



هَذَا كِتَابُ الثَّقَلَيْنِ

تَصَدَّرَ عَنْ دَارِ الْقُرْآنِ الْكَبِيرِ فِي الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ
مُجَاوِزَةً مِنْ وَزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعَالِيِّ وَالْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ
مُعْتَمَدَةً لِأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعِلْمِيَّةِ

السَّنَةُ الثَّالِثَةُ / المَجْلَدُ الثَّالِثُ / العَدَدُ (٥)

شَهْرُ مُحَرَّمِ الْحَرَامِ ١٤٤٨ هـ - حُزَيْرَانَ ٢٠٢٦ م

جُمْهُورِيَّةُ الْعِرَاقِ

دِيَوَانُ الْوَقْفِ الشَّيْعِيِّ

الْأَمَانَةُ الْعَامَّةُ لِلْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ

هَدْيُ الثَّقَلَيْنِ

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ نِصْفُ سَنَوِيَّةٍ مُحَكَّمَةٌ تَعْنَى بِتَفْسِيرِ النَّبِيِّ وَأَهْلِ بَيْتِهِ

(صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ) لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

تَصُدِّرُ عَنْ دَارِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ

مُجَازَةٌ مِنْ وَزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعَالِيِّ وَالْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ

مُعْتَمَدَةٌ لِأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعِلْمِيَّةِ

التَّرْقِيمُ الدَّوْلِيُّ: ISSN: 3005-415x

العنوان: العراق - كربلاء - دار القرآن الكريم في العتبة الحسينية المقدسة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ٢٧١٥ لسنة ٢٠٢٤ م

للمعلومات والاتصال: ٠٧٧٣٥٣٠٠٨٣٥

البريد الإلكتروني: hudaalalthaqalein@gmail.com

تستقبل مجلة (هدى الثقلين) البحوث الأكاديمية الرصينة غير المنشورة،

باللغتين العربية والإنكليزية.

بطاقة الفهرسة

BP130 .A82 2024 VOL. 1 NO. 0

العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق) دار القرآن الكريم.

هَدِي الثقلين: مجلّة علميّة نصف سنويّة محكمة تعنى بتفسير النبي وأهل بيته (صلوات الله عليهم) للقرآن الكريم/ تصدر عن دار القرآن الكريم في العتبة الحسينية المقدسة - كربلاء، العراق: العتبة الحسينية المقدسة، دار القرآن الكريم، ٢٠٢٦م / ١٤٤٨ للهجرة.

مجلّد: ٢٤ سم - نصف سنويّة، السّنة الثّالثة، المجلّد الثّالث، العدد (٥)، شهر محرم الحرام ١٤٤٨ هـ - حُزيران ٢٠٢٦ م.

(العتبة الحسينية المقدسة؛ ١٣٥٧)، (دار القرآن الكريم).

يَتَضَمَّن إرجاعات بليوجرافية.

تصدر المجلّة باللغتين العربيّة والإنجليزيّة.

١. القرآن - تفسير الشيعة الإماميّة - دوريات.

٢. القرآن تفاسير مأثورة (الشيعة الإماميّة) - دوريات. أ. العنوان.

تمّت الفهرسة قبل النّشر في شعبة نظم المعلومات التابعة لقسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة.



لَتَأْتِيَ فِيكُمْ لِبَاسٌ
كَأَنَّكُمْ وَاعْتَزِلُوا زِينَتَكُمْ



تَنْوِيهِ:

الْأَفْكَارُ وَالْآرَاءُ الْوَارِدَةُ فِي أَبْحَاثِ هَذِهِ الْمَجْلَةِ تُعَبَّرُ عَنْ وَجْهَةٍ نَظَرٍ كُتِّبَتْهَا،
وَلَا تُعَبَّرُ بِالضَّرُورَةِ عَنْ وَجْهَةٍ نَظَرٍ الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ.

قَصِيدَةُ نُوحٍ فِيهَا مَجْلَدٌ هَدَى الثَّقَلَيْنِ وَهِيَ مَجْلَدٌ عَلِيمَةٌ
نَصَفُ سِنُونَةٍ مُحْكِمَةٌ تُعْنِي بِنَفْسَيْهِ النَّبِيِّ وَأَهْلَ بَيْتِهِ
صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَالْقُرْآنُ الْكَبِيرُ، صَدَرَتْ بِمَرَارِ الْقُرْآنِ
الْكَبِيرِ فِي الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ

سَفَرُ جَبَلِكُمْ وَبَدَتْ مِثْلُ السَّانَا	عِنْدَ الْحُسَيْنِ فِي الطُّفُوفِ صَدَرَتْ
فِي طَيْهَا كُلُّ تَقَاسِيرِ الْهَنَا	وَهِيَ بِقَوْلِ الْأَلِ حَقًّا هَدَرَتْ
أَرَاؤَهَا مِنْ بُورَةٍ فِيهَا الْغِنَى	سَلَسَلَهَا الْعِلْمُ وَمِنْهَا نَشَرَتْ
مِيدَانُهَا الْآيُ وَمِنْهَا قَدَدْنَا	وَأَسْتَبَقَتْ بَابَ الْهُدَى إِذْ شَمَرَتْ
مَرْجَرُ أَرْقَانِ زَكْرِيَّا نَحْنُ	بِالْخَيْرِ وَالْقَوْلِ الْجَمِيلِ قَدَسَرَتْ
وَاللَّيْلُ وَلِي بَدَأُ صُيْبَ الْفَنَاءِ	أَسْتَارَهُ قَدْرُ مَرْقَتٍ وَأَنْدَثَرَتْ
يَا حُسْنَهَا كُلُّ إِلَيْهَا أَذْعَنَا	حِينَ إِلَيْهَا كُلُّ عَيْنٍ نَظَرَتْ
هَذَا قَدْ أَنَا خَتَ رُكْبَتَا الْعَالِي هُنَا	فَارْجَاهُ رَتَّ أَبْوَابَهَا بَلَدًا شَمَرَتْ
فَالْيَوْمَ عِنْدَ السَّبْطِ أَخْصَى الْكُنَى	أَرْخَ: هَدَى الثَّقَلَيْنِ صَدَرَتْ

عَلَى الصَّفَارِ الْكَرْبَلَايَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَلِكِ الْحَمِيدِ

الْقُدُّوسِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَلِكِ الْحَمِيدِ
الْقُدُّوسِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَلِكِ الْحَمِيدِ



ديوان الوقف الشيعي / الامانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

م/ مجلة هدى الثقلين

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

اشارة الى كتابكم ذي الرقم ح ٢٥١٤٩/٣٩ بتاريخ ٢٠٢٤/٤/٢٧ بشأن استحداث واعتماد مجلتكم لاجراض النشر والترقيات العلمية وتسجيلها ضمن موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية وبعد استكمال الملاحظات الخاصة بضوابط الاستحداث بموجب كتابكم المرقم ح ٤٧٧١٢/٣٩ في ٢٠٢٤/٨/٢٧، حصلت الموافقة بتاريخ ٢٠٢٤/٩/٨ على اعتماد المجلة المذكورة في الترقيات العلمية والنشاطات العلمية المختلفة الاخرى واعتباراً من المجلد الاول - العدد الاول - كانون الثاني لسنة ٢٠٢٤ لتسجيل المجلة في موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية.

للتفضل بالاطلاع وابلاغ مخول المجلة لمراجعة دائرتنا لتزويده باسم المستخدم وكلمة المرور ليتسنى له تسجيل المجلة ضمن موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية وفهرسة اعدادها ، ويعتبر ذلك شرطاً اساسياً في اعتمادها بموجب الفقرة (٣١) من ضوابط الاستحداث واصدار المجلات العلمية في وزارتنا.

...مع وافر التقدير

د.د. لبنى خميس مهدي
المدير العام لدائرة البحث والتطوير

٢٠٢٤/٩ / ١٩

نسخة منه الى:

- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي/ اشارة الى موافقة سيادته بتاريخ ٢٠٢٤/٩/٨ على اصل مذكرتنا المرقمة ب ت م ٦٧٩٢/٤ في ٢٠٢٤/٩/٨ للتفضل بالاطلاع...مع التقدير.
- قسم الشؤون العلمية/ شعبة التأليف والترجمة والنشر.... مع الاوليات
- الصادرة

مهدي ابراهيم
١٠/٩



رئيس التحرير

أ. د. هاشم جعفر حسين الموسوي
اللغة العربيّة - اللغة والنحو
جامعة بابل / كلية التربية للعلوم الإنسانيّة / العراق

مدير التحرير

أ. م. د. عمّار حسن عبد الزهرة / اللغة العربيّة - لسانيات
وزارة التربية / مديرية التّربية في كربلاء / العراق

مدقق النصوص العربيّة

د. عماد طالب موسى

مدقق النصوص الانكليزية

م. م. إباء الدين حسام عباس

العلاقات والتنسيق والإعلام

الأستاذ علي فضيلة خضير الشمري

هيئة التحرير

م. د. الشيخ خير الدين علي الهادي
رئيس دار القرآن الكريم في العتبة الحسينية / العراق

اللغة العربية - لسانيات

أ. د. حميد عبد جواد النجدي
رئيس جامعة أهل البيت عليه السلام - العراق.

أ. د. مكي محي عيدان الكلابي
اللغة العربية - دلالة
جامعة كربلاء / كلية التربية / العراق

أ. د. ضرغام كريم كاظم الموسوي
الفقه وأصوله
جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية / العراق

أ. د. سامي ماضي إبراهيم الربيعي
اللغة العربية - نحو ودلالة
الجامعة المستنصرية / العراق

أ. د. لطيفة عبد الرسول عبد علي الضاييف
اللغة العربية - نحو ودلالة
الجامعة المستنصرية / العراق

أ. د. عبد الإله عبد الوهاب العرداوي
اللغة العربية وآدابها - أدب إسلامي
جامعة الكوفة - كلية التربية الأساسية/ العراق

أ. د. عبد الحميد مذكور
الأمين العام لمجمع اللغة العربية في القاهرة
الفلسفة الإسلامية/ جامعة القاهرة/ مصر

أ. د. عيسى علي عاكوب
عضو مجمع اللغة العربية/ دمشق - سوريا

أ. د. غازي مهدي جاسم الشمري
الفكر الإسلامي وتأريخ الحضارة العربية
جامعة وهران/ الجزائر

أ. د. محمد رضا ستود هنيا
علوم القرآن والحديث
كلية الإلهيات ومعارف أهل البيت (عليه السلام) جامعة
أصفهان/ إيران

أ. م. د. محمد عبد الحسن كاطع
تاريخ الحضارة الإسلامية
جامعة المصطفى العالمية/ فرع العراق

أ.م.د. سحر ناجي فاضل المشهدي
دلالة ونحو
الكلية التربوية المفتوحة في النجف الأشرف / العراق

م.د. حيدر فاضل عباس العزاوي
اللغة العربية_ لسانيات
وزارة التربية / مديرية تربية كربلاء

التصميم والإخراج الفني

الحسن ميثم عزيز

قواعد النشر في المجلة:

- تستقبل هديّ الثقلينِ البحوث والدراسات الرصينة على وفق القواعد الآتية:
١. يشترط في البحث أن يكون مكتوبًا على وفق منهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًا .
 ٢. أن يكون البحث منسجمًا مع المجال المعرفي الذي ترعاه المجلة وتوجهها في نشر الأبحاث التي تختص بتفسير النبي وأهل البيت عليهم السلام للقرآن الكريم .
 ٣. أن لا يكون البحث منشورًا في مجلة، أو مقدّمًا إلى آية وسيلة نشر أخرى، أو مستلًا من كتاب أو رسالة جامعيّة، أو محمّلًا على الشبكة العنكبوتيّة.
 ٤. أن يكون البحث مبتكرًا في موضوعه، يُعالج قضايا تفسيرية مُهمّة تتلاءم مع المعطيات المعاصرة للحاجات المعرفيّة.
 ٥. يقدّم البحث مطبوعًا على ورق A4، وبنسخة إلكترونيّة على قرص مدمج (CD)، أو يُرسل على البريد الإلكتروني، على أن لا يتجاوز ما هو متعارف عليه علميًا بحدود (٥٠٠٠ - ١٠٠٠٠) كلمة، وبخط Simplified Arabic مع احتفاظ الباحث بنسخة الأصل.
 ٦. أن يحتوي البحث على ملخص باللغة العربية، وآخر باللغة الإنكليزية، كلّ في حدود صفحة مستقلة على أن يحتوي ذلك عنوان البحث، ويكون الملخص بحدود (٣٥٠) كلمة، مع مقدّمة ومباحث ونتائج، وفهرس مفصّل بالمصادر.
 ٧. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على اسم الباحث/ الباحثين، وعنوانه/ عناوينهم وجهة العمل، والعنوان الوظيفي، ورقم الهاتف، والبريد الإلكتروني مع مراعاة عدم ذكر اسم الباحث أو الباحثين في متن البحث أو أي إشارة إلى ذلك .

٨. يزوّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة خاصّة بها عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعي في إعدادهما الترتيب الأبجدي لأسماء الكتب أو البحوث في المجلّات.

٩. تُطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة ويُشار في أسفل الشكل إلى مصادرهما، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن .

١٠. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلة للمرّة الأولى، وعليه أن يشير إلى اسم أيّة جهة علميّة، أو غير علميّة قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

١١. تخضع البحوث المقدّمة للنشر لتدقيق نسب الانتحال في ضوء أحد البرامج المعتمدة، والأنظمة المقرّرة من لدن وزارة التعليم العراقيّة.

١٢. تحتفظ هيئة التحرير بحقّ حجب نشر البحث الذي لا ينسجم مع سياسة المجلة في نشر تفسير النبي وأهل البيت عليهم السلام للقرآن الكريم حصراً، أو ما لا يتوافق مع منهج البحث العلميّ أو الموضوعيّ، أو ما فيه مسّ لجوهر العقائد الإسلاميّة ورموزها الفكريّة والدينيّة .

١٣. تعبّر الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لموجبات فنيّة صرفة.

١٤. تخضع البحوث لتقويم سري لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء أقبِلَت للنشر أم لم تقبل، وعلى وفق الآلية الآتية:
 - أ- يبلغ الباحث بتسليم المادة المرسلة للنشر.
 - ب- ثمَّ يُشعر أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها بعد إخضاعها إلى تقييم سري من ذوي الاختصاص .
 - ج- البحوث التي يرى المقيّمون وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحددة لكي يعملوا على التعديل في ضوءها، ثمَّ بعد ذلك تُرسل للنشر .
 - د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرفض .
 - هـ- يشترط في قبول النشر موافقة خبراء الفحص .
١٥. ترسل البحوث على البريد الإلكتروني للمجلة:

hudaalalthaqalein@gmail.com

أو تُسلّم مباشرةً إلى مقرّ المجلة على العنوان الآتي:

كربلاء المُقدَّسة - العتبة الحسينيّة المُقدَّسة - دار القرآن الكريم

سياسة النشر

تستقبل مجلة (هدي الثقلين) مشاركاتكم من الأبحاث الرصينة، والدراسات المبتكرة والبحوث العلمية الناتجة عن الندوات والمؤتمرات باللغتين العربية والإنكليزية؛ على وفق سياسة النشر الخاصة بها والمتمثلة بالآتي:

١- مجلة (هدي الثقلين) مجلة دورية مُحَكَّمة نصف سنوية.

٢- المجلة مختصة بنشر الأبحاث المختصة بتفسير النبي ﷺ وأئمة أهل البيت (عليه السلام).

٣- تحتفظ المجلة بحقوق النشر والطبع كافة، وآراء المؤلفين الواردة جميعاً في البحث أو المادة العلمية تعبر عن وجهة نظرهم، ولا تُعدُّ المجلة مسؤولة عنها بالضرورة؛ استناداً لمبدأ استقلالية الرأي.

٤- المجلة غير ملزمة بردّ أصول البحوث سواء نشرت أم لم تنشر، وفي حال سحب البحث من لدن الباحث فعليه الالتزام بردّ تكاليف التحكيم وتكاليف برنامج الانتحال.

٥- أولوية نشر البحوث بحسب أسبقية الحصول على قبول النشر، ويستثنى من ذلك البحوث ذات السبق العلمي والمادة المبتكرة بعد ترشيح من هيئة التحرير.

٦- يشترط بالمادة العلمية المراد نشرها بالمجلة، أن لا تكون قد سبق نشرها في مجلة أو دورية أو مؤتمر علمي، بتعهد يقدمه الباحث، وبخلافه يتحمل الباحث المسؤولية القانونية وتكاليف التحكيم وبرنامج الاستلال كافة.

٧- يلتزم الباحث بعدم إرسال بحثه أو مادّته العلمية إلى أيّ جهة أخرى لغرض النشر، حتّى يصله رد المجلة بصلاحيّة بحثه أو مادّته العلمية للنشر من عدمه بمدة لا تتجاوز ثلاثين يوماً من تاريخ استلام المجلة للبحث أو المادة العلمية، وبخلافه تحتفظ المجلة بحقوقها القانونية والمالية كافة.

٨- يتعيّن على الباحث أن يلتزم بشروط النشر المتاح على موقع المجلّة الإلكتروني الرسمي، ويتعهد بأنّه قد اطّلع عليها.

٩- يجب على الباحث مراعاة الأمانة العلميّة في البحث العلميّ والدراسة الأكاديميّة، وفي مقدّماتها أخلاقيّات البحث العلميّ وبنود لجنة أخلاقيات النشر (Committee On Publication Ethics) مثال ذلك، توثيق المراجع والمصادر والنصوص القانونيّة والعلميّة، ومراعاة الموضوعيّة والمنهجيّة في الكتابة، وبخلافه يتحمّل الباحث المسؤوليّة القانونيّة والإداريّة والماليّة الكاملة عن أيّ انتهاك أو تجاوز لهذه الأخلاقيّات طبقاً للقوانين والتعليمات الوطنيّة أو الدّوليّة، ومنها قانون حماية المؤلّف رقم (٣) لسنة ١٩٧١.

١٠- تخضع جميع البحوث العلميّة المراد نشرها بالمجلّة لتدقيق نسبة الانتحال (Plagiarism) ضمناً لعدم نشر البحوث مسروقة النّصّ جزئياً أو كلياً، وبخلافه يتحمّل الباحث المسؤوليّة القانونيّة والماليّة والإداريّة الكاملة.

١١- تخضع المادّة العلميّة التي تنشرها المجلّة للتحكيم الشفاف والمراجعة العلميّة المتخصّصة (Peer-reviewed process) فضلاً عن التدقيق اللغوي (لغة العربية واللغة الإنكليزية)، ويكون للمجلّة صلاحيّة الموافقة على النشر فيها من عدمه؛ استناداً إلى الآراء الأوليّة لهيأة تحرير المجلّة أو آراء المحكّمين المتخصّصين.

١٢- يقدّم الباحث مع البحث أو المادّة العلميّة المراد نشرها موجزاً بالسيرة العلميّة للباحث (نبذة تعريفية) مع بريده الإلكتروني الرسمي الذي ينتهي بامتداد (edu.iq) بالنسبة للسادة الباحثين العراقيين أو البريد الشخصي للباحث مع رقم الهاتف.

١٣- يُمنح كلّ باحثٍ نسخة ورقية من العدد المنشور فيه بحثه، ولا تتحمّل المجلّة أجور إرسال النسخة الورقيّة للباحث.

١٤- تعمل المجلّة على وفق آليّة النشر المفتوح وسياسته (Open Access).

- ١٥- تلتزم المجلة بمنح الباحث قبول النشر حين استكمال جميع المتطلبات الخاصة بالنشر من قبيل استكمال ملاحظات المحكّمين والتعهد وغير ذلك.
- ١٦- تستقبل المجلة البحوث أو المادّة العلميّة المراد نشرها بالطرق الإلكترونيّة، ووسائل التواصل الخاصّة برقم المجلة مثل الواتساب والتليكرام المتاحين على الموقع الرسمي للمجلة، أو يسلمها الباحث بصورة شخصيّة.

نشاط المجلة

عمل دار القرآن الكريم في العتبة الحسينية المقدسة على رعاية كتاب الله تعالى بشتى الجوانب، وبذل الجهود الكبيرة من أجل توثيق الصلة بينه وبين المجتمع على اختلاف شرائحه، وكان نتيجة ذلك انبثاق مشاريع كثيرة يطول ذكرها، ومن تلك المشاريع العمل على دراسة تفسير النبي وأهل بيته عليهم السلام للقرآن الكريم، وقد بدأت الدار بهذا العمل منذ سنين عدة، فكان نتاجها مشاريع كثيرة أهمها إنتاج موسوعة أهل البيت عليهم السلام القرآنية، وقد بلغت ستين مجلداً، وهي بمجمليها وتفاصيلها لم يُسلط عليها الضوء ولم تعمل الأقلام فيها بحثاً، فكان النتاج بكرة بالهيئة التي انتهت الدار إلى صياغتها، وahan الآن أن تُقنن تلك الجهود بمسارات علمية فتدخل تلك الثروة المعرفية إلى المؤسسات الأكاديمية والمراكز العلمية؛ لتأخذ حيزها على وفق الوسائل المعترف بها أكاديمياً والمسارات المتفق عليها منهجياً، ومن هنا شرعت الدار ببناء وسائل توازي الحاجات المعرفية وتتفق مع المعطيات المعاصرة، ومن تلك الوسائل العمل على استحداث مجلة (هذي الثقلين) وتحكيمها بعد تهئية المادة العلمية للباحثين، وصولاً إلى الوعي التام بجهوزية البناء المعرفي، للإنطلاق بأول مشروع بكرٍ في العالم الإسلامي، وهو مجلة علمية محكمة تُعنى بتفسير النبي وأهل بيته عليهم السلام.

