة لإثبات أنّها على حقّ وأنّ الجهة المقابلة في ضلال.

وهذا أيضاً- في تقديرنا- موطن الإشكال في مقتل الحسين بن عليّ: فقد خرج على يزيد ابن معاوية وليس هذا معتبراً لا كافراً ولا مارقاً من الدين. وسنركّز في الفصلين اللاحقين من هذا الباب على كيفية تعامل أهل السنة

والشيعة مع هذه القضية المعقدة. ويبدو أن تلك الممارك الإسلامية الداخلية جعلت الفقهاء وغيرهم من العلماء المسلمين ينكبّون على مسألة الشهادة، فيحاولون تقنين التعامل مع أجساد القتلى بوضع حدود بين من ارتأوا أنه يمكن عدّهم شهداء ومن ارتأوا أنهم ليسوا كذلك. ولهذا، انطلقت النصوص المقتنة للشهادة لا من صريح النصّين القرآنيّ والسنيّ، بل من محاولة لتأويل ما بدا أنه سند لمواقف العلماء المسلمين.

ومن أبرز الحلول التي اعتمدها الفقهاء لحدّ الشهيد، محاولتهم الجمع بين القرآن والسنة في تلك القائمة التي أضيفت إلى من يعدّون شهداء، أي الغريق والحريق والمبطون وغيرهم ممّن أضيفوا إلى قائمة الشهداء «الأصلية» بناء على الحديث النبويّ. فتحثّ الحديث المعتمد ليس ثابتا في صيغته، ثمّ إنه يكاد يتنافى مع ما تأوّلوه المفسّرون من النصّ القرآنيّ الذي كانت آياته شحيحة فيما يخصّ الشهادة في حدّها الدقيق. وهذا يمكن لنا أن نفهم سبب التردّد الذي رأينا أنه يسم النصوص اللغويّة والفقهية وغيرها من الدائرتين السنية والشيعة: فقد ترك الأمر دون تحديد مضبوط، ممّا جعل جمهور العلماء ينزعون إلى «تثبيت» ما قام به أوائل المسلمين إزاء أجساد القتلى في معركة أحد بأمر من النبيّ: أي دفنهم دون غسل ولا تكفين. فتمتّ نمذجة ذلك الموقف الذي قد يكون في الحقيقة مجرد حلّ أملتة الحاجة الظرفيّة التي وجد فيها المسلمون في زمانهم ومكانهم المخصوصين، وصار الأمر أقرب إلى تقنين لممارسة تلقائيّة في أصلها.

ومن هنا، بدأ الشهداء يصنّفون إلى أقسام أخضعها العلماء المسلمون لملاسات مقتل من عدّوا شهداء، وسنّوا الأحكام المتعلقة بالتعامل مع أجساد أولئك القتلى في ضوء حادثة أحد التي دشّنت الحدث، ثمّ في ضوء بعض وجوه الاجتهاد التي قاموا بها. ولهذا وقع تصنيف الشهداء إلى ثلاثة أصناف هي:

1 - شهيد الدنيا والآخرة، وقد سمّي شهيد الدنيا لأنّه «يأخذ أحكاما خاصّة في الدنيا تميّزه عن سائر الموتى، كعدم الغسل عند أكثر العلماء، والتكفين في ثيابه»¹، وسمّي أيضا شهيد الآخرة لأنّ «له ثوابا موعودا خصّه الله به»².

1 - عبد الرحمن العمري، م س، ص 74.

2 - نفسه، ص ن.

2 - شهيد الدنيا، «أي دون الآخرة، وهو من قتل في حرب الكفّار، وقام به مانع من موانع الشهادة، كالرياء، والسمة، والغلول من الغنيمة¹ ونحوها (...) فهذا له حكم الشهداء في الدنيا دون الآخرة، وهذا ما تجري عليه الأحكام الخاصّة بالشهيد، وما يترتب عليه، وهؤلاء ليس لهم الثواب الكامل الموعود به الشهيد في الآخرة»².

3 - شهيد الآخرة، ويشمل هذا الصنف «جميع من عدّهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشهداء وورد تسميتهم بذلك كالمطعون، والغريق، والحريق، وغيرهم.

والمراد أنّهم شهداء في ثواب الآخرة، وإلا فهم كغيرهم من الموتى، ليس لهم أحكام خاصّة، فيغسلون ويصلّى عليهم، فهم شهداء بشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن لم يظهر لهم حكم شهادتهم في الدنيا»³.

إنّ هذه المراتب المختلفة التي صُنّف الشهداء حسبها تبين اعتبار العلماء المسلمين أنّ شرعية الحديث النبوي في هذا السياق لا ترقى إلى شرعية النصّ القرآني. وقد لاحظنا اختلافا بين النصوص الشيعة والنصوص السنية، تمثّل في إفاضة علماء الشيعة في القول في باب الشهادة وخاصّة شهادة الحسين، على عكس النصوص السنية التي اتّسمت بشيء من الاختصار في هذا المجال، إلى درجة السكوت عن قضية الحسين والحكم في شهادته، ومن ثمّ في الصنف الذي ينتمي إليه من أصناف الشهداء⁴.

1 - ومعنى الغلول من الغنيمة هو "الخيانة في المغنم والسرقة من الغنيمة"؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [غ-ل-ل].

2 - عبد الرحمن العمري، م س، ص ص 74 - 75.

3 - نفسه، ص 75. وقد بينت رجاء بن سلامة مدى اتّساع مفهوم الشهادة، وضّمّه لحالات عديدة تصل إلى حدّ الموت حتّى. تقول: "فالشهداء حسب الصحيحين خمسة: المطعون والمبطون والغرق وصاحب الهدم والشهيد في سبيل الله". بل اتّسعت الشهادة إلى أصناف أخرى لم تذكر في هذا الحديث وهم الغرباء والموتى بداء الاستسقاء أو الإسهال أو ذات الجنب أو النفاس أو السل أو الصراع أو الحتمي أو لدغ العقرب ونحوه والموت في أثناء طلب العلم أو ليلة الجمعة وهؤلاء يغسلون ويكفّنون ويصلّى عليهم. ويكاد التهانوي يفرد في تعريفه الشهيد بذكر شهيد العشق؛ رجاء بن سلامة، "في الشهادة والانتحار"، ص 34.

4 - فهل أنّ الموقف السنيّ الصامت إزاء "شهادة" الحسين يعود إلى أنّه قد كان راغبا في الموت، فأقدم عليه رغم نهي الكثيرين له؟ ربّما كان الموت الإراديّ غريبا على الإسلام، لا كما هو الحال في المسيحية التي تقوم -من ضمن ما تقوم عليه من مبادئ- على فداء الفرد للجماعة. تقول رجاء بن سلامة في هذا الشأن: "إنّ إرادة الموت أو شهوته قد تتّضح في الشهادة، فتتخذ شكل "الشهادة الإرادية" كما في السياق المسيحيّ. (...) ولعلّ في الأديان الكتابية تركيبة انتحارية تتخذ شكل إرادة الشهادة في حالة الحرب والجهاد، وتتخذ شكل "حبّ لقاء الله" وانتظار "اليقين" واليأس من الدنيا وكره الجسد ولذاثده في حالات أخرى"، رجاء بن سلامة، "في الشهادة والانتحار"، م س، ص 38.

ولما كانت المدونة الفقهيّة تبين أحكام التعامل مع الشهداء حسب أصنافهم (من حيث التغسيل والتكفين وصلاة الجنازة)، فإننا ننوي استقراءها على نحو غير مباشر: أي إنّنا سننظر فيما يرويه المؤرّخون بخصوص الموقف من طرفي النزاع في أحداث كربلاء، ثمّ بخصوص التعامل مع جسد الحسين بعد مقتله، لنربط ذلك بأحكام الجهاد والشهادة التي ضبطها كلّ من الفقه السنّي والفقه الشيعي؛ ومن ثمّ نستخرج الموقف من الحسين ومن شهادته في كلا المذهبين.

خلاصة

إذا ما نظرنا في قضيّة الشهادة، وجدنا أنّها تنبني على أسس ثلاثة: أولها مسألة العنف الذي يعدّ القادح الذي تولّد منه حدث الشهادة، ويتعلّق الثاني بالموت الذي لا شهادة بدونه. أمّا الثالث، فهو القداسة المضافة على الشهيد، أي الصورة التي تسند إليه ووجوه تحوّله إلى رمز يقع توظيفه على نحو أو على آخر حسب احتياجات الجماعة العقديّة. وهذه الأسس الثلاثة كان يفترض بها أن تنطلق من أحداث تاريخيّة ثابتة، أي متّفق عليها بين جمهور المؤرّخين من الشيعة وأهل السنة. وقد لاحظنا في تعامل الفقهاء مع جسد الشهيد، أنّهم قد أغفلوا الظروف الواقعيّة التي جعلت شهداء أحد مثلاً لا يغسلون، وهي ظروف تتعلّق بضرورة تسهيل طقوس الدفن مراعاة لظروف النزال ولطبيعة المناخ. فنظر إلى ذلك التسهيل باعتباره استثناء يقصد به تمييز جسد الشهيد تمييزاً إيجابياً، يمكن تشبيهه بالتعويض بالمفهوم النفسيّ.

وقد بدا لنا من خلال النصوص أنّ جسد الشهيد قد تحوّل إلى موضوع يسعى العلماء إلى «صناعته» أو «تشكيله» على نحو يجعل منه وسيلة للتعبير عن مغايرة أحد الطرفين للآخر؛ وبهذا يكون جسد الشهيد متميّزاً عن سائر الأجساد باعتباره حاملاً لأغراض إيديولوجيّة يقع التعبير عنها بطريقة غير صريحة.

وهذا ما يتيح لنا استخلاص أنّ النصوص التي اطلّعنا عليها تحمل دقائق تمكّن المؤرّخون من استغلالها، لكي يوجّهوا الأخبار المرويّة وجهة معيّنة تخدم مقاصدهم، وهو ما سيدور عليه الفصلان المواليان من هذا الباب.

الفصل الثاني

شهادة الحسين في النصّ الشيعي: الإمام المقدّس ومبدأ الفداء

تمهيد

يعتبر الحسين في التصرّو الشيعي إماما بالدرجة الأولى. وهو علاوة على ذلك الإمام الذي استمرّت الإمامة من خلاله، أي عبر سلالته. وقد وسمت شهادة الحسين شخصيته بلمح عميق في التصرّو الشيعي، وهو ولايته، أي كونه «حبيب الله» حسب عبارة محمّد عليّ أمير معزي و«كريستيان جامبي» (Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet) إذ يعتبر أنّ الحسين "قد عدّ مثالا يحتذيه النشطاء [السياسيون] في كلّ العصور، أولئك الذين كانوا يعتقدون أنّه لا بدّ من القيام على الحكّام الفاسدين الظالمين، غير أنّ الأدب الشيعي القديم ولا سيّما منه الأحاديث التي تسند إلى الأئمّة من نسل الحسين، لا يقدّمه أبدا في صورة الثائر على الحكم الأموي، بل على أنّه وليّ الله الذي ينهض بمهمّته بكلّ شجاعة حسب مشيئة الله"¹.

1 - الشهادة بين الامامة والولاية

تكشف النصوص الشيعيّة عن اقتران ضمنيّ بين الإمامة والشهادة من قبيل ما يذكره الكلينيّ في «الكافي» من نصوص، منها أنّ الحسين بن عليّ قال «في قول الله عزّ وجلّ: (فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا)² قال: نزلت في أمّة محمّد صلّى الله عليه وآله خاصّة، في كلّ قرن منهم إمام منّا شاهد عليهم ومحمّد صلّى الله عليه وآله شاهد علينا»³.

1 - Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, Qu'est-ce que le shi'isme ?, Ibid, p53.

ونلاحظ هنا تمجيد الحسين لفكرة المهديّ الذي ينتظر منه إحلال العدل على الأرض بعد أن ملئت جورا.

2 - النساء: 41 / 4.

3 - الكلينيّ، أصول الكافي، ص 245.

ويضيف الكليني خبراً آخر على لسان أحد الرواة جاء فيه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن قول الله عز وجل: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)»¹ قال: نحن الأئمة الوسطى، ونحن شهداء الله على خلقه وحججه في أرضه، قلت: قول الله عز وجل: (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ)² قال: إيانا عنى خاصة (هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ)³ في الكتب التي مضت وفي هذا القرآن (لِيَكُونَ الرُّسُلُ شُهَدَاءَ عَلَيْكُمْ) فرسول الله صلى الله عليه وآله الشهيد علينا بما بلغنا عن الله عز وجل، ونحن الشهداء على الناس، فمن صدق صدقناه يوم القيامة، ومن كذب كذبناه يوم القيامة»⁴.

يمكن لنا أن نستخلص ممّا يورده الكليني في هذين النصين أنّ المعنى المسند إلى الشهادة في هذا السياق يقتصر على البعد الروحيّ منها، بمعنى كون الأئمة وسطاء بين الله وعباده؛ وهذه الدلالة هي أحد الأسس التي رأينا في الفصل السابق أنّ العلماء يعتمدون عليها في تعليلهم لمكانة الشهيد الاستثنائية، باعتباره رابطاً بين عالمي السماء والأرض. أمّا الدلالة المادّية للشهادة، فلا أثر لها في هذا السياق. وعلاوة على الملاحظة السابقة، فإنّ قيام الأئمة الشيعة بدور الوسطاء بين الله وعباده يتّصل بركن هامّ من أركان المعتقد الشيعيّ وهو الولاية التي يشير إليها الكليني في «الكافي»، ضمن «باب أنّ الأئمة عليهم السلام ولادة أمر الله وخزنة علمه»⁵ الذي يورد فيه جملة من الأحاديث منها أنّ «أبا عبد الله عليه السلام [سَمِعَ] يقول: «نحن ولادة أمر الله، وخزنة علم الله وعبادة وحي الله»»⁷.

ويورد الكليني حديثاً نبويّاً يعلي من شأن الأئمة ويبيّن بجلاء معنى الولاية من المنظور الشيعيّ؛ ونصّ هذا الحديث هو: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله تبارك وتعالى: استكمال حجّتي على الأشقياء من أمتك من ترك ولاية عليّ

1 - البقرة: 143 / 2.

2 - الحجّ: 22 / 78.

3 - الكليني، أصول الكافي، م س، ص ن.

4 - نفسه، ص ص 245 - 246.

5 - نفسه، ص ص 247 - 249.

6 - والعبية "وعاء من آدم، يكون فيها المتاع"؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ع-ي-ب].

7 - الكليني، أصول الكافي، م س، ص 248.

والأوصياء من بعدك، فإنّ فيهم ستّك وسنة الأنبياء من قبلك، وهم خزّاني على علمي من بعدك، ثمّ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لقد أنبأني جبرئيل عليه السلام بأسمائهم وأسماء آبائهم¹.

ويورد صاحب الكافي حديثاً منسوباً إلى الحسين يقول فيه: «إنّ الله عزّ وجلّ خلقنا فأحسن خلقنا، وصوّرنا فأحسن صورنا، وجعلنا خزّانه في سمائه وأرضه، ولنا نطق الشجرة وعبادتنا عبد الله عزّ وجلّ، ولولانا ما عبد الله»².

فمن خلال هذين النصّين اللذين يعليان من شأن آل البيت، نتبيّن طبيعة المنزلة التي ينزّلهم فيها الضمير الشيعي: فهم يواصلون رسالات الأنبياء عبر العلم الذي يحفظونه في صدورهم وينشرونه بين الناس؛ وهم أيضاً يمثّلون رابط البشر بالله كما كان الأنبياء ينهضون بهذا الدور من قبلهم. وهذه المهمة المسندة إليهم - أي مهمة الولاية - تتطلّب أن يكونوا متّسمين بمميّزات استثنائية منها الشهادة ومنها العلم ومنها إتيان المعجزات. وبهذا يمكننا أن نفهم طبيعة الصلة التي يعقدها الضمير الشيعي بين شهادة الحسين ومكانته، باعتباره إماماً وباعتباره من ثمّ ولياً. ويتناول المستشرق «ليقنهاوسن» (Legenhausen) مفهوم الولاية بقوله: «إنّ السلطة الممنوحة إلى الأنبياء والأئمّة لريادة الناس، والتي تتطلّب طاعة [هؤلاء] لهم، تسمّى الولاية. والولاية هي مودّة مميّزة مع الله، (...) ولا يفهمنّ الولي في التشيع على أنّه القدّيس في المعتقد [المسيحي] الكاثوليكي، ولا على أنّه [شخص] يأتي بمعجزات نتيجة شدّة ورعه، بل على أنّه قائد روحيّ وهب العصمة (...). وأحياناً يقع التمييز بين الولاية والولاية، بحيث تعني الأولى القيادة والحق في الطاعة الذي يُمكنّ منه الوليّ إزاء أتباعه، في حين توظّف الثانية لتمييز المودّة الروحية والولاء تجاه الله من قبل الولي، تماماً مثل حبّ الناس وولائهم له هو»³.

ويبدو الحسين في التصرّور الشيعي الذي تعرب عنه النصوص التي اطلّعنا عليها شخصاً شديد الوعي بخطورة الوضع الذي وُجد فيه المسلمون، حين تصدّى يزيد بن معاوية للحكم؛ فعلى سبيل المثال، يذكر المجلسي ما قاله الحسين

1 - الكليني، م س، ص 248.

2 - الكليني، م س، ص 249.

3 - H. M. Legenhausen, "Āshūrā", pp26-27.

حين طُلبت منه البيعة ليزيد: «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»¹ وعلى الإسلام السلام إذ قد بليت الأمة براع مثل يزيد ولقد سمعت جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: الخلافة محرّمة على آل أبي سفيان»². فتبدو خلافة يزيد من منظور الحسين، حدثاً خطيراً كان لا بدّ من التصدّي له، وهو من قبيل ما يسمّيه سيّد محمّد بحر العلوم «خرقاً للقيم الإسلامية وسلوكاً اجتماعياً فاسداً باسم الإسلام [إلى حدّ] أن تبخّرت الأحلام بأعجاذ آتية للإسلام»³: فيبدو الحسين لقارئ هذا النصّ شخصاً منتخبا للاضطلاع بأمر عسير التحقيق حتّى أنّه «شعر بوطأة المسؤولية عليه»⁴، ويبدو هذا البطل هنا غير مقبل على هذا الأمر إقبال الراغب فيه لغاية شخصيّة، بل إقبال المحمول عليه حملاً لتحقيق مصلحة الجماعة⁵.

وتمضي بعض النصوص التي تناولت سيرة الحسين شوطاً أبعد في التعظيم من شأنه، ككتاب «التذكرة» للقرطبيّ إذ يورد جملة من الأحاديث التي تبين مكانة الحسين عند النبيّ كقوله: «اللهمّ إِنِّي أَحِبُّهَا وَأُحِبُّ مَنْ يَحِبُّهَا»⁶، أو قوله: «هما ريحانتاي من الدنيا»⁷، أو «إنّهما سيّدا شباب أهل الجنة»⁸. وفي هذا السياق يمكننا أن نفهم بناء كتاب مثل «المحاسن والمساوي» للبيهقيّ: فقد خصّص باباً لما سمّاه «محاسن الحسن والحسين ابني عليّ رضي الله عنهما»⁹؛ ثمّ خصّص باباً آخر لما وسمه بـ«مساوي قتلة الحسين بن عليّ رضوان الله عليهما»¹⁰.

ونجد هذه النزعة إلى الإعلاء من شأن الحسين لدى بعض الدارسين المعاصرين، من أمثال ياسر محمّد الصالح وسامي ناصر خليفة في اعتبارهما أنّ

1 - البقرة: 2 / 156.

2 - المجلسيّ، بحار الأنوار، م س، الجزء 44، ص 117.

3 - Seyed Mohammad BahruUluoom, The Tale of The Martyrdom of Imam Hussain [a.s.], «The Kerbala Epic», p15.

4 - سيّد محمّد بحر العلوم، م س، ص ن.

5 - ويبدو الحسين من هذه الزاوية مجرّداً من البعد الذاتي، إذ يغرق الخبر في بعد جماعيّ يقع فيه إيثار خدمة الجماعة على المقصد الشخصيّ.

6 - الإمام محمّد بن أبي بكر القرطبيّ، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، م س، ص 452.

7 - نفسه، ص ن.

8 - نفسه، ص ن.

9 - البيهقيّ، المحاسن والمساوي، م س، ص ص 52 - 53.

10 - نفسه، ص ص 54 - 58.

«نهضة الإمام الحسين عليه السلام لا تقاس بمقياس مادّي أو عقليّ محض أو مقياس نتائج التجربة، بل هي ثورة ونهضة شاملة تتضمّن أبعاداً عقائديّة وروحيّة واجتماعيّة وسياسيّة وتاريخيّة وأبعاداً نفسيّة ودينيّة وأخرويّة، وتتجاوز أبعادها الإطار الإسلاميّ لتصل إلى الإطار الإنسانيّ الفطريّ، وتخرق محدّدات الزمن وتربط الماضي بالحاضر والمستقبل»¹.

ويقدّم الفكر الشيعيّ في نظره إلى تجربة الحسين تصوّراً متكاملًا للكون يقوم - من ضمن ما يقوم عليه - على «العلاقة بين المعنى والمبنى فالمعنى هو الروح والباطن والمبنى هو الظاهر، والباطن هو الذي يمنح الظاهر حيثيّة وجوده أو يسلبها منه (...) يتفرّد الذين سبقت لهم من الله الحسنى مؤثرين الحقّ على الخلق والباطن على الظاهر تاركين الدنيا لأهلها مؤثرين ما عند الله وهو خير وأبقى حيث [كذا] تتوحد إرادتهم مع إرادة الله ويصبح مرادهم هو مراد الله وعندها يسمّيه ربّ العزّة شهداء»².

وقد سبق أن كشفت لنا النصوص الشيعيّة³ عن التصرّور الشيعيّ لشخصيّة الحسين، فهي تقدّمه على أساس أنّه بطل تجتمع فيه المقوّمات المشترطة في البطل الملحميّ، من سمات شخصيّة ودينيّة ورمزيّة. وبالتالي، فليست البطولة في حدّ ذاتها هي المقصد الذي نرمي إلى الكشف عنه في هذا الفصل، بل وجه آخر منها يتحقّق في شهادة الحسين لا في حدّ ذاتها، بل مشروطة بصفته الغالبة عليه وهي الإمامة.

وقد لخصّ ياسر محمّد الصالح هذا الموقف الشيعيّ من الحسين بقوله: إنّ «كلّ المؤشّرات والدلائل تؤكّد على أنّ نهضة الإمام الحسين عليه السلام هي ثورة واعية تماماً، أساسها التصميم وجوهرها الإرادة الواعية، ومن معالمها الاختيار الحرّ، والعمل على أساس التكليف الشرعيّ والاجتهاد العقليّ الذي يفرض على كلّ قائد وإمام مخلص في سبيل أهدافه الإسلاميّة، وتؤكد على النظرة والرؤية

1 - ياسر محمّد الصالح وسامي ناصر خليفة، "أبعاد المنهج العلمي في دراسة نهضة الإمام الحسين عليه السلام"، ضمن دراسات وبحوث مؤتمر الإمام الحسين عليه السلام، م س، ص 258.

2 - أحمد راسم النفيس، "الإمام الحسين على قمة هرم الإنسانية"، ضمن دراسات وبحوث مؤتمر الإمام الحسين عليه السلام، م س، ص 270.

3 - وقد تناولناها في الباب السابق من وجهة نظر فنيّة خاصّة.

التأريخية البعيدة للأمة الإسلامية، وليست انفجارا وانفعالا من جانب أو استجابة لدعوة الكوفة فقط»¹.

وعلاوة على هذا، تستوقفنا ملاحظة جاءت في بحث لراغدة المصري تعبر فيها بوضوح لافت للنظر عن الدور الذي يلعبه النموذج الحسيني في الحياة السياسية والفكرية اليوم لدى الشيعة، من حيث هو «نموذج قدوة (...)»، لإطلاقه شعارا يواجه به المفاهيم الدخيلة والانحرافات والغزو السياسي والعسكري والثقافي، كخطوة ضرورية لإنهاض وتفعيل دور الأمة [كذا]، لأن كل عملية تغيير يجب أن تنطلق من الاتجاهات الفكرية والإيديولوجية لتكون الدافع والمحرك لها»²: فالنموذج الذي يقدمه الحسين يستجيب في الحقيقة لحاجة لدى أفراد الجماعة تتمثل في البحث عن زعيم (leader) أي قدوة في مجال الشجاعة في مواجهة الموت والتضحية بالنفس من أجل الجماعة. ولهذا تحرص الجماعة في تصوير شخصيته، على أن تضفي عليها أكبر قدر ممكن من الخصائص التي تجعلها الشخصية المثال بامتياز، وتبدو هذه المثالية في ما بدا لنا من النصوص التي أمكننا الاطلاع عليها قائمة على ركنين أساسيين هما الإمامة والشهادة؛ ولهذا ففي تقديرنا أن شهادة الحسين بالنسبة إلى الضمير الشيعي لا يمكن أن تتناول إلا في تكاملها مع إمامته. ومما يدعم النزعة الشيعية إلى اعتبار الحسين «بطلا كونيا» تلك المقارنة التي يجريها السيد مير أحمد علي بينه وبين مختلف الزعماء الدينيين اليوم، فهو يرى أنه «إذا كان زعماء أية ديانة اليوم يحاطون بالقداسة من قبل أتباعهم فقط، فإن الإمام الحسين المقدس هو البطل العالمي الذي يحتل مكانة خاصة [يحظى فيها] بالحب والشرف والتعظيم والتقديس في قلوب أتباع كل ديانات العالم»³؛ فيبدو من هذا النص أن إطلاقية القداسة المضافة على الحسين تجعل من شهادته أمرا يرقى عن مستوى الأشخاص العاديين الذين يتوفون في المعارك الحربية، وينظر إلى ظروف مقتلهم من وجهة نظر فقهية تحدد شروط التعامل مع أجسامهم حسب انتماهم إلى أحد أصناف الشهداء.

1 - ياسر محمد الصالح وسامي ناصر خليفة، م س، ص 253.

2 - راغدة المصري، «الإمام القدوة»، ضمن دراسات وبحوث مؤتمر الإمام الحسين عليه السلام، م س، ص ص 301 - 302.

3 - S.V. Mir Ahmed Ali, Husain The Saviour of Islam, p213.

تمثل شهادة الحسين في الضمير الشيعي ظاهرة كونية، تتعالى عن حدود الزمان والمكان وتجعل من الحسين مرشحا على وجه الإطلاق ليكون الشهيد ومن ثم ليكون الإمام.

وهذه الخصائص تجعل الحسين «وارثا»، وهذه الوراثة يحددها محمد شعاع فاخر بقوله: «كما يختار الله سبحانه لنبواته ورسالاته من البشر من لا يعجزه حملها ولا يؤوده الاضطلاع بمهامها الصعبة حتى شوطها الأخير المقرر لها بلوغه من الله تعالى. فإنه يختار لوراثتهم من يكون بمستواهم من حيث القوة والعصمة»¹.

ولهذا صار الحسين في الضمير الشيعي هو «النموذج الفعّال» على حدّ عبارة الشيخ نعيم قاسم الذي يعتبر أنه قد «شكّلت شهادة الإمام الحسين عليه السلام نموذجا مضيئا للأجيال، ونقلة نوعية في مسار الأمة نحو الصلاح، وتعبئة روحية بالغة التأثير للتفاني في سبيل الله تعالى، وهزة في كيان المسلمين أيقظتهم من سباتهم واستسلامهم للحاكم الظالم وأطروحت الفاسدة. ولا يمكننا إحصاء الفوائد الكثيرة التي تحققت من عطاء عاشوراء»².

إن النصوص الشيعية التي اطلعنا عليها واضحة الدلالة على الإعلاء من شأن الجهاد، وعلى اعتباره بابا من أبواب الشهادة. فعلى سبيل المثال، تكثر في «فروع الكافي» الأحاديث النبوية التي تحث على الجهاد من قبيل قول النبي: «إن جبرئيل أخبرني بأمر قرّرت به عيني، وفرح به قلبي قال: يا محمد، من غزا غزاة في سبيل الله من أمتك، فما أصابه قطرة من السماء أو صداع، إلا كانت له شهادة يوم القيامة»³؛ أو قوله: «اغزوا تورثوا أبناءكم مجدا»⁴؛ أو «جاهدوا تغنموا»⁵ أو «الخير كلّ في السيف وتحت السيف وفي ظلّ السيف»؛ أو «إنّ الخير كلّ الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة»⁶.

1 - محمد شعاع فاخر، جهاد كربلاء والإنسان، م س، ص 29.

2 - الشيخ نعيم قاسم، «عاشوراء وثقافة الشهادة»، ضمن دراسات وبحوث مؤتمر الإمام الحسين عليه السلام، م س، ص 79.

3 - الكليني، فروع الكافي، الجزء الثالث، ص 9.

4 - نفسه، ص ن.

5 - الكليني، فروع الكافي، م س، الجزء الثالث، ص 10.

6 - نفسه، ص ن.

غير أن مفهوم الجهاد يتّسع في التصوّر الشيعيّ ليخرج من نطاق المعارك الحربيّة التي يواجه فيها المؤمن العدوّ الكافر. وأكثر ما يدلّ على هذه التوسعة نصّ يورده الكليني في «فروع الكافي» يذكر فيه أنّ «الجهاد على أربعة وجوه: فجهادان فرض وجهاد سنّة لا يقام إلا مع الفرض، وجهاد سنّة، فأما أحد الفرضين فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي الله عزّ وجلّ، وهو من أعظم الجهاد. ومجاهدة الذين يلونكم من الكفّار فرض. وأما الجهاد الذي هو سنّة لا يقام إلا مع فرض، فإنّ مجاهدة العدوّ فرض على جميع الأئمّة، ولو تركوا الجهاد لأتاهم العذاب، وهذا هو من عذاب الأئمّة، وهو سنّة على الإمام وحده أن يأتي العدوّ مع الأئمّة فيجاهدهم. وأما الجهاد الذي هو سنّة، فكلّ سنّة أقامها الرجل وجاهد في إقامتها وبلوغها وإحيائها فالعمل والسعي فيها من أفضل الأعمال، لأنّها إحياء سنّة»¹.

ومن أهمّ المسائل التي تشدّ الانتباه بخصوص الموقف الشيعيّ من الحسين خاصّة ومن الأئمّة على وجه العموم، اقتران الشهادة بالإمامة كما سبق أن بيّنا. ويبدو أنّ الشهادة المقصودة هنا يفصلها الضمير الشيعيّ عن القتال الذي يجعل الشخص الذي يجاهد في سبيل الله ويموت دون ذلك، شهيدا بمعنى أنّه يتحوّل إلى عنصر رابط بين أهل الأرض وأهل السماء باعتبار أنّ الحجاب قد زال بينه وبين الملأ الأعلى مكافأة له على الشهادة.

فلعلّ هذا المبدأ هو الذي جعل الشيعة يعتقدون أنّ «الأئمّة شهداء على الله عزّ وجلّ وعلى خلقه» على حدّ عبارة الكليني الذي يورد جملة من النصوص التي يستدلّ بها على صحّة هذا الاعتبار من قبيل ما يسند إلى الحسين في «قول الله عزّ وجلّ: (فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا)² قال: نزلت في أئمّة محمّد صلّى الله عليه وآله خاصّة، في كلّ قرن منهم إمام شاهد عليهم ومحمّد صلّى الله عليه وآله شاهد علينا»³.

ويسند الكلينيّ إلى الحسين قوله أيضا: «نحن شهداء الله على خلقه وحججه في أرضه (...) فرسول الله صلّى الله عليه وآله الشهيد علينا بما بلغنا عن الله عزّ

1 - الكليني، ص 10 - 11.

2 - النساء: 4 / 41.

3 - الكليني، أصول الكافي، م س، ص 245.

وجلّ، ونحن الشهداء على الناس، فمن صدّق صدّقناه يوم القيامة، ومن كذّب كذّبناه يوم القيامة»¹.

إنّ توسعة مفهوم الشهادة لدى الكلينيّ لجعلها قرينة الإمامة، يجعلنا نعيد النظر في التعريفات السابقة التي وقفنا عليها لمفهوم الشهادة في الفصل السابق، من حيث كونها نتيجة لموت جاء بسبب معركة خاضها الشهيد في سبيل الله. فالشهادة هنا صارت أمرا يمسّ أنطولوجيّة الإمامة بحيث لا يشترط فيها الموت ولا القتال من أجل كلمة الله. وهذه التوسعة المفهوميّة نتائج عميقة بالنسبة إلى ما نهتمّ به من شهادة الحسين الذي تجعله إمامته وفق هذا الاعتبار شهيدا «بالقوّة»، ولهذا يكون موته وفق هذا التصرّو شهادة على آية حال، ويكون عدوّه عدوّ الله بالضرورة لأنّ الإمام شهيد الله على العباد.

وبهذا نفهم الأسلوب الذي تعامل به بعض المفكرين الشيعة المعاصرين مع شهادة الحسين، ونذكر منهم تحديدا عليّ شريعتي الذي حاول تفسير حتميّة الشهادة التي رشح لها الحسين بتنزيلها في مسار تاريخيّ مطلق أو شبه مطلق.

يقول شريعتي في هذا السياق: إنّ «فلسفة التشييع هي فلسفة التاريخ. وقد امتاز المذهب الشيعيّ - من بين مختلف المذاهب - باعتقاده التاريخ وفلسفة التاريخ وإيمانه بـ «حتميّة التاريخ». لقد اعتقد الشيعة بأنّ التاريخ ليس لعبة تحرّكها أهواء الظلمة وطيشهم، ولا دمية تصوغها أيدي السياسيين والأبطال، وإنّما هو حركة تحكي إرادة الله، ولا بدّ من تحقّق الغاية التي من أجلها خلق الله الإنسان وأهبطه على الأرض، وتلك الغاية إنّما هي «العدل» ليس إلّا. هذه النظرة الشيعيّة المأخوذة من الإسلام هي نظرة التاريخ لذاتها (...). إنّنا نعتقد بأنّ «الإمامة» امتداد للنبوّة، ونعتقد بأنّ «الخاتميّة» خاصّة بالوحي، أمّا التاريخ فهو مستمرّ لا تشمله «الخاتميّة»، وأنّ الحركة التي بدأها الأنبياء لم تحتّم نبوّة «نبيّ الإسلام الخاتم»، الحركة مستمرّة، وأولئك الأنبياء هم المؤسّسون والقادة الأوائل لهذه الحركة البشريّة وبعد أن «ختم الوحي» صار الإنسان مكلفا بإدامة تلك الحركة البشريّة على خطى الأنبياء وعلى أساس السمّت والدرب والتعاليم التي حدّدوها، وعلى

1 - الكلينيّ، أصول الكافي، م س، ص ص 245 - 246.

هذا الإنسان أن يدفع التاريخ نحو الهدف الأساسي من «الخلقة» وتجاه الآية الرئيسية من خلق تاريخ البشر-نوع البشر-»¹.

في ضوء هذا الشاهد، يبدو للتاريخ معنى في نظر شريعتي، يتمثل أساسا في مبدأ التكليف الذي يقع على الأئمة من بعد الأنبياء لكي يتموا إرادة الله على الأرض. وهنا تحديدا تنزل الإمامة باعتبارها ركنا من أركان التاريخ، وتكون شهادة الحسين-مثلها مثل شهادة سائر الأئمة-جزءا من تلك الإمامة ومحركا من محركات التاريخ في المنطق الشيعي.

ويطرح الكليني مسألة قطع رأس الميت في «كتاب الديات» من «الكافي» معتبرا أن «قطع رأس الميت أشد من قطع رأس الحي»² إذ «حرمة الميت كحرمة الحي»³. غير أن ما يلفت الانتباه في هذا الصدد أن الكليني لا يشير إشارة واحدة إلى قطع جند يزيد رؤوس الحسين وعدد من رجاله في معركة كربلاء. فيمكن أن نؤول هذا على وجهين: فإما أن شخصية الحسين لم ترق إلى المكانة التي صار بها رمزا كونيا في التصور الشيعي إلا في طور متأخر عن النصوص الأولى التي تناولت سيرته وما جاء بعدها في القرون الموالية، أو أن حادثة كربلاء قد اعتبرها علماء الشيعة القدامى متعالية عن التاريخ بحيث لا تخضع للقواعد الفقهيّة ولا يعتد بها في إصدار الأحكام المتعلقة بالقتل والتمثيل بجثة المقتول. فإن كان الأمر على هذا النحو، أمكن لنا القول إن تسليط آلة الدرس على مقتل الحسين في كربلاء لم يتصد له إلا علماء الشيعة المحدثون الذين أخرجوه من عداد المسكوت عنه وحاولوا التوفيق بين الأحداث المسرودة والأحكام العامة المتعلقة بالإمامة ممّا ذكره العلماء القدامى.

وتفضي النصوص التي اطلعنا عليها إلى أن الموقف الشيعي من الشهادة عامة ومن شهادة الحسين تحديدا ليس هو عند القدامى وعند المحدثين. فعلى سبيل المثال، إذا نظرنا في نموذج من النصوص الفقهيّة الشيعيّة القديمة مثل كتاب «المبسوط» للطوسي (ت466هـ) وجدنا فيه مبحثا مخصّصا لقتال المسلم للمسلم

1 - عليّ شريعتي، الحسين وارث آدم، م، س، ص 267 - 268.

2 - الكليني، فروع الكافي، الجزء الخامس، ص 281.

3 - نفسه، ص ن.

المُتهم في دينه وسلوكه وهو ما نظر فيه المؤلف ضمن «كتاب قتال أهل البغي»¹؛ وقد تناول هذا الفقيه أهم أحداث التاريخ الإسلامي المبكر المتعلقة بالقتال في صفوف المسلمين، بدءاً بحروب الردّة التي خاضها أبو بكر الصديق وصولاً إلى المعارك التي خاضها عليّ بن أبي طالب دفاعاً عن حقّه في خلافة المسلمين. ولا يشير الفقيه إشارة واحدة إلى الحسين وما حصل في كربلاء. ويذهب الأمر إلى أبعد من هذا: فما يبدو من الأحكام التي يقدّمها الطوسي هو أنّ الحالة المطروحة للنظر عنده هي خروج فئة تمثّل «أهل البغي» على حاكمها الذي يمثّل «أهل العدل»، من قبيل موقف عليّ من الخوارج وما رآه بشأنهم من الإقدام على قتالهم أو لا. فنحن هنا في وضع مقابل لموقف الحسين الذي خرج على حاكم بايعه عدد كبير من المسلمين.

وتتكرّر الظاهرة عينها في «كتاب كفّارة القتل» من «مبسوط» الطوسي²: فيقع طرح حالات القتل العمد أو على وجه الخطأ، وهذه الحالات تشدّدنا منها خاصّة حالة «إذا اشترك جماعة في قتل واحد كان على كلّ واحد الكفّارة إجماعاً». وهذا أيضاً ما نجده في «باب قتال أهل البغي من أهل الصلاة»³ ضمن «تهذيب الأحكام» للطوسي: فإذا اعتبرنا أنّ المقصود بالبغي لدى الشيعة هو «الخروج على طاعة الإمام»⁴؛ أفلم تقتض أهميّة الحسين في نظر الطوسي والضمير الشيعيّ عامّة أن يشترك عدد من رجال عمر بن سعد في قتله، وهو ما يطرح قضية حكم هؤلاء القتلة في نظر الفقه الإمامي؟

ومع أنّ تجربة الحسين في قتاله لجند يزيد لم تتحوّل إلى مرجع يعتدّ به في الأحكام الفقهيّة، فإنّ ذلك لم يمنع دخول شخصيّته إلى الأدبيّات الأقرب إلى الممارسة الدينيّة الشعبيّة، ولا سيّما ما يتعلّق منها بأدب الزيارات. فيورد الطوسي في «تهذيب الأحكام» بعض ما يجب قوله عند زيارة قبر الحسين من قبيل: «السلام

1 - أبو جعفر محمّد بن الحسن بن عليّ الطوسي، المبسوط في فقه الإماميّة، الجزء السابع، ص 242 - 280.

2 - أبو جعفر محمّد بن الحسن بن عليّ الطوسي، م س، الجزء السابع، ص 244 - 259.

3 - الطوسي، م س، الجزء السادس، ص 113 - 114.

4 - جاء هذا في إشارة من المحقّق إلى معنى البغي عند الشيعة؛ م س، ص 113، الهامش 7.

عليك يا أبا عبد الله، لعن الله من قتلك، لعن الله من شرك في دمك¹؛ أو من قبيل: «السلام على وليّ الله وحبيبه، السلام على خليل الله ونجييه، السلام على صفّي الله وابن صفّيّه، السلام على الحسين المظلوم الشهيد، السلام على أسير الكربات وقتيل العبرات، اللهم إني أشهد أنّه وليّك وابن وليّك، وصفيّك وابن صفيّك، الفائز بكرامتك، أكرمه بالشهادة، وحبوته بالسعادة، (...)، السلام عليك يا ابن رسول الله، السلام عليك يا ابن سيّد الأوصياء، أشهد أنّك أمين الله وابن أمينه، عشت سعيدا ومضيت حميدا ومِتّ فقيدا مظلوما شهيدا»².

يدلّنا هذان المثالان من الفقه الشيعيّ الإماميّ على أنّ الحسين لم يعتدّ بشهادته في كربلاء إلى حدّ تحوّل إلى مرجع في التشريع لأحكام القتال أو الموقف من أهل البغي أو الجهاد، على عكس عليّ أو حمزة. فيغلب البعد الروحيّ على شهادته، ويظهر مثالا في النصّ الذي يقرأ عند زيارة قبره. وتؤكد لدينا هذه النتيجة من خلال كتب التاريخ الشيعيّ التي تناولت سيرة الحسين، وخاصة منها ما يتعلّق بمقتله في كربلاء. فنجد إشارات ضمنيّة إلى اعتباره شهيدا مثل تداول حديث الرسول المتعلّق بأنّ الحسين «سيّد شباب أهل الجنّة»³، ونقل صاحب التذكرة حديثا للنبيّ يجيب فيه عن سؤال أحدهم عن أفاضل المسلمين؛ فقد جاء في هذا الحديث «أنّ رجلا قال للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم: أيّ المؤمنين أفضل؟ قال: أحسنهم خلقا. قال: فأيّ المؤمنين أكيس؟ قال: أكثرهم للموت ذكرا وأحسنهم له استعدادا أولئك الأكياس»⁴.

ومن تلك الإشارات الضمنيّة أيضا، ذكر القرطبيّ أنّ ما صنعه عبيد الله مثل ما صنعه «سُبر» بن أرطاة العامريّ⁵ الذي هتك حرمة الإسلام بذبحه طفلين⁶. فنفهم ممّا سبق أنّ المؤلّف يقصد من خلال هذه المماثلة إلى رمي عبيد الله بن زياد

1 - الطوسيّ، تهذيب الأحكام، م س، ص 91.

2 - الطوسيّ، تهذيب الأحكام، م س، ص ص 89 - 90.

3 - ابن سعد، الطبقات، م س، ص 28؛ القرطبيّ، التذكرة، م س، ص 452.

4 - القرطبيّ، التذكرة، م س، ص ص 477 - 478.

5 - وقد كان عاملا لمعاوية بن أبي سفيان، وعُرف بالظلم والجور و قتل الأبرياء. ومن أقبح جرائمه أنّه قتل غلامين صغيرين هما ابنا عبيد الله بن عباس وهما "قثم" و "عبد الرحمن"؛ وتوفي في آخر عهد معاوية أي سنة 60 للهجرة تقريبا.

6 - القرطبيّ، التذكرة، م س، ص 480.

بالكفر. ونلاحظ بعض الوضوح في الموقف من شهادة الحسين مع المجلسي المتأخر نسبياً عن كوكبة المؤرخين الأوائل لسيرة الحسين: فهو يذكر أن الحسين ينظر إلى زوّاره من عل¹، ولا يخفى هنا القصد إلى الحث على زيارة الحسين وسائر الأئمة، ولكن ما يهّمنا تحديداً هو الصورة التي يبدو فيها الحسين وقد لحق بالملا الأعلى وهذا أحد ملامح الشهادة التي وقفنا عليها سابقاً.

وفي هذا السياق، يذكر المجلسي أن الحسين قد التحق هو وآله بالله ولذلك فإن قبره فارغ². ويصف المجلسي منزلة الحسين الرفيعة في السماء بعد موته قائلاً: «إنّ الحسين بن عليّ عند ربّه عزّ وجلّ ينظر إلى معسكره ومن حلّه من الشهداء معه [كذا] وينظر إلى زوّاره وهو أعرف بهم وبأسمائهم وأسماء آبائهم وبدرجاتهم ومنزلتهم عند الله عزّ وجلّ»³؛ وفي هذا أيضاً اعتبار ضمنّي لأنّه قد صار بعد في عداد الشهداء قبل يوم الحساب.

وتتعدّد النصوص الشيعة القديمة التي تشير إلى التحاق الحسين بالجنة، مثل نصّ للبيهقيّ في «المحاسن والمساوي» يقول فيه: «ودخل سنان بن أنس على الحجاج بن يوسف فقال: أنت قتلت الحسين بن عليّ؟ فقال: نعم. قال: أما إنك ما لن تجتمعا في الجنة»⁴؛ فيبدو أنّ الحجاج هنا يعتبر كون مآل الحسين الجنة أمراً بديهياً؛ ومثل هذا الأمر يلمح له ابن عساكر في كتاب «تاريخ مدينة دمشق» إذ يورد حديثاً يذكر فيه أنّ عليّاً وشيعته في الجنة ممّا يعني كون الحسين نفسه في الجنة⁵. يبدو من خلال ما أمكننا الاطلاع عليه من النصوص الشيعة القديمة، أنّ أصحابها يميلون إلى التلميح إلى شهادة الحسين أكثر من التصريح بها؛ فنتبين من هذا أنّ تحوّل الحسين إلى رمز للشهادة في سبيل الدين أو في سبيل كلمة الحقّ، لم يتحقّق إلا في عصور لاحقة مع المؤلّفين المحدثين. وهذا نفسه يؤدّي إلى نتيجة تتمثّل في أنّ صورة الحسين الشهيد هي صورة نامية تشكّلت ملاحمها شيئاً فشيئاً

1 - المجلسي، بحار الأنوار، م س، ج 44، ص 101.

2 - نفسه، ص 105.

3 - نفسه، ص ص 101 - 102.

4 - البيهقيّ، المحاسن والمساوي، م س، ص 58.

5 - ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، م س، الجزء الخامس والستون، ص ص 385 - 386.

عبر الزمن وحسب تغير الفاعلين فيها، أي أصحاب القلم.

ولعل أكثر ما يدعم هذه النتيجة، أنّه رغم ما رأيناه من تخصيص الفقهاء المسلمين لعدد من الأبواب في كتب الفقه لتناول كيفية التصرف مع أجساد الشهداء كلّاً حسب «الصنف» الذي ينتمي إليه من «أصناف الشهداء»، فلا يخصّص الفقهاء ولا المؤرّخون مجالاً للحديث عن كيفية تعامل المسلمين مع جسد الحسين وأجساد من قتل معه من رفاقه بكرلاء، إلا في عدد قليل من النصوص التي ترد فيها إشارات خاطفة إلى هذه المسألة مثل كتاب «مروج الذهب» الذي يذكر فيه المسعودي أنّ أجسادهم دفنت بعد يوم من مقتلهم وبعد أن وطئهم العدو بخيله. يقول صاحب «المروج» في هذا الصدد: «وأمر عمر بن سعد أصحابه أن يوطئوا خيلهم الحسين فانتدب لذلك إسحاق بن حياة الحضرمي في نفر معه فوطئوه بخيلهم ودفن أهل العامرية وهم قوم من بني عامر من بني أسد الحسين وأصحابه بعد قتلهم بيوم»¹.

فالعنصر الغائب بخصوص شهادة الحسين لدى المؤلّفين الشيعة القدامى من فقهاء ومؤرّخين، هو عنصر مزدوج: فالتصريح بدخول الحسين إلى دائرة الشهداء غائب أو يكاد، والأبعاد الفقهية المتعلقة بشهادته غائبة أيضاً، بحيث لا يقع التصريح بالصنف الذي ينتمي إليه من أصناف الشهداء ويغيب تبعاً لذلك أيضاً ما كان يمكن أن يكون «نمذجة» للتعامل مع جسده كما حصل بخصوص تعامل النبيّ مع أجساد القتلى في موقعة أحد.

أمّا في المصادر الحديثة، فيختلف الأمر إلى حدّ كبير، إذ تنتقل شهادة الحسين من التلميح إليها إلى التصريح بها، ويجتمع في شخصيته بعدا البطولة والشهادة من قبيل حديث وهبة الزحيلي مثلاً عن «استشهاد الحسين البطل»²، ثمّ إirاده عنصراً وسمه بـ «مقدّمات الاستشهاد وأسبابه» في حديثه عن «استشهاد الحسين البطل»، يقول فيه: «الحسين رضوان الله عليه نال درجة الشهادة، وبقي له الأثر الكبير في قلوب المسلمين على الدوام، وأظنّ أنّه لو لم يستشهد لما كان له مثل

1 - المسعودي، مروج الذهب، م س، ص 142.

2 - وهبة الزحيلي، «أبو عبد الله الحسين الشهيد الخالد بسبب انحراف السلطة»، ضمن دراسات وبحوث مؤتمر الإمام الحسين، م س، ص 219.

هذا الشأن والحبّ والعطف. وضرب المثل الأعلى في الجرأة والشجاعة قبل قتله، حيث [كذا] ظلّ رابط الجأش، يقاتل قتال الفارس الشجاع، ويشدّ على الأعداء فيهمز مهم، حتّى صاح بهم شمر: ثكلتكم أمهاتكم! ماذا تنتظرون؟¹.

ويضيف وهبة الزحيلي في غضون عنصر آخر عنوانه بـ«القتلة في النار»، قوله: «لقد قتل الحسين ظلماً وعدواناً وكان وراء قتله بنو أمية (...) وظلّ الحسين مؤمناً بعدالة قضيتّه وإعلان عدم أحقيّة يزيد بالخلافة، وتابع في مخطّطه لتقويض أركان هذه الخلافة بإيمان قويّ وتصميم شديد»².

ونجد هذا التصريح أيضاً في حديث محمد شعاع فاخر عن الحسين باعتباره «الشهيد الحي»³، وفي الكلام الذي يسنده إلى الحسين قبيل مقتله: «وأنا أعلم أنّي مقتول مذبح ظلماً وعدواناً وقد شاء الله عزّ وجلّ أن يرى حرّمي ورهطي مشرّدين وأطفالي مذبحين مأسورين مقيّدين وهم يستغيثون فلا يجدون ناصرًا»⁴.

ويعرب محمد شعاع فاخر عمّا يعتبره الموقف لا الشيعيّ وحسب بل الإسلاميّ، ممّا حصل للحسين بقوله: «لا أظنّ مسلماً على وجه البسيطة بإمكانه أن يستعرض مصرع الإمام عليه السلام دون أن يرسل الدموع ساخنة مدرارة وكأنّ الله سبحانه هيأ الأسباب ساعة مصرعه عليه السلام لتحتلب دم القلوب من ضروع الجفون»⁵. وفي كتاب عليّ شريعتي «الحسين وارث آدم»، يظهر الحسين رمزا مطلقاً للشهادة، إذ يعتبر المؤلّف أنّ «الشهيد لا يختار الموت ليهرب من الواقع ويفرّ من المشاكل والصعوبات ويفلت من العار والضغوطات، إنّّه لا يختار الموت لينكمش ويفرّ من الزحف، وإنّما يختار الموت لبدأ هجومه كاسحاً. الشهيد يختار الموت، وبه يدين الظلم ويظهر المستور، ويثير الدفين، ويكشف المكتوم، ويعيد إلى الذهان ما سلب منها، ويضخّ دماء الحياة والثورة والحركة والغليان في قلوب الأفراد وصميم عقائد الأمة الخاملة المترهلة (...). إنّ الحسين مصباح الهدى

1 - وهبة الزحيلي، م س، ص 219 - 220.

2 - وهبة الزحيلي، م س، ص 221.

3 - محمد شعاع فاخر، معاجز الإمام الحسين، م س، ص 235.

4 - نفسه، ص 185.

5 - محمد شعاع فاخر، معاجز الإمام الحسين، م س، ص 239.

وسفينة النجاة»¹. تبدو لنا المسافة بين النصوص الشيعة القديمة والنصوص الحديثة التي تتناول شهادة الحسين بعيدة إلى حد كبير؛ فقد انتقلت ملامح هذه الشخصية من الضبابية إلى الوضوح وتحولت من الذكر العابر للشهادة وللموقف السلبي من عدو الحسين، إلى اعتباره رمزا كونيا مطلقا للبطل الذي يضحّي بنفسه في سبيل الحق ومن أجل الجماعة. ويمكن لنا أن نفسّر ذلك بتأثير الفكر المسيحي في الفكر الشيعي على أساس التطابق بين شخصيتي الحسين والمسيح².

ويمكن اعتبار شخصية الحسين الشهيد شخصية نامية باعتبار تحوّلها إلى رمز يعتدّ به الشيعة المحدثون ويرون فيه محملا للهموم السياسيّة الراهنة، ممّا يؤكّد فعل الزمن في تشكيل الذاكرة كما يبيّن ذلك «ريكور» (Ricoeur) في قوله: «إننا ننتظر من التاريخ بعض الموضوعية، [أي] الموضوعية التي تناسبه؛ تدلنا على هذا كيفية نشوء التاريخ وانبعائه: فهو يعتمد دائما على تعديل المجتمعات التقليدية لصياغة ماضيها على نحو رسمي براغماتي»³.

ومع أنّ ملامح الشهادة في شخصية الحسين لم تكن شديدة البروز في النصوص الشيعة القديمة، فإنّ تلك النصوص رفعت الحسين إلى رتبة الأشخاص الاستثنائيين، رتبة «أئمة الحق». وقد تطوّر هذا الموقف أيضا في النصوص الحديثة التي أكّدت على البعد القدسي في هذه الشخصية، وذلك بتأكيد وظيفة تسند إلى الحسين وهي وظيفة الشفاعة التي يرافقها مبدأ الفداء.

2- الحسين الشفيّع ومبدأ الفداء

إنّ أبرز ما يدعونا إلى الاعتناء بدور الحسين-وتحديدًا جسده المهان- في فداء الجماعة الشيعة المؤمنة، هو تواتر النصوص التي تحتّ أفراد الملة على زيارة قبره

1 - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 312.

2 - وقد تأثر أنطوان بارا بهذه النزعة الشيعة إلى تقريب الحسين من المسيح، وإن كان غالبا ما يلجّ على تفوق الحسين على جميع الأبطال الذين حفظ التاريخ الإنساني سيرهم؛ فيقول في هذا الصدد: "إذا كنّا في صدد الحديث عن أوجه الشبه بين شهدي المسيحية والإسلام عيسى والحسين (عليهما السلام) فإننا لواجدون هذا الشبه جليا في نوعية المعجزات التي أعقبت شهادتهما، بما تتلاءم مع قسوة ميتتهما، وإذا كنّا راغبين في حصر هذا التشابه بين الشهيدين العظيمين، فذلك انسجاما مع بحثنا لدى فهم الفكر المسيحي خاصة والإنساني عامة للمحمة استشهاد الحسين، بإبراز كلّ نقاط التشابه التي تدنيها من ملحمة فداء عيسى (...)"؛ أنطوان بارا، الحسين في الفكر المسيحي، على الرابط التالي: <http://www.4shared.com/get/Yc6mLf1w/.html>

ص 106؛ وهذا ما أشار إليه صلاح الدين العامري عند حديثه عن "الشهيد المسيحي.. الإسلامي والشهيد الإسلامي.. الإسلامي"؛ الاحتفاء بالمولت من خلال صورة الشهيد بين المسيحية والإسلام: يسوع والحسين نموذجا، ص 208.

3 - Paul Ricoeur, Histoire et vérité, pp26-27.

طلباً للحصول على البركة التي يتمتع بها مقامه؛ وذلك رغم إشكالية الصلة بين جسده ورأسه الذي ظلّ غير محدّد المكان تحديداً نهائياً¹.

فمن النصوص التي تشير إلى ذلك، كتاب «الكافي» للكليني إذ يذكر مؤلفه ضمن باب «زيارة قبر أبي عبد الله الحسين بن عليّ عليهما السلام» ما يلي: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أتيت قبر الحسين عليه السلام فات الفرات واغتسل بحيال قبره، وتوجّه إليه وعليك السكينة والوقار، حتّى تدخل إلى القبر من الجانب الشرقيّ، وقل حين تدخله: «السلام على ملائكة الله المنزلين، السلام على ملائكة الله المردفين، السلام على ملائكة الله المسوّمين، السلام على ملائكة الله الذين هم في هذا الحرم مقيمون»، فإذا استقبلت قبر الحسين عليه السلام فقل: «السلام على رسول الله، السلام على أمين الله على رسله، وعزائم أمره، والخاتم لما سبق والفتاح لما استقبل والمهيمن على ذلك كلّه والسلام عليه ورحمة الله وبركاته» ثمّ تقول: «السلام عليك يا ابن رسول الله، السلام عليك يا ابن أمير المؤمنين، صلّى الله عليك يا أبا عبد الله، أشهد أنّك قد بلغت عن الله عزّ وجلّ ما أمرت به، ولم تخش أحداً غيره، وجاهدت في سبيله، وعبدته صادقاً حتّى أتاك اليقين، أشهد أنّك كلمة التقوى، وباب الهدى، والعروة الوثقى، والحجّة على من يبقى ومن تحت الثرى، أشهد أنّك ذلك سابق فيما مضى، وذلك لكم فاتح فيما بقي، أشهد أنّ أرواحكم وطيتكم طيبة طابت وطهرت، هي بعضها من بعض ممّا من الله ورحمة، وأشهد الله وأشهدكم أنّي بكم مؤمن، ولكم تابع في ذات نفسي، وشرائع ديني، وخاتمة عملي، ومنقلبي ومثواي، وأسأل الله البرّ الرحيم، أن يتمّ ذلك لي، أشهد أنّكم قد بلغت عن الله ما أمركم به ولم تخشوا أحداً غيره، وجاهدتم في سبيله وعبدتموه حتّى أتاكم اليقين، لعن الله من قتلكم، ولعن من أمر به، ولعن الله من بلغه ذلك منهم فرضي به، أشهد أنّ الذين انتهكوا حرمتكم وسفكوا دمكم ملعونون على لسان النبيّ الأميّ صلّى الله عليه وآله»².

ويخصّص الطوسيّ باباً من كتاب «تهذيب الأحكام» للحديث فيه عن «فضل

1 - يمكن الرجوع إلى مقالنا "بعض مظاهر الكونية في التخيّل الإسلاميّ: رأس الحسين بن عليّ أنموذجاً"، م س.

2 - الكلينيّ، فروع الكافي، م س، المجلّد الرابع، ص ص 570 - 571.

زيارة الحسين عليه السلام¹. فمن ذلك أن من زار قبر الحسين ارتفع إلى مصاف الشهداء بل سما عنهم، وهو ما يذكره الطوسي في قوله إن من زار الحسين في كل شهر «له من الثواب ثواب مائة ألف شهيد مثل شهداء بدر»²، أو قوله إن «من زار قبر أبي عبد الله عليه السلام يوم عاشوراء عارفا بحقه، كان كمن زار الله تعالى في عرشه»³؛ ومما يجازى عليه من يزور قبر الحسين أيضا وفرة الرزق، بدليل الخبر التالي: «من أتى قبر الحسين عليه السلام في السنة ثلاث مرّات أمن من الفقر»⁴، وقد يكون الجزاء على زيارته أيضا عددا هائلا من ثواب العمرات والحجّات، ممّا يرفع مقام الحسين إلى مصافّ البقاع المقدّسة التي تضاهي في مكانتها الكعبة: «من زار قبر الحسين عليه السلام ليلة النصف من شعبان، وليلة الفطر، وليلة عرفة في سنة واحدة، كتب الله له ألف حجة مبرورة، وألف عمرة متقبّلة وقضيت له ألف حاجة من حوائج الدنيا والآخرة»⁵؛ ومن الجزاء على ذلك أيضا غفران الذنوب من قبيل أن «الله تعالى قد غفر لمن أتى قبر الحسين عليه السلام»⁶.

ونلاحظ في هذا السياق تنوع الوجوه التي يستمدّ منها ثواب من يقصد قبر الحسين: فمن الربح المادّي إلى الربح المعنويّ الذي يبلغ أقصى درجاته في الاتّصال بالعالم العلويّ وبالذات الإلهيّة تحديدا، وإذا شهادة الحسين تُسبّغ على الناس الذين يزورونه ليتحوّلوا هم أنفسهم إلى شهداء؛ ويبدو ذلك في نظرنا، أعلى درجات التماهي بين جسد الحسين الدفين المزور، وذات زائره الذي يسبغ عليه الحسين بعضا من قداسته.

وقد تناول عليّ شريعتي مسألة القداسة المضافة على الشهيد، وحاول تحليلها من خارج الدائرة الإيمانيّة المحدّدة؛ فقال في هذا الشأن: «وإني أعتقد أنّ ثمة تحليلا علميّا دقيقا لمنشأ القداسة التي تكتنف الشهيد، فحتّى المذاهب والأديان التي لا تؤمن بالقداسة والتقديس تعتقد بقدسيّة الشهيد، وهذه الحالة تنشأ من العلاقة

1 - الطوسي، تهذيب الأحكام، م س، الجزء السادس، ص 35 - 43.

2 - نفسه، ص 43.

3 - نفسه، ص ن.

4 - الطوسي، تهذيب الأحكام، م س، الجزء السادس، ص 40.

5 - الطوسي، م س، ص 43.

6 - نفسه، ص 41.

الخاصّة التي تربط الشهيد بالمعتقد والرسالة، يعني مصدر القيم والقداسة، والعلاقة بين الأفراد وعقيدتهم علاقة تقديس دائماً، علاقة الأفراد بالمقدّسات التي يؤمنون بها، وهذه العلاقة بنفسها توجد بين الشهيد والعقيدة، وتوجد أيضاً بشكل غير مباشر بين أنصار العقيدة وشهادتها، فالمنشأ-إذن-هي [كذا] المقدّسات العقائديّة أو الوطنيّة أو الدينيّة التي يؤمن بها الجميع»¹.

إنّ نصّ شريعتي هذا يؤكّد أنّ قداسة الشهيد متأتية أساساً من تحميل المجموعة المؤمنة بقداسته، كلّ همومها لذاته وتحديد كلّ القيم النبيلة التي تمثّل أسمى ما يمكنها أن تصبو إليه.

وتبدو لنا الوظائف المسندة إلى الحسين الشهيد، متعلّقة خاصّة بما يمكن للمؤمنين به أن يجنوه من الاعتقاد بقداسته وخاصّة من زيارته؛ فتلك الوظائف تتمثّل في الشفاعة التي تُغفر بها ذنوب المؤمن، بتوسّط الحسين بينه وبين الخالق؛ فيقول مير أحمد عليّ (Mir Ahmed Ali) في هذا الصدد: "ومن غير أنبياء الله يمكنه أن يكون أحظى بهذه المنّة الربّانيّة وهذه الميزة الفريدة [يعني الشفاعة]، وبالأخصّ (...) أولئك الذين بذلوا حياتهم في سبيل الله مثل الحسين ورفاقه الصادقين الذين قتلوا معه"².

وبفضل القدرة المسندة إلى الحسين على الشفاعة، فإنّه يبدو في هيئة البطل الذي فدى قومه بنفسه؛ وهذا ما يجعل منه رمزا للشخصيّة التي ضحّت بنفسها في سبيل غيرها، مرضاة للنبيّ وتسليماً لأمر الله؛ وهذا ما يشير إليه نبيل دحية بقوله: «وهنا يجدد الإمام طبيعة مهمّته ومواصفات أتباعه فقال في خطبته: «أيّها الناس خُطّ الموت على ولد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة وخير لي مصرع أنا لاقية كآني بأوصالي تقطعها عسلان³ الفلوات بين النواميس وكربلاء فيملآن منّي أكراشا جوفاً وأجربة سغباً لا محيص عن يوم خطّ بالقلم رضا الله رضانا أهل البيت نصبر على بلائه ويوفينا أجور الصابرين ولن نشدّ عن رسول الله لحمته وهي مجموعة في حظيرة القدس تقرّ بها عينه وينجز بها وعده، من كان فينا باذلاً مهجته

1 - عليّ شريعتي، م س، ص 292.

2 - Mir Ahmed Ali, Husain The Saviour of Islam, Ibid, p224.

3 - والعسلان جمع عاسل، وهو نعت يطلق على الذئب لسرعة عدوه؛ اللسان، م س، مادة [ع-س-ل].

موطنًا على لقاء الله نفسه فليرحل معنا».

إنَّه يتكلَّم عن الموت وعن المصير الذي ينتظره في كربلاء فهي إذا [كذا] رحلة موت وشهادة، وليست نزهة أو راحة¹.

ويذكر عبد الرزاق المقرَّم في كتابه «مقتل الحسين عليه السلام»، وضمن عنصر «علم الحسين بالشهادة»، ما يلي: «لقد تجلَّى بما بيَّناه تحبُّذ العقل والشرع الإقدام على الهلكة إذا تحقَّقت هناك مصلحة تقاوم مفسدة الهلكة من إبقاء دين وشرعية أو إبراز حقيقة لا تظهر إلا به كما في أمر الحسين عليه السلام يوم وقف ذلك الموقف المدهش (...).

فأبو عبد الله الحسين عليه السلام يفضل كل أحد فإنَّه بإقدامه على أولئك الجمع المغمور بالأضاليل وإن أزهق نفسه المقدَّسة ونفوس الأركياء من أهل بيته وصحبه وعرض حرم رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم للسلب والأسر إلا أنَّه سجَّل أسطرًا نوريَّة على جبهة الدهر في أحقيَّة نهضته وبطلان تمويهات عدوِّه الحائد عن سنن الحقِّ المتمرِّد في الطغيان فهو الفاتح المنصور وأنَّ [كذا] المتجهر عليه راسب في بحر الضلال هاتك لحرَمات الله تعالى متعدِّ على نظم الإسلام التي قرَّرها صاحب الدعوة الإلهيَّة².

من خلال نصِّ المقرَّم هذا، يقبل الحسين على مصيره المأسويِّ في سبيل إعلاء كلمة الحقِّ، وإن كلَّفه ذلك هو وآل البيت حياتهم. والملاحظ في الأدبيَّات الشيعة أنَّها ترفع شخصيَّة الحسين إلى مصافِّ جملة من الشخصيات التي تحظى عندها بالقداسة، مثل يحيى بن زكريَّا النبيِّ، الذي يذكر بعض المؤلِّفين أنَّ ما يشترك فيه مع الحسين هو أنَّهما قد ضحيا بنفسيهما في سبيل الله؛ وهذا ما يشير إليه وهبة الزحيلي إذ يقول: «بكى المسلمون بكاء حارًّا وشديدا من أصدقاء وأعداء على مقتل الحسين ممَّا ألهب الحماس في القلوب، ولم تنطفئ جذوة هذا الغضب عبر التاريخ بدليل هذه الآثار. قال ابن عباس: أوحى الله تعالى إلى محمَّد صَلَّى الله عليه وآله: أنا قد قتلت يحيى بن زكريَّا سبعين ألفا، وأنا قاتل بابن بنتك سبعين ألفا

1 - نبيل عبد الحميد دحيَّة، «أضواء على النهضة الحسينيَّة»، ضمن دراسات وبحوث مؤتمر الإمام الحسين، م س، ص 234.

2 - عبد الرزاق المقرَّم، مقتل الحسين عليه السلام، ص 63.

وسبعين ألفاً. وقال ابن سيرين: لم تبك السماء على أحد بعد يحيى بن زكريّا إلا على الحسين بن عليّ¹.

فالسمة الجامعة بين الحسين ويحيى بن زكريّا، هي التضحية بالنفس في سبيل الله حباً له؛ وفي هذا السياق تقول آمال محمد: «لقد كان الفداء بالدم وبذل الروح في سبيل الله من أعظم سمات العشق عند الإمام الحسين عليه السلام فهو لم يرض بمجرد الكلام تعبيراً عن الرفض ولم يكتف بالمقاومة العادية بل أرادها معركة حياة أو موت في سبيل نصره الحق فإمّا حياة آمنة مطمئنة في ظلّ الإسلام الحنيف، إسلام جدّه وأبيه عليهما أفضل الصلاة والسلام وإمّا موت مشرف في ظلّ العزّة والكرامة وفي سبيل الله»².

