

التقويم التفسيري في روايات الأئمة الأثني عشر في
نطاق الدلالة العقائدية

أ.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي

م.م. مسلم جواد خضير

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين محمد واله الطيبين الطاهرين.
وبعد ...

يعدّ الخطاب القرآني المؤسس للمنطلقات العقلية والسلوكية للإنسان والتي تعينه في منهجه ومنطقه وصولاً به إلى مناط المنهج الأمثل ليكون خليفة الله تعالى على الأرض. وبناءً على هذه المزية، فلا بدّ من الانطلاق من مبادئ عقديّة رصينة وثابتة في الصياغة الإلهية معنًى وموضوعاً، حتّى يتسنى للمتلقّي فهم المقاصد الإلهية من ذلك المنطلق العقدي إلى جهة الصواب والحقيقة.

وبناءً على هذا اللحاظ وجب على مفسّري النص القرآني مراعاة سمة التحقق والتحقيق لإدراك الدلالات العقديّة التي يحتويها ذلك النص، بخلاف ذلك فإنّ البيان للنص ذي المحتوى العقدي الفارغ من التوثيق والتحقيق في صياغته اللفظية يعدّ منزلقاً كبيراً إلى ميدان التفسير المخطوء عن أصل المطلب من جهة والانحراف عن جادة الحق من جهة أخرى، وفي ضوء هذا المنطق التحسبي لمثل هكذا تفسير فإنّه من الجدير بل من الواجب العقيدي أن يكون هناك إعمالاً منهجياً يقوم بتتقية أو ردم النتائج التفسيرية التي تتقوّل بحق الآيات العقديّة، وإلاّ فإنّ إهمال تلك النتائج من دون إنعام وتمحيص وترك النتائج التفسيرية التي يصل إليها المفسّر بحسب مدرّكاته العقلية وأدواته المعرفية من دون تدقيق وإعادة نظر بناءً سيؤدّي ذلك النتائج إلى إعلال الفهم العقيدي في الأصل المراد، وكذلك إحداث الانحراف فيه، ليس عند المفسّر فحسب، بل ينسحب ذلك الفهم الانحرافي الموهوم إلى أذهان المتلقّين لذلك النتائج الدلالي، ومن دون وعي أو نظر فيه^(١).

وفي ضوء هذه التصورات الخطيرة النابعة من مراقبة الانتاج التفسيري للمسلمين انبرى أئمة أهل البيت عليهم السلام لمعالجة التوجّهات الفكرية المخطوءة في فهم وبيان النص، متخذين منطق نقض الآراء التفسيرية المخطوءة في البيان الدلالي المتعلّق بالآيات العقديّة، ذلك أنّ فهم المتلقّي لهذه الآيات محدودة وإن علا شأنه في نطاق المعرفة، لهذا قد تصدر منه زلة هنا أو هفوة هناك فيسقط في دائرة المحذور التفسيري ما يؤدّي إلى فهم الدلالة النصية على غير الوجهة المرادة أصلاً فيفضي هذا بالمآل إلى منتهى يخالف العقيدة المنصوص عليها في ذلك النص المقروء أصالة، لذا كان من واجب الأئمة عليهم السلام تعديل مسار الدلالة تلك ، وإعادة تصحيح مضامينها لكي تتضح دلالة الخطاب القرآني في هذا الجانب حتّى لا يقع المتلقّي في أوهام الآراء المخطوءة للمفسرين، فيشطّ به إلى حيز الخطأ في التطبيق بناءً على سمة الخطأ لمفهوم النص ابتداءً^(٢).

وللتأصيل على هذا المنطلق يمكن الزعم بأنّ الأداء التطبيقي لعملية التقويم الدلالي في قراءة النص الإلهي، قد مارسه إجرائياً وبنائياً أكثر الأئمة عليهم السلام إيماناً منهم بأنّ استظهار فحوى النص دلالياً، لا تتوقّف عند نطاق بيان الدلالات اللغوية فحسب، بل يتعدّى الأمر عندهم إلى الحدّ الذي يوظّفون فيه أكثر من نصّ خطابي لإظهار الدلالات المضمونية للنص.

وعليه كانت لأئمة أهل البيت عليهم السلام طائفة من التوجيهات التفسيرية استطاعوا من خلالها تقويم الكثير من الإشكالات التفسيرية التي وقع بها العلماء سواء أكان عملهم بقصد أو بغير قصد لإعادة الدلالة القرآنية الحقّة

إلى مناطق أصلها في النص القرآني، ببراعة منقطعة النظير، وذلك بغاية تخليص ما علق في أذهان المتلقين من دلالات موهومة نسبت للنص خطأً، من هنا كانت مهمتهم الأصل وتكليفهم الأمثل يملئ عليهم أن يولوا هذه المسألة أهمية أكثر من غيرها فعملوا على تصحيح مسار الفهم الواهم لدلالات آيات العقيدة في القرآن وإعادتها إلى دلالتها الصحيحة التي تعد ثابتاً مضمونياً يسعى النص القرآني إلى إبلاغها للناس، للعمل بها في حياتهم نصاً ومضموناً.

وهنا وقف الباحث على استجلاء الفهم لثلاثة مضامين عقدية كبرى، انتظمت في ثلاثة مباحث فكان المبحث الأول بعنوان (التقويم الدلالي لنسبة مفهوم اليد الى الله ونفي التجسيم عنه سبحانه) وجاء المبحث الثاني بعنوان (تقويم الفهم حول اشكالية تسنم منصب الإمامة في سن مبكرة) أما المبحث الثالث فكان بعنوان (التقويم الدلالي لمفهوم أمية الرسول ﷺ). وسبق المباحث الثلاثة تمهيد دلالي لمفهوم التقويم التفسيري وخلص البحث الى جملة من النتائج في منتهاه، ثم قائمة ثبت المصادر.

التمهيد: نظرة دلالية في مفهوم التقويم التفسيري

اولاً- مفهوم التقويم لغةً

التقويم في اللغة: إذا ما أردنا البحث في معرفة المضمون اللغوي للتقويم فلا بد من وقفة على المعطى له في المعجمات العربية، ولعل ذلك له الأثر في معرفة مفهومه الاصطلاحي، لأن أغلب المصطلحات إنما هي منتزعة من مدارها تداولاً على ألسن الناس إذ ان لفظ التقويم يقع تحت مادة (قَوِّم) وله معان متعددة فهو عند الفراهيدي بمعنى (قَيِّم القوم، من يسوس أمرهم ويقوِّمهم، ورجل قويم، والقيمة أي يثمن الشيء بالتقويم)^(٣). وبهذا يتضح ان المعطى اللغوي للتقويم هو التعديل وتحديد ثمن الشيء أو قيمته، وذهب أغلب المعجميين الى تلك الدلالة في بيانهم لمفهوم التقويم^(٤).

ثانياً- مفهوم التقويم اصطلاحاً

لم يقف الكثير من العلماء المتقدمين من فقهاء او مفسرين على تحديد دلالة مفهوم التقويم اصطلاحاً إلا أن بعضهم حدد دلالاته وكانت هي أقرب الى الدلالة اللغوية أكثر مما هي الى الدلالة الاصطلاحية إذ يعرفه البعلي (ت ٧٠٩ هـ) بأنه (مصدر قومت السلعة اذا حددت قيمتها وقدرتها)^(٥)، ويتوافق مع هذه الدلالة الشربيني أبو شجاع فيقول (هو مصدر قَوِّم السلعة قَدَّرَ قيمتها)^(٦)، ويظهر من الداليتين ان مرادهما من التقويم هو تحديد قيمة موضوع الشيء بحسب الخبرة به .

بيد أن مباني فهم وتحديد معنى (التقويم) اصطلاحاً تتضح دلالاته أكثر عند ذوي الاختصاص العلمي، الذين استفادوا في بيانهم له من تقويم النص التراثي الذي هو عبارة عن (عملية نقدية مبناها اساساً يقوم على الاعتراض على هذا النص بالمناهج المشروعة حتى يتبين أن وسائله او مضامينه تستند الى ادلة مقبولة)^(٧)، بمعنى ان التقويم هو مطالبة النص بالتدليل على وسائله أو مضامينه التي اعتمدها في أدلته.

وهناك من نظر الى التقويم على أنه حكم يصدر على الشيء فقيل هو (الحكم على الشيء المُقَوِّم)^(٨)، وهناك من حدد المراد بتقويم المتعلم بأنه هو (الحكم عليه من ناحية القيمة والقدرة المتحصلة كماً وكيفاً)^(٩).

أي الحكم على المتلقي الذي استلهم المادة العلمية المبتغاة على وفق ضوابط تقويمية يحددها من له مدرجات فاعلية عالية في مستويات الإدراك الذهني لدى المتلقين الذين لا يمتلكون من مؤهلات وضع قواعد التقويم العلمي والتربوي وتجسيد موضوعية التقويم الصادرة عنهم بوصفهم مقومين إذ هم بمنزلة الشيخ أو الاستاذ للمتلقين.

ثالثاً: دلالة مفهوم التقويم التفسيري

ان مفهوم التقويم التفسيري كمصطلح غير معروض أو شائع في نطاق (التفسير القرآني) أو (التنظيرات التفسيرية والدراسات القرآنية) بحدود ما اطلعت عليه من مصادر، لأن المتعارف عليه ان مفهوم (التقويم) من منتميات الدرس التربوي وهو ما يعرف بـ(التقويم التربوي) أو (التقويم والقياس التربوي) لذا وجب التأصيل له في بحثنا هذا ربطاً بمصطلح (التقويم التربوي) وصولاً الى دلالاته وذلك من باب قياس النظير على نظيره أو القريب على قريبه فالرابط بين التقويم التربوي والتقويم التفسيري هو (التقويم) الذي يحققه كلا منهما، إذ يعملان على تعديل ما اعوج من الفهم المخطوء كل بحسب مبانيه التي يراها صحيحة وعملية فاعتمدها في مجال اختصاصه الذي يعمل به.

من هنا يمكننا القول ان المراد بالتقويم التفسيري هو (نقض الاراء التفسيرية المخطوءة أو تعديلها أو تصحيحها بأراء وأحكام صائبة مبناها القرآن الكريم وسنة المعصومين -صلوات الله عليهم-).

