



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية  
عليه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الحسين الوسيط. دراسة تحليلية بنيوية لواقعة كربلاء

كاتب:

تورستن هايلين

نشرت في الطباعة:

موسسة وارث الانبياء للدراسات التخصصية في النهضة الحسينية

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١٠	الحسین الوسیط. دراسه تحلیلیه بنیویه لواقعه کربلاء
١٠	اشاره
١١	اشاره
١٧	هویه الکتاب
١٨	مقدمه المؤسسه
٢٢	المشاریع العلمیه فی المؤسسه
٢٢	اشاره
٢٢	الأول: قسم التألیف والتحقیق
٢٢	اشاره
٢٢	أ - التألیف
٢٣	ب - التحقیق
٢٣	الثانی: مجلّه الإصلاح الحسینی
٢٣	الثالث: قسم ردّ الشُّبُهات عن النهضه الحسینیه
٢٤	الرابع: الموسوعه العلمیه من کلمات الإمام الحسین (علیه السلام)
٢٤	الخامس: قسم دائره معارف الإمام الحسین (علیه السلام) أو (الموسوعه الألفبائیّه الحسینیه)
٢٤	السادس: قسم الرسائل والأطاریح الجامعیه
٢٤	السابع: قسم الترجمه
٢٥	الثامن: قسم الرّصد والإحصاء
٢٥	التاسع: قسم المؤتمرات والندوات العلمیه
٢٥	العاشر: قسم المکتبه الحسینیه التخصصیه
٢٦	الحادی عشر: قسم الموقع الإلكتروني
٢٦	الثانی عشر: القسم النسوی
٢٦	الثالث عشر: القسم الفنّی

٢٦	الحسين الوسيط.. دراسه تحليليه بنيويه لواقعه كربلاء
٣٠	كلمه التحقيق
٣٤	الاستشراق
٣٤	اشاره
٣٦	نبذه حول حركه الاستشراق
٤٠	الاهتمام بالتراث الإسلامى
٤٥	نتائج المستشرقين حول التشيع
٤٧	نافذة على البنيويه
٥٢	تقديم وشكر
٥٦	مدخل: واقعه كربلاء فى هذا العصر
٥٦	اشاره
٥٨	مدخل واقعه كربلاء فى هذا العصر
٧٣	الأسطوره وصناعتها وكتابه التاريخ
٩٠	الغرض من هذه الدراره وفحواها
٩٢	دراسات مسبقه: الأسطوره فى الإسلام
١٠٠	دراسات حديثه حول مأساه كربلاء
١٠٩	الفصل الأول: الطبرى وروايته
١٠٩	اشاره
١١٢	الطبرى وسياق روايته
١١٢	نشوء علم الكلام والسياسه فى الإسلام
١٢٩	الطبرى وتاريخه
١٣٤	السمات العامه للتاريخ الإسلامى فى مراحلہ الأولى
١٣٧	بعض الدراسات المعاصره لـ(تاريخ الطبرى)
١٤٦	الفصل الثانى: البنيه والتحليل البنيوى
١٤٦	اشاره
١٤٨	ما هى البنيويه؟

١٥٤	المفاهيم الأساسية في بنيوته ليفي شتراوس
١٧٢	الشرق: الغرب: السكن في بيت أهل الزوج: السكن في بيت أهل الزوجه
١٨٤	الصيغه القانونيه وتطبيقاتها
٢٠٤	آراء منهجيه أُخرى
٢١٣	الرموز
٢١٩	الفصل الثالث: البنيه في روايه الطبرى حول أحداث كربلاء
٢١٩	اشاره
٢٢٢	إطلاله على مصادر الطبرى
٢٢٨	تحليل النص المعتمد (المرجعي)
٢٢٨	اشاره
٢٣٠	القسم الأول
٢٣٤	القسم الثاني
٢٣٧	القسم الثالث
٢٤٥	القسم الرابع
٢٥١	القسم الخامس
٢٥٣	القسم السادس
٢٥٨	القسم السابع
٢٦٠	القسم الثامن
٢٦١	القسم التاسع
٢٦٣	القسم العاشر
٢٦٣	اشاره
٢٦٥	خواص بنيوته بارزه في (النص المعتمد)
٢٨٣	الوسطيه في النص المعتمد
٢٨٤	ما وراء (النص المعتمد) المواقف تجاه الحسين
٢٨٤	اشاره
٣٠٠	[الخصيصه الأولى]: ما وراء (النص المعتمد): صورته الحسين ودوره

٣١٠	..... [الخصيصه الثانيه]: ماوراء النص المعتمد الماء والدم
٣٢٠	..... الحسين وسيطاً
٣٣٢	..... بعد كربلاء
٣٣٨	..... الفصل الرابع: استنتاجات وتوقعات مستقبلية
٣٣٨	..... اشاره
٣٤٠	..... الطبرى وأحداث كربلاء
٣٤٤	..... تطبيق البنيويته على دراسه التاريخ الإسلامى
٣٤٧	..... ماذا بعد؟
٣٥٠	..... الملاحق
٣٥٠	..... اشاره
٣٥٢	..... الملحق (١) خلاصه لأحداث كربلاء عند الطبرى
٣٥٢	..... اشاره
٣٥٢	..... (٢١٦ - ٢٢٣) ابن الكلبي
٣٥٣	..... (٢٢٢-٢٢٧) عقار الدهنى
٣٥٣	..... (٢٣٢ - ٢٧٢) ابن الكلبي
٣٥٨	..... (٢٨١-٢٨٣) عقار الدهنى
٣٥٩	..... (٢٨٣-٢٨٧) الحسين بن عبد الرحمان
٣٥٩	..... (٢٨٧-٢٨٨) الحارث بن محمد
٣٥٩	..... (٢٨٨-٣٩٠) ابن الكلبي
٣٦١	..... (٣٠٤-٢٩٥) النصّ المعتمد.
٣٧٠	..... (٣٨٦-٣٨٨) أسماء الهاشميين الذين قُتلوا في المعركه.
٣٧٢	..... الملحق (٢) النصّ المعتمد
٣٧٢	..... اشاره
٣٧٢	..... القسم الأول
٣٧٤	..... القسم الثانى
٣٧٤	..... القسم الثالث



٣٧٥	القسم الرابع
٣٧٥	القسم الخامس
٣٧٦	القسم السادس
٣٧٨	القسم السابع
٣٧٨	القسم الثامن
٣٧٩	القسم التاسع
٣٨٠	القسم العاشر
٣٨٢	الملحق (٣) موقف يزيد من مقتل الحسين
٣٨٧	الملحق (٤) نبذه عن تورستن هاييلين (Torsten Hylén)
٣٨٧	اشاره
٣٨٧	من نتاجه العلمى
٣٨٩	المصادر
٣٨٩	أولاً: مصادر الكتاب
٤٢٦	ثانياً: مصادر التحقيق
٤٢٨	فهرس الموضوعات
٤٣٢	تعريف مركز

مصدر الفهرسه: IQ – KaPLI ara IQ –KaPLI rda

رقم الاستدعاء: ٢٠١٧. H٣٥. BP٤١.٥

المؤلف الشخصى: هايلىن، تورستن، مؤلف.

العنوان: الحسين الوسيط. درسه تحليليه بنيويه لواقعه كربلاء.

بيان المسؤليه: تأليف: تورستن هايلىن، ترجمه: بدر الشاهين، عبد الله الشاهين؛ تحقيق: رائد على، محمد صالح.

بيانات الطبعه: الطبعه الأولى.

بيانات النشر: النجف، العراق: العتبه الحسينيه المقدسه، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، مؤسسه وارث الأنبياء للدراسات التخصصيه فى النهضه الحسينيه، ٢٠١٧ م / ١٤٣٨ للهجره.

الوصف المادى: ٤٠٨ صفحه؛ ٢٤ سم.

سلسله النشر: مؤسسه وارث الأنبياء للدراسات التخصصيه فى النهضه الحسينيه.

تبصره ببيوغرافيه: يحتوى على هوامش، لائحته المصادر الصفحات (٣٦٩-٤٠٤).

تبصره عامه: يحتوى على ملاحق.

موضوع شخصى: ابن جرير الطبرى، محمد بن جرير بن يزيد (٢٢٤-٣١٠) للهجره - تاريخ الطبرى.

موضوع شخصى: الحسين بن على الشهيد (عليه السلام)، الإمام الثالث، ٤-٦١ للهجره - والمستشرقين.

موضوع شخصى: الحسين بن على الشهيد (عليه السلام)، الإمام الثالث، ٤-٦١ للهجره - واقعه كربلاء، ٦١ للهجره.

مصطلح موضوعى: واقعه كربلاء، ٦١ للهجره - درسه حاله.

مصطلح موضوعى: واقعه كربلاء، ٦١ للهجره - أسباب ونتائج.

مؤلف إضافى: الشاهين، بدر، مترجم.

مؤلف إضافى: الشاهين، عبد الله، مترجم.

مؤلف إضافى: على، رائد، محقق.

مؤلف إضافى: صالح، محمد، محقق.

اسم هيئه إضافى: العتبه الحسينيه المقدسه. قسم الشؤون الفكرية والثقافية. مؤسسه وارث الأنبياء للدراسات التخصصيه فى النهضه الحسينيه - جهه مصدره.

تمت الفهرسه قبل النشر فى مكتبه العتبه الحسينيه المقدسه

رقم الإيداع فى دار الكتب والوثائق ببغداد (٤٣٢٠) لسنة (٢٠١٧م)

ص: ١

**اشاره**

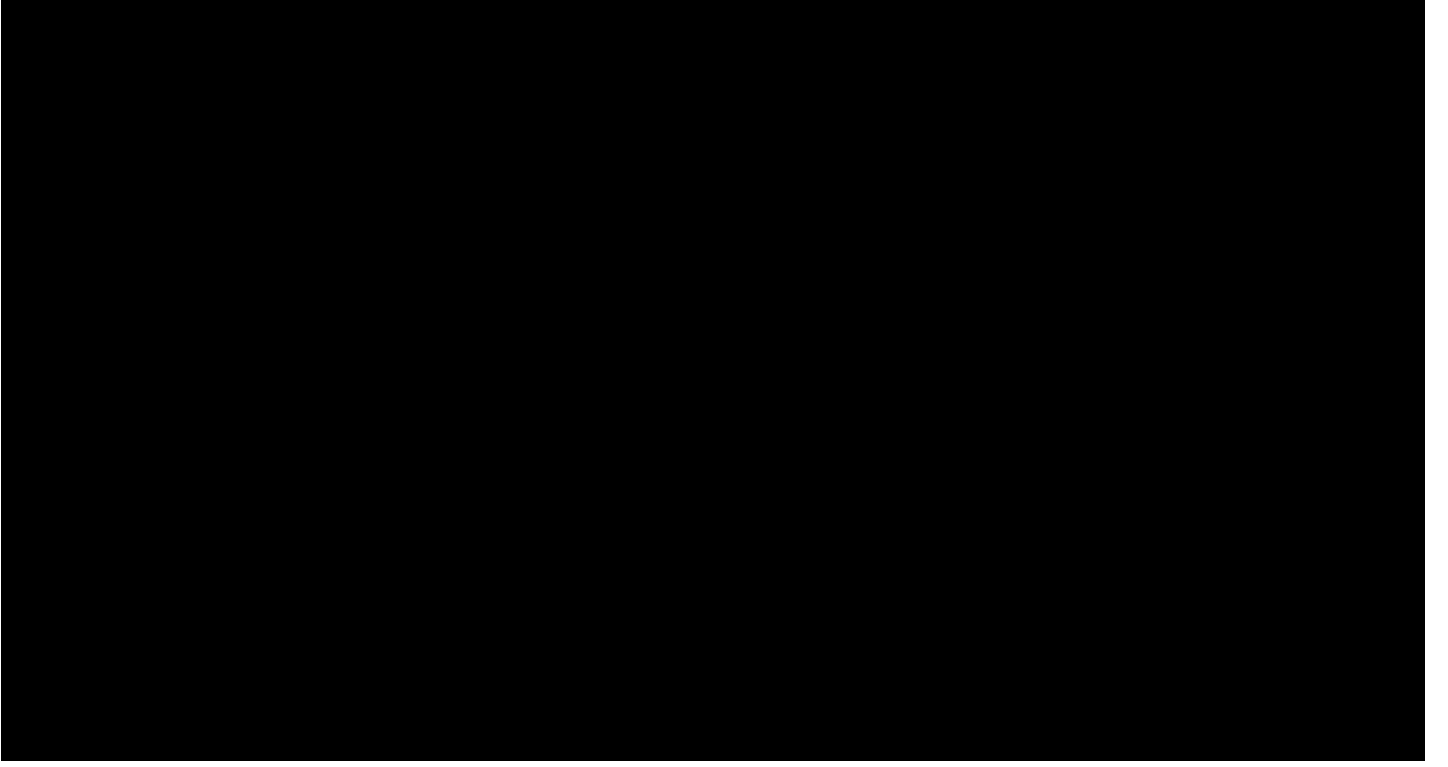
# الحسين بن الوسيط

دراسة تحليلية بنيوية لواقعة كربلاء

تأليف  
تورستن هايدين

تحقيق  
مراد علي  
د. محمد صالح

ترجمة  
عبدالله الشاهين  
بدر الشاهين



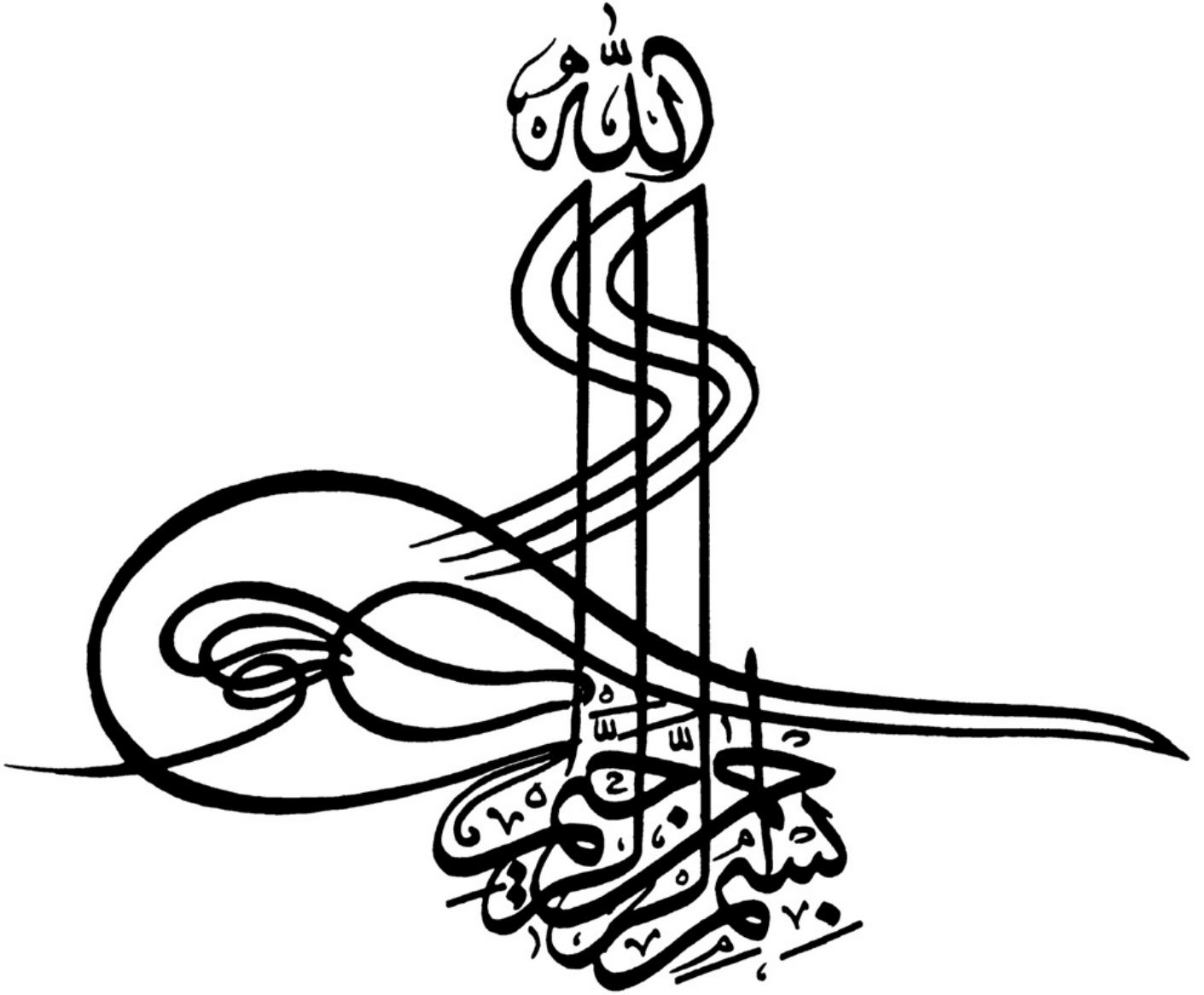
# الحسين بن الوسيط

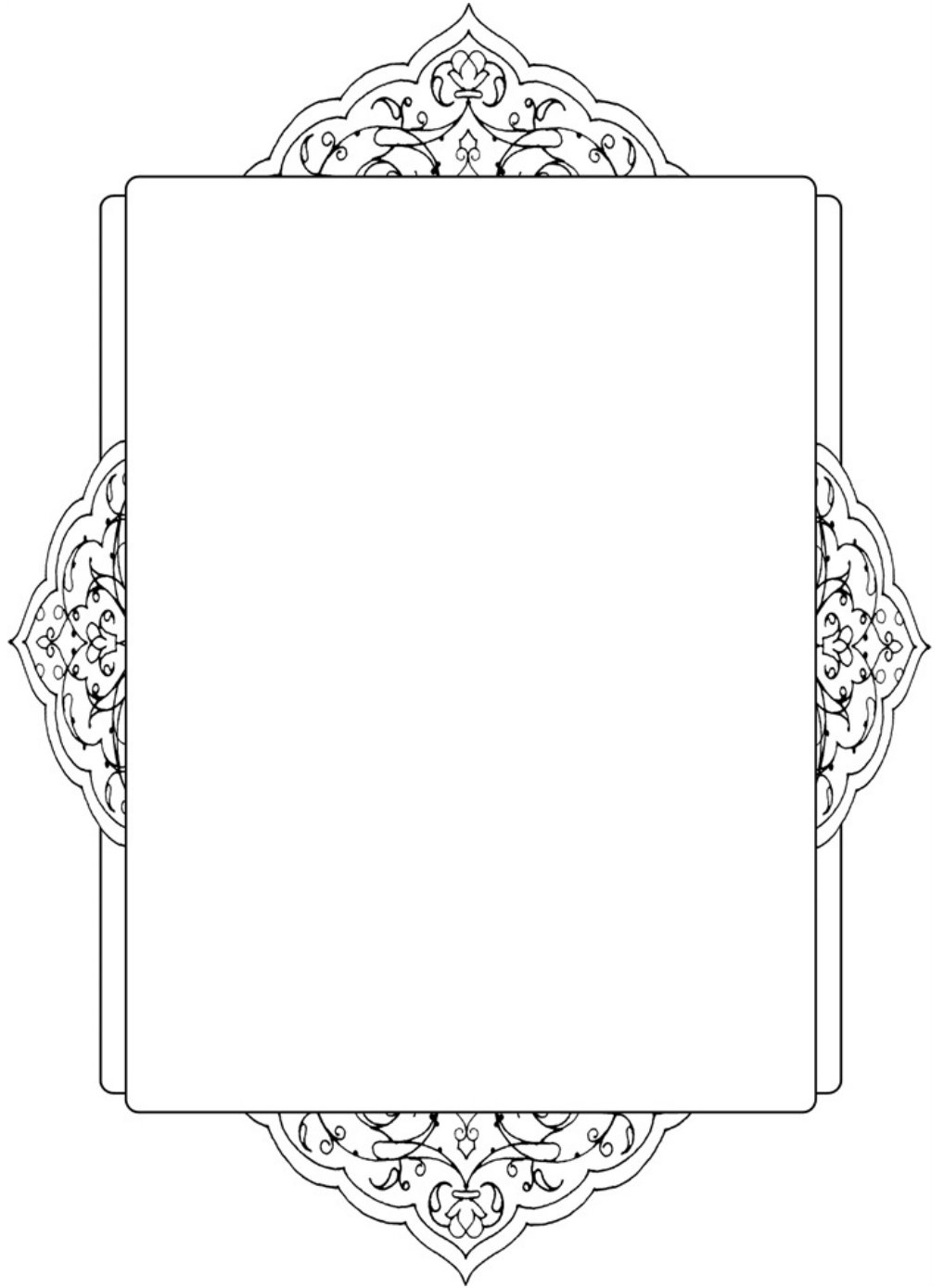
دراسة تحليلية بنيوية لواقعة كربلاء

تأليف  
تورستن هايلين

ترجمة  
بدر الشاهين . عبدالله الشاهين .

تحقيق  
مراد علي . د. محمد صالح







## هويه الكتاب

عنوان الكتاب: الحسين الوسيط ، دراسه تحليليّه نبويّه لواقعه كربلاء

المؤلف : تورستن هايلىن

ترجمه: بدر الشاهدين ، عبدالله الشاهين

تحقيق: رائد على ، محمد صالح

الإشراف العلمى: اللجنه العلميه فى مؤسسه وارث الأنبياء

الإخراج الفنى: حسين المالكي

الطبعه : الأولى

المطبعه : دار المؤمن

سنه الطبع : ١٤٤٠هـ ٢٠١٨م

عدد النسخ: ١٠٠٠

ص: ٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إنّ العلم والمعرفة مصدر الإشعاع الذى يهدى الإنسان إلى الطريق القويم، ومن خلالهما يمكنه أن يصل إلى غايته الحقيقية وسعادته الأبدية المنشودة، فبهما يتميز الحق من الباطل، وبهما تُحدد اختيارات الإنسان الصحيحه، وعلى ضوءهما يسير فى سبل الهدايه وطريق الرشاد الذى خُلق من أجله، بل على أساس العلم والمعرفة فضّله الله عز وجل على سائر المخلوقات، واحتج عليهم بقوله: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (١)، فبالعلم يرتقى المرء وبالجهل يتسافل، وقد جاء فى الأثر «العلم نور» (٢)، كما بالعلم والمعرفة تتفاوت مقامات البشر ويتفوق بعضهم على بعض عند الله عز وجل، إذ «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (٣)، وبهما تسعد المجتمعات، وبهما الإعمار والازدهار، وبهما الخير كلّ الخير.

ص: ٧

١- البقره: آيه ٣١.

٢- الريشهري، محمّد، العلم والحكمه فى الكتاب والسنة: ص ٣٦، نقلًا عن قره العيون للفيض الكاشانى: ص ٤٣٨.

٣- المجادله: آيه ١١.

ومن أجل العلم والمعرفة كانت التضحيات الكبيره التي قدّمها الأنبياء والأئمه والأولياء (عليهم السّلام) ، تضحيات جسام كان هدفها منع الجهل والظلام والانحراف، تضحيات كانت غايتها إيصال المجتمع الإنساني إلى مبتغاه وهدفه، إلى كماله، إلى حيث يجب أن يصل ويكون، فكان العلم والمعرفة هدف الأنبياء المنشود لمجتمعاتهم، وتوسّلوا إلى الله عز وجل بغيه إرسال الرسل التي تعلّم المجتمعات فقالوا: «وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (١)، و«لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (٢)، ما يعنى أن دون العلم والمعرفة هو الضلال المبين والخسران العظيم.

بل هو دعاؤهم (عليهم السّلام) ومبتغاهم من الله عز وجل لأنفسهم أيضاً، إذ طلبوا منه تعالى بقولهم: «وَامْلَأْ قُلُوبَنَا بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ» (٣).

وبالعلم والمعرفة لا بدّ أن تُثمن تلك التضحيات، وتقدّس تلك الشخصيات التي ضحّت بكلّ شيء من أجل الحقّ والحقيقه، من أجل أن نكون على علم وبصيره، من أجل أن يصل إلينا النور الإلهي، من أجل أن لا يسود الجهل والظلام.

فهذه هي سيره الأنبياء والأئمه (عليهم السّلام) سيره الجهاد والنضال والتضحيه والإيثار لأجل نشر العلم والمعرفة في مجتمعاتهم، تلك السيره الحافله بالعلم والمعرفة في كلّ

ص: ٨

١- البقره: آيه ١٢٩.

٢- آل عمران: آيه ١٦٤.

٣- الكفعمي، إبراهيم، المصباح: ص ٢٨٠.

جانب من جوانبها، والتي ينهل منها علماؤنا فى التصدىّ لحلّ مشاكل مجتمعاتهم على مرّ العصور والأزمنة والأمكنه، وفى كافّة المجالات وشؤون البشر.

وهذه القاعده التى أسسنا لها لا يُستثنى منها أى نبي أو وصى، فلكلّ منهم (عليهم السّلام) سيرته العطره التى ينهل منها البشر للهدايه والصلاح، إلّا أنّه يتفاوت الأمر بين أفرادهم من حيث الشدّه والضعف، وهو أمر عائد إلى المهام التى أنيطت بهم (عليهم السّلام)، كما أخبر عز وجل بذلك فى قوله: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ» (١)، فسيره النّبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ليست كبقية سير الأنبياء، كما أنّ سيره الأئمه (عليهم السّلام) ليست كبقية سير الأوصياء السابقين، كما أنّ التفاوت فى سير الأئمه (عليهم السّلام) فيما بينهم مما لا شك فيه، كما فى تفضيل أصحاب الكساء على بقية الأئمه (عليهم السّلام).

والإمام الحسين (عليه السّلام) تلك الشخصيه القمّه فى العلم والمعرفه والجهد والتضحيه والإيثار، أحد أصحاب الكساء الخمسه التى دلّت النصوص على فضلهم ومنزلتهم على سائر المخلوقات، الإمام الحسين (عليه السّلام) الذى قدّم كلّ شىء من أجل بقاء النور الربانى، الذى يأبى الله أن ينطفىء، الإمام الحسين (عليه السّلام) الذى بتضحيته تعلّمنا وعرفنا، فبقينا.

فمن سيره هذه الشخصيه العظيمه التى ملأت أركان الوجود تعلّم الإنسان القيم المثلى التى بها حياته الكريمة، كالإباء والتحمّل والصبر فى سبيل الوقوف بوجه الظلم، وغيرها من القيم المعرفيه والعملية، التى كرس علماؤنا الأعلام جهودهم وأفنوا أعمارهم من أجل إيصالها إلى مجتمعات كانت ولا زالت بأمس

ص: ٩

الحاجه إلى هذه القيم، وتلك الجهود التي بُذلت من قبل الأعلام جديره بالثناء والتقدير؛ إذ بذلوا ما بوسعهم وأفنوا أعلى أوقاتهم وزهره أعمارهم لأجل هذا الهدف النبيل.

إلّا أنّ هذا لا يعنى سدّ أبواب البحث والتنقيب فى الكنوز المعرفيه التى تركها (عليه السّلام) للأجيال اللاحقه - فضلاً عن الجوانب المعرفيه فى حياه سائر المعصومين (عليهم السّلام) - إذ بقى منها من الجوانب ما لم يُسلط الضوء عليه بالمقدار المطلوب، وهى ليست بالقليل، بل لا نجانب الحقيقه فيما لو قلنا: بل هى أكثر مما تناولته أقلام علمائنا بكثير، فلا بدّ لها أن تُعرّف ليعرّف، بل لا بدّ من العمل على البحث فيها ودراستها من زوايا متعدده، لتكون منهجاً للحياه، وهذا ما يزيد من مسؤوليه المهتمين بالشأن الدينى، ويحتّم عليهم تحمّل أعباء التصدّى لهذه المهمّه الجسيمه؛ استكمالاً للجهود المباركه التى قدّمها علماء الدين ومراجع الطائفه الحقه.

ومن هذا المنطلق؛ بادرت الأمانه العامه للعتبه الحسينيه المقدّسه لتخصيص سهم وافر من جهودها ومشاريعها الفكرية والعلميه حول شخصيه الإمام الحسين (عليه السّلام) ونهضته المباركه؛ إذ إنّها المعتيه بالدرجه الأولى والأساس بمسك هذا الملف التخصصى، فعمدت إلى زرع بذره ضمن أروقتها القدسيه، فكانت نتيجة هذه البذره المباركه إنشاء مؤسّسه وارث الأنبياء للدراسات التخصصيه فى النهضه الحسينيه، التابعه للعتبه الحسينيه المقدّسه، حيث أخذت على عاتقها مهمّه تسليط الضوء - بالبحث والتحقيق العلميين - على شخصيه الإمام الحسين (عليه السّلام) ونهضته المباركه وسيرته العطره، وكلماته الهاديه، وفق خطه مبرمجه وآليه متقنه، تمّت دراستها وعرضها على المختصين فى هذا الشأن؛ ليتمّ اعتمادها والعمل عليها ضمن مجموعه

من المشاريع العلميه التخصصيه، فكان كل مشروع من تلك المشاريع متكفلاً بجانب من الجوانب المهمه فى النهضه الحسينيه المقدسه.

كما ليس لنا أن ندعى - ولم يدع غيرنا من قبل - الإمام والإحاطه بتمام جوانب شخصيه الإمام العظيم ونهضته المباركه، إلّا أننا قد أخذنا على أنفسنا بذل قصارى جهدنا، وتقديم ما بوسعنا من إمكانيات فى سبيل خدمه سيد الشهداء (عليه السلام)، وإيصال أهدافه الساميه إلى الأجيال اللاحقه.

## المشاريع العلميه فى المؤسسه

### إشاره

بعد الدراسه المتواصله التى قامت بها مؤسسسه وارث الأنبياء حول المشاريع العلميه فى المجال الحسيني، تم الوقوف على مجموعه كبيره من المشاريع التى لم يُسلط الضوء عليها كما يُراد لها، وهى مشاريع كثيره وكبيره فى نفس الوقت، ولكل منها أهميته القصوى، ووفقاً لجدول الأولويات المعتمد فى المؤسسسه تم اختيار المشاريع العلميه الأ-كثر أهميه، والتى يُعتبر العمل عليها إسهماً فى تحقيق نقله نوعيه للتراث والفكر الحسيني، وهذه المشاريع هى:

## الأول: قسم التأليف والتحقيق

### إشاره

إنّ العمل فى هذا القسم على مستويين:

### أ - التأليف

ويُعنى هذا القسم بالكتابه فى العناوين الحسينيه التى لم يتم تناولها بالبحث والتنقيب، أو التى لم تُعطَ حقّها من ذلك. كما يتم استقبال النتاجات القيمه التى أُلّفَت من قبل العلماء والباحثين فى هذا القسم؛ ليتم إخضاعها للتحكيم العلمى، وبعد إيداء الملاحظات العلميه وإجراء التعديلات اللازمه بالتوافق مع مؤلّفها يتم طباعتها ونشرها.

والعمل فيه قائم على جمع وتحقيق وتنظيم التراث المكتوب عن مقتل الإمام الحسين (عليه السّلام)، ويشمل جميع الكتب فى هذا المجال، سواء التى كانت بكتابٍ مستقلٍّ أو ضمن كتاب، تحت عنوان: (موسوعه المقاتل الحسينيه). وكذا العمل جارٍ فى هذا القسم على رصد المخطوطات الحسينيه التى لم تُطبع إلى الآن؛ ليتمّ جمعها وتحقيقها، ثمّ طباعتها ونشرها. كما ويتمّ استقبال الكتب التى تمّ تحقيقها خارج المؤسسه، لغرض طباعتها ونشرها، وذلك بعد إخضاعها للتقييم العلمى من قبل اللجنة العلميه فى المؤسسه، وبعد إدخال التعديلات اللازمه عليها وتأييد صلاحيتها للنشر تقوم المؤسسه بطباعتها.

### الثانى: مجلّه الإصلاح الحسينى

وهى مجلّه فصليه متخصّصه فى النهضه الحسينيه، تهتمّ بنشر معالم وآفاق الفكر الحسينى، وتسلسلّ الضوء على تاريخ النهضه الحسينيه وتراثها، وكذلك إبراز الجوانب الإنسانيه، والاجتماعيه والفقيهيه والأدبيه فى تلك النهضه المباركه، وقد قطعت شوطاً كبيراً فى مجالها، واحتلت الصداره بين المجلات العلميه الرصينه فى مجالها، وأسهمت فى إثراء واقعنا الفكرى بالبحوث العلميه الرصينه.

### الثالث: قسم ردّ الشُّبّهات عن النهضه الحسينيه

إنّ العمل فى هذا القسم قائم على جمع الشُّبّهات المثاره حول الإمام الحسين (عليه السّلام) ونهضته المباركه، وذلك من خلال تتبع مظانّ تلك الشُّبّهات من كتب قديمه أو حديثه، ومقالات وبحوث وندوات وبرامج تلفزيونيه وما إلى ذلك، ثمّ يتمّ فرزها وتبويبها وعنونتها ضمن جدول موضوعى، ثمّ يتمّ الردُّ عليها بأسلوب علمى تحقيقى فى عدّه مستويات.

## الرابع: الموسوعه العلميه من كلمات الإمام الحسين (عليه السلام)

وهى موسوعه علميه تخصصيه مستخرجه من كلمات الإمام الحسين (عليه السلام) فى مختلف العلوم وفروع المعرفه، ويكون ذلك من خلال جمع كلمات الإمام الحسين (عليه السلام) من المصادر المعتمده، ثم تبويبها حسب التخصصات العلميه مع بيان لتلك الكلمات، ثم وضعها بين يدى ذوى الاختصاص؛ ليستخرجوا نظريات علميه ممازجه بين كلمات الإمام (عليه السلام) والواقع العلمى.

## الخامس: قسم دائره معارف الإمام الحسين (عليه السلام) أو (الموسوعه الألفبائيه الحسينيه)

وهى موسوعه تشتمل على كل ما يرتبط بالإمام الحسين (عليه السلام) ونهضته المباركه من أحداث، ووقائع، ومفاهيم، ورؤى، وأعلام وبلدان وأماكن، وكتب، وغير ذلك، مرتبه حسب حروف الألف باء، وكما هو معمول به فى دوائر المعارف والموسوعات، وعلى شكل مقالات علميه رصينه، تُراعى فيها كل شروط مقاله العلميه، مكتوبه بلغه عصريه وأسلوب حديث.

## السادس: قسم الرسائل والأطاريح الجامعيه

إنّ العمل فى هذا القسم يتمحور حول أمرين: الأول: حول إحصاء الرسائل والأطاريح الجامعيه التى كُتبت حول النهضه الحسينيه، ومتابعتها من قبل لجنه علميه متخصصه؛ لرفع النواقص العلميه، وتهيتها للطباعه والنشر، الثانى: حول إعداد موضوعات حسيته من قبل اللجنه العلميه فى هذا القسم، تصلح لكتابه رسائل وأطاريح جامعيه، تكون بمتناول طلاب الدراسات العليا.

## السابع: قسم الترجمه

يقوم هذا القسم بمتابعه التراث المكتوب حول الإمام الحسين (عليه السلام) ونهضته المباركه باللغات غير العربيه لنقله إلى العربيه، ويكون ذلك من خلال تأييد



صلاحيته لترجمته، ثم ترجمته أو الإشراف على ترجمته إذا كانت الترجمة خارج القسم.

### **الثامن: قسم الرصد والإحصاء**

يتم في هذا القسم رصد جميع القضايا الحسينية المطروحة في جميع الوسائل المتبعة في نشر العلم والثقافة، كالفصائيات، والمواقع الإلكترونية، والكتب، والمجلات والنشرية، وغيرها؛ مما يعطى رؤيه واضحة حول أهم الأمور المرتبطة بالقضية الحسينية بمختلف أبعادها، وهذا بدوره يكون مؤثراً جداً في رسم السياسات العامه للمؤسسه، ورفد بقيه الأقسام فيها، وكذا بقيه المؤسسات والمراكز العلميه في شتى المجالات.

### **التاسع: قسم المؤتمرات والندوات العلميه**

ويتم العمل في هذا القسم على إقامة مؤتمرات وملتقيات وندوات علميه فكرية متخصصه في النهضه الحسينيه، لغرض الإفاده من الأقلام الرائدة والإمكانات الواعده، ليمّ طرحها في جو علمي بمحضر الأساتذه والباحثين والمحققين من ذوى الاختصاص، كما تتم دعوه العلماء والمفكرين؛ لطرح أفكارهم ورؤاهم القيمه على الكوادر العلميه في المؤسسه، وكذا سائر الباحثين والمحققين وكل من لديه اهتمام بالشأن الحسيني، للاستفاده من طرق قراءتهم للنصوص الحسينيه وفق الأدوات الاستنباطيه المعتمده لديهم.

### **العاشر: قسم المكتبه الحسينيه التخصصيه**

وهي مكتبه حسينيه تخصصيه تجمع التراث الحسيني المخطوط والمطبوع، أنشأتها مؤسسه وارث الأنبياء، وهي تجمع آلاف الكتب المهمه في مجال تخصصها.

## الحادى عشر: قسم الموقع الإلكتروني

وهو موقع إلكترونى متخصص بنشر نتاجات وفعاليات مؤسسه وارث الأنبياء، فهو يقوم بنشر وعرض كتبها ومجلاتها التى تصدرها، وكذا الندوات والمؤتمرات التى تقيمها، وكذا يسلط الضوء على أخبار المؤسسه، ومجمل فعاليتها العلميه والإعلاميه.

## الثانى عشر: القسم النسوى

يعمل هذا القسم ومن خلال كادر علمى متخصص على تفعيل دور المرأة المسلمه فى النهضه الحسينيه، وبأقلام علميه نسويه فى الجانب الدينى والأكاديمى، كما يعمل على تأهيل الباحثات والكاتبات ضمن ورشات عمل تدريبيه، وفق الأساليب المعاصره فى التأليف والكتابه.

## الثالث عشر: القسم الفنى

إنّ العمل فى هذا القسم قائم على طباعه وإخراج النتاجات الحسينيه التى تصدر عن المؤسسه، وفقاً للبرامج الإلكترونيه المتطوره، وذلك من خلال كادر فنى متخصص، كما ويعمل على تصميم الأغلفه وواجهات الصفحات الإلكترونيه، ومن مهامّ هذا القسم أيضاً العمل على برمجه الإعلانات المرئيه والمسموعه وغيرهما، وسائر الأمور الفنيه الأخرى التى تحتاجها كافه الأقسام.

وهناك مشاريع أخرى سيتم العمل عليها إن شاء الله تعالى.

## الحسين الوسيط.. دراسه تحليليه بنيويه لواقعه كربلاء

تطرّق المؤلف فى هذا الكتاب إلى نظريه مهمه فى باب اللغه، وهى النظرية البنيويه، وقد طبّقها على نص الطبرى التاريخى المتعلق بمقتل الإمام الحسين (عليه السلام).

ومع أنّه يوجد اختلاف فى تحديد المعنى الدقيق لهذه النظرية إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّ المعنى العام لهذه النظرية هو دراسه الألفاظ فى سياقها التركيبى مع بعضها

البعض، فإنَّ كلَّ لفظ بمفرده لا يؤدّي المعنى المطلوب، وإنّما يكون له ذلك المعنى المقصود للمتكلّم فيما إذا لوحظت علاقته مع تركيبه العام الذي وقع فيه، مع عدم ملاحظه العناصر الخارجيه التي لها تأثير على النص المنقول، وقد ركّز الباحث دراسته حول رؤيه العالم الفرنسي (كلود ليفي شتراوس) لهذه النظرية، حيث إنّه يرى ضروره وجود نظره كليّه للعالم تحقّق نظاماً ذهنياً واقعياً، فالبنويّه تبحث عن الطرق التي تصنّف وتنظّم العالم، وهي على مستويات متعدده(١).

وفي المستوى الثالث من تلك المستويات يتم تنظيم عناصر الأسطوره بطريقه يكون لها معنى، فإنّ مفردات الأسطوره لا يكون لها معنى إلّا إذا قيست بالعناصر الأخرى منها.

من هذا المستوى يدخل (شتراس) في بحث الأسطوره ومعانيها وحقيقتها وأبعادها، وواقعيه نظريتها.

«الفكر الأسطوري حينما يواجه مشكله خاصّه فإنّه ينظر إليها كما ينظر إلى جميع المشاكل الأخرى دون أدنى فرق، ثمّ يبدأ حالاً باستخدام شيفرات عديده لحلّ تلك المشكله»(٢).

ومن المصطلحات التي استخدمها (شتراس) في بحث الأسطوره هو مصطلح الوسيط، وهو يعنى الواسطه التي تكون بين المتضادات التي تكون في الواقع لتقليلها والحدّ منها، باعتبار أنّ الأسطوره وظيفتها «تقليل التناقضات الحاصله في الواقع»(٣).

ص: ١٦

---

١- سيبين المؤلف هذا المعنى في الفصل الثاني من هذا الباب، تحت عنوان: البنيه والتحليل البنيوي.

٢- أنظر تفصيل الكلام حول هذا الموضوع: الفصل الثاني من هذا الكتاب: ص ١٤٣.

٣- الفصل الثاني من هذا الكتاب: ص ١٦٢.

وقد طبق المؤلف هذه الرؤية على الإمام الحسين (عليه السلام) من خلال نص الطبرى فى تاريخه، فقد وضع جداول للأمر المتضاده التى نقلها النص، ثم خرج بنتيجته: «وعلى هذا فإنى أرى أن صورته الحسين عند الطبرى هو ذلك الشخص - وليس أى شخص، بل هو زعيم أهل البيت - المستعد للتضحية بنفسه من أجل رساله ساميه وهى السبيل إلى الله. وهكذا يصبح الحسين قدوه وأسوه لجميع المسلمين الذين يرجون الآخرة ولا يرجون الدنيا. وبهذا فقد حقق الحسين الحياه الحقيقيه بموته، فبتقديمه الدم إذاً يتقاسم الحياه والموت، ويمكن أن يعتبر كياناً بين المتضادين: سفك الدم وحفظ الدم»(١).

ويعتبر هذا النوع من البحث - وإن كان لا- يخلو من الملاحظات العلميه - أمراً جديداً فى البحوث الحسينيه من خلال النصوص التاريخيه التى نقلت تلك الوقعه الأليمه، وهى جواهر لا- بدّ من استخراجها وترويجها وهى ملك لجميع الإنسانيه، فهضه الحسين (عليه السلام) هى نهضه السماء، وهبه السماء لجميع البشر.

وفى الختام نتقدم بالشكر الجزيل للأخ بدر شاهين والأخ عبد الله شاهين على ما قاما به من ترجمه هذا الكتاب المهم فى باب، وكذا الشكر للشيخ رائد على والشيخ الدكتور محمّد الحلفى لما قاما به من تحقيق وتدقيق للكتاب. نسال الله أن يوفّقنا فى أعمالنا إنه سمعٌ مجيبٌ.

اللجنه العلميه فى مؤسسه وارث الأنبياء للدراسات التخصصيه فى النهضه الحسينيه

ص: ١٧

١- الفصل الثالث من هذا الكتاب: ص ٣٠٥.



ليس من السهل العمل على مثل هذا الكتاب القيم وتحقيقه، فإنه ورغم أهميته البالغه وطباعته فى العقد السابق من الزمن، إلّا أننا واجهنا فيه بعض المعوقات والتحدّيات التى صعّبت المهمّه، وكان منها عمق الأفكار التى اشتمل عليها الكتاب، خصوصاً وأنها تبتنى على نظريه يكتنفها التعقيد والغموض نوعاً ما، يُضاف إليها ما سبّته الترجمة من إبهام وإبهام فى مراد الكاتب؛ إذ تمّت على مرحلتين:

أولاهما: من السويديه إلى الإنجليزيه.

وثانيتها: من الإنجليزيه إلى العربيه، علاوةً على ذلك وجدنا المؤلّف قد اعتمد نسختين لتاريخ الطبرى إحداهما بالعربيه، والأخرى مترجمه عنها، فافتضى ممّا ذلك جهداً مضاعفاً حتى نبلغ المعنى المقصود، ونخرج بالفهم الصحيح، فكثيراً ما تدارسنا بعض العبارات مع المترجم؛ ليقدم لنا المعنى الأكثر انسجاماً ودلالات الألفاظ والفكره المطروحه خلالها. ولكى نُخرج الكتاب بأحسن حلّه قمنا بعدّه أمور، منها:

١- العمل على إخراج الكتاب سالماً من الأخطاء اللغويه والنحويه والإملائيّه، وإضفاء المسحه العربيه على عباراته وتراكيبه بالمقدار الممكن.

٢- الإشاره إلى بعض النكات الهامّه التى غابت عن الكاتب ولم يتناولها، أو وقع فى خطأ أثناء بيانها. ولعلّ وقوع ذلك نتيجةً للترجمه إلى الإنجليزيه من اللغه التى دُوّن بها الكتاب.

٣- توضيح الحقّ في بعض القضايا والمسائل التي طرحها الكاتب خلال بحثه بشكل مجمل، أو بنحوٍ يوُلّد شبهه عند القارئ.

٤- بيان بعض الأمور الغامضة في نصّ الكتاب وتوضيحها للقارئ بالمقدار المناسب.

٥- ذكر الاسم اللاتيني لكلّ شخصيه أجنيه مذكوره في الكتاب.

٦- قمنا بتعريف الشخصيات البارزه والمؤثّره التي جاء ذكرها في الكتاب؛ لزياده النفع والفائده.

٧- حتى لا يقع لبس في حاشيه الكتاب بين هوامش المؤلّف وما أضافته لجنه التحقيق لذلك وضعت علامه .

٨- تمّت إضافه نبذه حول الاستشراق وتاريخه ونتاجه، وبالخصوص فيما يتعلق بالتشيع؛ لأنّ هذا الكتاب يشكّل جانباً من ذلك التراث، كما أُضيف بعدها تعريفاً مختصراً للنظريه البُنويّه؛ لاعتماد ماده الكتاب عليها بشكلٍ أساسى.

٩- حاولنا ذكر روايه الطبرى لأحداث كربلاء بالنصّ من تاريخ الطبرى، والذي تمّ التعبير عنه بـ(النصّ المعتمد)، ووضعنا كلّ مقطع بحسب تقطيع الكاتب للنصّ في بدايه كلّ قسم من أقسام الفصل الثالث، مضافاً إلى مضمون تلك المقاطع الذى نقله الكاتب نفسه للأمانه العلميه؛ باعتبار أنّ الكاتب لم يأت بالنصوص واكتفى بالنقل بالمضمون.

١٠- لم يكن الكتاب مقسّماً بالنحو الحالى، أى على شكل مدخل وفصول، ولكننا قمنا بتقسيمه كذلك تسهيلاً للقارئ، وحتى يكون أوقع فى النفس وأنفع، فابتدأ الكتاب بمدخل يناقش فيه الكاتب مسأله الأسطوره وصناعتها والدراسات عنها، وعلاقه ذلك بواقعه كربلاء والبحوث السابقه والحديثه التي أُجريت بذلك

الخصوص. وبعد المدخل جاء الدور للفصل الأوّل، وقد بحث فيه عن الطبري وروايته، ومجموعه من الموضوعات ذات الصلة بهذا العنوان، واختصّ الفصل الثاني بالنظريه النبويه بكلّ معالمها وما دار حولها من مناقشات، وأمّا الفصل الثالث فتضمّن تطبيقاً لتلك النظريه بشكل علمي على وقعه كربلاء، من خلال روايه الطبري لها، وخصّص الفصل الرابع للاستنتاجات والتوقّعات المستقبليه.

١١- أضفنا عنوانين جديدين:

الأوّل: الملاحق.

والثاني: المصادر؛ ليندرج تحته مصادر الكتاب ومصادر التحقيق.

لجنه التحقيق

ص: ٢١





لم ترد كلمة (الاستشراق) (Orientalism) المشتقة من مادة (ش ر ق) في أى من المعاجم العربية القديمة، وربما كان المعجم العربي الوحيد الذى يشير إلى واحد من مشتقاتها هو معجم (متن اللغة) للشيخ أحمد رضا الذى يورد فعلها (استشرق)، ويتبعه بشرحه له قائلاً: هو طلب علوم الشرق ولغاتهم، واصفاً الكلمة بأنها: (مولده عصره) تُطلق على من يعنى بذلك من علماء الفرنجه، وفعل (استشرق) العربى مشتق من كلمة (الاستشراق) المترجمه لكلمه (Orientalism) (1).

واستشراق على وزن استفعال، ويعنى طلب الشيء، ويُراد به هنا طلب علوم الشرق ولغاته، ويُقال لمن يقوم بذلك: مستشرق، وجمعه: مستشرقون، ولما ينجزونه استشراقاً.

والاستشراق عند علماء الغرب عُرف بتعاريف عدّه أبرزها ما جاء عن:

١- المستشرق الألماني (رودى بارت) (Rudi Paret) بأنه: «علم الشرق، أو علم العالم الشرقى» (2).

ص: ٢٣

١- أنظر: الموسوعه العربيه، المجلد ٢، الحضاره العربيه، مصطلح الاستشراق، ص ١٦٦.

٢- رودى بارت (Rudi Paret)، الدراسات العربيه والإسلاميه فى الجامعات الألمانيه، (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه (Theodor Noldeke)، ترجمه مصطفى ماهر: ص ١١.

٢- المستشرق الإنجليزي (آربري) (Arthur John Arberry) حيث اعتمد تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرّف المستشرق بأنه: «مَن تبحر في لغات الشرق وآدابه»<sup>(١)</sup>.

٣- المستشرق الفرنسي (مكسيم رودنسون) (Maxime Rodinson) الذي أشار إلى أنّ مصطلح الاستشراق ظهر في اللغة الفرنسية عام ١٧٩٩، بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام ١٨٣٨م، وأنّ الاستشراق إنّما ظهر للحاجه إلى: «إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسه الشرق»<sup>(٢)</sup>.

وللاستشراق عند علماء العرب تعاريف عدّه، من أبرزها ما جاء عن الأستاذ (أحمد حسن الزيات) إذ قال: «يراد بالاستشراق اليوم: دراسه الغربيين لتاريخ الشرق وأممه، ولغاته وآدابه وعلومه، وعاداته ومعتقداته، وأساطيره، ولكنه في العصور الوسيطه كان يقصد به دراسه العربيه لصلتها بالدين، ودراسه العربيه لعلاقتها بالعلم، إذ بينما كان الشرق من أدناه إلى أقصاه مغموراً بما تشعّه منائر بغداد والقاهره من أضواء المدنيه والعلم، كان الغرب من بحرهِ إلى محيطه غارقاً في غياهب من الجهل الكثيف»<sup>(٣)</sup>.

ص: ٢٤

- ١- أ.ج آريري، المستشرقون البريطانيون، ترجمه محمد الرسوقي النويهى: ص ٨.
- ٢- جوزيف شاختي (Joseph Franz Schacht) وكليفورد بوزورث (Clifford Edmund Bosworth)، (مكسيم رودنسون، الصوره الغريه والدراسات الغريه الإسلاميه في تراث الإسلام - القسم الأوّل) ترجمه محمد زهير السمهوري، سلسله عالم المعرفة، الكويت أغسطس ١٩٧٨م. (عن موقع مركز المدينه المنوره لدراسات وبحوث الاستشراق).
- ٣- الزيات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي: ص ٥١٢، ط ٢٥.

لنشأه الاستشراق وانطلاق نشاطه العلمى آراء متعدده ومختلفه، فقد اختلفت وجهات النظر فى تحديد الفتره التاريخيه لبدء الغرب بحركه الاستشراق، ولم تتفق الآراء حول فتره زمنيّه محدده لبدايه هذه الظاهره؛ ممّا جعل من الصعب تحديد تاريخ معين لانطلاقه نشاط الغرب بدراسه ثقافه الشرق، وعلى الرغم من وجود آراء تذكر بأنّ الغرب يعتبر صدور قرار (فيينا الكنسى) عام ١٣١٢ م، بإنشاء عدد من كراسى اللغه العربيه فى عدد من الجامعات الأورويهى هى بدايه الاستشراق(١)، إلّا أنّ هناك باحثين أوروبيين لا يؤيدون هذا الرأى، ولا يعتمدون هذا التاريخ كبدايه للاستشراق(٢)، ولذلك جاءت الآراء مختلفه لتحديد نقطه بدايه انطلاق الاستشراق؛ فمنهم من يؤرّخ لبدايه الاستشراق منذ مطلع القرن الحادى عشر الميلادى(٣)، بينما يعتقد (رودى بارت)(٤) (Rudi Paret): أنّ الدراسات الإسلاميه والعربيه فى أوروبا تعود إلى القرن الثانى عشر، حيث كانت أول ترجمه لمعانى القرآن الكريم إلى اللغات اللاتينيه، وفى القرن نفسه جاء أول قاموس لاتينى عربى. ومن مؤرّخى الغرب من يعتبر عام ٦١٠م هو بدايه للاستشراق، ودليله فى هذا: أنّ الرسول الكريم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قد أرسل رسلاً إلى الروم يدعوهم إلى الإسلام، وبذلك تعرّف الرومان على الإسلام.

والبعض يرى أنّ القرن السابع الميلادى فى عام ٧١١م هى بدايه الاستشراق

ص: ٢٥

١- أنظر: الخربوطلى، على حسن، الاستشراق فى التاريخ الإسلامى: ص ٢٠.

٢- مركز المدينه المنوره لدراسات وبحوث الاستشراق [www.Madinacenter.com](http://www.Madinacenter.com)

٣- أنظر: عبد الله، سهام ربيع، الموسوعه السياسيه للشباب: ج ٢٢، ص ١١.

٤- أنظر: المصدر السابق.

حينما فتحت الأندلس، وأقام المسلمون فيها صرحاً للحضاره، ممّا حرّض الغرب على الهجره إلى الأندلس؛ لينهلوا من هذه الحضاره العظيمه، فقد اتخذ إقبال الغرب على الحضاره الإسلاميه صبغه علميه، ممّا يعتبر استشراقاً على أسس علميه، حيث درّس في الأندلس عدداً من القساوسه، ومنهم القسّ جربرت الذى ترأس (البابويه) فى روما عام (٩٩٩-١٠٠٣م) باسم (سلفستر) الثانى (Sylvester II)، وأسس مدرستين عربيتين فى روما وفى راميس، ومن الذين وفدوا إلى الأندلس أيضاً (بطرس المحترم) رئيس دير كحلونى، الذى قام هو وجماعه من المتجرمين فى أسبانيا بالعمل من أجل الحصول على معرفه علميه عن الدين الإسلامى (١)، ومن الباحثين من يرى أنّ القرن العاشر الميلادى يعدّ مرحله أولى لبدايه الاستشراق، وقد تبنى هذا التاريخ الدكتور (نجيب العقيقى)، الذى يقول: من الخطأ الاعتقاد بأنّ أوروبا لم تعرف الاستشراق قبل الحروب الصليبيه؛ لأنّ الاستشراق عُرف منذ القرن العاشر الميلادى، وما كانت الحملات الصليبيه إلّا نتيجة لمقدمه وهى الاستشراق، ويلتزم بهذا الرأى أيضاً (جورجى زيدان)، فيعيد الاستشراق إلى القرن العاشر الميلادى، لمّا أراد الأفرنج الأطلاع على ما فى اللغه العربيه من علوم طبيعيه وفلسفيه وطبييه، فقاموا بترجمه الكثير من الكتب إلى اللاتينيه (٢).

ويرى قسّم من الباحثين أنّ الحروب الصليبيه (١٠٩٦-١٢٧٤م) هى المبرّر أو هى بدايه الاستشراق، حيث انطلقت هذه الحروب بدافع دينى، وكانت تهدف احتلال الشرق الإسلامى، وإقامه عاصمه مسيحيه فى القدس، ويؤكد هذا الرأى

ص: ٢٦

١- أنظر: النمر، عبد المنعم، الثقافه الإسلاميه بين الغزو والاستغراب: ص ١٤٧.

٢- أنظر: عبد الله، سهام ربيع، الموسوعه السياسيه للشباب: ج ٢٢، ص ١٤-١٥.

الباحث الغربي (غاردرن) بأن الحملات الصليبية لما فشلت في انتزاع القدس من المسلمين، والقضاء على الإسلام تحوّل الغزو العسكرى إلى غزو فكري عن طريق الاستشراق.

وكذلك يرى الباحث الغربي (كيرك) (Kirk) أنّ الحروب الصليبية فتحت أذهان الغرب على حضاره الشرق الأوسط، تلك الحضاره التي كانت تفوق بكثير حضاره الغرب، فاتّجه الغرب إلى غزو الشرق فكرياً، بعد عجزه عن تحقيق أهدافه من خلال الغزو العسكرى(١).

«أنّه لا جدوى من الحروب للتغلّب على المسلمين؛ لأنّ التزامهم بالإسلام يدفعهم للجهاد والتضحية في سبيل الله للدفاع عن بلادهم، والمسلمون قادرون دوماً على الانطلاق من عقيدتهم إلى الجهاد، ولا بدّ من سبيل آخر لمحاربتهم، وهو تغيير الفكر الإسلامى، وترويض المسلمين عن طريق الغزو الفكرى، وذلك أن يدرس علماء الغرب الحضاره الإسلاميه؛ ليأخذوا منها سلاحاً جديداً يغزون به الفكر الإسلامى. وهذا الكلام يشعر بأنّ الاستشراق قد تبلور إبان الحروب الصليبيه نتيجة لفشل هذه الحروب، واكتسب دعماً رسمياً من الغرب»(٢).

والجدير ذكره أنّ الغرب، وأثناء حربه الصليبيه، قد استفاد من الشرق؛ ممّا دفعه للاهتمام أكثر به، والتوغّل فيه، ومعرفة الكثير عنه، وهذا ما أقرّ به (امرتون) الباحث الغربى بقوله: «إنّ حياه أوروبا اغتنت خلال الحروب الصليبيه؛ لأنّها اقتبست من حياه المسلمين ألواناً من الفكر والمعرفه، وكان ذلك دافعاً للغرب؛ ليواصلوا

ص: ٢٧

١- أنظر: الاستشراق النشأ والدوافع، مجله الاجتهاد، العدد ٩٨، عام ١٤٠٠هـ-.

٢- زقزوف، محمود حمدى، الاستشراق والخلفيه الفكرية للصراع الحضارى: ص ٢٨.

صلتهم بالشرق عن طريق دراسات العلم والمعرفة، حتى أصبحوا مستشرقين، ومن خلال تلك الآراء المتعدّده التي تحاول التأريخ لبدايات الاستشراق<sup>(١)</sup>، فإنه يمكن الاستنتاج بأن الظاهره الاستشراقية تمتدّ بجذورها إلى ما يقرب من ألف عام، إلّا أنّ مفهوم الاستشراق لم يظهر في أوروبا إلّا في نهايه القرن الثامن عشر، فقد أُدرج مفهوم الاستشراق في قاموس الأكاديميه الفرنسيه عام ١٨٣٨م، وظهر مفهوم (مستشرق) في إنجلترا عام ١٧٧٩م، وفي فرنسا عام ١٧٩٩م.

وفي نهايه القرن الثامن عشر وبالتحديد عام ١٧٩٥م، أنشئت في باريس مدرسه اللغات الشرقيه، وبدأت حركه الاستشراق في فرنسا تتخذ طابعاً علمياً على يد (سلفستر دي ساس) (Lsaac Silvestre De Sacy)، الذي أصبح إمام المستشرقين الأوروبيين في عصره. وهناك من يعتبر الحمله الفرنسيه على مصر وغيرها من بلاد الشرق عام ١٧٩٨م هي البدايه الحقيقيه للاستشراق؛ لأنّ هذه الحمله عندما جاءت إلى مصر كان في ركابها عدد كبير من المستشرقين، الذين قاموا بدراسات مختلفه تم نشرها في كتاب (وصف مصر).

ويعدّ القرنان التاسع عشر والعشرون بمثابة عصر الازدهار الحقيقي للحركه الاستشراقية، فعندما تخلّص الاستشراق من سيطره اللاهوت أصبح الاستشراق علماً قائماً بنفسه، هدفه دراسه اللغات الشرقيه وآدابها، وبرزت نزعه علميه تتجه إلى دراسه الآداب والعقائد الشرقيه لذاتها، مستهدفه المعرفة وحدها. ويرى (رودي بارت) (Rudi Paret) في هذا الصدد أنّ الاستشراق تشكّل كعلم في القرن التاسع عشر، وذلك عندما بدأ الغرب يعمل على التخلص من الصور

ص: ٢٨

١- المصدر السابق: ص ٢٨.

الذهنيه النمطيه المشوّهه عن الآخر الإسلامى، والانصراف عن الآراء المسبقه عن الإسلام والمسلمين، وعن كلّ لون من ألوان الانعكاس الذاتى، والاعتراف لعالم الشرق بكيانه الخاص الذى تحكّمه نظمه الخاصّه، وعندما اجتهدوا فى نقل صورته موضوعيه له ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

وفى الربع الأخير من القرن التاسع عشر عُقدَ أوّل مؤتمر للمستشرقين فى باريس عام ١٨٧٣م، وتتالى عقد المؤتمرات التى تُلقى فيها الدراسات عن الشرق وأديانه وحضاراته، وما تزال تُعقد حتى هذه الأيام، وفى نهايه القرن التاسع عشر، أصبحت الدراسات الإسلاميه تخصّصاً قائماً بذاته داخل الحركه الاستشراقية العامه، وكان كثير من علماء الإسلاميات والشؤون العربيه فى ذلك الوقت مثل (نولدكه) (Theodor Noldeke) و(جولد تسيهر وفلهاوزن)، مشهورين فى الوقت نفسه، بوصفهم علماء فى الساميات على وجه العموم، أو متخصّصين فى الدراسات العبريه، أو دراسه الكتاب المقدس(١).

### الاهتمام بالتراث الإسلامى

استغرقت الدراسات الاستشراقية حول الإسلام مساحه واسعه من التراث، فعلى الصعيد الاجتماعى كانت لهم دراسات ورحلات استكشافيه لتقاليد وعادات الشعوب الإسلاميه، وعلى الصعيد الأدبى لقد اهتموا بدراسه الأدب العربى فى جامعاتهم ومعاهدهم، وهذه الدراسات كانت تُقدّم كدراسات وتقارير للأنظمه السياسيه الأوربيه فى إداره سياستها فى المستعمرات، فكان التأريخ الإسلامى من

ص: ٢٩

---

١- أنظر: رودى بارت (Rudi Paret)، الدراسات العربيه والإسلاميه فى الجامعات الألمانيه، (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه heodor noldeke)، ترجمه مصطفى ماهر.



المساحات المهمّة في التراث الإسلامي التي تناولها الاستشراق دراسةً وتحقيقاً، فكتب أساتذته الاستشراق ومفكّروه حول التاريخ الإسلامي بشكل واسع، فقد وضع المستشرق الهولندي (دى خويه) (Johanna De Goge) العديد من الكتب الجغرافية والتاريخية، معتمداً على مخطوطات مكتبه ليدن، حيث حقّق كتاب البلدان لليعقوبي، وهو كتاب الجغرافيه الاقتصاديه، وكتاب فتوح البلدان الصغير للبلاذري الذي نشره في ليدن عام ١٨٧٠م، وكتاب تاريخ الرسل والملوك للطبري، وقد نُشر أوّل مرّه من قبل (دى خويه) بالتعاون مع عدد من المستشرقين في ١٥ جلدًا، وأُضيفت له مقدّمه وفهرس في ليدن عام ١٩٠١م، وقام بوضع تقاويم للتاريخ والجغرافيه الشرقيين في ليدن عام ١٨٦٢م في ثلاثه مجلدات.

ويعدّ المستشرق الألماني (Johan Jakob Reiske) المتوفى ١٧٧٤م، أوّل مَنْ اهتمّ بالتراث الإسلامي، فقد حقّق عدداً من المصادر القديمه مثل: تاريخ أبي الفداء، وتاريخ حمزه الأصفهاني، وتعتبر تحقيقاته وترجماته الحجر الأساس في الدراسات العربيّه (١).

وبدأ اهتمام المستشرقين الألمان بدراسه الحضاره الإسلاميه - منذ الحملات الصليبيه الثانيه عام ١١٤٧م - بترجمه الكتب العربيّه، فكانت أوّل ترجمه للقرآن بين عامي ١١٤١ - ١١٤٣م، إلى اللغه اللاتينيه، وقام بذلك (هرمان الدلماشى) (= Hermann Von Dalmatien) وهو راهب (Hermann De Dalmatie) وساهم معه في هذه الترجمه، المستشرق (روبرت روتين) (Robert De Retina) وهو راهب

ص: ٣٠

---

١- أنظر: ستيفان ليدرما، مقاله مدير معهد الدراسات الاستشراقيه في لبنان، مجله التسامح نحو خطاب إسلامي متوازن، العدد ٢٧، عام ٢٠٠٩.

إنجليزية، واشترك معهم راهب عربي أسباني، وقيل: رجل مسلم اسمه محمد، ونُشرت هذه بعد أربعه قرون(١).

ودأب المستشرق الألماني (رايسكه) (Johann Jakob Reiske) على دراسته وتحقيق الأدب العربي، ويعدّ أبرز من أسس الدراسات العربية في ألمانيا، وأمضى جلّ حياته في دراسته العربية والحضارة الإسلامية، ويعتقد بأنّ مجيء النبي محمد(صلى الله عليه وآله وسلم)، وانتصار الإسلام، من أحداث التاريخ التي ليس للعقل أن يدرك مداها، ويرى في ذلك برهاناً ودليلاً على تدبير قوّه إلهيه(٢). وللاستشراق اهتمام بالتاريخ الإسلامي بشكل عام، من حيث دراسته حياة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)، وكلّ ما يتعلق بحياته وشخصه ونبوته وغزواته، حيث كتّب المستشرق الإنجليزي (سير توماس أرنولد) (Thomas Walker Arnold) كتابه (الدعوة إلى الإسلام)، فقدّم الكاتب عرضاً تحليلياً لتأريخ الإسلام، وصوّر انتشاره منذ البعثة وحتى القرن التاسع عشر، ويعدّ من الكتب التي اتّسمت بالموضوعية والإنصاف، حيث يرفض الكاتب فكره أو مقوله انتشار الإسلام بالسيف والخوف.

ثمّ وضع المستشرق الأميركي جورج كتابه (دراسات إسلاميه) الذي بحث فيه ظهور الإسلام، الدولة العربية والحروب الصليبيه، الإسلام في الأندلس، الإسلام والتطوّر، الإسلام في التاريخ الحديث. وكان للمستشرق البلجيكي (أبيل أرمان) (A.Abel) دراسات وتحقيقات كثيره حول الإسلام وتأريخه، وحول شخص النبي الكريم محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) ومنها: الطابع الاجتماعي لأصل تكريم محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) في الإسلام

ص: ٣١

١- أنظر: العقيقي، نجيب، المستشرقون: ج ١، ص ١٢٤.

٢- أنظر: بدوي، أحمد، موسوعه المستشرقين: ص ٢٠٥.

(منوعات سميت)، التبادلات السياسيّة آداب الآخرة في الإسلام، الدراسات الإسلاميّة في بروكسل وجاندا، المعونه الاجتماعيّة في الإسلام.

وبحث المستشرق الأميركي (أدامز تشارلز) (Charles Adams)، أيضاً في مختلف مجالات التراث الإسلامي، والتاريخ الإسلامي، فقدّم بحوثاً متعدّده حول التاريخ الإسلامي، منها: تاريخ الديانات ودراسه الإسلام، المفاهيم الدينيّة الأخلاقيّة في القرآن، وله مقالات علميّة في دوائر المعارف، منها دائره معارف الكتب العالميّة، تحت عناوين عدّه، وهي: الخليفه، الحج، الإسلام، القرآن، محمد. وفي دائره المعارف البريطانيّه له المقالات التاليّه: سلمان الفارسي، المعتزله.

أمّا المستشرق البريطاني (أربري) وهو من المستشرقين المتطّبعين باللغه العربيّه، ويجيد اللغه الفارسيّه، ويرأس قسم الدراسات الشرقيّه، والأفريقيّه عام ١٩٤٦م في جامعته لندن، فقد كتب كتباً عدّه منها: تراث الإسلام، موقف الإسلام من الحرب، الإسلام اليوم، الجزيره العربيّه قبل الإسلام، وفهرس المخطوطات العربيّه والفارسيّه في مكتبته مدرسه الدراسات الشرقيّه والأفريقيّه، وقد ترجم معاني القرآن إلى الإنجليزيّه في جزأين، وطُبع في نيويورك عام ١٩٠٠م، وطُبع مرّه ثانيّه في لندن عام ١٩٥٩م.

وللمستشرق الدنماركي فرانس بوهل (Frantz Buhl) دراسات موسّعه حول التراث الإسلامي والقرآن والتاريخ، وعن حياه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فله كتاب (حياه محمد) في اللغه الدنماركيّه، اعتمد فيه على المصادر العربيّه وأبحاث العلماء والمحدّثين، وصدّره بمقدّمه عن بلاد العرب، ثمّ أضاف إلى كتابه ذيلاً عن دعوه النبي محمد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) إلى الإسلام.

وللمستشرق الفرنسي (درمنجم) (Dermenghem) مؤلفات اختصت بالإسلام وتاريخه، حيث وضع كتابه التاريخي الشهير: (حياه محمد)، ويعدّ أفضل كتاب للمستشرقين حول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وكتاب (محمد والسنة الإسلامية).

وكتب المستشرق الإيطالي (دلا فيد ليفي) (Della Vida, Glevi) أبحاثاً حول النبي والتاريخ الإسلامي، فله تحقيق حول كتاب: أنساب الأشراف للبلاذري، ودراسه حول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأصل الإسلام، وفهرس المخطوطات العربية الإسلامية في مكتبة الفاتيكان. وكتب في دائره المعارف الإسلامية حول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وفي دائره المعارف الإيطالية كتب حول العباسيين وبغداد.

ومن نماذج اهتمام الاستشراق وباحثيه في التراث الإسلامي، المعاجم التي وُضعت في ذلك، حيث ألفت المستشرق النمساوي (زامبور) أو (زامباور فون) (Zambaur, E.Von): معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، وهو معجم تناول التاريخ الإسلامي منذ صدر الإسلام حتى عام 1927م، وقد تبنت جامعة الدول العربية ترجمته، وقام بمهمته الدكتور زكي محمد حسن، وطُبع في مطبعه جامعه القاهرة.

وكان للمستشرق المعروف لامنسي (Lammens) - وهو بلجيكي المولد فرنسي الجنسية وممن عُرف بتعصبه تجاه التاريخ الإسلامي - عدّه كتب ومقالات، تطرق فيها للتاريخ الإسلامي وأحوال رجاله، ومن مؤلفاته: سنّ محمد وتاريخ السيره، الجزيره العربية قبل الهجره، خصائص محمد بحسب القرآن، مهد الإسلام والجزيره العربية الغربية قبل الإسلام، فاطمه وبنات محمد.

وللمستشرق الإسباني (بوش فيلا) (Bosch Villa) مؤلفات في التراث الإسلامي، منها: خطاب حول الآداب الإسلامية القديمه، كتاب المسلمون

جغرافياً، وهو كتاب بحث في: (التاريخ، المساحة، الإعمار، الكثافة السكانية، التاريخ الثقافي والديني، وثائق ومسكوكات...)، وكتب في دائره المعارف الإسلاميه مقالات منها: من أجل مفهوم جديد لتأريخ الإسلام.

كانت هذه نبذه مختصره عن نتاج المستشرقين حول التراث الإسلامى عمومًا بما يتناسب وحجم تحقيقنا حول هذا الكتاب، وبعد هذه الإطلاله السريعه، نعرض نتاجات الاستشراق حول التشيع، على نحو الاختصار؛ حيث لا يتسع المقام لأكثر من هذا.

### نتائج المستشرقين حول التشيع

بدأت أقلام الاستشراق تتجه نحو الكتابه والتحقيق في المذاهب والفرق الإسلاميه، وكان التشيع من بين المذاهب الإسلاميه التى تناولها الجهد العلمى الاستشراقى، مع ما فى الكتابات من ملاحظات، إمّا حول رؤيه الكاتب ونظرته تجاه التشيع، أو عدم اطلاعه الكامل عن التشيع، وهنا نقدم عرضاً لأهمّ ما كُتب حول التشيع فى مختلف المواضيع بأقلام الاستشراق قديماً وحديثاً، ففى عام ١٨٧٤م كتب المستشرق (جولد زيهر) (Goldziher): آداب الجدل عند الشيعة، وبحوث حول الشيعة، والصحيفه السجديه فى المجله الشرقيه الألمانيه.

وكتب المستشرق الألمانى (هور فيتش جوزيف) (Horowitz J) فى تاريخ الشيعة، وأصل التشيع وأخباره وحوادثه، وترجم إلى الألمانيه القصائد الهاشميات للكيميت.

وكذلك للمستشرق (أبيل أرمان) (A.Abel) بحوث فى إمامه الشيعة، وللمستشرق الأميركى (أدامز تشارلز) جوزيف عدّه كتابات حول التشيع، فقد كتب حول الشيخ الطوسى بحثاً تحت عنوان: الشيخ الطوسى ومساهمته فى نظريه الشيعة لأصول الفقه.

وكتب المستشرق (بوهل) حول تاريخ الشيعة، فوضع كتابه نهضة الشيعة في الدولة الأموية وكتاب: على مدعيًا وخليفه.

ووضع المستشرق البريطاني (دونا لدسون) (Donaldson) أبحاثاً تطرّق فيها إلى عقائد الشيعة، تحت عنوان: عقيدة الشيعة في الإمامه، عام ١٩٣١م، وعقيدة الشيعة، عام ١٩٣٣م.

وتناول (زوبرنايم) (Sobernheim) التشيع من خلال أبحاثه، فقدّم دراسه عن الشيعة، وكتب حول الشيعة في حلب.

وقدّم المستشرق الألماني (سبر نجر) (Spren Ger) بحثاً إحصائياً فهرس فيه كتب الشيخ الطوسي. وممّن كتب في عقائد الشيعة المستشرق (ج. فايدا) (Vadja,G)، فقد كتب حول: إمامه الشيعة.

ومن المستشرقين المعاصرين الذين كتبوا حول التشيع: المستشرق الألماني (هنز هالم)، حيث كان له كتاب: التشيع، بحث فيه كلمه الشيعة اصطلاحاً، وتطرّق فيه إلى خلافه الإمام علي، حيث يقول: إنّ الشيعة تعتبر أنّ هذا الأمر قد جاء متأخراً جداً؛ حيث إنّ النبي قد صرّح من قبل بأنّ الإمام علياً خليفته وإمام الأئمة.

وللمستشرق (اندره نيومن) (Andrew J. Newman) كتاب تحت عنوان: عصر تكوّن التشيع الإمامي الاثنا عشرى، يتناول فيه التشيع في بغداد في القرن الثالث، وأبرز مدارس الحديث في بغداد وقم.

وكتاب: الشيعة في العالم صحوه المتبعدين واستراتيجيتهم (لفرنسوا تويال)، تضمّن إضافه لتطرّقه لعقائد الشيعة، إحصاءات لتواجد وعدد الشيعة في العالم، وفرقهم.

ونكتفى بهذا القدر من عرض ما جاءت به أقلام المستشرقين حول التشيع طلباً للاختصار؛ لأننا لو استغرقنا بالحديث حول مؤلفات وأبحاث الاستشراق حول الشيعة سنحتاج إلى مجلد أو عدّة مجلدات، وأخيراً نوّد الإشارة إلى مسأله علميه مهمه، وهى أنّ ما كتبه الغرب عن مذهب أهل البيت، كانت تشوبه الإخفاقات؛ لأسباب عديده، منها: عدم الاطلاع بشكل كامل على مصادر الفكر والفقّه المعتمده لدى المذهب، ومنها أسباب مرحليه كما لو كتبت فى مرحله تحمل طبيعه العداة والتبشير. ونريد القول: إنّ عالمنا اليوم أصبح الاطلاع فيه من أيسر الأمور، فمن الواجب العلمى أن يطلب الكاتب الغربى المصدر الأصيل لفكر أهل البيت سواء المكتوب منه أو من خلال المفكرين البارزين؛ كى يعطى نتاجه العلمى ثماراً علميه واقعيه بعيدة عن الإجحاف.

### نافذة على البنيوية

شغلت دراسه اللغه المفكرين والباحثين منذ زمنٍ طويلٍ، كما نالت دراسه الأدب الذى اتّخذ من اللغه صوراً له حظاً أوفر من العنايه والاهتمام، وبما أنّ الدارسين للأدب ينطلقون من تصوّراتٍ مختلفه، ويحملون أيديولوجيات متعدّده؛ فقد تعدّدت المناهج وتنوّعت. ومن بين هذه المناهج (المنهج البنيوى) الذى كانت نشأته فى الغرب، وأرسى (فرديناند دى سوسير) (Ferdinand De Saussure) دعائمه كمنهج يدرس اللغه (1)، ثم استفاد منه النقاد واستثمروا مبادئه فى دراسه الأدب.

ص: ٣٦

ولإيضاح الفكره نقول: لفظه (بِنْيَوِيَّه) من حيث اللغه اشتقت من كلمه (بنيه)، ويسقطها البنيويون على كل ظاهره إنسانيه كانت أم أدبيه. ولأجل دراستها يجب تحليلها أو تفكيكها إلى عناصرها المؤلفه منها، دون النظر إلى أيه عوامل خارجيه عنها.

اختلف النقاد في بيان مفهوم البنيويه، وأوردوا له تعريفات مختلفه، لكنّها على العموم وفي معناها الشامل: طريقه بحث في الواقع، لا في الأشياء الفرديه بل في العلاقات بينها.

ومن أبرز ما قرره (دى سوسير) مبدأ: (اعتباطيه الرمز اللغوي)، وهو يعنى: أنّ أشكال التواصل الإنساني ما هي إلّا أنظمه تتكوّن من مجموعه من العلاقات التعسفيّه، أي: العلاقات التي لا ترتبط ارتباطاً طبيعياً أو منطقيّاً أو وظيفيّاً بمدلولات العالم الطبيعي، وأنّ كلّ نظام لغوي يعتمد على مبدأ لا معقول من اعتباطيه الرمز وتعسفيّه، أي تماماً كما يعتبط العقل الجمعي - عند دوركايم - يفرض على الناس ما هو خارج عن ذواتهم، ومن هنا انبعث فكره (السيمولوجيا) أي: علم الدلاله، أو العلامه والإيحاء، وتطوّرت فيما بعد.

ولقد آمن رواد النقد البنيوي بأهميه تحليل العلقه بين (لغه) الأثر و(الأثر) نفسه؛ للكشف عن معانيه الخفيّه، والتخلّي عن الفهم الإجمالي المباشر الذي يمارسه السواد الأعظم من النقاد التقليديين. وعلى ذلك فإنّ تحليل النصّ بنيويّاً يتحقّق بارتداد عالم (الأثر) للنصّ، على ضوء طبيعه لغته الرمزيّه، والتخلّي عن واقعه وعناصر خيالاته.



وتعنى البنيويّه عند (جورج لوكاش) (Georg Lukacs): استخدام اللغه بطريقه جديده بحيث يثير لدينا وعياً باللغه من حيث هي لغه، ومن خلال هذا الوعي يتجدّد الوعي بدلالات اللغه، هذا الوعي الذى تلمسه العاده والرتابه. وهذا ما يراه الكثيرون. وأمّا (ليفى شتراوس) (Levi Strauss) فقد ذهب إلى أنّ البنيويه يمكن تطبيقها فى أى نوع من الدراسات، وقد حدّد البنيه بأنها: «نسقٌ يتألف من عناصرٍ يكونُ من شأنِ أيّ تحولٍ يعرضُ للواحدِ منها أن يُحدثَ تحوُّلاً فى باقى العناصرِ الأخرى»(١).

وكان النقاد العرب - شأن نظرائهم البنيويين الغربيين - يعدّون النصّ بنيه مغلقه على ذاتها ولا يسمحون بتغيّر يقع خارج علاقاته ونظامه الداخلى، فكان لهم فى تعريفها آراء:

منهم من عرّف المنهج البنيوى بأنه: الولوج إلى بنيه النصّ الدلائليه من خلال بنيته التركيبية. ومنهم من يرى أنّ المنهج البنيوى يعتمد فى دراسه الأدب على النظر فى العمل الأدبى فى حدّ ذاته، بوصفه بناءً متكاملًا بعيداً عن أيّ عوامل أخرى، فأصحاب هذا المنهج يعكفون من خلال اللغه على استخلاص الوحدات الوظيفيه الأساسيه التى تحرّك العمل الأدبى(٢).

ومنهم من يعتقد أنّ المنهج البنيوى منهجٌ فكرى يقوم على البحث عن العلاقات التى تُعطى العناصر المتّحده قيمه، ووصفها فى مجموعٍ منتظمٍ ممّا يجعل من الممكن إدراك هذه المجموعات فى أوضاعها الداله.

ص: ٣٨

---

١- المصاروه، ثامر إبراهيم محمد، البنيويه فى النقد العربى الحديث، ص ١٦-١٣.

٢- المصدر السابق: ص ١٢-١٠.

ومنهم من يعتبر البنيويّه طريقه وصفيّه في قراءه النصّ الأدبيّ تستند إلى خطوتين أساسيتين هما: التفكيك والتركيب، كما أنّها لا تهتمّ بالمضمون المباشر، بل تركّز على شكل المضمون وعناصره وبناءه التي تشكّل نسقيّه النصّ في اختلافاته وتآلفاته، ويعني هذا أنّ النصّ عبارة عن لعبه الاختلافات ونسق من العناصر البنيويّه التي تتفاعل فيما بينها وظيفياً داخل نظام ثابت من العلاقات والظواهر التي تتطلّب الرصد المحايد، والتحليل من خلال الهدم والبناء، أو تفكيك النصّ الأدبيّ إلى تفصيلاته الشكليّه وإعادة تركيبها، من أجل معرفه ميكانيزمات النصّ ومولّداته البنيويّه العميقه؛ لفهم طريقه بناء النصّ الأدبيّ.

وهنا يمكن القول: إنّ البنيويّه جاءت لتكون منهجاً ونشاطاً وقراءهً وتصوراً فلسفياً يقصّي الخارج والتاريخ والإنسان، وكلّ ما هو مرجعيّ وواقعيّ، ويركّز فقط على ما هو لغويّ، ويستقرئ الدوالّ الداخليّه للنصّ دون الانفتاح على الظروف السياقيه الخارجيه التي لعلّها قد أفرزت هذا النصّ من قريبٍ أو من بعيد.



حينما شرعتُ بكتابه هذه الأطروحة، كان في ذهني أنها ستكون محلّ اهتمام مجموعتين من القراء، علاوةً على أولئك الذين يُعنون بتاريخ الأديان عموماً، فالمجموعه الأولى من القراء تشمل أولئك الذين لهم اهتمام خاصّ بتاريخ الإسلام في أوائل ظهوره، وخاصّةً المعنيين بتاريخ واقعه كربلاء، وما تحمله هذه واقعه من تأويلات.

والمجموعه الثانيه من القراء تشتمل على المهتمين بالنظريه البنيويّه (١) التي أوجدها ليفي شتراوس (٢)، وإمكانية تطبيقها على أنماط جديده من البحوث.

ومع الشروع بالعمل، بدأت أدرك أنّ هذين الاهتمامين وللأسف لا يكادان يجتمعان أو يتقاربان عند نفس الشخص، ولهذا السبب أدركت أنّه من الواجب عليّ أن أبدال قصارى جهدي واهتمامي في شرح وتوضيح الأمور، ولو أنّ هذه الشروح قد تبدو لأوّل وهله غير ضروريّه في نظر بعض القراء. كما أرجو من القارئ الذي يملُّ من قراءه فقره ما في هذا الكتاب أن يتحوّل إلى فقره أخرى تكون أكثر تشويقاً من سابقتها.

استفاداتي من العربيّه كانت وفقاً للطريقه الأنجلوسكوئيّه (٣)، وأمّا استشهادي

ص: ٤١

١- سيأتي بحث هذه النظرية بشكل مفصل.

٢- كلود ليفي شتراوس عالم انثروبولوجي فرنسي وأحد أعمده الفكر البنيوي وتنسب له النظرية البنيوية.

٣- وتبني على الرجوع إلى العرف.

من القرآن، فاعتمدت فيه على ترجمه (آربرى) (Arberry)، والتواريخ المتعلقة بالتاريخ المبكر والتقليدى للإسلام فى عصره الأول جاء ذكرها على نحوين:

الأول: حسب التقويم الإسلامى.

الثانى: حسب التقويم المسيحى (الميلادى)

وعلى هذا، فإنَّ سنه وفاه النبىِّ محمدٍ جاءت هكذا: (١١/٦٣٢) وأما فى الحالات الأخرى فقد تمَّ ذكر التواريخ المسيحيه فقط.

وطوال السنوات الكثيره التى احتجتها لكتابه هذا العمل بشكلٍ أو بآخر، ساهم عدد من الناس فى إظهار الكتاب على ما هو عليه الآن، فأخذ بعضهم على عاتقه مهمه تدريسيه فى مختلف مراحل دراسية لئيل شهادة الدكتوراه بأمانه ودقه، وأذكر منهم المرحوم البروفسور (يان بيرجمان) (Prof. Jan Bergman)، من قسم اللاهوت فى جامعه أوبسالال والبروفسور (إينار ثوماسن) (Prof. Einar homassen)، من قسم الدراسات الكلاسيكيه والروسيه وتاريخ الأديان فى جامعه بيرجن (University Of Bergen)، والبروفسور (جدمار أنير) (Prof. Gudmar Aneer)، من قسم العلوم الإنسانيه واللغات فى جامعه دالارنا (Dalarna University College)، والبروفسور (هاكان ردفنج) (Prof. Håkan Rydving)، من قسم الدراسات الكلاسيكيه والروسيه وتاريخ الأديان فى جامعه بيرجن، ومن ثمَّ البروفسور (ماتياس جاردل) (Prof. Mattias Gardell)، من قسم اللاهوت فى جامعه أوبسالال (Uppsala University). وإئى لممتنُّ جدًّا للنقد البناء والمساعدته والتشجيع الذى تلقيتُه من هؤلاء جميعاً.

ولا أنسى الدكتور تشارلز أمجد على (Dr. Charles Amjad-Ali)، مدير مركز الدراسات المسيحيه فى راولبندى فى الباكستان، الذى جعلنى أدرك أنَّ الشيعه ليست فرقه ضاله فى الإسلام، وإنما هى تأويل تطبيقي مزدهر لتعاليم الإسلام المتوارثه،

وإنها حقاً تستحق الدراسة.

كما قام عدد من الأساتذة بالقراءة والتعليق على النسخ الأولى للمقاله، تمت بعد ذلك إعادته كتابتها بشكل موسّع ومفصّل لتصبح على ما هي عليه اليوم (وهي هذا الكتاب)، وهؤلاء الأساتذة هم: الدكتور (كلايس هلجرن) (Dr. Claes Hallgren)، من قسم الثقافه والإعلام في جامعه دارنا (Dalarna University College)، والدكتور (جوديث يوزيفسن) (Dr. Judith Josephson)، من قسم اللغات الشرقيه والأفريقيه في جامعه جوتبورغ (Göteborg University)، والدكتور (أولريكا مورتسن) (Dr. Ulrika Mårtensson)، من قسم علم الآثار والدراسات الدينيه في جامعه النرويجيه للعلوم والتكنولوجيا في تروندهيم (Norwegian University Of Science And Technology، Trondheim)، والدكتور (كارين سبور) (Dr. Karin Sporre)، من قسم إعداد المعلمين في السويد والعلوم الاجتماعيه في جامعه أوميو (Umeå Univer).

كما قرأ هذه الأطروحه البروفسور (ليف ستنبورغ) (Prof. Leif Stenberg)، من مركز اللاهوت والدراسات الدينيه في جامعه لوند (Lund University)، وكتب عنها ملاحظات قيمه من أول مسوده للمخطوطه الكامله، من وجهه نظر أستاذٍ متخصصٍ في الدراسات الإسلاميه، وذلك من خلال حلقة دراسيه أُقيمت في جامعه أوبسالا.

كما أشمل بشكري الجزيل الدكتور لوسيان سكوبلا (Dr. Lucien Scubla)، من مركز بحوث نظريه المعرفه التطبيقيه في مدرسه العلوم التطبيقيه في باريس؛ إذ قام مشكوراً بقراءه المخطوطه كامله، والتعليق عليها من وجهه نظر أستاذٍ في النظرية البنيويه.

كما أعاننى السيد يوجين رابى (Mr. Eugene Rapi) على تقويم النصّ الإنجليزي للصفحتين الأوليين من الكتاب؛ إذ إننى قد كتبتّه باللغه السويديّه منذ سنين طويله، ثم تُرجم إلى الإنجليزيّه.

وممّا يؤسف له أنّه لم تسنح لى الفرصه لمراجعه وتدقيق ما عدا ذلك من النصّ الإنجليزي؛ ولهذا فإنّ القراء المتقنين اللغه الإنجليزيّه سوف يضعون أيديهم على أغلاط كثيره، ممّا يدعونى للاعتذار إليهم عن ذلك.

أمّا أصدقائى وزملائى فى قسم الدراسات الدينيه فى جامعه دارلانا، فلم يتوقف دعمهم لى، وكانوا دائماً مصدر تأييد لى، وخاصّه فى السنتين الأخيرتين حين دخل هذا العمل فى مرحله جديده.

وبالتالى، فإننى أقدم شكرى الجزيل (للدكتور تورستن بلومكفيست) (Dr. Torsten Blomkvist)، والبروفسور ليسيوت فريسك (Prof. Liselotte Frisk)، والدكتور

يوهانا جوستافسون لوندبيرغ (Dr. Johanna Gustafsson Lundberg)، والسيد

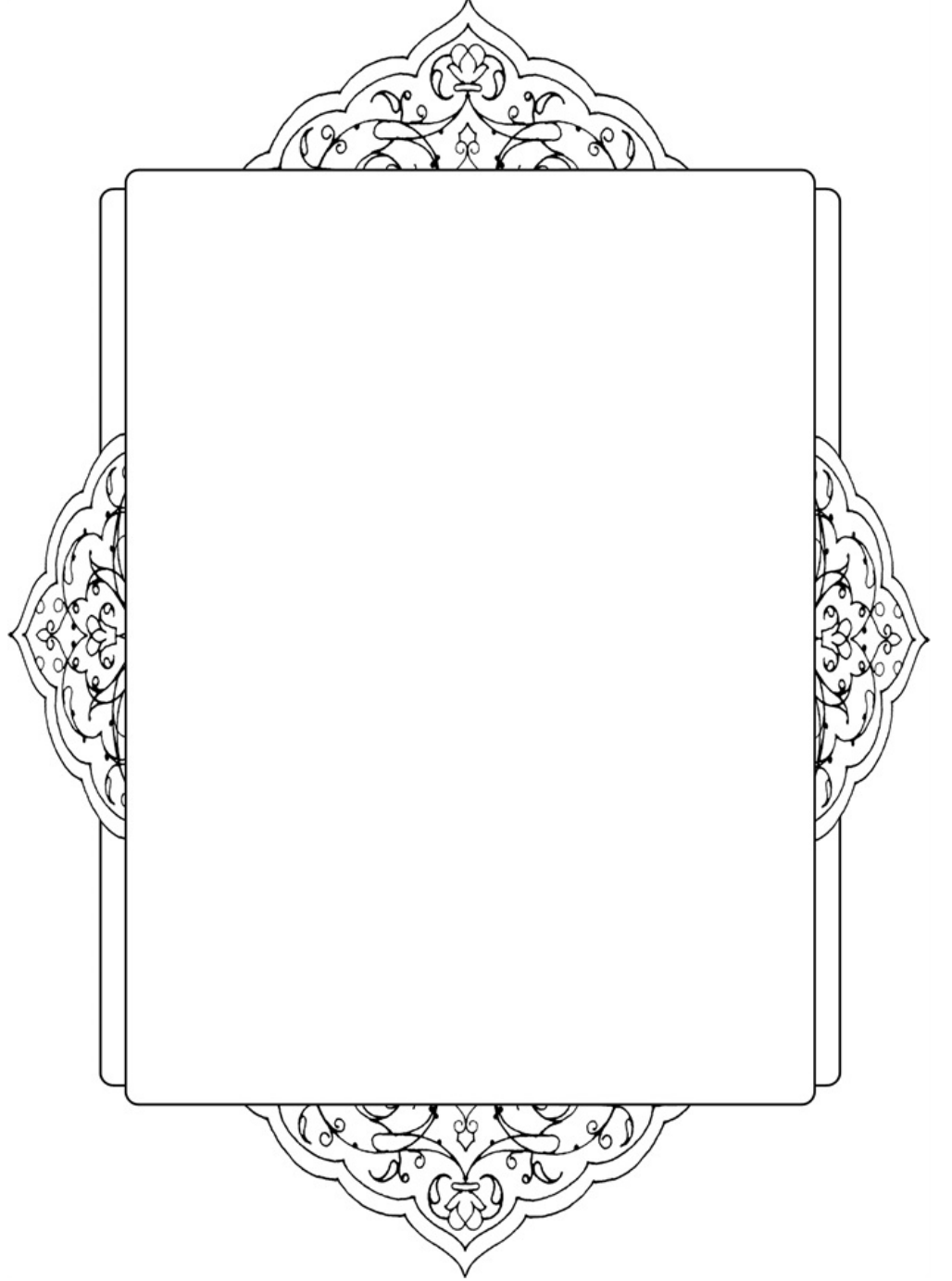
ميخائيل توفيو (Mr. Michael Toivio)، والسيد هانا تروتسيغ (Ms. Hanna Trotzig) والسيد جى تورنيجرن (Ms. Gull Törnegren)، والسيد لينا أوهمان هالينغ (Ms. Lena Åhman Halling). كما أبدى كثير من زملائى دعمهم لى من أقسام أخرى من جامعه دارلانا، وهم أكثر من أن أتى على ذكر أسمائهم هنا؛ لذا فأنا أقدم لهم جميعاً شكرى وامتنانى.

مدينه فالون (Falun)

كانون الثانى/ ٢٠٠٧

تورستن هايلين (Torsten Hylén)

ص: ٤٤







مواقف سيارات الأجرة في مركز مدينه هاشي - في راولبندی في الباكستان - وتقاطع الفيل في سوق سدار، في هذا المكان تتلاقى ثلاثة طرق ضيقه، حيث ترى ساحه مفتوحه بين البيوت، وفي وسط التقاطع كانت هناك جزره وسطيه مظللّه، لطالما ظننتُ أنّها قد أُعدّت لكي يقف تحتها شرطى المرور من أجل أن يقوم بعمله لتنظيم المرور، ولكنني لم أر قطّ أنّها استخدمت لهذا الغرض!

أمّا الآن، فقد وُضع ميكروفون هناك ومكبرات للصوت على سقف المظللّه، ترجلتُ من سيارتي، ووقع نظري على بعض الأصدقاء الذين وضعوا مصاطب لهم في مكان، حيث تطلّ إحدى تلك الطرقات الضيقه على الساحه، ثمّ حيّوني وقدموا لي كرسيّاً لأجلس عليه، وكان الجو السائد ينمّ عن ترقّبٍ لحدثٍ ما، وما كان التوتر الظاهر على وجوه المجتمعين هناك ليخفي على أحد.

وبدا أنّ العدد الكبير من الشرطه الذين كان بعضهم متسلّحاً بكلّ أنواع الأسلحه، قد أمروا بالوقوف على جميع جوانب الساحه، وقد كانوا على أهبه الاستعداد لمواجهه أيّ عملٍ قد يعكّر صفو النظام هناك.

ثمّ سألت صديقي نعمان، وهو من المسلمين السنّه: لأيّ سببٍ كان هو وعائلته يقفون بجوار المصطبه التي أعدّوها وزينوها بأكواب الماء، كي يقدّموها مجاناً خلال ذلك المهرجان الشيعي الخالص؟!

فأجابني بأنّ سرد عليّ قصّه الإمام الحسين حفيد النبيّ محمّد، وكيف هاجمته وحاصرته قوات الخليفه يزيد في صحراء كربلاء في العراق، حيث حُرّموا من الماء.

وهكذا فلقد أصبح من السُّنَّة - أى: عقيدته مقدَّسه يجب اتِّباعها - أن يكفِّروا عن ذنبهم هذا ببذل الماء(١) للذين يحيون ذكرى مقتل الحسين وأنصاره. ثمَّ علمتُ بعد ذلك أنَّ الحسين هو شخص مقدَّس عند أهل السُّنَّة أيضاً وخاصَّةً في جنوب آسيا.

اليوم كان التاسع من المحرَّم، ولقد كانت هذه أوَّل مرَّة لى أحضر فيها وأشهد تلك الشعائر الشيعيَّة التى لطالما قرأت عنها، وعلى بُعد بضع مئات من الأمتار بالقرب من المسجد الشيعى، رأيت أنا وأصدقائى راياتٍ سوداء وحمراء مرفوعة، وكان يتبعها موكب منظَّم، ثمَّ سمعنا أصواتاً متناسقه، فتحركنا أنا وصديقى نعمان للأمام، لنرى أنَّ مصدر تلك الأصوات كان مجموعته كبيره من الرجال الذين كانوا يضربون بأيديهم على صدورهم الحاسره، على إيقاع رجال آخرين كانوا يُنشدون قصائد فى رثاء الإمام الحسين(عليه السَّلام)، ثمَّ تشكَّلت حلقة من الناس بالقرب منَّا، وكان الذين يحيطون بهذه الحلقة ينشدون بصوت واحد متناغم: (يا حسين، يا حسين).

ثمَّ رأينا فى وسط تلك الحلقة شائين متقابلين، لم يتجاوز عمرها العاشره أو الثانيه عشره، ولم يرتديا قمصاناً، يمسكون بأيديهما سوطين صُنعا من سلاسل تنتهى بشفرتٍ حاده، وكلِّما ازدادت صيحات الجمع الذى كان يطوقهم حدةً، بدأ الفتيان بضرب بدنيهما بالسلاسل التى فى أيديهم حتى تسيل الدماء من ظهريهما،

ص: ٤٨

١- إنَّ ظاهره بذل الماء فى المراسم الحسينيَّة عند الشيعة لا تنطلق من فكره التكفير عن الذنب؛ لأنَّ الأجيال التى تحيى الذكرى لم تكن حاضره فى واقعه كربلاء، حتى يُقال: إنَّها ارتكبت ذنباً وتريد أن تكفِّر عنه ببذل الماء. إضافة إلى أنهم يبذلون الطعام وكل غال ونفيس من أجل إحياء ذكرى الحسين(عليه السَّلام)، فهذه الظواهر تجسد أهداف وأخلاق الإمام الحسين(عليه السَّلام) التى قام بنهضته لأجلها، وتكشف عن مدى اللؤم الذى تكتنفه شخصيه أعدائه، وبعدهم عن المبادئ الإنسانيه. (المحقق).

وما أن تمرّ نصف دقيقه أو أكثر بقليل حتّى يفقد الفتيان قدره على تحمّل أيّه ضربات أخرى، ويتوقفان عن جلد نفسيهما بتلك السلاسل مع خفّه شدّه الصيحات حوليهما.

وبعد ذلك بقليل، تشتد مرّه أخرى حدّه صيحات: (يا حسين، يا حسين)، ويبدأ الفتيان بالضرب مرّه أخرى، ولا تتوقّف نظره أحدهما للآخر، وكأنّ أحدهما يريد أن يستبين إن كان الآخر سيتوقف أولاً قبل صاحبه(1).

ثمّ غادرت أنا ونعمان المكان وعدنا إلى تلك المصطبه، حيث كان أصدقائي قد شرعوا بتوزيع المياه، وعصير الليمون في أكواب صغيره صنعت من الفخار؛ كي يرووا ظمأ المارّه.

وبعد هنيهه، اقترب الجمع منّا أكثر وتوقّف في مركز ساحه (هائى)، فجلس عدد كبير منهم هناك، بينما تقدّم عدد آخر من المصطبه كي يشربوا.

ولقد وقع نظرى على عدد من الرجال بدت ظهورهم حمراء وكأنّها قطع من الدماء بسبب ضرب أنفسهم بتلك السلاسل، إذ أُصيب اثنان أو ثلاثه منهم بالإغماء بسبب نقص الدم، فأُسرع بهم إلى مشفى كان قريباً من مكان الحدث، ثمّ بدأ رجل بإلقاء كلمه من جهاز مكبر الصوت في مركز الازدحام المرورى، ثمّ جاء رجل آخر فأنشد قصيده في رثاء الحسين، كانت كلماته تدور حول مأساه كربلاء، ثمّ تقدّم مُلاً - خطيب دينى - ليلقى خطبه، ورغم أنّى لم أفهم ما كان يقوله ذلك الخطيب، ولكن الجمع المحتشد كانوا بين فينه وأخرى يرفعون أصواتهم بالنداء: (يا

ص: ٤٩

---

١- هذا المظهر وغيره من المظاهر الأخرى التى لم تبرز عند عموم الشيعه، واقتصرت عند بعض البلدان، إنّما تعدّ من تقاليد تلك الشعوب لا من الشعائر التى لها مستند شرعى متفق عليه عند الشيعه؛ لذلك يقوم بها بعض الشيعه دون بعض. (المحقق).

علی) أو (یا حسین)، وفي مكانٍ ما خلف تلك الساحة كانت النساء يبكين.

وكان الجو متوتراً، وقد فهمت الآن كيف يكون من السهل أن تُعبأ الجماهير من خلال الرمزيّة الفعّالة الموجوده بشكلٍ ملحوظ في قصه كربلاء، وهو عين ما حدث عند انطلاق الثورة الإيرانيه في العام (١٩٧٩-١٩٨٠م)، عندما أُعطى الشاه دور يزيد الخليفه الفاسد، والشعب أخذ دور الحسين، وبهذا أصبحت الشهاده وسيله شرعيه في الكفاح ضدّ النظام الفاسد الذي كان يحكم البلاد(١).

ثم استغرقت خطبه المُلا ما يقارب النصف ساعه، ثم بدأت الجموع بالتفرّق حال انتهاء الخطبه، ولم يستمر بالتجمهر سوى قسم من تلك الجموع، بينما عاد الأكثرية إلى بيوتهم.

وفي آخر صفوف تلك الجموع وقع نظري فجأه على حصان أبيض، قد تمّ تزيينه بشكلٍ جميل، فبدأ أصدقائي بتفسير ذلك المنظر لي بالقول: إنّ الحصان يمثّل ذا الجناح، وهو الجواد الذي كان الحسين يمتطيه في معركة كربلاء، ثمّ اجتمع عدد كبير من الناس حول ذلك الحصان، وكان أكثر المجتمعين من النسوة كان الحصان مغطّى بقطعه قماش أبيض مضرّجه بالدماء، وتعلوه أكاليل من الزهور والورود، كما رُفعت على سرجه عصاً طويله تنتهي بتمثال يشبه اليد مصنوع من المعدن، والأصابع في تلك اليد المعدنيه تمثّل أفراد العائله المقدّسه الخمسه، أهل بيت محمّد، وهم: (محمّد، وعليّ، وفاطمه، والحسن، والحسين).

فالنسوة اللائي اجتمعن حول الحصان كنّ يدعين ويبكين، بينما كان هناك عدد

ص: ٥٠

---

١- كانت ثوره الإمام الحسين (عليه السّلام) على مرّ التاريخ ملحمةً ونبراساً لكثير من الثورات التي تنهض ضدّ الحكومات الظالمه، والثوره الإسلاميه في إيران في هذا العصر واحده منها، والجدير بالذكر أنّ أحداثها كانت مترامنه مع ذكرى شهاده الإمام الحسين (عليه السّلام).

كبير من الناس يعطون الصدقات لمستحقّيها(١) الذين أحاطوا بالحصان.

وقد قيل لي: إنّ الله يستجيب لتلك الدعوات التي تُتلى عند ذى الجناح(٢) أكثر من غيرها التي تُتلى في أماكن أُخرى، ثم تحرك الحصان وتحرك الجمع معه، وعدنا نحن إلى جوار تلك المنصّه التي جُمعت وخلا المكان من الناس عند حلول الظلام.

وفي اليوم التالي، سوف يعاد نصب تلك المنصّه مرّة أُخرى؛ لكي يقدّم الطعام للحشود التي ستجتمع هناك بعدد أكبر؛ لأنّ اليوم التالي سيصادف ذكرى مقتل الحسين.

لقد أثرت بي كثيراً هذه الحادثة التي شهدتها في راولبندى في شهر حزيران من العام (١٩٩٣م)، إذ أصبحت مفتتناً بتلك النوبة الجنويّة، وبذلك التفاني والإخلاص اللذين أظهرهما أولئك الناس، إلّا أنني لم أشعر بالارتياح لمنظر الدماء والألم الذي ظهر هناك(٣).

فإنّ ما تعلّمته وشاهدته في الباكستان من قبل - وحتى ما تعلّمته أكثر بعد حضوري شعائر محرّم من العام (١٩٩٣م) - قد جعلني أدرك مدى العمق والتأصل

ص: ٥١

١- المقصود به النذر لله والهدايا التي يقدّمها الناس في هذه المناسبة لقضاء حوائجهم.

٢- إنّ مثل هذه المراسم هي بالحقيقة تصوير فني ينقل المشاهد بمشاعره إلى تلك الأحداث، فيجعله أكثر حماساً وأكثر انفعالاً وتفاعلاً مع قضيه الحسين (عليه السّلام)، أمّا استجابته الدعاء إلى جانب (ذى الجناح) فهو اعتقاد عامّي (أي ليس له مستند شرعي)، نعم وردت أخبار بأنّ الدعاء مستجاب يوم عاشوراء. (المحقق).

٣- أمّا الاستنتاج الذي توصلت إليه حين مراقبتي للأجسام التي كانت متأثرة بضربات الشياطين، فهو أنّ تلك الطقوس لا بدّ أن تكون موجعه جداً. ولكن الواقع كما يقول فيرنون شوبل الذي قام بدراسه لطقوس الشيعة في الباكستان معتمداً على ملاحظاته الشخصيّة، وعلى عددٍ من المقابلات التي أجراها، حيث اتفق معظم المشاركين بتلك الطقوس على أنّ تلك الممارسات لا تسبب أيّ ألم جسديّ لهم. أنظر: كتاب الأداء الديني (Religious Performance) لكاتبه فيرنون شوبل: ص ١٤٦.

الذي خَلَفْتُهُ قِصَّةَ الْحُسَيْنِ وَمَوْتِهِ فِي كَرْبَلَاءَ فِي النَّظَرِ الْعَالَمِيِّ لِلْمُسْلِمِينَ الشَّيْعَةِ، وَفِي ضَمَائِرِ الشَّيْعَةِ أَنْفُسِهِمْ؛ إِذْ إِنَّ هَذِهِ الْقِصَّةَ أَنْشَأَتْ أُنْمُودَجًا مَرْكَزِيًّا يَحْمِلُهُ كُلُّ شَيْعِيٍّ مَعَهُ، سِوَاءَ أَكَانَ رَجُلًا أَوْ امْرَأَةً، وَهُوَ أُنْمُودَجٌ لِرَمُوزٍ وَقِصَصٍ وَطُقُوسٍ وَمَوَاقِفٍ وَقِيمٍ لَا تَرْتَبِطُ بِالْحُسَيْنِ وَشَهَادَتِهِ فَقَطْ، وَإِنَّمَا تَرْتَبِطُ بِكُلِّ أَفْرَادِ آلِ النَّبِيِّ وَمَعَانَتِهِمْ.

وهكذا، فإنَّ لتلك المراسيم والشعائر التي أتينا على ذكرها آنفًا، جذورها التي استمرت لعقود بعد موت النبي محمد في السنة الحادية عشرة للهجرة (٦٣٢ ميلاديَّة)، ولم يتوقف سرد قصَّة مأساه كربلاء بين المسلمين أبدًا رغم اختلاف انتماءاتهم المذهبيَّة، وإن كانت تُروى بصورة خاصَّة بين المسلمين الشيعة، وقد سَطَرَتِهَا الكُتُبُ فِي نُسْخٍ لَا تُعَدُّ وَلَا تُحْصَى مِنْذُ فَجْرِ الْإِسْلَامِ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا.

من أقدم أشكال سرد هذه المأساه، وأطولها وأكثرها استرسالًا وتفصيلًا ما كتبه الطبري المتوفى سنة (٣١٠هـ / ٩٢٣م)، وهو فقيه ومتكلم ومؤرِّخ لا ينتمي إلى الطائفة الشيعيَّة؛ وعليه نعتمد في استقصائنا لهذه المأساه في الرسالة التي بين يدي القارئ(١).

ص: ٥٢

١- حين يرد اسم (مأساه كربلاء) في كتابي هذا، فإنِّي أعني بها قصَّة مقتل الحسين كما نعرّفها نحن بشكلها العام، وكما نروي أيَّه قصَّة مأساويَّة أُخرى، أي أننا نفهم منها بأنَّها قصَّة لها بدايتها، وحبكتها المركزيَّة، ونهايتها المأساويَّة، وقد رويت هذه المأساه مرارًا وتكرارًا بأشكال تتفاوت في السرد والتفاصيل، فمثلاً: رواها أبو مخنف، والطبري، وآخرون كثيرًا. وقد يفهم بعض الناس من مأساه كربلاء بأنَّها تأسيس لنظرتهم لمثل هذه الحكايات، ما يوافق النظره العامه لمثيالاتها عالميًّا، وبذلك ينظرون إليها على أنَّها تمثِّل حاله أُطلِقَتْ عليها في هذا الكتاب اسم (أسطورة)، كما ستأتي على تفصيلها قريبًا في أحد فصول هذا الكتاب. أمَّا بالنسبة للآخرين منَّا، فإنَّ هذه القصَّة ليست أكثر من مجرد قصَّة، مع كونها قصَّة مثيرة ومأساويَّة بحقٍّ، وتستحقُّ أن تنال بجداره وصف مأساه مشوقه (دراما). للاطلاع أكثر على ما تعنيه كلمة (دراما) وعلى استخدام هذا المصطلح، نحيل القارئ إلى كتاب: الفكر الإسلامي السياسي الحديث (Modern Islamic Political Thought) للكاتب عنایت (Enayat): ص ١٨١-١٩٠.

ومن أجل القراء الذين ليست لديهم فكره عن تاريخ الإسلام، سوف نعرض فيما يلي نبذه مختصرة عن خلفيه أحداث مأساه كربلاء كما ترد في الكتب الدراسيه الحديثه التي تتحدّث عن الإسلام:

حين تُوفى (النبيّ محمّد) في السنه الحاديّه عشره للهجره (٦٣٢ للميلاد)، لم يكن له ولد ذكر ليرثه، فقالت جماعه من أتباعه - الذين عُرفوا فيما بعد(١) بالشيعة أو (شيعة عليّ)، والتي تعنى (أتباع أو حزب عليّ)-: إنّ النبيّ في حقيقه الأمر قد أوصى إلى ابن عمّه وصهره عليّ أن يكون الإمام والقائد على المسلمين بعد وفاه النبيّ. وفي الحقيقه، فإنّ الشيعة يؤكّدون بأنّ من اختار علياً لهذا المنصب هو الله؛ لذا كان عليّ يحمل مهمّه الهدى الإلهي بنفسه، وبهذا فهو أولى الناس أو هو الشخص الوحيد المناسب لمهمّه قياده وهدايه المجتمع المسلم أو الأمّه الإسلاميه، فقد كان معصوماً من قبل الله ولم يرتكب ذنباً أو خطأ أبداً، علاوةً على ذلك، كان عليّ زوج فاطمه بنت محمّد، وكان من الطبيعي أن يرث(٢) ابنه الحسن والحسين مهمّه القياده الربانيه من أبيهما معاً. (أنظر إلى الشكل (١،١)).

ص: ٥٣

١- عرفوا بالشيعة في عهد رسول الله(صلى الله عليه و آله وسلّم)، وليس فيما بعد. أنظر: كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها: ص ١٨٤. الخراساني، طالب بن علي، نشأه التشيع: ص ٢٤. الصدر، محمد باقر، نشأه التشيع والشيعة: ص ٢١. الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة في الإسلام: ص ١٥. (المحقق).

٢- الوراثه التي تقول بها الشيعة هي وراثه بالتنصيب والمقام لا بالنسب، ولا بدّ للمتّصف بها أن يمتلك مؤهلات تؤهله لهذا المقام الإلهي. أنظر: شريعتي، علي، الأمّه والإمامه: ص ١٥٠-١٥٢. السند، محمد، الإمامه الإلهيه: ج ١، ص ٢٠٦. (المحقق).



جدول عبدالمطلب

عبدالله

محمد

فاطمه

ابوطالب

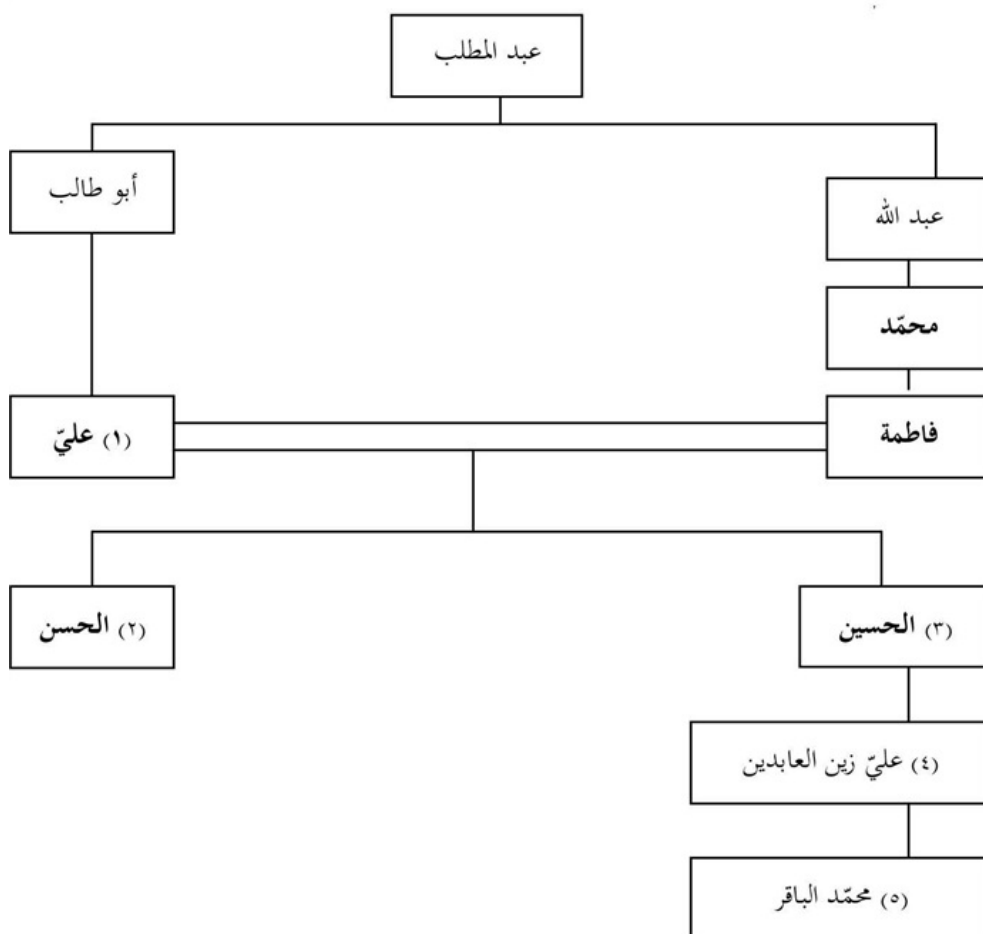
(١) امام علي

(٢) الحسن

(٣) الحسين

(٤) عليّ زين العابدين

(٥) محمد باقر



الأسماء المكتوبة باللون الأسود الثخين تمثل أهل بيت النبي المباشرين.  
الأرقام تمثل تسلسل الأئمة عند الشيعة الإمامية.

