

مفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي



بسام الجمل

باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

مفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي⁽¹⁾

1- يمثل هذا العمل القسم الثاني من الفصل الثاني من الباب الأول من كتاب "صناعة الذاكرة في التراث الشيعي الاثني عشري"، تأليف: صلاح الدين العامري، ط1، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016، ص ص 155 - 187.

الملخص:

بعد أن درس المؤلف مفهوم الزيارة في الفضاء الإسلامي باعتبارها عملاً تواصلياً اجتماعياً من ناحية، ومعتقداً وقربى من ناحية أخرى، خصّص هذا العمل لتفحص مفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي. وقد أحوج هذا الغرض إلى دراسة حضور ذلك المفهوم في الفضاء المشار إليه ضمن مجموعة من المعاني هي التالية: الزيارة ولواء للإمام ووفاء لرسالته أولاً، والزيارة تزاوراً ثانياً، والزيارة تطهراً ثالثاً. وقد مهد المؤلف لهذه المعاني الثلاثة بالتذكير بأنّ الظواهر الدينية غالباً ما تُدرس من جهة ما يتعلّق بها من طقوس في مستوى ممارسة المعتقد الديني مقابل إهمال دراسة أصول الظواهر في النصوص الأصلية. وقد استأنس المؤلف بمناهج علم الاجتماع وتحديد المنهج البنائي الوظيفي. ومن ثمّ أمكن الوقوف على وجوه التمايز أو التقاطع بين التدين الشعبي والتدين الرسمي. وتُمثّل المزاجية بين هذين النمطين أفضلية مناسبة لتعيين مفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي. وأشار المؤلف إلى أنّ الأدبيات الشيعية سعت إلى شرعنة الزيارة في عيون الأنصار أو المعارضين. وهذه الشرعنة نتيج الجمع بين زمن محسوس دنيوي يمثّله الزائر وزمن أخروي مطلق يمثّله الإمام. وفضلاً عن ذلك تشترط الزيارة قيام الزائر بجملة من الأعمال وتوفّر مجموعة من الشروط من نحو «العمد» و«القصد» و«الإرادة» و«المكابدة». ومن خلال ذلك كلّه يقيم الزائر الدليل على ولائه للإمام. وتحقّق الزيارة أيضاً الرّغبة في التطهّر من الذنوب وطلب المغفرة (زيارة الحسين مثلاً هي السبيل للخلاص من الذنوب). ويكون التطهّر من بين ما يكون بالانغماس في نهر الفرات، وهو شكل من أشكال «التعميد» في تقدير المؤلف.

تدرس الظاهرات الدينية، غالباً، من زاويتين: تستند الزاوية الأولى على الممارسة العملية لطقوس الظاهرة في الأوساط الشعبية ذات المستوى المعرفي المحدود أو المعدوم أحياناً. والمقصود بمحدودية المعرفة هو عدم الاطلاع على النصوص الأصلية للظاهرة المدروسة، وعلى النصوص الحافّة بها، إمّا بسبب عدم قدرة الفرد الممارس على القراءة والكتابة، وإمّا لعدم اطلاعه على ما توافر من هذه النصوص لأيّ سبب كان. وقد عُرف هذا المستوى من التدّين، في الدراسات المهتمة بالشأن الديني، ولا سيّما لدى السوسيولوجيين، بـ«الدين الشعبي» (**religion populaire**)¹. وتستند الزاوية الثانية، في مقاربتها للظاهرة، إلى جملة العقائد، والطقوس، والشعائر المقدّنة والمقدّعة (**régularisées**)، من قبل جهة تظهر في موقع الممثل لوجهة النظر «الرسمية» في الفضاء الذي تتحرّك في إطاره. وقد تكون هذه الجهة فرداً مثل الفقيه في الإسلام، على غرار رؤساء المذاهب ومراجع التقليد، وقد تكون جماعة على شاكلة المجامع والكنائس في المسيحية. وتُعرف هذه الجهة في الدراسات ذات الشأن بـ«الدين الرسمي» (**religion officielle**) أو «الدين العالم» (**religion savant**).

ولم يكن الإسلام بمعزل عن هذه الثنائية المرتبطة أكثر بتاريخية الديانات الكتابية الثلاث. وشاع الحديث عن إسلام الخاصة، وإسلام العامة، وثقافة الرجال، وثقافة العامة. وكثيراً ما استُعمل ذلك للتعبير عن معنى التقابل بين الممارستين العالمية والشعبية، مع تكريس أفضلية الأولى وسلامتها مقابل هامشية الثانية وسذاجتها. وعلى الرّغم ممّا يمثّله التمييز بين الدين المنظم (**organisée**) والدين الشعبي من إضافة مهمة في دراسة تاريخ الأديان، فإنّه خلق مجموعة من الإشكاليات من بينها التسليم الضمني باستقلال كلّ منهما عن الآخر استقلالاً تاماً، وهو أمر يحتاج إلى نقد ومراجعة².

ويتعمّق الإشكال أكثر حين يؤكّد الواقع أنّ التمايز بين «المنظومتين» لا يقلّ قيمة عن التداخل بينهما وتأثير كلّ منهما في الآخر. وبناء على هذا التقاطع اخترنا مقارنة مفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي من زاوية ثالثة ترصد المشترك بين الزاويتين الأولى والثانية؛ لعلنا نظفر بتحديد مفهوم أكثر تعبيراً عن حقيقة الظاهرة. إنّ اختيارنا زاوية ثالثة لرصد مفهوم الزيارة في الفضاء الشيعي يستند إلى معطى موضوعي، ويمثّل وجهة نظرنا، وهي أنّ الثقافة الشعبية أقرب من روحية المجموعات. واستناداً إلى ذلك تصبح الممارسة الشعبية لزيارة المراقدين الشيعية الصورة الأوضح لخصوصيات المفهوم. ونعتقد أيضاً أنّ التقنين والتقييد، الذي كرّسه

1- يمكن العودة في هذه المسألة إلى:

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

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

2- المرجع نفسه، ص 20.

الفقهاء والإخباريون، لم يكن بإمكانه إلغاء الممارسة الشعبية، ولا تنميطها وفق ضوابطه، من خلال ما لمسناه أثناء مشاركتنا الميدانية في طقوس الزيارة بكل من مدينتي مشهد وقم الإيرانيّتين، والنجف، وكربلاء، والكوفة³. وأتاحت هذه المناسبة إجراء لقاءات مباشرة مع العديد من الزوّار، ومع طلبة الحوزات العلمية. وركزنا، في تواصلنا المباشر مع الزوّار، على عامّة الناس الذين يتمتّعون بهامش من الحرية في ممارسة الطقوس، ولا يكثرثون لصرامة التقنين الفقهي، وإن كانوا يستعينون، أحياناً، ببعض المرشدين والكتب في نصوص الأدعية في المشهد الرضوي في طوس، ومرقد الإمام الحسين في كربلاء، ومرقد الإمام علي في النجف خاصة. وعلى أهمية الممارسة الشعبية لهذه الظاهرة التعبديّة، فإنّ كشف مفهومها، ودلالاتها، ووظائفها، يبقى غير دقيق بمعزل عن النصوص الرسميّة الشيعيّة.

ومن الأسئلة البديهية التي يمكن أن تُطرح في سياق ضبط مقوّمات هذه الزاوية الثالثة: ما الذي يضمن عدم وقوع الباحث في الإسقاط والتكلف وهو يؤلّف بين منظومتين متميزتين، سواء في مستوى المنهج أم في مستوى زمن الممارسة، مع افتراض أنّ ممارسة طقوس الزيارة، في القرنين الرابع والخامس/ العاشر والحادي عشر، وقعت وفق القوانين، التي تمّ ضبطها من الجهات الرسميّة الشيعيّة؟ وكيف نستطيع رسم صورة للماضي انطلاقاً من الحاضر، مع اعتقادنا بأنّ التاريخ البشري سيرورة حركيّة وتحول مستمرّ في مستوى الفكر والممارسة؟

إنّ هذه الأسئلة وغيرها جديرة بالاهتمام، وتشكّل عقبة حقيقيّة في هذا الإطار. ومن أجل تجاوز هذا الإشكال، كان لا بدّ من أن نستفيد ممّا وفّره علم الاجتماع من مناهج، وتحديداً الفكر البنائي الوظيفي⁴. ويعتقد هنري سان سيمون (1760-1825م)، مؤسس هذا الفكر، بأنّ تاريخ الإنسانية وحدة متكاملة ومستمرّة في التكامل؛ أي أنّ جميع الظواهر الاجتماعية، التي مرّت بالإنسانية، أو التي سوف تقع في المستقبل، تشكّل وحدة مستمرّة⁵. ويعتقد سيمون ضرورة دراسة حقائق الحياة الماضية من أجل الوصول إلى الكشف عن قوانين التقدّم، ومن ثمّ تشخيص مقوّمات الحاضر.

يواجه هذا الطرح إشكالاً منهجياً هو الآتي: كيف يمكن للباحث، الذي يجد صعوبة في تحديد حقائق الماضي، أن يفهم الرّاهن؟ ولمزيد من التدقيق، نطرح السؤال الآتي: كيف يتسنى للباحث في التاريخ الإسلامي كشف حقائق الماضي واستخراج قوانينها، في ظلّ انتقال المنظومة الثقافيّة من الشفهيّة إلى الكتابة

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

4- ترجع جذور هذا الفكر إلى الفلسفة الوضعيّة مع بداية القرن التاسع عشر. وتقوم هذه النزعة الفكرية على تأييد العقل والمنطق التجريبي ومعارضة الميتافيزيقا التقليديّة. لمزيد من التوسع انظر: ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مصر، د. ت، ص 432.

5- عمر، معن خليل، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر: دراسة تحليليّة ونقدية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د. ت)، ص 98.

- انظر أيضاً: دوفينو، جان، مقدّمة في علم الاجتماع، ترجمة وتعليق عليّ شكري، تقديم: حكمت أبو زيد، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، ص 31.

- Jean Duvignaud: Introduction a la sociologie, Edition Gallimard, Paris, 1966.

