Al-Tarikh Va Al-Hazarah Al-Islamiya
Royato Mu'asirah
ISSN: 2783-5154
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 3 ● No. 2 ● Summer & Autumn ● 2023

Solving Intellectual Problems in Explaining the Qur'anic Text (An Examination of Imam Askari's Point of View)

Sirwan Abd al_Zuhra al_Janabi[1]

Received: 23/11/2023 Accepted: 05/02/2024

Abstract

The narratives of pure Imams (peace be upon them) were not limited to explaining the content of the Qur'anic texts and interpreting and applying their meanings ـ due to the fact that the Imams are the continuation of the path of the Holy Prophet (peace be upon him) and therefore, it is entrusted to them to introduce the Holy Qur'an as a duty, just like the duty of the Prophet. Rather, their narratives have gone beyond this situation and have been brought into explaining the intellectual problem that the reader has in his unclear or ambiguous understanding of the verse, as stated in the narratives of Imam Askari. Based on what we have examined, this work was one of the important duties of the imams, and it was their responsibility to clear the doubts related to the Qur'anic text, like the same duty they had – to show that the Qur'an is a miracle. Because not clearing doubts and errors and not understanding the text correctly will lead to unfortunate consequences and paths that will have bad consequences. It is thought that the same interpretive understanding is the meaning taken from the Qur'anic verse and people must act on it, and therefore it can be said and must be admitted that such clearing of ambiguity from the Ahl al_Bayt

1. Assistant Professor, University of Kufa, Kufa, Iraq.

* Al-Janabi, S. (2023). Solving intellectual problems in explaining the Qur'anic text (An Examination of Imam Askari's Point of View). *Journal of Al-Tarikh va Al-Hadarah al-Islamiyah; Ruyat al-Mu'asirah*, 3(6), pp. 104-132. https://doi.org/ 10.22081/ihc.2024.75767

(peace be upon them) is an intellectual obligation from the point of view of reason and is a customary necessity that there is no other choice. In this article, we have tried to explain the role of Imam Hasan Askari to explain the intellectual problems imagined in the Quranic texts, and in this way, we have used descriptive and analytical methods.

Keywords
Imam Hasan Askari (AS), Qur'anic text, intellectual forms, Qur'anic interpretation.

التاريخ والحضارة الإسلامية
رؤية معاصرة
ISSN: ٢٧٨٣-٥١٥٤
مجلة علمية نصف سنوية
السنة ٣ ● العدد ٢ ● صيف و خريف ● ١٤٤٥هـ

الإشكاليات الفكرية في بيان النص القرآني
قراءة من منظور الإمام العسكري عليه السلام

سيروان عبد الزهرة الجنابي [١]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣/١١/٢٣ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٢/٠٥

الملخص

روايات الأئمة عليهم السلام لم تكن مقتصرة على بيان مضمون النص القرآني واستنطاق دلالته فحسب ـ بناءً على أن الأئمة هُم الامتداد الأمثل للرسول الأكرم ومن ثمّ فهُم مُكلّفون ببيان القرآن الكريم كتكليفه صلى الله عليه وآله ـ، بل تجاوزت رواياتهم هذه الحال لتمتد إلى نطاق بيان المشكل الفكري الذي يقع فيه المتلقّي في فهمه غير المحكم أو الضابط للآي القرآني كما هي الحال في روايات الإمام العسكري عليه السلام. وهذا يعدّ فيما نحسب من سنخ مهمة الأئمة عليهم السلام أيضاً، فهُم مُكلفون ببيان إزاحة الشبهة عن فهم النص المقدس كتكليفهم بمهمة بيان النص المعجز نفسه، ذلك بأن إزاحة التردد ودفع الخلل ودرء عدم الإقرار الصحيح لفهم النص يفضي إلى مآلات لا تحمد عقابها ومناچ لا تكرم خاتمتها؛ إذ قد يتصور الفهم التفسيري معنى للآية فيعملَ به ويُعْمِلُ الناس بها، والآية منه براءٌ جملة وتفصيلاً، وعليه فإن القول بوجوب ذلك على الأئمة وإلزامهم به تكليفا منه تعالى يعد من الحري بمكان، بل إن القول بهذا هو من الواجب العقلي اعترافاً ومن المنطق الحتمي إقراراً لا محالة. وقد حاولنا في هذا المقال بيان دور الإمام الحسن العسكري في حل المشكلات الفكرية المتخيلة في نصوص القرآن الكريم باستخدام المنهج الوصفي التحليلي.

الكلمات المفتاحية

الإمام الحسن العسكري عليه السلام، النص القرآني، الإشكالية الفكرية، التفسير القرآني.

١. كلية التربية، جامعة الكوفة. serwan.aljanabi@uokufa.edu.iq

* عبد الزهرة الجنابي، سيروان. (٢٠٢٣م). الإشكاليات الفكرية في بيان النص القرآني - قراءة من منظور الإمام العسكري عليه السلام -. مجلة التاريخ والحضارة الإسلامية؛ رؤية معاصرة، نصف سنوية علمية، ٣(٦)، صص ١٠٤-١٣٢. https://doi.org/ 10.22081/ihc.2024.75767

بيان الموضوع

إذا كان القرآن الكريم هو فيض السماء الغامر لأهل الأرض والنفحة الإلهية الكريمة لاستنقاذ البشرية من الهَم والحزن ونزعات النفس وموجات التقلُّب وضلالة المعتقد وضَبابية المسار وعُتمة المصير، فإنَّه لابد -والحال هذه- من أنْ يكونَ هذا القرآنُ العظيمُ مبنياً على أساس منطق الفهم الإنساني والإدراك البشري، ولاسيما أنه نزل بلغة من أجل لغات البشرية جمعاء.

ولما كانت الحال هذه فإنَّه يمكن القول بأنَّ لغة النص القرآني المعجز حتى وإن كانت بيِّنة المعنى مكشوفة الدلالة جلية البيان للمتلقي فإنَّه بالمقابل يبقى المتلقي مُتفاوت الفهم ومُتباين الوعي ومُتأرجح المستوى في الإدراك تجاه هذا النص، ذلك بأنَّ العقل البشري ليس كله بمستوًى واحد لدى جميع البشر، إذ من سمة البشر أنهم يختلفون في ذلك عموماً، فكما أنَّهم يختلفون في الشكل والعرق واللون والشخصية والطبيعة فإنَّهم يختلفون في إنتاج الكلام وفي فهم الكلام نفسه محصلة[1]، وتكمن العلة في ذلك في تفاوت مستوى تقبُّلهم العقلي ودرجة مقدرتهم على التحليل الكلامي مطلقاً، من هنا وجب أنْ يكون استقاؤهم للمعلومة التفسيرية من القرآن غير محدد بمسار واحد وغير منضبط باتجاه موحَّد يصبُّ في نطاق الفهم الصحيح بالضرورة لذلك النص، بهذا وقعت الإشكاليات الفكرية في فهم النصوص القرآنية وتحقق على أرض الواقع التردد البياني للآي القرآني دلالةً ومضموناً ما دعا إلى الحاجة لإيضاح المراد القرآني الحق واستنطاق المبتغى الإلهي الصحيح من بطن هذه الآيات الكريمات.

١. ويعدّ هذا الاختلاف آيةً من آياتِ خلقِ اللهِ تعالى وحاكميته على البشرية وإبداع خلقه للناس ومقدرته سبحانه على تلوُّن هذه الخلقة وتباينها على أحوال متنوعة وأشكال شتى، وما ذلك على الله بعزيز، إذ يقول سبحانه في محكم كتابه العزيز {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ}، (الروم، ٢٢).

وعليه وقع علماء التفسير في الاختلاف في استجلاء دلالة الكثير من المواطن القرآنية، فاحتيج من هنا إلى الركون إلى ملجأ إنقاذي ومرفأ استقراري يفضي بنا إلى بر الأمان التفسيري لتلك الآيات موضع التشابه أو الاشتباه أو الضبابية الفهمية من قبل المفسر؛ من هنا لابد من اللجوء إلى فيض روايات أهل البيت عليهم السلام لاستقاء المعلومة الحقة والمنطق السليم والدلالة المرجوة من السماء بياناً وتطبيقاً؛ إذ تعد مرويات أهل البيت البيانية مستنداً إلهياً راسخاً لبيان المراد القرآني مطلقاً؛ ولما كانت الحال هذه فإنه يمكن القول بأن كل الأئمة كانت لهم إسهامات تفسيرية مبينة للمبتغى الإلهي المطلوب؛ وكان من بين تلك الإسهامات إسهامات الإمام العسكري عليه السلام؛ إذ كان لها أثر فاعل وفعل مؤثر في بيان الآي القرآني وليس هذا فحسب؛ بل كان لمروياته أثر في حل المشكل الفكري الذي وقع فيه العقل التفسيري حائراً دون الوصول إلى نتيجة فيه، فقد توجد مضامين إلهية في بعض آيات الأحكام تحتاج إلى بيان علّية لها فيقع ذلك المفسر أو المتلقي إزاءها في حيرة مما تفضي به الحال الى أن يستكين إلى الإمساك عن الحديث عنها أو التوقف عند الجادة دون الوصول إليها، وقد يحدث أن تكون هناك دلالة عقائدية تنطوي عليها آية ما فيقف أمامها قارؤها التفسيري عاجزاً ليدلي بدلوه فيها فيحدث ههنا التردد ويقع من هنا التراجع، أو قد يتجرأ المفسر فيمنح النص دلالة أو معنى على وفق مقدار فهمه؛ فيندَّ عن الطريق ويخرج عن المراد، ولو كان قد أحجم عن ذلك ابتداءً لكان أحجى؛ ذلك بأنَّ الإحجام أولى من الكلام دون مبنى أو الحديث من دون دليل أو الاجتهاد من دون مستند، من هنا انبرت مرويات الإمام العسكري لبيان المختلف فيه والمتردد في القطع دونه حلاً للمشكلات الفكرية في فهم تلك النصوص القرآنية الكريمة.