الشكل ١،١: آل بيت النبي محمد

لأسماء المكتوبه باللون الأسود الغامق تمثّل أهل بيت النبيّ المباشرين.

الأرقام تمثّل تسلسل الأئمه عند الشيعة الإماميه.

الشكل ١،١: آل بيت النبيّ محمّد

ص: ٥٤

أما الجماعة الأخرى التي سُمّيت فيما بعد بالسنة (1)، فإنّها ادّعت أنّ قياده الأئمة الإسلاميه ليس بالضروره أن تكون في آل محمّد؛ لذا فقد اختاروا لهذا المنصب رجلاً كبيراً في السن، وذا خبره اسمه أبو بكر، وقد أصبح فعلاً قائد المسلمين، ثمّ استولى على السلطه بعد ذلك الأمويون، وهم من أبناء الطبقة العليا من بيوت مكّه.

ومع مرور الزمن ازداد التوتر بين تلك الجماعتين، وبعد مرور ما يقرب من خمسين عاماً على وفاه النبيّ، انطلق الحسين الابن الأصغر لعليّ نحو الكوفه في العراق، حيث كانت هذه المدينه منذ أمّد ليس بالقصير حصناً حصيناً للشيعة.

ولكن السلطات الحاكمه الأمويه اعتبرت حركه الحسين هذه عملاً تمردياً، وفي كربلاء عند نهر الفرات قام جيش كبير العدّه والعدد بأمر من الخليفه يزيد بمحاصره الحسين ومنعه من ورود نهر الفرات، كما منعوا عنه كلّ موارد المياه هناك. ولقد كانت حقيقه مرّه للحسين حين علم أنّ كثيراً من أهل الكوفه الذين كانوا قد بايعوه قد أظهروا الخيانه له، وجاءوا ليقفوا ضده مع جيش الخليفه.

وفي بادئ الأمر حاول الحسين أن يتفاوض مع جيش الخليفه، ولكن الشروط

ص: ٥٥

١- توجد ثلاثه آراء في منشأ التسميه لهذا المصطلح: الأول: إنّ لقب (أهل السنّه) كان ابتداءً وصفاً لمجموعه من العلماء المشتغلين بتدوين الحديث، وعندما برز الإمام أحمد بن حنبل، أخذ يوسّع استخدام لقب (أهل السنّه)؛ ليشمل الأتباع والمقلّدين لمذهبه والعوام المؤيدين لمنهج أهل الحديث. الثاني: لما أمر معاويه بلعن الإمام عليّ (عليه السّلام) على المنابر زعم أنّ ذلك سنّه يُتاب فاعلمها، وسُمّي ذلك العام (عام السنّه). ولما قتل عليّ (عليه السّلام) وتصلح الحسن (عليه السّلام) مع معاويه، قام معاويه بتسميه ذلك العام (عام الجماعة)، فأصبح كلّ من يعتقد بإمامه معاويه يقول نحن (أهل السنّه والجماعه). الثالث: قال ابن تيميه: فلفظ أهل السنّه يُراد به إثبات خلافه الخلفاء الثلاثة - يقصد أبا بكر وعمر وعثمان - فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضه - يقصد الشيعة - أنظر: القاسم، أسعد، أزمه الخلافه والإمامه وآثارها المعاصره: ص ٢٥١-٢٥٢. (المحقق).

الصعبه التي اشترطها حاكم الكوفه للهدنه كان من المستحيل على الحسين أن يقبلها، فلم يكن له بديل عن القتال حتّى الموت؛ لذا وفي اليوم العاشر من المحرم سنة إحدى وستين للهجره - الموافق للعاشر من تشرين الأول سنة (٦٨٠) للميلاد - هاجم جيش الخليفه ذو الأربعه آلاف مقاتل الحسين ومجموعته الصغيره، والتي كانت مكوّنه من حوالي مائه شخص أو أكثر قليلاً من الرجال والنساء والأطفال(١).

أمّا تفاصيل المعركه، والموقف الميؤوس منه لتلك المجموعه الصغيره وعطشهم واستبسالهم فى القتال، والمواقف الجبانه والوحشيّه لأعدائهم الذين قتلوا حتّى الأطفال الصغار ورؤّعوا النساء، فتجدها مفضّلهً بإسهاب فى الروايات المختلفه التي روت تلك المعركه.

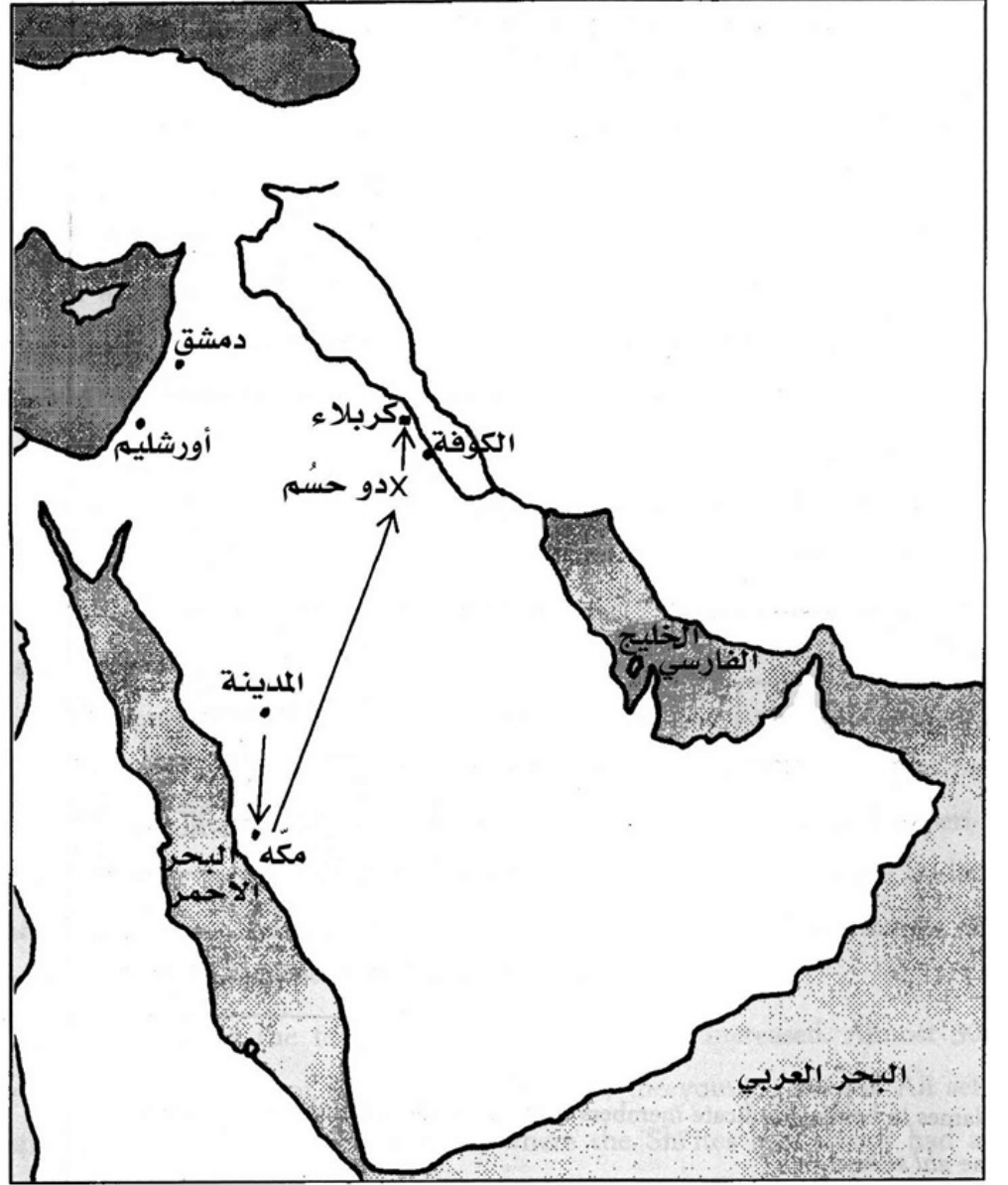
وفى النهايه حتّى الحسين نفسه سقط قتيلاً، واحتزّ رأسه وأحضر إلى الخليفه فى دمشق (٢).

ومن حينها والحسين وأصحابه يتربعون على قمه أروع نماذج الاستشهاد عند المسلمين الشيعه، وهكذا أصبح الحزن على ما حلّ بالحسين وجماعته بكرىلاء، والخزى

ص: ٥٦

- 
- ١- الكلام حول عدد أفراد العسكريين فيه اختلافٌ كثير، وتحديد عدد معين لا يخلو من صعوبه، وإليك أقوال المؤرّخين: أ- عدد أفراد معسكر الإمام الحسين (عليه السلام): ٨٢، ١١٤، ١٤٥، ١٧٠، ٦٠٠، ١٠٠٠، وغير ذلك. ب - عدد أفراد معسكر عمر بن سعد: ٤٠٠٠، ٤٥٠٠، ٢٠٠٠٠، ٢٢٠٠٠، ٢٨٠٠٠، ٣٠٠٠٠، ٣١٠٠٠، ٣٥٠٠٠. أنظر: الرى شهرى، محمد، الصحيح من مقتل سيّد الشهداء وأصحابه: ص ٦٥٢-٦٥٤. (المحقق).
  - ٢- يمكن للقارئ أن يطلع على خلاصه شامله للقصّه الكامله كما رواها الطبرى فى الملحق الأول لهذا الكتاب.

١- لم تكن حاضره الكوفه تتكون من طائفه ولا قوميه ولا عشيره ولا طبقه اجتماعيه واحده، ولا من تيار ولا خط سياسى واحد، وهذا يعكسه تنوع مواقف أهلها بين من ينصر الحق ومن ينصر الباطل، ومن يقف متفرجاً، والذى ينم عن اختلاف فى الولاء ونمط التفكير وطريقته، فكان منهم ذوى آراء ووجهات نظر ومنهم من يتحرك وراء المنافع والمصالح الماديه، وألقى هذا التعقيد فى تركيبه المجتمع الكوفى بظلاله فى دعوه الإمام الحسين (عليه السّلام) ونصرته ورفض يزيد وبنى أميه، فلم تقتصر الكتب المرسله للإمام على الشيعة منهم، فقد كتب له حتى بعض الخوارج وبعض المتلونين وأصحاب المصالح أمثال الحجاج بن أبجر وشبث بن ربعى وغيرهما، ولو تلقى نظره فاحصه للمجتمع الكوفى، تاريخياً سنجدّه يتشكل فى تلك الفتره من عدّه فئات كبيره: فئه الخوارج، وفئه الحمراء وهم العبيد الذين كانوا يشكلون قسماً كبيراً من شرطه الوالى وجنده، وفئه الأمويين وفئه الشيعة وهى أقلّ الفئات، وعامه الناس الذى يميلون مع القوى اينما حلّ. ورغم هذا التنوع إلا أن الطابع العام للمجتمع الكوفى محبه أهل البيت (عليهم السّلام)؛ لأنهم شهدوا حكم أمير المؤمنين (عليه السّلام) لهم، وبعده الحسن المجتبى (عليه السّلام)، وفى سنه (٥٠) هجرية أى فى إماره زياد بن أبيه جعل الأقسام العسكريه فى الكوفه على غرار ما كان فى البصره، حيث أصبحت الأسبوع أربعه: الربع الأول: أهل العالیه. والربع الثانى: تميم وهمدان. والربع الثالث: ربيعه وبكر وكنده. والربع الرابع: مذحج وأسد. وفى هذا النظام العسكري الجديد حاول ابن زياد تحقيق أهداف سياسيه كدمج همدان، وهى القبيله الشيعيه مع تميم التى تبغض همدان، وعلى هذا استقر التقسيم العسكري فى الكوفه، وكان له رؤساء مشهورون يعرفون برؤساء الأرباع، وهم على استعداد دائم للإستجابه عند دعوتها، وسوقها لميادين القتال، خوضاً لمعركه جديده أو إمداد لجيش يطلب الإغاثه، وكان للمقاتلين عطاؤهم الخاص، ورواتبهم من بيت المال . . . والشيعه كانوا نسبه قليله وسط الغالبية المتعاطفه مع الإمام على وبنيه (عليهم السّلام)، فلم تكن الكوفه شيعيه بأسرها أو نصفها يوم جاءها الإمام الحسن (عليه السّلام)، أو يوم غادرها. فكان غالبية أهل الكوفه يرفضون حكم بنى أميه جملة وتفصيلاً، ولكن يقتضى الثبات على المبادئ ومقارعه حكومه ظالمه عاملها مستهتر بالدماء والحقوق مثل ابن زياد درجه عاليه من الوعى والإيمان، وهذا يفسر السبب الذى جعل ابن زياد يعمد إلى القوه والقهر فى سبيل حشد العسكر لمقاتله الإمام الحسين (عليه السّلام)، وتطويقه المدينه بالحرس حتى يمنعهم من الفرار أو اللحاق بالإمام (عليه السّلام)، علاوه على ما ذكرته بعض الكتب من كثره من سجنهم من معارضى بنى أميه وخصوصاً الشيعة ورجالاتها من أمثال ميثم التمار والمختار الثقفى وغيرهم. أنظر: كتاب تأمل فى نهضه عاشوراء، لرسول جعفریان، حيث بحث هذا الموضوع بشكل علمى مفصل. (المحقق).



الشكل ١.٢: خارطة توضح مسار الحسين والموضع الذي حدث فيه مأساه كربلاء.

ففى الأيام الأولى لشهر محرّم من كلِّ عام، تُحيى ذكرى هذه المأساه من خلال طقوسٍ وشعائرٍ تغصُّ بها المدن والقرى، حيث يلطم أهاليها على صدورهم ويضربون أنفسهم بسلاسلٍ وما يشبهها كالسياط، وفى بعض الأحيان يتجاوزون هذا الحدَّ ليضربوا أنفسهم بسكاكين وسيوف، وكلُّ هذه الطقوس هى محاولة للتعبير عن أسفهم على مقتل الحسين وولائهم لآل بيت النبى.

وفى كلِّ أنحاء العالم - حيث يتواجد الشيعة - لا تقتصر مراسيم إحياء الأفكار والقيم المستوحاه من مأساه كربلاء، وترديد الأحداث التى جرت هناك على شعائر محرّم، بل تتجاوزها لتشمل أوقاتاً وأشكالاً أخرى كثيرة<sup>(١)</sup>، ففى المجتمع الباكستانى، يعدّ من أظهر علامات الحضور الشيعى - علاوةً على الممارسات الشعائريّة المذكوره آنفاً حسب ما لاحظت بنفسى - هو الوجه السياسى للقيم المستوحاه من هذه المأساه التى لا يخفيها هؤلاء الشيعة.

وعلى سبيل المثال، ينظر شيعة الباكستان - الذين يمثّلون حوالى ثلاثين بالمائه من سكان هذا البلد - إلى المضايقات والاضطهاد الذى يتعرّضون له على أيدي بعض الجماعات المتشدّده التى تناهض التشيع على أنّها معاناه يجب تحمّلها فى سبيل الحسين وأهل بيته المقدّسين<sup>(٢)</sup>.

ص: ٥٩

- ١- للاطلاع على صورته شامله للشيعة فى العالم المعاصر، أنظر كتاب: الفضاء المقدّس (Sacred Space) لكاتبه كول (Cole).
- ٢- تحمّل المعاناه لا- يعنى القبول بمعناه السلبي، بل التعايش معها؛ لأنّها أمرٌ واقع، الشر يعادى الخير دائماً وما دام الإنسان يرى نفسه فى جهه الخير فلا- يتوقّع أن يتركه الشر يعيش كيفما أراد، مضافاً إلى أنّ لمبادئ التى ثار لأجلها الإمام الحسين (عليه السّلام) لا تنسجم بأى شكل من الأشكال مع الخنوع والخضوع والدّلّة، وإنّما تنسجم مع العزّه والكرامه والدفاع عن المبادئ. (المحقق).

وتبدو مُثل الشيعة أكثر وضوحاً في تفاصيل أخرى صغيرة، فلقد شاهدت أنا بنفسى أكثر من مره لافتات صغيره معلقه فى المحال والعيادات الطيبه مكتوب عليها باللغه الإنجليزيه: (عش حياتك كعلّى، ومُت كالحسين)، ومن المظاهر الجليله الأخرى التى تعبّر عن ولاء هؤلاء الناس للعائله المقدسه هو كتابه أسمائهم بخطّ حسن على الصور أو على الجدران مباشرة، وتسميه أبنائهم بتلك الأسماء.

إنّ مشاهداتى الشخصيه لأهميه مأساه كربلاء تدعمها دراسات أكاديميه عديده، حيث اتفق كاتبوها على أنّ حادثه كربلاء لم تكن مسأله حياه أو موت فى هذه الدنيا فحسب، وإنّما لها أبعاد كونيه واسعه إلى أبعد حدّ، يقول فيرنون شوبل (Vernon Schubel) الذى قام بدراسه ميدانيه فى كراتشى عام (١٩٨٣): «يعتقد الشيعة فى كلّ أنحاء العالم أنّ حادثه كربلاء إنّما هى واحده من الأحداث الحاسمه فى تاريخ العالم»<sup>(١)</sup>، كما تؤكد دراسات كُتبت عن المذهب الشيعى بأنّ الأفعال الشعائريه التى يُراد منها إظهار التضامن والولاء للعائله المقدسه، إنّما يقوم بها أصحابها من أجل الثواب الذى يضمن لهم نجاتهم، فإنّ الله قد أعطى الحسين وأهل بيته - بما فيهم الأئمه من بعده - القدره على الشفاعة للمؤمنين يوم القيامة؛ وذلك بسبب ثباتهم وصبرهم على ما عانوه فى كربلاء<sup>(٢)</sup>؛ ولهذا السبب تُرجى النجاه من الله بحقّهم<sup>(٣)</sup>.

ص: ٦٠

١- سكويلا، الأداء الدينى (Religious Performance): ص ٣١.

٢- الشفاعة مقام ودرجه أعطاهها الله تعالى للنبي وآله (عليهم السّلام)؛ لعلو درجتهم، ولكونهم أناساً مصطفىين، لأنّهم استشهدوا فى سبيل الله، نعم إنّ للشهاده مقاماً عالياً، لكنّهم بدون الشهاده أيضاً لهم مقام الشفاعة. (المحقق).

٣- أنظر: أيوب، المعاناه الافتدائيه: ص ١٩٧-٢٠٥؛ بوكر (Bowker)، مشاكل المعاناه: ص ١٣١-١٣٣.



ومنذ العصور الأولى، كان يُعتقد أنّ الأئمة الاثني عشر يملكون معرفه تفوق معرفه الناس العاديين(١)، قد هدوا من خلالها المؤمنين على مرّ العصور(٢).

فضلاً عن ذلك، فإنّ لشهاده الحسين أثرها ليس على الذين عاشوا بعد استشهاده فحسب، وإنّما تؤكد كتب التاريخ التي كتبها الشيعة ومجموعاتهم الروائيه بأنّ آدم - وهو أول إنسان عاش على هذا الكوكب - قد تأثر كثيراً حينما سمع باسم الحسين لأول مرّه، وحين سأل عن سبب هذا الشعور الذي انتابه، أخبره ملكٌ بقصّه مقتل الحسين التي ستحدث في المستقبل البعيد، وقد زويت قصص كثيره مشابهه عن الوقع المؤلم الذي تركته قصّه مقتل الحسين على أنبياء عاشوا قبل الإسلام(٣).

### الأسطوره وصناعتها وكتابه التاريخ

حينما عدت إلى أبسالا بعد بضع سنين من مشاهدتي لشعائر محرّم في راولبندى، حضرت سلسله من حلقات دراسيه حول مفهوم الأسطوره، نظّمها الأستاذ الراحل (يان بيرجمان) وطلاب الدكتوراه الذين كانوا تحت إشرافه، وقد طُلب منّا نحن الطلبة أن نكتب مقالاً حول هذا المفهوم من وجهه نظر العادات والتقاليد

ص: ٦١

١- لم يكن هذا الاعتقاد السائد في تلك العصور محض دعوى، بل لَمسه المسلمون في حياتهم، ومن خلال قربهم منهم، وقد دلّت عليه الآيات والروايات الصريحه. (المحقق).

٢- أنظر: Divine Guide، (الهدايه الإلهيه) أمير معزى.

٣- أنظر: أيوب، المعاناه الافتدائيه: ص ٢٧-٢٨. للتعرف على المظاهر العباديه والشعائريه لاعتقادات الشيعة في مختلف الثقافات والبيئات التي عاشوا فيها. والإسلام الشيعي (Shi'a Islam) للكاتب هالم، والأداء الديني، للكاتب شوبل، والتشيع الحى (Living Shi'ism) للكاتب ثورفيل (Thurfjell).

التي درسها كل واحدٍ منّا(١).

وفي ذلك الوقت أدركت أنّ مفهوم الأسطورة يكاد ينعدم في الإسلام، وحين شرعت بالبحث بشكلٍ نظامي عن مصادر تُعنى بموضوع الأسطورة في الإسلام، تأكد لي ما كنت أعتقد به سالفاً من أنّ الأسطورة ليس لها مكان في الإسلام(٢).

وفي نفس الوقت خامرني شعور قوي، بأنّ قصصاً مثل قصّة مقتل الحسين في كربلاء تلعب دوراً مهماً، ولها وزنها عند المسلمين الشيعة أكثر ممّا تلعبه تلك القصص التي نطلق عليها اسم (أسطورة) عند باقي الأمم؛ لذا لماذا لا يُطلق اسم (أسطورة) على هذا النوع من القصص في الإسلام؟

هنالك على الأقل سببان - فيما أعتقد - من نفور أساتذة الأديان الغربيين(٣) من استخدام مصطلح (أسطورة) في كل ما يخص الإسلام:

السبب الأول: هو أنّ لمؤرّخي الدّين طريقتهم المتوارثة الخاصّة بهم في تعريف الأسطورة، وبالرغم من عدم وجود تعريف محدّد للأسطورة يتفق عليه كلّ المعنيين بها، أو على الأقل مؤرّخو الأديان، فإنّ هناك مقتضيات ضمنيّة يمكن أن يُقال: إنّها وصلت إلى مستوى قريب من الإجماع فيما بينهم، إذ يُجمعون على أنّ الأسطورة

ص: ٦٢

١- وقد طُبعت تلك المقالات في مطبعة سند كفيست وسفالاستوج تحت عنوان: الأسطورة وصناعتها (Myter Och Mytteorier).

٢- على سبيل المثال، في دليل المراجع (ببليوغرافيا) في كتاب نظريّات الأسطورة (Theories Of Myth) لكاتبه سينكويج (Sienkewicz) حول نظريّات الأسطورة، وقد احتوت على أكثر من خمسمائة مادّة، تجد فيها خمسة مواضع لها علاقة بالإسلام، بينما لا تجد مادّة واحده تخصّ الأسطورة في الإسلام في موسوعه الأساطير (Mythologies) التي كتبها بونيفوي (Bonneyfoy).

٣- أيّما ذُكرت لفظه (غرب) أو (غربيين) في هذا الكتاب، فإنّي لا أقصد منطقته جغرافيه أو اتجاهاً سياسياً ما، وإنّما أقصد من هذه اللفظه العرف الأكاديمي العلماني الذي تطوّر في أوروبا وأميركا في القرنين الأخيرين، على أنّه موجود أيضاً في أجزاء أخرى من العالم.

يجب أن تُعرّف على أنّها: ضربٌ من الروايه يمتاز عن غيره من الضروب، كالسيره والحكايه الشعبيه (١). على أنّ هذا التمايز لا يستخدم إلّا نادراً في تاريخ الأديان المعاصر، ولكنّه ما زال يُخلّف تأثيراً يُذكر، ونفس هذا التأثير يمكن أن يُلاحظ في علوم أُخرى غير تاريخ الأديان.

ولكى نميّز بين الأنواع المختلفه من (الحكايات النثرية) (٢)، كان من الطبيعي أن نعمد إلى معايير نصّفت من خلالها شكل ومضمون كلّ من تلك الأنواع، ومعايير أُخرى تبيّن موقف تلك الأنواع المختلفه من القصّه بمفهومها العام.

وخير مثال هو جدول المعايير الذي وضعه (ويليم باسكوم) (William Bascom)، وقام بتصنيف تلك الأنواع على ضوءه حسب المعايير المذكوره في الجدول أدناه:

الجدول ١.١: ثلاثه أنواع من الحكايه النثرية كما صنّفها ويليم باسكوم:

النوع: الأسطوره، السيره، الحكايه الشعبيه

الاعتقاد: حقيقه، حقيقه، خيال

الزمان: الماضي البعيد، الماضي القريب، جميع الأزمنه

المكان: أماكن مختلفه من العالم القديم والحديث، العالم الحديث، جميع الأماكن

الموقف العام: مقدّس، دنيوى ومقدّس، دنيوى

الشخصيات الرئيسيه: كائنات غير بشريه، كائنات بشريه، كائنات بشريه وغير بشريه

ص: ٦٣

---

١- هناك أسماء أُخرى تستخدم كثيراً للتعبير عن الحكايه الشعبيه؛ لذا حصل تداخل كبير في تأكيد هذا النوع من القصص بينها وبين الأنواع الأخرى التي تقع ضمنها. أنظر: ويليم باسكوم، أشكال الفولكلور (Forms Of Folklore): ص ٧.

٢- استخدم هذا المصطلح الكاتب: ويليم باسكوم.

وبالاعتماد على المعايير التي رسمها ويليم باسكوم في جدولته، تُصنّف مأساه كربلاء على أنّها سيره أكثر منها أسطوره، بالرغم من أنّها تُعدّ حقيقه ومقدّسه، ولو بالنسبه للشيعة، فمن المفترض أن تكون حقيقه تاريخيه لا تقتصر على الماضي البعيد أو على غير عالمنا، ثم إنّ أبطال هذه القصّه هم بشر، وإن كان للربّ دور فعّال ومميّز في أحداثها، ولو من خلف الكواليس.

ونفس الشيء يمكن أن يقال عن معظم القصص التي تروى أحداثاً وقعت في الإسلام، كما في قصّه حياه وسيره محمّد، والأحداث التي تلت وفاته واستمرت لعقود من الزمن.

أمّا السبب الثاني في عدم تصنيف القصص التي تروى أحداثاً جوهريّه في تاريخ الإسلام على أنّها قصص أسطوريّه، فهو أنّ الأساطير يُنظر إليها على كونها قصصاً خرافيّه لا تمتّ إلى الواقع بصله، فإنّ التفريق بين الأسطوره بما هي قصّه زائفه، والقصّه بما هي كلمات أو حكايات صحيحه ومعقوله، يعود إلى أفلاطون (Plato)، ومنذ ذلك الحين وهذا الفرق واضح ومفهوم في المجتمع الغربي ككل<sup>(1)</sup>.

وقد أصبح هذا التصنيف أداةً للتمييز بين الحقيقه والخيال في الغرب، كما تمّ تطبيقه والاستفاده منه بنجاح كبير للتمييز بين العلم - أي المنطق - والمفاهيم الأخرى كالخرافات أو الأساطير الدينيه - أي الأسطوره بمعناها الأعمّ - وحيث إنّ التاريخ حسب هذا التصنيف يدخل تحت مسمّى العلم، فقد أصبح نقيضاً

ص: ٦٤

---

١- أنظر: لينكولن، تنظير الأسطوره (Theorizing Myth): ص ٣٧-٤٢. مكوتشيون، الأسطوره (Myth): ص ١٩١. وكلا الكاتين يؤكّدان أنّ الفرق بين الأسطوره والقصّه الذي وضعه أفلاطون (Plato) لم يكن متداولاً ومعروفاً في المجتمع الإغريقي قبل أفلاطون (Plato).

للأسطورة، وإن كان لهذا التمييز عواقبه على تصنيف التاريخ الإسلامى.

وحتى سبعينيات القرن الماضى، كان معظم العلماء الغربيين المختصين بالإسلام وتاريخه لا يعترضون على النظرة الإسلاميه التى تقول بأن كتابات المؤرخين المسلمين، بما فيها سير النبى محمد، وعدد كبير من الأحاديث المرويه عنه، والتصانيف التاريخيه التى كتبها مؤرخون كبار، كالبلاذرى (المتوفى سنة ٢٧٩ هـ - ٨٩٢ م) والطبرى، كل هذه الكتابات قد نقلت حقائق أساسيه عن الأحداث التى وقعت فعلاً فى عصر ظهور الإسلام والعصور التى تلتها (١).

وحيث إن الماده الأساسيه لهذا الكتاب تختص بالتاريخ، وإن كان على أن أعترف بأننى فى نقل كثير من الأحداث اعتمدت على تاريخ متحيز وغير منصف، فإن من غير الممكن أن نعتبر تلك الأحداث نوعاً من الأساطير، ويؤيد هذه الحقيقه العقيدته الإسلاميه التى تقول بأن بعضاً من تلك المصادر التاريخيه اعتمدت كثيراً على الوحي - وخاصةً أحاديث النبى وسيرته - كما اعتمدت وبشكل أساسى على التمييز القاطع بين خرافات عصر ما قبل الإسلام - المعروف بالعصر الجاهلى - وبين حقيقه الإسلام التى نقلها النبى (٢).

وبالطبع فإن التفريق بين الحقيقه الموحاه والأسطوره ليس شيئاً انفرد به الإسلام، وإنما يمكن أن نراه فى جميع الأديان الأخرى ومنقولانها، فبالإضافه إلى

ص: ٦٥

---

١- على أن هناك بعض الاستثناءات لهذه النظرة، خصوصاً فى بدايه القرن العشرين، كما سترى فى الفصل الثانى من هذا الكتاب، حينما نتناول بتفصيل أكثر التاريخ الإسلامى، وكيف تعامل معه العلماء الغربيون.

٢- أنظر: نيوفيرث (Neuwirth)، الأساطير (Myths): ص ٤٧٧. ستكويتش (Stetkevych)، محمد والغصن الذهبى (Muhammad And The Golden Bough): ص ٣.

التمييز بين التاريخ والأسطورة الذي أسسته الدراسات الغربيّة الأكاديميّة، فإنّ للدين أيضاً تقسيماً مماثلاً يبيّن الفرق بين الحقيقة المستوحاه من الوحي الإلهي والقصص المستوحاه من مصادر أخرى، والتي أُصطلح عليها اسم الأسطورة من وجهه نظر سياقات تحليليّة متعدّده.

أمّا بالنسبه إلى الإسلام، فإنّ كلا القسمين قد عملا معاً ضدّ كلّ ما يمكن أن يطلق عليه اسم (أسطورة)، كمفهوم ينطبق على قصص بالغه الأهميّة تمّ توارثها من العصور المؤسّسه لأحداث تلك القصص. (أنظر: الجدول ١،٢).

الأكاديميّة

الدين

زيف أو باطل

أسطورة

أسطورة

حقيقه

التاريخ

الوحي الإلهي

الجدول ١،٢: الأسطورة ونقيضاتها في الفكر الديني التقليدي وفي الفكر الأكاديمي الغربي.

وفي نظري، تكمن المشكله في أنّ كثيراً من القصص التي لها خلفيه تاريخيه داخل الموارث الدينيه تؤدّي وظيفتها المؤثره على حياه المؤمنين بها، وبسبب تلك الآثار تكتسب تلك الموارث صفه الأسطوريه أكثر من صفه كونها سيراً أو أحداثاً تاريخيه صرفه لا تتعدّى أهميتها ذلك، ولا تُعتبر نقلاً لأحداث وقعت بالفعل في الماضي.

وهذا يسرى أيضاً على مأساه كربلاء، وعلى قصص أخرى مماثله حدثت في بدايات ظهور الإسلام، وهذه القصص ومثيلاتها هي الأساس في تشكيل النظرة العالميه عن الإسلام، كما تُعطى السبب في ممارسه الطقوس وأسلوب الحياه الذي يتّخذه المؤمنون في تلك القصص، بنفس الطريقه التي تعطيه القصص الشعبيّه عند المجتمعات الأخرى والتي تُطلق عليها اسم أسطورة.

ص: ٦٦

ومن الصعب أن نجد اصطلاحاً آخر يمكن أن ينقل بدقّة الأثر الذي تتركه تلك القصص على المسلمين المؤمنين؛ لذا فإنّي أفصّل أن أقترح استخدام التصنيف التحليلي للأسطورة على أنّها قصة لها أثر ووظيفه معينه، لا أنّها قصة من نوع أدبي.

وحيثما تناولت الأسطورة بالبحث في مواضع أُخرى، اعتمدت على مقالهِ كتبها أستاذ فنلندي متخصص بالقصص الشعبيّ وعلم الأديان المقارن، وهو الأستاذ (لاورى هونكو) (Lauri Honko)، وهو يبحث في موضوع الأسطورة (1)، فإنّ التعريف الذي يقترحه هذا الأستاذ طويل وغير مجدٍ، ولكنّه مبني على أربعة معايير، قد اعتمدت عليها كأسس لتقديم تعريفى الخاصّ بالأسطورة (2)، وتلك المعايير هي:

الأول: الأسطورة هي من النوع الروائي؛ إذ إنّها متّصلة ببعضها لفظياً، إلّا أنّه يمكن التعبير عنها بطرقٍ أُخرى، كما في القصص المأساويّة، والفنّ... إلخ.

الثاني: محتوى الأساطير يتفاوت بين أسطورة وأُخرى، ولكنّه يروى أحداثاً إبداعية أو حاسمه حدثت في أوّل الزمان؛ لهذا السبب فإنّ تصوير أحداث حدثت في بدايه نشأه الكون يكون عنصراً أساسياً في كتابه الأساطير.

يقول الكاتب (هونكو) وهو يصوّر مدى أهمّيه هذه النقطة في كتابه الأساطير: كما هو واضح، ليس بالضروره أن يكون محتوى كلّ الأساطير هو تصويرات لبدايه

ص: ٦٧

---

١- أنظر مقاله الموسومه: (قصه كربلاء، مأساه أم أسطورة؟) (Är Kerbala – Dramat En Myt?)، للكاتب هايلين، معتمداً في كتابتها على كتاب كتبه لاورى هونكو (Lauri Honko) بعنوان: معضله تعريف الأسطورة (The Problem Of Defining Myth).

٢- أنظر: لاورى هونكو (Lauri Honko)، معضله تعريف الأسطورة: ص ٤٩-٥١.

نشأه الكون، إذا ما استخدمنا كلمه (بدايه نشأه الكون) بمعناها اللغوي المقتيد، ولو أنّ أهمّ ما في الأمر - فيما يبدو لي أنا على الأقلّ حين استخدامي لهذا المصطلح - هو التوافق البنيوي بين الأساطير التي تروى أحداث بدايه نشأه الكون، وقصص أُخرى تروى أصل العالم والوجود، والتي تنظر إليها المجتمعات على أنّها الأساس في تحديد هويّه هذا العالم.

وبمعنى آخر، فإنّ مصطلح بدايه نشأه الكون في هذا المعنى يضمّ تحته جميع أشكال القصص التي تروى كيف بدأ العالم، وكيف بدأت رحلتنا فيه كبشر، وكيف أنّ الأغراض التي نرمى إلى الوصول إليها إنّما هي أغراض حتميّة، وكيف أنّ مبادئنا المقدّسه هي تابعه لنواميس طبيعیه لا يمكن القفز عليها أو تجاهلها؟

وعلى أساس هذه الفكرة، فإنّ السوره السادسه والتسعين من القرآن أي: سوره العلق، أوّل ما نزل من القرآن، وولاده المسيح، وحياه لينين، وموت جيفارا، وخطابات ماو، كلّها أشياء مادّيه يمكن أن تتركب تحت ظروف معيّنه بطريقه تشبه أساطير الزمن الغابر وبدايه نشأه الكون (1).

الثالث: تمثّل الوظيفه التي تؤدّيها الأساطير أمثلهً تُحتذى ونماذج قائمه، ويمكن تلخيص هذه النقطه التي طرحها (هونكو) بالتعريف ذى الحدّين الذي قدّمه الكاتب كليفوردي جيتز (Clifford Geertz) حول مفهوم النموذج، إذ يقول: «تارةً تكون الأساطير نماذج جامده عن العالم في نشأته الأولى، وتارةً أخرى تكون نماذج للسلوك الإنساني» (2).

ص: ٦٨

---

١- أنظر: لاوري هونكو (Lauri Honko)، معضله تعريف الأسطوره: ص ٥٠-٥١.

٢- كليفوردي جيتز (Clifford Geertz)، تفسير الثقافات (Interpretation Of Cultures): ص ٩٣-٩٤.



الرابع: سياق الكلام فى الأساطير عادةً يكون شعائرياً بتكراره لحوادث حدثت فى زمانٍ ما، ولكن أحداثه مرتبطة بما يحدث فى الزمن الحالى.

يمكن تطبيق المعيار الأول والأخير بسهولة على مأساه كربلاء؛ إذ إن هذه المأساه فى شكلها الأساسى هى روايه لأحداث، ولو أنّها كثيراً ما تُروى بشكل درامى يتجلى فيه الفن والشعر، كما أنّها متصله بشكل عميق بعددٍ من الشعائر والطقوس يأتى على رأسها شعائر إحياء ذكرى عاشوراء كما وصفتها فى الصفحات الأولى لهذا الكتاب، وهناك شعائر أخرى تتم ممارستها أسبوعياً وشهرياً وسنوياً تختلف باختلاف الثقافات الشيعيه المتنوّعه، ومع ذلك، فإنّها جميعاً تشترك فى نفس العناصر الأساسيه، وهى إحياء معاناه ومقتل الحسين وأهل بيته فى كربلاء (1).

حتى وإن سلّمنا أنّ المعيار الأول والرابع من تلك المعايير التى وضعها (هونكو) منطبقه على مأساه كربلاء، فإنّ من غير الواضح أن ندعى أنّ المعيار الثانى ينطبق على هذه المأساه.

ويبدو أنّ من المستحيل أن نقف على حقائق ثابتة تاريخياً جرت فى معركة كربلاء (2)، فإنّ معظم الكتاب الغربيين يتفقون على أنّ هذه الحادثه ليست أكثر من

ص: ٦٩

١- والجدير بالذكر أنّ المعيار الرابع الذى عرضه هونكو كإحدى النقاط المشتركة بين الأساطير لا تكون ضروريه؛ لأنّ سياق الأسطوره بشكلها العام يمثّل شعيره أو طقساً دينياً. أنظر: لاورى هونكو (Lauri Honko)، معضله تعريف الأسطوره: ص ٥١. وفى هذا العصر لا تجد كثيراً من المختصّين بتاريخ الأديان يناقشون حقيقه أنّ الأسطوره والشعيره الدينيه لا- يمكن الفصل بينهما، وإن كانت حلقة الوصل بين الاثنين عادةً ما تكون قويه جداً، مع ذلك نجد كثيراً من الأساطير خاليه من أيّ إشاره تتعلق بالشعائر الدينيه، كما نجد كثيراً من الشعائر الدينيه لا ترتبط إطلاقاً بأيّ أسطوره.

٢- لا- أعرف ما هو وجه الاستحاله فى أن يقف الكاتب أو أى باحثٍ على حقائق ثابتة تاريخياً لحادثه كربلاء، وهذا الكلام يتردّد عند كثير من المستشرقين.

حدث تاريخي صغير في خضم الأحداث الكبيره التي حدثت في القرن الأول من ظهور الإسلام، إذ يصف أحد هؤلاء الكتّاب حادثه كربلاء على أنّها: «عملية سياسيه روتيته»، بالنسبه للسلطات الأمويه الحاكمه آنذاك (١)، كما يصفها آخر كما يلي: «لا يبدو أنّ حادثه كربلاء رمت بثقلها على الأمويين؛ إذ لم يحسبوا لها حساباً كبيراً، فإنّ قوه الحسين وتأثيره كان قليلاً، إذ تمت السيطرة عليه بسهولة تامه إذا ما قورن بالاضطرابات الأخرى التي حدثت في ذلك الوقت» (٢). (٣).

وفي الاصطلاح التاريخي، لا يمكن التعبير عن الحادثه بالمصيريه أو الحاسمه في تاريخ العالم أو في المجتمع الإسلامي، حتى وإن درسناها على ضوء المفهوم الموسع الذي طرحه هونكو لمصطلحي (مصيري) و(حاسم) فيما اقتبسنا منه آنفاً.

ولم تأخذ هذه الحادثه تلك الهاله الكبيره إلّا بعد وقوعها بزمن طويل، وبعد استمرار روايتها عبر الأجيال وإعطائها تفسيرات ذات أبعاد عديده؛ إذ أصبحت بعد ذلك قصه مؤثره ومثالاً للبطوله وعبره وأ نموذجاً للمعاناه التي يتعرّض لها الصالحون (٤).

ص: ٧٠

١- أنظر: شعبان، التاريخ الإسلامي: ص ٩١.

٢- هاوتينج (Hawting)، السلالة الأولى: ص ٥٠-٥١.

٣- كيف لم يحسبوا لها حساباً كبيراً، ألم يكن الجيش الأموي الذي أعدته الدوله يعبر عن الحسبان الكبير؟! فهو على الصحيح من النقل التاريخي كان (٣٠٠٠٠) في قبال ٧٢ نفرأ من أنصار الحسين (عليه السلام).

٤- هذا الكلام بعيد عن الواقع؛ وذلك لأنّ حادثه كربلاء أخذ يتردد صداها بعد فتره وجيز من وقوعها، فلقد خرجت عن كونها واقعه وحسب، إذا ألقت بظلالها على المجتمع الإسلامي، وأخذت النهضه النكريه ضدّ الأمويين تتعالى وتنجح الثورات على الأرض؛ ومن ذلك اليوم وضع الإمام الحسين (عليه السلام) معالم ثورته ومبادئها، فلم تكن بحاجة إلى تغييرات وأبعاد لتضفي عليها الهاله الكبيره. وإطلاله سريعه على حال أهل الكوفه عندما أدخلت السبايا إلى المدينه تكفي لإثبات ذلك، مضافاً إلى ما جرى في الشام وفي الطريق إليها.

وهكذا، لا يمكن أن ننظر إليها كقصه تحمل أماراتٍ عن نشأة الكون - وهو ما يميز الأسطورة عن باقي أشكال القصص الشعبيه - إلا بعد أن نجعلها تتوافق مع المعيار الثالث، أى بعد أن ننظر إلى قصه كربلاء على أنها تمثل أنموذجاً وعبره.

ولعلّ الكاتب (روسل مكوتشيون) (Mccutcheon) قد أشار إلى عمليه تفسير حدثٍ ما إلى أنموذج وعبره حين عرّف الأسطورة على أنّها: «تحويل حدث يومى عابر إلى حدث استثنائى غير عادى»<sup>(١)</sup>.

والحقُّ يقال: إنّ هونكو نفسه، كما فى مقالته المقتبسه أعلاه، يدمج المعيار الثالث للأسطورة مع المعيار الثانى، وبذلك فهو يجعل المعيار الثالث غير ضرورى بشكلٍ أو بآخر، فما يجعل من القصه أن تأخذ شكل الأسطورة هو ما تؤدّيه من وظيفه ترتبط بحكايات نشأة الكون أكثر ممّا تحتويه هذه القصه من أسطر حول مادّه نشأة الكون.

وفى هذا الكتاب، فإنّنى ساستخدم صفه (تأسيسى)؛ لكى أعبّر عن هذا الدمج بين تمرکز الأسطورة حول أحداث تتعلّق بنشأة الكون، وبين تقديمها أنموذجاً شعبياً أو عبره تُستخلص منها دروس معينه (٢).

ويمكن للمرء أن يقول الشىء ذاته عن كثير من القصص التى تروى أحداثاً وقعت فى صدر الإسلام، أو أحداثاً وقعت للديانهِ المسيحيه، أو حتى تلك القصص الأخرى التى تحمل بصمات عن (نشأة الكون)، أو عن (بطولات تصلح

ص: ٧١

---

١- مكوتشيون، الأسطورة: ص ٢٠٠.

٢- صفه (تأسيسى) مقتبسه من كتاب: الأسطورة فى التاريخ، لكاتبه السويدى بيرجمان، حيث استخدم فى كتابه هذا لفظه (Grundläggande) السويديه، والتى تقابل لفظه (تأسيسى) التى ستقابلك فى هذا الكتاب. وقد تحاورت مع الكاتب شخصياً فى العاشر من آذار من عام (١٩٩٩م)، وتناقشت معه حول هذه النقطه واستخدامى لها كمقابل للفظه التى استخدمها هو فى كتابه المذكور.

لأن تكون نموذجاً ومثالاً يُقتدى به)، كما يقول هونكو؛ لهذا السبب سوف أعتد في كتابي هذا على التعريف التالي للأسطورة: هي: حكاية تأسيسه للنظرة العالميه حول شيء ما أو لهويّه مجموعه ما من البشر.

إحدى الميزات الواضحه لهذا التعريف هي: إنّ الأسطورة بهذا التعريف تشمل كلّ أنواع القصص التي لها أهميه بالغه عند الناس، بحيث يمكن أن تمثّل دوراً تأسيسياً في معتقداتهم، وهي بذلك لا- تفرّق بين أن تكون تلك القصّه صحيحه وثابته تاريخياً أو لا، بمعنى: أنّ أحداث تلك القصّه قد لا يمكن إثبات وقوعها بالفعل بالطرق العلميه؛ وهذا يعني أنّ التفرّع بين الأسطوره والتاريخ يفقد أهميته؛ إذ يمكن لروايه ثابته تاريخياً أن تكون أسطوره، ويمكن لأسطوره ما أن تكون حدثاً قد سجّل التاريخ ووقوعه الفعلي رسمياً(١).

وعلى الرغم من أنّ التاريخ الرسمي يُفترض أن يمثّل (حقائق موضوعيه وموثقه)(٢)، إلا أنّ كلّ هذه الحقائق تكون خاضعه لما يفهمه المؤرّخ الأكاديمي وما يثير اهتمامه منها.

يقول الكاتب البريطاني سيث كونين - وهو متخصص بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) عموماً، وباحث في علم الأساطير العبريه خصوصاً -: «إنّ

ص: ٧٢

١- أحاول في هذا الكتاب جاهداً أن أفّرّق بين: التاريخ (بمعناه العام الذي يرمز إلى أحداث حدثت فعلاً في الماضي)، والتاريخ الأكاديمي (وأعني به الأحداث التي أيدت الدراسات الأكاديميه ووقوعها فعلاً في الماضي)، والتاريخ الرسمي (وأعني به نظرنا لأحداث حدثت في الماضي وكيفيه روايتها لها). ونفس هذه المصطلحات تراها في كتب أخرى ككتاب: ما وراء الهندوس والمسلمين (Beyond Hindu And Muslims)، للكاتب جوتشاك: ص ٨٣.

٢- أنظر: سيث كونين (Seth Kunin)، نفكر بما نأكل (We Think What We Eat): ص ٢٠.

الثائيه: (أسطوره/تاريخ) لا تكون ذات أهميه فى كثير من الأحيان؛ لأنَّ كلَّ الأوصاف التى تقال عن حدث معين إنما هى مصاغه بشكلٍ مكلفٍ واصطناعى؛ إذ إنها تعزل لحظات معينه من أحداث قصه ما، وتقدمها حسب ما يقتضيه تطوُّر الزمن. وإننا وإن كنا لا ننفى حدوث واقع ما فى الماضى، إلا أننا ننفى إمكانية تكرار ما حدث فى الماضى بشكلٍ لا يكون لروايه أيه يدٍ فى إعاده صياغته أو بنائه ليحاكى الحاضر.

إنَّ كلاً من الأساطير والأحداث التاريخيه، لا بد أن تكون روايات قد صيغت بشكلٍ متقن جداً؛ لكى تتناسب مع الأذواق والعالم الحاضر، فهى - أى الأساطير والأحداث التاريخيه - إذن متطابقه من حيث الوظيفه التى تؤديها، والفرق يكمن فى المحتوى فقط؛ إذ إنَّ الأساطير تنقل أحداثاً قد تكون خياليه، وقد لا تكون كذلك - أى أنَّ الأساطير يمكن أن تتضمن أحداثاً وقعت فعلاً فى التاريخ - بينما ينقل التاريخ أحداثاً يفهم منها أنها حقيقته»(١).

ص: ٧٣

١- سيث كونين (Seth Kunin)، نفكر بما نأكل (We Think What We Eat): ص ٢١. لاحظ أنَّ الكاتب لا يفرق بين التاريخ والتاريخ الرسمى. وشيبه من كلام الكاتب ما قاله بيتر جوتشاك (Pete Gottschalk)، وإن كان هذا الكاتب قد استخدم مصطلح: "الذاكره الجماعيه" للتعبير عن الأسطوره. أنظر كتابه: ما وراء الهندوس والمسلمين: ص ٨٣-٩٠. أنظر أيضاً: ليفى شتراوس، العقل الوحشى (The Savage Mind): ص ٢٥٦-٢٦٤. فى سياقٍ آخر، حاولت أن أطبق هذا النوع من التفكير على الأفراد. فقلت: إنَّ الذاكره الشخصيه ما هى إلا عمليه انتقائيه حالها حال التاريخ الرسمى، أى أن قبول حدثٍ ما كحقيقه أو كخيال يعتمد على ذوق الشخص، كما ذكرتُ أن التاريخ الرسمى الذى نصنعه نحن بالاعتماد على ماضيها الشخصى يؤدى نفس الوظيفه التى يؤديها التاريخ الرسمى بشكله العام، وتؤديها الأسطوره. أنظر: هايلين، كلمات فى نظريات تاريخ الأديان: ص ١٤. وبالنسبه لى على الأقل، أرى أنَّ الطرح الذى قدّمه كونين مثير جداً للاهتمام؛ إذ إنه يفكر بنفس الطريقه التى فكرت أنا بها فى هذا المجال. أنظر كتابه: نفكر بما نأكل: ص ٢٢. وبهذا، فإننى لا أرى التعريف الذى قاله لينكولن للأسطوره على أنها «طريقه تفكير بنحو روائى» كافياً؛ لأنَّ تعريفه هذا يفهم منه على أنَّ الأسطوره دائماً ما تكون مبتنيه على فكر جماعى. أنظر كتابه: نظير الأسطوره: ص ١٤٧، فإنَّ هذا التعريف يعتبر إحدى التقييدات التى تعرقل مفهوم جوتشاك عن (الذاكره الجماعيه).

يعطى مجتمعنا أفضليه وامتيازاً للحقائق على الأشياء غير الحقيقيه، ولكن في مجتمعات آخر، يكون الأمر بالعكس تماماً؛ لذا يقول (كونين): إنَّ الفرق بين التاريخ الرسمي بما هو نقل لحقائق حدثت فعلاً، وبين الأسطوره بما هي سرد لوقائع قد تكون زائفه، يعتمد بالأساس على نظره يكون العرق فيها هو الأساس في الحكم على الأشياء، ويقول آخر: الفرق بين التاريخ الرسمي والأسطوره يعتمد على الطريقه التي ينظر إليها مجتمعنا إلى العالم ويفهمه من خلالها(١).

وأنا أوافق تماماً على آراء كونين في هذا الأمر، وأضيف: حتى وإن لم تكن أحداث التاريخ الرسمي دائماً تأسيسية، فإنَّ الأساطير تكون تأسيسية دائماً، كما أرى أنَّ التوافق بيني وبين كونين في رؤيتنا للأسطوره والتاريخ سببه هو حقيقه أنَّ كلينا تعامل مع الأسطوره من خلال مجتمعات تعتمد اعتماداً كلياً على التاريخ في وعيها.

والنتيجه هي: إنَّ الأسطوره تعنى اصطناع العالم الذي نعيش فيه، ولكنها رغم ذلك مصطنعه، وقد تكون خارج هذا العالم الذي نعيش فيه؛ لأننا عادةً ما نستجيب لما نشاهده من تجارب شخصيه على أساس اصطناع وتحويل الأساطير.

ص: ٧٤

---

١- أنظر: كونين، نفكر بما نأكل: ص ٢١. يشير الكاتب إلى حاجه كثير من المتدينين في مجتمعنا إلى برهنه عقائدهم كوقائع حدثت فعلاً في التاريخ؛ وذلك بسبب القول العلمي الرائج في مجتمعنا من أنَّ (لابد للدين من أن يكون شرعياً من خلال التجارب التي يُنظر على كونها موضوعية ولا يكون مبتتياً على الإيمان فقط). أنظر: كونين، نفكر بما نأكل: ص ٢٢.

يقول (روسيل مكوتشيون) (Russel Mccutcheon) - وهو عالم أديان أميركي-: إن «محور دراسته الأسطوره يجب أن يُنقل من دراسته الأساطير على أنها شيء متحجّر غير قابل للتغيير، أو على أنها قصص تروى ما هو مقدّس، أو على أنها تروى أحداثاً غير مألوفه، إلى دراسته صناعه الأساطير كعملية مستقلة، وكنوع من الجدل الاجتماعي، وكأسلوب معالجه، وكخطّه متقنه تكون طبيعته مائه بالمائه، وتكون إحدى الوسائل التي لا يمكن الاستغناء عنها في بناء الهويّة الذاتيه» (١).

إنّ هذا التغيير في مفهوم الأسطوره يتناسب تماماً مع الفكره القائله: إنّ جميع الأحداث التاريخيه العاديه وكلّ ما هو موجود في محيط جماعه ما يمكن أن يُستخدم كأسطوره.

كلود (ليفى شتراوس) (Claude Lévi-Strauss) - العالم الفرنسى المتخصّص بعلم الإنسان والبنويّه - قد أطلق على عمليه التغيير هذه اسم (Bricolage) أى: التركيب الآنى، وهى كلمه يصعب ترجمتها إلى اللغه الإنجليزيه؛ إذ إنّها مشتقه من الجذر الفرنسى (Bricoleur)، وهو اسم يُطلق على نوع من الرجال الذين يُستخدمون لإنجاز ضروب مختلفه من الأعمال، كما يُطلق على الحرفيين الماهرين الذين لهم القدره على إصلاح وترميم كلّ ما يروونه أمامهم، مستخدمين أيّه وسيله تكون فى متناولهم. فالمركب الآنى هو: «الرجل الماهر الذى يصلح لإنجاز أنواع مختلفه من الأعمال... ويكون عالم أدواته مغلقاً، وقواعد لعبته هى أن يستخدم كلّ ما يراه متاحاً أمامه» (٢).

ص: ٧٥

١- مكوتشيون، الأسطوره: ص ٢٠٠.

٢- أنظر: ليفى شتراوس، العقل الوحشى: ص ١٧.

كما يقول (ليفى شتراوس) بأنّ الأساطير يتمّ بناؤها بضرورٍ مختلفه من العناصر الموجوده والمهمه فى نظر مجتمع معين، سواء أكانت أحداثاً تاريخيه - كما هو الحال غالباً فى المجتمعات المتأثره بتاريخها - أم تفاصيل عن المحيط الطبيعى لمجتمع ما، أو علائم اجتماعيه أو اقتصاديه داخل ثقافه المجتمع، أو كلّ ما يتوفّر ويكون فى المتناول (1)، فالأساطير تعبير أو مظاهر سيقّت بشكلٍ روائى للتراكيب التحتيه الملازمه لمجتمع أو حضاره ما، فى حين أنّ التراكيب عادةً ما تكون ثابتة بدرجه أو أُخرى، وتكون الأساطير متغيّره أو (متحوّله) كما اصطلاح عليها شتراوس؛ بسبب عمليه التركيب الآنى المذكوره آنفاً (2).

ينظر (ليفى شتراوس) إلى التركيب الآنى على أنّه عمليه جماعيه ومجهوله المصدر، وتصدر عن اللاوعى ولكن بشكلٍ متفاوت.

أمّا بالنسبه (لمكوتشيون)، فإنّه يرى أنّ صناعه الأسطوره هى أيضاً عمليه يقوم بأدائها مجموعه معينه من الأفراد أو المجاميع. ونفس النظره يحملها (بروس لينكولن) (Lincoln) - وهو كاتب أميركى متخصص بعلم الأديان - وعلى الرغم من أنّه يكتن لـ (ليفى شتراوس) غايه الاحترام، إلّا أنّه يختلف معه فى هذه النقطه

ص: ٧٦

- ١- ناقش الكاتب ليفى شتراوس مفهوم التركيب الآنى بشكلٍ مسهب فى كتابه: العقل الوحشى: ص ١٦-٣٣. كما ناقش فى نفس الكتاب مسأله (فكره أسطوريه خاصه): وهى أمر معقد لا أستطيع أن أحوض فيه فى هذا الكتاب، فأكتفى بالقول: إنّ التفكير الأسطورى - كما يقول شتراوس - لا يكون عادةً ميزه وخاصيه يتمتّع بها الناس البدائيون، ولكنها مسأله نمارسها كلّنا. للاطلاع على مثال استثنائى للتركيب الآنى - وهو مفهوم (الوحش الأشقر) الذى اخترعه نيتشه - أنظر: لينكولن، تنظير الأسطوره: ص ١٠١-١٢٠، وسترى فيما يأتى شرحاً لمفهوم (الوحش الأشقر) الذى طرحه نيتشه كمثال لما أسميناه التركيب الآنى.
- ٢- للاطلاع أكثر على نظريه البنيويّه كما يراها ليفى شتراوس، راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب.



بالذات، إذ يرى أنّ الغرض الرئيس من الأسطوره هو تصنيف العالم الذى نعيش فيه، وهو جانبٌ أثار اهتمام (ليفى شتراوس) كثيراً، ولكنّه مع ذلك لم يناقش الجوانب الأخرى السياسيه التى تخصّ علم التصنيف (أى دراسه المبادئ العامه للتصنيف العلمى).

وعلى عكس (ليفى شتراوس يرى لينكولن)، إنّ علم التصنيف لا يكون عادةً عمليه محايدّه؛ لأنّ النظام الموضوع لكلّ ما يجرى تصنيفه - بما فى ذلك المواضيع التى تُعامل على أنّها إشارات ضمّنيه، والأنظمه التى يتمّ من خلالها تصنيف المجاميع البشريه - عادةً ما يكون متسلسلاً هرمياً أو طبقياً.

ويضيف (لينكولن): «لذا، فأنا أميل إلى القول بأنّ علم التصنيف عندما يتمّ ترميزه بشكلٍ أسطورى، فإنّ الروايات تتضمّن فى طياتها نظام تمييز محتمل فى شكلٍ جذّاب يبقّى فى الذاكره، بالإضافة إلى ذلك، هذه الروايات تعطى صفه الحياديّه والشرعيّه للأسطوره، وهكذا لا تكون الأسطوره نظام تصنيف فحسب، بل هى آيدولوجيه على شكلٍ روائى»<sup>(١)</sup>.

ثمّ يؤكد الكاتب (لينكولن) بأنّ رؤيه الأسطوره بهذا المنظار، يتطلّب منّا أن نأخذ بنظر الاعتبار دور الرواه الذين كثيراً ما يغيّرون فى روايه الأسطوره، ويحدثون تغييرات فى تصنيف الروايه؛ لكى يظهروا للعيان النقاط التى يريدون من المستمعين التركيز عليها<sup>(٢)</sup>.

ص: ٧٧

---

١- لينكولن، تنظير الأسطوره: ص ١٤٧.

٢- ثمّ يعطى الكاتب أمثله على عمليه التغيير هذه، فيبيّن الفرق بين التسلسل الطبقي للشعوب الذى يطرحه بيندار (Pindar) وإمبيدوكليز (Empedocles) وأفلاطون (Plato)، كلٌّ حسب نظرتّه. أنظر: المصدر السابق: ص ١٥١-١٥٩.

وبالأخذ بنظر الاعتبار تقييد المعنى الذى يقترحه (لينكولن) على نظريته (ليفى شتراوس) حول الأسطورة والتحوّل الأسطوري، وجدت أنّها تجذب الانتباه إلى خواص عمليه بناء الأسطورة، ولهذا السبب سوف أستخدمها فى تحليلي لمأساه كربلاء حسب ما نقلها الطبرى.

وقبل البدء بهذا العمل، علّيت أن ألفت نظر القارئ إلى أنّ هناك تصادماً بين استخدامي لمصطلح (أسطورة) وبين استخدام ليفى شتراوس لنفس الكلمه، بينما يكون تعريفى للأسطورة مبنياً على الوظيفه التى تؤدّيها الروايه، فإنّ (ليفى شتراوس) يستخدم المعايير البنيويّه والوظيفيه من أجل تصنيف قصّه ما (أو حتى مجموعه من القصص) كأسطورة (1)، يبيّن أنّ هذا لا يعنى أنّى أنفى وجود التراكيب فى الأساطير، ولكننى على العكس من ذلك، كما أسعى لإثباته فى هذه الدراسه، أرى أنّ الأساطير فى معظمها - إن لم تكن كلّها - تكون ذات تراكيب مبيته بشكل مُتقن، ويبقى الفرق الوحيد بين استخدام (ليفى شتراوس) لمصطلح الأسطورة واستخدامي أنا لنفس المصطلح هو: أنّى أضع الوظيفه التى تؤدّيها الأسطورة فى المقام الأوّل، ما يجعل مفهوم شتراوس للأسطورة يبدو أوسع من مفهومي لها، وهكذا تدخل كثير من القصص تحت مسمّى الأسطورة حسب مفهوم شتراوس بخلاف ما هى عليه حسب مفهومي لها.

### الغرض من هذه الدراسه وفحواها

سوف أقوم فى هذه الدراسه بتحليلٍ لقصّه مقتل الحسين بن عليّ - أى مأساه

ص: ٧٨

---

١- للتعرف أكثر على مفهوم البنيويّه ورأى ليفى شتراوس بالأسطورة، راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب.

كربلاء - كما رواها محمد بن جرير الطبري، المؤرّخ واللاهوتي (١) المسلم، المتوفى سنة (٥٣١٠هـ - ٩٢٣م).

ومن خلال هذه الدراسات، سوف أنظر إلى هذه القصّة على أنّها أسطورة حسب المعنى الذي ذكرته للأسطورة في القسم السابق من الكتاب، وسوف يكون تحليلي لها مبنياً على النظرية البنويّة وعلى منهج (كلود ليفي شتراوس) (Claude Lévi-Strauss) كما طوّره علماء من قبيل: ألي (كونغاس ماراندا) (E. Köngäs Maranda)، و(بيير ماراندا) (P. Maranda)، أس.ماركوس، أل. سكوبلا، بالإضافة إلى آخرين (٢)، راجياً في عملي هذا تحقيق هدفين اثنين:

أولهما: تقديم مفهوم أعمق لمأساه كربلاء كقصّة تأسيسية في نظر الطبري، وربّما للصورة الذاتية للمجتمع الإسلامي في عصره، ولكي أفهم بشكلٍ صحيح مغزى هذه المأساه بالنسبة للطبري وعصره، كان عليّ أن أعمل مقارنة بين هذه القصّة كما رواها الطبري، وبين مروياتها من طرقٍ أُخرى، ولكن هذا لم يكن ممكناً لي في ضمن

ص: ٧٩

---

١- اللاهوت: اللفظ افرنجي مكوّن من مقطعين يونانيين: Theos بمعنى الله، Logos بمعنى علم، أي علم الله وصفاته وعلاقته بالعالم، وأفلاطون (Plato) أوّل من استخدم هذا المصطلح، ويقصد به أحاديث الشعراء. واللاهوت في أوسع معانيه هو فرعٌ من الفلسفة، ولكن معناه الشائع أنّه تنظير لدينٍ معيّن، فيقال: لاهوت مسيحي أو يهودي أو إسلامي. وهو من هذه الزاوية الضيقة يصبح تاريخياً وجدالياً ودفاعياً. وعلم اللاهوت عند المسيحيين هو علم الكلام عند المسلمين، وموضوعه البحث عن وجود الله وذاته وصفاته. أنظر: المعجم الفلسفي: ص ٥٣٦. (المحقق).

٢- أنظر: نماذج بنويّة (Structural Models)، للكاتبين ماراندا (Maranda) وماراندا (Maranda)، والصيغه القانونيّة (Canonic Formula)، للكاتب ماركوس، و«Hesiod» و«Lire Levi-Strauss»، للكاتب سكوبلا.

الإطارات المعتمد عليها في هذا الكتاب؛ لذا علينا أن نعتبر هذه الدراسة كخطوه أولى في هذا المضممار، مع استجلاب استقصاءات أخرى مأخوذة من المرويات الأخرى لهذه القصّة ومقارنتها بما سنقوم بدراسته في هذا الكتاب.

وثانيهما: أن أستقصى مدى وكيفيه تطبيق نظريّه النبيويّه عند شتراوس على ما وصلتنا من روايات تعود إلى الفتره الأولى لظهور الإسلام، وكما سأبين فيما بعد، فإنّه لا نكاد نجد - في أيّ من الدراسات التي وصلتنا باللغه العربيّه - أيّ شكلٍ مطابق لما قد نطلق عليه تسميه النبيويّه. وأكثر من ذلك، فمنذ أن تلاشى الاهتمام بكتابات ليفي شتراوس ونظريّاته في أواخر السبعينيات من القرن الماضي، لم يعد مناسباً أن نطبق أدواته النظرية والمنهجية على دراسته تاريخ الأديان، وإن تمّ تطوير أفكاره والتعليق عليها في العقدين الأخيرين، ما حدا بي إلى الاعتقاد الجازم بأنّ تاريخ الأديان بما هو فرع من الدراسات الأكاديميه كان من الممكن أن نعيد إدماجه في ضمن مجموعه نظريّات وأساليب النبيويّه التي تبناها شتراوس.

### دراسات مسبقه: الأسطوره في الإسلام

بالرغم من أنّ من النادر أن نجد منفذاً للأسطوره في الإسلام، إلا أنّ دراسات قليله في السنوات السابقه قد ناقشت مفهوم الأسطوره في الإسلام، ولو بشكلٍ نظري فقط، وفيما يلي سأعرض ولو بشكلٍ ملخّص لبعض من أولئك الكتاب الذين ناقشوا هذا الموضوع:

إحدى أكثر المناقشات توسّعاً حول موضوع الأسطوره في الإسلام هي تلك التي كتبتها (أنجليكا نيويرث) (Angelika Neuwirth)، الألمانية التي ركزت جلاً

اهتمامها على موضوع الأسطورة في القرآن الكريم خصوصاً، ففي إحدى مقالاتها التي ساهمت في إصدار موسوعه القرآن الكريم (١) المطبوعه حديثاً، تفصّل الكاتبه بين الأسطورة والخرافه في القرآن الكريم (٢)، فتقدّم تعريفاً للأسطورة على أنّها: «روايات تساهم في تفسير ووصف العالم المكتشف عن طريق إظهار نماذج ذات طراز بدائي»، والتي عادةً ما تؤطر بشكل نصوصٍ عن نشأه الكون، أو عن ظواهر خارقه للعاده، تصلح لأن تخلق معاني مشخّصه وتعطى نصائح وتوجيهات.

أمّا الخرافات، فتعريف الكاتبه لها أنّها: «قصص خياليه تمجّد التقوى التي يبديها أشخاص يصلحون لأن يتّخذوا أسوه حسنه» (٣).

ومن عدّه نواح، تحاكي هذه التعريفات التصنيفات التقليديه التي سبق أن أسّس لها (باسكوم)، كما هو مبين في الجدول السابق (١-١)، إذ لم يتوضّح لي جلياً ما تقصده (نيويرث) بقولها: (نماذج ذات طراز بدائي)، ولكن حسب المجال الذي تعمل فيه، يبدو أنّها تشير إلى معانٍ طُرحت في الكتاب المقدّس المكتوب باللغه العبريه كما في العهد الجديد كذلك، علاوةً على الموروثات العبريه القديمه - ولو بشكلٍ أقل - التي تؤدّي وظيفه نماذج لتأكيد الهويّه، وللهدايه التي تجسّدت في الميثولوجيا الإسلاميه، وهذه (الضروب من الروايات التي تتميز بكونها تؤخذ على شكلها التأويلي الأوّلي) ليست موجوده في القرآن فحسب، بل يمكن رؤيتها في أشكال الأدب العربي الأخرى (٤)، ففي القرآن تمّ إزاله الشكل الأسطوري لتلك

ص: ٨١

١- Encyclopedia Of The Qur'an

٢- أنظر: نيويرث، الأساطير (Myths).

٣- المصدر السابق: ص ٤٤٧.

٤- المصدر السابق: ٤٧٧.

الشخصيات التي تتخذ كنماذج يُحتذى بها، أى أخرجت من شكلها التاريخي والروائي، ثم أعيد بناؤها حسب إطار إسلامي بحت.

ثم تسجل (الكاتبه نيويرث) قائمه بعدد من تلك الأساطير والخرافات المذكوره فى القرآن، قبل أن تحاول أن تبرهن أن هناك روايه قرآنيه واحده، يمكن أن ينظر إليها على أنها من أساطير التاريخ (١)، وهى قصه خروج أو هجره موسى التى قدّمت عبرةً ومثالاً يُحتذى به للنبيّ محمّد والمسلمين الأوائل (٢).

أمّا أحد أهمّ العبر ذات الطراز البدائيّ التى تكرّر ذكرها فى القرآن فى مناسبات كثيره، فهى مسأله إهلاك الأمم السابقه التى لم تؤمن بأنبيائها ولم تُطعمهم، وهى تسمى قصص العقوبات. ففى نظر نيويرث هذه القصص إنّما هى استعاره وإعادة تشكيل لقصه برج بابل المذكوره فى التوراه والإنجيل، إلّا أنّ القرآن يرى بأنّ هذه القصه حدثت مراراً وتكراراً فى التاريخ، لا فى مناسبه فريده فى زمن معيّن قبل تاريخ الإنسانيّه، كما هو الحال فى روايتها فى التوراه والإنجيل.

أمّا الغرض من ذكر قصص العقوبات الإلهيه تلك، فهو لإعطاء معنى لذلك الوضع المحفوف بالمخاطر الذى واجه النبيّ والمسلمين الأوائل، حينما استهزأ بهم وثبو مكّه واضطهدوهم؛ «لذا، فإنّ الوضع الراهن اكتسب معنىً أبعد، تطلب أن يتمّ التأكيد عليه من خلال إعطائه بُعداً له صلّه بأمثله مشابهاه حدثت فى التاريخ البعيد، وإن كان بعض تلك الأمثله حدثت فى أماكن أخرى بعيده عن وطن أولئك الذين تعرّضوا لهذا الاستهزاء والاضطهاد» (٣).

ص: ٨٢

١- أنظر: المصدر السابق: ص ٤٨٧-٤٨٨.

٢- أنظر: المصدر السابق: ص ٤٨٨-٤٩٠.

٣- المصدر السابق: ص ٤٨٩.

وفى مقالهِ أُخرى، تصِف (نيوويرث) سورة الرحمن (رقم ٥٥) بأنّها أسطوريّة؛ وذلك: (أنّها تذكر الأفعال الفرديّة لخلق السماوات والأرض، كما تبين أنّ إنشاء الأرض ورفع السماوات قد تميّا بشكلٍ نظامي ودقيق)، ثمّ تحدّر السورة الثقلين - أى: الإنس، والجان - أنّهما إن حاولا تخطى الحدود الإلهيّة، فإنّهما سيواجهان العقوبه فى الآخره (١)، وهنا أيضاً يمكننا رؤية آثار من النظرة التقليديّة للأسطورة، حيث يعاد سرد أحداث ما جرى قبل التاريخ؛ إذ بمشاركه كائنات غير البشر أمكن الاستفاده من عناصر أُخرى من عناصر تصنيف الأسطورة.

أمّا أهم ما يواجه الكاتبه (نيوويرث) من مشاكل فى مناقشتها هذه للأسطورة فى القرآن برأىي، فهو أنّها تدبذبت بين رأيين حول الأسطورة المبنية على الأسلوب الأدبي، وهما: الرأى القائل بأنّ الأسطورة تؤدّى وظيفه معيّنه. والرأى الآخر القائل بأنّ الأسطورة ما هى إلّا تقليد عند الشعوب. فتارةً تقول الكاتبه بأنّ تلك الأساطير هى: (روايات تُلقى بشكلٍ تأويلي خاصّ)، أى أنّها قصص تزوّد متلقيها بنماذج مقصود منها أخذ العبره من شخصيات من الأزمنه الغابره، (وهذا ما نعنى به العنصر الوظيفي للأسطورة).

وتارةً أُخرى تتحدّث الكاتبه عن قصص تعود لطبقات معيّنه، ثمّ تفصل بين الأسطورة والخرافه، بأنّ كلّاً منهما يمثّل ضرباً محدّداً من ضروب العمل الأدبي (٢)، ولكنّها مع ذلك تشير إلى أمرٍ مهم، حين تذكر أنّ مواضيع من قصص سابقه تمّ

ص: ٨٣

---

١- أنظر: نيوويرث، زياره أُخرى إلى التركيب الأدبي للقرآن (Qur'anic Literary Structure Revisited): ص ٣٩٢-٣٩٣. وص ٤٠٧-٤٠٨.

٢- أنظر على سبيل المثال: نيوويرث، الأساطير (Myths): ص ٤٧٧.

إعادة استخدامها وإعادة نسجها؛ لكي تتلائم مع المثال القرآني، وهذا ما اعتبره ضرباً من التركيب الآني عند المسلمين الأوائل.

وهناك دراسة أخرى مثيرة للاهتمام حول موضوع الأسطورة في القرآن وفي أدب ما بعد القرآن، وقد قام كاتبها (ياروسلاف

ستيكييفيتش) (Jaroslav Stetkevych) يبحث كيفية انتقال ودمج نمط الأسطورة في فتره ما قبل الإسلام - وهي فتره ازدهار الأدب - إلى الأسطورة الإسلامية (1)، ويبدو من كتابه أنّ هذا الكاتب يحمل نفس الفكرة عن الأسطورة التي تحملها الكاتبة (نيوويرث)، وإن لم يتطرق أبداً إلى تعريف واضح المعالم لمفهوم الأسطورة.

أمّا الكتاب الذي بين يديك، فهو تاريخ لفترة ما بعد القرآن عموماً، ولفترة الطبري خصوصاً، والذي سوف أركز جلاً اهتمامي عليه في هذا الكتاب.

هناك كاتبان اثنان على وجه الخصوص قد ناقشا مفهوم الأسطورة في كتب التاريخ الإسلامي عموماً وكتابات الطبري خصوصاً، وهما:

البروفسور في التاريخ الإسلامي، (ر. ستيفن همفريز) (R. Stephen Humphreys)، وهو أستاذ أميركي.

والبروفسور في التراث والحضارة العربيّة، (كلود جيلوت) (Claude Gilliot)، وهو أستاذ فرنسي.

بيد أنّ كلاهما لم يقدم أيّ تعريفٍ لمفهوم الأسطورة، بل ناقشا هذا المفهوم على أنّه موجود في تراكيب الروايات التاريخيّة، وليس ضرباً خاصاً من ضروب الأدب.

أمّا (همفريز)، فيقول: إنّ تفسير التاريخ في الروايات التي أرخت للعصر

ص: ٨٤

---

١- أنظر: ستيكييفيتش، محمّد والغصن الذهبي (Muhammad And The Golden Bough).



الإسلامى الأَوَّل قد تأثر إلى حدِّ كبير بالقرآن (١)، وقد كان لزاماً على مؤرِّخى تلك الفترة أن يتعاملوا مع صدمه العنف والاختلافات التى عصفت بالمسلمين الأوائل، ما حدا بأولئك المؤرِّخين أن ينظروا إلى تلك الخلافات من منظار القرآن (٢).

ويضيف همفريز بأنَّ هذه النقطة تبدو جليَّة؛ وذلك أوَّلاً: من خلال حقيقة أنَّ جميع المؤرِّخين لتلك الفترة قد آمنوا بأنَّ ظهور الإسلام والقرآن كان بدايه لعصرٍ جديدٍ فى تاريخ العالم ككلِّ.

وثانياً: لأنَّ كلَّ أولئك المؤرِّخين قد رووا فعلياً نفس الأحداث المفصليَّة التى جرت فى بدايات ظهور الإسلام، والتى تبدو ملائمة لخلق أنموذج بنيوى يمكن أن نراه أيضاً بشكلٍ جليِّ فى القرآن، حيث يلاحظ فى هذا الأنموذج وجود ثلاثة مفاهيم، وهى:

١- الميثاق (أى الوعد الإلهى بالنجاه حين يلتزم كلُّ الناس بطاعه وعباده الإله دون سواه).

٢- الخيانة (أى عجز البشر عن إيفائهم بواجباتهم تجاه الميثاق الإلهى وإنكار بعضهم للنبيين).

٣- الخلاص «أى إيمان بعض المجتمعات بالنبيين وتجديدهم للميثاق أو العهد الذى قطعوه على أنفسهم تجاه الإله» (٣)؛ لذا «فإنَّ البحث عن الروح التى أثارها جدليته الكتاب المقدَّس والعبر المستوحاه من التاريخ، قد تبلورت فى شكل أسطوره يؤمن بها

ص: ٨٥

١- أنظر: همفريز، الأسطوره القرآنيَّة (Qur'anic Myth).

٢- سيأتى تفصيل شافٍ لهذه النقطة فى الفصل الثانى من هذا الكتاب.

٣- أنظر: همفريز، الأسطوره القرآنيَّة (Qur'anic Myth): ص ٢٧٦-٢٧٨.

جميع البشر تقريباً؛ وبذا يمكن لنا أن نسميها أسطورة الميثاق، والخيانة، والخلاص»(١).

ثم يحاول (همفريز) أن يبرهن بأن هذه الأسطورة تُعطى مثلاً يُحتذى به، تُفسَّر على أساسها جميع أحداث التاريخ عند كلِّ المؤرِّخين الإسلاميين على مرِّ التاريخ حتى القرن العاشر؛ إذ يعتقد كلُّ أولئك المؤرِّخين بأن الميثاق الذي أخذه الله على الأُمّة الإسلاميّة - وهو آخر المواثيق الإلهيّة مع البشر - قد تمَّ نقضه؛ ما جعل الأُمّة الإسلاميّة تغرق في الاختلاف فيما بينها؛ لذا كان من المهمّ أن نستقصي أسباب وعوامل حدوث هذا النقص للميثاق الإلهي، وكيف يمكن أن نستجلب الخلاص الإلهي إن أمكن (٢).

وقد وجّه البروفسور الإسرائيلي في الدراسات التاريخيه (بواز شوشان) (Boaz Shoshan) نقداً لفكره همفريز هذه، يتلخّص في أنّ الآخر قد أسس فكرته على قراءات لتاريخ أحداث العصر الأول للإسلام أكثر ممّا هي عليه في الواقع.

ويضيف شوشان (Shoshan) بأنّ مفهوم (الميثاق الإلهي) لم يُعطَ أهمّيه قصوى في القرآن ولا- في التاريخ المتأخّر بالخصوص، كما ادّعى همفريز(٣)، بالرغم من أنّ مفهوم (الميثاق) في أضيّق معانيه قد لا يكون بالوضوح الذي بيّنه همفريز، إلّا أنّني أرى أنّ المداليل والأفكار التي يعبر عنها هذا المصطلح - أي العلاقة الجيِّده بين الربِّ والإنسان، والتي تشمل مجموعه من المسؤوليات المتبادله بين الاثنين - لا- يمكن نكران وجودها بشكلٍ أو بآخر في القرآن وفي الكتابات التي أرخت العصر

ص: ٨٦

١- المصدر السابق: ص ٢٧٨.

٢- أنظر: المصدر السابق.

٣- أنظر: شوشان، الشعر (Poetics): ص ٨٦-٩٠.

الأول للإسلام؛ لذا فإنني أتفق مع (همفريز) على أن النموذج الذي وصفه يمكن رؤيته في تلك النصوص، أي القرآن والكتابات المؤرخه للحقبه الأولى للإسلام (١).

يذكر الكاتب الفرنسي (كلود جيليو) أن هناك مركباً من التناقضات والوسطية المزدوجه في كتابات الطبري، مثلما هي موجوده في العهد القديم (٢)، ويضيف بأن الطبري يستخدم هذا النوع من التركيب في كتاباته التاريخيه والتفسيريه؛ لكي ينقل إلى القارئ رسالته الأخلاقية، وهي التأكيد على إحياء عقائد السلف، فإن المفتاح التفسيري والشبكه التأويلية التي ينظر من خلالها الطبري لأحداث التاريخ، هو التناقض البينوي بين التسليم لله من جهه، والتمرد ضد القوانين الإلهية من جهه أخرى (٣).

ثم يؤكد الكاتب أنه ليس هناك حاجة لاستخدام نوع خاص من الروايه، والذي نطلق عليه عادةً (أسطوره) من أجل نقل رساله الطبري الأسطوريه، فإن تراكيب (الأسطوره الذهنيه) - والتي من خلالها فقط يمكن لي أن أفهم المقصود

ص: ٨٧

١- أنظر أيضاً: وانسبرو، المحيط الطائفي (Sectarian Milieu): ص ٨٧-٨٩. ولو أن همفريز يختلف مع وانسبرو حول فكره (الحنين إلى الوطن) المذكوره في كتاب الأساطير القرآنيه. وفي هذا السياق، لا يستخدم الكاتب (فان أس) في كتابه (Erwählungsberuβtsein): ج ١، ص ٨، مفهوم الميثاق، ولكنني أرى أنه يوافق على الرأي القائل بأن هذا المصطلح هو أفضل ما نعبر به عن حسّ الانتخابات الذي كان موجوداً في العصر الأول للإسلام! أما فيما يخص مفهوم الميثاق عند الطبري، فإن ما كتبه همفريز عن هذا الموضوع قد تبعته به إلى حد ما الكاتبه اولريكا مورتسون في كتابها: (المقاله (Discourse)): ص ٣١٠-٣١٨.

٢- أنظر كتاب: الأسطوره (Mythe)، للكاتب جيليو، ففي مقاله في ذلك الكتاب يبدو الكاتب متأثراً بشكل جلي بليفى شتراوس، كما بين ذلك بشكل تفصيلي العالم البريطاني المتخصص بعلم الإنسان (الانثروبولوجيا) إدموند ليتش (ص ٢٦٤-٢٦٥ من الكتاب المذكور أعلاه)، إذ إن مصطلح (التناقضات والوسطية المزدوجه) هو من نتاج ليفى شتراوس، كما ستيين هذا فيما يلي من الكتاب.

٣- أنظر: جيليو، الأسطوره (Mythe): ص ٢٤٤-٢٤٥.

بالتناقض والوسطية - يمكن تحقيقها في قصه ما أو في روايه تاريخيه، كما هو الحال فيما نحن بصدد مناقشته(١).

ثمّ تحدّث (همفريز) و(جيلوت) عن تركيبه الأسطوره - ولو أنّ همفريز لم يستخدم كلمه (تركيب) ولكنه تحدّث عن (نماذج) أو (أمثله) - أكثر ممّا ناقشا مسأله الأسطوره في شكل روايه تاريخيه، وهذا «التركيب» يمكن رؤيته متحقّقاً في قصص مختلفه؛ لذا فإنّ مفهومهما للأسطوره قد يبدو أقرب لمفهوم (ليفى شتراوس) لها ممّا أفهمه أنا عنها، فإنّنى أعتبر نفس تلك القصص التي تُروى من العصر الأوّل للإسلام أساطيراً، ولكن لسببٍ آخر يختلف عمّا علّله الآخرون، وهو أنّ تلك القصص هي مواد تأسيسيه للمسلمين في عصر ظهورها، ولكن النقطه الأهمّ هي أنّ همفريز وجيلوت قد أشارا إلى أنّ من الممكن أنّ نحلّل بنيويّاً الكتابات التي أرخت العصر الأوّل للإسلام؛ لكي نحصل على فهم أفضل للنظرة العالميه والهويه للمسلمين الذين عاشوا في عصور الإسلام الأولى.

### دراسات حديثه حول مأساه كربلاء

مع أنّ عدداً من الدراسات الحديثه قد كتبت حول حادثه مقتل الحسين بن عليّ في كربلاء وأهميتها في الإسلام، إلّا أنّ من المستغرب أن نرى أنّ عدداً قليلاً من مثيلات تلك الدراسات قد كتبت حول أحداث مأساه كربلاء على شكل متون.

في هذا القسم من الكتاب سوف ألقى نظرة عامه، ولكن بشكل مختصر على مجموعه من الدراسات التي كتبت حول مأساه كربلاء على شكل أحداث - وإن كان هناك عدد أكبر من هذه الدراسات يمكن أن نختار من بينها - ثمّ أناقش

ص: ٨٨

١- أنظر: المصدر السابق: ص ٢٥٦.

دراستين كُتبتا حول هذه المأساه على شكل متون على حدّ علمي.

إنّ معظم الدراسات التي ذكرت تاريخ مأساه كربلاء قد ناقشت هذه الحادثة على ضوء العلاقة بينها وبين نشوء التشيع، وإنّ بعض تلك الدراسات قد استفادت من عدد من المصادر كانت حصه الأسد منها لما رواه أبو مخنف كما رواه الطبري عنه، وأكثر الدراسات من هذا النوع ما هي إلّا صياغه جديده لقصّيه كربلاء بتفاصيل مطوّله أحياناً ومختصره أحياناً أخرى، دون التطرّق إلى أيّ نقدٍ أو تقييمٍ لأحداثها، ثمّ تنتهي تلك الدراسات بتعليقات على الأحداث تعتمد على وجهه نظر مؤلّفها الذين تتباين آراؤهم كثيراً.

قبل أكثر من مائه عام، كتب (جوليوس ولهاوزن) (Julius Wellhausen) فصلاً عن الحسين ومعركه كربلاء في كتابه (The Religio-Political Factions Inearly Islam) (الطوائف الدينيه السياسيّه في العصر الأوّل للإسلام) (1)، حيث قام بتلخيص روايه (مقتل أبي مخنف) كما هي في كتاب الطبري، ثمّ كتب تعليقه على أسلوب أبي مخنف، وكيفيه استفادته من مصادر روايته، وذلك بعد أن بحث - بشيءٍ من التفصيل - العناصر النفسيه والوجدانيّه لأبطال القصّه.

وفي كتابه هذا لا يخفي تركيز (ولهاوزن) على دور السياسه المتسلطه في القصّه، فهو يرى أنّ الحسين أناني وضعيف، وقد كان يعيش في دنيا الخيال، ولكنّه لم يستطع تحقيق شيءٍ من أحلامه تلك حينما قام بتلك المحاوله الهشّه للاستيلاء على السلطه (كطفلٍ يمدّ يده ليتناول القمر!) (2).

ص: ٨٩

١- أنظر: ص ١٠٥-١٢٠. من الكتاب المذكور.

٢- أنظر: ص ١١٦، من الكتاب المذكور.

كلّ عواطف (ولهاوزن) كانت مع حاكم العراق آنذاك عبيدالله بن زياد، المسؤول بشكل مباشر عن مقتل الحسين، «بوسائل قليلة، ولكن بتيه صادقه وعزم كبير، استطاع الحاكم أن يصل إلى حلّ هذه المعضلة الكبيره... فقد قام بواجبه، ولكنه تخطى كلّ الحدود بشكلٍ افتقد إلى الحكمة»<sup>(١)</sup>؛ لذا حين التقى الخصمان لم يكن إلّا ما كان متوقعاً: «كقَدِرٍ مصنوع من الطين - يعنى الحسين - يتصادم مع عبيدالله، الرجل الحديدي!»<sup>(٢)</sup>.

إنّ مثل هذا الموقف الذي لا يُبدي أيّ تعاطفٍ مع الحسين لا نجده عادةً في كتابات المؤلفين المتأخرين <sup>(٣)</sup>.

أمّا الكاتبه (لورا فاشيا فاغليري) (Laura Veccia Vaglieri)، فقد قامت بإلقاء نظره شامله غايه في الروعه حول هذه القصّه في مقالها حول الحسين، المنشوره في الطبعه الثانيه من (Encyclopedia Of Islam) (موسوعه الإسلام)<sup>(٤)</sup>، إذ تناقش المقاله شخصيه الحسين أكثر ممّا تسرد أحداث كربلاء، ونظراً لكون جميع المصادر عن الحسين تركّز على هذه الحادّته بشكلٍ كبير، فإنّ جزءاً كبيراً من المقاله يتمركز حول معرکه كربلاء.

تبدأ الكاتبه بسرد قصّه معرکه كربلاء، ثمّ تناقش أسطوره الحسين، أي: المعجزات والعجائب التي جرت على يديه<sup>(٥)</sup>، ثمّ تختم مقالها بتفنيد ما كتبه

ص: ٩٠

١- أنظر: ص ١١٥ من الكتاب.

٢- أنظر: ص ١١٦ من الكتاب.

٣- أنظر كتاب: الحسين، للكاتب ليمينز، الذي طبعه بعد كتاب ولهاوزن بفتريه يسيره.

٤- أنظر مقالته: (الحسين بن عليّ بن أبي طالب)، ل- (لورا فاشيا فاغليري).

٥- المصدر السابق: ص ٦١٢-٦١٤.

وفى نهاية المطاف تشير الكاتبة إلى خطب الحسين كما روتها المصادر، لتصل إلى نتيجة مفادها: إنَّ الحسين رجل قاده عقيدته - بتأسيس نظام حاكم يلبي متطلبات الإسلام الحقيقي - إلى اتخاذ هذا الموقف، بالرغم «من أنه قرّر بصلاحيه لا تليّن أن يصنع نهايته بيده، كما هو الحال مع كلِّ نهايات الأبطال الدينيين الملتزمين»<sup>(١)</sup>.

أمّا كتاب محمود<sup>(٢)</sup> أيوب: (المعاناه الفدائيه فى الإسلام)، فقد يكون من أكثر المصادر تأثيراً على نظره الكتاب الغربيين للعاطفه الشيعيه، مع أنّ الغرض الرئيس من كتابه هو وصف وتحليل المظاهر العباديه لشعيره عاشوراء - أى: التحضيرات الأخيره لمأساه كربلاء - إلّا أنّ الكاتب لا يغفل مسأله الأبعاد التاريخيه لشخصيه الحسين وأحداث كربلاء، ودون التطرّق إلى أدنى عاطفه فى تحليلاته لشخصيه الحسين، يصف الكاتب هذا الشخص بأنّه «رجل تقوى وعقيدته، ومكارم أخلاق، وزهد وابتعاد عن هذه الدنيا»<sup>(٣)</sup>. ثمّ يخلص إلى القول بأنّ دراسته دقيقه للمصادر تؤكّد النظره القائله بأنّ الحسين كان محقّقاً فى ثورته ضدّ (اعتصاب السلطه غير المشروع... يزيد)؛ لأنّه كان منافياً لمثّل الإسلام<sup>(٤)</sup>.

وعلى الرغم من أنّ محمّد أيوب كان حذراً فى القول بأنّ عوامل سياسيه كان لها دورها فى مأساه كربلاء، إلّا أنّه حاول أن يبرهن أنّ هذه العوامل وحدها لا يمكنها تفسير ما فعله الحسين، إذ - بالإضافة إلى تلك العوامل الخارجيه - يقرّر الكاتب

ص: ٩١

١- المصدر السابق: ص ٦١٤.

٢- الكاتب اسمه محمّد أيوب وليس محمود. (المحقق).

٣- أنظر: ص ٩٣، من الكتاب المذكور.

٤- أنظر: المصدر السابق.

ثلاثة دوافع أدت إلى استشهاد الحسين، وهي: «مثاليته سيره وسلوك الحسين، وإيمانه أنّ مصيره الذى سيلقاه قد كان رُسم له مسبقاً، وحقيقه أنّه لم يكن أمامه سوى خيارين: إمّا أن يستسلم وإمّا أن يُقتل»<sup>(١)</sup>.

وفى نفس الفصل من الكتاب، حاول الكاتب أن يفهم الحسين كشخص وعاطفه أكثر من نظرتة للمصادر التى ذكرت مأساه كربلاء على أنّها صوره لما أوّله جيل متأخر لحادثه حدثت فى السابق<sup>(٢)</sup>.

وفى فصول أخرى من كتابه، حاول أيوب أن يعطينا دراسه بديعه تدلّ على براعته الأكاديميه عن التفسيرات العباديه المتأخره لمأساه كربلاء.

أمّا أطروحته رساله الدكتوراه التى كتبها (ماريا ماسى داكاهه) (Maria Massi Dakake) التى حملت عنوان (Loyalty, Love, And Faith) (الولاء والحبّ والإيمان)<sup>(٣)</sup>، فهى دراسه من نوع آخر عن هذا الموضوع، فقد تتبعت الكاتبة فى أطروحتها هذه تطوّر الهويّه الطائفية الشيعيه، كما حاولت أن تبرهن بأنّ حادثه كربلاء لم تكن نقطه تحوّل من حركة سياسيه إلى حركة دينيه بحتة، كما وُصفت فى كثير من الدراسات<sup>(٤)</sup>.

ثمّ تستنتج الكاتبة بأنّ الحركة الشيعيه كان لها أبعادها الدينيه منذ البدايه؛ وبهذا تؤيد الكاتبة هذه الفرضيه حين تقوم بدراسه لاستخدام كلمه (الولايه) وهو

ص: ٩٢

---

١- أنظر: ص ١٠٣، من الكتاب المذكور.

٢- وهذا التصوّر نفسه ينطبق على ما كتبه السيد حسين محمّد جعفرى عن الحسين ومأساه كربلاء فى كتابه (Origins) (الأصول): ص ١٧٤-٢٢١.

٣- أنظر: أطروحته (الولاء والحبّ والإيمان) للكاتبه ماريا داكاهه. وأغتنم هذه الفرصه لأعبر عن امتنانى للأستاذة ليندا كلارك من مونتريال التى جذبت انتباهى إلى هذه الأطروحته.

٤- أنظر: المصدر السابق: ص ١٤-١٦.



مصطلح دينى سياسى ذو دلالات كثيره، ولكن أسهل تفسير له هو القول بأنه يعنى السلطه والولاء.

بالرغم من أن هذا المصطلح استُخدم كثيراً فى الحكايات التى روت الحرب الأهليه الأولى فى الإسلام - أى حينما هوجمت سلطه عليّ، والد الحسين - إلا أنها غابت تماماً فى الروايات التى روت قضيه كربلاء، إذ استُخدمت فى هذه الروايات كلمه (النُصره)، التى تعنى الدعم والمسانده للحسين كبديل لمصطلح الولايه، ولو أنّ كلمه النصره ما هى إلا مرادف لمصطلح الولايه كلما استخدمت فى هذا السياق، والفرق الوحيد بين الكلمتين هو أنّ كلمه (نصره) خلت من أى معنى طائفى أو إعجازى، أو سلطه مطلقه ولو بشكلٍ باطنى غير معلى، وهو ما تدلّ عليه كلمه ولايه (١).

لم تكن النقطه الأهمّ فى جميع الروايات التى تحدّثت عن الحسين فى مأساه كربلاء هى موضوع شرعيّ سلطته كما كان الحال مع أبيه عليّ، ولكن تلك الروايات ركّزت على انتهاك حرمة الحسين وكونه رمزاً للهدايه (٢).

والحقيقه أنّ أطروحه (داكاكه) تختلف اختلافاً كلياً عن جميع ما كُتب عن هذا الموضوع ممّا ذكرناه آنفاً، ونقطه الاختلاف هى: أنّ أطروحتها تركّزت على مفاهيم جاءت فى الروايات التى أرّخت للإسلام، أكثر ممّا تركّزت على القصص التى روت تلك الحادثه، ما يفتح الباب للكاتبه؛ لكى تنفصل بشكلٍ سليم عن محتوى النصوص التى روت الحادثه، وتجد بديلاً آخر وهو استقصاء الجانب التاريخى فى حادثه كربلاء.

ص: ٩٣

١- أنظر: المصدر السابق: ص ١١٨-١١٩.

٢- أنظر: المصدر السابق: ص ١٠٩، وص ١١٨.

فقد حاولت الكاتبة استنتاج «الجدال الذي يحيط بثوره الحسين التي أخفقت، كما جاء في كتب التاريخ الشهيره»<sup>(١)</sup>.

ولكن ما زالت هناك مشكله، وهي: أنّ الكاتبة لم تتعرض لوضعيه المصادر التي روت الحادته، ولكنها ناقشت ما ذكرته تلك المصادر على أنه حقائق تاريخيه لا مجال للشك فيها، فالكاتبه بدت وكأنها تؤمن سلفاً بأنّ أيّ خطابٍ أو رسالهٍ دوّنها المصدر التاريخي لا بدّ أن تكون قد نُقلت كما كُتبت أو قيلت بالضبط، (أي أنّ الكاتبة لا تدع مجالاً للشكّ في نقل مُتون تلك الخطب والرسائل)<sup>(٢)</sup>.

وهذا ما جعل من الصعب على الكاتبة أن تفصل نفسها عن شخصيه الحسين وعن أفكاره، حينما تتحدّث في مواطن متفرّقه من الأطروحه عن دوافع قيام الحسين والأفكار التي كان يحملها<sup>(٣)</sup>.

وبالتركيز على مأساه كربلاء كحادته تاريخيه، فقد قرأ هؤلاء الكُتّاب وغيرهم المصادر التي روت المأساه على أنّها حقائق حدثت فعلاً في التاريخ، ولكن بشكلٍ يتفاوت فيه مدى مصداقيتها حسب نظر كلٍّ من أولئك الكُتّاب، مع أنّي لا أنكر أن ما روته تلك المصادر واقعياً إلى حدٍّ ما، إلّا أنّ مثل هذا النهج يتطلّب منا أن نناقش بشكلٍ أعمق كون تلك المصادر حوت نصوصاً تمّ استقصاؤها بدقه.

ص: ٩٤

١- المصدر السابق: ص ١٠٩.

٢- أنظر على سبيل المثال: تعليقه الكاتبة على خطبه أحد أصحاب الحسين في كربلاء (ص ١١٤ من الأطروحه المذكوره)، ومقارنتها بين رسالتين أرسلهما الحسين إلى شيعه الكوفه وأشرف البصره: (ص ١١٥-١١٦ من الأطروحه).

٣- مثلاً، تذكر الكاتبة في (ص ١١٥) من أطروحتها بأنّه لم يحمل الحسين ولا أحد من أصحابه فكره استبداديّه: أنّ للحسين وحده الحقّ في تولّي السلطه الدينيه السياسيّه.

علاوةً على ذلك، فإنني أرى أنّ من المستحيل أن نجد شيئاً أبعد من الخصائص الرئيسة لأيّ حادثه تاريخيه في مثل تلك النصوص؛ لذا فقد تبقى العواطف والأفكار والدوافع الشخصيه لأبطال الحادثه مخفيّه عنّا للأبد.

أمّا التحليل الأمثل الذي وقع نظري عليه لحادثه كربلاء من ناحيه النصّ، فقد وجدته في كتاب (بواز شوشان) (Boaz Shoshan) الموسوم (Poetics Of Islamic Historiography) (أشعار التاريخ الإسلامي) (١)، في القسم الثاني من الكتاب، يضرب (شوشان) (Shoshan) أربعة أمثله على طريقه الطبرى في الكتابه: أحدها: أسلوبه في سرد مأساه كربلاء، فيرى الكاتب في قصّه مقتل الحسين مأساه بكلّ أبعاد المأساه، إذ تتكون من قضيتين رئيسيتين مختلفتين، بمعنى أنّ القصّه بشكلها المعقّد تؤدّي بالتالي إلى نتيجة مأساويه واحده، ففي أحد جوانبها يقرّر الحسين أن يرضّ بقضاء الله، ليسير إلى الكوفه ولا يستمع إلى نصائح أصحابه - الذين أشاروا عليه عدم المسير - وفي الجانب الآخر، يحاول أن يفلت من مصيره بعد أن يدرك أنّه مهّدّد بالقتل (٢).

وبهذه الطريقه، يخلص (شوشان) (Shoshan) إلى القول بأنّ مأساه كربلاء تبدو قريبه جدّاً من تعريف المأساه إلا في جانب واحد، وهو عنصر الثقه المفرطه بالنفس (٣)، ولكنني لا- أتفق مع تأويل (شوشان) (Shoshan) الخاصّ به لقصّه مأساه كربلاء، كما سيّضح ذلك في تحليلي الخاصّ لنصوص هذه المأساه الذي سيأتي

ص: ٩٥

١- أنظر: شوشان، أشعار التاريخ الإسلامي: ص ٢٣٣-٢٥٢.

٢- أنظر: المصدر السابق ص ٢٣٥-٢٣٦، وص ٢٤٥.

٣- المصدر السابق: ص ٢٥٢.

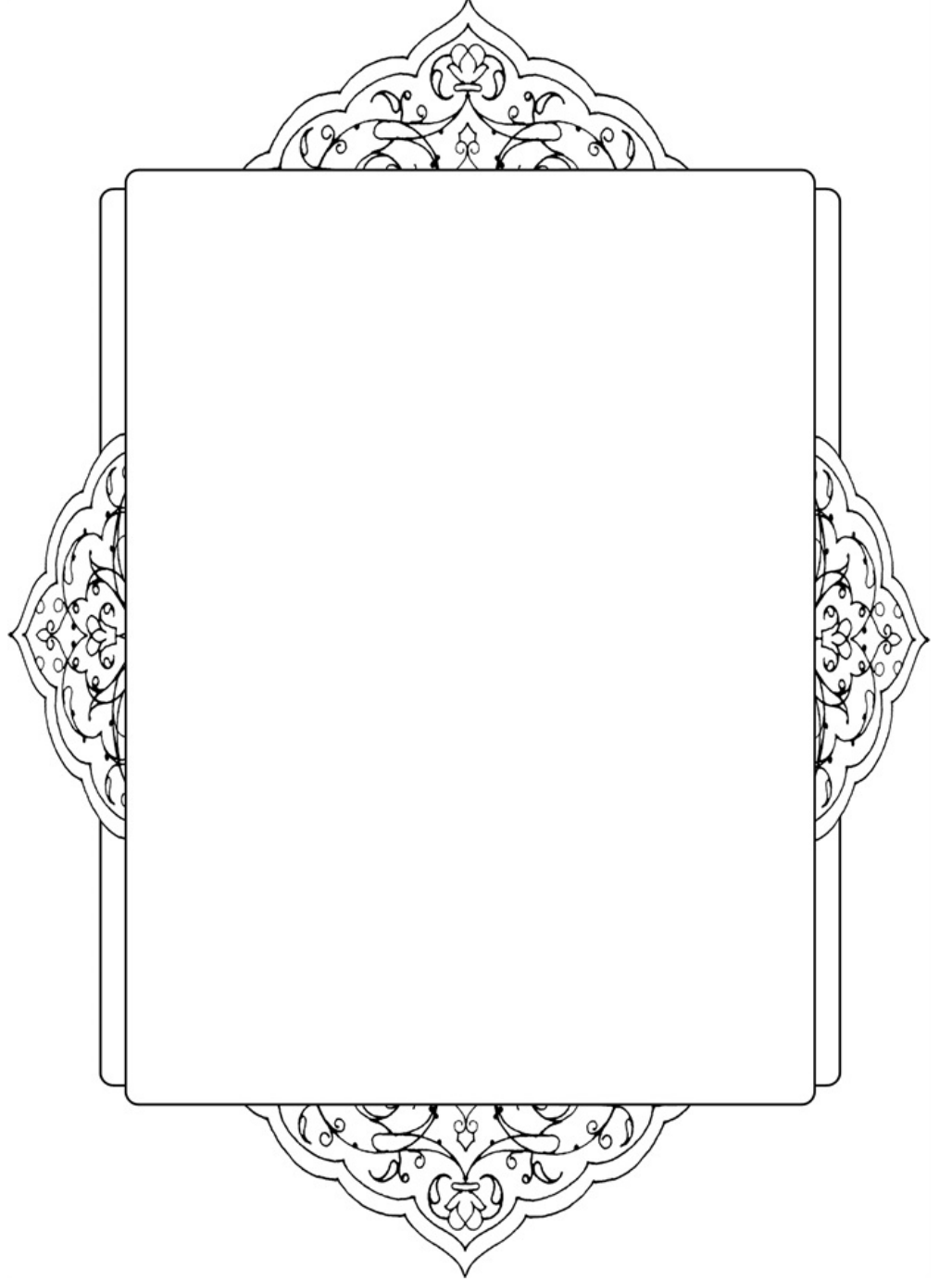
لاحقاً في هذا الكتاب، ولو أنّ طريقته في فهم نصوص هذه المأساه أقرب لي من الطريقة التي سلكها كُتّاب آخرون ممّن ذكرتهم سابقاً؛ إذ إنّي في هذا الكتاب سوف أخطو خطوه أكثر، وأقوم بتحليل القصّه على أنّها أسطوره، بمعنى أنّها قصّه تأسيسيه - أي تؤسّس لمذهبٍ معيّن وطريقه فهم خاصّه - وليست مجرد نصّ تاريخي.

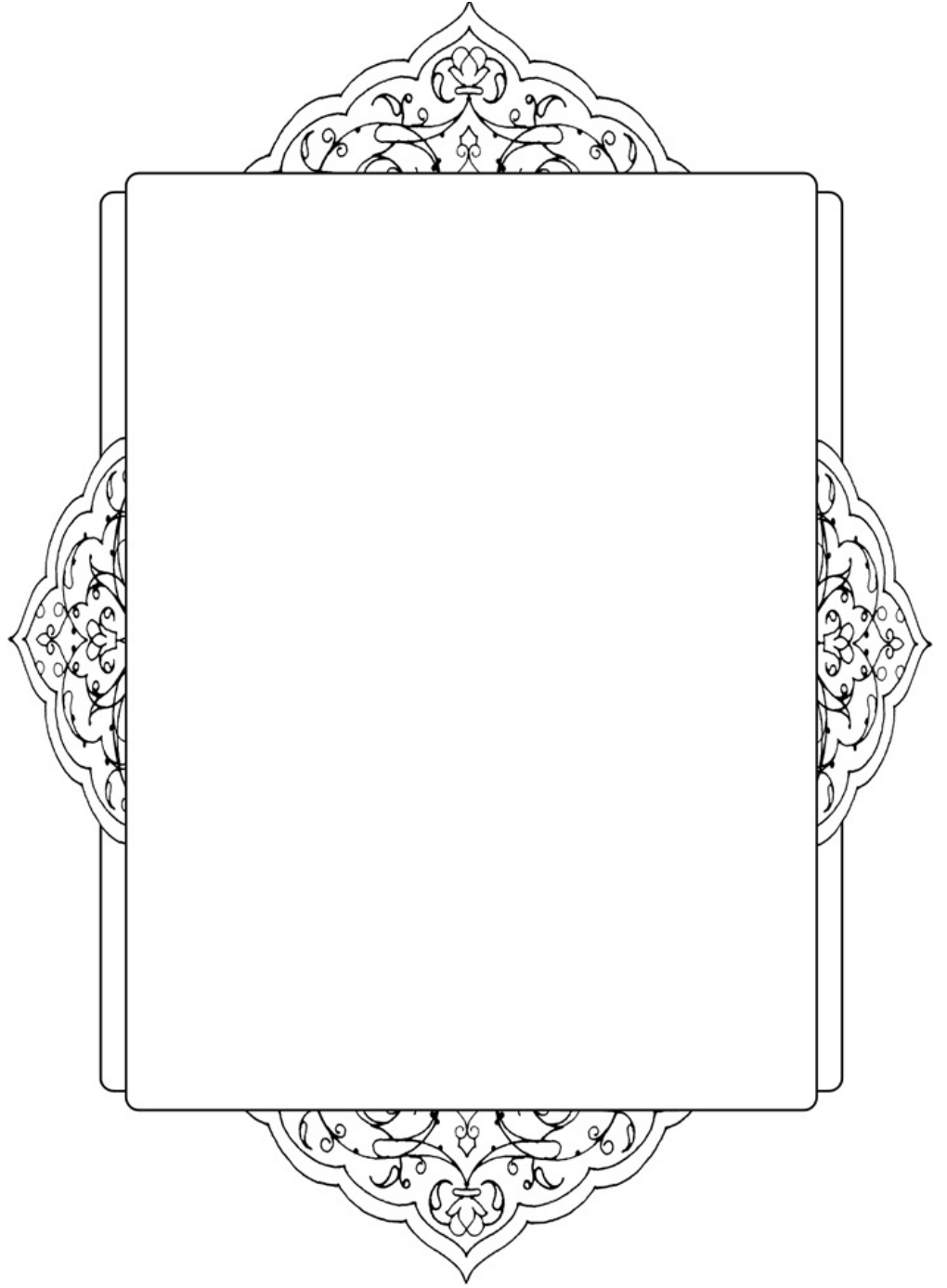
والفرق بين الاثنين هو: أنّي أبحث عن تراكيب عميقه وأساسيه يمكن إيصالها إلى المتلقّي من خلال محتوى وتركيب القصّه الروائي (1).

ص: ٩٦

---

١- سأقوم في فصول قادمه من الكتاب بمناقشه المستويات المختلفه للتركيب بشكلٍ عام.







سأحاول فى هذا القسم من الكتاب أن أرسم صورته للنظره المحتمل لنشوء الأُمّه الإسلاميه فى القرون الثلاثه الأولى من ظهورها، والحقيقه هى أننا لا نعرف إلّا القليل عن التطور التاريخى المعقّد لهذه الأُمّه فى تلك الحقبه؛ إذ بالرغم من وجود مجموعه هائله من الأدب الذى يؤرّخ لتلك الحقبه محفوظاً لدينا من خلال كتابات كُتبت فى القرون التى تلتها، إلّا أننا لا نكاد نرى شيئاً من ذلك الأدب يعود للحقبه من القرن الأول إلى الثانى الإسلامى - أى القرن السابع إلى الثامن الميلادى - ولا نرى إلّا النزر اليسير من الأدب المكتوب فى القرن الثالث الإسلامى - التاسع الميلادى - وإن وُجد فهو لا يمثّل شكلاً ينمّ عن التقدّم فى تلك الفتره (1).

وكلّ ما تبقى لدينا اليوم من تلك الحقبه هى نُسخٌ محقّقه ومنظّمه، وتصانيف تعود للقرن الثانى الهجرى، ولكى نبسط القول قليلاً، نقول بأنّ المصادر التى تروى عن العقود الأولى للحضاره الإسلاميه ما هى إلّا كتابات كُتبت فى القرن الثالث

ص: ٩٩

١- لقد كُتبت الشىء الكثير عن هذا الموضوع، فمثلاً يمكن للقارئ أن يرجع إلى مقدّمه حول هذا الموضوع كتبها همفريز فى كتابه: التاريخ الإسلامى (Islamic History). كما كتب روزنتهال دراسه مستوفيه عن هذا الموضوع فى كتابه: تاريخ كتابه التاريخ الإسلامى (Ahistory of Muslim Historiography). إضافهً إلى ذلك، هناك كتب كثيره كُتبت حول هذا الموضوع ولكن من زوايا مختلفه، مثل كتاب: المرويات (Narratives) للكاتب دونور، وكتاب: الروايه التاريخيه العربيه فى عهداها الأول (Early Arabic Historical Tradition) للكاتبين نوث وكونراد، وكتاب: التأريخ الإسلامى (Islamic Historiography) للكاتب روبنسون، وكتاب: نحو نظريّه (Toward Atheory) للكاتب وولدمان، وكلّ هذه الكتب قد حوت مصادر يمكن الرجوع إليها.



الهجرى، وفيها كتب ربّما تكون قد صُنِّفت قبل قرن من ذلك التاريخ، ولكنها جُمِعت أو حُقِّقت بعد ذلك.

وتلك المصادر تعتمد فيما روت على نُقولٍ شفاهيه، قد قال قائلوها إنهم سمعوها من أناس رأوا تلك الأحداث رأى العين (1)، على أننا لا نجد دليلاً توثيقياً أو آثارياً مروياً في كتابات تاريخيه لغير المسلمين يؤيد ما نُقل في تلك المصادر، حتى أنّ تاريخ القرآن الذى يتناقله الكتاب المسلمون لم يزل موضع تساؤل وشكّ عند الأكاديميين الغربيين، وقد كثر هذا التساؤل فى العقود الأخيره، بالرغم من عدم وجود إجماع على وصول بديل عن ذلك التاريخ إلى أيدينا، وليس من المعلوم أننا نستطيع أن نستفيد من ذلك التاريخ كمصدر لمعرفة تاريخ رساله محمّد أو عقيدته معاصريه (2).

وهذه الحقيقه تجعلنا نطرح كمّاً كبيراً من التساؤلات حول قيمه التاريخ العربى كمصدر لتاريخ الحقبه الأولى للإسلام.

أما الأكاديميه الغربيه، فقد اتّخذت مواقف متباينه حول هذا الموضوع، فقد اعتبر بعضها تلك النصوص الواصله إلينا من الحقبه الأولى للإسلام مصادر يمكن الوثوق بها، بينما اعتبرها بعضٌ آخر كتابات يعترىها شكّ مطلق وتساؤل حول إمكانيه ترميمها وإعادة بنائها أم لا (3).

ص: ١٠٠

١- كمثال على عمليه النقل هذه أنظر مناقشاتي لمصادر الطبرى فيما يلى من فصول هذا الكتاب.

٢- وأهمّ ما كُتب حول هذا الموضوع، وإن كان عملاً تقليدياً، فهو كتاب: دراسات قرآنيه (Qur'anic Studies)، للكاتب وانسبرو، يمكن للقارئ أن يقارن ذلك بما كتبه دونر فى كتابه (المرويات): ص ٣٥-٦٣.

