محمد محمود مرتضى

فلسفة العصمة عند الشيعة الإمامية

دار الولاء
لصناعة النشر

فلسفة العصمة
عند الشيعة الإمامية

بيروت - لبنان، برج البراجنه، الرويس، شارع الرويس
Mob: 00961 3 689 496 I TeleFax: 00961 1 545 133 I P.O. Box: 307/25
info@daralwalaa.com I daralwalaa@yahoo.com I www.daralwalaa.com

ISBN 978-614-420-162-6

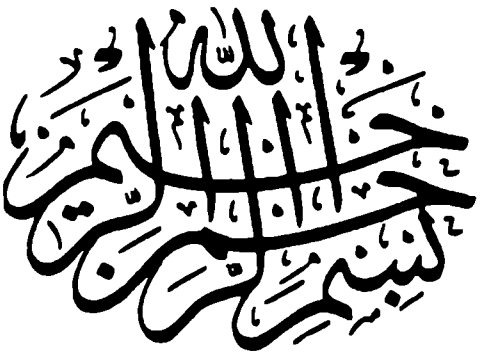
اسم الكتاب: فلسفة العصمة عند الشيعة الإمامية.
المؤلف: محمد محمود مرتضى العاملي.
الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع.
الطبعة: الأولى، بيروت، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

© جميع الحقوق محفوظة للناشر

محمد محمود مرتضى العاملي

فلسفة العصمة عند الشيعة الإمامية

دار الولاء


بسم الله الرحمن الرحيم

المصطلحات والرموز الواردة في الرسالة

(ت) اختصار: توفي.

(ج) اختصار: جزء.

(ص) اختصار : صفحة.

(ط) اختصار: طبعة.

(م) اختصار: ميلادية.

(مج) اختصار: مجلد.

(هـ) اختصار:هجرية.

(د.ت) اختصار:دون تاريخ

كلمة المؤلف

بسم اللّه الرحمن الرحيم..وبه نستعين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على رسوله محمد وعلى آله الابرار الميامين..حجج اللّه على خلقة، وآياته الكبرى والنبأ العظيم.

أما بعد..هذا الكتاب في الأصل هو رسالة أعدت لنيل شهادة الماجستير في الدراسات الاسلامية، من الجامعة الاسلامية في لبنان عام ٢٠٠٢.

والجدير ذكره، أنني عندما انتهيت من كتابة هذه الرسالة، وجدت انها قد تجاوزت المئتي صفحة؛ وذلك ضعف الحجم المخصص للماجستير.فعمدت الى اختصارها لتبلغ النصف، وتقدمت بها للجامعة. الا انني كنت أنوي، منذ أنهيت الكتابة أن انشر هذا الكتاب؛ لذلك أحتفظت بنسخة منه بشكله الموسع والمطول.

ومضت السنون، ولم يتسن لي نشره لأسباب مختلفة، حتى جاء عدد من الاصدقاء الذين أصروا عل نشره.

فقررت النزول عند رغبتهم؛ وها انا ذا أضع الكتاب بين يدي القراء الأعزاء، راجيا ان ينال استحسانهم.

ولا يخفى ان أكثر من عشر سنوات مضت على كتابة هذه الرسالة، وهي فترة ليست بالقصيرة، بالنسبة لكل من يخوض في الشأن العلمي والثقافي؛ من حيث النضوج العلمي والفكري، أو المزيد من الاطلاع وتراكم الخبرات.

وعندما اعدت قراءة الكتاب، وددت كثيرا أن أجري تعديلات في عدد من المواضع، توسعة و تحليلا، تفنيدا و أدلة. الا انني خشيت إن بدأت بخطوة كهذه، أن أجد في نفسي رغبة باعادة تبويب هذه الرسالة بشكل مختلف كليا، مما قد يؤجل الطبع، وربما يخف الحماس بعدها على النشر. فقررت عدم ادخال اي تعديل، وربما كتابة ما كنت أنوي ادخاله من تعديلات بشكل مستقل، لينشر فيما بعد، على أساس انه بحث متمم لهذا البحث.

وانني اذ أتقدم بالشكر لدار الولاء، مع خالص الدعاء له بالتوفيق والسداد ودوام النجاح، فانني أرجو أن لا يبخل القارئ الكريم علينا بملاحظاته وتعليقاته.واللّه الموفق وهو المستعان وله الحمد والشكر والامتنان.

محمد محمود مرتضى

١٥-١٢-٢٠١٤

الموافق

٢٢- صفر - ١٤٣٦هـ

المُقَدِمَة

إن لكل فرقة أو مذهب عبر التاريخ، علامات تميِّزه عن غيره، فتكوِّن خصائصه ومزاياه التي يشار إليها بالبنان. والشيعة الإمامية، لا تشذ عن هذه القاعدة. ويعتبر بحث العصمة، من حيث شمولية إطلاقه، من تلك الخصائص التي تميز بها الإمامية.ويمكن اعتبار ذلك من جملة الأسباب المهمة التي دفعتني إلي دراسة هذا الموضوع، والتركيز عليه. إضافة إلى أسباب أخرى، تتعلق بنوعية بعض الأدلة وأساليب عرضها، مما سيتضح في طيات هذه الرسالة.

لقد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج العقلي بشكل عام، لكنني وجدت في بعض الأوقات، أن تقديم الدليل السمعي أو النقلي، قد يضفي على البحث بعض العمق، ويساعد على إيضاح بعض الخلفيات المتعلقة بالدليل العقلي، دون أن أعتمد على الدليل النقلي على أنه دليل مستقل؛ وإنما اعتبرته مؤيداً وشاهداً، شرط أن لا يلزم منه الدور. علماً انه يصح الاستدلال بالنقل، إذا ما استند إلى دليل عقلي يصحح الاعتماد عليه، ويحقق له حجيته.

كذلك، استدعى البحث في بعض مراحله، إجراء نوع من المقارنة بين مختلف آراء بعض الفرق الكلامية الرئيسية: كالمعتزلة والأشاعرة

من جهة، وبين الإمامية من جهة أخرى، فاعتمدت في ذلك على المنهج التاريخي.

