الجامعة الأميركيّة في بيروت

العمل مع السلطان الجائر
دراسة في الفكر والأدب عند الإماميّة خلال المرحلة التأسيسيّة

إعداد
عليّ الرضا خليل رزق

رسالة
مقدَّمة لاستكمال متطلّبات نيل شهادة أستاذ في الآداب
(الماجستير)
إلى دائرة اللغة العربيّة ولغات الشرق الأدنى
في كليّة الآداب والعلوم
في الجامعة الأميركيّة في بيروت

بيروت، لبنان
أيّار ٢٠١٤

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THE LAWFULNESS OF WORKING FOR THE UNJUST RULER
A STUDY IN EARLY IMĀMĪ THOUGHT AND LITERATURE

by
ALI RIDA KHALIL RIZEK

A thesis
submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of Master of Arts
to the Department of Arabic and Near Eastern Languages
of the Faculty of Arts and Sciences
at the American University of Beirut

Beirut, Lebanon
May 2014

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THE LAWFULNESS OF WORKING FOR THE UNJUST RULER
A STUDY IN EARLY IMĀMĪ THOUGHT AND LITERATURE

by

ALI RIDA KHALIL RIZEK

Approved by:

Dr. Maher Jarrar, Professor — Advisor
Arabic and Near Eastern Languages

Dr. Bilal Orfali, Associate Professor — Member of Committee
Arabic and Near Eastern Languages

Dr. Hussein Abdulsater, Assistant Professor — Member of Committee
Civilization Sequence Program

Date of the Thesis Defense: May 8th 2014

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THESIS, DISSERTATION, PROJECT RELEASE FORM

Student Name: _____
Last First Middle

⬭ Master's Thesis ⬭ Master's Project ⬭ Doctoral Dissertation

☐ I authorize the American University of Beirut to: (a) reproduce hard or electronic copies of my thesis, dissertation, or project; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes.

☐ I authorize the American University of Beirut, **three years after the date of submitting my thesis, dissertation, or project,** to: (a) reproduce hard or electronic copies of it; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes.

_____

Signature Date

شكر

أودّ أن أتقدّم بخالص الشكر إلى اللجنة المشرفة على هذه الرسالة التي لم يكتفِ أعضاؤها، مشكورين، بمتابعة سير عملها مقتفين أخطائي وعثراتي فيها، بل أترعوا حياض عِلمهم لأنهل منها ما أطيقه من العلم، ولم يدّخروا جهدًا في توجيهي ودعمي طيلة فترة عكوفي عليهم؛ أرجو أن أكون عند حسن ظنّهم في قادم الأيّام كما كانوا لي في ما خلا.

والشكر موصول إلى أساتذة الدائرة العربيّة الذين أدين بالفضل لهم جميعًا، وإلى الأصدقاء والزملاء الذين لم يكن لهذا العمل أن يتمّ لولا وقوفهم إلى جانبي.

وأقول لرفيقة الدرب، الآنسة العزيزة فرح، كما قال يزيد بن عمر بن هبيرة لأبي جعفر المنصور بعد أن ولّت أيّام بني أميّة: "إنّ إمارتكم هذه جديدة فأذيقوا الناس حلاوتها وجنّبوهم مرارتها." عسى الله أن يتمّم ما بدأناه بخير وعافية.

أخيرًا، لا أنسى أن أشكر عائلتي، والدَيَّ العزيزَين وأخي وأخواتي، على رعايتهم الدائمة وصبرهم وتحمّلهم منّي ما لا أتحمّله أنا مِن نفسي، وأرجو أن يقبلوا جميعًا منّي هذه الرسالة عربون محبّة ووفاء.

مستخلص لأطروحة

علي الرضا خليل رزق لماجستير في الآداب
اختصاص: أدب عربي

العنوان: العمل مع السلطان الجائر: دراسة في الفكر والأدب عند الإماميّة خلال المرحلة التأسيسيّة

اشتُهِر التشيّع الإماميّ بنزعته المعارضة لكلّ أشكال السلطة التي خَلَفَت الرسول محمّدًا (ت. ٦٣٢/١١) ما خلا الخليفة الرابع الإمام عليّ بن أبي طالب (ت. ٦٦١/٤٠)؛ وقد نظر الشيعة الإماميّة بعين الريبة إلى السلطة الحاكمة مهما كانت، واعتبروها في أغلب الأحيان مغتصبةً للخلافة التي هي حقّ لأئمّتهم.

يحفل التاريخ بالصراعات بين حركات التشيّع المبكرة والسلطة الحاكمة، ونظرة خاطفة إلى الثورات الشيعيّة المتلاحقة (ثورة التوّابين وحركة المختار وخروج زيد بن عليّ على سبيل المثال لا الحصر) كفيلة بتأكيد هذا الأمر. وحتّى بعد أن كفّ الأئمّة عن المطالبة بالخلافة فإنّهم ظلّوا يحرّمون أغلب أشكال التعاون معها. ولعلّ كتب الحديث الإماميّة تُفصح عن هذه الحقيقة لما تحويه من سؤالات واستفسارات ونقاشات ومراسلات بين الأئمّة وأتباعهم تدور حول السؤال عن شرعيّة الحاكم، وجواز الاحتكام إليه، وحلّيّة الدخول في طاعته، وبذل الحقوق له من زكاة وخراج وغيرهما، وحكم مال المتاجرة معه وكثير غير ذلك ممّا يدخل في إطار العمل معه. وليس غريبًا أنّ الجواب كان يأتي غالبًا بعدم جواز أيّ من ذلك ما لم تقم حجّة تثبت الحرج الشديد أو الإكراه على ذلك.

إلاّ أنّه ثمّة جانب آخر مغفل في هذا السياق. إنّ كتب الحديث نفسها التي أشرنا إليها تحمل في طيّاتها ما يقود إلى الاعتقاد بتعامل الأئمّة أو أتباعهم مع تلك السلطات الجائرة، بل إنّ الإمام قد يطلب إلى أحد أصحابه الدخولَ في طاعة الخليفة مباشرةً. وليست حالة عليّ بن يقطين (ت. ٧٩٨/١٨٢) الذي صحِب الإمام الكاظم (ت. ٧٩٩/١٨٣) وأباه الصادق (ت. ٧٦٦/١٤٨) بغريبة عمّا نقول. لقد كان ابن يقطين وزيرًا مقرّبًا من الخلفاء (المهدي والهادي والرشيد)، وخدم في بلاطهم بأمر من الإمام الذي كان يُشرف على عمله ويقوم بتوجيهه كما يقول رجاليّو الإماميّة ومؤرّخوهم.

ومع بداية الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (٣٢٩/٩٤٠-٩٤١)، كان على الإماميّة مواجهة المسألة عينها، أي العمل مع السلطان الجائر، ولكن من دون تحصيل إذنٍ مباشر من الإمام الذي كان قبلها المُخوَّل الوحيد بترخيص هذا الأمر. لقد وجدوا أنفسهم مضطرّين إلى التفكير في بناء نظريّ يشرح الضوابط التي تحكم هذه العلاقة الإشكاليّة، ووظّفوا لأجل ذلك كلّ ما كانوا يمتلكونه من عدّة أصوليّة–فقهيّة وتاريخيّة–نقديّة.

تهدف هذه الرسالة إلى تتبّع نشوء هذه المسألة في الفكر الإماميّ وملاحقة مراحل تطوّرها والنقاشات التي دارت حولها. وسينحصر البحث في المرحلة التأسيسيّة للتشيّع الإماميّ في القرنين الثاني والثالث الهجريين/الثامن والتاسع الميلاديَين، فالتشيّع الإماميّ يُظهر خلال هذه المرحلة شيئًا من البراغماتيّة في علاقته مع السلطة. وبالإضافة إلى المثال المذكور (عليّ بن يقطين)، نأمل أن نتفحّص وقائع شبيهة أخرى.

تنظر الرسالة في المقاربات الإماميّة المختلفة لهذه الموضوعة. وعلى صعيد آخر، فإنّه من المأمول أن يضيء الفصل الأدبيّ من هذه الرسالة، لا سيّما المختارات الشعريّة منه، على جوانب سكتت عنها المصادر التاريخيّة والفكريّة العامّة. إنّ هذا الدور المتوقّع من الأدب يستند إلى نظرة توليه شأنًا كبيرًا في الاطّلاع على الظروف الاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة التي أحاطت زمنه، وترى أنّه وثيقة تاريخيّة يُعتدّ بها، خصوصًا في حال انعدام المصادر البديلة (التاريخ تحديدًا). وفي مقامنا

هذا، قد تفصح القطع الأدبيّة عن موقف اتّخذته الإماميّة على خلاف الموقف النظريّ الذي نجده في كتبهم، أو قد تؤكّد هذه المختارات تطابق المستويين النظريّ والعمليّ في تعامل الإماميّة مع سلطان الجور.

أخيرًا، ينبغي الانتباه إلى أنّ المسألة بذاتها لم تلقَ اهتمامًا كافيًا في الدراسات العربيّة والغربيّة على حدٍّ سواء ولم يؤلّف فيها من المحدَثين أحد. وعليه، فإنّ هذه الرسالة قد تسهم في سدّ ثغرة مهمّة في إطار الدراسات الشيعيّة الإماميّة على المستويَين الفكريّ والأدبيّ معًا؛ الأمر الذي قد يكون مفيدًا، أو ربّما ضروريًّا، لتوسيع نطاق فهمنا لجوانب الفكر السياسيّ الإسلاميّ.

AN ABSTRACT OF THE THESIS OF

Ali Rida Khalil Rizek for Master of Arts
Major: Arabic Language and Literature

Title: The Lawfulness of Working for the Unjust Ruler: A Study in Early Imāmī Thought and Literature

Imāmī Shīʿism is known for its denial of the legitimacy of the caliphs and rulers who succeeded Prophet Muhammad (d. 11/632), except for the fourth caliph ʿAlī (d. 40/661); their authority was questioned and most of the time they were accused of having usurped the caliphate from its legitimate holders: the Imāms.

The clashes between early Shīʿī movements and these illegitimate governments were well-attested in history; the many Shīʿī revolts (Tawwābūn, al-Mukhtār al-Thaqafī, and Zayd b. ʿAlī, to mention only some) bear decisive witness to this situation. Moreover, even when the Shīʿī Imāms ceased to try to overthrow what they have considered unjust government, their attitude was to reject any attempt to provide help or even to work under the auspices of the authority. This stand is reflected in the numerous questions and requests (*masāʾil*) that they received from their followers asking about the lawfulness of the rulers, the permissibility to serve in government institutions, the legality of paying them taxes (*Zakāt, Kharāj*… etc.), getting involved in trade with them, and many other similar problematic circumstances. Generally, the response was to avoid any collaboration with the government unless there was an extreme necessity or coercion.

Yet, this was not always the case. In many other situations, the Imāmī tradition shows that the Imāms, their companions, and their followers did actually collaborate with this authority despite their unchanged general position on its illegitimacy. Even more, in some reports, the Imāms asked some of their companions to join the highest offices in the state and at times to serve the caliph directly. For instance, ʿAlī b. Yaqṭīn (d. 182/798), a companion of the sixth Imām al-Ṣādiq (d. 148/766) and the seventh Imām al-Kāẓim (d. 183/799) and a trustworthy Ḥadīth transmitter, is reported to be have been a high official in the Abbassid caliphal government of al-Mahdī, al-Hādī and al-Rashīd, and that his service to these caliphs was sanctioned, supervised, and controlled directly by the Imām himself.

After the beginning of the greater Occultation (329/940-941), the question remained significant, and since the Imām is no longer sanctioning in person the collaboration with the established government, Imāmī Scholars had to address the dilemma themselves, and to set the conditions under which working for the illegitimate government is allowed.

It is the aim of this thesis to follow the emergence and the development of this question in Imāmī thought and literature throughout the formative period of Shīʿism (2nd - 3rd / 8th-9th centuries). In several occasions during these two centuries, Imāmī Shīʿism seems to have been quite pragmatic in its relation with the governing authorities. In addition to the abovementioned example of Ibn Yaqṭīn, the study is interested in examining other similar cases.

Research will focus on the perspectives of Imāmī approaches to the question, and the different positions revealed in this regard. Moreover, literature, especially poetry, is expected to reveal the reception of the answers elaborated in response to the question of lawfulness of working with the established authorities on the social level of Imāmī Shīʿism. This is based on the notion of the importance of the literary sources when historical texts are not so much informative.

Taking into consideration that the topic has not been studied, examined or even mentioned as such in modern scholarship, Arabic or Western, the thesis is expected to contribute in filling a critical gap in Shīʿī studies discipline, both on intellectual and literary levels. This might be very rewarding, and even necessary, in order to better understand some aspects of the Islamic political thought.

المحتويات

الصفحة

شكر ..... و

مستخلص بالعربيّة ..... ز

مستخلص بالإنكليزيّة ..... ي

الفصل

الأوّل: المقدّمة

أ. تمهيد: موضوع البحث ومحلّه من الفكر الإسلاميّ ١

ب. منهج العمل ومصادر الدراسة ١١

الثاني: روايات الإماميّة في العمل مع السلطان الجائر

أ. تمهيد ١٨

ب. من هو السلطان الجائر في كتاب *الكافي*؟ ٢٥

ج. العمل مع السلطان الجائر في كتاب *الكافي* ٣٠

١. توزّع أحاديث العمل مع السلطان في *الكافي* ٣١

٢. مواقف الأئمّة من عمل السلطان في كتاب *الكافي* ٣٥

I- محاذرة السلطان الجائر ومجانبته ٣٦

II- إنكار شرعيّة السلطان الجائر ونفوذ أمره ٤٠

III- تحريم عمل السلطان الجائر ٤٣

IV- شرك جواز العمل مع السلطان ٥٣

V- التعامل المعيشيّ مع السلطان ٦٠

VI- إباحة الأخذ من السلطان ٦٤

الثالث: تطوّر موقف الإماميّة من عمل السلطان

أ. دلالة أسانيد روايات العمل مع السلطان ٦٦

ب. الأئمّة وعمل السلطان ٧٤

١. الصادق وتبدّل السلطة ٧٤

٢. الكاظم وإرساء نظام الوكالة ٧٩

٣. الرضا وولاية العهد ٨٢

الرابع: أدب الإماميّة في العمل مع السلطان خلال المرحلة التأسيسيّة

أ. تمهيد: الحاجة إلى المصادر الأدبيّة ٨٦

ب. النثر عند الإماميّة خلال المرحلة التأسيسيّة ٩١

ج. الشعر عند الإماميّة خلال المرحلة التأسيسيّة ٩٦

١. الكميت بن زيد ١٠١

٢. منصور النمريّ ١١٠

٣. دعبل بن عليّ الخزاعيّ ١١٤

٤. المفجّع البصريّ ١١٨

د. خلاصة ١١٩

الخامس: خاتمة ١٢١

الملاحق

أ. ثبت بالرويات المعتمدة في مسألة العمل مع السلطان من كتاب *الكافي* ١٢٦

ب. توزّع الروايات على أجزاء *الكافي* وكتبه وأبوابه ١٦٤

ج. عدد الأحاديث المرويّة عن كلّ إمام وموضع الاستشهاد فيها في الفصل الثاني ١٦٦

د. أكثر الرواة نقلاً وتوزّع رواياتهم على مختلف الموضوعات ١٦٩

هـ. أسانيد الأحاديث التي يقع فيها أكثر الرواة نقلاً ١٧١

و. تراجع بعض رجال السند ١٧٨

البيبليوغرافيا ٢٠٧

إلى الذين قتلهم سلطان الجور

علي عبد العزيز صادق (١٩٨٨/١١/٢٦)

قاسم محمّد علي رمّال (١٩٩٠/٠٤/١٧)

نزار علي صالح (٢٠٠٠/٠٥/٢٣)

هلال عدنان علويّة (٢٠٠٦/٠٧/١٥)

الشهداء المنسيّين

من طلبة الجامعة الأميركيّة في بيروت

الفصل الأوّل

المقدّمة

لولا أنّ بني أميّة وجدوا مَن يكتب لهم ويجبي الفيء
ويُقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقّنا [...][1]
جعفر بن محمّد الصادق

أ. تمهيد: موضوع البحث ومحلّه من الفكر الإسلاميّ

نُعنى في هذه الرسالة بمسألة العمل مع السلطان من وجهة نظر شيعيّة إماميّة، ونبحث في نشوء هذه القضيّة وتطوّرها على امتداد المرحلة التأسيسيّة للتشيّع الذي عُرف لاحقًا بالاثني عشريّ،[2] أي بدءًا من إمامة محمّد بن عليّ الباقر (ت. ١١٤/٧٣٣)، مرورًا بمن خَلَفَه من الأئمّة،

---

[1] الكليني، *الكافي* ٥/١٠٦.

[2] عند إطلاق ألفاظ "الشيعة، الإماميّة، الاثنا عشريّة،" ومشتقّاتها والنسب إليها، فإنّها تكون كلّها بمعنًى واحد يشير إلى الجماعة التي تشيّعت لإمامة عليّ بن أبي طالب، وابنيه الحسن والحسين، وسرى ولاؤها في سلسلة من أولاد الحسين يتمّ تحديد هويّة الإمام فيها استنادًا إلى مبدأي الوصيّة والنصّ، وتنتهي بالإمام الثاني عشر محمّد بن الحسن المهديّ المنتَظر. راجع في بلورة هذه التسميّة وتطوّرها واقترانها بهذا المعتقد:

Modarressi, H., *Crisis and Consolidation* 5-6;
Kohlberg, E., "From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya" 521-534.

وعلى النحو نفسه، سنعتمد أسماء الفرق الشيعيّة المشهورة الأخرى على سبيل الإطلاق، فنقول "زيديّة وإسماعيليّة وكيسانيّة" وغيرها لتمييزها عن تلك المذكورة أعلاه. وحيثما تدعو الحاجة إلى الكلام على جماعة الشيعة الكبرى، أو القائلين بالإمامة عمومًا، فستتمّ الإشارة صراحةً إلى ذلك.

وانتهاءً بالغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر (من ٨٧٤/٢٦٠ إلى ٩٤١/٣٢٩). وقد جرى خلال هذه المدّة تدعيم أصول هذه الفرقة على مختلف الصعد الحديثيّة والسياسيّة والاجتماعيّة،[٣] وبالتالي فإنّ دراستنا تهدف إلى الكشف عن واحدةٍ من مكوّنات الفكر الإماميّ على المستوى السياسيّ في أطوار نشأته الأولى.

والعمل مع السلطان، في إطار إسلاميّ أوسع، إشكاليّة قديمةٌ في تاريخ المؤسّسة السياسيّة الإسلاميّة على اختلاف أشكالها وتعدّد القوى السياسيّة التي أخذت بزمامها. فهي ليست بالتالي مسألةً يختصّ بها التشيّع الإماميّ.[٤] وبمعزل عن السياق الذي أوصلها إلى سدّة الحكم، فإنّ السلطة القائمة في بُعدها الإسلاميّ – وما تمثّله شخصية الخليفة تحديدًا[٥] – تطرح بذاتها سؤالاً ملحًّا حول شكل العلاقة معها. فهي المنوط بها إقامة أحكام الدين وحفظ الإسلام والمسلمين، وترتبط بها جملة من

---

[٣] عن هذه المرحلة التأسيسيّة وظروف تكوّن هذه الجماعة كفرقة مستقلّة، راجع على سبيل المثال:
Modarressi, H., *Crisis and Consolidation* 3-105;
Arjomand, S. A., "The Crisis of the Imamate;"
Watt, W., "The Significance of the Early" 21-33;
Lalani, A. R., *Early Shīʿī Thought:* 37-57, 58-83 and *passim;*
Halm, H., *The Shiites* 16-37.

[٤] تتداخل قضيّة العمل مع السلطان مع مسألة أخرى لا تقلّ أهميّة وهي الخروج على الحاكم الجائر، وهو خارج عن نطاق بحثنا هنا. لنظرة سريعة في آراء بعض أئمّة المذاهب في هذه المسألة، راجع: المطيري، حاكم، *الحريّة أو الطوفان* ١٦١–١٧٧؛ يوجه سوي، خير الدين، *تطوّر الفكر السياسيّ عند أهل السنّة* ١١٨.

[٥] مع بداية حكم الأسرة المروانيّة تمّ الإقرار بأنّ هذه الخلافة هي في الحقيقة "خلافة الله" وليست "خلافة الرسول." انظر:
Crone, P., and M. Hinds, *God's Caliph,* especially 4-23;
يوجه سوي، خير الدين، *تطوّر الفكر السياسيّ عند أهل السنّة* ٦٠–٦٢، ١٠٤–١٠٨.

الواجبات الأساسيّة في الإسلام من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،[٦] وما يرتبط بأموال الصدقة والزكاة والخراج[٧] وكثير غير ذلك. وعليه، فإنّه لم يكن بالإمكان، بالنسبة إلى العلماء، من كلّ المدارس والفرق، الاكتفاء بالسؤال عن شرعيّتها، بل كان لا بدّ من تحديد المسؤوليّة التي تقع على عاتق كلّ فردٍ أو جماعةٍ تجاهها.

لذا، لم يكن غريبًا أن نشهد في التاريخ الإسلاميّ تنوّع المواقف من هذه المسألة،[٨] وهو ما يُفسّر، إلى جانب عوامل أخرى، نشوء حركات وتيّارات أعرضت عن إقامة أيّ علاقة بالسلطة الحاكمة، بصرف النظر عن الموقف من شرعيّتها، فيما ظهرت فرق أخرى عارضت الحكّام والولاة، سِلميًّا أو ثوريًّا، استنادًا إلى خلفيّةٍ اعتقاديّة دينيّة تارةً، أو إلى مطالبةٍ بتحسين الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة تارةً أخرى. وفي الوقت عينه، اتّخذت بعض الشخصيات الإسلاميّة موقفًا مؤيّدًا للسلطة، وانخرطت في أجهزتها، ودعت الناس إلى وجوب طاعة الحكّام وتحريم الخروج عليهم.

---

[٦] راجع في تأثير هذه الفريضة على جملةٍ من الحركات التي واجهت السلطة:

Cook, M., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* 50-83, and *passim*.

[٧] عن دلالة هذه المسألة راجع:

Modarressi, H., *Kharāj in Islamic Law,* especially 155-165.

[٨] راجع الدراسة التي أعدّتها لامبْتون Lambton في هذا السياق. يُعدّ هذا العمل، في إطار الدراسات الغربيّة عن الإسلام، أوّل المساعي الشاملة لفهم هذه القضيّة وتتبّع آراء الفرق الإسلاميّة فيها، إلاّ أنّ أغلب الجهد فيه منصرف إلى نقل آراء فقهاء المسلمين وترجمتها، وغابت عنه المساحة التحليليّة الجادّة. راجع:

Lambton, A. K. S., *State and Government in Medieval Islam*: on the use and abuse of sovereignty: 43-68, on Imāmī Shīʿism: 219-287, and *passim*.

لا نرغب هنا بعرض المواقف الإسلاميّة من السلطة، بل يعنينا الدخول من هذه الملاحظة إلى تحرير محلّ البحث في دراستنا، إذ إنّ اهتمامنا ينحصر، عمومًا، بالمواقف التي اشتُهِرت بمعارضتها للسلطة إو إنكارها لشرعيّتها أو الدعوة إلى تجنّبها. ويمكن لنا، سريعًا، أن نحصي جملة من التيّارات التي تبنّت مثل هذا الموقف بناءً على أسباب مختلفة.

بدايةً، ثمّة موقف "تقويّ" عامّ رأى إلى السلطة، بكلّ أشكالها ومستوياتها، فتنةً للدين والصلاح، وبالتالي، فإنّه نأى بجانبه عن التعرّض لها على خلفيّة دينيّة واعتقاديّة.[٩] وليس الدافع وراء هذا الموقف متعلّقًا بالضرورة بشرعيّة السلطة، بل إنّ هذه الحركات أقرب إلى أن تكون اتّجاهًا زاهدًا بالمُلك لم يقرَب الحكّام ولم يقبل جوائزهم حِفظًا لدينه وصونًا لورعه، أو لأنّه آثر عدم الانخراط أصلاً في مشاكل السياسة أو توظيف الدين لغايات سياسيّة، خصوصًا عندما تتعلّق المسألة بقضيّة حسّاسة وذات أبعاد أخرويّة كالخلافة وولاية شؤون المسلمين. وكان أن رفض بعضهم إقامة أيّ علاقة بالحكم القائم، وفي الوقت عينه، أبى الدخول في أيّ صراع دمويّ معها.[١٠] ولعلّ أحمد بن

---

[٩] لا يخفى دور بعض الاتّجاهات الصوفيّة في تذكية هذا الشعور وربطه أحيانًا بمعاني الزهد والورع. ويسوق القشيري مثلاً في "باب الورع" من رسالته جملةً من الأخبار عن ابتعاد أعلام الصوفيّة عن أدنى ما يصدر من السلطان ولو بغير قصد: "قيل سيّب ابن المبارك دابّةً قيمته كثيرة، وصلّى صلاة الظهر، فرتعت الدابّة في زرع قرية سلطانيّة فترك ابن المبارك الدابّة ولم يركبها." وانظر مجمل أخبار الباب في: القشيري، الرسالة القشيريّة ١٤٦–١٥١. ولا ينبغي بالطبع فهم هذه الأخبار وغيرها بوصفها معبّرةً عن الشكل الوحيد الذي اتّخذته علاقة الصوفيّة بالدولة، فهذه مسألة تحتاج بحثًا مستقلاً.

[١٠] خضع هذا الموقف بشكل كبير للتجاذبات الحاكمة على علاقة الفقهاء بالدولة، والمراحل التي مرّت بها هذه العلاقة الإشكاليّة. إنّ الموقف المبدأيّ المعارض للسلطة لم يُترجم دائمًا سلوكًا ثوريًّا مناوئًا للسلطة، وظهر بين الفقهاء والقرّاء والمحدّثين، مَن نحا بمعارضتها منحًى سلميًّا لاعتقاده بأنّ كلّ هذه الفتن ليست من الدين في شيء. انظر في المراجعة التي يجريها فهمي جدعان للمواقف المعارضة للسلطة في الفصل الذي يعقده لمناقشة إشكاليّة الدينيّ والسياسيّ: جدعان، فهمي، *المحنة* ٢٩٨–٣٥٣. وراجع: يوجه سوي، خير الدين، *تطوّر الفكر السياسيّ عند*

حنبل (ت. ٨٥٥/٢٤١) أحد أشهر الفقهاء الذين عُرِف عنهم رفض التعاون مع السلطة اتّقاءَ فتنتها وتبعات الارتهان لها.[١١] ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ، إذ تطالعنا كتب علم الكلام بجملة من التيّارات المعارضة، من قبيل تلك التي اشتهرت باسم "صوفيّة المعتزلة،" والتي عُرف عنها إنكار كلّ أشكال الخوض في متاع الدنيا، وعلى رأسها الحكم والسياسة اللتان حوّلتا "دار الإسلام" إلى "دار الفسق والكفر."[١٢]

ولم يكن الموقف الدينيّ المعارض للسلطة مرتبطًا على الدوام بخلفيّة زهديّة ورِعةٍ فقط، إذ يبدو أنّه ثمّة مَن عَزَف عن الدخول في طاعة الحُكّام استنادًا إلى موقفٍ أخلاقيّ ينبذ السلطة نفسها،

أهل السنّة ٨٣–٨٥، ٨٨، ٩٧–٩٨، حيث يعتبر أنّ شخصيّة الحسن البصريّ (ت. ٧٢٨/١١٠) في العصر الأمويّ كانت خير ممثّل للموقف "اللاعنفيّ" من السلطة على الرغم من معارضته لبعض ممارساتها. وانظر أيضًا ١٠٠–١٠٢ و١٠٧ حيث يعزو سبب معارضة بعض الفقهاء للعمل مع الدولة إلى صراع قائم بينهم وبين طبقة الكتّاب الذين كانوا يُعدّون من حاشية المُلك، والذين نظّروا للممارسة السياسيّة استنادًا إلى التنظيمات الساسانيّة في الإدارة والسلطة بعيدًا عن المعايير الدينيّة، وقد أضاف هذا الابتعاد عن المنهج الدينيّ سببًا آخر دفع ببعض الفقهاء إلى تجنّب أهل الحكم.

[١١] من الأخبار الواردة في هذا الصدد: "[...] حدّثنا صالح بن أحمد بن حنبل: كتَب إليَّ إسحاق بن راهويه أنّ الأمير عبد الله بن طاهر وجّه إليَّ فدخلت عليه وفي يدي كتاب أبي عبد الله، فقال: ما هذا الكتاب؟ فقلت: كتاب أحمد بن حنبل، فأخذه وقرأه وقال: إنّي أحبّه لأنّه لم يختلط بأمر السلطان." الرازي، *الجرح والتعديل* ٢٩٨/١.

وفي محلّ آخر: "[...] ثمّ دُعيَ [أحمد ابن حنبل] إلى الخليفة المتوكّل على الله، ثمّ أعطِيَ مالاً فأبى أن يقبل ذلك المال [...]." راجع: ابن سعد، *الطبقات* ٣٥٤/٧–٣٥٥.

وينقل الذهبي عبارة ابن حنبل الشهيرة في ردّه دعوة أمير بغداد محمّد بن أحمد بن عبد الله بن طاهر إيّاه للوفادة عليه حيث قال: "أنا رجل لم أخالط السلطان، وقد أعفاني أمير المؤمنين [المتوكّل حينها] ممّا أكره، وهذا ممّا أكره." الذهبي، *سير أعلام النبلاء* ٢٨٠/١١؛ *تاريخ الإسلام* ١٣٠/١٨.

راجع في أخباره أيضًا: الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد* ١٧٨/٥–١٨٨ رقم ٢٦٣٢؛ ابن خلكان، *وفيات الأعيان* ٦٣/١٠–٦٥.

[١٢] عن هذه التيّارات تحديدًا والموقف "الورِع" الذي اتّخذته، راجع:

Van Ess, J., "Political Ideas in Early Islamic," especially 162-164 and *passim.*

في حين أنّه، على سبيل المثال، لم يُمانع من مخالطة مَن رُمُوا بالزندقة أو وصِفوا باجتراح المعاصي.[١٣]

ثمّ إنّ الابتعاد عن أهل السياسة قد يعود إلى اعتبارات غير دينيّة بالضرورة، إذ يمكن إيراد عدد من الأمثلة على تجنّب السلطان لأسباب دنيويّة معيشيّة إن صحّ التعبير، وهو الموقف السلوكيّ الذي يرى في أخلاق الملوك، والحكّام والولاة عمومًا، شرًّا لا بدّ من محاذاته والابتعاد عنه "فإنّ السلطان لا يخشى في الدنيا عارًا ولا في الآخرة نارًا."[١٤] وعليه، فإنّه من غير الحكمة الدخول في

---

[١٣] يتحدّث أبو الفرج الأصفهانيّ في *الأغاني* ١٠٩/٣-١١٠ عن مزاملة عمرو بن عبيد البصريّ (ت. ٧٦١/١٤٤) مثلاً لبشّار بن برد (الذي رُميَ بالزندقة) وغيره. وفي الوقت عينه، يُنقل عن عمرو أخبار كثيرة حصلت له مع المنصور وعظه فيها وأبى أن يكون في جملة حاشيته. راجع بعضًا من ذلك في: الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد* ١٦٤/١٢-١٨٣.

[١٤] في بحثه الذي يتناول تطوّر علاقة العلماء بالسلطة السياسيّة، يتعرّض عبد المجيد الصغير لمامًا إلى "إشكاليّة العمل مع السلطان،" فيتحدّث عن موقفٍ حَذرٍ من السلطان اتّخذه بعض الكتّاب والمفكّرين المسلمين خوفًا على أنفسهم من الدخول في السياسة، ويستقي أغلب شواهده من كتب "الأدب السلطانيّ" أو ما عُرِف بكتب "نصيحة الملوك" أو "مرايا الأمراء" حيث تُسدَى النصيحة إلى "راكب السلطان" باتّقاء شرّه والحذر من انقلابه عليه، راجع: الصغير، عبد المجيد، *الفكر الأصوليّ وإشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة* ١٠٥-١١٠.

لمقاربة أشمل في علاقة المفكّر بالسلطان انظر: القاضي، وداد، "علاقة المفكّر بالسلطان السياسيّ في فكر أبي حيّان التوحيديّ،" ٢٢١-٢٣٨.

وهذا ما نجده أيضًا في أعمال أدبيّة قديمة أيضًا؛ انظر: ابن المقفّع، *كليلة ودمنة*، "باب الأسد والثور،" ٦٥ وما بعدها، وفيه النصيحة الشهيرة التي يسديها كليلة لأخيه دِمنة عندما عزَم على التعرّض للأسد (كنايةً عن التعرّض للسلطان) إذ يقول: "[...] فإنّ أخاف عليك السلطان فإنّ صحبته خطرة وأحذّرك من الذي أردته لعظم خطره عندك، وقد قالت العلماء إنّ ثلاثة لا يجترِئ عليهنّ إلّا أهوج ولا يسلم منهنّ إلّا قليل، وهي صحبة السلطان [...]؛ راجع أيضًا: السيّد، رضوان، *الأسد والغوّاص*، "مقدّمة التحقيق، ٤" ٢٤-٣١، "باب فيما يحتاج إليه ذو الفضل من المداراة لأصحاب الملوك" ٥٢-٥٩، "باب التلطّف في عرض النصائح على الملوك من وجهٍ يأمن المرء فيه من سوء التأوّل عليه والخطأ الواقع فيه" ٧١-٧٥.

بِطانته، لا لأنّه مفتقر إلى شرعيّة دينيّة أو لأنّه ذهب بعيدًا في ممارسته للظلم، بل لأنّه غير مأمون الجانب.

يُضاف إلى ذلك كلّه، الموقف المتمرّد على السلطة والثائر في وجهها. ولا مجال هنا لذكر أخبار الحركات التي خرجت على الحكّام ودعت إلى تقويض ملكهم بسببٍ من افتقارهم إلى الشرعيّة أو ممارساتهم الجائرة، أو حتّى مجرّد الرغبة بالوصول إلى الحكم لغاياتٍ مختلفة. وعلى سبيل المثال لا الحصر، تندرج في هذا الإطار حركة الزبيريّين، وثورة عبد الرحمن بن الأشعث، والثورات الزيديّة، والدعوة الإسماعيليّة التي آلت إلى تأسيس خلافة مستقلّة في مصر، وحركة القرامطة، وثورة الزنج وغيرها من الثورات التي حفل بها التاريخ العربيّ–الإسلاميّ.

وإذا كانت مسألة الإمامة، كما يقول الشهرستاني في *الملل والنحل*، واحدةً من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى ظهور الفرق الإسلاميّة المتناحرة على خلفيّة الزعم بأحقيّة الخلافة لهذا أو ذاك،[١٥] فإنّنا نعثر في الموروث العربيّ–الإسلاميّ أيضًا على جماعات أنكرت ضرورة وجود حاكم واحد أو رئيس مطلق للجماعة الإسلاميّة الكبرى (الإمام أو الخليفة)، ورأت في الأحداث التاريخيّة الدمويّة التي أعقبت الفتن الكبرى (لا سيّما فتنة مقتل عثمان والحرب بين عليّ ومعاوية) سببًا لاعتبار نظريّة الخلافة نظريّةً فاشلةً.[١٦] وذهبت، استنادًا إلى تأويلات قرآنيّة واستدلالات كلاميّة ومبرّرات تاريخيّة،

---

[١٥] الشهرستاني، *الملل والنحل* ٢٤؛ وفيها يقول في معرض استعراضه للخلافات التي أوجدت الفرق الإسلاميّة: "الخلاف الخامس: في الإمامة، وأعظم خلاف في الإمامة [والإمامة هنا بمعنى ولاية أمر المسلمين]، إذ ما سُلّ في سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثل ما سُلّ على الإمامة في كلّ زمان."

[١٦] راجع:

Van Ess, J., "Political Ideas in Early Islamic" 159-162.

إلى القول بعدم شرعيّة أيّ سلطة محصورةٍ في شخصٍ واحد أو أسرةٍ واحدة على النمط الذي غَلَب على شكل السلطة في الحقبة التي نبحث فيها. ولهذه الأفكار سوابقُ في زمن الجاهليّة تمثّلت بأقوامٍ وقبائل قاومَت أشكال المَلَكيّة السائدة آنذاك (الملوك العرب المحلّيّين المستقلّين أو مِن ذوي الولاءات الفارسيّة أو البيزنطيّة) ورفضتها.[١٧] وفي السياق الإسلامي، ظهرت هذه النزعة مجدّدًا وإنّما في إطار كلاميّ صاغته بعض التيّارات الاعتزاليّة التي اعتبرت الأمّة الإسلاميّة جماعةً مستغنيةً عمّن يتسيّدها (acephalous community) إلّا في حالة الخطر.[١٨] وكذلك الأمر بالنسبة إلى بعض

---

[١٧] قد يُطلق على هؤلاء تعبير "قوم لقاح،" أو "حيّ لقاح،" وهم الذين لم يدينوا لملك قطّ ولم يملكهم سلطان ولم يُصبهم في الجاهليّة سباء.

ويقول فيهم الشاعر:

لَعمرُ أبيك والأنباءُ تُنمي * لَنِعمَ الحَيُّ في الجُلّى رياحُ

أبوا دينَ الملوكِ فهم لَقاحُ * إذا هِيجوا إلى حربٍ أشاحوا

انظر: الفراهيدي، *كتاب العين* ٣/٤٧؛ الجوهري، *الصحاح* ١/٤٠١؛ ابن منظور، *لسان العرب* ٢/٥٨٣.

[١٨] يرى فان أسّ أنّ أهمّ من نظّر لهذه الفكرة إبراهيم بن سيار، أبو إسحاق النَّظّام المعتزليّ (ت. ٢٣١/٨٤٥) إلى جانب آخرين منهم سهل بن سلمة (مجهول). ويعتبر أنّ إرث عمرو بن عبيد البصريّ (سبقت الإشارة إليه) يلقي بثقله على هذه الأفكار.

Van Ess, J., "Political Ideas in Early Islamic" 160-161; Crone, P., "Ninth-Century Muslim Anarchists" 3-28.

في الواقع، لا يُنقل عن النظّام استخدامه لفظًا معيّنًا للتعبير عن هذه الرأي ولكنّ فان أسّ استفاد الفكرة من مجمل المرويّ عنه وعن أتباعه (انظر أدناه). للتوسّع في قراءة نظريّة النظّام السياسيّة راجع:

Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft* III/416-418, VI/195-204 (texts 232-272).

وتجد في الجزء الأخير جملةً من النصوص التي تتحدّث عن آراء النظّام في مسألة الإمامة، وأهمّها النصّان ٢٦٣ و٢٦٤: "وقال إبراهيم النظّام ومَن قال بقوله: الإمامة تصلح لكلّ مَن كان قائمًا بالكتاب والسنّة لقول الله عزّ وجلّ {إنّ أكرَمَكم عند الله أتقاكم} [الحجرات/١٣] وزعموا أنّ الناس لا يجب عليهم فرض الإمامة إذا هم أطاعوا الله وأصلحوا سرائرهم وعلانيتهم فلهم أن يكونوا كذا إلاّ وعَلَم الإمام قائِم باضطرار يعرفون عينه فعليهم اتّباعه [...]،" النوبختي، *فرق الشيعة* ١٠-١١، ونحوه في: نشوان الحميري، *الحور العين* ١٥٢-١٥٣.

الفرق الخارجية التي احتفظت بموقفها المبدئيّ من إنكار ضرورة السلطة – وإن عاد الخوارج عن هذا الرأي لاحقًا.[١٩]

ونصل إلى الموقف الإماميّ الذي تبنّاه الأئمّة وأتباعهم من السلطة الحاكمة في زمانهم (الأمويّين أو العبّاسيّين أو الأمراء المحلّيّين لاحقًا)، وإليه سينصرف بحثنا بالكامل. ويقع اختيارنا في معالجة هذه المسألة على الإماميّة تحديدًا، وتمييزنا لهم عن المواقف المذكورة أعلاه، لسبَبين: الأوّل، وجودهم خارج إطار الحكم، ظاهرًا، طيلة المدّة التي نبحث فيها، وكفّ أنفسهم عن محاولة الانقلاب على السلطة والحلول مكانها، أو على الأقلّ تصريح أئمّتهم بعدم رغبتهم بتسلّم الحكم (لأسباب سنعرض لها في محلّها في البحث).[٢٠] ونعني بالحكم تحديدًا منصب الخلافة وما يختزنه من مرجعيّة إسلاميّة تضفي الشرعيّة الدينيّة والسياسيّة على سائر مفاصل الدولة. ولا يخفى أنّ الإماميّة التي احتلّت موقع المعارضة للسلطة لم ينفكّوا عن إنكار شرعيّتها وادّعاء أنّ الأمر من حقّ أئمّتهم دون غيرهم من الناس، فالسلطان الذي نبحث في علاقة الإماميّة به في هذا المقام هو حتمًا سلطان جائر، وظالم، وغير شرعيّ.[٢١] وهذا ما يُخرج الإماميّة حكمًا من دائرة الرافضين للدخول مع السلطان في

---

[١٩] ينقل الشهرستاني "إجماع النجدات على أنّه لا حاجة للناس إلى إمامٍ قطّ، وإنّما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أنّ ذلك لا يتمّ إلّا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جازَ." انظر، الشهرستاني، *الملل والنحل* ١١٩. انظر أيضًا: يوجه سوي، *تطوّر الفكر السياسيّ عند أهل السنّة* ١٠٣. وللاطّلاع على هذا الموقف الخارجيّ تحديدًا وتطوّره، اقرأ:
Crone, P., "A Statement by the Najdiyya Khārijites on the Dispensability of the Imamate."

[٢٠] راجع في هذا الشأن:
Modarressi, H. *Crisis and Consolidation* 6-8;
Hodgson, M. G. S., "How Did The Early Shîʿa Become Sectarian?" especially 1-4.

[٢١] تشترك كبرى المذاهب الشيعيّة (الاثني عشريّة، الزيديّة والاسماعيليّة) بإنكارها شرعيّة السلطة القائمة في تلك المرحلة. ويشهد على نزوع الزيديّة والإسماعيليّة إلى هذا الرأي، أوّلاً، تصادمهما الدائم مع الخلافتين الأمويّة

أعماله بسبب خلفيّة تقوية ورِعة. والثاني، تميّز ممارستهم السياسيّة، كما سيُبَيّن لاحقًا، بتغيّر الموقف من السلطة بِتغيُّر الظروف، لتستوعب بذلك طيفًا واسعًا من المواقف السياسيّة التي قد تُعارض الحكم بصورة سلميّة، أو تهادنه وتسعى إلى عدم استثارته واستفزازه، أو تدخل معه في الحكم، طوعًا أو كرهًا، وبمستويات مختلفة، وهو ما يعني أنّه لا يمكن حصر موقف هذه الجماعة بنمط واحد حاكم على ممارستها طيلة المرحلة التي ندرسها.

واختصارًا، يمكن القول إنّ موضوع بحثنا يدور في فَلَك الإشكاليّات التالية:

١. ما هي المواقف التي اتّخذها الأئمّة وأتباعهم خلال المرحلة التأسيسيّة لهذه الجماعة إزاء السلطات السياسيّة الحاكمة؟ خصوصًا لجهة العلاقة مع الخلافتين الأمويّة والعبّاسيّة.

والعبّاسيّة وتأسيس كلّ منهما كيانًا خاصًّا به في فترات مختلفة (خراسان واليمن مثلاً في حالة الزيديّين، ومصر وشمال إفريقيا وبلاد الشام زمانًا بالنسبة إلى الفاطميّين)، وثانيًا، ما تطالعنا به كتب الفرقتين العائدة إلى المرحلة التي ندرسها (أو قريب منها) من تحريم للعمل مع سلطان الجور.

نقرأ مثلاً عند الإمام الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين بن القاسم الرسّي (ت. ٢٩٨/٩١١)، وهو أوّل أئمّة الدولة الرسّيّة الزيديّة في اليمن: "[...] والقول فيما أخذ السلطان الجاير الذي لا يرد الزكاة في أبوابها [أنّه] لا يجوز أن يدفع إليه منها شيء ومَن دفع إليه منها شيئًا فليس يخلو من أن يكون مختارًا لذلك أو مضطرًّا، فإن كان مختارًا وهو يقدر أن لا يدفع إليه ذلك فدفعه إليه فقد أتلف ما كان لله عنده." يحيى بن الحسين، *كتاب الأحكام* ١/١٩١-١٩٢، "كتاب الزكاة." ويتحدّث في مكان آخر عن السلطان الغاشم وحكمه فيقول: "[...] وكذلك لو استحلفه سلطان غاشم على نصرته وألزمه بذلك الدخول في مبايعته، فحلفَ له بطلاق أهله، لم يلزمه في ذلك حنث ولا بيعة وكان عليه أن لا يعقد له في رقبته طاعة." *المصدر نفسه* ١/٤٥٨، "كتاب الطلاق."

أمّا قاضي الدولة الفاطمية أبو حنيفة النعمان المغربيّ (ت. ٣٦٣/ ٩٧٤) فيورد في "باب آداب القضاة" جملة من الأحاديث نقتصر على التالي منها، دلالةً على موقفه من السلطان الجائر: "(١٨٧٦) – عن جعفر بن محمّد: [...] وولاية أهل الجور وأتباعهم والعاملون بهم في معصية الله غير جائزة لِمَن دعوه إلى خدمتهم والعمل لهم وعونهم [...]؛ (١٨٨٣) – وعن عليّ: كلّ حاكم يحكم بغير قولنا أهل البيت فهو طاغوت [...]؛ (١٨٨٥) – عن جعفر بن محمّد: [...] إيّاكم وأن يُخاصم بعضكم بعضًا إلى أهل الجور [...]؛ (١٩٢٨) – عن جعفر بن محمّد [...] ومن قواصم الظهر سلطان جائر يعصي الله وأنت تطيعه." النعمان المغربي، *دعائم الإسلام* ٢/٥٢٧-٥٤١.

٢. كيف تبدّلت الممارسة الإماميّة مع السلطة وتنوّعت ما بين الثورة والخروج عليها ومهادنتها والاتّصال بها وأشكال أخرى من العلاقة معها؟

٣. ما هي الظروف التاريخيّة والعوامل والأسباب المؤثّرة في تبدّل الموقف الإماميّ من الحكم؟ وما هي تداعيات تلك المواقف على تطوّر الجماعة الإماميّة الناشئة؟

٤. كيف تلقّت الجماعة الإماميّة الأولى هذه الممارسة السياسيّة؟ وكيف تمّ إثباتها في كتبها ومؤلّفاتها العائدة إلى تلك المرحلة؟ وأيّ أثرٍ كان لها في إنشاء علاقاتها مع السلطات الحاكمة في ذلك الزمن، خصوصًا في عصر الغيبة؟

ب. منهج العمل ومصادر الدراسة

تقوم منهجيّة العمل في هذه الدراسة على تفحّص ثلاثة مساراتٍ متوازية يمكن لها أن تكشف عن الموقف الإماميّ من العمل مع السلطان الجائر في المرحلة التي يغطّيها البحث.[٢٢]

---

[٢٢] أفدت في صياغة منهجيّة هذه البحث من الملاحظة التي يبديها فان أس عن تساوق ثلاثة مسارات في الفكر العربيّ هي: التاريخ وعلم الكلام والتنظير للمفاهيم السياسيّة. وفي تناوله لمثال الفتنة الأولى بين المسلمين وما أعقبها من كتابات، يرى فان أس أنّ مقتل الخليفة عثمان، وأحداث السقيفة قبله، تركا أثرًا عميقًا في الوجدان الإسلاميّ فانصرف المسلمون إلى "الكتابة التاريخيّة" في سعي إلى تبرير الشرخ الكبير الذي حلّ بـــ "الأمّة الواحدة" التي تحدّث عنها القرآن، واعتبر أولئك المسلمون أنفسهم معنيّين بها في الخطاب. ولمّا تأمّلوا في هذه الأحداث وجدوا أنّها متعلّقة بسؤال السلطة فنشأ عن ذلك ما يُسمّيه "النظريّة السياسيّة" عند المسلمين. ولكن، لمّا كان الإشكال في هذه السلطة ذا بعدٍ دينيّ، أقحِم "علم الكلام" في هذا النقاش الدائر. انظر:

Van Ess, J., "Political Ideas in Early Islamic" 154.

ويُفهم من هذا أنّنا إذا كنّا ننوي الكشف عن أيّ واحدٍ من هذه المسارات فإنّنا بحاجة إلى فهم المسارَين الآخرَين ودراستهما. وعلى هذا النحو، ولأنّنا نسعى في هذا البحث إلى الكشف عن الموقف السياسيّ للشيعة، فسيكون علينا النظر في مصادر التاريخ العامّ ومصادرهم الخاصّة التي تمثّل جانبًا مهمًّا من فكرهم في تلك المرحلة (والتي يمكن

واستتباعًا، تفرض هذه المنهجيّة المصادر التي سيكون علينا النظر فيها. وسأجمل الحديث عن المسارات التي سنعمل عليها هنا وأبسطه في محلّه في البحث، وهي كالآتي:

١. المصادر الإماميّة، وعلى وجه التحديد الحديثيّة منها، فهي الأكثر رواجًا في تلك المرحلة خصوصًا مع المرحلة الأخيرة من الغيبة الصغرى، ووصلنا منها ما يُمكن الاعتداد به والوثوق بصدوره عمّن كان متقدّمًا بين فقهاء الإماميّة وعلمائهم. وتستوعب هذه المصادر أيضًا، بصورة أساسيّة، كتب الرجال الإماميّة التي لا يمكن قراءة الحديث من دونها (وإن كان تأليفها متأخّرًا عن كتب الحديث زهاء قرن). وتفيد دراسة هذه الأعمال على صعدٍ ثلاثة: [أ] فهي أوّلاً بمثابة التأريخ الإماميّ الخاصّ لعصر الأئمّة، وبالتالي فإنّها تسهم في تعميق فهمنا للصورة التي أخذها أتباع الأئمّة الأوائل عن حياة أئمّتهم، خصوصًا لجهة تعاطيهم مع مسألة حسّاسة كالتي ندرسها، وهي مواقفهم من سلطة رأوا إليها كسلطةٍ مغتصبة لحقّهم. [ب] ومن ثمَّ، فإنّ هذه المصادر تخبرنا عن الكيفيّة التي تلقّى من خلالها مفكّرو الإماميّة (في هذه الحالة: محدّثوهم) تلك المواقف وأجالوا أنظارهم فيها وطريقة تدوينهم لها وبثّها إلى جماعتهم. ولا نجافي الحقيقة إذا قلنا إنّ اختيار المحدّث للروايات وتخريجه لها بهذه الصورة أو تلك، وإضافة عناوينه الخاصّة وشروحاته وتعليقاته أمر دالّ على موقف يتّخذه من المسألة التي يرى أنّ الخبر يتناولها. [ج] وربطًا بهذا، فإنّ مقارنة

أن تقوم مقام المسار الكلاميّ في منهجيّة فان أس). وقد أضفت مصادر الأدب على اعتبار أنّها تسهم في إعادة تشكيل صورة عن التاريخ الاجتماعيّ كما سنشرح.

الأعمال الإماميّة العائدة إلى تلك المرحلة فيما بينها من شأنها أن تفصح عن الاتّجاهات الشيعيّة الإماميّة المختلفة، في حال وجودها، إزاء مسألة العمل مع السلطان.

٢. مصادر التاريخ العامّة وكتب الفِرق وكتب السِيَر والتراجم والأخبار، وهي الأعمال التي إذا ما وضعت في موازاة الأعمال الإماميّة المذكورة أعلاه فإنّ من شأنها أن ترسم صورةً أوسع عن المشهد، وأن ترى إليه بعيونٍ غير إماميّة. وبمعنًى آخر، لن نكتفي بما يؤرّخه الإماميّة أنفسهم عن حياة أئمّتهم، بل سنتعدّاه إلى المصادر التي تتناول فترة البحث من زوايا مختلفة. وهي تارةً تتعلّق بالتأريخ العامّ للأحداث والوقائع، وتارةً تنصرف إلى تسجيل أخبارٍ مرتبطة بطبقات تاريخيّة محدّدة، من قبيل تاريخ الخلفاء، وتواريخ الوزراء والكتّاب، والقضاة، والمحدّثين، ورؤساء المدراس الفقهيّة، وأرباب المِلل وأصحاب المذاهب العقائديّة المختلفة وغير ذلك.[٢٣]

٣. وإذا كانت المصادر المتقدّمة تُعدّ تواريخ رسميّة، سواء أكانت منطلقةً من موقف إماميّ ذاتيّ ينظر إلى تاريخه الخاصّ أو نابعةً من موقف تاريخيّ عامّ تتفاوت نِسب عدالته ونزاهته في النقل من حالة إلى أخرى، فإنّنا نهتمّ في هذه الدراسة بتاريخ من طبيعة أخرى لم يجرِ تدوينه بشكل صريح في الكتب، بل نسعى إلى الكشف عنه من خلال أعمال أدبيّة، شعريّة ونثريّة، عائدةٍ إلى

---

[٢٣] عن الكتابة التاريخيّة وعلاقتها بأجناس أخرى، انظر:

Khalidi, T., *Arabic Historical Thought*, "History and *Adab*" 83-130, "History and *Siyasa*," 182-231, and passim.

وراجع معالجة وداد القاضي لمصادرها الفرقيّة والتاريخيّة في دراسة حركة الكيسانيّة؛ القاضي، وداد، *الكيسانيّة في التاريخ والأدب* ١٣-٤٦.

الزمن التأسيسيّ للإماميّة. وهذا التاريخ أقرب إلى أن يكون تاريخاً اجتماعيًّا يعبّر عن مدى تطابق الممارسة الاجتماعيّة مع النظرة التي أرساها الفقهاء والمحدّثون والمتكلّمون.[٢٤]

ويحسن أخيرًا في سياق هذا التقديم استعراض أهمّ الدراسات التي وقعنا عليها خلال البحث والتي تناولت مسألة العمل مع السلطان من وجهة نظر إماميّة. ويجدر التنبيه إلى أنّ هذه الأعمال نادرة ولم تتمّ معالجة المسألة فيها بصورة كلّيّة، بل اكتُفِيَ بالإشارة إليها سريعًا أو تضمينها سياقاتٍ أوسع لا تعكس أهميّتها بذاتها، لا سيّما لجهة تتبّع مواقف الأئمّة من السلطات الحاكمة في زمانهم وتلقّي الجماعة الإماميّة الأولى لها في كتب حديثها وتاريخها.

أولى الإشارات إلى الموضوع كانت من عمل مادلُنغ Madelung سنة ١٩٨٠ في تحقيقه لرسالة الشريف المرتضى في العمل مع السلطان.[٢٥] فقدّم للموضوع في إطاره العامّ وتناول حصرًا دخول عليّ بن يقطين (ت. ١٨٢/٧٩٨) في أعمال الخلافة العبّاسيّة وإقرار موسى بن جعفر الكاظم (ت. ١٨٣/٧٩٩) له بذلك. واكتفى بالإشارة إلى وجود بعض المرويّات في كتاب *الكافي* في "باب

---

[٢٤] عن علاقة الأدب (الشعر تحديدًا) بالتاريخ لا سيّما في بُعده الاجتماعيّ، راجع:

Agha, S. S., "Of Verse, Poetry, Great Poetry, and History" 1-35.

راجع أيضًا مقدّمة خير الدين يوجه سوي حيث يورد الحاجة إلى المصادر الأدبيّة والفكريّة العامّة في دراسته: *تطوّر الفكر السياسيّ عند أهل السنّة* ٢٢-٢٤.

[٢٥] انظر:

Madelung, W., "A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Masʾala fiʾl-ʿAmal maʿaʾl-Sultan*),"

وأعاد رضوان السيد النظر في المقالة وترجمها ونشرها بالعربيّة؛ انظر: السيّد، رضوان، *الأمّة والجماعة والسلطة* ٢٤٣-٢٥٧.

المكاسب" حول الموضوع. وبالمجمل، لم يتعدَّ مادلُنغ ضرورات التحقيق من تهميش وتوثيق وتمهيد وتعليق يسير على الرسالة.

وفي العام ١٩٨٨ أصدر عبد العزيز ساشادينا Sachedina كتابه حول "السلطان العادل في الفكر الشيعيّ،" وراجع مدرّسي Modarressi العمل وعلّق على مقدّمته والفصلَين الأوّلَين منه وصوّب ما وقع فيه الكاتب من أخطاء أفقدت العمل كثيرًا من مرجعيّته العلميّة.[٢٦] يتعرّض ساشادينا في الفصل الثالث، وعنوانه "النظريّة الإماميّة في السلطة السياسيّة،" إلى مفهومَي "السلطان العادل" و"السلطان الجائر" عند الشيعة الاثني عشريّة، ويخصّص قسمًا وافرًا من كلامه للحديث عن موقف فقهاء الشيعة من الدولة البويهيّة ذات الميول الشيعيّة (الصفحات ٩٠–١٠٠). وبصرف النظر عن النقد اللاذع الذي وجّهه مدرّسي إلى الكتاب عامّةً ممّا لا مجال لذكره الآن، فإنّ المقاربة التي اعتمدها الكاتب تقوم على استقاء معلوماته من الكتب الفقهيّة بكثرة، ذلك أنّ اهتمامه مشغول، ضمنيًّا، بآرائهم في مسألة أخرى متعلّقة بولاية الفقيه، والمساحة التي يمكن إعمال ولايته فيها وتطوّر هذه الفكرة واختلاف الفقهاء حولها، وعليه فإنّه لم يُقارِب المسألة بذاتها ولم يوفِها حقّها.

أمّا أقرب الدراسات إلى بحثنا، فتعود إلى العام ١٩٩٨، وهي من إعداد فؤاد إبراهيم.[٢٧] ينصرف اهتمام إبراهيم أيضًا إلى النظريّة السياسيّة الشيعيّة إن صحّ التعبير، ويشهد عليه تتبّعه لتاريخ العلاقة بين الدولة والفقيه (الإماميّ) على امتداد الفترات التي تهيَّأ خلالها للشيعة، أو مَن

٢٦

Sachedina, A. A., *The Just Ruler in Shiʿite Islam;* especially 89-118;
Modarressi, H., "The Just Ruler or the Guardian Jurist: An Attempt to Link Two Different Shiʿite Concepts."

[٢٧] إبراهيم، فؤاد، *الفقيه والدولة*، تحديدًا "الفصل الأوّل" ٤٥–٧٤، "الملاحق" ٣٨٩–٤١٤."

يعضدهم، تأسيس حكوماتٍ ومؤسّساتٍ سياسيّة، ويبحث في الاتّجاهات الفقهيّة التي اختلفت في علاقاتها مع هذه الدول. إلاّ أنّ أكثرَ ما يعنينا من دراسته تخصيصُه الفصل الأوّل من كتابه لدراسة "التكوين السياسيّ الشيعيّ،" وينطلق في هذا الصدد من دراسة ثلاث طوائف من المرويّات الإماميّة في مسألة السلطة ووظائفها وشرائطها والدخول في أعمالها، ويُلحِق بالكتاب مقتطفاتٍ من رسائل الفقهاء (ومنها رسالة المرتضى التي تقدّمت الإشارة إليها) في مسألة العمل مع السلطان.

ويصّوب إبراهيم بحثه نحو الموقف الفقهيّ من الدولة، ويعتبر في ختام هذه المناقشة أنّ فقهاء الإماميّة أخّروا أولويّة الإمامة وقدّموا عليها أولويّة الواقع المعيش ليخلصوا في نهاية الأمر إلى إيجاد صيغة تتموقع فيها الأحكام الشرعيّة داخل السلطة وإن بقي شكل الحكم ممقوتاً على الدوام. ويكفينا القول هنا إنّنا سنكمل بعض ما بدأه إبراهيم عندما نستعرض في الفصل القادم مجموعةً أكبر من الروايات والأخبار ذات الصِلة، وهو ما نعتقد أنّه أغفله من غير تسويغ أو تعليل لانتقائه هذه الأحاديث دون غيرها. كما إنّنا سنسعى إلى رسم صورةٍ أوفى عن هذه المسألة في مرحلة أبكر من تلك التي يعرض لها الكتاب.

الفصل الثاني

روايات الإماميّة في العمل مع السلطان الجائر

[...] لَئِن أسقطُ مِن حالقٍ أحبُّ إليّ مِن أن أتَولّى لأحدٍ منهم عملاً أو أطَأ بساطَ أحدِهم [...] إلاّ لتفريج كربةٍ عن مؤمن أو فكِّ أسره أو قضاء دَينه [...][٢٨]
موسى بن جعفر الكاظم

أ. تمهيد

يستعرض هذا الفصل الأحاديث والأخبار التي روتها الإماميّة في مسألة العمل مع السلطان الجائر، وقد تقدّم في مستهلّ البحث سبب اللجوء إلى هذه الخطوة.

وتظهر الدراسات الأخيرة أنّ الجماعة الإماميّة كانت، في المرحلة التي يغطّيها البحث، تعمل على تعزيز موقعها الاجتماعيّ والسياسيّ كفرقة مستقلّة،[٢٩] كما إنّها كانت منشغلةً بصياغة

---

[٢٨] الكليني، *الكافي* ١٠٩/٥. والحالق "الجبل المرتفع،" الجوهري، *الصحاح* ١٤٦٣/٤.

[٢٩] راجع الهامش (٣) في المقدّمة. ولدراسة أوثق اتّصالاً بموضوعنا هنا، انظر الفصول الثلاثة الأولى من دراسة نيومَن Newman عن المرحلة التأسيسيّة للتشيّع الإماميّ:

Newman, A. J., *The Formative Period* 1-49.

يستعرض الباحث في هذه الفصول بشكل أساسيّ الظروف التي مرّ بها مركزان أساسيّان للإماميّة في القرن الثالث الهجريّ/التاسع الميلاديّ هما بغداد وقم، ويقدّم سردًا سريعًا لجملة من الأحداث التاريخيّة التي أسهمت بشكل أو بآخر في تكوين نوى الجماعات الإماميّة الأولى في هذين المركزين. ويُظهر على سبيل المثال التجاذبات التي كانت قائمةً

مبانيها الفكريّة الخاصّة على مختلف المستويات، ويشهد عليه إقبالها على الكتابة والتدوين والتصنيف.[٣٠] غير أنّ الجهد الذي بُذِل في مجال جمع الروايات والأخبار المنقولة عن الأئمّة حظي باهتمام كبير خلال هذه المرحلة.[٣١] وقد عزّزت غيبة الإمام عن أتباعه من أهمّيّة الروايات التي

بين قم والسلطة العبّاسيّة المركزيّة في بغداد من قبيل رفض دفع الخراج أو الإصرار على هويّة قم الإماميّة. انظر تحديدًا:

Ibid 35-38, 40-45.

ومؤخّرًا، أشار حسين عبد الساتر إلى أهميّة الأدوار التي لعبها السفراء خلال الغيبة الصغرى (٢٦٠/٨٧٤–٣٢٩/٩٤١) في سبيل توحيد الجماعات الإماميّة المنقسمة وإقامة نوع من التوازن في ما بينها. راجع:

Abdulsater, H., "Dynamics of Absence" 305-334.

[٣٠] أعدّ سزكين ثبتًا بأهمّ مؤلّفي الإماميّة بدءًا من زمن الباقر (ت. ١١٤/٧٣٣)، وعنونه "فقه الإماميّة؛" راجع: سزكين، فؤاد، *تاريخ التراث العربيّ* ١{٣}/٢٥٩–٣١٤. إلاّ أنّ ثبته هذا يعتوره النقص لناحية عدم اشتماله على كلّ مصادر الإماميّة، وتنقصه الدقّة لجهة القطع بنسبة بعض الكتب (ربّما بسبب طبع الكثير من الأعمال لاحقًا). وكذلك الأمر بالنسبة إلى ملاحظات بروكلمان على مصنّفات الإماميّة في مختلف المجالات، فقد جاءت ناقصة وغير وافية؛ انظر تحديدًا: بروكلمان، كارل، *تاريخ الأدب العربيّ* ٣/٢٠٥، ٣/٣٣٥–٣٥١. ومؤخّرًا، أكمل مدرّسي هذا الجهد البيبليوغرافيّ ووسّعه مؤرِّخًا للتراث الإماميّ المكتوب بدءًا من زمن عليّ بن أبي طالب وصولاً إلى القرن الثالث الهجريّ. وقد صدر الجزء الأوّل من هذا الكتاب ولا زال الثاني قيد العمل. راجع:

Modarressi, H., *Tradition and Survival*.

[٣١] انظر:

Newman, A. J., *The Formative Period* xiii-xix, 50-51, 67-69, 113-115.

ولا يغفل الكاتب عن جهود أخرى بذلها على سبيل المثال في عصر الغيبة الصغرى بنو نوبخت – أبو سهل إسماعيل بن عليّ النوبختي (ت. ٣١١/٩٢٣) وابن أخته الحسن بن موسى النوبختي (ت. بين ٣٠٠/٩١٢ و ٣١٠/٩٢٢) – في علم الكلام وبعض موضوعات أصول الفقه (العمل بالقياس ومسألة الاجتهاد تحديدًا)، حتّى إنّه يعتبر، كما سيأتي، كتابَ *الكافي* ردًّا من المدرسة الحديثيّة الإماميّة في قم على "المنهج العقلانيّ" (المتأثّر بالاعتزال) الذي انتهجه بنو نوبخت في بغداد. انظر:

Ibid 17-26, 94-101, 195-197.

