

غدير خم

بين

الخريطة والأسطورة

قراءة نقدية في المكان والعدد ودعوى التنصيب



المدينة المنورة

غدير خم

الجحفة



مكة المكرمة



مفتاح الخريطة

المدينة المنورة

الجحفة

غدير خم

مكة المكرمة

من معجم البلدان

◆ خم اسم رجل صباغ أضيف إليه الغدير

◆ بين مكة والمدينة بالجحفة

◆ به أناس من خزاعة وكنانة غير كثير

◆ وادٍ موصوف بكثرة الوحامة

تأليف
يوسف المحمدي

المخطط العام:

كلمة تقديمية

بقلم: الشيخ إلياس الحمودي

مقدمة المؤلف

بقلم: يوسف جابر

تمهيد

المفيد وبناء أسطورة الغدير

- لماذا نبدأ بالمفيد؟
- المفيد ليس ناقلاً بل صانعاً للمشهد.
- من شكوى جند اليمن إلى دعوى التنصيب.
- تأخير البلاغ والخوف من الاختلاف.
- آية التبليغ عند المفيد.
- من «من كنت مولاه» إلى «النص على الإمامة».
- خيمة علي والتهنئة بإمرة المؤمنين.
- تهنئة عمر المزعومة.
- قصيدة حسان بن ثابت.
- كيف تحولت رواية الغدير إلى منظومة عقدية كاملة؟

الفصل الأول

من مشهد الغدير إلى شهادة الخريطة

- لماذا نبدأ بالجغرافيا قبل الجدل اللفظي؟
- التعريف بـ«غدير خم» من «وفاء الوفاء» و«معجم البلدان».
- هل كان غدير خم موطن بلاغ عام أم محطة في طريق الرجوع؟
- شهادة الخريطة على سقوط دعوى الاجتماع في غدير خم.
- هل يصح نقل أعداد عرفة إلى غدير خم؟

- هل يصح بناء دعوى التنصيب على مشهد مختلف في مكانه وعدد حاضريه؟
- لماذا صارت الخريطة حاكمة على الأسطورة؟
- الجحفة ومفترق الطرق: بين الوصف الجغرافي والتوظيف المذهبي.
- لو كان الغدير موطن تنصيب الإمامة فلماذا تُركت عرفة ومنى واختيرت صحراء قاحلة؟
- اختيار الغدير لتنصيب الإمامة: أكان بوحى أم اجتهاد؟
- تخريج أحاديث غدير خم في كتب الحديث والمعاجم والآثار.
- الحديث الأول: رواية زيد بن أرقم عند الحاكم.
- الحديث الثاني: رواية زيد بن أرقم عند النسائي.
- الحديث الثالث: رواية زيد بن أرقم عند الطحاوي.
- الحديث الرابع: رواية زيد بن أرقم عند الحاكم من طريق الأعمش.
- غياب ذكر حادثة الغدير عن كلام أمير المؤمنين في نهج البلاغة.
- أسطورة المشهد وصناعة الرهبة النفسية حول الغدير.
- الحساب الزمني: هل كان ١٨ ذو الحجة يوم الخميس؟
- متى خرج النبي ﷺ من المدينة قاصداً الحج الأكبر؟
- متى غادر النبي ﷺ مكة بعد انتهاء الحج حتى وصوله إلى غدير خم؟
- متى غادر النبي ﷺ غدير خم إلى المدينة؟
- كم عاش النبي ﷺ بعد حجة الوداع؟

الفصل الثاني

- مكة مفترق الحجاج لا غدير خم
- من جمعهم النسك فرقتهم الطرق.
- عرفة تجمع الحجاج بحكم النسك، وغدير خم لا يجمعهم إلا بحكم الطريق.
- أهل مكة يبقون في مكة.
- أهل اليمن لا يحتاجون إلى المرور بغدير خم.
- أهل الطائف وما حولها لهم طريقهم.
- من الذي كان يحتاج أصلاً إلى المرور بغدير خم؟

- خطأ نقل صورة عرفة إلى غدير خم.
- مشكلة الأعداد بين الرواية والواقع.
- هل يتسع المكان لمئة ألف حاج؟

الفصل الثالث

غدير خم في الروايات المبكرة

- شكوى جند اليمن من علي رضي الله عنه.
- الواقدي ٢٠٧هـ وسياق اليمن.
- ابن هشام ٢١٣هـ وشكوى الجند.
- الطبري ٣١٠هـ وسياق الواقعة.
- ابن كثير ٧٧٤هـ وربط الغدير بما وقع في اليمن.
- كيف عالج النبي ﷺ هذه الشكاية؟
- حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.
- حديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه.
- حديث الغدير في المصادر الحديثية المبكرة.
- الحديث الأول: رواية الطحاوي في «شرح مشكل الآثار».
- الحديث الثاني: رواية الطبراني في «المعجم الكبير».
- الحديث الثالث: رواية الحاكم في «المستدرک على الصحيحين».
- الحديث الرابع: رواية الطبراني في «المعجم الكبير».
- الحديث الخامس: رواية ابن أبي شيبه في «المصنف».
- ما الذي أثبتته الأحاديث المبكرة في غدير خم؟ وهل تضمنت نصاً على الإمامة؟

الفصل الرابع

حديث الغدير بين الفضيلة ودين الإمامية

- من فضيلة لعلي رضي الله عنه إلى بنية الإمامة: أين الدليل؟
- لماذا لا يكفي حديث الغدير لإثبات النص والعصمة والاثنى عشر؟
- هل احتج علي رضي الله عنه بالغدير على أنه نص إمامة؟

- ما الذي أضافه دين الإمامية إلى حديث الغدير؟

الفصل الخامس

- مأزق الاستدلال الإمامي بين عرفة وغدير خم
- مدخل الفصل: لماذا لم يكن الغدير موضع البلاغ الأكبر؟
- السؤال الذي أربك مركز الأبحاث العقائدي
- من مأزق عرفة إلى صناعة عذر التأخير
- مراوغة المركز من سؤال الموطن إلى جدل العدد
- البلاغ المؤجل: من عرفة إلى منى ثم غدير خم
- نسبة الخوف إلى النبي ﷺ في دعوى البلاغ المؤجل
- تورط القوم بين عرفة والغدير: إشكال الجمعة والأحد

الفصل السادس

صناعة «دين الإمامية» لمسرح التنصيب

- تحويل فضيلة لعلي رضي الله عنه إلى أصل النجاة.
- خيمة علي المزعومة وتهنئة الصحابة له بإمرة المؤمنين.
- كيف صارت الرواية المتأخرة حاكمة على الحدث المبكر؟

الفصل السابع

أثر الإمامة في صناعة الغدير المذهبي

- من حديث الغدير إلى أصل عقدي.
- روايات الغدير في دين الإمامية: العيد والصيام والغسل والصلاة.
- عبادات الغدير المصنوعة: العيد والصيام والغسل والصلاة.

■ المستوى الأول: صناعة العيد.

■ المستوى الثاني: صناعة الشعائر.

■ المستوى الثالث: تضخيم الثواب.

■ المستوى الرابع: الشاهد الداخلي على الصناعة المذهبية

- من أصل عقدي إلى عيد مذهبي.

الخاتمة

- إعادة الغدير إلى حجمه التاريخي.
- التفريق بين الحدث و«دين الإمامية».
- الغدير فضيلة ثابتة لعلّي رضي الله عنه، لا أصلًا عقديًا إماميًا كاملاً.

تمهيد

المفيد وبناء أسطورة الغدير

بقلم

الشيخ إلياس المحمودي

• لماذا نبدأ بالمفيد؟

ليس من المبالغة القول إن فهم «الغدير» في الصورة التي رسمها فخر الشيعة المفيد لا يبدأ من «غدير خم» وحده، بل يبدأ من الطريقة التي صاغ بها ابن المعلم هذا الحدث في كتابه «الإرشاد». فالمفيد لم يورد حديث الغدير مجرداً، ولم يقف عند قوله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، بل قدم للقارئ مشهداً مركباً تتداخل فيه الرواية بالتفسير، والحدث بالتأويل، والفضيلة بدعوى التنصيب. ففي نصه يجتمع كل ما احتاجته المنظومة الإمامية اللاحقة: موضع لا يصلح للنزول، ووحى سابق مؤجل، وخوف من الاختلاف، وآية تبليغ، ونص على الاستخلاف، وخطبة جامعة، ورفع ليد علي، وخيمة، وتهنئة بإمرة المؤمنين، وتهنئة من عمر رضي الله عنه بزعمه. ومن هنا لم يعد «الغدير» عند المفيد مجرد واقعة في طريق الرجوع من الحج، بل صار مشهداً عقدياً كاملاً، يراد منه أن يكون أصلاً في الإمامة المنصوصة، ودليلاً على النص، وحجة على الأمة كلها. ولهذا كانت البداية بالمفيد ضرورة منهجية؛ لأن موضوع هذا التمهيد ليس البحث في كل طرق حديث الغدير، ولا الدخول في الجدل اللفظي حول معنى «المولى»، وإنما بيان كيف صاغ المفيد صورة الغدير التي تلقفها المتأخرون بعده، ثم بنوا عليها ما بنوا من دعوى الإمامة والنص. فالذي يقرأ نص المفيد في «الإرشاد» يدرك أنه لا يقف أمام رواية تاريخية بسيطة، بل أمام بناء مذهبي مكتمل، يجمع عناصر متفرقة في قصة واحدة، ثم يجعلها بوابة لإلزام الأمة كلها بنظرية الإمامة. ومن هنا تبدأ أهمية هذا التمهيد: أن نضع القارئ أمام النص المؤسس للمشهد الغديري الإمامي، قبل أن ندخل بعد ذلك في فصول الكتاب إلى سؤال المكان، والزمان، والحضور، والدلالة، والسياق.

• المفيد ليس ناقلًا بل صانعًا للمشهد

قال المفيد في «الإرشاد» بعد ذكر رجوع النبي ﷺ من الحج إلى المدينة: «حتى انتهى إلى الموضع المعروف بغدير خم، وليس بموضع إذ ذاك للنزول لعدم الماء فيه والمرعى، فنزل في الموضع ونزل المسلمون معه».

هذه العبارة تكشف من أول الطريق أن المفيد لا يتعامل مع «غدير خم» بوصفه موطنًا طبيعيًا للنزول والاجتماع، بل يقرر صراحة أنه لم يكن موضعًا صالحًا للنزول؛ لعدم الماء والمرعى.

ومع ذلك يجعل المفيد هذا الموضع مسرحًا لأعظم إعلان عقدي في التصور الإمامي.

ثم يشرح سبب النزول في هذا المكان. قال في «الإرشاد» (١/١٧٥):

«وكان سبب نزوله في هذا المكان نزول القرآن عليه بنصبه أمير المؤمنين خليفة في الأمة من بعده، وقد كان تقدم الوحي إليه في ذلك من غير توقيت له، فأخره لحضور وقت يأمن فيه الاختلاف منهم عليه، وعلم الله سبحانه أنه إن تجاوز غدير خم انفصل عنه كثير من الناس إلى بلادهم وأماكنهم وبواديهم، فأراد الله تعالى أن يجمعهم لسماع النص على أمير المؤمنين تأكيدًا للحجة عليهم فيه». هنا يظهر المفيد بوضوح لا بوصفه ناقلًا لحديث الغدير فحسب، بل بوصفه صانعًا للمشهد العقدي حوله.

فهو يقرر أن سبب النزول في «غدير خم» هو نصب علي خليفة في الأمة، وأن الوحي سبق بذلك، وأن النبي ﷺ أخر البلاغ، وأن سبب التأخير انتظار وقت يأمن فيه الاختلاف، وأن اختيار «غدير خم» كان قبل تفرق الناس إلى بلادهم وأماكنهم وبواديهم.

وهذه الحكايات ليست موجودة في أحاديث الغدير المروية في كتب الحديث؛ فالروايات المشهورة تدور حول قوله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وما يلحق بها من الدعاء لعلي رضي الله عنه، أما هذا البناء التفصيلي الذي يذكر تقدم الوحي، وتأخير البلاغ، والخوف من الاختلاف، واختيار «غدير خم» لئلا يتفرق الناس، وربط آية التبليغ بالنص على الخلافة؛ فليس هو لفظ الحديث، ولا هو منطوق الروايات الحديثية المشهورة، وإنما هو تفسير عقدي متأخر صاغه المفيد ليجعل من الغدير مشهد تنصيب لا مجرد واقعة فضل ونصرة. ومن هنا فإن المفيد لا يروي الغدير فقط، بل يعيد هندسة

الغدير بأن يضع أمامه قصة كاملة: أمر إلهي، وتأخير، وخوف، وموضع مختار، وجمع للناس، ونص على الإمامة.

وهذه القصة هي التي صارت بعد ذلك أساس الصورة التي رَوَّجها «دين الإمامية» للغدير.

• من شكوى جند اليمن إلى دعوى التنصيب

قبل الدخول في تفاصيل رواية الغدير، لا بد من الالتفات إلى حقيقة تاريخية كثيراً ما أهملها المفيد، وهي أن عدداً من الروايات المبكرة ربطت الكلام النبوي في علي بن أبي طالب رضي الله عنه بأحداث وقعت في اليمن قبل «حجة الوداع».

فقد نقلت مصادر الحديث المبكرة أن بعض من كانوا مع علي رضي الله عنه في اليمن وجدوا في أنفسهم عليه بسبب أمور تتعلق بالغنائم والخمس، فرفعوا ذلك إلى النبي ﷺ عند رجوعهم، فأنكر عليهم، ودافع عن علي رضي الله عنه، وأظهر فضله، ونهى عن بغضه والظعن فيه. وليس المقصود هنا استعراض تلك الروايات؛ إذ سيأتي تفصيلها في موضعها من الكتاب، لكن يكفي التنبيه إلى أن أصل هذه القصة مروي في أقدم كتب الحديث، فقد أخرجها البخاري (ت ٢٥٦هـ)، والترمذي (ت ٢٧٩هـ)، والنسائي (ت ٣٠٣هـ)، وابن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ)، وابن حبان (ت ٣٥٤هـ)، والطبراني (ت ٣٦٠هـ)، وغيرهم من أصحاب المصنفات الحديثية، أي قبل ولادة المفيد نفسه بمدة طويلة.

ومن هنا فإن الباحث يجد أمامه مشهداً تاريخياً معروفاً ومتداولاً في المصادر المبكرة، يربط الثناء على علي رضي الله عنه بما وقع في اليمن من شكوى واعتراض، وهو سياق لا يمكن إغفاله عند دراسة أحداث «غدير خم».

واللافت أن المفيد أرجع هذا السياق التاريخي إلى الخلف، بينما تقدمت رواية أخرى تجعل «غدير خم» مسرحاً لإعلان الإمامة والعصمة والنص على الخلافة.

بل إن المفيد نفسه تجاهل أخبار اليمن أساساً لتفسير الحدث، ومر عليها مروراً عابراً، لبناء مشهد مختلف يقوم على تأخير البلاغ، والخوف من الاختلاف، ونزول آية التبليغ، ثم إعلان إمامة علي رضي الله عنه في «غدير خم».

وهنا يبرز السؤال الذي سيحكم هذا الكتاب كله:

إذا كانت المصادر الحديثية المبكرة قد حفظت لنا سياقاً تاريخياً معروفاً يتعلق بشكوى بعض جند اليمن، فكيف تحولت هذه الواقعة مع مرور القرون إلى قصة تنصيب كبرى بُنيت عليها الإمامة والعصمة والولاية العامة للأمة؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تبدأ من العودة إلى الرواية التاريخية الأولى، قبل ظهور «دين الإمامية» الذي شُيّد فوقها. ونحن نقول: إن الموضوع برمته كان متعلقاً بما وقع من الشكاية والاعتراض على علي رضي الله عنه، وما تبع ذلك من أمور تقدمت الإشارة إليها في قصة جند اليمن. ولهذا جاء كلام النبي ﷺ في «غدير خم» عند رجوعه من الحج، لا عند ذهابه إليه.

والدليل أن النبي ﷺ لم يجعل هذا الموضوع جزءاً من خطبة عرفة، ولا من خطبة يوم النحر، ولا من خطب أيام التشريق، مع أن تلك المواطن هي أعظم مواطن البلاغ العام في «حجة الوداع». بل إن النبي ﷺ تكلم في هذا الأمر قبل «غدير خم»، فردّ على بريدة لما شكاه، ودافع عن علي رضي الله عنه، كما دافع عنه أمام غيره من الشاكين، بل وذكر المفيد نفسه أن الشكاية كثرت بمكة حتى أمر النبي ﷺ بالكف عن الوقعة فيه.

فإذا كانت القضية قد بدأت بشكوى جند اليمن، وبلغ خبرها مكة، فما المانع أن يكون كلامه ﷺ في «غدير خم» معالجة لما بقي في النفوس من آثار تلك الشكاية؟

أما دعوى أن النبي ﷺ ترك عرفة ومنى ويوم النحر وأيام التشريق، ثم أحرّ أعظم أصل من أصول الدين إلى ما بعد انتهاء الحج وفي طريق الرجوع، فهي دعوى تحتاج إلى دليل أوضح من مجرد الاستناد إلى واقعة «غدير خم» نفسها.

فمن غير المعقول أن يقطع النبي ﷺ على الناس أعمال الحج ومناسكه، ويشغل هذا الجمع العظيم بأمر يتعلق بخصومة وقعت حول شخص بعينه، ولو كان ذلك الشخص علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو ابن عمه وصهره ومن أقرب الناس إليه.

فلو كانت القضية مجرد الرد على الشاكين أو الدفاع عن قريب من قرابته، لكان تخصيص خطبة عرفة أو يوم النحر أو أيام التشريق بذلك محل استغراب؛ لأن هذه المواطن جُعِلت لتبليغ الدين العام وتعليم الأمة مناسك الحج وأحكامه، لا لمعالجة نزاع خاص أو شكوى عارضة. ولهذا لم يقع شيء من ذلك

في مواطن الحج الكبرى، بل جاءت الوقائع المعروفة المتعلقة بشكوى جند اليمن في سياقها الطبيعي خارج تلك المشاهد العامة.

أما جعل «غدير خم» موطنًا لمعالجة ما بقي من آثار تلك الشكايات بعد انتهاء المناسك، فهو أمر يمكن فهمه في ضوء تسلسل الأحداث الذي تقدمت الإشارة إليه.

• تأخير البلاغ والخوف من الاختلاف

من أخطر ما في نص المفيد قوله إن الوحي قد تقدم إلى النبي ﷺ في نصب علي، لكنه أخره «لحضور وقت يأمن فيه الاختلاف منهم عليه».

هذه العبارة وحدها تفتح بابًا واسعًا من السؤال.

فإذا كانت الإمامة أصلًا من أصول الدين، وكانت النجاة متوقفة عليها، وكان النص على علي من أعظم ما أمر النبي ﷺ بتبليغه، فلماذا يؤخر هذا البلاغ؟

ولماذا لا يقع في مكة، أو عرفة، أو منى، أو يوم النحر، أو أيام التشريق، حيث اجتمع المسلمون في أعظم موسم عام؟

إن المفيد يحاول أن يفسر سبب التأخير، لكنه في الحقيقة يكشف أصل الإشكال.

فهو يعترف بأن البلاغ، بحسب تصوره، لم يقع في مواطن الحج الكبرى، وأن النبي ﷺ انتظر وقتًا يأمن فيه الاختلاف، ثم وقع الإعلان في «غدير خم» بعد انتهاء المناسك وبدء طريق الرجوع.

ثم يزيد المفيد المسألة إشكالًا حين يقول إن الله علم أن النبي ﷺ إن تجاوز «غدير خم» «انفصل عنه كثير من الناس إلى بلادهم وأماكنهم وبواديهم».

والسؤال هنا ظاهر:

ألم يكن الناس مجتمعين قبل ذلك في الحج؟

ألم تكن عرفة ومنى ومكة أظهر في الجمع من «غدير خم»؟

ألم يكن موطن البلاغ الأعظم هو موطن الاجتماع الأعظم؟

فكيف يكون «غدير خم» هو محل الجمع، مع أن الجمع الأكبر كان قد سبق في مواطن الحج؟

إن هذا التفسير لا يرفع الإشكال، بل يثبت؛ لأنه يجعل الدعوى الإمامية محتاجة إلى جواب عن سؤال المكان والتوقيت: لماذا أخر ما يزعمون أنه أعظم بلاغ بعد النبوة إلى محطة في طريق الرجوع، مع أن مواطن البلاغ الكبرى كانت قبل ذلك قائمة مشهودة؟

• آية التبليغ عند المفيد

ثم يربط المفيد هذا البناء بآية التبليغ، فيقول: «فأنزل جلّت عظمتته عليه: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ يعني في استخلاف علي بن أبي طالب أمير المؤمنين والنص بالإمامة عليه ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ فأكد به الفرض عليه بذلك، وخوفه من تأخير الأمر فيه، وضمن له العصمة ومنع الناس منه». هنا لا يكتفي المفيد بإثبات حديث الغدير، بل يجعل الآية القرآنية نفسها نازلة في استخلاف علي والنص على إمامته

وبهذا ينتقل الغدير عنده من خبر في السيرة إلى أصل قرآني مؤسس.

لكن هذا الانتقال هو موضع النظر.

فالآية في لفظها القرآني لا تذكر عليًا باسمه، ولا تذكر الإمامة المنصوصة، ولا الاثني عشر، ولا

العصمة، ولا الغيبة، وإنما يجعلها المفيد في هذه المعاني بتفسيره هو.

فهو لا يقرأ الآية قراءة مستقلة، بل يقرأها من داخل المنظومة الإمامية التي يريد تثبيتها.

ومن هنا تتضح طريقة البناء: يبدأ بحديث الغدير، ثم يحيط الحديث بآية التبليغ، ثم يجعل الآية في

الاستخلاف، ثم يجعل الاستخلاف نصًا في الإمامة المزعومة، ثم يجعل الإمامة حجة على الأمة.

وهكذا تتحول الآية من نص قرآني عام إلى شاهد مذهبي خاص، لا بنصها الصريح، بل بالتفسير

الذي ألحقه المفيد بها.

وهذا مما يوجب التوقف؛ لأن أصول الدين لا تثبت بمثل هذا الانتقال، ولا يصح أن يُجعل تفسير

متأخر حاكمًا على ظاهر القرآن، ثم يُبنى عليه الحكم على إيمان الأمة وضلالها.

• من «من كنت مولاه» إلى «النص على الإمامة»

بعد ذلك يورد المفيد نص الخطبة، فيذكر أن النبي ﷺ قال: «إني قد دُعيت ويوشك أن أجيب، وقد حان مني خفوف من بين أظهركم، وإني مخلف فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبداً: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإني لن يفترقا حتى يردا علي الحوض». ثم قال:

«ألست أولى بكم منكم بأنفسكم؟».

فلما أقرؤا له بذلك، أخذ بضبعي أمير المؤمنين، فرفعهما حتى رأي بياض إبطيهما، وقال: «فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله».

هذا هو اللفظ المركزي في قصة الغدير.

لكن المفيد لا يتركه في دائرته اللفظية المجردة، بل يقرأه من خلال المقدمات التي بناها قبل ذلك: نصب، واستخلاف، ونص على الإمامة، وآية تبليغ، وخوف من تأخير الأمر. وبهذا لم تعد كلمة «مولاه» عنده دالة على الموالاتة والنصرة والمحبة، بل صارت عنده نصاً في الإمامة والخلافة.

وهذا هو موضع النزاع.

فاللفظ النبوي، بمجرد، لا يذكر الإمامة، ولا الخلافة، ولا العصمة، ولا عدد الأئمة، ولا غيبة آخرهم، ولا يجعل إنكار ذلك خروجاً من الإيمان. أما المفيد فقد أدخل اللفظ في منظومة أوسع، ثم حمّله على المعنى الذي تريد تلك المنظومة الوصول إليه.

ومن هنا يظهر أن دعوى «النص على الإمامة» عند المفيد تقوم على سلسلة من الإضافات المحيطة به: آية التبليغ، والاستخلاف، وتأخير البلاغ، وخوف الاختلاف، ثم مشهد الخيمة والتهنئة والقصيدة.

وبهذه الطريقة انتقل الغدير من حديث في الموالاتة إلى أصل في الإمامة.

• خيمة علي والتهنئة بإمرة المؤمنين

ثم يضيف المفيد إلى المشهد عنصرًا آخر، فيقول: «وجلس في خيمته، وأمر عليًا أن يجلس في خيمة له بإزائه، ثم أمر المسلمين أن يدخلوا عليه فوجًا فوجًا فيهنئوه بالمقام، ويسلموا عليه بإمرة المؤمنين، ففعل الناس ذلك كلهم، ثم أمر أزواجه وجميع نساء المؤمنين معه أن يدخلن عليه، ويسلمن عليه بإمرة المؤمنين ففعلن». هذه الفقرة من أخطر فقرات المفيد؛ لأنها تنقل الغدير من خطبة في الطريق إلى مراسم تنصيب كاملة. فلم يعد الأمر مجرد قول: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، بل صار عنده خيمة لعلّي، ودخول أفواج من المسلمين، وتهنئة بالمقام، وسلام عليه بإمرة المؤمنين، ثم دخول أزواج النبي ﷺ ونساء المؤمنين. وهذه التفاصيل تؤدي وظيفة واضحة داخل القصة؛ لأنها تجعل الغدير بيعة عامة لا مجرد بيان فضيلة. فإذا كان الناس كلهم قد دخلوا على علي أفواجًا، وسلموا عليه بإمرة المؤمنين، فقد صار الغدير في تصوير المفيد حدثًا علنيًا جامعا لا يخفى على أحد. لكن هذا التصوير يفتح سؤالًا لا يمكن تجاوزه: إذا كان هذا كله قد وقع، فأين أثره بعد وفاة النبي ﷺ؟ وكيف اجتمع الناس بعد ذلك يتشاورون في أمر الخلافة، لو كانت الأمة قد سلمت لعلّي بإمرة المؤمنين قبل أشهر قليلة؟ وكيف غاب الاحتجاج بهذه البيعة العامة في موضع النزاع الأول بعد وفاة النبي ﷺ؟ إن خيمة علي في نص المفيد ليست تفصيلًا عابرًا، بل هي حلقة مركزية في صناعة المشهد؛ لأنها تضيف إلى الحديث معنى البيعة والتنصيب، وتدفع القارئ إلى تصور أن الأمة كلها دخلت في هذا الأمر ثم خالفته. وهذا هو المقصود من بناء «المشهد الغديري» عند المفيد.

• أين ذهبت شهادة مائة وعشرين ألفاً؟

وهنا يظهر السؤال الذي لا مفر منه:

أين ذهبت شهادة هؤلاء جميعاً عند أول نزاع وقع بعد وفاة النبي ﷺ؟

فإذا كان الناس قد دخلوا على علي رضي الله عنه أفواجاً أفواجاً، وسلموا عليه بإمرة المؤمنين، وهنؤوه بالمقام كما يصور المفيد، فأين ذهب هؤلاء الأفواج عند عقد البيعة لأبي بكر رضي الله عنه

وأين اختفت شهادة هذا الجمع العظيم؟

بل إن الأميني نفسه يقرر ضخامة هذا العدد في «الغدير» (٢٩٦/١)، فيقول:

«أن قصة الغدير كانت بعد رجوع النبي ﷺ من حجة الوداع في الثامن عشر من ذي الحجة وكان معه من الصحابة ومن الأعراب ومن يسكن حوالي مكة والمدينة مائة وعشرون ألفاً، وهم الذين شهدوا معه حجة الوداع وسمعوا منه هذه المقالة...».

فإذا كان مائة وعشرون ألفاً قد شهدوا الغدير وسمعوا المقالة، كما يقول الأميني، فأين اختفت شهادة مائة وعشرين ألف شاهد عند عقد البيعة لأبي بكر رضي الله عنه؟

ولماذا لم يقم هذا العدد الهائل ليشهد لعلي رضي الله عنه بما سمعه ورآه؟

بل كيف تحولت الأمة التي يزعمون أنها شهدت النص، وسمعت البلاغ، وسلمت بإمرة المؤمنين، إلى أمة مرتدة عندهم إلا أربعة أو خمسة أو ستة؟

وقد كشف الألوسي هذا اللزوم في «الأجوبة العراقية» (ص ١١)، فقال:

«وسبب ارتدادهم بزعمهم تقديمهم أبا بكر رضي الله عنه على علي كرم الله تعالى وجهه في الخلافة وعدم عملهم بحديث الغدير الذي هو نص عندهم في خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه بعد رسول الله ﷺ بلا فصل، وثبوته بزعمهم ضروري عند جميع الصحابة من حضر الغدير منهم ومن لم يحضر، والخلافة أخت النبوة ولا فرق بين نافي النبوة عن النبي ﷺ ونافي الخلافة عن علي كرم الله تعالى وجهه في أن كلا منهما كافر، وكذا لا فرق بين الإخلال بشأن النبي عليه الصلاة والسلام والإخلال بشأن الأمير كرم الله تعالى وجهه فإن كلا منهما كفر، وقد جحد الجميع وأخلوا إلا الأربعة أو الستة بشأنه رضي الله عنه فكفروا، والعياذ».

فانظر إلى هذا التناقض العجيب:

يزعمون أن مائة وعشرين ألفًا شهدوا الغدير، وسمعوا النص، وسلموا على علي رضي الله عنه بإمرة المؤمنين، ثم لما مات النبي ﷺ لم يبق على موجب هذا النص إلا أربعة أو ستة! فأبي نص هذا الذي تشهده الأمة كلها ثم لا يعمل به إلا آحاد؟ وأي تنصيب هذا الذي يقال إن الصحابة حضروه وهنؤوا به، ثم يُحكم على جمهورهم بالردة لأنهم لم يعملوا به؟

إن هذا لا يثبت دعوى التنصيب، بل يهدمها من أصلها؛ لأن لازم هذه الدعوى أن مائة وعشرين ألف شاهد سمعوا النص، وشهدوا التنصيب، ثم اختفت شهادتهم جميعًا، ولم يبق من أهل الإيمان - بزعمهم - إلا نفر معدودون.

ولهذا كان ابن أبي الحديد المعتزلي، شارح «نهج البلاغة»، مصيًّا حين فند دعوى النص الجلي المزعوم، فقال:

«واعلم أن الآثار والأخبار في هذا الباب كثيرة جدًا، ومن تأملها وأنصف علم أنه لم يكن هناك نص صريح ومقطوع به لا تختلجه الشكوك ولا تتطرق إليه الاحتمالات كما تزعم الإمامية، فإنهم يقولون إن الرسول ﷺ نص على أمير المؤمنين عليه السلام نصًّا صريحًا جليًّا، ليس بنص ولا خبر المنزلة ولا ما شابههما من الأخبار الواردة من طرق العامة وغيرها، بل نص عليه بالخلافة وإمرة المؤمنين، وأمر المسلمين أن يسلموا عليه بذلك فسلموا عليه بها، وصرح لهم في كثير من المقامات بأنه خليفة عليهم من بعده، وأمرهم بالسمع والطاعة له، ولا ريب أن المنصف إذا سمع ما جرى لهم بعد يعلم قطعًا أنه لم يكن هذا النص...».

شرح نهج البلاغة، ٥٩/٢.

فهذا النص يضع اليد على أصل الدعوى الإمامية نفسها: نص صريح بالخلافة، وسلام بإمرة المؤمنين، وأمر بالسمع والطاعة.

ثم يقرر أن من تأمل ما جرى بعد وفاة النبي ﷺ علم قطعًا أنه لم يكن هناك نص بهذه الصراحة والقطعية التي تزعمها الإمامية.

ومن هنا يظهر أن المشكلة ليست في إثبات فضيلة لعلي رضي الله عنه، ولا في وجوب محبته وموالاته، وإنما في هذه الصورة المذهبية المتأخرة التي صاغها المفيد ومن جاء بعده، ثم جعلوها أصل الدين، مع أن أول ما يهدمها هو سؤال الشهود أنفسهم: أين ذهبت شهادة مائة وعشرين ألفًا؟

• تهنة عمر المزعومة

ثم يخص المفيد عمر بن الخطاب رضي الله عنه بذكر مستقل، فيقول: «وكان ممن أطنب في تهنته بالمقام عمر بن الخطاب، فأظهر له المسرة به، وقال فيما قال: بخ بخ يا علي، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة» وهذا التفصيل يؤدي وظيفة جدلية شديدة الوضوح. فالمفيد لا يريد أن يجعل عمر رضي الله عنه حاضرًا في الواقعة فحسب، بل يريد أن يجعله شاهدًا على المعنى الإمامي للغدير. فإذا كان عمر رضي الله عنه، في هذه الرواية، قد قال لعلي: «أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة»، صار ذلك في «دين الإمامية» حجة مضاعفة؛ لأن من سيجعله الإمامية خصمًا بعد ذلك يكون قد أقر بنفسه بالمقام. ولهذا صارت تهنة عمر رضي الله عنه جزءًا من الاتهام التاريخي، لا مجرد خبر في فضيلة علي رضي الله عنه.

لكن اللفظ المنسوب إلى عمر رضي الله عنه، حتى على فرض ثبوته، لا يدل بمجردة على الإمامة والعصمة والنص على الاثني عشر، وإنما يدل على الإقرار بالموالاة التي دل عليها لفظ الحديث. أما تحويله إلى اعتراف بإمامة منصوبة، ثم جعله شاهدًا على انقلاب الأمة، فهذا معنى زائد لا يثبت به اللفظ وحده.

ومن هنا نفهم لماذا وضع المفيد تهنة عمر رضي الله عنه بعد الخيمة والسلام بإمرة المؤمنين؛ لأن المشهد عنده يتدرج من قول النبي ﷺ، إلى تهنة الناس، إلى إقرار عمر، حتى تكتمل صورة التنصيب في ذهن القارئ.

• قصيدة منسوبة لحسان بن ثابت يحتج بها المفيد في باب العقائد!

ثم يضيف المفيد إلى المشهد شاهدًا شعريًا، فيذكر أن حسان بن ثابت استأذن النبي ﷺ أن يقول في ذلك المقام شعرًا، فأذن له، فأنشأ يقول:

«يناديهم يوم الغدير نبينهم

بجهم وأسمع بالرسول مناديا»

إلى أن قال:

«فقال له قم يا علي فإنني

رضيتك من بعدي إمامًا وهاديًا».

وهذا البيت هو موضع الشاهد؛ لأنه ينقل معنى الغدير من لفظ «المولى» إلى لفظ «الإمام»

و«الهادي».

فالحديث النبوي المشهور يقول: «من كنت مولاه فعلي مولاه».

أما البيت المنسوب إلى حسان فيقول: «رضيتك من بعدي إمامًا وهاديًا».

ومن هنا تظهر وظيفة القصيدة في بناء المفيد؛ فهي لا تأتي لمجرد تقرير فضيلة علي رضي الله عنه، بل

لتفسير الغدير تفسيرًا إماميًا صريحًا.

فإذن جاءت القصيدة المنسوبة إلى حسان في بناء المفيد لتؤدي وظيفة تفسيرية واضحة؛ إذ تنقل

القارئ من اللفظ النبوي المروي: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، إلى لفظ شعري صريح: «إمامًا

وهاديًا».

ثم يذكر المفيد أن النبي ﷺ قال لحسان:

«لا تزال يا حسان مؤيدًا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك».

وبهذا يجعل المفيد القصيدة داخلية في دائرة الإقرار النبوي، لا مجرد شعر قيل في مقام حماسة.

لكن السؤال يبقى قائمًا:

* هل تثبت أصول الدين بأبيات شعرية منسوبة؟

* وهل يصح أن يُجعل بيت شعر حاسمًا في تفسير أعظم أصل بعد النبوة، مع أن القرآن لم يصرح

باسم علي، ولم يذكر عدد الأئمة، ولا عصمتهم، ولا غيبة آخرهم؟

إن إدخال قصيدة منسوبة إلى حسان في مشهد الغدير يكشف أن بناء المفيد كان يحتاج إلى شاهد

من الخارج.

فلو كان حديث الغدير، بمجرد لفظه وسياقه، نصًا صريحًا في الإمامة الاثني عشرية، لما احتاج هذا

البناء إلى شاهد شعري يجعل القضية صريحة بلفظ: «إمامًا وهاديًا».

وهذا وحده يدل على أن البناء الإمامي للغدير لم يقف عند حدود الحديث، بل أضيفت إليه طبقات تفسيرية وشعرية وكلامية، لتوليد معنى عقدي لا يحمله لفظ «من كنت مولاه فعلي مولاه» بمجرد.

• كيف تحولت رواية الغدير إلى منظومة عقدية كاملة؟

إذا جمعنا عناصر نص المفيد في «الإرشاد»، ظهر لنا أن الغدير عنده لم يعد حديثًا واحدًا، ولا واقعة محدودة في طريق الرجوع من الحج، بل صار «منظومة عقدية كاملة». فهو يبدأ بموضع لا يصلح للنزول، ثم يجعل النزول فيه بأمر إلهي مخصوص، ثم يقرر أن الوحي سبق إلى النبي ﷺ في نصب علي خليفة، ثم يفسر تأخير البلاغ بالخوف من الاختلاف، ثم يربط ذلك بآية التبليغ، ثم يجعل الآية في استخلاف علي والنص على إمامته، ثم يورد خطبة الغدير، ثم يضيف إليها خيمة علي، وتهنئة المسلمين، والسلام عليه بإمرة المؤمنين، وتهنئة عمر، وقصيدة حسان بن ثابت.

وهكذا لم تعد القضية قائمة على جملة «من كنت مولاه فعلي مولاه» وحدها، بل على بناء مركب من عناصر متعددة، كل عنصر منها يؤدي وظيفة داخل القصة. فآية التبليغ تعطي المشهد صفة الأمر القرآني. وتأخير البلاغ يفسر لماذا لم يقع الإعلان في مواطن الحج الكبرى. والخوف من الاختلاف يفسر سبب الانتظار. وغدير خم يصبح الموضع المختار قبل التفرق. والخيمة تجعل الأمر أقرب إلى البيعة. والتهنئة بإمرة المؤمنين تجعل المعنى سياسيًا وعقديًا. وتهنئة عمر تجعل الخصم شاهدًا على نفسه. وقصيدة حسان تجعل لفظ «المولى» يتحول إلى «إمام وهاد». ثم يأتي سؤال الشهود ليكشف أصل الخلل في هذا البناء كله: فإذا كانت الأمة قد شهدت، وسمعت، وسلمت، وهنأت، فأين اختفت شهادتها؟

وهذه هي طريقة صناعة الأسطورة المذهبية: لا تكتفي بالنص الأصلي، بل تحيطه بسلسلة من التفاصيل التي تقود القارئ إلى نتيجة محددة سلفاً، ثم إذا غاب أثر هذه التفاصيل في التاريخ، حُكم على جمهور الأمة بالردة والخذلان بدل مراجعة أصل الدعوى.

ومن هنا كان المفيد في هذا الباب مؤسساً لصورة الغدير الإمامية، لا مجرد ناقل لها. فالغدير عند المفيد ليس مجرد فضيلة لعلي رضي الله عنه، بل هو يوم تنصيب، ويوم إلزام، ويوم حجة جعلته الطائفة على الأمة كلها. هذه الصورة هي التي تلقفها علماء الإمامية الذين جاؤوا بعده، فتبنّوها، وانتصروا لها، وربطوها ببقية البناء الإمامي: الإمامة، والعصمة، والاثني عشر، والغيبة، والبراءة من المخالفين.

ولهذا فإن نقد الغدير الإمامي ينبغي أن يبدأ من تفكيك هذه المنظومة التي صنعت حول الغدير بناءً عقدياً كاملاً، ثم نسبته إلى النبي ﷺ وأهل بيته.

فالفرق كبير بين أن يقول النبي ﷺ لعلي: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وبين أن تُبنى على هذه الجملة دعوى عقدية كبرى تجعل الإمامة المزعومة أصل الدين، وتجعل جمهور الأمة مخالفين لأمر إلهي صريح.

ومن هنا ينتهي هذا التمهيد إلى نتيجته المركزية: أن الغدير في نص المفيد ليس خبراً مجرداً في فضل علي رضي الله عنه، بل مشهد مركب صيغت حوله عناصر متعددة، ثم استُعمل بعد ذلك لإثبات الإمامة والنص وإلزام الأمة كلها. وبعد هذا التمهيد ينتقل البحث إلى فصول الكتاب، حيث تُناقش هذه العناصر من جهة النص، والسياق، والجغرافيا، والتاريخ، والدلالة.

إلياس المحمودي

الفصل الأول

من مشهد الغدير إلى شهادة الخريطة

• لماذا نبدأ بالجغرافيا قبل الجدل اللفظي؟

بعد أن تقرر في المقدمة أن «غدير خم» لا يصح أن يُقرأ من الصورة المذهبية المتأخرة وحدها، بل من الحدث التاريخي وما سبقه من سياق، يأتي السؤال المنهجي التالي:

لماذا نبدأ هنا بالجغرافيا قبل الجدل في الألفاظ؟

والجواب أن من الأخطاء المنهجية الشائعة في بحث «غدير خم» أن يبدأ الباحث مباشرة من الجدل حول دلالة الألفاظ، قبل أن يفحص المشهد الذي وُضعت فيه تلك الألفاظ.

فيقال مثلاً: ماذا تعني هذه الكلمة؟ وهل تدل على الإمامة؟ وهل تفيد الأولوية؟ وهل يحتملها السياق؟

وهذه أسئلة لها موضعها، لكنها ليست أول الطريق في هذا الكتاب.

فالمدرسة الإمامية لم تبن دعواها على اللفظ وحده، بل بنت حوله مشهداً كاملاً: مكاناً، وعددًا، وحرًا، وعراءً، ومنبرًا، وبيعة، وبلاغًا عامًا، ثم جعلت ذلك كله دليلاً على أن النبي ﷺ أعلن أصلاً من أصول الدين أمام جمهور الأمة.

ومن هنا كان لا بد أن نبدأ بالسؤال السابق على كل جدل لفظي:

أين وقع هذا الحدث؟

ومن كان حاضرًا فيه؟

وهل كان المكان موطن اجتماع عام للحجيج؟

وهل يصح نقل أعداد عرفة ومنى إلى «غدير خم»؟

وهل كان الغدير مسرحًا صالحًا لما حُمِّل عليه بعد ذلك من دعوى التنصيب والعصمة والاثنى عشر؟

إن من يبدأ بلفظ الحديث وحده قد يدخل في المعركة التي رسمها الخطاب الإمامي سلفًا؛ لأن هذا

الخطاب يريد أن يحصر النزاع في دلالة اللفظ، بينما يترك المشهد كله مفترضًا ومسلّمًا به: مئة ألف

حاج، طريق عام، بلاغ للأمة، بيعة جامعة، وموقف لا يمكن تفسيره إلا بالتنصيب.

أما هذا الكتاب فيريد أن يعيد السؤال إلى موضعه الأول: هل هذه الصورة صحيحة أصلاً؟

فإذا ثبت أن «غدير خم» لم يكن موطن اجتماع جمهور الحجيج، وأن الحجيج تفرقوا بعد مكة، وأن العدد الذي يذكرونه لا تثبته الروايات ولا الجغرافيا، وأن بعض المرويات الإمامية نفسها تهبط بالعدد إلى أرقام بعيدة جدًا عن دعوى المئة ألف، فإن النقاش كله ينتقل من سؤال اللفظ إلى سؤال المشهد. وحينئذ لا يعود السؤال: ماذا تعني الكلمة وحدها؟

بل يصبح السؤال: هل يصح أن تُبنى عقيدة كاملة على مشهد لم يثبت بالصورة التي رُسم بها؟ ولهذا نبدأ بالجغرافيا لا لأنها بديل عن الحديث، بل لأنها تكشف حدود الحدث، وتمنع تحويله من واقعة تاريخية إلى «أسطورة مذهبية».

فالخريطة هنا ليست أمرًا ثانويًا، بل هي شاهد على الدعوى؛ لأن من زعم أن «غدير خم» كان مسرحًا لتنصيب عام أمام جمهور الحجيج، فعليه أولاً أن يثبت أن جمهور الحجيج كانوا هناك. وهذا هو الباب الذي أهملته كثير من المناقشات التقليدية؛ إذ اشتغلت بدلالة الألفاظ، وترك المكان والعدد والصورة العامة بلا تحقيق كاف.

ومن هنا جاء هذا الفصل ليقرر قاعدة منهجية حاکمة: لا يصح أن نقاش دلالة مشهد قبل أن نتحقق من صورة ذلك المشهد. ولا يصح أن نتقل إلى دعوى التنصيب قبل أن نسأل: أين كان الناس؟ وكم كانوا؟ وهل كان الغدير موطن البلاغ الأعظم، أم محطة في طريق الرجوع؟

• التعريف بـ«غدير خم» من «معجم البلدان» و«وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى»

قبل الدخول في أي نقاش عقدي، لا بد من تعريف موضع «غدير خم» تعريفًا جغرافيًا دقيقًا؛ لأن الحكم على الحدث فرع عن معرفة مكان وقوعه.

في «معجم البلدان» لياقوت الحموي ت ٦٢٦هـ:

«خم اسم موضع غدير خم... قال الزمخشري: خم اسم رجل صباغ أضيف إليه الغدير الذي هو بين مكة والمدينة بالجحفة، وقيل: هو على ثلاثة أميال من الجحفة، وذكر صاحب المشارق أن خمًا اسم غيضة هناك وبها غدير نسب إليها، قال: وخم موضع تصب فيه عين بين الغدير والعين، وبينهما مسجد رسول الله ﷺ.

وقال عرام: ودون الجحفة على ميل غدِير خم وواديه يصب في البحر، لا نبت فيه غير المرخ والشمَام والأراك والعشر، وغدير خم هذا من نحو مطلع الشمس لا يفارقه ماء المطر أبداً، وبه أناس من خزاعة وكنانة غير كثير...

وقال الحازمي: خم واد بين مكة والمدينة عند الجحفة به غدِير، عنده خطب رسول الله ﷺ وهذا الوادي موصوف بكثرة الوخامة».

(معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥ م، ٣٨٩/٢).

وفي «وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى» لمؤرخ المدينة المنورة ومفتيها السمهودي ت ٩١١ هـ: [خم] بالضم، اسم رجل شجاع أضيف إليه الغدير الذي بقرب الجحفة، أو اسم واد هناك، وقال النووي: اسم لغیضة على ثلاثة أميال من الجحفة عندها غدِير مشهور يضاف إليها، وقال الحافظ المنذري: إنه لا يولد بهذه الغیضة أحد فيعيش إلى أن يحتلم إلا أن يرحل عنها لشدة ما بها من الوباء والحمى بدعوة النبي ﷺ في نقل حمى المدينة إليها، وتقدم عن الأسدي أن على ثلاثة أميال من الجحفة يسرة عن الطريق حذاء العين المسجد المتقدم ذكره، قال: ويلها العیضة، وهي غدِير خم، وهي على أربعة أميال من الجحفة، وكأن العين التي أشار إليها عين خم التي يتقى شرب مائها، فيقال: إنه ما شرب منه أحد إلا حم، وقال عرام: ودون الجحفة على ميل غدِير خم، وواديه يصب في البحر، لا ينبت غير المرخ والعشر، والغدير من نحو مطلع الشمس لا يفارقه ماء أبداً من ماء المطر وبه أناس من خزاعة وكنانة غير كثير.

(وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، السمهودي، ٧٠/٤).

ومما يزيد هذه النصوص قوة أن ياقوت والسمهودي لا ينفردان بالوصف، بل ينقلان عن جماعة من أهل اللغة والبلدان والحديث، منهم: الزمخشري، وصاحب المشارق، وعرام، والحازمي، والنووي، والمنذري، والأسدي؛ فصورة الموضوع هنا ليست وصفاً منفرداً، بل خلاصة نقول متتابعة في تعريف المكان.

ومن خلال هذين النصين تتضح عدة حقائق جغرافية مهمة:

- أن «غدير خم» موضع معروف عند الجحفة، وأن أشهر ما يذكر في تعريفه قربها منها؛ فقد جعلته المصادر على ميل أو ثلاثة أميال أو أربعة أميال من الجحفة.
- أن المصادر تصفه بأنه غدير أو وادٍ أو غيضة قريبة من الجحفة، وتدور أوصافه حول الماء والوادي والغيضة والوخامة وقلة السكان، لا حول كونه موضعًا من مواطن المناسك أو مشعرًا من المشاعر.
- أن الوادي موصوف بالوخامة والحمى، حتى نقل السمهودي عن المنذري شدة الوباء به، كما نقل ياقوت عن الحازمي أن الوادي موصوف بكثرة الوخامة.
- أن أوصافه الطبيعية تدور حول الغدير والوادي والماء والنبات المعروف في تلك الناحية؛ كالمرخ والثمّام والأراك والعشر.
- أن المصادر تذكر وجود أناس من خزاعة وكنانة به، ولكنها تصفهم بأنهم «غير كثير»، وهو وصف له دلالة عند تصور طبيعة الموضع وحجمه.
- ومن هنا تظهر أول حقيقة جغرافية في هذا البحث:
- أن «غدير خم» موضع تابع لمنطقة الجحفة، قريب منها، معروف بالماء والوادي والحمى، وليس موطنًا مستقلًا من مواطن الحج ولا مشعرًا من مشاعره.
- وقد تكرر وصف غدير خم بالوباء والوخامة في مصادر أخرى؛ فقال الحميري ت نحو ٩٠٠ هـ في «الروض المعطار في خبر الأقطار»: «وعن الأصمعي أنه قال: لم يولد بغدير خم مولود فعاش إلى زمن الاحتلام إلا أن يتحول عنها».
- وقال التوربشتي في «الميسر في شرح مصابيح السنة»: «ومنها غدير خم أوحم البلاد ماءً وهواءً».
- (الميسر في شرح مصابيح السنة، التوربشتي، ٦٤٩/٢).
- وهذه الشواهد تتفق مع ما نقله السمهودي عن المنذري من شدة الوباء والحمى، ومع ما نقله ياقوت عن الحازمي من أن الوادي موصوف بكثرة الوخامة.
- وفيما يلي شرح الألفاظ الواردة في وصف غدير خم
- الغيضة: الأجمة أو موضع الماء الذي يجتمع فيه الشجر ويلتف حوله.
- الوخامة: فساد الهواء وشدة الحمى والوباء
- المرخ: شجر صحراوي معروف.
- الثمام: نبات بري ينبت في الرمال والأودية.

• الأراك: الشجر المعروف الذي يؤخذ منه السواك.

• العشر: شجر صحراوي له لبن أبيض.

وبعد قراءة هذه النصوص الجغرافية المتقدمة يتبين أن «غدير خم» وُصف في كتب البلدان بأنه غيضة ووادٍ وغدير ماء قريب من الجحفة، معروف بالوخامة والحمى، وبه أناس من خزاعة وكنانة غير كثير. وهذه الصورة الجغرافية المستقاة من أوصافهم المباشرة هي نقطة البداية التي ينبغي أن ينطلق منها البحث في أي دعوى تتعلق بالمكان أو بطبيعته.

• هل كان «غدير خم» موطن بلاغ عام أم محطة في طريق الرجوع؟

من أهم الأسئلة التي ينبغي تقديمها في بحث «غدير خم»: هل كان هذا الموضع موطن بلاغ عام، أم كان محطة في طريق الرجوع إلى المدينة؟

وهذا السؤال ليس تفصيلاً جغرافياً هامشياً، بل هو سؤال حاكم في أصل الدعوى؛ لأن المدرسة الإمامية لا تتعامل مع الغدير بوصفه موقعاً عابراً في طريق الرجوع، بل بوصفه مسرحاً لإعلان «أصل من أصول دين الإمامية»، وموطناً لتنصيب إمام الأمة بعد النبي ﷺ.

فإذا كان «الغدير» موطن بلاغ عام، لزم أن يكون موضعاً مناسباً لاجتماع جمهور الحجيج، وأن يكون في طريقهم جميعاً، أو في موضع لا يتفرقون عنه إلا بعد سماع البلاغ المزعوم. أما إذا كان محطة في طريق الرجوع إلى المدينة، فالأمر يختلف تماماً؛ لأن الحاضرين فيه حينئذ هم من كان طريقهم يمر بتلك الجهة، لا كل من شهد «عرفة» و«منى» و«حجة الوداع».

وهنا يظهر الفرق الكبير بين «عرفة» و«غدير خم».

فعرفة موطن حج عام، يقف فيه الحجيج جميعاً في يوم واحد، ولا يتم الحج إلا بالوقوف به. ومنى موطن عام كذلك، يجتمع فيه الحجيج لأعمال النسك. ويوم النحر وأيام التشريق مواطن بلاغ ظاهرة، يشهداها الناس في أيام الحج الأكبر.

أما «غدير خم» فليس من مناسك الحج، ولا من مواقف النسك، ولا هو موطن اجتماع عام للحجاج، بل هو موضع في طريق من رجع من مكة جهة المدينة والجحفة.

ولهذا لا يصح أن تُنقل صورة عرفة إلى «غدير خم»، ولا أن يُعامل الغدير كأنه امتداد طبيعي لاجتماع الحجيج كلهم، بعد أن انتهى النسك، وبدأ الناس يرجعون إلى بلدانهم وطرقهم. وهذا هو موضع الخلل في الصورة المذهبية المتأخرة؛ إذ جعلت الغدير كأنه موطن البلاغ الأعظم، ثم ألبس علماء الإمامية الغدير صورة الحشد العام، مع أن السؤال الأول الذي لم يجيبوا عنه، ولن يستطيعوا الجواب عنه، هو:

هل كان جميع هؤلاء الناس هناك أصلاً؟

إن من كان من أهل مكة لا معنى لأن يخرج شمالاً إلى «غدير خم» ثم يعود إلى مكة. ومن كان من أهل الطائف لا معنى لأن يخرج إلى الغدير ثم يرجع إلى الطائف. ومن كان من أهل اليمن لا معنى لأن يسير شمالاً مع النبي ﷺ إلى جهة الجحفة والمدينة، ثم يرجع جنوباً إلى اليمن.

فالتفرق الطبيعي للحجيج يبدأ من مكة بعد تمام النسك، لا من «غدير خم». وعليه، فغاية ما يقال إن غدير خم كان موضعاً حضره من سلك طريق المدينة أو من مرّ بتلك الناحية، لا أنه كان موطناً عاماً لكل من شهد حجة الوداع.

وهذا الفرق وحده كافٍ لإسقاط هذه «الأسطورة» التي صنعوها، حين جعلوا مئة ألف حاج حاضرين في «غدير خم»، وكأن جمهور عرفة انتقل بكامله إلى ذلك الموضع. فالقضية إذن ليست في أصل ذكر الغدير، بل في تحويله من محطة في طريق الرجوع إلى موطن بلاغ عام، ثم بناء دعوى التنصيب على هذا التحويل.

ومن هنا يظهر أن الخريطة ليست مسألة ثانوية في هذا البحث، بل هي من صميم الإلزام؛ لأن من زعم أن النبي ﷺ أعلن هناك الأصل الذي تدور عليه الإمامة والنجاة والإيمان عند الإمامية، فعليه أن يثبت أولاً أن جمهور الأمة كانوا هناك. أما إذا ثبت أن الموضع لم يشهده إلا من اتجه في طريق مخصوص، وأن عامة الحجيج قد تفرقوا قبل ذلك، فإن دعوى البلاغ العام تسقط من أصلها، ويبقى الغدير في حجمه التاريخي الطبيعي: موقفاً وقع في طريق الرجوع، في محطة استراحة وصلاة، بعد أن فرغ الحجيج من مناسك الحج، وأخذ منهم تعب السفر ومشقة الطريق مأخذه، لا مسرحاً لتنصيب عقدي عام.

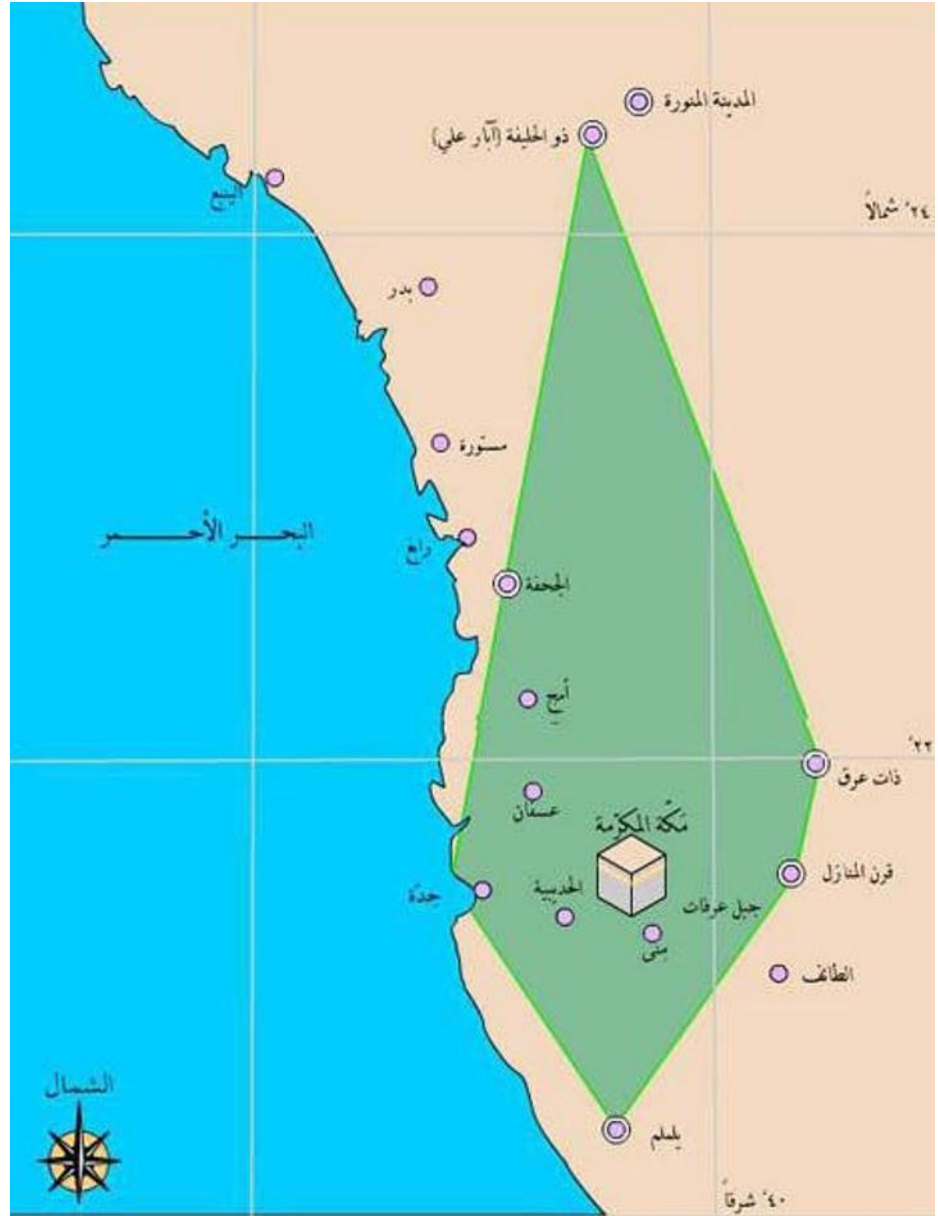
• الخلاصة

إن «غدير خم» يبعد عن مكة المكرمة قرابة (١٦٠) كم، وهذا وحده يكشف أن المقام لم يكن مقام بلاغ عام لجميع من شهد حجة الوداع؛ إذ لم يكن في ذلك الموضع من الحجيج إلا من كان طريقه يمر بتلك الجهة، وعلى رأسهم أصحاب النبي ﷺ الراجعون معه إلى المدينة. فلا أهل مكة كانوا بحاجة إلى الخروج شمالاً إلى «غدير خم»، ولا أهل اليمن كانوا يسرون في طريق الجحفة والمدينة، ولا أهل الطائف ونجد وسائر الجهات كانوا ملزمين بسلوك هذا الطريق بعد تمام النسك.

فلو كان الأمر متعلقاً ببيعة علي رضي الله عنه أو تنصيبه على الأمة، لكان المعقول أحد أمرين لا ثالث لهما:

- ١- إما أن يكون التبليغ بها في صعيد عرفة، حين خطب النبي ﷺ خطبة الوداع، حيث اجتمع الحجيج جميعاً، ليكون البلاغ عامًا ظاهرًا.
 - ٢- وإما أن ينتظر حتى يصل إلى المدينة المنورة، وهناك يأخذ البيعة لمن شاء.
- أما أن يقف في ذلك الموضع، بعد انتهاء الحج وتفرق الناس إلى بلدانهم، وفي ذلك الحر الشديد، فهذا يدل على أن الأمر كان لسبب طارئ خاص لا يحتمل التأجيل، وهو ما تكشفه أوائل الروايات التي تربط الكلام بشكوى جند اليمن من علي رضي الله عنه، وهي المقدمة التي يبتزها من يريد إخراج حديث الغدير من سياقه التاريخي.

وفيما يلي خريطة توضّح هذه الحقيقة الجغرافية، وتبيّن موضع «غدير خم» بالنسبة إلى مكة والمدينة، وأنه كان في طريق الرجوع إلى المدينة، لا في موطن اجتماع الحجيج العام.



• شهادة الخريطة على سقوط دعوى الاجتماع في غدير خم

تكشف الخريطة السابقة خللاً جوهرياً في تفسير المفيد لسبب اختيار «غدير خم». فالمفيد يزعم أن الله تعالى علم أن النبي ﷺ إن تجاوز غدير خم «انفصل عنه كثير من الناس إلى بلادهم وأماكنهم وبواديهم»، فأراد أن يجمعهم لسماع النص على علي رضي الله عنه. لكن الخريطة

تثبت أن التفرق لم يكن أمرًا سيقع بعد «غدير خم»، بل كان قد وقع بالفعل منذ انتهاء مناسك الحج.

فأهل مكة بقوا في مكة، وأهل اليمن رجعوا إلى اليمن، وأهل الطائف ونجد رجعوا إلى جهاتهم، ولم يكن الجميع يسIRON في طريق المدينة حتى يقال إنهم اجتمعوا في غدير خم ثم تفرقوا بعده. ومن هنا ينقلب تعليل المفيد عليه؛ لأن قوله: «إن تجاوز غدير خم انفصل عنه كثير من الناس» اعتراف ضمني بأن موسم الاجتماع العام قد انتهى أصلاً، وأن الناس كانوا في مرحلة الرجوع إلى أوطانهم وبلدانهم. ولهذا يبقى السؤال الحاكم:

إذا كان المقصود جمع الأمة كلها لسماع أعظم أصل من أصول دين الامامية، فلماذا لم يقع ذلك في عرفة أو منى أو مكة، حيث اجتمع الحجاج جميعاً بالفعل؟ ففي عرفة كان الاجتماع العام الأكبر، وفي منى وأيام التشريق بقي الناس مجتمعين في مواطن النسك، أما «غدير خم» فلم يكن من مناسك الحج، ولا من مواطن البلاغ العام، بل محطة في طريق الرجوع إلى المدينة.

ولهذا فإن الخريطة لا تكشف فقط أن «غدير خم» لم يكن موطن اجتماع جميع الحجاج، بل تكشف أيضاً أن الجواب الذي قدمه المفيد لتبرير اختيار هذا الموضوع يزيد الإشكال ولا يحله. فمن أراد تبليغ الأمة كلها أصلاً من أصول الدين يعلنه في موطن اجتماعها الأكبر، لا بعد انتهاء الموسم وبدء تفرق الناس إلى بلادهم وأماكنهم وبواديهم. وبذلك يبقى «غدير خم» في حجمه التاريخي الطبيعي: موقفاً وقع في طريق الرجوع، لا مؤتمراً عاماً للأمة كلها، ولا موطنًا ظاهرًا لإعلان عقيدة تتوقف عليها النجاة والهلاك كما تزعم الإمامية المتأخرة.

• هل يصح نقل أعداد عرفة إلى «غدير خم»؟

من أكبر مواضع الخلط في بناء الصورة الإمامية لغدير خم أنهم ينقلون عدد من شهد حجة الوداع في عرفة ومنى إلى «غدير خم»، وكأن جمهور الحجاج انتقل كله من مواطن النسك إلى ذلك الموضوع بعد انتهاء الحج.

ونواصل هنا ذكر تضخيم المتأخرين من علماء الإمامية لعدد من حضر «غدير خم»، وكيف نُقل عدد حجة الوداع إلى الغدير بلا برهان.

فقال محمد حسن المظفر في «دلائل الصدق»:

«ومنها قرائن الحال الدالة على أن ما أراد النبي ﷺ بيانه هو أهم الأمور وأعظمها، كأمره بالصلاة جامعة في السفر بالمنزل الوعر بحر الحجاز وقت الظهيرة، مع إقامة منبر من الأحداج له، وقيامه خطيباً بين جماهير المسلمين الذين يبلغ عددهم مائة ألف أو يزيدون».

دلائل الصدق لنهج الحق، محمد حسن المظفر ٣٣٥/٤.

وقال أيضاً:

«إذ لا يمكن أن يجمع النبي ﷺ نحو مئة ألف من المسلمين ويقوم فيهم بحر الحجاز وقت الظهيرة على منبر يقام له من الأحداج».

دلائل الصدق لنهج الحق، محمد حسن المظفر ٣٧٠/٥.

وقال عبد الحسين شرف الدين الموسوي في «المراجعات»:

«وخرج من المدينة بنحو مئة ألف أو يزيدون... ولما قفل بمن معه من تلك الألوف وبلغوا وادي خم... ثم خطبهم عن الله عز وجل، فصدع بالنص في ولاية علي... وقد حمّله عن رسول الله ﷺ كل من كان معه يومئذ من تلك الجماهير، وكانت تربو على مئة ألف نسمة».

المراجعات، عبد الحسين شرف الدين الموسوي، ص ٤٦٠-٤٥٩، المراجعة رقم ٥٦.

وقال حسين الشاكري:

«معلنًا بذلك الولاية لعلي، ونصبه أميرًا للمؤمنين، فبايعه على ذلك، كما بايعه كل من حضر من المسلمين على ذلك، والشاهدين في هذه البيعة الذين يزيدون على المائة ألف مسلم».

الأعلام من الصحابة والتابعين، حسين الشاكري ٥٦/٩.

وقال أحمد يعقوب:

«وحديث الثقلين هو مقطع من خطبة الرسول التي ألقاها في غدير خم أمام مئة ألف مسلم على الأقل بعد عودته من حجة الوداع».

مساحة للحوار من أجل الوفاق ومعرفة الحقيقة، أحمد يعقوب، ص ٣٤.

وقال جعفر مرتضى العاملي في «الصحيح من سيرة الإمام علي»:

«وفي يوم الغدير حيث أخذ له البيعة من أكثر من مئة وعشرين ألفاً من المسلمين».

الصحيح من سيرة الإمام علي، جعفر مرتضى العاملي ١٥٣/٢٢.

فهذه النصوص تكشف كيف تحوّل العدد في المصنفات الإمامية المتأخرة من خبر يحتاج إلى تحقيق، إلى أصل يُبنى عليه المشهد العقدي للغدير؛ إذ انتقل عدد حجاج حجة الوداع إلى غدير خم، حتى صار الغدير في تصويرهم مشهداً حضره مئة ألف، أو أكثر من مئة ألف، بل أكثر من مئة وعشرين ألفاً.

وأقوى ما يهدم هذه المبالغة أن رواية المعصوم نفسه لا تجعل شهود الغدير مئة ألف، ولا مئة وعشرين ألفاً، بل تجعلهم عشرة آلاف فقط، وتبيّن مصدر هذا العدد.

فقد أورد المجلسي في «بحار الأنوار» هذه الرواية عن العياشي، عن عمر بن يزيد، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام ابتداء منه: العجب يا أباحفص لما لقي علي بن أبي طالب! إنه كان له عشرة آلاف شاهد لم يقدر على أخذ حقه، والرجل يأخذ حقه بشاهدين، إن رسول الله ﷺ خرج من المدينة حاجاً وتبعه خمسة آلاف، ورجع من مكة وقد شيعه خمسة آلاف من أهل مكة...» اهـ.

بحار الأنوار، المجلسي، ط مؤسسة الوفاء، ج ٣٧، ص ١٤٠.

فهذا هو الإمام السادس المعصوم عند الإمامية، لا مؤرخ من المؤرخين، ولا باحث من الباحثين، ولا خصم من الخصوم. ومع ذلك لم يجعل الحاضرين في الغدير مئة ألف، ولا مئة وعشرين ألفاً، وإنما جعلهم نحو عشرة آلاف فقط، بل وفسر هذا العدد بنفسه. فإذا كان معصومهم قد حسم المسألة بهذا العدد، فمن أين جاءت بعد ذلك أرقام المئة ألف والمئة والعشرين ألفاً؟

ولماذا يُترك قول الإمام المعصوم عندهم، ويُصار إلى أرقام متضخمة لا أصل لها في هذه الرواية؟ فإن كانوا يحتجون بالصادق في دينهم، ويجعلون قوله حجة على الأمة، فليقبلوا قوله هنا أيضاً، ولا يتكوه حين يخالف الصورة الجماهيرية التي صنعوها للغدير.

واللافت أن هذا المعنى نفسه انتهى إليه بعض الباحثين الإمامية المعاصرين، فقد ذكر «مركز المصطفى للدراسات الإسلامية» أن عدد المئة ألف إلى المئة والعشرين ألفاً كان في عرفات ومنى، لا في غدير خم، فقال:

«كان مجموع المشاركين في حجة الوداع من مئة ألف إلى مئة وعشرين ألفًا كما ذكرت الروايات، ولكن هذا العدد كان في عرفات ومنى... أما بعد تمام الحج فقد توزعوا، فمنهم من أهل مكة وقد رجعوا إليها، ومنهم من بلادهم عن طريق الطائف فسلكوا طريقها، وآخرون بلادهم عن طريق جدة وما إليها... والذين هم مع الرسول ﷺ عن طريق الجحفة والمدينة ألوف كثيرة أيضًا... نحو عشرة آلاف».

ثم استدل المركز نفسه بالرواية المتقدمة عن الصادق التي جعلت شهود الغدير عشرة آلاف. وبذلك صار الإلزام مضاعفًا: فالرواية المنسوبة إلى الإمام المعصوم عندهم تجعل العدد عشرة آلاف، وبعض باحثيهم المعاصرين يقررون أن عدد المئة ألف كان في عرفات ومنى، لا في «غدير خم». فمن أين جاءت إذن أسطورة مئة ألف حاج في الغدير؟ إنها لم تأت من واقع الطريق، ولا من رواية الصادق، ولا من تفريق الناس بعد الحج، وإنما جاءت من تضخيم مذهبي متأخر، ألصق بالغدير ليمنح دعوى التنصيب حجمًا جماهيريًا خياليًا، لم يثبتته التاريخ، ولا الجغرافيا، ولا الروايات المنسوبة إلى المعصومين عندهم. وعند هذه النقطة تنهار الدعوى التي تكررها كتب علماء المذهب في تصوير الغدير على أنه اجتماع لمئة ألف حاج أو أكثر؛ لأن الرقم الذي يخص عرفات ومنى لا يجوز نقله تلقائيًا إلى غدير خم بعد انتهاء الحج وتفرق الناس إلى بلدانهم وطرقهم المختلفة. وهذا الفرق وحده كافٍ لإسقاط الأسطورة التي صنعوها، حين جعلوا مئة ألف حاج حاضرين في غدير خم، وكأن جمهور عرفة انتقل بكامله إلى ذلك الموضع. وعليه فحساب الفرق لا يكون كما يزعمون بين مئة وعشرين ألفًا في عرفة وتسعين ألفًا في الغدير، أي بفارق ثلاثين ألفًا فقط، بل يكون الفرق بين مئة وعشرين ألفًا في خطبة الوداع يوم عرفة، وبين خمسة آلاف أو عشرة آلاف في غدير خم.

فإن قيل: كان الحاضرون في الغدير خمسة آلاف، فالفارق:

$$120000 - 5000 = 115000$$

وإن قيل: كانوا عشرة آلاف، فالفارق:

$$120000 - 10000 = 110000$$

فالفرق الحقيقي إذن بين مئة وعشرة آلاف ومئة وخمسة عشر ألفًا، لا ثلاثين ألفًا كما يصورون.

وهنا يظهر موضع الخلط: إن عدد مئة ألف أو مئة وعشرين ألفاً هو عدد الحجيج في حجة الوداع، وكان ذلك في عرفة ومنى، أما غدير خم فكان بعد انتهاء الحج وبدء تفرق الناس إلى جهاتهم. فلا يصح أن تُنقل أعداد عرفة إلى غدير خم، ثم يُبنى عليها مشهد التنصيب العام، والبيعة العامة، والشهود الذين لا يحصى عددهم.

والنتيجة أن دعوى حضور مئة ألف أو مئة وعشرين ألفاً في غدير خم ليست تحقيقاً تاريخياً، بل هو تضخيم مذهبي متأخر، ألصقوه بالغدير ليمنحوا دعوى التنصيب حجماً جماهيرياً خيالياً، لم يثبتته التاريخ، ولا الجغرافيا، ولا واقع الطريق بعد الحج، ولا حتى الروايات المنسوبة إلى المعصومين عندهم.

• هل يصح بناء دعوى التنصيب على مشهد مختلف في مكانه وعدد حاضريه؟

بعد بيان الفرق بين موطن البلاغ العام ومحطة طريق الرجوع، وبيان أن أعداد عرفة لا يصح نقلها إلى غدير خم، يظهر سؤال آخر أكثر عمقاً:

هل يصح بناء دعوى التنصيب على مشهد مختلف في مكانه وعدد حاضريه؟

فالقضية الإمامية لا تقف عند إثبات فضيلة لعلي رضي الله عنه، ولا عند إثبات محبة أو نصره أو موالاته، بل تنتقل إلى دعوى كبرى تقول إن النبي ﷺ نصّ في غدير خم على إمامة علي، وأن هذا النص هو أصل الإمامة، وأن الإمامة أصل من أصول الدين، وأنها متعلقة بالنجاة وقبول الأعمال. وهذه دعوى هائلة لا يجوز أن تُبنى على صورة مضطربة.

فإذا كان المكان ليس موطن اجتماع عام، وإذا كان عدد الحاضرين مختلفاً فيه، وإذا كانت أعداد المئة ألف والتسعين ألفاً والمئة والعشرين ألفاً لا تثبت عند التحقيق، وإذا كانت بعض الروايات الإمامية نفسها تخالف هذا التضخيم العددي، فكيف يصح بعد ذلك أن يُجعل هذا المشهد أصلاً حاكماً على إيمان الأمة؟

إن أصل الدين لا يُترك في موضع ملتبس الصورة، مختلف العدد، محدود الطريق، ثم يُطلب من الأمة كلها بعد ذلك أن تجعله معيار النجاة والهلاك.

ولو كان المقصود إعلان أصل الإمامة بالمعنى الإمامي المتأخر، لكان موضعه الطبيعي مواطن البلاغ الكبرى التي اجتمع فيها الحجيج فعلاً: عرفة، ومنى، ويوم النحر، وأيام التشريق، وخطبة حجة الوداع.

أما أن تخلو هذه المواطن من النص الصريح على الإمامة والاثنى عشر والعصمة والغيبة، ثم تُحمل هذه المعاني كلها على واقعة في طريق الرجوع بعد تفرق الناس، فهذا انتقال من التحقيق إلى الصناعة المذهبية.

ولهذا فإن اضطراب المشهد ينعكس مباشرة على اضطراب الدعوى.

فمن أثبت فضيلة في الغدير لا يلزمه أن يثبت تنصيباً.

ومن أثبت حضور طائفة من المسلمين لا يلزمه أن يثبت حضور جمهور الحجيج.

ومن أثبت خطاباً في طريق الرجوع لا يلزمه أن يجعله إعلاناً عاماً لأصل من أصول الدين.

وهنا يظهر الفرق بين الحدث التاريخي والدعوى الإمامية المتأخرة.

الحدث التاريخي قد يُبحث في طرقه وألفاظه وسياقه.

أما الدعوى الإمامية فتضيف إلى الحدث بناءً كاملاً: تنصيباً، وإمامة، وعصمة، واثنى عشر، ونجاة، وتكفيراً لمن لم يلتزم بهذا البناء.

وهذا كله لا يثبت بمجرد وجود مشهد مختلف في مكانه وعدده وسياقه.

ومن هنا يكون السؤال عن المكان والعدد سؤالاً عقدياً أيضاً، لا جغرافياً فقط؛ لأن من جعل الغدير أصلاً في الدين فقد جعل صورة المكان والعدد جزءاً من حجته.

فإذا سقطت الصورة، سقط ما بُني عليها من تضخيم.

• لماذا صارت الخريطة حاكمة على الأسطورة؟

الخريطة في هذا البحث ليست زينة شكلية، ولا تفصيلاً جغرافياً زائداً، بل هي أداة لكشف الفرق بين ما وقع في التاريخ وما صُنِع في الذاكرة المذهبية.

فـ «الأسطورة» لا تحب «الخريطة»؛ لأنها تعيش على الصورة العامة، وعلى الحشد المتخيل، وعلى العبارات الكبرى: مئة ألف، بلاغ عام، تنصيب، بيعة، إكمال الدين.

أما الخريطة فتسأل أسئلة بسيطة لكنها قاتلة:

أين مكة؟

وأين عرفة؟

وأين منى؟

وأين الجحفة؟

وأين غدير خم؟

ومن أي طريق يرجع أهل اليمن؟

ومن أي طريق يرجع أهل الطائف؟

ومن الذي يحتاج أصلاً إلى المرور بـ «غدير خم»؟

وحين تُطرح هذه الأسئلة يتبين أن صورة الغدير الجماهيري ليست بهذه السهولة التي تُعرض بها على المنابر.

فـ «الخريطة» تكشف أن الحجيج ليسوا كتلة واحدة تتحرك كلها في طريق واحد بعد انتهاء الحج، بل جماعات وقبائل وأهل بلدان، يرجع كل فريق إلى طريقه وناحيته.

وتكشف كذلك أن مكة هي موضع التفرق الطبيعي بعد النسك، لا غدير خم.

وتكشف أن من مرّ بالغدير إنما مرّ به لأنه كان في طريقه، لا لأن كل الحجيج كانوا مأمورين أن يجتمعوا هناك.

ولهذا تصبح الخريطة حاكمة على الأسطورة المذهبية التي صنعوها؛ لأنها تمنع نقل مشهد عرفة إلى غدير خم بلا دليل، وتمنع جعل موضع محدود مسرحاً لجمهور الحجيج، وتمنع بناء عقيدة كبرى على صورة لم تثبت في الواقع.

إن الخطاب المذهبي يستطيع أن يضحّم الحدث بالكلمات، لكنه لا يستطيع أن يغيّر الطريق.

ويستطيع أن يكرر رقم المئة ألف، لكنه لا يستطيع أن يثبت أن أهل مكة والطائف واليمن ساروا كلهم إلى الغدير.

ويستطيع أن يجعل الغدير موطن البلاغ الأعظم، لكنه لا يستطيع أن يفسر لماذا خلت عرفة ومنى ويوم النحر من النص الصريح على الإمامة الإلهية المزعومة.

ومن هنا كان الرجوع إلى الخريطة رجوعاً إلى أصل الإشكال، لا خروجاً عن البحث.

ف «الخريطة» هنا تشهد على حدود الواقعة، وتكشف أن المشهد الذي بُنيت عليه دعوى التنصيب ليس مشهدًا بسيطًا مسلمًا به، بل مشهد يحتاج إلى إثبات.

ومن لم يثبت المكان، لم يثبت الجمهور.

ومن لم يثبت الجمهور، لم يثبت البلاغ العام.

ومن لم يثبت البلاغ العام، لم يصح أن يجعل الغدير أصلًا يحاكم به إيمان الأمة.

ولهذا يختم هذا الفصل بقاعدته الحاكمة:

قبل أن نناقش ما حُمِّل على الغدير من معانٍ عقدية، لا بد أن نعيد الغدير إلى خريطته.

فإذا عاد إلى خريطته، عاد إلى حجمه التاريخي الطبيعي، وسقط عنه كثير مما أضافته «الأسطورة

المذهبية» بعد ذلك.

وبعد أن تقرر الفرق بين أصل الغدير التاريخي وبين الصورة التي صنعتها كتب المذهب حوله، ينتقل

البحث الآن إلى فحص العناصر التي بُنيت عليها هذه الصورة: المكان، والعدد، وطبيعة الحاضرين،

ودعوى البلاغ العام، حتى يتبين ما الذي يثبتته الخبر، وما الذي أضيف إليه بعد ذلك.

• الجحفة ومفترق الطرق: بين الوصف الجغرافي والتوظيف المذهبي.

لم تكن طرق الحجيج كلها تمر من «غدير خم»، كما تصوّر الكتابات الإمامية المتأخرة؛ فأهل اليمن، وأهل مكة، والطائف وما حولها، وختعم، وتبالة، وبجيلة، وبعض قبائل جنوب نجد، وكثير من وفود العرب، لم يكن طريق رجوعهم إلى أوطانهم يمر بغدير خم أصلًا، بل كانوا قد افترقوا عن قافلة النبي ﷺ قبل ذلك أو عند مكة وما حولها.

ومع ذلك نجد الخطاب الإمامي يكرر أن «غدير خم» كان مفترق طرق الحجيج، ليجعل من هذا الموضع محطة جامعة للأمة كلها، لا مجرد موضع في طريق الراجعين إلى المدينة ومن كان على سمتها.

قال رستم الطبري في «دلائل الإمامة»:

«فلما بلغوا غدير خم حيث مفترق طرقهم إلى مواطنهم».

دلائل الإمامة، رستم الطبري، الموضع السابق.

وقال الأميني في «الغدير»:

«فلما قضى مناسكه وانصرف راجعاً المدينة ومعه من كان من الجموع المذكورات ووصل إلى غدير خم من الجحفة التي تتشعب فيها طرق المدنيين والمصريين والعراقيين...».

الغدير، عبد الحسين الأميني، ١٠/١.

وقال مكارم الشيرازي:

«غدير خم حيث كان مفترق طرق يتفرق عنده الناس كل إلى وجهته. ولكن قبل أن يتفرق الناس من هناك إلى أنحاء الحجاز».

سلسلة دروس في العقائد الإسلامية، ناصر مكارم الشيرازي، ص ٢٣٠.

وانظر: الأنوار الإلهية في المسائل العقائدية، الميرزا جواد التبريزي، ص ١٣٤؛ منتخب موسوعة الإمام علي بن أبي طالب، محمد الريشهري، ص ١٩٥.

وقال مكارم الشيرازي أيضاً:

«وفي غدير خم ذلك المعبر الكبير الذي كان مفترق طرق للمجاميع التي جاءت مع الرسول الأكرم ﷺ في حجة الوداع، وأمام الجمع الكبير أدى الرسول الأكرم ﷺ حق الرسالة بإظهار هذا الأمر». نفحات القرآن، ناصر مكارم الشيرازي، ٤٧/٨.

وقال جعفر مرتضى العاملي:

«غدير خم في منطقة الجحفة التي هي بمثابة مفترق طرق، تتشعب منها طرق المصريين والمدنيين والعراقيين».

الغدير والمعارضون، جعفر مرتضى العاملي، ص ١٤.

وقال محمد الريشهري:

«ولأن هذا الموضع كان مفترق الطرق المؤدية إلى المدينة المنورة، والعراق، والشام، ومصر، تفرق الناس عن رسول الله ﷺ متجهين وجهة أوطانهم، فأمر ﷺ علياً أن يجمعهم برد المتقدم وانتظار المتأخر».

موسوعة الإمام علي بن أبي طالب، محمد الريشهري، ص ٦٢٨.

وقال أسعد قاسم:

«وقبل أن تتفرق هذه الجموع الغفيرة نزل على رسول الله ﷺ...».

أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة، أسعد وحيد قاسم، ص ٤٨.

وهذه النقول تكشف أن دعوى «مفترق الطرق» ليست وصفًا محايدًا كما يدعيها علماء الإمامية، بل أصبحت جزءًا من بناء الصورة المذهبية للغدير؛ إذ يراد بها إيهام القارئ أن النبي ﷺ كان أمام جمع الأمة كلها قبل افتراقها، وأن الغدير كان آخر فرصة لتبليغ أصل الإمامة المزعومة قبل أن ينصرف الحجاج إلى بلدانهم.

بل إن دعوى كون غدير خم «مفترق الحجاج» تواجه إشكالًا جغرافيًا ظاهرًا؛ لأن مفترق الحجاج الحقيقي كان مكة نفسها، ففيها اجتمع الناس للحج، ومنها تفرقت الوفود والقبائل بعد انتهاء المناسك. أما الجحفة فتقع على مسافة تقارب ٢٢٠ إلى ٢٥٠ كيلومترًا من مكة، فكيف تكون مفترق الحجاج العام في موضع يبعد كل هذه المسافة عن المكان الذي اجتمعوا فيه أصلاً؟
فأهل مكة بقوا في مكة، وأهل الطائف رجعوا إلى الطائف، وأهل اليمن إلى اليمن، وكل قوم عادوا إلى أوطانهم ومضاربهم، ولم يكن كل هؤلاء محتاجين إلى المرور بغدير خم حتى يقال إنه كان مفترق طرقهم جميعًا.

وقد نبه بعض الباحثين إلى هذا المعنى فقال:

«فإن أهل مكة يبقون في مكة، وأهل الطائف يرجعون إلى الطائف، وأهل اليمن إلى اليمن... وهكذا كل من أنهى حجه كل يرجع إلى بلده، وكذلك القبائل التي في مضاربها، ولم يكن مع النبي ﷺ في عودته إلا أهل المدينة، ومن كان على طريق المدينة فقط، وهم الذين خطب بهم النبي ﷺ. إذن فهي ليست مفترق الحجاج، بل إن مفترق الحجاج هي مكة نفسها».

تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، حسين الديار بكري، ٢/٢٤٢.

وهذا الكلام يضع الصورة الإمامية المشهورة أمام إشكالين كبيرين:

الأول: أن «غدير خم» لم يكن طريق جميع الحجاج.

فأهل مكة لا يخرجون من مكة إلى غدير خم ليرجعوا إلى مكة، وأهل الطائف لا يحتاجون إلى المرور به، وأهل اليمن وجنوب الجزيرة لهم طرقهم، وكثير من قبائل العرب لم يكن طريق رجوعها إلى أوطانها يمر بهذا الموضع.

فإذا قيل: إن النبي ﷺ بلغ في الغدير قبل أن يتفرق الناس، فالجواب: أي ناس؟

هل هم كل من شهد الحج؟

أم أهل المدينة ومن كان طريقه في جهتها؟

أم بعض من بقي مع قافلة النبي ﷺ في طريق الرجوع؟

وهذا السؤال وحده يكشف حجم التوسيع المذهبي للواقعة؛ إذ انتقلت من محطة في طريق الرجوع إلى مسرح عام لتنصيب عقدي يقال إن الأمة كلها شهدته.

الثاني: أن مفترق الحجاج الحقيقي كان مكة بعد انتهاء الحج، لا غدير خم.

ولهذا فإن ذكر طرق «المصريين والعراقيين والشاميين» في هذا الموضوع لا يثبت حضور حجاج من مصر أو العراق أو الشام في حجة الوداع.

فإن أرادوا بقولهم إن المحففة كانت على طريق الشاميين والمصريين والعراقيين أنها صارت بعد الفتح الإسلامية طريقاً للتجار والحجاج من تلك البلدان، فهذا وصف متأخر لا يصح إسقاطه على «حجة الوداع».

فالنبي ﷺ لم يكن معه عند رجوعه من الحج حجاج من مصر، ولا من العراق، ولا من الشام؛ لأن هذه البلاد لم تكن قد فُتحت بعد، وإنما دخلت في الإسلام في عهد الخلفاء الراشدين بعد وفاته ﷺ.

أما في عهده ﷺ فقد فتحت مكة وخيبر والبحرين وسائر جزيرة العرب وأرض اليمن، وأخذت الجزية من مجوس هجر ومن بعض أطراف الشام، وهاداه هرقل ملك الروم، والمقوقس عظيم القبط في مصر، والنجاشي ملك الحبشة، وملك عمان. وأما بلاد العراق والشام ومصر وما بعدها، فإنما فتحت في عهد الخلفاء الراشدين.

قال وهبة الزحيلي في «التفسير المنير»:

«أما في عهده ﷺ فتحت مكة وخيبر والبحرين وسائر جزيرة العرب وأرض اليمن كلها. وأخذت الجزية من مجوس هجر ومن بعض أطراف الشام، وهاداه هرقل ملك الروم، والمقوقس عظيم القبط في مصر، والنجاشي ملك الحبشة، وملك عمان. وفي عهد الخلفاء الراشدين افتتحت بلاد كثيرة في الشرق والغرب وهي أكثر بلاد فارس والروم في العراق والشام ومصر وبعض بلاد شمال إفريقيا، وفتحت مدائن العراق وخراسان والأهواز وقتل كثير من الترك».

التفسير المنير، وهبة الزحيلي، ٢٨٣/١٨.

وقال المقرئ في «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار»:

«ذكر القاضي: أن مصر فتحت يوم الجمعة مستهل المحرم سنة عشرين. وقيل: فتحت سنة ست عشرة، وهو قول الواقدي، وقيل: فتحت والإسكندرية سنة خمس وعشرين، والأكثر على أنها فتحت قبل عام الرمادة، وكانت الرمادة في آخر سنة سبع عشرة، وأول ثمان عشرة».

المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المقرئ، في ذكر فتح مصر.

فكيف يقال إذن: إن غدير خم كان مفترق طرق المصريين والعراقيين والشاميين في ذلك المشهد؟! إن هذا الخلط يكشف أن علماء التشيع المتأخرين نقلوا وصفاً جغرافياً متأخراً للطريق، ثم جعلوه وصفاً تاريخياً لحضور الحجيج في سنة عشر للهجرة. وهذا من أوضح مواضع الخلط؛ لأن طرق الحجاج بعد الفتوحات شيء، وحركة الوفود في حجة الوداع شيء آخر.

بل إن بعض عباراتهم تهدم الصورة التي يريدون بناءها؛ لأنها لا تتحدث عن «الحجيج جميعاً»، وإنما تذكر جهات معينة، كالمدنيين والمصريين والعراقيين، أو المدينة والعراق والشام ومصر. وهذا التقييد يدل على أن الكلام يدور حول طرق وجهات مخصوصة، لا على حضور كل أهل الموسم في غدير خم.

ولو سلمنا جدلاً بأن الجحفة كانت موضع تشعب طرق، فإن هذا لا يثبت أن غدير خم كان مجمعاً لكل الحجيج؛ لأن مفترق الطرق في حقيقته موضع تفرق لا موضع اجتماع، وغاية ما يدل عليه أن بعض من كان مع النبي ﷺ في طريق الرجوع قد ينصرف بعده إلى وجهته.

ومن هنا يظهر الفرق بين الوصف الجغرافي المحدود والتوظيف المذهبي الواسع.

فالوصف الجغرافي يقول: إن الجحفة وما حولها موضع تتشعب منه بعض الطرق.

أما التوظيف المذهبي فيقول: إن غدير خم كان مجمعاً عاماً للحجيج، وأن النبي ﷺ أوقف الأمة كلها هناك قبل افتراقها.

والأول لا يثبت الثاني.

بل إن مواضع البلاغ العام الحقيقية كانت في عرفة، ومنى، ويوم النحر، حيث اجتمع الناس

اجتماعاً ظاهراً معلوماً، لا في محطة لاحقة على طريق الرجوع إلى المدينة.

فالنتيجة أن عبارة «غدير خم مفترق طرق الحجيج» عبارة مضللة إذا أريد بها جميع الحجيج؛ لأنها توهم أن كل أهل الموسم كانوا مجتمعين في ذلك الموضع، مع أن الواقع التاريخي والجغرافي يدل على خلاف ذلك.

والصواب أن يقال: إن غدير خم كان في طريق الرجوع إلى المدينة ومن كان على سمتها، لا أنه كان مفترق طرق جميع الحجيج، ولا أنه كان مشهدًا عامًا يصلح لبناء دعوى التنصيب العام عليه.

• لو كان الغدير موطن تنصيب الإمامة فلماذا تركت عرفة ومنى واختيرت صحراء قاحلة؟

بعد بيان حقيقة موقع غدير خم، وبيان الخلل في تصويره على أنه ملتقى جميع الحجيج، يبقى سؤال آخر لا يقل أهمية:

إذا كانت الإمامة المنصوصة أعظم أصول دين الإمامية بعد النبوة، وإذا كان الإيمان بها شرط النجاة كما تقرره العقيدة الإمامية المتأخرة التي قعدها المفيد والمرتضى، فلماذا لم يقع الإعلان الصريح بها في المواطن العامة المشهودة من حجة الوداع؟

لقد كان الحج في حجة الوداع أشبه بمؤتمر عالمي عظيم، اجتمع فيه من حضر من الآفاق، ووقف النبي ﷺ في أعظم مواطن البلاغ، وخطب الناس في مشاهد عامة جامعة، فكانت تلك المواطن أحق مواضع البيان لو كان المقصود إعلان أصل عقدي عام تتوقف عليه نجاة الأمة. ومن هذه المواطن:

• يوم عرفة.

• يوم النحر.

• أيام منى.

• خطبة حجة الوداع.

فهذه هي المواطن التي اجتمع فيها جمهور الحجيج في صلب أعمال الحج، وكان النبي ﷺ يخاطبهم فيها خطابًا عامًا يسمعه الحاضر وينقله الغائب.

أما غدير خم فكان بعد انتهاء المناسك، وفي طريق الرجوع إلى المدينة، لا في موطن من مواطن الحج العام.