تحت ضغط الصراع الفكري والاجتماعي والعسكري، الذي لا يخفى تأثيره ولا يمكن أن يُستبعد؟ ومن أجل تجاوز هذا الإشكال نقترح تعديل أطروحة سان سيمون، فنخلص الحاضر من هيمنة الماضي، ونقرّ بأنه لا يمكن أن يكون نتيجته الحتمية. إنّ دراسة الماضي التقريبي والافتراضي، كما هو حال الثقافة الإسلامية، يمكن أن تساعد على فهم الحاضر، لكن دون بلوغ درجة اليقين التي تحدّث عنها سان سيمون. ويحتاج الباحث إلى تعديل الأطروحة السابقة إلى جعل العلاقة جدلية بين الماضي والحاضر، مع ضرورة أخذ حركية الواقع وسيروته في الاعتبار. وهذا يعني أنّ عملية التحليل والاستدلال والتقنين يجب أن تتحرّك في الفضاء المشترك بين الماضي والحاضر، دون استبعاد الاستفادة من خصوصيات المرحلتين.

ويتشكّل الفضاء المشترك بين الثقافة الرسمية والممارسة الشعبية للظاهرات الدينية، غالباً، نتيجة انتقالها من طور المشافهة إلى طور التدوين. ويخلق هذا التحوّل ما يمكن أن نصطلح عليه «بُعداً تداولياً للزيارة» (pragmatique) ينفّث على تقنين الفقهاء، ولا يقطع الأواصر مع الممارسات الشعبية المتقلّنة من كلّ ضابط. وأشار الشهرستاني إلى هذه الظاهرة حين عدّ أنّ العامة، غالباً، يؤدّون الشعائر والطقوس الدينية بإفراط، ويتجاهلون الحدود الشرعية التي فرضها المجتهدون⁶. وتحدّث محمّد الحداد عن وجود هذه المساحات المشتركة بين التدين المكتوب، وتدين المشافهة، في تقييمه لأطروحة جاك غودي (Jack Goody)⁷ حول العلاقة بين النصّ الديني والمقام. وقال في هذا السياق: «الفارق بين المشافهة والكتابة فارق في الدرجة لا في النوع، فالأنموذجات التي تنتجها مجتمعات الكتابة تتميّز بفرط التقنين والتعقيد بحكم تعدّد تلك المجتمعات ومأسسة مجالات الحياة الاجتماعية فيها، بينما هي متميّزة بالبساطة في مجتمعات المشافهة التي يتداخل فيها الماضي بالحاضر، والزمن بالأزل، والأموات بالأحياء»⁸.

وإذا كان من نافل القول أنّه لا يمكن الحديث عن تقابل مطلق بين ديانات مكتوبة وديانات شفوية، فإنّ حصر محمّد الحداد الفارق بين المنظومتين في الدرجة لا في النوع يمكن مناقشته ضمن الإطار الأشمل للانتقال بين المرحلتين في الحضارة العربية الإسلامية. ونستند في نقاشنا على معطى مهمّ يتمثّل في تفتّن بعض القدامى إلى الفارق بين المشافهة والتدوين في النوع أيضاً، بل تأسيسهم له. ونتبيّن معالم هذا الوعي لدى الجاحظ (ت 255هـ/869م) في عدد من نصوص (الحيوان). فقد أورد خبر الأفعى، ووثّقها بأسانيد متعدّدة تماثل وثوقيّة أسانيد الحديث النبوي، ثمّ فاجأ المتلقّي بتحذير صارم في كيفية التعامل مع هذه الأخبار، فقال: «لم أكتب هذا لتقرّ به، ولكنّها رواية أحببت أن تسمعها، ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر، وكذلك لا يعجبني الإنكار له، ولكن ليكن قلبك إلى إنكاره أميل»⁹.

6- الشهرستاني، هبة الدين، كتاب نقل الأموات، بغداد، 1911م، ص ص 117-118.

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

8- الحداد، محمّد، المذكر: الكتابة والإصلاح الديني، ص 72.

9- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، ط3، 1969م، ج6، ص 35.

ينطوي تحذير الجاحظ للمتلقي على وعي بالفارق بين مرحلة في تاريخ المعرفة هيمنت فيها صفة صاحب الخبر على المضمون، ومرحلة جديدة تعتمد الشكّ منهجاً عقلياً في تقدير قيمة المعارف. ولم يتوقف صاحب (الحيوان) عند هذا الحد، بل ميّز بين نوعين من المعرفة: معرفة العامة، التي تمثل ثقافة المشافهة، ومعرفة الخاصة التي تمثلها النصوص المكتوبة. وقال في هذا الإطار: «العوام أقلّ شكوكاً من الخواصّ؛ لأنّهم لا يتوقّفون في التصديق والتكذيب، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد، أو على التكذيب المجرد، وألغوا الحالة الثالثة من الشكّ التي تشتمل على طبقات الشكّ»¹⁰.

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

تثبت بعض الوقائع أنّ الفقيه لا يريد عملياً التفريط في هامش المناورة الذي وفّرت له مرحلة المشافهة؛ لذا يعود إليها خفية وعلانية لدعم رأيه ومركزه، كلّما اضطرّ إلى ذلك. وأكّد محمّد الجويلي هذا المعنى حين عدّ أنّ الحدود الفاصلة بين الثقافة الخاصة وثقافة العامة هي حدود مهتزة وغير ثابتة¹¹. وقد احتجّ لهذا الموقف بالحدود المتشابكة بين الثقافتين في الفضاء الديني الشيعي. ومن مظاهر التداخل بين المنظومتين أنّ استنكار علماء الشيعة اعتقاد بعض العامة بربوبية الإمام، التي روّجت لها بعض الفرق الغالية، لم يدفعهم إلى رفض المعجزات المنسوبة إليه، والتي قد يفهم منها امتلاكه بعض الصفات الإلهية التي نجد صداها في نصوص المدوّنة. يقول الزائر أمام قبر الحسين: «اللّهم إنا أنينا مؤمنين به، مسلمين له، معتصمين بحبله»¹².

ولا يعني هذا التداخل تجاهل التمايز بين النمطين الذي يتأسّس على طبيعة بنيتهما؛ ففي حين يتّسم التدينّ الشعبي بالانفتاح على الماضي والحاضر، مع قابليّة التحوّل مع كلّ طارئ جديد على المجموعة، يتميزّ التدينّ الرسمي بقدر من الانغلاق والثبات في أصوله، وفي أغلب فروعه. إنّ السؤال، الذي يفرض نفسه في هذا السياق، هو: هل يتسنّى للباحث اليوم أن يتبيّن معالم الممارسة العمليّة لطقوس الزيارة خلال القرون الخمسة الأولى؟

الإجابة: نعم، لكن بشرط أن ننطلق من مجموعة فرضيّات وضعتها العلوم الإنسانيّة حول معنى الثقافة، وتحديدًا الثقافة الشعبيّة. وتتشكّل هذه الثقافة من مجموعة نماذج جاهزة تحوز صدقيّة لدى البيئة

10- الجاحظ، كتاب الحيوان، ج6، ص 37.

11- الجويلي، محمّد: الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس، سراس للنشر، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، 1992م، ص 126.

12- ابن قولويه: كامل الزيارات، ص 417.

الاجتماعية الحاضرة. وعادةً يتبنّى أفراد المجموعة هذه النماذج بتلقائية وتفانٍ، حتى يتسنى لهم الإحساس بالانتماء، وينالون مباركة الضمير الجمعي لسلوكهم. ويطلق بورديو على هذه النماذج المشكلة للوعي الفردي والجماعي الهابيتوس (Habitus)، وميزتها أنها لا تكون نتاج فعل منظم. ويكون الهابيتوس مبدأ مولداً ينتج أفعالاً، وهو، في الوقت نفسه، منتج من لدن التكيّفات التاريخية والاجتماعية. وتعدّ هذه المرجعيّات العرفية بمثابة «القواعد المولدة للممارسات»¹³، وهي قواعد منظمة ومطرّدة موضوعياً، دون أن تكون ناتجة عن الإذعان لقواعد أو لفعل منظم¹⁴. وتختصّ نظرية الهابيتوس نوعاً من الأفعال التي لا تعرضها النظرية العقلانية والتقدير العقلي، باعتبار أنّ معظم الفاعلين في سياق بحثنا (زوّار المراقد) يحدّدون اختياراتهم تلقائياً في إطار ثقافة شعبية متحرّرة من الضوابط والتقييد. ويرى عبد الغني عماد أنّ ميزة الثقافة الشعبية تكمن في عدم تدوينها في الكتب، وفي حفظها بشكل ماديّ في اللباس، والأدوات الاستعمالية، وأشكال الطبخ، أو في الذاكرة الجمعية، كالأمثال، والأغاني، والعادات، والتقاليد، والأعراف، والشعائر، والطقوس¹⁵.

تمثّل هذه الممارسات أنشطة متكرّرة في حياة الإنسان، ينجزها باستمرار، متلبّسة بهذه القيم الجمعية والأعراف الموروثة. ومع كلّ مراكمة لهذا الفعل، يتيسّر تأصيل الظاهرة وتأييدها، لتتشكّل ذهنية ثقافية تتميز بالصلابة والتماسك والمناعة. وترداد أهمية الثقافة الشعبية وتأثيرها في الفضاءات الاجتماعية التي تعتمد المشافهة أكثر من التدوين، كما هو حال المجتمع الإسلامي، خلال القرون الخمسة الهجرية الأولى. وهذا يعني أنّ الباحث في المفهوم التطبيقي لثقافة زيارة الفضاء المقدّس «لا يستطيع الاكتفاء بالتوجّه إلى المكتبة الجامعية لدراسة الثقافة؛ بل ينبغي عليه أن يهبط إلى حقل الحياة العملية لكي يجمع عناصرها»¹⁶. ويشكّل الجمع بين المعطيين آلية يتسلّح بها الباحث لتبيين خيوط المسألة.

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

13- Pierre Bourdieu: Raisons Pratiques: sur la théorie de l'action, Paris seuil, 1999, pp. 23-2.

14- شوفالبيه (ستيفان)، وشوفيري (كريستيان)، معجم بورديو، ص 284.

15- ينظر أيضاً:

عماد، عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م، ص 136.

16- معتوق، فريدريك، المعرفة: المجتمع والتاريخ، جروس بريس، طرابلس، لبنان، 1991م، ص 110.

إذاً، ستمثل المزاوجة بين الرسمي والشعبي الأرضية التي نحدّد عليها المعنى العام لمفهوم الزيارة في المدونة. وحتى نتبين خصوصية أعمال الزيارة في الماضي، كان لا بدّ من استقراء حاضرها، والبناء عليه وفق الفرضية التي ذكرناها سابقاً. وقد تيسّرت لنا معاشة ظاهرة الزيارة والمشاركة فيها في مراكز التشييع في العالم.