راجع أيضًا ترجمة ابن قبة الرازي (ت. قبل ٣١٩/٩٣١) وإسهاماته في علم الكلام المبكر عند الإماميّة والردّ على مخالفيهم في:

Modarressi, H., *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam* 109-131.

كانت، وفق ما يقوله محدّثو الإماميّة، محفوظةً في الأصول،[٣٢] أو متناقلةً على ألسنة الرواة،[٣٣] فانصرف الجهد إلى جمعها وتدوينها.[٣٤] وكان من أبرز التصانيف التي عُملت في تلك المرحلة ما جمعه أحمد بن محمّد ابن خالد البرقيّ (ت.٢٧٤-٢٨٠/٨٨٧-٨٩٤) في كتابه *المحاسن*[٣٥] ومعاصره محمّد بن الحسن الصفّار (٢٩٠/٩٠٢-٩٠٣) في *بصائر الدرجات*.[٣٦]

---

[٣٢] عن هذه المسألة راجع: الطهراني، آغا بزرك، *الذريعة* ١٢٦/٢-١٣٥، ٣١٥/٢٤-٣١٨؛ انظر أيضًا:
Kohlberg, E., "Al-Uṣūl al-arbaʿumiʾa" 128-166; Newman, A. J., *The Formative Period* 61n1.

[٣٣] أظهرت دراسة حديثة أنّ الإماميّة كانت في القرن الثاني الهجريّ/الثامن الميلاديّ قد استقلّت برواياتها عن سائر الفرق والمذاهب (حتّى الشيعيّة منها). وإذا كان اهتمام معدّ ذلك البحث مشغولاً بالتأكيد على الاستقلال "الاجتماعيّ والشعائريّ" للإماميّة في الكوفة تحديدًا، فإنّ ذلك لم يتمّ له من غير أن يثبت أنّ رواة الشيعة (لا سيّما الكوفيّين منهم) لم ينقلوا عن غيرهم من أتباع المذاهب الأخرى، ولا نقل عنهم أحد. راجع:
Haider, N., *The Origins of the Shīʿa* 34-53, 80-90, 120-133, 165-180, 249-253.

[٣٤] شدّد مصنّفو الإماميّة على رواية أسلافهم لأحاديث الأئمّة وتدوينها وحاولوا إثبات صحّة طرقهم إليها؛ يذكر النجاشي (ت. ٤٥٠/١٠٥٨) مثلاً في مقدّمة كتابه المختصرة ما نصّه: "وقد وقفت على [...] تعيير قومٍ من مخالفينا أنّه لا سلف لكم ولا مصنّف، وهذا قول مَن لا علم له بالناس ولا وقف على أخبارهم ولا عرف منازلهم وتاريخ أخبار أهل العلم ولا لقيَ أحدًا فيعرف منه [...]." النجاشي، *رجال النجاشي* ٣.

وعلى الرغم من كون النجاشي متأخّرًا عن المرحلة التي نبحثها، فإنّ ذكره لهذه التهمة (عدم رواية الإماميّة للحديث) يشهد على أنّها ظلّت موجّهةً إلى الإماميّة إلى زمانه هو، أي بعد حوالي القرن من انتهاء الغيبة الصغرى، وجعلُها سببًا لتصنيف كتابه (الرجاليّ) يدلّ على أنّها كانت حاضرةً في جدالات الإماميّة مع غيرهم من الفرق.

وتجد قريبًا من هذا المعنى في مؤلَّف معاصر له: الطوسي، *تهذيب الأحكام* ١/٢-٤ (مقدّمة المؤلّف لكتابه).

ويُعثر في أعمال القاضي عبد الجبّار المعتزليّ (ت. ٤١٥/١٠٢٤) على شواهد كثيرة يأخذ فيها على الإماميّة مذهبهم في تحمّل الحديث وركونهم إلى روايات لا تُقبل عنده. ويرى أنّ الداعي في هذا كلّه "التعصّب دون الدين." انظر مثلاً: القاضي عبد الجبّار، *المغني* ٢٠{٢}/ ٢٨-٢٩.

انظر أيضًا المقدّمة والإحالات الموجودة فيها من كتاب:
Modarressi, H., *Tradition and Survival* 1/xiii-xv.

[٣٥] ثمّة روايتان في وفاة البرقيّ: النجاشي، *رجال النجاشي* ٧٦-٧٧ – رقم ١٨٢. ويرجّح نيومن أنّه قد توفّي سنة ٢٨٠/٨٩٤. راجع:

تنحصر عناية هذه الرسالة بتتبّع موضوعة العمل مع السلطان في كتاب واحدٍ عائد إلى المرحلة المشار إليها، وهو كتاب *الكافي* لأبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني (ت. ٣٢٩/٩٤٠-٩٤١).[٣٧] والمسوّغ لهذا الاختيار أسبابٌ أهمّها:

١. تأليف الكتاب كاملاً في زمن الغيبة على يد الكليني نفسه على امتداد العشرين سنةً التي أقامها في بغداد آخر حياته.[٣٨] وهو ما يعني توفّر الكليني على فرصة جمع أحاديث الأئمّة كلِّهم، وبالتالي، فإنّ الموقف الذي يمكن فهمه من هذا الكتاب في القضيّة المبحوثة – في حال استطاع الكتاب جمع كلّ الروايات ذات الصلة – موقف جامع لما صدر عن الأئمّة في هذه المسألة، وليس متعلّقًا بالظروف التي أحاطت واحدًا أو أكثر منهم فحسب. ولا يخفى ما لهذه النقطة من أهمّيّة في الوصول إلى فهم كلّيّ للموقف الإماميّ من مسألة البحث.

Newman, A. J., *The Formative Period* 61n1.

واقرأ عن البرقيّ وكتابه في:

Ibid 50-66.

[٣٦] اقرأ عن الصفّار وكتابه في:

Ibid 67-93.

وبالطبع ثمّة مصنّفون آخرون من المرحلة عينها كالسيد أبي العبّاس عبد الله بن جعفر الحميري (ت. بعد ٢٩٧/٩١٠) وعليّ بن بابويه القمّي المعروف بالصدوق الأوّل (ت. ٣٢٩/٩٤٠-٩٤١).

[٣٧] راجع ترجمة الكليني في المقدّمة التي عملها حسين محفوظ لكتاب *الكافي* في النسخة التي صحّحها وعلّق عليها علي أكبر الغفّاري: الكليني، *الكافي* ١/٤-٤٨، وانظر:

Newman, A. J., *The Formative Period* 94-112, 148-192.

[٣٨] راجع ظروف تأليف الكتاب في: الغفّار، عبد الرسول، *الكافي والكليني* ٣٨٩-٣٩٥؛

Newman, A. J., *The Formative Period* 95, 159-160.

٢. ومهما يكن من أمر جمع الكليني لأحاديث الأئمّة فإنّه ليس بالإمكان القول بأنّ الإماميّة عرفت في تلك المرحلة كتابًا أشمل منه في الجمع والتصنيف.[٣٩] فأقسام الكتاب الثلاثة (*الأصول* و*الفروع* و*الروضة*[٤٠]) مشتملة على أغلب المعارف الدينيّة الإماميّة في مجالات العقيدة والفقه والأخلاق،[٤١] وليست متوجّهةً إلى مسائل محدّدة. ولذا، لا يمكن لأيّ دراسة متعلّقة بالإماميّة إبّان الغيبة الصغرى أن تتجاوزه. وفي الوقت عينه، يمكن لها الاكتفاء به دليلاً إلى الروايات الأكثر تداولاً بين الإماميّة في ذلك الزمن بسبب سعته وشموله. وسيظهر للقارئ، أنّ صحّة هذه المرويّات

---

[٣٩] انظر:

Newman, A. J., *The Formative Period* 96-97.

وراجع ثناء علماء الإماميّة على *الكافي* في المقدّمة التي عملها حسين محفوظ حول الكتاب: الكليني، *الكافي* ١/٢٦-٢٨.

إلّا أنّ هذا الثناء لم يعنِ تفضيل *الكافي* وتقديمه على غيره، ومن ذلك ما يذكره السيّد بحر العلوم في فوائده: "[...] ومن الأصحاب من يذهب إلى ترجيح أحاديث *الفقيه* [أي كتاب مَن لا يحضره الفقيه للصدوق (ت. ٣٨١/٩١١-٩١٢)] على غيره من الكتب الأربعة نظرًا إلى زيادة حفظ الصدوق رحمه الله وحسن ضبطه وتثبّته في الرواية وتأخّر كتابه عن *الكافي* [...]." بحر العلوم، محمّد مهدي، *الفوائد الرجاليّة* ٣/٣٠٠.

وينقل المحدّث النوري الكلام نفسه في: *خاتمة المستدرك* ٤/٦. وهنا، يذكر الشارح أنّ مقصود صاحب *الفوائد* من ترجيح كتاب الصدوق على *الكافي* بسبب تأخّره عنه لا يعني أنّ التأخّر نفسه سبب في الترجيح، وإلاّ لرجح كتابا *التهذيب* و*الاستبصار* على *من لا يحضره الفقيه* لتأخّرهما عنه أيضًا، لكنّ الوجه في ذلك "وقوف الصدوق على مرويّات [*الكافي*] وتحاشي رواية بعضها والتنبيه على ما انفرد به ثقة الإسلام [الكلينيّ]."

[٤٠] تحسن الإشارة هنا إلى أنّ بعض أعلام المدرسة الأخباريّة في القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي أنكر نسبة *الروضة* إلى الكليني واعتبرها من عمل ابن إدريس الحلّي، والمسألة طويلة. انظر ما ينقله المحدّث النوري في *خاتمة المستدرك* ٣/٥٣٦.

[٤١] انظر:

Newman, A. J., *The Formative Period* 95-97, 113-115, 148-160.

وسلامة الطرق إليها ليست ذات أهمّيّة كبرى في البحث،[٤٢] فالأصل هو أنّ هذه الأحاديث كانت موجودةً ومتناقلةً بين الإماميّة ومثبتةً في أهمّ كتبهم،[٤٣] ووجودها هذا دليل على أنّها كانت تحظى بالمكانة عندهم ولم تكن مجرّد أحاديث مهملة أو منكرة. ولا يعني هذا الاهتمام بالعمل الحديثيّ بالضرورة إلغاء تيّاراتٍ أخرى كانت معاصرةً للكليني، وإنّما يدور الكلام هنا على أنّه لم يصلنا من زمن الغيبة ما هو أشمل من *الكافي* وأشهر منه بين الإماميّة.

٣. وقد بيّنت دراسة حديثة علاقة الكليني بمنصب السفارة التي نابت مناب الإمام الغائب،[٤٤] لا سيّما مع السفير الثالث الحسين بن رَوح النوبختيّ (ت. ٣٢٦/٩٣٧).[٤٥] وجاءت هذه

---

[٤٢] راجع ملاحظة نيومن في هذا الصدد:

Ibid xix.

[٤٣] يذكر الكليني في خطبة الكتاب شيئًا عن اختلاف الأحاديث المرويّة عن الأئمّة في زمانه، ويجعل من هذا سببًا لوضع مؤلَّفه. انظر: الكليني، الكافي ٨/١. ويخبر هذا عن شيئين: اتّساع العمل بالحديث عند الإماميّة واختلاف مذاهبهم فيه، وتصدّي الكليني لمهمّة فكّ تعارض الروايات وحلّه. وليس البحث في صدد تبنّي نجاح الكليني في هذا الأمر أو فشله، فالمهمّ أنّ كتابه أشمل الكتب التي وصلتنا من ذلك الزمان.

[٤٤] عن السفارة ومهامها وظروف نشأتها راجع على سبيل المثال:

Klemm, V.,"The Four *Sufarāʾ* of the Twelfth Imām," 135-152.

[٤٥] انظر تحديدًا:

Abdulsater, H., "Dynamics of Absence" 321-323.

يشير الكاتب إلى أنّ وجود الكليني في بغداد طيلة السنوات العشرين الأخيرة من حياته يعزّز فرضيّة أن يكون الرجلان على معرفة، وإذا كان هذا الاتّصال مسكوتًا عنه فإنّ الكاتب يرجّح أن يكون مردّ ذلك إلى "اعتبارات عمليّة." أضف إلى ذلك، فإنّ مقدّمة *الكافي* أوحت إلى الباحث بأنّ السفير الثالث كان على علمٍ بتصنيف الكتاب أيضًا. ولكن، لا يعني هذا، بأيّ شكلٍ من الأشكال، تبنّي رواية عرض *الكافي* على الإمام الثاني عشر. انظر:

Ibid 323n117.

وقد أشار المجلسيّ سابقًا إلى مسألة معاصرة الكليني للسفراء في بغداد ولم يتبنّ رواية العرض هو الآخر، لكنّه لطّفها فقال: "وأمّا جزم المجازفين بكون جميع *الكافي* معروضًا على القائم لكونه في بلدة السفراء فلا يخفى ما فيه على ذي لبّ. نعم عدم إنكار القائم عليه [أي على الكليني وكتابه] وعلى أمثاله في تأليفهم ورواياتهم ممّا يورث الظنّ المتاخم

العلاقة، بحسب هذه الدراسة، في إطار تعزيز تماسك الجماعة الإماميّة (الاثني عشريّة لاحقًا) وفقًا للرؤية التي كان ينتهجها السفير الثالث خصوصًا لجهة التصدّي لحركة الغلاة. وقد ألجأه هذا الأمر إلى إقامة نوع من التعاون بينه وبين محدّثي قم[٤٦] ومنهم الكليني.[٤٧] والمفيد في أمر هذه العلاقة التأكيد على أنّ *الكافي* لم يكن في زمن تأليفه كتابًا مهملاً أو هامشيًّا عند الإماميّة، بل كان بنحوٍ أو بآخر جزءًا من التيّار الذي أسّس لنشأة الفرقة الاثني عشريّة لاحقًا متجاوزًا الخلافات العميقة التي أعقبت وفاة الإمام الحادي عشر الحسن العسكريّ (ت.٢٦٠/٨٧٣-٨٧٤).[٤٨]

ويتحصّل ممّا تقدّم أنّ كتاب *الكافي* يعكس موقف الإماميّة في الحقبة التي ندرسها، ويمكن التعويل عليه في مسألة العمل مع السلطان التي نروم بحثها. وينبغي الالتفات إلى أنّ الاعتماد على المرويّات في فهم هذه المسألة ليس إنكارًا لقيمة غيرها من الأعمال، وذلك لأنّ العمل الحديثيّ كان

للعلم بكونهم عليهم السلام راضين بفعلهم ومجوّزين للعمل بأخبارهم." راجع: المجلسي، محمّد باقر، *مرآة العقول* ٢٢/١.

[٤٦] بوصفها مركزًا لمحدّثي الإماميّة في ذلك الوقت ولاشتهار أهلها بنزعتهم المعاديّة لحركات الغلوّ؛ انظر:
Abdulsater, H., "Dynamics of Absence" 321.

[٤٧] يعتبر نيومن كتاب *الكافي* ردًّا قمّيًّا على تأثّر الإماميّة في بغداد (خصوصًا بنو نوبخت) بالمنهج الاعتزاليّ العقلانيّ. لكنّه في الوقت عينه يرى أنّ الكليني قلّل من شأن بعض الأحاديث التي كانت متداولةً في قم والتي تنسب إلى الأئمّة صفاتٍ خارقة خصوصًا في مسألة علمهم. انظر:
Newman, A. J., *The Formative Period* 94-98.
وفي إشارة أخرى، يرى عبد الساتر أنّ سياسة السفيرين الثاني والثالث اتّجهت صوب حلّ الخلافات التي كانت قائمةً بين اتّجاهي الغلو والتقصير عند الإماميّة، وقد وجدت "المفوّضة" من الإماميّة طريقًا لها إلى قلب الجماعة عقب هذا الخلاف، ويظهر ذلك من محتوى بعض روايات *الكافي*. انظر:
Abdulsater, H., "Dynamics of Absence" 313-314, 317-321.

[٤٨] راجع:
Ibid 328-331.

الأكثر رواجًا في ذلك الزمن،[٤٩] ولأنّ الكتاب المختار واحد من معالم تلك المرحلة في تاريخ الفكر الإماميّ.

ب. من هو السلطان الجائر في كتاب *الكافي*؟

قبل البدء بجمع أحاديث الإماميّة في مسألة العمل مع السلطان الجائر في كتاب *الكافي* لا بدّ من تحديد مفهوم "سلطان الجور" وفقًا لما نقله الكلينيّ، وقد أفدت فيما يلي من الفصل الوجيز الذي يعقده نيومن عن "الأئمّة وسلاطين الجور في الكافي."[٥٠]

لا تفيد هذه الخطوة في تسهيل الطريق أمام جمع الأحاديث فحسب، بل تؤسّس للإطار العقائديّ الذي تطلّ من خلاله الإماميّة على المسألة برمّتها، فالإشكال الأساسيّ في خصوص السلطان الجائر هو أنّه مغتصب للحقّ الذي هو للإمام وحدَه. وسواء كانت سيرة ذلك السلطان حسنةً أم قبيحة، فإنّ هذا لا يخرجه عن "جوره."

يفرد الكليني جزءًا وافرًا من *أصول الكافي* لبيان شروط الإمامة وضرورتها وخصائصها وكيفيّة النصّ على الإمام والفرق بين الإمامة وبين النبوّة، ويعنونِ هذا كلّه "كتاب الحجّة."[٥١] وأوّل ما

---

[٤٩] راجع مقدّمة حسين محفوظ: الكليني، *الكافي* ١/٦.

[٥٠] انظر:

Newman, A. J., *The Formative Period* 181-184.

[٥١] انظر تحديدًا: الكليني، *الكافي* ١/١٦٨-٤٣٩. واقرأ مراجعةً عامّة لهذا الجزء من الكتاب في:

Newman, A. J., *The Formative Period* 113-147.

وانظر المقاربة "الباطنيّة" التي يقدّمها مُعزّي Moezzi عن "علم الإمامة" Imamology بوصفه روح التشيّع عمومًا:

Amir-Moezzi, M. A., *The Divine Guide in Early Shi'ism*, especially 15, 19, 62 and *passim.*

يهمّنا في هذه الأحاديث المؤسِّسة لفكرة الإمامة في *الكافي* أنّ الأئمّة اثنان: إمام يدعو إلى الله وإمام يدعو إلى النار. ويروي الكليني روايتَين في هذا الباب، يُفسّر النبيّ في الأولى منهما[٥٢] آيةَ ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ [الإسراء/٧١]، فيُنبِئ عن بلاء ستقع فيه الأمّة من بعده، وهو قيام الأئمّة المنصوص عليهم من أهل بيته وصراعهم مع أئمّة الكفر والضلال وأشياعهم الذين سيكذّبون الحقّ. فمن يوالي[٥٣] أئمّة الضلال فالنبيّ منه بريء، ومن يوالي الأئمّة من أهل البيت يلقى الرسول في الآخرة.

وتشي هذه الرواية بالخلفيّة الذهنيّة التي ترى الإماميّة من خلالها واقعها المعيش: ثمّة وجود متلازم لهذَين الإمامَين، وكأنّ هذا الوجود تكوينيّ، فمتى ما وجد أحدهما وجد الآخر، وعلى المرء أن يختار بين مَن يهديه إلى الله وبين من يدعوه إلى النار. وتأتي الرواية الثانية لتؤكّد هذا المضمون، إذ يفسّر الصادق آيتَين أخريَين ليؤكّد على أنّ الأئمّة في القرآن إمامان.[٥٤] فأئمّة الهدى هم الذين قال عنهم الله ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء/٧٣]، وهم الذين يقدّمون حكم الله قبل حكمهم. أمّا أولئك الذين يأخذون بأهوائهم فهم مصداق قوله ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ [القصص/٤١].

---

[٥٢] الكليني، *الكافي* ١/٢١٥.

[٥٣] راجع دلالة استخدام لفظَي "الوِلاية" و"الوَلاية" عند الإماميّة في:
Dakake, M. M., *The Charismatic Community,* especially 15-69, 103-139.

[٥٤] الكليني، *الكافي* ١/٢١٦.

وبعد استعراض طويل لخصائص الأئمّة وما فضّلهم الله به على غيرهم ممّا يوجب استحقاقهم للإمامة، وبعد التأكيد على فكرة النصّ على الإمام،[٥٥] يصل الكليني إلى بيان الموقف مِمّن ادّعى الإمامة وليس لها بأهل ويفرد لذلك بابًا مستقلاً.[٥٦] وفي إجاباتهم عن أسئلة أتباعهم، يجعل الأئمّة مدّعي الإمامة من مخالفيهم على حدّ الكفر،[٥٧] ويعمّ هذا الحكم كلّ مَن ادّعى الإمامة زورًا سواء كانوا من ولد عليّ وفاطمة أم من غيرهم.[٥٨] وعلى هذا المنوال تسري بقيّة أحاديث الباب في الدلالة على العقاب الأليم الذي يناله غاصبو الإمامة من أهلها ومَن شايعهم على ذلك.

وثمّة ما يلفت على نحوٍ خاصّ في هذا الباب، وهو وورد الآيات القرآنيّة بكثرة في أحاديثه،[٥٩] فأئمّة الجور – مدّعو الإمامة ممّن ليس لها بأهل – هم مظهرو الفواحش يتقوّلونها على الله بغير حقّ ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف/٢٨]، وهم باطن تلك الفواحش التي حرّمها الله في قوله ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف/٣٣]، وهم الأنداد الذين يتّخذهم

---

[٥٥] يخصّص الكليني بابًا لكلّ إمام على حدة، يستعرض فيه الأخبار التي يُفهم منها الإشارة والنصّ على إمامته على لسان الإمام السابق عليه أو غيره. راجع المصدر نفسه ١/٢٨٤-٣٤٣.

[٥٦] المصدر نفسه ١/٣٧٢-٣٧٤.

[٥٧] الحديث ٢ من الباب. ويخبر هذا عن حساسيّة الموقف من ادّعاء الإمامة بالنسبة إلى الفرقة المتحلّقة حول الإمام في تلك المرحلة التأسيسيّة التي شهدت الكثير من حركات الخروج والمطالبة بالحكم تحت ذلك الغطاء.

[٥٨] الحديثان ١ و٣ من الباب. ويؤوّل الصادق في الخبرين آيةً قرآنيّةً شديدة اللهجة لتوصيف مدّعي الإمامة هؤلاء ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ﴾ [الزمر/٦٠]. وتفشي هذه اللهجة الحادّة عن الصراع الذي كان قائمًا بين الشيعة أنفسهم حول منصب الإمامة.

[٥٩] انظر الروايات ٩-١١ من الباب. وراجع الملاحظات على هذا النوع من الروايات في: إبراهيم، فؤاد، *الفقيه والدولة* ٥٣-٥٤.

الناس "دون الإمام،" ويحبّونهم كحبّ الله في قول ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ [البقرة/١٦٥].

وفي الباب التالي مباشرةً، "باب فيمن دان لله عزّ وجلّ بغير إمامٍ من الله جلّ جلاله،" نجد ما يؤكّد أنّ ولاية الإمام الجائر الذي "ليس من الله" [٦٠] لا ينفع معها عمل برّ، وولاية الإمام العادل لا يضرّ معها عمل مسيء.

ويستوقفنا في إحدى هذه الروايات السابقة[٦١] تعليق للباقر يفصح فيه عن مصداق أئمّة الجور وأتباعهم في زمانه. وعند سؤاله عن آية ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ [البقرة/١٦٥] يُجيب: "هم واللهِ أولياء فلانٍ وفلانٍ اتّخذوهم أئمّةً دون الإمام الذي جعله الله للناس إمامًا [...] هم والله أئمّة الظلمة وأشياعهم." وعلى الرغم من أنّ الرواية غير صريحةٍ في إشارتها،[٦٢] إلاّ أنّها تُشعِر، في هذا المقام، بأنّ الحكّام الأمويّين الغاصبين لحقّ الإمام مشمولون في هذا الخطاب،[٦٣] وهو ما يُشير إلى أنّ الباقر ينظر أيضًا إلى بعدٍ سياسيّ في علاقة التعارض بين

---

[٦٠] الكليني، *الكافي* ١/٣٧٤-٣٧٥ خصوصًا الأحاديث ٣-٥ من الباب.

[٦١] المصدر نفسه ١/٣٧٤ – رقم ١١.

[٦٢] ثمّة روايات أخرى تحمل إشاراتٍ مبهمةٍ شبيهة، ومنها ما ينقله الصدوق عن الإمام الصادق: " من سوّد اسمه في ديوان الجبّارين من ولد فلان حشره الله يوم القيامة خنزيرًا." انظر *ثواب الأعمال* ٢٦١. وترد الرواية بالسند نفسه عند الطوسي وإنّما بلفظ: "من ولد سابع،" انظر *تهذيب الأحكام* ٦/٣٢٩. ويذكر الشيخ الأنصاريّ أنّ "سابع" مقلوب "عبّاس،" أي أنّ المقصود هو ديوان العبّاسيّين، انظر: الشيخ الأنصاري، *كتاب المكاسب* ٢/٥٥.

[٦٣] انظر الهامش (٥) من المقدّمة عن ترويج الأمويّين لكونهم "خلفاء الله" في أرضه. ولا يخفى مدى تعارض هذا الادّعاء مع معتقد الإماميّة في حقّ أئمّتهم في ولاية الأمر.

أئمّة الجور وأئمّة الهدى. وهنا، يتحدّد الاصطلاح بشكل أوضح، فالأئمّة إنّما يتحدّثون عن "سلاطين الجور" وأوليائهم بوصفهم ولاةً غير شرعيّين لأمور المسلمين.

ونعثر على رواية أخرى تظهر اهتمام الأئمّة بممارسة أئمّة الجور للسلطة وإنكارهم على كلّ من تقلّد حكمًا مهما كانت رتبته.[٦٤] وإضافة إلى هذا، تتحدّث الرواية عن أنّ تبعات الظلم الذي يورثه سلطان الجور لا تزول بخروج المرء منه فحسب، بل إنّ عليه أن يعيد الحقوق التي أخِذت في ولايته من أصحابها، ولا توبة له من دون ذلك. ومن الواضح أنّ اشتراط هذا الأمر العسير لفتح باب التوبة في هذه المسألة تحديدًا يصرّح عن الموقف الحادّ الذي يتّخذه الأئمّة في هذا الشأن. ويدلّ عليه أكثر ورود هذا في "كتاب الإيمان والكفر،" وهو ما يؤكّد على ما مررنا به للتوّ من أنّ اتّباع أئمّة الجور (وهنا بشكل أدقّ: سلاطين الجور) مسألة اعتقاديّة تميّز بين الإيمان والكفر.

وينبغي الالتفات هنا إلى أنّ هذه الأحاديث التي وصفت سلاطين الجور بأنّهم مدّعو الإمامة ممّن ليس لها بأهل والغاصبون لها من مستحقّيها (الأئمّة) لا تفرّق بين كون هذه الإمامة قيادةً سياسيّةً للأمّة أو قيادةً روحيّةً لها (بوصف الأئمّة مصدرَ العلمِ الأوحدَ).[٦٥] ولكن، لمّا كان البعد السياسيّ هو الأقدر على إظهار الصراع مع أئمّة/سلاطين الجور، وهو الأشدّ ارتباطًا بالأحداث التاريخيّة التي أثّرت في مجرى تكوّن الفرق والمذاهب، ومنها الإماميّة، فإنّ البحث يتعاطى مع

---

[٦٤] الكليني، *الكافي* ٢/٣٣١ – رقم ٣.

[٦٥] انظر مثلاً:

Dakake, M. M., *The Charismatic Community*, especially 103-123; Newman, A. J., *The Formative Period* 98-109.

الإمامة هنا بوصفها ولاية الأمر.[٦٦] وبالتالي، يكون أئمّة الجور في هذا المقام: كلّ حاكم غير الإمام، وكلّ من أقرّه وعاونه على ذلك.[٦٧]

ج. العمل مع السلطان في كتاب *الكافي*

تجد ملحقًا بهذه الرسالة ثبتًا بالأحاديث التي استُخرِجت من كتاب *الكافي* في موضوعة العمل مع السلطان (راجع "الملحق أ") مدرجةً بحسب ترتيبها في الكتاب. وليس القصد من هذا الجمع استغراق أحاديث *الكافي* في هذه المسألة، بل أن تكون نتائج البحث مستندةً إلى ما يُطمَأنّ إليه من مادّة الكتاب. ويلي هذا الملحق جدول تفصيليّ "الملحق ب" في توزّع روايات العمل مع السلطان على أبواب كتاب الكليني، ذلك أنّ معرفة كيفيّة ورود هذه الأحاديث ومواضع ذكرها قد يسهم في فهم عناصر الخطاب الذي استخدمه مؤلّف الكتاب (ومن ورائه الاتّجاه الحديثيّ القمّيّ) مع جماعة الإماميّة في مسألة العمل مع السلطان.

---

[٦٦] الإشارات إلى أنّ الأئمّة ولاة الأمر متعدّدة في الكافي، ولا يميّز الكليني بين بعدَي الإمامة السياسيّ والروحيّ ولا يفصل بينهما في الأبواب، انظر مثلاً: "باب فرض طاعة الأئمّة" ١٨٥–١٩٠؛ "باب أنّ الأئمّة عليهم السلام ولاة أمر الله وخزنة علمه" ١٩٢/١–١٩٣؛ "باب أنّ الأئمّة خلفاء الله عزّ وجلّ في أرضه وأبوابه التي منها يؤتى" ١٩٣/١–١٩٤؛ "باب أنّ الأئمّة عليهم السلام ولاة الأمر وهم الناس المحسودون الذين ذكرهم الله عزّ وجلّ" ٢٠٥/١–٢٠٦؛ "باب أنّ الأئمّة عليهم السلام كلّهم قائمون بأمر الله هادون إليه" ٥٣٦/١–٥٣٧.

[٦٧] ولاحقًا، سيعرّف الصدوق (ت.٣٨١/٩٩١–٩٩٢) الإمام الجائر فيقول: "والظلم وضع الشيء في غير موضعه، فمن ادّعى الإمامة وليس بإمام فهو ظالم ملعون ومن وضع الإمامة في غير أهلها فهو ظالم ملعون." الصدوق، *الاعتقادات في دين الإماميّة* ١٠٣.

انظر أيضًا:

Newman, A. J., *The Formative Period* 83-84, 182.

١. توزّع أحاديث العمل مع السلطان في الكافي

أثبت الكليني في كتابه مجموعةً كبيرة من الروايات التي تتناول بشكل مباشر أو غير مباشر مسألة العمل مع السلطان.[٦٨] ويقع الكلام هنا على أهمّ المواضِع التي يرد فيها ذكر المسألة في الكتاب ودلالة هذا الأمر، أمّا سائر الأماكن التي تُذكر فيها إشارات قليلة أو غير واضحة فيأتي الحديث عنها في سياق البحث.

يصدّر الكليني عادةً أبواب كتابه المختلفة بعناوين تفصح عمّا فهمه من مضمون الروايات الواردة في الباب. ونجد عنده من غير عناء بابَين صريحَين متَتاليَين في "عمل السلطان وجوائزهم" و"شرط من أذِن له في أعمالهم." ويُفهم من العنوان الثاني أنّ الأصل في الأوّل عدم جواز عمل السلطان، وإلاّ لما احتاج الثاني إلى بيان الشرط والإذن في ذلك. ثمّ يلي هذَين البابين أربعة أحاديث مقتضبة بعنوان "بيع السلاح منهم،" أي من السلطان الجائر.[٦٩] وكلّ هذه الروايات من "كتاب المعيشة" من *فروع الكافي*. ويدلّ هذا الوضوح على أنّ المسألة كانت حاضرةً في ذهن محدّثي الإماميّة في ذلك الزمن، وأنّهم كانوا مهتمّين ببيان موقف أئمّتهم من حلّيّة العمل مع السلطان وأخذ العطيّة من ناحيته.

---

[٦٨] انظر ملاحظات نيومن على هذه المسألة في:

Newman, A. J., *The Formative Period* 174-177.

[٦٩] الكليني، *الكافي* ٥/١١٣.

على أنّ اللافت هنا أنّ الكليني يفهم من هذه الروايات موقفًا عمليًّا من السلطان الجائر إضافةً إلى المبنى العقائديّ الذي أسّس له في أبواب كتابَي "الحجّة" و"الإيمان والكفر." ويُلاحظ أنّ الروايات بأغلبها، وفي كلّ المواضع، شديدة اللهجة في تحريم العمل مع السلطان كما سيأتي.

وثمّة تفسيران محتملان لهذه النقطة: فإمّا أنّ الكليني يسعى إلى الإشارة إلى أنّ الموقف من السلطان الجائر بالغ الأهمّيّة إلى مدًى يُحتاج معه إلى بيان حاله في أصول الدين وفروعه على حدٍّ سواء.[٧٠] وإمّا أنّ الكليني يتعمّد بثّ هذه الأحاديث في أماكن مختلفة من كتابه لتلطيف لهجتها الحادّة في حرمة التعامل مع السلطان.[٧١] ولا يزال الوقت مبكرًا للحسم في هذه المسألة.

وبعد، فإنّ أقرب الأبواب وضوحًا في الدلالة على مسألة البحث ما يرد في "كتاب القضاء والأحكام" من *فروع الكافي* أيضًا. هناك يأتي الكليني بأحاديث متعلّقة بالتعامل مع فئة محدّدة من أتباع سلاطين الجور: القضاة.[٧٢] إلاّ أنّه كان في هذا الإطار أكثر إفصاحًا في بيان "كراهية"[٧٣] الجلوس إلى قضاة الجور والارتفاع إليهم.[٧٤]

---

[٧٠] علاقة الإيمان بالعمل مسألة أطيل فيها البحث، ويكفي الإشارة إلى ورود هذا المعنى عند الكليني في غير مكان؛ انظر على سبيل المثال: الكليني، *الكافي* ٢/٣٣-٤٠ – كتاب الإيمان والكفر – باب في أنّ الإيمان مبثوث لجوارح البدن كلّها، وتجد فيه التأكيد الدائم على اقتران الإيمان بالعمل فـ "الإيمان لا يكون إلاّ بعمل، والعمل منه ولا يثبت الإيمان إلاّ بعمل."

[٧١] انظر على سبيل المثال ملاحظة نيومَن عن تلطيف الكليني للأحاديث الواردة في *بصائر الدرجات* حول علم الأئمّة وصفاتهم، ولا يبعد أن يكون قد قام بالأمر نفسه هنا:

Newman, A. J., *The Formative Period* 136-137.

[٧٢] راجع:

Newman, A. J., *The Formative Period* 177-181.

[٧٣] لا يستخدم الكليني لفظ الكراهية على المعنى المشهور حاليًّا، أي جواز العمل بالشيء مع تفضيل الترك. انظر ملاحظة المجلسي في *مرآة العقول* ١٦/٣٢٦: "المراد بالكراهية الحرمة أو ما يشملها كما هو مصطلح القدماء."

وفي "كتاب الجهاد"، يورد الكليني جملةً من الأحاديث في بيان أحكام الجهاد ومَن ينبغي معه الخروج، وهو الإمام العادل، ومَن لا ينبغي معه، وهو الإمام الجائر. وثمّة عنوان لافت في هذا الصدد هو "باب الغزو مع الناس إذا خيف على الإسلام."[٧٥] وإذا ما أخذنا بالحسبان أنّ *الكافي* موجّه إلى أتباع الإماميّة، فإنّه يمكن استقاء إشارتَين من العنوان: أوّلاً تمييز الجماعة الإماميّة عن غيرها من "الناس" بالأحكام والمواقف. ويذكّرنا هذا بالتمييز بين معنى الإسلام ومعنى الإيمان في الفكر الإماميّ، وما ينطوي عليه من إثبات لاستقلاليّة الجماعة على غير صعيد.[٧٦] وثانيًا أنّ هذه الجماعة

ويأتي الكليني بهذا اللفظ في أماكن شتّى من الكتاب، ويعنون به عشرات الأبواب. ولكن، لم يستظهر المتأخّرون منه الحرمة على الدوام، انظر مثلاً: *الكافي* ٣٦٧/١ – باب كراهية التوقيت، وفيه يقول المجلسي في *مرآة العقول* ١٧٠/٤: "وكأنّ المراد بالكراهية الحرمة إن كان من غير علم؛" *الكافي* ١٤٧/٣ – باب كراهية تجمير الكفن وتسخين الماء للميت، وفيه يقول المجلسي في *مرآة العقول* ٣١٧/١٣: "ويدلّ على كراهة تجمير الكفن كما رواه الأصحاب أو تحريمه." ويُلاحظ الترديد بين الحرمة والكراهة (بالمعنى المتأخّر للمصطلح).

وبالطبع، لا يجدر إسقاط فهم المتأخّرين على مراد الكليني نفسه، لكنّ الكلام هنا يدور على أنّ الكليني لا يبيّن معنى الكراهية عنده ولا يضبطها بضابط. إلاّ أنّها قطعًا تفيد عنده الترك، فكلّ الأحاديث التي يبوّبها بعنوان الكراهة تشتمل على النواهي (وإن بألفاظ تتفاوت في الشدّة واللين).

ولا يُعثر في *الكافي* إلاّ على مواضع قليلة يعنون فيها الكليني أبوابه بالحرمة؛ انظر على سبيل المثال: *الكافي* ٥٦٣/٤ – أبواب الزيارات – باب تحريم المدينة؛ ٢٤٢/٦ – كتاب الذبائح – باب علل التحريم (في بيان علّة تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر)؛ ٣٩٣/٦ – باب أصل تحريم الخمر و٤٠٦/٦ – باب تحريم الخمر في الكتاب، و٤٠٧/٦ باب أنّ رسول الله حرّم كلّ مسكر قليله وكثيره.

ويبدو أنّ الكليني يتحاشى استخدام لفظ التحريم ما لم يرد في الرواية صراحةً، ويجمع سائر النواهي اللفظيّة أو المعنويّة تحت عنوان الكراهة بما يفيد تفضيل تركها وعدم العمل بها.

[٧٤] انظر: الكليني، *الكافي* ٤١٠/٧–٤١٢.

[٧٥] انظر: الكليني، *الكافي* ١٣/٥، ٢٠، ٢٢–٢٣.

[٧٦] راجع في هذا السياق:

Dakake, M. M., *The Charismatic Community*, "Shiites and Non-Shiites: The Distinction between Iman and Islam" 177-189.

الإماميّة لم تكن تخرج في الغزو مع أولئك الآخرين ما لم يتحقّق الشرط الذي تبيّنه أحاديث الباب، وهو الخوف على الإسلام كدين جامع ومشترك لكلّ الفرق، خصوصًا وأنّ هذا الغزو يقوده رؤساء "الناس" من غير الإماميّة: أئمّة الجور.

وأخيرًا، ثمّة جزء من الأحاديث تناول فيه الأئمّة أحكام الأراضي[٧٧] ومسألة دفع الخراج إلى السلطان وأخذه لإبل الصدقة وسائر ما تجب فيه الزكاة، وتكلّموا فيها عن جواز كلّ ذلك بالنسبة إلى أتباعهم.[٧٨] ويشير هذا الأمر إلى أنّ مسألة التعامل مع السلطان، فضلاً عن العمل معه والدخول في طاعته، حضرت أيضًا في تفكير الإماميّة منذ مرحلة وجود الأئمّة بينهم. ويبدو من ظاهر عناوين الأبواب أنّه لم يكن بالإمكان تفادي هذا التعامل بفعل ممارسة السلطان لحكمه الفعليّ وسريان أمره على الإماميّة التي كانت في موقع المعارضة (من قبيل: "باب ما يأخذ السلطان من الخراج،" وكأنّه لا مناص من ذلك الأخذ).

لا بدّ وأنّ تناول مسألة العمل مع السلطان (أو التعامل معه) بوفرة في أبواب *فروع الكافي* قد أضحت واضحةً إلى الآن، بدلالة الإتيان على ذكرها في قضايا المعيشة، والجهاد، والزكاة والقضاء. وإذا ما أضيف هذا الأمر إلى التأسيس العقائديّ لفكرة تعارض أئمّة الجور وأئمّة الهدى (أئمّة الإماميّة) في بيان مسائل الإمامة ومفاهيم الإيمان والكفر، فإنّ انبثاث أحاديث العمل مع السلطان في مواطن شتّى من كتاب الكليني يفضي إلى ملاحظتَين: الأولى، الانتباه إلى أهمّيّة المسألة وتأثيرها البالغ على المستويَين الاعتقاديّ والعمليّ بالنسبة إلى الجماعة الإماميّة، ما يجعل تولّي أئمّة

---

[٧٧] الكليني، *الكافي* ٥/٢٦٩-٢٧٠.

[٧٨] انظر مثلاً: الكليني، *الكافي* ٣/٥٤٣-٥٤٤. وراجع في كلّ هذا:

Newman, A. J., *The Formative Period* 160-167.

الهدى غير ممكنٍ من دون الإعراض عن أئمّة الجور على كلّ صعيد. وعليه، فليس غريبًا ورود هذه الأحاديث في أبواب أساسيّة في الفكر الإسلاميّ عمومًا كالجهاد والزكاة والقضاء، فهذه مرتكزات مهمّة في بنيان أيّ حكم إسلاميّ، والأهمّ أنّها في العقل الجماعيّ الإماميّ مسائل ترتبط حصرًا بالإمام. والثانية، أنّ هذه الروايات تقدّم صورةٍ شاملةٍ للعلاقة مع هذا السلطان الجائر، إذ تبدو وكأنّها تحاول ألاّ تفوّت أيّ مجال يُحتمل أن يرد فيه إشكال العمل مع السلطان إلاّ وذكرت فيه شيئًا.

ويُضاف إلى ذلك كلّه تجميع الكليني لعددٍ غير يسير من الروايات الخاصّة بالموضوع نفسه.[٧٩] ويتفرّد *الكافي* بهذه النقطة الأخيرة على وجه التحديد من بين كتب الإماميّة في ذلك الزمن، ممّا يحمل على الاعتقاد بأنّ سؤال العلاقة مع السلطان ظلّ حاضرًا بقوّة إلى زمن الكليني، ويؤكّد مجدّدًا على أنّه ليس بالإمكان تجاوز *الكافي* في بحث هذه الموضوع.

٢ . *مواقف الأئمّة من عمل السلطان في كتاب الكافي*

تشتمل أحاديث العمل مع السلطان على مواقف مختلفة عبّر عنها الأئمّة ونقلها أتباعهم. وفيما يلي استعراض لمضمون هذه المواقف وسياقاتها.[٨٠]

---

[٧٩] يبلغ عدد روايات بابَي "عمل السلطان وجوائزهم" و"شرط من أذن له في أعمالهم" لوحدهما اثنين وعشرين روايةً. راجع "الملحق ب".

[٨٠] من الآن فصاعدًا، كلّ الإحالات إلى روايات *الكافي* في مسألة العمل مع السلطان ستكون بحسب أرقام هذه الروايات في "الملحق أ" بين معقوفين [ ]، وهناك تجد التخريج الكامل لمصدر الرواية وتعليقات متفرّقة عليها حيث تدعو الحاجة. ويفيد "الملحق ج" في تتبّع الروايات ومواضع الاستشهاد فيها هنا بحسب المواقف المختلفة للأئمّة. ومن نافلة القول أننّا نتعامل هنا مع مجموعة محدّدة من الروايات التي ترتبط بالوضع السياسيّ للجماعة الإماميّة في علاقتها مع حكم ترى إليه على أنّه سلطان جور، ولذلك اقتصرنا على ما وجدنا أنّه متعلّق بأمور العمل مع السلطان

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ورود بعض الروايات تحت عنوانٍ معيّن لا يعني بالضرورة أنّ دلالتها محصورة به، ولكن، لمّا كانت ألفاظ الأحاديث تحتمل وجوهًا كثيرةً، كلٌّ بحسب قراءته، فإنّها تُساقَ هنا على نحوِ القرينة أو المثال، لا على نحوِ القطع بدلالتها والجزم بأنّها لا تفيد معنًى آخر.[٨١]

I- محاذرة السلطان الجائر ومجانبته

تدور جملة من الأحاديث في *الكافي* حول حثّ الأئمّة أتباعَهم على مجانبة سلاطين الجور مطلقًا. ويتدرّج هذا الحثّ من موقف تقوي خاصّ موجّه إلى "الفقهاء" تطالعنا به الرواية الأولى [١] في ثبت الأحاديث، وهي من أشهر المرويّات عند جميع المسلمين في هذا المعنى وإن اختلف كثيرًا في صحّتها.[٨٢] وتتأكّد أهمّيّة الرواية بالنظر إلى أنّها منقولة على لسان النبيّ، فالصادق يرفعها إليه ولا ينسبها إلى نفسه. على أنّ أهمّ ما في الرواية هو استخدام لفظ "الفقهاء،" وهو ما يدعو إلى التفكير باحتمالَين: أوّلاً، أنّ الصادق يُطلق في هذه الرواية حكمًا عامًّا تتعارض فيه السلطة والفقاهة بصورة دائمة بمعزل عن هويّة السلطان. ويدعم هذا القول إطلاق الرواية لفظ السلطان بلا قيد، فلا تميّز في كون اتّباعه مدعاةً للحذر بسببٍ من جوره أو لا، وكأنّه ثمّة في السلطة ما يُفسد الدين

والدخول في طاعته، وتحاشينا الروايات الناظرة إلى عناوين عامّة قد ترتبط بشكل أو بآخر بمسألة البحث من قبيل "ذمّ الدنيا والزهد فيها" أو "طلب الرئاسة" أو "مجالسة أهل المعاصي" وما شاكل. انظر في هذه العناوين على سبيل المثال: *الكافي* ١٢٨/٢-١٣٧، ٢٩٧/٢-٢٩٩، ٢٩٩/٢، ٣١٥/٢-٣٢٠، ٣٧٤/٢-٣٨١.

[٨١] راجع تفصيل المواقف الإماميّة الكلاميّة والفقهيّة من مسألة العمل مع السلطان في:

Madelung, W., "A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Masʾala fiʾl-ʿAmal maʿaʾl-Sultan*)," especially 29-31.

[٨٢] توحي ألفاظ الرواية في تمييزها بين الفقهاء والسلطان بأنّها متأثّرة بالصراع بين جماعة العلماء والسلطة في بداية الحكم العبّاسيّ. انظر التعليق على سند الرواية في "الملحق أ".

بالضرورة ويدعو إلى الحذر من أهلها على الدوام.[٨٣] لكن، ثمّة في المقابل ما يدفع هذا الرأي، وهو أنّ التفريق بين السلطان والفقيه عائدٌ، في المبنى الإماميّ، إلى كون ذلك السلطان جائرًا ومغتصبًا لحقّ الإمام، إذ لا وجهَ للقول بأنّ الفقيه إذ اتّبع الإمام (في حال تولّى السلطة) فقد دخل في الدنيا.

وبالتالي، فإنّ الرواية تتحدّث عن السلطان الجائر وإن لم يجرِ التصريح بذلك. وهذا ما يرجّح الاحتمال الثاني، وهو أنّ الحديث يطال فئةً من الفقهاء كانت قد بدأت تتّصل بالسلطة، فيؤكّد الصادق على وجوب الحذر منها خوفًا على الدين. والأقرب أن يكون المقصود الفقهاء من غير الإماميّة، إذ ترد في *الكافي* إشارات إلى إنكار الأئمّة فقاهة أولئك (وبالتالي القول بأنّهم غير مؤتَمنين على الرسالة) بسببٍ من حبّهم للدنيا وإقبالهم على السلاطين.[٨٤] ويتأكّد هذا المعنى بدلالة الرواية [٢٩]، المرفوعة إلى النبيّ أيضًا، إذ إنّ في إرضاء سلطان الجور ما يُخرِج المرء عن دينه بالضرورة.[٨٥]

---

[٨٣] وهذا ما ذهب إليه فؤاد إبراهيم، راجع: *الفقيه والدولة* ٥١-٥٤.

[٨٤] انظر مثلاً: الكليني، *الكافي* ١/٧٠ – رقم ٨: "[...] عن أبي جعفر أنّه سُئل عن مسألة فأجاب فيها فقال الرجل: إنّ الفقهاء لا يقولون هذا، فقال: يا ويحك! وهل رأيت فقيهًا قط؟ إنّ الفقيه حقّ الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة المتمسّك بسنّة النبيّ."

[٨٥] وفي المعنى نفسه، تشير رواية أخرى [٣] إلى إقرار الأئمّة لهذا الابتعاد عن دور الحكم وأهلها، فنرى أنّ الكاظم يتوجّه إلى أحدهم بالقول: "ما أحبَّ إليّ ما أنت فيه وأسرّني [...]." ويبدو من سياق الرواية أنّ الرجل لم يكن من أتباع الإمام وصار كذلك فيما بعد، إلاّ أنّ الذي أعجب الكاظم منه هو أنّه: " كان زاهدًا وكان من أعبد أهل زمانه، وكان يتّقيه السلطان لجدّه في الدين واجتهاده، وربّما استقبل السلطان بكلام صعب يعظه ويأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، وكان السلطان يحتمله لصلاحه، ولم تزل هذه حالته." ويظهر هنا البعد التقويّ للمسألة، واقترانها بالزهد والعبادة. ونعثر في مكانٍ آخر [١٠] على فكرةٍ قريبة، فكثرة الذنوب تورث مخافة السلطان.

ثمّ إنّ هذا السلطان الذي ينبغي الحذر من اتّباعه أو إرضائه يستدعي أيضًا موقفًا حذرًا من إسخاطه. هذا ما توحي به الرواية [٢٧] التي يأتي الإمام في ذيلها على تفسير حديث آخر مشهور عن النبيّ: "أفضل الجهاد كلمة عدلٍ عند إمامٍ جائر." وإذا كان الحديث النبويّ يشي بأنّ الموقف من حكّام الجور ينبغي أن يكون موقفًا حادًّا يُقارِب الجهاد في شدّته، لا بل أنّه أفضل الجهاد على الإطلاق، فإنّ الصادق يقلّل من وقع هذه اللهجة بوضعه شرطَين على النطق بكلمة الحقّ عند الإمام الجائر: الأوّل أن يكون الآمر على علمٍ ومعرفة. وقد سبق له أن أكّد على هذا المعنى في الرواية نفسها عندما لم يوجب الأمر بالمعروف على "مَن لا يعلم ذلك [...] إذا كان لا قوّة له ولا عذر ولا طاعة." والثاني أن يكون السلطان على استعداد لقبول الحقّ والمعروف ممّن يأمره به، وإلاّ فالأولَى ترك الأمر برمّته.[٨٦]

وتتّضح دلالة الرواية السابقة أكثر مع رواية أخرى [٢٨] يكون فيها الصادق أكثر تحذيرًا من التعرّض لسلاطين الجور (أي من معارضتهم) فمن يفعل ذلك ويلقَ بليّةً لم يؤجَر على ما كان في نيّته، ولم يُرزق الصبر على ما سيحلّ به من البلاء. ولا تحدّد الرواية ما إذا كان البلاء الذي يتوعّد به الإمام ناتجًا عن عذاب ينزله الله على سلاطين والجور ومَن تولاّهم أم أنّ المقصود هو عواقب مخالفة السلطان من أذًى وظلم؟ وأيًّا يكن، فإنّ الكليني أورد الحديث في "باب المنكر بالقلب"

[٨٦] انظر الملاحظات على مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الإماميّة في:
Cook, M., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* 252-304.
ويتناول هذه الرواية تحديدًا في الصفحات ٢٥٤-٢٥٧.

من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،[٨٧] وكأنّه يفضّل أن يُنكر المؤمن ظلم السلطان سرًّا لا علانيةً وإلاّ ضاع أجره وخاب سعيه.

إلى الآن، نرى أنّ الموقف المجانب للسلطان في الكافي يقوم أوّلاً على الحذر – المشوب بالتقوى – من اتّباع السلطان حرصًا على الدين، وثانيًا، عدم الإلقاء بالنفس في التهلكة بمعارضة السلطان الجائر وإن على سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويتكامل هذا التدرّج في محاذرة السلطة مع الموقف الإماميّ التقليديّ المتبنّي لجواز التقيّة أو وجوبها عند الخوف على النفس،[٨٨] وهذا ما نقرأه مثلاً في رسالة الصادق إلى جماعة الشيعة [٧٦] المنقولة في *روضة الكافي*[٨٩] حيث يطلب من أتباعه "مجاملة أهل الباطل [...] ومنازعتهم الكلام بالتقيّة،" إذا ما اضطرّوا إلى مجالستهم ومخالطتهم.[٩٠]

---

[٨٧] روى اليعقوبيّ عن عليّ بن موسى الرضا: "إنّما يُؤمَر بالمعروف ويُنهى عن المنكر مؤمن فيتّعظ، فأمّا صاحب سيف وسوط فلا! إنّ من تعرّض لسلطان جائر فأصابته منه بليّة لم يُؤجر عليها ولم يُرزق الصبر فيها." انظر: اليعقوبي، *تاريخ اليعقوبي* ٢/٤٥٣.

[٨٨] راجع أحاديث الكليني عن موضوع التقيّة في: *الكافي* ٢/٢١٧–٢٢١ – كتاب الإيمان والكفر – باب التقيّة.

[٨٩] الروايات في التقيّة كثيرة ومنها ما أشير إليه أعلاه في *الكافي*، إلاّ أنّ هذه الرواية كانت أكثر تصريحًا بوجوب التقيّة مع "أهل الباطل،" وهم بحسب منطق الرواية سلاطين الجور وأتباعهم، ولذلك أثبِتت في الملحق دون غيرها (وإن كان الكلام على التقيّة عند الإماميّة بالعموم متعلّقًا بأهل الباطل أولئك). كما إنّ الكليني يصدّر الرواية بما يفيد أهمّيّتها، فيقول: "أنّ [الصادق] كتب هذه الرسالة إلى أصحابه وأمرهم بمدارستها والنظر فيها وتعاهدها والعمل بها، فكانوا يضعونها في مساجد بيوتهم فإذا فرغوا من الصلاة نظروا فيها." ثمّ يثبت لها سندَين آخرين دلالةً على تعدّد الطرق إليها. واللافت أنّ التقيّة هي أوّل ما يأمر الصادق به أتباعه.

واقرأ عن مسألة التقيّة في الفكر الإماميّ:

Kohlberg, E., "Some Imāmī-shīʿī Views on *Taqiyya*" 395-402.

[٩٠] وتدور الرواية [٧٧] على المعنى نفسه. ويبدو أنّ مسير الصادق إلى جانب أبي جعفر المنصور بالكيفيّة التي يشرحها الخبر قد أثّر في جمع من الشيعة وهو ما يعبّر عنه السائل الذي جاء إلى الإمام شاكيًا ما داخله من شكّ عند

II- إنكار شرعيّة السلطان الجائر ونفوذ أمره

تقع تحت هذا العنوان جملة من الروايات التي لا تتوجّه إلى مسألة العمل مع السلطان مباشرةً، بل تأتي على ذكرها مع مسائل أخرى، ويظهر من مواضع وجودها أنّ الكليني يولي اهتمامًا أكبر بهذه الأخيرة، ولذلك لا يصرّح عنوان الباب عادةً بما يمكن الاستفادة منه في مسألة بحثنا. فعلى سبيل المثال، تجد روايةً [٦٤] في باب طلاق المضطرّ والمكره، يبيّن فيها الباقر لزرارة بن أعين[٩١] بطلان هذا النوع من الطلاق. ولكن، ثمّة في الرواية إشارتان مهمّتان: الأولى، أنّ جواب الإمام أفسح المجال أمام زرارة للاستطراد في السؤال عن شيء آخر، فنراه يذكر للباقر مروره بالعشّار الذي يأخذ المال، فيجيبه الإمام: "غيّب [المال] ما استطعت وضعه موضِعه." وعلى الرغم من أنّ الإمام لا يتشدّد في كلامه، إلاّ أنّ فيه ما يفصح عن دعوةٍ صريحةٍ إلى عدم التعاون مع الحُكم القائم وأجهزته، وتفادي دفع المال إليهم، ودفعه إلى الأئمّة. ولعلّ زرارة كان يقصد واقعًا السؤال عن أمر العشّار لا عن أمر الطلاق، إذ إنّه يتابع متسائلاً: "وإن حلّفني [العشّار] بالطلاق والعتاق؟"[٩٢]

رؤيته ذلك المشهد. ويردّ الإمام بحديث طويل جدًّا ينتقد فيه حكم بني العبّاس وأفعالهم ويبشّر بقرب ظهور "الأمر." ويلفت فيها قول الصادق إنّ من علامات هذا الظهور: "[...] الفقيه يتفقّه لغير الدين، يطلب الدنيا والرئاسة،" ما يذكّر بفحوى الرواية [١].

[٩١] كلّ من يرد ذكره في متن الرسالة هنا من رواة أحاديث العمل مع السلطان تجد له ترجمةً في ("الملحق و"، وراجع الملاحظات التي صدّرنا بها هذا الملحق للاستفادة).

[٩٢] الحلف بالطلاق أي أن يقول الرجل: عليّ طلاق أهلي إن لم أفعل كذا وكذا، ومثله الحلف بالعتاق. والمسألة مبحوثة عند الإماميّة وغيرهم، إلاّ أنّ الإماميّة ترى بطلان هذا الطلاق؛ انظر: الشريف المرتضى، *الانتصار* ٣٠٣؛ المحقّق الحلّي، *المختصر النافع* ٢٣٥.

وانظر مراجعةً عامّةً للمسألة عند المذاهب الأربعة ورأي ابن تيمية خصوصًا في:

فيأتي جواب الإمام في قالب مشهديّ معبّر: فقال "احلف له،" ثم تناول تمرةً فحفن بها من زبد كان قدّامه فقال: "ما أبالي حلفت لهم بالطلاق والعتاق أو أكلتها." وهنا النقطة الثانية، فردّ الباقر لا يعبّر عن تقيّة فحسب، بل يُخبر عن منحًى عامّ في العلاقة مع السلطان تقوم على إنكار شرعيّته والعمل على عدم تقوية شوكته بمنع المال عنه (وإن بعبارة ملطّفة) حتّى لو اقتضى ذلك الحلف بالكذب.

وإذ أخذنا بعين الاعتبار مكانة زرارة بين أصحاب الأئمّة، فإنّ الرواية تُخبر عن بدأ تشكّل الوعي الإماميّ في مسألة العمل مع السلطان والتي لم تكن سابقًا بالأهمّيّة نفسها، حتّى إنّ زرارة احتاج إلى السؤال عنها. وتشهد رواية أخرى [٦٥] على أنّ المسألة كانت في الواقع عن مطالبة العشّار أصحاب الإمام بالمال وعدم تركه إيّاهم إلاّ إذا حلفوا له. والرواية عن أحد أصحاب الباقر أيضًا، إسماعيل الجعفيّ، وفيها لا يجد الإمام إشكالاً في أن يحلف الرجل للعشّار بالطلاق ليأمن أخذ المال، سواء أكان هذا المال له أم لأحدٍ آخر من أتباع الإمام.[٩٣]

وفي سياق إنكار شرعيّة السلطان أيضًا نعثر على روايتَين تتناولان مسألة القضاء وإقامة الحدود [٦٦ و٦٨]. إذ يسأل محمّد بن مسلم الباقر في الرواية الأولى: "رجل جنى عليّ، أعفو عنه أو أرفعه إلى السلطان؟" فيجيبه الإمام بما يفيد أنّ ذلك حقّه، لكنّ الجواب يأتي على غير صيغة السؤال: فيقول: "هو حقّك، إن عفوت فحسن، وإن رفعته إلى الإمام فإنّما طلبت حقّك." ونحن هنا

Rapoport,Y., "Ibn Taymiyya on Divorce Oaths" 191-217.

[٩٣] مثل هذه الأحاديث كثير في *الكافي* ويكفي ما تقدّم للإشارة إلى معناه. راجع مثلاً: الكليني، *الكافي* ٧/٤٣٩-٤٤٣ – باب ما لا يلزم من الأيمان والنذور – رقم ٤، عن الرضا: "[...] وسألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق وغير ذلك فحلف، قال: لا جناح عليه، وسألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلف لينجو به منه؟ قال: لا جناح عليه، وسألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما على ماله؟ قال: نعم."

أمام احتمالَين، فإمّا أنّ محمّدًا كان يعني بالسلطان الإمام وأنّ المسألة كانت مفروغًا منها عند الإماميّة بأنّ هذا الحقّ (القضاء) إنّما هو للإمام، وبالتالي فإنّ تبديل كلمتَي سلطان وإمام هنا ليس بالمسألة المهمّة، غير أنّ ذلك بعيد إذ يندر العثور على مورد تكون فيه دلالة السلطان في أحاديث الإماميّة إيجابيّةً.[٩٤] وإمّا أن يكون الإمام قد تنبّه إلى خطورة السؤال فأجاب مصحّحًا بأنّه ينبغي رفع الجاني (ولا تفصح الرواية عن هويّة الرجل أهو من الإماميّة أم لا) إلى الإمام وليس إلى السلطان. ولعلّ الاحتمال الثاني أقوى بقرينة ما يرد في آخر الرواية إذ يتساءل الباقر: "وكيف لك بالإمام؟"[٩٥] وهو ما يُشعِر بأنّه يشكو لصاحبه خروج أمر القضاء من يده في حين أنّه حقّه. وتؤكّد الرواية الثانية [٦٨] هذا المعنى إذ تعتبر الحكومة (بمعنى القضاء)[٩٦] "للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين،" وليست بأيّ حالٍ من الأحوال من صلاحيّة السلطان الجائر غير الشرعيّ.

وفي مسألة الجهاد، تظهر الأحاديث أنّ الأئمّة أكّدوا أنّه لا ينبغي الخروج لهذه الفريضة في زمانهم، فيجادلون مخالفيهم الذين أنكروا عليهم ذلك بالاحتجاج بآياتٍ من القرآن فسّرها الأئمّة بأنّها

---

[٩٤] لعلّ ما ينقله الصدوق من رسالة الحقوق المشهورة والمنسوبة إلى الإمام الرابع عليّ بن الحسين من أبرز الأمثلة على ورود لفظ "السلطان" من غير أن تكون دلالته سلبيّةً. وقد جاء فيها في موضوع حقّ السلطان: "وأمّا حقّ السلطان فأن تعلم أنّك جُعلت له فتنةً وأنّه مبتلًى فيك بما جعله الله عزّ وجلّ له عليك من السلطان [...]." الصدوق، *من لا يحضره الفقيه* ٢/٦٢٠.

راجع تعليق فؤاد إبراهيم على هذه الرواية وأمثالها في *الفقيه والدولة* ٥٤–٥٨.

[٩٥] لم أعثر على أحدٍ من الفقهاء أو الشارحين قد علّق على هذا الجزء من الرواية. والجدير بالذكر هنا أنّ محمّد بن مسلم هذا يرد ذكره أيضًا في أبواب القضاء، وفي ترجمته ما يفصح عن اتّصاله ببعض قضاة زمانه، وهو ما يعزّز القول بأنّ الإمام إنّما يعلّم محمّدًا أو يوجّهه أو يرسل إليه رسالةً مبطّنة.

[٩٦] لا يستخدم الكليني لفظة الحكومة إلاّ بمعنى القضاء والتحكيم في كلّ الكتاب، ولا ترد في غير هذا الباب إلاّ في مورد واحد في *الكافي* ٢/٢٧٦ – كتاب الحدود – باب النوادر – رقم ٣: "[...] أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ألقى صبيان الكتّاب ألواحهم إليه ليخير بينهم فقال: أما إنّها حكومة والجور فيها كالجور في الحكم [...]."

تبيّن أنّ الجهاد إنّما يكون مع مَن قال الله فيهم ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآَمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة/١١٣]. ولكن لمّا كان هؤلاء المذكورون في الآية لا مصداق لهم، فإنّ فرائض أخرى تصبح أفضل من الجهاد [٢٤]. ولا ريبَ في أنّ هذا الموقف يهدف إلى إنكار شرعيّة كلّ ما تقوم به السلطة الحاكمة من أعمال هي بالنسبة إلى جمهور المسلمين من أوجب الواجبات.[٩٧]

وتشكّل هذه المجموعة من المرويّات التي تحدّد وظائف الإمام العادل وحدود صلاحيّته (وإن جرى تعطيلها بسبب تولّي الجائرين السلطة) مقدّمةً للموقف الذي سيظهر للتوّ في تحريم العمل مع السلطان وعدم جواز الرجوع إليه خصوصًا في مسائل الحكومة ودفع الزكاة، والمائز بينها وبين ما سيلي من روايات أنّ هذه الأخيرة أدلّ على تحريم العمل مع السلطان وأشدّ لهجةً في المنع.

III- تحريم عمل السلطان الجائر

يغلب على أحاديث *الكافي* موقف متشدّد من سلاطين الجور ومحرّم لتولّي أعمالهم أو الدخول في طاعتهم. ويستند هذا الموقف بشكل أساسيّ إلى النظرة الدينيّة الإماميّة القائمة على

[٩٧] يرى فؤاد إبراهيم أنّ مجموعة المواقف هذه قد أثّرت على التكوين السياسيّ للشيعة [الإماميّة] وجعلت من التشيّع ظاهرةً احتجاجيّةً على الدولة البشريّة التي لن تستطيع أن تؤسّس لقيام الدولة الدينيّة الإلهيّة على الأرض إلاّ مع القائم الذي يمثّل المقصد النهائيّ لحركة هذه الجماعة. وقد فرض هذا وعيًا انتظاريًّا أفضى إلى تعليق الوظائف الأساسيّة للدولة من قبيل الحدود والجهاد وغير ذلك. انظر: إبراهيم، فؤاد، *الفقيه والدولة* ٤٥، ٤٧-٥١.