٣- أنظر: دونر، المرويات (Narratives): ص ٥-٣١، من أجل التعرّف على دراسه لرموز المناهج، ومن ضمنها مقاله نقدية لأكثر المواطنين المشكوك بها فى هذا السياق.

وليس البحث الحالي مناسباً لعرض مناقشه وافية لوضعيه مصادر التاريخ الإسلامى، ولكن ما سنتلوه عليك من ملاحظات حول تلك المصادر قد يجذب نظرك إلى نقطه مهمه، وهى: أن الخلاصه التاريخيه حول تطوّر الإسلام فى القرون الأولى أمرٌ نظرى، مثله مثل أيه عمليه ترميم(١).

ويمكن رؤيه صورهِ للدوله التى قامت فى المدينه - حيث كانت للنبيّ الذى يتلقى هداه من الله السلطه المطلقه - فى مصادر التاريخ الإسلامى منذ عهوده الأولى(٢)، ومن تلك المصادر علمنا أنّ سيره محمّد بدأت هناك، إذ لم تكن أيه دوله فى وسط الجزيره العربيه، ولكن كان هناك نظام القرابه - أى العوائل والعشائر

ص: ١٠١

١- يبدو من غير الممكن لنا فى هذه الأسطر أن نذكر كلّ ما كُتب حول تطوّر الفكر الإسلامى السياسى والدينى فى مرحلته المبكره؛ لذا سأحاول أن أستجلب نزرأ يسيراً من الكتابات فى هذا المضمار، والتى كان لها أهميه مباشره بصلب الموضوع على حسب نظرى حينما كتبت هذا الفصل، لمعرفة تلك المصادر بتفاصيلها يرجى مراجعه فهرس المصادر فى نهايه الكتاب. أما إحدى أحدث الدراسات العلميه الشامله حول نشوء الفكر السياسى فى المرحله الأولى للإسلام، فهو كتاب: الفكر السياسى الإسلامى فى القرون الوسطى (Medieval Islamic Political Thought) لكاتبته باتريشا كرون. ولا- يقلّ أهميه عن الكتاب السابق كتاب: علم الكلام والمجتمع فى القرنين الثانى والثالث للهجره (Theologie Und Gesellschaft Im ٢. Und ٣. Jahrhundert Hidschra)، الذى كتبه جوزف فان أس (Josef Van Ess)، حيث نجد فى المجلد الرابع من هذا الكتاب الضخم نظره عامه موضوعيه لنشوء وتطوّر علم الكلام والنظريه السياسيه، وقد قام الكاتب بكتابه مقاله موجزه باللغه الإنجليزيه للقسم الذى يتحدّث عن علم السياسه من كتابه: (الأفكار السياسيه فى الفكر الدينى للحقبه الأولى للإسلام)، كما استفدت كثيراً فى كتابه هذا الفصل من كتاب: من المجتمع القبلى إلى الدوله المركزيه: تحليل للأحداث والنوادر فى فتره تكوين الإسلام للكاتبه إيلانداو تاسيرون، كما تحتوى جميع تلك المصادر على مصادر أكثر تمّت مراجعتها حين كتابتها.

٢- لمعرفة وافية عن مصطلح (الدوله) المستخدم فى هذا السياق، يرجى مراجعه كتاب: كرون، الفكر السياسى: ص ٣-٤.

والقبائل - إذ كانت كل مجموعة تضم مصالح أفرادها.

وقد أول علماء معاصرون نشوء مجتمع إسلامي في المدينة كمحاولة لتفتيت التكتلات القبلية وإبدالها ب- (قبيله واحده عظيمه تضم كل المؤمنين) (١). وهكذا جاءت الأوامر الإلهية التي تلقاها النبي من الله، وبلغها بدوره إلى المسلمين؛ لتحل محل العادات والتقاليد القبلية، إذ إن المعنى المألوف لكون المرء مؤمناً هو أن يعترف بقياده محمد (٢).

ولم يكن كل أفراد الأمة يحملون نفس الفكره عن كيفية الحكم وإداره أمور مجتمعهم، ومع ازدياد عدد المسلمين ازدادت الحاجه إلى تطبيق الأوامر الإلهية على المؤمنين العاصين، وبذلك كثرت الوسائل لتطبيقها.

وقد ذكرت مصادر تاريخيه متأخره عن تلك الفتره بأن مشيئه الله بدت ظاهره للعيان من خلال حياه ونجاح الأمة الإسلاميه، وأن محمداً - وهو الواسطه بين الله والناس - كان القائد السياسى والمرشد الدينى لهذا المجتمع، وتلك الصفتان اجتمعتا معاً فى شخصه، إذ يصفه القرآن بالأسوه الحسنه التى يجب على الجميع أن يقتدى بها فى كل نواحى الحياه؛ لأنه مسدّد من الرب (٣)، وفى كثير من مواضع القرآن يؤمر الناس بإطاعه الله والرسول (٤).

ص: ١٠٢

١- أنظر: كرون، الفكر السياسى: ص ١٣. وأنظر على سبيل المثال: لاندوا تاسيرون، من المجتمع القبلى: ص ١٨٢.

٢- أنظر: المصدر السابق: ص ١٨٥-١٨٧.

٣- القرآن: ٣٣ [الأحزاب]: آيه ٢١.

٤- القرآن: ٣ [آل عمران]: آيه ١٣٢. و[النساء]: آيه ٥٩. ومواضع أخرى. ومن أجل الإطلاع على تفسير جدير بالقبول للدور السياسى لمحمد كما جاء فى تلك المصادر، يُرجى الرجوع إلى: كيستر (Kister)، مفاهيم السلطه: ص ٨٤-٨٥.

من وجهه نظر القرآن، ينقسم الناس إلى ثلاث فئات؛ فمنهم من آمن بالرسول واتبعه على هدى، وهؤلاء موعودون بالخلود في نعيم الآخرة، ومنهم من نأى عن الرسول وصد عنه جهاراً نهاراً، وهؤلاء محكومون بدخول النار، والقسم الثالث، وهم الذين أعلنوا ولاءهم له بألسنتهم ولكن أفعالهم تقول عكس ذلك، يُسمون بالمنافقين في القرآن، وهؤلاء عادة ما يُعتبرون من المؤمنين (1)، ولكنهم على جرف الردة عن الدين (2).

وهكذا، لم يكن المجتمع المسلم تحت قياده محمداً متحداً سياسياً فحسب، حسب ما تذكره تلك المصادر القديمة، بل كان الشغل الشاغل لأفراد ذلك المجتمع هو إيجاد السبيل إلى النجاه وإلى الآخرة.

أما أولئك الذين عاشوا مع النبي في فتره حياته، فقد أطلق عليهم فيما بعد اسم (الصحابة) (3)، ولأنهم شاركوه في حياته وتبعوه، فقد كان يُنظر إليهم بعد وفاه النبي على أنهم أقدس الأشخاص، والتالون له في كونهم الأسوه الحسنه التي يجب

ص: ١٠٣

١- المنافق ليس بمؤمن، وبصريح القرآن أنهم من أهل النار، بل هم في أسفل درك من الجحيم، حيث قال تعالى: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» النساء: آية ١٤٥. (المحقق).

٢- على سبيل المثال، أنظر: القرآن: ٣ [آل عمران]: آية ١٦٦-١٦٧. للاطلاع على دراسته ممتازة حول مفهوم النفاق في القرآن، إرجع إلى: ايزوتسو (Izutsu)، المفاهيم: ص ١٧٨-١٨٣. فان أس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، المجلد الرابع: ص ٦٧٩-٦٨٠.

٣- الصحابه: مصطلح أطلقه المسلمون المتأخرون عن عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على المعاصرين له، ولكنه عاش السعه والضيق، وتدخلت الأيادي العابثه لتسجبه حتى يغطي من أريد إعطاؤه هذه السمه؛ من أجل تصحيح أفعاله المشينه وشرعتها، فجعلوا الصحابي هو كل من لقي النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأظهر الإسلام ولو ساعه من النهار ومات بعد ذلك، وألحق بهم من أمروا في الفتوح بعد وفاه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهذا ما لا يرتضيه الشيعة؛ فهم يرون الصحابي من آمن بالرسول وحفظ عنه ما بلغ به عن الله، وعلم أمر الله ونهيه، وتفقه في الدين وأقامه. (المحقق).

أن تُتبع (1)، فقد كانوا متّحدين في أيام حياته تحت رايته في الإيمان، وقد جاهدوا معه ضدّ الهجمات التي تعرّض لها المجتمع المسلم.

ولكن بعد وفاه محمّد، لم يستطع المسلمون أبداً تحقيق الوحده بصورتها المتكامله التي كانت عليها في أيام الحكومه التي أسسها النبيّ في المدينة. تروى المصادر كيف أنّه في خلال عقدين من الزمان - بعد رحيل النبيّ - ظهرت طوائفٌ مختلفه ومخالفه لبعضها البعض، تحمل كلّ منها عقيدتها الخاصه بها في تطبيق الإسلام على الواقع، وقد تصارعت تلك الطوائف على السلطه السياسيّه؛ لغرض تطبيق وجهه نظرها عن الدّين والسياسه، فكان كلّ من تلك الطوائف يدعى أنّه الأحقّ، وأنّ أفراده يمثلون المؤمنين الحقيقيين، وقد استخدموا كلّ أساليب الحسم والصلابه؛ لكي يتمكنوا - حسب ادّعائهم - من تطبيق إرادته الله؛ إذ إنهم آمنوا أنّ الهدايه الإلهيّه لم توجد إلّا فيهم ومعهم.

أمّا مفهوم إمام الأئمّه، فقد كان الأساس في كلّ شيءٍ، تقول (باتريشا كرون) (Patricia Crone) بأنّ دور الإمام كان شبيهاً بدور قائد القافله في الصحراء، إذ أنيطت به مهمّتان أساسيتان، وهما:

أنّه يمنح الأئمّه وجودها؛ إذ بدونها ليس هناك وجود لأئمّه قافله، وإنّما يكون أفراد تلك القافله مجرد مسافرين مبعثرين هنا وهناك يحاولون عبور الصحراء بلا قائد.

والمهمّه الثانيه هي أنّ القائد يُوصل تلك القافله إلى مقصدها؛ لأنّ الإمام

ص: ١٠٤

---

١- أنظر: فان أس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجره، المجلد الرابع: ص ٦٩٦-٧٠٠.

الحقيقي نفسه كان يتلقى الهداياه مباشره من الله.

وتضيف الكاتبه: «الإمام يفهم كلّ الأمور أكثر من أيّ أحدٍ آخر؛ لأنه أفضل أهل زمانه، وقد أتبعه الجميع من أجل ما يميّز به من فضيله تفوق كلّ ما يميّز به الآخرون، أمّا إرشاداته وهداياته، فهي شرعيّه ابتداءً - أيّ أنّه يبيّن ما هو حقّ وما هو باطل - لأنه بالعيش في ظلّ تطبيق أحكام الله وحده يستطيع الناس الوصول إلى النجاه.

وقد يُكره الإمام بعض المخالفين على الالتزام بأوامر الله ونواهيه كيلا يضلّوا، وهذا نوع آخر من الهداياه الممنوحه له؛ لأنّ من ضلّ عن الصراط القويم فقد خسر، وإذا ما تفرّقت تلك القافله، فإنّ ذلك يعنى هلاك الجميع... من سار مع الإمام فقد نجا، ومن تخلّف فقد هلك» (١).

لا ريب أنّ محمداً، يُعتبر أول الأئمّه، وقد سار كلّ أفراد الأئمّه التي أنشأها في المدينه على الصراط المستقيم نحو النجاه حينما اتبعوه، لهذا السبب فإنّ الصراع على السلطه الذي ظهر بين أصحابه بُعيد وفاته مثلّ صدمه لا دواء لها، إذ يتساءل الجميع: إن لم يستطع أصحاب النبيّ أن يفلحوا في تدبّر أمرهم من بعده، فمن ذا الذي يستطيع ذلك؟!

تتركز معظم النصوص التاريخيه المذكوره في تلك المصادر (٢) التي أرخت لتلك الفتره على الخليفين الثالث والرابع، وهما: عثمان الأموي، وعليّ الهاشمي، ابن عمّ النبيّ وزوج ابنته، وبالرغم من أنّهما كانا يُصنّفان كصحابه للنبيّ، إلّا أنّ التقسيم في

ص: ١٠٥

١- أنظر كتاب: باتريشا كرون، الفكر السياسي: ص ٢٢.

٢- عند مراجعه تلك المصادر التاريخيه ستجدها دُونت في فتره من خلافه الأمويين وسيطرتهم على مفاصل الحياه في الأئمّه الإسلاميه. (المحقق).

أشدَّ حالاته يبدأ منهما، فقد أخبرنا أنه حينما أتهم عثمان بالحكم الفاسد، وقُتِل في عام (٣٦هـ/٦٥٦م)، أتهم عليُّ له يداً في قتله، أو أنه لم يفعل ما كان بوسعَه أن يفعل من ملاحقه القتل والتنكيل بهم، وانتهى الأمر إلى نشوب حرب في صفين بين معاوية زعيم الأمويين وأنصاره من جهه، وعليِّ والموالين له (١) من الجهه الأخرى.

ثم حدثت انشقاقات أخرى، وقد وصل الأمر حين اغتيل عليُّ في الكوفة سنة (٤٠هـ/٦٦١م) (٢)، أن معاركاً ومناوشاتٍ حدثت بين أربعة أحزاب على الأقل، يدعى كلُّ منهم أنه الأحقُّ في تولي الحكم على المسلمين (٣).

وتسمَّى هذه الحقبه من الاضطرابات بالفتنه الأولى، إذ تعنى كلمه (فتنه) اختبار، أو امتحان، أو إغراء، وبذا فإنَّ مصطلح الفتنه يعنى: إنَّ الله قد امتحن المسلمين عن طريق هذه الانشقاقات، ليميز المؤمن الحقيقي من المنافق أو الكافر (٤).

أمَّا الفتنه الثانيه، فقد بدأت في العام (٥٦١هـ/٦٨٠م) مع معركة كربلاء، واستمرت بنشوب سلسله من الصراعات المتفاوته في حجمها حتى العام (٧٤هـ/٦٩٢م)، ثم تبع ذلك فتره من السلام النسبي حتى حدوث الفتنه الثالثه

ص: ١٠٦

١- كان يُمثَّل الإمام علي (عليه السَّلام) في تلك الفتره الخليفه الشرعي بحسب النصِّ الإلهي كما هو عند الشيعة، وبحسب الإجماع والانتخاب عند العامه على اختلاف نظرياتهم، فكان موقف الإمام هو موقف جميع المسلمين والأُمَّه الإسلاميه ضد معاوية وأتباعه فقط. (المحقق).

٢- الأصحُّ في التعبير أن يقول في مسجد الكوفه؛ إذ تواترت الأخبار بأنَّ ضربه أمير المؤمنين (عليه السَّلام) وقعت في مسجد الكوفه المعروف والمشهور، والذي ذُكرت له فضائل جمّه. (المحقق).

٣- لم يكن المجتمع الإسلامى مقسماً على شكل أحزاب سياسيه يومئذٍ، وعندما قُتل أمير المؤمنين (عليه السَّلام) لم يكن في العالم الإسلامى إلا الخط الهاشمي والخلافه الحقيقيه المتمثله بالإمام الحسن (عليه السَّلام)، والخط الأموي المخالف للخلافه الإسلاميه والمتمثله بمعاوية وأتباعه من الأمويين وغيرهم. (المحقق).

٤- سنأتى على تحليل أكثر تفصيلاً لمفهوم الفتنه في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

التي بلغت أوجها في الفتره ما بين عامي (١٢٧هـ - -١٣٥هـ / ٧٤٤م - ٧٥٢م)، و(١٣٥هـ / -٧٥٢م)، وأدّت إلى سقوط الحكم الأموي، وظهور الحكم العباسي.

تقول الكاتبة (إيلا لاندوا تاسيرون) (Ella Landau-Tasserou) ملخّصهً بدقه التفاعل المعقّد للعوامل التي ساهمت في تلك الانقسامات في المجتمع الإسلامي الأوّل: «كان المجتمع القبلي في فتره ما قبل الإسلام متجانساً وبعيداً عن المركزيه في القياده أكثر ممّا كان عليه المجتمع الإسلامي، إذ كان مقسماً إلى مجاميع متوازيه تحكمها الأنساب، وقد جاء الإسلام ليحدث تطوّرات بعيده المدى في جميع نواحي الحياه الروحيه والسياسيه والاجتماعيه والماديه، وقد أدّت تلك التطوّرات - إلى جانب أشياء أخرى - إلى النمو المعقّد لخطوط الانقسام التي تفرّقت ليس إلى مجاميع قبلية فحسب، بل إلى زُمّر قبلية كقيس واليمان، ومجاميع دينيه سياسيه، كالشيعه (١) والخوارج والقادريه والمرجئه، وإلى أقاليم كأهل الشام ضد أهل العراق وأهل الحجاز، وإلى طبقات اجتماعيه كالعسكر والمدنيين، وإلى مجاميع عرقيه كالعرب والموالي.

وكلُّ هذه الخطوط تتقاطع مع بعضها البعض، وتشكّل مجاميع متصارعه فيما بينها، ولم يكن بوسع الخليفه - أو ربّما لم يشأ - أن يصبح في منأى من تلك الصراعات» (٢).

وعلى الرغم من كلِّ شيء، كانت فكره خلق أمّه مختاره ومهديه من قبل الله مهمه جدّاً، كما جاءت فكره الأمّه المختاره هذه لتفتح طريقاً إلى الابتعاد عن التقاليد

ص: ١٠٧

١- ليس الشيعه مجموعه (دينيه سياسيه) طارئه على المجتمع الإسلامي، بل هي مذهب إسلامي ممتدّ بامتداد الدين الإسلامي، وله أسسه العقائديه والفقهيه المنشقّه من الدين الحنيف، وذو منهج علمي عريق يرسم معالمه أئمّه أهل البيت (عليهم السّلام)، الذين أخذوا علومهم واحد عن واحد عن رسول الله (المحقق).

٢- إيلا لاندوا تاسيرون (Ella Landau-Tasserou)، من المجتمع القبلي: ص ٢١٣.



الباليه وعن اليهوديّه والمسيحيّه بالدرجه الأساس.

كما أنّ حسّ الاختيار هذا استلزم وحده المسلمين، فقد ذكر القرآن بأنّ الاختلاف والافتراق كان أحد خصائص المجتمعات الهالكه (١)، إذ كيف يمكن لأمة أن تكون شعب الله المختار لو أنّها كانت متمزّقه كالمسيحيين؟ لذا كان تمزّق المسلمين - ومن أوضح صورته اغتيال الخليفه الثالث والخليفه الرابع والحروب الأهليه (٢) التي نشبت بين المسلمين - من أشدّ القروح إيلاماً، ما حدا بكُتّاب التاريخ الذين جاؤوا فيما بعد أن يولوا هذا الأمر جلّ اهتمامهم.

والحقيقه - كما يقول (فان أس) (Van Ess) - أنّ تلك الأحداث الجسيمه أعطت الدافع لبروز العديد من الاتجاهات الفكرية ذات الأهميه في التاريخ، والتي لم تزل آثارها محفوظه في نصوص التاريخ الإسلامى.

ويضيف الكاتب: «لا بدّ أن يكون أحد ما مسؤولاً عن تلك الاختلافات، هذا ما اعتقده الناس، لذا سارع كلُّ منهم إلى إبراء ساحته، وهذا ما أدى إلى ظهور كتابه تاريخ تلك الأحداث، ما جعلنا نضع أيدينا على رسائل كثيره كُتبت عن معركة الجمل وصفين، وعن يوم السقيفه قبلهما، وهكذا بدأ المؤرّخون يتساءلون: كيف يجب عليهم

ص: ١٠٨

---

١- أنظر: فان أس، علم الكلام والمجتمع فى القرنين الثانى والثالث للهجره: ج ١، ص ٧-١٦، وج ٤، ص ٦٩٦، وكتابه: الأفكار السياسيه: ص ١٥٤.  
٢- لم تكن فى تلك الفتره أى حروب أهليه، أمّا فى زمن عثمان فإنما كانت هناك ثوره من قبل المسلمين، وبلغت ذروتها حتى انتهت بقتل المسبب الذى أدى إلى قيام المسلمين - ومنهم الصحابه - بالثوره عليه. وأمّا فى زمن الإمام على (عليه السلام)، فلم تكن هناك حروب أهليه، بل حروب للدوله مع الخارجين عنها والمخالفين لها، كلُّ بحسب غاياته ونواياه، ولو صحت هذه الشخصيه فكانت الأولى أن يوصف بها عهد الخليفه الأول. (المحقق).

كمسلمين حقيقيين أن يتجاوزوا تلك الخلافات، ويتقدموا بدل أن يتفقهروا؟ وهذا ما أدى إلى نشوء النظرية السياسيّة.

أما مسأله معرفه أو التغاضي عن المجرم الحقيقي الذي كان السبب وراء كل إدخال تلك الخلافات، فقد كانت معضله دينيه، وهذا ما أدى إلى توريط علم الكلام في الموضوع.

أمّا أكثر الأمور الملفته للانتباه في هذا السياق أنّ تلك العناصر الثلاثه - أي: التاريخ، وعلم الكلام، والفكر السياسي - إنّما ظهرت في نفس الوقت وبشكل مبكر؛ ما جعلها لا تنفك عن مسأله البحث عن الهويّه التي كانت الشغل الشاغل للأُمّة الإسلاميّه في أوّل نشوئها واستمرت حتى يومنا هذا.

أما النقطة الحيويه في تفسير الأحداث، فهي أنّ أولئك الصحابه الذين تقاتلوا وقتل بعضهم بعضاً في أحداث الفتنة الأولى أصبحوا شيئاً فشيئاً مثلاً يُحتذى به للأجيال التي جاءت بعدهم، ولكن تبقى الحقيقه أنّ أولئك الصحابه قد ارتكبوا إثماً، فكيف يمكن أن نتعامل مع هذه الحقيقه؟! (١).

كما وضّحت سلفاً، فإنّ أساتذه معاصرين - من قبيل: ستيفن همفريز، وكلاود جيلوت، وآخرين - يرون أنّ الانشقاق في الأُمّة الإسلاميّه مهدّ لنشوء فكره نقض الأُمّة الإسلاميّه العهد أو الميثاق مع الله، وهو موضوع غايه في الأهميه في تاريخ

ص: ١٠٩

---

١- فان أس، الأفكار السياسيّه: ص ١٥٤. (يوم السقيفه) يشير إلى حادثه انتخاب أبي بكر للخلافه بعد موت محمّد تحت سقيفه تابعه لإحدى قبائل المدينه. للاطلاع على وجهات نظر مقاربه لما ذكر حول أصل التاريخ الإسلامي، أنظر: دونر، المرويات: ص ١١٢-١٢٢، وص ٢٧٦-٢٨٠. وأنظر: خالدى (طريف خالدى)، الفكر التاريخي العربي: ص ١٤.

الإسلام الأوّل، إذ يشارك هؤلاء الأساتذة الكاتب (فان أس) (Van Ess) الرأى فى أنّ أحد أهمّ أهداف كتابه التاريخ كان لمعرفة كيفيه وأسباب حدوث هذه الخيانه - للعهد الإلهى - وكيفيه النجاه من عواقبها إن أمكن.

وهكذا تشير تلك المصادر - أى مصادر تاريخ الإسلام فى فترته الأولى - إلى أنّ كثيراً من المسلمين فى القرون الأولى لظهور الإسلام أبدوا غايه القلق من تلك الاختلافات بين المؤمنين، وسعوا إلى إيجاد طريقه ما إلى الإصلاح بينهم، فمثلاً، تقول فرقه المرجئه: إنّهُ طالما لا نمتلك معرفه كافيه عن عثمان وعلّى، فإنّ علينا أن نرجى - أى نفوّض - الحكم فى هذه القضيّه إلى الله وإلى اليوم الآخر؛ كى يتبين من منهم كان على الحقّ ومن كان على الباطل.

ثمّ توسعت هذه الفكره لاحقاً لتأخذ شكلاً آخر، مفاده: هو أنّ علينا أن نكفّ عن اتّهام أىّ أحدٍ بالكفر طالما كان ذلك الشخص مسلماً، كما طُرحت فى الوقت ذاته أفكار إصلاحية أخرى، وتطوّرت تلك الأفكار لتشمل دوائر أخرى.

وفى نفس الوقت تطوّرت هذه الفكره واستحوذت على الكثير؛ لينتهى بها المطاف إلى الاعتقاد بأنّ الخلفاء الأربعة الأوائل الذين كانوا من صحابه النبى كانوا جميعاً على نفس المستوى، ويجب أن يُعتبروا (خلفاء راشدين) أى مهديين من قبل الله، ومعنى هذه الفكره هو أنّ الحكام الذين جاؤوا بعد أولئك الخلفاء الراشدين لم يكونوا من الضروري أتقياء ومسلمين نموذجيين، ولكن الحقيقه هو أنّ معظمهم كانوا عكس ذلك، كما تؤكّد تلك المصادر.

وفكره أنّه ليس من الضروري أن يكون الخليفه أفضل المؤمنين جعلت كثيراً من الناس يسألون: كيف يمكن العيش تحت حكم رجلٍ آثم؟ إذ إنّ فكره أنّ الواجب على المسلمين أن يؤدّبوا من وُجد آثماً هى فكره قرآنيه، والكثير من أهل

الدّين يرون أنّ من الواجب على كلّ فردٍ أن ينهى عن المنكر وإن كان صادراً من الخليفة؛ إذ إنّ واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب ألا يُعطل، وأن يكون سارى المفعول في كلّ الأحوال (١).

ويقول الحديث: إنّ هذا الأمر يجب أن يُقام باليد، أي بالقوّه، أو باللسان، أي بالكلام التّأديبي، أو بالقلب، أي بالاعتراض داخلياً على المنكر (٢). وقد اختلفت الطوائف الإسلاميّه القديمه حول هذه المسأله كثيراً، فقد أفتى بعضهم بالقتال (اليد) ضدّ الحاكم الآثم، وأفتى بعضٌ آخر بتوبيخه بالكلام (اللسان) أو السكوت عليه وإبداء عدم الرضا (القلب).

وهناك أمثله كثيره فى تاريخ الفتره الأولى للإسلام على اللجوء إلى مسأله قتال الحاكم الآثم، ولكن مع مرور الزمن استحوذت فكره اللسان والقلب على فكره اليد، ثمّ انتهى الأمر إلى غلبه هذه الفكره فى الفكر الشرعى والسياسى للمسلمين (٣). (٤).

ص: ١١١

١- أنظر: فان إس، علم الكلام والمجتمع: ج ٤، ص ٦٩٦-٧٠٠، وكتابه: الأفكار السياسيّه: ص ١٥٤-١٥٥.

٢- وقد جاء هذا الأمر أكثر من مرّه فى القرآن، كما فى: ٣ [آل عمران]: آيه ١٠٤، ٩ [التوبه]: آيه ٧١، ٣١ [لقمان]: آيه ١٧. للاطلاع على مصادر أكثر، راجع كتاب: الأمر بالمعروف (Commanding Right)، للكاتب كوك، إذ إنّ كتابه هذا يعتبر رساله علميّه تنطق عن دراسه موسّعه لمفهوم الأمر بالمعروف.

٣- نعم تغلبت هذه الفكره على الفكر الشرعى والسياسى لأغلب المسلمين لا جميعهم، حيث أريد لها ذلك؛ إذ سعى حكام الجور للحفاظ على حكمهم بواسطة وعاظ السلاطين والنفعيين ليقوموا بشرعنه هذه الفكره ومن ثم هيمنتها. (المحقق).

٤- أنظر: المصدر السابق: ص ٤٧٧-٤٧٩. للاطلاع على مقاله شامله حول المفاهيم الفقهيّه للتوره وقمعها، أنظر: أحكام البغاه، لأبى الفضل (خالد أبو الفضل).

ومع ازدياد المجتمع المسلم تعقيداً، أصبح من غير الممكن أن نرى وظيفتي الهداية الإلهية والسلطة السياسيّة مجتمعتين في نفس الشخص.

أما آخر محاوله جادّه قام بها من يتمتع بسلطه الخليفه لإبقاء وظيفه الهدايه الدينيه تحت رعايته، فقد كانت في الزمن الذي يسمّى زمن المحنه، أى التحقيق التعسفي، الذي حرض عليه الخليفه المأمون في العام (٢١٤هـ/٨٢٩م)، فقد أثار الخليفه مسأله كلاميه خلافيه حول خلق القرآن، وأمر جميع من كان يشغل منصباً قضائياً أو لاهوتياً أن يوافق على اعتقاده القائل بأن القرآن مخلوق وليس قديماً.

يمكننا أن نفسر هذه (المحنه) على أنها حركه ضد حزب علماء الدين والفقهاء، الذين يُطلق عليهم اسم (أصحاب الحديث)، الذين مارسوا بالفعل أدوارهم في هدايه الناس في القضايا الكلاميه والفقهيّه، فأمن أصحاب الحديث بأن القرآن لم يكن مخلوقاً. والحقيقه أنّ أهميه هذا الإجراء من قبل الخليفه لا تكمن كثيراً في المعتقد نفسه، ولكنها محاوله لفرضه على الناس من أجل تقويه سلطه الخليفه الدينيه.

وقد كانت (المحنه) فلته، وبعد مضي عشرين عاماً انتهت تماماً، أما منصب طبقه العلماء كسلطه دينيه، فقد حُفظت وضعفت سلطه الخليفه أكثر وأكثر في العقدين التاليين، وأصبحت طبقه (العلماء) أكثر أهميه من ذي قبل (١).

وعلى أيّه حال، يجب أن لا نُنسى فهم الفصل بين السلطه السياسيّه والسلطه الدينيه، وذلك لسببين:

أولهما: لم يكن هناك فاصل واضح بين السلطتين.

ص: ١١٢

١- أنظر: كرون، الفكر السياسي: ص ١٣١-١٣٢.

وثانيهما: كلاهما لم يبرحا أن يكونا من الله.

تقول الكاتبة كرون: «إذا ما تكلمنا عن الإسلام في عصوره الوسطى، فإن هذا الإنقسام يعتبر تغييراً في نمط تطبيق حكمه الله على الأرض، وليس عملية لإفراغ الحكومه من مفهومها الدّيني، فهي تعنى أنه لم يعد هناك رجل معيّن فوّض الله إليه كامل سلطته؛ إذ إنّ العلماء قد أخذوا على عاتقهم مهمّة هدايه البشر، وتُرك نائب الله مع الدور القسرى الذى تحوّل آخر الأمر إلى الملوكة. وكان هذا الفصل بين السلطه والدّين مشابهاً لما حصل في أوروبا في قرونها الوسطى، حيث احتفظ الإله ب- (سيفه) في يد مؤسسه معينه، و(كتابه) في مؤسسه أخرى، وفي كلا الحالتين فإنّ السيف والكتاب لم يبرحا للإله، وكلّ ما في الأمر هو أنّ الإله لم يعد يُعطى الاثنين - أى السيف والكتاب - لنفس الشخص»(1).

تعطى الكاتبة (كرون) صورته توضيحيه لعملية الفصل بين ممالك الأُمّة الإسلاميه برسم ثلاث دوائر تمثّل الدوله - أى السلطه السياسيه - والأُمّة والدّين،

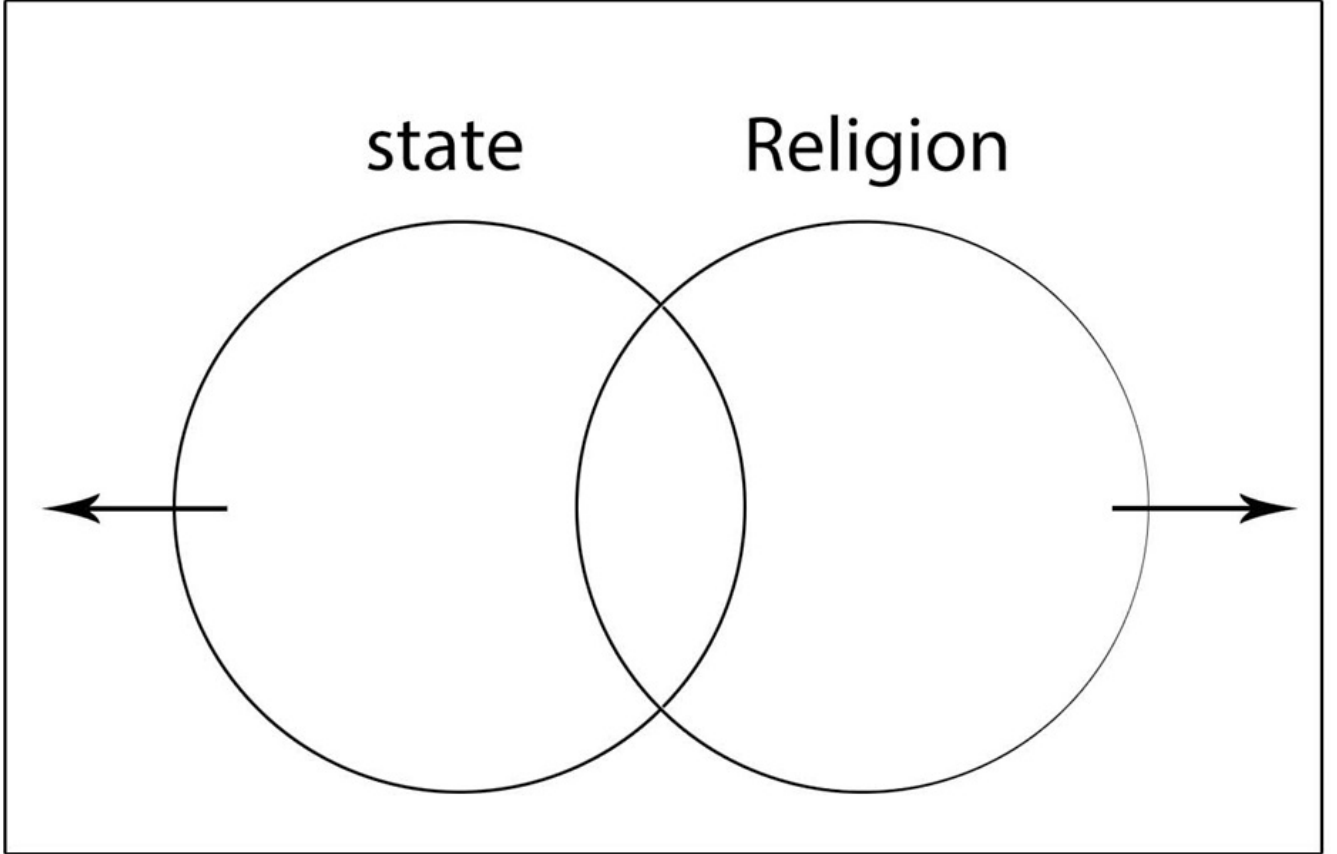
ص: ١١٣

١- المصدر السابق: ص ٣٩٤-٣٩٥. وأنظر أيضاً: الصفحات: ١٣٢-١٣٣. يمكن ملاحظه هذه الفكره ولكن بشكلٍ أكثر نضوجاً في كتاب: خليفه الله (God's Caliph)، للكاتبين كرون وهيندز، خصوصاً في الفصلين الرابع والخامس. أمّا النقد الذى وُجّه إلى الوصف الذى ذكره الكاتبان في كتابهما المزبور، فهو أنّهما لم يأخذوا في نظر الاعتبار أنّ التوتر بين علماء الدّين والسلطه السياسيه في هذا الجزء من العالم قديم، وأنّ سبب هذا التوتر هو تفضيل الجانب الملكى للحكّام على علماء الدّين. أنظر كتاب: مراجعه ل- (خليفه الله (Review Of God's Caliph)، للكاتب كالدر. وأنظر أيضاً: أولريكا مورتنسون، الحديث: ص ٣٠٢، مع مصادر أخرى. والنقطه التى أودّ أن أطرّحها هنا هي: إنّ أشكال السلطتين الدّينيه والسياسيه التى كانت واحده في أقدم أشكال الحكم في الإسلام انفصلت شيئاً فشيئاً فيما بعد، ولا يمكن لأحد أن يعترض على هذه النقطه على حدّ درايتى بالموضوع.

فتتحد تلك الدوائر مبدئياً في دائره واحده تمثل ما كان عليه المجتمع الإسلامى حينما حكمه النبى في المدينه، حيث كانت تلك الحقول الثلاثه متطابقه تماماً وبشكل متكامل، ثم تفرقت هذه الدوائر تدريجياً وأصبحت دائرتا الدوله والدين - والذى أصبَّ جَلَّ اهتمامى عليه في هذه مقاله - وصارتا بمعزل عن بعضهما البعض بشكلٍ فعلى، وهو ما كان عليه الحال في نهايه حقبه الحكم الإسلامى التقليدى (١).

وفي زمان الطبرى - أى أواخر القرن الثالث، وبدايه القرن الرابع الهجريين - القرنين التاسع والعاشر الميلاديين - لم يزل هناك تداخل بين السلطتين السياسيه والدينيه، أى الدوله والدين. أنظر إلى الشكل التالى:

ReIigion.stat



شكل ٢٠١: الفصل التدريجى للدين عن الدوله.

قدّمت في الفقرات السابقه رسماً توضيحياً عن التطور الذى حصل للأغلييه المسلمه التى أُطلق عليها فيما بعد اسم (السُّنَّه)، وهو مختصر لتسميه أهل السنّه والجماعه.

ص: ١١٤

١- أنظر: كرون، الفكر السياسى: ص ٣٩٦. أمّا المجتمع المدنى المسلم، فقد بقى متّحداً دينياً، ولكن هذا الموضوع ليس ما نطمح أن نناقشه في هذه مقاله.

أما الجماعة الأخرى التي استمرت في البقاء في إزاء هذه الجماعة فهم (الشيعة)، وهم لا يعيرون أى اهتمام لخلافه الخلفاء الراشدين الأربعة؛ إذ إنهم يؤمنون بأن قيادة المسلمين إنما هي امتياز لأهل بيت النبي، سواء كان ذلك في معنى ضيق أم واسع؛ لذا فلا أحد من أولئك الخلفاء الأربعة كان شرعياً سوى عليّ، إذ كان ابن عمّ محمّد وزوج ابنته(1)، أما الثلاثة الآخرون، فقد كانوا غاصبين للخلافه.

التصق الشيعة بفكره أنّ القيادتين السياسيّه والدينيّه لا يمكن أن يفترقا، إذ إنهما متحدتان في شخص واحد، وهو (الإمام) الذي انتجبه وهداه الله(2)، ولكن الشيعة لم يحصلوا على سلطه سياسيّه حقيقيّه لا- في الزمان ولا المكان الذي يدور موضوع هذا الكتاب حوله، وبهذا لم تُختبر نظريّاتهم حول الحكم والسلطه السياسيّه عملياً، ولم تدخل عالم السياسه كواقع.

والخلاصه: إنّ العمليه التي أتيت على ذكرها في الأسطر السابقه معقّده جدّاً، ولم أذكر منها إلّا النزر اليسير من مراحل تطوّرها، ولأغراض تفيدنا في تحليلنا لهذه العمليه سوف أذكر بالخصوص مُركّبين متقاربين جدّاً ومتداخلين مع بعضهما البعض، يمكن أن نستفيد منهما في عرض التطوّر الذي حصل للفكر السياسيّ الدّينيّ في القرون الثلاثه الأولى لظهور الإسلام، وسوف نوضّح كلاً من هذين المركّبين عن طريق حركتين: طرديه وجاذبه - أي مندفعه نحو المركز أو بعيداً عن المركز:

ص: ١١٥

١- الوجه الشرعي لخلافه الإمام عليّ (عليه السّلام) ليس لأنّه ابن عم النبي وزوج ابنته، بل للنصوص الشرعيه الكثيره الوارده عن النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وسيرته. (المحقق).

٢- حينما أقصد بكلمه (إمام) المفهوم الشيعي لها، فإنّي أضع الكلمه بين تنصيصين. أمّا إذا وجدتّها بدون تنصيصين، فاعلم أنّ مرادى منها معناها العام، وهو القائد.



أولهما: انقسام المجتمع المسلم إلى مجاميع، يدعى كلٌّ منها أنّ رؤيتها للإسلام هي الأصحّ، وأنها النموذج الأمثل لحركه كثير من الكلاميين، وأنها تمثّل الحكومه المركزيه التي تريد أن تحقّق الوحده السياسيّه والدّيّته للمسلمين.

وثانيهما: هو الانفصال التدريجي للسلطه الواحده التي كان عليها المسلمون في بادئ الأمر، إلى مساحه كبيره من السلطات السياسيّه والدّيّته والحركات المعارضه، التي تمثّلها سلطه الخليفه من أجل الحفاظ على وحده تلك السلطات.

ولكن صورته المجتمع المسلم الموحد ومؤسّساته السياسيّه والدّيّته، التي لم تتحقّق في الواقع إلّا على يد النبيّ محمّد في المدينه، كانت عامل إلهام للفكر السياسي الإسلامي، واستمرت كذلك حتى في زمن الطبري على الأقل، إذ نراها واضحه في المصادر التي اعتمد عليها هذا المؤرّخ.

## الطبري وتاريخه

يُنسب أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري إلى إقليم طبرستان على الساحل الجنوبي لبحر قزوين، حيث كانت لأسرته قطعه من الأرض هناك، وهي محل ولادته في العام (٢٢٥هـ/٨٣٩م) (١)، ومنذ نعومه أظفاره كان ناضجاً عقلياً أكثر من أقرانه في الدروس التي كان يتلقاها، (وقد أخبرنا بأنّه حفظ القرآن عن ظهر قلب في سنّ السابعه، وأمّ المسلمين في الصلاه في سنّ الثامنه)، وفي سنّ الثانيه عشره أرسل الطبري من مدينته أمل التي تقع شمال مدينه الري الإيرانيه - قرب

ص: ١١٦

---

١- اعتمدت بشكل أساسي في ترجمتي للطبري على كتاب: مقدمه عامّه (General Introduction)، للكاتب روزنتهال، كما اقتطفت بعض التفاصيل من مصادر أخرى.

طهران حالياً - ليكمل دراسته، وبعد مضي خمس سنوات سافر إلى بغداد لطلب العلم.

وفي السنوات الخمسه عشره التي تلت ذلك درس الطبري في بغداد، وقام برحلتين مدرسيتين طويلتين على الأقل، انتقل في إحداهما إلى جنوب العراق، والأخرى إلى سوريا وفلسطين ومصر. وقد التقى وتلمذ على يد عدد من العلماء البارزين في مختلف صنوف العلم، حيث دوّن ملاحظات من المحاضرات التي كان يتلقاها من أساتذته، مثله مثل أيّ طالب علمٍ آخر، وقد أشار في كتاباته إلى كثير من أولئك الأساتذه (١).

وأثناء مكوثه في بغداد عمل كأستاذ لابن وزير الخليفة المتوكل عبيدالله بن يحيى ابن خاقان، وحين عودته إلى بغداد من مصر (حوالي سنة ٢٥٦ م/٨٧٠ م) وضع حداً لدراسته، وأمضى ما بقي من سني عمره في التعليم والكتابة، وإنه لم يتوقف أبداً عن طلب العلم.

من المحتمل أنّ الطبري لم يتزوج أبداً ولم يكن له عقب، أما وفاته فكانت في العام (٣١٠هـ/٩٢٣م) في بيته في بغداد.

وكلُّ من عاصره من العلماء كان يأخذ قسطاً وافراً من علم الحديث، والفقه، والدراسات القرآنيه، والتاريخ حيث كان يعنى بجمع معلومات عن سيره عدد من الشخصيات، وبالرغم من أنّ اهتمام الطبري العلمي كان منصباً على الفقه، إلّا أنّ مساهماته الكبيره في كلِّ ميادين العلم لا تُنكر.

كما كان مهتماً كثيراً بالفلسفه العربيه، وكانت له معرفه ببعض اللغات الأخرى

ص: ١١٧

١- أنظر: روزنتهال، مقدمه عامه: ص ٥٢-٥٣.

غير الفارسيه، التي لا بدّ أنّه كان يُتقنها بحكم مسقط رأسه.

علاوةً على ذلك، كان الطبري مولعاً بالطب، فقد درس هذا العلم وإن لم يمارسه كطبيب محترف، إلّا أنّه كان يعطى نصائح طبيه لأصدقائه وتلامذته بين الحين والآخر، وقد أُخبرنا بأنّ كتاب (فردوس الحكمة) الذي كتبه عليّ بن ربّين، وهو خلاصه وافيه في علم الطب، كان واحداً من الكتب المفضّله لدى الطبري.

وقد دخل الطبري في صراع مع مفكرين آخرين، مثله مثل كلّ عالم ذي استقامه ومنزله رفيعه، وقد كان صِدّامه مع الحنابله - وهم أتباع العالم الكبير أحمد ابن حنبل المتوفّى سنة (٢٤١هـ/٨٥٥م) - مشهوراً جدّاً، إلّا أنّ جذور ومنهج هذا الصّدّام لم تكن معروفه، ولكن المعروف هو أنّ الحنابله لطالما هدّدوا الطبري ودخلوا معه في دوامه العنف، ومهما يكن سبب هذا الصّدّام، فإنّ المهم في الموضوع هو أنّ الطبري كان يجلّ ابن حنبل كثيراً.

أمّا سبب توجّهه إلى بغداد في سنّ مبكره، فيقال إنّّه أراد الحضور عند هذا العالم الكبير، ولكن ابن حنبل توفي قبل وصول الطبري إلى بغداد، أضف إلى ذلك أنّ الطبري كان كثيراً ما يستشهد بما رواه ابن حنبل، واعتبره مرجعاً كبيراً في باب علم الحديث.

إذن؛ لم يكن الصّدّام مع ابن حنبل نفسه، ولكنّه كان مع بعض أتباعه الذين جاؤوا بعده، وقد يكون هذا الصّدّام حول مسائل في الفقه والإداره، وأنّ الحنابله سعوا لتأسيس مدرسه في الفقه لهم (١).

وعلى الرغم من إعجاب الطبري بابن حنبل كأستاذ في علم الحديث، إلّا أنّه لم

ص: ١١٨

---

١- أنظر: مورتسون، العهد الجديد الحقيقي (True New Testament): ص ٦٤.

يكن يرى أنه ذو علم واسع بالفقه، ما حدا بأتباع ابن حنبل أن يحملوا الظغينه ضد الطبري(1).

وفي خضم هذا الصراع شُيع في الأوساط أن الطبري كان شيعياً، وكانت هذه التهمه في ذلك الوقت كافيه لتشويه سمعه أيّ خصم، ولكن لا نرى أيّ إشاره إلى هذا التوجه في أيّ من كتب الطبري، والعكس هو الصحيح؛ إذ إن الطبري كان يدافع عن الرأي القائل بأن الخلفاء الأربعة الراشدين متساوون في منزله، ومن الواضح أن الطبري كان يدعم رأي أهل السنّه فيما يخص علم الكلام والفقه(2).

يقول المؤرّخ الأمريكي (مارشال هودجسون) (Marshall Hodgson) فيما يخصّ الشؤون السياسيّه المعاصره، بأنّ جلّ اهتمام الطبري كان مركزاً على تحويل المجتمع المسلم من خلال إصلاحات شرعيّه أكثر من ثوره مسلّحه. ويضيف الكاتب: «كان الطبري يمثّل مجموعه من المسلمين(3) الذين آمنوا بأنّ الحلّ لمسأله تحقيق أهداف الإسلام العليا لا يمكن أن يوجد في التمرد المسلّح (ضد الحكّام)، على أمل أن يتسلّم السلطه حاكم عادل، وإن كان هذا الأمل ضعيفاً بحدّ ذاته... ولكن يجب على المجتمع أن يتكاتف حتى وإن كان ثمن هذا التكاتف هو الرضوخ للحاكم، ومن ثمّ يجب على المجتمع أن يفضح كلّ العيوب اللاأخلاقيه لأولئك الحكّام وأن يبطلها فعلياً.

ص: ١١٩

١- أنظر: روزنتهال، مقدمه عامّه: ص ٧٠.

٢- أنظر: سورديل (Sourdel)، إعلان العقيدّه (Profession De Foi): ص ١٨١، و ص ١٩٠. وأنظر أيضاً: جيليو، التفسير (Exégèse): الفصل الثامن.

٣- يقصد بالمسلمين هنا العلماء المتشرّعين، ارجع إلى الصفحات السابقه من هذا الكتاب لمعرفة المزيد حول هذا المصطلح، ومن أجل الاطلاع على وجهات نظر العلماء المتشرّعين حول السياسه، أنظر: هودجسون، المغامره (Venture)، المجلد الأوّل: ص ٣٤٨-٣٥٠.

إذن، الحلّ لهذه المعضلة يكمن في العمل على الإرتقاء بأفراد المجتمع الإسلامي؛ للوصول إلى مرحلة من الوضوح والوحده على أسس شرعيّه، ما يضمن لهم حياه كريمه لا يستطيع إنكارها أيُّ حاكم مهما كان متسلطاً، وإن تمكّن هؤلاء المسلمون من إرساء القواعد لأحكام يعترف بها الجميع ويطبّقها، فإنّ ماهيّة الحاكم وأسلوب حكمه لن يكوّن ضروريّاً»<sup>(١)</sup>.

وبالنظر إلى هذه الرؤيه التي يحملها الطبري عن الثوره على الحاكم نقول: بأنّ مهمته في التعامل التاريخي لمسأله القيام المسلّح ضد الحاكم الجائر الذي أشعله الحسين - حفيد النبيّ محمّد، والمثل الأعلى للإسلام الحقيقي - لا بدّ أنّها كانت مهمّه شاقه للطبري؛ إذ إنّها تعارض ما يحمله من فكره حول الثوره على الحاكم). وهذا هو الغرض من هذا الكتاب؛ إذ إنّ مهمتنا هي أن نحلّل كيفيه تعامل الطبري مع هذا الحدث.

لقد كان الطبري مكثراراً في الكتابه، وقد دوّن له الكاتب (جيلوت) سبعة وعشرين كتاباً<sup>(٢)</sup>، بيّد أنّنا لم نعثر على معظمها، والبعض الآخر لم نعثر إلّا على جزء

ص: ١٢٠

١- مقتبس من: مؤرّخان مسلمان لفترة ما قبل الحداثه (Two Pre-Modern Muslim Historians)، للكاتب هودجسون: ص ٥٥. ويوضّح هودجسون نظرتّه هذه بأمله توضيحيّه يدرس من خلالها قضيه مقتل الخليفه الثالث عثمان. ومن أجل الاطلاع على نتائج مشابهه مستله من دراسه لحرب الجمل، أنظر: روبرتس (Roberts)، التاريخ الإسلامي في مراحلّه الأولى (Early Islamic Historiography): ص ٢٧٩-٢٨١.

٢- يوضّح الكاتبان جيليو وروزنتهال بأنّ هناك التباساً كبيراً حول كميّه ما كتبه الطبري، فقد استغرقت كتابته لكتبه الرئيسيّه المعروفه سنين طويله، وأنّ بعضاً من أجزاء من كتبه قد تمّ تداولها قبل أن ينتهي من كتابه الكتاب بأكمّله، علاوةً على ذلك، فإنّ قسماً كبيراً من كتبه تُعرف الآن بعناوين غير ما وضعه هو لها، للاطلاع على دراسه هذه المسأله وجدول بما كتبه الطبري، أنظر: جيليو، التفسير: ص ٣٩-٦٨. روزنتهال، مقدمه عامّه: ص ٨٠-١٣٤.

أو أجزاء منها محفوظة على شكل أجزاء مبعثره.

ومن بين كتبه الكثيره، لم يبقَ منها كاملاً، إلّا تفسيره للقرآن المتعدّد المجلدات، والذي يحمل عنوان (جامع البيان عن تأويل آى القرآن)<sup>(١)</sup>، والمشهور باسم (تفسير الطبرى)، وكتابه الآخر الذى يضاهاى بضحامته كتب التاريخ العالميه والذى يحمل عنوان (تاريخ الرسل والملوك) والمشهور باسم (تاريخ الطبرى)<sup>(٢)</sup>.

أمّا كتابه فى الفقه والذى يحمل عنوان (اختلاف علماء الأمصار فى أحكام شرائع الإسلام)<sup>(٣)</sup> فلم يصلنا منه إلّا أجزاء معدوده، أمّا باقى كتبه الفقهيّه، فلم يبقَ منها محفوظاً إلّا النزر اليسير.

وقد اشتهر الطبرى عند معاصريه باطلاعه الواسع فى المسائل الفقهيّه والكلاميّه، وبالرغم من أنّ (تاريخه) نال شهره واسعه فى وقته، إلّا أنّه لم يحظَ بتلك الأهميه البالغه إلّا بعد مرور قرون على وفاه كاتبه<sup>(٤)</sup>.

### السمات العامه للتاريخ الإسلامى فى مراحلهِ الأولى

يشاطر كتاب (تاريخ الطبرى) عدداً من السمات المشتركه لجميع ما كُتب عن

ص: ١٢١

- ١- أنظر: المصدر السابق: ص ١٠٥.
- ٢- ويحمل هذا الكتاب عناوين أخرى كثيره، وكلُّ تلك العناوين التى استخدمها الطبرى نفسه، بدت وكأنّها تشير إلى صنفين من الرسل والحكّام. وسوف نأتى على تأويل لما تعنيه هذه الحقيقه فى الصفحات القادمه من هذا الكتاب.
- ٣- أنظر: روزنتهال، مقدمه عامّه: ص ١٠١.
- ٤- أنظر: المصدر السابق: ص ١٣٥-١٤٠.

التاريخ الإسلامى فى ذلك الوقت، وسوف أناقش الآن سمتين عامتين - بشكلٍ مختصر - ممّا امتازت به الكتب التى أرخت للإسلام فى ذلك الوقت:

أمّا السمه الأبرز لكتب التاريخ العربيه التى كتبت فى ذلك العصر، فهى اعتمادها على الأخبار، وهى تقارير مستقلة تتباين فى طولها من سطرٍ واحد إلى عدّه صفحات للخبر الواحد، وعادةً ما يتقدّمها إسناد، وهو سلسله من الرواه تنتهى عند شاهد عيان قد عاصر الحدث الذى تنقله تلك الأخبار، وكثيراً ما تكون تلك الأخبار مرتبه، لكى يكون الحدث الذى ينقله الخبر متسلسلاً، وفى بعض تلك الأخبار وخاصّه عند الطبرى، توضع روايات متعدده تروى نفس الحدث - وقد تكون مختلفه قليلاً عن بعضها البعض - معاً لكى تكون متممه لبعضها البعض، وقد نرى فى بعض الأخبار روايات متضاربه عن نفس الحدث توضع واحده تلو الأخرى(١).

والإشاره المستمره للسند عند نقل أى من تلك الأخبار قد جعلت بعض الأكاديميين الغربيين التقليديين يتهمون التاريخ الإسلامى بالتقليديه والسعى للمحافظه على شكله القديم، ما يقلل من شأن دور المصنّف فى تصنيفه لذلك الكتاب، وضياع سماته الفرديه فى الكتابه(٢).

والحقيقه أنّ الكاتبه (أولريكا مورتنسون) (Ulrika Mårtensson) قد حاولت ببراعه البرهنه على أنّ الإسناد فى الكتب التى أرخت للإسلام، ككتاب الطبرى،

ص: ١٢٢

---

١- للاطلاع على أمثله من تلك الأخبار. أنظر إلى موضوع: (نصّ المصادر) المذكور فى الملحق الثانى من هذا الكتاب.

٢- أنظر: أولريكا مورتنسون، الحديث: ص ٢٩٢-٢٩٣.

يلعب نفس الدور الذى تلعبه الهوامش فى الكتب التقليديّة الأكاڤيميّة المعاصره. وحين يذكر الطبرى أخباراً متضاربه عن نفس الحدث، فإنّه يريد أن يبيّن بأنّ شهود العيان الذين نقلوا تلك الحادته قد فهموها بأشكال مختلفه، كما يريد الطبرى أن يكشف عن حقيقه أنّ رواه حادته ما لهم بصماتهم الشخصيه فى نقل تلك الحادته.

ثمّ تضيف الكاتبه (مورتسون): «والخبر الذى ينقل بشكله التقليدى - أى ذكر السند قبل الحدث - ينقل لنا الآراء الشخصيه للمؤرخ الذى يسطره فى كتابه، كما تظهر الدراسات حول نقل الطبرى لأحداث تاريخيه معينه، كالفتنه الثانيه، ومقتل عثمان بن عفان، وحرب الجمل، فإنّ آراء الطبرى الشخصيه قد وجدت لها سبيلاً فى طريقته لعرض تسلسل الحدث وتطوره، كما يمكن رؤيه آرائه الشخصيه فى تعليقاته على الأحداث المتناثره هنا وهناك» (1).

سأتى قريباً على ذكر تنقيحات الطبرى المذكوره فى كتابه.

أمّا السمه الأخرى التى تشترك فيها جميع الكتب التاريخيه المكتوبه باللغه العربيه، فهى سمه الدّين، فإنّ جميع الكتب التى أرخت للإسلام والتى كتبت فى مرحله مبكره من ظهوره مبنيه أساساً على نظره دينيه، وهذا يعنى أنّ تلك الكتب تنظر إلى أنّ العالم بأجمعه خاضع لحكم الله، وأنّ التطور التاريخى ما هو إلّا تعبير عن العلاقه بين الله والإنسان.

وهذه السمه - أى سمه التأثير بالدّين - هى محلّ إجماع مطبق، يتفق عليه جميع

ص: ١٢٣

١- المصدر السابق: ص ٢٩٧.



الكتاب المعاصرين (١)، ولو أنّ هناك اختلافاً في الرأي حول مدى تأثير سمه الدّين على كتابات التاريخ التي كتبها المؤرّخون المسلمون، فقد أوضح الكاتب (همفريز) بأنّ بعض الكتاب - من قبيل (فرانز روزنتهال) (Franz Rosenthal)، وجون وانزبرو - ينظرون إلى كتابه التاريخ الإسلامي على أنّه جامد ومتحجّر بالأساس، وأنّه غير مثمر، ومنجّر نحو نظره مبنية على أنّ التاريخ ليس إلّما الاشتياق إلى الماضي، بمعنى أنّ المؤرّخين المسلمين ينظرون إلى العقود الأولى لظهور الإسلام على أنّها العصر الذهبي، وينظرون إلى العصر الذي يعيشون فيه على أنّه ليس إلّا إحدى الانتكاسات التي تلت ذلك العصر الذهبي (٢).

ومن ناحيهٍ أخرى، فإنّ (همفريز) نفسه بالإضافة إلى كتاب آخرين - مثل هودجسون وجيلوت - يرون بأنّ الأنموذج الدّيني في تلك الكتابات مثمر جدّاً، ويعبّر عن برنامج مليء بالنشاط والحيويّة؛ إذ إنّّه يهدف إلى إحياء نظام أخلاقي بدائي (٣).

### بعض الدراسات المعاصره ل- (تاريخ الطبري)

بالرغم من أنّ عدداً من الدراسات قد نُشرت في العقود الأخيره حول موضوع كتابه التاريخ الإسلامي عموماً، إلّا أنّه لم تظهر أعمال كثيره حول تاريخ

ص: ١٢٤

- 
- ١- وقد ناقشت الكاتبة أولريكا مورتنسون هذه المسأله في كتابها الحوار: ص ٢٩٧-٣٠٠.
  - ٢- أنظر: همفريز، الأسطوره القرآنيه: ص ٢٨١. والكاتب نفسه يُرجع القارئ إلى: روزنتهال، التأثير (Influence): ص ٣٩-٤٠، وكتاب: الوسط الطائفي، الفصل العاشر.
  - ٣- أولريكا مورتنسون، الحوار: ص ٢٩٨. وأنظر أيضاً: جيليو، الأسطوره: ص ٢٤٤-٢٤٥. همفريز، الأسطوره القرآنيه: ص ٢٨١.

الطبرى بالخصوص، وأهم حدث فى دراسه تاريخ الطبرى التى ظهرت مؤخراً هى ترجمه كامله للكتاب إلى اللغه الإنجليزیه، وقد ظهرت بين عامى (١٩٨٥ و ١٩٩٩م) فى ثلاثه وثمانين مجلداً، يتكون كلُّ مجلّدٍ منها على ما يقارب المائتى صفحہ، وقد قام بالترجمه عددٌ من الأساتذہ الأفاضل المختصّين باللغه العربیة وتاريخ الإسلام، ويشتمل كلُّ مجلّدٍ على مقدّمه كتبها المترجم، وهوامش على طول متن الكتاب، وقد كتب مقدّمه عامّه لكلّ العمل بأجمعه الأستاذ (فرانز روزنتهال) (Franz Rosenthal) المذكور سالفاً(١).

ويتضمّن الكثير من تلكم المقدمات أفكاراً قيّمه عن الكتاب، ولكن لا يمكن اعتبار تلك المقدمات دراسات منظمه للكتاب ككلّ (أنظر كمثال: مقدّمه عامّه) التى كتبها (روزنتهال) (Rosenthal)، فهى لا تعدّى كونها ترجمه لحياه الطبرى متبوعه بقائمه بأعماله).

ومهما يكن من أمر، فإنّى أودّ مناقشه ثلاث دراسات كُتبت حديثاً عن تاريخ الطبرى:

أولاًها: دراسه مثيره للاهتمام حول كتابه تاريخ العصر العبّاسى، كتبها (طيب الهبرى)، وهو أستاذ أميركى متخصّص بالدراسات العربیة والشرق الأدنى(٢)، وعلى الرغم من أنّ الكاتب الهبرى لا يذكر فى أىّ موضع من كتابه صراحهً أنّه سيعتمد فى دراسه على التاريخ الذى كتبه الطبرى، إلّا أنّه فى قسم كبير من كتابه - وخاصهً فى الأقسام التى يناقش فيها، ويحلّل تاريخ الخليفه هارون الرشيد وابنيه

ص: ١٢٥

---

١- أنظر: روزنتهال، (مقدمه عامّه).

٢- أنظر: طيب الهبرى، التفسير الجديد (Reinterpreting).

الأمين والمأمون وحفيده المتوكل - يعتمد اعتماداً كلياً على كتاب (تاريخ الطبري).

أما النقطة الأبرز والأهمّ فيما يخصّ هذه الدرّاسة التي بين يديك، فهي المنهج الذي تبعه الهبري في كتابه، إذ إنّه يحاول أن يبرهن بأنّ الغرض من الكتابه عند الطبري ومؤرّخين آخرين فيما يخصّ العباسيين «لم يكن نقل الحقائق بالأساس، وإنّما كان لكتابته تعليقات على قضايا سياسيّه ودينيّه واجتماعيّه وثقافيّه معيّنه، والتي قد تكون قد استلّت من سلسله أحداث حقيقيّه ومثيره للخلاف حدثت فعلاً في الحياه الواقعيّه»<sup>(١)</sup>.

وبعملهم هذا لقد استفاد المؤرّخون من عدد من «ضروب أسلوبيه معقّده، الغرض منها التعبير عن آرائهم الشخصيّه»<sup>(٢)</sup>، كاستخدامهم لأسلوب المجاز والتلميح والسخرية... إلخ، وبما إنّ نصوصهم لطالما استخدمت أو أعطت إحياءات إلى نماذج يمكن أن نراها في الأساطير وقصص الزمن الغابر، (كقصص من أيام الإسلام الأولى ومن القرآن، أو حتّى من الكتاب المقدّس)، فإنّ ترجمه وتأويل تلك النصوص «يستلزم مهمّه مزدوجه في تعقّب المعنى المقصود من النصّ، وتأسيس سلاسل وصل عبر العصور والمناطق وطرق التفكير المختلفه»<sup>(٣)</sup>.

فإنّ كتاب الهبري لم يتطرّق أبداً إلى مفاهيم (ليفى شتراوس) البنيويّه، ولم يقصد الكاتب أيّاً من تلك المفاهيم في كتابه فيما أرى، ألا أنّ من المغري أن نطبق بعضاً من تلك المفاهيم على المنهج الذي سنصفه لاحقاً في هذا الكتاب؛ لذا فإنّي سأفسّر مصطلحه (مهمّه مزدوجه) المذكور أعلاه على أنّه تطبيق مفهوم بناء الجملة - كما في

ص: ١٢٦

١- طيّب الهبري، التفسير الجديد: ص ٣١.

٢- المصدر السابق: ص ١٤.

٣- المصدر السابق: ص ١٥. أنظر أيضاً كتاب الوحده، للكاتب نفسه.

استخدامه لجملة (تعقب المعنى المقصود) المذكوره أعلاه - ومفهوم المثال - كما في استخدامه لعباره (تأسيس سلاسل وصل عبر العصور...) إلخ، المذكوره أعلاه أيضاً - وهي مفاهيم تعود إلى النبيويه (١).

أما مصطلحات (قلب) (انقلاب)، عكس (تعاكس)، تحويل (تحول)، ارتكاس... وإضعاف المتناقضات (٢)، و(الإسهاب) (٣)، فهي مفاهيم بنوييه أخرى ترتبط بوصف العمليه الروائيه للطبري حسب ما يقول الهبري.

والمشكلة في كتاب (الهبري) تكمن في افتقار كتابه إلى منهجيّه منظمه ومفصله أكثر من العبارات المبعثره في متن كتابه هنا وهناك.

وهذه العبارات نراها في بعض الأحيان طبيعته جداً، ومن الصعب أن نجد لها شيئاً يدعمها في الكتاب، إلا أن نرجع إلى دراسات أخرى كتبت في نفس الموضوع، وفي أحيان أخر نرى أن عبارته: (أخرى) تعود إلى نفس فقره القصيره من الموضوع المناقش، إذ يصبح من الصعب أن نفهم كيف أمكن للكاتب أن يطبق تلك العبارة على دراسه الطبري؟

ومن المؤسف له أن هذا الأمر يفتح الباب لسوء تفسير والدراسه التي قام بها الهبري وسوء فهمها، وإن كانت دراسه رائعه؛ إذ إن الأسلوب النبيوي لفهم

ص: ١٢٧

١- المصدر السابق: ص ١٦٦-١٦٧.

٢- يتطرق الهبري إلى الحديث عن (عملية تأكيد وقلب وتغيير في وضع اللغة المجازية)، ثم يضرب مثلاً مثيراً للاهتمام عن هذه العمليه. ص ٩٠ من الكتاب المزبور.

٣- يقول الهبري في: ص ٥٦ من الكتاب: لم يتم نقل الرساله الرئيسيّه المقصوده من نقل تلك الأخبار بصراحه ولا مره واحده، ولكن تعابير مجازيه تعبّر عنها قد ذكرت في تلك النصوص مراراً وتكراراً وبطرق مختلفه.... أنظر أيضاً: ص ٩٠ من نفس الكتاب.

التاريخ العربى لم يزل غريباً جداً، وإنّ وجهه النظر البنيويّ وأدواتها النظرية الأساسيّة قد تكون غير معروفه لمعظم مؤرّخى الإسلام.

أمّا المشكله الأخرى فى كتاب (الهبرى)، والتي أشار إليها كثير من الذين راجعوا كتابه، فتكمن فى نقطه المغادره، أى أنّ المؤرّخين المسلمين فى ذلك العصر - بما فيهم الطبرى - لم يكونوا ينوون نقل الحقائق التاريخيه، وإنّما كان جُلُّ اهتمامهم هو كتابه تعليقات على قضايا ذلك العصر.

وقد ظهر أنّ الهبرى لم يكن ثابتاً على هذه النقطه، ولكنّه كان كثيراً ما يحاول إعادة صياغه التاريخ من خلال النصوص التى درسها(١).

أضف إلى ذلك أنّ هذه النقطه لطالما تعرّضت للنقد، فمثلاً يقول الكاتب (كيت لانغ) (Kate Lang) فى مراجعه وافيه للكتاب: إنّ الهبرى «قد وضع ازدواجيه ليس لها أدنى ضروره، وقد أقحم نفسه فى مهمّه مستحيله، وهى مهمّه الفصل بين الحقيقه والخيال...»(٢)، وحقيقه أنّ المؤرّخين استفادوا من حادثه ما لنقل رساله أخلاقيّه لا يمكن أنّ تثبت أنّ تلك الحادثه لم تكن تاريخيه.

أمّا بواز (شوشان) (Boaz Shoshan) - وهو الذى كتب الدراسه الثانيه حول تاريخ الطبرى، والتي أودّ أن أتكلّم عنها فى الأسطر التاليه - فيرى أنّ الطبرى كان ينوى فعلاً نقل الحقيقه التاريخيه، ولطالما ادّعى تصريحاً وتلميحاً بأنّ عمله هو إظهار الحقيقه من كلّ واقعٍ تاريخيه(٣).

ص: ١٢٨

---

١- أنظر على سبيل المثال: لانغ، مراجعه لكتاب الهبرى. شوشان، الشعر: ص ٣-٦.

٢- شوشان، الشعر: ص ١٠٧.

٣- أنظر: المصدر السابق: ص ٧-٩.

ويخصّص الكاتب فصلاً كاملاً لذكر الأدوات المختلفه التي يستخدمها الطبرى، ومصادره لإعطاء الانطباع بأن واقعه تاريخية ما إنما هي حقيقته وواقعيته (١).

وهذا لا يمنع بأي شكل من الأشكال بأن يكون (صوت ويد) الطبرى متورطين، أو لهما دور فى المسأله، وأنه إنما ينقل رساله أخلاقية عن طريق اختياره للماده، وترتيب سرد الأحداث (٢).

وأنا أنفق تماماً مع رأى (شوشان) (Shoshan) حول تيه الطبرى فى نقل محاكاة الأحداث، أو إعادته إبراز الحقائق التاريخية كما وقعت، ولكنى أيضاً مقتنع بأن فى تاريخ الطبرى - كما فى كثير من الروايات التاريخية والديتية - تركيباً أعمق، يجب أن يتم تحليله عن طريق مناهج تشابه تلك التى استخدمها الهبرى فى كتابه، ولكن بشكل أكثر تنظيمياً وتنظيراً.

وقد أهمل (شوشان) (Shoshan) التراكيب الأعمق لمأساه كربلاء، ففى دراسته لنصوص هذه المأساه فاته أن يشير إلى نقاط أساسية تتعلق بهذه القصة، كما سنناقشه فيما بعد.

وهكذا، فإن (الهبرى) و(شوشان) (Shoshan) يناقشان تاريخ الطبرى كنص أكثر من كونه سجلاً لأحداث تاريخية، ولكنهما يختلفان اختلافاً كلياً فى مناقشتيهما للموضوع، وأنا أرى أنهما يكملان بعضهما الآخر أكثر ممّا يختلفان، بالرغم من أن جدالهما مخالف لأحدهما الآخر.

ص: ١٢٩

---

١- أنظر: المصدر السابق: الفصل الأول.

٢- أنظر: المصدر السابق: الفصلان الثالث والرابع.

فضلاً عن ذلك، يقول شوشان (Shoshan) بأن تاريخ الطبري لا يمثل نموذجاً كلامياً أو سياسياً واحداً فحسب، بل يمثل نماذج عدّه (١).

أمّا الدراسة الثالثة التي أودّ أن أذكرها هنا، فهي للكاتبه السويديه (أولريكا مورتسنون) (Ulrika Mårtensson) المتخصّصه بتاريخ الأديان، إذ تؤكد الكاتبه في دراستها هذه أنّ الطبري كتب تاريخه من أجل أن يدافع عن نظام ديني سياسي خاصّ، وهو حكومه الخليفه المركزيه التي تخضع لمعايير التشريع الإلهي في علاقته برعيته، ما يجعل هذا النوع من الحكومه متميزاً عن السلطه اللامركزيه، حيث يمكن بسهولة أن تكون اليد العليا فيها للاستبداد السلطوي والإداري (٢).

وفي هذا السياق ميّز الطبري بين الدين والدوله، وقرّر بأنّ وظيفه الدين هي تزويد الدوله بالهدايه الأخلاقيه.

وتضيف (مورتسنون) بأنّ مفهوم الميثاق - أو العهد - هو مفهوم مركزي عند الطبري؛ إذ إنّه يعبر عن العلاقه الصحيه بين ميدان الدين وميدان الدوله، فالميثاق هو عقد بين الله والإنسان، أمّا الأنبياء من آدم إلى محمّد، فهم وسطاء ينقلون أوامر الدين إلى الإنسان.

ثمّ تشير الكاتبه إلى أنّ الطبري ينظر إلى أنّ أشخاصاً قلائل من الماضي جمعوا

ص: ١٣٠

---

١- المصدر السابق يذكر هنا كتاب الشعر، للكاتب شوشان: ص ١٠٧.

٢- أنظر: أولريكا مورتسنون، الحديث (Discourse): ص ٣٠٦، وص ٣٣١. وتتبع الكاتبه - حسب نظرتها هذه - التأويلات التي قدّمها هودجسون وهمفريز من بين كتيّاب آخرين يحملون نفس الرأى، ولكنّها تتخطاهم متقدّمه عليهم بشكل ملحوظ. وقد مرّ بك آراء هودجسون وهمفريز في صفحات سابقه من هذا الكتاب.

بين النبوه والملك على أنهم استثناء للقاعده، وهم داود، وسليمان، والنبى محمد، والخلفاء الراشدون الأربعة (١)(٢).

وفى أوقات أخرى، كما فى العصر الذى عاش فيه الطبرى، «يتقاسم السلطه مؤسستان هما: الدّين، والدوله، مع الهدايه النبويه عن طريق العلماء الذين يتولون رئاسه المؤسسه الدّينيه» (٣).

وترى الكاتبه بأنّ (تاريخ الطبرى) هو تاريخ لكلا المؤسستين: الدّين والدوله اللتين يمثلهما الأنبياء والملوك على التوالى، وهذا هو بالضبط ما يشير إليه عنوان كتاب الطبرى: تاريخ الأنبياء والملوك (٤)، وهذا الفهم للتاريخ الذى دونه الطبرى يدعم تقسيم (قوانين) الدّين والسلطه، الذى هو موضوع الفصل القادم من الكتاب.

ص: ١٣١

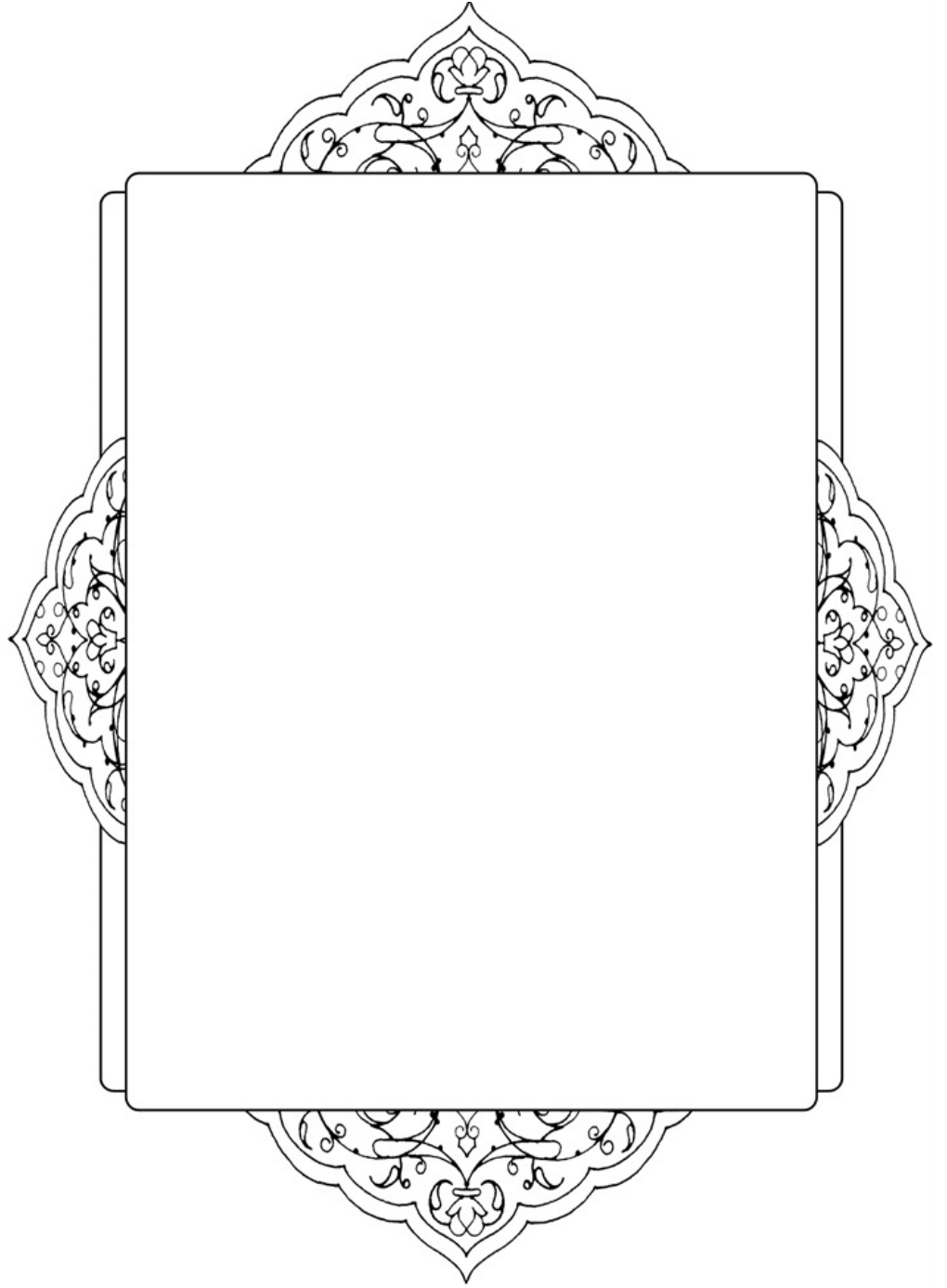
١- لا يخفى ما فى هذا الكلام من التهافت فالنبوه لم تكن فى الخلفاء الأربعة، نعم بالنسبه للإمام على أمير المؤمنين (عليه السلام)، فهو وصى النبى الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلم) ولم يكن نبياً، وإن كانت الوصايه امتداداً للنبوه ولأهدافها. وأمّا بالنسبه للخلفاء الثلاثة الأوائل، فهم أبعد ما يكون عن النبوه، حيث إن الأول يقول للأعمه الإسلاميه: ألا- وإن لى شيطاناً يعترينى. والثانى لطالما قال للإمام على بن أبى طالب أمير المؤمنين (عليه السلام) حينما يخرج من المآزق: لا بقيت لمعضله ليس لها أبو الحسن، والثالث وصل الأمر فى عهده أن يضرب من يقول الحق، وسلم أمور الدوله لعشيرته بنى أميه حتى ثار عليه المسلمون وقتل. (المحقق).

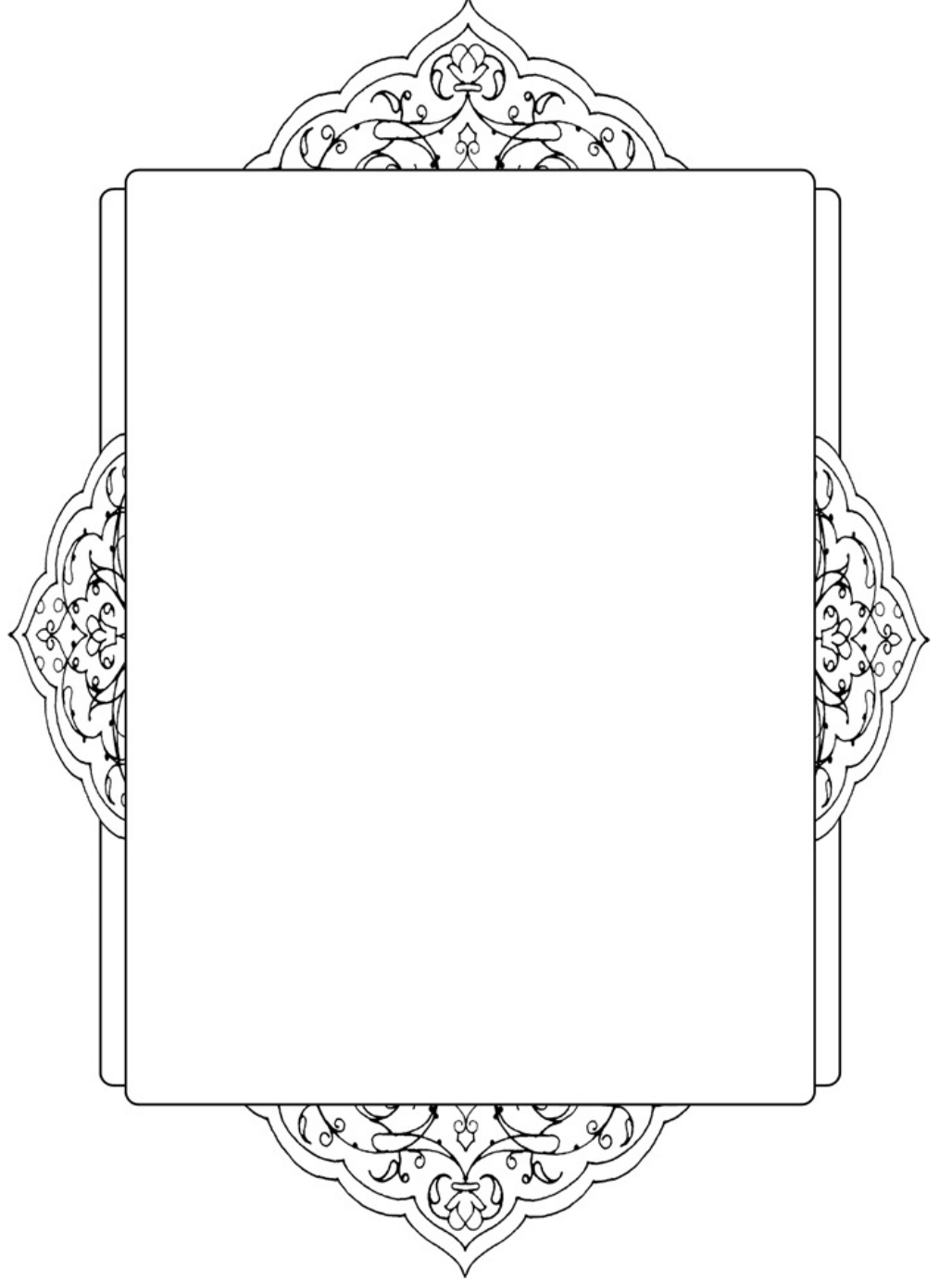
٢- أنظر: أولريكا مورتنسون، الحديث (Discourse): ص ٣٠٨-٣٠٩.

٣- المصدر السابق: ص ٣٠٩.

٤- وقع الكاتب هنا فى خطأ؛ لأن عنوان الكتاب هو تاريخ الأمم والملوك، لا الأنبياء والملوك. (المحقق).









إنَّ الطريقة التي يستخدم بها البنيويون لفظه (بنيه أو تركيب) موحد بينهم، أي أنهم جميعاً يستخدمون هذه اللفظة لتدلّ على معنى واحد عندهم، وتدلّ اللفظة عادةً على العلاقات بين عناصر ظاهره ما في الطبيعة، أو في حضاره ما (٢).

إذن؛ التحليل البنيوي يتركز على العلاقات بين العناصر أكثر ممّا ينصبّ على العناصر نفسها، فإنّ كلّ عنصرٍ بحدّ ذاته خالٍ من أيّ معنى ولو بشكلٍ متفاوت، إلّا إذا تمّ ربطه بعناصر أخرى، كما في الحروف الأبجديّة التي لا تُضمّ إلى بعضها، أو في الكلمات المجزّده إذا لم توضع جنب بعضها في جملة ما، فالعناصر تصيغ ذات معنى إذا رُبطت بعناصر أخرى، بحيث يكون مجموع العناصر تابعاً لنفس النظام، يمكن أن نرى التراكيب في كلّ مكانٍ حولنا، كما في عالم الطبيعة - في كلّ شيءٍ، ابتداءً من الجزيئات وانتهاءً بالمجرات - وفي «عالم ما وراء الطبيعة بما في ذلك الأفكار واللغات... كعلم النحو، وعلم بناء الجملة، والألحان، والوزن الشعري، والسلوك، والطقوس، وأنظمة التصنيف الرمزي، وعلم الكونيات الديني» (٣).

ص: ١٣٥

- ١- للاطلاع بشكلٍ أوسع راجع: البنيوية بين النشأة والتأسيس (دراسة نظريّة)، إعداد: ثامر إبراهيم محمّد المصادره.
- ٢- أنظر على سبيل المثال: كوز، البنيوية (Structuralism): ص ١. ينزن، البنية (Structure): ص ٣١٤-٣١٦. كونين، منطق السفاح (Logic Of Incest): ص ٢٠.
- ٣- ينزن، البنية (Structure): ص ٣١٥.

أمّا الفيلسوف البنيوي الأميركي (بيتر كوز) (Peter Caws)، فإنّه يشير إلى أنّه في نوع التراكيب التي تتمّ دراستها في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، فإنّ (العوامل السببيه... دائماً تتضمن النوايا البشريه)، وهذا ما يميّزها عن تلك التراكيب الموجوده في الطبيعه (1)؛ لهذا السبب يرى الكاتب أنّ التراكيب التي هي من صنع الإنسان تشترك في صفتين اثنتين:

أولاهما: إنّ كلّ تلك التراكيب ذات معنى، وبذلك تكون تلك التراكيب بحدّ ذاتها واضحه جليته، ويمكن إدراكها بالعقل، كما أنّ بإمكانها أن تجعل العالم الذي نعيش فيه مدرّكاً بالعقل.

وثانيهما: إنّ تلك التراكيب التي يصوغها الإنسان هي تراكيب مؤثره أو مهمّته، بمعنى أنّها ضروريّه ومرغوب فيها من قبل أولئك الذين صاغوها وتعاملوا معها، «وتكمن جذور تلك الأهميه في بنيه الحاجات الأحيائيّه - البيولوجيّه - وأنّها تقع ضمن تلبيه عقلائيّه لتلك الحاجات، وهذه التلبيه تتطلب تقديم المعنى على كلّ شيءٍ سواه» (2)؛ لذا فإنّ البنيويّه ضمن العلوم الاجتماعيّه والإنسانيّه عادةً ما تبحث في قضايا تعود إلى أعماق شؤون الوجود الإنسانيّ.

فإنّ الطريقه التي تبني بها عقولنا هذا العالم هي طريقه لا شعوريّه وغير مقصوده إلى حدّ كبير (3)؛ إذ إنّنا في كثير من الأحيان لا ندرك كيف نربط تجاربنا

ص: ١٣٦

---

١- أنظر: بيتر كوز، البنيويّه: ص ١. وللاطلاع على فروق مماثله لما ذكره الكاتب ارجع إلى: بتيتو، التكوّن التشكلي (Morphogenesis)، ص ٢٠-٢١.

٢- بيتر كوز، البنيويّه: ص ١٨٤. وأنظر أيضاً الصفحات: ١ و ١٤٥، وخاصّه: ١٨٣-١٨٤.

٣- أنظر: سيث كوين، نفكر بما نأكل: ص ٧-١٤.

بعضها البعض، وحينما نريد أن نعبر عن أنفسنا، سواء عن طريق الكلام، أو كتابه نصوص، أو تلحين قطعه موسيقيته، أو إبداء فنّ ما، أو في الطريقه التي ننظم بها مجتمعنا، فإنّ تلك التراكيب التي نصوصها بلا وعى هي التي تحدّد كيف نفعل تلك الأشياء، ولو جزئياً على الأقل.

ولطالما قيل عن البنيويّه كحركهٍ أنّها بدأت عند ظهور كتاب دروس في علم اللغه العام (Course De Linguistique Générale) ل- (فيردناند دي سوسير) (Ferdinand De Saussure) (عام ١٩١٦م) (١)، ولكن جذور البنيويّه تعود إلى زمن قبل ذلك، (والحقيقه أنّ الكاتب (بتيتو) (Petitot) يعزو ظهور البنيويّه إلى (إمانويل كانت) (Immanuel Kant)، المتوفّي عام ١٨٠٤م، أمّا الكاتب (ليتش) (Leach)، فإنّه يعزو ظهورها إلى مرحله قبل ذلك بكثير على يد (جيامباتيستا فيكو) (Giambattista Vico)، المتوفّي سنه ١٧٤٤م (٢).

ثمّ تطوّرت البنيويّه ونحت مناحي مختلفه؛ ما جعل من الصعب على أحد أن يتكلّم عن حركه بنيويّه واحده، ولعلّ تصوير الكاتب (ايرنست كاسيرر) (Ernst Cassirer) للبنيويّه على أنّها (تعبير عن نزعه عامّه في الفكر...) (٣) التي أطلقها عام (١٩٤٥م) لم يزل الوصف الأنسب لهذه الحركه.

ص: ١٣٧

---

١- وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللغه الإنجليزيّه عدّه مرّات وبتراجم مختلفه، ولقد اعتمدت على ترجمه روى هاريس في اقتباسي من الكتاب المذكور، أنظر: دو سوسير، الطريق (أو الطريقه).

٢- أنظر: ليتش، البنيويّه (Structuralism): ص ٥٥. بتيتو، التكوّن التشكلي: ص ٢٨-٢٩.

٣- أنظر: ايرنست كاسيرر، البنيويّه في علم اللغه الحديث (Structuralism In Modern Linguistics): ص ١٢٠، كما هو موجود في كتاب: البنيويّه، للكاتب كوز: ص ١١.

وهكذا، فإنَّ البنيويَّة بمعنى طريقه تفكير يمكن رؤيتها في علوم مختلفه، كعلم الأحياء والرياضيات وعلم النفس وعلم اللغه وعلم الاجتماع وعلم الإنسان والأدب (١).

وفي هذه الدراره التي بين يديك سنصبَّ اهتمامنا على الجانب الإنساني - الأنثروبولوجي - من البنيويَّة عموماً، وعلى بنيويَّة (كلود ليفي شتراوس) (Claude Lévi-Strauss) على وجه الخصوص (٢).

ولد (ليفي شتراوس) في فرنسا عام (١٩٠٨م)، ونشأ وسط عائله فرنسيه تهتمّ بالموسيقى والرسم، ودرس القانون والفلسفه في جامعه السوربون (٣)، وبعد تخرجه بوضع سنوات حظي بموقع في جامعه ساو باولو في البرازيل، ورغم أنه لم تكن له سابق دراره في حقول علم الإنسان وعلم الأعراق الوصفى، إلّا أنه صبَّ جلاً اهتمامه على هذين العلمين، وأخذ بدراستهما بشكلٍ شخصى، وقد قام بجولتين ميدانيتين أثناء إقامته في البرازيل، ولم تفلح إلّا واحده منهما في تكوين مادّه تمّ الترويج لها.

ص: ١٣٨

١- أنظر: بيتر كوز، البنيويَّة: ص ١١-٥٥. بيتنو، التكوّن التشكلى: ص ٢١-٥١.

٢- للاطلاع على ملخّص عن وجهات النظر المختلفه حول تطبيق البنيويَّة على علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، وعلى دراره الأديان - بما فيها الدراره التي كتبها ليفي شتراوس - ارجع على سبيل المثال إلى كتاب: البنيه، للكاتب ينزن. وكتاب: البنيويَّة، للكاتب ليتش. وكلّما يأتي الذكر في الأسطر القادمه من الكتاب على البنيويَّة، فإنّي أقصد بها بنيويَّة ليفي شتراوس، إلّا إذا كان هناك ما يدلّ على غير ذلك.

٣- اعتمدت في كتابه هذه الأسطر بشكلٍ رئيسى على الفصل الأوّل من كتاب: ليفي شتراوس اليوم (Lévi-Strauss Today)، للكاتب دلييجه (Deliège).

وعند عودته إلى فرنسا نشبت الحرب العالميّة الثانيه، وتمّ احتلال باريس، واضطر إلى الفرار إلى الولايات المتحده؛ لأنّه كان من أصل يهودي، وفي نيويورك بدأ بدراسه علم الإنسان بجّد، وتعرّف إلى أحد أبرز علماء اللغه البنيويّين، وهو (رومان جاكوبسون) (Roman Jakobson)، الذي أدخله إلى حقل علم اللغه والبنيويّه، وعند عودته إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب قدّم ودافع عن أطروحته الموسومه (التراكيب الأولى للقرايه: *Les Structures Élémentaires De La Parenté*)، والتي طُبعت فيما بعد في شكل كتاب، وقد تلقاه القراء بشغفٍ كبير، وأصبحت البنيويّه على يد ليفي شتراوس تمثّل آخر صرعه في باب الفكر والنزعات الفكرية.

وبعد أن أصدر عدداً من الكتب بما فيها كتاب (الزهره المتوحشه: *La Pansée Sauvage*) الذي طُبِع في عام (١٩٦٢م)، بدأ ليفي شتراوس بإصدار تحفته الأدبيّه، وهي سلسله كتابه ذي الأربعة مجلّمات الذي يحمل عنوان (علم الأساطير: *Mythologiques*) في الفتره بين عامي (١٩٦٤ و١٩٧١م)، ويناقش الكتاب مئات من الأساطير الأميركيّه، وفي العام (١٩٧٣م) انتُخب (ليفي شتراوس) عضواً في الأكاديميه الفرنسيّه.

لا بدّ لنا من الاعتراف بأنّ أعمال (ليفي شتراوس) صعبه الفهم والإدراك، وقد كانت البنيويّه منذ سبعينيات القرن الماضي قديمه الطراز، ولم تكن مطابقه للنزعات الفكرية السائده آنذاك، ولم تحظْ كتابات (ليفي شتراوس) بإعاده تقييم ونظر إلّا بشكلٍ بطيء جدّاً؛ ما جعل أفكاره غير معروفه في الأوساط الأدبيّه.

إنّ عدداً كبيراً من المقالات التي كُتبت كمقدمات لطريقه تفكير (ليفي



شترأوس) لم تهمل دقائق تفاصيل نظرياته فحسب، بل زادت على ذلك بأنها أساءت فهم أساسيات تلك النظريات(1).

وبافتراض أن (ليفى شترأوس) ليس معروفاً بالقياس إلى كتياب آخرين عند معظم المؤرخين المسلمين - ولو أن الحق يحتم علينا أن نقول بأنه ليس معروفاً عند معظم المؤرخين فى العالم، وعلى الأقل خارج العالم المتحدث بالفرنسيه - فإن هذه المقدمه إلى طريقه تفكيره ومناهجه ستكون مطوله ومسهبه إلى حد بعيد.

ص: ١٤٠

١- أفضل مقاله كتبت كمقدمه لطريقه تفكير ليفى شترأوس بشكل عام، وكمقدمه لرأيه حول الأساطير، تلك التى كتبها سيربر (Sperber) تحت عنوان: البنيويته (Le Structuralisme). ومما يؤسف له أنني لم أطلع على تلك المقدمه إلا بعد فوات الأوان، وإلا كنت اقتبست كثيراً من سطورها فى هذا الكتاب. أما المقدمه الأخرى حول هذا الموضوع، والتى هى أشمل من سابقتها إلا أنها أقل أصاله، فهى تلك التى كتبها هيناف (Hénaff) فى كتابه المعنون: (كلود ليفى شترأوس) باللغه الإنجليزيه، كما يحتوى هذا الكتاب على قائمه موسيجه نوعاً ما بالكتب والمقالات التى كتبها ليفى شترأوس. أميا النسخه الأصلية من الكتاب التى كتبت باللغه الفرنسيه، فتمتاز باحتوائها على خلاصات بأهم كتبه ومقالاته التى كتبها حتى تاريخ طبع كتاب: (هيناف (Hénaff)) فى عام (١٩٩١م). أميا كتاب (ليفى شترأوس اليوم) الذى كتبه دليجه (Deliège)، فهو يستحق القراءه كمقدمه أوليه لطريقه تفكير ليفى شترأوس، إلا أن مؤلف الكتاب فاته أن يتطرق إلى نقاط مهمه فى طريقه تفكير ليفى شترأوس، كما أنه مرّ على بعض الجوانب الأخرى من شخصيته الفكرية مرور الكرام، ولم يبد تعاطفاً بالمستوى الذى يبدو لى عادلاً. وعند الحديث عن المقدمات التى كتبت حول ليفى شترأوس - على الرغم من أن بعضها قد تبدو أحياناً تقنيه صرفه - لا يمكننا تغافل تلك التى ذكرها الكاتب سكوبلا فى القسم الأول من كتابه: إقرأ ليفى شترأوس (Lire Lévi-Strauss)، ولو أن الكتاب يعالج مسأله طريقه تفكير ليفى شترأوس من زاويه واحده معينه، وهى مسأله (الصيغه القانونيه). ولا يفوتنا أن نذكر أن كتاب: المفردات (Vocabulaire)، للكاتب مانيجليير (Maniglier) مفيد جداً فى أيه دراسه تخص ليفى شترأوس، بالرغم من أن هذا الكتاب وحده ليس كافياً فى هذا المجال.

وبالرغم من أن كثيراً من أعماله التي كتبها في أول انطلاقته الفكرية كانت مخصّصة لمسألة التراكيب التي تستخدم للتعبير عن القرابه النسبيه، وعن الطوطميه - وتعنى الاعتقاد بوجود صله خفيه بين جماعه ما وكائن أقوى منهم - إلا أن أفكاره وكتاباتة عن الأسطوره هي ما جذب انتباهي في كتابي هذا؛ لذا سوف أناقش فيما تبقى من هذا الفصل أفكاره، وكيفيه تطبيقها على تحليلي لمأساه كربلاء.

وفيما يلي من أسطر، سأحاول التركيز على طريقه تفكير (ليفى شتراوس)، على أنني ساستعين أحياناً بما ذكره كُتاب آخرون من تفسيرات لتلك الطريقه، وبعد أن ذكرت السمات الأساسيه لطريقه التفكير تلك، سأنتقل الآن لذكر بعض التفسيرات التي أشار إليها علماء آخرون لبعض الجوانب المهمه في نظريات (ليفى شتراوس)، وبالخصوص نظريته المسماه (الصيغه القانونيه)، وهذا ما سيجزني إلى الحديث عن الفضيّه المنهجيه لكيفيه تحليل النصّ، الذي هو محور كتابي هذا في القسم الأخير من هذا الفصل.

### المفاهيم الأساسيه في بنويّه ليفى شتراوس

من أجل مسيره العالم الذى نعيش فيه، لا بدّ لجميع البشر أن يهتموا بطريقه تساهم في تنظيمه ذهنيّاً، أى لا بدّ لهم أن يوجدوا معانى من التدقّق المستمرّ للإدراكات الحسيّه التي تغزو عقولهم بلا توقّف، ثمّ إنّ من المهمّ لأكثرنا أن ننظر إلى عالمنا بشكله التام المترابط، دون النظر إلى جانب ما وإغفال الجوانب الأخرى؛ إذ يجب أن ننظر إلى جميع تفاصيله على أنّها مرتبطه ارتباطاً لا انفصال فيه بشكلٍ أو بآخر، وإلا فلن نتمكّن أن نفهم أيّاً من تلك التفاصيل، وهذا ينطبق على الشعوب التي نحن بصدده دراسه أساطيرها وسلوكها، كما ينطبق على العالم الذى يسعى إلى شرح تلك الأساطير.

يقول (ليفى شتراوس): «مع وجود هذا التشويش والانظام فى الممارسات الاجتماعيه أو الصور المختلفه التى تمثّل الأديان، هل سنستمر فى البحث عن تفسيرات جزئيه تختلف مع اختلاف القضيه التى نحن بصددّها، أو علينا أن نحاول اكتشاف نظام تحتى أساسى وبنيه عميقه، نستطيع من خلال آثارها أن نحلّل ونفسّر هذا التنوع، وأن نتغلب على التنافر الحاصل فيها؟»(١).

يحاول البنيويون أن يرسموا خارطه طريق لكيفيه إيجاد هذا التنظيم الذهني فى الواقع، أو على الأقلّ لما يجب أن يبدو عليه فى الثقافات المختلفه، وهذا يعنى أنّ البنيويّه تبحث كثيراً فى الطرق التى نستطيع بها تصنيف وتنظيم عالمتنا، وقد مرّ بك أنّ الحاجه إلى التصنيف لطالما اعتبرت حاجه أحيائيّه (بايولوجيه أو حياتيه) بالأساس.

وبالرغم من أنّ (ليفى شتراوس) فى أحيان كثيره ألمح إلى أنّ التراكيب كلّها تعود فى الأصل إلى جذور بيولوجيه (أحيائيّه)، إلّا أنّه لم يتطرق إلى هذا الموضوع على شكل أفكار متناسقه ومتناسكه إلّا نادراً(٢).

وفى رأيه أنّ المستويات الأخرى للتراكيب أسهل فى التحليل إذا ما قيست بمستوى تحليلها على أسس بيولوجيه، وفى مناقشته لهذه النقطه يقول (سيث كوينين): إنّ (ليفى شتراوس) يتعامل مع التراكيب على مستويات مختلفه، ولأسباب

ص: ١٤٢

---

١- ليفى شتراوس وأرييون، المحادثات (Conversations): ص ١٤١.

٢- أنظر على سبيل المثال كتابه: الرجل العارى (The Naked Man): ص ٦٨٤-٦٩٣. وفى نهايه هذا المقطع من الكتاب يصف المؤلف بحثه السابق حول العلاقه بين علم الأحياء والبنيويّه بأنّها (غير مقيدّه بمساحه ما من التفكير، وأنّها استغراقيه فى العقلائيّه، ومشبعه بالارتباك والخطل...).

تحليليه، وهذا ما يجعل الأمر مناسباً لأن يُستخدم كنموذج لأربعة مستويات مختلفه، ثلاثه منها تخصّ التركيب الأساسى (S1-S2)، والآخر يخصّ المستوى الروائى (N).

أما المستوى الأول الأعمق (S1)، فإنه يخصّ التركيب البيولوجى للدماغ؛ لذا فهو مستوى كلى، أى يشمل الجميع، ولطالما قيل بأنّ التركيب على هذا المستوى هو مزدوج فى طبيعته، ولكن من المستحيل أن يكون معقداً أكثر من ذلك، وفى وصفه لهذا المستوى من التركيب يشبّه (كونين) هذا المستوى بالقطعات الداخليه أو الأساسيه التى يتكون منها جهاز الحاسوب. والحقيقه هى أنّ تحليل المستوى الأول الأعمق للتركيب لم يكن الغرض الأسمى الذى يقصده النيويون.

أما المستوى الثانى (S2)، «فإنّه يُفهم على أنّ حضارة ما، أو ربّما مجموعه حضارات، حين أعطت ذلك التركيب شكلاً ما، لم تفعل ما فعلت وهى على درايه بما تفعل، بل إنّها أعطته ذلك الشكل بلا-وعى منها، ونعنى بمجموعه الحضارات تلك المجموعه التى تربط عدداً من الحضارات ببعضها البعض بشكل أقلّ إحكاماً من الروابط التى تربط حضاره بعينها» (2).

فالمستويان (S1-S2) يعينان: «النقله من القوّه البيولوجيه للتركيب إلى الصوره

ص: ١٤٣

١- أنظر: سيث كونين، نفكر بما نأكل: ص ٧-١٤. وأنظر أيضاً كتابه الآخر: منطق السفاح: ص ١٢-١٣، ولو أنّ الكاتب فى هذا الكتاب يبحث فى المستويات الثلاثه الأولى للتركيب الأساسيه، ثمّ يؤكد بأنّ هذا التصنيف هو تحليلى بحت، وأنّ مستويات التراكيب لا يمكن فى الواقع تمييزها عن بعضها البعض.

٢- سيث كونين، نفكر بما نأكل: ص ١١.

الواقعيّ الحضاريّ لتركيب أو تراكيب معيّنه»<sup>(١)</sup>، والتركيب بهذا المعنى مثاليّ جدّاً، وخاليّ من أيّ محتوى معيّن، بل إنّ الشكل الذي تأخذه الأنواع المختلفه للموجودات يتكوّن في هذا المستوى من التراكيب (أي يتحدّد كون هذا النوع ثنائياً أو ثلاثياً)، كما يتحدّد في هذا المستوى أيضاً النمط الذي ترتبط فيه تلك الأنواع المختلفه مع بعضها البعض.

ولكى يوضّح الصوره أكثر، استخدم (كونين) التشابه بين هذه العمليه والمستوى الأساسى فى عمله برمجه جهاز الحاسوب، كلغه آليه.

أمّا المستوى الثالث للتراكيب (S<sup>3</sup>)، فهو الحضاره والسياق الخاصّ بها، وهذا المستوى أقلّ مثاليّه من سابقه، إذ يتمّ في هذا المستوى من التراكيب تنظيم عناصر الأسطوره والطقوس بطريقه تمنحها معنى، وهو المعنى الذي تمّ تحديده في المستوى الأوّل للتراكيب (S<sup>1</sup>).

ويضيف (كونين) بأنّ وحدات قياس الأسطوره، ووحدات قياس الشعيره - أي أصغر العناصر في بناء الأسطوره والشعيره - التي أوجدها (ليفى شتراوس) موجوده في هذا المستوى، وحيث إنّ هذه الوحدات لا- تحمل أيّ معنىً لوحدها، فإنّها تكتسب معانيها من خلال علاقتها بالعناصر الأخرى التي هي من صنعها.

ثمّ إنّ هذا المستوى «هو نظير المستوى الذي تنصبّ فيه المعلومات الخاصّه لجهاز حاسوب ما، ثمّ تُستخدم هذه المعلومات أو تُنظّم على أساس البرمجه المجرّده التي وُضعت سالفاً في جهاز الحاسوب، وبإضافه أيّه معلومه جديده فإنّ البرمجه هي التي تحدّد أنسب طريقه لتنظيمها داخل الجهاز»<sup>(٢)</sup>.

ص: ١٤٤

١- المصدر السابق.

٢- المصدر السابق: ص ١٨.

وفى المستوى الأخير للتراكيب - وهو المستوى الروائي (ر) - يتم إعادة ترتيب وحدات الأسطوره والشعيره؛ لتأخذ شكل روايه أو شعيره، وهذه الروايه تعتمد فى شكلها كثيراً على السياق الحضارى والتاريخى للأسطوره، ثم تتغير تلك الروايات والشعائر وتنتقل من حاله إلى أخرى، مع التحول المكانى والزمانى الذى يطرأ على تلك الأسطوره والشعيره، فإنّ المستوى الروائى للتراكيب هو مستوى واعٍ، بخلاف مستويات التراكيب الأساسيه.

ويقوم (كونين) بعمل مقارنة بين هذا المستوى الروائى، وبين الناتج الذى يظهر على شاشه جهاز الحاسوب، كلعبه ما أو وثيقه مكتوبه.

وقد استخدم (ليفى شتراوس) عدّه مَرّات مصطلحات مثل: (درع)، و(رمز)، و(رساله) (1)، وفى هذا الكتاب سوف استخدم هذه المصطلحات كنظائر تطابق فى معناها مستويات التركيب (S1)، و(2S)، و(3S) و(ر) التى استخدمها (كونين).

تعتبر الأساطير التى هى من نتاج الإنسان إحدى أكثر الحقول التى استخدم الإنسان فيها تركيبات متقنه جداً؛ للتعبير عنها (وهذا ما يجعل دراستها سهله المنال) (2).

يقول (ليفى شتراوس): إنّ الغرض الرئيس من الأساطير هو «لبيان السبب الذى جعل الأشياء التى اختلفت عن بعضها البعض منذ البدايه تبدو بالشكل الذى

ص: ١٤٥

---

١- أنظر كتاب: ليفى شتراوس، النىء والمطبوخ: ص ١٩. وسوف تُعطى تفاصيل أكثر لمفهوم (الشفرة) فى الأسطر القادمه من الكتاب.

٢- أمّا المجالات الأخرى التى استخدم الإنسان للتعبير عنها تراكيب متقنه، فهى تلك التى وصف فيها الإنسان صله القرابه وتلك التى استخدمها فى تسجيل الأحداث التاريخيه، وهذا يجرى على كثير من الحضارات، على حدّ قول كونين.

هى عليه، والسبب الذى يجعلها لا تنفك عمّا هى عليه؛ وذلك لأنّ الأشياء إذا تغيّرت فى عالمٍ واحد، فإنّ النظام الكلى للعالم سوف ينقلب رأساً على عقب؛ بسبب التشاكل بين كلِّ العوالم»(١).

إذن؛ فالأساطير تساعدنا على إيجاد تراكيب نعبر بها عن عالمنا الذى نعيش فيه، كما تساعدنا على إيجاد تفسيرات لهذا العالم، ولكن الحياه - كما يعلم الجميع - لا تسمح لنا بسهولة لأن نجد لها تراكيب نعبر بها عنها؛ إذ إنّ هناك دائماً أموراً شاذة، وحالات استثنائية تقف بين أصنافها وبين أىّ تغيّرٍ قد يطرأ على فئاتها، وكثيراً ما تخلق تلك الأمور الشاذة معضلات كبيرة تتحدّى الطبيعه الاجتماعيه والوجوديه لأىّ مجتمع.

والأساطير هى التى تتعامل مع المشاكل التى يوجد لها هذا الصراع، الذى سببه وجود تلك الاستثناءات والحالات الشاذة؛ إذ إنّ الأساطير هى ما يقف فى وجه تلك الحالات؛ لكى تجد حلولاً للتناقضات بين المثال والواقع.

والحقيقه أنّ تلك الصراعات ليس لها تفسير؛ لأنّها غير متأصله فى الوجود الإنسانى وفى المجتمع، ولكن تلك الأساطير تنقل تلك المشاكل إلى مساحات تبدو أقلّ خطراً على المجتمع(٢).

ص: ١٤٦

١- أنظر: ليفى شتراوس وأرييون، المحادثات: ص ١٤٠.

٢- هذه هى إحدى الأفكار الرئيسيه عن ليفى شتراوس، وقد عتبر عنها فى كثير من كتاباته. أنظر مثلاً كتابه: الأنثروبولوجيا البنيويّه (Structural Anthropology): ص ٢١٦، و ص ٢٢٩. و كتابه: النىء والمطبوخ: ص ٥ (وفى هذا الكتاب يقتبس الكاتب من كتاب: الأشكال الأوليه (Les Formes Élémentaires)، للكاتب دو كهايم (Durkheim): ص ١٩٠). وأنظر أيضاً كتابه: الرجل العارى: ص ٦٩٤-٦٩٥. و كتابه: الخزّاف الغيور (The Jealous Potter): ص ١٧١.

ففى الأساطير إذن يصبح الصراع مشابهاً للتضادات الأخرى التى «وإن كانت لا تستطيع أبداً حلّ التناقض الأساس بين الأشياء، ولكنها تجعله يتكرّر ويعيش إلى الأبد فى مجالٍ أضيق وأصغر...»(1).

أما أوضح تعبير استخدمه (ليفى شتراوس) للتعبير عن هذه الفكرة، فنجده فى (محادثاته) مع الصحفى (ديديه أريبون) (Didier Eribon)، إذ يناقش الكاتبان فى حادثه واحده تأكيد سجموند فرويد (Sigmund Freud) الأحادى الجانب على الجنس - أى التأكيد على الشؤون الجنسيه الذى ينفرد به (فرويد) - ثم يعلّق (أريبون) (Eribon) على تحليل محتوى الأسطوره الذى ذكره (ليفى شتراوس): قائلاً: أما فى الأساطير التى قمتُ بتحليلها، فإنّ المرء قد يصبح مغرماً بوجود الجنس الطاغى، وبسلسله أعمال العنف التى تصاحبه.

يجيب (ليفى شتراوس): نحن نلاحظ ذلك؛ لأنّ هذا الجانب قد شغل مساحه واسعه فى نظام القيم والحياه الاجتماعيه الذى تبنيناه، ولكن لاحظ أنّ الأسطوره لا تتعامل أبداً مع المشكله العائده إلى الجنس من نفسها - أى بدون عوامل خارجيه - مجردة عن كلّ القضايا الأخرى المتعلقه بها، فالأسطوره تسعى لبيان أنّ هذه المشكله هى أساساً نظيره المشاكل الأخرى التى يتحدّث عنها الناس فيما يخصّ الأجسام السماويه، وتعاقب الليل والنهار، وتعاقب فصول السنه، والتنظيم الاجتماعى، والعلاقات السياسيه بين المجموعات المتجاوره... فالفكر الأسطورى حينما يواجه مشكله خاصه فإنّه ينظر إليها كما ينظر إلى جميع المشاكل الأخرى دون أدنى فرق، ثمّ يبدأ حالاً باستخدام شيفرات عديده لحلّ تلك المشكله.

ص: ١٤٧

١- ليفى شتراوس، الرجل العارى: ص ٦٩٤.



يقول (أريبون) (Eribon): إذن هذا تفسير يأتي عن طريق استخدام وسائل المشاكل المتعاقبه.

يجيب (ليفى شتراوس): إن الذى يعطى انطباعاً بأن تلك المشاكل يمكن حلّها - دون الوصول إلى حلٍّ لأىٍّ منها - هو التشابه بينها كلّها؛ لأنّ هذا يجعل المرء على درايه بأنّ الصعوبه الكامنه فى قضيه ما لا يمكن أن نراها فى القضايا الأخرى، أو على الأقل لا تكون فى القضايا الأخرى بنفس المستوى الذى توجد عليه فى هذه القضيه، ونبرّر نحن ذلك قليلاً بنفس التبرير الذى نستخدمه حينما نُسأل عن تفسير لقضيه ما، فإننا نجيب: هذا التفسير ممكن فقط عندما تكون المسأله كذا وكذا... أو هذه القضيه شبيهه بقضيه كذا وكذا... والحقيقه أنّ جوابنا هذا هو ضربٌ من الكسل الذى أُصبتنا به، ولكنّ الفكر الأسطورى يستخدم هذا الإجراء استخداماً مطوعاً ونظامياً، ما يجعله يحلّ محلّ البرهان (1).

فالأساطير إذن لا تتحاشى الصراعات، وإنّما فى الواقع تحدّدها بدقّه، ولكن الغرض الحقيقى للأساطير يظهر بالعملية التى تقوم بها الأساطير، وهى عمليه نقل المشكله من جوانب مختلفه فى الحياه إلى صوره ضبابيه غير واضحه عن الصراع الحقيقى، هذا ما يقوله (ليفى شتراوس).