ولهذا فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو:

لماذا تؤخر - بحسب التصور الإمامي - أعظم قضية عقدية بعد النبوة إلى محطة في طريق الرجوع، بعد أن انتهى الحج وبدأ الناس يتفرقون إلى بلدانهم؟

بل لماذا يترك، على هذا التصور، «مؤتمر الحج العالمي العظيم» في **عرفة ومنى ومكة**، ثم يجعل الإعلان في **موضع صحراوي** بعيد عن مكة، بعد انتهاء النسك، وفي حر القيظ، عند **غدير** لا هو من مواطن الحج، ولا من أيامه، ولا من مشاعره؟
فلو كان المراد **بالغدير** الخلافة والإمامة المنصوصة، لكان الأليق بمقام البلاغ أن يقع التصريح بذلك في **عرفة أو منى أو مكة**، لا في موضع يصفه بعض علماء الإمامية أنفسهم بأنه صحراء لا خيمة فيها ولا خضرة ولا نبات.

قال ناصر مكارم الشيرازي في «آيات الولاية في القرآن»، ص ٢٣، في وصف موضع الغدير: «فلا خيمة في الصحراء، ولا خضرة، ولا نبات، ولا شجرة، سوى بعض الأشجار البرية الجرداء التي تقاوم حرارة الصحراء والتي لا ذ بها البعض». اهـ.

فإذا كان هذا وصف المكان عندهم، فما المزية الشرعية التي جعلت هذا الموضع أولى من **عرفة ومنى ومكة** بإعلان أصل الإمامة المزعومة؟

ولماذا يكون البلاغ في «مؤتمر صحراوي» أو عند موضع ماء في طريق الرجوع، لا في «مؤتمر الحج العالمي» الذي حضره جمهور الحجاج؟

وهذا السائل الشيعي نفسه، حين سأل «مركز الأبحاث العقائدي»، أدرك موضع الإشكال، فقال بمعناه: لو أراد النبي ﷺ أن يجعل عليًا خليفته، لوضح ذلك في خطبته عند الحج. وهذا سؤال محكم؛ لأن الحج كان موطن البيان العام، لا سيما في **عرفة ومنى ويوم النحر**. أما **غدير خم** فليس من أعمال الحج، ولا من أيام الحج الكبرى، ولا هو موضع اجتماع كل الحجاج.
اختيار **الغدير** لتنصيب الإمامة: أكان بوحى أم اجتهاد؟

وهنا يرد سؤال أشد:

هل كان اختيار **غدير خم** موطنًا لهذا التنصيب المزعوم بوحى من الله تعالى، أم باجتهاد من النبي ﷺ؟

فإن قيل: كان بوحى من الله تعالى، قلنا: فأين النص الصريح الذي يبيّن حكمة ترك **عرفة ومنى ومكة**، وهي مواطن البلاغ العام، واختيار **غدير خم** بعد انتهاء الحج وتفرق الناس؟
وأين النص الذي يبيّن أن الثامن عشر من ذي الحجة هو الموطن المختار شرعًا لإعلان أعظم أصل في دين الإمامية؟

وأين البيان النبوي الذي يقول للناس: إنني لم أعلن هذا الأصل في عرفة ولا في منى ولا في مكة، لأن الله أمرني أن أخره إلى غدِير خم؟

وإن قيل: كان اختيار هذا الموضع باجتهاد من النبي ﷺ، قلنا: فكيف يجعلون هذا الاجتهاد أساساً لأصل إلهي عام، يزعمون أن النجاة متوقفة عليه، وأن الدين لا يكتمل إلا به؟ وكيف يكون أصل الإمامة عندهم منصباً إلهياً مقدساً، ثم يكون اختيار موطن إعلانه اجتهاداً في موضع صحراوي بعد انتهاء الحج؟

فإن كانت الإمامة وحياً ونصاً إلهياً، فموطن إعلانها يحتاج إلى بيان صريح. وإن كان اختيار موطنها اجتهاداً، فقد سقطت دعوى أن هذا الموطن بذاته شاهد على إعلان أصل إلهي عام.

ثم يرد سؤال الزمان:

لماذا لم يكن زمن التنصيب أثناء مناسك الحج نفسها؟

لماذا لم يكن يوم عرفة، وهو اليوم التاسع من ذي الحجة؟

ولماذا لم يكن يوم النحر، وهو اليوم العاشر؟

ولماذا لم يكن في مزدلفة أو منى أو أيام التشريق؟

وما المزية الشرعية في الثامن عشر من ذي الحجة؟ أهو من أيام الحج الأكبر؟ أم من يوم عرفة؟ أم من يوم النحر؟ أم من أيام التشريق الثلاثة؟

إن هذا السؤال لا يتعلق بصحة حديث الغدير أو ضعفه، وإنما يتعلق بطبيعة المشهد نفسه.

فالموطن الذي يختاره المبلغ الحكيم لإعلان أصل عظيم من أصول الدين ينبغي أن يكون أوضح المواطن، وأجمعها للناس، وأبعدها عن الاحتمال.

أما إذا كان الموضع محل نزاع في عدد الحاضرين، وطبيعة المجتمعين، ومدى شمول الحضور لجميع أهل الموسم، وكان بعد انتهاء المناسك، وخارج موطن الحج، فإن ذلك يثير تساؤلاً مشروعاً حول مدى انسجام الدعوى الإمامية مع الواقع التاريخي للحدث.

فلو كان المقصود إعلان فضيلة علي رضي الله عنه، أو إزالة ما وقع في نفوس بعض من صحبه في اليمن، أو تأكيد موالاته ونصرته، أمكن فهم وقوع ذلك في طريق الرجوع بعد انتهاء الحج.

أما إذا قيل إن الغدير كان إعلاناً لأعظم أصل في دين الإمامية، وإن الإيمان والنجاة يتوقفان عليه، فإن الأسئلة المتعلقة بالمكان والزمان وعدد الحاضرين لا تبقى مسائل هامشية، بل تصبح جزءاً من أصل الدعوى نفسها.

فالمسألة هنا ليست في أصل وقوع موقف في غدير خم، وإنما في تحويل ذلك الموقف إلى مشهد تنصيب عقدي عام، يقال إن الأمة كلها شهدته، وإن الحجة قامت به على جميع المسلمين. ومن هنا يظهر الفرق بين الحدث التاريخي المحدود، وبين الصورة المذهبية التي ألبست له بعد ذلك؛ فالأول يمكن بحثه في سياقه، أما الثاني فلا يثبت بمجرد وقوع التوقف في ذلك الموضع. أما إذا كان المقصود إعلان الإمامة الإلهية العامة، والعصمة، والنص، وسلسلة الأئمة، ومعيار النجاة، فإن السؤال يبقى قائماً:

لماذا لم يكن ذلك في عرفة أو منى أو مكة؟

ولماذا أعلن، على دعواهم، في موضع صحراوي لا خيمة فيه ولا خضرة ولا نبات، بعد انتهاء أعظم اجتماع إسلامي في حياة النبي ﷺ؟

ومن هنا فإن الخريطة التاريخية للغدير لا تؤيد الصورة التي رسمها كبار علماء الإمامية، بل تشير إلى أن غدير خم كان محطة في طريق الرجوع، لا موطن البلاغ العام الذي اجتمعت فيه الأمة كلها لسماع أصل من أصول الدين.

• تخرّيج أحاديث غدير خم في كتب الحديث والمعاجم والآثار.

أتقيد في تخرّيج أحاديث الباب بما جاء عند كل محدث بلفظه، مع ذكر ما يفيد في تمييز الطرق والمتون؛ لأن هذا التطويل مقصود، إذ يكشف للقارئ الفرق بين ألفاظ الروايات، وبين الصورة المذهبية المتأخرة التي أضيفت إليها.

• الحديث الأول: رواية زيد بن أرقم عند الحاكم.

في «المستدرک علی الصحیحین» للحاکم، من حدیث زید بن أرقم رضي الله عنه: «نزل رسول الله ﷺ بين مكة والمدينة عند شجرات خمس دوحات عظام، فكنس الناس ما تحت الشجرات، ثم راح رسول الله ﷺ عشية فصلى، ثم قام خطيباً، فحمد الله وأثنى عليه، وذكر ووعظ،

فقال ما شاء الله أن يقول، ثم قال: أيها الناس، إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا إن اتبعتموهما، وهما: كتاب الله، وأهل بيتي عترتي. ثم قال: أتعلمون أي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ثلاث مرات، قالوا: نعم، فقال رسول الله ﷺ: من كنت مولاه فعلي مولاه».

المستدرك على الصحيحين، الحاكم، كتاب معرفة الصحابة، مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حديث: «من كنت مولاه فعلي مولاه». وقال الحاكم: صحيح على شرطهما.

• الحديث الثاني: رواية زيد بن أرقم عند النسائي.

وفي «السنن الكبرى» للنسائي، عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال:

«لما رجع رسول الله ﷺ عن حجة الوداع، ونزل غدير خم، أمر بدوحات فقممن، ثم قال: كأني قد دعيت فأجبت، إني قد تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما؟ فإنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض. ثم قال: إن الله مولاي، وأنا ولي كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي، فقال: من كنت وليه فهذا وليه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. فقلت لزيد: سمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: ما كان في الدوحات رجل إلا رآه بعينه وسمع بأذنه». السنن الكبرى، النسائي، كتاب المناقب، فضائل علي رضي الله عنه. وانظر كذلك: السنن الكبرى، كتاب الخصائص، باب قول النبي ﷺ: «من كنت وليه فعلي وليه».

• الحديث الثالث: رواية زيد بن أرقم عند الطحاوي.

وفي «شرح مشكل الآثار» للطحاوي، عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال:

«لما رجع رسول الله ﷺ عن حجة الوداع، ونزل بغدير خم، أمر بدوحات فقممن، ثم قال: كأني دعيت فأجبت، إني قد تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله عز وجل، وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض. ثم قال: إن الله عز وجل مولاي، وأنا ولي كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي رضي الله عنه، فقال: من كنت وليه فهذا وليه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. فقلت لزيد: سمعته من رسول الله ﷺ؟ فقال: ما كان في الدوحات أحد إلا رآه بعينه وسمعه بأذنيه».

شرح مشكل الآثار، الطحاوي، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ من قوله يوم غدير خم لعلي رضي الله عنه: «من كنت مولاه فعلي مولاه».

وقال أبو جعفر الطحاوي: «فهذا الحديث صحيح الإسناد لا طعن لأحد في أحد من رواه».

• الحديث الرابع: رواية زيد بن أرقم عند الحاكم من طريق الأعمش.

وفي رواية أخرى للحاكم من طريق أبي عوانة، عن سليمان الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن أبي الطفيل، عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال:

«لما رجع رسول الله ﷺ من حجة الوداع، ونزل غدير خم، أمر بدوحات فقممن، فقال: كأني قد دعيت فأجبت، إني قد تركت فيكم الثقلين: أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله تعالى وعترتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض. ثم قال: إن الله عز وجل مولاي، وأنا مولى كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي رضي الله عنه، فقال: من كنت مولاه فهذا وليه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه».

المستدرك على الصحيحين، الحاكم، كتاب معرفة الصحابة، مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وصية النبي ﷺ في كتاب الله وعترته رسوله. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بطوله».

• خلاصة ألفاظ أحاديث الباب.

هذه الأحاديث تلتقي في ألفاظ ظاهرة لا ينبغي تجاوزها في وصف مكان الخطبة وهيئة الموضع:

- «عند شجرات خمس دوحات عظام».
- «فكنس الناس ما تحت الشجرات».
- «أمر بدوحات فقممن».
- «ما كان في الدوحات رجل إلا رآه بعينه وسمع بأذنه».

وهذه الألفاظ تثبت أن روايات الباب تصف موضعاً فيه شجرات ودوحات، فَمَ ما تحتها وكنس، وأن النبي ﷺ خطب فيمن حضر عند ذلك الموضع.

فهذا هو القدر الذي تنطق به الروايات في وصف مكان الخطبة وهيئة الموضع، أما ما زاد على ذلك من تصوير الغدير بأنه صحراء قاحلة لا ظل فيها، ووقت لاهب، ورياح لافحة، ومنبر من الأحداج، وجمع عام يضم جمهور الحجاج، فكل ذلك يحتاج إلى دليل مستقل من ألفاظ الروايات نفسها.

• غياب ذكر حادثة الغدير عن كلام أمير المؤمنين في نهج البلاغة

إذا كانت الإمامة المنصوصة عند الإمامية أعظم أركان الدين، وكان غدير خم هو أعظم نص عليها، فإن أول موضع ينبغي أن يبحث فيه الباحث هو كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه نفسه.

فهو - بحسب دعوى الإمامية - صاحب النص، والمعصوم الأول، والمنصوب يوم الغدير، ومن وقع عليه البلاغ الأعظم بعد النبوة.

فأين ذكر غدير خم في كلامه؟

وأين احتجاجه به على من نازعه الأمر؟

وأين خطبه التي يقرر فيها أن النبي ﷺ نصبه يوم الغدير إمامًا معصومًا مفترض الطاعة؟

وأين ذكر الأئمة الاثني عشر، والعصمة، والغيبة، وأن الإيمان بهذا الأصل معيار النجاة وقبول الأعمال؟

إن الناظر في «نهج البلاغة»، وهو أشهر ما جمع من خطب علي رضي الله عنه ورسائله وحكمه عند القوم، لا يجد فيه تلك الصورة الإمامية المتأخرة للغدير، ولا يجد فيه تقريرًا صريحًا بأن غدير خم كان نصًا على الإمامة الإلهية بالمعنى الذي بنته مدرسة الإمامية بعد ذلك.

وهذا وحده كافٍ في إثارة السؤال الكبير:

كيف يغيب أعظم أركان الدين - بزعمهم - عن أشهر كتاب يجمع كلام من يزعمون أنه صاحب هذا الركن والمعصوم الأول فيه؟

بل إن ابن أبي الحديد المعتزلي، شارح «نهج البلاغة»، فند دعوى النص المزعوم، فقال:

«واعلم أن الآثار والأخبار في هذا الباب كثيرة جدًا، ومن تأملها وأنصف علم أنه لم يكن هناك نص صريح ومقطوع به لا تحتلجه الشكوك ولا تتطرق إليه الاحتمالات كما تزعم الإمامية، فإنهم يقولون إن الرسول ﷺ نص على أمير المؤمنين عليه السلام نصًا صريحًا جليًا، ليس بنص ولا خبر المنزلة ولا ما شابههما من الأخبار الواردة من طرق العامة وغيرها، بل نص عليه بالخلافة وإمارة المؤمنين، وأمر المسلمين أن يسلموا عليه بذلك فسلموا عليه بها، وصرح لهم في كثير من المقامات بأنه خليفة عليهم

من بعده، وأمرهم بالسمع والطاعة له، ولا ريب أن المنصف إذا سمع ما جرى لهم بعد يعلم قطعاً أنه لم يكن هذا النص...».

شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ٢، ص ٥٩.

وهذا النص يضع اليد على أصل الدعوى الإمامية التي تزعم وجود نص صريح جلي بالخلافة وإمرة المؤمنين، وأن المسلمين سلّموا على علي رضي الله عنه بذلك، وأمروا بالسمع والطاعة له. وهذا هو موضع الإلزام:

فلو كان الغدير نصّاً صريحاً في الإمامة المنصوصة، ولو كان المسلمون قد سلّموا على علي رضي الله عنه بإمرة المؤمنين، ولو كان النبي ﷺ قد أمرهم بالسمع والطاعة له، لما غاب هذا الأصل عن كلام علي رضي الله عنه، ولا عن أشهر كتاب جمعوا فيه خطبه وكتبه وحكمه، ولا عن أول موضع وقع فيه النزاع بعد وفاة النبي ﷺ.

ومن هنا يظهر البناء الإمامي المتأخر الذي جعل الغدير نصّاً جليّاً في الإمامة، ثم حاكم به الأمة كلها.

أما إن قيل إن النص خفي، أو محتاج إلى استنباط وتأويل، فقد بطل جعله أصلاً من أصول الدين، وبطل جعله معياراً للنجاة والهلاك.

ومن هنا لا تنفعهم المراوغة بين القولين:

فإن قالوا: الغدير نص جلي، قيل لهم: فأين احتجاج علي رضي الله عنه به؟

وإن قالوا: هو نص خفي، قيل لهم: فكيف يكون النص الخفي أعظم أركان الدين؟

وهذا هو الباب الذي يكشف اضطراب المتأخرين؛ إذ لم يجدوا في كلام علي رضي الله عنه ما يحمل الصورة الإمامية الكاملة، فصاروا يترددون بين دعوى النص الخفي إذا ضاقت بهم دلالة اللفظ، ودعوى النص الجلي المتواتر الضروري إذا أرادوا إلزام الناس بالإمامة.

قال الشريف المرتضى في «رسائل الشريف المرتضى»، ص ٣٣٩، عن حديث: «من كنت مولاه فعلي مولاه»:

«وهذا الضرب من النص هو الذي يسميه أصحابنا النص الخفي». ١ هـ.

فهنا يعترف واحد من كبار منظري الإمامية بأن هذا الحديث ليس من النص الجلي، بل من قبيل النص الخفي.

وهنا تظهر الطامة الكبرى:

كيف تكون الإمامة المزعومة التي جعلوها أصلاً من أصول الدين ثابتة بنص خفي؟ وكيف يكون أصل النجاة، ومعيار الإيمان، والحد الفاصل بين مذهب أهل الحق وغيره، مبنياً على لفظ يعترف كبارهم بأنه من النص الخفي؟ ثم يزداد التناقض وضوحاً إذا قابلنا كلام المرتضى بكلام ابن بابويه القمي شيخ المفيد في «معاني الأخبار»، ص ١٠١-١٠٢، فقد روى:

«حدثنا إبراهيم بن هارون العبسي، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد، قال: حدثنا جعفر بن عبد الله، قال: حدثنا كثير بن عياش، عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر الباقر عليه السلام: بم يعرف الإمام؟ قال: بخصال، أولها: نص من الله تبارك وتعالى عليه ونصبه علماً للناس حتى يكون عليهم حجة؛ لأن رسول الله ﷺ نصب علياً عليه السلام، وعرفه الناس باسمه وعينه، وكذلك الأئمة عليهم السلام ينصب الأول الثاني، وأن يسأل فيجيب، وأن يسكت عنه فيبتدئ، ويخبر الناس بما يكون في غد، ويكلم الناس بكل لسان ولغة». ا هـ.

فهنا لم تعد الدعوى أن النص خفي، بل صار النص - بحسب هذه الرواية - تعريفاً صريحاً «باسمه وعينه».

وهذا يفتح سؤالاً لا مفر منه:

إن كان النبي ﷺ قد عرف علياً رضي الله عنه للناس «باسمه وعينه»، فأين هذا اللفظ الصريح في أحاديث الغدير؟

وأين قال النبي ﷺ في ألفاظ الغدير المشهورة: هذا علي إمامكم المعصوم بعدي؟

وأين قال: هو أول الأئمة الاثني عشر؟

وأين قال: الإمامة في ولده إلى القائم الغائب؟

وأين قال: من لم يعتقد هذا الأصل فقد خرج عن الدين أو ضل عن سبيل النجاة؟

فإن كان النص «باسمه وعينه»، فلا معنى لتسميته «نصاً خفياً».

وإن كان «نصاً خفياً»، فلا يصح أن يقال إن النبي ﷺ عرف علياً باسم الإمامة وعينها تعريفاً يقطع العذر ويقيم الحجة.

ومن هنا يظهر أن المشكلة ليست عند المخالف، بل داخل البناء الإمامي نفسه؛ فمرة يرفعون الغدير إلى مرتبة النص الجلي الصريح، ومرة يعترفون بأنه من النص الخفي، ومرة يزعمون أن النبي ﷺ عرّف عليًا باسمه وعينه.

ثم انظر إلى اضطراب القوم بعد ذلك؛ فهذا الذي يسميه الشريف المرتضى، المتوفى سنة ٤٣٦هـ، «نصًا خفيًا»، يأتي عباس كاشف الغطاء، المتوفى سنة ١٣٢٣هـ، بعده بنحو تسعة قرون، فيجعله في «الإمامة»، ص ١٢٥-١٢٦، «متواترًا بل ضروريًا»، فيقول:

«الخبر المستفيض وهو خبر الغدير، وهذا الحديث عند الإمامية متواتر بل ضروري، ولذلك أن يوم الغدير من أعظم أعياد السنة عندهم، فإنهم يعظمونه أكثر من يوم المبعث، لأن الدين به كمل». اهـ. فهل يتحول «النص الخفي» بعد تسعة قرون إلى «متواتر ضروري»؟

أم أن القوم كلما ضاقت بهم دلالة اللفظ قالوا: «نص خفي»، وكلما أرادوا تعظيم المذهب وإلزام الناس به قالوا: «متواتر بل ضروري»؟

وهل النص الذي كمل به الدين، وصار يومه أعظم من يوم المبعث عندهم، يحتاج إلى أن يقال عنه: «نص خفي»؟

ويزداد هذا الاضطراب ظهورًا إذا نظرنا إلى جواب الخوئي في «صراط النجاة» للميرزا جواد التبريزي، ج ٢، ص ٤٥٢-٤٥٣، سؤال رقم ١٤٢٢، حيث سئل عن تحير هشام بن سالم ومن معه بعد وفاة جعفر بن محمد الصادق، مع وجود روايات تزعم تحديد أسماء الأئمة جميعًا منذ زمن رسول الله ﷺ. فكان نص جواب الخوئي:

«الروايات المتواترة الواصلة إلينا من طريق العامة والخاصة قد حددت الأئمة عليهم السلام باثني عشر من ناحية العدد، ولم تحددهم بأسمائهم عليهم السلام واحدًا بعد واحد، حتى لا يمكن فرض الشك في الإمام اللاحق بعد رحلة الإمام السابق، بل قد تقتضي المصلحة في ذلك الزمان اختفائه والتستر عليه لدى الناس، بل لدى أصحابهم عليهم السلام إلا أصحاب السر لهم، وقد اتفقت هذه القضية في غير هذا المورد، والله العالم».

فهذا نص صريح في أن المتواتر عند الخوئي هو تحديد العدد: «اثنا عشر»، لا تحديد الأسماء «واحدًا بعد واحد» بما يمنع الشك في الإمام اللاحق.

ثم جاء مركز ما يسمى بالأبحاث العقائدي في جوابه على مناقشة كلام الخوئي، فصرح بما يلي:

«روايات الاثني عشر التي ذكرتهم بالعدد كانت متواترة، وليس لنا طريق للعلم بأن روايات أسماء الأئمة عليهم السلام كانت متواترة عند الأصحاب، أو أن الكل كان يعلم بها، وإن وصلت لنا الآن بالتواتر، فضلاً عن تواتر النص على كل إمام إمام».

وهذا اعتراف أخطر؛ لأنه لا يكتفي بالتمييز بين روايات العدد وروايات الأسماء، بل يقرر أنه «ليس لنا طريق للعلم» بأن روايات الأسماء كانت متواترة عند الأصحاب، ولا أن الجميع كان يعلم بها، فضلاً عن تواتر النص على كل إمام بعينه.

ثم زاد المركز الأمر وضوحاً في جواب آخر، فقال:

«نحن نقول إن أسماء الأئمة منصوص عليهم، لكن حدود هذه المعرفة خاصة بطبقة محدودة من الأصحاب المخلصين للأئمة عليهم السلام، ثم إن النص على الأئمة وإن كان معروفاً عند الناس، إلا أن المصدق لهذه الأسماء لم يكن واضحاً عند الكثيرين».

فإذا كان النص في الغدير عند المرتضى «نصاً خفياً»، وكان المتواتر عند الخوئي هو العدد لا الأسماء، وكان مركز الأبحاث العقائدي يعترف بأنه لا طريق للعلم بتواتر أسماء الأئمة عند الأصحاب، وأن معرفة ذلك كانت خاصة بطبقة محدودة، وأن المصدق لم يكن واضحاً عند الكثيرين؛ فكيف يُجعل الإمامة بعد ذلك أصلاً من أصول دين الإمامية، ومعياراً للنجاة والهلاك؟

ولو كانت أسماء الأئمة الاثني عشر معلومة بالنص الجلي المتواتر عند أصحاب الأئمة، لما كان السؤال المتكرر بعد وفاة كل إمام: من الإمام بعده؟

ويزداد الإشكال وضوحاً إذا علمنا أن التحير لم يُنسب في مصادرهم إلى عوام الشيعة فقط، بل إلى كبار أصحاب الأئمة أيضاً.

فهذا زرارة بن أعين، وهو من أشهر أصحاب الباقر والصادق، بل هو عندهم من حواريهما، تروي مصادرهم أنه لما حضرته الوفاة لم يصرح بإمامة موسى بن جعفر الكاظم، بل جعل المصحف على صدره وقال: «يا عمّة، اشهدي أن ليس لي إمام غير هذا الكتاب».

ففي «اختيار معرفة الرجال» المعروف بـ«رجال الكشي» للطوسي:

«حدثني محمد بن مسعود، قال: أخبرنا جبريل بن أحمد، قال: حدثني محمد بن عيسى، عن يونس، عن إبراهيم المؤمن، عن نصير بن شعيب، عن عمّة زرارة، قالت: لما وقع زرارة واشتد به، قال: ناوليني

المصحف، فناولته وفتحته فوضعه على صدره، وأخذه مني ثم قال: يا عمّة، اشهدي أن ليس لي إمام غير هذا الكتاب».

اختيار معرفة الرجال المعروف بـ«رجال الكشي» للطوسي ٣٧٣/١.
وروى الكشي أيضاً:

«عن حمدويه، عن يعقوب بن يزيد، عن علي بن حديد، عن جميل بن دراج، قال: ما رأيت رجلاً مثل زرارة بن أعين، إنا كنا نختلف إليه، فما كنا حوله إلا بمنزلة الصبيان في الكتاب حول المعلم؛ فلما مضى أبو عبد الله عليه السلام، وجلس عبد الله مجلسه، بعث زرارة عبيداً ابنه زائراً عنه ليتعرف الخبر ويأتيه بصحته، ومرض زرارة مرضاً شديداً قبل أن يوافيه ابنه عبيد، فلما حضرته الوفاة دعا بالمصحف، فوضعه على صدره ثم قبله. قال جميل: فحكى جماعة ممن حضره أنه قال: اللهم ألقاك يوم القيامة وإمامي من بينت في هذا المصحف إمامته، اللهم إني أحلل حلاله وأحرم حرامه، وأؤمن بمحكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه وخاصه وعامه، على ذلك أحيا وعليه أموت إن شاء الله تعالى».

قاموس الرجال للتستري ٤٢٥/٤.

فوجه الإلزام هنا أن زرارة كان يجهل الإمام اللاحق بعد جعفر الصادق، أي موسى بن جعفر الكاظم؛ ولذلك بعث ابنه عبيداً «ليتعرف الخبر ويأتيه بصحته»، ثم مات قبل رجوعه.

فأين إمام زمانه موسى بن جعفر الكاظم؟

هل نسيه زرارة، أم لم يكن النص عليه قد ثبت عنده؟

إذن فالمشكلة لا تتعلق بعوام الشيعة وحدهم، بل بكبار أصحاب الأئمة.

فإذا كان زرارة نفسه ينتظر معرفة الإمام اللاحق، ويموت قبل أن يرجع ابنه بالخبر، فأين النص الصريح

المتواتر على الأئمة بأسمائهم واحداً بعد واحد، ليعلمه حوار المعصوم قبل العامي الجاهل؟

وإذا كان من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، فماذا يقال في خواص أصحاب الصادق

الذين وقعوا - بحسب رواياتهم - في الحيرة بعد وفاته؟

فإن قيل: كانوا معذورين، فقد بطل جعل الإمامة المنصوصة أصلاً ظاهراً تقوم به الحجة العامة على الأمة.

وإن قيل: غير معذورين، فقد ألزموا أنفسهم بالحكم على كبار أصحاب أئمتهم بما لا يلتزمون به.

ولهذا فإن تحير زرارة وهشام بن سالم وأمثالهما شاهد عملي على نتيجة واحدة: لو كان النص على الأئمة بأسمائهم ظاهرًا متواترًا، لما تحير فيه خواص أصحابهم، فضلًا عن عوام الشيعة. والخلاصة أن غياب ذكر حادثة الغدير عن كلام علي رضي الله عنه في «نهج البلاغة»، وتصريح ابن أبي الحديد بأنه لم يذكر النص ولم يحتج به، ثم اضطراب المتأخرين بين النص الخفي والنص الجلي والمتواتر الضروري والعدد دون الأسماء، كل ذلك يكشف أن البناء الإمامي في الغدير ليس امتدادًا طبيعيًا لكلام علي رضي الله عنه، بل هو قراءة مذهبية متأخرة حملت الواقعة ما لا تحتمل. فلو كان الغدير نصًا جليًا، لما غاب عن احتجاج علي رضي الله عنه. ولو كان نصًا خفيًا، لما صح أن يكون أعظم أركان الدين. ولو كانت أسماء الأئمة منصوبة ظاهرة، لما تحير فيها خواص أصحاب الأئمة. وبذلك يتبين أن الأزمة ليست في إنكار المخالف، بل في اضطراب البناء الإمامي نفسه بين دعوى الجلاء عند الإلزام، ودعوى الخفاء عند الاستدلال.

• أسطورة المشهد وصناعة الرهبة النفسية حول الغدير

وقبل الدخول في الحسابات المتعلقة بعدد من حضر غدير خم، لا بد من الوقوف عند الصورة التي صنعها علماء الإمامية المتأخرون حول مشهد الغدير؛ فإنهم لم يكتفوا بلفظ الحديث كما ورد في الروايات، بل أحاطوا الواقعة بسياج نفسي ومشهدي ضخيم، قوامه: الصحراء، والعراء، وحر الظهيرة، والشمس المحرقة، وانعدام الخيمة والخضرة والنبات، وشجرات قليلة، ومنبر من الأحجار والأحداج، حتى يبدو للقارئ أن هذا المشهد لا يمكن أن يكون إلا لإعلان أصل عقدي عظيم. قال مكارم الشيرازي في «آيات الولاية في القرآن»، ص ٢٣، واصفًا مشهد الغدير: «فلا خيمة في الصحراء، ولا خضرة، ولا نبات، ولا شجرة، سوى بعض الأشجار البرية الجرداء التي تقاوم حرارة الصحراء والتي لاذبها البعض». ١ هـ. وقال محسن الأمين في «أعيان الشيعة»، ١١/٢٢٢:

«فنزل بمكان يدعى غدير خم بين مكة والمدينة، وهو إذ ذاك ليس بموضع يصلح للنزول لعدم الماء والكأ فيهِ، وجمع الناس في حر الظهيرة قبل أن يتفرقوا إلى بلادهم، وصعد على منبر من الأحجار فوقها الأحداج، ومعه علي، وأخذ بضبعيه ورفعهما ليراه الناس ويتحققوه». ١ هـ.

وقال مكارم الشيرازي في «تفسير الأمل»، ٨٩/٤ - ٩٠، في تصوير أشد مبالغة:

«كانت الرياح لافحة محرقة، حتى اضطر بعضهم إلى أن يضع قسمًا من عباءته تحت قدميه وقسمًا منها فوق رأسه كي يتقي حرارة الحصى وأشعة الشمس. ما كان في تلك الصحراء ما يستظل به، ولا ما تستريح إليه العين من خضرة الأعشاب، اللهم إلا بضلع شجيرات عجاف عارية تصارع حرارة الجو صراعًا مريعًا. كان جمع قد لجأ إلى هذه الشجيرات ونشر رداءه عليها ليستظل به رسول الله ﷺ، إلا أن الرياح الساخنة كانت تعصف بتلك المظلة فتتشر تحتها حرارة الشمس الحارقة. انتهت صلاة الظهر. وهرع الحجاج يريدون نصب خيامهم الصغيرة التي كانوا يحملونها معهم يلودون بها من حر الهاجرة. إلا أن رسول الله ﷺ أخبرهم أن عليهم أن يستعدوا لسماع رسالة إلهية جديدة في خطبته، وكان الذين يقفون على مسافة من رسول الله ﷺ لا يستطيعون رؤيته، لذلك صنعوا له منبرًا من أحداج الإبل ارتقاها رسول الله». ١ هـ.

فهذه النصوص تكشف أن **صورة الغدير** في الخطاب الإمامي المتأخر لم تُبنَ على لفظ الحديث وحده، بل زاد عليها ابن بابويه والمفيد ومن جاء بعدها مشاهد مصنوعة ومؤثرات نفسية متراكمة، حتى انتقلت من خبر مختصر إلى سردية عقدية كاملة: صحراء، لا خيمة، لا خضرة، لا نبات، شجرات عجاف، رياح لافحة، شمس محرقة، حر الظهيرة، منبر من الأحجار والأحداج، ورسالة إلهية جديدة.

وهنا يظهر أول اضطراب في هذه الصورة؛ فإن محسن الأمين يصرح بأن **غدير خم** «ليس بموضع يصلح للنزول لعدم الماء والكأ فيهِ»، ومكارم الشيرازي يصوره موضعًا لا خيمة فيه ولا خضرة ولا نبات ولا ظل إلا شجرات برية قليلة، ثم بعد ذلك يجعلونه مسرحًا لبلاغ عام حضره عشرات الألوف، بل مئة ألف أو أكثر.

فإما أن يكون المكان لا يصلح للنزول كما اعترفوا، وحينئذ لا يصح تصويره مشهدًا أو موطنًا لاجتماع جمهور حجة الوداع كله.

وإما أن يكون صالحًا لاجتماع هذا العدد الهائل، وحينئذ تسقط صورة الصحراء الخائقة والموضع الذي لا خيمة فيه ولا نبات ولا كالأ.

ولا يمكن الجمع بين الصورتين إلا بالتكلف؛ لأنهم يريدون من جهة أن يجعلوا المكان شديدًا قاسيًا ليضخموا المشهد، ويريدون من جهة أخرى أن يجعلوه صالحًا لجمع هائل ليضخموا الدلالة. ثم إن في كلام مكارم الشيرازي إشكالاً آخر، وهو قوله: «وكان الذين يقفون على مسافة من رسول الله ﷺ لا يستطيعون رؤيته». وهذا يخالف ما جاء في حديث زيد بن أرقم عند النسائي والطحاوي، حيث قال في وصف الحاضرين في الدوحات: «ما كان في الدوحات أحد إلا رآه بعينه وسمعه بأذنيه».

فكيف يقال: إن الذين كانوا على مسافة لا يستطيعون رؤيته، والرواية تقول: «ما كان في الدوحات أحد إلا رآه بعينه وسمعه بأذنيه»؟

وهذا الفرق ليس تفصيلاً يسيراً؛ بل يكشف الفرق بين الواقعة كما ترويهما الألفاظ، والصورة التي يصنعها الخطاب المذهبي المتأخر. فإذا كان كل من كان في الدوحات رآه بعينه وسمعه بأذنه، فهذا يدل على أن الجمع كان في موضع محدود حول الدوحات، لا في مشهد هائل تتعذر فيه الرؤية والسماع.

ثم يأتي هذا المركز ليكشف أن هذه الصورة لم تبق مجرد وصف أدبي عند بعض علمائهم، بل تحولت إلى قرينة استدلالية. ففي جوابه عن سؤال: «لماذا بلغ النبي ﷺ في غدير خم ولم يبلغ في عرفة مع أن الجمع كان أكثر؟» قال المركز:

«إن الشيعة عندما يستدلون بواقعة الغدير على أن المراد من حديث الغدير إثبات الولاية من قبل النبي ﷺ لعلي (ع)، ذلك لأن القرائن اللفظية والحالية تدل على ذلك، ومن القرائن الحالية هي تبليغ النبي ﷺ لهذا الأمر في هذا المكان وسط الطريق في العراء وفي وقت الظهيرة تحت الشمس المحرقة، بالإضافة إلى إرجاعه من تقدم وحبسه من تأخر حتى يتم التبليغ لكل والمجموع الكثير». اهـ. وهذا النص هو موضع الشاهد؛ لأن المركز جعل «المشهد» نفسه جزءاً من الدليل، لا مجرد وصف للواقعة. فوسط الطريق، والعراء، ووقت الظهيرة، والشمس المحرقة، وإرجاع المتقدم، وحبس المتأخر، كلها تحولت عندهم إلى «قرائن حالية» على المعنى الإمامي.

وهنا يظهر الخلل المنهجي؛ فإن العقائد لا تثبت بحرارة المكان، ولا بوعورة الموضع، ولا بصورة العراء، وإنما تثبت بالنص الصريح المحكم. فلو كان في حديث الغدير لفظ صريح يقول: «هذا علي إمامكم المعصوم بعدي»، لما احتاج المستدل إلى الاستدلال بالحر، ولا بالشمس المحرقة، ولا بالعراء، ولا بإرجاع من تقدم، ولا بجس من تأخر.

ومن هنا يظهر أن «أسطورة المشهد» جاءت لتقوية ما لم يستطع اللفظ وحده أن يحمله. فبدل أن يكون الدليل هو العبارة الصريحة، صار الدليل هو الصورة المحيطة بالعبارة: الصحراء، والحر، والعراء، والجموع الضخمة التي تربو على ١٢٠ ألف، والمنبر من الأحداج، والرياح، والشجرات العجاف. وهذه طريقة في التوظيف المذهبي، لا في الاستدلال العلمي؛ لأن النص الشرعي يُفهم من لفظه وسياقه وثبوته، لا من تضخيم المشهد حوله.

والمركز يردد هذه الصورة الموجودة في كتب المذهب حتى صارت جزءًا من المشهد الغديري المتأخر. قال عماد الدين الطبري: «فداروا بالنبي وصنعوا له منبرًا من حدوج الإبل» ١ هـ.

تعريب كامل البهائي لعماد الدين الطبري ١١١/١

وقال محمد المظفر: «على منبر يقام له من الأحداج» ١ هـ.

دلائل الصدق لمحمد حسن المظفر ٣٧٠/٥

وقال ناصر مكارم الشيرازي: «صنعوا له منبرًا من أحداج الإبل» ١ هـ.

تفسير الأئمة لمكارم الشيرازي ٨٩/٤

وقال أيضًا في كتاب ثان: «فقد صنعوا له منبرًا من أربعة من أحداج الإبل» ١ هـ.

آيات الولاية في القرآن لمكارم الشيرازي ص ٢٣، نفحات القرآن ١٤١/٩

وقال أيضًا في كتاب ثالث: «أقيم لرسول الله ﷺ منبر من أحداج الإبل» ١ هـ.

سلسلة دروس في العقائد لمكارم الشيرازي ص ٢٣٠

وقال مرتضى العسكري: «صعد منبرًا من أحداج الإبل» ١ هـ.

معالم المدرستين للعسكري ٣٦٠/١

وقال محمد الري شهري: «نزل النبي ﷺ من المنبر الذي صنعوه له من أحداج الإبل» ١ هـ.

منتخب موسوعة الإمام علي للري شهري ص ١٥٦

وقال جعفر السبحاني: «صعد ﷺ على منبر أُعدّ من أحداج الإبل وأقتابها» ١ هـ.

الأئمة الاثنا عشر للسبحاني ص ٣٤، مفاهيم القرآن ٥٢٥/٧، سيد المرسلين ٦٤٧/٢، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية وتاريخهم ص ١٣٤

وقال أحمد الوائلي: «وصنعوا له منبراً من أحداج الإبل» ا هـ.

هوية التشيع ص ٣١

وقال محمد علي الخرسان: «أمر بأن يصنع له شبه المنبر من أحداج الإبل» ا هـ.

محاضرات في المواريث لمحمد علي الخرسان ص ٤٢

وقال محمد مهدي الخرسان: «على منبر من حدوج الإبل ليستشرف الناس» ا هـ.

موسوعة عبد الله بن عباس لمحمد مهدي الخرسان ص ٣٩٢

وقال صالح كاشف الغطاء: «رسول الله ﷺ أمر ب نصب أحداج الإبل وجعلها على شكل منبر للخطابة» ا هـ.

النجف الأشرف لصالح كاشف الغطاء ص ٨٣

وقال حسن عبد الله: «فعملوا لرسول الله ﷺ منبراً من أحداج الإبل» ا هـ.

الرد النفيس على أباطيل عثمان الخميس لحسن عبد الله ص ٢١٥

وقال هشام آل قطيط: «وعندما أوقف النبي ﷺ الركب وصنعوا له منبراً من أحداج الإبل» ا هـ.

وقفه مع الدكتور البوطي لهشام ص ١٨٣

وقال محمود جابر: «وصنعوا له منبراً من أحداج الإبل» ا هـ.

الشيعة الجذور والبذور لمحمود جابر ص ٧٣

وقال محمد: «والمسلمون ألوف لا شك في هذا، وينصب للنبي ﷺ منبر من أحداج الإبل» ا هـ.

الإمام علي سيرته وقيادته في ضوء المنهج التحليلي لمحمد الصغير ص ٧٨

وقال محمد الشيرازي: «ثم يصعد النبي ﷺ المنبر الذي صنعوه له من أحداج الإبل» ا هـ.

ليالي بيشاور لمحمد الشيرازي ص ٦٨٣

وقال حسين الشاكري: «وشاهد رسول الله ﷺ واقفاً على أحداج الإبل» ا هـ.

الأعلام من الصحابة والتابعين ٥٦/٩

وقال عباس رزوقي: «أوقف النبي ﷺ الركب ووضعوا له منبراً من أحداج الإبل» ا هـ.

الثورات العلوية في مرويّات المؤرخين المسلمين لعباس رزوقي ص ٤٩

وقال محمد التسخيري: «وقد علا حدوج الإبل في حر الصحراء المتوهج معلناً نداء الوحي» اهـ.

حياة أهل البيت لمحمد علي التسخيري ص ١٢

فهذه النقول لا تمثل شهادات تاريخية مستقلة، بل صورة واحدة تتكرر في كتب مذهب الإمامية بألفاظ متقاربة: منبر من أحداج الإبل، أو حدوج الإبل، أو الأحجار فوقها الأحداج. وكلما تكررت الصورة في كتاب بعد كتاب، ظن القارئ الشيعي أنها حقيقة ثابتة، مع أنها محتاجة أصلاً إلى إثبات تاريخي مستقل.

فليست المشكلة في لفظ «الأحداج» من حيث اللغة، فهو لفظ عربي معروف، وإنما المشكلة في تحويله إلى جزء من مسرحية الغدير، ثم جعله عنصراً من عناصر الرهبة النفسية حول الواقعة. فالنتيجة أن الصورة الإمامية المتأخرة للغدير ليست مجرد نقل للحدث، بل صناعة مذهبية أُضيفت إلى الحدث، ليحمل القارئ على التسليم بدلالة لا ينطق بها الحديث نفسه.

• الحساب الزمني: هل كان ١٨ ذو الحجة يوم الخميس؟

من أغرب ما وقع فيه المتأخرون من الإمامية أنهم جعلوا يوم الغدير، وهو الثامن عشر من ذي الحجة، موافقاً ليوم الخميس أو يوم الجمعة، مع أن رواياتهم نفسها والحساب الزمني لا يساعدان على ذلك. والعجيب أن المسألة هنا لا تتعلق بجدل في معنى لفظ «مولى»، ولا بخلاف في دلالة حديث من الأحاديث، وإنما تتعلق بحساب الأيام.

فإذا ثبت أن يوم عرفة في «حجة الوداع» كان يوم الجمعة، وكان يوم عرفة هو التاسع من ذي الحجة، لزم بالضرورة أن يكون يوم الثامن عشر من ذي الحجة يوم الأحد، لا يوم الخميس ولا يوم الجمعة.

وقبل الرجوع إلى أقوال المؤرخين، لننظر أولاً ماذا تقول روايات الإمامية أنفسهم.

ففي «تفسير العياشي»:

«عن جعفر بن محمد الخزازي عن أبيه قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لما نزل رسول الله ﷺ عرفات يوم الجمعة أتاه جبرئيل (ع) فقال له: يا محمد إن الله يقرؤك السلام ويقول لك: قل لأمتك:

(اليوم أكملت لكم دينكم بولاية علي بن أبي طالب وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) «...».

المصدر: تفسير العياشي ٢٩٣/١.

وبغض النظر عن دعوى تحريف القرآن التي نسبتها هذه الرواية إلى جعفر، فإن الرواية نفسها تنطق بأن رسول الله ﷺ نزل عرفات يوم الجمعة. وفي «الكافي»:

«... ثم نزلت الولاية وإنما أتاه ذلك في يوم الجمعة بعرفة أنزل الله عز وجل:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ وكان كمال الدين بولاية علي بن أبي طالب (ع) «...».

المصادر: شرح أصول الكافي للمازندراني ١٢٢/٦، وانظر: تفسير نور الثقلين للعروسي ٦٥١/١، التفسير الصافي للفيض الكاشاني ٥٢/٢-٥٣، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب في الكتاب والسنة والتاريخ لمحمد الري شهري ٥٤٤/١.

فهذا النقل يعترف صراحة: «وإنما أتاه ذلك في يوم الجمعة بعرفة».

وبذلك اجتمعت روايتان من أشهر مصادر الإمامية على أمرين:

الأول: أن آية الإكمال نزلت بعرفة.

الثاني: أن ذلك كان يوم الجمعة.

فإذا كان يوم عرفة (٩ ذي الحجة) يوم الجمعة، فإن الحساب الزمني يكون على النحو الآتي:

٩ ذو الحجة: الجمعة

١٠ ذو الحجة: السبت

١١ ذو الحجة: الأحد

١٢ ذو الحجة: الاثنين

١٣ ذو الحجة: الثلاثاء

١٤ ذو الحجة: الأربعاء

١٥ ذو الحجة: الخميس

١٦ ذو الحجة: الجمعة

١٧ ذو الحجة: السبت

١٨ ذو الحجة: الأحد

وعليه فإن يوم الغدير، وهو الثامن عشر من ذي الحجة، لا يمكن أن يكون «يوم الجمعة»، فضلاً عن أن يكون «يوم الخميس»؛ لأن رواياتهم نفسها جعلت يوم عرفة يوم الجمعة، وبين عرفة والغدير تسعة أيام كاملة، فيكون يوم الغدير «يوم الأحد» قطعاً.

• متى خرج النبي ﷺ من المدينة قاصداً الحج الأكبر؟

حين خرج النبي ﷺ كان الشهر لخمس بقين من ذي القعدة، كما في حديث ابن عباس وأم المؤمنين عائشة وجابر -رضي الله عنهم-.

ففي «صحيح البخاري»، كتاب الحج، باب ما يلبس المحرم من الثياب، عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال:

«انطلق النبي ﷺ من المدينة، بعدما ترجل وادهن، ولبس إزاره ورداءه، هو وأصحابه، فلم يمه عن شيء من الأردية والأزر تلبس، إلا المزعفرة التي تردع على الجلد، فأصبح بذئ الحليفة، ركب راحلته، حتى استوى على البداء أهل هو وأصحابه، وقلد بدنته، وذلك لخمس بقين من ذي القعدة، فقدم مكة لأربع ليال خلون من ذي الحجة، فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة...».

وفي «صحيح البخاري»، كتاب الجهاد والسير، باب الخروج آخر الشهر، عن عمرة بنت عبد الرحمن، أنها سمعت عائشة رضي الله عنها تقول:

«خرجنا مع رسول الله ﷺ لخمس ليال بقين من ذي القعدة، ولا نرى إلا الحج».