لماذا هذي الثقلين؟

هذا الاسم مستقى من حديث الثقلين الذي اتفقت الأمة الإسلامية على مضمونه، وهو قول رسول الله صلى الله عليه وآله: ((إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي))، ومن هنا أريد لهذه المجلة أن تكون مصداقاً عملياً لتطبيق وصية الرسول صلى الله عليه وآله في التمسك بالقرآن الكريم والعتر الطاهرة، الذي يُنجي من الهلاك ويعصم من الضلال فكانت (هذي الثقلين).

يقول ابن فارس (ت: ٣٩٥ هـ) في صدد بيان لفظة: (هَدَيْ) في اللغة أَنَّ لها أَصْلَيْنِ: ((أَحَدُهُمَا التَّقَدُّمُ لِإِلْرِشَادٍ، وَالْآخَرُ بَعَثَةُ لَطْفٍ، فَلَاوُلُ قَوْلُهُمْ: هَدَيْتُهُ الطَّرِيقَ هِدَايَةً، أَيِ تَقَدَّمْتُهُ لِأَرْشِدِهِ))، وَكُلُّ مُتَقَدِّمٍ لِدَلِكِ هَادٍ وَمَا نَرِيدُهُ مِنْ لَفْظَةِ (هَدَى) فِي الْاسْمِ، هُوَ مَعْنَى (التَّقَدُّمُ لِإِلْرِشَادٍ)، وَقَدْ قَدَّمَ الرَّسُولُ ﷺ الثَّقَلَيْنِ لِإِرْشَادِ الْأُمَّةِ، وَجَعَلَهُمَا الْعَاصِمَيْنِ مِنَ الضَّلَالِ: ((إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِن تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي))، أَمَّا الْمَقْصُودُ بِالثَّقَلَيْنِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ فَقَدْ نَصَّ اللُّغَوِيُّونَ عَلَى بَيَانِ ذَلِكَ، وَمِنْهُمْ: مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْأَزْهَرِيِّ (ت: ٣٧٠ هـ) فِي تَهْذِيبِهِ قَالَ: ((فَسَّرَ النَّبِيُّ ﷺ الثَّقَلَيْنِ فَجَعَلَهُمَا: كِتَابَ اللَّهِ ﷻ وَعِزَّتِهِ ﷺ، وَأَصْلُ الثَّقَلِ أَنَّ الْعَرَبَ تَقُولُ لِكُلِّ شَيْءٍ نَفِيسٍ مَضُونٍ: ثَقْلٌ))، وَيَبْنِي سَبَبَ تَسْمِيَتِهِمَا بِالثَّقَلَيْنِ الشَّيْخُ الصَّدُوقُ (ت: ٣٨١ هـ) بِمَا نَقَلَهُ فِي مَعَانِي الْأَخْبَارِ بِقَوْلِهِ: ((لَأَنَّ التَّمَسُّكَ بِهِمَا ثَقِيلٌ)) وَيَبْنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْهَرَوِيُّ (ت: ٤٠١ هـ) فِي غَرِيبِهِ سَبَبًا آخَرَ بِقَوْلِهِ: ((إِعْظَامًا لِقُدْرَتِهِمَا وَتَفْخِيمًا لَشَأْنِهِمَا))، وَتَابِعَهُ ابْنُ الْأَثِيرِ (ت: ٦٠٦ هـ) فِي غَرِيبِهِ، وَالصَّنْعَانِيُّ (ت: ٦٥٠ هـ) فِي تَكْمِلَتِهِ، وَابْنُ مَنْظُورٍ (ت: ٧١١ هـ) فِي لِسَانِهِ، وَمُرْتَضَى الزَّيْدِيُّ (ت: ١٢٠٥ هـ) فِي تَاجِهِ، أَمَّا سَبَبُ الْإِعْظَامِ وَالتَّفْخِيمِ لَهُمَا فَيُفَسِّرُهُ جَمَالُ الدِّينِ الْكُجْرَاتِيُّ (ت: ٩٨٦ هـ) فِي جَمْعِهِ بِقَوْلِهِ: ((إِذْ يَسْتَصْلِحُ الدِّينَ بِهِمَا وَيَعْمُرُ كَمَا عَمَرَتِ الدُّنْيَا بِالثَّقَلَيْنِ)) وَهَذَا مَا نَرِيدُهُ مِنَ التَّسْمِيَةِ بِ(هَدَى الثَّقَلَيْنِ) أَيِ مُتَابَعَةِ إِرْشَادِهِمَا وَهَدْيِهِمَا، وَنَقَلَ الشَّرِيفُ الرَّضِيُّ (ت: ٤٠٦ هـ) فِي مَجَازَاتِهِ تَعْلِيلًا آخَرَ بِقَوْلِهِ: ((إِنَّمَا سُمِّيَا بِذَلِكَ؛ لِأَنَّهُمَا الْعِدَّتَانِ اللَّتَانِ يُعَوَّلُ فِي الدِّينِ عَلَيْهَا، وَيَقُومُ أَمْرُ الْعَالَمِ بِهِمَا)).

لماذا التَّخْصُّصُ بِتَفْسِيرِ النَّبِيِّ وَأَهْلِ الْبَيْتِ ﷺ؟

جاء التَّخْصُّصُ مِنَ الْمُلَازِمَةِ بَيْنَ الْقُرْآنِ وَالْعِتْرَةِ الَّتِي أَسَّسَهَا الرَّسُولُ ﷺ لِحِفْظِ الْأُمَّةِ مِنَ الضَّلَالِ، وَأَبَانَ لَهَا طَرِيقَ الْهَدَايَةِ الْعَاصِمِ مِنَ الْانْحِرَافِ بِوَصِيَّةٍ لَا نَسْتَبْعِدُ

الإعجاز في حفظها ورعايتها على نسقٍ اتفقت الأمة الإسلامية بمختلف مشاربها على روايتها وصحّتها؛ بل تواتر مضمونها وهي وصيّة رسول الله ﷺ بالتمسك بالثقلين وأنهما العاصمان من الضلال ولن يفترقا حتّى يردا عليه الحوض. وفي ضوء ما تقدّم يُستبان أنّ القرآن الكريم والنبي الأكرم ﷺ بمعيّة أهل بيته ﷺ هما الطريقتان العاصمان من الضلالة، ولا يمكن لأحد أن يكون أكثر قرباً لكلام الله تعالى منهم بدليل نصّ الرسول المتقدّم، ومن هنا فإنّهم أساس انطلاق الوعي بالقرآن الكريم وفهم محتواه ومضامينه.

وهم نقطة التقاء المسلمين جميعاً؛ إذ لا خلاف في فضلهم وعلوّ مقامهم وعلمهم وأخذ الدّين منهم، ومحبّتهم وموالاتهم، بدليل احتواء كتب المسلمين على اختلاف انتماءاتهم بأحاديثهم ورواياتهم وسيرهم، وإطباقهم على تبجيلهم وتكريمهم. فضلاً عمّا سبق فإنّ هذا الحقل المعرفي (تفسير النّبي وأهل بيته) لم يُسلّط عليه الضوء بشكلٍ يُناسب أهميّته، وكذا لم تُفرد له مجلة علميّة محكمة متخصصة في رصده ودراسته.

حدود المجلة واهتماماتها:

تبنّى مجلة (هدي الثقلين) دراسة تفسير النّبي الأكرم وأهل بيته ﷺ للقرآن الكريم، ولا تتوقّف عند حدود مدوّنات بعينها، وإنّما تراقب آثارهم أينما وُجدت على نسق المعيار الذي أسّسوه ﷺ، وهو عرض الأخبار الواردة عنهم على القرآن الكريم فما وافقه قبل وما لم يوافقه يُردّ، وعلى أساس هذه الضابطة فإنّ المجلة تستقبل الدّراسات التي تُعنى بتفسيرهم للقرآن الكريم من دون تحديد المدونات أو تصنيفها؛ لأنّنا قد راقبنا تفسير النّبي وأهل بيته ﷺ فوجدناه متفرّعاً من شمولية القرآن الكريم واتّساعه؛ ليكون هدياً للإنسان في حياته وآخرته.

الرؤية:

تفسير النبي وأهل بيته عليه السلام ضرورة دينية وحاجة معرفية؛ لتلازمهما الشرعي والمعرفي بوصفهم عدل القرآن الكريم.

الرسالة:

تسعى المجلة إلى دراسة تفسير النبي وأهل بيته عليه السلام للقرآن الكريم على وفق المعايير الأكاديمية في المنهج العلمي الرّصين مع الأصول الإسلامية ومبادئها الفكرية، وبما يتوافق مع الحاجات المعرفية المعاصرة؛ وبما يمكن التّشوّ به من حاجات معرفية مستقبلية فتحيّء إجاباتٍ مسبقةً عن أهمّ تساؤلات المعرفة.

الأهداف:

- المشاركة الفاعلة في بناء مجتمع المعرفة وتصحيح مساراته بنشر بحوث علمية رصينة محكمة من لدن خبراء متخصصين.
- تلبية حاجات الباحثين في مجال التفسير القرآني على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية كافة .
- إضافة رصيد علمي متخصص لخدمة الباحثين وإثراء المعرفة في مجال التفسير القرآني.
- توثيق الصّلات المعرفية ومدّ جسور التعاون بين المراكز البحثية والجامعات الأكاديمية؛ بغية الارتقاء بالمعرفة التفسيرية وإخراجها على نمطٍ يوازي المتطلبات المعاصرة.
- بيان رؤية النبي وأهل بيته عليه السلام للخطاب القرآني وأساليب تحليله، وأسس فهمه ومحددات الاجتهاد لمن يتصدّى لتفسيره.

٦. العمل على إظهار تفسير النَّبِيِّ وأهل بيته عليهم السلام للقرآن الكريم، وجعله بوصلةً تتنظم عليه التفاسير الأخر؛ بوصفهم عدلَ القرآن الكريم بنصِّ الرسول صلَّى الله عليه وآله.
٧. بيان المعارف القرآنيَّة التي فتق النَّبِيُّ وأهل بيته عليهم السلام معادنها، وأهمُّها تأسيسهم لحفظ القرآن وصيانة لغته من اللحن، والعمل على ديمومتها وحفظها من الزوال .
٨. الكشف عن جهود أهل البيت عليهم السلام وأثرهم في مدونات المسلمين وغيرهم ودراساتها على وفق رؤيةٍ علميَّةٍ متخصِّصة.

المحتويات

ص	عنوان البحث	اسم الباحث
٢٧	التَّكَامُلُ الْقِيَمِيُّ فِي الْإِسْلَامِ: الصَّدَقُ وَالْأَمَانَةُ وَالصَّبْرُ (دراسة تحليلية تربوية في ضوء القرآن الكريم والعترة الطاهرة)	أ.د. محمد كاظم الفتلاوي جامعة الكوفة / كلية التربية
٧٧	الْمَنْهَجُ الْكَلَامِيُّ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ عِنْدَ الْإِمَامِ الْجَوَادِ (ع) قِرَاءَةً فِي إِسْهَامَاتِهِ الْعِلْمِيَّةِ	أ.د. أحمد الصفار جامعة مانشستر - بريطانيا
١٤١	مَنَاهِجُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عِنْدَ الْإِمَامِ عَلِيٍّ (ع) الْمَنْهَجُ الْقُرْآنِيُّ، وَالْمَنْهَجُ اللُّغَوِيُّ، وَالْمَنْهَجُ الْمَوْضُوعِيُّ	أ.د. خولة مهدي شاكر الجراح جامعة الكوفة / كلية الفقه
١٧٧	اِسْتِرَاطِيجِيَّاتُ الْخِطَابِ فِي كَلَامِ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ (ع) قِرَاءَةً فِي ضَوْءِ الْمَرْجِعِيَّاتِ الْقُرْآنِيَّةِ	م. د عماد طالب موسى جاسم المديرية العامة للتربية في محافظة كربلاء المقدسة
٢٠٧	الْأَثَرُ الْقُرْآنِيُّ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فِي الْعُلُومِ النَّفْسِيَّةِ وَالتَّرْبَوِيَّةِ	م.م زهراء عبد الزهرة سالم كلية التربية الأساسية / جامعة ميسان



مَفْهُومُ الْإِيمَانِ دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ فِي ضَوْءِ الْقُرْآنِ
الْكَرِيمِ وَمَرْوِيَّاتِ أَهْلِ الْبَيْتِ عليهم السلام

م.م. مُحَمَّدٌ حُسُونُ عَبْدِ الزَّهْرَةِ
الباحثة: انتصار هادي عباس
جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية



الرَّوَايَاتُ التَّفْسِيرِيَّةُ لِلْإِمَامِ عَلِيٍّ عليه السلام
فِي تَفْسِيرِ الْمُحَرَّرِ الْوَجِيزِ لِابْنِ عَطِيَّةٍ
الْأَنْدَلُسِيِّ (ت ٥٤١هـ)

م.م. مَالِكٌ مُحَمَّدٌ جَاسِمُ الْغَشَّامِيِّ
وزارة التربية / المديرية العامة
لتربية واسط



الْإِفْهَامِيَّةُ فِي أُسْلُوبِ النَّدَاءِ وَالْأَمْرِ دِرَاسَةٌ
فِي نَمَازِجٍ مِنْ مَرْوِيَّاتِ أَهْلِ الْبَيْتِ عليهم السلام التَّفْسِيرِيَّةِ

الباحث كَرَارٌ مُحَمَّدٌ خَلْفُ
العتبة الحسينية المقدسة / دار القرآن الكريم



وَطَائِفُ الْإِعْلَامِ الدَّعَائِيِّ وَوَسَائِلُهُ فِي
الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

الباحث قحطان عامر محمد
العتبة الحسينية المقدسة / دار القرآن الكريم



خُطُوبَاتُ الْمَسَارِ التَّطْبِيقِيِّ لِصِنَاعَةِ الْقَرَارِ فِي
الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ (دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ)

الباحثة: منى هادي عذاب
أ.م.د. مسلم جواد خضير
م.د. آمال عبد المحسن تايه
جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية

الْمَنْهَجُ الْكَلَامِيُّ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عِنْدَ الْإِمَامِ الْجَوَادِ عليه السلام
قِرَاءَةٌ فِي إِسْهَامَاتِهِ الْعِلْمِيَّةِ

أ.د. أحمد الصفار
جامعة مانشستر - بريطانيا

The Theological Method in the Interpretation of Qur'an
According to Imam Al-Jawad (peace be upon him)
A Reading in His Scholarly Contributions

Prof. Dr. Ahmed Al-Saffar
University of Manchester - Britain

الملخص:

يعرض البحث المنهج الكلامي للإمام محمد بن علي الجواد (ع) في تفسير القرآن الكريم، بوصفه أنموذجاً مبكراً لعقلانية تفسيرية واعية نشأت في سياق جدل عقدي معقد، وسعت إلى ضبط العلاقة بين العقل والنص في مواجهة النزعات التشبيهية والتعطيلية. ويهدف البحث إلى الكشف عن البنية المنهجية لهذا التفسير، وتحليل آلياته في توجيه الدلالة القرآنية ضمن إطار يحفظ الاتساق العقدي ويمنع الانفصال بين ظاهر النص ومقتضى التنزيه.

وقد اعتمد البحث على تحليل نماذج مختارة من الروايات التفسيرية الواردة عن الإمام الجواد (ع)، ولاسيما في مباحث التوحيد والصفات والنبوة والإمامة والمعاد، للكشف عن كيفية توظيف البرهان العقلي في ضبط المعنى، وردّ المتشابه إلى المحكم، وتفعيل القرائن اللغوية والسياقية في بناء الدلالة.

ويخلص البحث إلى أنّ المنهج الكلامي عند الإمام الجواد (ع) لا يقتصر على البعد الدفاعي أو الجدلي؛ بل يمثل مشروعاً معرفياً متكاملاً، يجعل العقل أداة كاشفة عن المعنى لا حاكمةً عليه، ويؤسس لقراءة تفسيرية متوازنة تجمع بين الدلالة النصية والتحليل العقلي، بما يصون النص من التشبيه والتعطيل.

الكلمات المفتاحية: الإمام الجواد (ع)، المنهج الكلامي، التفسير القرآني.

Abstract:

The research reviews the theological method of Imam Muhammad ibn Ali al-Jawad (peace be upon him) in the interpretation of the Holy Qur'an, as an early model of a conscious interpretive rationality that arose in the context of a complex doctrinal debate, and sought to regulate the relationship between reason and text in confronting anthropomorphic and negationist tendencies. The research aims to unveil the methodological structure of this interpretation, and to analyze its mechanisms in directing the Qur'anic indication within a framework that preserves doctrinal consistency and prevents the separation between the surface level of the text and the requirement of transcendence.

The research relied on analyzing selected models from the interpretive narrations reported from Imam al-Jawad (peace be upon him), especially in the topics of monotheism, attributes, prophethood, imamate, and resurrection, to reveal how rational proof is employed in controlling meaning, referring the ambiguous to the clear, and activating linguistic and contextual indicators in constructing indication.

The research concludes that the theological method of Imam al-Jawad (peace be upon him) is not limited to the defensive or dialectical dimension; rather, it represents an integrated epistemological project that makes reason a tool revealing meaning, not ruling over it, and establishes a balanced interpretive reading that combines textual indication and rational analysis, in a way that preserves the text from anthropomorphism and negation.

Keywords: Imam al-Jawad (peace be upon him), theological method, Qur'anic interpretation.

المقدمة:

يُعَدُّ المنهج الكلاميُّ أحد أبرز المناهج التي أسهمت في تشكيل الرؤية التفسيرية للنصِّ القرآنيِّ، إذ يقوم على توظيف العقل في فهم العقائد وربطها بدلالات النصِّ، في سياق جدلٍ كلاميٍّ سعى إلى ضبط العلاقة بين العقل والوحي. وقد برز هذا المنهج بوضوح في تراث أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ولاسيَّما عند الإمام محمد الجواد (ع)، الذي قدَّم أنموذجاً متوازناً يجمع بين البرهان العقليِّ والدلالة النقلية في معالجة القضايا العقديَّة.

وتنبع إشكاليَّة البحث من التساؤل عن هذا المنهج وحدوده: هل كان توظيف العقل في تفسير القرآن عند الإمام الجواد (ع) أداةً كاشفةً لمعاني النصِّ، أو سلطة حاکمة عليه؟ ضمن أفق الصراع بين الاتجاهات التشبيهيَّة والتعطيليَّة؟ وكيف استطاع تحقيق التوازن بين نفي التشبيه عقديّاً والالتزام بظاهر النصِّ القرآنيِّ؟ وعليه، لا يقتصر التفسير في هذا البحث على البيان اللفظيِّ المباشر للآيات؛ بل يشمل البيان العقديَّ المؤسَّس الذي تتحدَّد في ضوئه دلالاتها، بوصفه إطاراً منهجياً يضبط إنتاج المعنى ولا يكتفي بشرحه.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى الكشف عن ملامح المنهج الكلاميِّ في تفسير القرآن عند الإمام الجواد (ع)، من طريق تحليل نماذج مختارة تحليلاً دلالياً من تفسيره للقضايا العقديَّة، وبيان آليات توظيفه للعقل في فهم النصِّ القرآنيِّ بوصفه أداةً كاشفةً للمعنى من دون الإخلال بأصول التفسير أو الوقوع في التعطيل أو التشبيه.

خطة البحث:

اعتمد البحث المنهج التحليلي - الكلامي في قراءة النص القرآني من طريق روايات الإمام الجواد (عليه السلام)، مع توظيف الدلالة اللغوية بوصفها أداة مُمَهِّدة لا غاية مستقلة.

واختيرت الروايات على أساس اتّصالها المباشر بالقضايا العقدية الكبرى وانتظامها ضمن أصول التوحيد ونفي التشبيه، مع مراعاة حضورها في مصادر معتمدة.

ويتركّز التفسير الكلامي في هذه الدراسة في إبراز البعد العقدي والجدلي للآيات، من دون التوسّع في التحليل اللغوي إلّا بقدر ما يقتضيه ضبط الدلالة الكلامية ومنع الانفصال عن الإطار التفسيري المنضبط.

وينتظم البحث في مقدّمة وأربعة مباحث، وذلك على النحو الآتي: المبحث الأول: التوحيد، المبحث الثاني: النبوة، المبحث الثالث: مدخل إلى معالجة الإمام الجواد (عليه السلام) لمفهوم الإمامة، المبحث الرابع: المعاد، وقد تفرّعت هذه المباحث على اثنين وعشرين مطلباً، ثمّ الخاتمة وقائمة المصادر.

التمهيد/ ضبط المنهج الكلامي وآلياته في التفسير:

يُطلق المنهج في اللغة على الطريق الواضح، ويُقال: نهج الطريق؛ إذا بانَ واتَّضح. أمّا في الاصطلاح، فالمنهج الكلامي في التفسير: هو توظيف أدوات علم الكلام وقواعده العقلية في فهم النصّ القرآني، بقصد ضبط الدلالات العقديّة ودفع الإشكالات، ضمن إطارٍ يحفظ تماسك الدلالة ولا يخرجها عن سياقه التفسيري.

وينطلق هذا البحث من اعتماد هذا المنهج بوصفه نسقاً معرفياً منضبطاً، يقوم على تسخير العقل في خدمة الوحي، بما يصون العقيدة من التشبيه والتجسيم من دون الإخلال بظهور النصّ. ويُسهّم بذلك في رفع التعارض الظاهريّ وكشف الدلالات وضبط مسار التأويل في حدود اللغة والسياق؛ إذ ((إنّ الدليل العقلي لا يُقدّم مطلقاً، بل يُقدّم إذا تأيّد بالنقل فيكون من باب تعارض الثقلين في الحقيقة))^(١)، وفي مقابل ذلك ذهب بعضهم إلى أنّه ((إذا تعارض العقل والنقل قُدّم العقل وأوّل النقل))^(٢).

وتتجلى آليات هذا المنهج في التأويل المنضبط بما يقتضيه نفي التشبيه وردّ المتشابه إلى المحكم واستحضار القرائن اللغويّة والسياقيّة، مع الاحتكام إلى البيان المعصوم عند الاشتباه. ويقوم على ضوابط حاكمة، في مقدّماتها نفي الكيفيّة عن الذات الإلهيّة، ورفض القياس على المخلوق، والحفاظ على وحدة المعنى القرآنيّ واتّساقه.