وتصوّر بعض النصوص الحديثة هذه التضحية على أنّها خدمة قدّمها الحسين للإنسانية جمعاء، باعتبار أنّه رفض التسليم بظلم يزيد؛ فمثلاً يقول نبيل دحية عن هذا الجانب من سيرة الحسين: «فأراد الإمام بذلك أن يحسم الموقف من بيعة الحكّام الجائرين على مدى التاريخ، ولم يكتف الإمام برفض البيعة فقط وإنّما أراد أن يغيّر؛ فكان هذا الخروج من أجل التغيير والإصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإيقاف مسيرة الانحراف الخطيرة التي لحقت بالإسلام (...). إنّهُ أراد أن يلقي عن كاهل الإسلام كلّ هذا التبديل والتغيير والانحراف الذي أصابه. لو لم يخرج الإمام الحسين لأضفيت الشرعية على حكم يزيد وأمثاله إلى يوم القيامة، ولما استطاع أحد بعد ذلك أن يصحّح مسيرة الإسلام ويوقف الانحراف، ولمحق هذا الدين وحلّ محلّه دين آخر محرّف مغاير للدين الذي أنزله الله على رسوله محمّد صلّى الله عليه وآله.

فلقد كان خروج الحسين إذن دفاعاً عن الإسلام المحمّديّ الأصيل وفداء له وتضحية من أجله ليبقى هذا الدين خالداً إلى يوم القيامة، ولنعرف حقيقة قول الرسول صلّى الله عليه وآله: «وأنا من حسين» حيث إنّ استمرار رسالته ستكون [كذا] من خلال مواقف الإمام الحسين عليه السلام»³.

1 - وهبة الزحيلي، م، ص، 222.

2 - آمال محمد، "الحسين والعشق الإلهي"، ضمن دراسات وبحوث مؤتمر الحسين، م، ص، 364.

3 - نبيل دحية، م، ص، 231.

ولعلّ من أبرز المفكرين الشيعة المعاصرين الذين تناولوا مسألة العلاقة بين الحسين الشهيد وسائر رموز الشهادة الكونية الأخرى، عليّ شريعتي الذي خصّص كتابه «الحسين وارث آدم» لهذا الشأن. وقد قدّم شريعتي في هذا الكتاب ما اعتبره التصرّو الشيوعيّ لحركة التاريخ، مبيناً أنّ التجربة الحسينيّة ليست إلا مثالا على الرموز التي تضخّي بنفسها (أو بالأحرى تضخّي بها المشيئة الإلهيّة) في محاولة لتغليب الخير على الشرّ. فيقول شريعتي في هذا الصدد: «إنّ الذين لا يكرّسون الحياة في جثّة متحرّكة يرون بوضوح «حياة» الحسين ويلمسون «شهوده وحضوره» بكلّ وجودهم، كما يرون بوضوح «موت» أولئك الذين استسلموا للذلّ لكي يبقوا على قيد الحياة!

لقد أثبت الشهداء، ويثبتون، وعلموا ويعلمون وصرخوا ويصرخون: «إنّ [كذا] يا أيّها الظالمون الذين تظنّون أنّ العجز يعفي عن الجهاد ضدّ الظلم والاضطهاد، والقائلون إنّ النصر على الأعداء مشروط بالتفوّق والغلبة عليهم... كلا إنكم في تيه تعبثون، لأنّ الشهيد إنسان ينتصر على العدوّ في زمن الهزيمة والعجز، ينتصر عليه بموته ويفضح العدوّ حينما لا يستطيع دحره وهزيمته».

والشهيد قلب التاريخ، فكما أنّ القلب يضخّ في العروق المتنبّسة الميّتة الدم والحويّة، فكذلك الشهيد تماما يضخّ دمه في جسد المجتمع المحتضر... المجتمع المنحدر نحو الموت... المجتمع الذي فقد أفرادَه الثقة بأنفسهم واستسلموا للهزيمة... المجتمع الذي ابتلي بالموت البطيء، المجتمع الذي مكّن العدوّ من نفسه بالاستسلام له... المجتمع الذي تناسى الشعور بالمسؤوليّة، والذي عقم عن الإنجاب وتقاعس عن الحياة والحركة.

الشهيد حاضر، وخالد إلى الأبد. (...) الشهادة حضور في ساحة صراع الحقّ والباطل المستمرّة في التاريخ»¹.

إنّ مثل هذه النصوص التي تعلّي من شأن الحسين تحوّل شهادته إلى حدث كونيّ تتضاءل أمامه الأبعاد الماديّة «الحقيقيّة» التي دفعت إلى مقتله أو التي انجرت عنه، لتفسح المجال لأبعاد رويّة يغلب عليها الرمز الدينيّ الذي لا يبقى من

ملاحح الحسين إلا التضحية بالنفس في سبيل البشريّة عامّة، وفي سبيل المسلمين على وجه التدقيق.

ولأجل هذا التماثل بين الحسين ومن يمكن اعتبارهم شهداء كونيّين سبقوه في التاريخ، اعتبر محمّد شعاع فاخر أنّ الحسين «وارث» للشهادة في قوله: «واختيار الحسين عليه السلام لضرام الثورة الدامية في الطفوف¹ كاختيار إبراهيم لنار النمرود، خلا أنّ سلامة الخليل كانت راجحة من أجل تعييد النهج المهيع²، وتأجج الشهيد بذلك الضرر القدسيّ أمر محتوم لإكمال النهج (...).

وكانت وراثة الحسين لا لجده وحده بل للأنبياء جميعا، وختمت به فصول الجهاد وآياته كما ختمت بشريعة جده الشرايع وبجده الأنبياء وبكتابه الكتب، وظلّ من جاء بعده من الأئمّة ونوابهم حراسا لثورته التي لن تنتهي جذوتها إلى قيام الساعة³.

وتتعلّق هذه الوراثة أيضا برمز آخر للشهادة والفداء، يدور عليه المعتقد المسيحيّ: ونعني به شخصيّة عيسى بن مريم. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التقارب الذي نقرّ بوجاهته بين الحسين بن عليّ وعيسى بن مريم ليس محلّ إجماع كلّ الدارسين. فيذهب مير أحمد عليّ مثلا إلى أنّ «صلب المسيح (...) لا يمكن البتّة القول بأنّه شهادة بما أنّ الكتاب المقدّس يقول إنّ عيسى تجنّب النهاية بإخفاء نفسه، وهو ما يفضي إلى عدم رغبته في ملاقة الموت من أجل [إعلاء كلمة] الحقّ. وإضافة إلى ذلك، فإنّ عيسى -عندما قبض عليه أعداؤه- أخذ يتوسّل إلى الله أن يرى أنّ الأمر قد تمّ تجاوزه وأن يتقّده، وعندما رفع على الصليب بتهمة ديانتته المسيحيّة، فإنّه رفع صوته عاليا يناجي الله محتضرا، مناشدا إيّاه أنّه قد نسيه. فهل يمكن لهذا [السلوك] أن يتأتّى حتّى من أيّ مؤمن عاديّ بالله، مقتنع بـ[صحّة] اعتقاده فيه؟ [بل] كيف يمكن لصاحب قلب ضعيف خال من الإيثار بالله الرحيم أن يكون زعيما دينيا، حتّى وإن كان ابن الله؟ كيف يمكن لمن نسيه الله أن

1 - يقصد الكاتب هنا منطقة الطّف التي نزل بها الحسين في العراق. وقد وجدنا الكثير من مؤلّفي الشيعة من القدامى والمحدثين يميلون إلى اعتماد صيغة الجمع عند حديثهم عن الطّف، فيستبدلونه بالطفوف، ولعلّ في ذلك إضفاء لسمّة وجدانيّة على هذا المكان تعكس شدة تأثر الشيعة بأحداث كربلاء وتواصل هذا التأثير إلى اليوم.

2 - «وطريق مهيع»: واضح واسع بين؛ لسان العرب، م س، مادة [ه-ي-ع].

3 - محمّد شعاع فاخر، م س، ص ص 29 - 30.

يكون منقذ البشرية؟»¹.

إنّ النزعة الجداليّة جليّة في هذا النصّ، فكأنّه نصّ مناظرة بين الدينين الإسلاميّ والمسيحيّ، يرمي به صاحبه إلى الإعلاء من شأن الإسلام، وتحديدًا من شأن المعتقد الشيعيّ. فتبدو الغاية من هذه المقارنة بين شخصيّتي الحسين وعيسى هي إبراز أنّ الحسين هو الشهيد الكونيّ الذي ضحّى بنفسه من أجل الإنسانية، ولهذا كان المؤلّف متحاملا إلى حدّ ما على عيسى المسيح.

ومع اشتراك شريعتي مع غيره من المفكرين الشيعة في مسألة التماثل بين الحسين ومن سواه من رموز الفداء الذين سبقوه في التاريخ، فإنّ له موقفا مختلفا من الصلة بين شهادة الحسين وشهادة المسيح، إذ يعتبر أنّ الشهادة الإسلاميّة والشهادة المسيحيّة «متباينتان»؛ يقول شريعتي في هذا السياق: «مارتير» (MARTYR) اسم بمعنى «ميت في سبيل الله والدين»، والمصدر «مور» (MORT) بمعنى «الموت»، فال«المارتير» ميت أيضا، وفرقه عن سائر الأموات في هدف الموت والباعث عليه، فههدف الموت هنا والباعث عليه هو «الله» وفي غيره «السرطان» مثلا، وأمّا ظاهرة الموت وذات الفعل فلا يختلف بتاتا سواء كان في سبيل الله أو في سبيل الهوى أو نتيجة حادث أو غيره، فالموت واحد على كلّ حال رغم تعدّد الأسباب. لذا يعتبر المسيح وشهداء المسيحيّة «مارتير» يعني أموات؛ لأنّ المسيحيّة تفسّر «مارتير» لغة ومفهوما بمعنى «من يموت».

أمّا الشهيد فهو حيّ خالد حاضر دائما وليس بغائب أبدا، فهما إذن كلمتان متباينتان تماما»².

وقد تناول «لقنهاوسن» (Legenhausen) هذه المسألة الخلافية في صفوف العلماء الشيعة أنفسهم، واعتبر أنّه لئن لم يكن الفداء ركنا من أركان العقيدة الإسلاميّة، فإنّ ذلك لا يمنع من اعتبار أنّ الحسين قد خرج فعلا من أجل اقتداء قومه³. وبغضّ النظر عن موقفنا من رجاحة ما يذهب إليه شريعتي بخصوص دلالة كلمة «martyr» الفرنسية أو عدمها، ولا سيّما في الصلة الدلالية العميقة

1 - Mir Ahmed Ali, Ibid, p194.

2 - عليّ شريعتي، م س، ص 291.

3 - H. M. Legenhausen, Ibid, p41.

بينها وبين كلمة «mort»، فإن المفيد من كلامه بالنسبة إلينا هو إلحاحه على تفرّد الشهادة الإسلامية الشيعيّة عمّا قد يقابلها في الألسنة الغربيّة، ولا تخفى هنا أيضا نزعته إلى المنافسة عن مكانة الحسين في سلسلة المقتولين من أجل الدين بشكل مطلق. وبناء على المفاضلة السابقة، فالصلة بين الشهادتين الشيعيّة والمسيحيّة يحدّدها شريعتي بقوله: «لماذا يكون المسيح في ركاب الإمام بعد الرجعة؟!»

أيّ أن كلّ قادة العدالة والحقيقة وأئمتّها سوف يعودون؟.. (لا أريد أن أثبت كيف سيعودون وبأيّ شكل؛ لأنّها من القضايا العلميّة والكلاميّة وبحاجة إلى بحث)، وهذا يعني أن النظام المستعبد في التاريخ أي نظام الحقيقة وقادة الحرّيّة والعدالة الإنسانيّة الذين هزموا بسيف الظلم والبهتان، ولم يستطيعوا الحصول على قيادة العالم والإنسانيّة.. سوف يبعثون بعد تلك الثورة العالميّة وفناء النظم السفينيّة و«الدجاليّة»، فإنّ للباطل جولة وللحقّ دولة¹.

يبدو من خلال موقفي شريعتي ومير أحمد عليّ أنّ الشهادتين المسيحيّة والإسلاميّة متباعدتان جوهرًا وقيمة، وهو ما يجعلنا نستخلص أنّ التقريب بين هاتين الشهادتين ليس أمراً حاصلًا متّفقا عليه بين جمهور العلماء الشيعة؛ وهذا ما يدفعنا إلى إجراء المقارنة بينهما، بغية اكتشاف وجوه من التماثل أو من التباعد بينهما، فيكون حكمنا في هذه المسألة مصدره التمهّص والنظر العميق.

3 - الشهادتان الشيعيّة والمسيحيّة والصلة بينهما: هل الحسين مسيح الشيعة؟

يخضر معنى الشهادة في «العهد الجديد»، في عدد من السياقات التي منها ما نجده في «سفر أعمال الرسل» من «خطبة بولس في أهل أورشليم» إذ يقول: (ثُمَّ رَجَعْتُ إِلَى أُورُشَلِيمَ، فَبَيْنَمَا أَنَا أَصِلُّ فِي الْهَيْكَلِ أَصَابَنِي جَذْبٌ. فَرَأَيْتُهُ يَقُولُ لِي: أَسْرِعْ فَأَخْرُجْ عَلَى عَجَلٍ مِنْ أُورُشَلِيمَ، لِأَنَّهُمْ كَنُ يَقْبَلُوا شَهَادَتَكَ لِي. فَقُلْتُ: يَا رَبِّ، هُمْ يَعْلَمُونَ أَنِّي كُنْتُ فِي كُلِّ مُجْتَمَعٍ أَسْجُنُ الْمُؤْمِنِينَ بِكَ، وَأَضْرِبُهُمْ بِالْعِصِيِّ، وَأَنِّي كُنْتُ حَاضِرًا حِينَ سُفِكَ دَمُ شَهِيدِكَ إِسْطِفَانَسَ، وَكُنْتُ مُوَافِقًا عَلَى قَتْلِهِ،

1 - عليّ شريعتي، الحسين وارث آدم، م، ص 376.

مُحَافِظًا عَلَى ثِيَابِ قَاتِلِيهِ)¹.

ونجد في «إنجيل لوقا» ذكرا لشهادة المسيح نفسه فيما يلي: (وَكَانَتْ السَّاعَةُ نَحْوَ الظُّهْرِ، فَخَيَّمِ الظَّلَامُ عَلَى الْأَرْضِ كُلِّهَا حَتَّى الثَّالِثَةِ لِأَنَّ الشَّمْسَ قَدْ اخْتَجَبَتْ. وَأَنْشَقَّ حِجَابُ الْمُقَدَّسِ مِنَ الْوَسْطِ. فَصَاحَ يَسُوعُ بِأَعْلَى صَوْتِهِ قَالًا: «يَا أَبَتِ، فِي يَدَيْكَ أَجْعَلْ رُوحِي!» قَالِ هَذَا وَلَفَظَ الرُّوحُ. فَلَمَّا رَأَى قَائِدُ الْمَائَةِ مَا حَدَثَ، مَجَّدَ اللَّهَ وَقَالَ: «حَقًّا هَذَا الرَّجُلُ كَانَ بَارًّا!»)².

يبدو من خلال هذين المثالين أنَّ مفهوم الشهادة بمعنى بذل النفس من أجل الله موجود فعلا في المسيحية، وهو ما يدفعنا إلى الاحتراز من موقف مير أحمد عليّ وشريعتي سابقِي الذكر، وإلى التأكيد من أنَّ دافعهما فيما نفيه من وجوه التقارب بين الشهادتين المسيحية والإسلامية الشيعية، إنَّما هو المبالغة في الإعلاء من شأن الحسين بن عليّ بجعله «أفضل» رمز للشهادة على الإطلاق، لا بل بجعله هو «الشهيد» الكونيّ دون منازع له في مكانته.

وأكثر ما قد يدفع بالباحث إلى المقارنة بين شخصيّتي الحسين وعيسى المسيح، هو محوريّة الموت في كلا المعتقدين الشيعي والمسيحيّ. فموت الحسين هو الذي رفعه إلى رتبة الشهادة التي ترتبط بالإمامة، وكذلك المسيح الذي كان موته بمثابة الفداء الذي نجا بفضلُه أبناء نحلته حسب المعتقد المسيحيّ³.

إنَّ الاستشهاد في بعده المجرّد يرفع الحادث «الدينيّ»، حادث الموت، إلى مصافِّ الأحداث ذات السمة «الإلهيّة المقدسة»⁴؛ وهذه ناحية تشترك فيها الأديان السماويّة الثلاث. ولكنَّ ما تميّز به النظرتان الشيعيّة والمسيحيّة على وجه التحديد هو أنَّ شخصيّة الزعيم (أنبيّا كان أم إماما) تجمع بين الريادة المعنويّة الرمزيّة، والموت من أجل الجماعة. فقد مات الحسين والمسيح وهما يؤمنان بحقّهما

1 - العهد الجديد، أعمال الرسل: 22 / 12 - 15.

2 - العهد الجديد، إنجيل لوقا: 23 / 44 - 47.

وتمكن أيضا مراجعة: وفاء الدرسي، صورة الشهيد من خلال تفسير الطبري، م س، ص ص 101 و 102.

3 - P. Christian de Chergé, "Le martyre: Quel témoignage?" p2.

4 - سام كلوسنر (Sam Klausner)، "الاستشهاد عند اليهود والمسيحيين والمسلمين: تحليل اجتماعي"، ص 113.

الشرعيّ الذي لم يرفض التعرّض إلى الموت دفاعاً عنه¹، ولذلك تكتسي الحوادث التي سبقت المقتل أو التي زامنته أو حتّى حصلت على إثره بعداً مقدّساً تكتنفه الأبعاد الرمزيّة².

ومما تشترك فيه النظرتان الشيعيّة والمسيحيّة إلى موت البطل فيها أيضاً، ظاهرة أنثروبولوجيّة عامّة، تتمثّل في الدور الذي يسند إلى تلك الحادثة المفجعة، حادثة الموت التي تتحوّل إلى سبب يقرب أفراد الجماعة المؤمّنة، فيتحوّل التأمل في مقتل الزعيم إلى محاولة لخرق الحواجز الاجتماعيّة أو الإيديولوجيّة بين الجماعات المتصارعة. وفي هذا الصدد تقول سلوى العمد إنّها تمكّن «الإشارة إلى نوع من التقارب بين قيمة (Value) الجسد الفرديّ والجسد الاجتماعيّ للإنسان الفرد. وهو تطابق يأخذ حيّزه الأكبر في ذهن الجماعة بحيث يكون هذا التطابق بمثابة «الضمير الجمعيّ» لها. والفرد يتوارث هذا الضمير الجمعيّ جيلاً وراء جيل من خلال البيئة ومعطيات أخرى تسهم في تشكيل قناعاته التي قد لا تختلف كثيراً في مرحلة «التلقّي» عن قناعات البيئة المباشرة، كالأسرة مثلاً، أو القبيلة أو الطائفة في مقابل البيئة الأشمل على المستوى الوطنيّ الجامع، أي على مستوى الجماعة، وفقاً للمصطلح الإسلاميّ السائد. ومن خصائص هذا الضمير الجمعيّ أنّ حاضراً الجماعة قد يختلط بماضيها، والمستحدث من قيمها يختلط بالموروث منها وذلك دون كثير تمييز، لأنّ أيّ تمييز واع لمكوّنات هذا الضمير يفقده سمة الضمير الجامع لأفراد الجماعة. في سياق ما تقدم يمكن القول أنّ [كذا] ليس ثمة من كينونة فرديّة للإنسان بمعزل عن كينونته الاجتماعيّة. فالكينونة الاجتماعيّة هي التي تمنح الفرد مكوّنات الهوية التي على أساسها يحدّد المرء نفسه ويعرّف عنها [كذا]، ويتعرّف من خلالها على حيّزه المكانيّ والزمنيّ»³.

وتمثّل المجالس الحسينيّة أكبر دليل على الدور الذي يلعبه مقتل الحسين في التقريب بين أفراد الجماعة الشيعيّة وإزالة الفروق بينهم، لا سيّما في مظاهر التعبير

1 - سام كلوسنر (Sam Klausner)، م س، ص 114.

2 - نفسه، ص 113.

3 - سلوى العمد، الشهيد في تراث السّنة والشيعه، نموذج: الحسين بن عليّ، ص 118.

عن الحزن¹؛ أمّا في المسيحية فتُمثّل القدّاسات التي تقام في الكنائس أبرز مثال على جمع روح المسيح بين أفراد ملته. يقول «موريس إيرار» (Maurice Erard) في هذا الصدد: "إنّ أسلوب الإنسان في التغلّب على شدّة انفعاله وجزعه وعلى هاجس الموت هو بالتأكيد (...). [شكل] احتفاليّ ما. فثمة نتيجة أولى تتولّد من ملاحظتنا لهذه المرحلة البدئية من الحداد، وهي أنّ البشر يتقاربون ولعلّهم بهذا يسلكون السبيل الوحيد الذي قد يسمح للمجتمع بتجاوز عوامل التفرقة التي يؤدّي إليها الموت"².

ويمثّل الانبعاث إلى الحياة بعد الموت سمة هامة يشترك فيها المعتقدان الشيعيّ والمسيحيّ. فبالنسبة إلى المسيحية، يعتبر الموت عدوّاً يقهر بالانبعاث³ إذ يكون انبعاث المسيح حسب هذا تصوّر هو المظهر الأسنى لانتصار البشر على الموت الذي ينظر إليه على أنّه حقيقة سلبية، فرضت على الإنسان عقاباً له على عصيان الخالق.

وهذا ما يبيّنه «فيليب هـ. مينو» (Philippe H. Menoud) إذ يعتبر أنّ "الموت لا يبدو باعتباره ظاهرة طبيعيّة-بل على العكس فهو يبدو النفي ذاته للخلق، أي للطبيعة-ولا باعتباره الغاية الطبيعيّة للوجود البشريّ (...). ولا باعتباره الدخول الضروريّ في شكل أعلى من أشكال الحياة. وذلك أنّ الإنسان بما أنّه بأكمله خليفة إلهيّة، فالموت يعتري الإنسان بأكمله، جسداً وروحاً كما يقال. إنّ الموت هو قطع لصلة الحياة التي كانت تصل الخليقة بالخالق؛ فهي ليست مادّية وحسب-بمعنى نهاية الكينونة- وإنّما هي في نفس الوقت روحية؛ إنّها الحرمان من الصحبة الإلهيّة"⁴.

أمّا الصراع الأزليّ المطلق، فيدور في المذهب الشيعيّ بين الخير والشرّ. ولذلك يكون دور الأئمة الشهداء-وفق هذا تصوّر وعلى مدى التاريخ-هو التصدي

1 - وقد تناولنا هذا العنصر في مقالنا الموسوم بـ "صورة كربلاء في مجالس العزاء الحسيني: قناة الزهراء أنموذجاً"، قيد النشر.

2 - Maurice Erard, "Mort et société: Essai d'interprétation sociologique des rapports entre les vivants et les morts", in L'homme face à la mort, p57.

3 - Philippe H. Menoud, "La signification chrétienne de la mort", in L'homme face à la mort, Ibid, p155.

4 - Philippe H. Menoud, Ibid, p161.

للسّر بالموت من أجل نصره الخير. فإذا حان حين الانتصار النهائي للخير على الشرّ، بعث الإمام الخالد، سيّد العصر والزمان لكي يعلن عن تغلب الحق على الباطل، وعن انتهاء الدورة التاريخيّة.

وهذا التصرّ يعبر عنه شريعتي بقوله: «إذن لا بدّ أن ينتهي التاريخ ويتوجّ - قهرا - بانتصار الحقّ، ولا بدّ أن تتحقّق المثل الإنسانيّة والآمال والطموحات البشريّة... إنّها قضية خارجة عن نطاق البشر ولكن بالرغم من «جبر التاريخ» فالإنسان يبقى حراً مسؤولاً.

لقد بدأ التاريخ - حسب الفلسفة السياسيّة الشيعيّة - منذ أن قتل هابيل وحكم قابيل، وبقي قابيل هذا حاكماً على التاريخ في جميع مراحلهم وممسكاً بزمامهم، وقابيل متديّن، له دين، ودينه الشرك. وهابيل إنسان الإسلام، الإنسان المثاليّ الحقيقيّ، قتل وصار ضحيّة، وعليه فالتاريخ الحاكم على المجتمعات البشريّة هو تاريخ قابيل، وقابيل قتل هابيل وظلّ هو باقياً، (...) كلا إنّهم لم يمّت، بل ظلّ حاكماً على مجتمعات البشر باسم الشرك على طول خطّ التاريخ، بقي حاكماً باسم الشرك على الأمم والناس أجمعين، وقد اتخذ قابيل من الدين أداة لتبرير وجوده وإبادة الناس والحيلولة دون انبعاث هابيل من جديد... وكان لقابيل هذا على طول خطّ التاريخ ثلاثة وجوه، إنّهُ إنسان واحد حاكم على الناس ولكنّه ذو وجوه ثلاثة، ثلاثة أبعاد للطبقة الحاكمة على تاريخ البشر عبّر عنها القرآن مراراً من خلال مصطلح «الملاّ» و«المترف» و«الراهب» (...) وكان الأنبياء جميعاً، قبل موسى وبعده، يواجهونها ويثورون ضدّها»¹.

إنّ شخصيّتي الحسين في التشيع، وعيسى في المسيحيّة، تكتنفهما القداسة المتأّتية من مبدأ الشهادة، أي التضحية بالنفس من أجل الآخرين استجابة للإرادة الإلهيّة. فعلى سبيل المثال، يشير «هاستد فاين» (Husted Wayne) إلى أنّه «في الإسلام الشيعيّ تكمن أسمة عبارة عن الشهيد باعتباره أنموذجاً أو منوالاً، في ذات الحسين بن عليّ»²، مستنداً فيما يذهب إليه إلى أنّ قداسة الحسين متأّتية

1 - شريعتي، م، ص، ص 276 - 278.

2 - Husted Wayne, "Karbalā' Made Immediately: The Martyr as Model in Imānī Shī'ism", p264.

من المعاناة التي واجهها في كربلاء¹. أمّا بخصوص مكانة المسيح، فإنّها عائدة إلى إقدامه على الموت حسب «العهد الجديد» مضحياً من أجل الآخرين. ففي «سفر متى»، نجد وصفاً للسخرية اللاذعة التي وجّهت إلى المسيح قبيل صلبه وقد أوثقه أعداؤه: (وَكَانَ الْمَارَّةُ يَسْتَمُونَهُ وَهُمْ يَهْزُونَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ: «يَا أَيُّهَا الَّذِي يَنْقُضُ الْهَيْكَلَ وَيَبْنِيهِ فِي ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، خَلِّصْ نَفْسَكَ إِنْ كُنْتَ ابْنُ اللَّهِ، فَانْزِلْ عَنِ الصَّلِيبِ». وَكَذَلِكَ كَانَ عُظَمَاءُ الْكَهَنَةِ يَسْخَرُونَ فَيَقُولُونَ مَعَ الْكَتَبَةِ وَالشُّيُوخِ: «خَلِّصْ غَيْرَهُ، وَلَا يَقْدِرُ أَنْ يُخَلِّصَ نَفْسَهُ! هُوَ مَلِكُ إِسْرَائِيلَ، فَلْيَنْزِلِ الْآنَ عَنِ الصَّلِيبِ فَتُؤْمِنَ بِهِ. اِتَّكَلْ عَلَى اللَّهِ، فَلْيُنْقِذْهُ الْآنَ، إِنْ كَانَ رَاضِياً عَنْهُ، فَقَدْ قَالَ: أَنَا ابْنُ اللَّهِ»²).

وليس أدلّ على رغبة البطل (المسيح) في فداء قومه، من إقباله على الموت ومضيه في السبيل المؤدّي إليه، مثلما فعل الحسين. يقول المسيح لرفاقه: (إِنَّ ابْنَ الْإِنْسَانِ سَيُسَلَّمُ إِلَى أَيْدِي النَّاسِ، فَيَقْتُلُونَهُ، وَفِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ يَقُومُ)³.

ومّا يدلّ على التسليم للإرادة الإلهية القاضية بالشهادة، ما يرد في «العهد الجديد» ضمن سفر متى من أنّه (بَدَأَ يَسُوعُ مِنْ ذَلِكَ الْحِينِ يُظْهِرُ لِتَلَامِيذِهِ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَذْهَبَ إِلَى أُورُشَلِيمَ وَيُعَانِيَ آلاماً شَدِيدَةً مِنَ الشُّيُوخِ وَعُظَمَاءِ الْكَهَنَةِ وَالْكَتَبَةِ وَيُقْتَلَ وَيَقُومُ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ)⁴.

ولعلّ من أكثر الوجوه طرافةً في الشبه بين شخصيّتي الحسين وعيسى، أنّ سيرتيهما تخران عن مسألة إسناد الحاكم الظالم مكافأة لكل من يأتيه برأس الشهيد: ففي سيرة الحسين نجد على ذلك شاهداً في نصّ ابن سعد من «طبقاته»، وهو النصّ الذي يصف أحداث مقتل الحسين وحمل رأسه إلى عبيد الله بن زياد في قوله: «وبرز له سنان بن أنس النخعي [أي للحسين بن علي] فطعنه في ترقوته، ثمّ انتزع الرمح فطعنه في صدره، فخرّ الحسين صريعاً ثمّ نزل إليه ليحتزّ رأسه ونزل معه خوليّ بن يزيد الأصبحيّ فاحتزّ رأسه ثمّ أتى به عبيد الله بن زياد، فقال: [الرجز]

1 - Husted Wayne, Ibid, pp264-265.

2 - العهد الجديد، سفر متى: 27 / 39 - 43.

3 - العهد الجديد، سفر متى: 17 / 22 - 23.

4 - العهد الجديد، سفر متى: 16 / 21.

أَنَا قَتَلْتُ الْمَلِكَ الْمَحَجَّبَا
وَخَيْرُهُمْ إِذْ يُنْسَبُونَ نَسَبَا

أَوْ قَرَّرَ كَابِي فَضَّةً وَذَهَبَا
قَتَلْتُ خَيْرَ النَّاسِ أُمَّا وَأَبَا

قال: فلم يعطه عبيد الله شيئاً¹.

ونجد ذكر مقابل تسليم البطل أيضاً في «العهد الجديد»، عند الحديث عن «التأمر على يسوع وخيانة يهوذا»: (وَقَرَّبَ عِيدُ الْفَطِيرِ الَّذِي يُقَالُ لَهُ الْفِصْحُ. وَكَانَ عُظَمَاءُ الْكَهَنَةِ وَالْكَتَبَةُ يَبْحَثُونَ كَيْفَ يَقْتُلُونَ يَسُوعَ، لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَخَافُونَ الشَّعْبَ. فَدَخَلَ الشَّيْطَانُ فِي يَهُوذَا الْمَعْرُوفِ بِالْإِسْخَرْيُوطِيِّ²، وَهُوَ مِنْ جُمْلَةِ الْإِثْنِي عَشَرَ. فَامْضَى وَفَاوَضَ عُظَمَاءَ الْكَهَنَةِ وَقَادَةَ الْحَرَسِ لِيَرَى كَيْفَ يُسَلِّمُهُ إِلَيْهِمْ. فَفَرَحُوا وَاتَّفَقُوا أَنْ يُعْطُوهُ شَيْئًا مِنَ الْفِضَّةِ. فَرَضِيَ وَأَخَذَ يَرْقُبُ فُرْصَةً لِيُسَلِّمَهُ إِلَيْهِمْ بِمَعْزَلٍ عَنِ الْجَمْعِ)³.

وقد حاول خالد سنداوي جمع كل وجوه الشبه بين الحسين والمسيح، قال: «إحدى الوسائل التي يوظفها مؤلفو [أدب] المقاتل في محاولتهم للارتقاء بصورة الحسين إلى صورة [شخص] مقدس كانت بإقامة مشابهة بينه وبين يسوع الناصري. فيكون السؤال هو كيف تقوم مشابهة بين شخصيتين تاريخيتين تبدوان عميقتي الاختلاف [فيما بينهما]؟ إن الشيعة يقيمون الصلة بين الحسين وعيسى لأن كليهما شخصان متفوقان ووجهان نموذجيان. فحسب المعتقد الشيعي، الأئمة-والحسين أحدهم-هم ورثة الأنبياء. ولذلك فالأنبياء يمثلون بجلاء تواصل الوحي عبر تناقل الوصية من نبي إلى آخر، ثم-من بعدهم-من إمام إلى آخر في سلسلة متواصلة الحلقات. وأنبياء هذه السلسلة هم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد»⁴.

وبعد أن تأكد لنا من خلال المقارنة بين النصوص الشيعية والنصوص

1 - ابن سعد، الطبقات، م س، ص 75.

2 - جاء في "ويكيبيديا الموسوعة الحرة" أن اسم يهوذا هو سمعان الإسخريوطي؛ على الرابط التالي:

<http://ar.wikipedia.org/wiki>

3 - العهد الجديد، سفر لوقا: 22 / 1 - 6.

4 - Khalid Sindawi, "The Image of Husain Ibn 'Alī in Maqātil Literature", p100.

وقد عرض المؤلف قائمة الصفات المشتركة بين الحسين وعيسى في عنصر من مقاله وسمه بـ (بالإنجليزية): "وجوه الشبه بين الحسين وعيسى"؛ م س، ص 100 - 102.

المسيحية، أن شخصيتي الحسين وعيسى متشابهتان فعلا فيما يخص شهادة كل منهما، أمكن لنا أن نتناول بالنظر البعد الرمزي الذي يكتنف سيرتهما باعتبارهما شهيدين. وفعلا، فقد كانت الرموز عنصرا بالغ الدلالة، ولا سيما فيما يتعلق بالدم المراق من جسدي المسيح والحسين. فالدم كما سبق أن بيّنا في الباب السابق من هذا البحث، هو رمز جامع بين الحياة والموت، فهو -كما يبيّن «جون-بيار ألبار» (Jean-Pierre Albert) يضمن الحياة ما دام يجري في عروق الكائن الحي، ولكنه يعلن عن الموت بمجرد أن أريق من الجسد ضحية العنف¹.

وللدم أيضا ميزة أخرى تتمثل في دلالة المزدوجة من وجه آخر، وهو ما تشير إليه سلوى العمد بقولها: «للدّم في ذهن الإنسان على وجه العموم معنى مزدوج: الشّق الأوّل منه مادّيّ، وهو المعنى المتعارف عليه في كون الدّم سائلا حيويًا، جريانه في الإنسان الفرد يشير إلى استمرار الحياة في جسمه. أمّا الثاني فمعنويّ، يرتبط إلى حدّ كبير بالبقاء الأدبيّ، فضلا عن الجسديّ للوحدات أو الجماعات الإنسانية الأوّلية والمركّبة على حدّ سواء. (...) وقد يتشكّل الجسد الاجتماعيّ استنادا إلى روابط الدّم، أو إلى الاعتقاد بوجود هذه الروابط، كما هو الحال بالنسبة للأسرة [كذا] والقبيلة، وأحيانا بالنسبة للشعوب [كذا] عندما ترجع نسبها الأوّل إلى أجداد أسطوريّين أو حقيقيّين (...).

[و] في حال التعامل مع الدّم كفكرة [كذا]، يصبح الدّم مجموعة من الرموز الاجتماعية. هذا يعني أنّ طاقات الدّم، أي قوى الدّم ومخاطره، إنّما تكمن أساسا في مجموعة الأفكار الدينيّة والأخلاقيّة التي تبلورت لدى الإنسان حول معنى الدّم (...).

الطهارة والدّم إذا [كذا] صنوان في تراث العرب، سواء من حيث الدلالة الاجتماعية أو الدينيّة أو السياسيّة².

إنّ ما بيّنته سلوى العمد بخصوص دلالات الدّم مفيد جدّا في هذا السياق من حيث رمزيّة إراقة دم الشهيد: فسيلان الدّم يمثّل -بشكل من الأشكال- فكّا

1 - Jean-Pierre Albert, "Les mythologies de sang", p495 ;

سلوى العمد، م س، ص 117 .

2 - سلوى العمد، م س، ص ص 119 - 125 .

لروابط رمزيّة وربّما مادّيّة قائمة بين أفراد الجماعة الواحدة؛ وفي إراقة الدم أيضا هتك لحرمة الروح التي اعتبرها المعتقدان الإسلاميّ والمسيحيّ على حدّ سواء، مقدّسة. وبيّنت الباحثة أيضا عمق الصلة بين الدم وعنصر الطهارة؛ وهو ما يجعل جسد الشهيد كالقربان الذي يفدي الجماعة عبر تطهيرها من ذنوبها بتقديم دمه مقابلا للحصول على تلك الطهارة.

خلاصة

إنّ أبرز النتائج التي مكّنتنا هذا الفصل من التوصل إليها هي أنّ الموقف من شهادة الحسين في تصوّر الشيعيّ ليس ثابتا، بل هو تصوّر متطوّر في الزمن: فقد رأينا أنّ النصوص الشيعيّة القديمة أقرّت بشهادة الحسين ولكنها لم تُعلّ من شأنه إلى حدّ أن تجعل منه رمزا مطلقا للشهيد، بل كانت شخصيّة عليّ بن أبي طالب هي الطاغية على شخصيّة الحسين من هذه الناحية.

غير أنّ النصوص المتأخّرة - وخاصة النصوص الحديثة - أضفت على شخصيّة الحسين هالة من القداسة، فجعلت منه رمزا للتضحية من أجل الجماعة. واقرنت بالشهادة في هذا تصوّر المتأخّر أبعاد لم توجد في النصوص الشيعيّة القديمة، مثل مبدأ الفداء الذي أدّى - في نظرنا - إلى تقارب كبير بين النظرتين الشيعيّة والمسيحيّة إلى شخصيّتي الحسين والمسيح. وهذا ما يعكس وجهها لصلة التأريخ بالزمن: فتمثّل المؤرّخين المحدثين لزمان البدايات والنشأة يختلف عن تمثّل القدامى له، ممّا يجعل شهادة الحسين تختلف بين هؤلاء وأولئك.

ولهذا أمكن القول إنّ الحسين في تصوّر الشيعيّ الحديث، يبرز في ملمح البطل المقبل على الموت برضاه، لعلمه بأنّه إذ يفعل ذلك فهو يستجيب للإرادة الإلهيّة العليا أولا، وينقذ قومه من ذنوبهم ثانيا. ومن هذه الناحية، بدا هذان البطالان مقدّسين وبدت سيرة كلّ منهما استثنائيّة باندراجها في الصراع الأزليّ بين الخير والشرّ.

إنّ التقارب بين الموقفين المسيحيّ والشيعيّ بشأن شخصيّة الشهيد في كلّ منهما، والأبعاد العقديّة التي تحفّ بمقتله، هو تقارب يمكن إرجاعه إلى ما يكتنف الجماعة المؤمنة من شعور بالأسى على مقتل البطل الشهيد، بل وربّما بالذنب لعدم

قدرتها على دفع الموت عنه حينما كان ينتظر منها الذود عنه. وهو موقف مشترك بين الجماعتين المسيحية والشيعة إزاء المسيح بالنسبة إلى الأولى وإزاء الحسين بالنسبة إلى الثانية. فيكون تقديس جسد الشهيد بمثابة التعويض عن فقدانه، ويكون في إسناد دور الفداء إليه، ضرب من التنفيس عن الشعور بالذنب إزاءه. وتبدو صورة الحسين الشهيد لدى الشيعة واقعة في إطار عدد من الثنائيات المتقابلة التي تبين أبرز الملامح التي تحاول الجماعة إسنادها إليه؛ ومن هذه الثنائيات يمكن أن نذكر الخير والشر، والحق والباطل، والمقدس والمدنس، والطاهر والنجس، والنور والظلمة. وتجتمع كل العناصر الإيجابية في الحسين ليصبح حاملا لميزات «الهو» في مقابل سوءات «الهم». ومن ثمّ يمثل الحسين «أنا» الجماعة المؤمنة به، في صراعها مع «الآخر»، عدوه هو وعدو الشيعة الرمزي على وجه الإطلاق.

وقد يكون في هذا العامل تحديدا سبب الاختلاف بين المعتقدين الشيعي والسني حول شخصية الحسين والموقف من مقتله، وهو ما سنحاول تجليته في الفصل الثالث من هذا الباب، والذي سنعقده لدراسة الموقف السني من شهادة الحسين.

الفصل الثالث

شهادة الحسين في النصّ السنّي: البطل الذي أخطأ؟

تمهيد

يشترك الفقه السنّي مع الفقه الشيعي في تناول الأحكام الخاصّة بالشهيد، ولكنه يختلف عنه في عدم تخصيص باب تُتناول فيه هذه الأحكام. فلا تطرح القضايا المتعلقة بالشهيد إلا لما في غرضون محاور أخرى شاملة لها. فعلى سبيل المثال، نجد في كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد الحفيد (تـ595هـ)، في «كتاب أحكام الميت»¹ وضمن الباب الثالث الذي جعله «في الأكفان» ذكرا لبعض ما يتعلّق بالشهيد من أحكام، يقول: «وأما العموم فهو ما ورد من الأمر بالغسل مطلقا فمن خصّ من الأموات المحرم بهذا الحديث كتخصيص الشهداء بقتلى أحد جعل الحكم منه عليه الصلاة والسلام على الواحد حكما على الجميع»².

لقد جاء ذكر الشهيد في نصّ ابن رشد الحفيد، عابرا للقياس عليه ولم يرد في محور قائم الذات. وتكرّر هذه الظاهرة في «كتاب أحكام الميت» ضمن الباب الخامس المخصص لـ«صلاة الجنازة»³، وتحديدًا في الفصل الثاني الذي جعله ابن رشد «فيمن يصلّي عليه ومن أولى بالتقديم». يقول: «واختلفوا أيضا في الصلاة على الشهداء المقتولين في المعركة فقال مالك والشافعي لا يصلّي على الشهيد المقتول في المعركة ولا يغسل وقال أبو حنيفة يصلّي عليه ولا يغسل وسبب اختلافهم اختلاف الآثار الواردة في ذلك وذلك أنّه خرّج أبو داود من طريق جابر أنّه صلّى الله عليه وسلّم أمر بشهداء أحد فدفنوا بشياهم ولم يصلّ عليهم ولم يغسلوا وروي من طريق ابن عباس مسندا أنّه عليه الصلاة والسلام صلّى على قتلى أحد وعلى حمزة ولم يغسل ولم ييمّم وروي أيضا ذلك مرسلا من حديث

1 - القاضي أبو الوليد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الأول، «كتاب أحكام الميت»، ص 179 - 195.

2 - نفسه، ص 185.

3 - نفسه، ص 186 - 194.

أبي مالك الغفاري وكذلك روي أيضا أنّ أعرابيا جاءه سهم فوقه في حلقة فمات
فصلّى النبي صلى الله عليه وسلّم وقال: إنّ هذا عبدك خرج يجاهد في سبيلك
فقتل شهيدا وأنا شهيد عليه»¹.

وأبرز ما يمكن الوقوف عليه من خلال تناول ابن رشد للأحكام المتعلقة
بالشهيد، هو أنّ الشهادة لا تحتلّ في الفقه السنّي نفس المكانة البارزة التي تحتلّها
في الفقه الشيعي، وهو ما يمكن تفسيره باقتران الشهادة بالإمامة لدى الشيعة.

وإضافة إلى هذه النتيجة الأولى، فإنّ نصّ «بداية المجتهد» يدلّنا على أنّ الأحكام
المتعلّقة بالشهيد ليست محلّ اتفاق بين جمهور الفقهاء على اختلاف مذاهبهم،
نظرا إلى اقتصار السند الذي يحتجّ به كلّ فريق على السيرة النبويّة وتحديدًا على
كيفية تصرّف النبي مع قتلى أحد: فكلّ رواية عن هذه الحادثة تبنى عليها أحكام
تعتمدها حجة داعمة لها.

1- الموقف السنّي من الشهيد

تحتلّ موقعة أحد مكانة نظيريّة في «صحيح البخاري»، إذ نجد في «كتاب
الجنائز»² وضمن «باب الصلاة على الشهيد»³ حديثا يذكره البخاريّ يرد فيه أنّه
«كان النبي صلى الله عليه وسلّم يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد
ثمّ يقول: أيّهم [كذا] أكثر أخذًا للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدّمه في اللحد
وقال: أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة. وأمر بدفنهم في دمائهم، ولم يغسلوا ولم
يصلّ عليهم»⁴.

ويذكر البخاريّ حديثا آخر يتعلّق بموقعة أحد أيضا يرد فيه «أنّ النبي صلى
الله عليه وسلّم خرج يوما فصلّى على أهل أحد صلاته على الميت، ثمّ انصرف إلى
المنبر فقال: إنّ فرط لكم⁵، وأنا شهيد عليكم، وإنّي والله لأنظر إلى حوضي الآن،
وإنّي أعطيت مفاتيح خزائن الأرض، أو مفاتيح الأرض. وإنّي والله ما أخاف

1 - نفسه، ص 191.

2 - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاريّ، صحيح البخاريّ، "كتاب الجنائز"، ص ص 300 - 337.

3 - نفسه، ص ص 323 - 324.

4 - نفسه، ص ص 323 - 324.

5 - الفرط هو الشخص الذي يتقدّم الجماعة في أمر ما؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ف-ر-ط].

عليكم أن تتركوا بعدي، ولكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها»¹.

إن أكثر ما يشد انتباهنا في هذا الحديث هو صلاة النبي على قتلى أحد بعد مضي عهد على مقتلهم ودفنهم، ثم حصّه على الاستشهاد من خلال ربط الصلة بينه وبين «خزائن الأرض».

وإذا كان البخاري قد تعرّض لما إلى الأحكام المتعلقة بالشهداء مستندا إلى واقعة أحد، فإن مسلما (ت621هـ) قد سكت عن الأمر سكوتا تاما في «كتاب الجنائز»²، إذ لم يذكر إلا بعض الأحاديث المتعلقة بالحث على الجهاد وبعض أخلاق الجهاد من قبيل ما ذكره في «باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب»³، أو ما جاء في «باب جواز قتل النساء والصبيان في البيات»⁴ من غير تعمّد⁵.

ومن أكثر المؤلفات السنّية التي تشدنا في هذا السياق كتاب ابن تيمية (ت728هـ) المسمّى «فقه الطهارة»، فقد خصّص ابن تيمية بابا من هذا الكتاب سمّاه «باب الغسل»⁶ ولكنه لم يتناول فيه البتّة الأحكام المتعلقة بجسد الميت عامّة وجسد الشهيد حصرا. فهل يمكن أن يعكس هذا أن مكانة الشهيد في الضمير السنّي هي من «الوضاعة» بحيث لا يخصّص لها باب ولا فصل في كتاب خصّص لأحكام الطهارة، رغم تصريح النصّ القرآني نفسه بارتفاع مكانة الشهداء عند الله؟ أم أن شأن الجثة غير مهمّ البتّة؟

ويكتفي ابن قيم الجوزية (ت751هـ) في كتاب «الروح» ببيان مكانة الشهيد عند الله في جملة من الأحاديث التي منها مثلا ما يلي: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: للشهيد عند الله ستّ خصال: يغفر له في أوّل دفعة من دمه، ويرى مقعده من الجنة، ويحار من عذاب القبر ويأمن من الفزع الأكبر، ويوضع على رأسه تاج الوقار الياقوتة منه خير من الدنيا وما فيها، ويزوّج اثنتين وسبعين زوجة من

1 - البخاري، م س، ص 324.

2 - الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيريّ النيسابوريّ، صحيح مسلم، م س، الجزء الثاني، «كتاب الجنائز»، ص 617 - 672.

3 - نفسه، ص 1364.

4 - البيات مصدر من الفعل «بيت»؛ ويقال: «بيت القوم والعدو»؛ أوقع بهم ليلا؛ والاسم البيات. وأتاهم الأمر بياتا أي أتاهم في جوف الليل؛ ابن منظور، اللسان، م س، مادة [ب-ي-ت].

5 - الإمام مسلم، الصحيح، م س، ص ن.

6 - ابن تيمية، فقه الطهارة، «باب الغسل»، ص 218 - 252.

الخور العين، ويشفع في سبعين من أقاربه»¹.

إنّ التعرّض إلى مكانة الشهيد وما وعد به في الآخرة يعتبر في هذا السياق غير كاف بالنسبة إلينا، لأنّه لا يتعرّض إلى الموقف الذي على المؤمنين التعامل به مع أجساد الشهداء. وتلك الجزئية- في نظرنا- هي التي يمكننا أن نبني عليها الموقف السنّي من الحسين، وتحديدًا من جسده بعد مقتله: فحسب ما تخبر به النصوص عن كيفية دفنه وعن إمكانية تغسيله، يمكننا أن نتبيّن المكانة التي أسندت إليه من حيث اعتباره شهيدًا أم لا.

إنّ عدم تعرّض مثل هذه النصوص التأسيسية في المعتقد السنّي إلى وقعة كربلاء، يبعث على التساؤل عمّا يمكن أن يكون مبرّر هذا الصمت عن مثل هذه الحادثة التي قد أثّرت دون شكّ في الضمير المسلم على الأقلّ من حيث سمتها الدموية ومن حيث أهميّة الأشخاص الذين تواجها فيها.

ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى النصوص السنّية الحديثة، مثل كتاب «الدرّ المنثور في أحكام الجنائز والقبور» الذي وإن خصّص صاحبه مبحثًا لتناول مسألة «غسل الشهيد»²، وتحديدًا شهيد المعركة، فإنّ أحداث كربلاء لا يشار إليها البتّة بل أبرز ما نلاحظه هو نمذجة وقعة أحد على غرار الفقهاء القدامى³.

وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين التأليف بين مختلف وجهات النظر السنّية إلى الشهيد والآداب المتعلقة بالتعامل مع جسده؛ ومن هؤلاء رقية أسعد صالح عرّار في بحثها الموسوم بـ «أحكام التصرّف بالجثّة في الفقه الإسلامي». فقد تناولت مختلف شروط غسل الجثّة في بحثها على النحو التالي:

«أما شروط وجوب غسل الجثّة فهي ما يلي:

1 - أن تكون الجثّة لمسلم: فلا يجب غسل جثّة الكافر، بل يحرم عند الجمهور وعلّتهم في ذلك: أنّ الغسل وجب كرامة وتعظيمًا للميت، والكافر ليس من أهل استحقاق الكرامة والتعظيم، وأجاز الشافعية غسله؛ لأنّ غسل الميت لنظافة،

1 - الإمام شمس الدين أبو عبد الله بن قيم الجوزية، الرّوح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء، ص 111.

2 - ياسين غادي، الدرّ المنثور في أحكام الجنائز والقبور، ص 65 - 72.

3 - نفسه، ص 66.

ولأنّ النبي -صلى الله عليه وسلّم- أمر عليّاً فغسل والده وكفّنه، والراجح قول الشافعية وجوب تغسيل الميت ودفنه لأنّ ذلك من حقه.

2 - ألا تكون الجثة لشهيد قتل في معركة لإعلاء كلمة الله، فالشهيد له أحكام تختلف عن أحكام الميت سأذكرها فيما بعد، والدليل على عدم الغسل قوله -صلى الله عليه وسلّم- في قتلى أحد: «لا تغسلوهم، فإنّ كلّ جرح أو كلّ دم يفوح مسكاً يوم القيامة، ولم يصلّ عليهم».

3 - أن يكون معلوم الحياة، أمّا السقط فقد اختلف الفقهاء في تغسيله فيقول أبو حنيفة يغسل المولود، ويصلّي عليه ويرث ويورث إن استهلّ: أي وجد منه ما يدلّ على حياته بعد خروج أكثره كصراخه مثلاً، وإن لم يستهلّ لم يغسل ولم يرث، ولا يصلّي عليه، غير أنّ أبا يوسف ومحمّداً من الحنفية قالوا بأنّه يغسل ويكفّن ويحنّط ويصلّي عليه، لأنّه نفس مؤمنة، أمّا أبو حنيفة فقد استدلّ بما روي عن النبي -صلى الله عليه وسلّم- «إذا استهلّ المولود غسل وصليّ عليه وورث»، فاتفقت الروايات عند الحنفية على أنّه لا يصلّي على من ولد ميتاً، والخلاف في الغسل.

ولا يختلف رأي المالكية عن رأي أبي حنيفة فيقول الإمام مالك: بأنّه يُكره تغسيل السقط ومن غاب أكثره ولا يصلّي عليه ولا يرث ولا يورث ولا يحنّط حتّى يستهلّ صارخاً. واستدلّوا بحديث عن النبي -صلى الله عليه وسلّم- قال: «الطفل لا يصلّي عليه ولا يرث ولا يورث حتّى يستهلّ».

أمّا الشافعية: [ف] قالوا إنّ ظهرت أمارات الحياة على السقط ثمّ مات غسل، وصليّ عليه في الأظهر لاحتمال الحياة وللاحتياط، وإن لم تظهر عليه أمارات الحياة لم يصلّ عليه وإن بلغ أربعة أشهر في الأظهر، لعدم ظهور حياته، ولكن يجب غسله وتكفينه ودفنه، في الحالة الأخيرة، ولا يغسل على المذهب قبل أربعة أشهر واستدلّوا بما استدلّ به أبو حنيفة.

والحنابلة يقولون إنّّه إذا ولد السقط لأكثر من أربعة أشهر غسل وصليّ عليه: لحديث النبي -صلى الله عليه وسلّم- قال: «والسقط يصلّي عليه».

والخلاصة من آراء الفقهاء في السقط، أنّ الفقهاء اتّفقوا على وجوب غسل

السقط إن خرج حيًّا واستهْل، ويصلى عليه، فإن لم تظهر عليه أمارات الحياة غسل وكفن، ودفن مطلقاً عند الحنفيّة، وعند الشافعيّة إن بلغ أربعة أشهر غسل، ولم يصل عليه، ويغسل ويُصلّى عليه عند الحنابلة إذا ولد لأكثر من أربعة أشهر، فالشافعيّة والحنابلة متفقون على عدم غسله قبل أربعة أشهر، وهذا هو الراجح، والله أعلم.

4 - أما عن الشرط الرابع لتغسيل الميت [فهو] أن يوجد جسد الميت أو أكثره، وهذه مسألة خلافية (...).

رابعاً: كيفية تغسيل الجثة:

بعد البحث والنظر في كتب الفقه الإسلامي التي اطلعت عليها، وبعد البحث في شروط وجوب غسل الجثة، فإنّي خلصت إلى أن الجثة أنواع، حيث إنّي لم أجد عنواناً خاصّاً لهذه المسألة، ورأيت قبل البحث في كيفية تغسيل الجثة أن أبيت أنواع الجثث، فقد تكون الجثة سليمة لم تتعرض لأي نوع من أنواع الإتلاف، وقد تكون الجثة مقطّعة قد تعرّضت لحالة من حالات الإتلاف من تمثيل وحرق وتشويه وتقطيع، وقد تكون أيضاً الجثة [كذا] بالية قد بليت نتيجة الحرق أو التحلل فعر عليها كهيكل عظمي.

المسألة الأولى: كيفية تغسيل الجثة السليمة:

السليمة: من سلّم السلامة من الآفات، والسلامة بمعنى البراءة.

الجثة السليمة: هي الجثة التي عثر عليها ولم تتعرض لأي حالة من حالات الإتلاف من حرق أو تمثيل أو تقطيع لأوصالها وما إلى ذلك، بمعنى أنّها كاملة الأطراف.

وغسل الجثة السليمة كغسل الميت حيث إنّ غسل الميت كغسل الجنابة الواجب فيه كونه مرّة واحدة يُعمّم فيها الجسد وبعد إزالة النجس بشرط أن يكون الماء طهوراً، وعند إرادة تغسيل الجثة السليمة: فإنّها توضع على سرير أو لوح ليكون أحفظ لها، وليُصبّ الماء عليها، متوجّهة للقبلة، لقول النبي الكريم صلى الله عليه وسلّم عن البيت الحرام: "قبلتكم أحياء وأمواتاً"، وبعد أن توضع

الجثة على سرير الغسل بحيث يكون موضع الرأس للأعلى، لينحدر الماء ثم تستر عورة الميت بعد تجريده من ثيابه عند الفقهاء وذلك حتى يتمكن الغاسل من التنظيف والتطهير، والتطهير لجثة الميت لا يتم إلا بالتجريد، ولفعل الصحابة- رضي الله عنهم- عندما حضرت وفاة النبي- صلى الله عليه وسلم قالوا نجّره كما نجّرد موتانا ويغسل بقميصه عند الشافعية استدلالا بغسل النبي- صلى الله عليه وسلم- حيث أنّه غسل بقميصه، والراجح: تجريد الميت من ثيابه لقوة أدلتهم حيث إنّ غسل النبي- صلى الله عليه وسلم- بقميصه كان مخصوصاً بذلك لعظم حرمة- صلى الله عليه وسلم- ولأنّ الميت إذا غُسل في ثوبه ينجس الثوب بما يخرج، وقد لا يطهر بصبّ الماء عليه فيتنجس الميت¹.

لقد تعمّدنا إيراد هذا الشاهد بالرغم من طوله، لأنّه يحاول الجمع بين مختلف المواقف لدى جمهور الفقهاء من أهل السنة، ويبيّن مدى الدقّة التي توخّاها هؤلاء الفقهاء في تفصيل أحكام التعامل مع الجثة في الإسلام، وشروط ذاك التعامل. وفي تقديرنا، فإنّ هذه الظاهرة تكشف عن تقابل بين الإفاضة في أحكام الجثة من جهة، والسكوت التامّ عن جثث الحسين ومن قتل معه من آل البيت في كربلاء من جهة ثانية، لا سيّما وقد كانت جثة الحسين تطرح مشكلاً فقهيّاً إضافيّاً أشارت إليه الباحثة هنا، وهو مشكل الجثة غير الكاملة، باعتبار أنّ رأس الحسين قد قطع عن جسده بعد قتله.

ولهذا، فإنّ حادثة كربلاء- على عكس وقعة أحد تماماً- يبدو أنّها قد وقع تهميشها في مقابل هالة النمذجة التي أحاطت بواقعة أحد؛ فكأنّ الضمير السنيّ يسعى بهذا الإغفال إلى إلقاء هذه الحادثة في هامش التاريخ، بحيث لا يعتدّ بها لا على وجه التقليد ولا على وجه المخالفة. ويبدو أنّ هذه النزعة ترتبط باستراتيجيّات الاستبعاد التي تمارسها السلطة السنيّة حتّى لا ترسخ هذه الحادثة في الذاكرة الجمعيّة، لا سيّما وهي تخرج الضمير السنيّ؛ وهذا ما يكشف عن الرهانات التي ترتبط بها كتابة التاريخ «الرسمي» وتخضع لها: رهانات التوحيد بين أطراف المجتمع، ونمذجة الحاكم بنفي الأفعال المشينة عنه.

1 - رقية أسعد صالح عوّاز، أحكام التصرف بالجثة في الفقه الإسلامي، م س، ص ص 60 - 64.

وعلى غرار ما سبق، تناول عبد الرحمان العمريّ مختلف الأحكام المتعلقة بآداب التعامل مع جسد الشهيد، في بحثه «أحكام الشهيد في الفقه الإسلاميّ»، ومنها ما يخصّ غسل الشهيد، فبيّن «أنّ شهيد المعركة لا يغسل»¹ وقدّم أبرز الحجج المعتمدة لدى جمهور الفقهاء في ذلك، وهي خاصّة وقعة أحد ودفن الرسول بعدها القتلى دون غسلهم².

غير أنّ ما يميّز به هذا البحث عن سائر الأعمال التي تناولت آداب الشهيد هو أنّه قدّم وجهة النظر المقابلة، التي يقول أصحابها بضرورة غسل الشهداء، وحقّتهم في ذلك أنّ «النبيّ صلى الله عليه وسلّم أمر بحمزة-رضي الله تعالى عنه- فغسل»³.

وهذه المسألة تبعث على التأمل: فإضافة إلى عدم إشارة النصوص الفقهيّة إلى موقع الحسين في الضمير السنّي وما إذا كان شهيداً أم لا، فإنّ اعتداد بعض الفقهاء بضرورة غسل الشهيد يمكن أن يقودنا إلى القول إنّ الحسين لا يعتبر شهيداً بالنسبة إلى فئة من أهل السنّة، وذلك لما ترويه النصوص السنّيّة التي أخبرت عن موقعة كربلاء، من أنّ الحسين ومن قتل معه من آله قد دفنوا دون غسل. وبهذا، يبدو لنا الموقف الفقهيّ السنّي من الحسين قائماً على التجاهل والسكوت، على عكس النصوص الشيعيّة التي رأينا كيف أنّها شهدت تطوّراً من القديم إلى الحديث، إذ عرفت مكانة الحسين فيها أهميّة متصاعدة انتهت إلى اعتباره رمزا مطلقاً للشهادة في النصوص الحديثيّة.

ومن الكتب الهامة في سياق الموقف السنّي من الشهيد، كتاب «أحكام الحرب والسلام في دار الإسلام» لإحسان الهنديّ، الذي تناول فيه المؤلّف مفهوم الجهاد، وعمل على التوسيع من دلالته، معتبراً أنّ الجهاد إمّا أن يكون «بالمعنى الضيق»، وهو الجهاد الحربيّ أو العسكريّ حصراً، وهو استفراغ الوسع وبذل الجهد في مدافعة العدو (...)⁴، أو أن يكون «بالمعنى الواسع أو «الجهاد النفسيّ»، وهو

1 - عبد الرحمان بن غرمان بن عبد الله الكريمي العمري، أحكام الشهيد في الفقه الإسلاميّ، م س، ص 248.

2 - نفسه، ص 250.

3 - عبد الرحمان بن غرمان بن عبد الله الكريمي العمري، م س، ص 251.

4 - إحسان الهنديّ، أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام، ص 127.

مقاومة المسلم لأهوائه بحيث يمنع نفسه عما تهوى وتحبّ إذا كان هذا يدخل في إطار المحرّمات أو المعاصي. وقد جاء ذكر هذا النوع من الجهاد في حديث منسوب إلى سيّدنا محمّد صلى الله عليه وسلّم حين قال مخاطبا المسلمين بعد عودتهم من إحدى المعارك: «قدمتم خير مقدم: من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر وهو مجاهدة العبد هواه»¹.

وقد علّق المؤلّف على الحديث الذي ذكره محاولا نقض فكرة أن يكون الرسول قصد إلى اعتبار مجاهدة النفس أهمّ بالنسبة إلى الضمير المسلم من مجاهدة العدو، قائلا: «وإذا اعتبرنا هذا الحديث صحيحا فإننا نعتقد بأن لفظي «الأصغر» و«الأكبر» الواردين فيه لم يقصد منهما الرسول صلى الله عليه وسلّم تفضيل الجهاد ضدّ هوى النفس على الجهاد الفعليّ ضدّ العدو، أو اعتبار الأوّل أكثر أهميّة من الثاني، وإنّما المقصود منه هو أنّ الجهاد ضدّ الأعداء يعتبر «جهادا أصغرا» لأنّه عارض ومؤقت، بينما الجهاد ضدّ هوى النفس يبقى «الجهاد الأكبر» لأنّه جهاد دائم يلزم المسلم حتّى آخر يوم في حياته. وإذا وجد بعض الشّراح في هذا الحديث تفضيلا للجهاد النفسيّ على الجهاد الفعليّ فيجب ألا ينسوا أنّه هناك ما يزيد عن خمسين حديثا مثبتا في فضل الجهاد ضدّ العدو»².

يبدو دفاع المؤلّف عن أولويّة الجهاد المادّيّ على الجهاد المعنويّ متنزّلا في سياق جدليّ، يتعلّق بالحرب عامّة في الضمير السنّي. وهذه مسألة تتنزّل في أحد أركان المعتقد السنّيّ وهو التمسك بالسلم والالتفاف على الحاكم وتجنّب الفتن.

2 - الموقف السنّيّ من الفتن

إنّ الإمام بالموقف السنّيّ من الصراع بين الحسين ويزيد يتطلّب منّا بعض التعمّق فيما يمكن اعتباره تصوّرا عامّا ينظر به «أهل السنّة والجماعة» نظرة سلبية إلى كلّ أشكال التمرد على وجه العموم³.

فمن النصوص التي تتناول هذه المسألة يمكن أن نشير إلى «صحيح البخاريّ»

1 - إحسان الهنديّ، م س، ص 129.

2 - نفسه، ص 129.

3 - سلوى العمدة، الشهيد في تراث السنّة والشيعة، م س، ص 112؛ عبد الوهاب الشعرانيّ، مختصر تذكرة الإمام أبي عبد الله القرطبيّ، "باب ما جاء في الفرار من الفتن وكسر السلاح فيها وحكم المكره عليها وملزمة البيوت عند الفتن"، ص ص 137 - 138.

الذي ذكر جملة من الأحاديث في «كتاب الفتن وأشرط الساعة»¹، ومنها أنه «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ستكون فتن، القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي. من تشرف لها تستشرفه، ومن وجد منها ملجأ فليعذ به»².

إن أبرز ما يدور عليه هذا الحديث، هو فعل التحذير من كل الأحداث التي يتنبأ الرسول بأنها ستحدث في مرحلة من تاريخ المسلمين، تلي العهد النبوي. ويحرص الراوي الذي يصوغ هذا الحديث على الدعوة إلى عدم الانخراط في تلك الفتن وإلى تجنب المشاركة فيها قدر الإمكان.

وتبدو الغاية الأسنى التي توجه مثل هذه الدعوة هي ضمان استقرار أوضاع الأمة بمنع الانشقاق بكل الوسائل المتاحة. وهو ما يعطينا فكرة عما سيكون عليه الموقف السنّي من خروج الحسين على يزيد باعتباره وجها من وجوه التمرد على الحاكم، كاد أن يحدث نقلة لا رجعة فيها في أوضاع المسلمين.

ومن المصادر التي تعبّر عن الموقف السنّي من الفتن يمكن أن نشير إلى كتاب «مختصر تذكرة الإمام أبي عبد الله القرطبي» للشيخ عبد الوهاب الشعراني. فمن المحاور التي يطرحها هذا الكتاب «باب ما جاء في الفرار من الفتن وكسر السلاح فيها وحكم المكره عليها وملازمة البيوت عند الفتن»³؛ فيرد في هذا الباب أنه «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنها ستكون فتن ثم فتن ثم فتن القاعد فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي فإذا نزلت أو قال وقعت فمن كان له إبل فليلحق بإبله ومن كانت له غنم فليلحق بغنمه ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه فقال رجل: يا رسول الله أرايت من لم يكن له إبل ولا غنم ولا أرض قال: يعمد إلى سيفه فيكسره بحجر ثم لينج إن استطاع النجاء اللهم هل بلغت قالها ثلاثا فقال رجل يا رسول الله أرايت إن أكرهت حتى ينطلق بي إلى أحد الصفيين أو إحدى الفتتين فيضربني رجل بسيفه أو يجيء سهم

1 - الإمام مسلم، الصحيح، م س، الجزء الرابع، «كتاب الفتن وأشرط الساعة»، ص ص 2207 - 2271.

2 - نفسه، ص 2212.

3 - عبد الوهاب الشعراني، مختصر تذكرة الإمام أبي عبد الله القرطبي، م س، ص ص 137 - 138.

فيقتلني قال: ييوء بإثمه وإثمك فيكون من أصحاب النار»¹.

ويذكر الشعرائي أيضا حديثا للنبي في الحث على تجنب الفتن جاء فيه: «إنها ستكون فتنة وفرقة واختلاف فإذا كان ذلك فأت بسيفك جبل أحد فاضربه حتى ينقطع ثم اجلس في بيتك حتى تأتيك يد خاطئة أو منية قاضية»².

ويضيف الشعرائي حديثا ثالثا يتنزل في نفس سياق الحَض على ترك الفتن، وهو أنه «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن بين أيديكم فتنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل فيها مؤمنا ويمسي كافرا ويمسي مؤمنا ويصبح كافرا القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الساعي قالوا فما تأمرنا يا رسول الله قال كونوا أحلاس بيوتركم أي الزموا بيوتركم كما يلزم المجلس³ ظهر الجمل»⁴.

تبدو الفتن من خلال هذه الأحاديث خطرا لا محيص للمسلمين عنه؛ ولئن كانوا حسب هذه النصوص، عاجزين عن منع وقوع الفتن فإن الأحاديث تبدو شديدة التأكيد على عدم المشاركة فيها وعلى تجنبها بكل الوسائل. ويشدنا في هذا السياق خاصة ذكر السيف والقضاء عليه لمنع النفس من أي ميل إلى المشاركة في الفتن.

ويظهر الخوف الشديد من الفتن لدى الجماعة السنية جليا في هذا الكتاب، ضمن «باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»⁵، إذ يرد فيه الحكم التالي مسندا إلى النبي: «إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار (...) فويل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه أراد قتل صاحبه وفي رواية إنه كان حريصا على قتل صاحبه قال العلماء: وهذا محمول على من قاتل على الدنيا لا على الدين والإصلاح كقتال البغاة»⁶.

يفيدنا الحديث السابق في فهم الموقف السني من الحسين ومن يزيد- وإن

1 - نفسه، ص 137.

2 - نفسه، ص ن.

3 - المجلس والحلّس "كل شيء ويلي ظهر البعير والدابة تحت الرحل والقتب والسرّج، (...) وقيل: هو كساء رقيق يكون تحت البرذعة" ابن منظور، اللسان، م س، مادة [ح-ل-س].

4 - عبد الوهاب الشعرائي، م س، ص 137.

5 - عبد الوهاب الشعرائي، م س، ص 140.