لقد جاءت هذه الدراسة في بابين وخاتمة:

الباب الأول: وقد خصصته لدراسة الأسس العقيدية لفلسفة العصمة عند الشيعة الإمامية، تلك الأسس التي أرى أنه لا يمكن دراسة موضوع العصمة بمعزل عنها، وقد عرضت هذه الأسس في فصلين:

الفصل الأول: وقد خصصته لدراسة مباحث النبوة، بالمقدار الذي يفيدني في هذه الدراسة. فتحدثت فيه عن مفهوم النبوة، مستعرضاً معناها اللغوي والاصطلاحي. ثم عرضت وجه الحاجة والضرورة لبعث الأنبياء، والأدلة عليها، وعرجت بالبحث إلى الحديث عن وظائف الأنبياء ومهامهم، لأختم بعده هذا الفصل، بالحديث عن الصفات التي ينبغي توفرها في النبي.

الفصل الثاني: وقد خصصته لدراسة مباحث الإمامة، واتبعت فيه ما اتبعته في فصل النبوة.

الباب الثاني: قد خصصته لدراسة مباحث العصمة، وجعلته في فصلين أيضاً.

الفصل الأول: وقد حاولت فيه تحديد ماهية العصمة، فدفعني ذلك للبحث في تحديد مفهومها: لغة واصطلاحاً،ثم بعد ذلك للبحث في ملاكها. وقد رأيت ضرورة دفع شبهة جبريتها واثبات اختياريتها.

الفصل الثاني: وقد بحثت فيه الموارد التي تشملها العصمة، مع

الأدلة عليها. فدرست أولاً العصمة عن الكبائر والصغائر، ثم عقَّبتها بدراسة العصمة عن الخطأ في التبليغ والأدلة عليها. ولأسباب أوردتها في طي هذه الدراسة، قدمت دليلاً جديداً في إثبات العصمة في النبي قبل البعثة، وفي الإمام قبل نصبه.

ولم أنس التعرض لإثبات عصمة النبي والامام عن الخطأ في الأمور الحياتية مما ليس بديني، وعن كل المنفرات، لأختم هذا الباب بمناقشة أدلة القائلين بجواز السهو ودفعها.

ولما كان ذكر النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث من الضرورة بمكان،، عمدت إلى خاتمة ضمنتها هذه النتائج، وأبديت فيها ملاحظة، ارتأيت أنه لابد من ذكرها لاكتمال البحث.

الباب الأول

الأسس العقيدية لفلسفة العصمة

الفصل الأول: النبوة

الفصل الثاني: الإمامة

الفصل الأول:

النبوة

المبحث الأول: مفهوم النبوة

أولاً: النبوة لغة

ثانياً: النبوة إصطلاحاً

المبحث الثاني: ضرورة بعث الأنبياء

أولاً: أدلة منكري بعثة الأنبياء

ثانياً: أدلة مثبتي ضرورة البعثة

المبحث الثالث: وظائف ومهام الأنبياء

أولاً: المجال المعرفي.

ثانياً: المجال التربوي.

ثالثاً: المجال الإجتماعي.

المبحث الرابع: صفات الأنبياء

أولاً: العلم.

ثانياً: كمال العقل.

ثالثاً: حسن الخُلق.

رابعاً: سلامة الخلقة.

خامساً: حسن السيرة.

سادساً: طهارة النسب.

سابعاً: العصمة.

المبحث الأول

مفهوم النبوة

أولاً: النبوة لغة:

لم يتفق اللغويون على كلمة واحدة لمصدر لفظ «النبوة»، وإن ذكروا أنها لا تخرج عن معنيين بحسب التحقيق:

١ ـ أنها مأخوذة من كلمة «النبأ»، أي الخبر؛ فالنبي: «**المخبر عن اللّه عز وجل..؛ لأنه أنبأ عنه.. يقال: نَبَأ ونَبَّأ وأنْبَأ. قال سيبويه: ليس أحد من العرب إلا ويقول: تنبأ مسيلمة، بالهمز، على أنهم تركوا الهمز في النبي، كما تركوه في الذرِّية والبرية..**

والهمزة في النبيءُ لغة رديئة، يعني لقلة استعمالها»[١].

والجمع أنباء تقول: نبأت زيداً، أي أخبرته.

وكذلك قال صاحب القاموس المحيط: «**النبأ: الخبر**» والجمع

(١) ابن منظور، لسان العرب، قم، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ، ج ١، ص١٦٢.

«أنباء» «**أنبأه إياه وبه: أخبره**»[١].

ونُقل أنه قيل لرسول اللّه ﷺ: يا نبيء اللّه، فقال ﷺ: «**لست بنبيء اللّه، ولكن نبي اللّه**». وفي رواية أخرى أنه قال ﷺ: «**لا تنبزوا باسمي**»[٢] أي لا تهمزوه.

٢ـ وقيل: إن النبوة مشتقة من النباوة، وهي الشيء المرتفع. تقول: نبأ نبوءاً: ارتفع[٣].

وقد جاء في لسان العرب: «**ونبأ نبأً ونبوءاً: ارتفع**»[٤].

ونُقل عن الفرّاء[٥] قوله: «**وإن أخذ من النبوّة والنباوة، وهي الارتفاع عن الأرض، أي أنه أشرف على سائر الخلق**»[٦].

وسواء أكانت النبوّة مأخوذة من الخبر، أو من الارتفاع، فإن المجمع عليه في القراءة القرآنية ـ فيما يظهر ـ هو ترك الهمز؛ فيقال: نبي اللّه، لا نبيء اللّه.

وقد نقل ابن منظور[٧] عن الزجاج[٨] هذا الاجماع على ترك الهمز

---

(١) الفيروزآبادي، مجي الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م، ج١، ص١٢١.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق، ج١، ص١٦٢.

(٣) القاموس المحيط، مصدر سابق، ج١، ص١٢١.

(٤) لسان العرب، مصدر سابق، ج١، ص١٦٤.

(٥) هو أبو زكريا، يحيى بن زياد بن عبد اللّه بن منظور الأسلمي الديلمي الكوفي، تلميذ أبي الحسن الكسائي.

(٦) لسان العرب، مصدر السابق، ج١، ص١٦٣.

(٧) هو محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري(١٢٣٢م-١٣١١م) صاحب لسان العرب.