ويكشف التطبيق الإمامي لهذا المنهج - كما في معالجة الإمام الجواد ۑ لقضايا الصفات والتنزيه - عن صيغة متوازنة تجعل العقل أداةً لبيان معاني النصّ

(١) الكشكول: ١/ ٢٦٠.

(٢) اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة: ١٦٥.

لا بديلاً عنه، ومصححةً لانزلاقات القراءة الحرفية والتجسيمية، من دون أن تُقحم عليه مسلمات عقديّة مسبقة. ولم يأت الإمام الجواد عليه السلام بهذا المنهج ابتكاراً؛ بل ورثه عن آبائه الأئمة، وطوّره في سياق جدليّ اشتدّت فيه الخلافات الكلاميّة، فأصبحت قراءته أنموذجاً تفسيريّاً راسخاً يصون المعنى من التشبيه والانحراف، ويوازن بين البرهان العقليّ والدلالة النصّيّة من دون إسقاط تأويلٍ قسريٍّ على الآية.

ويقوم هذا المسلك على جملة من المرتكزات، من أهمّها: تفسير القرآن بالقرآن، وتفسيره بالسنة الشريفة، والانطلاق من الدلالة اللغويّة بوصفها مدخلاً لفهم لا غايةً مستقلةً، وهي أصولٌ تتكامل في بناء قراءة تفسيرية منضبطة.

وبذلك يغدو المنهج الكلاميّ قراءةً داخليةً واعية للنصّ، تنطلق من أصوله وتتحرك في أفقه، فتجمع بين البرهان وتنزيه الذات من التشبيه من دون أن تتحوّل إلى إسقاطٍ خارجيٍّ عليه. وعليه، فإنّ هذه المباحث تمثّل مداخل تأصيليّة تُعيد ربط الرواية بالعقيدة، والعقيدة بالنصّ، في إطارٍ منهجيّ يُنتج الدلالة ولا يكتفي بنقلها، إذ تتجلّى ملامح هذا المنهج تطبيقاً حيّاً في قراءة الإمام الجواد عليه السلام للنصّ القرآنيّ.

المبحث الأول: التوحيد

يُشكّل التوحيد البنية التأسيسية لكلّ مباحث العقيدة؛ إذ يضبط منطلقات المعرفة الإلهية ويؤسّس لتنزيه الذات عن النقص والتشبيه، بما يجعله الميدان الأول لتجلي المنهج الكلامي في تفسير النصّ القرآني. وقد انماز تناول الأئمة (عليهم السلام) لهذا المبحث بمرجعية علمية تأسيسية ضابطة، بوصفهم الراسخين في علم الكتاب والمحيطين بتأويله، فقد دلّت نصوص الوحي، وحديث الثقلين^(١)، على مرجعيتهم في فهم الكتاب وتأويله بوصفهم عدل القرآن.

وانطلاقاً من هذا الأساس، نفهم قضايا التوحيد الكبرى - كفضيعة نفي الرؤية الحسية، ودلالات الأسماء الإلهية كـ (الأحد) في نفي التركيب، و (الصمد) في الغنى المطلق، و (العليم) في الإحاطة بلا كيفية، و (العدل) في انتظام الحكمة - بوصفها تجليات لمنهج تنزيهي يجمع العقل والنصّ، فيُعيد طرح سؤال وظيفة الأسماء الإلهية ضمن أفق تحليلي نقدي: أهي تعريف بذات المعبود فحسب، أم آلية تربوية تُرسّخ معاني الكمال التي يدعى الإنسان لوعيتها والاتّصاف بها؟ وبهذا يتكرّس هذا الأصل العقديّ مدخلاً تحليليّاً جامعاً لفهم سائر مباحث الصفات، ضمن الرؤية الإمامية القائمة على نفي التجسيم والاتّزان الكلامي.

ومن هنا، فإنّ المعالجة الآتية لقضايا التوحيد لا تنفصل عن الإطار المنهجيّ المتقدم؛ بل تمثّل تطبيقاً مباشراً للمنهج الكلامي في التفسير، بتوظيف البرهان العقليّ في ضبط دلالة النصّ، وردّ ما يوهّم التشبيه إلى مقتضى التنزيه، في ضوء القواعد التي تجعل العقل أداة كاشفة للمعنى لا حاکمةً عليه، بما يحفظ توازن الدلالة بين ظاهر النصّ ومقتضى التنزيه العقدي.

(١) المعجم الكبير: ٥ / ١٦٩، ومناقب ابن المغازلي: ١ / ٣٠١، ح: ٢٨١.

المطلب الأول: أَسْمَاءُ اللَّهِ سبحانه وتعالى وصفاته

يندرج تحت هذا المطلب تفسير الآيات المتعلقة بالأسماء والصفات، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، بوصفه تأصيلاً لمرتكزها العقدي، ويُعدُّ هذا المطلب مظهرًا تطبيقيًا للمنهج الكلامي في التفسير، إذ تُفَعَّلُ ضوابط نفي التشبيه في قراءة النص، ويُردُّ المتشابه إلى المحكم بما ينسجم مع مقتضى الدلالة.

لقد قدّم الإمام الجواد (عليه السلام) نموذجًا كلاميًا تحليليًا بالغ الدقّة في معالجة الأسماء والصفات، يقوم على تفكيك الإشكال العقدي عند جذوره، لا الاكتفاء بإجابات تقريرية، ففي حوارهِ مع أبي هاشم الجعفري، يضع الإمام أساسًا نقديًا حاسمًا للفصل بين الذات الإلهية وبين الأسماء والصفات من حيث الدلالة، من دون أن تكون كيانات مستقلة؛ إذ يقول: ((بل كان الله ولا خلق، ثُمَّ خلقها وسيلة بينه وبين خلقه يتضرّعون بها إليه ويعبدونه، وهي ذكره، وكان الله ولا ذكر، والمذكور بالذكر هو الله القديم الذي لم يزل))^(١)، وهو نصٌّ يُبيِّن أنَّ الأسماء ليست قديمة؛ بل تتعلّق بالذات من جهة الإشارة والدلالة، لا من حيث الوجود المستقلّ.

وينبني على ذلك أنَّ الصفات الإلهية لا تُفهم بوصفها إضافات حادثة؛ بل دلالات كاشفة عن الكمال؛ ف(عليم) نفي للجهل، و(قدير) نفي للعجز، وبذلك تُصبح الصفات دالة على الكمال من حيث نفي التشبيه، لا بوصفها إثباتًا حسيًا. ويرفض الإمام كلّ توصيفٍ حسيٍّ أو كیفِيٍّ، مؤكّدًا أنَّ الصفات الخبرية لا تُفهم على ظاهرها الحسي، بل تُفسّر بما ينسجم مع ضوابط نفي التشبيه العقدي، وتُحمَل على ما يليق بجلال الذات الإلهية. ويتجلّى ذلك في قوله (عليه السلام): ((ولم نصفه

(١) الكافي: ١/ ٢٨٥-٢٨٨، التوحيد، الصدوق: ١/ ١٩٣، بحار الأنوار: ٥٧/ ٨٢.

بالسمع المعقول في الرأس، وكذلك سميناه بصيراً؛ لأنّه لا يخفى عليه ما يدرك بالأبصار من لون وشخص وغير ذلك، ولم نصفه بنظر لحظ العين^(١)، وهو بيان يضبط دلالة الصفات ويحول دون حملها على المعنى الحسيّ.

وفي سياق استكمال هذا البناء، ينبّه الإمام (ع) إلى خطورة الوقوف عند الأسماء دون المسمّى، إذ يقول: ((إِنَّ مَنْ عَبْدَ الْأَسْمِ دُونَ الْمَسْمَى بِالْأَسْمَاءِ أَشْرَكَ وَكَفَرَ وَجَحَدَ، وَلَمْ يَعْبُدْ شَيْئاً؛ بَلْ اعْبُدِ اللَّهَ الْوَاحِدَ الْأَحَدَ الصَّمَدَ الْمَسْمَى بِهِذِهِ الْأَسْمَاءِ، دُونَ الْأَسْمَاءِ. إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفٌ بِهَا نَفْسُهُ))^(٢). وهو تقريرٌ يضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى، ويمنع انفصال الدلالة عن حقيقتها العقديّة. وتُتَوَجَّ هذه الرؤية بقوله (ع): ((إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ... مَنْقَطَعُ الْكَيْفِيَّةِ وَالْأَيْنِيَّةِ))^(٣)، ليستقرّ البناء الكلاميّ على نفي الإحاطة الحسيّة والوهميّة، وتثبيت التنزيه بوصفه حقيقة التوحيد.

وعليه، تتأسّس معالجة الإمام الجواد (ع) للأسماء والصفّات على مبدأ جامع: تثبيت الكمال الإلهيّ بنفي النقائص، مع الحفاظ على وحدانيّة الذات ونفي أيّ شبهة تجزئة أو تشبيه، بما يؤسّس لبناء تصوّر كلاميّ منضبطٍ يجمع بين حفظ دلالة النصّ وصيانة العقيدة من التشبيه والتعطيل.

(١) لحظ العين في التوحيد: ١ / ١٩٤.

(٢) الكافي: ١ / ٨٨.

(٣) تحف العقول عن آل الرسول: ١ / ٤٨٢.

المطلب الثاني: الهدف من أسماء الله الحسنى

لا يقتصر هذا المبحث على عرض تفسيرٍ لفظيٍّ مباشرٍ للأسماء الحسنى، بل يتَّجه إلى بيان الوظيفة العقديَّة لهذه الأسماء بوصفها إطاراً مفسِّراً لدلالات النصِّ، فقد ورد ذكر (الأسماء الحسنى) في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، بما يُفيد توجيه العلاقة بين العبد وربِّه على أساس معرفيٍّ قائمٍ على استحضار صفات الكمال الإلهيِّ. وقد فسَّر الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) اسم (الله) بقوله: ((الله هو الذي يتألَّه إليه عند الحوائج والشدائد كلُّ مخلوق عند انقطاع الرجاء من كلِّ مَنْ هو دونه، وتقطع الأسباب من جميع ما سواه))^(١). وهو بيان يكشف عن البعد الوجوديِّ للاسم الإلهيِّ بوصفه ملاذاً مطلقاً، ويُدرج هذا البيان ضمن امتداد منهج أهل البيت (عليهم السلام)، بوصفه نسقاً تفسيرياً متكاملاً تتكامل فيه أدوار الأئمَّة، في إطار وحدةٍ منهجيَّةٍ، لا نقل منفصلٍ عن سياق البحث فحسب.

وعلى هذا الأساس، لا تُفهم الأسماء الحسنى بوصفها ألفاظاً دالَّةً فحسب؛ بل هي مفاتيح معرفيَّة لفهم صفات الله وتعميق علاقة العبد برَّبِّه. وقد أوضح الإمام الجواد (عليه السلام) غايتها قائلاً: ((ثمَّ خلقها [أي: خلق الله الأسماء لتكون] وسيلةً بينه وبين خلقه يتضرَّعون بها إليه ويعبدونه))^(٢)، في دلالةٍ صريحةٍ على كونها وسائط معرفيَّة وتعبديَّة في آنٍ واحد، ومن ثمَّ، تتجلَّى دلالات الأسماء الحسنى في معانيها التفصيليَّة التي تعكس أصول التوحيد والتنزيه، لا بوصفها معاني لغويَّة مجردة؛ بل هي بنيات دلاليَّة حاكمة في تشكيل تصوُّر العقديِّ، وهو ما يظهر بوضوح في تحليل الإمام الجواد (عليه السلام) لبعض هذه الأسماء.

(١) الاعتقادات: ٦ / ١.

(٢) الكافي: ١ / ١١٦، ح ٧، التوحيد، الشيخ الصدوق: ١ / ١٩٣، الوافي: ١ / ٤٧٣.

المطلب الثالث: الأسماء والصفات

تتأسس المعالجة الكلامية للأسماء الحسنى عند الإمام الجواد (ع) بوصفها قراءة تحليلية لدلالاتها العقديّة في ضوء نفي التشبيه.

أولاً: الأحد

تعرض النصوص الكلامية مسألة التوحيد في إطار تحليلي دقيق يُفرّق بين وحدة عددية قابلة للمقارنة ووحدة وجودية مطلقة، الأمر الذي يُفسّر اختيار القرآن للفظ ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] دون (واحد)، إذ يفيد (الأحد) نفي كل إمكان للتعدد أو التجزئة أو القياس.

وعلى هذا الأساس، يُقدّم الإمام الجواد (ع) تفسيراً دقيقاً لمفهوم الواحد؛ إذ يربطه بالإقرار الفطريّ العام، قال: ((إجماع الألسن عليه بالوحدانيّة كقوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(١) [الزخرف: ٨٧])^(٢)، ثم يرتقي بهذا الإقرار إلى مستوى التنزيه العقليّ، مؤكّداً أنّ الله ((غير معقول ولا محدود))^(٣).

وبذلك يتحوّل التوحيد من إقرار فطريّ إلى بناء تنزيهيّ يمنع توهم الإحاطة المفهوميّة بالذات الإلهيّة، ويتعزّز هذا المسار بما قرّره ابن فهد الحليّ^(٤)، وبذلك يتحوّل التوحيد من إقرار فطريّ فحسب إلى بناء تنزيهيّ يمنع توهم الإحاطة المفهوميّة بالذات الإلهيّة، ويتعزّز هذا المسار بما قرّره (الواحد) من أفق العدد إلى إطلاق الأحديّة.

(١) الكافي: ١ / ١١٨، التعليقة على أصول الكافي: ١ / ٢٧٧. يذكر هذه الآية: بينما تذكر الآية: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، ما سواهما مثل: شرح أصول الكافي، صدر المتألهين: ٣ / ٢٧٧، و مجمع البحرين: ١ / ١٥٧.

(٢) الكافي: ١ / ١١٨.

(٣) م. ن: ١ / ٢٠٢، التوحيد، الصدوق: ١ / ١٠٦.

(٤) عدّة الداعي: ١ / ٣٠٠.

ويتسق هذا التحليل مع التصوّر الفلسفيّ لقوى الإدراك، إذ ((يختصّ الوهم والخيال بإدراك الجزئيات، ولا يتعلّقان بما هو منزّه عن الحدّ))^(١)، ومن هنا يفهم قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ بوصفه نفيًا للإحاطة الإدراكية مطلقًا، لا للرؤية البصرية فحسب، ما يؤسّس لدلالة كلاميّة عامّة تُبنى عليها سائر اللوازم العقديّة. وفي سياق استكمال هذا البناء التنزيهيّ، يرسم الإمام (عليه السلام) حدًا كلاميًا دقيقًا في إطلاق وصف (الشيء) على الله، فيجيزه بشرط الخروج من حدّي: التعطيل والتشبيه؛ لتكون (الشيئية) إثباتًا للوجود لا تشبيهًا بالموجودات. وفي ذلك يقول الإمام (عليه السلام): ((يَا أَبَا هَاشِمٍ، أَوْهَامُ الْقُلُوبِ أَدَقُّ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ؛ أَنْتَ قَدْ تُدْرِكُ بَوْهَمِكَ السُّنْدَ وَالْهِنْدَ وَالْبُلْدَانَ الَّتِي لَمْ تَدْخُلْهَا وَلَا تُدْرِكُهَا بِبَصَرِكَ، وَأَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تُدْرِكُهَا، فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعُيُونِ؟))^(٢)؛ وهو بيان يؤسّس لاستحالة الإحاطة بالله تصوّرًا أو رؤيةً.

أحدية الله في القرآن: مقارنة تفسيرية مع رؤية الإمام الجواد (عليه السلام):

تباين مقاربات المفسّرين في بيان معنى لفظ (أحد) الوارد في سورة الإخلاص، تبعًا لاختلاف مناهجهم في تقرير التوحيد، ويعني هذا العرض بتركيب هذه الأقوال في قراءة تحليليّة موجزة، تمهيدًا لإبراز تميّز الرؤية العقديّة الدقيقة التي أكّدها الإمام الجواد (عليه السلام) في تفسيره لأحدية الله وتمازج تنزّهه عن الشريك والنظير.

وقد اختلف المفسّرون في معنى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾؛ فزيد بن علي (ت: ١٢٢ هـ) قال: ((معناه واحد))^(٣)، والطبريّ (ت: ٣١٠ هـ) رأى أنّ (أحد) يفيد التفرد

(١) فصوص الحكمة: ١٦٨؛ والإشارات والتنبيهات: ٣٢١ / ٢.

(٢) الكافي: ٤٨٧ / ١.

(٣) تفسير الشهيد زيد بن علي: ٤١٣ / ١.

الكامل وصرّح: ((لا تنبغي العبادة إلّا له))^(١)، ويبيّن الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ) أنّه ((الأحد بذاته، المنشئ أحديّة كلّ الآحاد))^(٢)، على حين قال الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ): ((هو أنّ الله واحد لا ثاني له))^(٣). ويرى الرازي (ت: ٦٠٦هـ): أنّ اللفظ يتضمّن وحدانيّة الجوهر والصفّات، واصفاً إيّاه بأنّه ((كلام متضمّن لجميع صفات الله تعالى))^(٤)، في حين قال القرطبي (ت: ٦٧١هـ): ((الواحد الوتر، الذي لا شبيه له ولا نظير ولا صاحبة ولا ولد ولا شريك))^(٥)، وذكر ابن كثير (ت: ٧٧٤هـ) أنّه: ((هو الواحد الأحد، الذي لا نظير له ولا وزير، ولا نديد ولا شبيه ولا عديل))^(٦)، على حين لخص السيوطي (ت: ٩١١هـ) المعنى بقوله: ((ليس له عروق تشعب))^(٧).

وتبرز هذه الأقوال، على تباين منطلقاتها بين التفسير اللغوي والكلامي والفلسفي، تقارباً دلاليّاً جوهريّاً يتمثّل في تأكيد نفي المماثلة والتعدّد عن الله تعالى، إلّا أنّها تختلف في مستوى تجريد المفهوم من لوازم العدد والتشبيه.

ومن هنا، تبرز أهميّة القراءة الإماميّة عند الإمام الجواد (ع)، بوصفها انتقالاً بالمفهوم من نفي التعدّد إلى تأسيس رؤية تنزيهيّة مطلقة تُخرج الأحديّة من أفق المقارنة العدديّة إلى أفق الوجود المطلق. وبهذا تتّصل هذه القراءة اتصالاً مباشراً بمقاربة الإمام الجواد (ع) في بناء نظريّة إدراكيّة للتوحيد، تقوم على نفي قابليّة الذات الإلهيّة للإحاطة المفهوميّة، وتأسيس التنزيه بوصفه حدّاً معرفيّاً يضبط إمكان الإدراك وحدوده.

(١) تفسير الطبري: ٢٤ / ٧٢٩.

(٢) تفسير الماتريدي: ١٠ / ٦٤٤.

(٣) تفسير الكشاف: ٤ / ٢٩٨.

(٤) تفسير الرازي: ٣٢ / ٣٦١.

(٥) تفسير القرطبي: ٢٠ / ٢٤٤.

(٦) تفسير ابن كثير: ٨ / ٥٢٧.

(٧) تفسير السيوطي: ٦ / ٤١٠.

ثانيًا: القديم

شهد عصر الإمام الجواد (عليه السلام) تنامي الشبهات الكلامية حول التوحيد، فواجهها بخطاب تأصيليٍّ يُعيد ضبط مفهوم (القدم) ضمن أفقٍ تنزيهيٍّ محض، مؤكِّدًا أَنَّ اللَّهَ واجب الوجود وقديمٌ لا بمعنى الامتداد الزماني؛ بل بمعنى التنزُّه عن الزَّمان والمكان والحدوث ابتداءً. ويُدرج هذا البيان ضمن التفسير الكلامي؛ لأنَّه يؤسِّس للإطار المفهومي الذي تُقرأ في ضوئه نصوص الصفات ويمنع إسقاط التصوِّرات الزمانية على الذات الإلهية.

وقد أكَّد أمير المؤمنين (عليه السلام) هذا المبدأ بقوله: ((لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا، وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا))^(١)، في سياق ينفي أن يكون (القدم) وصفًا زمنيًا قابلاً للمقارنة أو التعدُّد، بل يثبتُه بوصفه تنزُّهًا مطلقًا عن الحدِّ، وقد نقلت كتب الكلام اختلاف المتكلِّمين في معنى (قديم)، بين من حمَّله على الأزليَّة الزمانية ومن جعله وصفًا وجوديًا مجردًا، على حين حسمت مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) هذا الاضطراب بردِّ المفهوم إلى دلالاته التنزيهية الخالصة؛ إذ قال الإمام الرضا (عليه السلام): ((وَأَنَّهُ قَدِيمٌ: مُثَبَّتٌ، مَوْجُودٌ، غَيْرُ فَقِيدٍ))^(٢)، وهو تعريف يُثبت الوجود وينفي عنه كلَّ قيدٍ زمنيٍّ أو وجوديٍّ.

ويأتي بيان الإمام الجواد (عليه السلام) في دعائه: ((يَا ذَا الَّذِي كَانَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، ثُمَّ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ، ثُمَّ يَبْقَى وَيَفْنَى كُلُّ شَيْءٍ، وَيَا ذَا الَّذِي لَيْسَ فِي السَّمَاوَاتِ الْعُلَى وَلَا فِي الْأَرْضِينَ السُّفْلَى وَلَا فَوْقَهُنَّ وَلَا بَيْنَهُنَّ وَلَا تَحْتَهُنَّ إِلَهٌ يُعْبَدُ غَيْرُهُ))^(٣)، بوصفه تفسيرًا دلاليًّا للقدم قائمًا على المقابلة بين ثبات الوجود الإلهي وفناء ما سواه، لا تقرير لفظيٍّ للمعنى فقط، ومن ثمَّ، فإنَّ هذا النمط من البيان يندرج ضمن التفسير

(١) نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح: ٢٧٤.