وانظر: حديث جابر في «سنن النسائي»، كتاب مناسك الحج، باب ترك التسمية عند الإهلال. وحديث أنس رضي الله عنه حدد الخروج من ذي الحليفة، ميقات أهل المدينة.

ففي «الصحيحين»، عن أنس رضي الله عنه قال:

«صلى رسول الله ﷺ، ونحن معه بالمدينة الظهر أربعاً، والعصر بذئ الحليفة ركعتين، ثم بات بها حتى أصبح، ثم ركب حتى استوت به على البداء، حمد الله وسبح وكبر، ثم أهل بحج وعمرة، وأهل الناس بهما...».

صحيح البخاري - كتاب الحج - باب التحميد والتسبيح والتكبير قبل الإهلال عند الركوب،
وصحيح مسلم - كتاب صلاة المسافرين وقصرها - باب صلاة المسافرين وقصرها.
وحدث جابر رضي الله عنه حدد الوصول إلى مكة صبيحة الرابع من ذي الحجة.
ففي «صحيح ابن خزيمة»، عن عطاء قال: قال جابر بن عبد الله رضي الله عنه:
«قدم رسول الله ﷺ صبح رابعة مضت من ذي الحجة».

قال أبو بكر ابن خزيمة:

«فقدمها ﷺ صبح رابعة مضت من ذي الحجة، فأقام بمكة أربعة أيام، خلا الوقت الذي كان سائرا
فيه من بدء الرابع إلى أن قدمها، وبعض يوم الخامس، مزمعا على هذه الإقامة عند قدومه مكة،
فأقام باقي يوم الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن إلى مضي بعض النهار، وهو يوم التروية، ثم
خرج من مكة يوم التروية، فصلى الظهر بمنى».

صحيح ابن خزيمة - كتاب الصلاة - جماع أبواب الفريضة في السفر - إزماع المسافر إقامة أربعاء.
إذن وصل النبي ﷺ مكة في الرابع من ذي الحجة، أي قطع المسافة من المدينة إلى مكة في نحو ثمانية
أو تسعة أيام.

ففي «صحيح البخاري»، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال:
«كنا مع رسول الله ﷺ فلبينا بالحج، وقدمنا مكة لأربع خلون من ذي الحجة، فأمرنا النبي ﷺ أن
نطوف بالبيت وبالصفاء والمروة...».

صحيح البخاري - كتاب التمني - باب قول النبي ﷺ: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت».
في حوادث السنة العاشرة من كتاب «سمط النجوم العوالي» للعصامي:
«وفيها حجة الوداع وتسمى حجة البلاغ وحجة الإسلام، خرج يوم الخميس لست بقين أو يوم
الجمعة أو يوم السبت لخمس بقين من ذي القعدة، ومعه تسعون ألفا أو مائة وأربعة عشر ألفا،
ووقف فيها يوم الجمعة ونزل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية، ورجع من حجة الوداع لثلاث بقين من
ذي الحجة...»

فخرج ﷺ من المدينة يوم السبت لخمس ليال بقين من ذي القعدة، وجزم ابن حزم بأن خروجه كان
يوم الخميس، وفيه نظر؛ لأن أول ذي الحجة كان يوم الخميس قطعاً لما ثبت وتواتر أن وقوفه بعرفة

كان يوم الجمعة، لكن ثبت في الصحيحين عن أنس: صلينا مع النبي الظهر بالمدينة أربعاً والعصر بذي الحليفة ركعتين، فدل على أن خروجهم لم يكن يوم الجمعة.

ويحمل قول من قال: لخمس بقين، أي إن كان الشهر ثلاثين، فاتفق أن جاء تسعا وعشرين، فيكون يوم الخميس أول ذي الحجة بعد مضي أربع ليال لا خمس، وبها الأخبار، هكذا جمع الحافظ عماد الدين بن كثير الروايات، وقوى هذا الجمع بقول جابر: إنه خرج لخمس بقين من ذي القعدة أو أربع. وصرح به الواقدي بأن خروجه عليه الصلاة والسلام كان يوم السبت لخمس بقين من ذي القعدة، وكان خروجه من المدينة بين الظهر والعصر، وكان دخوله مكة صباح رابعه كما ثبت في حديث عائشة، وذلك يوم الأحد، وهذا يؤيد أن خروجه من المدينة كان يوم السبت كما تقدم، فيكون مكث في الطريق ثمان ليال وهي المسافة الوسطى...

ورجع عليه الصلاة والسلام من حجة الوداع لثلاث بقين من ذي الحجة» ١ هـ.

المصدر: سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي للعصامي ٣٠٥/٢-٣٠٧.

فالنتيجة من هذه الروايات أن النبي ﷺ خرج من المدينة في أواخر ذي القعدة، والأقرب أن خروجه كان يوم السبت لخمس بقين منه، ثم بات بذي الحليفة، وواصل سيره حتى دخل مكة صباح الرابع من ذي الحجة.

وبهذا يظهر أن خط السير من المدينة إلى مكة استغرق ثمان ليال، وهي «المسافة الوسطى» التي ذكرها العصامي نقلاً عن أهل العلم.

وهذا الضبط الزمني مهم في بحث الغدير؛ لأن من ضبط يوم عرفة بأنه كان يوم الجمعة، علم أن يوم الثامن عشر من ذي الحجة لا يصح جعله يوم الخميس ولا يوم الجمعة، بل يكون يوم الأحد، بناء على كون التاسع من ذي الحجة يوم الجمعة.

• متى غادر النبي ﷺ مكة بعد انتهاء الحج حتى وصوله إلى غدير خم؟

لا نحتاج هنا إلى الاستدلال بأحاديث جديدة؛ لأن الحساب الزمني نفسه يكفي.

اليوم التاسع من ذي الحجة: «يوم الجمعة»، وهو يوم عرفة.

اليوم العاشر من ذي الحجة: «يوم السبت»، وهو يوم النحر.

اليوم الحادي عشر من ذي الحجة: «يوم الأحد»، وهو أول أيام التشريق.

اليوم الثاني عشر من ذي الحجة: «يوم الاثنين»، وهو ثاني أيام التشريق.

اليوم الثالث عشر من ذي الحجة: «يوم الثلاثاء»، وهو ثالث أيام التشريق، ويوم النفر الثاني، وفيه يستطيع الحاج أن ينفر بعد إتمام المناسك.

اليوم الرابع عشر من ذي الحجة: «يوم الأربعاء».

اليوم الخامس عشر من ذي الحجة: «يوم الخميس».

اليوم السادس عشر من ذي الحجة: «يوم الجمعة».

اليوم السابع عشر من ذي الحجة: «يوم السبت».

اليوم الثامن عشر من ذي الحجة: «يوم الأحد»، وهو اليوم الذي يجعلونه يوم غدِير خُم. وعليه، فإن غدِير خُم - بناءً على هذا التسلسل - لم يكن يوم الجمعة، بل كان يوم الأحد.

فإذا كان الوصول إلى غدِير خُم في الثامن عشر من ذي الحجة، فإن معنى ذلك أن الركب خرج من مكة بعد انتهاء المناسك، ثم سار عدة أيام حتى وصل إلى الغدير.

ولا يصح أن تقاس هذه المرحلة بمرحلة الخروج من المدينة إلى مكة؛ لأن الركب بعد الحج لم يكن في أول نشاطه، بل كان قد أدى المناسك، ووقف بعرفة، وبات بمزدلفة، ورمى الجمار، وأقام أيام التشريق، ثم بدأ رحلة الرجوع بعد تعب العبادة ومشقة السفر.

ولهذا فالوصول إلى غدِير خُم في الثامن عشر من ذي الحجة لا يقتضي أن يكون هناك تعمد لتأخير بلاغ عقدي مزعوم، بل هو نتيجة طبيعية لمسير ركب كبير خرج من مكة بعد انتهاء المناسك، وهو في حال تعب وعناء، فكان النزول والوقوف في الطريق أمرًا معتادًا تقتضيه طبيعة السفر.

• متى غادر النبي ﷺ غدِير خُم إلى المدينة؟

رجع عليه الصلاة والسلام من حجة الوداع لثلاث بقين من ذي الحجة كما قال العصامي.

فقد خرج النبي ﷺ من مكة بعد انتهاء المناسك، ثم كان مروره بغدير خُم في الثامن عشر من ذي الحجة، ثم واصل طريقه إلى المدينة حتى وصلها في السابع والعشرين من ذي الحجة.

فيكون قد قطع المسافة من غدير خم إلى المدينة في نحو تسعة أيام، بينما كان مجموع الطريق من الخروج من مكة إلى الوصول إلى المدينة نحو ثلاثة عشر يومًا.

وهذا يختلف عن طريق الذهاب من المدينة إلى مكة؛ فقد قطعها في نحو ثمان ليال أو تسع، أما الرجوع فكان أبطأ؛ لأن الركب كان خارجًا من أعمال الحج، بعد الوقوف بعرفة، والمبيت بمزدلفة، ورمي الجمار، وأيام التشريق، وما يصاحب ذلك من تعب السفر وكثرة الناس.

• كم عاش النبي ﷺ بعد حجة الوداع؟

في «الروض الأنف» للسهيلي ما نصه:

«واتفقوا أنه توفي ﷺ يوم الاثنين إلا شيئًا ذكره ابن قتيبة في المعارف: الأربعاء، قالوا كلهم: وفي ربيع الأول، غير أنهم قالوا، أو قال أكثرهم في الثاني عشر من ربيع، ولا يصح أن يكون توفي ﷺ إلا في الثاني من الشهر أو الثالث عشر أو الرابع عشر أو الخامس عشر؛ لإجماع المسلمين على أن وقفة عرفة في حجة الوداع كانت يوم الجمعة، وهو التاسع من ذي الحجة، فدخل ذو الحجة يوم الخميس، فكان المحرم إما الجمعة وإما السبت، فإن كان الجمعة، فقد كان صفر إما السبت وإما الأحد، فإن كان السبت، فقد كان ربيع الأحد أو الاثنين، وكيف دارت الحال على هذا الحساب، فلم يكن الثاني عشر من ربيع يوم الاثنين بوجه، ولا الأربعاء أيضًا كما قال القتيبي.

وذكر الطبري عن ابن الكلبي وأبي مخنف أنه توفي في الثاني من ربيع الأول، وهذا القول وإن كان خلاف أهل الجمهور فإنه لا يبعد أن كانت الثلاثة الأشهر التي قبله كلها من تسعة وعشرين، فتدبره، فإنه صحيح، ولم أر أحدا تفتن له، وقد رأيت للخوارزمي أنه توفي عليه السلام في أول يوم من ربيع الأول، وهذا أقرب في القياس بما ذكر الطبري عن ابن الكلبي وأبي مخنف» ١ هـ

المصدر: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية للسهيلي ٥٧٨/٧-٥٧٩.

وقال ابن حجر في «فتح الباري»:

«وكانت وفاته يوم الاثنين بلا خلاف من ربيع الأول، وكاد يكون إجماعا، لكن في حديث ابن مسعود عند البزار في حادي عشر رمضان، ثم عند ابن إسحاق والجمهور أنها في الثاني عشر منه، وعند موسى بن عقبة والليث والخوارزمي وابن زبر مات لهُلال ربيع الأول، وعند أبي مخنف والكلبي في

ثانيه، ورجحه السهيلي، وعلى القولين يتنزل ما نقله الرافعي أنه عاش بعد حجته ثمانين يوما وقيل أحدا وثمانين.

وأما على ما جزم به في الروضة فيكون عاش بعد حجته تسعين يوما أو أحدا وتسعين، وقد استشكل ذلك السهيلي ومن تبعه، أعني كونه مات يوم الاثنين ثاني عشر شهر ربيع الأول، وذلك أنهم اتفقوا على أن ذا الحجة كان أوله يوم الخميس، فمهما فرضت الشهور الثلاثة توأم أو نواقص أو بعضها، لم يصح، وهو ظاهر لمن تأمله.

وأجاب البارزي ثم ابن كثير باحتمال وقوع الأشهر الثلاثة كوامل، وكان أهل مكة والمدينة اختلفوا في رؤية هلال ذي الحجة، فرآه أهل مكة ليلة الخميس، ولم يره أهل المدينة إلا ليلة الجمعة، فحصلت الوقفة برؤية أهل مكة، ثم رجعوا إلى المدينة، فأرخوا برؤية أهلها، فكان أول ذي الحجة الجمعة، وآخره السبت، وأول المحرم الأحد، وآخره الاثنين، وأول صفر الثلاثاء، وآخره الأربعاء، وأول ربيع الأول الخميس، فيكون ثاني عشره الاثنين.

وهذا الجواب بعيد من حيث إنه يلزم توالي أربعة أشهر كوامل، وقد جزم سليمان التيمي أحد الثقات بأن ابتداء مرض رسول الله ﷺ كان يوم السبت الثاني والعشرين من صفر، ومات يوم الاثنين لليلتين خلتا من ربيع الأول، فعلى هذا كان صفر ناقصا، ولا يمكن أن يكون أول صفر السبت، إلا إن كان ذو الحجة والمحرم ناقصين، فيلزم منه نقص ثلاثة أشهر متوالية.

وأما على قول من قال مات أول يوم من ربيع الأول، فيكون اثنان ناقصين وواحد كاملا، ولهذا رجحه السهيلي.

وفي المغازي لأبي معشر عن محمد بن قيس قال: اشتكى رسول الله ﷺ يوم الأربعاء لإحدى عشرة مضت من صفر، وهذا موافق لقول سليمان التيمي المقتضي، لأن أول صفر كان السبت. وأما ما رواه ابن سعد من طريق عمر بن علي بن أبي طالب قال: اشتكى رسول الله ﷺ يوم الأربعاء لليلة بقيت من صفر، فاشتكى ثلاث عشرة ليلة، ومات يوم الاثنين لاثنتي عشرة مضت من ربيع الأول، فيرد على هذا الإشكال المتقدم، وكيف يصح أن يكون أول صفر الأحد، فيكون تاسع عشرينه الأربعاء، والغرض أن ذا الحجة أوله الخميس، فلو فرض هو والمحرم كاملين، لكان أول صفر الاثنين، فكيف يتأخر إلى يوم الأربعاء.

فالمعتمد ما قال أبو مخنف، وكأن سبب غلط غيره أنهم قالوا مات في ثاني شهر ربيع الأول، فتغيرت فصارت ثاني عشر، واستمر الوهم بذلك يتبع بعضهم بعضاً من غير تأمل، والله أعلم» ١ هـ المصدر: فتح الباري لابن حجر العسقلاني ١٢٩/٨ - ١٣٠.

وقال الذهبي في «تاريخ الإسلام»:

«قال أبو اليمن بن عساكر وغيره: لا يمكن أن يكون موته يوم الإثنين من ربيع الأول إلا يوم ثاني الشهر أو نحو ذلك، فلا يتهياً أن يكون ثاني عشر الشهر؛ للإجماع أن عرفة في حجة الوداع كان يوم الجمعة، فالحرم بيقين أوله الجمعة أو السبت، وصفر أوله على هذا السبت أو الأحد أو الاثنين، فدخل ربيع الأول الأحد، وهو بعيد، إذ ينذر وقوع ثلاثة أشهر نواقص، فترجح أن يكون أوله الإثنين، وجاز أن يكون الثلاثاء، فإن كان استهل الإثنين فهو ما قال موسى بن عقبة من وفاته يوم الإثنين لهلal ربيع الأول، فعلى هذا يكون الإثنين الثاني منه ثامن، وإن جوزنا أن أوله الثلاثاء فيوم الإثنين سابعه أو رابع عشره.

ولكن بقي بحث آخر: كان يوم عرفة الجمعة بمكة، فيحتمل أن يكون كان يوم عرفة بالمدينة يوم الخميس مثلاً أو يوم السبت، فيبنى على حساب ذلك. وعن مالك قال: بلغني أنه توفي يوم الإثنين، ودفن يوم الثلاثاء» ١ هـ.

المصدر: تاريخ الإسلام للذهبي ٥٧١/١.

فهذه النقول ترجع إلى أصل واحد، وهو أن وقفة عرفة في حجة الوداع كانت يوم الجمعة، وأن هذا الأصل يترتب عليه حساب ما بعده من الشهور. وعليه، فالقول بأن النبي ﷺ عاش بعد حجته نحو ثمانين يوماً أو واحداً وثمانين يوماً قول معتبر من جهة الحساب، ولذلك نقله ابن حجر عن الرافعي بقوله: «وعلى القولين يتنزل ما نقله الرافعي أنه عاش بعد حجته ثمانين يوماً وقيل أحداً وثمانين». وفيما يلي جدول يبين بأن خروج النبي ﷺ كان يوم السبت ٢٦ ذي القعدة، وأن أول ذي الحجة كان يوم الخميس، وأن محرماً وصفرًا كانا ناقصين، فعلى قول من قال إن النبي ﷺ توفي في أول ربيع الأول أو ثانيه يستقيم الحساب، لا سيما مع ما ذكره السهيلي من احتمال أن تكون الأشهر الثلاثة التي قبله من تسعة وعشرين يوماً.

شهر ذي القعدة ٣٠ يوم						
الأربعاء	الثلاثاء	الاثنين	الأحد	السبت	الجمعة	الخميس
٩	٨	٧	٦	٥	٤	٣
١٦	١٥	١٤	١٣	١٢	١١	١٠
٢٣	٢٢	٢١	٢٠	١٩	١٨	١٧
٣٠	٢٩	٢٨	٢٧	٢٦ خروج النبي من المدينة	٢٥	٢٤

شهر ذي الحجة ٢٩ يوم						
الأربعاء	الثلاثاء	الاثنين	الأحد	السبت	الجمعة	الخميس
٧	٦	٥	٤ وصول النبي مكة	٣	٢	١
١٤ خروج النبي من مكة إلى غدير خم	١٣	١٢	١١	١٠ يوم العيد	٩ يوم عرفة	٨
٢١	٢٠	١٩	١٨ وصول النبي لغدير خم	١٧	١٦	١٥
٢٨	٢٧ رجوع النبي إلى المدينة	٢٦	٢٥	٢٤	٢٣	٢٢
						٢٩

شهر محرم ٢٩ يوم						
الخميس	الجمعة	السبت	الأحد	الاثنين	الثلاثاء	الأربعاء
	١	٢	٣	٤	٥	٦
٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣
١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩	٢٠
٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧
٢٨	٢٩					

شهر صفر ٢٩						
الخميس	الجمعة	السبت	الأحد	الاثنين	الثلاثاء	الأربعاء
		١	٢	٣	٤	٥
٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢
١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩
٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦
٢٧	٢٨ وفاة عند الشيعة الشيعة	٢٩				

شهر ربيع الأول						
الخميس	الجمعة	السبت	الأحد	الاثنين	الثلاثاء	الأربعاء
			١	٢ وفاة النبي ﷺ	٢	٣
٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩
١٠	١١	١٢	١٣	١٤		

• النتيجة الحسابية

بناءً على الجدول السابق، فإذا حُسبت المدة من بعد يوم عرفة إلى انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى كان مجموعها:

$$٢٠ + ٢٩ + ٢٩ + ٢ = ٨٠ \text{ يومًا.}$$

ووجه هذا الحساب أن يوم عرفة كان التاسع من ذي الحجة، فبقي من الشهر بعده عشرون يومًا، من اليوم العاشر إلى آخر ذي الحجة.

ثم جاء شهر محرم، وقد افترضنا أنه كان تسعة وعشرين يومًا.

ثم شهر صفر، وقد افترضنا كذلك أنه كان تسعة وعشرين يومًا.

ثم أضيف اليوم الأول واليوم الثاني من شهر ربيع الأول، على القول الذي رجحه السهيلي ونقله عن أبي مخنف والكلبي.

فيكون المجموع:

$$٢٠ + ٢٩ + ٢٩ + ٢ = ٨٠ \text{ يومًا.}$$

أما إذا أدخل يوم عرفة نفسه في الحساب، فيكون المجموع واحدًا وثمانين يومًا، وبهذا يزول الإشكال في قول ابن حجر:

«وعلى القولين يتنزل ما نقله الرافي أنه عاش بعد حجته ثمانين يومًا، وقيل أحدا وثمانين» ١ هـ. وعليه:

- يوم عرفة كان يوم الجمعة.
- ويوم العيد كان يوم السبت.
- وأيام التشريق كانت الأحد والاثنين والثلاثاء.
- وخروج النبي ﷺ من مكة كان يوم الأربعاء.
- ووصوله إلى غدير خم كان يوم الأحد.
- ووصوله ﷺ إلى المدينة كان يوم الثلاثاء السابع والعشرين من ذي الحجة.
- ثم بقي ﷺ في المدينة بقية ذي الحجة، وشهر محرم، وشهر صفر، حتى انتقل إلى الرفيق الأعلى في أوائل ربيع الأول.

الفصل الثاني

مكة مفترق الحجيج لا غدير خم

• من جمعهم النسك فرقتهم الطرق.

بعد أن تبين في الفصل السابق أن غدير خم لا يصح أن يُقرأ خارج خريطته، وأنه ليس من مواطن الحج ولا من مشاعر النسك، يأتي هذا الفصل ليقرر النتيجة الطبيعية لذلك كله: إن الذي جمع الناس في حجة الوداع هو النسك، والذي فرقتهم بعد تمام النسك هو الطريق. فالحجيج اجتمعوا في مكة، ثم في عرفة، ثم في مزدلفة ومنى، لا لأن طرقهم واحدة، بل لأن مناسك الحج ألزمتهم بالاجتماع في تلك المواطن. فإذا انتهت المناسك زال سبب الاجتماع العام، ورجع كل حاج إلى طريقه وبلده وناحيته.

ومن هنا يظهر الخطأ الكبير في تصوير غدير خم كأنه امتداد لاجتماع عرفة ومنى، أو كأن الحجيج كلهم ظلوا كتلة واحدة تتحرك خلف النبي ﷺ حتى بلغت غدير خم.

فهذا التصوير الامامي لا يراعي طبيعة الحج ولا طبيعة الطرق.

أهل مكة لا يحتاجون إلى الخروج شمالاً إلى غدير خم ثم الرجوع إلى مكة.

وأهل اليمن لا يحتاجون إلى مرافقة النبي ﷺ في طريق المدينة ثم الرجوع جنوباً إلى اليمن.

وأهل الطائف وما حولها لهم طريقهم.

وأهل نجد والمشرق لهم طريقهم.

وإنما الذي يمضي جهة الجحفة والمدينة هو من كان طريقه في تلك الناحية.

ولهذا فمكة هي المفترق الحقيقي بعد الحج، لا غدير خم.

فمن قال إن غدير خم كان موطن البلاغ العام فعليه أن يثبت أولاً أن جمهور الحجيج كانوا هناك، لا

أن ينقل صورة عرفة إلى موضع آخر بعد انتهاء النسك وبدء التفرق.

وهنا تتضح القاعدة الحاكمة لهذا الفصل:

اجتماع الناس في عرفة كان اجتماع نسك.

أما دعوى اجتماعهم في غدير خم فهي دعوى طريق.

والنسك يجمع كل حاج، أما الطريق فلا يجمع إلا من كان سالكاً له.
فإذا سقطت دعوى الطريق العام، سقطت معها صورة «الجمع العام» في غدير خم.

• عرفة تجمع الحجيج بحكم النسك، وغدير خم لا يجمعهم إلا بحكم الطريق.

الفرق بين عرفة وغدير خم ليس فرقاً في الاسم أو الموضع فقط، بل فرق في الوظيفة.
فعرفة موطن نسك، لا يتم الحج إلا بالوقوف فيه، ولذلك يجتمع فيه الحجيج بحكم العبادة نفسها،
مهما اختلفت بلدانهم وطرقهم ومواطن رجوعهم.
أما غدير خم فليس موطن نسك، ولا مشعراً من مشاعر الحج، ولا مكاناً يجب على الحجيج قصده
بعد انتهاء المناسك، وإنما هو موضع في طريق مخصوص من طرق الرجوع.
ولهذا لا يصح أن تُعامل عرفة وغدير خم معاملة واحدة.
فالوقوف بعرفة ركن الحج الأعظم، ولا يصح الحج بدونه؛ لقول النبي ﷺ: «الحج عرفة».
سنن الترمذي، أبواب الحج، باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج.
فمن كان حاجاً كان ملزماً بالوقوف بعرفة.
أما غدير خم فليس من مناسك الحج، ولا يمر به كل حاج، وإنما شاهده من كان طريق رجوعه يمر
بتلك الجهة، كطريق المدينة ومن كان على سمتها.
وهذا فرق جوهري؛ لأن الحج يجمع الناس في موطن واحد، أما الطرق بعد الحج فتفرقهم بحسب
وجهاتهم. ومن هنا كان نقل صورة عرفة إلى غدير خم خطأ منهجياً كبيراً؛ لأن اجتماع عرفة ثابت
بحكم النسك، أما اجتماع غدير خم العام فدعوى تحتاج إلى إثبات مستقل.
فلا يقال: كان الحجيج كثيرين في عرفة، إذن كانوا كثيرين في غدير خم.
ولا يقال: شهد الناس حجة الوداع، إذن شهدوا الغدير.
فهذه مصادرة على المطلوب، وليست نتيجة تاريخية؛ إذ ليس كل من شهد عرفة مرّ بغدير خم، ولا
كل من حضر حجة الوداع شهد مشهد الغدير.
فإذا ظهر أن غدير خم ليس طريقاً عاماً لكل الحجيج، ولا موطنًا واجباً عليهم، سقطت دعوى أنه
كان مسرحاً لاجتماع الأمة كلها.

وبذلك يتبين أن عرفة تجمع الحجاج بحكم النسك، أما غدير خم فلا يجمعهم إلا بحكم الطريق، والطريق لا يلزم إلا من سلكه.

• أهل مكة يبقون في مكة.

إذا تقرر أن الاجتماع العام كان في مواطن النسك، وأن الطرق بدأت تتفرق بعد انتهاء الحج، فأول من يظهر في هذا الباب أهل مكة.

فأهل مكة لا معنى لأن يقال إنهم رجعوا مع النبي ﷺ إلى غدير خم؛ لأن غدير خم يقع في طريق الخارج من مكة جهة الجحفة والمدينة، لا في طريق من كان مقيمًا في مكة. ومن كان من أهل مكة قد أدى المناسك، فالأصل أنه يبقى في بلده، لا أن يخرج شمالًا مع الراجعين إلى المدينة ثم يعود مرة أخرى إلى مكة.

وهذا وحده يكشف خطأ نقل صورة عرفة إلى غدير خم؛ لأن أهل مكة كانوا داخلين في جمع الحج ومواطن النسك، لكنهم لا يدخلون بالضرورة في جمع الطريق بعد انتهاء الحج. فمن شهد عرفة من أهل مكة شهداها بحكم الحج.

أما حضور غدير خم فشيء آخر، يحتاج إلى دليل مستقل؛ لأنه خروج عن طريق أهل مكة الطبيعي بعد انتهاء المناسك.

ولهذا لا يصح أن يقال: كل من شهد عرفة شهد الغدير.

بل أول ما يرد على هذه الدعوى أن أهل مكة أنفسهم لا موجب لسييرهم إلى غدير خم أصلاً. ومن هنا يتبين أن مكة ليست مجرد محطة قبل الغدير، بل هي موطن التفرق الأول بعد تمام الحج؛ فمن كان من أهلها بقي فيها، ومن كان راجعًا إلى بلده سلك طريقه، ومن كان مع النبي ﷺ إلى المدينة مضى في طريق المدينة.

فأين هذا من الصورة التي تجعل جمهور الحجاج كله حاضراً في غدير خم؟

• أهل اليمن لا يحتاجون إلى المرور بغدير خم.

وكذلك أهل اليمن لا يحتاجون إلى المرور بغدير خم في رجوعهم إلى بلادهم. فغدير خم قريب من الجحفة، وهو في جهة طريق المدينة وما يليها، أما اليمن فجهتها جنوب مكة، فلا معنى لأن يقال إن أهل اليمن بعد انتهاء الحج ساروا شمالاً مع النبي ﷺ إلى جهة الجحفة والمدينة، ثم رجعوا بعد ذلك جنوباً إلى اليمن. وهذا من أوضح ما يكشف ضعف الصورة الإمامية التي تجعل غدير خم موطن اجتماع عام للحجيج.

فأهل اليمن كانوا من جملة من يشهد الحج ومواطن النسك، لكنهم بعد انتهاء الحج لا يلزمهم طريق غدير خم، بل طريقهم إلى جهتهم وبلادهم. ومن هنا يظهر الفرق مرة أخرى بين اجتماع النسك واجتماع الطريق. فقد يجتمع أهل اليمن مع غيرهم في عرفة ومنى؛ لأن الحج يجمعهم هناك، لكنهم لا يجتمعون معهم بالضرورة في غدير خم؛ لأن الطريق بعد الحج يفرقهم. ولهذا فكل دعوى تجعل أهل اليمن ممن حضروا غدير خم تحتاج إلى دليل خاص، لا إلى مجرد القول إنهم شهدوا حجة الوداع. فشهودهم الحج شيء، وشهودهم الغدير شيء آخر. والخلط بين الأمرين هو أصل التضخيم العددي الإمامي في قصة الغدير.

• أهل الطائف وما حولها لهم طريقهم.

وكذلك أهل الطائف وما حولها لا يلزمهم المرور بغدير خم في رجوعهم إلى بلادهم. فالطائف تقع على الطريق الشرقي الخارج من مكة، أما غدير خم فيقع شمال غربها قرب الجحفة، فلا ملازمة بين شهود أهل الطائف للحج وبين حضورهم غدير خم. وهذا يبين مرة أخرى أن الحجيج بعد انتهاء المناسك لم يكونوا كتلة واحدة تسير في طريق واحد، بل كانوا أهل بلدان ووجهات، يرجع كل فريق منهم إلى ناحيته.

فأهل الطائف يجتمعون مع غيرهم في عرفة ومنى بحكم النسك، لكنهم لا يجتمعون معهم في طريق المدينة بحكم الرجوع؛ لأن طريقهم ليس طريق المدينة. ومن هنا لا يصح أن يُجعل غدير خم موطناً عاماً لكل من شهد الحج، ما دام كثير من الحجيج لا يحتاجون إلى المرور به أصلاً. بل الصحيح أن من حضر غدير خم هم من كان طريقهم يمر بتلك الناحية، لا كل من شهد عرفة ومنى. وهذا هو الفرق الذي يغيب في الصورة المذهبية المتأخرة؛ إذ تنقل اجتماع النسك إلى اجتماع الطريق، ثم تبني عليه دعوى البلاغ العام والتنصيب العام. والنتيجة أن أهل مكة يبقون في مكة، وأهل اليمن يرجعون إلى جھتهم، وأهل الطائف وما حولها لهم طريقهم، فلا يبقى معنى لدعوى أن غدير خم كان مفترق الحجيج جميعاً.

• من الذي كان يحتاج أصلاً إلى المرور بغدير خم؟

بعد بيان أن أهل مكة يبقون في مكة، وأن أهل اليمن يرجعون إلى جھتهم، وأن أهل الطائف وما حولها لهم طريقهم، يظهر السؤال الحاكم: من الذي كان يحتاج أصلاً إلى المرور بغدير خم؟ والجواب أن الذي يمر بغدير خم هو من كان طريقه في جهة الجحفة والمدينة وما كان على سمتها، لا كل من شهد الحج. فغدير خم ليس بوابة عامة لكل الحجيج بعد انتهاء المناسك، ولا معبراً لازماً لكل من خرج من مكة إلى بلده، بل موضع في طريق مخصوص. ومن هنا يظهر خطأ القوم بقولهم إن النبي ﷺ أوقف الحجيج كلهم في غدير خم. فالحجيج كلهم اجتمعوا في عرفة بحكم النسك، لكنهم لم يكونوا بعد الحج ملزمين بطريق واحد. بل الذي يفرضه الواقع أن من كان من أهل مكة بقي في مكة، ومن كان من أهل اليمن رجع إلى اليمن، ومن كان من أهل الطائف رجع إلى الطائف، ومن كان طريقه إلى جهة أخرى سلك طريقه.

أما من سار مع النبي ﷺ جهة المدينة، أو كان طريقه يمر بالجحفة وما حولها، فهو الذي يصح أن يقال إنه مر بغدير خم.

وهذا الفرق وحده كافٍ لهدم صورة «الجمع العام»؛ لأن دعوى البلاغ العام لا تثبت بمجرد أن النبي ﷺ قال شيئاً في غدير خم، بل تحتاج إلى إثبات أن جمهور الحجيج كانوا هناك. أما لماذا وقفوا في هذه المنطقة، فلما في السفر من تعب ومشقة بعد أداء المناسك، ومع طول الطريق إلى المدينة الذي يزيد على ٤٨٠ كيلومتراً، كان من الطبيعي أن تنزل القافلة للاستراحة كما هي عادتهم غب الأسفار الطويلة.

فإذا لم يثبت ذلك، بقي الغدير في حجمه التاريخي الطبيعي: موضعاً مرّ به النبي ﷺ في طريق الرجوع إلى المدينة، لا مؤتمراً عاماً اجتمع فيه كل من شهد حجة الوداع.

• خطأ نقل صورة عرفة إلى غدير خم.

بعد أن ثبت أن اجتماع الحجيج في عرفة كان بحكم النسك، وأن الطرق تفرقت بهم بعد انتهاء المناسك، يظهر الخطأ في نقل صورة عرفة إلى غدير خم. فعرفة موطن يجتمع فيه الحجيج جميعاً؛ لأن الوقوف بها من أعمال الحج، أما غدير خم فموضع في طريق الرجوع، لا يلزم كل حاج المرور به. ومن هنا لا يصح أن يُجعل عدد من شهد عرفة دليلاً على عدد من شهد غدير خم، كما لا يصح أن تُنقل صورة الاجتماع العام في موطن النسك إلى موضع من مواضع الطريق. وقد تقدم بيان ذلك بالأدلة والأرقام وأقوال القائلين به، والمقصود هنا تقرير النتيجة الحاكمة: أن عرفة تجمع الحجيج بحكم النسك، أما غدير خم فلا يجمعهم إلا بحكم الطريق. والخلط بين هذين الموطنين هو أصل الخطأ في تصوير الغدير بوصفه مؤتمراً عاماً اجتمعت فيه الأمة كلها بعد انتهاء الحج.

• مشكلة الأعداد بين الرواية والواقع.

إذا تجاوزنا دعاوى المتأخرين التي تتحدث عن مئة ألف أو مئة وعشرين ألفاً في غدير خم، وانتقلنا إلى الروايات نفسها، وجدنا صورة مختلفة تماماً.

ففي «مناقب آل أبي طالب» لابن شهر آشوب، عند ذكر واقعة الغدير، روى عن الباقر عليه السلام أن النبي ﷺ قال يوم غدير خم بين ألف وثلاثمائة رجل: «من كنت مولاه فعلي مولاه». وروى أيضاً عن الصادق قوله:

«وما أُعطي أمير المؤمنين حقه بشهادة عشرة آلاف نفس» يعني يوم الغدير.

ونقل عن أبي ذر أن رسول الله ﷺ جمعهم يوم غدير خم ألفاً وثلاثمائة رجل، وجمعهم يوم السمرات خمسمائة رجل.

فهذه الروايات الصادرة عن أهل البيت تمثل معضلة حقيقية لدين الإمامية؛ لأن الأعداد المذكورة فيها أبعد ما تكون عن دعوى علماء الإمامية كالمئة ألف أو المئة والعشرين ألفاً، فهي تتحدث عن:

• خمسمائة.

• ألف وثلاثمائة.

• عشرة آلاف.

وهنا يبرز السؤال:

إذا كانت روايات المعصومين عندهم لا تتحدث إلا عن هذه الأعداد، فمن أين جاؤوا بأرقام سبعين ألفاً، وتسعين ألفاً، ومئة ألف، ومئة وعشرين ألفاً، بل وأكثر من ذلك؟ وهل هذه الأعداد الأخيرة مستندة إلى روايات تاريخية ثابتة في غدير خم، أم أنها في حقيقتها أعداد الحجيج في حجة الوداع نُقلت بعد ذلك إلى الغدير؟

ولا يخفى أن الفرق بين خمسمائة وألف وثلاثمائة وعشرة آلاف فرق كبير، لكن الفرق بين هذه الأعداد جميعاً وبين مئة ألف أو مئة وعشرين ألفاً أكبر بكثير.

ومن هنا يظهر أن دعوى «الجمع العام» ليست محل اتفاق حتى داخل المادة الإمامية نفسها، بل إن الروايات التي يُستدل بها على الغدير تقدم أعداداً مختلفة، لا تؤدي بطبيعتها إلى صورة المئة ألف التي

رَوَّجها دين الإمامية. وهذا الاضطراب العددي يضعف الاحتجاج بأعداد الحضور، ويجعل العبرة بما ثبت تاريخيًا من الطريق والجغرافيا وحركة الحجيج، لا بما صنعه كتب القوم.

• هل يتسع المكان لمئة ألف حاج؟

من أكبر الإشكالات التي تواجه الصورة الإمامية المتأخرة **لغدير خم** أن القوم يرفعون عدد الحاضرين إلى مئة ألف، بل إلى أكثر من **مئة وعشرين ألفًا**، ثم يطلبون من القارئ أن يتصور اجتماع هذا العدد الضخم في موضع واحد من الطريق بين مكة والمدينة. فلمظفر يتحدث عن «مئة ألف أو يزيدون»، والموسوي يقول: «كانت تربو على مئة ألف نسمة»، بل يرفع جعفر مرتضى العدد إلى «أكثر من مئة وعشرين ألفًا». لكن السؤال الذي يفرض نفسه قبل مناقشة الروايات هو: هل كان **غدير خم** يتسع أصلاً لهذا العدد؟

فالمكان ليس ساحة واسعة أعدت لاجتماع الجموع، وإنما موضع معروف قرب الجحفة، تذكر أحاديث الباب نفسها ما فيه من الدوحات والأشجار، وأن الناس نزلوا عند تلك الشجرات، وكنسوا ما تحتها، وصلوا هناك.

ولهذا فإن القضية ليست قضية عدد مجرد، بل قضية توافق بين العدد والمكان. فكلما ارتفع العدد المزعوم ازداد الاحتياج إلى إثبات أن الموضع كان قادرًا على استيعابه. أما أن يقال إن مئة ألف أو أكثر اجتمعوا في **غدير خم**، ثم لا يقدم أي دليل جغرافي أو تاريخي يثبت إمكان هذا الاجتماع، فذلك مجرد دعوى تحتاج إلى برهان. ولا سيما بعد أن تبين أن الحجيج تفرقت بهم الطرق بعد انتهاء المناسك، وأن كثيرًا منهم لم يكونوا محتاجين أصلاً إلى المرور ب**غدير خم**.

فإذا اجتمع إشكال الطريق مع إشكال العدد وإشكال طبيعة المكان، ضعفت دعوى «الجمع العام» ضعفًا شديدًا، وأصبحت صورة الغدير التي رسمها المتأخرون أقرب إلى التصور المذهبي منها إلى الوصف التاريخي.

النتيجة: سقوط صورة «الجمع العام» في غدير خم.

وبعد استعراض الطرق التي تفرقت بها وفود الحجيج بعد انتهاء المناسك، وبيان أن أهل مكة بقوا في مكة، وأن أهل اليمن لهم طريقهم، وأن أهل الطائف وما حولها لهم طريقهم، وأن غدير خم ليس موطن نسك يجمع الحجيج كما تجمعهم عرفة ومنى، تتبين النتيجة بوضوح: أن الصورة المشهورة في الأدبيات الإمامية المتأخرة، والتي تصور غدير خم على أنه مؤتمر عام اجتمع فيه جميع الحجيج أو جمهورهم بعد انتهاء الحج، صورة لا يعضدها الطريق ولا الجغرافيا ولا حركة الناس بعد المناسك.

كما أن اضطراب الأعداد بين الروايات، ورفع بعض المتأخرين العدد إلى مئة ألف أو أكثر، مع الاعتراف في مواضع أخرى بأعداد أقل بكثير، يزيد هذه الصورة ضعفاً وإشكالاً. ولهذا فإن أقصى ما يمكن إثباته تاريخياً هو أن النبي ﷺ مر بغدير خم في طريق رجوعه إلى المدينة، ومعه من كان في تلك الجهة، أما دعوى أن جميع الحجيج أو جمهورهم كانوا هناك، فهي دعوى تحتاج إلى دليل مستقل، ولا يكفي فيها مجرد تكرار الأرقام أو نقل صورة عرفة إلى غدير خم. ومن هنا يسقط الأساس الذي بُنيت عليه أسطورة «الجمع العام» في غدير خم؛ لأن الاجتماع العام كان في موطن النسك، أما غدير خم فكان موضعاً من مواضع الطريق بعد انتهاء الحج وتفرق الناس إلى جهاتهم.

وبسقوط هذه الصورة يسقط معها كثير من المبالغات التي ألصقت بالغدير في القرون المتأخرة، ويعود الحدث إلى حجمه التاريخي الحقيقي الذي تشهد له الجغرافيا، وتؤيده الطرق، ولا تناقضه الروايات المبكرة.

الفصل الثالث

غدير خم في الروايات المبكرة

• شكوى جند اليمن من علي رضي الله عنه.

لم تكن حادثة غدير خم واقعة منفصلة عن سياقها السابق، ولا كلمة قيلت في فراغ تاريخي، وإنما جاءت بعد وقائع جرت في اليمن بين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وبعض الجند الذين كانوا معه.

فقد بعث النبي ﷺ علياً رضي الله عنه إلى اليمن، فوقع بينه وبين بعض من كان معه شيء من الشكاية، بسبب ما رأوه من شدته في بعض التصرفات، أو منعه لهم من أمور أرادوها، أو بسبب ما نُقل عنه في قسمة المال والغنائم. وهذه الشكاية لم تكن شكاية في دين علي رضي الله عنه، ولا في إيمانه وفضله، وإنما كانت شكاية عارضة من بعض الجند بسبب ما وقع بينهم وبينه في تلك السرية. ومن هنا تبدأ أهمية هذا الباب؛ لأن معرفة سبب الكلام تعين على فهم مقصود القائل. فإذا ثبت أن الكلام النبوي جاء في سياق دفع الشكاية ورفع ما وقع في النفوس، لم يصح بعد ذلك اقتطاعه من سببه، ثم تحميله معنى آخر لم تنطق به الروايات المبكرة. ولهذا سنعرض أولاً روايات الشكاية في مصادر السيرة والتاريخ، ثم ننتقل بعد ذلك إلى السؤال الأهم: كيف عالج النبي ﷺ هذه الشكاية؟

• الواقدي (٢٠٧هـ) وسياق اليمن.

«سرية علي بن أبي طالب عليه السلام إلى اليمن قالوا: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب عليه السلام في رمضان سنة عشر، فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعسكر بقاء، فعسكر بها حتى تمام أصحابه، فعقد له رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ لواء، أخذ عمامة فلفها مثنية مربعة فجعلها في رأس الرمح، ثم

دفعها إليه وقال: هكذا اللواء! وعممه عمامة، ثلاثة أكوار، وجعل ذراعا بين يديه وشبرا من ورائه، ثم قال: هكذا العمة!

قال: فحدثني أسامة بن زيد، عن أبيه، عن عطاء بن يسار، عن أبي رافع، قال: لما وجهه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: امض ولا تلتفت! فقال علي عليه السلام: يا رسول الله، كيف أصنع؟ قال: إذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقاتلوك، فإن قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلا، فإن قتلوا منكم قتيلا فلا تقاتلهم، تلومهم ترهم أناة، ثم تقول لهم: هل لكم إلى أن تقولوا لا إله إلا الله؟ فإن قالوا نعم فقل: هل لكم أن تصلوا؟ فإن قالوا نعم فقل: هل لكم أن تخرجوا من أموالكم صدقة تردونها على فقرائكم؟ فإن قالوا نعم، فلا تبغ منهم غير ذلك. والله، لأن يهدي الله على يدك رجلا واحدا خير لك مما طلعت عليه الشمس أو غربت!

قال: فخرج في ثلاثمائة فارس، فكانت خيلهم أول خيل دخلت تلك البلاد، فلما انتهى إلى أدنى الناحية التي يريد- وهي أرض مذحج- فرق أصحابه، فأتوا بنهب وغنائم وسبي ونساء وأطفال ونعم وشاء وغير ذلك.

فجعل علي على الغنائم بريدة بن الحصيبي، فجمع إليه ما أصابوا قبل أن يلقاهم جمع، ثم لقي جمعا فدعاهم إلى الإسلام وحررض بهم، فأبوا ورموا في أصحابه، ودفع لواءه إلى مسعود بن سنان السلمي فتقدم به، فبرز رجل من مذحج يدعو إلى البراز، فبرز إليه الأسود بن الخزاعي السلمي، فتجاولا ساعة وهما فارسان، فقتله الأسود وأخذ سلبه. ثم حمل عليهم علي بأصحابه فقتل منهم عشرين رجلا، فتفرقوا وانهمزوا وتركوا لواءهم قائما، فكف عن طلبهم ودعاهم إلى الإسلام، فسارعوا وأجابوا، وتقدم نفر من رؤسائهم فبايعوه على الإسلام، وقالوا: نحن على من وراءنا من قومنا، وهذه صدقاتنا فخذ منها حق الله!

قال: فحدثني عمر بن محمد بن عمر بن علي، عن أبيه، قال: وجمع علي عليه السلام ما أصاب من تلك الغنائم فجزأها خمسة أجزاء، فأقرع عليها، فكتب في سهم منها «الله»، فخرج أول السهام سهم الخمس، ولم ينفل أحدا من الناس شيئا. فكان من قبله يعطون أصحابهم- الحاضر دون غيرهم- من الخمس. ثم يخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يرده عليهم، فطلبوا ذلك من علي عليه السلام فأبى وقال: الخمس أحمله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيرى فيه رأيه، وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوافي الموسم، ونلقاه ويصنع فيها ما أراه الله. فانصرف راجعا، وحمل الخمس

وساق معه ما كان ساق، فلما كان بالفتق تعجل. وخلف على أصحابه والخمس أبا رافع، فكان في
الخمس ثياب من ثياب اليمن، أحمال معكومة، ونعم تساق مما غنموا، ونعم من صدقة أموالهم.
قال أبو سعيد الخدري- وكان معه في تلك الغزوة- قال: وكان علي عليه السلام ينهانا أن نركب
على إبل الصدقة، فسأل أصحاب علي عليه السلام أبا رافع أن يكسوهم ثيابا فكساهم ثوبين ثوبين.
فلما كانوا بالسدرة داخلين مكة، خرج علي عليه السلام ليتلقاهم ليقدّم بهم فينزلهم، فرأى علي
أصحابنا ثوبين ثوبين علي كل رجل، فعرف الثياب فقال لأبي رافع: ما هذا؟ قال: كلموني ففرقت من
شكايتهم، وظننت أن هذا يسهل عليك، وقد كان من كان قبلك يفعل هذا بهم. فقال: رأيت إِبائي
عليهم ذلك! وقد أعطيتهم، وقد أمرتك أن تحتفظ بما خلفت، فتعطيهم! قال: فأبى علي عليه السلام
أن يفعل ذلك حتى جرد بعضهم من ثوبيه، فلما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم شكوا،
فدعا عليا فقال: ما لأصحابك يشكونك؟ فقال: ما أشكيتهم؟
قسمت عليهم ما غنموا، وحبست الخمس حتى يقدم عليك وترى رأيك فيه، وقد كانت الأمراء
يفعلون أموراً، ينفلون من أرادوا من الخمس، فرأيت أن أحمله إليك لترى فيه رأيك. فسكت النبي
صلى الله عليه وسلم.