محوريّة الإمام وضرورة تولّيه،[٩٨] فتؤكّد على أنّ أئمّة الجور وأتباعهم قد ضلّوا عن دين الله بإعراضهم عن الإمام الحقّ [٤]. وأكثر من ذلك، تقرن رواية أخرى [٥] ولاية الإمام العادل بقبول الأعمال،[٩٩] إذ لا ينفع صدق أحدهم ولا وفاؤه ما دامت ولايته لأولئك الظالمين الذين يخرجونه من النور إلى الظلمات، فيوجِب الله له العذاب. وفي المقابل، لا عتب على مَن دان بولاية أئمّة العدل الذين يُخرجونه من ظلمات الذنوب إلى نور التوبة والمغفرة.[١٠٠]

وتُرسِل روايات أخرى [١١، ٤٢] إشاراتٍ تُشعِر بأنّ اتّباع الجائرين وتولّيهم أمر حذّر منه الأنبياء السابقون كموسى وعيسى، ويذيّل الصادق روايته [٤٢] في أمر موسى وفرعون بالقول: "حقّ الله عزّ وجلّ أن تصيروا مع مَن عشتم معهم في دنياه،" في إشارة إلى التبعات الأخرويّة لولاية أئمّة الهدى أو أئمّة الجور في الدنيا. وإذا كانت الرواية [١١] تتحدّث عن "طاعة أهل المعاصي"

---

[٩٨] تجد في رواية طويلة [٦] يتحدّث فيها الصادق إلى عبد الأعلى أحد المتكلّمين من أتباع الأئمّة في ذلك الزمن، أنّ واحدةً من أبرز المعوّقات التي كانت تحول دون معرفة الإمام وتولّيه "مخافة السلطان." وينبِئ هذا عن أنّ الموقف من السلطان ومن تقوية أمره بالدخول في طاعته جزء من الهمّ الذي كانت تحمله الجماعة الإماميّة في ذلك الزمن على صعيد تماسكها الداخليّ. فهذا السلطان حاضر دائمًا في ذهن هذه الجماعة، لا على مستوى علاقتها معه واعتباره إيّاه مغتصبًا لحقّها فحسب، بل على مستوى شؤونها الخاصّة أيضًا، خصوصًا فيما يتعلّق بأهمّ مبانيها الاعتقاديّة: الإمام.

[٩٩] يلفت الانتباه هذا الربط بين طاعة السلطان الجائر وغيرها من المعاصي التي شدّد الإسلام على الانتهاء عنها، وما ذلك إلاّ لإعطاء المسألة بعدًا إيمانيًّا/تقويًّا مؤثّرًا. ومن ذلك أيضًا الروايات التي تحفُّ العلاقة مع السلطان الجائر عمومًا بإطار عباديّ، فالدخول عليه في مجلسه له آدابٌ معيّنة، لا لإظهار الاحترام له بل لاتّقاء شرّه بالاستعانة بآياتٍ محدّدة من القرآن [١٢]. ويتداخل هذا مع الموقف التقويّ المجانب للسلطان عمومًا (انظر العنوان I أعلاه)، إلاّ أنّه هنا أكثر تعلّقًا بسلاطين الجور.

[١٠٠] راجع الهامش (٧٦) حول دلالة هذه المسألة.

بالعموم من غير تقييد أو تحديد بسلاطين الجور، فإنّها تعبّر عن هؤلاء بـــ "الطاغوت،" وهو مصطلح تورده أحاديث أخرى، كما سيأتي، للدلالة على حرمة الارتفاع إلى قضاة الجور.

وإذا كانت تلك الروايات مؤسّسةً لرؤية دينيّة عامّة لا يتوجّه خطابها صراحةً إلى فئة معيّنة من الناس، فإنّ الروايات ما تلبث، أن تصير أكثر توجّهًا إلى أتباع الأئمّة، وأشدّ تركيزًا على مسألة عمل السلطان الجائر. ومن ذلك ما يذكره الصادق في إحدى الرواية [٧٨] حيث يرجو النجاة "لمن عرف حقّـــ[ـــه] من هذه الأمّة" إلاّ من كان منهم "صاحب سلطان جائر." ويتحدّث الصادق في موضع آخر [٣١] بلهجة توحي بأنّ المسألة كانت من محدّدات الهويّة الجماعيّة التي لا جدال فيها، ويتعجّب من سؤال أحدهم إيّاه عن ذلك معلّقًا: "متى كانت الشيعة تسأل عن هذا؟" فالانتماء إلى "جماعة الشيعة"، في هذه الرواية، كان يعني حكمًا رفض الدخول في طاعة السلطان الجائر.

ويتوالى التأكيد على البعد التقويّ لهذه المسألة، فالخضوع للسلطان وأتباعه يورث الخزي وينزع البركة ويضيع الأجر في كلّ عمل. وتجعل بذلك مسألة العمل مع السلطان على أهمّيّة موازيةٍ لتقوى الله والاستغناء به، والورع، وغير ذلك [٣٢، ٤٠]. ويبلغ الأمر لتكون القضيّة محكًّا في سلامة الدين كلّه [٣٩]. كما إنّه لا يكفي التمنّع عن مثل هذه الموبقة، بل على المرء، إذا لم يكن قادرًا على كفّ أئمّة الجور،[١٠١] أن يتبنّى موقفًا قلبيًّا منكرًا لوجودهم فلا يحبّ بقاءهم – وهم الذين كان ضررهم على الأمّة أشدّ من غيرهم كما تصرّح الرواية – وإلاّ فهو ممّن يحبّ أن يُعصى الله [٤٠]، ولن يكون عقابه إلاّ كعقابهم يوم القيامة: النار [٤١].

[١٠١] راجع ارتباط هذه النقطة بمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع سلاطين الجور (انظر العنوان I أعلاه).

وتُجمع روايات "باب عمل السلطان وجوائزهم،" وقد تقدّم بعضها، على موقف متشدّد يتّخذه الأئمّة في تحريم هذا العمل، وتظهر لغة الخطاب الموظَّفة في هذه الأحاديث هذا المعنى بشكل صريح. فنرى مثلاً [٣٠] أنّ الصادق يتوجّه إلى أحد أتباعه، عذافر، منكرًا عليه ما بلغه من معاملته بعض أتباع السلطان، ويردف الإمام حديثه مباشرةً بسؤال استنكاريّ: "ما حالك إذا نودي بكَ في أعوان الظلمة؟" فيفهم الرجل فورًا، من دون أن ينبس ببنت شفة، أنّ مقصود الإمام تحذيره، لا بل تخويفه. ولا يعطي الصادق أيّ إشارةٍ إلى ما سيحلّ بعذافر يوم القيامة بسبب هذه المعاملة، ولعلّ هذا بالضبط ما يعطي الكلام وقعه المؤثّر. وفي رواية أخرى يبدو الباقر ساخرًا ممّا رآه يومًا في المدينة من توافد الناس على الوالي الجديد [٣٥]، فيذكر لأصحابه أنّ ما يبدو في الظاهر تهنئةً ليس في الحقيقة إلاّ ورودًا على بابٍ من أبواب النار.

وعندما يُسأل الأئمّة عن عمل السلطان، أو يُذكر لهم، فإنّهم ينهون عنه، ولا يقبلون بشيء منه مهما صغر حتى ولو كان "مدّة قلم" [٣٤، ٣٦]،[١٠٢] فكلّ من نال من دنيا السلطان شيئًا أصابه في دينه من النقص مثل الذي نال [٣٤]، وسيُضرب فوقه سرادق من نار يوم القيامة إلى أن ينتهي حساب سائر الخلائق [٣٦] حتّى ولو كان عمله عمارة البناء وكراية النهر. ويعلّل الباقر هذا الموقف المتشدّد بالقول: "لولا أنّ بني أميّة وجدوا من يكتب لهم ويجبي الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقّنا ولو تركهم الناس وما في أيديهم ما وجدوا شيئًا إلّا ما وقع في أيديهم" [٣٣]. ويُفهم

[١٠٢] يخبر هذا التشدّد في النهي عن عمل الكتابة في دواوين الدولة إلى استشعار الأئمّة الخطر من نشوء هذه الطبقة من الموظّفين الذين كانوا يشكّلون الطبقة الإداريّة العليا في جهاز الحكم، وستتعرّض الرسالة إلى هذه المسألة في الفصل الثالث بشكل أوسع. راجع عن مهام الكتابة وأدوارها :
Sellheim R. & Dominique Sourdel, "Kātib," (especially "i. In The Caliphate").

من حديثه أنّه يُحرّم الدخول في كلّ ما ذكره من أعمال السلطان، إذ إنّ فيها مشاركةً في سلب حقّ الإمام. وتفيد النقطة الأخيرة في أنّ ورود هذه المجموعة من الأحاديث في كتاب المعيشة لا يعني بالضرورة أنّ الإماميّة فهمت منها أنّ عمل السلطان محرّم في مسائل المعاش فقط، بل هي متعلّقة بمسائل متنوّعة يشير إليها الحديث، منها ما هو ذو بعد دينيّ، كحضور الجماعة،[١٠٣] ومنها ما هو تنظيميّ/إداريّ كعمل الكتّاب وجباية الصدقات، ناهيك عن أنّ الباقر يرى أنّ شوكة هؤلاء الظالمين

---

[١٠٣] يورد الكليني في كتاب الصلاة أحاديث تبيّن أحكام صلاة الإماميّة خلف غيرهم. انظر: *الكافي* ٣/٣٧٣-٣٧٥ – باب الصلاة خلف من لا يُقتدى به؛ ٣/٣٧٥-٣٧٦ – باب من تُكره الصلاة خلفه والعبد يؤمّ القوم ومَن أحقّ أن يُؤمّ. وأغلب هذه الروايات تدور حول جواز الصلاة أو بطلانها، أو ضرورة اللجوء إلى التقيّة، أو إعادة الصلاة (انظر الرواية المتعلّقة بصلاة الجمعة تحديدًا ٣/٣٧٦ – رقم ٧)، أو عدم التقدّم لإمامة الجماعة بوجود السلطان (بما يفيد التقيّة منه)، وما إلى ذلك من الأحكام المتفاوتة التي ليس محلّها هنا. انظر أيضًا:

Newman, A. J., *The Formative Period* 168-170.

و ثمّة روايات أخرى في *الكافي* تحثّ على حضور الإماميّة في مساجد غيرهم والصلاة معهم، ولكنّها أيضًا رواياتٍ تتفاوت في ألفاظها ودلالاتها؛ انظر على سبيل المثال: ٢/٢١٩ رقم ١١: "صلوا في عشائرهم وعودوا مرضاهم واشهدوا جنائزهم [...]،" ولكن في ٢/٣٦٣ – رقم ٥ ترد الرواية بلفظ: "صِلوا عشائركم واشهدوا جنازهم وعودوا مرضاهم [...]،" إذ يغيب الحثّ عن الصلاة معهم، ومثل ذلك في ٢/٦٣٥-٦٣٦ رقم ٢ و٤؛ وفي ٣/٣٧٠-٣٧١ – رقم ١٤ يقول أحدهم للإمام: "إنّي لأكره الصلاة في مساجدهم" فيردّ عليه "لا تكره؛" وفي ٣/٣٨٠-٣٨١ – رقم ٨: "من صلّى في منزله ثمّ أتى مسجدًا من مساجدهم فصلّى معهم خرج بحسناتهم،" وفي ٨/١٤٦ – رقم ١٢١: "احضروا مع قومكم في مساجدهم للصلاة."

وعلى صعيد آخر، فإنّ صلاة الجمعة وحضورها صارا فيما بعد جزءًا ممّا يتحفّظ الإماميّة على أدائه في غياب الإمام؛ راجع: إبراهيم، فؤاد، *الفقيه والدولة* ٤٥، ٤٧-٥١. وانظر في المسألة رواية الصدوق في: من لا يحضره الفقيه ١/٤١٣ – رقم ١٢٢٤؛ والطوسي في *الاستبصار* ١/٤١٨ – رقم ١٦٠٨، و*تهذيب الأحكام* ٣/٢٠ – رقم ٧٥. ولا يروي الكليني في هذا المعنى شيئًا صريحًا. وفي الجملة فإنّ مسألة الصلاة في هذا الإطار، لا سيّما صلاة الجمعة، لا بدّ وأن تبحث في رسالة مستقلّة، فهي ناظرة إلى البعد الاجتماعيّ في علاقة الإماميّة بغيرهم، وتلقي بظلالها في مدًى أبعد من حدود علاقتهم بالسلطة الحاكمة على المستوى السياسيّ (وهو ما ننظر إليه هنا).

قد قويت بقتال الآخرين عنهم. وبذلك لا تعود المسألة ناظرة إلى حلّيّة المكسب أو حرمتها، بل إلى أنّ أعوان السلطان أنفسهم (لا السلاطين) سبب ذهاب حقّ الأئمّة.[١٠٤]

وفي سياق متّصل، تشير رواية أخرى [٣٧] إلى استياء الصادق من بعض أتباعه الذين دخلوا في بعض تلك الأعمال مع الخليفة المنصور، فيكرّر ثلاثًا على مسامع مَن جاءه بالخبر: "ألم أنههم؟ ألم أنههم؟ ألم أنههم؟ هم النار، هم النار، هم النار،" ممّا يُشعِر باهتمام الصادق البالغ بنهي أصحابه عن مثل هذا الأمر. واللافت أنّ سبب ورود الخبر إلى الصادق كان أنّ المنصور "استعملهم [أي أصحاب الصادق] فحبسهم." ويشي هذا بأنّ حفيظة الصادق ثارت لأمرَين: الأوّل، المخالفة العقائديّة التي يذكر أنّه أكثرَ النهي عنها، والثاني الحذر من اتّصال المنصور بأتباع الصادق خوفًا من استجلابهم إلى طاعته، أو الغدر بهم بعد استعمالهم. ولهذا الأمر دلالة مهمّة سنمرّ بها لاحقًا، وهي أنّ النهي عن عمل السلطان له اعتباراته السياسيّة وحيثيّاته الواقعيّة أيضًا، والتي لا تقلّ عن اعتبارته الاعتقاديّة.

ولعلّ بعض أصحاب الأئمّة فهم من تحريم عمل السلطان خوف الإمام على أتباعه من مشاركة الظالمين الإثم، فيحرص على أن يغلِظ في الأيمان له إن هو ظلم أو جار على أحد [٣٨]، فيردّه الإمام أوّلاً متساءلاً بصورة يظهر فيها أنّه يتغافل عن كلّ هذه الأيمان الغليظة قائلاً: "كيف قلت؟" وعندما يعيد الرجل قسمه يرفع الصادق رأسه إلى السماء ثم يقول: "تناول السماء أيسر عليك

---

[١٠٤] ولا ينبغي فهم هذا الحقّ على مستوًى دنيويّ متعلّق بأمر الخلافة فقط، فالبعد الدينيّ الأخرويّ حاضر على الدوام في خطاب الأئمّة في هذا الصدد خصوصًا وأنّ هذه الرواية تنتهي بإشارة إلى مسألة علم الإمام بالغيب.

من ذلك،" وهو ما يفصح بوضوح عن رفضه إعطاء الإذن بالعمل، ولا شيء في الرواية يدلّ على أنّ الإمام يرفض ذلك لسببٍ متعلّق بالرجل نفسه، والأغلب أنه موقف عامّ يرى ذلك العمل جائزًا بذاته ولا معنى لأن يشترط أحد على نفسه ألاّ يظلم فيه، ولعلّ الصادق عندما سأل الرجل "كيف قلت؟" كان في الواقع يستدعي ذكر هذه الأيمان مرّةً ثانيةً ليؤكّد أنّه سمعها لكنّه مصرّ على رأيه.

وفي السياق نفسه، فإنّ الإمام يتعاطى بحزمٍ مع مَن دخل في عمل السلطان، حتّى ولو رجع عن ذلك وطلب المخرج، لا بل إنّه لا يجعل من أمر الخروج من ذلك العمل أمرًا يسيرًا [٤٤]، إذ ينبغي التخلّي عن كلّ ما أصابه المرء من مكسبٍ من عمل السلطان وردّ كلّ حقّ إلى أهله [٣٣].[١٠٥]

ويأتي *الكافي* على ذكر رواياتٍ متعلّقة بأعمالٍ خاصّة من أعمال السلطان لعلّ أهمّها ما أشير إليه سابقًا في مسألتَي الجهاد والقضاء. وفي خصوص المسألة الأولى، يروي الكليني مجموعةً من الروايات في كتاب الجهاد تعبّر عن عدم جواز الجهاد إلاّ مع الإمام العادل [٢٢، ٢٦].[١٠٦] ولكن، لمّا كان هذا الإمام قد أقصي عن محلّه الذي تعتقد الإماميّة أنّه أهل له، فإنّ فريضة الجهاد قد أُخِّرَت إلى زمن ظهور القائم [٢٥]،[١٠٧] والأَولَى في زمن الجائرين الاهتمام بفرائض أخرى.[١٠٨]

---

[١٠٥] ترِد رواية بالمعنى نفسه [٥٧] إنّما يأمر الإمام بتفريق المال بين أصحابه. انظر الرواية والتعليق عليها في "الملحق أ".

[١٠٦] راجع أيضًا مضمون الرواية [٢٤] في العنوان II أعلاه والتعليق عليه. وانظر تعليقات نيومن على بعض هذه الروايات في:

Newman, A. J., *The Formative Period* 170-173.

[١٠٧] تنبّه الروايات إلى أنّ هذه المسألة حضرت في جدالات الإماميّة مع غيرهم من فرق الشيعة [٢١ مثلاً] الذين اتّهموهم بترك الجهاد. ومهما يكن من أمر هذه المسألة فإنّه ينبغي الإشارة إلى أنّ الابتعاد عن القتال عمومًا، سواء كان بعنوان الجهاد أو غيره، قد أسهم في تكوين الجماعة الإماميّة وحفظها من الوهن، أو حتّى من الانقراض ربّما،

وينسحب الموقف نفسه على تولّي القضاء من ناحية السلطان أو الارتفاع إلى مَن عيّنه من القضاة، إذ تؤكّد سلسلة من الروايات المتتابعة على هذا المعنى، ولعلّ أشهرها على الإطلاق مقبولة عمر بن حنظلة التي ترد بصيغتين متقاربتَين [٢، ٧٥]، حيث إنّ الكليني يأتي بها لبيان الحكم في حال اختلاف الأحاديث الواردة عن الأئمّة ثمَّ في باب القضاء.[١٠٩] ويربط الإمام في قوله هنا قضاة الجور بمفهوم "الطاغوت" القرآنيّ،[١١٠] إلاّ أنّه يستشهد بكثرة بآية ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى

ولا ينبغي تفويت هذه الملاحظة عند النظر إلى موقف الأئمّة من المسألة برمّتها. انظر التعليق على سياسة القعود التي انتهجها الأئمّة وأثرها في استقلال الجماعة في:

Hodgson, M. G. S., "How Did The Early Shîʿa Become Sectarian?" especially 10-13.

[١٠٨] ترد الإشارة إلى استبدال الأئمّة لفريضة الجهاد بفريضة الحجّ مرّتين [٢٤ و٢٥]. ولم أعثر على مَن نبّه إلى دلالة هذا الأمر، إلاّ أنّه يحسن الالتفات إلى مسألةٍ مهمّة في هذا السياق، وهي أنّ الحجّ ربّما مثّل فرصةً لتوافد الإماميّة إلى مكانٍ يسهل على الإمام الخروج إليه سنويًّا من غير إثارة السلطة عليه.

[١٠٩] للاطّلاع على مدى الاستشهاد بهذه الرواية، خصوصًا مع تكاثر الحديث عن نظريّة ولاية الفقيه، راجع مواضع مختلفة من: منتظري، حسين، *دراسات في ولاية الفقيه*. ولا يعنينا هنا النقاش التفصيليّ للرواية بل دلالاتها على حرمة الارتفاع إلى قضاة الجور.

[١١٠] جاء في معنى "طاغوت" لغويًّا كلام كثير، فهو يعني كلّ ما عبد من دون الله، وكلّ رأس في الضلال، ابن منظور، *لسان العرب* ٨/٤٤٤ مادّة "طوغ،" و"كلّ شيء جاوز القدر فقد طغى،" وقيل هو الأصنام، أو الشيطان، أو الكهنة، أو ملك الروم، وهو الجبّار العنيد، والطاغية هو الذي لا يبالي ما أتى، ويأكل الناس ويقهرهم لا يثنيه تحرّج ولا فرق، المصدر نفسه ١٥/٧-١٠ مادّة "طغي،" و"الطاغوت أبلغ من الطاغي لفخامة لفظه،" العسكري، أبو هلال، *الفروق اللغويّة* ١٥٤.

وقد وردت لفظة الطاغوت في القرآن ثماني مرّات، ويلفت أنّها كلّها تدور حول مسائل مرّت بنا في أحاديث الأئمّة عن سلاطين الجور في شأن الإيمان بالطاغوت وعبادته، أو الكفر، أو تولّيه، أو القتال في سبيله. انظر أيضًا: الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن* ٣٩٧.

وترد اللفظة في *الكافي* بكثرة وتدور حول المسائل نفسها خصوصًا لجهة الكفر بالطاغوت ومسألة التحاكم إليهم، وقد أتى ثبت الأحاديث على بيان أهمّها. انظر أيضًا ورودها في مواضع متفرّقة في: الكليني، *الكافي* ١/٢٤٨، ٢/١٤، ٢/٥٣٦، ٤/٤٠٣-٤٠٤، ٤/٥٧١. وثمّة رواية في *الروضة من الكافي* ٢٥٩ مرتبطة بقضيّة القائم وتدلّ على

الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ [النساء/٦٠] في إشارة إلى تحريم التقاضي عند سلاطين الجور وأتباعهم [٧٢، ٧٣]. وتتحدّث رواية أخرى عن أنّ الترافع إلى هؤلاء اشتراك في الإثم الذي يقترفونه [٧١].[١١١]

ولا يكتفي الأئمّة بنهي أتباعهم عن الترافع إلى قضاة الجور، بل عن أن يكونوا أنفسهم قضاةً في طاعة السلطان،[١١٢] ويحذّرونهم من أنّ كلّ مال مقبوض لقاء هذا العمل إنّما هو السحت بعينه [٦٩]. ويترقّى الموقف المتشدّد من قضاة الجور إلى الأمر بعدم الجلوس إليهم أصلاً [٧٠]، فهؤلاء سبب لنزول اللعنة الإلهيّة التي قد تعمّ كلّ من كان في مجلسهم.

ويمكن القول إنّ أحاديث الأئمّة في مسألة قضاة الجور تقوم أوّلاً، على أصل اعتقاديّ يجري التأكيد عليه مرارًا في أنّ الحكومة إنّما هي للإمام العادل [٦٨]، وكلّ تقاضٍ أمام غيره حرام. وتقترن مخالفة هذا الأصل بتبعات وخيمة تبلغ استحقاق اللعنة، وعقاب آكل مال السحت واللجوء إلى مَن أمر الله بالكفر به.

توظيف الدلالة القرآنيّة في الصراعات الداخليّة للجماعات الشيعيّة فيما بينها حول منصب الإمامة: "كلّ راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يُعبد من دون الله عزّ وجلّ."

[١١١] انظر تعليقات نيومن على بعض هذه الروايات في:

Newman, A. J., *The Formative Period* 178-181.

[١١٢] تخبر الرواية [٦٧] بأنّ الصادق لا يُمانع في أن يُشارك في بيانٍ حكم، ولو كان بالقتل، طالما أنّه يعزّز من مكانته العلميّة أمام جمهور المسلمين ويُظهر ضعف سائر الفقهاء. وهو وإن تثاقل قبل الدخول على الوالي (وقد تنبّه هذا الأخير إلى عدم رغبة الصادق بالحضور عنده ففتح له طريقًا خاصًّا إلى مجلسه لكيلا يحضر أمام العامّة) فإنّه لم يفوّت الفرصة ليصوّب على أكثر من مسألة في الوقت عينه، فأكّد على عدم رغبته بالحضور ابتداءً واضطرّ الوالي إلى الاعتراف بحاجته إليه، وبيّن أنّ فقهاء المدينة قد حكموا بما يحطّ من قدر النبيّ بمساواتهم إيّاه مع صحابته، ثمّ روى عن أبيه حديثًا عن النبيّ في خصوص قضيّة الحكم ليعيد التذكير بأنّه وريث علم النبيّ لا غيره.

وينبغي الالتفات، ثانيًا، إلى مسألة مهمّة تأخذ الروايات حذرها منه، وهو أنّ هؤلاء القضاة على غير مذهب الأئمّة، ممّا يعني أنّهم قد يحكمون بما يخالف معتقد الإماميّة.[١١٣] على أنّ الأهمّ هو أنّ الموضوع يتّخذ هنا منحى تأسيس اكتفاء ذاتيّ للجماعة تستغني بموجبه عن حلّ نزاعاتها أمام مخالفيها، وتعود في ذلك إلى رواة حديث الأئمّة ومَن تبعهم وأخذ عنهم معالم دينه [٧٤]. ولا تعود مسألة التقاضي بذاتها ناظرةً إلى وضع الحقوق مواضعها، فإنّ ما يحكم به قاضي الجور يكون سحتًا حتّى ولو كان حقًّا ثابتًا لأنّه مخالفة لأمر الله بعدم الارتفاع إلى الطاغوت [٢، ٧٣، ٧٥].

ثمّة إذًا ما هو أكبر من مجرّد إحقاق الحقّ على المستوى الفرديّ، فحقّ الإمام، في العقليّة الإماميّة، أن تكون كلّ أمور المسلمين إليه، فكيف بأتباعه؟ ويمثّل هذا الموقف بذلك نوعًا من المعارضة الصريحة للسلطة القائمة على المستويَين السياسيّ والدينيّ، إذ إنّ اللجوء إلى قضاتها يُسبغ عليها شرعيّةً يحرص الأئمّة على إغلاق كلّ منفذ يُحتمل أن تتسلّل منه. كما إنّ الركون إلى ما يحكمون به يناقض محوريّة الإمام في العقيدة الإماميّة كمصدر أوحد للعلم.[١١٤] ولا ريبَ في أنّ انغلاق الجماعة على نفسها في هذا الصدد لا يني يحفر في ذهن أفرادها وعيًا ذاتيًّا يتّجه دائمًا إلى التمايز عن غيره والاستقلال عنه، وإلى ترسيخ اعتمادها على الإمام وحدَه.

---

[١١٣] ثمّة روايات لا يمانع فيها الأئمّة من إقامة الشهادة لمخالفيهم، انظر مثلاً: الكليني، *الكافي* ٢/٦٣٥-٣٦٣ – باب ما يجب من المعاشرة – رقم ٢: "[...] وتقيمون الشهادة لهم وعليهم،" ويتوافق هذا مع ما يرد في الكتاب من وجوب الشهادة مطلقًا بلا قيد؛ انظر على سبيل المثال: ٧/٣٧٩– كتاب الشهادات – باب الرجل يُدعى إلى الشهادة – رقم ١: "[عن الصادق] في قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ [البقرة/٢٥٨] قال:لا ينبغي لأحد إذا دعي إلى الشهادة يشهد عليها أن يقول لا أشهد لكم." وراجع سائر أحاديث الباب والباب التالي (باب كتمان الشهادة).

[١١٤] راجع:

Newman, A. J., *The Formative Period* 101-108, 119-129.

والثالث، بناء نوعٍ من الهرميّة داخل المجتمع الإماميّ نفسه، يكون فيه الرجوع في قضايا الدين والدنيا إلى جماعة محدّدة تروي الحديث [٢، ٧٥] وتعرف القضاء [٧٤] وفق تعاليم الأئمّة. ومهما يكن من أمر اختلاف الإماميّة أنفسهم في هذه المسألة (خصوصًا النقاش اللاحق حول حدود ولاية الفقيه وصلاحيّاته)، فإنّه يمكن ملاحظة أنّ هذه الجماعة مع نهاية الغيبة الصغرى أظهرت نوعًا من التراتبيّة الهرميّة لناحية التصدّي لقضاياها الداخليّة سياسيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا.[١١٥]

IV- شرط جواز العمل مع السلطان

على الرغم من أنّ الغالب على الأحاديث الواردة عند الكليني هو تحريم العمل مع السلطان والدخول في أيّ شكلٍ من أشكال طاعته وتقوية سلطانه، فإنّنا نقع على عددٍ غير قليل من الروايات التي تؤسّس لمفهوم مغاير يكون أحيانًا أقلّ حدّةً في مسألة حظر عمل مع السلطان، وأحيانًا أخرى يُفسح المجال أمام نوعٍ محدّد من تلك الأعمال بإضافة بعض القيود والشروط.

---

[١١٥] راجع ملاحظات نيومن عن الصراع بين أعلام قمّ (ومنهم الكليني) ورموز الإماميّة في بغداد (بنو نوبخت خصوصًا) حول مسألة التراتبيّة الهرميّة داخل الجماعة الإماميّة:

Ibid 94-98, 113-115, 119-120, 155-157, 177-181, 196-197.

وينبغي التأكيد مجدّدًا هنا على أنّ الكليني كان منشغلاً أكثر باعتماد بني نوبخت على منحًى "عقليّ" في مقاربة مسائل العقيدة الإماميّة، لكنّه هو نفسه كانت ينتمي لجماعة من الرواة كانت قد اتّخذت لنفسها موقعًا مهمًّا في قم واعتبرت أنّها مسؤولة عن إعادة تقديم تعاليم الأئمّة كما تناقلته في رواياتها خصوصًا وأنّها قد استشعرت خطر الغلاة وتأثيرهم ولم توافق إماميّة بغداد على تأثّرهم بالاعتزال والمنحى "العقلانيّ" عمومًا. راجع في هذا أيضًا:

Abdulsater, H., "Dynamics of Absence" 321-323.

ولا يثبت الكليني هذه الأحاديث في مواضع هامشيّةٍ من كتابه، بل نعثر على بعضها في الأبواب نفسها التي يرد تحريم عمل السلطان فيها. فبعد أن يثبت أنّ الجهاد لا يكون إلاّ مع الإمام العادل، يورد الكليني مباشرةً حديثَين تحت عنوان "باب الغزو مع الناس إذا خيف على الإسلام" [٢٢، ٢٣]، ممّا يُشعر بأنّ "الخوف على الإسلام" قد يكون مبرّرًا لإعادة الاعتبار لفريضة الجهاد التي رأينا سابقًا أنّ الأئمّة لم يكونوا متحمّسين لها كثيرًا في زمن حكّام الجور.

ولعلّ سياق الرواية الثانية [٢٣] من الباب ودلالتها أبلغ ما يمكن قوله في هذا المقام. يتدرّج الرضا في هذا الخبر في بيان المواقف، فيأمر أوّلاً بعدم الخروج إلى القتال مع الناس (تحت راية الحكم القائم)، ثمّ يحددّ تكليف أهل الثغور من شيعته بالمرابطة فقط، إذ لا يحلّ لهم القتال إلاّ إذا خافوا على ذراري المسلمين.

ويبدو من الحوار الذي يجري بين الإمام وصاحبه أنّ مسألة الجهاد، خصوصًا ضدّ الروم، كانت تشغل بال الإماميّة في ذلك الوقت، ولنا أن نظنّ أنّها كانت ممّا يأخذه عليهم خصومهم. وعندما يسأل الرجل عن ذلك يعيد الإمام الموقف نفسه "يرابط ولا يقاتل،" والشرط نفسه "وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل." ويبدو أنّ الرضا يتنبّه على الفور إلى أنّ هذه النقطة الأخيرة لا تمرّ على عقل الإماميّ مرور الكرام، فيعاجله بالقول "فيكون قتاله لنفسه وليس للسلطان،" ويختم الحديث بالموقف نفسه أيضًا: "يقاتل عن بيضة الإسلام لا عن هؤلاء لأنّ في دروس الإسلام دروس دين محمّد."

هنا، يظهر جليًّا هذا التمايز بين فرقة الإماميّة وغيرها، فما الفارق بين "الإسلام" و"دين محمّد؟" سوى أنّ هذا الأخير قد يكون كنايةً عن معتقد الإماميّة أنفسهم في قبالة "الإسلام" الذي يشكّل

عنواناً جامعًا لهم ولمخالفيهم، أو يُمثّل الكيان السياسيّ الاجتماعيّ الذي تندرج الإماميّة ضمنه. ونلحظ تأكيد الأحاديث على هذا المعنى كلّما لاح التعارض بين مقتضيات الحفاظ على الموقف العقائديّ الأصليّ الذي تتبنّاه الجماعة، وبين ضرورة المشاركة في شؤون المسلمين كافّة. ومن خلال هذا التمايز فقط تصبح عبارة "فيكون قتاله لنفسه وليس للسلطان" قابلةً للفهم.

وفي الإطار نفسه، تمرّ في باب "عمل السلطان وجوائزهم" إشارة يتيمة [٤٣] إلى أنّ الإمام قد يقبل من أتباعه الدخول في طاعة السلطان إذا ساروا في معاملة إخوانهم من الإماميّة سيرة الرفق وقضاء الحوائج لهم، وإلاّ وجبت البراءة منهم لأنّ الله بريء من عملهم هذا. وتفتح هذه الرواية المجال أمام الكليني ليثبت سبع روايات يعنونها بـــ "شرط من أذِن له أعمالهم." وفي العنوان إشارة مهمّة، وهي أنّ مَن يدخل في عمل السلطان يحتاج إلى أن يستوفي شرطًا ويحصّل إذنًا. وإذا كان من الممكن أن نفهم أنّ الشرط إنّما يتعلّق بظروفٍ خاصّة بِمَن يريد الدخول في ذلك العمل، فإنّه، وفي إطار العقيدة الإماميّة، لا مجال للقول بأنّ الإذن المطلوب قد يأتي من ناحية غير الإمام.

ويتكرّر ذكر الشرط والإذن في رواية أخرى [٤٨] تخبرنا أنّ أحد أصحاب الرضا ظلّ أربعة عشر عامًا "يستأذنه في عمل السلطان،" ويبدو أنّ الإمام لم يُجِبه إلى ذلك إلاّ عندما كتب الرجل إليه أنّه يخاف على حياته إن هو لم يدخل في ذلك العمل. واللافت في الرواية ما تعبّر عنه من أنّ رفض عمل السلطان كان إلى نهاية القرن الثاني الهجريّ/الثامن الميلاديّ من محدّدات الهويّة

الإماميّة (كما في الرواية [٣١])، إذ ينقل الرجل للرضا في رسالته أنّ السلطان يهدّده ويقول: "إنّك رافضيّ"[١١٦] ولسنا نشكّ في أنّك تركت العمل للسلطان للرفض."

على أنّ ما يدعو إلى التأمّل أكثر في الرواية هو أنّ الرضا، وبعد أربعة عشر عامًا من التشدّد في رفض عمل السلطان، حينما يأذن للرجل بالعمل يوصيه بأن يجعل أهل ملّته، أي الإماميّة،[١١٧] في عداد أعوانه وكَتَبَتِه، وأن يُحسن إلى إخوانه الفقراء الآخرين بما يكسبه من الرزق. ويفرض الإمام بذلك على الرجل مقايضةً لا يحلّ من دونها عمله مع السلطان: "كان ذا بذا وإلاّ فلا،" أي كان عملك لقاء إحسانك إلى ملّتك بتقريبهم منك ووصلهم بالعطيّة.[١١٨]

وتشكّل النقطة الأخيرة العمدة في بقيّة الأحاديث التي تتناول الموضوع نفسه. ونرى في رواية عن الكاظم [٤٥] أنّ الموقف الأصيل المتشدّد من قبول عمل السلطان لا يتغيّر، فهو يفضّل أن يسقط من "حالق" على أن يتولّى له عملاً، لكنه يستثني، ومن دون أن يطلب إليه أحد ذلك، ما كان منه "لتفريج كربة عن مؤمن أو فكّ أسره أو قضاء دينه." ويظهر من سياق الحديث أنّ "المؤمن" هنا

---

[١١٦] حول هذا الاصطلاح راجع:

Kohlberg, E., "The Term 'Rāfiḍa' is Imāmī Shīʿī Usage."

[١١٧] انظر في الفرق بين الفرق بين الملّة والدين: العسكري، أبو هلال، *الفروق اللغويّة* ٢٩٩–٣٠٠ – رقم ١٢٠١، و٥٠٩–٥١١ – رقم ٢٠٦١ و٢٠٦٢؛ وفيه: "[...] وقيل: الملّة مذهب جماعة يحمي بعضهم لبعض عند الأمور الحادثة." ويبعد أن يكون الرضا قد أمر الرجل باتّخاذ أيٍّ كان، بل يوجّهه إلى تقريب جماعته الخاصّة. ويلفت هنا التأكيد الدائم على التمييز بين الملّة/الجماعة الخاصّة وبين مَن يدين بالإسلام من سائر المذاهب.

[١١٨] سنبحث في الفصل التالي في مسألة كون الرضا هو من يتفرّد في هذه الروايات بطلب دخول أشخاص آخرين في عمل السلطان إلى جانب مَن أذِنَ له في ذلك، وهو ما يوحي بتبدّل في الموقف الإماميّ من المسألة برمّتها. ويشي جواب الرضا بأنّه لم يكن معنيًّا فقط بالحفاظ على حياة ذلك الرجل، ويقلّل هذا من احتمال أن يكون قد قبل بعمله بعد طول الرفض "تقيّةً،" فلو كان الأمر كذلك لما أمره بأن يُدخل معه غيره من أهل ملّته، وإن كان لا يبعد أيضًا أن مقصود الرضا أن يكون الرجل محاطًا بمن يأمنهم لا بالمخالفين له الذين يرمونه بالرفض.

كناية عن جماعة الإماميّة، بدليل أنّ الكاظم يتوجّه إلى مخاطَبه بالقول: "فإن وليت شيئًا من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك." وعلى هذا الأساس، تحضر المقايضة مجدّدًا بين عمل السلطان وبين الإحسان فيه إلى الإخوان على قاعدة "واحدة بواحدة والله من وراء ذلك."

ويبدو أنّ هذا القيد (الإحسان إلى الإخوان) قد ساعد الكليني على أنّ يفهم روايةً [٤٦] يتذمّر فيها الصادق من دخول بعض أتباعه في عمل السلطان (الذي لا ينبغي لهم الدخول فيه في المقام الأوّل) وعدم اصطناعهم الخير إلى إخوانهم، على أنّها مبيّنة لشرط الدخول في عمل السلطان، فأوردها في أحاديث الباب. وهذه واحدة من الإشارات القليلة التي يبدو فيها الصادق موافقًا على تولّي عمل السلطان.

ويوضح الكاظم في حديث آخر إلى عليّ بن يقطين [٤٧] ماهيّة هذا الإحسان: "اتّقِ أموال الشيعة." وتذكر الرواية أنّ عليًّا هذا كان يجبي أموال الشيعة في العلن ويردّها إليهم في السرّ. ويكمل الجواد على النهج نفسه فيكتب إلى أحد الولاة الذين كانوا من شيعته [٥٠]: "إنّ ما لك من عملك ما أحسنت فيه إلى إخوانك واعلم أنّ الله عزّ وجلّ سائلك عن مثاقيل الذرّ والخردل." وتذكر الرواية فيما بعد أنّ الوالي أعفى أحد أتباع الإمام من دفع الخراج وما أشبه ذلك طيلة فترة ولايته.[١١٩]

[١١٩] ويلفت أيضًا في الرواية أنّ الجواد كتب إلى الوالي مع أنّه لا يعرفه، واعتمد فقط على شهادة الرجل الذي قال في مذهب الوالي قولاً حسنًا. ويعني هذا، من الناحية التاريخيّة، أنّ الإماميّة قد دخلت في أعمال السلطان حتّى إنّ الإمام لا يعلم مواضعهم وأسماءهم، ولعلّ هذا ما يُفسّر اللغة الحذرة للجواد إذ ليس فيها إلاّ طلب الإحسان من دون الإشارة إلى أيّ شيء قد يطاله فيما لو وقعت الرسالة بأيدي السلطة. (يذكر في الرواية أنّ الوالي المقصود بالرسالة كان الحسين بن عبد الله النيسابوري وهو مجهول ليس له ذكر في التراجم، وربّما لم يكن قد تولّى عملاً كبيرًا). وفي مقدّمة الرواية يذكر الراوي أنّ الحادثة وقعت على مائدة عليها "جماعة من أولياء للسلطان،" فإمّا أنّ الجواد كان

ويلفت هذا التركيز على حفظ "الأموال" في تصريحات الأئمّة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ نظام الوكالة الذي أرسى الكاظم قواعده الأساسيّة قد بدأ في تلك المرحلة يُظهر نشاطًا فاعلاً ومزعجًا للسلطة الحاكمة،[١٢٠] أمكَنَ فهم حرص الأئمّة على عدم خروج أموال شيعتهم عن أيديهم. وهنا، لا يعود الدخول في عمل السلطان أمرًا محتاجًا إلى الإذن بل يصبح، وإن لم يجرِ التصريح بذلك علنًا، ضرورةً عمليّةً لاستقرار النظام الماليّ الخاصّ بالإماميّة. ويُرخي هذا الاختلاف في مقاربة المسألة بظلاله على مواقف الأئمّة، خصوصًا على مستوى البعد الدينيّ للمسألة. فالصادق الذي يكاد تكون مواقفه في الروايات كلّها محرّمة لعمل السلطان لا ينفكّ يحذّر أصحابه من أنّ دخولهم في طاعة أئمّة الجور سيوهن مكانتهم يوم القيامة عند الله، وإن كانوا يدفعون الأذى عن المؤمنين [٤٩].[١٢١] لكنّ الكاظم بعده يصف هؤلاء أنفسهم بأنّهم أولياء الله [٥١].

يُجالس أمثال هؤلاء وإمّا أنّهم كانوا من الإماميّة أيضًا، وفي الحالتين ثمّة ما يسترعي الانتباه لناحية موقف الأئمّة من مسألة بحثنا.

ونعثر على روايتَين [٧، ٨] تستدعيان الانتباه نفسه لجهة اتّصال الأئمّة لاحقًا بدوائر الحكم، فتبيّن الأولى مكانة الإمام الحادي عشر عند الولاة في سامرّاء وتعظيمهم له، وتظهر الثانية أنّه كان نافذًا عند بعض وكلاء الضياع. انظر في أمر العسكريّ أيضًا وحضوره عند الخلفاء والولاة وامتعاض بعض أتباعه من ذلك في:

Modarressi, H., *Crisis and Consolidation* 68.

[١٢٠] راجع:

Ibid 10-18; Newman, A., *The Formative Period* 151.

[١٢١] يرد عن الصادق مثل هذا الكلام في حديث طويل عن الجهاد، فيقول: "ولسنا نقول لمن أراد الجهاد وهو على خلاف ما وصفنا من شرائط الله عز وجل على المؤمنين والمجاهدين: لا تجاهدوا ولكن نقول: قد علّمناكم ما شرط الله عزّ وجلّ على أهل الجهاد [...] فإن أبى أن لا يكون مجاهدًا على ما فيه من الإصرار على المعاصي والمحارم والإقدام على الجهاد بالتخبيط والعمى والقدوم على الله عز وجل بالجهل والروايات الكاذبة، فلقد لعمري جاء الأثر فيمن فعل هذا الفعل "أنّ الله عز وجل ينصر هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم،" فليتقّ الله عزّ وجلّ امرء وليحذر أن يكون منهم [...]." انظر: الكليني، *الكافي* ١٩/٥.

وإضافةً إلى ما تقدّم من شروط تبيح العمل مع السلطان (الخوف على الإسلام، الخوف على النفس، الإحسان إلى الإخوان)، ثمّة إشارة أخيرة إلى إمكانيّة التعامل مع السلطان في مسألة بيع السلاح.[١٢٢] ويفرد الكليني بابًا من أربعة أحاديث في هذا الصدد. وفي روايتَين منهما [٥٢، ٥٣] لا يمانع الصادق والباقر من بيع السلاح إلى أهل الشام طالما أنّ "المباينة" بين الإماميّة وبين بني أميّة لم تقع بعد، فالزمن زمن هدنة، وأصحاب الأئمّة بمنزلة أصحاب الرسول [٥٢]،[١٢٣] فإذا وقعت الحرب حرّم حمل السلاح والسروج إلى عدوّ الأئمّة، ومن حمله فهو على حدّ الشرك [٥٣]. وتحمل الرواية الأخيرة هذه إشارةً إلى أنّ الباقر يأذن بهذا البيع لأنّه في سبيل دفع أذى الروم وهو ما يذكّر بشرط "الخوف على الإسلام" لتجويز الجهاد مع السلطان الجائر.

أمّا في حال الفتنة أو التقاء الفئتين من أهل الباطل، فإنّ الصادق ينهى عن بيع السلاح [٥٥] ولا يسمح إلاّ ببيع ما كان منه كُنّةً[١٢٤] كالدرع والخفّين [٥٤]. ويُنبِئ هذا الموقف الأخير عن

---

[١٢٢] البيع من الأضداد، فهو الشراء والبيع، قاله ابن منظور، *لسان العرب* ٢٣/٨.

[١٢٣] يحاول المجلسي شرح هذا المقصد ويورد جملةً من الاحتمالات: "قوله بمنزلة أصحاب [رسول الله] أي كمعاملة مؤمني أصحاب الرسول مع منافقيهم، فإنّهم كانوا يجرون عليهم أحكام المسلمين، وقيل كمعاملة أصحابه بعد وفاته واستقرار الخلافة على الغاصبين، وقيل أي كمعاملة أصحابه قبل الهجرة فإنّهم كانوا يبيعون السلاح من الكفار [...]." راجع: *مرآة العقول* ٧٠/١٩.

ومهما يكن أمر تفسير هذه العبارة فإنّه من اللافت كيف أنّ الصادق نفسه، الذي لا يقبل أن يخطّ أحدهم "مدّة قلم" واحدة في عمل السلطان [٣٦] يتسامح في مسألة بيع السلاح. ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى أمورٍ من جملتها ما تبيّنه الرواية [٥٣] من أنّ المقصود بحمل السلاح هو ذلك الذي يكون لحرب الروم، أو أنّ بيع السلاح كان مورد دخلٍ مهمّ لم يرد الصادق سدّه لأنّ له فيه نصيبًا بنحوٍ من الأنحاء.

[١٢٤] قال ابن منظور في *لسان العرب* ٤٨٦/٢: "السلاح اسم جامع لآلة الحرب وخصّ بعضهم به ما كان من الحديد،" وفي ٣٦٠/١٣: "الكِنّ والكِنّة والكِنان: وقاء كلّ شيء وستره."

خشية الصادق من الانخراط في أيّ صراع داخليّ قد يؤثّر على تماسك الجماعة الإماميّة.[١٢٥] وهنا، يظهر تمامًا أنّ الاعتبارات العمليّة كانت دائمًا حاضرةً في مسألة العمل مع السلطان وليس الأمر مرتبطًا بمبانٍ عقائديّةٍ صارمةٍ فحسب.

V- التعامل المعيشيّ مع السلطان

تدور هذه المجموعة من الروايات حول موضوعات دفع الزكاة والخراج وجواز دفع الإماميّة لهذه الأموال إلى السلطان. ولن يكون لنا عناية بحسم الرأي الفقهيّ في هذا المسألة، فهذا خارج عن أهداف الرسالة، وإنّما ينصرف الاهتمام هنا إلى إظهار موقف الأئمّة من المسألة وما يمكن أن تضيفه إلى مواقف في شأن عمل السلطان.[١٢٦]

تؤسّس الرواية [٥٦] لأصلٍ حاكم في قضايا البيع والشراء وقبض الأموال التي قد يكون للإمام فيها حقّ، وعلى هذا الاعتبار فإنّ "كلّ ما غُلَّ من الإمام فهو سحت." وتأتي الرواية [١٧] لتؤكّد أنّ الأئمّة حاولوا قدر الإمكان الدفع باتّجاه عدم دفع أيّ مالٍ من زكاة أو خراج إلى السلطة.[١٢٧] السلطة.[١٢٧] إلاّ أنّه يجدر الالتفات إلى أنّ الصادق يعلّل هذا الحُكم بأنّ المال يضيع إن زُكِّيَ مرّتَين

---

[١٢٥] انظر الهامش (١٠٧) أعلاه.

[١٢٦] في خصوص مسألة الزكاة انظر:

Calder, N., "Zakāt in Imāmi Shīʿī Jurisprudence" 468-480.

وراجع في مسألة الخراج:

Modarressi, H., *Kharāj in Islamic Law* 66-67, 68-69, 71, 73, 153-180.

[١٢٧] وعلى هذا تدور مثلاً أحاديث باب "الزكاة لا تُعطى غيرَ أهل الولاية" في *الكافي* ٣/٥٤٥-٥٤٧ حيث تجب إعادة الزكاة إذا ما دفعت إلى غير الإمام.

(مرّةً للسلطان ومرّةً للإمام)، ما يعني أنّ المسألة ترتبط ببعدٍ عمليّ يسعى إلى الحفاظ على أموال الجماعة الإماميّة التي ينال الإمام منها نصيبًا. ولا يخفى ما لهذا من أثر في تقويتها في وجه السلطة، ويُفهم تاليًا إسباغ البعد الأخرويّ (مال السحت) على المسألة بأسرها.

لكنّ الاعتبارات العمليّة نفسها هي التي ستفتح المجال أمام نوعٍ من التساهل في أمر دفع الخراج أو الزكاة إلى السلطان، ومن ثمّ في شراء خراج الأراضي ومتاع الصدقة.[١٢٨] ويظهر مثلاً من حديث الباقر [١٣] أنّه لا يمانع أن يقاسم السلطان بعض أتباعه على أرضٍ لهم، فيأخذ من غلّتها نصيبه على الوجه الذي اتُّفِق عليه، وبعد ذلك يؤدّى العُشر إلى الإمام. ويتوالى هذا السكوت عن ما يمكن تسميته بـــ "التعامل" مع السلطان ليصل إلى نوعٍ من أنواع الرضى بوجوده والتسليم بما يقوم به. ففي الرواية [١٤] يتعجّب الصادق من سلوك أبيه الباقر مع من جاء إليه يشكو أخذ السلطان لأموالهم (ويُفهم أنّهم بذلك كانوا يعتذرون إليه في أمر دفع الزكاة)، إذ إنّ الإمام الخامس يأمرهم بأن يحتسبوا ما أخذه السلطان في زكاتهم. وهذا بالضبط ما حمل الصادق إلى الاعتقاد بأنّ الإماميّة إن سمعت بذلك فإنّها لن تعود إلى أداء الزكاة أبدًا.[١٢٩]

لكنّ الصادق يعود ليتبنّى الموقف نفسه، فنراه يحتسب العشور التي يأخذها السلطان من زكاة أتباعه من دون أيّ معارضة [١٥]، ويعفي مَن أخذ منه السلطان الخراج من دفع العُشر إلى

---

[١٢٨] حول الاصطلاحات الخاصّة بالخراج ومتعلّقاته، راجع:

Modarressi, H., *Kharāj in Islamic Law* 2-27.

[١٢٩] انظر تعليق المجلسي على الرواية وحمله إيّاها على التقيّة في *مرآة العقول* ٧٧/١٦. وراجع مضمون الرواية [٦٤] في تفضيل الصادق تغييب المال عن عمّال الصدقة التابعين للسلطة.

الإمام مجدّدًا [١٦].[١٣٠] حتى إنّه هو نفسه يُعامل أراضيه على هذا النحو [٦٢] ولا يمانع أن يُقاسم أتباعه السلطان على الخراج [٦٣]. ولا يخالف الكاظم أباه في بيان هذا الحكم لاحقًا [١٨].

إضافةً إلى ذلك، فإنّ الروايات تشير إلى تساهلٍ في شراء متاع السلطان الذي يكون في الأصل خراجًا أو زكاةً ، وإن كان السلطان يأخذ فيه أكثر من حقّه. والضابط الذي يحدّده الإمام لقبول هذا الشراء أن لا يكون المتاع المُشترى قد وقع فيه ظلم على أحدٍ فلا يُعرف الحرام بعينه [٥٩، ٦٠]، وأمّا إذا اختلطت ممتلكات السلطان بغيرها فلا مانع من شرائها.

ويلفت في روايات الأئمّة في هذا الصدد لهجة الخطاب التي لا تعدو كونها إخبارًا عن أحكام بسيطة، من غير أن يتّخذ الإمام موقفًا حادًّا كالذي عرضنا له مرارًا في السابق. على أنّه لا ينبغي إنكار دلالة أنّ *الكافي* يورد هذه الأحاديث، خصوصًا المتعلّقة بالشراء والبيع، تحت عنوان شراء السرقة والخيانة.

ولعلّ الرواية [٥٨] هي التي أوحت للكليني بهذا الأمر. ويبيّن الإمام حكمًا فقهيًّا عامًّا في هذا الخبر مفاده أنّ شراء المتاع المسروق حرام إلاّ إذا اختلط بغيره فصار لا يعرف. إلاّ أنّ ما يستوقف في الرواية أنّ صاحب الإمام سأل عن شراء السرقة والخيانة لا عن متاع السلطان، لكنّ

---

[١٣٠] على أنّ الصادق يُميّز بين المال الذي يأخذه العاشر لنفسه وبين ما يأخذه بعنوان الخراج [١٩]، فيفرض الزكاة على المال الأوّل ويعفي الثاني منها. راجع تعليقة المحقّق على الحديث في *الكافي* ٥٤٤/٣ – رقم ٦.
وفي المعنى نفسه تندرج الرواية [٩] عن الهادي وإن كان موضوعها دفع الخمس، ويلفت فيها أنّ الهادي يقرّ بدفع خراج السلطان من دون أن يسأله السائل عن ذلك بعينه.

الإمام استدرك عليه مباشرةً ببيان حكم متاع السلطان.[١٣١] فإمّا أنّ أتباع الإماميّة كانوا قد تعارفوا فيما بينهم على أنّ متاع السلطان إنّما هو متاع مسروق من أهله، وإمّا أنّ الإمام يوجِّه أتباعه إلى هذا الأمر.

وأخيرًا، تشير الروايات التي مرّت إلى ترجيحَين: الأوّل أنّ التعامل مع السلطان في هذه القضايا (التي يمكن تسميته بالمعيشيّة التي تدور عليها أرزاق الناس في مجتمع كان في غالبه قائمًا على الزراعة آنذاك) لم يشكّل أيّ تهديد على جماعة الإماميّة، ممّا دفع الأئمّة إلى التساهل فيها، أو النظر إليها على أنّها في مصلحة الطرفَين خصوصًا على الصعيد الماليّ.[١٣٢] والثاني، أنّ الأئمّة بعد أن وجدوا أنّه لا سبيل للوقوف في وجه أخذ السلطان للخراج والزكاة بسببٍ من امتلاك السلطة القوّة لأخذه عنوةً وعدم تساهلها في أمر هذا المال الذي يشكّل شريانها الحيويّ، فضّلوا أن يجدوا موردًا آخر تُدفع من خلاله الأموال إليهم، ويعضد هذا القول بداية تشكّل نواة نظام الوكالة الذي كان يجبي أموال الخمس إلى الأئمّة من أتباعهم المنتشرين في غير مكان.[١٣٣]

---

[١٣١] توحي الرواية بأنّ الإمام يدعو إلى نوع من الاقتصاص من السلطان الذي يأخذ ما ليس من حقّه (كنّى عنه بالسرقة) وجواز ردّ ما أخذه ظلمًا. راجع ما يذكره المجلسي في *مرآة العقول* ٢٦٨/١٩–٢٦٩ في اختلاف الفقهاء في هذه الرواية ويرجّح أنّ يكون "المعنى أنّه إذا كانت السرقة من مال السلطان يجوز للشيعة ابتياعها بإذن الإمام."

[١٣٢] لا بل يبدو من الرواية [٦١] أنّ الأئمّة مهتمّون بمنافسة "غيرهم" في هذا التعامل. انظر التعليق على الرواية في "الملحق أ".

[١٣٣] راجع الهامش (١٢٠). وقد يكون نظام الوكالة هذا قد استفزّ السلطة أكثر من منع الزكاة والخراج عنها. انظر مثلاً قول الرشيد للكاظم: "يا موسى بن جعفر، خليفتين يُجبى إليهما الخراج؟" الصدوق، *عيون أخبار الرضا* ٧٨/٢.

VI- إباحة الأخذ من السلطان

يحسن الوقوف عند رواية واحدة في *الكافي* تشير إلى إباحة تقبّل المال من السلطان بهدف الحجّ [٢٠]. ولا يبدو أنّ الكليني توقّف عند الرواية كثيرًا، وربّما انصرف ذهنه إلى أنّها تعنى ببيان حكم الحجّ للمديون لا أكثر. وتقع أهمّيّة الرواية في أنّها مرتبطة بالشأن الماليّ للأئمّة، وبالنظر إلى سياق الرواية، فإنّ موقف الإمام لا بدّ وأن يكون ناظرًا إلى اعتبار ماليّ يسوّغ هذا القبول،[١٣٤] فالرضا لا يمانع ذلك طالما أنّ فيه تيسيرًا لأمور مُواليه.

[١٣٤] لم أعثر على تعليق وافٍ بهذه الرواية عند أحد. لكن تجدر الإشارة إلى التالي: في الرواية، يبتدأ السائل الإمام بالقول: "الرجل يكون عليه الدين ويحضره الشيءأيقضي دينه أو يحجّ؟" فيجيبه الإمام بأن يقضي ببعض ويحجّ ببعض، ولمّا يبيّن الرجل أنّ ماله لا يكفي إلاّ لنفقة الحجّ، يأمره الرضا بالحجّ سنةً والقضاء سنةً. وفي الجواب ما يفيد أنّ هذا الدين يحصل للرجل كلّ سنة. ولكن لمّا عبّر الرجل عن دينه هذا بـــ"الشيء" فأغلب الظنّ أنّه ليس من هذا القبيل، بل إنّ الرجل يورّي عن شيء آخر قد يكون، فيما أرى، الخمس الذي يجب في كلّ سنة. فلو كان "الشيء" دينًا عاديًّا لرجل على رجل لوجب على المديون أن يحصّل إذن الغريم في تأجيل قضاء الدين، ولكن لمّا كان "الغريم" في الخمس الإمام نفسه فإنّه بيّن للرجل أنّه يمكن الحجّ سنةً والقضاء سنةً أخرى.

الفصل الثالث

تطوّر موقف الإماميّة من عمل السلطان

ما من جبّار إلاّ ومعه مؤمن يدفع الله به وهو أقلّهم حظًّا يوم القيامة

جعفر بن محمّد الصادق

إنّ لله عزّ وجلّ مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه[١٣٥]

موسى بن جعفر الكاظم

أ. دلالة أسانيد روايات العمل مع السلطان

ركّز الفصل الماضي على فكرويّة المتون الحديثيّة في مسألة عمل السلطان عند الإماميّة. غير أنّ جانبًا آخر يسترعي الانتباه في دراسة هذه المرويّات، وهو الجانب التاريخيّ. ويقع الكلام هنا على مسألتَين: الأولى ما لاحظناه من تفاوت في مواقف الأئمّة لجهة التشدّد تارةً والتساهل تارةً أخرى في دخول أتباعهم في عمل السلطان، والثانية تتعلّق بأسانيد هذه الروايات، لا سيّما تلك التي تتوجّه مباشرةً إلى الحديث عن الاتّصال بالسلاطين ونيل جوائزهم.

واستنادًا إلى "الملحق ج" الذي يُبيّن مجمل المواقف التي نُقِلت عن الأئمّة في موضوع البحث، يُلاحظ أنّ الروايات المحرّمة لعمل السلطان قد رويت بأغلبها عن الصادق، إذ يكاد يكون

[١٣٥] الكليني، *الكافي* ٥/١١١-١١٢.

هذا الأخير المؤسّس الفعليّ لهذا الموقف عند الإماميّة في ذلك الزمن.[١٣٦] على أنّه لا ينبغي حصر هذا الاستنتاج بالمعطى الكمّيّ فقط، إذ إنّ لهجة الصادق في هذه الروايات شديدة التحريم لعمل السلطان (راجع الموقف III في الفصل الثاني). وعلى الرغم من أنّ الكليني ينقل عن الصادق روايات ستًّا في إعطاء الإذن بالعمل، فإنّها تبقى على الموقف الأصيل من تحريمه، ولا يصرّح فيها الصادق بأنّه راضٍ عن دخول أتباعه في عمل السلطان، إذ يبدو في الروايتين [٤٣، ٤٦] أنّه سُئِل عن أفرادٍ محدّدين لا عن موقف عامّ. كما أنّ الرواية [٤٩] تجعل عُمَّال السلاطين من أقلّ الناس حظًّا يوم القيامة. وتتعلّق الروايات الثلاث الأخيرة [٥٢، ٥٤، ٥٥]، وإن كانت تفيد جواز التعامل مع السلطان، بحكم خاصّ ببيع السلاح.

كما يلفت في هذا الإطار أنّ الأئمّة اللاحقين قد سكتوا عن المسألة، ولا يرد في معنى التحريم إلاّ رواية واحدة عن الرضا في بيان أنّ الجهاد يكون مع الإمام العادل [٢٥]. فإمّا أنّ مسألة عمل السلطان قد تشكّلت في الوعي الإماميّ بصورة لا حاجةَ معها إلى إعادة التأكيد عليها، وإمّا أنّ الرواة قد أهملوا أحاديث الأئمّة بعد الصادق في هذا الشأن، وإمّا أنّ هذا التغاضي عن تناول القضيّة مردّه اعتبارات عمليّة أثّرت في الموقف المبدأيّ من الاتّصال بالسلطان وتولّي عمله. ويظهر هذا التحوّل في الموقف بمقابلة الروايتَين [٤٩] و[٥١]، فالكاظم (الذي خلف الصادق عند الإماميّة) جعل

[١٣٦] يُكثر الكليني من الرواية عن الصادق، ولعلّ هذه هي حال كتب الحديث الإماميّة كلّها، لكنّ السؤال حول سبب اعتماد الروايات الإماميّة بأغلبها على الإمام السادس مسألة خارج إطار البحث.

من عمّال السلاطين المؤمنين – أي من الإماميّة – أولياء الله، لا أقلّهم حظًّا كما قال أبوه قبل ذلك.[١٣٧]

غير أنّ أهمّ الدلالات التاريخيّة تظهر من أسانيد الروايات (انظر "الملحق د"). إذ يُظهر تقصّي الأسانيد أنّ جماعةً محدّدةً من الرجال اهتمّت بجمع أحاديث الأئمّة في موضوعة العمل مع السلطان. وهؤلاء هم: محمّد بن أبي عمير، والحسن بن محبوب السرّاد، وصفوان بن يحيى، وعليّ بن الحكم، وعليّ بن أسباط، ومحمّد بن سنان.[١٣٨] والجامع بين هؤلاء أنّهم جميعًا من أصحاب الإمام الثامن، ما يستدعي التوقّف عند هذه النقطة والسؤال عمّا إذا كان هذا الأمر دالاًّ على تعديل في الموقف الإماميّ وما إذا كان له علاقة بتولّي الرضا لولاية العهد ، إذ لا يخفى أنّ هذه المحطّة عُدَّت إشكاليّةً للجماعة الإماميّة في خصوص مسألة عمل السلطان.

تجدر الإشارة أوّلاً إلى أنّ البحث هنا غير معنيّ بإجراء دراسة سنديّة تفصيليّة،[١٣٩] بل باستقاء جملة من الملاحظات التي تبيّنها الأسانيد. ويُظهر "الملحق هـ" أنّ هؤلاء الرواة كان لهم

---

[١٣٧] يعتقد جمع من الإماميّة أنّ الكليني رتّب أحاديثه في الأبواب المختلفة بحسب ما ثبت عنده من صحّتها، وهي طريقة المحدّثين الأوائل. انظر مقدّمة *الكافي* ٢٩/١. ولذلك فإنّ تقديم الكليني لحديث الصادق على حديث الكاظم قد يكون مشيرًا إلى رؤية عند الكليني يرى فيها أنّ ترك عمل السلطان أولى من الدخول فيه.

[١٣٨] راجع التراجم التفصيليّة لهؤلاء جميعًا في "الملحق و".

[١٣٩] للاطّلاع على منهج نموذجيّ في دراسة الأسانيد، انظر جدال موتسكي Motzki مع يونبول Juynboll في:
Motzki, H., *Analysing Muslim Traditions* 50-61;
Juynboll, G. H. A., "Nāfiʿ, the *mawlā* of Ibn ʿUmar," especially 207-216.
وعلى الرغم من أنّ الدراستَين لا تتناولان أحاديث الإماميّة بل روايات السنّة النبويّة، فإنّهما تقدّمان المناهج المختلفة في مقاربة أسانيد الروايات. وجاء منهج موتسكي أكثر استقامةً من يونبول إذ صحّح بعض الهفوات التي وقع فيها هذا الأخير لجهة موقفه من صحّة أغلب الروايات التي ينقلها التابعون. كما يجدر التنبيه إلى أنّ الباحثَين يتتبّعان في

الفضل الأكبر في تجميع أحاديث العمل مع السلطان ونقلها إلى رواة آخرين أخذ عنهم الكليني.[١٤٠] ويبدو من خطوط السند كيف أنّ الرويات تنحدر عن رواة كثر وتنصبّ عند أحد هؤلاء المذكورين، ثمّ تجد الأحاديث طريقها إلى الكليني عبر أكثر من ناقل.[١٤١] وإذا أخِذَ بعين الاعتبار أنّ هذه الروايات ليست منصبّةً بأجمعها على موقف واحد من مسألة البحث، فإنّه يمكن الخروج بمعطَيَين: الأوّل، أنّ روايات العمل مع السلطان كانت قبل أصحاب الرضا أولئك مبثوثةً بين رجالات الإماميّة، ولا يظهر – في حدود عمل الكليني – أنّ أحدًا قبل هذه المجموعة من الرواة اعتنى بجمع الأخبار في هذه المسألة.[١٤٢] والثاني، أنّ هذا الجمع سمح بوضع الروايات في موضوع عمل

دراساتهما أسانيد أصحاب المجاميع الروائيّة المختلفة والتفاوت الحاصل في ألفاظ حديث واحد تعاقب على روايته رجالٌ كثر. أمّا هذه الدراسة فتُعنى برواية الكليني وأسانيده حصرًا.

