

الإمام المؤله في الفكر السياسي الشيعي القديم

الشيعية الإمامية أنموذجا

حنان بالشاوش

جامعة جندوبة

إن تأسيس الفكر السياسي الشيعي لصورة الإمام القائد لم يظهر بشكل مستقل ومنفصل عن السلطة ومسألة ضرورة الإمامة، الأمر الذي يؤكد تشابك هذه المباحث وتداخلها، فلا يمكن لأيّ دارس أن يصوغ رؤية شاملة لكيفيات حضور الإمام لدى الشيعة إلا في نطاق تناوله لهذه المسائل المختلفة.

يتناول هذا العمل إشكالية رئيسية في الحقل السياسي السلطوي تتعلق بمدى تأله الإمام لدى الشيعة، لذلك ضبطنا موضوعه تحت العنوان التالي: الإمام المؤله في الفكر السياسي الشيعي القديم: الشيعة الإمامية أنموذجا. ومن خلاله ارتأينا الاهتمام بمجمل السمات التي تجعل من الحاكم السائس كائنا مقدّسا يختلف عن سائر أفراد أمته ويتعالى عما هو كائن ليغدو بمثابة الإله في مدينته.

لقد تضحّت صورة الإمام في المقاربة الشيعية لاسيما لدى الشيعة الإمامية، فتحوّلت إلى هاجس يسيطر على وعيهم السياسي ويحضر في معظم إنتاجهم الفكري على اختلاف مراحلها. ونظرا لتعدد التآليف الشيعية التي تطرقت إلى هذا الموضوع، فإنّ عملنا استند إلى نموذج محدّد هو الفقيه «محمد بن الحسين الشريف المرتضى الموسوي» (ت: 436 هـ) نقيب العلويين الذي كان أحسن مثال مدافع عن مبادئ الشيعة الإمامية فيما يتعلّق بإشكالية الإمامة المجسّمة لبؤرة الخلاف بين سائر أصناف المفكرين.

وبناء على ذلك توزّع بحثنا إلى ثلاثة محاور رئيسية ترتّبت على النحو التالي:

المحور الأوّل: ضرورة سلطة الإمامة

المحور الثاني: الإمام والتعيين الإلهي

المحور الثالث: صفات التأله

واستنادا إلى مختلف هذه العناصر سنحاول رصد طبيعة المقاربة التي قدّمها الشريف المرتضى فيما يعنى بالصورة المثلى للإمام الشيعي الذي تحوّل إلى ذات أسطورية ارتقت إلى مرتبة فوق بشرية إثباتا

لمدى هيبتها وتضخيمها لذرورة سيادتها.

١. ضرورة سلطة الإمامة

مثّلت مسألة الإمامة في الفكر السياسي الشيعي التقليدي إحدى أهمّ المواضيع الجوهرية المهمة بنظام الحكم المفترض أن يكون. فالإمامة رئاسة عامة لجميع المسلمين، وهي قيادة سياسية ودينية يتولّى صاحبها النظر في شؤون الأمة وتدير أمور الدولة لذا يصفها الشريف المرتضى بكونها «رياسة عامة في الدين»¹، لأنّ الإمام في هذه الحالة مكلف بتطبيق مختلف الأحكام الجارية في النصّ وإتمام دور النبوة، وهذا ما يتوافق مع التعريف الذي قدّمه أبو جعفر الكليني لسلطة الإمامة حيث يقول: «الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول» الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدين وعزّ المؤمنين، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف، الإمام يحلّ حلال الله ويحرّم حرام الله ويقيم حدود الله ويذبّ عن دين الله ويدعو إلى سبيل ربّه»².

وبالتالي تعدّ الإمامة من الواجبات الشرعية التي بفضلها يتحقّق تنظيم الاجتماع البشري إضافة إلى كونها تضيف على السلطة السياسية المشروعية الدينية اللازمة. كثيراً ما يستخدم الفقه السياسي الشيعي مصطلح «الإمامة» لوصف النظام السياسي وللتأكيد على أنّ السياسة تطلّ من الشؤون التابعة للدائرة الدينية، لهذا السبب تشير الآيات القرآنية التي تكرّر فيها مصطلح «الإمامة» إلى معنى الرئاسة الدينية والقيادة الشرعية المطبقة للمبادئ الإسلامية. ذكر في القرآن: «وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ»³. ووردت الإمامة أيضاً في سياق طلب القيادة وذلك في قوله: «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»⁴.

يتغلغل إذا الطابع الديني في مصطلح الإمامة الذي تخطّى لدى الشيعة حجم القيادة الدنيوية لينسب للإمام صفات فوق بشرية تجعله كائناً متفرداً خارقاً يتجاوز دوره مجرد الرئاسة الدنيوية والبشرية المحدودة. لقد تحوّل الإمام إلى صاحب مقام إلهي مميز في الدولة، فوجوده بات ضرورة أولية حتّى يتمكّن من إدارة المصالح العامة للمجموعة، لهذا السبب اندرجت مسألة الإمامة في الفكر السياسي الشيعي وتحديدا لدى الشيعة الإمامية ضمن الأصول على عكس الرؤية السنية التي تجعل هذه القضية ضمن الفروع. ومن هنا تتألّى أصالة هذا النظام الوظيفي، فالاجتماع الإنساني بما هو واقع تتحدّد فيه العلاقات بين الدوات ويتنظم من خلاله وجودها يستدعي هذا الشكل من السلطة لكي يضمن تناسق عناصره وتوافقها، وذلك

ما أكدّه محمد بن الحسن الطوسي في «اقتصاده» حيث يقول: «ثبت أنّ الناس متى كانوا غير معصومين، ويجوز منهم الخطأ وترك الواجب، إذا كان لهم رئيس مطاع منبسط اليد، يردع المعاند... وينتصف للمظلوم من الظالم، كانوا إلى وقوع الصلاح وقلّة الفساد أقرب، ومتى خلوا من رئيس على ما وصفناه، وقع الفساد وقلّ الصلاح... بهذا جرت العادة وحكم الاعتبار، ومن خالف ذلك لا يحسن مكالمته»⁵.

وبناء على ذلك، يتّضح مدى احتياج الاجتماع إلى الإمامة وإلى تدبير الإمام الذي يبقى صلاح الأمة مرتبطاً بدوره، فانعدام هذه السلطة سيبعث من دون ربّ الفوضى والتشتت والانقسام الذي يهدّد كيان الدولة. لذلك تحدّدت الإمامة لدى الشيعة الإماميّة على أساس أنّها «لطف في الدين»، وهو موقف يناقض من اقترح استبدالها بالتمكين⁶. ويشرح الشريف المرتضى مسألة اللطف قائلاً: «فالإمامة عندنا لطف في الدين، الذي يدلّ على ذلك أنّنا وجدنا الناس متى خلوا من الرؤساء ومن يفزعون إليه في تدبيرهم وسياستهم اضطربت أحوالهم... وفشا فيهم فعل القبيح، وظهرتهم الظلم والبغي، وأنهم متى كان لهم رئيس أو رؤساء يرجعون إليهم في أمورهم كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، وهذا أمر يعمّ كلّ قبيل وبلدة وكلّ زمان وحال، فقد ثبت أنّ وجود الرؤساء لطف بحسب ما نذهب إليه»⁷.

إنّ هذا الضرب من اللطف هو في الحقيقة لطف إلهي، والمقصود بذلك أنّ على الخالق واجب اللطف بعباده المتمثّل في هدايتهم وتقويمهم وإرشادهم إلى أقوم السبل حتّى يكون باستطاعتهم ترتيب شؤونهم على الشكل الأفضل والأفضل، ولا يتحقّق هذا الأمر إلا بوجود إمام يتمّ تعيينه تعييناً إلهياً حتّى يبسط للأمة بواسطة ما لديه من معارف ربّانيّة النهج الشرعي الصالح لكي يسيروا عليه ويجتنبوا الأخطاء.