(٨) إبراهيم بن سري بن سهل أبو اسحاق الزجاج (٨٥٥-٩٢٣م) عالم بالنحو واللغة.

في النبيين والأنبياء، فقال: «**القراءة المجمع عليها في النبيين والأنبياء، طرح الهمز..**»[١].

ولكن الظاهر أنه يقصد: الاجماع على القراءة القرآنية، لا الاجماع على الاستعمال اللغوي، ولعله لأجل ذلك نجد صاحب القاموس المحيط، قد اعتبر أن ترك الهمز هو الرأي المختار[٢]، فإن تعبيره بلفظ «**الرأي المختار**» يدل على وجود رأيين، وبالتالي على عدم وجود إجماع لغوي..

وعلى أي حال، فإن التحقيق يشير إلى أن النبي مهموز في الأصل، ثم قلبت الهمزة واواً وأدغمت كالمروءة[٣]. ويؤيد ذلك عود الهمز في التصغير، فيقال: «**مسيلمة نبيء سوء**».

أما قول النبي ﷺ: «**لست بنبيء اللّه، ولكن نبي اللّه**» فإن ثبت، فلا يدل على أن أصله من النبوة بمعنى الرفعة. نعم فيه إشارة إلى منع استعمال المهموز؛ ولعل ذلك يعود إلى كون المهموز مشتركاً بين المخبر والخارج من أرض لأرض، بخلاف النبي بالتشديد؛ فإنه شائع في خصوص المخبر. فإذا استعمل مشدداً ومدغماً، إستُبعد بذلك أن يكون المراد هو الخارج من ارض لأرض. وكيف كان، فالأظهر هو ما اختاره صاحب القاموس المحيط؛ من أن النبي مهموز بالأصل.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) القاموس المحيط، مصدر سابق، ج١، ص١٢١.

(٣) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ط١، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٩٨٩، ج٥ ص٥. وراجع: الحسيني، أبي الفتح بن مخزوم، مفتاح الباب في شرح الباب الحادي عشر، قم-ايران، مؤسسة جاب وانتشارات، قم ص١٦٨.

ثانياً: النبوّة اصطلاحاً

عرّف المتكلمون «النبي» بتعريفات مختلفة، وإن كان يعود معظمها إلى معنى واحد.

فالشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠ هجرية)، اعتبر أن «**النبي في العرف هو المؤدي عن الله تعالى بلا واسطة من البشر**»(١).

أما الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧-٦٧٢ هجرية)، فقد اعتبره إنساناً مبعوثاً «**من الله إلى عباده ليكلمهم؛ بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه في طاعته، والاحتراز عن معصيته**»(٢).

أما العلامة الحلي (٦٤٢-٧٢٦ هجرية)، فقد ذهب إلى أن «**النبي هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر، فلا يصدق هذا الحد على الملك، ولا على المخبر عن غير الله، ولا على العالم**»(٣).

وقد علّق المقداد السيوري (المتوفي سنة ٨٢٦ هجرية) على هذا التعريف بقوله: «**فبقيد الإنسان يخرج الملك، وبقيد المخبر عن الله يخرج المخبر عن غيره، وبقيد عدم واسطة بشر يخرج الإمام والعالم، فإنهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبي**»(٤).

---

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ط٢، بيروت-لبنان، دار الأضواء، ١٩٨٦، ص٢٤٤.

(٢) الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، بيروت - لبنان، دار الأضواء، ص٤٥٥.

(٣) الحلي (العلامة)، الحسن بن يوسف بن المطهر، مناهج البيان في اصول الدين، ط١، قم إيران،١٤١٦هـ، ص٢٦٣.

(٤) السيوري، المقداد بن عبد الله، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، إيران، مؤسسة جاب وانتشارات، ص٣٤.

وعلى أي حال، فإنه ينتزع من التعريفين المذكورين قيوداً لا بد من ملاحظتها، حتى يكون هذا التعريف جامعاً مانعاً، ويمكن تحديد هذه القيود بالتالي:

١ - إن النبّوة مقام إلهي، أو وظيفة إلهية مجعولة من اللّه تعالى لتخرج بذلك عن كونها مستمدة من الناس للناس، وأنها ليست رتبة زمنية.

٢ - إن الأنبياء مؤيدون بالمعجزات، وهو قيد متمم للأول، إذ مع غياب التأييد بالمعجزة، يمكن لأي إنسان ادعاء النبوّة وأنه مبعوث من قبل اللّه تعالى.

٣ - إن النبي إنسان، ليخرج بذلك غيره.

٤ - إن الأنبياء يخبرون عن اللّه،ليخرج بذلك غيرهم من الصحابة والتابعين والعلماء، فإنهم إنما يخبرون عن الأنبياء والرسل.

ومن خلال ما تقدم، يمكن أن نخلص إلى التعريف التالي للنبوة، فنقول:

النبوة مقام إلهي، ووظيفة ربانية، يجعلها اللّه تعالى لمن يختاره من عباده الصالحين، والكاملين في إنسانيتهم، بعثهم للناس، وأيدهم بالمعجزات ليخبروا الناس عن اللّه تعالى ما يتلقونه من الوحي، لإرشادهم إلى ما فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة، ولتزكيتهم وإبعادهم عن مساوىء الأخلاق، وتعليمهم الكتاب والحكمة، وإرشادهم إلى طريق السعادة والخير.

المبحث الثاني

ضرورة بعث الأنبياء

إتفق أهل الملل والأديان على ضرورة بعثة الأنبياء للناس. بمعنى، أن الحكمة الإلهية البالغة، تقتضي إرسال الرسل لهداية الناس وإرشادهم إلى طريق السعادة والصلاح.

وقد خالف البراهمة في بعثة الرسل.

ومن هنا، فإن البحث سينقسم إلى قسمين: قسم نقدم فيه أدلة النافين والمنكرين للبعثة، وقسم نقدم فيه أدلة المثبتين.

أولاً: أدلة منكري بعثة الأنبياء ومناقشتها:

ينقل مؤرخو الملل والنحل حججاً أربع نسبت إلى البراهمة على أنها أدلة تنفي الحاجة إلى بعثة الأنبياء، وجميع هذه الأدلة ـ كما سنرى ـ مدخولة من جهات عدة، فلنستعرض هذه الأدلة ونبين تهافتها.