6 - نفسه، ص ن.

بطريق التأويل -، وهو موقف تدخل في اعتباره مسألة قتال البغاة، أي الخارجين على حكم الخليفة. والإشكالية التي ستطرح على الضمير السنّي هي: هل يعتبر الحسين باغيا قد خرج على حكم الخليفة الشرعي؟ أم هل أن يزيد هو الباغي الذي استولى - بالوراثة - على حكم الحسين الذي ناله بالوراثة أيضا من طريق أبيه علي؟

ومهما يكن الأمر، فإنّ الحكم بالنار على القاتل والمقتول في الفتنة يكشف عن تشدّد الموقف السنّي إزاء كلّ أشكال التمردّ على الخلفاء لأنّ في ذلك التمردّ حسب هذا التصرّو خطرا على استقرار الجماعة الذي يرتن به استقرار الدين الإسلاميّ كلّ. فنحن بهذا إزاء تصوّر بناء للدولة ومقتضياتها حسب فقه سياسيّ يعكس موقفا متشدّدا من المعارضة أي من الاختلاف مهما كان وجهه.

ولذلك، فإنّ جوهر التعارض بين الموقفين يتمثّل في أنّ الشيعة يسندون إلى موت الحسين بعدا رمزيّا، ويجعلون منه تبريرا للمعارضة على وجه العموم، في حين ينظر أهل السنّة إلى خروج الحسين على يزيد على أساس أنّه تبرير واقع سياسيّ حاصل لا محيص عن التأقلم معه.

وهذا ما عبّرت عنه سلوى العمد بقولها: «إنّ صورة البطل لدى أهل الحكم انبثقت عن المتطلّبات العمليّة لإدارة شؤون الجماعة وتعزيز هيبة الدولة وسيادتها، بينما اقتضت شروط الموقف المعارض ومتطلّباته لدى الشيعة الإماميّين، طرح صورة الإمام الشهيد في مقابل صورة البطل عند السنّة الحاكمين»¹: فكأنّ شخصيّة الحسين تنحصر - في المنظور السنّي - في دائرة بطوليّة ليست بالضرورة محلّ اتفاق الجماعة، في حين أنّنا رأينا الإشعاع الرمزيّ الذي يحوطها في التصرّو الشيعيّ.

3 - شهادة الحسين في الضمير السنّي: التمردّ غير المبرّر

يمكن القول إنّ أهمّ سمة تميّز الموقف السنّي من خروج الحسين على يزيد هي سمة الازدواج بين التعاطف مع أحد الطرفين أو الآخر. فنجد بعض النصوص التي تعبّر عن مؤاخذتها ليزيد ولرجاله على ما فعلوه بالحسين وجماعته من تقتيل

وإهانة. وفي المقابل، نعثر على نصوص أخرى تحمل بعض اللوم للحسين، بسبب شقّه عصا الطاعة في يد يزيد، باعتباره خليفة المسلمين الذي وإن لم تستحق سيرته رضا كلّ عناصر رعيّته، فإنّه يبقى وحده رمز التفاف الأمة على قائد واحد، وهو من يفترض به أن يعصم الأمة الإسلامية من التشتت وفق المنظور السنّي.

فعلى سبيل المثال، يورد ابن عبد ربّه في «العقد الفريد» مشهدا غنيّا بالرموز التي تعبّر عن التنبؤ بما كان المسلمون ينتظرونه من خلافة يزيد، وتحديدًا من بعض عمّاله على الولايات الإسلامية. يقول: «فقدم عمرو بن سعيد في رمضان أميرًا على المدينة والموسم، وعزل الوليد بن عتبة؛ فلمّا استوى على المنبر رفع، فقال أعرابيّ: مه! جاءنا والله بالدم! قال: فتلّقاه رجل بعمامته، فقال: مه! عمّ الناس والله! ثمّ قام فخطب، فناولوه عصا لها شعبتان، فقال: تشعب الناس والله! ثمّ خرج إلى مكّة، فقدمها قبل التروية بيوم»¹.

إنّ العناصر الرمزيّة التي يحفل بها هذا المشهد تنزّله في صميم التخيّل الإسلاميّ القديم، وهذا التخيّل يمتح لا محالة من التخيّل البشريّ الكونيّ. ففي هذا المشهد عناصر تتعلّق بالموت الوشيك، وخاصّة بالمسؤوليّة عن ذلك الموت، وهو ما تنبأت به الشخصية التي تردّ الفعل على جزئيات هذا المشهد.

ومن وجهة نظر رمزيّة، يبدو أنّ الضمير الموجّه للسرد يلقي بالمسؤوليّة عمّا سيحصل من أحداث على عاتق يزيد ورجاله؛ وربّما كان المقصد الأبعد من مثل هذه الرموز هو بيان أنّ ما حدث بكرلاء إنّما كان مقدّرا وما كان من سبيل لتجنّبه، فليس الحسين ولا يزيد إلا فاعلين في يد القدر، جُعلا لينهضا بالدورين اللذين سطرّا لهما بصفة قبليّة.

وفي نفس السياق، يورد ابن عبد ربّه خبرا يتعلّق بإهمال جند عمر بن سعد لأجساد آل البيت على ساحة المعركة، يقول: «أقبل زحر بن قيس الجعفيّ² حتّى وقف بين يدي يزيد، فقال: ما وراءك يا زحر؟ فقال: أبشر يا أمير المؤمنين بفتح الله ونصره، قدم علينا الحسين في سبعة عشر رجلا من أهل بيته، وستين رجلا من

1 - ابن عبد ربّه، العقد الفريد، م س، المجلّد الخامس، ص 125.

2 - وهو تابعي، كان من أصحاب عليّ بن أبي طالب، وشهد معه وقعة صفّين. توفيّ بعد سنة 40 هـ.

شيعة، فبرزنا إليهم وسألناهم أن يستسلموا وينزلوا على حكم الأمير أو القتال، فأبوا إلا القتال، فغدونا عليهم مع شروق الشمس، فأحطنا بهم من كل ناحية، حتى أخذت السيوف مأخذها من هامّ الرجال فجعلوا يلوذون منا بالآكام والخفر كما يلوذ الحمام من الصقر، فلم يكن إلا نحر جزور أو قوم قائم، حتى أتينا على آخرهم: فهاتيك أجسامهم مجزّرة، وهامّهم مرملة، وخدودهم معفّرة، تصهرهم الشمس، وتسفي عليهم الرياح بقاع سبب، زوّارهم العقبان والرخم»¹.

وبغض النظر عمّا قد يكون المتكلّم في هذا المشهد قد قصد إليه من تعظيم انتصار جند يزيد على رجال الحسين، رغبة منه في إرضاء الخليفة، فإنّ مضمون هذا النصّ يبدو متنافيا والأحكام الفقهيّة الإسلاميّة-سنّيها وشيعيّها على حدّ سواء-بخصوص احترام جثّة الميّت والتعجيل بدفنها. فنجد في «بداية المجتهد» لابن رشد الحفيد مثلاً أنّه «إذا قضى الميّت غمض عينه ويستحبّ تعجيل دفنه لورود الآثار بذلك»².

ويصف ابن كثير مشهداً معبراً عن بعض التعاطف مع الحسين، وهو يلقي الدم إلى السماء داعياً على أعدائه، يقول: «وقد اشتدّ عطش الحسين فحاول أن يصل إلى أن يشرب من ماء الفرات فما قدر، بل مانعوه عنه، فخلص إلى شربة منه، فرماه رجل يقال له حصين ابن تميم بسهم في حنكه فأثبته، فانتزعه الحسين من حنكه ففار الدم فتلقاه بيديه ثمّ رفعهما إلى السماء، وهما مملوءتان دماً، ثمّ رمى به إلى السماء وقال: اللهمّ أحصهم عدداً واقتلهم بدداً، ولا تذر على الأرض منهم أحداً، ودعا عليهم دعاء بليغاً»³.

وفي مقابل هذا الاتّجاه الذي يوحى بالتعاطف مع الحسين، نجد لدى ابن عبد ربّه تبرئة ليزيد ممّا حصل للحسين، إذ يبيّن أنّه لم يعلم لا بخروج الحسين ولا بمقتله. يقول في هذا الصدد: إنّ يزيد حين علم بما حصل لآل البيت «دمعت عينا»⁴ (...)، وقال: لقد كنت أقنع من طاعتكم بدون قتل الحسين، لعن الله ابن

1 - ابن عبد ربّه، م س، ص 129؛ ويذكر ابن كثير شبيه هذا الخبر في البداية والنهاية، م س، ص 191.

2 - ابن رشد، بداية المجتهد، م س، الجزء الأوّل، ص 179.

3 - ابن كثير، البداية والنهاية، م س، الجزء السابع، ص 187.

سميّة! أما والله لو كنت صاحبه لتركته، رحم الله أبا عبد الله وغفر له»¹.

ونجد هذه النزعة إلى التعاطف مع يزيد لدى مؤرخ سني آخر هو الحنبلي في كتابه «شذرات الذهب» إذ ينقل الخبر عن أمر يزيد رجاله بالتصدي للحسين، مؤولا كلامه لا على معنى العنف بل المودة. يقول الحنبلي متحدثا عما سبق خروج الحسين نحو العراق من أحداث: «فقدم الحسين مكة وأقام بها وخرج منها يوم التروية إلى الكوفة فبعث عبد الله بن زياد [كذا، والأرجح أنه عبيد الله] لحربه عمر بن سعد بن أبي وقاص وقيل أرسل عبيد الله ابن الحرث التميمي أن جمع جمع بالحسين أي أحبه والجمع جاع المكان الضيق»².

والغريب في هذا الخبر أنه رغم ذكر المؤلف أن دلالة الجذر [ج-ع-ج-ع] تتعلق بالشدة لا بالسعة، فهو لا يجد حرجا في تفسير الأمر الموجه إلى عامل عبيد الله أن «جمع بالحسين» على أنه أمر بالمحبة لا بالأخذ الشديد. ونجد الفعل «جمع» تسند إليه دلالة مناقضة للسابقة يذكرها ابن الأثير في كتابه «الكامل في التاريخ»، يقول: «فلما نزلوا إذا راكب مقبل من الكوفة، فوقفوا ينتظرونه، فسلم على الحرّ ولم يسلم على الحسين وأصحابه، ودفع إلى الحرّ كتابا من ابن زياد، فإذا فيه: أما بعد فجمع بالحسين حين يبلغك كتابي ويقدم عليك رسولي فلا تنزله إلا بالعراء في غير حصن وعلى غير ماء»³.

ويشارك مع الحنبلي ابن العربي (ت 543 هـ) في كتابه «العواصم من القواصم» إذ يقول إن «(...) ولاية المفضول نافذة، وإن كان هنالك من هو أفضل منه إذا عقدت له، وإلى حلّها وطلب الأفضل من استباحة ما لا يباح، وتشيت الكلمة، وتفرق أمر الأمة. فإن قيل: كان يزيد خمارا. قلنا: لا حدّ إلا بشاهدين. فمن شهد بذلك عليه؟ بل شهد العدول بعدالته، فروى يحيى بن بكير عن الليث بن سعد، قال الليث: توفي أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا، فسماه الليث أمير المؤمنين بعد ذهاب ملكهم وانقراض دولتهم، ولولا كونه عنده كذلك ما قال إلا توفي يزيد. فإن قيل: لو لم يكن ليزيد إلا قتله للحسين بن علي. قلنا: يا أسفي على المصائب مرّة

1 - ابن كثير، م س، ص 131.

2 - الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، م س، ص 67.

3 - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م س، ص 21.

ويا أسفي على مصيبة الحسين ألف مرّة! بوله يجري على صدر النبيّ فلا يغسل،
ودمه يراق على البوغاء¹ ولا يحقن، يا لله! ويا للمسلمين! وإنّ أمثل ما روي فيه
أنّ يزيد كتب إلى الوليد بن عقبة ينعي له معاوية، ويأمره أن يأخذ له البيعة على
أهل المدينة-وقد كانت تقدّمت-فدعا مروان فأخبره، وقال: أرسل إلى الحسين
بن عليّ، وابن الزبير فإنّ بايعوا [كذا] وإلا فاضرب أعناقهم. قال: سبحان الله
تقتل الحسين بن عليّ وابن الزبير، قال: هو ما أقول لك. فأرسل إليهما، فأثاه ابن
الزبير فنعي له معاوية، وسأله البيعة فقال: ومثلي يبايع ها هنا، ارق المنبر، أبايعك
وأنا مع الناس علانية فوثب مروان وقال: اضرب عنقه. فإنّه صاحب فتنة وشرّ.
فقال: وإنّك لهنالك يا ابن الزرقاء؟ واستبّا. فقال الوليد: أخرجهما عني. وأرسل
إلى الحسين ولم يكلمه بكلمة في شيء وخرجا من عنده وجعل الوليد عليهما
الرصد، فلما دنا الصبح خرجا مسرعين إلى مكّة فالتقيا بها فقال له ابن الزبير: ما
يمنعك من شيعتك، وشيعة أبيك؟ فوالله لو أنّ لي مثلهم لذهبت إليهم. فهذا ما
صحّ. وذكر المؤرّخون أنّ أهل الكوفة وردت على الحسين وأنّه أرسل مسلم بن
عقيل ابن عمّه إليهم ليأخذ عليهم البيعة وينظر هو في أتباعه، فنهاه ابن عبّاس،
وأعلمه أنّهم خذلوا أباه وأخاه، وأشار عليه ابن الزبير بالخروج، فخرج، فلم يبلغ
الكوفة إلا ومسلم بن عقيل قد قتل، وأسلمه من كان استدعاه ويكفيك بهذا عظة
لمن اتّعظ فتمادى واستمرّ غضبا للدين وقياما بالحقّ. ولكنّه رضي الله عنه لم يقبل
نصيحة أعلم أهل زمانه ابن عبّاس، وعدل عن رأي شيخ الصحابة ابن عمر،
وطلب الابتداء في الانتهاء، والاستقامة من أهل الاعوجاج، ونضارة الشبيبة في
هشيم المشيخة، ليس حوله مثله، ولا له من الأنصار ما يرفع حقه، ولا من يبذل
نفسه دونه، فأردنا أن نظهر الأرض من خمر يزيد، فأرقنا دم الحسين، فجاءتنا
مصيبة لا يجبرها سرور الدهر، وما خرج إليه أحد إلا بتأويل، ولا قاتلوه إلا بما
سمعوا من جدّه المهيمن على الرسل، المخبر بفساد الحال، المحذّر عن الدخول في
الفتن، وأقواله في ذلك كثيرة منها (...). قوله صلّى الله عليه وسلّم: «إنّها ستكون
هنات وهنات فمن أراد أن يفرّق أمر هذه الأمّة وهي جميع فاضربوه بالسيف

1 - والبوغاء "التراب عامّة"؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ب-و-غ].

كائنًا من كان» فما خرج الناس إلا بهذا وأمثاله. ولو أن عظيمها وابن عظيمها، وشريفها وابن شريفها، الحسين يسعه بيته، أو ضيعته، أو إبله، ولو جاء الخلق يطلبونه ليقوم بالحقّ وفي جملتهم ابن عباس وابن عمر لم يلتفت إليهم، وحضره ما أنذر به النبي صلى الله عليه وسلم، وما قال في أخيه، ورأى أنها قد خرجت عن أخيه، ومعه جيوش الأرض، وكبار الخلق يطلبونه، فكيف ترجع إليه بأوباش الكوفة وكبار الصحابة ينهونه، وينأون عنه؟ ما أدري ما هذا إلا التسليم لقضاء الله، والحزن على ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم ببقية الدهر. ولولا معرفة أشياخ الصحابة وأعيان الأمة بأنه أمر صرفه الله عن أهل البيت، وحال من الفتنة، لا ينبغي لأحد أن يدخلها، ما أسلموه أبدا.

وهذا أحمد بن حنبل على تقشّفه، وعظيم منزلته في الدين، وورعه قد أدخل عن يزيد ابن معاوية في كتاب الزهد أنّه كان يقول في خطبته: إذا مرض أحدكم مرضاً فابتلي، ثمّ تماثل، فلينظر إلى أفضل عمل عنده فليزمه، ولينظر إلى أسوأ عمل عنده فليدعه. وهذا يدلّ على عظيم منزلته عنده، حتّى يدخله في جملة الزهاد من الصحابة والتابعين الذين يقتدى بقولهم، ويرعوى من وعظهم، ونعم! ما أدخله إلا في جملة ذكر الصحابة، قبل أن يخرج إلى ذكر التابعين. فأين هذا من ذكر المؤرّخين له، في الخمور وأنواع الفجور؟ ألا يستحيون إذا سلبهم الله المروءة والحياء. ألا ترعون أنتم، وتزدجرون، وتقتدون بالأخبار والرهبان من فضلاء الأئمة، وترفضون الملحدة، والمجان، من الممتنين إلى الملة؟ هذا بيان للناس، وهدى، وموعظة للمتّقين، والحمد لله ربّ العالمين¹.

إنّ نصّ ابن العربيّ هذا صريح الدلالة على دفاع صاحبه عن الموقف السنّيّ الذي يقضي بالولاء للحاكم كيفما كان، فهو بقدر ما يضعّف الأخبار التي تدلّ على فسق يزيد، يدعم الأحاديث النبويّة التي يرد فيها الحثّ على تجنّب الفتن وأسباب الانشقاق في صفوف المسلمين²؛ وإضافة إلى هذا، لا نجد في النصّ إلا ذكرا عابرا لمقتل الحسين بحيث يتجنّب المؤلّف الخوض فيما يركّز عليه الشيعة

1 - ابن العربيّ، العواصم من القواصم، ص 337 - 339

2 - وقد تناول عدنان مقراني هذا النصّ بالتحليل العميق في مقاله التالي:

Adnane Mokrani, "Ashūra in Sunni Mirrors Confused Borders Between Joy and Sadness", p54.

عادة من تفاصيل المعركة مثل جروح الحسين ومَن معه، فضلا عن مشهد قتله¹.

ونجد موقف ابن العربيّ من الصدام بين الحسين ويزيد يكاد ينفي عن الحسين الشهادة، إذ يلقي عليه اللوم باعتبار أنّه اتخذ قرارا باطلا، لم يحلّ أزمة الخليفة الفاسق بل أضاف إليها أزمة إراقة الدماء في صفوف المسلمين.

وقد ردّ ابن خلدون على ابن العربيّ بخصوص موقفه المتشدد من الحسين، وقدم تصوّرا مختلفا للقضية غلبت عليه النزعة التوفيقية خاصة. فلئن وجدناه في «مقدمته» يقرّ بأنّ الحسين قد «أخطأ» فيما أقدم عليه بالخروج على يزيد، فإنّه ينفي عنه الإثم بما أقدم عليه كما ينفيه عن يزيد أيضا.

وهو في هذا الموقف يعارض ابن العربيّ ويرميه بالغلط إذ حكم على الحسين بأنّه قد أثم إذ خرج على يزيد، بل إنّ ابن خلدون يقرّ بأنّ الحسين شهيد حتّى وإن لم يوفق إلى فهم حقيقة الوضع السياسيّ قبل الخروج نحو الكوفة.

والملاحظ أنّ قراءة ابن خلدون لهذه المسألة تقوم على نظرة تأملية تنحو نحو الموضوعية في التعامل مع التاريخ؛ فيقول في عنصر من «المقدمة» وسم ب«مقتل الحسين ابن عليّ»²: «وأما الحسين فإنّه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره، بعثت شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره. فرأى الحسين أنّ الخروج على يزيد متعيّن من أجل فسقه لا سيّما من له القدرة على ذلك، وظنّها من نفسه وأهليّته وشوكته. فأما الأهلية فكانت كما ظنّ وزيادة. وأما الشوكة فغلط يرحمه الله فيها؛ لأنّ عصبية مضر كانت في قريش وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنّما كانت في بني أمية، تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس، ولا ينكرونه وإنّما نسي ذلك أوّل الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوراق، وأمر الوحي وتردّد الملائكة لنصرة المسلمين. فأغفلوا أمور عوائدهم وذهبت عصبية الجاهلية ومنازعتها ونسيت، ولم يبق إلاّ العصبية الطبيعية في الحماية والدفاع ينتفع بها في إقامة الدين وجهاد المشركين، والدين فيها محكم والعادة معزولة. حتّى إذا انقطع أمر النبوة والخوارق المهولة تراجع الحكم

1 - Adnane Mokrani, Ibid, p55.

2 - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، م س، ص ص 228 - 230.

بعض الشيء للعوائد؛ فعادت العصبية كما كانت ولمن كانت، وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل.

فقد تبين لك غلط الحسين؛ إلا أنه في أمر دنيوي لا يضره الغلط فيه. وأمّا الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنه منوط بظنه، وكان ظنه القدرة على ذلك. ولقد عذله ابن العباس وابن الزبير وابن عمر وابن الحنفية أخوه وغيره في مسيره إلى الكوفة، وعلموا غلظه في ذلك ولم يرجع عما هو بسبيله لما أَرادَه الله.

وأمّا غير الحسين من الصحابة الذين كانوا بالحجاز ومع يزيد بالشام والعراق ومن التابعين لهم، فرأوا أنّ الخروج على يزيد وإن كان فاسقا لا يجوز لما ينشأ عنه من الهرج والدماء فأقصروا عن ذلك ولم يتابعوا الحسين، ولا أنكروا عليه، ولا أثموا، لأنه مجتهد وهو أسوة للمجتهدين.

ولا يذهب بك الغلط أن تقول بتأثير هؤلاء بمخالفة الحسين وقعودهم عن نصره؛ فإنهم أكثر الصحابة وكانوا مع يزيد ولم يروا الخروج عليه، وكان الحسين يستشهد بهم وهو يقاتل بكرلاء على فضله وحقه، ويقول: سلوا جابر بن عبد الله وأبا سعيد الخدري وأنس بن مالك، وسهل بن سعيد، وزيد بن أرقم وأمثالهم. ولم ينكر عليهم قعودهم عن نصره ولا تعرّض لذلك، لعلمه أنه عن اجتهاد منهم كما كان فعله عن اجتهاد منه. وكذلك لا يذهب بك الغلط أن تقول بتصويب قتله لما كان عن اجتهاد وإن كان هو على اجتهاد، ويكون ذلك كما يحّد الشافعي والمالكي والحنفي عن شرب النبيذ. واعلم أنّ الأمر ليس كذلك وقتاله لم يكن عن اجتهاد هؤلاء وإن كان خلافه عن اجتهادهم؛ وإنما انفرد بقتاله يزيد وأصحابه. ولا تقولن إنّ يزيد وإن كان فاسقا ولم يجز هؤلاء الخروج عليه فأفعاله عندهم صحيحة. واعلم أنه إنّما ينفذ من أعمال الفاسق ما كان مشروعاً. وقتال البغاة عندهم من شرطه أن يكون مع الإمام العادل، وهو مفقود في مسألتنا؛ فلا يجوز قتال الحسين مع يزيد ولا ليزيد، بل هي من فعلاته المؤكّدة لفسقه؛ والحسين فيها شهيد مثاب، وهو على حقّ واجتهاد، والصحابة الذين كانوا مع يزيد على حقّ أيضا واجتهاد.

وقد غلط القاضي أبو بكر بن العربي المالكي في هذا فقال في كتابه الذي سمّاه

بالعواصم من القواصم ما معناه أنّ الحسين قتل بشرع جدّه؛ وهو غلط حملته عليه الغفلة عن اشتراط الإمام العادل؛ ومن أعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدالته في قتال أهل الآراء؟!¹.

وقد شرح عدنان مقراني الخلفيّة التي وجّهت قراءة ابن خلدون للأحداث وهي «العصبية القبليّة» التي احتجبت ردحا من الزمن استغرق الفترة النبويّة، ثمّ ما لبثت أن عادت لتوجّه العلاقات بين المسلمين عند وفاة النبيّ. يقول محلّلا موقف ابن خلدون: «لقد حاول ابن خلدون تحليل [هذه] المسألة بشيء من «المرونة العلميّة»، مع بقائه منسجما ونظريّته العلميّة وفيا لها، معتبرا أنّ العصبية هي محرّك التاريخ الأساسيّ إن لم يكن الوحيد. وبالفعل، فقد تحوّل مقتل الحسين إلى حجة إضافية على صحّة تلك النظرية؛ فما كان للحسين أن يسير ضدّ «قانون» التاريخ. وحسب وجهة النظر هذه، كانت الفترة النبويّة استثناء وحسب؛ ثمّ في طور موال، عادت عجلة التاريخ إلى مسارها الطبيعيّ. ويتمثّل خطأ الحسين في عدم أخذ التغيّر الزمنيّ بعين الاعتبار، أي تلك العودة إلى الحالة الطبيعيّة بعد مرحلة موجزة من الاستثناء، ولهذا فإنّه يمكن لموت الحسين أن يعدّ «انتقاما» من التاريخ. فحسب رأي ابن خلدون، فإنّ ما يحرك التاريخ إنّما هو شعور غير عقلانيّ مصدره اللاوعي، وهو ما يسمّى بالعصبية، وليس المثل النبويّة التي عليها أن تخضع لـ«منطق» التاريخ أيضا، بما أنّها [تتنزّل] تحت قاعدة عليا اكتشفها ابن خلدون.

وقد حاول ابن خلدون بهذه الطريقة أن يحلّ معضلة فضيحة تاريخيّة: أي كيف يمكن تفسير أن يفتك السلطان أبناء أبي سفيان، عدوّ النبيّ اللدود، بعد ثلاثة عقود فقط من موته، بتقتيل أفراد من عترة النبيّ؟! فيقول ابن خلدون إنّ كلّ شيء كان عاديا، لا بل «طبيعيّا»، باعتبار أنّه مثل عودة إلى طبيعة الأشياء بعد مرحلة استثنائية، ودفع أولئك الذين دافعوا عن هذه «القاعدة» الثمن من دمائهم، بمن فيهم الحسين حفيد النبيّ. ويمكن فهم سمة هذه القضية غير الطبيعيّة على أساس أنّها «قانون إلهي»، أي أنّها سنّة الله في توجيه التاريخ. والحقّ أنّ ابن خلدون ينفي

أن يكون الحسين قد خرق قوانين الشريعة الأخلاقية، بمعنى أنه لم يقترف إثماً، بيد أنه «خرق» -دون أن يدري- «قانون» الله في التاريخ»¹.

اعتبر ابن خلدون حسب تحليل عدنان مقراني، أن الخلافة كان من الطبيعي أن تعود إلى بني أمية ممثلين في شخص يزيد، وكان من الطبيعي أيضاً أن يقوم الحسين مطالباً بالحكم باعتباره يحظى بالسلطة الدينية. ولما كانت العصبية أقوى - في نظر ابن خلدون - من الرابطة الدينية في العقلية الإسلامية في ذلك الزمن، فقد حكمت الشروط التاريخية بانزهاض الحسين².

وأكثر ما يمكن أن يشدنا في موقف ابن خلدون، هو إقراره بأن الحسين شهيد، ولكن أيضاً اعتباره أن قاتله ليس في حكم قاتل النفس المؤمنة ظلماً. وتبدو السمة «العلمية» التي تهيمن على خطاب ابن خلدون وراء أسلوبه المعتدل التوفيقى بين الطرفين المتنازعين.

ومن أبرز النصوص السنّية الدالة على هذه النزعة التوفيقية أيضاً ما يذكره الحنبلي في «شذرات الذهب» بخصوص حكم قاتل الحسين، إذ يعتبر أنه كافر أو فاسق أو فاجر؛ يقول: «ولعلماء السلف في يزيد وقتله الحسين خلاف في اللعن والتوقف. قال ابن الصلاح: والناس في يزيد ثلاث فرق فرقة تحبه وتتولاه وفرقة تسبه وتلعنه وفرقة متوسطة في ذلك لا تتولاه ولا تلعنه قال وهذه الفرقة هي المصيبة ومذهبها هو اللاتق لمن يعرف سير الماضين ويعلم قواعد الشريعة الطاهرة انتهى كلامه ولا أظنّ الفرقة الأولى توجد اليوم وعلى الجملة فما نقل عن قتلة الحسين والمتحاملين عليه يدلّ على الزندقة وانحلال الإيمان من قلوبهم وتهاونهم بمنصب النبوة وما أعظم ذلك فسبحان من حفظ الشريعة حينئذ وشيّد أركانها»³.

1 - Adnane Mokrani, Ibid, p58.

2 - بيّنت ناجية الوريثي بوعجيلة حدود وجهة النظر الخلدونية إلى التاريخ القائمة على العصبية، قالت: "ويتوسّع [ابن خلدون] في تحليل الشروط التي تضمن القوة لصاحب السلطة، فلا يتجاوز المعايير القبلية التي تتخذ لها مركزاً محورياً هو العصبية. (...) ومن المعلوم أن الفكر السنّي الرسمي قد حسم كل المسائل تقريباً بوضعها تحت عنوان الاجتاع ومنافعه وتجنّب الاختلاف ومخاطره. ولا يمكن أن يركّز على ضرورة الائتلاف، حتّى وإن أدّى إلى سلب الآخر حقّه المشروع في الاختلاف الفكري أو الاجتماعي أو السياسي، إلا الخطاب السلطوي الذي يحمي احتكار السلطة بحجّة جمع الكلمة والشمول؛" ناجية الوريثي بوعجيلة، حفريات في الخطاب الخلدوني الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية، ص 233.

3 - الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، م س، ص 68.

يتعاطف الحنبلي في هذا النصّ مع الحسين: وهو وإن اعتبره مظلوماً، فإنّ ذلك لم يمنعه من ذكر مختلف المواقف من يزيد مع تعبيره عن ميله إلى الموقف الذي يعتبره آثماً في حقّ الحسين.

يمكن أن نستنتج من خلال مختلف هذه النصوص السنيّة القديمة أنّ الضمير السنيّ الذي تعبّر عنه هذه النماذج ينزع أحياناً إلى التحامل على الحسين باعتبار أنّه قد مثّل بحركته محاولة للخروج عمّا عليه اتّفاق أهل السنّة والجماعة. غير أنّ النزعة الغالبة على هذه النصوص، هي محاولة أصحابها تجنّب إلقاء اللوم فيما حصل بكربلاء على أيّ من الطرفين المتنازعين.

ولعلّ ذلك عائد إلى تمزّق الضمير المنتج لهذه النصوص، بين ولائه السنيّ للخليفة من جهة، وتعاطفه مع الحسين حفيد النبيّ من جهة ثانية. فكأنّ المسؤول عن كلّ ما حدث في نظرهم، هو القدر الذي لم يكن للبشر أن يواجهوه ولا أن يتمردوا عليه أو هو حكم التاريخ وقانونه الطبيعيّ الذي لا يمكن الخروج عنه. فالتصوّر المثاليّ في نظر الضمير السنيّ، هو اعتبار أنّ المذنب في أزمة كربلاء طرف ثالث لا هو الحسين ولا هو يزيد، بل هو أهل الكوفة. وقد عبّر ابن كثير عن هذا الموقف في النظر إلى الأمور بقوله: «(...) بل أكثر الأئمّة قديماً وحديثاً كاره ما وقع من قتله وقتل أصحابه، سوى شرذمة قليلة من أهل الكوفة قبّحهم الله، وأكثرهم كانوا قد كاتبوه ليتوصّلوا به إلى أغراضهم ومقاصدهم الفاسدة. فلمّا علم ذلك ابن زياد منهم بلّغهم ما يريدون من الدنيا وآخذهم على ذلك وحملهم عليه بالرغبة والرهبة، فانكفّوا عن الحسين وخذلوه ثمّ قتلوه»¹: يعكس هذا الموقف محاولة لإيجاد المخرج من هذه الأزمة، بنسبة الأحداث إلى فاعل غير بشريّ، ممّا يجنب المؤرّخ الحسم في الأمر، والقطع بحكم نهائيّ على المذنب فيما حلّ بآل البيت.

أمّا النصوص السنيّة الحديثة، فقد عرفت- في تقديرنا- تطوّراً بالنسبة إلى النصوص السنيّة القديمة يقرب ممّا كنّا قد وقفنا عليه من تطوّر النصوص الشيعيّة الحديثة بالنسبة إلى النصوص الشيعيّة القديمة: فالميل إلى التعاطف مع الحسين

1 - ابن كثير، البداية والنهاية، م س، ص 202.

يبدو أكثر صراحة لدى مؤلفي العصر الحديث، من أمثال أبي الأعلى المودودي (1903 - 1979) في كتابه «الخلافة والملك». يقول: «ولنفرض أن الحسين - حسب وجهة نظر يزيد - كان يتزعم الثورة والعصيان فهل خلا الإسلام من قانون يعاقب الخارجين على الحكومة؟ إن هذا القانون مدون في كافة كتب الفقه المفصلة الجامعة (...) ولو نظرنا بعين هذا القانون إلى كل ما جرى من ميدان كربلاء وإلى بلاطات الكوفة ودمشق لوجدنا أن كل جزئية من جزئياته وكل تفصيلة من تفصيلاته كانت - قطعا - حراما وظلما شديدا ما بعده ظلم. إن ما فعله يزيد وقاله في بلاط دمشق تختلف بشأنه الروايات. ونحن إذا تركنا كل هاتيك الروايات وصدّقنا رواية واحدة تقول أنه [كذا] بكى لما رأى رؤوس الحسين ورفاقه وقال «كنت أرضى من طاعتكم بدون قتل الحسين لعن الله ابن سمية أما والله لو أتي صاحبه لعفوت عنه» وأنه قال «والله يا حسين لو كنت أنا صاحبك ما قتلتك» فإن ثمة سؤالا يطرح نفسه أمامنا: وما العقاب الذي أنزله بواليه السفیه على اقترافه هذا الظلم العظيم؟ يقول ابن كثير إنه لم يعاقب ابن زياد ولم يعزله بل لم يوجه إليه حتى ولو رسالة لوم ومع أن الإسلام شيء عظيم إلا أنه لو كان في يزيد رمق من المروءة والنبيل لفكر كيف كان إحسان الرسول صلى الله عليه وسلم - بعد فتح مكة - إلى آل بيته وكيف عاملت حكومته آل بيت الرسول»¹.

ويبدو طه حسين في كتاب «الفتنة الكبرى: عليّ وبنوه» متعاطفا مع الحسين، مركزا على تميزه عن يزيد في أخلاقه ونسبه. يقول واصفا سيرة يزيد: «إنه كان قبل ولايته لعهد أبيه مسرفا على نفسه في طلب اللذة والعكوف عليها والاستهتار بها، حتى كثر حديث الناس فيه، وحتى أشار زياد عليه أن يتحفّظ ويحتاط، وأشار على أبيه أن يأخذه بسيرة أرشد من سيرته ومذهب في الحياة يلائم ما كان يرشّحه له من ولاية العهد والنهوض بعده بأمر هذه الدولة الضخمة. فأخذه أبوه بشيء من الحزم وأغراه بلاد الروم، وتتبع سيرته على نحو ما، ولكنه لم يبلغ من تأديبه وتقويمه ما أحب، كان مشغولا عنه بسياسة الدولة، وكان الفتى مشغولا عن أبيه بسياسة شهواته الجامحة. وقد مات أبوه وهو عنه بعيد، حتى احتاج الضحّاك ابن

1 - أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، ص 118 - 119.

قيس إلى أن يقوم مقامه، فيعلن موت معاوية إلى الناس ونهوض ابنه يزيد بالأمر من بعده. ثم أقبل الفتى فتلقّى دولة عريضة غنيّة معقّدة السياسة، لم يبذل في تشييدها جهداً، ولم يحتمل في تأييدها مشقّة ولا عناء. وقد أقبل على الملك دون أن ينصرف إليه عن لذّاته أو يقلع عمّا كان عاكفاً عليه من العبث واللّهو والمجون. أقبل على الملك واثقاً بأنّ الدنيا قد أذعنت له، وبأنّ أموره ستجري على طريق سواء. ولم ينس إلا شيئاً واحداً، وهو الجهد العنيف الذي بذله أبوه لتستقيم له هذه الدنيا وليمهّد ملكه لابنه. ولم يكن يزيد يحتمل أن يلتوي عليه أحد بطاعة، وإنّما كان يرى أنّ طاعته حقّ على الناس جميعاً، فمن التوى بها عليه فليس له عنده إلا السيف»¹.

يتميّز موقف طه حسين من شخصيّة يزيد بمحاولة تحليل شخصيّته في ضوء الطفولة التي عاشها، والتي غرست فيه طباع العدوانيّة وحبّ السيطرة. ويمكن أن نسّم محاولة التحليل هذه بالحياد العلميّ إزاءه، أي بالموضوعيّة والتعامل مع الأحداث بتجرّد نسبيّ.

ولكنّ طه حسين ظلّ مع ذلك مدافعاً عن الحسين، يصوّره في هيئة المظلوم الذي دفعت به الظروف التاريخيّة إلى معركة الموت. وأهمّ هذه الظروف حسب طه حسين إلحاح أهل العراق عليه في المجيء إليهم؛ يقول: «وأما الحسين بن عليّ فقد أقام بمكّة رافضاً بيعة يزيد. وجعلت الرسل تتّصل بينه وبين شيعة أهل البيت في الكوفة، وهم أكثر أهلها. وقد استجابت هذه الشيعة للحسين. ويقول المؤرّخون إنّها هي التي بدأت فدعته إلى أن يأتي الكوفة ليكون إمامهم فيما أزمعوا من خلع يزيد وإخراج عامله النعمان بن بشير. وقد كثرت هذه الكتب وكثر الذين أمضوها من أشراف الناس ورؤوس القبائل وقراء مصر، حتّى منحها الحسين كثيراً من عنايته»².

وقد علّق عدنان مقرّاني على موقف طه حسين من الحسين بقوله: «لقد حاول طه حسين في وصفه لمأساة كربلاء أن يبقي على مسافته العلميّة وعلى حياده

1 - طه حسين، الفتنة الكبرى: عليّ وبنوه، م س، ص 236 - 237.

2 - طه حسين، م س، ص 237.

التاريخي، بيد أنه يسعنا أن نقرأ بين الأسطر تعاطفه مع الحسين»¹.

ويتحوّل ما جاء مضمرا في نصّ طه حسين، من تعاطفه مع الحسين وتحامله على يزيد، إلى اعتراف صريح بأنّ الحسين «أبو الشهداء» لدى عبّاس محمود العقّاد في كتابه «أبو الشهداء الحسين بن عليّ». يقول معلّقا على خصومة الحسين مع يزيد: «إنّ القول بصواب الحسين معناه: القول ببطلان تلك الدولة، والتماس العذر له معناه: إلقاء الذنب عليها. وليس بخاف على أحد كيف ينسى الحياء وتبتذل القرائح أحيانا في تنزيه السلطان القائم وتأثير السلطان الذاهب. فليس الحكم على صواب الحسين أو على خطئه إذن بالأمر الذي يرجع فيه إلى أولئك الصنائع المتزلفين الذين يرهبون سيف الدولة القائمة ويغتمون من عطائها، ولا لصنائع مثلهم يرهبون بعد ذلك سيفاً غير ذلك السيف ويغتمون من عطاء غير ذلك العطاء. إنّما الحكم في صواب الحسين وخطئه لأمرين لا يختلفان باختلاف الزمان وأصحاب السلطان، وهما: البواعث النفسيّة التي تدور على طبيعة الإنسان الباقية، والنتائج المقرّرة التي مثلت للعيان باتّفاق الأقوال. وبكلّ هذين المقياسين القويّين نقيس حركة الحسين في خروجه على يزيد بن معاوية، فنقول: إنّّه قد أصاب. أصاب إذا نظرنا إلى بواعثه النفسيّة التي تهيمن عليه، ولا يتخيّل العقل أن تهيمن عليه بواعث غيرها. وأصاب إذا نظرنا إلى نتائج الحركة كلّها نظرة واسعة، لا يستطيع أن يجادل فيها من يأخذ الأمور بسنّة الواقع والمصلحة، أو من يأخذ الأمور بسنّة النجدة والمروءة»².

وقد أجمل العقّاد موقفه السلبيّ من انتصار يزيد على الحسين في الحرب، بقوله: «وما من رجل فاز حيث ينبغي أن يخيب كما فاز يزيد بن معاوية في حربه للحسين، وما اختصم رجلان كان أحدهما أوضح حقّا وأظهر فضلا من الحسين في خصومته ليزيد بن معاوية»³.

ولهذا اعتبر عدنان المقرّائي أنّ العقّاد بدا في هذا الكتاب «أكثر ميلا إلى الحسين وتعاطفا معه [من طه حسين]، فقد صوّر الحسين على أنّه رسالة إلى الوعي

1 - Adnane Mokrani, Ibid, p60.

2 - عبّاس محمود العقّاد، أبو الشهداء الحسين بن عليّ، م س، ص ص 198 - 199.

3 - نفسه، ص 120.

الإنسانيّ، مؤكّداً أنّه «ما من استمرار للبشريّة دون شهادة» و«أنّ مشكلة الحياة الأساسيّة لم تتبدّل منذ ثلاثمائة سنة وألف، وهي الحرب الضارية بين البشر أنفسهم وبين معتقداتهم ومثلهم»¹.

خلاصة

إنّ أهمّ ما يمكننا الخروج به من نتائج في خاتمة هذا الباب، هو أنّ شخصيّة الحسين لم تحمل لقب الشهيد بشكل متواصل على مدى التاريخ، كما يمكن أن توحى به التصورات الشعبيّة التي يغلب عليها خاصّة اعتبار الحسين «سيدي شباب أهل الجنّة».

وقد تبيّنّا من خلال نظرنا في مفهوم الشهيد في الإسلام، أنّ هذا المفهوم محفوف بالمشاكل العقديّة الفقهيّة باعتبار غموض النصّ التأسيسيّ (أي القرآن) في تحديد ماهيّة الشهيد، وهو ما ولّد الحاجة إلى توسعة المفهوم باعتبار الحديث النبويّ، ثمّ بتوسّع الفقهاء واللغويّين في ما اعتبروه «طبقات» الشهداء أو «أصنافهم».

وكان من الطبيعيّ أن يلحق هذا الالتباس بشخصيّة الحسين، من حيث محاولة الإجابة عن السؤال التالي: هل يعتبر الحسين شهيدا أم لا؟ فتبيّن لنا أنّ النصوص الشيعة القديمة يسكت أغلبها عن هذه المسألة، بحيث لا يبدو الحسين فيها رمزا مطلقا للشهادة. فرغم أنّ النصوص التي تنظر للإمامة تربط بينها وبين الشهادة والولاية، فإنّ شخصيّة عليّ بن أبي طالب بدت هي الرمز الأكبر لصورة الإمام الشهيد.

غير أنّ هذه النزعة تبدّلت في النصوص الشيعة الحديثة التي برزت فيها السمة الانفعاليّة في التعامل مع سيرة الحسين، على أساس أنّها مأساة توجّها ارتقاء البطل إلى مصافّ الشهداء، لا بل صوّرت النصوص الحديثة موقعة كربلاء على أنّها أمر معلوم مسبقا، باعتبار أنّ الحسين كان مقدّرا له أن يموت شهيدا فداء لكلّ الشيعة، وهو ما ولّد تماثلا بارزا بين التشيع والمعتقد المسيحيّ، فيما يخصّ عذاب المسيح وفدائه قومه بروحه.

ولئن اشتركت النصوص السنّية مع النصوص الشيعيّة في اختلاف الحديث منها عن القديم، فإنّ ما تميّزت به المدوّنة السنّية هو أنّ النزعة الغالبة على النصوص القديمة منها، كانت محاولة التوفيق بين قداسة آل البيت واجتماع الأئمة حول الخليفة، فتحا بعض المؤلّفين القدامى إلى لوم الحسين على الخروج على يزيد ونحا البعض الآخر إلى التعاطف معه باعتباره حفيد النبيّ. وكانت في أغلب النصوص التي اطلّعنا عليها، نزعة توفيقية حاول أصحابها تبرئة يزيد من ذنب موت الحسين، واعتبروا مع ذلك أنّ الحسين شهيد. وبدا المذنب في الأزمة لدى البعض هو القدر الذي لا رادّ له، أو هو أهل الكوفة الذين خدعوا الحسين وسبّوا الأزمة بتحريضه على الخروج على يزيد. ولهذا الأمر صلة بنظام الحكم ومفهوم السلطة والسلطة المضادة: فإذا اعتُبر الحسين شهيدا مع كونه معارضا سياسيا، تحوّل إلى قدوة بالنسبة إلى المعارضين السياسيين بما يهدّد استقرار النظام. ولفتت نظرنا قراءة ابن خلدون للأحداث: فهي علاوة على سمتها التوفيقية، تردّ الخلاف إلى عامل العصبية القبليّة، وهو عامل بيّن صاحب «المقدمة» أنّه طبيعيّ، فما كان للأحداث إلا أن تسير على ذلك النحو الذي جرت وفقه.

أمّا النصوص السنّية الحديثة، فيبدو أنّ تغير السياق المعرفي وزوال الهاجس «السنّي» من أذهان أصحابها (أي الحاجة إلى الالتفاف حول الحاكم وجمع كلمة المسلمين خشية التشتّت) قد جعل المؤلّفين يتحرّرون إزاء الأحداث التاريخيّة: فبدت شهادة الحسين أمرا ثابتا، وبدا ظلم يزيد له واضحا. وكأنّنا بشخصيّة الحسين خرجت من «التسييج» الدينيّ التاريخيّ المحدّد الضيق، لتتحوّل إلى رمز للثائر السياسيّ على وجه الإطلاق. ولذلك بدا العقّاد في كتابه الذي خصّصه للحسين شيعيّ الهوى.

وقد حاول عدنان مقرّائيّ تقديم عرض أرادته شاملا للدلالات المسندة إلى كربلاء في الأوساط الشعبيّة السنّية، فذكر أنّها تتشابه في هذا التصرّو مع الحقائق التالية:

«- قبول الله توبة آدم بعد طرده من الجنّة؛

- إنقاذ الله لنوح ومن معه في الفلك؛

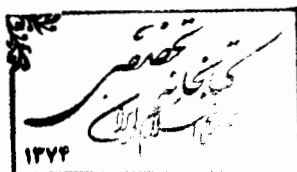
- شفاء أيّوب من سقمه؛

إخراج يونس من بطن الحوت؛ انشقاق البحر عندما أطلق أطفال إسرائيل من حبسهم، وتدمير جيش فرعون (...); تكليم الله مباشرة لموسى وإعطاؤه إياه التعاليم؛ رفع عيسى إلى السماء»¹.

ولما كانت الأزمة التي حصلت بين الحسين ويزيد أزمة سياسية في أساسها، جعلنا الباب الثالث من بحثنا للنظر في ملمح الحسين باعتباره رجل سياسة، خرج نحو الكوفة لافتكاك ما قد يكون اعتبره حقّه في الحكم.

الباب الثالث

**الحسين زعيمًا سياسيًا:
بين الذود عن العقيدة
والظموح إلى الحكم**





الفصل الأول

في جذور النزاع: بين الأسطورة والتاريخ

تمهيد

يمكن اعتبار هذا الباب الثالث أهم أبواب البحث، باعتبار أن العامل السياسي يمثل أس النزاع بين الحسين ويزيد. فرغم الأبعاد المختلفة التي أضفيت على سيرة الحسين، من عقديّ وأسطوريّ وغيرهما، يبقى مدار الخلاف بينهما - في تقديرنا - على الحكم. ولهذا، فإنّ الشأن السياسيّ يمثل محطّ اهتمامنا في هذا السياق، من حيث العوامل التي ولدت الصراع على الحكم، ومن حيث وجوه الخطاب التي رافقت المعركة بين الحسين وجند يزيد، بل والتي سبقتها أيضا.

وإذا كانت أحداث كربلاء وما سبقها وبعض ما جرى بعدها، قد مثلت محور البابين السابقين، فإنّ ما نحاول التركيز عليه في هذا الباب هو الخلفيات التي وجّهت كلا الطرفين في النزاع، ومختلف الأبعاد التي أضفاها المؤرّخون على ذلك النزاع، ممّا يكشف عن هواجسهم عبر مراحل تاريخيّة مختلفة، أي ما عبّر عنه محمّد عابد الجابريّ بمصطلح «العقل السياسيّ» الذي عرّفه بقوله: «والسياسة فعل، له (...) محدّداته وتجليّاته. وهي فعل اجتماعيّ يعبّر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعا من السلطة خاصّا، هي سلطة الحكم. ومحدّدات الفعل السياسيّ بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتجليّاته النظرية والتطبيقية، الاجتماعية الطابع، تشكّل بمجموعها قوام ما ندعوه هنا «العقل السياسيّ»¹.

إنّ موقفنا من الصلة بين البعدين السياسيّ والدينيّ في الخلاف بين الحسين ويزيد، يتمثّل في أنّ الجانب السياسيّ لا يحايث الجانب الدينيّ فقط، بل إنّهُ أيضا ينبني عليه. وتلتقي نظرتنا في هذا الصدد مع موقف محمّد عابد الجابريّ في استعارته مفهوم «اللاشعور السياسيّ» من المفكّر الفرنسيّ «ريجيس دوبري» (Régis Debray)، وهو - مثلما عبّر عنه الجابريّ - «إبراز ما هو سياسيّ في السلوك

1 - محمّد عابد الجابريّ، العقل السياسيّ العربيّ محدّداته وتجليّاته، ص 7.

الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر»¹.

وتتمثل نظرية «دوبري» بخصوص الظاهرة السياسية على وجه العموم، في أن «ما ينبنى عليه [الجانب] السياسي يتمثل في [البعد] الديني، أي الرمزي والمتعالي والمقدس والعقيدة»².

وبناء على هذه النظرة إلى الأمور، يحدد الجابري صلة العقل السياسي بالمتخيل الاجتماعي بما يلي: «(...) العقل السياسي كتمارين وكإيديولوجيا، وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي. النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي أما المخيال الاجتماعي فبما أنه منظومة من البدايات والمعايير والقيم والرموز فهو ليس ميدانا لتحصيل المعرفة بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد. وهكذا فإذا كان النظام المعرفي، كما سبق أن حدّدناه، هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للإيديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظّمة، بنيتها اللاشعورية»³.

وفي نفس هذا السياق، يبيّن «بول ريكور» (Paul Ricoeur) أن تمثيل الماضي يبقى دوما محلّ تنازع بين الذاكرة والتاريخ، «فتتميّز الذاكرة [عن التاريخ] بأنّها إدراك للماضي على أساس أنّه قد حصل وإن لم يعد حاصلا بعد؛ أمّا التاريخ، فيفضلها بقدرته على توسيع النظر إلى المكان وإلى الزمان، وبقوّته في نقد نظام الشهادة، وبالتفسير والفهم، وبأهيمنة البلاغية على النصّ، وخاصّة بإنصافه للمواقف المتداخلة التي تعبّر عنها [وجوه] الذاكرة الجريحة، التي تطمس مآسي الآخرين»⁴.

1 - محمد عابد الجابري، م س، ص 13.

2 - Yoland Sénecal, "Compte rendu", p. 152-156.

على الرابط التالي: <http://id.erudit.org/iderudit/040424ar>

3 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، م س، ص 16.

4 - Paul Ricoeur, "L'écriture de l'histoire et la représentation du passé", Ibid, p747.

إنَّ أبرز ما يمكننا أن نستخلصه ممَّا سبق من تحليل الظاهرة السياسيَّة في صلتها بالمجتمع، هو انطواؤها على جانب «اللاشعور السياسيّ». وهذا البعد اللاشعوريّ هو في تقديرنا، محمل الجانب الخرافيّ أو شبه الخرافيّ الذي يقوم عليه النزاع بين الحسين ويزيد في جانب ما من جوانبه. وهذا نفسه ما دفعنا إلى اعتبار أنَّ في عرض المؤرّخين للصلة بينهما بعدا أسطوريًّا نقصد به تحديدا في هذا السياق الصلة بين جدّيهما في الزمن الغابر الذي حمل جذور النزاع بينهما، شأن الأساطير على وجه العموم في تقديمها أصول الظواهر أو أسبابها الدفينة التي تفسّر الظواهر التي يشهدها التاريخ البشريّ بمختلف عصوره.

ويستدعي ممَّا هذا المبحث تحليلا لغويًّا، نحدّد به الصلة بين لفظي «النزاع» و«الخصام»: فأبرز ما يدلّ عليه الجذر [ن-ز-ع] هو الاقتلاع¹، ممَّا يفيد توظيف قوّة مادّيّة (جسديّة أو غيرها) في افتكاك شيء من شخص، أو قلع شيء من شيء آخر. أمّا مادّة [خ-ص-م]، فتفيد المواجهة اللفظيّة، إذ يذكر ابن منظور أنَّ «الخصومة الجدل. خاصمه خصاما ومخاصمة فخصمه يخصمه خصما: غلبه بالحجّة»².

ومع هذا، فلا يفصل ابن منظور بين اللفظتين فصلا تامًّا، إذ يعتبر أنَّ «النّزاعة والنّزاعة والمنزعة والمنزعة: الخصومة. والمنازعة في الخصومة: مجاذبة الحجج فيما يتنازع فيه الخصمان. وقد نازعه منازعة ونزاعا: جاذبه في الخصومة»³.

وإجمالا، فإنّ النزاع يدلّ على المواجهة المادّيّة بين طرفين متعادين على أمر ما، في حين يدلّ الخصام على المقارعة بالحجّة. وبناء على هذا التحديد اللغويّ، يكون النزاع أنسب لهذا الفصل الذي نخصّصه للبحث في جذور الحرب التي دارت رحاها بين آل البيت بزعامه الحسين ومن التفتّ حولهم، وجيش يزيد بن معاوية بقيادة عبيد الله بن زياد. ويكون الخصام أنسب للفصل الموالي الذي ننظر فيه في استراتيجيّات المعركة من الناحية التنظيريّة، إضافة إلى الخطاب السياسيّ الذي اعتمده كلا الطرفين.

1 - ابن منظور، لسان العرب، م س، مادّة [ن-ز-ع].

2 - نفسه، مادّة [خ-ص-م].

3 - نفسه، مادّة [ن-ز-ع].

وتتعامل المصادر القديمة والحديثة التي أمكن لنا الاطلاع عليها، مع أسباب الخلاف بين الحسين ويزيد على أساس أنّها وليدة مرحلة قديمة جداً، مرحلة الأجداد الذين عاشوا قبل ظهور الدعوة الإسلامية، والذين زرعت بذرة الخلاف بين الهاشميين والأمويين في زمنهم، فكان الخلاف بين الحسين ويزيد مجرد مواصلة لعلاقة تأسست في ذلك الزمن القديم.

ولئن لم يُجمع كلّ المؤرخين على سرد القصّة الأولى، فإنّ وجوه التنازع بين الأمويين والهاشميين لم تكد تغيب من النصوص الشيعة والنصوص السنية. ومن المؤرخين من يعتبر أنّ أحداث كربلاء تعود إلى عوامل جرت في الزمن الإسلامي، قد تكون لدى البعض طلب يزيد البيعة لنفسه من الحسين، ورفض هذا أن يبايعه؛ وقد تكون لدى البعض الآخر عائدة إلى مرحلة سابقة، أي إلى زمن معاوية الذي ظلّ في حياته يهادن الحسين إلى أن استوثق لنفسه، وأخذ يدعو لبيعة ابنه من أمصار الدولة العربية الإسلامية.

1- المرحلة الأولى من النزاع: التوأمان المتداخران

إنّ اعتبارنا أنّ التأريخ لأصل النزاع بين الحسين ويزيد يلتبس بالأسطورة في بعض ملامحه، يعود إلى ما بدا لنا من سمات تنطبق على النصوص الشيعة والسنية، أمكن لنا ضمّها إلى الأسطورة.

ومن الناحية اللغوية، تغلب الدلالة السلبية على معنى الأسطورة، مثلما يعرفها ابن منظور في «لسان العرب»، إذ يعتبر أنّ «الأساطير أحاديث لا نظام لها (...)». يقال سطر فلان علينا يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل¹. أمّا في الدراسات الحديثة، فترفع الدلالة السلبية عن الأسطورة؛ فقد استدلّ فراس السّواح مثلاً في كتابه «الأسطورة والمعنى»، على أنّ الأسطورة ظاهرة ثقافية كونية، لا يمكن أن يقتصر تعريفها على القول «إنّ الأسطورة هي حكاية تقليدية تلعب الكائنات الماورائية أدوارها الرئيسية»²؛ وإلا لما كان من فرق بينها وبين أجناس أدبية ينطبق عليها هذا الحدّ مثل «الخرافة» (...) القصص البطوليّ (...) الحكاية الشعبية

1 - ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [س-ط-ر].

2 - فراس السّواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، ص 8.

وغيرها»¹. والأسطورة حسب «ميرسيا إلياد»، هي ذات دور تأسيسيّ بالنسبة إلى الذاكرة الفرديّة والذاكرة الجماعيّة معا، لأنّها تحكي عن أصل الظواهر المحيطة بالإنسان. يقول في هذا الصدد: «في الحقيقة، لا تحكي لنا الأساطير أصل العالم والحيوان والنبات والإنسان وحسب، وإنّما تحكي لنا أيضا جميع الحوادث التي على أثرها [كذا] أصبح الإنسان على ما هو عليه اليوم، أي كائنًا فانيا، ذكرا أو أنثى، عضوا في جماعة، مجبورا على العمل لكي يعيش، ويعمل وفق قواعد معيّنة. ولئن كان العالم موجودا، وكان الإنسان موجودا، فلاّن الكائنات العليا أبدت عن [كذا] فعاليّة مبدعة في «البدائيات». لكنّ حوادث أخرى حدثت بعد خلق العالم والإنسان، والإنسان مثلما هو عليه اليوم هو النتيجة المباشرة لهذه الحوادث الميطيّة؛ لقد كوّنته هذه الحوادث»².

فبالأسطورة من هذا المنظور هي قصّة أحداث تتعلّق ببداية ظاهرة ما أثّرت في جماعة بشريّة معيّنة إلى حدّ جعلها تعني بتدوينها. وتفيدنا الأنثروبولوجيا الدينيّة في هذا الصدد بأنّ «كلّ ثقافة يتصدّى الإنسان فيها للعالم [المحيط به] فيسمّيه ويصنّفه ويعقله ومن ثمّ يملكه عبر الأساطير، هو كلّ لا تتطابق وسائل التعبير عنه مع الواقع المادّي أبدا»³.

وهذا ما يفيد أنّ ارتسام الأسطورة في المخيلة الجماعيّة التي تظهر في نصوص المؤرّخين، لا يمكن أن يكون هو «حقيقة» الظواهر المؤرّخ لها⁴. والظاهرة التي نهتمّ بها هنا هي النزاع بين الحسين ويزيد، نزاعا وجدنا بعض النصوص تعود به إلى العهد السابق للإسلام، وتحديدًا إلى الزمن الذي عاش فيه جدّاهما أي الأخوان هاشم وعبد شمس.

وتما يستدعي منّا التدقيق في هذا السياق، أنّ أسطورة هاشم وعبد شمس لدى بعض المؤرّخين لا تعني اعتبار هاتين الشخصيتين متعاليتين عن الواقع، لأنّ فعل

1 - نفسه، ص ن.

2 - ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خيّاطة، ص 15.

3 - Michel Meslin, "Mythe et sacré", p74.

4 - وقد أشار إلى هذه الظاهرة أحمد لاشين في كتابه «كربلاء بين الأسطورة والتاريخ دراسة في الوعي الشعبي الإيراني»، م س، ص 94.

الأسطورة قد يتمثل فقط في إسباغ دور «تأسيسي» على شخصيات واقعية، بحيث يسند إليها دور البدء في مسار تاريخي ما¹.

وتسرد بعض النصوص الشيعة والسنية سيرة هاشم وعبد شمس، وهما ابنا قصي بن عبد مناف، اللذان سيتفرع عنهما على التوالي فرعا الهاشميين والأمويين في فترة لاحقة. وأهم ما يستوقفنا في هذه السيرة أنّ هذين الأخوين التوأمين ولدا ملتصقين، فوقع التفريق بينهما بالسيف ممّا أسال الدم وبعث على التشاؤم من ذلك. فمن النصوص التي تسرد هذا الخبر «بحار» المجلسي الذي يقول: «ولد هاشم وعبد شمس توأمان [كذا] في بطن فقيل إنّهُ أخرج أحدهما وإصبعه ملتصقة بجبهة الآخر فلمّا أزيلت من موضعها أدميت فقيل يكون بينهما دم»².

ويروي تقي الدين المقرئ (ت845هـ) القصة على نحو مشابه، إذ يقصّ الخبر التالي: «إنّ هاشما وعبد شمس ولدا توأمين فخرج عبد شمس في الولادة قبل هاشم وقد لصقت إصبع أحدهما بجبهة الآخر فلمّا نزعت دمي³ المكان فقيل سيكون بينهما أو بين ولديهما دم فكان كذلك. ويقال: إنّ عبد شمس وهاشما كانا يوم ولدا في بطن واحد كانت جباههما [كذا] ملتصقة ببعضها ببعض فأخذ السيف ففرّق بين جباههما بالسيف، فقال بعض العرب: ألا فرّق ذلك بالدرهم فإنّه لا يزال السيف بينهم وفي أولادهم إلى الأبد»⁴.

أمّا النصوص السنية، فنذكر من بينها مثلاً «تاريخ» الطبري الذي يرد فيه: «وقيل: إنّ عبد شمس وهاشما توأمان، وإنّ أحدهما ولد قبل صاحبه، وإصبع له ملتصقة بجبهة صاحبه، فنحيت عنها فسال من ذلك دم، فتطير من ذلك، فقيل: تكون بينهما دماء»⁵.

1 - وهذا ما ذهبت إليه مثلاً شادية شقرون في مقال لها عنوانه "دور الأسطورة في إنشاء المتخيل السردى"، ص 63.

2 - المجلسي، البحار، م س، الجزء 15، ص 56.

3 - جاءت كذا في النص، ولم نجد هذه الصيغة في "لسان العرب" بل صيغة "دمي"؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [د-م-ي].

4 - تقي الدين المقرئ، النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، إعداد وتعليق صالح الورداني، ص 38. ومن بين الأمثلة التي ذكرناها، ينفرد المقرئ بذكر أنّ التوأمين ولدا وجبهتهما ملتصقتان، على عكس سائر المؤرخين الذين أشرنا إليهم والذين يذكرون التصاق جهة أحدهما بإصبع الآخر، دون تحديد صاحب الجهة وصاحب الإصبع.

5 - الطبري، تاريخ الطبري، م س، الجزء الثاني، ص 252.

ولا يكاد ابن الجوزي (ت597هـ) يختلف عمّن سواه من مؤرّخي الشيعة وأهل السنّة، إذ يذكر في هذا السياق ما يلي: «وكان هاشم وعبد شمس أكبر ولد عبد مناف، وقيل ولدا توأمين، وإنّ أحدهما ولد قبل صاحبه، وأصبح أحدهما ملتصقة بجبهة صاحبه، فنحيت عنها، فسال من ذلك دم فتطير من ذلك. فقيل: يكون بينهما دم»¹.

ويلفت نظرنا تشابه النصوص الشيعة والسنّة القديمة في سردها قصّة الفصل بين الأخوين الملتحمين. ويمتدّ سرد الخلاف القديم بين الأخوين إلى مرحلة موالية من حياتهما تتعلّق بالنهوض بالمهامّ الموكولة إلى أشرف العرب، ولا سيّما ما تعلّق منها بخدمة الحجّيج. ويتمثّل الفرق بين النصوص الشيعة والنصوص السنّة، في عدم إفاضة هذه في الأمر، من قبيل إشارة ابن هشام (ت218هـ) إلى ذلك قائلاً: «فولي الرفاة والسقاية هاشم بن عبد مناف، وذلك أنّ عبد شمس كان رجلاً سفّاراً قلماً يقيم بمكّة، وكان مقلداً ذا ولد، وكان هاشم موسراً، فكان - فيما يزعمون - إذا حضر الحاجّ قام في قريش فقال: «يا معشر قريش، إنكم جيران الله وأهل بيته، وإنّه يأتاكم في هذا الموسم زوّار الله وحجّاج بيته، وهم ضيف الله، وأحقّ الضيف بالكرامة ضيفه، فاجمعوا لهم ما تصنعون لهم به طعاماً أيّامهم هذه التي لا بدّ لهم من الإقامة بها، فإنّه والله لو كان مالي يسع لذلك ما كلّفتكموه». فيخرجون لذلك خرجاً من أموالهم، كلّ امرئ بقدر ما عنده، فيصنع به للحجّاج طعاماً حتّى يصدروا منها»².

ويقتصر الطبري في هذا الصدد على القول إنّه: «ولي هاشم بعد أبيه عبد مناف السقاية والرفاة»³، ولهاشم خصال يذكرها ابن هشام هي التالية: «وكان هاشم فيما يزعمون أوّل من سنّ الرحلتين لقريش: رحلتي الشتاء والصيف. وأوّل من أطعم الثريد بمكّة، وإنّما كان اسمه عمراً [كذا]؛ فما سمّي هاشماً إلا بهشمه الخبز بمكّة لقومه»⁴.

1 - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الجزء الثاني، ص 211.

2 - ابن هشام، السيرة النبوية، م س، المجلّد الأول، ص 110.

3 - الطبري، التاريخ، م س، الجزء الثاني، ص 252.

4 - ابن هشام، السيرة، م س، ص 110.

والجدير بالملاحظة أنّ البلاذريّ في «أنساب الأشراف» لا يورد الخبر عن الفصل الدمويّ بين هاشم وعبد شمس، بل يقتصر على ذكر محامد هاشم الخلقية، ليمرّ فيما بعد إلى الحديث عن منافسة أميّة بن عبد شمس لعمّه على دوره الشرقيّ، وفشله في ذلك.

يقول البلاذريّ: «لما صارت الرفاة والسقاية لهاشم، كان يخرج من ماله كلّ سنة للرفاة مالا عظيما، وكان أيسر قريش، ثمّ يقف في أيام الحجّ فيقول: «يا معشر قريش إنّكم جيران الله وأهل بيته وإنّه يأتيكم في موسمكم هذا زوّار الله تبارك ذكره يعظّمون حرمة بيته، وهم أضيافه وأحقّ الناس بالكرامة. فأكرموا أضيافه وزوّار كعبته، فإنّهم يأتون شعثا غربا من كلّ بلد على ضوامر كالقداح قد أزحفوا¹، وتفلوا² وقملوا، وأرملوا³. فأقروهم، وأغنوهم، وأعينوهم». فكانت قريش تترادف على ذلك، حتّى إن كان أهل البيت ليرسلون إليه بالشيء على قدرهم فيضمّنه إلى ما أخرج من ماله وما جمع ممّا يأتيه به الناس. فإن عجز ذلك، أكمله»⁴.

ثمّ ينتقل البلاذريّ إلى المنافسة بين هاشم وأميّة على خدمة الحجيج، فيقول: «كان أميّة ابن عبد شمس بن عبد مناف ذا مال. فتكلّف أن يفعل كما فعل هاشم في إطعام قريش، فعجز عن ذلك. فشمت به ناس من قريش وعابوه لتقصيره. فغضب، ونافر هاشما على خمسين ناقة سود الحديق تنحر بمكّة، وعلى الجلاء عشر سنين. وجعلا بينهما الكاهن الخزاعيّ، وهو جدّ عمرو بن الحمق، وكان منزله عسفان. وكان مع أميّة أبو همهمة بن عبد العزّى الفهريّ، وكانت ابنته عند أميّة. فقال الكاهن: «والقمر الباهر، والكوكب الزاهر، والغمام الماطر، وما بالجوّ من طائر، وما اهتدى بعلم مسافر، في منجد⁵ وغائر⁶، لقد سبق هاشم أميّة إلى المآثر، أوّل منها وآخر، وأبو همهمة بذلك خابر». فأخذ هاشم الإبل فنحراها وأطعم

1 - أزحف أي أعبى في المشي؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ز-ح-ف].

2 - التّقلّ الذي ترك استعمال الطّيب؛ لسان العرب، م س، مادة [ت-ف-ل].

3 - "أرمل القوم: نفد زادهم"؛ اللسان، م س، مادة [ر-م-ل].

4 - البلاذريّ، جمل من أنساب الأشراف، الجزء الأوّل، ص 60.

5 - المنجد هو المكان المرتفع؛ لسان العرب، م س، مادة [ن-ج-د].

6 - الغائر هو المكان المنخفض؛ اللسان، م س، مادة [غ-ي-ر].

لحمها من حضر. وخرج أمية إلى الشام فأقام بها عشر سنين. فتلك أول عداوة وقعت بين هاشم وأمّية¹.

ويمكن أن يكون لذهاب أمية إلى الشام بعد رمزي: فقد مثلت الشام معقل معاوية ومن انضم إليه منذ معاركه مع عليّ بن أبي طالب. وكذلك فإنّ يزيد قد كان يوجّه المعركة التي خاضها جنده ضدّ الحسين من الشام. وإلى الشام أيضا حمل رأس الحسين ومن بقي من آل بيته بعد مقتله²، ثمّ صارت الشام عاصمة الخلافة الأموية. فكان أسطورة هاشم وأمّية تستوعب حتّى الفضاء الجغرافي الذي ستدور فيه المواجهة بين أحفادهما على مرّ العصور.