ويحضر مفهوم الزيارة في هذا الفضاء المرصود بمجموعة من المعاني:

أ- الزيارة ولاء للإمام ووفاء لرسالته:

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

وعلى الرّغم من تصنيف هذه الشطحات العاطفية من العرف والعادة، وأنّها وليدة الحالة الوجدانية التي يثيرها المكان برهبة القداسة التي اكتسبها على مرّ السنين، فإنّها تلتقي مع النصوص الرسمية للمدونة في تأكيد الولاء للمزور، والحلول فيه. يقول الزائر: «يا أبا عبد الله، إنّي سلّم لمن سالمكم، وحرب لمن حاربكم إلى يوم القيامة»¹⁷. الزمن ممتدّ في هذه المناجاة امتداد الولاء، لا حدود له، ومُحنّ يتحرّك فيه الزائر ضمن أحداث القرن الأوّل، الذي شهد حرب الجمل، وصفين، وكربلاء، ومنفتح على كلّ حادث لاحق. وتؤكد نصوص المدونة أهمية زيارة الرسول أو الإمام في حياته، ووازتها ووازنتها مع زيارته بعد مماته. فكلّما طُرح السؤال «ما لمن زارك؟» كان المعنى الغالب للجواب: «من زارني حياً، أو ميتاً، أو زارك، أو زار أخاك، أو زارك حياً أو ميتاً، فله الجنة»¹⁸.

الموازنة بين زمني الزيارة تفتح الباب أمام شيعة العصور اللاحقة بعصر الإمام للاشتراك في عملية الحلول في الزمن الإمامي المقدّس والولاء لصاحبه. وتفترض هاتان الرغبتان التواصل المباشر بين الزائر والمزور. ويمثّل هذا الرابط حاجة وضرورة في بناء معنى الزيارة. وكذلك تُعدّ حاجة الدعاة إلى فضاء

17- ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 329.

18- المرجع نفسه، ص 39 وما بعدها.

اجتماعي يحتضن رسالاتهم مسألة أساسية وملحة لنشرها واستمرارها. وأكد النص القرآني حاجة النبي إلى أتباع وموالين ينصرون دعوته، ويتحملون أعباءها¹⁹.

يؤكد تاريخ الفكر الديني أنه لم يتسنّ للنبي أو داعية أداء رسالته دون أتباع وأنصار يقاسمونه مشاق المسؤولية، ويثبتون مبادئها. وأثبت أيضاً أنّ غياب السند البشري اضطرّ العديد من الدعاة إلى مغادرة الجماعة المستعصية، فقد خرج إبراهيم من أور الكلدانية إلى بلاد كنعان، وخرج موسى ببني إسرائيل من مصر، وخرج عيسى من الناصرة إلى أورشليم، وخرج محمد من مكة إلى يثرب، وخرج علي والحسين من الحجاز إلى العراق²⁰. وفي المقابل تحمّل الحواريون مسؤولية حفظ المسيحية بعد المسيح، وتكفل الصحابة نشر الإسلام بعد محمد، وجعل الفكر الشيعي خلافة الإمام للنبي أصلاً من أصول فلسفة الإمامة.

يمثل التلاقي بين المَروّر [الداعي] والزائر [المدعو] لتأسيس الدعوة إحدى الدلالات الأساسية لمفهوم الزيارة، ووسيلة من وسائل إنجاحها. وإن كانت مجريات هذا اللقاء مجالها الزمن الدنيوي، ومكوناتها زيارة الحيّ للحيّ، وشروطها المنطقية التزام الوجودي بين الداعي والمدعو، فإنّ الفكر الشيعي وجدّ في صورة الشهيد بعد الموت وسيلة لتجاوز هذا الإشكال. وباعتبار أنّ الشهداء أحياء عند ربّهم يُرزقون في الثقافة الإسلامية، أصبح بإمكان الشيعي، الذي لم يعاصر إمامه، أن يتواصل معه، كما لو أنّه بين يديه. وتجعل هذه المقاربة مولاته مثل مولاة الأولين له. إنّ زيارة الرسول والأئمة أحياء في الحديث الأوّل في مزار المفيد، وكامل ابن قولويه، تعني تواصل الولاء لهم، والإقرار بمشروعية خلافتهم الروحية لصاحب الرسالة. وورد مفهوم الولاء على لسان الرسول، في خطبة غدير خم، حيث قال: «من كنت مولاه فعليّ مولاه. ثمّ قال: اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وأحبّ من أحبّه، وأبغض من أبغضه، وانصر من نصره، واخذل من خذله [...]»²¹.

من منظور شيعي، يساوي الولاء لعلي بن أبي طالب في حياته، الالتحاق بصفوفه ونصرته ضدّ أعدائه، وأتباعه في حالات السلم والحرب. وهذا ما كان يحتاج إليه العلويون مع كلّ مرحلة يعقدون فيها العزم على تولّي قيادة العرب والمسلمين. ويُعدّ البحث عن تحصيل ضمان يحصّن الرسالة مسألة منطقية ومهمة لصاحب أيّ مشروع فكري، ولا تُستثنى من ذلك الرسالات السماوية. لقد أثبت تاريخ الديانات الكتابية أنّ التراجع (الردة) عن اتباع الرّسل والزعماء الروحيين أمر ممكن وحاصل بعد غيابهم أو موتهم، وهذا ما يعزّز الحاجة إلى البحث عن ضمانات واقعية تساهم في استمرار الدعوة²².

19- «يا أيّها الذين آمنوا كونوا أنصاراً لله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله» [الصّف: 14].

20- يمكن العودة إلى بحثنا: الاحتفاء بالموت، الفصل الأوّل من الباب الثاني. وتطرّقنا فيه إلى مسألة الخروج الديني في الديانات الكتابية، ص 59.

21- الميلاني، علي، حديث الغدير، مركز الأبحاث العقائدية، قم، 1421هـ/2000م.

22- الندوي، أبو الحسن، الدعوة والدعاة مسؤولية وتاريخ، مطبعة رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، السنة السابعة، العدد 80، ذو القعدة، 1408هـ-تموز/ يوليو 1988م، ص 9.

وتردد المعنى «التراجع» في أكثر من آية قرآنية سواء لتحذير المسلمين من نكث العهد بعد وفاة الرسول {أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ} [آل عمران: 144]، أو لتعليمهم قصص الأولين من أخبار اليهود والنصارى. وقد عاد اليهود إلى عبادة العجل بعد نجاتهم من الفرعون، فخاطبتهم الآية {وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ} [البقرة: 51]. وتراجع النصارى عن عبادة الله الواحد ليعبدوا المسيح والرهبان، فقال تعالى عنهم: {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ} [التوبة: 31]. ولا شك في أن البحث عن ولاء الأتباع للإمام بعد موته له ما يبرره في الذاكرة الشيعية الدامية.

يعتقد الشيعة أن باقي المسلمين أذاقوهم مرارة نكث العهد لفترات طويلة من تاريخهم، ابتداء بالسقيفة، مروراً بالبصرة، وصولاً إلى الكوفة وتنكر أهلها للحسين. ومن المؤكد أن مثل هذه الأحداث ساهمت في بناء مضامين الأحاديث الرابطة بين زيارة الرسول وآل بيته العلويين وبين تحصيل الجنة. ويمثل هذا الربط دعوة صريحة إلى التشيع من جهة، وتأسيساً لثقافة التشيع المهددة بالتلاشي مع غياب رموزها من جهة ثانية.

إن افتتاح ابن قولويه مزاره بسؤال الحسين لجده: «يا أبة [كذا] ما لمن زارك؟» هو جزء من المنهج الحجاجي، الذي يهدف إلى تأسيس المعنى الشرعي للزيارة في إطار مفهوم الولاء الذي سعينا إلى توضيحه. إن الفكر الشيعي المسكون بهاجس تهमيش الآخر له ورفض أطروحاته، مجبر على تبرير ما يطرح. ولا قدرة لأي فريق إسلامي على الإقناع بطرحه إلا إذا استند إلى النص القرآني، أو إلى السنة في معناها الشامل. وإذا كانت زيارة قبر الرسول، في هذا المعنى، تلقى قبول أغلب المسلمين في المستوى الشرعي، فإن زيارة العلويين محل احتراز وخلاف، لا سيما فيما يتعلق بطقوسها. وهذا ما جعل مضمون الحديث يربط بين الزيارتين، ويمثل بينهما بحثاً عن مشروعية تضمن قبول الناس وولاء الأتباع.

إن محاولة إثبات مشروعية زيارة مشاهد الأئمة ومراقدهم، انطلاقاً من إثبات زيارة الرسول، يمثل هدفاً أساسياً للمشروع الثقافي الشيعي. ولا ضير في أن هذا السعي يمثل حرصاً على تحصين الذات الجمعية الشيعية المهددة من الداخل والخارج. ولا سبيل إلى حمايتها دون شرعة الزيارة في نظر المناصر والمعارض. قال ابن قولويه: قال الحسين لجده (ص): «يا أبة ما لمن زارك بعد موتك؟ فقال: يا بني من أتاني زائراً بعد موتي فله الجنة، ومن أتى أخاك زائراً بعد موته فله الجنة، ومن أتاك زائراً بعد موتك فله الجنة»²³. وإن توقف الحديث عند إمامة الحسين ثالث الأئمة ترتيباً، فإن الفكر والممارسة عند الشيعة يعلمان مضمون النص على باقي الأئمة، ويساويان بينهم وبين الرسول بعد الموت في المكانة والوظيفة الروحية مع اعتبار الفارق بين الإمامة والنبوة.

23- ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 39.

وبعد أن يستحضر الزائر الصراع المادي، الذي خاضه الأئمة الشيعة ضدّ أعدائهم، يؤكّد مولاته لهم قائلاً: «يا أبا عبد الله لقد عظمت المصيبة بك علينا، وعلى جميع أهل السموات»²⁴، يقول: «لعن الله أمة قتلتكم، ولعن الله الممهّدين لهم بالتمكين من قتالكم»²⁵. يستعيد الزائر بهذا القول توازنه النفسي ليذكر الفارق الزمني بينه وبين زمن الإمام المقتول، فينتقل بذلك من حالة الولاء إلى حالة الوفاء له، الذي يمثل الشق الثاني من المعنى الأوّل للزيارة.