١ ـ قالوا: «**إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً، وأيضاً أن لا يكون معقولاً، فإن كان معقولاً فقد كفانا**

العقل التام إدراكه والوصول إليه، فأي حاجة لنا إلى الرسول؟ وإن لم يكن معقولاً، فلا يكون مقبولاً، إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حدّ الإنسانية، ودخول في حريم البهيمية»[١].

وهذا الدليل واضح البطلان بيّن التهافت؛ لأنه إن كان مقصودهم من «المعقول» هو الموافقة لأحكام العقل، فالشرع لا يأتي إلا بما يوافقه، ولا يلزم من ذلك ما ادعاه البراهمة من كفاية العقل التام لأسباب ثلاثة:

أ - إن كان المقصود من العقل التام هو العقل المتوافر عند عامة بني البشر، فلا نسلم بتماميته واستقلاله التام، إذ لو كان كذلك، لما وقعت المنازعات، ولما افترقت الناس إلى أمم ومذاهب شتى.

وإن كان متوافراً عند بعضهم دون بعض، فمن هم هؤلاء؟ وما هو المعيار والضابطة في معرفتهم وتحديدهم؟

ب - إن ما يدعيه أهل الملل والأديان، هو أن الأحكام التي يأتي بها الرسل، منها ما لا يقع في متناول العقل؛ولكن، ليس كل ما لا يقع في متناول العقل يكون معارضاً للعقل.

وبعبارة أخرى: إن تقسيم البراهمة لما يأتي به الرسل، إلى ما يوافق العقول وما يخالفها، قسمة غير حاصرة، إذ هناك شق ثالث، وهو إتيانهم بما لا يصل إليه العقل بالطاقة الميسورة له.

فثمة فرق إذن بين كون الشيء معارضاً للعقل، وبين كونه غير ميسور له، ولا هو في متناوله. وقد ذكرنا أنه ليس كل ما لا يقع في متناول العقل معارضاً له بالضرورة.

---

(١) الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، بيروت، دار الفكر، ص٥٠٧.

ج - إن المثبتين لضرورة بعثة الأنبياء يعتبرون أن الشرع «**لا يأتي إلا بما يوافق العقل على طريق الجملة لا على طريق التفصيل، وتفصيله لا يمكن معرفته بالعقل، فيبعث اللّه تعالى نبياً ليعرفنا تفصيل ذلك**» وعليه، فإن ما يعلم مفصلاً بالعقل «**لا يحتاج إلى بعثة الأنبياء فيه**»[١].

وبالجملة، فإن المدعى هو أن الشرع لا يأتي بما يخالف ما يدركه العقل، ولم نقل إن كل ما يأتي به الشرع لا بد أن تدركه عقولهم،ولو تسنى لهذا العقل الاطلاع على الغيب لأدرك ضرورة ما جاء به الشرع ولم يختلف معه.

٢ - قالوا: «**قد دل العقل على أن اللّه تعالى حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم، وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً قادراً حكيماً، وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا، ونشكره بآلائه علينا. وإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه. وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه، فما بالنا نتبع بشراً مثلنا؟ فإنه إن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله ظاهراً على كذبه**»[٢].

ولا يخلو هذا الدليل ـ كسابقه ـ من طعن. إذ رغم صحة ما ادعوه من وقوف الإنسان على حسن الشكر واستيجاب الثواب عليه،وقبح الكفران واستحقاق العقاب عليه؛ إلا أن ما رتبوه على ذلك غير صحيح، وذلك للأسباب التالية:

---

(١) الطوسي،محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، مصدر سابق، ص٢٤٨.

(٢) الملل والنحل، مصدر سابق، ص٥٠٧.

أ - إن رسالة الرسل، وبعثة الأنبياء لا تختص بالأذكار والأوراد، ولا بالأمر بالشكر أو النهي عن الكفر وحسب، وإنما هم، كما سيأتي، بعثوا لإسعاد البشرية، والوصول بها إلى أقصى الكمالات. ومن هنا، كانت التعاليم التي يحملونها شاملة لمختلف جوانب الحياة الفردية والمجتمعية.

ب - لو سلمنا بأن اللّه قد ترك اختيار كيفية الشكر للإنسان، لسلمنا بصحة عبادة الأصنام والأوثان وعدم قبحها، أو عدم استحقاق العقاب عليها؛ لأن هؤلاء كانوا يعتقدون بأن عبادتها، وتقديم القرابين لها، نوع من أنواع الشكر الموجب للقرب. وقد أجمعت الشرائع، بل والعقلاء على قبح هذا الفعل، وأنه موجب لأشد العقاب.

٣ - قالوا: «**قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم. وقد جاء أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل، من حيث التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله، والسعي ورمي الجمار، والإحرام، والتلبية، وتقبيل الحجر الأصم، وكذلك ذبح الحيوان، وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان، وتحليل ما ينقص من بنيته، وغير ذلك. وكل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول**»[1].

ويمكن أن نسجل على هذا الدليل ملاحظات عدة:

أ - إن الشيعة الإمامية تعتبر أن كل فعل من التكاليف الموجهة الى الإنسان، سواء أكان أمراً أو نهياً، لا يخلو من مصلحة أو مفسدة واقعية،

(١) الملل والنحل، مصدر سابق، ص٥٠٧.

وإذا لم يطلع عليها الإنسان، فإنما هو لقصور إدراكه.

وهذا الدليل قائم من أصله، ـ وفق نظر الإمامية على الأقل ـ، على الخلط بين مسألة معارضة الفعل للعقل، وبين مسألة عدم إطلاع العقل على علة الحكم وملاكه.

وعليه، فإن ما يرد على هذا الدليل هو ما قد ورد على الدليل الأول، أعني عدم الإدراك بأن ثمة فرقاً بين أن يكون الفعل في غير متناول العقل، وبين كونه معارضاً ومناقضاً له. إذ، وكما مرَّ سابقاً، ليس كل فعل لا يقع في متناول العقل هو معارض له بالضرورة. ومن هنا، لا يصح الحكم بقبح فعل لمجرد عدم إدراك علّة وملاك تشريعه.

ب - إن الشرائع السماوية لم تترك هذه الأفعال مجهولة، وإنما كشفت عن بعض أسرارها. ومن شاء الاطلاع عليها، فليراجعها في مظانها.