أمّا المؤرّخون من أهل السنّة، فنذكر منهم على سبيل المثال ابن خلدون في ذكره خبرا يعلن عن أخذه له من الطبري. يقول: «وقال الطبري: (...) ثمّ قام بأمر بني عبد مناف هاشم ليساره وقراره بمكة، وتقلّب أخيه عبد شمس في التجارة إلى الشام. فأحسن هاشم ما شاء في إطعام الحاجّ وإكرام وفدهم. وقيل: إنّ أول من أطعم الثريد الذي كان يطعم فهو ثريد قريش، الذي قال فيه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام (...). ويقال إنّ هاشم بن عبد المطلب [كذا] أول من سنّ الرحلتين في الشتاء والصيف للعرب، ذكره ابن إسحق وهو غير صحيح، لأنّ الرحلتين من عوائد العرب في كلّ جيل لمراعي إبلهم ومصالحهم، لأنّ معاشهم فيها»³.

أمّا ابن عبد ربّه، فيذكر ما يلي: «قيل لعليّ بن أبي طالب: أخبرنا عنكم وعن بني أمية. فقال: بنو أمية أغدر وأحكى وأفجر، ونحن أصبح وأفصح وأسمح. وسأل رجل الشعبيّ عن بني هاشم وبني أمية، فقال: إنّ شئت أخبرتك ما قال عليّ بن أبي طالب فيهم. قال: أخبرني. قال: أمّا بنو هاشم فأطعمها للطعام، وأضرّ بها للهام؛ وأمّا بنو أمية فأبعدوا حلما وأطلبها للأمر الذي لا ينال فينالونه. قيل لمعاوية: أخبرنا عنكم وعن بني هاشم. قال: بنو هاشم أشرف واحدا، ونحن أشرف عددا، فما كان إلا كلا ولا، حتّى جاؤوا بواحدة بذت الأولين

1 - البلاذريّ، جل أنساب الأشراف، م س، الجزء الأول، ص 60 - 61.

2 - وقد تناولنا هذه المسألة في مقالنا الموسوم بـ "بعض الملامح الكونية في التخيّل الإسلاميّ: رأس الحسين أنموذجا".

3 - ابن خلدون، التاريخ، م س، المجلّد الثاني، ص 386.

والآخرين. يريد النبي صلى الله عليه وسلم. وبقوله: أشرف واحدا: عبد المطلب بن هاشم¹. إنَّ ما ذكره النصان السنيان السابقان من فضائل هاشم لا يوحى بأية نزعة إلى المناظرة بينه وبين عبد شمس. فحتَّى المفاضلة بينهما التي يشير إليها ابن عبد ربّه، تقيم بينهما موازنة شبه تامّة، رغم إسناده القول في نصّه إلى رمزين هامّين من رموز الصراع الهاشميّ الأمويّ وهما عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان؛ بل يمكن القول إنّ نصّ ابن عبد ربّه هو أدلّ النصوص السنيّة على ما يمكن عدّه صراعا إيديولوجيا بين العلويّين (في انتسابهم إلى الفرع الهاشميّ) والأمويّين العبسميّين.

وبيان هذا أنّ في نصّ ابن عبد ربّه تضاربا بين الموقفين المنسوبين إلى عليّ فيما يخصّ موقفه من الأمويّين؛ فهو في الأوّل يذمّهم ويعلي من شأن الهاشميّين، ثمّ يقرّ في الثاني بأنّ لكلا الفرعين ما يميّزه، وهما بالتالي متعادلان في شرف منزلتيهما. وبهذا، يبدو أنّ في النصّ طبقتين من الأخبار، ركّبت الثانية على الأولى فأدّت إلى التناقض البادي على موقف عليّ من الأمر، وبالتالي على موقف ابن عبد ربّه من المناظرة بين الطرفين.

ويمكن أن نفسر الأمر بأنّ القول المسند إلى عليّ في ذمّ بني أميّة، هو صوت طارئ على النصّ الأصليّ الذي يعكس العقلية السنيّة في عدم تحيّزها لا لهذا الشقّ ولا لذلك، وهذا النصّ شيعيّ يعكس نقمة الضمير العلويّ على بني أميّة ويروي التاريخ المشترك-تاريخ الأجداد- على نحو يخدم الموقف الشيعيّ.

ونلاحظ نزعة بارزة إلى الانتصار لبني أميّة، خاصّة لدى أبي بكر المالكّي في كتابه «العواصم من القواصم»، فهو يقول في هذا السياق: «وعجبا لاستكثار الناس ولاية بني أميّة، وأوّل من عقد لهم الولاية رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنّه ولى يوم الفتح عتاب بن أسيد ابن أبي العيص بن أميّة، مكّة حرم الله، وخير بلاده، وهو فتّي السنّ قد أبقل² أو لم يبقل واستكتب معاوية بن أبي سفيان أمينا على وحيه. ثمّ ولى أبو بكر، يزيد بن أبي سفيان-أخاه- الشام، وما زالوا بعد ذلك

1 - ابن عبد ربّه، العقد الفريد، م س، المجلّد الثالث، ص 269.

2 - "بقل وجه الغلام يبقل بقلًا ويقولا وأبقل وبقل: خرج شعره"؛ ابن منظور، اللسان، م س، مادة [ب-ق-ل].

يتوَقَّلون¹ في سبيل المجد، ويترقَّون في درج العزّ، حتّى أنتهم الأيّام إلى منازل الكرام. وقد روى الناس أحاديث فيهم لا أصل لها، منها حديث رؤية النبيّ بني أميّة ينزّون² على منبره كالقردة، فعزّ ذلك عليه فأعطي ليلة القدر، خير من ألف شهر، يملكها بنو أميّة بعده. ولو كان هذا صحيحا، ما استفتح الحال بولايتهم، ولا مكّن لهم في الأرض بأفضل بقاعها وهي مكّة. وهذا أصل يجب أن تشدّوا عليه اليد. فإن قيل: أحدث معاوية في الإسلام الحكم بالباطل، والقضاء بما لا يحلّ من استلحاق زياد. قلنا: قد بيّنا في غير موضع أنّ استلحاق زياد، إنّما كان لأشياء صحيحة، وعمل مستقيم³.

ونجد في هذا الشأن اختلافا عميقا مع المؤرّخين الشيعة، إذ تعكس صياغتهم للتاريخ القديم نقيضهم على بني أميّة الذين يصوّرون رموزهم القديمة تصويرا مشينا. ومن أبرز الأمثلة الدالّة على هذا الموقف الشيعيّ، ما يذكره المقرئ في قوله: «وكانت المنافرة بين هاشم بن عبد مناف بن قصي وبين ابن أخيه أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف وسببها أنّ هاشما كانت إليه الرفادة التي سنّها جدّه قصي بن كلاب بن مرّة مع السقاية وذلك أنّ أخاه عبد شمس كان يسافر وقلما يقيم بمكّة وكان رجلا مقلا وله ولد كثير فاصطلحت قريش على أن ولي هاشم السقاية والرفادة، وكان هاشم رجلا موسرا وكان إذا حضر موسم الحجّ قام في قريش فقال: «يا معشر قريش إنكم جيران الله وأهل بيته، وإنكم يأتكم في هذا الموسم زوّار الله يعظّمون حرمة بيته، وهم ضيف الله وأحقّ الضيف بالكرامة ضيفه، وقد خصّكم الله بذلك وأكرمكم به حفظ منكم أفضل ما حفظه جار من جاره، فأكرموا ضيفه وزوّاره فإنهم يأتون شعنا غربا من كلّ بلد على ضوامر كالقداح وقد أزحفوا وتفلّوا وقملوا وأرملوا فأقروهم وأغنوهم وأعينوهم».

فكانت قريش ترافد على ذلك حتّى إن كان أهل البيت ليرسلون بالشيء اليسير على قدرهم فيضمّمه هاشم إلى ما أخرج من ماله وما جمع ممّا يأتيه به

1 - "التوقّل الإسراع في الصعود"؛ اللسان، م س، مادة [و-ق-ل].

2 - "نزل النبيّ ينزّ نزيفا: عدا وصوت"؛ اللسان، م س، مادة [ن-ز-ز].

3 - أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، م س، ص 341. ويعني باستلحاق معاوية لزياد أنّ أبا سفيان قد ولد له زياد من جارية ولكنّ معاوية اعتبره أخاه، مخالفا بذلك حديث "الولد للفراش وللعاهر الحجر".

الناس، فإن عجز كَمَله، وكان هاشم يخرج في كل سنة مالا كثيرا وكان قوم من قريش يترافدون، فكانوا أهل يسار فكان كل إنسان منهم ربّما أرسل ببائة مثقال هرقلية¹. (...). وكان هاشم يسمّى عمرا [كذا، ولعل الأصوب عمروا] وإنّما قيل له «هاشم» لهشمه الثريد وهو أوّل من أطعم الثريد بمكّة وكان أميّة بن عبد شمس ذا مال فتكلّف أن يفعل كما يفعل هاشم من إطعام قريش فعجز عن ذلك فشمت به ناس من قريش وعابوه، فغضب ونافر هاشما على خمسين ناقة سود الحديق تنحر بمكّة وعلى جلاء عشر سنين وجعل بينهما الكاهن الخزاعي جدّ عمرو بن الحقيق الصحابي، وكان منزله عسفان وخرج مع أميّة أبو همهمة حبيب بن عامر بن عميرة بن وديعة بن الحارث بن فهر بن مالك الفهريّ فقال الكاهن: «والقمر الباهر، والكوكب الزاهر، والغمام الماطر، وما بالجوّ من طائر، وما اهتدى بعلم مسافر، من منجد وغائر، لقد سبق هاشم أميّة إلى المآثر، أوّل منه وآخر، وأبو همهمة بذلك خابر». فأخذ هاشم الإبل فنحراها وأطعم لحمها من حضر، وخرج أميّة إلى الشام فأقام بها عشر سنين فكان هذا أوّل عداوة وقعت في بني هاشم وبني أميّة، ولم يكن أميّة في نفسه هناك وإنّما رفعه أبوه وبنوه وكان مضعوبا وكان صاحب عهار (...). وذلك أنّ أميّة كان يعرض لامرأة من بني زهرة فضربه رجل منهم ضربة بالسيف (...). وصنع أميّة في الجاهليّة شيئا لم يصنعه أحد من العرب زوّج ابنه عمرو بن أميّة امرأته في حياة منه².

لقد جمع المقرئ في هذا الخبر مساوي كثيرة أسندها إلى أميّة، وهي مساوي تتعلّق بالمنظومة القيمية العربيّة، كالعفة وحفظ الأنساب وواجبي الرفادة والسقاية. وفي مقابل هذه الصورة الوضيعة، يبدو هاشم ذا مال وأخلاق يشهد عليها الكاهن نفسه في ذلك النصّ المسجّع الذي واجه به الرجل الذي انتصر لأميّة في المنافرة بينه وبين عمّه.

وتستوقفنا في الصلة بين الرجلين مسألة مفارقة أميّة للأرض المقدّسة التي عجز عن الالتزام بالشرط الذي يمكّنه من المكوث بها. وهذا الأمر بالغ الأهميّة

1 - أورد المحقّق الشرح التالي لهذه الكلمة: "هي العملة البيزنطية السائدة بين العرب آنذاك".

2 - المقرئ، م، ص، ص 38-40.

في الدلالة على سحب الشرعية الدينية من بني أمية، بطردهم الرمزي من الأرض المقدسة، الأرض التي نبع منها دين الإسلام، على يد سليل الفرع القرشي الهاشمي لا الأموي، وهذا ما سيعتبره المجلسي نقطة الحسم في المفاضلة بين الفرعين. يقول: «وإنما سمي هاشمًا لأنه هشم الثريد لقومه وكان اسمه عمرو والعلاء وكان نور رسول الله صلى الله عليه وآله في وجهه إذا أقبل تضيء منه الكعبة وتكتسي من نوره نورا شعشعانيًا ويرتفع من وجهه نور إلى السماء وخرج من بطن أمه عاتكة بنت مرة بنت فالج بن ذكوان وله ضفيران كضفيري إسماعيل عليه السلام يتوقد نورهما إلى السماء فعجب أهل مكة من ذلك وسارت إليه قبائل العرب من كل جانب وماجت منه الكهّان ونطقت الأصنام بفضل النبي المختار وكان هاشم لا يمرّ بحجر ولا مدر إلا ويناديه: «أبشري هاشم فإنه سيظهر من ذريتك أكرم الخلق على الله تعالى وأشرف العالمين محمد خاتم النبيين» وكان هاشم إذا مشى في الظلام أنارت منه الحنادس¹ ويرى من حوله كما يرى من ضوء المصباح فلما حضرت عبد مناف الوفاة أخذ العهد على هاشم يودع نور رسول الله صلى الله عليه وآله في الأرحام الزكية من النساء فقبل هاشم العهد وألزمه نفسه وجعلت الملوك تتناول إلى هاشم ليتزوج منهم ويبدلون إليه الأموال الجزيلة وهو يأبى عليهم وكان كل يوم يأتي ويطوف بها سبعا ويتعلّق بأستارها وكان هاشم إذا قصده قاصد أكرمه وكان يكسو العريان ويطعم الجائع ويفرّج عن المعسر ويوفي عن المديون ومن أصيب بدم دفع عنه وكان بابه لا يغلق عن صادر ولا وارد وإذا أولم وليمة أو اصطنع طعاماً لأحد وفضل منه شيء يأمر به أن يلقي إلى الوحش والطيور حتى تحدّثوا به وبجوده في الآفاق وسوّده أهل مكة بأجمعهم وشرفوه وعظّموه وسلّموا إليه مفاتيح الكعبة والسقاية والحجّابة والرفادة ومصادر أمور الناس ومواردها وسلّموا إليه لواء نزار وقوس إسماعيل عليه السلام وقميص إبراهيم عليه السلام ونعل شيث عليه السلام وخاتم نوح عليه السلام فلما احتوى على ذلك كلّه ظهر فخره ومجده وكان يقوم بالحاج ويرعاهم ويتولّى أمورهم ويكرمهم ولا ينصرفون إلا شاكرين. (...) وكان هاشم إذا أهلّ هلال ذي الحجة يأمر الناس بالاجتماع إلى

1 - "الجندس الظلمة"؛ اللسان، م س، مادة [ح-ن-د-س].

الكعبة فإذا اجتمعوا قام خطيباً ويقول: «معاشر الناس إنكم جيران الله وجيران بيته وإنه سيأتيكم في هذا الموسم زوار بيت الله وهم أضياف الله والأضياف هم أولى بالكرامة وقد خصكم الله تعالى بهم وأكرمكم وإنهم سيأتونكم شعثاً غبراً من كل فج عميق ويقصدونكم من كل مكان سحيق فأقوهم واحموهم وأكرمواهم يكرمكم الله تعالى» وكانت قريش تخرج المال الكثير من أموالهم وكان هاشم ينصب أحواض الأديم ويجعل فيها ماء من ماء زمزم ويملي [كذا] باقي الحياض من سائر الآبار بحيث تشرب الحاجّ وكان من عادته أنه يطعمهم قبل التروية بيوم وكان يحمل لهم الطعام إلى منى وعرفة وكان يثرد لهم اللحم والسمن والتمر ويسقيهم اللبن إلى حيث تصدر الناس من منى ثم يقطع عنهم الضيافة»¹.

ويذكر المجلسي عن كرم هاشم أيضاً الخبر التالي: «كان بأهل مكة ضيق وجذب² وغلاء ولم يكن عندهم ما يزودون به الحاجّ فبعث هاشم إلى نحو الشام أباعر فباعها واشترى بأثمانها كعكا وزيتاً ولم يترك عنده من ذلك قوت يوم واحد بل بذل ذلك كله للحاجّ فكفاهم جميعهم وصدر الناس يشكرونه في الآفاق»³.

ويضيف المجلسي عن النور النبوي الذي يرافق هاشماً، قوله: «فلما بلغ خبره إلى النجاشي ملك الحبشة وإلى قيصر ملك الروم فكاتبوه [كذا] وراسلوه [كذا] أن يهدوا [كذا] له بناتهم [كذا] رغبة في النور الذي في وجهه وهو نور محمد صلى الله عليه وآله لأنّ رهبانهم وكهّانهم أعلمواهم بأنّ ذلك النور نور رسول الله صلى الله عليه وآله فأبى هاشم عن ذلك وتزوج من نساء قومه ورزق منهنّ أولاداً»⁴.

أمّا موت هاشم، فيخبر عنه المجلسي في الخبر التالي بقوله: «كان عبد مناف وصّى إلى هاشم ودفع إليه مفتاح البيت وسقاية الحاجّ وقوس إسماعيل ومات هاشم بغزاة من آخر عمل الشام»⁵. ورغم ما يبدو من اشتراك أميّة وهاشم في مغادرة الفضاء المقدّس -فضاء الكعبة- نحو أرض الشام، فإنّ هناك فرقا جوهرياً

1 - المجلسي، البحار، م س، ج 15، ص ص 13 - 14.

2 - من معاني [ج-ذ-ب] الانقطاع والقلّة؛ اللسان، م س، مادة [ج-ذ-ب]. فيبدو المقصود بال جذب هنا قلّة الرزق.

3 - المجلسي، البحار، م س، ج 15، ص 14.

4 - المجلسي، البحار، م س، ج 15، ص 14.

5 - نفسه، ص 56.

بين هاتين الحركتين في المكان: فقد خرج أمية مطرودا مخزيا بعد خسرانه الرهان، أما هاشم فقد انتقل إلى الشام وهو سيد القوم. وإذا أخذنا بالاعتبار أن الشام كانت مقر الدولة الأموية، أمكن لنا افتراض أن القصد من هذا الخبر الذي يورده المجلسي عن موت هاشم، هو محاولة رمزية لامتلاك فضاء الحكم الأموي وضمه إلى الفضاء الذي يدخل تحت طائلة هاشم، ومن ورائه بني هاشم جميعا.

وأبرز ما يشد الانتباه في تمثّل المجلسي للصلة بين شخصيّة هاشم وظاهرة النبوة، هو نزعه إلى تحميل النصوص بهموه العقديّة المتّصلة بقداصة آل البيت، والتي تبدو في نصّه وكأنّها جزء من التاريخ الكوني البدئي. وقد وصف أحمد لاشين هذه الظاهرة بقوله: «فالتاريخ هنا يفسّر اعتمادا على الدين، العديد من أفكار البدايات والشخصيات النبوية المهمة. وأحيانا يكون التاريخ خطأ موازيا للنصوص الدينية في محاولة منه لتقديم تفسيرات متّسقة ورؤية دينية خاصّة فيما يتعلّق بتفاصيل الخلق، وخلق آدم (عليه السلام)»¹.

أما النصوص الحديثة التي تناولت الصلة القديمة بين هاشم وأمية، فيمكن أن نذكر منها كتاب «موسوعة كربلاء» للبيب بيضون الذي يقول: «وغمرت الجاهليّة الجهلاء كلّ العرب في الروابي والبوادي، حتّى تنازعوا وتحاربوا وكادوا يصيرون إلى الفناء. وكان مرتكز نزاعهم على التفاضل والتكاثّر، والأثرة والتفاخر. وظهر ذلك أوضح ما يكون بين بني أمية وبني هاشم. ذلك أن بني هاشم اشتهروا بالتوحيد والعفة والأخلاق، بينما مال بنو أمية إلى الشرك والمال والفساد. ومنذ تلك اللحظة التي ولد فيها هاشم وعبد شمس توأمين في بطن واحد من عبد مناف، دقّ بينهما الشقاق والعداء، وسالت الجراحة بالدماء. فقد ولد هاشم ملتصقا إبهام رجله بجبهة عبد شمس (والد أمية)، وكان لا بدّ من سفع دم لفصلهما عن بعضهما، فكان هذا مؤذنا بالدم بينهما في كلّ جيل؛ من أمية وهاشم، إلى حرب وعبد المطّلب، إلى أبي سفيان ومحمّد صلى الله عليه وآله وسلّم، إلى معاوية وعليّ عليه السلام، إلى يزيد والحسين عليه السلام. وهذا الواقع الأليم حقيقة لا مفرّ منها. (...) ويحكى أنّه لما اختلفت أمية مع عمّه هاشم، وادّعى أنّه

1 - أحمد لاشين، صورة كربلاء، م س، ص 184.

أفضل من هاشم، احتكما فحكم الكاهن الخزاعي بأفضلية هاشم، وكان جزاء أمية النفي من مكة عشر سنين. فاختار الشام وسار إليها. وظلت هذه الروح العدائية في ابنه حرب ثم صخر (وهو أبو سفيان) في الجاهلية، ثم في معاوية يزيد ومروان بن الحكم بعد الإسلام. ولا نستغرب لذلك أن يكون أبو سفيان رئيس جيوش الكفر التي قامت تحارب نبي الإيمان، وتحاول وأد رسالة الدين والإسلام. في حين قام مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم أهله يؤمنون بتعاليم السماء، ويبدلون لها النفوس والدماء»¹.

أما محمد منير سعد الدين، فتبدو نبرته أكثر اعتدالا في وصفه للعلاقة بين بني هاشم وبني أمية، وهو يحلل الأصول العرقية الأخلاقية التي انحدر منها الحسين بن علي. فيقول في هذا الصدد: «لقد اشتهر آل هاشم في التاريخ بالتدين حيث مالوا إلى التخصص بالشؤون الدينية، فكانوا يشرفون على المناسك في الجاهلية ويتولون أعمالها بين أيدي الناس، وكان لهم بحكم هذا التخصص تربية خاصة تتصل اتصالا وثيقا بإبداع الضمير الديني، وإذكاء الشعور ذي اللون التأليهي. وبالفعل نرى أكثر رجالاتهم في الجاهلية يصفون عليهم شعورا من هذا القبيل، فهاشم وعبد المطلب وأبو طالب، ثلاثتهم على لون واحد من الأخذ الديني والانتزاع الاجتماعي. وقد كملت الوراثة بالنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم إذ كان مظهرا للضمير الديني على أتم أشكاله وأكمل أوضاعه.

والحسين كان إذا [كذا] غنيا - ما في ذلك شك - مما تراكب في دمه من الوراثة الدينية المتصلة على طول حبل النسل الممدود في أعماق الماضي البعيد.

ولقد كان لهذه الوراثة بواذر ظاهرة في كل تصرفاته الخاصة والعامة، وعليه فإن من الواجب أن ندرس مآتيه على ضوء هذه الوراثة الدينية النبيلة، وعلى ضوء ما تضيفي من أحاسيس تنزع بصاحبها إلى المحافظة والتمسك بأهداب المثل وإيقاع الجهود بسبل صيانتها»².

أما النصوص السنّية، فنشير منها على سبيل المثال إلى كتاب عباس محمود

1 - ليبب يعضون، موسوعة كربلاء، الجزء الأول، ص 309.

2 - محمد منير سعد الدين، "وقفه مع مدرسة الحسين عليه السلام التربوية الخلقية"، ضمن دراسات وبحوث مؤتمر الإمام الحسين، م س، ص 331.

العقّاد «أبو الشهداء الحسين بن عليّ». وأوّل ما يشدّنا في هذا الصدد، أنّ العقّاد قد اعتمد اعتماداً كليّاً على كتاب المقرّيزيّ سالف الذكر، وهو ما يوحى بالموقف الذي سيقفه العقّاد من طرفي النزاع، أي تعاطفه مع هاشم. وبالفعل، فهو يقول في هذا الصدد: «قبل أن يقف الحسين ويزيد متنازجين كانت الحوادث قد جمعت لهما أسباب التنافس والخصومة منذ أجيال، وكان هذا التنافس بينهما يرجع إلى كلّ سبب يوجب النفرة بين رجلين: من العصبية، إلى الترات¹ الموروثة، إلى السياسة، إلى العاطفة الشخصية، إلى اختلاف الخليقة والنشأة والتفكير. تنافس هاشم وأمّية على الزعامة قبل أن يولد معاوية، فخرج أمّية ناقماً إلى الشام، وبقي هاشم منفرداً بزعامة عبد مناف في مكّة. فكان هذا أوّل انقسام وتقسيم بين الأمويين والهاشميين، هؤلاء يعتصمون بالشام، وهؤلاء يعتصمون بالحجاز»².

وبالرغم من اعتماد العقّاد حصريّاً على كتاب المقرّيزيّ، فإنّه لم يشر إلى القصّة البدئية التي تصوّر الأخوين ملتصقين أحدهما بالآخر لحظة ولادتهما، وهذا ما دفعه إلى اعتبار أنّ المنافسة بين هاشم وأمّية كانت «أوّل انقسام وتقسيم بين الأمويين والهاشميين» والحال أنّ أغلب المصادر الشيعيّة والسنيّة يعتبر أصحابها أنّ الانقسام الأوّل بين الأخوين قد حصل رمزيّاً عندما سال الدم جرّاء فصلهما عن بعضهما. وينزّل عليّ شريعتي هذا النزاع في سياق فلسفيّ على درجة عالية من التجريد، إذ يصل بين معركة كربلاء وما يسمّيه «فلسفة التاريخ والجبر»؛ فيقول مفسّراً فلسفته: «إنّ فلسفة التاريخ والجبر الذي [كذا] يعتقده الشيعة يبدأ منذ أن وطئت أقدام آدم - وهو بداية النوع البشريّ - وجه هذه الأرض، ويختتم بأخر ثورة وآخر تمرد وانتفاضة للمضطهدين والجياح والمعدّبين عبر التاريخ (...) وقد أكّد القرآن على التاريخ أكثر من أيّ كتاب آخر، واهتمّ به اهتماماً بالغاً أكثر من أيّ موضوع آخر، ليخرج أتباعه من أطر الحوادث اليوميّة والنظرة الضيقة والآمال والعقائد والرؤى المحدودة بتاريخ القوم والأرض بل حتّى الدين الخاصّ بالأفراد، أراد لهم أن يتحرّروا من الدوائر الضيقة وينفذوا إلى النظرة الكونيّة والدينيّة العامّة

1 - جاء في «اللسان» أنّ «الرّة هي النقص»؛ اللسان، م س، مادة [ت-ر-ر].

2 - عبّاس محمود العقّاد، أبو الشهداء الحسين بن عليّ، م س، ص 91.

الشاملة التي تستوعب تاريخ البشرية من البداية إلى اليوم، ومن اليوم إلى النهاية حيث ينتصر الناس ويتمكّن المستضعفون من الأرض. (...). والآن أعيدوا قصّة الحسين وثورته العجيبة المذهلة التي قام بها في تاريخ الإسلام، أعيدوها إلى موقعها في سلسلة التاريخ لتتّضح لكم عظمة ما قام به الحسين، بل سيتّضح معنى ما قام به وستعرفون ماذا فعل ولماذا فعل»¹.

ويزيد شريعتي نظرتة الفلسفيّة التاريخيّة إلى المسألة تعميقاً في قوله: «لقد بدأ التاريخ - حسب الفلسفة السياسيّة الشيعة - منذ أن قتل هابيل وحكم قابيل، وبقي قابيل هذا حاكماً على التاريخ بجميع مراحلها وممسكاً بزمامه، وقابيل متديّن، له دين، ودينه الشرك. وهابيل إنسان الإسلام، الإنسان المثاليّ الحقيقيّ، قتل وصار ضحيّة، وعليه فالتاريخ الحاكم على المجتمعات البشريّة هو تاريخ قابيل، وقابيل قتل هابيل وظلّ هو باقياً، وهذا لا يعني أنّه مات بعد حين، مات بعد 30 أو 40 أو 50 سنة كلاًّ أنّه لم يمت، بل ظلّ حاكماً على مجتمعات البشر باسم الشرك على طول خطّ التاريخ، بقي حاكماً باسم الشرك على الأمم والناس أجمعين»².

نرى من خلال موقف شريعتي أنّه يرجع بالخلاف الهاشميّ الأمويّ إلى اللحظة الزمنيّة الصفر، لحظة ولادة البشريّة مع آدم الذي حمل في نفسه جذور الصراع بين الخير والشرّ، وهي جذور تتجسّد في ابنه هابيل وقابيل اللذين سيحمل أحدها بذرة «حزب الله» والثاني بذرة «حزب الشيطان»³.

وفي إشارة طه حسين إلى الصلة بين بني هاشم وبني أميّة، فإنّه يركّز خاصّة على معاوية بن أبي سفيان في قوله: «[إنّ الناس] كانوا يعرفون الخصومة القديمة بين بني أميّة وبني هاشم قبل أن يظهر الإسلام وحين انتقل النبيّ وأصحابه بدينهم الجديد إلى المدينة، فقد أصبح أبو سفيان قائد قريش بعد أن قتل قادتها وسادتها يوم بدر، وهو الذي أقبل بقريش يوم أحد فثار لقتلى بدر من المشركين. وامرأته هند أمّ معاوية هي التي أعتقت وحشياً أن قتل حمزة. فلمّا قتله أقبلت على ميدان الواقعة وبحثت عن حمزة حتّى وجدته بين القتلى فبقرت بطنه واستخرجت

1 - عليّ شريعتي، الحسين وارث آدم، م س، ص 269 - 271.

2 - عليّ شريعتي، الحسين وارث آدم، م س، ص 276.

3 - على حدّ عبارة أحمد لاشين، كربلاء بين الأسطورة والتاريخ، م س، ص 92.

كبدته فلاكتها. وأبو سفيان هو الذي قاد قريشا يوم الخندق وألب العرب على النبي وأصحابه وأغرى اليهود حتى نقضوا عهدهم مع النبي وأصحابه. وأبو سفيان هو الذي ظل يدبر مقاومة قريش للنبي وكيدها له ومكرها به حتى كان عام الفتح، فأسلم حين لم يكن له من الإسلام بد. ومهما يقل الناس في معاوية من أنه كان مقربا إلى النبي بعد إسلامه ومن أنه كان من كتّاب الوحي ومن أنه أخلص للإسلام بعد أن ثاب إليه ونصح للنبي وخلفائه الثلاثة، مهما يقل الناس في معاوية من ذلك فقد كان معاوية هو ابن أبي سفيان قائد المشركين يوم أحد ويوم الخندق، وهو ابن هند التي أغرت بحمزة حتى قتل ثم بقرت بطنه ولاكت كبدته، وكادت تدفع النبي نفسه إلى الجزع على عمّه الكريم»¹.

يبدو موقف طه حسين من معاوية سلبيا؛ فحتى ما ينسبه إليه المؤرخون القدامى من فضائل، يرى طه حسين أن مساوئ معاوية وانتسابه إلى عائلة كانت من أكثر الناس معاداة للنبي لا يتركان مجالا للاعتداد به.

ولذا يخلص إلى النتيجة التالية فيما يخص الصلة بين آل هاشم وبني أمية، في قوله: «كان الناس (...) يعرفون أن قريشا قد صرفت الخلافة عن بني هاشم بعد وفاة النبي إشارا للعافية وكراهة أن تجتمع النبوة والخلافة لهذا البطن من بطون قريش. وكانوا يرون أن الله قد آثر بني هاشم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاخصّصها بخير كثير، وأن بني هاشم ينبغي لهم أن يقنعوا بما آثرهم الله به من هذا الخير الضخم والفضل العظيم»².

نرى في موقف طه حسين نزعة «توسّطية» بين الطرفين، عبّر عنها بأن بني هاشم قد نالوا النبوة في حين نال بنو أمية الخلافة، رغم إقراره بمساوئ معاوية. وهو بهذا ينحو نحو المؤرخين السنيين في محاولتهم إيجاد تبرير للمجرى الذي أخذه التاريخ الإسلامي.

1 - طه حسين، الفتنة الكبرى: عليّ وبنوه، م س، ص ص 13 - 14.

2 - طه حسين، م س، ص 14.

2- المرحلة الثانية: أحداث العهد الإسلامي

لقد امتد التنافس بين بني هاشم وبني أمية إلى مراحل من التاريخ الإسلامي، كانت في تقديرنا حاسمة في تشكيل الحضارة الإسلامية، على نحو لعل آثاره لم تزل قائمة إلى يومنا هذا. ولذا، فليس من شأننا في هذا السياق تفصيل القول في هذه المراحل التي نالت حظها من الدرس، بقدر ما نصبو إلى الكشف عن تواصل النزاع بين الفرعين القرشيين وأخذه وجوها، منها ما كان ظاهرا ومنها ما ظل نسبي الظهور، حتى أخذ أوجه في النزاع بين الحسين ويزيد.

ومن أهم المراحل الإسلامية التي تهمنا في هذا الصدد، بدء الدعوة المحمدية والتحالف الذي عقد ضد بني هاشم أو ما سماه الطبري «الصحيفة التي كانت قريش كتبت بينها على بني هاشم وبني المطلب»¹. ويورد الطبري خبرا يبين شدة بني أمية على بني هاشم في تلك القطيعة التي فرضوها عليهم، عليهم يرضخون لما يريدونه منهم من حمل النبي على ترك الدعوة التي أخذ في نشرها. جاء في هذا الخبر: «وكان أحسنهم بلاء فيه [أي أمر الصحيفة] هشام بن عمرو بن الحارث العامري، من عامر بن لؤي- وكان ابن أخي نضلة بن هاشم بن عبد مناف لأمه- وإنه مشى إلى زهير ابن أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو ابن مخزوم- وكانت أمه عاتكة بنت عبد المطلب- فقال: يا زهير، أرضيت أن تأكل الطعام، وتلبس الثياب، وتنكح النساء، وأخوالك حيث قد علمت؛ لا يبايعون ولا يبتاع منهم، ولا ينكحون ولا ينكح إليهم! أما إنني أحلف بالله لو كانوا أخوال أبي الحكم بن هشام ثم دعوته إلى مثل ما دعاك إليه منهم ما أجابك إليه أبدا. قال: ويحك يا هشام! فماذا أصنع! إنما أنا رجل واحد؛ والله لو كان معي رجل آخر لقمتم في نقضها حتى أنقضها. قال: قد وجدت رجلا، قال: من هو؟ قال: أنا، قال زهير: ابغنا ثالثا، فذهب إلى المطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف، فقال له: يا مطعم، أقد رضيت أن يهلك بطنان من بني عبد مناف، وأنت شاهد على ذلك، موافق لقريش فيه! أما والله لئن أمكنتموهم من هذه لتجدتهم إليها منكم سراعا. قال: ويحك! فماذا أصنع! إنما أنا رجل واحد، قال: قد وجدت ثانيا، قال: من هو؟

1 - الطبري، التاريخ، م س، ج 2، ص 341.

قال: أنا، قال: ابغنا ثالثا، قال: قد فعلت، قال من هو؟ قال: زهير بن أبي أمية، قال: ابغنا رابعا، فذهب إلى أبي البخترى بن هشام، فقال له نحوا مّا قال للمطعم بن عديّ، فقال: وهل من أحد يعين على هذا؟ قال: نعم، قال: من هو؟ قال: زهير بن أبي أمية والمطعم بن عديّ وأنا معك. قال: ابغنا خامسا، فذهب إلى زمعة بن الأسود بن عبد المطلب بن أسد، فكلمه، وذكر له قرابتهم وحقهم، فقال له: وهل على هذا الأمر الذي تدعوني إليه من أحد؟ قال: نعم، ثمّ سمى له القوم. فاتعدوا له خطي الحجون¹ الذي بأعلى مكة، فاجتمعوا هنالك، وأجمعوا أمرهم، وتعاهدوا على القيام في الصحيفة حتّى ينقضوها، وقال زهير: أنا أبدؤكم فأكون أولكم يتكلّم، فلما أصبحوا غدوا إلى أنديتهم، وغدا زهير بن أبي أمية، عليه حلّة له؛ فطاف بالبيت سبعا، ثمّ أقبل على الناس فقال: يا أهل مكة؛ أناكل الطعام، ونشرب الشراب، ونلبس الثياب، وبنو هاشم هلكن لا يباعدون ولا يبتاع منهم! والله لا أقعد حتّى تشقّ هذه الصحيفة القاطعة الظالمة، قال أبو جهل - وكان في ناحية المسجد: كذبت، والله لا تشقّ! قال زمعة بن الأسود: أنت والله أكذب، ما رضينا كتابها حين كتبت؛ قال أبو البخترى: صدق زمعة، لا نرضى ما كتب فيها ولا نقرّ به! قال المطعم بن عديّ: صدقتما وكذب من قال غير ذلك؛ نبرأ إلى الله منها، ومّا كتب فيها؛ وقال هشام بن عمرو نحوا من ذلك، قال أبو جهل: هذا أمر قضي بليل، وتشوور فيه بغير هذا المكان - وأبو طالب جالس في ناحية المسجد - وقام المطعم بن عديّ إلى الصحيفة ليشقّها؛ فوجد الأرضة قد أكلتها؛ إلا ما كان من «باسمك اللهم»، وهي فاتحة ما كانت تكتب قريش؛ فتفتح بها كتابها إذا كتبت². إن أبرز ما يستوقفنا في هذا الخبر تردّد بعض بني أمية في محاولة نقض الصحيفة، رغم أنّ المحرّض الأوّل على ذلك ليس رجلا من بني هاشم، بل هم أخواله. وقد عبّر النبيّ عن امتعاضه من أذى بني أمية ومن حالفهم من زعماء قريش بقوله: «يا بني عبد مناف، أيّ جوار هذا!»³

ومن الأخبار التي تنبئ عن بعض مظاهر العداء بين الهاشميين والأمويين

1 - الحجون "موضع بمكة ناحية من البيت"؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ح-ج-ن].

2 - الطبريّ، التاريخ، م س، ج 2، ص ص 241 - 243.

3 - نفسه، ص 243.

ما يسرده الطبري من أن «رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع بأبي سفيان بن حرب مقبلا من الشام في غير لقريش عظيمة، فيها أموال لقريش وتجارة من تجارتهم؛ وفيها ثلاثون راكبا من قريش - أو أربعون - (...)». [ف] لما سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي سفيان مقبلا من الشام، ندب المسلمين إليهم، وقال: هذه غير قريش فيها أموالهم، فاخرجوا إليها، لعل الله أن ينفلكموها، فانتدب الناس فخنق بعضهم وثلث بعضهم؛ وذلك أنهم لم يظنوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يلقى حربا، وكان أبو سفيان حين دنا من الحجاز يتحسس الأخبار، ويسأل من لقي من الركبان تخوفا على أموال الناس؛ حتى أصاب خبرا من بعض الركبان؛ أن محمدا قد استنفر أصحابه لك ولعيرك¹.

أمّا الأخبار الشيعية التي تصوّر هذا النزاع الموروث بين بني هاشم وبني أمية، فمنها نصّ للمجلسي عن نفس «صحيفة» قريش التي كتبوها «بينهم أن لا يؤاكلوا بني هاشم ولا يكلموهم ولا يبايعوهم ولا يزوجهم ولا يتزوجوا إليهم ولا يحضروا معهم حتى يدفعوا إليهم محمدا فيقتلوه وأثم يد واحدة على محمد يقتلونه غيلة أو صراحا فلما بلغ ذلك أبا طالب جمع بني هاشم ودخلوا الشعب وكانوا أربعين رجلا فحلف لهم أبو طالب بالكعبة والحرم والركن والمقام إن شاكت محمدا شوكة لأثبنّ عليكم يا بني هاشم وحصن الشعب وكان يحرسه بالليل والنهار (...) وكان من دخل مكة من العرب لا يجسر أن يبيع من بني هاشم شيئا ومن باع منهم شيئا انتهبوا ماله»².

إنّ العداء الذي يصوره مثل هذا الخبر بين بني هاشم وبني أمية، يعود إلى ما كان للدعوة المحمدية الناشئة من وقع سلبي على الفضاء العربي عامة، إذ كان ينبىء بكسر كامل للنظام الاجتماعي الاقتصادي السائد. ولكن أليس ممّا يدعو إلى التأمل، أن يكون الشخص المتحامل عليه (أي النبي محمد) من سلالة هاشم بن عبد مناف، وأن يكون أبو سفيان (سليل أمية بن عبد شمس) من أكثر رموز العداء الذي اضطرّ محمد إلى مواجهته؟

1 - الطبري، التاريخ، م س، ج 2، ص 427. ونجد شبهة هذا الخبر، في الإنباء عن العداء بين النبي وسفيان بن حرب، ولا سيما قبيل وقعة بدر، في م ن، ص ص 433 - 434.

2 - المجلسي، البحار، م س، الجزء 19، ص 1. ونجد شبهة هذا الخبر في م ن، ص 8.

وفي باب من أبواب «بحار الأنوار» أطلق عليه المجلسي العنوان التالي: «قریش وسائر القبائل ممن يحبّه الرسول صلّى الله عليه وآله ويبغضه»، يقول صاحب «البحار»: «وكان [النبي] يبغض بني أمية وبني حنيف وثقيف وبني هذيل (...) وكان عليه السلام يقول: في كلّ حيّ نجيب إلا في بني أمية»¹.

ويتواصل العداء الهاشمي الأموي إلى ما بعد وفاة النبي، في كتب التاريخ السنّة والشيعيّة، مثل ما يذكره المجلسي من العداء بين عليّ وأبي سفيان بعيد وفاة النبي أي عندما اضطرب أمر المسلمين بخصوص خلافة النبي في تولّي أمر المسلمين. يقول المجلسي: «وقد كان جاء أبو سفيان إلى باب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وعليّ والعبّاس متوافران على النظر في أمره فنأى بني هاشم: لا تطمعوا الناس فيكم. ولا سيّما تيم بن مرّة أو عديّ. [الطويل]

فَمَا الْأَمْرُ إِلَّا فِيكُمْ وَإِلَيْكُمْ وَلَيْسَ هَذَا إِلَّا أَبُو حَسَنِ عَلِيٍّ
أَبَا حَسَنِ فَأَشَدُّ بِهَا كَفَّ حَازِمٍ فَإِنَّكَ بِالْأَمْرِ الَّذِي تَبْتَغِي مَلِيٍّ

ثمّ نادى بأعلى صوته يا بني هاشم يا بني عبد مناف أَرْضَيْتُمْ أَنْ يَلِيَّ عَلَيْكُمْ أَبُو فَصِيلِ الرِّذْلِ بْنِ الرِّذْلِ أَمَا وَاللَّهِ لَوْ شِئْتُمْ لَأَمْلَأْتُهَا عَلَيْهِمْ خَيْلًا وَرَجُلًا فَنَادَاهُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ارْجِعْ يَا أَبَا سَفْيَانَ فَوَاللَّهِ مَا تَرِيدُ اللَّهُ بِمَا تَقُولُ وَمَا زِلْتُ تَكِيدُ الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ وَنَحْنُ مَشَاغِلُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى كُلِّ أَمْرٍ مَا اكْتَسَبَ وَهُوَ وَلِيٌّ مَا احْتَقَبَ فَانصَرَفَ أَبُو سَفْيَانَ إِلَى الْمَسْجِدِ فَوَجَدَ بَنِي أُمَيَّةَ مُجْتَمِعِينَ فِيهِ فَحَرَّضَهُمْ عَلَى الْأَمْرِ»².

يصوّر هذا الخبر شخصيّة أبي سفيان في هذا على أنّها شخصيّة نافذة، لا ترعوي عن منافقة عليّ (رمز بني هاشم) من جهة، وتحريض بني أمية على الانقضاض على الحكم من جهة ثانية. ولئن كان العداء بين عليّ وأبي سفيان لا يعيننا في حدّ ذاته، فإنّ ما نطلبه من إيراد مثل هذا الخبر، إنّما هو الاستدلال على توارث النزاع بين بني هاشم وبني أمية على مراحل متتالية من التاريخ الإسلاميّ بدت لنا ممهدة

1 - المجلسي، البحار، م س، الجزء 22، ص 122.

2 - نفسه، ص 203.

ومن الأخبار التي يذكرها الطبري بخصوص المنازعة بين بني أمية وبني هاشم على الملك، محاورته بين عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب يقول فيها عثمان: «أما بعد، فإن لي عليك حقوقاً؛ حق الإسلام، وحق الإخاء-وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين آخى بين الصحابة آخى بيني وبينك- وحق القرابة والصهر، وما جعلت لي في عنقك من العهد والميثاق، فوالله لو لم يكن من هذا شيء ثم كنّا إنّما نحن في جاهلية، لكان مبطاً على بني عبد مناف أن يبتزهم أخو بني تيم ملكهم. فتكلّم عليّ، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد، فكلّ ما ذكرت من حقّ عليّ على ما ذكرت، أما قولك: لو كنّا في جاهلية لكان مبطاً على بني عبد مناف أن يبتزهم بنو تيم ملكهم فصدقت¹».

وتتواصل مظاهر هذه المنافسة في معركة الجمل، إذ يذكر الطبري أنّه «لما اجتمع إلى مكة بنو أمية ويعلى بن منية² وطلحة والزبير، اتّمروا أمرهم، وأجمع ملؤهم على الطلب بدم عثمان (...) فأمرتهم عائشة رضي الله عنها بالخروج إلى المدينة، (...) وخرج معها مروان وسائر بني أمية إلا من خشع³».

ومّا يذكره المؤرّخون عن المنافسة بين بني هاشم وبني أمية، حديث لمعاوية يورده الإسفراييني في كتابه «نور العين في مشهد الحسين رضي الله عنه»، وفيه يوصي ابنه يزيد خيراً بآل البيت ولا سيّما منهم الحسين بن عليّ؛ ومّا يرد في هذه الوصية قول معاوية: «وأوصيك يا ابني بالحسين وأولاده وإخوته وأولاد إخوته وجميع عشيرته وجميع بني هاشم الوصية التامة ويا يزيد لا تفعل في الرعية شيئاً حتّى تشاور الحسين ولا أمر لك فوق أمره ولا يد عندك فوق يده (...) ولا تنفق على أحد من جميع عسكري وأهل بيتك حتّى تنفق عليه وعلى أهل بيته ولا تكسو [كذا] أحداً حتّى تكسوه هو وأهل بيته جميعاً وأوصيك يا بنيّ به وبأهله وعشيرته وبني هاشم جميعاً الوصية التامة لأن يا بنيّ الخلافة ليست لنا وإنّما هي له ولأبيه

1 - الطبري، التاريخ، م س، الجزء الرابع، ص 430 - 431.

2 - هو الصحابيّ يعلى بن أمية بن عبيدة، ويعرف بـ يعلى بن منية نسبة إلى أمّه منية بنت غزوان. أسلم يوم الفتح وشهد حنيناً والطائف وتبوك.

3 - الطبري، التاريخ، م س، الجزء الرابع، ص 454.

وجدّه من قبله ولأهل بيته من بعده»¹.

لعلّ أكثر ما يعكس طرافة هذا الخبر، أنّ الإسفراييني قد نسب فيه إلى معاوية- وهو رمز تحوّل الخلافة نهائيًا إلى بني أميّة- إقراره بأفضليّة بني هاشم على بني أميّة. وهي أفضليّة ربطها هذا النصّ بشرعيّة الخلافة. ويوفّق الضمير الشيعيّ في النصّ بين معتقده من جهة، والوضع السياسيّ الحاصل من جهة ثانية: فمعاوية- رغم تسليمه بأنّ شرعيّة الخلافة يختصّ بها بنو هاشم- يوصي ابنه بأن يكون خليفة مثاليًا.

ويذكر ابن سعد وجها آخر من التداحر بين بني هاشم وبني أميّة جاء في المواجهة المادّيّة بين الحسين ومعاوية؛ وقد جاء فيها: «لقي الحسين معاوية بمكة عند الردم فأخذ بخطام² راحلته فأناخ به، ثمّ سارّه حسين طويلا، وانصرف. فزجر معاوية راحلته، فقال له يزيد: لا يزال رجل قد عرض لك فأناخ بك، قال: دعه فلعله يطلبها من غيري فلا يسوّغه فيقتله»³.

إنّ في إعراض معاوية عمّا حضّه عليه ابنه من قتل الحسين لتجرّئه على الإناخة براحلته، ثمّ في تنبّئه بما سيلقى الحسين من مصير مأسويّ؛ كلّ هذا من شأنه أن ينزّل أحداث كربلاء في مسار يبدو لا مفرّ منه حسب منطق الخبر.

وقد ذكر المجلسي نصّ مناظرة أخرى لفظيّة بين الحسين ومعاوية؛ ومّا جاء فيها: «(...) أولست المدّعي زياد ابن سميّة المولود على فراش عبيد ثقيف فرعمت أنّه ابن أبيك وقد قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: الولد للفراش وللعاهر الحجر فتركت سنّة رسول الله تعمّدا وتبعت هواك بغير هدى من الله (...) أولست صاحب الحضرميّين الذين كتب فيهم ابن سميّة أنّهم كانوا على دين عليّ صلوات الله عليه فكتبت إليه أن اقتل كلّ من كان على دين عليّ فقتلهم ومثّل بهم بأمرك ودين عليّ عليه السلام والله الذي كان يضرب عليه أباك ويضربك وبه جلست مجلسك الذي جلست»⁴.

1 - الإسفراييني، نور العين في مشهد الحسين رضي الله عنه، م س، ص 5.

2 - وهو "الحبل الذي يقاد به البعير"؛ لسان العرب، م س، مادة [خ-ط-م].

3 - ابن سعد، الطبقات، م س، ص 55.

4 - المجلسي، البحار، م س، الجزء 44، ص 76.

إنّ هذه النماذج المتقاة من الكتب التاريخية القديمة-سنيّها وشيعيّها- تدلّ على أنّ التنافس بين بني هاشم وبني أميّة كان متغلغلا في التاريخ العربيّ قبل الإسلاميّ، فالإسلاميّ. ولكنّ الإشارة إليه جاءت في أغلب النصوص، ملقاة في ثنايا الأخبار دون قصد ظاهر إلى توجيهها وجهة معيّنة، في خدمة الإيديولوجيا الشيعيّة القائمة على دعم الشرعيّة في الحكم بالانتفاء إلى السلالة الهاشميّة.

ومما يلفت الانتباه في هذا الصدد، أنّ التوظيف الإيديولوجيّ الذي أشرنا إليه سيأخذ في الظهور شيئا فشيئا مع بعض متأخري المؤرخين، ثمّ سيستقرّ مع المحدثين منهم، باعتباره وجهها لما يعدّونه «حقيقة» النزاع بين بني هاشم وبني أميّة. ومن المؤرخين القدامى القلائل الذين أعادوا النزاع بين بني هاشم وبني أميّة إلى أصوله «الأسطوريّة» القديمة، يمكن أن نذكر تقيّ الدين المقرئيّ في كتابه «النزاع والتخاصم فيما بين بني أميّة وبني هاشم»؛ فمما يذكر في هذا الصدد قوله: «فإنّي كثيرا ما كنت أتعجّب من تطاول بني أميّة إلى الخلافة مع بعدهم من جذم¹ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وقرب بني هاشم وأقول: كيف حدثتهم أنفسهم بذلك وأين بنو أميّة وبنو مروان بن الحكم طريد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ولعينه من هذا الحديث مع تحكّم العداوة بين بني أميّة وبني هاشم في أيام جاهليّتها، ثمّ شدة عداوة بني أميّة لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم ومبالغتهم في أذاه، وتماديهم على [كذا] تكذيبه فيما جاء به منذ بعثه الله عزّ وجلّ بالهدى ودين الحقّ إلى أن فتح مكّة شرفها الله تعالى فدخل من دخل منهم في الإسلام كما هو معروف مشهور، (...) فلعمري، لا بعد أبعد ممّا كان بين بني أميّة وبين هذا الأمر إذ ليس لبني أميّة سبب إلى الخلافة ولا بينهم وبينها نسب إلا أن يقولوا: «إنّا من قريش» فيساوون في هذا الاسم قريش الظواهر²، لأنّ قوله صلّى الله عليه وسلّم: «الأئمة من قريش» واقع على كلّ قرشيّ. ومع ذلك فأسباب الخلافة معروفة، وما يدّعيه كلّ جيل معلوم، وإلى كلّ ذلك قد ذهب الناس، فمنهم من ادّعاه لعلّيّ بن أبي طالب رضي الله عنه باجتماع القرابة والسابقة والوصيّة بزعمهم

1 - و"جذم الشيء أصله"؛ لسان العرب، م س، مادة [ج-ذ-م].

2 - ذكر المحقّق هنا أنّ المقرئيّ "يقصد بقريش الظواهر مجموعة القبائل التي نزلت حول مكّة من بني الحارث وبني محارب وبني نعيم وغيرهم".

فإن كان الأمر كذلك فليس لبني أمية في شيء من ذلك دعوى عند أحد من أهل القبلة. وإن كانت إنما تنال القرابة بالوراثة، وتستحق بالقرابة، وتستوجب بحق العصبه، فليس لبني أمية في ذلك متعلق عند أحد من المسلمين. وإن كانت لا تنال إلا بالسابقة، فليس لهم في السابقة قديم مذكور، ولا يوم مشهور، بل لو كانوا إذ لم تكن لهم سابقة ولم يكن فيهم ما يستحقون به الخلافة لم يكن فيهم ما يمنعهم منها أشد المنع كان أهون وكان الأمر عليهم أيسر¹.

لقد اعتمد المقريري خطة محكمة في تناوله الحجج التي قد يستدل بها خصومه على شرعية الحكم لبني أمية، فذكرها واحدة واحدة، ثم دحضها بحيث يتوصل إلى حصر الخلافة في بني هاشم، وعلى رأسهم علي بن أبي طالب ومن بعده أبناؤه الذي يمثلون - حسب موقفه - أصحاب الحق الوحيدين في الحكم.

أما المؤرخون المحدثون، فمنهم السيّون من أمثال عباس محمود العقاد، الذي كان ميّالا إلى المنافحة عن بني هاشم في صراعهم مع بني أمية؛ وهذا ما سيتأكد من خلال استعراضه لكل المراحل الزمنية التي حملت وجوها من هذا النزاع حتى وصل الأمر إلى النزاع بين الحسين ويزيد. فيقول معبرا عن موقفه: «في ماضي الشرق وحاضره كثير من الحركات التاريخية التي وقع الصدام فيها بين الأريحية والمنفعة على أكثر من غرض واحد. ولكننا لا نحسبنا مهتدين إلى نموذج لهذا الصدام أوضح في المبادئ وأهدى إلى النتائج وأبين عن خصائص المزاجين معا من النموذج الذي عرضه لنا التاريخ في النزاع بين الطالبيين والأمويين، ولا سيما النزاع بينهما على عهد الحسين بن علي ويزيد بن معاوية»².

وفي تفصيل «أسباب التنافس والخصومة»، يسرد العقاد كل المراحل التي تشكّل فيها الصراع بين الفريقين على نحو معيّن توجّهه في النهاية أحداث كربلاء. يقول العقاد في هذا السياق: «قبل أن يقف الحسين ويزيد متناجرين كانت الحوادث قد جمعت لهما أسباب التنافس والخصومة منذ أجيال، (...) تنافس هاشم وأمّية على الزعامة قبل أن يولد معاوية، فخرج أمّية ناقما إلى الشام، وبقي

1 - تقى الدين المقريري، النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبين هاشم، م س، ص 31 - 32.

2 - عباس محمود العقاد، أبو الشهداء الحسين بن علي، م س، ص 78.

هاشم منفردا بزعامة بني عبد مناف في مكة. فكان هذا أول انقسام وتقسيم بين الأمويين والهاشميين، هؤلاء يعتصمون بالشام، وهؤلاء يعتصمون بالحجاز. ثم علا نجم أبي سفيان بن حرب بن أمية في الحجاز، فأصبحت له زعامة مرموقة إلى جانب الزعامة الهاشمية. (...). وقد أسلم أبو سفيان وابنه معاوية عند فتح مكة، وكان إسلام بيته أعسر إسلام عرف بعد فتحها. (...). وقد تألفه النبي صلى الله عليه وسلم ما استطاع قبل فتح مكة وبعد فتحها، (...) وأقامه على رأس المؤلفة قلوبهم الذين يزداد لهم في العطاء عسى أن يذهب ما في نفوسهم من الكراهة لغلبة الإسلام. (...). ثم قبض النبي صلى الله عليه وسلم ونجم الخلاف على مبايعة الخليفة بعده (...). فاشرب أبو سفيان إلى هذه الفتنة، وخيل إليه أنه مصيب بين فتوقها ثغرة ينفذ منها إلى السيادة على قريش، ثم السيادة من هذا الطريق على الأمة الإسلامية بأسرها. (...). فلما قتل عثمان رضي الله عنه كان المنتفعون بمناصب الدولة وأموالها جميعا من الأمويين أو من صنائعهم المقربين، ومال السلطان إلى جانب أمية على كل جانب آخر من القرشيين وغير القرشيين. لا جرم كان الصراع - بعد ذلك - صراعا معروفا النهاية من مطلع البداية، فقتل علي بن أبي طالب غيلة، وخلصت الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان. ثم بايع أناس من أهل العراق وفارس الحسن بن علي، فلم يستقم له أمرهم وضاق صدره بجداهم ومحالهم، (...) فصالح معاوية على شروط، وفي له معاوية بالمعجل منها والتوى عليه بمؤجلها. (...) وقد كان معاوية - ولا ريب - ينوي أن يجعلها دولة أموية متعاقبة في ذريته من بعده، (...) فمهد لبيعة ابنه يزيد بعض التمهيد، وتوصل إلى ذلك بما طاب له من وسيلة¹.

ومن المؤرخين السنيين المحدثين، يمكن أن نشير أيضا إلى طه حسين الذي غلب البعد التاريخي الصرف على كتابه «الفتنة الكبرى: عليّ وبنوه»؛ بمعنى أنه ترك البحث عن الأسباب البعيدة للنزاع بين الحسين ويزيد، مكتفيا ببعض الإشارات العامة إلى الصلة بين بني هاشم وبني أمية في المراحل التاريخية من التاريخ الإسلامي. فمن ذلك قوله إنه «كان عليّ وعمّه العباس يريان حين قبض

رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الخلافة حقّ لبني هاشم لا ينبغي أن تصرف عنهم ولا أن يقوم بها أحد من دونهم»¹.

وبعد استعراض مراحل اختلاف المسلمين على الحكم، حتّى الوصول إلى مقتل الحسين، يخلص طه حسين إلى أنّه «قد تمتّ بهذه الموقعة محنة لعليّ في أبنائه لم يمتحن بمثلها مسلم قطّ قبل هذا اليوم. (...) فكانت محنة أيّ محنة للطالبيّين عامّة وأبناء فاطمة خاصّة. ثمّ كانت محنة أيّ محنة للإسلام نفسه، خولف فيها عمّا هو معروف من الأمر بالرفق والنصح وحقن الدماء إلا بحقّها وانتهك أحقّ الحرمات بالرعاية، وهي حرمة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كانت تفرض على المسلمين أن يتحرّجوا أشدّ التحرّج، ويتأثّموا أعظم التأثّم، قبل أن يمسّوا أحدا من أهل بيته»².

ورغم إشارة طه حسين إلى العداء بين «الطالبيّين» و«الأمويّين»، فلا نراه يصل الأمر وصلا صريحا بتلك القصة القديمة التي تصوّر العداء البدئيّ بين هاشم وعبد شمس ثمّ أميّة ابنه.

فإذا صرفنا نظرنا إلى الدارسين والمؤرّخين الشيعة المحدثين، وجدنا أنّهم يهتمّون أكثر بتلك القصة البدئية. فهم يرون في النزاع بين الحسين ويزيد، مواصلة طبيعية لذلك النزاع القديم. وهذا ما يبرزه مثلا محمّد منير سعد الدين في حديثه عن «إرث آل هاشم»، معتبرا أنّه قد «اشتهر آل هاشم في التاريخ بالتدين حيث [كذا] مالوا إلى التخصّص بالشؤون الدينية، فكانوا يشرفون على المناسك في الجاهليّة ويتولّون أعمالها بين أيد [كذا] الناس، وكان لهم بحكم هذا التخصّص تربية خاصّة تتصل اتّصالا وثيقا بإبداع الضمير الدينيّ، (...) فهاشم وعبد المطلب وأبو طالب، ثلاثهم على لون واحد من الأخذ الدينيّ والانتزاع الاجتماعيّ. وقد كملت الوراثة الدينيّة بالنبيّ محمّد صلى الله عليه وآله إذ كان مظهرها للضمير الدينيّ على أتمّ أشكاله وأكمل أوضاعه.

والحسين كان إذا [كذا] غنيا- ما في ذلك شكّ- ممّا تراكب في دمه من الوراثة

1 - طه حسين، الفتنة الكبرى: عليّ وبنوه، م س، ص 17.

2 - طه حسين، م س، ص ص 244 - 245.

الدينيّة المتّصلة على طول حبل النسل الممدود في أعماق الماضي البعيد.

ولقد كان لهذه الوراثة بؤادر ظاهرة في كلّ تصرّفاتّه الخاصّة والعامة، وعليه فإنّ من الواجب أن ندرس مآتيه على ضوء هذه الوراثة الدينيّة النبيلة، وعلى ضوء ما تضيفي من أحاسيس تنزع بصاحبها إلى المحافظة والتمسك بأهداب المثل وإيقاع الجهود بسبل صيانتها¹ يرى محمّد منير سعد الدين أنّ الحسين يمثّل حلقة هامّة في الإرث الخلقيّ للسلالة الهاشميّة، وأنّ له دوراً موكولاً إليه في الحفاظ عليه. فيكون خروج الحسين على يزيد من هذا المنظور، أحد «سبل صيانة» هذه «الوراثة الدينيّة النبيلة» التي تميّز بها بنو هاشم على سائر العرب، ممّا يفرض عليهم التضحية بأنفسهم من أجلها. ويردّ خبر في كتاب «جهاد كربلاء والإنسان» لمحمّد شعاع فاخر، يتعلّق بأفضليّة بني هاشم على بني أميّة جاء فيه أنّه «دخل الحسين عليه السلام على معاوية وعنده أعرابيّ ليسأله حاجة، فأمسك عنه وتشاغل بالحسين عليه السلام فقال الأعرابيّ لبعض من حضر: من هذا الذي دخل؟ قالوا: الحسين بن عليّ، فقال الأعرابيّ للحسين عليه السلام: أسألك بالله يا ابن بنت رسول الله صلّى الله عليه وآله لما كلمته في حاجتي: فكلمه الحسين عليه السلام في ذلك فقضى حاجته، فقال الأعرابيّ: [الوافر]

إِلَى أَنْ هَزَّهُ ابْنُ الرُّسُولِ	أَتَيْتُ الْعَبْشَمِيَّ فَلَمْ يَجِدْ لِي
وَمِنْ بَطْنِ الْمُطَهَّرَةِ الْبَتُولِ	هُوَ ابْنُ الْمُصْطَفَى كَرَمًا وَجُودًا
كَمَا فَضَّلَ الرَّبِيعُ عَلَى الْمُحُولِ ²	وَإِنْ هَاشِمٌ فَضْلاً عَلَيْكُمْ

فقال معاوية: يا أعرابيّ أعطيك وتمدحه. فقال الأعرابيّ: يا معاوية أعطيني من حقّه وقضيت حاجتي بقوله³.

إنّ المفاضلة بين «العشميّ» و«ابن الرسول» في هذا الخبر، تبيّن بجلاء استمرار تلك الحساسيّة القديمة بين الأخوين في التخيّل الشيعيّ إلى الفترة الإسلاميّة، بل

1 - محمّد منير سعد الدين، "وقفه مع مدرسة الحسين عليه السلام التبرويّة الخلقيّة"، ضمن دراسات وبحوث مؤتمر الإمام الحسين عليه السلام، م س، ص 331.

2 - والمُجَلُّ نقض الخصب؛ "اللسان، م س، مادة [م-ح-ل].

3 - محمّد شعاع فاخر، جهاد كربلاء والإنسان، م س، ص 176 - 177.

حتى قبيل أحداث كربلاء. والواقع أنه ليس من مرامي بحثنا التثبت في صحة هذا الخبر، فما يعنينا هو طبيعة العلاقة بين بني هاشم وبني أمية، مثلما ارتسمت في المتخيل الشيعي الحديث، إن جازت لنا تسميته كذلك.

ويشدنا في هذا السياق موقف عليّ شريعتي الذي يردّ الثورة الحسينية لا إلى النزاع بين هاشم وأمّية وحسب، بل وإلى ما سبقه من نزاع بدئيّ بين ابني آدم المتنازعين، وقد كان هابيل (أصل الهاشميين حسب منطق شريعتي) يدافع عن الخير في حين كان قابيل (أصل الأمويين) يسعى إلى إحلال الشرّ على الأرض.

يقول شريعتي في هذا الصدد: «ومن المدهش أن انطلاقة التاريخ، والخطوة الأولى تبدأ بالثأر (...) حيث [كذا] انقسم الإنسان إلى قبيلتين-قبيلة طاغوتية وقبيلة إلهية- وهذا هو التقسيم القبليّ الذي يرتضيه الإسلام، أي تقسيم الإسلام إلى قطبين متصارعين على طول خطّ التاريخ، وبدون هذا التقسيم لا يمكن فهم الإسلام، ولا فهم تسلسل الإمامة، ولا فهم رسالة إبراهيم (...). القبيلة (نسبة القابلية إلى قابيل)¹ التي سفكت دما من القبيلة الهابلية (نسبة إلى هابيل) ومن ثمّ بدأت «الوراثة»².

ويشرح شريعتي هذه الوراثة على النحو التالي: «إنما ثار الحسين من أجل أن يرفع الراية التي حملها رواد التوحيد منذ انطلاقة التاريخ البشريّ، وتوارثها أنبياء الحقّ العظام منذ آدم حتى وصلت بيد نبيّ الإسلام آخر الأنبياء، ومن ثمّ بيد الإمام عليّ والحسن.. ثار ليرفع هذا اللواء عاليا خفاقا في تاريخ الإنسان. رفع الحسين اللواء الذي كان يرفرف دائما ليكون منارا لمواجهة النظام الحاكم ذي الأبعاد الثلاثة والدين الواحد، ومواجهة الشرك عبر التاريخ وإدانة عداته للناس والبشرية جمعاء، رفع اللواء الرمز- في حرب الحقّ والباطل عبر مراحل التاريخ- الذي رفعه من قبل النبيّ وسلّمه لعليّ من أجل الاستمرار في الحركة- لا الوحي- ومن ثمّ سلّمه للحسن وبعده وصل بيد الحسين، والحسين صاحب اللواء في تاريخ البشر، وصاحب اللواء في الحرب المستمرة عبر التاريخ ضدّ

1 - الأرجح أنه قد تنسب خطأ مطبعي إلى الجملة، فيبدو أن قصد المؤلف هو "القبيلة القابلية (نسبة إلى قابيل)".

2 - عليّ شريعتي، الحسين وارث آدم، م س، ص 230.

النظام المتسلط الحاكم على التاريخ»¹.

لقد أرجع شريعتي النزاع «الأسطوري» بين هاشم وعبد شمس إلى زمن أبعد من الزمن قبل الإسلامي البعيد، فقد عاد إلى فجر التاريخ البشري لينزل فيه الصراع بين الخير والشر، وهو عنده صراع أزليّ محايث لتاريخ البشرية جمعاء. ووفق هذا التصوّر -الذي يبدو أنّ شريعتي قد انفرد به دون غيره من المؤرّخين والدارسين الشيعة- يكون هاشم وعبد شمس نفسيهما نموذجين للنزاع الذي كان بطلاه- في زمن لاحق- هما الحسين ويزيد، وهكذا دواليك حتّى نهاية التاريخ البشريّ. ويبيّن هذا أنّ محاولة شريعتي هي محاولة تأصيليّة إذ ينزل الأحداث التي يتحدّث عنها في زمن تأسيسيّ تدشينيّ.

خلاصة

إنّ المقارنة بين النصوص الشيعة والنصوص السنية في سياق النظر في موقف المؤرّخين من جذور الصراع بين الحسين ويزيد، تجعلنا نتناول عددا من المسائل الهامة التي بدت لنا من خلال هذه المقارنة.

ولعلّ أوّل ما تجدر إشارتنا إليه، هو ما يذهب إليه فلاسفة التاريخ من أنّ تمثيل أحداث الماضي في النصوص التاريخيّة، لا يعدو في حقيقته أن يكون أجوبة ممكنة يقترحها المؤرّخون عن أسئلة تتعلّق بأحداث ماضية². وقد حاولنا من خلال المقارنة بين النصوص الشيعة والسنية عبر عصور مختلفة، أن نكشف عن بعض ما حمّله المؤرّخون نصوصهم من مقاصد وهم يعيدون كتابة التاريخ. وذلك لأنّ «إعادة كتابة [التاريخ] هي بمثابة إعادة ترجمة [للماضي]. (...) وإنّما تظهر في إعادة كتابة [التاريخ] رغبة المؤرّخ في أن يقترب دائما أكثر من هذا الأصل الغريب الذي هو الحدث [التاريخيّ] بجميع أبعاده. وهو حدث لا يدّعيه كتاب واحد بل هو- إن صحّت العبارة- ملفّ كامل من الجدل»³.

1 - عليّ شريعتي، الحسين وارث آدم، م س، ص ص 288 - 289.