[١٤٠] يبيّن الخوئي في معجم *رجال الحديث* أنّ هؤلاء الرواة – باستثناء عليّ بن الحكم – هم في الأصل مكثرون في كتاب *الكافي* وغيره من مصادر الحديث الإماميّة، ولا ينحصر الأمر فقط بكثرة روايتهم لأحاديث عمل السلطان. فقد وقع عنوان "محمّد بن أبي عمير" في ٦٤٥ موردًا من الروايات، ١٥/٢٩١ – رقم ١٠٠٤٣؛ و"الحسن بن محبوب" في ١٥١٨ موردًا، ٦/٩٦ – رقم ٣٠٧٩ و٢٤/١١٧ – رقم ١٥٣٦٥؛ و"محمّد بن سنان" في ٧٩٧ موردًا، ١٧/١٤٨ – رقم ١٠٩٣٦؛ و"صفوان بن يحيى" في ١١٨١ موردًا، ١٠/١٣٤ – رقم ٥٩٣٢؛ و"عليّ بن أسباط" في ٣٨٧ موردًا؛ ١٢/٢٨٤ – رقم ٧٩٣٧. وعن عليّ بن الحكم، انظر: المصدر نفسه ١٢/٤٢٥ – رقم٨١٠١–٨١٠٢.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ طبقة هؤلاء في الحديث – أي روايتهم بواسطة أو واسطتين عن الصادق الذي يستأثر بأغلبيّة روايات عمل السلطان – وما ادّعي من كونهم من أصحاب الكتب والأصول الإماميّة (انظر في هذا تحديدًا *الفهرست* للطوسي وفق ما هو مبيّن في "الملحق و") يجعل من "تجميعهم" للأحاديث أمرًا مفهومًا. غير أنّ اللافت – في حدود عمل الكليني – أنّ كثيرًا من روايات العمل مع السلطان تحديدًا كانت من طريق هؤلاء.

[١٤١] جلّ هؤلاء قمّيّون أشعريّون؛ انظر تحديدًا:

Newman, A. J., *The Formative Period* 97.

[١٤٢] قد يكون هذا مشيرًا إلى أنّ حركة الروايات عمومًا، وليس في مسألة عمل السلطان حصرًا، كانت في مرحلة نشطة. راجع ما يقوله مدرّسي عن استقرار الجماعة الإماميّة زمن الرضا على المستويَين الاعتقاديّ والاجتماعيّ:

Modarressi, H., *Crisis and Consolidation* 11.

السلطان على اختلاف مواقفها جنبًا إلى جنب، وهو ما يفرض على الإماميّة، عاجلاً أم آجلاً، مواجهة مبانيها الاعتقاديّة الخاصّة التي جاءت متفاوتةً على ألسنة أئمّتها. وبصرف النظر عن السلوك الذي انتهجته الجماعة فعلاً في ذلك الزمن لتفسير هذا الاختلاف في الموقف، فإنّ الأهمّ من ذلك كلّه أنّ تلك الروايات المتفاوتة بقيت محفوظةً ومتجاورةً إلى زمن الكليني، ما يعني أنّ الفرصة كانت متاحةً على الدوام أمام الجماعة الإماميّة للنظر في هذا الاختلاف والاستفادة منه على مستوى ممارساتها الاجتماعيّة والسياسيّة.

وإذا كان من العسير تحديد الزمن الذي تناقلت فيه الإماميّة هذه الروايات على وجه الدقّة، فإنّه يُمكن التنبيه إلى ملاحظات ثلاث:

١. يلفت في روايات ابن أبي عمير أنّه نقل جملة من الأحاديث المتشدّدة في تحريم عمل السلطان كما هو مبيّن في "الملحق د". وإذا صحّت الروايات التي ينقلها رجاليّو الإماميّة عن حبس ابن أبي عمير وضربه أيّامَ هارون الرشيد لرفضه تولّي القضاء، فإنّ ذلك يؤكّد أنّه كان معنيًّا بشدّة بموضوع هذه الروايات.[١٤٣] وعلى الرغم من أنّ ابن أبي عمير لم يروِ شيئًا في باب القضاء، وهو مورد ابتلائه بحسب كتب الرجال، إلاّ أنّه أكثر الرواة نقلاً في باب جوائز عمل السلطان (انظر الروايات [٣١، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٣٩] تحديدًا)، ما يرجّح أن يكون ناظرًا إلى هذا الجانب في

[١٤٣] شغلت مسألة تولّي القضاء تحديدًا بال الفقهاء من الفرق كلّها، وتبلورت هذه الإشكاليّة في العصر العبّاسيّ على نحوٍ ملحوظ. راجع: يوجه سوي، خير الدين، *تطوّر الفكر السياسيّ عند أهل السنّة* ٩٧-٩٩؛ ١١٥-١١٦.
ويؤكّد هذا ضرورة فهم الموقف الإماميّ من مجمل المسألة (العمل مع السلطان) بوصفها جزءًا من المناخ الفقهيّ العامّ في ذلك الزمن، وهو ما يضيف عاملاً إضافيًّا يحمل ابن أبي عمير وأترابه على الاهتمام بالموضوع.

رفضه تولّي القضاء.[١٤٤] وبعد، فإذا صحّت الروايات التي تقول بتولّيه القضاء في زمن المأمون وصحبته إيّاه، تأكّدت بذلك دلالة وقوعه في سند الرواية الأشدّ إظهارًا لانقلاب موقف الأئمّة من عمل السلطان [٥١]. ويبدو أنّ هذه الرواية لا تخلو من الضعف في سندها حيث يروي ابن أبي عمير عمّن يسمّيهم "بعض أصحابنا." وإذا كان معروفًا أنّ ابن أبي عمير كثير المراسيل، فإنّ استناده إلى عليّ بن يقطين، الشخصيّة الإماميّة الأشدّ انخراطًا في عمل السلطان،[١٤٥] محلّ تأمّل.

ويحسن الالتفات إلى وجود قرينة ترجّح أنّ تكون روايات ابن أبي عمير في تحريم العمل مع السلطان متقدّمةً على أخباره الأخرى، وأنّ التحوّل في الأخبار المنقولة عن الأئمّة بدأ في زمن قريب العهد من إمامة الرضا، إذ إنّ ابن أبي عمير يروي أربع روايات [٣١، ٣٤، ٣٥، ٣٩] عن هشام بن سالم الجواليقيّ. ولا يُعرف بالضبط زمن وفاة هذا الأخير إلاّ أنّ الطوسي عدّه من أصحاب الصادق والكاظم ولم يثبته في أصحاب الرضا. ويقوّي هذا الأمر الاعتقادَ بأنّه توفّي في حياة الكاظم أو بعد موته بقليل سنة ١٨٣/٧٩٩. ثمّ إنّ محمّد ابن أبي عمير يروي عن هشام بلا واسطة، ما يرجّح التقاء الرجلين في وقتٍ ما من حياة الإمام السابع. على أنّ محمّدًا لم يروِ قطّ عن معاصره عليّ بن يقطين،[١٤٦] على الرغم من أنّهما بغداديّان، ما يرجّح (في حال كان السند سليمًا) أنّه سمع الرواية (أو أرسلها بسنده عن عليّ بن يقطين) لاحقًا.

---

[١٤٤] لا يجدر إغفال اعتبارات أخرى قد تكون حاضرةً عند ابن أبي عمير من جملتها أنّ القضاء كان يعني العمل بمذهب غير الإماميّة (انظر العنوان III في الفصل الثاني).

[١٤٥] انظر:

Madelung, W., "A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Masʾala fi ʾl-ʿAmal maʿa ʾl-Sultan*)," 18-20.

[١٤٦] الخوئي، *معجم رجال الحديث* ١٥/٢٩٨–٣٠٠.

وإذا أضيف إلى هذا كلّه أنّ الرواية [٢١] منقولة عن الحكم بن مسكين (وهو من أصحاب الصادق، والأرجح أنّه لم يُدرك زمن الكاظم)، وأنّ الرواية [٦٤] منقولة عن عمر بن أذينة الذي تشير المصادر إلى موته في زمن الخليفة المهديّ (ت. ١٦٩/٧٨٥)، أي في إمامة الكاظم، يمكن القول إنّ ابن أبي عمير سمع من أصحاب الصادق ومتقدّمي أصحاب الكاظم أخبارًا جلّها في تحريم عمل السلطان. ولا يظهر أنّ روايات عليّ بن يقطين قد نُقِلت إلاّ في وقت متأخّر عن تلك.

٢. ويحضر عليّ بن يقطين مرّةً أخرى في رواية عليّ بن أسباط [٤٧] عن إبراهيم بن أبي محمود. وهذا الأخير من أصحاب الرضا أيضًا، ومات بعده، وبالتالي فإنّ عليّ بن أسباط يروي عن قرينه في الطبقة نفسها. وهو ما يعزّز فرضيّة أنّ أصحاب الرضا كانوا بنحوٍ من الأنحاء مهتمّين بتناقل هذا النوع من الروايات. وربّما كان هذا الأمر بديهيًّا بحكم التعاقب الزمنيّ لأصحاب الكاظم وأصحاب الرضا.

كما يُشار إلى أنّ الجماعة الإماميّة – جريًا على عادتها في تلقّي أحاديث الأئمّة عمومًا – لم تفهم القيد الذي وضعه الكاظم على أنّه شرط متعلّق بظرف معيّن أو شخص محدّد، بل تناقلته، إلى وقت الكليني، بوصفه عنوانًا يُمكن العمل به لاحقًا. وبذلك لا يعود "اتّقاء أموال الشيعة" مجرّد شرط، بل الحاكم على علاقة الإماميّة بسلطان الجور وموقفها منه.

٣. وتعدّ رواية عليّ بن الحكم [٤٨] عن الحسن بن الحسين الأنباريّ[١٤٧] أظهرَ الروايات دلالةً من الناحية الزمنيّة، فهي تذكر أنّ الحسن هذا كتب إلى الرضا أربعةَ عشر عامًا يستأذنه في دخول عمل السلطان حتّى قبل. فإذا كانت إمامة الرضا عشرين سنةً من ٧٩٩/١٨٣ إلى ٨١٨/٢٠٣، فإنّ مدّة المكاتبة بين الإمام والحسن الأنباريّ – في أيّ زمن جاءت خلال هذه العشرين سنةً – تقع على مقربةٍ من قبول الرضا ولاية العهد من المأمون سنة ٨١٧/٢٠١.[١٤٨] فإذا جاء قبول الرضا في هذا الوقت أو بعده فإنّ الرواية قرينة مهمّة على تأثير دخول عليّ بن موسى في ولاية العهد على الموقف الإماميّ من عمل السلطان. وإذا كان قبول الرضا متقدّمًا على ذلك الوقت، فإنّه يكاد يتطابق مع السنة التي آلت فيها الخلافة إلى المأمون بلا منازع، حيث إنّ الأمين بويع سنة ٨٠٩/١٩٣ ثمّ خُلِع ٨١٢/١٩٦ ومات سنة ٨١٤/١٩٨ فاستتبّ الأمر للمأمون حينها.[١٤٩] فإذا كان الحسن الأنباريّ قد كتب إلى الرضا منذ بداية إمامته فإنّ الردّ جاء تقريبًا في ٨١٤/١٩٨، وإذا كانت المكاتبة قد بدأت بعد ٧٩٩/١٨٣ بحين، فإنّ فإنّ قبول الإمام جاء حتمًا بعد تولّي المأمون الخلافة.

---

[١٤٧] مرّ سابقًا أنّ هذا الرجل مجهول، لكن يلفت أنّ الكشّي انفرد بنسبة عليّ بن الحكم إلى الأنبار (انظر "الملحق و"). ولا نعلم بالضبط طبيعة العمل الذي كتب الأنباريّ بشأنه إلى الرضا، لكن يُتوقّف عند تهديد السلطان له بالقتل إن لم يقبل.

[١٤٨] اليعقوبي، *تاريخ اليعقوبي* ٤٤٨/٢. ذكر المسعودي أنّ المأمون أشخص الرضا إليه سنة مائتين، وقال إنّ البيعة بولاية العهد أخذت له سنة اثنتين ومائتين أو ثلاث ومائتين. انظر: المسعودي، *مروج الذهب* ٣٢٣/٤–٣٢٤. وقد رجّحت الدراسات الحديثة السنة التي يثبتها اليعقوبيّ؛ انظر على سبيل المثال:
Modarressi, H., *Crisis and Consolidation* 11.

[١٤٩] المصدر نفسه ٤٣٦/٢، ٤٣٩، ٤٤٤.

ويحسن التذكير بأنّ الرضا لم يكتفِ بالموافقة على دخول الرجل في عمل السلطان بل دعاه إلى إدخال أهل ملّته معه في أعماله.[١٥٠]

إنّ جملة الملاحظات أعلاه تعزّز الاعتقاد بأنّ موقف الأئمّة من دخول أتباعهم في عمل السلطان لم يبقَ على حاله، خصوصًا ما بين زمن الصادق وزمن الرضا. ويعزّز هذا الأمر الاعتقاد بأنّ معالجة المسألة كانت ناظرةً إلى الواقع السياسيّ ومصلحة الجماعة الإماميّة في الدخول في مثل هذه الأعمال، مع المحافظة على الأصل الاعتقاديّ الذي ينفي عن السلطان شرعيّته ويرى فيه مغتصبًا لحقّ الإمام.

ب. الأئمّة وعمل السلطان

ولكي تكتمل صورة تطوّر الموقف الإماميّ من مسألة البحث يجدر التوقّف عند محطّات من سيرة الأئمّة مع سلاطين الجور. وليس المراد هنا التأريخَ للحياة السياسيّة للأئمّة، بل الإشارة إلى ما يتّصل بموضوع العمل مع السلطان في ممارستهم الفعليّة.

١. الصادق وتبدّل السلطة

كان الصادق شديد الحذر في علاقته مع السلطة إبّان انتقال الحكم من الأمويّين إلى العبّاسيّين. وعلى الرغم من أنّ المبنى العقائديّ الذي أسّس له الصادق وأبوه يقوم على محوريّة

[١٥٠] يرى نيومن أنّ الرضا كان أكثر "واقعيّةً" في علاقته بالسلطة قياسًا بشخصيّات علويّة أخرى اختارت الخروج على الحكم وقتاله. راجع:

Newman, A. J., *The Formative Period* 3-4.

الإمام وحقّه في تولّي أمور المسلمين وفق ما تبيّنه أحاديث الكليني، فإنّ الإمام السادس لم يكن متحمّسًا لانتهاز الفرصة التي سنحت له عشيّة سقوط الأمويّين، فلم يخرج مطالبًا بذاك الحقّ، ولم يزاحم العبّاسيّين على ما ادّعوه لأنفسهم، لا بل إنّه رفض ما عُرِض عليه من تزعّم الثورة التي كانت في ذلك الوقت تدعو إلى "الرضى من آل محمّد." وجاء هذا السلوك على النقيض تمامًا من توثّب شخصيّات هاشميّة أخرى للاتّصال بالحكم الجديد، أو على الأقلّ توسّمها خيرًا من ذلك.[١٥١]

وتمرّ كتب التاريخ على ذكر هذا الانتقال من دون أن يرد ذكر للصادق وجماعته على وجه مؤثّر، وكأنّهم خارج سياق الحدث تمامًا. وظلّ الصادق على موقفه الحذر المعرِض عن السلطة حتّى بعد أن استتبّ الأمر لبني العبّاس. ولا يظهر أنّ الجماعة الإماميّة الناشئة انخرطت في الصراع المبكر الذي اندلع بين الحكم العبّاسيّ وجماعات من الطالبيّين،[١٥٢] والتي كان أبرزها حركة محمّد النفس الزكيّة وأخيه إبراهيم.[١٥٣]

---

[١٥١] راجع أخبار مكاتبة أبي سلمة الخلاّل لبعض العلويّين، ومنهم جعفر بن محمّد الصادق وعبد الله بن الحسن المحض، يسألهم إجابته والشخوص إليه لكي تصير الدعوة إليهم فيأخذ لهم البيعة من أهل خراسان. غير أنّ الصادق أحرق الكتاب أمام الرسول قائلاً: "أبو سلمة شيعة لغيري." انظر: اليعقوبي، *تاريخ اليعقوبي* ٣٤٩/٢؛ المسعودي، *مروج الذهب* ٩٧/٤-٩٨؛ الطبري، *تاريخ الطبري* ٨٠/٦، ٨٥.

[١٥٢] يخبر كلام أبي الفرج الأصفهانيّ أنّ الصراع العبّاسيّ-الطالبيّ قد شبّ في أيّام المنصور، إذ قال في جملة ما ذكره من أيّام السفّاح: "ولا أعلمه قتل أحدًا منهم [...] إلاّ أنّ محمّدًا وإبراهيم [ابني عبد الله المحض] خافاه فتواريا عنه." انظر: أبو الفرج الأصفهاني، *مقاتل الطالبيين* ١١٨.

[١٥٣] راجع: اليعقوبي، *تاريخ* اليعقوبي ٣٧٤/٢-٣٧٩؛ المسعودي، *مروج* الذهب ١٤٥/٤-١٤٨؛ الطبري، *تاريخ الطبري* ١٨٣/٦-٢٣٠، ٢٤١-٢٦٣؛ أبو الفرج الأصفهاني، *مقاتل الطالبيّين* ١٧٤-٢٥٦.

على أنّ الأهمّ في مقام البحث هنا، هو تفسير العلاقة بين الظروف السياسيّة التي عاشها الصادق وجماعته وبين تشدّده في مسألة عمل السلطان. ولذا، يجدر التنبّه إلى جملة الملاحظات التالية التي قد تكون مفيدةً في فهم خلفيّات الموقف الإماميّ أيّامَ جعفر بن محمّد:

١. لعلّ الصادق وجد أنّه من غير الممكن منازعة السلطة الجديدة التي بلغت من القوّة ما مكّنها من خلع الأمويّين عن سلطانهم، خصوصًا وأنّ الإماميّة كانت حينها في طور التأسيس العقائديّ والنمو الاجتماعيّ ولم تكن قد استقلّت بعد وتمايزت كفرقة قائمة بذاتها عن باقي الفِرق.[١٥٤] وبالتالي، فإنّها لم تكن قادرةً على التأثير في الحدث قبل اكتمال نشوئها. وقد ساعد على تعزيز هذه الفكرة داخل الجماعة الإماميّة ما حلّ بالثورات العلويّة الأولى التي سحقها العبّاسيّون.[١٥٥] لقد عُني الصادق بشدّة بتحصين منصب الإمامة الذي كان عليه أن يتّخذ موقعه على رأس الجماعة.[١٥٦] وعلى هذا الأساس، لم يكن ممكنًا بالنسبة إليه السماحُ لأحدٍ بأن يكون له ولاء آخر إلى جانب ولائه للإمام،

١٥٤

Hodgson, M. G. S., "How Did The Early Shîʿa Become Sectarian?" especially 8-13.

١٥٥ راجع: الطبري، *تاريخ الطبري* ١٧٤/٦ حيث تُخبر الرواية عن بكاء الصادق على ابن عمّه عبد الله المحض وما حلّ به بعد مقتل ولديه.

إنّ مجمل العلاقة بين الصادق والبيوت العلويّة والطالبيّة الأخرى قد يكون دافعًا أيضًا في تشدّد الصادق من مسألة العمل مع السلطان. وبمعزل عن تنازع الزعامة بين الأسرَتين الحسنيّة والحسينيّة، فإنّ الأغلب أنّ جعفر بن محمّد لم يكن يرغب في أن يكون أحدٌ من أتباعه عاملاً في سلطة تقتل أبناء عمومته، لا لأجل رابطة الدم فحسب، بل لأنّ ذلك من شأنه إضعاف صورته بين أهله.

١٥٦ انظر:

Kohlberg, E., "Imam and Community in *Pre-Ghayba* Period" 25-30.

قد يكون هذا الاهتمام بتعزيز موقع الإمام متأثّرًا باهتمام مماثل كان عند العبّاسيّين (وعند الأمويّين قبلهم) بالتركيز على شخص الخليفة بوصفه "خليفة الله،" انظر:

Crone, P., and M. Hinds, *God's Caliph* 80-96.

فكيف إذا كان ذاك الولاء للسلطة المغتصبة لحقّ الإمامة؟ وقد يحمل هذا الحرص إشارةً إلى حجم الجماعة الإماميّة المتحلّقة حول الصادق وتماسكها على الصعيد الاجتماعيّ. وإذا أراد المرء أن يتصوّر التحدّيات التي كان على الإمام السادس أن يتعامل معها – في طور تأسيس الفرقة الإماميّة – لوجب الأخذ بعين الاعتبار أنّه كان يُفكّر في غير اتّجاه: بدايةً، الانقسامات التي أحدثتها معتقدات الغلاة داخل الجماعة، والاضطراب السياسيّ جرّاء سقوط الأمويّين وصعود نجم العبّاسيّين. ثمّ بدأ الخلاف العبّاسيّ مع الأسرة الحسنيّة ممّا من شأنه فرض اعتباراتٍ سياسيّة وعائليّة على موقف الإمام. وأخيرًا، الانشغال بترسيخ المبادئ العقائديّة والفقهيّة للجماعة بموازاة النشأة الأولى للمدارس الكلاميّة والفقهيّة الأخرى.

٢. يُضاف إلى ذلك، أنّ عمل السلطان لم يكن في ذلك الوقت عملاً مأمونًا. إنّ المصير الذي لاقاه بعض وجوه الدعاة ورجالات الحكم كأبي مسلم الخراسانيّ وأبي سلمة الخلاّل[١٥٧] على أيدي السفّاح والمنصور، نبّه بنحوٍ من الأنحاء الجماعة الإماميّة إلى خطورة الاتّصال بالسلطان، وإلى أنّ التردّد على أبواب الحكم قد يكون خطيرًا في زمن تسعى فيه الجماعات التي استولت على الحكم حديثًا إلى تثبيت موقعها فيه.

٣. على أنّ هذا الموقف الحريص على الجماعة الإماميّة لم يعنِ أنّ الصادق لم يسعَ إلى تقويض شرعيّة العبّاسيّين كلّما أمكنه ذلك. وثمّة محطّة مهمّة تشير إلى هذه النقطة، وهي أنّ أبا

[١٥٧] راجع على سبيل المثال: المسعودي، *مروج الذهب* ٤/١١٥–١١٦، ١٣٨–١٤٤.

جعفر المنصور "كان أوّل من ولّى القضاةَ الأمصارَ من قِبله."[١٥٨] وبمراجعة للرويات المثبتة عند الكليني في أبواب القضاء وكراهية الترافع إلى قضاة الجور، يتبيّن أنّها كلّها مرويّة عن الصادق. ويعطي هذا أوّلاً فكرةً تقريبيّةً عن الزمن الذي بدأت فيه هذه الروايات بالظهور، كما أنّه يشهد على أنّ موقف الصادق من تحريم عمل السلطان كان ناظرًا إلى حصانة الجماعة الإماميّة في وجه الحكم (راجع الموقف III من الفصل الثاني).

٤. وبالمجمل، لا يدلّ سلوك الصادق على أنّه عاش حياةً غير سياسيّة كما استظهر بعض الدارسين،[١٥٩] ذلك أنّ موقفه من السلطة، خصوصًا لجهة تحريم العمل معها بشدّة، يدلّ على أنّه كان يعارضها بناءً لقواعد سياسيّة تُعنى بالدرجة الأولى بمصلحة الجماعة التي يرأسها.[١٦٠]

---

[١٥٨] اليعقوبي، *تاريخ اليعقوبي* ٣٨٩/٢، ولا يثبت تاريخًا محدّدًا لهذا. ولا يعني هذا أنّ المنصور ابتدع موقع "القاضي،" لكنّ المسألة ترتبط هنا بتنظيم إداريّ يبدو أنّ الصادق لم يرغب في أن يعين الخليفة عليه

[١٥٩] انظر على سبيل المثال:

Kohlberg, E., "Some Imāmī-shīʿī Views on *Taqiyya*" 396.

[١٦٠] ثمّة ما يلفت النظر في اهتمام الصادق بهذه المصلحة، وهي أنّه على الرغم من التأسيس العقائديّ الصارم لحرمة العمل مع السلطان، فإنّ أصحاب الصادق لم يكونوا عمليًّا بعيدين عن دوائر الحكم.

يُشار أوّلاً إلى ثلاث شخصيّات من رواة أحاديث *الكافي* تولّت أعمالاً مهمّةً في الدولة العبّاسيّة، عبد الله بن سنان وداود بن زربي وحفص بن غياث. فالأوّل كان خازنًا للمنصور وغيره من الخلفاء، وذكر الطوسي أنّه كان على الجيش، والثاني كان من المقرّبين من المنصور وخصيصًا بالرشيد، والثالث قاضٍ ببغداد والكوفة (راجع تراجم هؤلاء في "الملحق و"). إنّ وجود هؤلاء في هذه المواقع، وصحبتهم للصادق، يدعوان إلى التأمّل في الموقف العمليّ الذي كان يتبنّاه الإمام.

ولا يقف الأمر عند هؤلاء، إذ يذكر كتاب *رجال الطوسي* مثلاً جملةً من الكتبة والقضاة ممّن كانوا من أصحاب الصادق وتولّوا عملاً للسلطان، وهم (الإحالة إلى رقم الرواية في الكتاب): ٢٧٦٤ – سعد بن الصلت البجليّ، الكوفيّ، القاضي؛ ٣٣٦٠ – عبيد بن عبد الله بن عيسى بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري، الكوفي، القاضي؛ ٣٥١٧ – عمرو بن جميع، أبو عثمان الأزديّ، البصريّ، قاضي الريّ؛ ٣٦٧٣ – عيسى بن حسّان، الكاتب؛ ٣٨٢٧ – عليّ بن أبي نصر، كوفيّ، وكان وزير المهديّ؛ ٤٠١٤ – محمّد بن أعين، الكاتب، كوفيّ؛ ٤١٨٥ – محمّد بن

٢ . الكاظم وإرساء نظام الوكالة

لم تتوقّف الثورات العلويّة في زمن الكاظم، ولعلّ أبرزها حركة الحسين بن عليّ صاحب فخّ سنة ٧٨٦/١٦٩.[١٦١] وبالعموم، ومع تعاظم القوّة العبّاسيّة اشتدّ الطلب على المعارضين لها، ولم يكن الكاظم وجماعته بعيدين عن هذه الأجواء،[١٦٢] وذلك على الرغم من أنّهم استمرّوا على سياسة القعود التي رسّخها الصادق.[١٦٣]

غير أنّ الفارق الأساس بين زمن الكاظم وزمن أبيه كان حالة الجماعة الإماميّة. ولا يبدو أنّ الكاظم تأثّر كثيرًا بادّعاء أخيه عبد الله الأفطح (ت. ٧٦٥/١٤٨) الإمامة، إذ قبل الجمهور الأكبر

عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري، القاضي، الكوفيّ؛ ٤٤٦١ – معاوية بن صالح، الأندلسيّ، القاضي؛ ٤٦٧١ – نوح بن درّاج النخعيّ، مولاهم، الكوفيّ، القاضي؛ ٤٨١١ – يحيى بن سابور، القائد؛ ٤٨٢٥ – يحيى بن يعقوب، أبو طالب القاضي، خال أبي يوسف القاضي.

إنّ تتبّع سير هؤلاء ومدى علاقتهم بالصادق وروايتهم الحديث عنه، من شأنه توضيح موقف الصادق من عمل السلطان أكثر فأكثر.

[١٦١] راجع: اليعقوبي، *تاريخ* اليعقوبي ٢/٤٠٤–٤٠٥؛ المسعودي، *مروج الذهب* ٤/١٨٥–١٨٦؛ الطبري، *تاريخ الطبري* ٦/٤١٠–٤٢٠؛ أبو الفرج الأصفهاني، *مقاتل الطالبيّين* ٢٨٩–٣٠٧؛ ولقراءة معمّقة راجع: الرازي، أحمد بن سهل، *أخبار فخّ*.

[١٦٢] تتحدّث المرويّات الإماميّة عن ترصّد السلطة بالجماعة الإماميّة عشيّة وفاة الصادق، وعندما يسأل هشام بن سالم الكاظم عمّا إذا كان يجب عليه إخبار أصحابه بأنّ الإمامة آلت إليه، يجيبه موسى بن جعفر: "من آنست منهم رشدًا فألق إليهم وخُذ عليهم بالكتمان، فإن أذاعوا فهو الذبح – وأشار بيده إلى حلقه." انظر: الكشّي، *اختيار معرفة الرجال* ٢/٥٦٥–٥٦٦ – رقم ٥٠٢.

ولا يجدر التغافل عن دخالة هذه الروايات في النزاع حول منصب الإمامة.

[١٦٣] لم تعنِ سياسة القعود التنازل عن معارضة السلطة، حتّى أنّ شخصيّة الكاظم وتأثيره أعادت إلى الواجهة الحديث عن ظهور "القائم" والخروج على العبّاسيّين. راجع:

Modarressi, H., *Crisis and Consolidation* 10.

من أتباع الصادق، ولو بعد حين، موسى بن جعفر إمامًا.[١٦٤] لقد كانت الجماعة الإماميّة مع بداية إمامة الكاظم ناضجةً على المستوى العقائديّ، ومتمتّعةً بشخصيّة مستقلّة أسّست رواياتُ الباقر والصادق لخصائصها. كما أنّ انتشار أتباعها في مختلف الأرجاء عزّز من قوّتها، وصعّب على الحكم أمر ملاحقتها. وقد كان لنظام الوكالة الذي تبلورت أدواره بشكل ظاهر أيّام الكاظم دور أساسيّ في تماسك الجماعة الإماميّة وتشكيل شبكة ماليّة وتواصليّة أزعجت السلطة.[١٦٥]

وهنا، يُفهم تركيز الكاظم على "اتّقاء أموال الشيعة" في بيان موقفه من عمل السلطان، كما في الرواية [٤٧]. إنّ إرساء نظام الوكالة والصراع الذي أفرزه مع السلطة استدعى على الأغلب إجراءً مغايرًا لما كانت عليه حال الإماميّة مع السلطة، إذ ظهرت الحاجة – والمصلحة على حدٍّ سواء – إلى وجود أتباع للكاظم في أجهزة الحكم.

وتحضر تجربة عليّ بن يقطين شاهدًا أساسيًّا على هذا الكلام. تتحدّث التراجم الإماميّة عن وزارة عليّ بن يقطين لهارون الرشيد (انظر المصادر في "الملحق و")، إلاّ أنّ المصادر التاريخيّة تأتي على ذكر وزارته للمهديّ وتولّيه ديوان زمام الأزمّة – أي الديوان الأعلى الممسك بسائر الدواوين – وتتغافل عنه في أيّامَ هارون.[١٦٦] وعلى كلّ حال، فالحاصل من هذه الملاحظة

---

[١٦٤] راجع:

Ibid 59-60.

[١٦٥] راجع في كلّ ذلك:

Ibid 10-14.

[١٦٦] انظر تحديدًا: الجهشياري، *الوزراء والكتّاب* ٢٤٧، ٢٦١؛ الطبري، *تاريخ الطبري* ٣٩١/٦. وراجع جملاً من أخباره في:

Sourdel, D., *Le Vizirat ʿAbbaside* 19, 112-114, 120, 730-731.

وانظر على وجه خاصّ:

احتمالان: إمّا أنّ عليّ بن يقطين لم يكن في زمن المهديّ من أتباع الكاظم ثمّ حوّل ولاءه إليه، وهو ما قد يعني أنّ الكاظم اهتمّ بانتقال أمثال عليّ من عُمّال الخلافة إلى جماعته بسببٍ من أدوارهم الماليّة في الدولة، وإمّا أنّ ابن يقطين كان في الأصل من الإماميّة وإنّما يخفي أمره عن المهديّ، وهو ما قد يُخبر عن ممارسة مزدوجة انتهجها الأئمّة مع السلطة: حثّ أتباعهم على عدم الدخول فيها في العلن، والاتّصال ببعض مراكز السلطة في السرّ. وقد يكون الدافع إلى هذا عدم رغبة الكاظم بتغيير الموقف الإماميّ العامّ من التعامل مع السلطان خوفًا من تشتّت ولاء الجماعة.[١٦٧] ولذلك جعل المسألة مرتبطةً به شخصيًّا،[١٦٨] ومتعلّقةً بدخول أفرادٍ محدّدين إلى السلطة تحت غطاء من السرّيّة والحذر.[١٦٩]

وتحسن الإشارة إلى مسألةٍ قد يكون لها تأثيرات في أكثر من سياق في مسيرة الجماعة الإماميّة، وهي انتقال مركز الإمامة من المدينة إلى بغداد. وسواء أشخِصَ الكاظم مثلاً إلى الرشيد

Modarressi, H., *Tradition and Survival* 194-198;
Madelung, W., "A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Masʾala fi ʾl-ʿAmal maʿa ʾl-Sultan*)," 18-20.

[١٦٧] من قبيل حديث الكاظم مع صفوان الجمّال وإنكار الإمام عليه إكراء الجمال لهارون الرشيد وإن كان للحجّ. انظر، انظر: الكشّي، *اختيار معرفة الرجال* ٧٤٠/٢ – رقم ٨٢٨.

[١٦٨] روى الحميري القمّي: " أنّه [عليّ بن يقطين] كتب إلى أبي الحسن موسى عليه السلام: إنّ قلبي يضيق ممّا أنا عليه من عمل السلطان – وكان وزيرًا لهارون – فإن أذنت لي جعلني الله فداك هربت منه، فرجع الجواب: لا آذن لك بالخروج من عملهم واتّق الله [...]." انظر: الحميري القمّي، *قرب الإسناد* ٣٠٥/١–٣٠٦ – رقم ١١٩٨.
وتفيد الرواية في إظهار اهتمام الإمام شخصيًّا بعمل عليّ بن يقطين وحاجة الأخير إلى إذن الإمام في ما يفعله.

[١٦٩] يروي اليعقوبيّ عن موسى بن جعفر خبرًا قريب الألفاظ من الرواية [٥١] المُشار إلى أهمّيتها مرارًا: "إنّ قومًا يصحبون السلطان يتّخذهم المؤمنون كهوفًا فهم الآمنون يوم القيامة، إن كنت لأرى فلانًا منهم." اليعقوبي، *تاريخ اليعقوبي* ٤١٤/٢.

طوعًا أو كرهًا،[١٧٠] فإنّ الأئمّة بعده انتقلوا إلى عاصمة الدولة،[١٧١] وهو ما قد يؤثّر في الممارسة السياسيّة للأئمّة على صعيد العلاقة مع السلطة (بهدف الاتّصال بها أو مجرّد المكوث إلى جانبها) والاقتراب أكثر فأكثر من مركز الثقل في الدولة الإسلاميّة.

في مثل هذه الظروف، أصبح من الممكن تحوّل المفهوم عقائديًّا: صار عُمّال السلاطين من أتباع الأئمّة أولياءَ الله لا أقلّهم حظًّا يومَ القيامة. ويظهر جليًّا استبدال مصداق "الولاية" ليكون دائمًا في مصلحة الجماعة وضمن حدود الطاعة للإمام. فعندما كان الظرف، كما رآه الأئمّة، لا يسمح بدخول الإماميّة إلى الحكم عُمّالاً وولاةً، جُعِل المخالفون لأمر الإمام على حدّ الكفر، فإن كان ولا بدّ فهم في أدنى مراتب الإيمان. ولمّا صارت الحاجة ملحّةً إلى الحفاظ على أموال الشيعة ارتفع أولئك ليصيروا "أولياء الله."

٣. *الرضا وولاية العهد*

إنّ قبول الرضا ولاية العهد من المأمون، وبمعزل عن ظروفها ودوافعها ووعيها عند الإماميّة في ما بعد،[١٧٢] شكّلت التغيير الأبرز في مواقف الأئمّة من عمل السلطان خلال المرحلة

---

[١٧٠] انظر: الكليني، *الكافي* ١/٤٧٦.

[١٧١] دُفِن الكاظم والجواد في بغداد، والرضا في طوس، والهادي والعسكريّ في سامرّاء.

[١٧٢] سال حبر كثير في مسألة ولاية العهد هذه، وليس الهدف هنا استعراض تفاصيلها بل النظر إليها من زاوية تطوّر مفهوم العمل مع السلطان الجائر عند الإماميّة. للقراءة حول هذه القضيّة راجع:
الأمين، حسن، *الرضا والمأمون وولاية العهد*؛
Sourdel, D. "La Politique religieuse du calife ʿAbbasid al-Maʾmun;"
Madelung, W. "New Documents;"
Tor, D. G., "An Historiographical Re-examination;"

التأسيسيّة للإماميّة. ومهما تكن خلفيّات المسألة فإنّها تشكّل المحطّة التي انكسر فيها الحاجز بين هذه الجماعة وبين العمل في السلطة.[١٧٣]

على أنّ الأهمّ في المسألة افتتاح عهد جديد من علاقة الإماميّة بالحكم وتحوّل موقفها من عمل السلطان. وابتداءً من هذه المرحلة، ستتعزّز الصلات الإماميّة بمختلف أجهزة الحكم ويكثر حضورهم في البلاط،[١٧٤] وانخراطهم في الصراعات السياسيّة. وقد بلغ من أمرهم هذا ما جعلَ المتوكّل العبّاسيّ يبتدأ خلافته بإزالتهم جميعًا من مناصبهم الإداريّة والاجتماعيّة،[١٧٥] وإخضاع الجماعة إلى المراقبة والملاحقة.

لقد أعاد دخول الإمام بنفسه في أرفع المناصب بعد الخليفة إلى الوعي الجماعيّ للإماميّة التفكيرَ بالبعد السياسيّ لمنصب الإمام بعد أن ترسّخت مكانته العلميّة والدينيّة والروحيّة.[١٧٦] ويؤكّد

Buyukkara, M. A., "Al-Maʾmun's Choice of ʿAlī al-Riḍā."

[١٧٣] يورد الكليني بضعة أحاديث مقتضبة عن مجمل مسألة ولاية العهد في *الكافي* ١/ ٤٨٦-٤٩١ – رقم ٧-٩؛ أمّا الصدوق، فيعقد مثلاً فصلاً خاصًّا من ثلاثين حديثًا بهذه المسألة بعنوان "باب السبب الذي من أجله قبل عليّ بن موسى ولاية العهد من المأمون؛" انظر: الصدوق، *عيون أخبار الرضا* ٢/١٥٠-١٧٨.

وهذا جزء بسيط من الجهد الذي بذلته الإماميّة لاحقًا للتأكيد على أنّ ما فعله الرضا لم يكن إضفاءً للشرعيّة على الحكم.

[١٧٤] راجع تطوّر الحضور الإماميّ في الحكم في:

Newman, A. J., *The Formative Period* 12-31.

[١٧٥] المسعودي، *مروج الذهب* ٥/٥٠-٥١.

[١٧٦] راجع:

Modarressi, H., *Crisis and Consolidation* 9, 11.

وقد تكون هذه الاستعادة للدور السياسيّ نتيجةً لمشكلة الواقفة التي لم تقبل إمامة الرضا بعد الكاظم، حتّى بعد مضي ما يقرب من العقد من الزمن:

Ibid 60-62.

هذا على أنّ مؤسّسة الإمامة لم تبتعد يومًا عن اهتمامها بالسلطة. وتتفاوت درجات هذا الاهتمام باختلاف الظروف، وعلى سبيل المثال، يُمكن فهم موقف الإمام السادس بأنّه مترقّب لمآل الدولة العبّاسيّة الوليدة، أمّا الإمام الثامن فكان يتعاطى مع دولة قائمة وراسخة – وإن كانت الخلافات تعصف بها. على أنّ الضابط الأبرز في النهج السياسيّ للأئمّة ظلّ مرتبطًا بأولويّتَين: حماية الجماعة، والمحافظة على موقع الإمام على رأسها، وهو ما يُفسّر عدم التنازل أبدًا عن الموقف الأصليّ من شرعيّة السلطان واقترانه دومًا بالجور.[١٧٧]

[١٧٧] ثمّة رواية مثيرة للاهتمام عند الطوسي في هذا المعنى: "دخل رجلان على أبي الحسن الرضا بخراسان فسألاه عن التقصير فقال لأحدهما وجب عليك التقصير لأنّك قصدتني وقال للآخر وجب عليك التمام لأنّك قصدت السلطان." انظر: الطوسي، *الاستبصار* ٢٣٥/١ – رقم ٨٣٨.

الفصل الرابع

أدب الإماميّة في العمل مع السلطان خلال المرحلة التأسيسيّة

صاحب السلطان كراكب الأسد، يُغبَط بِموقِعه، وهو أعلم بموضِعه[١٧٨]

نهج البلاغة

أ. تمهيد: الحاجة إلى المصادر الأدبيّة

استندت الرسالة فيما مضى منها إلى صنف محدّد من الأعمال استُقِي بشكل أساس من مصادر الإماميّة في الحديث وعلم الرجال، بالإضافة إلى كتب التاريخ العامّة، وغير ذلك من الأعمال التي يمكن القول إنّها نشأت عن دوافع سياسيّة أو عقائديّة. ولمّا كان هذا الصنف مفصحًا عن رؤية يريد لها كاتبها أن تكون نموذجيّةً وممثّلةً للجماعة التي ينتمي إليها، أو محقّقةً للغاية التي يرومها، فإنّه لا يؤمَن أن تكون مخبرةً بصدق عمّا شهدته الجماعة حقًّا، لا سيّما أنّ موضوع هذه النصوص قد يدفع صاحبها – بحكم ارتباطها بتاريخ نشوء جماعته الخاصّة أو بصراعها مع منافسيها – خارج حدود الأمانة في النقل والإنصاف في الحكم. وهذا ما يوجب النظر في مصادر أخرى أشدّ التصاقًا بواقع الجماعة، وأكثر ابتعادًا عن محاولة التنظير لأهدافها أو إثبات وجهة نظرها.

---

[١٧٨] الشريف الرضي، *نهج البلاغة* ٤/٦٣.

ولا شيء أقدر من الأدب، بمفهومه الأعمّ، على بيان هذا "التاريخ الاجتماعيّ" الذي يُبحث عنه. ولا يتّسع المقام هنا لتعريف الأدب وماهيّته،[١٧٩] غير أنّ واحدًا من العوامل التي تجعل الأدب مفيدًا في هذا الإطار هو أنّه مشتمل على أعمال ونصوص ناظرةٍ إلى التجربة الإنسانيّة التي تتفاعل مع الحدث بصورة تلقائيّة يتماهى فيها بنو البشر بعضهم مع بعض بمعزل عن انتماءاتهم وصراعاتهم.

ومن النماذج على هذا، ما ينقله صالح آغا عن خليل حاوي في مقاربته للدراسة الشعريّة في مقابل الفلسفة والتاريخ، فهو يرى أنّ ميدان الفلسفة هو "الكلّيّ *the universal*" الذي يذهب بالعقل البشريّ إلى تصوّر المفاهيم الكبرى في الحياة. وفي المقابل، فإنّ التاريخ ميدانه "المحسوس *the concrete*" الذي يُعنى بالواقع الخارجيّ وتفاصيله ومجريات الحدث فيه. ثمّ يأتي بعض الشعر (الذي يُسمّيه "الشعر العظيم") ليرتقي فوق الفلسفة والتاريخ معًا، ذلك أنّ ميدانه "الكُلّيّ المحسوس *the concrete universal*" الذي يكون شعورًا إنسانيًّا مشتركًا (كالحبّ أو البغض أو الحزن أو الفخر وما شاكل) يختبره كلّ إنسان ويتفاعل معه.[١٨٠]

---

[١٧٩] لمدخلٍ يسير إلى تعريف الأدب وتطوّره في إطار الثقافة العربيّة راجع:

Gabrieli, F., "Adab;" Pellat, Ch., "Variations sur le thème de l'adab;"
Bonebakker, S. A., "*ADAB* and the Concept of *Belles-Lettres*;"
Orfali, B., "A Sketch Map of Arabic Poetry Anthologies," 29-32.

وللاطّلاع على نموذجٍ بحثيّ تستطيع من خلاله الدراسة الأدبيّة الخروج بملاحظات واستنتاجات حول البيئة الاجتماعيّة والثقافة السائدة فيها، راجع:

Kraemer, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam.*

[١٨٠] للتوسّع في بيان قدرة الأعمال الأدبيّة، والشعريّة منها تحديدًا، على التعبير عن هذا المفهوم راجع:

Agha, S. S., "Of Verse, Poetry, Great Poetry, and History" especially 1-9.

واتّصالاً بموضوع الرسالة، فإنّ هذه الأفكار تطرح سؤالاً حول دور الأعمال الأدبيّة عمومًا في إظهار بعض الجوانب التي أغفلتها أعمال التاريخ والعقيدة عن التكوّن الفِرَقيّ للجماعات الإسلاميّة المختلفة. وبعبارة أخرى، قد لا تكون المباني التي جرى التأسيس لها في الكتب العقائديّة أو السياسيّة أو الفِرقيّة قد انسحبت بالكامل على الموقف العامّ الذي اتّخذته جماعة محدّدة، وهو ما قد يعني أنّه لا يمكن الاستناد إليها حصرًا لفهم حركة تطوّرها. فهل يمكن اللجوء إلى الأدب ليكشف عن ذلك؟ وإلى أيّ مدًى يُمكن الركون إلى ما يُستخلص من نتائج في مثل هذه الأحوال؟

بدايةً، يمكن القول إنّ هذا الدور قد يتيسّر للأعمال الأدبيّة، نظرًا إلى أنّها قد تكون أكثر تحرّرًا من القيود التي تفرضها الأعمال الاعتقاديّة على نفسها بسبب اهتمام الأخيرة بتشكيل وعي دينيّ صارم. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأعمال التاريخيّة التي يُمكن أن توظّف لأهداف سياسيّة. يُضاف إلى هذا، أنّ مصادر الأدب ليست بالكامل من عمل الجماعة موضع البحث، وهو ما يفتح المجال أمام أمرَين: التثبّت، على المستوى الاجتماعيّ، من صحّة ما تورده هذه الجماعة عن نفسها في كتبها ومن مدى حضور مبانيها الفكريّة والاعتقاديّة في ممارسة أفرادها. والثاني، الاطّلاع على رؤية الجماعات الأخرى إليها والموقف الذي تتّخذه منها.[١٨١]

[١٨١] راجع على سبيل المثال محاولة كوبرسون Cooperson لإعادة تصوّر العلاقة بين أربع شخصيّات متعاصرة ذات اتّجاهات مختلفة (المأمون، عليّ بن موسى الرضا، أحمد بن حنبل، بشر الحافي)، وذلك من خلال قراءة مصادر تراجمها المختلفة واعتماد منهج مقارن في النظر إلى الروابط القائمة بين هؤلاء والتأثيرات المتبادلة في تلقّي المتأخّرين لسيَرِهم:

Cooperson, M., *Classical Arabic Biography*, passim.

لكن، يجدر الالتفات إلى أنّ الفرضيّة الأخيرة نفسها، خصوصًا في شقّها الثاني (أي رؤية الآخرين إلى الجماعة موضع البحث)، قد تكون دافعًا إلى الإزراء على الخصوم، وذلك لأهميّة الدور الذي يلعبه الأدب اجتماعيًّا، لا سيّما ذلك الذي ترعاه مراكز السلطة السياسيّة أو النفوذ الاجتماعيّ أو القدرة الماليّة.[١٨٢] لهذا كلّه، تفرض الدراسة الأدبيّة في هذا الإطار على الباحث حذرًا شديدًا.

وفي إطار البحث في نشوء الفرق الإسلاميّة، فإنّ العمل الأدبيّ لم يكن بعيدًا عن الجهود التي بذلت في هذا الصدد. ويتكلّم أدونيس مثلاً على "التجربة السياسيّة الأيديولوجيّة" في شعر العصر الأمويّ، حيث نُظِر إلى الشعر بوصفه شكلاً من أشكال العمل السياسيّ، وصار بذلك "وسيلةً" جماعيّةً لا فرديّة.[١٨٣] ويُفسح هذا التحليل المجالَ أمام الانطلاق – بحذر – من تجربة شاعرٍ أو أديبٍ واحد إلى محاولة فهم تجربة الجماعة التي يعيش بينها.

---

[١٨٢] نجد عند المسعوديّ في *مروج الذهب* ٤/٧٦–٧٧ نصًّا معبّرًا عن علاقة الأدب والسياسة يتحدّث فيه عن كتابة الجاحظ لجملة من الرسائل ذات أهداف سياسيّة: " [...] منها كتاب صنّفه عمرو بن بحر الجاحظ وهو المُتَرجَم بكتاب إمامة وُلدِ العبّاس، يحتجّ فيه لهذا المذهب [...]، ولم يُصنّف الجاحظ هذا الكتاب ولا استقصى فيه الحجاج للراونديّة وهم شيعة ولد العبّاس لأنّه لم يكن مذهبه ولا كان يعتقده، لكن فعل ذلك تماجنًا وتطرّبًا. وقد صنّف كتابًا استقصى فيه الحجاج عند نفسه وأيّده بالبراهين وعضده بالأدلّة فيما تصوّره من عقله [...] ثمّ لم يرضَ بهذا الكتاب المترجَم بالعثمانيّة حتّى أعقبه بتصنيف كتابٍ آخر في إمامة المروانيّة وأقوال شيعتهم [...] ثمّ صنّف كتابًا آخر ترجمه بكتاب مسائل العثمانيّة يذكر فيه ما فاته ذكره [...]."

ولا يخفى أنّ المسعودي في إنكاره على الجاحظ فعلته ينطلق من خلفيّة سياسيّة أيضًا.

وقد أشارت بعض الدراسات إلى الطابع السياسيّ لبعض كتابات الجاحظ؛ راجع:

Zahniser, M., "Insights from ʿUthmāniyya of al-Jāḥiẓ;"

Crone, P. " *'SHŪRĀ'* as an Elective Institution" 31-34, and *passim*.

[١٨٣] أدونيس، *الثابت والمتحوّل* ٢٨٥، وانظر الفصول الخاصّة بمناقشة ما يسمّيه "الشعر الأيديولوجيّ:" ٣٠٦–

ولعلّ هذه الفكرة هي التي دفعت قبل ذلك باتّجاه العكوف على تجميع شعر الفرق الإسلاميّة وربطه بتاريخ نشوئها وتطوّر عقائدها.[١٨٤] غير أنّ أهمّ الدراسات التي وُفِّقت إلى الاستفادة من العنصر الأدبيّ في دراسة جماعات محدّدة كانت من إعداد إحسان عبّاس ووداد القاضي.

فقد بيّن عبّاس علاقة العقيدة الخارجيّة بالشعر الذي وصلنا من شعراء تلك الفرقة، [١٨٥] وتحدّث عن ثلاث وحدات سيطرت على شعر هذه الفرقة وتركت أثرها فيه: وحدة الغايات التي تلتقي عندها أحلام كلّ شاعر خارجيّ، ووحدة الخصائص التي تقرّر الصفات المثاليّة لأفراد الجماعة، ووحدة التيّارات النفسيّة التي يتفاعل معها الشراة. وتغني هذه المقاربة النظرة إلى فرقة الخوارج، وتجعل الدراسة أقرب إلى فهم التطوّر الداخليّ للجماعة عوضًا عن الاكتفاء بحركتها السياسيّة وصراعها مع غيرها من الفرق.

وعلى المنوال نفسه، درست وداد القاضي الكيسانيّة بالنظر إلى بُعدَين أساسيّين منها: التطوّر التاريخيّ للفرقة، وحضور العقيدة في شعرها، لا سيّما عند الشاعرين كثيّر عزّة والسيّد الحميريّ. وركّزت القاضي في عملها على شعراء الكيسانيّة على إظهار مدى انسجامهم مع الموقف

.٣٢٤

وانظر في الإطار عينه:

Jayyusi, S. K., "Umayyad Poetry," especially 413-419.

[١٨٤] انظر على سبيل المثال: القاضي، النعمان، *الفرق الإسلاميّة في الشعر الأمويّ*؛ والدراسة المكمّلة لها: غياض، محسن، *التشيّع وأثره في شعر العصر العبّاسيّ الأوّل*.

ومؤخّرًا أشير إلى أنّه يُمكن دراسة ظاهرة التصوّف من زاوية أدبيّة:

Orfali, B., "Samāʿ, Poetry, and Authorial Voices."

[١٨٥] عبّاس، إحسان، *شعر الخوارج* ٩–٢٧.

العقائديّ الرسميّ للجماعة، خصوصًا لجهة الموقف من الحكم الأمويّ، والعلاقة مع سائر الفرق الشيعيّة التي كانت في طور نشأتها الأولى.[١٨٦]

ومن هنا، سيبحث هذا الفصل في بعض الأعمال الأدبيّة – الشعريّة منها على وجه الخصوص – التي يُظَنّ بأنّها معبّرة عن الجماعة الإماميّة في تلك المرحلة. ولا يقع الكلام هنا على أدب الإماميّة كلّه، بل على ما يتّصل منه حصرًا بموضوع العمل مع السلطان الجائر. وإذا كانت الفصول الماضية قد ناقشت مواقف الأئمّة في مسألة البحث بوصفهم رؤوس الجماعة الإماميّة، فإنّه يؤمَل من النصوص التي سيُعرض لها أنّ تنقل مواقف الجماعة نفسها. ولا تعني هذه الملاحظة أنّ البحث يفترض بالضرورة انفكاك موقف الأئمّة عن موقف الجماعة – وبالتالي يُلجأ إلى النصّ الأدبيّ الإماميّ لحسم الموقف – كما لا يفترض أيضًا أنّ الموقفين كانا متطابقين على الدوام. ولكن، يُتوسَّم الأدب وسيلةً لاستطلاع روح الجماعة الإماميّة ومدى التوافق بين المبنى العقائديّ الذي تنقله كتبها وبين ما ينقله أدبها.

ب. النثر عند الإماميّة خلال المرحلة التأسيسيّة

ما الذي وصلنا من نثر الإماميّة من تلك المرحلة؟

يصعب بشكل عامّ نسبة الأعمال الأدبيّة التي يُدّعى أنّها من تأليف الإماميّة خلال تلك المدّة، وذلك بسبب جملةٍ من العوامل أهمّها الاضطراب الذي عاشته الجماعة الشيعيّة الكبرى التي راحت تنقسم إلى فرق مختلفة. ولم يكن من السهل حينها وضع حدٍّ فاصل بين هذه الفرق قبل

[١٨٦] القاضي، وداد، *الكيسانيّة في التاريخ والأدب* ٣٠٥-٣٥٦.

استقرار هويّتها العقائديّة وتشكّل نواتها الاجتماعيّة. ولهذا يجب الالتفات إلى وقوع الخلط في تحديد انتماءات بعض الشخصيّات الأدبيّة الشيعيّة.

وفي خصوص النثر، فإنّ الظرف السياسيّ الصعب الذي فرضه الحكم الأمويّ على الشيعة عمومًا، وتجنّب الأئمّة للعمل السياسيّ العلنيّ وحجم الجماعة الإماميّة الناشئة،[١٨٧] كلّها عوامل ضيّقت من مجال انتشار الأعمال الإماميّة، لا سيّما في بداية القرن الثاني الهجريّ/الثامن الميلاديّ. وقد أدّى هذا إلى أن تكون الإماميّة حينها – وظلّت حتّى وقت متأخّر – خارج دوائر السلطة. وهو ما يعني أنّ أعمالها النثريّة لم تحظَ بفرصة الانتشار نفسها التي حظيَ بها الأدب في رعاية الخلفاء والأمراء، ذلك أنّ مفهوم النثر، كصنفٍ أدبيّ متميّز عن الشعر، بدأ بالتشكّل والازدهار في هذا العصر على أيدي الكتّاب في دواوين السلطة.[١٨٨]

ويُحتمل أيضًا أنّ النتاج الأدبيّ لهذه الفرقة بقي متداولاً بين ظهرانيها فقط، فطاله التغيير والتعديل ليتناسبَ والتطوّرَ العقائديّ الذي لحق بفكر الجماعة الإماميّة على مرّ الزمن. ويشهد على ذلك أنّ كثيرًا من الأعمال الأدبيّة الطابع في الوسط الإماميّ–الشيعيّ جرت كتابتها في فترات لاحقة

---

[١٨٧] انظر:

Modarressi, H., *Crisis and Consolidation* 6-8.

[١٨٨] انظر في نشأة هذا الفنّ في العصر الأمويّ: عبّاس، إحسان، *عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقّى من رسائله*؛

Serjeant, R. B., "Early Arabic Prose" especially 149-150, 154-178;

أمّا في العصر العبّاسيّ المبكر، فقد قدّمت وداد القاضي دراسةً نموذجيّةً عن أحد كتبة الدواوين في اليمن خلال تلك الفترة: القاضي، وداد، *بشر بن أبي كبار البلويّ*. وانظر أيضًا:

Al-Qāḍī, W., "The Impact of The Qurʾān on the Epistolography of ʿAbd al-Ḥamīd."

على المرحلة التي ندرسها (من قبيل *أمالي المرتضى*). ثمّ جاء بعضها لينسب إلى الإماميّة أعمالاً أدبيّةً متقدّمةً، وأحيانًا من غير دليل.[١٨٩]

ثمّ إنّ اهتمام الإماميّة أنفسهم بالكتابات ذات المحتوى العقائديّ والدينيّ – شأنهم في ذلك شأن غيرهم من الفِرق – وانشغالهم بتناقل هذه الأعمال أكثر من غيرها،[١٩٠] يزيد أمر البحث عن أعمالهم الأدبيّة صعوبةً.[١٩١] والحال هذه، فإنّه يندر العثور عندهم ، في تلك المرحلة، على أعمالٍ أدبيّة نثريّة بشكل عامّ، فضلاً عمّا يرتبط بمسألة العمل مع السلطان الجائر على وجه خاصّ. ولكن، تحسن الإشارة إلى ما يلي:

نسب المتأخّرون من الإماميّة رسالةً للإمام الصادق إلى عبد الله النجاشي[١٩٢] الذي كتب إلى الإمام يُعلمه أنّه "ابتُلِيَ" بولاية الأهواز، ويسأله أن يضع له كتابًا "يستدلّ به إلى الله." والرسالة طويلة

---

[١٨٩] أكثر تلك الأعمال موسوعيّةً ما جمعه ابن شهرآشوب (ت. ١١٩٢/٥٨٨) في كتابه *معالم العلماء* و*مناقب آل أبي طالب*.

[١٩٠] على الرغم من طابعها الدينيّ فإنّ بعض أبواب *الكافي* أقرب إلى أن تكون تعاليم سلوكيّة وأخلاقيّة تشبه في صياغتها وأسلوبها بعض الأعمال الأدبيّة ذات الطابع التربويّ. انظر: الكليني، *الكافي*، "كتاب العِشرة،" ٢/٦٣٥–٦٧٦.

[١٩١] وهو ما تشهد عليه الأعمال الورّاقيّة والرجاليّة عند الإماميّة، من قبيل *رجال النجاشي* أو *الفهرست* للطوسي. فقد يُذكر أنّ لفلانٍ من الإماميّة شعرًا، أو أنّه كان أديبًا، ولكن يندر أن يَذكر المصنّف حصوله على نسخة من تلك الأعمال الأدبيّة، إذ يتوجّه اهتمامه إلى كتب الفقه والعقيدة والسيرة وما شاكل.

[١٩٢] الشهيد الثاني، *رسالة كشف الريبة عن أحكام الغيبة* ١١٤–١٢٤. وسند الرواية عنده يمرّ بالطوسي والمفيد والصدوق وابن قولويه وغيرهما، ولكن لا يُعثر على متن الرسالة عندهم.

واقرأ في ترجمة عبد الله المذكور في الرسالة: النجاشي، *رجال النجاشي* ١٠١ – رقم ٢٥٣، و٢١٣ – رقم ٥٥٥، وفيه أنّه ولي الأهواز من قبل المنصور وله رسالة مع الصادق "مشهورة؛" الكشّي، *اختيار معرفة الرجال* ٢/٦٣٢–٦٣٥، وفيه أنّه كان يرى رأي الزيديّة ثمّ عدل؛ راجع رأي الخوئي، معجم *رجال الحديث* ١١/٣٨٢–٣٨٦ – رقم ٧٢٠٠.

وتتطرّق إلى موضوعات عديدة من قبيل حبّ الدنيا ومعاشرة الإخوان وغير ذلك من مكارم الأخلاق. غير أنّ أهمّ ما ورد فيها ممّا يتّصل بعمل السلطان:

> [...] أمّا بعد، فقد جاءني رسولك بكتابك، فقرأته وفهمت جميع ما ذكرت وسألت عنه، وزعمت أنّك بليت بولاية الأهواز، فسرّني ذلك وساءني [...] فأمّا سروري بولايتك فقلت: عسى أن يغيث الله بك ملهوفًا خائفًا من آل محمد عليهم السلام، ويعزّ بك ذليلهم، ويكسو بك عاريهم، ويقوّي بك ضعيفهم، ويطفىء بك نار المخالفين عنهم. وأمّا الذي ساءني من ذلك، فإنّ أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بوليٍّ لنا، فلا تشمّ حظيرة القدس [...] ومن أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر أعانه الله على إجازة الصراط عند زلّة الأقدام [...]

ولا يخرج المتن عمّا مرّ سابقًا من موقف الصادق من عمل السلطان، فهو يُقايض سكوته عن تولّي ذلك العمل بإحسان النجاشيّ إلى الملهوف الخائف "من آل محمّد" (انظر [٣١، ٤٥]). والرسالة من الناحية الفنيّة لا ترقى إلى أن تعتبر نثرًا فنّيًّا بالمعنى الأدبيّ. ولكن، يلفت في أمرها على سبيل المثال أنّ المجلسي في *بحار الأنوار* يوردها في "باب أحوال الملوك والأمراء والعرّاف والنقباء والرؤساء وعدلهم وجورهم،"[١٩٣] وكأنّ الرسالة جُعلت عنده من صنف الكتابات المخصّصة لبيان أدب الحاكم وأحواله.

وقد أشير في "الملحق أ" في هامش الرواية [٥٠] إلى ورود ذكر لأمر الرسالة من النجاشيّ إلى الصادق في *الكافي* ١٩٠/٢-١٩١. ولعلّ الرسالة المقتضبة التي ترد عند الكليني ("سرّ أخاك يسرّك الله") هي "المشهورة" التي يتحدّث عنه النجاشيّ في ترجمة عبد الله، وهو من أجداده. وليس في مصادر التاريخ شيء عن عبد الله وولايته للأهواز، غير أنّ مطلع الرواية عند *الكافي* يُشير إلى أنّ الرجل كان من الدهاقين أي من عُمّال الضِياع، ثم يُضاف أنّه كان عاملاً على الأهواز وفارس. وقد يكون عبد الله قد ولي عملاً صغيرًا فجاء بعده مَن جعله واليًا للمنصور. يبدو من ذلك كلّه، بالإضافة إلى ألفاظ الخبر وعدم اتّساق مقاطعه أنّ في المتن إضافاتٍ من زمن متأخّر.

[١٩٣] المجلسي، *بحار الأنوار* ٣٣٥/٧٢-٣٨٢.

وقد يُشار إلى وجود نصّ آخر تداولته الإماميّة في تلك المرحلة أو ما يقربها، وهو العهد الذي قيل إن عليّ بن أبي طالب كتبه إلى الأشتر النخعيّ حين ولاّه أمر مصر.[١٩٤] وهو كتاب طويل في آداب الحُكم وسياسة الرعيّة وبسط العدل. غير أنّ الدراسات النقديّة المتأخّرة شككّت في نسبة الكتاب إلى تلك المرحلة المبكرة ورجّحت أنّ العهد عائد إلى أيّام الفاطميّين.[١٩٥]

وآخر الأعمال النثريّة التي يُمكن الإشارة إليها والمتّصلة بموضوع البحث من تلك الحقبة هو كتاب *وصايا الملوك وأبناء الملوك من ولد قحطان بن هود* إلى دعبل بن علي الخزاعي (ت. ٢٤٦/٦٨٠). وهو كتاب يسرد تاريخ ملوك اليمن وينسب إليهم أشعارًا ووصايا قيل إنّهم خاطبوا بها أبناءهم. ولا يتناول الكتاب بشكل محدّد مسألة عمل السلطان الجائر، وإن كان تأليفه محطّ اهتمام. كما أنّ الشكوك حول نسبته إلى دعبل لا تجعله مفيدًا في إطار البحث.[١٩٦]

---

[١٩٤] الشريف الرضي، *نهج البلاغة* ٣/٨٢-١١١.