ويتضح من هذه الدلالة ان التقويم عملية إجرائية تصحيحية تدخل على الاحكام غير السديدة فتسعى الى تعديلها عن طريق اهل الاختصاص البارعين في تخصصهم العلمي.

لذا نلمس القيمة العلمية والعملية العليا لاجراءات التقويم بمقوماته العلمية عموماً والتفسيرية خصوصاً فما بالك والحال اذا كان التقويم التفسيري وارداً عن الائمة المعصومين (عليهم السلام) وبالوسائل التقويمية التصحيحية القيمة والمعتمدة في الاستدلال التشريعي والعقدي واللغوي والاخلاقي.

والحال هذه يكون واجباً اعتماد ما يتضمنه النص القرآني من بيان تفسيري جديد لأن فهم النص بصورة غير صحيحة يترتب عله التطبيق الخاطيء في الفهم والبيان من المتلقين .

وعليه يمكن القول إن التقويم التفسيري يستعمل حينما يكون الكلام الصادر من المفسر للنص القرآني خارجاً عن نطاق الفهم الحقيقي وبعيداً عن مقاصد محتواه ومخالفاً لمرتكزاته الفكرية والمعرفية، عند ذلك ينبري ائمة الهدى (ع) بالاستدلال المائز بالحقائق الثبوتية لتعديل فهم المفسر أو الملتي ذلك الفهم المعتمد على التوقعات والتصورات غير الدقيقة.

المبحث الأول :

التقويم الدلالي لنسبة مفهوم (اليَد) إلى الله ونفي التجسيم عنه

إنَّ القول بمسألة تجسّم الباري عز وجل من عدمها كانت ومازالت تمثّل موضع خلاف وميدان اختلاف بين العلماء، فمنهم من أجاز تجسيمه سبحانه، ومنهم من منع ذلك بياناً، فأما المجيزون فقد قرأوا دلالة الألفاظ المعبرة عن الأعضاء في النصوص القرآنية على منحى الحقيقة من دون المجاز، فالإقناع بدلالة اللفظ المنسوب إلى الله تعالى في التعبير القرآني أهو حقيقة أم مجاز هو ميدان الاختلاف في تحصيل نسبة التجسيم لله تعالى من عدمها، ذلك بأنَّ المجيزين قرؤوا دلالة (اليَد) في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنْ

العَالَمِينَ^(١١) على سبيل الحقيقة إذ حسب بعضهم أنّ دلالة (بيدي) المنسوبة إلى الله تعالى بفعل إضافتها إلى (الباء) التي تمثل الذات الإلهية في الآية الكريمة هي دلالة حقيقية ؛ إذ تعني أنّ الله تعالى له يدان كيديّ البشر، ومن ثمّ فهو مجسّم بالمحصلّة، فالحديث في الآية لـ(إبليس) والمقصود بالخلق هو آدم (عليه السلام).

يقول الآلوسي: (إنّ الآية من المتشابهة عند السلف وهم يجعلون اليد مضافة إليه تعالى. بمعنى القدرة.. بل يثبتون اليد له عز وجل كما اثبتتها لنفسه)^(١٢)، فهم ينحون بالآية الكريمة على منحى الحقيقة.

إنّ هذا التوجّه التفسيري يفضي إلى القول بأنّ الله تعالى يدين ، كما هو مذكور في الآية الكريمة، وأنّ الانسياق وراء هذا القول يؤوّل بالمحصلّة إلى القول بتجسم الله تعالى، وهذا محال على الله مطلقاً، من هنا جاء القول التفسيري للإمام الصادق (عليه السلام) (استشهد ١١٤ هـ) ينقض هذا المنطق التفسيري الغريب ويعيد النصاب الدلالي إلى أصله حين سئل الإمام (عليه السلام) عن معنى لفظة (بيدي) في النصّ القرآني، إذ روي عن محمد مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) فقلت: قوله عز وجل ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي﴾^(١٣)، ﴿وَأَذْكُرُ عَبْدًا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾^(١٤)، وقال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾^(١٥)، أي بقوة، وقال تعالى: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾^(١٦)، أي قواهم، ويقال: لفلان عندي أيادي كثيرة أي فواضل وإحسان وله عندي يد بيضاء أي نعمة)^(١٧).

وعند النظر في قول الإمام (عليه السلام) نجد أنّ المراد من (بيدي) في النصّ الكريم ليس اليدين الحقيقيتين العضويتين كما هي الحال عند الإنسان. بل إنّ هذا التعبير مجازي شائع الاستعمال في كلام العرب وسائغ الجريان على سنتها في الخطاب ؛ إذ إنّ المراد القوة والنعمة والقدرة، فالخطاب في الآية الكريمة موجّه إلى إبليس على سبيل الاستفهام الإنكاري في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي﴾ وفي الوقت نفسه امتزجت مع هذا الاستفهام دلالة التوبيخ فهو (استفهام توبيخ وإنكار)^(١٨)، في آن معاً، ودليل هذا التوبيخ هو استعماله سبحانه لفظة (بيدي) على سبيل التثنية إشارة إلى شدّة عنايته بخلق آدم (عليه السلام) إلى الحدّ الذي استعمل في إنشائه وخلقته كلتا يديه لا يد واحدة - على سبيل التجوّز - ذلك أنّ استعمال اليد على صيغة التثنية من دون الإفراد فيه دلالة جلية على شدّة الاهتمام في بيان قيمة المخلوق ومدى مكانته عنده سبحانه إلى الحدّ الذي أمر معه الملائكة بالسجود وتوبيخ إبليس لعدم امتثاله للأمر، فكأن استعمال اليدين - هنا - من باب بيان شدّة المعصية التي ارتكبها إبليس وعظم الموقف السيئ الذي وضع فيه نفسه برفضه السجود لآدم؛ إذ بيّن سبحانه بلفظة (بيدي) مديات قدرته العظيمة التي تجسّدت في خلق آدم (عليه السلام).

وعبر عن ذلك الخلق بأنّه بيد الله ، وهذه استعارة تمثيلية لتقريب شأن الخلق الخفي البديع)^(١٩)، وعلى الرغم من عظمة هذا المخلوق وجماله يتكبر إبليس من أن يسجد لله شكراً وإجلالاً لما خلق، لذا وجب استحقاق العذاب لمخالفته أمر الله تعالى. من هنا تكون دلالة مفردة (بيدي) بناءً على توجيه الإمام الصادق (عليه السلام) تشتمل على معنى القدرة عموماً، وجمال خلق آدم (عليه السلام) وروعة الصنعة الإلهية فيه خصوصاً إذ أنّها (صفة سميت الجارحة بها مجازاً ثم استمرّ المجاز فيها حتّى نسيت الحقيقة، وربّ مجاز كثير استعمل حتّى نسي أصله وتركت صفته ، والذي يلوح من معنى هذه الصفة أنّها قريبة من معنى القدرة إلّا أنّها أخصّ والقدرة أعمّ كالمحبّة مع الإرادة

والمشيئة، فاليد أخص من معنى القدرة ولذا كان فيها تشريف لازم^(١٩).

وعند النظر في الرواية والتأمل في قول الإمام الصادق (عليه السلام) نجد أنه لم يبين المراد الدلالي للفظ (يَدَيَّ) في الآية بمعناه المبتغى فعلاً في هذا الموضع، وإنما اكتفى باستعمال تفسير القرآن بالقرآن لإثبات الحقيقة الدلالية لـ (يَدَيَّ) في النص الكريم عبر الاستدلال بنصوص أخرى لإيضاح الفهم المراد بيانه لذهن المتلقي، فاستدل بقوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾^(٢٠)، فالمراد من (ذا الأيدي) ذو القوة والنعمة العظيمة^(٢١). وإن استعمال مفردة (أيدٍ) في النص القرآني جاء على سبيل الجمع صيغة، وهذا دليل قاطع على أنها لا تعني اليد الحقيقية، إذ من المستحيل القول إن داود (عليه السلام) كانت لديه أكثر من يدين اثنتين. فيتضح من هذا المصداق التفسيري للإمام (عليه السلام) سندٌ جليٌّ من أن مفردة (يَدَيَّ) في الآية الكريمة موضع البحث لا تدلّ على أن المراد بها اليد العضو المعروف. واستدل الإمام (عليه السلام) بنص آخر قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾^(٢٢)، فالأيدي بالنص تدلّ على مضمون القوة؛ لأنها تتعلق بمراد البناء للسماء^(٢٣)، ولما كان ابتداء السماء بهذه الكيفية العظيمة وبما فيها من كواكب ونجوم ومدارات وجب بهذا الحال استعمال لفظ (بأيدي) على صيغة الجمع كي يتناسب وعظمة السماء وامتدادها، وقد يراد (بأيدي) معنى النعمة بدلالة (موسعون) في ذيل الآية، إذ إن تمام الآية هو ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾^(٢٤)، وإلى هذا الرأي ذهب الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ)؛ فذكر أن معنى (بأيدي) يحتمل كلا المعنيين (القدرة والنعمة) معاً؛ إذ يقول (كلّ من المعنيين على الأول. والسماء بنيناها. بقدرة لا يوصف قدرها وإنّا لذو واسعة في القدرة لا يعجزها شيء. وعلى الثاني. والسماء بنيناها. مقارناً ببناءها لنعمة لا تقدر بقدر وإنّا لذو وسعة وغنى لا تنفذ خزائننا بالإعطاء والرزق، نرزق من السماء من نشاء فنوسع الرزق كيف نشاء)^(٢٥).