قال: فحدثني سالم مولى ثابت، عن سالم مولى أبي جعفر، قال:
لما ظهر علي عليه السلام على عدوه ودخلوا في الإسلام، جمع ما غنم واستعمل عليه بريدة بن
الحصيب، وأقام بين أظهرهم، فكتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابا مع عبد الله بن عمرو
بن عوف المزني يخبره أنه لقي جمعا من زبيد وغيرهم، وأنه دعاهم إلى الإسلام وأعلمهم أنهم إن أسلموا
كف عنهم، فأبوا ذلك وقتلهم.

قال علي عليه السلام: فرزقني الله الظفر عليهم حتى قتل منهم من قتل.
ثم أجابوا إلى ما كان عرض عليهم، فدخلوا في الإسلام وأطاعوا بالصدقة، وأتى بشر منهم للدين،
وعلمهم قراءة القرآن.

فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم يوافيه في الموسم، فانصرف عبد الله بن عمرو بن عوف إلى علي
عليه السلام بذلك. قال: فحدثني سعيد بن عبد العزيز التنوخي، عن يونس بن ميسرة ابن حليس،
قال: لما قدم علي بن أبي طالب عليه السلام اليمن خطب به، «.....»!

انظر: الواقدي، المغازي، ج ٣، ص ١٠٧٩-١٠٨٣.

• ابن هشام (٢١٣هـ) وشكوى الجند.

«شكا عليا جنده إلى الرسول لانتزاعه عنهم حللا من بز اليمن»: قال ابن إسحاق: وحدثني يحيى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي عمرة، عن يزيد بن طلحة بن يزيد بن ركانة، قال: لما أقبل علي رضي الله عنه من اليمن ليلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة، تعجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم واستخلف على جنده الذين معه رجلا من أصحابه، فعمد ذلك الرجل فكسا كل رجل من القوم حلة من البز الذي كان مع علي رضي الله عنه. فلما دنا جيشه خرج ليلقاهم، فإذا عليهم الحلل، قال: ويلك! ما هذا؟ قال: كسوت القوم ليتجملوا به إذا قدموا في الناس، قال: ويلك! انزع قبل أن تنتهي به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: فانتزع الحلل من الناس، فردها في البز، قال: وأظهر الجيش شكواه لما صنع بهم. قال ابن إسحاق: فحدثني عبد الله بن عبد الرحمن بن معمر بن حزم، عن سليمان ابن محمد بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب، وكانت عند أبي سعيد الخدري، عن أبي سعيد الخدري، قال: اشتكى الناس عليا رضي الله عنه، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فينا خطيبا، فسمعته يقول: أيها الناس، لا تشكوا عليا، فو الله إنه لأخشن في ذات الله، أو في سبيل الله، من أن يشكى».

السيرة النبوية، لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري (ت ٢١٣هـ).

• الطبري (٣١٠هـ) وسياق الواقعة.

ففي «تاريخ الطبري» لابن جرير الطبري: «حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا سلمة، عن ابن إسحاق، عن يحيى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي عمرة، عن يزيد بن طلحة بن يزيد بن ركانة، قال: لما أقبل علي بن أبي طالب من اليمن ليلقى رسول الله بمكة تعجل إلى رسول الله، واستخلف على جنده الذين معه رجلا من أصحابه، فعمد ذلك الرجل، فكسا رجالا من القوم حللا من البز الذي كان مع علي بن أبي طالب، فلما دنا جيشه، خرج علي ليلقاهم، فإذا هم عليهم الحلل، فقال: ويحك ما هذا! قال: كسوت القوم ليتجملوا به إذا

قدموا في الناس، فقال: ويلك! انزع من قبل أن تنتهي إلى رسول الله. قال: فانتزع الحلل من الناس، وردّها في البز، وأظهر الجيش شكاية لما صنع بهم».

*حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن معمر بن حزم، عن سليمان بن محمد بن كعب بن عجرة، عن عمته زينب بنت كعب بن عجرة - وكانت عند أبي سعيد الخدري - عن أبي سعيد، قال: «شكا الناس علي بن أبي طالب، فقام رسول الله فينا خطيباً، فسمعتة يقول: يا أيها الناس، لا تشكوا علياً، فو الله إنه لأخشن في ذات الله - أو في سبيل الله - من أن يشكى».

تاريخ الطبري، لمحمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، ج ٣، ص ١٤٩.

• ابن كثير (٧٧٤هـ) وربط الغدير بما وقع في اليمن.

قال ابن كثير في «البداية والنهاية»:

«في إيراد الحديث الدال على أنه عليه الصلاة والسلام، خطب بمكان بين مكة والمدينة مرجعه من حجة الوداع قريب من الجحفة، يقال له: غدير خم. فبين فيها فضل علي بن أبي طالب، وبراءة عرضه مما كان تكلم فيه بعض من كان معه بأرض اليمن، بسبب ما كان صدر منه إليهم من المعدلة التي ظنها بعضهم جوراً وتضييقاً وبخلاً، والصواب كان معه في ذلك، ولهذا لما تفرغ، عليه الصلاة والسلام، من بيان المناسك ورجع إلى المدينة بين ذلك في أثناء الطريق، فخطب خطبة عظيمة في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة عامئذ، وكان يوم الأحد بغدير خم تحت شجرة هناك، فبين فيها أشياء، وذكر من فضل علي وأمانته وعدله وقربه إليه، ما أزاح به ما كان في نفوس كثير من الناس منه.

ونحن نورد عيون الأحاديث الواردة في ذلك، ونبين ما فيها من صحيح وضعيف بحول الله وقوته وعونه، وقد اعتنى بأمر هذا الحديث أبو جعفر محمد بن جرير الطبري صاحب «التفسير» و«التاريخ»، فجمع فيه مجلدين أورد فيهما طرقه وألفاظه، وساق الغث والسمين، والصحيح والسقيم، على ما جرت به عادة كثير من المحدثين، يوردون ما وقع لهم في ذلك الباب من غير تمييز بين صحيحه وضعيفه، وكذلك الحافظ الكبير أبو القاسم بن عساكر أورد أحاديث كثيرة في هذه الخطبة،

ونحن نورد عيون ما روي في ذلك، مع إعلامنا أنه لا حظ للشيعه فيه، ولا متمسك لهم ولا دليل، لما سنبينه وننبه عليه...».

البداية والنهاية، لابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، ج ٧، ص ٥٠٥-٥٠٧.

• كيف عالج النبي ﷺ هذه الشكاية؟

بعد أن تبين من روايات السيرة والتاريخ أن بعض جند اليمن أظهروا الشكاية من علي رضي الله عنه بسبب ما وقع في شأن الغنائم والخمس والحلل، يبقى السؤال: كيف عالج النبي ﷺ هذه الشكاية؟ إن الجواب عن هذا السؤال هو مفتاح فهم ما وقع بعد ذلك في غدير خم؛ لأن معرفة سبب الكلام وسياقه تعين على معرفة المراد منه، وتمنع من اقتطاعه من الظروف التي قيل فيها. ولهذا سنعرض الروايات التي تبين موقف النبي ﷺ من هذه الشكاية، وكيف دافع عن علي رضي الله عنه، وبيّن فضله ومكانته، ونهى الناس عن الوقعة فيه.

وقال محمود شكري الألوسي:

«وسبب الخطبة على ما ذكره المؤرخون يدل صراحة على أن المراد المحبة، وذلك أن جماعة كانوا مع الأمير في سفر اليمن كبريدة الأسلمي وخالد بن الوليد وغيرهما، فلما رجعوا شكوا عليا ولم يحمدا سيرته ولم يحسنوا سيرته، فلما أحس النبي صلى الله عليه وسلم خطب هذه الخطبة». السيوف المشرقة ومختصر الصواعق المحرقة ص ٤٨١، لمحمود شكري الألوسي.

• حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

ففي «صحيح البخاري»:

«حدثني أحمد بن عثمان، حدثنا شريح بن مسلمة، حدثنا إبراهيم بن يوسف بن إسحاق بن أبي إسحاق، حدثني أبي، عن أبي إسحاق، قال: سمعت البراء رضي الله عنه يقول: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مع خالد بن الوليد إلى اليمن، قال: ثم بعث عليًا بعد ذلك مكانه، فقال: مر

أصحاب خالد، من شاء منهم أن يعقب معك فليعقب، ومن شاء فليقبل، فكنت فيمن عقب معه، قال: فغنمت أواق ذوات عدد».

صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب بعث علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد إلى اليمن.

• حديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه.

في «صحيح البخاري»:

«حدثني محمد بن بشار، حدثنا روح بن عبادة، حدثنا علي بن سويد بن منجوف، عن عبد الله بن بريدة، عن أبيه رضي الله عنه قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم عليًا إلى خالد ليقبض الخمس، وكنت أبغض عليًا، وقد اغتسل، فقلت لخالد: ألا ترى إلى هذا؟ فلما قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم ذكرت ذلك له، فقال: يا بريدة أتبغض عليًا؟ فقلت: نعم. قال: لا تبغضه، فإن له في الخمس أكثر من ذلك».

صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب بعث علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد إلى اليمن.

وفي «سنن النسائي»:

«أخبرنا إسحاق بن إبراهيم، قال: أخبرنا النضر بن شميل، قال: حدثنا عبد الجليل بن عطية، قال: حدثنا عبد الله بن بريدة، قال: حدثني أبي، قال: لم يكن أحد من الناس أبغض إلي من علي بن أبي طالب، حتى أحببت رجلا من قريش لا أحبه إلا على بغضاء علي، فبعث ذلك الرجل على خيل، فصحبته، وما أصحابه إلا على بغضاء علي، فأصاب سبيا، فكتب إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يبعث إليه من يخمسه، فبعث إلينا عليا، وفي السبي وصيفة من أفضل السبي، فلما خمسه؛ صارت الوصيفة في الخمس، ثم خمس، فصارت في أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، ثم خمس، فصارت في آل علي، فأتانا ورأسه يقطر، فقلنا: ما هذا؟ فقال: ألم تروا الوصيفة؟ صارت في الخمس، ثم صارت في أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، ثم صارت في آل علي، فوقع عليها.

فكتب وبعثني مصدقا لكتابه إلى النبي صلى الله عليه وسلم مصدقا لما قال علي، فجعلت أقول عليه، ويقول: صدق، وأقول، ويقول: صدق، فأمسك بيدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: أتبغض

عليًا؟ فقلت: نعم. فقال: لا تبغضه، وإن كنت تحبه فازدد له حبا، فوالذي نفسي بيده لنصيب آل علي في الخمس أفضل من وصيفة.

فما كان أحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أحب إلي من علي.

قال عبد الله بن بريدة: «والله ما في الحديث بيني وبين النبي صلى الله عليه وسلم غير أبي». السنن الكبرى للنسائي، كتاب الخصائص، الترغيب في حب علي وذكر دعاء النبي لمن أحبه ودعائه على من أبغضه.

وانظر أيضًا: شرح مشكل الآثار، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كان من علي رضي الله عنه في قسمته خمس ما بعث في قسمته من السي. وانظر أيضًا: مسند أحمد بن حنبل، مسند الأنصار رضي الله عنهم، حديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه.

قال الهيثمي: «رجال رجال الصحيح غير عبد الجليل بن عطية وهو ثقة وقد صرح بالسماع، وفيه لين».

انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، كتاب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، باب منه جامع فيمن يحبه ومن يبغضه.

• حديث الغدير في المصادر الحديثية المبكرة.

بعد أن تبين من روايات السيرة والحديث أن بعض من كان مع علي رضي الله عنه في اليمن وجد في نفسه عليه، وأن النبي ﷺ عالج تلك الشكاية بالدفاع عنه وبيان فضله والنهي عن بغضه، تنتقل الآن إلى الروايات التي نقلت ما وقع في غدير خم نفسه.

وهنا ينبغي التفريق بين أمرين:

الأول: سبب الحادثة وسياقها التاريخي.

الثاني: الألفاظ التي رويت في غدير خم.

فالروايات الآتية تنقل نصوص الغدير كما حفظها الرواة، ثم ننظر بعد ذلك: ماذا قالت هذه الروايات؟ وماذا لم تقل؟

الحديث الأول: رواية الطحاوي في «شرح مشكل الآثار»

عقد الطحاوي بابًا خاصًا لحديث الغدير بعنوان:

«باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ من قوله يوم غدير خم لعلي رضي الله عنه: من كنت مولاه فعلي مولاه».

ثم روى بإسناده فقال:

«حدثنا إبراهيم بن مرزوق، قال: حدثنا أبو عامر العقدي، قال: حدثنا كثير بن زيد، عن محمد بن عمر بن علي، عن أبيه، عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ حضر الشجرة بجم، فخرج آخذًا بيد علي فقال: يا أيها الناس أستم تشهدون أن الله عز وجل ربكم؟ قالوا: بلى. قال: أستم تشهدون أن الله ورسوله أولى بكم من أنفسكم، وأن الله عز وجل ورسوله موليكم؟ قالوا: بلى. قال: فمن كنت مولاه فإن هذا مولاه - أو قال: فإن عليا مولاه - شك ابن مرزوق، إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله سببه بأيديكم وأهل بيتي».

ثم قال الطحاوي:

«وكثير بن زيد مدني مولى لأسلم، قد حدث عنه حماد بن زيد، ووكيعة، وأبو أحمد الزبيري».

وحدثنا أحمد بن شعيب، قال: أخبرنا محمد بن المثنى، قال: حدثنا يحيى بن حماد، قال: حدثنا أبو عوانة، عن سليمان - يعني الأعمش - قال: حدثنا حبيب بن أبي ثابت، عن أبي الطفيل، عن زيد بن أرقم، قال: لما رجع رسول الله ﷺ عن حجة الوداع، ونزل بغدير خم، أمر بدوحات فقيمن، ثم قال: كأني دعيت فأجبت، إني قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله عز وجل وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يتفرقا حتى يردا على الحوض، ثم قال: إن الله عز وجل مولاي وأنا ولي كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي رضي الله عنه فقال: من كنت وليه فهذا وليه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه.

قال أبو الطفيل: فقلت لزيد: سمعته من رسول الله ﷺ؟ فقال: ما كان في الدوحات أحد إلا رآه بعينه وسمعه بأذنيه».

الحديث الثاني: رواية الطبراني في «المعجم الكبير»

روى الطبراني في «المعجم الكبير»، باب الزاي، من اسمه زيد، زيد بن أرقم الأنصاري، أبو الطفيل عامر بن واثلة عن زيد بن أرقم، فقال:

«حدثنا محمد بن حيان المازني، قال: حدثنا كثير بن يحيى، قال: حدثنا أبو كثير بن يحيى، قال: حدثنا أبو عوانة وسعيد بن عبد الكريم بن سليط الحنفي، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عمرو بن واثلة، عن زيد بن أرقم قال: لما رجع رسول الله ﷺ من حجة الوداع، ونزل غدیر خم، أمر بدوحات فقمّمن، ثم قام فقال: كأني قد دعيت فأجبت، إني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما؛ فإنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض، ثم قال: إن الله مولاي، وأنا ولي كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي فقال: من كنت مولاه فهذا مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه».

فقلت لزيد: أنت سمعته من رسول الله ﷺ؟ فقال: «ما كان في الدوحات أحد إلا قد رآه بعينه وسمعه بأذنيه».

الحديث الثالث: رواية الحاكم في «المستدرک على الصحيحين»

روى الحاكم في «المستدرک على الصحيحين»، كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه مما لم يخرجاه، باب: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، فقال: «حدثناه أبو بكر بن إسحاق ودعلج بن أحمد السجزي، قالوا: أنبأ محمد بن أيوب، ثنا الأزرق بن علي، ثنا حسان بن إبراهيم الكرماني، ثنا محمد بن سلمة بن كهيل، عن أبيه، عن أبي الطفيل، عن ابن واثلة، أنه سمع زيد بن أرقم رضي الله عنه يقول: نزل رسول الله ﷺ بين مكة والمدينة عند شجرات خمس دوحات عظام، فكنس الناس ما تحت الشجرات، ثم راح رسول الله ﷺ عشية فصلى، ثم قام خطيباً، فحمد الله وأثنى عليه، وذكر ووعظ، فقال ما شاء الله أن يقول، ثم قال: أيها الناس، إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا إن اتبعتموهما، وهما: كتاب الله، وأهل بيتي عترتي. ثم قال: أتعلمون أي أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ ثلاث مرات، قالوا: نعم. فقال رسول الله ﷺ: من كنت مولاه فعلي مولاه».

قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين».

الحديث الرابع: في «المعجم الكبير» للطبراني:

*حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، وزكريا بن يحيى الساجي، قالوا: ثنا نصر بن عبد الرحمن الوشاء. (ح) وحدثنا أحمد بن القاسم بن مساور الجوهري، ثنا سعيد بن سليمان الواسطي، قالوا: ثنا زيد بن الحسن الأنماطي، ثنا معروف بن خربوذ، عن أبي الطفيل، عن حذيفة بن أسيد الغفاري،

قال: لما صدر رسول الله ﷺ من حجة الوداع نهي أصحابه عن شجرات بالبطحاء متقاربات أن ينزلوا تحتهن، ثم بعث إليهن فقم ما تحتهن من الشوك، وعمد إليهن فصلى تحتهن، ثم قام فقال: يا أيها الناس، إني قد نبأني اللطيف الخبير أنه لم يعمر نبي إلا نصف عمر الذي يليه من قبله، وإني لأظن أني يوشك أن أدعى فأجيب، وإني مسئول، وإنكم مسئولون، فماذا أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وجاهدت ونصحت، فجزاك الله خيرا.

فقال: أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وأن جنته حق وناره حق، وأن الموت حق، وأن البعث بعد الموت حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور؟ قالوا: بلى، نشهد بذلك. قال: اللهم اشهد.

ثم قال: أيها الناس، إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا مولاه - يعني عليا - اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه.

ثم قال: يا أيها الناس، إني فرطكم، وإنكم واردون علي الحوض، حوض أعرض ما بين بصرى وصنعاء، فيه عدد النجوم قدحان من فضة، وإني سائلكم حين تردون علي عن الثقلين، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، الثقل الأكبر كتاب الله عز وجل، سبب طرفه بيد الله، وطرفه بأيديكم، فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا، وعترتي أهل بيتي، فإنه نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا علي الحوض».

المعجم الكبير للطبراني - باب الحاء - من اسمه حذيفة - حذيفة بن أسيد أبو سريحة الغفاري - أبو الطفيل عامر بن واثلة عن حذيفة بن أسيد.

الحكم علي الحديث:

قال الهيثمي في «مجمع الزوائد»، كتاب المناقب، باب في فضل أهل البيت رضي الله عنهم: «فيه زيد بن الحسن الأنماطي، قال أبو حاتم: منكر الحديث، ووثقه ابن حبان، وبقيّة رجال أحد الإسنادين ثقات».

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - كتاب المناقب - باب في فضل أهل البيت رضي الله عنهم. وانظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوزي - أبواب المناقب - مناقب أهل بيت النبي ﷺ. هذا يصلح أن يكون بعد حديث الطبراني أو في آخر الباب؛ لأنه يتضمن زيادة «تهنئة عمر»، وفيه موضع علة ظاهر.

الحديث الخامس: في «مصنف ابن أبي شيبة»

جاء في «مسند أحمد» و«فضائل الصحابة» و«الشرعية» و«مصنف ابن أبي شيبة»، واللفظ له، في كتاب الفضائل، فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

*حدثنا عفان، قال: حدثنا حماد بن سلمة، قال: أخبرنا علي بن زيد -وهو علي بن زيد بن جدعان- (ضعيف)، عن عدي بن ثابت، عن البراء، قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر، قال: فنزلنا بغدير خم، قال: فنودي: الصلاة جامعة، وكسح لرسول الله ﷺ تحت شجرة، فصلى الظهر، فأخذ بيد علي فقال: أستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى. قال: أستم تعلمون أني أولى بكل مؤمن من نفسه؟ قالوا: بلى. قال: فأخذ بيد علي فقال: اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه. قال: فلقية عمر بعد ذلك، فقال: هنيئا لك يا ابن أبي طالب، أصبحت وأمست مولى كل مؤمن ومؤمنة».

وهذا الطريق عن علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف، وقد ذكر ابن عدي أنه كان يغالي في التشيع.

انظر: الكامل في ضعفاء الرجال (٢٠٠/٥).

• ما الذي أثبتته الأحاديث المبكرة في غدير خم؟ وهل تضمنت نصاً على الإمامة؟

بعد عرض أحاديث الغدير من مصادرها الحديثية المبكرة، لا بد من الوقوف عند مضمون هذه الأحاديث نفسها؛ لأن محل النزاع ليس في أصل وقوع الخطبة، ولا في أصل قول النبي ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وإنما في المعاني العقدية التي حُمِلت على هذا الحديث بعد ذلك. إن الناظر في أحاديث الغدير المبكرة يجد أنها تثبت أصلاً محدوداً واضحاً: وقوع الخطبة بعد حجة الوداع، ونزول النبي ﷺ بغدير خم في طريق العودة من مكة، وتذكيره بقرب وفاته، ووصيته بكتاب الله، ووصيته بأهل بيته، ثم قوله في علي رضي الله عنه: «من كنت مولاه فعلي مولاه». فهذه هي الدلالة الثابتة في أحاديث الغدير: فضيلة علي رضي الله عنه، ووجوب موالاته، والنهي عن بغضه والوقيعة فيه، وربط ذلك بالوصية بكتاب الله وأهل بيت النبي ﷺ.

أما الإمامة بالمعنى الإمامي، والعصمة، وخيمة التهتة، وتهنة عمر، ومشهد البيعة، وإمرة المؤمنين، والنص على الأئمة الاثني عشر، والغيبة، والرجعة، فليست معاني نطقت بها أحاديث الغدير في مصادرها المبكرة، ولا ألفاظاً جاءت في تلك النصوص الحديثية.

وهنا ينبغي التنبيه إلى أمر مهم، وهو أن هذه المعاني ليست مجرد لوازم عابرة، بل هي أجزاء من منظومة أطلق عليها مصنفو الإمامية أنفسهم اسم «دين الإمامية».

ففي «الاعتقادات» لابن بابويه القمي، عند كلامه على التقية، قال: «والتقية واجبة لا يجوز رفعها إلى أن يخرج القائم عليه السلام، فمن تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الله ودين الإمامية، وخالف الله ورسوله والأئمة». الاعتقادات، لابن بابويه، ج ١، ص ١٠٨.

وفي «بحار الأنوار» للمجلسي، في الباب الذي نقل فيه كلام ابن بابويه في وصف مذهب الإمامية، جاء في عنوان النقل: «نادر فيما بين الصدوق محمد بن بابويه من مذهب الإمامية»، ثم جاء في الحاشية نقلاً عن «المجالس»: أن المشائخ سألوا ابن بابويه «أن يملئ عليهم وصف دين الإمامية على الإيجاز والاختصار»، فقال: «دين الإمامية هو الإقرار بتوحيد الله تعالى ذكره...». ثم أدخل في هذا الوصف عصمة الأنبياء والرسل والأئمة، وأن الأئمة بعد النبي ﷺ اثنا عشر إماماً، وأنهم أولو الأمر الذين أمر الله بطاعتهم، وأن طاعتهم طاعة الله، ومعصيتهم معصية الله، ووليهم ولي الله، وعدوهم عدو الله.

بحار الأنوار، المجلسي، ط مؤسسة الوفاء، ج ١٠، ص ٣٩٣.

وفي «الأمالي» لابن بابويه جاء قوله في مسألة الصيام قبل الرؤية أو الإفطار قبلها: «ومن صام قبل الرؤية أو أفطر قبل الرؤية فهو مخالف لدين الإمامية».

الأمالي لابن بابويه، ج ١، ص ٧٤٦.

فهذه النصوص تكشف أن مصطلح «دين الإمامية» ليس لفظاً افتراه المخالف، ولا تهويلاً جديلاً من خارج المذهب، بل هو تعبير مستعمل في مصادر الإمامية نفسها، في مقام تعريف المذهب وبيان حدوده والحكم على الموافق والمخالف.

ومن هنا يظهر الفرق بين «حديث الغدير النبوي»، وبين «دين الإمامية» الذي حُمل عليه لاحقاً. فالحديث في مصادره المبكرة يدل على فضل علي رضي الله عنه وموالاته ومحبته ونصرته، أما تحويله

إلى أصل جامع للإمامة والعصمة والاثنى عشر والغيبة والرجعة والخيمة والتهنئة والبيعة، فهذا معنى زائد لا تنطق به الأحاديث المبكرة، وإنما أُدخل على الواقعة بعد ذلك في «دين الإمامية».

فلا نجد في أحاديث الغدير المبكرة أن النبي ﷺ قال: إن عليًا هو الخليفة بعدي.

ولا نجد أنه قال: إن عليًا هو الإمام المعصوم المفترض الطاعة.

ولا نجد أنه أقام خيمة لعلّي ليهنئه الناس بإمرة المؤمنين.

ولا نجد فيها تهنئة عمر المزعومة.

ولا نجد فيها بيعة عامة لعلّي بعد الخطبة.

ولا نجد أنه سمّى الأئمة الاثنى عشر واحدًا بعد واحد.

ولا نجد أنه جعل الإيمان بإمامة علي ركناً من أركان الدين.

ولا نجد أنه حكم على من لم يؤمن بهذه الإمامة بالكفر أو الضلال.

ولا نجد فيها ذكرًا للغيبة أو الرجعة أو سائر الأصول التي بُني عليها «دين الإمامية» المتأخر.

وهكذا يتبين أن موضع النزاع ليس في ثبوت أصل حديث الغدير، ولا في إثبات فضيلة علي رضي الله عنه، وإنما في نقل الحديث من دلالاته النبوية المبكرة إلى منظومة عقديّة لاحقة سمّاها أصحابها أنفسهم «دين الإمامية».

الفصل الرابع

حديث الغدير بين الفضيلة ودين الإمامية

• من فضيلة لعلي رضي الله عنه إلى بنية الإمامة: أين الدليل؟

لا يقتصر الأمر في التراث الإمامي على حديث الغدير وحده، بل إن الناظر في طريقة الاستدلال الإمامي يجد نمطاً متكرراً في التعامل مع فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه ومناقبه؛ إذ تتحول الفضيلة إلى إمامة، وتتحول المنقبة إلى نص، ويتحول الثناء إلى أصل من أصول الدين. فحديث الغدير ليس الحالة الوحيدة في هذا الباب.

فحديث المنزلة: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»، قيل في مناسبة معلومة عند خروج النبي ﷺ إلى تبوك، ثم حُوِّل بعد ذلك إلى دليل على الإمامة العامة.

وحديث الراية يوم خيبر: «لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله»، وهو من أعظم فضائل علي رضي الله عنه، ثم جُعل عندهم شاهداً على الإمامة.

وكذلك غيرها من النصوص التي وردت في باب المناقب والفضائل، فانتقلت في الفكر الإمامي من دائرة الثناء والفضائل إلى دائرة الإمامة والعصمة والنص الإلهي.

ومن هنا فإن السؤال المنهجي الذي ينبغي طرحه قبل الدخول في أي استدلال هو:

هل كل فضيلة تستلزم الإمامة؟

وهل كل منقبة تستلزم العصمة؟

وهل كل ثناء نبوي يتحول إلى أصل من أصول الدين؟

فإن كان الجواب نعم، لزم أن تتحول عشرات الفضائل الواردة في غير علي رضي الله عنه إلى أصول عقدية كذلك، وهو ما لا يقول به أحد.

وإن كان الجواب لا، بطل الانتقال التلقائي من الفضيلة إلى الإمامة المزعومة.

ولهذا فإن عبء الإثبات لا يقع على من يثبت الفضيلة، بل على من يدعي أن هذه الفضيلة تتضمن الإمامة والعصمة والنص على الخلافة.

فحديث الغدير، على فرض التسليم بكل ما صح من ألفاظه، لا يخرج عن كونه فضيلة لعلي رضي الله عنه، أما تحويله إلى أصل يقوم عليه «دين الإمامية» كله، فدعوى أخرى تحتاج إلى دليل مستقل. ومن هنا كان السؤال الذي لم يجب عنه القوم جوابًا صريحًا:

إذا كانت أحاديث الغدير المبكرة تثبت فضيلة لعلي رضي الله عنه، فمن أين جاءت الإمامة؟ ومن أين جاءت العصمة؟ ومن أين جاء الأئمة الاثنا عشر؟ ومن أين جاءت الغيبة والرجعة وسائر أصول «دين الإمامية»؟

إن هذه المعاني لا تُقرأ في ألفاظ الحديث، وإنما أُضيفت إليه بعد ذلك، ثم أُعيدت قراءة الحديث في ضوئها، حتى صار النص تابعًا للعقيدة، بعد أن كان الأصل أن تكون العقيدة تابعة للنص.

• لماذا لا يكفي حديث الغدير لإثبات النص والعصمة والاثنى عشر؟

إذا كان حديث الغدير، في دلالاته المباشرة، فضيلة لعلي رضي الله عنه وبيانًا لوجوب موالاته ومحبته، فإن تحميله ما وراء ذلك يحتاج إلى دليل زائد.

فالنص على الإمامة المزعومة شيء، وفضيلة علي رضي الله عنه شيء آخر.

والعصمة شيء، ومحبة علي رضي الله عنه شيء آخر.

والنص على اثني عشر إمامًا بأسمائهم شيء، وقول النبي ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه» شيء آخر.

ولهذا لا يصح أن تُحمل جملة الغدير على منظومة كاملة لم تنطق بها ألفاظها، ولم يصرح بها سياقها.

فأحاديث الغدير المبكرة لا تقول إن عليًا رضي الله عنه هو الخليفة بعد النبي ﷺ بلا فصل.

ولا تقول إنه الإمام المعصوم المفترض الطاعة.

ولا تذكر أن الإمامة أصل من أصول الدين.

ولا تذكر عدد الأئمة.

ولا تذكر أسماءهم.

ولا تذكر غيبة الثاني عشر.

ولا تذكر الرجعة.

ولا تذكر أن من لم يؤمن بهذه المنظومة خارج عن الدين أو عن «دين الإمامية».

وهنا يظهر الفرق بين الدليل والاستنتاج المذهبي.

الدليل هو ما نطق به الحديث.

أما الاستنتاج المذهبي فهو ما أُضيف إلى الحديث بعد ذلك، ثم جعل كأنه لازم قطعي له.

والفرق بين الأمرين كبير؛ لأن اللازم العقدي لا يثبت بالاحتمال، ولا تبنى أصول الدين على لوازم

بعيدة واحتمالات مذهبية، بل لا بد فيها من نص صريح بين لا يلتبس على الأمة.

فلو كان الغدير نصًا على الإمامة بالمعنى الإمامي، لكان الواجب أن يكون نصه ظاهرًا في ذلك، لا

محتاجًا إلى قرون من الشرح والتفسير والربط بين الآيات والروايات والقصائد والتهاني والخيمة.

أما أن يكون اللفظ في أصله دائرًا على الموالاتة والمحبة والنصرة، ثم يُحمّل بعد ذلك معنى الإمامة

والعصمة والاثنى عشر، فهذا ليس استدلالًا بالنص، بل صناعة معنى فوق النص.

ومن هنا نقول:

حديث الغدير يثبت فضيلة لعلي رضي الله عنه.

أما «دين الإمامية» الذي جعل الغدير أصلًا للإمامة والعصمة والاثنى عشر والغيبة والرجعة، فهذا لا

يثبت بحديث الغدير، بل يحتاج إلى دليل مستقل صريح من القرآن أو السنة.

فأين هذا الدليل؟

• هل احتج علي رضي الله عنه بالغدير على أنه نص إمامة؟

ومن أقوى الأسئلة في هذا الباب: هل فهم علي رضي الله عنه من حديث الغدير أنه نص صريح

على إمامته وخلافته بعد النبي ﷺ؟

فلو كان الغدير نصًا جليًا على الإمامة، كما تقول الإمامية، لكان أولى الناس بالاحتجاج به هو علي

رضي الله عنه نفسه، لأنه صاحب النص، والمخاطب الأكبر بدلالته، وأعلم الناس بمقصود النبي ﷺ

فيه.

لكن الذي يظهر من الوقائع أن علياً رضي الله عنه لم يتعامل مع الغدير بوصفه نصّاً صريحاً على الإمامة بالمعنى الإمامي المتأخر، ولم يجعل منه أصلاً في تكفير الأمة أو الحكم عليها بالخروج من الدين.

بل إن أقصى ما جاء في احتجاجه بالغدير أنه استشهد به على فضيلته ومنزلته وحقه في الموالاتة، لا على أنه نص تفصيلي في العصمة والإمامة والاثنى عشر. وهذا فرق جوهري.

فمن احتج بالغدير لإثبات فضيلة لعلي رضي الله عنه لا يلزم أنه احتج به لإثبات «دين الإمامية». ومن استشهد به على الموالاتة والمحبة والنصرة لا يلزم أنه جعله نصّاً على إمامة معصومة مفترضة الطاعة.

ولو كان الحديث نصّاً في الخلافة والإمامة بالمعنى الذي تقرره الإمامية، لكان موضع الاحتجاج به بعد وفاة النبي ﷺ ظاهراً لا يخفى، ولكان أولى أن يقال في مقام النزاع: إن النبي ﷺ نص علياً في غدير خم خليفة وإماماً بعده، وأمر الأمة بطاعتي، وبايعني الناس بإمرة المؤمنين. لكن هذا المعنى التفصيلي لا يظهر في احتجاجات علي رضي الله عنه، ولا في فهم جمهور الصحابة، ولا في مسار الأحداث بعد وفاة النبي ﷺ.

ومن هنا يتبين أن دعوى النص الجلي تصطدم بسؤال التاريخ العملي: أين كان هذا النص عند أول نزاع سياسي وقع بعد وفاة النبي ﷺ؟ وأين ظهرت الخيمة والتهنئة والبيعة العامة وإمرة المؤمنين في احتجاج علي رضي الله عنه؟ وأين كان أثر مائة ألف شاهد. كما تزعم الرواية الإمامية المتأخرة. إذا كان الجميع قد سمعوا النص وفهموا الإمامة وبايعوا عليها؟

إن غياب هذا الأثر العملي يكشف أن الغدير لم يكن مفهوماً عند الجيل الأول على أنه تنصيب عقدي عام، وإنما كان منقبة لعلي رضي الله عنه، وبياناً لفضله، وردّاً على من وقع فيه أو أبغضه. وهذا لا ينقص من قدر علي رضي الله عنه شيئاً، بل يضع الحديث في موضعه الصحيح: فضيلة عظيمة، لا أصلاً من أصول «دين الإمامية».

• ما الذي أضافه «دين الإمامية» إلى حديث الغدير؟

بعد هذا كله، نصل إلى السؤال الجامع في هذا الفصل:

ما الذي أضافه «دين الإمامية» إلى حديث الغدير؟

فحديث الغدير، في صورته الحديثية المبكرة، يثبت فضيلة لعلي رضي الله عنه، ووجوب موالاته، والنهي عن بغضه والوقيعة فيه، ويأتي في سياق معروف له صلة بما وقع من الشكاية والاعتراض. أما «دين الإمامية» فقد أضاف إلى هذا الحديث معاني أخرى لم تنطق بها ألفاظه المبكرة. أضاف إليه أن الغدير كان نصًّا على الإمامة المنصوصة.

وأضاف إليه أن عليًّا رضي الله عنه هو الإمام المعصوم المفترض الطاعة.

وأضاف إليه أن النبي ﷺ نص فيه على أصل من أصول الدين.

وأضاف إليه أن من لم يؤمن بهذا الأصل فقد خالف أمر الله ورسوله.

وأضاف إليه مشهد الخيمة والتهنئة والبيعة وإمرة المؤمنين.

وأضاف إليه تهنئة عمر المزعومة.

وأضاف إليه قصيدة حسان بن ثابت لتفسير «المولى» بالإمام الهادي.

ثم ألحق بهذا كله الكلام على الأئمة الاثني عشر، والغيبة، والبراءة من المخالفين، حتى صار الغدير عندهم بابًا من أبواب الدين لا مجرد فضيلة من فضائل علي رضي الله عنه. وهنا يظهر الفرق بين الحديث وبين ما بُني عليه.

فالحديث النبوي شيء.

والتفسير الإمامي المتأخر شيء آخر.

وإثبات الفضيلة شيء.

وتأسيس دين مذهبي كامل على تلك الفضيلة شيء آخر.

ولهذا لا يصح أن يُقال: من أنكر دلالة الغدير على الإمامة فقد أنكر حديث الغدير.

فالفرق واضح بين من يثبت الحديث في موضعه، وبين من يرفض تحميل الحديث ما لم ينطق به.

نحن لا ننكر فضيلة علي رضي الله عنه.

ولا ننكر وجوب محبته وموالاته.

ولا ننكر أن النبي ﷺ دافع عنه ورفع منزلته.

لكننا ننكر أن يكون هذا الحديث قد نطق بالإمامة والعصمة والاثنى عشر والغيبة والخيمة والتهنئة والبيعة وسائر ما أدخل بعد ذلك في «دين الإمامية».

كل ما أثبتته حديث الغدير من فضيلة لعلي رضي الله عنه فهو مقبول في موضعه.

وكل ما أضافه «دين الإمامية» من دعوى الإمامة والعصمة والنص والبيعة العامة والاثنى عشر، فهو محتاج إلى دليل مستقل، ولا يكفي فيه مجرد حديث الغدير.

وبهذا يتبين أن النزاع ليس بين من يثبت الغدير ومن ينكره، بل بين من يضع الغدير في موضعه النبوي، ومن يحوله إلى أصل عقدي كامل لم تنطق به الأحاديث المبكرة.

غير أن هذا التحويل يفتح سؤالاً آخر لا يقل أهمية: متى بدأت هذه المعاني تدخل إلى رواية الغدير؟ ومن الذي أضافها؟ وكيف تحولت من فضيلة لعلي رضي الله عنه إلى بناء عقدي كامل في «دين الإمامية»؟

إذا كانت الإمامة، عندهم، أصل الدين وتمام البلاغ، فلماذا لم يقع هذا البلاغ في عرفة، وهي موطن الجمع الأعظم في حجة الوداع؟ ولماذا احتاجت الرواية الإمامية إلى نقل مركز التنصيب من مواطن البلاغ الكبرى إلى غدير خم؟

الفصل الخامس

مأزق الاستدلال الإمامي بين عرفة وغدير خم

• مدخل الفصل: لماذا لم يكن الغدير موضع البلاغ الأكبر؟

قال باقر شريف القرشي في كتابه «الرسول الأعظم مع خلفائه»، ص ٢٠-٢٢، في سياق حديثه عن حجة الوداع والغدير:

«ولما حج ﷺ حجة الوداع قام في عرفات خطيباً، وكان عدد الحجاج مائة ألف أو يزيدون، فقال ﷺ: أيها الناس، يوشك أن أدعى فأجيب؛ وإني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم به فلن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي. وإني لئن يفترقا حتى يرث علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما...».

ثم ساق حديث «علي مني وأنا من علي»، ثم قال في انتقاله إلى غدير خم:

«ولما بلغ غدير خم أوحى إليه الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾». ثم جعل ذلك سبباً لإيقاف الناس في غدير خم، وصناعة المنبر، ورفع يد علي رضي الله عنه، ثم ختم المشهد بقوله إن النبي ﷺ:

«أعلن للملأ أنه وصيه وخليفته».

وهذا النص ليس مجرد نقل لحديث الغدير، بل نموذج صريح للبناء الإمامي المتأخر؛ لأنه يضم في مشهد واحد: عرفة، وحديث الثقلين، وحديث «علي مني وأنا من علي»، وآية التبليغ، وغدير خم، والوصية، والخلافة.

وهنا يبدأ الإشكال؛ لأن عرفة في هذا النص نفسه كانت موضع الخطبة والجمع الأعظم، وكان الحجاج فيها - بحسب نقل القرشي - «مائة ألف أو يزيدون»، ومع ذلك لم يجعل القوم إعلان الإمامة المزعومة في عرفة، بل نقلوا مركز البلاغ إلى غدير خم.

فإذا كان حديث الثقلين قد قيل في عرفة، وإذا كان النبي ﷺ قد خطب الناس هناك، وإذا كان الجمع هناك أكثر وأعم، فلماذا لم يعلن - على زعمهم - أصل الإمامة في ذلك الموطن؟ ولماذا احتاجت القصة إلى انتقال من عرفة إلى غدير خم، ثم إلى آية تبليغ، وإنذار، واضطراب، وإيقاف للركب، واسترجاع للمتقدم، وانتظار للمتأخر؟

إن هذا التركيب يكشف مشهد تنصيب كامل، ثم محاولة إيجاد موضع تاريخي لهذا التنصيب بعد أن خلا موطن البلاغ الأكبر من النص الصريح عليه.

• السؤال الذي أربك مركز ما يسمى بالأبحاث العقائدي

ومن أكثر الأسئلة إحراجاً للرواية الإمامية سؤال يبدو بسيطاً في ظاهره، لكنه يمس جوهر قصة الغدير كلها:

إذا كان النبي ﷺ قد نصّب عليّاً رضي الله عنه إماماً للأمة في حجة الوداع، فلماذا لم يقع هذا التنصيب في عرفة، حيث اجتمع الحجاج جميعاً؟ ولماذا أُجّل . على زعمهم . إلى غدير خم بعد انتهاء الحج وتفرق الناس في طرقهم؟

وقد بلغ هذا الإشكال من القوة أن بعض الشيعة البسطاء أنفسهم طرحوه على هذا المركز، متسائلين عن أهل اليمن وأهل مكة والطائف وغيرهم ممن حضروا الحج، وهل كانوا جميعاً مع النبي ﷺ في غدير خم كما كانوا معه في عرفة؟

وهذا السؤال في حقيقته لا يتعلق بعدد الحاضرين فقط، بل يتعلق بأصل الدعوى نفسها؛ لأن من يجعل الإمامة أصل الدين الأعظم، وإكمال الرسالة، وسبب النجاة والهلاك، لا بد أن يفسر لماذا لم يقع إعلان هذا الأصل في أعظم مجمع إسلامي شهده النبي ﷺ، وإنما نُقل إلى موضع آخر بعد انتهاء النسك وتفرق الحجاج.

ولذلك لم يجد هذا المركز المزعوم سبيلاً إلى تجاوز هذا الإشكال إلا ببناء سلسلة من المقدمات والافتراضات لتبرير الانتقال من عرفة إلى غدير خم، وهي المقدمات التي سنعرضها ونناقشها تباعاً.

• من مأزق عرفة إلى صناعة عذر التأخير

في «تفسير العياشي» جاء النص صريحاً في ذلك، فعن جعفر بن محمد الخزازي، عن أبيه، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«لما نزل رسول الله ﷺ عرفات يوم الجمعة أتاه جبرئيل عليه السلام فقال له: يا محمد، إن الله يقرئك السلام ويقول لك: قل لأمتك: اليوم أكملت لكم دينكم بولاية علي بن أبي طالب وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا، ولست أنزل عليكم بعد هذا، قد أنزلت عليكم الصلاة والزكاة والصوم والحج، وهي الخامسة، ولست أقبل هذه الأربعة إلا بها».

تفسير العياشي ٢٩٣/١.

وفي «الكافي» جاء المعنى نفسه، فقد روى الكليني عن أبي جعفر عليه السلام أن الولاية نزلت بعد الصلاة والزكاة والصوم والحج، وأن ذلك كان يوم الجمعة بعرفة:

«ثم نزلت الولاية، وإنما أتاه ذلك في يوم الجمعة بعرفة، أنزل الله عز وجل:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمِي﴾

وكان كمال الدين بولاية علي بن أبي طالب عليه السلام».

شرح أصول الكافي للمازندراني ١٢٢/٦.

فهذان النصان يجعلان **عرفة** موطن نزول الولاية والإكمال، لا **غدير خم**. وهنا يبدأ المأزق؛ لأن الرواية الإمامية لم تقف عند تقرير النزول في **عرفة**، بل احتاجت بعد ذلك إلى نقل مركز التصريح من **عرفة** إلى **الغدير**. ولذلك جاءت رواية الكافي نفسها لتصنع عذر التأخير، فجعلت النبي ﷺ يقول عند ذلك:

«أمتي حديثوا عهد بالجاهلية، ومتى أخبرتهم بهذا في ابن عمي يقول قائل ويقول قائل».

ثم جاءت آية التبليغ بعد ذلك على سبيل العزيمة والوعيد، ثم وقع الإعلان في **غدير خم**. وبهذا يظهر أصل عذر التأخير من داخل رواياتهم لا من خارجها؛ فالولاية، بحسب هذه الرواية، نزلت في **عرفة**، لكن التصريح بها أخر إلى الغدير بسبب ما نسب إلى النبي ﷺ من الخشية من كلام الناس في ابن عمه.

ثم جاء المجلسي فزاد المأزق وضوحًا، إذ حكم على هذه الرواية نفسها في «مرآة العقول» بقوله:

«الحديث السادس: ضعيف بسنديه».

فالرواية التي جعلت «الولاية» نازلة في **عرفة**، ثم جعلت النبي ﷺ مؤخرًا للبلاغ خوفًا مما سيقوله الناس، ليست صحيحة عند المجلسي نفسه، بل ضعيفة بسنديها.

وهكذا تظهر قصة التأخير بوصفها حلاً روائياً لمشكلة أوجدتها الروايات نفسها؛ إذ جعلت نزول الولاية وآية الإكمال في **عرفة**، ثم احتاجت بعد ذلك إلى تفسير سبب عدم إعلانها هناك أمام الحجيج.

ومن هنا لم يكن عذر التأخير أصلاً سابقاً في القصة، بل جاء لتفسير الانتقال من **عرفة** إلى **الغدير**. ولذلك كلما توسعت السردية الإمامية المتأخرة في الحديث عن ضيق صدر النبي ﷺ، أو خوفه من ارتداد الناس، أو تهيبه من ردود الأفعال، كانت في الحقيقة تعيد إنتاج المحاولة نفسها: تفسير لماذا لم يُعلن الأمر في **عرفة**، ما دامت رواياتهم تجعل الولاية والإكمال قد نزلتا هناك أولاً.

• مراوغة المركز من سؤال الموطن إلى جدل العدد

لقد اعترف المركز، من حيث لا يشعر، أن **عرفة** كانت موضع «الأكثر»، وأن غدير خم كان موضع «الكثير». وهذا الاعتراف كافٍ في نقض دعوى الاختيار الحكيم لموضع الغدير إذا كان المقصود إعلان أصل الدين الأعظم.