الإمام والتعيين الإلهي

لما كان الإمام حجّة الله وممثّله على الأرض، فإنّ تعيينه إلهي خالص ومقامه بمثابة مقام الرسول، وبالتالي لا يمكن لأيّ فرد من أفراد الأمة التداخل في ترتيب الإمامة وفي نصب الإمام. إنّ الإمامة ليست إلا صورة معبّرة عن الولاية الإلهيّة في الكون وذلك ما انتهى إليه أحد الدارسين الشيعة حين بيّن أنّ «الإمامة عهد إلهي كما النبوة»⁸.

انطلاقاً من هذه الزاوية يتداخل معنى الإمامة مع معنى النبوة لأنّ الوظائف التي يقوم بها النبي هي ذاتها التي أنيطت بعهد الإمام الوصي والمتجسّد في تبليغ الرسالة وقيادة الأمة وإرشادها، إضافة إلى أنّ كليهما قائم على مقتضى «النصب الإلهي» وهذا دليل على أنّ الإمام يتجاوز حيّز

الإطار التاريخي السياسي بكلّ مستوياته لينتمي إلى دائرة المقدّس والمتعالى التي لا يمكن للإرادة البشرية أن تطولها.

ولقد استند تصوّر الشيعي إلى جملة من البراهين النقلية التي فسّرت على أساس أنّها تبوأ «عليّ بن أبي طالب» المكانة المرموقة التي كان من المفترض أن يحتلها فيتحوّل إلى «آية الله الناطقة أمام خلقه»⁹. وفي هذا الصدد لجأ الفكر الشيعي إلى آيات مضبوطة لإثبات أحقية خلافة عليّ فكانت الآية 67 من سورة المائدة: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا يَلْفُتْ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»، تمثل دليلاً قطعياً على الأمر الإلهي بتنصيب «عليّ» وصيّ الرسول وخليفته، فالله أوكل إلى «محمد» مسؤولية تبليغ أمر الولاية من بعده التي تؤول بشكل آليّ إلى «عليّ» دون سواه، فإن لم يتمّ هذا الأمر ألحقت بالأمة الكثير من الأضرار، وهنا يعدّ الله الرسول بالمازرة والمساندة والحماية¹⁰.

إنّ مسألة تعيين الإمام لم تكن نتاج ظروف سياسيّة مخصوصة، كما أنّها لم تنجم عن أحداث عابرة، بل إنّها أمر إلهيّ أنزل على النبيّ فكان من المهام العظيمة التي دعي إلى أدائها. ويعزّز الفكر الشيعي الإمامي هذا البرهان القرآنيّ بأدلة وحجج أخرى استقاها من الحديث النبوي، مثل حديث الثقلين وحديث المؤاخاة وحديث المنزلة وحديث الغدير ومجمل هذه الأحاديث وغيرها خصّص لها الشريف المرتضى قسماً هاماً في كتاب الشافي شرح فيه طبيعة كلّ حديث ومقاصده¹¹. ومن ثمّ فإنّ المقاربة الشيعيّة ذهبت إلى صياغة موقفها من قضية التعيين الإلهي للإمام انطلاقاً من أدلة نصيّة وقع تأويلها لأجل إثبات مدى مشروعيّة هذا التنصيب وللتأثير في بنية الوعي السياسي للأمة الإسلاميّة وترسيخ صورة الإمام المتعالى صاحب السلطان الكارزمي الذي تحوّل إلى ذات لا تاريخيّة كانت امتداداً للذات الإلهيّة في الكون، فنصب الإمام من هذه الوجهة يستقيم من خلال قاعدة واحدة هي التعيين وهذا ما يبطل في المقابل قاعدة الاختيار التي تقتضي الإجماع والشورى والبيعة، يقول عبد الإله بلقزيز: «الإمامة تحصل بالتعيين الإلهي ولا علاقة لها بإرادة الناس واختيارهم، ومعنى ذلك أنّ أمرها لا يستقيم شيعياً، إلّا بدحض موضوعة الشورى والاختيار عند أهل السنّة، وبيان بطلانها. وذلك هو. بالذات. ما أجمعت عليه الكتابات الشيعيّة القديمة»¹².

على هذا الأساس تمّ بيان ملامح الدولة الإلهيّة التي يسوسها الإمام المؤله المختصّ بصفات عجائبيّة خارقة تميّزه عن غيره وتمنحه سلطة مطلقة وسيادة مقدّسة ومشروعة. ولعلّ هذا الأمر استدعى منّا التوقّف عند مجمل السمات التي ينفرد بها الإمام فتحوّله إلى كائن مختلف مفارق

لبقية أفراد أمته.

فما هي الصفات التي نصّ الفكر السياسي الشيعي على ضرورة توقّرها في قائدهم؟
وإلى أي مدى ساهمت في تثبيت صورته المقدّسة ومقامه المتعالي؟

III. صفات التّأله

1) العصمة:

تثير صفة العصمة التي اشترطتها المقاربة السياسيّة الشيعيّة قضايا عديدة ومتشعبة نظرا لكونها لم تتعلّق بالمجال النظري التشريعي فحسب بل اتّصلت بجانب الممارسة العمليّة للسلطة السياسيّة وبآليات اتّخاذ القرار السياسي في دولة الإمامة. وإنّ ذلك ما جعلها تتخطّى الإطار الشرعي لتغدو حجّة أغلب الفرق الشيعيّة التي تبرّر من خلالها مواقفها المتمحورة حول فكرة قدسيّة السلطة السياسيّة للدولة الإسلاميّة. ويجدر التنبيه ضمن هذا السياق إلى أنّ مسألة العصمة تضعنا إزاء مستويين محوريين: أولهما المستوى المفهومي للمصطلح، إذ كان من المفيد التعرّف على طبيعة الإمام الموصوف بالعصمة. فهذه الخاصيّة المستندة إليه منحة القدرة على الاختلاف عن غيره وأسبغته بقداسة طمست كلّ الجوانب البشريّة فيه وحولته إلى كائن خارق لا شبيه له، تصير أفعاله تشريعات وحقائق مطلقة يتعيّن الأخذ بها وتطبيق نوااميسها في نطاق الدولة وبواسطة دعمها.

أمّا المستوى الثاني فيتمثّل في تحوّل الجهاز السياسي الذي يمسك بزمامه السائس المعصوم إلى جهاز مقدّس يتّسم بنفس المزايا والملاح التي يتمتّع بها الحاكم. ومن ثمّ تنخرط عمليّة قيادة شؤون الرعيّة ضمن فضاء سياسيّ دينيّ معصوم تكون على ضوئه دولة الخلافة دولة قدسيّة تحاكي النموذج الإلهيّ الأصلي الذي ينأى عن الزلل والسهو والغلط وسائر أصناف الكبائر. إنّ البحث في جذور هذين المستويين اللّذين طرحتهما مسألة عصمة الإمام، والتيقّن ممّا ذهبت بعض المنظومات الفكرية الدينيّة على غرار المنظومة الشيعيّة الإماميّة إلى ترسيخه وإقراره حقيقة ثابتة، يستدعي تفحص مضمون النتاج النظري الفكري المتعلّق بالعصمة والذي اتّضحت من خلاله الكثير من الاختلافات بين جمهور المنظرين السنة والشيعية. انطلاقا من هذا السياق يقع تحديد مفهوم العصمة على أساس أنّها وقاية من الأخطاء والذنوب، وهي أيضا حماية إلهيّة للإمام من الإثم ومن سائر ضروب المعاصي التي يمكن أن يرتكبها. وإنّ ذلك ما

حاول إثباته الفكر السياسي الشيعي الذي أوجب أن يكون الإمام كاملاً في معارفه الشرعية وفي كيفية تمثيلها في حياته وعمله وهذا الأمر يستدعي كونه معصوماً عن الخطأ والفساد لأنه معهود إليه بالإمامة من الله لذا عرف الشيخ المفيد العصمة بأنها: «التوفيق واللفظ والاعتصام بها عن الذنوب والغلط في دين الله تعالى، وهي تفضل من الله على من علم أنه يتمسك بعصمته، والاعتصام فعل المعتصم، وليست مانعة من القدرة على القبح، ولا مضطرة للمعصوم إلى الحسن ولا ملجئة له إليه، بل هي الشيء الذي يعلم الله أنه إذا فعله بعبد من عبيده لم يؤثر معه معصية»³¹.