ج - إن دعوى قبح هذه الأمور (الطواف، والسعي، ورمي الجمرات، والإحرام، والتلبية، وتقبيل الحجر الأسود، وغير ذلك مما مر) غير مسلمة من الأساس، فما معنى الاستدلال بأمر لم تتسالم عليه العقول. وبمعنى آخر، إن هذه الأمور الآنفة الذكر،لم تتسالم العقول على قبحها،فلا يصلح لإنكارها الإدعاء بقبحها؛ لأن هذا القبح غير مسلم به عند العقلاء،وهي إنما تصير حسنة أو قبيحة بالوجوه والاعتبارات، وليس القبح ذاتياً فيها، ولا الحسن؛ ولأجل ذلك لم يمنع العقل من الصيد لأجل الأكل مثلاً.

د - لو سلمنا بقبح كل فعل لا نعلم علة تشريعه وملاكه، لحكمنا

على قبح الإنحناء أو الوقوف للشخص احتراماً له،عند من يجهل أن ذلك رمز للاحترام، ولحكمنا على قبح نزع القبعة احتراماً، عند من يجهل رمزية هذا الفعل. وهكذا..

وما من شك،أن جميع هذه الأفعال لها وجه حسن، إذا ما تعلق بها أدنى غرض. فإن قبح وحسن هذه الأمور إنما هو بالوجوه والاعتبار.

هـ - أما على المسلك الأشعري القائل: بأن الأفعال الإلهية خالية من المصالح والمفاسد. فإن هذا الإشكال لا يرد أيضاً؛ إذ ما دام الشارع قد رتب على هذه الأفعال الثواب والعقاب الأخروي، فإن العقل يحكم بضرورة الإتيان بها للحصول على هذا الثواب، والاجتناب عن ذلك العقاب، امتثالاً لحكم العقل بضرورة الشكر المستوجب للثواب، والابتعاد عن الكفر المستوجب للعقاب.

٤ - قالوا: «**إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل، يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب؛ حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً. أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً، فأي تمييز له عليك؟ وأية فضيلة أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟**»[1].

وليس في هذا الدليل ما يمكن التعويل عليه؛ لوضوح بطلانه، ويظهر ذلك من الملاحظات التالية:

أ - إن ما أورده هؤلاء من مطاعن، ترد عليهم أيضاً،لإتباعهم بشراً

(١) المصدر نفسه، ص٥٠٧.

مثلهم، ومهما نسبوا إليهم من شرف ورفعة، وجعلوا فيهم من أسرار وخبايا، فإنهم لم يظهروا إلا بصورة البشر. إذ لا يمكن للنبي الخروج عن صورة البشرية؛ لأن اللّه سبحانه قد أراد حفظ المسانخة بين المرسل والمرسل إليه.

ب - إن بعثة الأنبياء إنما هي لتزكية الناس وتعليمهم الحكمة، والترقي بهم في مراتب الكمال ومحاسن الأخلاق. والحكمة البالغة تقتضي أن يكون الرسول قدوة للناس، يأمرهم بالتزام الأفعال التي يلتزم بها هو نفسه قبل الدعوة إليها. والتزامه بها، مع كونه بشراً، أدعى للإقتداء به؛ من حيث كون هذا الفعل يقع تحت مقدورهم واستطاعتهم، وإن لم يبلغوا مراتبه.

وبعبارة أخرى: يجب أن يكون النبي بشراً من سنخ طبيعة الناس؛ لأن الدعوه التي يدعوالناس إليها،والسلوك الذي يفرض عليهم سلوكه، والأخلاق التي يطلب منهم التحلي بها، إن لم يكن هو ملتزم بها بملء إرادته، فإنه والحال هذه لن تخرج الدعوه عن إطارها النظري. مع أن إلتزام الداعي بما يدعو الناس إليه أجدى في إتمام المرام، وتأثيره أعمق في نفوس الأنام، من الداعي الذي يخرج نفسه من دائرة دعوته فلا يشتمل بها.

ومن هنا،نتفهم كون الداعي هو الإسوة والقدوة، وأن ما يطلبه منهم ليس بالأمر المعسور، بل هو ميسور لهم، ويقع في دائرة مقدورهم، ودليله أنه يلتزم به قبل أن يدعو الناس إليه.

ج - لئن سلمنا بمثلية الأنبياء مع الناس ببشريتهم، فإننا لا نسلم

بمثليتهم بالنفس والعقل؛لأن الناس ممن هم دون الأنبياء لا يستوي بعضهم ببعض في نفوسهم وعقولهم، ولا مفسدة في ذلك،إذن، فلا مفسدة في كون الأنبياء يختلفون عن باقي البشر بخصائصهم ومميزاتهم النفسية والعقلية.

د - لو سلمنا بما ادعوه من قبح إتباع رجل مثلنا في الصورة والنفس والعقل، لسلمنا بحسن الفوضى وقبح النظام؛ لأننا حينئذٍ سنسلم بقبح وجود رئيس للدولة وقائد للجيش وزعيم للقبيلة والعشيرة. وذلك مخالف للبداهة والوجدان؛ لأن الرئيس والقائد والزعيم، وإن اشترك مع مرؤوسيه بالصورة البشرية، فإنه يسلّم له بأنه يفوقهم ببعض المزايا العقلية والنفسية، كالكفاءة السياسية أو العسكرية، وحسن الإدارة والتنظيم والصبر والجلد والمكانة وغيرها... مما ينبغي توافرها في هؤلاء.

وعلى أي حال، فإنه سيأتي الكلام لاحقاً حول صفات الأنبياء وميزاتهم.

ثانياً: أدلة مثبتي ضرورة البعثة:

لا ينكر عاقل إمكان النبوّة (البعثة) ذاتاً. وأعني بالإمكان الذاتي، الإمكان العقلي؛ لأن تكليم اللّه للإنسان الكامل (النبي) بواسطة أو بغير واسطة، لا يلزم منه أي من المحالات العقلية. وكل ما لا يلزم منه محال عقلي هو ممكن بالإمكان الذاتي. وحتى منكرو ضرورة البعثة، كالبراهمة، فلا أعتقد أنهم ينكرون إمكانها ذاتاً. فالذي ينكرونه إنما هو الإمكان الوقوعي وهو محور بحثنا هنا.