ومن المصدايق التي ذكرها الإمام (عليه السلام) كذلك قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَهُمْ رُوحٌ مِنْهُمْ﴾^(٢٦) ويظهر أن المبتغى سندهم وقواهم. بروح منه. وفي جميع هذه الموارد نجد أن استعمال (اليد) لا يراد منه (اليد) اللامسة الجارحة المعروفة، بل المراد القوة والقدرة وروعة وجمال الخلق والتأييد والإسناد، وهنا ندرك أن كلّ استعمال (لليد) في المقولات القرآنية لا ينصرف إلى دلالة العضو الملامس، وذلك كون قرينة المقام والإشارات السياقية التي وردت فيها تلك المفردة تدلّ دلالةً جازمة على أنها تعني القدرة والقوة، لا (اليد) العضو، كما يقول البعض من القائلين بالتجسيم. ولردّ عليهم نقول: ماذا تقولون في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٢٧) بإفراد اليد، وقوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَّصْتُ يَدَيَّ﴾^(٢٨) بنتنية اليد، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ بجمعها، فإذا كنتم تؤمنون بالتجسيم وتأخذون بمنطوقات الآيات على ظواهرها حقيقةً، حبذا لو تخبرونا بناءً على اعتقادكم أنه يد واحدة على الآية الأولى؟ أم له يدان اثنتان بناءً على الآية الثانية؟ أم له أيد أكثر من اثنتين بناءً على الآية الثالثة^(٢٩)؟ ولا ندري كيف يحكمون على ذلك.

أمّا بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٣٠)، فقد عبّر البارئ عز وجل عن قدرته باليد، وهذا تعبير مجازي غاية في الإبداع والروعة، ويأتي إبداعه في جانبين:

الأول: أن اليد أساس القدرة وسببها؛ إذ لولا اليد ما تحقق، أي مشهد من مشاهد القوة والقدرة والسيطرة على الأشياء، ويظهر أن البارئ عز وجل قد ذكر دلالة القدرة بلفظة (اليد) لتقريب صورة المعنى إلى ذهنية المتلقي على

أساس أن اليد مصدر القوة عند الإنسان؛ إذ نجد أنه تعالى حين وصف سلطته بـ(اليد) فكان هذا الوصف أقرب إلى القبول في التصور العقلي للإنسان؛ لأن هذا المعنى صورة مستوحاة من حياته وممارسته اليومية.

الثاني: أن خطابه الذي عبّر فيه سبحانه عن قدرته باليد الواحدة فيه دلالة ترهيب ومعنى تضخيمي عميق، وذلك واضح من خلال قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ، إذ جمع أيديهم دفعةً واحدةً وأفرد يده، فكان لإفراده ليده معنى تعظيمي ذا هيبة في نفس المتلقي للخطاب الإلهي، فاليد الواحدة لله تعالى أعظم من أيديهم جميعاً، فهي تغطّي أيديهم وتسيطر عليها؛ لأنّها اليد المائة عليهم بنعمة الدّين وهي القدرة على مساندتهم ونصرتهم على المتربّسين من أعداء الدين، وإذا كان الحال هذا فما بالك لو استعمل كلتا يديه.

من هنا يتبيّن أن لفظة اليد الواحدة توحى بأن الله تعالى يجمع بين صفتي السلطة والقدرة على النصر في آنٍ معاً، فهو متسلّط على الناس جميعاً ويبدّ واحدة، وهو القوي والقادر على نصرته المسلمين واتباع النبي (ﷺ) بجزء يسير من قوّته وقدرته تلك. إذا صحّ التعبير تجوّزاً فهو المسيطر والمهيمن على العباد والمنفوق عليهم، لذا نقول ما شأن وجلالة سلطة هذا الرب؟

يتضح ممّا تقدّم أنّ الدلالة الكنائية لليد الواحدة تفيد معنى الاطمئنان للمسلمين من أنّ خالقهم هو ناصرهم وهو المحيط والمسيطر على كلّ مجريات الأمور الحياتية جميعاً فلا يخشوا شيئاً ولا يخافوا من أحد سواه سبحانه. ويلاحظ أنّ الله عز وجل ناسب بشكلٍ جليّ بين استعماله المجاز وهو (اليد) للدلالة على القدرة، ومضمون السياق الذي وردت فيه، إذ إنّ السياق الخطابي إنّما هو للذين عاهدوا رسول الله (ﷺ) في (بيعة العقبة)^(٢١)، ولما أراد سبحانه بيان حقيقة القدرة، وأنّه أقوى من قوى الشرك وأنّه القادر على إهلاك الجميع وظفّ الأفراد في (اليد) للإشارة إلى سلطته وقدرته التي هي من سماته ويظهر لهم أنّ حدود هذه السلطة والقدرة تتجاوز كلّ شيء وتفوق كلّ القوى، إلّا أنّه سبحانه يريد منهم أن يجاهدوا في سبيله ونصرة دينه والصبر على الأذى حتّى يفتح الله تعالى على أيديهم نشر الإسلام وشيوع تعاليمه لإحقاق الحق وإعلاء كلمته ، إذ هو لا يحتاج لأحد بل يريد أن يندفع الناس إلى الجهاد والصبر لكي يعرفوا قيمة دينهم وهدف كتابهم ويثبتوا فيما عاهدوا الله عليه^(٢٢).

ونجد في قوله تعالى: ﴿لَمَّا خُلِقْتُ بِيَدَيَّ﴾^(٢٣) أنّه سبحانه استعمل (اليد) على سبيل التثنية، وجاءت التثنية على سبيل المثال هنا؛ لأنّ الله تعالى يتحدّث في هذا النص عن خلق آدم (عليه السلام) وهذا الخلق إنّما هو مكمّن الإعجاز وموضع السمو والتبجيل لله تعالى استناداً على روعة ذلك الإنشاء وحسن تصويره لآدم (ﷺ). وإذا كان الأمر كذلك وجب - والحال هذه - أن تأتي اليد على صيغة المثني ليبين الباري عز وجل بأنّه اعتنى بهذا الخلق أيّما اعتناء إلى الحد الذي استعمل فيه كلتا يديه - من باب التجوّز - واستعمال اليدين معاً في أداء شيء ما يظهر ذلك الشيء بأبهى صورة وأروع تكوين من استعمال اليد الواحدة في صنع ذلك المخلوق إذ اليد الواحدة تحتاج إلى من يعينها في أداء ذلك العمل، فإذا ما اشتركتا معاً ظهرت الروعة وتجسّدت البراعة في صنع آدم (عليه السلام)، ولما أراد الله تعالى بيان هذا الواقع أي عظّمته في خلق آدم (ﷺ) حتّى يستحق السجود له سبحانه إجلالاً له لهذا الخلق العظيم استعمل لفظ (اليد) بصيغة المثني لبيان مديات قدرته في هذا الخلق العظيم ، على حين جاء استعمال لفظ (اليد) في قوله تعالى ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ بصيغة الجمع فقال (بأيدي) في النص، ويظهر أنّه مناسب لأنّه يتحدّث

عن عظمة خلق السماء ، ولما كانت السماء متناهية السعة عظيمة التكوين مهولة الخلق وجب أن يصيغ الباري عز وجل عملية خلقه السماوي باستعمال صيغة الجمع لـ (أيد) ليبين بأن هناك أكثر من يد قد ساهمت في البناء حتى غدت على هذه الصورة من الدقة في النصب والروعة في التصميم ، وأضحت هذه الصورة من الروعة في الخلق والعظمة والإبداع في التصوير والجلالة في التنظيم والدقة في النظام المنسق لكواكبها والرباط لأبعادها المترامية الاطراف.

ولما كانت عظمة وجلالة خلق السماء أعظم وأجلّ من خلق الإنسان، لذا لم ترد مفردة (اليد) على صيغة التثنية، كما هو الحال في خلق الإنسان ، ووردت لفظة (يد) بصيغة الجمع فقال تعالى (أيد) ليُظهر للمتلقّي جمال الروعة التي لا حدّ لها في خلق السموات. فقال سبحانه: ﴿أَلَمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بُنَاهَا * مَرَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَاهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا﴾^(٢٤)، فكان الله تعالى أراد أن يُقدّم للعقل البشري محتوى ينصّ على أنّ مثل هذا الخلق العظيم لا يمكن ليدٍ واحدةٍ أو اثنتين أن تقوم بهذا العمل الجبار، بل لابد من تضافر (أيدي) كثيرة حتى يغدو على الشك الذي عليه. ويظهر من أنّ هذا التعبير ما هو إلا كناية عن القدرة والإبداع في الخلق وليس ثمة (أيد) لله تعالى ، ذلك أنّ الله قال ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدَأُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٢٥).

من هنا يتّضح بناء على مقولة الإمام الصادق (عليه السلام) (استشهد ١٤٨ هـ) واستدلالاته بالآيات القرآنية أنّه ليس هناك يد لله تعالى وبراعة القدرة على الخلق والإبداع لا تحتاج إلى دلالات لأنّ الباري عز وجل لا تجري عليه فكرة التجسيم البتة؛ لأنّه سبحانه أعظم من ذلك وهو ليس محلاً لها انما هي محل تحديد للمخلوقات أجلّ وأقدس وأشرف عظمة تعالى سبحانه عن ذلك علواً كبيراً.

من هنا يظهر لنا تقويم الدلالة التفسيرية في مسألة تجسيم (اليد) وتعدّها بين النصوص له أثره السلبي على المدركات العقلية لدى المتلقّي المسلم؛ إذ قد ينسحب فكره إلى تجاذبات توقعه في مظنة التصور المخطوء لحيّة الذات المقدّسة فينزلق إلى هاوية الكفر بدلاً من الثبات على الإيمان، فيما نقضه الإمام الصادق (عليه السلام) من تفسير مخالف أو منحرف عن الواقع القصدي للآيات الكريمة إذ حضر التقويم بمقولاته التفسيرية لتتقدّ الوعي العقلي الإنساني من تصوّر الأعضاء التجسيمية وحركتها في هيأة الذات المقدّسة، أو الاعتقاد بالجزم أنّ له سبحانه يد واحدة أو أكثر وحاشاه سبحانه من أن يكون له عضو مجسّم.