إنّ خصوصيّة هذا المفهوم تتمثّل في زمنه السحري، الذي يجمع بين زمن دنيوي محسوس ومحدّد يمثّله الزائر، وزمن أخروي مطلق يمثّله الإمام. وأكّدت أخبار الزيارة هذا التقاطع بين الزمنين في أكثر من حديث من قبيل: «من أتاك زائراً بعد موتك فله الجنة». ويدور الحوار، في هذه المرحلة من الزيارة، بين الحيّ والميت، دون أن يكون للزائر دليل ماديّ قاطع على تجاوب المزور. وعلى الرغم من اقتصار الدليل على الجانب الإيماني الغيبي، يواصل الزائر تشييد علاقته بالمزور في نسق تصاعدي يجعل الرابطة بينهما أشدّ تعقيداً من سابقتها. ويمثّل البقاء على العهد والتفاني في حمايته، تجسّماً لمعنى الوفاء لذكرى الزعيم الروحي. ومن أهمّ ما يتركه الميت أفكاره وآثاره الماديّة، كالأمكنة وما ارتبط بها من أزمنة وأحداث. ويحفظ الزائر العهد الموروث بمجموعة من الوسائل، منها: تعهّد القبر، وتحيين سيرته، وتعظيم آثاره.

ب- الزيارة تزاوراً:

يرد المعنى الثاني للزيارة بمعنى التزاور. وتزاور على وزن تفاعل. ومن معاني هذا الوزن المطاوعة والمشاركة. ويفترض التفاعل بين الطرفين التشارك في فعل الزيارة بين الزائر والمزور؛ أي: تبادلها. وتُنجز المرحلة الأولى من هذا المعنى، كما استعرضنا سابقاً، في الزمن الدنيوي. ففيها يزور المسلم الشيعي إمامه حيّاً أو ميتاً ليحقّق المعنى الأوّل للزيارة، وهو الولاء له، والوفاء لرسالته. أمّا المرحلة الثانية لعملية التزاور، فتتمّ في الزمن الأخروي، وفي مكان غير الذي ألفه طرفا الزيارة في الحياة الدنيا. إنّها الآخرة، التي يُنصب فيها ميزان الأفعال، وتشخص فيها القلوب والأبصار ناشدة الخلاص من هول هذا النهار. وفيها تنقلب حركة اتجاه الفعل، ويتبادل طرفا الزيارة موقعيهما، ليصبح الرسول أو الإمام هو الزائر، والمسلم الشيعي هو المَزور.

لا يصاحب تبادل المواقع بين طرفي الزيارة تغييرٌ في مكانة كلّ طرف أو وظيفته، وإنّما يعاد تكريس تبعية المسلم الشيعي لإمامه، ما دام في حاجة إلى مباركته وشفاعته. قال الرسول للحسين في الحديث الثاني: «يا بُني من زارني حيّاً أو ميتاً، أو زار أباك، أو زار أخاك، كان حقّاً عليّ أن أزوره يوم القيامة حتى أخلّصه

24- المرجع نفسه، ص 329.

25- المرجع نفسه، ص 328.

من ذنوبه»²⁶. تحقق عملية التزاور، في هذا المستوى، خلاصاً متبادلاً بين الزائر والمزور. ويستفيد الزعيم الروحي في الزمن الديني بتشكيل جغرافية بشرية لرسائله تضمن تواصلها، وتكرس خلوده. وتحصل استفادة المسلم الشيعي في الزمن الأخرى بتحصيل الجنة. ويقدم الرسول، في الخبر الأخير، ضماناً للزائر بتحقيق الخلاص، فتكرر على لسانه عبارة «حقاً علي». والحق في اللغة: الواجب والحزم في قضاء الأمر، وأحق الشيء: أوجبته²⁷. والحق من أسماء الله، أو من صفاته. وحينما يتعهد الرسول، في القول المنسوب إليه، بتخليص الزوار من ذنوبهم، يفي بالعهد مصداقاً للصورة التي ورثها عنه المسلم. وفي التزامه طمأنة للزائر، ودعوة إلى الإقبال على الزيارة.

ولا يقتصر شيوع هذا المعنى على النصوص الرسمية للزيارة في المدونة، وإنما تمثل هذه المقاربة يقيناً لدى الزائر البسيط إلى مراد الأئمة. وقد ردّد العديد من الزوار الذين تواصلنا معهم عبارة «نحن نعتقد»، في نبذة توشي بتصالح الزائر مع الثقافة الرسمية الساعية إلى الإشراف على تنظيم الطقوس. وقد أجمع معظم من التقيناهم على يقينهم بوجوب الزيارة على كل شيعي مستطيع مرة في حياته على الأقل، كي يتسنى له لقاء الإمام في الآخرة، فيخلصه من ذنوبه، وإن عظمت. ويصرّ هؤلاء الزوار على أن تعهد هذه المشاهد هو الدليل الصادق على محبة آل البيت، والوفاء لمنهجهم الذي تركوه للصادقين من أتباعهم.

ويُشترط في هذه الزيارة العمد والقصد والعزم والإرادة واليقين من قبل الزائر، ليبرم بدوره تعهداً والتزاماً بالوفاء والولاء وفق ما بيّناه سابقاً. وقد تكرّرت عبارة «متعمداً» و«قاصداً» مقترنة بالحديث عن الزيارة في العديد من الأخبار من قبيل: «ما لمن زار رسول الله (ص) متعمداً»، و«ما لمن زار رسول الله (ص) قاصداً». وتتعلّق بجذر [عمد] في اللغة مجموعة من المعاني منها: الوعي، والمسؤولية، والاختيار، والإرادة. جاء في (مختار الصحاح): «عمد للشيء: قصد له؛ أي تعمد، وهو ضدّ الخطأ»²⁸. وفي (القاموس): «فعلت الشيء عمداً على عَيْن، وعمد عَيْن، أي بجدّ ويقين»²⁹. فالعلم، مثلما حدّته أدبيات المذهب عامّة، واليقين، والجديّة، هي ما يحتاج إليه الزائر في أداء طقوس الزيارة.

لا بدّ لهذا الاستعداد من ضريبة تؤدّى عربون وفاء وتضحية من أجل المزور. وتعمدت الزيارة الزائر «أضنته، وأوجعته، وفدحته، وأسقطته»³⁰. وتعمد الشيعي زيارة إمامه اختياراً يستوجب الوعي بمضامين المذهب ومقاصد الممارسة الطقوسية، وإن كان أمياً. ولا يتحقق إنجاز هذا الفعل الإرادي إلا من خلال

26- المرجع نفسه، ص 40.

27- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، (حقق).

28- الرازي، مختار الصحاح، ص 399.

29- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، (عمد)، ص 301.

30- المرجع نفسه، (عمد)، ص 301.

تضحية، ومكابدة، ومعاناة³¹. والقصد، عند الأنصاري، هو الإزمام على التجرد للطاعة؛ أي طاعة الله بواسطة طاعة الإمام. والإزمام هو تصميم العزم، وإجماع الهم، على الحركة نحو الشيء، والمراد جزم النية. والتجرد للطاعة هو تخصيصها بالتوجه دون غيرها من الأشياء³². ويرى عبد الرزاق الكاشاني أن حقيقة الإنسان هي القلب المسمى بـ: «النفس الناطقة». ويمثل هذا العضو، عنده، المتوسط بين مرتبة الألوهية وعالم المخلوقية، ومنه مبدأ الترقى والسير إلى الله. ويمثل القصد والعزم أول أصول الترقى والتقرب من الدائرة الإلهية³³. ويرتبط القصد في المدونة بالاقتاد بمشروعية الإمامة، وأحقية الإمام العلوي بالزعامة الروحية للمسلمين.

وجعل الأنصاري القصد على ثلاث درجات³⁴: الدرجة الأولى قصد يبعث على الارتياض، ويخلص من التردد. والارتياض في طلب الحق هو التتور بنور الحق حسب عبد الرزاق الكاشاني. والحق، بالنسبة إلى الإنسان الشيعي، هو طريق الأئمة. والتبصر بحقهم يخلص النفس من التردد، ويدعوها إلى مجانية الأغراض الدنيوية، كالخوف من أهل السياسة مثلاً، أو رجاء عطاياهم. وفي الدرجة الثانية، يترقى قصد الزائر، فلا يلقي سبباً يحول بينه وبين معرفة إمامه إلا قطعه، ولا يدع حائلاً بينه وبين درجات الأجر والترقى في الثواب إلا منعه، ولا تحاملاً؛ أي مشقة معطلة لطاعة الإمام، وعبودية الله على نهجه، إلا سهلاً. يكتسب الزائر هذه القدرة «لأنه قد أعطى الانقياد، واستسلم، واتقى الموانع، وصدق بما وجد من الفضيلة الحسنى، فيسره الله إلى اليسرى»³⁵.

وتكون الدرجة الثالثة تنوياً للمرحلتين السابقتين، وفيها يتحصّل الفرد على قصد استسلام لتهديب العلم؛ أي أنه ينقاد للعلم الشرعي المنبثق عن الأئمة والتخصّص لاكتساب صفة التشيع لآل البيت. ومع بلوغ هذه المرحلة من الترقى تصلح الأعمال والآداب والأخلاق لدى الفرد والجماعة. وإذا بلغ زائر الإمام قسداً

31- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عمد)، ص 301.

32- الأنصاري، أبو إسماعيل عبد الله، منازل السائرين إلى الحق المبين، شرح كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق وتعليق محسن بيدار فر، مؤسسة التاريخ العربي للنشر، دار الحوار، بيروت، (د.ت)، ص 263.

ملاحظة: انفتح التشيع على التصوف مبكراً. وتأثرت مقولاته بالمقولات الصوفية. ومن مظاهر هذا التأثير مراجعة عدة مفاهيم مثل: العصمة والإمامة. ومن نتائج هذه المراجعة إلحاق مفهوم الإمام بمفهوم الإنسان الكامل. وإن اعتمادنا كتاب الأنصاري الصوفي ينطلق من هذه المسلمة. ثم إن شارحه الكاشاني، وقيل القاساني، والأرجح كاشاني، نسبة إلى مدينته كاشان، هو أحد أبرز فقهاء الإمامية، وتوفي بين (730) و(731 هـ). وهذا يعني تعاملنا مع قراءة شيعية إمامية خاصة، وأن صوت الشارح يطغى على صوت صاحب الكتاب. انظر: تعريف الكاشاني في مقدمة منازل السائرين، ص 17.

33- الأنصاري، عبد الله، منازل السائرين، ص 263.

34- المرجع نفسه، ص 264.

35- المرجع نفسه، ص 265.

هذه الدرجة يكتسب قصد الاقتحام في بحر الفناء³⁶ الذي هو ثقافة أهل البيت، وعلومهم، ومراتبهم، التي حدّتها نصوص المدونة في الدنيا والآخرة، وربطت تحصيلها بإخلاص الزيارة. وإذا أخلص الزائر العلم والعمل بما حصل تقوُّض له كرامات عدّة، منها: زيارة الله، والملائكة، والأنبياء، والرسل، وازدياد الإيمان، والعمر، والشفاعة لمن وجبت في حقهم النار، وغيرها ممّا ذكرنا وما لم نذكر.