(٢) تفسير البرهان: ٢ / ٥٨٢، الكافي: ١ / ٨٦.

(٣) التوحيد، الصدوق: ١ / ٤٧، بحار الأنوار: ٣ / ٢٨٥، و٩٤ / ١٧٩.

الكلاميّ الذي يُفسّر المفهوم عبر لوازمه العقديّة لا عبر حدوده اللغويّة المباشرة. وعليه، يتبيّن أنّ تفسير الإمام الجواد (ع) يُعيد بناء مفهوم (القدم) بوصفه قضية تنزيهيّة معرفيّة، تُخرج الذات الإلهيّة من أفق الزمان والتدرّج والحدوث، وتمنع اختزالها في مجرّد (أزليّة زمنيّة) كما وقع عند بعض المتكلّمين، لتغدو (القديميّة) دالّةً على إطلاق الوجود وكماله لا على سبقه الزمانيّ فحسب.

ثالثاً: الصمد

تُظهر المعالجة اللغويّة - الكلاميّة لمادّة (الصمد) تقاطعاً دلاليّاً ينتهي إلى معنى القصد والمرجعيّة المطلقة؛ إذ ذكر عدد من أهل اللغة والتفسير^(١) أنّها تدلُّ على القصد، وأنّ معانيها المتعدّدة ترجع إلى كونه تعالى مقصود الخلائق كلّها، يُرجع إليه في الحاجات ولا يحتاج إلى شيء. وقد روى الكليني، والصدوق عن الأئمة معاني كثيرة للصمد بلغت نحو عشرين معنى، وكلّها تعود إلى هذا الأصل^(٢). وعلى هذا، فالمعنى اللغويّ في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]، هو القصد، يقال: ((صمدتُ صمداً هذا الأمر، أي: قصدت قصده، وقيل: الصمد الذي ليس بجسم ولا خوف))^(٣)، في إشارة مبكّرة إلى نفي اللوازم الحسيّة عن الذات الإلهيّة.

ويقدّم الإمام الجواد (ع) صياغةً جامعةً لهذا المفهوم بقوله: ((السيّد المصمود إليه في القليل والكثير))^(٤)، وهو تقرير يؤسّس لكون الصمد مرجعاً مطلقاً تتوجّه إليه الحاجات دون واسطة وجوديّة تُشاركه في هذا المقام. وتردّ عن سائر الأئمة (عليهم السلام) تعبيراتٌ متعدّدة تكشف جهات هذا المعنى؛ فعن الإمام

(١) ينظر: العين، ١٠٤/٧، وغريب القرآن وتفسيره: ٤٤٦، ومقاييس اللغة: ٣٠٩/٣.

(٢) ينظر: الكافي: ١/١٢٣، التوحيد، الصدوق: ١/٩٠، معاني الأخبار: ١/٦.

(٣) شأن الدّعاء: ١/٨٥، زاد المسير في علم التفسير: ٨/٣٣١، عدّة الدّاعي: ١/٣٠٠.

(٤) الكافي: ١/١٢٣.

الحسين عليه السلام: ((الصمد الذي لا جوف له والصمد الذي لا ينام، والصمد الذي لم يزل ولا يزال))^(١)، وعن الإمام السَّجَّاد عليه السلام: ((الصمد الذي إذا أراد شيئاً قال له: كن فيكون، والصمد الذي أبدع الأشياء - فخلقها أضداداً وأشكالاً وأزواجاً- وتفرَّد بالوحدة بلا ضدَّ ولا شكل ولا مثل ولا ند))^(٢)، وعن الإمام الباقر عليه السلام: ((الصمد السيّد المطاع الذي ليس فوقه أمر وناه))^(٣). غير أنَّ هذه التعبيرات لا تُحمل على ظاهرها الحسي؛ بل تُؤوّل ضمن أفقٍ تنزيهيٍّ يرفعها من مستوى الوصف الجسميِّ إلى مستوى الدلالة العقديّة؛ (لا جوف له) يُحمّل على نفي التركيب والافتقار، و(لا ينام) على كمال الحياة والقيوميّة، و(لم يزل ولا يزال) تقرير للدوام، لتتظم جميعها في أصلٍ واحد هو كمال الغنى الإلهي واستغناؤه المطلق.

ويتقارب المفسّرون مع هذا الأصل، وإن اختلفت عباراتهم؛ قال ابن عبّاس: ((هو السيّد))^(٤) وقال الحسن البصريُّ: ((الصمد: الحيّ القيوم الذي لا زوال له بعد خلقه))^(٥)، وعن قتادة ((الصمد هو الباقي))^(٦)، وقال الطبرانيُّ: ((الذي يُصمد إليه في الحوائج))^(٧)، وتُحمل هذه الأقوال -على الرّغم من تنوّعها- على وحدة دلاليّة تؤكّد أنّ الصمد هو المقصود في الحوائج والغني عن غيره، فتكون من قبيل تنوّع البيان لا تعدّد المعنى، مع تنزيهه عن لوازم التجسيم والتشبيه.

وعليه، يُقدّم تفسير الإمام الجواد عليه السلام بناءً مفهوميّاً متماسكاً لمعنى (الصمد)،

(١) مفتاح الفلاح: ٤٣٥.

(٢) التوحيد، الصدوق: ٩٠ / ١.

(٣) م. ن: ٩٠ / ١.

(٤) م. ن: ٦٠٩ / ٤.

(٥) تفسير ابن كثير: ٨ / ٤٩٧.

(٦) م. ن: ٦١٠ / ٤.

(٧) تفسير الطبراني: ٦ / ٥٨١.

بوصفه السيّد المطلق المقصود في كلّ شأن، في قراءةٍ تنقل المفهوم من الدلالة اللغويّة إلى أفقٍ تنزيهيٍّ يثبت كمال الغنى وينفي كلّ تركيبٍ أو احتياج، من دون إخلالٍ بدلالة النصّ أو خروجٍ عن سياقه.

رابعاً: العالم

تتجلّى المعالجة الكلاميّة لصفة (العلم) عند الإمام الجواد (ع) في إرجاعها إلى أصلٍ تنزيهيٍّ يقوم على نفي النقص دون إثبات الكيفيّات؛ إذ أوضح (ع) أنّ وصف الله بالعالم يعني نفي الجهل عنه، فقال: ((قولك [عن الله]: عالم، إنّما نفيت بالكلمة الجهل، وجعلت الجهل سواه))^(١)، بما يجعل دلالة العلم قائمة على تنزيه الذات عن القصور، لا على تشبيهها بأنماط الإدراك الحسيّ أو الذهنيّ. وانطلاقاً من هذا الأساس، يفهم العلم الإلهي بوصفه إحاطةً مطلقةً منزّهة عن الحدود والتغيّر؛ فهو ((العليم: العالم بالسرير والخفيّات التي لا يدركها عالم الخلق لقوله تعالى ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الحديد: ٦]؛ وهو: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سبأ: ٣] عالمٌ بتفاصيل المعلومات قبل حدوثها وبعد وجودها))^(٢)، في دلالةٍ تجمع بين الشمول والثبات، بحيث يحيط بكلّ معلوم قبل وجوده وبعد تحقّقه، من غير تجددٍ أو انتقال.

ولا يترتب على هذا الوصف أيّ تعدّدٍ في الذات أو انفصالٍ بين الصفة والموصوف، بل يندرج ضمن ما قرّره الإمام الصادق (ع) بقوله: ((أَنَّهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، الْعَالِمُ الْخَبِيرُ، بِلَا اخْتِلَافٍ الذَّاتِ، وَلَا اخْتِلَافٍ مَعْنَى))^(٣)، تأكيداً لوحدة الصفات مع الذات ونفي كلّ شائبةٍ تركيبٍ أو تغايرٍ. ومن هذا المنظور،

(١) التوحيد، الصدوق: ٨٢/١، وبحار الأنوار: ١٩٤/٣، مشكاة الأنوار: ٣٩/١.

(٢) عدّة الداعي: ٣٠٦/١.

(٣) الكافي: ٢٦٦/١، وينظر: التوحيد، الصدوق: ١٤٥/١.

يُفهم قول ابن عباس: ((العالم الذي قد كمل في علمه))^(١)، بوصفه تعبيراً عن تمام الإحاطة، لا عن زيادة أو تدريج في المعرفة.

وعليه، يقدم تفسير الإمام الجواد عليه السلام لصفة (العلم) بناءً كلامياً محكمًا، يجعلها صفة كمالٍ مطلق تُثبت للذات الإلهية بنفي الجهل، وتُنزّه عن التحديد والتغير والتجزئة، في إطار يحفظ وحدة الذات واتساق الصفات، ويحول من دون إسقاط خصائص الإدراك الإنساني على العلم الإلهي.

خامسًا: العدل

تبرز المعالجة الكلامية لصفة (العدل) بوصفها أصلًا تنزيهياً يُنزه الفعل الإلهي عن كلّ شائبة ظلم أو جور؛ إذ يُعرّف العدل بأنه: ((الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، والعدل من الناس المرضي قوله وفعله وحكمه))^(٢)، في دلالة تُثبت كمال الاستقامة في الفعل الإلهي وتنفي عنه التأثير بأيّ عامل خارج عن الحكمة. أمّا في حقّ البشر، فهو ما استقام فيه القول والفعل والحكم، غير أنّ هذا المعنى يُنزه في حقّ الله عن القياس على أفعال المخلوقين.

وقد تضافرت الأدلة العقلية والنقلية على تقرير هذا الأصل؛ إذ يشهد له قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: ٤٤]، في بيان يؤسّس لنفي الظلم عن الله عليه السلام على نحو مطلق، ويربط الانحراف بمسؤولية الإنسان واختياره. ومن هنا، غدا العدل في المدرسة الإمامية أصلًا عقديًا مستقلًا، تُبنى عليه قضايا التكليف والجزاء.

ويتجلّى التأصيل الكلامي لهذا المفهوم في بيان الإمام الجواد عليه السلام نقلًا عن الإمام الكاظم عليه السلام، حين قسّم منشأ المعصية على ثلاثة احتمالات، نافياً أن

(١) تفسير الطبري: ١ / ٢٨٢، التفسير الأثري: ٢ / ٣١٢.

(٢) شأن الدعاء: ١ / ٦٢، عدّة الداعي: ١ / ٣٠٠.

تُنسَبُ إِلَى اللَّهِ ابْتِدَاءً، وَمُؤَكَّدًا أَنَّ نَسَبَهَا إِلَيْهِ تَسْتَلْزِمُ مَحْذُورَ الظُّلْمِ، وَهُوَ مَمْتَنَعٌ عَلَيْهِ، فَقَالَ: ((لَا تَخْلُو مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ اللَّهِ ﷻ وَلَيْسَتْ مِنْهُ، فَلَا يَنْبَغِي لِلْكَرِيمِ أَنْ يَعْذِبَ عَبْدَهُ بِمَا لَمْ يَكْتَسِبْهُ، وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ اللَّهِ ﷻ، وَمِنْ الْعَبْدِ فَلَا يَنْبَغِي لِلشَّرِيكَ الْقَوِي أَنْ يَظْلِمَ الشَّرِيكَ الضَّعِيفَ، وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ الْعَبْدِ وَهِيَ مِنْهُ فَإِنْ عَاقَبَهُ اللَّهُ فَبَذَنَهُ، وَإِنْ عَفَا عَنْهُ فَبَكَرَمَهُ وَجُودَهُ))^(١)؛ لِيُفْضِيَ التَّحْلِيلَ إِلَى حَصْرِ الْفِعْلِ فِي جِهَةِ الْعَبْدِ، بِحَيْثُ يَكُونُ الْعِقَابُ عَدْلًا إِنْ تَرْتَّبَ عَلَى الذَّنْبِ، وَالْعَفْوُ فَضْلًا إِنْ وَقَعَ مِنْ غَيْرِ اسْتِحْقَاقٍ.

وبذلك، يَتَحَوَّلُ مَفْهُومُ الْعَدْلِ فِي الرُّوْيَةِ الْإِمَامِيَّةِ مِنْ وَصْفٍ أَخْلَاقِيٍّ إِلَى قَاعِدَةٍ كَلَامِيَّةٍ ضَابِطَةٍ، تُؤَسِّسُ لِفَهْمِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْفِعْلِ الْإِنْسَانِيِّ وَالْجِزَاءِ الْإِلَهِيِّ، وَتُثَبِّتُ أَنَّ أَفْعَالَ اللَّهِ كُلَّهَا دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعَدْلِ وَالْفَضْلِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْحَقَهَا ظُلْمٌ أَوْ عِبْثٌ، فِي إِطَارٍ يَحْفَظُ اتِّسَاقَ التَّوْحِيدِ وَيَنْفِي عَنْهُ لَوَازِمَ الْجَبْرِ أَوْ الْإِعْتِبَاطِ.

المطلب الرابع: نفي رؤية الله بالعين

يَتَجَلَّى فِي هَذَا الْمَطْلَبِ اشْتِغَالُ الْمَنْهَجِ الْكَلَامِيِّ فِي تَوْجِيهِ دَلَالَةِ النَّصِّ، عِبْرَ تَأْوِيلِ مَا يُوْهِمُ التَّشْبِيهَ إِلَى مُقْتَضَى قَوَاعِدِ التَّنْزِيهِ الْمُحْكَمَةِ؛ إِذْ سَأَلَ الْإِمَامَ عَلِيٌّ (ع) هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقَالَ: ((أَفَاعْبُدُ مَا لَا أَرَى! فَقَالَ: وَكَيْفَ تَرَاهُ؟! فَقَالَ: لَا تَرَاهُ الْعَيُونَ بِمُشَاهَدَةِ الْعَيَانِ، وَلَكِنْ تَدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ))^(٢)، فِي تَفْرِيقٍ دَقِيقٍ بَيْنَ الرُّوْيَةِ الْحَسِّيَّةِ الْمَمْتَنَعَةِ وَالْإِدْرَاكِ الْإِيمَانِيِّ الْمُمْكِنِ.

وَيَأْتِي بَيَانُ الْإِمَامِ الْجَوَادِ (ع) لِيُؤَسِّسَ لِهَذَا التَّفْرِيقِ عَلَى قَاعِدَةٍ إِدْرَاكِيَّةٍ أَعْمَقَ،

(١) الأُمَلِي، الشَّيْخُ الصَّدُوق: ١/ ٤٩٥، عَيُونُ أَخْبَارِ الرِّضَا: ١/ ١٢٦، كَشْفُ الْغَمَةِ: ٣/ ٨٦.

(٢) رِبْعُ الْأَبْرَارِ وَنُصُوصُ الْأَخْبَارِ: ٢/ ٢٤٤، عَيُونُ الْحُكْمِ وَالْمَوَاعِظِ: ١/ ٥٤٣، شَرْحُ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ، ابْنُ أَبِي الْحَدِيدِ: ١٠/ ٦٤، شَرْحُ مِثَّةِ كَلِمَةِ لَأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع): ١/ ٢٢٠.

من طريق تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، إذ يبين أنَّ عجز البصر ليس حالةً مستقلةً، بل نتيجة لعجز أعمّ يشمل مراتب الإدراك كلّها، فقال: ((أَوْهَامُ الْقُلُوبِ أَدْقُ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ؛ أَنْتَ قَدْ تُدْرِكُ بَوْهَمِكَ السُّنْدَ وَالْهِنْدَ وَالْبُلْدَانَ الَّتِي لَمْ تَدْخُلْهَا وَلَا تُدْرِكُهَا بِبَصَرِكَ، وَأَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تُدْرِكُهَا، فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعُيُونِ؟))^(١)؛ ليجعل نفي الرؤية الحسيّة لازماً لنفي الإحاطة الإدراكيّة مطلقاً.

وقد خلط على بعضهم في تفسير ﴿لَا تُدْرِكُهَا﴾؛ إذ اتَّجهوا إلى قصر (الإدراك) على معنى (الإحاطة) دون أصل الرؤية؛ ويبدو من روايات الطبري أنَّ أنصار فكرة رؤية الله ﷻ سعوا إلى حمل (الإدراك) على هذا المعنى، فيقول: ((هم ينظرون إلى الله ﷻ، لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصره يحيط بهم))^(٢)، فأثبتوا الرؤية مع نفي الإحاطة في محاولة للتوفيق بين ظاهر النصِّ ومقتضيات التنزيه، غير أنَّ هذا المسلك أوقع في إشكال كلاميٍّ يتمثّل في الجمع بين نقيضين، كما قيل في نقد هذا الاتجاه: ((إِنَّ مَفْكَرِي الْأَشَاعِرَةِ الَّذِينَ لَهُمْ أَقْدَامُ رَاسِخَةٍ فِي الْمَسَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ لَمَّا وَقَعُوا فِي تَنَاقُضٍ مِنْ جَرَاءِ هَذَا الدَّلِيلِ ذَهَبُوا إِلَى الْجَمْعِ بَيْنَ الرُّؤْيَةِ وَالتَّنْزِيهِ))^(٣).

ويتعرّز هذا الاتجاه التنزيهيُّ بما رُوي عن الشعبيّ، قال: قالت عائشة: ((إِنْ أَحَدًا رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَعْظَمَ الْفِرْيَةَ عَلَى اللَّهِ ﷻ، قَالَ اللَّهُ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾))^(٤)، ويقول أمير المؤمنين (عليه السلام): ((الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يُحصى نعماءه العادُّون، ولا يؤدِّي حقّه المجتهدون، الذي

(١) الكافي: ١ / ٩٩، التوحيد، الصدوق: ١ / ١١٣.

(٢) تفسير الطبري: ١٢ / ١٤، وينظر: إعراب القرآن، النحاس: ٥ / ٥٨، تفسير الثعلبي: ١٠ / ٨٨.

(٣) رؤية الله في ضوء الكتاب والسنة والعقل: ١ / ٣٧.

(٤) تفسير الطبري، ٧ / ٣٩٢.

لا يُدرکه بُعد الهمم، ولا یناله غوصُ الفِطْنِ))^(١)، في تأكيدٍ متكاملٍ على امتناع الإحاطة بالذات الإلهية حسًّا وعقلًا.

ومجموع هذه النصوص تضع حدًّا فاصلاً بين الرؤية الحسية الممتنعة، والمعرفة الإيمانية الممكنة، فينفي المشاهدة البصرية دون أن ينفي أصل المعرفة بالله تعالى، وهو المعنى الأصلي لدلالة الآية، الذي تُبنى عليه سائر اللوازم الكلامية؛ إذ إنَّ نفي الإدراك البصريّ يستلزم نفي الإحاطة الإدراكية مطلقاً؛ لأنَّ الوهم أدقُّ من البصر، فإذا عجز الأدقُّ عن الإحاطة بالذات الإلهية، كان عجز البصر أولى وأظهر.

ومن هنا، لا ينفصل توظيف الآية في نفي الرؤية البصرية عن توظيفها في نفي الإحاطة العقلية، بل إنَّ الثاني لازمٌ كلاميٌّ للأوّل، ويكشف هذا البيان عن نفي الرؤية الحسية ابتداءً، ثمَّ يتوسَّع به إلى نفي الإحاطة الإدراكية على نحوٍ أشمل يضبط حدود الإدراك الإنسانيّ في تعامله مع الذات الإلهية.

وبذلك يتجاوز بيان الإمام الجواد (ع) محاولات الجمع بين إثبات الرؤية ونفي الإحاطة؛ إذ ينفي أصل قابلية الذات الإلهية للإدراك الحسيّ والوهميِّ معاً؛ لتكامل هذه النصوص في تقرير تنزيهٍ مطلقٍ ينفي المشاهدة والإحاطة بجميع مراتبها، ويحفظ الدلالة من الانزلاق إلى التشبيه دون الوقوع في التعطيل.

(١) الغارات: ١/ ١٧٢، منهاج البراعة: ١/ ٢٣، الاحتجاج: ١/ ١٩٩؛ مطالب السؤل: ١/ ١٥٤.

المبحث الثاني: النبوة

يعرض هذا المبحث إطاراً يربط الدلالة القرآنية بامتدادها العقديّ، بوصف النبوة مفسراً حياً للنصّ لا موضوعاً منفصلاً عنه؛ إذ لا تفهم النبوة هنا بوصفها واقعة تاريخيّة فحسب، بل بوصفها بنيةً دلاليّة تُفعل النصّ وتكشف أبعاده العقديّة في الواقع الإنسانيّ.

يندرج ذلك ضمن سياق تفسير الآيات المتعلقة بالنبوة ووظيفتها، على نحو يُبرز تلازم النصّ مع البيان الروائيّ في بناء المعنى العقديّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤] بوصفه نصّاً يؤسّس لمركزيّة الطاعة في مفهوم النبوة، لا بوصفها امتثالاً شكليّاً، بل امتداداً للولاية الإلهيّة في التشريع والهداية.

وعليه، تتحدّد النبوة في هذا الأفق بوصفها وسيطاً معرفيّاً وتشريعياً بين الوحي والإنسان، يُفسّر النصّ ويُجسّد دلالاته، في قراءة كلاميّة تجعلها عنصراً نبويّاً في فهم الخطاب القرآنيّ، لا مجرد موضوع يُبحث خارج سياقه التفسيريّ.

أولاً: العلم (البعد المعرفيّ للنبوة):

يتجلّى في هذا المحور أعمال المنهج الكلاميّ في بناء البعد المعرفيّ للنبوة، عبر ربط الدلالة القرآنيّة بالبيان الروائيّ ضمن إطارٍ يضمن الاتّساق بين النصّ والعقيدة؛ إذ لا يُنظر إلى العلم النبويّ بوصفه معطى معرفيّاً مجرداً، بل بوصفه أساساً عقديّاً يحدّد وظيفة النبوة وحدودها في الهداية والتشريع.