والسؤال الآن هو كيف تتصرّف الأسطوره فى التعامل مع هذه المشاكل والصراعات؟

استخدم (ليفى شتراوس) فى الجملة المقتبسه السابقه مصطلح (شيفرات)، عند حديثه عن جوانب الحياه المختلفه، وتستخدم تلك الشيفرات لإيصال الرساله التى

ص: ١٤٨

١- أنظر: ليفى شتراوس وأريبون، المحادثات: ص ١٤٠.

تريد الأسطوره إيصالها.

والواقع أنّ مفهوم الرمز ليس خالياً تماماً من الإشكالات، ولكنني سأؤجل البحث فيه إلى قسم آخر من هذا الكتاب، ويكفيها هنا أن نعترف بأنّ الرمز هو (فئة أو صنف من المصطلحات...) يرتبط بجانب من جوانب الحياه (1).

يفترض (ليفى شتراوس) فى إحدى فرضياته الرئيسة أنّ تركيباً واحداً معيّناً فى الأسطوره يتمّ التعبير عنه من خلال رموز مختلفه، ويمكن ترجمه أى من تلك الرموز إلى رمز آخر (2).

وعلى حدّ علمى، فإنّ أول استخدام لمصطلح (رمز) عند (ليفى شتراوس) نراه فى مقاله المشهوره حول أسطوره أسديوال، وهى إحدى أساطير الهنود (السيمشيين) الذين يقطنون الساحل الغربى الكندى.

وفى عرض هذه الأسطوره يتمّ استخدام أربع شيفرات مختلفه - ولكن (ليفى شتراوس) فى تلك مقاله استبدل لفظه (مستوى) بلفظه (رمز) عدّه مرّات وبالعكس، ولو أنّ اللفظتين كانتا تدلّان على نفس المفهوم - لتوصيل الرساله المبتغاه من الأسطوره: فرساله جغرافيه، وأخرى اقتصاديه، وثالثه اجتماعيه، ورابعه كوتيه، (وكلّ واحدٍ من تلك المستويات الأربعة - بالإضافة إلى الرموز المناسبه لكلّ منها - يُنظر إليه على أنّه عمليه تحويل فى التركيب المنطقى الأساسى المشترك بين جميع تلك المستويات) (3). ولكن لا يمكن ل- (العقل الفطرى) أن يميّز بين تلك الرموز؛

ص: ١٤٩

١- أنظر: ليفى شتراوس، الخزّاف الغيور: ص ١٩٣.

٢- أنظر: المصدر السابق: ص ١٧١.

٣- أنظر: ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيويّه: ج ٢، ص ١٤٦.

لذا حين تتحدّث الأسطوره عن الصراع والخلاف بين السماء والعالم التحتى - ونرمز إلى هذا الصراع ب-(الرمز الكونى) - وقُلل الجبال والوديان، أى الرمز الجغرافى، والصيد فى الجبال وصيد البحر، أى الرمز الاقتصادى، فإننا نريد بذلك أن نعبر عن الصراع بين العالى والمنخفض، وهذه هى الرساله التى تريد الأسطوره أن تنقلها.

إنّ المشكله الحقيقيه هى أنّ الأسطوره تحاول أن تبقي متماسكه من خلال جميع تلك الرموز المختلفه، وهذه المشكله تقع فى جانب مختلف كلياً عن الجوانب التى تعالجها الأسطوره، وهو جانب التنظيم الاجتماعى للهنود السيمشيين عمومًا، وجانب عادات الزواج عندهم على وجه الخصوص.

يقول (ليفى شتراوس): إنّ الهنود السيمشيين كانوا يحملون فكره أنّ الزواج بين اثنين ينتسبون إلى أحدهم الآخر من جهه الأمّ يحلّ عددًا كبيراً من الصراعات حول السلطه والملكيه، التى عادةً ما تحدث بين مجاميع ينتمون إلى نفس القبيله، ولكن التجربه أظهرت بأنّه لم يكن من السهل أن يتمّ التغلب على تلك التشنجات بين مجاميع كهذه، فالصراع الذى تسعى الأسطوره إلى إيجاد حلّ له يكمن بين خلق مجتمع مسالم وعادل، ولا يمكن أن يطبق فيه السلام والعدل إلّا من خلال تزويج أولئك الذين تربطهم صله قرابه عن طريق الأمّ بعضهم ببعض، وبين حقيقه أنّ تلك المؤسسه الاجتماعيه التى تحكم تلك القبائل لن تؤثر فيها النتيجة المتوخاه من تلك الزيجات، ورغم ذلك تفشل الأسطوره فى إيجاد حلّ للصراع، ولكنّها تنجح فى نقل جوانبه الأخرى الجغرافيه والكونيه والاقتصاديه.

يقول (ليفى شتراوس): «إنّ كلّ المفارقات اللفظيه - أى العبارات الموهمه للتناقض - التى يعيها العقل الفطرى فى أكثر الجوانب اختلافًا كالجانب الجغرافى والاقتصادى

والاجتماعى وحتى الكونى، تستوعبها تلك المعضلة الأقل وضوحاً والأكثر توهيماً بحق، وهى معضلة الزواج بين الأقارب من جهة الأم، والتي حاولت ولكنها فشلت فى حلّ المشكله، ولقد اعترفت أساطيرنا بهذا الفشل، وهنا تكمن وظيفه تلك الأساطير»(١).

وفى هذا السياق يبدو من غير الممكن أن نغوص أكثر فى المشكله التى تسعى أسطورة أسديوال إلى التمسك بها، والنقطه التى نودّ إلفات النظر إليها هنا هى: أنّ الرساله التى تودّ الأساطير إيصالها إلى المتلقى - كما يقول (ليفى شتراوس)- قد تمّ بالفعل تبليغها من خلال رموز مختلفه، ولكنها كلّها تعبّر عن نفس التركيب الأساسى.

إنّ الانتقال بين رمزٍ وآخر قد تمّ من خلال استخدام أسلوب الاستعاره (المجاز)، والاستعاره - حسب مذهب (ليفى شتراوس) - هى: مصطلح يعود إلى رمز معيّن يتمّ استبداله بمصطلح من رمزٍ آخر (٢). وبهذا تكون الاستعارات هى العلاقات المبنيه على وجه التشابه بين عنصرين يقعان جنباً إلى جنب.

وفى أسطورة أسديوال يمثّل اللفظان (شرق) و(غرب) استعارتين تعبّران عن القرابه من جهة الأمّ والقرابه من جهة الأب على التوالى، وهما لفظان مأخوذان من الرمز الجغرافى فى الأسطورة، ليكونا بديلين عن الرمز الاجتماعى فيها، وهكذا فقد

ص: ١٥١

١- ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيويّه: ج ٢، ص ١٧٠.

٢- أنظر على سبيل المثال كتاب: العقل المتوحش: ص ٢١٢. وكتاب: الخزّاف الغيور: ص ٢٠. وهذه إحدى الطرق التى يستخدم فيها مصطلح الاستعاره، ولكنّه يستخدم نفس المصطلح فى معنىٍ آخر، ويقصد به الرموز نفسها لا مصطلحات معيّنه داخل تلك الرموز، تستخدم للتعبير مجازاً عن العلاقات بين الأشياء. أنظر: ليفى شتراوس، الخزّاف الغيور: ص ١٩٣-١٩٤. وأنظر أيضاً: مانيجليير، المفردات (Maniglier): ص ٣٠. وسيأتى المزيد عن هذا الموضوع.

تم إيجاد علاقته استعارية بين ذلكما الرمزين الجغرافى والاجتماعى (١).

ولكى نوضح الأمر أكثر، نقول: إن التشابه بين اللفظين فى داخل الرمز الجغرافى ونفس اللفظين فى داخل الرمز الاجتماعى، قد تم تلقيهما على الشكل الذى أريد لهما أن يعنياه، فى الغرب وفى المجتمع الذى تربط أفراده علاقات نسبية من جهة الأب يكون الطعام متوفراً بغزاره، ولكن فى الشرق وفى المجتمع الذى تربط أفراده علاقات نسبية من جهة الأم لا يكون هناك طعام كافٍ عادةً (سوف أعود إلى شرح هذه النقطة بكشل موسّع فى مناسبة أخرى من الكتاب).

حينما يتحدّث (إدموند ليتش) (Edmund Leach) - وهو بريطانى متخصّص بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) - عن الاستعاره، فهو يعتبرها تعبير اعتباطيه - أى لا تخضع لقاعده أو مبدأ - تربط بين أصناف أو رموز معينه (٢)، فمثلاً هناك علاقته استعارية بين الأفعى (رمز حيوانى) وبين الشرّ (رمز غيبى).

فى العالم الغربى وعلى العكس من ذلك، نرى أن الأفاعى فى الهند كثيراً ما تعتبر مظاهر للأرواح الحَيِّره.

بالطبع إن الأفاعى بحدّ ذاتها ليست خيره ولا شريره، ولكن الأساطير العائده لتلك المنطقتين الحضاريتين ربطت قيمتا الخير والشرّ بذلك الحيوان بشكلٍ اعتباطى على الغالب.

كما أن الاستعارات تعبير تقليديه - كما يقول (ليتش) (Leach) - إذ إن أى شخص من الشطر الغربى للحضاره الإنسانيه ليس له أدنى فكره عمّا يرمز إليه هذا

ص: ١٥٢

١- أنظر: ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيويه: ج ٢، ص ١٦٢-١٦٣، وص ١٧٣.

٢- أنظر: إدموند ليتش، الثقافه والتواصل: ص ١١-١٢.

الحيوان في الحضاره الهنديه، فإنه سيرى تقديس الأفعى في الهند أمراً لا ينم عن عقل سليم.

والنوع الآخر من العلاقه فى التراكيب اللغويه هو الكنايه - أى استخدام كلمه تشير إلى إحدى صفات كلمه أخرى فى محلّ تلك الكلمه - والتي يمكن أن نعزفها على أنها علاقه انتقال أو قرب، وأكثر شكل شائع للكنايه هو ما نسميه المجاز المرسل - أى ذكر الجزء وإرادته الكلّ، أو العكس - كما فى قطع خصله من الشعر للدلاله على الشخص الذى قطعت تلك الخصله من شعره، أو حينما يمثّل التاج ملوكيه ملك ما، ولكن توجد علاقات تركيبية أخرى فى اللغه، كالعلاقه المسّماه ب- (علاقه السبب والنتيجه)(١).

يقول (ليتش) (Leach): لكى نميّز بين الكنايه والاستعاره، والتي هى علاقه اعتباريه، نقول بأنّ العلاقات الكنائيه يعتقد بأنّها باطيه (أى ناشئه من نفس التركيب)، وهذا أمر جليّ وطبيعى فى النصوص الصادره من حضارات تستخدم علاقات كنائيه كهذه فى أساليبها، ولكن الأمر لن يبدو طبيعياً لمن يأتى من حضارات أخرى تُخضع الأشياء لتصنيف مخالف لتصنيف الحضاره الأولى لها.

والآن يجب القول: إنّ التمييز بين الاستعاره والكنايه ليس واضحاً، خلاف ما قد يبدو عليه للوهله الأولى، فإنّ أىّ ترابط اعتبارى تكرر استخدامه مرّات ومرّات يبدو أن ترابطه جوهري(٢).

ص: ١٥٣

١- يستخدم ليفى شتراوس مفهومى الاستعاره والكنايه متأثراً باللغوى البنيوى رومان جاكوبسون (Roman Jakobson). للاطلاع على منهج جاكوبسون فى استخدام هذين المفهومين، أنظر: جاكوبسون وهيل، أصول اللغه (Fundamentals Of Language): ص ٦٧-٩٦.

٢- أنظر: إدموند ليتش، الثقافه والتواصل: ص ٢٠.

وهناك مصطلحان آخران قريبان جداً ومرتبطين بالاستعارة والكنايه، وهما: صيغ التصريف، وبناء الجمله، وهما مستعاران من علم اللغه البنيوي، كما هو الحال في الاستعارة والكنايه.

يقول (ليفى شتراوس) في أواخر صفحات كتابه (الخزاف الغيور): «نعلم جميعاً بأن معنى أيه كلمه يشوبه الشكّ حين نريد أن نحدّد ما يُقصد منه، ويتحدّد معنى أيه كلمه إمّا عن طريق الكلمات التي تسبقها، أو التي تليها في الجمله، وإمّا عن طريق الكلمات التي تصلح أن تكون بديلاً عنها لنقل نفس الفكره التي ترمى إليها تلك الكلمه، ويسمى علماء اللغه السلسله من الكلمات من النوع الأوّل بالسلسله المنتظمه، وهى منطوقه في وقتها، أمّا النوع الثانى (الكلمات البديله) فتسمّى بالمجاميع الصرفيه، وتتكوّن من كلمات قد تتبدّل بأخرى في اللحظه التي يراها المتكلّم أنسب من التي استخدمها سابقاً في نفس السياق»(١).

ولنضرب مثلاً بسيطاً: نجد سلسله منتظمه في جمله من قبيل: (كان لدى مارى حمل صغير)، فإنّ كلمات هذه الجمله تُنطق بالتسلسل واحدهً تلو الأخرى، ويعتمد معنى هذه الجمله على الترتيب السليم لكلماتها، فإذا ما تغيّر ترتيب نفس الكلمات فقد تعطى الجمله معنىً آخر، كما لو قلنا: (كان لدى حمل صغير مارى)، أو (كان لدى صغير حمل مارى)، وقد لا تعطى الجمله أى معنىً إذا ما تغيّر ترتيب الكلمات رأساً على عقب، مثل: (حمل لدى صغير مارى كان).

كما أنّ من الممكن أن نحافظ على نفس ترتيب الجمله، ولكن نختار كلمات مرادفه للكلمات المستخدمه في الجمله، فنصنع جملاً عدّه من قبيل:

ص: ١٥٤

كان لدى ماري حمل صغير .

كان لدى الفتاه حمل صغير .

امتلكت ماري حملاً صغيراً .

كان لدى ماري نعجه حديثه الولاده .

كان لدى ماري خروف في أول سني عمره .

وطالما الكلمات تبقى في مكانها الصحيح في الجملة، فإننا نستطيع أن نستبدلها بكلماتٍ أُخر تحمل نفس الدلاله اللفظية، ويبقى الأمر منوطاً بالمتكلم؛ إذ يمكن له أن يستخدم إمياً كلمه (ماري) أو معادلها وهو (الفتاه)، فإنَّ كلا اللفظين يصنعان مجموعه صرفيه، كما يمكن أن تنشأ مجموعه صرفيه أُخرى من أحد اللفظين: (كان لدى)، أو (امتلكت)، كما يمكن استخدام ألفاظ أُخرى لها نفس الدلاله، مثل (حازت)، ويمكن توضيح هذه الفكره من خلال الجدول التالي:

ماري

كان عندها

حملٌ

صغير

الفتاه

امتلكت

نعجه حديثه

الولاده

صغيره

جدول ٣/١: الترتيب الصرفي للجمل

وبعمل تغييرات في معظم كلمات الجمله يمكننا أن نصل إلى هذه الجمله: (إنَّ الفتاه امتلكت نعجه حديثه الولاده) وهي جمله مفيده ومفهومه، وهي تؤدّي نفس الغرض، وتنقل نفس المعنى المرجو نقله من الجمله الأولى المأخوذه من أنشوده شهيره.

ولكن نفس المعنى قد لا تنقله الجمله البديله، ففي بعض الحالات تكون الألفاظ البديله ليست معادله لألفاظ الجمله الأصليه، فلفظه (ماري) تشير إلى فتاه بعينها، ولكن لفظه (الفتاه) قد تشير إلى أيه بنت أو امرأه، وسيأتي شرح مفصّل أكثر



لهذه المسأله فى هذا القسم من الكتاب.

يستخدم (ليفى شتراوس) مفهومى الاستعاره والكنايه فى ضوء هذين الاصطلاحين، فيقول فى كتابه (الخزاف الغيور): ص ٢٠٥: «إنَّ استخدام الاستعاره يعنى أننا ننقل كلمه أو عباره من سلسله منتظمه (إعرائياً) أو (صرفياً) معيَّنه ونضعها فى سلسله نظاميه أُخرى».

وتشير عباره أُخرى له ذكرها فى نفس الكتاب إلى أنّ السلسله النظاميه هى دلالات على الرموز التى ذكرناها مسبقاً فى هذا الكتاب، والاستعارات لا- تنقل المعنى من مصطلح إلى آخر، ولكنها تنقل المعنى من رمزٍ إلى رمزٍ آخر (١) وهكذا، فى حين أنّ الروابط الاستعاريه تكون مصاحبات لغويه بين رموز مختلفه، فإنَّ الكنايات روابط تستخدم فى نفس الرمز.

ومن ناحيه أُخرى يستخدم (ليفى شتراوس) اصطلاح السلسله المنتظمه ليشير إلى الأساطير باعتبارها قصصاً مرويه، وفى هذه الحاله تكون المجموعه الصرفيه عدداً من الأساطير المرتبطه بعضها ببعض الآخر، أو تكون أجزاءً من نفس الأسطوره، والتى تعبّر عن نفس التركيب ولكن بتغييرات مختلفه (٢).

وفى كلا الحالتين يبدو من الواضح أنّ (ليفى شتراوس) يعتبر الفكر الأسطورى من سنخ الأشكال اللغويه المترابطه والقابله للتبادل، ولكن حينما يكون المعنى المضمور فى الصيغ الصرفيه ملفوظاً، فحينها لا بدّ من أن يتمّ التعبير عنه عن طريق

ص: ١٥٦

١- أنظر: ليفى شتراوس، الخزاف الغيور: ص ١٩٣.

٢- أنظر: ليفى شتراوس، النىء والمطبوخ: ص ٣٠٧.

سلسله منتظمه، أى يأخذ شكل قصه أو روايه، وفى هذه السلسله المنتظمه يتم الربط بين المفاهيم من خلال الاستعارات والكنائيات؛ لذا تكون الاستعارات والكنائيات متحدّه دائماً فى الأساطير (وفى كلِّ مقاله أيضاً)، ويعتمد المعنى الواقعى لكلِّ أسطوره على التنقلات بين الأشكال الصرقيّه والتسلسل المنتظم لنصوصها.

ومع انتشار وإعاده إلقاء الأسطوره تحدث تغييرات جديده فى نصوصها، وبالرغم من بقاء النمط التركيبى الأساسى للأسطوره دون تغيير - وهو (الدرع) فى اصطلاح (ليفى شتراوس) - فإنَّ الرموز المستخدمه فى نصوص تلك الأسطوره قد تتغير، وقد يتم قلب الأدوار الملعبه فى الأسطوره، وقد تُضاف أو تُحذف بعض العناصر منها، وتقل حدّه الصراعات داخل أحداث الأسطوره... إلخ.

والخلاصه: إنَّ عدداً من العناصر التى يسميها (ليفى شتراوس) تنقلات داخل الأسطوره قد تجد لها مكاناً، ولأنَّها مرتبطه واحده بالأخرى فإنَّها تخلق سلسله من التنقلات أو (مجموعه تنقليه) (١).

وكمثال على هذه العمليه يمكننا أن نتصوّر كيف جرت وانتشرت (أسطوره أسديوال)، فإنَّ النظرة العالميه للهنود السيمشيين اشتملت على عدد من الأفكار عن محيطهم الجغرافى، والطرق المختلفه لحصولهم على ما يقتاتون به، وتفكيرهم عن الكون، والقوى العليا الخفيّه التى أثرت فى حياتهم، والصوره عن تكوين مجتمعهم، وكيف يمكن فهم تركيبه ذلك المجتمع، كما أنّ تلك الأسطوره نقلت لنا فكره عن المشاكل الأساسيه فى مجتمعهم.

ص: ١٥٧

---

١- أنظر: ليفى شتراوس، الرجل العارى: ص ٦٧٥.

والحقيقه أنّ كلّ تلك الأفكار تداخلية بمعنى أنّها ترتبط ارتباطاً لصيقاً واحده بالأخرى، وقد حملتها معاً في وقتٍ واحدٍ، وربطت هذه الأفكار معاً شبكه من العلاقات، وهى مجموعه صرفيه من الصعب إدراكها.

ولكن حين أراد الهنود السيمشينيون التعبير عن معضله التعارض بين أسلوب الحياه المثالي وما كان عليه أسلوب حياتهم بالواقع، كان لا بدّ لهم من أن يرتّبوا تلك الأفكار على شكل سلسله منتظمه، وفي هذه الحاله وبسبب أنّهم نظروا إلى مشكلتهم تلك على أنّها صعبه للغاية وملئته بالمخاطر، فقد أخذت تلك السلسله شكل قصّه، نسمّيها نحن المحلّلين للحضارات: (أسطوره)، بالأخذ بنظر الاعتبار شكلها الخارجى (1)؛ ونظراً لأنّ هذه الأسطوره قد تمّ تداولها من قبل مختلف أصناف الناس؛ لذا تباينت النصوص التى نقلتها بتباين مستويات أولئك الناس، فقد ظهرت نسخ مختلفه من تلك الأسطوره، ولكن جمع تلك النسخ المختلفه اشتركت فى نفس التركيب الأساسى للقصّه، وهذا ما يهّم ليفى شترواس.

وقد جمع بعض المتخصّصين بعلم الإنسان قليلاً من تلك النسخ المختلفه لأسطوره أسديوال، وقد كتب (ليفى شترواس) كتابات تحليلية عن تلك النسخ، وقد تشابكت عناصر من الرموز الجغرافيه والاقتصاديه والكوتيه والاجتماعيه فى هذه الأسطوره (أو المجموعه من الأساطير) من خلال علاقات استعاريه، ما جعل اتجاهاتها الجغرافيه - على سبيل المثال - ترمز إلى منظمات اجتماعيه معينه، حيث يرمز

ص: ١٥٨

---

١- لقد استخدمتُ فى هذه الجملة كلمه (أسطوره) لأعبر بها عن معنى أوسع ممّا ذكرته فى تعريفى لها فى بدايه هذا الكتاب.

الشرق في الأسطوره إلى سكن الزوجين في بيت أهل الزوج، ويرمز الغرب إلى سكن الزوجين في بيت أهل الزوجه، فالعلاقه إذن بين الاتجاهات الجغرافيه في القصه والمنظمات الاجتماعيه هي تشبيه تقليدي، يمكن أن نرسمه على الشكل التالي:

### الشرق: الغرب: السكن في بيت أهل الزوج: السكن في بيت أهل الزوجه

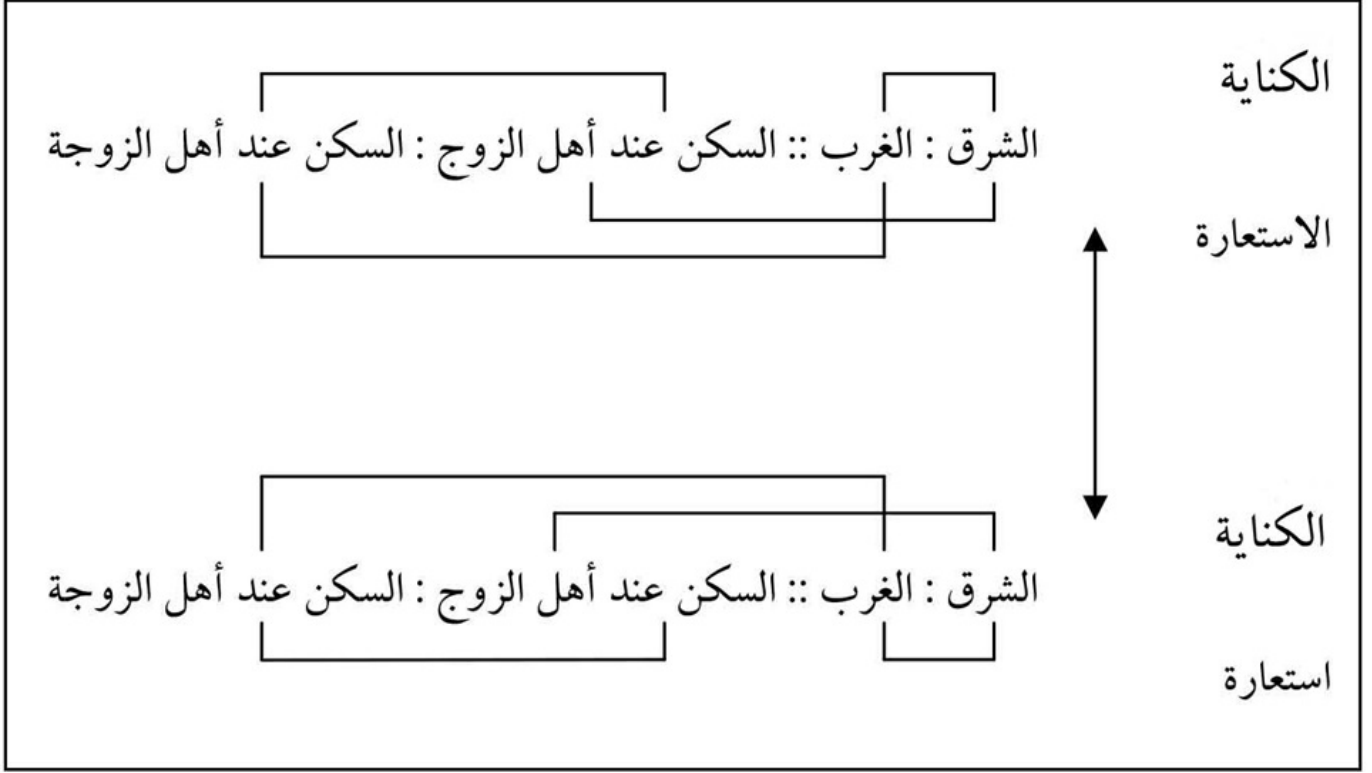
وهذا الشكل يمكن أن نقرأه كما يلي: (إنَّ نسبة الشرق إلى الغرب هي نفس نسبة سكن الزوجين عند أهل الزوج إلى سكن الزوجين عند أهل الزوجه)، والهدف من تشبيه كهذا في أسطوره ما هو إنشاء علاقات بين رمزين، وهما في حالتنا هذه الرمز الجغرافي والرمز الاجتماعي، وبقولٍ آخر: تحويل الاستعارات إلى كنايات وتحويل الكنايات إلى استعارات، وقد تمّ الربط بين الشرق والغرب بشكلٍ كنائي، إذ إنّهما من نفس الرمز، ونفس الشيء ينطبق على أشكال السكن الأخرى بالنسبه للأزواج الجدد.

وإذا نظرنا إلى المسأله من وجهه نظر تخصّ تركيب الأسطوره، فإننا سنجد رابطاً آخر بين الشرق ومسأله سكن الزوجين عند بيت أهل الزوج، وبين الغرب ومسأله سكنهم عند بيت أهل الزوجه، مع الأخذ بنظر الاعتبار «أنّ ما كانت في السابق علاقات استعاريه أصبحت روابط كنائيّه، وما كانت في السابق علاقات كنائيّه أصبحت علاقات استعاريه...»<sup>(1)</sup> (أنظر: الشكل ٣/١).

ص: ١٥٩

---

١- موسكو، الصيغه القانونيه للأسطوره واللاأسطوره: ص ١٣٢-١٣٣، والذي منه تمّ تعديل الشكل (المذكور).



والأساطير زاخره بمثل تلك التشبيهات، كما يقول (ليفى شتراوس)، والتحوّلات من الاستعارة إلى الكناية وبالعكس تضيف أهمّية إلى بعض المفاهيم، وبذلك تعمل على ربط مساحات من الحياه بعضها ببعض الآخر؛ وذلك «لأنّ العقل يعمل حسب التناقض فى المنهج الديكارتي، أى أنّه يرفض أن يحوّل الصعوبه أو المشكله إلى أجزاء صغيره، ولا يقبل بأىّ حالٍ من الأحوال نصف الحلول، يبحث عن تفسيرات تحيط بكلّيه الظاهره وليس بجزء منها، وحينما تواجه الأسطوره أيّ مشكله فإنّها تتعامل معها على أنّها شبيهه بالمشاكل الأخرى التى توجد فى أبعاد أخرى من الحياه، كالبعد الكونى والطبيعى والأخلاقى والفقهى والاجتماعى... إلخ، ويحاول أن يعالج كلّ تلك الأبعاد فى نفس الوقت وبشكلٍ مباشر»<sup>(١)</sup>.

ص: ١٦٠

وفى عمليه إنشاء ارتباطات جديده بين مجالات الحياه غير المترابطه، فإنّ التّنقّلات بين الاستعاره والكنايه تخلق تغييراً فى نظام التصنيف الخاصّ بمجموعه أو حضاره معينه، ثمّ إنّ هذه التّنقّلات كثيراً ما تستخدم لمناقشه الأسباب التى تقف وراء اعتبار تصنيف معيّن أنسب من الآخر؛ لتظهر علاقته ما بين كيانين بالتى قد تبدو اعتباطيه وبعيده الإحتمال هى فى الواقع حقيقته وطبيعته، ويقول (إدموند ليتش) (Edmund Leach): إنّنا نستخدم تلك التّنقّلات بين الاستعاره والكنايه؛ «لكى نُثبت بأنّ التعبير المجازى الذى يبدو فاقداً للمعنى سيكون ذا معنى إذا حوّلناه إلى تعبير كنائى، وبالعكس»<sup>(١)</sup>.

كما يؤكّد (ليفى شتراوس) أنّ هذه الحركه التّنقلية موجوده فى كثير من الأساطير، ثمّ يحاول أن يعطى الشرعيّه لتلك العمليات المنطقية البعيده الاحتمال التى ينتجها العقل، والتى يكون وجودها مصاحباً لبعضها البعض - والذى يسمّيها (ليفى شتراوس) ب- (الاستدلال ذو الاحتمال الخارق للطبيعه) - وذلك عن طريق جعل تلك العمليات تبدو وكأنّها طبيعيّه ومبتيّه على تجارب تتحصّل عن طريق الملاحظه، والتى يسمّيها هو ب- (الاستدلال التجريبي)<sup>(٢)</sup>.

وبعد ذكر هذه النقطه يوضّح (ليفى شتراوس) بأنّ التغيير من استدلال خارق للطبيعه إلى استدلال تجريبي، هو ليس نفس التحويل بين الاستعاره والكنايه، ولكنّه من الطبيعى أن يكون أكثر تعقيداً من ذلك؛ إذ إنّ الاستعاره والكنايه كلاهما

ص: ١٦١

١- إدموند ليتش، الثقافه والتواصل: ص ٢٢.

٢- أنظر: ليفى شتراوس، استدلال الكركى (Deduction Of The Crane). وكتاب: الخزّاف الغيور: ص ٥٨.

يتمّ توظيفهما في الاستدلال التجريبي (1).

أمّا النقطه التي أودّ أن أثيرها هنا، فهي أنّ الأساطير مهما يكن المنهج الذي تستخدمه تحاول أن تخلق ارتباطات بعيدة الاحتمال واعتباطيه ومبهمه، وتجعلها تبدو طبيعيّه جوهريّه وواضحه المعالم.

ففي مأساه كربلاء تظهر هذه النقطه بأجلى صورته كما سيمرّ عليك في هذا الكتاب، ومحاولة التغيير من علاقه بعيدة الاحتمال إلى علاقه طبيعيّه، عادةً ما تتمّ من خلال تنقلات بسيطه بين الاستعاره والكنايه.

ثمّ إنّ المثال المطروح حول الانتقال من الاستعاره إلى الكنايه وبالعكس فيما يخصّ أسطوره أسديوال، وقد لفت نظري مفهوم مهم آخر من مفاهيم (ليفى شتراوس)، وهو مفهوم التعارض، ويجب أن لا نفهم هذه الكلمه بمفهومها السلبي؛ إذ إنّها بالواقع اصطلاح محايد يشير في أغلب استخداماته إلى أيّه علاقه بين مفهومين، يقول ليفى شتراوس: «يعمل الفكر الأسطوري من خلال وسائل تعارض ورموز، ولكن نظريّه التعارض المزدوج - التي اتّهمت باستخدامها بشكلٍ مفرط - تدخل بشكلٍ طارئٍ على تحليل الأسطوره، بصفتها القاسم المشترك الأصغر للقيم المتبادلّه التي تنشأ من المقارنه والتشبيه، وهكذا فقد تبدو التعارضات المزدوجه بأشكال متنوّعه كثيره من المشروطات - أي متوقفه على شروط معيّنه - من قبيل التماثلات، والتي تكون على أشكال مختلفه، والتناقضات، والتعارضات، والقيم النسبيّه، والعبارات المجازيّه، والأفكار المجازيّه، وما شابهها، كلّ تلك الضروب المختلفه من التعارض تعود إلى الأنواع الغريبه من أشكال الكلام، أضف إلى ذلك أنّها لا تأتي أبداً

ص: ١٦٢

١- أنظر: المصدر السابق: ص ١٩-٢٠.

بشكلٍ مجرّد؛ أى لا تأخذ شكلاً نظرياً، ولكنها تأخذ شكلاً تطبيقياً من ضمن الرموز...»(١).

وقد لا يبدو غريباً فى المثال المذكور سالفاً والمأخوذ من أسطورة أسديوال أنّ الاتجاهين الجغرافيين أو طريقتى السكن - أى السكن عند أهل الزوج أو أهل الزوجه - تعارض إحداهما الأخرى، فقد رأينا أنّ الرابط الذى يربط العناصر المأخوذة من الرموز الجغرافيه والاجتماعيه مأخوذ أصلاً من رمز ثالث وهو الرمز الاقتصادى التقنى، وهو ما تشير إليه الأسطورة على أنّه الشرق، والسكن عند أهل الزوج، إذ يشير هذا الرمز إلى وفره الطعام بغزاره، ولكن فى الغرب - أى فى السكن عند أهل الزوجه - توجد المجاعه.

ففى هذه الأسطورة يتعارض السكن عند أهل الزوج بالسكن عند أهل الزوجه فيما يتعلّق بوفره مؤونه الطعام، كما هو الحال فى الفرق بين الشرق والغرب.

والنقطه التى أودّ أن أشير إليها هنا هو أنّ التعارضات التى تكتسب أهميه تكون دائماً تعارضات فيما يتعلّق بموضوع معيّن؛ لذا فيمكن للمرء أن يلعب أدواراً عدّه فى الحياه، فيمكنه أن يصبح زوجاً وأباً ومعلماً ولاعب كره قدم هاوياً... إلخ.

فحينما يتعلّق الأمر بعلاقه ذلك المرء مع زوجته، فهذا لا يمتّ بأيه صلّه بكونه لاعب كره قدم مهاجماً أو مدافعاً، وعندما يكون الحديث عن قاعه الصف، فهذا ممّا ليس له علاقته بكون ذلك المعلم متزوجاً أو أعزباً... إلخ.

ص: ١٦٣

---

١- ليفى شترأوس، حكاية الوشق (The Story Of Lynx): ص ١٨٥. وأنظر: كوز، البنيويه: ص ٨٦-٨٩.



وحيثما يتعلّق الأمر بالحياه الأسريّه، فما يخطر على الذهن هو الأدوار المنزليه التي يلعبها الإنسان بصفته زوجاً أو أباً... إلخ، والتعارض يكون بينه وبين زوجته بصفته الزوج، كما يكون التعارض بينه وبين أطفاله بصفته الأب.

أما في ساحه كره القدم، فتكون الاحتمالات كثيره فيما يخص الدور الذي يلعبه اللاعب، إذ قد أن يكون مهاجماً أو مدافعاً... إلخ، والتعارض بينه وبين أعضاء الفريق الآخرين يمكن أن يأخذ شكل كونه رجلاً مخلوقاً في غرفه تبديل الملابس، ويمكن أن يأخذ شكل كونه مهاجماً في الفريق، كما يمكن أن تأخذ أشكالاً أخرى، ككونه بطل الفريق إذا كان الأفضل بينهم، والتعارض بينه وبين الفرق الأخرى، هو أنه يعتبر خطراً على تلك الفرق التي تواجه فريقه.

وحيثما يحلّل (ليفى شتراوس) الأساطير فإنه كثيراً ما يتكلم عن (اصطلاحات) تكون مؤهله للقيام بأكثر من وظيفه؛ إذ يمكن لتلك الاصطلاحات أن تكون ممثله بأشخاص - أى أناساً معينين أو حيوانات أو آلهه... إلخ - أو أشياء... إلخ: بمعنى أى موضوع قادر على التمثيل، وقادر على أن يلعب دوراً ما في الأسطوره(1).

أما الوظيفه التي نتحدّث عنها فتأخذ أدواراً مختلفه، أو سمات تحملها وتعبّر عنها تلك الاصطلاحات، ويواجهنا في الأسطوره عدد من الشخصيات - أى الاصطلاحات - وكلّها يمكن أن يكون لها أدوار عديده، أى وظائف.

وقد نُوقش مفهوم (اصطلاح) و(وظيفه) عند (ليفى شتراوس)(2) من قبل الأستاذ الرومانى سولومون ماركوس (Solomon Marcus) - وهو متخصص في الرياضيات ونظريه وظائف الإشارات والعلامات - الذى يقول: «تولّد كلُّ

ص: ١٦٤

١- أنظر: ماراندا، نماذج بنيويّه: ص ٣٢.

٢- أنظر: ماركوس، الصيغه القانونيه.

شخصيه ميداناً من السمات الدلاليه، ولكن قليلاً من تلك الشخصيات أو واحده يمكن أن تخلق دوراً، فإذا لم تحدّد الاصطلاحات بالوظائف فإنّها لن تكون أكثر من عناصر عائمه، وهذا يعنى أنّ الشخصيات بمجرّدها إذا كانت لا تمثّل أى دور، فإنّها تصوّريّه وكيانات خياليّه ليس لها وجود على أرض الواقع»(١).

لا- يمكننا من بين الأدوار الكثيره المحتمله، أن نعرف الدور الذى يمكن أن يتحقّق فى الواقع فى السياق الذى بين أيدينا إلّا من خلال معرفه التعارض بينه وبين شخصيه أُخرى تلعب دوراً مختلفاً.

يضرب الكاتب (ماركوس) مثلاً مأخوذاً من كتاب (الخزاف الغيور) للكاتب ليفى شتراوس، ففي هذا الكتاب ينشأ الترابط بين الأساطير من خلال تعارض المرأة وطائر السبد من جهه، برجال آخرين من جهه أُخرى، يقول (ماركوس): «لذا حينما يكون التعارض بين امرأه وطائر، فإنّنا سنختار تلك السمات الدلاليه للمرأة التى تكون أوثق صله بالموضوع فى تعريفنا لذلك الاختلاف والتعارض بينها وبين ذلك الطائر، ولكن حين يكون التعارض بين امرأه ورجل، فإنّنا سنختار السمات الدلاليه التى تبيّن التعارض بين المرأة والرجل؛ لذا فإنّ سمه الإنسانيّه هى الأنسب فى الحاله الأولى، بينما سمات أُخرى مثل الغيره تكون هى الأوثق صلهً بالموضوع»(٢).

وعلى هذا يمكن أن نعرّف التعارضات المزدوجه بأنّها (أكثر مركبات البنيه

ص: ١٦٥

- 
- ١- المصدر السابق: ص ١٤٣، وقد اقتبس الكاتب فى هذه الفقره جمله مأخوذه من كتاب: نماذج بنيويّه، للكاتبه ماراندا: ص ٣٤. وإذا رجعنا إلى الجملة التى ضربناها مثلاً فى الصفحات السابقه: (كان لدى مارى حمل صغير)، فإنّ الفقره أعلاه توضّح لنا السبب فى عدم إمكانيه استبدال اسم العلم (مارى) بالاسم (الفتاه) بسهولة؛ وذلك لأنّ الاسم هذا - أى الفتاه - يحمل سمات دلاليّه أكثر ممّا يحملها اسم العلم (مارى).
  - ٢- ماركوس، الصيغه القانونيّة: ص ١٤٣.

أصالةً)، وهذا التعريف الذي يعود للكاتب (كوز) (Caws) هو حقاً تعريف رائد ودقيق (١).

وسنعود إلى مناقشه أوسع لمفهومي (الاصطلاح) و(الوظيفة) لاحقاً، ولكن يبدو أنّ علينا الآن أن نقدّم مصطلحاً آخر مهماً من المصطلحات التي استخدمها (ليفى شتراوس) للتعبير عن طريقه تفكيره، وهو مصطلح (الواسطه)، وقد علمنا أنّ وظيفه الأسطوره على رأى (ليفى شتراوس) هي تقليل التناقضات الحاصله فى الواقع، إذ لا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال أن نضع حدّاً للصراعات فى الأسطوره، ولكن يمكننا أن نتعامل معها على أساس تشبيهاً بمجالات أُخرى من الحياه، حيث يمكن لنا من خلال تلك المجالات أن نتعامل مع الصراعات بشكلٍ أسهل.

ويلعب الوسطاء دوراً مهماً فى هذه العمليه التي يناقشها (ليفى شتراوس) فى مقالته الرئيسه المسّماه: (الدراسه البنيويّه للأسطوره)؛ إذ يشير إلى حقيقه أنّ (المخادع) فى الأساطير الأميركيه لطالما يتعامل معه محلّلو الأساطير على أنّه شخصيه مشكله ومشكوك فيها.

ثمّ يتساءل (ليفى شتراوس): لماذا يُعطى هذا الدور فى أغلب الأحيان إلى القيوط (٢) أو الغراب الأسود؟

ويجب عن هذا التساؤل عن طريق ضرب مثال من أساطير (الهنود البويبلو)

ص: ١٦٦

١- أنظر: كوز، البنيويّه: ص ٨٧.

٢- القيوط: حيوان يُعرف بالذئب البرى، وكذلك ذئب السهول، أو ذئب المروج، أو الذئب الواوى، وكذلك يُعرف بعوائه الغريب المخيف، الذى يُسمع عادةً فى فتره المساء والليل، أو فى الصباح الباكر؛ لأنه يعيش فى السهول المفتوحه فى شمال أميركا من كوستريكا إلى آلاسكا، وكذلك يعيش فى بعض أجزاء أميركا الوسطى، ويعيش فى كندا والمكسيك. موقع ويكيبيديا - الموسوعه الحره. (المحقق).

(١) Pueblo Indians، فيقول: «دائماً ما يتم استبدال اصطلاحين متعارضين لا يتوسطهم أيه واسطه باصطلاحين آخرين مقابلين لهما، شريطه أن يكون بينهما واسطه، ثم يأتي ثالث آخر ليستبدل الاصطلاحين الآخرين وواسطتهما وهكذا؛ فيصبح لنا مركب وسطي يأخذ الشكل المطروح في الجدول التالي:

الزوج الأولي

الثالث الأول

الثالث

الثاني

الحياه

الزراعه

الحيوانات المقتاته

على العشب

الحيوانات

المقتاته على الجيف (كالغراب

والقيوط)

الحيوانات

المفترسه

لصيد

الحرب

الموت

الجدول ٣/٢: تركيبه أساطير الهنود البويبلو كما يراها (ليفى شتراوس)

ص: ١٦٧

١- البويبلو: وهم شعوب أميركيه أصلية، تركّزت فيما يُعرف الآن بمنطقه الأركان الأربعة في الولايات المتحده، التي تضم جنوب يوتا، وشمال أريزونا، وشمال غرب نيومكسيكو، وجنوب كولورادو، حيث كانوا يعيشون في مجموعه من الهيا كل، بما في ذلك منازل الحفر، ومساكن محضوره في الأجراف. موقع ويكيبيديا الموسوعه الحره. (المحقق).

...ويؤد كلاً اصطلاح الاصطلاح الذى يأتى بعده عن طريق عمليه مزدوجه من التعارض والواسطه»(١).

يُظهر الجدول السابق بأنّ التعارض الرئيس عند الهنود البويلو هو تعارض الموت والحياء، وهذا التعارض - كما يرى (ليفى شتراوس) - هو فى الحقيقه التعارض الرئيس عند كلاً الجنس البشرى ككل(٢)، والذى هو تعارض أخطر وأصعب من أن يتمّ التعامل معه، وقد تمّ استبداله بالتعارض (الأضعف)، بين (الزراع) التى هى سبب الحياه و(الحرب) التى هى سبب الموت.

إنّ هذا التعارض أضعف من التعارض بين الحياه والموت؛ لأنه يكون تحت سيطره الإنسان إلى حدّ معيّن على الأقلّ، ولكن يتمّ إدخال الصيد بين هذين القطبين فى هذا التعارض الجديد كواسطه؛ لأنه يشاطر القطبين المتعارضين فى صفاتهما، حيث إنّ الزراع توفر الطعام - أى الحياه - بينما تسبّب الحروب الموت، وفى حاله الزراع والصيد يُنشئ أحد الاصطلاحات المحوريّه والواسطه تعارضاً جديداً، حيث تدخل الحيوانات التى تقتات على العشب كواسطه، فبالرغم من أنّ هذه الحيوانات تأكل النبات فقط ولا تقتل ما تقتات عليه، ولكنها عرضه للاصطياد.

وفى الجبهه المقابله لتلك الحيوانات التى تقتات على النبات تقف الحيوانات المفترسه، ثمّ تدخل واسطه جديده بين هذين النوعين من الحيوانات، وهى الحيوانات التى تقتات على الجيف، السباع التى تأكل جيف الحيوانات الميتة ولكنها

ص: ١٦٨

١- ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيويّه: ص ٢٢٤-٢٢٥.

٢- أنظر: ليفى شتراوس، الرجل العارى: ص ٦٩٤.

لا تسبب الموت لما تأكل، تماماً مثل الحيوانات المقتاته على العشب. وهنا يدخل حيوانا القيوط والغراب - وهما حيوانان يقتاتان على الجيف - إلى المشهد، وحسب ما يرى (ليفى شتراوس): «فإنَّ المخادع يلعب دور الواسطه، ولأدْنَّ وظيفته فى التوسط تشغل موقعاً يقع فى الوسط بين اصطلاحين محوريين؛ فلا بدَّ له من أن يستبقى شيئاً من تلك الازدواجيه، أى تكون شخصيته غامضه ومريبه»<sup>(1)</sup>.

إنَّ وظيفه الواسطه هى إنشاء جسر بين الأشياء المتعارضه، ولكن تلك الواسطه أيضاً - وفى حالات كثيره - تعمل على تأكيد المسافه بين تلك الأشياء المتعارضه، أى أنَّها تبين بأنَّ من الاستحاله لتلك الأشياء المتعارضه أن تنتصر، أو يجب أن يُسمح لها بالانتصار. ولنأخذ مثلاً مشوقاً على الوظيفه المزدوجه للواسطه من إحدى أساطير منطقه الأمازون، وفى هذه الأسطوره تسافر الشمس والقمر فى زورق، وهذا الزورق يستلزم أن يقوده شخصان، يجلس أحدهما فى مقدّمته ليجذف، والآخر الذى يوجّه الزورق يجلس فى مؤخرته، وكلا الشخصين لا بدَّ من وجودهما فى الزورق، ولا يمكن لهما أن يقتربا أو يبتعدا عن بعضهما البعض؛ إذ لا بدَّ لهما من المحافظه على مركزهما فى الزورق.

وتقول الأسطوره: إنَّه إذا اقتربت الشمس والقمر من بعضهما البعض فى ذلك الزورق، فإنَّ العالم سيحترق (بسبب حراره الشمس)، أو يتعفن (بسبب الماء الذى يرافق القمر)، أو يحترق ويتعفن فى نفس الوقت، وإذا ابتعدت الشمس والقمر أكثر من اللازم، فإنَّ تعاقب الليل والنهار سيتعرّض للخطر، ممَّا يسبب تشوّشاً واضطراباً فى نظام الكون، ومع بقاء الشمس والقمر فى الزورق (وهو الواسطه فى

ص: ١٦٩

---

١- ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيويّه: ص ٢٦٦.

هذه الأسطوره)، فإنّ المسافه بينهما ستحقّق التكامل فى الكون(١).

والمثال الآخر على الدور المزدوج الذى يلعبه الواسطه هو القبعه فى بعض الأساطير، والتى تؤدّى نفس الدور الذى يلعبه الضباب فى أساطير أخرى، يقول (ليفى شتراوس): «نرى فى فكر الهنود الأميركيين - وربّما فى فكر أقوام آخرين فى العالم - أنّ القبعه تؤدى وظيفه واسطه بين العالى والمنخفض، والسماء والأرض، والعالم الخارجى والجسد، فهى تلعب دور الواسطه بين هذين القطبين؛ إذ إنّهما إمّا أن يتّحدا وإمّا أن يتفرّقا إلى مسافات مختلفه، وكما قلت فيما مضى، فهذا هو أيضاً الدور الذى يلعبه الضباب، والذى يكون تارّة فاصلاً وتارّة أخرى رابطاً بالتناوب بين العالى والمنخفض وبين السماء والأرض، فهو اصطلاح توسطى يوحد الطرفين ويجعلهما غير متميّزين عن بعضهما البعض، أو يدخل بينهما لكى يمنع اقتراب أحدهما من الآخر»(٢).

ويتحدّث (ليفى شتراوس) أكثر من مرّه - على الأقل - عن وظيفتى الربط والفصل التى يؤدّيها أولئك الذين يلعبون دور الوسائط فى الأساطير، باعتبارهم وسائط إيجابيه وسلبيه على التوالى(٣).

ص: ١٧٠

١- أنظر: ليفى شتراوس، أصل آداب المائدة (The Origin Of Table Manners): ص ١٨١-١٨٢.

٢- ليفى شتراوس، حكاية الوشق: ص ٨. وقد اقتبس جزءاً من فقره من كتابه الرجل العارى: ص ٣٩٨ (وفى النسخه الإنجليزيه من الكتاب هناك إشارة إلى الرجوع إلى كتاب النىء والمطبوخ، لليفى شتراوس: ص ٢٩٣، وهى فقره تتناول نفس الموضوع، ولكنها لا تحتوى على الجزء المقتبس فى هذه الفقره).

٣- أنظر: ليفى شتراوس، أصل آداب المائدة: ص ٣٩٨. من أجل الأطلاع أكثر على الوظائف والأساليب التى تؤدّيها الوسائط فى الأساطير، ارجع إلى: هيناف (Hénaff)، كلود ليفى شتراوس: ص ١٦٦-١٦٧. كونين، نفكر بما نأكل: ص ١٥-١٦. وقرأ ليفى شتراوس: ص ٣٣-٣٩، ومواطن أخرى من الكتاب.

يقول (ليفى شتراوس): إنَّ الأساطير تتحوّل حسب نمطٍ خاصّ، والذي يسمّيه هو (علاقه قانونيه)، ويمكن إيجاز هذه العلاقه فى صيغه (معادله) ظهرت أولاً فى إحدى مقالاته تحت عنوان (الدراسه البنيويّه للأسطوره) فى عام (١٩٥٥م)، وتكررت فى فترات متباعده جداً لحين نشر بعض مقالاته فى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) والأسطوره (Anthropology And Myth) عام (١٩٨٤م)، الخزّاف الغيور (The Jealous Potter) عام (١٩٨٥م)، وأعماله الأخيره، حيث استخدم هذه الصيغه بصوره صريحه (١).

وعلى الرغم من أنّ هذه الصيغه غائبه تماماً فى كتابه (الميثولوجيا) (علم الأساطير) (Mythologiques)، فقد بين مّرات عديده أنّها كانت على قدر كبير من

ص: ١٧١

---

١- أنظر: ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيويّه (Lévi-Strauss, Structural) Anthropology: ص ٢٢٨. عباره "علاقه قانونيه" جاءت فى الأصل الفرنسى للمقاله، وقد حُذفت كلمه قانونيه (Canonical) من الترجمة الإنجليزيّه. وبما أنّها تأتي متكرّره فى أعماله اللاحقه، فقد تمّ ترجمتها إلى الإنجليزيّه على كلّ حالٍ (راجع على سبيل المثال: ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا والأسطوره: ص ٤). أفضل دراسه - إلى حدّ بعيد - حول الصيغه ومتغيّراتها فى أعمال ليفى شتراوس، ومن بين المعلّقين عليها هو كتاب سكوبلا، اقرأ ليفى شتراوس (Scubla, Lire Lévi-Strauss). هناك مقاله جيّده تتعامل مع هذه الصيغه من المنظار الشكلي بصوره أساسيه، لماركوس بعنوان: الصيغه القانونيه (Marcus, Canonic Formula). وهناك مقاله مهمّه جداً، على الرغم من أنّها فتيّه (تقّيته) إلى حدّ بعيد، هى مقاله بتيتو: مقدّمه إلى التشكّل الديناميكي (Petitot, Approche Morphodynamique). وهناك مجموعه منتخبه من المقالات حول الصيغه القانونيه من وجهات نظر مختلفه فى كتاب ماراندا: الانعطاف المزدوج (Maranda, Ed., Double Twist) الذى يتضمّن خلاصه بالإنجليزيّه حول الميزات المهمّه لكتاب سكوبلا المذكور أعلاه.



الأهميه له في كل أجزاء كتابه مع الأساطير التي قام بتحليلها في تلك الكتب (١). هنا تكون الصيغه كالتالي:  $Fx(A): Fy(B) : Fx(B): Fa-$  (١) قدم (ليفى شتراوس) هذا التعليق الغامض حول هذه الصيغه، عندما ظهرت أول مره بالقول: «هنا، مع إعطاء طرفين أو عنصرين هما: (A وB)، ووظيفتين هما: (Y وX) لهذين الطرفين؛ يُفترض وجود علاقته من التكافؤ بين موقفين يُعرّفان على التوالي بتضاد الأطراف والعلاقات تحت شرطين: الأول: استبدال أحد الأطراف بنقيضه (في الصيغه أعلاه، A وA-1).

الثانى: تضاد بين قيمه الوظيفه وقيمه الطرف لعنصرين (A وY) في الصيغه أعلاه» (٢).

في هذه الفقره، ظهرت (الأطراف) و(الوظائف) الوارده أعلاه لأول مره، حسب (ليفى شتراوس) يكون الجزء الحاسم من المعادله هو العنصر الرابع (A-1) Fa(Y)، حيث الطرف (A) قد استبدل بنقيضه (A-1)، والطرف والوظيفه (A وY) (أو بالأحرى قيمتهما) قد غيّرا مكانيهما، والآن، ماذا يعنى ذلك؟

المشكله الأساسيه في الصيغه القانونيه هي أنّ مؤلفها لم يوضّح بصوره صريحه أبداً معناها، ولم يُعطِ مثلاً خالياً من الغموض، ليبين كيفيه استخدام هذه الصيغه، أو كيف ينبغي أن تُطبّق في الحالات الأخرى، وبالرغم من مظهر الصيغه الرياضى،

ص: ١٧٢

١- أنظر: ليفى شتراوس، من العسل إلى الرماد (Lévi-Strauss، From Honey To Ashes): ص ٢٤٩. ليفى شتراوس: الأنثروبولوجيا والأسطوره: ص ٤-٥.

٢- ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيويّه: ص ٢٢٨.

إلا أنّ ليفي شتراوس (Lévi-Strauss) قد صرّح لمزاتٍ عديده بألا تُقرأ على أنّها معادله رياضيّة، ولكن «كشكل أو صورة: كنصميم بياني والذي يمكن، كما أعتقد، أن يبسّر الإدراك البدهي لسلسله من العلاقات»<sup>(١)</sup>.

وكما بيّنت ردود الأفعال على هذه الصيغه، فإنّها ليست بتلك السهوله حتى تُفهم بالبديهه من قبل أغلب القراء، كما يقول المؤلّف، ولا لأولئك الذين اتّخذوا موقفاً سلبياً تجاهها، ولا لأولئك الذين مالوا إليها إيجابياً<sup>(٢)</sup>.

التفسير الأكثر وضوحاً لهذه الصيغه، والذي قدّمه (ليفي شتراوس) نفسه، هو استخدامه العملي لهذه الصيغه في تحليله لسلسله أساطير (جيفارو) (Jivaro) في (الخزّاف الغيور) (The Jealous Potter)، وفيما يلي خلاصه للأسطوره الرئيسيّه في هذا الكتاب:

«كان للشمس<sup>(٣)</sup> والقمر نفس الزوجه، وتسمّى أو هو (Aôho) (وتعني طائر الشّيد)<sup>(٤)</sup>، الشمس الحارّه القويّه ضحكت من القمر البارد الضعيف، غضب القمر

ص: ١٧٣

١- ليفي شتراوس، الأثروبولوجيا والأسطوره، ص ٤. راجع كذلك: ليفي شتراوس، الرجل العاري (The Naked Man): ص ٦٣٤. وألي كونغاس ماراندا وبيير ماراندا، النماذج البنيويّه (Maranda And Maranda, Structural Models): ص ٢٨.

٢- لمطالعه مناقشه شامله حول استقبال الصيغه، راجع: سكوبلا، اقرأ ليفي شتراوس. يعلّق سكوبلا على ملاحظه ليفي شتراوس المقتبسّه في الجمله السابقيه بالقول: (سنكون أكثر ميلاً للنظر - بعين الاعتبار - لتلك الصيغه كبيان مختص - ربحاجه إلى فكّ رموزها، وربما تحتوي بالفعل بداخلها أكثر ممّا كان المؤلّف عالمياً بما وضع فيها). سكوبلا، هسيود (Hesiod، "Scubla"): ص ١٥٢، ملاحظه ١٤.

٣- تأتي الشمس في النصّ الأصلي بصيغه المذكر (المترجم).

٤- الشّيد: طائر إذا قُطر على ظهره قطره من ماء جرى ... وقيل: الشّيد طائر مثل العقاب. أنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج ٧، ص ١٠٧. (المحقق).

وصعد إلى السماء على شجرة الكرم، وهو ينفخ على الشمس ليدفعها بعيداً، تسلّقت أوهو خلف القمر، وأخذت سلّة من الطين كالذى تستخدمه النساء فى صنّاعه الخزف، قطع القمر الكرمه فسقطت أوهو إلى الأرض، تناثر الطين على جميع الأرض، حيث يمكن للرجال العثور عليه، وتحولت أوهو إلى طائر السُّبْد، وبعد ذلك تسلّقت الشمس الكرمه، ولكنّ الشمس والقمر أخذتا يتهرّبان من بعضهما البعض، ولم يُريا معاً أبداً، من أجل هذا، أصبح رجال الجيفارو (Jivaro) غيورين من أحدهما الآخر وتقاتلوا على النساء»(١).

وعند تحليله هذه الأسطوره مع عددٍ آخر من أساطير مختلفه، يتساءل (ليفى شتراوس): «ما هى العلاقة بين السُّبْد، الذى يمثّل هنا طائراً غيوراً أو سبباً للغيره، وبين النساء اللاتى يأتين هنا لبيان أصل صنّاعه الخزف؟»(٢).

وإحدى الأفكار الرئيسيه فى هذه الأسطوره هى الغيره الزوجيه، وزيادةً على ذلك، فإنّ صنّاعه الخزف تعتبر فى الغالب بأنّها (فنّ الغيره)، ليس فقط فى ثقافه الـ(جيفارو) (Jivaro)، بل فى جميع أنحاء العالم.

إنّ فرض الشكل على الشىء عديم الشكل هو ممارسه السيطره عليه؛ أى فرض الثقافه على الطبيعه وامتلاكها، بالإضافة إلى ذلك، فإنّ التقنيات المتبعه فى صنّاعه الخزف مرهفه إلى حدٍ بعيد، وهى بذاتها محاطه بـ(مواقف وطقوس الإقصاء والى تكون (الغيره) معادلها الروائى)، وترتبط صنّاعه الخزف بين الكثير من الهنود الحمر فى قارّه أميركا بالمرأه، التى تكون لها - خصوصاً أثناء فتره حملها - هياه كالآنيه،

ص: ١٧٤

---

١- ليفى شتراوس، الخزّاف الغيور (The Jealous Potter): ص ١٤-١٥.

٢- المصدر السابق: ص ٥٧.

ودورها يكون كالحاويه(١).

ويرتبط طائر السُّبْد بالغيره؛ ففمه الكبير يوحى بمشاعر الجشع، وطباعه اللئيمه وصوته الحزين الموحش، وحقيقه أنه لا- يبنى عشاً ولا يعيش مع قرين، كلُّ ذلك يبين انطوائيته (أفكار كلِّها توحى بنزعه (الغيره)).

وقد استُعِلَّت نزعه الغيره في طائر السُّبْد في كثيرٍ من الأساطير في كلِّ أنحاء القارَّتين الأمريكيتين(٢)؛ ولهذا يقول (ليفى شتراوس): إنَّ هناك علاقه بين المرأه وصناعه الخزف، بين المرأه والغيره، وبين السُّبْد والغيره.

ولكن ماهو الارتباط بين السُّبْد وصناعه الخزف؛ أو بعبارهٍ أخرى: لماذا يأتي السُّبْد في الأساطير عند الحديث عن أصول صناعه الخزف؟ وللجواب على هذا السؤال، يستخدم (ليفى شتراوس)الصيغه القانونيه.

إلى الآن، تمَّ تحديد طرفين (المرأه والسُّبْد) ووظيفتين (الخزافه والغيره)، وطبقاً للصيغه القانونيه تكون العلاقه بين هذه الأطراف والوظائف كالتالى:

$$)Fj (G): Fa(W) :: Fj(W): Fg-1(P)$$

حيث G=طائر السُّبْد، W=المرأه، J=الغيره، P=الخزافه.

«بعبارهٍ أخرى: وظيفه غيره السُّبْد بالنسبه لوظيفه خزافه المرأه هي كوظيفه غيره المرأه بالنسبه لوظيفه السُّبْد المعكوس للخزاف»(٣).

العلاقات الثلاث الأولى فى المعادله قد تمَّ تعيينها بالفعل، فهناك ترابط بين

ص: ١٧٥

١- أنظر: ليفى شتراوس، الخزاف الغيور: ص ١٨٠-١٨١.

٢- أنظر: المصدر السابق: ص ٣٤-٤٧، و ص ٥٩-٦٩.

٣- المصدر السابق: ص ٥٧.

السُّبْد والغيره، وبين المرأه والخزافه، وبين المرأه والغيره. وبما أنّ الأساطير عادةً تُتبع أسلوب التحوّل كما في المعادله، فإنّه يجب أن تكون هناك العلاقه الرابعه، كما يقول (ليفى شتراوس)، على الرغم من أنّها لا توجد في أساطير الـ(جيفارو) (Jivaro).

وأما في الأساطير الأخرى لسكان أميركا الجنوبيه، فهناك طائر - والذى هو على عكس طائر السُّبْد - طائر الفرّان (Ovenbird) الذى يعيش فى تآلفٍ مع قرينٍ آخر، ويقوم بأفعاله اليوميّه فى النهار، وله صوت بهيج، ويبنى أعشاشاً جميله من الطين.

وخلاصه القول: إنّ لهذا الطائر صفات هى على العكس تماماً من صفات طائر السُّبْد، والواقع - كما يقول (ليفى شتراوس) - هناك أساطير كثيره منتشره بين الشعوب المجاوره لشعب الجيفارو (Jivaro) تحتوى على طائر الفرّان، وهى (النقيض لأساطير طائر السُّبْد)(1).

على أنّ هذا النوع من التحوّل أو (الانعطاف المزدوج: Double Twist)

- المتمثّل بالعنصر الرابع فى المعادله - يحدث عندما تتجاوز الأسطوره أحد الحدود، مثلاً أحد حدود اللغه أو الحدّ الثقافى، أو حتّى (حسب ما يتبنّاه فى أحد تحليلاته لـ(فنّ عماره الساعه الرمليّه)) التحوّل من مادّه بناءً إلى أُخرى، هو مسأله غالباً ما طرحها (ليفى شتراوس)(2).

ص: ١٧٦

---

١- أنظر: المصدر السابق: ص ٥٨. لقراءه دراسه شامله فى تحليل هذه الأسطوره يرجى مراجعه: سكوبلا، إقرأ ليفى شتراوس (Scubla, Lire Lévi-Strauss): ص ٩٩-١٠٤.

٢- أنظر: ليفى شتراوس، تنظيمات الساعه الرمليّه (Hourglass Configurations)، لمشاهده مثال فى مجال الأسطوره، راجع على سبيل المثال: ليفى شتراوس، حكايه الوشق (The Story Of Lynx): ص ٩٩-١٠١.

بالإضافة إلى ذلك، فقد ادعى - في بعض أمثله على الأقل - أن بعض الأساطير المتحوّله بهذه الطريقه تشكّل (نوعاً من مجموعه تحولات...)، مع أنه أحياناً يطبق المعادله على العلاقه بين الأسطوره والطقوس، وحتّى على فنّ العماره كما بيّننا سابقاً(1).

ومع ذلك، فالحقيقه هي أنه بالرغم من الاستعمال المتكرّر للصيغه القانونيه في مؤلّفات (ليفى شتراوس) اللاحقه، فإنّ كثيراً من خواصّها بقيت خافيه في ضبابٍ كثيف. عالم الأنثروبولوجيا الفرنسى (لوسيه سكوبلا) (Lucien Scubla) قد حدّد بعضاً من أهمّ تلك العقبات ذات الصله بالموضوع، ومنها(2):

الأولى: لم يتمّ تعريف مجال تطبيق المعادله بصوره وافيّه، وتنطبق هذه المشكله على نوع المواضيع المستخدمه (الأساطير، الطقوس، العلاقه بين الأسطوره والطقس، فنّ العماره، إلخ)، وكذلك على شموليته تطبيقها (فهل هي - مثلاً - قانون عام كقانون الجاذبيه لنيوتن، أو عامل منطقي يربط أساطير من ثقافات متجاوره ببعضها؟

الثانيه: يستخدم (ليفى شتراوس) هذه المعادله بصوره خصوصيه (فرديه) فقط،

ص: ١٧٧

- 
- ١- أنظر: ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيويّه (Structural Anthropology): ص ٢٢٨. راجع أيضاً: ليفى شتراوس، من العسل إلى الرماد (From Honey To Ashes): ص ٢٤٨-٢٤٩. وليفى شتراوس، حكايه الوشق: ص ١٠٤. حول تطبيقات العلاقه بين الأسطوره والطقوس، راجع: ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا والأسطوره (Anthropology And Myth): ص ١١٣-١١٧، وحول تطبيقها على مجموعه من الطقوس ذات الصله، راجع: ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا والأسطوره: ص ١٩٠.
  - ٢- أنظر: سكوبلا، هسيود (Hesiod): ص ١٢٤-١٢٥. توجد دراسه شامله لهذه العقبات وعقبات أخرى لها علاقه بالموضوع في كتاب: سكوبلا، اقرأ ليفى شتراوس: ص ١١٥-١٢١.

وأما تطبيقها العام فلم يتم التطرق له أبداً، وفي كلِّ مرّة يقوم بتطبيق هذه الصيغة يتم استخدام جزء صغير من المادّة (الموضوع) الموجوده، ولم يردُّ أبداً بيان السبب في اختيار هذا الجزء من بين كلِّ المعلومات الموجوده، فضلاً عن ذلك، فإنَّ عدّه صيغ مختلفه للمعادله تأتي دون أن تُعطى الأسباب في تفضيل إحداها على الأخرى.

الثالثه: لا يمكن لأى من تطبيقات المعادله أن يكون مُقنعاً من حيث إنّه «يؤسس علاقته غير قابله للجدل بين الصيغه القانونيه والموادّ التجريبيه التي يُفترض أن تكون مرتبطه بها»<sup>(١)</sup>.

على أيه حال، الحقيقه التي تقول: إنَّ الصيغه بقيت تُلهِم (ليفى شتراوس) فى كلِّ أعماله حول الأسطوره، وأنّها تواترت فى الثمانينيات بعد غيابٍ عن النشر لحوالى عقدين من الزمان - مع أنّ (ليفى شتراوس) يؤكد أنّها كانت تُلهِمه باستمرار - تصبح ذات قيمه عند إلقاء نظره أدقّ عليها، ورؤيه ما إذا كان يمكنها أن تضيف إدراكاً أعمق إلى تفكيره، وفيما إذا كان يمكنها أن تقدّم لى عوناً ما فى تحليلي لأحداث كربلاء.

علاوة على ذلك، فقد حدثت عدّه محاولات ناجحه لتأويل وتطبيق هذه الصيغه بطريقه أكثر عموماً بعد (نهضتها) عند نشر محاضراته عام (١٩٨٤م)<sup>(٢)</sup>، و(الخزاف الغيور) فى العام الذى تلاه.

أخذت معظم تلك التأويلات نقطه انطلاقها فى الدراسه من سنه (١٩٧١م)،

ص: ١٧٨

١- سكوبلا، هسيود: ص ١٢٥.

٢- أنظر: ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا والأسطوره.

بواسطه عالمي الأثروبولوجيا ألي (كونغاس ماراندا) (Elli Köngäs Maranda) وبيير ماراندا (Pierre Maranda)، حيث قاما بتطبيقها ليس على الأساطير ولكن على أنواع من الحكايات والأحجيات الفولكلوريه الأقل تعقيداً<sup>(١)</sup>.

بدأ هذان الشخصان، من خلال المقارنه مع القياس التخطيطي المشترك الذي يوجد في صيغتين هما: (القياس المستمر)،  $A: B :: B: C$  (حيث علاقته  $A$  إلى  $B$  ك- علاقته  $B$  إلى  $C$ )، و(القياس المنقطع)  $A: B :: C: D$  (حيث  $A$  إلى  $B$  ك-  $C$  إلى  $D$ )- بيان أن الصيغه القانونيه يمكنها أن «تقنن الانعطافات (التغيرات الغريبه) في الأساطير...»<sup>(٢)</sup>، إضافةً لذلك، «فإن صيغه ليفي شتراوس:  $(y) : fa-1 :: Fx(a): Fy(b) :: Fx(b) : fa-1$ »

ينبغي أن تفهم على أنها التشبيه لعمليه وساطه، حيث إن بعض الأدوار الديناميكيه (الفاعله) فيها تجسد بصوره أكثر دقة مما في النموذج البسيط للقياس<sup>(٣)</sup>.

في التأويل الذي قدمته (ألي كونغاس ماراندا) (E. Köngäs Maranda) و(بيير ماراندا) (P. Maranda)، تبدأ الصيغه بيان تناقض بين الأطراف (A) المقيدده بالوظيفه (X) و(B) المقيدده بالوظيفه (Y) في الجانب الأيسر من المعادله. أما في الجانب الأيمن، فإن (B) يستولي على الوظيفه (X)، «وهكذا، فإن (B) مخصص بالتناوب لكليتي الوظيفتين؛ وبهذا يمكنه أن يكون وسيطاً بين المتناقضات»<sup>(٤)</sup>.

ص: ١٧٩

١- ألي كونغاس ماراندا وبيير وماراندا، نماذج بنيويه (Maranda And Maranda، Structural Models).

٢- المصدر السابق: ص ٢٤.

٣- المصدر السابق.

٤- المصدر السابق.



وبتحديد أكثر، فإنَّ العنصر (A) غالباً ما يخصَّص بالوظيفة السالبة (X)، وبهذا يصبح الشخصيه السيئه، أو الوجود في القصة.

وفي الجانب الآخر، فإنَّ العنصر (B) مخصَّص بالوظيفة الإيجابيه (Y)، وبهذا يصبح البطل باتخاذ الوظيفة السلبيه (X)، وتوجيهها ضد الوجود (A)، ستصبح (B) الوسيط في القصة.

ومن الممكن التحول بين الوظيفتين، وتوجيه الوظيفة السلبيه ضد الشخصيه السيئه، هذه العمليه (تقود إلى (نصر) أكثر كمالاً وتبدأ من (تدمير) العنصر (A)، وبقينا سترسخ القيمه الإيجابيه (Y) للمحصي له النهائيه... لنقل مجازاً: إنَّ قلب الخساره (إلى نقيضها) التي تبين التأثير الحقيقي للقوه السلبيه ليس فقط خساره عديمه القيمه أو تعويضاً للخساره، بل هو كسب، ولذلك  $(-Fa)(Y) \rightarrow (B)(X)$ .

ويمكن القول بعبارة أخرى: إنَّ انتصار الخير (Y) على الشر (X) يعطى (Y) قوه أعظم بكثير مما كانت لها قبل الصراع بين (A) و(B). بهذا تبين الصيغه عمليه تكون فيها العناصر الثلاثه الأولى مؤديه إلى النتيجة المبيئه في العنصر الرابع، والنتيجه أعظم من البدايه.

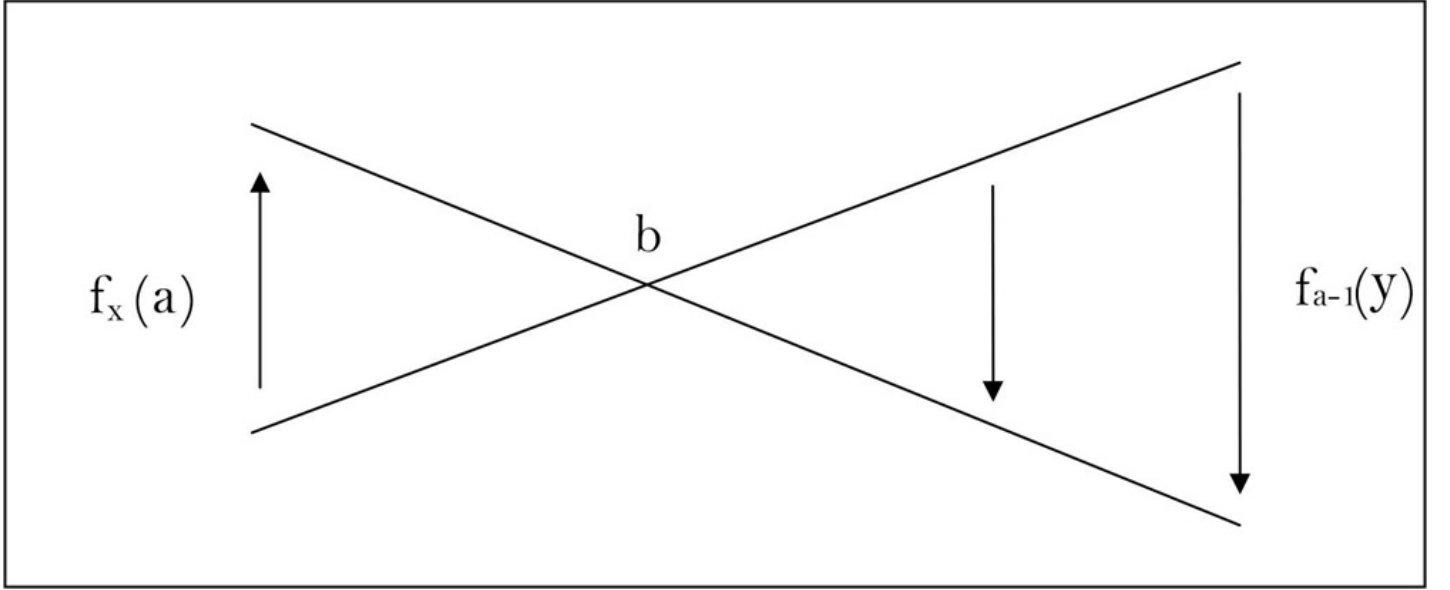
وفيما يلي رسم توضيحي للعمليه في المخطط ٣: ٢، والذي يبين الطريق من العنصر الأول للصيغه القانونيه حتى العنصر الأخير، من خلال وساطه (B) الذي يؤدي بالقيمه السلبيه (X) إلى الفناء، ويقود القيمه الإيجابيه (Y) إلى التقدّم.

ص: ١٨٠

١- أنظر: ألي كونغاس ماراندا وبيير وماراندا، نماذج بنويته: ص ٢٦-٢٧.

المخطط ٣:٢، (النموذج البصرى) الذى طرحته ألى كونغاس ماراندا (E. Köngäs Maranda) وبيير ماراندا (P. Maranda) فى تأويلهما للصيغه القانونيه.

يعلّق (سكوبلا) على هذا التأويل للصيغه القانونيه بالقول: «مع أنه يتطلّب التوضيح، إلّا أنّ تأويل (ألى كونغاس ماراندا) (E. Köngäs Maranda) و(بيير ماراندا) (P. Maranda) هو الأكثر إقناعاً فى مبدئه من حيث إنّه مؤسّس على عبارات نظريّه، والتي هى إمّا صريحه وإمّا ضمّيته فى كتابات (ليفى شتراوس)، والتي طُرحت بذلك لتكتسب درجّه من الانسجام خاليّه من الريبه، ويبين هذا التأويل الصله القريبه بين النصّ الأساس لسنه (١٩٥٥م)، والنموذج البصرى للتحوّلات الأسطوريّه التى يذكرها (ليفى شتراوس) فى نهايه دراسته ل- (قصّه أسديوال) (The Story Of Asdiwal)....»<sup>(١)</sup>.



وفى الوقت نفسه، هناك فرق واضح بين استخدام (ليفى شتراوس) للصيغه

ص: ١٨١

١- سكوبلا، هسيود: ص ١٣٨. راجع أيضاً كتاب سكوبلا، اقرأ ليفى شتراوس: ص ١٤١-١٤٢. "النصّ الأساس" المشار إليه فى الفقره المقتبسّه هو هذه المقاله: الدرّاسه البنيويّه للأسطوره (The Structural Study Of Myth) من كتاب ليفى شتراوس: الأنثروبولوجيا البنيويّه: ص ٢٠٦-٢٣١. استخدام ليفى شتراوس ل- "النموذج البصرى" المشار إليه يوجد فى كتابه: الأنثروبولوجيا البنيويّه: ص ٢، ص ١٨٨.

القانونية وتأويلها الذي قدمته (ألي كونغاس) و(بيير ماراندا) (P. Maranda)؛ إذ يعتقد الأول أنها تصف دورة من التحولات بين عددٍ من الأساطير (وهذا يصدق أيضاً على تطبيق (النموذج البصرى) فى (قصة أسديوال))، بينما الآخران يطبقانها على التحولات التى تحدث ضمن الأسطورة الواحد.

ويعتقد (سكوبلا - على أيه حال - أن (ليفى شتراوس) ليس واضحاً فى هذه المسألة، علاوةً على ذلك، يبدو أنها نفس آليه التمييز المستخدمه من جهه لخلق وتأييد الاختلاف الضرورى ضمن الأسطورة الواحده أو الثقافه الواحده، ومن جهه أخرى ليؤكد التباين الكافى بين الثقافات أو المجتمعات من خلال أساطيرها الخاصه بها، حسب سكوبلا، فإن هذا سيوضح السبب الذى يجعل الصيغه قابله للتطبيق على الحالتين كليهما(1).

ويعتقد سولومون ماركوس (Solomon Marcus) أيضاً أن الصيغه قابله للتطبيق ضمن الأسطورة الواحده، وبين الأساطير المختلفه على حدٍ سواء، وهو يرى أن الصيغه ينبغى أن تُقرأ على أنها (قصة أساسيه)(2)، حيث يمكن القول: إن الأسطورة مختزله إلى شكلها المجرد إلى أبعد حد، حيث تعتمد عناصرها الواحد على الآخر، ويجب أن تأتى فى التسلسل الصحيح حتى تكون ذات معنى(3). من جهه أخرى يقول: إن هناك أوقاتاً يختلف فيها تسلسل الأسطورة عن ذلك المفترض فى الصيغه القانونيه.

ص: ١٨٢

١- أنظر: سكوبلا، اقرأ ليفى شتراوس: ص ١٤٢.

٢- أنظر: ماركوس، الصيغه القانونيه (Marcus، "Canonic Formula"): ص ١٥١.

٣- أنظر: ماركوس، الصيغه القانونيه: ص ١٣٦-١٣٧.

«ويحدث هذا في الغالب عندما تدخل نسخ مختلفه لأسطوره ما بصوره مؤثره في التحليل - يبدو إلى حدٍ بعيد أن (ليفى شتراوس) هو الأستاذ الوحيد في هذا المشروع - ...، وفي مقابل تحذير (ليفى شتراوس) من تأويل الصيغه القانونيه بشأن جميع النسخ المختلفه للأسطوره، فإن أكثر تطبيقات الصيغه القانونيه المقترحه مرتبطه إلى حدٍ بعيد بنسخ مستقله بذاتها، كما أن الانتقال من بُعدين إلى ثلاثة أبعاد - (الحكايه)، (الاكتشاف البنيوي) [الأفكار الأسطوره]، (مجموعه النسخ) - يبدو صعباً...»<sup>(١)</sup>.

وفي الحقيقه، فإن (ليفى شتراوس) نفسه قد أقرّ في تعليقٍ له على مقاله ماركوس بأنّ استخدامه للصيغه القانونيه يتضمّن خاصيه التغيرات اللغويه مع مرور الزمن، والنسخه الأخيره في مجموعته التحوّلات والتي يمثلها العنصر الرابع في الصيغه تتصل بحادثه حدثت في وقتها، متجاوزاً حدود اللغه أو الثقافه، إلخ. ولهذا يقول: «ربما يدرك أحدنا تغيّرات اللغه عبر أحد طريقين: إمّا كما هو مكتوب في الفتره الزمته الداخليه لروايه معينه (Le Temps Du Récit)، أو من نصوص عدّه روايات مترابطه في فتره زمته خارجيه<sup>(٢)</sup>» (Le Temps Historique).

وبالرغم من تأكيد (ليفى شتراوس) أنّه لم تكن لديه نوايا تخصّ الرياضيات في صيغته، فقد تولّى بعض علماء الرياضيات تأويلها مع الوصول إلى نتائج إيجابيه جدّاً، وأكد جميعهم عدم تناسقها والمميّزات الأساسيه في تأويل ألي كونغاس وبيير

ص: ١٨٣

---

١- المصدر السابق: ص ١٥٣-١٥٤. الأفواس المربّعه وردت في الأصل.

٢- ليفى شتراوس في رساله إلى ماركوس مقتبسّه في (كتاب) ماراندا، الخاتمه (Conclusion): ص ٣١٤. راجع أيضاً تعليقه ليفى شتراوس على مقالات ماراندا، الانعطاف المزدوج (Double Twist): ص ٣١٣.

سوف لن أدخل في مناقشه التحليلات الرياضيه للصيغه القانونيه؛ فهذا ليس من تخصصي، ولكن سأتحول عوضاً عن ذلك إلى تأويل لوسيه سكوبلا (Lucien Scubla)، باعتباره أحد علماء الأنثروبولوجيا، حيث يبدأ من قراءه ألي كونغاس وبيير ماراندا (P. Maranda) للصيغه القانونيه، ويتوسع فيها كثيراً في ضوء نظريه تغير البنيه (Morphogenetic Theory) التي أوجدها رينيه توم (René Thom)، وطورها جان بيتيتو (Jean Petitot) (٢).

ص: ١٨٤

١- سولومون ماركوس، وهو نفسه عالم رياضيات معروف، يدعي أن ليفي شتراوس هو واحد من علماء الاجتماع القلائل الذين فهموا أن "علماء الرياضيات المعاصرين لم تعد تسيطر عليهم فكره المقادير كما في الماضي، ولكن فكره البنيه...." (ماركوس، "الصيغه القانونيه Canonica Formula": ص ١١٨). الرياضي الفرنسي جان بيتيتو (Jean Petitot)، الذي هو أحد تلاميذ رينيه توم (René Thom) مؤسس نظريه الفاجعه (Catastrophe) في الرياضيات، قد ناقش الصيغه من خلال هذه النظرية (بيتيتو، "مقدمه إلى التشكل الديناميكي (Approche Morphodynamique)". عند العمل من منظار نظريه المجموعه، أثبت الرياضي الأميركي جاك مورافا (Jack Morava) أن الصيغه القانونيه تمثل مجموعه رباعيه من نظام الثمانيه التي هي مجموعه رياضيه غير تبادليه (Non-Commutative)، بالمقارنه مع مجموعه كلين (Klein) (والذي يستخدمها ليفي شتراوس أحياناً). يقول مورافا: إن السبب في الدرجه الأولى وراء عدم إعطائها قيمه من قبل الرياضيين سابقاً هو أن علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الرياضيات كانت لديهم صعوبات في فهم بعضهما الآخر. (مورافا، حول الصيغه القانونيه لليفى شتراوس (On The Canonical Formula Of C. Lévi-Strauss). (مقاله إلكترونيه)، (١١ June ٢٠٠٣، Arxiv.Org) (اقتبست في ١٧ نيسان ٢٠٠٦)؛ توجد على الموقع: ([http://Arxiv.Org/PS\\_Cach/Math/Pdf/O3O6/0306174.Pdf](http://Arxiv.Org/PS_Cach/Math/Pdf/O3O6/0306174.Pdf)). وأنا ممتن للوسيه سكوبلا على هذا المصدر.

٢- لمطالعه خلاصه عن نظريه "الفاجعه" (Catastrophe Theory) لرينيه توم (René Thom) وتطبيقاتها على البنيويه، يرجى مراجعه كتاب: بيتيتو، التشكل (التخلق) (Morphogenesis). لمشاهده تطبيق مباشر لهذه النظرية على الصيغه القانونيه، يرجى مراجعه كتاب: بيتيتو، مقدمه إلى التشكل الديناميكي (Approche Morphodynamique). لمطالعه خلاصه وتقييم لعمل بيتيتو، يرجى مراجعه: سكوبلا، اقرأ ليفي شتراوس: ص ٢٠١-٢٩٣.

حسب سكوبلا إذا الصيغه تصف الطريقه التي تتطوّر بها الأساطير - كما سنرى لاحقاً - وكيف يتم ذلك في علاقتها مع الطقوس (1). ويقول كذلك: إنّ الصيغه لا تبين الوساطه الإيجابيه فقط، بل الوساطه السلبيه أيضاً، أى التفريق بين الوحده الأصلية المتصله بالإضافه إلى ضمّ وحدتين متباينتين، وعملية التفريق هذه - بالطبع - نموذجيه لجميع الأساطير المتعلقة بنشأه الكون، التي تصف الطريق منذ وحده الكون المتباين قبل تفرقه حتى وقتنا الحاضر، وبعد تحليل اثنين من أساطير البورورو (2) (Bororo)، يستنتج (ليفى شتراوس) ما يلي:

«يبدو أنّ الأسطورتين معاً، تشيران إلى ثلاثه ميادين كل واحدٍ منها كان في الأصل متصلاً، ولكن عدم الاتصال يجب أن يُقدّم من أجل أن تكون لكل واحدٍ منها فكره ما، في كل واحدٍ من الحالات يتم القطع بواسطه: الحذف الجذرى (The Radical Elimination) لمقطع معين من الوحده المتصله» (3).

(الحذف الجذرى) الذى يتحدّث عنه (ليفى شتراوس) فى هذا المقطع قد تمّ توضيحه شكلياً حسب سكوبلا بالتحوّل التالي: A-A-1.

ص: ١٨٥

١- اعتمد هذا البحث حول تأويل سكوبلا للصيغه القانونيه على كتاب سكوبلا: اقرأ ليفى شتراوس: ص ١٣٩-١٦١، وص ١٨٥-١٩٧. وكتابه: هسيود.

٢- البورورو: هم قوم من الهنود الحمر فى أميركا الجنوبيه، يعيشون فى منطقه محدوده من البرازيل. (المحقق).

٣- ليفى شتراوس، النّىء والمطبوخ (The Raw And The Cooked): ص ٥٢.

يحدث هذا في الأساطير عادةً عندما يتم إعدام مخلوق شرير بقسوة (1)، علاوةً على ذلك، الفقرة من  $Fy(B)$  إلى  $Fx(X)$  ينبغي - كما يقول سكوبلا - ألا تُبيّن كثيراً في مصطلحات الوساطة، كما في عدم التباين أو العدوى.

بعبارة أخرى: يمكن وصف هذه العملية كانتقاله من تضادٍ بين خاصيتين متميزتين ( $X$ ) و ( $Y$ )، يحملهما عاملان مختلفان ( $A$ ) و ( $B$ ) إلى تلوّثٍ عابر ل- ( $B$ ) بواسطة ( $X$ )، ويمكن رسم هذا كما يلي:

$$Fx(A) \textcircled{R} Fy(B) / Fx(B)$$

أو كما يلي ببساطة، لو ذُكرت الوظائف فقط:

$$X/Y \textcircled{R} X$$

هذه العملية (يمكن أن تُلغى وتُعكس بحذف طرف غير مرغوب فيه (أى العمليّة (2))  $(A \textcircled{R} A - 1)$ ).

يقترح سكوبلا نسخه مبسّطه للصيغه القانونيّة التي يجب أن تُقرأ بحالتين، كمعادله استاتيكيه (3):

$$A : B :: M : X$$

وكمليته:

$$A/B \textcircled{R} M \textcircled{R} X$$

ص: ١٨٦

---

١- أنظر: سكوبلا، اقرأ ليفي شتراس: ص ١٤٣.

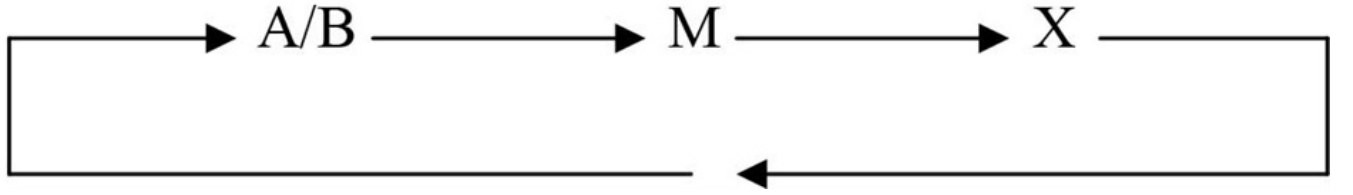
٢- أنظر: سكوبلا، هسيود، ص ١٣٩. راجع أيضاً: سكوبلا، اقرأ ليفي شتراس: ص ١٤٣.

٣- المعادله الاستاتيكيه تعنى المعادله التفاضليه في علم الرياضيات. (المحقق).

حيث العناصر في أقصى اليسار،  $A/B$  تشير إلى التضاد الثنائي بين العنصرين  $A$  و  $B$ ، كما هي محدده بالوظيفتين  $X$  و  $Y$ . العنصر الثالث:  $M$ ، يشير إلى الوساطه أو عدم التشكل، حيث  $B$  قد استولى على الوظيفة  $X$  للحظه ما، والعنصر الرابع:  $X$  بالنسبه للنتيجه، يحتوى على تشكّل بينما تم حذف:  $A$  وترقيه:  $(Y)$ .

النسخه الاستاتيكيه للصيغه يمكن أن تُقرأ كنوع من القياس، حيث تكون كما يلي: (حيث إن  $A$  مناقضه لـ  $B$ ؛ لذا تكون  $M$  مناقضه لـ  $X$ )، والتي تبين «الترعيتين المتعارضتين تجاه التشكّل وعدم التشكّل دائماً عند العمل في الفكر الإنساني والمجتمعات الإنسانيه» (٢).

إحدى النقاط المهمه في تأويل سكوبلا هي أنّ العنصر الرابع في الصيغه لا يمثل النهايه الكليه لعملية التشكّل، بل نتيجه دوره واحده من التحول، والتي بدورها تولد دوره جديده من التحولات. وهذا يمكن أن يوضع في مخطط كالتالي:



التباينات  $(A/B) \neg$  عدم التشكّل  $(M) \neg$  النهايه المشكله  $(X)$

حيث  $X$  تصبح نقطه البدايه لدوره جديده من التبدّل الأساسى:

ص: ١٨٧

١- أنظر: سكوبلا، اقرأ ليفى شتراس: ص ١٤٣؛ سكوبلا، هسيود: ص ١٣٩. من المهم ملاحظه أنّ حرف ال-  $(X)$  الكبير في المعادله لا يشير إلى الوظيفة  $(X)$  في نسخه ليفى شتراس من الصيغه القانونيه، ويستخدم سكوبلا علامه  $(X)$  في نسخه المبسطه "من أجل أن يعطى تأثيراً تصويرياً للنموذج البصرى للانعطاف المزدوج؛ لأنّ هذا العنصر يخصّ بصوره أساسيه المجهول. أنظر: سكوبلا، هسيود: ص ١٤١.

٢- سكوبلا، هسيود: ص ١٤١.



يواصل سكوبلا قوله: «لو افترضنا أن كل حكاية أسطوريه تميل إلى وصف جزء ثابت من الناحية البنيويّه من هذه العمليه الدوريه، عندئذ يمكننا أن نفهم أن المجموعه الكامله لهذه الحكايات ربما تبدو على أنها قد رُكبت من نسخٍ مختلفه لنفس الأسطوره الواحده، وأن تلك النسخ المختلفه ربما بدورها قد تم ترتيبها - كما وضعها (ليفى شتراوس) فى استعمال غير تقليدى فى القاموس الرياضى - فى سلسله تكوّن نوعاً من مجموعته التحوّلات الأساسيه، والنسختان اللتان وضعتا فى الطرفين المتباعدين باعتبارهما متماثلتين، مع أن علاقته إحداهما متعاكسه مع الأخرى»(١).

ينبغى أن تُعرض الصيغه القانونيه كالتالى:

## ٢. (La Loi Génétique Du Myth. Et... Le Modèle D'un Processus Orphodynamique.)

قد أوّلت هذه العبارة لتعنى أن الصيغه تصف:

أولاً: العمليه التى تُصاغ بها الأساطير. ثانياً: البنيه العميقه لهذه القصص.

بل يذهب سكوبلا أبعد من ذلك، ويربطها بنظريه التشكّل (Morphogenetic Theory) للطقوس فى علاقتها مع الأساطير. التضحيه (تقديم القرابين) هى: - حسب ما يقول - نوع من الطقوس التى يتم فيها (المحو الجذرى) للشىء غير المرغوب فيه (الشر)، ويقدم مثلاً على ذلك بمناقشه الصله بين الأسطوره

ص: ١٨٨

---

١- المصدر السابق: ص ١٤٠-١٤١، بالاقْتباس من: ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيويّه: ص ٢٢٣. راجع كذلك: سكوبلا، اقرأ ليفى شتراوس: ص ١٩١-١٩٢.

٢- سكوبلا، اقرأ ليفى شتراوس: ص ١٩٠.

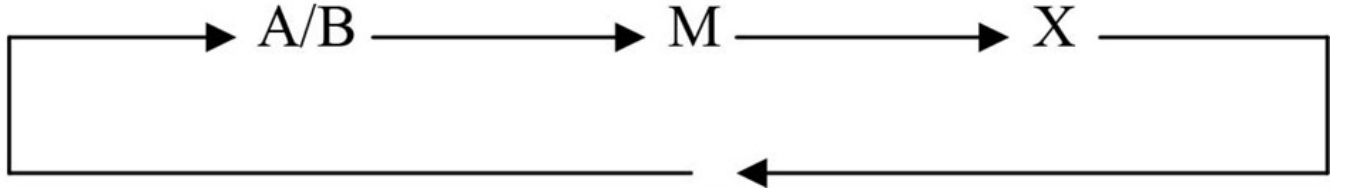
والطقوس في اليونان القديم، حيث الأسطورة الهسيودية<sup>(١)</sup> حول السلالات (الأعراق)، التي يمكن أن تُؤوَّل بأنها ترتبط بطقوس كبش الفداء (Pharmacos)<sup>(٢)</sup>، خلال هذه الطقوس ينقلب المجتمع عن بكرة أبيه رأساً على عقب، وتنتهك كلُّ القواعد الاجتماعية، وفوق ذلك، يفرغ الملك جميع الصفات السيئة الموجودة في شخصيته في رجلٍ يصبح صورته السلبية المعكوسة (كما في المرآة)، وهو كبش الفداء؛ وبهذا يصبح الأخير النقيض للملك الطيب، والذي يُفترض أن يكون الحاكم في العصر الذهبي في أسطورة السلالات لهسيود، أي النقيض الحقيقي للملك (في الصيغه القانونيه الممثل ب- A-1، أو كما في تاويل سكوبلا، 1-King). عند انتهاء الطقوس، يُنفي كبش الفداء أو يُقتل، وبهذا يتم تطهير المجتمع وتمييز المزيج الخطر للفضيله (Dikè) والرذيله (Hubris)، الذي يكون سائداً حتى ذلك الحين، ويُستتبُّ النظام ثانية، ويُعاد تنصيب الملك الشرعي مرّةً أخرى.

وفي هذا السياق، ينبغي أن يُقرأ نموذج سكوبلا كالتالي: ابتداءً، الرذيله (Hubris) والفضيله (Dikè) تناقض إحداهما الأخرى (A/B)، كلما يتطوّر المجتمع تختلط الرذيله والفضيله (M)؛ لتنتج موقفاً خطيراً، حيث لا يمكن الفصل بين

ص: ١٨٩

- 
- ١- نسبه إلى هسيود، وهو من أوائل الشعراء الإغريق المعروفين، عاش في القرن الثامن قبل الميلاد. (المحقق).
  - ٢- أنظر: سكوبلا، اقرأ ليفي شتراوس: ص ١٥٤-١٦١. سكوبلا، هسيود. لسوء الحظ أنّ هذه المناقشه طويله جداً ومعقدّه، حيث لا يمكن تلخيصها بصوره وافيّه، وهنا أعطينا خلاصه قصيره فقط لا يمكنها أن تفي بحقّها.

الخير والشرّ، وهنا يتطلّب التمييز بينهما (X)، وبينما تمّ التلميح فقط لذلك في أسطوره السلالات لهسيود، ففي طقوس ال- (Pharmacos) يتحمّل كبش الفداء لوحده جميع الصفات السيئه للمجتمع (X)، ثم يُقتل أو يُنفى، وبهذا يُعاد تنظيم المجتمع مرّة أُخرى، «الطريق معكوس في الصيغه من العنصر الرابع إلى العنصر الأوّل»<sup>(١)</sup>.



إذاً حسب سكوبلا، تُظهر الصيغه القانونيه كيف أنّ الأسطوره والطقوس مرتبطه إحداهما بالأُخرى، وبالمقارنه مع ماركوس، الذي يرى أنّ الصيغه (القانونيه) هي: «قضيّه أساسيه قادره أن تستولي على مجموعه كامله من القصص المستقله»، و«قائمه على مستوى آخر من التجرد والعموميّه، غير النسخ المختلفه المستقله للأسطوره»<sup>(٢)</sup>. يقول سكوبلا: إنّهُ في مسأله أسطوره السلالات لهسيود، على الأقلّ،

L'application Do La Formule Canonique...Est Donc Bien Plus Qu'une Anscription Sténographique De Son Contenu. Elle Le Rattache Au Ritual Royal Et Met Au Jour Le Mécanisme Victimaire Qui  
(Leur Est Sous-Jacent.)<sup>(٣)</sup>

ص: ١٩٠

١- سكوبلا، اقرأ ليفي شتراوس: ص ١٥٨-١٦١. سكوبلا، هسيود: ص ١٤٦-١٥٠.

٢- ماركوس، الصيغه القانونيه: ص ١٥١.

٣- سكوبلا، حول اثنتين من التطبيقات (Sur Deux Applications). أقدم شكري للوسيه سكوبلا على إعطائي هذه المقاله غير المنشوره، والسماح لي بالاقْتباس منها.

يتحقّق هذا الارتباط بين الأسطورة والطقوس، والذي وجده سكوبلا ضمّيناً في كثير من كتابات (ليفى شتراوس) المتأخّره، على الرغم من تأكيدات الشديده في الكثير من أعماله المبكره على وجوب الفصل بين الأسطورة والطقوس، هو - في نظري - واحد من أهمّ الجوانب الممتعه في تأويل سكوبلا للصيغه القانونيه.

في هذا الكتاب، سأتعامل بصورة أساسيه مع الجانب الأسطوري في أحداث كربلاء، وسأتطرّق بصورة عابره فقط إلى ارتباطها مع شعائر عاشوراء، أو كما تسمّى شعائر محرّم، وتطبيق نموذج سكوبلا على هذا المركّب من الأسطورة والطقوس (1).

## آراء منهجيّه أخرى

قبل الدخول في المنهج المتّبع في هذه الدرّاسه، هناك مسألتان في منهج (ليفى شتراوس) الذي ينبغي أن نتوسّع في بحثه:

المسأله الأولى: رأينا فيما سبق أنّ فكره (ليفى شتراوس) هي أنّ الأسطورة بيان نحوي (إعرابي) للبنيه الذي يمكن أن يُكتشّف فقط عندما يُعاد ترتيبه في صيغه صرفيه، في مقالته تحت عنوان: الدرّاسه البنيويّه للأسطورة، إذ يوضّح منهجه كالتالي:

(لنقل، على سبيل المثال، أننا كنّا في مقابل سلسله من هذا النوع: ١، ٢، ٤، ٧، ٨، ٢، ٣، ٤، ٦، ٨، ١، ٤، ٥، ٧، ٨، ١، ٣، ٤، ٥، ٦، ٨، ... والواجب هو وضع كلّ الواحدات (أو أعداد الواحد) معاً، وكذلك الاثنيات، والثلاثات، وهكذا؛ والنتيجه سيتكوّن هذا الجدول:

ص: ١٩١

١- راجع الصفحات التاليه.

1  
2  
F  
V  
A  
2  
3  
F  
6  
A  
1  
F  
5  
V  
A  
1  
2  
F  
5  
V  
3  
F

الفرضية هي: أن كلّ الواحدات (تُظهِرُ ميزةً مشتركةً واحده) (٢)، وكلّ الاثنيات ميزةً أُخرى، وهكذا عند وضعها معاً، وتحليل كلّ واحدٍ من الأعمده من خلال علاقته مع الأعمده الأخرى، يمكن فهم معنى الأسطورة بصورة أفضل.

وكما بينت سابقاً، لم يعتبر (ليفى شتراوس) الأساطير كقصص مستقلة، بل إنها تشكّل مجموعاتٍ من التحوّلات، و«لو أنّ أسطورةً ما مكوّنه من جميع نسخها المختلفه، فينبغى على التحليل البنيوي أن يأخذها جميعاً بالحسبان» (٣)، وألّا يُطبّق أسلوب إعادة ترتيب النظام النحوي في نظام صرفى على كلّ نسخه منفردة من الأسطورة فقط، ولكن على جميع النسخ المختلفه التي تتطلّب مقارنتها الواحده مع الأخرى من أجل الوصول إلى المعنى (٤).

ص: ١٩٢

١- ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية: ص ٢١٣ (الحذف في الأصل).

٢- أنظر: المصدر السابق: ص ٢١٥.

٣- المصدر السابق: ص ٢١٧.

٤- أنظر على سبيل المثال: تحليل أسطورة أشديوال. ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية ٢: ص ١٤٦-١٩٧).

يرى (ليفى شتراوس) أنه لا توجد هناك نسخه موثوقه أو حقيقته للأسطوره التى يمكن أن يبدأ بها الشخص تحليله، فمن الناحيه النظرية - على الأقل - يمكن لكل نسخه أن تشكل نقطه مناسبه للشروع؛ لأنه فى النهايه سيكون على الشخص مواجهه جميع الأساطير فى مجموعه التحوّلات بأى حال، ويستخدم (ليفى شتراوس) مصطلح (الأسطوره المفتاحيه (الحاسمه)) أو (الأسطوره المرجعيه)؛ ليشير إلى الأسطوره الأولى التى يتم تحليلها(1).

المسأله الثانيه التى ينبغى التأكيد عليها هي: إن التحليل البنيوى لا يحدث فى الفراغ أبداً، فبناء الأسطوره يحكى شيئاً عن الثقافه التى تحيا فيها الأسطوره، وهو بالتالى تعبير عن كيفيته رؤيه أهل تلك الثقافه لعالمهم؛ لهذا السبب يقول (ليفى شتراوس): إن على التحليل البنيوى دائماً الأخذ بعين الاعتبار الوصف الأثنى (2)(Ethnography) وتاريخ ذلك الشعب، فهو عند تحليله أساطير شعب ما، يشير باستمرار إلى معتقدات ذلك الشعب وعاداته واقتصاده وبنيتة الاجتماعيه، وحتى عادات وأشكال الحيوانات والنباتات التى يحتك بها ذلك الشعب؛ فمن أجل معرفه السبب وراء استخدام هذا الحيوان أو النبات فى الأسطوره بدلاً من ذاك، وما هى خصائص ظاهره كونيه معينه تجعل ذلك الشعب ينظر لها من خلال ارتباطها بعاده معينه عنده، أو بالنسبه لحيوان بعينه، على الشخص أن يعرف جيداً

ص: ١٩٣

- 
- ١- أنظر: ليفى شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيويه: ص ٢١٨. ليفى شتراوس، النىء والمطبوخ: ص ١-٦. أنظر أيضاً: ليفى شتراوس وأرييون، محادثات (Lévi-Strauss And Eribon, Conversations): ص ١٣٤-١٣٥.
- ٢- فرع من الأنثروبولوجيا (علم الأعراق أو الأجناس البشرية). (المحقق).

الوصف الأثنى [علم الأعراق] (١) لذلك الشعب والتاريخ الطبيعي لبيته (٢).

وفي هذه الدراسة سأحرق إحدى القواعد الأساسية في بنيويته (ليفى شتراوس)، وهى: اعتبار الأسطورة كوحده كامله تُسَيِّخها المختلفه وتحليلها جميعاً. وأقوم فى هذه الدراسة بدلاً عن ذلك بتحليل نسخه واحده فقط من أحداث كربلاء، فهناك فقره لـ (ليفى شتراوس) يمكن أن تُؤخذ كتبرير لهذا المنهج، يقول فيها:

(كُلُّ سلسلهٍ نحوِيه، باعتبارها مجردة فى نفسها، يجب أن يُنظر إليها على أنها بدون معنى... ومن أجل التغلب على هذه المشكله، يمكننا فقط أن نلجأ إلى إجراءات:

الإجراء الأول: يكمن فى تقسيم السلسله النحوِيه إلى أجزاء متطابقه وفى إثبات أنها تشكّل نُسخاً مختلفه لفكره واحده بعينها (أنظر: (الدراسه البنيويّه للأسطورة) وقصّه أسديوال).

أما الإجراء الآخر، والذى هو تتمه للأول، فيكمن فى مطابقه السلسله النحوِيه بأكملها - بعبارة أخرى، أسطورة كامله - مع أساطير أخرى أو أجزاء من تلك الأساطير. ويتبع هذا إذاً أنه فى الحالين كليهما نقوم باستبدال سلسله نحوِيه (تركيبيته) بأخرى صرفيه (بكاملها)؛ الفرق يكمن فى أن الحاله الأولى [تُشتقّ فيها]

ص: ١٩٤

١- بين المعقوفتين من المحقق.

٢- كتابات ليفى شتراوس مليئه جداً بهذه التوصيفات، حيث من السهوله أن تفتح أيّاً من كتبه كيفما اتفق، لتأتى على وصفٍ من تلك الأوصاف، ولكن على سبيل المثال راجع كتابه: النىء والمطبوخ: ص ٣، والأثروبولوجيا البنيويّه: ص ٢، ص ١٤٧-١٤٩.



المجموعه الصرفيه برمتها من السلسله، وأمّا في الحاله الثانيه تكون السلسله هي التي تُدمَج فيها. ولكن فيما إذا كان الكلّ مركّباً من أجزاء السلسله، أو أنّ السلسله نفسها داخله كجزء، فإنّ القاعده ستبقى هي نفسها.

السلسلتان النحويّتان (أو المركبتان) أو الجزآن من نفس السلسله، اللذان لا يحتويان معنًى محدّداً إن تَمّت ملاحظتهما بمعزلٍ عن الآخر، يكتسبان - ببساطه - معنًى من حقيقه أنّهما قطبان متناقضان، وحيث إنّ المعنى يصبح واضحاً في اللحظه المناسبه عندما يتشكّل الاثنان، فهو [كما لو أنّه] لم يكن موجوداً من قبل، خافياً ولكنّه موجود، كبعض البقايا غير الفاعله في كلّ أسطوره أو جزء من أسطوره عند اعتبارها منفصله عن الأخرى.

ويكمن المعنى كلياً في العلاقه الديناميكيه التي تخلق بصوره متزامنه عدّه أساطير أو أجزاء من نفس الأسطوره، وكنتيجه لذلك تكتسب هذه الأساطير أو أجزاء من الأساطير وجوداً منطقيّاً، وتحقّق إنجازاً معاً كأزواج متناقضه لمجموعه واحده بعينها من التحوّلات(1).

وفي هذه الفقره، يتحدّث (ليفى شتراوس) عن إجراءين في تحليل الأساطير:

الأوّل: من خلال تحليل سلاسل متعاقبه مختلفه (من الأحداث أو المشاهد) لأسطوره واحده بعينها.

ص: ١٩٥

---

١- أنظر: ليفى شتراوس، النىء والمطبوخ: ص ٣٠٧، والأنثروبولوجيا البنيويّه: ص ٢٠٦-٢٣١، ونفس المصدر، ج ٢، ص ١٤٦-١٩٧. وما بين الأقواس الكبيره في النصّ تبين أنّى قد قمت بتعديلات طفيفه في ترجمه؛ لتناسب بصوره أفضل ما أعتقد أنّه المقصود في النصّ الأصلي في الفرنسيّه. راجع: ليفى شتراوس (Lévi-Strauss, Le Cru Et Le Cuit)، النىء والمطبوخ: ص ٣١٣. وبالإجمال، تعطى هذه الفقره دلالتها في النصّ الفرنسي أفضل ممّا هي في ترجمه الإنجليزيّه.

والآخر: من خلال تحليل سلسله من الأساطير المرتبطه فيما بينها.

وفى هذه الفقره، على الرغم من أنّ هذين الإجراءين يكملان ويدعمان أحدهما الآخر، لا يستبعد المؤلف - على الأقل - استخدام الإجراء الأول فقط.

وفى الحقيقه، كما يُظهر سياق النصّ المُقتبس - وكذلك تحليلات أخرى ل(ليفى شتراوس) - أنّ الإجراء الأوّل هو شرط ضرورى للإجراء الثانى. ومن أجل مقارنه عدّه أساطير مع بعضها البعض، ينبغى أولاً تحليل واحده منها حسب حسناتها الخاصّه بها، وكخطوه أولى فى التحليل، ينبغى (اشتقاق) (وهى فى الفرنسيّه **Extrait De**) المجموع الصرفى الذى تُدمج فيه الأساطير من الأسطوره الأولى، إذ يجب أن توضع الأسطوره الأولى - بأيه حال - فى وحده صرفيه كامله «حيث إنّ الأساطير فى هذه المرحله لم تُهَيأ بعد، ويجب أن يُبحث عنها خارج المجال الأسطورى، وهذا يكون فى التوصيف الأثنى»<sup>(١)</sup>.

والتحليل المستمر لعدّه أساطير مرتبطه ببعضها سيجعل شبكه العلاقات متينه (فى حين يملأ الثغرات هنا وهناك)<sup>(٢)</sup>، أمّا التحليل الذى قمت به فى هذه الدراسه، فيمكن أن يُعتبر دراسه رائده مهمه وضروريه لمقارنه مستقبلته بين النسخ المختلفه لأحداث كربلاء.

روايه أحداث كربلاء فى نسخه الطبرى قد أخذت صفحات طويله جداً من الكتاب، ففى طبعه ليدن (Leiden) لتاريخ الطبرى تمتد الروايه لحوالى ١٧٥

ص: ١٩٦

١- ليفى شتراوس، من العسل إلى الرماد: ص ٣٥٦.

٢- أنظر: ليفى شتراوس، أصل آداب المائده (The Origin Of Table Manners): ص ١٨٧.

صفحه، وفي ترجمه هاوارد (Howard) الإنجليزيه أخذت نفس الطول تقريباً(١)؛ ولهذا فإن طول القصة يجعل من الصعوبه إعطاء تحليل بنوي شامل للمتن بكامله.

وبالقياس مع مقاله (ليفى شتراوس) (الأسطورة المفتاحيه (الأساس))، أو (الأسطورة المرجعيه)، أعددت دراسه معمقه حول جزء واحد من المتن، والذي جعلته تحت عنوان (النص المرجعي)، وهو يشتمل على ثمان صفحات (عشره فى الترجمة)(٢)، من أجل مطابقه الرموز والمتضادات والتحويلات التى تكوّن البنيه، ومع أخذ هذه الخواص البنيويّه فى الحسبان، فقد أعددت دراسه خاطفه جداً عن القصة بكاملها.

لم يكن اختيار (النص المرجعي) اعتباطياً تماماً، مع أن أجزاء كثيره أخرى من القصة يمكن أن تكون قد اختيرت (هكذا)، على أنى قد بينت هنا أسبابى الرئيسيّه فى اختيار هذه الفقره دون سواها، وينبغى ملاحظه أن بعض تلك الأسباب كان فى البدايه مبيتاً على أساس بديهى الذاتيه أكثر ممّا هو على أساس المعايير الموضوعيه:

السبب الأول: هو أن الفقره المنتخبه ك- (نص مرجعي) تحتلّ موقعاً مركزياً فى القصة ككلّ، فقد جاءت فى وسط الروايه، وهى تقدّم لحظّه جديده فى حبكه القصة: المواجهه البدئيه بين الحسين وأهل الكوفه العدره.

السبب الثانى: هو أننى أعتقد أن الخطب الأربع التى ألقاها الحسين - حسب ما جاء فى النص - ذات أهميه مركزيه بالنسبه للرساله الموجوده فى القصة، ففى هذه

ص: ١٩٧

١- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى (Tabari, Ta'rikh): ج ٢، ص ٢١٦-٣٩٠. Tabari, History: ج ١٩، ص ١-١٨٣.

٢- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى (Tabari, Ta'rikh): ج ٢، ص ٢٩٥-٣٠٤. Tabari, History: ج ١٩، ص ٩١-٩٩.

المواعظ وسياقها كانت قد أتضحّت مواقف الحسين والأشخاص الذين حوله (أصحابه وأعدائه).

وحجّتي الثالثه: هي أنني شككت فيما إذا كانت أفعال الحسين المثيره للدهشه نوعاً ما - سقايته لأعدائه وإمامتهم في الصلاه - ذات أهميه بنويّه.

وأخيراً، فإنّ هذا النصّ هو واحد من أطول الأخبار(1) في القصة كلّها، مع أنّ فيه نقطتين مقحمتين؛ ولهذا سيجعله ذلك جزءاً محدّداً، ومستقلاً بذاته نوعاً ما في القصة كلّ.

ومهما يكن، فإنّ التحليل سيظهر التلميحات التي ثبتت صحّتها، وبالإضافه لذلك فإنّ (النصّ المرجعي) يحتلّ موقعاً مهمّاً في البنيه الروائيه للقصة مجموعها.

كدراسه رائده، فإنّ هذا التحليل أوّلى (غير نهائي) في كثير من الوجوه، وبالرغم من أنّ استخدام الأشكال البيانيه والمعادلات شبه الرياضيه يمكن أن يعطيه نفساً من الواقعيه، التي تشبه شيئاً من العلوم الطبيعيه (الشيء الذي غالباً ما يُتَّهم به (ليفى شتراوس) نفسه)، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، والتحليل البنيوي ل-(ليفى شتراوس) هو عمليه اقتراح فرضيات ومحاولة تطبيقها، وكأىّ محاوله ضمن حقل الإنسانيات فهي تعتمد كثيراً على وجهه النظر المنتخبه وسياق المحلّل، وسأعود إلى هذه المسأله عمّا قريب(2).