وبناءً عليه سيبنى الجهد العلمي على بيان تشخيص المشكل الفكري في النظر للآي القرآني ابتداءً؛ ومن ثم حل هذا المشكل برواية الإمام العسكري عليه السلام تباعاً مع الاستعانة بالأدلة المؤدية لصحة قول الإمام وسلامة منطقه استدلالاً في

روايته الكريمة وصولاً إلى المبتغى الإلهي المراد من الآية خُلاصة.

ولم يتم حتى الآن بحث في هذا المجال يتناول روايات الامام العسكري عليه السلام من منطلق أن روايات أهل البيت عليهم السلام تحل الكثير من الإشكاليات الفكرية الظاهرة في النص القرآني.

١. الإشكاليات

حل إشكالية (أفضلية الرجل على المرأة في زيادة نصيبه من الإرث) إذا كان النص القرآني قد أسس لمبدأ العدالة وعامل المساواة بين الرجل والمرأة؛ إذ اعطى المرأة حقها المغتصب سواء أكان الحق المالي في المهر قبل الزواج أو بعد الطلاق والافتراق أو حقها المعنوي والقيمي كالدعوة إلى مراعاتها جسدياً والحفاظ على كيانها الإنساني والاهتمام بماهيتها النفسية والنظر إليها على أنها نعمةٌ ممنوحة من الله تعالى وفضلٌ منحولٌ منه تعالى على الإنسان أن يشكر خالقه عليه.

فإذا كانت الحال بهذه الكيفية فأنى للنص القرآني أنْ يعود تارة أُخرى ليُفَضِّلَ الرجلَ على المرأة في مسألة الإرث، فثمة ظنٌّ مُتسيَّدٌ يُساقُ في هذا الموضع يدحضُ ما أسَّس له القرآن وحث عليه من ضرورة النظر إلى الرجل والمرأة على حد سواء، وهو قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾(النساء، ١١) فبمجرد قراءة الآية الكريمة نلحظ أن هناك دلالةً واضحةً تنصُّ على أفضلية الرجل على المرأة وسموه عليها وعلوه على مكانتها وارتقائه على مقامها، فالزيادة في الإرث للرجل تشير -بما لا يقبل الشك- إلى أنَّ المرأة ضئيلة القيمة قليلة الشأن ضعيفة القدر متوارية المقام بإزاء الرجل؛ ولقد أدرك هذا المضمون جملة من المفسرين من بينهم البيضاوي؛ إذ يقول تصريحاً: إنَّ (تخصيص الذكر بالتنصيص على حظه؛ لأنَّ القصد إلى بيان فضله والتنبيه على أنَّ التضعيف كافٍ للتفضيل فلا يحرمن بالكلية) (البيضاوي، بلا تاريخ، ج١، ص ١٥٣، وانظر: النَّسفي، ١٤٠٨هـ، ج١، ص ٢٠٧)، وقد تسالم الآلوسيُّ مع البيضاوي في هذا

التوجيه؛ إذ يرى هذا الأخير بأنَّ المضاعفة في الإرث لدليل على تفضيل الذكر على الأنثى (انظر: الآلوسي، ١٤٠٤هـ، ج٤، ص ٢١٧).

وبناءً على هذا المنطق التفضيلي رأى بعضُ المُفسِّرين أنَّه حتّى في تقديم لفظة (الذكر) على (الأنثى) في الآية الكريمة دلالة على التكريم والتفضيل للرجل على المرأة؛ إذ يقول النَّسفي: (وبدأ بحظ الذكر ولم يقل للأنثيين مثل حظ الذكر أو للأنثى نصف حظ الذكر؛ لفضله كما ضُوعِفَ حظُّهُ لذلك)(النَّسفي، ١٤٠٨هـ، ج ١، ص ٢٠٧).

والظاهر أنَّ الزَّمخشري كان أوفر حظاً من سائر المُفسِّرين في بيانه دلالة فضل الذكر على الأنثى في قوله تعالى ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ إذ يقول مُعلّلاً ومُتسائلاً عن داعي تقديم لفظ الذكر على الأنثى في الآية الكريمة: (فإنْ قلتَ: هلا قيل: للأنثيين مثل حظ الذكر أو للأنثى نصف حظ الذكر؛ قلتُ: ليبدأ ببيان حظ الذكر لفضله كما ضُوعِفَ حظُّهُ لذلك؛ ولأنَّ قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ قصد إلى بيان فضل الذكر؛ وقولك: ﴿للأنثيين مثل حظ الذكر﴾ قصد إلى بيان نقص الأنثى، وما كان قصداً إلى بيان فضله كان أدلَّ على فضله من القصد إلى بيان نقص غيره عنه)(الزَّمخشري، ١٤٢١هـ، ص ٥١١).

بهذا نجد أنَّ جُملةً من المُفسِّرين قد وقعَ بينهم التوافقُ على أنَّ مضاعفةَ حصةِ الذكرِ دليلٌ على فضله ووجود النقص في الأنثى؛ بل تمادوا في ذلك إلى القول بأنَّ تقديم الذكر أصالةً في الآية الكريمة كان بداعي أفضلية الرجل على المرأة على وجه الإطلاق.

ولمناقشة هذا المشكل الفكري الواقع في نطاق بيان الآية القرآنية نقولُ قطعاً إنَّ الآيةَ الكريمةَ تثبتُ أنَّ حظَّ الذكرِ ضعفُ ما تأخذُه الأنثى من الميراث بالرغم من أنَّهما متساويانِ في المرتبة بالنسبة إلى المتوفَى وهي (النسب) إليه فكلاهما ولداه، غير أنَّ هذا لا يعني بالضرورة أفضلية الذكر على الأنثى أو سموه عليها؛ ولعل في رواية الإمام العسكري حلا لهذا المشكل الفكري وبياناً شافياً يدفع به

شبهة الأفضلية ويُعيد التساوي الرُّتَبي ما بين الذكر والأنثى إلى نصابه؛ إذ يروى: (أنَّ الفهفكي سأل أبا محمد العسكري عليه السلام، فقال: ما بالُ المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهما واحدا ويأخذ الرجل القوي سهمين، فقال أبو محمد عليه السلام: لأنَّ المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة، وإنما ذلك على الرّجال) (الراوندي،١٤٠٥هـ، ج٢، ص ٣٥٩).

نفهم من كلام الإمام أنَّ الرجلَ الذي يأخذ حصتينِ سوف ينفقُ من سهمِهِ على جملة متطلبات تواجه في حياته بوصفه رجلاً، ذلك بأن منافذ إنفاقات الرجل أكثر من المرأة وأنَّ ما يتحمله من الصعاب والتَّبعات في الحياة أعسر، في حين أنَّ المرأة لا شأن لها بما يُفْرَضُ على الرجال في الجوانب التي ذكرَها الإمامُ العسكري عليه السلام؛ فليس عليها جهاد فتعرض نفسها للموت ليبقى عياله من دون معيل وليس عليها نفقة تنفقها على الزوج والأبناء فهذه من مهام الرجل وخصوصياته وواجباته، يزاد على هذا فإنه ليس عليها (مَعْقُلة) والمراد بها ههنا الدية، أي إنَّ المرأة ليس عليها الاشتراك في دفع الدية مع أبناء القبيلة في حال اجتمعَتْ تلك القبيلةُ لدفع دية أحد المطلوبين بها من أبنائها، وإنما ذلك يتحتم على الرجال فحسب، وليس للمرأة شأنٌ في هذا البتة[1].

بهذا ندرك أن العامل الأساس الذي بني عليه زيادة حصة الرجل على المرأة إنما هو عامل اقتصادي احتياجي مطلبي محض، ذلك بأنه لو كان لديك ولدان أحدهما غير متزوج وليس لديه أبناء حتى يحتاج إلى إنفاق مالي كبير، والآخر متزوج ولديه زوجة وجملة أبناء، وكنتَ أنتَ المعيل لكيلهما، فهل يمكن أن تعطي للولد الأول غير المرتبط بمنافذ إنفاق المقدار المالي نفسه الذي تعطيه إلى

١. تقول: (عقلتُ عن فلان، أي غرمتُ عنه جنايَتَهُ، وذلك إذا لزمتْهُ ديةٌ فأدَّيْتَها) عنه، القونوي، ١٤٠٦هـ، ص٢٩٦، وانظر: البحراني، ١٤١٥هـ، هامش: ٢، ص ٣٣، والفيض الكاشاني، بلا تاريخ، هامش: ١، ص ٤٢٦.

الولد الآخر صاحب الإنفاقات والعيال، وهذا ما لا يمكن عقلاً ولا منطقاً ولا واقعاً قط.