وفي هذا السياق، يبرز الإمام محمّد بن علي الجواد عليه السلام بوصفه شاهداً معرفيّاً حاسماً في مرحلة اشتدّت فيها السّجلات الكلاميّة؛ إذ تجلّى حضوره العلميّ - على الرغم من حداثة سنّه - في مناظراته الدقيقة، وأجوبته المحكمة، ورواياته

الواضحة الحجة، بما يكشف عن توظيف واع للمنهج الكلامي في ربط وظيفة النبوة ببنيتها العقدية، لا الاكتفاء بعرضها بوصفها حدثاً تاريخياً منقطع الأثر.

وقد برزت روايات الإمام الجواد (ع) تصوّراً كلامياً متماسكاً للعلم النبوي، قائماً على مبدأ استمرارية الفيض الإلهي وعدم انقطاعه، بحسب قوله (ع) عن النبي (ص): ((إِنَّ أَرْوَاحَنَا وَأَرْوَاحَ النَّبِيِّينَ تَوَافِي الْعَرْشَ كُلَّ لَيْلَةٍ جُمُعَةً فَتَصْبِحُ الْأَوْصِيَاءُ وَقَدْ زِيدَ فِي عِلْمِهِمْ مِثْلُ جَمِّ الْغَفِيرِ مِنَ الْعِلْمِ))^(١)، وهو بيان يتجاوز الإخبار إلى التأسيس النظري لعلاقة دائمة بين الوحي والعلم، تمتد من النبوة إلى الإمامة. وعليه، يفهم العلم في هذا الأفق بوصفه عنصراً بنوياً في منظومة الهداية، لا حادثه منقطعة بزوال زمن النبوة؛ إذ يستمر عبر الأوصياء بوصفهم حَمَلَةَ الْبَيَانِ الْإِلَهِيِّ، في بناءٍ دلاليٍّ يربط النص بالامتداد العقدي، ويحوّل الرواية من نقل خبريٍّ إلى أداةٍ لإنتاج اليقين المعرفي داخل النسق الإمامي.

ثانياً: الوظيفة (الهداية، البناء العقدي، الأثر التربوي):

يرز في هذا المحور توظيف المنهج الكلامي في بيان الوظيفة الشاملة للنبوة، بوصفها نظاماً متكاملًا يجمع بين الهداية، وبناء العقيدة، وصيانة الإنسان في بعده النفسي والسلوكي؛ إذ لا تُفهم النبوة بوصفها تبليغاً للأحكام فحسب؛ بل هي إطارٌ تأسيسِيٌّ يُعيد تشكيل وعي الإنسان ضمن نسقٍ إلهيٍّ متكاملٍ.

وفي هذا السياق، ينقل الإمام الجواد (ع) عن جدّه (ص) بياناً تأسيسياً يكشف البنية الوجودية للإسلام؛ إذ قال: ((فَأَمَّا عَرْصَتُهُ فَالْقُرْآنُ، وَأَمَّا نُورُهُ فَالْحِكْمَةُ، وَأَمَّا حَصْنُهُ فَالْمَعْرُوفُ، وَأَمَّا أَنْصَارُهُ فَأَنَا وَأَهْلُ بَيْتِي وَشِيعَتُنَا))^(٢)، وهو نصٌّ يؤسّس لقراءة كلامية تربط الهداية القرآنية بموقع أهل البيت (ع) بوصفهم

(١) بصائر الدرجات: ١/ ١٥٢، بحار الأنوار: ١٧/ ١٥٢.

(٢) الكافي: ٢/ ٤٦، بشارة المصطفى: ١/ ٢٤٩، أنوار الحقيقة: ١/ ٧٥.

الامتداد التفسيريّ الحيّ للنصّ، لا مجرد مكمل خارجيّ له.

وعلى هذا الأساس، يفهم حضور أهل البيت (عليه السلام) ضمن منظومة الهداية بوصفه عنصراً بنوياً في تحقّقها، لا إضافة تفسيرية لاحقة؛ إذ تتحوّل محبّتهم من رابطة وجدانيّة إلى معيار انتماء عقديّ، يُقاس به صدق الارتباط بالرسالة، ويُحذّر من الانفصال عنه بوصفه انحرافاً يفضي إلى خلل في البنية الإيمانيّة.

وفي امتداد هذا البناء، يدرج الإمام الجواد (عليه السلام) البعد التربويّ-النفسيّ ضمن الوظيفة العقديّة للنبوّة، من طريق روايته علاج الوسوسة بحديث النبي (صلى الله عليه وآله): ((إِنَّ ذَلِكَ لَصَرِيحُ الْإِيمَانِ))^(١)، في قراءة تتجاوز التفسير السلوكيّ الظاهر، لتجعل من الصراع الباطنيّ علامة وعيٍ إيمانيّ لا مؤشّر اضطراب عقديّ.

وبذلك يكشف المنهج الكلاميّ عن قدرته على تفسير الظواهر النفسيّة في ضوء البنية العقديّة للنصّ، لا بوصفها حالات منفصلة عنه؛ إذ يُعاد إدماج التجربة الداخليّة للإنسان ضمن مسار الإيمان، فيتحوّل القلق إلى وعي، والوسوسة إلى دليل حضورٍ إيمانيّ، ضمن منظومة تربويّة متكاملة.

وعليه، تتكامل الوظيفة النبوّة في هذا تصوّر بين بيان العلم، وتأسيس الهداية، وصيانة الإيمان في أبعاده المختلفة، بما يؤكّد أنّ النبوّة ليست وظيفة جزئيّة، بل نظام هداية شامل، يتجلّى فيه تداخل البعد المعرفيّ والعقديّ والتربويّ في إطار واحدٍ منسجم.

ومن هذا المنطلق، يمتدّ تفسير الإمام الجواد (عليه السلام) ليشمل مباحث النبوّة في أبعادها المختلفة، من طريق عرض جملةٍ من القضايا المرتبطة بمقام النبيّين ورسالاتهم، ومنها:

(١) الكافي: ٢/ ٤٦، وسائل الشيعة: ٤/ ١١٩٢.

المطلب الأول: إعادة فهم (الأمي) في ضوء بيان الإمام الجواد عليه السلام

يُعاد في هذا السياق بناء مفهوم (الأميَّة) ضمن أفقٍ كلاميٍّ يحرِّره من الدلالة الحرفيَّة إلى وظيفته العقديَّة؛ إذ يرى أهل البيت عليهم السلام أَنَّ وصف النبي صلى الله عليه وآله بـ(الأمي) لا يدلُّ على الجهل بالقراءة والكتابة، بل يعدُّ عن استقلال علمه عن التعليم البشريِّ واتِّصاله المباشر بالوحي، بما ينسجم مع عصمته وكمال معرفته ومقامه الرساليِّ.

وعلى هذا الأساس، تتحوَّل (الأميَّة) من نفْيٍ للقدرة إلى إثباتٍ لمصدر العلم؛ إذ تؤكد مدرسة أهل البيت عليهم السلام ^(١) أَنَّ النبي صلى الله عليه وآله لم يتلقَّ علمه من بشر، بل أُفيض عليه من الله تعالى مباشرة، لا أَنَّهُ عاجز عن القراءة أو الكتابة، وقد لَخَّص الشيخ المجلسيُّ هذا الجمع بقوله: ((يمكن الجمع بين هذه الأخبار بوجهين: الأول؛ أَنَّهُ صلى الله عليه وآله كان يقدر على الكتابة، ولكن كان لا يكتب، لضرب من المصلحة، والثاني؛ أَن نَحْمِلَ أخبارَ عدم الكتابة والقراءة على عدم تعلُّمهما من البشر، وسائر الأخبار على أَنَّهُ كان يقدر عليهما بالإعجاز، وكيف لا يعلم مَنْ كان عالماً بعلوم الأولين والآخرين، إِنَّ هذه النقوش موضوعة لهذه الحروف، وَمَنْ كان يقدر بإقدار الله تعالى له على شقِّ القمر وأكبر منه كيف لا يقدر على نقش الحروف والكلمات على الصِّحَاف والألواح؟ والله تعالى يعلم)) ^(٢) وهو بيان يرفع التعارض الظاهريِّ بين النصوص برَدِّها إلى أصلٍ عقديٍّ جامع يُثبت كمال العلم وينفي التعلُّم البشريَّ لا القدرة.

ومن ثَمَّ، يُفهم هذا التوصيف بوصفه تأكيداً لكمال العلم النبويِّ لا نقصه؛ إذ إِنَّ علم النبي صلى الله عليه وآله - وإن لم ينبع من تعلُّم بشريٍّ - يفوق علم العلماء؛ لأنَّه

(١) بحار الأنوار: ١٦ / ١٣١ وما بعدها.

(٢) م. ن: ١٦ / ١٣٤.

علم موهوب من لدن الله تعالى، وبذلك تُصبح (الأُمِّيَّة) دالَّةً على صفاء المصدر وعلو المرتبة، لا على القصور، فتحوّل إلى شاهدٍ على صدق الاتصال بالوحي وعصمة التلقّي، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وهو نصٌّ صريح يشير إلى هذا المعنى.

ويبلغ هذا الفهم ذروته في بيان الإمام الجواد (عليه السلام)، الذي واجه القراءة الحرفيّة لمفهوم (الأُمِّيَّة) بنقدٍ صريح؛ إذ قال: ((كذبوا، عليهم لعنة الله أنى يكون ذلك، والله تبارك وتعالى يقول في محكم كتابه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢]، [ويُكمل الإمام هذا البناء بإثبات القدرة المعرفيّة للنبي ﷺ على نحو إعجازيّ، بقوله]: فكيف كان يعلمهم ما لا يُحسِن، والله لقد كان رسول الله ﷺ يقرأ ويكتب باثنين وسبعين أو بثلاثة وسبعين لساناً وإنّما سَمِّي الْأُمِّيَّ؛ لأنّه كان من أهل مكّة، ومكّة من أمّهات القرى، وذلك قول الله تعالى في كتابه ﴿وَلَنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: ٩٢])^(١)، في تحويلٍ دلاليّ ينقل المفهوم من وصفٍ معرفيّ إلى تحديدٍ جغرافيٍّ - رساليٍّ.

يتعرّز هذا الفهم بما نُقل من رواياتٍ متقاربة المعنى؛ إذ تُسند المعنى المتقدّم من دون إضافة مضمونٍ جديدٍ مستقلٍّ؛ إذ جاء: ((في حديث محمد بن علي الرضا (عليه السلام) في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ﴾ [الجمعة: ٢] فكيف كان يعلمهم ما لا يحسن؟ والله لقد كان رسول الله ﷺ يقرأ ويكتب باثنين وسبعين وقال ثلاثة وسبعين لساناً))^(٢)، وقد شهر في الصحاح والتواريخ قوله ﷺ: ((اتنوني بدواة

(١) بصائر الدرجات: ٢٤٥ / ١، معاني الأخبار: ٥٤ / ١، وينظر: بحار الأنوار: ١٦ / ١٣٢.

(٢) بحار الأنوار: ١٦ / ١٣٣ - ١٣٤.

وكتف أكتب لكم كتاباً لن تضلُّوا بعده أبداً^(١)، وهو شاهدٌ تطبيقيٌّ يعزِّز القراءة الكلامية التي تجعل الأُمِّيَّة نفيًا للتعلُّم البشري لا نفيًا للقدرة. وعليه، تتأسَّس قراءة الإمام الجواد (ع) للأُمِّيَّة بوصفها مفهوماً كلامياً يثبت كمال العلم النبويِّ واستقلاله عن الوسائط البشرية، ويمنع اختزاله في معنى الجهل؛ لتغدو الأُمِّيَّة علامة اتِّصالٍ مباشر بالوحي، لا نقصاً في أدوات التلقِّي، وبذلك تنسجم مع البناء العقديَّ العام للنبوَّة بوصفها مصدر الهداية الإلهية الكاملة.

المطلب الثاني: في فضل زيارة النبي (ص)

يؤكد الإمام الجواد (ع) البعد العقديَّ لزيارة النبي (ص) محمد (ص)، كما في جوابه على سؤال: ((ما لمن زار رسول الله (ص) متعمِّداً؟ قال: يدخله الله الجنة إن شاء الله))^(٢)، وتقرأ هذه الرواية في أفقٍ كلاميٍّ يتجاوز ظاهر التَّغْيِب إلى تأسيس دلالةٍ عقديةٍ تربط الشعيرة بمفهوم الولاية، لا مجرد وعدٍ ثوابيٍّ منفصل. ويرتبط هذا الفضل بما تقرِّره الآيات في تعظيم مقام النبي (ص)، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠]، بوصف الزيارة امتداداً للولاء العقديِّ وتجديداً لعهد البيعة في صورتها الوجودية المستمرة؛ إذ لا تُفهم الزيارة بوصفها فعلاً تعبديّاً فحسب، بل هي تجديدٌ للإيمان بالنبوَّة ووفاءً بالميثاق الرساليِّ بعد الوفاة، ومن ثَمَّ، تتحوَّل من ممارسةٍ شعائريَّةٍ إلى فعلٍ عقديٍّ يستبطن الاعتراف بمصدر الهداية واستمرارِيَّتِهِ في وعي المؤمن، وبهذا المعنى، يربط الإمام بين الزيارة واستمرار الهداية الإلهية، ويردُّ على الاتجاهات التي همَّشت البعد الروحيَّ والتشريعيَّ لمقام النبي.

(١) مناقب آل أبي طالب: ١ / ١٩٩.

(٢) كامل الزيارات: ١ / ٤٢.

ومن ثمَّ، يتحوَّل فضل الزيارة في تفسير الإمام الجواد إلى قراءة كلامية تُدرج الشعيرة ضمن بنية الإيمان والولاية، بوصفها امتدادًا عمليًّا للدلالة القرآنية على تعظيم النبي ﷺ وترسيخ الولاية، لا ممارسة تعبدية منفصلة عن سياقها العقدي، فتغدو الزيارة تجسيدًا حيًّا لعلاقة الولاء، لا فعلًا طقوسيًا معزولًا عن منظومته المعرفية، وبذلك يتأكد حضور النبي في وعي المؤمن بوصفه أصل الدين ومصدر الهداية المستمرة.

وعليه، يتبيَّن أنَّ المنهج الكلامي في تفسير النبوة لا يكفي بيان الدلالة، بل يعمل على ربط النصِّ بامتداده العقدي، وتحويل المعطى الروائي إلى بناءٍ دلاليٍّ منسجمٍ مع أصول التفسير ومقاصده.

المطلب الثالث: ذو الكفل بين التعدُّد التفسيريِّ والحسم الروائيِّ في منهج الإمام الجواد عليه السلام

تكشف قضية ذي الكفل عن إشكالٍ كلاميٍّ يتجاوز التفسير الجزئيِّ إلى اختبار مناهج إنتاج المعرفة العقدية عند غياب التفصيل النصِّي؛ إذ أدَّى الاقتصار القرآنيُّ على صفات عامةٍ إلى تعدُّد الآراء حول هويته ومنزلته، بما يُثير سؤالاً جوهريًّا عن ضوابط إثبات النبوة ومصدر اليقين، ولا يقف هذا التعدُّد عند حدود الاختلاف التفسيريِّ، بل يكشف عن تفاوتٍ منهجيٍّ في مرجعية الحسم بين الاجتهاد الظنيِّ والبيان المعصوم.

وفي هذا السياق، يقدِّم الإمام الجواد عليه السلام نموذجًا إماميًا حاسمًا للتفسير الكلاميِّ، يُعيد فيه مواضع الاشتباه إلى البيان الموروث المعصوم بوصفه مرجعية يقينية، لا ترجيحًا اجتهاديًّا، ويظهر ذلك في تصريحه بنبوة ذي الكفل وتحديد اسمه وزمنه ووظيفته، قائلًا: ((بعث الله تعالى جلَّ ذكره مائة ألف نبيٍّ وأربعة وعشرين ألف نبيٍّ... وأنَّ ذا الكفل منهم... وكان بعد سليمان بن داود،

وكان يقضي بين الناس كما كان يقضي داود... وكان اسمه عويديا))^(١)، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِّنَ الْأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٨]، وهو بيان لا يضيف معطى تاريخياً فحسب؛ بل يضبط دلالة النص عبر مرجعية معصومة تُنهي حالة التردد التفسيري.

ولا تمثل هذه المعطيات إضافةً تاريخيةً فحسب، بل تنهض بوظيفة كلامية تنقل المسألة من حيز الظن إلى مرتبة اليقين، وتكشف عن الفارق المنهجي بين التفسير الإمامي - القائم على حاكمية البيان المعصوم عند تعارض الأقوال - وبين الاتجاهات التفسيرية التي تعتمد الجمع والترجيح من دون الاستناد إلى مرجعية فاصلة حاسمة، ففي حين يبقى التعدد في تلك المقاربات مفتوحاً على احتمالات غير محسومة، يقدم المنهج الإمامي معياراً قاطعاً ينهي التردد ويؤسس للمعرفة اليقينية. وبذلك تصبح قضية ذي الكفل شاهداً على تباين مناهج المعرفة في التفسير الإسلامي، ومثالاً دالاً على التفسير الكلامي الإمامي.

المبحث الثالث:

مدخل إلى معالجة الإمام الجواد (عليه السلام) لمفهوم الإمامة

تُعَدُّ الإمامة في التصوُّر الإمامي أصلاً عقدياً محورياً، بوصفها منصباً إلهياً يقوم على العصمة والعلم اللدني والتعيين الرباني، لا على الاختيار البشري، وتُفهم ضمن هذا النسق بوصفها امتداداً وظيفياً لحفظ الهداية الإلهية واستمرارها، لا بنية قيادية ظرفية مرتبطة بسياق اجتماعي أو سياسي فحسب. وقد تعرَّض هذا الأصل لتحريفات تاريخية بفعل الضغط السياسي والاضطراب الفكري داخل بعض الفرق، ممَّا أدَّى إلى إقحام معايير بشرية في تحديد الإمامة، كالعمر أو الاختيار أو الغلبة، وهو ما أفضى إلى إزاحة المفهوم من مرجعيته النصية إلى تقديرات بشرية متغيرة.

ومن هنا، برز دور الإمام الجواد (عليه السلام) في إعادة بناء مفهوم الإمامة على أسسها الكلامية الأصيلة؛ إذ قام بتصحيح هذه الانحرافات وإعادة ضبط الحدود المفاهيمية للإمامة، من طريق بيان منهجي يجمع بين الرواية الموروثة والاستدلال العقلي، ولم يكن هذا البيان عرضاً للنصوص فقط؛ بل إعادة تنظيم دلالي لها ضمن بنية حجاجية تكشف عن انسجامها الداخلي وتمنع تأويلها خارج سياقها العقدي، بما يرسخ مبدأ الاصطفاء الإلهي وينقض المعايير الاجتهادية الدخيلة.

وعليه، تتجلى معالجة الإمام الجواد (عليه السلام) لمفهوم الإمامة بوصفها مشروعاً كلامياً متكاملاً، يؤكد استمرارية المرجعية المعصومة في حفظ العقيدة، ويكشف عن آليات منهجية في مواجهة الانحرافات، ويُعيد توطين الإمامة في موقعها بوصفها معياراً معرفياً ضابطاً لفهم النص والعقيدة معاً، لا مجرد موقع قيادي ضمن بنيته الظاهرة.

المطلب الأول: بيان الإمام الجواد (ع) لمعالم الإمامة وأثرها العقدي

يهدف تصحيح المفاهيم العقديّة وتثبيت الأساس الإلهي للإمامة، واصل الإمام الجواد (ع) نهج آبائه في نفي كون الإمامة منصباً بشرياً خاضعاً للاختيار أو الاجتهاد، وقد عبّر الإمام الرضا (ع) عن هذا الأصل بشكل حاسم بقوله: ((وأمر الإمامة من تمام الدين... إِنَّ الإمامة أَجَلٌ قَدَرًا وَأَعْظَمُ شَأْنًا وَأَعْلَى مَكَانًا وَأَمْنَعُ جَانِبًا، وَأَبْعَدُ غَوْرًا مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِعُقُولِهِمْ، أَوْ يَنَالُوهَا بِأَرَائِهِمْ، أَوْ يَقِيمُوا إِمَامًا بِاخْتِيَارِهِمْ))^(١)، وهو نصّ يؤسّس لإخراج الإمامة من مجال التقدير البشري إلى دائرة التعيين الإلهي المحض، بما يقطع الطريق على كلّ محاولة لإخضاعها لمعايير العقل العرفي أو الاختيار الجماعي.

يندرج موقف الإمام الجواد (ع) ضمن هذا الإطار الكلامي الصارم؛ إذ أكّد أنّ الاصطفاء الإلهي هو المعيار الوحيد للإمامة، لا القرابة النسبيّة ولا الاعتبار الاجتماعيّة، بقوله: ((من قدّم قرابة أبويه في الدّين، محمدٍ وعليٍّ (ع)، على قرابة أبويه في النّسب، اختاره الله تعالى وشرفه وأكرمه يوم القيامة))^(٢)، في إعادة منهجيّة لترتيب دوائر الانتماء؛ إذ تتقدّم الرابطة العقديّة بوصفها معياراً للكرامة والاصطفاء على كلّ رابطة طبيعيّة أو اجتماعيّة.

وكذلك شدّد الثّراث الإمامي على أنّ العصمة شرطٌ جوهريّ في الإمامة، بوصفها الضمانة العقديّة لسلامة القيادة الإلهيّة من الخطأ والهوى، وفي هذا السياق يبيّن الإمام موسى الكاظم (ع) أنّ العصمة ليست علامةً حسيّةً ظاهرة؛ بل ملازمة للنصّ الإلهي، بقوله: ((الإمام ممّن لا يكون إلّا معصوماً... هو المعتصم بحبل الله، وحبل الله هو القرآن، لا يفترقان إلى يوم القيامة، - ثمّ يربط ذلك بالهداية

(١) الكافي: ١/ ١٩٩، تحف العقول: ١/ ٤٣٧، المحجة البيضاء: ٤/ ١٧٥.

(٢) تفسير الإمام العسكري (ع): ١/ ٣٣٦.