2 - ومثمن تنبّوا هذا الموقف يمكن أن نذكر "بول ريكور"؛

Paul Ricoeur, "L'écriture de l'histoire et la représentation du passé", Ibid, p739.

3 - Paul Ricoeur, Ibid, p746.

وثمة أصل مشترك بين النصوص السنيّة والنصوص الشيعيّة، بدا لنا الطريف فيه أنّه أسطوريّ في المدوّنتين، ولكنّ دوره يختلف من حيث توظيفه: فلدى الضمير الإسلاميّ السنيّ، يُعتدّ بهاشم لأنّه يمثّل «بداية» (بالمعنى الأسطوريّ للبداية) للدين الإسلاميّ، فهاشم حمل السلالة التي انبثقت منها الذات المحمديّة. أمّا بالنسبة إلى الضمير الشيعيّ، فهاشم يمثّل «بداية» للمذهب الشيعيّ، باعتبار أنّ هاشما حمل السلالة المحمديّة التي تمثّل انبثاق أنوار الأئمة، وقد رأينا هذا الموقف صريحا لدى المجلسيّ، ثمّ لدى شريعتي من بعده.

فيمكن اعتبار التشابه بين النصوص الشيعيّة والنصوص السنيّة تشابها طبيعيا، لأنّ الأصل النصّي واحد. فقد تأخّرت كتابة الشيعة المذهبيّة/ السياسيّة للتاريخ حتّى القرن العاشر هجريّا، مع الدولة الصفويّة خاصّة¹. فأعادوا صوغ التاريخ الإسلاميّ الذي كان قد ثبت تدوينه بضمير سنيّ، ووجّهوه وجهة تخدم المعتقد الشيعيّ. ورغم التشابه الظاهر بين المصادر القديمة لدى مؤرّخي هذا المذهب وذاك، فليست القصّة مكتوبة بنفس الهواجس التاريخيّة.

وهناك بعد أسطوريّ أمكنت لنا تسميته بالبدئيّ، في العوامل السابقة للإسلام التي يعود إليها الصراع، تمثّل في أسطورة ابنيّ عبد مناف، الأخوين الملتحمين اللذين وقع الفصل بينهما بحدّ السيف. وهو ما أسال الدم، ودفع إلى التناؤم إزاء ما سيكون مصير الأخوين التوأمن. وقد وردت هذه القصّة في عدد من النصوص القديمة، ولكنّ قليلا منها فقط أقام الربط بين أحداث كربلاء والقصّة الأسطوريّة، ولا سيّما منها النصوص المتأخّرة عن جمهور المؤرّخين الأوائل. وقد لاحظنا كذلك أنّ النصوص الحديثة-شيعيّةا وسنيّةا- قد عادت إلى تلك القصّة لتوظّفها توظيفا مباشرا في التأسيس لذلك النزاع.

ولعلّنا نجد تفسيراً لهذا التطوّر الذي عرفته النصوص التي تؤرّخ لجذور النزاع بين الحسين ويزيد، في المسار «التاريخيّ العلميّ» للشيعة. فإذا اعتُبر

1 - بخصوص الدولة الصفويّة، يذكر عليّ الشافّي ما يلي: "قامت الدولة الصفويّة (907 / 1501) بعد جهود مكثّفة من طرف أسرة صوفيّة بأردبيل، استمرّت أكثر من قرن ونصف. (...) ويتميّز قيام هذه الدولة في نظر الشيعة بأهميّة خاصّة لأنّ المذهب الشيعيّ أصبح منذ البداية المذهب الرسميّ للدولة، وقد بذل الملوك الصفويّون جهودا كبيرة لإدماج مختلف الطوائف في المذهب الشيعيّ، (...) وانكبّ العلماء على تأليف كتب موجزة توضح أصول المذهب وفروعه، وكان أغلب هذه الكتب بالعربيّة لأنّ اللغة العربيّة ما تزال [كذا] حتّى ذلك الوقت اللغة العلميّة المفضّلة في إيران"؛ عليّ الشافّي، الشيعة في إيران، م س، ص 155.

الطبري أصلاً مشتركاً بين المؤرخين الشيعة وأهل السنة، فلا ننسى أنه هو نفسه قد نهل في «تاريخه» من مصدر سابق له، بقيت آثاره، وهو كتاب أبي مخنف الموسوم بـ «مقتل الحسين عليه السلام». فيما أن أبا مخنف قد كان شيعي الهوى، فلا نعجب من منافحته عن بني هاشم، ومن تنزيله للصراع بين الحسين ويزيد في سياق أسطوري يضيفي على التاريخ المروي سمة متعالية على الواقع، تبدو الأحداث وفقها كما لو كانت لا مندوحة عنها. وقد تسربت آثار من تصوّر أبي مخنف لتلك الأحداث إلى كتاب الطبري وبعض من المؤرخين سواء أفلتت منها نصوص أخرى.

أمّا ما لاحظناه من عودة الجذور الأسطورية إلى الظهور - خاصة في نصوص المتأخرين من الشيعة - فيعود في تقديرنا إلى ما مكنته الدولة الصفوية من ازدهار في التأليف الشيعي، باعتبار أن التشيع قد صار دين الدولة الرسمي في زمنها. ولذلك كثرت النصوص التي تمتح من القصّة الأسطورية وتعتبرها العامل البدئي الذي تولدت منه أحداث كربلاء. ثمّ تواصلت هذه الظاهرة مع المؤرخين الشيعة المتأخرين ثمّ المحدثين.

وقد تناول عليّ الشابي تطوّر التاريخ الشيعي في العصر الصفويّ خاصّة، بقوله: إنّ «الشيعة لا يتعاملون مع الوقائع التاريخية تعاملًا شكليًا يفضي بهم في أحسن الظروف إلى ضرب من الاعتبار قد يختفي بعد وقت قصير، وإنّما يتعاملون معه تعاملًا يقوم على توظيفه وذلك بإسقاط أحداث الماضي على الحاضر وبالإستلها من وقائعه بما انغرس في أعماقهم من حرارة وإيمان، فمقتل الحسين مثلاً لم يقفوا عنده على أساس أنّه حدث تاريخي جدّ بمقتضى الخلاف على الحكم. وقل كذلك في مقتل عليّ أو تسليم الحسن لمعاوية وإنّما وقفوا عندها على أساس أنّها منعرج حاسم في تاريخ الإسلام وقضايا لا تعرف لها نهاية، بل هي متجدّدة في كلّ لحظة بما تثيره في نفوسهم من حسرة وأسى وبما تبعثه فيهم من محبة العدل ومقت الظلم»¹. ثمّ رأينا النصوص الحديثة - الشيعيّة والسنيّة - يقوى فيها العامل الأسطوريّ، وهو ما يعود في تقديرنا إلى الحرّية التي صارت متاحة للمؤرخين

1 - عليّ الشابيّ، م، س، ص 161.

السنيين، باعتبار أن التشيع لم يعد عدوّ الدولة الرسميّ مثلما كان عليه الوضع مع الدولتين الأموية ثمّ العباسية. وهو ما جعل مؤرخين من أمثال العقّاد وطه حسين، يؤلّفان كتابيهما اللذين يبدو انحيازهما فيهما إلى آل البيت جلياً. ويعتبر الأمر طبيعياً بالنسبة إلى المؤرخين الشيعة المحدثين والمعاصرين، الذين قويت في نصوصهم الأبعاد العاطفية في المناقشة عن معتقداتهم وهي أبعاد يمكن اعتبار السند الأسطوريّ أبرز وجوهها.

وقد بيّن «محمد عليّ أمير معزي» و«كريستيان جومبي» (Christian Jambet) هذه النقطة إذ اعتبراً أن «الفحص الدقيق للمصادر [الشيعة] يقدّم الحدث التاريخيّ وكذلك صورة الإمام على نحو مغاير وأكثر تعقّداً، وهو يدلّ بهذا (...) على أن الجهاد السياسيّ يوظّف المعطيات الدينية باستعمال النصوص والأحداث على نحو تقتضيه الضرورات الإيديولوجية»¹.

لقد حاولنا في هذا الفصل أن يكون موقفنا من الأسطورة المحايثة للصلة بين الحسين ويزيد - التي استمرّت على مدى أجيال متعاقبة من بني أمية وبني هاشم - موقفاً يعتمد التحليل العقلانيّ، دون أن يقصي الجانب الروحيّ الذي يرافق النصوص الأسطورية، باعتبار التعارض الجوهريّ بين الميثوس (muthos) واللوغوس (logos)². فحرصنا على التوفيق بين الجانب العقلانيّ التاريخيّ، والجانب الروحيّ الإيديولوجيّ في قراءة النصوص التي تمثل انعكاساً لما يضمّره المؤرّخون من هواجس، تكون إعادة صياغة الأحداث الماضية وسيلة للتنفيس عنها، على غرار ما يعتبره شريعتي بخصوص المنطق الكونيّ الذي يوجّه التاريخ البشريّ؛ فهو يقول: «ومن خلال هذا الأصل يبيّن الإسلام أنّ الحوادث المتفرقة والظواهر المتنوعة التي تقع في مقاطع زمنية ومكانية مختلفة إنّما تسير باتجاه واحد، وترتبط في ما بينها ارتباطاً منطقياً، وتولد وتموت على أساس العلّية والقوانين العلمية، تتبادل التأثير، ويؤثر بعضها في بعض، وتشكّل كلّ واحدة منها حلقة في سلسلة متّصلة منذ بداية التاريخ البشريّ (آدم) إلى نهاية نظام التناقض والنزاع

1 - Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, Qu'est-ce que le shī'isme ?, Ibid, p50.

2 - Michel Meslin, "Mythe et sacré", Ibid, p64.

في التاريخ (آخر الزمان)، وهذا ما يطلق عليه اسم «التسلسل المنطقي والحتميّة التاريخيّة»¹.

ولا شكّ في أنّ جذور النزاع بين الحسين ويزيد تكون ركنا من أركان الخطاب الذي يواجه به كلّ منهما الآخر قبل المعركة وحتىّ خلاها. وهذا ما سيدور عليه الفصل الثاني من هذا الباب، الذي نخصّصه للمواجهة الخطابية بين الطرفين، علاوة على الحجج التي يبدو من خلال نصوص المؤرّخين أنّ كلا منهما يؤسّس عليها شرعيّة حربه للآخر، انطلاقاً من نظريّة محدّدة في الحكم.

1 - عليّ شريعتي، الحسين وارث آدم، م س، ص 125. وتمكن مقارنة هذه الرؤية للتاريخ بالتصوّر اليهودي للزمن، وهو تصوّر يقوم على تسلسل بين حدث فسقوط فبداية من جديد.

الفصل الثاني

سيرة الصراع السياسي

ونظريّة الحكم لدى الطرفين

تمهيد

يقوم هذا الفصل على استخراج ما يمكن استخراجه من الخلفيات السياسيّة التي وجّهت الحسين بن عليّ في ثورته على يزيد بن معاوية. وفي هذا السياق، تستدعي منّا مسألة دقيقة بعض النظر: فقد تأخّر التنظير السياسيّ لمسألة الحكم في الإسلام عن زمن الأحداث التي مثّلت خلافاً سياسياً حقيقياً بين صحابة الرسول بعيد وفاته في مرحلة أولى، ثمّ بعد وفاة خلفائه الثلاثة الأوائل، في مرحلة موالية. وقد حملت تلك الأحداث أولى أسس ما يمكن اعتباره «عملاً سياسياً» إسلامياً تشكّلت فيه ملامح إرادة الفئة الغالبة في ذاك المجتمع الإسلاميّ المبكر. فمن ذلك أنّ تنصيب أبي بكر (11 - 13هـ) فعمر (13 - 23هـ) فعثمان (23 - 35هـ) على رأس أمة المسلمين، قد بيّن إعراض هؤلاء (أو ذوي الغلبة منهم على الأقلّ) عن اعتبار القرابة الدمويّة من النبيّ مقياساً لترشيح خليفة له¹.

ومما تعبّر عنه تلك الأحداث المبكرة أيضاً، أنّ تغلب معاوية على عليّ وتأسيس بني أميّة لمبدإ الوراثة في الحكم لأول مرة في التاريخ الإسلاميّ، لم يحسم الخلاف بين المسلمين على مسألة الحكم. وهو خلاف اكتسب سمته العنيفة الدمويّة خاصّة بمقتل عثمان، ومطالبة بعض المسلمين بدمه، متّهمين عليّاً بالتقصير في الأخذ بثأره. فما إن آلت السلطة إلى معاوية، حتّى قبل به أغلب المسلمين، حرصاً منهم خاصّة على وحدة الأمة الإسلاميّة. غير أنّ نسبة هامّة منهم ظلّوا ناقلين عليه، وشكّلوا جذور الفرق المعارضة على مدى التاريخ الإسلاميّ، ونذكر منها خاصّة

1 - EI2, article IMĀMA.

فرقة الخوارج ومختلف الفرق الشيعة¹.

وإذا أخذنا هذه المعطيات في الاعتبار، بدا النزاع بين الحسين ويزيد مواصلة «طبيعية» لخلاف سابق لهما في الزمن، وتجسيدا لانقسام عميق في الفكر الإسلامي، ظلّت آثاره متواصلة لا بعد سقوط دولة بني أمية وحسب، بل وحتى يوم الناس هذا. وفي تقديرنا، فإنّ سيرورة التأريخ لا تختلف عن سيرورة التنظير السياسي، من حيث المسافة الزمنية التي تفصله عن الطور الذي جرت فيه الأحداث الحاسمة في تاريخ الدولة الإسلامية. وهذا ما يتيح القول إنّ التنظير السياسي الإسلامي قد تزامن تقريبا مع التأريخ للأحداث التاريخية، وهو ما يفضي إلى اعتبار أن الوعي الذي صيغت به الأحداث التاريخية، قد اصطبغ بالحساسية السياسية التي كانت تميّز الضمير الذي يصوغ تلك الأحداث.

وقد انحصرت وجوه الخلاف في سؤالين محوريين، يتعلّق الأوّل منهما بالسمات المطلوب توفرها في الشخصية التي تتصدّى لمهمة الاضطلاع بالحكم في المجتمع الإسلامي، من حيث نسبها أو انتماؤها القبلي، ومن حيث سماتها الجسميّة والخلقيّة. أمّا السؤال الثاني، فيتعلّق بأسلوب تنصيب تلك الشخصية في منصب الحكم، وما إذا كان دورها دينيّا صرفا أم دنيويّا صرفا أم هذا وذاك معا.

وبناء على هذا التمثّل للأحداث، ينبني هذا الفصل على تقديم ملامح الموقفين السنيّ والشيعيّ من مسألة الحكم، ثم بيان كيفية التفاعل بين النصّ التاريخي والموقف السياسي العقديّ، عبر توظيف المقارنة بين خطاب الحسين السياسي خلال أحداث كربلاء في كلا النصّين السنيّ والشيعيّ. فيكون ما نرمي إليه هو الكشف عن الصلة بين الخلفيّة السياسيّة وعملية التأريخ، ومدى انعكاسهما في تصوير شخصية الحسين باعتباره زعيما سياسيا، وجهه الهدف السياسي أو الوازع العقديّ.

ولا بدّ لنا من تناول مسألة مفهوميّة دقيقة، تتمثّل في جوهر النظريّتين السنيّة والشيعة في الحكم. وذلك أنّ النظريّة السنيّة تقوم على الخلافة، في حين تقوم النظريّة الشيعة على الإمامة. وبين المفهومين اختلاف عميق يتمثّل لغويّا في أن

جذر [ء-م-م] يفيد معنى القصد والهداية والمثال الذي يحتذى به¹؛ أمّا الجذر [خ-ل-ف]، فيتصل خاصّة بمعاني التعويض، مع تدني مكانة المعوّض عن مكانة المعوّض باعتبار أنّ «خَلَفَ ضِدَّ قُدَّامَ» وأنّ معنى «خلفت الرجل في أهله إذا أقمت بعده فيهم وقمت عنه بما كان يفعله»: فالخلافة والاستخلاف يفيدان أن يوجد شخص أوّل ذو أدوار معيّنة كان الأسبق في النهوض بها، ثم يأتي شخص ثان ينوبه في تلك المكانة من باب التقليد والاتباع².

إنّ هذا الاختلاف المفهومي يوحى باختلاف أساسي في نظريّتي، الحكم كما سنبينه فيما يلي.

1 - نظرية الشيعة في الحكم: مؤسسة الإمامة

تتمحور نظرية الشيعة الإمامية الاثني عشرية في الحكم، على مفهوم الإمامة ذي البعدين العقديّ والسياسيّ معا. وقد تناول الكثير من الدارسين هذه النظرية من أمثال عليّ الشابّي الذي يلخصها على النحو الآتي: «ومؤدّاها أنّه لا يمكن أن تنقطع ظاهرة النبوة بعد وفاة الرسول بمعنى أنّ دورة الإمامة ليست إلا استمرارا لدورة النبوة ما دام الإمام وريثا لعلم النبوة بمفهومه الواسع أي لعلم الرسول والأنبياء السابقين، فالإمام هو الحافظ للشريعة والمشرّع معا، والإقرار بإمامته إقرار بأصل من أصول الدين»³.

فتعتبر الإمامة مواصلة للنبوة التي أعلنت وفاة الرسول محمّد عن انتهائها، وذلك بتوقّف الوحي، صلة السماء بالأرض. وحسب هذا التصرّ، يكون الإمام في نفس درجة النبيّ تقريبا، إذ لا يختلف عنه إلا في عدم تلقّيه وحيا من السماء⁴. وبناء على هذا، تكون معصية الإمام أو عدم معرفته بمثابة الكفر بالنبيّ⁵. أمّا خصائص الإمام، فيمكن إجمالها في العصمة والتقّيّة التي يُسمح له بها في حال رأى خطرا على نفسه أو على أتباعه، والقدرة على الاضطلاع بالزعامة السياسيّة

1 - ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ء-م-م].

2 - ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [خ-ل-ف].

3 - عليّ الشابّي، الشيعة في إيران، م س، ص 18.

4 - EI2, article IMĀMA.

5 - Ibid.

دون أن يكون مجبراً على العمل الفعلي في السياسة¹.

وأما أدقّ الأركان العقدية لدى الشيعة الاثني عشرية، فيتّصل بموقفهم من خلافة عليّ: فهم يرون أنّ أبا بكر وعمر وعثمان قد أثموا وبطلت خلافتهم، لأنّهم تجاهلوا حقّ عليّ في إمامة المسلمين بناء على وصيّة النبيّ له بها. وكذلك، فإنّ أغلب الصحابة في هذا تصوّر قد أضاعوا دينهم لما سكتوا عن ضرورة تفعيل تلك الوصيّة². إنّ مسألة افتقاد الخلفاء الثلاثة الأوائل للشرعية الدينية، هي من أكثر المسائل إثارة للجدل بين الشيعة وأهل السنّة، باعتبار أنّ لكلا الطرفين إيديولوجيا يحتكم إليها في هذا الصدد. وقد كان لجعفر الصادق (ت 148هـ)³ أكبر الأثر في بلورة الموقف الشيعي من الإمامة وصياغة أسسه العقدية⁴.

وتعتبر النظرية الشيعية في الإمامة نظرية متطورة، لا سيّما في جانبها العقديّ الروحيّ. غير أنّها لا تعيننا في سياق هذا الفصل إلا من حيث اختلافها عن النظرية السنية في الحكم أوّلاً، وثانياً من حيث إمكانية تأثيرها في هيئة خطاب الحسين بن عليّ في الحرب. وبناء على هذا، فقد اقتصرنا من هذه النظرية على مبدئين يتعلّق أولهما بشخصية الإمام ويتعلّق ثانيهما بالصلة بينه وبين أتباعه.

أ - الوصيّة لعليّ والتأسيس لإمامة أبنائه من بعده

تناول عليّ الشابيّ بالدرس الهالة القدسيّة التي تحوط شخصية عليّ في المتخيّل الشيعي، فأشار إلى أنّ «خصال عليّ هي التي فتنت شيعته وملكت عليهم إعجابهم، فصاغوا نظريّتهم تلك، بالإفادة من التراث الشرقيّ القديم، وهي نظرية مثاليّة يبرز من خلالها الأئمة مؤيدين بالإعجاز وخوارق الأمور، ولا شكّ أنّ الذي انتهى بهم إلى هذه النظرية هو إيمانهم بفكرة النخبة»⁵.

1 - Ibid.

2 - EI2, article IMĀMA.

3 - وقد عاش بين سنتي 80 و148هـ، وعرفه الزركليّ بقوله: «[هو] سادس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية. كان من أجلّاء التابعين. وله منزلة رفيعة في العلم. أخذ عنه جماعة منهم أبو حنيفة ومالك. ولقب بالصادق لأنّه لم يعرف عنه الكذب قطّ. له أخبار مع الخلفاء من بني العبّاس وكان جريئاً عليهم صدّاعاً بالحقّ»؛ الزركليّ، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، مادة «جعفر الصادق».

4 - EI2, article IMĀMA؛ سلوى العماد، الشهيد في تراث السنّة والشيعة: نموذج الحسين بن عليّ، م س، ص ص 52-53.

5 - عليّ الشابيّ، م س، ص ص 18-19.

إنّ «التراث الشرقيّ القديم» الذي يشير إليه الشاذليّ، هو خاصّة الأثر الفارسيّ في صياغة نظريّة الإمامة، نظرا إلى أنّ عدد الفرس الذين اعتنقوا مبادئ التشيع منذ عهد مبكر كان كبيرا، ويبدو أنّهم عوّضوا عقائدهم التي كانوا عليها قبل الإسلام، بنزعة روحية عالية وجدت أكمل وجوها في العقيدة الشيعيّة.

وإضافة إلى ذلك، فإنّ مكانة عليّ معروفة في الضمير الشيعيّ، باعتباره رمز التشيع الذي ارتبطت نشأته بتحركه السياسيّ في العهد الإسلاميّ المبكر. وما يعنينا من هذه المكانة، هو تحديدا ما ترتبط به في المعتقد الشيعيّ من قداسة آل البيت من سلالة خاصّة، وتحديدًا مكانة الحسين الذي تواصل خطّ الإمامة عبره. ولذا، فإنّ ما نركّز عليه من النصوص الشيعيّة في هذا الصدد، هو ما يؤسّس لقداسة الحسين بصفتها مواصلة لقداسة عليّ.

ومن أبرز النصوص التي يمكننا الاستناد إليها في هذا الصدد، كتاب يعرف بـ«كتاب سلّيم بن قيس الهلاليّ» وهو كتاب لم يخل من جدل بخصوص تأليفه ومؤلفه؛ فللكتاب تسميات منها «أصل سليم بن قيس» و«كتاب السقيفة»¹. أمّا مؤلفه المتوفّى حوالي سنة 76 للهجرة، فهو أحد التابعين الذين كانوا من أشدّ الأوفياء لعليّ بن أبي طالب في معاركه السياسيّة. وقد ضمّن كتابه العديد من النصوص المنسوبة إلى عليّ، وحتّى إلى بعض أئمّة آل البيت الذين عاصر منهم أربعة أي حتّى محمّد الباقر (ت حوالي 119هـ)². ويبدو أنّ سلّيمًا عهد بكتابه لشخصيّة أخرى هي أبان ابن أبي عيّاش (ت حوالي 138هـ) وقد أثرى أبان متن الكتاب الذي تعاوره رواته فيما بعد، حتّى صار نصّا مختلف الطبقات³. ورغم ما يحوط الكتاب من شكوك تحوم حول مؤلفه (بل مؤلفيه)، فهو يمثّل مصدرا ذا أهميّة كبرى لدى الشيعة، نظرا إلى معاصرة سليم لعليّ، ممّا يضيفي على الأخبار التي يذكرها سمة الوثاقة.

ومّا يُذكر في كتاب سليم عن إمامة آل البيت، النصّ التالي: «قال أبان: قال

1 - Mohammad-Ali Amir-Moezzi, "Exégèse et théologie de l'Islam shi'ite: Trois ouvrages méconnus du shi'isme ancien", p127.

2 - Mohammad-Ali Amir-Moezzi, Ibid, loc.cit.

3 - Ibid, p128.

سليم: سمعت علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: إن الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون فرقة في النار وفرقة في الجنة. وثلاث عشرة فرقة من الثلاث والسبعين تنتحل محبتنا أهل البيت، واحدة منها في الجنة واثنتا عشرة في النار! (...) وأما الفرقة الناجية المهدية المؤملة المؤمنة المسلمة الموافقة المرشدة فهي المؤمنة بي المسلمة لأمري المطيعة لي المتبرئة من عدوي المحبة لي والمبغضة لعدوي، التي قد عرفت حقي وإمامتي وفرض طاعتي من كتاب الله وسنة نبيه، فلم ترتد ولم تشك لما قد نور الله في قلبها من معرفة حقنا وعرفها من فضلها¹، وألهمها وأخذها بنواصيها فأدخلها في شيعتنا حتى اطمأنت قلوبها واستيقنت يقينا لا يخالطه شك².

وعن التفرقة بين الإيثار والإسلام، يرد في «كتاب سليم» ما يلي: «قلت: يا أمير المؤمنين، ما الإيثار وما الإسلام؟ قال: أما الإيثار فالإقرار بالمعرفة، والإسلام فما أقررت به والتسليم والطاعة لهم.

قلت: الإيثار الإقرار بعد المعرفة به؟ قال: من عرفه الله نفسه ونبيه وإمامه ثم أقر بطاعته فهو مؤمن. قلت: المعرفة من الله والإقرار من العبد؟ قال: المعرفة من الله دعاء وحجة ومنة ونعمة، والإقرار من الله قبول العبد، يمن على من يشاء، والمعرفة صنع الله في القلب، والإقرار فعال القلب من الله وعصمته ورحمته³.

إن معرفة الإمام تبدو- في ضوء ما سبق- فرضاً على المؤمن. وكذلك يكون الإيثار بالإمامة ركناً من أركان العقيدة الشيعية، مثلما يعبر عنها سليم. أما مكانة

1 - كذا في النص، ولعل الأصوب "وعرفها من فضلنا".

2 - سُلَيْم بن قيس الهلالي، كتاب سليم بن قيس الهلالي، تحقيق محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ص 169.

وقد تناول عمر بن حمادي حديث افتراق الأمة من زوايا مختلفة، وهو ما سمح له بالتوصل إلى نتائج هامة، منها أن هذا الحديث- وإن كان موضوعاً- فلا ينقص ذلك من أهميته، بل على العكس من ذلك يجعل منه وثيقة يستفيد منها المؤرخ للكشف عن أجواء الصراع العقدي السائد في أواخر العصر الأموي، وخاصة في العصر العباسي. يقول في هذا الصدد: "ونحن إذا ما ألقينا نظرة على الأوضاع السائدة قبل نهاية النصف الأول من القرن الثالث الهجري، نرى ما يؤيد حالة الصراع هذه. فالعالم الإسلامي قد مرّ في القرنين الماضيين بأحداث جسام كان لها الأثر البعيد في كل الميادين، نكتفي بذكر ما هو أساسي منها كالفتنة الكبرى، وثورات الخوارج والشيعية في العهد الأموي، وقيام الدولة العباسية. وقد واكب هذه الأحداث ظهور قوي ومتشعب لفرق هي في منطلقها ذات نزعة سياسية لكنها تطورت فيما بعد، وبسرعة، وأعطت لنفسها محتوى عقائدياً؛ هذا المحتوى الذي سوف يطغى على الجانب السياسي"؛ عمر بن حمادي، "حول حديث"افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة""، ص 348. وقد أشار عمر بن حمادي إلى توظيف الشيعة لهذا الحديث بحيث اعتبروا أن الشيعة الإمامية هم الفرقة الناجية دون غيرها، حتى من بين الفرق الشيعية الأخرى. يقول: "فتكون الفرق الأخرى- حسب هذا الرأي- خارجة عن أمة الرسول، أي ليست من أمة الإجابة. وتكون فرق الشيعة الأخرى هالكة ما عدا "الإمامية"؛ نفسه، ص 356.

3 - سُلَيْم بن قيس الهلالي، م، ص، 173.

آل البيت، فيرد بخصوصها مثلاً ما يلي: «قال سليم: سمعت سلمان الفارسي يقول: كنت جالسا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله في مرضه الذي قبض فيه. فدخلت فاطمة عليها السلام، فلما رأت ما برسول الله صلى الله عليه وآله من الضعف خنقتها العبرة حتى جرت دموعها على خديها. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا بنيّة، ما يبكيك؟ قالت: يا رسول الله، أخشى على نفسي وولدي الضيعة من بعدك. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله -واغرو رقت عيناه بالدموع-: يا فاطمة، أو ما علمت إنّنا [كذا] أهل بيت اختار الله لنا الآخرة على الدنيا، وإنّه حتمّ الفناء على جميع خلقه وإنّ الله تبارك وتعالى اطلع إلى الأرض اطلاعة فاخترني منها فجعلني نبيا. ثمّ اطلع إلى الأرض ثانية فاختر بعلك وأمرني أن أزوّجك إياه، وأن أأخذ أخا ووزيرا وأن أجعله خليفتي في أمّتي. فأبوك خير أنبياء الله ورسله، وبعلك خير الأوصياء والوزراء، وأنت أوّل من يلحقني من أهلي. ثمّ اطلع إلى الأرض اطلاعة ثالثة فاخترك وأحد عشر رجلا من ولدك وولد أخيك بعلك منك. فأنت سيّدة نساء أهل الجنة وابناك الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة، وأخي والأحد عشر إماما أوصيائي إلى يوم القيامة، كلّهم هادون مهديّون»¹.

إنّ سمة الأوليّة التي يتميّز بها كتاب سليم هامة، لأنّها تكشف عن الموقف الشيعي «المبكر» من شخصيّة الحسين؛ فنرى من خلال حديثه عن الإمامة، أنّها قد استقرّت مقولةً ثابتة من مقولات المعتقّد الإمامي منذ عهد مبكر، وأنّ أبناء عليّ قد صاروا بعدّ يحظون بدرجة من القداسة بفضل شخصيّة عليّ تحديدا. أمّا قداسة الحسين باعتباره يمثل مقولة الشهادة بامتياز، فلا نجد إشارة إليها، بل لا نجد إشارة إلى مكانة استثنائية تسند إليه، تجعله متميّزا عن سائر أئمّة آل البيت على النحو الذي سيستقرّ في النصوص الشيعيّة المتأخّرة عن «كتاب سليم». وهذا ما يمكننا من استنتاج أنّ مكانة الحسين قد عرفت تطوّرا في مسارها التاريخي، أدّت إليه أحداث تاريخيّة معيّنة.

ونجد شبيه هذه النزعة إلى عدم تمييز الحسين من بين آل البيت، في كتاب

1 - سليم بن قيس الهلالي، م، ص، ص 132 - 133.

«الكافي» للكليني. يقول في «باب أن الأئمة عليهم السلام معدن العلم وشجرة النبوة ومختلف الملائكة»: «قال علي بن الحسين عليه السلام: ما ينقم الناس منّا، فنحن والله شجرة النبوة، وبيت الرحمة، ومعدن العلم، ومختلف الملائكة»¹. ومّا يورده الكليني أيضا عن مكانة آل البيت قوله: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّنا- أهل البيت- شجرة النبوة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، وبيت الرحمة، ومعدن العلم»².

ويذكر الكليني خبرا آخر على لسان أحد الشيعة ممّن عاصروا الحسين، في قوله: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: (...) جعلت فداك إنّ شيعتك يتحدثون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله علّم عليّا عليه السلام بابا يفتح منه ألف باب؟ قال: فقال: يا أبا محمد علّم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليّا عليه السلام ألف باب يفتح من كلّ باب ألف باب قال: قلت: هذا والله العلم قال: فنكت ساعة في الأرض ثمّ قال: إنّّه لعلم وما هو بذلك.

قال: ثمّ قال: يا أبا محمد! وإنّ عندنا الجامعة وما يدرهم ما الجامعة؟ قال: قلت: جعلت فداك وما الجامعة؟ قال: صحيفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإملائه من فلق فيه وخطّ عليّ بيمينه، فيها كلّ حلال وحرام وكلّ شيء يحتاج الناس إليه حتّى الأرض³ في الخدش. (...) ثمّ سكّت ساعة ثمّ قال: وإنّ عندنا لمصحف فاطمة عليها السلام وما يدرهم ما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: قلت: وما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد، قال: قلت: هذا والله العلم قال: إنّّه لعلم وما هو بذلك. ثمّ سكّت ساعة ثمّ قال: إنّ عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة»⁴.

أمّا الحجج على الأئمة في الكتاب والسنة، فقد أجملها الكليني في باب وسمه بـ«ما نصّ الله عزّ وجلّ ورسوله على الأئمة عليهم السلام واحدا فواحدا». فمن

1 - الكليني، أصول الكافي، م س، ص ص 277 - 278.

2 - الكليني، أصول الكافي، م س، ص 278.

3 - جاء في اللسان: "أصل الأرض الخدش، ثمّ قيل لما يؤخذ دية لها: أرش"؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ء-ر-ش].

4 - الكليني، أصول الكافي، م س، ص ص 294 - 295.

ذلك ذكره خبراً يروي صاحبه أنه سأل «أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)¹ فقال: نزلت في علي بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام (...) فقال رسول الله في علي: من كنت مولاه، فعليّ مولاه؛ وقال صلى الله عليه وآله: أوصيكم بكتاب الله وأهل بيتي، فإني سألت الله عز وجل أن لا يفرق بينهما حتى يوردهما عليّ الحوض، فأعطاني ذلك، وقال: لا تعلموهم فهم أعلم منكم؛ وقال: إنهم لن يخرجوكم من باب هدى، ولن يدخلوكم في باب ضلالة، (...) [و] (...) الله عز وجل أنزله في كتابه تصديقاً لنبيه صلى الله عليه وآله: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا)². فكان عليّ والحسن والحسين وفاطمة عليهم السلام، فأدخلهم رسول الله صلى الله عليه وآله تحت الكساء في بيت أم سلمة، ثم قال: اللهم إن لكل نبيّ أهلاً وثقلاً، وهؤلاء أهل بيتي وثقلي، (...)، فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وآله كان عليّ أولى الناس بالناس لكثرة ما بلغ فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وإقامته للناس وأخذه بيده، (...) فلما مضى عليه السلام كان الحسن أولى بها لكبره، (...) ثم صارت حين أفضت إلى الحسين عليه السلام (...) ثم صارت من بعد الحسين لعليّ بن الحسين، ثم صارت من بعد عليّ بن الحسين إلى محمد بن عليّ عليه السلام»³.

ومن بين الحجج التي يدعم بها علماء الشيعة إمامة عليّ، ذاك الخبر المقترن بغدير خمّ، وهو أنه «لما رجع رسول الله صلى الله عليه وآله من حجة الوداع، نزل عليه جبرئيل عليه السلام فقال: (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ)⁴.

1 - النساء: 4 / 59.

2 - الأحزاب: 23 / 33.

3 - الكليني، أصول الكافي، م س، ص 342 - 343.

4 - المائدة: 5 / 67.

فنادى الناس فاجتمعوا، وأمر بسمرات¹ فقم² شوكههنّ، ثم قال صلى الله عليه وآله: [يا] أيها الناس مَنْ وليكم وأولى بكم من أنفسكم، فقالوا: الله ورسوله، فقال: من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه-ثلاث مرّات (...). ثمّ أتاه جبرئيل فقال: يا محمّد: إنّك قد قضيت نبوتك واستكملت أيامك، فاجعل الاسم الأكبر، وميراث العلم وآثار علم النبوة عند عليّ عليه السلام، فإنّي لم أترك الأرض إلا ولي فيها عالم تعرف به طاعتي، وتعرف به ولايتي، ويكون حجة لمن يولد بين قبض النبيّ إلى خروج النبيّ الآخر، قال: فأوصى إليه بالاسم الأكبر وميراث العلم وآثار علم النبوة، وأوصى إليه بألف كلمة وألف باب، يفتح كلّ كلمة وكلّ باب ألف كلمة وألف باب³.

ويورد الحليّ (ت726هـ) في كتابه «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة» فصلا خصّصه «للدّلة الدّالة عقلا على إمامة عليّ عليه السلام»، وهي أولا «أنّ الإمام يجب أن يكون معصوما ومتى كان كذلك كان الإمام هو عليّا عليه السلام»؛ وثانيا «أنّ الإمام يجب أن يكون منصوفا عليه لما بيّنا من بطلان الاختيار»؛ وثالثا «أنّ الإمام يجب أن يكون حافظا للشرع لانقطاع الوحي بموت النبيّ وقصور الكتاب والسنة عن تفاصيل أحكام الجزئيات الواقعة إلى يوم القيامة فلا بدّ من إمام منصوص من الله»؛ ورابعا «أنّ الله تعالى قادر على نصب إمام معصوم والحاجة للعالم داعية إليه ولا مفسدة فيه فيجب نصبه وغير عليّ عليه السلام لم يكن كذلك بالإجماع فيقين أن يكون الإمام هو عليّ عليه السلام»؛ وخامسا «أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيّته وعليّ عليه السلام أفضل أهل زمانه على ما يأتي فيكون هو الإمام لقبح تقديم الفضول على الفاضل عقلا ونقلا»⁴.

ويدعم العلامة الحليّ الحجج العقلية التي ذكرها في الاستدلال على إمامة عليّ،

1 - جاء في «اللسان» أنّ «السّمرة بضّم الميم: من شجر الطلح»؛ ابن منظور، اللسان، م س، مادة [س-م-ر]. والطلح «شجرة طويلة لها ظل يستظلّ بها الناس والإبل، وورقها قليل ولها أغصان طوال عظام تنادي السماء من طولها، ولها شوكة كثير من سلاء النخل، ولها ساق عظيمة لا تلتقي عليه [كذا] يدا الرجل، تأكل الإبل منها أكلا كثيرا، وهي أم غيلان تنبت في الجبل، الواحدة طلحة»؛ اللسان، م س، مادة [ط-ل-ح].

2 - «قَم الشيء قَمًا: كنسه»؛ اللسان، م س، مادة [ق-م-م].

3 - الكلينيّ، أصول الكافي، م س، ص ص 351 - 352.

4 - الحسن بن يوسف بن المطهر الحليّ، منهاج الكرامة في إثبات الإمامة، ص ص 51 - 52.

بحجج أخرى نقلية، يسمها بالأدلة «المأخوذة من القرآن والبراهين الدالة على إمامة علي عليه السلام من الكتاب العزيز»¹. وهي حسبه أربعون دليلاً من بينها آية (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ)²، وآية (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ)³. وهاتان الآيتان وغيرهما مما يذكره الحليّ تتعلّق جميعاً بتنصيب عليّ بأمر من الله وتنصيب من النبيّ، ممّا يجعل من إمامته أمراً مقدّساً وركناً من أركان الدين، يكون التخليّ عنه تخلياً عن الإيمان ذاته.

وفي نفس هذا السياق، تمكن لنا الإفادة ممّا يرد في المدوّنة التفسيرية الشيعية بخصوص الإمامة، بالاعتماد مثلاً على «تفسير الطبرسي». فعلى سبيل المثال، يورد الطبرسيّ في تفسير آية (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)⁴ ما يلي: «(...) هي الكلمات التي تلقاها آدم عليه السلام من ربّه فتاب عليه وهو أنّه قال: يا ربّ أسألك بحقّ محمّد وعليّ وفاطمة والحسن والحسين إلّا تبت عليّ فتاب الله عليه أنّه هو التّوّاب الرحيم فقلت له يا ابن رسول الله فما يعني بقوله (فَأَتَمَّهُنَّ) قال أتمّهنّ إلى القائم اثني عشر إماماً تسعة من ولد الحسين عليهما السلام قال المفضّل فقلت له: يا ابن رسول الله فأخبرني عن كلمة الله عزّ وجلّ (وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ)⁵ قال يعني بذلك الإمامة جعلها الله في عقب الحسين إلى يوم القيامة فقلت له: يا ابن رسول الله فكيف صارت الإمامة في ولد الحسين دون ولد الحسن عليه السلام وهما جميعاً ولدا رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وسبطاه وسيّدا شباب أهل الجنّة فقال: إنّ موسى وهارون نبيان مرسلان أخوان فجعل الله النبوّة في صلب هارون دون صلب موسى ولم يكن لأحد أن يقول لم فعل الله ذلك وأنّ الإمامة خلافة الله عزّ وجلّ ليس لأحد أن يقول لم جعلها الله في صلب الحسين دون صلب الحسن لأنّ الله عزّ وجلّ هو الحكيم في أفعاله لا يُسأل عمّا يفعل

1 - نفسه، ص 52.

2 - نفسه، ص 52؛ المائدة: 5 / 55.

3 - الحسن بن يوسف بن المطهر الحليّ، م س، ص 53؛ المائدة: 5 / 69.

4 - البقرة: 2 / 124.

5 - الزخرف: 43 / 28.

وهم يسألون»¹. أمّا المجلسي في «بحار الأنوار»، فقد خصّص باباً لـ «فضائل أهل البيت عليهم السلام والنصّ عليهم جملة من خبر الثقلين² والسفينة وباب حطة³ وغيرها»⁴. ونجد في هذا الباب نصوصاً من قبيل: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم: أنا ميزان العلم وعليّ كفتاه والحسن والحسين حباله وفاطمة علاقته والأئمة من بعدهم يزنون المحبّين والمبغضين الناصبين الذين عليهم لعنة الله ولعنة اللاعنين»⁵؛ وكذلك قول النبيّ: «إني تارك فيكم الثقلين خليفتي كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي وإني لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض»⁶.

ومن النصوص القليلة التي يُذكر فيها الحسين في سياق الإمامة حديث للنبيّ محمد يذكره المجلسي، يقول فيه: «أيّها الناس إنّه من استكمال حجّتي على الأشقياء من بعدي التاركين ولاية عليّ بن أبي طالب عليه السلام ألا وإنّ التاركين ولاية عليّ بن أبي طالب هم المارقون من ديني أيّها الناس هذا الحسين بن عليّ خير الناس جدّاً وجدة جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم سيّد ولد آدم وجدّه خديجة سابقة نساء العالمين إلى الإيمان بالله وبرسوله وهذا الحسين خير الناس أباً وأمّاً أبوه عليّ بن أبي طالب وصيّ رسول ربّ العالمين ووزيره وابن عمّه وأمّه فاطمة بنت محمد رسول الله وهذا الحسين خير الناس عمّاً وعمّة عمّه جعفر بن أبي طالب المزيّن بالجنّاحين يطير بهما في الجنة حيث يشاء»⁷.

إنّ في هذا النصّ الذي يمتدح فضل الحسين، وجوهاً من تأثّر المجلسي بها

1 - الطبرسي، مجمع البيان، م س، الجزء الأول، ص ص 186 - 187.

2 - المقصود به هو الحديث التالي: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم: إني قد تركت فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي وأحدكما أكبر من الآخر كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ألا وإني لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض»، المجلسي، البحار، م س، الجزء 23، ص 36.

3 - المقصود بهذا أخبار يوردها المجلسي منها خبر يذكره على لسان أبي ذرّ الغفاريّ (ت 32هـ) يقول فيه: «إني سمعت نبيكم يقول: إنّ مثل أهل بيتي في أمّتي كمثّل سفينة نوح في قومه من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق ومثّل باب حطة في بني إسرائيل أيّها الناس إني سمعت نبيكم يقول: إني تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسّكتم بهما كتاب الله وأهل بيتي إلى آخر الحديث»، المجلسي، م س، الجزء 23، ص 41.

4 - نفسه، ص 36.

5 - نفسه، ص ن.

6 - نفسه، ص 37.

7 - المجلسي، م س، الجزء 23، ص ص 38 - 39.

حدث للحسين في كربلاء وما بني على تلك الأحداث من تقديس متنام له. فقد أضيف ذكر النبيّ لخصاله، باعتباره خير وريث للحكم من بعده هو ومن بعد أبيه عليّ. ولعلّ خير دليل على «تسرّب» هذا الموقف إلى نصّ المجلسيّ أنّ الرسول لم يشر إلى ميزات الحسين والحال أنّه كان المرشّح لوراثه مكانة أبيه باعتباره أكبر أبناء عليّ.

فيمكن أن نستنتج ممّا يرد في الأدبيّات الشيعيّة عن الإمامة، أنّها مكانة دينيّة في مظهرها الغالب عليها من خلال النصوص التأسيسيّة، يبدو الإمام فيها مفوضاً تفويضا إلهيّاً، عبّر عنه الرسول بالحديث وبالوحي الذي جاء على لسانه.

وقد ذكر علماء الشيعة العديد من الأحاديث مثل حديث الكساء وحديث غدير خمّ وكذلك تفسير الآيات القرآنيّة، وكلّها تؤسّس لمكانة عليّ وبنيه من بعده في خلافة النبيّ في دوره الدينيّ خاصّة.

والسمة الطريفة في المدوّنة الشيعيّة في هذا المضمار، أنّها تجعل من شخصيّة عليّ رمز الإمامة وأصلها في حين يكون الحسين شخصيّة ثانويّة باعتباره وارثاً للإمامة من أبيه عليّ ثمّ من أخيه الحسن. ومع ذلك، فقد تسرّبت بعض النصوص القليلة إلى المدوّنة الشيعيّة. وفيها يبرز الحسين هو الشخصيّة المحوريّة في الإمامة، وقد رأينا في ذلك تفاعلاً بين النصّ الشيعيّ والتطوّر الإيديولوجيّ الذي عرفه الفكر الشيعيّ عبر الزمن، وعرفت فيه شخصيّة الحسين تضخّماً في مكانتها جعلها - في بعض السياقات - تصبح هي رمز الإمامة بالاستناد إلى شرعيّة الشهادة.

ولئن ركّزنا في هذا الجزء من الفصل على التأسيس النظريّ لمؤسّسة الإمامة، فإنّنا نتناول في الجزء الموالي ما يمكن اعتباره بعداً «عمليّاً» في الإمامة، أي ما تتطلّبه هذه المؤسّسة من الشيعة من ولاء لأئمّتهم، يتحقّق في مؤسّسة لا تقلّ أهميّة عن مؤسّسة الإمامة في المعتقد الشيعيّ، وهي مؤسّسة الولاية.

ب - في واجب المؤمنين تجاه الأنمة: مؤسّسة الولاية

تعتبر الولاية تكملة للإمامة، باعتبارها تمثّل الوجه المعاكس لها. أي أنّ الإمامة تمثّل علاقة الإمام بالمؤمنين به، في حين تعبّر الولاية عن واجب المؤمنين إزاء

الإمام. وقد تناولت النصوص الشيعة الولاية من خلال الأقوال المسندة إلى النبي في تأكيده على واجب المؤمنين تجاه عليّ وتجاه أبنائه من بعده. وتجدر الملاحظة أن مؤسسة الولاية تستند بالأساس إلى عدم شرعية حكم الخلفاء الثلاثة الأوائل، ثم حكم بني أمية؛ فهي تتعلق إذن بشرعية الحق المغتصب من آل البيت في الحكم.

ونجد في «كتاب سليم بن قيس الهلالي» مثلاً، حديثاً لأبي جعفر الباقر يقول فيه: «ما لقينا أهل البيت من ظلم قريش وتظاهروا علينا وقتلهم إيانا وما لقيت شيعةنا ومحبتونا من الناس!!»

إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قبض وقد قام بحقنا وأمر بطاعتنا وفرض ولايتنا وأخبرهم بأننا أولى الناس بهم من أنفسهم وأمرهم أن يبلغوا الشاهد منهم الغائب. فتظاهروا على عليّ عليه السلام، فاحتجّ عليهم بما قال رسول الله صلى الله عليه وآله فيه وما سمعته العامة¹.

فنرى أنّ الخطاب الشيعيّ المسند إلى عليّ في هذا السياق، هو خطاب يعتمد خاصّة على الشرعية في الحكم، وعلى التذكير بها. فمن ذلك ما يسنده إليه سليم في قوله: «ثم قال عليّ عليه السلام: أنشدكم الله، أتعلمون أنّ الله عزّ وجلّ فضل في كتابه السابق على المسبوق في غير آية، وإنّي لم يسبقني إلى الله عزّ وجلّ وإلى رسوله صلى الله عليه وآله أحد من هذه الأمة؟ قالوا: اللهم نعم. قال: فأنشدكم الله، أتعلمون حيث نزلت (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ)²، (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ)³، سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: أنزلها الله تعالى ذكره في الأنبياء وأوصيائهم، فأنا أفضل أنبياء الله ورسله وعليّ بن أبي طالب وصيّ أفضل الأوصياء. قالوا: اللهم نعم. قال: فأنشدكم، أتعلمون حيث نزلت (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)⁴، وحيث نزلت (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ

1 - سليم بن قيس الهلالي، م س، ص ص 186 - 187.

2 - التوبة: 11 / 9.

3 - الواقعة: 56 / 10.

4 - النساء: 59 / 4.

يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ¹، وحيث نزلت (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ)²، قال الناس: يا رسول الله، خاصة في بعض المؤمنين أم عامة لجميعهم؟ فأمر الله عز وجل أن يعلمهم ولادة أمرهم وأن يفسر لهم من الولاية ما فسر لهم من صلاتهم وزكاتهم وصومهم وحجهم فنصّني للناس في غدير خم، ثم خطب وقال: (...) من كنت مولاه فعليّ هذا مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه³.

وبهذا، تنحو العقيدة نحو المكانة السياسيّة: فتصبح الإمامة والولاية ركني الشرعيّة السياسيّة التي يتمتّع بها عليّ وبنوه من بعده. ويذكر سليم أنّه «أقبل عليّ على الناس فقال: أخبروني عن منزلي فيكم وما تعرفوني [كذا] به، أصدوق أنا عندكم أم كذاب؟ فقالوا: بل صديق صدوق، ولا والله ما علمناك كذبت في جاهليّة ولا إسلام. قال عليه السلام: فوالله الذي أكرمنا أهل البيت بالنبوة فجعل منا محمّداً وأكرمنا من بعده بأن جعلنا أئمة المؤمنين، لا يبلغ عنه صلى الله عليه وآله غيرنا ولا تصلح الإمامة والخلافة إلّا فينا، ولم يجعل الله معنا أهل البيت لأحد من الناس فيها نصيباً ولا حقاً»⁴.

وبناء على تلك الشرعيّة في الحكم التي لم يقع احترامها حسب المعتقد الشيعي، يتحوّل آل البيت إلى الفئة المضطّهدة، ويتحوّل الحاصلون على الحكم إلى الفئة المضطّهدة. وهو ما يعبرّ عنه الحديث المسند إلى الرسول في «كتاب سليم»: «يا بني عبد المطلب، إنكم ستلقون من بعدي من ظلمة قريش وجهال العرب وطغاتهم تعباً وبلاء وتظاهراً منهم عليكم واستدلالاً وتوتّباً عليكم وحسداً لكم وبغياً عليكم، فاصبروا حتّى تلقوني. إنّه من لقي الله -يا بني عبد المطلب- موحّداً مقراً برسالتي أدخله الجنة (...). يا بني عبد المطلب، إنّي رأيت على منبري اثني عشر من قريش، كلّهم ضالّ مضلّ يدعو أمّتي إلى النار ويردونها عن الصراط القهقريّ:

1 - المائدة: 55 / 5.

2 - التوبة: 16 / 9.

3 - سليم بن قيس الهلالي، كتاب سليم، م س، ص ص 197 - 198.

4 - نفسه، ص ص 206 - 207.

رجلان من حيّين من قریش عليهما مثل إثم الأمة ومثل جميع عذابهم، وعشرة من بني أميّة رجلاّن من العشرة من ولد حرب بن أميّة وبقيتهم من ولد أبي العاص بن أميّة. ومن أهل بيتي اثنا عشر إمام [كذا] كلّهم يدعون إلى الجنّة: عليّ والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين واحدا بعد واحد. إمامهم ووالدهم عليّ، وأنا إمام عليّ وإمامهم¹.

ويلخص الكلينيّ مفهوم الولاية في باب من «أصول الكافي» وسمه بـ«باب ما يجب من حقّ الإمام على الرعيّة وحقّ الرعيّة على الإمام»، ويرد فيه نصّ لأحد رواة الشيعة يقول فيه: «سألت أبا جعفر عليه السلام: ما حقّ الإمام على الناس. قال: حقّه عليهم أن يسمعوا له ويطيعوا. قلت: فما حقّهم عليه؟ قال: يقسم بينهم بالسويّة ويعدل في الرعيّة»².

ويذكر المجلسيّ خبرا على لسان «عليّ أو الحسن بن عليّ عليهما السلام قال: إنّ الله افترض خمسا ولم يفترض إلا حسنا جميلا الصلاة والزكاة والحجّ والصيام وولايتنا أهل البيت فعمل الناس بأربع واستخفّوا بالخامسة والله لا يستكملوا [كذا] الأربعة حتّى يستكملوها بالخامسة»³.

إنّ النصوص التي انتقناها منمختلف المصادر الشيعيّة، هي نصوص تشترك في الدلالة بالنصّ خاصّة، وبالحجج العقلية ثانيا، على قداسة مؤسّسة الولاية باعتبارها تبيّن أنّ المؤمنين من الشيعة يוכלون أمرهم لعليّ ولأبنائه من بعده⁴.

ووفق هذه الخلفية العقدية، يكون تنصيب أيّ خليفة على المسلمين بدل عليّ، مخالفة لما تنصّ عليه مؤسّستا الإمامة والولاية، وبالتالي كفرا بقواعد الإسلام مثلما يصوّرها المعتقد الشيعيّ. وقد تطوّر هذا الموقف عبر المراحل التاريخية المختلفة ليكون عليّ وأبنائه أصحاب الحقّ المهضوم وبنو أميّة وكلّ الحكّام السنيين من بعدهم مغتصبين هذا الحقّ. ومن هذا المنطلق أيضا عرفت صورة الحسين تطوّرا

1 - سليم بن قيس الهلاليّ، م س، ص 426 - 427.

2 - الكلينيّ، أصول الكافي، م س، ص 470 - 471.

3 - المجلسي، البحار، م س، الجزء 23، ص 36.

4 - EI2, article WILĀYA.

وقد أشار صاحب هذا المقال إلى الفرق بين الولاية باعتبارها تنصيب النبيّ محمّد لعليّ في مكانه من بعده، والولاية بوصفها تعبّر عن "الوفاء للإمام والإيمان به" نفسه.

عبر التاريخ حتّى قارب حجمها حجم صورة عليّ آبيه، باعتبار الحسين تحوّل إلى رمز للشهادة ورمز لكلّ شخص ظلّم في الأرض. وهكذا، تأسّس عبر الزمن ما يمكن تسميته «عقيدة الانتظار»، أي الإيمان الراسخ بأنّ العدل لا بدّ من أن يعمّ الأرض بعد استفحال الظلم فيها على مرّ القرون.

ويعبّر عليّ شريعتي عن هذه العقيدة بقوله: «إنّ النظام المضادّ لهذه الحركة [يقصد حركة عليّ] هو نظام منسوب لأبي سفيان، هو النظام السياسيّ المسيطر على الإنسان عن طريق الأغلال في الأعناق، وسيف عليّ هو الذي سوف يرتفع ثانية في التاريخ في آخر الزمان ضدّ هذين النظامين: خداع الأفكار ووضع الأغلال حول الأعناق والرؤوس، والسفيانيّ الذي يحاول قمع هذه الحركة مظهر لتواصل تاريخيّ ووراثه قديمة للظلم على مرّ الزمان.. كما أنّ المهديّ المنتظر هو وارث حركة العدل على مرّ الزمان!!»¹.

ومقابل هذا الموقف الشيعيّ القائم على إمامة عليّ وولايته هو وأبنائه من بعده، نجد الموقف السنّي الذي يقرّ بشرعيّة مؤسّسة الخلافة على مدى التاريخ الإسلاميّ، معتمدا أحيانا على نفس النصوص الدينيّة التي يعتمد عليها الشيعة في دعم موقفهم.

2- نظريّة أهل السنّة في الحكم: مؤسّسة الخلافة

بيّنت لنا النصوص التي اطلّعنا عليها في سياق الموقف السنّي من مسألة الحكم، مسألتين كبيرين في النصوص السنّيّة. وهما: الخصائص التي يجب توفرها في شخصيّة الحاكم أولاً، وتطوّر مؤسّسة الخلافة عبر الزمن ثانياً.

أ- شروط الخليفة: التوريث المقنّع

لا شكّ في أنّ ما أحدثه معاوية بن أبي سفيان في آخر حياته، من طلب البيعة لابنه يزيد سنة إحدى وستين للهجرة، قد مثّل منعرجاً حاسماً في التاريخ الإسلاميّ باعتبار أنّ ما قام به كان أوّل توريث للحكم في الدولة الإسلاميّة. ومع حقيقة التوريث الذي قام عليه حكم بني أميّة منذ معاوية، فإنّه حاول عدم القطع نهائيّاً

1 - عليّ شريعتي، الحسين وارث آدم، م س، ص 376.

مع تقاليد الحكم التي سار عليها الخلفاء من قبله وذلك بطلب البيعة لابنه، مع الإيهام بأن الأمة هي التي انتخبت يزيد حاكماً لها. وإضافة إلى ذلك، فقد وظّف بنو أمية أعلام العلماء لإضفاء الشرعية الدينية على حكمهم، فظهرت العديد من المؤلفات التي تؤسّس للخلافة، وتجعل من تجربة بني أمية فيها أنموذجاً لا بدّ من احتذائه ليكون الحكم شرعياً، وهو ما تواصل حتى بعد زوال الحكم الأموي، أي مع الدولة العباسية¹.

وقد شدّ انتباهنا في الأدبيات السنيّة، أنها تراوح بين لفظي الإمامة والخلافة في الإشارة إلى مؤسّسة الحكم، مع أنّ الإمام يقترن عادة بطقس الصلاة والإشراف عليه. واستوقفنا في «دائرة المعارف الإسلامية»، الفصل فيها بين الخلافة والإمامة على أساس أنّ الإمامة تمثّل المؤسّسة في بعدها الروحيّ، في حين تمثّل الخلافة المؤسّسة في بعدها المادّي.

وإجمالاً، تدور فكرة الخلافة على تقنين ما هو حاصل بجعل السمات التي حصلت في التاريخ، هي السمات المثاليّة المطلوب تحقيقها في الخليفة. ولعلّ أكبر دافع للضمير السنيّ إلى نمذجة الخلافة الحاصلة هو الحرص على وحدة الأمة وحمايتها من الانشقاق عبر الالتفاف على الخليفة والقبول بالأمر الحاصل².

ويمكن اعتبار كتاب «الأحكام السلطانية» للهاورديّ (ت450هـ) من أبرز المؤلفات في سياق التنظير للخلافة. فقد حرص مؤلّفه على جمع عدد كبير من صفات الحاكم الخلقيّة والخلقيّة مستعملاً لفظ «الإمام» في الدلالة على الخليفة. ومما يدلّ على ذلك، الجزء من الكتاب الذي وسمه بـ«فصول في الإمامة». فقد جمع فيه صفات الإمام بقوله: «وأما أهل الإمامة فتعتبر فيهم أربعة شروط. أحدها: أن يكون قرشيّاً من الصميم وهو من كان من ولد قريش بن بدر بن النضر دليل بني كنانة وقد قال أحمد في رواية مهنا: «لا يكون من غير قريش خليفة». الثاني: أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضياً: من الحرّيّة، والبلوغ، والعقل، والعلم، والعدالة. والثالث: أن يكون قيماً بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود،

1 - EI2, article KHALIFA.

2 - EI2, article KHALIFA.

لا تلحقه رافة في ذلك، والذبّ عن الأمة. الرابع: أن يكون من أفضلهم في العلم والدين»¹. ولئن اقتصر الماورديّ على صفة القرشيّة فيما يخصّ الانتماء القبليّ شرطاً للخلافة، فقد تعمّق ابن قتيبة (ت276هـ) في مسألة الانتماء ودقّقه بذكر محاوره بين معاوية بن أبي سفيان وابن عبّاس ابن عمّ النبيّ، تتعلّق بالدوافع التي جعلت بني هاشم يتركون الخلافة، وإن كانوا يؤمنون بأنهم الأحقّ بها من بين المسلمين. فمّا يرد على لسان معاوية في هذا النصّ ما يلي: «أحقّ قريش بها [أي الإمامة] من بسط الناس أيديهم إليه بالبيعة عليها، ونقلوا أقدامهم إليه للرغبة، وطارت إليه أهواؤهم للثقة، وقاتل عنها بحقّها، فأدركها من وجهها.

إنّ أمركم لأمر تضيق به الصدور، إذا سئلتهم عمّن اجتمع عليه من غيركم، قلتم حقّ. فإن كانوا اجتمعوا على حقّ؛ فقد أخرجكم الحقّ من دعوكم. انظروا فإن كان القوم أخذوا حقّكم؛ فاطلبوهم. وإن كانوا أخذوا حقّهم؛ فسلّموا إليهم؛ فإنّه لا ينفعكم أن تروا لأنفسكم ما لا يراه الناس لكم.

فقال ابن عبّاس: ندعي هذا الأمر بحقّ من لولا حقّه لم تقعد مقعدك هذا. (...). فأمّا الذي منعنا من طلب هذا الأمر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلّم؛ لعهد منه إلينا قبلنا فيه قوله ودّاً بتأويله، ولو أمرنا أن نأخذ على الوجه الذي نهانا عنه؛ لأخذناه أو أعذرنا فيه، ولا يعاب أحد على ترك حقّه؛ إنّما المعيب من يطلب ما ليس له، وكلّ صواب نافع وليس كلّ خطيئ ضارّاً»².

يقابل ابن قتيبة في هذا النصّ، بين إيديولوجيّتين متضادّتين في الحكم: فالأولى أمويّة يمكن القول إنّها سنيّة إذ تعتمد على الانتماء القرشيّ وعدد من الخصال التي ذكرها معاوية في النصّ، والتي تسبغ الشرعيّة على حكم من ليس من بني هاشم. أمّا الإيديولوجيا المضادّة، فهي إيديولوجيا شيعة تقوم على انحصار الخلافة أو الإمامة في بني هاشم دون سواهم، وتنظر إلى التاريخ نظرة لا تخلو من بعض التعالي، الذي يظهر في ادّعاء ابن عبّاس أنّ بني هاشم هم الذين أعرضوا عن طلب الحكم استجابة لطلب النبيّ ذلك منهم، والحال أنّ الوقائع التاريخيّة لا

1 - الماورديّ، الأحكام السلطانيّة، صص 20 - 21. وقد تناول الماورديّ ضمن هذا الفصل أيضاً مسألة العاهات التي قد تلحق الإمام بعد تنصيبه وما إذا كانت تبطل إمامته، إضافة إلى إمكانيّة إبطالها لخلافته بعد تنصيبه وإصابته بها بعد تولّيه الخلافة؛ م، ن، صص 23 - 21.

2 - ابن قتيبة، السلطان، صص 45 - 47.

تناسب وهذا التعالي، على الأقلّ بالاستناد إلى تجربتي عليّ والحسين.

ومن أهمّ العلماء السنيّين الذين تناولوا مسألة الحكم فعبروا عن موقف أهل السنة والجماعة منها، يمكن أن نذكر ابن تيمية (ت652هـ) في كتابه «السياسة الشرعية في أحوال الراعي والرعية». فقد بيّن أنّ تنصيب الإمام واجب شرعيّ مثله مثل سائر الواجبات الدينية التي على المسلم الالتزام بها. يقول في هذا الصدد: «يجب أن يعرف أنّ ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها. فإن بني آدم لا تتمّ مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بدّ لهم عند الاجتماع من رأس (...) فأوجب صلى الله عليه وسلّم تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع. ولأنّ الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتمّ ذلك إلا بقوة وإمارة. وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحجّ والجمع¹ والأعياد ونصر المظلوم. وإقامة الحدود لا تتمّ إلا بالقوة والإمارة، ولهذا روي: «أنّ السلطان ظلّ الله في الأرض». ويقال: «ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان». والتجربة تبين ذلك»².

فهدف ابن تيمية هو الدعوة إلى الالتفاف على الحاكم والتمسك به، حتّى إن لم يكن بالعدالة المطلوبة، وذلك حرصاً على صلاح حال الأمة الذي لا يمكن تحقّقه حسب هذا الموقف إذا خلت من خليفة يتولّى أمرها. ومع هذا، فقد بيّن ابن تيمية في بداية كتابه شروط الحاكم وأهمّها أن يكون «الأصلح» حسب عبارته. يقول في هذا الصدد متحدثاً عن خطّة الولاية: «فيجب على كلّ من ولي شيئاً من أمر المسلمين، من هؤلاء وغيرهم، أن يستعمل فيما تحت يده في كلّ موضع، أصلح من يقدر عليه، ولا يقدّم الرجل لكونه طلب الولاية، أو سبق في الطلب. بل ذلك سبب المنع، فإنّ في «الصحيحين» عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم: «أنّ قوما دخلوا عليه فسألوه ولاية، فقال: إنّنا لا نوليّ أمرنا هذا من طلبه». وقال لعبد الرحمن بن

1 - جاء في «اللسان»: «مجمع علم للمزدلفة، سمّيت بذلك لأنّ آدم وحوّاء لما هبطا اجتماعاً بها»؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ج-م-ع].

2 - ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ص 138 - 139.

سمرة¹: «يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها»².

يبدو في موقف ابن تيمية تجاهل لتاريخ المسلمين السياسي؛ فإذا كان في خروج الحسين على يزيد ما يمكن اعتباره «طلباً للإمارة» على حدّ عبارته، فهل يمكن اعتبار موقف معاوية غير ذلك، والحال أنّه أورثها لابنه يزيد ودعا ولأته في الأمصار إلى أخذ البيعة له؟ فالموقف السنّي - من خلال هذا المثال - متعال على الواقع على نحو رأيناه لدى الشيعة، وإن اختلفت الدوافع في كلا الموقفين، باعتبار أنّ الشيعة يرون في الأحداث الماضية إضاعة للحقّ الشرعيّ في الحكم من آل البيت، في حين يرى أهل السنّة في الماضي ما يجب قبوله حرصاً على اجتماع الأمة حول حاكمها الذي يعدّ الأصلح على آية حال.

وتظهر هذه النزعة التسليميّة لدى أهل السنّة، مع الماورديّ الذي يذهب في «الأحكام السلطانيّة» إلى تبرير ما يعتبر توريثاً للإمامة. يقول في هذا الصدد: «ويجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده، ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحلّ والعقد وذلك لأنّ أبا بكر عهد إلى عمر رضي الله عنهما، وعمر عهد إلى ستّة من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يعتبروا في حال العهد شهادة أهل الحلّ والعقد، (...) ويجوز أن يعهد إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة، إذا كان المعهود له على صفات الأئمة، لأنّ الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنّا تنعقد بعهد المسلمين، والتهمة تنتفي عنه»³.

فنرى أنّ كلّ ما يفعله الماورديّ تقريباً هو «تجوير» ما حصل في التاريخ، ورفعّه إلى درجة المثال الذي يجب احتذاؤه، دون تسليط النظر النقديّ عليه. ويتأكّد هذا الموقف من خلال الحديث عن واجب الرعيّة تجاه الخليفة: فالطاعة واجب يكاد يكون مقدّساً، وهو ما يذكره الماورديّ قائلاً: «وإذا قام الإمام بحقوق الأئمة وجب له عليهم حقّان: الطاعة، والنصرة، ما لم يوجد من جهته ما يخرج عن

1 - وقد توفي سنة 50 هـ وهو "عبد الرحمن بن سمرة بن حبيب بن عبد شمس القرشيّ، أبو سعيد: صحابيّ، من القادة الولاة. أسلم يوم فتح مكّة، وشهد غزوة مؤتة، وسكن البصرة"، الزركليّ، معجم الأعلام، مادة "ابن سمرة".

2 - ابن تيمية، م س، ص 9 - 11.

3 - الماورديّ، الأحكام السلطانيّة، م س، ص 25.

الإمامة، والذي يخرج عن الإمامة شيئان. الجرح في عدالته، والنقص في بدنه»¹. ويتأكد الحرص على الالتفاف على الحاكم في عديد المؤلفات السنية مثل كتاب «السلطان» لابن قتيبة. يقول: «إذا كان الإمام عادلا؛ فله الأجر وعليك الشكر، وإذا كان جائرا فعليه الوزر وعليك الصبر»². ولعلّ هذا أيضا ما جعل القرطبي (ت 671هـ) يكتب فصلا من كتابه «التذكرة» سمّاه بـ«...» وما جاء أنّ الطاعة سبب الرحمة والعافية³، وآخر لذمّ كلّ وجوه التمرد على الحاكم، إذ سمّاه بـ«باب الأمر بالصبر عند الفتن وتسليم النفس للقتل عندها والسعيد من جنبها»⁴.

ولما كانت الحجّة الدينية الأكثر تأثيرا في نفوس العامة، فقد اعتمد ابن تيمية النصّ القرآنيّ في الحُصّ على طاعة الحاكم، بل اعتبر كتابه كلّه متمحورا على الآيتين الثامنة والخمسين والتاسعة والخمسين من سورة النساء، لا سيّما آية (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ [الآية])⁵. يقول بخصوص كتابه وتعلّقه بهاتين الآيتين: «وهذه رسالة مبنية على آية الأمراء في كتاب الله، (...) قال العلماء: (...) ونزلت [الآية] الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمرُوا بمعصية الله، فإذا أمرُوا بمعصية الله، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»⁶.