فإذا كانت **عرفة** موضع الأكثر، وكانت خطبة النبي ﷺ فيها عامة، وكان الحجيج مجتمعين بحكم النسك لا بحكم الطريق، فإن العدول عنها إلى **غدير خم** يحتاج إلى نص صريح لا إلى احتمالات وجدليات.

أما أن يقال: إن التبليغ للكثير له حكمة، فهذا لا يجيب عن السؤال؛ لأن أحداً لا ينكر أن تبليغ الكثير نافع، ولكن الكلام في ترك الموطن الأنفع والأجمع والأظهر.

فالفرق هنا ليس بين عددين فقط، بل بين موطنين:

عرفة موطن عبادة ونسك واجتماع عام.

وغدير خم موضع طريق ورجوع وافتراق.

ومن يجعل الإمامة أصلاً لا يتم الدين إلا به، لا يكفيه أن يقول: إن **غدير خم** حضره كثير من الناس؛ بل يجب عليه أن يبين لماذا ترك الموطن الذي حضره الأكثر.

وهنا فليتأمل القارئ الشيعي هذا الجواب جيداً؛ فإن المركز لم يقل: إن عرفة لم تكن أولى بالبلاغ، ولم يقل: إن جميع من حضر عرفة حضر غدير خم، ولم يقل: إن الغدير كان موطن الجمع الأعظم، وإنما ترك أصل السؤال، وذهب إلى تقسيمات لفظية تشتت أصل السؤال مثلاً «الكثير» و«الأكثر». وهذا وحده كافٍ في كشف الاضطراب؛ لأن الجواب لو كان يبيّن ما احتاج إلى هذه الالتواءات الكلامية.

فالسؤال واضح: لماذا لم يُعلن أصل الإمامة المزعومة في عرفة؟ أما الجواب فجاء هروباً من عرفة إلى مصطلحات لا تغيّر شيئاً من حقيقة الإشكال.

• قصة البلاغ المؤجل من عرفة إلى منى ثم غدير خم

بعد أن ظهر أن «عرفة» كانت موطن الجمع الأعظم، لم يبق أمام هذا المركز إلا أن يفسر سبب غياب التنصيب الصريح عنها.

غير أن المركز المزعوم لم يبدأ من فراغ، بل أعاد بناء سردية موجودة في كتب الإمامية نفسها، خلاصتها أن «الولاية» نزلت في «عرفة»، وأن النبي ﷺ لم يصرح بها هناك تصريحاً كاملاً، ثم وقع البلاغ في غدير خم بعد نزول آية التبليغ.

ففي الرواية التي ساقها الكليني في «الكافي» جاء أن «الولاية» نزلت في يوم الجمعة بعرفة، وأن كمال الدين كان بولاية علي بن أبي طالب، ثم نُسب إلى النبي ﷺ قوله: «أمتي حديثو عهد بالجاهلية، ومتى أخبرتهم بهذا في ابن عمي يقول قائل ويقول قائل»، ثم جاءت آية التبليغ بعد ذلك على سبيل العزيمة والوعيد.

فهذه الرواية نفسها هي التي فتحت باب البلاغ المؤجل؛ لأنها جعلت عرفة موطن نزول الأمر، لكنها جعلت الغدير موطن التصريح والإعلان.

ومن هنا زعم المركز أن الأمر بالتبليغ لم ينزل أول مرة في غدير خم، بل نزل قبل ذلك في «عرفة» أثناء الحج، إلا أنه لم يكن على نحو الفور، بل على التراخي.

ثم زعم أن النبي ﷺ خشي من قومه، ومن وجود المنافقين، ومن كراهية بعض الناس لعلي رضي الله عنه، فأجلّ التبليغ إلى وقت آخر.

ثم لم يكتفِ المركز بذلك، بل قال إن جبرائيل عليه السلام نزل مرة ثانية في منى، في مسجد الخيف، بالأمر نفسه.

ثم عاد فنزل مرة ثالثة في غدير خم، لكن هذه المرة على سبيل الفور والتهديد والعصمة من الناس، فعند ذلك . على حد تعبيرهم . صدع النبي ﷺ بالأمر .

وبهذا لم تعد القضية عند المركز مجرد خطبة في غدير خم، بل صارت قصة طويلة تبدأ من «عرفة»، ثم تمر بمنى، ثم تنتهي إلى غدير خم.

وهنا ينبغي للقارئ أن يلاحظ أن المركز لا يحل الإشكال، بل يضاعفه؛ لأنه يقر ضمناً بأن موطن «عرفة» كان حاضراً في القصة، وأن البلاغ كان مطلوباً قبل الغدير، ثم يجعل التأجيل نفسه جزءاً من العقيدة.

فبدل أن يجيب عن السؤال: لماذا لم يقع التنصيب الصريح في «عرفة»؟ صار جوابه: لأنه وقع تأجيل البلاغ من «عرفة» إلى غيرها.

وهذا هو عين المأزق والورطة.

ثم وسّع المركز القصة أكثر، فزعم أن النبي ﷺ لم يكتفِ بالتبليغ في الغدير، بل حاول إتمام ما خطط له في المدينة، وذلك بإرسال بعث أسامة، وجمع من يخشى منه الانقلاب في ذلك البعث، ثم حاول المحاولة الأخيرة عند مرضه ﷺ حين طلب أن يكتب لهم كتاباً.

وهنا تتضخم القصة حتى لا يعود الغدير واقعة مستقلة، بل يصير جزءاً من سلسلة ممتدة:

عرفة، ثم منى، ثم غدير خم، ثم المدينة، ثم بعث أسامة، ثم الكتاب الذي أراد النبي ﷺ كتابته في مرضه.

وهذه ليست طريقة نقل تاريخي محكم، بل طريقة صناعةٍ مذهبيةٍ تُجمع فيها الوقائع المتفرقة وتُساق قسراً في خط واحد، حتى تنتهي كلها إلى أصل واحد: «دين الإمامية». والسؤال هنا:

إذا كان النبي ﷺ قد بلغ في الغدير بلاغاً كافياً واضحاً، فلماذا احتاج . بحسب هذا التصور . إلى إتمام الخطة بعد ذلك في المدينة؟

وإذا كان البلاغ لم يتم إلا بهذه المحاولات المتتابعة، فأين البلاغ الصريح الذي تزعم الإمامية أنه وقع وانتهى به إكمال الدين؟

بل كيف يقال إن الدين اكتمل في الغدير، ثم تجعل القصة نفسها النبي ﷺ محتاجاً بعد الغدير إلى بعث أسامة، وإلى محاولة الكتاب عند المرض، لإتمام ما لم يتم؟

• نسبة الخوف إلى النبي ﷺ في دعوى البلاغ المؤجل

وهنا نصل إلى أخطر أصل في قصة الغدير عند الإمامية؛ وهو دعوى أن النبي ﷺ أمر بتبليغ ولاية علي رضي الله عنه، لكنه توقف أو تردد في إظهارها بسبب ما توقعه من كلام الناس واعتراضهم. وقد سبق أن رواية «الكافي» جعلت أصل التأخير قائماً على قول النبي ﷺ: «أمّتي حديثو عهد بالجاهلية، ومتى أخبرتهم بهذا في ابن عمي يقول قائل ويقول قائل». وهذا هو موضع الخلل؛ فليست المشكلة هنا في مجرد إثبات فضيلة لعلي رضي الله عنه، بل في الصورة التي تُلصق بالنبي ﷺ؛ إذ تجعل النبي ﷺ متردداً في تبليغ ما يزعمون أنه آخر الفرائض وأساس كمال الدين، بسبب أن الناس «يقول قائل ويقول قائل» في ابن عمه. ثم إن الرواية لا توقف عند الغدير، بل تمد الأمر بعد ذلك إلى منظومة الإمامة كلها؛ فتجعل هذا الدين الذي ارتضاه الله منتقلاً من النبي ﷺ إلى علي، ثم إلى الحسن والحسين، ثم إلى الأئمة من بعدهم.

فالرواية إذن لا تؤسس لفضيلة مجردة، بل تؤسس لعقيدة الإمامة كلها. ومع ذلك، فقد سبق أن المجلسي نفسه حكم على هذا الحديث في «مرآة العقول» بقوله: «الحديث السادس: ضعيف بسنديه».

وهذا الحكم في غاية الأهمية؛ لأن الرواية التي تحمل أصل دعوى الخوف والتأخير، وترتبط **عرفة بالغدير**، وتجعل آية التبليغ نازلة بعد تردد النبي ﷺ في إخبار الناس بولاية علي رضي الله عنه، ليست رواية صحيحة عند المجلسي نفسه، بل حكم عليها بأنها ضعيفة بسنديها. فكيف تُبنى عليها قصة كبرى في الإمامة والغدير؟

وكيف يُجعل هذا الخبر الضعيف أصلاً لتفسير غياب التنصيب الصريح عن **عرفة**؟ وكيف يعتمد المتأخرون على معناه، ثم يوسّعون دلالاته حتى يجعلوا النبي ﷺ مؤخرًا لتبليغ آخر الفرائض خوفاً من اعتراض الناس؟

ولم تقف هذه السردية عند «الكافي»، بل أعاد المتأخرون إنتاجها في صور متعددة. فوجد في «الأمالي» لابن بابويه معنى قريباً، وفيه أن النبي ﷺ ضاق بهذه الرسالة ذرعاً مخافة أن يتهمة الناس ويكذبوه.

ونجد في «إعلام الدين» للديلمى: «إن أمتي حديثو عهد بالجاهلية». ونجد جعفر مرتضى العاملي في «الصحيح من سيرة النبي الأعظم» ينقل الرواية نفسها، وفيها: «إن أمتي حديثو عهد بالجاهلية».

ثم ينقل الرواية الأخرى:

«ومتى أخبرتهم بهذا في ابن عمي، يقول قائل، ويقول قائل».

ثم جاء هذا المركز المزعوم في آخر السلسلة، لا في أولها، فجمع هذه العناصر كلها، وصاغ منها جواباً معاصراً يبدأ من عرفة، ويمر بمخى، وينتهي إلى غدير خم.

وبهذا يظهر أن هذا المركز لم يأت بدليل جديد، وإنما ورث سردية موروثة مضطربة قديمة، ثم وسّعها ليحل بها مأزق غياب النص الصريح عن عرفة.

والنتيجة أن دعوى البلاغ المؤجل ليست قوة في قصة الغدير، بل هي اعتراف بالمأزق؛ لأنهم لم يحتاجوا إلى القول بالخوف والتأخير والعزيمة والتهديد إلا بعد أن خلا موطن البلاغ الأكبر من النص الصريح على الإمامة.

فإذا كانت الإمامة عندهم آخر الفرائض، وبها كمال الدين، وبها تمام النعمة، فلماذا لم يعلنها النبي ﷺ في عرفة إعلاناً صريحاً؟

ولماذا احتاجت القصة إلى رواية تجعل النبي ﷺ يقول: «أمتي حديثو عهد بالجاهلية»؟

ولماذا يُلصق بالنبي ﷺ أنه خشي من كلام الناس في ابن عمه، مع أنه صدع بالتوحيد في وجوه العرب، وواجه المشركين واليهود والمنافقين، وبلغ القرآن كله غير هيّاب ولا مداهن؟

إن هذا كله يكشف أن المأزق كان في تحويل الفضيلة إلى تنصيب عقدي، ثم محاولة تفسير غياب هذا التنصيب عن أعظم مجمع إسلامي في حجة الوداع.

• تورط القوم بين عرفة والغدير: إشكال الجمعة والأحد

وبعد هذا كله تأتي «المشكلة الحسابية».

فقد سبق بيان أن يوم عرفة كان الجمعة، وبناء عليه يكون الثامن عشر من ذي الحجة، وهو اليوم الذي يجعلونه يوم غدیر خم، يوم الأحد لا يوم الجمعة. فإذا كانت آية الإكمال قد نزلت يوم الجمعة بعرفة، فكيف تُنقل بعد ذلك إلى غدیر خم، وهو يوم الأحد؟

وهنا تورطت الرواية الإمامية بين موضعين وزمنين:

عرفة: حيث يوم الجمعة ونزول الإكمال.

وغدير خم: حيث يريدون جعل النص على الولاية وإكمال الدين.

ومن هنا ظهرت دعوى «البلاغ المؤجل»؛ أي أن الأمر نزل في عرفة يوم الجمعة، ثم أُخّر الإعلان به إلى غدیر خم يوم الأحد.

غير أن هذه الدعوى لا ترفع الإشكال، بل تؤكد؛ لأنها تقر بأن أصل الأمر كان في عرفة، ثم تحتاج إلى تفسير سبب نقله إلى الغدير.

فصار المأزق من جهتين:

من جهة المتن؛ لأنه يصور النبي ﷺ متردداً في تبليغ ما يزعمون أنه آخر الفرائض خوفاً من كلام الناس.

ومن جهة الإسناد؛ لأن المجلسي نفسه حكم على أصل الرواية بالضعف.

وبذلك يتضح أن نظرية «البلاغ المؤجل» لم تنشأ من قوة الرواية، بل من اضطرابها؛ إذ جعلت بعض نصوصهم الإكمال والولاية في عرفة يوم الجمعة، وجعلت نصوص أخرى الإعلان في غدیر خم، ثم جاءت روايات الخوف والتأخير لتصنع جسراً بين الموضعين.

والنتيجة الحاكمة:

إذا كان الإكمال قد نزل في عرفة يوم الجمعة، فقد سقط جعله في غدیر خم.

وإذا قيل إن الأمر نزل في عرفة ثم تأخر البلاغ إلى الغدير، فقد نسبوا إلى النبي ﷺ تأخير تبليغ آخر الفرائض وأساس كمال الدين بسبب قول الناس في ابن عمه.

وفي كلا الحالين لا تستقيم القصة.

ومن هنا يظهر أن روايات «أمي حديثو عهد بالجاهلية» و«يقول قائل ويقول قائل» لم تأت في فراغ، وإنما ظهرت لحل مأزق داخلي في الرواية الإمامية نفسها؛ إذ جعلت بعض أخبارهم الولاية وآية الإكمال في عرفة يوم الجمعة، ثم جعلت أخبار أخرى إعلان الولاية في غدير خم.

فاحتاجوا إلى القول بأن الأمر نزل أولاً في عرفة، ثم تأخر البلاغ إلى الغدير بسبب اعتراض الناس أو الخوف من ردود أفعالهم.

وهكذا لم تعد روايات التأخير دليلاً على الغدير، بل صارت شاهداً على وجود تعارض احتاج إلى هذا التفسير.

الفصل السادس

صناعة «دين الإمامية» لمسرح التنصيب

• تحويل فضيلة لعلي رضي الله عنه إلى أصل النجاة

بعد أن تبين أن حديث الغدير، في مصادره المبكرة، يثبت فضيلة لعلي رضي الله عنه، ولا ينطق بمنظومة إمامة الاثني عشر والعصمة، ننتقل الآن إلى السؤال التالي:

كيف صارت هذه الفضيلة في «دين الإمامية» أصلاً من أصول النجاة؟

فالخطوة الكبرى لم تكن مجرد رواية حديث الغدير، بل تحويله من فضيلة إلى معيار ديني فاصل؛ فمن قبله دخل في الولاية، ومن لم يقبله صار مخالفاً لأصل الإمامة، ثم مخالفاً لما سماه مصنفوهم أنفسهم «دين الإمامية».

وهذا انتقال هائل لا يكفي فيه مجرد ثبوت أصل الحديث؛ لأن ثبوت الحديث شيء، وبناء أصل النجاة عليه شيء آخر.

• خيمة علي المزعومة وتحنئة الصحابة له بإمرة المؤمنين

من أبرز العناصر التي أضافها «دين الإمامية» إلى مشهد الغدير: دعوى خيمة علي رضي الله عنه، ودخول الناس عليه أفواجا، وتحنئته بإمرة المؤمنين.

فهذه الصورة ليست تفصيلاً عابراً، بل حلقة مركزية في صناعة مسرح التنصيب؛ لأن الحديث النبوي بمجردده يقول: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، أما مشهد الخيمة فينقل الواقعة من بيان فضيلة إلى مراسم بيعة.

فحين يقال إن النبي ﷺ أمر علياً أن يجلس في خيمة، ثم أمر المسلمين أن يدخلوا عليه فوجاً فوجاً، ويسلموا عليه بإمرة المؤمنين، فإن القارئ لا يعود أمام حديث في الموالاتة والفضيلة، بل أمام مشهد تنصيب كامل.

وهنا نقف قليلاً أمام الصورة التي يرسمها «دين الإمامية» للغدير.

فليس الحديث . بحسب هذه الصورة . عن عشرات الأشخاص، ولا عن مئات، بل عن أكثر من مائة ألف حاج، بل يرفع بعضهم العدد إلى نحو مائة وعشرين ألفاً، اجتمعوا في غدير خم، ثم جلس علي رضي الله عنه في خيمة، ودخل الناس عليه أفواجا يهنئونه بإمرة المؤمنين.

وهنا يفرض العقل سؤاله قبل أن تفرضه الرواية:

كم استغرقت هذه التهنئة؟

لو افترضنا أن عدد المهنيين مائة وعشرون ألفاً، وأن كل واحد منهم احتاج إلى عشر ثوان فقط للدخول والسلام والتهنئة والخروج، فإن الحساب يكون هكذا:

$$١٢٠,٠٠٠ \times ١٠ \text{ ثوان} = ١,٢٠٠,٠٠٠ \text{ ثانية.}$$

وهذا يساوي:

$$٢٠,٠٠٠ \text{ دقيقة.}$$

أي:

$$٣٣٣ \text{ ساعة تقريباً.}$$

أي:

نحو أربعة عشر يوماً متواصلة، بلا توقف لصلاة، ولا طعام، ولا نوم، ولا ارتحال ولو خففنا الزمن إلى خمس ثوان فقط لكل شخص، مع أن هذا زمن لا يكاد يكفي للسلام والدخول والخروج، فالنتيجة تكون:

$$١٢٠,٠٠٠ \times ٥ \text{ ثوان} = ٦٠٠,٠٠٠ \text{ ثانية.}$$

وهذا يساوي:

$$١٠,٠٠٠ \text{ دقيقة.}$$

أي:

$$١٦٦ \text{ ساعة تقريباً.}$$

أي

نحو سبعة أيام متواصلة.

فهل بقي النبي ﷺ والناس في «غدير خم» سبعة أيام أو أربعة عشر يوماً حتى تتم هذه التهنئة العامة؟

وأين نقلت المصادر المبكرة هذا التوقف الطويل؟

وأين ذكرت أن الركب كله عطل مسيره أياماً في غدير خم لأجل دخول الناس على علي رضي الله عنه أفواجاً

وأين ظهرت آثار هذا المشهد العملي بعد وفاة النبي ﷺ؟

وهنا مربط الفرس: فالإشكال ليس في أصل حديث الغدير، وإنما في هذه الدعاوى التي أُلِّمَتْ بها الأمة بعد ذلك؛ من خيمة مزعومة، وتهنئة عامة، ودخول أفواج، وسلام بإمرة المؤمنين. وهذه تفاصيل لا ينطق بها أصل الحديث، وإنما أخرجها المتأخرون من جيوبهم، ثم جعلوها حاكمة على الواقعة كلها. إذا كان القرآن قد خلد بيعة الرضوان فقال:

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾

[الفتح: ١٨]

وذكر بيعة النساء فقال:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الممتحنة: ١٢]

فأين ذكر بيعة الغدير المزعومة التي قيل إنها أصل الدين بعد النبوة؟

إن القرآن ذكر بيعة الرضوان، وذكر بيعة النساء، وهما دون دعوى الإمامة الاثني عشرية شأنًا ومنزلة عند القائلين بها؛ لأن الإمامة عندهم ليست فضيلة عابرة، ولا منزلة شرف، بل أصل لا يصح الإيمان إلا به، وبها كمل الدين وتمت النعمة.

فلو كان نزول النبي ﷺ عند غدير خم من أجل أخذ البيعة بالخلافة لعلي رضي الله عنه وتنصيبه إمامًا عامًا على الأمة، لكان هذا من أعظم الوقائع الدينية التي تستدعي البيان القرآني الصريح، لا أن يترك أمرها لروايات متأخرة تصنع خيمة وتهنئة ودخول أفواج.

ولو وقع في بيعة الرضوان شيء لعلي رضي الله عنه مثل الذي وقع لعثمان رضي الله عنه، من ارتباط البيعة بسبب خبره وبيعة النبي ﷺ عنه بيده، لجعل «دين الإمامية» من ذلك أكبر دليل على إمامته. ومع ذلك لم يقل أحد إن بيعة الرضوان دليل على إمامة عثمان رضي الله عنه، فكيف تصير خيمة الغدير المزعومة وتهنئة الصحابة دليلًا على إمامة علي رضي الله عنه؟

فلماذا ينطق القرآن بما هو دونها، ثم لا يذكر هذه البيعة المزعومة، ولا خيمتها، ولا تهنئتها، ولا السلام بإمرة المؤمنين، ولا دخول الناس أفواجًا؟

فكلما اتسعت صورة المشهد المزعوم، ازداد السؤال التاريخي إلحاحًا؛ لأن الأحداث الكبرى تترك آثارًا كبرى. أما إذا تضخم المشهد في الروايات المتأخرة، ثم اختفت آثاره من مجرى القرآن والتاريخ المبكر، فإن الباحث لا يملك إلا أن يعيد النظر في أصل هذه الصورة كلها.

وهنا ينهض السؤال الحاسم:

إذا كانت الخيمة قد نصبت فعلاً، وكان الناس يدخلون على علي رضي الله عنه أفواجًا ليسلموا عليه بإمرة المؤمنين، فأين كان النبي ﷺ من هذا المشهد؟

هل كان داخل الخيمة مع علي رضي الله عنه يتلقى تهادي الناس معه

أم كان في خيمته الأخرى ينتظر انتهاء الناس من الدخول عليه؟

أم غادر الموضع وترك الأمة تدخل على علي أفواجًا لتفهم وحدها أن هذا تنصيب ديني عام

وأين كان يقف حين قيل للناس: سلموا عليه بإمرة المؤمنين؟

ومن الذي كان يأمر الداخلين بالدخول فوجًا فوجًا؟

ومن الذي كان يشرح لهم معنى هذا السلام؟

وهل قال لهم النبي ﷺ صراحة: هذا إمامكم بعدي، ومن خالفه فقد خالف الله ورسوله؟

إن هذه الأسئلة تكشف اضطراب المشهد المزعوم؛ لأن الرواية تريد أن تصنع خيمة وتهنئة وبيعة،

لكنها لا تقدم صورة واضحة لموقف النبي ﷺ داخل هذا المشهد.

فإذا كان الأمر تنصيبًا عامًا، فالنبي ﷺ هو صاحب البلاغ، فلا يعقل أن يتحول أعظم أصل في

«دين الإمامية» إلى طابور تهنئة حول خيمة، دون بيان صريح جامع يقطع النزاع.

ثم إن مشهدًا بهذا الحجم لا يمكن أن يختفي من التاريخ بعد وفاة النبي ﷺ.

فأين أثره عند أول نزاع وقع في أمر الخلافة؟

وأين شهادة من دخلوا على علي رضي الله عنه أفواجًا؟

وأين أثر السلام عليه بإمرة المؤمنين؟

بل إن من أغرب ما في هذه الدعوى أن عليًا رضي الله عنه نفسه لم يكن يفهم من لفظ «مولانا» ما

يحاول «دين الإمامية» أن يحمله عليه من معاني التنصيب والإمرة العامة.

ففي «مسند أحمد»: حدثنا يحيى بن آدم، حدثنا حنش بن الحارث بن لقيط النخعي الأشجعي، عن رياح بن الحارث قال: «جاء رهط إلى علي بالرحبة، فقالوا: السلام عليك يا مولانا. قال: كيف أكون مولاكم وأنتم قوم عرب؟ قالوا: سمعنا رسول الله ﷺ يوم غدیر خم يقول: من كنت مولاه فإن هذا مولاه. قال رياح: فلما مضوا تبعتهم، فسألت: من هؤلاء؟ قالوا: نفر من الأنصار، فيهم أبو أيوب الأنصاري».

مسند أحمد بن حنبل، مسند الأنصار رضي الله عنهم، حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه. وقال الهيثمي: «رجال أحمد ثقات». انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، كتاب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، باب قوله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه». فتأمل جيدًا؛ فإن عليًا رضي الله عنه تعجب من قولهم: «يا مولانا»، وقال: «كيف أكون مولاكم وأنتم قوم عرب؟».

فلو كان قد جرى في غدیر خم ما تدعيه الإمامية من خيمة التنصيب، والتهنئة بإمرة المؤمنين، ودخول الناس عليه أفواجًا يقرون له بالإمامة العامة، لما كان لهذا التعجب معنى ظاهر. ثم إن عليًا رضي الله عنه نفسه كان يحتج بالغدير عند الحاجة إلى إثبات فضيلته، وشهادة من سمع الحديث، لا لإثبات خيمة أو بيعة أو إمرة مؤمنين.

ففي «مسند أحمد»: حدثنا محمد بن عبد الله، حدثنا الربيع -يعني ابن أبي صالح الأسلمي-، حدثني زياد بن أبي زياد، سمعت علي بن أبي طالب ينشد الناس، فقال: «أنشد الله رجلاً مسلمًا سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدیر خم ما قال، فقام اثنا عشر بدرًا فشهدوا».

مسند أحمد بن حنبل، مسند العشرة المبشرين بالجنة وغيرهم، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وقال الهيثمي: «رجاله ثقات».

ولو كانت هناك خيمة تنصيب عامة، وبيعة جامعة، وتهنئة بإمرة المؤمنين، لكانت أولى بالاحتجاج من مجرد طلب الشهادة على لفظ الحديث.

أما أن يحتج علي رضي الله عنه بلفظ الغدير نفسه، ويطلب ممن سمعه أن يشهد به، دون أن يحتج بخيمة، ولا ببيعة، ولا بسلام بإمرة المؤمنين، فذلك يكشف أن هذه المشاهد لم تكن معروفة عنده ولا عند شهود الواقعة على الصورة التي رسمها «دين الإمامية» بعد ذلك.

وهذا يدل على أن احتجاج علي رضي الله عنه بالغدير كان في باب إثبات الفضيلة والموالاتة، لا في باب خيمة التنصيب والعصمة وبناء «دين الإمامية» كما صاغه المفيد ومن تبعه من المتأخرين. ولهذا يبقى السؤال قائماً:

إذا كانت خيمة التنصيب والتهنئة بإمرة المؤمنين قد وقعت فعلاً أمام الجموع، فأين اختفت من احتجاج علي رضي الله عنه نفسه؟

فهذا «نهج البلاغة» يصفه الامامية كهادي كاشف الغطاء بقوله: «إن جميع ما فيه من الخطب والكتب والوصايا والحكم والآداب حاله كحال ما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله وعن أهل بيته في جوامع الأخبار الصحيحة وفي الكتب الدينية المعتبرة، وإن منه ما هو قطعي الصدور، ومنه ما يدخله أقسام الحديث المعروفة».

المصدر: مستدرک نهج البلاغة لهادي كاشف الغطاء ص ١٩١

ومع هذه المنزلة التي يجعلونها للكتاب، لا نجد فيه خطبة يروي فيها علي رضي الله عنه **حادثة الغدير** بالصورة التي رسمها المتأخرون من خيمة التنصيب والتهنئة بإمرة المؤمنين والبيعة العامة.

ولو كانت **حادثة الغدير** بهذه المنزلة التي جعلها «دين الإمامية» أصل الدين وأساس النجاة، لكان المتوقع أن تتكرر الإشارة إليها في كلام علي رضي الله عنه، وأن يحتج بها احتجاجاً واضحاً متكرراً لا لبس فيه، ولا سيما في المواطن التي وقع فيها النزاع على الخلافة والإمامة.

لكن الذي نجده هو أن الصورة الضخمة التي رسمها المتأخرون للغدير لا يقابلها حضور مماثل في كلام علي رضي الله عنه نفسه، ولا في احتجاجاته المشهورة، ولا في المصادر المبكرة التي نقلت أخباره.

فهل كانت خيمة التنصيب والتهنئة بإمرة المؤمنين والبيعة العامة حقائق تاريخية معروفة عند علي رضي الله عنه وأصحابه، ثم غابت عن احتجاجاتهم وخطبهم؟ أم أن هذه التفاصيل إنما نمت وتأسست في «دين الإمامية» المتأخر، حتى أصبحت جزءاً من المشهد الذي لم تعرفه المصادر الأولى بهذه الصورة؟

• كيف صارت الرواية المتأخرة حاکمة على الحدث المبكر؟

بعد النظر في مشهد الخيمة المزعومة، والتهنئة المزعومة لعلي رضي الله عنه بإمرة المؤمنين، يظهر أن الخلل المنهجي في قصة الغدير ليس في أصل الحديث، وإنما في الطريقة التي حُمل بها الحديث على مشاهد متأخرة لم ينطق بها لفظه، ولم يشهد لها سياقه المبكر. فالرواية الأصلية تقول: «من كنت مولاه فعلي مولاه».

أما الرواية الشيعية المتأخرة فقد أضافت إلى هذا اللفظ مسرّحاً كاملاً: خيمة، ودخول أفواج، وتهنئة بإمرة المؤمنين، وسلاماً عاماً، وبيعة ضمنية، ثم جعلت هذه الإضافات هي المعنى الحاكم على الحديث كله.

وهنا وقع الانقلاب المنهجي؛ إذ بدل أن تُفهم الزيادات المتأخرة في ضوء النص المبكر، صار النص المبكر يُفهم في ضوء الزيادات المتأخرة.

وبدل أن يُسأل: ماذا قال النبي ﷺ فعلاً؟

صار السؤال عندهم: كيف نفسر الحديث بما يوافق مشهد التنصيب الذي بنته الرواية الإمامية لاحقاً؟

وهذا هو جوهر الإشكال.

فالحدث المبكر كان حديثاً في الموالاة ورفع الشكاية وبيان فضل علي رضي الله عنه.

أما البناء المتأخر فحوّله إلى أصل ديني، وبيعة عامة، ومشهد تنصيب، ومعيّار نجاة وهلاك.

ومن هنا صارت الرواية المتأخرة حاکمة على الحدث المبكر، لا تابعة له.

والمنهج الصحيح أن نرجع إلى الأصل الأول:

ماذا ثبت من لفظ الحديث؟

وأين قيل؟

ولماذا قيل؟

ومن سمعه؟

وكيف احتج به علي رضي الله عنه بعد ذلك؟

فإذا رجعنا إلى هذه الأسئلة، زال أكثر المسرح الذي صنعه «دين الإمامية» حول الغدير، وبقيت فضيلة ثابتة لعلّي رضي الله عنه، لا نصّاً على إمامة الاثني عشر، ولا عصمة، ولا خيمة تنصيب، ولا بيعة عامة بإمرة المؤمنين.

الفصل السابع

أثر الإمامة في صناعة الغدير المذهبي

• من حديث الغدير إلى أصل عقدي

بعد أن تبين في الفصول السابقة أن حديث الغدير، في أصله وسياقه، لا ينطق بمنظومة الإمامة الاثني عشرية، تنتقل هنا إلى أثر هذه الإمامة في إعادة صناعة الغدير مذهبياً.

فالغدير لم يبق عندهم حديثاً في فضيلة علي رضي الله عنه، ولا واقعة مرتبطة بسياقها التاريخي، بل صار أصلاً عقدياً تُبنى عليه الولاية، والبراءة، والنجاة، والحكم على المخالف. وهنا يظهر التحول الكبير:

من حديث نبوي يقول: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، إلى أصل مذهبي تُحمّل عليه الإمامة، والعصمة، والاثنا عشر، ثم تُصنع حوله الأعياد والعبادات والشعائر.

• روايات الغدير في دين الإمامية: العيد والصيام والغسل والصلاة

لم يقف «دين الإمامية» عند تحويل حديث الغدير إلى أصل عقدي، بل صنع حوله يوماً تعبدياً كاملاً، له عيده، وصيامه، وغسله، وصلاته، وإطعامه، وصدقته، وصلته، ولبس الجديد فيه. وقد بوب الحر العاملي في «وسائل الشيعة» باباً صريحاً بعنوان: «باب استحباب صوم يوم الغدير وهو ثامن عشر ذي الحجة واتخاذه عيداً، وكثرة العبادة فيه، وخصوصاً الإطعام والصدقة والصلة ولبس الجديد».

فهذا العنوان وحده يكشف أن المسألة لم تعد حديثاً تاريخياً في فضيلة علي رضي الله عنه، بل صارت عندهم منظومة شعائرية كاملة.

ثم أورد الحر العاملي عن أبي عبد الله أنه سئل: هل للمسلمين عيد غير يوم الجمعة والأضحى والفطر؟ فقال: «نعم أعظمها حرمة». فلما سئل عنه قال: «اليوم الذي نصب فيه رسول الله ﷺ أمير المؤمنين عليه السلام وقال: من كنت مولاه فعلي مولاه». ثم لما سئل: ماذا يفعلون فيه؟ قال:

«تذكرون الله عز ذكره فيه بالصيام والعبادة والذكر لمحمد وآل محمد»، ثم زعم أن رسول الله ﷺ أوصى أمير المؤمنين أن يتخذ ذلك اليوم عيداً، وأن الأنبياء كانوا يوصون أوصيائهم بذلك.

وسائل الشيعة، الحر العاملي، ط الإسلامية، ج ٧، ص ٣٢٣.

ثم نقل في الموضوع نفسه عن الحسن بن راشد عن أبي عبد الله أنه قال في يوم الغدير: «تصومه يا حسن، وتكثر الصلاة على محمد وآله، وتبرأ إلى الله ممن ظلمهم حقهم»، ثم قال في ثواب صيامه: «صيام ستين شهراً».

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٤.

وهذا النقل مهم؛ لأن الغدير هنا لم يعد مجرد تذكير بفضيلة، بل صار يوم صيام، وصلاة، وبراءة، وعيد، وثواب مخصوص.

ثم أورد الحر العاملي رواية أخرى تجعل يوم الغدير من الأيام التي تصام، وفيها أن النبي ﷺ «أقام أخاه علياً علماً للناس وإماماً من بعده».

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٤.

وهذا نص صريح في إدخال العقيدة في العبادة؛ فالصوم هنا ليس صوماً مجرداً، بل صوم مبني على دعوى الإمامة والتنصيب.

ثم تأتي رواية أعظم مبالغة، ينسبون فيها إلى أبي عبد الله الصادق أنه قال: «صيام يوم غدير خم يعدل صيام عمر الدنيا، لو عاش إنسان ثم صام ما عمرت الدنيا لكان له ثواب ذلك، وصيامه يعدل عند الله عز وجل في كل عام مائة حجة ومائة عمرة مبرورات متقبلات، وهو عيد الله الأكبر».

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٤.

فتأمل كيف انتقل الغدير من حديث «من كنت مولاه فعلي مولاه» إلى ثواب يعادل صيام عمر الدنيا، ومائة حجة، ومائة عمرة، ثم صار «عيد الله الأكبر».

ثم أورد رواية أخرى عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله قال فيها: «صوم يوم غدير خم كفارة ستين سنة».

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٥.

وفي رواية أخرى: «يوم أقيم أمير المؤمنين عليه السلام فعقد له رسول الله ﷺ الولاية في أعناق الرجال والنساء بغدير خم»، ثم جعل العمل فيه يعدل «ثمانين شهرًا»، وأمر فيه بكثرة ذكر الله، والصلاة على النبي ﷺ، والتوسعة على العيال.

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٥.

وهنا تظهر صناعة الغدير المذهبي بأوضح صورة؛ فالولاية لم تبق معنى عقدًا مجردًا، بل صارت في أعناق الرجال والنساء، وصار لها يوم، وعيد، وصيام، وعمل يعدل ثمانين شهرًا، وتوسعة على العيال. ثم أورد الحر العاملي في «الخصال» عن أبي عبد الله أن للمسلمين أربعة أعياد، وأن أعظمها وأشرفها يوم الثامن عشر من ذي الحجة، وهو اليوم الذي «أقام فيه رسول الله ﷺ أمير المؤمنين ونصبه للناس علمًا»، ثم قال في العمل فيه: «يجب عليكم صيامه شكرًا لله وحمدًا له»، وجعل صيامه أفضل من عمل ستين سنة. ثم علّق الحر العاملي بأن «الوجوب هنا محمول على الاستحباب المؤكد».

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٥.

فحتى حين يأتي لفظ «يجب»، لا يتركه الحر العاملي على ظاهره، بل يحمله على الاستحباب المؤكد؛ ومع ذلك يبقى الشاهد واضحًا: هذا اليوم عندهم يوم عبادة مخصوصة، لا مجرد ذكرى تاريخية. ثم يروي عن زياد بن محمد عن أبي عبد الله أنه قال في يوم الثامن عشر من ذي الحجة: «ينبغي لكم أن تتقربوا إلى الله فيه بالبر والصوم والصلاة وصلة الرحم وصلة الإخوان»، ثم زعم أن الأنبياء كانوا إذا أقاموا أوصيائهم فعلوا ذلك وأمروا به.

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٦.

وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله أنه وجد صائمًا يوم الثامن عشر من ذي الحجة، ثم قال في ثوابه: «إنه يوم عيد وفرح وسرور، ويوم صوم شكرًا لله، وإن صومه يعدل ستين شهرًا من أشهر الحرم».

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٦.

ثم ينقل الحر العاملي خبرًا طويلاً عن الرضا في يوم الغدير، وفيه إحضار الخاصة للإفطار، وإرسال الطعام والبر والصلات والكسوة، حتى الخواتيم والنعال، وتغيير الأحوال والحاشية والآلة، وذكر فضل اليوم، وأن الدرهم فيه بمائة ألف درهم، وأن من أفطر مؤمنًا فكأنما أفطر «فيامًا»، وفسرها بمائة ألف نبي وصديق وشهيد، وفيه المصافحة، والتهادي، وإعانة الفقير والضعيف، وإبلاغ الحاضر الغائب.

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٦ وما بعدها.

وهذه الرواية تنقل الغدير إلى صورة شعبية اجتماعية كاملة: إفطار، وكسوة، وهدايا، ومصافحة، وتوسعة، وطعام، ورفد، وإبلاغ، وثواب هائل.

ثم نقل الحر العاملي عن ابن طاووس في «الإقبال» رواية تجعل يوم الغدير في القيامة كالعروس التي تترف إلى خدرها، وتجعل له ملائكة مقربين، وسيدهم جبريل، وأنبياء مرسلين، وسيدهم محمد ﷺ، وأوصياء منتجبين، وسيدهم أمير المؤمنين، وأولياء، وساداتهم سلمان وأبو ذر والمقداد وعمار. وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٦، نقلًا عن الإقبال.

ثم ينسبون إلى أبي عبد الله أن يوم الغدير هو اليوم الذي تاب الله فيه على آدم، ونجى فيه إبراهيم من النار، وأقام فيه موسى هارون علمًا، وأظهر فيه عيسى وصيه شمعون الصفا، وأقام فيه رسول الله ﷺ عليًا علمًا، وأنه يوم صيام وقيام وإطعام وصلة الإخوان، وفيه مرضاة الرحمن ومرغمة الشيطان. وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٦ وما بعدها.

ثم يورد الحر العاملي عن تفسير فرات عن أبي عبد الله في فضل يوم الغدير أنه قال: «هو يوم عبادة وصلاة، وشكر لله وحمد له، وسرور لما من الله به عليكم من ولايتنا، وإني أحب لكم أن تصوموه». وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٦ وما بعدها، نقلًا عن تفسير فرات.

فهذه النصوص بمجملها تكشف أن الغدير عندهم لم يبق حديثًا في الموالاة أو الفضيلة، بل صار يومًا تعبديًا مركبًا من عناصر كثيرة: عيد، وصيام، وغسل، وصلاة، وذكر، وبراءة، وصدقة، وإطعام، وصلة، وتوسعة، ولبس جديد، ومصافحة، وتهاد، وثواب مضاعف، وفضائل كونية تربطه بآدم وإبراهيم وموسى وعيسى.

وهنا يظهر أثر الإمامة في الفروع والشعائر.

فالقراءة الإمامية للغدير أنتجت فروعًا عملية وعبادات موسمية وشعائر سنوية، حتى صار اليوم الثامن عشر من ذي الحجة يومًا تعبديًا قائمًا بذاته. والسؤال هنا:

أين كان هذا كله في عمل الصحابة والتابعين؟

وأين عُرف عند القرون الأولى صيام يوم الغدير، وغسله، وصلاته، وثوابه الذي يعدل عمر الدنيا، ومائة حجة ومائة عمرة؟

وأين كان «عيد الله الأكبر» في السيرة العملية للأمة قبل أن تصنعه الرواية المذهبية المتأخرة؟

إننا هنا لا نناقش أصل فضيلة لعلي رضي الله عنه، ولا أصل حديث الغدير، وإنما نناقش هذه الطبقات التي ألصقت به بعد ذلك، حتى تحولت الواقعة من حدث تاريخي إلى أصل عقدي، ثم من أصل عقدي إلى عيد مذهبي، ثم من عيد مذهبي إلى منظومة عبادات مصنوعة.

• عبادات الغدير المصنوعة: العيد والصيام والغسل والصلاة

بعد أن صُنع من حديث الغدير أصل عقدي، لم تقف الصناعة المذهبية عند حدود الاعتقاد، بل انتقلت إلى الفروع والعبادات والشعائر، فصار يوم الغدير عند «دين الإمامية» عيداً، وصياماً، وغسلاً، وصلاة، وإطعاماً، وصدقة، وصلوة، وتوسعة، ولبساً للجديد، ومصافحة، وتهنئة. وهنا يظهر أثر الإمامة المزعومة في صناعة الغدير المذهبي؛ فإن الواقعة التي لم يثبت من أصلها إلا حديث: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، تحولت عندهم إلى موسم تعبدي كامل، له أعمال مخصوصة، وثواب مخصوص، وفضائل مخصوصة.

■ المستوى الأول: صناعة العيد

بوب الحر العاملي في «وسائل الشيعة» باباً صريحاً بعنوان: «باب استحباب صوم يوم الغدير، وهو ثامن عشر ذي الحجة، واتخاذ عيداً، وكثرة العبادة فيه، وخصوصاً الإطعام والصدقة والصلة ولبس الجديد». وهذا العنوان وحده يكشف أن المسألة لم تعد حديثاً تاريخياً في فضيلة علي رضي الله عنه، بل صارت منظومة شعائرية كاملة.

ثم روى عن أبي عبد الله أنه سئل: هل للمسلمين عيد غير يوم الجمعة والأضحى والفطر؟ فقال: «نعم، أعظمها حرمة». فلما سئل عنه قال: «اليوم الذي نصب فيه رسول الله ﷺ أمير المؤمنين عليه السلام وقال: من كنت مولاه فعلي مولاه». ثم لما سئل: ماذا يفعلون فيه؟ قال: «تذكرون الله عز ذكره فيه بالصيام والعبادة والذكر لمحمد وآل محمد»، ثم زعم أن رسول الله ﷺ أوصى أمير المؤمنين أن يتخذ ذلك اليوم عيداً، وأن الأنبياء كانوا يوصون أوصيائهم بذلك. وسائل الشيعة، الحر العاملي، ط الإسلامية، ج ٧، ص ٣٢٣.

بل أورد ابن بابويه القمي في «من لا يحضره الفقيه» عن الحسن بن راشد عن أبي عبد الله أنه قال في يوم الثامن عشر من ذي الحجة: «هو يوم نصب أمير المؤمنين عليه السلام علمًا للناس»، ثم قال: «فإن الأنبياء عليهم السلام كانت تأمر الأوصياء باليوم الذي كان يقام فيه الوصي أن يتخذ عيدًا». من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٢، ص ٩٠. فالغدير هنا لم يعد مجرد حديث في الموالاتة، بل صار عندهم عيدًا مرتبطًا بنظرية الوصاية، ومتصورًا على أنه سنة جارية في الأنبياء والأوصياء.

■ المستوى الثاني: صناعة الشعائر

ثم لا تقف الروايات عند تسمية اليوم عيدًا، بل تصنع له أعمالًا مخصوصة. ففي رواية الحسن بن راشد في «الفقيه» قال أبو عبد الله: «تصومه يا حسن، وتكثر فيه الصلاة على محمد وأهل بيته، وتبرأ إلى الله عز وجل ممن ظلمهم حقهم». من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٩٠.

وفي «وسائل الشيعة» نقل الحر العاملي المعنى نفسه، وزاد أن يوم الغدير يستحب فيه الصيام، والعبادة، والذكر، وكثرة الصلاة على محمد وآله، والبراءة ممن ظلمهم، والإطعام، والصدقة، والصلة، ولبس الجديد.

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٣-٣٢٤.

ثم أورد رواية أخرى عن زياد بن محمد عن أبي عبد الله في يوم الثامن عشر من ذي الحجة قال فيها: «ينبغي لكم أن تتقربوا إلى الله فيه بالبر والصوم والصلاة وصلة الرحم وصلة الإخوان».

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٦.

وفي خبر آخر طويل عن الرضا في يوم الغدير، يذكر الحر العاملي إحضار الخاصة للإفطار، وإرسال الطعام والبر والصلات والكسوة، حتى الخواتيم والنعال، وتغيير الأحوال والحاشية، وذكر فضل اليوم، والمصافحة، والتهادي، وإعانة الفقير والضعيف، وإبلاغ الحاضر الغائب.

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٦ وما بعدها.

فهذه ليست مجرد رواية في فضل علي رضي الله عنه، بل صناعة يوم مذهبي كامل: صيام، وذكر، وصلاة، وبراءة، وإطعام، وصدقة، وصلة، وكسوة، وتوسعة، ومصافحة، وتهنئة.

وهذا هو المقصود بأثر الإمامة في الفروع؛ إذ لم تبق الإمامة عقيدة نظرية، بل أنتجت عبادات موسمية وشعائر سنوية.

■ المستوى الثالث: تضخيم الثواب

ثم جاءت طبقة أخرى أخطر من مجرد صناعة العيد والشعائر، وهي طبقة تضخيم الثواب. ففي «من لا يحضره الفقيه» قال ابن بابويه القمي في رواية الحسن بن راشد: «ما لمن صامه منا؟ قال: صيام ستين شهراً».

من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٩٠.

ثم روى عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله: «صوم يوم غدیر خم كفارة ستين سنة».

من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٩٠.

وفي «وسائل الشيعة» يورد الحر العاملي هذه المضامين، ويضيف رواية ينسبونها إلى أبي عبد الله الصادق أنه قال: «صيام يوم غدیر خم يعدل صيام عمر الدنيا، لو عاش إنسان ثم صام ما عمرت الدنيا لكان له ثواب ذلك، وصيامه يعدل عند الله عز وجل في كل عام مائة حجة ومائة عمرة مبرورات متقبلات، وهو عيد الله الأكبر».

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٢٤.

وفي موضع آخر من الرواية نفسها يذكر ثواب صلاة مخصوصة، وأنها تعدل عند الله مائة ألف حجة ومائة ألف عمرة.