يزاد على ذلك أنّ تقويم الإمام (عليه السلام) إنّما قطع دابر العابثين والمحرّفين من أهل الديانات السابقة ممّن يعمل على خط الآراء الباطلة وتشويه الحقيقة وإيغالها في الحقل الإنساني وتشويشه لغرض إبعاده عن روح الحقيقة الناصعة التي تنفي صورة التجسيم لحيّة الذات المقدّسة ، وذلك لسحب الوعي العقلي البشري عن الإيمان بالله سبحانه وإبعاده عن الانتماء للدين الإسلامي، ومن ثمّ ستخلق حالة من الصراع بين المسلمين وأصحاب الفكر المنحرف وسيؤدي ذلك إلى طمس الحقائق وإبعاد الناس عن الجو الإيمانى للدين وحالة الطمأنينة التي يعيشها الإنسان في ظل الإسلام.

التقويم الدلالي لمفهوم أمية الرسول (ﷺ)

من المسائل العقدية التي حصل فيها جدل ورأي فيما يتعلق بـ(أمية) الرسول (ﷺ) إذ يجد المتأمل في مدونات التفسير وجملة من المصنفات في علوم القرآن ثمة اجماع يوهم على أن النبي محمداً (ﷺ) كان (أمياً) لا يعرف القراءة والكتابة مطلقاً^(٣٦). وجرت هذه الفرضية عليه (ﷺ) استناداً الى بعض النصوص كقوله تعالى (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ)^(٣٧). وقوله تعالى (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمَّا مَنْ يَدْعُوا بِاللَّهِ وَالَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)^(٣٨). وفي نعت القرآن العظيم للنبي محمد (ﷺ) بـ(الأمي) له عديد من الدلالات من وجهة نظر القائلين بالتفسير وان وجهتهم ورائهم هي محل نظر ففيها ما يخالف المراد بـ(الامي) لأن معناها مغاير تماماً مع ما جاء في الوصف القرآني بأن الرسول (ﷺ) (أمياً) وفي معرض الرد على الوهم الذي ذهب بقصدية معنى (الامية) بعيداً عن المراد الحقيقي. وفي هذه المسألة توهم بعضهم من ادراك دلالتها فوقعوا في وهم البيان، بيد ان الإمام الجواد (عليه السلام) (استشهد ٢٢٠هـ) ردنا بالجواب فرغ الوهم واضاء البيان للواهمين في هذه الفرضية الوصفية لثقافة النبي (ﷺ) إذ روي عن الإمام (عليه السلام) رواية تضمنت تكذيبه لمن قال إن سبب تسمية النبي (ﷺ) بـ(الأمي) كونه لا يقرأ ولا يكتب.

فعن جعفر بن محمد الصوفي قال (سألت أبا جعفر محمد بن علي الرضا عليهم السلام. فقلت: يابن رسول الله لم سمي النبي الأمي؟ قال (عليه السلام) ما يقول الناس؟ قلت: يزعمون انه انما سمي الأمي لأنه لم يكتب، فقال (عليه السلام) كذبوا عليهم لعنة الله، أنى ذلك والله يقول في محكم كتابه (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ)^(٣٩)، فكيف كان يعلمهم ما لا يحسن ان يكتب! والله لقد كان رسول الله (ﷺ) يقرأ ويكتب باثنتين وسبعين أو قال بثلاثة وسبعين أو قال بثلاثة وسبعين لساناً، وانما سمي الأمي لأنه كان من اهل مكة، ومن أمهات القرى وذلك قوله عز وجل (وَلَنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا)^(٤٠)(٤١). وروى العياشي بإسناده عن علي بن اسباط عن الإمام الجواد (عليه السلام) قال (قلت لأبي جعفر (عليه السلام) لم سمي النبي الأمي؟ قال (عليه السلام): نسب الى مكة وذلك في قول الله (لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا) وام القرى مكة فقيل أمي لذلك)^(٤٢)، من هنا نحسب أن إطلاق وصف الأمي على النبي (ﷺ) الاكرم (عليه السلام) وذلك لنسبته الى مكة وهي (أم القرى) وليس لأنه لا يعرف القراءة والكتابة، بحسب دلالة قول الإمام الجواد (عليه السلام) الظاهر في الرواية.

فـ(الياء) في لفظة (أمي) هي ياء النسب كالقول لشخص ماتريد ان تنسبه الى العراق بـ(العراقي) او لشخص تزيد ان تنسبه الى قریش بـ(القرشي) وهكذا دواليك، ولما كان الرسول (ﷺ) ينسب الى (ام القرى) مكة لذلك نُسب اليها^(٤٣).

ويبدو من ظاهر قول الامام الجواد (عليه السلام) ان الرسول (ص) كان يجيد القراءة والكتابة وأنه استند في قوله ذلك

الى منطقتين دلاليين في هذه القضية هما:

الأول: استدلال عقلي معتمداً على قوله تعالى (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ)، فإشارة الإمام الى ان الرسول ﷺ إذا كان يتلو عليهم آياته سبحانه النازلة عليه ويعلمه الكتاب والحكمة، فكيف يعلم الناس من لا يحسن ذلك. حيث يُفقد الشيء بفقدان لازمه وينتفى الشيء بانتفاء موضوعه، وإذا لم يكن الرسول ﷺ يعرف القراءة والكتابة فكيف يستطيع ان يعلم الناس قراءة القران ويوجههم لكتابته ونحوه. ويدعم مضمون هذا القول، المتن الروائي عن زيد بن ثابت حيث قال (كنت اكتب الوحي عن رسول الله ﷺ وكان يشدد نفسه ويعرق عرقاً شديداً مثل الجمان، ثم يسري عنه، فاكتب وهو يملي عليّ فما أفرغ حتى يثقل، فاذا فرغت قال: اقرأ، فاقرأوه فان كان فيه سقط اقامه)^(٤٤)، ويفهم من كلام زيد انه اذا أسقط شيئاً من لفظ القران فاعاده الرسول ﷺ وارجعه الى محله قبل أن يخرج زيد الى الناس بما كتب بل قال (فان كان فيه سقط اقامه) والاقامة يراد بها تقويم الكتابة الى الصواب فاذا كان ثمة حرف مخطوء وقع في لفظه من كتابه زيد، او كلمة لم يكتبها على هياتها الصحيحة، فان الرسول ﷺ يقومها له وهذا يدل على معرفة الرسول ﷺ للكتابة بالضرورة فكيف يقوم لزيد ما وقع فيه من سقط في كتابته، وهو لا يعرف الكتابة؟^(٤٥).

الثاني: استدلال منهجي: اذ اعتمد الإمام منهج تفسير القران بالقران في دفع شبهة عدم قراءة وكتابة الرسول ﷺ حيث وظف الإمام الجواد ﷺ نصاً قرانياً اخر لحل الاشكال بلفظة (الأمي) حيث استدل بقوله تعالى (لتنذر ام القرى ومن حولها) فأثبت بذلك ان لفظة (أمي) انما اطلقت على الرسول ﷺ انطلاقاً من نسبته الى (أم القرى) وهي مكة كما عبر عنها الكتاب العزيز حيث كشف عن ذلك الإمام الجواد ﷺ صراحة بقوله معللاً التسمية بقوله : (فام القرى) مكة ف قيل امي لذلك، فوصف الرسول ﷺ بهذا الوصف هو من وكد الحقيقة كونه من ام القرى وللتعريف به وتشخيصه من خلال بيان جهة انتسابه^(٤٦) لتعرفه اليهود والنصارى حق معرفته كما هو واضح لديهم في التوراة والانجيل فيلزمون الحجة ولايبقى لمعتذر عذر في ان الرسول ﷺ يعرف القراءة والكتابة. ورجحة للبحث في اصل منطق الحديث عن بيان معنى لفظة (أمي) وما قيل فيها من دلالات نجد ان هناك عديد من الأقوال:

الأول: ذهب قوم الى ان معنى (الأمي) من لا يقرأ ولا يكتب نسبة الى الام، لأنه كيوم ولادته من امه والعرب كانوا امة اميين وهذا الحشد من المعنى هو الشائع على اللسان^(٤٧).

الثاني: ذهب جماعة الى ان المراد هم المنسوبون الى مكة، أي بعث في اهل مكة لأن مكة تسمى (ام القرى) وفي النسبة يحذف جزأه الثاني^(٤٨).

الثالث: مارواه القمي عن الإمام الصادق ﷺ (استشهد ١٤٨ هـ) في معنى الاميين قال الإمام ﷺ : كانوا يكتبون ولم يكن معهم كتاب من عند الله ولا بعث اليهم رسول فنسبهم الله الى الاميين^(٤٩).

ويظهر من مقولة الإمام الصادق ﷺ ان العرب كان فيهم من يعرف الكتابة والقراءة، لكن لم يكن عندهم كتاب سماوي ولم يبعث اليهم رسول يبلغهم برسالة من السماء.

ويقول احد الباحثين ان لفظة (الأمي) في النص القرآني تشير الى دالتين هي الاشارة الى (غير الكتابي أو