لقد أكد الفكر الشيعي عصمة السائس في الأمور الشرعية الدينية والأمور الدنيوية على حد سواء، فبرهن على تنزهه عن الإقدام على المعاصي معتبراً أن الله تدخل لتحصيل الإمام ودفع الغفلة والسهو والخطأ عن كافة أعماله وأقواله الأمر الذي حوّل مواقفه في الوقائع اليومية وأقواله الناصحة للأمة إلى قيم تشريعية تستدعي الامتثال لها والافتداء بها، وبالتالي بات من المستبعد وقوع الإمام في الزلل ومختلف عوامل الضعف المتصلة بالبعد البشري، وهذا التصوّر مكّن جمهور المفكرين الشيعة من صياغة مقاربتهم بشأن هذه المسألة التي تترجم عن إجماعهم على عصمة «علي بن أبي طالب» الذي «أرادوا إكسابه مناعة إلهية تجعل من التشكيك في أقواله وأفعاله أو سلوكه ذنباً لا يغتفر»⁴¹.

تحوّل «علي» إلى رمز للإنسان المترسخ في القداسة في المتخيل الإسلامي الشيعي، ومن هنا بدأت فكرة الإمامة الروحية والمعصومة تتشكل مكتسبة شرعيتها من صورة هذا الإمام التي أخذت تمتد وتتسع لتكون ركيزة ثابتة في الرؤية الشيعية الإيديولوجية للسلطة السياسية نظراً لما حباه الله من فضائل وخصال ميّزته عن غيره إضافة إلى كون النبي قد أوصى أن يكون خليفته وذلك بأمر من الله، واستند الشيعة في تأييد وجهة نظرهم إلى الكثير من الأحاديث والأخبار من أبرزها «حديث الغدير» وخبر «دوران الحق مع علي» الذي عقد له الكليني في «الكافي» باباً وسمه بـ «باب الإشارة والنص على أمير المؤمنين عليه السلام» أبرز من خلاله المكانة المرموقة التي احتلها أول الأئمة علي بن أبي طالب، فبين أن الله منحه هبة وقداسة جعلته مختلفاً عن غيره، وقد تدعّم ذلك انطلاقاً من حرص الرسول على إثبات عصمته، يقول أبو جعفر الكليني: «قال صلى الله عليه وآله: علي سيد المؤمنين، وقال: علي عمود الدين، وقال: الحق مع علي أينما مال»⁵¹.

ومن هنا شرع الفكر الشيعي في تأييد مبدأ العصمة الذي جعل شرطاً ضرورياً لاستقامة الإمامة

وحماية المنظومة السياسية برمتها، فلا يمكن أن توجد دولة تسمي نفسها دينية إلا إذا توفرت صفة العصمة في القائم على أمرها حتى تضمن شرعية ممارساتها وتؤيد مشروعها السلطوي الذي تطمح إلى إنجازه فترعى شؤون الأمة وتكون قيادتها صادرة عن وحي ومعارف سرية لا تنجلي إلا لقائد معصوم من كافة النقائص. وفي سياق ذلك تلج الشيعة الإمامية على أهمية صفة العصمة لدى الإمام فيعرف الشريف المرتضى هذه الصفة قائلا: «اللفظ الذي يفعله الله تعالى، فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح. فيقال على هذا: إن الله تعالى عصمه بأن فعل له ما اختار عنده العدول عن القبيح، ويقال: إن العبد معصوم لأنه اختار هذا الداعي... وأصل العصمة في اللغة المنع، يقال: عصمت فلانا من السوء، إذا منعت من حوله به، غير أن المتكلمين أجروا هذه اللفظة على من امتنع باختياره عند اللطف الذي يفعله الله تعالى به، لأنه إذا فعل به ما يعلم أنه يمتنع عنده من فعل القبيح، فقد منعه من القبيح»⁶¹. ويرى الشريف المرتضى أن الإمام يتفق مع الرسل في صفة العصمة فيقول في هذا الشأن: «إن الإمام لا يكون إلا معصوما كعصمة الأنبياء»⁷¹.

يمثل هذا الإقرار برهانا جليا يحيل على طبيعة المعتقد الشيعي الإمامي، فالإمام يماثل الرسول في الهيبة والسيادة واجتناب القبيح من الأفعال، وتلك خلال بجله الله بها، يذكر صاحب «الشافى» في هذا الصدد: «إن الإمام حجة فيما يؤديه من الشرع وأنه يجب أن يكون معصوما لنا من خطئه فيما يؤديه كالرسول صلى الله عليه وآله وسلم— فلو لم يكن هو معصوما لجاز عليه فعل القبيح»⁸¹.

وتبعاً لذلك ظلت العصمة من أبرز متطلبات خطة الإمامة التي تستدعي أن يكون المكلف قدوة لغيره، متمكنا من رفع الفساد وتنظيم أمر الخلق. فالعصمة قوة عقلية وطاقية نفسية تحصل لدى المعصوم وتكون ناجمة عن أمرين هامين هما: اللطف الإلهي وتهذيب النفس، ومتى اجتمع هذان الأمران تحولت العصمة إلى علة تامة في الإمام تستدعي أتباعه والاستجابة له وطاعته طاعة مطلقة.

إن هذا الفهم المخصوص للعصمة يجعلنا نقرّ بسرانها في جميع المسائل الخاصة بالسياسة، فذلك يثبت تميز السائس عن سائر الخلق وتمتعه بمكانة سامية وسلطة لا محدودة مقدسة يمارسها على الأمة بحكم تترهه، فلا يجوز وفقا لهذه المزايا أن يخضع لانتخاب الأمة التي يترعّمها، ولقد سعى حميد الدين الكرمانى إلى صياغة رأيه في ما يخص هذه المسألة انطلاقا من جعله العصمة تنطبق على المجالات الدينية الروحية والحقول الدنيوية الواقعية على حدّ السواء

وذلك ما اختزلته رؤيته التي توسّع من دائرة هذه الصفة. يقول الكرمانلي: «إنّ نفوس الأنبياء والأوصياء لا تشابه نفوس الحدود الأدنى مرتبة، التي ليست بحكم كونها أقلّ شأنًا منهم معصومة وتستحيل إلى الخير والشر»⁹¹.

إنّ اتّصاف الإمام بالعصمة يؤدّي إلى تحوّل الدولة الإسلاميّة إلى دولة معصومة بدورها تستمدّ سلطتها الروحيّة من سلطان الوحي ويكتسب اجتماعها المدنيّ قيمة من خلال قدسيّة الإمام المفضّل على سائر الخلق، وهنا يوضّح الشريف المرتضى الترابط الضروري بين الإمامة والسلطة بالاعتماد على الاستدلال العكسي إذ أنّه يقيم وجوب الإمامة على ضرورة السلطة من فرضيّة سابقة ترى وجوب أن يكون صاحب السلطة أمثل الناس بين قومه. يقول: «الذي يدلّ على وجوب الإمامة في كلّ زمان، فهو أنّنا نعلم أنّ وجود الرئيس المطاع المهيّب أدعى إلى فعل الحسن، وأردع عن فعل القبيح، وأنّ المظالم بين الناس، إمّا أن ترتفع عند وجود من وصفناه، أو تقلّ، وأنّ الناس عند الإهمال وفقد الرؤساء يبالغون في القبيح، وتفسد أحوالهم» — وأما الذي دلّ على عصمة الرئيس المذكور، فهو أنّ علّة الحاجة إليه موجودة فيه، فوجب أن يحتاج إلى رئيس إمام، كما احتيج إليه والكلام في الإمامة كالكلام فيه»⁹². وبالتالي تكون السلطة تابعة للإمامة ويكون الإمام المعصوم هو القائم عليها لأنّ ولايته تنسّع إلى ما هو أسمى من مجرد التدبير السياسي.