القرآنيّة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] ((١))، في تقرير يجعل العصمة امتداداً لوظيفة القرآن في الهداية، لا صفةً منفصلةً عنه؛ بل شرطاً لازماً لتحقيق دلالاته في الواقع.

وعليه، يتجلى في هذا الترابط الوثيق بين الإمام والقرآن البناء الكلامي للإمام بوصفها محور الهداية وحافظة الشريعة؛ إذ يغدو الإمام مظهرًا تطبيقيًا للنصّ ومجالاً حيًا لتفعيله، لا مجرد ناقلٍ له، وهو ما ينسجم مع مقارنة الإمام الجواد (عليه السلام) في الجمع بين النصّ والعقل والبيان المعصوم في تقرير أصول العقيدة، بما يرسّخ الإمامة بوصفها امتداداً تفسيرياً حيًا للنصّ، لا مجرد موقع ضمن البنية الدينيّة الظاهرة.

المطلب الثاني: مواجهة الانحرافات الكلاميّة والفرق الضالّة

برز أثر الإمام الجواد (عليه السلام) بوضوح حين واجه الانقسامات الداخليّة التي ابتليت بها الأوساط الإماميّة، فقد ظهرت قبل إمامته فرق مثل الواقفة والفتحيّة، حاولت إرباك المؤمنين والتشويش على مفهوم الإمامة، ومن هنا جاء موقفه الحازم، كما نقل الكشي: ((الواقفة هم حمير الشيعة)) ((٢))، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، في توظيف قرآنيٍّ مباشر يُنزّل الانحراف العقديّ منزلة الضلال الوجودي، لا مجرد الخطأ الاجتهاديّ.

وقد تجلّى هذا الموقف الحاسم في سلوكه العمليّ أيضاً؛ إذ نهى عن التعامل مع الفطحية والواقفة، ولم يُجز الصلاة خلف أحدٍ منهم، بما يحوّل الموقف العقديّ إلى ضابطٍ سلوكيٍّ يحفظ نقاء الجماعة الإيمانيّة من الاختلاط الفكريّ، وحين سُئل عنهم، أجاب بالآية: ((وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ * عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ)) [الغاشية: ٢-٣]

(١) معاني الأخبار: ١ / ١٣٢، مجمع البحرين: ٦ / ١١٦، التفسير الصافي: ١ / ٣٦٥.

(٢) رجال الكشي: ٢ / ٧٦١، بحار الأنوار: ٤٨ / ٢٦٧.

قال: نزلت في النِّصَاب والزَيْدِيَّة والواقفة من النِّصَاب))^(١)، في تأويلٍ يربط العمل الظاهريَّ المنفصل عن الولاية بالانحراف العقديّ، ويكشف عن عدم كفاية الممارسة دون الانتماء الصحيح.

ويَتَّضح هذا الحزم في تحديده الدقيق لعلاقة الولاء والبراءة؛ إذ جاء: ((عن النضر عن يحيى الحلبي عن ابن مسكان عن إسماعيل الجعفيّ قال: قلت لأبي جعفر (ع) رجل يحبُّ أمير المؤمنين (ع) ولا يبرأ من عدوّه، ويقول: هو أحبُّ إليَّ ممّن خالفه، فقال: هذا مغلطٌ وهو عدوّ لا تصلُّ خلفه ولا كرامة إلا أن تتقيّه))^(٢)؛ وهو بيانٌ يؤسّس لعدم قابليّة الجمع بين الولاء والبراءة، ويجعل نقاء الانتماء شرطاً في صحّة الموقف العقديّ.

كذلك شدّد (ع) في حكمه على من وقف عند إمامة آبائه؛ إذ ورد أنّه حين سُئل عن الصلاة خلف من وقف على إمامة الكاظم والرضا (ع)، قال: ((لا تصلِّ وراءه))^(٣)، في تأكيدٍ صريح بأنّ التوقّف عند مرحلةٍ من الإمامة يُعدُّ انقطاعاً عن الامتداد الإلهي، لا مجرد اختلافٍ في الرأي.

وعليه، تكشف هذه المواقف عن بُعدٍ كلاميّ تطبيقيّ في خطاب الإمام الجواد (ع)، إذ لم يكتفِ بتقرير أصول الإمامة نظريّاً فحسب؛ بل فعّلها في ضبط الانتماء وتحديد حدود الجماعة العقديّة، بما يحفظ وحدة التصرُّور الإماميّ ويمنع تسرُّب المفاهيم المنحرفة إلى بنيته الداخليّة.

(١) رجال الكشي: ٢ / ٤٩٥، تفسير البرهان: ٥ / ٦٤٤.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣ / ٢٨، المعتمد: ٢ / ٤٣٣، الوافي: ٨ / ١١٨٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣٧٩، تهذيب الأحكام: ٣ / ٢٨، تذكرة الفقهاء: ٤ / ٢٣، روضة المتقين: ٢ / ٤٩٦.

المطلب الثالث: البعد الغيبي والعقابي في حفظ مفهوم الإمامة

من الأمثلة الدالة على توظيف البعد الغيبي في الخطاب الكلامي الإمامي بوصفه آلية لحفظ مفهوم الإمامة وردعه من التفرغ الأخلاقي أو السياسي قراءة الإمام الجواد عليه السلام لاضطراب حال (العامة) في الصوم والفطر بعد واقعة كربلاء بأنها لا تنطلق من تفسير فقهي أو ظرفي؛ بل تؤسس لتفسير عقدي يقوم على مبدأ الجزاء الإلهي المرتبط بالموقف من الولاية؛ إذ يربط الإمام بين اختلال التوفيق الديني وبين الجريمة التأسيسية المتمثلة في قتل الحسين عليه السلام، كما جاء في قوله: ((إِنَّ النَّاسَ لَمَّا قَتَلُوا الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ (صلوات الله عليه) أَمَرَ اللَّهُ ﷻ مُلْكًا ينادي: أَيَّتُهَا الْأُمَّةُ الظَّالِمَةُ الْقَاتِلَةُ عَتْرَةِ نَبِيِّهَا لَا وَفَّقَكُمُ اللَّهُ لَصُومٍ وَلَا فِطْرِ، وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ لِفِطْرِ وَلَا أَصْحَى))^(١)، وبهذا يُنزل الإمام الحدث التاريخي منزلة الواقعة العقدية ذات الآثار المستمرة، إذ يتحوّل الغيب والعقاب إلى عنصرين تفسيريّين يكشفان عن خلل العلاقة مع الإمامة، فالحرمان من التوفيق هنا ليس حكمًا تعبديًا مستقلًا؛ بل علامة كلامية على انكسار منظومة الولاء، بما يؤكّد أنّ الإمامة في الرؤية الإمامية ليست منصبًا قياديًا فحسب؛ بل هو محورٌ تقاس به سلامة التدين الجماعي وانحرافه.

المطلب الرابع: الإمامة والعلم الإلهي تفسير الإمام الجواد عليه السلام لعلم (ما لا اختلاف فيه)

يمثل موقف الإمام الجواد عليه السلام في قوله: ((أَمَّا جُمْلَةُ الْعِلْمِ فَعِنْدَ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ، وَأَمَّا مَا لَا بُدَّ لِلْعِبَادِ مِنْهُ فَعِنْدَ الْأَوْصِيَاءِ))^(٢)، تأسيسًا كلاميًا لنظرية معرفية خاصة بالإمامة، تُخرج العلم الإمامي من دائرة الظن والاجتهاد إلى دائرة العلم الذي (لا اختلاف فيه)، وتجعل العصمة شرطًا لحمل هذا العلم، فالعلم الإلهي في جملة محتجب عند

(١) الأمالي، الشيخ الصدوق: ١/ ٣٧٩، وينظر: الاختصاص: ١/ ٢٢٩، وسائل الشيعة: ١٣/ ٢٢٠.

(٢) الكافي: ١/ ٢٤٦، الوافي: ٢/ ٣٥، تفسير البرهان: ٥/ ٧٠٣، مرآة العقول: ٣/ ٦٨.

الله، أمّا ما تحتاج إليه الأُمَّة للهداية فقد أودعه عند الأوصياء بوصفهم حججه. ويفصّل الإمام بدقّة الفرق بين النبوة والإمامة، مؤكّداً أنّ الأوصياء يشتركون مع النبيّ في نوعيّة العلم لا في كيفيّة تلقّيه؛ إذ يقول: ((إِلَّا أَنَّهُمْ لَا يَرَوْنَ مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَرَى... وَهُمْ مُحَدِّثُونَ))^(١)، وبهذا يمنع الخلط بين مقام النبوة والتحديث، من دون إنزال الإمام إلى مرتبة الظنّ البشريّ.

المطلب الخامس: إثبات الإمامة على الرّغم من صغر السنّ قراءة في الخطاب الروائيّ والكلاميّ للإمام الجواد (ع)

لم تكن إمامة الإمام الجواد (ع) امتداداً تقليديّاً لسلسلة الإمامة فحسب؛ بل شكّلت منذ بدايتها اختباراً كلاميّاً حادّاً بسبب صغر سنّه وما أثاره ذلك من توهم تعارض بين العقل العرفيّ ومبدأ النصّ والعلم اللدنيّ، وقد أشار النوبختي إلى أنّ منشأ الخلاف كان الظنّ باشتراط البلوغ في الإمامة^(٢)، ما أدّى إلى تردّد بعض الاتجاهات الشيعيّة^(٣).

(١) الكافي: ١/ ٢٤٦، الوافي: ٢/ ٣٥، تفسير البرهان: ٥/ ٧٠٣، بحار الأنوار: ٢٥/ ٧٧.

(٢) ينظر: فرق الشيعة: ١/ ٢.

(٣) ذكرت كتب الفرق - بعد وفاة الرضا (ع) - فرقاً ثلاثة أعظمها الإماميّة الذين قالوا بإمامة ابنه محمّد الجواد (ع) بنصّ من أبيه الرضا (ع). وفرقة ارتدت إلى (الواقفيّة) وقفوا على إمامة الرضا (ع). وفرقة قالت بإمامة أحمد بن موسى الكاظم (ع)، وزعمت أنّ الإمام الرضا أوصى إليه بعد وفاته. وبعد وفاة محمّد الجواد (ع) شدّ جماعة فقالوا بإمامة ابنه موسى بن محمّد. وقال جماعة بإمامة أخيه جعفر بن علي بن موسى الرضا. وقال الملاء الأعظم من الشيعة بإمامة علي بن محمّد الهادي (ع). وبعد وفاة الإمام علي الهادي يشدّ جماعة فيرون إمامة ابنه محمّد بن علي أخي الحسن العسكري، وقد مات في زمان أبيه علي؛ ولكنهم ينكرون موته، ويرون أنّه الإمام المنتظر. ويشدّ آخرون، فيرون إمامة جعفر ابن الإمام علي الهادي، وبعد جعفر هذا ساقوا الإمامة إلى علي بن جعفر، وبعده رجع كثير منهم إلى رشده فقالوا بإمامة الحسن العسكري (ع) كما عليه جمهور الإماميّة، وفي غضون هذه المرحلة من التاريخ تشعب فرق وجماعات كثيرة. ينظر: هامش تلخيص الشافي، الشيخ الطوسي: ٤/ ٢٠٧.

وجاء موقف الإمام الرضا عليه السلام حاسماً في تثبيت الأصل الإمامي، بإعلانه استخلاف ولده صراحة^(١) بقوله: ((ما حاجتكم إلى ذلك، هذا أبو جعفر قد أجلسه مجلسي وصيرته مكاني، إنا أهل بيت يتوارث أصاغرنا عن أكابرنا القُدَّة بالقُدَّة))^(٢)، مستكملاً ذلك برده على المعترضين بالاحتجاج بقيام عيسى عليه السلام بالحجة صبيّاً ((وما يضره من ذلك، فقد قام عيسى عليه السلام بالحجة، وهو ابن ثلاث سنين))^(٣)، ثم بلور الإمام الجواد عليه السلام هذا المنهج بقوله: ((إنَّ الله قد أخذ في الإمامة كما أخذ في النبوة... فقد يجوز أن يعطي الحكم ابن أربعين سنة، ويجوز أن يعطاه الصبي))^(٤)، ناقلاً معيار الإمامة من السنِّ إلى الاصطفاء الإلهي. وتحوّل هذا التأسيس النظريّ إلى واقع عمليّ في مواقف مفصليّة، أبرزها إعلان علي بن جعفر خضوعه للإمام الصبيّ بقوله: ((إذا كان الله لم يؤهّل هذه الشبيبة، وأهل هذا الفتى... أنكر فضله؟... بل أنا له عبد))^(٥)، ثمّ أكّد ذلك بشهادته: ((أشهد أنّك إمامي عند الله))^(٦)، فضلاً عمّا رُوي من دلائل علمه الخارقة، كخبر نطق العصا: ((إنَّ مولاي إمام هذا الزمان وهو الحجة))^(٧). وبذلك واجهت المدرسة الإماميّة إشكاليّة صغر السن ببهان النصّ وظهور العلم والمعجزة، لترسّخ الإمامة اصطفاً إلهياً لا يُقاس بالعمُر، وتكشف الاعتراضات بوصفها خضوعاً لمقاييس عقلية عرفيّة قاصرة عن إدراك منطق الغيب.

(١) ينظر: الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ١ / ٤٥١.

(٢) الكافي: ١ / ٣٢٠.

(٣) م. ن: ١ / ٣٢١.

(٤) تفسير الطبرسي: ٦ / ٤٠٨.

(٥) مسائل علي بن جعفر: ١ / ٢٣.

(٦) م. ن: ١ / ٢٣.

(٧) الكافي: ١ / ٤٠١.

المطلب السادس: الاحتجاج بصغر السن في الإمامة قراءة جدليّة في خطاب الإمام الجواد (ع)

أثارت حادثة سنّ الإمام الجواد (ع) إشكالاً كلامياً واسعاً في عصره، نتيجة شيوع تصوّر القائل بربط الإمامة بالنضج العمريّ، في مقابل الرؤية الإماميّة التي تجعل معيارها النضّ والعلم والعصمة لا السنّ. وقد واجه الإمام (ع) هذا الاعتراض بخطاب نقديّ أعاد فيه تعريف الإمامة بوصفها اصطفاً إلهياً خالصاً، لا منصباً اجتماعياً خاضعاً للمقاييس البشريّة، محوّلاً مركز النقاش من الشروط الظاهريّة إلى معيار الحُجِّيّة الإلهيّة بوصفها الأصل الحاكم.

ففي ردّه على الاعتراض، استند الإمام إلى القرآن، مستشهداً فقال: ((وما يُنْكِرُونَ مِنْ ذَلِكَ قَوْلَ اللَّهِ ﷻ؟ لَقَدْ قَالَ اللَّهُ ﷻ لَنَبِيِّهِ ﷺ: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨] مبيّناً أنّ البصيرة - لا العمر - كانت معيار الاتّباع، وقد تحقّقت في عليّ (ع) وهو ابن تسع سنين، فقال: ((فَوَاللَّهِ مَا تَبِعَهُ إِلَّا عَلِيٌّ (ع) وَلَهُ تِسْعُ سِنِينَ وَأَنَا ابْنُ تِسْعِ سِنِينَ))^(١)، في استدلالٍ ينقض الربط بين الكمال المعرفي والنضج العمريّ، ويثبت أنّ مناط الاتّباع هو البصيرة لا السنّ، وبهذا فكّك الأساس العقليّ للاعتراض من داخله، بإرجاعه إلى مقدّمة غير لازمة.

وقد أسّس الإمام (ع) معيار الإمامة على التناظر مع النبوة، مستشهداً بآيات تذكر أعماراً متباينة، قائلاً: ((إِنَّ اللَّهَ احْتَجَّ فِي الْإِمَامَةِ، بِمِثْلِ مَا احْتَجَّ فِي النَّبُوَّةِ، فَقَالَ: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: ١٢]، وقال: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾ [يوسف: ٢٢]، ﴿وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ [الأحقاف: ١٥]، فقد يجوز أن يؤتى الحكم صبيّاً ويجوز أن يعطاها وهو ابن أربعين سنة))^(٢)، في نقلٍ منهجيّ للجدل من إطار القياس البشريّ إلى منطق السنن الإلهيّة التي لا تنضبط بنمطٍ عمريّ واحد.

(١) تفسير القمّي: ١ / ٣٥٨.

(٢) الكافي: ١ / ٤٩٤، تفسير البرهان: ٣ / ٧٠٥، مرآة العقول: ٦ / ١٠٠.

وبذلك، لم يكتفِ الإمام عليه السلام بنقض الاعتراض فحسب؛ بل أعاد توجيه بنية السؤال نفسه، مُظهرًا أنَّ الإشكال لا يكمن في صغر السن؛ بل في إسقاط معايير بشرية على مقام إلهيٍّ مفارق. ومن هنا اكتسب خطابه طابعًا تأسيسيًا أعاد بناء النظرية الإمامية بمنطق قرآنيٍّ - كلاميٍّ، يُحرِّر الإمامة من القيود البيولوجية ويثبتها في أفق الحُجَّة الإلهية، بوصفها امتدادًا للاصطفاء لا انعكاسًا لمقاييس الواقع البشريِّ.

المطلب السابع: عقد الولاية وموقع الإمام الجواد عليه السلام في البنية العقدية والجدل الكلامي الشيعي

يُعدُّ عقد الولاية أحد المفاهيم المحورية في البنية العقدية للتشيع، لا بوصفه اعترافًا بالسلطة الدينية والروحية للأئمة فحسب؛ بل بوصفه ركيزةً تُبنى عليها شرعية القيادة بعد النبي صلى الله عليه وآله، ويُفهم ضمن هذا الإطار بوصفه التزامًا عقديًا مُلزِمًا يحدّد جهة الانتماء الديني ويؤسّس لمعيار الهداية بعد انقطاع الوحي التشريعي، ومن هذا المنظور، تأتي إمامة الإمام الجواد عليه السلام - وهو التاسع من أئمة أهل البيت عليهم السلام - لتعيد إحياء النقاش الكلامي حول الولاية وشروطها وحدودها، فصغر سن الإمام الجواد عليه السلام عند تولّيه الإمامة لم يُعدّ عند المدرسة الإمامية مانعًا؛ بل أصبح أحد مفاتيح إعادة تأكيد أنَّ الولاية نصٌّ إلهي لا يخضع للاعتبارات العمرية أو الأعراف الاجتماعية، في نقل لمعيار الشرعية من التجربة البشرية إلى الاصطفاء الإلهي المباشر، ومن هنا تبرز أهمية موقعه في جدل الولاية كسلسلة تستمدُّ مشروعيتها من العلم الدني والحفظ الإلهي، لا من الخبرة أو التدرُّج الزمني.

وعلى الرغم من أنَّ بعض التيارات الشيعية في عصره تأثرت بسؤال العمر وربطت الأهلية بالبلوغ والخبرة، جاءت الروايات المرتبطة بالجواد عليه السلام لتقلب

هذا المنطق رأساً على عقب، مؤكدة أن جوهر الولاية قائم على الاصطفاء المعرفي، وتكشف هذه الرؤية بوضوح في تفسير الإمام لآية: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ كما نقلها علي بن إبراهيم القمي عن الإمام الجواد (ع)؛ إذ ورد عنه: ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَقَدَ عَلَيْهِمْ لِعَلِّيٍّ بِالْخِلَافَةِ فِي عَشْرَةِ مَوَاطِنَ، ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)) التي عَقَدْتُ عَلَيْكُمْ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) ((^(١))، في تحويلٍ دلاليٍّ ينقل الآية من حيز الالتزام الفقهي العام إلى مستوى العهد العقدي الخاص المرتبط بالولاية.

وهنا يكشف الإمام الجواد (ع) عن قراءة كلامية حجاجية تتجاوز الفهم التقليدي للآية بوصفها خطاباً فقهيّاً، إلى فهم يجعلها تبييناً لعقد الولاية، أي: الالتزام السياسي - الديني الذي أبرمه النبي ﷺ مع الأمة تجاه علي (ع)، بما يُعيد تعريف مفهوم (العقد) بوصفه ميثاقاً إلهياً وليس التزاماً اجتماعياً فحسب. وبهذا التأويل، لا يُصبح الإمام الجواد (ع) وريثاً للولاية فحسب؛ بل مفسراً لأساسها التشريعي ومحرّكاً للجدل الكلامي حولها، في مواجهة الاتجاهات التي سعت إلى تفرغ النصوص المؤسّسة من بعدها العقدي.

وعليه، فإنّ حضور الإمام الجواد (ع) في الوعي الإمامي لم يكن حضوراً رمزياً أو نسبياً فحسب؛ بل حضوراً جدلياً يعيد تأكيد الولاية بوصفها عقداً مُلزمًا ذا مصدرٍ إلهيٍّ، لا اختياراً بشرياً خاضعاً للتبدّل، ويكشف عن كون الإمامة إطاراً مرجعياً لإنتاج المعنى الديني وضبطه، لا امتداداً تاريخياً للقيادة فحسب، وبذلك تتّضح أهميته في تطوّر الفكر الكلامي الشيعي؛ إذ شكّلت تجربته برهاناً عملياً على أنّ الإمامة تفويضٌ إلهيٍّ في العلم والهداية، لا تُقاس بالأعمار ولا تُحدُّ بقيود الزّمان.

(١) تفسير القمي: ١ / ١٦٠، العوالم: ٢ / ١٥٤، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة: ١٤٦ / ١.

المطلب الثامن: الأبوة الروحية امتداد عقدي للولاية في تفسير الإمام الجواد
تعد الأبوة الروحية في الفكر الإمامي امتداداً عقدياً لمبدأ الولاية؛ إذ لا تفهم الولاية بوصفها سلطة فقهية فحسب؛ بل رابطة أبوية تُشكّل هوية المؤمن وانتماءه الديني، بما يجعلها إطاراً وجودياً يُعيد تعريف العلاقة بين الفرد ومصدر الهداية، ويُعاد تأويل المفاهيم القرآنية في هذا السياق، ليغدو (الأب) عنواناً للمرجعية والهداية قبل أن يكون رابطة نسبية.