ص: ١٩٨

١- حول هذا المفهوم، راجع: ص ٥٨ أعلاه.

٢- هناك بحث حول النتائج الأوليه للتحليل البنيوي يوجد في كتاب ليفى شتراوس، النىء والمطبوخ: ص ٥. يناقش المؤلف في مقدّمه الكتاب المعادلات شبه الرياضيه، ويؤكد أنّه لم يكن الغرض منها إثبات أىّ شيء، وإنّما هي مجرد توضيحات مبسّطه للتنبّيات المعقّده. أنظر: ليفى شتراوس، النىء والمطبوخ: ص ٣٠-٣١.

مفهوم الرموز - الذى ناقشته سابقاً - مسأله جدليه، يكون البتّ فيها صعباً فى كثير من الوجوه، ولكنها لا تزال ذات أهميه فى كتابات (ليفى شتراوس)، وقد استخدمتها كثيراً فى هذه الدراره.

لو كان الرمز (أو مجموعه الرموز) (فئه أو صنف من المصطلحات) كما يعتقد ليفى شتراوس (1)، فهو مهمّ كأداة لتصنيف العالم الفكرى للفرد، ولهذا يكون مهمّاً للمحلل البنىوى الذى يريد أن يرسم ملامح النظره العالميه لشعب ما.

وفى الجانب الآخر، يستخدم (ليفى شتراوس) المصطلح فى وجوه مختلفه حيث يبدو أحياناً أن أحدها يناقض الآخر.

وبالنسبه للوسيه سكوبلا (Lucien Scubla)، فإنّ مفهوم الرمز (أو مجموعه الرموز) فى كتابات (ليفى شتراوس) ملتبس وغير مترابط (2)، فهل الرموز هى خاصيات ملازمه للأسطوره، أو أنّها تصنيفات تحليليه يستخدمها الباحث الذى يحقّق فيها؟ يستخدم (ليفى شتراوس) المفهوم فى الجانبين كليهما، فى واحدٍ من نصوصه المتأخره، يقول: «الفكره الأسطوريه تعمل خلال وسائل التضادّ والرموز... التضادّات الثنائيه... لا تقدّم أنفسها أبداً فى هياهِ مجرّده، وإن جاز التعبير فى حالهِ نقيّه، بل بالأحرى تكتسب خاصيه متماسكه ضمن رموز تُستعمل لصياغه الرسائل، التى هى نفسها يمكن أن تُترجم إلى مصطلحاتٍ لرموزٍ أخرى، ويمكن بدورها أن تتحوّل إلى رسائل تتعلّق بنظامها الخاص بها، والمُستلمه عبر قنوات الرموز المختلفه، هذه

ص: ١٩٩

١- أنظر: ليفى شتراوس، الخزّاف الغيور: ص ١٩٣.

٢- أنظر: سكوبلا، اقرأ ليفى شتراوس: ص ٢٥٩.

الرموز نفسها متباينه، حيث يمكن أن تكون: مكانيه، زمانيه، كونيّه، جنسيّه، اجتماعيه، اقتصاديه، بلاغيّه، وهكذا.

من الوجهه النظرية - على الأقل - عددها غير محدود، حيث إنّ الرموز هي أدوات تُصاغ لإشباع متطلبات التحليل، فيما بعد فقط يمكن أن تتحقق الدرجة التي تتطابق فيها (الرموز) مع الواقع، ولكن علينا أن نعترف أنه في المراحل الأولى للبحث، يكون اختيار وتعريف المحاور التي أُقيمت عليها التناقضات، واختيار وتعريف الرموز التي تكون قابله للتطبيق عليها مديناً إلى حدٍ بعيد لذاتيّه المحلّل، وهكذا يكون لها طابع تأثري» (1).

هذه الفقرة على درجه من الأهميه؛ لأنها أولاً- تبين أنّ التحليل البنيوي بالنسبه ل-(ليفى شتراوس) نفسه هو محاوله ذاتيه، كما ذكرتُ أعلاه، ولكنها تبين أيضاً - حسب ما أرى - أنّ الرموز تُستخدم في الأساطير كفنات وأصناف من المصطلحات التي ترتبط بعالم خاص من الحياه (2)، وأنها (أدوات تُصاغ لإشباع حاجات المحلّل).

وهكذا فإنّ تحليل الأساطير يمضى قدماً خلال نوع من المجال التأويلي (هرمنيوطيقا)، حيث إنّ المحلّل - ومن خلال القراءات الأولى للأسطوره، في ضوء المعرفه الأثنيه التي يملكها عن ثقافه البيئه التي تُستخدم فيها الأسطوره - يفترض رموزاً معينه.

ومن خلال دراسه عدد أكبر من الأساطير، والتعميق أكثر في الوصف الأثني (العرقى)، يتمّ تعزيز وتنقيح الفرضيات المبكره حول الرموز، وبالشروع من هذه التنقيحات يتمّ إعداد دراسات جديده.

ص: ٢٠٠

---

١- ليفى شتراوس، حكاية الشوق: ص ١٨٥-١٨٦.

٢- أنظر: ليفى شتراوس، الخزاف الغيور: ص ١٧١-١٧٢.

بأُتباع هذا الإجراء، قمت بتعريف الرموز في (النص المرجعي) كالتالي:

الرمز المكاني: والذي يشير إلى الأوضاع الطبيعيه (الفيزيائية) النسبیه للناس والأشياء في المحلّه المتقاربه، يتحدّث (ليفى شتراوس) أحياناً عن الرمز الجغرافى، ولكنى وجدت هذا التعبير غير مقنع في هذه الحال، حيث إنّ معظم المتضادات المكانيه في النصّ تحدث في مسافات قصيره (أو مساحات صغيره).

الرمز الزماني: والذي يشير إلى خصائص الزمن كساعات النهار المختلفه في بيان رسالته.

الرمز الإجتماعى: والذي يشير إلى العلاقات الموجوده، أو تلك التى يُسعى إليها، كإظهار العداوه أو المودّه أو المقامات الاجتماعيه بين الناس.

الرمز النسبى (المتعلق بالأنساب): والذي يشير إلى براهين موجوده في أنساب (سلالات) الناس أصحاب الشأن، ففي ثقافه العرب قبل الإسلام كان علم الأنساب على درجه عاليه من الأهميه، وكثيراً ما كان يُلتجأ إلى مناقب الأسلاف لتعزيز ادعاء الأفضليته - ليس الأفضليته السياسيه فقط - لشخص على شخص آخر (1).

من أهم الخطوات القويّه المبكره للإسلام كانت محاوله تقييم الناس ليس على أساس أنسابهم، بل على أساس التقوى، فقد فشل هذا المجهود بعض الشيء، ومع أنّ التقوى أصبحت هى المعيار الأساسى، إلّا أنّ الأنساب بقيت ذات أهميه بالغه (2)،

ص: ٢٠١

- 
- ١- أنظر: دونر، الروايات (Donner، Narratives): ص ١٠٤-١١١. نوث وكونراد، العرف التاريخى العربى القديم (Noth And Conrad، Early Arabic Historical Tradition): ص ٣٧-٣٨.
- ٢- أنظر: إلاد، أمّه المؤمنين (Elad، "Community Of Believers"): ص ٢٤٥-٢٥٤.

ويمكن أن يُرى هذا على أنه مسأله خاصه فى الرمز الاجتماعى، ولكنه ذو أهميه كبيره فى النص، حيث اخترته لأتعامل معه فى التحليل على أنه رمز متميز.

الرمز الاقتصادى: والذى يشير إلى توزيع الموجودات الماديه كالماء والقوه الطبيعيه.

رمز اللباس: والذى يشير بطبيعه الحال إلى الرساله التى يوصلها لباس الشخص.

الرمز اللغوى: والذى يشير إلى الطريقه التى تُستخدم فيها اللغه.

وجدت فى الرمزين الأخيرين كثيراً من الإشكال يصعب البت فيه بسهولة، وهما بحاجه إلى كثير من الدراسه أكثر من الرموز السابقه، فهما يشيران إلى تفاعل معقد بين الدين والسياسه، فقد وجدنا أن أغلب الدراسات القديمه والتقليديه فى الإسلام تتعلق بمسائل كالشرعيه السياسيه، وطبيعه الحكم، ودور الحاكم، والتى كان لها أسس فكريه، وتستخدم لغه مفعمه بالإشارات إلى الدين، ومناقشه مسأله الحسين وحقه (أو عدم حقه) فى تحدى سلطه الخليفه يزيد وواليه ابن زياد لم تكن استثناءً بالتأكيد، ففى القصه التى تم تحليلها هنا، وكذلك معظم التاريخ الإسلامى المدون تأتي لغه الدين ولغه السياسه فى بعض الأوقات متداخله إلى حد بعيد، بحيث يكون من الصعب الفصل بينهما، وكما قلت سابقاً، يشكل الدين والسياسه من الناحيه الفكرية مجالين مختلفين فى الحياه، بالنسبه للطبرى على الأقل.

على أيه حال، عند تصنيف هذين الرمزين ترددت فى استخدام مصطلحي (الدين) و(السياسه)؛ حيث الجوانب التى يُستخدم فيها هذان المصطلحان اليوم فى الثقافه الغربيه على العموم ضيقه جداً، وأما فى الدراسه الأكاديميه ل- (تاريخ الأديان) و(علم السياسه) فهى واسعه جداً.



وفى المجتمع العلمانى الحديث يشير مصطلح (الدِّين) عادةً إلى محيطٍ خاصٍّ له علاقة محدوده، أو ليس له علاقة أصلاً بالسياسه، والتى هى مسأله عامه فالاثنتان (الدِّين والسياسه) منفصلان، (أو ينبغى أن يكونا منفصلين) تماماً، وفى المجال الأكاديمى لتاريخ الأديان من جانبٍ آخر يمكن أن يُطبَّق مفهوم الدِّين على كلِّ شىءٍ تقريباً، كلما دخل فى الأمر الاعتقاد بما يعبر عنه مؤرِّخو الأديان ب- (القدره المتعالیه (فوق كلِّ شىءٍ))، وفى أغلب الأحيان تدخل الأبعاد السياسيه للدِّين فى هذه التعاريف، وتصبح السياسه منغمسه فى هذا الموضوع.

وعلى غرار هذا، وضمن حقل العلوم السياسيه، غالباً ما يصبح مفهوم السياسه واسعاً إلى الحدِّ الذى يكون تطبيقه بعيد المنال؛ لأجل هذا الغرض على الأقل<sup>(١)</sup>، وليس الأمر أننى أرفض هذه التعاريف الواسعه بذاتها، ولكنّها فى السياق الحالى غير قابله للتطبيق؛ ومن هنا، فالمفهوم بالعرفيه (دين) و(دوله (السياسه)) واسعان جداً بالنسبه لى، وتداخلهما الواسع يجعل من الصعب التمييز بينهما فى التحليل؛ لهذا السبب قررت أن أستخدم مصطلحي (رمز التقوى) و(رمز السلطه) بدلاً عنهما.

كلمه (التقوى) يمكن ترجمتها ب- (الخوف من الله)، (تذكُّر الله واليوم الآخر)، أو ببساطه (الخشوع (الله))<sup>(٢)</sup>، يتضمّن هذا الرمز تعابير حول التقوى وكذلك حول

ص: ٢٠٣

---

١- على سبيل المثال، يعرف مانفرد هالبرن السياسه بأنها: «كلُّ ما يمكننا فعله ونحتاج أن نفعله معاً». هالبرن، الاختيار من بين الطرق ("Choosing Between Ways"): ص ٨.

٢- الترجمة الثانيه المقترحه مأخوذه من دوئر، الروايات: ص ٩٩. لمطالعه موسّعه حول استعمال القرآن لهذه المفرده المهمّه والمتعدده الوجوه، راجع: ألكساندر، الخوف ("Alexander، "Fear")، والأحدث منه: أولاندر، الخوف من الله (Ohlander، "Fear Of God").

عدمها (العقوق)، ويتضمّن كذلك التجليات المادّيّة للإيمان، كالشعائر العباديّة، والأعمال الصالحة عموماً، التي يمكن القول عنها إنّها مشرّعه من الله.

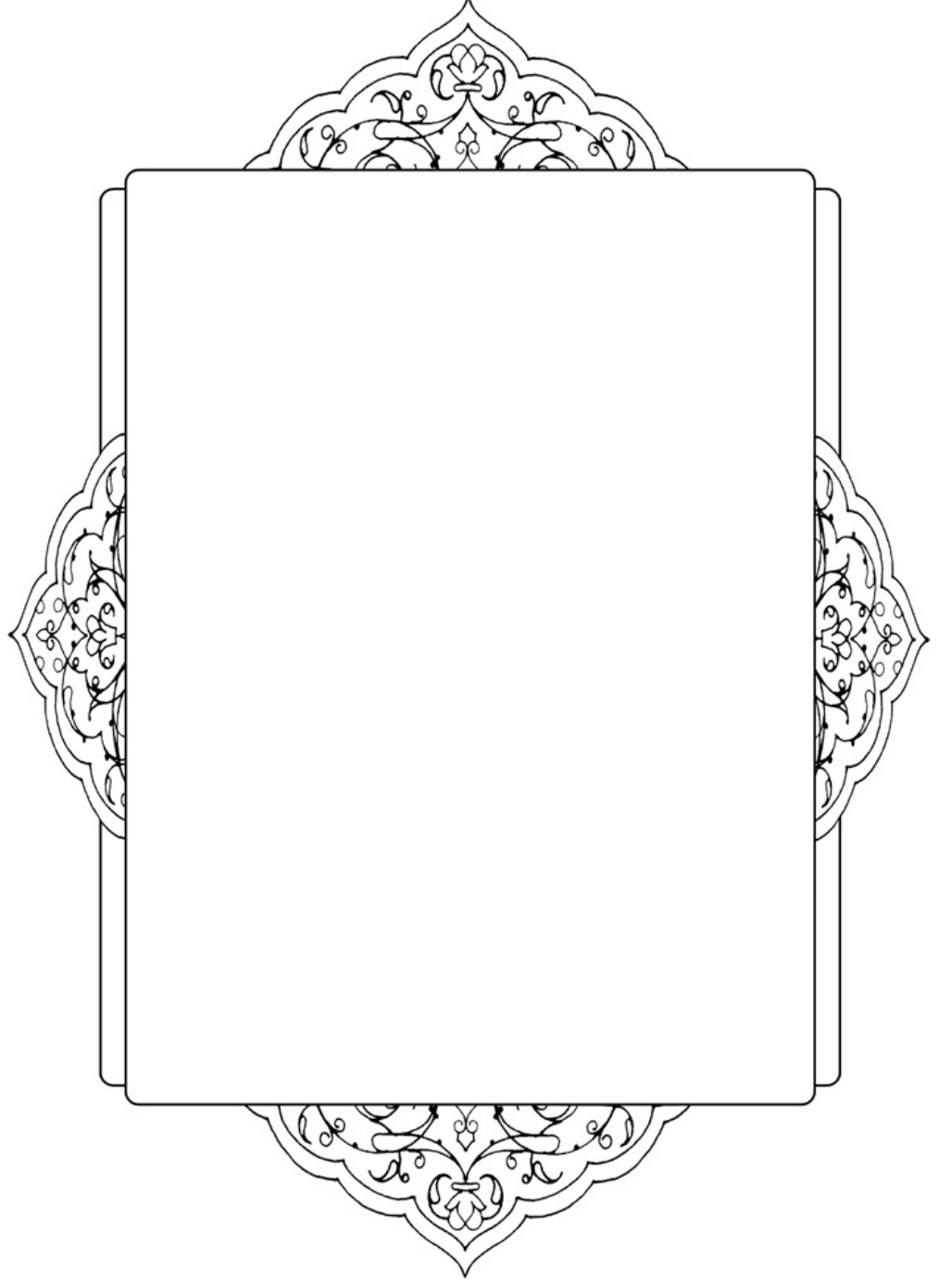
وأخيراً رمز السلطه، الذي يشير إلى أقوالٍ حول الحكومه الدنيويّه، وتعايير حول الولاء السياسي للشخص الذي يتبنّى الدعاوى السياسيّه، وهذه ترتبط كثيراً بالمفهوم العربي ل- (البيعه)، وهو مصطلح جاء في النصّ الوارد في هذه الدراسه، ويعنى: إعلان الولاء لشخصٍ آخر على أنّه السلطه(1).

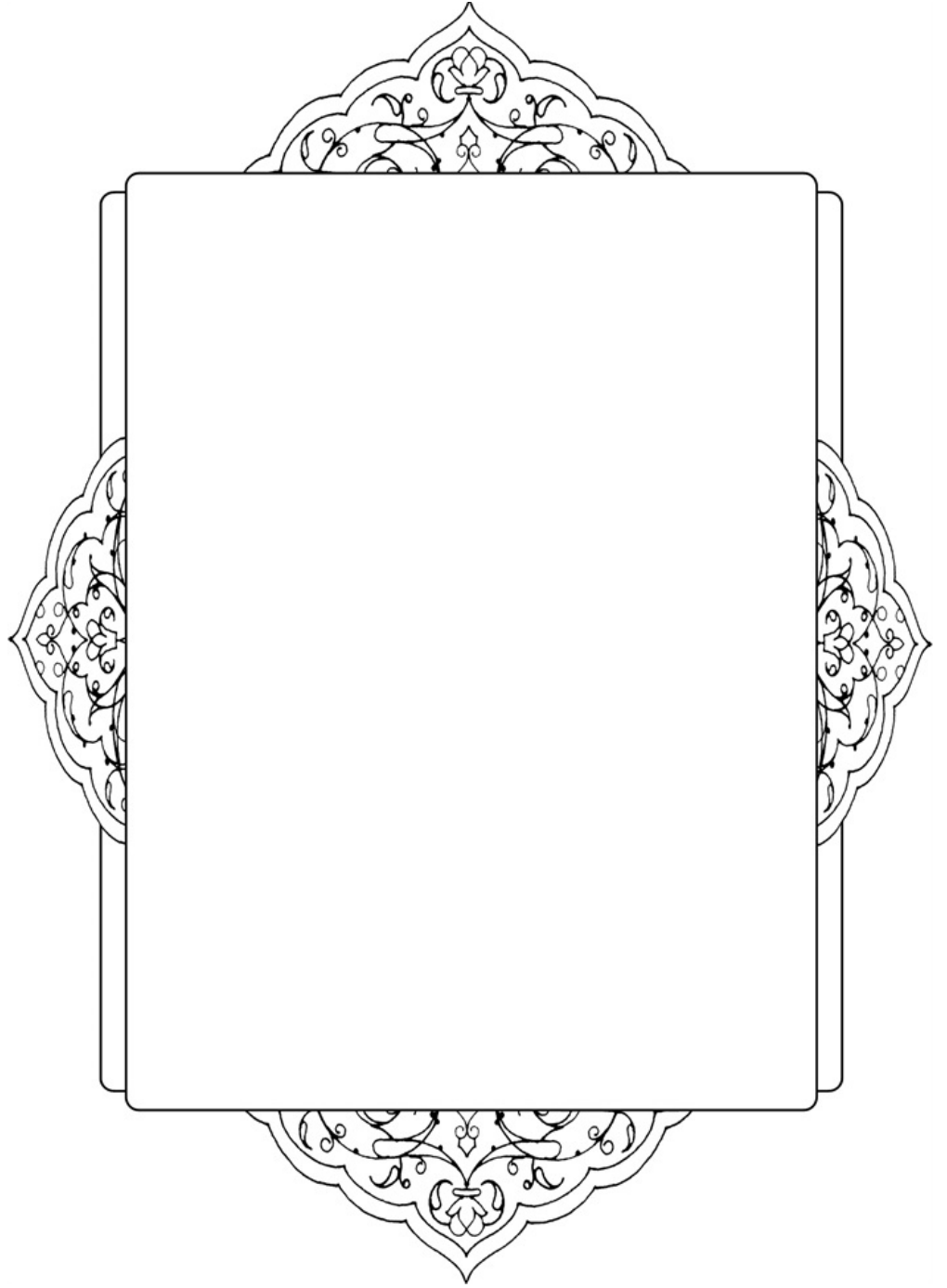
نعم، حسب ما سيُظهر التحليل، هناك تداخلٌ كبير بين هذين الرمزین: (التقوى والسلطه)، وأحد الأمثله على ذلك هو أنّ الحسين عندما اتّهم الحكّام في ذلك الوقت بسوء الحكم؛ لأنّهم لم يتبعوا شرع الله الذي جاء في القرآن والسّنّه، ففي هكذا حال، سأتحّدث عن الرمزین متضافرين معاً.

ص: ٢٠٤

---

١- راجع: تايان، البيعه (Bay'a، "Tyan").







بالتأكيد لم يكن الطبري الرجل الأول الذي روى أحداث كربلاء، فإنّ نسخته هي تجميع لعددٍ من الكتابات التي سبقته في الموضوع، وبسبب استعماله المستفيض للإسناد (الرواه)، فمن الممكن أن تنقضي مصادره إلى حدٍّ ما على الأقل.

في هذا الفصل، سأقدم خلاصه قصيره حول المصادر التي اعتمدها بمقدار ما هي معروفه لدينا اليوم.

قصه مقتل الحسين في كربلاء تخصّ نوعاً من الأدب العربي، غالباً ما يُشار إليه بأدب (المقتل)<sup>(١)</sup>. كلمه (مقاتل) هي صيغه الجمع لكلمه (مقتل)، والتي تعني في هذا السياق الموت القاسي غير الطبيعي، (القتل العمد) و(الاغتيال)<sup>(٢)</sup>.

لقد تطوّر هذا الأدب بصورة رئيسيه في الدوائر الشيعيه، ولعب دوراً مهماً في صياغه الهويّه الشيعيه كجماعه مظلومه ومضطهده.

على أيّه حال، هنالك أيضاً أعمال كُتبت حول مقاتل أناس من غير الشيعه، كالخليفه الثالث عثمان مثلاً.

يُعرّف (سيباستيان غونثر) (Sebastian Günther) أربع مراحل في تطوّر أدب المقاتل:

المرحلة الأولى: هي مرحله ما قبل الكتابه في قصص الموت العنيف لأشخاص

ص: ٢٠٧

---

١- هناك خلاصه وافيّه جداً تجدها في: المقاتل، لغونثر (Maqatil، Günther). والفقره التاليه اعتمدت على هذه مقاله.

٢- أنظر: غونثر، المقاتل: ص ١٩٢، ملاحظه (١).

مشاهير تناقلتها الألسن شفهيّاً في (الأخبار)(١)، عند نهاية القرن الأوّل الهجري (السابع الميلادي)، وبدايه القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، بدأ بعض الأشخاص المهتمين بالتاريخ بتجميع تلك الأخبار.

في المرحلة الثانية والتي تمتد من النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) حتّى بدايه القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) حيث دُوّنت موادّ حول مقاتل خاصّه على سبيل المثال، مقتل عليّ والحسين، إمّا على شكل (أدوات للتذكُّر) يستفيد منها العلماء في حلقات الدرس، وإمّا على شكل ملاحظات يدونها الطلاب من تلك الدروس، مع أنّ قسمًا منها قد حَقَّق بعض الانتشار وورد في الفهارس القديمه، إلّا أنّها لم تكن (كُتُباً) في إطار الأعمال الأدبيه.

يستخدم غونثر المصطلح الإغريقي (Hypomnēmata) في وصف هذا النوع من الأعمال(٢). في هذه الفترة، تمّ إصدار أوّل كتب المقاتل بمعنى التأليف والنشر.

أمّا المرحلة الثالثه، فتواصل مسيرها من منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) حتّى بدايه القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). في هذه المرحلة دخلت موادّ المقاتل في أعمال كبيره كتاريخ الطبري، ومجموعات خاصّه بهذا الموضوع مثل (كتاب مقاتل الطالبين) لأبي الفرج الإصفهاني.

ص: ٢٠٨

---

١- حول مفهوم "الأخبار"، راجع: ص ٥٨ أعلاه.

٢- أنظر: غونثر، المقاتل: ص ١٩٧. من أجل التيسير، استخدمت مصطلحات مثل "كتاب" و "نشر" مع أنّ هذه المصطلحات تنطوي على مفارقة تاريخيه. إنّ تدوين وتوزيع الأعمال الأدبيه المستنسخه يدويّاً كان يختلف كثيراً - بطبيعته الحال - عن مهنة النشر في هذه الأيام. للمطالعه حول هذا الموضوع مع إشارات أخرى، راجع: غونثر، المقاتل: ص ١٩٧-١٩٩.

فى المرحله الرابعه - واللى تبدأ من منتصف القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) - توقّف نشر أدب المقاتل فى اللغه العربيه، ولكنه انتعش فى أدب اللغات الأخرى، كالتركيه والفارسيه بأشكالٍ أُخرى.

وبهذا يبدو واضحاً أنّ الطبرى كان لديه الكثير من المواد ليختار من بينها عندما كتب عن مقتل الحسين، فالكتب المعروفه عندنا منذ القرون الأولى للإسلام ليست أقلّ من تسعه عشر مؤلفاً تحت عنوان (كتاب مقتل الحسين)<sup>(١)</sup>، أشهر هذه الكتب والذى رجع إليه بصوره أساسيه جميع المؤرّخين، ومنهم الطبرى فى نهايات القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى)، وبدايات القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) هو كتاب لوط بن يحيى الأزدي المعروف بأبى مخنف (الولاده سنه ٧٠ للهجره / ٦٨٩ للميلاد)، و(الوفاه سنه ١٥٧هـ / ٧٧٥م).

ومن المحتمل أن يكون أبو مخنف قد عاش فى الكوفه معظم حياته، وكان من الكُتّاب الغزيرى الإنتاج فى أدب المقاتل، وكتب حول مقاتل العلويين وغيرهم<sup>(٢)</sup>، ويبدو أنّه حصل على معظم معلوماته حول أحداث كربلاء عن طريق تجميع الأخبار السماعيه، ولكن من المحتمل أنّه استفاد من المواد المدوّنه أيضاً<sup>(٣)</sup>.

والجدير بالذكر أنّ كتاب أبى مخنف الأصيلى مفقودٌ لدينا، وعلى أيّه حالٍ، تمّ اقتباس هذا الكتاب بصوره واسعه جداً من قِبَل هشام بن محمّد الكلبي (الولاده

ص: ٢٠٩

١- أنظر: غونثر، المقاتل: ص ١٩٩.

٢- أنظر: المصدر السابق: ص ٢٠١-٢٠٣. لمشاهده قائمه مؤلفاته راجع: سزغين، أبو مخنف (Sezgin, Abu Mikhnaf): ص ٩٩-١١٦.

٣- أنظر: سزغين، أبو مخنف: ص ٩٧-٦٦.



سنة ١٢٠هـ/٧٣٧م)، و(الوفاه سنة ٢٠٤هـ/٨١٩م)، والذي أُلّف كتاباً يحمل نفس العنوان (كتاب مقتل الحسين). في هذا الكتاب يستخدم الكلبي معلومات كثيرة من كتاب أبي مخنف، ويبدو أنه يقتبس فقرات طويلة منه بأمانه، كما أنه يستفيد من مواد كثيرة من مؤلفات أخرى أيضاً، وكلُّ هذا يعني أنّ ابن الكلبي كان قد عالج ونقح مواده، ومع أنّ الفقرات التي اقتبسها من أبي مخنف قد استنسخها بدقّه، لكن يبدو أنه قد نقلها من هنا إلى هنا لتتناسب نسخته الخاصّه به من القصّه.

اعتمد الطبري كتاب ابن الكلبي كمصدر رئيسي (حوالي أكثر من ٩٠٪ من روايته كان من هذا المصدر)، وبذلك يكون قد أخذ الكثير من مواد أبي مخنف من هذا الباب (١).

وهناك مصدر آخر اعتمده الطبري في روايته عن أحداث كربلاء (حوالي ٥٪ من مادّته) وهو المحدث الشيعي عمّار بن معاوية الدهني (٢) (المتوفى سنة ١٣٣هـ/٧٥٠م)، والذي بدوره أخذ معلوماته من الإمام الخامس للشيعة أبو جعفر محمّد الباقر (حفيد الحسين المتوفى سنة ١١٤هـ-٧٣٢/٧٣٣م)، أنظر: (المخطّط ١: ١).

تقدّم هذه المادّه القصّه كامله ولكن بإيجاز، ولم يُشر إليها في أيّ مكانٍ على أنّها كتاب، وأنا أظنّ أنّها من نوع ال- (Hypomnēma) الذي وصفها غونثر (٣).

ص: ٢١٠

١- في الحديث الذي يلي عن مصادر الطبري قد اعتمدت كثيراً على هاوارد، مقدمه المترجم، ١١ - ١٠ (X-Xi)، وهاوارد، الحسين الشهيد (Howard، Husayn The Martyr).

٢- لم يكن تشيعه من المسلمات فقد وقع خلاف في ذلك، وقام السيد الخوئي في معجمه بمناقشه الوجوه المطروحه لاثبات تشيعه. راجع: معجم رجال الحديث، ج ١٣، ص ٢٦٩. (المحقق).

٣- أنظر: هاوارد، الحسين الشهيد: ص ١٢٥، ملاحظه (٣).

ويمكن أن يُقال الشيء نفسه عن مصدر الطبري الثالث، وهي روايه قصيره عن القصه الكامله بواسطه المحدث الكوفي الحسين بن عبدالرحمن (المتوفى سنه ١٣٦هـ-٧٥٣-٧٥٤م).

وهناك مصادر أخرى تضيف بعض التفاصيل، ولكنها لا تعطى القصه كامله. راجع: المخطوط ٤: ١ لتشاهد مجمل مصادر النقل.

هناك نقطتان يجب مناقشتهما قبل المضي قدماً إلى القصه نفسها وتحليلها:

النقطه الأولى: مع أنّ سلاسل النقل المفضله قد تمّ بيانها في كثيرٍ من الحالات، إلّا أنّه ليس من الواضح مطلقاً أنّها صحيحه، فغالباً ما يكون الإسناد ملفقاً، وخصوصاً في النصوص الشرعيه، وكذلك في النصوص التاريخيه؛ من أجل إعطاء خبرٍ ما معنىً آخر في أذهان القراء غير ذلك الذي يدلّ عليه حقاً، ولهذا - على سبيل المثال - فإنّ (هاوارد) (Howard) يشكك في صحه الروايه المنسوبه لعمّار الدهني(١)، بما أنّ سند الدهني هو الإمام الخامس الباقر، فربّما تكون الروايه قد اعتبرت على هذا الأساس بأنّها الروايه الشيعيه الرسميه والأكثر وثاقه - كما يقول (هاوارد) (Howard) - مع ذلك يشكك هاوارد بأنّها لا ترجع إلى الإمام الباقر، ولم تأت من الدهني الشيعي المذهب، وحسب تأويله، فإنّ النسخه المنسوبه للدهني تقلل من شأن الحسين، ولا يمكنها إعطاء تفاصيل مهمه عن المعركه، كما هو متوقّع من الروايه الرسميه ومن مصدر قريب جداً من الحسين كحفيد.

مهما يكن، فالنقطه التي أودّ طرحها هنا هي أنّه من الممكن، ومن الضروري

ص: ٢١١

---

١- أنظر: هاوارد، الحسين الشهيد: ص ١٢٧-١٣١.

حقاً، أن ننتبه كثيراً بخصوص سلاسل النقل الواردة في الروايات التاريخية.

أما النقطة الثانية التي أريد أن أناقشها، فهي تنقيح المادّة التي كانت متوفّره لدى الكتاب عند تدوين نُسَخهم المختلفه لروايه أحداث كربلاء، (وكذلك الحوادث المختلفه في تاريخ الإسلام، بطبيعته الحال)، لقد تطرّقت لهذا بالفعل عند مناقشتي لابن الكلبي فيما سبق، ويصدق هذا على الطبري أيضاً، ومن النسخ المختلفه للمؤلّفين الذين اعتمدوا روايه ابن الكلبي يبدو واضحاً أنّهم استخدموا هذه الروايه بصوره انتقائيه، وأعادوا ترتيبها من جديد، وليس المجال هنا لدراسه كيف كان الطبري قد استخدم مادّته، ولكنني سأعطي مثالاً واحداً فقط له صله بالتحليل التالي، في آخر روايته حول أحداث كربلاء، يورد الطبري قصيدهً لعبيد الله بن الحرّ الجعفي، وهو من أشرف العرب وشعرائهم المعروفين. ابن الحرّ هذا مذكور أيضاً في خبر قبل المعركة، حيث يحكي الخبر كيف التقى به الحسين وطلب منه أن يلتحق به في مواجهه أهل الكوفه، غير أنّ ابن الحرّ رفض ذلك، وقرّر أن يبقى على الحياد(1). وبعد ذلك في آخر خبرٍ من قصّه الطبري، يُروى أنّ ابن الحرّ زار كربلاء وقبور القتلى، وأنشد قصيدهً يعرض فيها ندمه على عدم نصره الحسين، ابن فاطمه وسبط الرسول، وعدم الدفاع عنه ضدّ جيش والي الكوفه.

في نسخهٍ أخرى من روايه ابن الكلبي التي وُجدت في أربع مخطوطات مترجمه بواسطه (فرديناند ووستنفيلد) (Ferdinand Wüstenfeld) سنة (1883م)، لم تكن

ص: ٢١٢

---

١- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٠٥-٣٠٦. تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٠٠-١٠١.

القصيده فى آخر القصه، ولكن كانت هناك قصيده مختلفه وبنفس المعنى، لها صلته باللقاء الأول بين الحسين وابن الحرّ (١)، مع أنه من الصعب إثبات ذلك، إلا أنني أسلم جدلاً أنّ الطبرى نفسه كان قد نقل القصيده إلى مكانها التى هى فيه فى نسخته، وبإضافه الخبر إلى نهايه القصه - وهو خارج السياق تماماً - يكون الطبرى قد أعطاه أهميه أكبر بكثير ممّا سيكون له لو تركه فى مكانه فى وسط القصه، وهذا أسلوب فنى بارع يستخدمه فى غير مكان لينقل بمهاره بعض آرائه حول مسأله معيّنه (٢).

بالإضافه إلى ذلك، فهو يستخدم أيضاً أساليب فنيه أخرى فى نقل أفكاره الخاصه. أنظر: (الملحق ٣) حول بعض الأمثله لهذه الأساليب.

## تحليل النصّ المعتمد (المرجعى)

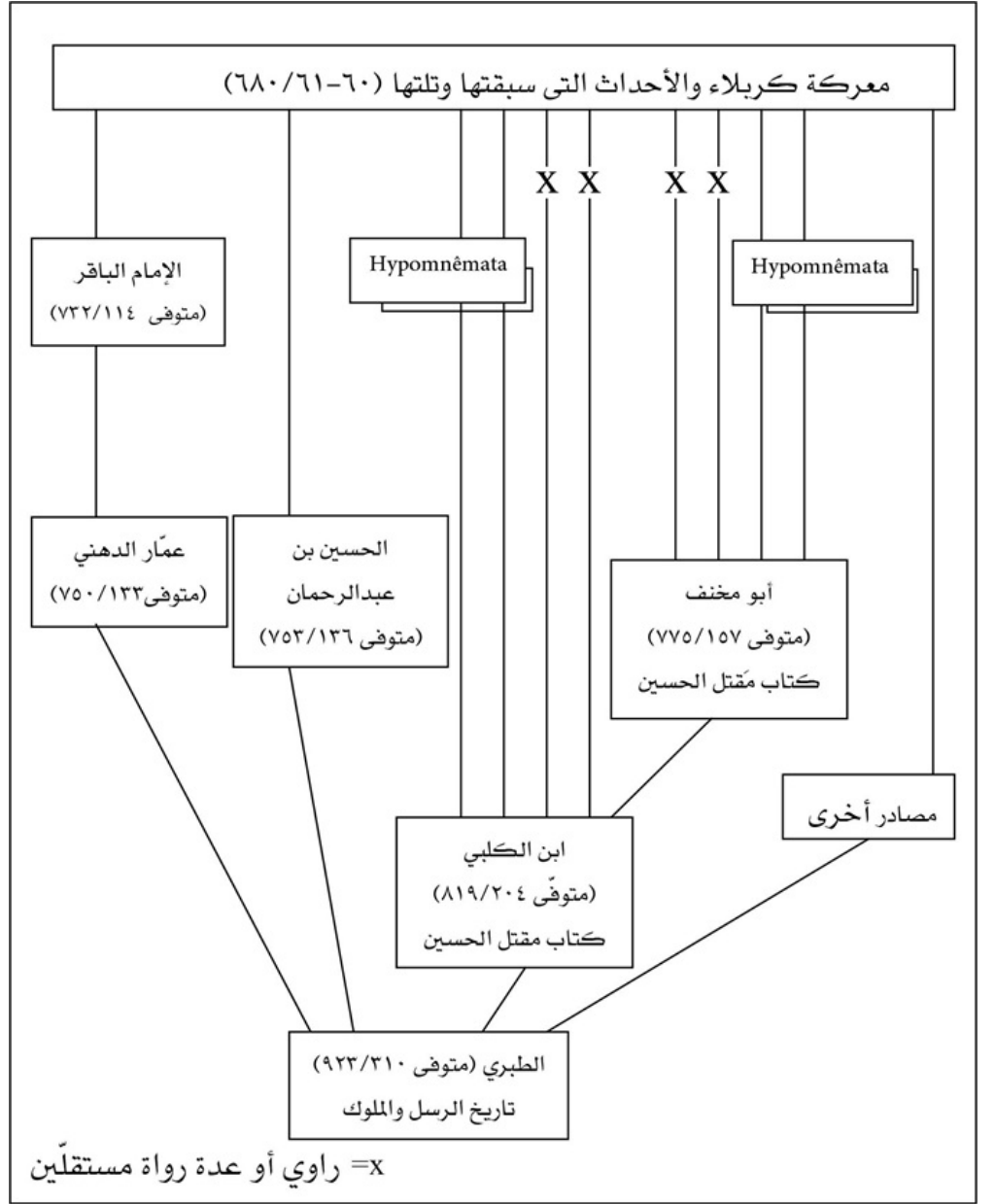
### إشاره

فيما يلى يأتى تحليل للنصّ الذى كان مرجعنا فى الموضوع، ومن أجل التحليل وتيسير الرجوع إلى المصدر، قمت بتقسيم النصّ إلى فصول وفروع، حيث ابتدأت تحليل كل فصل بإيراد خلاصه عن النصّ المذكور فيه، ولمشاهده النصّ الكامل يُرجى مراجعه الملحق (٢). أُشير إلى النصّ الوارد فى التحليل برقم الفصل، متبوعاً برقم القسم المتفرّع عنه فى الملحق؛ حيث ١: ٤ يشير إلى القسم الرابع من الفصل الأول فى الملحق (٢).

ص: ٢١٣

١- ووستنفلد، مقتل الحسين (Wüstenfeld، Tod Des Husein): ص ٥٧-٥٨. هذا الموضوع مُشار إليه أيضاً فى أنساب الأشراف للبلاذرى: ص ١٧٤.

٢- أنظر: هودسون، اثنان من المؤرّخين المسلمين القدماء (Hodgson، Two Pre-Modern Muslim Historians): ص ٥٧. أنظر: همفريز، الأسطوره القرآنيه (Humphreys، "Qur'anic Myth"): ص ٢٧٥. أنظر: شوشان، رساله فى الشعر (Shoshan، Poetics): الفصل ٤.



«بعد توقّفهم ليلاً وهم في طريقهم من مكّة إلى الكوفة، أمر الحسين أصحابه ليستقوا الماء، ثم أتّموا السير. عند الظهره رأوا ما ظنّوا أولاً أنّه واحه نخيل، ولكن تبين لهم أنّه جيشٌ يحثُّ الخطى نحوهم، ومن أجل أن لا يحيط بهم الأعداء، أمر الحسين أصحابه أن يلجؤوا إلى ذى حسم.

وصل الجيش الذي كان قوامه ألف رجل يقوده الحرّ بن يزيد التيمي، وكانوا على أهبة القتال، عند ذلك أمر الحسين أصحابه بسقايه العدو وخبوله، وكان عليّ بن الطعان المحاربي - وهو من جيش الحرّ - قد وصل متأخراً، فسقاه الحسين بنفسه»(1).

ص: ٢١٥

١- باعتبار أنّ المؤلّف اعتمد على نسخه الطبرى المترجمه؛ ارتأينا أن نضع ما يقابلها من النصّ العربى لنسخه الطبرى، مع الإشارة إلى مكان الاختلاف إن وجد. (المحقق). «أقبل الحسين حتى نزل شراف، فلما كان في السّحر أمر فتياه فاستقوا من الماء، فأكثروا ثم ساروا منها، فرسموا صدر يومهم حتّى انتصف النهار، ثم إنّ رجلاً قال: الله أكبر. فقال الحسين: الله أكبر، ما كبرت؟ قال: رأيت النخل. فقال له الأسدان: إنّ هذا المكان ما رأينا به نخله قط. قال: فقال لنا الحسين: فما تريانه رأى؟ قلنا: نراه رأى هوادى الخيل. فقال: وأنا والله أرى ذلك. فقال الحسين: أما لنا ملجأ نلجأ إليه نجعله في ظهورنا ونستقبل القوم من وجه واحد؟ فقلنا له: بلى، هذا ذو حسم إلى جنبك تميل إليه عن يسارك، فإن سبقت القوم إليه فهو كما تريد. قال: فأخذ إليه ذات اليسار، قال: وملنا معه فما كان بأسرع من أن طلعت علينا هوادى الخيل، فتبيّناها وعدلنا، فلما رأونا وقد عدلنا عن الطريق عدلوا إلينا كأنّ أسنّتهم اليعاسيب، وكأنّ راياتهم أجنحه الطير. قال: فاستبقنا إلى ذى حسم فسبقناهم إليه، فنزل الحسين فأمر بأبيته فضربت، وجاء القوم - وهم ألف فارس - مع الحرّ بن يزيد التيمي اليربوعى حتى وقف هو وخيله مقابل الحسين في حرّ الظهره، والحسين وأصحابه معتمون متقلّدو أسياهم، فقال الحسين لفتياه: اسقوا القوم واروهم من الماء، ورشّفوا الخيل ترشيفاً. فقام فتياه فرشفوا الخيل ترشيفاً، فقام فتيه وسقوا القوم من الماء حتى أروهم، وأقبلوا يملؤون القصاص والأتوار والطساس من الماء، ثم يدنونها من الفرس، فإذا عبّ فيه ثلاثاً أو أربعاً أو خمساً عزلت عنه، وسقوا آخر حتى سقوا الخيل كلّها. قال هشام: حدّثني لقيط، عن عليّ بن الطعان المحاربي: كنت مع الحرّ بن يزيد، فجئت في آخر من جاء من أصحابه، فلما رأى الحسين ما بى وبفرسى من العطش قال: أتيخ الراويه، والراويه عندى السقاء، ثم قال: ابن أخى أنخ الجمل فأنخته. فقال: اشرب. فجعلت كلّما شربت سال الماء من السقاء، فقال الحسين: اخنث السقاء - أى اعطفه - قال: فجعلت لا أدرى كيف أفعل، قال: فقام الحسين فخنّته، فشربت وسقيت فرسى».

من أوضح المتضادات في الفصل الأول هو التضاد المكاني، حيث كان الحسين وأصحابه من الناحية البدنية في مقابل الحرّ وجيشه، كان ذلك منذ اللحظة التي عرف أحدهما الآخر من بعد، ويتضح جلياً من هذه العبارة: «وجاء القوم وهم ألف فارس مع الحرّ بن يزيد التيمي اليربوعي حتّى وقف هو وخيله مقابل الحسين في حرّ الظهيره» (١: ٤) (١)؛ وعليه فإنّ الرمز المكاني يفرض صورته الخصومه بين الفريقين، ولكنّ الخصومه البدنيه قد هُزمت نوعاً ما عندما قدّم الحسين الماء لعدوّه.

ما ورد في الرمز المكاني يؤكد التضاد الاجتماعي وهو الخصومه بين الفريقين، في هذا الفصل يوصف الحرّ ورجاله بأنهم أهل ظلم وجور، بينما كان الحسين وأصحابه يدافعون عن أنفسهم ضدّ ذلك الجور، يحاول الحسين اللجوء إلى ذي حسم؛ حيث يمكنه حمايه نفسه بسهولة هناك.

ومن جهه أخرى، يذكر النصّ أنّ الحسين كان قد نصب خيامه قبل وصول العدو، ومن الملفت للنظر ذكّر هذا؛ حيث الأخبار فيه تبدو مستفيضه، ومن خلال الأسطر السابقه، يُظهر المشهد الذي يمكن تصوّره، أنّ الحسين وأصحابه كانوا للتوّ قد وصلوا وادي ذي حسم، قبل أن يعترض سبيلهم فرسان الكوفه، ومن المستبعد أن يكون الوقت قد أمهلهم لنصب الخيام؛ إذاً هل كان ذلك من الأهميه بحالٍ كى

ص: ٢١٦

---

١- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٩٦، و(Tabari, History): ج ١٩، ص ٩٢.

أحد الوجوه التي يمكن تأويل الخبر بها هو: أنه عندما نصب الحسين خيامه صار بهذا زعيم مخيم في الصحراء؛ لذا يمكن اعتباره صاحب دار ضيافته يستقبل ضيوفه في هذا المخيم. ويمكن تعزيز هذا التأويل بتقديم الحسين الماء لجيش الكوفة. حسب النصّ كان الحسين من جهةٍ متهيئاً للدفاع، ومن جهةٍ أخرى كان يرغب بمداراه جيش الكوفة، وقد قام فعلاً بضيافتهم.

وبعبارةٍ أخرى: فإنّ تضادّ الخصومه قد ضعفَ بعد حركة الحسين البدئية والاجتماعية باجتياز حدود العداوه.

في هذا الفصل، جاء التأكيد على الخصومه بين الفريقين ضمن رمز (اللباس)، فقد ارتدى الحسين ورجاله لباس الحرب (١: ٤).

في الرمز الزماني كان هناك تضادّ أيضاً: وهو بين الفجر والظهر. الفجر هو وقت جلب الماء، وأما الظهر فهو وقت الحرّ والعطش، يظهر الحسين عند الفجر، ويظهر الحرّ عند الظهر.

في الرمز الاقتصادي، كان التضاد بين امتلاك الماء وعدم امتلاكه؛ في الصباح وقبل مواصلة المسير يأمر الحسين أصحابه بجلب الماء (١: ١).

هذا الكلام - عند ملاحظته بدقّه - لم يكن ضرورياً في تطوّر القصّة، إنّ لم يكن ذا أهميّة فيما بعد، وأهميته تبرز عندما يلتقي الحسين وأصحابه بالعدو يكون معهم الماء، وعندما يصل الحرّ ورجاله يكونون عطاشى هم ورواحلهم، وهذا يعنى أنّهم يفتقدون الماء فيأمر الحسين أصحابه بسقايتهم (١: ٤)، وتتجسّد هذه الفكرة عندما



يقوم الحسين بنفسه بسقايه علي بن الطعان المحاربي(١)، الذي يصل متأخراً بعد القوم وقد أخذ العطش منه مأخذه (١: ٥).

إضافة إلى ذلك، فإن أول رجل من أصحاب الحسين الذي اكتشف كتيبه العدو توهم أن ما رآه كان مجموعه من النخيل (١: ١-٢)، فقد توحى أشجار النخيل بوجود واحه في الصحراء ميا يعطى احتمال العثور على الماء فيها، عندما ثبت أنهم فرسان العدو الذين وصلوا إلى ذى حسم، تحوّل تخيّل العدو إلى صورته من الحزّ والعطش، هذه الصلة بين العطش - حزّ الظهيره - وكتيبه العدو تظهر في الرمز اللغوي بوضع اسم الحزّ بجانب كلمه الحزّ (١: ٤) في الكتابه المجزّده من الحركات الإعرابيه (والتي هي أمر عادي في الكتابه العرييه)، تبدو هاتان الكلمتان كأنهما واحده: حر، وبالتأكيد لم يكن صدفةً وضع (حزّ الظهيره) بجانب اسم (الحزّ)، (وإلا فهو خارج عن المطلوب)؛ وبهذا فقد اقترن الحزّ ورجاله بالحزّ والعطش، والحسين بالماء وإرواء العطش.

ولا يزال هناك تضاد آخر في الرمز الاقتصادي في النصّ: بين امتلاك وعدم امتلاك القوه العسكريه، وهنا يكون التوزيع معكوساً، فالحزّ ورجاله يمتلكون قوه عسكريه كبيره (ألف رجل مدجج بالسلاح)، بينما جماعه الحسين أقلّ من ذلك بكثير.

فيما نلاحظ في القصه حول علي بن الطعان (١: ٥)، وجود تضاد أيضاً بين جهل هذا الرجل بالكلمات التي استخدمها الحسين وكيفيه استعمال القربه من

ص: ٢١٨

١- ينبغي اعتبار ابن الطعان رمزاً لكتيبه العدو بأجمعها؛ حيث يمكن استنتاج ذلك من معنى اسمه: "الطعان المحاربي".

جهه، وبين علم الحسين من جهه أخرى. مره أخرى يتقاسم الحسين ما يملك، وفي هذه الحال يتقاسم المعرفة حول كيفيه الحصول على الماء.

يأتى الحُرّ وابن الطعّان هنا فى كناية عن كتيبه الكوفيين، الأول (باعتبار الحُرّ قائد الكتيبه)، والآخر هو آخر من يصل من الجند، الحُرّ هو القائد وابن الطعّان هو المقاتل؛ وبهذا فإنّ الصفات التى يوصف بها هذان الرجلان يمكن أن تنطبق على كتيبه العدو بأكملها: فقدان الماء وفقدان العلم، سوى امتلاك القوه الماديّه.

فى الجدول ٤: ١، تمّ ذكر بعض المتضادات المهمّه فى هذا الفصل من بناء الروايه، حيث افترض أنّ توزيع الماء ينسجم مع توزيع المعرفة، وتقديم الحسين للماء كتقديمه لها، وسأناقش هذا بشيء من التفصيل لاحقاً.

الرموز

المتضادات

الرمز المكانى

الحسين وجماعته

الحُرّ وجماعته

الرمز الاجتماعى

دفاع

جور

الرمز الزمانى

الفجر

الظهيره

الرمز الاقتصادى

ماء

بلا ماء

فقدان القوه العسكريّه

امتلاك القوه العسكريّه

علم

جهل

الجدول ٤: ١، متضادات مهمّته في الفصل الأوّل

ص: ٢١٩

السبب وراء مهمّة الحُرّ هو أنّ عبيدالله بن زياد - والى الكوفة - قد وضع قوّه عسكريّه كبيره فى القادسيّه للبحث عن الحسين، وكان قد أرسل قبلها الحُرّ لمقابله الحسين.

الفصل الثانى هو مجرد ملاحظه قصيره تعترض مجرى الروايه من أجل بيان سبب قدوم الحُرّ، ويبيّن النصّ فى هذا الفصل أنّ الخصومه بين الحُرّ والحسين ليست فقط بين هذين الرجلين ومنّ معهما، ولكن وراء الحُرّ هناك والى الكوفه، وعلى رأسهما معاً الخليفه يزيد بن معاويه، فقد أمر يزيد والى الكوفه (ابن زياد) أن يفعل كلّ ما يراه لازماً لصدّ الحسين، فالعدوّ الحقيقى للحسين ليس الحُرّ بقدر ما عليه أسياده (ابن زياد وبنو أميّه)، وستتضح أهميّه هذا كلّما تقدّمت القصّه شيئاً شيئاً.

فى هذا الفصل، يبيّن النصّ كذلك التوزيع غير المتعادل للقوّه، فيقف خلف الحُرّ ليس الألف فارس الذين كانوا معه فقط، بل جيش الإمبراطوريّه (الأمويّه) بكامله، مقابل تلك الجماعه القليله مع الحسين.

فى الوقت نفسه، يبيّن هذا الفصل الأهميّه السياسيّه الكبرى التى يعلّقها الخليفه على الحسين وقدومه إلى الكوفه؛ وبهذا يكون التضادّ الاجتماعى الموجود فى الفصل الأوّل قد انعكس، ففى هذا الفصل يُنظر إلى حركه الحسين نحو الكوفه من المنظار الأموى، حيث يكون الحسين هو الباغى، بينما الأمويّون الذين يمثّلهم والى الكوفه هنا هم المدافعون عن أنفسهم.

عندما دنا وقت صلاة الظهر، خرج الحسين من خيمته مؤتراً منتعلاً وعليه عباءه، خطب في الناس قائلاً: إِنَّهُ إِنَّمَا قَدِمَ لِأَنَّ أَهْلَ الْكُوفَةِ قَدِ كَتَبُوا لَهُ وَنَاشَدُوهُ أَنْ يَكُونَ قَائِداً (إماماً) لَهُمْ، وَإِنَّهُ عَازِمٌ عَلَيَّ أَنْ يُنْجِزَ هَذَا أَوْ يَرْجِعَ إِذَا شَآؤُوا. فَلَزِمَ أَهْلَ الْكُوفَةِ الصَّمْتِ حِيَالَ ذَلِكَ، وَلَكِنَّهُمْ رَضُوا أَنْ يَأْتَمُوا بِهِ فِي الصَّلَاةِ. بَعْدَ الصَّلَاةِ عَادَ الْفَرِيقَانِ إِلَى مَوَاضِعِهِمَا (١).

في الفصل الثالث، يأتي مجرى الرواية من الفصل الأول مرةً أخرى، هناك حادثان محوريتان في هذا الفصل:

الأولى: اجتماع الفريقين معاً في الصلاة (٣: ٣).

والأخرى: الخطبة التي ألقاها الحسين (٣: ٢).

ص: ٢٢١

١- وهذا نصّ ماجاء في تاريخ الطبري: «...وكان مجيء الحزب بن يزيد ومسيره إلى الحسين من القادسيه، وذلك أنّ عبيدالله بن زياد لما بلغه إقبال الحسين، بعث الحصين بن نمير التميمي وكان على شرطه، فأمره أن ينزل القادسيه، وأن يضع المسالِحَ فينظم ما بين القطقطانه إلى خفان، وقدم الحزب بن يزيد بين يديه في هذه الألف من القادسيه فيستقبل حسينا. قال: فلم يزل موافقاً حسينا حتى حضرت الصلاة (صلاة الظهر)، فأمر الحسين الحجاج بن مسروق الجعفي أن يؤذن فأذّن، فلما حضرت الإقامه خرج الحسين في إزارٍ ورداءٍ ونعلين، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس، إنها معذرة إلى الله (عزوجل) وإليكم، إنني لم آتكم حتى أتتني كتبكم، وقدمت عليّ رسلكم أن أقدم علينا، فإنه ليس لنا إمام، لعل الله يجمعنا بك على الهدى. فإن كنتم على ذلك فقد جئتكم، فإن تعطوني ما أطمئن إليه من عهدكم وموآثيقكم أقدم مصركم، وإن لم تفعلوا وكنتم لمقدمي كارهين، انصرفت عنكم إلى المكان الذي أقبلت منه إليكم. قال: فسكتوا عنه، وقال للمؤذن: أقم فأقام الصلاة. فقال الحسين (عليه السلام) للحزب: أتريد أن تصلّي بأصحابك؟ قال: لا، بل تصلّي أنت ونصلّي بصلاتك. قال فصلّي بهم الحسين. ثم إنّه دخل واجتمع إليه أصحابه وانصرف الحزب إلى مكانه الذي كان به، فدخل خيمه قد ضربت له فاجتمع إليه جماعة من أصحابه وعاد أصحابه إلى صفهم...».

مسأله اجتماع الفريقين معاً في الصلاة ذات أهميه كبيره - على الأقلّ أبعد من معناها الظاهر في رمز التقوى بإقامه أحد الفروض الدّينيه - من جهتين:

الأولى: هي أنّ الفريقين اجتماعاً معاً ثمّ افتراقاً مرّةً أخرى في الرمز المكاني، في هذا الفصل يتّضح لنا بروز الرمز المكاني، ففي البدايه والنهائيه يبدو التضادّ المكاني واضحاً؛ في البدايه كان خبر التعارض بين الحزّ والحسين الذي أخذ مجراه في القصّه من الفصل الأوّل (٣: ١)، وفي النهايه أنّهما رجعا إلى مواضعهما السابقه بعد أداء الصلاة معاً (٣: ٤).

والثانيه: ما تضمّنته الصلاة وما حدث مباشرةً قبلها وبعدها، ويرتبط هذا المشهد برمز السلطه وبرمز التقوى، عندما صلّى الفريقان معاً، فهذا يعني أنّهم يعتبرون أحدهم الآخر أخوه في الدّين، وبهذا فهم أمّه واحده، ما كان يدلُّ على كون الفرد واحداً من الأمّه في عصر الإسلام الأوّل هو مشاركته في صلاه الجماعه، حيث كانت الصلاه واحدهً من أهمّ الوسائل التي تُظهر ولاء الفرد السياسي لجهه ما، إمّا بصلاته وإمّا عدم صلاته خلف أميرٍ ما<sup>(١)</sup>.

في هذه الحال ومهما كان الأمر، فإنّ فعل أهل الكوفه بين بوضوح أنّهم لم يكونوا يرضون بالحسين أميراً سياسياً عليهم، فصلاتهم خلفه تعنى أنّهم كانوا

ص: ٢٢٢

---

١- ذكرنا أمثله على ذلك مرّات عديده فيما سبق من القصّه. أنظر على سبيل المثال: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٣٤، و ص ٢٦٠، ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ٢٤-٢٥، و ص ٥٣. ولمطالعه عامّه حول كون الصلاه رمزاً للوحده والهويّه، راجع: فان أس، تي جي (Van Ess, TG): ج ١، ص ١٧-١٩، وكذلك: كِستّر، مفاهيم السلطه (Kister, "Concepts Of Authority"):

ص ١٢٢.

يقرون بأفضليته من الناحية الروحية، ولكن فعلهم قبل وبعد الصلاة يبين أنهم لم يكونوا يعترفون بأمرته السياسيّ عليهم، رضاهم بالحسين إماماً في الصلاة كان مظهراً للوحده الدينيّ وليس الوحده السياسيّ؛ وهنا فإنّ فعل الصلاة - والذي عادةً يُظهر رمز التقوى ورمز السلطه - يصبح مظهراً للتقوى فقط. بطبيعته الحال لا تزال الصلاة فعلاً سياسياً من حيث إنّ الجماعة تبيّن من خلالها هويّتها الجماعية، ولكنها ليست فعلاً تجسّدت من خلاله إمره الحسين السياسيّ، فقد بدا ذلك واضحاً من خلال موقف أهل الكوفه تجاه خطبته.

وهناك - علاوةً على ذلك - متضادان آخران في الرمز المكاني:

الأول: بين بقاء الحسين في مكّه وقدومه نحو الكوفه.

والثاني: بين اقتراحه أن يواصل المسير نحو الكوفه أو الرجوع إلى الحجاز (٣: ٢).

هذه المتضادات عادة ترتبط بالتعارض بين دعوه أهل الكوفه ورفضهم له، وهي أفعال لها احتمالات سياسيّه ودينيّه معاً، ففي خطبته ذكرهم الحسين بدعوتهم الملخه له بالقدوم كقائد ديني وسياسي معاً؛ ورفضهم له الآن يظهر من خلال صمتهم بعد خطبته فيهم في دعوه أهل الكوفه للحسين، ورفضهم له بعد ذلك تَظهر رموز التقوى والسلطه واضحاً هنا.

عندما خاطب الحسين أهل الكوفه فقد خيّرهم بين تعهدهم بنصرته - حسب دعوتهم له - وبين عدم فعل ذلك، فإن قبلوه فسوف يُقدّم عليهم، وإن رفضوه سيعود من حيث أتى، فلو حصل الأمر فسيكون من نتائج قدوم الحسين إلى الكوفه هو أنّ أهلها سيكون لهم إمامه جماعه وهدى من خلاله، وحيث إنّ فكره الإمام لها معنى خاص عند الشيعة، فإنّها في هذا السياق تُستخدم دائماً في المعنى العام للقائد

ومن الأهميه بمكان ملاحظه أنّ المفهوم هنا يرتبط إلى حدّ بعيد بالجماعه (الوحده) والهدى، وهى المفاهيم التى تفيد ضمناً أن يكون الفرد واحداً من الأمة الإسلاميه الدينيه والسياسيه التى قد اختيرت من قِبَلِ الله، وهذا بدوره يدلّ ضمناً على النجاه والحياه الأبدية(٢).

وما قدّمه الحسين فى هذه الخطبه هو الحياه الروحيه من خلال الهداياه السياسيه والدينيه نحو الوحده فى المجتمع المسلم، فقد قدّم لهم شيئاً لم يكونوا يملكونه، والذى كانوا قد بينوا فيما سبق أنّهم بحاجةٍ مُلِحَةٍ إليه، لقد أوّلَتْ عرض الإمامه هذا على أنّه تشابه ضمن الرمز الاقتصادى مع بذله الماء فى الفصل (٤: ١ - ٥)، حيث إنّ الإمامه والماء كلاهما يدلّان على خصائص مختلفه فى الحياه: مادّيه وروحيه؛ وبالتالي فإنّ كثيراً من المتضادات الواردة فى الفصل الثالث جاءت ترجمتها ضمن الرمز المكانى. الحركات المكائيه يمكن رسمها كما فى المخطط ٤: ٢.

وهناك نقطه أخرى تستحقّ الاهتمام، وهى اللباس الذى كان يرتديه الحسين عندما خرج من خيمته: إزار، وعباءه، ونعلان. على قدر ما أستطيع أن أتصوّره أنا فإنّ هذا اللباس كان بصوره خاصّه يُرتدى فى حالتين: عند الحجّ إلى مكّه، وككفن

ص: ٢٢٤

---

١- أنظر: دكاكى، الولاء (Dakake، "Loyalty"): ص ١١٣-١١٤. وحول الإمام بأنّه الأولى من الناحيه الشرعيه (غير القائد السياسى) راجع: كالدّر، الأهميه (Calder، "Significance").

٢- حول أهميه الوحده فى المجتمع الإسلامى الأول، راجع: فان أس، تى جى: ج ١، ص ٧-١٩. حول دور الإمام كمصدر للوحده والهداياه، راجع: كرون وهندز، خليفه الله (Crone And Hinds، God's Caliph): ص ٣١-٤٢، وكالدّر، الأهميه: خصوصاً ص ٢٤٣.



يُكْفَنُ به الميت عند دفنه(١). في الحالة الأولى، يبين هذا أنّ الشخص الذي يرتدى هذا اللباس يكون في حالة إحرام، وفي هذه الحالة يكون القتل محرّماً عليه، ويكون المُحرّم نفسه ذا قدسيّه، ولا يجوز انتهاك حرمة(٢). أمّا في حالة الميت يكون للباس - مع التّغسيل والتّطيب بالحنوط - أهمّيه نقله إلى حالة الطّهاره الروحيّه. المقصود من هذا هو إعداد الميت للقاء ربّه عند الحساب، وأن يكون جاهزاً لدخول الجنّه(٣).

حسب ما فهمت، فإنّ هذا النوع من اللباس لم يكن مرتبطاً بالصلاه العاديّه، مع أنّ المؤمن أثناء الصلاه يدخل مؤقّتاً في حالة الإحرام(٤).

التعليق على لباس الحسين يشير إلى اتّجاهين حسب تأويلي أنا:

فمن جهه يبيّن أنّ الحسين - كمُحرّم - يريد تحقيق السلام، ولا يجوز انتهاك حرمة (وإن لم يكن في حالة إحرام فعلاً). وفي هذا الخصوص، يبدو ذلك في تعارض تامّ مع ذكر لباس الحرب الذي كان يرتديه هو وأصحابه في الفصل ١: ٤.

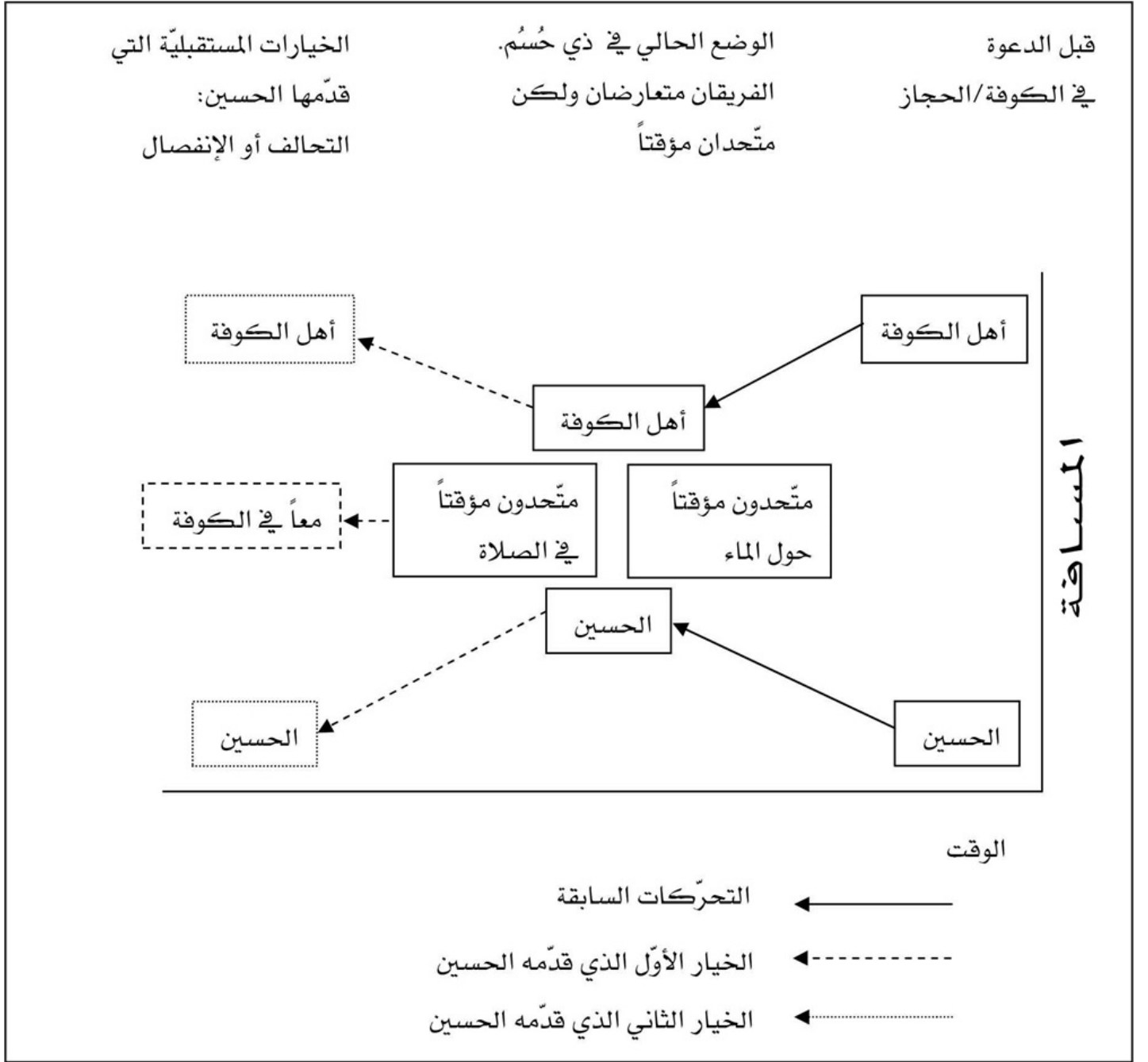
ص: ٢٢٥

١- حول لباس الحج، يمكن مراجعته أيّه دراسه تمهيديّه عن الإسلام، أو مراجعته: ونسنك وجومبير، الإحرام (، Wensinck And Jomier، "Ihram" وحوال الإزار والرداء ككفن للموتى، راجع: غروتر، مراسم تشييع الجنائز (Bestattungsbräuche، "Grütter": ج ٢، ص ٨٣-٨٤. شكراً ل- (جون ناواس) من جامعه لوفن (John Nawas، Leuven University) الذي أرشدني لهذه المقاله. وفي هذه العبارة وما بعدها استخدمت زمن الفعل الماضي عند الحديث عن أهمّيه لباس الحج والتكفين. نفس المعنى يتعلّق بلباس هذه الأيام على أيّه حال.

٢- تأويل اللباس هذا بيّنه هاوارد في ترجمته لتاريخ الطبري: ص ٩٣، الهامش ٣٣٠، مشيراً إلى كتاب ونسنك وجومبير (الإحرام).

٣- أنظر: غروتر، مراسم تشييع الجنائز (Bestattungsbräuche): خصوصاً ج ١، ص ١٦١-١٦٢، و ص ١٦٨-١٧٠، و ج ٢، ص ٧٩-٨٧.

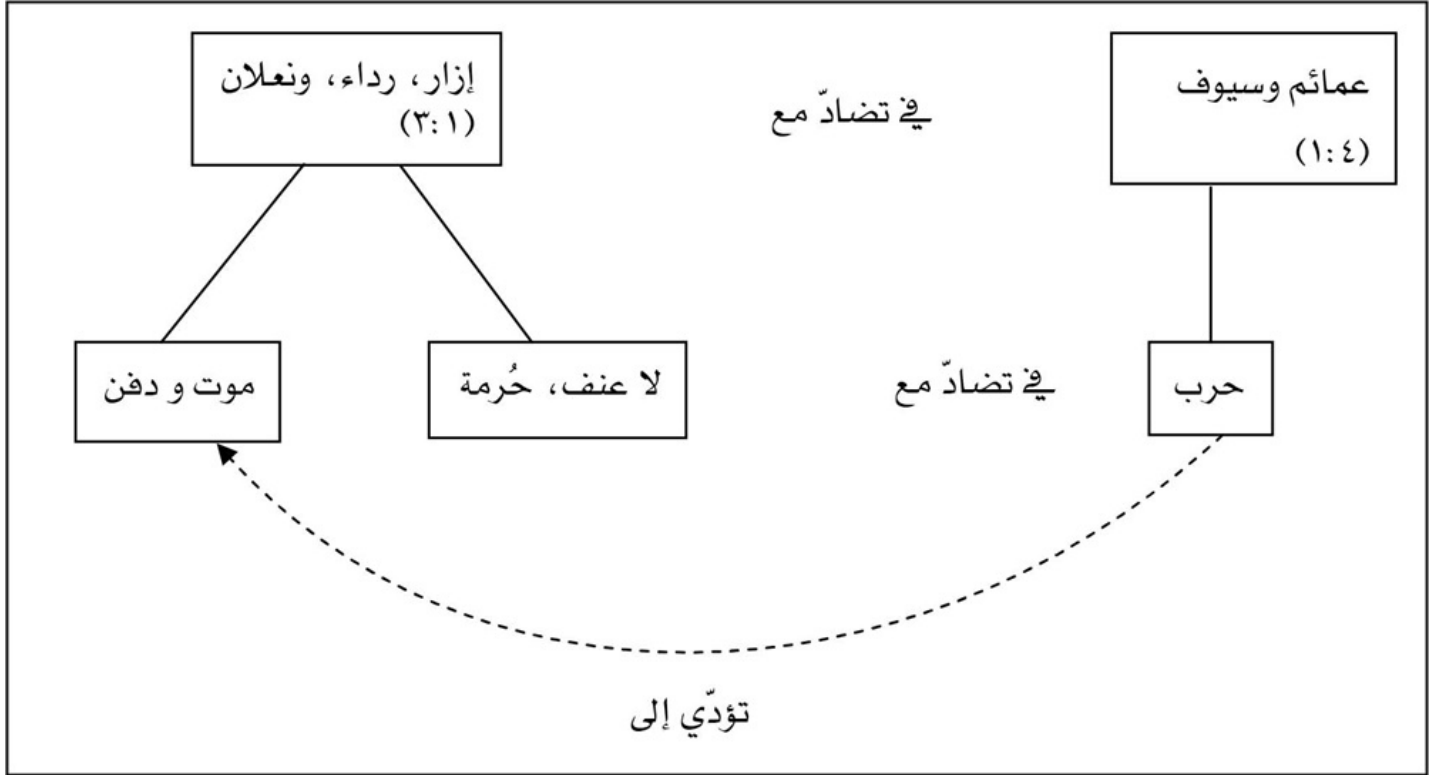
٤- أنظر: ونسنك، الإحرام.



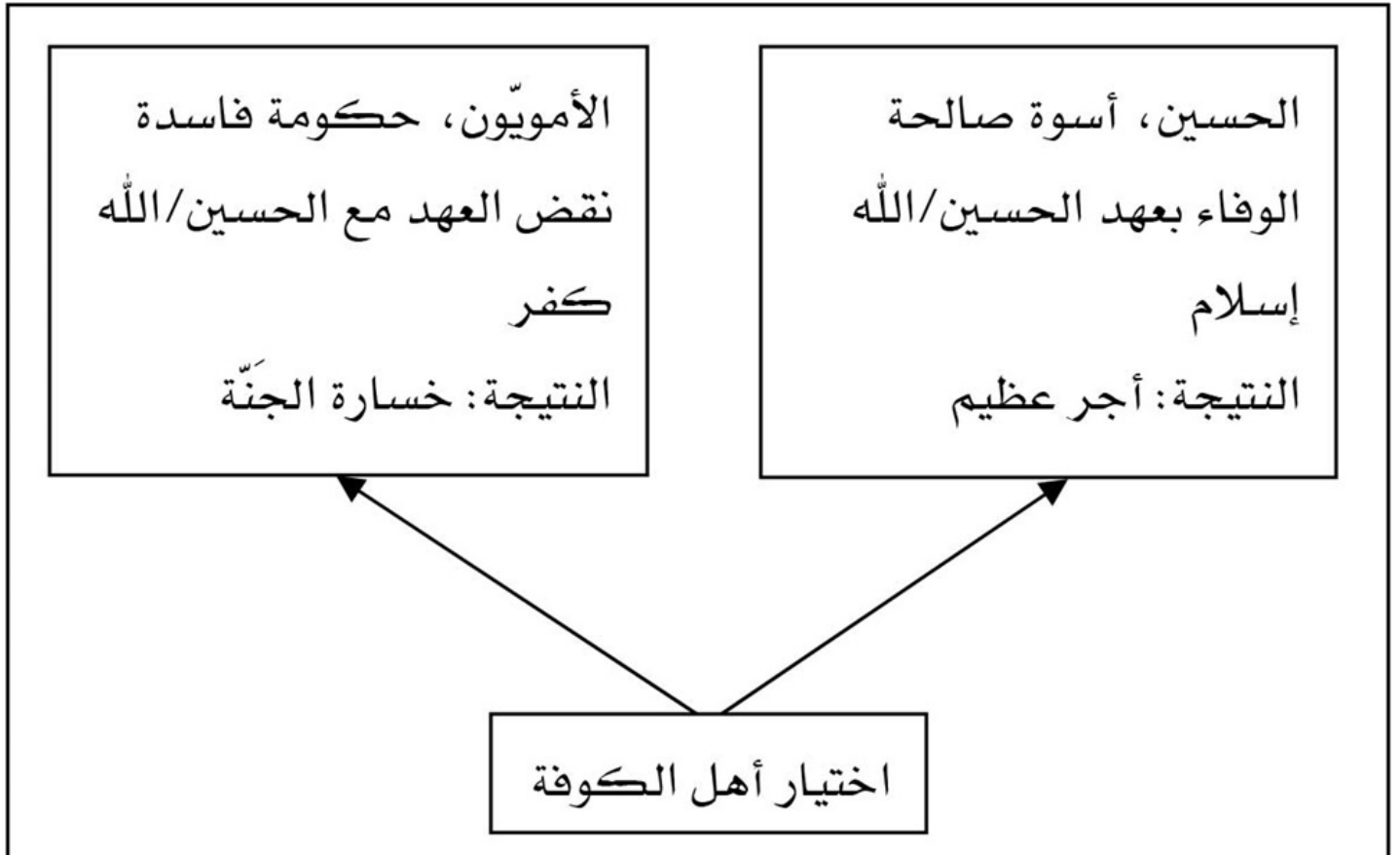
وتؤيّد هذا التّأويل بقوّه مواضع عديدة في النصّ المعتمد - خصوصاً في محاوره الحسين مع الحُرّ في الفصل الخامس والفصل الثامن - وكذلك على امتداد القصّة التي يظهر فيها ضمناً أنّ الحسين كان يريد السلام، أو عند ذكر حُرّمته (١).

ومن الجبهة الأخرى، يبيّن لباسه أنّه كان مستعدّاً للموت، نعم كان يحدث أن يتوقّع المقاتلون المسلمون القتل في الميدان - أي يمضون شهداء - وكانوا يرتدون

أكفانهم في المعركة (١). وفي هذا الخصوص يشير لباس الحسين إلى ما سيأتي في النصّ المعتمد، بينما في الفصل ٧: ١، يتحدث الحسين عن الشهادة كشيء يتوق إليه عند جوابه على تحذير الحرّ له (الفصل الثامن). وهذا يتوافق أيضاً مع مشهد سيأتي لاحقاً في القصة، حيث في الليلة التي سبقت المعركة يُعدّ الحسين وأصحابه أنفسهم للموت بالغسل بماءٍ فيه حنوط، وهو المعتاد عند تحضير الميت للدفن (٢). يمكن



ترسيم دلالة لباس الحسين كما يلي في المخطّط ٣: ٤.



---

١- أنظر: غروتز، مراسم تشييع الجنائز (Bestattungsbräuche): ج ٢، ص ٧٩. هذا التأويل كان قد اقترحه لي أيضاً بروفيسور جوليه ميسمي خلال رساله عبر البريد الإلكتروني في جواب على سؤال في قائمه الحوارات H-MIDEAST-MEDIEVAL@H-NET.MSU.EDU، في ٥/٥/٢٠٠٥ م.

٢- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٢٧، تاريخ الطبري (Tabari, History): ص ١٩، ج ١٢١. حول هذا الإجراء عموماً، راجع: غروتز، مراسم تشييع الجنائز (Bestattungsbräuche): ج ١، ص ١٦١-١٧٠.

عندما حضر وقت صلاة الظهر، أمر الحسين أصحابه بالتهيؤ للرحيل، ثم أمّ الفريقين في الصلاة، وخطب فيهم خطبةً ثانية، هذه المرّة تحدّث عن أحقيته أهل البيت في الحكم ممّا ليس لبنى أمّيه، مرّةً أخرى بين الحسين أنّه مستعدّ لترك أهل الكوفة وشأنهم إنّ هم انصرفوا عمّا كانوا قد أكدوه في كتبهم إليه.

بعد الخطبة وعندما استفسر الحرّ عن تلك الرسائل، عرض الحسين خرجين مليئين بالرسائل التي كانت قد وردت إليه من أهل الكوفة، قال الحرّ: إنّهُ مأمور بجلب الحسين إلى الوالى ابن زياد في الكوفة، ولكنّ الحسين أبى أن يذهب معه (١).

في الفصل الرابع، قام الحسين بحركهٍ جديده لاختراق حدود الخصومه؛ أولاً بإمامته للحرّ وأصحابه في الصلاة، وثانياً بالتحدّث والنصح لهم. البنيه الإخباريّه في كلام الحسين هنا في غايه الوضوح (أنظر المخطّط ٤:٤). وهنا يمكن القول: إنّ هذا الكلام يشتمل على جملتين شرطيتين: واحده في بدايه الكلام (C) في المخطّط

ص: ٢٢٨

١- «فلما كان وقت العصر أمر الحسين أصحابه أن يتهيؤوا للرحيل ففعلوا، ثم خرج فأمر مناديه فنادى بالعصر وأقامه، وصلى الحسين بالقوم جميعاً، ثم سلّم وانصرف إليهم بوجهه، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد، أيها الناس، فإنكم إن تتقوا الله وتعرفوا الحق لأهله يكن أرضى الله، ونحن أهل البيت أولى بولايته هذا الأمر عليكم من هؤلاء المدّعين ما ليس لهم، والسائرين فيكم بالجور والعدوان، فإن أنتم كرهتمونا وجهلتم حقنا وكان رأيكم غير ما أتنى به كتبكم، وقدمت عليّ به رسلكم، انصرفت عنكم. فقال له الحرّ: إنّنا والله لا ندرى ما هذه الكتب والرسل التي تذكر. فأمر الحسين (رضى الله عنه) بإخراج كتبهم، فأخرجت في خرجين مملوءين، فنثرهما بين أيديهم، فقال الحرّ: إنّنا لسنا من هؤلاء الذين كتبوا إليك، وقد أمرنا إذا نحن لقيناك ألا نفارقك حتى نقدمك الكوفة على عبيد الله بن زياد. فقال له الحسين: الموت أدنى إليك من ذلك».

٤:٤) والأخرى فى نهايته (C٢ فى المخطوط نفسه)، وكتاهما تبدآن بأداه الشرط (إن)، وتحدث هذه العبارات عما سيحدث فيما لو رضى أهل الكوفة بالحسين أو صدّوه.

(١C) إن تتقوا الله وتعرفوا الحق لأهله يكن أرضى الله.

(S) ونحن أهل البيت أولى بولايه هذا الأمر عليكم من

هؤلاء المدعين ما ليس لهم، والسائرين فيكم بالجور والعدوان.

(٢C) فإن أنتم كرهتمونا وجهلتم حقنا، وكان رأيكم غير

ما أتتني به كتبكم، وقدمت على به رسلكم، انصرفت عنكم.

المخطوط ٤:٤ خطبه الحسين الثانيه

C١، C٢: جملتان شرطيتان، S: جمله إخباريه.

توجد بين الجملتين الشرطيتين جمله إخباريه بيّن فيها الحسين فضائل أهل بيته وردائل أولئك القوم، والذي ينبغي هنا أن يفهم من: (هؤلاء المدعين) أنهم تلك الحكومه القائمه وهم بنو أميه. وهنا البنيه المتوازيه فى الخطبه واضحه جداً؛ حيث إن حرف الجرّ (من) فى العرييه يأتى كمحورٍ يرتكز عليه.

يتحدث النص الذى يأتى قبل هذه الجملة عن اتخاذ الحسين قائداً، بينما الذى يليها ينوّه باتخاذ أولئك المدعين قاده. العبارة الرئيسيّه (S) هنا تبيّن:

أولاً: تضادّ الحسين الذى هو واحدٌ من أهل البيت - ومصطلح (أهل البيت)

هنا يجب أن يُحمَل على أنهم (آلُ مُحَمَّدٍ) (١) - مع هؤلاء المدَّعين (بنى أميَّه).

وثانيًا: أنَّ أهلَ البيتِ هم أصحابُ الحقِّ في الخلافه، بينما أولئك القوم هم من المدَّعين الذين يجلبون الجورَ والطغيان؛ وعليه فهناك تعارضان في هذه العبارة الرئيسيَّه:

الأول في رمز النسب: أهل البيت / أولئك المدَّعين (بنى أميَّه) (٢).

والآخر في رمز السلطه: حكمه شرعيه / حكمه غير شرعيه.

تُظهرُ العبارةُ بشكلٍ جليٍّ مقايسهً واضحه كما يلي:

أهل البيت: حكمه شرعيه : بنو أميَّه: حكمه غير شرعيه. وبنظره أكثر عمقاً إلى الجملتين الشرطيتين ١C و ٢C، تظهر بوضوح البنيه الموجوده في الجدول ٤: ٢. يُظهر القسم الأعلى من الجدول الجملة الشرطيَّه الأولى ١C؛ والقسم الأسفل يُظهر الجملة الشرطيَّه الثانيه ٢C. وترتيبها بهذا الشكل يبيِّن بوضوح أنَّ التعارضات والتحوّلات بين الرموز المختلفه تتعاضد لإعطاء الرساله التي يرغب الحسين في إيصالها، وعندما يُقرأ الجدول أفقيّاً تكون العبارات الموجوده في كلِّ واحدهٍ من الجمل منسجمهً مع بعضها البعض، حيث تكون في ١C:

تقوى الله ≡ معرفه الحقِّ لأهله ≡ رضا الله (٣).

ص: ٢٣٠

١- راجع: الملحق ٢، حاشيه ٩.

٢- في المعادلات المستخدمه في هذا النصِّ يجب أن يُقرأ الخط المائل (/) كما يلي: "في تضادٍّ مع".

٣- في المعادلات المستخدمه في هذا النصِّ ينبغي أن يُقرأ الرمز ≡ كما يلي: "ينسجم مع".

وفى C٢:

بغض أهل البيت = جهل حقوقهم أو تقلب الآراء = انصراف الحسين.

[جدول ٤: ٢، الترتيب الصرفي للجمل الشرطي].

العمود ١

العمود ٢

العمود ٣

العمود ٤

C١

إن

تتقوا الله

(رمز التقوى)

وتعرفوا الحق لأهله

(رمز السلطه)

يكن أرضى الله

(رمز التقوى)

C٢

إن

كرهتمونا

(رمز السلطه)

وجهلتم حقنا وكان

رأيكم غير ما أتتني به كتبكم

(رمز السلطه)



انصرفت عنكم

(رمز المكان)

ملاحظه: ١C و ٢C جملتان شرطيتان (أنظر: المخطوط ٤:٤)

في ١C هذا يعنى أن ما تمّ بيانه في رمز التقوى في العبارة الأولى (تَتَّقُوا اللَّهَ) تمّ بيانه في رمز السلطه في العبارة الثانيه (تعرفوا الحقّ لأهله)، ومزّه أُخرى في رمز التقوى (أرضى الله).

وبعبارة أُخرى: تمّ تحوّل رمز التقوى إلى رمز السلطه، ومن ثمّ إرجاعه إلى رمز التقوى مرّة أُخرى في ٢C، هناك تحوّل مشابه في العبارتين الأولىين من الجملة اللتين هما في رمز السلطه، والعبارة الثالثه التي هي في رمز المكان، عند القراءة عمودياً يبيّن الجدول (٤:٢) أنّ التحوّل المجازى بين رمز التقوى ورمز السلطه يأتى في العمود (٢)، وآخر بين رمز السلطه ورمز المكان في العمود (٤)، في الوقت

ص: ٢٣١

نفسه جاءت قِيم العبارات سلبية؛ حيث جاء ما كان موجباً في ١C سلبياً في ٢C:

تقوى الله (+) - بغض أهل البيت (-) (١) في العمود ٢.

رضا الله (+) - انصراف الحسين (-) في العمود ٤.

في العمود ٣ ليس هناك تحوّل، حيث إنّ العبارتين كليهما في رمز السلطه.

على أيّ حال، هناك نفى ليجعل العبارتين متضادتين:

معرفة الحقّ لأهله (+) / جهل حقّ أهل البيت وانقلاب الرأى (-)

وفي خلاصه لذلك، فإنّ أهل الكوفه قد أُعطِيَ لهم الخيار مرّةً أُخرى لقبول أو رفض الحسين كقائد سياسي، وفي هذه المره لم تكن الحجّه التي قدّمها الحسين لأجل اختياره هي فقط دعوه أهل الكوفه له (للقدوم)، فقد كان الأبرز في خطبته هذه هو الاحتجاج بالنسب والتقوى، الحسين من أهل البيت، ولهذا فيه أمر إلهي لتقلّد الحكم، فلو كان أهل الكوفه يتّقون الله - وهو شرط لا بدّ من توفّره في كلّ مسلم - لكان من الواجب عليهم الرضا بالحسين قائداً سياسياً لهم، وكان هذا سيّرضى الله (٢)، فإن كان اختيارهم أن يرفضوه، كان سينصرف عنهم، وهذا يتضمّن علامه لغضب الله.

عندما خطب الحسين، أخبره الخُزّ أنّه لا يعرف شيئاً عن كتب القوم التي تحدّث عنها، وعندها جاء الحسين بخرجين مليئين بالرسائل، ولكنّ الخُزّ أنكر أنّهم، (هو ورجاله) كانوا قد كتبوها.

ص: ٢٣٢

١- في المعادلات الواردة في هذا النصّ ينبغي أن يُقرأ السهم (-) كما يلي: "متحوّل إلى". علامتا الزائد (+)، والناقص (-)، تدلّان على أنّ الحاله لها قيمه موجبه أو سلبية.

٢- المطالعه حول فكره "التقوى" في القرآن، يرجى مراجعه كتاب: أولاندر، تقوى الله.

حتى الآن لم يكن هناك فرق بين الجماعات المختلفه من أهل الكوفه، ولكن هنا أصبح واضحاً أن هناك فروقاً بينهم، فضلاً عن ذلك، فإن مسأله إشاره الحُرّ إلى أسياده، وأنه مأمور بأخذ الحسين إلى الكوفه كانت أول تلميح إلى أنه لم يكن راضياً بما عُهد إليه، فلم يأت إلى هناك طوعاً أبداً ولكنه كان مأموراً بذلك، ومن جهه أخرى، قال الحسين للحُرّ بنحوٍ قاطع إنه لا يريد الذهاب إلى الكوفه أسيراً.

## القسم الخامس

عندما ذهب الحسين وأصحابه؛ لينصرفوا حال الحُرّ ورجاله بينهم وبين طريقهم، شتم (١) الحسين الحُرّ، ولكن الحُرّ أبى أن يردّ الشتم؛ إجلالاً للحسين وأمه، أراد الحُرّ أن يأخذ الحسين إلى ابن زياد في الكوفه، فبدأ النزاع بينهما. أخيراً توصّلوا إلى تسويه بأن يسلك الحسين طريقاً ثالثاً لا يأخذه إلى الكوفه ولا يردّه إلى المدينه، بينما يتبعه الحُرّ ورجاله، كان الحُرّ يرجو الله أن يغنيه عبء الأمر (٢).

ص: ٢٣٣

١- ما قاله الإمام (عليه السلام) للحر هو عبارته «ثكلتك أمك!»، ولم يعدّها أحد من اللغويين من ألفاظ السبّ والشتم؛ لأن معنى الثكل يدل على فقدان الحبيب، ويختص بفقدان الولد عند بعض أهل اللغة، ويستعمل كذلك في فقدان المرأة زوجها، وفي فقدان الرجل والمرأة ولدهما. أنظر: في العين (ج ٥، ص ٣٤٩) والصحاح (ج ٤، ص ١٦٧٤) وبذلك تندرج هذه العبارة تحت عنوان الدعاء لا الشتم والسبب. وعليه فتعبير الكاتب غير دقيق؛ إذ نسب للإمام قيامه بشتم من سيصبح من أنصاره بعد حين. (المحقق).

٢- «فلما ذهبوا لينصرفوا، حال القوم بينهم وبين الانصراف، فقال الحسين للحُرّ: ثكلتك أمك! ما تريد؟ قال: أما والله، لو غيرك من العرب يقولها لي وهو على مثل الحال التي أنت عليها ما تركت ذكر أمه بالثكل أن أقوله كائناً من كان، ولكن - والله - ما لي إلى ذكر أمك من سبيل إلا بأحسن ما يقدر عليه. فقال له الحسين: فما تريد؟ قال الحُرّ: أريد والله أن أنطلق بك إلى عبيدالله بن زياد. قال له الحسين: إذن والله لا أتبعك. فقال له الحُرّ: إذن والله لا أدعك. فتراذا القول ثلاث مرات، ولما كثر الكلام بينهما قال له الحُرّ: إني لم أؤمر بقتالك، وإنما أمرت ألا أفارقك حتى أقدمك الكوفه، فإذا آبيت فخذ طريقاً لا تدخلك الكوفه ولا تردك إلى المدينه، تكون بيني وبينك نصيفاً حتى أكتب إلى ابن زياد، وتكتب أنت إلى يزيد بن معاويه إن أردت أن تكتب إليه أو إلى عبيدالله بن زياد إن شئت، فلعل الله إلى ذاك أن يأتي بأمر يرزقني فيه العافيه من أن أبتلى بشيء من أمرك».

ازدادَ التُّضادَ المَكَانِيَّ وَاتَّسَعَتْ فَجْوَتُهُ بَيْنَ الْحُسَيْنِ وَالْحُرِّ عِنْدَمَا مَنَعَ الْحُرُّ الْحُسَيْنَ وَأَصْحَابَهُ مِنْ مَوَاصِلِهِ السَّيْرِ إِلَى حَيْثُ أَرَادُوا، فِي تِلْكَ اللَّحْظَةِ، لَمْ يُذَكَّرْ إِلَى أَيْنَ يَنْوِي الْحُسَيْنُ السَّيْرَ، إِلَى الْكُوفَةِ أَمْ الْعُودَةَ إِلَى الْحِجَازِ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ الْمَهْمُ هُنَا إِلَى أَيِّ جِهَةٍ كَانَ يَنْوِي السَّيْرَ، وَلَكِنَّ الْحَقِيقَةَ هِيَ أَنَّهُ قَدْ مُنِعَ مِنْ مَوَاصِلِهِ السَّيْرِ، وَأَنَّ تَسْوِيَةَ الْأَمْرِ بَيْنَ الْخَصْمَيْنِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ هُنَاكَ خِيَارًا ثَالِثًا.

يُمْكِنُ أَنْ يُطَبَّقَ رِمَزُ النَّسَبِ فِي النَّزَاعِ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ، فَقَدْ شَتِمَ (١) الْحُسَيْنُ الْحُرَّ مِنْ خِلَالِ أُمِّهِ (نَكَلْتِكَ أُمِّكَ) (٢)، وَلَكِنَّ الْحُرَّ أَبِي أَنْ يَرُدَّ الشَّتْمَ وَيَذَكَرَ أُمَّ الْحُسَيْنِ بِسُوءٍ؛ حَيْثُ إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ بَوَسْعِهِ سِوَى ذِكْرِ أُمِّ الْحُسَيْنِ بِخَيْرٍ (٥: ٢).

الْحِجَّةُ الَّتِي تُفْهَمُ ضَمْنًا هُنَا هِيَ أَنَّ أُمَّ الْحُسَيْنِ كَانَتْ ابْنَةُ النَّبِيِّ؛ وَلِهَذَا يَجِبُ أَلَّا تُشْتَمَ أَوَّلًا، فَقَدْ كَانَتْ فَوْقَ جَمِيعِ نِسَاءِ الْعَرَبِ قَاطِبَةً، وَيَبْدُو وَاضِحًا أَنَّ الْحُرَّ كَانَ يَجَلُّ أَهْلَ الْبَيْتِ كَثِيرًا، فِي هَذَا الْمَوْقِفِ أَرَى بَيَانًا آخَرَ حَوْلَ حُرْمَةِ الْحُسَيْنِ بِسَبَبِ نَسَبِهِ.

يُعْطَى هَذَا الْمَوْقِفَ دَلِيلًا آخَرَ عَلَى أَنَّ الْحُرَّ كَانَ يَرْغَبُ فِي تَسْوِيَتِهِ، وَلَيْسَ قِتَالًا مَعَ الْحُسَيْنِ، وَكَذَلِكَ فِي تَفْسِيرِ عِبَارَتِهِ الْأَخِيرَةِ فِي هَذَا الْفَصْلِ، حَيْثُ كَانَ يَرْجُو اللَّهُ أَنْ يَغْنِيَهُ عِبَاءُ هَذَا الْأَمْرِ (٤-٥: ٣).

ص: ٢٣٤

١- تَقْدِمُ أَنْ قَوْلَ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَيْسَ مِنَ الشَّتْمِ، بَلْ دَعَاءٌ بِالْهَلَاكِ وَفَقْدَانُ الْأُمِّ لَوْلَدِهَا؛ لِفِعْلِ سَيِّئٍ يَقُومُ بِهِ أَوْ قَوْلِ كَذَلِكَ. (الْمُحَقِّقُ).

٢- أُنظَرُ: الطَّبْرِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرٍ، تَارِيخُ الطَّبْرِيِّ: ج ٢، ص ٢٩٩. تَرْجَمَهُ تَارِيخُ الطَّبْرِيِّ (Tabari, History): ج ١٩، ص ٩٤.

يبيّن الحُر هنا بكلّ وضوح تردّده في الأمر، وولاءه المترلزل لبني أمّيه.

في الرمز الاجتماعي يظهر الحسين والحُر مرّةً أُخرى أنّهما متعارضان مع أحدهما الآخر، فلا يزال الحُر يمتلك دوراً رسمياً، حيث يتصرّف حسب أوامر ابن زياد، بينما الحسين - في نظرهم - متمرّد يجب أن يُقبض عليه.

وعندما يزداد النزاع حدّةً، ويوشك أن يجزّهم للقتال، يقترح الحُر تسويةً تتضمّن هدنةً مؤقتةً، بينما ينتظر هو أوامر جديده، ويُحسم أمر القتال.

بهذا تنسجم بنيه رمز المكان مع بنيه الرمز الاجتماعي. في الرمز المكاني والاجتماعي معاً، يُحدث الحُر تحوّلاً يتلاءم إلى حدّ بعيد مع أولويات النسب في رأيه.

### القسم السادس

بعد ذلك جاءت الخطبة الثالثة التي ألقاها الحسين في البيضة، ومضمونها: إنّ الواجب على كلّ مؤمنٍ تقويم سلاطين الجور والإثم، وإنّ الحكومه القائمه فاسده، وكونه سبط النبيّ فهو بهذا أحقّ من غيره بوضع الأمور في مواضعها. قال: لو وفي أهل الكوفة بعهدهم لأصابوا رشداً، وإن لم يفعلوا فليس ذلك غريباً عليهم، فقد فعلوه فيما مضى مع أهله؛ وبهذا ما كانوا لينكثوا عهدهم فقط، بل آخرتهم كذلك (1).

ص: ٢٣٥

١- «...إنّ الحسينَ خطبَ أصحابه وأصحابَ الحُرّ بالبيضة، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيّها الناس، إنّ رسولَ الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) قال: من رأى سلطاناً جائراً، مستحلاًّ لحُرّم الله، ناكثاً لعهدِ الله، مخالفاً لسيّئه رسولِ الله، يعملُ في عبادِ الله بالإثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعلٍ ولا قولٍ، كان حقّاً على الله أن يُدخله مدخله. ألا وإنّ هؤلاءٍ قد لزموا طاعةَ الشيطان، وتركوا طاعةَ الرحمان، وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفى، وأحلّوا حرامَ الله، وحرّموا حلاله، وأنا أحقُّ من غيري. قد أتتني كتبكم وقدمت عليّ رسلكم ببيعتكم أنّكم لا تسلموني ولا تخذلوني، فإن تمتمت على بيعتكم تصيبوا رشدكم، فأنا الحسينُ بنُ عليّ وابنُ فاطمة بنتِ رسولِ الله (صلى الله عليه وآله وسلّم)، نفسى مع أنفسكم، وأهلى مع أهليكم، فلکم في أسوء، وإن لم تفعلوا ونقضتم عهدكم وخلعتم بيعتى من أعناقكم، فلعمري ما هي لكم بئكر، لقد فعلتموها بأبى وأخى وابنِ عمى مسلم، والمغرور من اغترّ بكم، فحظكم أخطأتم ونصيبيكم ضيعتم، ومن نكث فإنما ينكث على نفسه، وسيغنى الله عنكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

أكثر التضادّ وضوحاً في الفصل السادس ليس بين الحُرّ والحسين، بل ذلك الذي كان بين بنى أميّه والحسين، عندما يصف الحسينُ الأمويين بأبلغ لغيه ممكنه في خطبته بما يلي: «ألا وإنّ هؤلاءٍ قد لزموا طاعه الشيطانِ وتركوا طاعه الرحمان...»، فهو يذكر اثنتين فقط من التّهم ضدّهم (٦: ٢). وفي المقابل، يصف الحسينُ نفسه من خلال نسبه مع النبيّ، ومن هنا يُدرّكُ ضمناً صلاحه واستقامته (٦: ٣).

مع هذا، يبدو لي أنّ الأمويين لم يكونوا هم الغرض الرئيسي من هذه الخطبه، فقد كان دورهم بالأحرى إعطاء الصبغه الشرعيه لثوره الحسين وقيادته لأهل الكوفه، من حيث إنّ السلطه كانت فاسده، فكان من واجب الحسين إصلاحها (٦: ٣)؛ ومن هنا كان الحسينُ في حاجه لنصره أهل الكوفه الذين كانوا قد بايعوه، ولو أنّهم التزموا بتلك البيعه كانوا سيحرزون النصح والوفاء من الحسين وأهل بيته، والمشكله هي أنّهم لم يكونوا محلّ ثقه أبداً، والذي كان يجب أن يُتوقّع منهم هو الخيانه، وهذا ما قاموا به من قبل تجاه أهل البيت. في الحقيقه، قال الحسين: إنّ من الحمق الاغترار بهم، وهكذا بامتناعهم عن نصره الحسين كانوا قد ضيّعوا نصيبهم من ثواب الآخره، الذي كانوا سينالونه لو أنّهم نصرّوا الحسين (٦: ٤).

ص: ٢٣٦

١- ليس من الواضح جدّاً أنّ هذه الكلمات: «فحظّكم أخطأتم ونصيبكم ضيّعتم». (الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٠٠. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History)، ج ١٩، ص ٩٦) تشير إلى الآخره. وفي هذا الخصوص قد حدوت حدو أيّوب. أنظر: معاناه الخلاص (Ayoub, Redemptive Suffering): ص ١٠٧.

استفاد الحسين كذلك من النبي في إعطاء الشرعيه لدعواه؛ أولاً: تبدأ الخطبه بحديث نبوي، والذي يلمح إلى حق الحسين بإصلاح الحكومه القائمه.

وثانياً: نوه الحسين بمقامه أنه حفيد محمّد، وبهذا يكون وريث النبي الذي يستطيع الهدايه إلى طريق (الرشاد)، ويكون (الأسوه) كما كان النبي نفسه كذلك (١).

وثالثاً: يستشهد بنص من القرآن، يخص في الأصل محمّداً، ويطبّقه على نفسه وأهل بيته: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَةٌ تَبِيهُ أَجْرًا عَظِيمًا» (٢).

حسب الاتجاه السائد في التفسير المتعارف بين المسلمين، تتحدّث هذه الآيه عن صلح الحديبيه، حيث جدّد محمّد البيعه في حال العسره مع أصحابه بوضع أيديهم فوق بعض (٣)، المسأله في الآيه المذكوره هي أنه عندما وضع محمّد وأصحابه أيديهم فوق أيدي بعض، وضع الله يده فوق أيديهم، وبهذا تمت بيعه الولاء لله ولمحمّد معاً، وقد أخذ الطبري بهذا التأويل في تفسيره لهذه الآيه (٤)؛ وبهذا يكون الشخص الذي تمت له البيعه هو محمّد، ومبايعه محمّد هي مبايعه الله. هناك تحوّل بين رمز السلطه (الولاء لمحمّد) ورمز التقوى (الولاء لله).

ص: ٢٣٧

١- سوره الأحزاب، الآيه: ٢١ «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا»، فيما سيأتي لاحقاً في القصه، يذكر الحسين بوظيفه النبي ودوره في حياه المؤمنين. أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٠٠. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ١١٨.

٢- سوره الفتح: آيه ١٠.

٣- حول مفهوم البيعه راجع: تايان، البيعه (Bay'a، "Tyan").

٤- أنظر: ابن إسحاق، حياه محمّد: ص ٥٠٥-٥٠٦. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: مجلد ١٣، ج ٢٦، ص ٩٩-١٠٠.

الكلمات المقتبسه، والتي جعلتها بين قوسين كبيرين، هي كلمات مقتبسه حرفياً من خطبه الحسين.

بحسب الطبرى ومعظم أولئك الذين يقرأون هذا النصّ، فإنّ هذا المقطع القرآنى والموقف فى الحدييئه يجب أن يكون قد أتى إلى أذهانهم. جعل الحسين العلقه المجازيّه بينه وبين النبيّ أمراً واقعاً، وأخذ على عاتقه هو وأهل بيته الدور الذى كان يقوم به النبيّ نفسه، ما يُفهم ضمناً هنا هو أنّ مبايعه الحسين هي مبايعه الله، ويمكن وصف هذا من خلال هذه المعادله:

الولاء ل- محمّد = الولاء ل- الحسين (رمز السلطه) - الولاء لله (رمز التقوى)

(العلقه المجازيّه فى رمز النسب)

فكلّ من يعطى هذه البيعه سيكسب (أجراً عظيماً) من الله، ومن ينكث إنّما (ينكث على نفسه)، حسب الطبرى، تشير هذه الكلمات الأخيره إلى خساره الجنّه (١).

فى هذا الفصل، إذن هناك عدّه تحولات بين رمز السلطه ورمز التقوى، على سبيل المثال، فى هذا القياس:

الوفاء ببيعه الحسين: نكث ببيعه الحسين: : الوفاء ببيعه الله: نكث ببيعه الله.

يكون القسم الأيمن ضمن رمز السلطه، بينما القسم الأيسر ضمن رمز التقوى، ويمكن الاحتجاج أنّ العلقه بين القسم الأيمن والقسم الأيسر هي أكثر من مجرد قياس.

ص: ٢٣٨

---

١- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آى القرآن: مجلد ١٣، ج ٢٦، ص ١٠٠.



ما يجول في بال القارئ الذي يتعاطف مع الحسين وأمره، هو أنّ العهد السياسي مع الحسين ليس (ك-) عهد مع الله، بل هو عهد مع الله حقيقةً. مهما يكن، فإنّ هذا القياس - كما أفترض - هو مثال آخر على كيفيّة تحوُّل المجاز إلى كناية، من خلال التحوّلات بين الرموز التي وُضعت لتبدو أنّها متماثلة.

يمكن رسم العمليّة البنيويّة في هذا الفصل كما يلي:

الوفاء بالعهد مع الحسين (رمز السلطه) ⇨ الوفاء بالعهد مع الله (رمز التقوى)

نقض العهد مع الحسين (رمز السلطه) ⇨ نقض العهد مع الله (رمز التقوى)

والعهد مع الله هنا إشاره إلى الميثاق الإلهي مع البشر الذي ذُكر كثيراً في القرآن، وتناوله أهل التفسير والكلام بالبحث والدرس كثيراً (1).

وهكذا، فإنّ الوفاء بالعهد مع الله أو نقضه يعنى الإسلام أو الكفر، ومع أنّ الحسين لم يتّهم أحداً صراحه بالخروج عن الإسلام، إلّا أنّه كان قريباً جداً من هذا المعنى في خطبته.

الاحتجاج الأساسى في هذا الفصل إذن هو: أنّ الانتخاب بين الخيارات المطروحه أمام أهل الكوفه كان أمراً في غاية الأهميه، فالقرار السياسى الذى سيّخذونه سيكون إمّا مع أهل بيت النبى وإما ضدّهم؛ لهذا - حيث يمكن هكذا

ص: ٢٣٩

---

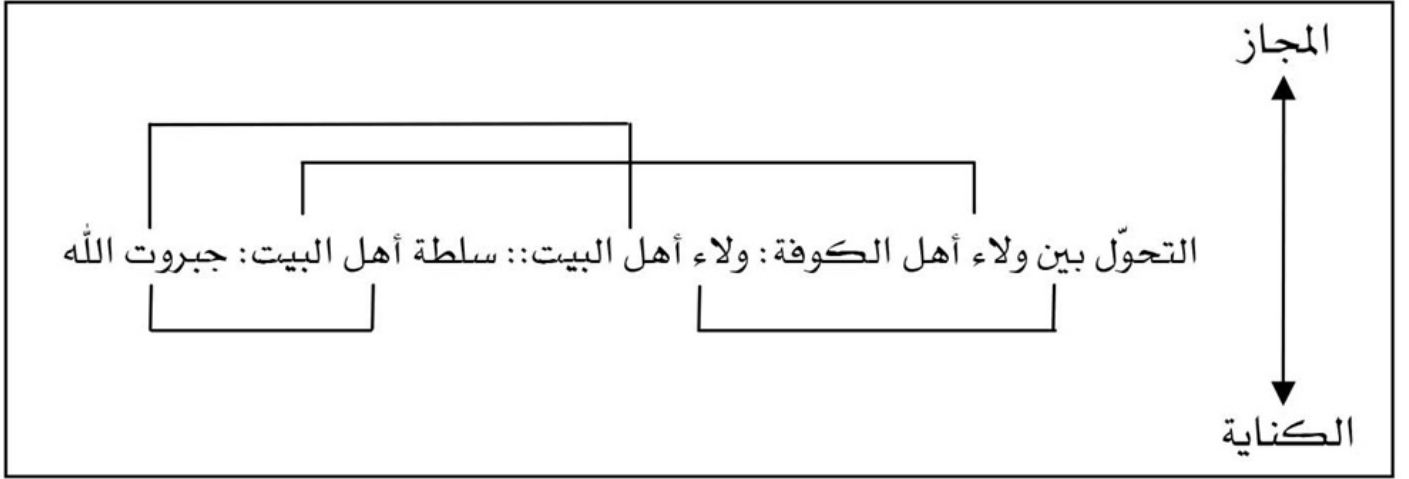
١- حول هذا الموضوع راجع على سبيل المثال: فان أس، تى جى (Van Ess، TG)، مجلد ٤، ص ٥٩٢-٥٩٤. وانسبرو، دراسات قرآنيه (Wansbrough، Quranic Studies): ص ٨-١٢.

ادعاء - سيكون هذا القرار كذلك مع الله أو ضده، وبتبعه ستكون هناك عواقب أخرويّه لكل شخص. بيان هذا الاحتجاج في المخطّط ٤: ٥.

المخطّط ٤: ٥، خيارات أهل الكوفة طبقاً للفصل السادس

### القسم السابع

تُروى خطبه رابعه قد خطبها الحسين في ذى حُسم أيضاً، وفيها يلتاع الحسين من تغير وسوئها، والمؤمنين يرغبون في لقاء الله، والشهادة خير من الحياه مع (الظالمين)، قام أحد أصحابه متكلماً بلسان بقيه الرجال، مؤكداً ولاءهم للحسين والموت من أجله(١).



ص: ٢٤٠

١- «...قام حسين بنى حُسم، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: إنّه قد نزل من الأمر ما قد ترون، وإنّ الدنيا قد تغيّرت وتنعّرت وأدبر معروفها، واستمرت جذا، فلم يبق منها إلّا صباه كصبايه الإناء، وخسيس عيش كالمرعى الويل، ألا ترون أنّ الحق لا يُعمل به، وأنّ الباطل لا يُتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله محققاً، فإنّي لا أرى الموت إلّا شهادة، ولا الحياه مع الظالمين إلّا برماً. قال: فقام زهير بن القين البجلي، فقال لأصحابه: أتتكلّمون أم أتكلّم؟ قالوا: لا، بل تكلم. فحمد الله فأثنى عليه، ثم قال: قد سمعنا - هداك الله يا بن رسول الله - مقاتك، والله، لو كانت الدنيا لنا باقيه وكنا فيها مُخلّدين إلّا أنّ فراقها في نصرِك ومواساتِك لأثرنا الخروج معك على الإقامه فيها».

فى الخُطْب السابِقه كان كلام الحسین موجهًا لأهل الكوفه، غير أنه فى هذه الخطبه كان كلامه لأصحابه، بالرغم من أن هذا لم يُذكر صراحه.

تختلف هذه الخطبه تمامًا عن سابقتها، حيث إنه فى الخطب السابقه كان هناك خياران، ولكنّ الخيارات الآن مطروحه أمام الحسین وأصحابه وليس أهل الكوفه، وخياراته المفضّله واضحه، ومطلب الحسین هو: هل للحياه قيمه فى هذه الدنيا الفاسده، أم على المرء أن يتمنى لقاء الله؟ فرضيًا هناك خيار للعيش فى هذه الدنيا، ولكن ليس هناك من شكٍّ أن الخيار الوحيد الذى يرضى به الحسین هو (لقاء الله)، وليس الموت غير مرغوب فيه؛ بل فى الحقيقه هو الشهاده (٧: ١) مع كلّ ثمارها فى الآخره، وهذا ما تضمّنته هذه الخطبه (١). فى مشهد اللقاء بين المؤمن وربّه يندمج رمز المكان مع رمز التقوى.

أيد أصحاب الحسین هذه الكلمات، حيث أدركوا أنه قالها بهداه من الله، فهم أيضاً قد اختاروا ما اختاره الحسین، وفضّلوا نصرته والموت دونه على الخلود فى تلك الدنيا، ففى حديثهم عن نصرته، وقف أصحاب الحسین فى تضادّ مع أهل الكوفه الذين لفّهم الصمت بعد الخطبه الأولى (٣: ٢)، والذين لم يقرّوا أنّهم كانوا قد كتبوا الكتب بعد الخطبه الثانيه (٤: ٣)، والذين وُصفوا بأنّهم مخادعون وأهل غدر فى الخطبه الثالثه (٦: ٣).

ص: ٢٤١

١- كثير من أهل القلم المعاصرين تناولوا فكره الشهاده فى الإسلام فى كتاباتهم. راجع - على سبيل المثال -: كولبرغ، الشهيد (Kohlberg، Shahid) مع فهرسه. بالرغم من أنّ الحسین قد أصبح النموذج الأعلى للشهاده فى الإسلام، فهذه أوّل مره تأتي كلمه (الشهاده) لتشير إلى الحسین فى هذه القصه، حسب ما كان باستطاعته أن أجدها.

تستمر الرحلة، ويحاول الحُرّ إقناع الحسين إن هو واصل المسير فإنه سيقتل، ويردّ الحسين قائلاً: إن هو قُتل فذلك سيكون وبالاً على الحُرّ، ويذكر له قصّة أخى الأوس الذى كان فى طريقه لنصره النبى، وعندما حدّروه أنّه ربّما سيقتل، أنشدهم شعراً قال فيه: إنّ الموت ليس عاراً على المرء المسلم الذى يقتل دفاعاً عن الحقّ وينأى بنفسه عمّن لعنهم الله (١).

فى القسم الثامن، تعود الرواية إلى حيث انتهت فى القسم السادس، سار الفريقان مرّة أخرى بجانب بعضهما الآخر، ومن الواضح أنّ الحُرّ كان خائفاً على الحسين، فقد حاول أن يحذّره من القتل إن اختار القتال، وكان هذا التحذير علامةً أخرى على أنّ الحُرّ كان حريصاً على الحسين وكان يريد له الخير، وقابل الحسين تحذير الحُرّ باحتجاجين:

الأول: إنّ قتله سيكون بلاءً على الحُرّ ورجاله (٨: ١)، ما يفهم ضمناً فى رمز النسب أنّ الحسين له حُرمة باعتباره سبط النبى.