انظر: من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٩٠، الهامش الناقل عن التهذيب، ج ١، ص ٢٩٤.

فتأمل هذا الانتقال:

من حديث: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، إلى يوم يعدل صيامه عمر الدنيا، ثم إلى مائة حجة ومائة عمرة، ثم إلى مائة ألف حجة ومائة ألف عمرة.

وهنا لم نعد أمام خلاف في تفسير لفظ «مولى»، بل أمام صناعة ثواب خيالي ليوم مذهبي أنشئ في «دين الامامية».

وقد بقيت هذه المضامين متداولة في كتبهم، لا في كتب الأخبار وحدها، بل في كتب الأعمال والفقه والشرح، ك«إقبال الأعمال»، و«زاد المعاد»، و«بحار الأنوار»، و«الحدائق الناضرة»، و«ذخيرة المعاد»، و«مصباح الفقيه»، و«مصباح المنهاج»، وغيرها.

وهذا يدل على أن الرواية لم تبقى خبراً معزولاً، بل تحولت إلى مادة فقهية وشعائرية متوارثة.

■ المستوى الرابع: الشاهد الداخلي على الصناعة المذهبية

وهنا تأتي المفاجأة الكبرى من داخل البيت الإمامي نفسه.

فابن بابويه القمي بعد أن ذكر رواية صوم يوم الغدير وفضله، قال نصّاً:

«وأما خبر صلاة يوم غدير خم والثواب المذكور فيه لمن صامه، فإن شيخنا محمد بن الحسن رضي الله عنه كان لا يصححه، ويقول: إنه من طريق محمد بن موسى الهمداني، وكان كذاباً غير ثقة».

من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٩٠.

وهذا الكلام ليس من خصوم الإمامية، ولا من كتب أهل السنة، بل من ابن بابويه القمي نفسه، ناقلاً عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد.

ومعنى ذلك أن بعض أشهر روايات صلاة الغدير وثوابها الضخم لم تكن محل قبول حتى داخل المدرسة الإمامية المبكرة، بل طعن فيها ابن الوليد، وتابعه ابن بابويه القمي، بسبب مرورها بمحمد بن موسى الهمداني، الذي وصف بأنه «كذاب غير ثقة».

وهنا يظهر موضع الإلزام:

إذا كان بعض الثواب الضخم المرتبط بصلاة يوم الغدير وصيامه يمر من طريق رجل يصفه ابن بابويه القمي وشيخه بأنه كذاب غير ثقة، فكيف تحولت هذه الأخبار بعد ذلك إلى مادة متداولة في كتب الأعمال والفقه والفضائل؟

وكيف صار اليوم الواحد يعدل عمر الدنيا، ومائة حجة، ومائة عمرة، ومائة ألف حجة، ومائة ألف عمرة، مع أن أصل هذا التضخيم نفسه لم يسلم من الطعن الداخلي؟

إن هذا يكشف أن **صناعة الغدير المذهبي** لم تكن مجرد توسع بريء في الفضائل، بل كانت بناءً تراكمياً دخلت فيه روايات الثواب، وأعمال اليوم، والشعائر، ثم تلقفها المتأخرون، حتى صارت جزءاً من الوجدان المذهبي.

فالنتيجة أن الغدير في «دين الإمامية» مر بأربع طبقات:

من حديث نبوي في الموالاتة والفضيلة.

إلى أصل عقدي في الإمامة والولاية.

إلى عيد مذهبي في الثامن عشر من ذي الحجة.

إلى عبادات مصنوعة وثواب مضخم: صيام، وغسل، وصلاة، وإطعام، وصدقة، وتوسعة، ومصافحة، وتهنئة.

وهنا يظهر الفرق بين الغدير التاريخي والغدير المذهبي.

فالغدير التاريخي حديث وسياق وسبب.

أما الغدير المذهبي فهو بناء عقدي وشعائري كامل، صُنع حول الحديث، ثم أُلزم به الناس، حتى صار يومًا يقال في صيامه ما لا يقال في أعظم أيام الإسلام الثابتة بالقرآن والسنة.

• من أصل عقدي إلى عيد مذهبي

بعد أن تحوّل الغدير في «دين الإمامية» من حديث في فضيلة علي رضي الله عنه إلى أصل عقدي، انتقل بعد ذلك من دائرة الاعتقاد إلى دائرة الشعيرة؛ لأن العقيدة إذا استقرت في الوجدان المذهبي صنعت لها أيامًا ومواسم وطقوسًا تحفظها في ذاكرة الجماعة.

ومن هنا وُلد «عيد الغدير» بوصفه تعبيرًا شعائريًا عن نظرية الإمامة المزعومة، لا بوصفه عيدًا معروفًا في العهد النبوي أو في عصر الخلفاء الراشدين.

ولهذا ينبغي أن نقف عند دعوى بعض المعاصرين منهم أن «عيد الغدير» كان شائعًا ومعروفًا في العصور الإسلامية الأولى.

فلو كان «عيد الغدير» معروفًا في العصور الأولى، فأين ظهوره في السيرة العملية للمسلمين؟ وأين احتفال الصحابة به؟ وأين أثره في عهد علي رضي الله عنه نفسه؟ وأين كان في عصور التابعين؟ إن الذي يحتاج إلى الإثبات ليس وجود روايات في فضل يوم الغدير، وإنما إثبات أن «عيد الغدير» كان شعيرة عامة معروفة في العصور الإسلامية الأولى؛ فوجود رواية في كتاب شيء، ووجود عيد عام في الأسواق والحوانيت والشعائر شيء آخر تمامًا.

ومن هنا يظهر الخلط في كلام بعضهم حين زعم أن عيد الغدير كان معروفًا في عهد رسول الله ﷺ، وأن إنكار ذلك إنما هو من آثار التحريف والتدوين برغبات السلطة الحاكمة على علي وأهل بيته. قال صلاح الدين الحسيني في «نهج المستنير»:

«من ذلك نستدل أن عيد الغدير كان معروفًا في عهد رسول الله ﷺ، وكذلك في العصور التي تلت، إلى أن جاء عصر التحريف والتدوين بحسب رغبات السلطة الحاكمة المبغضة لعلي وأهل بيته، ولا يعني إنكارهم لفضيلة هذا اليوم شيئًا، فالأحاديث الواردة في هذا اليوم والآيات النازلة فيه تدل على فضله، وإليك بعض من تلك الروايات من عند العامة، ومن عند من ينكر فضيلة وبركات يوم الغدير».

نهج المستنير وعصمة المستجير، صلاح الدين الحسيني، ص ٤٥٤-٤٥٥.

وهذا الكلام كله قائم على الخلط بين أمرين:

الأول: وجود روايات متأخرة في فضل الغدير.

والثاني: كون الغدير عيدًا شعائريًا عامًا معروفًا في العهد النبوي والعصور الأولى.

والفرق بينهما كبير؛ لأن وجود رواية في كتاب لا يثبت أن الأمة كانت تعرف عيدًا عامًا بهذا الاسم، ولا يثبت أن الصحابة والتابعين كانوا يتخذونه عيدًا، ولا يثبت أن الأسواق كانت تزدهر فيه، ولا أن الناس كانوا يظهرون فيه الفرح والتهنئة كشعيرة عامة.

بل إن الذي تكشفه الشواهد التاريخية أن ظهور هذا العيد بوصفه شعيرة عامة لم يكن في العهد النبوي، ولا في عصر الصحابة، وإنما ظهر متأخرًا في ظل الدولة البويهية، حين وجدت الشعائر الإمامية مجالًا سياسيًا واجتماعيًا للظهور العام.

قال فارس الحسون في كتابه «المجازر والتعصبات الطائفية»:

«وفيها: أقامت الشيعة مراسم الفرح في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة، يوم عيد غدير خم، وزينت الحوانيت، وتمكنوا من إقامة هذه المراسم بسبب الوزير».

المجازر والتعصبات الطائفية، فارس الحسون.

فالنص صريح في أن إقامة مراسم الفرح وتزيين الحوانيت لم تكن أمرًا نبويًا متوارثًا ظاهرًا في الأمة، بل تمكنت الشيعة من إظهارها بسبب الوزير؛ أي في ظل السلطة السياسية التي أتاحت لهذه الشعيرة أن تخرج إلى المجال العام.

وهذا هو الفرق بين وجود روايات في الكتب، وبين ظهور عيد اجتماعي معلن في الأسواق والحوانيت

ثم إن هذا لم يكن معزولاً عن سياق أوسع من صناعة الشعائر المذهبية في العصر نفسه؛ فقد ظهرت في تلك البيئة مظاهر الحزن واللطم والمآتم المرتبطة بعاشوراء، كما ظهرت مظاهر الفرح والاحتفال المرتبطة بالغدير.

قال حسن مغنية في حديثه عن العهد البويهي:

«جاء العهد البويهي في القرن الرابع الهجري فتحرر هذا اليوم، وتجلّى كما ينبغي حزيناً في بغداد والعراق كله وخراسان وما وراء النهر والدنيا كلها، إذ أخذت تتوشح البلاد بالسواد، ويخرج الناس بأتم ما تخرج الفجيعة الحية أهلها الثاكليين... فتقام المآتم والمناحات وتعقد لتسكب العبرات، وأصبحت إقامة الشعائر الحسينية مظهرًا من مظاهر خدمة الحق وإعلان الحقيقة».

وهذا النص وإن كان في الشعائر الحسينية، إلا أنه يكشف السياق التاريخي نفسه: أن الدولة البويهية كانت مرحلة مفصلية في إخراج الشعائر المذهبية الإمامية من دائرة الرواية والوجدان الخاص إلى المجال العام والطقس الجماعي.

فكما أظهرت شعائر الحزن في عاشوراء، أظهرت شعائر الفرح في الغدير

وقد وصف الذهبي أثر هذه الشعائر في ذلك العصر، فقال في «العبر في خبر من غير»:

«تمادت الرافضة في هذه الأعصر في غيهم، بعمل عاشوراء باللطم والعويل، وبنصب القباب والزينة، وشعار الأعياد يوم الغدير، فعمدت جاهلية السنة، وأحدثوا في مقابلة يوم عيد الغدير يوم الغار، وجعلوه بعد ثمانية أيام من يوم الغدير، وهو السادس والعشرون من ذي الحجة، وزعموا أن النبي ﷺ وأبا بكر اختفيا حينئذ في الغار، وهذا جهل وغلط».

العبر في خبر من غير، الذهبي، ١٧٦/١.

فكلام الذهبي لا يتحدث عن عهد النبي ﷺ، ولا عن عصر علي رضي الله عنه، ولا عن عصر الصحابة والتابعين، وإنما يتحدث عن ظاهرة مذهبية متأخرة ظهرت في تلك الأعصر، حتى قابلها بعض الجهال ببدة أخرى سموها «يوم الغار».

وهكذا يتبين أن «عيد الغدير» لم يظهر في التاريخ بوصفه عيداً إسلامياً عاماً معروفاً من عهد النبي ﷺ، وإنما ظهر بوصفه عيداً مذهبياً ارتبط بتشكيل الذاكرة الإمامية وتوافر الغطاء السياسي في العصر البويهي.

ومن هنا فدعوى أنه كان شائعاً معروفاً في العصور الأولى دعوى لا يكفي فيها ذكر روايات

الفضائل، بل تحتاج إلى أثر تاريخي عملي:

أين الاحتفال؟

أين العيد؟

أين التهنئة العامة؟

أين تزيين الأسواق؟

أين استمرار هذه الشعيرة في القرون الأولى؟

أما أن تظهر الروايات في الكتب، ثم يتجلى العيد في المجال العام تحت سلطان البويهيين، فهذا يؤكد

أن الغدير انتقل من أصل عقدي إلى عيد مذهبي، لا أنه كان عيداً نبوياً محفوظاً في عمل الأمة منذ

الصدر الأول.

الخلاصة

بعد هذا العرض يتبين نموذج كاشف لطريقة تشكل أصول دين الإمامية نفسه، وكيف انتقلت واقعة تاريخية محدودة إلى أصل عقدي كبير، ثم إلى منظومة كاملة من الشعائر المذهبية.

فالغدير الذي عرفه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في مصادر السيرة والتاريخ الأولى هو واقعة معلومة الزمان والمكان والسبب، ارتبطت بسياقها المعروف وما وقع قبله من الأحداث والشكايات، وانتهت بلفظ نبوي معلوم.

أما «الغدير» الذي استقر عليه دين الإمامية فليس مجرد تلك الواقعة التاريخية، بل هو بناء مذهبي كامل أضيفت إليه طبقات متراكمة من المعاني والتفسيرات والروايات والشعائر حتى أصبح شيئاً مختلفاً عن صورته الأولى.

ومن هنا فإن البحث في «الغدير» لا ينبغي أن يقف عند حدود الواقعة نفسها، بل يجب أن يمتد إلى دراسة ما أُلحق بها عبر القرون، وكيف تحولت من حدث تاريخي إلى أصل عقدي، ثم من أصل عقدي إلى عيد مذهبي، ثم من عيد مذهبي إلى مجموعة كبيرة من العبادات الخاصة؛ من صيام وغسل وصلاة وإطعام وصدقة وصلة وتهنئة وتوسعة وحسنات مضاعفة لا تكاد تقف عند حد.

وقد ظهر من خلال هذا الفصل أن هذه المنظومة لم تكن قائمة على مجرد الاستدلال بحديث الغدير، بل على طائفة واسعة من الروايات التي تُسبب إلى أئمة أهل البيت، وجعلت هذا اليوم عيداً وشعيرة وموسماً تعبدياً خاصاً. وهنا يظهر موضع النزاع الحقيقي؛ لأن الخصومة ليست في وجود هذه الروايات في الكتب الإمامية، وإنما في أصل ثبوتها وصحة نسبتها إلى أهل البيت.

فإن مجرد وجود الرواية في «الكافي» أو «الفقيه» أو «التهذيب» أو غيرها لا يجعلها حقيقة تاريخية ثابتة، كما أن كثرة تداولها في كتب المفيد ومن تبعه لا تحولها إلى واقع عاشه أهل البيت أو عرفته القرون الإسلامية الأولى. ولهذا فإن السؤال الذي يظل قائماً هو: هل هذه المنظومة الشعائرية تمثل فعلاً تراث أهل البيت التاريخي، أم أنها تمثل التراث الروائي الذي تشكل داخل البيئة الإمامية ثم أُسند إليهم؟

وهنا تتصل نتائج هذا الفصل بالنتيجة الكبرى التي يقوم عليها هذا المشروع كله؛ فإن البحث لا ينطلق من التسليم المسبق بأن كل ما في الرواية الإمامية نقل صحيح عن أهل البيت، بل ينطلق من إعادة فحص هذه الدعوى نفسها. فإذا كانت أصول دين الإمامية، وفروعه، وشعائره، وأعياده،

وثواباته، قائمة في الغالب على هذه المنظومة الروائية، فإن السؤال الأول يجب أن يتوجه إلى الرواية ذاتها قبل أن يتوجه إلى ما بُني عليها.

ومن هنا فإننا نقول إن **المدرسة المفيدية** مثلت المرحلة التي استقر فيها هذا البناء العقدي وأصبح الإطار الحاكم لفهم تلك الروايات وتوظيفها وإدخالها في صلب **دين الإمامية**. ومن خلال هذا الإطار أعيد تفسير **الغدير**، وأعيد ترتيب الروايات المتعلقة به، وأعيد ربطها بالإمامة والولاية والبراءة والنجاة، ثم امتد أثر ذلك إلى فقه العبادات والشعائر العامة المرتبطة بالمذهب. ولهذا فإن **الغدير** في صورة المفيد ومن تبعه هو نتيجة منظومة كاملة من الأصول الكلامية والروايات المذهبية والتفسيرات المتراكمة. وإذا سقطت هذه المنظومة أو أعيد النظر في أسسها، فإن كثيراً من النتائج التي بُنيت عليها تصبح بحاجة إلى مراجعة من جديد.

ومن هنا أيضاً يظهر الفرق بين **تاريخ أهل البيت** وبين ما نُسب إلى **أهل البيت** بعد القرون الأولى، فليس كل ما دُون باسمهم هو بالضرورة من تراثهم، وليس كل ما استقر في كتب المفيد ومن تبعه من علماء التشيع المذهبي يمثل ما كانوا عليه أو ما عرفه الصحابة في عصورهم. بل إن جانباً كبيراً من هذا التراث يحتاج إلى إعادة فحص تاريخي وروائي ومنهجي بعيداً عن مسلمة التسليم المطلق بكل ما نُقل. وعلى هذا الأساس فإن النتيجة التي ينتهي إليها هذا الفصل هي أن **الغدير** في **دين الإمامية** لم يبق واقعة تاريخية، بل تحول إلى أصل عقدي، ثم إلى منظومة من العبادات والشعائر المذهبية. وهذه النتيجة لا تكشف طبيعة **حادثة الغدير** وحدها، بل تكشف كذلك الآلية التي تشكلت بها أجزاء واسعة من أصول **دين الإمامية** وفروعه؛ حيث يبدأ الأمر برواية أو تأويل أو أصل مذهبي، ثم تتراكم حوله الشروح والتفسيرات والفضائل والشعائر حتى يتحول مع مرور الزمن إلى جزء من الدين الذي يظن من جاء بعد المفيد أنه كان معروفاً عند **أهل البيت** منذ البداية.

وبهذا لم يعد **الغدير** في صورته المتأخرة هو «**غدير خم**» وحده كما عرفتة الجغرافيا والتاريخ، بل صار في كثير من ملامحه «**غدير المفيد**»؛ أي **الغدير** الذي صاغته المدرسة المفيدية وأعادت تفسيره وربطه بالإمامة والولاية والشعائر، حتى غلبت صورته الكلامية والمذهبية على أصل المكان والواقعة التاريخية. ومن هنا فإن دراسة **الغدير** ليست في حقيقتها دراسة ليوم الثامن عشر من ذي الحجة فحسب، وإنما هي نافذة لفهم قضية أكبر، وهي: كيف تشكلت أصول **دين الإمامية**؟ وكيف انتقلت من الرواية

إلى العقيدة، ومن العقيدة إلى الشعيرة، ومن الشعيرة إلى الوجدان المذهبي الذي استقر عند الطائفة
على أنه يمثل حقيقة تاريخ أهل البيت وسيرتهم؟

كتبه يوسف جابر المحمدي

الملاحق

المصطلحات التي أعادت المدرسة الإمامية تعريفها

- لا تُحمَل ألفاظ الغدير على المصطلحات المذهبية المستحدثة: آل محمد، وأهل البيت، والعترة، والثقلان.

بعد دراسة أحاديث غدير خم، وبيان ألفاظها في مواضعها من هذا الكتاب، يحسن أن تُجمع هنا قاعدة منهجية حاکمة تتعلق بالمصطلحات التي جرى تحميلها على هذه الأحاديث. فلا يجوز أن تُحمَل ألفاظ الحديث على المصطلحات المذهبية التي ظهرت بعد ذلك، ثم يقال: إن الحديث دلّ عليها.

فحديث الغدير وحديث الثقلين قد جاء فيهما ذكر ألفاظ مثل:

«عترتي».

«أهل بيتي».

«الثقلين».

وهذه الألفاظ يجب أن تُفهم أولاً في حدود لسان العرب، واستعمال الشرع، وألفاظ الروايات نفسها، لا في ضوء التعريفات المذهبية المستحدثة التي ألبست هذه الكلمات معاني مخصوصة لم تنطق بها النصوص.

وقد قرر الأصوليون أن خطاب الشارع إنما يحمل على لسان العرب، لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، ولأن النبي ﷺ خاطب العرب بما يفهمونه من لغتهم. فإذا نُقل لفظ من معناه اللغوي إلى معنى شرعي خاص، فلا بد أن يكون هذا النقل ثابتاً بالتوقيف والبيان، كما وقع في ألفاظ الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والإيمان، والإسلام.

أما أن يأتي مذهب مستحدث متأخر فيأخذ لفظاً عاماً، ثم يضع له معنى خاصاً من عنده، ثم يرجع إلى النص بهذا المعنى المصنوع، فهذا ليس تفسيراً للنص، بل تحميل للنص ما لا يحتمله. ومن هنا نقول:

إذا قالت الرواية: «عترتي أهل بيتي»، فلا يجوز أن يقال مباشرة: المراد الأئمة الاثنا عشر.

وإذا قالت الرواية: «الثقلين»، فلا يجوز أن يقال مباشرة: المراد القرآن والأئمة المعصومون الاثنا عشر.

وإذا ورد لفظ «آل محمد»، فلا يجوز أن يحصر في «آل علي»، ثم يختزل في الأئمة الاثني عشر بطريق انتقائي.

وإذا ورد لفظ «أهل البيت»، فلا يجوز أن يُجعل تلقائيًا مصطلحًا إماميًا مغلقًا لا يدخل فيه إلا من قرره دين الإمامية.

فهذا كله يحتاج إلى دليل مستقل.

والفرق كبير بين «اللفظ الشرعي» وبين «الاصطلاح المذهبي».

«اللفظ الشرعي» هو ما جاء به القرآن والسنة المحمدية المطهرة.

أما «الاصطلاح المذهبي» فهو ما صنعه المدرسة الكلامية والروائية بعد ذلك، ثم جعلته حاكمًا على النصوص.

وهنا يقع الخلط الكبير في الاستدلال الإمامي بحديث الغدير وحديث الثقلين؛ فإنهم لا يكتفون بلفظ الحديث كما هو، بل يقرؤونه بعد أن أعادوا تعريف ألفاظه.

فالحديث يقول:

«كتاب الله، وعترتي أهل بيتي».

لكن الاصطلاح الإمامي يقول:

العترة هم الأئمة الاثنا عشر.

والحديث لا يذكر:

العصمة.

ولا الغيبة.

ولا القائم.

ولا تاسع ولد الحسين.

ولا حصر العترة في رجال مخصوصين.

ولا اشتراط النجاة بمعرفة إمام معين من هؤلاء.

ومع ذلك أُدخلت هذه المعاني كلها في لفظ «العترة»، ثم رجعوا إلى الحديث فقالوا: هذا هو دليل

الإمامة المنصوصة.

وهذا قلب للمنهج.

فالواجب أولاً أن يثبتوا أن الشارع نفسه نقل لفظ «العتره» أو «أهل البيت» أو «الثقلين» إلى هذا المعنى الإمامي الخاص.

فإن لم يثبت ذلك، بقي اللفظ على معناه العربي والشرعي العام، ولم يجوز حمله على اصطلاح مذهبي متأخر استقر في مدرسة المفيد وما بعدها، ثم إعادة تفسير النصوص الأولى على ضوء ذلك الاصطلاح. ولهذا فإننا في هذا الكتاب لا نناقش ألفاظ الغدير كما تقرأها كتب المذهب بعد قرون، بل نناقشها كما جاءت في الروايات.

فالروايات قالت:

«عترتي أهل بيتي».

ولم تقل:

الأئمة الاثنا عشر.

وقالت:

«الثقلين».

ولم تقل:

القرآن والأئمة المعصومون إلى يوم القيامة.

وقالت:

«من كنت مولاه فعلي مولاه».

ولم تقل:

من كنت إمامه السياسي والديني المنصوص عليه، فعلي إمامه المعصوم بعدي.

ومن هنا يتبين أن أصل الإشكال ليس في ثبوت بعض ألفاظ الغدير من حيث الجملة، بل في تحميل هذه الألفاظ بمصطلحات مذهبية مستحدثة، ثم إلزام الناس بها كأنها هي المعنى النبوي الأول.

فالقاعدة إذن:

ألفاظ الغدير تُقرأ بألفاظها، لا بالمصطلحات التي أُلبست لها بعد ذلك.

ومن أراد أن يجعل «العتره» مساوية للأئمة الاثني عشر، أو يجعل «الثقلين» دليلاً على العصمة والغيبة، أو يجعل «أهل البيت» مصطلحاً إمامياً خاصاً، فعليه أن يأتي بدليل شرعي صريح يثبت هذا النقل.

أما مجرد استعمال علماء المذهب لهذه الألفاظ بهذا المعنى بعد قرون، فلا يجعل الاصطلاح المذهبي حقيقة شرعية، ولا يجعل الحديث دليلاً على ما لم ينطق به.

• مثال على تحريف الإمامية لمصطلحات القرآن والسنة النبوية بروايات أحدثت بعد وفاة النبي

ﷺ

ومن أمثلة ذلك: لفظ «العترة» الوارد في حديث الثقلين؛ فقد كان هذا اللفظ في أصل دلالاته العربية والشرعية أوسع من المعنى الاثني عشري المغلق الذي استقر لاحقاً في كتب الإمامية. فالعترة في أصلها لا تعني اثني عشر رجلاً بأعيانهم، ولا تختص بعلي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين فقط، بل هي لفظ يدل على قرابة الرجل ونسله وأهل بيته وعشيرته الأقربين. ولذلك كان حملها على خصوص الأئمة الاثني عشر يحتاج إلى دليل مستقل صريح، لا إلى روايات مذهبية متأخرة تعيد تفسير اللفظ على مقاس العقيدة اللاحقة.

ففي «معاني الأخبار» لابن بابويه القمي، وهو من أعلام القرن الرابع، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، يرد تفسير لفظ «العترة» تفسيراً إمامياً مغلقاً، فيجعل المراد بها اثني عشر رجلاً بأعيانهم، لا عموم قرابة النبي ﷺ، ولا عموم أهل بيته، ولا ذرية فاطمة، ولا بني هاشم. قال ابن بابويه:

«حدثنا أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن غياث بن إبراهيم، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين عليه السلام قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن معنى قول رسول الله ﷺ: إني مخلف فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي، من العترة؟ فقال: أنا، والحسن، والحسين، والأئمة التسعة من ولد الحسين، تاسعهم مهديهم وقائمهم، لا يفارقون كتاب الله ولا يفارقهم حتى يردوا على رسول الله ﷺ حوضه».

معاني الأخبار، ابن بابويه القمي، ص ٩٤.

وهذا النص يكشف موضع التحول بوضوح؛ فاللفظ لم ينتقل من معناه العربي والنبوي العام إلى هذا المعنى الاثني عشري المغلق بدلالة اللغة، ولا بسياق حديث الثقلين نفسه، وإنما انتقل عبر الروايات القمية والكوفية التي أعادت تفسير «العترة» تفسيراً مذهبياً لاحقاً، فجعلتها مساوية لسلسلة مخصوصة من الأئمة، ثم حذفت عملياً بقية العترة من مدلول الحديث.

وبعبارة أدق: لم يكن لفظ «العترة» في أصل استعماله يعني: عليًا والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين فقط، وإنما هذا معنى أُدخل على اللفظ من داخل البناء الروائي الإمامي، ثم جرى التعامل معه وكأنه هو المعنى النبوي الأصلي.

ويزداد الإشكال حين نجد ابن بابويه نفسه يورد في «معاني الأخبار» رواية أخرى تجعل «العترة» هم أصحاب العباء، لا الأئمة الاثني عشر.

قال ابن بابويه:

«حدثنا أبي رحمه الله، قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي بن فضال، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، قال: قلت للصادق جعفر بن محمد عليه السلام: من آل محمد؟ قال: ذريته. فقلت: من أهل بيته؟ قال: الأئمة الأوصياء. فقلت: من عترته؟ قال: أصحاب العباء. فقلت: من أمته؟ قال: المؤمنون الذين صدقوا بما جاء به من عند الله عز وجل، المتمسكون بالثقلين اللذين أمروا بالتمسك بهما: كتاب الله، وعترته أهل بيته، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، وهما الخليفتان على الأمة بعد رسول الله ﷺ».

معاني الأخبار، ص ٩٤، ح ٣.

فهنا لم يجعل معصومه. بحسب هذه الرواية. «العترة» هم الأئمة الاثني عشر، بل جعلهم «أصحاب العباء». وأصحاب العباء خمسة، لا اثنا عشر.

وهنا يظهر التناقض في تفسير «العترة» داخل الرواية الإمامية نفسها؛ فرواية تجعل «العترة» هم: علي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين، ورواية أخرى تجعل «العترة» هم: أصحاب العباء.

إن قيل بالأولى، فقد أُدخل المعنى الاثني عشري على لفظ لا يدل عليه بذاته.

وإن قيل بالثانية، سقط الاستدلال بحديث الثقلين على الأئمة الاثني عشر؛ لأن:

- أصحاب العباء خمسة لا اثنا عشر.
 - مهدي الشيعة ليس داخل أصحاب العباء.
 - إدخاله جاء بفعل الرواية الإمامية.
 - وظيفته تكميل العدد وبناء الغيبة المزعومة.
- وهذا هو موضع الإلزام:

لماذا يُقبل تفسير «العترة» بالاثني عشر حين يخدم البناء الإمامي، ثم يُترك تفسيرها بأصحاب العباء حين يضيق المعنى ويمنع إدخال التسعة من ولد الحسين؟

بل إن كلا التفسيرين لا يخرج من الإشكال؛ فإن جعل «العترة» أصحاب العباء لا يثبت الإمامة الاثني عشرية، وجعلها اثني عشر إمامًا لا يثبت من لفظ الحديث نفسه، وإنما يحتاج إلى رواية إمامية تنقل اللفظ من دلالة العربية العامة إلى معنى مذهبي خاص. ومن هنا فحديث الثقلين لا يدل بذاته على العصمة، ولا على عدد الاثني عشر، ولا على الغيبة، ولا على حصر أهل البيت في خط مخصوص من ذرية الحسين، وإنما هذه معانٍ أدخلت على الحديث من خلال البناء الروائي والكلامي الإمامي اللاحق.

• مصطلحات المذهب المستحدث لا تصنع حقيقة شرعية

أما مجرد استعمال علماء المذهب لهذه الألفاظ بهذا المعنى بعد قرون، فلا يجعل الاصطلاح المذهبي حقيقة شرعية، ولا يجعل الحديث دليلًا على ما لم ينطق به. ففرق بين أن يرد لفظ «العترة» في حديث نبوي عام، وبين أن تأتي طائفة تشكلت مذهبًا في القرن الثالث، فتجعل هذا اللفظ مساويًا للاثني عشر بأعيانهم، ثم تحاكم الرعيل الأول وسائر الأمة إلى هذا المعنى المصنوع. فالاصطلاح المتأخر لا يملك أن يرجع إلى النص النبوي فيغيّر دلالة الأصلية، ولا أن يحذف من «العترة» من أدخلتهم اللغة والعرف والنسب، ثم يدعي أن هذا هو مراد النبي ﷺ من أول الأمر. ومن هنا فالعبرة ليست بما صار إليه الاصطلاح المذهبي بعد قرون، بل بما دل عليه اللفظ في مقامه الأول، قبل أن تعيد الرواية القمية والكوفية صناعته على مقياس العقيدة الاثني عشرية.

• شهادة أهل اللغة على اتساع معنى العترة

والذي يكشف اضطراب ابن بابويه القمي في تعريف «العترة» أن أهل اللغة لم يحصروا هذا اللفظ في اثني عشر رجلًا، ولا في علي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين، ولا جعلوه مصطلحًا خاصًا بالإمامة والوصاية والعصمة والغيبة، بل جعلوه لفظًا واسعًا يدل على قرابة الرجل ونسله وعشيرته الأدنى.

قال ابن قتيبة في «أدب الكاتب»: «ومن ذلك: العترة، يذهب الناس إلى أنها ذرية الرجل خاصة، وأن من قال: عترة رسول الله ﷺ فإنما يذهب إلى ولد فاطمة رضي الله عنها، وعترة الرجل ذريته وعشيرته الأدنى: من مضى منهم، ومن غبر، ويدلك على ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه: نحن

عترة رسول الله ﷺ التي خرج منها، ويبيضته التي تفقأت عنه، وإنما جيبت العرب عنا كما جيبت الرحا عن قطبها. ولم يكن أبو بكر رضي الله عنه ليدعي بحضرة القوم جميعاً ما لا يعرفونه». وهذا النص مهم جداً؛ لأنه يقرر أن حصر «العترة» في ذرية الرجل خاصة، أو في ولد فاطمة رضي الله عنها خاصة، ليس هو التحقيق اللغوي، بل هو مما يظنه بعض الناس. ولذلك نبه ابن قتيبة إلى أن العترة تشمل ذرية الرجل وعشيرته الأذنين: من مضى منهم، ومن بقي. كما أن استدلال ابن قتيبة بقول أبي بكر رضي الله عنه في السقيفة: «نحن عترة رسول الله ﷺ» يدل على أن هذا الاستعمال كان مفهوماً عند العرب، لا مستنكراً عندهم؛ ولهذا قال: «ولم يكن أبو بكر رضي الله عنه ليدعي بحضرة القوم جميعاً ما لا يعرفونه».

وهذا وحده يهدم دعوى ابن بابويه حين جعل العترة مساوية لعلي وذرية فاطمة، ثم للأئمة الاثني عشر؛ لأن اللفظ في لسان العرب أوسع من هذا الحصر المذهبي. وقال ابن منظور في «لسان العرب» في مادة «عتر»: «وعترة الرجل: أقرباؤه من ولده وولد ولده وبني عمه دُنياً». ونقل كذلك أن عترة النبي ﷺ هم أهل بيته الأقربون، وأن من أهل العلم من أدخل فيهم أولاده وعلياً وأولاده، ومنهم من وسع الدائرة إلى الأقربين والأبعدين من قرابته. وقال الزبيدي في «تاج العروس» في مادة «عتر» إن العترة تطلق على نسل الرجل ورهطه وعشيرته الأذنين، ونقل أن العامة تظن أن العترة ولد الرجل خاصة، وأن عترة رسول الله ﷺ ولد فاطمة رضي الله عنها، مع أن الاستعمال اللغوي أوسع من هذا الحصر. وقال ابن سيده في «المحكم والمحيط الأعظم» في مادة «عتر» ما يدل على هذا الاتساع، وأن العترة ليست لفظاً خاصاً بعدد معين ولا بسلسلة عقدية مخصوصة، بل هي من ألفاظ النسب والقرابة والعشيرة.

فأين هذا الاتساع اللغوي من قول ابن بابويه في «معاني الأخبار»: «والعترة علي بن أبي طالب وذريته من فاطمة وسلالة النبي ﷺ، وهم الذين نص الله تبارك وتعالى عليهم بالإمامة على لسان نبيه ﷺ، وهم اثنا عشر، أولهم علي وآخرهم القائم»؟

إن الفرق بين الكلامين ظاهر؛ فأهل اللغة يتكلمون عن لفظ عربي له دلالة نسبية واسعة، أما ابن بابويه فيتكلم عن بناء عقدي إمامي مكتمل: إمامة، ونص، واثنا عشر، وقائم. وهذه المعاني ليست

من معنى «العترة» في لسان العرب، وإنما هي معانٍ مذهبية مستحدثة أُدخلت على اللفظ بعد ذلك.

ولهذا لا يصح أن يقال إن حديث الثقلين دل بمجرد لفظ «العترة» على الأئمة الاثني عشر؛ لأن الدليل لا بد أن يكون من نفس اللفظ أو من بيان نبوي صريح، لا من اصطلاح مذهبي وُضع بعد ذلك بقرون.

فإذا قال النبي ﷺ: «كتاب الله وعترتي»، فغاية ما يدل عليه اللفظ هو الوصية بأهل بيته وقرابته، وتعظيم حقهم، وحفظ حرمتهم، والقيام بواجب مودتهم. أما أن يحمل هذا اللفظ على نص تفصيلي في إمامة اثني عشر رجلاً، وأن آخرهم غائب قائم، وأن النجاة لا تكون إلا بالإيمان بهم، فهذا انتقال من معنى الحديث إلى بناء مذهبي زائد لا يحمله لفظ «العترة».

ومن هنا يظهر أن ابن بابويه لم يفسر الحديث تفسيراً لغوياً، بل حمّله عقيدته، ثم جعل العقيدة هي المعنى الأصلي للحديث.

• تحريف ابن بابويه القمي في جعل قول العامة حقيقة لغوية

ومن مواضع الاضطراب في كلام ابن بابويه القمي أنه جعل ما تنبه له أهل اللغة على أنه من ظن العامة هو الأصل الذي بنى عليه تعريفه للعترة.

فقد نقل أهل اللغة أن العامة تظن أن عترة الرجل هم ولده خاصة، وأن عترة رسول الله ﷺ هم ولد فاطمة رضي الله عنها، ثم نبّهوا على أن هذا الحصر ليس هو التحقيق اللغوي، بل العترة أوسع من ذلك، فهي ذرية الرجل وعشيرته الأذنون وقرابته الأقربون.

لكن ابن بابويه أخذ هذا المعنى المحصور، ثم جعله أصلاً في تفسير حديث الثقلين، فقال في «معاني الأخبار»: «والعترة ولد الرجل وذريته من صلبه، فلذلك سميت ذرية محمد ﷺ من علي وفاطمة (ع)، عترة محمد ﷺ».

وهنا وقع في إشكال ظاهر؛ لأنه بدأ بتعريف العترة بأنها «ولد الرجل وذريته من صلبه»، ثم جعلها «ذرية محمد ﷺ من علي وفاطمة». فإن كان الضابط هو الولد من الصلب، فعلي رضي الله عنه ليس من ولد النبي ﷺ من صلبه، وإن كان الضابط هو القرابة وأهل البيت، فلا يصح حصر العترة في ذرية فاطمة وحدها، فضلاً عن حصرها بعد ذلك في الأئمة الاثني عشر.

فابن بابويه لم يلتزم بالمعنى الذي ذكره هو نفسه، وإنما انتقل من معنى إلى معنى، ثم من هذا المعنى إلى بناء إمامي كامل. بدأ بالعترة بمعنى الذرية، ثم جعلها ذرية فاطمة، ثم أدخل عليها، ثم جعلها الأئمة الاثني عشر، ثم ألحق بها القائم والغيبة والنص على الإمامة. وهذا ليس تحريراً لغوياً، بل بناء مذهبي متدرج.

فلو كان ابن بابويه يريد شرح لفظ «العترة» بلغة العرب، لوقف عند دلالاته في لسان العرب: القرابة والعشيرة والنسل والأهل الأقربون. لكنه لم يفعل ذلك، بل جعل اللفظ وعاءاً لعقيدة الإمامة، ثم رجع إلى الحديث ليقول: إن حديث الثقلين يدل على هذا البناء كله.

وهنا يظهر الفرق بين أهل اللغة وابن بابويه؛ فأهل اللغة يشرحون اللفظ بما كان معروفاً في لسان العرب، أما ابن بابويه فيشرح اللفظ بما استحدثوه في المذهب الإمامي في القرن الرابع.

• هل كانت عترة النبي ﷺ غير موجودة قبل فاطمة رضي الله عنها؟

ومن الإلزامات الواضحة على هذا الحصر الإمامي أن يقال: إذا كانت عترة النبي ﷺ هي خصوص ذرية فاطمة رضي الله عنها، فهل كان النبي ﷺ بلا عترة قبل ولادة فاطمة؟

وهل لم تكن له عترة قبل أن تنجب فاطمة الحسن والحسين؟ وهل لم يكن عبد المطلب وولده، وبنو هاشم، والعباس وذريته، وبنو الحارث، وسائر قرابة النبي ﷺ داخلين في عترته لغة وعرفاً؟ هذا لازم فاسد، لا يقول به من يعرف لغة العرب وأنسابهم.

فالعترة ليست شيئاً وُلد بعد فاطمة رضي الله عنها، ولا مصطلحاً نشأ بعد الحسن والحسين، بل هي وصف نسبي سابق، يتعلق بقرابة الرجل وأهله وعشيرته. ورسول الله ﷺ كان له أهل وقرابة وعترة قبل ولادة فاطمة، وقبل ولادة الحسن والحسين، وقبل وجود كل البناء الاثني عشري أصلاً.

ولهذا لما قال أبو بكر رضي الله عنه في السقيفة: «نحن عترة رسول الله ﷺ»، لم يكن يدعي أنه من ولد فاطمة، ولا أنه من ذرية النبي ﷺ من صلبه، وإنما تكلم بلسان العرب في معنى القرابة والبلدة والبيضة والعشيرة القريبة التي خرج منها النبي ﷺ.

وقد نبّه ابن قتيبة في «أدب الكاتب» على هذا المعنى حين قال إن عترة الرجل ذريته وعشيرته الأذنون: من مضى منهم ومن غير، ثم استدل بقول أبي بكر رضي الله عنه، وقرر أنه لم يكن يدعي بحضرة القوم جميعاً ما لا يعرفونه.

فهذا يدل على أن لفظ «العترة» كان أوسع من الحصر الإمامي الضيق، وأن حصره في ذرية فاطمة وحدها، ثم في الأئمة الاثني عشر وحدهم، ليس من لسان العرب، وإنما من صناعة المذهب. ومن هنا يظهر الخلل في قول ابن بابويه: «وعترة محمد ﷺ لا محالة ولد فاطمة». فقله «لا محالة» دعوى بلا دليل، بل هي مصادرة على المطلوب؛ لأن محل النزاع هو: هل العترة في لسان العرب وحديث الثقلين محصورة في ولد فاطمة، أم أوسع من ذلك؟ وأهل اللغة أنفسهم يقررون أن هذا الحصر ليس هو الأصل، بل هو ما ظنه العامة، وأن التحقيق أن العترة أوسع من ذلك.

• الفرق بين شرف الانتساب ودعوى النص على الإمام

ولا ينبغي أن يختلط الأمر هنا؛ فإن إثبات أن ذرية فاطمة رضي الله عنها من أشرف أهل بيت النبي ﷺ شيء، وجعل هذا الشرف نصًا على الإمامة والعصمة والغيبة والعدد الاثني عشري شيء آخر. فالحسن والحسين رضي الله عنهما سيدا شباب أهل الجنة، وذريتهما من أشرف الذرية نسبًا، ومن أعظم الناس حقًا في المحبة والموالة وحفظ الحرمة. لكن هذا الشرف لا يعني أن لفظ «العترة» في حديث الثقلين صار نصًا على إمامة اثني عشر رجلًا بأعيانهم، ولا أن كل من لم يؤمن بهذا الترتيب الإمامي المستحدث خرج عن الدين أو ضل عن سبيل النجاة. فالانتساب فضيلة، أما الإمامة العقدية التي أقامتها المدرسة المفيدية فهي دعوى تحتاج إلى نص صريح. ومحبة أهل البيت واجبة، أما تحويل هذه المحبة إلى أصل إمامي مخصوص مبني على أسماء وعدد وغيبة وقائم، فهذا بناء زائد لا يثبت بمجرد لفظ «العترة».

ولهذا فاستدلال الإمامية بحديث الثقلين يقوم على خلط بين ثلاث طبقات:

الأولى: طبقة اللفظ النبوي العام: «عترتي أهل بيتي».

الثانية: طبقة الفضيلة الشرعية لأهل البيت ووجوب حفظ حقهم.

الثالثة: طبقة البناء الإمامي اللاحق: الأئمة الاثنا عشر، العصمة، النص، الغيبة، القائم، واشتراط النجاة بمعرفتهم.

والإشكال أنهم يجعلون الطبقة الثالثة كأنها داخلية في الطبقة الأولى، مع أن الحديث لم ينطق بها.

فحديث الثقلين يدل على عظم حق أهل البيت، وعلى وجوب رعاية وصية النبي ﷺ فيهم، لكنه لا ينص على أن العترة هم اثنا عشر رجلاً، ولا يذكر أسماءهم، ولا يذكر أن تاسع ولد الحسين قائم غائب، ولا يجعل الإمامة الاثني عشرية أصلاً من أصول الدين. ومن هنا لا يصح أن يقال: من أثبت حديث الثقلين فقد أثبت الإمامة الاثني عشرية؛ لأن هذا انتقال من فضيلة عامة إلى عقيدة خاصة، ومن وصية بأهل البيت إلى منظومة كلامية كاملة لم ينطق بها الحديث.

• من العترة الواسعة إلى الاثني عشر: كيف صُنعت الدلالة المذهبية؟

إذا تتبعنا طريقة ابن بابويه القمي في «معاني الأخبار» وجدنا أن الدلالة لم تُستخرج من لفظ الحديث استخراجاً طبيعياً، بل صُنعت صناعة مذهبية متدرجة. فالحديث يقول: «كتاب الله وعترتي». ثم تأتي الرواية القمية فتسأل: «من العترة؟» فيأتي الجواب: «أنا، والحسن، والحسين، والأئمة التسعة من ولد الحسين، تاسعهم مهديهم وقائمهم». ثم يأتي القمي بعد ذلك ليقرر أن «العترة» هم علي وذرية فاطمة، وأنهم هم الذين نص الله عليهم بالإمامة، وأنهم اثنا عشر، أولهم علي وآخرهم القائم. فهنا لم تعد «العترة» لفظاً عربياً عاماً، ولا وصية نبوية بأهل البيت، بل تحولت إلى مفتاح لعقيدة كاملة.

وقد جرت هذه الصناعة عبر خطوات واضحة:

أولاً: حصر العترة في أهل الكساء أو في ذرية فاطمة.

ثانياً: إدخال علي رضي الله عنه في التعريف باعتباره رأس السلسلة.

ثالثاً: إخراج بقية بني هاشم وسائر قرابة النبي ﷺ من مدلول العترة العملي.

رابعاً: إخراج بني الحسن وسائر ذرية فاطمة من الدلالة العقدية المركزية.

خامساً: حصر المعنى في خط مخصوص من ولد الحسين.

سادساً: ربط هذا الخط بعدد محدد هو الاثنا عشر.

سابعاً: إدخال القائم والغيبة في معنى الحديث.

وبهذه الخطوات انتقل اللفظ من عترة واسعة إلى سلسلة مذهبية مغلقة.

وهذا هو موضع التحريف المعنوي؛ لأن اللفظ لم يعد يُفهم بما يدل عليه في لسان العرب، ولا بما يقتضيه مقام الوصية النبوية، بل صار يُفهم من خلال عقيدة متأخرة جاءت الروايات القمية والكوفية لتثبيتها في النص.

فالنتيجة أن حديث الثقلين لم يُترك ليقول ما قاله، بل أُجبر على أن يقول ما أراده المذهب بعد اكتماله.

• كيف اختزلت الرواية الإمامية بقية العترة من حديث الثقلين؟

ومن آثار هذا التفسير الإمامي المغلق أنه حذف عملياً بقية العترة من حديث الثقلين.

فإذا كانت «العترة» هم الأئمة الاثنا عشر وحدهم، فأين ذهب العباس وذريته؟ وأين ذهب بنو الحسن؟ وأين ذهب سائر بني هاشم؟ وأين ذهب أولاد فاطمة وذريتهم ممن لا يدخلون في خط الإمامة الاثني عشرية؟ وأين ذهب أهل البيت الذين تثبت لهم أحكام القربى والحرمة والمودة والانتساب؟

إنهم باقون في النسب، لكنهم محذوفون من الدلالة العقدية التي صنعها المذهب المستحدث. وهذا هو التناقض؛ فالإمامي حين يتكلم في الفضائل يوسّع لفظ «أهل البيت» و«العترة»، وحين يتكلم في الإمامة يضيقه حتى لا يبقى منه إلا اثنا عشر رجلاً. فإذا احتاج إلى شرف النسب وسعة المودة ذكر أهل البيت عمومًا، وإذا احتاج إلى بناء الإمامة أغلق اللفظ على الأئمة الاثني عشر فقط. وبهذا صار لفظ «العترة» عندهم لفظاً ذا وظيفة متقلبة:

يتسع إذا أرادوا الاحتجاج بعموم أهل البيت.