ويكشف الإمام الجواد عليه السلام هذا الامتداد بتفسير ولائي للأبوة، معتبراً أن المراد بها النبي صلى الله عليه وآله وعلي بن أبي طالب عليه السلام، خلافاً للتفسير الحرفي غير الإمامي، ويؤيد ذلك الاتساع الدلالي للفظ الأب، كما قيل: ((الأب... كل من كان سبباً في إيجاد شيء أو صلاحه؛ ولذلك يُسمّى النبي صلى الله عليه وآله أبا المؤمنين))^(١)، قال تعالى: **﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾** [الأحزاب: ٦]، وروي أنه عليه السلام قال لعلي عليه السلام: ((أنا وأنت أبوا هذه الأمة))^(٢)، وهو ما يدعمه الحديث النبوي الآخر: ((كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي))^(٣)، في تأكيد بأن الرابطة الرسالية تتجاوز حدود النسب الطبيعي إلى أفق عقدي دائم.

ويأتي تفسير الإمام الجواد عليه السلام ليؤكد هذا البعد العقدي العميق، فيقرأ الآية: **﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾** ضمن إطار الولاية لا ضمن معناها النسبي، مبيناً أن الأبوة هنا تمثل مقام الهداية لا رابطة الولادة، ومن وجوه ذلك تفرده بتأويل الأبوة في قوله تعالى: **﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ**

(١) المفردات: ١ / ٥٧.

(٢) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ١ / ٣٣١، الغارات: ٢ / ٧٤٥، الأمالي، الصدوق: ١ / ٧٥٥،

رسائل إخوان الصفا: ٤ / ٥٣.

(٣) المصنف، الصنعاني: ٦ / ١٦٤، مسند أحمد: ١٧ / ٢٢٣.

إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾، في نقلٍ دلاليٍّ يوسِّع المفهوم من حدوده الاجتماعية إلى بُعدهِ الميثاقِي المرتبط بالهداية.

ويؤكد هذا المعنى قوله (ع): ((مَنْ اختار قَرَابَاتِ أَبَوَيْ دِينِهِ: مُحَمَّدٍ وَعَلِيٍّ (ع) على قَرَابَاتِ أَبَوَيْ نَسَبِهِ، اختاره الله تعالى على رؤوس الأشهاد يوم التناد، وشهره بخلع كراماته، وشرَّفه بها على العباد، إِلَّا مَنْ سَاوَاهُ فِي فُضَائِلِهِ أَوْ فَضْلِهِ))^(١)، مع استشهاده بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وما رُوي عنه في بيان جزاء المحبَّة والولاء ((لا جرم أَنَّ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا يعطيانك من أنفسهما ما تعطيها أنت من نفسك، إنَّهما ليستدعيان لك في يوم فصل القضاء ما لا يفي ما بذلته لهما بجزء من مائة ألف ألف جزء من ذلك))^(٢)، وقال الجواد (ع): ((مَنْ لَمْ يَكُنْ وَالِدًا دِينِهِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيٍّ (ع) أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنَ الْوَلَدِيِّ نَسَبِهِ، فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي حَلٍّ وَلَا حَرَامٍ، وَلَا قَلِيلٍ وَلَا كَثِيرٍ))^(٣)، وهو تقريرٌ يحوِّل الأبوة من توصيفٍ نسبيٍّ إلى معيارٍ عقديٍّ للتزكية والاصطفاء.

وعليه، يبرز تفسير الإمام الجواد (ع) للأبوة الروحية بوصفه ركيزة تأسيسية في البناء الكلامي الإمامي؛ إذ يكشف عن تلازم بنيويٍّ بين الولاية بوصفها عهدًا إلهيًا، والأبوة بوصفها هويَّةً روحيةً، فتغدو الأبوة مظهرًا دلاليًّا للولاية ومجالًا لتجسدها في وعي المؤمن وسلوكه، لا استعارةً لغويَّةً منفصلةً عن سياقها العقديِّ فحسب.

وعليه، تتجلى الأبوة الروحية في تفسير الإمام الجواد (ع) بوصفها امتدادًا مباشرًا للولاية، بما ينقلها من إطارها النسبيِّ إلى معناها العقديِّ المرتبط بالهداية والانتماء.

(١) تفسير الإمام العسكري (ع): ١/ ٣٣٦، بحار الأنوار: ٢٣/ ٢٦٣، العوالم، الإمام الجواد: ١/ ١٦٣.

(٢) تفسير الإمام العسكري (ع): ١/ ٣٣٢، ح ١٩٩، تفسير البرهان: ٤/ ٣٠٨، بحار الأنوار: ٣٦/ ١٠.

(٣) البرهان في تفسير القرآن: ٤/ ٣٠٨.

المطلب التاسع: ولاية عليّ عليه السلام ووراثة الأمر عند بنيه تأسيس نبوي للخط الإمامي
تُظهر روايات الإمام الجواد عليه السلام الولاية العلوية بوصفها تفويضاً قدرياً إلهياً لا ادّعاءً تاريخياً، من طريق ربطها بليلة القدر بوصفها نظاماً لتنزل (أمر السنة) على أولياء منصوح عليهم بعد النبي ﷺ، بما يدمج مفهوم الإمامة في البنية الكونية للتدبير الإلهي، لا في إطار الامتداد التاريخي فحسب، ويرد التصريح الحاسم في قوله: ((آمنوا بليلة القدر، إنَّها تكون لعليّ بن أبي طالب، وولده الأحد عشر من بعده))^(١)، وفي النصّ الأوضح: ((إنَّه ينزل فيها أمر السنة، وإنَّ لذلك ولاية من بعدي عليّ بن أبي طالب وأحد عشر من ولده))^(٢)، في بيان يجعل الولاية جزءاً من نظام القضاء الإلهي المرتبط بالتنزل السنوي للأمر.

ويعزّز هذا المعنى جواب أمير المؤمنين عليه السلام عن سؤال: ولمن ينزل أمر السنة؟ قال: ((أنا وأحد عشر من صليبي أئمة محدثون))^(٣)؛ في تأسيس مفهوم (التحديث) بوصفه علامة على الاتصال المعرفي بالغيب، لا تجربة روحية عابرة فحسب، وهو ما يربط الإمامة بمصدر العلم الإلهي الذي لا اختلاف فيه.

وتبلغ الحجة ذروتها في رواية مواجهة الخضر عليه السلام، حين يُحال الجواب إلى الحسن عليه السلام في مشهد يبرهن عملياً انتقال العلم اللدني، لينتهي الخضر بالشهادة المتسلسلة حتّى القائم. كما يروي الجواد عليه السلام؛ إذ تُختبر الإمامة في سياق أسئلة وجودية تتعلّق بالروح في النوم، وآلية الذكر والنسيان، وشبه الأولاد، فيُحيل الإمام عليّ الجواب إلى الحسن عليه السلام، في بناء تطبيقي يُظهر العلم الإمامي بوصفه قدرة تفسيرية كاشفة لا معرفة نظرية مجرّدة، فيجيب: ((أمّا الإنسان إذا نام فإنَّ

(١) الكافي: ١/ ٥٣٣، وينظر: الخصال: ١/ ٤٨٠، الإرشاد: ٢/ ٣٤٦.

(٢) الإرشاد: ٢/ ٣٤٦، روضة الواعظين: ١/ ٢٦١.

(٣) الكافي: ١/ ٢٤٧، الغيبة، النعماني: ١/ ٦٨، الخصال: ١/ ٤٨٠.

روحه معلقة بالريح))^(١)، ويفصّل في ذكر القلب وغشاوة النسيان، وفي أسباب شبه الأولاد للأعمام أو الأخوال، وبعد أن يُقدّم الأجوبة، يشهد السائل - الذي يتبيّن لاحقاً أنّه الخضر - بإمامة سلسلة الأئمة واحداً بعد واحد حتّى القائم، قائلاً: ((أشهد أنّك وصيّته والقائم بحجّته... وأشهد أنّ رجلاً من ولد الحسين... يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً))^(٢)، في شهادة تحوّل البرهان من مستوى الاستدلال إلى مقام الإقرار المعرفيّ القطعيّ.

وعليه، تعيد هذه الروايات بناء منطق الولاية كنسَقٍ متكامل: النبوة تفتح باب ليلة القدر، وليلة القدر تنزل الأمر، والأمر لا يقوم به إلّا ولاة معصومون، في ترابطٍ يُظهر الإمامة بوصفها امتداداً وظيفيّاً للوحي في تدبير الهداية، وتغدو شهادة الخضر ختمًا معرفيّاً يؤكّد أنّ الولاية قائمة على برهان نصّيّ معرفي، لا على تسلسلٍ نسبيّ فقط، بما يرسّخها بوصفها منظومة يقينٍ عقدي لا احتمالٍ تاريخي.

المطلب العاشر: الإمام المهدي (ع)

تتضافر الروايات الواردة عن الإمام الرضا والإمام الجواد (ع) لتشكّل بناءً عقدياً متماسكاً في تثبيت عقيدة الإمامة والمهدي المنتظر (ع) ضمن أفق كلاميّ واضح، إذ تُعرض المهدويّة بوصفها امتداداً بنيويّاً لمنظومة الإمامة لا فكرةً مستقلةً عنها، ففي حديث الصقر بن أبي دلف يبرز مبدأ النصّ المتسلسل في الإمامة، إذ يؤكّد الإمام الجواد (ع): ((إنّ الإمام بعدي ابني علي))^(٣)، وصولاً إلى بيان موقع القائم بوصفه (المنتظر) الذي تطول غيبته ويُمْتَحَن فيها المؤمنون، ما يكشف عن البعد الابتلائيّ للغيبة بوصفها آليةً لتمييز الثبات العقديّ لا مجرد ظرفٍ تاريخيّ، ويعزّز الإمام الجواد (ع) هذا التصوّر حين يقرّر أنّ الغيبة شرط

(١) إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب: ١/ ١٦٠، علل الشرائع: ١/ ١٣٤.

(٢) إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب: ١/ ١٦٠، علل الشرائع: ١/ ١٣٤.

(٣) بحار الأنوار: ٥٠ / ١١٨.

لرفع البيعة عن عنق القائم، وأنَّ الثبات فيها معيار النجاة: ((فَمَنْ ثَبِتَ مِنْهُمْ عَلَى دينه... فهو معي في درجتي يوم القيامة))^(١)، في نقلٍ للنجاة من الانتماء فحسب إلى مستوى الصمود الواعي أمام الامتحان الغيبي.

ويتكامل البعد الغيبي مع التفسير القرآني، إذ يربط الإمام الجواد عليه السلام آية **﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُاتِيَكُمْ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا﴾** [البقرة: ١٤٨] بجمع أنصار القائم من أقطار الأرض، محددا صفاتهم وعددهم^(٢)، ومؤكداً أنَّ ((أفضل أعمال شيعتنا انتظار الفرَج))^(٣)، في توسيع لدلالة الانتظار من حالة زمنية سلبية إلى ممارسة عقدية فاعلة تعبّر عن الارتباط المستمر بخط الإمامة، وفي الوقت نفسه، يميّز الإمام بين القائم بالمعنى العام والقائم الخاص الذي ((يملاً الأرض عدلاً وقسطاً))^(٤)، بما يكشف عن بنية مفهومية دقيقة تُنظّم دلالة (القيام) داخل النسق الإمامي وتمنع التداخل بين مستوياته. وتُختتم هذه البنية الكلامية بتقرير حاسم في شأن الميعاد الإلهي، حين سئل الإمام عن إمكان البدء في القائم فقال: ((إِنَّ القائم من الميعاد، والله لا يخلف الميعاد))^(٥)، في تثبيت نهائي للمهدوية ضمن دائرة الوعد الإلهي القطعي، لا الاحتمال التاريخي المتغير. وبذلك تتجلى هذه الروايات في بناء رؤية عقدية متماسكة، تُخرج فكرة المهدي من حيز التوقع إلى أفق اليقين المرتبط بسُنن الله في الهداية والتاريخ.

(١) كمال الدين وإتمام النعمة: ٣٧٧/١.

(٢) ينظر: كمال الدين وإتمام النعمة: ٣٧٨/١، وكفاية الأثر: ٢٨٢/١، وإعلام الوري: ٢/٢٤٣، والاحتجاج: ٢/٢٥٠، وتفسير البرهان: ١/٣٥٥، وبحار الأنوار: ٥١/١٥٧.

(٣) كمال الدين وإتمام النعمة: ٣٧٨/١.

(٤) الغيبة، الطوسي: ١/٤٨١.

(٥) كمال الدين وإتمام النعمة: ٣٧٧/١، وكفاية الأثر: ١/١٨١، وإعلام الوري: ٢/٢٢٩، ونوادر الأخبار: ١/٢٢٥، ومنتخب الأنوار المضيئة: ١/١٤٨، وإثبات الهداة: ٥/٧٨، والغيبة، النعماني: ٣١٤/١.

المطلب الحادي عشر: فضل زيارة الإمام الحسين (ع)

تُقدّم رواية الإمام الجواد (ع): ((مَنْ زَارَ الْحُسَيْنَ (ع) لَيْلَةَ ثَلَاثٍ وَعَشْرِينَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ... صَافَحَهُ رُوحُ أَرْبَعَةٍ وَعَشْرِينَ أَلْفَ مَلِكٍ وَنَبِيٍّ، كُلُّهُمْ يَسْتَأْذِنُ اللَّهَ فِي زِيَارَةِ الْحُسَيْنِ (ع) فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ))^(١) بوصفها تأسيساً عقدياً يربط الشعيرة بمنظومة المفاهيم القرآنيّة الكبرى، ولا سيّما ليلة القدر والولاية، إذ تُفهم الزيارة ضمن سياقٍ كونيٍّ يتجاوز الإطار الشعائريّ إلى الارتباط المباشر بتدبير الأمر الإلهي، فاقتران الزيارة بليلة ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان: ٤] يدلُّ على أنّ تنزيل الإرادة الإلهيّة لا ينفصل عن محور الإمامة، وأنّ زيارة الحسين (ع) في هذه الليلة تمثّل اصطفاً واعياً مع خطّ الأمر الإلهي في التاريخ، ما ينقل الفعل من حضورٍ زمانيٍّ فحسب إلى مشاركةٍ عقديّةٍ في مسار الهداية.

أمّا ذكر (أربعة وعشرين ألف ملك ونبى) فليس توصيفاً رمزياً محضاً؛ بل تقرير لبعدٍ كونيٍّ لقضيّة الحسين (ع)، إذ يجعل الزيارة إعلان ولاء عقديٍّ يتجاوز البعد العاطفيّ إلى الانخراط في منظومة الحقّ التي اشتركت فيها النبوّات، في دلالة تُدرج الحدث الحسيني ضمن الامتداد الرساليّ العام لا ضمن سياقٍ تاريخيٍّ خاصّ. وبهذا يحوّل الإمام الجواد (ع) الزيارة من ممارسةٍ فرديّةٍ إلى شهادة كلاميّة على موقع الإمامة في نظام الهداية، إذ تتكامل ليلة القدر، والملاّ الأعلى، وزيارة الحسين في سلسلة واحدة تؤكد أنّ معرفة الله لا تنفصل عن معرفة حججه، وأنّ الولاية تمثّل محور الربط بين الغيب الإلهي وتجليّاته في التاريخ الإنسانيّ.

المطلب الثاني عشر: فضل زيارة الإمام الرضا (عليه السلام)

أولاً: الروايات

تبرز روايات فضل زيارة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) بوصفها نصوصاً ذات حمولة عقديّة، لا تقف عند الترغيب الشعائريّ؛ بل تؤسّس لمعنى معرفيٍّ وولائيٍّ دقيق؛ إذ تُعيد تعريف الزيارة ضمن إطارها الإيمانيّ لا بوصفها انتقالاً مكانيّاً مجرداً، فالزيارة، بحسب هذه الروايات، ليست حركة مكانيّة؛ بل فعلٌ إيمانيٌّ مشروط بـ (المعرفة بالحقّ)، كما في قول الإمام الجواد (عليه السلام): ((ضمنت لمن زار أبي (عليه السلام) بطوس عارفاً بحقه الجنة على الله تعالى))^(١)، وفي لفظ آخر: ((الجنة والله))^(٢)، بما يجعل المعرفة شرطاً في ترتّب الأثر، لا عنصراً مكملّاً له.

ويعزّز هذا المعنى قوله (عليه السلام): ((إنّ بين جبليّ طوس قبضة قبضت من الجنة، من دخلها كان آمناً يوم القيامة من النار))^(٣)، إذ تُنسب قداسة المكان إلى الحجة المدفون فيه، لا إلى الجغرافيا بنفسها؛ ليغدو الأمن من النار ثمرة الولاء لا أثراً مادياً للمكان، في انتقالٍ دلاليٍّ من قداسة الموضع إلى قداسة الارتباط بصاحبه. وفي السياق نفسه، تُفهم رواية ((من زار قبر أبي غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر))^(٤) ضمن أفقٍ كلاميٍّ يجعل المغفرة متلازمة مع الإيمان والالتزام، لا رخصة للتفلّت من التكليف، بما يمنع توهم الانفصال بين الشعيرة والمسؤوليّة الأخلاقيّة.

وتبلغ الرؤية ذروتها في الرواية العمليّة: ((من كانت له إلى الله تبارك وتعالى حاجة، فليزر قبر جدّي الرضا (عليه السلام) بطوس وهو على غسل، وليصلّ عند رأسه ركعتين... إلى قوله: وإنّ موضع قبره لبقعة من بقاع الجنة، لا يزورها مؤمن إلّا

(١) عيون أخبار الرضا: ٢ / ٢٨٦.

(٢) المزمار: ١ / ٢١٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٥٨٣.

(٤) المقنعة: ١ / ٤٨٠.

أعتقه الله من النار، وأحلّه دار القرار))^(١)، إذ تُقدّم الزيارة نسكاً متكاملاً مشروطاً بالطهارة والصلاة وانسجام الطلب مع مقاصد الشريعة ((بما لم يسأل في مآثم أو قطيعة رحم))^(٢)، في تأكيدٍ على اندماج البعد التعبدي بالسلوك القيمي ضمن بنية واحدة. كما تكشف رواية عبد العظيم الحسني: ((ما زار أبي (ع) أحد فأصابه أذى من مطرٍ أو بردٍ أو حرّاً إلّا حرّم الله جسده على النار))^(٣) عن بعد تربويٍّ يربط الثواب بالمشقّة والصبر في سبيل الولاية، بما يحوّل المعاناة إلى عنصرٍ مُكوّن في بناء الاستحقاق الإيماني لا مجرد ظرفٍ عارض.

ثانياً: التفسير

وفي ضوء ذلك، تُفهم هذه الروايات في إطارٍ كلاميٍّ يجعل الزيارة فعلاً إيمانياً متّصلاً بالولاية، لا ممارسة شعائريّة فحسب؛ إذ يتحدّد الثواب بالإقرار بالإمامة والانخراط في نظامها، ويُنسب الفضل إلى صاحب المقام لا إلى المكان في نفسه، فتغدو المغفرة والأمن من النار ثمرة للولاء والالتزام، لا أثراً مادياً للموضع، في إعادة توجيه الدلالة من البعد الحسيّ إلى البنية العقديّة الحاكمة للثواب.

وتُقدّم الزيارة نسكاً متكاملاً مشروطاً بالطهارة والصلاة وانسجام الطلب مع مقاصد الشريعة، بما يؤكّد بعدها التعبديّ المنضبط، وكذا يظهر فيها البعد التربويّ في ربط الثواب بالمشقّة والصبر، بما يجعل التجربة الشعائريّة مساراً لتشكيل الوعي الإيماني لا مجرد أداءٍ طقوسيّ.

أمّا تفضيل زيارة الإمام الرضا (ع) في بعض الروايات، كقول الإمام الجواد (ع): ((زيارة أبي (ع) أفضل... وذلك أنّ أبا عبد الله (ع) يزوره كلّ الناس وأبي (ع) لا

(١) الأُمالي، الشيخ الصدوق: ١ / ٦٨٤.

(٢) م. ن: ١ / ٦٨٤.

(٣) م. ن: ١ / ٧٥٢.

يزوره إلا الخواص من الشيعة^(١)، فلا يفهم هذا التفضيل على أنه تفاضل في المقام بين الأئمة عليهم السلام؛ إذ إن الأئمة عليهم السلام مشتركون في أصل الحجية والعصمة والاصطفاء؛ بل هو تفضيل ثوابي ظرفي يرتبط بخصوصية الزيارة وآثارها العقدية، كالغربة، وبعد المشقة، وقلة الزائرين، والحاجة إلى تثبيت موقع الإمام الرضا عليه السلام في سياق تاريخي شهد اضطراباً في فهم الإمامة، بما يكشف عن ارتباط التفاضل بوظيفة الزيارة في ترسيخ الولاية لا بذات المقام المعصوم. ومن ثم، فإن الرواية تُقرأ بوصفها بياناً لأثر الزيارة في ترسيخ الولاية، لا من جهة المفاضلة المقامية بين المعصومين.

وبذلك، يتّضح أنّ فضل زيارة الإمام الرضا عليه السلام ليس امتيازاً طقوسياً؛ بل هو تعبير عن عمق الامتحان الإيماني، وتجسيد عملي لاستمرار الإمامة بوصفها حضوراً هادياً يُجدّد العهد العقدي، لا مجرد ذكرى تاريخية، فيتحوّل الفعل التعبدية (الزيارة) إلى آلية لإحياء الارتباط بالإمامة ضمن وعي متجدّد يمتدّ عبر الزمان.