انطلاقاً من هذه الزاوية يلغي التصرّور الشيعي كلّ شكل من أشكال الدولة المدنيّة، فيجمّد الجانب السياسي المتحكّم في جهازها والموجّه لهماكلها والذي بواسطته يتمّ اتّخاذ القرارات الهامة وممارسة الزعامة السلطوتيّة. فالإمام المعصوم المتّصف بالتنزيه والقداسة بات متمتّعاً بطاقة خارقة وقوّة إيمانيّة عجيبة وإلهام ربّانيّ فائق ييسّر أمامه السبل للتحكّم في واقع المدينة والانفراد بالسلطة السياسيّة، إنّه امتداد للوجود الإلهي على الأرض.

من الواضح إذا أنّ السعي إلى تثبيت كلّ هذه التصرّورات الخارقة كان محكوماً بغرض سياسيّ أساسيّ تلخّص في إقناع الرعيّة بوجوب الطاعة والولاء وإظهار الإخلاص التامّ للسائس، فأبى محاولة للتمرد على النظام الشامل لدولة الإمام المعصوم ولأوامره تعدّ اختراقاً للناموس الإلهي وإثماً كبيراً يؤخذ عليه صاحبه. يقول الشريف المرتضى: «من حارب الإمام العادل، جرى مجرى من حارب الرسول، في الحكم عليه بالكفر وإن اختلفت أحكامهما من حيث المدافنة والموارثة وكيفيّة الغنيمة من أموالهم»⁹³.

إنّ هذا الشكل من التسامي والارتقاء الذي التبس بصورة الإمام المعصوم سائس الدولة الإسلاميّة،

لا يحجب ما هدفت إلى إرسائه بعض المقاربات التي حاولت التنكر لصفة العصمة الملحقه بجهاز الإمامة وخطّة الإمام. وبالإمكان في هذا السياق التوقف عند جانب من الموقف الاعتزالي الرافض لهذا المبدأ. فالمعتزلة عموماً لم يقرّوا بوجود عصمة الإمام لأنّها صفة يصعب تجسدها أو تجلّوها في الذات البشرية. ولقد احتج القاضي عبد الجبار على هذا الأمر من خلال مبادرته الهادفة إلى التدقيق في الأدلة الشرعية التي توسّلها الشيعة مبرزا أنّها تخلو من علامات مثبتة لعصمة الإمام. يقول صاحب «المغني»: «شبهة أخرى لهم، ربّما قالوا: لا بدّ من كون إمام معصوم في كلّ زمان لأنّ أدلّة الشرع من كتاب وسنة لا تدلّ بنفسها لاحتمالها ولذلك اختلفوا في معناها مع اتفاقهم في كونها دلالة، فلا بدّ من ميّز عرف معناها اضطراباً من الرسول أو من إمام سواه، فقالوا: فلو جاز خلافه كان لا يمتنع أن ينزل الله تعالى كتاباً ولا نبياً في الزمان، فلمّا بطل ذلك من حيث لا بدّ من ميّز للمراد بالكتاب للاحتمال الحاصل فيه فكذلك القول في الإمام»²².

على هذا النحو، رمى الفكر الاعتزالي مثل هذا التصوّر بـ«البدعة» ودعا إلى ضرورة نقضه وتهديمه وتجاوزه. يقول أحمد محمود صبيحي: «وينكر القاضي على الشيعة اشتراط العصمة في الإمام، فلا تقتضي الإمامة إلاّ الإسلام والحرية والعقل والبلوغ والعدالة الظاهرة والفضل في الدين والعلم وجودة الرأي»³². وإضافة إلى العصمة فلا بدّ من كون الإمام أمثل أفراد أمته، إذ لا يجوز تقديم المفضول مع وجود الفاضل، فلا بدّ أن يكون أعلم الرعية نظراً لكونه القائم على أمرهم في جميع ما يتعلّق بهم وبوجودهم.

(2) الفضل:

لقد شغلت مسألة الفضل مكانة لافتة في المنظومة الفكرية السياسية الشيعية ممّا أدّى إلى جعل وجوب الإمامة مشروطاً بتوقّر صفة الفضل. يقول الشريف المرتضى في هذا الإطار: «إنّا لا نوجب الإمامة إلاّ للأفضل»⁴². ولا يكاد صاحب الشافي يكتفي بهذا التعريف الموجز، فيتولّى شرح طبيعة الفضل والوقوف عند أصنافه وما يدخل في نطاقه وما يوفّره للإمام من تفوّق في الثواب على رعيّته قائلاً: «الذي لا يدلّ على أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيّته في الثواب والعلوم وسائر ضروب الفضل المتعلقة بالدين، الداخلة تحت ما كان رئيساً فيه ما نعلمه وكلّ العقلاء من قبح جعل المفضول في شيء بعينه إماماً ورئيساً للفاضل فيه ألا ترى أنّه لا يحسن ممّا أن نعقد لمن كان لا يحسن من الكتابة إلاّ ما يحسنه المبتدئ المتعلّم رياسة في الكتابة على من هو في الحذق بها والقيام بحدودها بمنزلة ابن مقلّة حتّى نجعله حاكماً

عليه فيها وإماما له في جميعها...»⁵².

استنادا إلى ما تقدّم، طفق الفكر الشيعي في التأسيس للأفضليّة انطلاقا من مستويين: تمثّل المستوى الأوّل في الكشف عن حجم فضائل «عليّ» الّلامحدودة التي تفوق فضائل «أبي بكر» وتقضي بأولويّة تنصيبه، في حين أنّ المستوى الثاني تجسّم في تفوّق وجوه فضائل «عليّ» على وجوه فضائل «أبي بكر». فقد اجتمعت فيه مطلق الفضائل وأكملها وذلك ما أهله لأن يكون أفضل أهل عصره في اعتقادهم.

من الواضح إذا أنّ هذين المستويين جعلاً الشريف المرتضى يرفض صراحة تقدّم إمامة أبي بكر على «عليّ» والطعن فيها نظرا لعدم استنادها إلى الأدلّة المقنعة التي تثبت أنّه أكثر ثوابا من «عليّ». وقياسا على ذلك احتاج الإمام إلى أن يكون ملما بمختلف علوم الدين عارفا ببواطن الأحكام كلّها وبأحوال من يسوسهم. فرائسته اقتضت أن تجتمع فيه سائر ضروب الفضل التي تجعله يتفوّق على غيره. من هذا المنظور يتحوّل الإمام لدى الشيعة إلى مرجعيّة عليا وشاملة وقدوة راسخة في متخيلهم الجماعي لأنّه يستلهم سيادته وهيبته من الله مباشرة الذي يورثه طرائق تدبير شؤون الدنيا بما في ذلك سياسة الناس.

إنّ هذه الصورة التي خلعت على الإمام تجعله في منأى عن الزلزل لأنّه يتمتّع بصفات الكمال التي تساعد على الحكم بالحقّ وتنفيذ الأوامر الإلهيّة، فهو الفاضل المتعالي والمتميّز الذي يستوجب سلطانه الطاعة الكاملة دون إبراز أي مظهر من مظاهر الاستغراب أو المعارضة. فقضيّة توليّة الأفضل مسألة محسومة في أفق المقاربة الشيعيّة «الإماميّة». يقول الشريف المرتضى: «إنّ الفضل هو الذي لا يدّ منه»⁶².