الذي ليس من أهل الكتاب) ^(٩٠) أي الذي ليس يهودياً ولا نصرانياً أو الذي لم يكن له دين سماوي سابق ولا كتاب سماوي نازل وهذا المراد هو من عدة نصوص منها قوله تعالى (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم) ^(٩١)، والمراد من الأميين هم (أمة العرب) فقد كانوا على غير دين وعلى غير كتاب ولا رسول ولهذا قال تعالى فيهم (سُذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قِبَلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) ^(٩٢)، والدليل الآخر على ماتقدم من قوله إنه قال في نص آخر (قُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ) ^(٩٣)، فالقرينة هي انه جعل -الأميين- في مقابلة مع الذين -أوتوا الكتاب- وهذا يعني ان هناك امتين مختلفتين أرسل النبي ﷺ إليها وأمر بخطابها ودعوتها احدهما: امة (الذين أوتوا الكتاب) والثانية: امة (الأميين) أي الذين لا كتاب لهم ^(٩٤)، ومن هنا نفهم المعنى المراد من لفظة (الامي) من الاستضاءة بقوله تعالى (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ) ^(٩٥)، فالرسول محمد ﷺ امي لأنه ينتمي الى امة الأميين أي العرب وليس إلا ^(٩٦). وحسب البعض ان (الأمية) في حق النبي ﷺ بانها فضيلة لأنها تدل على صدق ما جاء به ^(٩٧)، وفي غيره نقيصة لأنه كان يخبر عن الله تعالى اخبار النبيين فاذا كان امياً فهذا أبلغ لمعجزته وادل على نبوته كونه يخبر عن الله تعالى ^(٩٨)، ومن الدلالات النصية التي تدعو الى الكلام بان الرسول ﷺ ليس امياً، وان قضية اميته تعد دليلاً على ان القرآن ليس من عنده هو قوله تعالى (وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَمْ تَرْتَابِ الْمُبْتَلُونَ) ^(٩٩)، وظاهر التعبير في قوله (وماكنت تتلو) وجهان الأول: نفي العادة أي لم يكن عادتكم ان تتلو وتخط والآخر نفي القدرة أي لم يكن النبي ﷺ يقدر على ان يتلو او يخط وقد وردت لتثبيت احقية القرآن ونزوله من عنده سبحانه ^(١٠٠). ويرى الطباطبائي (ان الوجه الاول هو الانسب بالنسبة الى سياق الحجة) ^(١٠١)، أما قوله تعالى (ولا تخطه بيمينك) يفيد انه لم يكن من عادة النبي ﷺ انه كان يقرأ كتاباً قبل القرآن ولاكان من عادته أن يخط كتاباً كذلك -أي ماكنت تحسن القراءة والكتابة لكونك امياً- ولو كان ذلك لارتاب المبطلون الذين يبطلون الحق بدعوى انه باطل، إذ انه مادام لم يحسن القراءة والكتابة بحسب معرفتهم بحاله من خلال معاشرتهم ومخالطتهم له لم يبق محل للريب عندهم بشأن أمر القرآن النازل عليه ﷺ من أنه كلام الله وليس تلفيقاً لفقه من كتب السابقين أو نقله من أقاصيصهم حتى يرتابوا منه ويعتدروا به ^(١٠٢).

وهناك من يرى ان هذا النص يثبت ان الرسول ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة قبل نزول القرآن، لأن التقييد بالمفعول به (الهاء) التي تمثل القرآن الكريم في قوله تعالى (ولا تخطه بيمينك) تثبت الدليل ان الرسول كان يعرف القراءة والكتابة وقتذاك لأن القرآن لم ينزل عليه بعد، ولو أراد الله تعالى ان يخبر بأن الرسول ﷺ كان امياً لقال (ولا تخط بيمينك) فلو حذف المفعول به المقيد هنا وأطلق نفي فعل الكتابة لثبت ان النبي ﷺ لم يكن يعرف كتابة أي شيء قبل نزول القرآن عليه، وبهذا يكون امياً على وجه الحقيقة الفعلية، ولثبت أنه لم يكن يخط شيئاً مطلقاً، وعليه فهو امي محض ^(١٠٣)، لكن تقييد نفي الشيء المكتوب لايدل على عدم وجود امكانية الكتابة، انما تعني عدم كتابة القرآن الذي لم ينزل عليه وقتذاك لأنه لم يكن يعرفه، فكان هذا الدليل على القرآن الذي انزله الله تعالى بعد ذلك عليه هو من الله سبحانه وتعالى وليس من عنده، ولو كان من عنده لكتبه وعرضه على الناس من ذي قبل. لذا عدم كتابة الرسول للقرآن مسبقاً يعد دليلاً على ان القرآن من الله تعالى وانه لم يكن قد أوحى اليه وان قوله

تعالى (وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك) لدليل على ان الرسول بعد نزول الوحي يقرأ القرآن ويكتبه، إذ ان عملية نفي قراءة القرآن وكتابته كانت قبل النزول وهذا يؤشر الى امكانية حصولها بعد نزول القرآن ولطالما نزل القرآن فيمكنه قراءة القرآن وكتابته للناس، وان انقطاعه عن قراءة أي كتاب سابق وكتابته لدليل قطعي يؤكد ان القرآن من الله تعالى وليس من النبي والا لكان قد ظهرت بوادره عنده خلال ما مضى من عمره الكريم^(١).

من هنا نستفيد بطلان الدعوة ب(أمية) الرسول ﷺ وانها لاتعدو من ان تكون سبباً في دفع نسبة القرآن اليه. وماتكذيب الإمام الجواد عليه السلام لمن يدعي عدم معرفة النبي ﷺ القراءة والكتابة إلا دليل ناصع على درأ الشبهة التي وصف بها النبي الاكرم ﷺ حيث عمل الإمام عليه السلام بهذا البيان تقويم الفهم التفسيري للنص القرآني عند الآخرين، واطهار تلك الحقيقة الشامخة التي تدل على ثقافة النبي ﷺ المعرفية في ابرز صورها وهي القراءة والكتابة.

المبحث الثالث :

تقويم الفهم حول إشكالية تسنم منصب الإمامة في سن مبكر

ليس بعيد عن بال المسلمين أن رسول الإسلام (ﷺ) لم يجعل أمور المسلمين منفلةً من بعده من دون تحديد من يقوم مقامه ويتولى هرمية المقام الأعلى؛ مقام إدارة دفة الدولة وتدبير مشاغل المسلمين الدنيوية والأخروية، بعبارة أخرى لم يغب عن وظيفة الأداء الرسالي للنبي (ﷺ) تعيين المستخلفين بعده في رعاية المسلمين، لذا عمل الرسول (ﷺ) ابتداءً على ترسيخ عقيدة الاستخلاف والإيمان بها لدى المسلمين في مواقف كثيرة وكان من باب اثبات مبدأ الخلافة بعد تعيينه للأئمة والنص عليهم وذكر أسمائهم الواحد بعد الآخر، وبذلك قطع الطريق أمام من يحاول أن يخرق منصب الإمامة أو يدعيها أحد ما فيدعو بها لنفسه، أو ينكرها أحد على مستحقيها من الأئمة (عليهم السلام) الذين أوصى لهم النبي (ﷺ) بالإمامة والخلافة من بعده من دون أن يكون هناك تحديد خاص منه (ﷺ) بشأن سن الإمام الذي سيتصدى لإمامة المسلمين وخلافة الرسول (ﷺ)، ولا مقدار إمامته، إنما حصرها بإثني عشر إماماً يأتيها واحداً تلو الآخر (عليهم السلام)، فيعهد الإمام السابق إلى الإمام اللاحق، فينص عليه بناءً على نص الرسول (ﷺ) الذي أوصى له الله عز وجل بذلك.

ومع كل هذا هناك من طال بكفره إلى نافذة الاعتراض الواهية، فأنكروا إمامة أحد أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وهو الإمام محمد بن علي الجواد (استشهد ٢٢٠هـ) متذرعين بادعاءات وحجج واهنة فأشكلوا على تسنم الإمام (عليه السلام) بنتويجه إلى منصب الإمامة، وهو في حادثة سنه، ناسين أو متناسين أن إمامتهم نازلة جبرائلياً ومبلغاً نبوياً إلى أسماع المسلمين، وإن الإمامة غير محددة بزمان أو مكان؛ إذ إن التصدي للإمامة لا يخضع بسن معينة أو مكان معين.

وقد نقلت لنا الروايات هذا الإشكال والفهم المخطوء عند بعضهم في قضية تسنم الإمام محمد الجواد (عليه السلام) (استشهد ٢٢٠هـ) وهو في سن الطفولة المبكرة للإمامة؛ إذ روي عن علي بن أسباط، قال: قلت لأبي جعفر الثاني (عليه السلام): يا سيدي إن الناس ينكرون حادثة سنك؟

قال: وما ينكرون علي من ذلك، فوالله لقد قال الله لنبيه (ﷺ): ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ

أَتَّبَعْنِي^(١٥) فما اتَّبعه غير علي (عليه السلام) وكان ابن تسع سنين وأنا ابن تسع سنين^(١٦).

ينظر أنَّ الإمام محمد الجواد (عليه السلام) (استشهد ٢٢٠هـ) أوكلت إليه المهمة الإلهية بتتويجه بالإمامة المنوطة في القيام بمهام الشريعة الإسلامية، وقد مثَّلت إمامته منطلقاً للإمامة المبكَّرة، فكان لزماً إثباتها وإثبات أحقيتها وواقعيتها سواء أكان من الإمام (عليه السلام) نفسه أم من أصحابه ووكلائه، أمام من أحدث ردّة فعلٍ في الوسط الإسلامي عموماً، والشيعي خصوصاً إذ انتاب بعضهم الشكّ والحيرة حيال عمر الإمام الجواد (عليه السلام) مع أنَّ والده الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) قد نصَّ على إمامة ولده في حياته وأشهد على ذلك الأمر عدداً من وجوه الشيعة^(١٧).

لذا لزم الأمر على الإمام محمد الجواد (عليه السلام) إثبات صحّة إمامته، فذلك من أولويات مهام مدرسة أهل البيت (عليه السلام)، وقد أوضح ذلك لشيعة وللنظام العباسي، الذي أراد إبطال أحقية أهل البيت بالإمامة المتمثلة بالأئمة الاثني عشر (عليه السلام)^(١٨)، فإذا كان تولي الإمام مسؤولية الإمامة العظمى وهو بهذا السن يعدّ بحدّ ذاته معجزة، إذ أبدى (عليه السلام) من ضروب المعارف الإلهية ما عجز عنها كبار علماء زمانه^(١٩)، فظاهرة تولي شخص لمنصب الإمامة في سنّ الطفولة يعدّ دليلاً على صدق دعواه وصحة معتقده. وكانت مدرسة أهل البيت (عليه السلام) قد تميّزت بهذه الظاهرة، فمنصب الإمامة منصب إلهي وموضع ربّاني لا يكون على أساس الانتخاب أو التعيين البشري، بل هو تنصيب إلهي لشخص تجتمع فيه كلّ عناصر القدرة والكفاءة لإدارة هذا المنصب الإلهي من قيادة دينية وفكرية وعلمية للمسلمين.

بيد أنَّ هذا لا يعني أنَّ غالبية الشيعة شكّوا في إمامة محمد الجواد (عليه السلام) ويؤكّد الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) أنَّ الذين صدّقوا وآمنوا بإمامته هم السواد الأعظم من الشيعة^(٢٠).