ص: ٢٤٢

١- «...وأقبل الحُرّ يسايره وهو يقول له: يا حسين، إنى أدكرك الله فى نفسك، فإنى أشهد لئن قاتلت لثقتلن، ولئن قوتلت لتهلكن فيما أرى. فقال له الحسين: أقبال موت تحوّفتى، وهل يعدو بكم الخطب أن تقتلوني؟ ما أدرى ما أقول لك، ولكن أقول كما قال أخو الأوس لابن عمّه ولقيته وهو يريد نصرة رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فقال له: أين تذهب فإنك مقتول، فقال: سأمضى وما بالموت عاراً على الفتى إذا ما نوى حقاً وجاهد مسلماً وآسى الرجال الصالحين بنفسه وفارق مشوراً يغش ويرغما».

والثاني: إنَّ الحسينَ لا يُخَوَّفُ بالموت، وكما تقول القصيدة: فليس هناك عارٌ في موت المسلم الذي يجاهد في سبيل المعروف بتيه صالحه، وينصر أهل الحق بروحه (٨: ٢).

يؤكد هذا القسم الفكرة التي جاءت في القسم السابع، وهي: إنَّ الموت بالنسبة للمسلم الصالح ليس شيئاً يُخاف منه، ففي هذين القسمين، يُنظر إلى الموت على أنه شهادة، أي موت الجسد المؤدى إلى الحياة الروحية، هذا التحول - على أي حال - مشروط بالوضع الديني لذلك الشخص، وهو يحصل للمؤمن أو المسلم الحقيقي.

## القسم التاسع

واصلوا السير، ولكن كلُّ في ناحيته حتى وصلوا عذيب الهجانات (١)، عند ذلك جاء أربعة رجالٍ من الكوفة؛ ليلتحقوا بالحسين، وكان معهم دليلهم الطرمّاح بن عدي الذي أنشد قصيدة في مدح الحسين، وحاول الحرّ منع هؤلاء الرجال الأربعة من الالتحاق بالحسين، ولكن عندما أظهر الحسين نيته بالقتال من أجل هؤلاء الرجال وحقهم في الالتحاق به، كف الحرّ عن ذلك (٢).

ص: ٢٤٣

١- العذيب بالتصغير وادي بني تميم، وهو حد السواد - أي العراق - وكانت فيه مسلحة للفرس، وبينه وبين القادسية ست أميال، وكانت خيل النعمان ملك الحيرة ترعى فيه، فقبل عذيب الهجانات جمع الهجين بمعنى "ذى الدم الخليط". (المحقق).

٢- «...فلما سمع ذلك منه الحرّ تنحى عنه، وكان يسيّر بأصحابه في ناحيته، وحسين في ناحيته أخرى، حتى انتهوا إلى عذيب الهجانات، وكان بها هجائن النعمان ترعى هنالك، فإذا هم بأربعة نفر قد أقبلوا من الكوفة على رواجلهم، يجنبون فرساً لنافع بن هلال يقال له الكامل، ومعهم دليلهم الطرمّاح بن عدي على فرسه وهو يقول: يا ناقتي لا تدعري من زجري بخير ركبان وخير سفر الماجد الحرّ رحيب الصدر وشمري قبل طلوع الفجر حتى تحلى بكريم النجر أتى به الله لخير أمر ثمت أبقاه بقاء الدهر فلما انتهوا إلى الحسين أنشدوه هذه الأبيات، فقال: أما والله، إنني لأرجو أن يكون خيراً ما أراد الله بنا قتلنا أم ظفرنا. قال: وأقبل إليهم الحرّ بن يزيد، فقال: إن هؤلاء نفر الذين من أهل الكوفة ليسوا ممن أقبل معك، وأنا حابسيهم أو رادهم. فقال له الحسين: لأمنعهم مما أمنع منه نفسي، إنما هؤلاء أنصاري وأعواني، وقد كنت أعطيتني ألاً تعرض لي بشيء حتى يأتيك كتاب من ابن زياد. فقال: أجل لكن لم يأتوا معك. قال: هم أصحابي وهم بمنزله من جاء معي، فإن تمت على ما كان بيني وبينك وإلا ناجزتك. قال: فكف عنهم الحرّ».

يظهر في قسم التاسع، الرمز المكاني والرمز الاجتماعي بوضوح، استمرّ التضادّ المكاني بين الحسين والحُرّ؛ فمن تركيب الجملة الأولى الغامض نوعاً ما «فلما سمع ذلك منه الحُرّ تنحى عنه، وكان يسيّر بأصحابه في ناحيه وحسين في ناحيه أُخرى» يجب أن يُفهم بأنهم كانوا يسيرون بفريقين منفصلين عن بعضهما، وتأكّد هذا التضادّ بمحاولة الحُرّ منع الرجال الأربعة القادمين من الكوفه من الالتحاق بالحسين، ولكن ما زال الحُرّ غير مستعدّ لقتال الحسين.

وقف الرجال الأربعة القادمون من الكوفه - للالتحاق بالحسين - في تضادّ شديد مع أهل الكوفه الذين كانوا قد دعوه ولكنهم خذلوه الآن.

أما تهديد الحسين للحُرّ وأنه سيدافع عن هؤلاء الرجال ولو كلفه ذلك حياته (٩: ٣)، فإنه يوافق كلامه في القسم السادس؛ حيث تعهّد بالوفاء - حتّى مع الموت - لأولئك الذين نصره (٦: ٣).

ويوجد في قصيده الطرمّاح رمز النسب ورمز التقوى، حيث جاء في القصيده أنّ الحسين من نسبٍ شريف، وفيه كلّ الفضائل التي يقتضيها هذا الأمر، وأنّه أيضاً مبعوث بأمرٍ إلهي (٢:٩).

## القسم العاشر

### إشاره

سأل الحسين الرجال الأربعة حول أوضاع الكوفه، فأخبروه أنّ أشرافها تمت رشوتهم والتحقوا بابن زياد، وأمّا سائر الناس فعَمَّا قريب سيصنعون مثل ذلك، وأمّا رسول الحسين قيس بن مسهر الصيداوي فقتله ابن زياد، فبكى الحسين عند سماعه هذا، وتلا آية من القرآن تتحدّث عن موت المؤمنين، ثم دعا الله وسأله أن يرزقهم جميعاً الجنّة (١).

مرّة أخرى يأتي رمز السلطه ورمز التقوى في هذا القسم الأكثر بروزاً بين الرموز الأخرى، في رمز السلطه يظهر غدر أشراف الكوفه، وتقلّب عوامها مقابل الولاء التام لرسول الحسين قيس بن مسهر، والتضادّ نفسه يبقى بين ولاء أولئك الرجال الأربعة القادمين من الكوفه، وبين سائر أهلها الذين بقوا فيها، كما في

ص: ٢٤٥

١- «ثمّ قال لهم الحسين: أخبروني خبر الناس وراءكم. فقال له مجمع بن عبد الله العائذي - وهو أحد نفر الأربعة الذين جاؤوه -: أمّا أشراف الناس، فقد أعظمت رشوتهم ومثلت غرائزهم، يستمال ودّهم ويستخلص به نصيحتهم، فهم ألّب واحد عليك، وأمّا سائر الناس بعد، فإنّ أفئدتهم تهوى إليك وسيوفهم غداً مشهوره عليك. قال: أخبروني فهل لكم برسولي إليكم؟ قالوا: من هو؟ قال: قيس بن مسهر الصيداوي. فقالوا: نعم، أخذه الحصين بن تميم، فبعث به إلى ابن زياد، فأمره ابن زياد أن يلعنك ويلعن أباك، فصلى عليك وعلى أبيك، ولعن ابن زياد وأباه، ودعا إلى نصرتك وأخبرهم بقدمك، فأمر به ابن زياد فألقى من طمار القصر. فترقرقت عينا حسين (عليه السلام)، ولم يملك دمعه، ثمّ قال: «من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبّه ومنهم من ينتظر وما يدلوأ تبديلاً». اللهم اجعل لنا ولهم الجنّة نزلاً، واجمع بيننا وبينهم في مستقرّ من رحمتك وרגائب مذخور ثوابك».

كلمات الحسين هذه: «أخبروني خبر الناس وراءكم» (١٠: ١) هنا يتحوّل رمز المكان إلى رمز السلطه:

ترك أهل الكوفه وراءهم (رمز المكان) - الالتحاق بالحسين (رمز السلطه)

التحوّل بين رمز السلطه ورمز التقوى يظهر فى ذلك المشهد، عندما حاول ابن زياد أن يجعل قيساً يلعن الحسين وأباه، ليسلم من القتل (١٠: ٢)، فقد فعل قيس عكس ذلك، حيث صلّى على الحسين وأبيه، ولعن ابن زياد وأباه. وهكذا:

بيان الولاء للشخص (رمز السلطه) - الصلاة على ذلك الشخص (رمز التقوى)

وهناك تحوّل مشابه جاء فى القياس المتضمّن فى الآيه التى تلاها الحسين ودعائه بعدها، فقد تلا الحسين جزءاً من (الآيه ٢٣) من سوره الأحزاب، وسياق هذه السوره يشير إلى معركة الخندق أو (الأحزاب)، عندما هاجم الكفار النبى وأصحابه فى المدينه (١). تمام الآيه وبدايه الآيه التى تليها كما يلى: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَن يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا\*» «لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ» (٢).

استشهد الحسين بجزء من هذه الآيه، وسياق الآيه يميّز المؤمنين الخالص من المنافقين الذين أعلنوا إسلامهم أمام النبى وخذلوه عند الشده، وهذا تطبيق لجزء من القرآن - والذى يشير فى الأصل إلى النبى محمد - على الحسين، وهو شبيه لما ورد فى القسم ٦: ٤.

ص: ٢٤٦

- 
- ١- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آى القرآن: مجلد ١١، جزء ٢١، ص ١٥٢-١٥٣، (القرآن: ٣٣ [الأحزاب]: آيه ٩).
  - ٢- القرآن الكريم، سوره الأحزاب: آيه ٢٣-٢٤.



الولاء ل- محمّد = الولاء ل- الحسين (رمز السلطه) - الولاء لله (رمز التقوى)

(العلاقه المجازيّه فى رمز النسب)

والولاء لله بدوره يقود إلى الجنّه.

الشيء الأخير الذى أوّد الإشاره إليه هو بكاء الحسين على رسوله الذى قُتل، وهكذا ينتهى هذا الخبر الطويل، الذى أسميته (النصّ المعتمد)، بذرف الحسين للماء (الدموع) تماماً كما بدأ بجلب الماء وإعطائه للآخرين، وسأعود إلى رمزيّه الماء فى موضع آخر.

### خواص بنيويّه بارزه فى (النصّ المعتمد)

فى البحث السابق (1) أوردت المتضادات والتحوّلات بين الرموز التى جاءت فى كلّ أقسام (النصّ المعتمد)، وفى هذا البحث أوّد أن أنظر بشكل كلى إلى (النصّ المعتمد) من زاويه أهمّ الرموز المستخدمه فيه.

أربعة رموز بارزه تكررّت كثيراً واستُخدمت أكثر من غيرها، وهى: رمز المكان، رمز السلطه، رمز التقوى، ورمز النسب. بالرغم من غلبه رمز المكان فى النصّ، إلّا أنّه من الواضح أنّ الرموز الثلاثه الأخرى ذات أهميه بالغه أيضاً، فإنّ دور رمز المكان - وكذلك الرموز الأخرى التى لم تُذكر هنا - بصوره أساسيه هو التشديد على الرساله التى يحاول النصّ إظهارها من خلال الرموز الثلاثه

ص: ٢٤٧

١- ويقصد به بحث تحليل النصّ المعتمد، ويأتى بحسب تقسيم الكتاب البحث الثانى من الفصل الرابع. (المحقق).

الأساسية. إن رمز المكان رمز مساعد، وهذا يعني أن الأمور المكائيه ليست حاسمة

في المسائل المطروحة في النص، ولكنها توجه الروايه لتواصل مسيرها، وتجلب الأنظار نحو الأحداث المهمه، والعملية والقيم من خلال التحويلات، وبنحو أساسى التحويلات بين هذا الرمز ورمز السلطه والرمز الاجتماعى، فقد استخدمت بهذه الصورة فى القسم الأول والثانى والثالث (راجع تحليل هذه الأقسام فيما تقدم) فى المخطوط ٣: ٤.

تم تلخيص الحركات الواردة فى الأقسام السابقه على حدٍ سواء مع الخيارات التى عرضها الحسين لأهل الكوفه، من القسم الرابع إلى العاشر، وأصبح واضحاً أن أياً من خيارات الحسين لم يتحقق، فقد أراد الحزب أن يأخذ الحسين إلى الكوفه أسيراً وليس إماماً، وعندما امتنع الحسين بدأت المفاوضات على حل وسط بين الطرفين، ليأخذ الفريقان طريقاً ثالثاً لا يؤدى بهما إلى الكوفه، ولا يعود بهما ثانية إلى الحجاز.

يبين النص بصراحه أن الفريقين لم يسيرا على أنهما جماعه متحده، وإنما فريقان منفصلان (ومتخاصمان) (٩: ١). فى القسم العاشر يُستخدم رمز المكان ليؤكد انشقاق الرجال الأربعة الذين التحقوا بالحسين عن أهل الكوفه (١٠: ١).

فى مكانين يتحول رمز المكان مباشرة إلى رمز التقوى، فى القسم الرابع، البنيه فى كلام الحسين تربط حضوره برضا الله بصوره مباشره (٤: ٢)، وفى القسم السابع طلب الحسين للحق ورغبته فى ترك برم الحياه تحت حكم الظلمه يجعله يتوق للقاء الله.

مهما يكن فإنه من خلال رمز السلطه ورمز التقوى ورمز النسب يتم تبليغ الرساله، ويتضح أن هذه الرموز هى الأكثر أهميه فى النص، وفى ثنايا النص كله يقوم الحسين بكل ما فى وسعه لإقناع أهل الكوفه أن قرابته من محمد تستلزم سلطته السياسيه عليهم، وأن الولاء السياسى للحسين هو أمر أساسى للمؤمن مثل الولاء

لمحمّد، وجاء هذا بشكلٍ صريحٍ جدّاً في الخطبه الوارده في القسم ٤: ٢؛ حيث إنّ الحسين - كواحدٍ من (أهل البيت) - له الحقّ في الحكم، وإنّ الإقرار بهذا من أفعال التقوى، وتأتى عبارته أُخرى مشابهه لهذه في القسم ٣-٤: ٤، ولكن بكلمات مختلفه.

وفي هذا القسم تأتى العلاقه بين الرموز مدعومه باستشهاد من القرآن، ومن خلال التضمين في المعنى تتكوّن نفس العلاقه بين رمز النسب ورمز السلطه ورمز التقوى في القسم ١٠: ٢. وهنا أيضاً يتمّ الاستشهاد بنصّ من القرآن.

الحجّه التي يلقبها الحسين حسب النصّ هي نوع من القياس يحوّل المجاز إلى كناية، أى يجعل العلاقه الاعتباريه (تبدو اعتباريه للشخص الغريب على الأقل) بين الحسين (الولاء السياسى) والتقوى تبدو طبيعته تماماً (والتي هي بطبيعته الحال للحسين وأصحابه)، وتتكوّن هذه العلاقه من خلال قرابته من النبى محمّد.

كما رأينا سابقاً، يعتبر المسلمون في زمن الطبرى أنّ الولاء السياسى عند الجيل الأوّل من المسلمين تجاه شخص النبى هو واحد من أفعال التقوى الأساسيه، فأولئك الذين رفضوه كفائد سياسى وروحى لم يكونوا مسلمين حقّاً، وأولئك الذين رضوا بألسنتهم فقط وُصفوا بأنهم منافقون. هناك إشارتان قرآنيتان في (النصّ المعتمد) (الآيه ١٠ من سوره الفتح في القسم ٦: ٤، والآيه ٢٣ من سوره الأحزاب في ١٠: ٢) تلمحان إلى هذه الفكره، بأنّ علاقه:

الولاء لمحمّد (رمز السلطه) = الولاء لله (رمز التقوى)

معروفه وواضحه تماماً عند جميع المسلمين، ولكن مشكله الحسين هي: إنّ هذه العلاقه لم يتمّ عزوها إليه طبيعياً من قِبَل جميع (أو أغلب) المسلمين، ويرى الحسين أنّ الولاء الذى يُمنح لمحمّد ينبغى أن يُمنح له هو أيضاً؛ حيث إنّ الرجل الأقرب نَسَباً لمحمّد. وبالنتيجه يحاول بيان هذا القياس الثلاثى:

ولاء أهل الكوفة: سلطه الحسين: : الحسين سبطاً: محمّد جدّاً

رمز السلطه رمز النسب

نبوّه محمّد: جيروت الله

رمز التقوى

وهذا يعنى أنّ ولاء أهل الكوفة لسلطه الحسين هي كعلاقه النسب بين الحسين ومحمّد، والتي هي كنبوّه محمّد بالنسبه لجيروت الله.

وبعباره أخرى: من حيث إنّ محمّداً قد تسلّم سلطته من خلال علاقته مع الله، فإنّ الحسين قد تسلّم سلطته على أهل الكوفة من خلال علاقته مع محمّد. ومهما يكن فإنّه في الخطب الوارده في (النصّ المعتمد) لا يشير الحسين كثيراً إلى سلطته على أنّها سلطه أهل البيت جميعاً، والذي هو على رأسهم الآن (٤: ٢، ٦: ٣).

وهذه المعادله يمكن تبسيطها كالتالي:

ولاء أهل الكوفة: سلطه أهل البيت: : ولاء أهل البيت: جيروت الله

هنا تظهر أهّميه التحوّل بين المجاز والكنايه بصوره واضحه، حيث يمكن كتابه القياس نفسه بالطريقه التاليه:

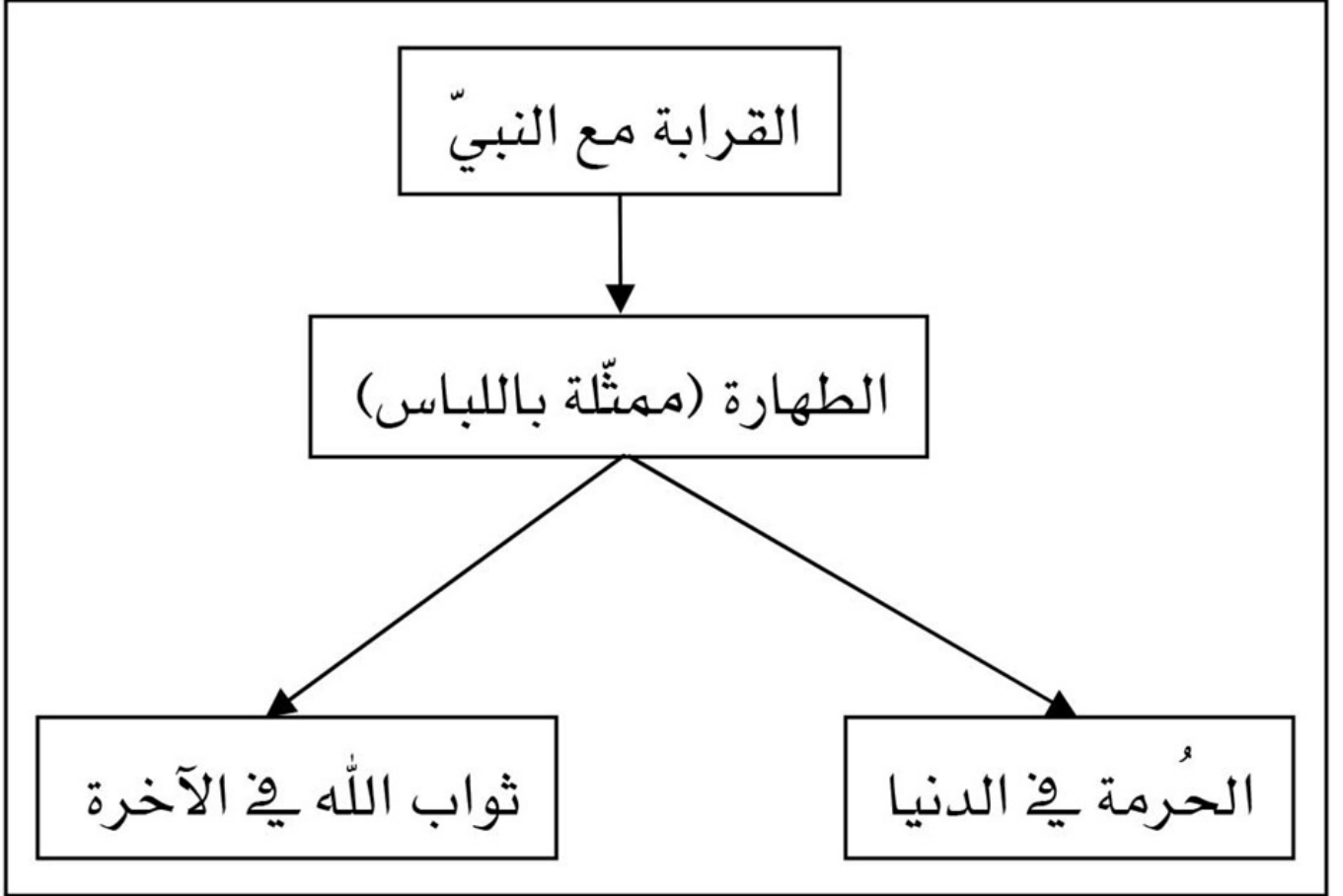
ولاء أهل الكوفة: ولاء أهل البيت: : سلطه أهل البيت: جيروت الله

في المثال الأوّل الكنايه هي العلاقه السياسيّه بين أهل الكوفه وأهل البيت من جهه، وبين أهل البيت وبين الله من الجهه الأخرى، حيث - مجازاً - يرتبط الولاء السياسي لأهل الكوفه تجاه أهل البيت بتقوى أهل البيت في الطاعه التامه لله، والسلطه السياسيّه لأهل البيت ترتبط مع الجيروت الإلهي.

ص: ٢٥٠

في المعادله الثانيه لهذا القياس، ابتدعت (أصناف) أو (رموز) جديده، وحدث تحوّل بين الكنايه والمجاز، وبتعبيرٍ آخر: العلاقه الكناييه ضمن رمز السلطه ورمز التقوى على التوالي في نفس الوقت تُظهر التطابق بين السلطه الإلهيّه والسلطه السياسيّه من جهه، وبين تسليم الإنسان لله وولاء المحكوم للحاكم من جهه أُخرى. (أنظر: المخطّط ٤: ٦).

المخطّط ٤: ٦، التحوّل بين المجاز والكنايه]



تأثير هذا القياس يتقوى بعود الله بالثواب لأولئك الذين يقرون بالعلاقه الوارده فيه، ووعيده بالعقاب لأولئك الذين ينكرونها.

في الخطبه الثانيه الوارده في (النصّ المعتمد) يعدّ الحسين صراحهً برضا الله عن أهل الكوفه إنّ هم رضوا به (بالحسين) (٤: ٢)، وفي أماكن أُخرى يشير إلى عقوبه الله - على سبيل المثال - عند توسيع الوصيّه بالولاء لمحتمّد لتشمل جميع أهل البيت، وخصوصاً الحسين نفسه، فإنّ الثواب والعقاب الإلهيين الذين وعد الله بهما في القرآن يمكن أن ينطبقا على معاصريه (كما جاء في القسم ٣-٤: ٦، وبالخصوص في الآيه التي استشهد بها من القرآن).

وخلصه لذلك: فإنّ العلاقه بين رمز السلطه ورمز النسب ورمز التقوى الوارده في (النصّ المعتمد) تُظهر أنّ رمز التقوى له الأسبقية على الرمزين الآخرين؛

فوجه النظر السياسيّ لشخصٍ ما تحدّد علاقته ذلك الشخص مع الله - وهي العلاقة الأكثر أهمّيه لأيّ إنسانٍ كان، وفي هذا الخصوص هناك اثنان من المتضادات

الواضحه في هذا النصّ: ثواب الله (العقابه)/عقاب الله و الإسلام / الكفر

في هذين المتضادّين تضادّ (الثواب/العقاب) يجب أن يُرى بأنّه أقوى من تضادّ (الإسلام / الكفر)؛ حيث إنّ الأوّل يخصّ الحياه الأبدية، بينما الآخر يتعلّق بالحياه على الأرض، وهي محدوده الأمد(1). وطالما يعيش الإنسان في هذه الدنيا، فمن المحتمل أنّه يغيّر مجرى حياته، إمّا نحو الأفضل ويصبح مسلماً صالحاً، وإمّا ينحرف ويرتدّ عن الطريق القويم، ولكن بعد الموت ليس هناك من رجعه، فما عمله المرء فقد عمله، وسيلقى هناك عواقب حياته الدنيويّه.

من المهمّ ملاحظه أنّ مفهوم الكفر - على أيّه حالٍ - لا يوجد فعلاً في هذا النصّ، مع أنّ الحسين - كما في الروايه في القسم (٦: ٢) - يتقرّب كثيراً من هذه المسأله، إلّا أنّه لم يتهم أبداً بنى أمّيه أو أهل الكوفه بالكفر فعلاً، بل بالعكس، فقد أدّى الصلاه معهم (٣: ٣؛ ٤: ١)، وهذا الفعل يبيّن أنّهم من دينٍ واحد وأمّه واحده، وبدلاً

ص: ٢٥٢

١- مسأله الخلود في جهنّم أو النار كعقاب قد تناولها علماء الكلام المسلمون بالبحث كثيراً. أنظر: فان أس، تى جى (Van Ess، TG): ج ٤، ص ٥٤٥-٥٤٩. حدّاد وسميث، فهم الموت (Haddad And Smith، Understanding Of Death): ص ٩٣-٩٥. وهذا البحث كلامي، وفكره العقاب غير الدائم في الآخره غير موجوده في هذا النصّ.

من إنكار إيمانهم يُضَمَّنُ الحسينُ في كلامه ما يُشعرُ أنهم منافقون، وهي صفه تُطلق على أولئك الذين يُظهرون الإسلام، ولكنهم منحرفون عن الحقِّ وأقرب إلى الكفر؛ وبهذا

فإنَّ مفهوم النفاق يمكن أن يكون الوسيط بين الإسلام والكفر.

وهناك تضادّ ثالث في رمز التقوى يوجد في النصِّ، وهو:

الرشد/ الانحراف

هذا التضادّ يخصّ المسلمين كأفراد؛ وبذلك فهو أضعف من تضادّ الإسلام/الكفر، وهي تصنيفات يمكن تطبيقها على البشر جميعاً؛ والرشد هو الوضع الصحيح للمؤمن، بينما الانحراف يعادل النفاق، وبين قطبي هذا التضادّ من الممكن الدخول في وضع وسيط: وهو الهدى الذي يقود من الانحراف إلى الرشد، ومن ثمَّ إلى الإسلام (الإيمان)، وفي النهاية إلى ثواب الله، كما هو مذكور أعلاه.

هناك أيضاً فَرْقٌ بين التضادّ الأوّل (ثواب الله / عقاب الله) والذي يتعلّق بالآخرة، والمتضادّات التالية التي تخصّ الحياه على الأرض، وهكذا فإنَّ هناك تضادّ رابع ضمن رمز التقوى:

الدنيا / الآخرة والذي يقابل التضادّ التالي: الحياه المادّيّه / الموت المادّي

يمكن رسم هذه المتضادّات المذكوره أعلاه كما في الجدول (٣:٤)، حيث وُضعت المتضادّات الثلاثه الأولى على المحور العمودي، بينما الرابع على المحور الأفقي - (الشكل ٣:٤) أحادي الجبهه، ليبيّن الجزء الرئيسي للبنية الأساسيّه في علم الكلام الإسلامي، والذي لم يكن في النصِّ الذي قمنا بتحليله هنا وحسب، بل يعمل كقطبٍ

ص: ٢٥٣

أساسى فى رساله القرآن، ومن تَمَّ فى معظم الفكر الكلامى والتارىخى للإسلام(1).

الجدول ٤: ٣، المتضادات الأساسيه فى رمز التقوى

الآخره

الموت

المادى

الدنيا

الحياه الماديه

ثواب الله (الجنه)

الإسلام

الرشد

الهدى

الانحراف

النفاق

الكفر

عقاب الله

ملاحظه: الحقل المظلل يشير إلى الحياه بعد الموت

ص: ٢٥٤

١- لا- أدعى أن هذه صورته كامله عن البنيه الإسلاميه الأساسيه، فمن الممكن دراستها بالتفصيل أكثر وأكثر. وتصنيفات أخرى - كالضلاله القرآنيه مثلاً - ربما يمكن إدخالها ضمن البنيه العامه، فهذا الاصطلاح يختلف عن "الانحراف" المستعمل فى المخطوط، من حيث إن الضلاله تُستعمل كنيقوض للهدايه، وبهذا تكون قريبه أو حتى مرادفه للكفر فى القرآن وعلم التفسير. (تورونتو، ضال Astray، Toronto). بينما مصطلح "الانحراف" هو من استنتاجى الشخصى، من خلال أوصاف أعداء الحسين من المسلمين حسب ما ورد فى "النص المعتمد". زياده على ذلك أن المصطلحات فى هذا النموذج يمكن أن تحل محل مصطلحات أخرى.



فى اصطلاحات (لىفى شتراوس) ستكون هذه البنية الأساسيه هى (قلب المحرّك) الإسلامى (١)، وليس من المفاجأه - بطبيعته الحال - أن تصوغ هذه البنية أحداث كربلاء كما جاءت فى تاريخ الطبرى مكتسبه المقام اللاهوتى ومنزله مؤلفها، والمسأله هى أنه طبقاً للنص المعتمد، يملأ الحسين المصطلحات لمتضادات (هذه الدنيا) (وهى المصطلحات الوارده فى الحقول غير المظللّه فى يسار الجدول ٤: ٣)، ووساطاتها مع المضمون السياسى الخاص؛ ولذا تأتى هذه المتضادات فى رسائل الحسين متمثله مع مفاهيم متعارضه ضمن رموز مختلفه، أهم تعارض سياسى والذى - كما سأناقشه عمّا قريب - يتطابق مع التعارض الثالث فى الجدول (٤: ٣)، أى:

الرشد / الانحراف (رمز التقوى)

هو: الوفاء بالعهد مع الحسين / نقض عهد الحسين (رمز السلطه)

الوضع الوسط بين هذه الأقطاب المتعارضه هو الموقف الثالث تجاه الحسين، والذى ورد فى النص: وهو التردد والشك عند الحرّ (٢)؛ ولهذا هناك علاقه مجازيه بين المصطلحات المحوريّه فى المتضادات، حيث إنّ الرشد: الانحراف: : الوفاء بعهد الحسين: نقض عهد الحسين ولكن ليس هناك علاقه مباشره بين المصطلحات الوسيطه (الهدى)

ص: ٢٥٥

١- أنظر: لىفى شتراوس، النىء والمطبوخ: ص ١٩٩.

٢- لم يدخل الحرّ أبداً فى عهد مع الحسين، ولذلك لم يكن لديه شىء لينقضه، فلو كان ينبغى إدخاله فى هذه القافله من المتضادات والوساطه - والذى أعتقد أنه كذلك - عندها ربّما سيكون التعارض واضحاً بصورة أفضل فى هذه المصطلحات: فى عنقه بيعه / ليس فى عنقه بيعه وهذا - على أيّه حال - لم يكن يبين بوضوح رساله الغدر، والتى كانت مهمّه جدّاً فى "النص المعتمد"، ومناقشه موقف الحرّ ستتطوّر شيئاً فشيئاً فى القسم التالى.

و((الازدواجيه (أو التآرجح في الموقف) تجاه الحسين)). وحيث إنَّ الأولى تتعلَّق بعملية الوحي (من خلال الحسين في هذه الحال)، فإنَّ الثانيه تتحدَّث عن موقف أفراد مسلمين تجاه هذا الوحي.

هذا التضاؤ في الرمز السياسى مشتقَّ من تضاؤ أقوى في رمز التقوى، كما كنت قد بيّنت ذلك في تحليل القسم السادس سابقاً:

الوفاء بعهد الله / نقض عهد الله (رمز التقوى)

وهنا مفهوم الوسط هو نفسه في الجدول (٣:٤)، أى (النفاق).

في الجدول (٤:٤)، تمَّ عرض المضمون الدِّينى - السياسى للبيه الموجوده في (النصَّ المعتمد).

الجدول (٤:٤) المتضادات الأساسيه في رمز التقوى ورمز السلطه

الآخره

الموت المادى

الدنيا

الحياه الماديه

ثواب الله (الجته)

الوفاء بعهد الله

الوفاء بعهد الحسين الهدى

نقض عهد الحسين

النفاق

نقض عهد الله

عقاب الله

ملاحظه: الحقل المظلل يشير إلى الحياه بعد الموت

إلى هنا أكون قد ناقشت كلمات الحسين في (النصَّ المعتمد)، وفيما يلى، سأقوم

ص: ٢٥٦

بتحليل ثلاثه من الأعمال التي قام بها حسب ما جاء في النص نفسه، تلك الأعمال التي تكمل الكلمات، وتدعم الرساله التي يريد إيصالها إلى أهل الكوفه، وبطبيعته الحال من المستحيل فصل الأعمال كلياً عن الكلمات، ولذلك سيكون على أن أعود إلى أقواله أيضاً، ولكن التركيز في الصفحات التاليه سيكون «ما فعله أكثر ممّا قاله».

فعله الأول الذي سنقوم بتحليله هو جوده بالماء (كما جاء في القسم الأول)، وفعله الثاني هو ارتداؤه اللباس الخاص عند مخاطبته أهل الكوفه (في القسم الثالث)، وفعله الثالث هو إمامته للفريقين الخصمين في الصلاه (في القسم الثالث كذلك).

في القسم الأول، تقول الروايه: إنّ الحسين قدّم الماء لجنود العدو العطاشي، وأرشد الجاهل على بن الطعان كيف يشرب الماء من القربه (١: ٥). الماء في العريته وفي الثقافه الإسلاميه - الأوسع نطاقاً - له دلالة على الحياه الماديّه والثواب الإلهي في الآخره، بينما انعدام الماء والحزّ والعطش هي نقيض ذلك، وهناك أوصاف كثيره للجنّه والنار في القرآن والحديث هي أمثله على ذلك (١).

ص: ٢٥٧

١- لمراجعته أوصاف الجنّه والنار في الفكر التقليدي للمسلمين يرجى مطالعته: حدّاد وسميث، فهم الموت (، Haddad And Smith Understanding Of Death): ص ٨٤-٩٠. الماء والخصب المرتبط به هو أيضاً رمز فارسي للملكيه. في الأجزاء الأولى من تاريخ الطبري والذي يتعامل فيها مع تاريخ الساسانيين، يروي الطبري كيف أنّ حكم الملك الصالح يجلب الماء للأهوار والسواقي، وكيف يصير الماء غزيراً، وربّما يكون في هذا أيضاً نتائج لصوره الحسين كقائد سياسي كما أشارت إلى ذلك أُلريكا مارتنسون (Ulrika Mårtensson). راجع: مارتنسون، العهد الجديد الحقيقي ( True New Testament): ص ١٠٠-١٠٢. مارتنسون، النصّ (Discourse): ص ٣٢٦-٣٢٧. وكذلك: الهبري، إعاده التأويل (El-Hibri, Reinterpreting): ص ٩١-٩٣. لمطالعه نفس الموضوع في أجزاء أُخرى من تاريخ الطبري.

ولو كانت هذه الحادثة قد دُوِّنت على انفراد، لربّما لم يكن لها معنى أكثر من أن تُظهِر أنّ الحسين أدرك الحاجه الجسدِيه لأولئك الرجال العطاشى فى جيش الحُرّ فحسب، إنّما ذلك الفعل نفسه لم يكن الحسين قد أظهر من خلاله مشاعره النبيله فقط، بل أظهر كذلك أنّه لم يكن يريد القتال.

فى جميع القصّه يكون للماء - باعتباره رمزاً للحياه - كلّ تلك الأهميه، بحيث صار من الصعب التصديق أنّ له دلالة مختلفه فى هذا القسم؛ لأنّه يحتل تلك المكانه البارزه (1)، ولهذا السبب أرى أنّ مشهد الحسين وهو يسقى الماء للرجال العطاشى والدوابّ هو شىء رمزى - ضمن الرمز الاقتصادى - يرمز إلى قدرته الكامنه كسبيل للهدايه والحياه الأبدِيه من الله للبشر.

هذا التأويل تدعمه بشدّه حقيقه أنّ سقايه الماء المذكوره هنا تتلاءم بنويّاً مع عدد من الشواهد خلال (النصّ المعتمد) من أوّله إلى آخره، عندما يقدّم الحسين أفضلًا مختلفه كثيره، والتي تفضى إلى الحياه الأبدِيه، فى القسم (٣: ٢)، يقدّم الحسين وُجودَهُ (رمز المكان)، والذى يعنى الإمامه، وبضمنها الوحده والهدايه لأهل الكوفه فيما لو كانوا موالين له، وفى الحال نفسه - فى مقابل ولائهم له - يعِد بالرشد وولاء أهل بيته ونفسه كنموذج ينبغى أتباعه (٥: ٣).

وخلاصه القول: عندما يقدّم الحسين الماء يقدّم معه الإرشاد والهدايه حول كيفيه الاستفادة منه، وهذا يقود إلى الحياه الماديّه، وبصوره مشابيه عندما يقدّم نفسه

ص: ٢٥٨

١- سأناقش عمّا قريب رمز الماء خلال القصّه كلّها.

كإمامٍ ومثالٍ يُحتذى، فهذا يعني أيضاً الهدايه، الوحده، الرشده(١)... إلى آخره، وهذا يعني الحياه فى الآخره.

فى الرمز الاقتصادى يكون التضادّ المقابل لتقديم الحسين للماء هو - بطبيعته الحال - فقدان الماء عند أهل الكوفه، كما ورد فى القسم الأول، المتلازم مع الحرّ والعطش، و(بالاستنتاج) الموت الجسدى فى النهايه.

فى رمز المكان، يتطابق هذا مع غياب الحسين، وفى رمز السلطه ورمز التقوى يتطابق مع انعدام الإمامه، وبالاستنتاج إلى الفرقه والانحراف عن الحقّ، والذى يؤدى فى النهايه إلى غضب الله وعقابه.

يُظهر مشهد الحسين وهو يسقى الماء لأهل الكوفه العطاشى أنّ الحسين فى موضع اقتدارٍ كبير، وأهميه ذلك الواضحه جدّاً هى أنّه يبيّن رغبه الحسين فى حفظ الحياه المادّيه لإخوانه فى الدّين، ولكنّه أيضاً كناهيه عن الهدايه إلى الحياه الأبديّه الحقيقته والتى كان الحسين قادراً على تقديمها لهم، وهنا يأتى القياس التالى (أنظر أيضاً: الجدول ٤: ٥):

الفعل الآخر المثير للجدل الذى ينبغى تحليله، هو ارتداء الحسين للإزار والرداء والنعلين أثناء خطبته الأولى، والصلاه التى تلتها (٣: ١). فى التحليل الذى جاء فى القسم الثالث فيما سبق، لقد افترضتُ أنّ هذا اللباس يحمل رساله مزدوجه:

تقديم الماء: الحياه المادّيه: : الهدايه: الحياه الأبديّه.

ص: ٢٥٩

---

١- كلمه "الرشد" لها دلالات قويّه على الهدايه، وهكذا ترجمها هاوارد (على سبيل المثال فى: تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٩٦).

الآخره

الموت

المادى

فقدان الماء

الدنيا

الحياه

الماديه

امتلاك الماء

الوفاء بعهد الله

امتلاك الماء

الحسين يعطى الماء

فقدان الماء، العطش

النفاق

نقض عهد الله

عقاب الله

ملاحظه: الحقل المظلل يشير إلى الحياه بعد الموت

أولاً: إنّ الحسين فى إحرام، والذى يمكن الاستنتاج منه أنه لا عنف ولا انتهاك للحرمان من جهه.

ومن جهه أخرى: إنه يستبق الموت ومواراته الثرى كشهيد.

والفكره الأساسيه فى هذين المفهومين هى أنّ الشخص الذى يرتدى هذا اللباس إنّما يفعل ذلك كعلامه على الطهاره الروحيه، تلك الطهاره

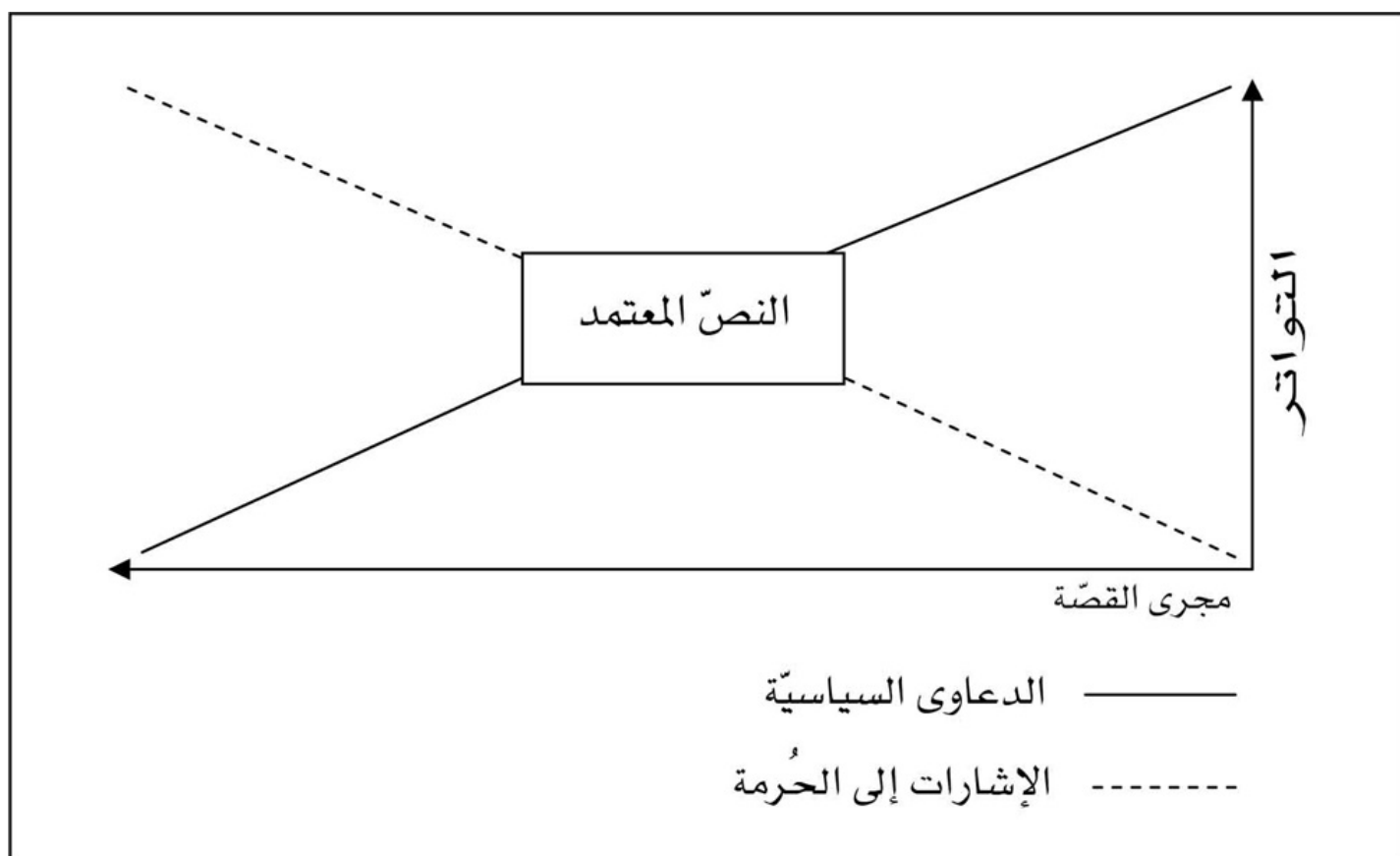
التي تجعله

ص: ٢٦٠

والشيء الذي يجلب الانتباه في هذا النص هو أن الحسين كان مرتدياً هذا اللباس في غير محلّه المتعارف عليه في الحج أو - أقلّ تعارفاً نوعاً ما - في المعركة، وارتداؤه هذا اللباس يبيّن اعتقاده أنّ هناك استمراراً بين الحياه والموت؛ إن كان حيّاً أو ميتاً فهو قريب من الله، وهكذا - في معنّى ما - أن التضادّ على المحور الأفقى في المخطّطات المدرجه ليس حقيقيّاً بالنسبه إليه، فقربه من الله يجعله منيعاً لا تُنتهك حرمة حيّاً، ويفتح الطريق له إلى الجنّه ميتاً.

وكما أوردتُ أعلاه، فقد تبين في عدّه أماكن أنّ علاقته الحسين مع الله هي فعلٌ ناتجٌ من علاقته النسبيّه مع النبيّ، وسيأتى بيان أهمّيه لباس الحسين في المخطّط (٤: ٧).

المخطّط ٤: ٧. أهمّيه لباس الحسين (في القسم الثالث)



ص: ٢٦١

١- الإحرام: هو حاله من القدسيّه أوسع من الطهاره، ولكنّه يتضمّن الطهاره. للمطالعه حول مفهوم الإحرام راجع: ونسيّتك، الإحرام. ونسنك وجومبير، الإحرام. وحول فكره طهاره الشهيد راجع: غروتر، مراسيم تشييع الجنائز: ج ١، ص ١٦١-١٦٢. كولبيرغ، الشهيد: ص ٢٠٤.

بالإضافة لذلك - وحيث إنّ الحسين يعطى الحجج في خطبه - فإنّ التحوّل بين رمز التقوى ورمز النسب يسبّب التحوّل إلى رمز السلطه؛ فبسبب قدسيه الحسين يجب أن يُعطى السلطه السياسيّه، وهنا يكون الولاء له من أفعال التقوى.

على أيّه حال، إنّ كان أهل الكوفه قد تركوا الوفاء بعهدهم وانتهى الأمر إلى مقتل الحسين، فلم يكن هذا شيئاً يخاف منه الحسين، فإنّه سيموت شهيداً ويذهب للقاء الله.

في الفكر اللاهوتي الإسلامي، تكون العلاقات بين مفاهيم الحياه، الموت، الدنيا، والآخره متشابهه بإحكام، يبدأ (حدّاد وسميث) بحثاً حول هذه المسأله بالقول: «في القرآن تأتي (الدنيا) و(الآخره) بمعنى: (الآن) و(فيما بعد)، وفي تجانبهما المعنوي على وجه التخصيص بالسلبى والإيجابى»<sup>(١)</sup>.

الحياه في هذه الدنيا قد خلقها الله للجنس البشرى؛ ليحيا ويتمّع فيها، ولهذا فهي مقدّسه وطيبه وممتعه؛ وعلى هذا فمن واجب الإنسان أن يُظهر شكره لله وينفّذ إرادته، وبالخصوص فإنّ سلب أرواح الناس غير جائز إلّا في حالاتٍ خاصّه<sup>(٢)</sup>، في هذا المعنى تكون الحياه الدنيا إيجابيه، ولكن عند مقارنتها بالآخره تصحّح الدنيا مفهوماً معنوياً، حيث بمقارنتها مع الآخره تكون سلبيه نسبياً، وعندما يعطى الإنسان جلّ اهتمامه لهذه الدنيا وينسى الآخره سيفقد التبحّر فيما هو مهمّ حقّاً وسينال عقاب الله، وفي هذا الخصوص فإنّ الدنيا هي الميدان الذي يمتحن الله فيه

ص: ٢٤٢

---

١- حدّاد وسميث، فهم الموت: ص ٦. قد اعتمدتُ في البحث الآتي عن الحياه والموت على هذا الكتاب بصوره أساسيه، وكذلك على كتاب: أرنالديز، الحياه (Arnaldez، Hayat)، وكتاب: نتون، الحياه (Netton، Life).

٢- راجع على سبيل المثال: القرآن، سوره الإسراء: آيه ٣٣.



البشر ويهديهم. وطالما يعيش الإنسان في هذه الدنيا، فهناك احتمال التغيّر في سيره حياته، ولكن بعد الموت ليس هناك من شيء يمكنه تحسين سجل المرء أمام الله، «فالدنيا بذاتها لا يمكن ردها - وثواب الآخرة لأولئك الذين لا يغفلون عن واجباتهم في هذه الدنيا - ولكن بصيره المرء يجب أن تتركز على ما سيأتي» (١).

في أحد الأمثلة القرآنية، تُشَبَّه الحياه في الدنيا بالمطر الذي ينعش الأرض، ولكن عندما يظنّ الناس أنّ الأرض وما تعطي تحت إرادتهم وفي أيديهم، سيدمر الله كلّ ما ينبت فيها (القرآن، سوره يونس، الآية ٢٤) (٢). فالحياه في هذه الدنيا سريعه الزوال، ومن ينأى عن الصواب ويلهث وراء ملذّات الدنيا الزائلة، ستؤول حياته إلى الموت الذي لا ينتظره فيه سوى العذاب الأليم في نار جهنّم، وأمّا بالنسبه لمن لا يعبأ بغير الآخرة، فلن يخيفه الموت بشيء؛ حيث إنّ عاقبته ستكون ثواب الله وهي الحياه الحقيقيه.

توضّح هذه فقرات في (النصّ المعتمد) هذه الآراء حول الحياه والموت في الدنيا والآخرة، وأوضح ما يكون ربّما جاء في القسم الثامن حيث يحاول الحُرّ تحذير الحسين من أنّه سيقتل إنّ واصل السير لما أراد، ويجب الحسين أنّه ليس هناك من عارٍ في الموت من أجل الإسلام، ومن الواضح جدّاً أنّ الحُرّ كان رأيه خاطئاً والحسين على صواب.

ويذهب الحسين أبعد من ذلك في خطبته في القسم السابع، حيث يتحدّث عن الدنيا الفاسده وعن رغبته في لقاء الله؛ أي الموت المادّي، وفي هذا السياق يأتي ذكر

ص: ٢٦٣

١- حدّاد وسميث، فهم الموت: ص ٧.

٢- جاءت مناقشه هذا الموضوع في كتاب: أرنالديز، الحياه (Hayat)، وونتون، الحياه (Life).

مفهوم الشهاده على أنه موت المؤمن الحقيقي (١)، إنها ضدّ هذا السياق؛ حيث يجب رؤيه فعل الحسين بإعطاء الماء لجيش الكوفه تماماً كما أن الماء المرسل من الله - حسب المثال القرآني السالف الذكر - يعزّز الحياه الماديّه، فكذلك الماء الذى قدّمه الحسين (لأهل الكوفه)، ومثلها مثل جميع أنواع الحياه على الأرض، فإنّها حياه لن تدوم.

على أيّه حال، إنّ الماء الذى وزّعه الحسين على القوم هو كناية عن الهدايه التى كان سيقدمها لجميع أولئك المخلصين له، تلك الهدايه التى ستجلب الحياه الأبدية (٢).

وبنفس الصوره، فإنّ اللباس الذى كان يرتديه الحسين (فى القسم الثالث) يأخذ جزءاً من أهميته من خلال أفكار الحياه والموت التى ناقشناها فيما سبق؛ فالظاهر روحياً قريب من الله، سواءً كان من الناحيه الماديّه حياً أم ميتاً.

سأتكلّم باختصار فقط عن آخر حدث مهم جاء فى (النصّ المعتمد)، وهو عندما أمّ الحسين أهل الكوفه مع أصحابه فى الصلاه فى ذى حُسم (٣):  
(٣)، إذ لهذا الفعل بعدان:

الأول: بالصلاه معاً، حيث اعترف الفريقان المتخاصمان بأحدهما الآخر بأنهم مسلمون.

ص: ٢٦٤

- ١- فى العاده أنّ كون الشخص الذى يموت مؤمناً لا- يكون شرطاً كافياً لتصنيف هذا الموت بأنه الشهاده، فهناك خصائص أخرى لازمه، كالموت أثناء القتال النظامى من أجل الإسلام. راجع: كولبيرغ، (الشهيد). هذه الشروط لم تُذكر هنا صراحه إلا أنّها قد تكون ذُكرت ضمناً.
- ٢- من الملفت ملاحظه أنّ الآيات التى تأتي مباشرة بعد هذا المثل القرآنى الذى ناقشناه، تذكر مقطوعاً يتحدّث عن الهدايه الإلهيه، والحساب الأخير، والعاقبه النهائيه (القرآن، سوره يونس، آيه ٢٥-٣٠). ولا- يمكننا أن نعلم إن كان الطبرى أو غيره ممّن كتبوا عن أحداث كربلاء هل مرّ ببالهم هذا المقطع عند كتابتهم ذلك؟! ولكنّ العلاقات النبيويه لافتة للنظر.

والثاني: الذي من خلاله اعترف الجميع بالحسين إماماً، ولو بالمعنى المحدود من حيث كونه الأسمى منزلةً من الناحية الروحية، ولهذا يصلح أن يؤمهم في الصلاة، مع أن أهل الكوفة لم يرضوا به قائداً سياسياً. وسأعود لهذا في بحث آخر.

### الوسطية في النصِّ المعتمد

في (النصِّ المرجعي أو المعتمد) إقناع أهل الكوفة بقبوله قائداً سياسياً وروحياً لهم، أي إماماً لهم (الأقسام ٣: ٢؛ ٤: ٢؛ ٤: ٦)، وحيثه الأساسي هي أنه كان أبرز رجلٍ من آل النبي، وأن الولاء للنبي محمد تستوجب الولاء له نفسه، وهذا من أفعال التقوى التي تستوجب رضا الله وثوابه.

كما كنت قد بينت من قبل أن النصِّ يسجل ثلاثة مواقفٍ مختلفه تجاه الحسين أبداها الناس من حوله، أوضحها كان رفض جيش الكوفة له كلياً، وكان هناك أيضاً رد فعلٍ معاكس وهو الولاء الراسخ الذي أظهره أصحابه. والموقف الثالث هو موقف الحرِّ قائد الكتيبة العسكرية لأهل الكوفة، والذي كان متردداً تجاه الحسين.

موقف أهل الكوفة يبدو واضحاً جداً في رمز المكان، حيث ورد في الرواية أنهم سيطروا على موضعٍ مقابل الحسين (١: ٤؛ ٣: ١؛ ٤: ٥؛ ١)، وظهر كذلك من خلال صمتهم بعد خطبه الحسين الأولى (٣: ٢). وبالإضافة لذلك يخبرنا النصُّ أن نظره الحسين تجاه أهل الكوفة بدأت تصبح متشائمة كلما تقدّمت القصّة للأمام.

في الأقسام الأولى يخبرنا النصُّ أن الحسين حاول أن يُظهر نبيته الطيبة تجاههم مع حذره واحترازه، فسقاهم الماء، وارتدى لباساً يُظهر أن نياته كانت سلمية، وكانت خطبته الأولى (٣: ٢) صريحة جداً معهم.

الخطبة الثانية (٤: ٢) كانت أكثر صراحةً من الأولى، وفيها تلميحات إلى أن موقفهم السياسي له أهميته من الناحية الدنيوية.

فى الخطبه الثالثه (القسم السادس)، كان الحسين هجوميًا تمامًا ضدّ بنى أميه، ووصف أهل الكوفه بأنهم أهل غدر على حافه اللعن، وكانت الضربه الأخيره ضدّ آمال الحسين بكسب ثقه أهل الكوفه (فى القسم العاشر) عندما جاء الرجال الأربعه من الكوفه، وأخبروه بغدر الناس هناك. أمّا فى مقابل تقلّب أهل الكوفه كان هناك ثبات أصحاب الحسين الذين كانوا مستعدّين للتضحيه بأرواحهم دفاعاً عنه، وكان هذا واضحاً فى (النصّ المعتمد) فى القسمين السابع والعاشر.

فى القسم السابع أكد أصحاب الحسين أنّهم مستعدّون للموت من أجله (٧:٢)، وفى العاشر برز ولاء سفير الحسين الثانى إلى الكوفه قيس بن مسهر، الذى قدّم حياته من أجل ولائه، فى مقابل أهل الكوفه الذين اشتراهم الوالى.

والموقف الثالث تجاه الحسين كان موقف الحُرّ الذى قد عيّنه رئيس شرطه الكوفه قائداً على طليعه الجيش، وتلقّى أوامر بجلب الحسين إلى الكوفه (٢؛ ٤؛ ٣؛ ٥؛ ٣)، مهما كان فإنّ الحُرّ كان كارهاً لفرض أوامره بالقوّه، واستخدام العنف ضدّ الحسين (٥؛ ٣؛ ٤؛ ٩؛ ٣). وكما قدّمت من قبل فقد كان من الواضح أنّ الحُرّ اتّخذ هذا الموقف بسبب إجلاله لأهل البيت (٥؛ ٢).

نستطيع القول: إنّ الوسطيه بين تضادّين يمكن أن توجد عندما يكون هناك عنصر ثالث بين أقطاب التضادّ، ذلك العنصر الذى يشترك فى الميزات ذات الصله بأقطاب التضادّ؛ والوسطيه التى تسمح بالتحوّل بين المتضادّات تكون إيجابيه، والتى تبقى طرفى المتضادّات منفصلين بصوره تامّه تكون سلبيه (١).

ص: ٢٦٦

١- راجع الصفحات السابقه.

وفى (النصّ المعتمد) - كما أرى - هناك أمثله واضحة على الوسطية، أحدها:

تقديم الحسين للماء (١: ٤؛ ٥)، حيث هناك متضادان: الحسين ليس عطشاناً ومعه الماء، بينما أهل الكوفة عطاشى وليس معهم ماء.

عندما قدّم الحسين الماء لأهل الكوفة، فقد قلّت مؤونته من الماء وازدادت مؤونه أهل الكوفة، وعندها يمكن القول: إنّ أهل الكوفة صار عندهم ماء والحسين ليس معه ماء، وهكذا فإنّ إعطاءه الماء يشارك في خصائص المتضادين كليهما، ويمكن القول بأنّه من أفعال الوساطه، فالغايه بألا يبقى أحد عطشاناً قد تحققت هنا؛ وعليه فالوساطه هنا إيجابيه، وهى ضمن الرمز الاقتصادى.

وكما افترضت فيما سبق، فإنّ الأهميه الحقيقيه لهذه الوساطه توجد فى معناها المجازى والذى يظهر فى رمز التقوى، وفى هذا الرمز يكون إعطاء الحسين للماء صوراً لقدرته على الهدايه من الموت الروحى إلى الحياه الروحيه؛ وفى الاصطلاحات البنيويه، الوصل (التجسير) بين الفئات أو الأصناف، تأتى هذه الوساطه صريحه فى خطب الحسين من القسم الأوّل حتّى السادس.

وفى (النصّ المعتمد) يتوسّط الحسين بين المتضادات على المحور العمودى فى الجدول (٣: ٤)، والجدول (٤: ٤) المتقدمين، وعلى سبيل المثال (الانحراف / الرشد) و(نقض العهد/الوفاء بالعهد).

كان الحسين وسيطاً؛ من حيث إنّه شارك فى خصائص المتضادين كليهما: فقد قام بعملٍ رآه علماء الكلام المسلمون بأنّه مشكلاً جداً؛ حيث إنّهُ حرّض على الثوره،

ولكنّه أيضاً يمتلك علاقته خاصه مع الله بفضل كونه سبط النبى؛ وبهذا فهو يشارك فى الخير والشرّ، وهو أهلٌ لأن يتوسّط بين النقيضين، بالإضافة إلى ذلك يجعل الحسين الانتقال من الفئه السليبيه: (الانحراف، ونقض العهد مع الله، والموت

الروحي، و...) إلى الفئه الإيجابيه ك- (الرشد، الوفاء بالعهد، الحياه الروحيه) أمراً ممكناً من خلال هدايته. وهكذا تظهر وساطته إيجابيه بكلّ وضوح في هذا المجال.

ولكنّ الحسين - كما أرى - مثال نموذجي للوسيط حيث يكون التقسيم الثنائي بين الوساطه الإيجابيه والسلبيه غير قابلٍ للتطبيق، فعند الملاحظه من منظارٍ واحد يكون دور الحسين في الوساطه إيجابياً، أى يجعل الفئات معاً أو يسمح بالانتقال فيما بينها، ومن منظارٍ آخر يكون سلبيّاً حيث يُبقى أقطاب التضاّد منفصله عن بعضها، ولا يأتي الاعتراض بأنّ جلب أقطاب التضاّد معاً بعيد عن شخص الحسين، بل بالعكس، فقد علمنا أنّه أجبر الناس على الاختيار بين الرضا به أو رفضه كإمام ديني وسياسي، وهنا يكون الاختيار بين الحياه الأبدية أو الموت الأبدى، وقد بقي التصنيفان منفصلين عن بعضهما تماماً، إلّا في الحسين نفسه.

### ما وراء (النصّ المعتمد) المواقف تجاه الحسين

#### إشاره

في الأبحاث القادمه أريد أن أترك (النصّ المعتمد) جانباً، وألقى نظره دقيقه على بقيه أحداث كربلاء في ضوء النتائج والتحليلات السابقه (1)، وسأتعقب بُنى الرموز المهمّه للنصّ المعتمد في بقيه القصّه، وأستطيع القول: إنّ بعضها - على الأقلّ - ستتكرّر على نطاقٍ واسع، ومن أجلّ تسهيل البحث عن تلك البنى، سأحرّى النصّ من خلال ثلاث رؤى مختلفه توجد فيه، وهى:

الأولى: المواقف تجاه الحسين لدى الناس من حوله.

الثانيه: صورته الحسين المنقوله في القصّه.

ص: ٢٤٨

---

١- للاطلاع على خلاصه للقصّه، يرجى مراجعه الملحق (١).

مع أنني أدرك أن هناك رؤى أخرى يمكن اختيارها، ولكنني على ثقة أن هذه الثلاث ستفي بالميزات المهمّة للقصة. وتشابك هذه الرؤى ممّا سيؤدي إلى ظهور بعض المكزرات، ولكنني سأحاول أن أجعلها قليلة ومختصرة حدّ الإمكان.

في البحث السابق رأينا أن المواقف تجاه الحسين لدى الناس من حوله ذات موضوع مهمّ في (النصّ المعتمد)، والشيء نفسه يجب أن يُقال حول القصة على نطاقٍ واسع، غير أنه بسبب اختصار (النصّ) فقد ظهرت المواقف ساكنة تماماً: الرفض، والولاء، والريبه، ولكن القصة عندما تُقرأ برمتها يصبح من الواضح أن المشاعر تجاه الحسين تتغيّر مع مرور الوقت.

هنا، يمكن ترتيب خصوم الحسين في فئتين: أولئك الذين دعوه إلى الكوفة وبعد ذلك غدروا به وتركوه بغير عون، بل اصطفوا للقتال ضده؛ و(أعداء الشيعة المعلنين، وموظفي الحكم الأموي ومؤيديه)<sup>(١)</sup>، ومن أوضح الأمثلة على تغيّر المواقف هو المجموعه الأولى، أولئك الذين دعوا الحسين ليأتي إلى الكوفة، ويقودهم في ثوره ضدّ واليها، ولكنهم - وبسبب ضغوط السلطه - نكصوا على أعقابهم تماماً، بل إنّ بعض وجهاء القبائل الذين وقّعوا رسائل الدعوه بأنفسهم

التحقوا بأعداء الحسين فيما بعد<sup>(٢)</sup>.

ص: ٢٦٩

١- أنظر: ولهاوزن، النزاعات الدينيّة السياسيّة (Wellhausen, Religio-Political Factions): ص ١١٤-١١٥.

٢- حول بعض هؤلاء الرجال، راجع ملاحظات هاوارد في ترجمه لتاريخ الطبري: ص ٢٣-٢٦. وحول إعادة بناء التاريخ عن دور أشرف الكوفه في زمن الخليفين الراشدين عمر وعليّ، راجع: هندز، دراسات (Hinds, Studies): ص ١-٢٨.

إِنَّ غَدْرَ هَؤُلَاءِ الْأَشْخَاصِ كَانَ مِنْ أَمْزَجِ التَّحَوُّلَاتِ وَالْمَوَاقِفِ الْمَشِينَةِ بِكُلِّ مَا لِلْكَلِمَةِ مِنْ مَعْنَى، فَقَدْ رَأَيْنَا فِي (النَّصِّ الْمَعْتَمَدِ) كَيْفَ تَبَهَّمَهُمُ الْحُسَيْنَ، وَلَكِنْ فِيمَا قَبْلَ (النَّصِّ) هُنَاكَ تَلْمِيحَاتٌ كَثِيرَةٌ إِلَى عَدَمِ جِدَارِهِ أَهْلَ الْكُوفَةِ بِالثَّقَةِ، وَعَدَمِ إِمْكَانِ الْإِعْتِمَادِ عَلَيْهِمْ، وَقَدْ تَمَّ تَحْذِيرُ الْحُسَيْنِ مِنْ أَنْ يَضَعَ حَيَاتِهِ فِي أَيْدِيهِمْ (١).

وهكذا في النصف الثاني من القصه حيث يتهم الحسين وأصحابه أهل الكوفه مباشرة بالغدر، ويحذرونهم من العقاب الإلهي الذي سيستوجه فعلهم (٢)، وعلى الرغم من ذلك لم يُبَّ أحدٌ من أهل الغدر ويلتحق بالحسين للقتال معه (٣).

إنَّ تركَ (الطبري) تلكَ الاتِّهاماتِ مِنْ غَيْرِ جَوَابٍ (مَاعِدَا جَوَاباً أَوْ جَوَابِينَ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ قَبْلَ أَنْ تَبْدَأَ الْمَعْرَكَةَ بِقَلِيلٍ)، وَلَمْ يَقْدِّمْ أَحَادِيثَ تَعَارُضَهَا لِدَلِيلٍ وَاضِحٍ عَلَى أَنَّهُ يُؤَيِّدُهَا، وَفِي الْحَقِيقَةِ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ إِجْبَابِي يُقَالُ عَنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ الَّذِينَ غَدَرُوا بِالْحُسَيْنِ.

أَمَّا أَهْلُ الْمَجْمُوعَةِ الثَّانِيَةِ - عَمَّالُ الْحُكْمِ الْأُمَوِيِّ - فَهُنَاكَ فَرْقٌ فِي حَيْثُ وَصَفَ اثْنَانِ مِنَ الشَّخْصِيَّاتِ الْأَسَاسِيَّةِ فِي هَذِهِ الْمَجْمُوعَةِ - وَهُمَا: الْوَالِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ زِيَادٍ، وَمُسْتَشَارُهُ شَمْرُ بْنُ ذِي الْجَوْشَنِ - بِشَيْءٍ قَلِيلٍ مِنَ الْإِجْبَابِيَّةِ، إِنَّ لَمْ نَقْلَ لَا شَيْءَ؛ إِذْ

ص: ٢٧٠

---

١- أنظر: على سبيل المثال: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٢١، وص ٢٣٢-٢٣٣، وص ٢٧٢-٢٧٦، وص ٢٧٧-٢٧٨. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ٨، وص ٢٢-٢٣، وص ٦٥-٦٩، وص ٧١.

٢- أنظر: على سبيل المثال: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٢٨-٣٣١، وص ٣٣٤-٣٣٥، وص ٣٥٢. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٢٢-١٢٦، وص ١٢٨-١٢٩، وص ١٤٦-١٤٧.

٣- قيل: إنَّ هُنَاكَ مَنَ تَرَكَ جَيْشَ عَمْرِ بْنِ سَعْدٍ وَالتَّحَقَّ بِالْحُسَيْنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، وَهُوَ عَمْرُ بْنُ خَبِيَّةِ بْنِ قَيْسِ التَّمِيمِيِّ، وَقِيلَ هُنَاكَ غَيْرُهُ. (المحقق).



يوصف ابن زياد بأنه قائد عديم الرحمة مستعدٌ لفعل أى شىءٍ من أجل فرض إرادته على أهل الكوفة وعلى الحسين، أصله المبهم غالباً ما يُشار إليه في مقابل ذلك النسب السامى للحسين(١)، وبجانب ذلك تُنسب إليه المسؤوليه الأولى في قتل الحسين.

أما من الجانب الدينى فيُوصف على الأقل أنه كان يؤدّى فرائضه الدّيتيه، وإن لم يكن تقيّاً، وفي الحقيقه الخطأ الوحيد الذى يمكن أن يُنسب إليه على وجه اليقين هو عجزه عن إدراك حرمه آل النبى، وواحد من شناعاته هي اتّهامه بنكته ثغر الحسين بقضييه(٢)، وفي مناسبه أُخرى قال عن الحسين أمام الملاء: «الكذاب

ابن الكذاب...»؛ وبهذا قد سبّ الحسين وأباه عليّاً(٣)، وإنّ موقفه تجاه أهل البيت كان خطأً كبيراً جداً، وستكون لى فرصه للعوده إليه(٤).

أما صورته شمر بن ذى الجوشن، فقد رُسمت من غير أىّ تليفيّف لصفاته، فإلى جانب قساوته وبغضه للحسين، فقد وُصف بأنه كان فاسداً فى دينه(٥)، وهو الذى

ص: ٢٧١

---

١- عبيدالله هو ابن زياد ابن أبيه، وسمى زياد بذلك؛ لأنه لم يُعرف أبوه، فأُمّه سمّيه كانت مشهورهً بالبغاء، ومن هنا غالباً ما يُشار إلى زياد بابن سمّيه. راجع: هاسون، (زياد ابن أبيه) (Hasson, Ziyad B. Abihi).

٢- أنظر: على سبيل المثال: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٧٠-٣٧١. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٦٥. وسأناقش هذا عمّا قريب.

٣- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٧٣. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٦٧.

٤- حول تقييم ولهاوزن الإيجابى لابن زياد راجع: ص ٣٨.

٥- راجع: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٦٢. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٥٧، حيث اتّهمه الحسين بأنه لا دين ولا إيمان له، ولم يردّ الشمر هذه التهمه عن نفسه.

أقع ابن زياد بمواصله القتال ضدّ الحسين، مع أنّ هناك تسويه للصلح كانت في متناول اليد(١)، وفي معركة كربلاء أعطى القيادة على ميسره جيش الكوفه، ولكنّ وحشيته المفرطه ضدّ النساء والأطفال في مخيم الحسين جعلت حتّى من كان تحت إمرته يزدرى به(٢). ومع أنّ الحسين لم يُقتل على يديه(٣)، إلّا أنّه قاد الحمله الأخيره ضدّه وحرض الجنود على قتله(٤).

أما الخليفه يزيد، فقد رُسمت شخصيته بطريقه متضاربه كثيراً، في أخبارٍ كثيره

ص: ٢٧٢

- ١- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣١٥. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٠٩-١١٠.
- ٢- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٤٦-٣٤٧. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٤١.
- ٣- ذُكرت سته آراء فيمن قتل الإمام الحسين (عليه السلام): أ- شمر بن ذى الجوشن. ب - سنان بن أنس. ج - مشاركه سنان وخولّي. د - مشاركه شمر وسنان. هـ - مشاركه خولّي وسنان وشمر. ورجلٌ من مدحج. أنظر: الرى شهرى، محمد، الصحيح من مقتل سيّد الشهداء (عليه السلام) وأصحابه: ص ٩١٣-٩١٧. والذى تشهد عليه بعض القرائن هو أنّ الذى أجهز على الإمام الحسين (عليه السلام) هو شمر بن ذى الجوشن، ومن هذه القرائن: ما روى من أنّ النبى (صلّى الله عليه وآله وسلّم) رأى كأنّ كلباً أبقع ولغ فى دمه، فأؤله بأنّ رجلاً يقتل الحسين ابن بنته، وكان الشمر يوم قتل الحسين أبرصاً. راجع: الدميرى، محمد بن موسى، حياه الحيوان: ج ١، ص ٩٣. (المحقق).
- ٤- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٦٢-٣٦٣، و ص ٣٦٥-٣٦٦. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٥٧-١٥٨، و ص ١٦٠.

يناقض أحدها الآخر. فمن جهه أنه اتخذ موقفاً صارماً من الحسين الذي رفض مبايعته، حيث إنه عندما رأى والى الكوفه النعمان بن بشير لئناً مع أولئك الذين كان لهم هوى علوى، عزله واستخلفه بابن زياد العنيد الذى أطلقته يده لإسكات الكوفه(١).

وبعد المعركة، وعندما عادت الأضواء على يزيد مرّة أخرى، جاءت أخبار كثيرة تقول: إن يزيد اعتبر الحسين نفسه المسؤول عن مقتله(٢)، ففى أحد الأخبار حاجج يزيد دفاعاً عن نفسه بما يلى(٣):

«أندرى بيم كان الحسين مخطئاً؟! كان يقول دائماً: أبى على خير من أبيه (معاويه)، وأمى فاطمه خير من أمه، وجدى رسول الله خير من جدّه، وأنا خير منه وأنا أحقّ بهذا

الأمر منه... فأما قوله: إن جدّه خير من جدى، فلعمري، لا أحد يؤمن بالله واليوم الآخر يرى لرسول الله عدلاً أو ندّاً فينا، ولكنّه أخطأ لتصور فهمه، فهو لم يقرأ: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ

ص: ٢٧٣

١- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٣٩-٢٤٠، ص ٢٧٠-٢٧١. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٣٠-٣١، ٦٣-٦٤.

٢- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٧٤-٣٨٣. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٦٩-١٧٦.

٣- وهذا هو النص: «...أندرون من أين أتى هذا؟ قال: أبى على خير من أبيه، وأمى فاطمه خير من أمه، وجدى رسول الله خير من جدّه، وأنا خير منه وأحقّ بهذا الأمر منه. فأما قوله: أبوه خير من أبى. فقد حاج أبى أباه وعلم الناس أيهما حُكم له، وأما قوله أمى خير من أمه، فلعمري فاطمه ابنة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خير من أمى، وأما قوله جدى خير من جدّه، فلعمري ما أحد يؤمن بالله واليوم الآخر يرى لرسول الله فينا عدلاً ولا ندّاً، ولكنّه إنما أتى من قبل فقهه ولم يقرأ: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدَلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.»

وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾.

المسألة في احتجاج يزيد هي: إن النسب ليس حججه في صالح أي مقام سياسي، فإن الله يؤتي الملك لمن يشاء، وينزع الملك ممن يشاء، فالتقوى تتضمن إجلال النبي وليس من ضروره الإقرار بحق آله في الحكم السياسي، والتقوى من وجهه النظر الأمويّه تتضمن أيضاً الرضا بالحاكم الذي أعطاه الله الحكم.

إذن، بالنسبه ليزيد والموالين له، ليس هناك ارتباط بين رمز النسب من جهه ورمز التقوى ورمز السلطه من جهه أخرى؛ وبهذا يكون القياس المطروح أعلاه كما يلي:

ولاء المؤمنين: سلطه أهل البيت: : ولاء أهل البيت: سمو الله.

والذي هو الأساس في احتجاج الحسين، ولكن لا يؤمن به بنو أميّه ولا أنصارهم.

ومن الجهه الأخرى تقول الأخبار: إن يزيد نعى قتل الحسين، فقد ورد في أحد الأخبار أنّ رسول ابن زياد جاء بخبر المعركة مع رأس الحسين إلى يزيد، ويمضى الخبر هكذا: «قدمت عين يزيد وقال: قد كنت أَرْضَى من طاعتكم بدون قتل الحسين، لعن الله ابن سميّه، أما والله لو أتى صاحبه لعفوت عنه، فرجّم الله الحسين» (٢).

ص: ٢٧٤

١- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٨٠-٣٨١. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٧٤. مستشهداً بالقرآن: آل عمران: آيه ٢٦. أنظر كذلك: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٧٦، وص ٣٨٠. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٧٠. حول تقييم الوضع العام للأُمويّين في هذه المسألة، راجع: شارون، التطور (Sharon, "Development"): خصوصاً ص ١٣٥-١٣٦.

٢- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٧٥. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٦٩. ترجمه هاوارد. عبارات أخرى كهذه يمكن مشاهدتها في تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٧٥-٣٧٦، وص ٣٧٨-٣٧٩، وص ٣٨٢. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٦٩-١٧٠، وص ١٧٢، وص ١٧٥-١٧٦.

هذه العبارة وعبارات مشابهة أخرى تدعم الرأي الذي يقول: إنَّ الحسين كان سيُتْرَك حُرّاً، أو يُتْرَك حُرّاً على الأقل لو كان قد سُيْمِح له بإعطاء البيعة مباشرة للخليفة وليس للوالي، وهي التسوية التي كان الحسين قد اقترحها قبل المعركة (١)(٢).

وكذلك عامِلَ يزيد من بقي حياً من أهل الحسين معاملةً حسنة، على الرغم من بعض المنازعات المؤكَّده (٣)، فقد أعاد لهم ما سُيْلِب منهم، وزوَّدهم بما يحتاجونه قبل إعادتهم إلى المدينة.

لقد صوّر (الطبري) يزيد في عده مواضع بأنَّه ذلك الحاكم الذي اتَّخذ خطوات مناسِبه ضدَّ أحد رعاياه المتمرِّدين الذي كان - رغم ذلك - يحبُّه ويجلُّه، غير أنَّه ظهر تناقض يزيد تجاه مقتل الحسين في بيت من الشعر أنشده عندما جاءه خبر مقتل الحسين، حيث ورد هذا الشعر بما لا يقلُّ عن أربعة أخبار مختلفه خلال القصَّة:

نفلُّ هاماً من رجالٍ أعزّه

علينا وهم كانوا أعتقوا وأظلموا (٤).

ص: ٢٧٥

---

١- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣١٣-٣١٦. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٠٨-١١٠.

٢- سبق وأن علّقنا على ذلك. (المحقق).

٣- النزاع بين يزيد وزينب - أخت الحسين - المذكور في تاريخ الطبري، أنظر: ج ٢، ص ٣٧٧-٣٧٨. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٧١.

٤- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٨٢، و ص ٣٧٦، و ص ٣٨٠، و ص ٣٨٢. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ٧٦، و ص ١٧٠، و ص ١٧٤، و ص ١٧٦.

هناك لمحة من الدهاء في النص، والتي تجعلني أعتقد أنّ نظره (الطبرى) حول (يزيد) لم تكن محايدة؛ ففي مناسبتين، ذكرت الأخبار عن يزيد أنّه أهان رأس (الحسين) بعصاه كما فعل (ابن زياد) تماماً<sup>(١)</sup>.

الترتيب (الصحفى) لهذه الأخبار يُظهر أنّ الطبرى كان يعتبرها مهمّة، وأراد أن ينقل الرسالة التي تقول: إنّ حرمة الحسين قد استخفّ بها يزيد بالرغم من الأخبار التي تحدّثت عن إظهار حزنه، وبالإضافة إلى ذلك فقد جاء في أحد الأخبار التي تتحدّث عن المعاملة الحسنه من يزيد تجاه من بقي حيّاً من عائلة الحسين أنّ (سكينة بنت الحسين) قالت: «ما رأيت رجلاً كافراً بالله خيراً من يزيد بن معاوية»<sup>(٢)</sup>.

تأتى هذه العبارة في وسط روايه إيجابيه - نوعاً ما - عن يزيد تجعلها مثيرة للانتباه؛ إذ كان من السهل على الطبرى أن يترك هذه الروايه أو يقطع منها كلمات سكينه، ولكنّه اختار ألا يفعل ذلك.

ولا أريد هنا افتراض أنّ (الطبرى) يدعى حقاً كفر يزيد، ولكنّ الصورة غير الواقعيه عن كون يزيد مسلماً ورعاً صادقاً قد كشفتها كلمات سكينه بشكل واضح.

ولهذا فإنّ نظرتى عن هذه التعبير في وصف الطبرى ليزيد - وبالرغم من أنّ يزيد أبدى حزنه على مقتل الحسين - بأنّها مسحه من النفاق تبدو من خلال ترتيب

ص: ٢٧٦

---

١- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٨٢-٢٨٣، وص ٣٨٢-٣٨٣. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٧٦، وص ١٧٦.

٢- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٨١. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٧٥. ترجمه هاوارد.

كان من السهل على يزيد أن يكون محسناً مع عائلته الحسين بعد ما أصبح المُطالبُ بالخلافه فى حيز العدم.

على أيه حال، لم يضع الطبرى الوضع السياسى ليزيد محلّ استفهام أبداً، فقد كان صامتاً بالنسبه لهذا الأمر بصوره لافته.

أما أنا، فقد أولت كلام الطبرى على أنه يعتبر يزيداً حاكماً شرعياً، ولو لم يكن حاكماً صالحاً.

أمّا بالنسبه لمجموعه عمّال بنى أمّيه، فيجب الحساب لاثنين من القاده المُعيّدين للطوارئ، والذين أرسّلا لاعتراض الحسين، وهم الحز بن يزيد وعمر بن سعد، وكلّ منهما كان متردداً فى الخروج ضدّ الحسين، وقد ناقشنا كراهه الحز لذلك من قبل. وأما عمر فكان قد تسلّم للتوّ منصباً ليصبح والياً على الرى، عندما أمره عبيدالله بن زياد - والى الكوفه - بقيادة الجيش ضدّ الحسين، وعندما تردّد فى ذلك هدّده عبيدالله بعدم تسليمه ذلك المنصب، وعندها قرّر عمر إطاعه الأمر والخروج ضدّ الحسين، ومهما يكن فقد فعل ابنُ سعد ذلك خلافاً لما نصحه به من كان حوله، فقد قال له ابن أخته: «أنشدك الله يا خال، أن تسيّر إلى الحسين فتأثم بربك وتقطع رحمك، فوالله، لئن تخرج من دنياك ومالك ولسطان الأرض كلّها - لو كان لك - خير لك من أن تلقى الله بدم الحسين»(٢).

ص: ٢٧٧

١- لمطالعه أكثر شموليه حول الترتيب (الصحفى) للأخبار التى تروى أحداث ما بعد المعركه، وما تضمّنتها من معانٍ، يُرجى مراجعه الملحق: ٣.

٢- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٠٨-٣٠٩. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٠٤. ترجمه هاوارد.

قبل المعركة كان عمر بن سعد مستعداً لقبول التسوية التي عرضها عليه الحسين، ولكنَّ عبيدالله - الذي حرَّضه الشمير بن ذى الجوشن - رفض كلَّ تلك التسويات، وفي النهاية نَفَذَ عمر بن سعد أوامر الوالي، وأمر جنوده بقتل الحسين، وقطع رأسه والتمثيل بجثته، وكان ابنُ سعدٍ مغمماً لذلك كثيراً، فعندما أوشك أن يُجَهَّزَ عل الحسين، كانت زينبُ أخت الحسين تراقبه، وقد روت فيما بعد: «فكأنِّي أنظرُ إلى دموعِ عمر وهي تسيلُ على خديهِ ولحيته، وصرفَ بوجهه عني»<sup>(١)</sup>، وفي أواخر روايه الطبري أراد عمر بن سعد تبرئه نفسه من قتل الحسين، حيث حاول أن يُثبت أنه إنما فعل ما فعل تبعاً لأوامر ابن زياد<sup>(٢)</sup>.

وعلى العكس من ذلك أدرك الحُرَّ عظمه الموقف من أجل دينه وأخراه، فعندما أوشكت الحرب أن تبدأ اعتزل جيش الكوفه والتحق بالحسين. يروى أنه أخذ يتحرك قليلاً قليلاً؛ ليصل إلى موضع يستطيع فيه العدو بجواده نحو مخيم الحسين، سأله رجلٌ لما ارتاب من تقلب أحواله، فأجاب الحُرَّ: «إني والله، أُخَيِّرُ نفسي بينَ الجَنِّهِ والنارِ، ووالله، لا- أختارُ على الجَنِّهِ شيئاً ولو قُطِعَتْ وحرقت»<sup>(٣)</sup>. وعندما وصل الحُرَّ إلى الحسين، قال له الحسين: «أنت الحُرُّ كما سمَّتك أممك، أنت الحُرُّ إن شاء الله في

ص: ٢٧٨

- 
- ١- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٦٥. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٦٠. ترجمه هاوارد.
  - ٢- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٨٥. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٧٨. لمطالعه شاهد آخر على ذلك يظهر عمر بن سعد فيه لوعته، راجع: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣١٩. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١١٤.
  - ٣- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٣٣. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٢٧. ترجمه هاوارد.



وهذه هي الحادثة الثانية في القصة قد استُخدمت فيها التورية حول اسم الحُرّ، في (النصّ المعتمد) (القسم الأول)، وُضِعَ اسمُ الحُرّ وكلمة الحُرّ جنباً إلى جنب، فهناك ارتباط اسم الحُرّ بالموت الذي يمثله الحُرّ والعطش، وفي الحالة الثانية، استُعمل المعنى الحرفي لاسم الحُرّ، وبهذا تمّ تصوير الحُرّ على أنّه الانتقال من حُرّ الموت إلى حُرّيه الحياه مع الله في الآخرة(٢)، ويمكن بيان هذا الانتقال من خلال المخطّط التالي:

الحُرّ = حُرّ = موت

الحُرّ = حُرّيه = حياه

وخلاصه القول: إنّ العاقبه غير سارّه لخصوم الحسين الذين لم يتوبوا، ويختتم الطبرى الفصل الرئيسى فى روايته بخبرين حول الصوت الغريب الذى يُسمَع فى المدينه منشداً أبياتاً من الشعر تقول:

أيها القاتلون جهلاً حسينا

كلُّ أهلِ السماءِ يدعو عليكم

قد لعنتم على لسانِ (ابن) داود

أبشروا بالعذابِ والتنكيلِ

من نبيٍّ ومرسلٍ وقبيلِ

وموسى وصاحبِ الإنجيلِ

ص: ٢٧٩

١- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٣٤. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٢٨. ترجمه هاوارد.

٢- لم يكن الحُرّ هو الرجل الوحيد الذى ترك الجيش الأموى والتحق بالحسين، فقد ذكر الطبرى أنّ يزيد ابن زياد بن المهاصر الذى كان واحداً من الذين جاؤوا مع عمر بن سعد للقتال ضدّ الحسين، ولكنّه التحق بعد ذلك بالحسين. (أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٥٦. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٥٠). المجال الذى أُعطى للحُرّ فى مسأله تغيير الولاء كبير جداً وغير قابل للمقارنه، ربّما بسبب مكانته فى أهل الكوفه وبلائه فى المعركه.

وبإعادة ترتيب الرواية، ووضع هذه الأخبار في نهاية أحد الفصول المهمّة، يكون الطبرى قد أضفى عليها أهميّة كبيره. وتجدر الإشارة إلى أنه ما كانت هذه الأخبار ستكون ضروريّة إن كان الغرض الوحيد للقصّه هو الإخبار عن حادثه تاريخيه ما، ولكنّ غرض الطبرى كان معنويّاً، وهذا الخبر جنباً إلى جنب مع الخبر الأخير في القصّه - والذي سأعود إليه لاحقاً - مدعوماً بالبنيه ككلّ يظهر لنا كثيراً من آرائه الشخصيه حول المسأله، وهى: أنّ أولئك الذين اشتركوا في قتل الحسين قد ارتكبوا جريمه ضدّ الله وسيلقون العقاب عليها، أمّا الآن فليس هناك شىء خاصّ حول هذا، فالرأى الذى يرى أنّ قتل الحسين - وهو سبط الرسول - كان فاجعه وإثمأ فى حقّ الله، كان مُجمَعاً عليه بين مؤرّخى الإسلام الأوائل(1)، وحيث إنّ الآراء تختلف، فقد فعلوا ذلك أساساً لبيان من هو الذى يستحقّ اللوم على ذلك.

لقد كان الطبرى شديد الحرص فى حكمه، ولكن - كما افترضت من قبل - من المحتمل أنه بين ميوله فى هذه المسأله من خلال كتابه الذى تصرّف فى ترتيبه.

وفى المقارنه مع خصوم الحسين، وخصوصاً أهل الكوفه مع تقلّب مواقفهم نحوه، هناك أنصاره الذين ثبتوا معه، فقد كان فى هذه المجموعه أهل بيته وأنصاره الذين تبعوه من مكّه، وبعض الذين التحقوا به فى الطريق (وأبرزهم زهير بن القين الذى مرّ بتحوّل حِوارىّ فى لقائه مع الحسين)، وبعض الذين تركوا الكوفه

ص: ٢٨٠

---

١- أنظر: فتشيا فاغلييري، الحسين بن عليّ بن أبي طالب (Veccia Vaglieri، Husayn B. Ali B. Abi Talib): ص ٦١٤. راجع كذلك: دكاكى، الولاء (Dakake، Loyalty): ص ١١٠.

ومن الذين تركوا الكوفة كان أولئك الرجال الأربعة الذين التحقوا به كما في (النص المعتمد) (٩: ٢)، مع أسماء قلّه من الرجال الذين التحقوا بمسلم بن عقيل في الكوفة، ومن ثَمَّ قاتلوا مع الحسين في أرض المعركة، وإن لم يُذكر شيء عن زمان التحاقهم به (٢)، ولا تختلف صورته أنصار الحسين كثيراً عن تلك التي جاءت في (النص المعتمد)؛ فقد وُصفوا عموماً بالولاء للحسين ورسالته حتى الموت، وبالشجاعه والتقوى، وبأنهم موعودون بالجنّة بعد الموت (٣).

ومن خلال هذا التقييم للخصائص الأساسيّه في القصة يمكن تمييز ثلاثه مواقف - على الأقل - تجاه الحسين: موقف الأكثرية من أتباع بني أمية وهو على درجاتٍ مختلفه

ص: ٢٨١

١- حول زهير بن القين وتحولّه، راجع: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٩٠-٢٩١. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ٨٥-٨٦.

٢- كان من أبرزهم مسلم بن عوسجه. (أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٤٩، وص ٣٤٣. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ٤٢، وص ١٣٧)، عابس ابن أبي شبيب الشاكري (أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٣٧-٢٣٨، ص ٣٥٣-٣٥٤. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ٢٩، ص ١٤٧-١٤٨)، وأبو ثمامه الصائدي (أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ١٤٩، وص ٣٥٠. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ٤٢، وص ١٤٤).

٣- من المؤسف حقاً أنّ النساء في القصة - بالرغم من دورهنّ الثانوي باستثناء واحده أو اثنتين - كانت مواقفهنّ جميعاً إيجابيه تجاه الحسين. فلم تُذكر ولا واحده في جميع أحداث كربلاء بأنّها كانت تعارض الحسين، أو حركته، بل بالعكس، فقد رأينا نساءً قد أنبن رجالهنّ على التحاقهم بالمعسكر المقابل للحسين. أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٣٩-٣٤٠، وص ٥٩، وص ٣٦٩. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٣٤، وص ١٥٣-١٥٤، وص ١٦٣-١٦٤. دراسه القصة من منظور الجنس (ذكراً أو أنثى) ربّما ستعطي نتائج ممتعه جداً، ولكن هذا بعيد عن غرض هذا البحث.

سليبياً إقياً تجاه الحسين وإقياً تجاه رسالته، وموقف أنصاره وهو غاية الولاء المطلق، وأخيراً مواقف أهل الكوفه، وزهير بن القين والقائدَين (فى جيش الكوفه) التى تغيرت إلى هذه الجهه أو تلك أثناء القصة، وقبل النظر فى الأفكار البنيويّه لهذه المواقف، على أن أناقش اثنين من خصائص شخصيه الحسين ودوره فى القصة:

### [الخصيصة الأولى]: ما وراء (النصّ المعتمد): صوره الحسين ودوره

[الخصيصة الأولى](١): ما وراء (النصّ المعتمد): صوره الحسين ودوره

فى البحث السابق تعاملت مع الأشخاص الذين كانوا حول الحسين، ومما لا شكّ فيه أن الشخصيه المركزيه فى القصة هو الحسين نفسه، لقد قمت بتحليل دور الحسين فى (النصّ المعتمد)، ولكن فى بقيه القصة يأتى مقامه الخاصّ ودوره بتفصيلٍ أوسع بمرات.

فى الجزء الذى يسبق النصّ المعتمد، اعتُبر الحسينُ شخصيهً سياسيهً بارزه، فقد كان الخليفه الجديد متلهفًا لأخذ البيعه منه، ومن جهه أُخرى كان المنافس الحقيقى الوحيد للحسين على السلطه السياسيه. وعبدالله بن الزبير قد أدرك أنه ما دام الحسين موجوداً فلن يستطيع هو الحصول على السيادة السياسيه لنفسه أبداً(٢).

وكما فى (النصّ المعتمد)، فإنّ دعوى الحسين للسياده السياسيه مبنيّه على أساس سمو نسبه وفضائله الدينيه، والعلاقه بين رمز السلطه ورمز التقوى ورمز النسب توجد فى أماكن عديده، ولكنها تظهر بصوره واضحه أكثر من أى مكانٍ آخر، من

ص: ٢٨٢

١- بين المعقوفتين من المحقق.

٢- حول محاوله يزيد أخذ البيعه من الحسين، راجع: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢١٦-٢٢٣. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ١٩، ص ٢-١٠. وحول موقف ابن الزبير تجاه الحسين، راجع مثلاً: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٣٣، وص ٢٧٤. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ١٩، ص ٢٣، وص ٦٧.

خلال الرسائل المتبادله بين الحسين وبين أهل الكوفه والبصره قبل حركته نحو الكوفه. وجاء في إحدى الرسائل التي بعثها إليه أهل الكوفه يدعونه فيها للقُدوم إليهم مايلي: «إنَّه لیسَ علينا إمامٌ فأقبلْ لعلَّ الله أنْ یجمعنا بکَ علی الحقِّ» (١). وفي ردّه عليهم كتب الحسين: «...ومقاله جَلَّکم إنَّه لیسَ علينا إمامٌ فأقبلْ لعلَّ الله أنْ یجمعنا بکَ علی الهدی والحقِّ...» (٢). وعندما جاءت الإشاره إلى نفس الرساله فی خطبه الحسين فی ذی حُسم ((النصّ المعتمد) القسم (٣: ٢))، وردت کلمه (الهدی) فقط.

واستعمال هذه الکلمات يُذکّر بالأمثله الکثیره فی القرآن، حیث استُخدم هذان المفهومان منفصلین عن بعضهما أو معاً كما فی الآيات الثلاث التي تتحدّث عن إرسال الله للرسول (محمّد): «بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ» (٣) فی القرآن، وفي تفسیر الطبری تشير کلمه (الهدی) عادةً إلى الوحي الإلهی، وغالباً ما تأتي مرادفةً للقرآن (٤).

وهنا يُشار إلى الهدی، الذی یذهب إلى ما وراء القرآن، غیر أنّه بالتأکید لیس ضدّه، كما جاء فی العبارات الأخیره من رساله أهل الكوفه، حیث يُنعت الحسين بأنّه الإمام الذی یهدی، كما بیّنا فی التحلیل الوارد فی القسم الثالث، فنادرًا ما یكون فی هذا إشارةً إلى فکره الشیعه حول الإمام المعصوم وهدایته المبنيه علی أساس العلم

ص: ٢٨٣

- 
- ١- الطبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری: ج ٢، ص ٢٣٤. تاریخ الطبری (Tabari, History): ج ١٩، ص ٢٤. ترجمه هاوارد.
  - ٢- الطبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری: ج ٢، ص ٢٣٥. تاریخ الطبری (Tabari, History): ج ١٩، ص ٢٦. ترجمه هاوارد.
  - ٣- القرآن: سوره التوبه: آیه ٣٣. سوره الفتح: آیه ٢٨. سوره الصف: آیه ٩.
  - ٤- أنظر: الطبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن: ج ٦، قسم ١٠، ص ١٥٠، وج ١٣، قسم ٢٦، ص ١٤١، وج ١٤، قسم ٢٨، ص ١١٢. حول الآيات المشار إليها فی الملاحظه السابقه. راجع كذلك: إيزوتسو (Izutsu)، المفاهيم (Izutsu, Concepts): ص ١٩٣-١٩٥.

اللُدُنِي، بل يجب أن تُفهم عموماً بأنها الهداياه التي يمكن أن يعطيها الإمام بعنوانه الفقيه الأعلَم، تلك الهداياه التي تؤدّي إلى الحقّ، وهذه الكلمه تأتي غالباً لتكون مرادفة للإسلام(١).

وفي عباراته الأخيره من رسالته إلى أهل الكوفه، يذكر الحسين واجبات الإمام قائلاً: «فلعمري، ما الإمام إلاّ العاملُ بالكتابِ، والآخذُ بالقسطِ، والدائنُ بالحقِّ، والحابسُ نفسه على ذاتِ الله» (٢)، وتشير هذه العبارة ضمّياً إلى عجز السلطه القائمه عن تحقيق المتطلّبات الأساسيه للحكومهِ الإسلاميه، وكذا تشير إلى قدره الحسين على أن يأخذ على عاتقه قياده الأُمّه.

في رساله أُخرى كتبها الحسين إلى أشرف البصره تأتي أتمّ حجّه على حقّ الحسين في الحكم خلال القصّه بأكملها؛ لذا رأيتُ أن أستشهد بالرساله بأكملها:

«أمّا بعد، فإنّ الله اصطفى محمّداً على خلقه، وأكرمه نبوته، واختاره لرسالته، ثم قبضه الله إليه، وقد نصّح لعباده وبلغ ما أُرسِلَ به، وكنا أهله وأولياءه وأوصياءه وورثته، وأحقّ الناس بمقامه في الناس، فاستأثر علينا قومنا بذلك، فرضينا وكرهنا الفرقة، وأحببنا العافيه، ونحن نعلمُ أنّا أحقّ بذلك الحقّ المستحقّ علينا ممّن تولّاه، وقد

ص: ٢٨٤

---

١- أنظر: كرون، الفكر السياسي (Crone، Political Thought): ص ٢١-٢٣. للمطالعه حول مصطلح الإمام بعنوان الفقيه الأفضل يُرجى مراجعته: كالدّر، الأهمّيّه (Calder، Significance). وحول مفهوم "الحق" كمرادفٍ للإسلام في القرآن، يرجى مراجعته: إيزوتسو (Izutsu)، المفاهيم: ص ٨٩، ص ٩٧-١٠١. حول رأى الطبري في مفهوم "الحق"، راجع: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج ٦، قسم ١٠، ص ١٥٠، وج ١٣، قسم ٢٦، ص ١٤١، وج ١٤، قسم ٢٨، ص ١١٢.

٢- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٣٥. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ٢٦. ترجمه هاوارد.

أحسنوا وأصلحوا وتحزوا الحق، فَرَجَمَهُمُ اللهُ وَغَفَرَ لَنَا وَلَهُمْ، وَقَدْ بَعَثْتُ رَسُولِي إِلَيْكُمْ بِهَذَا الْكِتَابِ، وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى كِتَابِ اللهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ، فَإِنَّ السُّنَّةَ قَدْ أُمِيتَتْ وَإِنَّ الْبِدْعَةَ قَدْ أُحْيِيَتْ، وَإِنْ تَسْمَعُوا قَوْلِي وَتَطِيعُوا أَمْرِي أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرِّشَادِ، وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ»(١).

في هذه الرسالة يوجد نفس البنية للهداية الإلهية التي تم تعريفها في (النص المعتمد) وهو التالي: (الله)، (محمد)، (الحسين)، (الناس). وهنا تأتي رموز النسب السلطه التقوى متشابهة جداً في علاقاتها مرةً أخرى.

وتمثل هذه الرسالة محاولةً أخرى لجعل العلاقة المجازية بين الرموز علاقةً كناية، وهذه العلاقة الخاصه بين الرموز، والتي تبدو لكثير من الناس بعيدة الاحتمال تصبح ممكنه.

في الجزء الذي يلي (النص المعتمد) من القصة هناك صفات مشرفه تُنسب إلى الحسين من قبل أصحابه وأعدائه ومن قبله هو نفسه. ستكفينا بعض الأمثلة القليلة

على ذلك: حسب أصحابه فإن الله قد طهره وهداه؛ لأنه من أهل بيت النبي(٢)،

ص: ٢٨٥

١- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٤٠. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ٣٢. ترجمه هاوارد. جاء الانطباع في ترجمه هاوارد أن "كتاب الله" و"سنة نبيه" مترادفان في النص العربي يوجد حرف "الواو" بين مصدرى الوحي هذين، وبهذا على الترجمة أن تدرج العبارة هكذا: "كتاب الله وسنة نبيه".

٢- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣١٨-٣١٩. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١١٣. أنظر: كلمات زينب حول الحسين وبقية أفراد العائله بعد المعركة في تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٧١. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٤٥.

وإنهم يرون ذلك واجباً تجاهه وتجاه الله، وإنَّ الموت من أجله لنعمه حقاً (١))، ويُسمَّى (هادياً مهدياً) (٢)، وكان الأعداء يخافون قتله، حيث «كلما انتهى إليه رجلٌ من الناسِ انصرفَ عنه، وكرهَ أن يتولَّى قتلهَ وعظيمَ إثمِهِ عليه» (٣).

وعندما يتحدَّث الحسين عن نفسه، يتقصِّي نسبه وصولاً إلى النبيِّ محمَّد، ويستشهد بالحديث النبوي عن أخيه وعنه بأنهما: «سَيِّدا شبابِ أهلِ الجَنَّة» (٤).

بعد (النصِّ المعتمد)، هناك بعض الدعاوى الصريحة من الحسين حول السلطه السياسيّه، ويبدو أنّه - خصوصاً عندما انقلب أهل الكوفه عليه، وكان يعوزه الأنصار لتحقيق رسالته - استخدم الاحتجاج بالنسب؛ لإثبات حرمة أكثر من حقّه في السلطه السياسيّه (٥).

ص: ٢٨٦

١- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٢٢-٣٢٣، وص ٣٥٢. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١١٦-١١٧، وص ١٤٦.

٢- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٥٠. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٤٥. لقب "الهادي المهدى" كان يُستخدم أيضاً لخلفاء بني أميّة وبني العباس. أنظر: كرون وهنْدز، خليفة الله (Crone And Hinds, God's Caliph): ص ٣٦-٣٧، ص ٨٠-٨١. شارون، التطوّر (Sharon, "Development"): ص ١٣٩، ملاحظه ٤٧.

٣- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٥٩. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٥٣، ترجمه هاوارد.

٤- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٣٩. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٢٤، ملاحظه ٤١٤، ترجمه هاوارد.

٥- قال ذلك هوجسون في كتابه: كيف أصبح الشيعة الأوائل متعصبين؟ (Hodgson, "How Did The Early Shia Become Sectarian?"): ص ١١. راجع كذلك: دكاكي، الولاة: ص ١٠٧-١١٨، دراسه حول أحداث كربلاء، حيث يركّز المؤلف فيها على حرمة الحسين، ولم يعتمد دكاكي على الطبري فقط، وإنما اعتمد على مصادر أخرى أيضاً.



في الحقيقة، إن فكره حُرْمه الحسين - بسبب نسبه مع النبي - كانت في غاية الأهميه في القصة، ويقدر ما أتاحت لي ملاحظاتي، فإن كلمه (حُرْمه) - والتي تتضمن معنى القدسيه وعدم جواز الانتهاك - قد جاءت ثلاث مرّات خلال القصة في الإشاره إلى (أهل البيت) عموماً، وإلى الحسين خصوصاً، ومن أمثله ذلك هو كلام الحسين في خطبته الأخيره أمام أهل الكوفه قبل المعركه بقليل، حيث قال: «أما بعد، فانسبوني فانظروا من أنا، ثم ارجعوا إلى أنفسكم وعاتبوها، فانظروا هل يحلُّ لكم قتلى وانتهاكُ حرمتي؟! ألسْتُ ابن بنت نبيِّكم، وابن وصيِّه، وابن عمِّه، وأوّل المؤمنين بالله، والمصدّق لرسوله بما جاء به من عند ربِّه؟!» (١).

في حالات كثيره أخرى لم تأت كلمه (حرمه)، ولكن المعنى موجود بوضوح (٢)، ويبدو أنّ اهتمام الحُرْم بالحسين كان فقط بسبب نسبه (٣) (راجع تحليل القسم الخامس والثامن والتاسع من (النص المعتمد))، فبعد انصرافه إلى الحسين عتف أهل الكوفه قائلاً: «...وحلّأتموه ونساءه وصبيته وأصحابه عن ماء الفرات

ص: ٢٨٧

١- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٢٩. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٢٣. ترجمه هاوارد. الموضوعان الآخران اللذان وردت فيهما كلمه "حرمه" في: تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٩٠، وص ٣٥٧. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ٨٥، وص ١٥١.

٢- راجع: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢١٩، وص ٣٠٨-٣٠٩، وص ٣٨٥. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ٥-٦، وص ١٠٤، وص ١٧٨-١٧٩، ومواضع أخرى متفرقة.

٣- ما يبدو من كلام الحر مع أهل الكوفه خلاف هذا، فدافعه إنساني وديني، وتصاعد هذا الدافع عندما كان من وقع عليهم الظلم هم أهل بيت النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، ويؤيد هذا موقفه مع الإمام الحسين (عليه السلام) أثناء الطريق. (المحقق).

الجارى، الذى يشرُّبه اليهودىُّ والمجوسىُّ والنصرانىُّ، وتمرغُ فيه خنازيرُ السوادِ وكلابُه، وها هم أولاءِ قد صرَعَهُم العطشُ، بسما خَلَفْتُمْ مُحَمَّدًا فى ذرِيَّتِهِ، لا سقاكُمْ اللهُ يومَ الظمِّ إنْ لم تتوبوا وتتزعوا عما أنتم عليه، من يومكم هذا فى ساعتكم هذه»(١).

وهذا مثال واحد فقط من بين أمثله كثيره فى النصِّ تدلُّ ضمناً على حرمة الحسين، ومن الملفت أنَّ هناك عدداً من أنصار بنى أميّه أنفسهم كانوا يعتقدون بحرمة الحسين كما أورد الطبرى.

فيما سبق قد ناقشت المواقف المتناقضه للخليفه يزيد بن معاويه، والقائد الأعلى لجيش الكوفه عمر بن سعد، وتلك المشاعر التى أظهرها والى المدينه الوليد بن عتبه بن أبى سفيان عندما أخفق فى أخذ البيعه من الحسين للخليفه الجديد(٢).

أما المثال الآخر، فهو ذلك المقطع من الروايه الذى يذكر أنَّ الرجال فى جيش الكوفه كانوا يهابون قتل الحسين عند نهايه المعركه فى كربلاء، ويذكر الطبرى أنه كان هناك تأخير كثير فى المعركه، حيث ينقل الخبر أنه «مكث الحسين طويلاً من النهار، كلما انتهى إليه رجل من الناس انصرف عنه وكرة أن يتولى قتله وعظيم إثم عليه»(٣).

ص: ٢٨٨

- 
- ١- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٣٤-٣٣٥. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٢٩، ترجمه هاوارد.
  - ٢- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢١٨-٢١٩. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٤-٦.
  - ٣- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٥٩. تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٥٣، ترجمه هاوارد. راجع كذلك: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٤٤، و ص ٣٦٤، و ص ٣٦٥-٣٦٦. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٣٩، و ص ١٥٩، و ص ١٦٠. نفس الموقف اتخذوه تجاه ولد الحسين على الأ-كبر حيث قيل: إنَّ «أهل الكوفه كانوا يخشون قتله». الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٥٧. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٥١.

وهكذا فإن انتهاك حرمة الحسين يُعَدُّ إثمًا عظيمًا في حقّ الله، وتشكّل فكره حرمة الحسين من خلال التقاء رمز التقوى ورمز النسب، وذلك الالتقاء الذي يبدو أنّ معظم الناس من حوله - الأصدقاء والأعداء - قد أقروا به.

وفي مقابل جميع تلك الصفات النبيلة التي وُصف بها الحسين، فقد اعتبر هو وأصحابه أن نصرته وتقديم العون له من الواجبات (١)، وفي جميع الأمثلة كان لهذه النصره مسحة سياسيّة؛ فنصره الحسين تعنى إعانته على تحقيق هدفه السياسي، وكما بيّنت فيما سبق، فإنّ هناك مدوّنات قليلة فقط حول دعاوى سياسيّة من الحسين بعد (النصّ المعتمد) مقارنةً مع الجزء الذي يسبقه، ومن الجهد الأخرى فإنّ التلميح إلى حرمة - بالرغم من أنّها ليست قليلة في القسم الأوّل من القصّة - يزداد في النصف الثاني من أحداث كربلاء (٢).

وفي (النصّ المعتمد) تأتي هاتان الدعوتان معاً؛ حيث إنّ واحده من أقوى حجج الحسين حول السلطه السياسيّة سلسلتها التي تنطلق من الله وتنتقل عبر النبيّ محمّد إلى سبطه الحسين؛ وبهذا يأتي (النصّ) كنقطة التقاطع بين خطّين: أحدهما يمثّل الدعاوى السياسيّة، والآخر يمثّل دعاوى الحرمة، كما في المخطّط ٤: ٨.

ص: ٢٨٩

- 
- ١- ترى دكاكي أنّ دعوه الحسين لنصرته هي موضوع في غايه الأهميه في القصّه. أنظر: دكاكي، الولاء: ص ١١٨-١٢٠.
  - ٢- أنظر: دكاكي، الولاء: ص ١١٧-١١٨.

المخطوط ٤: ٨، توزيع دعاوى بالسلطة السياسيّه للحسين، مع الإشارات إلى حرمة.

ودعوى أنّ للحسين منزله خاصّه في علاقته مع الله، يؤيّدّها عدد من المعجزات ذكرها الطبري، فقد رأى الحسين التنبؤ بموته في المنام مرّتين: في الأولى يرى رجلاً على جوادٍ ينعى له نفسه، وفي الثانيه يقول له النبي: «إِنَّكَ قَادِمٌ إِلَيْنَا»<sup>(١)</sup>. ومع أنّ هذا ليس غريباً جدّاً، إلّا أنّ الرؤيا التي يظهر فيها النبي يجب أن تُعتبر نعمه خاصّه، تُمنح فقط لأولئك الذين هم في أعلى درجات التقوى.

وأما الأمثلة الثلاثة التي يلحن فيها الحسين جيش العدو، فهي أكثر أهميّة ممّا سواها، ففي الحالة الأولى يهزأ أحد الرجال بالحسين؛ لعدم استطاعته جلب الماء،

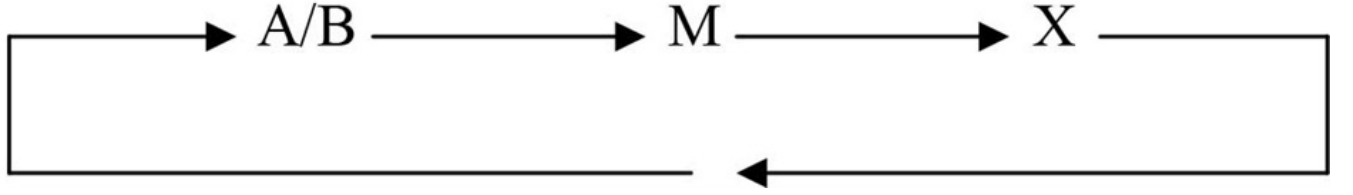
ص: ٢٩٠

---

١- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٠٦، و ص ٣١٨. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٠١، و ص ١١٢.

وفى الحاله الأخيره يمنعه رجلٌ آخر عندما يحاول الوصول إلى النهر لجلب الماء.

فى الحالتين؛ يلعن الحسين الرجلين، وبالنتيجه يصيبهما الله بظلمٍ لا يُصبر عليه إلى آخر ما بقى من حياتهما(١).



فى الحاله الثانيه يستهزأ أحدهم بالحسين بأنه سيذهب إلى جهنم، عندها يلعنه الحسين فسقط الرجل من على فرسه، ويبقى معلقاً من إحدى قدميه فى الركاب.

فى إحدى نسخ هذه القصه، يقول الطبرى: «...ونفر الفرس، فأخذ يمرُّ به فيضرب برأسه كلَّ حجرٍ وكلَّ شجره حتى مات»(٢). ومسأله نقل الطبرى هذه الأخبار - حيث ذكر الخبر الأخير فى ثلاث روايات مختلفه - فيها دلالة على اعتقاده أن الحسين كان شخصيّه استثنائيّه إلى حدِّ بعيد، وسأعود إلى هذه المسأله فى بحثٍ لاحق.

كما أشرت من قبل، فإنَّ مسأله انقسام أمة المسلمين تبدو من كبرى القضايا التى تناولها المؤرِّخون المسلمون الأوائل، ولعلها المسأله التى أطلقت العنان لكتابه التاريخ الإسلامى، وهى أيضاً من القضايا الأساسيه التى تعامل معها الطبرى فى روايته لأحداث كربلاء، فإنَّ المعضله التى كان على المؤرِّخين التعامل معها عند التأمل فى أحداث كربلاء هى أن سبط النبىِّ محمّد الذى يتصف بجميع الصفات الساميه هو الذى من أجله انقسمت الأمة - بحسب إحدى وجهات النظر - فهو الشخص الذى (سبب) الفرقة بثورته ضدَّ الحكم القائم، «وإن كان ذلك الحكم

ص: ٢٩١

١- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣١٢، وص ٣٦١-٣٦٢. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٠٧، وص ١٥٦-١٥٧.

٢- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٣٧. تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٣١، ترجمه هاوارد.

### [الخصيصه الثانيه]: ما وراء النص المعتمد الماء والدم

[الخصيصه الثانيه] (٣): ما وراء النص المعتمد الماء والدم

كما رأينا فيما سبق، فإنّ مفهوم الحياه ومفهوم الموت بمعنييهما المادى والروحي كانا بمنتهى الأهميه والحسم فى (النصّ)، فقد كان الماء واحداً من الرموز المحوريه للحياه فى ذلك الجزء من القصه، ولا يمكن لأحدٍ قد قرأ أحداث كربلاء فى نسخه الطبرى - أو أيه نسخه أُخرى - أن ينكر أنّ الماء كان واحداً من المواضيع المحوريه طوال القصه، وفى كلّ مكانٍ تقريباً كانت له علاقته بالحياه والموت، والحادثه الأولى التى أصبح فيها الماء مهمّاً هو الخبر الذى يتحدّث عن ابن عمّ الحسين ورسوله إلى الكوفه مسلم بن عقيل، الذى تاه فى الصحراء فى طريقه إلى الكوفه، فقد مات دليله من العطش ونجا هو بشقّ الأنفس (٤)، ومن خلال هذه الحادثه تظهر العلاقه بين

ص: ٢٩٢

١- كيف أصبح يزيد هو الحاكم "الرسمى" فى ذلك الوقت مسأله مفتوحه للنقاش، ولكن من الواضح تماماً أنّه فى زمن الطبرى - حوالى ٢٠٠ سنه بعد يزيد - كان يزيد يُعتبر الحاكم الحقيقى، وكلّ مَنْ كان يعترض على حكمه تعامل معه ككتاب التاريخ على أنّه متمرد. حول هذه المسأله، راجع: هاوتنغ، السلالة الحاكمه الأولى (Hawting، First Dynasty): ص ٤٦-٥٧. هوجسون، المغامره (Hodgson، Venture): ج ١، ص ٢١٧-٢٢٣، خصوصاً ص ٢٢١، الملاحظه ٧. وشرعيه خلافه يزيد هى مسأله أُخرى اختلف عليها المؤرّخون المسلمون تبعاً لخلفياتهم الفكرية (الآيدولوجيه). ولمطالعه الآراء المختلفه حول يزيد، راجع: لِنْدَسَوى، النموذج الخلاقى (نسباً للخلافه) والأخلاقى (Lindsay، "Caliphal"، "And Moral Exemplar").