[١٩٥] انظر:

Al-Qāḍī, W., "An Early Fāṭimid Political Document;"

[١٩٦] يرجّح عبد الكريم الأشتر أن تكون نسبة الكتاب إلى دعبل قد ادّعيت منتصف القرن السادس الهجريّ/الثاني عشر الميلاديّ، ويرى أنّ إغفال الورّاقين الذين ذكروا دعبلاً لهذا الكتاب يعزّز الشكّ في صحّة نسبته إليه. ويعتقد أنّ رواية الكتاب سبب هذا الوهم، إذ يرد في سندها ذكر "الدعبل بن عليّ،" وهو المكان الوحيد الذي يرد فيه اسم دعبل معرّفًا، ما يثير الشكّ في نسبة الكتاب. راجع: الأشتر، عبد الكريم، *دعبل بن عليّ الخزاعيّ* ٢٨١-٢٨٣.
وقد صدر الكتاب مؤخّرًا، ولم يقبل محقّقه نزار أباظر حجّة ورود اسم دعبل معرّفًا لدفع نسبة الكتاب إليه، وأشار إلى أنّ بعض أشعار دعبل – وهي ممّا جمعه الأشتر نفسه – ترد في جملة من الأخبار. لكنّ أباظر يذكر أنّ انتساب دعبل إلى قحطان يقوّي الاعتقاد بأنّ الكتاب من تأليفه. وما غفل عنه هو أنّ هذا الكلام يردّ على ما احتجّ به من ذكر لأشعار دعبل في الكتاب، فلعلّ الذي انتحل الكتاب على دعبل أضاف هذه الأبيات بسببٍ من قحطانيّة الشاعر. انظر: دعبل بن عليّ [منسوب]، *وصايا الملوك* ١٤.

وتفضي طبيعة الأعمال النثريّة القليلة عند الإماميّة في تلك المرحلة إلى السؤال حول مدى حضور النوع الأدبيّ المعروف بـــ "كتب نصيحة الملوك" في أعمالهم. إذ لا يبدو أنّهم في ذلك الزمن قد كتبوا شيئًا في هذا المجال، على الرغم من أنّ هذا النوع قد ازدهر مع بدايات القرن الثالث الهجريّ/العاشر الميلاديّ.[١٩٧] ولا يبعد أن يكون موقع الإماميّة في معارضة السلطة في تلك الفترة سببًا لهذا الغياب. لكن، ثمّة سبب إضافيّ يجدر التنبّه إليه يتعلّق بالمبنى العقائديّ للإماميّة الذي يرى في الإمام مصدرَ العلم الأوحد. وقد ظلّ هذا البعد في شخصيّة الإمام حاضرًا عند هذه الجماعة وحاكمًا على تطوّرات لحقت بأفكارها (وفي المقابل غاب لفترات محدّدة البعد السياسيّ في منصب الإمامة)، من قبيل الإشكال الذي طرحه تولّي بعض الأئمّة لهذا المنصب قبل البلوغ.[١٩٨] ويبدو أنّ البناء العقائديّ المرتكز إلى هذه الفكرة، إلى جانب المعارضة الشديدة للسلطة، لم يفسح المجال أمام تطوّر الكتابة في "نصيحة الملوك" عند الإماميّة في تلك المرحلة.

ج. الشعر عند الإماميّة خلال المرحلة التأسيسيّة

خلافًا لما تقدّم في النثر، فإنّ الشعر حفظ كثيرًا من أدب الشيعة عمومًا والإماميّة خصوصًا من تلك المرحلة، لا سيّما في بدايات النشأة التي شهدت اضطراباتٍ سياسيّة انعكست في شعر

---

[١٩٧] للاطّلاع على مقدّمة وجيزة في دراسة هذا النوع وتاريخه، راجع مقدّمة رضوان السيّد لـــ:
الماوردي، *تسهيل النظر وتعجيل الظفر* ٧–٧٧؛ وانظر أيضًا:

Bosworth, C. E., "Naṣīḥat al-Mulūk."
Marlow, L., "The Way of Viziers," 169-174.

[١٩٨] انظر:

Modarressi, H., *Crisis and Consolidation* 62-64.

الشيعة.[١٩٩] وتظهر إشكاليّة نسبة بعض الشعراء إلى الإماميّة أيضًا في المجال الشعري، وذلك بسبب عدم التمييز بين شعراء الشيعة وشعراء الإماميّة. ولعلّ مردّ هذا الخلط اعتبار مدح آل البيت معيارًا في ولاء الشاعر، وهو معيار يُغفل مسألتين مهمّتَين: الأولى، أنّ المديح بذاته لا يعني ولاءً سياسيًّا بالضرورة بل قد يكون ممّا جرت عليه عادة الشعراء في التكسّب بالمديح، أو في بيان مناقب بعض الأشخاص من ذوي النسب الرفيع أو الأفعال الحسنة، خصوصًا وأنّ عنوان "محبّة أهل البيت" لم يكن حكرًا على فرق الشيعة.[٢٠٠] والثانية، أنّ المرحلة التي ندرسها مرحلة شهدت انقسامات عديدة في الجماعة الشيعيّة الواحدة ناهيك عن الاختلافات في الفرقة الإماميّة نفسها.

وقد نُسِب في الآونة الأخيرة إلى التشيّع (من دون التمييز بين فرقها) جمع كبير من الشعراء من العصرين الأمويّ والعبّاسيّ.[٢٠١] ويجب التنبيه بدايةً إلى أنّ الرسالة ليست في شعراء الشيعة كلّهم، بل في الذين يُطمَأنّ – في حدود ما تبيّنه المصادر – إلى إماميّتهم. ولا يُراد من

---

[١٩٩] الشايب، أحمد، *تاريخ الشعر السياسيّ* ١٦١–١٦٤.

[٢٠٠] راجع تركيبة قصيدة المديح – في الفترة العبّاسيّة تحديدًا – عند:

Gruendler, B., *Medieval Arabic Praise Poetry,* especially 13-41.

وتتحدّث الباحثة نفسها في دراسة أخرى عن تأثير الأداء الشعريّ (في محضر الممدوح في هذه الحالة) على تركيب عناصر القصيدة؛ راجع:

Gruendler, B., "Qaṣīda: Its Reconstruction in Performance," 323-389.

[٢٠١] راجع: القاضي، النعمان، *الفرق الإسلاميّة في الشعر الأمويّ* ٥٥٥–٦٢٥؛ غياض، محسن، *التشيّع وأثره في العصر العبّاسيّ الأوّل* ١٢٧–١٥٩.

وقد حاول الطيّب العشّاش جمع شعر الشيعة كلّه إلى نهاية القرن الثالث الهجريّ/التاسع الميلاديّ في: العشّاش، الطيّب، *ديوان أشعار التشيّع*، انظر تحديدًا المقدّمة ٧–٤٦.

الرسالة القطع في ولاءات الشعراء، إذ ليسوا هم مدار البحث، بل يُلجأ إلى شعرهم الذي يُعنى باستكمال رؤيتنا إلى موقف الجماعة الشيعيّة من مسألة محدّدة هي العمل مع السلطان الجائر.

وبناءً على هذا، وخوفًا من الانزلاق في مشاكل منهجيّة في دراسة الشعر الإماميّ المتّصل بموضوع البحث، ينبغي وضع ضوابط واضحة في اختيار الشعراء الذين سترتكز نتائج هذه الرسالة إلى شعرهم. ولا يجدر بهذه الضوابط أن تحدّ من آفاق الدراسة الأدبيّة التي لا تستأنس بمثل هذه القيود. وسيظهر أنّه لا يُمكن تطبيق هذه الضوابط تطبيقًا كاملاً، غير أنّ الغرض منها توثيق نتائج البحث ما أمكن، وحصر الدراسة بأهمّ المواقف الشعريّة. وفي هذا الصدد، يبرز معياران أساسيّان:

الأوّل، ذكر المصادر الإماميّة للشاعر كواحدٍ من أصحاب الأئمّة أو وجوه الإماميّة خلال المرحلة التي يغطّيها البحث، وذلك لكي لا يكون الاستدلال بشعره منتقَصًا بإغفال الإماميّة انتساب الشاعر إليها.

وقد أشير سابقًا إلى أنّ بعض المصادر الإماميّة المتأخّرة عدّت بعض الشعراء في عداد جماعتها. ولكن، لمّا كانت الرسالة تتناول المرحلة التأسيسيّة حصرًا، فإنّها ستعنى بأولئك الذين ترجمت لهم المصادر الأقرب إلى ذلك الزمن، أي كتب الرجال الإماميّة الأولى التي صنّفها النجاشيّ (ت. ٤٥٠/١٠٥٨) ومعاصره الطوسي (ت. ٤٦٠/١٠٦٧).

ويتفرّع عن هذا الضابط أن تتّفق المصادر والدراسات الأدبيّة على صحّة انتساب الشاعر إلى الإماميّة. ولا ينوي البحث المفاضلة بين المصادر الأدبيّة والإماميّة، بل يروم الاطمئنان قدر الإمكان إلى إماميّة الشاعر وتعبيره عن حالة الجماعة ومواقفها.

والثاني، أن يكون الشاعر قد تناول في شعره مسائل مرتبطة بمسألة العمل مع السلطان. وهنا يجب الالتفات إلى أنّه لا يُتوقّع من الشعر أن يذكر هذه القضيّة صراحةً، ولا ينبغي له ذلك على الأرجح. غير أنّ الاهتمام ينحصر في الشعراء الذين يُمكن لهم تقديم صورة عن موقف الجماعة الإماميّة من تلك المسألة. ولهذا، فإنّ الجامع بين الشعراء الذين سيُستند إليهم هو أنّهم وقعوا – شأنهم في ذلك شأن كثير من الشعراء – في إشكاليّة الاتّصال بالسلطة والوفود على الولاة والخلفاء والتكسّب بالشعر. كما أنّ الشعر الإماميّ المرتبط ببعض الأحداث التاريخيّة ذات الصلة بمسألة العمل مع السلطان (كولاية العهد للرضا) يمكن له أن يُخبر أكثر من غيره عن حال الجماعة الإماميّة وموقفها.

يمكن إيراد نقطة أخيرة لا ترقى إلى أن تكون ضابطًا، فهي محلّ عناية أكثر ممّا هي محدّد لإطار العمل، وهي أن تكون المادّة الشعريّة موزّعةً على المرحلة الزمنيّة للبحث بما يسمح بالنظر في تطوّر موقف الإماميّة من مسألة عمل السلطان.

تُخرِج هذه القيود بعض الشعراء الذين نُسبوا إلى الإماميّة. ومن هؤلاء على سبيل المثال مَن رجّحت الدراسات الحديثة لاحقًا أنّهم ليسوا من الإماميّة، كالسيد الحميريّ شاعر الكيسانيّة. إذ إنّ السيّد معدود في مصادر الرجال عند الإماميّة من صحابة الأئمّة،[٢٠٢] لكنّ وداد القاضي استظهرت في دراستها عن الكيسانيّة وشعرها أنّه لا يمكن الركون إلى المقطوعات والقصائد التي نُسبِت إليه

[٢٠٢] انظر مثلاً: الكشّي، *اختيار معرفة الرجال* ٢/٥٧٠-٥٧٤ – رقم ٥٠٥-٥٠٧؛ الطوسي، *رجال الطوسي* ١٦٠ – رقم ١٨٠٤.

والتي كانت سببًا في ادّعاء إماميّته (خصوصًا تلك التي يرد فيها أمر "تجعفره")، إذ يبدو أنّ بعضها ظهر في فترات لاحقة وانتحل عليه.[٢٠٣]

وعدّدت الدراسات الحديثة أيضًا جملةً من الشعراء الذين لن يكون لهم نصيب في هذا البحث، ذلك أنّهم لم يتطرّقوا في شعرهم إلى ما يُستفاد منه في مسألة العمل مع السلطان. ومنهم على سبيل المثال ديك الجنّ الحمصيّ الذي انصرف شعره إلى غايات خارج إطار البحث، وإن كان قد مدح آل البيت في بعضه.[٢٠٤] كما أنّ مصادر الإماميّة لم تُشر إليه، شأنه في ذلك شعراء آخرين نُسبوا إلى الإماميّة ولا يُمكن الاستناد إليهم هنا لعدم ثبوت ذلك، كأبي هريرة الأبّار،[٢٠٥] والقاسم بن يوسف،[٢٠٦] ومحمّد بن وهيب الحميري.[٢٠٧]

---

[٢٠٣] القاضي، وداد، *الكيسانيّة في التاريخ والأدب* ٣٢٢-٣٥٦.

[٢٠٤] راجع في أغراض شعره: غياض، محسن، *التشيّع وأثره في شعر العصر العبّاسيّ الأوّل* ٢٣١-٢٤٣.

[٢٠٥] المصدر نفسه ١٤٤-١٤٥، وينقل غياض هنا عن ابن شهرآشوب مقطوعةً لأبي هريرة يتناول فيها إحراق الصادق لكتاب أبي سلمة الخلّال، ولا يُعرف بالضبط صحّة الرواية خصوصًا أنّ الأبّار لا يرد في مصادر الإماميّة التي نعتمدها (مع أنّ ذكره لهذه الحادثة قد يشير إلى مكانةٍ ما بين أصحاب الصادق).

وراجع: غياض، محسن، *التشيّع وأثره في شعر العصر العبّاسيّ الأوّل* ١٤٤-١٤٥.

[٢٠٦] يذكر الصولي عن القاسم أنّه كان من رجال الدولة العبّاسيّة زمن المأمون وكانت إليه جباية الخراج، كما كان أخوه على ديوان الرسائل أيّامها. ويروي له شعرًا في مدح عليّ بن أبي طالب ورثاء الحسين. إلاّ أنّه يذكر أنّ أغلب شعره كان في "البهائم." انظر: الصولي، *الأوراق – قسم أخبار الشعراء* ١٦٣-٢٠٦.

وراجع: غياض، محسن، *التشيّع وأثره في شعر العصر العبّاسيّ الأوّل* ٢٣١-٢٤٣.

[٢٠٧] ذكر أبو الفرج أنّه من شعراء الدولة العبّاسيّة، وقال إنّه كان يتشيّع من غير أن يعيّن شيئًا في ذلك، كما ذكر أنّه كان متكسّبًا بالمديح، ويستمنح الناس في شعره. ويذكر اتّصاله بالعبّاسيّين ومدحه المأمون وبعض وعمّاله. وروى له أيضًا من شعره في مدح عليّ بن أبي طالب. انظر: أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني* ١٩/٥٧-٧٢؛

وراجع: محسن، *التشيّع وأثره في شعر العصر العبّاسيّ الأوّل* ١٤٨-١٤٩، حيث يرى الباحث أنّ تشيّعه كان معتدلاً حرصًا على التوفيق بين تشيّعه ومجالسته رجال الدولة.

أمّا سفيان بن مصعب العبديّ، المعاصر للسيّد الحميري،[٢٠٨] فقد جاء في أخباره في مصادر الإماميّة أنّ الصادق أمر أصحابه بتعليم أبنائهم ما يقوله من الشعر. ويظهر من رواية الكشّي أنّ سفيان قال شعرًا في رثاء أهل البيت استحسنه الصادق. ولكن، لم يصل من شعره إلاّ اليسير – ممّا لا يتناول مسألة البحث – وقد روته الإماميّة في فترة متأخّرة.[٢٠٩]

١. الكميت بن زيد

ذكرت المصادر الإماميّة الكميت بن زيد من جملة أصحاب الأئمّة،[٢١٠] وعدّته التراجم الأدبيّة من شعراء الشيعة في العصر الأمويّ من دون أن تحدّد انتمائه الفِرقيّ بدقّة.[٢١١] وقد اختُلِف كثيرًا في انتماء الكميت وفي حقيقة ما يُدّعى من إماميّته، ويرجّح مادلنغ أنّ تشيّع الكميت كان "تشيّعًا هاشميًّا" عامًّا – وإن كان أميل إلى الاعتقاد بأنّ الإمام من نسل عليّ بن أبي طالب. واستدلّت

---

[٢٠٨] ترجم له الكشّي في *اختيار معرفة الرجال* ٧٠٤/٢ – رقم ٧٤٧–٧٤٨، وذكره النجاشي عرضًا في *رجال النجاشي* ١٨٣–١٨٤ – رقم ٤٨٥.

[٢٠٩] غياض، محسن، *التشيّع وأثره في شعر العصر العبّاسيّ الأوّل* ١٤٢–١٤٣.

[٢١٠] انظر: الكشّي، *اختيار معرفة الرجال* ٤٦١/٢–٤٦٨ – رقم ٣٦١–٣٦٧، وهو عنده من أصحاب الباقر والصادق. والرواية ٣٦٤ تشير إلى أنّه من أصحاب الكاظم، ولا يستقيم الأمر بالنظر إلى أنّ الكميت توفّي في ٧٤٤/١٢٦؛ الطوسي، *رجال الطوسي* ١٤٤ – رقم ١٥٦١، من أصحاب الباقر.

[٢١١] انظر على في ترجمته سبيل المثال: أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني* ٥/١٧–٣٣؛ الجمحي، *طبقات فحول الشعراء* ١٩٥، ٣١٨–٣٢٠؛ ابن قتيبة، *الشعر والشعراء* ٧٩، ١٥٣، ١٥٦، ١٦٠، ٢١٣، ٤٨٧، ٥٨١–٥٨٤.

ومن الحديثة في شعره وحياته: سلّوم، داود، *شعر الكميت بن زيد الأسديّ* ١{١}/٧–٧٢، وقد جمع سلّوم شعر الكميت من غير الهاشميّات؛ القاضي، *النعمان، الفرق الإسلاميّة في الشعر الأمويّ* ٥٨٢–٦٢٥. وانظر أيضًا: ضيف، شوقي، *التطوّر والتجديد* ٢٦٨–٢٩١؛ أدونيس، *الثابت والمتحوّل* ٣١٣/١–٣١٤.

دراسته بنصوص عديدة تعود إلى الفترة التي عاش فيها الكميت لتظهر أنّ "بني هاشم" كانوا في ذلك الوقت مجموعةً محدّدة توجّه مدح الكميت إلى أفرادها من دون تمييز في كثير من الأحيان.[٢١٢]

ويظهر أنّ هذا الرأي أسلمُ من القطع بإماميّة الكميت أو زيديّته أو انتسابه إلى فرقة شيعيّة محدّدة. فالانقسام بين فرق الشيعة – خصوصًا بين الزيديّة والإماميّة – لم يكن قد تبلور بعد. وكانت غالبيّة الشيعة آنذاك ترى في الصادق الشخصيّة الأبرز من آل الرسول،[٢١٣] وإن لم يكن يعني هذا أنّ الجماعة قد استقرّت على إماميّتها وولائها للصادق. ولم يحصل الانقسام الحقيقيّ بين الزيديّة والإماميّة إلاّ بعد خروج زيد بن عليّ سنة ١٢٢/٧٤٠.[٢١٤] فالفاصل إذًا بين هذا التاريخ ووفاة الكميت سنة ١٢٦/٧٤٤ ليس كافيًا لتشكّل أيّ جماعةٍ بصورة كاملة على الصعيدين العقائديّ والاجتماعيّ.

وهنا تقع أهمّيّة الكميت في إطار هذا البحث. فمهما يكن من أمر ولائه الحقيقيّ فإنّه يُرجى من شعر الكميت في هذا السياق نقل جانبٍ من الظروف التي كانت تعيشها الجماعة الشيعيّة عشيّة وقوع ذلك الانقسام بين فرقها.

---

[٢١٢] راجع:

Madelung, W., "The 'Hāshimiyyāt' of al-Kumayt and Hāshimī Shiʿism."

[٢١٣] لا يُعرف إذا كان الكميت من هذا الرأي حقًّا، ولكن ذكر أبو الفرج أنّ الكميت أنشد جعفر بن محمّد من شعره فدعا له، *الأغاني* ١٩/٢١.

[٢١٤] انظر:

Modarressi, H., *Crisis and Consolidation* 5, 53-54.

يُلحظ في شعر الكميت مسألتان مرتبطتان بموضوع البحث: تردّده على عددٍ من الخلفاء والولاة، وكثرة مديحه لـــ "بني هاشم" في قصائده التي عُرفت بالهاشميّات.[٢١٥]

تذكر بعض الأخبار أنّ الكميت كان يحضر بين يدي بعض الخلفاء الأمويّين، وقيل إنّه كان يومًا في مجلس يزيد بن عبد الملك وقد اشتُرِيَت له جارية، فقال الكميت فيها شعرًا.[٢١٦] وفي تردّده على مراكز الحكم، مدح الكميت عددًا من الولاة الأمويّين.[٢١٧] فقد دخل يومًا على خالد بن عبد الله القسريّ أمير العراقين أيّام هشام بن عبد الملك، وأنشده (المنسرح):[٢١٨]

لَو قِيلَ للجودِ مَن حليفُكَ ما ... إن كَانَ إلاّ إِليكَ يَنتَسِبُ

أنتَ أخوهُ وأنتَ صُورَتُهُ ... وَالرأسُ مِنه وغَيرُكَ الذنَبُ

ولمّا تولّى يوسف بن عمر الثقفيّ الإمارة خلفًا لخالد، حضر الكميت عنده ومدحه معرّضًا بخالد الذي كان محبوسًا حينها. ويلفت أنّ الكميت قال هذه الأبيات بعد مقتل زيد بن عليّ على يد يوسف، أي إنّها كانت في أواخر حياته (الطويل):[٢١٩]

خَرَجتَ لهُم تَمشي البَرَاحَ ولَم تَكُن ... كَمَن حِصنُهُ فِيهِ الرِّتاجُ المُضَبَّبُ

حَلَفتَ بِرَبِّ الناسِ ما أَمُّ خالدٍ ... بِأَمِّكَ إذ أصواتُنا الهَلُّ والهَبُ

---

٢١٥ تبلغ الهاشميّات في شرح أبي رياش خمسمئة وثلاثة وستّين بيتًا. انظر: أبو رياش القيسي، *شرح هاشميّات الكميت* ٢٠٥.

[٢١٦] أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني* ١٧/٢٠-٢١؛ الكميت بن زيد، *ديوان الكميت* ٤١٤.

[٢١٧] راجع ما يذكره الأصفهانيّ من طلب الكميت الإذن من الباقر لمدح بني أميّة، المصدر نفسه ١٧/٢٦-٢٧.

[٢١٨] المصدر نفسه ٢٤.

[٢١٩] المصدر نفسه ٢٦-٢٧.

ولا خالدٌ يَستَطعِمُ المَاءَ قَائِمًا بِعدلِكَ والدَّاعي إلى المَوتِ ينعَبُ

ويظهر من هذه المقطوعات أنّ المديح للولاة لم ينقطع من شعر الكميت من أيّام يزيد بن عبد الملك وصولاً إلى تولّي يوسف إمارة العراق سنة ٧٣٨/١٢٠. ويبدو أنّ مدحه لهؤلاء لم يكن نابعًا من تأييده لأفعالهم، إذ يمدح من كان في الإمارة ويهجو من صار خارجها، فهو في ذلك إمّا متخوّف من بطش الولاة، وإمّا متكسّب على أبوابهم. ولعلّ هذه هي حال سائر الشعراء الذين كانوا يحضرون مجالس الخلفاء والحكّام.

غير أنّ هذه المدّة شهدت أيضًا تصادمًا بين الكميت والسلطة. ولعلّ أشهر الأخبار عن هذا التصادم ما وقع بينه وبين الخليفة هشام بن عبد الملك. ويروي أبو الفرج الأصفهاني أنّ خالد بن عبد الله القسريّ أوقع بالكميت عند الخليفة بسبب شعر هجا فيه بني أميّة.[٢٢٠] فأمر هشام خالدًا بحبسه، فتحيّل الكميت للهرب وتوسّط عند بعضهم ليرضى عنه الخليفة.[٢٢١] وعندما حضر بين يدَيه، دارت بينهما معاتبة أنشد الكميت خلالها شعرًا في مدح الأمويّين يقول منه (مجزوء الكامل):[٢٢٢]

فَالآنَ صِرتُ إلى أمَيَّـــ ـــةَ والأمورُ إلى المَصايرْ

---

[٢٢٠] من هذا الشعر هاشميّته الرابعة التي يهجو فيها هشامًا وعامله خالد القسريّ، انظر: أبو رياش القيسي، *هاشميّات الكميت* ١٤٦-١٨٧. وانظر: أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني* ٧/١٧.

بين الكميت وخالد وحشة قال أبو الفرج إنّها بدأت عندما هجا الكميت بعض أحياء اليمن الذين ينتسب إليهم خالد، المصدر نفسه ١١/١٧. كما أنّ الكميت سعى بخالد إلى الخليفة هشام محذّرًا إيّاه من طمع خالد بالحكم، المصدر نفسه ١٥-١٦/١٧.

[٢٢١] يورد الأصفهانيّ ثلاث روايات عن هذه الحادثة تختلف في بعض تفاصيلها، انظر في: المصدر نفسه ٧/١٧-١٠، ١٣-١٦ وانظر مناقشة هذه الروايات في: القاضي، *النعمان، الفرق الإسلاميّة في الشعر الأمويّ* ٥٨٦-٥٩٦.

[٢٢٢] أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني* ١٠/١٧.

ورثى ولد الخليفة معاوية بن هشام (الطويل):[٢٢٣]

سَأبكِيكَ للدُّنيا وللدِّين إنَّني رأيتُ يدَ المعروفِ بعدَك شُلَّتِ

فَدَامَت عليكَ بالسلامِ تحيّةٌ ملائكةُ اللهِ الكِرامُ وَصَلَّتِ

وتدلّ محاورة هشام والكميت، على أنّ هجاء الأخير لبني أميّة قد توالى وكثُر، إذ يروي الخليفة غير مرّةٍ من هذا الشعر أمام الكميت، ويسأله عنه، فيردّ الكميت بشعر آخر يمدحه فيه، ويعتذر فيه عن هجائه الأوّل. وهكذا إلى أن يرضى هشام ويعفو عن الكميت.[٢٢٤] ويبدو أنّ خوف الكميت قد غلب على موقفه هنا، خصوصًا أنّه يمثل بين يدي الخليفة، ممّا جعله ينقض ما قاله بالأمس. ويلفت أنّ الكميت لا ينفي قوله لذاك الشعر، لكنّه يعتذر إلى هشام بإنشاده شعرًا آخر في مدحه. ويبدو أنّ الشاعر يلجأ إلى هذا الأسلوب كلّما أحوجه الظرف السياسيّ على إخفاء ولائه.

والمفيد ممّا تقدّم أنّ علاقة الكميت بالسلطة لم تكن مستقرّةً، إذ إنّها تتردّد بين المدح والهجاء. ولا يُمكن القول إنّ الكميت مدح بني أميّة زمنًا ثمّ أعرض عنه إلى هجائهم زمنًا آخر، بل ظلّ هذا المدح والهجاء في تعاقب دائم. ولا ينبغي لهذا الاستنتاج أن يغفل عن أنّه لا يُنتظر من الشاعر أن يكون على الدوام صافيَ الولاء خصوصًا إذا تهدّده القتل. ولعلّ هذا الأمر بالتحديد هو ما يجعل الشعر أقرب إلى فهم واقع الجماعة التي ينشأ فيه، وأقدرَ على التعبير عن حالها. ويعكس

---

[٢٢٣] المصدر نفسه.

[٢٢٤] يبدو أنّ وقوف الشاعر بين يدي الخليفة واعتذاره إليه عن هجائه بمدحٍ ينشده إيّاه في المجلس ثيمة متكرّرة ومألوفة في أخبار الشعراء. راجع على سبيل المثال ما يذكره ابن خلكان في خبر مقتل بشّار بن برد، حيث إنّ يعقوب بن داود وزير الخليفة المهديّ ذكر ما هجا به بشّارٌ المهديّ، فلمّا طلبه "خاف يعقوب أن يدخل [بشّار] عليه فيمدحه [أي المهديّ] فيعفو عنه،" فوجّه من يلقاه بالبصرة ليقتله؛ ابن خلكان، *وفيات الأعيان* ١/٢٧٤.

شعر الكميت في هذا الإطار حالة الاضطراب التي كانت تعيشها الجماعة الشيعيّة عمومًا في تلك اللحظة التي شهدت انشعابها إلى فرق مختلفة. ويبدو أنّ تلك الجماعة التي انبثقت عنها الإماميّة في هذه الفترة التي كان الكميت يتردّد فيها على الولاة، اتّخذت موقفًا محاذرًا من السلطة مع المحافظة على معارضتها لها. ولهذا يلجأ الشاعر إلى مدح الولاة تارةً وإلى هجائهم تارةً أخرى، وتظهر محاورة هشام والكميت أنّ الأخير كان يهادِن هشامًا حفاظًا على حياته. كما يمكن أن يكون معبّرًا عن اهتمام الحكم الأمويّ ببقاء وجوه القبائل العربيّة تحت رعايتهم.

وربطًا بموضوع البحث، لا يبدو أنّ الجماعة الإماميّة عشيّة افتراقها عن الزيديّة كانت قادرةً على التفكير أصلاً في سؤال العمل مع السلطان أو الدخول في طاعته في ظلّ التعارض الشديد مع السلطة، إذ لم يكن من الممكن أن تقوم الجماعة على ولاءَين متعارضَين.

وإلى جانب هذه المداورة بين هجاء بني أميّة ومدحهم، يحضر البُعدُ الآخر في شعر الكميت، وهو مديحه لبني هاشم الذين يصفهم في هاشميّته الأولى فيقول (الخفيف):[٢٢٥]

وَالأسَاةُ الشُّفَاةُ للدَّاءِ ذِي الرَّيبَةِ وَالمُدرِكِينَ بالأوغَامِ
والرَّوَايَا التي بِها يَحمِلُ النا سُ وُسُوقَ المُطَبَّعَاتِ العِظَامِ
وَالبُحُورِ التي بِها تُكشَفُ الحِرَّ ةُ والدَّاءُ مِن غَلِيلِ الأُوَامِ

وعلى هذا المنوال تسير أبيات الهاشميّات الأخرى، فالشاعر يتقرّب إلى الله بحبّه بني هاشم على الرغم ممّا يناله ويُرمَى به، ويُضمّن معانيَ بعض الآيات القرآنيّة (من قبيل "المودّة في القربى" [الشورى/٢٣]) في شعره (الطويل):[٢٢٦]

---

[٢٢٥] أبو رياش القيسي، *شرح هاشميّات الكميت* ١٤–١٥.

إلى النَّفَرِ البيضِ الذينَ بِحُبِّهم إلى الله فيما نابَني أتقرّبُ

بَنِي هَاشمٍ رهط النَّبيِّ فإنَّني بِهِم ولَهم أرضَى مِرارًا وأغضَبُ

خَفضتُ لَهُم مِنِّي جَنَاحَي مَوَدَّةٍ إِلَى كَنَفٍ عِطفَاهُ أهلٌ وَمرحَبُ

وَكُنتُ لَهُم من هؤلاكَ وهَؤُلا مِجَنًّا على أَنِّي أُذَمُّ وَأُقصَبُ

ويذكر قتلاهم ويتفجّع على ما حلّ بهم في كربلاء (الطويل):[٢٢٧]

كَأَنَّ حُسَينًا وَالبَهَالِيلَ حَولَهُ لأَسيافِهِم ما يَختَلي المُتَبَقِّلُ

ولا يصدر الكميت في مدحه لبني هاشم عن مودّة لهم فحسب، إذ لا يمكن وضع الهاشميّات في إطارها الصحيح من غير الانتباه إلى ما تحمله من هجاء لبني أميّة، ووعيد لهم (المتقارب):[٢٢٨]

أُؤَمِّلُ عَدلاً عَسَى أَن أنَا لَ مَا بينَ شرقٍ إلى مَغرِبِ

رَفعتُ لهُم ناظِرَي خَائفٍ على الحقِّ يُقدَعُ مستَرهِبِ

إنّ الصراع الحادّ بين بني أميّة والشيعة في زمن الكميت، فرض على شعره في مديح بني هاشم أن يصوّب باتّجاه الحكم هجاءً يطال شرعيّتهم وعدم جدارتهم بالحكم في قبال ممدوحيه (الخفيف):[٢٢٩]

---

[٢٢٦] المصدر نفسه ٤٥-٤٧.

[٢٢٧] المصدر نفسه ١٦٦.

[٢٢٨] المصدر نفسه ١٩٤.

[٢٢٩] المصدر نفسه ٢٣.

ساسةٌ لا كَمَن يَرَى رِعيَةَ النَّا سِ سَواءً وَرِعيَةِ الأنعَامِ

لا كَعَبدِ المَلِيكِ أو كَوَلِيدٍ أو سُليمَانَ بَعدُ أو كَهِشَامِ

وفي هذا التصريح بأسماء عبد الملك وبنيه من الخلفاء معارضةٌ صريحةٌ لحكمهم.

ثمّ إنّ الكميت لا ينسى التذكير بتشيّعه لعليّ، فيورد في شعره حادثة الغدير (الوافر):[٢٣٠]

وَيَومَ الدَّوحِ دوحِ غَديرِ خُمٍّ أَبَانَ لهُ الوِلايَةَ لو أُطِيعَا

ولَكنَّ الرجَالَ تَبَايَعوهَا فَلَم أَرَ مِثلَهَا خَطَرًا مَبيعَا

فَلَم أبلُغ بهم لَعنًا ولَكن أسَاءَ بذاكَ أوّلُهُم صَنِيعَا

فَصارَ بِذَاكَ أقرَبُهُم لِعدلٍ إلى جَورٍ وأحفَظَهم مُضيعَا

أضَاعُوا أمرَ قائِدِهم فَضَلّوا وَأقوَمِهم لَدى الحَدَثانِ رِيعَا

وتعدّ هذه الأبيات أوثق ما في الهاشميّات صِلَةٍ بمسألة البحث، وذلك لدلالتها على مسألة التعارض بين أئمّة الجور وأئمّة العدل التي بيّنتها الروايات عند الإماميّة. إذ إنّ الكميت يرى أنّ الخلافة لمّا خرجت عمّن عيّنه الرسول في غدير خمّ، صارَت من العدل إلى الجور. ولمّا ضاع أمر "القائد" المفروض – وهو عليّ – ضلّ أولئكَ الذين لم يتّبعوه.[٢٣١]

وقد يكون هذا معنًى شيعيًّا مشتركًا وغير خاصّ بالإماميّة، لكنّه ما يلبث أن يُعرِّض بأتباع أولئك الجائرين (الوافر):[٢٣٢]

---

[٢٣٠] المصدر نفسه ١٩٧–١٩٨.

[٢٣١] يلفت اعتناء الكميت بذكر رأيه في مسألة البيعة الأولى التي خرجت فيها الخلافة عن عليّ، ورغم معارضته لما حدث فإنّه يتوقّف في اللعن. ويخبر هذا عن وجود تيّارات شيعيّة أخرى كانت ترى خلاف ما يراه الكميت.

[٢٣٢] المصدر نفسه ١٩٨.

أجَاعَ اللهُ مَن أشبَعتُمُوهُ وَأشبَعَ مَن بِجورِكُمُ أجيعَا

وهنا، يعبّر الكميت عن موقف لا يُعارِض الجائرين فحسب بل كلّ من دخل في ولائهم، ويدعو على كلّ من أخذ العطيّة جورًا من سلطان بني أميّة بزوال هذه النعمة عنه. ويصدر الكميت في هذا الموقف عن واقعٍ يبدو أنّ جماعته عاشت في ظلّه، ويتكلّم عنه في موضعٍ آخر (الطويل):[٢٣٣]

وَليسَ لنا فِي الفَيءِ حظٌّ لَدَيهمُ وَليسَ لنَا فِي رِحلة النَّاسِ أرحُلُ

فيا رَبِّ هَل إِلاَّ بِكَ النَّصرُ نَبتَغِي عَليهِم وَهَل إِلاَّ عَليك المُعوَّلُ؟

فالكميت يذمّ بني أميّة ملامسًا جانبًا معيشيًّا من حياة الجماعة التي حرمَها بنو أميّة الفيء من الغنائم، وحبسوها عن الارتحال. ويُخبر هذا عن التضييق الذي فرضته السلطة على جماعة الكميت في ذلك الوقت، ويظهر من شعره أنّ الأمويّين أرادوا، إلى جانب ملاحقتهم لفرق الشيعة، إضعافها على الصعيد الاجتماعيّ.

وهنا يُعطي الكميت إشارةً بالغة الأهمّيّة حول دلالة الروايات التي كان الأئمّة يُسألون فيها عن مرورهم ببعض عمّال الدولة (الروايتان [٦٤ و٦٥] مثلاً، وكلاهما عن الباقر) وموقف الأئمّة الذي يدعوهم إلى "تغييب المال" عن أولئك قدر الإمكان، حتّى لو استحلفوهم بالطلاق والعتاق. لم يكن موقف الإمام مستندًا إلى تعارض مبدأيّ مع السلطان الغاصب لحقّه فحسب، بل الأرجح أنّه كان معنيًّا بأمر الجماعة التي تضيّق السلطة عليه الخناق.

[٢٣٣] المصدر نفسه ١٦٣.

٢ . *منصور النمريّ*

لم تورِد المصادر الإماميّة ذكر هذا الشاعر سوى أنّ السيّد المرتضى نقل في أماليه عن الجاحظ أنّ منصورًا هذا كان ينافق الرشيد طمعًا بالمال ويخفي ترفّضه، ويمدحه بشعر ظاهره في هارون الرشيد وباطنه في عليّ بن أبي طالب لقول النبيّ "أنت منّي بمنزلة هارون من موسى."[٢٣٤] وفي سكوت المرتضى عن التعليق على رأي الجاحظ نوع من الإقرار برأيه. وقد نسبت المصادر الأدبيّة الشاعر إلى التشيّع.[٢٣٥] وجاء في بعض الروايات أنّه كان في منادمة مع قومٍ فأبى أن يشرب النبيذ، فقالوا له: "إنّما تعاف الشربَ لأنّك رافضيّ، وتسمع وتصغي إلى الغناء وليس تركك النبيذ من ورع."[٢٣٦] ولعلّ هذه الرواية أرجح في تعيين إماميّة النمريّ، إذ كانت مسألة شرب النبيذ واحدةً من محدّدات الهويّة الإماميّة في ذلك الزمن.[٢٣٧]

---

[٢٣٤] انظر في أخبار النمري عند السيّد المرتضى في: *الأمالي* ٦٠٦/١، ٦١٢، ٢٧٤/٢–٢٧٨ وفيه الخبر عن الجاحظ.

[٢٣٥] انظر في أخباره: ابن قتيبة، *الشعر والشعراء* ٨٥٩–٨٦٢؛ أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني* ٩٦/١٣–١٠٩.
ومن الدراسات الحديثة راجع: غياض، محسن، *التشيّع وأثره في شعر العصر العبّاسيّ الأوّل* ١٩١–٢٠٠؛ الشكعة، مصطفى، *الشعر والشعراء في العصر العبّاسيّ* ٥٩٩–٦٢٨.
وقد جمع الطيّب العشّاش شعره وقدّم له في: النمري، *شعر منصور النمريّ*.

[٢٣٦] أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني* ١٠٦/١٣.

[٢٣٧] راجع في أهميّة هذه المسألة في التكوين الفرقيّ للجماعة الإماميّة في القرن الثاني الهجريّ/الثامن الميلاديّ:
Haider, N., *The Origins of the Shīʿa* 138-187.

وأهمّ ما يُفيد البحث في تجربة النمريّ اتّصاله بهارون الرشيد. فقد ذكر أبو الفرج أنّ منصورًا عرف مذهب الرشيد في الشعر، فأراد أن يمدحه وأن يصل هذا المدح بنفي الخلافة عن ولد علي والطعن عليهم.[٢٣٨] وأنشد منصور في هذا المعنى شعرًا كثيرًا منه (البسيط):[٢٣٩]

وَمَا لآلِ عليّ فِي إمارَتِكُم ... حَقٌّ وَمَا لَهُمُ فِي إرثِكُم طَمَعُ

يَا أيُّها النَّاسُ لا تَعزُب عُقُولُكُمُ ... وَلا تُضفِكُم إلى أكنافِها البِدَعُ

العَمُّ أولَى مِن ابن العمِّ فاستَمعوا ... قَولَ النَّصيح فإنَّ الحقَّ يُستَمَعُ

ويدفع النمريّ في مكانٍ آخر حقّ العلويّين بالخلافة ومضمّنًا معنى آية {مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِن رِجَالِكُم} [الأحزاب/٤٠] في شعره (الوافر):[٢٤٠]

ألاَ للهِ درُّ بَني عَليٍّ ... وَزورٍ مِن مَقالَتِهم كَثيرِ

يُسمّونَ النبيّ أبًا وَيأبَى ... مِن الأحزابِ سَطرٌ في سطورِ

وقد جاء في القصيدة نفسها ذمّ ليحيى بن عبد الله المحض (الزيديّ) الذي نجا في موقعة فخّ، ويبدو النمريّ شديد التعريض به إذ يقول (الوافر):[٢٤١]

مَنَنتَ على ابنِ عَبدِ الله يَحيى ... وَكانَ من الحُتُوفِ على شَفيرِ

وَقَد سَخِطَت لِسَخطتِكَ المَنَايَا ... عَلَيهِ فَهِيَ حَائِمَةُ النُّسُورِ

---

[٢٣٨] راجع أخباره مع الرشيد في: أبو الفرج الأصفهاني، *الرشيد* ٩٦/١٣-١٠٣.

[٢٣٩] النمري، *شعر منصور النمري* ١٢٤.

[٢٤٠] المصدر نفسه ٨٧.

[٢٤١] المصدر نفسه ٨٦؛ الرازي، أحمد بن سهل، *أخبار فخّ* ١٨٢.

وَلَو كافَأتَ مَا اجتَرَحَت يَداهُ دَلَفتَ لَهُ بِقاصِمَةِ الظُّهُورِ

غير أنّ للنمريّ أشعارًا أخرى في معنًى مخالفٍ لما تقدّم، إذ له شعر آخر في مديح آل البيت يُفهم منها ميله إلى العلويّة. وقيل إنّ هذا الشعر كان سببًا في غضب الرشيد عليه وأمره بقتل النمريّ. ولمّا وصل المكلّف بقتل النمريّ وجده قد فارق الحياة، فكاد الرشيد أن ينبش قبره ليحرقه لولا أنّ كفّه وزيره الفضل بن الربيع.[٢٤٢] ومن هذا الشعر (الكامل):[٢٤٣]

آلُ الرَّسُولِ وَمَن يُحِبّهُمُ يَتَطامَنونَ مَخافَةَ القَتلِ

أمِنَ النَّصارَى وَاليَهودُ وَهُم مِن أمَّةٍ التوحيد في أزْلِ

إلاّ مَصَالتَ يَنصرونَهُمُ بِظُبَا الصّوارِمِ والقنا الذُّبلِ

فكيف يمكن تفسير هذا التضاربَ في شعره بين مدح الرشيد من طريق الإزراء على العلويّين، وبين مدحه آل الرسول؟

ثمّة بيتان في القصيدة التي يذمّ فيها منصورٌ يحيى بن عبد الله قد يحملان إلماعةً إلى ما يعتقده الشاعر (الوافر):[٢٤٤]

بَني حَسَنٍ وَرَهطَ بَني حُسينٍ عَلَيكُم بِالسَّدَادِ مِنَ الأمُورِ

أميطُوا عَنكُمُ كَذِبَ الأمَاني وَأحلامًا يَعِدنَ عِدَاتِ زورِ

---

[٢٤٢] أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني* ١٣/١٠٣.

[٢٤٣] النمري، *شعر منصور النمري* ١١٩؛

[٢٤٤] المصدر نفسه ٨٧.

يستوقف في البيتين أنّ المنصور ينصح العلويّين بألاّ تأخذهم الأماني الكاذبة بتولّي الحكم، وأن ينصرفوا إلى ما ينفعهم عوضًا عن الركون إلى الأوهام. ويلفت أنّه فرّق بين الأسرتين من أبناء عليّ – وقد يكون هذا من ضروراتِ الشعر – ممّا يُشعر بأنّ الفرقتين لم تكونا على ودّ (على الأقلّ في مناسبة القصيدة)، وإلاّ لدعاهم بما جرت عليه عادته في تسميتهم ببني عليّ. وتحمل لفظة "رهط" دلالة مهمّة حول الفارق بين الجماعتَين، فالرهط ما بين الثلاثة والعشرة،[٢٤٥] وقد يفيد استخدامها هنا في الإشارة إلى كون الأسرة الحسينيّة وأتباعها أقلّ حجمًا من الأسرة الحسنيّة ومَن يواليها.[٢٤٦] كما يحتمل أن يكون المعنى مشيرًا إلى أنّ صراع العبّاسيّين والطالبيّين كان في الواقع خلافًا مع الجناح الحسنيّ من الأسرة العلويّة (وهو ما تؤكّده الثورات التي قادها الحنسيّون).

ومهما يكن من أمر "إماميّة" النمريّ – وهي راجحة كما تقدّم – فإنّ هذين البيتَين قد يحملان تفسيرًا لموقف الشاعر المقبل على مدح العبّاسيّين، ويعطيان فكرةً عن وجود حالةٍ في الجماعة الإماميّة يعبّر عنها النمريّ في تلك الفترة. هذه الحالة، كما يعبّر عنها النمريّ، قد يأسِت من محاولات العودة إلى السلطة بعد أن استمرّ الأئمّة من ولد الحسين على قعودهم.[٢٤٧] وفي الوقت عينه، سئمت من الفشل المتكرّر للأسرة الحسنيّة بعد ثورتَي النفس الزكيّة والحسين الفخّيّ. ولذلك،

---

[٢٤٥] الجوهري، *الصحاح* ١١٢٨/٣.

[٢٤٦] ثمّة رواية أخرى لصدر البيت: "بَني حَسَنٍ وقُل لبني حسين." النمري، *شعر منصور النمري* ٨٩. ولا تختلف هذه الرواية في الدلالة عن استخدام "رهط" في الرواية الأولى، إذ يظهر أنّ خطابه موجّه إلى بني الحسن بالدرجة الأولى.

[٢٤٧] راجع:

Modarressi, H., *Crisis and Consolidation* 59-60.

فإنّ النمريّ وما يعبّر عنه داخل الجماعة الإماميّة يدعون إلى انتهاج سياسةٍ جديدةٍ في وجه هذا السلطان الذي لم يبدُ للشاعر أنّه زائل في المدى المنظور.

٣. *دعبل بن عليّ الخزاعيّ*

ذكرت الإماميّة دعبلاً في مصادرها،[٢٤٨] وجاء في كتب المصادر الأدبيّة ما يوافقها في تشيّع دعبل وميله،[٢٤٩] وجاءت على ميل دعبل إلى عليّ بن موسى الرضا.[٢٥٠]

ولعلّ اتّصاله بالرضا عند البيعة له بولاية العهد وما قال فيه من الشعر جعلاه موضع اهتمامٍ عند الإماميّة. فأنشد حين وُلّيَ الرضا قصيدته التائيّة المشهورة، ومطلعها (الطويل):[٢٥١]

ذَكَرتُ مَحَلَّ الرَّبعِ من عَرَفاتِ ... فَأجرَيتُ دَمعَ العَينِ بِالعَبَرَاتِ

وَقَلَّ عُرَى صَبري وَهَاجَت صَبَابَتِي ... رُسُومُ دِيارٍ أقفَرَت وَعِراتِ

---

[٢٤٨] النجاشي، *رجال النجاشي* ١٦١ – رقم ٤٢٨.

[٢٤٩] أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني* ٢٠/٥٨–١٠٨. وانظر أيضًا بعض أخباره في: ابن قتيبة، *الشعر والشعراء* ٨٤٩–٨٥٢.

وانظر: غياض، محسن، *التشيّع وأثره في العصر العبّاسيّ الأوّل* ٢٠١–٢٢٩؛ الشكعة، مصطفى، *الشعر والشعراء في العصر العبّاسيّ* ٣١٩–٣٧٢؛ الأشتر، عبد الكريم، *دعبل بن عليّ الخزاعيّ* ٣–٢١٦.

[٢٥٠] أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني* ٢٠/٥٩، ٨١.

[٢٥١] دعبل بن عليّ، *ديوان دعبل* ٣٥– ٤٣ (القصيدة كلّها). ومدح دعبل الرضا في مناسبة أخرى، انظر المصدر نفسه ٢٤، ورثاه وذكر أنّه سُقِيَ السمّ وسخط على العبّاسيّين لذلك في المصدر نفسه ١٥١.

تجدر الإشارة هنا إلى اعتماد هذه الرسالة على نسخة أكاديميّة من ديوان دعبل من تحقيق محمّد يوسف نجم، ذلك أنّ نسخ الديوان كثيرة، وقد خضع بعضها للتأثير المذهبيّ والطائفيّ. ولعلّ هذه التائيّة هي الشاهد الأبرز على ما لحق بشعر دعبل من تغيير وتعديل، ففضلاً عن الخلاف حول مطلع القصيدة، رأى بعض النقّاد أنّ جملةً من أبياتها قد انتحِلت على الشاعر (راجع تخريج محمّد يوسف نجم للأبيات حيث ينقل على سبيل المثال عن ياقوت هذا الرأي).

مَدَارِسُ آيَاتٍ خَلَت مِن تِلاوَةٍ وَمَنزِلُ وَحيٍ مُقفِرُ العَرَصَاتِ

وتروي الكتب الإماميّة أنّ الرضا بكى عندما وصل دعبل إلى قوله:

فَلَولاَ الذي نَرجُوهُ فِي اليَومِ أو غَدٍ تَقَطّعَ قَلبي إِثرَهُم حَسَرَاتِ

خُرُوجُ إِمامٍ لاَ مَحَالَةَ خَارِجٌ يَقُومُ عَلى اسمِ اللهِ والبَرَكَاتِ

فقال لدعبل: "نطق الروح القدُس على لسانك."[٢٥٢] ويجري الحديث لاحقًا بين دعبل والرضا والرضا ليبيّن الأخير للشاعر أسماء الأئمّة من بعده. ويظهر بذلك مكانة دعبل عند الإماميّة.

ويلفِتُ في قصيدة دعبل هذه أنّه يأتي على ذكر شخصيّات علويّة من غير الإماميّة، كزيد بن عليّ ويحيى ابنه، والنفس الزكيّة وأخيه إبراهيم، والحسين بن عليّ صاحب فخّ (الطويل):

قُبُورٌ بِكوفاتٍ[٢٥٣] وأخرَى بِطَيبَةٍ وَأخرَى بِفَخٍّ نَالَها صلَوَاتي

وَقَبرٌ بِأرضِ الجَوزَجانِ مَحِلُّهُ وَقَبرٌ بِبَاخمرَى لَدَى العَرمَاتِ

وهو ما يعني أنّ التشيّع للبيت العلويّ عمومًا في وجه البيت العبّاسيّ ظلّ حاضرًا في أوساط الإماميّة.[٢٥٤]

كما اشتُهِرَ دعبل بكثرة الهجاء في شعره، ويقول فيه أبو الفرج: "هجّاء خبيث لم يسلم منه أحد من الخلفاء ولا من وزرائهم ولا أولادهم ولا ذو نباهة، أحسَن إليه أم لم يُحسِن."[٢٥٥] وينقل

---

[٢٥٢] الصدوق، *عيون أخبار الرضا* ٢٩٧/٢.

[٢٥٣] هكذا أوردها المحقّق في *ديوان دعبل*. وثمّة قراءة ثانية: "قبور بكوفانٍ" انظر: ابن شهرآشوب، *مناقب آل أبي طالب* ٥٠٦/٣.

[٢٥٤] يجدر الالتفات إلى أنّ الثورات التي سبقَت قبول الرضا لولاية العهد كانت من المرّات القليلة التي يخرج فيها بعض الحسينيّين إلى جانب الحسنيّين، ومن هؤلاء زيد وإبراهيم ابنا الكاظم. انظر:

Newman, A. J., *The Formative Period* 6.

الأصفهانيّ عن دعبل قوله عندما سأله أحدهم عن سبب هجائه: "ويحك، إنّي تأمّلت ما تقول فوجدت أكثر الناس لا يُنتَفَعُ بهم إلاّ على الرهبة. ولا يُبالى بالشاعر وإن كان مجيدًا إذا لم يُخَف شرّه."[٢٥٦]

على أنّ الاهتمام هنا سينصرف إلى هجائه الخلفاء وأعوانهم على وجه خاصّ ودلالته في موضوع الرسالة. فقد هجا الخزاعيّ مثلاً في مقطوعة واحدة دينار بن عبد الله وأخاه يحيى، والحسن بن سهل، ورجاء بن الضحّاك، ويحيى بن أكثم، وكلّهم من عمّال المأمون (الطويل):[٢٥٧]

ألاَ فاشتَروا مِنّي مُلُوكَ المُخَرَّمِ ... أبِع حسنًا وابنَي رجاءٍ بِدِرهَمِ

وَأعطِ رَجَاءً فوقَ ذاكَ زِيَادَةً ... وَأسمَحْ بِدينارٍ بغير تَندُّمِ

فَإنْ رُدّ مِن عَيبٍ عَلَيَّ جَمِيعُهُم ... فَلَيسَ يَرُدُّ العَيبَ يَحيَى بن أكثَمِ

وقال يهجو المعتصم ثامن الخلفاء العبّاسيّين (الطويل):[٢٥٨]

مُلُوكُ بَني العَبَّاسِ في الكُتْبِ سَبْعَةٌ ... ولَم تَأتِنا عَن ثامِنٍ لَهُمُ كُتْبُ

كَذلِكَ أهلُ الكَهفِ في الكَهفِ سَبعَةٌ ... خِيَارٌ إذا عُدُّوا وثامِنُهُم كَلبُ

وَإنّي لأُعلِي كَلبَهُم عَنكَ رِفعَةً ... لأنّكَ ذُو ذَنبٍ ولَيسَ له ذَنبُ

---

[٢٥٥] أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني* ٥٨/٢٠.

[٢٥٦] المصدر نفسه ٦٢/٢٠؛ ووصل الأمر به إلى صار ينظم الهجاء قبل أن يُعرف على مَن ينطبق، المصدر نفسه ٦٥.

[٢٥٧] دعبل بن عليّ، *ديوان دعبل* ١٨٧. وكان دعبل قد مدح المأمون عندما ردّ أرض فدك على العلويّين، انظر المصدر نفسه ١١٩.

[٢٥٨] المصدر نفسه ١٩.

ولمّا توفّي المعتصم وقام الواثق هجا الاثنين معًا (البسيط):[٢٥٩]

الحَمدُ للهِ لاَ صَبرٌ ولاَ جَلَدُ وَلاَ عَزاءٌ إذا أَهلُ البَلا رَقَدوا

خَلِيفَةٌ ماتَ لَم يَحزَن له أَحَدُ وَآخَرٌ قَامَ لَم يَفرَح بِهِ أحَدُ

فمَرَّ هذا وَمَرَّ الشُّؤمُ يَتبَعُهُ وَقَامَ هَذا فَقَامَ الظُّلمُ والنَّكَدُ

وله في هجاء عُمّال الخليفة كثير من الشعر ممّا لا يتّسع له المقام.[٢٦٠]

وما يمكن الخروج به من شعر دعبل الذي لا تحضر مسألة العمل مع السلطان فيه بشكل ظاهر، وربّما لا ينبغي له ذلك، أنّ عكوفه على هجاء رموز السلطة قد يفصح عن انتقال الإماميّة في عصره إلى التصريح علنًا بمعارضة السلطان ونفي الشرعيّة عنه وعن أعوانه من الولاة والقوّاد والوزراء والكتّاب والقضاة وغيرهم (وهو ما لم يتوفّر للكميت مثلاً).

وعلى صعيدٍ آخر، لا يبدو أنّ العقل الإماميّ كان في ذلك الوقت مهتمًّا كثيرًا بمسألة عمل السلطان إذ لا يبدو أنّه عارض قبول الرضا بولاية العهد – من غير أن يعني ذلك إضفاء الشرعيّة على السلطان – لا بل إنّه استغلّ الفرصة لإعادة التأكيد على حقّ البيت العلويّ بالخلافة من خلال التعريض ببني العبّاس.

---

[٢٥٩] المصدر نفسه ٥٩.

[٢٦٠] انظر على سبيل المثال في المصدر نفسه هجاء دعبل لكلّ من: قاضي القضاة أحمد بن أبي دؤاد ١١، ٢٩، ١٥٥؛ المعتصم ١٦٠؛ الوزير أحمد بن أبي خالد ٥٨؛ المأمون ٦٩؛ الوزير أبو عبّاد ٧١؛ إبراهيم بن المهديّ ٩٧؛ دينار القائد وأخوه ١١٠؛ قاضي القضاة يحيى بن أكثم ١٠١؛ طاهر بن الحسين ٨٨، ١٤١، ١٧٢.

٤. *المفجّع البصريّ*

وهو أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عبد الله، الكاتب، النحوي (ت. ٣٢٧/٩٣٧-٩٣٨). ذكرته المصادر الإماميّة،[٢٦١] ونصّت المصادر الأدبيّة على تشيّعه.[٢٦٢]

أهمّ ما يروى من شعر المفجّع قصيدته المعروفة بالأشباه، وهي قصيدة طويلة يتطرّق فيها إلى فضائل عليّ بن أبي طالب التي أشبَه فيها الأنبياء.[٢٦٣] وليس في شعر المفجّع ما يمكن الاستفادة منه في موضوع العمل مع السلطان، غير أنّ اتّصاله ببعض القضاة،[٢٦٤] وبالحكم البريديّ،[٢٦٥] وحضور مجالس السلطة يحتّم ذكره في هذا المقام.

وقد يشي هذا الاتّصال الظاهر ببعض دوائر الحكم عن تبدّل في موقف الجماعة الإماميّة مع نهاية عصر الغيبة الصغرى. ويلفت أنّ النجاشيّ حسّن مذهب المفجّع من غير أن يورد أيّ شيء عن علاقته ببني البريديّ أو أولئك القضاة.

---

[٢٦١] النجّاشي، *رجال النجاشي* ٣٧٤ – رقم ١٠٢١.

[٢٦٢] المرزباني، معجم الشعراء ٤٦٤-٤٦٥؛ ابن النديم، *فهرست ابن النديم* ٩١، ٩٣.
وانظر: كيلاني، محمّد، *أثر التشيّع في الأدب العربي* ١٣٥-١٣٨.

[٢٦٣] المفجّع البصري، *ديوان المفجّع* ١٢٠-١٥٨.

[٢٦٤] ترد أخباره مع القضاة في: القاضي التنوخي، *نشوار المحاضرة* ٣/٢٨٨؛ ٣/٢٩٠؛ ٤/١٠٣؛ ٤/١٠٤.

[٢٦٥] اقرأ عن بني البريديّ وتاريخهم:
Sourdel, D., "Al-Barīdī."
وللمفجّع بيتان يخاطب بهما أبا عبد الله البريديّ طالبًا منه الصفح عنه: انظر: المفجّع البصري، *ديوان المفجّع* ١١١.

د. خلاصة

لا يحفل الأدب الإماميّ، شعرًا أو نثرًا، بالكثير في خصوص مسألة العمل مع السلطان. وإذا كان النثر المتعلّق بهذه المسألة في تلك المرحلة شبه معدوم، فإنّ الشعر الإماميّ، في حدود ما تمّ استعراضه، استطاع الإضاءة على بعض الجوانب في حياة الجماعة الإماميّة. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ شعراء الإماميّة الذين أشيرَ إليهم لم يختلفوا عن أقرانهم في التردّد على الخلفاء وعمّالهم طلبًا للعطيّة. ورغم كون بعضه سياسيًّا فإنّه لم يخرج عن ظاهرة التكسّب بالمديح. على أنّ الخلط بين هذا الأمر وبين مسألة عمل السلطان قد يكون في غير محلّه. فإنشاد الشعر لم يكن، على أهمّيّته، جزءًا ممّا شغل بال الإماميّة في هذه المسألة. وإذا كان ثمّة موقف منه فهو ناظر إلى بعدٍ آخر لا يرتبط بالضرورة بمبحث العمل مع السلطان.[٢٦٦]

ويوضح المسار التاريخيّ من زمن الكميت إلى زمن المفجّع – وهو مسار يغطّي كامل المرحلة التأسيسيّة للإماميّة تقريبًا – تطوّرًا في مفهوم الهويّة الجماعيّة للإماميّة، بحث صارت أكثر استقرارًا لا سيّما في التعبير عن ذاتها ومعارضة خصومها. وقد أدّى هذا الارتياح النسبيّ الذي عاشته الجماعة مع نهاية الغيبة الصغرى إلى تخفيف لهجة خطابها في موضوع عمل السلطان بحيث لم يعد يكتسب الأهمّيّة نفسها التي كانت له أيّام التضييق على الجماعة. وهنا يدعم الدرس الأدبيّ إلى حدٍّ ما النتائج التي خلصت إليها دراسة النصوص الحديثيّة، حيث ترتفع مصلحة الجماعة الإماميّة وبقاؤها متماسكةً فوق كلّ اعتبار.

---

[٢٦٦] الصدوق، *من لا يحضره الفقيه* ١١/٤ – باب ذكر جمل من مناهي النبيّ: "احثوا في وجوه المدّاحين التراب." وليست الرواية حكرًا على الإماميّة؛ انظر على سبيل: أحمد بن حنبل، *مسند أحمد* ٩٤/٢.

الفصل الخامس

الخاتمة

What is interesting about the Shi'ites is the fact that, since they never were in power, they were very good at making theories. With their frustration increasing their ideas became more radical. [267]

J. Van Ess

هدفت هذه الدراسة إلى تفحّص موقف الجماعة الإماميّة من مسألة العمل مع السلطان الجائر خلال المرحلة التأسيسيّة لها، وذلك من بدايات القرن الثاني الهجريّ وصولاً إلى انتهاء الغيبة الصغرى سنة ٣٢٩/٩٤٠-٩٤١ . وعلى الرغم من أنّ قضيّة البحث لا تعني الإماميّة وحدهم، فإنّها تكتسب أهمّيّةً خاصّةً في الوسط الإماميّ كونها تتعلّق بالمنصب الأهمّ عند هذه الجماعة: الإمام، فقد ظلّ هذا الموقع – بنسب متفاوتة وبحسب اختلاف الظروف – معبّرًا عن القيادة السياسيّة والروحيّة للإماميّة. وعليه، فإنّ السؤال حول عمل السلطان في إطار الجماعة الإماميّة لا يعود متعلّقًا بالدخول في عمل قد يُلجِئ صاحبه إلى ممارسة ظالمة، بل في أنّ هذا العمل يمسّ بموقع الإمامة ويُضفي الشرعيّة على مَن سلبها حقّها.

٢٦٧

Van Ess, J., "Political Ideas in Early Islamic," 157.

انصرف الجهد في القسم الأوّل (الفصلين الثاني والثالث تحديدًا) من البحث إلى دراسة الأحاديث الإماميّة التي تناولت مسألة العمل مع السلطان كما عرض لها كتاب *الكافي*. واختير هذا الكتاب، من بين جملةٍ أمورٍ أخرى، بسببٍ من سعته وتأليفه خلال المرحلة التي يدرسها البحث. وقد بيّن استعراض هذه المرويّات أنّ مواقف الأئمّة من هذه القضيّة لم تأتِ على صورة واحدة، لكنّها بقيت متّفقةً على أمر واحد: عدم شرعيّة السلطان طالما أنّ الإمام لا يتولّى زمامه.

تراوحت هذه المواقف بشكل أساسيّ بين محاذرة الإمام الاتّصال بمواقع السلطة، وتحريم الدخول في أعمالها لأيّ أمرٍ كان، مع تركيز خاصّ على قضايا الجهاد والقضاء وما أشبه ذلك. ويغلب هذا الموقف المناوئ للسلطة والرافض للتعاون معها على أحاديث *الكافي*. على أنّ هذا لا يعني أنّ الباب كان موصدًا بالكامل أمام احتمالاتٍ أخرى. وهنا، يُفتَح المجال أمام الحديث عن "إذن" أو "شرط" قد يرخّصان لبعض الإماميّة عمل السلطان.

وفي هذا الإطار أيضًا، تفاوتت مواقف الأئمّة فيما بينها في النظر إلى هؤلاء الذين صاروا من عُمّال الحُكم، فتارةً هم أولياء الله وطورًا هم أقلّ المؤمنين حظًّا، وتارةً يكون "تناول السماء" أيسر من قبول الإمام إعطاء الإذن لأحد أتباعه بالدخول في عمل السلطان، وطورًا يُوجِّه الإمام أتباعه إلى الدخول و"ملّتهم" إلى ذلك العمل.

يطرح هذا الاختلاف سؤالاً حول الخلفيّات الموجبة له. وقد بيّنت نتائج الدراسة أنّه وعلى الرغم من صرامة المبدأ العقائديّ الذي جرى التأسيس من خلاله لسقوط شرعيّة السلطة الجائرة، فإنّ الظرف السياسيّ وواقع الجماعة فرضا على الأئمّة ممارسةً أقرب إلى أن تكون سياسيّةً–

اجتماعيّة ممّا هي عقائديّة. ثمّ حاول العرض التاريخيّ لأهمّ المحطّات التي مرّت فيها الإماميّة خلال تلك المرحلة تفسير بعضٍ من أوجه التطوّر الذي لحق بمفهوم العمل مع السلطان الجائر.

وفي المجمل، فإنّ الموقف المعارض الذي اتّخذته الجماعة الإماميّة من الحكم لم يُقصِها عن الواقع السياسيّ أبدًا، وإن كانت الإماميّة تظهر في بعض الأحداث التاريخيّة المفصليّة (كسقوط الدولة الأمويّة) وكأنّها غائبة تمامًا عن مسرح الأحداث. لقد اختار الأئمّة – كلٌّ بحسب الظرف الذي عاشه – منهجًا معيّنًا في العلاقة مع السلطة الحاكمة. وبمعزل عن ماهيّة هذا الموقف وصوابيّته، فإن الضابط لأيّ شكل من أشكال الارتباط بالحكم، بقي المحافظةَ على الجماعة متماسكةً ومتمايزةً عن غيرها على المستويَين السياسيّ والاجتماعيّ.