والمتمأمل في موقف الشريف المرتضى يدرك أنّ أساس الفضل عنده هو الدين والعبادة لا السياسة. ومن ثمّ فإنّه يقصي مختلف الأبعاد الواقعيّة السلطويّة الخاصّة بجهاز الدولة وبما تملّيه مصالحها ليجعل المشروع السياسي جزءا من المنظومة الدينيّة. ولقد انعكس ذلك من خلال قوله: «وجب أن ينصبّ الفاضل في العبادة، والناقص في السياسة إماما لمن كان دونه في كلّ ذلك، وينصبّ الفاضل في السياسة المفضول في الثواب والعبادة إماما لمن كان أيضا دونه في كلّ ذلك، ولا يقدّم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه»⁷².

رغم ما بدا من تشدّد تصوّر الشيعي في اشتراط صفة الأفضليّة في الإمام، فإنّ من بينهم من لم يلتجأ في عمليّة التنصيب إلى مثل هذا المعيار من ذلك مثلا «الزبديّة»، هذه الفرقة التي لم تبرز معارضتها لخلافة «أبي بكر»، بل حاولت التخلّص من التأويلات الفاسدة وطعنت في مغالاة

بعض التصوّرات الشيعيّة لتقرّ بفاعليّة الدور الذي يؤديه الإمام دون إظهار التشدّد في اشتراط أمر الفضل ومن غير أن تهتمّ بالمناقب والخلال التي قد لا يحتاج إليها السائس أثناء تسييره لأمر الحكم ولا تخدم الجوانب العمليّة في جهاز الدولة. ومن ثمّ أيد «الزيديّة» جواز تنصيب الإمام المفضول مع وجود من هو أفضل منه⁸² لسبب هامّ يكمن في ضرورة مراعاة مقتضيات السياسة في المدينة. يقول محمّد علي الكبيسي في هذا النطاق: «فالواقع الاجتماعي، وضرورات السياسة تعرض على الأئمة أشخاصا يتوافقون وطبيعة المرحلة. فمنصب الخلافة. بوصفه ظاهرة إنسانيّة تاريخيّة. ليس نورانيّا أو إلهيّا حتّى يظلّ جوهرًا ثابتًا، ممّا يجعلنا نقول إنّ المقياس المحدّد لتوليّ الأمور هو الأحوال السياسيّة»⁹².

إنّ هذه الرؤية تتفق مع ما تطّلع الفكر الاعترالي إلى وضع دعائمه المحوريّة بخصوص مسألة الأفضليّة، ذلك أنّ القاضي عبد الجبار ينقض المبدأ الذي ينصّ على مآل الإمامة إلى الأفضل في الدين دون السياسة مستخدما مجموعة من الحجج العقلية التي تتضارب مع بديهيات الشيعة «الإماميّة» ومسلّماتهم بشأن هذه القضية. لقد طفق مؤلّف «المغني» يضبط أولا القاعدة التي عليها مدار هذا الأمر فقال: «إنّ ما كان أدخل في المصلحة في باب الإمامة فهو أولى بالإجماع»⁹³. إنّ القاضي عبد الجبار ما فتى يلجّ على ما يعود بالمنفعة والصالح على الأئمة ويخدم المصلحة السياسيّة السلطويّة ويتأقلم مع مقتضيات الدولة ويخضع لمنطقها وحاجاتها الملحة. يقول مدعّم ما ذهب إليه: «الإمامة ليست للأفضل بالفضل ولا بزيادته وإنّما يختار للإمامة ما تقتضيه المصالح»¹³. لهذا السبب وضّح صاحب «المغني» مختلف الحالات التي تجعل تقديم المفضول على الأفضل أولى²³.

⊠ الحالة الأولى: أن يعدم في الأفضل العلم بالسياسة وبطرق التدبير والتوجيه رغم ما أثبتته من تقدّم في الدين والعبادة، فعند ذلك يكون أحقّ بالمنصب من الأفضل.

⊠ الحالة الثانية: تتمثّل في تحليّ المفضول بشهرة الفضل بين الناس دون الأفضل، يقول القاضي عبد الجبار: «أو يكون المفضول مشتهر الفضل عند العامة والخاصّة، والأفضل خفي الفضل»³³، فهذا الأمر يمكنه من فرض طاعته ويسهّل الالتفاف حوله.

⊠ الحالة الثالثة: وتعكس هذه الحالة ما يعرف به الأفضل من أخلاق البخل والشحّ وحدة الطبع وعدم القدرة على إجراء الأحكام والحدود. يقول القاضي عبد الجبار في نطاق ذلك: «أو يكون في الفاضل صوارف ليست مثلها في المفضول كالعجلة والحدة والبخل الشديد وما أشبه ذلك»⁴³، وتتعدّد الحالات وعلى مثلها يقع القياس. والمتأمّل في مختلف الجوانب التي درسها

القاضي وأشار إليها، يلوح طبيعة وعيه السياسي ويقف عند فحوى مقارنته السياسية الكلامية التي تشيبت بالسياسي وجعلته بؤرة نظرها ومحور طرحها فتصوره يخلو من الطابع التقديسي لمؤسسة الإمامة لأنه أدرك طبيعة الآليات التي تسيّر السياسة وتطرق إلى ضرورة وجود ضرب من التعامل العقلاني «النفعي» بين الإمام وبين سائر أفراد الأمة، وبالتالي لم يكن تشريع القاضي عبد الجبار لإمامة المفضول تقليلاً من شأن «الأفضل» أو تعبيراً عن تهميش الصفات الجوهرية التي بفضلها يتم اختيار السائس. يقول «محمد عمارة» موضحاً أبعاد رؤية القاضي: «ومما يجب الالتفات إليه والتنبيه عليه أنّ إجازة المعتزلة لإمامة المفضول لم تكن كما كانت عند آخرين، ضرباً من التهاون في شروط الإمامة، ومسايرة لسلطات المتغلبين الذين استولوا على السلطة واغتصبوا السلطان دون أن يتحلوا بالفضل المطلوب لهذا المنصب العظيم... لأنّ المعتزلة لم يتنازلوا عن شرط من شروط الإمامة ولا صفة من صفات الإمام»⁵³.

إنّ الرؤية السياسية الشيعية لم تتوقف عند شرطي العصمة والفضل اللذين اعتبراً من الصفات المركزية لضمان القدسية السلطوية للسائس بل ادّعت للإمام العلم الباطني الملهم الذي يصل القرارات الإنسانية المحدودة بتشريعات الله الموجهة لصالح الرعية. ففي توفر المعرفة السرية الروحانية إلى جانب مبدأ العصمة تحقيق لتمييز سلطة الدولة الشرعية وإثبات لأحقية المنصب المنوط بعهدة الإمام.

(3) العلم الباطني:

يتعلّق شرط العلم الباطني بالمستلزمات الأولية المحددة لنظام الإمامة ولوجود الإمام، فنظراً لما بلغته مؤسسة الإمامة من تميّز وسمو وتعال، ومراعاة لما احتاجت إليه قيادتها السياسية من معارف وجهود خارقة لتسيير برامجها وتوطيد بنيانها، اتّضحت الحاجة إلى إمام موهوب بعلم روحاني غير محدود، يكون ملماً بكافة أصناف الأحكام الشرعية والمسائل القرآنية الظاهر منها والباطن ويتمتع بقدرة فائقة على استلهاهم المعارف المستورة الخفية التي لا تنجلي حقائقها إلا لمن ثبتت فيه صفات العصمة.

بهذا المعنى يكون العلم الباطني هبة مكتملة لمسألة العصمة الحاصلة لدى الإمام دون سواه. فهو معرفة سرية تفوق المعارف العقلية أو الكسبية ويلقى في القلب على شكل «إلهام» أو «كشف»، لذلك يختلف عن سائر أصناف العلوم الأخرى التي أخذ الفقهاء والمتكلمون من غير الشيعة في توضيح طبيعتها وشرح دعائمها.