من هنا جاءت حصة الرجل مضاعفة لحصة الأنثى محصلة، ذلك بأن الرجل ينفق على زوجته وبناته (عياله) -وأخواته إنْ لم يكن متزوجات- فيكون بذلك مؤدّياً لما أخذه من زيادة في إرثه إلى النساء أيضاً فكأنَّ حصتَهُنَّ محفوظةٌ بهذه الحيثية، فضلاً عن مشاركته بمنافذ أخرى لا تشترك بها المرأة كالجهاد الذي يدعو إلى ترك عائلته من دون معيل فيحتاجون إلى نفقة وزيادة مال، وكدفعة للمعقلة التي هي ساقطة عن المرأة مطلقاً.

من هنا يثبتُ من قول الإمام عليه السلام وتعليله لسرِّ الزيادة في حصة الرجل ضَعفُ اتجاه مَنْ يرى مَنْ المُفسِّرينَ أنَّ الرجلَ قد زيدَ سهمه لفضله وزيادة شأنه وتكامله على المرأة (الزمخشري، ١٤٢١هـ، ج١، ص٥١١، وشبر، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص١٦)؛ لأنَّ هذا الاتجاهَ غيرَ مقبولٍ عقلاً ومنطقاً. ولعلَّ سائلاً يسألُ ما الغايةُ أو العلةُ في تقديم الذكر على الأنثى في هذه الآية، نقولُ إنَّ هناك ثلاثة موارد لذلك التقديم في الآية تندرج ضمن الإعجاز التشريعي النصي لهذه الآية الكريمة وهي (انظر: الجنابي، ٢٠١٤ م، ص ٦٤).

أولاً: إنَّ (اللام) في قوله ﴿لِلذَّكَرِ﴾ استحقاقية، ولما كان الذكرُ يأخذُ ضعفَ حقِّ الأنثى كان تقديمه أولى.

ثانياً: إنَّ الذكورَ غالباً ما يقومونَ بعملية توزيع التركة؛ لذا قدَّمَ سبحانه ذكرهم لتوجيههم إلى تحملِ مسؤوليةِ التوزيعِ والقسمة ابتداءً وزيادة في اطمئنانهم على أنَّ حقوقَهم محفوظةٌ ومصانةٌ ثانياً (انظر: الزمخشري، ١٤٢١هـ، ج١، ص٥١١).

ثالثاً: أفادَ من التقديم الإشارة إلى أنَّ الحديثَ هنا يتَّجهُ إلى تأكيدِ حقِّ الأنثى أكثر من الرجل؛ إذ جعلَ حقَّها هو المَقيس عليه فكأنَّ حقَّها مقدمٌ على حقِّ الرجل؛ الأمر الذي دعا إلى أنْ يُقاسَ حقُّ الرجلِ عليها، فهذا توثيقٌ لحقِّ المرأة وأنَّه هو المُقدَّم على غيره فهذا شبيه بقولك: (لزيدٍ مثلُ حقِّ عمرو) فكنت بهذا

قد جعلتَ حقَّ زيدٍ مَقيساً على حقِّ عمرو، فكأنَّ عمراً قد أخذَ حقَّهُ وانتهى الأمر ثم جاء زيد فأردت أنْ تبينَ له مقدارَ حقِّهِ فقلتَ له ذلك؛ حتّى يرى مقدارَ الذي أخذَهُ (عمرو) فيأخذَ ضعفَهُ، وكذا الحال لحصة المرأة فقد جعلها الله تعالى أصلاً يُقاس عليه حظ الرجل؛ ليَعلمَ بذلك أنَّ حقَّها أوجبُ بالأداء قبل حقِّهِ ابتداءً.

بهذا نجدُ أنَّ الله تعالى قد أبدع في بنائه لهذه الآية الكريمة التي بيَّنَ فيها لذوي النَّظر أنَّ المرأةَ مراعاةٌ ومقدمةٌ على غيرها حتّى في الصياغات التعبيرية؛ فالآية لا تدلُّ على أفضلية الرجال بقدر ما تدعو إلى تأكيد حقوق النساء لأنَّهنَّ مُسْتَضْعَفاتٌ؛ إذ كانت النساءُ المتزوجاتُ في عهد ما قبل الإسلام يُرِثُهُنَ الابنُ الأكبرُ للرجل المتوفى بعد وفاة والده فيأخذ زوجة أبيه ويلقي بعباءته عليها ويتزوجها ويستأثر بمالها من حقوق شرعية وقد يحدثُ أنْ يعضلَها ويضيقَ عليها ولا تنفكُّ منه إلا بالتنازل عن حقوقها أو يأخذُ مهرَها وما تملكُهُ من أبيه المتوفى كرهاً إذا شاءت أنْ تتزوجَ فكأنَّها -والحال هذه- تفتدي نفسَها بسلبِها حقوقِها (انظر: البغوي، بلا تاريخ، ج١، ص١٨٥؛ البيضاوي، بلا تاريخ، ج١، ص١٦٢). ومن هنا جاءَ توثيقُ النصِّ القرآنيِّ وتأكيدُهُ حقَّ المرأةِ كي لا تُظْلَمَ في عهد الحق والعدالة عهد الإسلام القويم.

بهذا يثبت قول الإمام العسكري عليه السلام من أنَّ زيادة حصة الرجل لم تكن مؤسسة على منطق أفضليته على المرأة مطلقاً؛ بل زيدت الحصة على وفق حاجة الرجل وكثرة متطلباته الحياتية؛ فداعي الزيادة معتمد أصالةً على أساس الحاجة الاقتصادية للرجل والمرأة؛ إذ أعطى سبحانه كلاً وما يحتاجه في الحياة فضاعف حصة الرجل؛ لأنَّ منافذ إنفاقاته أكثر وإنَّ ما يتحمله من الصعاب والتبعات في الحياة أعسر، في حين أنَّ المرأة لا شأن لها بما يُفرَضُ على الرجال في الجوانب التي ذكرها الإمام العسكري عليه السلام (انظر: الجنابي، ٢٠١٣م، كل المحتوى)؛ وبهذا يتقرر بأنَّ التقسيم كان مبنياً على أساس العدالة الإلهية؛ بل على أساس الحكمة والمنطق

السماوي الرصين بما لا يقبل الشك أو إعادة النظر البتة؛ ومن هنا تحل إشكالية التردد أو التساؤل عن مسألة زيادة حصة الرجل دون المرأة فذلك ليس ظلماً أو حيفاً عليها بقدر ما هو إيفاء بالمقدار على وفق الحاجة التي يستوعبها ذلك المقدار.

حل إشكالية (الأمر بيد الله من قبل ومن بعد)

إذا كان أمر الخلق والتدبير بيد الله تعالى قبل أنْ تكونَ الأشياء، وقبل أنْ تحدثَ إذ ينشؤها الله تعالى قبل أنْ تكونَ ويحددُها كيفما شاء؛ فإذا كانت الحال هذه فما معنى لفظة ﴿وَمِنْ بَعْدُ﴾ في قوله تعالى ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾(الروم، ٤)، ألا تمثل هذه اللفظة مشكلاً فكرياً بوصفها زائدة على ملاك الآية الكريمة -حاشا لله تعالى من ذلك تنزه كلامه عن ذلك-؛ وإن لم تكن هذه اللفظة بهذا التوصيف إذن ما معنى وجودها هنا تحديداً؟!.

وللإجابة عن هذا التساؤل وحلاً لهذا الإشكال الفكري نركنُ إلى مقولة الإمام العسكري عليه السلام التي أجابَ بها محمد بن صالح بعد أنْ سأله السؤال نفسه؛ إذ يروى أنَّه (سألَ محمدُ بن صالح أبا محمد عليه السلام عن قوله تعالى ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ فقال: له الأمر من قبل أنْ يأمر به، وله الأمر من بعد أنْ يأمر به مما يشاء) (الحويزي، ١٤١٢هـ، ج٢، ص٤٠ وينظر: الفيض الكاشاني، بلا تاريخ، ج٤، ص١٢٥).

بهذا نفهمُ بأنَّ الأمر عائد إلى الله تعالى من قبل أنْ يخلقَ الخلقَ ومن بعد أنْ يخلقَهم؛ فالأمرُ بيده أولاً وأخيراً ابتداءً وانتهاءً، والظاهر أنَّ الإمام العسكري عليه السلام كان قد اعتمدَ على نص قرآني خفي غير مُعلَن في روايته التفسيرية هذه مما آل به الحالُ إلى الإفصاح عن هذا البيان القرآني للآية - موضع التفسير - .

ويبدو أنَّ النص القرآني الذي كان يقصدُهُ الإمامُ من تفسيره أعلاه هو قوله تعالى ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾؛ وأدلُّ ما يدلُّ على وجود نص خفي في رواية الإمام هو تتمة كلام محمد بن صالح مع الإمام؛ إذ عَقَّبَ محمدُ بن صالح بعد إجابة الإمام بقوله (فقلت في نفسي: هذا قول الله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ

وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾(الأعراف، ٥٤)، فأقبل عليَّ[1] وقال: هو كما أسررْتُ في نفسك: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾)(الحويزي، ١٤١٢هـ، ج٢، ص٤٠).

فعند النظر في النص القرآني الخفي في الرواية وهو قوله تعالى ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾ فإننا سنجدُ أنَّ الآية الكريمة قد ابتدأت بحرف الاستفتاح ﴿أَلا﴾ وهذا الحرف إنما يرد في مطلع الكلام من أجل شد ذهنية المتلقي وتحفيز نفسية السامع إلى ما سيُقال (انظر: ابن هشام، ١٩٨٥م، صص ٩٥ـ ٩٦)؛ ذلك بأنَّ هذا الحرف لا يرد إلا لتوثيق الكلام المراد إصداره بعده ومنح ذلك الكلام سمة الأهمية والعناية لعلو شأنه وارتفاع مكانته عند المتكلم نفسه؛ من هنا سيق هذا الحرف في صدر الآية لإحداث هذا المبتغى من السامع.