وكلام البراهمة المتقدم،إنما ينصب على نفي هذا الإمكان. وقد تبين ما فيه من إشكالات وهنات.

على أن ما سنقدمه الآن، يتعدى عالم الإمكان الوقوعي ليصل إلى الضرورة، وهو المسمى ببحث «**ضرورة البعثة**» أو وجوب البعثة.

فالإمامية أوجبت البعثة، وتبعهم على ذلك المعتزلة. أما الأشاعرة، فقد خالفت في وجوب البعثة على اللّه؛ لأجل أن أفعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والأعراض، وسيأتي ذلك بعد قليل.

ومهما يكن من أمر، فإن بعض الأدلة التي دلت على وجوب البعثة عند الإمامية، دلت عند الأشاعرة على جوازها. فما هي هذه الأدلة ؟

الدليل الأول: اللطف الإلهي:

إن من الأدلة على ضرورة بعث الأنبياء، هو ما يسمى بقاعدة «**اللطف**». ولما كانت هذه القاعدة تطرح دليلاً في مواضع مختلفة، كما سيأتي في فصل الإمامة، فإنه لا بد من بسط الكلام فيها مقدار حاجة البحث إليه.

إن الخلاصة في ارتباط ضرورة بعث الأنبياء بقاعدة اللطف هي: إن مقتضى لطفه تعالى ورحمته وعدله وحكمته، أن يبعث للناس رسولاً ليزكيهم، ويعلمهم الكتاب والحكمة، وينذرهم للإبتعاد عما فيه فسادهم، ويبشرهم بما فيه صلاحهم.

١ - تعريف اللطف:

عرّف العلامة الحلي اللطف بأنه «**ما يكون المكلف معه أقرب**

إلى فعل الطاعة، وأبعد من [عن] فعل المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين، ولم يبلغ حدّ الإلجاء»[١].

وبعبارة أخرى هو: توفير مقتضيات الهداية ومقرّبات العباد إلى الطاعة، والمبعدات لهم عن المعصية. فما كان مقتضياً للهداية والارشاد، ومبعداً عن المعاصي،كان واجباً أن يوفره اللّه، لئلا يكون للناس على اللّه حجة، ولقطع الأعذار والحجج منهم.

هذا وقد قدم المقداد السيوري في شرحه لكتاب الفصول النصيرية للخواجة نصير الدين الطوسي، معنى اللطف بالبيان التالي:

«لما ثبت أن أفعاله تعالى معللة بالأغراض، وأن الأغراض عائدة إلى عبيده،وهي منحصرة فيما فيه مصالحهم ودفع مفاسدهم،وذلك إما في معاشهم أو معادهم.

ثم [إن] تلك المصالح والمفاسد قسمان:

أحدهما: ما يستقل عقولهم بدركه:كوجود الصانع، وصفاته، وحكمته، وحسن بعض الأشياء وقبح بعض. وهذا ما يفتقر فيه إلى التنبيه؛ لجواز الغفلة، واستيلاء الشهوة والغضب، وسلطان الهوى، فينغمر العقل في الملابس البدنية فلا يحصل المطلوب.

وثانيهما: ما لا يستقل: ككثير من مصالح المعاش والأغذية والأدوية، وكالعبادات وكيفياتها. وهذا مما يفتقر ضرورة إلى التنبيه عليه. والتنبيه

---

(١) الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم - إيران، منشورات شكوري، ١٤٠٩هـ ص٣٥٠.

في كلا القسمين لطف لهم، وكل لطف واجب»[١].

وقد أيد المعتزلة، وتحديداً البغداديون منهم،الإمامية في وجوب اللطف[٢]. وقد عرّفه القاضي عبد الجبار بأنه كل «**ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو يكون عنده أقرب إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح**»[٣].

وعلى أي حال، فإن التعريف المتقدم ذكره للعلامة الحلي، أتم مما قدمه القاضي عبد الجبار المعتزلي، وذلك لاحتوائه على قيدين أساسيين:

القيد الأول: اللطف لا يستوجب حصول التمكين.

ومعناه: أن يكون المكلف متمكناً من فعل الطاعة،وترك المعصية، بدون اللطف. وهذا القيد يخرج القدرة والآلات التي يتمكن بها المكلف من إيقاع الفعل؛ لأن هذه جميعاً لها حظ في التمكين، إذ بدونها لا يمكن إيقاع الفعل.ولذلك قال العلامة الحلي: «**واحترزنا بقولنا: ولم يكن له حظ في التمكين، عن الآلة، فإن لها حظاً في التمكين وليست لطفاً**»[٤].

والمقصود من الآلة: هي المقدمة التي يتوقف عليها حصول

---

(١) السيوري، المقداد بن عبد الله، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ط١، مشهد - إيران، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٩٤م، ص١٤٦.

(٢) باستثناء بشر بن المعتمر الذي اعتبره غير واجب، وسيأتي تفصيله بعد قليل.

(٣) الهمداني (القاضي)، عبد الجبار بن الصمد، شرح الأصول الخمسة، ص٥١٩.

(٤) الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣٥٠-٣٥١.

الواجب، أو كل ما له مدخلية في تمكين المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية، كالسفر إلى الحج، فإن السفر مقدمة لحصول الواجب. فالسفر لا يسمى لطفاً؛ لأن له حظاً في تمكين المكلف من الحج، إذ لولا السفر لما أمكن تحقق الحج خارجاً بعكس اللطف، إذ من دونه يمكن أن يأتي بالتكليف.

القيد الثاني: اللطف لا يستوجب الإلجاء.

أما القيد الآخر الذي جعله العلامة الحلي في تعريفه للطف فهو: أن لا يبلغ هذا اللطف حدّ الإلجاء؛ «**لأن الإلجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه**»[١].

وبتوضيح آخر: إن التكليف إذا تحقق، فالعبد يمكن أن يطيع أو لا يطيع، وبدون التكليف لا يتمكن من الإطاعة؛ لأن مناط الامتثال وعدمه هو وجود التكليف، سواء كان مع اللطف أو لا. وأما اللطف فلا يناط به الطاعة وعدمها، فمن الممكن أن يتمكن العبد منها بدونه؛ لكنه معه يقرب إلى الامتثال.