انطلاقا من النماذج التي أمكننا الاطلاع عليها من النصوص السنية في مجال التنظير للحكم، فإنّ «نظرية» أهل السنة في الخلافة أو في الإمامة تقوم بالأساس على قبول الأمر الواقع، وتجنّب التعرّض للخليفة بالطعن في شرعية حكمه، تجنّبا للفتن التي يبدو أنّها تمثّل أكثر ما يحرص علماء السنة على تجنّبه. ولا يخفى أنّ جهاز الحكم الإسلاميّ -على مختلف عصوره- قد كان وراء هذا التنظير، عبر تسخير الدولة لأقلام العلماء في دعم شرعية قيامها واستمرارها. وإضافة إلى

1 - الماوردي، الأحكام السلطانية، م س، ص 28.

2 - ابن قتيبة، السلطان، م س، ص 42.

3 - القرطبي، التذكرة، ص ص 483 - 484.

4 - نفسه، ص ص 467 - 468.

5 - النساء: 4 / 59.

6 - ابن تيمية، السياسة الشرعية، م س، ص ص 4 - 5.

مسألة شرعية الدولة، فقد سخرت أقلام علماء السنة لمجادلة ما يمكن أن نسميه بالمصطلح السياسي المعاصر «فكر المعارضة»، الذي يمثل الفكر الشيعي أحد أهم أصواته.

ب - تطوّر مؤسسة الحكم: من الخلافة إلى الملك

إنّ تطوّر مؤسسة الحكم في التاريخ الإسلامي، يضعنا في مواجهة مسألة خلافة بين الموقفين الشيعي والسني، وهي مسألة الخلافة الراشدة التي تحتل مكانة رفيعة في الضمير السني، في حين يرى الضمير الشيعي أنّها قامت على سلب عليّ - وأبنائه من بعده - حقهم الشرعي في الحكم، وهو ما يجعلها خلافة باطلة.

وتظهر هذه النزعة الجدالية خاصة في كتاب ابن تيمية (ت 682هـ) الموسوم بـ «منهاج السنة النبوية»، الذي خصّص جزءاً منه للردّ على ابن المطهر الحليّ (ت 676هـ)¹. فمما يعترض عليه ابن تيمية من مقولات الشيعة أنّهم «يغضون خيار الصحابة، وهم العشرة المشهود لهم بالجنة - أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد [بن عمرو بن نفيل]، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة بن الجراح، رضي الله عنهم - يغضون هؤلاء إلا عليّ بن أبي طالب [رضي الله عنه]»².

يظهر الفرق جلياً بين صورة الخلفاء الثلاثة الأوائل لدى ابن تيمية، وصورتهم من المنظور الشيعي. ويلخص ابن تيمية موقفه من الخلافة الأولى بقوله: «وإنّما الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين، وهي سبيل نبينا محمد صلّى الله عليه وسلّم وسبيل خلفائه وأصحابه، ومن سلك سبيلهم، وهم السابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار والذين اتّبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه، وأعدّ لهم جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً، ذلك هو الفوز العظيم»³.

ومن العلماء السنيّين القدامى الذين انخرطوا في مجادلة الموقف الشيعي أيضاً،

1 - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الأوّل، ص 73 - 123.

2 - ابن تيمية، م س، الجزء الأوّل، ص 39.

3 - ابن تيمية، السياسة الشرعية، م س، ص 143.

نشير إلى أبي بكر بن عربيّ في كتاب «العواصم من القواصم». فهو يحسم في مسألة النصّ على استخلاف عليّ بإبطائها، واعتبارها «قاصمة» تتمثّل في: «أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم نصّ على استخلاف عليّ بعده، فقال: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيّ بعدي»، «اللهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله» فلم يبق بعد هذا خلاف لمعاند، فتعدّى عليه أبو بكر واقتعد في غير موضعه، ثمّ خلفه في التعديّ عمر، ثمّ رجي أن يوفّق عمر للرجوع إلى الحقّ فأبهم الحال، وجعلها شورى قصدا للخلاف الذي سمع من النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ثمّ تحيل ابن عوف حتّى ردّها عنه، إلى عثمان، ثمّ قتل عثمان لتسوّره على الخلافة، وعلى أحكام الشريعة، وصار الأمر إلى عليّ بالحقّ الإلهيّ النبويّ، فنازعه من عاقده، وخالف عليه من بايعه، ونقض عهده من شدّه، وانتدب أهل الشام مع معاوية إلى الفسوق في الدين، بل الكفر. وهذه حقيقة مذهبهم أنّ الكلّ منهم كفر»¹.

ويردّ صاحب «العواصم» على هذا الموقف بقوله: «فما يرجى من هؤلاء، وما يستبقى منهم؟ (...) وقد انقرض عصرهم، ولا خليفة فيهم، ولا تمكين، ولا أمن ولا سكون إلا في ظلم، وتعدّ، وغضب، وهرج، وتشيت كلمة، وإثارة ثائرة. وقد أجمعت الأمّة على أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ما نصّ على أحد يكون من بعده»².

إنّ ردّ ابن عربيّ على الموقف الشيعيّ من الخلفاء الثلاثة الأوائل، يعكس حرصه على توحيد الصفوف بين المسلمين، بالتمسك بسلطة الخليفة المستمّدة من العصر الإسلاميّ المبكّر، الذي كان اتّصاله بالنبيّ اتّصالا مباشرا.

ومن العلماء المعاصرين الذين عبّروا عن هذا الموقف السنّي من الحكم، يمكن أن نذكر أبا الأعلى المودوديّ (ت 1979م) في كتابه «الخلافة والمملك»، إذ يعتبر أنّ «مبادئ الحكم وأسسها التي قام وسار عليها [كذا] نظام الحكومة في عصر محمّد صلّى الله عليه وسلّم، (...) هي نفس الأصول التي قامت عليها حكومة الخلفاء

1 - أبو بكر بن عربيّ، العواصم من القواصم، ص 313 - 314.

2 - نفسه، م س، ص 314.

الراشدين من بعده وكان كل فرد في المجتمع آنذاك - نظرا لما تلقاه من تعليم وتربية وقيادة عملية عن النبي مباشرة - يعرف أي نوع من نظم الحكم ينبغي أن يكون لهذا المجتمع.

ورغم أن الرسول لم يحدّد خليفة له إلا أن [كذا] أفراد المجتمع المسلم كانوا يعرفون أن الإسلام يتطلب خلافة شورى فلم تنفرد بالحكم أسرة ولم يسط أحد على السلطة بالقوة والجبر وما حاول أحد قط أن يطري نفسه أو يفرض شخصه في سبيل الحصول على الخلافة وإنما اختار الناس - برضاهم الحرّ - أربعة من الصحابة خلفاء متعاقبين. وسمّيت هذه الخلافة «الخلافة الراشدة» وهو لفظ يوضح بذاته أن هذا - فحسب - هو الأسلوب الصحيح للخلافة في نظر المسلمين¹.

لقد كانت الخلافة الإسلامية في عهدها المبكر خلافة مقدّسة في المنظور السنّي، تستمدّ شرعيّتها أوّلا من اتّصالها الزماني المباشر بالنبي، وثانيا من أسلوب قيامها - حسب هذا التصوّر - على مبدأ الشورى. وهذا ما يتنافى تماما والموقف الشيعي الذي يرى في هذه الخلافة عينها، اعتداء على حق آل البيت في الحكم، ومن ثمّ خروجها على الإرادة النبويّة.

ورغم هذه النزعة الغالبة على الموقف السنّي من تسليم بالأمر الواقع، ورضا بالخلفاء على تعاقبهم كيفما كانوا، لم تخل المدوّنة السنّية التي أمكننا الاطلاع عليها من بعض المواقف ذات السمة النقديّة باعتبار التمييز بين الخلافة والملك.

ولعلّ أهمّ مؤلّف في هذا المجال هو «مقدّمة ابن خلدون»، التي يظهر فيها ازدواج موقف صاحبها: فنرى من جهة تمسّكه بالموقف السنّي الغالب، أي القائم على نبذ الفتن وإسباغ الشرعيّة على الحكّام المسلمين باختلاف عصورهم. ونجد من جهة أخرى نزعته التحليليّة النقديّة إزاء التاريخ الإسلاميّ كلّ. فمن ذلك توسّط ابن خلدون في الحكم على عليّ ومعاوية بخصوص نزاعهما على الحكم؛ فيقول معبرا عن موقفه: «ولما وقعت الفتنة بين عليّ ومعاوية وهي مقتضى العصبيّة كان طريقهم فيها الحقّ والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيويّ أو لإيثار باطل أو لاستشعار حق، كما قد يتوهّمه متوهّم وينزع إليه ملحد. وإنّما

1 - أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، ص 49.

اختلف اجتهداهم في الحقّ وسفّه كلّ واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحقّ فاقتتلوا عليه. وإن كان المصيب عليّاً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل؛ إنّما قصد الحقّ وأخطأ. والكلّ كانوا في مقاصدهم على حقّ»¹.

أمّا النفس النقديّ لدى ابن خلدون، فيظهر في اعتباره أنّ حكم الخلفاء المسلمين الأوائل كان «خلافة» لأنّهم جمعوا في حكمهم بين الدين والدنيا، أمّا من جاء بعدهم من حكام المسلمين، فقد حكموا لأجل الأمور الدنيويّة. ولذلك فهم «ملوك» وليسوا خلفاء. يقول صاحب «المقدّمة» في هذا الصدد: «فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك، وأنّ الأمر كان في أوّله خلافة، ووازع كلّ أحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافّة. (...) فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحرّي الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحقّ، ولم يظهر التغيّر إلا في الوازع الذي كان دينياً ثمّ انقلب عصبيةً وسيفاً. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك، والصدر الأوّل من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده. ثمّ ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلّب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلّب في الشهوات والملاذ»².

ويسير أبو الأعلى المودوديّ في هذا الاتجاه، ولكنّه يضيّق دائرة الخلافة ليحصرها في الخلفاء الراشدين الذين يرى أنّ عهد الخلافة قد انتهى معهم، وبدأ الملك منذ حكم معاوية للمسلمين. يقول في هذا السياق: «إنّ حرمان المسلمين وانقطاعهم عن الخلافة الراشدة- تلك النعمة الكبرى المجسّدة في ذلك النظام النموذجيّ الذي لا نظير له- لم يكن حادثاً اتفاقيّاً وقع صدفة على غفلة منهم هكذا دون أسباب وعلل وإنّما كانت له دوافعه ومسبّباته التي دفعت الأمة- بالتدريج- وساقتهما من الخلافة إلى الملك (...). ففي ظلّ الخلافة الراشدة كانت القاعدة الدستوريّة المتّبعة في هذا الأمر ألا ينهض أحد من نفسه ليستولي على

1 - ابن خلدون، المقدّمة، م س، ص 217.

2 - ابن خلدون، المقدّمة، م س، ص ص 219 - 220.

الخلافة أو يركب السلطة بسعيه وتديره إنَّما كان الناس يضعون أعنة الحكم - بعد تشاورهم - في يد من يروونه أصلح لقيادة الأمة وأكفأ لزعامتها فلم تكن البيعة حصاد السلطة بل كانت البيعة مانحة السلطة وسببها (...) وكل خليفة من الخلفاء الراشدين وصل إلى الحكم وفق هذه القاعدة (...). لقد بدأ الملك بتغيّر هذه القاعدة ولم تكن خلافة سيّدنا معاوية رضي الله عنه من نوع الخلافة الراشدة الذي يعيّن فيه المسلمون خليفتهم فلا يصل إلى الحكم إلا برضاهم ومشورتهم لأنّ معاوية كان يريد أن يصبح خليفة بأيّ حال من الأحوال ولذلك قاتل إلى أن اعتلى الخلافة كما أنّ خلافته لم تكن عن رضا من المسلمين ولم يختره الناس اختياراً حراً إنّما تأمّر عليهم بقوّته وسيفه»¹.

لا يمكن اعتبار موقف المودوديّ الجريء في انتقاد حكم معاوية، ممثلاً للفكر السنّي على الإطلاق. تدلّنا على ذلك ردود الفعل السليبيّة التي أثارها كتابه في الوسط السنّي، حتّى اتّهم صاحبه بالكفر².

وقد تناول محمّد الجويليّ هذه القضية في كتابه «الزعيم السياسيّ في المتخيّل الإسلاميّ»، معتبراً أنّ «تسمية الأمويّين للعام الذي استولوا فيه على الحكم بعام الجماعة، لم يكن إلا محاولة لذّر الرماد على العيون، وكسب الشرعيّة باعتبار أنّ دولتهم قد حازت على إجماع المسلمين واتّفاقهم. إنّها محاولة لاستعادة الماضي القريب في الأذهان، لإيهام الناس بأنّ الخلافة لم تندثر. وإنّما هي متواصلة مستمرة في أحسن خلف لخير سلف، عمادها وحدة كلمة المسلمين. ولكنّ هذا الإيهام الأيديولوجيّ يخفي الشرخ الخطير الذي حدث في جسم الجماعة الإسلاميّة التي لم تعد جماعة بل صارت جماعات»³.

فإنّ رمنا إجمال الموقف السنّي من مسألة الحكم، قلنا إنّّه ينبني على ما يمكن اعتباره «نظريّة» في الخلافة، تقوم على أسس وشروط ذكرنا أهمّها، وتتمثّل في خصائص الخليفة من حيث استجابته جسماً وعقلاً لشروط هذا المنصب، وولاء الرعيّة للخليفة والتفافها حوله، تحصّنا من الفكر المعارض الشيعيّ وغيره. وقد

1 - أبو الأعلى المودوديّ، الخلافة والملك، م س، ص ص 99 - 100.

2 - وقد تناول هذا الأمر بالتفصيل معرّب الكتاب؛ الخلافة والملك، م س، المقدّمة، ص ص 5 - 6.

3 - محمّد الجويليّ، الزعيم السياسيّ في المخيال الإسلاميّ بين المقدّس والمدنّس، ص 53.

بدا الفكر السنّي- في ملمحه الأعم- قائما على تبرير التاريخ السياسي الإسلامي، بل ورفعه إلى مستوى النموذج الذي لا بدّ من الاقتداء به، وكانت تلك النمذجة تستند إلى القرآن والحديث، شأن الفكر الشيعي في استمداده لشرعية الإمامة من الكتاب والسنة أيضا.

أما التفرقة بين الخلافة والملك، فتمثّل موقفا نقديا عبّر عنه ابن خلدون بشيء من الاحتشام، فرضه عليه- في تقديرنا- ولاؤه السنّي الذي جعله يسعى إلى التوفيق بين مختلف الأطراف المتنازعة، ويعتبر أنّ قانون العصبيّة هو المتحكّم في مسار الأحداث، دون أن يرقى الأمر إلى تكفير طرف أو آخر. وكان أبو الأعلى المودودي أكثر جرأة في التعبير عن الانتقال من الخلافة إلى الملك، إذ اعتبر أنّ معاوية قد صار ملكا عندما «افتك» الحكم افتكاكا باعتماد القوة.

ويرى عليّ الشابيّ أنّ الاختلاف الجوهريّ بين التشيع والسنّة يتعلّق أساسا بالقداسة المضافة على منصب الإمامة. وذلك أنّ الشيعة يرون في الإمامة «جزءا من العقيدة (...) [أي إنّها عندهم] منصب إلهي لا دخل للبشر فيه وأنّ الإمام هو مصدر السلطة»¹. وفي مقابل هذا التصرّو، لا تعدو الإمامة عند أهل السنّة كونها «مبحثا سياسيا صرفا، يتناول نظام الحكم»². ورغم وجاهة هذا الموقف، فهو يحتاج في تقديرنا إلى أن نعدّله شيئا ما، باعتبار أنّ تسمية «الخليفة» السنّيّة التي تعوّض تسمية «الإمامة» الشيعيّة، إنّما تقوم على مبدأ «خلافة الله» بالنسبة إلى الخلفاء المعروفين «بالراشدين»، ثمّ «خلافة النبي» بالنسبة إلى الخلفاء الذين ينسحب عليهم- حسب العلماء المسلمين- لقب الملك أكثر من لقب الخليفة³.

ولئن قام الموقفان الشيعي والسنّي على خلفيّتين إيديولوجيّتين متعارضتين، فإنّهما يعتمدان على أسلوبين متماثلين في التعامل مع الماضي: أي نمذجة شخصيّة محوريّة والالتفاف حولها، ونبذ طرف آخر ورميه بمخالفة الشريعة في تعامله مع مسألة الحكم. وقد بسطنا القول في النظريّتين الشيعيّة والسنّيّة في الحكم- في حدود ما سمح لنا به حجم الفصل- حتّى نتمكّن من الإجابة عن السؤال

1 - عليّ الشابيّ، الشيعة في إيران، م س، ص 64. وهذا أيضا ما تذهب إليه سلوى العمدة، م س، ص ص 70 - 71.

2 - نفسه، ص ن.

التالي: إلى أيّ حدّ يلتبس خطاب الحسين بن عليّ السياسيّ-على النحو الذي تنقله النصوص التاريخية-بخلفيّة الرواة الإيديولوجيّة الشيعيّة أو السنيّة فيما يخصّ مسألة الحكم؟

3- خطاب الحسين السياسيّ ومدى التباسه

بالإيديولوجيا الشيعيّة أو السنيّة

انتقينا لدراسة هذه القضية عيّنة من كلام الحسين بن عليّ، ذكرت ضمن قصّة كربلاء. وتتمثّل هذه العيّنة في كلامه الموجّه إلى أعدائه قبيل انطلاق المعركة، في محاولتهم أن يشيهم عن قتاله، هو ومن معه من أنصاره وآل بيته.

وقد لفت انتباهنا في النصوص السنيّة أنّها تتشابه فيما بينها إلى حدّ كبير. وإذا أخذنا في اعتبارنا أنّ «تاريخ الطبريّ» هو أقدم هذه النصوص، أمكن لنا القول إنّ الرواة من أهل السنّة اكتفوا بإعادة ذكر نصّ الطبريّ في هذا السياق.

وترد في «تاريخ الطبريّ» خطبة الحسين التي نصّها: «أيّها الناس؛ اسمعوا قولي، ولا تعجلوني حتّى أعظّمكم بما لحق لكم عليّ، وحتّى أعتذر إليكم من مقدمي عليكم، فإن قبلتم عذري، وصدقتم قولي، وأعطيتُموني النصف، كنتم بذلك أسعد، ولم يكن لكم عليّ سبيل، وإن لم تقبلوا مِنّي العذر، ولم تعطوا النصف من أنفسكم (فاجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمّة ثم اقضوا إليّ ولا تنظروا)؛¹ (إنّ وليّ الله الذي نزل الكتاب وهو يتولّى الصالحين)². (...) أمّا بعد، فانسبوني فانظروا من أنا، ثم ارجعوا إلى أنفسكم وعاتبوها، فانظروا؛ هل يحلّ لكم قتلي وانتهاك حرمتي؟ ألسنت ابن بنت نبيكم صلّى الله عليه وسلّم وابن وصيّهِ وابن عمّه، وأول المؤمنين بالله والمصدّق لرسوله بما جاء به من عند ربّه! أو ليس حمزة سيّد الشهداء عمّ أبي! أو ليس جعفر الشهيد الطيّار ذو الجناحين عمّي! أو لم يبلغكم قول مستفيض فيكم: إنّ رسول الله صلّى الله تعالى عليه وآله وسلّم³ قال لي ولأخي: «هذان سيّدَا شباب أهل الجنّة!» فإن صدقتموني بما أقول-وهو

1 - يونس: 71 / 10.

2 - الأعراف: 169 / 7.

3 - ونلاحظ هنا أنّ لفظ الصلاة على النبيّ جاء معبّراً عن الولاء الشيعيّ.

الحقّ - فوالله ما تعمّدت كذباً مذ علمت أنّ الله يمقت عليه أهله، ويضرّ به من اختلقه، وإن كذّبتُموني فإنّ فيكم من إن سألتُموه عن ذلك أخبركم؛ (...). أفما في هذا حاجز لكم عن سفك دمي! (...). فإن كنتم في شكّ من هذا القول أفتشكّون أثراً ما أنّي ابن بنت نبيّكم! فوالله ما بين المشرق والمغرب ابن بنت نبيّ غيري منكم ولا من غيركم، أنا ابن بنت نبيّكم خاصّة، أخبروني، أطلبوني [كذا] بقتيل منكم قتلته، أو مال لكم استهلكته، أو بقصاص من جراحة؟ (...). يا شبت بن ربيعي، ويا حجار بن أبجر، ويا قيس ابن الأشعث، ويا يزيد بن الحارث، ألم تكتبوا إليّ أن قد أينعت الثمار، واخضرّ الجناب¹، وطمت² الجمام³، وإنّا تقدم على جند لك مجنّد، فأقبل! قالوا له: لم نفعل؛ فقال: سبحان الله! بلى والله، لقد فعلتم؛ ثمّ قال: أيّها الناس، إذ كرهتموني فدعوني أنصرف عنكم إلى مأمّني من الأرض؛ (...). فقال له قيس بن الأشعث: أوّلا تنزل على حكم بني عمّك، فإنّهم لن يروك إلا ما تحبّ، ولن يصل إليك منهم مكروه؟ فقال الحسين: أنت أخو أخيك، أتريد أن يطلبك بنو هاشم بأكثر من دم مسلم بن عقيل؛ لا والله لا أعطيهم بيدي إعطاء الذليل، ولا أقرّ إقرار العبيد. عباد الله، إنّني عذت بربي وربّكم أن ترجمون [كذا] أعوذ بربي وربّكم من كلّ متكبر لا يؤمن بيوم الحساب⁴.

يتميّز خطاب الحسين بخصائص من أهمّها توجّهه إلى أكثر من طرف حاضر في المشهد. ونعني خاصّة دعائه إلى المجيء إلى العراق، الذين يذكّرهم بوعدهم له بأن يناصروه ويُلزمهم به. ولكنّ الحسين يتوجّه بالقول أيضاً إلى خصومه من جند يزيد بن معاوية، وهو يذكّرهم بنفسه من يكون ولا سيّما من حيث كونه سليل النبيّ نفسه، وابن عليّ، مذكّراً بما تمنّحه له هذه القرابة من أهميّة فريدة بالنسبة إلى زمنه كلّه على حدّ قوله. وهذه القرابة ملزمة لأعدائه بأن يحترموا في جسده الدم الذي يجري في عروقه، لأنّه دم «مقدّس» على نحو ما. ويشدّ انتباهنا في خطبة الحسين أيضاً أنّه لا يشير فيها البتّة إلى أحقيّته في الحكم بمقتضى حقّ آل

1 - "يقال أخصب جنّاب القوم، بفتح الجيم، وهو ما حولهم؛ اللسان، م س، مادة [ج-ن-ب].

2 - "طَمَّ الماء يَطِمُّ طَطًا وَطُطُمًا: علا وغمر؛ اللسان، م س، مادة [ط-م-].

3 - "ماء جمّ: كثير؛ وجهه جِمام؛ اللسان، م س، مادة [ج-م-].

4 - الطبريّ، تاريخ الطبريّ، م س، الجزء الخامس، ص ص 424 - 426.

البيت فيه، ولا إلى وصية النبي بالإمامة لعلي من بعده. ومن هذه الناحية، يبدو نص الطبري منسجما والموقف السنّي الذي لئن رفع آل البيت إلى درجة القداسة باعتبار صلتهم الدموية بالنبي، فهو لا يسند إليهم أية أحقية في إمامة المسلمين.

ويذكر ابن الأثير نصا لهذه الخطبة يطابق النص الذي ذكره الطبري، إلا في إضافته معطى ذا دلالة، يتمثل في تذكير الحسين سامعيه بموقف النبي منه ومن الحسن بقوله: «أو لم يبلغكم قول مستفيض أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لي ولأخي أنتما سيّدا شباب أهل الجنة وقرّة عين أهل السنّة»¹: يختلف النصان أولا في لفظ الصلاة على النبي الذي ذكر فيه «آل النبي» في نص الطبري وترك ذلك في نص ابن الأثير؛ ونرى أيضا أن نص ابن الأثير قد أضيفت فيه عبارة «أهل السنّة» بخصوص مكانة الحسن والحسين.

إن القرون الثلاثة التي فصلت عصري المؤرّخين كانت كفيلة بتركيز مبدأ السنّة وخاصة من حيث التمايز بينها وبين التشيع. فيبدو في ذكر الطبري لآل الرسول أثر لكتاب أبي مخنف الذي مثل مادة هامة استمد منها الطبري «تاريخه»، فتأثر بها تأثرا ظهر في كتابه وأخذ يضمحل مع الزمن شيئا فشيئا، حتّى حذف ذكر آل البيت في الصلاة على النبي، وأضيف إلى خطبة الحسين حديثه عن «أهل السنّة» والحال أن هذا المفهوم لم يكن قد ظهر سنة إحدى وستين للهجرة.

ويختلف ابن عبد ربّه في روايته لخطاب الحسين: فلا يذكر منه إلا نصا أسنده إليه قبيل مقتله. يذكر صاحب «العقد الفريد» أنّه «لما نزل عمر بن سعد بالحسين وأيقن أنهم قاتلوه، قام في أصحابه خطيبا فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: قد نزل بي ما ترون من الأمر، وإنّ الدنيا قد تغيّرت وتنگّرت وأدبر معروفها واشمعلت²، فلم يبق منها إلا صباية كصباية الإناء الأخنس³ عيش كالمرعى الوبيل⁴؛ ألا ترون الحق لا يعمل به، والباطل لا ينهى عنه؟ ليرغب المؤمن في لقاء الله فإنّي لا أرى

1 - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م س، ص 25.

2 - «اشمعلت الغارة: شجلت وتفرّقت وانتشرت»؛ ابن منظور، اللسان، م س، مادة [ش-م-ع-ل].

3 - أخنس الشيء خلفه؛ ابن منظور، اللسان، م س، مادة [خ-ن-س].

4 - «الوبيل من المرعى الوخيم»؛ نفسه، مادة [و-ب-ل]. و«أرض وخام ووخيم ووخمة ووخمة ووخمة وموخة: لا يتنجع كلوها، وكذلك الوبيل»؛ نفسه، مادة [و-خ-م].

الموت إلا سعادة، ولا الحياة مع الظالمين إلا ذلاً وبرماً»¹.

يرتبط موقف الحسين السلبيّ من الوضع السائد في زمانه، بإعراضه عن الدنيا وطلبه للموت. ولا نجد في هذا النصّ أثراً للعقيدة الشيعيّة بخصوص الإمامة والأحقّيّة فيها لآل البيت، ولا لتوارث الأئمّة علمهم من السابق إلى اللاحق، إلى غير ذلك من أركان المعتقد الشيعيّ. ومع هذا، فتجدر الإشارة إلى أنّ وصف الحسين للظلم السائد حوله، يعبر عن موقفه السلبيّ من الحكم الأمويّ الذي يمثل حكماً «سنياً» تواصل مع الحكم العباسيّ. وفي تقديرنا أنّ الإبقاء على مثل هذه الأحكام السلبيّة في نصوص المؤرّخين السنيّين، لا يمكن تفسيره إلا بتوظيف العباسيّين لمثل هذه الأخبار لذمّ الدولة التي قام حكمهم على أنقاضها.

أمّا المؤرّخون المحدثون من أهل السنّة، فيمكن أن نذكر منهم عثمان بن محمّد الخميس الذي لخصّ خطبة الحسين تلخيصاً شديداً في كتابه «حقبة من التاريخ»؛ فهو يذكر ما يلي: «ولمّا توافق الفريقان قال الحسين لجيش ابن زياد: راجعوا أنفسكم وحاسبوها، هل يصلح لكم قتال مثلي؟ وأنا ابن بنت نبيكم، وليس على وجه الأرض ابن بنت نبيّ غيري، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم لي ولأخي: «هذان سيّدا شباب أهل الجنّة»².

إنّ اقتضاب خطبة الحسين في هذا النصّ، والاقتصار منها على قرابة الحسين من النبيّ حجّة على عدم جواز قتله، يعكسان الموقف السنّيّ بجلاء: أي عدم إسناد الأحقّيّة في الحكم إلى آل البيت، والاقتصار في فضل الحسين على كونه حفيد النبيّ. وسنجد ما يختلف عن هذا الموقف السنّيّ لدى مؤرّخي الشيعة الذين يجمع الحسين بالنسبة إليهم صفات مقدّسة مثل الإمامة والشهادة.

ومن أقدم النصوص الشيعيّة، يمكن أن نشير إلى كتاب «مروج الذهب ومعادن الجوهر» للمسعوديّ؛ ويتّسم سرد المسعوديّ لخبر الحسين في هذا السياق، بضمور نصّ القول المسند إليه: فلا نجد لديه مخاطبة الحسين لأعدائه مثلاً سيكون عليه الأمر في النصوص الشيعيّة المتأخّرة. فيذكر المسعوديّ أنّه «لمّا كثرت العساكر على

1 - ابن عبد ربّه، العقد الفريد، م س، المجلّد الخامس، ص 129.

2 - عثمان بن محمّد الخميس، حقبة من التاريخ ما بين وفاة النبيّ صلى الله عليه وسلّم إلى مقتل الحسين رضي الله عنه سنة 61 هجرية، ص ص 238 - 239.

الحسين أيقن أنّه لا محيص له فقال: اللهم احكم بيننا وبين قوم دعونا لينصرونا ثم هم يقتلوننا»¹. ويذكر الإسفراييني نصّاً لخطاب يتوجّه به الحسين إلى أعدائه، يختلف إلى حدّ ما عمّا تذكره المصادر السنيّة. يقول: «فلما رأى ذلك رضي الله عنه [يعني الحسين] اتكأ على سيفه وتقرب منهم ونادى لهم: أيّها الناس هل تعرفوني؟ [كذا] قالوا: نعم فقال: من أنا؟ فقالوا: أنت الحسين بن عليّ المرتضى فقال لهم: وجدّي من يكون؟ فقالوا: جدّك محمد المصطفى فقال: ومن أمّي؟ فقالوا: فاطمة الزهراء فقال: إذا كنتم تعلمون ذلك فبم تستحلّون سفك دمي وتمنعوني [كذا] شرب الماء أنا ومن معي وأبي الساقى على الحوض ولواء الحمد بيده يوم القيامة وقد قيل عن جدّي صلى الله عليه وسلّم الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّة وقال إنّي مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ونحن والله عترته وأهل بيته؟ فقالوا: قد علمنا ذلك كلّهم ونحن غير تاركيك حتّى تذوق الموت عطشا فقال الحسين: أعوذ بالله ربّي وربكم من كلّ متكبر لا يؤمن بيوم الحساب»².

تظهر في هذا النصّ مظاهر المعتقد الشيعي، ولا سيّما فيما يخصّ مسألة استخلاف عليّ وإمامة آل البيت وقداستهم. ويشدّ انتباهنا أيضا رفع الحسين الاعتقاد في إمامة عليّ وبنيه إلى مستوى الإيمان بالآخرة وذلك في قوله: «لا يؤمن بيوم الحساب». وهذا ما يتيح لنا القول إنّ الضمير الذي صيغ وفقه خطاب الحسين هو ضمير متأخّر، من حيث استقرار المعتقد الشيعي في نظريّة الإمامة، وارتفاعها إلى الركن الإيمانيّ. وتؤكد النزعة المذهبيّة الجداليّة في المحاورّة التي تدور بين الحسين وأعدائه من أنصار بني أميّة، إذ يجيبون عن أسئلته بأنّهم يقرّون بقداسة عليّ وفاطمة. ومع ذلك، فهم يقصدون إلى الإساءة إلى ابنهما الحسين: فيكون ذنب بني أميّة أكبر إذ يسيئون إلى الحسين مع علمهم بقداسته.

ويذكر ابن سعد تذكير الحسين بمكانته لأعدائه في قوله: «(...) وارجعوا إلى أنفسكم فانظروا هل يصلح لكم قتلي أو يحلّ لكم دمي؟! ألسنت ابن بنت نبيكم وابن عمّه وابن أوّل المؤمنين إيماناً، أو ليس حمزة والعبّاس وجعفر عمومتي، أو لم

1 - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، م س، ص 140.

2 - الإسفراييني، نور العين في مشهد الحسين رضي الله عنه، م س، ص 30.

يبلغكم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في وفي أخي: هذان سيّدا شباب أهل الجنة؟¹. أمّا مع مؤرّخي الشيعة المتأخّرين نسبياً، فيتغيّر نصّ خطبة الحسين. ففي «بحار» المجلسي مثلاً، نجد نصّاً لخطبة الحسين في مقاتليه بالعراق يقول فيه: «أمّا بعد فانسبوني فانظروا من أنا ثمّ راجعوا أنفسكم وعاتبوهم [كذا] فانظروا هل يصلح لكم قتلي وانتهاك حرمتي ألسنت ابن بنت نبيكم وابن وصيه وابن عمّه وأول مؤمن مصدّق لرسول الله بما جاء به من عند ربّه أو ليس حمزة سيّد الشهداء عمّي أو ليس جعفر الطيّار في الجنة بجناحين عمّي أو لم يبلغكم ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله لي ولأخي هذان سيّدا شباب أهل الجنة فإن صدّقتموني بما أقول وهو الحقّ والله ما تعمّدت كذباً مذ علمت أنّ الله يمقت عليه أهله وإن كذبتُموني فإنّ فيكم من إن سألتُموه عن ذلك أخبركم (...)» أما في هذا حاجز لكم عن سفك دمي. (...) فإن كنتم في شكّ من هذا أفتشكّون أنّي ابن بنت نبيكم فوالله ما بين المشرق والمغرب ابن بنت نبيّ غيري فيكم ولا في غيركم ويحكم أطلبوني [كذا] بقتيل منكم أو مال لكم استهلكته أو بقصاص من جراحة؟².

نتبيّن من خلال هذه الصيغة التي يذكرها المجلسي لخطاب الحسين، تشابهاً مع غيرها من الصيغ الأخرى. ومع ذلك فقد أضاف المجلسي مسألة وصيّة النبيّ عليّ بالخلافة من بعده، ممّا يعكس تفاعل هذا النصّ مع المقولات العقديّة الشيعيّة التي استقرّت في زمن المجلسي.

وتظهر النزعة المذهبيّة الشيعيّة بجلاء أكبر في كتاب «نور العين في تاريخ إمام الشهداء وفرع خاتم الأنبياء» مجهول المؤلّف؛ فتُذكر في خطاب الحسين مقولة الولاية، إذ يقول لأعدائه: «إنّكم إن تتّقوا الله تعرفوا الحقّ لأهله يكن أرضى الله ونحن أهل البيت أحقّ بولاية هذا الأمر من هؤلاء المدّعين ما ليس لهم السائرين فيكم بالجور والعدوان»³.

1 - ابن سعد، الطبقات، م س، ص 72.

2 - المجلسي، البحار، م س، الجزء 45، ص 3.

3 - مؤلّف مجهول، نور العين في تاريخ إمام الشهداء فرع خاتم الأنبياء سيّدنا الحسين ابن الإمام عليّ ابن أبي طالب كرم الله وجهه وابن السيّدّة فاطمة الزهراء بنت رسول الله وشقيق الحسن والسيّدّة زينب أمّ هاشم، م س، ص 6.

خلاصة

إنّ للنصوص الشيعة في سردها لخطاب الحسين خصيصة بارزة، تتمثل في التطور الذي نقف عليه بين قديمها وحديثها: فعلى قدر ضмор النصوص القديمة في سرد كلام الحسين تأخذ النصوص في التوسع فيه أكثر فأكثر كلما تأخرت في الزمن. ويمكن أن نفسر هذه الظاهرة بتطور المعتقد الشيعي واستقرار النظرية الشيعة في الحكم، بكل ما تقوم عليه من أسس عقدية نصية أو عقلية، من أهمها قداسة آل البيت المستمدة من صلة عليّ الحميم بالنبّي خاصّة، ومن وصية النبيّ له بالحكم من بعده، بالإضافة إلى تمثّل الحسين على أنّه شهيد الحرب الذي تتعاطف معه قلوب الشيعة وتحنّ إلى ذكره.

ويمكن أن نشير أيضا إلى اختلاف المصادر السنية والشيعة من حيث هيئة تطورها في هذا السياق: فقد كانت أقدم النصوص السنية أقرب إلى نصّ أبي مخنف-النصّ التاريخي الأول بامتياز-مما جعلها تمتح منه بالضرورة، فتأثّر بموقف أبي مخنف الموالي لآل البيت. ووجدنا تلك النزعة التمجيدية تتضاءل بمرور الزمن، وبالاتعاد من جهة عن تأثير أبي مخنف، وبالتأثر من جهة أخرى بالنظرية السنية في الحكم التي أخذت معالمها في الاستقرار والبروز على مدى القرون الموالية للفترة التأسيسية، أي القرن الهجري الأول خاصّة: فحلّت النزعة السنية محلّ النزعة الشيعة وظهر ذلك-من ضمن السياقات التي ظهر فيها-في الخطاب المسند إلى الحسين.

أمّا النصوص الشيعة، فرغم ميل أصحابها إلى التعاطف مع الحسين منذ أقدمها زمنّا، فإنّ تشكّل النظرية الشيعة في الحكم واستقرارها شيئا فشيئا عبر الزمن، قد جعل خطاب الحسين يتشكّل وفق أسس تلك النظرية، بشكل يزيد وضوحا كلما تأخر المؤرّخون في الزمن. ولهذا وجدنا المؤرّخين الشيعة المتأخرين أكثر تعبيرا عن مقولات مثل الولاية وسندها-أي حديث الثقلين مثلا-ووجدنا هذه النزعة تتطور مع مرور الزمن، من الإضمار إلى الإفصاح.

نخلص إلى أنّ الموقف من الحسين في المدوّنتين الشيعة والسنية هو موقف «حيّ» بحياة المجتمع الذي تنشأ النصوص في ربوعه: فتصطبغ سيرة هذا البطل

بالفضاء العقديّ الحاضن لها، وتتغيّر وفق الشروط التي يملئها الانتهاء العقديّ أو السياسيّ على المؤرّخ. وهذا ما يسمح لنا بافتراض أن نفس هذه السيرة قابلة للتطوّر- في صيغتها الشيعيّة أو السنيّة- في مستقبل الأيام إذا ما تطوّرت العلاقة بين الفضاءين الشيعيّ والسنيّ إلى وجه يختلف عمّا هي عليه اليوم¹.

ولئن ركّز الرواة على دور الرجال-دون النساء- في أحداث كربلاء، عبر سرد أفعالهم وأقوالهم، فلا يمكننا التغاضي عن الحضور النسائيّ الذي ذكرته بعض المصادر القديمة والحديثة، ممّا يدلّ على أنّ النساء كان لهنّ دور في الأحداث، يمكن استخلاص دلالاته بتوظيف مقاربتيّ «تاريخ النساء» (Histoire des femmes) والجنّدر/النوع الاجتماعيّ والسياسة (Gender and Politics). وهذا ما سيدور عليه الفصل الثالث من هذا الباب.

1 - وقد أشار الطاهر بن يحيى إلى الصلة المعقّدة بين ما اعتبره "مؤسّسة" الحكم من جهة، وسلطة الخطيب من جهة ثانية: فقد ألقى الحسين خطبته في أهل العراق يحاول إقناعهم بعدم قتله و"استوفى (...) أهمّ شروط البلاغة وضمّنها ما ضمّنها من أنواع الحجج ورغم ذلك انتهى إلى مصيره المأسويّ الفاجع"، الطاهر بن يحيى، الخطابة العربيّة القديمة دراسة في أصولها النظرية ومقوماتها الفنيّة، الجزء الثاني، ص 421. وخلص الطاهر بن يحيى من ذلك إلى أنّ "ما يصنع كاريزماتية الخطيب وسلطة خطابه التأثيريّة [لا] يقتصر على مهاراته الفردية البلاغية أو السلوكيّة، بل الأمر يرتبط أيضًا بمدى التلازم بين قوّة القول والقوّة المجتمعيّة التي تسند القول"، م س، ص ن. ويمكن أن نضيف عاملاً آخر إلى ما فسّره الطاهر بن يحيى فشل الحسين، وهو تأخّر استقرار مؤسّسة الإمامة الشيعيّة عن زمن الأحداث: فليست قداسة الحسين إلا ظاهرة تكوّنت وتنامت عبر الزمن، حتّى وصلت أوجها مع التنظير الشيعيّ المتأخّر نسبياً عن زمن وقوع الأحداث.

الفصل الثالث

نساء حول الحسين

تمهيد

لم يبق من "أدب النساء" في المدونة الأدبية العربية، إلا مقاطع قليلة¹. وحتى المقاطع الشعرية التي تمكنت من اجتياز عوائق الذاكرة الرجولية ووصلتنا، فهي مقاطع تعبر في أغلبها عن صوت "النساء الباقيات"²؛ وكأنّ ثمة إجماعاً ضمناً على أنّ "أحسن الشعر النسائي هو شعر النساء الموتورات"³.

وقد حاولت رجاء بن سلامة أن تبحث عن الأسباب التي يمكن أن تكون وراء هذا الموقف من شعر المرأة، فأشارت إلى أنّ إسكات صوت المرأة العاشقة في الشعر، وحفظ الذاكرة لشعر النواح، يعودان إلى أنّ الرثاء يطمس أوثنة المرأة: فالمرأة التي تبكي رجلها أو ابنها تكون أقرب إلى الأمومة إذ يرقد الرجل الذي تبكيه في حجرها، فيختلط حجر الولادة بحجر الممات⁴.

ومن الأسباب الممكنة لهذه الظاهرة أيضاً، رسوخ التقليد الإسلامي الذي ينبذ فتنة المرأة، فوقع إخماد صوت المرأة العاشقة، أو المعبرة عن المشاعر التي قد تشارك فيها الرجل، ولم يترك لها من مجال إلا البكاء الذي هو من طبيعتها⁵. وهكذا، قام في التقليد الإسلامي عامة التقسيم التالي: أن يكتب الرجل شعر الحب وغيره، وتكتب المرأة شعر الموت وحسب⁶.

1 - Raja Ben Slama, "Les pleureuses", p17.

2 - Raja Ben Slama, Ibid, loc.cit.

3 - Ibid, p19.

4 - Ibid, p21.

5 - Ibid, p21.

6 - Ibid, p22. ولا يكاد موقف البشر يموت في كتابه "شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام" يختلف عن موقف ابن سلامة من مكانة الأدب النسائي في الثقافة الإسلامية؛ فهو يعتبر أنّ الشعر العربي النسائي "مهضوم الحق، مهض الجناح قديماً وحديثاً"؛ البشر يموت، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، ص 3. أمّا في محاولته تفسير هذه الظاهرة، فهو يضيف ناحية ذوقية تتمثل في أنّ الرواة العرب ربّما لم يكونوا يستسيغون الأدب النسائي؛ فيقول معبراً عن حيرته من هذه الظاهرة: "وما أدري إن كان ذلك من الأولين تعمداً أم كان منهم إهمالاً ونسياناً، أم أنّهم ما كانوا ينظرون إلى أشعارهنّ بعين الإعجاب، أم أنّ في ذلك ما يفسّر بروح

إنّ هذه الأسباب التي يمكن أن تفسّر الموقف الإسلاميّ من أدب المرأة ومن مكانتها عامّة، تسمح لنا بافتراض أن يكون حضور المرأة المساهمة في تشكيل صورة الحسين، حضوراً بكائيّاً بالأساس، لاسيّما وأنّ أحداث كربلاء تقوم في منطلقها ومنتهىها على مأساة مقتل الحسين وعدد من آل البيت معه.

ولا تختلف وضعية المرأة في مجال العلوم الإسلامية كالفقه مثلاً، عن وضعيتها في الأدب. فمع التسليم بأنّ وضع المرأة في العقيدة الشيعيّة يعدّ أفضل من وضع المرأة السنيّة، فإنّ الممارسة العمليّة تبين أنّ وضعية المرأة هي دون مكانة الرجل في الفقه والكلام. فينحصر واجبها في تلبية حاجات زوجها في البيت. ويتعيّن عليها أن تستشيرَه حتّى قبل إعطاء الزكاة والصدقة بل وحتّى قبل مغادرة بيتها¹. ولعلّ من أدلّ القرائن على تدنيّ وضع المرأة في الإسلام، مسألة "المرأة المجتهدة" وميل أغلب الفقهاء المسلمين عن إعطائها الإجازة في الفقه².

ويمكن لنا أن نستخلص عدداً من النتائج المبدئيّة ممّا سبق، وهي نتائج تبدو لنا أقرب إلى الإشكاليّات. ومن هذه النتائج، أنّ وضعية المرأة في الفكر الشيعيّ تبدو أفضل ممّا هي عليه في الفكر السنيّ: فما مدى صحّة هذه الفكرة؟ وهل لذلك صلة بدور بعض نساء آل البيت في أحداث كربلاء؟

وقد استوقفتنا مسألة هامّة تعرّضنا إليها في سياق الحديث عن مكانة المرأة الأدبيّة: فهل أنّ دور المرأة في كربلاء هو دور بكائيّ، أم هل أنّها تجاوزت ذلك إلى دور أكثر عمليّة من مجرد البكاء؟ وما مدى اختلاف المدوّنتين الشيعيّة والسنيّة في ذلك؟

ومن الأسئلة التي نتطلّع إلى البحث فيها أيضاً، مدى تطوّر وضعية المرأة في الفكر الإسلاميّ - انطلاقاً من نموذج بعض نساء آل البيت - من النصوص

الحشمة، وعدم تبدّل المرأة حتّى في نشر أدبها وبيان شعورها؛ نفسه، ص ٨.

1 - Encyclopaedia Iranica, Article "Women in Shi'ism"

على الرابط التالي: <http://www.iranicaonline.org/articles/women-shiism>

2 - وقد وقع تناول ذلك بتفصيل مفيد في "دائرة المعارف الإيرانية؛

Encyclopaedia Iranica, Article "Women in Shi'ism"

على الرابط التالي: <http://www.iranicaonline.org/articles/women-shiism>

القديمة إلى النصوص الحديثة، وإمكانية اختلاف الوضع السني عن الوضع الشيعي في هذا المجال.

1 - المرأة في كربلاء لدى الشيعة: الحضور الإيجابي

إنّ في حديثنا عن دور المرأة "في كربلاء" بعض التجوّز، باعتبار أنّ هذا الدور قد تجسّد -حسب ما تخبرنا به النصوص التي اطلعنا عليها- خاصّة قبل معركة كربلاء وبعدها، ثمّ تطوّر ليأخذ منزلته في الزمن المطلق.

ويغلب على الموقف الشيعي من المرأة في قصّة كربلاء، بعد رمزيّ يعود في الأرجح إلى ميل الضمير الشيعي إلى إسباغ بعد روعيّ على الأحداث والشخص. وهو بعد يربط بينها وبين أنطولوجيا العقيدة ذاتها. وذلك أنّ آل البيت على وجه العموم، يحظون بمكانة رفيعة لدى المؤمنين، إلى درجة أنّ حبّهم -وربّما تقديسهم- يرقيان إلى درجة الركن الإياديّ.

ومن المفيد أن نبيّن في هذا السياق أنّ مكانة المرأة في الضمير الشيعي لا تعدو أن تكون جزءاً من مكانة آل البيت؛ وذلك أنّ لآل البيت دوراً هاماً بل محورياً في المعتقد الشيعي باعتبارهم يمثلون خطّ الإمامة الذي يواصل خطّ النبوة، ويمثّل -بناء على ذلك- ركناً محورياً من أركان الإيمان لدى الشيعة.

وتمثّل المباهلة¹ أصل قداسة آل البيت لدى الشيعة. فقد جسّدت الحدث المعلن عن رفع النبيّ شأن آل بيته، وسنّه لقداستهم حسب ما يعتقد الشيعة. فمن ذلك مثلاً ما يذكره فاضل الميلاني في كتابه "فاطمة الزهراء أم أبيها"، قائلاً: "... قدم وفد من نصارى (نجران) على النبيّ صلّى الله عليه وآله يتباحثون معه في شؤون المسيحية والإسلام. وعلى أنّ النبي استطاع ببيانه المعجز، وبالبيانات التي جاءت عنه في الإنجيل أن يقنعهم بصورة مبدئية بصدق نبوّته... إلا أنّهم [كذا] ظلّوا يشكّكون، ولا تطمئنّ نفوسهم إلى الواقع.

راح النبيّ صلّى الله عليه وآله يطلب منهم المباهلة، والمباهلة عبارة عن الملاعة يقصد الطرفان منها إثبات الحقيقة، فيسألون الله تعالى إنزال العذاب على الكاذب

1 - تمكّن الإفادة من المقال المخصّص للمباهلة بدائرة المعارف الإسلامية، وفيه أنّ هذه الحادثة تمثّل لدى الشيعة الأصل في تنصيب أهل الكساء على رأس الأئمة الإسلامية؛ EI2, Article: MUBĀHALA

منهم. وجاء هذا الأمر بصورة وحي نزل به الروح الأمين: (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ، فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ)¹.

لقد كان الحافز لهذه المباهلة-كما قلنا-الحرص على توطيد دعامة الحق. وواضح أنّ مقياس الاختيار في الأشخاص الذين سيباهل بهم النبي إنّما هو مقدار تمتّعهم بالفضيلة والتقوى، ورسول الله لا يتّجه في ذلك إلا حيث يوجّهه الله تعالى. (...).

فتقدّم السيّد والعاقب إلى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله:

- يا أبا القاسم بمن تباهلنا؟

- أباهلكم بخير أهل الأرض وأكرمهم على الله، هؤلاء... [وأشار إلى علي وفاطمة والحسن والحسين].

- فما نراك جئت لتباهلنا بالكبر ولا الكثر، ولا أهل الشارة ممّن نرى ممّن آمن بك واتّبعك، وما نرى هنا معك إلا هذا الشاب والمرأة والصبيّين، أبهؤلاء جئت وجئتنا نباهلك؟

- أجل. بهؤلاء، وهم خير أهل الأرض وأفضل الخلق.

- ورجعوا إلى أسقفهم فقالوا:

- أبا حارثة ماذا ترى؟

- ماذا أرى؟ إنّني لأرى وجوها لو سئل الله بها أن يزيل جبلا من مكانه لأزال... أفلا ترون محمّدا رافعا يديه ينظر إلى ما تحيئان به؟ وحقّ المسيح إن نطق فوه بكلمة فلا نرجع إلى أهل ولا إلى مال.

- كان كلّ شيء قد تغيّر، فالشمس تغيّر لونها، وتجمّعت في الأفق سحب داكنة، وهبّت رياح سوداء حمراء، وأخذ الدخان يتصاعد من الجبال. فوعى القسّ الحقيقة واستطرد قائلا:

- لقد أطلّ العذاب. انظروا إلى الطير وهي تقيء حواصلها، وإلى الشجر كيف

تساقط أوراقها، وإلى هذه الأرض كيف ترجف تحت أقدامنا؟!

والله لقد عرفتم يا معشر النصارى أنّ محمّداً نبياً مرسل ولقد جاءكم بالأمّ الفصل من أمر صاحبكم، والله ما باهل قوم نبياً قطّ فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم، ولئن فعلتم لتهلكنّ وكان الاستئصال... وإنّا عهدكم بإخوانكم حديث، وقد مسخوا قردة وخنازير. ويحكم لا تباهلوه. (...). وإذا امتنع وفد نصارى نجران عن المباهلة، عرض النبيّ صلى الله عليه وآله الإسلام عليهم، فأبوا ذلك، وآثروا البقاء على دين آبائهم¹.

تبدو ملامح آل البيت في هذا النصّ، ذات دلالة على مكانتهم الرفيعة في المتخيل الشيعيّ. وأكثر ما يبدو هذا، في البعد الملحميّ الذي يكتنف مشهد حضورهم، وهو بعد يقترب ممّا رأيناه قد حصل في الكون بعيد مقتل الحسين. وقد وظّف الراوي هذا التغيّر في الكون، ليدلّ به على عظمة شأن آل البيت، ممّا جعل النصارى -حسب الخبر- يُعرضون عن مباهلة النبيّ مؤثرين السلامة ودفع الجزية له على مواجهته بالتحديّ.

ويورد فاضل الميلاني قرينة أخرى على قداسة آل البيت، تتمثّل في «آية التطهير»؛ فيقول في هذا الصدد: «وليس من المفاجأة في شيء أن نسمع بأنّ الله أنزل في عليّ والزهراء والحسين آية أخرى دلّت على عصمتهم من الذنوب، وتنزّههم عن المعاصي واحتلالهم القمّة في سلّم الكمال الإنسانيّ.

تلك الآية هي آية التطهير، وهي قوله تعالى: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا)². وكان النبيّ حين نزول هذه الآية الشريفة في بيت أمّ سلمة، فعندما نزلت دعا عليّاً وفاطمة والحسن والحسين وغطّاهم بكساء يمانيّ، وقال: اللهمّ هؤلاء أهل بيتي. وأرادت أمّ سلمة أن تدخل معهم تحت الكساء، فجذبه النبيّ صلى الله عليه وآله قائلاً: إِنَّكَ عَلَى خَيْر.

1 - فاضل الميلاني، فاطمة الزهراء أمّ أبيها، ص 111-106. وقد تناول هنري لامنس (Henri Lammens S.I) قضية المباهلة في كتابه الموسوم بالفرنسيّة بـ "فاطمة وبنات محمّد

(Faṭīma et les filles de Mahomet Notes critiques pour l'étude de la Sīra)، معتبراً أنّ "المباهلة مثّلت إحدى المناسبات القليلة التي رفع فيها النبيّ من شأن فاطمة وذويها"؛ م س، ص 97.

وبخصوص المباهلة، تمكّن الإفادة أيضاً من كتاب السيّد عبد الحسين دستغيب، سيرة الزهراء، ص 13.

2 - الأحزاب: 33 / 23.

لم يكتف رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك، بل بلغ في توضيح اختصاص الآية بهؤلاء الخمسة - وهو منهم - كل مبلغ، وسلك في إعلان ذلك مسالك ينقطع معها شغب المشاغب¹.

يلح المؤلف في تعليقه على آية التطهير، على الصلة الحميمة التي تربط النبي بآل بيته: فرمز الكساء الذي يغطيهم جميعاً، يجعل منهم كالجسد الواحد الذي يمثل كل واحد منهم عضواً منه، فتبدو الصلة التي تجمع بينهم صلة عضوية بحق.

وحسب هذا التصور، تكون سيرة كل واحد من آل البيت بمثابة الامتداد لسيرة النبي، بمن في ذلك النساء اللاتي تحمل كل منهن أثراً من النبي باعتبار القرابة التي تربطها به، على حدّ عبارة محمود عكام في اعتباره أن "سيرة أهل البيت امتداد لسيرة المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم"². فإذا استقرّ هذا الاعتبار، أمكن لنا فهم الموقف الشيعي من آل البيت، وهو موقف يقضي بالولاء لهم باعتبار ذلك واجبا دينياً.

وتكثر المؤلفات الشيعية التي تؤسس لهذا المبدأ الإيماني، من قبيل ما يذكره السيّد عبد الحسين دستغيب في كتابه "سيرة الزهراء" في سياق الحديث عن أن "محبة أهل البيت ضرورة للإيمان" فيقول: "يصبح واضحاً أن حبّ أهل البيت وعرة النبي صلى الله عليه وآله - لأنّه مرتبط بالله ورسوله - ضروري للإيمان وأنّ النسبة بين الإيمان وحبّ أهل البيت نسبة مباشرة، فكلّما كان الإيمان أكثر وأقوى أصبح حبّ أهل البيت أيضاً أقوى ولذا فقد ورد هذا الحبّ في القرآن بصفة أجر للرسالة (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) ³، (...). وخلاصة ما نستفيده منه [كذا] كلّ ذلك أنّه بازدياد محبة أهل البيت يزداد الإيمان كذلك، أي أنّ الركن الأساس للصلاح والطريق الأساس للنجاة الأبدية - هل الدين إلا الحبّ والبغض؟ - الحبّ لأحبّاء الله والبغض لأعدائه"⁴.

ونجد الاستشهاد بالنص القرآني على قداسة آل البيت، في كتاب "حياة فاطمة

1 - فاضل الميلاني، م س، ص ص 112 - 113.

2 - محمود عكام، الزهراء عليها السلام بين الشاء والولاء، ص 17.

3 - الشورى: 42 / 33.

4 - السيّد عبد الحسين دستغيب، م س، ص 9.

الزهراء عليها السلام“ لمحمود شلبي الذي يذكر خبراً فيه ما يلي: ”قالوا: لما نزلت هذه الآية: (نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ)¹ دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً فقال: ”اللهم هؤلاء أهلي“².

ويؤكد حسين محمد يوسف هذا المبدأ الإيماني في كتابه ”سيد شباب أهل الجنة الحسين بن علي“، إذ يعتبر أنه ”إذا كان حبّ الرسول صلى الله عليه وسلم، هو المقياس الحقيقي لقوة الإيمان وضعفه؛ فإنّ حبّ أهل بيته هو النتيجة الحتمية لحبه صلى الله عليه وسلم، وعرفان فضله، بل هو النتيجة الحتمية للإيمان بالله ورسوله. قال صلى الله عليه وسلم: ”أحبّوا الله تعالى لما يغذوكم به، وأحبّوني بحبكم لله، وأحبّوا أهل بيتي بحبكم لي“³.

ومن الطبيعي أن يكون حبّ أهل البيت جزءاً لا يتجزأ من الحبّ لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن الحبّ لله تعالى، ولا يعقل أن يزعم زاعم أنّه يحبّ الله تعالى ويحبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو لا يكتنّ لأهل البيت-الذين هم منه.. وهو صلى الله عليه وسلم منهم-نفس الحبّ، ونفس الإجلال والتعظيم. لذلك: كان حبّ أهل البيت دلالة على سلامة العقيدة، وصدق الإيمان بالله ورسوله، كما أنّ كراهيتهم تدلّ دلالة قاطعة على فساد العقيدة، ومرض القلب، والبعد عن الله ورسوله“⁴.

لقد ربط المؤلف فيما سبق، بين محبة الله ومحبة الرسول ومحبة آل البيت، وجعل الواحدة منها سبباً للأخرى، بحيث يكاد أهل البيت يرقون إلى مكانة الشخص المقدّسة التي يمثل لا الإيمان بقداستها وحسب، بل وحبّها أيضاً، شرطاً لا غنى عنه لصحة العقيدة وقبول الإيمان.

ونجد صورة آل البيت في الضمير الشيعي ولدى بعض المؤلفين تتسم بمنابع الإيمان وأصول العقيدة على وجه الإطلاق؛ فيقول عليّ أحمد شلبي مثلاً إنّ ”أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وذريته، هم شجرة النبوة ومهبط الرسالة ومنبع

1 - آل عمران: 61 / 3.

2 - محمود شلبي، حياة فاطمة الزهراء عليها السلام، ص 249.

3 - الترمذي: عن أبي عباس رضي الله عنها، بإسناد صحيح؛ (وهي إشارة أوردها المؤلف).

4 - حسين محمد يوسف، سيد شباب أهل الجنة الحسين بن علي، ص 32.

الرحمة ومعدن العلم وينايع الحكمة، فيهم كرائم القرآن وهم كنوز الرحمن، إن نطقوا صدقوا، وإن صمتوا لم يسبقوا، ناصرهم ومحبهم يرجو رضوان الله تعالى، ويستمطر رحمته ونفحاته، وعدوهم ومبغضهم يستقبل نقمة الله تعالى وسطواته، بهم اهتدينا إلى الصراط المستقيم، وعن طريقهم عرفنا الدين الحق القويم، بهم خرجنا من الظلمات إلى النور، وفي صحبتهم نتمتع إن شاء الله تعالى بقصور الجنة ونعيمها، هم أساس الدين وعماد اليقين¹.

إن دور آل البيت في هذا الشاهد يتجاوز الحياة الدنيا ليرقى إلى العالم الأخروي، عالم الجنة التي يكون هؤلاء هم محتضنو المؤمنين بهم ومقدّسيهم فيها.

ولا يغيب المنحى الجدالي عن بعض النصوص الشيعية، إذ يذهب أصحابها إلى أن قداسة آل البيت حقيقة دينية لا مرأى فيها، وعليها إجماع كل المسلمين. وبذلك فليس نكرانها إلا نتيجة محاولة الأمويين والعباسيين طمس تلك الحقيقة؛ وفي هذا الصدد يقول السيد عبد الحسين دستغيب: "قلنا إن تولّى وحبّ أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله [كذا] من ضروريّات الإسلام، ولقد اتّفقت جميع الفرق الإسلامية منذ الصدر الأوّل حتّى الآن بأنّ [كذا] مودة آل محمّد واجبة وضرورة للدين، وعلى الرغم من الأيدي الأثيمة للحكومتين الأموية والعباسية اللتين منعنا الناس من التمسك بهذه الضرورة، إلا أنّهم [كذا] أخفقوا في ذلك فلم يؤيّداهم إلا قلة معدودة من النواصب أعداء أهل البيت"².

إنّ هذا الموقف التقديسي إزاء آل البيت هو في تقديرنا، ما رفع مكانة المرأة لدى الشيعة إلى مرتبة هامة في مسار التاريخ الشيعي عامة. ومع ذلك، فقد بدا لنا من خلال النصوص التي اطلّعنا عليها، أنّ أحداث كربلاء شكّلت مسرحاً لعبت المرأة فيه دوراً هاماً زاد من أهميّتها في العقيدة الشيعية³.

1 - عليّ أحمد شلبي، ابنة الزهراء بطلة الفداء زينب رضي الله عنها، ص 15.

2 - السيد عبد الحسين دستغيب، سيّد الشهداء، ترجمة نبيل مسعودي، ص 70.

3 - والملاحظ أنّ بعض أعلام الفكر السنيّ يشتركون مع علماء الشيعة في التأسيس لقداسة آل البيت. ومن هؤلاء يمكن أن نذكر جلال الدين السيوطي (ت 911هـ) في مؤلفه "إحياء فضائل أهل البيت"، فقد وسم الكتاب الأوّل من هذا المؤلف بـ "إحياء فضائل أهل البيت" وذكر في مطلع ما يلي: "بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، هذه ستون حديثاً سمّيتها "إحياء الميت بفضائل أهل البيت"؛ م ص، ص 15 - 27. تقول لطيفة لخضر في هذا الصدد: "قلنّ وجدت المرأة نفسها أحياناً "تاريخاً تعويضياً" أو إن كان شمل التاريخ [كذا] بعنايته بعض الشخصيات النسائية الاستثنائية، أو إن تمكّنت المرأة من بلورة بعض التعبيرات الثقافية المعاكسة لتكسير الاحتكار الرجالي المطلق للسلطة، فإنّ هذا لم يدخل بها إلى التاريخ، بمعنى

وإضافة إلى هذا، فقد تبين لنا أنّ مكانة المرأة في قصّة كربلاء هي مكانة نامية بحيث تختلف من النصوص القديمة إلى النصوص الحديثة، فتتطور من الدور الذي يغلب عليه البعد الروحيّ الرمزيّ، إلى الدور الفعليّ المؤثر في أحداث المغامرة تأثيراً ملموساً.

أ - المرأة في صورتها التقليديّة: فعلا القول والبكاء

لعلّه من المفيد أن نشير إلى أنّ ما نقصده بالصورة "التقليديّة" التي تسند إلى المرأة في النصوص الشيعيّة، هو جملة الملامح التي بيّنا أنّ الضمير الإسلاميّ يسندنا إلى المرأة على وجه العموم، أي البكاء وشدة الانفعال ثمّ محاولة التعبير عن تلك الحالة الوجدانيّة بالكلمات خاصّة. وقد وجدنا أنّ المرأة في النصوص الشيعيّة، تظهر في بعض ملامحها في صورة المرأة التي يقتصر دورها على الانفعال والتعبير عن حالتها النفسيّة. فمن ذلك ما يسنده المجلسي إلى نساء آل البيت من أقوال، من قبيل خطبة فاطمة الصغرى في أهل الكوفة وهي توبّخهم على تخاذلهم عن نصره الحسين؛ فقد جاء في كلامها ما يلي: "(...) يا أهل الكوفة يا أهل المكر والغدر والخيلاء فإنّا أهل بيت ابتلانا الله بكم وابتلاككم بنا فجعل بلاءنا حسناً وجعل علمه عندنا وفهمه لدينا (...) فكذبتمونا وكفّرتونا ورأيتم قتلنا حلالاً وأموالنا نهباً (...) وسيوفكم تقطر من دمائنا أهل البيت لحقد متقدّم قرّت بذلك عيونكم وفرحت قلوبكم افتراء منكم على الله ومكراً مكرتكم".¹

ويرد المجلسي خطبة فاطمة الصغرى بخطبة لأُمّ كلثوم، فيذكر أنّه "خطبت أُمّ كلثوم بنت عليّ عليه السلام في ذلك اليوم من وراء كِلْتها² رافعة صوتها بالبكاء فقالت: يا أهل الكوفة سوء لكم ما لكم خذلتم حسيناً وقتلتموه وانتهبتم أمواله وورثتموه وسيبتم نساءه ونكبتموه فتبّاً لكم وسحقاً ويليكم أتدرون أيّ

تلك الحركة الفاعلة التي ينشّطها معطى أساسيّ يسمّى الزمن؛ لطيفة لخصر، امرأة الإجماع، ص 14: فوضعية المرأة في التاريخ ثابتة في الثقافة الإسلاميّة، لا تمثّل فيها بعض الاستثناءات إلا خروجاً عابراً عن القاعدة العامّة المتفق عليها. تقول لطيفة لخصر: "فلو قيّمنا مختلف المذاهب الفقهيّة، ولو قيّمنا "الأرتودوكسيّات" الثلاثة [كذا] الممثّلة للإسلام على اختلافها، السنيّة والشيعيّة والخارجيّة، لرأيناها تتقاسم فيها بينها مشتركا، على تنافرها من بعضها البعض وعلى رفضها التاريخيّ لبعضها البعض، هو المرأة، فهي العنصر الموحد وهي موضوع الاتفاق، وهي نقطة الإجماع العريض"، نفسه، ص 15.

1 - المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص 45.

2 - "الكَلّة: الستر الرقيق"، ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [ك-ل-ل].

دواه دهمتكم وأيّ وزر على ظهوركم حملتم وأيّ دماء سفكتموها وأيّ كريمة أصبتموها وأيّ صبيّة سلبتموها وأيّ أموال انتهبتموها قتلتم خير رجالات بعد النبيّ ونزعت الرحمة من قلوبكم ألا حزب الله هم الفائزون وحزب الشيطان هم الخاسرون ثمّ قالت [الطويل]:

قَتَلْتُمْ أَخِي صَبْرًا فَوَيْلٌ لِّأُمِّكُمْ سَتُجْزَوْنَ نَارًا حَرُّهَا يَتَوَقَّدُ
سَفَكْتُمْ دِمَاءَ حَرَمٍ اللَّهُ سَفَكَهَا وَحَرَمَهَا الْقُرْآنُ ثُمَّ مُحَمَّدٌ¹.

إنّ المشهد الذي يصفه المجلسيّ هنا، يقرب من مشاهد النياحة التقليديّة في الثقافة العربيّة، وهي مشاهد يحضر فيها الشعر الرثائيّ والتعبير الجسديّ عن هلع المرأة النائحة. ويتأكّد هذا الملمح من خلال ردّ فعل الأشخاص الذين يشهدون موقف أمّ كلثوم؛ فيذكر المجلسيّ أنّه قد "ضجّ الناس بالبكاء والحين والنوح ونشر النساء شعورهنّ ووضعن التراب على رؤوسهنّ وخشن² وجوههنّ وضربن خدودهنّ ودعون بالويل والثبور وبكى الرجال فلم ير باكية وباك أكثر من ذلك اليوم"³.

ويبدو وجه الطرافة في مشهد الحزن على الحسين في أنّ الرجال قد يفهم ندمهم على خذلانه وتعبيرهم عن شعورهم بالذنب على ذلك، أمّا النساء فيبدو دورهنّ على درجة من الطرافة باعتبار أنّهم يحزنّ على الحسين، وليس من قرابتهم ولسن صاحبات القرار فيما حصل له. وهذا ما يسمح بالقول إنّ الدور الذي تلعبه النساء في مثل هذا المشهد، هو دور اقتضته الصورة التي تتنزّل فيها المرأة على وجه العموم، باعتبارها نائحة بامتياز.

ويخبرنا الأصفهانيّ عن حداد زينب على الحسين قبل حتّى أن يقتل، فيذكر الخبر التالي على لسان عليّ بن الحسين: "وأما عمّتي فسمعتة دون النساء فلزمتها الرقّة والجزع، فشقت ثوبها، ولطمت وجهها، وخرجت حاسرة تنادي: واثكلاه!

1 - المجلسيّ، البحار، م س، ج 45، ص 46.

2 - "الخمشن: الخدش في الوجه وقد يستعمل في سائر الجسد"؛ ابن منظور، لسان العرب، م س، مادة [خ-م-ش].