لقد شرّعوا إلى علم يشحذ العقل ويزيل المساوئ ويقلّل من الهفوات والذنوب بحيث يتفوّق من خلاله السائس ويتفرد. وتبعاً لذلك يتحوّل هذا العلم عند هؤلاء إلى مقياس لاختيار الإمام وترشيحه. لهذا السبب ذهب الفقيه السيّ الماوردي إلى جعله من أحد أهمّ الشروط السبعة المعتبرة في تقليد الخليفة، فأبرز أنّ الغاية من وراء علمه هي التمكن من تسيير الدولة وقضّ القضايا وقطع الخصام بين المتشاجرين وتحقيق القدرة على تشريع القرارات وتنفيذها وإقامة الحدود التي تمنع الأئمة من السقوط في الزلل. فهو إذا علم واضح الأركان صريح الغايات لأنّه يؤدّي حتماً إلى «الاجتهاد في النوازل والأحكام»⁶³. لأجل ذلك لا يصدر هذا العلم إلاّ عن الشرع لما يتضمّنه من نظم قيمية ثابتة يستعين بها الإمام على النظر الحصيف في متطلّبات الحكم ودواعيه.

انطلاقاً من هذه الأرضية يمكن الجزم بأنّ العلم الذي اشترطه فقهاء السنّة لا يشابه في مصادره ومراميه الصنف الذي رام أصحاب الموقف الشيعيّ وضع أسسه، فالإمام يختلف اختلافاً كلياً وشاملاً عن سائر المخلوقات الأخرى، ويمتاز علمهم من جهة تكوينه وملكاته الحاصلة ومن جهة القوى التي ترعاه وتدفع عنه سائر الأخطار التي تترصّده.

إنّ هذه المنزلة التي حظي بها الإمام في الفكر السياسي الشيعي تقتضي أن يتفوّق ويتّحد بالذات الإلهية من خلال ما يكتسبه من علم باطني يرثه عن الرسول حتّى تنكشف له حقائق الوجود ويكون وعاء لكافة العلوم على كثرتها واختلافها.

إلى جانب ذلك تبلورت فكرة تلقّي العلم من الرسول ثمّ من «الوصي». حسب التعبير الشيعي. وتمّ تسويق هذا الأمر بالرجوع إلى أحاديث مرفوعة إلى الرسول وتردّد ذكرها لدى الشريف المرتضى في كتاب الشافي وجاءت على الصيغة التالية:

«أنا مدينة العلم وعليّ بابها» و«أنت ممّي بمنزلة هارون من موسى»⁷³ بالإضافة إلى ذلك يبيّن الكليني على لسان «الإمام الباقر» أنّ الله عيّن عليّاً بمثابة الراية المنتصبة بينه وبين خلقه، فكلّ من يقرّ بمكانة عليّ ومرتبته فهو مؤمن، وكلّ من يتنكّر لهذا الأمر ويرفضه فهو في عداد الكافرين. يقول أبو جعفر: «إنّ عليّاً باب فتحة الله، فمن دخله كان مؤمناً، ومن خرج منه كان كافراً ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في طبقة الذين قال فيهم الله تبارك وتعالى: لي فهم المشيئة»⁸³.

ومن ثمّ ندرك أنّ العلاقة بين النبيّ وبين عليّ مورّث العلم إلى الأئمة من بعده، علاقة تكامل واتّحاد، وذلك ما جعل بعض الشيعة يغالون في وصفها للتأكيد على فكرة الانصهار بين الطرفين. وفي

الإمام المؤله في الفكر السياسي الشيعي القديم ————— حنان يالشوش

هذا الصدد يعقد الكليني بابا يسرد فيه ثلاث روايات مختلفة الأسانيد لخبر نزول جبريل برمانتين على النبي الذي أكل واحدة واختارتوزيع الثانية إلى جزأين، جزء أكله وجزء أطمع به عليًا ثم قال له:

«يا أخي هل تدري ما هاتان الرمانتان؟ قال: لا، قال: أما الأولى فالنبوة ليس لك فيها نصيب وأما الأخرى فالعلم أنت شريكي فيه»⁹³.

إنّ هذا الخبر ينطوي على أبعاد أسطورية تهدف إلى تضخيم العلاقة القائمة بين النبي والوصي «علي» بغية إدراك معنى الشراكة في العلم بين الطرفين، هذه الشراكة التي كان مصدرها السماء وحظيت برعاية ربّانية مميّزة وعناية بالغة، لقد وضّح الكليني هذا الأمر بقوله: «فلم يعلم واللّه رسول الله صلى الله عليه وسلم حرفاً ممّا علّمه الله عزّ وجلّ إلّا وقد علّمه عليًا، ثم انتهى العلم إلينا»⁹⁴.

إنّ العلم الباطني الذي أراد الفكر الشيعي تثبيت ركائزه هو علم إليّ المصدر لا دخل للعقل البشري ولا للاجتهاد الفردي في وضعه، وهذا ما شدّدت عليه الباحثة أرزينا لالاني (Arzina Lani) بقولها: «وهذا العلم الروحاني الذي ينتقل من جيل إلى جيل، هو كناية عن ذلك العلم الخالد الذي يشكّل جزءاً من وصيّة النبي محمّد لعليّ، ومن بعده للأئمّة اللاحقين له. وطبقاً لهذه العقيدة، يكون عليّ قد ورث النور في آخر دقيقة من حياة النبي فحسب»¹⁴.

إنّ العلم الحاصل لدى الإمام يجعلنا إزاء إشكالية هامة تتمركز حول علاقة هذا القدر الكبير من المعارف الباطنية اللامحدودة بمجال السياسة وتدير المدينة، إذ لا بدّ من وجود رابط قويّ يترّز اشتراط هذا الصنف من العلوم في إمام لا يقتصر حضوره على البعد الروحاني فحسب بل ينخرط بحكم مؤهلاته الأسطورية الخارقة في إطار الواقع المدني السياسي الذي يتطلب منه المتابعة والإرشاد والإدارة، ولعلّ ذلك ما ترجمته آراء المنظرين لشرط العلم الباطني في إمام الجماعة. فمقاربة أبي جعفر الكليني، على سبيل الذكر. وإن لم تفصح عن وجوه التكليف السياسي وطرائق تجلّيه في الدولة، فقد أثبتت بشكل ضمني الرابط المتين بين مبدأ الوراثة في العلم ومبدأ الوراثة في السلطة السياسية والحكم لأنّ الدولة التي اكتمل بنائها بواسطة دعم المبادئ الإلهية المعيارية التي استوعبها الإمام، تطلّ في حاجة ماسّة ودائمة إلى من يدافع عن منظوماتها الروحانية القيمة حماية لجهازها من العطالة ومحافظة على دعائمها الضرورية من الزوال، فلن يتسنى حدوث ذلك إلّا بفضل انتصاب إمام يرث العلم والسلطة عمن سبقه من الأئمّة المتفوقين المصطفين.