٢ - أقسام اللطف:

إن اللطف في عرف المتكلمين على ضربين:

أ - **اللطف المحصِّل**: والمقصود من المحصِّل أنه يحصِّل الطاعة ويحققها. بمعنى أن الطاعة لا تتحقق قبله؛ لأنه فرعها، وهو نفس التكليف والأوامر التكليفية، وإعطاء القدرة للمكلف على الامتثال لهذه الأوامر.

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٥١.

وذلك، كبيان تكاليف الإنسان. ومن هذا الباب أيضاً بعث الرسل لتبيين طريق السعادة.

وهذا الضرب من اللطف واجب عليه تعالى، وليس هو موضوع مناقشة لدى القائلين بحكمته تعالى، وتنزيهه عن العبث.وإنما الكلام في الضرب الآخر من اللطف وهو:

ب - **اللطف المقرِّب**:وهو ما تقدم ذكره، من أنه ما يكون معه المكلف أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد عن فعل القبيح والمعصية،دون أن يكون سبباً في التمكين، وحصول القدرة للعبد، ودون أن يبلغ حد الإلجاء والإجبار على الامتثال.

ويمثلون لهذا اللطف: بالوعد والوعيد، والترغيب والترهيب.

ومن الواضح أن هذا النوع من اللطف،له مدخلية في تقريب العبد إلى العمل، والابتعاد عن المعصية؛ لكنه ليس دخيلاً في تمكين العبد من الطاعة،بل إن المكلف يبقى معه قادراً على المخالفة.

٣ - اللطف بين الوجوب وعدمه:

اتضح مما تقدم، أن اللطف الذي وقع الخلاف فيه هو اللطف «المقرِّب»، فما هو دليل كل فريق من الفريقين على ما يذهب إليه؟!

أ - أدلة القائلين بالوجوب:

إستدلت الإمامية، ومن ذهب مذهبها، على وجوب اللطف بأدلة ثلاثة:

١ - برهان الخلف:

وخلاصته: قد ثبت في مباحث الإلهيات، أن اللّه تعالى كمال مطلق، وأن فيض رحمته وجوده وكرمه لا ينقطع أبداً.

ومقتضى ذلك: إنه إذا كان المحل قابلاً ومستعداً لذلك الفيض، كما هو المفروض، فإنه تعالى لا بد أن يفيض لطفه، إذ لا بخل في ساحة رحمته، ولا نقص في جوده وكرمه، ولا مصلحة في منعه؛ وإلا لزم الخلف في كونه كمالاً مطلقاً[١].

٢ - نقض الغرض:

وقوام هذا الدليل: إن اللطف يحصِّل غرض المكلِّف فيكون واجباً، وإلا لزم نقض الغرض[٢].

ولتوضيح هذه الملازمة نقول: «**إن المكلِّف إذا علم أن المكلَّف لا يطيع إلا باللطف، فلو كلفه من دونه كان ناقضاً لغرضه. كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنه لا يجيبه إلا أن يستعمل معه نوعاً من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض**»[٣].

واختصر المحقق اللاهيجي (المتوفي سنة ١٠٥١ هجرية) هذا الدليل بقوله: «**إن ترك اللطف نقض للغرض، ونقض الغرض**

(١) الخزّازي، محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، ط٧، قم - إيران، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٠هـ ج١، ص٢٣٢.

(٢) المقصود من الغرض ههنا هو غرض التكليف لا غرض الخلقة.

(٣) الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣٥١.

قبيح، فترك اللطف قبيح»[١].

٣ - وجوب الأصلح:

وتقريره: إذا كان الداعي لفعل الأصلح موجوداً، ولم يكن ثمة مانع، فإن الإمساك عنه وإفاضة غير الأصلح قبيح؛ لأن ترك الأصلح وأخذ غير الأصلح مذموم عقلاً.

ويمكن صياغة هذا الدليل بطريق القياس الاستثنائي: «**إذا كان ترك الأصلح قبيحاً، كان وجود الأصلح واجباً، ولكن ترك الأصلح قبيح، فيكون وجود الأصلح واجباً**»[٢].

ومن خلال هذه الأدلة الثلاثة، أثبت الإمامية وجوب اللطف على اللّه تعالى.

وقد تبعهم عليه الفلاسفة[٣] وأغلب المعتزلة كما تقدم. وقد أوجز القاضي عبد الجبار هذا الوجوب بالقول: «**إنه تعالى كلف المكلف، وكان غرضه بذلك تعريفه إلى درجة الثواب، وعلم أن في مقدوره [تعالى] ما لو فعل به لاختار عنده الواجب، واجتنب القبيح، فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل؛ وإلا عاد بالنقض على غرضه [غرض التكليف]**»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٣٣.

(٣) قال الجرجاني في مواقفه: "وقالت الفلاسفة إنها واجبة عقلاً لما مر". راجع: الإيجي، شرح المواقف، مصدر سابق، مج٧/ ٨، ص٢٥٤.

(٤) شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص٥٢١.

إذن، لما أثبت الإمامية وجوب اللطف على اللّه تعالى، وأن أفعاله معللة بالأغراض، وأن الأغراض لا تعود إليه تعالى، بل إلى العباد، قالوا بوجوب بعث الرسل، ووافقهم عليه المعتزلة لما ذهبوا إلى أن عقل كل عاقل يقرر وجوب دفع الضرر عن النفس، «**وأن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح، فإنه واجب، وما يصرف عن الواجب، ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة، ولم يكن في قوة العقل ما يعْرِف به ذلك، ولا يتم هذا المعنى إلا بالرسل من عند اللّه تعالى**»(١).

ب - أدلة القائلين بعدم وجوب اللطف:

ولكن بعض المعتزلة خالف ذلك. فقد ذهب بشر بن المعتمر إلى أن اللطف غير واجب على اللّه تعالى، ولو وجب عليه لما وجد في العالم عاصٍ، «**فما من مكلف إلا وفي مقدور اللّه تعالى من الألطاف ما لو فعلهً لاختار المكلف الواجب وتجنب القبيح. فعند اللّه من اللطف ما لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن. ولو فعل اللّه سبحانه ذلك اللطف وآمنوا عنده لاستحقوا الثواب على إيمانهم بقدر ما كانوا يستحقونه لو فعلوه مع عدمه**»(٢).