ثم نلحظُ في مبنى الآية تقديماً للخبر الذي هو ﴿لَهُ﴾ على المبتدأ المتمثل بقوله تعالى ﴿الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾، وفي هذا التقديم إنتاج لدلالة الاختصاص به سبحانه فكأنَّه سبحانه يريد أنْ يقولَ بأنَّ الخلق والأمر كله بيد الله تعالى وله الحقُّ في وجوده وتدبيره كيف يشاء، وليس لأحد مهما كان أنْ يقومَ بهذا غيره فهو الموجِد الأوحد والمدبر الأوحد على وجه الإطلاق؛ ذلك بأنَّ التقديم ﴿لَهُ﴾ على قوله (الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ منحَ النصَّ سمةَ التسليم المطلق لله تعالى في أنَّ الخلق والأمر بيده لا بيد غيره.

يُزادُ على هذا فإنَّ حذف سائر المتعلقات والقيود من عبارة ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ يدلُّ دلالةً واضحةً على إيجاد سمة الإطلاق في العبارة؛ فالمراد أنَّ له تعالى الخلقَ المطلقَ بكلِّ أحواله وأزمانه ومكانه وكيفياته، وأنَّ له الأمرَ من قبل الخلق ومن بعده مطلقاً من دون أن يتقيَّدَ خلقُ الخلق بحال أو مكان أو زمان معين، ومن دون أنْ يتقيدَ تدبير الأمر أو امتلاكه من نشوء الخلق أو بعده.

١. ويريد بقوله: (أقبل عليَّ) هو أنَّ المُقبِل الإمام العكسري عليه السلام نفسه.

بهذا نفهمُ بأنَّ الأمر كله بيد الله تعالى سواء أكان قبل إنشاء الخليقة أم بعدها فهو القادر على كلِّ شيء والمالك لكلِّ شيء وخالق كلِّ شيء ومُدبر كلِّ شيء أمراً من قبل الوجود وبعده على وجه الإطلاق والعموم على حدّ سواء.

ومن ثمَّ أتمَّ سبحانه النصَّ الكريمَ تذييلاً[1] بقوله ﴿تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾؛ ذلك بأنَّ هذه الجملة تعدُّ جملةً تفريعيةً إتمامية لجملة ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ (انظر: جواد شبع، ٢٠١٨م، ص٥٨ وما بعدها)؛ فاللهُ تعالى لما كان له مُطلق التصرف في الخلق وجوداً وتصويراً وزماناً ومكاناً وكيفيةً وله مُطلق التدبير في الأمر قبل النشوء وبعده، فإنَّه لابدَّ من أنْ يقالَ بناءً على هذا تذييلاً ﴿تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾؛ فالمباركة هنا تعني التقديس(انظر: البغوي، بلا تاريخ، ج ٣، ص ٢٣٥)؛ إذ المراد تقدَّسَ اللهُ تعالى الذي هو ربُّ العالمين لأنَّه ينشئهم كيف يشاءُ ويدبرُ أمرَهم من قبل ومن بعد خلقهم؛ وبهذا تكون هذه العبارةُ نتيجةً لسببٍ مُتقدمٍ وهو الخلق وتدبير الأمر؛ أي تقدَّسَ سبحانه وتعالى لأنَّه مُنشئ الخلق ومدبر أمرهم كُليةً؛ فهو (الموجِدُ للكلِّ والمُتَصَرِّفُ فيه على الإطلاق)(أبو السعود، بلا تاريخ، ج٣، ص ٢٣٣؛ وانظر: الطبرسي، ج١، ص٦٦٢).

وعليه فإنَّ عبارة ﴿تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾ هي عبارة تقديس وتبجيل لله تعالى بداعي صفته التي هي الخلق وتدبير الأمر مطلقاً، وقد تكون عبارة ﴿تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾ تعليليةً أو سببيةً لنتيجة سابقة عليها فكأنَّ المعنى أنَّ الله له الخلق والأمر مطلقاً؛ لذا تقدَّسَ اللهُ سبحانه وتعالى على كلِّ شيء مطلقاً.

وإذا ما عاودنا النظر في قوله تعالى ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾ تارةً أخرى فإنَّنا سنقفُ على أنَّ ثمة تقديماً للفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ على لفظة

١. والتذييل في الكلام هو: (أنْ يؤتى بعد تمام الكلام بكلام مُستقل في معنى الأول؛ تحقيقاً لدلالة منطوق الأول أو مفهومه؛ ليكونَ معه كالدليل ليظهر المعنى عند مَنْ لا يفهم ويكمل عند مَنْ فهمه) (الزركشي، ١٣٩١هـ، ج٣، ص٦٨).

﴿الأَمْرُ﴾، ولعله كان الأحرى -فيما يخاله المتلقي- أنْ تُقدَّمَ لفظة ﴿الأَمْرُ﴾ وتؤخَّر لفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ باعتبار أنَّه لابدَّ من تدبير للخلق قبل وجوده أولاً ومن ثم يُخلَق الخلقُ، غير أنَّنا نجدُ أنَّ ترتيب التقديم والتأخير في الآية الكريمة بخلاف هذا التوقع، إذ نجد تقديماً للفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ وتأخيراً للفظة ﴿الأَمْرُ﴾ مما يوحي بأنَّ التدبير إنما يأتي بعد الخلق فحسب لا قبله، فـ (كأنَّ المراد بالخلق ما يتعلق من الإيجاد بذوات الأشياء، وبالأمر ما يتعلق بآثارها والأوضاع الحاصلة فيها والنظام الجاري بينها)(الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج٨، ص١٥٢) بعد الخلق لها.

نقولُ إنَّ الترتيب على وفق التقديم والتأخير الواقع في الآية الكريمة هو الأوفق والأدق، ذلك بأنَّه لو قدَّم سبحانه لفظة ﴿الأَمْرُ﴾ وأخَّرَ لفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ لفُهِمَ بأنَّ التدبير يكونُ للخلق قبل إيجاده فقط ومن أجل إيجاده فحسب، وبهذا لن يُفْهَمَ بأنَّه ثمة تدبيرٌ للأمر فيما يخص الخلق بعد وجود الخلق.

على حين أنَّ تقديم لفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ وتأخير لفظة ﴿الأَمْرُ﴾ في قوله تعالى ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ يُفْهَمُ منها وجود تدبير قبل الخلق وتدبير بعده، فأما قبل الخلق فهو قوله تعالى ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ﴾ أي إنَّ الخلق والإيجاد والإبداع إنما هو لله تعالى فهو القادر عليه وحده ولا يمكن أنْ يكونَ ثمة خلقٌ وإيجادٌ من دون أنْ يكونَ تدبيرٌ لأمر الخلق قبل إيجاده عقلاً ومنطقاً، إذ كيف يوجَدُ الخلق من دون تدبير أمر لإيجاده أولاً.

أما وجود تدبير الأمر بعد الخلق فهو واضحٌ وبيّنٌ من اللفظ المنطوق في الآية والمتأخر عن لفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ وهو قوله تعالى ﴿والأَمْرُ﴾؛ إذ يُفْهَمُ من وجود لفظة ﴿الأَمْرُ﴾ بعد لفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ أنَّ التدبيرَ لأمر الخلق بعد خلقهم حاصلٌ وموجودٌ، وبهذا تأخَّرَتْ لفظةُ ﴿الأَمْرُ﴾ وتقدَّمَتْ لفظةُ ﴿الْخَلْقُ﴾ لتحقيق هذا المعنى وهو وجود تدبير الأمر قبل الخلق وجوباً وعقلاً ووجود تدبير بعد الخلق ذكراً وتلفظاً من خلال ورود لفظة ﴿الأَمْرُ﴾ بعد لفظة ﴿الْخَلْقُ﴾ تباعاً، وعليه تحقق وجود الأمر قبل الخلق وبعده بهذه الكيفية الترتيبية لنسق الألفاظ تقديماً

وتأخيراً وبخلاف ذلك لا يحدثُ هذا المعنى تكاملاً أبداً(انظر: الجنابي،٢٠٢٠م، ص ٦٨ وما بعدها).

بهذا نجدُ أنَّ الإمام قد اعتمدَ على نص غير مُعلَن في بيانه التفسيري لقوله تعالى ﴿للهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾، وأنَّ سند وجود هذا النص في رواية الإمام العسكري هو ما جالَ في نفس محمد بن صالح وقد عَلِمَ به الإمام وكاشفَهُ في ذلك علناً، وأنَّ هذا النص القرآني الخفي يمثلُ مُستنداً دلالياً جلي البيان في إيضاح أنَّ المراد بـ ﴿مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ -هو كما قال الإمام العسكري عليه السلام- هو من قبل وجود الخلق ومن بعد وجوده مطلقاً، ذلك بأنَّ النص الكريم الذي عَوَّلَ عليه الإمام قد وَرَدَتْ فيه لفظة ﴿الأَمْرُ﴾ مُطلقةً من كلِّ قيدٍ أبداً (انظر: الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج٨، ص ٥٨)، وإنَّ هذا الإطلاق قد أسهم بصورة فعلية ومضمونية في بيان أنَّ المبتغى هو أنَّ الله تعالى هو مُدبر الأمر في كلِّ زمانٍ ومكانٍ ولكلِّ الخلقِ على وجه الإطلاق من دون استثناء البتة؛ وبهذا يكون الأمر بيد الله تعالى في كلِّ حين ولكلِّ الخلق عموماً؛ فـ (أمَّا قبل وبعد؛ فيلاحظ فيه معنى المقابلة والمواجهة وما بعدها، وهذا التعبير يستعمل في موارد يلاحظ فيها الامتداد)(مصطفوي، ١٤١٧هـ، ج٩، ص ١٨٨) الزمني والمكاني المطلق؛ إذ لا يرد قوله تعالى ﴿مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ إلا (إذا كان في مورد يُشار إلى امتداد أو جريان ممتد في أمر)(مصطفوي، ١٤١٧هـ، ج٩، ص ١٨٨) مُطلق ثابت لا ينقطعُ أبداً.