ويضيق إذا أرادوا حصر الإمامة في الاثني عشر.

أما في الحديث النبوي، فلا يوجد هذا التفصيل المذهبي. فالحديث لم يقل: عترتي، وهم علي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين. ولم يقل: عترتي، وهم الأئمة المعصومون الاثنا عشر. ولم يقل: عترتي، وآخرهم القائم الغائب.

إنما هذه الزيادات جاءت من داخل الرواية الإمامية، ثم ألبست الحديث النبوي بعد ذلك.

ومن هنا تكون النتيجة واضحة: الرواية الإمامية لم تشرح لفظ «العترة» فقط، بل أعادت توزيعه، فأدخلت من يخدم بناء الإمامة، وأخرجت من لا يخدم هذا البناء، مع أن اللفظ في أصله أوسع من ذلك كله.

• حديث الثقلين لا يتضمن عددًا ولا غيبة ولا قائمًا

ومن أوضح ما يبيّن أن التفسير الإمامي لحديث الثقلين تفسير زائد على لفظ الحديث، أن الحديث في ألفاظه المشهورة لا يتضمن عددًا، ولا أسماء، ولا ترتيبًا، ولا غيبة، ولا قائمًا، ولا نصًا على إمامة اثني عشر رجلًا.

فالحديث يقول: «كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

وهذا اللفظ، مهما قيل في ثبوته وطرقه، لا ينطق بما أدخلته المدرسة الإمامية فيه من بناء عقدي كامل. فلا يوجد في لفظ الحديث: «الأئمة الاثنا عشر»، ولا «تاسع ولد الحسين»، ولا «المهدي القائم»، ولا «الإمام الغائب»، ولا «العصمة»، ولا «وجوب معرفة إمام الزمان على النحو الإمامي»، ولا «أن من لم يؤمن بهذا الترتيب خرج عن النجاة». هذه كلها معانٍ أدخلت على الحديث من خارج لفظه.

نعم، قد ترد هذه المعاني في روايات إمامية لاحقة، كما في رواية القمي في «معاني الأخبار» حين جعل العترة: عليًا، والحسن، والحسين، والأئمة التسعة من ولد الحسين، تاسعهم مهديهم وقائمهم. لكن موضع النزاع هنا أن هذه الرواية ليست لفظ حديث الثقلين كما جاء في كتب الحديث والسنة، بل تفسير إمامي ألحق بالحديث لينقل لفظ «العترة» من معناه العام إلى البناء الاثني عشري الخاص. وهنا ينبغي التفريق بين أمرين:

الأول: ثبوت أصل الوصية بأهل البيت وبيان فضلهم وحقهم.

الثاني: تحويل هذه الوصية إلى نص تفصيلي على الإمامة الاثني عشرية.

فالأول لا نزاع في فضله ومعناه العام.

أما الثاني فلا يثبت بمجرد لفظ «العترة»، لأن الحديث لم يذكر العدد، ولم يذكر أسماء الأئمة، ولم يذكر أن الإمامة محصورة في تسعة من ولد الحسين، ولم يذكر أن آخرهم غائب، ولم يجعل ذلك معيارًا للنجاة.

ومن هنا يظهر أن الاستدلال الإمامي بحديث الثقلين لا يقف عند حدود الحديث، بل يحمل الحديث نتائج عقائدية لا ينطق بها. ثم إذا سُئل عن الدليل على هذه النتائج، عاد إلى روايات مذهبية من داخل المنظومة الإمامية، لا إلى لفظ الحديث نفسه.

وهذا قلب للمنهج؛ لأن المطلوب أولاً إثبات أن النبي ﷺ قصد بلفظ «العترة» هؤلاء الاثني عشر بأعيانهم. أما أن تُصنع هذه الدلالة في القرن الرابع، ثم يُرجع بها إلى الحديث، فهذا ليس استدلالاً بالحديث، بل استدلال بالمذهب على الحديث.

فالحديث يقول: «عترتي أهل بيتي».

أما الرواية الإمامية فتقول: «الأئمة التسعة من ولد الحسين، تاسعهم مهديهم وقائمهم». والفرق بين العبارتين هو الفرق بين الوصية العامة بأهل البيت، وبين العقيدة الاثني عشرية المغلقة.

• مصطلحات علماء الشيعة في القرن الرابع لا ينسخ لسان العرب

ومن القواعد المهمة في هذا الباب أن الاصطلاح المتأخر لا ينسخ الدلالة اللغوية السابقة، ولا يملك أن يعود إلى النصوص الأولى فيغيّر معناها.

فإذا كان لفظ «العترة» في لسان العرب يدل على القرابة والعشيرة والنسل والأهل الأدين، فلا يجوز لعالم في القرن الرابع أن يأتي بعد ذلك فيحصره في الأئمة الاثني عشر، ثم يدعي أن هذا هو المعنى الذي دل عليه الحديث من أول الأمر.

والفرق ظاهر بين أن يقول قائل: نحن نطلق في اصطلاحنا المذهبي لفظ «العترة» على الأئمة الاثني عشر، وبين أن يقول: هذا هو معنى العترة في حديث النبي ﷺ. الأول اصطلاح مذهبي خاص، لا يلزم إلا أصحابه.

أما الثاني فدعوى شرعية تحتاج إلى برهان من نفس النص، أو إلى بيان نبوي ثابت صريح. ولهذا كان من الخطأ المنهجي أن تقرأ ألفاظ القرن الأول بعين اصطلاحات القرن الرابع والخامس. فالنبي ﷺ خاطب الناس بلسانهم، لا بما سيصنعه المتكلمون والرواة بعد قرون. وإذا قال النبي ﷺ: «عترتي»، فإن الأصل أن يفهم اللفظ بما كان معروفاً في لسان العرب ومقام الخطاب، لا بما استقر في دين الإمامية بعد اكتمال عقيدة الاثني عشر والغيبة.

وهنا تكمن المشكلة في طريقة ابن بابويه وتلميذه المفيد ومن تابعوها؛ فهم لم يثبتوا أن لفظ «العترة» نُقل شرعاً إلى معنى الأئمة الاثني عشر، وإنما استعملوا الرواية المذهبية لإحداث هذا النقل العجيب، ثم جعلوه حاكماً على الحديث النبوي.

وهذا يشبه أن يأخذ مذهب متأخر لفظاً عاماً من القرآن أو السنة النبوية المطهرة، ثم يضع له معنى خاصاً من عنده، ثم يقول: النص يدل على اصطلاحى. وهذا ليس تفسيراً، بل مصادرة على المطلوب.

فالذي يملك نقل اللفظ من معناه العربي إلى معنى شرعى خاص هو الشارع نفسه، لا المذهب الذي استحدث لاحقاً في القرن الرابع.

ولهذا قبل المسلمون أن تكون ألفاظ مثل: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، لها حقائق شرعية مخصوصة؛ لأن الشارع بينها بالفعل والقول، وعرفها المسلمون من زمن النبوة. أما أن يقال: العترة في حديث الثقلين تعني الأئمة الاثني عشر، وأن آخرهم غائب قائم، فهذا يحتاج إلى بيان نبوي صريح في نفس مقام الاحتجاج، لا إلى روايات مذهبية متأخرة تجعل اللفظ شاهداً على ما لم ينطق به.

فاصطلاح القرن الرابع لا ينسخ لسان العرب، ولا يجعل المعنى الإمامي المتأخر هو المعنى النبوي الأول.

• الرواية الكوفية-القمية بوصفها أداة لصناعة المصطلح

ويقصد بالرواية الكوفية-القمية هنا: المادة الحديثية التي نُسبت في أصلها إلى الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق المدنيين رحمهما الله تعالى عبر رواية الكوفة، ثم تلقتها قم في القرنين الثالث والرابع، فدوّنتها وصنفتها وأعادت ترتيبها في كتب الحديث الإمامية، وفي مقدمتها «الكافي» لمحمد بن يعقوب الكليني القمي و«من لا يحضره الفقيه» لابن بابويه القمي. وبهذا انتقلت هذه المادة من مجرد رواية النص إلى صناعة المذهب؛ إذ صارت مصدراً لروايات الغيبة والعصمة والعلم اللدني والولاية، ثم دخلت لاحقاً في التقعيد الكلامي الذي استقر في مذهب الإمامية كما ظهر عند ابن بابويه والمفيد ومن تبعهما. ومن خلال رواية ابن بابويه القمي في «معاني الأخبار» يظهر أن الرواية الكوفية-القمية لم تكن تنقل لفظ الحديث فحسب، بل كانت تؤدي وظيفة أعمق: صناعة المصطلح الإمامي وإعادة تعريف ألفاظ النصوص.

فلفظ «العترة» في الحديث لفظ عام، لكن الرواية الكوفية-القمية أعادت صياغته، فجعلته سلسلة إمامية محددة. ولفظ «أهل البيت» في الاستعمال الشرعي واللغوي أوسع، لكن الرواية المذهبية

جعلته في مقام الإمامة محصورًا في رجال مخصوصين. ولفظ «الولاية» في العربية والشرع له معانٍ متعددة من المحبة والنصرة والقرب والسلطان، لكن القراءة الإمامية جعلته غالبًا مساويًا للإمامة الإلهية المنصوصة.

وهكذا لم تعد الرواية مجرد ناقل، بل صارت أداة لإعادة تشكيل المعنى. وهذا هو الخطر المنهجي؛ لأن القارئ يتوهم أن هذه المعاني مأخوذة من النصوص الأولى، بينما هي في الحقيقة نتيجة قراءة مذهبية لاحقة ألبست النصوص. فالرواية لا تقول فقط: إن النبي ﷺ أوصى بأهل بيته. بل تقول للقارئ: أهل البيت هنا هم الأئمة الاثنا عشر. ولا تقول فقط: إن النبي ﷺ قال «عترتي». بل تقول للقارئ: العترة هنا هم علي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين. ولا تقول فقط: إن عليًا ولي المؤمنين.

بل تقول للقارئ: الولاية هنا هي الإمامة الإلهية والعصمة والنص والخلافة الدينية المطلقة. وبهذه الطريقة تتحول الألفاظ العامة إلى مفاتيح عقدية مغلقة. وهذا يفسر كيف انتقل «دين الإمامية» من نصوص فضائل ومودة ووصية إلى منظومة أصولية كاملة في الإمامة والعصمة والغيبة. لم يكن الانتقال بدلالة الألفاظ نفسها، بل بالروايات القمية التي أعادت تعريف هذه الألفاظ.

ومن هنا يصح أن يقال: إن الرواية القمية-الكوفية كانت من أهم أدوات صناعة المصطلح الإمامي، لا مجرد ناقل بريء للمعنى النبوي.

• من فضيلة أهل البيت إلى أصل الإمامة: القفزة غير المبرهنة

ومن أعظم مواطن الخلل في الاستدلال الإمامي أنهم يخلطون بين فضائل أهل بيت النبي ﷺ وبين عقيدة الإمامة، فيجعلون كل نص ورد في فضل أهل البيت دليلًا على الإمامة، مع أن الأمرين ليسا شيئًا واحدًا.

فيقال لهم: نعم، لأهل بيت النبي ﷺ فضل عظيم، وحق واجب، وحرمة ثابتة، ومودة مأمور بها. لكن أين في ذلك النص على إمامة اثني عشر رجلًا؟ وأين فيه العصمة؟ وأين فيه الغيبة؟ وأين فيه أن آخرهم قائم غائب؟ وأين فيه أن النجاة متوقفة على معرفة هؤلاء بأعيانهم؟

فالفضيلة شيء، والإمامة العقدية شيء آخر.

ومحبة «أهل البيت» شيء، وجعل «الإمامة» أصلاً من أصول الدين شيء آخر.

والوصية بالعترة شيء، وحصر الدين في خط اثني عشري مخصوص شيء آخر.

فليس كل نص في فضل علي رضي الله عنه نصاً على الإمامة، وليس كل نص في «أهل البيت»

دليلاً على العصمة، وليس كل أمر بحفظ حق العترة دليلاً على الغيبة والقائم.

وهذه القفزة هي أصل الاستدلال الإمامي في أبواب كثيرة؛ إذ يؤتى بنص عام في المحبة أو النصر أو

الفضيلة، ثم تُحمّل عليه نتائج عقدية ضخمة لم ترد فيه.

فحديث الثقلين يدل على تعظيم شأن «أهل البيت» والوصية بهم، لكنه لا يثبت بمجرد الإمامة

الاثني عشرية.

وحديث الغدير يدل على فضل علي رضي الله عنه ووجوب موالاته ونصرته، لكنه لا ينطق بمجرد

بعقيدة الغيبة ولا بسلسلة الأئمة الاثني عشر.

وآية المودة تدل على حق القرى، لكنها لا تدل على أن الدين لا يصح إلا باعتقاد إمام غائب.

فمن أراد أن يثبت الإمامة المزعومة بهذا المعنى، فعليه أن يأتي بدليل صريح على هذا المعنى، لا أن

ينتقل من الفضيلة إلى الإمامة المنصوصة، ومن المحبة إلى العصمة، ومن الوصية إلى أصل الدين.

ولهذا فإننا لا ننازع في فضائل «أهل البيت»، وإنما ننازع في جعل هذه الفضائل نصوصاً على بناء

مذهبي متأخر لم تنطق به.

• الفرق بين مصطلح العترة في الحديث النبوي، والعترة في الاصطلاح الإمامي

وبعد هذا البيان يظهر أن لفظ «العترة» له مستويان مختلفان يجب عدم الخلط بينهما:

الأول: العترة في الحديث النبوي.

والثاني: العترة في الاصطلاح الإمامي المستحدث.

فالعترة في الحديث النبوي لفظ يدل على قرابة النبي ﷺ وآله عامة.

أما في الاصطلاح الإمامي، فلما صاغوا عقيدة «الإمامة» أو «ولاية علي» حصروا مفهوم «أهل

البيت» في أولاد علي رضي الله عنه،

ثم جعلوا ذلك منتهياً إلى اثني عشر رجلاً مخصوصين بالنص والعصمة والإمامة والغيبة والقائم.

والخلط بين هذين المستويين هو الذي أنتج الاستدلال الإمامي المضطرب.

فإذا قال النبي ﷺ: «عترتي»، حملوها على الاصطلاح الإمامي.

وإذا قال الحديث: «أهل بيتي»، حملوه على السلسلة الاثني عشرية.

وإذا قال: «الثقلين»، جعلوا الثقل الثاني هو الأئمة المعصومون بالمعنى الكلامي المتأخر.

مع أن هذه التعريفات لم تأت من نفس الحديث، بل صاغها مذهب الإمامية كما قعده ابن بابويه والمفيد ومن تبعهما، ثم أُعيد تفسير الحديث على أساسها. ولهذا لا يصح أن يستدلوا بحديث الثقلين على الإمامة إلا بعد أن يثبتوا أولاً أن «العتر» في الحديث تعني الأئمة الاثني عشر. فإن لم يثبتوا ذلك، بقي الحديث في دائرة الوصية بأهل البيت، لا في دائرة النص على الإمامة.

ومن هنا فالنزاع ليس في اللفظ فقط، بل في الجهة الحاكمة على اللفظ:

هل يكون الحديث حاكماً على المذهب؟

أم يكون المذهب، كما قعده ابن بابويه والمفيد ومن تبعهما، حاكماً على الحديث؟

فإن قيل بالأول، لم يدل الحديث على الإمامة الاثني عشرية.

وإن قيل بالثاني، صار المذهب هو الحاكم على الحديث، لا الحديث هو الحاكم على المذهب.

• النتيجة الحاكمة: تحريف المصطلح هو أصل بناء الدلالة الإمامية

والنتيجة الحاكمة من هذا كله أن الدلالة الإمامية في حديث الثقلين لم تُبنَ على مجرد لفظ الحديث، بل بُنيت على تحريف المصطلح وإعادة تعريف الألفاظ.

فحين جعلوا «العتر» مساوية للأئمة الاثني عشر، صار الحديث عندهم دليلاً على الإمامة.

وحين جعلوا «أهل البيت» مصطلحاً مغلقاً على رجال مخصوصين، صار كل نص في أهل البيت دليلاً على هؤلاء وحدهم.

وحين جعلوا «الولاية» بمعنى الإمامة الإلهية والعصمة والنص، صار كل نص في ولاية علي رضي الله عنه دليلاً على العقيدة الإمامية كاملة.

وهكذا لم يثبتوا العقيدة من النص، بل أعادوا تعريف ألفاظ النص حتى توافقت العقيدة التي صنعوها.

وهذا هو جوهر الخلل.

فالمنهج الصحيح أن النص هو الذي يصنع العقيدة، لا أن العقيدة اللاحقة تصنع معنى النص.

أما في الاستدلال الإمامي، فقد وقع العكس؛ صُنعت العقيدة أولاً داخل المدرسة الروائية والكلامية، ثم أُعيدت قراءة ألفاظ القرآن والسنة على ضوئها.

ومن هنا نفهم كيف تحولت ألفاظ عامة شريفة مثل: «العترة»، و«أهل البيت»، و«الآل»، و«الثقلين»، و«الولاية»، إلى مصطلحات مذهبية مغلقة، ثم جرى إلزام الأمة بها وكأنها حقائق شرعية منصوبة من أول الأمر.

والخلاصة:

حديث الثقلين يثبت حق «أهل البيت» ووجوب رعاية وصية النبي ﷺ فيهم، لكنه لا يثبت بمجرد إمامة اثني عشر رجلاً، ولا عصمتهم، ولا غيبة آخرهم، ولا أن النجاة متوقفة على الاعتقاد بهذا البناء الإمامي.

ومن أراد أن يثبت هذه المعاني، فعليه بدليل صريح مستقل، لا بمجرد تحميل لفظ «العترة» ما لم ينطق به.

فالعترة في حديث النبي ﷺ شيء، والعترة في اصطلاح ابن بابويه ومدرسة الإمامية شيء آخر.

• مثال آخر: لفظ أهل البيت بين المعنى الشرعي والاصطلاح الإمامي المغلق

ومثلما جرى تضيق لفظ «العترة» حتى صار في الاصطلاح الإمامي مساوياً للأئمة الاثني عشر، جرى الأمر نفسه مع لفظ «أهل البيت».

فلفظ «أهل البيت» في القرآن والسنة واللغة لفظ واسع بحسب السياق، يدخل فيه أهل بيت الرجل وقرابته ومن ينتسب إليه بسبب أو نسب، ولا يصح أن يُجعل تلقائياً مساوياً للمعنى الإمامي المتأخر: علي وفاطمة والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين، ثم الأئمة الاثنا عشر وحدهم. فالقرآن استعمل لفظ «أهل البيت» في سياقات مختلفة، ولم يجعله اصطلاحاً خاصاً بالإمامة الاثني عشرية. قال الله تعالى في شأن امرأة إبراهيم عليه السلام:

﴿قَالُوا اتَّعَجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾ [هود: ٧٣]

وهذا يدل على أن اللفظ في أصل استعماله ليس مصطلحاً خاصاً بأئمة الاثني عشر، بل هو لفظ عربي معروف يستعمل في أهل بيت الرجل بحسب المقام.

وكذلك جاء في آية التطهير:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣]

ومحل البحث هنا ليس في فضل أهل البيت، ولا في دخول علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم في هذا الفضل، فهذا ثابت لا إشكال فيه، وإنما البحث في تحويل لفظ «أهل البيت» إلى اصطلاح إمامي مغلق، ثم بناء عقيدة الإمامة والعصمة والعدد الاثني عشري عليه. فإذا قيل: هؤلاء من أهل البيت، فهذا حق.

أما أن يُقال: إن لفظ «أهل البيت» لا يدل إلا على الأئمة الاثني عشر، أو إن كل نص ورد في أهل البيت فهو نص في الإمامة الاثني عشرية، فهذا تزيفٌ لدلالة النصوص، وقلبٌ للحقائق، وإقحامٌ لعقيدة مستحدثة في ألفاظٍ لم توضع لها.

فهم لا يقفون عند إثبات الفضل، بل يجعلون الفضل إمامة، والتطهير عصمةً مطلقة، وأهل البيت اثني عشر رجلاً، والمحبة أصلاً من أصول الدين. وهذه تحريفات لا يصنعها اللفظ نفسه، وإنما تصنعها الرواية المذهبية والتفسير الكلامي المستحدث.

• أهل البيت في الحديث النبوي والاصطلاح الإمامي

ينبغي هنا التفريق بين مستويين:

الأول: «أهل البيت» في النصوص الشرعية.

والثاني: «أهل البيت» في الاصطلاح الإمامي.

فأهل البيت في النصوص الشرعية لفظ يدل على قرابة النبي ﷺ وأهل بيته، ويدخل فيه بحسب الأدلة والسياقات من ثبت له هذا الوصف. فيدخل فيه أزواج النبي ﷺ، كما يدخل فيه علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم في سياقات أخرى، ويدخل فيه بنو هاشم الذين حرمت عليهم الصدقة في باب الأحكام.

أما «أهل البيت» في الاصطلاح الإمامي، فقد صار اللفظ في مقام العقيدة محصوراً في خط مخصوص: علي، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم تسعة من ولد الحسين، آخرهم القائم. وهذا الحصر ليس هو المعنى اللغوي للفظ، ولا هو المعنى المباشر لكل نص ورد فيه ذكر أهل البيت، وإنما هو معنى مذهبي جرى إسقاطه على النصوص.

ومن هنا يظهر موضع الخلط: إذا ورد نص في فضل «أهل البيت»، جعلوه دليلاً على الإمامة.

وإذا ورد نص في تطهير «أهل البيت»، جعلوه دليلاً على العصمة المطلقة.

وإذا ورد نص في موادة القربى، جعلوه دليلاً على وجوب اتباع الأئمة الاثني عشر.

وإذا ورد نص في الثقلين، جعلوا «أهل بيتي» مساوياً للأئمة المعصومين.
وهذا كله لا يثبت إلا إذا ثبت أولاً أن الشارع نقل لفظ «أهل البيت» إلى هذا المعنى الإمامي الخاص.

فإن لم يثبت هذا النقل، بقي اللفظ على سعة الشرعية واللغوية، ولم يجز حصره في اصطلاح مذهبي حادث.

• من التطهير إلى العصمة: تحريف لا يحمله اللفظ

ومن أشهر أمثلة تحميل اللفظ ما وقع في الاستدلال بآية التطهير.
فالإمامية لا يكتفون بالقول إن الآية تدل على فضل أهل البيت وعلو منزلتهم، بل يجعلونها دليلاً على العصمة المطلقة، ثم يجعلون هذه العصمة أساساً للإمامة، ثم يمدونها إلى الأئمة الاثني عشر.
وهذا انتقال طويل لا يدل عليه اللفظ بمجرد.

فالآية تقول: ﴿لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾

وليس في لفظ الآية:

أن أهل البيت هم اثنا عشر رجلاً.

ولا أن الآية نص على إمامتهم.

ولا أن المراد عصمة مطلقة عن كل ذنب وخطأ وسهو.

ولا أن الإمامة أصل من أصول الدين.

ولا أن آخرهم غائب قائم.

ولا أن من لم يعتقد هذا البناء خرج عن النجاة.

فهذه المعاني كلها ليست من منطوق الآية ولا من دلالتها المباشرة، وإنما أدخلها مذهب الإمامية كما قعده ابن بابويه والمفيد ومن تبعهما في دلالة الآية، ثم جعل الآية شاهداً على هذا البناء العقدي.
والفرق كبير بين إرادة الله تطهير أهل البيت، وبين تقرير أصل الإمامة الاثني عشرية. فالأول يدل على فضل وتكريم وتطهير، أما الثاني فهو بناء عقدي تفصيلي يحتاج إلى نص تفصيلي.

ولهذا لا يصح أن يُجعل لفظ «أهل البيت» في آية التطهير دليلاً على كل ما بناه المتأخرون من عقائد الإمامة. فالآية الكريمة ليست كتاباً في ذكر أسماء الأئمة، ولا في عددهم، ولا في غيبة آخرهم، ولا في حصر النجاة بمعرفتهم.

وإنما فعلت الرواية الإمامية هنا ما فعلته في لفظ «العترة»: أخذت لفظاً شرعياً شريعاً، ثم حملته منظومة مذهبية كاملة.

• من مودة القربى إلى إمامة الاثني عشر

وكذلك وقع الخلط في آية المودة، وهي قول الله تعالى:

﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى: ٢٣]

فغاية ما في الآية، على القول بدخول قرابة النبي ﷺ فيها، إثبات حق القربى في المودة والرعاية وحفظ الحرمه. وهذا معنى شريف لا ينازع فيه من عرف قدر أهل بيت النبي ﷺ.

لكن الإمامية ينقلون الآية من باب المودة إلى باب الإمامة المنصوصة، ومن حق القربى إلى نص على الأئمة الاثني عشر، ومن المحبة إلى أصل من أصول الدين.

وهذا انتقال غير مبرهن.

فالآية لم تقل:

أطيعوا الأئمة الاثني عشر.

ولا قالت:

القربى هم علي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين.

ولا قالت:

من لم يعرف إمام زمانه بالمعنى الإمامي مات ميتة جاهلية.

ولا قالت:

آخر القربى إمام غائب.

ولا قالت:

القربى معصومون عصمة مطلقة.

فكيف تتحول آية في المودة إلى دليل على الإمامة الاثني عشرية؟

إنما وقع هذا التحول لأن الاصطلاح المذهبي دخل بين القارئ والنص، فصار كل لفظ في «القربى» و«أهل البيت» و«العترة» يُقرأ داخل البناء الإمامي، لا داخل دلالاته الأصلية.

وهنا تتكرر آلية البناء الإمامي نفسها: يبدأ الأمر بنص عام، ثم يُحمّل معنى مذهبي خاص، ثم يُعاد الاستدلال بالنص بعد تحميله، كأن المعنى المصنوع كان هو دلالاته الأولى.

• حصر أهل البيت في خط الإمامة لا في دائرة النسب

ومن نتائج الاصطلاح الإمامي أنه لم يتعامل مع «أهل البيت» بوصفه وصفًا نسبيًا واسعًا، بل جعله عنوانًا عقديًا ينتقي من «أهل البيت» من يخدم بناء الإمامة المزعومة، ويخرج من لا يدخل في خطها، حتى صار اللفظ تابعًا للعقيدة لا للنسب.

فبنو العباس من أهل بيت النبي ﷺ من جهة النسب، لكن لا حظ لهم في البناء الإمامي. وبنو الحسن من ذرية فاطمة رضي الله عنها، لكنهم ليسوا داخلين في خط الإمامة الاثني عشرية. وسائر بني هاشم لهم قرى ونسب، لكن الاصطلاح الإمامي لا يجعلهم داخلين في «أهل البيت» إذا كان المقصود الاستدلال على الإمامة المزعومة. وهكذا صار اللفظ يعمل بوظيفتين:

يتسع إذا كان المطلوب إثبات شرف «أهل البيت» في الجملة. ويضيق إذا كان المطلوب بناء الإمامة المنصوصة والعصمة والنص. وهذا اضطراب منهجي؛ لأن اللفظ الواحد لا يجوز أن يُوسَّع ويُضَيَّق بحسب الحاجة المذهبية، ثم يقال إن هذا هو مراد الشرع.

فالشرع لا يتكلم بالألفاظ مطاطة تخضع لغرض المتكلم، وإنما الواجب أن تُفهم الألفاظ بحسب لسان العرب وسياق النص وبيان الشارع.

• فضيلة أهل البيت لا تثبت الإمامة الاثني عشرية

والخلاصة أن لفظ «أهل البيت» لفظ شريف ثابت في القرآن والسنة النبوية، يدل على فضل عظيم وحق واجب وحرمة محفوظة، لكنه لا يتحول بمجرد دلائل على الإمامة الاثني عشرية.

فمن أثبت فضل «أهل البيت» لم يلزمه أن يثبت العصمة الإمامية. ومن أحب «أهل البيت» لم يلزمه أن يعتقد الغيبة.

ومن حفظ حق القرى لم يلزمه أن يجعل «الإمامة» أصلًا من «أصول الدين».

ومن قال بدخول علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم في آية التطهير لم يلزمه أن يجعل الآية نصًا على اثني عشر إمامًا.

وهذا هو الفرق الذي يحاول الاصطلاح الإمامي طمسه:

فرق بين «أهل البيت» بوصفهم أهل بيت النبي ﷺ.

و«أهل البيت» بوصفهم مصطلحًا إماميًا مغلقًا.
وفرق بين النصوص التي تثبت الفضل والحق والمودة.
والنصوص التي لو وجدت لكان ينبغي أن تثبت الإمامة والعدد والعصمة والغيبة صراحة.
ولما لم توجد هذه النصوص الصريحة، جرى تحميل ألفاظ «أهل البيت» و«العترة» و«القربي» ما لا
تحملة، ثم قيل للناس: هذا هو مذهب «أهل البيت».
والحقيقة أن هذا ليس مذهب «أهل البيت»، بل قراءة مذهبية متأخرة ألبست ألفاظ القرآن والسنة.

• مثال آخر: لفظ «آل محمد» بين المعنى الشرعي والحصص الإمامي

ومن الألفاظ التي أعاد مذهب الإمامية تشكيلها داخل الاصطلاح المذهبي لفظ «آل محمد».
فهذا اللفظ من أشرف الألفاظ وأعظمها، وهو وارد في الصلاة الإبراهيمية وفي أبواب الفضائل
والحقوق الشرعية، لكن الإشكال ليس في ثبوت فضل آل محمد ﷺ، ولا في وجوب محبتهم
وتعظيمهم، وإنما في تحويل هذا اللفظ إلى اصطلاح إمامي مغلق لا يراد به عند التحقيق إلا الأئمة
الاثنا عشر.

فإذا قال المسلم: «اللهم صل على محمد وعلى آل محمد»، فإن هذا اللفظ في أصله لا ينطق
بالإمامة، ولا بالعصمة، ولا بالغيبة، ولا بالقائم، ولا بالعدد الاثني عشري. وإنما يدل على تعظيم آل
النبي ﷺ والصلاة عليهم تبعًا للصلاة عليه، وهذا حق ثابت لا نزاع فيه.
لكن القراءة الإمامية المتأخرة لا تكتفي بهذا المعنى، بل تجعل «آل محمد» مساويًا للأئمة المعصومين،
ثم تجعل الصلاة على آل شاهدًا على العقيدة الإمامية كلها.
وهذا خلط بين فضيلة آل وبين دعوى الإمامة.

فآل محمد ﷺ لهم حق عظيم، ومقام شريف، وصلتهم بالنبي ﷺ شرف لا يدفعه مسلم، لكن هذا لا
يعني أن لفظ «الآل» في كل موضع صار نصًا على اثني عشر رجلًا بأعيانهم.
والفرق كبير بين أن يثبت الشرع فضل آل، وبين أن يجعلهم نصًا تفصيليًا على الإمامة الاثني
عشرية.

• آل محمد في لسان الشرع لا يساوي الأئمة الاثني عشر وحدهم

لفظ «آل محمد» في لسان الشرع أوسع من الحصر الإمامي، وقد اختلف أهل العلم في حدّه: فمنهم من أدخل فيه أزواجه عليه السلام، ومنهم من أدخل فيه قرابته الذين حرمت عليهم الصدقة، ومنهم من وسعه إلى أتباعه على دينه في بعض الاستعمالات، ومنهم من خصه بأهل بيته وقرابته.

لكن أحدًا من لسان العرب ولا من أصل استعمال النصوص لم يجعل هذا اللفظ في ذاته مساويًا للأئمة الاثني عشر، ولا جعله دالًا على الغيبة والقائم والعصمة.

فحصر «آل محمد» في المعصومين الاثني عشر ليس تفسيرًا لغويًا ولا حكمًا مستفادًا من نفس لفظ «الآل»، وإنما هو اصطلاح مذهبي لاحق.

وهنا تتكرر آلية البناء نفسها التي رأيناها في لفظي «العتر» و«أهل البيت»: لفظ شرعي واسع، ثم حصر مذهبي خاص، ثم إعادة قراءة النص الأول على ضوء هذا الحصر المصنوع.

فبعد أن يضيّق المذهب اللفظ، يرجع إلى النص فيقول: هذا اللفظ يدل على مذهبي.

وهذا ليس استدلالًا بالنص، بل جعلٌ للمذهب حاكمًا على النص. فإذا قيل: «آل محمد»، لم يلزم من ذلك أن يكون المراد خصوص علي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين، فضلًا عن أن يكون المراد إثبات إمامتهم وعصمتهم وغيبة آخرهم.

ومن أراد هذا الحصر، فعليه أن يأتي بدليل شرعي صريح على النقل من المعنى العام إلى هذا المعنى الخاص.

• الصلاة على «آل محمد» لا تثبت الإمامة الاثني عشرية

ومن أعجب مواضع الخلط أن تُجعل الصلاة على آل محمد عليه السلام دليلًا على الإمامة المزعومة.

فالصلاة على آل محمد عبادة مشروعة، وفضيلة عظيمة، وشهادة بمقامهم الشريف، لكنها لا تنطق بنص الإمامة، ولا بعدد الأئمة، ولا بعصمتهم، ولا بغيبة آخرهم المعدوم.

فالمسلم إذا صلى على النبي صلى الله عليه وآله وآله، فهو يعظم النبي صلى الله عليه وآله وآله كما أمر الشرع، ولا يلزم من ذلك أن يكون قد أقر بعقيدة الإمامة الاثني عشرية.

ولو كانت الصلاة على آل محمد نصًا على الإمامة الاثني عشرية، للزم أن يكون هذا المعنى ظاهرًا لكل من تلفظ بها من الصحابة والتابعين والمسلمين، وهذا غير واقع.

بل عامة المسلمين عبر القرون يصلون على النبي ﷺ وآله، ويعظمون أهل بيته، ويحبون عليًا وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم، ولا يفهمون من لفظ «الآل» أنه نص على الإمامة الاثني عشرية أو العصمة أو الغيبة.

فكيف تجعل الإمامية لفظاً يتعبد به عامة المسلمين دليلاً على معنى لا يفهمونه من اللفظ، ولا يدل عليه اللسان، ولا يذكره النص؟

وهذا لا يكون إلا بإدخال الاصطلاح الإمامي على العبادة بعد استقرارها، ثم الرجوع إلى العبادة نفسها والقول: إنها كانت تدل على هذا الاصطلاح من أول الأمر. وبذلك لا تكون الصلاة على «آل محمد» هي التي أثبتت الإمامة المزعومة، بل يكون المذهب قد أعاد تفسير الصلاة على آل بمعناه الخاص، ثم جعل هذا التفسير حجة على النص والعبادة معاً.

• من آل محمد إلى الأئمة المعصومين: تضيق اللفظ بعد اتساعه

والذي وقع في لفظ «آل محمد» هو تضيق بعد اتساع.

فاللفظ في أصله يدل على قرابة وشرف وانتساب واتباع بحسب اختلاف السياقات، ثم جاء الاصطلاح الإمامي فجعل المراد به في باب العقيدة هم المعصومون من «أهل البيت». وبهذا صار لفظ «آل محمد» في الاستدلال الإمامي لا يؤدي وظيفته اللغوية والشرعية الواسعة، بل يؤدي وظيفة مذهبية محددة.

فإذا وردت فضيلة لآل محمد، حُملت على الأئمة.

وإذا وردت الصلاة على آل محمد، حُملت على الأئمة.

وإذا ورد حق لآل محمد، جُعل شاهداً على الإمامة.

وهذا كله لا يصح إلا بدليل يثبت أن الشارع أراد بهذا اللفظ خصوص الأئمة الاثني عشر، لا عموم آل ولا أهل البيت ولا القرابة.

أما مجرد استعمال فقهاء الإمامية ومتكلميهم للفظ «آل محمد» بمعنى الأئمة المعصومين، فلا يجعل هذا الاستعمال حقيقة شرعية، ولا يغير معنى اللفظ في النصوص الأولى.

• اضطراب تعريف «الآل» و«أهل البيت» و«العترة» في المذهب الإمامي

ومن الشواهد التي تكشف أن «التعريف» يتغير داخل المذهب الإمامي بحسب الحاجة المذهبية ما يروونه عن أبي بصير أنه قال لأبي عبد الله: من آل محمد ﷺ؟ قال: ذريته. فقلت: أهل بيته؟ قال: الأئمة الأوصياء. فقلت: من عترته؟ قال: أصحاب العباء. فقلت: من أمته؟ قال: المؤمنون. وهذا التقسيم، لو أخذوه على ظاهره، لانتج إشكالات كثيرة داخل البناء الإمامي نفسه. فإذا كان «آل محمد» هم ذريته، فهذا أوسع من الأئمة الاثني عشر، ويدخل فيه من ذرية فاطمة رضي الله عنها من لا تقول الإمامية بإمامته. وإذا كان «أهل بيته» هم الأئمة الأوصياء، فهذا حصر مذهبي لا يدل عليه أصل اللفظ في العربية. وإذا كانت «عترته» هم أصحاب العباء، فالعترة هنا خمسة، لا اثنا عشر. فكيف يصير اللفظ تارة أصحاب العباء، وتارة ذرية فاطمة، وتارة الأئمة الاثنا عشر، وتارة خطأ مخصوصاً من ولد الحسين؟

هذا الاضطراب يدل على أن الحدود لا تُرسم من جهة اللسان العربي، بل من جهة الحاجة المذهبية في كل مقام.

فحين يراد إثبات فضيلة الكساء، تُحصر العترة في أصحاب العباء.

وحين يراد إثبات حق الذرية، يقال: آل محمد ذريته.

وحين يراد إثبات الإمامة، يقال: أهل البيت هم الأئمة الأوصياء.

وحين يراد تثبيت الاثني عشر، يُجعل العترة علياً والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين.

وهكذا يتغير مدلول اللفظ بحسب الغرض، لا بحسب أصل اللغة ولا سياق النص.

• النتيجة: آل محمد حق ثابت لا اصطلاح مغلق

والخلاصة أن لفظ «آل محمد» لفظ شريف ثابت، يدل على حق عظيم ومقام رفيع، لكن لا يجوز

تحويله إلى اصطلاح مغلق يساوي الأئمة الاثني عشر وحدهم.

فالصلاة على آل محمد لا تعني الإقرار بالغيبة.

ومحبة آل محمد لا تعني الإيمان بالعصمة الإمامية.

وتعظيم آل محمد لا يعني حصر الدين في سلسلة اثني عشرية.

والنصوص التي تأمر بالصلاة على آل أو مودتهم أو حفظ حقهم لا تنطق بمجرد بالإنمامة.

ومن هنا فالواجب التفريق بين «الآل» في لسان الشرع، و«الآل» في الاصطلاح الإمامي. ف«الآل» في لسان الشرع حق وفضل ونسب ومقام.

أما «الآل» في الاصطلاح الإمامي فقد صاروا عنواناً لعقيدة لاحقة: إمامة منصوبة، وعصمة، وغيبة، وقائم.

وهذا هو عين الخلل الذي ناقشناه: تحويل الألفاظ الشرعية الشريفة إلى مفاتيح مذهبية مغلقة، ثم إلزام الأمة بها وكأنها هي المعنى الذي نطق به النبي ﷺ من أول الأمر.

• مثال آخر: لفظ «الثقلين» بين الوصية النبوية والتوظيف الإمامي

ومن الألفاظ التي جرى تحميلها معنى مذهبياً زائداً لفظ «الثقلين».

فالحديث يقول في أشهر ألفاظه: «كتاب الله وعترتي أهل بيتي»، أو ما يقارب هذا المعنى من الوصية بالكتاب وأهل البيت. وهذا يدل على عظم شأن الأمرين، ووجوب حفظ حقهما، وعدم التفريط في كتاب الله، ولا في وصية النبي ﷺ بأهل بيته.

لكن القراءة الإمامية لم تقف عند هذا الحد، بل جعلت «الثقلين» مساوية للقرآن والأئمة الاثني عشر المعصومين، ثم رتبت على ذلك أن حديث الثقلين دليل على الإمامة، والعصمة، والعدد الاثني عشري، والغيبة، والقائم.

وهذا كله لا ينطق به لفظ «الثقلين» نفسه.

فالحديث لم يقل: إني تارك فيكم القرآن والأئمة الاثني عشر.

ولم يقل: إني تارك فيكم القرآن وعلياً والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين.

ولم يقل: إن الثقل الثاني هو الإمام المعصوم الغائب.

ولم يقل: إن من لم يعتقد هذا البناء الإمامي فقد ترك الثقلين.

إنما هذه المعاني أُدخلت على الحديث من خلال تفسير مذهبي لاحق، ثم جرى التعامل معها كأنها هي منطوق الحديث.

وهنا يظهر الخلل المنهجي مرة أخرى؛ فإن لفظ «الثقلين» في الحديث عنوان جامع للأمرين العظيمين اللذين أوصى بهما النبي ﷺ: كتاب الله، وأهل بيته. أما تحويل هذا العنوان إلى منظومة إمامية كاملة، فهذا لا يثبت إلا بدليل زائد صريح.

فإذا ثبت أن النبي ﷺ أوصى بأهل بيته، لم يلزم من ذلك أن يكون قد نص على إمامة اثني عشر رجلاً.

وإذا ثبت أن «العترة» لا تفارق الكتاب في الجملة، لم يلزم من ذلك أن يكون المراد خصوص الأئمة الاثني عشر بالمعنى الإمامي.

وإذا ثبت فضل «أهل البيت» ومكانتهم، لم يلزم من ذلك إثبات الغيبة والعصمة والقائم. فالفرق ظاهر بين الوصية النبوية بـ«أهل البيت»، وبين جعل هذه الوصية دليلاً على أصل الإمامة الاثني عشرية.

والإمامية حين يستدلون بحديث الثقلين لا يكتفون بلفظه، بل يقرؤونه بعد أن عرّفوا «العترة» تعريفاً مذهبياً، وعرّفوا «أهل البيت» تعريفاً مذهبياً، ثم قالوا: هذا هو الثقل الثاني.

وبهذا لا يكون الحديث هو الذي أثبت «المذهب»، بل «المذهب» هو الذي أعاد تعريف الحديث. فلو تركنا الحديث على لفظه، لكانت دلالاته على تعظيم كتاب الله تعالى، ورعاية حق أهل بيت رسول الله ﷺ، ووجوب حفظ وصيته فيهم.

أما أن يصير الحديث دليلاً على إمامة مخصوصة، وعدد مخصوص، وعصمة مخصوصة، وغيبة مخصوصة، فذلك كله بناء زائد لا يثبت بمجرد لفظ «الثقلين».

• النتيجة الجامعة لهذا الملحق

وبهذا يتبين أن الخلل في الاستدلال الإمامي لا يقف عند رواية واحدة، ولا عند لفظ واحد، بل يرجع إلى أصل منهجي خطير، وهو إعادة تعريف مصطلحات القرآن والسنة ثم إلزام الناس بهذا التعريف المتأخر.

ولفظ «العترة» جرى تضيقه حتى صار مساوياً للأئمة الاثني عشر.

ولفظ «أهل البيت» جرى حصره عقدياً في خط مخصوص.

ولفظ «آل محمد» جرى توظيفه ليكون شاهداً على الأئمة المعصومين.

ولفظ «الثقلين» جرى نقله من الوصية بالكتاب وأهل البيت إلى دليل على الإمامة والعصمة والغيبة. وهكذا لم تُبَرِّ الدلالة الإمامية من ألفاظ النصوص كما نطق بها النبي ﷺ، وإنما بُنيت بعد أن أعادت الرواية القمية والكوفية، ثم المدرسة الكلامية الإمامية، صناعة هذه الألفاظ على مقاس العقيدة.

فالحديث يقول: «كتاب الله وعترتي».

والاصطلاح الإمامي يقول: الأئمة الاثنا عشر.

والحديث يقول: «أهل بيتي».

والاصطلاح الإمامي يقول: المعصومون المنصوص عليهم.

والحديث يقول: «الثقلين».

والاصطلاح الإمامي يقول: القرآن والإمام المعصوم إلى يوم القيامة.

وهذا هو موضع النزاع.

فلا إشكال في تعظيم «أهل البيت»، ولا في محبتهم، ولا في حفظ وصية النبي ﷺ فيهم، وإنما الإشكال في تحويل هذه الألفاظ الشريفة إلى مصطلحات مذهبية مغلقة، ثم جعلها أصولاً يحاكمون بها الأمة.

والنتيجة الحاكمة:

إن الاستعمال المذهبي المتأخر لا يجعل اللفظ حقيقة شرعية، ولا يجعل الحديث دليلاً على ما لم ينطق به. ومن أراد أن يجعل «العترة» أو «أهل البيت» أو «آل محمد» أو «الثقلين» دليلاً على الإمامة الاثني عشرية، فعليه أن يأتي بآية محكمة قطعية الدلالة، أو بحديث نبوي صريح مستقل، لا أن يعيد صناعة الألفاظ ثم ينسب هذه الصناعة إلى النبي ﷺ.

• الكتب المكتملة لهذا المشروع

هذا الكتاب جزء من مشروع بحثي أوسع يهدف إلى دراسة نشأة الرواية الإمامية، وتطور عقائدها، ومسار تشكلها التاريخي، والكشف عن العلاقة بين الرواية والمذهب في التراث الإمامي. ومن أراد التوسع في القضايا التي تناولها هذا الكتاب، فعليه بمراجعة الكتب الآتية:

«كتاب: هل التقى رواة الكوفة بالأئمة»

دراسة نقدية في السماع واللقاء واتصال الأسانيد.

يتناول هذا الكتاب الأساس التاريخي للرواية الإمامية، ويفحص دعوى لقاء الرواة الكوفيين بالإمامين الباقر والصادق رحمهما الله تعالى، من خلال دراسة السماع واللقاء والرحلة والطبقات والجغرافيا العلمية.

«كتاب: الرواية الإمامية: صناعة لا نقل»

العلاقة العلمية الخفية بين الكشي والكليني وأثرها في تشكيل البنية الروائية للمذهب الإمامي. يدرس هذا الكتاب البيئة التي تشكلت فيها الرواية الكوفية-القمية، والعلاقة بين رجال الرواية وكتب الرجال، وأثر ذلك في صناعة التراث الحديثي الإمامي.

«كتاب: كيف تشكلت العقيدة الإمامية عبر التاريخ الإسلامي»

يعالج هذا الكتاب انتقال الرواية إلى العقيدة، ويتبع دور ابن بابويه والمفيد والمرضى والطوسي في تقعيد مذهب الإمامية وصياغة أصوله الكلامية في صورتها المعروفة عند المتأخرين.

وهذه الكتب تمثل حلقات مترابطة في مشروع واحد يبدأ بدراسة الرواة والروايات، ثم ينتقل إلى تشكل العقيدة والمصطلح، وينتهي إلى دراسة النماذج التطبيقية الكبرى التي تكشف كيف تحولت الرواية والمصطلح إلى أصول في دين الإمامية.