وتنبّه الملاحظة الأخيرة إلى أنّ مسألة العمل مع السلطان في الفكر الإماميّ شكّلت بالفعل في مرحلةٍ من المراحل محدّدًا للهويّة الإماميّة. لقد حمل التعارض الشديد مع الحكم إلى جعل السؤال حول العمل معه غير مطروحٍ أصلاً في الوسط الإماميّ. وإذا كان ثمّة مَن يُشارِك الإماميّة في موقفها من الحكم، فإنّ أهميّة المسألة عند الإماميّة ترتبط بكون هذه الجماعة تطرح نفسها بديلاً عن الحكم القائم، ولا تتصوّر أبدًا أنّها يمكن أن تشاركه إيّاه، فضلاً عن أن تكون في رعايته.

وأظهرت بعض المعطيات التي توصّل البحث إليها في القسم الأدبيّ من الرسالة إلى أنّ هذا التعارض الشديد كان بالفعل حاضرًا عند الجماعة الإماميّة المبكرة، بحيث شعرت هذه الأخيرة بأنّها غير قادرةٍ على الدخول في سلطةٍ كانت وما زالت تتهدّد وجودها. وفي الوقت عينه، رأت أنّ إقصاءها خارج السلطة آخذ في إنهاكها على صعيد سياسيّ يجعلها مهمّشةً ومقرونةً دائمًا بالثورة، وآخَر اجتماعيّ تُحرَم فيه ممَا أفاءه الله على الأمّة والذي كان حينها حكرًا على السلطان.

ومع تقادم الزمن، انعكس تطوّر الموقف الإماميّ من عمل السلطان ارتياحًا – إلى حدٍّ ما – في علاقة الجماعة مع السلطة، إذ صارت الإماميّة أشدّ تماسكًا على الصعيد الاجتماعيّ وأنضج على الصعيد العقائديّ، وهو ما سمح لها بافتتاح عهد جديدٍ من العلاقة مع الحكم بعد قبول أحد أئمّتها منصب ولاية العهد. ويبرز هذا التدرّج في الموقف الإماميّ أنّ هذه الجماعة – شأنها في ذلك شأن غيرها من الجماعات الإسلاميّة – تعبّر عن حالةٍ سياسيّةٍ–اجتماعيّة متفاعلةٍ مع ظروفها وحاجاتها الواقعيّة، وليست بأيّ حالٍ من الأحوال مجرّد حركةٍ دينيّة منغلقةٍ على ذاتها.[٢٦٨]

[٢٦٨] انظر:

Enayat, H., *Modern Islamic Political Thought* 11-12.

ملحق أ

ثبت بالروايات المعتمدة في مسألة العمل مع السلطان

من كتاب *الكافي*

تبصرة

هذا ثبت بالأحاديث التي قامت عليها الرسالة في مسألة العمل مع السلطان، وقد جُمعت هذه المادّة من كتاب *الكافي* حصرًا كما بُيِّن في محلّه في البحث، إلاّ أنّك تجد في هوامشه تخريجًا لبعض الأحاديث التي رواها محدّثون إماميّون آخرون، ولم أتعدَّ في هذا التخريج إلى الكتب الحديثيّة التي أُلِّفَت بعد الشيخ الطوسي (ت. ١٠٦٧/٤٦٠) تخفيفًا للهوامش. وأمّا الأحاديث المرفوعة إلى النبيّ فخرّجتها من كتب غير الإماميّة بما يبيّن حالها عندهم. واعتُمِد في إثبات الروايات هنا على: [١] النظر في الأبواب والفصول التي تناولت الموضوع برأسه، من قبيل "باب عمل السلطان وجوائزهم" في كتاب المعيشة، أو "باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور" في كتاب القضاء مثلاً، [٢] وتتبّع جملة من الألفاظ المفاتيح الواردة في الأحاديث على اختلاف أبوابها، والتي يمكن لها أن تفصح عن مغزى الرواية وأن تشي بعلاقتها بموضوع البحث. وهذه قائمة بأهمّ الكلمات المفاتيح المعتمدة هنا:

السلطان الجائر/سلطان جائر	أهل الجور	الطاغوت
سلطان الجور	طاعة أهل الجور	أعوان الظلمة
حكّام الجور	ولاية أهل الجور	معونة الظالم
أئمّة الجور	السلطان الظالم/سلطان ظالم	عمل السلطان/أعمال السلطان
معاملة السلطان / لقاء السلطان	العمل مع السلطان	بقاء الظالمين

أمّا الرموز المستعملة في المتن فهي على الشكل التالي:

[...] يدلّ على حذف جزء من المتن ليس متعلّقًا بموضوع الرسالة.

[→] يدلّ على أنّ الرواية مرفوعة أو أنّ الراوي ينقل الخبر من دون أن يذكر أنّه سمعه من الإمام

[ ] ما بين معقوفين زيادة توضيحيّة تظهرها مصادر الرواية من غير *الكافي*، ويكون أحيانًا اختلافًا يسيرًا في المتن، وفي حالاتٍ نادرةٍ هي من إضافة المحقّق نفسه.

/ يدلّ على ترجيح نسبة الرواية إلى أحد الإمامَين المذكورَين

١) عليّ ← أبيه ← النوفلي ← السكوني ← الصادق [← النبيّ]

قال النبيّ: الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا.

قيل يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا؟

قال: اتّباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم.[٢٦٩]

---

[٢٦٩] الكليني، *الكافي* ٤٦/١ – كتاب فضل العلم – باب المستأكل بعلمه والمباهي به – رقم ٥. نال هذا الحديث قسطًا وافرًا من التمحيص في سنده، ولا يخفى أنّ كلّ ذلك عائد إلى دقّة المسألة التي يشير إليها من دخول الفقهاء في طاعة السلاطين. ولم يروه عند الإماميّة غير الكليني، وسنده هذا متواتر في *الكافي*. ويبدو أنّ الرواية قُبِلت عند الإماميّة، انظر: العلاّمة الحلّي، *تحرير الأحكام* ٣٨/١–٣٩.

وقد ورد الخبر في روايات الحديث النبويّ عند غير الإماميّة أيضًا، وإنّما عند المتأخّرين، فنجده عند السيوطي بلفظ قريب: "الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا ويتّبعوا السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم." السيوطي، *الجامع الصغير* ٢٣٢/٢ رقم ٥٩٨٩، وفي مكانٍ آخر، يرد معنى الحديث نفسه باختلافات في اللفظ (العلماء بدل الفقهاء مثلاً)، انظر: المصدر نفسه ١٩٠/٢ رقم ٥٦٥٥ و٥٧٠٠–٥٧٠٢.

راجع أيضًا: المناوي، *فيض القدير شرح الجامع الصغير* ٦١٠/٤ رقم ٥٩٨٩ و٤٨٧/٤ رقم ٥٦٥٥ و٥٠٢/٤–٥٠٣ رقم ٥٧٠٠–٥٧٠٢، ويشر المناوي إلى أنّ السيوطي روى الحديث عن عليّ بن أبي طالب وأنّه رمز إليه بصحّته [أي أنّه صحيح]؛ راجع أيضًا: المتّقي الهندي، *كنز العمّال* ١٨٣/١٠ رقم ٢٨٩٥٢–٢٨٩٥٣ و١٣٤/١٠ رقم ٢٨٦٧١–٢٨٦٧٥–٢٨٦٧٦ للأحاديث الشبيهة؛ ورواه المزّي في *تهذيب الكمال* ٨٨/٥ في ترجمة جعفر بن محمّد الصادق بلفظ: "الفقهاء أمناء الرسل فإذا رأيتم الفقهاء قد ركنوا [ركبوا] إلى السلاطين فاتّهموهم."

وكان ابن الجوزي في *الموضوعات* ٢٦٢/١–٢٦٣ قبل ذلك قد ضعّفه وقال فيه: "هذا حديث لا يصحّ عن رسول الله."

وتجد ثبتًا بطرق رواية هذا الحديث وألفاظه المختلفة في: العجلوني، *كشف الخفاء* ٨٨/٢–٨٧ رقم ١٨٣٨ [وفيه رواه العسكريّ عن عليّ بسند ضعيف]، و٦٥/٢ رقم ١٧٨٤–١٧٥٠.

واللافت أنّه لا وجود لهذا الحديث في المجاميع الحديثيّة من قبيل *صحيح مسلم* أو *صحيح البخاري*. وبمعزل عن التثبّت من صحّة الحديث، فإنّه لا يمكن المرور عليه من دون الالتفات إلى أهمّيّته في مسألة العلاقة بين الفقهاء/العلماء والحكم، خصوصًا في الفترة العبّاسيّة. انظر عن هذه المسألة على سبيل المثال: يوجه سوي، خير الدين، *تطوّر الفكر السياسيّ عند أهل السنّة* ٩٦–١٠١؛ السيّد، رضوان، *الأمّة والجماعة والسلطة*، "السلطة والمعرفة" ٢٦٩–٢٧٤.

٢) محمّد بن يحيى ← محمّد بن الحسين ← محمّد بن عيسى ← صفوان بن يحيى ← داود بن الحصين ← عمر بن حنظلة ← الصادق

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دَين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحلّ ذلك؟

فقال: مَن تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتًا وإن كان حقًّا ثابتًا له، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ [النساء/٦٠]

قلت كيف يصنعان؟

قال: ينظران [إلى] مَن كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فارضوا به حكمًا فإنّي قد جعلته عليكم حاكمًا فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنّما بحكم الله قد استخفّ وعلينا ردّ والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقها في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر. قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: يُنظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به حكمنا ويُترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريبَ فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيُتّبع، وأمر بيّن غيّه فيُجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله: "حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك،" فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: يُنظر فما وافق حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة فيؤخذ به ويُترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنّة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة ووجدنا أحد الخبرين موافقًا للعامّة والآخر مخالفًا لهم بأيّ الخبرين يُؤخذ؟

قال: ما خالف العامّة ففيه الرشاد. قلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعًا؟

قال: يُنظر إلى ما هم إليه أميل، حكّامهم وقضاتهم فيترك فيؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعًا؟

قال: إذا كان ذلك فأرجِه حتّى تلقى إمامك فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.[٢٧٠]

٣) عليّ ابن إبراهيم ← أبيه ← محمّد ← محمّد بن فلان الواقفيّ [← الكاظم]

كان لي ابن عمّ يُقال له الحسن بن عبد الله، كان زاهدًا وكان من أعبد أهل زمانه، وكان يتّقيه السلطان لجدّه في الدين واجتهاده، وربّما استقبل السلطان بكلام صعب يعظه ويأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، وكان السلطان يحتمله لصلاحه، ولم تزل هذه حالته حتّى كان يوم من الأيّام إذ دخل عليه أبو الحسن موسى عليه السلام وهو في المسجد فرآه فأومأ إليه، فأتاه،

فقال له: يا أبا عليّ، ما أحبّ إليّ ما أنت فيه وأسرَّني إلّا أنّه ليست لك معرفة، فاطلب المعرفة.

قال: جعلت فداك وما المعرفة؟

قال: اذهب فتفقّه واطلب الحديث.

قال: عمّن؟

قال: عن فقهاء المدينة ثمّ اعرض عليّ الحديث.

فذهب فكتب ثمّ جاءه فقرأه عليه فأسقطه كلّه، ثمّ قال له: اذهب فاعرف المعرفة [...].[٢٧١]

---

[٢٧٠] الكليني، *الكافي* ٦٧/١ – كتاب فضل العلم – باب اختلاف الحديث – رقم ١٠. وأجزاء من الخبر مكرّرة في أحاديث أخرى وبترتيب مختلف لبعض أقسامه (الاستشهاد بالقرآن تحديدًا). وهذه هي مقبولة عمر بن حنظلة وسترد في آخر الثبت مرّة أخرى. انظر أيضًا: الطوسي، *التهذيب* ٣٠١/٦–٣٠٢؛ الصدوق، *من لا يحضره الفقيه* ٨/٣ والرواية عنده لا تبدأ بالحديث عن الاحتكام إلى الطاغوت كما عند الكليني.

[٢٧١] الكليني، *الكافي* ٣٥٢/١ – كتاب الحجّة – باب ما يفصل بين دعوى المحقّ والمبطل في أمر الإمامة – رقم ٨.

٤) محمّد بن يحيى ← محمّد بن الحسين ← صفوان بن يحيى ← العلاء بن رزين ← محمّد بن مسلم ← الباقر

سمعت الباقر يقول كلّ من دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعيه غير مقبول وهو ضالّ متحيّر والله شانئ لأعماله ومثله كمثل شاة ضلّت عن راعيها وقطيعها [...] واعلم يا محمّد أنّ أئمّة الجور وأتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلّوا وأضلّوا فـ ﴿أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ [إبراهيم/١٨].[٢٧٢]

٥) عدّة من أصحابنا ← أحمد بن محمّد بن عيسى ← ابن محبوب ← عبد العزيز العبدي ← عبد الله بن أبي يعفور ← الصادق

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أخالط الناس فيكثر عجبي من أقوام لا يتولّونكم ويتولّون فلانًا وفلانًا، لهم أمانة وصدق ووفاء، وأقوام يتولّونكم ليس لهم تلك الأمانة ولا الوفاء والصدق؟

قال: فاستوى أبو عبد الله عليه السلام جالسًا فأقبل عليّ كالغضبان، ثمّ قال: لا دين لمن دان الله بولاية إمام جائر ليس من الله، ولا عتب على من دان بولاية إمام عادل من الله.

قلت: لا دين لأولئك ولا عتب على هؤلاء.

قال: نعم لا دين لأولئك ولا عتب على هؤلاء. ثمّ قال: ألا تسمع لقول الله عزّ وجلّ: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آَمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة/٢٥٧]؟ يعني [من] ظلمات الذنوب إلى نور التوبة والمغفرة لولايتهم كلّ إمام عادل من الله، وقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة / ٢٥٧]، إنّما عنى بهذا أنّهم كانوا على نور الإسلام فلمّا تولّوا كلّ إمام جائر ليس من الله عزّ وجلّ خرجوا بولايتهم [إيّاه] من نور الإسلام إلى ظلمات الكفر فأوجب الله لهم النار من الكفّار، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون.[٢٧٣]

---

[٢٧٢] الكليني، *الكافي* ١/٣٧٤ – كتاب الحجّة – باب فيمن دان الله عزّ وجلّ بغير إمام من الله – رقم٢.

[٢٧٣] الكليني، *الكافي* ١/٣٧٥ – كتاب الحجّة – باب فيمن دان الله عزّ وجلّ بغير إمام من الله – رقم ٣.

٦) عليّ بن إبراهيم ← محمّد بن عيسى ← يونس بن عبد الرحمن ← (حدّثنا) حمّاد [ابن عثمان] ← عبد الأعلى ← الصادق

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامّة: إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: من مات وليس له إمام مات ميتة جاهليّة.

فقال: الحقّ والله.

قلت: فإن إمامًا هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك؟

قال: لا يسعه، إن الإمام إذا هلك وقعت حجّة وصيّه على من هو معه في البلد وحقّ النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة/١٢٢].

قلت: فنفر قوم فهلك بعضهم قبل أن يصل فيعلم؟

قال: إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [النساء/١٠٠].

قلت: فبلغ البلد بعضه فوجدك مغلقًا عليك بابك، ومرخيّ عليك سترك، لا تدعوهم إلى نفسك ولا يكون من يدلّهم عليك، فبما يعرفون ذلك؟

قال: بكتاب الله المنزل.

قلت: فيقول الله عزّ وجلّ كيف؟

قال: أراك قد تكلّمت في هذا قبل اليوم.

قلت: أجل.

قال: فذكر ما أنزل الله في عليّ عليه السلام وما قال له رسول الله صلّى الله عليه وآله في حسن وحسين عليهما السلام وما خصّ الله به عليًّا عليه السلام وما قال فيه رسول الله صلّى الله عليه وآله من وصيّته إليه ونصبه إيّاه وما يُصيبهم وإقرار الحسن والحسين بذلك ووصيّته إلى الحسن وتسليم الحسين له بقول الله: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأحزاب/٦].

قلت فإنّ الناس تكلّموا في أبي جعفر عليه السلام، ويقولون كيف تخطّت من ولد أبيه مَن له مثل قرابته ومن أسنّ منه وقصرت عمّن هو أصغر منه؟

فقال: يُعرف صاحب هذا الأمر بثلاث خصال لا تكون في غيره: هو أولى الناس بالذي قبله وهو وصيّه، وعنده سلاح رسول الله صلّى الله عليه وآله ووصيّته وذلك عندي لا أنازع فيه.

قلت: إنّ ذلك مستور مخافة السلطان؟

قال: لا يكون في ستر إلّا وله حجّة ظاهرة [...].[٢٧٤]

٧) الحسين بن محمّد الأشعري ومحمّد بن يحيى وغيرهما [→ العسكري]

قال: كان أحمد بن عبيد الله بن خاقان على الضياع والخراج بقمّ فجرى في مجلسه يومًا ذكر العَلويّة ومذاهبهم وكان شديد النصب، فقال: ما رأيت ولا عرف بسرّ من رأى رجلاً من العَلويّة مثل الحسن بن عليّ بن محمّد بن الرضا في هديه وسكونه وعفافه ونبله وكرمه عند أهل بيته وبني هاشم وتقديمهم إيّاه على ذوي السنّ منهم والخطر، وكذلك القوّاد والوزراء وعامّة الناس، فإنّي كنت يومًا قائمًا على رأس أبي وهو يوم مجلسه للناس إذ دخل عليه حجّابه فقالوا: أبو محمّد ابن الرضا بالباب، فقال بصوت عالٍ: ائذنوا له، فتعجّبت ممّا سمعت أنّهم جسروا يكنّون رجلًا على أبي بحضرته ولم يكنَّ عنده إلّا خليفة أو ولي عهد أو من أمَر السلطان أن يُكنّى [...] فلمّا نظر إليه أبي قام يمشي إليه خطًا ولا أعلمه فعل هذا بأحد من بني هاشم والقوّاد [...] وجعل يكلّمه ويفديه بنفسه وأنا متعجّب ممّا أرى إذ دخل عليه الحاجب فقال: الموفّق [أخو الخليفة المعتمد] قد جاء.

وكان الموفّق إذا دخل على أبي تقدّم حجّابه وخاصّة قوّاده فقاموا بين مجلس أبي وبين الدار سماطين إلى أن يدخل ويخرج.

فلم يزل أبي مقبلًا على أبي محمّد يحدّثه حتّى نظر إلى غلمان الخاصّة، فقال حينئذ: إذا شئت جعلني الله فداك، ثمّ قال لحجّابه: خذوا به خلف السماطين حتّى لا يراه هذا – يعني الموفّق – [...].

ولم أزل يومي ذلك قلقًا [...] حتّى كان الليل وكانت عادته أن يصلّي العتمة ثمّ يجلس فينظر فيما يُحتاج إليه [...] فجلست بين يديه وليس عنده أحد، فقال لي: يا أحمد لك حاجة؟

---

[٢٧٤] الكليني، الكافي ٣٧٩/١ – كتاب الحجّة – باب ما يجب على الناس عند مُضيّ الإمام – رقم ٢.

قلت: نعم يا أبه، فإن أذنت سألتك عنها [...]. قلت: يا أبه مَن الرجل الذي رأيتك بالغداة فعلت به ما فعلت [...]؟

فقال: يا بنيّ ذاك إمام الرافضة ذاك الحسن بن عليّ المعروف بابن الرضا. فسكت ساعة ثمّ قال: يا بنيّ لو زالت الإمامة عن خلفاء بني العبّاس ما استحقّها أحد من بني هاشم غير هذا [...].

ولقد ورد على السلطان وأصحابه في وقت وفاة الحسن بن عليّ ما تعجّبت منه وما ظننت أنّه يكون وذلك أنّه لمّا اعتلّ بعث إلى أبي أنّ ابن الرضا قد اعتلّ فركب من ساعته فبادر إلى دارة الخلافة ثمّ رجع مستعجلًا ومعه خمسة من خدم أمير المؤمنين كلّهم من ثقاته وخاصّته وفيهم نحرير فأمرهم بلزوم دار الحسن [...].

فلمّا دفن، أخذ السلطان والناس في طلب ولده [...] فجاء جعفر بعد ذلك إلى أبي فقال: اجعل لي مرتبة أخي وأوصل إليك في كلّ سنة عشرين ألف دينار.

فزبره أبي وأسمعه وقال: يا أحمق، السلطان قد جرّد سيفه في الذين زعموا أنّ أباك وأخاك أئمّة ليردّهم عن ذلك فلم يتهيّأ له ذلك، فإن كنت عند شيعة أبيك أو أخيك إمامًا فلا حاجة بك إلى السلطان أن يرتّبك مراتبهما [...].[٢٧٥]

٨) إسحاق [ابن جرير] ← (حدّثني) عمر بن أبي مسلم ← [← العسكري]

قدم علينا بسرّ من رأى رجل من أهل مصر يقال له سيف بن الليث يتظلّم إلى المهتدي في ضيعة له قد غصبها إيّاه شفيع الخادم وأخرجه منها، فأشرنا عليه أن يكتب إلى أبي محمّد [العسكريّ] يسأله تسهيل أمرها.

فكتب إليه أبو محمّد: لا بأس عليك، ضيعتك ترد عليك فلا تتقدّم إلى السلطان والقَ الوكيل الذي في يده الضيعة وخوّفه بالسلطان الأعظم الله ربّ العالمين.

فلقيه فقال له الوكيل الذي في يده الضيعة قد كتب إليّ عند خروجك من مصر أن أطلبك وأردّ الضيعة عليك فردّها عليه بحكم القاضي ابن أبي الشوارب وشهادة الشهود ولم يحتج إلى أن يتقدّم إلى المهتدي فصارت الضيعة له وفي يده ولم يكن لها خبر بعد ذلك [...].[٢٧٦]

---

[٢٧٥] الكليني، الكافي ٥٠٣/١ – كتاب الحجّة – باب مولد أبي محمّد الحسن بن عليّ عليهما السلام – رقم ١، وفي هامش التحقيق: أحمد بن عبيد الله: ناصبيّ. انظر أيضًا: الصدوق، *كمال الدين وتمام النعمة* ٤٠ بسنده عن أبيه ومحمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد عن سعد بن عبد الله.

٩) سهل ← إبراهيم بن محمّد الهمدانيّ [← الهادي]

قال: كتبت إلى أبي الحسن [الثالث]: أقرأني عليّ بن مهزيار كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع نصف السدس بعد المؤونة وأنّه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤونته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك، فقال: يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة، مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله.

فكتب عليه السلام: بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان.[٢٧٧]

١٠) محمّد بن يحيى ← عليّ بن الحسن بن عليّ ← محمّد بن الوليد ← يونس بن يعقوب ← الصادق

قال: إنّ أحدكم ليكثر به الخوف من السلطان وما ذلك إلّا بالذنوب فتوقّوها ما استطعتم ولا تمادوا فيها.[٢٧٨]

١١) عدّة من أصحابنا ← أحمد بن محمّد بن خالد ← منصور بن العبّاس ← سعيد بن جناح ← عثمان بن سعيد ← عبد الحميد بن عليّ الكوفي ← مهاجر الأسديّ ← الصادق

قال: مرّ عيسى بن مريم على قرية قد مات أهلها وطيرها ودوابّها، فقال: أما إنّهم لم يموتوا إلّا بسخطة ولو ماتوا متفرّقين لتدافنوا [...] فنودي من الجو: أن نادهم، فقام عيسى عليه السلام بالليل على شرف من الأرض فقال: يا أهل هذه القرية!

فأجابه منهم مجيب: لبّيك يا روح الله وكلمته،

فقال: ويحكم ما كانت أعمالكم؟

قال: عبادة الطاغوت وحبّ الدنيا [...]

قال: كيف كانت عبادتكم للطاغوت؟

قال: الطاعة لأهل المعاصي [...].[٢٧٩]

---

[٢٧٦] الكليني، *الكافي* ٥١١/١ – كتاب الحجّة – باب مولد أبي محمّد الحسن بن عليّ عليهما السلام – رقم ١٨.

[٢٧٧] الكليني، *الكافي* ٥٤٧/١ – كتاب الحجّة – باب الفيء والأنفال وتفسير الخمس وحدوده وما يجب فيه – رقم ٢٤.

[٢٧٨] الكليني، *الكافي* ٢٦٨/٢ – كتاب الإيمان والكفر – باب الذنوب – رقم ٢٧.

١٢) عدّة من أصحابنا ← سهل بن زياد ← إدريس الحارثيّ ← محمّد بن سنان ← مفضّل بن عمر ← الصادق

قال: يا مفضّل، احتجز من الناس كلّهم ببسم الله الرحمن الرحيم، وبِـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص/١] اقرأها عن يمينك وعن شمالك ومن بين يديك ومن خلفك ومن فوقك ومن تحتك، فإذا دخلت على سلطان جائر فاقرأها حين تنظر إليه ثلاث مرّات واعقد بيدك اليسرى ثمّ لا تفارقها حتّى تخرج من عنده.[٢٨٠]

١٣) عليّ بن إبراهيم ← أبيه ← حمّاد بن عيسى ← حريز ← أبي بصير ومحمّد بن مسلم ← الباقر

قالا له: هذه الأرض التي يُزارع أهلها ما ترى فيها؟

فقال: كلّ أرض دفعها إليك السلطان فما حرثته فيها فعليك فيما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه، وليس على جميع ما أخرج الله منها العشر، إنّما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك.[٢٨١]

١٤) عليّ بن إبراهيم ← أبيه ← ابن أبي عمير ← عبد الرحمن بن الحجّاج ← سليمان بن خالد ← الصادق [← الباقر]

سمعت أبا عبد الله يقول: إنّ أصحاب أبي أتوه فسألوه عمّا يأخذ السلطان فرقّ لهم وإنّه ليعلم أنّ الزكاة لا تحلّ إلّا لأهلها، فأمرهم أن يحتسبوا به، فجال فكري والله لهم.

فقلت له: يا أبة إنّهم إن سمعوا إذًا لم يُزكِّ أحد.

فقال: يا بنيّ حقّ أحبّ الله أن يُظهره.[٢٨٢]

---

[٢٧٩] الكليني، *الكافي* ٣١٨/٢ – كتاب الإيمان والكفر – باب حبّ الدنيا والحرص عليها – رقم ١١، وانظر أيضًا: الصدوق، *علل الشرائع* ٤٦٧/٢ و*معاني الأخبار* ٣٤١.

[٢٨٠] الكليني، *الكافي* ٦٢٤/٢ – كتاب فضل القرآن – باب فضل القرآن – رقم ٢٠. ثمّة ما يشبه معنى هذا الحديث في أماكن متفرّقة، انظر على سبيل المثال: *المصدر نفسه* ٥١٩/٢ – كتاب الدعاء – باب من قال عشر مرات في كل يوم أشهد أن لا إله الله – رقم ١، وفيه: "[...] وكان له حرزًا في يومه من السلطان والشيطان."

[٢٨١] الكليني، *الكافي* ٥١٣/٣ – كتاب الزكاة – باب أقلّ ما يجب فيه الزكاة من الحرث – رقم ٤؛ الطوسي، *الاستبصار* ٢٥/٢.

١٥) محمّد بن يحيى ← محمّد بن الحسين ← صفوان بن يحيى ← يعقوب بن شعيب ← الصادق

سألت أبا عبد الله عن العشور التي تؤخذ من الرجل، أيُحتَسب بها من زكاته؟

قال: نعم إن شاء الله.[٢٨٣]

١٦) عدّة من أصحابنا ← سهل بن زياد ← أحمد بن محمّد بن أبي نصر ← رفاعة بن موسى ← الصادق

قال: سألته عن الرجل يرث الأرض أو يشتريها فيؤدّي خراجها إلى السلطان هل عليه عشر؟

قال: لا.[٢٨٤]

١٧) محمّد بن إسماعيل ← الفضل بن شاذان ← صفوان بن يحيى ← عيص بن القاسم ← الصادق

قال: ما أخذ منكم بنو أميّة فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئًا ما استطعتم فإنّ المال لا يبقى على هذا إن تزكّيه [كذا] مرّتين.[٢٨٥]

١٨) محمّد بن يحيى ← أحمد بن محمّد ← عبد الله بن مالك ← أبي قتادة ← سهل بن اليسع ← الكاظم

أنّه حيث أنشأ سهل آباد وسأل أبا الحسن موسى عمّا يخرج منها ما عليه؟

فقال: إن كان السلطان يأخذ خراجها فليس عليك شيء وإن لم يأخذ السلطان منها شيئًا فعليك إخراج عشر ما يكون فيها.[٢٨٦]

---

[٢٨٢] الكليني، *الكافي* ٥٤٣/٣ – كتاب الزكاة – باب ما يأخذ السلطان من الخراج – رقم ١؛ الطوسي، *الاستبصار* ٢٧/٢. وانظر الرقم ٤ من الباب نفسه أدناه.

[٢٨٣] الكليني، *الكافي* ٥٤٣/٣ – كتاب الزكاة – باب ما يأخذ السلطان من الخراج – رقم ٢.

[٢٨٤] الكليني، *الكافي* ٥٤٣/٣ – كتاب الزكاة – باب ما يأخذ السلطان من الخراج – رقم ٣.

[٢٨٥] الكليني، *الكافي* ٥٤٣/٣ – كتاب الزكاة – باب ما يأخذ السلطان من الخراج – رقم ٤. والصواب في الجملة أن يُقال: "إن تزكّه مرّتين" أو "أن تزكّيه مرّتين."

[٢٨٦] الكليني، الكافي ٥٤٣/٣ – كتاب الزكاة – باب ما يأخذ السلطان من الخراج – رقم ٥.

١٩) عليّ بن إبراهيم ← أبيه ← النوفلي ← السكوني ← جعفر [الصادق] ← آبائه

[قال]: ما أخذه منك العاشر فطرحه في كوزة فهو من زكاتك وما لم يطرح في الكوز فلا تحتسبه من زكاتك.[٢٨٧]

٢٠) أحمد بن محمّد بن عيسى ← أبو همّام ← الرضا

قلت للرضا: الرجل يكون عليه الدين ويحضره الشيء أيقضي دينه أو يحجّ؟

قال: يقضي ببعض ويحجّ ببعض.

قلت: فإنّه لا يكون إلّا بقدر نفقة الحجّ.

فقال: يقضي سنة ويحجّ سنة.

فقلت: أُعطى المال من ناحية السلطان؟

قال: لا بأس عليكم.[٢٨٨]

٢١) عليّ بن إبراهيم ← أبيه ← ابن أبي عمير ← الحكم بن مسكين ← عبد الملك بن عمرو ← الصادق

قال: قال لي أبو عبد الله: يا عبد الملك، ما لي لا أراك تخرج إلى هذه المواضع التي يخرج إليها أهل بلادك؟

قال: قلت: وأين؟

فقال: جُدّة وعبّادان والمِصّيصة وقزوين؟

فقلت: انتظارًا لأمرِكم والاقتداء بكم،

---

[٢٨٧] الكليني، *الكافي* ٥٤٤/٣ – كتاب الزكاة – باب ما يأخذ السلطان من الخراج – رقم ٦.

[٢٨٨] الكليني، *الكافي* ٢٧٩/٤ – كتاب الحجّ – باب الرجل يستدين ويحجّ – رقم ٤؛ الصدوق، *مَن لا يحضره الفقيه* ٤٣٦/٢.

فقال: أي والله ﴿لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ﴾ [الأحقاف/١١].

قال: قلت له: فإنّ الزيديّة يقولون: ليس بيننا وبين جعفر خلاف إلّا أنّه لا يرى الجهاد،

فقال: أنا لا أراه؟ بلى والله إنّني لأراه ولكن أكره أن أدع علمي إلى جهلهم.[٢٨٩]

٢٢) محمّد بن يحيى ← أحمد بن محمّد بن عيسى ← عليّ بن الحكم ← ابن أبي عمرة السلميّ ← الصادق

قال: سأله رجل فقال: إنّي كنت أكثر الغزو وأبعِدُ في طلب الأجر وأطيل الغيبة، فحجر ذلك عليّ فقالوا: لا غزو إلّا مع إمام عادل، فما ترى أصلحك الله؟

فقال أبو عبد الله: إن شئت أن أجمل لك أجملت وإن شئت أن ألخّص لك لخّصت.

فقال: بل أجمل،

قال: إنّ الله عزّ وجلّ يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة.

قال: فكأنّه اشتهى أن يلخّص له،

قال: فلخّص لي أصلحك الله،

فقال: هاتِ،

فقال الرجل: غزوت فواقعت المشركين، فينبغي قتالهم قبل أن أدعوهم؟

فقال: إن كانوا غزوا وقوتلوا وقاتلوا فإنّك تجتزئ بذلك، وإن كانوا قومًا لم يغزوا ولم يقاتلوا فلا يسعك قتالهم حتّى تدعوهم.

قال الرجل: فدعوتهم فأجابني مجيب وأقرّ بالإسلام في قلبه وكان في الإسلام فجير عليه في الحكم وانتهكت حرمته وأخذ ماله واعتديَ عليه، فكيف بالمخرج وأنا دعوته؟

فقال: إنّكما مأجوران على ما كان من ذلك وهو معك يحوطك من وراء حرمتك ويمنع قبلتك ويدفع عن كتابك ويحقن دمك خير من أن يكون عليك يهدم قبلتك وينتهك حرمتك ويسفك دمك ويحرق كتابك.[٢٩٠]

---

[٢٨٩] الكليني، *الكافي* ١٩/٥ – كتاب الجهاد – باب من يجب عليه الجهاد ومَن لا يجب – رقم ٢؛ الطوسي، *التهذيب* ١٢٦/٦-١٢٧.

٢٣) عليّ بن إبراهيم ← محمّد بن عيسى ← يونس [بن عبد الرحمن]← الرضا

قال: قلت له جعلت فداك إنّ رجلًا من مواليك بلغه أنّ رجلًا يُعطي السيف والفرس في سبيل الله فأتاه فأخذهما منه وهو جاهل بوجه السبيل ثمّ لقيه أصحابه فأخبروه أنّ السبيل مع هؤلاء لا يجوز وأمروه بردّهما؟

فقال: فليفعل.

قال: قد طلب الرجل فلم يجده وقيل له: قد شخص الرجل؟

قال: فليرابط ولا يقاتل.

قال: ففي مثل قزوين والديلم وعسقلان وما أشبه هذه الثغور؟

فقال: نعم. فقال: يجاهد؟

قال: لا إلّا أن يخاف على ذراري المسلمين.

[قال]: أرأيتك لو أنّ الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغِ لهم أن يمنعوهم؟

قال: يرابط ولا يقاتل وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه وليس للسلطان.

قال: قلت: فإن جاء العدو إلى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع؟

قال: يقاتل عن بيضة الإسلام لا عن هؤلاء لأنّ في دروس الإسلام دروس دين محمّد.[٢٩١]

٢٤) عليّ بن إبراهيم ← أبيه ← عثمان بن عيسى ← سماعة ← الصادق [← زين العابدين]

عن أبي عبد الله قال: لقي عبّاد البصري عليّ بن الحسين في طريق مكّة فقال له: يا عليّ بن الحسين تركت الجهاد وصعوبته وأقبلت على الحجّ ولينته؟ إنّ الله عزّ وجلّ يقول ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ

---

[٢٩٠] الكليني، *الكافي* ٥/٢٠-٢١- كتاب الجهاد – باب الغزو مع الناس إذا خيف على الإسلام – رقم ١. في الهامش إضافة من المحقّق مفادها أنّ المقصود من "جبر عليه" ظلم سلاطين الجور أو قضاتهم.

[٢٩١] الكليني، *الكافي* ٥/٢١ – كتاب الجهاد – باب الغزو مع الناس إذا خيف على الإسلام – رقم ٢، وفي ذيل الرواية: "عن عليّ عن أبيه عن يحيى بن أبي عمران عن يونس عن الرضا:" نحوه؛ انظر أيضًا: الطوسي، *التهذيب* ٦/١٢٥ .

وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة/١١٢].

فقال له عليّ بن الحسين: أتمّ الآية.

فقال ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة/١١٣].

فقال عليّ بن الحسين: إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحجّ.[٢٩٢]

٢٥) [سند أ] عدّة من أصحابنا ← سهل بن زياد ← أحمد بن محمّد بن أبي نصر ← محمّد بن عبد الله ← الرضا

و[سند ب] محمّد بن يحيى ← أحمد بن محمّد ← العبّاس بن معروف ← صفوان بن يحيى ← عبد الله بن المغيرة ← محمّد بن عبد الله ← الرضا

قال [عبد الله بن المغيرة]: قال محمّد بن عبد الله وأنا أسمع: حدّثني أبي عن أهل بيته عن آبائه أنّه قال لبعضهم: إنّ في بلادنا موضع رباط يقال له قزوين وعدوًّا يقال له الديلم فهل من جهاد أو هل من رباط؟

فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه فأعاد عليه الحديث،

فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه أما يرضى أحدكم أن يكون في بيته ينفق على عياله من طوله ينتظر أمرنا فإن أدركه كان كمن شهد مع رسول الله بدرًا وإن مات منتظرًا لأمرنا كان كمن كان مع قائمنا هكذا في فسطاطه – وجمع بين السبّابتين – ولا أقول هكذا – وجمع بين السبّابة والوسطى – فإنّ هذه أطول من هذه.

فقال أبو الحسن: صدق.[٢٩٣]

---

[٢٩٢] الكليني، *الكافي* ٢٢/٥ – كتاب الجهاد – باب الجهاد الواجب مع من يكون – رقم ١. في الهامش: "عبّاد البصريّ عو عبّاد بن كثير البصريّ العابد بمكّة، الصوفيّ." وانظر أيضًا: الطوسي، *التهذيب* ١٣/٦.

[٢٩٣] الكليني، *الكافي* ٢٢/٥-٢٣ – كتاب الجهاد – باب الجهاد الواجب مع من يكون – رقم ٢. والرواية أيضًا في ٢٦٠/٤ – كتاب الحجّ – باب فضل الحجّ والعمرة وثوابهما – رقم ٣٤.

٢٦) محمّد بن الحسن الطاطريّ ← عمّن ذكره ← عليّ بن النعمان ← سويد القلانسيّ ← بشير الدهّان ← الصادق

قال: قلت له: إنّ رأيت في المنام أنّي قلت لك: إنّ القتال مع غير الإمام المفروض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير فقلت لي هو كذلك.

فقال أبو عبد الله: هو كذلك هو كذلك.[٢٩٤]

٢٧) عليّ بن إبراهيم ← هارون بن مسلم ← مسعدة بن صدقة ← الصادق

قال: سمعت أبا عبد الله يقول: [وقد] سُئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أواجب هو على الأمّة جميعًا؟

فقال: لا،

فقيل له ولِمَ؟

قال: إنّما هو على القويّ المُطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلًا إلى أيّ من أيّ يقول من الحقّ إلى الباطل والدليل على ذلك [من] كتاب الله عزّ وجلّ قوله ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران/١٠٤]، فهذا خاصّ غير عامّ، كما قال الله عزّ وجلّ ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف/١٥٩]، ولم يقل: على أمّة موسى ولا على كلّ قومه وهم يومئذ أمم مختلفة، والأمّة واحد فصاعدًا كما قال الله عزّ وجلّ ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾ [النحل/١٢٠] يقول: مطيعًا لله عزّ وجلّ وليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرج إذا كان لا قوّة له ولا عذر ولا طاعة.

قال مسعدة: وسمعت أبا عبد الله يقول [وقد] سُئل عن الحديث الذي جاء عن النبيّ أنّ أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائر، ما معناه؟

قال: هذا على أن يأمره بعد معرفته وهو مع ذلك يقبل منه وإلّا فلا.[٢٩٥]

---

[٢٩٤] الكليني، *الكافي* ٢٣/٥ – كتاب الجهاد – باب الجهاد الواجب مع من يكون – رقم ٣. الحديث مكرّر في باب "دخول عمرو بن عبيد والمعتزلة على أبي عبد الله" والسند فيه: محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن عليّ بن النعمان عن سويد القلانسيّ عن بشير، ولكن مع تغيير بسيط: "الإمام المفترض طاعته." انظر أيضًا: الطوسي، *التهذيب* ١٣٤/٦.

٢٨) عليّ بن إبراهيم ← أبيه ← محمّد بن عمير ← مفضّل بن يزيد ← الصادق

قال: قال لي: يا مفضّل، من تعرّض لسلطان جائر فأصابته بليّة لم يؤجر عليها ولم يرزق الصبر عليها.[٢٩٦]

٢٩) عليّ بن إبراهيم ← أبيه ← عليّ بن أسباط ← النوفلي ← الصادق [← النبيّ]

قال رسول الله: مَن أرضى سلطاناً بسخط الله خرج عن دين الإسلام.[٢٩٧]

٣٠) عدّة من أصحابنا ← سهل بن زياد ← عليّ بن أسباط ← محمّد بن عذافر ← عذافر ← الصادق

قال لي أبو عبد الله: يا عذافر، إنّك تُعامل أبا أيّوب والربيع، فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة؟

---

[٢٩٥] الكليني، *الكافي* ٥/٦٠ – كتاب الجهاد – باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر – رقم ١٦. راجع أيضًا: الصدوق، *الخصال* ٦؛ الطوسي، *التهذيب* ٦/١٧٨. والخبر مشهور في السنّة النبويّة وقد رواه المحدّثون بطرق مختلفة وأخرجوه من حديث غير واحدٍ من الرواة (أشهرهم أبو سعيد الخدريّ) وبألفاظ متقاربة، انظر: أحمد بن حنبل، *مسند أحمد* ٣/١٩، ٤/٣١٤–٣١٥، ٥/٢٥١، ٥/٢٥٦؛ عبد الرزّاق الصنعاني، *المصنّف* ١١/٣٤٧ رقم ٢٠٧٢٠؛ ابن ماجة، *سنن ابن ماجة* ٢/١٣٢٩–١٣٣٠ رقم ٤٠١١ و٤٠١٢؛ أبو داود، *سنن أبي داود* ٢/٣٢٥ رقم ٤٣٤٤، الترمذي، *سنن الترمذي* ٣/٣١٨ رقم ٢٢٦٥؛ النسائيّ، *سنن النسائيّ* ٧/١٦١.

[٢٩٦] الكليني، *الكافي* ٥/٦٠–٦١ – كتاب الجهاد – باب إنكار المنكر بالقلب – رقم ٣، والرواية عند الصدوق، *ثواب الأعمال* ٢٤٨ باختلاف يسير وبسنده عن محمّد بن ماجيلويه عن عمّه عن محمّد بن عليّ الكوفيّ عن محمّد بن سنان عن مفضّل بن عمر (عوضًا عن مفضّل بن يزيد).

[٢٩٧] الكليني، *الكافي الكافي* ٥/٦٣ – كتاب الجهاد – باب في مَن أسخط الخالق في مرضاة المخلوق – رقم ٢.
والحديث مرويّ بطرق غير الإماميّة، أخرجه الحاكم النيسابوري في *المستدرك* ٤/١٠٤ من حديث جابر بن عبد الله ونبّه إلى تفرّد علاّق بن مسلم بروايته وإلى وثاقة الرواة إليه جميعهم. انظر الحديث في: السيوطي، *الجامع الصغير* ٢/٥٦٤ – رقم ٨٣٩٣؛ المناوي، *فيض القدير شرح الجامع الصغير* ٦/٦٦–٦٧ رقم ٨٣٩٣؛ المتّقي الهندي، *كنز العمّال* ٦/٧٠ رقم ١٤٨٨٨.
أمّا علاّق فمجهول، ومختلف في اسمه، فهو تارةً ابن مسلم وتارةً ابن أبي مسلم وتارةً غلاّق بالمعجمة وأخرى عبد الملك بن علاّق. ذكره ابن حبّان في *كتاب المجروحين* ٢/١٧٤ فقال: "[...] ولا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد." انظر أيضًا: المزّي، *تهذيب الكمال* ٢٢/٤١٧ في ترجمة عنبسة بن عبد الرحمن؛ ابن حجر، *تهذيب التهذيب* ٨/١٧٥–١٧٦ رقم ٣٥٨.

قال [محمّد بن عذافر]: فوجم أبي.

فقال له أبو عبد الله لمّا رأى ما أصابه: أي عذافر، إنّما خوّفتك بما خوّفني الله عزّ وجلّ به.

قال محمّد: فقدم أبي فلم يزل مغمومًا مكروبًا حتّى مات.[٢٩٨]

٣١) عليّ بن إبراهيم ← أبيه ← ابن أبي عمير ← هشام بن سالم ومحمّد بن حمران ← الوليد بن صبيح ← الصادق

قال: دخلت على أبي عبد الله فاستقبلني زرارة خارجًا من عنده، فقال لي أبو عبد الله: يا وليد أما تعجب من زرارة سألني عن أعمال هؤلاء أيّ شي كان يريد؟ أيريد أن أقول له لا فيروي ذلك عنّي؟

ثمّ قال: يا وليد متى كانت الشيعة تسأل عن أعمالهم إنّما كانت الشيعة تقول [تسأل]: يؤكل من طعامهم ويشرب من شرابهم ويُستظلّ بظلّهم[؟] متى كانت الشيعة تسأل عن هذا؟[٢٩٩]

٣٢) عدّة من أصحابنا ← سهل بن زياد ← ابن محبوب ← حديد ← الصادق

قال: سمعت أبا عبد الله يقول: اتّقوا الله وصونوا دينكم بالورع وقوّوه بالتقيّة والاستغناء بالله عزّ وجلّ، إنه من خضع لصاحب السلطان ولمن يخالفه على دينه طلبًا لما في يديه من دنياه أخمله الله عزّ وجلّ ومقّته

---

[٢٩٨] الكليني، *الكافي* ١٠٥/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ١. وأبو أيّوب والربيع من عمّال المنصور. واسم أبي أيّوب سليمان بن مخلد المورياني الخوزيّ (ت.٧٧١/١٥٤) وكان كاتبًا للمنصور، وقيل إنّ المنصور كان في حبس أحد عمّال بني أميّة وكان أبو أيّوب كاتبًا عنده فتشفّع للمنصور وأخرجه فحفظها له أبو جعفر واستوزره وقلّده الدواوين وكان خصيصًا به، إلاّ أنّه غضب عليه ونكبه. انظر: الجهشياري، *الوزراء والكتّاب* ١٥٧–١٦٣، ١٦٥، ١٧١–١٧٣، ١٧٥–١٧٨؛ ١٨٠–١٩٠، ١٩٢؛ والربيع صنو أبي أيّوب في الوزارة، وهو أبو الفضل الربيع بن يونس بن محمّد بن أبي فروة (ت. ٧٨٦/١٦٩)، اتّخذه المنصور حاجبًا ثمّ استوزره وعاش إلى زمن المهدي، ثمّ صرفه الهادي عن الوزارة وأقرّه على دواوين الأزمّة، وإليه تُنسب قطيعة الربيع في بغداد. انظر أخباره في الجهشياري، *الوزراء والكتّاب* ١٦٢، ١٧٧–١٧٨، ١٨٢–١٨٣، ١٨٦–١٨٩، ١٩٣–١٩٥، ٢٢٩–٢٣٤، ٢٥٠.

[٢٩٩] الكليني، *الكافي* ١٠٥/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ٢؛ انظر: الطوسي، *التهذيب* ٣٣٠/٦؛ الكشّي، *اختيار معرفة الرجال* – رقم ٢٤٧. والرواية معدودة في الروايات التي تقدح في زرارة، انظر البحراني، يوسف، *الحدائق الناضرة* ١٢٢/١٨–١٢٣.

عليه ووكله إليه، فإن هو غلب على شيء من دنياه فصار إليه منه شيء نزع الله عزّ وجلّ اسمه البركة منه ولم يأجره على شيء ينفقه في حجّ ولا عتق ولا برّ.[٣٠٠]

٣٣) عليّ بن محمّد بن بندار ← إبراهيم بن إسحق ← عبد الله بن حمّاد ← عليّ بن أبي حمزة ← الصادق

قال كان لي صديق من كتّاب بني أميّة، فقال لي: استأذن لي على أبي عبد الله فاستأذنت له عليه فأذن له، فلمّا دخل سلّم وجلس ثمّ قال: جعلت فداك إنّي كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالًا كثيرًا وأغمضت في مطالبه.

فقال أبو عبد الله: لولا أنّ بني أميّة وجدوا من يكتب لهم ويجبي الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقّنا ولو تركهم الناس وما في أيديهم ما وجدوا شيئًا إلّا ما وقع في أيديهم.

قال: فقال الفتى جعلت فداك فهل لي مخرج منه؟

قال: إن قلت لك تفعل؟

قال: أفعل،

قال له: فاخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدّقت به وأنا أضمن لك على الله عزّ وجلّ الجنّة،

قال: فأطرق الفتى رأسه طويلًا ثمّ قال: قد فعلت جعلت فداك.

قال ابن أبي حمزة، فرجع الفتى معنا إلى الكوفة فما ترك شيئًا على وجه الأرض إلّا خرج منه حتّى ثيابه التي كانت على بدنه. قال: فقسّمت له قسمة واشترينا له ثيابًا وبعثنا إليه بنفقة. قال: فما أتى عليه إلّا أشهر قلائل حتّى مرض فكنّا نعوده. قال: فدخلت عليه يومًا وهو في السوق [وهو في النزع] قال ففتح عينيه ثمّ قال لي: يا عليّ وفى لي والله صاحبك.

قال ثمّ مات فتولّينا أمره فخرجت حتّى دخلت على أبي عبد الله فلمّا نظر إليّ قال: يا عليّ وفينا والله لصاحبك،

قال: فقلت صدقت جعلت فداك هكذا والله قال لي عند موته.[٣٠١]

---

[٣٠٠] الكليني، *الكافي* ١٠٥/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ٣.

٣٤) عليّ بن إبراهيم ← أبيه ← ابن أبي عمير ← هشام بن سالم ← أبي بصير ← الباقر

قال سألت أبا جعفر عن أعمالهم،

فقال لي: يا أبا محمّد لا ولا مُدّة قلم، إنّ أحدهم لا يصيب من دنياهم شيئًا إلّا أصابوا من دينه مثله، أو قال: حتّى يصيبوا من دينه مثله.[٣٠٢]

٣٥) ابن أبي عمير ← هشام بن سالم ← محمّد بن مسلم ← الباقر

كنت قاعدًا عند أبي جعفر على باب داره بالمدينة فنظر إلى الناس يمرّون أفواجًا فقال لبعض من عنده: حدث بالمدينة أمر؟ فقال: جعلت فداك، ولي المدينة والٍ فغدا الناس يهنّئونه.

فقال: إنّ الرجل ليُغدى عليه الأمر تهنَّأ [يهنأ] به، وإنّه لباب من أبواب النار.[٣٠٣]

٣٦) ابن أبي عمير← بشير ← ابن أبي يعفور ← الصادق

كنت عند أبي عبد الله إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له: أصلحك الله إنّه ربّما أصاب الرجل منّا الضيق أو الشدّة، فيُدعا إلى البناء يبنيه أو النهر يكريه أو المسناة يصلحها فما تقول في ذلك؟

فقال أبو عبد الله: ما أحبّ أنّي عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وِكاء وإنْ لي ما بين لابتيها، لا ولا مدّة بقلم، إنّ أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتّى يحكم الله بين العباد.[٣٠٤]

---

[٣٠١] الكليني، *الكافي* ١٠٦/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ٤؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٣١/٦-٣٣٢.

[٣٠٢] الكليني، *الكافي* ١٠٦/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم٥، وثمّة إضافة في الذيل: "الوهم من ابن أبي عمير." انظر أيضًا: الطوسي، *التهذيب* ٣٣١/٦.

[٣٠٣] الكليني، *الكافي* ١٠٧/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ٦.

[٣٠٤] الكليني، *الكافي* ١٠٧/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ٧؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٣١/٦. وفي الهامش: كراية النهر: استحداث حفره، والوِكاء الخيط الذي يُشدّ به الصرّة والكيس، ولابتَا المدينة الحرّتان المحيطتان بها. والمسنّاة ضفيرة تُعمل للسيل لردّ الماء ويكون فيها مفاتح للماء بقدر ما تحتاج إليه مما لا يَغْلِب، مأْخوذٌ من قولك سَنَّيْت الشيءَ والأَمر إذا فَتَحْت وجهه. انظر: ابن منظور، *لسان العرب* ٤٠٦/١٤.

٣٧) محمّد بن يحيى ← أحمد بن ماجد ← محمّد بن سنان ← يحيى بن إبراهيم بن مهاجر ← الصادق

قال: قلت لأبي عبد الله: فلان يقرؤك السلام وفلان وفلان.

فقال: وعليهم السلام. فقال: وما لهم؟

قلت: حبسهم أبو جعفر [المنصور]،

فقال: وما لهم وما له؟

قلت: استعملهم فحبسهم،

فقال: وما لهم وماله؟ ألم أنههم، ألم أنههم، ألم أنههم، هم النار، هم النار، هم النار، ثمّ قال: اللهم اخدع عنهم سلطانهم.

قال [الراوي]: فانصرفت من مكة فسألت عنهم فإذا هم قد أخرجوا من بعد هذا الكلام بثلاثة أيّام.[٣٠٥]

٣٨) عليّ ابن إبراهيم ← أبيه ← ابن أبي عمير ← داود بن زربي ← (أخبرني) مولى لعليّ بن الحسين ← الصادق

قال كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله الحيرةَ فأتيته فقلت له جعلت فداك لو كلّمت داود بن عليّ أو بعض هؤلاء فأدخل في بعض الولايات.

فقال: ما كنت لأفعل.

قال: فانصرفت إلى منزلي فتفكرت فقلت: ما أحسبه منعني إلّا مخافة أن أظلم أو أجور، والله لآتينّه ولأعطينّه الطلاق والعتاق والأيمان المغلّظة ألّا أظلم أحدًا ولا أجور، ولأعدِلَن،

قال فأتيته فقلت: جعلت فداك إنّي فكرت في إبائك عليّ فظننت أنّك إنّما منعتني وكرهت ذلك مخافة أن أجور أو أظلم، وإن كلّ امرأة لي طالق وكلّ مملوك لي حرّ، عليّ وعليّ إن ظلمت أحدًا أو جرت عليه، وإن لم أعدل.

قال: كيف قلت؟

---

[٣٠٥] الكليني، *الكافي* ١٠٧/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ٨.

قال: فأعدت عليه الأيمان فرفع رأسه إلى السماء

فقال: تناول السماء أيسر عليك من ذلك.[٣٠٦]

٣٩) عليّ بن إبراهيم ← أبيه ← ابن أبي عمير ← هشام بن سالم ← جهم بن حميد ← الصادق

قال لي أبو عبد الله: أما تغشى سلطان هؤلاء؟

قال: قلت لا، قال: ولمَ؟

قلت: فرارًا بديني، قال: فعزمت على ذلك؟

قلت: نعم، فقال: الآن سلم لك دينك.[٣٠٧]

٤٠) عليّ بن إبراهيم ← أبيه وعليّ بن محمّد القاساني ← القاسم بن محمّد ← سليمان المنقري ← فضيل بن عياض ← الصادق

سألت أبا عبد الله عن أشياء من المكاسب فنهاني عنها، فقال: يا فضيل، والله لضرر هؤلاء على هذه الأمّة أشدّ من ضرر الترك والديلم.

قال: وسألته عن الورع من الناس،

فقال: الذي يتورّع عن محارم الله عزّ وجلّ ويجتنب هؤلاء وإذا لم يتّق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه وإذا رأى المنكر فلم ينكره وهو يقدر عليه فقد أحبّ أن يُعصى الله عزّ وجلّ ومن أحبّ أن يُعصى الله

---

[٣٠٦] الكليني، *الكافي* ١٠٨/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ٩. وداود بن عليّ بن عبد الله بن العبّاس (ت. ٧٥١/١٣٣)، عمّ السفّاح والمنصور، والي الكوفة ثمّ اليمن واليمامة والمدينة ومكّة. كان أوّل من حجّ بالناس بعد تولّي بني العبّاس، وهو الذي قام مقام السفّاح يوم أرتِج عليه في الكوفة عندما بويع له. انظر الصفدي، *الوافي بالوفيات* ٣٠٠/١٣.

[٣٠٧] الكليني، *الكافي* ١٠٨/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ١٠؛ الطوسي، التهذيب ٣٣٢/٦.

فقد بارز الله عزّ وجلّ بالعداوة ومن أحبّ بقاء الظالمين فقد أحبّ أن يُعصى الله. إنّ الله تعالى حمد نفسه على هلاك الظالمين فقال: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام/٤٥].[٣٠٨]

٤١) عدّة من أصحابنا ← سهل بن زياد [← (رفعه إلى) الصادق]

عن أبي عبد الله: في قول الله عزّ وجلّ ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [هود/١١٣].

قال هو الرجل يأتي السلطان فيحبّ بقاءه إلى أن يدخل يده في كيسه فيعطيه.[٣٠٩]

٤٢) محمّد بن يحيى ← أحمد بن محمّد ← الحسين بن سعيد ← النضر بن سويد ← محمّد بن هشام ← عمّن أخبره ← الصادق

عن أبي عبد الله قال: إنّ قومًا ممّن آمن بموسى قالوا لو أتينا عسكر فرعون وكنّا فيه ونلنا من دنياه فإذا كان الذي نرجوه من ظهور موسى صرنا إليه، ففعلوا، فلمّا توجّه موسى ومن معه إلى البحر هاربين من فرعون ركبوا دوابّهم وأسرعوا في السير ليلحقوا بموسى وعسكره فيكونوا معهم، فبعث الله عزّ وجلّ ملكًا فضرب وجوه دوابّهم فردّهم إلى عسكر فرعون فكانوا فيمن غرق مع فرعون.[٣١٠]

٤٣) عدّة من أصحابنا ← سهل بن زياد ← أحمد بن محمّد البرقي ← عليّ بن راشد ← إبراهيم السندي ← يونس بن حمّاد ← الصادق

قال: وصفت لأبي عبد الله من يقول بهذا الأمر ممّن يعمل عمل السلطان.

فقال: إذا ولوكم يدخلون عليكم الرفق وينفعونكم في حوائجكم؟

قال: قلت: منهم من يفعل ذلك ومنهم من لا يفعل.

---

[٣٠٨] الكليني، *الكافي* ١٠٨/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ١١؛ الصدوق، *معاني الأخبار* ٢٥٣.

[٣٠٩] الكليني، *الكافي* ١٠٨/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ١٢.

[٣١٠] الكليني، *الكافي* ١٠٩/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ١٣، وفي ذيل الرواية: رواه عن ابن فضّال عن عليّ بن عقبة عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله قال: "حقّ الله عزّ وجلّ أن تصيروا مع مَن عشتم معهم في دنياه."

قال: من لم يفعل ذلك منهم فابرؤوا منه برِئ الله منه.[٣١١]

٤٤) عليّ بن إبراهيم ← محمّد بن عيسى ← يونس ← حمّاد ← حُميد ← الصادق

قال: قلت لأبي عبد الله: إنّي وليت عملًا فهل لي من ذلك مخرج؟

فقال: ما أكثر مَن طلب المخرج من ذلك فعسُر عليه،

قلت: فما ترى؟

قال: أرى أن تتّقي الله عزّ وجلّ ولا تعده.[٣١٢]

٤٥) الحسين بن الحسن الهاشمي ← صالح ابن أبي حمّاد ← محمّد بن خالد ← زياد بن أبي سلمة ← ← الكاظم

قال: دخلت على أبي الحسن موسى فقال لي: يا زياد، إنّك لتعمل عمل السلطان؟

قال: قلت: أجل،

قال لي: ولمَ؟ قلت: أنا رجل لي مروّة وعليَّ عيال وليس وراء ظهري شي.

فقال لي: يا زياد، لئِن أسقط من حالق فأتقطّع قطعة قطعة أحبّ إليّ من أن أتولّى لأحد منهم عملًا أو أطأ بساط أحدهم، إلّا لماذا؟

قلت: لا أدري جُعلت فداك،

فقال: إلّا لتفريج كربة عن مؤمن أو فكّ أسره أو قضاء دينه. يا زياد إنّ أهون ما يصنع الله بمن تولّى لهم عملًا أن يضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق. يا زياد فإن وليت شيئًا من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك، فواحدة بواحدة والله من وراء ذلك. يا زياد، أيّما رجل منكم تولّى لأحد منهم

---

[٣١١] الكليني، *الكافي* ١٠٩/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ١٤؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٣٣/٦.

[٣١٢] الكليني، *الكافي* ١٠٩/٥ – كتاب المعيشة – باب عمل السلطان وجوائزهم – رقم ١٥؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٣٢/٦.

عملًا ثمّ ساوى بينكم وبينهم فقولوا له: أنت منتحل كذّاب! يا زياد إذا ذكرت مقدرتك على الناس فاذكر مقدرة الله عليك غدًا ونفاد ما أتيت إليهم عنهم وبقاء ما أتيت إليهم عليك.[٣١٣]

٤٦) أبو عليّ الأشعريّ ← محمّد بن عبد الجبّار ← ابن أبي نجران ← ابن سنان ← حبيب ← أبو بصير ← الصادق

عن أبي عبد الله، قال: ذكر عنده رجل من هذه العصابة قد ولي ولايةً،

فقال: كيف صنيعته إلى إخوانه؟

قال: قلت: ليس عنده خير،

فقال: أفّ لهم يدخلون فيما لا ينبغي لهم ولا يصنعون إلى إخوانهم خيرًا.[٣١٤]

٤٧) محمّد بن يحيى ← عمّن ذكره ← عليّ بن أسباط ← إبراهيم بن أبي محمود ← عليّ بن يقطين ← الكاظم

قال: قلت لأبي الحسن، ما تقول في أعمال هؤلاء؟

قال: إن كنت لا بدّ فاعلًا فاتّق أموال الشيعة.

قال [إبراهيم بن أبي محمود؟]: فأخبرني عليّ أنّه كان يجبيها من الشيعة علانية ويردّها عليهم في السرّ.[٣١٥]

٤٨) عليّ ابن إبراهيم ← أبيه ← عليّ بن الحكم ← الحسن بن الحسين الأنباري ← الرضا

---

[٣١٣] الكليني، *الكافي* ١٠٩/٥ – كتاب المعيشة – باب شرط من أذن له في أعمالهم – رقم ١؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٣٣/٦، وعنده زياد بن سلمة بدل زياد بن أبي سلمة. والحالق "الجبل المرتفع،" الجوهري، الصحاح ١٤٦٣/٤؛ وفي حديث المبعث عن النبيّ: "فهمَمت أن أطرح نفسي من حالق،" أي من جبل عالٍ، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث ٤٢٦/١؛ وقيل هو المنيف المشرف، ولا يكون إلاّ مع عدم نبات، ابن منظور، لسان العرب ٥٩/١٠.

[٣١٤] الكليني، *الكافي* ١١٠/٥ – كتاب المعيشة – باب شرط من أذن له في أعمالهم – رقم ٢؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٣٠/٦.

[٣١٥] الكليني، *الكافي* ١١٠/٥ – كتاب المعيشة – باب شرط من أذن له في أعمالهم – رقم ٣؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٣٥/٦.

قال: كتبت إليه أربعة عشرة سنة أستأذنه في عمل السلطان فلمّا كان في آخر كتاب كتبته إليه أذكر أنّي أخاف خبط عنقي وأنّ السلطان يقول لي: إنّك رافضيّ ولسنا نشكّ في أنّك تركت العمل للسلطان للرفض.

فكتب إليّ أبو الحسن: قد فهمت كتابك وما ذكرت فيه من الخوف على نفسك، فإن كنت تعلم أنّك إذا ولّيت عملت في عملك بما أمر به رسول الله ثمّ تُصيّر أعوانك وكتّابك أهل ملّتك فإذا صار إليك شيء واسيت به فقراء المؤمنين حتّى تكون واحدًا منهم كان ذا بذا، وإلاّ فلا.[٣١٦]

٤٩) محمّد بن يحيى ← محمّد بن أحمد ← أحمد بن الحسين ← أبيه ← عثمان بن عيسى ← مهران بن محمّد بن أبي نصر ← الصادق

سمعته يقول: ما من جبّار إلّا ومعه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين وهو أقلّهم حظًّا في الآخرة.[٣١٧]

٥٠) محمّد بن يحيى ← محمّد بن أحمد ← السياريّ ← أحمد بن زكريّا الصيدلانيّ ← رجل من بني حنيفة من أهل بست وسجستان ← الجواد

قال: رافقت أبا جعفر في السنة التي حجّ فيها في أوّل خلافة المعتصم، فقلت له وأنا على المائدة وهناك جماعة من أولياء السلطان: إنّ والينا جعلت فداك رجل يتولّاكم أهل البيت ويحبّكم وعليّ في ديوانه خراج فإن رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إليه كتابًا بالإحسان إليّ.

فقال لي: لا أعرفه.

فقلت: جعلت فداك إنّه على ما قلت من محبّيكم أهل البيت وكتابك ينفعني عنده.

فأخذ القرطاس وكتب: "بسم الله الرحمن الرحيم، أمّا بعد، فإنّ موصل كتابي هذا ذكر عنك مذهبًا جميلًا وإنّ ما لك من عملك ما أحسنت فيه فأحسن إلى إخوانك واعلم أنّ الله عزّ وجلّ سائلك عن مثاقيل الذرّ والخردل".

---

[٣١٦] الكليني، *الكافي* ١١١/٥ – كتاب المعيشة – باب شرط من أذن له في أعمالهم – رقم ٤؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٣٥/٦.