وإذا ما عدنا إلى نصّ رواية الإمام (عليه السلام) نجده يردّ على منكري إمامته المبكَّرة؛ بسبب حداثة سنّه بحسب إخبار علي بن أسباط إيّاه فيقول مستنهما: (ما ينكرون على ذلك؟! ثمّ يُقسم بالله تعالى على إمكانية تتويجه بالإمامة على الناس مستندلاً بالقرآن، فقال (عليه السلام) لقد قال تعالى لنبيّه (عليه السلام): ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾^(٢١)، فوالله ما اتَّبعه إلّا علي (عليه السلام) وله تسع سنين وأنا ابن تسع سنين).

فنجد من مضمون الرواية أنَّ الإمام الجواد (عليه السلام) نقض التشكيك الذي وقع في قلوب وعقول بعض الناس في قضية تسنّمه لمنصب الإمامة وهو في هذه السنّ المبكَّرة منكرّاً عليهم ادّعائهم ومثبتاً استحقاقه في ذلك مستندلاً بالنصّ القرآني في نقضه لتشكيكهم ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾، فيلحظ من النصّ أنَّ محض الإخلاص والإيمان به هو التوحيد له، وهذا هو الحقّ الصريح الذي تدلّ عليه آيات السموات والأرض^(٢٢)، لذا أمر نبيّه (عليه السلام) أن يدعو إلى سبيله وهو التوحيد له ولزم أن يكون ذلك على بصيرة.

وفي قوله تعالى: ﴿أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ نجد أنَّ فيه توسعة وتعميماً لحمل الدعوة إلى الناس وعدم اقتصرها على النبي إذ (إنّ السبيل وإن كانت سبيل النبي (عليه السلام) مختصة به، ولكن حمل الدعوة والقيام بها لا يختصّ به بل أن من اتَّبعه (عليه السلام) يقوم بها لنفسه)^(٢٣). وينظر من سياق الآية أنَّ الإشراف إلى السبيل ليس بذاك العموم الذي يتراءى من عبارة ﴿وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ فالمراد بـ(مَنِ اتَّبَعَنِي) كلّ من صدق عليه أنّه اتَّبعه على هذه الصفة، (ولا أنَّ

الاستواء على هذا المستوى مبذول لكل مؤمن^(٦٤).

من هنا يمكن القول: إنّ الإمام محمد الجواد (عليه السلام) احتجّ بهذا النصّ القرآني من حيثيات الإيمان فيما دعا إليه في الإيمان بالله تعالى وتوحيده، واتّباع الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) (استشهد ٤٠ هـ) له وهو في سنّ مبكرة (ابن تسع سنين)، ومن يؤمن وهو بهذه الفئة العمرية قطعاً فهو الأولى في أن يدعو إلى الإيمان بالله تعالى والإخلاص له وتوحيده وبيان أحكامه، سواء أكان صغيراً أو كبيراً في السن. ويظهر أنّ الإمام محمد الجواد (عليه السلام) (استشهد ٢٢٠ هـ) صبّ دليلاً في ساحة استحقاقه بتولي منصب الإمامة وبيان الأحكام التشريعية التي تلتبس على عقول الناس من إدراك مقاصدها، وتقديم الفتاوى التي يحتاجونها فيما لم تصل إليه مداركهم فهمه من أحكام الشريعة الإسلامية، كونه الامتداد الطبيعي للنبي (صلى الله عليه وآله)، ومن اتبعه ابتداءً وهو الإمام علي (عليه السلام).

فنجد أنّ الإمام اعتمد هذا الدليل كواقع حال امتدادي للرسالة والإمامة، فضلاً عن إدراكه لمقصد النصّ القرآني الذي عرضه ابتداءً في استدلاله لتقويم فهم المشككين في تولية الإمامة على صغر سنّه. وبهذا قوّم لهم الفهم التفسيري لقوله تعالى ﴿وَمَنْ اتَّبَعْنِي﴾.

واحتجّ الإمام محمد الجواد (عليه السلام) أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً﴾^(٦٥)، والآية تشير إلى نبوة يحيى بن زكريا (عليه السلام) وهو صبي؛ فنّبّه الإمام محمد الجواد (عليه السلام) بعض أصحابه، وقد بدت عليه ملامح فكرة علاقة حداثة السنّ بالإمامة.

وروى ذلك علي بن أسباط (فقال: رأيت أبا جعفر (عليه السلام) وقد خرج إليّ فأجدت النظر إليه وجعلت أنظر إلى رأسه ورجليه لأصف قامته لأصحابنا بمصر فبينما أنا كذلك حتّى قعد فقال: يا عليّ إنّ الله احتج في الإمامة بمثل ما احتجّ به في النبوة فقال: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً﴾ وقال: ﴿إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ﴾^(٦٦)، فقد يجوز أن يتولّى الحكمة صبيّاً ويؤتاه ابن أربعين سنة^(٦٧).

وينظر من مضمون الرواية أنّ الإمام اعتمد في إثبات إمامته مع كونه صغير السنّ على الاختيار الإلهي الذي أشار إليه القرآن الكريم في إيتاء يحيى بن زكريا (عليه السلام) الحكم على الرغم من صغر سنّه بقوله: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً﴾، فافهم بأنهم لم يدركوا معاني هذه الآية على وجهها الصحيح بل فهموها فهماً إجمالياً لذا صحح لهم مسار تفسيرها تقويماً واستدلالاً على حقيقة تنصيب الإمام حتى لو كان صبيّاً كالإمام الجواد (عليه السلام). ويرى صاحب الميزان أنّ المراد بالحكم (العلم بالمعارف الحقّة الإلهية وانكشاف ما هو تحت أستار الغيب بالنسبة إلى الأنظار العادية)^(٦٨)، وقد يرجع في تفسير الحكم إلى الفهم، وعلى هذا يكون المعنى إنّنا أعطينا العلم بالمعارف الحقيقية وهو صبيّ لم يبلغ الحلم بعد^(٦٩).

وبالعودة إلى مضمون الرواية يبدو أنّ الإمام (عليه السلام) في استدلاله بالنصوص القرآنية التي عرضها على بعض أصحابه أراد أن يفصح بالبرهان القاطع عن عمق معرفته بمداليل القرآن على صغر سنّه وإفهامهم لزوم ردّ الشكوك التي تثار هنا وهناك من بعض الناس ودحضها ودحض الشبهات التي قد يثيرونها في نفوس الآخرين الذين قد تمرّ عليهم تلك الحيل، فأكد أنّه يمكن أن يتسنم الحكم صبيّاً أو ابن أربعين سنة ويرجع ذلك بقوله: (إنّ الله احتجّ بالإمامة بمثل ما احتجّ في النبوة) فنجدّه قد قرن من حيثيات الاحتجاج بالإمامة بالنبوة.

وقد واجه الإمام في هذه المسألة تحدّيات فكرية واسعة النطاق في مسألة (صغر سنّه)، واستغلّ ضعاف النفوس ومحدودو الإدراك صغر سنّ الإمام (عليه السلام) لتحقيق مآربهم فعملوا على تأكيد عدم صلاحية الإمام (عليه السلام) لتولّي الإمامة فانهالوا عليه بالأسئلة الكثيرة في أحد المجالس، فأوفاهما جميعها بالإجابة، فأحبط مراميهم وأنعش قلوب أصحابه المخلصين بإثبات إمامته، وقد كان في عمر عشر سنين^(١).

ويستفاد من رواية الإمام التقويمية جملة ثمرات هي:

١ . أنّ الشيعة الإمامية اعتمدوا على الجانب الاستدلالي العلمي في مسألة الإمامة وقبول الإمام.
٢ . أنّ الإمام على الرغم من صغر سنّه كان يجيب على كل تلك الأسئلة، وهذا دليل على أنّ الإمامة قضية إلهية^(٢).

٣ . إنّ الإمام (عليه السلام) يدعو لإمامته المبكرة وتحدّى كلّ من وقف بالصدّ منها وصمد أمام كلّ المشككين ودحض شبهاتهم وما أثاروه من تساؤلات واختبارات وردّهم بالحجج والبراهين المستفادة من النصوص القطعية وهذا يشكلّ دليلاً علمياً قاطعاً على أحقيّته في دعوته (عليه السلام) وخلافته للنبي (صلى الله عليه وآله) ؛ إذ يعدّ الإمام (عليه السلام) في أيامه ممثلاً للنبي (صلى الله عليه وآله) في قيادة الأمة الإسلامية^(٣).

ومن كلّ ذلك يمكن القول : إنّ إمكانية تصوّر إدارة سوق الأدلة وإقناع الناس ممكن ممّن كان عالماً وبدرجة إحاطة عالية في العلوم وبعمر ناهز الخمسين أو الستين، بيد أنّ هذا التصرّو غير ممكن أن يصدر عن صبي لم يتجاوز السابعة من العمر ، وقد تمكّن من علماء عصره وأبهرهم في استدلالاته وعلومه ولم يستطع أحد أن يقتنص منه شيئاً ليحطّ من قيمته وقدره. وهذا سند قاطع ودليل واقعي على أحقيّة الإمام بالإمامة وخلافة الرسول (صلى الله عليه وآله) مطلقاً.

مما تقدم رأينا مقدرة الإمام محمد الجواد (عليه السلام) في تقويم فهم ما التبس سهواً أو قصداً عند بعضهم في فهم النصوص القرآنية الدالة على أحقيّته بالإمامة وإنّه يحق له تسنّم الإمامة.

والإمامة تعدّ من المسائل العقائدية التي يختصّ بها الشيعة دون سواهم واعتقادهم هذا مبني على ثوابت مبناها القرآن الكريم وسنّة الرسول (صلى الله عليه وآله)، فكان منهج الإمام (عليه السلام) اتّباع ذات الثوابت في إثبات إمامته ، وتصحيح الفهم السطحي للمتلقّي لبعض الآيات القرآنية، وبهذا نجد أنّ من دواعي التقويمات التفسيرية للإمام (عليه السلام) هي إثبات أحقيّته في الإمامة وإرساء أصل معتقد ديني قد يختلف فيه المسلمون لولا هذا البيان التقويمي الرائع والمبهر من الإمام نفسه، الذي كشف فيه الامام (عليه السلام) عن امامته واستحقاقه لها المنصوص عليها بقول الرسول (صلى الله عليه وآله) . واستند الامام في ذلك أيضاً الى منطق القرآن مفهوماً ودلالة.