المطلب الثالث عشر: في الشيعة

تؤسّس رواية محمد بن سنان عن الإمام الجواد عليه السلام ^(٢) تعريفاً عقدياً دقيقاً للتشيع، بوصفه التزاماً وجودياً بنظام إلهي محدّد، لا انتماء اجتماعياً فحسب، بما ينقل مفهوم التشيع من دائرة الهوية إلى مستوى الوعي العقدي الملزم. يبدأ الإمام بتأكيد التوحيد الخالص: ((إنّ الله تبارك وتعالى لم يزل متفرّداً بوحدانيته))، لقطع أيّ شبهة غلو، ثمّ يبيّن مقام الاصطفاء بخلق محمد وعلي وفاطمة عليهم السلام قبل سائر الخلق، ((ثمّ خلق محمّداً وعليّاً وفاطمة)) لا لتقرير زمن تاريخي؛ بل لإثبات السبق والمقام الوسيط بين التوحيد والخلق فيقول: ((فمكثوا ألف دهر،

(١) عيون أخبار الرضا: ٢/ ٢٩٢.

(٢) الكافي: ١/ ٤٤١.

ثمَّ خلق جميع الأشياء، فأشهدهم خلقها، وأجرى طاعتهم عليها))، في بناءٍ يربط نشأة العالم بمنظومة الهداية لا بمجرد الترتيب الزمني.

وتبلغ الرواية ذروتها في بيان التفويض، إذ يفهم ضمن إطارٍ إلهيٍّ مضبوط: ((وفوض أمورها إليهم، فهم يحلون ما يشاؤون ويحرمون ما يشاؤون، ولن يشاؤوا إلا أن يشاء الله تبارك وتعالى))، وهو قيدٌ حاسم ينفي الاستقلال ويثبت أن دور الأئمة (عليهم السلام) كاشفٌ عن الإرادة الإلهية لا منشئٌ لها، بما يرفع توهم المشاركة في الألوهية ويؤسس لفهم دقيق لوظيفة الإمامة، وبذلك تتحدد سلطة الإمامة بوصفها وظيفة هداية وتشريع بإذن الله، لا شراكة في الألوهية.

ويختتم الإمام بتحديد الهوية العقدية للشيعنة بحدودٍ جدلية صارمة: ((هذه الديانة التي من تقدمها مرق، ومن تخلف عنها حق، ومن لزمها لحق))، مُرسماً طريق الولاية صراطاً وسطاً بين الغلو والتقصير، في ضبطٍ دقيقٍ لحدود الانتماء يمنع الانحراف في الاتجاهين. أمّا قوله: ((خذها إليك يا محمد))، فيدان بتسليم عقيدة متكاملة تُحمل بوعي ومسؤولية، بما يكشف عن الطابع التعليمي المقصود في بناء الهوية العقدية.

ولذا، تعرّف الرواية (التشيّع): أنه الوقوف الواعي داخل دائرة المشيئة الإلهية عبر بابها المعين، باللزام لا بالتقدم ولا بالتخلف، في صياغة تجعل الولاية معيار الانتساب لا مجرد الانتماء الاسمي؛ وهو تعريفٌ كلاميٌّ جامع يربط التوحيد بالإمامة في نسقٍ عقديٍّ واحد.

المبحث الرابع: المعادُ

يُفهم المعاد في السياق الكلامي بوصفه امتدادًا لازمًا للتوحيد والعدل الإلهي؛ إذ به تنتظم المسؤولية ويكتسب العمل معناه الوجودي، لا بوصفه حدثًا أخرويًا منفصلًا فحسب؛ بل بوصفه الحلقة التي يكتمل بها نظام الجزاء وتحقق منها غاية التكليف. ويعبرُ أمير المؤمنين (ع) عن هذا البعد التربوي - العقدي بقوله: ((طُوبَى لِمَنْ ذَكَرَ الْمَعَادَ، وَعَمِلَ لِلْحَسَابِ، وَقَنَعَ بِالْكَفَافِ، وَرَضِيَ عَنِ اللَّهِ))^(١)، جاعلاً الإيمان بالمعاد دافعاً عملياً للسلوك، بما ينقل الاعتقاد من حيز التصديق النظري إلى ميدان الفعل الأخلاقي.

وتؤكد إشارات الإمام الجواد (ع) في تفسير الآيات أن المعاد عنصرٌ بنيوي يكتمل به معنى التكليف وتحقق به العدالة الإلهية في الدنيا والآخرة، في إطار يربط بين الفعل الإنساني ونتيجته ربطاً ضرورياً لا ينفك عنه، بحيث يغدو الإيمان بالمعاد ضابطاً لمسار الإنسان ومحددًا لأفق مسؤوليته، لا إقراراً غيبياً منفصلاً عن الواقع العملي فحسب.

المطلب الأول: التكرارُ الدلالي بين القرب من الهلاك، والحرمان من الخير في آية الوعيد

يُستدل على ذلك في قوله تعالى: ﴿أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ * ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ﴾ [القيامة: ٣٤ - ٣٥] فهو أسلوبٌ قرآنيٌّ قائمٌ على التهديد التصاعدي^(٢)، إذ جاءت لفظة (أولى) بمعنى أخرى، دالة على القرب، في سياقٍ إنذاريٍّ يُشير إلى دنو ما يُكرهه، بما يرسّخ الانتقال من التحذير إلى استحضار حتمية المصير. وقد فسّر الإمام الجواد (ع) هذا المعنى بقوله: ((يقول الله ﷻ: بعداً لك من خير الدنيا بعداً،

(١) البيان والتبيين: ١/ ٤٦٠، تاريخ الطبري: ٤/ ٤٥، العقد الفريد: ٣/ ١٩٣.

(٢) مجمع البحرين: ١/ ٤٧٤.

وبعداً لك من خير الآخرة^(١)؛ وهو تفسيرٌ يكشف عن أنَّ الحرمان من الخير ليس أمراً منفصلاً عن الوعيد؛ بل هو عين التقريب من الهلاك والخسران، في قراءةٍ تُحوِّل الوعيد من تهديدٍ إلى توصيفٍ لنتيجةٍ وجوديةٍ ملازمةٍ للانحراف.

وعليه، فلا تعارض بين الرواية الشريفة وما ذكره الفيروزآبادي في القاموس^(٢)، إذ يتكامل البعدان اللغوي والكلامي في تقرير سنّة الجزاء الإلهي، إذ تتحد الدلالة المعجمية مع البنية العقدية في تفسير الآية ضمن نسقٍ واحد؛ إذ يتحقّق العقاب كاستحقاقٍ ناتج عن الانحراف العقدي والسلوكي، لا كمجازاة اعتبارية ((فإنَّ تبعيده تعالى الكافر والمنافق من خير الدنيا والآخرة، هو عين تقريبه تعالى إيّاهم من الهلاك والخسران))^(٣)، بما يبيّن أنَّ الوعيد ليس فعلاً خارجياً طارئاً؛ بل نتيجة منطقية لمسار الإنسان واختياراته.

المطلب الثاني: الردّ على منكري البعث والنشور

في رواية عن عليّ بن إبراهيم، قوله تعالى: ((**أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى**)) [القيامة: ٣٦]، قال: لا يحاسب ولا يعذب ولا يسأل [عن شيء]، ثمّ قال: **أَلَمْ يَكْ نُفُفَةً مِّن مَّنِيّ يُمْنِي** [القيامة: ٣٧]، إذا نكح أمناه، **ثُمَّ كَانَ عَاقِبَتُهُ فَخْلَقَ فَسَوَى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى * أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى** [القيامة: ٣٨-٤٠] وهو ردٌّ على من أنكر البعث والنشور^(٤)، في سياقٍ يُحوِّل العرض القرآنيّ لمراحل الخلق إلى حجةٍ جدليّةٍ على إمكان الإعادة.

يؤسّس هذا المقطع القرآنيّ، كما في تفسير عليّ بن إبراهيم، لبرهانٍ كلاميٍّ

(١) عيون أخبار الرضا: ٢ / ٥٩، ح: ٢٠٥، مجمع البحرين: ١ / ٤٥٨، تفسير البرهان: ٥ / ٥٤١، العوالم، الإمام الجواد: ١ / ١٨٨.

(٢) القاموس المحيط: ٤ / ٤٠٢.

(٣) مناهج البيان في تفسير القرآن: ٢٩ / ٢٨٣.

(٤) البرهان في تفسير القرآن: ٥ / ٥٤١.

متماسك على المعاد، يقوم على نفي العبث عن الفعل الإلهي؛ فالسؤال الاستنكاري ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ ينقض أصل الإنكار؛ لأنَّ ترك الإنسان بلا حساب ينافي الحكمة والعدل، وبذلك يُربط إنكار المعاد بخلل في فهم الغاية من الخلق لا بمجرد إنكار جزئي، ثمَّ يُستدلُّ ببدء الخلق وتدرُّجه من النطفة إلى التسوية الكاملة؛ بوصفه دليلاً عقلياً حسيّاً على إمكان الإعادة؛ إذ يُستدلُّ بالمشاهد المحسوسة على إمكان الغيب، ليخلص الخطاب إلى تقرير أنَّ القدرة على الإحياء بعد الموت ليست أمراً زائداً على القدرة الأولى؛ بل مقتضاها الضروري، وهو ردُّ حاسمٍ على منكري البعث والنشور، بما يجعل الإعادة امتداداً منطقياً للخلق الأوّل لا حادثاً منفصلة عنه.

الخاتمة:

يتبين من طريق هذا البحث أنَّ المنهج الكلاميَّ عند الإمام الجواد (ع) لم يقتصر على التنظير، بل تجلَّى بوصفه ممارسة تفسيرية واعية وظفت العقل في خدمة النصِّ، وضبطت دلالاته بما يحفظ اتساقها العقديَّ. وقد ظهر ذلك في مباحث التوحيد والصفات والنبوة؛ إذ تحوَّلت الروايات إلى أدوات لبناء فهم عقديٍّ متَّصلٍ بالنصِّ القرآنيِّ.

وقد أسهم هذا البحث في الكشف عن البنية المنهجية لهذا التفسير بوصفه نسقاً معرفياً متكاملاً، يتجاوز حدود الشرح إلى إنتاج الدلالة العقدية المنضبطة. وبذلك يقدم تفسير الإمام (ع) أنموذجاً متوازناً يجمع بين الدلالة النصية والتحليل العقليِّ، في قراءة تصون المعنى من التشبيه والتعطيل. ويوصي البحث بضرورة التوسُّع في دراسة التراث التفسيريِّ والكلاميِّ لأئمة أهل البيت (ع)؛ لما له من أثر في تطوير الدرس القرآنيِّ وتعميق أبعاده المعرفية.

ومن ثمَّ، فإنَّ استحضار هذا الأنموذج التفسيريِّ يمثل مدخلاً واعدّاً لإعادة قراءة النصِّ القرآنيِّ في ضوء توازنٍ منهجيٍّ يجاوز ثنائية التشبيه والتعطيل.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ١- إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، محمد بن الحسن الحر العاملي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
- ٢- إثبات الوصيّة للإمام علي بن أبي طالب، المسعودي (ت: ٣٤٦هـ)، أنصاريان، قم، ١٤٢٦ هـ.
- ٣- الاحتجاج، أحمد بن علي الطبرسي (ت: ٦٢٠هـ)، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ١٩٦٦.
- ٤- الاختصاص، الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ)، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣.
- ٥- اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ)، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٦- الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد العكبري، البغدادي (ت: ٤١٣هـ)، دار المفيد، قم، ١٤١٣ هـ.
- ٧- الإشارات والتنبيهات (شرح نصير الدين الطوسي وشرح شرح الرازي)، أبو علي بن سينا (ت: ٤٢٨هـ)، دفتر نشر الكتاب، قم.
- ٨- الاعتقادات، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ (ت: ٣٨١هـ)، مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام، قم، ١٣٩٠ هـ.
- ٩- إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس (ت: ٣٣٨هـ)، دار الكتب العلميّة، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ١٤٢١ هـ.

- ١٠- إعلام الوري بأعلام الهدى، الشيخ الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ)، مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم المشرفة، ١٤١٧هـ.
- ١١- الإقبال بالأعمال الحسنة، علي بن موسى بن طاووس (ت: ٦٦٤هـ)، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ.
- ١٢- الأمالي، الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ)، مؤسّسة البعثة، قم، ١٤١٧هـ.
- ١٣- الأمالي، الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ١٤١٤هـ.
- ١٤- الأمالي، الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ)، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣.
- ١٥- الإمام الجواد (ع)، نگاهی گذرا بر زندگانی امام جواد (ع) (فارسي)، عبد الرزاق مقررّم (ت: ١٣١٥هـ)، (ترجمة: پرويز لولاور)، بنياد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ١٣٨٢هـ، ش.
- ١٦- الإمام محمد الجواد (ع) وآراؤه في التفسير والرواية، كريم مجيد ياسين الكعبي، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، ٢٠١٧.
- ١٧- بحار الأنوار، المجلسي (ت: ١١١١هـ)، مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٣هـ.
- ١٨- البرهان في تفسير القرآن، السيّد هاشم البحراني (ت: ١١٠٧هـ)، مؤسّسة البعثة، قم.
- ١٩- بشارة المصطفى، محمد بن أبي القاسم الطبري (ت: ٥٢٥هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ١٤٢٠هـ.
- ٢٠- بصائر الدّرجات، محمّد بن الحسن بن فروخ الصفار (ت: ٢٩٠هـ)، منشورات الأعلمي، طهران، ١٤٠٤هـ.

٢١- البيان والتبيين، الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٢٦.

٢٢- تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

٢٣- تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)، أبو منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ)، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ١٤٢٦هـ.

٢٤- التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ.

٢٥- تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني (ق ٤هـ) ط ٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.

٢٦- تذكرة الخواص، سبط ابن الجوزي (ت: ٦٥٤هـ)، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤١٨هـ.

٢٧- تذكرة الفقهاء، العلامة الحلي (ت: ٧٢٦هـ)، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم، ١٤١٤هـ.

٢٨- التعليقة على أصول الكافي، السيّد محمد باقر الداماد (الميرداماد) (ت: ١٠٤١هـ)، الخيام، قم، ١٤٠٣هـ.

٢٩- تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، سامي بن محمد السلامة، دار طبعة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٩.

٣٠- التفسير الأثري الجامع، محمد هادي معرفة (ت: ١٤٢٧هـ)، مؤسسة فرهنگي انتشاراتي التمهيد، قم، ١٣٨٧ش.

- ٣١- تفسير الإمام العسكري (ع) (ت: ٢٦٠هـ)، المنسوب إلى الإمام العسكري (ع)، مدرسة الإمام المهدي (ع)، قم، ١٤٠٩هـ.
- ٣٢- تفسير الثعلبي = الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي (ت: ٤٢٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.
- ٣٣- تفسير الرازي = التفسير الكبير = مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- ٣٤- تفسير الشهيد زيد بن علي = تفسير غريب القرآن، زيد بن علي بن الحسين (ع) (ت: ١٢٢هـ)، الدار العالمية، بيروت، ١٤١٢هـ.
- ٣٥- التفسير الصافي، الفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ)، ط ٢، مؤسّسة الهادي، قم، ١٣٧٤هـ.
- ٣٦- تفسير الطبراني = التفسير الكبير = تفسير القرآن العظيم، الطبراني (ت: ٣٦٠هـ)، دار الكتاب الثقافي، أربد، ٢٠٠٨.
- ٣٧- تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩٦٤.
- ٣٨- تفسير القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي (ت: ٣٢٩هـ)، دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، ١٤٠٤هـ.
- ٣٩- تفسير جوامع الجامع، الشيخ الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ١٤٢٠هـ.

٤٠- تلخيص الشافي، الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، انتشارات المحبين، قم، ١٣٨٢ ش.

٤١- تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، أبو جعفر محمد بن حسن بن علي بن حسن الطوسي، معروف به شيخ الطائفة (ت: ٤٦٠هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥ ش.

٤٢- التوحيد، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ)، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

٤٣- الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، المحقق الأردبيلي (ت: ٩٩٣هـ)، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤١٩هـ.

٤٤- الخصال، الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ١٤٠٣هـ.

٤٥- رؤية الله في ضوء الكتاب والسنة والعقل، الشيخ السبحاني، إيران.

٤٦- ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، الزنجشيري (ت: ٥٣٨هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢هـ.

٤٧- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء (ق ٤هـ)، إخوان الصفاء، الدار الإسلامية، بيروت، ١٤١٢هـ.

٤٨- روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقي المجلسي (الأول) (ت: ١٠٧٠هـ)، فرهنگي إسلامي كوشانبور، قم، ١٤٠٦هـ.

٤٩- روضة الواعظين، الفتال النيسابوري (ت: ٥٠٨هـ)، منشورات الشريف الرضي، قم.

٥٠- زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

٥١- شأن الدعاء، لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي الحافظ (ت: ٣٨٨هـ)، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، ط ٣، دار الثقافة العربية ١٩٩٣.

٥٢- شرح أصول الكافي، صدر الدين محمد الشيرازي (صدر المتألهين) (ت: ١٠٥٠هـ)، مؤسّسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٨٣ ش.

٥٣- شرح مئة كلمة لأمر المؤمنين (ع)، ابن ميثم البحراني (ت: ٦٧٩هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم.

٥٤- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

٥٥- عدّة الدّاعي ونجاح الساعي، ابن فهد الحلي (ت: ٨٤١هـ)، مكتبة وجداني، قم.

٥٦- العقد الفريد، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (ت: ٣٢٨هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٥٧- عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآيات والأقوال، قسم الإمام محمد بن علي الجواد (ع)، العلامة عبد الله بن نور الله البحراني الأصفهاني (ت: ١١٣٠هـ)، مؤسّسة الإمام المهدي (ع)، قم، ١٤١٣هـ.

٥٨- عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ)، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٤.

٥٩- الغارات، إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي (ت: ٢٨٣هـ)، تحقيق: السيّد جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث.

٦٠- غريب القرآن وتفسيره، عبد الله بن يحيى بن المبارك الزيدي (ت: ٢٣٧هـ)، عالم الكتب، بيروت.

٦١- الغيبة، ابن أبي زينب النعماني (ت: ٣٨٠هـ)، أنوار الهدى، ١٤٢٢هـ.

٦٢- الغيبة، الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم المقدّسة، ١٤١١هـ.

٦٣- فصوص الحكمة (شرح الغازاني وحواشي الداماد)، أبو نصر الفارابي (ت: ٣٣٩هـ)، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، طهران.

٦٤- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: ٨١٧هـ)، مؤسّسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥.

٦٥- قصص الأنبياء، قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي، مجمع البحوث الإسلاميّة.

٦٦- الكافي، الشيخ الكليني (ت: ٣٢٩هـ)، دار الحديث للطباعة والنشر، قم.

٦٧- كامل الزيارات، جعفر بن محمّد بن قولويه (ت: ٣٦٧هـ)، عيد الغدير، مؤسّسة نشر الفقه، ١٤١٧هـ.

٦٨- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٦٩- كشف الغمّة في معرفة الأئمّة، علي بن أبي الفتح الإربلي (ت: ٦٩٣هـ)، دار الأضواء، بيروت.

- ٧٠- الكشكول، المحقق البحراني (ت: ١١٨٦هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت.
- ٧١- كفاية الأثر، الخزاز القمي (ت: ٤٠٠هـ)، انتشارات بیدار، ١٤٠١هـ.
- ٧٢- كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ١٤٠٥هـ.
- ٧٣- اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، المقداد السيوري (ت: ٨٢٦هـ)، دفتر تبليغات اسلامي، قم.
- ٧٤- مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي (ت: ١٠٨٥هـ)، المرتضوي، ١٣٦٢ ش.
- ٧٥- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، العلامة المجلسي (ت: ١١١١هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٤هـ.
- ٧٦- المزار، الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ)، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣.
- ٧٧- مسائل علي بن جعفر، علي بن الإمام جعفر الصادق (ع) (ت: ق ٢هـ)، المؤتمر العالمي للإمام الرضا (ع)، مشهد المقدسة، ١٤٠٩هـ.
- ٧٨- مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦هـ.
- ٧٩- المصنف، عبد الرزاق الصنعاني (ت: ٢١١هـ)، منشورات المجلس العلمي، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
- ٨٠- مطالب السؤول في مناقب آل الرسول (ع)، محمد بن طلحة الشافعي (ت: ٢٥٢هـ)، تحقيق: ماجد بن أحمد العطية.

٨١- معاني الأخبار، الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرقة، ١٣٧٩هـ.

٨٢- المعتبر، المحقق الحلي (ت: ٦٧٦هـ)، مؤسسة سيد الشهداء (ع)، قم.

٨٣- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت: ٣٦٠هـ)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٨٤- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ)، شركه مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٨٥- مفتاح الفلاح، الشيخ البهائي العاملي (ت: ١٠٣١هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم.

٨٦- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، (ت: ٥٠٢هـ)، دار القلم، بيروت، ١٤١٢هـ.

٨٧- المقنعة، الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرقة، ١٤١٠هـ.

٨٨- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرقة، ١٤١٣هـ.

٨٩- مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب (ت: ٥٨٨هـ)، علامة، قم، ١٣٧٩هـ.

٩٠- مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، علي بن محمد بن محمد بن الطيب بن أبي يعلى بن الجلابي، أبو الحسن الواسطي المالكي، المعروف بابن المغازلي (ت: ٤٨٣هـ)، دار الآثار، صنعاء، ٢٠٠٣.

- ٩١- منتخب الأنوار المضيئة في ذكر القائم الحجة (ع)، علي بن عبد الكريم بهاء الدين النيلي النجفي (ت: ٨٠٣هـ)، مطبعة الخيام، قم، ١٣٦٠ ش.
- ٩٢- الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، إسماعيليان.
- ٩٣- نهج البلاغة، جمعه الشريف الرضي، تحقيق وضبط: صبحي الصالح، بيروت، ١٩٧٦.
- ٩٤- نواذر الأخبار فيما يتعلق بأصول الدين، الفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ)، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، طهران، ١٣٧١ ش.
- ٩٥- الوافي، الفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ)، مكتبة الإمام أمير المؤمنين (ع)، أصفهان، ١٤١٥هـ.