حل إشكالية (السجود لغير الله تعالى)

إذا كان السجود لا يجوز إلا لله بوصفه الخالق الأوحد والمنشئ المتفرد؛ فكيف يمكن أن نقول بجواز السجود للإنسان كما أشار النص القرآني إلى ذلك في إثباته السجود لآدم عليه السلام وذلك في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾(البقرة، ٣٤) وقوله أيضاً ﴿وَلَقَدْ

خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾(الأعراف، ١١)، فهاتان الآيتان ثبتتان ـظاهراً ـ بما لا يقبل الشك أو يتقبل الرد أن السجود يجوز لغير الله تعالى؛ ودليل ذلك بياناً أن الأمر بالسجود لآدم قد صدر من الله تعالى نفسه وأن الله سبحانه؛ لما كان حكيماً فلا بد ـ والحال هذه ـ من أن يكون كلامه صادقاً ومُراداً لا محالة؛ وبذا فإنه لما أمر بالسجود لآدم دل ذلك على إمكانية السجود للإنسان؛ بل جوازه مطلقاً.

وإذا ما نظرنا في بطون المدونات التفسيرية وقلّبنا صفحات الفكر البياني لمعنى السجود في هاتين الآيتين لوجدنا أن المفسرين حاولوا مقاربةً إبعاد فكرة السجود لغير الله تعالى؛ إذ جَمَّلوا الأمر بتعليلهم السجود على أنه سجود تحية وليس سجود عبادة؛ إذ يقرر السمرقندي ذلك بقوله: (إنما كانت تلك سجدة التحية لا سجدة العبادة، وكانت السجدة تحية لآدم عليه السلام) (السمرقندي، بلا تاريخ، ج١، ص ٤٣) فهي (سجدة تعظيم وتحية لا سجود صلاة وعبادة، نظيره قوله في قصة يوسف: ﴿وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾ وكان ذلك تحيّة الناس، ويعظم بعضهم بعضاً، ولم يكن وضع الوجه على الأرض وإنما كان الانحناء والتكبير والتقبيل، فلما جاء الإسلام بطّل ذلك بالسّلام)(الثعلبي، ١٤٢٢هـ، ج١، ص١٨٠)، وعليه فإن (معنى السجود لآدم عبادة الله عزَّ وجلَّ لا عبادةُ آدم؛ لأن الله عزَّ وجلَّ إنما خلق ما يعقل لعبادته) (الزجاج، ١٤٠٨هـ، ج١، ص١١٣).

وبذا حاول علماء التفسير تجميل عملية السجود لآدم بأنها تحية وسلام وليس عبادة، لكن إذا ما عاودنا النظر في مقولاتهم؛ فإننا سندرك أن ما أدلوا به ههنا إنما هو محض تخيل وضرب تصوُّر قد لا يمت إلى الواقع بصلة؛ فكيف لهم أن يثبتوا أن السجود كان تحية وأن هذه التحية تعني الانحناء وليس وضع الجبهة على الأرض وذلك قياساً على سجود أُخوة يوسف ليوسف تحيةً عن طريق الانحناء كما يحسبه المفسرون، فإذا صح أن التحية في زمن يوسف عليه السلام هي الانحناء فعلاً؛ فكيف لنا أن نعيد هذه العادة بأثر رجوعي لنوقفها على مشهد سجود

الملائكة لآدم فنقول إن هذا السجود كان محض انحناء وليس وضع الجبهة على الأرض، وإذا سلمنا بأن السجود كان تحية كما فعل أُخوة يوسف فهل باللزوم الحتمي ينبغي أن نعد هذا السجود عبارة عن انحناء، ذلك بأن النسفي ينقل لنا رأي الجمهور في مضمون كيفية السجود بقوله: (والجمهور على أن المأمور به وضع الوجه على الأرض وكان السجود تحية لآدم عليه السلام)(النسفي، ١٤٠٨هـ، ج١، ص٨٠)، من هنا نقول هل السجود هو انحناء أو وضع الجبهة؟، فإذا كان انحناءً كان احتراماً وتبجيلاً، وإذا كان وضع الجبهة على الأرض فإن هذا يدل على أنه عبادة وتذلل[1]؛ فمعنى (سجد: وضع جبهته بالأرض) (ابن سيده ١٤٢١هـ، ج٧، ص ٢٦١؛ المُطَرِّزِيّ، بلا تاريخ، ص ٢١٨؛ أحمد مختار عمر، ١٤٢٩هـ، ج٢، ص ١٠٣٤).

يزاد على هذا وذلك يمكن القول بأن القرآن الكريم لما كان قد نزل بلغة عربية فصيحة وأن هذه اللغة مبنية على منطق البيان المضموني وأُسس الجلاء التمييزي بين دلالات المفردات فإنه يؤسس على هذا القول بأن معنى السجود هو غير معنى الانحناء أو الركوع حتى، إذ يقول سبحانه ﴿وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (البقرة، ١٢٥) وقوله أيضاً ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ (الفتح، ٢٩) قوله سبحانه كذلك ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ * خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ

١. ولابد من الإشارة ههنا إلى أن ثمة فارقاً في الصياغة اللفظية بين السجود بمعنى الانحناء والسجود بمعنى وضع الجبهة على الأرض، وهو أن الانحناء لا يعبر عنه بـ (سجد)، بل بالفعل (اسجد) بزيادة الألف إذ تقول: (أسجد الرجل: طأطأ رأسه وانحنى) ابن سيده، ١٤٢١هـ، ج٧، ص٢٦٢، وانظر: الزمخشري، ١٤١٩هـ، ص٤٣٨، ولما جاء التعبير عن السجود لادم بـ (سجد) دون (أسجد) فإنه يدل على أن المبتغى هو وضع الجبهة وليس الانحناء تحيةً، يقول المُطَرِّزِيّ: (أَسْجَدَ) الرَّجُلُ إِذَا طَأْطَأَ رَأْسَهُ وَانْحَنَى (وَسَجَدَ) وَضَعَ جَبْهَتَهُ بِالْأَرْضِ) المُطَرِّزِيّ، بلا تاريخ، ص ٢١٨.

سَالِمُونَ﴾ (القلم، ٤٢ـ ٤٣) وقوله ﴿ قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا * وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا * وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾ (الإسراء، ١٠٧ـ ١٠٩) ففي كل هذه المواضع أراد سبحانه معنى السجود الحقيقي وليس الانحناء.

وبناءً عليه نخلص إلى أن معنى السجود في آية السجود إلى آدم هو وضع الجبهة والتذلل؛ أي هو بمعنى السجود الحقيقي المعهود وليس الانحناء؛ وإذا كانت الحال هذه فإنه يرد التساؤل هل يجوز السجود للإنسان والتذلل له وعلى هذا التردد الفكري يجيبنا الإمام العسكري؛ إذ حلَّ لناعليه السلام إشكالية السجود لآدم بقوله: إنه (لم يكن سجودهم لآدمعليه السلام إنما كان آدمعليه السلام قبلة لهم يسجدون نحوه لله عز وجل، وكان بذلك معظما مبجلا، ولا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد من دون الله، ويخضع له تخضوعه لله، ويعظمه بالسجود له كتعظيمه لله) (البحراني، ١٤١٥هـ، ص ١٢)؛ بهذا نفهم بأن السجود لم يكن لآدم قط؛ بل كان لله تعظيماً لخلقه آدم وتجبيلاً لهذا الصنعة التي لا مثيل ولا نظير روعة وابداعاً وتقويماً وبناءً لها؛ إذ نلمس من مقولة الإمام أن اللام في لفظة (لآدم) لا تعني له؛ بل تعني نحوه أي اتخذوه قبلةً واسجدوا نحوه لله تعالى، فهي أشبه حالاً بقولك: (اذهب للشرق أو للشمال)، فكأنك تقول له: (اذهب نحو الشرق أو نحو الشمال)، ولكنك لا تريد الشرق أو الشمال من حيث هو؛ بل تريد من هو في الشرق أو الشمال وإنما تتخذ منهما اتجاهاً تسلكه لتصل فيه إلى مقصودك وغايتك، وكذا الحالك في قول الله تعالى للملائكة اسجدوا لآدم؛ فليس المراد السجود لآدم نفسه غايةً؛ بل المبتغى أنكم اتخذوا من آدم طريقاً ومسلكاً وقبلةً لتسجدوا لله الذي خلقه بهذه الصورة المبدعة والكيفية الفذة المبهرة.