والمعلوم أنّ الرؤية الشيعية كان لها غرض آخر يقبع خلف التشبّث بوهم المعرفة الباطنية ويتجسّد في تشريع الطاعة المطلقة وفرض السيادة العليا اللامتناهية. فالنتاج الفكري الذي اتّجه نحو ترسيخ محورية هذا الصنف من العلوم ابتغى تشكيل وجود آخر للأفراد في الدولة بحيث لا يحرصون إلا على السعي إلى إظهار الرضا والقناعة بقرارات الإمام وسلطته، والخضوع لإملاءاته وأوامره دون إظهار أي وجه من وجوه العداء له لاسيما وأنّه وليّ الله الذي اختاره وميّزه وأودعه علمه أمانة. وتبعاً لذلك يتحوّل الإمام إلى قوّة رمزية تحرك الدولة الإسلامية بما لها من إرث أخلاقي وديني تتمّ من خلاله القيادة الدينية المقدّسة التي لم تكن في حقيقة الأمر إلا قيادة إلهية تنبع من هرم متعال هو هرم «الإمام- الإله». لهذا السبب فقط يلجأ البعض من مفكري الإسلام ممّن اهتمّ بجانب قداسة معارف الإمام ومكتسباته، إلى الإقناع بقدسية ذاته وبنجاعة سلطته الروحانية حتّى يتمّ إخفاء الآليات الحقيقية والرهانات الواقعية بغاية إنجاح إيديولوجيا تبريرية تتطلّع إلى تحقيق الاعتراف بسيادة الإمام الخالدة، وترنو إلى تكريس الامتثال وترويض الجماعة. إنّ اهتمام الفكر السياسي الشيعي بالعلم الباطني يعكس باطن لا وعيم السياسي الإسلامي الذي حاول تعويض فشل المشروع السياسي والرفض لخلافة عليّ واضطهاد أبناءه وافتكاك السلطة السياسية منهم، بالمشروعية العلمية وذلك من خلال تحديدهم لطبيعة هذا العلم السريّ الموروث، فإمامة الباطن تحلّ لديهم محلّ إمامة الظاهر، وينتصب السلطان الروحي بديلاً للسلطان السياسي.

(4) الإلهام:

ارتبط هذا الشرط صراحة بالعلم الباطني الذي يختصّ به الإمام في الفكر الشيعي. فقد أثبتت الرؤية الشيعية أنّ معارف الأئمة لا تتصل بالعلوم المكتسبة من الرسول فحسب بل هي في الأصل «إلهام» يقذفه الله في قلب الإمام وروحه. ييسر له سبل امتلاك معارف غيبية وروحانية مطلقة، وهذا دليل قاطع من جهتهم على أنّ حضور الإمام له بعدان: بعد مادّي ظاهر متمثّل في دوره الدنيويّ وبعد روحيّ غيبيّ يعكس تفرّده عن بقية الخلق ويمثّل حقيقة وجوده. لقد أكّد الكليني أنّ «الإلهام» هو واسطة بين الله والأئمة، يمكن من إثبات العلوم في صدورهم ويسهم في توطيد العلاقة المباشرة بين الإمام وبين السماء وذلك ما يبرزه الخبر الوارد في «الكافي» «عن أحمد بن مهران، عن محمّد بن عليّ، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي بصير، قال: قال أبو جعفر في هذه الآية: «بل هو آيات يتنازل في صدور الذين أوتوا العلم»... ثمّ قال: أمّا والله يا أبا محمّد ما قال بين دفعتي المصحف؟ قلت: من هم؟ جعلت فداك؟ قال:

من عسى أن يكونوا غيرنا»²⁴

إنّ صفة «الإلهام» التي يميّزها الإمام تجعله كائناً مختلفاً عن بقيّة الدوات الأخرى إذ أنّه يتفوّق بواسطة هذه الخصلة على الرسول نفسه، وتبعاً لذلك تتوسّع دائرة المقاربة الشيعيّة لتشمل أحاديث عديدة منسوبة إلى «محمّد» تتطابق وتتفق مع جوهر ما تطلّعون إلى تأكيده، فكانت الأخبار الخارقة والعجيبة التي تعلّي من شأن الإمام القائد وتسربله بجوانب مقدّسة تقنع بشدّة فضله ومدى قدرته اللامحدودة على القيادة والتصرّف المحكم. وفي هذا السياق يذكر البرسي في «مشاركه» مكانة الإلهام ودوره في جعل الإمام عالماً بالغيب ملماً بأسرار الوجود وإنّ ذلك ما عكسه خطاب الرسول الموجه إلى «عليّ بن أبي طالب»، إذ يقول: «إنّ الله أطلّعي على ما شاء من غيبه وحيا وتنزيلا، وأطلّعتك عليه إلهاما، وإنّ الله خلق من فور قلبك ملكا، فوكله باللّوح المحفوظ، فلا يخطّ هناك غيب إلّا وأنت تشهده»³⁴.

إنطلاقاً من هذه الرواية التي نشط المخيال في صياغتها يغدو الإمام في مرتبة تفوق مرتبة النبيّ، فميزة «الإلهام» التي اختصّ بها تمكّن من فهم منزلته في الوجود: إنّ الملم العالم بكافة الأسرار، يتلقّى الغيب ويدرك بواطن الأمور لإطلاعه الشامل على خفايا اللوح المحفوظ. وهذا ما يتعدّر على البشر الإحاطة به والإمام بجوانبه. فالعلوم التي يتلقّاها عبر الإلهام لا يمكن لغيره حملها أو فهمها لأنّها حسب قول البرسي «تضمّ الظاهر والباطن والحاضر والماضي والمستقبل، وما كان عليّ والأئمة من بعده ليقدروا على حملها لو لم يهيم الله عزّ وجلّ القدرة، ولو لم يجعل لهم قوّة غيبية تعينهم وتحميمهم»⁴⁴.

وتبعاً لما أفصحت عنه مختلف الروايات الشيعيّة التي اعتمدنا، يغدو الإلهام صفة ضروريّة ولازمة بالنسبة إلى إمام الجماعة تتيح له الاتّصال المباشر بالذات الإلهية، إضافة إلى كونها تميّزه عن الرسول الذي يختصّ بالوحي⁵⁴. ومن ثمّ يقرّ هذا الطرح النظريّ الشيعي بقدرة الإمام على الاطّلاع على الغيب، وهذا ما يتعارض كلياً مع فحوى النصّ ومع ما أكّده السنته، ذلك أنّ إدراك الغيب يظلّ من الشؤون التي يعجز الفرد عن بلوغها مهما اتّسعت علومه وتعدّدت معارفه. ومن هنا نلمح شدّة مغالاة الرؤية الشيعيّة وعمق تطرّفها، الأمر الذي أدّى إلى الارتقاء بالإمام إلى مرتبة إلهية مميّزة. يقول المستشرق دوزي (Doy) في هذا الشأن: «إنّ الإمام عند غلاة الإماميّة تحوّل إلى إله في شكل إنسان»⁶⁴.

بهذا المعنى يتخطّى الطرح الشيعي تخوم المنطق والعقل ليعتمد المخيال أداة مثلي لتقريب المعاني وتوضيح الحجج المعتمدة. فهذا الطرح يتطلّع، من خلال سمة الإلهام التي استقرّت في الإمام،

إلى بيان لا محدودية سلطانه وقدرته المطلقة على أداء الدور السياسي والاضطلاع بالمهام السلطوية في نطاق المدينة الدولة بفضل ما اكتسبه من صفات خارقة.

لقد تمكن الفكر السياسي الشيعي من بناء صورة مثلى للإمام كانت وليدة مجموعة من المعارف الإيمانية الروحية ونتاج حقائق رمزية مطلقة تعلق بها الشيعة وحاولوا فرضها في الواقع بهدف ترسيخ تعالي الإمام وتنزيهه وإضفاء هيبة على مختلف مصالحه السلطوية وممارساته السياسية. وكانت نتيجة ذلك ابتعاد المقاربة الشيعية الإمامية عن حيّز التاريخ وعن كلّ ما هو سائد لتتعلق في نهاية الأمر بدلالات خيالية أسطورية تتقاطع مع طبيعة الأحداث والوقائع، فالشيعة سعوا إلى تقديم صورة للإمام المعصوم على أساس أنها الحقيقة الكلية والمطلوبة والمطلقة، وهذا ما جعل تفكيرهم يحاط بهالة أسطورية وعجائبية فيتضارب مع نوااميس العقل وإملاءاته. والملاحظ في هذا الإطار أنّ الإمام المعصوم المؤله ظلّ غائباً تنتظر عودته حتّى تكتسب الدولة شرعيتها اللازمة وذلك ما فتح الباب أمام فكرة "الانتظار" التي هيمنت على الرؤية الشيعية الإمامية واعتبرت أنّ السلطة القائمة سلطة غاصبة جائرة، وبالتالي باتت الأمة أمام مأزق محرج اقترح الشريف المرتضى حلّه عبر التعامل الاضطراري مع السلطان القائم بغض الطرف عن عدم مشروعيته، وبالتالي يحاول إصباغ بعض الشرعية الدينية على واقع سلطوي غير شرعي.⁷⁴