[٣١٧] الكليني، *الكافي* ١١١/٥ – كتاب المعيشة – باب شرط من أذن له في أعمالهم – رقم ٥؛ وثمّة زيادة في الذيل: "يعني أقلّ المؤمنين حظًّا لصحبة الجبّار." انظر أيضًا: الطوسي، *التهذيب* ٣٣٦/٦.

قال: فلمّا وردت سجستان سبق الخبر إلى الحسين بن عبد الله النيسابوري وهو الوالي، فاستقبلني على فرسخين من المدينة فدفعت إليه الكتاب فقبّله ووضعه على عينيه، ثمّ قال لي: ما حاجتك؟ فقلت: خراج عليّ في ديوانك.

قال: فأمر بطرحه عنّي وقال لي: لا تؤدِّ خراجًا ما دام لي عمل، ثمّ سألني عن عيالي فأخبرته بمبلغهم فأمر لي ولهم بما يقوتنا وفضلًا فما أدّيت في عمله خراجًا ما دام حيًّا ولا قطع عنّي صلته حتّى مات.[٣١٨]

٥١) عليّ ابن إبراهيم ← أبيه ← ابن أبي عمير ← بعض أصحابنا ← عليّ بن يقطين ← الكاظم

قال لي أبو الحسن: إنّ لله عزّ وجلّ مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه.[٣١٩]

٥٢) عدّة من أصحابنا ← أحمد بن محمّد ← عليّ بن الحكم ← سيف بن عميرة ← أبو بكر الحضرمي ← الصادق

قال: دخلنا على أبي عبد الله فقال له حكم السرّاج: ما ترى فيمن يحمل السروج إلى الشام وأداتها.

فقال: لا بأس، أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله، إنّكم في هدنة فإذا كانت المباينة حرّم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح.[٣٢٠]

٥٣) أحمد بن محمّد ← ابن محبوب ← عليّ بن الحسن بن رباط ← أبو سارة ← هند السرّاج ← الباقر

قال: قلت لأبي جعفر: أصلحك الله إنّي كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلمّا أن عرّفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت لا أحمل إلى أعداء الله،

---

[٣١٨] الكليني، *الكافي* ١١١/٥ – كتاب المعيشة – باب شرط من أذن له في أعمالهم – رقم ٦؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٣٤/٦؛ وثمّة في *الكافي* ١٩٠/٢-١٩١- رقم ٩ أيضًا رواية قريبة من هذه وإنّما عن رجل سأل الصادق أن يكتب إلى عبد الله النجاشي رفع الخراج عنه فيردّ الصادق برسالة مقتضبة: "سرّ أخاك يسرّك الله،" واللافت أنّ السياريّ (الضعيف) يقع في سند الروايتَين ممّا يرجّح وقوع التخليط في النقل؛ انظر أيضًا: الطوسي، *التهذيب* ٣٣٣/٦-٣٣٤.

[٣١٩] الكليني، *الكافي* ١١٢/٥ – كتاب المعيشة – باب شرط من أذن له في أعمالهم – رقم ٧.

[٣٢٠] الكليني، *الكافي* ١١٢/٥ – كتاب المعيشة – باب بيع السلاح منهم – رقم ١؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٥٤/٦.

فقال: احمل إليهم فإنّ الله يدفع بهم عدوّنا وعدوّكم [يعني الروم] وبعهم، فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا، فمن حمل إلى عدوّنا سلاحًا يستعينون به علينا فهو مشرك.[٣٢١]

٥٤) أحمد بن محمّد ← عليّ بن الحكم ← هشام بن سالم ← محمّد بن قيس ← الصادق

سألت أبا عبد الله عن الفئتين تلتقيان من أهل الباطل أنبيعهما السلاح؟

قال: بعهما ما يكنّهما كالدرع والخفّين ونحو ذلك.[٣٢٢]

٥٥) أحمد بن محمّد ← أبو عبد الله البرقي ← السرّاد ← الصادق

قال له: إنّي أبيع السلاح.

قال: لا تبعه في فتنة.[٣٢٣]

٥٦) عدّة من أصحابنا ← سهل بن زياد ← أحمد بن محمّد ← ابن محبوب ← ابن رئاب ← عمّار بن مروان ← الباقر

قال: سألت أبا جعفر عن الغلول،

قال: كلّ شيء غُلّ من الإمام فهو سحت، وأكل مال اليتيم وشبهه سحت، والسحت أنواع كثيرة [...].[٣٢٤]

---

[٣٢١] الكليني، *الكافي* ١١٢/٥ – كتاب المعيشة – باب بيع السلاح منهم – رقم ٢؛ الصدوق، *من لا يحضره الفقيه* ١٧٥/٣؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٥٣/٦.

[٣٢٢] الكليني، *الكافي* ١١٣/٥ – كتاب المعيشة – باب بيع السلاح منهم – رقم ٣؛ الطوسي، التهذيب ٣٥٤/٦.

[٣٢٣] الكليني، *الكافي* ١١٣/٥ – كتاب المعيشة – باب بيع السلاح منهم – رقم ٤؛ الطوسي، الاستبصار ٥٧/٣ ولعلّ السند فيها أسلم: عن السرّاد عن رجل؛ وانظر: الطوسي، التهذيب ٣٥٤/٦.

[٣٢٤] الكليني، *الكافي* ١٢٦/٥ – كتاب المعيشة – باب السحت– رقم ١.

٥٧) محمّد بن يحيى ← محمّد بن أحمد ← موسى بن عمر ← الحجّال ← داود بن أبي يزيد ← الصادق

قال [له] رجل إنّي قد أصبت مالًا وإنّي قد خفت فيه على نفسي فلو أصبت صاحبه دفعته إليه وتخلّصت منه، قال: فقال له أبو عبد الله: والله إن لو أصبته كنت تدفعه إليه؟

قال: أي والله.

قال: فأنا والله، ما له صاحب غيري.

قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى مَن يأمره،

قال: فحلف. قال: فاذهب فاقسمه في إخوانك ولك الأمن ممّا خفت منه.

قال: فقسّمته بين إخواني.[٣٢٥]

٥٨) عدّة من أصحابنا ← سهل بن زياد وأحمد بن محمّد (جميعًا) ← ابن محبوب ← أبو أيّوب ← أبو بصير ← باقر / صادق ؟

سألت أحدهما عن شراء الخيانة والسرقة.

فقال: لا، إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره، فأمّا السرقة بعينها فلا إلّا أن تكون من متاع السلطان فلا بأس في ذلك.[٣٢٦]

٥٩) ابن محبوب ← هشام بن سالم ← أبو عبيدة ← الباقر

---

[٣٢٥] الكليني، *الكافي* ١٣٨/٥ – كتاب المعيشة – باب اللقطة والضالّة – رقم ٧. يورد المحقّق في الهامش تصويبًا مفاده أنّ موضوع هذا الحديث ليس اللقطة كما توهّم الكليني بل ما أصابه الرجل من عمل السلطان. والظاهر أنّ المحقّق على صواب بقرينة خوف الرجل من تبعات هذا المال الذي يبدو وكأنّه مال مغصوب ينوي ردّه إلى أهله، ويدلّ عليه جواب الإمام أيضًا.

[٣٢٦] الكليني، *الكافي* ٢٢٨/٥ – كتاب المعيشة – باب شراء السرقة والخيانة – رقم ١؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٧٤/٦.

سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم.

فقال: ما الإبل والغنم إلّا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك، لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه.

قيل له: فما ترى في مصدّق يجيئنا فيأخذ صدقات أغنامنا فنقول: بعناها، فيبيعناها، فما ترى في شرائها منه؟

قال: إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس.

قيل له: فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظّنا ويأخذ حظّه فيعزله بكيل، فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟

فقال: إن كان قبضه بكيل وأنتم حضور ذلك الكيل فلا بأس بشراء منه بغير كيل.[٣٢٧]

٦٠) محمّد بن يحيى ← أحمد بن محمّد ← الحسن بن عليّ ← أبان ← إسحاق بن عمّار ← صادق / كاظم ؟

سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم؟

قال: يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحدًا.[٣٢٨]

٦١) محمّد بن يحيى ← أحمد بن محمّد ← ابن أبي عمير ← جميل بن صالح ← الصادق

قال: أرادوا بيع تمر عين أبي زياد فأردت أن أشتريه ثمّ قلت حتّى أستأمر أبا عبد الله، فأمرت معاذًا فسأله.

فقال: قل يشتريه فإنّه إن لم يشتره اشتراه غيره.[٣٢٩]

---

[٣٢٧] الكليني، *الكافي* ٢٢٨/٥ – كتاب المعيشة – باب شراء السرقة والخيانة – رقم ٢؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٧٥/٦.

[٣٢٨] الكليني، *الكافي* ٢٢٨/٥– كتاب المعيشة – باب شراء السرقة والخيانة – رقم ٣؛ الطوسي، *التهذيب* ٣٧٥/٦.

[٣٢٩] الكليني، *الكافي* ٢٢٩/٥ – كتاب المعيشة – باب شراء السرقة والخيانة – رقم ٥، انظر أيضًا: الطوسي، *التهذيب* ٣٧٥/٦. ويضيف محقّق *الكافي* في الحاشية أنّ "عين أبي زياد" اسم لقرية كانت في الأصل للصادق وغصبها الولاة. ويحيل إلى رواية أخرى عن المكان نفسه في *الكافي* ٥٦٩/٣؛ وتتكلّم بعض المصادر عن المسألة نفسها، انظر، الأصفهاني، أبو الفرج، *مقاتل الطالبيّين* ١٨٤؛ الطبري، *تاريخ الطبري* ٢٠٥/٦. واستظهر فقهاء

٦٢) حميد بن زياد ← الحسن بن محمّد ← أحمد بن الحسن الميثمي ← (حدّثني) أبو نجيح المسمعي ← الفيض بن المختار ← الصادق

قلت لأبي عبد الله: جعلت فداك ما تقول في أرض أتقبّلها من السلطان ثمّ أؤاجرها أكرتي على أنّ ما أخرج الله منها من شيء كان لي من ذلك النصف والثلث بعد حقّ السلطان؟

قال: لا بأس به، كذلك أعامل أكرتي.[٣٣٠]

٦٣) عليّ ابن إبراهيم ← أبيه ← ابن أبي عمير ← حمّاد ← إبراهيم بن ميمون ← الصادق

قال: سألت أبا عبد الله عن قرية لأناس من أهل الذمّة لا أدري أصلها لهم أم لا، غير أنّها في أيديهم وعليهم خراج فاعتدى عليهم السلطان فطلبوا إليّ فأعطوني أرضهم وقريتهم على أن أكفيهم السلطان بما قلّ أو كثر، ففضلَ لي بعد ذلك فضلٌ بعد ما قبض السلطان ما قبض.

قال: لا بأس بذلك، لك ما كان من فضل.[٣٣١]

٦٤) عليّ ابن إبراهيم ← أبيه ← ابن أبي عمير ← عمر بن أذينة ← زرارة ← الباقر

سألته عن طلاق المكره وعتقه،

الإماميّة المتأخّرون المعنى نفسه: البحراني، يوسف، *الحدائق الناضرة* ٢٤٨/١٨. وإذا كان الأمر على هذا، يُفهم سبب اهتمام الصادق باسترجاع غلّة عين أبي زياد ولو اقتضى الأمر الشراء من السلطان.

[٣٣٠] الكليني، *الكافي* ٢٦٩/٥ – كتاب المعيشة – باب قبالة أراضي أهل الذمّة وجزية رؤوسهم ومن يتقبّل الأرض من السلطان فيقبلها من غيره – رقم ٢؛ ترد الرواية أيضًا في: الكشّي، *اختيار معرفة الرجال* – رقم ٦٦٣ بسنده عليّ بن إسماعيل عن أبي نجيح، لكنّ الحديث يجري بحضور إسماعيل ولد الصادق، ويعترض إسماعيل على أبيه في هذا الحكم ويُفهم من حديثه أنّ الصادق حين سئل عن مثل هذه الحالة سابقًا أجاب بحكم مختلف. ثمّ تتحوّل الرواية إلى الكلام على النصّ على الكاظم بعد الصادق لا على إسماعيل.

[٣٣١] الكليني، *الكافي* ٢٦٩/٥ – كتاب المعيشة – باب قبالة أراضي أهل الذمّة وجزية رؤوسهم ومن يتقبّل الأرض من السلطان فيقبلها من غيره – رقم٥.

فقال: ليس طلاقه بطلاق ولا عتقه بعتق.

فقلت: إنّي رجل تاجر أمرّ بالعشّار ومعي مال.

فقال: غيّبه ما استطعت وضعه مواضعه،

فقلت: وإن حلّفني بالطلاق والعتاق؟

فقال: احلف له،

ثمّ أخذ تمرةً فحفن بها من زبد كان قدّامه، فقال: ما أبالي حلفت لهم بالطلاق والعتاق أو أكلتها.[٣٣٢]

٦٥) محمّد بن يحيى ← أحمد بن محمّد ← عليّ بن الحكم ← معاوية بن وهب ← إسماعيل الجعفي ← الباقر

قلت لأبي جعفر: أمرّ بالعشّار ومعي مال فيستحلفني فإن حلفت له تركني وإن لم أحلف له فتّشني وظلمني،

فقال: احلف له.

قلت: فإنّه يستحلفني بالطلاق،

فقال: احلف له،

فقلت: فإنّ المال لا يكون لي،

قال: فعن مال أخيك، إنّ رسول الله ردّ طلاق ابن عمر وقد طلّق امرأته ثلاثًا وهي حائض فلم يرَ ذلك رسول الله شيئًا.[٣٣٣]

---

[٣٣٢] الكليني، *الكافي* ١٢٧/٦ – كتاب الطلاق – باب طلاق المضطرّ والمكره – رقم ٢. وفي الهامش: الحفن أخذ الشيء براحتك والأصابع مضمومة، وفي بعض النسخ: "فحفر بها،" وفي بعضها: "فحفّ بها." والعشّار من عمّال الصدقة، وهو الذي يجبي العشور (أي عُشر الأموال). انظر: ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث* ٢٣٨/٣–٢٣٩؛ ابن منظور، *لسان العرب* ٥٧٠/٤.

[٣٣٣] الكليني، *الكافي* ١٢٨/٦ – كتاب الطلاق – باب طلاق المضطرّ والمكره – رقم ٥.

٦٦) محمّد بن يحيى ← أحمد بن محمد ← ابن محبوب ← العلاء [بن رزين] ← محمّد بن مسلم ← ← الباقر

قلت له: رجل جنى عليّ، أعفو عنه أو أرفعه إلى السلطان؟

قال: هو حقّك، إن عفوت فحسن، وإن رفعته إلى الإمام فإنّما طلبت حقك، وكيف لك بالإمام؟[٣٣٤]

٦٧) عدّة من أصحابنا ← سهل بن زياد ← عليّ بن أسباط ← عليّ بن جعفر(أخبرني) ← موسى الكاظم [← الصادق]

كنت واقفًا على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثي عامل المدينة، قال: يقول لك الأمير انهض إليّ،

فاعتلّ بعلّة، فعاد إليه الرسول فقال له: قد أمرت أن يُفتح لك باب المقصورة فهو أقرب لخطواتك،

قال: فنهض أبي واعتمد عليّ ودخل على الوالي وقد جمع فقهاء المدينة كلّهم وبين يديه كتاب فيه شهادة على رجل من أهل وادي القرى ذكر النبيّ فنال منه،

فقال له الوالي: يا أبا عبد الله انظر في الكتاب.

قال: حتّى أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم فقال ما قلتم؟

قالوا: قلنا يؤدّب ويُضرب ويعزّر ويحبس،

قال: فقال لهم: أرأيتم لو ذكر رجلًا من أصحاب النبيّ بمثل ما ذكر به النبيّ ما كان الحكم فيه؟

قالوا: مثل هذا،

قال: سبحان الله، فقال: فليس بين النبيّ وبين رجل من أصحابه فرق؟

قال: فقال الوالي: دع هؤلاء يا أبا عبد الله لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك،

فقال أبو عبد الله: أخبرني أبي أنّ رسول الله قال: إنّ الناس فيّ أسوة سواء، من سمع أحدًا يذكرني فالواجب عليه أن يقتل مَن شتمني ولا يرفع إلى السلطان والواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال منّي.

فقال زياد بن عبيد الله: أخرجوا الرجل فاقتلوه بحكم أبي عبد الله.[٣٣٥]

---

[٣٣٤] الكليني، *الكافي* ٢٦٦/٧ – كتاب الحدود – باب العفو عن الحدود – رقم ٥؛ الطوسي، *الاستبصار* ٢٣٣/٤؛ *التهذيب* ٨٢/١٠.

٦٨) عدّة من أصحابنا ← سهل بن زياد ← محمّد بن عيسى ← أبو عبد الله المؤمن ← ابن مسكان ← سليمان بن خالد ← الصادق

قال: اتّقوا الحكومة فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبيّ أو وصيّ نبيّ.[٣٣٦]

٦٩) عليّ ابن إبراهيم ← أبيه ← ابن محبوب ← عبد الله بن سنان ← الصادق

سُئل أبو عبد الله عن قاضٍ بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزقَ،

فقال: ذلك السحت.[٣٣٧]

٧٠) عليّ بن إبراهيم ← أبيه ← بعض أصحابنا ← محمّد بن مسلم ← باقر / صادق

قال: مرّ بي أبو جعفر وأبو عبد الله وأنا جالس عند قاضٍ بالمدينة فدخلت عليه من الغد،

فقال لي: ما مجلس رأيتك فيه أمس؟

قال: قلت له: جعلت فداك إنّ هذا القاضي لي مكرم فربّما جلست إليه،

فقال لي: وما يؤمنك أن تنزل اللعنة فتعمّ مَن في المجلس.[٣٣٨]

---

[٣٣٥] الكافي، *الكليني* ٢٦٦/٧ – كتاب الحدود – باب النوادر – رقم ٣٢.

[٣٣٦] الكليني، *الكافي* ٤٠٦/٧ – كتاب القضاء والأحكام – باب أنّ الحكومة إنّما هي للإمام – رقم ١؛ الصدوق، *من لا يحضره الفقيه* ٥/٣.

[٣٣٧] الكليني، *الكافي* ٤٠٩/٧– كتاب القضاء والأحكام – باب أخذ الأجرة والرشا على الحكم – رقم ١؛ الصدوق، *من لا يحضره الفقيه* ٦/٣.

[٣٣٨] الكليني، *الكافي* ٤١٠/٧ – كتاب القضاء والأحكام – باب كراهية الجلوس إلى قضاة الجور – رقم ١؛ الصدوق، *من لا يحضره الفقيه* ٦/٣.

٧١) محمّد بن يحيى ← أحمد بن محمّد ← الحسن بن محبوب ← عبد الله بن سنان ← الصادق

قال: أيّما مؤمن قدم مؤمناً في خصومة إلى قاضٍ أو سلطان جائر فقضى بغير حكم الله فقد شركه في الإثم.[٣٣٩]

٧٢) محمّد بن يحيى ← محمّد بن الحسين ← يزيد بن إسحق ← هارون بن حمزة الغنويّ ← حريز ← أبي بصير ← الصادق

قال: أيّما رجل كان بينه وبين أخٍ له ممارة في حقّ فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى إلّا أن يرافعه إلى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عزّ وجلّ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آَمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ [النساء/٦٠][٣٤٠]

٧٣) محمّد بن يحيى ← أحمد بن محمّد ← الحسين بن سعيد ← عبد الله بن بحر ← عبد الله بن مسكان ← أبي بصير ← الصادق

قلت لأبي عبد الله عليه السلام قولَ الله عزّ وجلّ في كتابه ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ [البقرة/١٨٨].

فقال: يا أبا بصير: إنّ الله عزّ وجلّ قد علم أنّ في الأمّة حكّامًا يجورون، أما إنّه لم يَعنِ حكّام أهل العدل ولكنّه عنى حكّام أهل الجور، يا أبا محمّد إنّه لو كان لكَ على رجل حقّ فدعوته إلى حكّام أهل العدل فأبى عليك إلّا أن يُرافعك إلى حكّام أهل الجور ليقضوا له لكان ممّن حاكم إلى الطاغوت، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آَمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ [النساء/٦٠][٣٤١]

---

[٣٣٩] الكليني، *الكافي* ٤١١/٧ – كتاب القضاء والأحكام – باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور – رقم ١؛ الصدوق، *من لا يحضره الفقيه* ٤/٣؛ الطوسي، *التهذيب* ٢١٩/٦.

[٣٤٠] الكليني، *الكافي* ٤١١/٧ – كتاب القضاء والأحكام – باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور – رقم ٢.

[٣٤١] الكليني، *الكافي* ٤١٢/٧ – كتاب القضاء والأحكام – باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور – رقم ٣؛ الطوسي، *التهذيب* ٢١٩/٦.

٧٤) الحسين بن محمّد ← معلّى بن محمّد ← الحسن بن علي ← أبو خديجة [سالم بن مكرم الجمّال] ← الصادق

قال لي: إيّاكم أن يُحاكم بعضكم بعضًا إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئًا من قضائنا فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضيًا فتحاكموا إليه.[٣٤٢]

٧٥) محمّد بن يحيى ← محمّد بن الحسين ← محمّد بن عيسى ← صفوان بن يحيى ← داود بن الحصين ← عمر بن حنظلة ← الصادق

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دَين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحلّ ذلك؟

فقال: مَن تحاكم إلى الطاغوت فحكم له فإنّما يأخذ سحتًا وإن كان حقّه ثابتًا لأنّه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به.

قلت كيف يصنعان؟

قال: انظروا إلى مَن كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فارضوا به حكمًا فإنّي قد جعلته عليكم حاكمًا فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنّما بحكم الله قد استخفّ وعلينا ردّ والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله.[٣٤٣]

٧٦) (حدّثني) عليّ ابن إبراهيم ← أبيه ← فضّال ← حفص المؤذّن [← (كتب) الصادق]

[...] وعليكم بمجاملة أهل الباطل، تحمّلوا الضيم منهم وإيّاكم ومماظّتهم، دينوا فيما بينكم وبينهم إذا أنتم جالستموهم وخالطتموهم ونازعتموهم الكلام، فإنّه لا بدّ لكم من مجالستهم ومخالطتهم ومنازعتهم الكلام بالتقيّة التي أمركم الله أن تأخذوا بها فيما بينكم وبينهم، فإذا ابتليتم بذلك منهم فإنّهم سيؤذونكم وتعرفون في وجوههم المنكر، ولولا أنّ الله تعالى يدفعهم عنكم لسطوا بكم وما في صدورهم من العداوة والبغضاء أكثر

---

[٣٤٢] الكليني، *الكافي* ٤١٢/٧ – كتاب القضاء والأحكام – باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور – رقم ٤؛ الصدوق، *من لا يحضره الفقيه* ٢/٣ بروايته عن أحمد بن عائذ؛ الطوسي، *التهذيب* ٢١٩/٦.

[٣٤٣] الكليني، *الكافي* ٤١٢/٧ – كتاب القضاء والأحكام – باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور – رقم ٥. وهذه هي الرواية المعروفة بمقبولة عمر بن حنظلة التي تكثر الإحالة إليها في مبحث ولاية الفقيه.

مما يبدون لكم، مجالسكم ومجالسهم واحدة وأرواحكم وأرواحهم مختلفة لا تأتلف، لا تحبّونهم أبدًا ولا يحبّونكم غير أنّ الله تعالى أكرمكم بالحقّ وبصّركُمُوه ولم يجعلهم من أهله فتجاملونهم وتصبرون عليهم، وهم لا مجاملة لهم ولا صبر لهم على شيء، وحيلهم وسواس بعضهم إلى بعض فإنّ أعداء الله إن استطاعوا صدّوكم عن الحق، فيعصمكم الله من ذلك فاتّقوا الله وكفّوا ألسنتكم إلّا من خير [...].[٣٤٤]

٧٧) محمّد بن يحيى ← أحمد بن محمّد ← بعض أصحابه ← محمّد بن أبي حمزة ← حمران ← الصادق

قال أبو عبد الله و ذكر هؤلاء عنده وسوء حال الشيعة عندهم فقال: إني سرت مع أبي جعفر المنصور وهو في موكبه وهو على فرس وبين يديه خيل ومن خلفه خيل وأنا على حمار إلى جانبه، فقال لي: يا أبا عبد الله قد كان فينبغي لك أن تفرح بما أعطانا الله من القوة وفتح لنا من العزّ ولا تخبر الناس أنّك أحقّ بهذا الأمر منا وأهل بيتك فتغرينا بك وبهم.

قال: فقلت: ومن رفع هذا إليك عني فقد كذب،

فقال: لي أتحلف على ما تقول؟

فقلت: إنّ الناس سحرة [يعني يحبون أن يفسدوا قلبك عليّ] فلا تمكّنهم من سمعك فإنّا إليك أحوج منك إلينا.

فقال لي: تذكر يوم سألتك هل لنا ملك؟ فقلتَ: نعم طويل عريض شديد فلا تزالون في مهلة من أمركم وفسحة من دنياكم حتى تصيبوا منّا دمًا حرامًا في شهر حرام في بلد حرام،

فعرفتُ أنّه قد حفظ الحديث، فقلتُ: لعلّ الله عزّ وجلّ أن يكفيك فإنّي لم أخصّك بهذا وإنّما هو حديث رويته ثمّ لعلّ غيرك من أهل بيتك يتولّى ذلك، فسكت عنّي،

فلمّا رجعت إلى منزلي أتاني بعض موالينا فقال: جعلت فداك والله لقد رأيتك في موكب أبي جعفر وأنت على حمار وهو على فرس وقد أشرف عليك يكلّمك كأنّك تحته، فقلت بيني وبين نفسي: هذا حجّة الله على الخلق وصاحب هذا الأمر الذي يقتدى به وهذا الآخر يعمل بالجور ويقتل أولاد الأنبياء ويسفك الدماء في

---

[٣٤٤] الكليني، *الكافي* ٢/٨ – رقم ١ – رسالة أبي عبد الله إلى جماعة الشيعة. وللرواية سندان آخران يثبتهما الكليني: سندان آخران: [١] وعن محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن محمّد بن سنان عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله [٢] وحدّثني الحسن بن محمّد عن جعفر بن محمّد بن مالك الكوفي عن القاسم بن الربيع الصحّاف عن إسماعيل بن مخلّد السرّاج عن أبي عبد الله. ويعلّق المحقّق أنّ هذَين السندَين يرويهما إبراهيم القمّي.

الأرض بما لا يحبّ الله وهو في موكبه وأنت على حمار فدخلني من ذلك شكّ حتى خفت على ديني ونفسي،

قال: فقلت: لو رأيت من كان حولي وبين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي من الملائكة لاحتقرته واحتقرت ما هو فيه،

فقال: الآن سكن قلبي،

ثمّ قال: إلى متى هؤلاء يملكون أو متى الراحة منهم ؟

فقلت: أليس تعلم أنّ لكلّ شيء مدّة ؟

قال: بلى فقلت: هل ينفعك علمك أنّ هذا الأمر إذا جاء كان أسرع من طرفة العين؟ إنك لو تعلم حالهم عند الله عزّ وجلّ وكيف هي كنت لهم أشدّ بغضًا ولو جهدت أو جهد أهل الأرض أن يدخلوهم في أشدّ ما هم فيه من الإثم لم يقدروا فلا يستفزنّك الشيطان فإنّ العزة لله ولرسوله وللمؤمنين ولكنّ المنافقين لا يعلمون ألا تعلم أنّ من انتظر أمرنا وصبر على ما يرى من الأذى والخوف هو غدًا في زمرتنا [...].[٣٤٥]

٧٨) عليّ بن إبراهيم ← أبيه ← القاسم بن محمّد ← سليمان بن داود المنقري ← حفص بن غياث النخعي ← الصادق

[...] ثمّ قال: إنّي لأرجو النجاة لمن عرف حقّنا من هذه الأمّة إلّا لأحد ثلاثة: صاحب سلطان جائر، وصاحب هوًى، والفاسق المعلن [...].[٣٤٦]

[٣٤٥] الكليني، *الكافي* ٣٦/٨ – رقم ٧ – حديث أبي عبد الله مع المنصور. ويثبت الكليني سندًا آخر للرواية متّصلًا بالأوّل: عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمّد بن أبي حمزة عن حمران.

[٣٤٦] الكليني، *الكافي* ١٢٨/٨ – رقم ٩٨ – لا يقبل الله تعالى عملًا إلّا بولاية أهل البيت؛ الحرّاني، ابن شعبة، *تحف العقول* ٣٥٧ وقريب منه وبسند متّصل بالقاسم في: الصدوق، *الخصال* ١١٩. والرواية طويلة الذيل فيها ذمّ بني العبّاس وحكمهم وتبشير بالمهديّ.

ملحق ب

توزّع الروايات على أجزاء *الكافي* وكتبه وأبوابه

الجزء	الكتاب	الباب	عدد أحاديث الباب	عدد أحاديث الكتاب	عدد أحاديث الجزء
1	كتاب فضل العلم	باب المستأكل بعلمه والمباهي به	1	2	9
		باب اختلاف الحديث	1		
	كتاب الحجّة	باب ما يفصل بين دعوى المحقّ والمبطل في أمر الإمامة	1	7	
		باب فيمن دان الله عزّ وجلّ بغير إمام من الله	2		
		باب ما يجب على الناس عند مُضيّ الإمام	1		
		باب مولد أبي محمّد الحسن بن عليّ عليهما السلام	2		
		باب الفيء والأنفال وتفسير الخمس وحدوده وما يجب فيه	1		
2	كتاب الإيمان والكفر	باب الذنوب	1	2	3
		باب حب الدنيا والحرص عليها	1		
	كتاب فضل القرآن	باب فضل القرآن	1	1	
3	كتاب الزكاة	باب أقلّ ما يجب فيه الزكاة من الحرث	1	7	7
		باب ما يأخذ السلطان من الخراج	6		
4	كتاب الحجّ	باب الرجل يستدين ويحج	1	1	1

الجزء	الكتاب	الباب	عدد أحاديث الباب	عدد أحاديث الكتاب	عدد أحاديث الجزء
5	كتاب الجهاد	باب من يجب عليه الجهاد ومَن لا يجب	1	9	43
		باب الغزو مع الناس إذا خيف على الإسلام	2		
		باب الجهاد الواجب مع من يكون	3		
		باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	1		
		باب إنكار المنكر بالقلب	1		
		باب مَن أسخط الخالق في مرضاة المخلوق	1		
	كتاب المعيشة	باب عمل السلطان وجوائزهم	15	34	
		باب شرط من أذن له في أعمالهم	7		
		باب بيع السلاح منهم	4		
		باب السحت	1		
		باب اللقطة والضالّة	1		
		باب شراء السرقة والخيانة	4		
		باب قبالة أراضي أهل الذمّة وجزية رؤوسهم ومن يتقبّل الأرض من السلطان فيقبلها من غيره	2		
6	كتاب الطلاق	باب طلاق المضطرّ والمكره	2	2	2
7	كتاب الحدود	باب العفو عن الحدود	1	2	10
		باب النوادر	1		
	كتاب القضاء والأحكام	باب أنّ الحكومة إنّما هي للإمام	1	8	
		باب أخذ الأجرة والرشا على الحكم	1		
		باب كراهية الجلوس إلى قضاة الجور	1		
		باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور	5		
8	الروضة	رسالة أبي عبد الله إلى جماعة الشيعة	1	---	3
		حديث أبي عبد الله مع المنصور	1	---	
		لا يقبل الله تعالى عملًا إلّا بولاية أهل البيت	1	---	
المجموع					**78**

ملحق ج

عدد الأحاديث المرويّة عن كلّ إمام

وموضع الاستشهاد فيها في الفصل الثاني (مواقف الأئمّة)

**	الإمام	موضع الاستشهاد بالرواية في البحث	**	الإمام	موضع الاستشهاد بالرواية في البحث
1	الصادق – النبيّ	I	20	الرضا	VI
2	الصادق	III	21	الصادق	III
3	الكاظم	I	22	الصادق	III
4	الباقر	III	23	الرضا	IV
5	الصادق	III	24	الصادق – زين العابدين	II
6	الصادق	III	25	الرضا	III
7	العسكري	IV	26	الصادق	III
8	العسكري	IV	27	الصادق	I
9	الهادي	V	28	الصادق	I
10	الصادق	I	29	الصادق – النبيّ	I
11	الصادق	III	30	الصادق	III
12	الصادق	III	31	الصادق	III
13	الباقر	V	32	الصادق	III
14	الصادق	V	33	الصادق	III
15	الصادق	V	34	الباقر	III
16	الصادق	V	35	الباقر	III
17	الصادق	V	36	الصادق	III
18	الكاظم	V	37	الصادق	III
19	الصادق	V	38	الصادق	III

**	الإمام	موضع الاشتهاد بالرواية في البحث	**	الإمام	موضع الاشتهاد بالرواية في البحث
39	الصادق	III	59	الباقر	V
40	الصادق	III	60	صادق/كاظم؟	V
41	الصادق	III	61	الصادق	V
42	الصادق	III	62	الصادق	V
43	الصادق	IV	63	الصادق	V
44	الصادق	III	64	الباقر	II
45	الكاظم	IV	65	الباقر	II
46	الصادق	IV	66	الباقر	II
47	الكاظم	IV	67	الصادق	III
48	الرضا	IV	68	الصادق	II
49	الصادق	IV	69	الصادق	III
50	الجواد	IV	70	باقر/صادق ؟	III
51	الكاظم	IV	71	الصادق	III
52	الصادق	IV	72	الصادق	III
53	الباقر	IV	73	الصادق	III
54	الصادق	IV	74	الصادق	III
55	الصادق	IV	75	الصادق	III
56	الباقر	V	76	الصادق	I
57	الصادق	III	77	الصادق	I
58	باقر/صادق ؟	V	78	الصادق	III

تابع (ملحق ج) – إحصاء بمواقف الأئمّة في الرويات

الإمام	I	II	III	IV	V	VI	مجموع الروايات
الباقر	0	3	3	1	3	0	10
الصادق	5	1	29	6	8	0	49
رفعها الصادق إلى النبيّ	2	0	0	0	0	0	2
رفعها الصادق إلى زين العابدين	0	1	0	0	0	0	1
باقر / صادق ؟	0	0	1	0	1	0	2
صادق / كاظم ؟	0	0	0	0	1	0	1
الكاظم	1	0	0	3	1	0	5
الرضا	0	0	1	2	0	1	4
الجواد	0	0	0	1	0	0	1
الهادي	0	0	0	0	1	0	1
العسكريّ	0	0	0	2	0	0	2
المجموع	**8**	**5**	**34**	**15**	**15**	**1**	**78**

ملحق د

أكثر الرواة نقلاً وتوزّع رواياتهم على مختلف الموضوعات

الراوي	أرقام روايات الراوي بحسب الملحق أ وتوزّعها على مختلف الموضوعات								مجموع
	الإمامة	جوائز السلطان وشرط مَن أذن له في ذلك	أبواب الزكاة والخراج	بيع السلاح من الجائرين	شراء السرقة والخيانة ومال السحت	الارتفاع إلى قضاة الجور	الجهاد	أحاديث متفرّقة	
محمّد بن أبي عمير	__	31	14	__	61	__	21	64	14
		34	63				28	77	
		35							
		36							
		38							
		39							
		51							
مجموع أحاديث ابن عمير	0	7	2	0	1	0	2	2	
الحسن بن محبوب	5	32	__	53	56	__	69	66	10
				55	58		71		
					59				
مجموع أحاديث ابن محبوب	1	1	0	2	3	0	2	1	
صفوان بن يحيى	4	__	15	__	__	2	25	__	6
			17			75			
مجموع أحاديث صفوان	1	0	2	0	0	2	1	0	

الراوي	أرقام روايات الراوي بحسب الملحق أ وتوزّعها على مختلف الموضوعات								مجموع
	الإمامة	جوائز السلطان وشرط مَن أذن له في ذلك	أبواب الزكاة والخراج	بيع السلاح من الجائرين	شراء السرقة والخيانة ومال السحت	الارتفاع إلى قضاة الجور	الجهاد	أحاديث متفرّقة	
عليّ بن الحكم	ـــ	48	ـــ	52	ـــ	ـــ	22	65	5
				54					
مجموع أحاديث عليّ بن الحكم	0	1	0	2	0	0	1	1	
عليّ بن أسباط	ـــ	30	ـــ	ـــ	ـــ	ـــ	ـــ	29	4
		47						67	
مجموع أحاديث عليّ بن أسباط	0	2	0	0	0	0	0	2	
محمّد بن سنان	ـــ	37	ـــ	ـــ	ـــ	ـــ	ـــ	12	4
		46						76	
مجموع أحاديث محمّد ابن سنان	0	2	0	0	0	0	0	2	
مجموع الروايات جميعها بحسب الموضوعات	**2**	**13**	**4**	**4**	**4**	**2**	**6**	**8**	**43**

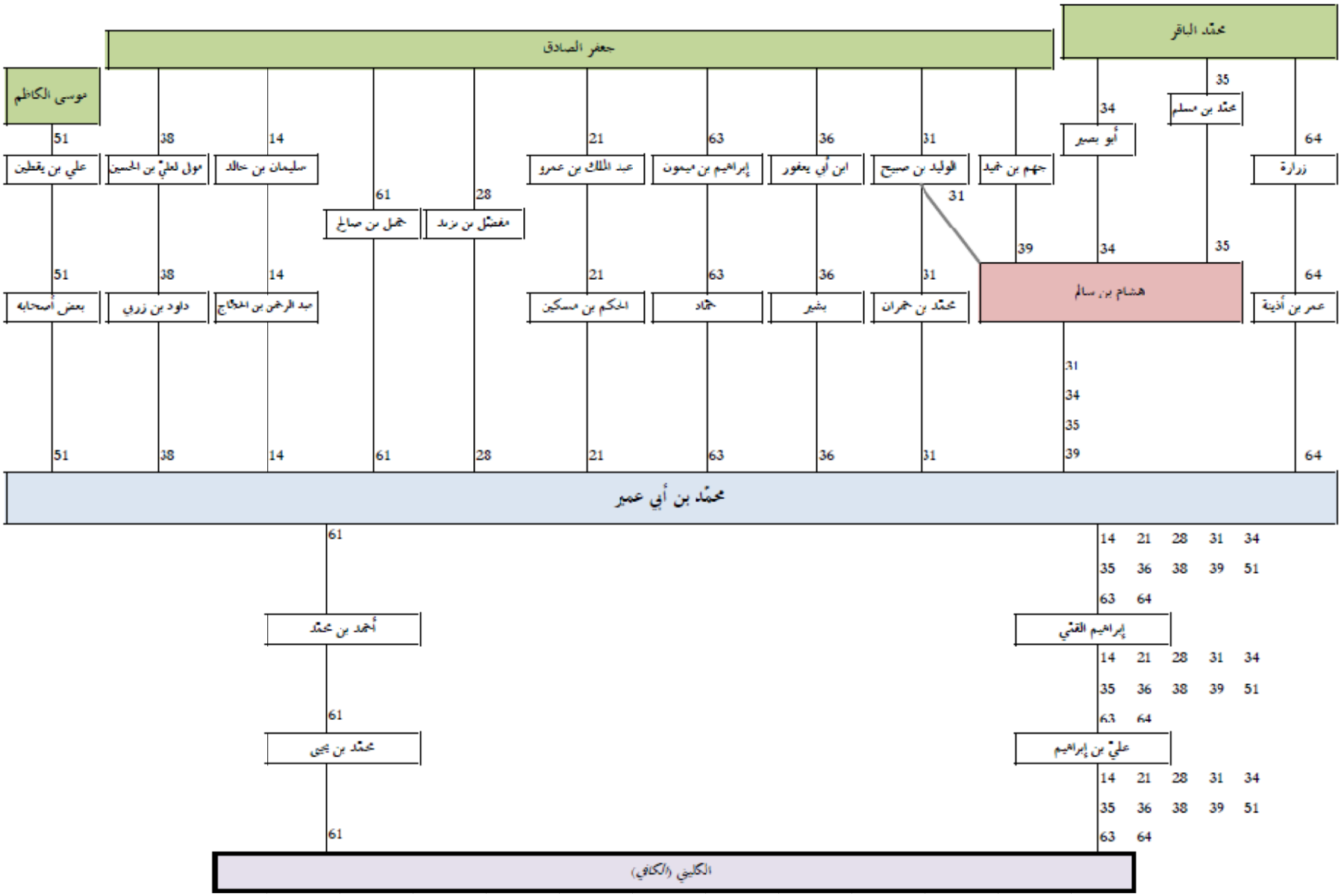
ملحق هـ
أسانيد الأحاديث التي يقع فيها أكثر الرواة نقلاً

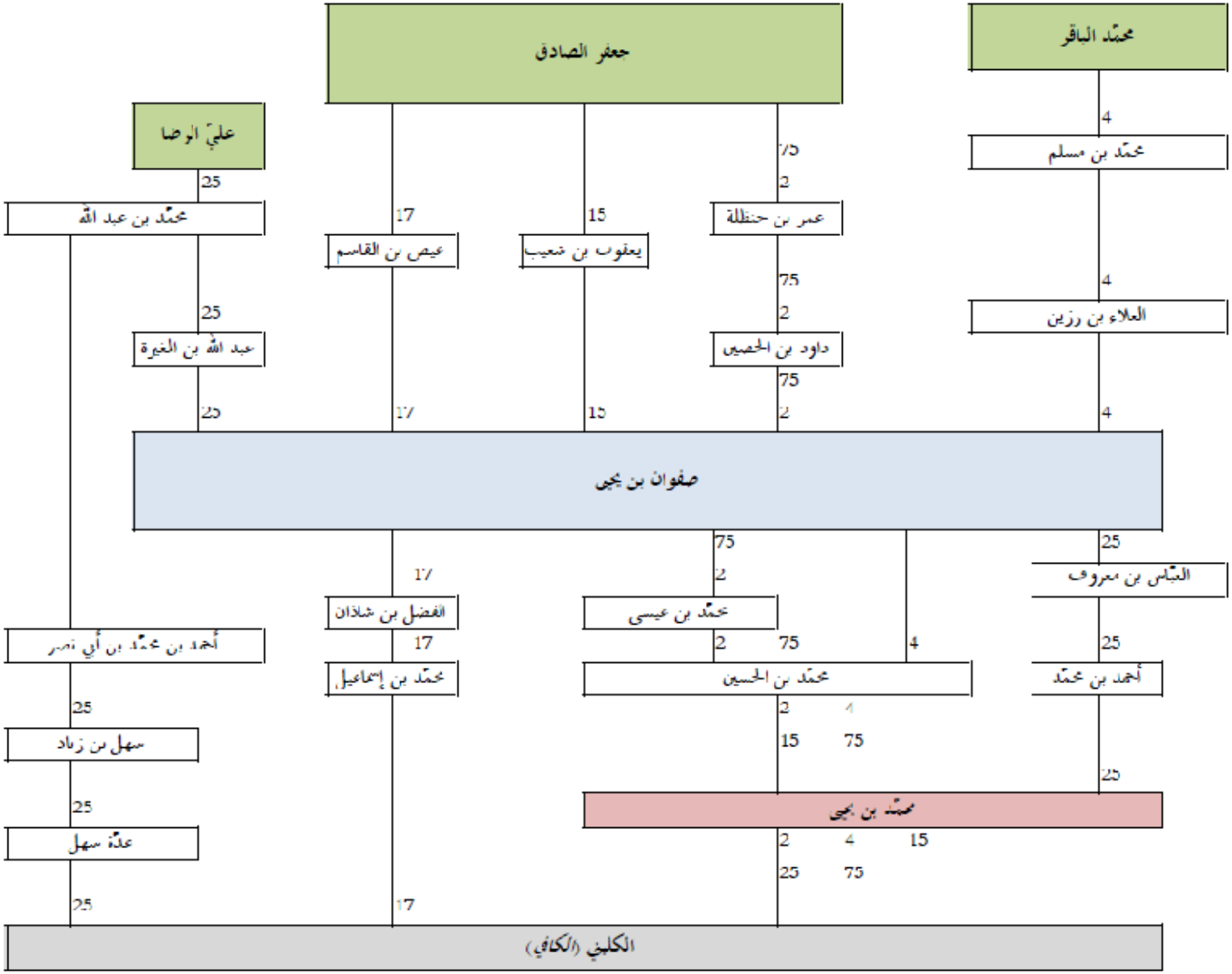
يهدف هذا الملحق إلى إظهار أسانيد روايات العمل مع السلطان التي يُبيّن (الملحق د) أنّ رواتها كانوا من الأكثر نقلاً لها.

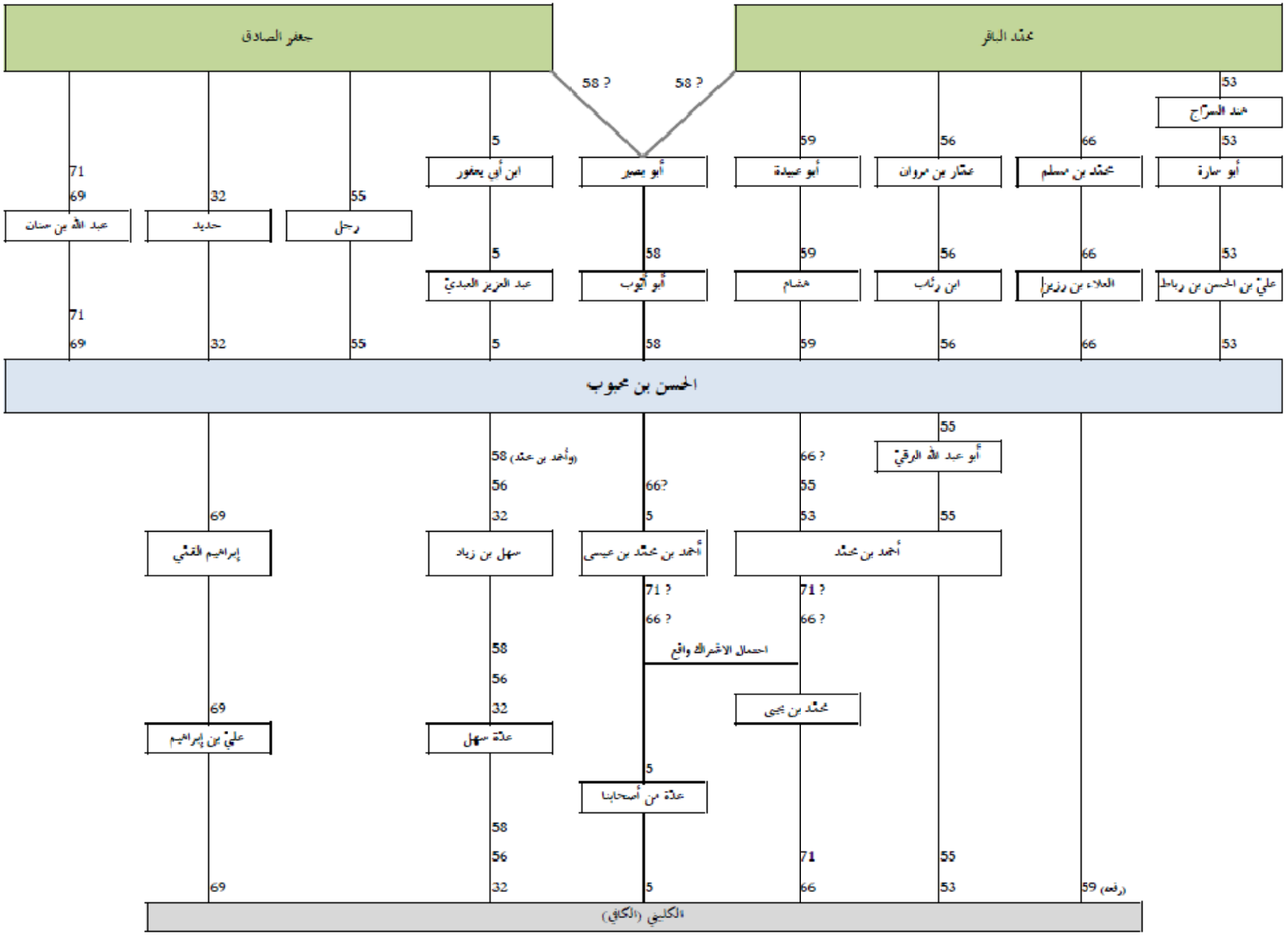
وتحسن الإشارة إلى جملة من الملاحظات لفهم هذه المخطّطات السنديّة:

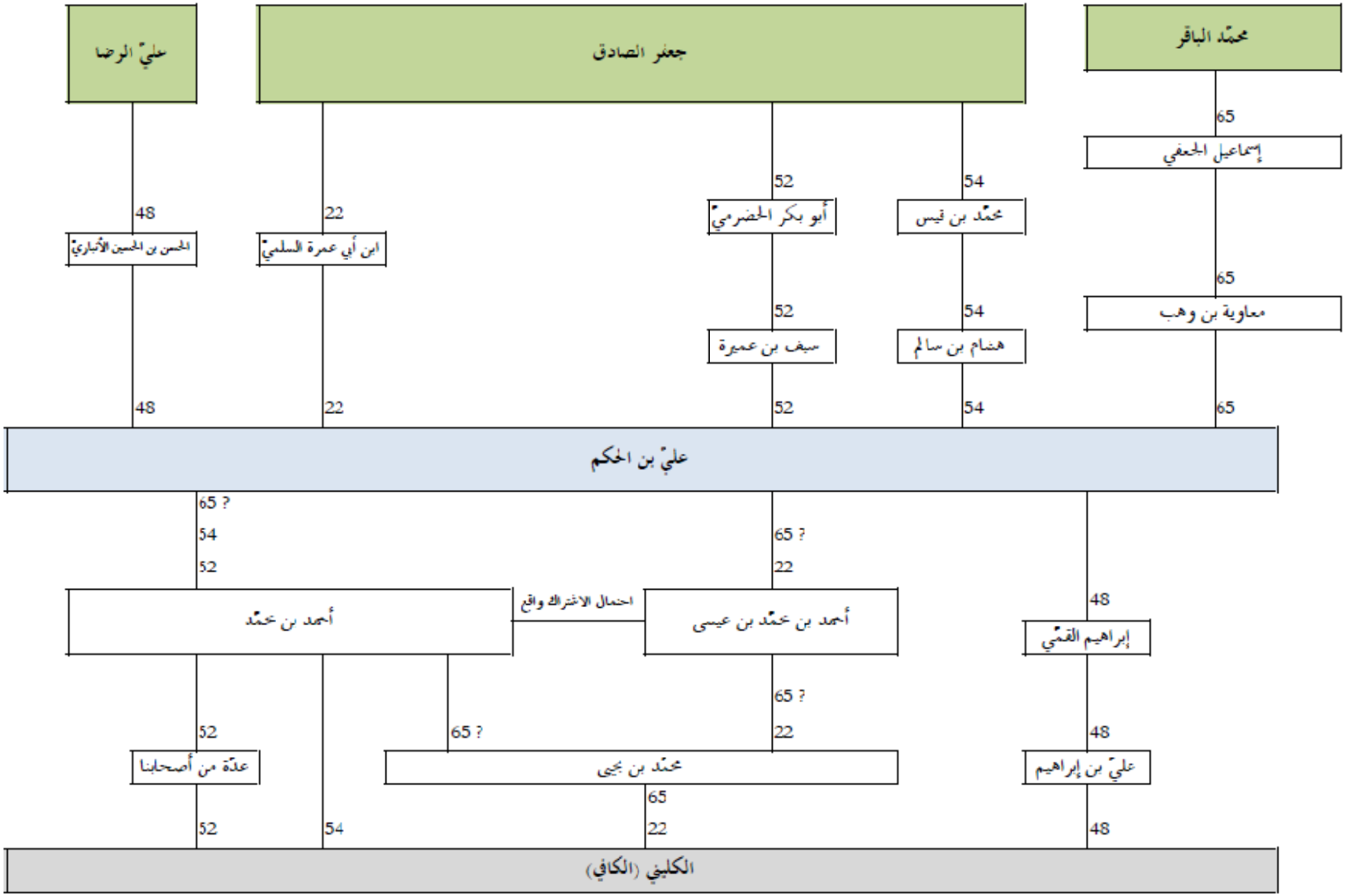
- الأرقام إلى يمين خطوط السند هي أرقام الروايات كما ترد في "المحلق أ".
- حيثما ترد علامة (؟) فهي للإشارة إلى خلل في سند الرواية كما هي مثبتة عند الكليني، كما في الرواية [٥٨] مثلاً عن أبي بصير التي يقول فيها: "سألت أحدهما،" ما يعني عدم القطع بكون الرواية عن الباقر أو الصادق.
- يكثر عند الكليني إطلاق اسم "أحمد بن محمّد" من دون إضافة. وثمّة رجلان بهذا الاسم ومن الطبقة نفسها، هما أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ وأحمد بن محمّد بن عيسى. وإذا روى الكليني عن "أحمد بن محمّد" هذا من طريق "عدّته" أو من طريق "محمّد بن يحيى" – كما هي الحال في الروايات هنا – لم يُمكن التمييز بين البرقيّ وابن عيسى،[٣٤٧] ولذلك أشير إلى احتمال وقوع الاشتراك بينهما في بعض الأسانيد.

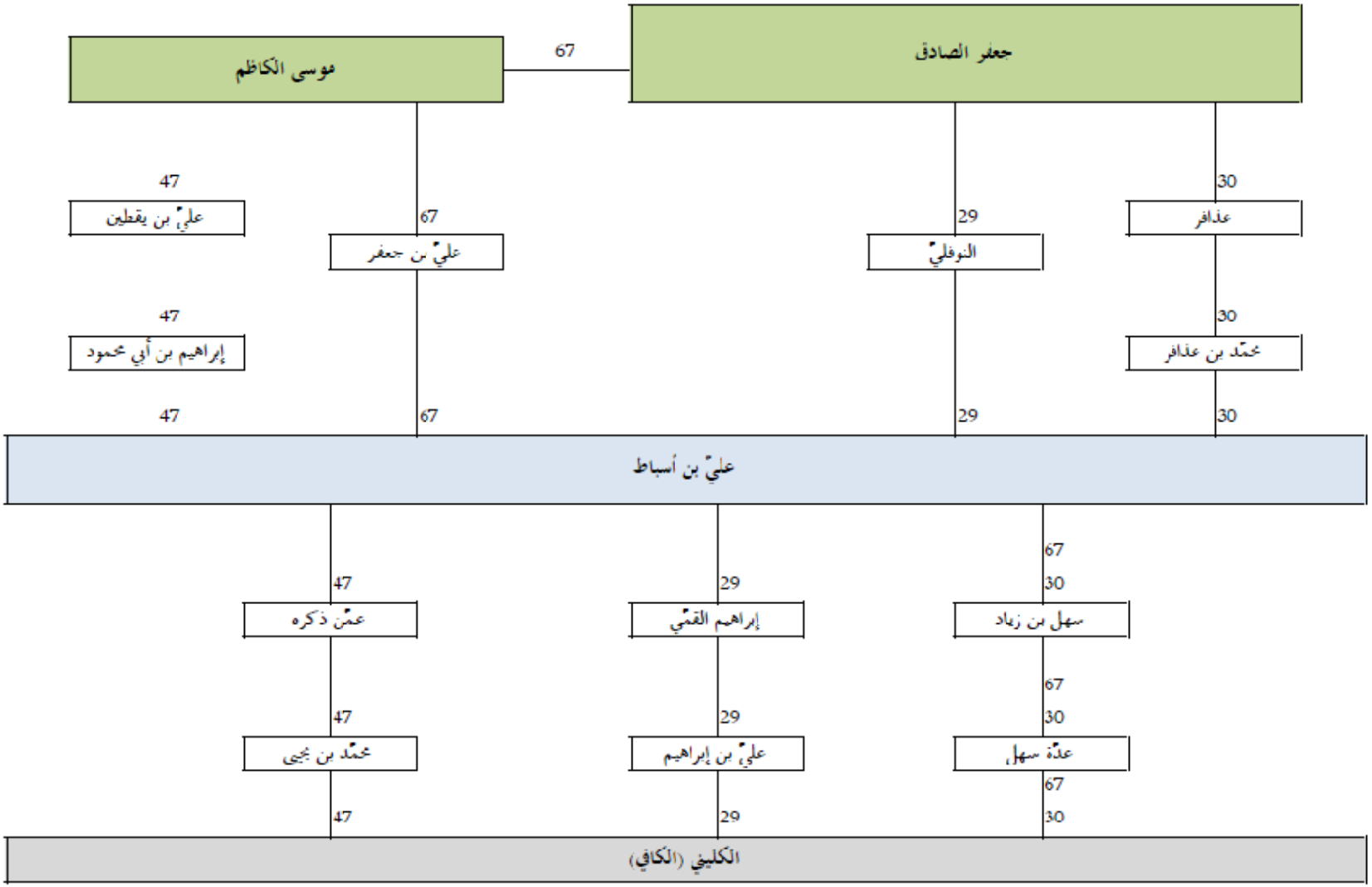
[٣٤٧] انظر: الأمين، محسن، *أعيان الشيعة* ١٠٧/٣ نقلاً عن فوائد السيد صدر الدين العاملي الأصفهاني في حواشيه على *منتهى المقال في أحوال الرجال* للشيخ الحائري.

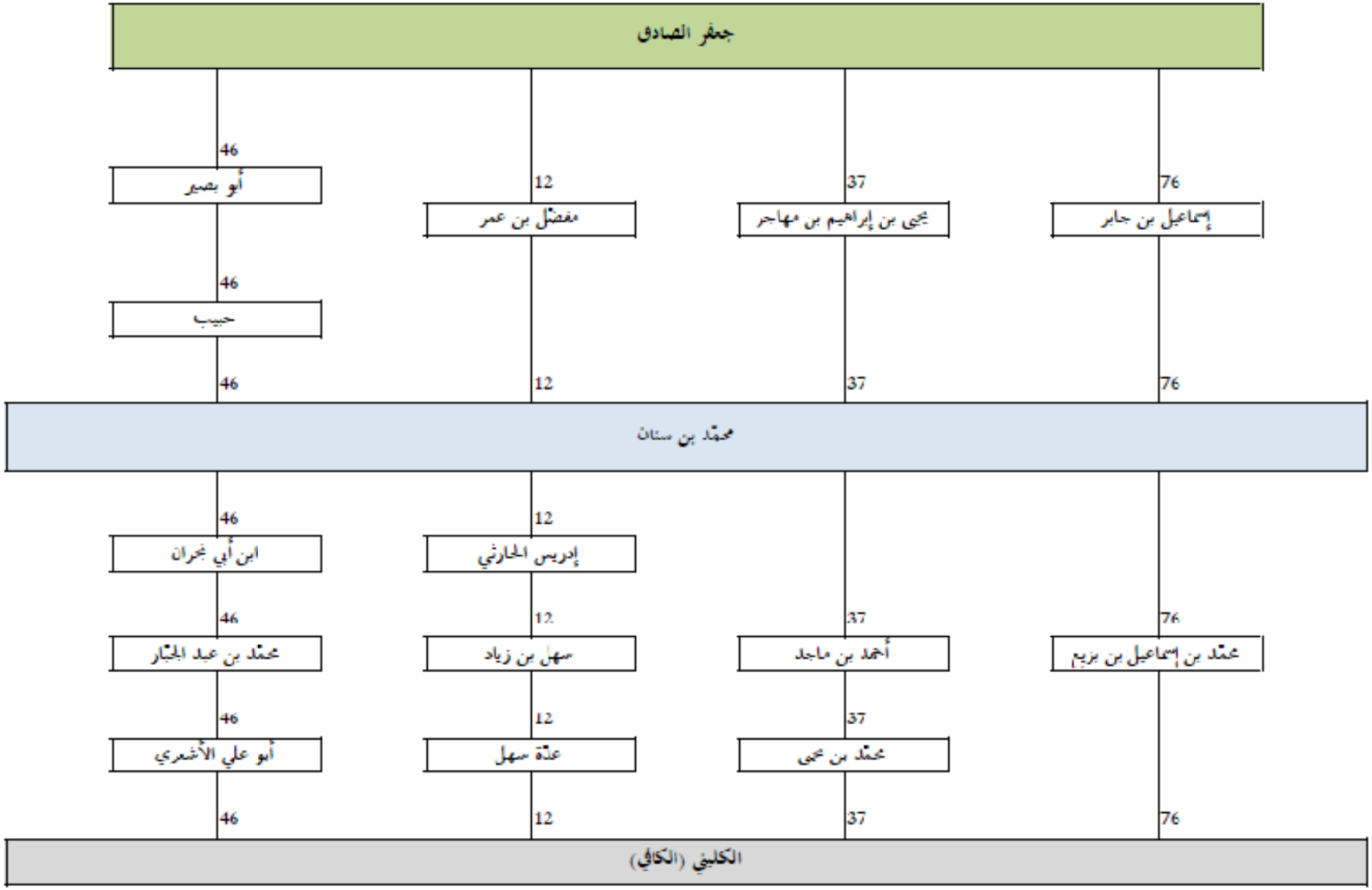

محمّد الباقر
جعفر الصادق
موسى الكاظم
35
محمّد بن مسلم
34
أبو بصير
64
زرارة
51 38 14
علي بن يقطين
مولى لعليّ بن الحسين
سليمان بن خالد
61 28
جميل بن صالح
مفضّل بن يزيد
21 63 36 31
عبد الملك بن عمرو
إبراهيم بن ميمون
ابن أبي يعفور
الوليد بن صبيح
31
39 34 35
جهم بن حميد
هشام بن سالم
51 38 14 21 63 36 31 64
بعض أصحابه
داود بن زربي
عبد الرحمن بن الحجّاج
الحكم بن مسكين
حمّاد
بشير
محمّد بن حمران
عمر بن أذينة
31 34 35 39
51 38 14 61 28 21 63 36 31 64
محمّد بن أبي عمير
61
14 21 28 31 34 35 36 38 39 51 63 64
أحمد بن محمّد
إبراهيم القمّي
61
محمّد بن يحيى
عليّ بن إبراهيم
61
الكليني (الكافي)


محمّد الباقر
جعفر الصادق
عليّ الرضا
4
محمّد بن مسلم
75
2
عمر بن حنظلة
17
عيص بن القاسم
15
يعقوب بن شعيب
25
محمّد بن عبد الله
4
العلاء بن رزين
75
2
داود بن الحصين
25
عبد الله بن المغيرة
صفوان بن يحيى
العبّاس بن معروف
75
2
17
الفضل بن شاذان
محمّد بن عيسى
أحمد بن محمّد بن أبي نصر
محمّد بن إسماعيل
محمّد بن الحسين
أحمد بن محمّد
سهل بن زياد
محمّد بن يحيى
عدّة سهل
الكليني (الكافي)


جعفر الصادق
محمّد الباقر
58 ?
58 ?
53
هند السرّاج
5
59
56
66
53
ابن أبي يعفور
أبو بصير
أبو عبيدة
عمّار بن مروان
محمّد بن مسلم
أبو بصارة
71
69
32
55
عبد الله بن سنان
حديد
رجل
5
58
59
56
66
53
عبد العزيز العبدي
أبو أيوب
هشام
ابن رئاب
العلاء بن رزين
علي بن الحسن بن رباط
71
69
32
55
5
58
59
56
66
53
الحسن بن محبوب
55
أبو عبد الله الرقي
58 (وأحمد بن محمّد)
66 ?
56
66?
55
69
32
5
53
55
إبراهيم القمّي
سهل بن زياد
أحمد بن محمّد بن عيسى
أحمد بن محمّد
71 ?
71 ?
66 ?
66 ?
احتمال الاشتراك واقع
58
56
محمّد بن يحيى
69
32
علي بن إبراهيم
عدّة سهل
5
عدّة من أصحابنا
58
56
71
55
69
32
5
66
53
59 (رفعه)
الكليني (الكافي)


محمّد الباقر
جعفر الصادق
عليّ الرضا
65
إسماعيل الجعفي
54
52
48
22
محمّد بن قيس
أبو بكر الحضرميّ
الحسن بن الحسين الأنباريّ
ابن أبي عمرة السلميّ
65
معاوية بن وهب
54
52
هشام بن سالم
سيف بن عميرة
65
54
52
48
22
عليّ بن الحكم
65 ؟
54
52
65 ؟
22
48
احتمال الاشتراك واقع
أحمد بن محمّد
أحمد بن محمّد بن عيسى
إبراهيم القمّي
65 ؟
52
65 ؟
22
48
عدّة من أصحابنا
محمّد بن يحيى
عليّ بن إبراهيم
65
52
54
22
48
الكليني (الكافي)


جعفر الصادق
موسى الكاظم
67
30
عذافر
29
النوفليّ
67
عليّ بن جعفر
47
عليّ بن يقطين
30
محمّد بن عذافر
47
إبراهيم بن أبي محمود
30
29
67
47
عليّ بن أسباط
67
30
سهل بن زياد
29
إبراهيم القمّي
47
عمّن ذكره
67
30
عدّة سهل
29
عليّ بن إبراهيم
47
محمّد بن يحيى
67
30
29
47
الكليني (الكافي)


جعفر الصادق
46
أبو بصير
12
مفضّل بن عمر
37
يحيى بن إبراهيم بن مهاجر
76
إسماعيل بن جابر
46
حبيب
46
12
37
76
محمّد بن سنان
46
ابن أبي نجران
12
إدريس الحارثي
46
محمّد بن عبد الجبّار
12
سهل بن زياد
37
أحمد بن ماجد
76
محمّد بن إسماعيل بن بزيع
46
أبو علي الأشعري
12
عدّة سهل
37
محمّد بن يحيى
46
12
37
76
الكليني (الكافي)

الملحق و

تراجم بعض رجال السند

يترجم هذا الملحق للراوي الأوّل في كلّ رواية من رواية "الملحق أ"، أي الرواي الذي ينقل عن الإمام. ويرد فيه أيضًا كلّ مَن ذكِرَت أسماؤهم في الفصلين الثاني والثالث من رجال السند الذين ظهرت الحاجة إلى ترجمة سيرهم.