وإذا تحقّق القصد بمراحله الثلاث يتأهل الإنسان الشيعي لمرحلة العزم؛ لأنّ «العزم هو تحقيق القصد»³⁷ حسب الأنصاري. وهذا يعني أنّ القصد هو النية، والعزم هو الشروع في تنفيذها طوعاً أو كرهاً. وإذا كان الحديث عن الكره لا يتلاءم، في هذا المعنى، مع القصد والعزم، فإنّ المقصود به هو كره النفس بسبب خشية الضريبة التي قد يدفعها الزائر سياسياً واجتماعياً وحتى بدنياً، إن وجد في فضاءات غير شيعية. وإذا تحقّقت هذه الدرجة الأولى من العزم يرتقي الزائر إلى الدرجة الثانية التي تُبلّغه حالة استجماع قوى الاستقامة؛ أي اجتماع جميع همومه همّاً واحداً، وتوافق قواه الظاهرة والباطنة في الاستقامة إلى الله، والسير إليه بنهج الإمام وفكره، مع يقين الوصول. يقول الزائر: «اللهم اجعلنا ممّن يتبع النور الذي أنزل معهم، وأحينا محياهم، وأمتنا مماتهم، وأشهدنا مشاهدهم في الدنيا والآخرة»³⁸. ومع تحصيل هذا اليقين يبلغ الإنسان الشيعي الدرجة الثالثة، التي تلغي الدرجتين الأولى والثانية، لما فيهما من تردّد واضطراب قد يجرّان صاحبهما بعيداً عن حضرة الإمام ونهجه³⁹.

يعمّق هذا المعنى معنى الالتزام والتعهد اللذين ذكرناهما سابقاً، ويقربّه أكثر لدلالة [العَمَد] الواردة في متون الأحاديث. إنّ التاريخ الشيعي موسوم بالمكابدة والمعاناة اللتين يستوعبهما مفهوم المظلومية من أجل نصرته المذهب، وإثبات حقّ العلويين في الزعامة. والمظلومية مصطلح ثقافي يختزل تاريخ الصراع العلوي ضدّ الأنظمة السياسية المتعاقبة. ونجد صدى هذا المفهوم في معنى الاضطهاد عند المسيحيين. لقد عانى أتباع المسيح الأوائل كثيراً من الإذلال، والتعذيب، والترهيب، والمحاكمات الدامية في المراحل الأولى

36- بحر الفناء: مصطلح صوفي أساساً. و«البحر» اسم قطب غيبي عند ابن عربي. ويستعمله في مقابل «البر» للدلالة على الباطن والمعنوي في مقابل الظاهر والبدني. وهو، كذلك، رمز من الرموز العرفانية، التي تتمتع بدلالات موحية وظفها ابن عربي في بناء أفكاره. ويرد «البحر» عنده، غالباً، بمعنى العلوم والأسرار (الفتوحات، السفر 4، فقرة 137). الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ندرة للطباعة والنشر - المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، 1401هـ/1981م، ص ص 183-184.

يستعمل الفناء مقابل للبقاء في الأدبيات الصوفية. وذكرت سعاد الحكيم أنّ التصوف القديم لم يعرف المصطلحين تعريفاً ماهوياً، وأبقى التعريفات منصبة على الإضافات. وهو ما جعل النظرة للمصطلحين نظرة إضافة لا إطلاق. ويضاف إلى ذلك أنّهما حالان متتاليتان: بقاء بعد فناء. وقد دقق ابن عربي المصطلحين قياساً بما سبقه من زاوية أنطولوجية في سياق نظريته «الخلق الجديد»، جعل الفناء نسبة الشخص إلى الكون، والبقاء نسبته إلى الحق. وقد وسّع الشيخ الأكبر من دائرة المصطلح لتشتمل على الجنس البشري عامّة، بعد أن كانت حكراً على المتصوفة. وأخرج مصطلح الفناء من دلالاته السلبية المحضة، وجعله متبوعاً بالبقاء؛ لأنّ فناء العبد محال عند ابن عربي. المرجع نفسه، ص ص 201-205. وانظر معنى الفناء والبقاء عند: القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق خليل المنصور، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م، ص 102.

وأوردنا هذا التوضيح لمفهوم «بحر الفناء» عند المتصوفة من أجل التمييز بينه وبين المفهوم الذي أورده الكاشاني في شرح منازل السائرين، الذي يعني أساساً الترقّي في درجات القداسة، والاقتراب من دائرة الفعل الإلهي بوساطة الإمام.

37- الأنصاري، عبد الله، منازل السائرين، ص 266.

38- ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 405.

39- الأنصاري، عبد الله، منازل السائرين، ص ص 268-270.

لظهور ديانتهم⁴⁰، ومات منهم الكثير في مشاهد مأساوية، لكنهم لم يستسلموا أو يتراجعوا. وتحدث المؤرخ روبين دانيال عن معاناة مسيحيي شمال إفريقيا، فقال: «ألقى مسيحيو شمال إفريقيا أنفسهم في أتون المحن والبلايا، غير أبهين بشكل مذهل للعواقب. وارتفع عددهم إلى المئات، بل إلى الآلاف، أولئك الذين ثبت أنهم يعانون الأمرين بسبب التزامهم بالإيمان بالمسيح»⁴¹.

كابدت هذه المجموعة المؤمنة، وتحملت من أجل عقيدتها؛ لأنها كانت تؤمن بخلاص يعقب الاضطهاد، وأنّ دماء من مات منهم هي بذار الكنيسة. ولهذا السبب لم ينظروا إلى ساعة المحنة على أنها إذلال يجب احتماله؛ بل عدّوه فرصة يجب انتهازها⁴². لقد أظهروا تمسكاً، وتماسكاً، وصموداً، وتحملاً من أجل عقيدتهم؛ بل «إنّ القسوة والضرارة التي تعامل بها الحكام الرومان مع الإيمان المسيحي لم تستطعوا سحقه؛ بل جعلته أكثر شعبية»⁴³ بعبارة دانيال.

تمثل المعاناة من أجل نصرته المذهب ورموزه مكوناً أساسياً في الفكر الشيعي. وتشكل هذا الإحساس، تاريخياً، نتيجة سببين أساسيين: سبب داخلي يعبر عن ندم الفرد والمجموعة لعدم نصرته الحسين، وبدرجة أقلّ عدم نصرته عليّ وباقي الأئمة. وسبب خارجي ناتج عن اضطهاد السلطات السياسية وقمعها تطلّعات الشيعة التاريخية، وبحثهم عن دور في المنظومة الإسلامية. وعبر الشيعة عن هذه الخصوصية المميزة لمذهبهم بالصمود والصبر في مواجهة سياسة يزيد بن معاوية الأموي، والمتوكل العباسي. وبذل العلويون الدماء والأرواح في العصر الأول، وتحملوا التنكيل والعزل والترهيب في العصر الثاني. وقد أقدمت جيوش يزيد على قتل الحسين شرّ قتلة، وداست كرامة من حوله، وتجراً أعوان المتوكل على محو آثار قبره، ومنع إحياء ذكره، وترهيب كلّ من يحمل فكره، لكنهم أخفقوا في محو آثاره من قلوب أتباعه؛ بل دفعوا بهم إلى تعظيمها والمغالاة فيها أحياناً. إنّ صبر الإنسان الشيعي على قسوة هذه التضييقات هو وجه من وجوه التحمل والمسؤولية التي ساهمت في المحافظة على العقيدة الشيعية لعدة قرون.

وتتولد عن تعمّد الزيارة والمعاناة من أجل المزور رابطة قويّة بينه وبين الزائر. ويكون المزور أصل الرابطة، والزوّار فروعها، في عملية استبطان لرمز الشجرة المرتبط في الأدبيات الشيعية بالإمام الأوّل علي بن أبي طالب. قال صاحب (القاموس): «العُمدَة والعُمدان، من البطن عِرْقٌ يمتدّ من لدن الرّهابة إلى دُوَيْنِ السّرة، ومن الكبد عِرْقٌ يسقيها»⁴⁴. يحيل البطن والكبد، في هذا السياق، على معنى الولادة والحياة.

40. Daniel-Rops, L'Eglise des Apôtres et des Martyrs, Les grandes études historiques, librairie Arthème Fayard, 31ème? édition, 1948.

Daniel-Rops, Jésus en son temps, Les grandes études historiques, librairie Arthème Fayard, 33 ème? édition, 1944.

41- دانيال، روبين، التراث المسيحي في شمال إفريقيا، ص 131.

42- المرجع نفسه، ص ص 130-137.

43- المرجع نفسه، ص 135.

44- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عمد)، ص 301.

فالْبطن يحتضن الحمل الرّوحي الناشئ عن تعمّد الإنسان الشيعي اتباع الإمام ومحبّته. والكبد يهب هذا الجنين الناشئ حياة تتمثّل في رابطة حبّ لا متناهٍ بين الإمام والمجموعة الشيعيّة.

ويعبّر الزائر عن هذه الرابطة الروحيّة، أثناء أداء الزيارة، بمجموعة من الطقوس. وتقوم هذه الطقوس على معنى جلد الذات، وأدناه الحزن والبكاء، وأقصاه التطبير بالزناجيل والسلاسل، التي ذكر لنا بعض من تحدّثنا إليهم أنّها ممارسات قديمة أتاها الآباء الشيعة منذ القرون الأولى. وإن لم تشر الطقوس الواردة في نصوص المدوّنة إلى هذه المسائل، وتقتصر على ذكر البكاء والحزن، فإنّنا لا نستطيع الجزم بأنّها لم تكن موجودة في القرون الخمسة الأولى قياساً إلى طقوس الحزن التي يمارسها العرب قبل الإسلام وبعده، مثل ندب الخدود، وشق الجيوب، وغيرها.