٢- لا- يخفى أن التاريخ كتب فى تلك الفتره بيد المقربين من الخلافه الأمويه، وإذا كان الحال هذا فما بالك ماذا يكتبون وماذا يكتبون؟! (المحقق).

٣- بين المعقوفتين من المحقّق.

٤- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٣٦-٢٣٧. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ١٩، ص ٢٨. نسخه مختصره عن هذه الحادثه توجد فى تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٢٨. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٧.

وبعد (النص المعتمد) مباشرة يقول الخبر: إِنَّ الْخُرَّ تَسَلَّمَ رِسَالَهُ مِنْ عبيدالله بن زياد، يأمره فيها بإيقاف الحسين في مكانٍ مكشوف، حيث لا يمكنه الدفاع عن نفسه أو الوصول إلى الماء(١). وكانت تلك بدايه اليأس للحسين وأصحابه حيث مُنِع عنهم الماء، وبدأ الظمأ يأخذ منهم مأخذه حتّى نهايه المعركه.

وأحداث كثيره وردت في بقيه القصه لها علاقه بالنزاع على الماء ونتائجه، ففي حادثه مشهوره أرسل الحسين مجموعَه صغيره بقياده أخيه العتّاس؛ لا-اختراق خطوط العدوّ والوصول إلى الماء لملء القرب، ولكنّ العدو حاول منعهم(٢). ومنع أهل البيت وأنصارهم من الحصول على الماء يُعدّ عملاً منكراً وفي منتهى الفظاعه.

وذكرت قبل صفحات أنّ الحسين لعن رجالاً كانوا قد سخروا منه لعدم حصوله على الماء، أو أولئك الذين منعه من الوصول إلى الماء، وفيما يلي واحد من تلك الأحداث:

«ونازلَه عبدُ الله بن أبي حُصين الأزدي وعداده في بجيله فقال: يا حسين، ألا تنظر إلى الماء كأنه كبُد السماء؟ والله لا تذوقُ منه قطرةً حتّى تموت عطشاً. فقال حسين: اللهم اقلته عطشاً ولا تغفر له أبداً. قال حميد بن مسلم: والله، لَعدتُه بعد ذلك في مرضه، فوالله الذي لا إله إلا هو، لقد رأيتُه يشربُ حتّى يبغر، ثم يقىء، ثم يعودُ فيشرب حتّى يبغر فما يروى، فما زال ذلك دأبه حتّى لفظَ غصّته، يعني نفسه»(٣).

ص: ٢٩٣

- 
- ١- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٠٧. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٠٢-١٠٣.
  - ٢- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣١٢-٣١٣. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٠٧-١٠٨.
  - ٣- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣١٢. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٠٧، ترجمه هاوارد. هناك لعن آخر مثل هذا مع عواقبه ورد في تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٦١-٣٦٢. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٥٦-١٥٧.

والغرض بكلّ وضوح من هذه الحادثة هو أنّ الله يتعاطف مع الحسين، ويعاقب أولئك الذين منعوا الماء عنه، بالإضافة إلى ذلك وكما ذكرت، أنّ الحر عندما ترك أهل الكوفة والتحق بالحسين عَنفهم بشدّه - وقد كان واحداً منهم قبل هذا - بسبب منعهم الماء عن الحسين وأصحابه(١). وزبده كلام الحُرّ: هي أنّ فعلهم كان قبيحاً بغيضاً، فإنّ الكفّار والخنازير والكلاب تشرب من ماء ذلك النهر ويمنع عنه أهل البيت.

منع الماء هذا واحداً من أفعال الحقد ويقابله ذرف الماء (الدموع) بسبب العاطفه، عند البكاء على الحسين وأصحابه الأوفياء ونهايتهم القاسيه، وكنت قد ذكرت أنّه عندما سمع الحسين بنهايه مبعوثه قيس بن مسهر «ترقرقت عينا حسين ولم يملك دمعه»(٢).

وكم بكى أناسٌ كثيرون على مصير الحسين! مسلم نفسه عندما ألقى القبض عليه بكى على الحسين وأهل بيته(٣). وعندما ترك الحسين مكّه متّجهاً إلى الكوفة، سمع أخوه محمّد بن الحنفية بخبر الرحيل، وهو يتوضّأ في طست. يقول الراوى:

ص: ٢٩٤

---

١- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٣٤-٣٣٥. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٢٩.

٢- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٠٣. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٩٩، ترجمه هاوارد. راجع تحليل "النصّ المعتمد"، القسم العاشر.

٣- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٦٣. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٥٥-٥٦.



«بكى حتى سمعت وكف دموعه في الطست»(١).

وفيما بعد وأثناء المعركة بكى اثنان من أتباع الحسين الصغار؛ لأنهما لم يستطيعا الدفاع عنه كما ينبغي(٢). وكذلك قائد جيش بنى أمية عمر بن سعد عندما دنا مقتل الحسين بكى، حتى أن الراوى كان يرى «دموع عمر، وهي تسيل على خديه ولحيته...»(٣). وبعد مقتله أذرفت دموع كثيرة عليه، حتى من الخليفة يزيد(٤).

ما ينطبع في الذهن من تعاطف الله مع الحسين تُعزّزه قصيده عبيدالله بن الحرّ الجعفي، والتي تستخلص القصّه بأكملها، إذ يلتاع ابن الحرّ في هذه القصيده بشده؛ لأنه لم ينصر الحسين بن فاطمه وسبط النبي، ويدافع عنه أمام جيش والى الكوفه. فيما يلي بيتان من القصيده:

سقى الله أرواح الذين تأزروا وقفّت

على نصره سقياً من الغيث دائمه

على أجدائهم ومجالهم

فكاذ الحشا ينفض والعين ساجمه(٥).

ص: ٢٩٥

- 
- ١- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٨٨. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٨٣، ترجمه هاوارد.
  - ٢- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٥٢. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٤٦.
  - ٣- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٦٥. تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٦٠، ترجمه هاوارد.
  - ٤- أنظر مثلاً: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٨٣، و ص ٢٨٧، و ص ٣٧٠-٣٧١، و ص ٣٧٥، و ص ٣٧٨. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٧٧، و ص ٨١، و ص ١٦٥، و ص ١٦٩، و ص ١٧٢. فى الملحق ٣، أظنّ أنّ الطبرى قد نظر إلى دموع يزيد بارتياح.
  - ٥- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٨٩. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٨٢.

الموازاه بين المطر والدموع في هذين البيتين واضح، وتظهر كنايةً عامه تقريباً: إنّ المطر هو دموع السماء. وبهذا تشير القصيده إلى العلاقه بين الماء والدموع، وتجعلنى واثقاً أنّ هذا التضادّ (منع الماء/ ذرف الماء (الدموع)) هو جزءٌ من بنيه القصّه. علاوةً على ذلك - وحيث إنّ منع الماء هو تعبير عن الرغبه فى (وهو حقاً يفضى إلى) الموت (للآخرين) - فإنّ ذرف الماء (فى هياه الدموع) هو تعبير عن لوعه الموت وابتغاء الحياه (للآخرين). وهكذا يكون:

منع الماء: الموت: : ذرف الماء (الدموع): الحياه

والآن حيث إنّ منع الماء فى السياق الحالى هو من أفعال الشرّ، فإنّه ليس فقط يؤدّى إلى الموت المادى للصالحين، بل يؤدّى إلى الموت الروحى لذلك الشخص الذى يمنع الماء، بالضبط كما أنّ ذرف الدموع يعبر عن الرغبه فى الحياه الماديه لأولئك الذين قتلوا ظلماً، ويعطى الحياه الأبديه للباكى (أنظر: الجدول ٤: ٦).

الجدول ٤: ٦. أهميه منع وذرف الماء

عاقبه المفعول به

عاقبه الفاعل

ذرف الماء

الحياه الماديه (كرغبه)

الحياه الروحيه

منع الماء

الموت المادى

الموت الروحى

ملاحظه: (الفاعل) هو الشخص الذى يمنع أو يذرف الماء، و(المفعول به) هو الشخص الذى يُوجّه إليه الفعل.

وفى اثنتين من الفقرات الملفته للانتباه ذكر الماء والدم جنباً إلى جنب بصوره أظهرت أنّ هذين السائلين متشابكان معاً بشده فى القصّه:

الحادثه الأولى: كانت عندما قبض شرطه ابن زياد على مسلم بن عقيل، ففى القتال الذى سبق الأسر، جرح مسلم بالسيف فى فمه، وجرح شفتاه وسقط

ص: ٢٩٦

اثان من أسنانه(١)، وعندما أحضر فيما بعد إلى قصر الوالى طلب الماء فى أول الأمر امتنع الرجل عن إحضار الماء، إلا أن رجلاً آخر أرسل أحد الصبيه لإحضار الماء لمسلم، وعندما أراد مسلم أن يشرب سال الدم من فمه إلى القدح وتنجس الماء، وحدث هذا مرتين، وفى المره الثالثه عندما ملئ القدح بالماء وأراد مسلم أن يشرب سقطت ثنياه فيه، فقال مسلم: «الحمد لله، لو كان لى من الرزق المقسوم شربته»، يعنى أن الله لم يشأ لمسلم أن يشرب ذلك الماء(٢)، وكان الحكم بالموت قد قضى عليه مسبقاً، وصارت مسؤوليته تنفيذه فى يد الجلادين؛ وبهذا جاء سفك دمه - كما فى الروايه - مع امتناع الماء(٣).

وهناك حدث آخر له نفس الدافع قرب نهايه المعركه فى كربلاء، وجاء فى روايتين مختلفتين، الروايه الثانيه كما يلى:

«...أنّ حسيناً حين غلب على عسكره العطش، ركب المسنّه يريد الفرات. قال: فقال رجل من بنى أبان بن دارم: ويلكم! حولوا بينه وبين الماء، لا تتأم إليه شيعته. قال: وضرب فرسه وأتبعه الناس حتى حالوا بينه وبين الفرات. فقال الحسين: اللهم

ص: ٢٩٧

- 
- ١- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٦١. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٥٤-٥٥.
  - ٢- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٦٥. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٥٨.
  - ٣- سنرى لاحقاً أن ابن زياد أمر له بماء فسقى بخزفه، ثم قال له: «إنه لم يمنعنا أن نسقيك فيها إلا كراهه أن تحرم بالشرب فيها ثم نقتلك، ولذلك سقيناك فى هذا». الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٦٧. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٦٠، ترجمه هاوارد. وهذه حاله خاصه حيث لم يُفَضَّ فيها الماء إلى الحياه.

اظمّه. قال: وينترع الأبنى بسهم، فأثبتته في حنك الحسين، قال: فانترع الحسين السهم، ثم بسط كفيه فامتلتا دماً، ثم قال الحسين: اللهم إني أشكو إليك ما يفعلُ بابت بنت نبيك<sup>(١)</sup>.

الروايه الأولى تختلف قليلاً، ولكن محاوله الحسين للحصول على الماء وإصابته بسهم في فمه هي نفسها<sup>(٢)</sup>.

وفي هاتين الروايتين تحوّل الماء الذى كان يلتمسه الحسين إلى دم كما حدث في قصه مسلم بن عقيل التى ذكرناها سابقاً، وفي الحاليتين مع الحسين ومسلم يحدث هذا التحوّل مباشرة قبل مقتلهما، والتشابه بين هذين الحدثين يبيّن علاقته بنويّه بين الدم والماء تستحقّ البحث عن كنب.

وفي تحليل موضوع الماء أعلاه، افترضت أنّ ذرف الماء (بصوره دموع) يرمز إلى الحياه، بينما منع الماء يعنى الموت. أمّا بالنسبه للدم فإنه يرمز إلى شيءٍ آخر، حيث سفك الدم - بطبيعته الحال - هو صورته للقتل، بينما الامتناع عن سفك الدم يعنى حفظ الحياه.

وهناك عدد من الفقرات فى القصه تشير إلى هذا المعنى، وربّما يكون المثال الأول على سفك الدم البرىء - والذى هو واحد من أشهر الأحداث فى واقعه كربلاء - هو قتل ولد الحسين الرضيع.

ص: ٢٩٨

---

١- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٦١-٣٦٢. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٥٦-١٥٧، ترجمه هاوارد.

٢- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٦١. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٥٦.

وتمضى القصه بالقول: إنه بعد سنين عديده من المعركه، قال أبو جعفر - الإمام الخامس للشيعة (١) - لرجل من بنى أسد أن قبيلته مشتركه بدم أهله. سأل الرجل: لم؟ فقال أبو جعفر: «أتى الحسين بصبي له فهو فى حجره إذ رماه أحدكم يا بنى أسد بسهم فذبحه، فتلقى الحسين دمه فلما ملأ كفيه صبّه فى الأرض، ثم قال: رب إن تك حبست عنا النصر من السماء؛ فاجعل ذلك لما هو خير، وانتقم لنا من هؤلاء الظالمين» (٢).

ولا شك أن جميع مقاتل أصحاب الحسين التى وردت فى قصه واقعه كربلاء هى أمثله على سفك دماء بريئه، وسأتكلم كثيراً عن هذا قريباً.

وهناك عدّه مقاطع ثبت فيها أن الحسين وأصحابه أحجموا عن سفك الدم، ورأينا أن مسلم بن عقيل قد سنحت له الفرصه ذات مرّه أن يقتل والى الكوفه ابن زياد خلصه، ولكنه امتنع عن فعل ذلك، حدث هذا عندما مرض أحد الوجهاء - وهو شريك بن الأعور - فى بيت هانئ بن عروه (حيث كان يقيم مسلم)، جاء عبيدالله بن زياد لعياده شريك، حيث كان يُجلُّه كثيراً، (مع أن هوى شريك كان مع أهل بيت النبى وسبيلهم)، وكان شريك ومسلم قد اتفقا على أن يختبئ مسلم ويثب على الوالى ابن زياد ليقتله، بعد أن يجلس عند فراش شريك، ولكن مسلم فى مخبئه عندما جاء ابن زياد: «...خشى [شريك] أن يفوتّه [ابن زياد] فأخذ يقول: ما

ص: ٢٩٩

١- اسمه محمد الباقر (وفاته حوالى سنه (٧٣٥ م/١١٦ هـ)). راجع المخطوط ١: ١.

٢- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٦٠. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٢٥٤، ترجمه هاوارد. توجد نسخه أخرى فى تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٨٣. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٧٥.

تنتظرون بسلمى أن تحيوها؟! اسقنيها وإن كانت فيها نفسى. فقال ذلك مرتين أو ثلاثاً... ثم إنه [ابن زياد] قام فانصرف، فخرج مسلم فقال له شريك: ما منعك من قتله؟ فقال: خصلتان، أما إحداها فكراهه هانى أن يُقتل فى داره، وأما الأخرى فحديثٌ حدثه الناس عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم): إن الإيمان قيد الفتك، ولا يفتك مؤمن. فقال هانى: أما والله، لو قتلته لقتلت فاسقاً فاجراً كافراً غادراً، ولكن كرهت أن يُقتل فى دارى»(١).

وهكذا، بالنسبة لمسلم فإنَّ عَفَه النفس خيرٌ بكثير من الكسب القصير الأمد بقتل شرِّ أعدائه، فلو كان قد اختار الخيار الآخر، لكان من المحتمل أن ينقذ حياة هانى وحياته هو، وفى آخر الأمر حياه الحسين، ولكن ذلك كان سيكون عملاً آثماً بعيداً عن العدالة وطهاره النفس، التى تليق بالمؤمن القويم.

واختيار مسلم الصحيح هذا قد أكده الحسين فيما بعد بصورة غير مباشره، حيث فعل الفعل نفسه.

ويروى الطبرى حادثه وقعت قبل بدء المعركه بلحظات، فقد أمكنت الفرصه أحد أصحاب الحسين من قتل الأثم شمر بن ذى الجوشن فاستأذن الحسين لأجل ذلك، ولكنَّ الحسين لم يأذن له، حيث كان يكره أن يكون البادئ بالقتال(٢).

ص: ٣٠٠

---

١- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٤٨-٢٤٩. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History)، ج ١٩، ص ٤١، ترجمه هاوارد. توجد روايه أُخرى فى تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٤٤. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ١٩، ص ٣٧. فى هذه الروايه هناك تأكيد على موضوع الماء، ولكنَّ الحديث النبوى غير موجود.

٢- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٢٨. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٢٢. اتَّخذ الحسين الموقف نفسه عندما ألحَّ عليه أحد أصحابه لقتال كتيبه الحُرّ التى كانت قليلة نوعاً ما قبل أن يصل جيش عمر بن سعد، ولكنَّ الحسين أبى ذلك؛ لأنَّه لا يريد أن يكون البادئ بقتال. أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٠٧-٣٠٨. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٠٣.

وكانت مواقف مسلم والحسين محاوله لتجنب سفك دماء المسلمين ولحفظ حياتهم، وإن كانوا أشد الناس فسقاً. ومن الواضح أن الذنب في بدء القتال يقع على جيش الكوفة، فعندما استنفدت كل الطرق لحل النزاع، وأرغم الشمر عمر بن سعد على بدء القتال، رمى ابن سعد - وكان القائد على الجيش - سهماً نحو مخيم الحسين منادياً بأعلى صوته: «اشهدوا أنني أول من رمى»، وبهذا بدأت المعركة رسمياً (١).

وعندما بدأ أهل الكوفة القتال، كان قتال الحسين وأصحابه دفاعاً عن النفس ولا يتحملون أي ذنب في ذلك، ومن الملفت أنه في كل مرة جاء ذكر الدم في القصة - مع استثناء واحد ممكن فقط - قصد به دم الحسين وأنصاره، مع أن كثيراً من الأعداء قد قتلوا في المعركة، إلا أن شيئاً لم يُذكر عن دمهم (٢). ويبين هذا - كما اعتقد - أنه وإن كان جماعه الحسين قد قتلوا من الطرف الآخر، إلا أنهم لم يُطلقوا العنان

ص: ٣٠١

- 
- ١- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٣٥. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٢٩، ترجمه هاوارد.
  - ٢- أنظر مثلاً: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٥٣، (هانئ بن عروه)، (نافع بن هلال)، (ص ٣٥٩، (الحسين)، (جثمان الحسين). ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ٤٥، (ص ١٤٥، (ص ١٥٣-١٥٤، (ص ١٦٤. الاستثناء الممكن هو عندما خاطب الحسين أهل الكوفة قبل مقتله بقليل، قائلاً: «أما والله، أن لو قد قتلتموني لقد ألقى الله بأسكم بينكم وسفك دماءكم». الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٦٥. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٦٠، ترجمه هاوارد.

لأنفسهم فى سفك دم حرام.

والمشهد الإجمالى إذن هو: إنّ الحسين وأصحابه عدول، وقد حفظوا كمالهم كمسلمين خُلص؛ بامتناعهم عن سفك الدم ظلماً وجوراً.

وأما فى الجبهه الأخرى، فإنّ أتباع بنى أمّيه وأهل الكوفه قد سفكوا الدم الحرام (1). وبعباره أُخرى: فإنّ الحسين قد صان الدم، ولكنّ بنى أمّيه وأهل الكوفه قد سفكوه.

وهكذا تكون العلاقه بين الدم والماء وظيفهً لكيفيته توزيعهما، فإنّ الحياه يسببها إفاضه الماء وصيانته الدم، بينما الموت على العكس من ذلك، يسببه منع الماء وسفك الدم؛ وبهذا يمكن القول: إنّ الرمز الاقتصادى هنا يعمل على مستويين، فالكيفيه التى يتمّ فيها توزيع الماء والدم ترتبط بـ(توزيع) الحياه والموت.

### الحسين وسيطاً

لقد افترضت فيما سبق أنّ تقديم الحسين للماء فى (النصّ المعتمد) كان عملاً يتوسّط بين الحياه والموت فى معناهما المادى؛ وبهذا يكون كنايةً عن الوساطه بين الحياه الروحيه والموت الروحى، ولتوسيع هذا النقاش أكثر نقول: إنّ (إعطاءه) الماء يتوسط بين الموت الذى يسببه منع الماء والحياه التى يسببها (سكب) الماء. ويشترك إعطاء الماء فى العنصرين المتضادين للحياه والموت، فقد عالج حقاً عطش أهل الكوفه وقادهم من الموت إلى الحياه، وبإعطاء الحسين بعضاً من الماء الذى كان معه يكون قد

ص: ٣٠٢

---

١- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٦٦. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٥٩. أنظر كذلك: البحث حول مفهوم (الحرمة) فى الأبحاث السابقه.



فقدَ بعضاً من مؤنثه العزيزه جداً، وبما أنّ الماء يندر في الصحراء، فقد أوشك الحسين بنفسه على الموت، ويظهر النموذج نفسه إن أخذ فعل (إعطاء الماء) على أنه كناية عن الهدايه، وبتقديم الهدايه قدّم الحسين الحياه (الروحيه) لأهل الكوفه، ولكّنه في الوقت نفسه تحدّى السلطات السياسيه التي سببت موته (المادى).

وعندما يأتي الأمر إلى الدم يكون التضادّ متماثلاً ولكّنه معكوس؛ حيث إنّ صيانتته تحفظ الحياه وإراقته تسبب الموت، ولكن هل هناك عنصر وسيط يتوافق مع ما يخصّ إعطاء الماء؟ أنا أعتقد أنّه يوجد، ومن أجل الاحتجاج سأقوم بانعطافه قصيره. يقول (بوز شوشان) (Shoshan) في هذه القصّه: إنّ هناك شدّ واضح بين الفعل البشرى والقضاء الإلهي، بين المسؤوليه الشخصيه وتقدير الله للأحداث(1)؛ لذا - على سبيل المثال - فإنّ رحله الحسين نحو الهلاك(2) كانت على الأغلّب محتومّه ولا- يمكن اجتنابها، فلقد أشير على الحسين في بعض الأحيان بالعوده، ولكّنه رفض قائلاً: إنّ الله قد قضى وقدّر ذلك الطريق له(3)، وفي أحيانٍ أخرى ذُكِرَ أنّ القرار بالخروج كان قراره هو(4)، وعندما التقى بكتيبه أهل الكوفه بقياده الحُرّ عرض على

ص: ٣٠٣

- 
- ١- شوشان، دراسه في الشعر (Shoshan، Poetics): ص ٢٣٣-٢٥٢. يوجد هذا البحث كذلك في: أيوب، معاناه الخلاص (Ayoub، Redemptive Suffering): ص ١٢٠-١٢١.
  - ٢- ما يقصده هنا المعنى اللغوي الشائع للهلاك وهو الموت. أنظر: ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغه: ج ٦، ص ٦٢.
  - ٣- أنظر مثلاً: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٧٣-٢٧٤، و ص ٢٧٧-٢٧٨، و ص ٢٩٤. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ٦٦-٦٧، و ص ٧١، و ص ٩٠.
  - ٤- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٢٧٥، و ص ٢٩٣، و ص ٣٠٤. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ٦٨، و ص ٨٨، و ص ١٠٠.

أهل الكوفة خيار العوده إلى الحجاز إن لم يكونوا يريدونه إماماً عليهم(١)، (النصّ المعتمد، القسم الثالث والرابع).

وبنفس الطريقه عندما كانت المعركه على وشك الوقوع، نقلت الأخبار أنّ الحسين حاول جاهداً أن يجد مخرجاً، ولكن عندما بدا أنّ ما سيقع لا بدّ منه، عزّى نفسه(٢) بأنّ ما سيحدث هو أمر الله، وأنّ الله سيمنحه هو والذين سيقتلون معه مكاناً في الجنّة(٣).

وبالإشاره إلى هذا الشدّد، يعتبر (بوز شوشان) (Shoshan) القصّه بأنّها مأساه - على روايتين مختلفتين - ولكنّهما تعملان معاً أحياناً، وكذلك تعملان ضدّ بعضهما البعض لخلق ذلك التأثير المأساوي(٤)، ويبدو أنّ ما يراه (شوشان) (Shoshan)

ص: ٣٠٤

١- ما ورد في النصوص هو الانصراف عن أهل الكوفة، وذلك في المفاوضات مع عمر بن سعد. حيث كتب الإمام الحسين لعمر بن سعد بعدما وصلتته رسالته: «كتب إلى أهل مصركم هذا أن أقدم فأما إذا كرهتموني فأني أنصرف عنكم».

٢- هذا الكلام يصحّ إذا كان الشخص الشائر إنساناً عادياً، ووضع خطه لبلوغ أهدافه ولكن الرياح كانت تجري عكس حركته، وبددت كلّ خططه، أمّا الإمام الحسين فالأمر مختلف بالنسبه له؛ إذ إنّه - ومنذ بدايه ثورته - كان على يقين من النتائج، ويعلم من البدايه أن ما سيقع كيفما كان هو من أمر الله وتقديره، فهو(عليه السلام) ومن خلال خطبته عندما أراد الخروج من مكه كشف عن النهايه التي أسماها الفتح.(المحقق).

٣- حول تجنّب الحسين المعركه بعزّ، راجع: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣١٠، ص ٣١٣-٣١٤، وص ٣٢٨-٣٣١. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٠٦، وص ١٠٨-١٠٩، وص ١٢٣-١٢٥. وحول الرأى الذى يقول: إنّ ما حدث كان مقدراً من الله، وسيؤدّى إلى أفضل ما سيكون، راجع مثلاً: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٠٦، وص ٣١٨، وص ٣٥٢-٣٥٣، وص ٣٦٠. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٠١، وص ١١٢، وص ١٤٧، وص ١٥٤.

٤- أنظر: شوشان، دراسه فى الشعر: ص ٢٣٥-٢٣٦.

مبتتاً على سوء فهمه لفكره الطبرى حول التسليم لإرادة الله، فهو يقول: «ما لدينا هنا هو قصه لاهوتيه، وهى المأساه التى لا يمكن اجتنابها، والتى هى نتيجة التسليم لإرادة الله، وما تؤدى إليه الروايات فى التاريخ هو قصه مسلم تقى فى أقصى غايه التقوى، والذى بالرغم من (النصيحه الخالصه) من محبيه بعدم ركوب مغامرته، وبالرغم من علمه المسبق بالنهايه المفجعه القريبه الحدوث، إلا أنه عازم على المضى فى طريق الهلاك الذى يوجّهه (قضاء الله) وقدرته المطلقه»(١).

بعد ذلك يقول (شوشان) (Shoshan): إن الطبرى جعل القصه أكثر تعقيداً بذكر «روايات...تصوّر

الحسين بأنه قليل العزم»(٢)، والذى يعنى به محاولات الحسين للتفاوض مع عمر بن سعد، وسعيه لتأجيل المعركه حتى اليوم التالى، وخطابه الأخير لأهل الكوفه قبل المعركه بقليل، والذى ناشدهم فيه بعدم قتله(٣). (٤).

فإن التسليم لإرادة الله لا يعنى الجلوس مكتوف الأيدى بانتظار القضاء والقدر، ليأخذ مجراه دون تحريك ساكن، بل يعنى اتباع سبيل الله حتى النهايه مع

ص: ٣٠٥

١- أنظر: شوشان، دراسه فى الشعر: ص ٢٤٥.

٢- شوشان، دراسه فى الشعر: ص ٢٤٥.

٣- أنظر: شوشان، دراسه فى الشعر: ص ٢٤٥-٢٤٩، مشيراً إلى تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٠٩-٣١٤، وص ٣٢٠، وص ٣٢٨-٣٣١. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٠٤-١٠٩، وص ١١٤، وص ١٢٢-١٢٥.

٤- لا بد أن نعرف المغزى من وراء مناشدات الإمام الحسين (عليه السلام) هذه على فرض صحه صدورهما، وإنما هى ليجنب أعداء نار جهنم، وحتى لا- تصب عليهم ويلات الدنيا والآخره؛ وحتى يلقى عليهم الحجه ليحيا من حيي عن بينه، ويموت من مات عن بينه؛ لأنهم يقدمون على أكبر جريمه فى الإسلام، الأمر الذى يقتضى أن تتناسب الحجه مع عظمتها، والمتأمل فى سيره الإمام الحسين (عليه السلام) مع أعدائه هؤلاء سيعرف أن الإمام الحسين كان يمثل الرحمه الإلهيه لهم، ولكنهم قست قلوبهم وعميت أبصارهم، فسودوا صفحات التاريخ بجريمتهم النكراء. (المحقق).

القيام بما يعتقد المرء أنه الشيء الصحيح، ولكنه يعني القبول بالقضاء والقدر على أنه أفضل ما يمكن حصوله. وحسب قراءة تى لأحداث كربلاء، فليس هناك شيطان كما يعتقد (شوشان) (Shoshan). وحسب ما جاء فى النص فإن عزم الحسين على الذهاب إلى الكوفة كان تبعاً لإرادة الله، مهما كلف الثمن ومهما كانت النتيجة، فهو لم يكن متردداً فى هذا الأمر أبداً، ضمن هذا الطموح العام كان الذهاب إلى الكوفة وعرض قيادته على أهلها مجرد هدف جزئى فقط، فعندما أدرك أن هذه الخطه قد فشلت بسبب خيانه أهل الكوفة، حاول كل ما فى وسعه للإبقاء على حياته والحفاظ على وحده المسلمين (١) (وهذا أيضاً لم يكن ضد إرادة الله)؛ ولهذا كان مستعداً للعودة إلى الحجاز أو أى مكان آخر، أو حتى إعطاء البيعه للخليفه يزيد (٢)، ولكن

ص: ٣٠٦

١- هذا تفسير خاطئ لما سيحدث بعد مقتل الإمام الحسين (عليه السلام)؛ لأنه كان يرى دمه هو الذى سيعيد الإسلام إلى حقيقته، وحتى يتميز الإسلام الصحيح القائم على الكتاب وسنه الرسول من ذلك الإسلام المنحرف، الذى أصابته عدوى اليهوديه والمسيحيه، وصار يقرب المفاهيم ويغيرها، إلى درجه أن يكون خليفه المسلمين أفسقهم، وهم لا يغيرون عليه بفعل ولا قول. (المحقق).

٢- استعداد الإمام الحسين (عليه السلام) لإعطاء البيعه ليزيد ليس له أى مستند تاريخى، بل بالعكس، كل الخطابات التى صدرت من الإمام (عليه السلام) قبيل وأثناء المعركه تدل على عكس هذا الادعاء، وأذكر شاهدين على ذلك: الأول: فى المدينه المنوره حيث قال الإمام (عليه السلام): «يزيد رجل فاسق، شارب للخمر، قاتل النفس المحرمه، معلن للفسق، ومثل لا يبايع مثله...». ابن طاووس، على بن موسى، اللهوف فى قتلى الطفوف: ص ١٧. الثانى: فى طريق الإمام (عليه السلام) من مكه إلى كربلاء، عند ملاقاته الحرّ فى منطقه البيضه، حيث قال الإمام (عليه السلام): «وإن هؤلاء قد لزموا طاعه الشيطان، وتركوا طاعه الرحمان، وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفىء، وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله، وأنا أحق من غير...». الطبرى، محمد ابن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٤، ص ٣٠٤. السبب الذى أعطاه النص واضح جداً، ومتوافق مع خطابات الإمام الحسين (عليه السلام) الأخرى. (المحقق).

ليس لوالى الكوفه عبيدالله بن زياد(١).

وعندما أدرك أنه لا طريق للخروج من هذا الأمر حياً، بقى يعمل ما يعتقد أنه الشىء الصحيح الذى ينبغى عمله، فقد دافع عن نفسه بما أوتى من قوه، وتوكل على الله لأن ما سيحصل فى النهايه فهو لا يخرج عن حكمه الله.

ويوجد فى القصة قبل المعركه واحد من الأمثله الواضحه على الثقه التامه للحسين وأهل بيته بالله، وذلك عندما ارتحلت الجماعه خفق الحسين برأسه مرتين، وكلما انتبه تلا هذه الآيه: « إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ »(٢) سألته ابنه علي عن سبب ذلك، فأجاب الحسين أنه رأى فى المنام رجلاً ينعى إليه أنفسهم. قال علي: «يا أبت، لا- أراك الله سوءاً، ألسنا على الحق؟ قال: بلى، والذى إليه مرجع العباد. قال: يا أبت إذاً لا نبالي نموت محقين. فقال له: جزاك الله من ولدٍ خيرٍ ما جزى ولداً عن والده»(٣).

وهناك أمثله كثيره من هذا النوع فى الأجزاء الأخرى من القصة(٤).

وعلى هذا، فإنى أرى أن صورته الحسين عند الطبرى هو ذلك الشخص - وليس أى شخص، بل هو زعيم أهل البيت - المستعد للتضحية بنفسه من أجل رساله

ص: ٣٠٧

١- السبب الذى يقدمه النص حول رفض الحسين إعطاء البيعه لابن زياد ليس واضحاً كل الوضوح، مع أن هناك تلميح فيه إلى خشيه الحسين فيما لو أنه سلم نفسه إلى ابن زياد، فإنه سيقتل بمهانته لا تليق بسبط النبي، كما فعل مع ابن عمه مسلم من قبل. أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٣٠. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٢٥.

٢- القرآن، سوره البقره: آيه ١٥٦.

٣- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٠٦. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٠١، ترجمه هاوارد.

٤- أنظر مثلاً: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٢٤، و ص ٣٤٢، و ص ٣٦٠، و ص ٣٦٣. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ١٩، ص ١١٨، و ص ١٣٧، و ص ١٥٤، و ص ١٥٨، وأماكن أخرى متفرقه.

ساميه، وهي السبيل إلى الله (١). وهكذا يصبح الحسينُ قدوةً وأسوةً (٢) لجميع المسلمين الذين يرجون الآخرة ولا يرجون هذه الدنيا.

وبهذا فقد حَقَّق الحسين الحياه الحقيقيه بموته، فبتقديمه الدم إذاً يتقاسم الحياه والموت، ويمكن أن يُعتبر كياناً وسطاً بين المتضادَّين: سفك الدم وحفظ الدم (٣)، فالتساوق بين بنيه الماء وبنيه الدم واضح؛ ومع أن التضاؤد معكوس، إلا أن مفهوم الوساطه هو نفسه (أنظر: الجدول ٣: ٤).

الجدول (٤: ٧) بنيه الماء والدم في القصه

حياه

موت

الماء

سكب

منع

معطى

الدم

منع (حفظ)

سفك

تتناسب هذه البنيه كثيراً مع البنيه الإسلاميه الأساسيه الوارده أعلاه (أنظر: الجدول ٤: ٨).

ص: ٣٠٨

١- هذه هي الفكره التي ضربت جذورها إلى حدٍ كبير في التشيع فيما بعد. راجع مثلاً: أيوب، معاناه الخلاص: ص ١٢٠-١٢٢. هالم، الإسلام

الشيعي (Halm, Shia Islam): ص ١٦، وص ٣٠-٣٢. جافري، الأصول (Jafri, Origins): ص ٢٠٠-٢٠٤.

٢- كما لاحظنا فيما سبق (في تحليل "النص المعتمد" القسم السادس)، أن الحسين استخدم هذه الكلمه حول نفسه.

٣- من وجهه نظر إسلاميه صارمه، فإن الحسين لا يمكنه تقديم دمه باختياره؛ حيث إن حياته الماديّه ليست ملكه هو، بل هي لله وحده، وعلى

هذا تكون تلك رغبه الحسين في الاستسلام لإرادته الله الذي يعطى ويأخذ الحياه حسب ما يراه الأصلح، وهكذا أعتبر أنا "تقديم الحسين لدمه"

مثل ذلك.

الجدول (٤:٨) الماء والدم فى البنیه الأكبر فى القصة.

الآخره

الموت

المادى

الدنيا

الحياه الماديه

امتلاك الماء

ثواب الله (الجنة)

الإسلام

صب الماء / منع

الدم

إعطاء الماء /

الدم

سفك الدم / منع

الماء

النفاق

الكفر

عقاب الله

ملاحظه: الحقل المظلل يشير إلى الحياه بعد الموت (١).

أُتفقُ تماماً مع (شوشان) (Shoshan) من حيث إنَّ ما لدينا هنا هو قصه لاهوتيه، (ولكن ما بعد ذلك فيما كتبه الطبرى ليس لاهوتياً)، ولكنى أختلف معه من حيث إننى لست مستعداً مباشرةً أن أسمّيها مأساه، فمن منظور أدبى وإنسانى محض، ربّما تكون قصه مأساويه، ولكن من المنظور اللاهوتى حسب ما يدّعيه

١- فى التعليق على الجدول (٤: ٨)، ينبغى القول بالرغم من الإشاره أحياناً إلى كفر بنى أمية وأهل الكوفه، إلا إنه من الصعب التوقع من الطبرى أن يعتبرهم خارجين عن الإسلام، فإن انقسام الأمة كان أمراً واقعاً، ولم يكن هناك شكّ حول من اعتبرهم الطبرى على الحقّ، ومع هذا لم يذهب بعيداً، بأن ينكر إيمان خصوم الحسين؛ ولهذا ما زلتُ أرى أنّ من المناسب وضع ثلوث التضادّ والوساطه للماء والدم بين "الإسلام" و"النفاق" وليس بين "الإسلام" و"الكفر".



(شوشان) (Shoshan) فهي ليست مأساويةً بتمامها.

إنَّ القصةَ بالتأكيد تفجع القلب، من حيث إنَّ انقسام الأمة هو تدمير للصوره الذاتيه للإسلام في عصره الأول، والتنكر لسبط النبي يقرب من التنكر للنبي نفسه.

وباختصارٍ: فإنَّه في روايه الطبرى تصبح أحداث كربلاء قصهً لأزمه حقيقته في الأمة الإسلاميه في عصرها الأول، ولكن مع هذا ما تزال قصيه الحسين تعطى الأمل؛ لأنها تشير إلى قصيه في غايه الأهميه، وهي الاستسلام التام لله والذي يؤدي إلى الحياه الحقيقه، وإن كانت الحياه في هذه الدنيا بؤساً وشقاءً والموت المادى قريباً.

لقد جاء بيان هذا في أماكن كثيره، وبدلاله خاصه في (النص المعتمد)، القسم السابع، حيث قال الحسين لأحد أصحابه: «إنه قد نزل من الأمر ما قد ترون، وإن الدنيا قد تغيرت وتنكرت وأدبر معروفها، واستمرت جداً فلم يبق منها إلا صبابه كصابه الإناء، وخسيس عيش كالمرعى الويل، ألا ترون أن الحق لا يعمل به وأن الباطل لا يتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله محققاً، فإنى لا أرى الموت إلا شهادة ولا الحياه مع الظالمين إلا برماً» (١).

وهذا هو الموضوع الوحيد في القصة كلها الذى جاءت فيه كلمه (الشهاده) لتخص الحسين، والفكره هى أن أتباع سبيل الله إلى الحد الذى يكلف المرء حياته، فيه مناشده لوجدان كل أحد يرغب فى تنفيذ إرادته الله، ويحضه على فعل الشئ نفسه.

إن أكثر الأمثله صلهً بالموضوع من بين الأشخاص الذين فهموا رساله الحسين هو الحرّ، الذى أخذ التحدى فى غايه الجد، وأعد نفسه لترك حياته الدنيويه؛ لينال

ص: ٣١٠

١- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٠٠-٣٠١. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٩٦.

الحياه الحقيقيه الأبدية، فقد ذهب من الحز إلى الحزبه، وفيما بعد سار في ركبته آخرون، كان أشهرهم التوابون، سأتحديث عن هذه الحركه باختصار فيما بعد.

ومن وجهه النظر هذه، فإن موقف الحسين يحقق ذلك النوع من الوساطه الذي كان قد صورتها (ألي كونغاس ماراندا) (E. Köngäs Maranda) و(بيير ماراندا) (P. Maranda) في كتابهم (النموذج البصري) (1).

التضاد الرئيسي - إذن - سيكون الحياه والموت في خواصهما الروحيه (في الجدول (4: 8)، تمثلت في مفهوم (ثواب الله) و(عقاب الله))، حيث الأول يتعلق بالحسين والثاني بأهل الكوفه والأمويين.

إذن؛ قام الحسين بتمردٍ وسبب انقساماً في الأمة، والذي يمكن أن يُعتبر نقضاً لعهد الله (أي الموت الروحي)، وبهذا يموت موتاً مادياً، ويصبح مرتبطاً بالحياه والموت كليهما، ويقود هذا إلى التحول - أو حسب الاصطلاحات البنيويه (الانقلاب Inversion) - لدى واحدٍ من أهل الكوفه (الحز). هذا التحول من الموت إلى الحياه لدى الحز يبين أن الحياه تتغلب على الموت.

وجوهر القصه - كما تم تأويله هنا - يمكن رسمه في الصيغه القانونيه ل- (ليني شتراس) كالتالي:

$$)Fd(K): FI(H): : Fd(H): Fk-1(L$$

حيث الوظائف D=الموت (Death)؛ L=الحياه (Life)، والعناصر K=أهل الكوفه (Kufans)؛ H=الحسين؛ K-1=الكوفي المتحول وهو الحز.

ص: 311

1- أنظر: المخطوط 3: 2.

وبعبارةٍ أخرى - تبعاً لـ (ألى كونغاس ماراندا) (E. Köngäs Maranda) و(بيير ماراندا) (P. Maranda) ١- :- فإنَّ أهل الكوفة باختصاصهم بوظيفه الموت فى تضادّ مع الحسين المخصّص بوظيفه الحياه، فالحسين - إذن - يتّخذ الوظيفه السلبيّه للموت، وهى العمليه التى تؤدّى إلى النصر بمنتهى الكمال، باعتبارها تنشأ من الانهيار الأخلاقى لأهل الكوفه وتحوّل واحدٍ منهم، وهكذا وبدون شكّ تؤسّس الحياه كمحصّله نهائيه.

وهنا يجب التذكير بأننى فى هذا التحليل قمتُ بالتركيز على الحُرّ كممثل عن جميع أولئك الذين أدركوا جدّيه الأمر ثمّ تحوّلوا؛ حيث إنّ قضيتّه هى الأكثر وضوحاً فى هذا النصّ، ويمكن اختيار آخرين كزهير بن القين مثلاً، فالحاصل من العمليه هو أنّ الحياه الروحانيه لأولئك الذين تحوّلوا إلى طريق الله أعظم من مقتل الحسين، ذلك الموت المادى ليس إلّا، فالنصر المعنوى للحسين هو دليلٌ على أنّ (تمرّده) لم يكن موجّهاً ضدّ إرادته الله، فهو لم يحارب الله أو الإسلام، وإنّما حارب تلك السلطات التى كانت تهدّد بتقويض الأخلاق وتدمير الدين.

وعلى هذا ففى القصّه بأكملها - وليس (النصّ المعتمد) فقط - كانت وظيفه الحسين كوسيط إيجابيه وسلبيّه معاً، فبرفضه الخضوع للسلطات الفاسده الجائره أبقى على فئتي الحياه والموت منفصلتين، وبترك نفسه (ملوّثاً) بالموت - على الأقلّ بمعناه المادى، وربّما معناه الروحى أيضاً؛ من حيث إنّهُ سبّب انقساماً فى الأمّه - فقد ضمّ الفئتين فى نفسه معاً.

وإضافهً لذلك قام الحسين مقام الأسوه والقُدوه لكلّ المسلمين، تاركاً لهم المجال ليُعبروا من الموت إلى الحياه.

ص: ٣١٢

١- أنظر: الصفحه أعلاه.

لقد ذكرت واحده من نتائج واقعه كربلاء، وهى حركة (التّوايين)، وقصّه هذه الحركة رواها الطبرى أيضاً نقلاً عن هشام بن الكلبي، الذى يبدو أنه اقتبس معظم أثر أبى مخنف (كتاب سليمان بن صُرد) (1). وباختصارٍ تخبرنا القصّه بما يلى:

بعد أربع سنوات من مقتل الحسين، تلاوم أهل الكوفه من شيعة لعدم التحاقهم به فى كربلاء، وندموا ندماً شديداً؛ لتخاذلهم عن نصرته، ورأوا أنّ ذنبهم كذنب اليهود بما عصوا الله عندما صنعوا لهم عجاجاً من ذهب، ففى خطبهٍ ملتهبه، قال زعيمهم سليمان بن صُرد: «أما بعد، فإنّى والله، لخائفٌ ألا يكون آخرنا إلى هذا الدهر الذى نكدت فيه المعيشه، وعظمت فيه الرزّيّه، وشجّل فيه الجورُ أولى الفضل من هذه الشيعه، لما هو خير؛ إنّنا كنّا نمدّ أعناقنا إلى قدوم آل نبيّنا، ونمنّيهم النّصر، ونحثّهم على القدوم، فلمّا قدّموا ونبيّنا وعجزنا، وادّهنا وتربّصنا، واننظرنا ما يكون حتّى قُتل فينا ولدّ نبيّنا، وسيلانته، وعصارتّه، وبضعه من لّحمه ودّمه، إذ جعل يشتمّصرُح فلا يصرخ، ويسأل النّصف فلا يعطاه، اتّخذّه الفاسقون غرضاً للنّبل، ودرّيه للرّماح حتّى أقصدوه، وعدّوا عليه فسلبوه.

ألا انّهضوا فقد سخّط ربّكم، ولا ترجعوا إلى الحلائل والأبناء حتّى يرضى الله. والله، ما أظنّه راضياً دون أن تناجزوا من قتله، أو تُببروا.

ص: ٣١٣

١- هاوتنغ، مقدّمه المترجم (Xvi-Xvii)، Hawting، "Translator's Foreword"، القصّه مرويه فى تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٤٩٧-٥١٣، وص ٥٣٨-٥٧٨. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari، History): ج ٢٠، ص ٨٠-٩٧، وص ١٢٤-١٦٠. لمطالعه دراسات وتعليقات عن حركة التّوايين، راجع: دنى، "التّوايون" (Denny، "Tawawabun"). هالم، الإسلام الشيعى: ص ١٦-٢٠. فى مقاله رائعه، يرى جى. آر. هاوتنغ (G. R. Hawting) أنّ حركة التّوايين هى الرابط الذى يربط مقتل الحسين مع "يوم الغفران" عند اليهود. (هاوتنغ، "التّوايون").

ألا- لا- تهابوا الموت، فوالله، ما هابه امرؤ قطّ إلّا ذلّ، كونوا كالآلى من بنى إسرائيل، إذ قال لهم نبيهم: « إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمْ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ »، فما فعل القوم؟ جَنُوا عَلَى الرُّكْبِ وَاللَّهِ، ومدّوا الأعناق، ورضوا بالقضاء حتّى حين علموا أنّه لا ينجيهم من عظيم الذّنْبِ إلّا الصبر على القتل. فكيف بكم لو قد دُعيتم إلى مثل ما دُعِيَ القوم إليه!!<sup>(١)</sup>.

رفض التّوّابون فكره قتل أنفسهم جماعة؛ حيث إنّ هذا محرّم فى القرآن، ولكنهم اتّفقوا على عمل يبلغ ذلك، وهو أن يأخذوا أسلحتهم ويخرجوا لقتال جيش بنى أمية؛ أن يقتلوا قتلة الحسين أو يموتوا فى هذا السبيل، وعندما أعدّوا أنفسهم للخروج من الكوفة، ظهر (٤٠٠٠) رجل فقط من بين (١٦٠٠٠) رجل كانوا قد تعاهدوا على هذا الأمر، وما زال هذا العدد يتناقص مع مضى الزحف، ونزلوا فى كربلاء، وأمضوا هناك يوماً وليلاً فى الصلاة والبكاء والندم والتوبه قبل أن يستأنفوا زحفهم.

وعند عين الورده شمال العراق، لقوا جيش الشام، وقُتلوا عن آخرهم سنة (٥٦٤- /٦٨٥م) إلّا قلّة قليلة منهم سلموا من القتل، وقد ملّثوا خزياً وعاراً من

ص: ٣١٤

---

١- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٥٠٠. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ٢٠، ص ٨٣-٨٤، مستشهداً بالقرآن، سورة البقره، آيه ٥٤. ترجمه هاوتنغ. هذه الآيه حسب تفاسير المسلمين التقليديّه (بضمنها تفسير الطبرى، راجع: الطبرى، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آى القرآن: ج ١، القسم الأوّل، ص ٤٠٧-٤١٢) تشير إلى العجل الذى صنعه اليهود من الذهب. أمر موسى - وهو فى غضبه - بنى إسرائيل أن يقتل أحدهم الآخر؛ لأجل الاستغفار من ذنبهم، وقد فعلوا ذلك بإرادتهم حتّى منعهم الله من ذلك. لمطالعه ذلك فى الكتاب المقدّس، والذى فيه أنّ اللاويين (من أبناء لاوى ابن النبى يعقوب) هم الذين أمروا بقتل المذنبين منهم، راجع مثال: ٣٢، ص ٢٥-٢٩. لمطالعه نظائر أخرى عند اليهود، راجع: هاوتنغ، التوّابون.

أنهم لم يُقتلوا في المعركة.

حسب (هاينز هالم) (Heinz Halm)، فإنّ (التضحيه بالنفس التي قام بها التّوابون في سنه (٦٨٤ - ٦٨٥ م/٦٤ - ٦٥هـ) قد دخلت ضمن مراسيم عاشوراء)، وهي الشعائر التي سنحت لى الفرصه أن أشهداها في باكستان، وقد تحدّثت عنها في الفصل التمهيدي لهذه الدراسه (١).

يقول هالم (Halm): إنّ هذه الشعيره ليست من شعائر الجداد - كما يُعتقَد في الغالب - وإنّما هي شعيره للتوبه (٢).

ويمضى قائلاً: «هذا الفعل من الشعائر - إساله الشخص لدمه بجلد نفسه أو ضرب جبينه بالسيف - هو بديلٌ عمّا يتضمّن ذلك العمل حقيقةً - الموت المكفّر عن الذنب - وفي الوقت نفسه يضمن للفاعل حسن العاقبه، وهي العتق من ذلك الذنب التاريخي» (٣).

والتحليل البنيوي لقصه التّوابين وشعائر عاشوراء - أو كما تُسمّى في شبه القارّه الهند وباكستانيه (شعائر محرم) - في ضوء ما يوجد في التحليل أعلاه بعيداً جداً عن مجال هذه الدراسه التي بين أيدينا، ولكنني سأعود باختصارٍ إلى تأويل (لوسيه سكوبلا) لصيغه (ليفى شتراوس) القانونيه، وأرى أنّ نموذجه ربّما يكون ذا صلّه بدراسه تطوّر تلك الشعيره.

ص: ٣١٥

١- أنظر: هالم، الإسلام الشيعي: ص ٢٠.

٢- أنظر: هالم، الإسلام الشيعي: ص ١٩.

٣- هالم، الإسلام الشيعي: ص ٢٠. أنظر كذلك: هاوتنغ، التّوابون.

دعونا أولاً نذكر بذلك النموذج (١): يرى سكوبلا أن الصيغه القانونيه يمكن تبسيطها وكتابتها في صورتين: واحده تبين الوساطه بأسلوب ستاتيكي (ساكن، غير متغير):

$$A : B :: M : X$$

والأخرى تبينها كعملية:

$$A/B \textcircled{R} M \textcircled{R} X$$

في الحالتين كليهما، (A و B) يشيران إلى التضاد بين المتضادين، (A) Fx في أحداث كربلاء، هو موت أهل الكوفه، و (B) Fy (حياه الحسين) في الشكل الأصلي للصيغه، حيث (M) يمثل الوساطه أو عدم التمايز (عدم التحول)، وحيث الطرف (B) يتبنى آتياً الوظيفه (X) (التبني الآني للموت الروحي والمعاناه الحقيقيه لموت الحسين المادى). العنصر الرابع (X) أخيراً يمثل الحصيله، وهي تحول يُزال فيه الطرف (A)، وترتقى الوظيفه (Y) (الكوفي الميت)، وهو الحُرُّ يُؤخذ إلى الحياه الروحيه وتلك الحياه تكتسب النصر).

وهنا ينبغي ملاحظه أنه ليس قتل الحسين هو الذى يشكّل (الإزاله الجذريه) للطرف (A) - (A) أي العمليه التى كان (سكوبلا) قد أولها على أنها (قتل مخلوق خبيث) (٢). وقد تمّ بيان هذه العمليه في تحول الحُرِّ، حيث كان مقتل الحسين وساطياً؛ وسبب التحول بين الفئات، والذى كانت نتيجته الأولى هي (الإزاله الجذريه) للحُرِّ (القديم).

ص: ٣١٦

١- راجع الصفحات المتقدمه.

٢- أنظر: سكوبلا، اقرأ ليفى شتراوس: ص ١٤٣. ترجمتى (مؤلف البحث).

وكما يفترض سكو بلا فإنّ عمليته الوساطه بأكملها يمكن أن تُعتبر كحلقة تحوّل، حيث لا يكون (X) النتيجة النهائيه فقط، بل كذلك نقطه البدايه لحلقة جديده.

في ضوء هذا، نستطيع رؤيه حركه التّوّابين على أنّها الحلقة التاليه، وكلُّ حدثٍ من شعائر محرّم على أنّها حلقات متتابعه.

وفي قصّه التّوّابين، مرّةً أُخرى نجد التفرّع الثنائي بين الحياه الروحيه والموت الروحي، أو كما جاء في رساله من سليمان بن صيرد إلى بعض الشيعة: التفرّع الثنائي بين الدنيا والآخرة (1).

وتبدو هذه الثنائيه كشعور بالندم في أعماق كلّ واحدٍ من التّوّابين، فقد كان ينبغي عليهم التركيز على الآخرة واختيار الحياه، ولكنهم بدلاً من ذلك ونتيجهً للجبين والغايات الدنيويه (2) اختاروا طريقاً يقودهم في النهايه إلى الموت، وظهرت هذه اللوعه بوضوح في الهجوم الانتحاري على جيش الأمويين، ذلك الفعل الذي كان الهدف منه هو (قتل هوى النفس)، والذي انتهى بالموت المادّي الفعلي لمعظم المشاركين فيه.

والموت المادّي كان بالضبط ما أراه التّوّابون، حيث يعني أنّ تركيزهم الحقيقي

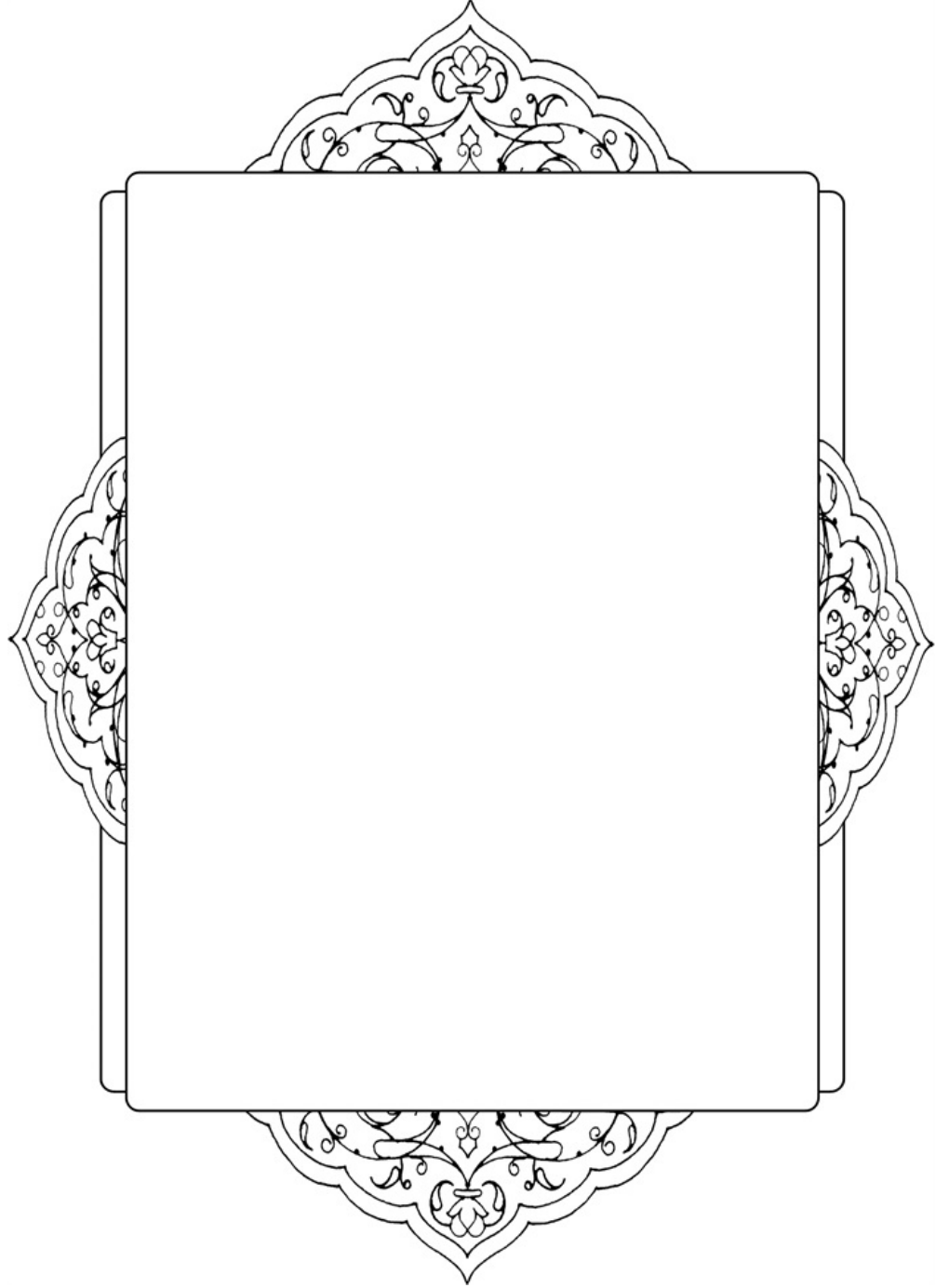
ص: ٣١٧

١- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٥٠٢-٥٠٤. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ٢٠، ص ٨٥-٨٧.

٢- لا يمكن تفسير هذه العمليه بالجبين وطلب غايات دنيويه؛ لأنّ الجبن أو طلب الدنيا ليس من شأنهما الدفع إلى الموت وترك ما يطلبونه؛ إذ في هذا مخالفهٌ لأمر بديهي (المحقق).



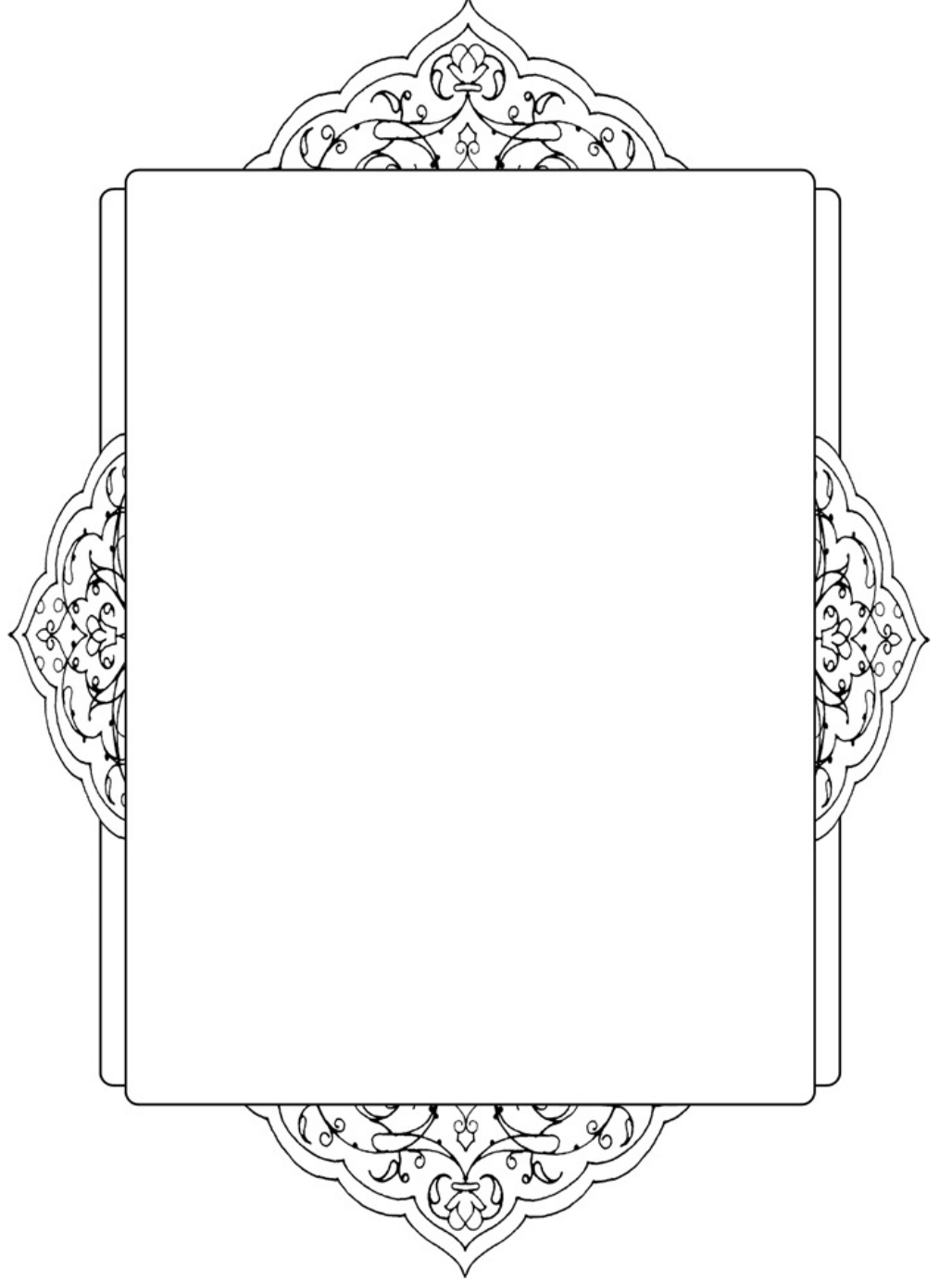
كان على الآخره، وأن الحياه الروحيه كانت الثواب الذى سينالونه، وكانت الوساطه فى هذه القصه - ال- (M) فى نموذج (سكوبلا) - هى الشعور بالندم والتوبه، حيث تمتزج الحياه بالموت؛ والنتيجه ال- (X) فى نموذج سكوبلا هى (إلغاء) الهوى الدينوى للتوابين، والفوز بالحياه الحقيقيه فى الآخره.

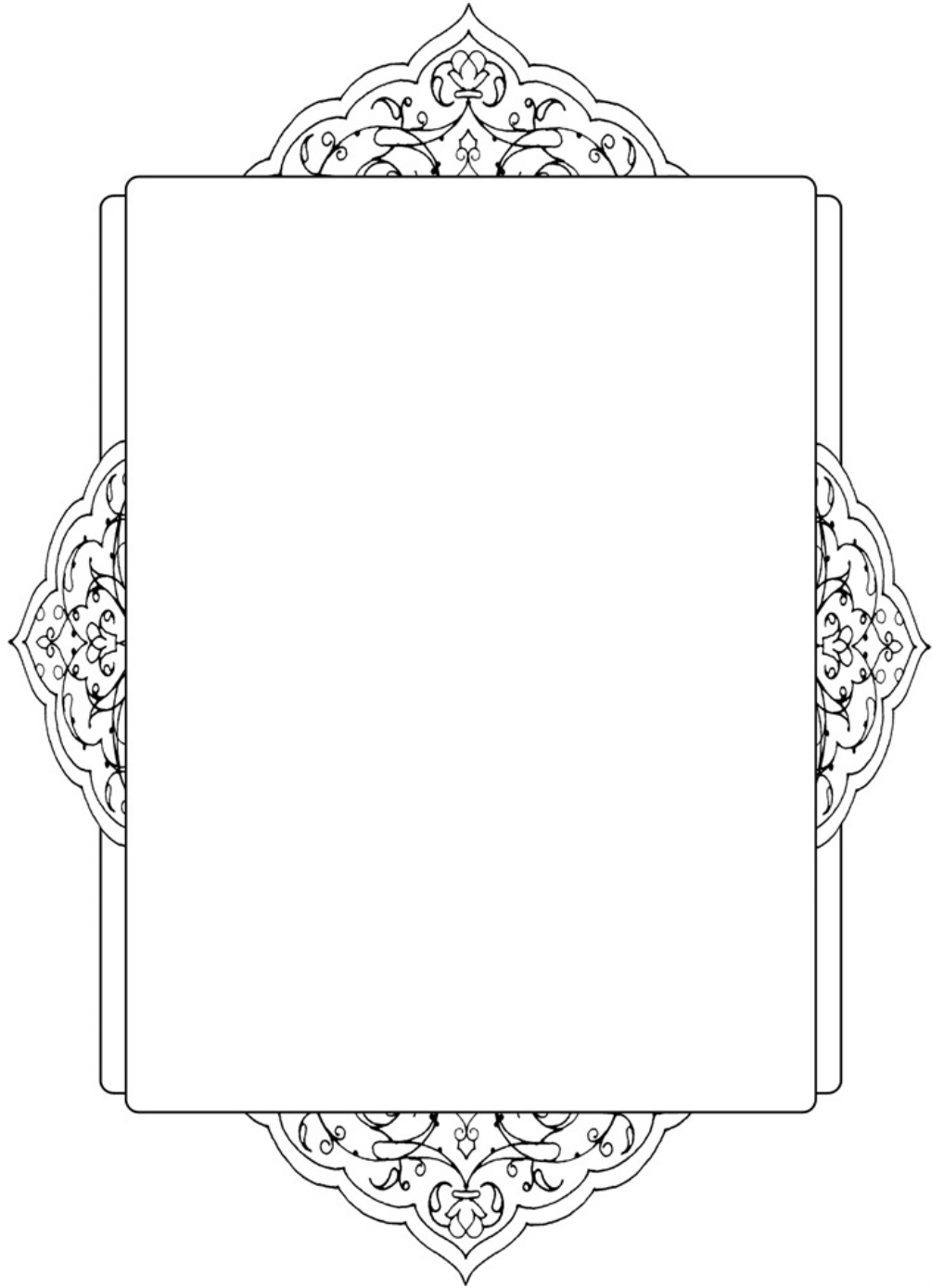


ويمكن اعتبار شعائر عاشوراء أو محرّم التى تُقام فى كلِّ عام على أنّها الشكل المصغّر لعمل التوابين، وهنا قد استُبدل الصراع الانتحارى الفعلى ضدّ قوى الشرِّ مكان الأعمال الشفهيه والبدنيه للتوبه، ولكنّها عادةً لا تؤدّى إلى الموت الجسدى. وكما أشار إليه (هالم) (Halm)، فإنّ الأخير بالتأكيد لم يكن مجهولاً بما فيه الكفايه، كما أثبتته الثورة الإيرانيه والحرب العراقيه الإيرانيه التى لحقتها (1).

ص: ٣١٨

١- راجع: هالم، الإسلام الشيعى: ص ٢٠، وص ١٣٤-١٣٧، وص ١٥٠. مرّة أخرى أودّ أن أوكد أنّ تطبيق نموذج سكوبلا على روايه التوابين وشعائر عاشوراء هو مؤقت فقط، ومن أجل إثبات ذلك تصبح الحاجه ماسّه إلى تحليلات شامله للنص والشعائر.





حسب روايه الطبرى، فإنَّ كُلاًّ من الفريقين المتخاصمين فى أحداث كربلاء - الحسين وبنى أمّيه - يدعى - على وجه الحصر - أنّ قواعد الإسلام الصحيح تُثبت وترسخ من خلال سلطته وحكمه هو، وبالنسبه للحسين فإنَّ عدداً من الخطب المنسوبه إليه قد تمت مناقشتها خلال التحليل المتقدّم، وجاء ذكر احتجاجه أنّه صاحب الحقّ فى السلطه السياسيه؛ بسبب قرابته من النبىّ محمّد. كذلك - وبطريقه مشابهه - إدعى بنو أمّيه وأتباعهم أنّهم أصحاب الحقّ فى الحكم دون سواهم، والأكثر وضوحاً منها طلب يزيد البيعه من أولئك الرجال الذين اعتبرهم أنداده السياسيين، وقد ناقشنا حجّته أنّ هذا المنصب قد أعطاه الله له فيما سبق، بالإضافة لذلك فإنَّ الفريقين كليهما أنّهم أحدهما الآخر بشقّ عصا الأمّه.

فإنَّ خطوره انقسام أمّه المسلمين جاءت على لسان أحد أصحاب الحسين الخُصّص، وهو زهير بن القين الذى خاطب أهل الكوفه - عندما كانت الحرب على وشك الوقوع - قائلاً: «يا أهل الكوفه، نذار لكم من عذاب الله نذار! إنّ حقاً على المسلم نصيحه أخيه المسلم، ونحن حتّى الآن إخوة وعلى دين واحد وملّه واحد ما لم يقع بيننا وبينكم السيف، وأنتم للنصيحه منا أهل، فإذا وقع السيف انقطعت العصمه، وكنا أمّه وأنتم أمّه، إنّ الله قد ابتلانا وإياكم بذريّه نبيّه محمّد؛ لينظر ما نحن وأنتم عاملون...»(1).

ص: ٣٢١

---

١- الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٣١. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٢٥-١٢٦. ترجمه هاوارد. للمطالعه حول تحذير عبيد الله. وإنَّ طُرح فى اصطلاحات سياسيه أكثر وبتكليف، راجع: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٥٤. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٤٧.

سيأتي إكمال موضوع انقسام الأُمّة بعد صفحات قليله.

لقد رأينا عندما بدأ عمر بن سعد - قائد جيش الكوفه - المعركة (رسمياً) بإطلاقه أول سهم. إن المعركة قد بدأت وليس هناك من عوده، ويظهر انقسام الأُمّة في أخبار الصلاة أيضاً.

وفي القسم الثالث والرابع من (النصّ المعتمد) أمّ الحسين أصحابه وأهل الكوفه في الصلاة جماعةً، ممّا أظهر أنّ الجميع كانوا من دينٍ واحد وأمّه واحده، (مع أنّهم سياسياً من معسكرين مختلفين).

على أيّه حال، فقد رأينا خلال المعركة أنه ليس فقط صلّى أصحاب الحسين منقسمين، بل إنهم أُجبروا على أداء صلاة الخوف، فقد أدوا الصلاة بالتعاقب، حيث صلّى أولاً فريقٌ منهم وفريقٌ آخر يحميهم ضدّ أهل الكوفه، ثم تبادل الفريقان الدور(1). وهذا بيانٌ واضح على أنّ أهل الكوفه لم يعودوا يعتبرونهم مسلمين، إن لم يكن من ناحيه الرأى فمن الناحيه العمليّه على الأقل.

كانت وحده المسلمين تُعتبر آيةً لتلك المنزله الرفيعه لهذه الأُمّة المختاره التي التزمت مع الله بميثاق يتضمّن طاعتهم لأحكامه مقابل كسب رضاه، ومن هنا فإنّ تفرّق الأُمّة يُعتبر انتهاكاً لهذا الميثاق الإلهي؛ لهذا كانت أحداث كربلاء مهمّة جداً للمؤرخين الأوائل؛ وذلك لأنّها أولاً كانت مظهراً من مظاهر الفتنه، والحرب

ص: ٣٢٢

---

١- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٥٠. ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩، ص ١٤٤.

الأهليته وتفتت الأمة، وثانياً لأنها تربط نقض الميثاق الإلهي إلى حدٍ بعيد مع خيانه المعاهده السياسيّه، أى العهد بين الحسين وأهل الكوفه. فالأخيرهُ تُعتبر توضيحاً للأولى.

والحقيقه أنّ هذا التأويل يخصّ الحسين وأصحابه وليس بنى أميّه وأعوانهم، والطبرى نفسه لم يفصح صراحهً عن قصده، فعند ترتيب مادّه الطبرى يبرز بوضوح أنّ التأويل حول الحسين وأصحابه هو الأكثر صحهً، ومن الواضح أنّ روايه الطبرى حول أحداث كربلاء تُروى من وجهه نظرهم وليس من وجهه نظر الأمويين.

كان الصراع الداخلى حول السلطه فى الأمة الإسلاميه فى العقود الأولى موضوعاً مهمّاً للمؤرخين المسلمين الأوائل، وله تأثير على الأمة الإسلاميه حتّى يومنا هذا، وفى الاصطلاح العام كانت تلك النزاعات تسمى (فتنه) (1).

(عبد القادر تايوب) - أستاذ الدراسات الدينيه من جنوب أفريقيا - يتحدّث عن كيفيّة استخدام هذا المفهوم طوال تاريخ الإسلام قائلاً: «كمصطلح أساسى فى النظام الإدراكى الرمزي للأدب الإسلامى، ترسم الفتنه طريقاً ديتياً محافظاً إلى قضايا سياسيه أو اجتماعيه» (2)، إنّ القوى التى تريد عرقله التغيير السياسى أو الاجتماعى، تشير إلى هذا المفهوم من أجل أن تهوّل الصراعات والنزاعات السياسيه.

ص: ٣٢٣

١- حول موضوع كتابه التاريخ الإسلامى المبكر، راجع: دونر، الروايات (Donner، Narratives): ص ١٨٤-١٩٠. نوث وكونراد، العرف التاريخى العربى المبكر (Noth And Conrad، Early Arabic Historicaltradition): ص ٣٣-٣٥. للمطالعه حول هذا المفهوم فى المناظرات السياسيه المعاصره، راجع مثلاً: اسبوسيتو وفول، الإسلام والديمقراطيه (Esposito And Voll، Islam And Democracy): ص ٤١-٤٣.

٢- تايوب، عبد القادر، تفسير الطبرى لفتنه (Tayob، "Tabari's Exegesis Of Fitna"): ص ١٥٨.

ويرى تايوب أنّ الطبرى بشكلٍ عادى لم تكن لديه هذه النظرة السلبيه حول الفتنة، بل كانت - حسب رأيه - تستدعى أموراً كالاختبار والابتلاء، أو حتّى التمحيص، «وعلى هذا فإنّ الأشكال المختلفه للفتنه - كمحلّ اختبار - تعطى فرصه للمرء؛ لتمييزه على أنّه مؤمن ثابت الإيمان، وفى هذه الحال لا يمكن اجتناب الفتنة ولا ينبغي اجتنابها»(١).

فى القول المنسوب إلى زهير بن القين الوارد أعلاه، لم يأت ذكر مصطلح (الفتنه)، ولكنّ زهيراً قال: إنّ الله قد (ابتلى) الأُمّة من خلال الحسين، والى اعتبارها الطبرى - حسب تايوب - مرادفةً للفتنه بقليل أو كثير.

وحسب قراءة تى لأحداث كربلاء فى روايه الطبرى، فإنّ الرسالة الأساسيه للقصة تقع فى (الدلالات الدينيه - السياسيه) لرحله الحسين نحو الكوفه، والمواقف التى اتخذها مختلف الناس تجاهه. فعندما تحدى الحسين السلطه الأمويه الفاسده، أجبر الناس على أن يختاروا بين أن يكونوا مسلمين حقاً، أو يكونوا (منافقين) بين أن يحيوا حياه حقيقته برجاء الآخرة، أو حياه مشوهه برجاء الدنيا ولذاتها.

فكان فعلُ الحسين ك- (صبّ الماء)، حيث أبقي الفئات المتضاده منفصله عن بعضها، ولكنّه أيضاً هدى جميع أولئك الذين رضوا به إماماً إلى الصراط المستقيم، وبهذا سمح للانتقال بين الفئات، وهذه الطريقه نفسها التى غالباً ما أوّل بها المسلمون من أهل السنّه هذه القصة (٢).

ص: ٣٢٤

١- تايوب، عبد القادر، تفسير الطبرى للفتنه: ص ١٦٩.

٢- أنظر: فيتشيا فاغليرى، الحسين بن على بن أبى طالب: ص ٦١٤. فيرنون شوبيل (Vernon Schubel) بين أنّ المسلمين السنّه - فى دول جنوب آسيا فى الزمن المعاصر - يحتفلون كذلك بمقتل الحسين، ولكنّ بطريقه بهيجه تختلف تماماً عن الشيعه؛ لأنهم يؤكّدون على عنصر الانتصار على الشرّ فى مقتل الحسين. أنظر: سكوبلا، الأداء الدينى (Scubla, Religious Performance): ص ١٣٥-١٣٦.

أما الشيعة، فقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك، حيث يعتقدون أن الطاعة المطلقة للحسين كإمام وهاذٍ فقط هي التي تقود إلى النجاه.

### تطبيق النبويّ على دراسته التاريخ الإسلامي

مع أنني أعتبر هذا العمل كدراسه رائده تفتح الباب أمام مقارنات مع نسخ (روايات) أخرى للقصة نفسها، كما بينت ذلك في المقدمه، فإنّ النتائج المتأتية من التحليلات السابقه جعلتني واثقاً أنّ دراسته النصوص التاريخيه المدوّنه في القرون الأولى للإسلام يمكنها الاستفادة من الأدوات النظرية والمنهجية (المتعلقه بعلم المنهج) لكلود (ليفى شتراوس) (Claude Lévi-Strauss).

وبعض النتائج كانت نوعاً ما قابله للتبؤ بها، كالبنيه الأساسيه لتصنيفات الإسلاميه؛ البنيه الوارده في المخطّط المرسوم في الجدول (٣:٤) المتقدّم كانت مفاجئه جداً (على الرغم من أنّ ترتيب الفئات المختلفه بهذه الطريقه هي من ابتكار (ليفى شتراوس) بلا ريب).

النتائج الأخرى مثل العلاقه بين الماء والدم، وكذلك دور الحسين كوسيط، كان من الصعب التوصل إليها - كما أعتقد - من دون التحليلات النبويه، وربّما كان الأمر الأكثر أهميه هو طبيعه الاحتجاجات الوارده في النصّ التي عرضتها

التحليلات النبويه.

ورساله (الطبرى) (الدّيتيه - السياسيه) في روايته حول أحداث كربلاء، قد

ص: ٣٢٥



أبلغت من خلال إثبات أنّ نظاماً واحداً للتصنيف هو أفضل وأكثر صواباً من الآخر في عين الله، فقد فعل ذلك من خلال التغيير الذي ربما يعتبره الكثيرون استنتاجات مستبعده إلى حقائق واقعيه واضحه، وهو التغيير الذي يتحقق في التحول من المجاز إلى الكنايه وعمليات أخرى، ويمكن رسم هذه العمليه بواسطه نسخه يمكن استخراجها على العموم من نموذج ليفي شتراوس، والذي استخدمته كثيراً في التحليلات السابقه للنصّ.

الجدول (٥: ١)، نموذج (ليفى شتراوس) حول الوساطه، المطبق على دراسه التاريخ الإسلامى بصوره عامه.

الآخره

الموت المادى

الحياه الماديه

الدنيا

ثواب الله (الجَنّه)

الإسلام

A

M

B

النفاق

الكفر

عقاب الله

ملاحظه: الحقل المظلل يمثّل الحياه بعد الموت.

ص: ٣٢٦

وفى النسخ المختلفه لهذا النموذج التى رأيناها فى الفصل السابق، كانت محتويات الحقلين فى أقصى اليسار ثابتة (غير متغيره) نسبياً؛ ومحتويات الحقل الثالث هى التى تتغير فى الغالب. بنىة الحقل الثالث قد بقيت بدون تغيير بطرفين متضادين وطرف وسيط بينهما (فى الجدول (٥: ١)، المتضادان يمثلهما A وB، والطرف الوسيط يمثلها M)، وتتغير هذه الأطراف حسب الرساله التى يريد المؤلف إبلاغها، فقد رأينا كيف تغيرت بين رمز التقوى (الجدول ٤: ٣)، رمز السلطه (الجدول ٤: ٤)، والرمز الاقتصادى (الجدول ٤: ٥ و ٤: ٨).

وفى القول عموماً، سيصبح هذا ملفتاً بصورة خاصه عندما نتأمل الأبعاد (الدِّيَّيَّه - السياسيه) لرساله يتضمَّنُها نصُّ ما من عصر الإسلام الأول، وهنا أودُّ أن استخلص الاستنتاجات المستنبطه من هذا النموذج، وافترض أنَّ ظاهره إقحام أطراف سياسيه مختلفه فى البنيه الإسلاميه الأساسيه لا يشكل شيئاً خاصاً للنصِّ الحالى.

وفى الحقيقه إنَّ التاريخ الإسلامى بأكمله يمكن رؤيته على أنه مبنى على نفس المحرِّك الذى تكسوه محتويات سياسيه وكلاميه مختلفه، ومن أجل الاحتجاج لذلك، والنجاح فى إيصال فكره ديتيه سياسيه معينه فى بيئه

الحضاره الإسلاميه حديثه النشوء، فإنَّ الدفاع عن آيدولوجيَّه كهذه سيجعلها تتلاءم مع المحرِّك الإسلامى (وهذا - بالطبع - هو الحال حتَّى فى أيامنا هذه)، وفى هذا المعنى يمكن القول: إنَّ هذه البنيه الأساسيه هى نفسها التى تجعل أحد النصوص التاريخيه إسلامياً.

واحد من الفوائد الكبيره لمثل هذه الدراسه البنيويه - حسب ما أعتقد - أنها تبين كيف أنَّ أسطورة ما، تبرهن على أنَّ العوالم المختلفه الموضَّحه من خلال الرموز ليست منفصله فى الواقع، تنتمى جميعاً إلى بعضها الآخر، محاوله إيجاد كنايه من

المجاز، تظهر الحقيقة لتصنع كلاً، وإن كان هذا الكل متحولاً، ولكنه - وهذا مهم - يتحول في الطريقه التي يظهرها (مؤلف) الأسطوره، سواء كان شخصاً واحداً أو مجموعه أشخاص، وهذا يعنى أن الأسطوره ينبغى عليها أن تظهر عدم تعلق عناصر معينه بالعالم المثالى للأسطوره، أو يجب أن تظهر تناقضها معه، أو تهدد النظام الذى تدافع عنه.

ومن خلال عمليه البناء من كل ما يتوفر من عناصر فى متناول اليد (Bricolage)، أعطى كتاب مختلفون - إن كانوا مجموعه أو شخصاً بمفرده - لنفس الحدث معنى مختلفاً.

## ماذا بعد؟

كما افترضت سابقاً، فإن التحليل الوارد هنا حول روايه الطبرى لأحداث كربلاء يحتاج إلى دراسات للروايات الأخرى للقصة نفسها، وأن تتم المقارنه معها، وربما تظهر إلى السطح تحولات بنيويه مهمه عندما لا تُدرس التطورات الداخليه فقط، بل حتى تلك التى بين النسخ المختلفه للأسطوره نفسها.

وفرضيه (ليفى شتراوس) ترى أن (التحول الثنائى) - الموضح من خلال الصيغه القانونيه - يحدث عندما تجتاز أسطوره ما نوعاً من الحدود، كخط لغوى أو آيدولوجى على سبيل المثال، ويمكن اختباره من خلال مقارنه الروايات السنيه لأحداث كربلاء مع الروايات الشيعيه، والنسخ العربيه مع النسخ الفارسيه، أو فى لغات أخرى.

وهناك قصص أخرى رواها الطبرى، ينبغى أيضاً أن تكون موضوعاً للتحليل النبوى، وأن تُقارن مع نتائج الدراسه الحائيه، وبهذه الطريقه يمكن لشبكه العلاقات بين الرموز التى رسمت فى المخططات هنا أن تؤيد أو تنقض، وستنسخ خيوط الشبكه على الأرجح بصوره أكثر إحكاماً بواسطه العلاقات المكتشفه مؤخراً.

ولقد ذكرت كذلك الحاجة إلى تحليل إضافي لأحداث كربلاء بخصوص حركة التّوايين ومراسم عاشوراء، وتطبيق تأويل (سكوبلا) لصيغته (ليفى شتراوس) القانونيّة على هذا المركّب من الشعائر والأسطوره.

إنّ مسأله الأصول الإسلاميه الإضافيه ومشاعر الشيعة وطقوسهم غالباً ما كانت عرضةً للنقاش، واعتقد أنّ التحليلات البنيويّه للميثولوجيا (مجموعه الأساطير أو علم الأساطير) غير الإسلاميه - اليهوديه، المسيحيه، الإيرانيه، والأساطير القديمه لبلاد ما بين النهرين - ومقارنه بُنّيات هذه المجاميع من الأساطير هي الطريق للوصول إلى جوابٍ لهذه المسأله.

إضافهً إلى ذلك، فإنّ هناك حاجة لمزيد من الدراسات لهذه النسخه التي قمنا بدراستها هنا، فإنّ إحدى الخصائص المهمه في روايه الطبرى حول أحداث كربلاء، التي تركتها عن قصدٍ بسبب أبعادها الواسعه، هي مسأله المملكه في الإسلام فيما يتعلّق بالحسين، وكما بين كثير من الباحثين، فإنّ الماء هو صورته للملكيه في العصر الأوّل للإسلام، وربّما سيكون من المفيد جداً دراسته فكره المملكه بخصوص رمزيه الماء في القصه؛ ورفض الماء من الحسين هو رفض السلطه السياسيه (1) منه أيضاً (2).

ص: ٣٢٩

١- هذا بحسب تحليل المؤلف ودراسته البنيويه، إذ هناك عدّه آراء حول فلسفه وأسباب النهضه الحسينيه ومنها إقامه الحكومه الإسلاميه حتى يتسنى إيصال كل حق لصاحبه والعمل بالشريعه الإسلاميه. (المحقق).

٢- حول موضوع الماء كصوره للملكيه في عصر الإسلام الأوّل، راجع: الهبرى، إعادته التّأويل (El-Hibri، Reinterpreting): ص ٩١-٩٢. مارتنسون، العهد الجديد الصحيح (Mårtensson، True New Testament): ص ١٠٠-١٠٢. مارتنسون، النصّ (Discourse): ص ٣٢٦-٣٢٧. رنغرن، الخصائص الدّينيّه للخلافه (Ringgren، "Religious Aspects Of The Caliphate"): ص ٧٤٠.

وتستمر الأساطير بالتغيير - فمحتوياتها، ووظائفها، و... - بسرعهٍ أبطأ، بنيتها تتكيف مع المواقف الجديدة، وهذه حقيقةٌ تجعل تحليلها مُحبطاً واستفزازياً معاً: مُحبطاً؛ لأنَّ تحليل أسطوره ما لا ينتهى أبداً، واستفزازياً؛ لأنه يُظهر قابليته البشر على التكيف مع الظروف الجديده.

وفى (التمهيد) لكتابه الأوّل حول الأساطير، يقول ليفى شتراوس: «إنّ دراسه الأسطوره يثير مشكلهً منهجيّه، من حيث لا يمكن تنفيذها حسب المبدأ الديكارتى حول تجزئه العقبه (المعضله) إلى أجزاء كثيره بقدر ما هو ضرورى من أجل إيجاد الحلّ، وليس هناك نهايه حقيقيه للتحليل الأسطورى، وليس هناك وحده مبطنه حتّى يمكن إدراكها عندما تكون عمليّه التجزئه قد تمّت، والأفكار الرئيسيّه (فى قصّه أو ما شابه) يمكن أن تتجزأ إلى ما لا نهايه، وفى اللحظه التى تعتقد أنّك قد فككتها وجزأتها، تدرك أنّها تبدأ بالتشابك معاً مرّةً أخرى استجابةً لعمليّه الترابطات غير المتوقّعه»<sup>(1)</sup>.

ولم ينته التحليل النبوى لأحداث كربلاء، بل بالعكس، فقد حتّى على الاستمرار فى التحليل النبوى ل- (الأسطوره الإسلاميه) (فى المعنى الذى يتبناه (ليفى شتراوس) لجميع نسخها المختلفه مأخوذهً معاً)، وهى القصص التى قد صاغت والمستمره فى صياغه النظره العالميه، وهويّه آلاف الملايين من المسلمين فى كلّ العصور على امتداد العالم كلّه.

وأخيراً، لو تحصّل للآخرين نفس الحافز خلال قراءه لهم لهذا الكتاب، فسأكون فى غايه الرضا.

ص: ٣٣٠

١- ليفى شتراوس، النىء والمطبوخ: ص ٥.

الملاحق

اشاره

ص: ٣٣١

صوره

□

ص: ۳۳۲

فيما يلي خلاصه لأحداث كربلاء من روايه الطبري، والمراد هو إعطاء خلاصه عامه واضحه للقراء الذين ليس لديهم اطلاع على القصه، ولكن لا يمكن استخدامها لغرض تحليل النص، وكنت قد اعتمدت روايه هشام بن الكلبي

- والتي هي المصدر الرئيسي عند الطبري - وبيئت فقط أين تتلاءم مع المصادر الأخرى، وقدّمت ملخصاً قصيراً عن محتوياتها. وحيث إنّ عده أخبار مختلفه جاءت حول الموضوع نفسه في روايه ابن الكلبي، فقد أهملت الاختلافات، وقمت بتلخيص الخط العام للقصه فقط، والأرقام بين الأقواس تشير إلى الصفحات في طبعه ليدن (Leiden) لتاريخ الطبري (١)، وهذه الصفحات جاءت أيضاً في هوامش الترجمة الإنجليزيه (٢)، وأرقام الصفحات يجب أن تُرى فقط على أنّها مجرد بيان لمكان وجود بعض الأجزاء الخاصه في النص، حيث إنّ الأخبار غالباً ما تتداخل في بعضها، وبعض الحوادث الخاصه ربّما تُروى مرّتين في أماكن مختلفه.

### (٢١٦ - ٢٢٣) ابن الكلبي

عند وفاه الخليفه الأموي معاويه في دمشق في شهر رجب سنه ستين هجري / أبريل - نيسان سنه ٦٨٠م، أصبح ابنه يزيد الحاكم الجديد، وأرسل يزيد مباشرة رسالة إلى عامله على المدينه الوليد، يخبره فيها بموت أبيه، ويأمره بأخذ البيعه من

ص: ٣٣٣

- ١- أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢.
- ٢- أنظر: ترجمه تاريخ الطبري (Tabari، History): ج ١٩.



أهمّ الرجال في الجانب السياسي: الحسين بن علي، عبدالله بن عمر، وعبدالله بن الزبير، الذين لم يبايع أيّ منهم يزيداً، وخرج ابن الزبير والحسين ليلاً إلى مكّة.

(٢٢٧-٢٢٣) تبع ذلك فصلٌ حول عبدالله بن الزبير الذي قاتله أخوه عمرو ابن الزبير، ولكنّ عبدالله انتصر على أخيه، وليس لهذا علاقه بأحداث كربلاء، ولكنّ الطبرى حسب الترتيب التحليلي له وضع هذا الجزء هنا في السنه التي حدث فيها.

### عَمَارُ الدُّهْنِي (٢٢٧-٢٣٢)

هذا هو الجزء الأول من روايه الدُّهْنِي المختصره عمّا حدث للحسين وأصحابه، ويتحدّث هذا الجزء عن الدعوات التي أرسلها أهل الكوفه إلى الحسين، وإيفاد الحسين مسلم بن عقيل رسولاً له إلى أهل الكوفه، وغدر أهل الكوفه بمسلم، وإعدام مسلم ومضَيِّفه هانئ بن عُروه على يد الوالى عبيدالله بن زياد.

### ابن الكلبى (٢٣٢ - ٢٧٢)

نفس الروايه تأتي في نسخه ابن الكلبى، ولكن بشكلٍ أكثر شموليّة بكثير.

(٢٣٢ - ٢٣٦) يغادر الحسين المدينه خلسهً إلى مكّه، وفي طريقه يلتقى رجلاً ينصحه بالبقاء في مكّه وعدم الذهاب إلى الكوفه. وفي مكّه تتعاضم شعبيته بين الناس عموماً إلّا عند ابن الزبير، الذى يُدرك أنّه لا أحد سيرغب إليه ما دام الحسين موجوداً.

في الوقت نفسه تقرّر جماعه من أهل الكوفه كتابه رسائل دعوه إلى الحسين، تطلب منه القدوم إليهم وقيادتهم في ثوره ضدّ والى الكوفه آنذاك النعمان بن بشير، فبعثوا إليه عدداً من الرُّسل يحملون معهم الرسائل والدعوات الشفهيّة، وأجابهم الحسين أنّه سيُرسل إليهم ابن عمه مسلم بن عقيل ممثلاً عنه؛ ليرى فيما إذا كان

الحال كما كتبوا إليه، فإن كان الأمر كذلك، سيقدم إليهم بأسرع ما يمكن.

(٢٣٦-٢٣٨) بعث الحسين مسلماً الذي تاه في الصحراء في طريقه إلى الكوفة، وقد مات دليلاً من العطش، واستطاع مسلم أن يجد الماء عند آخر لحظه، واعتبر مسلم تلك الحادثة كـنـذير نحسٍ أمام مهمته، فكتب إلى الحسين طالباً منه أن يعفيه من تلك المهمة (١)، ورفض الحسين ذلك، فسار مسلم حتى وصل الكوفة، ومكث في بيت المختار بن أبي عبيد، وبدأ عددٌ كبيرٌ من الناس بزيارته وإعلان ولائهم للحسين أمامه.

(٢٤١-٢٣٨) والى الكوفة النعمان بن بشير حذر الناس جهاراً من القيام،

ص: ٣٣٥

١- بالرغم من أن هذه القصة قد ذُكرت في مصادر تاريخيه مختلفه، ونقلها الكاتب هنا معتمداً على تاريخ الطبري؛ إلا أن القصة يمكن أن تكون من الدسّ المراد به الخدش في رموز ثوره الحسين (عليه السّلام)، وشخصيات أهل البيت (عليهم السّلام)؛ وذلك لما سنذكره من ملاحظات: ١- إن مسلم بن عقيل عاش في ظلّ ثقافه أهل البيت (عليهم السّلام) التي لا تؤمن بالخرافه، بل هي ثقافه الإيمان بإراده الله والتوكّل عليه. ٢- إن الحسين (عليه السّلام) قد اختار من يمثله في مسؤوليه عظمي؛ فيجب أن يكون من اختاره عميق الإيمان وعلى بصيره من أمره، لا أن يتردد في مواجهه خطّ الموت بسبب العطش. ٣- إن الحسين (عليه السّلام) قد وصف مسلماً بأنه ثقته في ذلك، في رسالته إلى أهل الكوفه قائلاً: «وقد بعثت إليكم أخي، وابن عمي، وثقتي من أهل بيتي». (الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٤، ص ٢٤٣)، فالذي يختاره من بين أهل بيته لا بد أن يكون صلباً في هدفه. ٤- شجاعه مسلم حين ملاقاته جيش ابن زياد في الكوفه تتناقض تماماً مع ما نُسب إليه من تردد في أداء الرساله، حيث أعلن عدم خوفه من الموت مرتجزاً: أفسمت لا- أقتل إلماً حراً وإن رأيت الموت شيئاً نكراً الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٤، ص ٢٨٠. فالذي لديه هكذا روح جهاديه وتمسك بمبادئه، لا يراوده التردد أو يترك مسؤوليته بسبب العطش. (المحقق).

ولكنّ بعض الوجهاء كانوا يعتبرونه متساهلاً كثيراً مع الشيعة، فكتبوا إلى يزيد وأخبروه بذلك الحال، فقرّر يزيد أن يتخلّص من النعمان ويعطى ولاية الكوفة إلى والى البصره آنذاك عبيدالله بن زياد.

وفي الوقت ذاته كتب الحسين رسالته إلى أشرف البصره دعاهم فيها ليلتحقوا به ضدّ بنى أميّه، وعلم ابن زياد بتلك الرساله قبل مغادرته إلى الكوفه بيومٍ واحد، فقتل رسول الحسين، وحذّر أهل البصره أشدّ التحذير من أن يورطوا أنفسهم بأيّ تمردٍ.

(٢٤١ - ٢٤٩) غادر ابن زياد إلى الكوفه ودخلها متكرراً، فظنّ الناس أنّه الحسين فحيّوه مبتهجين بقدمه، فاغتمّ ابن زياد كثيراً، فذهب إلى القصر وطرد النعمان بن بشير، ودعا في الحال إلى الصلاه جامعه، فخطب محدّراً الناس من أيّه خيانه ضده أو ضدّ الخليفه، وأمر ابن زياد القاده في الكوفه أن يقدّموا له التقارير عن كافه الغرباء ومثیری المشاكل فيها، وأرسل خادماً، ليعمل في الخفاء ويجمع الأخبار عن أتباع الحسين في الكوفه.

ثمّ إنّّه بسبب كثرة الزائرین عليم مكان مسلم بن عقيل، فانتقل إلى بيت هانئ ابن عروه الذي استقبله على كره، وكان شريك بن الأعور يمكث في بيت هانئ أيضاً، وهو رجل صاحب نفوذ وسلطه، وكان موالياً للحسين وأهل بيته، ولكنّه ما زال يحظى بالكرامه عند ابن زياد.

مرض شريك أثناء وجوده في دار هانئ، فأعلن ابن زياد أنّه سيذهب لعيادته، واتفق شريك ومسلم للإيقاع بابن زياد، فعندما يأتي ابن زياد سيطلب شريك الماء - حيث كانت هذه هي العلامه لمسلم، الذي كان مختبئاً - ليثب على والى الكوفه ابن زياد ويقتله، وعندما حان الوقت لم يقتل مسلم ابن زياد على الرغم من أنّ شريكاً

قد طلب الماء، وبزّر مسلمٌ فعله هذا مشيراً إلى حديثِ النبيّ يقول فيه: «إنّ الإيمان قيد الفتك، فلا يفتك مؤمن»، وبعد ذلك بأيّام مات شريك من مرضه.

(٢٤٩-٢٥٤) عَلِمَ ابن زياد من خلال جواسيسه أنّ مسلماً في دار هاني، فاستدعى هائناً وبدأ باستجوابه، وعندما عرف هاني الجواسيس أقرّ بذلك ولكنّه أبى أن يسلم مسلم بن عقيل إلى ابن زياد، بل إنّه هدّد ابن زياد أنّ عشيرته سوف تأتي لتخلّصه، وضرب ابن زياد هائناً على وجهه بعصاه وحبسه، كانت عشيره هاني خارج أبواب القصر قد احتشدت تتساءل عمّا حدث لهاني، ولكن هدأ روعهم لما علموا أنّه ما زال حيّاً.

(٢٥٥ - ٢٥٩) علم مسلم بما حدث لهاني، فحشد جميع الرجال الذين أعلنوا ولاءهم للحسين، وتحركّ الجمع نحو القصر لإنقاذ هاني، وتزايد عدد الذين تجمّعوا خارج القصر طوال العصر، وكان موقف ابن زياد متزلزلاً ومحفوفاً بالمخاطر، وقد حشد أشرف الكوفه حوله، وأمرهم برشوه الناس وتهديدهم حتّى ينصرفوا، فجعلوا الناس يصدّقون أنّ جيشاً من أهل الشام من طرف الخليفة قادمٌ إليهم.

وبدأ الناس بالتفرّق، وعندما حلّ الليل لم يبقَ مع مسلم سوى ثلاثين رجلاً، فتركوا القصر وعادوا، وحتّى هؤلاء تملّصوا، وبعد برهه بقي مسلمٌ وحيداً، ولم يكن مسلم يعرف أزقه الكوفه ولم يكن لديه مكان يلجأ إليه، فطاف في الأزقه هنا وهناك حتّى وصل دار امرأه عجوز وطلب منها الماء، وأجارته تلك المرأه وخبأتها في حجره متروكه، وبعد حين وصل ابنها إلى البيت، وعلم أنّ مسلماً كان مختبئاً في الدار.

(٢٦٤-٢٥٩) في ذلك الوقت أدرك ابن زياد وأشراف الكوفه الذين كانوا في

القصر أنه لم يبقَ أحدٌ من الناس في الظلام خارج القصر، وأنَّ الخطر قد زال عندئذٍ، واستدعى ابن زياد وجهاء الكوفة لصلاه المغرب، وطلب من الجميع البحث عن مسلم، وأمر قائد الشرطه - الحصين بن تميم - أن يحرض الناس على البحث عنه، وعند الصباح كشف ابن تلك المرأه التي آوت مسلماً عن مكان اختباء مسلم لابن زياد، الذي أرسل فريقاً للقبض عليه.

عندما وصل أولئك الرجال إلى البيت الذي كان يختبئ فيه مسلم، رفض مسلم تسليم نفسه إليهم ودافع عن نفسه بسيفه بكل ما أوتى من قوه، فُجرح في وجهه، واستسلم أخيراً عندما أعطاه الأمان - قائد تلك المجموعه من الجنود - محمّد بن الأشعث.

وكان مسلم قد أرسل رسالةً إلى الحسين يخبره أنّ الأمور مواتيةٌ له؛ لكي يأتي إلى الكوفة، ولكنه الآن طلب من ابن الأشعث أن يرسل رسالةً أخرى إلى الحسين يخبره فيها بما حصل، ويناشده العوده إلى مكّه، وأرسل ابن الأشعث رسولاً وجد الحسين في طريقه بين مكّه والكوفة.

(٢٧٢-٢٦٤) جىء بمسلم إلى القصر وكان عطشاناً، فطلب شرباً من ماء، وفي المره الأولى رفضوا أن يأتوا له بالماء، ولكن بعد ذلك جاؤوا له بقدر من ماء، وعندما أراد أن يشرب سال الدم من فمه إلى القدر وتنجس الماء، وتحتاج هو وابن زياد، ثم أمر به ابن زياد أن يؤخذ إلى أعلى القصر ويُقطع رأسه هناك، ثم زُمى الرأس والجسد من أعلى القصر ليقعا وسط السوق.

وبعد مسلم قُتل هانئاً، وهو الرجل الثانى الذى شارك في ذلك التمرد، وكتب ابن زياد إلى الخليفه يخبره بما حدث، فأجاب يزيد أنه راضٍ كثيراً بما فعل ابن زياد وحذّره أنّ الحسين قادمٌ نحو الكوفة وأمره أن يمنع.

(٢٨١-٢٧٢) فى الوقت ذاته كان الحسين يعدّ العدّه للحركه نحو الكوفه، فحدّره عدد من الناس - من بينهم بعض أقاربه - من الذهاب إلى الكوفه؛ إذ إنّ أهلها متقلّبون فى ولائهم، فالرجل الوحيد الذى أئيد الحسين فى ذلك كان ابن الزبير، الذى أدرك أنّه بذلك سيتخلّص من منافسه، وفى طريقه إلى الكوفه هاجم الحسين قافلته كانت تحمل البضائع إلى الخليفه يزيد، وقد قابل كذلك أناساً قادمين من الكوفه (من بينهم الشاعر المعروف الفرزدق)، الذين حدّروه أيضاً من دخول الكوفه، وجاءته كذلك رسائل من أهل مكّه تنصحه بعدم الذهاب إلى الكوفه، وأجاب الحسين على ذلك كلّه بأنّه ما دام يثق بالله، ويتبع إرادته فلن يخش شيئاً أبداً وإن كلفه حياته.

### (٢٨٣-٢٨١) عمّار الدهنى

يأتى بعد ذلك القسم الثانى من روايه الدهنى، والذى يروى بقيه القصّه بعباراتٍ مختصره: اعترضت كتائب أهل الكوفه الحسين الذى حاول التفاوض معهم، ولكنّه لم يُوفّق فى ذلك، وحصلت الحرب وقُتل فيها الحسين وجميع الرجال والأولاد من أهل بيته وأصحابه، وأُرسل من بقى حيّاً من أهل بيته إلى ابن زياد فى الكوفه، ومن ثمّ إلى يزيد فى الشام، حيث تعامل معهم يزيد بالحسنى (١) وسمح لهم بالعوده إلى المدينه.

ص: ٣٣٩

---

١- لم يتعامل معهم بالحسنى ويشهد على ذلك كيفيه تعامله معهم حين وصولهم للشام بل أخذهم أسرى مقيدين يحيط بهم الجند خير دليل على نوايا يزيد، وما أظهره من تغييرٍ إنما كان عن اضطرار وخوف من انقلاب الأمور. (المحقق).

## (٢٨٣-٢٨٧) الحسين بن عبد الرحمان

تأتى القصه مره أخرى بصوره مختصره بدءاً من دعوه أهل الكوفه، مروراً بمهمه مسلم بن عقيل وقتله، وحركه الحسين إلى الكوفه، والمعركه فى كربلاء وما جرى بعدها لمن بقى حياً على يد ابن زياد فى الكوفه ويزيد فى الشام.

## (٢٨٧-٢٨٨) الحارث بن محمد

تأتى بعد ذلك خمسه أخبار مرويه عن الحارث (المتوفى سنه ٢٨٢هـ/٨٩٥-٨٩٦م)(١). أربعه من تلك الأخبار تتحدّث عن تاريخ مقتل الحسين، والخامس يقول: إنّ رأس الحسين كان أوّل رأس يُرفع على الرمح.

## (٢٨٨-٣٩٠) ابن الكلبي

(٢٨٨-٢٨٩) يستمرّ الحسين فى مسيره نحو الكوفه، بينما يضع الحصين بن تميم - قائد شرطه الكوفه - الحراس حول الكوفه، ويبعث الحسين قيس بن مسهر الصيداوى برساله إلى قومه فى الكوفه يخبرهم أنّه قادم فى طريقه إليهم، ويحثّهم على أن يكونوا مهيبين لوصوله، وتقبض شرطه الكوفه على قيس، وتأتى به إلى ابن زياد الذى يأمره بلعن الحسين أمام الملأ من أعلى القصر، ولكنّ قيساً يُجلّ الحسين ويلعن ابن زياد، فياًمر ابن زياد أزالامه برمى قيس من أعلى القصر فيموت.

(٢٨٩-٢٩١) فى طريقه إلى الكوفه التقى الحسين رجلاً حدّره من الذهاب إلى الكوفه، ولكنّ الحسين أصرّ على المضى فى طريقه، وكان يسير فى الطريق نفسه رجلاً

ص: ٣٤٠

---

١- أنظر: ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٨٢، الملاحظه ٢٧٩.

مع جماعه من أصحابه، يُقال له: زهير بن القين، وهو من أتباع بنى أمية (1)، وكان يكره أن يشارك الحسين في موارد الماء، وعندما يتوقف الحسين يسير ابن القين، وعندما يسير الحسين يتوقف ابن القين، وفي إحدى الليالي اضطرَّ ابن القين للتوقف قرب مخيم الحسين، فأرسل الحسين رسولاً يدعو زهيراً لزيارته، وطلبت منه امرأته أن يذهب فلبى لها ذلك، وعندما رجع كانت أحواله قد تغيرت، فقد عزم على الالتحاق بالحسين، وحيث إنه أدرك أن الالتحاق بالحسين فيه حتفه، فقد طلق زوجته لتملك زمام أمرها إن هو قُتل، وقد أجاز لأصحابه كذلك أن ينصرفوا، وبعدها أصبح واحداً من أخلص أصحاب الحسين.

(٢٩٤-٢٩١) خرج رجلان من بنى أسد من مكه بعد خروج الحسين ببضعه أيام، وحاولا اللحاق به والانضمام إليه، وفي طريقهما التقيا برجلٍ قادمٍ من الكوفه وسألاه عن الأوضاع هناك، فأخبرهم بمقتل مسلم وهانئ، وبعد ذلك وصل الأسدان إلى معسكر الحسين، وأخبراه بما سمعا، وحاولا إقناعه بعدم مواصلة السير، ولكن إخوه مسلم أرادوا الثأر لأخيهم، وقالوا إنهم سيواصلون المسير مهما كان، وعندها قرّر الحسين مواصلة المسير، وقد وصلت الحسين أخباراً أخرى عن مبعوثه الآخر - عبدالله بن يقطر - حيث ألقى القبض عليه وقتل هو الآخر، وعند سماعه أخبار الكوفه أدرك الحسين مدى الخطوره التي سترافق مسيرته، فأعطى

ص: ٣٤١

١- وهذا الأمر موضع بحثٍ ونقاش، بين من قال: إنه عثمانى الهوى. وبين من يرى خلاف ذلك. وبين هذا وذلك لم يكن هناك من يرى أنه من أتباع بنى أمية؛ فمجزء الميل لبنى أمية لا يجعله من أتباعهم. (المحقق).



الإذن لكلِّ مَنْ كان معه بالانصراف، وانصرف عنه بعض الأعراب الذين كانوا قد التحقوا به في الطريق، ولقى الحسين بعد ذلك رجلاً آخر قادماً من الكوفة حذّره من مواصلة السير، إلّا أنّ الحسين أصرَّ على موقفه، حيث كان على يقينٍ أنّها إرادة الله.

#### (٣٠٤-٢٩٥) النصّ المعتمد.

لمراجعته النصّ كاملاً، انظر الملحق (٢).

استطاع الحسين وأصحابه رؤيه طلائع كتائب الكوفه عن بُعد، فحاولوا أن يجدوا مكاناً لا يمكن محاصرتهم فيه، ولذلك سارعوا إلى وإِ يُسَمَّى (ذا حُسْم)، ووصلت قوّه العدو بعد حين، وكان قائدها الحُرّ بن يزيد التميمي اليربوعي، وعندما تقابل الفريقان أمر الحسين فتيانه بسقايه رجال العدو العطاشى ورواحلهم، وفي ذى حُسْم صلّى رجال العدو مرّتين مع أصحاب الحسين جماعةً بإمامه الحسين، وخطب الحسين بجيش الكوفه مرّتين محاولاً إقناعهم بنصرته، وعندما حاول الحسين وأصحابه الانصراف منعهم الحُرّ وجنوده، فقد قال الحُرّ: إنّهُ مأمور بأخذ الحسين إلى الكوفه، وتنازع الحسين والحُرّ، وتوصّياً لا أخيراً إلى توافقٍ بينهما: أن يسلك الحسين طريقاً ثالثاً لا إلى الكوفه ولا إلى المدينه، بينما يكتب الحُرّ إلى ابن زياد وينتظر منه أوامر أخرى.

وقد ذُكرت خطبه ثالته كان الحسين قد خطبها فى أهل الكوفه، وكذلك بين لأصحابه: بأنّ الموت خيرٌ من الحياه مع الظالمين، واستعدّ الفريقان للرحيل مرّةً أخرى.

قال الحُرّ: إنّهُ لا يرغب فى قتال سبط النبىّ، وحثّ الحسين على الاستسلام، وإلّا فأنّه سيقتل، فقال الحسين: إنّهُ لا يخشى الموت ما دام يعمل بإرادة الله. وبعد

حين جاء أربعة رجال مع دليلهم الطرمّاح بن عدى قادمين من الكوفة أرادوا الالتحاق بالحسين، فمنعهم الحُرّ ورجاله، ولكن بعد حديثٍ دارَ بينهم سمحوا لهم بالالتحاق بالحسين وأصحابه، وأخبر هؤلاء الرجال الأربعة الحسين بما حصل لآخر مبعوث له وهو قيس بن مسهر، وأخبروه أنّ جميع أهل الكوفة قد انصرفوا عنه، أو أنّهم سينصرفون عاجلاً.

(٣٠٨-٣٠٤) طلب الطرمّاح من الحسين أن يذهب معه إلى حصن قبيلته، حيث سيكون في مأمن من بنى أمّيه، ولكنّ الحسين رفض ذلك، وواصلوا المسير حتّى وصلوا إلى مخيم عبيدالله بن الحُرّ الجعفي، وهو من أشرف الكوفة وكان شاعراً، وسأل الحسين ابن الحُرّ أن يلتحق به ولكنّه أبى، حيث كان قد ترك الكوفة ليبقى على الحياد بين والى الكوفة والحسين، وأثناء المسير أخذت الحسين غفوه، فرأى أنّ رجلاً على جواد ينعى له نفسه، وعندما أخبر ابنه عليّاً بهذا، قال له ابنه: إنّهم ما داموا على الحقّ فلن يخشوا الموت، وتسلم الحُرّ - قائد كتّيبه الكوفة - أوامر من ابن زياد بأنّ عليه أن يوقف الحسين في مكان حيث لا يستطيع فيه الوصول إلى الماء، وقد توقّفوا غير بعيد من الفرات.

(٣١٣-٣٠٨) في الغد، وصلت قوّه من الكوفة في أربعة آلاف رجل يقودهم عمر بن سعد، والتحقوا بجماعه الحُرّ، وقبل ذلك كان ابن سعد قد أعطى ولايه الرى، وعندما اقترب الحسين من الكوفة أمر ابن زياد عمر بن سعد بالخروج على الحسين قبل الذهاب إلى الرى، وكان ابن سعد متردداً في ذلك، حيث لم يكن يرغب بقتال سبط النبيّ، ولكنّ ابن زياد هدّده بعزله من ولايه الرى، فقرّر ابن سعد أن يسمع لابن زياد رغم نصيحه بعض أهله له.

وعندما وصل ابن سعد ورجاله إلى الحسين أخبره الحسين بأنّه مستعدّ

للعوده(١)، فنقل ابن سعد ذلك إلى ابن زياد، ولكنّ ابن زياد أبي أن يقبل ذلك، وطلب أن يُعطى الحسينُ البيعةَ للخليفة يزيد.

وفى الوقت ذاته، أمر ابن زياد ألا يُسمح للحسين وأصحابه بالحصول على الماء أبداً، وسخر رجلٌ من الحسين لعدم حصوله على الماء، فدعا عليه الحسين، فبقى الرجل إلى آخر حياته يشكو العطش.

وأرسل الحسين بعض أصحابه تحت إمرة أخيه العباس؛ لجلب الماء من النهر، وقد نجحوا بعض الشيء.

(٣١٧-٣١٣) أراد الحسين التفاوض مع عمر بن سعد، فالتقيا ليلاً فى مكانٍ لا يسمعهما فيه أحد، وعرض الحسين خيارات ثلاثة: إمّا أن يُسمح له بالعودة، وإمّا يذهب بنفسه إلى الخليفة يزيد بن معاوية، وإمّا يُسمح له بالذهاب إلى مكانٍ منعزل بعيد(٢).

ص: ٣٤٤

١- ما يذكر هنا هو بحسب ما ورد فى هذه الروايات وحسب. (المحقق).