الهوامش

1. الشريف المرتضى (محمّد بن الحسين): رسائل المرتضى، إعداد السيّد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم، قم، 1405 هـ، الجزء الثاني، ص: 264.
2. الكليني (أبو جعفر محمّد بن يعقوب): الأصول من الكافي، تحقيق عليّ أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، طهران، 1388 هـ، الجزء الأول، ص: 280. 281.
3. سورة الأنبياء، الآية: 73، انظر سورة القصص، الآية: 4 والآية: 5، وسورة السجدة، الآية: 24.
4. سورة الفرقان، الآية: 74.
5. الطوسي (شيخ الطائفة محمّد بن الحسن): الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، إشراف لجنة التحقيق بجمعية منتدى النشر بالنجف، الطبعة الثانية، دار الأضواء، بيروت، 1986، ص: 297.
6. ملاحظة: يعارض هنا ميثم البحراني نظرية اللطف داعياً إلى ضرورة استبدالها بالتمكين الذي قصد به تمكين الناس من إقامة ما أمروا به من التكليف من قبل الخالق حيث يذكر أنّ:

- «الإمامة جزء من أجزاء التمكين الذي هو واجب، وجزء الواجب لا بد أن يكون واجبا»، انظر: كتاب النجاة يوم القيامة في تحقيق أمر الإمامة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1417 هـ، ص: 48.
- 7 . الشريف المرتضى (محمد بن الحسين): الشافي في الإمامة، تحقيق وتعليق عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مراجعة فاضل الميلاني، الطبعة الثانية، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، إيران، 2006، الجزء الأول، ص: 47.
- 8 . اللاري (مجتبي الموسوي): دراسة في أسس الإسلام، ترجمة كمال السيد، مركز نشر الثقافة الإسلامية في العالم، قم، 1998، ص: 257.
- 9 . الطبرسي (أبو منصور بن علي): الاحتجاج، المطبعة المرتضوية، النجف الأشرف، 1350 هـ، ص: 34.
- 10 . م. ن، ص: 36.
- 11 . الشريف المرتضى (محمد بن الحسين): الشافي في الإمامة، الجزء الثاني، ص: 253. 290. 258
- 12 . بلقزيز (عبد الإله): الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص: 220.
- 13 . الشيخ المفيد (محمد بن محمد النعمان العكبري): تصحيح الاعتقاد، منشورات الرضي، قم، 1363 هـ، ص: 106.
- 14 . عبد الناظر (محسن): مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية، الدار العربية للكتاب 1983، ص: 417.
- 15 . الكليني (أبو جعفر): الأصول من الكافي، الجزء الأول، باب الإشارة والنص على أمير المؤمنين عليه السلام، ص: 294.
- 16 . الشريف المرتضى (علي بن الحسين): أمالي المرتضى، دار النهضة الحديثة، بيروت، د. ت، الجزء الثاني، ص: 347.
- 17 . الشريف المرتضى (علي بن الحسين): الشافي في الإمامة، الجزء الثاني، ص: 207.
- 18 . م. ن، الجزء الثاني، ص: 299.
- 19 . الكرمانى (حميد الدين أحمد): راحة العقل، تحقيق مصطفى غالب، بيروت، 1967، ص: 217.
- 20 . الشريف المرتضى (محمد بن الحسين): رسائل الشريف المرتضى، الجزء الثاني، ص:

294.

- 21 . الشريف المرتضى (محمّد بن الحسين): الانتصار، مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت، د. ت، ص: 232.
- 22 . القاضي عبد الجبار (أبو الحسن): المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دنيا، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت، الجزء العشرون، القسم الأول، ص: 88.
- 23 . صبحي (أحمد محمود): في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الطبعة الرابعة، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1982، الجزء الأول: المعتزلة، الفصل السادس، ص: 359.
- 24 . الشريف المرتضى (علي بن الحسين): الشافي في الإمامة، الجزء الأول، ص: 327.
- 25 . م. ن: الجزء الثاني، ص ص: 41. 42.
- 26 . الشريف المرتضى (علي بن الحسين): الشافي في الإمامة، الجزء الثالث، ص: 176.
- 27 . م. ن: الجزء الثالث، ص: 178.
- 28 . انظر في هذا الشأن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هلموت ريتز، الطبعة الثالثة، دار النشر فراتزشتاين بريسبادن، 1980، الجزء الثاني، ص: 134.
- 29 . الكبسي (محمد علي): الفكر السياسي العربي من التطور إلى المصطلح، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2006، ص: 134.
- 30 . القاضي عبد الجبار (أبو الحسن): المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء العشرون، القسم الأول، ص: 227.
- 31 . القاضي عبد الجبار (أبو الحسن): المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء العشرون، القسم الأول، ص: 227.
- 32 . م. ن، الجزء العشرون، القسم الأول، ص ص: 228. 229. 230.
- 33 . م. ن، الجزء العشرون، القسم الأول، ص: 230.
- 34 . م. ن، الجزء العشرون، القسم الأول، ص: 230.
- 35 . عمارة (محمّد): الإسلام وفلسفة الحكم، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1989، ص: 419.
- 36 . الماوردي (أبو الحسن): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الطبعة الأولى، مطبعة

- مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1960، ص: 6.
- 37 الشريف المرتضى (محمد بن الحسين): الشافي في الإمامة، الجزء الثالث، ص: 22.8.
- 71.
- 38 الكليني (أبو جعفر): الأصول من الكافي، الجزء الأول، باب فيه تتف وجوامع من الرواية في الولاية، ص: 437.
- 39 م.ن، الجزء الأول، كتاب: الحجّة، باب أن الله عزّ وجلّ لم يعلم نبيّه علماً إلا أمره بأن يعلمه أمير المؤمنين، ص: 263.
- 40 م.ن، الجزء الأول، ص: 263.
- 41 لالاني (أرزينا): الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام محمد الباقر، ترجمة: سيف الدين القصير، الطبعة الأولى، دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، بيروت، 2004، ص: 115.
- 42 الكليني (أبو جعفر): الأصول من الكافي، الجزء الأول، باب أن الأئمّة قد أوتوا العلم وأثبت في صدورهم، ص: 214. الآية الواردة في نطاق هذا الشاهد من سورة العنكبوت، رقم: 49.
- 43 البرسي (رجب إمامي حروفي): مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين، بيروت، دار الأندلس، د.ت، ص: 135.
- 44 م.ن، ص: 163. 164.
- 45 يختصّ الوحي بالرسل والأنبياء في حين أن الإلهام يكون للأئمّة والأوصياء، ويكون هذا الإلهام على ناحيتين: نفث في الروح إن كان نكتاً في القلب، وحديث ملك إن كان نقراً في السمع. راجع في هذا الصدد: الكاشاني (محمد بن المرتضى المعروف بالمولى محسن الكاشاني): علم اليقين في أصول الدين، مطبعة دارالبلاغ، بيروت، لبنان، 1990، الباب الثالث: في صفة نزول الوحي والفرق بينه وبين الإلهام، الفصل الأول، ص: 359. 360. 368. 371.
- 46 - Dozy (R P A): Essai sur l'histoire de l'Islamisme, traduit par: Victor Chauvin, Paris, 1879, p: 221.
- 47 انظر رسالة الشريف المرتضى: مسألة في العمل مع السلطان، تحقيق المستشرق ولغريت مادلونغ، ترجمة رضوان السيّد، مجلّة الفكر العربي، عدد 23، أكتوبر. نوفمبر 1981.