وقد يراد من اتخاذ آدم قبلة للسجود على وفق قول الإمام أن معنى اللام في قوله تعالى (لآدم) هي تعليلية سببية؛ أي اسجدوا لآدم بصفته قبلةً وعلامةً

يتوجَّهون بها إلى الله لتعظيمه وتبجيله، ذلك بأنَّ آدم إذا كان قبلة يسجد نحوها فإنه يثبت بأنه علامة تشير إلى عبادة الله تعالى وأن السجود نحوه يدل على الإقرار بتعظيم الله تعالى؛ إذ إنَّ التوجه إلى القبلة والسجود نحوها يعد علامةً ودليلاً على سجودنا لله سبحانه وليس إلى القبلة، فالسجود لآدم بوصفه قبلةً وعلامةَ خلقٍ مبهرةٍ إقرارٌ بعبادة الله تعالى واعترافٌ بعظيم خلقه، والقبلة إنما يسجد نحوها -كما هي الحال في الصلاة- عبادة لله تعالى ولا يسجد لها البتة؛ وعليه فإنَّ معنى اللام قد يحمل معنى العلية أي سجدوا لله بسبب عظمة خلق آدم عليه السلام وما يدل على ذلك هو قوله تعالى لإبليس محاسباً ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ * قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ (ص، ٧٥-٧٧) فعند التأمل في الآية نجد أن داعي السجود إنما يكمن بفعل روعة خلق آدم بدليل قوله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ بهذا نفهم بأن السجود لله تعالى إنما كان بداعي روعة خلق آدم بيد الله تعالى؛ وما يعزز إبداع هذا الخلق لآدم أن الله تعالى نسبه لنفسه بقوله ﴿بيدي﴾ للدلالة على إبداع هذا الخلق العظيم وجودة تكوينه بهذه الحيثية الرائعة، ويبدو أن ابليس قد فهم داعي السجود لله تعالى من أجل آدم؛ إذ قال ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ فمقايسة إبليس لنفسه مع آدم لدليل قاطع على أن السجود كان لله تعالى -كما ذهب الإمام العسكري- وليس لآدم؛ إذ فهم إبليس أن مدار الأمر في السجود لله تعالى إنما هو من أجل روعة خلق آدم؛ ولهذا استخفّ بماهية خلق آدم ورجح أفضلية خلقه هو على آدم، وعليه كان إبليس يرى بأنه أفضل من آدم في الخلق ولهذا على أي سبب أو داع - من منظوره- يمكن أن يدعوه أن يسجد لله تعالى، فقوله ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ فيه تكبُّرٌ ورغبةٌ في أن يفضل الله تعالى خلقه على خلق آدم؛ وبذا فكأنه بقوله هذا يطلب من الله بالمحصلة أن تسجد الملائكة له سبحانه

بناء على خلقه لإبليس الذي هو خير من آدم، لهذا أبى إبليس السجود نحو آدم بوصفه قبلة لله تعالى؛ لأنه يرى أن خلقه أفضل من خلق آدم؛ وبذا لا داعي للسجود لله تعالى من أجل خلق آدم.

من هنا نستدل على أن مقولة الإمام في أن السجود كان هو السجود الحقيقي ينسجم مع التعبير القرآني من جهة ومع المعنى الدلالي والحقيقي للسجود من جهة أخرى؛ يزاد على هذا فإنه يتوافق تماما مع إشارات الآي الكريمات التي تدل على أن السجود إنما كان لله تعالى، وأن آدم إنما كان قبلة للسجود تعظيماً لإبداع الله تعالى في خلقه وليس السجود له مطلقاً؛ لأنه لا يجوز السجود عبادةً لغير الله تعالى قط؛ ولهذا يعقب الإمام العسكري تتمة لمقولته السابقة؛ بقوله: (ولو أمرت أحدا أن يسجد هكذا لغير الله لأمرت ضعفاء شيعتنا وسائر المكلفين من شيعتنا أن يسجدوا لمن توسط في علوم وصي رسول الله ﷺ، ومحض وداد خير خلق الله علي عليه السلام بعد محمد رسول الله ﷺ، واحتمل المكاره والبلايا في التصريح بإظهار حقوق الله، ولم ينكر علي عليه السلام حقا أرقبه عليه قد كان جهله أو أغفله) (البحراني، ١٤١٥هـ، ص١٢).

حل إشكالية (إقامة الحد على النصراني بعد إسلامه)

إذا كان الإسلام يجبّ ما قبله كما يؤسس عقائدياً فإنَّ التساؤل الذي يمكن أنْ يرد في هذا المورد هو أيمكن أنْ يدرأ الإسلام الحد السماوي على مَنْ دخلَ الدينَ الإسلاميَّ من النصارى بعد أنْ اقترف زلةً أو معصيةً ما، وللإجابة عن هذا الإشكال الفقهي ننظر إلى الرواية التي نُقِلَتْ عن محاورة الإمام أبي الحسن العسكري عليه السلام مع المتوكل حينما استفتاه الأخير في رجل نصراني زنا بامرأة مسلمة ثم أسلمَ بعد زلته، فهل يُعفى من الحد الشرعي فينتفي عنه بداعي إسلامه؛ إذ روي (عن جعفر بن رزق الله قال: قدم إلى المتوكل رجل نصراني فجرَ بامرأة

مسلمة، فأراد أنْ يقيمَ عليه الحد، فأسلمَ، فقال: يحيى بن أكثم: قد هدم إيمانُهُ شركَهُ وفعلَهُ، وقال بعضُهم: يضرب ثلاثة حدود، وقال بعضهم: يفعل به كذا وكذا، فأمر المتوكل بالكتاب إلى أبي الحسن الثالث ﴿عليه السلام﴾ وسؤاله عن ذلك، فلما قرأ الكتاب، كتبَ: يُضرَبُ حتّى يموتَ، فأنكرَ يحيى بن أكثم وأنكرَ فقهاءُ العسكر ذلك، وقالوا: يا أمير المؤمنين، سلْ عن هذا، فإنَّه شيءٌ لم ينطقْ به كتابٌ، ولم تجيء به سُنَّةٌ، فكتب إليه أنَّ فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا، وقالوا: لم يجيء به سُنَّةٌ ولم ينطقْ به كتابٌ، فبيّنْ لنا لم أوجبتَ عليه الضرب حتّى يموت؟ فكتب بسم الله الرحمن الرحيم ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ﴾ (غافر، ٨٤ـ ٨٥) قال: فأمر به المتوكلُ، فَضُرِبَ حتّى ماتَ) (الكليني، ١٣٨٨هـ، ج٧، صص ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

عند النظر في فتوى الإمام نجده قد خالفَ كلَّ المنطوق الحكمي الذي أصدره الفقهاء باجتهاداتهم وأصرَّ على فتواه، ذلك بأنّ الذين قدَّموا أحكامَهم لم تكن تلك الإصدارات الحُكمية لديهم مبنية على أساس منطقي أو مستند قرآني أو نص روائي، وعلى الرغم من انتفاء الدليل لاجتهادهم الحُكمي فإنَّهم أصروا على المتوكل بأنَّ هذه الفتوى الصادرة من العسكري لا ملجأ لها من الصحة وهي عارية عن الحقيقة الفقهية تماماً، لعدم وجود مستند استدلال على ذلك لا من الكتاب ولا من السنة باعتبار أن هذين هما مصدرا الفتوى الأصل في المنهج الفقهي الإسلامي، بيد أنَّ الإمام يستند إلى المصدر الأصل في التشريع وهو النص القرآني وذلك بتوظيفه نصاً قرآنياً سيقَ في مدار قصصي ومنطق وعظي لبيان عاقبة الذين كفروا بالله وأساؤوا به الظن حتّى إذا جاء بأس الله عليهم آمنوا خوفاً لا قناعة لينجوا بسوء عملهم من عذاب الله حيث يقول سبحانه (وَلَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلاً مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ

عَلَيْكَ وَما كانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ فَإِذا جاءَ أَمْرُ اللهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْمُبْطِلُونَ * اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَنْعامَ لِتَرْكَبُوا مِنْها وَمِنْها تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيها مَنافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْها حاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْها وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ *وَيُرِيكُمْ آياتِهِ فَأَيَّ آياتِ اللهِ تُنْكِرُونَ *أَ فَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثاراً فِي الأَرْضِ فَما أَغْنى عَنْهُمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ * فَلَمَّا جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَرِحُوا بِما عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحاقَ بِهِمْ ما كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُونَ * فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ) (غافر، ٧٨ـ ٨٥)، غير أنَّ الإمام استطاع ببراعته القرآنية العالية وحذاقته الفقهية السديدة أنْ ينتزع حكماً فقهياً من هذا السياق القصصي الإرشادي، ليؤسس لنا بأنَّ النصراني إذا ارتكب معصية توجب القتل ثم أسلمَ فإنَّ إسلامَهُ يعدُّ هروباً من العقوبة الشرعية التي يقتضيها الإسلامُ فرضاً عليه وقصاصاً، ومن ثمة فإنَّ حاله كحال من ذكروا في الآية الكريمة ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ﴾ ذلك بأنَّ قياس الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد؛ من هنا حلَّ الإمامُ إشكالية الحكم على مرتكب جريمة الزنا من النصارى بالقتل حتّى وإن أسلم، فهذا أشبه حالاً بإيمان فرعون حينما أدركه الموت حيث يقول سبحانه (وَجاوَزْنا بِبَنِي إِسْرائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْياً وَعَدْواً حَتَّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ * آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ) (يونس، ٩٠ـ ٩١)، فلم ينفع الإيمان بعد؛ إذ سبق السيف العذل والحال هذه (انظر: الجنابي، ٢٠١٤م، ص١٨٦ـ ١٨٧).