وقد اعتُمِد على كتب الرجال التي لا تتعدَّ الطوسي تمامًا كما جرى في تخريج الأحاديث في "الملحق أ". وحيثما تعسّر إيجاد الراوي في تلك المصادر – وهي حالات نادرة – تمّ اللجوء إلى مصادر متأخّرة. ولم ترد أسماء الكتب في الجدول كاملةً لضيق المساحة، لذ يُمكن الرجوع إلى المصادر في البيبليوغرافيا استنادًا إلى الاختصارات التالية:

المصادر

رجال الطوسي = الطوسي، *رجال الطوسي*

الفهرست = الطوسي، *الفهرست*

الكشّي = الكشّي، *اختيار معرفة الرجال*

النجاشي = النجاشي، *رجال النجاشي*

المراجع

المعجم = الخوئي، *معجم رجال الحديث*

مستدركات = الشاهرودي، *مستدركات علم رجال الحديث*

ولمّا كانت أغلب النسخ المتوافرة من المصادر الرجالية تشترك في أرقام الروايات فقد أشير في الجدول إليها لا إلى أرقام الصفحات. أمّا في المراجع فاعتُمد رقم الجزء والصفحة ورقم المدخل إن وُجِد.

الراوي	اسمه وألقابه	نسبه	محلّ إقامته	مختصر ترجمته	وفاته	وثاقته	أئمّته	مصادر الترجمة	ملاحظات
إبراهيم بن محمّد الهمدانيّ	إبراهيم الهمدانيّ		همذان (بدليل رواية الكشّي)	وكيل الناحية هو وابنه وأبوه في همدان			الرضا، الجواد، الهادي	رجال الطوسي ٥٢١٠ و٥٥١٥ و٥٦٣٧	جاء ذكره في ترجمة ابنه محمّد في النجاشي ٩٢٨، وانظر الكشّي ١١٣١ و١١٣٥، وانظر المعجم ٢٩٤
إبراهيم بن أبي محمود		مولى (لم يذكر الطوسي أكثر من ذلك)	خراسانيّ	له مسائل وله كتاب، كان مكفوفًا	بعد الرضا	ثقة	الكاظم، الرضا	النجاشي ٤٣، الكشّي ١٠٧٢، الفهرست ١٥، رجال الطوسي ٤٩٤١ و٥٢٠٤	
إبراهيم بن ميمون	بيّاع الهرويّ	مولى آل الزبير	الكوفيّ				الصادق	رجال الطوسي ١٧٤٨ و١٩٣١	الاسم مشترك بين رجلين، راجع المعجم ٣٢٠-٣٢٢

إسحاق بن عمّار	بن حيّان، أبو يعقوب الصيرفيّ، اسحاق بن عمّار الساباطيّ (كما عند الطوسي في الفهرست)	مولى بني تغلب	الكوفة	من بيت كبير من بيوت الشيعة فيه إخوته يونس ويوسف وقيس واسماعيل وابنا أخيه عليّ وبشر ابنا اسماعيل	قبل ١٨١ هـ	ثقة، شيخ أصحابنا	الصادق، الكاظم	النجاشي ١٦٩، الكشّي ٧٥٢ و٧٦٧-٧٦٩، رجال الطوسي ١٨٣١ و٤٩٢٤، وبعنوان إسحاق بن عمّار الساباطيّ في الفهرست ٥٢	راجع المعجم ١١٦٣-١١٦٦
إسماعيل الجعفي	إسماعيل بن جابر الجعفي	الخثعمي	الكوفة	روى حديث الأذان		ثقة، ممدوح	الباقر، الصادق	النجاشي ٧١، الكشّي ٣٤٩-٣٥٠، الفهرست ٤٩، رجال الطوسي ١٢٤٦ و١٧٨٩	راجع المعجم ١٣١٠
أحمد بن زكريّا الصيدلانيّ				مجهول، وقد روى عن رجل مجهول آخر من أهالي بست وسجستان					راجع المعجم ٥٧٧، وراجع ترجمة السياريّ (الضعيف) الذي يروي عنه الرواية

أبو بصير	يحيى بن القاسم، وقيل يحيى بن أبي القاسم، واسم أبي القاسم إسحق، قيل إنّه يُكنّى أيضًا أبا محمّد، وقد ورد في بعض الكتب تصحيفًا "أبو نصير"	الأسديّ بالولاء	الكوفة	مكفوف، مولاهم (؟)، تابعيّ عند الطوسيّ	١٥٠ هـ		الباقر، الصادق، الكاظم	النجاشي ١١٨٧، الكشّي ٩٠١-٩٠٣، الفهرست ٧٩٨، رجال الطوسي ١٦٥٨، ٤٧٩٢، ٥١٧٤	الاسم مشترك مع ليث بن البختريّ الملقّب بأبي بصير الأصغر
أبو بكر الحضرمي	عبد الله بن محمّد	الحضرميّ	كوفيّ	له مناظرة مع زيد بن عليّ، أخوه علقمة من الرواة، تابعيّ			الصادق	الكشّي ٧٨٨-٧٩٠، رجال الطوسي ٣١١٦، ٤٩٠٠	

جهم بن حميد	جهم بن حميد الرواسيّ أو الرؤاسيّ	انظر في الأنساب ٩٦/٣ للقراءة عن نسبته	كوفيّ			الصادق	رجال الطوسي ٢١٣٩، المعجم ٢٤٣١		
حديد	حديد بن حكيم، أبو عليّ	الأزديّ	المدائنيّ		متكلّم، هو وأخوه مرازم من أصحاب الأئمّة ومتكلّميهم	الصادق، الكاظم	ثقة، وجه		النجاشي ٣٨٥، الكشّي ١٠٧٨ (وفيه أنّ ابنه فطحيّ أدرك الرضا)، الفهرست ٢٥٢، رجال الطوسي ٢٤١٧
الحسن بن الحسين الأنباري					ليس له ذكر في كتب الرجال			مستدركات ٣٦٨/٢ – رقم ٣٤٤٨	نجد في الفهرست " الحسن بن عليّ الكلبيّ، له روايات، والحسن بن الحسين، له رويات، رويناها بالإسناد الأوّل عن حميد عن إبراهيم بن سليمان"، راجع الفهرست ١٩١، ولا يمكن التثبّت من هويّة الحسن هذا
الحسن بن محبوب					ترد ترجمته هنا تحت عنوان "السرّاد"				

الحسين بن عبد الله النيسابوري			مجهول						
حفص بن غياث النخعي	أبو عمر القاضي	نَخعيّ	كوفيّ	عامّيّ، وليَ القضاء ببغداد الشرقيّة لهارون، ثمّ قضاء الكوفة، له كتاب معتمد	١٩٤ هـ		الباقر (عند الطوسي)، الصادق، الكاظم	النجاشيّ ٣٤٦، الفهرست ٢٤٢، رجال الطوسيّ ١٣٧١، ٢٣١٨ و٦١٢٢	
حفص المؤذّن	حفص بن عمر وقيل عمرو، أبو محمّد، مؤذّن عليّ بن يقطين		مجهول				الصادق (كما عند الطوسي)	الكشّي ٨١٥ (حيث يرد ذكره في أخبار عليّ بن يقطين)، رجال الطوسي ٢٤١٧، المعجم ٣٨٠٣	
الحكم بن مسكين	الأعمى، أبو محمّد	مولى ثقيف	الكوفة				الصادق	النجاشي ٣٥٠، الطوسي ٢٤٨٣	

حمران	بن أعين الشيبانيّ، أبو الحسن، وقيل أبو حمزة		العراق	مولاهم، مولى كوفيّ تابعيّ، كان يتقن القرآن، أخو زرارة بن أعين	في زمن الصادق	من الممدوحين	الباقر (على رواية الطوسي)، الصادق	الكشّي ٢٧٠–٢٧١ (في أخبار زاررة)، وترجمته في ٣٠٣–٣١٢، رجال الطوسي ١٣٦٢ و٢٤١٥، المعجم ٤٠٢٧	انظر: فصل من أخبار السفراء من كتاب الغيبة
حميد	حُميد المغربيّ (؟)			مجهول (؟)			الصادق		في المستدركات: البحار أنّ حُميدًا هذا هو حُميد المغربيّ المجهول الحال، انظر ٢٩٠/٣ رقم ٥١٢٢، وله روايتان فقط من طريق حمّاد (؟) إحداهما مرسلة

أبو خديجة	أبو سَلَمة، سالم بن مكرم الجمّال، أبو سَلَمة الكُناسيّ، صاحب الغنم	مولى بني أسد	مدنيّ / كوفيّ	ذكر الكشّي أنّه كان من الخطّابيّة ولكنّه تاب، وهو الذي حمل الصادق من المدينة إلى بغداد، صحب أحمد بن عائذ وعنه تروى الرواية نفسها (النجاشي ٢٤٦)		صالح، ثقة ثقة	الصادق، الكاظم	النجاشي ٥٠١، الكشّي ٦٦١، الفهرست ٣٧٧ (ويضعّفه الطوسي هنا)، رجال الطوسي ٢٨٧٨	
داود بن زربي	أبو سليمان الخندقيّ، البندار		بغداد	كان أخصّ الناس بالرشيد، داره كانت بمحاذاة دار المنصور، يروي الكشّي أنّ المنصور شكّ في اتّصاله بجعفر الصادق فقعد له عند الوضوء يرقبه فتوضّا بخلاف وضوء الإماميّة، وكان الصادق أمره بذلك، فأمن المنصور جانبه	في زمان الرضا	ثقة	الصادق، الكاظم، الرضا	النجاشي ٤٢٤، الكشّي ٥٦٤–٥٦٥، الفهرست ٢٨٠، رجال الطوسي ٢٥٧٩ و٥٠٠٦	
داود بن أبي يزيد	العطّار		كوفيّ	مولًى		ثقة	الصادق، الكاظم	النجاشي ٤١٧، الفهرست ٢٨٧، رجال الطوسي ٢٥٦٣	

رفاعة بن موسى	النخّاس	الأسديّ			حسن الطريقة			ثقة، مسكون إليه، لا يُعترض عليه	الصادق، الكاظم	النجاشيّ ٤٣٨، الفهرست ٢٩٦، رجال الطوسي ٢٦٣٢	
زرارة	بن أعين بن سنسن	الشيبانيّ		١٥٠ هـ	مولًى، شيخ الأصحاب، كان قارئًا وفقيهًا ومتكلّمًا وشاعرًا، وردت فيه روايات في المدح وأخرى في الذمّ			وردت فيه روايات في المدح وأخرى في الذمّ، لكنّ المشهور تصحيح ما يرد عنه	الباقر، الصادق، وأدرك الكاظم في بدايات إمامته	النجاشي ٤٦٣، الكشّي ٢٠٨–٢٦٩ (وانظر أخبار إخوته ٢٧٠–٢٧١)، الفهرست ٣١٢، رجال الطوسي ١٤٢٢، ٢٧٤٤ و ٥٠١٠	
زياد بن أبي سلمة	زياد بن سلَمة				مجهول، يبدو من الحديث أنّه كان يلي بعض أعمال السلطان				الكاظم	المعجم ٤٧٧٦ و ٤٧٩٤	

السرّاد	الحسن بن محبوب، أبو عليّ، الزرّاد	مولى بجيلة	كوفيّ	له كتب كثيرة وروى عن خلق كثير وروت عنه جماعة	مات عن ٧٥ سنة عامَ ٢٢٤ هـ	ثقة، جليل القدر، كان من أركان عصره	الكاظم، الرضا	الفهرست ١٦٢، الكشّي ١٠٩٤-١٠٩٥، رجال الطوسي ٤٩٧٨، ٥٢٥١	هو الوارد في سند حديث بيع السلاح، والرواية عن الصادق، ولذلك حتّى يستقيم سند الرواية وقع عند الطوسي في التهذيب "عن السرّاد عن رجل عن أبي عبد الله"، انظر المعجم ١٥٣٦٦. ويبعد أن يكون هذا هو عبد الله بن عليّ السرّاد (المجهول الحال) لأنّ طريق الطوسي عليه تمرّ بالبرقيّ فهو حكمًا الحسن بن محبوب
السكوني	إسماعيل بن أبي زياد واسم ابي زياد مُسلم، السكونيّ الشعيريّ، يُعرف أيضًا باسم إسماعيل بن أبي زياد السُّلميّ	من بني السّكون وهم فرع من فروع كِندة	كوفيّ	يروي من العوامَ، الظاهر أنّه لم يكن شيعيًّا، كثير الرواية عن الصادق، اسمه مشترك مع قاضٍ كان في الموصل ولعلّه هو (!)			الصادق	النجاشي ٤٧، الفهرست ٣٨، رجال الطوسي ١٧٨٨، المعجم ١٢٩٠	

سليمان بن خالد	بن دهقان بن نافلة، أبو الربيع الأقطع	الهلاليّ، مولى عفيف بن معدي كرب عمّ الأشعث بن قيس لأبيه وأخوه لأمّه		كان قارئًا فقيهًا ووجهًا، خرج مع زيد ولم يخرج من أصحاب الباقر غيره، وقطع يوسف بن عمر يده، ويقال إصبعه فسمّي الأقطع	مات في حياة الصادق		الباقر، الصادق	النجاشي ٤٨٤، الكشّي ٦٦٤–٦٦٨، رجال الطوسي ٢٨٣٨	
سليمان بن داود المنقري	أبو أيّوب الشاذكونيّ الأصفهانيّ	بصريّ		ليس بالمتحقّق بنا، له كتاب		ثقة	الباقر، الصادق	النجاشي ٤٨٨، الفهرست ٣٢٦ (الخوئي: ولم يذكره الطوسي في الرجال!)، المعجم ٥٤٤٢	
سليمان المنقري	هو نفسه سليمان بن داود المنقريّ الآتي								

سماعة	أبو ناشرة أو أبو محمّد، سماعة بن مهران بن عبد الرحمن الحضرميّ	مولى عبد بن وائل بن حجر الحضرميّ، وقيل مولى حضرموت، ويقال له مولى خولان	الكوفة في حيّ كندة، مات بالمدينة	كان يتّجر بالقزّ إلى حرّان، وقيل فيه إنّه واقفيّ	قيل مات في زمن الصادق وهو ما يستغربه النجاشي	ثقة ثقة	الصادق، الكاظم (؟)	النجاشي ٥١٧، رجال الطوسي ٢٩٥٨ و٥٠٢١، المعجم ٥٥٥٦	
سهل بن اليسع	بن عبد الله بن سعد الأشعريّ، سهل الأشعريّ		قمّيّ			ثقة	الكاظم، الرضا	النجاشي ٤٩٤، رجال الطوسي ٥٢٩٩، المعجم ٥٦٢٨ و٥٦٤٩	

سهل بن زياد	أبو سعيد الآدمي الرازي		قمّيّ	كان أحمد بن محمّد بن عيسى يشهد عليه بالغلوّ والكذب، وأخرجه من قمّ إلى الريّ، كاتَب العسكريّ سنة ٢٥٥ هـ		ضعيف الحديث، غير معتمد	الجواد، الهادي، العسكري	النجاشي ٤٩٠، الكشّي ١٠٦٩، الفهرست ٣٣٩، رجال الطوسي ٥٥٥٦، ٥٦٩٩ (وهنا يوثّقه)، و ٥٨٥١	المعجم ٥٦٣٩
السياريّ	أحمد بن محمّد بن السيّار، أبو عبد الله		قمّيّ وقيل كوفيّ	يذكر الكشّي أنّه كان من كبار الطاهريّة أيّام العسكريّ، ويسمّيه الطوسي في الفهرست بأبي عبد الله الكاتب، أنكر الجواد عليه ما ادّعاه لنفسه من الوكالة،		ضعيف، فاسد المذهب، مجنوب الرواية، كثير المراسيل	الجواد، الهادي، العسكريّ	النجاشي ١٩٢، الكشّي ١١٢٨، الفهرست ٧٠، الطوسي ٥٦٥٠، ٥٨١٩	

صفوان بن يحيى	أبو محمّد، بيّاع السابريّ	البجليّ بالولاء	كوفيّ	وكيل الرضا، سلّم مذهبه من الوقف، زاهد عابد، روى ٣٠ كتابًا، جاء في الكشّي أنّ الجواد لعنه هو ومحمّد بن سنان ثمّ رضي عنهما	٢١٠ هـ	ثقة ثقة، عين، أوثق أهل زمانه	الكاظم، الرضا، الجواد	رجال الطوسي ٥٠٣٨، ٥٥٥٩، ٥٣١١، ٥٢٤، الكشّي ٩٦١–٩٦٦، الفهرست ٣٥٦	
عبد الله بن سنان	بن طريف		كوفيّ	مولى بني هاشم، وقيل بني طالب، يُقال له مولى بني العبّاس، وكان خازنًا للمنصور والمهدي والهادي والرشيد، وهو من رجال الحديث		ثقة، من أصحابنا، جليل لا يُطعن عليه في شيء	الصادق، الكاظم	النجاشي ٥٥٨، الكشّي ٧٧٠–٧٧١، الفهرست ٤٣٣، رجال الطوسي ٣٧٧٨ (ذكر فيه أنّه كان على الجيش) و٥٠٥٣	

عبد الله ابن أبي يعفور	أبو محمّد عبد الله بن واقد	العبديّ		كان قارئًا، جليلًا عظيم القدر عند الصادق	مات أيّام الصادق سنةَ الطاعون	ثقة ثقة، جليل	الصادق	النجاشي ٥٥٦، الكشّي ٤٥٣– ٤٦٤	
عبد الله بن أبي يعفور	تقدّمت ترجمته بعنوان "ابن أبي يعفور"								
عبد الأعلى	عبد الأعلى مولى آل سام، الكوفيّ (الطوسي ٣٣٢٦) وعبد الأعلى بن أعين العجلي، مولاهم (٣٣٢٨)						الصادق		رجلان: عبد الأعلى مولى آل سام، الكوفيّ (ورد بهذا الاسم في الكشّي ٥٧٨، ورجال الطوسي ٣٣٢٦) وعبد الأعلى بن أعين العجلي، مولاهم (رجال الطوسي٣٣٢٨)، ولا يستظهر الخوئي اتّحادهما (المعجم ٦٢٣٠، ٦٢٣١ و٦٢٤٠) والاثنان روى عنهما حمّاد بن عثمان

عبد الرحمن بن الحجّاج	بيّاع السابريّ، أبو عليّ	البجليّ (مولاهم)،	الكوفة، بغداد، مات في المدينة	رميَ بالكيسانيّة، كان واقفيًّا ورجع ولحق بالرضا	في أيّام الرضا	ثقة ثقة، كان ثبتًا وجهًا	الصادق، الكاظم، الرضا	النجاشي ٦٣٠، الكشّي ٨٢٩–٨٣٠، الفهرست ٤٧٣، رجال الطوسي٣٢١٥، ٥٠٤١	
أبو عبيدة	زياد بن عيسى الحذّاء، وقيل إنّ اسمه ابن أبي رجاء		كوفيّ	أخته روت عن الصادق، حسن المنزلة عند آل محمّد، زامل الباقر إلى مكّة	مات في حياة الصادق	الباقر، الصادق		النجاشي ٤٤٩، رجال الطوسي ١٤١٠	
عذافر	الأقوى أن يكون عذافر بن عيسى، أبو محمّد		كوفيّ	مولى خزاعة، أخو عمر بن عيسى الصيرفيّ، يظهر من الحديث أنّه كان على صلةٍ بأبي أيّوب والربيع			الصادق	ورد في ترجمة ابنه في النجاشي ٩٦٦، وذكر في رجال الطوسي ٣٧٦٤	راجع تراجم رجال الحديث

عليّ بن أسباط	بن سالم بيّاع الزطّيّ، أبو الحسن المقرئ	كِنديّ	كوفيّ	كان فطحيًّا وحصلت بينه وبين عليّ بن مهزيار مكاتبات فرجع		ثقة، أوثق الناس	الرضا، الجواد	النجاشي ٦٦٣، الكشّي ١٠٦١، الفهرست ٣٨٤، رجال الطوسي ٤٩٠١ و٥٣٣٩	
عليّ بن الحكم	بن الزبير النخعيّ، أبو الحسن الضرير	مولى النخع	كوفيّ، أنباريّ	له كتاب، انفرد الكشّي بنسبته إلى الأنبار		ثقة، جليل القدر	الرضا، الجواد	النجاشي ٧١٨، الفهرست ٣٧٦، الكشّي ١٠٧٩، رجال الطوسي ٥٣٤٤ و٥٥٧٢	

عليّ بن أبي حمزة	البطائنيّ، أبو الحسن، واسم أبي حمزة سالم		كوفيّ	مولى الأنصار، وكيل الرضا في بغداد حيث كان يتاجر، كان قائد أبي بصير يحيى بن القاسم، له أخ اسمه جعفر		مختلف فيه وفي صحّة الرواية عنه لأنّه رأس الوقف	الصادق، الكاظم	النجاشي ٢٤٩، الكشّي ٧٥٤–٧٦١، الفهرست ٤١٨، رجال الطوسي ٥٠٤٩–٣٤٠٢	
عليّ بن يقطين	أبو الحسن	مولى بني أسد	كوفيّ الأصل، سكن بغداد	ولد في١٢٤ هـ، عُيِّن في منصبه سنة ١٦٨ هـ. أدرك الصادق وحدّث عنه حديثًا واحدًا	١٨٢ هـ	ثقة	الصادق، الكاظم، الصادق	النجاشي ٧١٥، الكشّي ٨٠٥–٨٢٤، الفهرست ٣٨٨، رجال الطوسي ٥٠٥٦	

عمر بن أذينة	قيل إنّ اسمه محمّد بن عمر بن أذينة	مولى لعبد القيس	الكشّي: كوفيّ / النجاشيّ: شيخ البصريّين / الطوسي: مدنيّ		هرب من المهديّ ومات باليمن	ثقة	الصادق، الكاظم	النجاشي ٧٥٢، الكشّي ٦١٢، الفهرست ٥٠٣، رجال الطوسي ٣٥٧٣ و٤٦٥٥ و٥٠٤٧	
عمر بن حنظلة	أبو صخر	العجليّ البكريّ	الكوفيّ	هو راوي المقبولة المشهورة			الباقر، الصادق		
عمر بن أبي مسلم				مجهول الأخبار			العسكريّ	رجال الطوسي ٥٨٧٢ و٥٨٧٩ (ذكره مرّتين؟)	راجع المعجم ٨٧١٠
عيص ابن القاسم	بن ثابت بن عبيد بن مهران، أبو القاسم	بجليّ عربيّ	كوفيّ	روى عن الأئمّة هو وأخو الربيع بن القاسم، وهما ابنا أخت سليمان بن خالد الأقطع		ثقة	الصادق، الكاظم	النجاشي ٨٢٤، الكشّي ٦٦٩، الفهرست ٥٤٧، رجال الطوسي ٣٧٦٣	

الفضل بن شاذان	بن الخليل	الأزديّ	النيشابوريّ	وجه الأصحاب في زمانه، متكلّم وفقيه، أبوه كان من أصحاب يونس	أيّام العسكريّ	ثقة	الرضا (؟)، الجواد، الهادي، العسكري	النجاشي ٨٤٠، الكشّي ١٠٢٣–١٠٢٩، الفهرست ٥٦٣، رجال الطوسي ٥٧٤٠ و ٥٨٨١	
فضيل بن عياض	أبو عليّ، الفضيل بن عياض بن مسعود	التميميّ اليربوعيّ المروزيّ	مروزيّ، بصريّ، سكن الكوفة، وقيل مات بمكّة	من صوفيّة الكوفة، عامّيّ، ولد في خراسان، عرف بالزهد	١٨٧ هـ		الصادق	النجاشي ٨٤٧، رجال الطوسي ٣٨٧١	لعلّه يفيد في تتبّع الأحاديث التي تتّسم بالموقف التقوائيّ من الحكومة عمومًا
الفيض بن المختار		الجعفي، مولاهم [مولى بني هاشم؟]	الكوفة	له كتاب يرويه ابنه جعفر		ثقة، عين	الباقر، الصادق، الكاظم	النجاشي ٨٥١، الكشّي ٦٦٣، الفهرست ٥٧٠، رجال الطوسي ٣٨٨١	

ابن محبوب					ترد ترجمته هنا تحت عنوان "السرّاد"			
محمّد بن أبي حمزة	الثماليّ	مولى بني أسلم الأزديّ	كوفيّ			ثقة	الصادق، الكاظم	النجاشي ٩٦١، الكشّي ٧٦١، الفهرست ٦٤١، رجال الطوسي ١٥٩٧ و ٤٦٥٠
محمّد بن سنان	محمّد بن الحسن بن سنان، أبو جعفر	الزاهري، من ولد زاهر مولى عمرو بن الحمق الخزاعي		٢٢٠ هـ	كان له صحبة مع صفوان بن يحيى، ضعّفه النجاشي وقال فيه: لا يعوّل عليه ولا يلتفت إلى ما تفرّد به، وروى الكشّي روايات في اضطراب مذهبه، وأخرى في رضى الجواد عنه وعن صفوان	مختلف فيها	الرضا، الجواد	النجاشي ٨٨٨، الكشّي ٩٦٢–٩٦٦، و٩٧٦–٩٨٢، رجال الطوسي ٥٥٨٧، الفهرست ٥٩١

محمّد بن عذافر	الصيرفيّ المدائنيّ	مولى خزاعة	الكوفة	نقل عنه غير الإماميّة أيضًا	مات عن ٩٣ سنة أواخر القرن الثاني		الصادق، الكاظم	النجاشي ٩٦٦، الفهرست ٦٣٨، رجال الطوسي ٤٢٧٤ و٥١١٣	
محمّد ابن أبي عمير	محمّد بن زياد بن عيسى، أبو أحمد	الأزديّ بالولاء، من موالي المهلّب بن أبي صفرة	بغداديّ	عظيم القدر عندنا وعند المخالفين، حبسه الرشيد لأنّه لم يقبل أن يتولّى القضاء ثمّ تولاّه للمأمون، له ٩٤ كتابًا، أدرك الكاظم ولو يروِ عنه	٢١٧ هـ	ضاعت كتبه فروى من حافظته لكنّ العصابة أجمعت على أنّه مسكون إلى مراسيله	الكاظم، الرضا، الجواد	النجاشي ٨٨٧، الكشّي ١١٠٣–١١٠٦، الفهرست ٦١٧، رجال الطوسي ٥٤١٣	يروي له الجاحظ / ثمّة رجل آخر باسم محمّد بن أبي عمير البزّاز (ويُسمّى أيضًا محمّد بن أبي عمر، ومحمّد بن أبي عمرة) من أصحاب الصادق (رجال الطوسي ٤٣٨٧)

محمّد بن عيسى	بن سعد بن مالك، أبو علي	الأشعريّ	قمّيّ	شيخ القمّيّين ووجه الأشاعرة، متقدّم عند السلطان، دخل على الرضا وسمع منه وروى عن الجواد		ثقة، وجه	الرضا، الجواد	النجاشي ٩٠٥	إذا وقع في طبقات متأخرة في السند وروى عنه أحمد بن محمّد فهو هذا وليس محمّد بن عيسى العبيدي
محمّد بن فلان الواقفيّ	في اسمه تصحيف أحيانًا: الرافعيّ، وورد باسم الرافقيّ أيضًا			مجهول				المعجم ١١٦٠١	
محمّد بن قيس								النجاشي ٨٨٠ و٨٨١، المعجم ١١٦٥٣، ١١٦٥٥، ١١٦٥٦، ١١٦٥٩ و١١٦٦٠	إمّا البجليّ وإمّا الأسديّ، والثاني كان من خاصّة عمر بن عبد العزيز ويزيد بن عبد الملك، والراوي عنه هشام بن سالم، وقد أنفذه أحد الخليفتَين إلى بلاد الروم لفداء أسرى المسلمين، فالظاهر – من دلال الرواية – أنّه هنا الأسديّ

محمّد بن مسلم	بن رباح، أبو جعفر الأوقص الطحّان، الأعور	مولى ثقيف الأعور	الكوفة، وحلَ بالمدينة ٤ سنين	فقيه ورع، له كتاب يُسمّى الأربعمئة مسألة، له روايات وأخبار مع القضاة، منها أنّه شهد على أحدهم في محضر القاضي شريك (انظر الكشّي ٢٧٤)	١٥٠ هـ	ثقة، أوثق الناس	الباقر، الصادق	النجاشي ٨٨٢، الكشّي ٢٧٢–٢٨٤ و٤٣٢، رجال الطوسي ١٥٧٠ و٤٢٩٣	
محمّد بن هشام	الخثعميّ	فزاريّ	كوفيّ				الصادق	النجاشي ١٠١٣، رجال الطوسي ٤٣٤١، المعجم ١١٩٨٣ و١١٩٨٤ و١١٩٨٥	
محمّد بن الوليد	أبو جعفر الخزّاز	البجليّ	الكوفيّ	نقيّ الحديث/ يذكر الكشّي ١٠٦٢ أنّه كان من الفطحيّة		ثقة عين		الفهرست ٦٣٦ و٦٩٨، النجاشي ٩٣١	
محمّد بن يحيى	أبو جعفر، العطّار		قمّيّ	شيخ أصحابنا في زمانه، من مشايخ الكليني، كثير الحديث		ثقة، عين		النجاشي ٩٤٦	

مفضّل بن عمر	أبو عبد الله، وقيل أبو محمّد	الجعفيّ	الكوفيّ	نُسب إلى الخطّابيّة، قيل إنّ في حديثه ارتفاعًا، وقيل فيه فاسد المذهب	قبل ١٧٩ هـ	مضطرب الرواية، لا يُعبأ به	الصادق، الكاظم	النجاشي ١١١٢، الكشّي ٥٨١–٥٩٨، الفهرست ٧٥٨، رجال الطوسي ٤٥٣٠	
مهاجر الأسديّ		الأسديّ		الظاهر أنّه مجهول، لكنّ الخوئي برجّح أن يكون أحد اثنين: مهاجر بن كثير أو مهاجر بن زيد، وكلاهما من أصحاب الصادق			[الصادق]	رجال الطوسي ٤٥٩٥ و٤٥٩٦، المعجم ١٢٩١١، ١٢٩١٢ و١٢٩١٤	
مهران بن محمّد بن أبي نصر	السكوني، واسم أبي نصر زيد	السكوني		مجهول			الصادق	النجاشي ١١٣٥، المعجم ١٢٩٢٩–١٢٩٣١	

النوفلي	الحسين بن يزيد، أبو عبد الله	مولى نخعيّ	كوفيّ	كان شاعرًا أديبًا، له كتاب التقيّة			الصادق	النجاشي ٧٧، الفهرست ٢٣٤، رجال الطوسي ٥٢٦٥	
هشام بن سالم	الجواليقي	مولى بشر بن مروان بن الحكم		متكلّم، كان من سبي الجوزجان، يروي له الكشّي روايةً طويلةً في النصّ على إمامة موسى الكاظم			الصادق، الكاظم	النجاشي ١١٦٥، الكشّي ٥٠١-٥٠٤، الفهرست ٧٨٢، رجال الطوسي ٤٧٤٩ و٥١٥٤	
أبو همّام	إسماعيل بن همّام بن عبد الرحمن بن أبي عبد الله	مولى كندة	البصريّ			ثقة هو أبوه وجدّه	الكاظم، الرضا	النجاشي ٦٢، رجال الطوسي ٥٢٠٩، الفهرست ٨٥٧، المعجم ١٤٤٩ و١٤٣٩٣	
هند السرّاج				مجهول			الصادق	المعجم ١٣٤٠٦	

الوليد بن صبيح	أبو العبّاس	أسديّ مولاهم	كوفيّ			ثقة	الصادق	الكشّي ٥٧٩، رجال الطوسي ٤٧٠٦	
يحيى بن إبراهيم بن مهاجر					مجهول		الصادق	المعجم ١٣٤٥٩	
يعقوب بن شعيب	بن ميثم بن يحيى التمّار، أبو محمّد	مولى بني أسد				ثقة	الصادق	النجاشي ١٢١٦، الفهرست ٨٠٩، رجال الطوسي ١٦٤٩	
يونس بن حمّاد					مجهول		الصادق	معجم ١٣٨٥٥	ينقل الخوئيّ أنّ الحديث أورده الطوسي في التهذيب ولكن بسنده عن يونس بن عمّار، المعجم ١٣٨٦٨

يونس بن عبد الرحمن	أبو محمّد	مولى عليّ بن يقطين		كان وجهًا في أصحابنا، متقدّمًا، ولد أيّام هشام بن عبد الملك			الكاظم، الرضا	النجاشي ١٢٠٨، الكشّي ٩١٠-٩٥٦، الفهرست ٨١٣، رجال الطوسي ٥١٦٢ (وفيه أنّ القمّيّن ضعّفوه)، و٥٤٧٨ (وفيه الملاحظة نفسها إلّا أنّه يقول: وهو عندي ثقة)	

يونس بن يعقوب	بن قيس، أبو عليّ الجلاب الدهنيّ	البجليّ	كوفيّ، مات في المدينة	كان فطحيًّا ورجع، وكان يتوكّل لأبي الحسن موسى	أيّام الرضا وتولّى الأخير أمر جنازته	كان حظيًّا عندهم، وموثّقًا	الصادق، الكاظم، الرضا	النجاشي ١٢٠٧، الكشّي ٧٢٠–٧٢٨، الفهرست ٨١٣، رجال الطوسي ٤٨٢٧ و ٥١٦٠ و ٥٤٧٧	

البيبليوغرافيا

أ. المصادر العربيّة

- ابن الأثير، عزّ الدين عليّ بن محمّد بن عبد الكريم الجزري الشيباني (ت. ٦٠٦/١٢١٠)
  - *النهاية في غريب الحديث*، ٥ أجزاء، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، بيروت: المكتبة العلميّة، ١٩٧٩.
- الأصفهاني، أبو الفرج، عليّ بن الحسين بن محمّد القرشيّ (ت. ٣٥٦/٩٦٦-٩٦٧)
  - *مقاتل الطالبيين*، تقديم وتحرير كاظم المظفّر، النجف: المكتبة الحيدريّة، ١٩٦٥.
  - *الأغاني*، ٢٥ جزءًا، تحقيق إحسان عبّاس وإبراهيم السعافين وبكر عبّاس، بيروت: دار صادر، ٢٠٠٨.
- بحر العلوم، محمّد مهدي بن مرتضى الطباطبائي البروجرديّ (ت. ١٢١٢/١٧٩٧)
  - *الفوائد الرجاليّة* (= *رجال السيّد بحر العلوم*)، ٤ أجزاء، تعليق محمّد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، طهران: مكتبة الصادق ١٣٦٣ هجري شمسي/ ١٩٨٤م.
- البحراني، يوسف بن أحمد بن إبراهيم، المحقّق (ت. ١١٨٦/١١٧٢)
  - *الحدائق الناضرة*، ٢٥ جزءًا، باعتناء علي الآخوندي، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، لا تاريخ.
- الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى السلميّ (ت. ٢٧٩/٨٩٣)
  - *سنن الترمذي*، ٥ أجزاء، تحقيق عبد الوهّاب عبد اللطيف، بيروت: دار الفكر ١٩٨٣.
- الجمحي، محمّد بن سلاّم بن عبيد الله البصريّ (ت. ٢٣٢/٨٤٧)
  - *طبقات فحول الشعراء*، تحقيق محمود محمّد شاكر. القاهرة: دار المعارف: ١٩٥٢.
- الجهشياري، محمّد بن عبدوس الكوفي (ت. ٣٣١/٩٤٣)

ـ *الوزراء والكتّاب*، تحقيق إبراهيم صالح، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠٠٩.

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ القرشيّ البغداديّ (ت. ١٢٠١/٥٩٧)

ـ *الموضوعات*، ٣ أجزاء، تحقيق عبد الرحمن محمّد عثمان، المدينة المنوّرة: المكتبة السلفيّة، ١٩٦٦.

- الجوهري، إسماعيل بن حمّاد (ت. ١٠٠٣/٣٩٣)

ـ *الصحاح*، ٦ أجزاء، تحقيق أحمد عبد الغفور العطّار، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧.

- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله (ت. ١٠١٤/٤٠٥-١٠١٥)

ـ *المستدرك على الصحيحَين*، ٤ أجزاء، باعتناء يوسف المرعشلي، قم: لا تاريخ.

- ابن حبّان، أبو حاتم محمّد بن حبّان التميميّ (ت. ٩٦٥/٣٥٤)

ـ *كتاب المجروحين*، ٣ أجزاء، تحقيق محمود إبراهيم زايد، مكّة المكرّمة: دار الباز، لا تاريخ.

- ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن عليّ العسقلانيّ (ت. ١٤٤٩/٨٥٢)

ـ *تهذيب التهذيب*، ١٢ جزءًا، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤.

- الحميري القمّي، أبو العبّاس عبد الله بن جعفر (ت. بعد ٩١٠/٢٩٧)

ـ *قرب الإسناد*، قم: مؤسّسة آل البيت، ١٤١٣ هجري/ ١٩٩٢م.

- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمّد بن حنبل الشيبانيّ المروزيّ (ت. ٨٥٥/٢٤١)

ـ *مسند أحمد*، ٦ أجزاء، بيروت: دار صادر، لا تاريخ.

- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن عليّ بن ثابت (ت. ١٠٧٢/٤٦٣)

ـ *تاريخ بغداد*، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧.

- ابن خلكان، أبو العبّاس شمس الدين أحمد بن محمّد بن أبي بكر (ت ١٢٨٢/٦٨١)

ـ *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، ٧ أجزاء، تحقيق إحسان عبّاس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨-١٩٧٧.

- دعبل بن عليّ، أبو عليّ بن رزين الخزاعيّ (ت. ٦٨٠/٢٤٦)

ـ *ديوان دعبل*، تحقيق وجمع محمّد يوسف نجم، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٢.

- دعبل بن عليّ [منسوب إليه]،
  - *وصايا الملوك وأبناء الملوك من ولد قحطان بن هود*، تحقيق نزار أباظر، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزديّ السجستانيّ (ت. ٢٧٥/٨٨٨-٨٨٩)
  - *سنن أبي داود*، جزءان، تحقيق سعيد محمّد اللحّام، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمّد بن أحمد الدمشقيّ (ت. ٧٤٨/١٣٤٨)
  - *تاريخ الإسلام*، ٥٢ جزءًا، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربيّ، ١٩٨٧.
  - *سِير أعلام النبلاء*، ٢٣ جزءًا، تحقيق شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٣.
- الرازي، أحمد بن سهل (ت. الربع الأوّل من القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلاديّ)،
  - *أخبار فخّ وخبر يحيى بن عبد الله وأخيه إدريس بن عبد الله*، تحقيق ماهر جرّار، تونس: دار الغرب الإسلاميّ، ٢٠١١.
- الرازي، أبو محمّد عبد الرحمن بن أبي حاتم التميميّ الحنظليّ الرازيّ (ت. ٣٢٧/٩٣٩)
  - *الجرح والتعديل*، ٩ أجزاء، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٥٢.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمّد (ت. ٤٠٢/١٠١١-١٠١٢)
  - *المفردات في غريب القرآن*، جزءان، مكّة المكرّمة: مكتبة الباز، لا تاريخ.
- أبو رياش القيسي، أحمد بن ابراهيم (ت. ٣٣٩/٩٥١)
  - *شرح هاشميّات الكميت بن زيد الأسديّ*، تحقيق داود سلّوم ونوري حمّودي القيسي، بيروت: عالم الكتب ودار النهضة العربيّة، ١٩٨٤.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمّد بن سعد الكاتب الواقديّ (ت.٢٣٠/٨٤٤-٨٤٥)
  - *الطبقات الكبرى*، ٨ أجزاء، بيروت: دار صادر، لا تاريخ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت. ٩١١/١٥٠٥)
  - *الجامع الصغير*، جزءان، بيروت: دار الفكر، ١٩٨١.
- الشريف الرضي، أبو الحسن محمّد بن الحسين الموسويّ (ت. ٤٠٦/١٠١٥)

ـ *نهج البلاغة*، ٤ أجزاء، شرح محمّد عبده، قم: دار النهضة، ١٤١٢ هجري/ ١٩٩١م.

- الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسويّ، علم الهدى (ت. ٤٣٦/١٠٤٤)

ـ *الأمالي*، ٤ أجزاء، تحقيق محمّد بدر الدين النعساني الحلبي، قم: مكتبة المرعشي النجفي، ١٩٠٧.

ـ *الانتصار*، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٥ هجري/ ١٩٩٤ م.

- ابن شهرآشوب، رشيد الدين محمّد بن عليّ السرويّ (ت. ٥٨٨/١١٩٢)،

ـ *مناقب آل أبي طالب*، ٣ أجزاء، النجف: المكتبة الحيدريّة، ١٩٥٦.

ـ *معالم العلماء*، تحقيق محمّد صادق بحر العلوم، النجف: المكتبة الحيدريّة، ١٩٦١.

- الشهرستاني، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم (ت. ٥٤٨/١١٥٣)

ـ *الملل والنحل*، جزءان، تحقيق محمّد سيّد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، ١٩٦١.

- الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجباعي العاملي (ت. ٩٦٦/١٥٥٩)

ـ *رسالة كشف الريبة عن أحكام الغيبة*، تحقيق عليّ الخراساني، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٧.

- الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين القمّي (ت. ٣٨١/٩٩١-٩٩٢)

ـ *علل الشرائع*، جزءان، تحقيق محمّد صادق بحر العلوم، النجف: المكتبة الحيدريّة، ١٩٦٦.

ـ *عيون أخبار الرضا*، جزاءن، تحقيق حسن الأعلمي، بيروت: مؤسّسة الأعلمي، ١٩٨٤.

ـ *كمال الدين وتمام النعمة*، تحقيق عليّ أكبر الغفّاري، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ ١٤٠٥ هجري/ ١٩٨٤.

ـ *من لا يحضره الفقيه*، ٤ أجزاء، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٩٨٦.

ـ *ثواب الأعمال وعقاب الأعمال*، تحقيق محمّد مهدي السيّد حسن الخراسان، قم: منشورات الشريف الرضي، ١٣٦٨ هجري شمسي/ ١٩٨٩م.

ـ *الاعتقادات في دين الإماميّة*، تحقيق عصام عبد السيّد، بيروت: دار المفيد، ١٩٩٣.

ـ *معاني الأخبار*، تحقيق عليّ أكبر الغفّاري، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، لا تاريخ.

- الصفدي، صلاح الدين بن خليل بن أيبك (ت. ١٣٦٣/٧٦٤)
  - *الوافي بالوفيات*، ٢٧ جزءًا، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠.
- الصنعاني، عبد الرزّاق بن همّام (ت. ٨٢٧/٢١١)
  - *المصنّف*، ١١ جزءًا، تحقيق حبيب الأعظمي، بيروت: لا تاريخ.
- الصولي، أبو بكر محمّد بن يحيى (ت. ٩٤٧/٣٣٥)
  - *الأوراق – قسم أخبار الشعراء*، باعتناء هيورث دِن، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣٤.
- الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير (ت. ٩٢٣/٣١٠)
  - *تاريخ الطبري*، ٨ أجزاء، بيروت: مؤسّسة الأعلمي: ١٩٨٣ (قوبلت هذه النسخة مع طبعة بريل في ليدن ١٨٧٩).
- الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت. ١٠٦٨/٤٦٠)
  - *الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار* (= *الاستبصار*)، ٤ أجزاء، تحقيق حسن الموسويّ الخراسانيّ، قم: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٣ هجري شمسي/ ١٩٨٤م.
  - *تهذيب الأحكام* (= التهذيب)، ١٠ أجزاء، تحقيق حسن الموسويّ الخراسانيّ، قم: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٤ هجري شمسي/ ١٩٨٥م.
  - *رجال الطوسي*، تحقيق جواد الفيومي، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٥ هجري/ ١٩٩٤م.
  - *الفهرست*، تحقيق جواد الفيومي، قم: مؤسّسة الفقاهة، ١٤١٧ هجري/ ١٩٩٦م.
- العجلوني، أبو الفداء إسماعيل بن محمّد الجراحي الدمشقي (ت. ١٧٤٩/١١٦٢)
  - *كشف الخفاء*، جزءان، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨.
- العسكري، أبو هلال (ت. بعد ١٠٠٥/٣٩٥)
  - *الفروق اللغويّة*، تحقيق بيت الله بيات، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٢ هجري/ ١٩٩١م.
- العلاّمة الحلّي، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر (ت. ١٣٢٥/٧٢٦)

ـ *تحرير الأحكام*، ٥ أجزاء، تحقيق إبراهيم البهادري وجعفر السبحاني، قم: مؤسّسة الصادق، ١٤٢٠ هجري/ ١٩٩٩م.

- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت. ٧٨٧/١٧٠)

ـ *كتاب العين*، ٨ أجزاء، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرّائيّ، قم: دار الهجرة، ١٤٠٩ هجري/ ١٩٨٨م.

- القاضي التنوخي، أبو عليّ المحسن بن عليّ بن محمّد (ت. ٩٩٤/٣٨٤)

ـ *نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة*، ٨ أجزاء، تحقيق عبّود الشالجي المحامي، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥.

- القاضي عبد الجبّار، أبو الحسن بن أحمد الهمذانيّ المعتزليّ (ت. ٤١٥/ ١٠٢٥)

ـ *المغني في أبواب التوحيد والعدل*، تحقيق محمود محمّد قاسم، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.

- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت. ٨٩٠/٢٧٦)،

ـ *الشعر والشعراء*، تحقيق أحمد محمّد شاكر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٤٦.

- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت. ١٠٧٣/٤٦٥)

ـ *الرسالة القشيريّة*، تحقيق خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠١.

- الكشّي، أبو عمرو محمّد بن عمر بن عبد العزيز (ت. بداية القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلادي)

ـ *اختيار معرفة الرجال*، ٥ أجزاء في مجلّدين، تعليق ميرداماد الاسترآبادي وتحقيق مهدي الرجائيّ، قم: مؤسّسة آل البيت، ١٩٨٤.

- الكليني، أبو جعفر محمّد بن يعقوب (ت. ٩٤١/٣٢٩-٩٤٢)

ـ *الكافي*، ٨ أجزاء، تحقيق علي أكبر الغفّاري، قم: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٣ هجري شمسي/ ١٩٨٤م.

- الكميت بن زيد، الأسديّ (ت. ٧٤٤/١٢٦)

ـ *ديوان الكميت بن زيد*، تحقيق محمّد نبيل طريفي. بيروت: دار صادر، ٢٠٠٠.

- ابن ماجة، محمّد بن يزيد القزويني (ت. ٨٨٧/٢٧٣)

ـ *سنن ابن ماجة*، جزءان، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، لا تاريخ.

- الماوردي، أبو الحسن عليّ بن محمّد (ت. ١٠٥٨/٤٥٠)

ـ *تسهيل النظر وتعجيل الظفر*، تحقيق رضوان السيّد، بيروت: مركز ابن الأزرق، ٢٠١٢.

- المتّقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين بن قاضي خان القادري (ت. ١٥٦٧/٩٧٥)

ـ *كنز العمّال*، ١٦ جزءًا، تحقيق بكري حياني وصفوة السقا، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٩.

- المحدّث النوري، حسين بن محمّد الطبرسي (ت. ١٩٠٢/١٣٢٠)

ـ *خاتمة المستدرك*، ٦ أجزاء، قم: مؤسّسة آل البيت، ١٤١٥ هجري/ ١٩٩٤م.

- المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي الأصفهانيّ (ت. ١٦٥٩/١٠٧٠)

ـ *بحار الأنوار*، ١١٠ أجزاء، بيروت: مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٣.

ـ *مرآة العقول*، ٢٥ جزءًا، تحقيق هاشم الرسوليّ المحلاتي، قم: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٧٥ هجري شمسي/ ١٩٩٦.

- المحقّق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد (ت. ١٢٧٧/٦٧٦)

ـ *المختصر النافع*، قم: مؤسّسة البعثة، ١٤١٠ هجري/ ١٩٨٩م.

- المزّي، جمال الدين بن يوسف بن عبد الرحمن (ت. ١٣٤٢/٧٤٢)

ـ *تهذيب الكمال*، ٣٥ جزءًا، تحقيق بشّار عوّاد معروف، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٥.

- المناوي، زين الدين محمّد المدعوّ بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن عليّ بن زين العابدين الحدّادي القاهري (ت. ١٦٢٢/١٠٣١)

ـ *فيض القدير: شرح الجامع الصغير*، ٦ أجزاء، تحقيق أحمد عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٤.

- المرزباني، أبو عبيد الله محمّد بن عمران (ت. ٩٩٤/٣٨٤)

ـ معجم *الشعراء*، مطبوعًا مع كتاب *المؤتلف والمختلف*، تحقيق فريتس كرنكو، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٢ (عن طبعة مكتبة القدسيّ).

- المسعودي، أبو الحسن عليّ بن الحسين الهذليّ البغداديّ (ت. ٣٤٦/٩٥٨)
  - *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، ٧ أجزاء، تحقيق شارل بيلاّ، بيروت: منشورات الجامعة اللبنانيّة، ١٩٦٦-١٩٧٩.
- المفجّع البصري، أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عبد الله (ت. ٣٢٧/٩٣٩)
  - *ديوان المفجّع البصريّ* (= *شاعر العقيدة المفجّع البصري*)، تحقيق عبد الرسول الغفّار، بيروت: دار الزهراء، ١٩٨٥.
- ابن المقفّع، عبد الله (ت. ١٤٢/٧٥٩)
  - *كليلة ودمنة*، القاهرة: مؤسّسة هنادوي، ٢٠١١.
- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمّد بن مكرم الإفريقيّ المصريّ (ت. ٧١١/ ١٣١١)
  - *لسان العرب*، ١٥ جزءًا، قم: مؤسّسة نشر أدب الحوزة العلميّة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥.
- النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن عليّ الأسديّ الكوفيّ (ت. ٤٥٠/١٠٥٨)
  - *رجال النجاشي*، تحقيق موسى الزنجاني، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٦ هجري/ ١٩١٥م.
- ابن النديم، أبو الفرج محمّد بن إسحق الورّاق البغداديّ (ت. أواخر القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ)
  - *فهرست ابن النديم* (= *كتاب الفهرست*)، تحقيق رضا تجدّد، طهران: ١٩٧١.
- النسائيّ، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراسانيّ (ت. ٣٠٣/٩١٥)
  - *سنن النسائيّ*، ٨ أجزاء، بيروت: دار الفكر، ١٩٣٠.
- نشوان الحميري، ابن سعيد اليمنيّ (ت. ٥٧٣/١١٧٨)
  - *الحور العين*، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة: مكتبة السعادة، ١٩٨٤
- النعمان المغربي، أبو حنيفة النعمان بن محمّد التميميّ القاضي (ت. ٣٦٣/٩٧٤)
  - *دعائم الإسلام*، جزءان، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣.
- النوبختي، أبو محمّد الحسن بن موسى (ت. أواخر القرن الثالث الهجريّ/التاسع الميلاديّ)
  - *فرق الشيعة*، تحقيق هلموت ريتر، استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٣١

- يحيى بن الحسين بن القاسم الرسّي، الإمام الهادي إلى الحقّ (٢٩٨/٩١١)
  ـ *كتاب الأحكام*، جمعه أبو الحسن عليّ بن أحمد بن أبي حريصة، بيروت: ١٩٩٠.
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب (ت. ٢٩٢/٩٠٥)
  ـ *تاريخ اليعقوبي*، جزءان، بيروت: دار صادر ودار بيروت، ١٩٦٠.

ب. المراجع العربيّة

- إبراهيم، فؤاد
  ـ *الفقيه والدولة*، بيروت: دار الكنوز الأدبيّة، ١٩٩٨.
- أدونيس
  ـ *الثابت والمتحوّل، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب*، ٤ أجزاء، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤.
- الأشتر، عبد الكريم
  ـ *دعبل بن عليّ الخزاعيّ*، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٤.
- الأمين، حسن
  ـ *الرضا والمأمون وولاية العهد*، بيروت: دار الجديد: ١٩٩٥.
- الأمين، محسن
  ـ *أعيان الشيعة*، ١٠ أجزاء، تخريج حسن الأمين، بيروت: دار التعارف، ١٩٨٣.
- الأنصاري، مرتضى
  ـ *كتاب المكاسب*، ٦ أجزاء، قم: مكتبة باقري، ١٤١٥ هجري/ ١٩٩٤ م.
- بروكلمان، كارل
  ـ *تاريخ الأدب العربيّ*، ترجمة عبد الحليم النجّار. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.
- جدعان، فهمي
  ـ *المحنة: بحث في جدليّة الدينيّ والسياسيّ في الإسلام*، عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩.
- الخوئي، السيّد أبو القاسم
  ـ معجم *رجال الحديث*، ٢٤ جزءًا، قم: ١٩٩٢.
- سزكين، فؤاد

ـ *تاريخ التراث العربيّ*، ترجمة محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة بالمملكة العربيّة السعوديّة، ١٩٩١.

- سلّوم، داود

ـ *شعر الكميت بن زيد الأسديّ*، جزءان في ٣ مجلّدات، بغداد: مكتبة الأندلس، ١٩٦٩.

- السيّد، رضوان

ـ "مقدّمة التحقيق" في: *الأسد والغوّاص حكاية رمزيّة عربيّة*، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧.

ـ *الأمّة والجماعة والسلطة*، بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤.

- الشايب، أحمد

ـ *تاريخ الشعر السياسيّ إلى منتصف القرن الثاني*، القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٤٥.

- الشاهرودي، علي النمازي

ـ *مستدركات علم رجال الحديث*، ٨ أجزاء، طهران: دار شفق، ١٤١٢ هجري/ ١٩٩١م.

- الشكعة، مصطفى

ـ *الشعر والشعراء في العصر العبّاسي*، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦.

- الصغير، عبد المجيد

ـ *الفكر الأصوليّ وإشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة*، بيروت: المؤسّسة الجامعيّة، ١٩٩٤.

- ضيف، شوقي

ـ *التطوّر والتجديد في الشعر الأمويّ*، القاهرة: دار التعارف، ١٩٨٧.

- الطهراني، آغا بزرك

ـ *الذريعة إلى تصانيف الشيعة*، ٢٩ جزءًا، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٣.

- عبّاس، إحسان

ـ *شعر الخوارج*، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤.

ـ *عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقّى من رسائله ورسائل أبي العلاء*، عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨.

- العشّاش، الطيّب

ـ *ديوان أشعار التشيّع إلى القرن الثالث/التاسع*، تونس: دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٩٧.

ـ *شعر المنصور النمريّ*، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربيّة، ١٩٨١.

- غياض، محسن

ـ *التشيّع وأثره في شعر العصر العبّاسيّ الأوّل*، النجف: مطبعة النعمان، ١٩٧٣.

- القاضي، النعمان

ـ *الفرق الإسلاميّة في الشعر الأمويّ*، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠.

- القاضي، وداد

ـ *الكيسانيّة في التاريخ والأدب*، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤.

ـ "علاقة المفكّر بالسلطان السياسيّ في فكر أبي حيّان التوحيديّ،" في *دراسات عربيّة وإسلاميّة مهداة إلى إحسان عبّاس بمناسبة بلوغه الستّين*، تحرير وداد القاضي، بيروت: الجامعة الأميركيّة في بيروت، ١٩٨١.

ـ *بشر بن أبي كبار البلويّ*، نموذج من النثر الفنّي المبكّر في اليمن، بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٨٥.

- كيلاني، محمّد سيّد

– *أثر التشيّع في الأدب العربيّ*، مصر: دار الكتاب العربيّ، ١٩٤٧.

- المطيري، حاكم

ـ *الحريّة أو الطوفان، دراسة موضوعيّة للخطاب السياسيّ الشرعيّ ومراحله التاريخيّة*، بيروت: المؤسّسة العربيّة، ٢٠٠٨.

- يوجه سوي، خير الدين

ـ *تطوّر الفكر السياسيّ عند أهل السنّة، فترة التكوين: من بدايته حتّى الثلث الأوّل من القرن الرابع الهجريّ*، عمّان: دار البشير، ١٩٩٢.

ج. المراجع الأجنبيّة

- Abdulsater, Hussein
  - "Dynamics of Absence Twelver Shīʿism During the Minor Occultation," in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, **161**:2 (2011), pp. 305-335.
- Agha, Saleh Said
  - "Of Verse, Poetry, Great Poetry, and History," in R. Baalbaki, S. S. Agha & T. Khalidi (eds.), *Poetry and History*, Beirut: American University of Beirut, 2011, pp. 1-35.
- Al-Qāḍī, Wadād
  - "An Early Fāṭimid Political Document," in *Studia Islamica*, , **48** (1978), pp. 71-108.
  - "The Impact of The Qurʾān on the Epistolography of ʿAbd al-Ḥamīd," in G. R. Hawting & Abdul-Kader Shareef (eds.), *Approaches to the Qurʾān*, London and New York: Routledge, 1993, pp. 285-313.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali
  - *The Divine Guide in Early Shi'ism, The Sources of Esotericism in Islam,* translated by David Stright, Albany: State University of New York Press, 1994.
- Arjomand, Said Amir
  - "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shīʿism: A Sociohistorical Perspective," *Journal of Middle East Studies,* **28** (1996), pp. 491-515.
- Bonebakker, Seeger Adrianus
  - "*ADAB* and the Concept of Belles-Lettres," in J. Ashtiany et al. (eds), *ʿAbbasid Belles-Lettres,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Bosworth, Clifford Edmund
  - "Naṣīḥat al-Mulūk," in *EI*^{2}.
- Buyukkara, M. Ali,
  - "Al-Maʾmun's Choice of ʿAlī al-Riḍā as his Heir," in *Islamic Studies,* **41**:3 (2002), 445-466.
- Calder, Norman
  - "Zakāt in Imāmī Shīʿī Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.," in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, **44**:3 (1981), pp. 468-480.
- Cook, Michael
  - *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Cooperson, Michael
  - *Classical Arabic Biography*: *The Heirs of the Prophets in the Age of al-Maʾmūn*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2000.
- Crone, Patricia

  - "A Statement by the Najdiyya Khārijites on the Dispensability of the Imamate," in *Studia Islamica*, **88** (1998), pp. 55-76
  - "Ninth-Century Muslim Anarchists," in *Past & Present*, **167** (May, 2000), pp. 3-28.
  - " '*SHŪRĀ'* as an Elective Institution," in *Quaderni di Studi Arabi*, **19** (2001), pp. 3-39
- Crone, Patricia, and Martin Hinds
  - *God's Caliph*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Dakake, Maria Massi
  - *The Charismatic Community: Shīʿite Identity in Early Islam*, Albany: State University of New York, 2007.
- Enayat, Hamid
  - *Modern Islamic Political Thought*, Austin: University of Texas Press, 1982.
- Gabrieli, Francesco
  - "Adab," in *EI*^{2}.
- Gruendler, Beatrice
  - *Medieval Arabic Praise Poetry: Ibn al-Rūmī and the Patron's Redemption,* London: Routledge, 2002
  - "Qaṣīda: Its Reconstruction in Performance," in B. Gruendler (ed.), *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms : Festschrift for Wolfhart Heinrichs on His 65th Birthday,* Leiden: Brill, 2008, pp. 325-389.
- Haider, Najam
  - *The Origins of the Shīʿa: Identity, Ritual and Sacred Space in Eighth-Century Kufa*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Halm, Heinz
  - *The Shiites: A Short Story*, translated by Allison Brown, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2007.
- Hodgson, Marshal. G. S.
  - "How Did The Early Shîʿa Become Sectarian?" in *Journal of the American Oriental Studies,* **75**:1 (1955), pp. 1-13.
- Jayyusi, Salma Khadra
  - "Umayyad Poetry," in A. F. L, Beeston et al. (eds.), *Arabic Literature to The End of Ummayyad Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 387-431
- Juynboll, Gauthier H. A.
  - "Nāfiʿ, the *mawlā* of Ibn ʿUmar and his Position in Muslim Ḥadīth Literature," in *Der Islam* **70** (1993), 207–244.
- Khalidi, Tarif
  - *Arabic Historical Thought in The Classical Period,* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Klemm, Verena
  - "The Four Sufarāʾ of the Twelfth Imām: On the Formative Period of Twelver Shīʿa," in E. Kohlberg (ed.): *Shīʿism*, Burlington, VT : Ashgate, 2002, pp. 135–152.
- Kohlberg, Etan

  - "Some Imāmī-shīʿī Views on *Taqiyya,*" in his *Belief and Law in Imāmī Shīʿism,* Aldershot, Hampshire, England : Variorum, 1991, item III.
  - "The Term 'Rāfiḍa' is Imāmī Shīʿī Usage," in *Ibid,* item IV.
  - "*Al-Uṣūl al-Arbaʿumiʾa*," in *Ibid*, item VII.
  - "From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya," in *Ibid,* item XIV.
  - "Imam and Community in *Pre-Ghayba* Period," in *Ibid,* item XIII.
- Kraemer, Joel L.
  - *Humanism the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During The Buyid Age,* Leiden: E.J. Brill, 1986.
- Lalani, Arzina. R.
  - *Early Shīʿī Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir,* London: Tauris, 2000.
- Lambton, Ann K. S.
  - *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to The Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, London: Routledge Curzon, 1991.
- Madelung, Wilfred
  - "A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Masʾala fiʾl-ʿAmal maʿaʾl-Sultan*),"in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, **43**:1 (1980), pp. 18-31.
  - "New Documents concerning al-Maʾmūn, al-Faḍl b. Sahl and ʿAlī al-Riḍā," in W. al-Qāḍī (ed.), *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas,* Beirut: American University of Beirut, 1981, pp. 333-346.
  - "The 'Hāshimiyyāt' of al-Kumayt and Hāshimī Shiʿism," in *Studia Islamica*, **70** (1989), pp. 5-26.
- Marlow, Louise
  - "The Way of Viziers and the Lamp of Commanders (*Minhāj al-wuzarāʾ wa-sirāj al-umarāʾ)* of Aḥmad al-Iṣfahbadhī and the Literary and Political Culture of Early Fourteenth-Century Iran," in B. Gruendler and L. Marlow (eds.), *Writers and Rulers: Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times,* Wiesbaden: Reichert, 2004, pp. 169-193.
- Modarressi, Hossein
  - *Kharāj in Islamic Law*, St. Leobards: 1983.
  - "The Just Ruler or the Guardian Jurist: An Attempt to Link Two Different Shiʿite Concepts" in *Journal of the American Oriental Society*, **111**:3 (Jul. - Sep., 1991), pp. 549-562.
  - *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam.* London: Dorsey Press, 1993
  - *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shīʿite Literature,* Vol. I, Oxford: Oneworld, 2003.
- Motzki, Herald
  - *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, Leiden and Boston: E. J. Brill, 2010.
- Newman, Andrew J.
  - *The Formative Period of Twelver Shīʿism, Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad*, London and New York: Routledge, 2000.

- Orfali, Bilal
  - "A Sketch Map of Arabic Poetry Anthologies Up to the Fall of Baghdad," in *Journal of Arabic Literature,* **43** (2012), pp. 29-59
  - "Samāʿ, Poetry, and Authorial Voices in Early Sufi Anthologies," a lecture delivered at Ohio State University, 2014.
- Pellat, Charles
  - "Variations sur le thème de l'adab," in his *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VIe-XVe s.),* London: Variorum, 1976, item 7.
- Rapoport,Youssef
  - "Ibn Taymiyya on Divorce Oaths,". in M. Winter and A. Levanoni (eds.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Leiden: E. J. Brill, 2004, pp. 191-217.
- Sachedina, Abdulaziz A.
  - *The Just Ruler in Shiʿite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, New York : Oxford University Press, 1998.
- Sellheim Rudolf & Dominique Sourdel
  - "Kātib," in *EI*^{2}.
- Serjeant, Robert Bertram
  - "Early Arabic Prose" in A. F. L. Beeston, et al. (ed.), *Arabic Literature to The End of Ummayyad Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 114-153.
- Sourdel, Dominique
  - "La Politique religieuse du calife ʿAbbasid al-Maʾmun," in *Revue des Etudes Islamiques,* **30** (1962), 27-48.
  - *Le Vizirat 'Abbaside,* 2 vols., Damascus: 1959.
  - "Al-Barīdī," in *EI*^{2}.
- Tor, Deborah G.
  - "An Historiographical Re-examination of the Appointment and Death of ʿAlī al-Riḍā," in *Der Islam,* **78**:1 (2001), pp. 103-128.
- Van Ess, Josef
  - "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought," in *British Journal of Middle Eastern Studies,* 28:2 (Nov., 2001), pp. 151-164.
  - *Theologie und Gesellschaft* im *2. und 3. Jahrhunldert Hidschra: eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam,* 6 vols., Berlin & New York: de Gruyter, 1991-97.
- Watt, William Montgomery
  - "The Significance of the Early Stages of Imāmī Shiism," in: N. Keddie (ed.): *Religion and Politics in Iran. Shiʿism from Quietism to Revolution*, New Haven, 1983, pp. 21–33.
- Zahniser, Mathias,
  - "Insights from ʿUthmāniyya of al-Jāḥiẓ into Religious Policy of al-Maʾmūn," in *Muslim World,* **69** (1979), pp. 14-27.