دعم لدينا هذا الشكّ أحمد الحسيني⁴⁵، أحد كبار المحققين للتراث الشيعي في إيران، حين أكّد أنّ هذه الممارسات العنيفة، على حدّ عبارته، ظهرت في مدينة قم، حيث يوجد قبر فاطمة [بنت موسى] المعصومة، ومنها انتقلت إلى طوس، حيث مرقد الإمام الرضا مع القرن الخامس/ الحادي عشر. وعدّ هذا المحقق، في لقائنا معه، هذه الممارسات دخيلة على الإسلام، وتحمل رواسب ديانات شرقية قديمة. وقد أشار، في هذا السياق، إلى أنّ أغلب المراجع المشهورين يحرّمون هذه الطقوس لما فيها من إيذاء للإنسان. وفهمنا من الحوار معه أنّ هناك أسباباً أخرى خلف السكوت عن هذه الممارسات، على الرغم من تحريمها؛ ومنها السياسي والثقافي اللذان يدفعان الشيعة إلى مزيد من التمسك بمعتقداتهم مع كلّ قطرة دم تسيل في مثل هذه المناسبات.

يصبح الزائر في هذه الحالة «عميداً ومعموداً ومُعَمِّداً؛ أي هذه العشق»⁴⁶. ويكون المَزُورُ العُمْدَةُ الذي «يعتمد عليه: أي يَتَكَلَّمُ وَيَتَكَلَّمُ»⁴⁷. ويلتزم الشيعة بالاستقامة على عمود رأيهم «أي على وجه يعتمدون عليه»⁴⁸، وهو الإمام الذي من خلاله يفهمون وجودهم، وإليه يحتكمون، مثلما احتكم المسلمون إلى النبي استجابة لأمر الله في الآية: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: 59]. وولي الأمر عند الشيعة هو الإمام. سئل الإمام الصادق عن تأويل هذه الآية، فكان جوابه: إيانا عنى بهذا، بنا يُعبد الله، وبنا يُطاع الله، وبنا يُعصى الله. فمن أطاعنا، أطاع الله، ومن عصانا، فقد عصى الله⁴⁹. ومع غياب الإمام الثاني عشر انتقل هذا العهد والدور إلى وكلائه، ومنهم إلى مراجع التقليد⁵⁰.

45- التقينا أحمد الحسيني في مكتبة المرجع الديني أبي القاسم الخوئي في مدينة مشهد، صائفة 2009م، وقد كان عمره يتجاوز التسعين سنة. وذكر أنّه حقق مئتي كتاب من التراث الشيعي. وكان عليه هبة ووقار وتقدير من المحيطين به جعلني أعتمد ما ذكره في بحثي.

46- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عمد)، ص 301.

47- المرجع نفسه، (عمد)، ص 301.

48- المرجع نفسه، (عمد)، ص 301.

49- النيسابوري، أحمد بن إبراهيم، إثبات الإمامة، ص 8.

50- الكاتب، أحمد، تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008م، ط6، ص 193.

إنَّ التعمّد والقصد في الزيارة لا يقتصران على الجانب الفلسفي الروحي، الذي كنّا بصدد استعراضه، على اعتبار أنه انعكاس لوجهة نظر الثقافة الرسمية، وإنّما تستحضرهما الممارسة الشعبية بفاعليّة أكثر. وقد أسرّ لنا بعض الزوّار العرب من السعودية والبحرين والكويت أنّ التعمّد في الزيارة أمر أساسي في أدائها. وتحدّثوا عن أهميّة مواجهة الأخطار عند العزم على لقاء الإمام؛ لأنّ في ذلك عمليّة تمحيص لصدق الزائر وسلامة معتقده في موالاة الإمام والوفاء له. وذكروا أنّ الآباء الأوائل كانوا يغامرون بالتسلّل عبر الطرق المهجورة في الصحراء ليلاً حتى لا ترصدهم عيون الأمويين والعباسيين والسلاجقة. وأكّدوا أنّ بعض القوافل كانت تُسيّر من اليمن إلى العراق من أجل زيارة قبر الحسين. ولا يهّم الباحث وثيقة هذه الأخبار من عدمها، وإنّما رواجها، وفعاليتها، وقدرتها على الاستقطاب والتعبئة. ويكتسب هذا النوع من الأخبار قيمته في كونه آليّة من آليات اشتغال العقل الشيعي الرسمي وغير الرسمي في تشكيل ذاكرة جمعيّة لا يعينها النظر والتمحيص، ولا الجرح والتعديل، وإنّما كلّ ما يساهم في رصّ صفوف الجماعة، وضمان وحدتها المستهدفة عبر التاريخ.

وقد واجه الشيعة الخوف أيضاً بسبب مواقف بعض أتباع المذاهب المعادية لهم؛ مثل الحنابلة الذين حاولوا منعهم من التردّد على مزاراتهم حتى إبّان الحكم البويهي الشيعي. وورد الحديث عن هذه الممارسات ضدّ الشيعة في كتاب لصاحب الشرطة، أيام الرّاضي بالله، وجاء فيه: «ثمّ طعنكم على خيار الأئمّة، ونسبتكم شيعة آل محمّد صلّى الله عليه وسلّم إلى الكفر والضلال، ثمّ استدعواكم المسلمين إلى الدّين بالبدع الظاهرة، والمذاهب الفاجرة التي لا يشهد بها القرآن، وإنكاركم زيارة قبور الأئمّة، وتشنيعكم على زوّارها بالابتداع، وأنتم، مع ذلك، تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام ليس بذی شرف، ولا نسب، ولا سبب برسول الله (ص)، وتأمرون بزيارته، وتدّعون له معجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء»⁵¹. وأكّدت نصوص المدونة أهميّة زيارة قبر الحسين مشياً على الأقدام، أو ركوباً، مع حالة من الخوف؛ لما في هذه المعاناة النفسيّة من ثواب وأجر. قال زرارة: «قلت لأبي جعفر (ع): ما تقول فيمن زار أباك على خوف؟ قال: يؤمّنه الله يوم الفرع الأكبر، وتلقّاه الملائكة بالبشارة، ويقال له: لا تخف، ولا تحزن، هذا يومك الذي فيه فوزك»⁵². وكلّما زادت المعاناة من أجل الأئمّة، تضاعف الشوق إليهم، وازدادت همّة الشيعي تعلّقاً بهم.

ولهذا السبب عبّر الشيعة، تاريخياً، عن الولاء لأئمّتهم، والوفاء لهم بأساليب عاطفية جيّاشة وجّهوها نحو آثارهم الماديّة والفكريّة. وقد تفجّرت المشاعر بقرينة عربيّة برعت في المدح، والهجاء، والغزل، والرثاء. ولمّا تبدّلت الأحوال ودعت الحاجة، تغيّرت مضامين القول، وحافظت القوالب على هياكلها الموروثة. ولا غرابة في أن تحافظ المراثية الحسينيّة على المطلع الطللي للقصيدة العربيّة، على الرغم

51- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج8، ص 308.

52- ابن قولويه، كامل الزيارات، ص ص 241-242.

من ارتباطها أكثر بمعاني الغزل والنسيب. ومن ذلك قول أحمد بن محمد بن الحسن الأنطاكي المعروف بالصنوبري (ت 334هـ) [من الكامل]:

عَرَجًا⁵³ بِدَارِ الطَّفِّ، بِالذَّارِ الَّتِي وَرِثَ الْهُدَى أَهْلُوهُ عَنْ أَهْلِهَا
نَبْكِي قُبُورًا إِنْ بَكِينًا غَيْرَهَا بَعْضَ الْبُكَاءِ فَإِنَّمَا نَعْنِيهَا⁵⁴

وقال دعبل في دالية مطولة [من الكامل]:

يَا وَاقِفًا يَبْكِي الطَّلُولَ وَيُنْشِدُ بِاللَّهِ تَهْتَ وَغَابَ عَنْكَ الْمُرْشِدُ⁵⁵

يقول محمد جمعة بادي في هذا المعنى: «ساهم أهل البيت (ع) في إثراء مادة الشعر، وحثوا على قول الحق فيه، وجندوا الشعراء لنصرة الدين، مؤكدين أهمية هذه الأداة باعتبارها القناة الإعلامية الباقية»⁵⁶. وتذكر بعض الروايات أن الحسن بن علي أعطى شاعراً جزاء، فقال له رجل: أتعطي شاعراً يعصي الرحمن، ويقول البهتان؟ فقال: يا عبد الله إن خير ما بذلت من مالك ما وقيت به عرضك⁵⁷. عمل الحسن في هذا القول المنسوب إليه بالمبدأ الفقهي «الضرورات تبيح المحظورات»، فأجاز استعمال الشعر ما دام يذب عن العرض. ونقل أبو حاتم الرازي عن الرسول (ص) قوله: «إن من الشعر لحكمة»، وقوله لحسان بن ثابت: «اهج قريشاً وجبريل معك»⁵⁸. وتعتبر هذه المرويات عن حضور ذاكرة قبلية تولي مسألة الشرف والمصلحة الفردية أو الجمعية الضيقة أهمية وأولوية. ويخرج هذا الخطاب الدفاع عن العلويين من سياق ديني إلى سياق اجتماعي تتأكد فيه أهمية الأعراف في المجتمعات الرعوية.

ولم تُعَفْ الذاكرة الشيعية جعفر الصادق من الانزياح من الديني إلى الاجتماعي، وإن كانت حاسمة في تأكيدها كونيّة الإمام. وروي عنه قوله في هذا السياق: «يا أبا هارون من أنشد في الحسين (ع) شعراً فبكى وأبكى عشرة كتب لهم الجنة، ومن أنشد في الحسين (ع) شعراً فبكى وأبكى خمسة كتب لهم الجنة، ومن أنشد في الحسين (ع) شعراً فبكى وأبكى واحداً كتب لهم الجنة، ومن ذكر الحسين (ع) عنده، فخرج من عينيه مقدار جناح ذبابة كان ثوابه على الله عز وجل، ولم يرض له بدون الجنة»⁵⁹. صحيح أن المعنى المستهدف

53- كذا أوردها محمد مهدي شمس الدين. والصواب: عوجا.

54- شمس الدين، محمد مهدي، واقعة كربلاء في الوجدان الشيعي، ص 100.

55- الخزاعي، دعبل بن علي، الديوان، ص 324.

56- بادي، محمد جمعة، الشعائر الحسينية، الكويت، 2010م، ص 85.

57- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403هـ / 1983م، ج 43، ص 358.

58- الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهذاني، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط 1، 1415هـ / 1994م، ص 109. وحديث: «إن من الشعر لحكمة» رواه ابن ماجه رقم (3038)، وحديث: «اهج قريشاً وجبريل معك» رواه البخاري رقم (4123).

59- الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال، ص 85.

في مضمون الحديث هو الترغيب في البكاء على الحسين، وتحيين ذكراه بين أتباعه، إلا أن الإنشاد يتطلب النظم، والنظم أساسه الإيقاع، وكل كلام موزون موقع هو شعر عند النقّاد.