٢- هذا الأمر هو فريه من قبل بنى أمية لتشويه الثورة الحسينية؛ وذلك لعدّه أمور: ١- أنّ الطبرى نفسه يصرّح بأنّ الحادثه شاعت بين الناس وجاءت من ظنونهم ولم تكن عن علم، حيث قال: «وتحدّث الناس فيما بينهم ظناً يظنونه أنّ حسيناً قال لعمر بن سعد... فتحدّث الناس بذلك وشاع فيهم من غير أن يكونوا سمعوا من ذلك شيئاً ولا- علموه». الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٤، ص ٣١٢-٣١٣. ٢- إنّ الطبرى يذكر شاهد عيان ينفى هذه الحادثه، وهو عقبه بن سمعان - وهو مولى للرباب بنت امرئ القيس، وهى أم سكينه بنت الحسين (عليه السلام) - حيث نقل عنه الطبرى قوله: «صحبت حسيناً فخرجت معه من المدينه إلى مكه، ومن مكه إلى العراق، ولم أفارقه حتى قُتل... ما أعطاهم ما يتذاكر الناس وما يزعمون ... ولكنّه قال: دعونى أذهب فى هذه الأرض العريضه حتى نظنر ما يصير أمر الناس». الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٤، ص ٣١٣. وما يؤيد أنّ هذه القضيه إنّما هى فريه هو اختلاف المؤرّخين فيها من عدّه أمور: أ- نقلها كان عن الإمام الحسين (عليه السلام)، أم عن الناس. ب - الخيارات التى ذُكرت بين ثلاثه وخيار واحد. ج - فى أثناء اللقاء كانا وحدهما (الإمام الحسين (عليه السلام) وعمر بن سعد)، أم كان معهما غيرهما. (المحقق).

وحسب روايه أخرى، اقترح الحسين فقط أن ينصرف ولا يذهب إلى الكوفه(1)، فكتب ابن سعد إلى ابن زياد بما عرض عليه الحسين، ولكن ابن زياد لم يكن ليقبل إلا أن يذهب الحسين إلى يزيد لمبايعته، فأصرّ عليه مستشاره شمر بن ذى الجوشن بأن ذلك سيكون دليل ضعف في الوالى، وعليه أن يأمر أن يأتي الحسين، ليعرض البيعه ليزيد أمام ابن زياد نفسه.

وأذعن ابن زياد وكتب إلى عمر بن سعد أنّ على الحسين أن يأتي إلى الكوفه، ويُعطى البيعه للخليفه أمام ابن زياد، وإنّ رفض الحسين هذا كان واجباً على عمر ابن سعد أن يقاتله ويقتله ويحترّ رأسه، ويجعل الخيل تطأ جسده، فإنّ رفض ابن سعد قتال الحسين، عندئذٍ يجب عليه تسليم أمره الجيش إلى شمر بن ذى الجوشن، وأوصل الشمر بنفسه هذه الرساله إلى ابن سعد، وأعطى الشمر الأمان لثلاثه من أخوه الحسين الذين يمتّون إليه بنسب، ولكنهم رفضوا ذلك الأمان قائلين: إنّ أمان الله أعظم.

(٣٢٧-٣١٧) كان الحسين جالساً أمام خيمته، فغفا غفوّة، فرأى فى المنام أنّ النبىّ قال له: «إنّك قادمٌ إلينا»، وفى الوقت ذاته كان جيش الكوفه يقترب وكان متأهباً للقتال، وسألهم الحسين أن يؤخّروا القتال إلى اليوم التالى لعلّه يدرس الموقف أكثر مع أصحابه أثناء الليل، فرضوا بتأخير القتال.

ص: ٣٤٥

---

١- أنظر: البلاذرى، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف: ج ٣، ص ١٨٢. (المحقق).

تحدّث الحسين مع أصحابه وخيرهم أن ينصرفوا تحت الظلام، فلم ينصرف عنه إلّا رجلاً، وأمّا بقيه أصحابه فقد جدّدوا له العهد، وسمع عليّ بن الحسين - الذى كان مريضاً تطبّه عمّته زينب - أباه ينشد قصيدهً حول مقتلهم، وبدأت زينب تبكى وتقطع ثيابها(1)، فهذأ الحسين روعها قائلاً لها: إنهم سيذهبون إلى الجنّة.

وطوال الليل وحتّى الصباح كان الحسين وأصحابه يُصلّون ويُعدّون أنفسهم للقتال، وقد جعلوا الخيام قريباً من بعضها، وأتخذوا لأنفسهم مواضع لتكون الخيام خلف ظهورهم، وملأوا خندقاً خلف الخيام بالقصب والحطب؛ ليضرموا به النار، فيحموها إن هم هوجموا من الخلف، وأذابوا مسكاً فى إناءٍ من ماء ومسحوا به أنفسهم استعداداً للموت، وعند الصباح رفع الحسين نسخةً من القرآن أمامه، وركب هو وأصحابه جميعاً للقاء العدو.

(٣٣٢-٣٢٧) عندما رأى جيش الكوفة الحطب يشتعل خلف الخيام، سخر الشمر من الحسين سائلاً إياه إن كان تعجل الذهاب إلى نار جهنم، فأراد أحد أصحاب الحسين أن يرميه بسهم، فمنعه الحسين؛ لأنّه كان يكره أن يكون هو البادئ بقتال.

فجلس الحسين على جواده وتحدّث إلى أهل الكوفة قائلاً: إنّ عليهم ألماً يقتلوه من أجل حرمة وحرمة أهل بيته، ولحبّ رسول الله له ولأخيه، وكذلك سأل بعض من كان فى جيش الكوفة عن الرسائل التى كانوا قد بعثوها إليه، ودعوه فيها

ص: ٣٤٦

---

١- ورد فى بعض المصادر عبارته: (شقت جيها)، ولكن فى بعض المصادر كما فى: (مناقب آل أبى طالب: ج٣، ص٢٤٩) ذكر أنّ الحسين (عليه السلام) قد أوصى أن لا يشقوا عليه جيهاً، ولا يخمشوا وجهاً، ولم يذكر أنّ زينب (عليها السلام) شقت جيهاً. (المحقق).

للقدوم إليهم، وطلب منهم أن يتركوه يعود من حيث أتى.

وأخيراً سلّم نفسه إلى الله واستعاذ به، وتحدّث بعد ذلك زهير بن القين، وحثّ أهل الكوفة على تجنّب القتال، حيث لا ينبغي للمسلم قتال أخيه المسلم، وقال: إنّ ضربَ السيف ستفترق الأُمّة، وإنّ الله جعل الحسين ليبتلى به الأُمّة ويمتحن إيمانها، ونصحهم بترك الطاغية ابن زياد والخليفة يزيد، حيث إنّهما لن يجلبا سوى الشرّ، وسألهم أن يتركوا الحسين ليذهب إلى يزيد على الأقلّ، ثمّ بدأ النزاع بين الشمر وزهير بن القين.

(٣٣٢-٣٣٥) عندما تحرّك الجيش نحو الحسين، عزل الحُرّ نفسه عن الحشود، وقال لرجل بجانبه، كان قد سأله عن فعله هذا، أنّه يخيّر نفسه بين الجنّة والنار، ثمّ انطلق نحو الحسين الذي استقبله مرحّباً به، وخاطب الحُرّ أهل الكوفة قائلاً: إنّهم شرّ ما فعلوا مع الحسين، حيث دعوه ثمّ غدروا به، والآن قد منعوه الماء الذي يشرب منه الكفّار والخنازير، ثمّ دعا عمر بن سعد باللواء ورمى سهماً، وبهذا بدأت المعركة (رسمياً).

(٣٣٥-٣٣٨) كان عبدالله بن عمير الكلبي وزوجته أمّ وهب بنت عبد قد التحقا من الكوفة بالحسين في أوّل الأمر، وعندما بدأ القتال تقدّم رجلان من جيش الكوفة، ودعوا أصحاب الحسين للمبارزة، فبرز عبدالله بن عمير وقتلها، ثمّ هرعت أمّ وهب لنصره زوجها وبيدها عمود الخيمة، ولكنّها مُنعت من ذلك وأعيدت مع النساء. وكان كلّما حمل العدوّ جثا أصحاب الحسين على ركبهم مسدّدين رماحهم نحو صدور الجياد، وبهذا كانوا يصدّون الحملات، وسخر رجل من أهل الكوفة من الحسين، فدعا عليه الحسين أن يبعثه الله إلى جهنّم، فسقط الرجل من على جواده، وعلقت رجليه بالركاب فأسرع به الجواد، وضرب رأسه كلّ حجراً

ومدرٍ وهلك.

(٣٥٦-٣٣٨) فى أوّل المعركة كان القتال رجلاً لرجل، ولكن أدرك قاده جيش الكوفة أنّ أصحاب الحسين كانوا يقتلون من جيش الكوفة أكثر بكثير ممّا يُقتل منهم، ولذلك منعوا كلّ مبارزهِ فردِيه، وبعد ذلك وسّع أهل الكوفة من حملاتهم.

ومن الواضح أنّ قصّه المعركة لم تُرو بترتيب زمنى دقيق، ولكنّ أجزاءها جُمعت فوق بعضها بنفس المضمون(١)، وجاءت روايه مَقَاتِل بعض أصحاب الحسين البارزين بالتفصيل، وكذلك كلماتهم مع الحسين ومع العدو بالإضافة إلى أدعيتهم، وبعد مقتل أصحاب الحسين جاءت الروايه عن مقتل أهل بيته.

(٣٦١-٣٥٦) كان أوّل من قُتل من أهل الحسين ولده علىّ الأكبر(٢)، وكان يحمل على أهل الكوفة الذين كانوا يخشون قتله، ولكنهم حملوا عليه أخيراً وقتلوه، فبكاه الحسين وأخته زينب كثيراً، ثم قُتل عبدالله بن مسلم بن عقيل بسهمين، وصُرع ابن أخٍ للحسين فاستنجد بعمّه الذى انطلق لنجده، ولكنّ الخيل وطأته فمات، وكان معظم مقاتلى العدو يخشون أن يكون دم الحسين فى عنقهم، ولذلك كانوا يتجنّبون مهاجمته، ولكنّ رجلاً قد ضربه بالسيف على رأسه فجرحه فأثر به

ص: ٣٤٨

١- أنظر: الروايه حول مقتل يزيد بن زياد بن المحاصر أبو الشعثاء الكندى، التى تظهر بارزه فى الأحداث، والتى فيها ملاحظه تقول: إنّه كان من الأوائل الذين قُتلوا فى المعركة، (الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٥٥-٣٥٦. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٤٩-١٥٠.

٢- يُقال إنّه كان للحسين ولدان باسم علىّ: علىّ الأكبر، وعلىّ الأصغر. كان علىّ الأصغر مريضاً أثناء المعركة ولم يستطع المشاركة فى القتال، وكان واحداً من الذكور القلائل من أهل الحسين الذين بقوا أحياءً بعد المعركة، وقد أصبح الإمام الرابع من أئمّه الشيعة باسم علىّ زين العابدين. (راجع المخطّط ١: ١).

ذلك، ثم جاء الحسين بطفل رضيع يحمله في حجره فجاءه سهم فذبحه، ثم قُتل إخوه الحسين وابن أخيه.

(٣٦٦-٣٦١) كان الحسين عطشاناً فحاول الوصول إلى الماء، ولكن رجلاً من أهل الكوفة رماه بسهم وقع في حلقه فتدفق منه الدم، فدعا الحسين على الرجل فبقى عطشاناً لا- يروى مهما شرب من الماء، ثم حمل الشمر وبعض رجاله على الحسين، فبرز صبيٌّ من أهل الحسين للدفاع عنه فقطعت ذراعه، ودافع الحسين دفاع الأبطال وكان العدو خائفاً من قتله، ثم هاجمته جماعه فخضبوه بالجراح، ثم ضربه سنان بن أنس بن عمرو ضربةً قتلته.

وكان ذلك القسم من الرواية حول مَنْ بقى حياً من أهل الحسين أمام ابن زياد في الكوفة ويزيد في الشام قسماً معقداً، وقد رُوى في صورهِ معينه؛ ليعطى رسالهُ خاصه، وقد جاء هنا بصوره مختصره، وسيأتى تحليله في الملحق (٣).

(٣٧٤-٣٦٦) استُلب ما كان على جسد الحسين، ثم تحوّل الناس إلى خيم النساء وسلبوهنّ كلّ شيءٍ، وأراد الشمر قتل عليّ الأصغر، ولكن عمر بن سعد منعه من ذلك، وكذلك منع استلاب خيم النساء، إلّا أنّ ما سُلِب لم يُعيد، ووطأت الخيل جسد الحسين، وأُخذ رأسه إلى ابن زياد، وكذلك جاؤوا بأهل الحسين إلى الكوفة أمام ابن زياد، ونكت ابن زياد ثغر الحسين بقضيبه، فقام إليه رجل وقال: إنّه قد رأى رسول الله يرشف ثناياه، وتحتجت زينب مع ابن زياد حول إرادته الله في قتل الحسين ومَنْ معه، ثم هدد ابن زياد بقتل عليّ الأصغر، إلّا أنّ زينب حالت دون ذلك فبقى حياً، ودعا ابن زياد جميع أهل الكوفة للصلاه جامعته، ثم قال: إنّ الحسين (الكذاب وابن الكذاب) قد قُتل، فقام شيخ ضرير من الشيعة قائلاً: إنّ ابن



زياد هو الكذاب، فأراد ابن زياد قتله، فهبت عشيرته فحمته وأخذته بعيداً، لكنّ ابن زياد تمكّن فيما بعد منه، فأخذه وقتله.

(٣٧٤-٣٨٣) أخذ رأس الحسين إلى الخليفة يزيد في الشام، ثم جاؤوا بمن بقي من أهل الحسين، وأظهر يزيد حزنه وندمه على قتل الحسين، ولكنّه قال أيضاً: إنّ الذنب كان ذنب الحسين نفسه. وتقول إحدى الروايات: إنّ يزيد نكت ثغر الحسين بقضيبه. وتعامل يزيد مع أهل الحسين بالحسنى<sup>(١)</sup>، مع أنّه تجادل مع زينب وعلّي، وبعد ذلك أرسلهم إلى المدينة يتبعهم موكب شايعهم باحترام.

(٣٨٣-٣٨٥) يحتوي هذا الفصل أربعة أخبارٍ مختلفه حول الأحداث التي تلت مقتل الحسين، وحسب الخبر الأول أرسل ابن زياد رسولاً إلى المدينة يُعلن مقتل الحسين.

أمّا الخبر الثاني، فيقول: إنّ عبدالله بن جعفر - ابن عمّ الحسين - قد أخبر بمقتل أبنائه فأظهر حزنه، لكنّه كان فخوراً؛ لأنّهم قتلوا دفاعاً عن الحسين.

والخبر الثالث جاء فيه أنّ ابن زياد سأل عمر بن سعد عن الكتاب الذي أمره فيه بقياده الجيش ضدّ الحسين، فرفض ابن سعد أن يعطيه إياه، وقال: إنّّه قد بعثه إلى مكانٍ آخر كدليلٍ على أنّه لم يخرج لقتال الحسين من تلقاء نفسه.

وأما الخبر الرابع، فيحكى عن صوت غريب سُمع في المدينة ينشد قصيدة شوم تُدين أولئك الذين قتلوا الحسين.

ص: ٣٥٠

---

١- لا يخفى التناقض في هذه الروايات، الذي يكشف عن حاله من تمييع الوقائع وتغييب الحقائق. (المحقق).

**(٣٨٨-٣٨٦) أسماء الهاشميين الذين قُتلوا في المعركة.**

(٣٨٨-٣٩٠) أراد ابن زياد من أحد أشرف الكوفة وهو عبيدالله بن الحرّ الجعفي أن يعلن ولاءه التامّ له، ولكنّ ابن الحرّ رفض وفرّ، وبعد ذلك وصل إلى الكوفة ودعا الله أن يغفر له عدم نصرته للحسين، ثمّ أنشد قصيدة يمدح فيها أنصار الحسين ويذمّ خصومه.

ص: ٣٥١



فيما يلي يأتي (النصّ المعتمد) بأكمله، ولقد ترجمته شخصياً، وقد اعتمدت فيها إلى حدٍ بعيد على ترجمه هاوارد (Howard) في (تاريخ الطبري) (١) (The History Of Al-Tabari).

### القسم الأول

١- (٢٩٥) عن هشام عن أبي مخنف قال: حدّثني أبو جناب، عن عدى بن حرملة، عن عبد الله بن سليم والمذرى بن المشمعل الأسديين، قالوا: أقبل الحسين (عليه السلام) (٢) حتى نزل شِراف، فلما كان في السحر أمر فتبانته فاستقوا من الماء فأكثروا، ثم ساروا منها فرسموا صدرَ يومهم حتى انتصف النهار.

٢- (٢٩٦) ثم إن رجلاً قال: الله أكبر، فقال الحسين: «الله أكبر ما كبرت؟». قال: رأيت النخل، فقال له الأسدان: إن هذا المكان ما رأينا به نخلة قط. قالوا: فقال لنا الحسين: «فما تريانه رأى؟». قلنا: نراه رأى هوادى الخيل، فقال: «وأنا والله، أرى ذلك». فقال الحسين: «أما لنا ملجأ نلجأ إليه نجعله في ظهورنا، ونستقبل القوم من وجه واحد؟». فقلنا له: بلى، هذا ذو حُسم إلى جنبك تميلُ إليه عن يسارك، فإن سبقت القوم إليه فهو كما تريد.

٣- قالوا فأخذ إليه ذات اليسار، قالوا: وملنا معه فما كان بأسرع من أن طلعتْ

ص: ٣٥٣

١- ترجمه تاريخ الطبري (Tabari, History): ج ١٩، ص ٩١-٩٩.

٢- كلمه (عليه السلام) هنا من المؤلف. (المحقق).

علينا هوادئ الخيل، فتيبناها وعدنا، فلما رأونا وقد عدلنا عن الطريق، عدلوا إلينا كأن أسنتهم اليعاسيب، وكأن راياتهم أجنحه الطير، قال: فاستبقنا إلى ذى حُسم فسبقناهم إليه، فنزل الحسين وأمر بأبنتيه فضربت.

٤- وجاء القوم وهم ألف فارس مع الحر بن يزيد التميمي اليربوعي، حتى وقف هو وخيله مقابل الحسين في حر الظهيره، والحسين وأصحابه معتمون متقلدو أسياهم، فقال الحسين لفتيانه: «اسقوا القوم وأرووهم من الماء، ورشفوا الخيل ترشيفاً»، فقام فتيانه فرشفوا الخيل ترشيفاً، فقام فتية وسقوا القوم من الماء حتى أرووهم، وأقبلوا يملؤون القصاع والأتواز والطساس من الماء ثم يدنونها من الفرس، فإذا عب فيه ثلاثاً أو أربعاً أو خمساً عزلت عنه وسقوا آخر، حتى سقوا الخيل كلها.

٥- قال هشام: حدثني لقيط عن علي بن الطعان المحاربي (١): كنت مع الحر بن يزيد، فجنث في آخر من جاء من أصحابه، فلما رأى الحسين ما بي وبفرسى من العطش، قال: «أتيخ الراويه»، والراويه عندي السقاء. ثم قال: «يا بن أخ، أنخ الجمل». فأنخته فقال: «اشرب». فجعلت كلما شربت سألت الماء من السقاء، فقال الحسين: «اخث السقاء». أي اعطفه. قال: فجعلت لا أدري كيف أفعل. قال: فقام الحسين، فخنثه فشربت وسقيت فرسى.

ص: ٣٥٤

١- من المحتمل أن يكون هذا الجزء مقحماً في نص أبي مخنف؛ إذ لا يوجد في إسناده أبو مخنف، ولا يوجد في بعض النسخ الأخرى كالبلادري. أنظر: البلادري، أحمد بن يحيى، (أنساب الأشراف): ص ١٦٩-١٧٠.

١- وكان مجيء الحُرِّ بنِ يزيدٍ ومسيره إلى الحسينِ من القادسيه، وذلك أنَّ عبيدَ الله بنَ زيادٍ لما بلغه إقبالَ الحسينِ بعثَ الحصينَ بنَ تميمٍ (١) التميميَ وكانَ على شُرطِهِ، فأمره أن ينزلَ القادسيه وأن يضعَ المسالِحَ فينظم ما بين القَطَّطانه إلى خَفَّان، وقدم الحُرُّ بنِ يزيدٍ بين يديه في هذه الألفِ من القادسيه فيستقبلُ حسيناً.

١- فلم يزلَ موافقاً حسيناً حتى حضرت الصلاةُ الظهرِ، فأمرَ الحسينُ الحجاجَ بنَ مسروق الجعفي أن يُؤدِّدَ فأذَّنَ، فلما حضرت الإقامه خرجَ الحسينُ في إزارٍ ورداءٍ ونعلين، فحمدَ الله وأثنى عليه، ثم قال:

٢- أيُّها الناس، إنَّها معذرةٌ إلى الله (عزوجل) وإليكم. إنِّي لم آتكم حتى أتتني كتبكم، وقدمت عليّ رسلكم أن أقدم علينا فإنَّه ليس لنا إمامٌ، لعلَّ الله يجمعنا بك على الهدى، فإن كنتم على ذلك فقد جئتكم، فإن تُعطوني ما أطمئنُّ إليه من عهدكم ومواثيقكم أقدمُ مصرَكم، وإن لم تفعلوا وكنتم لمقدمي كارهين انصرفتُ عنكم إلى المكانِ الذي أقبلتُ منه إليكم.

٣- فسكتوا عنه وقالوا للمؤدِّن: أقم، فأقام الصلاة. فقال الحسينُ (عليه السلام) للحُرِّ: أتريدُ أن تصلِّي بأصحابك؟ قال: لا، بل تصلِّي أنتَ وتصلِّي بصلاتك. قال فصلِّي بهم الحسين.

٤- ثم إنَّه دخلَ واجتمعَ إليه أصحابه، وانصرفَ الحُرُّ إلى مكانه الذي كانَ به،

١- في نصِّ الطبري يوجد هنا (نمير)، ولكن صيِّح هذا في (Addenda And Emendanda DCLIV) من طبعه لَيدن. قارن مع نسخه المفيد. أنظر: المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ص ٢٠٧.

فدخلَ خيمَةً قد ضُربتَ لَهُ فاجتمعَ إليه جماعةٌ من أصحابِهِ، وعادَ أصحابُهُ إلى صَفِّهِم الذي كانوا فيه، فأعادوه ثم أخذَ كلُّ رجلٍ منهم بعنانِ دابَّتِهِ وجلسَ في ظلِّها.

#### القسم الرابع

١- فلما كانَ وقتَ العصرِ أمرَ الحسينُ أن يتهيؤوا للرحيلِ، ثم إنَّه خرجَ فأمرَ منادِيَهُ فنادى بالعصرِ وأقامَ، فاستقدمَ الحسينُ فصلىَ بالقومِ، ثم سلَّمَ وانصرفَ إلى القومِ بوجهِهِ، فحمدَ اللهَ وأثنى عليه، ثم قالَ:

٢- أمَّا بعدُ أيُّها الناسُ، فإنَّكم إنَّ تتقوا وتعرفوا الحقَّ لأهلِهِ يَكُنْ أرضى اللهُ، ونحنُ أهلَ البيتِ أولى بولايِهِ هذا الأمرِ عليكم من هؤلاءِ المُدَّعينَ ما ليسَ لهم، والسائرينَ فيكم بالجورِ والعدوانِ، وإنَّ أتمَّ كرهتمونا وجهلَّتم حَقَّنَا، وكانَ رأيُّكم غيرَ ما أتتني كتبكم وقدمتُ به عليَّ رسلكم انصرفتُ عنكم.

٣- فقالَ لَهُ الحُرُّ بنُ يزيدَ: إنَّا واللهِ، ما ندرى ما هذه الكتبُ التي تذكر. فقالَ الحسينُ: يا عقبه بنِ سمعانِ أخرجِ الخرجينِ اللذينِ فيهما كتبهم إليَّ. فأخرجَ خرجينِ مملوءينِ صُحُفًا، فنشرها بينَ أيديهم. فقالَ الحُرُّ: فإنَّا لسنا من هؤلاءِ الذينَ كتبوا إليك، وقد أمرنا إذا نحنُ لقيناكَ ألا نفارقَكَ حتَّى نُقدمَكَ على عبيدِ اللهِ بنِ زياد. فقالَ لَهُ الحسينُ: الموتُ أدنى إليك من ذلك. ثم قالَ لأصحابِهِ: قوموا فاركبوا، فركبوا وانتظروا حتَّى ركبَت نساؤُهُم.

#### القسم الخامس

١- فقالَ لأصحابِهِ انصرفوا بنا، فلما ذهبوا لينصرفوا حالَ القومِ بينهم وبينَ الانصرافِ.

٢- قالَ الحسينُ للحُرُّ: ثكَلتَكَ أمُّك، ما تريد؟ قالَ: أمَّا واللهِ، لو غيرَكَ من العربِ

يقولها لى وهو على مثل الحال التي أنت عليها ما تركت ذكر أمه بالثكل، أن أقوله كائناً من كان، ولكن والله، ما لى إلى ذكر أمك من سبيل إلا بأحسن ما يُقدَّر عليه.

٣- فقال له الحسين: فما تريد؟ قال الحر: أريد - والله - أن أنطلق بك إلى عبيد الله بن زياد. قال له الحسين: إذن - والله - لا أتبعك. فقال له الحر: إذن - والله - لا أدعك. فتراداً القول ثلاث مرات، ولما كثُر الكلام بينهما، قال له الحر: إنى لم أومر بقتالك، وإنما أمرت ألا أفارقك حتى أقدمك الكوفة، فإذا أبيت فخذ طريقاً لا تدخلك الكوفة ولا تردك إلى المدينة تكون بينى وبينك نصيفاً حتى أكتب إلى ابن زياد وتكتب أنت إلى يزيد بن معاوية إن أردت أن تكتب إليه، أو إلى عبيد الله بن زياد إن شئت، فلعل الله إلى ذاك أن يأتى بأمر يرزقنى فيه العافية من أن أبتلى بشيء من أمرك.

٤- قال: فخذ هاهنا. فتياسر عن طريق العذيب والقادسيه وبينه وبين العذيب ثمانية وثلاثون ميلاً، ثم إن الحسين سار في أصحابه والحر يسايره.

## القسم السادس

١- قال أبو مخنف: عن عقبه بن أبي العيزار (١)، أن الحسين خطب أصحابه

ص: ٣٥٧

١- الجزء الذى يشتمل على القسمين السادس والسابع قد حُشِرَ بكل تأكيد في النص الأصلي، بالرغم من أن له إسناداً يتصل بأبي مخنف؛ وذلك لأسباب: أولاً: إنه يبدأ بإسناد جديد فيه الراوى عقبه بن أبي العيزار، والذي لا يوجد فى أى مكان آخر من القصه. ثانياً: إنه يقطع تسلسل الروايه بين نهايه القسم الخامس وبدايه الثامن. ثالثاً: يقدم بصوره مفاجئه مكاناً جديداً وهو البيضه. رابعاً: عدم وجوده فى النسخ المهمه كروايه المفيد على سبيل المثال. أنظر: المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ص ٢٠٨.



وأصحابِ الحُرِّ بالبيضة، فحَمِدَ اللهُ وأثنى عليه، ثم قال: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قال: مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا، مُسْتَحِلًّا لِحُرِّمِ اللهِ، نَاكِثًا لِعَهْدِ اللهِ، مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، فَلَمْ يُغَيِّرْ (١) عَلَيْهِ بِفِعْلٍ وَلَا قَوْلٍ، كَانَ حَقًّا عَلَى اللهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ.

٢- أَلَا- وَإِنَّ هَؤُلَاءِ قَدْ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ، وَتَرَكَوا طَاعَةَ الرَّحْمَانِ، وَأَظْهَرُوا الْفَسَادَ، وَعَطَّلُوا الْحُدُودَ، وَاسْتَأْثَرُوا بِالْفِيءِ، وَأَحْلَوْا حَرَامَ اللهِ وَحَرَّمُوا حَالَهُ.

٣- وَأَنَا أَحَقُّ مِنْ غَيْرٍ. قَدْ أَتَنَى كَثْبُكُمْ وَقَدِمْتُ عَلَى رَسُولِكُمْ بِيَعْتِكُمْ أَنْكُمْ لَا تُسَلِّمُونِي وَلَا تَخَذُلُونِي، فَإِنْ تَمَمْتُمْ عَلَى بِيَعْتِكُمْ تُصِيبُوا رِشْدَكُمْ، فَأَنَا الْحَسِينُ بْنُ عَلِيٍّ، وَابْنُ فَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، نَفْسِي مَعَ أَنْفُسِكُمْ، وَأَهْلِي مَعَ أَهْلِيكُمْ، فَلَكُمْ فِيَّ أُسْوَةٌ.

٤- وَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَنَقَضْتُمْ عَهْدَكُمْ وَخَلَعْتُمْ بِيَعْتِي مِنْ أَعْنَاقِكُمْ، فَلَعَمْرِي مَا هِيَ لَكُمْ بُنْكَرٌ، لَقَدْ فَعَلْتُمُوهَا بِأَبِي وَأَخِي وَابْنِ عَمِّي مُسْلِمًا، وَالْمَغْرُورُ مَنْ اغْتَرَّ بِكُمْ، فَحَظَّكُمْ أَخْطَأْتُمْ وَنَصِيبِكُمْ ضَيَّعْتُمْ، وَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَسَيُغْنِي اللهُ عَنْكُمْ، وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ.

ص: ٣٥٨

١- جاءت كلمة "يعتير" في النص هنا وبعد بضعه أسطر أيضاً، وبعد سطرين من ذلك كلمة "عير". (أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٠٠، السطر الثامن والسطر الحادي عشر). وهذه الكلمة أضعف كثيراً من كلمة "غَيْر" والتي تُستعمل عادةً في السياقات المشابهة (أنظر: كوك، الأمر بالمعروف (Cook, Commanding Right): ص ٣٤-٣٥)، ويستعملها البلاذري في المكان نفسه. يرى كوك أن الكلمة هنا ينبغي أن تكون "غَيْر". (أنظر: كوك، الأمر بالمعروف: ص ٢٣١، ملاحظه ٢٦)، وأنا أختار هذه الكلمة.

١- وقال عقبه بن أبي العيزار: قام حسين (عليه السلام) ((١)) بذي حُسم، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: إنَّه قد نزل من الأمر ما قد تزوون، وإنَّ الدنيا قد تغيرت وتغيرت وأدبر معروفها واستمرت جدًّا، فلم يبقَ منها إلَّا صيبابُه كصيبابه الإناء، وخسيس عيش كالمرعى الوبيل. ألا تزوون أنَّ الحقَّ لا يُعملُ به وأنَّ الباطلَ لا يُتناهى عنه، ليرغبَ المؤمنُ في لقاءِ الله مُحقًّا، فإنِّي لا أرى الموتَ إلَّا شهادةً، ولا الحياةَ معَ الظالمينَ إلَّا برما.

٢- فقام زهير بن القين البجلي، فقال لأصحابه: تتكلمون أم أتكلّم؟ قالوا: لا، بل تكلم. فحمد الله فأثنى عليه، ثم قال: قد سمعنا - هداك الله يا بن رسول الله - مقاتلك، والله، لو كانت الدنيا لنا باقية، وكُنّا فيها مُخلدينَ إلَّا أنَّ فراقها في نصرِك ومواساتِك لآثرنا الخروجَ معك على الإقامه فيها. قال فدعا له الحسين، ثم قال له خيرًا.

١- وأقبل الحرُّ يسايرُهُ وهو يقول له: يا حسين، إنِّي أذكرك الله في نفسك، فإنِّي أشهدُ لئن قاتلت لتقتلن، ولئن قوتلت لتهلكن فيما أرى. فقال له الحسين: أبا الموتِ تُخوفُنِي؟! وهل يعدو بكم الخطبُ أن تفتلوني؟ ما أدري ما أقول لك، ولكن أقول كما قال أخو الأوس لابن عمه ولقيه وهو يُريد نصره رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال له: أين تذهبُ فإنك مقتول.

سأمضى وما بالموتِ عازٌّ على الفتى

إذا ما نوى حقاً وجاهدَ مسلماً

وآسى الرجالَ الصالحينَ بنفسه

وفارقَ مثبوراً يغشَّ ويرغما

قال: فلما سمعَ ذلكَ منه الحُرُّ تنحَّى عنه.

### القسم التاسع

١- وكانَ سَيسِرُ بأصحابِهِ في ناحِيهِ وحسِينٌ في ناحِيهِ أُخرى حَتَّى انتهوا إلى عُدَيْبِ الهِجاناتِ، وكانَ بها هَجانُ النُّعمانِ ترعى هُنالكَ.

٢- فإذا هُمُ بأربَعِهِ نفرٍ قد أقبلوا مِنَ الكوفَةِ على رِواحِلِهِم يَجنبونَ فرساً لِنافعِ ابنِ هِلالٍ، يُقالُ لَهُ: الكَاملُ، ومَعَهُم دَليهِم الطَّرِمَاحُ بِنُ عدى على فرسِهِ وهو يقول:

يا ناقتي لا تدعري من زجري

وشمري قبل طلوع الفجرِ

بخير رُكبانٍ وخيرِ سفرِ

حتى تحلى بكريم النجرِ

الماجدِ الحُرِّ رحيبِ الصدرِ

أتى به الله لخيرِ أمرِ

ثمَّت أبقاهُ بقاءَ الدهرِ

قال فلما انتهوا إلى الحسينِ أنشدوه هذه الأبيات فقال: أما والله، إننى لأرجو أن يكونَ خيراً ما أرادَ اللهُ بنا قَتلنا أم ظَفَرنا.

٣- قال وأقبلَ إليهِم الحُرُّ بِنُ يزيد فقال: إنَّ هؤلاءِ النفرَ الذينَ مِنَ أهلِ الكوفَةِ ليسوا مَمَّنَ أقبلَ مَعَكَ وأنا حابِسِيهِم أو رَأدُهُم. فقالَ لَهُ الحسينُ: لَأَمَنَعُهُم مِمَّا أَمُعُ مِنْهُ نَفْسِي. إنَّما هؤلاءِ أنصارى وأَعوانى، وقد كنتَ أعطيتنى أَلَّا تُعرضَ لى بشيءٍ حَتَّى يَأتِيكَ كتابٌ مِنَ ابنِ زيادِ. فقال: أجدل، لكنْ لم يأتوا مَعَكَ. قال: هُمُ أصحابى

وَهُمْ بِمَنْزِلِهِ مَنْ جَاءَ مَعِيَ، فَإِنْ تَمَمْتَ عَلَى مَا كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ وَإِلَّا نَاجِزْتُكَ. قَالَ: فَكَفَّ عَنْهُمْ الْحَزْرَ.

## القسم العاشر

١- ثُمَّ قَالَ لَهُمُ الْحَسِينُ: أَخْبِرُونِي خَيْرَ النَّاسِ وَرَاءَكُمْ. فَقَالَ لَهُ مَجْمَعُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَائِذِيُّ - وَهُوَ أَحَدُ الْفِرِّ الْأَرْبَعَةِ الَّذِينَ جَاؤُوهُ -: أَمَّا أَشْرَافُ النَّاسِ فَقَدْ أُعْظِمْتَ رَشَوْتُهُمْ وَمُلِّتَ غَرَائِرُهُمْ، يُسْتَمَالُ وَدُهُمُ وَيُسْتَخْلَصُ بِهِ نَصِيحَتُهُمْ، فَهُمْ أَلْبَّ وَاحِدٌ عَلَيْكَ، وَأَمَّا سَائِرُ النَّاسِ فَإِنَّ أَفْئِدَتَهُمْ تَهْوِي إِلَيْكَ، وَسَيُوفِّهِمْ غَدًا مَشْهُورَةً عَلَيْكَ.

٢- قَالَ: أَخْبِرُونِي، فَهَلْ لَكُمْ بِرَسُولِي إِلَيْكُمْ؟ قَالُوا: مَنْ هُوَ؟ قَالَ: قَيْسُ بْنُ مُسَهَّرِ الصَّيْدَاوِيِّ. فَقَالُوا: نَعَمْ أَخَذَهُ الْحَصِينُ بْنُ تَمِيمٍ فَبَعَثَ بِهِ إِلَى ابْنِ زِيَادٍ، فَأَمَرَهُ ابْنُ زِيَادٍ أَنْ يَلْعَنَكَ وَيَلْعَنَ أَبَاكَ، فَصَلَّى عَلَيْكَ وَعَلَى أَبِيكَ، وَلَعَنَ ابْنَ زِيَادٍ وَأَبَاهُ، وَدَعَا إِلَى نُصْرَتِكَ وَأَخْبَرَهُمْ بِقُدُومِكَ، فَأَمَرَ بِهِ ابْنُ زِيَادٍ فَأُلْقِيَ مِنْ طَمَارِ الْقَصْرِ. فَتَرَقَّتْ عَيْنَا حَسِينٍ وَلَمْ يَمْلِكْ دَمْعُهُ، ثُمَّ قَالَ: مِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَجْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا. اللَّهُمَّ اجْعَلْ لَنَا وَلَهُمُ الْجَنَّةَ نُزُلًا، واجْمَعْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِي مُسْتَقَرٍّ مِنْ رَحْمَتِكَ، وَرَغَائِبِ مَذْخُورِ ثَوَابِكَ.

ص: ٣٦١



في مقدمته ترجمته للجزء الذي يحتوي على أحداث كربلاء من تاريخ الطبري، يقول آيان كئي أئى هاوارد (Ian K. A. Howard): «إنّ النص غالباً ما يصوّر الخليفة يزيد بن معاوية في صورته إيجابيه، ويحاول نقل اللوم في قتل الحسين من يزيد إلى والى الكوفه عبيدالله بن زياد»<sup>(١)</sup>.

ويورد هاوارد (Howard) أيضاً أخباراً على العكس من ذلك، يتبع هاوارد (Howard) في هذا بواز شوشان (Boaz Shoshan) ويقول: «إنّ هناك نمطاً واضحاً في النصّ لصالح يزيد، ولكنّه يختلف قليلاً عن هاوارد (Howard)؛ من حيث أنّه يختار التغاضي عن بعض الأخبار المتناقضه التي يوردها هاوارد (Howard)، وعندما لا- يستطيع تجاهل تلك الأخبار، فإنّه يتعامل معها على أنّها شاذة قليلاً أو كثيراً عن النصّ»<sup>(٢)</sup>.

يعتبر شوشان (Shoshan) أنّ هذه هي واحده من الأمثله العرضيه، حيث يكشف فيها الطبري عن أفكاره السياسيّه.

أمّا ألريكا مارتسون، فإنّها تتبنّى نفس الرأى عندما تقول: «إنّ يزيد يوصف بأنّه رجل دوله نبيل وعادل فيما يخصّ أوامر القرآن وحقوقه (حقوق يزيد) الدستوريّه، وقد حزن لفقدان الحسين كحزن من بقي حيّاً من عائله الحسين»<sup>(٣)</sup>.

ص: ٣٦٣

١- هاوارد، مقدمه المترجم (Xi-Xiv): ص ١١-١٤.

٢- شوشان، رساله في الشعر: ص ١٠٠-١٠٢، خصوصاً الملاحظه ٨٤.

٣- مارتسون، ألريكا (العهد الجديد الصحيح): ص ٧٧.

وأنا لا- أجد صعوبة في اتباع هؤلاء المحققين الثلاثة فيما افترضوا، من أن بعض الأخبار كانت موافقةً للخَطِّ الأموي، ولكنني غير مستعد لأن أذهب بعيداً، كما فعل شوشان (Shoshan)، وأطرح ذلك على أنه من سياسة الطبرى نفسه، ولا أعتقد أن الطبرى يرغب بتصوير يزيد بهذه التعابير الإيجابية كما ترى مارتسون، بل بالعكس، فأنا أرى أن المؤرخ هنا يعطى صورةً ملطّخة عن يزيد على الأقل، إن لم تكن سلبيةً برمتها؛ وذلك لعدم احترامه حرمة الحسين.

لقد جاء بيان بعض الدلائل على رأيي هذا فيما سبق. هنا سأناقش فقط ترتيب الروايات التي تخصّ الجزء الذي وردت فيه إهانه رأس الحسين؛ لكي أؤيد أدلتي في هذا المقطع.

هناك أربع روايات حول هذه الحادثة، فقد نقلت لنا الأخبار باختصار أنه عندما جاؤوا برأس الحسين أمام والى الكوفة عبيدالله بن زياد - في روايتين -، أو أمام الخليفة يزيد - في الروايتين الأخريين -، بدأ والى أو الخليفة بنكت ثغر الحسين بقضيبه، في ثلاثٍ من الروايات قام شيخٌ ممّن شهدوا ذلك، فعنف والى أو الخليفة قائلاً إنه قد شهد رسول الله وهو يقبل تلك الشفاه. هنا يجب تفسير هذا العمل بأنه بلا شك إهانه للحسين واستخفاف بحرمة، ومن خلال كلمات ذلك الشيخ - وهو من صحابه رسول الله - يُفهم أن ذلك العمل كان إهانه لرسول الله نفسه.

الموقف الأول في هذه الحادثة يأتي في خبر عمّار الدهني - المروى عن الإمام

الخامس عند الشيعة، وهو حفيد الحسين، محمد الباقر - قبل منتصف القصه (١). في هذه الحال كان يزيد هو من أهان رأس الحسين، وهو ينشد هذا البيت:

يفلقنَ هاماً من رجالٍ أحبّه إلينا

وهم كانوا أعقَّ وأظلماً

فقام إليه أبو برزه الأسلمى - وهو من صحابه رسول الله - وعنّفه على ذلك.

الموقف الثانى يُروى عن الحصين بن عبد الرحمان بعد بضع صفحات من ذلك، وقبل منتصف القصه أيضاً (٢). وهنا كان ابن زياد هو من أهان رأس الحسين بقضييه، معلّقاً أنّ شعر الحسين قد شاب.

الموقف الثالث والرابع للحادثه يأتیان فى الروايه الطويله لهشام بن الكلبي فى أواخر القصه تقريباً (٣). وكلا الروايتين عن أبى مخنف، فى الأولى كان والى الكوفه هو من أهان رأس الحسين، وفى الثانيه كان الخليفه هو من أهان الرأس، وهو ينشد الشعر المذكور أعلاه، ففى الحالتين يقع اللوم على الحاكم، والرجل الذى أنّب ابن زياد على فعلته تلك يُقال أنّه زيد ابن أرقم، بينما الرجل الذى اعترض على يزيد هو أبو برزه، كما فى روايه عمّار الدهنى (أنظر الجدول التالى).

ترتيب الروايات الأربعة حول ما فعلوا برأس الحسين كما فى تاريخ الطبرى.

ص: ٣٦٥

١- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٨٢-٢٨٣. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٧٦. لمطالعه كامله عن أحداث كربلاء فى روايه الطبرى، راجع الملحق ١.

٢- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٢٨٦. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ٨١.

٣- أنظر: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الطبرى: ج ٢، ص ٣٧٠-٣٧١، ص ٣٨٢-٣٨٣. ترجمه تاريخ الطبرى (Tabari, History): ج ١٩، ص ١٦٥، و ص ١٧٦.



المكان

الراوي

المعتدى

المعْتَف (المعترض)

٢٨٢-٢٨٣

عمّار الدهنى

- الإمام الباقر

يزيد بن معاوية

أبو برزّه الأسلمى

٢٨٦

الحسين بن عبدالرحمان

عبيدالله بن زياد

٣٧٠-٣٧١

هشام بن الكلبي - أبو مخنف

عبيدالله بن زياد

زيد بن أرقم

٣٨٢-٣٨٣

هشام بن الكلبي - أبو مخنف

يزيد بن معاوية

أبو برزّه الأسلمى

ملاحظه: أرقام الصفحات فى العمود الأيمن تشير إلى تاريخ الطبرى: ج ٢.

كما يبين عدد من المحققين، فإن ترتيب الروايات ذات المضامين المتناقضه هو وسيله مهمه عند الطبرى فى عرض آرائه الشخصيه بنجاح، وإن الروايات المختلفه التى تقدم وتختم خبراً ما، لها أهميه خاصه فى هذا الخصوص (١)، فى هذه الحال جاء ترتيب هذه الروايات الأربعة، بحيث

يكون يزيد هو المعتدى في الروايه الأولى والروايه الأخيره، بينما يكون ابن زياد هو المعتدى في الروايتين اللتين في الوسط، بالإضافة إلى ذلك ففي إحدى الروايات لم يُعَنَّف ابن زياد من قبيل أحد صحابه رسول الله. أنا لست متأكدًا من أنّ بالإمكان القول: إنّ الطبرى ألقى اللوم على أحدهما أكثر من الآخر.

وعلى أيّ حال، فإنّ أخذ ذلك في الحسبان مع الصوره التي ظهرت في الأجزاء الأخرى من الروايه حول ما حدث بعد مقتل الحسين، يُعطى الانطباع أنّ بكاء يزيد على مقتل الحسين لم يكن سوى دموع التماسيح.

ص: ٣٦٦

---

١- راجع: هوجسون، اثنان من المؤرّخين المسلمين ما قبل الحداثه (Two Pre-Modern Muslim Historians): ص ٥٦-٥٧. همفريز، الأسطوره القرآنيّه: ص ٢٧٥. توجد دراسه مطوّله حول أسلوب الطبرى هذا في (رساله في الشعر لشوشان): ص ١٢٠-١٣١.

ولد عام ١٩٥٦م، وحصل على الدكتوراه من جامعه أوبسالا (Uppsala University) في سنة ٢٠٠٧م. عمل في جامعه دالارنا (Dalarna University) في مجال تاريخ الأديان كمحاضر مساعد منذ ١٩٩٦م، وكمحاضر أول منذ ٢٠٠٧م.

تتعلق بحوثه بصوره رئيسه بتاريخ الإسلام المبكر، مع التركيز على فتره نشوء التشيع، ولكنه كتب أيضاً حول القضايا النظرية في تاريخ الأديان والتعليم الديني، وفي الوقت الحاضر، يعكف على مشروعين يمولهما مجلس البحوث السويدي؛ أحدهما بعنوان: (الثأر أو الشهاده! قصه التوايين كقرينه على التطور المبكر للتشيع)، والآخر - بالمشاركه مع خمسه باحثين آخرين من مختلف الجامعات الإسكندنافية - حول تطور علم الإلهيات عند الشيعة خلال العقود الماضيه، وعنوانه: (سلطه التفاوض في الفكر الشيعي المعاصر وممارساته).

#### من نتاجه العلمي

\* معاني جديده للطقوس القديمه: نشوء طقوس العزاء في الإسلام الشيعي، ٢٠١٤. مقاله:

(قال: New Meanings To Old Rituals The Emergence Of Mourning Rituals In Shi'ite Islam).

\* واقعه كربلاء في المفاوضات الشيعيه المعاصره حول السلطه:

(The Karbala Drama In Contemporary Shi'ite Negotiations About Authority).

\* مفاهيم مغلقه ومفتوحه في الدين: مشكله الماهويه في التعليم حول الأديان، جزء من كتاب دراسي بعنوان: الآلهه، ٢٠١٤م:

Closed And Open Concepts Of Religion : The Problem Of)

## Essentialism In Teaching About Religion

\* (التحوّل) و(الدين): مفهومان معضلان في دراسه الإسلام في أفريقيا، ٢٠١٣م:

.(Conversion' And 'Religion' : Two Troublesome Concepts In The Study Of Islam In Africa)

\* الثأر أو الشهاده! قصه التّوّابين كقربنه على التطوّر المبكر للتشيع، ٢٠١٢م:

Revenge Or Martyrdom! : The Story Of The Penitents As A Link To The Early Development Of )  
(Shi'ism).

\* الماهيوية في التعليم الديني؛ بعض التأمّلات حول المشاكل التعليميه، ٢٠١٢م:

.(Essentialism In Religious Education : Some Reflections On A Didactical Problem)

\* الصلاة جهراً أم في إخفاًتاً؟ التداخل المفاهيمي والعواطف في تحليل الطقوس، الدين، والظاهره البشريه: المؤتمر العالمي العشرون الذي عقدته  
الجمعيه الدوليه لتاريخ الأديان في عام ٢٠١١م، مقاله:

.(Praying Aloud Or In Silence? : On Conceptual Blending And Emotions In The Analysis Of Rituals)

\* قراءه بنيويه لواقعه كربلاء، ٢٠٠٧م:

.(A Structuralist Reading Of The Karbala Drama)

Abou El Fadl, Khaled. "Ahkarn Al-Bughat: Irregular Warfare And The Law Of Rebellion In Islam." In Cross, Crescent And Sword: The Justification

And Limitation Of War In Western And Islamic Tradition, Edited By James Turner Johnson And John

Kelsay, ١٤٩-١٧٦. New York: Greenwood

.Press, ١٩٩٠.

خالد أبو الفضل، "أحكام البغاه، الحرب غير المنظمه وقانون التمرد في الإسلام في: الصليب، الهلال، والسيف، تبرير الحرب وتقييدها في العرف الغربي والإسلامي، إعداد جيمس توتر جونسون وجون كلسي، ١٤٩-١٧٦. نيويورك: مطبعة غرينوود، ١٩٩٠م.

Alexander, Scott C

Fear." In Eq"

سكوت سي، ألكساندر، "الخوف".

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. The Divine Guide In Early Shiism: The

.Sources Of Esotericism In Islam

:Translated By David Streight. Albany

.State University Of New York Press, ١٩٩٤

محمّد علي أمير معزّي، "الهدايه الإلهيه في التشيع الأول: مصادر الروحانيات في الإسلام"، ترجمه: ديفيد ستريت. ألباني، مطبعة جامعه ولايه نيويورك، ١٩٩٤م.

.Arnaldez, Roger

.Hayat." In E/٣"

روجر أرنالديز، "الحياه".

ص: ٣٦٩

Ayoub, Mahmoud. Redemptive Suffering In Islam: A Study Of

Devotional Aspects Of Ashura' In Twelver

.Shiism. The Hague: Mouton, ١٩٧٨

محمود أيوب، "معاناه التكفير (عن الذنب) في الإسلام، دراسه للخواص التعبديّه لعاشوراء عند الشيعة الاثني عشرية"، لاهاي: موتون، ١٩٧٨م.

.Baladhuri, Ahmad B. Yahya Al- (D

Ansab Al-Ashraf. Edited By Muhammad Baqir Al-Mahmudi. Vol. ٣. Beirut: Dar Al-Ta'aruf. ٢٧٩/٨٩٢٠.

.Li-Lmatbu'at, ١٩٧٧

أحمد بن يحيى البلاذري (المتوفى سنة ٢٧٩ هـ/٨٩٢ م)، أنساب الأشراف، تحقيق: محمد باقر المحمودي، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٧٧م.

.Bascom, William

The Forms Of Folklore: Prose Narratives." In Sacred Narratives: Readings In The Theory Of" Myth, Edited By Alan Dundes, ٦-٢٩. Berkeley: University Of California

.Press, ١٩٨٤

ويليم باسكوم، "أشكال الفولكلور، روايات النثر" في "الروايات المقدّسه، قراءات في نظريه الأسطوره"، إعداد: آلان دوندس، ٦-٢٩. بيركلي، مطبعه جامعه كاليفورنيا، ١٩٨٤م.

Bergman, Jan. "Myt

Och Historia: Historien Om Myten

.Och Myten Om Historien." Svensk Teologisk Kvartalskrift, No. ٥٢ (١٩٧٦): ٢٩-٣٩

جان بيرغمان، "الأسطوره والتاريخ، تاريخ الأسطوره وأسطوره التاريخ"، مجله اللاهوت الفصلية السويديه، العدد (٥٢) (١٩٧٦م): ٢٩-٣٩.

ص: ٣٧٠

Bonnefoy, Yves, Ed. Mythologies: A Restructured Translation Of Dictionnaire Des Mythologies Et Des Religions Des Societes Traditionelles

Et Du Monde Antique. ٢ Vols. Prepared Under The Direction Of Wendy Doniger. Chicago: University Of Chicago Press, ١٩٩١

إيفيز بونفوي، "علم الأساطير، ترجمه مجدّده لـ" قاموس الأساطير والأديان للمجتمعات التقليديّه والعالم القديم"، مجلدان، أُعدّ تحت إشراف وندى دونيغر، شيكاغو، مطبعة جامعه شيكاغو، ١٩٩١م.

Bowker, John. Problems Of Suffering In

.The Religions Of The World. Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٧٠

جون بوكرك، "مشاكل المعاناه فى أديان العالم"، كامبردج، مطبعة جامعه كامبريدج، ١٩٧٠م.

.Calder, Norman

The Significance Of The Term Imam In Early Islamic Jurisprudence." Zeitschrift Für Die " Geschichte Der Arabischislamischen

.Wissenschaften ١ (١٩٨٤): ٢٥٣-٢٦٤

نورمان كالدرك، "أهميه مصطلح الإمام فى الفقه الإسلامى المبكر"، مجله تاريخ العلوم العربيه والإسلاميه، (١٩٨٤م). ص ٢٥٣-٢٦٤.

Review Of God's Caliph: Religious Authority In The First Centuries Of Islam By P. Crone And M.---- Hinds. Journal

: (Of Semitic Studies ٣٢ (١٩٨٧

.٣٧٥-٣٧٨

--- إستعراض لـ "خليفه الله، السلطه الدينيه فى القرون الأولى للإسلام"، بقلم: بى. كرون وأم. هيندز، مجله الدراسات الساميه العدد (٣٢) (١٩٨٧م).

ص: ٣٧١

.Cassirer, Ernst

"Structuralism In Modern Linguistics." Word ١٠, No. ٢ (١٩٤٥): ٩٩-١٢٠.

إرنست كاسيرر، "البنوييه في علم اللغة الحديث"، الكلمه الأولى، العدد (٢) (١٩٤٥م). ٩٩-١٢٠.

Caws, Peter. Structuralism: A Philosophy For The Human Sciences. ٢: Nd Ed. Amherst: Humanity Books, ٢٠٠٠.

بيتر كاوز، "البنوييه: فلسفه للعلوم الإنسانيه"، الطبعة الثانيه، أمهرست، هيومانيتي بؤكس (كتب الإنسانيه)، ٢٠٠٠م.

Cobb, Paul M. Review Of

Reinterpreting Islamic Historiography By

,Tayeb El-Hibri. Journal Of The American Oriental Society ١٢١

.No. ١(٢٠٠١): ١٠٩-١١٠.

باول أم. كوب، إستعراض ل- "إعاده تفسير التأريخ الإسلامي"، الطيب الهيرى، مجله المجتمع الشرقى الأمريكى، العدد (١) (٢٠٠١م). ١٠٩-١١٠.

:Cole, Juan. Sacred Space And Holy War

The Politics, Culture And History Of Shiite

.Islam. London: I.B. Tauris

.٢٠٠٢.

خوان كول، "الفضاء المقدس والحرب المقدسه: سياسه وثقافه وتاريخ الإسلام الشيعى". لندن: آى. بى. تورييس، ٢٠٠٢م.

Cook, Michael. Commanding Right And Forbidding Wrong In Islamic Thought. Cambridge: Cambridge University

.Press, ٢٠٠٠.

مايكل كوك، "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الفكر الإسلامى"،

كامبردج: مطبعه جامعه كامبردج، ٢٠٠٠م.



.Crone, Patricia. Medieval Islamic Political Thought. Edinburgh: Edinburgh University Press, ٢٠٠٤

باتريشيا كرون، "الفكر السياسى الإسلامى فى العصور الوسطى"، ادنبره: مطبعه جامعه أدنبره، ٢٠٠٤م.

Crone, Patricia, And Martin

Hinds. God's Caliph: Religious

Authority In The First Centuries Of Islam. Cambridge: Cambridge

.University Press, ١٩٨٦

باتريشيا كرون ومارتن هيندز، "خليفه الله، السلطه الدينيه فى القرون الأولى للإسلام"، كامبردج، مطبعه جامعه كامبريدج، ١٩٨٦م.

.Dakake, Maria Massi

Loyalty, Love And Faith: Defending The Boundaries Of The Early Shiite Community." Phd"

.Thesis. Princeton University, ٢٠٠٠

ماريا ماسى داكاكى، "الولاء والحب والإيمان، الدفاع عن حدود الطائفة الشيعيه فى العصر الأول". أطروحه دكتوراه، جامعه برينستون، ٢٠٠٠م.

Deliege, Robert. Levi-Strauss Today: An

.Introduction To Structural Anthropology

:Translated By Nora Scott. Oxford

.Berg, ٢٠٠٤

روبرت داليج، "ليفى شتراوس اليوم، مدخل إلى الأنثروبولوجيا البنيويّه"، ترجمه نورا سكوت. أكسفورد: بيرغ، ٢٠٠٤م.

Denny, Frederick

".Mathewson."Tawwabun

.In E/٢

فريدريك ماثيوسون دنى، "التوابون".

Donner, Fred M. Narratives

Of Islamic Origins: The Beginnings



:Of Islamic Historical Writing. Princeton

.Darwin، ١٩٩٨

فرد أم. دونر، "روايات من أصول إسلاميه: بدايات الكتابه التاريخيه الإسلاميه"، برينستون: داروين، ١٩٩٨ م.

Durkheim، Émile. Les

Formes Élémentaires De La Vie

.Religieuse. Paris: Librairie Felix Alcan، ١٩٢٥

إميل دوركهايم، "الأشكال الأولية للحياه الدينيه"، باريس، مكتبه فيليكس الكان، ١٩٢٥ م.

E.J. Brill's First

Encyclopedia Of Islam. Edited By

.W.Th. Houtsma، Et Al. Leiden: E.J. Brill، ١٩١٣-١٩٣٦. Reprint، ١٩٩٣

"موسوعه الإسلام الأولى ل- إى. جى. بريل". إعداد: دبليو. تى أج. هوتسما وآخرين. ليدن: إى. جى. بريل، ١٩١٣-١٩٣٦ م. طبعه ثانيه سنه ١٩٩٣ م.

El-Hibri، Tayeb. Reinterpreting

Islamic Historiography: Harun Al-Rashid

And The Narrative Of The Abbasid Caliphahte. Cambridge: Cambridge

.University Press، ١٩٩٩

الطيب الهبرى، "إعاده تفسير التأريخ الإسلامى، هارون الرشيد وقصه الخلفه العباسيه"، كامبريدج، مطبعه جامعه كامبريدج، ١٩٩٩ م.

The Unity Of" .---

Tabari's Chronicle." Al-Usur Al-Wusta: The Bulletin Of Middle East

.Medievalists ١١، No. ١ (١٩٩٩): ١-٣

--- "وحده تاريخ الطبرى". العصور الوسطى، نشره المتخصصين فى تاريخ

القرون الوسطى للشرق الأوسط ١١، العدد (١) (١٩٩٩ م). ٣-١.

Elad، Amikam. "Community

Of Believers Of 'Holy Men' And 'Saints' Or Community Of Muslims? The Rise And  
Development

ص: ٣٧٤

## Of Early Muslim Historiography." Review Of Narratives Of Islamic

.Origins By Fred M. Donner. Journal Of Semitic Studies ٤٧، No. ١ (٢٠٠٢): ٢٤١-٣٠٨

إعداد أميكام، "أمّه المؤمنين من" القديسين "و" الأولياء " أو أمّه المسلمين؟ نشأه وتطور التاريخ الإسلامي الأول". استعراض ل- " روايات من أصول إسلاميه"، من قبل فرد أم. دونر، مجله الدراسات الساميه ٤٧، العدد (١) (٢٠٠٢م). ٣٠٨-٢٤١.

Enayat، Hamid. Modern

Islamic Political Thought: The Response Of The Shii And Sunni Muslims To

.The Twentieth Century. London: Macmillan، ١٩٨٢

حامد عنيات، "الفكر السياسي الإسلامي المعاصر: تجاوب المسلمين الشيعة والسنة مع القرن العشرين"، لندن: ماكميلان، ١٩٨٢م.

.Encyclopedia Of Islam. Edited By C.E

:Bosworth، Et Al. ٢nd Ed. ١٠ Vols. Leiden

.Brill، ١٩٦٠-٢٠٠٢

"موسوعه الإسلام"، إعداد: سي. إي. بوسورث وآخرين، الطبعة الثانيه، ١٠ مجلدات. ليدن، بريل، ١٩٦٠ - ٢٠٠٢م.

.Encyclopedia Of The Qur'an

.Edited By Jane Dammen Mcauliffe. ٦ Vols. Leiden: Brill، ٢٠٠١-٢٠٠٦

"موسوعه القرآن الكريم"، إعداد: جين دامن مكوليف، ٦ مجلدات. ليدن:

بريل، ٢٠٠١ - ٢٠٠٦م.

،.Esposito، John L

.And John . . Voll. Islam And Democracy. Oxford: Oxford University Press

.١٩٩٦

ص: ٣٧٥

جون آل. اسبوزيتو وجون أو. فول، "الإسلام والديمقراطية"، أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٦م.

Van Ess, Josef. Theologie

Und Gesellschaft Im ٢. Und ٣. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte Des

.Religiösen Denkens Im Frühen Islam. ٦ Vols. Berlin: De Gruyter, ١٩٩١-١٩٩٧

جوزيف فان أس، "اللاهوت والمجتمع في القرن الثاني والثالث الهجري: تاريخ الفكر الديني في الإسلام المبكر"، ٦ مجلدات. برلين، دي غرويتير، ١٩٩١ - ١٩٩٧م.

---- "Political"

Ideas In Early Islamic Religious Thought." British Journal Of Middle Eastern

(٢٠٠١) ٢ (٢٨، No. ٢).Studies

---- "الأفكار السياسية في الفكر الديني الإسلامي المبكر"، المجلة البريطانية للدراسات الشرق أوسطية ٢٨، العدد (٢) (٢٠٠١م).

Fadel, Muhammad

Hossam. "Chastisement And Punishment." In EQ

محمد حسام فاضل، "العقاب والحساب".

Geertz, Clifford. The

.Interpretation Of Cultures: Selected Essays. London: Fontana, ١٩٩٣

كليفورد غيرتز، "تفسير الثقافات: مقالات مختاره"، لندن، فونتانا، ١٩٩٣م.

:Gilliot, Claude. Exégèse, Langue Et Theologie En Islam

L'exégèse Coranique

.De Tabari. Paris: Vrin, ١٩٩٠

كلود جيلوت، "التفسير واللغة وعلم الكلام في الإسلام، تفسير القرآن للطبري"، باريس: فرين، ١٩٩٠م.

،Mythe".----

Récit. Histoire Du Salut Dans Le Commentaire Coranique De Tabari."Journal

.Asiatique ٢٨٢، No. ٢ (١٩٩٤): ٢٣٧-٢٧٠

---- "الأسطورة والقصة وتاريخ التحيه (أو تاريخ الخلاص) في تفسير الطبري"، المجله الآسيويه ٢٨٢، العدد (٢) (١٩٩٤م): ٢٣٧-٢٧٠.

Gottschalk, Peter. Beyond

:Hindu And Muslim: Multiple Identity In Narratives From Village India. Oxford

.Oxford University Press، ٢٠٠٠

بيتر غوتشوك، "ماوراء الهندوسى والمسلم، هويه متعدده فى روايات من قرية الهند"، أكسفورد: مطبعه جامعه أكسفورد، ٢٠٠٠م.

Grater, Irene. "Arabische

.Bestattungsbräuche In Frühislamischer Zeit."Der Islam ٣١-٣٢ (١٩٥٣-٥٧

آيرين غروتر، "تشيع الجنائز فى عصر الإسلام الأول"، الإسلام، ٣١-٣٢ (١٩٥٣-١٩٥٧م).

.Günther, Sebastian

Maqatil Literature In Medieval Islam." Journal Of Arabic"

.Literature ٢٥، No. ٣ (١٩٩٤): ١٩٢-٢١٢

سيباستيان غونتر، "أدب المقاتل فى إسلام العصور الوسطى"، مجله الأدب العربى ٥، رقم ٣ (١٩٩٤م). ١٩٢-٢١٢.

Haddad, Yvonne Yazbeck, And Jane I. Smith. The

Islamic Understanding

.Of Death And Resurrection. ٢nd Ed. Oxford: Oxford University Press، ٢٠٠٢

إيفون يزبك حداد وجين آى. سميث، "الفهم الإسلامى للموت والقيامة"،

ص: ٣٧٧

الطبعة الثانية، أوكسفورد: مطبعة جامعه أكسفورد، ٢٠٠٢م.

Halm، Heinz. Shi'a

:Islam: From Religion To Revolution. Translated By Allison Brown. Princeton

.Marcus Wiener Publishers، ١٩٩٧

هاينز هالم، "الإسلام الشيعي، من الدين إلى الثورة"، ترجمه: أليسون براون. برينستون، ماركوس فينر للنشر، ١٩٩٧م.

.Halpern، Manfred

:Choosing Between Ways Of Life And Death And Between Forms Of Democracy"

.An Archetypal Analysis." Alternatives ١٢، No. ١ (١٩٨٧): ٥-٣٥

مانفريد هالبرن، "الإختيار بين طرق الحياه والموت وبين أشكال الديمقراطية: تحليل نموذجي"، (مجله البدائل ١٢، العدد (١) (١٩٨٧م). ٣٥-٥.

Hasson، I. "Ziyad

.B. Abihi." In E/٢

آى. حسون، "زياد ابن أبيه".

.Hawting، Gerald R

Translator's Foreword." In The History Of Al-Tabari. Vol. ٢٠: The"

Collapse Of Sufyanid Authority And The Coming Of The Marwanids. Translated

And Annotated By G. R. Hawting، Xixviii. New York: State University Of New

.York Press، ١٩٨٩

جيرالد آر. هاوتنغ، "مقدمه المترجم"، فى "تاريخ الطبرى"، المجلد ٢٠، سقوط السلطه السفينيه ومجىء المروانيين. ترجمه وتعليق: جيرالد آر.

هاوتنغ، نيويورك، مطبعة جامعه ولايه نيويورك، ١٩٨٩م.

ص: ٣٧٨



---- "The"

Tawwabun, Atonement And 'Asura'. Jerusalem Studies In Arabic And Islam

١٧ (١٩٩٤): ١٨١-١٦٦.

---- "التَّوَابُونَ، التَّكْفِير (عن الذنب) وعاشوراء"، القدس للدراسات في اللغة العربية والإسلام ١٧، (١٩٩٤م). ١٨١-١٦٦.

---- The First

.Dynasty Of Islam: The Umayyad Caliphate AD ٦٦١-٧٥٠. ٢nd Ed. London: Routledge

.٢٠٠٠

---- الأُسْرَةُ الحَاكِمَةُ الأُولَى فِي الإِسْلَام: الخِلاَفَةُ الأُمَوِيَّة (٦٦١-٧٥٠م)، الطبعه الثانيه، لندن، روتليدج، ٢٠٠٠م.

.Henaff, Marcel

.Claude Levi-Strauss. Paris: Pierre Belfond, ١٩٩١

مارسيل هناف، "كلود ليفي ستراوس"، باريس: بيير بلفوند، ١٩٩١م.

---- Claude Levi-Strauss

:And The Making Of Structural Anthropology. Translated By Mary Baker. Minneapolis

.University Of Minnesota Press, ١٩٩٨

---- "كلود ليفي ستراوس وابتداع الأنثروبولوجيا البنيوية"، ترجمه: ماري بيكر، مينيابوليس: مطبعه جامعه ولايه مينيسوتا، ١٩٩٨م.

Hinds, Martin. Studies

.In Early Islamic History. Princeton: Darwin Press, ١٩٩٦

مارتن هيندز، "دراسات في التاريخ الإسلامي المبكر"، برينستون، مطبعه داروين، ١٩٩٦م.

.Hodgson, Marshall G

How Did The Early Shia Become Sectarian?" Journal Of The American"

.Oriental Society ٧٥ (١٩٥٥): ١-١٣

ص: ٣٧٩

مارشال جى. هوجسون، "كيف اصبح الشيعة الأوائل طائفين؟" مجله المجتمع الأمريكى الشرقى، (١٩٥٥م). ١-١٣.

Two Pre-Modern" .---

"Muslim Historians: Pitfalls And Opportunities In Presenting Them To Moderns

.In Towards World Community، Edited By John Nef، ٥٣-٦٨. The Hague: Junk

.١٩٦٨

--- "اثنان من المؤرخين المسلمين ما قبل العصر الحديث، العقبات والفرص فى تقديمهم إلى أهل العصر الحديث"، فى "نحو مجتمع عالمى"، إعداد: جون نف، ٥٣-٦٨. لاهاي: جانك، ١٩٦٨م.

:The Venture Of Islam .---

Conscience And Civilization In A World Civilization. ٣ Vols. Vol. ١. The

.Classical Age Of Islam. Chicago: University Of Chicago Press، ١٩٧٤

--- "جرأه الإسلام، الضمير والحضاره فى حضاره عالميه"، ٣ مجلدات، المجلد رقم ١، العصر الكلاسيكى للإسلام. شيكاغو: مطبعه جامعه شيكاغو، ١٩٧٤م.

Honko, Lauri. "The Problem Of Defining Myth." In Sacred Narrative: Readings In The Theory Of Myth، Edited By Alan Dundes، ٤١-٥٢. Berkeley: University Of California Press، ١٩٨٤

لورى هونكو، "مشكله تعريف الأسطوره" فى "الروايه المقدسه"، "قراءات فى نظريه الأسطوره"، إعداد: آلان دونديز، ٤١-٥٢. بيركلى، مطبعه جامعه كاليفورنيا، ١٩٨٤م.

Howard, I.K.A. "Husayn

The Martyr: A Commentary On The

ص: ٣٨٠

## Accounts Of The Martyrdom In Arabic

Sources." Al-Serat ١٢، Spring And Autumn، ١٩٨٦. Special Issue: Papers

.From The Imam Husayn Conference، London July ١٩٨٤. (١٩٨٦): ١٢٤-١٤٢

آى. كى. أى. هوارد، "الحسين الشهيد، تعليق على روايات الاستشهاد فى المصادر العربيه". الطراط ١٢، ربيع وخريف ١٩٨٦م. عدد خاص: مقالات من مؤتمر الإمام الحسين، لندن، يوليو ١٩٨٤م، (١٩٨٦م)، ١٢٤-١٤٢.

Translator's" .---

Foreword." In The History Of Al-Tabari Vol. ١٩: The Caliphate Of Yazid

:B. Mu'awiyah. Translated And Annotated By I.K.A. Howard، IX—XVI. New York

.State University Of New York Press، ١٩٩٠

--- "مقدمه المترجم فى تاريخ الطبرى، المجلد ١٩، خلافة يزيد بن معاويه"، ترجمه وتعليق: آى. كى. أى. هوارد، نيويورك، مطبعه جامعه ولايه نيويورك، ١٩٩٠م.

Humphreys, R. Stephen. "Qur'anic Myth And Narrative Structure In Early Islamic Historiography."

In Tradition And Innovation In Late Antiquity, Edited By F.M. Clover And R.S. Humphreys. ٢٧١-٢٩٠.

.Madison: University Of Wisconsin Press، ١٩٨٩

آر. ستيفن همفريز، "الأسطورة القرآنيه والبنيه الروائيه فى كتابه التاريخ الإسلامى المبكر"، فى "التقليد والتجديد فى العصور القديمه المتأخره"، إعداد: أف. أم. كلوفر وآر. أس. همفريز، ٢٧١-٢٩٠. ماديسون: مطبعه جامعه ويسكونسن، ١٩٨٩م.

ص: ٣٨١

----:Islamic History

A Framework For Inquiry Revised Ed. Princeton NJ.: Princeton University

.Press، ١٩٩١

---- "التاريخ الإسلامى إطار للتحقيق"، طبعه منقحه، برينستون، نيوجيرسى، مطبعه جامعه برينستون، ١٩٩١م.

.Hysten، Torsten

"Några Begrepp Och Teorier I Religionshistoria." Unpublished Textbook"

.Material Used At Courses In Religious Studies At Högskolan Dalarna ١٩٩٧-٢٠٠٤

تورستن هايلين، "بعض المفاهيم والنظريات الدينيه التاريخي"، مواد كتاب مدرسى غير منشوره، تستخدم خلال الدروس فى الدراسات الدينيه فى جامعه دالارنا (السويد)، ١٩٩٧ - ٢٠٠٤م.

----"Är Kербala-Dramat".

En Myt?" In Myter Och Mytteorier: Religionshistoriska Diskussioner

:Och Teoretiska Ansatser، Edited By O. Sundqvist And A. Svalastog، ٥٥-٧١. Uppsala

Religionshistoriska Avdelningen. Teologiska Institutionen. Uppsala

.Universitet، ١٩٩٧

---- "هل أحداث كربلاء أسطوره؟ الأساطير ونظريه الأسطوره: مناقشات دينيهتاريخيه، ومناهج نظريه"، إعداد: أو. سنكفيست وأى. سفالاستوغ،

٥٥-٧١، أوبسالا، قسم تاريخ الأديان، معهد اللاهوت، جامعه أوبسالا، ١٩٩٧م.

Ibn Ishag، Muhammad. The

Life Of Muhammad: A Translation Of Ishaq's "Siat Rasul Allah": Edited And

.Translated By Alfred Guillaume. Oxford: Oxford University Press، ١٩٥٥

ص: ٣٨٢

محمد بن إسحاق، "حياه محمد، ترجمه كتاب "سيره رسول الله" لابن اسحق"، ترجمه وإعداد: ألفريد جيلوم، أوكسفورد: مطبعه جامعه أوكسفورد، ١٩٥٥م.

Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious

Concepts In The Qur'an. 2nd Ed. Montreal Kingston: McGill-Queen's

.University Press, ٢٠٠٢

توشيهيكو إيزوتسو، "المفاهيم الدينيه - الأخلاقيه فى القرآن"، الطبعه الثانيه، مونتريال وكينغستون، مطبعه جامعه ماكغيل كوينز، ٢٠٠٢م.

Jafri, Syed Husain

Mohammad. The Origins And Early Development Of Shia Islam. Oxford: Oxford

.(University Press, ٢٠٠٠ (١٩٧٩)

سيد حسين محمد جعفرى، "الأصول والتطور المبكر للإسلام الشيعى"، أوكسفورد: مطبعه جامعه أوكسفورد، ٢٠٠٠ (١٩٧٩م).

Jakobson, Roman, And Morris

.Halle. Fundamentals Of Language. 2nd Ed. Berlin: Mouton De Gruyter, ١٩٧١

رومان جاكوبسون وموريس هالى، "أصول اللغه"، الطبعه الثانيه، برلين، موتون دى غرويتير، ١٩٧١م.

Jensen, Jeppe Sinding

Structure." In Guide To The Study Of Religion, Edited By W. Braun"

.And R. Mccutcheon, ٣١٤-٣٣٣. London: Cassell, ٢٠٠٠

سندنج جيبى ينزن، "البنيه" فى "الدليل لدراسه الدين"، إعداد: دبليو. براون وآر. ماك كوتشون، ٣١٤-٣٣٣، لندن، كاسيل، ٢٠٠٠م.

Khalidi, Tarif. Arabic

Historical Thought In The Classical Period. Cambridge: Cambridge

.University Press, ١٩٩٤

طريف الخالدي، "الفكر التاريخي العربي في العصر الكلاسيكي"، كامبردج، مطبعة جامعه كامبريدج، ١٩٩٤م.

Kister، M.J. "Social

And Religious Concepts Of Authority In Islam." Jerusalem Studies In Arabic

And Islam ١٨ (١٩٩٤): ٨٤-١٢٧

أم. جى. كِستِر، "المفاهيم الاجتماعيه والدينيه للسلطه فى الإسلام"، القدس للدراسات فى اللغه العربيه والإسلام ١٨، (١٩٩٤م): ٨٤-١٢٧.

.Kohlberg، Etan

.Shahid." In E/٢"

ايتان كولبرغ، "الشهيد".

Kunin، Seth Daniel. The

:Logic Of Incest: A Structuralist Analysis Of He... Brew Mythology. Sheffield

.Sheffield Academic Press، ١٩٩٥

سيت دانيال كونين، "منطق سفاح القربى، تحليل بنوى للأساطير العبريه"، شيفيلد: مطبعة شيفيلد الأكاديميه، ١٩٩٥م.

We Think What We Eat: Neo-Structuralist Analysis .---

Of Israelite Food

Rules And Other Cultural And Textual Practices. London: T T Clark

.International، ٢٠٠٤

--- "نفكر بما نأكل، تحليل على أساس البنيويّه الجديده لقواعد الأطمعه الإسرائيليه وغيرها من الممارسات الثقافيه والمتعلقه بالنصوص"، لندن، تى أند تى كلارك الدوليه، ٢٠٠٤م.

.Lammens، Henri

.Al-Husain." In Ei"

هنرى لامنس، "الحسين".

.Landau-Tasserou، Ella

From Tribal Society To Centralized"



And Anecdotes In The Formative Period Of Islam." Jerusalem Studies In

Arabic And Islam ٢٤ (٢٠٠٠): ١٨٠-٢١٦. Lane, Edward W. Arabic-English

.(Lexicon. Revised Ed. ٢ Vols. Cambridge: Islamic Texts Society, ١٩٨٤ (١٨٦٣-٩٣

إيلا لانداو تاسيرون، "من المجتمع القبلي إلى الدولة المركزيه، تفسير الأحداث والحكايات في فتره نشوء الإسلام"، القدس للدراسات في اللغة العربيه والإسلام ٢٤ (٢٠٠٠)، ١٨٠-٢١٦. دليو. إدوارد كين، قاموس عربي - إنجليزي، طبعه منقحه، مجلدان. كامبريدج- جمعيه المتون الإسلاميه، ١٩٨٤م، (١٨٦٣-١٨٩٣).

Lang, Kate. Review Of

Reinterpreting Islamic Historiography By Tayeb El-Hibri. Journal Of Near

.Eastern Studies ٦٢، No. ٢ (٢٠٠٣): ١١١-١١٢

كيت لانغ، استعراض ل- "إعاده تأويل التاريخ الإسلامى" للطيب الهبرى، مجله دراسات الشرق الأدنى ٦٢، العدد (٢) (٢٠٠٣)، ١١١-١١٢.

Leach, Edmund. Culture

And Communication: The Logic By Which Symbols Are Connected. An

.Introduction To The Use Of Structuralist Analysis In Social Anthropology. Cambridge

.Cambridge University Press, ١٩٧٦

إدموند ليتش، "الثقافه والارتباطات: المنطق الذى ترابط به الرموز. مقدمه إلى استخدام التحليل البنيوى فى الأنثروبولوجيا الاجتماعيه"، كامبردج، مطبعه جامعه كامبريدج، ١٩٧٦م.

ص: ٣٨٥



.---

"Structuralism." In Er، ١٩٨٧

---"البنوييه"، ١٩٨٧.

.Levi-Strauss، Claude

.Anthropologie Structurale. Paris: Plon، ١٩٥٨

كلود ليفي ستروس، "الأنثروبولوجيا البنوييه"، باريس، بلون، ١٩٥٨م.

Structural .---

Anthropology. Translated By Claire Jacobson And Brooke Grundfest Schoepf. New

.York: Basicbooks، ١٩٦٣

---"الأنثروبولوجيا البنوييه"، ترجمه: كلير جاكوبسون وبروك غراندفست شيف، نيويورك، بيسيك بؤكس (الكتب الأساسية)، ١٩٣٦م.

Le Cru Et Le .---

.Cuit. Vol ١ Of Mythologiques. Paris: Plon، ١٩٦٤

---"النبيء والمطبوخ"، المجلد الأول من الميثولوجيا (علم الأساطير)، باريس: بلون، ١٩٦٤م.

.The Savage Mind .---

.Chicago: University Of Chicago Press، ١٩٦٦

---"العقل المتوحش"، شيكاغو، مطبعه جامعه شيكاغو، ١٩٦٦م.

.The Raw And The Cooked .---

Vol. ١ Of Introduction To A Science Of Mythology. Translated By John

.Weightman And Doreen Weightman. New York: Harper Row، ١٩٦٩

---"النبيء والمطبوخ"، المجلد الأول من "مقدمه إلى علم الأساطير"، ترجمه: جون ويتمان ودورين ويتمان، نيويورك، هاربر ورو، ١٩٦٩م.

The Deduction Of The Crane." In Structural Analysis Of" .---

Edited By Elli Kongas Maranda And Pierre Maranda، ٣٢١. Philadelphia: University

.Of Pennsylvania Press، ١٩٧١

---- "اقتطاع الرافعه" فى "التحليل النبوى للعرّف الشفوى"، إعداد: إيلى كونغاس ماراندا وبيير ماراندا، ٢١٣، فيلادلفيا، مطبعة جامعه بنسلفانيا، ١٩٧١م.

.From Honey To Ashes .----

Vol. ٢ Of Introduction To A Science Of Mythology. Translated By John

.Weightman And Doreen Weightman. New York: Harper Row، ١٩٧٣

---- "من العسل إلى الرماد"، المجلد (٢) من مقدمه إلى علم الأساطير"، ترجمه: جون ویتمان ودورین ویتمان، نیویورک، هاربر ورو، ١٩٧٣م.

Structural Anthropology، Volume ٢. Translated By MoniqueLayton. Chicago: University .----

.Of Chicago Press، ١٩٧٦

---- "الأثروبولوجيا البنيوية"، المجلد (٢)، ترجمه: مونيك لايتون، شيكاغو: مطبعة جامعه شيكاغو، ١٩٧٦م.

The Origin Of Table .----

Manners. Vol. ٣ Of Introduction To A Science Of Mythology Translated By John

.Weightman And Doreen Weightman. New York: Harper And Row، ١٩٧٨

---- "أصل آداب المائدة"، المجلد (٣) من "مقدمه إلى علم الأساطير"، ترجمه: جون ویتمان ودورین ویتمان، نیویورک، هاربر ورو، ١٩٧٨م.

.The Naked Man. Vol. .----

Of Introduction To A Science Of Mythology. Translated By John Weightman ٤

And Doreen

.Weightman. New York: Harper And Row، ١٩٨١

--- "الرجل العارى"، المجلد (٤) من "مقدمه إلى علم الأساطير"، ترجمه: جون ویتمان ودورین ویتمان، نیویورک، هاربر ورو، ١٩٨١م.

Anthropology And .---

.Myth. Translated By Roy Willis. Oxford: Blackwell، ١٩٨٧

--- "الأثروبولوجيا والأسطوره"، ترجمه: روى ویلیس، أوكسفورد، بلاكول، ١٩٨٧م.

The Jealous .---

.Potter. Translated by Benedicte Chorier. Chicago: University of Chicago Press، ١٩٨٨

--- "الخزاف الغيور"، ترجمه: كورييه بنديكت، شيكاغو، مطبعه جامعه شيكاغو، ١٩٨٨م.

.The Story Of Lynx .---

.Translated By Catherine Tihanyi. Chicago: University Of Chicago Press

.١٩٩٥

--- "قصه الوشق"، ترجمه: كاثرين تيهانيسى، شيكاغو، مطبعه جامعه شيكاغو، ١٩٩٥م.

Hourglass" .---

.Configurations." In The Double Twist، Edited By Pierre Maranda

.Toronto: University Of Toronto Press، ٢٠٠١ .١٥-٣٢

--- "تنظيمات الساعه الرملية" فى "الانعطاف المزدوج"، إعداد: بيير ماراندا، ١٥-٣٢، تورونتو، مطبعه جامعه تورونتو، ٢٠٠١م.

.Levi-Strauss، Claude

And Didier Eribon. Conversations With Claude Levi-Strauss. Translated By Paula

:Wissing. Chicago

ص: ٣٨٨

.University Of Chicago Press، ١٩٩١

كلود ليفى ستراوس وديديه إريبون، "محادثات مع كلود ليفى ستراوس"، ترجمه: باولا ويسنغ، شيكاغو، مطبعة جامعه شيكاغو، ١٩٩١م.

Lincoln، Bruce. Theorizing

Myth: Narrative، Ideology And Scholarship. Chicago: University Of Chicago

.Press، ١٩٩٩

بروس (لينكولن)، "تنظير الخرافه، الروايه، الإيدولوجيا، والمعرفه"، شيكاغو، مطبعة جامعه شيكاغو، ١٩٩٩م.

.Lindsay، James E

".Caliphal And Moral Exemplar? 'Ali Ibn Asakir's Portrait Of Yazid B. Mu'awiya"

.Der Islam ٧٤، No. ٢ (١٩٩٧): ٢٥٠-٢٧٨

جيمس إى. ليندساي، "النموذج الخلافتى (نسبه إلى الخلافه) والأخلاقي"،

صوره يزيد عند على بن عساكر، الإسلام ٧٤، رقم ٢ (١٩٩٧م): ٢٥٠-٢٧٨.

Maniglier، Patrice. Le

.Vocabulaire De Lévi-Strauss. Paris: Ellipses، ٢٠٠٢

باتريس مانغلييه، "معجم ليفى ستروس"، باريس، إيبسيس، ٢٠٠٢م.

.Maranda، Elli Kongas

And Pierre Maranda. Structural Models In Folklore And Transformational

.Essays. The Hague: Mouton، ١٩٧١

إيلي كونغاس ماراندا وبير ماراندا، "النماذج البنيويّه فى الفلكلور ومقالات التحوّل"، لاهاي، موتون، ١٩٧١م.

.Maranda، Pierre

Conclusion." In The Double Twist، Edited By"

Pierre Maranda

.Toronto: University Of Toronto Press، ٢٠٠١ .٣١٣-٣١٦

بيير ماراندا، "الخاتمه" في "الانعطاف المزدوج"، إعداد: بيير ماراندا، ٣١٦-٣١٣، تورونتو، مطبعه جامعه تورونتو، ٢٠٠١م.

Ed. The Double ،---

،Twist: From Ethnography To Morphodynamics. Toronto: University Of Toronto

.٢٠٠١

--- "الانعطاف المزدوج: من الاثنوغرافيا (وصف السلالات البشريه) إلى ديناميكيه التشكل (مورفوديناميك)"، تورونتو، جامعه تورونتو، ٢٠٠١م.

.Marcus، Solomon

"The Logical And Semiotic Status Of The Canonic Formula Of Myth"

.Semiotica ١١٦، No. ٢-٤ (١٩٩٧): ١١٥-١٨٨

سولومون ماركوس، "الوضع المنطقي والرمزي (المتعلق بالرموز والعلامات) للصيغه القانونيه للأسطوره"، السيميائيه (١١٦)، Semiotica، رقم ٢-٤ (١٩٩٧م): ١١٥-١٨٨.

Mårtensson، Ulrika. "The True

New Testament: Sealing The Heart's Covenant In Al-Tabari's Ta'rikh Al-Rusul

.Wal-Muluk." Phd Thesis. Uppsala University، ٢٠٠١

أولريكا مارتنسون، "العهد الجديد الصحيح، ختم عهد القلب في" تاريخ الرسل والملوك" للطبري"، أطروحه دكتوراه، جامعه أوبسالا، ٢٠٠١م.

Discourse And Historical Analysis: The Case Of Al-Tabari's History Of The Messengers And " .---

The Kings." Journal Of Islamic Studies ١٦، No. ٣

.٢٨٧-٣٣١:(٢٠٠٥)

ص: ٣٩٠

--- "خطاب وتحليل تاريخي: واقع تاريخ الرسل والملوك للطبري"، مجله الدراسات الإسلاميه ١٦، العدد (٣)، (٢٠٠٥م)، ٢٨٧-٣٣١.

Mccutcheon, Russel T. "Myth." In Guide To The Study Of Religion, Edited By W. Braun And .١٠١  
.R.T. Mccutcheon, ١٩٠-٢٠٨. London: Cassell, ٢٠٠٠

تى. روسيل ماك كوتشون، "الخرافه"، فى "دليل إلى دراسه الدين"، إعداد: دبليو. براون وتى. آر. ماك كوتشون، ١٩٠-٢٠٨، لندن، كاسيل،  
٢٠٠٠م.

.Monnot, G. "Salat Al-Khawf." In E/٢ .١٠٢

جى. مونو، "صلاه الخوف".

Morava, Jack. On The Canonical Formula Of C. Levi-Strauss [Electronic Article] (Arxiv.Org, ١١ June  
٢٠٠٣); Available From: Http: //Arxiv.Org/PS\_Cache/Math/Pdf/٠٣٠٦/٠٣٠٦١٧٤.Pdf (Accessed ١٧ April  
٢٠٠٦).

جاك مورافا، "حول الصيغه القانونيه ل- كلود ليفى ستراوس"، [مقاله إلكترونيه]، [١١]، (Arxiv.Org، يونيو، ٢٠٠٣م)؛ موجوده على هذا  
الموقع:

.Http: //Arxiv.Org/PS\_Cache/Math/Pdf/٠٣٠٦/٠٣٠٦١٧٤.Pdf)

(أخذت فى ١٧ أبريل ٢٠٠٦م).

Mosko, Mark S. "The Canonic Formula Of Myth And Nonmyth." American Ethnologist ١٨، No. ١ .١٠٤  
.١٥١-١٢٦: (١٩٩١).

مارك أس. موسكو، "الصيغه القانونيه للأسطوره وغير الأسطوره"، (مجله) الأنثولوجى الأمريكى ١٨، العدد (١) (١٩٩١م)، ١٥١-١٢٦.

.Mufid, Muhammad B. Muhammad B. Al-Nu'man Al- (D .١٠٥

ص: ٣٩١

Al-Irshad. Edited By Kazim Al-Musawi Al-Miyamiwi. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyya، .(٤١٣/١٠٢٢  
١٩٦٢.

محمد بن محمد بن النعمان المفيد (المتوفى ٤١٣ / ١٠٢٢)، "الإرشاد"، إعداد: كاظم الموسوي المياموي، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٦٢م.

Netton، Ian Richard. "Life." In Eq .١٠٦

آيان ريتشارد نتون، "الحياه".

Neuwirth، Angelika. "Qur'anic Literary Structure Revisited: Surat Al-Rahman Between Mythic.١٠٧  
Account And Decodation Of Myth." In Story-Telling In The Framework Of Non-Fictional Arabic  
Literature. Edited By Stefan Leder، ٣٨٨-٤٢٠. Wiesbaden: Harrasowitz، ١٩٩٨

أنجليكا نيويرث، "إعادة النظر في البنية الأدبية القرآنية، سورة الرحمن بين الرواية الأسطورية وتأويل الأسطوره"، في "حكاية القصص في إطار  
الأدب العربي غير الخيالي"، إعداد: ستيفان لدر، ٣٨٨-٤٢٠، فيسبادن، هاراسوفيتس، ١٩٩٨م.

Myths And Legends In The Qur'an." In EQ" .— .١٠٨

— "الخرافات والأساطير في القرآن الكريم".

Noth، Albrecht، And Lawrence Conrad، I. The Early Arabic Historical Tradition: A Source-١٠٩  
Critical Study. Translated By Michael Bonner. Princeton، NJ.: Darwin، ١٩٩٤

ألبريشت نوث وآي. لورنس كونراد، "التقاليد التاريخية العربية المبكرة، دراسته نقديه مرجعيه"، ترجمه: مايكل بونر. برنستون، نيوجيرسي،  
داروين، ١٩٩٤م.

ص: ٣٩٢

Ohlander, Erik S. "Fear Of God (Taqwa) In The Qur'an: Some Notes On Semantic Shift And . ١١٠  
.Thematic Context." Journal Of Semitic Studies ٥٠, No. ١ (٢٠٠٥): ١٣٧-١٥٢

أريك أس. أولاندر، "التقوى في القرآن، بعض الملاحظات على التحوّل الدلالي والسياق الموضوعي"، مجله الدراسات الساميه ٥٠، العدد (١)  
(٢٠٠٥م)، ١٣٧-١٥٢.

Petitot, Jean. "Approche Morphodynamique De La Formule Canonique Du Mythe." L'Homme . ١١١  
. ١٠٦-١٠٧ (١٩٨٨): ٢٤-٥٠.

جان بيتيتو، "مقدمه في التشكل الديناميكي إلى الصيغه القانونيه للأسطوره"،

الرجل، ١٠٦-١٠٧ (١٩٨٨م)، ٢٤-٥٠.

.Morphogenesis Of Meaning. Translated By Franson Manjali. Bern: Peter Lang, ٢٠٠٤. --- . ١١٢

--- "تشكل المعنى"، ترجمه: فرانسون مانجالي، بيرون، بيتر لانغ، ٢٠٠٤م.

Ringgren, Helmer. "Some Religious Aspects Of The Caliphate." In Contributions To The . ١١٣  
Central Theme Of The Viiiith International Congress For The History Of Religions (Rome, April  
١٩٥٥, Rome: Brill, ٧٣٧-٧٤٨, ١٩٥٥).

هيلمر رنغرّن، "بعض الجوانب الدينيه للخلافه" في "مقالات في الموضوع الرئيسي للمؤتمر الدولي الثامن لتاريخ الأديان"، (روما،  
أبريل/نيسان/١٩٥٥م)، ٧٣٧-٧٤٨، روما: بريل، ١٩٥٥م.

Roberts, Joseph B. "Early Islamic Historiography: Ideology And Methodology." Phd Thesis, . ١١٤  
.Ohio State University, ١٩٨٦.

ص: ٣٩٣



بى. جوزيف روبرتس، "كتابه التاريخ الإسلامى المبكر، الأيديولوجيّه والمنهجية" أطروحه دكتوراه، جامعه ولايه أوهايو، ١٩٨٦م.

.Robinson, C.F. Islamic Historiography. Cambridge: Cambridge University Press, ٢٠٠٣. ١١٥

سى. أف. روبنسون، "التاريخ الإسلامى"، كامبردج، مطبعه جامعه كامبريدج، ٢٠٠٣م.

Rosenthal, Franz "The Influence Of The Biblical Tradition On Muslim Historiography." In  
Historians Of The

.Middle East, Edited By B. Lewis And P.M. Holt, ٣٥-٤٥. London: Oxford University Press, ١٩٦٢. ١١٦

فرانز روزنتال، "تأثير التقاليد الإنجيليه فى كتابه تاريخ المسلمين" فى "مؤرخى الشرق الأوسط"، إعداد: بى. لويس وبى. أم. هولت، ٣٥-٤٥.  
لندن، مطبعه جامعه أكسفورد، ١٩٦٢م.

.A History Of Muslim Historiography. ٢nd Ed. Leiden: Brill, ١٩٦٨. ---. ١١٧

--- "تاريخ كتابه تاريخ المسلمين"، الطبعة الثانيه، ليدن، بريل، ١٩٦٨م.

General Introduction." In The History Of Al-Tabari. Vol. ١: General Introduction And " .---. ١١٨  
From The Creation To The Flood. Translated And Annotated By F. Rosenthal, Vol. I, ١-١٥٤. New  
.York: State University Of New York, ١٩٨٩

--- "مقدمه عامه" فى "تاريخ الطبرى ج ١، مقدمه عامه ومن الخلق إلى الطوفان"، ترجمه وتعليق أف. روزنتال، المجلد الأول، ١-١٥٤،  
نيويورك،

ص: ٣٩٤

De Saussure, Ferdinand. Course In General Linguistics. Translated By Roy Harris. London: . ١١٩  
(١٩٨٣) (Duckworth, ١٩١٦).

فرديناند دى سوسير، "دوره فى علم اللغه العام"، ترجمه: روى هاريس، لندن، داكويرث، ١٩١٦، (١٩٨٣م).

Schubel, Vernon James. Religious Performance In Contemporary Islam: Shi'i Devotional . ١٢٠  
Rituals In South Asia. Columbia: University Of South Carolina Press, ١٩٩٣

فيرنون جيمس شوبيل، "السلوك الدينى فى الإسلام المعاصر، شعائر الشيعة التبعديّه فى جنوب آسيا"، كولومبيا، مطبعه جامعه ولايه كارولينا  
الجنوبيه، ١٩٩٣م.

Scubla, Lucien. Lire Lévi-Strauss: Le Déploiement D'une Intuition. Paris: Odile Jacob, ١٩٩٨ . ١٢١

لوسيه سكوبلا، "إقرأ ليفى ستراوس، انتشار الحدس (البديهه)"، باريس، أوديل جاكوب، ١٩٩٨م.

Hesiod, The Three Functions, And The Canonical Formula Of Myth." In The Double Twist," .--- . ١٢٢  
.Edited By Pierre Maranda, ١٢٣-١٥٥. Toronto: University Of Toronto Press, ٢٠٠١

--- "هيسود، الوظائف الثلاث، والصيغه القانونيه للأسطوره" فى "الانعطاف المزدوج"، إعداد: بيير ماراندا، ١٢٣-١٥٥. تورنتو، مطبعه جامعه  
تورنتو، ٢٠٠١م.

Sur Deux Applications De La Formule Canonique À Des" .--- . ١٢٣

Mythes De l'Antiquité Grecque." Unpublished Paper Delivered At Colloque Homo. Budapest, .November ٢٤-٢٦، ٢٠٠٣

--- "حول اثنين من تطبيقات الصيغه القانونيه على الأساطير اليونانيه القديمه"، مقاله غير منشوره قُدمت في مؤتمر هومو، بودابست، ٢٤-٢٦ نوفمبر ٢٠٠٣م.

Sezgin, Ursula. Abu Mikhnaf: Ein Beitrag Zur Historiography Der Umayyadischen Zeit. Leiden: .١٢٤ Brill، ١٩٧١

أورسولا سزكين، "أبو مخنف: محاوله لكتابه التاريخ في العصر-ر الأموي"،  
ليدن: بريل، ١٩٧١م.

Shaban, M.A. Islamic History: A New Interpretation. Vol. ١: A.D. ٦٠٠-٧٥٠ (A.H. ١٣٢). Cambridge: .١٢٥ Cambridge University Press، ١٩٧١

أم. أي. شعبان، "التاريخ الإسلامي: تفسير جديد"، المجلد الأول: ٦٠٠-٧٥٠ ميلادي (١٣٢ هجري)، كامبردج، مطبعه جامعه كامبريدج، ١٩٧١م.

Sharon, Moshe. "The Development Of The Debate Around The Legitimacy Of Authority In .١٢٦ Early Islam." Jerusalem Studies In Arabic And Islam ٥ (١٩٨٤): ١٢١-١٤١

موشيه شارون، "تطور النقاش حول شرعيه السلطه في عصر الإسلام المبكر"، القدس للدراسات في اللغة العربيه والإسلام (٥)، (١٩٨٤م)، ١٢١-١٤١.

Ahl Al-Bayt — People Of The House." Jerusalem Studies In Arabic And Islam ٨ (١٩٨٦): ١٤٩- --- .١٢٧  
.١٨٤

ص: ٣٩٦

--- "أهل البيت"، القدس للدراسات في اللغة العربية والإسلام (٨)، (١٩٨٦)، ١٦٩-١٨٤.

.١٢٨. --- "The Umayyads As Ahl Al-Bayt." Jerusalem Studies In Arabic And Islam ١٤ (١٩٩١): ١١٥-١٥٢.

--- "الأمويون على أنهم أهل البيت"، القدس للدراسات في اللغة العربية والإسلام (١٤)، (١٩٩١م)، ١١٥-١٥٢.

Shoshan, Boaz. Poetics Of Islamic Historiography: Deconstructing Tabari's History. Leiden: Brill, ٢٠٠٤. ١٢٩.

بواز شوشان، "أدب الشعر في التأريخ الإسلامي، تفكيك تاريخ الطبري"، ليدن، بريل، ٢٠٠٤م.

Sienkewicz, Thomas J. Theories Of Myth: An Annotated Bibliography. London: Scarecrow, ١٩٩٧. ١٣٠.

جى. توماس سينكفيتش، "نظريات الأساطير: ببليوغرافيا (قائمة بالمراجع) مع التعليق"، لندن، شكير كرو (الفزاعه)، ١٩٩٧م.

Sourdél, Dominique. "Une Profession De Foi De L'historien Al-Tabari." Revue Des Études Islamiques ٢٦ (١٩٦٨): ١٧٧-١٩٩. ١٣١.

دومينيك سوردل، "مهنة الأمانة للمؤرخ الطبري"، استعراض لدراسات إسلامية (٢٦)، (١٩٧٨م)، ١٧٧-١٩٩.

Sperber, Dan. Le Structuralisme En Anthropologie. ٢nd Ed. Paris: Éditions Du Seuil, ١٩٧٢. ١٣٢.

دان سبيربر، "البنويّة في الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)"، الطبعة الثانية، باريس، إصدارات دو سوي، ١٩٧٢م.

ص: ٣٩٧

Stetkevych, Jaroslav. Muhammad And The Golden Bough: Reconstructing Arabian Myth. . ١٣٣  
.Bloomington: Indiana University Press, ١٩٩٤

ياروسلاف ستتكيفيتش، "محمد والفرع الذهبي، إعادة بناء الأسطورة العربيّة" بلومينغتون، مطبعة جامعه إنديانا، ١٩٩٤م.

Sundqvist, Olof, And Anna Lydia Svalastog, Eds. Myter Och Mytteorier: Religionshistoriska  
Diskussioner Och Teoretiska

Ansatser. Uppsala: Religionshistoriska Avdelningen. Teologiska Institutionen. Uppsala . ١٣٤  
.Universitet, ١٩٩٧

أولوف سنكفست وآناليديا سفالاستوغ، "الأساطير ونظريه الأسطوره، مناقشات في التاريخ الديني والنهج النظري"، أوبسالا، قسم تاريخ الأديان،  
معهد اللاهوت، جامعه أوبسالا، ١٩٩٧م.

Tabari, Muhammad B. Jarir Al- (D. ٣١٠/٩٢٣). Ta'Rikh Al-Rusul Wa-L-Muluk. Edited By M. J. De . ١٣٥  
.Goeje, Et Al. Leiden: Brill, ١٨٨١-١٨٨٣

محمد بن جرير الطبري، (ت ٣١٠هـ/٩٢٣م)، "تاريخ الرُّسُل والملوك"، إعداد: أم. جى. دو غوجه وآخرين، ليدن، بريل، ١٨٨١-١٨٨٣م.

The History Of Al-Tabari. An Annotated Translation. Edited By Ehsan Yar-Shater. ٣٨ Vols. .--- . ١٣٦  
.Albany: State University Of New York Press, ١٩٨٥-١٩٩٩

--- "تاريخ الطبري"، ترجمه تحتوى تعليقات وهوامش، إعداد: إحسان يارشاطر، (٣٨) مجلداً. ألبانى، مطبعة جامعه ولاية نيويورك، ١٩٨٥

The History Of Al-Tabari. Vol. ١: General Introduction And From The Creation To The Flood. Translated And Annotated By F. Rosenthal. Albany: State University Of New York Press, ١٩٨٩.

--- "تاريخ الطبري"، المجلد (١)، مقدمه عامه ومن الخلق إلى الطوفان، ترجمه وتعليق: أف. روزنتال. ألباني، مطبعه جامعه ولايه نيويورك، ١٩٨٩ م.

The History Of Al-Tabari. Vol. ٥: The Sasanids, The Byzantines, The Lakhmids, And Yemen. Translated And Annotated By C.E. Bosworth. Albany: State University Of New York Press, ١٩٩٩.

--- "تاريخ الطبري"، المجلد (٥)، الساسانيون، البيزنطيون، اللخميون، واليمن. ترجمه وتعليق: سي. إي. بوسورث، ألباني، مطبعه جامعه ولايه نيويورك، ١٩٩٩ م.

The History Of Al-Tabari. Vol. ١٩: The Caliphate Of Yazid B. Mu'awiyah. Translated And Annotated By I.K.A. Howard. Albany: State University Of New York Press, ١٩٩٠.

--- "تاريخ الطبري"، المجلد (١٩)، خلافة يزيد بن معاويه. ترجمه وتعليق: آي. كي. أي. هاوارد، ألباني، مطبعه جامعه ولايه نيويورك، ١٩٩٠ م.

The History Of Al-Tabari: Vol. ٢٠: The Collapse Of Sufyanid Authority And The Coming Of The Marwanids. Translated And Annotated By G.R. Hawting. Albany: State

--- "تاريخ الطبري"، المجلد (٢٠)، إنهيار السلطه السفيايئه ومجىء المروائين. ترجمه وتعليق: جى. آر. هاوتنغ، ألبانى: مطبعه جامعه ولايه نيويورك، ١٩٨٩م.

١٤١. ---. Jami' Al-Bayan An Ta'wil Āy Al-Qur'an. ١٥ Vols. Beirut: Dar Al-Fikr، ١٩٩٥.

--- "جامع البيان عن تأويل آى القرآن"، (١٥) مجلدًا، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥.

Tayob، Abdulkader. "An Analytical Survey Of Al-Tabari's Exegesis Of The Cultural Symbolic Construct Of Fitna." In Approaches To The Qur'an, Edited By G.R. Hawting And A.A. Shareef، ١٥٧-١٧٢. New York: Routledge، ١٩٩٣.

عبد القادر تايوب، "دراسه استقصائيه تحليليه لتفسير الطبري للبنيه الثقافيه الرمزيه لل- "الفتنه" فى "مداخل إلى القرآن"، إعداد: جى. آر. هاوتنغ وأى. أى. شريف، ١٥٧ - ١٧٢، نيويورك، روتليدج، ١٩٩٣م.

Thurfjell، David. "Living Shiism: Instances Of Ritualisation Among Islamist Men In Contemporary Iran." Phd Thesis, Uppsala University، ٢٠٠٣.

ديفيد ثُرفُجل، "التشيع الحى، أمثله على ممارسه الشعائر بين الرجال الاسلاميين فى إيران المعاصره"، أطروحه دكتوراه، جامعه أوبسالا، ٢٠٠٣م.

Toronto، James A. "Astray." In Eq، ١٤٤.

أى. جيمس تورونتو، "ضال".

.Tyan, E. "Bay'a." In E/٢ .١٤٥

إى. تيان، "البيعه".

Waldman, Marilyn Robinson. Toward A Theory Of Historical Narrative: A Case Study In . ١٤٦  
.Perso-Islamicate Historiography. Columbus: Ohio State University Press, ١٩٨٠

مارلين روبنسون والدمان، "نحو نظرية الرواية التاريخية: دراسة الحالة في التاريخ الفارسي الإسلامي (العلماني). كولومبوس، مطبعة جامعه ولايه أوهايو، ١٩٨٠م.

Wansbrough, John. Quranic Studies: Sources And Methods Of Scriptural Interpretation. . ١٤٧  
.Oxford: Oxford University Press, ١٩٧٧

جون وانسبرو، "دراسات قرآنيه، مصادر وطرق تأويل النصوص المقدسه"، أكسفورد: مطبعة جامعه أكسفورد، ١٩٧٧م.

The Sectarian Milieu: Content And Composition Of Islamic Salvation History. Oxford: .--- . ١٤٨  
.Oxford University Press, ١٩٧٨

--- "البيئه الطائفية: محتوى وتركيب تاريخ الخلاص الإسلامى"، أكسفورد، مطبعة جامعه أكسفورد، ١٩٧٨م.

.Veccia Vaglieri, Laura. "Husayn B. 'Ali B. Abi Talib." In EI٢ . ١٤٩

لورا فيشيا فاغلييري، "الحسين بن على بن أبى طالب".

Wellhausen, Julius. The Religio-Political Factions In Early Islam. Translated By R.C. Ostle And . ١٥٠  
(S.M. Walzer. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, ١٩٧٥ (١٩٠١

ص: ٤٠١



يوليوس ولهاوزن، "الطوائف الدينيه السياسيه فى الإسلام المبكر"، ترجمه: آر. سى. أوصل وأس. أم. والزّر. أمستردام: شركه شمال هولندا للنشر، ١٩٧٥ (١٩٠١م).

١٥١. Wensinck, A.J. "Iḥram." In Hi

أى. جى. فنسِنك، "الإحرام".

١٥٢. Wensinck, A.J., And J. Jomier. "Iḥram." In EI٢

أى. جى. فنسِنك وجى. جوميه، "الإحرام".

١٥٣. Wüstenfeld, Friedrich. Der Tod Des Husein Ben Ali Und Die Rache. Göttingen: Der Dietrichen .  
Buchhandlung, ١٨٨٣

ووستِنفَلد، فريدريش "مقتل الحسين بن على والانتقام"، غوتنجن، مكتبه دايتريشن (فَتّاحه الأقفال)، ١٨٨٣م.

ص: ٤٠٢

## ثانياً: مصادر التحقيق

١. أزمه الخلافة والإمامه وآثارها المعاصره، أسعد وحيد القاسم (معاصر)، الناشر الغدير للطباعة والنشر - والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٢. أصل الشيعة وأصولها، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ت ١٣٧٣هـ-)، تحقيق علاء جعفر، الناشر مؤسسه الإمام علي (عليه السلام)، ١٤١٥هـ - .
٣. الإمامه الإلهيه، تقرير بحث الشيخ محمد السند (معاصر)، الناشر دار الأميره، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٤. الأمة والإمامه، د. علي شريعتي (ت ١٣٩٥هـ-)، مراجعه: حسين علي شعيب، الطبعة الثانيه، ضمن سلسله الآثار الكامله/٢١، الناشر: دار الأمير.
٥. أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى البلاذري (ت ٢٧٩هـ-)، تحقيق الدكتور محمد حميدالله، الناشر مطابع دار المعارف بمصر، ١٩٥٩م.
٦. تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ-)، قُوبلت هذه النسخه على النسخه المطبوعه بمطبعه (بريل) بمدينه لندن في سنه (١٨٧٩م)، الناشر: مؤسسه الأعلمي، بيروت - لبنان.
٧. الشيعة في الإسلام، السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ-)، ترجمه جعفر بهاء الدين، الناشر بيت الكاتب، ١٩٩٩م.

٨. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.
٩. الصحيح من مقتل سيّد الشهداء (عليه السّلام) وأصحابه، محمد الرّىّ شهري (معاصر)، الطبعة: الأولى، الناشر دار الحديث للطباعة والنشر، ١٤٣٢هـ.
١٠. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، مؤسسه دار الهجره الطبعة الثانيه، إيران، ١٤٠٩ هـ .
١١. لسان العرب، ابن منظور الأفيقي المصري (ت ٥٧١١هـ-)، الطبعة الرابعة، الناشر دار صادر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ٢٠٠٥م.
١٢. المعجم الفلسفي، مراد وهبه (معاصر)، الناشر دار قباء الحديثه، القاهره، ٢٠٠٧م.
١٣. معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ١٤٠٤هـ-.
١٤. نشأه التشيع والشيعة، السيّد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ-)، تحقيق وتعليق: عبد الجبار شراره، الناشر: مركز الغدير للدراسات الإسلاميه، ١٤١٧/١٩٩٧م.
١٥. نشأه التشيع، السيّد طالب الخرسان (معاصر)، الناشر انتشارات الشريف الرضي، ١٤١٢/١٩٩١م.

## فهرس الموضوعات

مقدمه المؤسسه. ٧

كلمه التحقيق.. ١٩

الاستشراق.. ٢٣

نبذه حول حركه الاستشراق.. ٢٥

الاهتمام بالتراث الإسلامى.. ٢٩

نتائج المستشرقين حول التشيع.. ٣٤

نافذة على النبويّه. ٣٦

تقديم وشكر. ٤١

مدخل: واقعه كربلاء فى هذا العصر.... ٤٧

الأسطوره وصناعتها وكتابه التاريخ.. ٤١

الغرض من هذه الدراره وفحواها. ٧٨

دراسات مسبقه: الأسطوره فى الإسلام. ٨٠

دراسات حديثه حول مأساه كربلاء. ٨٨

ص: ٤٠٥

## الفصل الأول

### الطبرى وروايته

الطبرى وسياق روايته. ٩٩

نشوء علم الكلام والسياسه فى الإسلام. ٩٩

السمات العامه للتاريخ الإسلامى فى مراحلہ الأولى.. ١٢١

بعض الدراسات المعاصره لـ(تاريخ الطبرى). ١٢٤

## الفصل الثانى

### البنيه والتحليل البنىوى

ما هى البنىویة؟. ١٣٥

المفاهيم الأساسیة فى بنیویة لىفى شتراوس... ١٤١

الصیغه القانونیه وتطبیقاتها. ١٧١

آراء منهجیه أخرى.. ١٩١

الرموز. ١٩٩

## الفصل الثالث

### البنيه فى روايه الطبرى

حول أحداث كربلاء

إطلاله على مصادر الطبرى.. ٢٠٧

تحليل النص المعتمد (المرجعى). ٢١٣

ص: ٤٠٦

القسم الأول.. ٢١٤

القسم الثاني.. ٢٢٠

القسم الثالث... ٢٢١

القسم الرابع.. ٢٢٨

القسم الخامس... ٢٣٣

القسم السادس... ٢٣٥

القسم السابع.. ٢٤٠

القسم الثامن.. ٢٤٢

القسم التاسع.. ٢٤٣

القسم العاشر... ٢٤٥

الوسطية في النصّ المعتمد. ٢٦٥

ما وراء "النصّ المعتمد" المواقف تجاه الحسين.. ٢٦٨

[الخصيصة الأولى]: ما وراء "النصّ المعتمد": صورته الحسين ودوره. ٢٨٢

[الخصيصة الثانية]: ما وراء النصّ المعتمد الماء والدم. ٢٩٢

الحسين وسيطاً. ٣٠٢

بعد كربلاء. ٣١٣

الفصل الرابع

استنتاجات وتوقعات مستقبلية

الطبرى وأحداث كربلاء. ٣٢١

تطبيق البنيويّة على دراسته التاريخ الإسلامي.. ٣٢٥

ماذا بعد؟. ٣٢٨

ص: ٤٠٧

الملحق (١). ٣٣٣

خلاصه لأحداث كربلاء عند الطبرى.. ٣٣٣

الملحق (٢) النصّ المعتمد. ٣٥٣

القسم الأول.. ٣٥٣

القسم الثاني.. ٣٥٥

القسم الثالث... ٣٥٥

القسم الرابع.. ٣٥٦

القسم الخامس... ٣٥٦

القسم السادس... ٣٥٧

القسم السابع.. ٣٥٩

القسم الثامن.. ٣٥٩

القسم التاسع.. ٣٦٠

القسم العاشر... ٣٦١

الملحق (٣) موقف يزيد من مقتل الحسين.. ٣٦٢

الملحق (٤) نبذه عن تورستن هايلين.. ٣٦٧

من نتاجه العلمى.. ٣٦٧

المصادر. ٣٦٩

أولاً: مصادر الكتاب.. ٣٦٩

ثانياً: مصادر التحقيق.. ٤٠٣

فهرس الموضوعات ٤٠٥

ص: ٤٠٨

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَكْفُرُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ  
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمتقنين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعة إلكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمتقنين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحرير المنشورات والكتاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات  
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات



إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبه، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة ( sms )

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى

تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباهه اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