نتائج البحث

عند النظر في ممارسات الأئمة (عليهم السلام) في منطق تقويم الفهم التفسيري عند المتلقي، واعطائه الحل التفسيري الناجع بداعي ماقصر فهمه وإدراكه من بيان النص القرآني، تأسيساً على محدودية إمكاناته التفسيرية لمضمون النص، توصل الباحث الى جملة من النتائج المعرفية، وكانت على النحو الآتي:

- ١- تبلور للباحث ان مفهوم التقويم في المعطى المعجمي له دلالات عدة أبرزها التعديل والتصحيح، واشتمل على معان أخرى كالاستقامة وتحديد قيمة الشيء، أما المعنى الاصطلاحي فهو عملية نقدية أساسها الاعتراض على النص وتعديله بالأدلة المنهجية المتعارف عليها.
- ٢- تبين للباحث أن التقويم التفسيري يراد به نقد الآراء التفسيرية المخطوءة وتصحيحها بالآراء الصائبة والسديدة.
- ٣- وجد الباحث أن الأئمة عليهم السلام في ممارساتهم التفسيرية التقويمية يسعون الى تصحيح المسار المفهومي للنص عند المتلقي، ومنح النص الدلالة التي تتسم بالصحة القاطعة والمنطقية الحقيقية.
- ٤- وجد الباحث ان التقويم التفسيري عند الأئمة يستند الى النص القرآني في درء الدلالة الواهنة للنص التي تصدر من بعض المفسرين، وعملهم المنهجي ذاك مرتكز على إيمانهم المنهجي في الاستدلال من ان الدلالة النصية للكتاب العزيز هي الأصدق محصلة والأوفى مبتغى ولا بد من الركون اليها وان اتباع هذا المنحى الاستدلالي هو الأخرى على وجه الحتمية، لأنه لا يمكن القدح بالدلالة المستندة الى القرآن كونها مستقاة من عمق النص القرآني ومن لب نسيجه المعجز.
- ٥- توصل الباحث الى ادراك صريح ومطمئن ان القول بتجسيم الباري عز وجل أمر غير مقبول مطلقاً، وان القائلين بأن الله يدين على وجه العضوية ليسوا على حق، وقد حسم هذا الأمر بالرفض من الامام الصادق (عليه السلام) من أن دلالة اليمين هي على وجه الاحالة فهي تتصرف الى دلالة القوة والقدرة والنعمة.
- ٦- تبين للباحث من خلال تقويم الإمام (عليه السلام) في مسألة (أمية) الرسول (عليه السلام) انه لم يكن امياً مطلقاً، وان القول باميته لاتعد عاملاً في دفع نسبة القرآن اليه، ذلك بان النص القرآني فيه من الأدلة والبراهين ما يكفي لاثبات صحة نسبة هذا النص الى السماء وبراءة الرسول (عليه السلام) مما نسب اليه ؛ لذا من الضروري القول إن الرسول (عليه السلام) كان يعرف القراءة والكتابة.
- ٧- ظهر للباحث ان مفهوم الإمامة مفهوم عقائدي ومنصوص عليه سماوياً ورسولياً، ويجب الالتزام بإمامة الإمام المنصوص عليها، وبغض النظر عن مقدار عمره سواء أكان صغيراً في السن أو كبيراً ، لأن النص الذي حدده يوجب الاعتقاد بإمامته واتباعه في كل الاحوال، من دون الاعتراض على صغر سنه كما حصل للإمام الجواد (عليه السلام) لذا فان الإمام قام بتقويم الفهم عند الناس في هذه المسألة التي جرى الخلاف فيها بينهم.

- (١) ظ: سيروان عبدالزهرة الجنابي: فكر أئمة أهل البيت: ٤٩.
- (٢) ظ: سيروان عبدالزهرة الجنابي: فكر أئمة أهل البيت: ٥٠.
- ٣ - الفراهيدي: العين: ٢٣٣/٥ ، مادة قوم.
- ٤ - ظ: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة: ٤٣/٥ ، ابن سيدة، المحكم والمحيط الاعظم: ٣٦٥/٦ ، الرازي: مختار الصحاح: ٢٦٣ ، ابن منظور: لسان العرب: ٣٧٨٢/٥ ، الفيومي: المصباح المنير: ٥٢٠/٢ ، الفيروز ابادي: القاموس المحيط: ١٦٨.
- ٥ - البعلي: المطلع على ابواب الفتح: ٤٩٢.
- ٦ - الشربيني: الاقناع في حل الفاظ ابو شجاع: ٣٠٧/١.
- ٧ - جبرار جيهامي واخرون: موسوعة ومصطلحات الفكر النقدي العربي الاسلامي المعاصر: ٦٤٣/١.
- ٨ - رمزية الغريب: التقويم والقياس النفسي والتربوي: ٧.
- ٩ - عبيد المجيد منصور واخرون: التقويم التربوي: ١٩.
- (١٠) سورة ص: ٧٥.
- (١١) الألويسي، روح المعاني: ٥٠/٢٣.
- (١٢) سورة ص: ٧٥.
- (١٣) سورة ص: ١٧.
- (١٤) سورة الذاريات: ٤٧.
- (١٥) سورة المجادلة: ٢٢.
- (١٦) المجلسي، بحار الأنوار: ٤/٤. + محمد حسين الطباطبائي، الميزان: ٣٨٣/١٨. وينظر الجزائري، نور البراهين: ٣٨٩/١. + الشاهرودي، مستدرك سفينة البحار: ٥٨٦/١٠.
- (١٧) البغوي، معالم التنزيل: ١٠٢/١.
- (١٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير: ١٠٢/١.
- (١٩) الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٦٨/٢. + السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: ١٨/٢.
- (٢٠) سورة ص: ١٧.
- (٢١) ظ: النحاس، معاني القرآن: ٨٩/٦. + الطبرسي، مجمع البيان: ٣٤٩/٨. + الثعالبي، تفسير الثعالبي: ٥٩/٥.
- (٢٢) سورة الذاريات: ٤٧.
- (٢٣) ظ: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن: ٥٤٩/٨ ، ٣٩٤/٩. + قطب الدين الراوندي، النوادر: ٢٤٨.
- (٢٤) سورة الذاريات: ٤٧.
- (٢٥) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٣٤٥/١٨.
- (٢٦) سورة المجادلة: ٢٢.
- (٢٧) سورة الفتح: ١٠.
- (٢٨) سورة ص: ٧٥.
- (٢٩) سورة الذاريات: ٤٧.
- (٣٠) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢١٢/٢.
- (٣١) ظ: الشوكاني، فتح القدير: ٢٩/٢.
- (٣٢) ظ: سيروان عبدالزهرة الجنابي، تاريخ القرآن وعلومه: ١١٣ - ١١٤.

- (٣٣) سورة ص: ٧٥.
- (٣٤) سورة النازعات: ٢٧ . ٢٩.
- (٣٥) سورة يس: ٨٢ . ٨٣.
- (٣٦) ظ: ابن عطية الاندلسي: المحرر الوجيز: ٣٠٦/٥ + الماوردي: النكت والعيون: ٢٦٨/٢ + البغوي: معالم التنزيل: ٢٨٨/١ + البيضاوي: تفسير البيضاوي: ٦٤/١ + الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن: ٢١٣/١ + غانم قدوري حمد: محاضرات في علوم القرآن: ٤٩.
- (٣٧) سورة الاعراف: ١٥٧.
- (٣٨) سورة الاعراف: ١٥٨.
- (٣٩) سورة الجمعة: ٢.
- (٤٠) سورة الانعام: ٩٢ + سورة الشوري: ٧.
- (٤١) الصدوق: علل الشرائع: ١١٨/١ + معاني الاخبار: ٥٣-٥٤ + الصفار: بصائر الدرجات: ٢٢٥.
- (٤٢) العياشي: تفسير العياشي: ٣٤/٢ + الفيض الكاشاني: تفسير الصافي: ١٧٢/٥ + هاشم البحراني: تفسير البرهان: ٦٦/٣.
- (٤٣) ظ: سيروان عبد الزهرة الجناي: مباحث قرآنية قراءة بمنطق تحليل النص: ١١٨.
- (٤٤) الطبراني: المعجم الكبير: ١٤٢/٥ + الهيثمي: مجمع الزوائد: ١٥٣/١.
- (٤٥) ظ: سيروان عبد الزهرة الجناي: مباحث قرآنية قراءة بمنطق تحليل النص: ١١٨-١١٩.
- (٤٦) ظ: السيوطي: الاتقان في علوم القرآن: ١٨٦/٢.
- (٤٧) ظ: ابن عطية الاندلسي: المحرر الوجيز: ٣٠٦/٥ + الماوردي: النكت والعيون: ٢٦٨/٢.
- (٤٨) ظ: ابي السعود: ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم: ٣٨/٣.
- (٤٩) القمي: تفسير القمي: ٣٦٦/٢.
- (٥٠) مسعود صحراوي واخرون: المناهج الحديثة في الدرس القرآني: ٢٤١.
- (٥١) سورة الجمعة: ٢.
- (٥٢) سورة القصص: ٤٦.
- (٥٣) سورة الانعام: ٢٠.
- (٥٤) ظ: مسعود صحراوي واخرون: المناهج الحديثة في الدرس القرآني: ٢٤١-٢٤٢.
- (٥٥) سورة الاعراف: ١٥٧.
- (٥٦) ظ: مسعود صحراوي واخرون: المناهج الحديثة في الدرس القرآني: ٢٤٢.
- (٥٧) الطوسي: التبيان في تفسير القرآن: ٢١٦/٨ + ابن عبد ربه: العقد الفريد: ١٦٠/٤.
- (٥٨) الطوسي: التبيان في تفسير القرآن: ٢١٦/٨.
- (٥٩) سورة العنكبوت: ٤٨.
- (٦٠) محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١٢٥/١٦.
- (٦١) محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن: ١٢٥/١٦.
- (٦٢) ظ: م.ن: ١٢٦/١٦.
- (٦٣) ظ: سيروان عبد الزهرة الجناي: مباحث قرآنية: ١١٢-١١٣.
- (٦٤) ظ: سيروان عبد الزهرة الجناي: مباحث قرآنية: ١١٤.
- (٦٥) سورة يوسف: ١٠٨.