يجدر تأكيد أن رفع لواء آل البيت، والدفاع عنهم قولاً أو عملاً، لم يكن دائماً بإيعاز منهم، وإنما كان العديد من الأصوات تعبيرات فردية عن مواقف وجدانية. وقد قال البعض شعراً منذ الأيام الأولى لواقعة الطف، ومنهم عبيد الله بن الحرّ، في ردّه دعوة عبيد الله بن زياد [من الطويل]:

يقول أمير غادر حق غادر ألا كنت قاتلت الشهيد ابن فاطمة
فيا ندمي ألا أكون نصرته ألا كل نفس لا تسدّد نادمة⁶⁰

لا شك في أن دوافع هذه الأصوات متنوّعة، منها المذهبي، والسياسي، والقبلي، وحتى الإنساني، إذا ما أخذنا في الاعتبار مضامين بعض الأخبار التي تعرض لموقف النصّراني من رؤية رأس الحسين بين يدي يزيد بن معاوية⁶¹. وتؤكد الوقائع أن أغلب ما قيل في العلويين جاء بعد واقعة الطف التي استقرّت الوجدان، وأنطقت القرائح فتتوّعت المراثيات. وقد رأى جمعة بادي، في هذا السياق، أنه «لم يرث شخص في تاريخ الدنيا بأكثر ممّا رثي به سيّد الشهداء الإمام الحسين بن علي (ع)»⁶².

تمثّل صياغة كلام هذا الباحث الشيعي المثبّته والقطعية والمعمّمة للاستنتاج نموذجاً من العاطفة الشيعية الجياشة تجاه الأئمة عامة، والحسين خاصّة، منذ المراحل الأولى لتشكيل سيرة الأئمة. فالمتكلم، في هذا الموقف، يعبر عن رؤية الإنسان الشيعي لمكانة الإمام في الكون. إنّه نموذج الإنسان الكامل، الذي انصهرت فيه أرواح الأنبياء، وورث الرسالات السماوية عن أصحابها كما جاء في زيارة وارث، وهو البطل، الذي استطاع أن يتحمّل ما تحمّله الأنبياء من أولي العزم. إنّه نموذج النماذج، وعصارة الكمال، فيه وبه يتحقّق كلّ شيء في المخيل الشيعي. إنّه صورة بديعة تناظر صورة يسوع في الفضاء الديني المسيحي.

يمكن سحب هذا الأسلوب العاطفي على العديد من أخبار المدونة، ولا سيّما ما تعلق منها بالإمام الحسين، وما تعلق بسيرته من يقينيات إيمانية⁶³ تميل إلى الوجدان على حساب العقل. وقد تطرّق فرج بن رمضان إلى دور القصّاص في صناعة الذاكرة الإسلامية عامّة، والذاكرة المذهبية خاصّة، فقال: «ذلك أن مخيلة القاص أخذت تفعل فعلها شيئاً فشيئاً، فتتصرّف في معطيات النصّ المكتوب، فتعدّل منه أو تضيف ما

60- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج5، ص 470.

61- العاملي، إبراهيم، المفيد في ذكرى السبط الشهيد، ص 156.

62- بادي، محمّد جمعة، الشعائر الحسينية، ص 65.

63- ورد هذا الاصطلاح عند محمّد أركون بمعنى مجموع العقائد التي تلقن للطفل منذ الصغر، والتي تُقبل أو تستوعب دون مناقشة. ولا يمكن أن يخطر على بال المؤمن التقليدي أن يناقشها.

من شأنه أن يحدث هذه المرّة -لأنّه لا بدّ من الإضافة دوماً- قطيعة نوعيّة بين النصّ الأصلي والنصّ الناشئ على هامشه»⁶⁴.

إنّ هيمنة هذا الأسلوب على العديد من النصوص الشيعيّة لا يعني، بالضرورة، توافر قصد المغالطة الفكرية، أو الدسّ في الأخبار، على شاكلة ما عُرف بـ: «الإسرائيليات» كما يشيع⁶⁵. ولا ننفي هذه الفرضيّة مطلقاً، بسبب الجدل القائم حول شخصيّة عبد الله بن سبأ خاصّة⁶⁶، فالمصادر السنيّة تتهمه بصناعة الذاكرة الشيعيّة من أجل ضرب وحدة الإسلام وتماسكه⁶⁷. وفي المقابل، تنفي بعض المراجع الشيعيّة وجود هذه الشخصيّة، وتصنّفها ضمن الأساطير التي يتمّ ترويجها لضرب التاريخ النبوي والعلوي تحديداً. يقول صاحب كتاب (عبد الله بن سبأ): «إنّ الشائع عندنا -معاشر الشيعة- أنّ عبد الله بن سبأ شخصيّة وهميّة لا حقيقة لها، اخترعها أهل السنّة من أجل الطعن بالشيعة ومعتقداتهم، فنسبوا إليه تأسيس التشيع، ليصدّوا الناس عنهم، وعن مذهب آل البيت»⁶⁸.

يحدّد هذا القول واحدة من المسائل الخلافية في الجدل المذهبي الإسلامي في المستوى العملي، وي طرح إشكالات من إشكاليات الانتقال من المشافهة إلى التدوين في المستوى النظري. ولعلّ من أهمّ خصوصيّات الفكر الديني عدم سقوط قضاياه بالتقادم اقتباساً من المجال القانوني. فعلى الرّغم من مرور أكثر من قرن على هذه المسألة ما زالت تعالج من زاوية سياسية مذهبية، تؤكّد أنّ الهوة بين المختلفين في الفكر الديني تتسع ولا تضيق بمرور الزمن. ويتضح هذا الأمر من ردّ محمّد آل الحسين كاشف الغطاء على تلميذه المتستر عن اسمه، حين سألّه عن ابن سبأ، فقال: «إنّ ابن سبأ خرافة وضعها الأمويون والعباسيون حقداً على آل البيت الأطهار»⁶⁹. وإن كانت هذه المسألة جانبية في بحثنا تتبّعنا بعض تفاصيلها، وتبيّنت مشروعيّة شكّ الحوزوي المتمرّد، باعتبار أنّ شيخ الطائفة الطوسي (ت 460هـ/1068م) ذكر خبر ابن سبأ في أماليه، فقال في سلسلة

64- ابن رمضان، فرج، محاولة في وضع القصص في الأدب العربي القديم، ضمن حوليات الجامعة التونسية، ع32، سنة 1991م، ص ص 261-262.

تحدّث محمّد القاضي عن توسّع دائرة القصّ والقصص، فقال: «قد شهد في هذه الفترة (يقصد القرن الأوّل) شيئاً من الانتشار؛ لأنّه استطاع أن يسير على قدميّين: إحداهما: قيم الدين الإسلامي الجديد، ولذلك كانت المساجد المكان المفضّل لدى القصّاص. وثانيهما: التخويض في حلبة الخيال، وملابسة الأسطورة، والولوج في عالم العجيب والغريب ممّا يتجاوز تعاليم الدين». الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية، ص 146.

65- بيضون، إبراهيم، عبد الله بن سبأ: إشكالية النص والدور والأسطورة، دار المؤرّخ العربي، بيروت، ط1، 1417هـ/1998م، ص 14.

66- المرجع نفسه، ص 45.

67- عبد الله بن سبأ. اختار صاحب هذا الكتاب ألا يكشف عن اسمه خشية ردّة فعل الحوزة العلميّة. ويبدو من المقدّمة أنّه عراقي معاصر من خلال حديثه عن صداقة أعلام معاصرين. يقول: «درست في مدارس المدينة حتى صرت شاباً يافعاً، فبعث بي والدي إلى الحوزة العلميّة النجفية أم الحوزات في العالم؛ لأتعلّم من علم فحول العلماء، ومشاهيرهم في هذا العصر، أمثال سماحة الإمام السيّد محمّد آل الحسين كاشف الغطاء [...] وكنت أنظر إلى صديقي العلامة السيّد موسى الموسوي، فأراه مثلاً طيّباً، عندما أعلن رفضه الانحراف الذي طرأ على المنهج الشيعي [...]، ثمّ صدر كتاب الأخ السيّد أحمد الكاتب (تطوّر الفكر الشيعي). وبعد أن طالعتّه وجدت أنّ دوري قد حان في قول الحق [...]، ولعلّ السيدين المذكورين في ظرف يختلف عن ظرفي، ذلك أنّ كلا منهما قد غادر العراق، واستقرّ في دولة من دول الغرب، وبدأ العمل هناك. أمّا أنا، فمازلت داخل العراق، وفي النجف بالذات [...]». ص ص 1-3.

68- المرجع نفسه، ص 6.

69- المرجع نفسه، ص 6.

يُنظر أيضاً: المصري، جميل عبد الله، أثر أهل الكتاب في الفتن والحروب الأهلية في القرن الأوّل الهجري، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، (د.ت)، ص 247. وأصل الكتاب أطروحة دكتوراه تقدّم بها صاحبها إلى جامعة الأزهر، 1399هـ/1979م.

سند تعود إلى أبي الطفيل: «جاء المسيب بن نجبة إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) متلباً بعبد الله بن سبأ، فقال له أمير المؤمنين (عليه السلام): ما شأنك؟ فقال: يكذب على الله وعلى رسوله»⁷⁰.

إن الضبابية التي تلف وجود مثل هذه الشخصية وغيرها من المسائل الخلافية بين السنة والشيعة لا تضعف اعتقادنا بأن العديد من الإضافات الحاصلة في النصوص المتنوعة، لغة أو أسلوباً، ناتج عن فيض عاطفي تقاطع فيه تعاضم الرغبات مع العجز عن تحقيقها على أرض الواقع، فكانت الكتابة بديلاً ومخرجاً لهذا الانحباس النفسي. ويؤكد هذا المعطى أهمية انتباه الباحث إلى الجانب الذاتي لراوي الخبر، ودرجة تأثيره في مضامين القول. ويصبح الأمر أكثر تأكيداً حينما تكتب النصوص في جو مشحون يفترض أن يكون فيه للفعل ورد الفعل دور مهم في تشكيل معانيه.