3 - المجلسيّ، البحار، م س، ج 45، ص 46.

واحزنناه! ليت الموت أعدمني الحياة، يا حسيناه، يا سيّده، يا بقيّة أهل بيتاه، استقلت ويئست من الحياة؛ اليوم مات جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله، وأمّي فاطمة الزهراء، وأبي عليّ، وأخي الحسن، يا بقيّة الماضين، وثمال الباقيين“¹.

وهذا أيضا ما يذكر المجلسيّ شبيهه، مشيرا إلى أنّ زينب “أخذت بعضادي باب المسجد ونادت يا جدّاه إنّّي ناعية إليك أخي الحسين وهي مع ذلك لا تجفّ لها عبرة ولا تفر من البكاء والنحيب وكلّما نظرت إلى عليّ بن الحسين تجدد حزنها وزاد وجدها“².

ولا يختلف مؤلّفو الشيعة المحدثون عن المؤرّخين القدامى في تصوير المرأة من هذه الزاوية. فمن هؤلاء يمكن أن نذكر سعيد الخويلديّ في كتابه “زينب عليها السلام القدوة والرمز“. فبعد ذكر المؤلّف -وهو يسرد أحداث كربلاء- شدّة انفعال زينب وكثرة بكائها كلّما ألّمت مصيبة بالحسين وآله، نراه يعقب ذلك بقوله: “ولم يكن بكاء الحوراء زينب عليها السلام جزعا أو سخطا من قضاء الله، وإنّما كانت راضية كلّ الرضا، وقد أكّدت ذلك عندما سأها ابن زياد كيف رأيت صنع الله بأخيك وأهل بيتك، فقالت ما رأيت إلا جميلا، وهي الآن تضع يدها تحت جسد أخيها وترفعه نحو السماء وتقول: “إلهي تقبل منّا هذا القربان““³.

ومن النصوص الحديثة أيضا، كتاب عليّ أحمد شلبيّ الموسوم بـ “ابنة الزهراء بطلة الفداء زينب رضي الله عنها“؛ فيقول عن هذه الحادثة: “وسمعت العقيلة السيّدة زينب رضي الله تعالى عنها، أخاها الحسين في تلك العشيّة وهو في خباء له يعالج سيفه ويقول: [البسيط]

يَا دَهْرُ أَفْ لَكَ مِنْ خَلِيلٍ كَمْ لَكَ بِالْإِشْرَاقِ وَالْأَصِيلِ

1 - الأصفهانيّ، مقاتل الطالبين، م س، ص 113.

2 - المجلسيّ، البحار، م س، ج 45، ص 81.

3 - سعيد الخويلديّ، زينب عليها السلام القدوة والرمز، ص 172. ويبدو لنا أنّ التعبير عن الحزن في مثل هذا المشهد، يوفّر فرصة عابرة للمرأة، كي تخرج من إطار المكانة التقليديّة الممنوحة لها في الثقافة الإسلاميّة. ولكنّه خروج عابر، لم يسمح بحدوثه إلا الظرف الاستثنائيّ الخطير الذي حفّ به، ظرف فاجعة الموت. تقول آمال قرامي في هذا الشأن: “ويبيّن أنّ حدث الموت يوفّر للمرأة فرصة الظهور ولكنّه ظهور غير معترف به لأنّه يتمّ عبر تجاوز النواهي والمواضعات، في ظروف استثنائيّة خارقة لليوميّ، تبدو خارج الزمن ولذلك فإنّ تنتهي مسرحة الموت ويستعيد المجتمع استقراره وسلطته حتّى تعود المرأة إلى سالف عهدها خاضعة للنظام ومنضبطة بعد انتهاء فترة الهيجان. فتتوارى عن الأنظار وتحجب ويقع التعقيم على حضورها“؛ آمال قرامي، ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربيّة الإسلاميّة الأسباب والدلالات، م س، الجزء الثاني، ص 486.

مِنْ صَاحِبٍ أَوْ طَالِبٍ قَتِيلٍ وَالْدَهْرُ لَا يَقْنَعُ بِالْبَدِيلِ
وَأِنَّمَا الْأَمْرُ إِلَى الْجَلِيلِ وَكُلُّ حَيٍّ سَالِكِ السَّبِيلِ

وأعادها مرتين أو ثلاثا، فلما سمعته أخته العقيلة، وهي سيّدة، ومن شأن النساء الرقة والجزع، لم تملك نفسها أن وثبت تجرّ ثوبها حاسرة الرأس، حتّى انتهت إليه وقالت:

- يا أخي هذا كلام من أيقن بالقتل. فقال:

- نعم يا أختاه. فقالت:

واثكلاه، واحزنناه، ليت الموت أعدمني الحياة، يا حسيناه، يا سيّده، يا بقيّة أهل بيتاه، استقتلت ويئست من الحياة، اليوم مات جدّي رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، اليوم ماتت أمّي فاطمة وأبي عليّ وأخي الحسن، يا خليفة الماضي وثمان¹ الباقي².

ورغم أهميّة البكاء والنواح واقترائها بالكلام في صورة المرأة، فإنّ بعض النصوص الشيعة تسند إليها كلاما لا يقترن بالضرورة بالحضّ على البكاء بل قد يتعلّق دوره بتذويب أعداء الحسين أو بالتعبير عن التسليم بقضاء الله. ومن الأمثلة على صورة المرأة المتكلّمة يمكن أن نذكر خطبة زينب في توبيخ يزيد إذ تقول له: "أظننت يا يزيد حين أخذت علينا أقطار الأرض وضيقّت علينا آفاق السماء فأصبحنا لك في إसार نساق إليك سوفا في قطار وأنت علينا ذو اقتدار إنّ [كذا] بنا من هوانا وعليك منه كرامة وامتنانا وإنّ [كذا] ذلك لعظم خطرك وجلالة قدرك فشمخت بأنفك (...). حين رأيت الدنيا لك مستوسقة والأمور لديك متّسقة وحين صفى لك ملكنا وخلص لك سلطاننا فمهلا مهلا لا تطش

1 - و"الخال، بالكسر: الغياث. وفلان خال بني فلان أي عمادهم وغياث لهم يقوم بأمرهم"؛ ابن منظور، اللسان، م س، مادة [ث-م-ل].

2 - عليّ أحمد شلبي، ابنة الزهراء بطة الفداء زينب رضي الله عنها، ص 188.

ويذكر أبو القاسم الديباجي ما يقرب من هذا فيقول: "إنّه لما سمعت زينب عليها السلام كلام أخيها الحسين عليه السلام [وهو ينعي نفسه] بكّت ونادت: "واوحدناه!! واقلة ناصراه!! واسوء منقلباه!! واشؤم صباحاه!!" فشقت ثوبها ونشرت شعرها ولطمت على وجهها.

فقال لها الحسين عليه السلام: "مهلا يا بنت المرتضى، إنّ البكاء طويل!!"؛ زينب الكبرى بطة الحزينة، ص 134.

جهلاً¹. ويؤكد اختصار وظيفة الكلمة على التعبير عن النعمة أن ردة الفعل على توبيخ يزيد كانت قوله ”مجيباً لها شعراً: [البسيط]

يَا صَيِّحَةَ مُحَمَّدٍ مِنْ صَوَائِحِ مَا أَهْوَنَ الْمَوْتِ عَلَى النَّوَائِحِ².

ومن المحدثين الذين يوردون مثل هذا الملمح المسند إلى النساء، نذكر النبوي جبر سراج في قوله: ”وقعت المأساة الرهيبة على مشهد منها [يعني زينب] فانفجرت تبكي وتقول في غير اعتراض على قضاء الله ”ألم يكفهم منّا ما روي الأَرْض من دماء أبناء بنت رسول الله فهان عليهم أن ينكّلوا بجسد ريحانة الرسول فجزّوا رأسه وعلّقوه على الرماح... حسداً وحقدًا من عند أنفسهم“، ورفعت رأسها إلى السماء: ”اللهم باعد بيني وبين وجوه الأشقياء كما باعدت بين المشرقين“³.

لقد اقتصرنا على نماذج قليلة من النصوص الشيعية القديمة والحديثة، التي تصوّر المرأة من آل البيت في هيئة الشخصية الجزعة الباكية، التي قد يقترن بكاءؤها بالحُصّ على الانخراط في الحداد على الحسين، وقد يقترن بالكلام الموجه إمّا إلى أعداء آل البيت لتوبيخهم، أو إلى الذات الإلهية في موقف يسلم بالقضاء الذي قدر لآل البيت.

وفي كلّ هذه الأحوال، لا يفعل بكاء المرأة أيّ فعل من شأنه أن يغيّر مسار الأحداث، بل هي متفاعلة مع معطى لا سبيل إلى منع حدوثه، فتكتفي بالحزن عليه بكاءً أو كلاماً، منحصرة بذلك في صورتها النمطية التي أرادت لها الثقافة الإسلامية من حيث هي شخصية تختص بالبكاء والحزن على الفقد.

ومع هذا الملمح التقليديّ، فإنّ النصوص الشيعية تتمرّد في البعض منها على هذه الصورة، فتبدو لنا المرأة في صورة مخالفة لما بيّناه: فإذا هي امرأة فاعلة قادرة على تغيير مسار الأحداث، وإن لم ترق فاعليّتها إلى التأثير في مآل أحداث كربلاء، إذ ما كان فيها من سبيل إلى منع مقتل الحسين.

1 - المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص 64.

2 - نفسه، ص 65.

3 - النبوي جبر سراج، السيّد زينب رضي الله عنها، ص 8.

ب - المرأة متمردة على الصورة التقليدية: الفاعلية والأنطولوجيا

لقد بدت لنا في عدد من النصوص الشيعة، نزعة إلى تطوير دور المرأة من آل البيت نحو مكانة رفيعة، ليست بتلك التي سبق أن بينّاها: أي تقديسها باعتبارها فردا من أفراد عتره النبي الذين يجب تقديسهم، ولا هي مكانة المرأة الباكية التي تقدر بكلامها على تأجيح مشاعر سامعيها، أو توبيخ من تعتبرهم مسؤولين عما حصل للحسين. إنّها مكانة مختلفة ظهرت باحتشام في النصوص الشيعة القديمة، ثم ظهرت بجلاء في النصوص الحديثة: هي مكانة المرأة المقدسة لذاتها، المرأة المقدسة بامتياز.

وأكثر الأمثلة دلالة على قدرة المرأة على الفعل، هو ما قامت به زينب من إنقاذ فاطمة الصغرى من السبي على يد أحد أفراد الحاشية في قصر يزيد¹. فيسرد لنا المجلسي هذا الدور قائلا: "فقال فاطمة بنت الحسين: ولما جلسنا بين يدي يزيد رقى لنا فقام إليه رجل من أهل الشام أحمر فقال: يا أمير المؤمنين هب لي هذه الجارية يعينني وكنت جارية وضيئة فأرعدت وظننت أنّ ذلك جائز لهم فأخذت بشباب عمّتي زينب وكانت تعلم أنّ ذلك لا يكون (...) فقالت عمّتي للشامي: كذبت والله ولو متّ والله ما ذلك لك ولا له فغضب يزيد وقال: كذبت والله إنّ ذلك لي ولو شئت أن أفعل لفعلت قالت: كلا والله ما جعل الله ذلك إلا أن تخرج من ملّتنا وتدين بغيرها فاستطار يزيد غضبا وقال: إيتاي تستقبلين بهذا إنّما خرج من الدين أبوك وأخوك قالت زينب: بدين الله ودين أبي ودين أخي اهتديت أنت وأبوك وجدك إنّ كنت مسلما قال: كذبت يا عدوة الله قالت له: أنت أمير تشتم ظالما وتقهر لسلطانك فكأنّه استحيى وسكت وعاد الشامي فقال: هب لي هذه الجارية فقال له يزيد: اعزب وهب الله لك حتفا قاضيا وفي بعض الكتب قالت أمّ كلثوم: اسكت يا لكع² الرجال قطع الله لسانك وأعمى عينيك وأيس يديك وجعل النار مثواك إنّ أولاد الأنبياء لا يكونون خدمة لأولاد الأدعياء قال: فوالله ما استتمّ كلامها حتّى أجاب الله دعاءها في ذلك الرجل فقالت: الحمد لله الذي

1 - إنّ لزینب دورا آخر يتواتر ذكره في الكتب التاريخية الشيعة والسنية، يتمثل في إنقاذها لعليّ بن الحسين من القتل في حضرة عبيد الله بن زياد. وقد تركنا الحديث عن هذا الدور نظرا إلى ضيق هذا الفصل عن الاتساع له، على أن نفرد له أعمالا مستقلة في قادم الأيام.

2 - "لكيع الرجل يلكع لكعا ولكاعة: لؤم ومُحَقٌّ؛ ابن منظور، اللسان، م س، مادة [ل-ك-ع]."

عجل لك العقوبة في الدنيا قبل الآخرة فهذا جزاء من يتعرّض لحرم رسول الله صلى الله عليه وآله¹.

إنّ هذا الخبر ثريّ بالدلالات: فمنها المقارنة الرمزيّة بين "حمرة" الرجل الشاميّ و"وضاءة" فاطمة الصغرى، بحيث يكون هو قريبا من دلالات اللون الأحمر على الرموز السلبيّة مثل الدم والنار وغيرهما، في حين تقرب فاطمة من عالم النقاء والنورانيّة وشتان بين الدالتين.

وإضافة إلى ما سبق، يكشف هذا الخبر بوضوح عن قدرة المرأة على الفعل في مجمع رجاليّ: فهي توبّخ يزيد وترميه بالكفر، وهي أعلم منه بقواعد الدين الإسلاميّ الذي تتمسّك بشرعيّتها فيه، باعتبارها سليلّة النبيّ نفسه. فهي تبكت خصمها رغم كونه "أمير المؤمنين" ورغم مثولها في مجلسه أسيرة².

وتبدو لنا الرواية التي تلحق بالخبر ذات دلالة هامّة على تطوّر الخبر الشيعيّ القديم؛ ففي تقديرنا أنّ المقطع السرديّ الذي يسرد دعاء أمّ كلثوم على الرجل الشاميّ وتحقّق دعوتها فيه هو مقطع ألحق بالطبقة الأولى للخبر، فبدا فيه دور المرأة أهمّ وقدرتها على الفعل أكبر، فهي ذات قدرة خارقة ما دامت تقدر على الفعل بكلماتها التي يستجيب لها الله.

ومن بين المحدثين الذين يسردون هذه الحادثة، نذكر مثلاً باقر شريف القرشيّ في كتابه "حياة الإمام الحسين بن عليّ دراسة وتحليل". فلئن حافظ على النواة السردية للخبر، فقد علّق عليه بأسلوب يبرز أهميّة الدور الذي لعبته زينب. يقول القرشيّ في سرد الحادثة: "ونظر بعض أهل الشام إلى السيّدة فاطمة (...) فقال ليزيد: "هب لي هذه الجارية لتكون خادمة عندي". وسرت الرعدة بجسمها،

1 - المجلسي، البحار، م س، ج 45، ص ص 55 - 56.

2 - وقد ذكرت كتب التاريخ نأذج من هذه المواجهات، منها على سبيل المثال خبر يذكره ابن عبد ربّه في "العقد الفريد" عن مواجهة بين معاوية بن أبي سفيان وامرأة من بني كنانة. يقول: "قال [لها معاوية]: بعثت إليك لأسالك: علام أحببت عليّاً وأبغضتني، وواليتي وعاديتني؟ قالت: (...) فإنّي أحببت عليّاً على عدله في الرعية، وقسمه بالسوية؛ وأبغضتك على قتال من هو أولى منك بالأمر، وطلّبتك ما ليس لك بحق. وواليت عليّاً على ما عقد له رسول الله صلى الله عليه وسلّم من الولاء، وحبه المساكين، وإعظامه لأهل الدين. وعاديتك على سفكك الدماء، وجورك في القضاء، وحكمك بالهوى. (...) قال لها: ويا هذه، هل رأيت عليّاً؟ قالت: إي والله. قال: فكيف رأيته؟ قالت: رأيته والله لم يفتنه الملك الذي فتنتك، ولم تشغله النعمة التي شغلتك. (...) قال: صدقت! فهل لك من حاجة؟ قالت: (...) تعطيني مائة ناقة حمراء فيها فحلها وراعيها. (...) قال: أما والله لو كان عليّ حيّاً ما أعطاك منها شيئاً. قالت: لا والله، ولا وبرة واحدة من مال المسلمين؛" ابن عبد ربّه، العقد الفريد، المجلّد الأوّل، ص ص 352 - 353.

فأخذت بثياب عمّتها مستجيرة بها، وانبرت حفيذة الرسول صلى الله عليه وآله فصاحت بالرجل: "كذبت ولؤمت، ما ذلك لك ولا لأميرك". واستشاط يزيد غضبا لعدم مبالاة العقيلة به واستهانتها بشأنه، فقال لها: "كذبت، إنّ ذلك لي، ولو شئت لفعلت". فنهزته العقيلة متحدية له قائلة: "كلا والله، ما جعل لك ذلك، إلا أن تخرج من ملّتنا، وتدين بغير ديننا". وتميّز الطاغية غيظا حيث تحدّته العقيلة أمام أشرف أهل الشام فصاح بها: "إياي تستقبلين بهذا؟ إنّما خرج من الدين أبوك وأخوك". وانبرت العقيلة غير حافلة بسلطانها ولا بقدرته على البطش والانتقام فردّت عليه بثقة قائلة: "بدين الله ودين أبي وجدّي وأخي اهتديت أنت وأبوك إن كنت مسلما..". وأزالت العقيلة بهذا الكلام الستار الذي تسترّ به يزيد بقتله للحسين وأهل بيته من أنّهم خوارج خرجوا على إمام زمانهم، ولم يجد الرجس جوابا فقال وهو مغیظ محنق: "كذبت يا عدوّ الله". ولم تجد شقيقة الحسين جوابا تحسم به مهاترات يزيد غير أن قالت: "أنت أمير مسلط، تشتم ظلما، وتقهر بسلطانك".

وتهافت غضب الطاغية وأطرق برأسه إلى الأرض، وأعاد الشاميّ كلامه إلى يزيد وكرّر الشاميّ هذه المحاورّة فصاح به يزيد: "وهب الله لك حتفا قاضيا".

لقد احتفظت عقيلة الوحي بقواها الذاتية في تلك المحن الشاقّة، وقابلت أعداء الإسلام بإرادتها الصلبة الواعية التي ورثتها من جدّها الرسول صلى الله عليه وآله، يقول بعض الكتّاب: "وقد حقّقت زينب وهي في ضعفها واستكانتها أوّل نصر حاسم على الطغاة، وهم في سلطانهم وقوّتهم، فقد اقتحمته المرّة بعد المرّة، وقد أظهرت للملأ جهله، كما كشفت عن قلّة فهمه في شؤون الدين فإنّ نساء المسلمين لا يصحّ مطلقا اعتبارهنّ سبايا ومعاملتهم معاملة السبي في الحروب".

وأكبر الظنّ أنّ هذا الخطاب من الشاميّ كان فاتحة انتقاد ليزيد وبداية لتسرّب الوعي عند الشاميّين، وآية ذلك أنّه كان يكفيه ردّ الحوراء على يزيد بذلك الردّ الذي أخرجه على ربة الإسلام [كذا] إن استجاب لطلب الشاميّ، ووقوع الشجار العنيف بين الحوراء ويزيد، ممّا يشعر منه أنّ طلب الشاميّ كان مقصودا لأجل بلورة الرأي العامّ وفضح يزيد لا سيّما أنّ هذا الطلب كان بعد خطاب

السيدة زينب وخطاب الإمام زين العابدين عليه السلام وقد أحدثا وعيا عاما وموجة عاتية من السخط في مجلس يزيد¹.

يحمل هذا الخبر دلالات هامة على تطور الموقف الشيعي من المرأة: فرى أنّ المؤلف بتعليقه على مختلف مجريات الخبر، يعلي من شأن زينب ويبرز مدى جسارتها في تحدّي يزيد.

وأكثر من ذلك: فقد ذهب المؤلف إلى تأويل الخبر على أنّ الرجل الشامي إنّما كان متواطئا مع نساء آل البيت، حتّى تستدرج زينب يزيد وتفضح سوء سيرته مع آل البيت. فتخرج المرأة في هذا الخبر، من النطاق التقليدي الذي كان دورها منحصر فيه في الثقافة الإسلامية، دور البكاء والتعبير عن الحزن-دون سواه- بالكلمة².

ويصل دور المرأة إلى مرتبة على درجة عالية من الرقي في الفكر الشيعي، بحيث تبدو مقدّسة لذاتها هي، لا لدورها في ملحمة كربلاء. وقد بدت لنا هذه الظاهرة محتشمة إلى حدّ ما في النصوص القديمة، ثمّ صارت فكرة ثابتة في النصوص الحديثة.

وقد وسمنا هذه المكانة بالقيمة الأنطولوجية قاصدين بذلك إلى القول إنّ نساء آل البيت صرن مقدّسات لذواتهنّ، وصارت تجربة كربلاء لا سببا من أسباب قداستهنّ، بل نتيجة لها. فكأنّنا بمكانة المرأة قد تمرّدت على الحدث القادح لها، فتحوّلت من نتيجة له إلى سبب من أسبابه.

ومن الأخبار التي تدلّ على هذه النزعة التقديسيّة، ما يذكره المجلسي في "بحار الأنوار" عن رؤيا لسكينة أخذت تقصّها على يزيد. جاء في هذه الرؤيا

1 - باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين بن عليّ دراسة وتحليل، ص 389 - 391.

2 - تقول فاطمة في هذا الشأن: "لطالما كان الحكم وإدارة [شؤون] الدولة في كلّ الأمصار ميزة تقتصر على الرجال دون سواهم، وذلك على مدى خمسة عشر قرنا من الإسلام دون انقطاع [أي] من السنة الأولى للهجرة (الموافقة لسنة 622م) إلى سنة -1410 للهجرة (الموافقة لسنة 1989م). فما من امرأة ارتقت إلى سدة الحكم في الإسلام، وما من امرأة أدارت شؤون دولة ما. هذا ما يقوله الناطقون باسم الأحزاب التي تنتسب إلى الإسلام، أولئك الذين يجعلون من الدفاع عنه سلاحا يشبهونه في وجه غيرهم من المسلمين"؛ Fatima Mernissi, Sultanes oubliées, Ibid, p7.

ورغم رسوخ فكرة أنّ المرأة لم تنهض بدور سياسي في الإسلام، فقد بيّنت فاطمة مرنيسي أنّ عملية التأريخ هي التي أغفلت دور النساء السياسي، وذكرت مثالين لأساء وعروّة، وهما امرأتان يمينتان شيعيتان وصلت أهميتهما السياسية إلى حدّ الدعاء باسميهما في خطبة الجمعة؛ Fatima Mernissi, Sultanes oubliées, Ibid, p158.

على لسان سكينه أنّ وصيفا أخذ يحول بها في السماء حيث التقت بالنبي محمد وبعليّ والحسين، فتقول: ”ثمّ أخذ الوصيف بيدي فأدخلني القصر وإذا بخمس نسوة قد عظم الله خلقتهم وزاد في نورهم وبينهنّ امرأة عظيمة الخلقة ناشرة شعرها وعليها ثياب سود وبيدها قميص مضمّخ بالدم وإذا قامت يقمن معها وإذا جلست يجلسن معها فقلت للوصيف ما هؤلاء النسوة اللاتي قد عظم الله خلقتهم فقال يا سكينه هذه حواء أمّ البشر وهذه مريم ابنة عمران وهذه خديجة بنت خويلد وهذه هاجر وهذه سارة وهذه التي بيدها القميص المضمّخ وإذا قامت يقمن معها وإذا جلست يجلسن معها هي جدّتك فاطمة الزهراء فدنوت منها وقلت لها يا جدّاته قتل والله أبي وأومت على صغر سنيّ فضمّنتني إلى صدرها وبكت شديداً وبكين [كذا] النساء كلهنّ وقلن لها يا فاطمة يحكم الله بينك وبين يزيد يوم فصل القضاء“¹.

لقد صوّرت هذه الرؤيا مكانة فاطمة الرفيعة في سلسلة من النساء اللاتي يمثّلن خطأً قدسيّاً، ينطلق من بدء الخليقة مع حواء، وينتهي عند فاطمة التي تحزن كلّ هؤلاء النساء لحزنها. فصارت أحداث كربلاء -وفق هذا الخبر- تستمدّ أهمّيّتها من مكانة فاطمة الزهراء لا العكس.

أمّا النصوص الشيعيّة الحديثة، فتتحوّل فيها نساء آل البيت إلى كائنات نورانيّة بامتياز، كائنات تضعف صلتهمّ بالواقع المادّيّ إلى حدّ كبير. فمن ذلك صفة النورانيّة التي تسبغ على فاطمة ممّا ولّد نعتها بـ”الزهراء“. ويبدو الموقف الشيعيّ شديد التعظيم لفاطمة: من قبيل تعظيم أحمد الرحمانيّ الهمدانيّ لها في قوله: ”وكيف أحصي ثناها وإنّ فضائلها لا تحصى، وفواضلها لا تقضى؟! البتول العذراء، والحرّة البيضاء، أمّ أبيها، وسيّدة شيعتها وبنيتها، ملكة الأنبياء، الصديقة فاطمة الزهراء“².

يبدو الموقف الشيعيّ من فاطمة قريباً من العقيدة المسيحيّة، في تنزيهاها للمرأة الأمّ إلى حدّ اعتبارها البتول، رغم الإقرار بإنجابها لشخصيّة محوريّة هي الحسين

1 - المجلسيّ، البحار، م س، ج 45، ص 79.

2 - أحمد الرحمانيّ الهمدانيّ، فاطمة الزهراء بهجة قلب المصطفى، ص 24.

في التشييع وعيسى في المسيحية، وإلى حدّ اعتبارها "أمّ أبيها" كعلاقة مريم بعيسى. فالتزيه هنا يكاد يقرب من التأليه الذي يبدو غريبا عن الإسلام وقريبا من المسيحية. ويشدّ الانتباه في هذا النصّ اعتبار المؤلّف أنّ فاطمة "ملكة الأنبياء"، ممّا يرفع المرأة إلى درجة تعلو على درجة الرجال لا العاديين وحسب، بل والأنبياء الذي يمثلون صفوة الكائنات البشريّة أيضا.

ويذكر السيّد عبد الحسين دستغيب خبرا على لسان فاطمة وهي تصوّر اطلاعها على عالم الغيب الملائكيّ في قولها: "كنت يوم أمس جالسة هنا وكان باب الدار مغلقا وأنا أفكر في كيفية انقطاع الوحي عنّا وكيف تركتنا الملائكة وفجأة فتح الباب من تلقاء نفسه ودخلت عليّ ثلاث جوار لم ير أحد أجمل منهنّ ولا بنضارة وجوههنّ ولا عطرا أحلى من عطرهنّ وحين رأيتهنّ نهضت وقلت: هل أنتنّ من أهل مكّة أم المدينة؟ أجبن: يا بنت محمّد لسنا من أهل مكّة ولا المدينة ولا من أيّ بقعة من الأرض، ولسنا سوى جوار من الحور العين أرسلنا الله إليك، نحن من عشّاقك"¹.

يلوح من خلال هذه النماذج، أنّ نساء آل البيت تحوّلنّ القداسة في الضمير الشيعيّ. وقد دلّتنا النصوص التي اطّلعنا عليها، على أنّها قداسة يمكن نعتها بالنامية، باعتبار تضخّمها في النصوص الحديثة مقابل احتشامها في النصوص القديمة. وبدا لنا أيضا أنّ شخصيّة فاطمة من أهمّ الشخصيّات النسائيّة في آل البيت، فهي تشبه في أهميّتها بالنسبة إلى الشيعة، شخصيّة مريم العذراء لدى المسيحيّين. وقد أخرج الإخباريون المرأة في هذا السياق عن الصورة التقليديّة التي درج المسلمون على ضمّها إليها، أي عن ملامح الحزن على الموتى والبكاء عليهم وقول الشعر في غرض الرثاء دون سواه. فبدت المرأة في ضوء هذه الأخبار فاعلة في الأحداث: فأنقذت زينب ابنة أخيها من أسر الرجل الشاميّ بين يدي يزيد بن معاوية، وأفحمت يزيد وأتمته بجهل دينه وبعدم شرعيّة ملكه أمام حاشيته. وقد كانت النصوص الشيعيّة القديمة أكثر احتشاما في تعظيم شأن نساء آل البيت، بينما عظّمت النصوص الحديثة قداسة هؤلاء النساء، وأسبغت عليهنّ

1 - السيّد عبد الحسين دستغيب، سيرة الزهراء عليها السلام، ص 36.

صفات النورانية والقداسة ورفعتهم فوق مصاف الأنبياء. وبذلك صار دورهم أنطولوجيًا: فصرن الأصل في هول أحداث كربلاء، وصارت قداسة الحسين وسائر الأئمة من بعده متولدة من قداستهم لا العكس. وتدفعنا هذه الصورة الهائلة المسبغة على نساء آل البيت إلى التساؤل عن كيفية تصرف النصوص السنّة القديمة والحديثة مع أحداث كربلاء، في صلتها بدور المرأة فيها؛ لا سيّما وقد اختلفت حتى بعض الدراسات الاستشراقية بخصوص هذه الشخصية¹.

2- صورة المرأة في النصوص السنّة: التطوّر عبر الزمن

يبدو في النصوص السنّة التي اطلعنا عليها، أنّ المؤلّفين غير مجمعين على موقف موحد من نساء آل البيت في أحداث كربلاء. واللافت للانتباه في عدم الاتفاق هذا، أنّه يحصل بين المؤرّخين القدامى والمؤرّخين المحدثين، ولكن أيضا فيما بين القدامى وفيما بين المحدثين أنفسهم.

أ- نساء آل البيت لدى أهل السنّة القدامى: الموقف المتذبذب

لقد سبق أن بيّنا في سياق سابق، أنّ الفصل بين ما يمكن اعتباره تأريخا سنّيّا وما يمكن اعتباره تأريخا شيعيّا هو أمر إشكاليّ، باعتبار التداخل بين المدوّنتين في أصل تكوّنها، أي باعتبار أيّ مخنف أحد أهمّ المؤرّخين الأوائل الذين تأثّر بهم الطبريّ، فأخذ من ميوله الشيعيّة. ثمّ نهل مؤرّخو الشيعة من تاريخ الطبريّ ذي الانتماء السنّيّ. فسربت نزعة من هذا التيار الإيديولوجيّ إلى هذه المدوّنة أو تلك، ممّا جعل النصوص -ولا سيّما القديمة منها- تحمل أكثر من موقف من الشخصيات الفاعلة في أحداث كربلاء.

ولا تشدّ صورة نساء آل البيت في التفاهن على شخصيّة الحسين عن هذه القاعدة. فنجد "تاريخ الطبريّ" يذكر النصّ عينه الذي نجده لدى المجلسيّ، بخصوص موقف زينب من الرجل الشاميّ الذي أراد سبي إحدى نساء آل البيت. يقول الطبريّ: "قال أبو مخنف، عن الحارث بن كعب، عن فاطمة بنت

1 - وذلك من قبيل الصورتين المتضادتين اللتين يرسمها كلّ من الأب "هنري لامنس" (Henri Lammens S.I) و"لويس ماسينيون" (Louis Massignon) عن فاطمة؛ وقد وقع تناول ذلك بالتفصيل في "دائرة المعارف الإسلامية"؛

E.I.2, article "FĀTIMA".

عليّ، قالت: لما أجلسنا بين يدي يزيد بن معاوية رقّ لنا، وأمر لنا بشيء، وألطفنا؛ قالت: ثم إن رجلاً من أهل الشام أحمر قام إلى يزيد فقال: يا أمير المؤمنين، هب لي هذه-يعنيني، وكنت جارية وضيئة-فأرعدت وفرقت، وظننت أن ذلك جائز لهم، وأخذت بثياب أختي زينب؛ قالت: وكانت أختي زينب أكبر مني وأعقل، وكانت تعلم أن ذلك لا يكون، فقالت: كذبت والله ولؤمت! ما ذلك لك وله، فغضب يزيد، فقال: كذبت والله، إن ذلك لي، ولو شئت أن أفعله لفعلت؛ قالت: كلا والله، ما جعل الله ذلك لك إلا أن تخرج من ملّتنا، وتدين بغير ديننا؛ قالت: فغضب يزيد واستطار، ثم قال: إياي تستقبلين بهذا! إنما خرج من الدين أبوك وأخوك؛ فقالت زينب: بدين الله ودين أبي ودين أخي اهتديت أنت وأبوك وجدك، قال: كذبت يا عدوة الله؛ قالت: أنت أمير مسلّط، تشتم ظالماً وتقهّر بسلطانك؛ قالت: فوالله لكأنه استحيا [كذا]؛ فسكت، ثم عاد الشاميّ فقال: يا أمير المؤمنين، هب لي هذه الجارية، فقال: اعزب؛ وهب الله لك حتفاً قاضياً!¹.

نلاحظ من خلال المقارنة بين النصّين اللذين يذكرهما الطبريّ والمجلسيّ عن هذه الحادثة، أن المجلسيّ حذف من الخبر العبارة التالية التي تتعلّق بموقف يزيد من آل البيت، وقد أحضروا بين يديه: "وأمر لنا بشيء، وألطفنا". ويبدو هذا التحوير طبعياً في ضوء التوظيف الإيديولوجيّ للخبر، على يد مؤرّخ شيوعي يؤسّس لتأثيم يزيد بمقتل الحسين. ويمكن أن نضيف ملاحظة أخرى بخصوص المقارنة بين النصّين، تتمثّل في تحوّل شخصيّة "الجارية" التي طمع الرجل الشاميّ في سبيها من "فاطمة بنت الحسين" لدى المجلسيّ إلى "فاطمة أخت الحسين" لدى الطبريّ.

ونجد لدى سائر مؤرّخي أهل السنّة ممّن أطلعنا على نصوصهم، مثل هذه الظاهرة في ذكرهم للمشهد بين زينب ويزيد. فمن ذلك مثلاً اختصار ابن كثير الحادثة بحيث حذف منها المشادّة اللفظيّة بين زينب ويزيد فهو يذكر ما يلي: "فجمع يزيد من كان بحضرته من أهل الشام ثم دخلوا عليه فهنّوه [كذا] بالفتح، فقام رجل منهم أحمر أزرق-ونظر إلى وصيفة من بناته-فقال: يا أمير المؤمنين

1 - الطبريّ، التاريخ، م س، الجزء الخامس، ص ص 461 - 462.

هب لي هذه، فقالت زينب: لا ولا كرامة لك، ولا له، إلا أن تخرجنا من دين الله، قال: فأعادها الأزرق فقال له يزيد: كفّ عن هذا¹.

لقد أحدث ابن كثير تحويراً هاماً في الخبر: إضافة إلى حذفه الجزء الذي أشرنا إليه، فقد سكت عن شخص المرأة التي رغب فيها الرجل الشامي، واكتفى بالقول إنّها "وصيفة من بناته"، وسكت عن ذكر ماهية الذات التي يحيل عليها الضمير المتصل، بحيث يقبل أكثر من تأويل: فكأننا بخطورة الحادثة تقلّ بعدم التصريح بأنّ المرأة المعنية بالأسر هنا، هي فاطمة الصغرى بنت الحسين المسماة على اسم فاطمة الكبرى ذات المكانة الرفيعة في الضمير الإسلامي على وجه العموم.

ولبعض المؤرّخين السنيّين الآخرين أسلوب آخر في التعامل مع هذه الحادثة، هو أسلوب أكثر دلالة على الموقف السنّي: ونعني به السكوت عن الحادثة تماماً، مثلاً عليه الأمر في كتاب "العقد الفريد" لابن عبد ربّه، الذي ذكر خبراً لا يتّصل بالحادثة التي نعني بها إلاّ لماماً. يقول ابن عبد ربّه: "وحمل أهل الشام بنات رسول الله صلى الله عليه وسلّم سبايا على أحقاب الإبل. فلما أدخلن على يزيد قالت فاطمة ابنة الحسين: يا يزيد، أبناات رسول الله سبايا؟ قال: بل حرائر كرم، ادخلي على بنات عمك تجديهنّ قد فعلن ما فعلن"².

إنّ ما يسترعي الانتباه في نصّ ابن عبد ربّه، هو تحوّل الخبر إلى توبيخ "لطيف" من فاطمة، ردّ عليه يزيد بجواب "الطف" منه نفى سبي نساء آل البيت أصلاً. وينحو ابن الأثير منحى هاماً في التعامل مع نصّ المواجهة بين النساء ويزيد في الشام. فيجمع بين المشهدين غير المتناسبين: مشهد استجابة يزيد بلطف لفاطمة، ثمّ مشهد الخصومة بينه وبين زينب. فيذكر الخبر التالي: "ثمّ أدخل نساء الحسين عليه [يعني يزيد] والرأس بين يديه فجعلت فاطمة وسكينة ابنتا الحسين يتطاووان [كذا] لينظرا [كذا] إلى الرأس وجعل يزيد يتناول ليستر عنهما الرأس فلما رأين الرأس صحن فصاح نساء يزيد وولولت بنات معاوية فقالت فاطمة بنت الحسين وكانت أكبر من سكينة: أبناات رسول الله سبايا يا يزيد. فقال: يا ابنة أخي أنا لهذا

1 - الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، م س، الجزء السابع، ص 197.

2 - ابن عبد ربّه، العقد الفريد، م س، المجلّد الخامس، ص 132.

كنت أكره قالت: والله ما ترك لنا خرص فقال: ما أتى إلينك أعظم مما أخذ منكركم فقام رجل من أهل الشام فقال: هب لي هذه يعني فاطمة فأخذت بثياب أختها زينب¹ وكانت أكبر منها فقالت زينب: كذبت ولؤمت ما ذلك لك ولا له فغضب يزيد وقال: كذبت والله إن ذلك لي ولو شئت أن أفعله لفعلته قالت: كلا والله ما جعل الله لك ذلك إلا أن تخرج من ملتنا وتدين بغير ديننا فغضب يزيد واستطار ثم قال: إياي تستقبلين بهذا إنما خرج من الدين أبوك وأخوك قالت زينب: بدين الله ودين أبي وأخي² وجدي اهتديت أنت وأبوك وجدك قال: كذبت يا عدوة الله قالت أنت أمير تشتم ظالما وتقهر بسطانك فاستحى [كذا] وسكت³.

ونجد موقفا ثالثا للمؤرخين السنيين في التعامل مع هذا الخبر يتمثل في إغفاله تماما، كما هو الحال في "تاريخ اليعقوبي"⁴ و"تاريخ ابن خلدون"⁵. ولعل في إسقاط هذا الخبر من مدونتي البيهقي وابن خلدون، امثالا منها لشروط المعتقد السني الرسمي، الذي ينتفي معه أن يقع مثل هذا الاعتداء المهين على عتبة النبي، في بلاط حاكم سني.

وينفرد البلاذري في "أنساب الأشراف"، بنص يذكر فيه صيغة عن هذا الخبر تشدنا من حيث شدة اقتضاها من جهة، ومن حيث الضباية التي تلقى فيها على تفاصيل الخبر من جهة ثانية. يقول: "ذكروا أن رجلا من أهل الشام نظر إلى ابنة لعلّي فقال ليزيد: هب لي هذه، فأسمعتة زينب كلاما، فغضب يزيد وقال: لو شئت أن أهبطها له فعلت، أو نحو ذلك"⁶. لقد ألقى المؤلف بعض الضباية على شخص المرأة التي طمع الرجل الشامي في سبيها، والتي أشار إليها بأنها "ابنة لعلّي" وليست كذلك (فهي ابنة للحسين لا لعلّي). ثم جعل المواجهة اللفظية التي تتفق الأخبار على أنها دارت بين زينب ويزيد، تتحول إلى مواجهة بينها وبين

1 - واللافت للنظر أن زينب هي أخت الحسين لا ابنته، فيدو أن في الخبر خطأ ما، جعل النص يذكر فيه أن زينب أخت فاطمة لا عمتها.

2 - ونرى أن النص يذكر هنا أن زينب هي أخت الحسين لا ابنته.

3 - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م س، ص 35.

4 - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، م س، الجزء الثاني، ص ص 168 - 174.

5 - ابن خلدون، التاريخ، م س، المجلد الثالث، ص ص 26 - 27.

6 - البلاذري، جل من أنساب الأشراف، م س، الجزء الثالث، ص ص 416 - 417.

الرجل الشاميّ، وأنهى الخبر بإعلاء كلمة يزيد على كلمة زينب، والحال أنّ سائر النصوص تذكر أنّها هي التي أفحمته بحجّتها، حتّى غضب وعبر عن غضبه بأمره الرجل الشاميّ بالصمت، ومنعه من سبي ابنة الحسين.

إنّ تنوع أساليب المؤرّخين السنيّين في التعامل مع هذه المواجهة بين زينب ويزيد طريف، باعتبار ما يكشف عنه من تحميل الرواة هواجسهم العقديّة أو السياسيّة لنصوصهم، رغم ما يتوّهمه المؤرّخ-أو يوهّم به-من وفائه للظاهرة التي يحكيها، والتزامه بالألا يكون إلا قناة تنقل الخبر من جيل إلى جيل. وقد بدا لنا جليّاً أيضاً أنّ هؤلاء المؤرّخين الذين نظرنا في نصوصهم، لا يعبرون عن موقف تقديسيّ أو حتّى تمجيديّ إزاء نساء آل البيت، وإن ذكر بعضهم إفحام زينب أو فاطمة ليزيد.

أمّا بخصوص الموقف من المرأة على وجه العموم، فيمكن أن نقول إنّ هؤلاء المؤرّخين نزع بعضهم إلى السير على الخطّ الذي رسمه الطبري في ذكر دور نساء آل البيت، في حين حذف الآخرون هذا الدور تماماً ملتزمين بالنزعة الإسلاميّة العامّة إزاء المرأة، من حيث اقتصار دورها على البكاء والحزن والتعبير عنهما إن أتيح لها ذلك. وقد شدّ انتباهنا في المدوّنة السنيّة أنّ المؤرّخين المحدثين يفارقون الموقف السنيّ القديم، ويعلون من شأن نساء آل البيت، مقتربين في ذلك من الموقف الشيعيّ، ولكن في الظاهر وحسب.

ب - صورة المرأة لدى المؤرّخين المحدثين: الشبه الظاهر مع الموقف الشيعيّ

إنّ أهمّ خصيصة تميّز النصوص السنيّة الحديثة، هي اتّفاق أغلبها على الإعلاء من شأن آل البيت، ومن شأن نساء آل البيت تحديداً. ورغم هذا الإجماع الظاهر، فقد كشف لنا البحث في النصوص التي اطّلنا عليها، عن اختلاف عميق بين هذه النصوص من حيث الخلفيّات التي تبني عليها نظرتهم الإيجابية إلى نساء آل البيت في كربلاء.

وقد وجدنا أنّ عدداً كبيراً من هذه النصوص يعتبر نساء آل البيت نماذج راقية في الأدب وحسن الأخلاق. فيكون سرد جزء من سيرتهنّ وسيلة للدفع إلى الاقتداء

بهنّ. ومن النصوص التي يذهب أصحابها هذا المذهب، يمكن أن نذكر عمر رضا كحّالة في معجمه الموسوم بـ "أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام"، إذ يرد في حديثه عن فاطمة الكبرى ما يلي: "ومناقب فاطمة كثيرة فقد عاها النبيّ صلى الله عليه وسلّم وهي مريضة فقال لها: كيف تجدينك يا بنيّة؟ قالت: إنّني لوجعة وإنّه ليزيدني أنّي ما لي طعام آكله. قال: يا بنيّة أما ترضين أنّك سيّدة نساء العالمين؟ قالت: يا أبت فأين مريم بنت عمران؟ قال: تلك سيّدة نساء عالمها وأنت سيّدة نساء عالمك أما والله لقد زوّجتك سيّدا في الدنيا والآخرة.

وقال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: فاطمة بضعة منّي فمن أغضبها أغضبني. ودخل النبيّ صلى الله عليه وسلّم على فاطمة وهي تطحن بالرحى وعليها كساء من وبر الإبل فبكى وقال: تجرّعي يا فاطمة مرارة الدنيا لنعيم الآخرة. وأقبلت فاطمة فوفقت بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلّم وقد ذهب الدم من وجهها وعليها صفرة من شدّة الجوع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: ادن يا فاطمة. فدنّت حتّى قامت بين يديه فرفع يده فوضعها موضع القلادة وفرج بين أصابعه ثمّ قال: اللهمّ مشبع الجاعة ورافع الضيق ارفع فاطمة بنت محمّد¹. إنّ هذا الأسلوب الذي يعتمد على عمر رضا كحّالة في تقديم بعض الملامح من سيرة فاطمة، يذكّر القارئ بالأجواء التي عادة ما تحقّقها النصوص الشيعة في سرد سير أبطالها، من حيث المبالغة في وصف الظواهر، وتقوية الجانب المأسويّ الوجدانيّ فيها. ويمكننا أيضا أن نشير إلى الجوّ الصوفيّ الذي يحضر فيه الزهد، باعتباره قيمة عالية يعتدّ بها.

ورغم ما يبدو من تأثر كحّالة بالأجواء السردية الشيعة، فهو يفرد جزءا من المقالة التي يخصّصها لفاطمة، لنقد مذاهب الشيعة في التعامل مع سير آل البيت. يقول في هذا السياق: "وقال ابن الجوزي: كان للنبيّ صلى الله عليه وسلّم بنات فضلتهم فاطمة وزوجات سبقتهم عائشة. وجاء في شرح المصابيح لزين العرب: أنّ فاطمة سمّيت بتولا لانقطاعها عن نساء الأمّة فضلا ودينا وحسبا. (...). وجاء في المعلمة الإسلامية ما معناه: أنّ فاطمة في نظر الشيعة المثل الأعلى

1 - عمر رضا كحّالة، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، الجزء الرابع، ص 125.

للنفس البشرية وأن ولادتها من خوارق العادة وقرانها بعلي بن أبي طالب كان بأمر إلهي. وزعمت بعض فرق الشيعة أتباع الشريقي: أن الله حلّ في خمسة أشخاص وهم النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين. وقالوا: إن هؤلاء الخمسة آلهة ولها أصداد خمسة واختلفوا في أصدادها وكان الطالبيون يحتجون على بني العباس بقرابتهم من فاطمة فكتب أبو جعفر المنصور: من عبد الله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبد الله بن الحسن: أما بعد فقد بلغني كتابك وفهمت كلامك فإذا جلّ فحرك بقرابة النساء لتصلّ به الغوغاء ولم يجعل الله النساء كالعومة، والآباء كالعصبة والأولياء لأن الله جعل العمّ أبا وبدأ به في القرآن على الوالد الأدنى ولو كان اختيار الله لهنّ على قدر قرابتهنّ لكانت آمنة أقربهنّ جميعاً رحماً وأعظمهنّ حقاً وأول من يدخل الجنة غداً ولكن اختار الله لخلقه على قدر علمه الماضي لهنّ¹.

لقد ختم المؤلف نصّه السابق بضرب من الردّ على مقالة الشيعة في آل البيت، تمثّل خاصّة في نفي قداسة أهل الكساء، وهي أحد أهمّ أركان المعتقد الشيعي. وعلاوة على هذا، فقد تناول كحالة عبارة "البتول" التي كثيراً ما ينعت بها الشيعة فاطمة الزهراء، وأولها تأويلاً لغويّاً، أفرغها من الدلالة على الطهر المطلق الذي رأينا اشتراك الشيعة فيه مع المسيحيين، فيما يخصّ قداسة فاطمة لدى هؤلاء، وقداسة مريم لدى أولئك. فيبدو كحالة في نصّه هذا كما لو أنّه يقيم مجادلة دينيّة مع الشيعة، رغم ما بيّناه من تأثره بمقالتهم، فيما يخصّ شدّة ورع فاطمة وشدّة زهدها في الحياة وتبشير النبي لها بخيرات الآخرة.

وتشدّدنا مؤلّفات سنّة أخرى في تعاملها بطريقة مختلفة عن طريقة عمر رضا كحالة، مع نعت فاطمة بأنّها "بتول" أو بأنّها "أم أبيها". فعلى سبيل المثال، يذكر خليل البدوي في مؤلّفه الموسوعيّ الموسوم بـ "شهرات النساء"، أنّه "يقال لفاطمة الزهراء (البتول)، أي المنقطعة عن حبّ الدنيا والحیض أصلاً، وقال الرسول صلّى الله عليه وسلّم: أفضل نساء الجنة خديجة وفاطمة ومريم وآسية"²؛ ويذهب منصور الرفاعيّ عبيد مذهباً مختلفاً في التعامل مع "بتل" فاطمة الذي

1 - عمر رضا كحالة، م، ص، ص 126 - 127.

2 - خليل البدويّ، شهرات النساء، ص 193، مادة "فاطمة الزهراء رضي الله عنها".

يقرّنه بالتزهد في متع الدنيا وحسن الخلق بشكل عامّ، فهو يقول في هذا الصدد: "وقد تقدّم إليها صفوة القوم يخطبونها لأنفسهم، ويطمع كلّ منهم أن ينال شرف المصاهرة من أبيها، خاصّة أنّها جميلة متبّلة، فإنّها ریحانة الرسول صلّى الله عليه وسلّم وأعلم نساء أهل الأرض بالقرآن ومعانيه".¹

ومن المواقف التي تجدر الإشارة إليها أيضا بخصوص الموقف السنّي من فاطمة ما تقدّمه عائشة عبد الرحمن من سرد لسيرتها، يغلب عليه التمجيد والرفع من شأنها إلى مصافّ النساء الاستثنائيات، ولا سيّما فيما يخصّ صلتها بأبيها في أعسر مراحل الدعوة الإسلامية وهي بعد ناشئة. وتشير بنت الشاطئ إلى السمة الخلافية التي تميّز بها سيرة فاطمة الزهراء في المؤلّفات ذات الأهواء المختلفة، فتقول في هذا الصدد: "وندع هذا لنسأل: لم استأثرت السيّدّة فاطمة بهذه المكانة الخاصّة عند أبيها صلّى الله عليه وسلّم؟

وهو سؤال يعرض لمن يكتب عن الزهراء، أمّا متعصّبو المستشرقين فأراحوا أنفسهم (...) بجواب سهل قريب، وهو أنّ ما روي عن حبّ محمّد فاطمة إنّما اخترعته الشيعة بعد وفاته -صلّى الله عليه وسلّم- وما هذا بمستغرب منهم، فهكذا يلتوي تاريخ الإسلام في أيديهم ويصطبغ بصبغة من التعصّب لا نلومهم عليها وهم بشر لا يبرؤون من ضعف وهوى، وإن كنّا في الوقت نفسه نأسف لما ضاع ويضيع على الإنسانية من جهود هؤلاء العلماء".²

لقد ردّت المؤلّفة على موقف بعض المستشرقين، بحجج مستمدّة من سيرة فاطمة في صلتها بأبيها النّبّي محمّد، من قبيل تعويضه لها عن شعورها بأنّها غير مرغوب فيها إذ أنجبته أمّها بعد بنات ثلاث كان أبواهنّ يرجوان بعدهنّ أن ينجبا ولدا لا بنتا³. ومن الحجج التي تستدلّ بها المؤلّفة على وثاقة ما تحظى به فاطمة من قداسة، اتّفاق المصادر القديمة من شيعة وسنيّة على مكانتها. تقول في هذا الصدد: "وأولى (...) أن يردّ عليهم [تعني المستشرقين الذين ذكرت موقفهم السلبي من فاطمة]، بأنّ المرويّات عمّا حظيت به الزهراء، أمّ أبيها، من حبّه صلّى

1 - منصور الرفاعي عبيد، أمّهات المؤمنين ونساء أخريات، ص 132.

2 - عائشة عبد الرحمن، تراجم سيّدات بيت النبوّة، ص 584.

3 - نفسه، ص 584.

الله عليه وسلّم، وصلت إلينا في مدوّنات موثّقة، لرجال الطبقات الأولى من أئمة الحفاظ وعلماء السيرة ومؤرّخي عصر المبعث، بأسانيدهم الصحيحة إلى عصر النبي صلّى الله عليه وسلّم وصحابته رضي الله عنهم¹.

إنّ موقف بنت الشاطئ في احتجاجها على صحّة ما يذكره أهل السنّة بخصوص مكانة فاطمة، هو موقف وجيه من حيث انخراط بعض المؤرّخين السنيّين القدامى في تمجيد آل البيت على وجه العموم. غير أنّ حدود هذا الموقف تظهر في عدم ربط المؤلّفة بين أولى المصادر الشيعيّة وأولى المصادر السنيّة: فقد بيّنا أنّ مؤلّف أبي مخنف قد كان له أثر عميق في الموقف السنيّ القديم ولا سيّما مع الطبريّ والمؤرّخين القريبين منه في الزمن، فانخرط بعض المؤرّخين السنيّين في الميل الشيعيّ لآل البيت نظرا إلى أخذهم من كتاب أبي مخنف أو من كتاب الطبريّ. وقد حاول عبّاس محمود العقّاد تقديم تفسير آخر لميل أهل السنّة إلى محبة آل البيت، ولا سيّما منهم بعض الشخصيات النسائيّة مثل فاطمة الزهراء. يقول في كتابه الموسوم بـ "فاطمة الزهراء والفاطميّون": "ورث هذا الحبّ الشديد للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم وآله عليهم سلام الله ورضوانه، وليس هذا الحبّ الشديد بالمستغرب من أهل السنّة لأنّهم يدينون بدستور السنّة النبويّة، (...) وبهذه النزعة الموروثة أطرق باب الكلام في حياة الزهراء، فإنّها -سلام الله عليها- قد تكتب لها ترجمة لأنّها بنت محمّد، أو تكتب لها ترجمة لأنّها زوج عليّ، أو تكتب لها ترجمة لأنّها أمّ الحسن والحسين وبينهما الشهداء، ولكنّها مع هذه الكرامة قد تكتب لها ترجمة لأنّها هي فاطمة، ولأنّها هي مصدر من مصادر القوّة التاريخيّة التي تابعت آثارها في دعوات الخلافة من صدر الإسلام إلى الزمن الأخير"².

إنّ النزعة التي يسمها المؤلّف بأنّها "سنيّة" في تقديس آل البيت، هي في تقديرنا من أثر الحضور الشيعيّ في مصر مع الفاطميّين³. وقد توارثت المخيلة الشيعيّة بعض المظاهر من تقديس آل البيت التي رسخت فيها، حتّى بعد انحسار المعتقد الشيعيّ وعودة التسنن إلى مكانة العقيدة الرسميّة للدولة. ولما كان تقديس آل

1 - عائشة عبد الرحمن، تراجم سيّدات بيت النبوة، م س، ص 583.

2 - عبّاس محمود العقّاد، فاطمة الزهراء والفاطميّون، ص 4 - 5.

3 - وقد تأسّست هذه الدولة في تونس سنة 296هـ ثمّ انتقلت عاصمتها إلى القاهرة سنة 358هـ.

البيت لا يتنافى تماما مع مكانة عترة النبي لدى أهل السنة، فقد استبطن الضمير السنّي ذلك الموقف التمجيدّي حيال آل البيت ونفى عنه جذوره الشيعة.

وتتكرّر الظاهرة نفسها تقريبا مع شخصية زينب، التي نجد المؤلفين السنّيين المحدثين يخالفون التقليد الإسلامي العام بخصوصها، فيصوّرونها في هيئة المرأة الفاعلة التي تقدر على مواجهة يزيد وإفحامه، والدفاع عن ابنة أخيها.

فمن هؤلاء يمكن أن نذكر عائشة عبد الرحمان في كتابها "السيدة زينب"، الذي تذكر فيه ما يلي عن دور زينب في إفساد الأمر على بني أمية: "لم تمض زينب إلا بعد أن أفسدت على "ابن زياد ويزيد، وبني أمية" لذة النصر، وسكبت قطرات من السمّ الزعاف في كؤوس الظافرين!

فكانت فرحة لم تطل... وكان نصرا مؤقتا، لم يلبث أن أفضى إلى هزيمة قضت آخر الأمر على دولة بني أمية.

فلم تكد "زينب" تخرج من عند "يزيد" حتّى أحسّ أن سروره بمقتل "الحسين" قد شابه كدر خفيّ، ظلّ يزداد حتّى استحال إلى ندم، كدّر صفو الأعوام الثلاثة الأخيرة من حياته¹.

تحمل المؤلفة المواجهة اللفظيّة بين زينب ويزيد دورا كبيرا، ربطته بسقوط دولة بني أمية. ولا يخلو هذا من مبالغة، باعتبار أنّ العمل السياسيّ الذي قام به دعاة الثأر للحسين وخاصة "التوّابون" الذين انبروا يطالبون بالثأر للحسين منذ سنة 65 هـ، قد كان له أكبر الأثر في الإطاحة بالنظام الأموي².

وتشدّنا في كتاب منصور الرفاعيّ عبيد "أمّهات المؤمنين وسيدات أخريات"، نبرة تفيض بالحبّ لآل البيت والتعاطف معهم. يقول واصفا وضعهم، وتحديدًا في تلك المواجهة بين زينب ويزيد، وهي تدافع عن ابنة أخيها من الرجل الشاميّ الذي رغب في سبيها: "وقد كانت فاطمة بنت العشرين عاما من بين آل البيت النبويّ الكريم، وقد وقف الجميع أمام "يزيد" وعلى وجوههم النور، وعلى ألسنتهم كلمة الحقّ تدوي، فلا خوف من أحد مهما كان، وإنّما الخوف من الله

1 - عائشة عبد الرحمان، السيدة زينب، ص 158.

2 - عليّ الشاميّ، الشيعة في إيران، م س، ص 40.

الواحد الديّان. وقد كان يجلس رجل في مجلس "يزيد" ونظر إلى فاطمة نظرة كريمة تراجعت بسببها إلى صدر عمّتها "زينب" وإذا بالرجل يقول في صوت أجشّ: يا يزيد، هب لي تلك الجارية-أراد أن يتّخذها جارية عنده-ولكنّ سيّدتنا "زينب" تصيح في صوت ملؤه الشجاعة وتقول: كذبت ولئمت [كذا] فليس ذلك له ولا لك ولا من حقّه".

وثار "يزيد" وكبر في عينيه أن تهاجمه السيّدة الطاهرة "زينب" على هذه الصورة، وردّ عليها بأنّه يستطيع أن يفعل، وتجيبه بقولها: "إنّك لأضعف أن تفعل [كذا] ذلك إلا إذا خرجت من ملّة الإسلام وتبرّأت من دين الله". وسكت "يزيد" على مضض، لأنّه شعر بضعفه أمام قوّة الحقّ الذي يخرج من فم "زينب" ¹.

إنّ النبرة التي يصوغ بها المؤلّف الخبر عن المواجهة بين زينب ويزيد، تكاد تكون نبرة شيعة: فكأنّا بالضمير السنّي يلتبس بالضمير الشيعي، وينخرط مثله في المنافحة عن آل البيت، متناسيا أنّ زينب إنّما كانت تتحدّى ممثّل الحكم السنّي! ويشترك أحمد خليل جمعة مع منصور الرفاعي عبيد في التعاطف مع زينب، إذ يصف سيرتها في قوله: "كانت زينب بنت عليّ رضي الله عنها امرأة من طراز رفيع بين النساء اللاتي عشن في عصر النبوّة، وعصر الخلافة الراشدة، وصدر الدولة الأمويّة، فقد كانت ذات شجاعة عظيمة، وكانت عاقلة لبيبة ذات رأي صائب، لا تخاف من الكلام في أصعب المواقف، وإنّما تتحدّث بقوة وثبات جنان. وقد احتفظ لنا التاريخ في ذاكرته مواقف [كذا] وضيئة لها أمام الأمراء والخلفاء (...).

قدم آل الحسين دمشق، ودخلوا على يزيد بن معاوية، وكانت هيئتهم رثة من السفر، ويبدو أنّ يزيد بن معاوية قد استحيا [كذا] من ذلك، فأكرم مثواهم، وجرت محاوره بينه وبين زينب بنت عليّ تشير إلى حزمها، ورجاحة عقلها، وإلى شجاعتها في مثل هذا الموقف، وشهد شاهد من أهلها بذلك.

روي عن فاطمة بنت عليّ -أخت زينب لأبيها- أنّها قالت: لما أجلسنا بين يدي يزيد، رقّ لنا، وأمر لنا بشيء، وألطفنا، ثمّ إنّ رجلا من أهل الشام أحمر قام إلى يزيد فقال: يا أمير المؤمنين، هب لي هذه -يعني -وكنت جارية وضيئة، فارتعدت

1 - منصور الرفاعي عبيد، أمّهات المؤمنين وسيدات أخريات، ص ص 146 - 147.

فرعة من قوله، وظننت أنّ ذلك جائز لهم، فأخذت بثياب أختي زينب- وكانت أكبر منّي وأعقل، وكانت تعلم أنّ ذلك لا يجوز- فقالت لذلك الرجل: كذبت والله ولؤمت، ما ذلك لك وله [كذا].

فغضب يزيد فقال لها: كذبت! والله إنّ ذلك لي، ولو شئت أن أفعله لفعلت. قالت زينب بحزم وجرأة: كلا يا يزيد! والله ما جعل الله ذلك لك، إلا أن تخرج من ملّتنا، وتدين بغير ديننا.

وعندئذ، غضب يزيد غضبا شديدا، وشوهد الدم يصعد إلى وجهه، وترسم إمارات [كذا] الاضطراب عليه، وكاد يستطير من شدة الهياج، ثم قال لزينب: إياي تستقبلين بهذا؟! إنّها خرج من الدين أبوك وأخوك..

فقالت زينب في حزم يدلّ على عقل وقوة جنان: بدين الله، ودين أبي، ودين أخي وجدّي، اهتديت أنت وأبوك وجدّك.

قال يزيد في حدة أقلّ من الأولى: كذبت يا عدوة الله.

قالت زينب: أنت أمير المؤمنين مسلّط تشتم ظلما، وتقهر بسلطانك.

تقول فاطمة بنت عليّ راوية هذا الخبر: فوالله لكأنّ يزيد بن معاوية استحي [كذا]، فسكت.

ثمّ قال ذلك الرجل فقال [كذا]: يا أمير المؤمنين هب لي هذه- وأشار إليّ ثانية- فقال له يزيد: اعزب، وهب الله لك حتفا قاضيا؛ وأمره بالسكوت¹.

لقد سار صاحب هذا الخبر في النهج الذي سار فيه أغلب المؤرّخين من أهل السنة والشيعة، إذ اعتبر أنّ فاطمة بنت عليّ هي موضع النزاع بين زينب والشاميّ، لا فاطمة بنت الحسين. أمّا فيما عدا هذا، فقد مجدّد المؤلّف زينب، وبيّن قدرتها على إفحام يزيد مضيفا تعليق فاطمة راوية الخبر التي بان لها أنّه قد استحيى من الكلام الذي واجهته به زينب.

ويذكر عمر رضا كحالة الخبر عينه دون اختلاف عمّا سبق، سوى أنّه يشير إلى فاطمة بنت عليّ بقوله: "فقال رجل منهم أزرق أحمر ونظر إلى وصيفة من بناتهم

1 - أحمد خليل جمعة، نساء أهل البيت في ضوء القرآن والحديث، ص 642 - 643.

فقال [كذا]: يا أمير المؤمنين هب لي هذه يعني فاطمة بنت علي¹.

ولا تغفل المؤلفات السنّية الحديثة عن ذكر الدور "التقليدي" الذي يسند إلى نساء آل البيت: من قبيل البكاء والجزع وشدة الحزن، مثل ما تذكره بنت الشاطئ عن ردّ فعل زينب إزاء الشعر الذي قاله الحسين وقد أيقن موته الوشيك، وهو ما يرد على لسان عليّ بن الحسين في النصّ التالي: "فأما عمّتي "زينب" فإنّها سمعت ما سمعت... فلم تملك نفسها أن وثبت تجرّ ثوبها حاسرة الرأس حتّى انتهت إليه فصاحت: "واثكلاه... ليت الموت أعدمني الحياة". إلخ.

فنظر إليها "الحسين" عليه السلام مليّاً ثم قال لها:

- يا أخية، لا يذهبنّ بحلمك الشيطان.

قالت:

- بأبي أنت وأمي يا أبا عبد الله، نفسي فداك!

فردّ غصّته وترقرقت عيناه وتمتم:

- لو ترك القطا ليلاً لنام...

قالت:

- يا ويلتا، أفتغصبك نفسك اغتصاباً؟ فذلك أقرح لقلبي وأشدّ على نفسي!

ولطمت وجهها وأهوت إلى جيبها فشقتّه، وخرجت مغشياً عليها، فقام إليها

(...). فلمّا أفاقت من غشيتها، قال لها:

- يا أخية، إنّي أقسم عليك فأبري قسمي: لا تشقيّ عليّ جيّبا، ولا تحمّشي عليّ

وجهها، ولا تدعي عليّ بالويل والثبور إذا أنا هلكت².

إنّ الموقف الذي تصوّره بنت الشاطئ عن ردّ فعل زينب إزاء موت أخيها

المرتقب، هو الموقف الذي يسند إلى المرأة عادة في الثقافة الإسلامية بامتياز:

موقف البكاء والجزع الشديد والانفعال الكبير إزاء موت الرجل القريب منها.

ويمكن أن نتساءل عمّا إذا كانت تكمن وراء دعوة الحسين زينب إلى التخلّي عن

1 - عمر رضا كحّالة، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، م س، الجزء الثاني، ص 94.

2 - عائشة عبد الرحمن، السيّدة زينب، م س، ص 115 - 116.

هذا الموقف، مقاصد من المؤلفين إلى إخراج نساء آل البيت من الدائرة التي يصنّفن فيها، دائرة البكاء والحزن دون سواهما.

ويذكر أحمد خليل جمعة نفس الخبر في صيغة مشابهة، يقول فيها عن زينب إنها «قامت حاسرة حتى انتهت إليه [يعني الحسين]، فقالت: واثكلاه! ليت الموت أعدمني الحياة اليوم! ماتت أمي فاطمة، وعليّ أبي، وحسن أخي، يا خليفة الماضي، وثمان الباقي.

فنظر إليها وقال: يا أختي، لا يذهبنّ حلمك الشيطان. فقالت: بأبي أنت وأمي أبا عبد الله استقتلت؟! نفسي لنفسك الفدى! ولطمت وجهها، وشقت جيها، وخرّت مغشياً عليها، فردّد غصّته، وترقرقت عيناه، وقام إليها، فصبّ على وجهها الماء وقال: يا أختي، اتقي الله واصبري، وتعزي بعزاء الله، (...). ثمّ خرج عليها أن لا تفعل شيئاً من هذا بعد مهلكه»¹.

أمّا سكينه، فتذكر بنت الشاطي موقفاً لها، يتنزّل في سياق المشهد الذي كنّا بصدد ذكره، فتقول: «ونظر الحسين إليها مليّاً، ثمّ قال:

يا أختاه، يا أمّ كلثوم، وأنت يا زينب، وأنت يا سكينه وأنت يا فاطمة، وأنت يا رباب، إذا أنا قتلت فلا تشقّ إحداكنّ عليّ جيها، ولا تخمش وجهها، ولا تقلن هجراً...

وأطرقن جميعاً واجمات، وخيّم على المكان سكون ثقيل راكد، ما لبث أن مزّقه نشيج مؤلم: تلك كانت «سكينه» تبكي!»².

وإذا أردنا حصر أهمّ الملامح التي يميّز بها الموقف السنّي من نساء آل البيت، قلنا أنّه موقف «هجين»، باعتبار التركيز على فعل البكاء والنشيج لدى البعض، والتركيز على الفعل الإيجابي لدى البعض الآخر، ومحاولة التصديّ بالدحض لمقولات الشيعة لدى البعض الآخر.

ولعلّ هذا التنوّع السنّي في الموقف من نساء آل البيت، مأتاه ما لعترة الحسين

1 - أحمد خليل جمعة، نساء أهل البيت في ضوء القرآن والحديث، م س، ص 639. ويذكر عمر رضا كحّالة الخبر في الصيغة نفسها تقريباً؛ عمر رضا كحّالة، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، م س، المجلد الثاني، مادة "زينب بنت علي"، ص 92 - 93.

2 - عائشة عبد الرحمن، سكينه بنت الحسين، ص 48.

من قداسة تعود إلى صلتهم الدموية بالنبي، إضافة إلى انفتاح أهل السنة على الفكر الشيعي، بالاطلاع على المؤلفات التي لم تعد عليها رقابة مثلما كانت في عصور سابقة من التاريخ الإسلامي، كان فيها الفكر الشيعي يمثل خطرا إيديولوجيا سياسيا حقيقيا على الدولة، مما جعلها تترصده وتسعى إلى إخاده بكل السبل، إلى حين قيام الدولة الصفوية سنة 907هـ، والتي صار فيها التشيع معتقد الدولة الرسمي. أما محدثو أهل السنة من المؤلفين، فنرى أن القيود قد انعدمت لديهم بخصوص التعبير عن حب آل البيت، لا سيما وقد صارت المصادر الشيعة القديمة والحديثة في متناولهم. فكانت نتيجة ذلك، أن نهلوا من تلك المصادر: فتأثروا بها، وأدججوا بعض مضامينها في مؤلفاتهم-عن وعي أو عن غير وعي-مما جعل بعض نصوصهم تبدو شيعية الهوى. غير أن شقا آخر منهم لم ينخرطوا في هذا المسلك، فردّوا على بعض مقولات الشيعة بخصوص تمجيد بعض أعلام أهل البيت-ولا سيما النساء منهم-وهو ما رأيناه خاصة مع عمر رضا كحالة.