وإذا ما عدنا إلى النص الكريم الذي استند إليه الإمامُ لنقرأهُ بمنهج التحليل النصي فإنَّا سنقف فيه على جملة من الإشارات اللغوية التي تثبت ما أسسه الإمامُ من حكم فقهي صحيح من هذه الآية الكريمة؛ ذلك بأنَّ (الإيمان بالله) كان يمثل جواب الشرط وهو مَبنيّ أصالة على فعل الشرط (رؤية البأس) حيث يقول سبحانه (فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ)، فالإيمان بالله وحده لم يكن منطلقاً من تلقاء نفسه بوضعٍ طبيعي أي أنَّه لم يصدر طواعيةً من دون ضاغط أو خوف من شيء ما؛ بل كان مرهوناً شرطاً بقوله (فلما رأوا بأسنا)؛ من هنا يتحقق أنَّ الإيمان كان منفذاً للنجاة من البأس ولم يكن الإيمان من أجل الإيمان نفسه حقيقة؛ من هنا يتأسس أنَّ هذا الإيمان هو عبارة عن نفاق وزور فهو خدعة تُطلَى للنجاة، وما يعزز هذا هي كثرة التوكيدات في مقولتهم التي يسعون بها لإقناع المتلقي بأنَّهم آمنوا فعلاً دون كذب أو رياء أو مواربة؛ إذ استعملوا الحال التأسيسي (وحده) في قولهم (آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ) وكان لهم أنْ يقولوا: (فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ) فحسب من دون إضافة لفظة (وحده)؛ غير أنَّ رغبتهم الشديدة في إقناع الله سبحانه بهذا الإيمان هي التي دعتهم إلى استعمال الحال (وحده)؛ إذ جاء هذا القيد الدلالي من أجل ترسيخ فكرة وحدانية الله وعدم الشرك به البتة؛ لأنَّهم يعلمون أنَّ البأس إنما نزل بهم بداعي إشراكهم فلما قالوا (وحده) دلَّ ذلك على اعتزالهم الشرك ودخولهم في عبادة الواحد الأحد، فهذا يوثّقُ لدى الله سبحانه ـ بظنهم وحسبانهم ـ أنَّهم قد آمنوا به فعلاً، ثم عضدوا فكرة وحدانية الله سبحانه بقولهم: (وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ)؛ ليدفعوا أيَّ شك لدى المتلقي بأنَّهم يمكن أنْ يعودوا إلى ما كانوا عليه من قبل، وبالتأمل في عبارتهم نجد أنَّها قد شملت جملة من المؤكدات الصياغية واللفظية اللاتي تسهم في عملية تزويد المتلقي بالرضى الكامل والتسليم اليقيني بأنَّهم نقدوا عهد الكفر وولجوا إلى نطاق الإيمان

الصادق، وكان من تلك المؤكدات تعبيرهم بالضمير الجمعي المتصل بالفعل (كفر)؛ إذ قالوا (كفرنا) مما يوحي بأنَّ اعترافهم هذا وإيمانهم -الطارئ- إنما صدر من الجميع تسالماً دون استثناء فكأنَّهم مجمعون على الإيمان بالله دون سواه؛ فلعل سمة الجمع هذه تشفع لهم عند الله فيدفع عنهم العذاب ويرفع عنهم البأس رحمةً منه وغفراناً، يزاد على هذا استعمالهم للموصول (ما) في قولهم (بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ) مما يدل على أنَّ كفرهم قد وقع على كل الشركاء -لله تعالى- الذين كانوا يعبدونهم؛ لأنَّ (ما) الموصولة تفيد دلالة العموم الشمولي الذي يستغرق كل شريك عبدوه، فضلاً عن أنَّهم آثروا استعمال (ما) الموصولة دون غيرها من أسماء الموصولات، ويبدو أنَّ العلة في ذلك هي أنَّهم يعترفون بأنَّ الشركاء كلهم لا يعقلون شيئاً ولا يفهمون، لأنَّ (ما) تستعمل في الخطاب العربي للدلالة على غير العاقل ففهم من هنا أنَّ الشركاء هم غير عاقلين ومن ثمَّ لا يستحقون العبادة مطلقاً؛ من هنا نجد جملة من الموثّقات الخطابية والمعضدات الكلامية اللاتي تعمل على إرضاء المتلقي (الله سبحانه) لإنقاذهم مما هم فيه من موقف لا يحسدون عليه البتة، غير أنَّ هذا لا ينفع مطلقاً لأنَّ إيمانهم جاء على سبيل النجاة لا على سبيل القناعة واليقين الصادقين، وذلك بدليل قوله تعالى ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ﴾ حيث نلحظ أنَّه سبحانه قد استعمل أسلوب نفي الكون المطلق في قوله (فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ) للدلالة على أنَّ هذا الإيمان لا ينفعهم مطلقاً في أيِّ وقتٍ وزمانٍ ليقطع الشك باليقين ويحسم الأمر نهائياً؛ ذلك بأنَّ هذا التركيب ـ الكون المنفي- يُعدُّ واحداً من أدوات الإطلاق، فإذا قلتَ على سبيل التوضيح (ما كان ينفع)، فإنَّ النفي هنا يكون مطلقاً يشمل جميع الأكوان؛ أي أنّه غير نافع في كل الأزمنة جميعاً؛ لأنَّ أداة النفي (ما) مُسلَّطة على الكون وليس على الفعل نفسه، فقولنا: (كان لا يفعل: أنَّ النفي في هذا

التعبير مُسلَّط على (يفعل) وليس على الكون بخلاف ﴿ما كان يفعل﴾) (السامرائي،١٩٨٧م، ج١، ص٢٣٨) ونلحظ بدقة النظر أنَّ هناك فارقاً بين التعبيرين فإنَّ عبارة (﴿كان لا يفعل﴾ نُثبِتْ له عدم الفعل وفي ﴿ما كان يفعل﴾ لا نُثبِتْ له الفعل، وهذا كما تقول: (ثَبَتَ أنَّه لا يفعل) و(ما ثَبَتَ يفعل) ففي نفي العبارة الأولى ثَبَتَ له عدم الفعل وفي الثانية تنفي ثبات الفعل) (السامرائي،١٩٨٧م، ج١، ص٢٣٨) البتة، فنرى أنَّ نفي ثبات الفعل أصلاً أبلغ من نفي الفعل نفسه، فإذا قال تعالى: (فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ)، فالنفي فيه مطلق لإثبات الفعل أساساً، وإذا: قال القائل: (كان لا يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ)، فالنفي فيه مُسلَّط على الفعل (ينفعهم)، وليس النفي فيه لإثبات الفعل، ففي الماضي: كان لا ينفعهم، لكنَّه قد ينفعهم الآن(انظر: الجنابي، ٢٠١٢م، ص٩٤)، وبصياغة التركيب على الكون المنفي (لم يك يفعل) انحسم الأمر في بيان عدم منفعة إيمانهم البتة والحال هذه؛ لأنَّ عدم النفع ههنا منفيّ نفياً مُطلقاً لا رجعة فيه، ويبدو أنَّ الإمام العسكري قد أسس حكمه الفقهي على إيمانه الكامل بدلالة النفي المطلق لعدم إيمانهم في النص الكريم؛ فلما كان إيمانهم غير نافع مُطلقاً دلَّ ذلك على أنَّ الحكم الشرعي في عقوبة النصراني الزاني هو ساري المفعول كما قرَّرَ الإمامُ ذلك؛ حتى وإنْ آمنَ النصرانيُّ بعد ذلك حيث لا ينفعه إيمانه لعدم ثبات إيمانه ابداً (انظر: الجنابي، ٢٠١٤م، صص ١٨٨ـ١٩٠).

نتيجة البحث

من التأمل ومعاودة النظر في مرويات الإمام العسكري عليه السلام الموظفة لحل الإشكاليات الفكرية التي وقع فيها العقل التفسيري وهو في مسار بيانه للآي القرآني؛ يمكن استنطاق جملة من النتائج والتي يمكن تلخيصها على النحو الاتي:

وجد الباحث بأن روايات الأئمة عليهم السلام لم تكن مقتصرة على بيان مضمون النص

القرآني واستنطاق دلالته فحسب ـ بناءً على أن الأئمة هُم الامتداد الأمثل للرسول الأكرم ومن ثمَّ فهُم مُكلفون ببيان القرآن الكريم كتكليفهﷺ ـ؛ بل تجاوزت رواياتهم هذه الحال لتمتد إلى نطاق بيان المشكل الفكري الذي يقع فيه المتلقي في فهمه غير المحكم أو الضابط للآي القرآني ـ كما هي الحال في روايات الإمام العسكريعليه السلام ـ؛ وهذا يعد ـ فيما نحسب ـ من سنخ مهمة الأئمةعليهم السلام أيضاً؛ فهُم مُكلفون ببيان إزاحة الشبهة عن فهم النص المقدس كتكليفهم بمهمة بيان النص المعجز نفسه؛ ذلك بأن إزاحة التردد ودفع الخلل ودرأ عدم الإقرار الصحيح لفهم النص يفضي إلى مآلات لا تحمد عقابها ومناحٍ لا تُكرم خاتمتها؛ إذ قد يتصور الفهم التفسيري معنى للآية فيعملَ به ويُعْمِلُ الناس بها؛ والآية منه براءٌ جملة وتفصيلاً، وعليه فإن القول بوجوب ذلك[1] على الأئمة وإلزامهم به تكليفا منه تعالى يعد من الحري بمكان؛ بل إن القول بهذا هو من الواجب العقلي اعترافاً ومن المنطق الحتمي إقراراً لا محالة.