ج- الزيارة تطهراً:

المعنى الثالث الذي رصدناه في الفضاء المشترك بين الممارسة الشعبية للزيارة والمقاربة الرسمية لها هو التطهر من الذنوب أو المغفرة، في مفهوم مماثل لفائدة الحج في الفكر الإسلامي عامة. وتكون عملية التطهر من دم الحسين بزيارته في شكل عمودي تنطلق من الملاء الأعلى إلى الأرض، وتصلها بها. وتبدأ الطقوس بنزول أربعة آلاف ملك من السماء بإذن ربهم ليكفروا عن عدم نصره الحسين في مواجهة بني أمية. ورؤي عن الإمام الصادق قوله: «مرّ بالحسين (ع) أربعة آلاف ملك، وهو يُقتل، فخرجوا إلى السماء، فأوحى الله إليهم: يا معشر الملائكة مررتم بآبائنا حبيبي وصفيي محمد (ص)، وهو يقتل، ويضطهد مظلوماً، فلم تنصروه، فانزلوا إلى الأرض إلى قبره، فابكوه شعثاً غبراً إلى يوم القيامة، فهم عنده إلى أن تقوم الساعة»⁷¹.

ويبلغ عدد الملائكة، في حديث آخر، خمسين ألفاً، وذكر لنا أكثر من زائر أن العدد قد يبلغ مئة وأربعة وعشرين ألف ملك، في إحالة على عدد الأنبياء المتداول في النصوص الإسلامية المتنوعة. ويعتقد بعض من تحدثنا إليهم بأن الملائكة موجودة حقاً في باحة المرقد، وهذا ما يجعله أكثر انضباطاً وتركيزاً. وقد يتهياً للبعض أنه يرى الملائكة، أو يشعر بوجودها، نتيجة ارتفاع درجة التركيز لديه. فعند القبر يتقاطع عالم الغيب بعالم الشهادة، ويختلط الإنسان بالملائكة، وتبدأ عملية التطهر في مشهد أشبه بصورة يوم الحساب⁷². وحين تتصل السماء بالأرض يبلغ المشهد الاحتفالي ذروته، ويرتفع المنسوب العاطفي لدى الزائر، فيتهدأ نفسياً للاعتقاد بتحقيق الخلاص. ويمثل الإقبال على زيارة الإمام المشروطة بالاغتسال في نهر الفرات، تكفيراً

70- أبو جعفر محمد بن الحسين بن علي الطوسي ولابنه أبي علي الحسن بن محمد الطوسي، كتاب الأمالي، تحقيق وتصحيح بهراد الجعفري وعلي الأكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط1، 1385هـ، ص 359.

71- ابن قولويه، كامل الزيارات، ص 236.

72- المرجع نفسه، ص 236، ح 6.

عن الذنب، وتحصيلاً للمغفرة، مفهوماً شائعاً في الأوساط الشيعية المختلفة، ولا تمايز بين الرسمي والشعبي في هذا المستوى.

ويعتقد معظم الشيعة أن زيارة الحسين خاصة، والأئمة عامة، هي طريق الخلاص من الذنوب، وولادة روحية تضمن حسن العاقبة. قال محمد القمي في هذا الإطار: «قال أبو الحسن موسى عليه السلام: أدنى ما يثاب به زائر الحسين عليه السلام بشاطئ الفرات، إذا عرف حقه وحرمة وولايته، أن يغفر ما تقدم من ذنبه وما تأخر»⁷³. وتثبت مراجعة تاريخ الذاكرات الدينية أن هذا التطهر المحقق للخلاص النهائي⁷⁴ يماثل طقوس المعمودية في الكتاب المقدس. جاء في إنجيل مرقس: «كَانَ يُوحَنَّا يُعَمِّدُ فِي الْبَرِّيَّةِ وَيَكْرِزُ بِمَعْمُودِيَّةِ التَّوْبَةِ لِمَغْفِرَةِ الْخَطَايَا. وَخَرَجَ إِلَيْهِ جَمِيعُ كُورَةِ الْيَهُودِيَّةِ وَأَهْلُ أُورُشَلِيمَ وَاعْتَمَدُوا جَمِيعُهُمْ مِنْهُ فِي نَهْرِ الْأُرْدُنِّ مُعْتَرِفِينَ بِخَطَايَاهُمْ»⁷⁵. وذكر صاحب القاموس، في أحد معاني الجذر [ع. م. د]، أن «المعمودية ماء للنصارى يغمسون فيه ولدهم، معتقدين أنه تطهير له كالختان لغيرهم»⁷⁶.

يتدرج معنى المعمودية، في بعض أخبار المدونة، إلى حدّ التطابق مع المعنى المسيحي للكلمة. ويتمّ هذا التقاطع بين الذاكرتين في رمزية الماء المؤسسة على الطهارة⁷⁷. وقد جعل الفكر الشيعي نهر الفرات مسرحاً لهذا الطقس الروحي. إن الزائر المنغمس في هذا النهر لزيارة الحسين يخرج كيوم ولدته أمه لا ذنوب عليه، مثلاً يزيل المسيحي الخطيئة بالانغماس في نهر الأردن مثلاً، وكما ينغمس الهندوس في نهر الغانج اعتقاداً بتطهرهم. روي عن الصادق قوله في معنى التطهر: «من خرج إلى قبر الحسين (ع) عارفاً بحقه غير مستكبر، وبلغ الفرات، ووقع في الماء، كان مثل الذي يخرج من الذنوب»⁷⁸. يفتح الفكر الشيعي، بمثل هذه الأخبار، زاوية أخرى من الزوايا التي فتحت صورة الحسين على صورة عيسى أحد أولي العزم من الأنبياء. ويمثل هذا الانفتاح ربط صلة بين المنظومة الدينية الشيعية ونظيرتها الكونية، التي جعلت الماء رمزاً للطهارة الروحية من الآثام والذنوب.

يمارس الفرد الشيعي هذه «المعمودية» بكلّ إخلاص وتضحية لتحقيق مجموعة من الأهداف. ومن أبرز ما يسعى إليه الخلاص من عقدة الإحساس بالذنوب، والتكفير عما يمكن أن نعبر عنه تجوّزاً واستعارة «الخطيئة الكبرى» في حقّ الحسين يوم العاشر من محرّم. ففي زمن الثورات ضدّ الأمويين كان الشيعي يقول: «أيّها الناس إنّما أخرجتنا التوبة من ذنبنا، والطلب بدم من نبيّنا صلى الله عليه وسلّم»⁷⁹ في ساحات

73- المرجع نفسه، ص ص 241-242.

74- التطهر من أجل الخلاص، مقولة أساسية في الفكر الديني منذ مراحل الأولى. يُنظر بارندر، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص 55.

75- مرقس: 1 (5، 6).

76- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (عمد)، ص 301.

77- بارنارد، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ص 26-43-54.

78- الطوسي، تهذيب الأحكام، كتاب المزار، ص 1992، باب فضل زيارته (ع)، ح 7129.

79- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 5، ص 584.

الحروب والقتال إلى جانب الثائرين. أمّا في مراحل الهدوء العسكري والسياسي، فيصبح الخروج إلى المراقد والمزارات أداة يتطهّر بها الشيعي من خذلان أهل الكوفة للحسين، وصمت المسلمين عن دمه، وتمثيل الجيوش الأموية بجثته وصلبه، شأنه شأن المجرمين المارقين الخارجين عن القانون، والمهدّدين لسلطة خليفة المسلمين، وظلّ الله في الأرض. وتحيل بعض مشتقات [العَمَد] على معنى الزيارة والمزار في معناه العام، فأن يقال: فلان طويل العماد؛ أي أنّ «منزله معلّم لزاريه، والعميد: هو السيّد»⁸⁰. والشهرة والسيادة لازمتان من لوازم الزعامة الروحية لكلّ داعٍ يحمل رسالة. والإمام الشيعي وارث الرّسول في علمه ووظيفته، سيّد في الحياة، وبعد الممات، وقبره معلّم لزاريه.

80- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (عمد)، ص 301.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد الجزري، الكامل في التاريخ، نظمهُ أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، (د.ت).
- الأنصاري، أبو إسماعيل عبد الله، منازل السائرين (إلى الحق المبين)، شرح كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق وتعليق محسن بيدار فر، مؤسسة التاريخ العربي، دار الحوار، بيروت، (د.ت).
- بادي، محمد جمعة، الشعائر الحسينية، دار الجناح، الكويت، 2010م.
- بارنارد، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح، مراجعة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، الكويت، 173، 1993م.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1938م.
- جويرو، زهية، الإسلام الشعبي، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008م.
- الجويلي، محمد، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، سراس للنشر، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، 1992م.
- الحداد، محمد: الذاكرة والكتابة والإصلاح الديني، ضمن عمل جماعي بعنوان: في الشأن الديني، دار سحر للنشر، كلية الآداب منوبة، 2005م.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ندرة للطباعة والنشر- المؤسسة الجامعية، بيروت، 1401هـ/1981م.
- دانيال، روبين، التراث المسيحي في شمال إفريقيا، دراسة تاريخية من القرن الأول إلى القرون الوسطى، ترجمة سمير مالك بمساعدة آخرين، دار منهل الحياة، بيروت، 1999م.
- الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط1، 1415هـ/1994م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، بيروت، 1989م.
- شمس الدين، محمد مهدي، واقعة كربلاء في الوجدان الشيعي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1417هـ/1996م.
- الشهرستاني، هبة الدين: كتاب نقل الأموات، بغداد، 1911م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل محمد إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، (د.ت).
- عماد، عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ/2005م.
- القاضي، محمد، الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.

- القرآن الكريم.

- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية، تحقيق خليل المنصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1422هـ/2001م.

- القمي، أبو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه، كامل الزيارات، تحقيق جواد القبومي، نشر الفقاهة، قم، ط5، 1429هـ/2008م.

- الكاتب، أحمد: تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط6، 2008م.

- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403هـ/1993م، كتاب المزار، الجزء: 43 و 101.

- ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو- المصرية، القاهرة، ط7، 1986م.

- الميلاني، علي، حديث الغدير، مركز الأبحاث العقائدية، قم، 1421هـ/2000م.

- الندوي، أبو الحسن علي الحسني: الدعوة والدعاة، مسؤولية وتاريخ، مكة المكرمة، مطبعة رابطة العالم الإسلامي، السنة السابعة، العدد 80، ذو القعدة، 1408هـ - تموز/ يوليو 1988م.

المراجع باللغة الأجنبية:

- **Bourdieu**, Pierre: Raisons Pratiques: sur la théorie de l'action, Paris seuil, 1999.

- **Duvignaud**, Jean: Introduction à la sociologie, Edition Gallimard, Paris, 1966.

- **Goody**, Jack: La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage, trad. Paris, Minuit, 1979.

- **Lapointe**, Roger: Socio-anthropologie de religion populaire au péril de la modernité, Librairie Genève- Paris, Droz, 1988.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com