خلاصة

تبدو نساء آل البيت ذوات صورة استثنائية في الفكر الإسلامي، من حيث ميله إلى الحدّ من وجود المرأة في السياسة والفكر، واعتباره-مع ذلك-أنّ فاطمة وزينب خاصة امرأتان تحوطهما القداسة. وهي قداسة ذات دعامتين مختلفتين لدى الشيعة ولدى أهل السنة: ففاطمة وزينب تمثلان شخصيتين ذاتي مكانة عالية في الضمير الشيعي، تجعلهما وجهين من الوجوه التي يحلم الفرد الشيعي بالالتقاء بها في الجنة. وتمثّل فاطمة وزينب بعض عترة النبي لدى أهل السنة، بحيث يحوطهما بعض من قداسة النبي ذاته. بل ينهل الفكر السنّي الحديث من المصادر الشيعية-عن وعي أو عن غير وعي-فيعتبر فاطمة "بتولا" و"أم أبيها"، وزينب رمزا مطلقا للشجاعة الاستثنائية. ولكن المدونة السنّية لا تتفق كلّ مؤلفاتها على هذه النزعة: فنجد بعض الأصوات التي تحاول التصدي لها، عبر البحث عن وجوه لتفسير تبثّل فاطمة تفسيراً ينفي عنها الطهر المطلق، الذي يقرّها من مريم في المعتقد المسيحي، وكذا نجد أصواتا أخرى تحاول إلقاء ظلال من الضبابية على

مشهد المواجهة بين زينب ويزيد.

ونستنتج ممّا اطلّعنا عليه من النصوص، أنّ الانفتاح السنّي على المدوّنة الشيعيّة مقتصر على المحدثين من أهل السنّة: فقد حاول المؤرّخون السنيّون القدامى الحدّ من أهميّة نساء آل البيت، عبر السكوت عن بعض ما تلحّ عليه المؤلّفات الشيعيّة في هذا السياق، أو عبر طرح بدائل سرديّة تجعل الدور الذي قامت به زينب مسندا إلى غيرها، أو عبر اختصار المحاورّة العنيفة بينها وبين يزيد، اختصارا يحدّ من الشجاعة التي تبدو عليها شخصيّتها.

أمّا النصوص الشيعيّة القديمة والحديثة، فقد ذهبت إلى الرفع من شأن نساء آل البيت، وجعلتهنّ رموزا للطهر والقداسة والشجاعة؛ وهي في ذلك مفارقة إلى حدّ ما للموقف الإسلاميّ العامّ من المرأة. ولكنّها- في وجه آخر لها- ترتدّ إلى الموقف العامّ من المرأة فتلحّ على عاطفيّتها المتجلّية في البكاء، والحزن الطويل، والجزع الشديد، الذي أظهرته نساء آل البيت حيال مقتل الحسين بعد حدوثه وحتىّ قبله. وكأنّ النزعة الذكوريّة تستردّ مكانتها في مخيلة المؤرّخ، لتطغى على محبة آل البيت، ومحبة النساء منهم تحديدا.

إنّ أهمّ ما يمكن أن نخرج به من هذا الفصل، أنّ الموقف الإسلاميّ من المرأة في الشريعة والأدب والتاريخ ليس موقفا موحّدا، بل هو موقف متغيّر حسب المذهب، وحسب فنّ الكتابة، والمقاصد التي يرمي إليها مختلف المؤلّفين. ولذا فقد وجب على الباحث/ة- في تقديرنا- أن يلمّ بمختلف النزعات التي تدخل في هذا الإطار، وأن ينزّل النصوص التي يهتمّ بها في سياقها العامّ تاريخيّاً أو إيديولوجيّاً أو حتّى سياسيّاً.

وإضافة إلى هذا، فقد بدا لنا الموقفان الحديثان- السنّي والشيعيّ- من آل البيت ومن النساء تحديداً، متقاربين في بعض ملاحظهما وإن كانت موجّهات ذلك التقارب مختلفة لدى الشيعة وأهل السنّة، على عكس الموقفين القديمين منهم. وهذا ما يتيح لنا القول إنّ المواقف الإيديولوجيّة متطوّرة عبر الزمن، ومتغيّرة بتغيّر الظروف السياسيّة خاصّة. وهذا أيضاً ما يتيح لنا أن نتوقّع إمكانيّة تطوّر هذين الموقفين في زمن لاحق، بتطوّر الظروف السياسيّة والإيديولوجيّة وغيرها.

وإجمالاً، فقد كانت المسألة السياسيّة محور هذا الباب من بحثنا، نظراً إلى أهميّة العامل السياسيّ في النزاع السنّي الشيعيّ، باعتباره نزاعاً قام في أصله على الخلاف على الشرعيّة في الحكم. ففي تقديرنا أنّ النزاع بين يزيد بن معاوية والحسين بن عليّ قد قام على وجهتي نظر متعارضتين بخصوص الأحقيّة في الحكم. فينطلق يزيد من شرعيّة الوراثة التي أسّسها أبوه قبيل مماته، في حين ينطلق الحسين من خلفيّة الأحقيّة الدمويّة والدينيّة، بوصفه حفيد النبيّ، والأقرب إلى الخليّة المقدّسة التي يمثلها آل البيت. فما حصل للحسين دليل قاطع على أنّ الفئة الغالبة من المسلمين لا تعتدّ بشرعيّة القرابة من النبيّ، ولا بالقيمة الدينيّة الرمزيّة في إسناد الحقّ في الحكم.

وإضافة إلى النتيجة السابقة، سمح لنا التنقيب عن أصول النزاع بين الحسين ويزيد، بالتوصّل إلى أنّه لا يعدو أن يكون حلقة من حلقات النزاع بين الهاشميّين والأمويّين، وهو نزاع غمره الحدث الإسلاميّ إبّان انبثاقه، ولكنّه استعاد قوّته بعد وفاة النبيّ، وكانت الغلبة فيه للأمويّين ممثّلين في معاوية فيزيد، ومني فيه بنو هاشم بهزيمة دمويّة، ممثّلين في عليّ والحسين خاصّة.

إنّ الصلة بين النصوص الشيعيّة والنصوص السنّيّة مركّبة إلى حدّ قد يوقع الباحث في الخلط؛ وذلك أنّ المؤلّفات القديمة تتشابه إلى درجة تبين لنا أنّ العامل الأساسيّ فيها، هو محوريّة كتاب أبي مخنف الموسوم بـ "مقتل الحسين". وقد نهل منه الطبريّ الذي مثّل "تاريخه" منبعاً متحت منه العديد من المصادر السنّيّة القديمة، وكذلك العديد من المصادر الشيعيّة، التي تأخّر تكوين مدوّنة فيها بسبب القمع السنّي، إلى حين قيام الدولة الصفويّة التي مثّل التشيع فيها دين الدولة، ممّا سمح بغزارة في التّأليف، وصلتنا بفضلها أهمّ المؤلّفات الشيعيّة.

وقد وجدنا المؤلّفات الشيعيّة الحديثة أكثر تحرّراً من القديمة، فيما يخصّ التعبير عن تقديس آل البيت، وترك العنان للخيال في التعامل مع العوالم العلويّة الماورائيّة، ولا سيّما من حيث توظيفها في خدمة الأئمة بوصفهم يجمعون بين السلطتين الروحيّة والسياسيّة.

أمّا النصوص السنّيّة الحديثة، فقد تحرّرت في اتّجاه بدا لنا طريفاً، إذ حذت حذو

النصوص الشيعة في إضفاء هالة من القداسة على آل البيت، وإن كانت دوافع المؤلفين السنيين، غير دوافع المؤلفين الشيعة، لأنهم لا ينخرطون في مقولات التشيع مثل الإمامة والولاية وغيرهما.

وقد أوقفنا النظر إلى دور المرأة في معركة كربلاء، على مسألة دقيقة في الثقافة الإسلامية تتمثل في مكانة المرأة على وجه العموم. فهي مكانة بدت ملامحها في المصادر والدراسات التي اطلعنا عليها، متمثلة خاصة في الاقتصار على التعبير عن الحزن قولاً أو سلوكاً، وفي الإقصاء من الأدوار الهامة، مثل الإفتاء والإمامة والأدب عدا شعر الرثاء. ولكن نساء آل البيت خرجن عن هذا التقليد، فإذا النصوص الشيعة تشير إلى مكانتهنّ، بل إلى دورهنّ في أحداث كربلاء (فيما يخصّ الحرب والسياسة) وفي المعتقد الشيعي عامة، وتشيد بشجاعتهنّ الاستثنائية، بل بقدرتهنّ على تغيير مجرى التاريخ.

وقد حاول المؤلفون السنيون القدامى الحدّ من هذه المكانة، بأساليب مختلفة اعتمدوها في إعادة سرد بعض الأحداث التاريخية، على عكس المحدثين منهم الذين اقتربوا من النصوص الشيعة في تمجيد نساء آل البيت، رغم أنّ دوافعهم في ذلك ليست عقديّة شيعيّة، بل هي التعبير عن النماذج الإنسانية التي اقترنت بهؤلاء النساء.

ولعلّه من المفيد أن نذكر بأنّ هذه النتائج قد توصلنا إليها باستقراء نصوص الثقافة العامة. وللثقافة الشعبية نصوصها، التي تحمل مضامين ومواقف مختلفة عمّا أمكننا الاطلاع عليه في نصوص الثقافة العامة.

الخاتمة

ما أشبه القصّتين السنيّة والشيعيّة لسيرة الحسين، بابني قصّي بن عبد مناف: هاشم وعبد شمس، ذينك الأخوين التوأمين اللذين ولدا من رحم واحد ملتصقا إصبع أحدهما بجبهة الآخر، وفصل بينهما بحدّ السيف، فقدّر لهما التعايش والشقاق مدى حياتهما وحياة أبنائهما من بعدهما.

فقد ولدت هاتان القصّتان من رواية أمّ واحدة هي مقالة أبي مخنف في سيرة الحسين، وهي أقدم نصّ وصلنا في هذا الصدد، عبر ما رواه عنه المؤرّخون من بعده. فأخذ عنه الطبريّ روايته شيعيّة الهوى، وأضفى عليها بعدا سنيّا فرضه انتماؤه المذهبيّ. ثمّ جاء المؤرّخون من بعد الطبريّ: شقّ شيعيّ ما كان له بدّ من استلھام نصّه من سيرة الحسين، فأخذه أو أخذ منه ووسمه بأثار عقيدته الشيعيّة، وشقّ سنيّ، حافظ على نصّ الطبريّ ونمّى فيه ميوله السنيّة.

وعلى هذا النحو اجتمعت في المدوّنة العربيّة المتّصلة بالحسين مجموعتان من المؤلّفات يكاد القارئ الغفل يغترّ بتماهيها الظاهر، وليستا في الحقيقة إلا صورة عن ذينك التوأمين المتصارعين.

فقد باحت لنا كلّ مجموعة بما تنحو نحوه نصوصها من أجناس الكتابة؛ إذ مال الشيعة إلى جنسي المنقبة والملحمة، لما فيها من امتداح للبطل وتغنّ بأعماله البطوليّة وبمسيرته الخارقة لقانون الطبيعة، واعتزاز بتضحّيته في سبيل قومه الذين افتداهم بدمه وروحه.

وتبيّن لنا أنّ الجهاز الرمزيّ في المدوّنة الشيعيّة يخدم هذا الموقف شبه التقديسيّ من الحسين: فقد مكّنتنا دراسة الرموز التي تحفل بها هذه المدوّنة من الوقوف على القدرة التعويضيّة التي تنهض بها أغلب تلك الرموز: مثل الدم والماء والحيوانات والألوان. فهي رموز يسعى بها الرواة إلى إحلال الحياة محلّ الموت، وإلى فرض وجه من وجوه الانتصار حيث حكم على الحسين بالفشل.

وكانت الخوارق مكملّة لهذا المقصد: فلعبت الهواتف والرؤى دور الإنباء عن

مصير البطل، وحققت -علاوة على ذلك- معطى هاماً هو حتمية الموت الذي هو مقبل عليه؛ وهو ما جعله يخرج من الأرض المقدسة، حيث مهبط الوحي ومرقد النبي، نحو أرض الكرب والبلاء طالبا الموت، فرحاً به، رافضاً -حسب بعض الروايات- ما عرضته عليه ملائكة الرحمان من مساعدة لو أنه قبل بها، لكان هو المنتصر وأعداؤه هم المغلوبون.

ورغم تمكن جند يزيد من تقتيل الحسين ومن معه، فقد كانت للخوارق التي حصلت بعد موتهم أهمية كبرى في تحقيق وجه رمزي لانتصارهم على أعدائهم: مثل تقبل الله دعواتهم وحلول وجوه اللعنة على كل من اعتدوا عليهم، ونطق رأس الحسين وهو بين يدي أعدائه بآيات قرآنية تنذرهم بعذاب شديد، ومثل حلول أمارات مفزعة في الكون بعيد أحداث كربلاء من احمرار آفاق السماء وإظلام الكون وطلوع الشمس في هيئة غريبة وتحول التراب إلى دم عبيط، إلخ. وكل هذه أمارات تنبئ بحلول خطب جلل في الكون.

وبهذه المؤشرات الاستثنائية، يرقى الحسين في التصور الشيعي إلى مصاف البشر غير العاديين: فنرى الأخبار تفوقه على عدد من أنبياء الله كيحيى وعيسى وغيرهما. وهذا ما يرفعه إلى مكانة الشهداء بامتياز: فتقارنه النصوص بعيسى المسيح، وتبين إكبار هذا له، وتخبر عما أعطيه من قدرة على الشفاعة لقومه، شرط بكائهم عليه ووفائهم لمركده بزيارته والصلاة فيه، حتى وإن كان هذا المرقد نفسه محل خلاف إلى يوم الناس هذا.

وليست شهادة الحسين في التصور الشيعي إلا أمراً محتوما منذ تلك القصة القديمة، قصة التوأمين الملتصقين. فقد كشفت لنا النصوص -ونحن نحللها من زاوية النظر السياسية- أن النزاع بين الحسين ويزيد ليس إلا حلقة من حلقات النزاع بين بني هاشم وبني عبد شمس. وهذا ما يضيف بعداً أسطورياً على أحداث كربلاء، يؤكد بعدها الحتمي ويسند الشرعية المطلقة في الحكم إلى الحسين، باعتباره سليل عمرو بن قصي، هاشم الثريد لحجيج مكة، وصاحب الدالة على العرب جميعاً، ذاك الذي فشل أمية ابن أخيه في تحديه، فأطرد مخزياً إلى أرض الشام. ووفق هذا التصور، يؤكد الضمير الشيعي نظريته في الحكم التي

تكون الإمامة فيها مواصلة طبيعية للنبوة تتطلب من أهل العقيدة الولاء التام لإمامهم، بناء على شرعيتهم الدينية السياسية.

وفي مقابل هذا التصور الشيعي لشخصية الحسين ولدورها في التاريخ الإسلامي، تخدم النصوص السنية إيديولوجيا تكاد تكون في بعض وجوهها مضادة لإيديولوجيا الشيعة. فلئن أقر أهل السنة بالأسطورة البدئية التي حكمت بالشقاق على بني هاشم وبني عبد شمس، فإنهم حرصوا على تأسيس نظرية مختلفة في الحكم هي نظرية الخلافة التي يمثل التوريث ركنا هاما من أركانها.

ورغم تقسيم بعض المؤرخين السنيين لتاريخ العرب السياسي إلى طورين أولهما طور الخلافة الراشدة والثاني طور الملك، فإنهم عملوا على تبرير سلطة الملوك وبيتوا أهمية الالتفاف على الحاكم حتى إن لم يكن عادلا نزيها، وخوفوا الناس من الفتن وهولوا شر الانشقاق بين المسلمين.

وخدمة لهذا التصور المبني على التسليم بالأمر الواقع، كان الموقف السني من الحسين أبعد ما يكون عن اعتباره شهيدا. فاتفق كل المؤرخين تقريبا على عدم الاعتداد بشهادته وإن أكدوا -مع هذا- على أهميته في الضمير الديني لكونه حفيد النبي وابن علي وفاطمة.

ولما نحت النصوص السنية هذا المنحى في اعتبار الحسين شخصا تمرّد على حاكمه الشرعي، فقد ضعف الجانب الرمزي العجائبي فيها، وخلصت لجنس السيرة العامة التي يغلب عليها الهدف التأريخي الإخباري خاصة.

ورغم هذا الوضوح الذي نصوغ به الاختلاف بين النصوص السنية والنصوص الشيعية، فليس الأمر بهذا الجلاء. فقد تطلّب منا الكشف عن خفايا النصوص، جهدا كبيرا في تخلص ما تشابك منها وإظهار ما احتجب في غشونها. وقد زاد الأمر صعوبة أن النصوص متطورة من قديمها إلى حديثها: فقد شهدت النصوص الشيعية تضخما في كمّها منذ القرن العاشر الهجري، عصر قيام الدولة الصفوية التي جعلت التشيع دين الدولة الرسمي وسمحت بازدهار التأليف الشيعي. فظهرت نصوص موسوعية مثل "بحار الأنوار" للمجلسي و"الكافي" للكليني. غير أن النصوص الشيعية عرفت إلى جانب تطورها الكمي تطورا

كيفية: فقد تبين لنا أنّ النزعة إلى التخيل والمفارقة قد برزت أكثر مع المؤلفين المحدثين الذين نزعوا إلى التهويل، وإلى تغليب الجانب الوجدانيّ على سردهم لحياة الحسين، بحيث كادت شخصيته في بعض المؤلفات الحديثة تفقد صلتها بالواقع الماديّ.

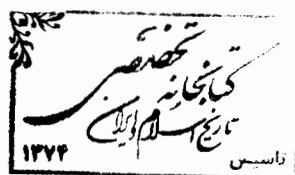
والطريف في الأمر أنّ النصوص السنيّة الحديثة قد مالت إلى هذا النحو في التعامل مع سيرة الحسين: فنزع بعض المؤلفين أمثال العقّاد وعائشة عبد الرحمن إلى تقوية الجانب الوجدانيّ شبه الأسطوريّ المميّز في أصله للضمير الشيعيّ. وقد أرجعنا ذلك خاصّة إلى أنّ النزعة السنيّة إلى الالتفاف على الحاكم كيفما كانت سيرته في رعيّته، وإلى نبذ الإيديولوجيا الشيعيّة، قد ضعفت وطأتها على المؤلفين السنيّين المحدثين، فأطلقوا العنان لأقلامهم ولخيالهم، وانبروا يمجّدون الحسين وآل بيته. وكان آخر فصول هذه الأطروحة مجالا لبيان هذا التقارب الشيعيّ السنيّ: فقد نظرنا ضمنه في مكانة المرأة في أحداث كربلاء، وتناولنا تحديداً نموذج نساء آل البيت، ممثلاً خاصّة في فاطمة وزينب. وكانت النتيجة التي توصلنا إليها من المقارنة بين النصوص الشيعيّة والنصوص السنيّة أنّ النصوص السنيّة القديمة لم تحفل كثيراً بنساء آل البيت، على عكس بعض النصوص الحديثة التي اعتبر أصحابها نساء آل البيت قدوة لنساء المسلمين كلّهنّ، نظراً إلى ما حقّقنه من تحدّد ليزيد ورجاله، وقدرتهنّ على إنقاذ عليّ زين العابدين من القتل، وفاطمة الصغرى من الأسر.

وقد أتاحت لنا ملاحظة التطوّر الذي عرفته النصوص السنيّة والشيعيّة عبر الزمان، أن نتوصّل إلى نتيجة مفادها أنّ صياغة سيرة الحسين هي عمليّة حيّة بحياة المجتمع الذي يحتضنها. فتلبس بإيديولوجيا الجماعة، وتخضع لمحرّماتها وتستجيب لأهدافها. وهذا ما يتيح لنا القول إنّ هذه السيرة قابلة للتغيّر في مستقبل الأيام، وليس أدلّ على ذلك من منافحة مؤلّفين سنيّين عن تجربة الحسين، بمهجة أقلّ ما يقال عنها أنّها ذات ميول شيعيّة. ويكشف هذا عن أنّ أحداث كربلاء تخضع في صياغتها لمسرحة أو "صناعة" توجّهها ميول المؤلفين ونزعاتهم الإيديولوجيّة المختلفة.

إنّ القول بحياة النصوص التي تحكي سيرة الحسين، إنّما ينزل تلك النصوص في مجال إنسانيّ عامّ، كشفت عن بعض ملامحه المقاربة الأنثروبولوجيّة التي اعتمدناها في دراسة المدوّنة التي شملها بحثنا. وقد مكّنتنا هذه المقاربة من التوصل إلى نتيجة هامّة، وهي أنّ اختلاف تصوّرين السنّيّ والشيوعيّ يرتدّ في جوهره العميق إلى اشتراكهما في مستوى إنسانيّ مطلق، سواء أعلّق الأمر بالجهاز الرمزيّ أم بأسلوب الكتابة أم بتوظيف مضامين النصوص لأغراض إيديولوجيّة. فيرقى استقراء الاختلاف بين التصرّوين السنّيّ والشيوعيّ لصورة الحسين، عن المجادلة المذهبيّة السياسيّة إلى مستوى القانون الطبيعيّ الذي يحكم العقل الإنسانيّ المؤمن بعقيدة ما، أو بإيديولوجيا معيّنة. وتمكّنتنا هذه النتيجة من القول إنّ تجربة العقل المسلم (بوجهيه السنّيّ والشيوعيّ) لا تعدو أن تكون أنموذجا على تفاعل العقل البشريّ مطلقا مع تجارب تاريخيّة ذات أثر في المتخيّل الجماعيّ، مثل المجزرة التي شهدتها المجتمع الإسلاميّ الفتّي في كربلاء، والتي احتزّ فيها رأس ابن بنت نبيّ الإسلام نفسه.

ولسنا ندّعي أنّ ما توصّلنا إليه من نتائج يمثل ثورة في التفكير الإسلاميّ، بل حسبنا أنّنا حاولنا الاستدلال على إمكانيّة تسليط المقاربات العلميّة الحديثة على عنصر من الثقافة العربيّة الإسلاميّة مجسّدا في سيرة الحسين بن عليّ. ولئن طرحنا في مختلف أبواب هذه الأطروحة عددا من القضايا الهامّة، فإنّنا لم نستوف القول فيها، ولم نعطاها حظّها من الدرس والتمحيص، مخافة التفصيل المملّ والإطالة المخلّة. غير أنّنا ننوي تناول كلّ تلك القضايا في أعمال مقبلة تتخذ هذه الأطروحة منطلقا لها، عسى أن نعطي للظواهر التي سندرسها مستقبلا حظّها من العمق والرصانة العلميّين.

قائمة المصادر والمراجع



1- المصادر¹

- ابن الأثير (أبو الحسن عليّ بن أبي الكرم الجزريّ) (ت630هـ)، الكامل في التاريخ، وبهامشه تاريخ مروج الذهب ومعادن الجوهر للإمام أبي الحسن عليّ بن الحسين المعروف بالمسعوديّ، مطبعة مصر، 1302هـ.
- الإسفرايينيّ (أبو إسحاق) (ت418هـ)، نور العين في مشاهد الحسين رضي الله عنه ويليّه قرّة العين في أخذ ثأر الحسين، المطبعة الحميدية المصرية، د.م، 1317.
- الأصفهانيّ (أبو الفرج) (ت356هـ)، مقاتل الطالبين، تحقيق السيّد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1946.
- باقر (طه)، ملحمة كلكاش أوديسة العراق الخالدة، د.م، د.ت.
- عبد الباقي (محمّد فؤاد)، مناقب عليّ والحسين وأمّهما فاطمة الزهراء نصوص مستخرجة من أمّهات كتب الحديث، دار الحديث، القاهرة، 2003.
- البخاريّ (الإمام أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل (ت250؟هـ)، صحيح البخاريّ، ط1، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، 2002.
- البلاذريّ (أحمد بن يحيى) (ت279هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق محمّد حميد الله، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربيّة ودار المعارف بمصر، د.م، د.ت.
- البيهقيّ (إبراهيم بن محمّد) (ت458هـ)، المحاسن والمساوي، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، د.م، د.ت.
- التفليسيّ (حُبَيْش بن إبراهيم أبي الفضل) (ت629هـ)، كتاب ملحمة دانيال صلوات الله وسلامه عليه علامات ما يحدث من الزمان السالف؛ على الرابط التالي:

<http://pudl.princeton.edu/viewer.php?obj=4b29b603p#page/5/mode/2up>

- التهانويّ (محمّد بن عليّ) (ت1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون، المؤسسة الآسيويّة البنغاليّة (the Asiatic Society of Bengal) كلكته، 1862.
- ابن تيمية (أبو العباس تقيّ الدين) (ت728هـ)،
- السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983.

1 - نشر إلى أنّا-إذ ربّنا أسماء المؤلفين ترتيباً ألفبائياً-لم نأخذ بعين الاعتبار أداة التعريف "ال" ولا "ابن" ولا "أبو" ولا "عبد". وفيما يخصّ أسماء المؤلفين الأعاجم أو المؤلفين العرب المكتوبة بلسان أعجميّ، فإنّا لم نعتبر في ترتيبها "de" ولا "al-" ولا "ben". ونظراً إلى صعوبة الحصول على المصادر الشيعيّة، فإنّا اضطررنا إلى تنزيل بعض الكتب، وقد أشرنا إلى الرابط الإلكترونيّ المتعلّق بها.

- فقه الطهارة، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1987.
- المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات ومنافعها ومضارّها، تحقيق أحمد العيسوي، ط1، دار الصحابة للطباعة والنشر، طنطا (مصر)، 1990.
- منهاج السنة النبويّة، تحقيق محمّد رشاد سالم، د.م، د.ت.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) (ت255هـ)،
- البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، ط7، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998.
- كتاب البرصان والعرجان والعميان والحوالان، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، ط1، دار الجليل، بيروت، 1990.
- ابن الجوزي (أبو الفرج) (ت597هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1992.
- الحليّ (أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن) (ت676هـ)، المختصر النافع في فقه الإماميّة، ط3، دار الأضواء، بيروت، 1985.
- الحليّ (الحسن بن يوسف بن المطهر) (ت726هـ)، منهاج الكرامة في إثبات الإمامة، تحقيق عبد الرحيم مبارك، ط1، مطبعة الهادي، قم، 1379.
- الحنبليّ (أبو الفلاح عبد الحيّ بن العماد) (ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت.
- ابن خلدون (عبد الرحمان) (ت808هـ)، تاريخ ابن خلدون المسمّى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1992.
- الخميس (عثمان بن محمّد)، حقبة من التاريخ ما بين وفاة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى مقتل الحسين رضي الله عنه سنة 61 هجرية، ط3، مكتبة الإمام البخاريّ، الإسمايليّة، مصر، 2006.
- دستغيب (السيد عبد الحسين)، سيّد الشهداء، ترجمة نبيل مسعودي، ط2، دار البلاغة، بيروت، 1991.
- ابن عبد ربّه (أحمد بن محمّد) (ت328هـ)، العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحينيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1997.
- ابن رشد الحفيد (أبو الوليد) (ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار قهرمان للنشر والتوزيع، إستانبول، 1985.

- الزركلي (خير الدين) (ت1396هـ)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط13، دار العلم للملايين، بيروت، 1998.
- ابن سعد (أبو عبد الله محمد) (ت230هـ)، ترجمة الإمام الحسين ومقتله من القسم غير المطبوع من كتاب الطبقات الكبير، تحقيق السيّد عبد العزيز الطباطبائي، ط1، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، 1985.
- ابن سيرين (أبو بكر محمد) (ت110هـ)، تفسير الأحلام، ط1، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، د.ت.
- السيوطي (جلال الدين) (ت911هـ)، إحياء فضائل أهل البيت، تحقيق محمد زينهم، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- الشعراي (عبد الوهاب) (ت973هـ)، مختصر تذكرة الإمام أبي عبد الله القرطبي، ط1، مطبعة بولاق، مصر، 1300هـ.
- شلبي (عليّ أحمد)، ابنة الزهراء بطلة الفداء زينب رضي الله عنها، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف لجمهورية مصر العربية، د.م.، د.ت.
- ابن أبي طالب (عليّ) (ت40هـ)، نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2004.
- الطبراني (أبو القاسم سليمان بن أحمد) (ت360هـ)، مقتل الحسين بن عليّ، تحقيق محمد شجاع ضيف الله، دار الأوراد، الكويت العاصمة، 1992.
- الطبرسي (الفضل بن الحسن بن الفضل) (ت548هـ)، مجمع البيان، نسخة إلكترونية أعدّها المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، على الموقع التالي:
www.ahl-ul-bait.org
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) (ت310هـ)،
- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، مصر، د.ت.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، د.م.، د.ت.
- الطوسي (نصير الدين) (ت672هـ)، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1992.

- العامليّ (الإمام الأكبر السيّد محسن الأمين)، لواعج الأشجان في مقتل الحسين عليه السلام، تحقيق السيّد حسن الأمين، ط1، دار الأمير، بيروت، 1996.
- ابن العربيّ (القاضي أبو بكر) (ت345هـ)، العواصم من القواصم، تحقيق عمّار طالبي، دار التراث، القاهرة، د.ت.
- ابن عساكر (الإمام الحافظ أبو القاسم عليّ بن الحسن) (ت571هـ)، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضائلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واديها وأهلها، تحقيق محبّ الدين العمريّ، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1998.
- العسقلانيّ (شهاب الدين المعروف بابن حجر) (ت852هـ)، كتاب الإصابة في تمييز الصحابة، ط1، مكتبة المثنى، بيروت، 1318هـ.
- بان عليّ (الحسين) (ت61هـ)، ديوان الإمام الحسين، ط1، دار ومكتبة الهلال ودار البحار، بيروت، 2006.
- العهد الجديد/ الكتاب المقدّس، ط3، دار المشرق، بيروت، 1994.
- غادي (ياسين)، الدرّ المشور في أحكام الجنائز والقبور، ط1، المعهد الدبلوماسيّ الأردنيّ، الأردن، 1994.
- الغزاليّ (الشيخ محمد بن محمد)، (ت505هـ)، الوسيط في المذهب، تحقيق أحمد محمود إبراهيم، دار السلم للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 1997.
- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) (ت276هـ)، السلطان، تحقيق أيمن عبد الجابر البحيريّ، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2002.
- القرطبيّ (محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاريّ) (ت671هـ)، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق مجدي فتحي السيّد، ط1، دار الصحابة للتراث، طنطا (مصر)، 1994.
- بان قيمّ الجوزيّة (الإمام شمس الدين أبو عبد الله) (ت751هـ)، الرّوح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء، تحقيق محمد إسكندر يلدا، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1982.
- الكاسانيّ (الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود) (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق عليّ معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2003.
- ابن كثير (إسماعيل بن عمر) (ت774هـ)، البداية والنهاية في التاريخ، ط2، مكتبة المعارف، بيروت، د.ت.
- كحّالة (عمر رضا)،

- أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.
- معجم المؤلفين تراجم مصنفّي الكتب العربيّة، ط1، مؤسسة الرسالة، د.م.، 1993.
- الكلينيّ (محمّد بن يعقوب) (ت328؟)، الكافي، دار المعارف للطبوعات، بيروت، 1990.
- الماورديّ (القاضي أبو يعلى محمّد بن الحسين الفراء الحنبليّ) (ت458هـ)، الأحكام السلطانيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2000.
- المجلسيّ (محمّد باقر) (ت1111هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدر أخبار الأئمّة الأطهار، نسخة إلكترونيّة من إعداد المجمع العالميّ لآل البيت عليهم السلام، على الموقع التالي: www.ahl-ul-bait.org
- مجهول (مؤلف)، نور العين في تاريخ إمام الشهداء فرع خاتم الأنبياء سيّدنا الحسين ابن الإمام عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه وابن السيّد فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلّى الله عليه وسلم وشقيق الحسن والسيّد زينب أمّ هاشم، مطبعة دار النهضة، تونس، د.ت.
- المزّي (الحافظ المتقن جمال الدين أبو الحجّاج يوسف) (ت742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عوّاد معروف، ط1، دار الرسالة، بيروت، 1998.
- المفيد (الشيخ محمّد بن محمّد النعمان) (ت413هـ)، أحكام النساء، تحقيق الشيخ مهدي نجف، ط2، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
- المسعوديّ (أبو الحسن علي بن الحسين) (ت346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، على هامش كتاب الكامل في التاريخ، مطبعة مصر، 1302هـ.
- المقرّم (العلامة السيّد عبد الرزّاق)، مقتل الحسين عليه السلام، مؤسسة الخرسان للطبوعات، بيروت، د.ت.
- المقرّيزيّ (تقي الدين) (ت845هـ)،
- كتاب المفقّي الكبير، تحقيق محمّد العلاوي، ط1، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 1991.
- النزاع والتخاصم فيما بين بني أميّة وبني هاشم، دار الهدف للإعلام والنشر، د.م.، د.ت.
- ابن منظور (محمّد بن مكرم بن عليّ) (ت711هـ)، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، 2000.
- المودوديّ (أبو الأعلى)، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، ط1، دار القلم، الكويت العاصمة، 1978.
- مسلم (الإمام أبو الحسين بن الحجّاج القشيريّ النيسابوريّ)، (ت261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1991.

- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك) (ت218هـ)، السيرة النبوية، دار صادر، بيروت، 2003.

- الهلالي (سليم بن قيس) (ت76هـ)، كتاب سليم بن قيس الهلالي، تحقيق محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ط1، دار الهادي، قم، 1378هـ.

- اليعقوبي (أحمد بن إسحاق) (ت بعد 292هـ)، تاريخ اليعقوبي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002.

- يوسف (حسين محمد)، سيد شباب أهل الجنة الحسين بن علي ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنهما، دار الشعب، القاهرة، 1988.

2- المراجع

- إسماعيل (يوسف)، «الرؤيا الشعبية في الخطاب الملحمي عند العرب: سيرة الأميرة ذات الهمة أنموذجا»، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 2004.

- إلياد (مرسيا)، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خيطة، ط1، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، د.ت.

- إمام (عبد الفتاح)، أرسطو والمرأة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998.

- بارا (أنطوان)، الحسين في الفكر المسيحي، على الرابط التالي:

<http://www.4shared.com/get/Yc6mLflw.html>

- بارت (رولان)، النقد البنيوي للحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط1، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 1988.

- البحرائي (السيد هاشم)، معاجز الإمام الحسين عليه السلام، تحقيق علاء الدين الأعلمي، ط1، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، د.م.، 2004.

- البدوي (خليل)، شهيرات النساء، ط1، دار أسامة للنشر، عمان، 1998.

- بلقزيز (عبد الإله)، «الثقافة الشعبية والثقافة العالمية»، على الرابط التالي:

<http://infobelkzizabdelillah.over-blog.com/article-28063743.html>

- بوزيداني (فريدة)، «دروس في الآداب الأجنبية»، جامعة التكوين المتواصل، الجمهورية الجزائرية، السنة الجامعية 2007-2008، على الرابط التالي:

http://www.ensb.dz/IMG/pdf/_-15.pdf

- بورديو (بيار)، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.

- بوعجيلة (ناجية الوريثي)،
- حفريات في الخطاب الخلدوني الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2008.
- «خطاب الطبري وتوتر الدلالة بين السياق النصي والسياق التاريخي: تاريخه للدولة الأموية نموذجاً»، بحث قُدم في الندوة الدولية «القراءة والتأويل» التي نظمها المعهد العالي للغات بتونس في أبريل 2004، قيد النشر.
- بيضون (ليب)، موسوعة كربلاء، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2006.
- تودوروف (تزيطان)، مفاهيم سرديّة، ترجمة عبد الرحمان مزيان، ط1، منشورات الاختلاف، د.م.، 2005.
- التوفيق (أحمد)، «التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى»، الملتقى الدراسي «التاريخ وأدب المناقب»، 8 - 9 أبريل 1988، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، العدد 1، منشورات عكاظ، د.ت.
- الجابري (محمد عابد)، العقل السياسي العربي محدّداته وتحليلاته، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.
- جمعة (أحمد خليل)، نساء أهل البيت في ضوء القرآن والحديث، ط4، دار اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-بيروت، 1999.
- الجمل (بسام)، أسباب النزول، ط1، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، 2005.
- الجولي (محمد)،
- البطل في الإسلام الشعبي: مثال علي بن أبي طالب في الثقافة الشفوية التونسية قراءة أنثروبولوجية، مطبعة تونس قرطاج، تونس، 2007.
- الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس، دار سراس للنشر، تونس، 1992.
- ابن حنّيرة (صوفيّة السحيري)، الجسد والمجتمع دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد، ط1، دار محمد علي للنشر ودار الانتشار العربي، تونس وبيروت، 2008.
- حرب (طلال)، بنية السيرة الشعبية وخطابها الملحمي في عصر المماليك، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1999.

- ابن حسين (بثينة)، الفتنة الثانية في عهد الخليفة يزيد بن معاوية 64-60هـ/ -680
684م، ط1، دار الأمل للنشر والتوزيع، صفاقس، 2010.
- جماعيّ (عمل)، دراسات وبحوث مؤتمر الإمام الحسين عليه السلام المنعقد بسوريا في محرم 1424هـ (القسم الثالث)، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، د.م.، 1426هـ.
- حسين (طه)، الفتنة الكبرى: عليّ وبنوه، ط13، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- ابن تّماذي (عمر)، «حول حديث «افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة»»،
Les Cahiers de Tunisie, TomeXXIX, n°s115-116, 1er et 2ème trimestre, 1981.
- حواس (عبد الحميد)، «مدارس رواية السيرة الهلالية في مصر»، ضمن أعمال الندوة العالمية الأولى حول السيرة الهلالية (الحمّات، 29-26 جوان 1980)، الدار التونسية للنشر والمعهد القوميّ للآثار والفنون، تونس، 1990، ص ص 47 - 70.
- الخويلديّ (سعيد)، زينب عليها السلام القدوة والرمز، ط1، دار البيان العربيّ، بيروت، 1993.
- ابن رمضان (صالح)، الرسائل الأدبيّة من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة (مشروع قراءة إنشائيّة)، منشورات كلّية الآداب منوبة، 2001.
- السّحّار (عبد الحميد جودة)، حياة الحسين، دار مصر للطباعة، د.م.، د.ت.
- سراج، (النبويّ جبر)، السيّد زينب رضي الله عنها في قلوب المحبّين، المكتبة التوفيقيّة، د.م.، د.ت.
- ابن سلامة (رجاء)، «في الشهادة والانتحار»، بحث قدّم في ندوة «المسلم في التاريخ» المنعقدة في الدار البيضاء أيام 25، 26، 27 مارس 1998، الدار البيضاء، د.م.، 1999، ص ص 31 - 50.
- السّوّاح (فراس)، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقيّة، ط2، دار علاء الدين، دمشق، 2001.
- الشّابّيّ (عليّ)، الشيعة في إيران، ط2، مكتب المنشورات الجامعيّة، تونس، د.ت.
- شريعتي (عليّ)، الحسين وارث آدم، ترجمة ودراسة وتعليق إبراهيم دسوقي شتا، ط1، دار الأمير، بيروت، 2004.
- شقرون (شادية)، «دور الأسطورة في إنشاء المتخيّل السرديّ»، المسار، العدد 71، مارس-أفريل، 2000، ص ص 57-64.
- شلبيّ (محمود)، حياة فاطمة الزهراء عليها السلام، ط3، دار الجليل، بيروت، 1989.

- عامر (جيهان)، «بعض الملامح الكونية في المتخيّل الإسلامي: رأس الحسين أنموذجاً»، مجلة معهد الآداب العربية، العدد 207، 2011، ص 17 - 33.
- «صورة كربلاء في مجالس العزاء الحسيني: قناة الزهراء أنموذجاً»، قيد النشر.
- «مفهوم الشهادة في المسيحية والإسلام: غموض النص المقدس وإفاضة النصوص البديلة»؛ وقد شاركنا بهذا العمل في مؤتمر «النص الكتابي والنص القرآني: التشكّل والحقيقة» الذي نظّمته كليّة العلوم اللاهوتية والدراسات الرعائية في الجامعة الأنطونية، بيروت في 24 و 25 جوان 2010، منشورات الجامعة الأنطونية، كليّة العلوم اللاهوتية والدراسات الرعائية، بيروت، 2012، ص 321 - 334.
- عبّاس (إحسان)، فنّ السيرة، ط1، دار صادر ودار الشروق، بيروت وعمّان، 1996.
- عبد الرحمان (عائشة)، تراجم سيّدات بيت النبوة، رضي الله عنهنّ، دار الريان للتراث، القاهرة-بيروت، د.ت.
- سكيّنة بنت الحسين، دار الهلال، د.م.، د.ت.
- السيّدة زينب عقيلة بني هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985.
- العبدوليّ (تهامي)، النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية، ط1، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001.
- عبيد منصور (الرفاعي)، أمّهات المؤمنين وسيّدات أخريات، ط1، الدار العربية للكتاب، د.م، 2000.
- العقّاد (عبّاس محمود)،
- أبو الشهداء الحسين بن عليّ، ط1، تحقيق محمّد جاسم الساعديّ، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، 2004.
- فاطمة الزهراء والفاطميّون، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.م.، د.ت.
- عكّام (محمود)، الزهراء عليها السلام بين الثناء والولاء، ط1، دار فصلت للدراسات والترجمة والنشر، حلب، 1998.
- فاخر (محمّد شعاع)، جهاد كربلاء والإنسان، ط1، دار ذوي القربى، قم، 1427 هـ.
- القرشيّ (باقر شريف)، حياة الإمام الحسين بن عليّ دراسة وتحليل، ط4، مدرسة العلميّة الإيروانيّ، د.م.، 1992.
- كلوسنر (سام)، «الاستشهاد عند اليهود والمسيحيّين والمسلمين: تحليل اجتماعي»، مجلة معهد الآداب العربية، العدد 169، 1992، ص 111 - 135.

- لاشين (أحمد)، كربلاء بين الأسطورة والتاريخ دراسة في الوعي الشعبي الإيراني، ط1، دار مرايا الكتاب، القاهرة، 2008.
- لخضر (لطيفة)، امرأة الإجماع، سیراس للنشر، تونس، 2001.
- الميساوي (الصادق)، «الألوان في اللغة والأدب»، حوليات الجامعة التونسية، العدد36، 1995، صص 251-279.
- الميساوي (سهم الدبائي)، الطعام والشراب في التراث العربي، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة، تونس، 2008.
- الميلاي (فاضل)، فاطمة الزهراء أم أبيها، ط6، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1992.
- ناصر (إبراهيم)، التوراة بين الحقيقة والأسطورة والخيال، ط1، دار حوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، 2005.
- النشار (مصطفى)، مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون: قراءة في محاورتي «الجمهورية» و«القوانين»، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
- نصّار (ناصر)، الإيديولوجية على المحكّ فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1994.
- الهمداني (أحمد الرحماني)، فاطمة الزهراء بهجة قلب المصطفى من مهدّها إلى لحدها، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1992.
- الهندي (إحسان)، أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام، ط1، دار النمر، دمشق، 1993.
- يموت (البشير)، شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، ط1، المكتبة الأهلية، بيروت، 1934.
- اليوسفي (محمد عبد الوهاب)، صورة عثمان وعليّ في صحيح البخاري ومسلم - قراءة في الجذور والخصائص والدلالات -، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2009.

3- المراجع غير العربيّة

- Attala (Daniel), «*Culture populaire et culture savante. Quelques notions et un peu d'histoire*»,
على الرابط التالي:
http://web.univ-ubs.fr/hcti/presenta/documents/cult_pop.pdf
- Albert (Jean-Pierre), «*Les mythologies de sang*», in La Recherche, n°254, mai 1993, pp494-496.

- Amir-Moezzi (Mohammad-Ali), «*Exégèse et théologie de l'Islam shi'ite: Trois ouvrages méconnus du shi'isme ancien*», in *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. 116, 2007-2008, pp127-131.
- Amir-Moezzi (Mohammad-Ali et Christian Jambet), *Qu'est-ce que le shi'isme?*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2004.
- BahrulUluoom (Seyed Mohammad), *The Tale of The Martyrdom of Imam Hussain [a.s.]*, "The Kerbala Epic", AB Cultural Institute for Arabian and Islamic research, London, 1997.
- Baechler (Jean), *Qu'est-ce que l'idéologie?*, Gallimard, Paris, 1976.
- Canova (Giovanni), «*Aspects de la tradition épique vivante en Egypte et en Syrie*»

- سيرة بني هلال، أعمال الندوة العالمية الأولى حول السيرة الهلالية، الحفّات - تونس، 26-29 جوان 1980، الدار التونسية للنشر والمعهد القومي للآثار والفنون، ط 1، 1990، ص 29 - 39.

- BARRY (Alpha Ousmane), *LES BASES THÉORIQUES EN ANALYSE DU DISCOURS*,

على الرابط التالي:

- <http://www.er.uqam.ca/nobel/ieim/IMG/pdf/metho-2002-01-barry.pdf>.
- de Certeau (Michel), «*Histoire et psychanalyse: entre science et fiction*», Gallimard, Paris, 1987.
- de Chergé (Christian), «*Le martyre: Quel témoignage?*» in *Se Comprendre*, n°97/décembre 1997, pp1-7.
- Chevalier (Jean et Alain Gheerbrant), *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, éditions Robert Laffont/Jupiter, Paris, 1982.
- Deubel (Philippe, Marc Montoussé, Serge d'Agostino, Gilles Renouard), *Dictionnaire de sciences économiques et sociales*, éditions Bréal, Rosny, 2008.
- Durand (Gilbert), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à l'archétypologie générale*, 10ème édition, Dunod, Paris, 1987.

- Erard (Maurice), «*Mort et société: Essai d'interprétation sociologique des rapports entre les vivants et les morts*», in *L'homme face à la mort*, Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel, Suisse, 1952, pp47-71.
- Garcin (Jean-Claude), «*SĪRA/S ET HISTOIRE*», in *Arabica*, Tome LI, 1-2, 2004, pp33-54. Ou Tome LI, 3, pp223-257.
- Garbi (Ikbal), «*Femmes et Politique en Islam*»,

على الرابط التالي:

- <http://islamique.canalblog.com/archives/2009/03/22/13075099.html>
- Godelier (Maurice), «*La part idéale du réel. Essai sur l'idéologie*», in *L'Homme*, n°3-4, Tome 18, 1978, pp155-188.
- Karam Shah (Shayk Muhammad), «*Le Véritable Statut de la Femme en Islam*», adapté par Shaykh Tahir Mahmood Kiani,

على الرابط التالي:

- <http://www.islam-sunnite.com/article-20818084.html>
- Lacan (Jacques), *Ecrits*, Editions du Seuil, Paris, 1966.
- Henri (Lammens) (S.I.), *Fāṭima et les filles de Mahomet Notes critiques pour l'étude de la Sīra*, Romae Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1912.
- (Legenhausen) H. M., “‘Āshūrā’”, in *Islamochristiana*, n°36, 2010, pp23-45.
- Menoud (Philippe H.), «*La signification chrétienne de la mort*», in *L'homme face à la mort*, Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel, Suisse, 1952, pp155-186.
- Mernissi (Fatima), *Sultanes oubliées femmes chefs d'Etat en Islam*, Albin Michel, Paris, 1990.
- Meslin (Michel), «*Mythe et sacré*», in *Initiation à la pratique de la théologie*, 3ème édition, Editions du Cerf, Paris, 1987, pp63-84.
- Mir (Ahmed Ali) (S.V.), *Husain The Saviour of Islam*, Ansarian Publications, Qum, S.D.
- Mokrani (Adnane), “‘Ashūra in Sunnite Mirrors Confused Borders Between Joy and Sadness’”, in *Islamochristiana*, n°36, 2010, pp47-62.

- Ricoeur (Paul),
- « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », in Annales HSS, n°4, juillet-août 2004, pp731-747.
- « Entre mémoire et histoire », in Projet, n°248, décembre 1996, pp7-16.
- « Histoire et vérité », éditions Cérès, Tunis, 1995.
- « Poétique et symbolique », in Initiation à la pratique de la théologie (sous la direction de B. lauret et F. Refoulé), tome1, Cerf, Paris, 1982, pp37-61.
- Sénécal (Yoland), « Compte rendu sur Régis Debray, Critique de la raison politique, Paris, Gallimard, 1981 », in Politique, n°3, 1983, pp152-156.
- Sindawi (Khalid), "The Image of Ḥusain Ibn 'Alī in Maqātil Literature", in Q.S.A., n°20-21, 2002-2003, pp79-104.
- Ben Slama (Raja), « Les pleureuses », in Intersignes, n°2, Printemps 1991, pp17-23.
- Wayne (Husted), "Karbalā' Made Immediately: The Martyr as Model in Imāmī Shī'ism", in M.W., n°83/3-4, juillet-octobre 1993, pp263-278.
- Zeggaf (Abdelmajid), « Remarques sur l'organisation formelle des récits hagiographiques », in Histoire et hagiographie, Journées d'étude, Rabat, 8-9avril 1997, Publication de l'association marocaine pour la recherche historique, n°1, éditions Okad, 1988.

4 - البحوث الجامعية¹

- الحمامي (نادر)، صورة الصحابي في كتب الحديث، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة منوبة، كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة، السنة الجامعية 2010 - 2011
- الدريسي (وفاء)، صورة الشهيد من خلال تفسير الطبري، رسالة ماجستير، جامعة منوبة، كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة، السنة الجامعية 2003 - 2004.

1 - اعتمدنا على هذه البحوث في نسخها المرفوعة.

- زقادة (شوقي)، الشخصيات في السيرة الشعبية دراسة لبنياتها وخصائصها
سيرتي [كذا] سيف بن ذي يزن وعنتر العبيسي نموذجاً، مذكرة مقدمة لنيل شهادة
الماجستير في الأدب الشعبي، كلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لخضر - باتنة -
الجمهورية الجزائرية، السنة الجامعية 2007 - 2008.
- الزاوق فوزية (الصفار)، خصائص السيرة الشعبية العربية من خلال سيرة
عنتر وسيرة الملك سيف بن ذي يزن، بحث لنيل شهادة دكتوراه الدولة في اللغة
ولآداب العربية، جامعة منوبة، كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة، السنة
الجامعية 2005 - 2006.
- طراد (فريدة)، الحيوان في الثقافة العربية الإسلامية، بحث لنيل شهادة
دكتوراه الدولة في اللغة ولآداب العربية، جامعة منوبة، كلية الآداب والفنون
والإنسانيات منوبة، السنة الجامعية 2007 - 2008.
- الطريطر (جليلة)، مقومات السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث، بحث
لنيل شهادة دكتوراه الدولة في اللغة ولآداب العربية، جامعة منوبة، كلية الآداب
والفنون والإنسانيات منوبة، السنة الجامعية 2000 - 2001.
- العامري (صلاح الدين)، الاحتفاء بالموت من خلال صورة الشهيد بين
المسيحية والإسلام: يسوع والحسين نموذجاً، جامعة منوبة، كلية الآداب والفنون
والإنسانيات منوبة، السنة الجامعية 2007 - 2008.
- الخلفي (عبيد)، صورة علي بن أبي طالب في المخيال العربي الإسلامي،
بحث لنيل شهادة الماجستير، جامعة منوبة، كلية الآداب والفنون والإنسانيات
منوبة، السنة الجامعية 2004 - 2005.
- عرار رقية أسعد (صالح)، أحكام التصرف بالجثة في الفقه الإسلامي،
رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2010.
- العمد (سلوى)، الشهيد في تراث السنة والشيعية نموذج الحسين بن علي،
رسالة ماجستير، الجامعة الأمريكية في بيروت، 1987.
- العمري (عبد الرحمان بن غرمان بن عبد الله الكريمي)، أحكام الشهيد في

الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1420 هـ.

- قرامي (آمال)، ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية: الأسباب والدلالات، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة منّوبة، كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات منّوبة، السنة الجامعيّة 2003 - 2004.

- ابن يحيى (الطاهر)، الخطابة العربيّة القديمة دراسة في أصولها النظريّة ومقوّماتها الفنيّة، بحث لنيل شهادة دكتورا الدولة في اللغة والآداب العربيّة، كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات منّوبة، السنة الجامعيّة 2007 - 2008.

5 - الموسوعات:

- *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème édition, Leiden, E.J. Brill, 1965.
- *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1973.
- *Encyclopaedia Iranica*,

- على الموقع التالي: <http://www.iranicaonline.org>

فهرس الآيات

1 - فهرس الآيات القرآنيّة

الصفحة	الآية	السورة
257	124	البقرة:2
184	143	
128	154	
150	156	
124	282	
286	61	آل عمران:3
289	61	
123	169	
128	169	
130	169	
142	169	
147	41	النساء:4
154	41	
269	59	
260	59	
268	59	
257	55	المائدة:5
261	55	
257	69	
125	117	
126	73	الأنعام:6
275	169	الأعراف:7
260	11	التوبة:9
261	16	
275	71	يونس:10
43	12 - 11	طه:20

الصفحة	الآية	السورة
148	78	الحج: 22
40	33	الأحزاب: 23
255	33	
287	33	
121	69	الزمر: 39
65	30	الشورى: 42
288	33	
257	28	الزخرف: 43
260	10	الواقعة: 56
121	19	الحديد: 57
65	23 - 22	

2 - فهرس آيات الكتاب المقدس

الصفحة	الآية	السفر
106	16 - / 314	سفر التكوين (العهد القديم)
176	21 / 16	إنجيل متى (العهد الجديد)
48	23 - 21 / 16	
48	9 / 17	
176	23 - 22 / 17	
50	28 - 26 / 26	
176	43 - 39 / 27	
177	6 - 1 / 22	إنجيل لوقا (العهد الجديد)
172	47 - 44 / 23	
48	16 - 15 / 1	إنجيل يوحنا (العهد الجديد)
172	15 - 12 / 22	أعمال الرسل (العهد الجديد)

166، 167، 181، 182، 183، 184،
185، 187، 188، 189، 190، 191،
192، 196، 204، 205، 222، 228،
231، 234، 237، 239، 240، 251،
254، 260، 265، 269، 270، 271،
272، 296، 301، 302، 308، 311

أحمد التوفيق 44

أحمد خليل جمعة 312، 313، 315

أحمد لاشين 19، 114، 215، 225،
228

أمية 73

أور 53

أورمزد 82

أوروك 53، 54، 90

إبراهيم 20، 37، 46، 88، 100، 106،
169، 223، 241، 326، 328، 329،
333، 334، 335

إحسان الهندي 188، 189

إسحاق بن حياة الحضرمي 160

إسرائيل 90، 208، 258

إسلام 167، 238، 261

إسماعيل 37، 46، 137، 182، 223،
224، 326، 329، 331

إنكيدو 46، 48، 54، 74، 75، 90

إنليل 75

ابن الأثير 39، 40، 49، 64، 66، 67،
68، 70، 81، 94، 100، 112، 113،
195، 277، 304، 305، 326

ابن العربي 197، 198، 329

آل البيت 8، 22، 40، 66، 72، 74،
114، 115، 119، 149، 187، 193،
207، 213، 225، 245، 251، 253،
260، 261، 267، 271، 277، 278،
279، 281، 284، 285، 287، 288،
289، 290، 291، 295، 296، 299،
300، 301، 302، 303، 304، 306،
307، 308، 310، 311، 312، 314،
315، 316، 317، 318، 319، 324،
328

آمال قرامي 293

أبو الأعلى المودودي 203، 271، 272،
273، 274

أبو بكر 141، 157، 199، 220، 221،
269، 270، 328، 329

أبو جهل 231

أبو حنيفة 181، 185، 250

أبو داود 181

أبو سفیان 226، 228، 232، 233،
238

أبو مخنف 302

أبو همهمة حبيب 222

أبجأ 72

أحد 31، 51، 63، 64، 68، 70، 73،
74، 75، 78، 81، 91، 123، 124،
128، 129، 140، 141، 142، 144،
146، 148، 152، 154، 159، 160

148، 152، 154، 155، 156، 157،
160، 162، 168، 169، 170، 171،
177، 180، 182، 192، 197، 204،
206، 217، 221، 227، 239، 242،
243، 244، 245، 249، 250، 251،
252، 254، 255، 259، 262، 263،
267، 269، 274، 278، 280، 281،
285، 290، 293، 301، 302، 307،
308، 309، 311، 315، 316، 317،
319، 321، 323، 333، 349، 350

الكليني 137، 148، 154

ب

باقر شريف القرشي 297

بشينة بن حسين 74

ت

تونس 5، 6، 310، 330، 332، 333،
335، 336

ث

ثمود 50

ج

جابر 181، 199

جابر بن عبد الله 199

ح

حسن بن علي 137

حصين بن تميم 92

حمزة 141، 142، 158، 181، 228،
275، 279، 280

خ

خالد سنداوي 177

ابن خلدون 8، 64، 75، 80، 81، 198،
200، 201، 207، 219، 271، 272،
274، 305، 327

ابن رشد الحفيد 137، 181، 327

ابن سعد 21، 39، 40، 42، 44، 45،
49، 67، 87، 88، 94، 111، 112،
113، 158، 176، 177، 235، 279،
280، 328

ابن سيرين 51، 89، 167، 328

ابن عباس 181

ابن عبد ربه 65

ابن عساكر 63، 80، 81، 159، 329

ابن قتيبة 265، 268، 329

ابن كثير 63، 64، 69، 70، 71، 75،
100، 111، 112، 113، 114، 194،
195، 202، 203، 303، 304، 326،
329

ابن منظور 7، 9، 10، 26، 27، 30، 31،
51، 57، 78، 106، 113، 130، 131،
132، 134، 138، 141، 145، 148،
182، 183، 191، 196، 213، 214،
216، 218، 220، 231، 249، 254،
256، 266، 277، 291، 292، 294،
296، 330

ابن هشام 58، 217، 331

الشيعة 20، 21، 29، 30، 33، 35،
41، 43، 44، 47، 48، 50، 55، 73،
74، 76، 81، 111، 112، 114، 115،
119، 133، 137، 143، 145، 146

د

دانيال 46، 47، 326

ر

رجاء بن سلامة 145، 283

ز

زحر بن قيس الجعفي 193

زمنة بن الأسود 231

زينب 32، 67، 89، 94، 280، 290،

292، 293، 294، 295، 296، 297،

298، 299، 302، 303، 304، 305،

306، 311، 312، 313، 314، 315،

317، 324، 328، 330، 333، 334

س

سكينة 66، 100، 102، 300، 304،

315، 334

سلمان الفارسي 34، 253

سلوى العمد 173، 178، 189، 192،

250، 274

سليمان بن صرد 49

سليم بن قيس الهلالي 252، 260، 261،

262، 331

سوريا 6

سيف بن ذي يزن 60، 61، 339

ش

شراف 81، 104

شعاف فاخر 153، 161، 169، 240

شمس 75، 90

شهاب الدين العسقلاني 32، 49

شوقي زقادة 60

شيبان بن مخرم 42

شيث 223

شيعي 303، 321

ص

صالح بن رمضان 50

صلاح الدين العامري 162

صوحان 141

ط

طه باقر 46، 47، 50، 51، 53، 54،

75، 90، 91

طه حسين 19، 67، 69، 70، 75، 77،

78، 79، 81، 82، 203، 204، 205،

228، 229، 238، 239

ع

عائشة عبد الرحمن 309، 310، 311،

314، 315

عاشوراء 5، 19، 80، 153، 164

عامر بن لؤي 230

عبد الإله بلقزيز 27

عبد الحسين دستغيب 287، 288، 290،

301

عبد الحميد حواس 59، 61

عبد الرحمن العمري 135، 136، 144،

145، 188

عبد الرحمن بن أبي بكر 81

عبد الله بن عمر 63، 230

عبد الوهاب الشعراني 189

ف

فاضل الميلاني 288، 287، 285

فاطمة 19، 31، 32، 34، 35، 36

38، 88، 94، 239، 253، 254، 258

279، 280، 285، 287، 288، 289

291، 293، 294، 296، 297، 299

300، 301، 302، 303، 304، 305

306، 307، 308، 309، 310، 311

312، 313، 315، 316، 324، 326

330، 333، 334، 335

فاطمة مرنيسي 299

فرعون 208

فريدة طراد 10، 13، 103، 105

فطرس 33

فهرس الأعلام 343

ق

قابيل 175، 228، 241

قلقماش 46، 47، 48، 50، 53، 54

74، 90

قيس بن الأشعث 71، 276

ك

كربلاء 7، 19، 21، 25، 27، 30، 34

40، 42، 45، 50، 53، 63، 64، 66

67، 70، 73، 74، 77، 81، 82، 83

85، 86، 103، 104، 107، 113

114، 115، 119، 120، 139، 146

153، 156، 157، 158، 166، 169

174، 176، 184، 187، 188، 202

203، 204، 206، 207، 211، 214

عبد شمس 215، 216، 217، 218

219، 220، 221، 222، 225، 232

239، 242، 267، 322، 323

عبد مناف 198، 216، 217، 218

219، 221، 224، 225، 227، 230

231، 232، 233، 234، 238، 243

321

عبيد الله بن زياد 49، 65، 66، 67، 70

79، 107، 114، 158، 176، 213

296

عتاب بن أسيد 220

عثمان 20، 51، 234، 238، 247

269، 270، 278، 327، 335

عدنان مقراني 197، 200، 201، 204

207

عسفان 218، 222

علي بن الحسين 330

علي شريعتي 19

عماد الدين الحنبلي 66

عمر 36، 42، 46، 63، 67، 68، 70

78، 79، 81، 82، 112، 131، 157

160، 193، 195، 196، 199، 230

252، 267، 269، 270، 277، 307

308، 313، 314، 315، 316، 329

333

عمر بن سعد 36، 67، 68، 70، 112

157، 160، 193، 195، 277

عمر بن هند 51

عيسى المسيح 48، 50، 53

215، 225، 226، 227، 228، 235،
237، 240، 241، 243، 244، 248،
259، 275، 282، 284، 285، 290،
291، 293، 295، 299، 300، 302،
306، 319، 322، 324، 325، 332،
334، 335، 348، 350

ل

ليب بيضون 225، 226
لطيفة لخضر 290
لعا 35

م

ماعرز 140
مالك 181، 185، 199، 222، 250
متى 88
محسن الأمين العاملي 36، 49
محمود شلبي 289
مسلم بن عقيل 48، 54، 69، 74، 76،
80، 196، 276

مصر 59، 310، 326، 327، 328،
329، 330، 333، 334
معاوية بن أبي سفيان 42، 79، 80، 220،
228، 263، 265، 297
موسى 43، 47، 100، 108، 110،
175، 257، 270

ن

نجران 287
نعيم قاسم 153
نوح 38، 100، 223، 258

هـ

هايل 175، 228، 241
هاشم 32، 34، 35، 36، 215، 216،
217، 218، 219، 220، 221، 222،
223، 224، 225، 226، 227، 228،
229، 230، 231، 232، 233، 234،
235، 236، 237، 238، 239، 240،
241، 242، 244، 245، 265، 276،
280، 318، 321، 322، 323، 330،
331، 334

هاشم البحرائي 34، 35، 36
هشام بن عمرو 230

و

وادي الرافدين 50
وفاء الدريسي 120، 172
وهبة الزحيلي 160، 161، 166، 167

ي

ياسين غادي 184
يحيى 37، 99، 111، 166، 195، 282،
326، 340
يزيد بن أبي سفيان 220
يزيد بن معاوي 50، 66، 70، 79، 80،
81، 149، 205، 213، 247، 276،
301، 303، 312، 313، 318، 333
يسوع 20، 162، 177، 339
يهوه 46
يوسف 46، 159، 185، 256، 257،
289، 327، 330، 331
يونس 208، 275، 341

المقدمة 5

الباب الأول

صورة الحسين بطلا محاربا بين فني الملحمة والسيرة 24

الفصل الأول

قصة كربلاء في صيغتها الشيعية: بين المنقبة والملحمة 25

1- النصوص الشيعية والمنقبة 30

2- النصوص الشيعية والملحمة 45

خلاصة 55

الفصل الثاني

القصة السنّية وفنّ السيرة 57

1- بين السيرة العامة والسيرة الشعبية 58

2- العوامل الموجهة للتأليف 73

خلاصة 83

الفصل الثالث

البنى الرمزية واختلافها بين النصّين الشيعي والسنّي 85

1- انفتاح عالم الشهادة على عالم الغيب 86

2- الرموز وتعقّد دلالاتها 91

خلاصة 113

الباب الثاني

الحسين شهيدا 117

الفصل الأول

في حدّ الشهيد: المشكل المفهومي 119

1 - في صعوبة الحدّ: التعدّد الدلاليّ وانفلات المفهوم 120

2 - الشهادة من المنظور الفقهيّ: في أحكام الشهيد 136

خلاصة 146

الفصل الثاني

شهادة الحسين في النصّ الشيعيّ: الإمام المقدّس ومبدأ الفداء 147

1 - الشهادة بين الامامة والولاية 147

2 - الحسين الشفيّع ومبدأ الفداء 162

3 - الشهادتان الشيعيّة والمسيحيّة والصلة بينهما:

هل الحسين مسيح الشيعة؟ 171

خلاصة 179

الفصل الثالث

شهادة الحسين في النصّ السنّي: البطل الذي أخطأ؟ 181

1 - الموقف السنّي من الشهيد 182

2 - الموقف السنّي من الفتن 189

3 - شهادة الحسين في الضمير السنّي: التمرد غير المبرّر 192

خلاصة 206

الباب الثالث

الحسين زعيما سياسيًا: بين الذود عن العقيدة والطموح إلى الحكم 209

الفصل الأوّل

في جذور النزاع: بين الأسطورة والتاريخ 211

1 - المرحلة الأولى من النزاع: التوأمان المتداحران 214

2 - المرحلة الثانية: أحداث العهد الإسلامي 230

خلاصة 242

الفصل الثاني

سيرورة الصراع السياسي ونظرية الحكم لدى الطرفين 247

1 - نظرية الشيعة في الحكم: مؤسسة الإمامة 249

2 - نظرية أهل السنة في الحكم: مؤسسة الخلافة 263

3 - خطاب الحسين السياسي ومدى التباسه بالأيديولوجيا

الشيعة أو السنية 275

خلاصة 281

الفصل الثالث

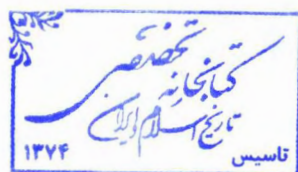
نساء حول الحسين 283

1 - المرأة في كربلاء لدى الشيعة: الحضور الإيجابي 285

2 - صورة المرأة في النصوص السنية: التطور عبر الزمن 302

خلاصة 316

الخاتمة 321



المغاربية لطباعة وإشهار الكتاب

22، نهج المغاولين - المنطقة الصناعية الشرقية - أريانة - تونس
الهاتف : 216 70 837 683 - الفاكس : 216 70 838 975

جيهان عامر

- ولدت في 19 سبتمبر 1977 بتونس.
- تحصلت على الأستاذية في اللغة والآداب والحضارة العربية من كلية الآداب بمنوبة سنة 2001.
- مبرزة في اللغة والآداب والحضارة العربية منذ سنة 2003.
- خريجة دار المعلمين العليا بتونس 2003 .
- متحصلة على شهادة الدكتوراه في الحضارة العربية سنة 2014.
- تعمل حاليا أستاذة مساعدة بقسم العربية في كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، في اختصاص الحضارة.

إن تجربة الحسين بن علي كانت أبلى أثرا في الوعي العربي الإسلامي، لما رافقها من صبغة دموية، ومن صرامة من الحاكم في صد التمرد الذي حمل رايته آل بيت النبي. فكان التمثيل بجثة الحسين وانتهاك حرمة آله، من أكثر الأحداث التاريخية التي تركت أثرا في الضمير الإسلامي إلى يومنا هذا. وهو ما يفسر وفرة التدوين في موقعة كربلاء على نحو يبعث على الحيرة، باعتبار أن تلك الوفرة لم تحمل الإجابات المقنعة عن عديد الأسئلة التي طرحت بسبب أحداث كربلاء: ومنها قضية الشرعية السياسية، وضرورة أن تتبع فيها إمّا القرابة من النبي أو النجاعة في الحكم، ومنها قضية الشهادة وعلى من تنطبق، ولا سيما إذا اتصلت بالخروج على الحاكم.

ISBN: 978-9973-47-153-6



9 789973 471536

الثلثون: 21د