اتضح لدى الباحث بأن المعتمد الذي كان يعول عليه الإمام العسكريعليه السلام في مروياته التي كان يعمل فيها على حل المشكل الفكري تجاه النص القرآني هو المنطق العقلي الاقتصادي الواقعي تارة كما هي الحال مع مضاعفة حصة الذكر على الأنثى، والمنطق القرآني النصي تارة أخرى سواء أكان النص القرآني المتكأ عليه من الإمام ظاهراً كما في حكمه على النصراني الزاني أم خفياً كما في تعليله عدم السجود لآدم، وبيانه لمعنى أنَّ الأمر بيد الله من قبل ومن بعد، من هنا نجد الإمام قد اعتمد على منهجين من مناهج البيان القرآني هما المنهج القرآني تارة والمنهج العقلي المنطقي تارة أخرى.

١. أي إزاحة الشبهة عن فهم النص القرآني وإيصال المتلقي إلى بر الأمان في نطاق بيان المضمون السماوي الصحيح والمراد الإلهي المبتغى تحديداً.

ثبت لدى الباحث بأن القصص القرآني يمكن أن يعد منطلقاً لإصدار الحكم الشرعي؛ ذلك بأن توظيف الإمام لجزئية من جزئيات آي القصص القرآني لاستنطاق حكم شرعي خاص بقضية معينة أو حادثة ما يعد تسويغاً ـلا محالةـ لمن يرى بأن القصص القرآني يمثل ميداناً من ميادين آيات الحكم الشرعي[1]، وأنه بالإمكان استنطاق الحكم منها شرعاً والتعويل عليه عملاً وبراءةً؛ ولعل في عمل الإمام العسكري هذا تنقيحاً للخلاف الواقع بين من يقول بإمكان عد القصص من آيات الأحكام ومن يقول بعدم إمكان ذلك.

اتضح لدى الباحث من مرويات الإمام العسكري عليه السلام بأن أغلب ميادين وقوع التردد الفهمي لآيات القرآن الكريم خصباً إنما تكمن في الآيات العقدية ابتداءً ومن ثم آيات الأحكام تباعاً، وهذا المحوران هما الأصل في القرآن الكريم والمعول عليهما إيماناً واعتقاداً وعملاً؛ من هنا كان من الواجب بمكان أن ينبري الأئمة ومنهم الإمام العسكري لحل المشكل الفكري تجاه هذه الآيات وبيان الدلالة الصحيحة والمضمون النقي السليم فيها؛ وذلك بغاية تصحيح المسار وتقويم عدم الاعتدال في بيان هذه الآيات الكريمات.

١. إذ وقع الخلاف في النظر إلى القصص القرآني بأن بعض آياتها يمكن أن تعد من جنس آيات الأحكام أم لا، وبناء عليه مال بعضُهم إلى الرفض القاطع لهذا الأمر في حين ركن بعضهم الآخر إلى القول بإمكان ذلك؛ حتى أن منهم من أعرب عن ذلك صراحةُ بقوله: (فإن آيات القصص والأمثال وغيرها يستنبط منها كثير من الأحكام)، (السيوطي، الإتقان في علوم القران، ج٤، ص ٤٠، وللاستزادة انظر: عبد الأمير كاظم زاهد، الجامع المفصل لآيات الأحكام في القرآن الكريم، ج١، صص ٣٧- ٣٩).

فهرس المصادر

* القرآن الكريم.

١. الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود. (١٤٠٤هـ). روح المعاني (الطبعة الثانية) (المحقق: محمد السيد الجليند). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٢. أحمد مختار عبد الحميد، عمر. (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م). بمساعدة فريق عمل: معجم اللغة العربية المعاصرة، بلا مكان. عالم الكتب.

٣. البحراني، السيد هاشم الحسيني. (١٤١٥هـ). البرهان في تفسير القرآن. طهران: مؤسسة البعثة.

٤. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء. (بلا تاريخ). معالم التنزيل المعروف بـ (تفسير البغوي)، بلا مكان. (بلا ناشر).

٥. البيضاوي. (بلا تاريخ). تفسير البيضاوي. بيروت: دار الفكر.

٦. الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم. (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م). الكشف والبيان (المحقق: الإمام أبي محمد بن عاشور). (المراجع: الأستاذ نظير الساعدي). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٧. المصطفوي، حسن. (١٤١٧هـ). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. طهران: مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

٨. الحويزي، عبد علي بن جميعة العروسي. (١٤١٢ - ١٣٧٠ش). تفسير نور الثقلين (المحقق والمصحح والمعلق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي). بلا مكان: مؤسسة إسماعيليان.

٩. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م). معاني القرآن وإعرابه (المحقق: عبد الجليل عبده شلبي). بيروت: عالم الكتب.

١٠. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي. (١٣٩١هـ). البرهان في علوم القرآن (المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم). بيروت: دار المعرفة.
١١. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م). الكشاف عن حقائق التنزيل (المصحح: عبد الرزاق المهدي). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٢. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م). أساس البلاغة (المحقق: محمد باسل عيون السود). بيروت: دار الكتب العلمية.
١٣. أبو السعود، محمد بن محيي الدين محمد مصلح الدين العمادي. (بلا تاريخ). إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم والمشهور بـ (تفسير أبي السعود). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٤. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم الفقيه الحنفي. (بلا تاريخ). بحر العلوم (المحقق: د.محمود المطرجي). بيروت: دار الفكر.
١٥. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي. (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م). المحكم والمحيط الأعظم (المحقق: عبد الحميد هنداوي)، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٦. الجنابي، سيروان عبد الزهرة. (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م). الإطلاق والتقييد في النص القرآني، قراءة في المفهوم والدلالة. بغداد: ديوان الوقف الشيعي.
١٧. الأنماط القرآنية في روايات أهل البيت (٢٠٢٠م)، بغداد: دار الرافد للطباعة.
١٨. فكر أئمة اهل البيت عليهم السلام في حل الإشكالات التفسيرية للنص القرآني (٢٠١٤م). بيروت: منشورات العتبة الحسينية المقدسة، طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
١٩. منهج النقد التفسيري عند الإمام الرضا عليه السلام؛ قراءة في حل الإشكالات الفكرية. بحث منشور في مؤتمر الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام المنعقد تحت شعار (صديق كل امرءٍ عقله وعدوه جهله) (٢٠١٣م). جامعة القادسية. كلية الآداب.

٢٠. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م). الإتقان في علوم القرآن (المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم). مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢١. شبر، السيد عبد الله. (١٤٠٧هـ). الجوهر الثمين. الكويت. مكتبة الألفين.

٢٢. الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٤١٧هـ). الميزان (الطبعة الرابعة). قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

٢٣. الطبرسي، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن. (١٤١٨هـ). جوامع الجامع (المحقق: مؤسسة النشر الإسلامي). قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

٢٤. عبد الأمير كاظم زاهد. (٢٠١٧م). الجامع المفصل لآيات الأحكام في القرآن الكريم. بيروت: مطبعة الرافدين.

٢٥. علي جواد شبع. (٢٠١٨م). ظاهرة التفريع في القرآن الكريم؛ دراسة نحوية دلالية. رسالة ماجستير. المشرف: أ.م.د. حسام عدنان الياسري، جامعة القادسية: كلية الآداب.

٢٦. السامرائي، فاضل صالح. (١٩٨٦ - ١٩٨٧م). معاني النحو (الجزءان الأول والثاني). الموصل: مطبعة التعليم العالي.

٢٧. السامرائي، فاضل صالح. (١٩٩٠م). معاني النحو (الجزءان الثالث والرابع). بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.

٢٨. الفيض الكاشاني، المولى محسن. (بلا تاريخ). الصافي في تفسير كلام الله. مشهد. دار المرتضى للنشر.

٢٩. قطب الدين الراوندي، أبو الرضا ضياء الدين فضل الله بن علي الحسني. (١٤٠٥هـ). فقه القرآن (الطبعة الثانية) (المحقق: السيد أحمد الحسيني). باهتمام السيد محمود المرعشي. قم: مطبعة الولاية.

٣٠. القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي. (١٤٠٦هـ). أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء (المحقق: د. أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي). جدة: دار الوفاء.
٣١. الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٨٨هـ). الكافي (الطبعة الثالثة) (المحقق: علي أكبر غفاري)، إيران: مطبعة دار الكتب الإسلامية.
٣٢. المُطَرِّزِيّ، ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي و المُطَرِّزِىّ، برهان الدين الخوارزمي. (بلا تاريخ). المغرب في ترتيب المعرب. بلا مكان: دار الكتاب العربي.
٣٣. النسفي، أبو حفص نجم الدين محمد. (١٤٠٨هـ). تفسير النسفي (الطبعة الثالثة) (المحقق: الدكتور عزيز الله جويني). طهران: دار سروش للنشر.
٣٤. ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف. (١٩٨٥م). مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (الطبعة السادسة) (المحقق: د.مازن المبارك ومحمد علي حمد الله). بيروت: دار الفكر.