- (٦٦) الكليني، الكافي: ٣٨٣/١ + القمي، تفسير القمي: ٣٥٨/١.
- (٦٧) ظ: الكليني، الكافي: ٣٢٠/١ + الصدوق، عيون أخبار الرضا: ٢٢٦/١ + المفيد، الإرشاد: ٢٧٧/٢ + الطوسي، إعلام الوري: ٥٧/٢ + الأريلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة: ١٤٤/٣.
- (٦٨) ظ: الأريلي، كشف الغمة: ١٤٥/٣ . ١٥٠.
- (٦٩) جواد كاظم النصر الله وآخرون، مدرسة الإمام الجواد، بحث منشور في كتاب (وقائع المؤتمر السنوي الثاني للإمامين الكاظم والجواد: ٥٢ . ٥٥).
- (٧٠) ابن الصباغ المالكي: الفصول المهمة: ٣١٥ . ٣١٦.
- (٧١) سورة يوسف: ١٠٨.
- (٧٢) ظ: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٢٦٠/١١.
- (٧٣) ظ: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٢٦٠/١١.
- (٧٤) م.ن: ٢٦٠/١١.
- (٧٥) سورة مريم: ١٢.
- (٧٦) سورة الأحقاف: ١٥.
- (٧٧) الكليني، الكافي: ٣٨٤/١، ٤٦٤ + الصفار، بصائر الدرجات: ٢٥٨ + المفيد، الإرشاد: ٢٩٣/٢.
- (٧٨) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ١٨/١٤.
- (٧٩) ظ: م.ن: ١٨/١٤.
- (٨٠) ظ: الكليني، الكافي: ٤٩٦/١ + المفيد، الاختصاص: ١٠٢.
- (٨١) رسول جعفریان، الحياة الفكرية والسياسية لأئمة أهل البيت: ١٠٦/٢. نقلاً عن: جواد كاظم النصر الله: مدرسة الامام الجواد عليه السلام: ٥٢/١-٥٣.
- (٨٢) الذهبي، تاريخ الإسلام: ٢٢٤/٣ + جواد كاظم النصر الله: ٥٣/١.

قائمة ثبت المصادر

- القرآن الكريم
- ١- ابن الصباغ المالكي، نور الدين علي بن محمد (ت ٨٥٥هـ).
- الفصول المهمة في معرفة الأئمة، تح: سامي الغريزي، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ٢- ابن عاشور: محمد الطاهر
- التحرير والتنوير، مطبعة دار سحنون للنشر والتوزيع ، ١٩٩٧م، تونس.
- ٣- ابن عطية: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الاندلسي (ت ٥٤٦هـ)
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، تح : عبد السلام عبد الشافي ، دار الكتب العلمية ، ١٤٢٢ هـ ، بيروت .
- ٤- ابو السعود: محمد بن محمد العمادي
- ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، والمشهور بـ (تفسير ابي السعود)، مطبعة دار إحياء التراث العربي ، د.ت، بيروت.
- ٥- الاربلي، ابو الحسن علي بن عيسى (ت ٦٩٣هـ)
- كشف الغمة في معرفة الأئمة، دار الاضواء، ط ٢، ١٩٨٥م، بيروت.
- ٦- الألوسي، ابو الفضل شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـ)
- روح المعاني، مطبعة دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، بيروت.
- ٧- البحراني، السيد هاشم
- البرهان في تفسير القرآن، تح. لجنة من العلماء والمحققين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٤١٩ هـ . ١٩٩٩م، بيروت.
- ٨- البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء
- معالم التنزيل المعروف بـ (تفسير البغوي)، د.مط.د.ت.
- ٩- البيضاوي
- تفسير البيضاوي ، مطبعة دار الفكر ، د.ت، بيروت.
- ١٠- الثعالبي. عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف.
- تفسير الثعالبي المسمى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح: مصطفى مسلم محمد، مؤسسة الأعلمي، ط ١، ١٤٠٢هـ، بيروت.
- ١١- الجزائري، نعمة الله (ت ١١٢هـ).
- نور البراهين، تح: السيد مهدي رجائي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ١، ١٤١٧هـ، قم.
- ١٢- الجنابي، الدكتور سيروان عبد الزهرة .
- تاريخ القرآن وعلومه، مطبعة دار الامير، ط ١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٥م، النجف الاشرف.

- فكر أئمة أهل البيت (ع) طبع مركز كربلاء للدراسات والبحوث في العتبة الحسينية المقدسة ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، كربلاء المقدسة.
- مباحث قرآنية، قراءة بمنطق تحليل النص، مطبعة دار الامير، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، النجف الاشرف.
- ١٣- الذهبي، ابو عبد الله شمس الدين محمد بن احمد (ت ٧٤٨هـ)
- تاريخ الاسلام، تح: عمر عبد السلام، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٧م، بيروت.
- ١٤- الزرقاني، الشيخ محمد عبد العظيم
- مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م، بيروت.
- ١٥- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت ٧٩٤هـ)
- البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار المعرفة، ط١، ١٣٩١هـ، بيروت.
- ١٦- السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)
- الاتقان في علوم القرآن ، تح: محمد أبو الفضل ابراهيم ، منشورات المرتضى.
- ١٧- الشاهرودي، علي النمازي (ت ١٤٠٥هـ)
- مستدرك سفينة البحار، تح: الشيخ حسين عبد علي النمازي، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين، ١٤١٩هـ، قم.
- ١٨- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ)
- فتح القدير، مطبعة دار ابن كثير- دمشق - بيروت، مطبعة دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- ١٩- الصدوق: ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه (٣٨١هـ)
- علل الشرائع، قدم له: محمد صادق بحر العلوم، مطبعة شريعت، ط١، ١٤٢١هـ، قم.
- عيون اخبار الرضا: صححه وقدم له وعلق عليه: العلامة الشيخ حسين الأعلمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، بيروت.
- ٢٠- الصفار، محمد بن الحسن بن فروخ (ت ٢٩٠هـ)
- بصائر الدرجات، الناشر طليعة النور، مطبعة فاضل، ط١، ١٣٨٤هـ.
- ٢١- الطبراني، ابو القاسم سليمان بن احمد (ت ٣٦٠هـ)
- المعجم الكبير، تح: عبد المجيد السلفي، دار احياء التراث العربي، ط٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٩م.
- ٢٢- الطبرسي : أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)
- مجمع البيان في تفسير القرآن، حققه لجنة من العلماء والمحققين، مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، بيروت.
- ٢٣- الطوسي: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ).
- أعلام الوري بأعلام الهدى، مطبعة ستارة، ط١، ١٤١٧هـ.

- التبيان في تفسير القرآن ، تح: مؤسسة النشر الاسلامي ، ط ١ ، ١٤٢٤ هـ ، قم المقدسة.
- ٢٤- العياشي : أبو النضر محمد بن مسعود (ت ٣٢٠ هـ)
- تفسير العياشي ، تح: هاشم الرسولي المحلاتي ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، ط ١ ، ١٤١١ هـ ، بيروت.
- ٢٥- غانم قدروي حمد
- علوم القرآن الكريم، مطبعة دار الحكمة ، ١٩٩٠ م، بغداد.
- ٢٦- الفيض الكاشاني، المولى محسن (ت ١٠٩١ هـ)
- تفسير الصافي، تح: حسين الاعلمي، مطبعة مؤسسة الهادي، ط ٢ ، ١٤١٦ هـ، قم.
- ٢٧- قطب الدين الراوندي، ابو الرضا ضياء الدين فضل الله بن علي الحسني (ت ٥٧١ هـ).
- النوادر، تح: سعيد رضا علي العسكري، مطبعة دار الحديث، ط ١ ، ١٤٠٧ هـ.
- ٢٨- القمي، علي بن ابراهيم (ت ٣٢٩ هـ).
- تفسير القمي، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيب الموسوي الجزائري، مطبعة النجف، ١٣٨٧ هـ.
- ٢٩- الكليني : محمد بن يعقوب الكليني الرازي (ت / ٣٢٨. أو ٣٢٩ هـ)
- الكافي ، صححه علي أكبر الغفاري، المطبعة حيدري، ط ٦ ، طهران.
- ٣٠- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي (ت ١١١١ هـ)
- بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار، تحقيق : السيد إبراهيم الميانجي ، محمد الباقر البهبودي، دار إحياء التراث العربي- مؤسسة الوفاء ، ط ٢ ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م ، بيروت.
- ٣١- المفيد (ت ٤١٣ هـ)
- الاختصاص، تحقيق: علي اكبر الغفاري، الناشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، د.ت.
- الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، تح: مؤسسة اهل البيت (ع) لتحقيق التراث، مطبعة المفيد.
- ٣٢- النحاس، ابو جعفر (ت ٣٣٨ هـ).
- معاني القرآن، تح: محمد علي الصابوني، جامعة ام القرى، المملكة العربية السعودية، ط ١ ، ١٤٠٩ هـ.
- ٣٣- الهيثمي، نور الدين بن ابي بكر (ت ٨٠٧ هـ)
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، بيروت.
- البحوث**
- ١- جواد كاظم النصر الله وآخرون، مدرسة الامام الجواد (بحث منشور) في وقائع المؤتمر السنوي الثاني للامامين الكاظم والجواد عليهما السلام المنعقد في العتبة الكاظمية المقدسة الموافق ٧-٨ رجب ١٤٣٢ هـ / ١٠-١١/٦/٢٠١١ م.
- صحراوي، الدكتور مسعود ، جدلية السياق الكلي والسياق الجزئي في فهم اللفظ في القرآن الكريم (بحث منشور) في كتاب - المناهج الحديثة في الدرس القرآني لمجموعة من الباحثين. الناشر مدارك ابداع، ط ١ ، ٢٠١١ م، بيروت.