وتبدو المفارقة واضحةفي كلام بشر بن المعتمر؛ لأن اللطف الذي أوجبه من أوجبه، لا يجعل المكلف يختار الواجب، بل يكون أقرب إلى اختيار الواجب؛ ولذلك،فإنهم تحدثوا عن أن هذا اللطف الواجب،هو

(١) راجع: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص٥٦٤. وراجع: بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ط١، بيروت، دار العلم للملايين،١٩٧١، ج١، ص٤٨.

(٢) صبحي، أحمد، في علم الكلام، ط٥، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٨٥،، ج١ ص٢٩٨ نقلاً عن: شرح الأصول الخمسة، ص٥٢٠.

ذلك الذي لا يصل إلى حد الإلجاء.

ومن هنا، فالحديث ليس عن كل ما يقع تحت قدرة اللّه تعالى.

هذاوقد رد أبو علي الجبائي على كلام بشر[١].

أما الأشاعرة، فقد اعترضوا على وجوب اللطف بإشكالات عدة أبرزها ثلاثة:

١ - إحتمال المفسدة:

ويقتضي هذا الإشكال بحسب الأشاعرة، أن اللطف، لا يكفي فيه وجود جهات المصلحة، بل لا بد من خلّوه من جهات المفسدة أيضاً. ولما كان جائزاً أن يكون اللطف الذي أوجبه من أوجبه، مشتملاً على جهة قبح لانعلمها،فلا يكون واجباً[٢].

وجواب هذا الإشكال واضح:

إن العقل يدرك وجوب أن يقرب المولى عبده من الطاعة من أجل حفظ غرضه. وهذه قاعدة كلية تقع في متناول العقل، وليس للعقل سبيل إلى التطبيقات. فإذا وجدنا أن اللّه قد أمر بما يقرّب للطاعة، وطبقنا تلك الكلية على مفرداتها، فإننا سنكتشف أن الجهات المقتضية للتكليف به، إيجاباً أو منعاً، تامة وسليمة.ونجد المستدل قد خلط بين مرحلتين، فأشكل على المرحلة الأولى بما تأتي احتمالاته في المرحلة الثانية.

---

(١) راجع: المصدر السابق، ص٢٩٩.

(٢) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣٥٢.

٢ ـ كفر الكافر:

وتقرير هذا الإشكال هو أن نقول:

لو كان اللطف واجباً، فسيترتب عليه السؤال التالي: لماذا يكفر الكافر في حين أنه مكلف بالإيمان؟ وهل كان، حينذاك، اللطف موجوداً فيه أم لا؟

ويتفرع عن هذا القول إشكال مفاده:

لو قلنا إن اللطف كان موجوداً، لكان حتماً مؤمناً، ولكن المفروض أنه صار كافراً وهذا خلف؟!.

أما إذا قلنا أنه لم يكن موجوداً، فنسأل حينئذٍ، لماذا لم يتلطف سبحانه في حقه؟

فإذا قلنا إنه تعالى غير قادر، نكون قد أثبتنا العجز له تعالى، وإن كان قادراً على اللطف ولم يفعله، يكون قد أخل بالواجب[1].

وهذا الإشكال يعود إلى ما ذكره بشر بن المعتمر وقد تقدم الجواب عليه.وملخصه: إن اللّه سبحانه، قد تلطف بالكافر كما تلطف بالمؤمن، من حيث أنه قد أوجب ما يقربه من الطاعة، وثبوت اللطف لا يستلزم ثبوت الملطوف فيه؛ وإلا لزم أن يكون اللطف موجباً للاضطرار والإلجاء.

وقد مر أن أحد قيود تعريف اللطف، أن لا يصير إلى حد الإلجاء. فاللطف، وفق تعريف من قال بوجوبه،إنما هو مقرِّب للطاعة، ولا

(١) المصدر نفسه، ص٣٥٢.

يوجب الإلجاء، والكافر لم يستجب لهذه المقربات بسوء اختياره.

وبتعبير آخر: «**إن اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه، فإن اللطف لطف في نفسه، سواء حصل الملطوف فيه أو لا، بل كونه لطفاً من حيث أنه يقرب إلى الملطوف فيه، ويرجح وجوده على عدمه. وامتناع ترجحه، إنما يكون لوجود معارض أقوى، هو سوء اختيار المكلف، فيكون اللطف في حقه مرجوحاً**»[١].

٣ـ الإخبار بالعاقبة:

والإشكال الثالث الذي طرحه الأشاعرة على القول بوجوب اللطف، أن الإخبار بأن المكلف هو من أهل الجنة أو من أهل النار، فيه مفسدة؛لأنه يُعتبر بمثابة الإغراء بالمعاصي، وقد فعله تعالى، وذلك ينافي اللطف[٢].

والجواب على هذا الإشكال: إن الإخبار بالجنة لا يعد إغراء مطلقاً، لجواز أن يقترن هذا الإخبار بإعلام المكلف بقبح المعصية والنهي عنها، فيمتنع عندها من الإقدام عليها.

وإذا انتفى كونه إغراء على هذا التقدير، يبطل كونه مفسدة على الاطلاق.

أما الإخبار بالنار، فلا يعد مفسدة ايضاً، لأن الأمر لا يخرج عن اثنتين:

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٥٢-٣٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٥٣.

إما أن يكون الإخبار للجاهل، كأبي لهب، وعندها تنتفي المفسدة فيه؛ لأن هذا لا يعتقد بصدق إخباره تعالى له، فلا يدعوه ذلك الإخبار للإصرار على الكفر، وبالتالي لا يستلزم الإغراء.

وإما أن يكون الإخبار للعارف كإبليس، ولن يكون عندئذٍ إخباره إغراء أيضاً؛ لأن إخباره ليس داعياً له للإصرار على الكفر؛ لأن إبليس يعلم أنه بإصراره على الكفر يزداد عقابه[1].

وبتقرير آخر: إن الإخبار بالجنة والنار لا يعد إغراءً؛ لأن المكلف إن كان من أهل الجنة، فإخباره بمثابة التشجيع له على لزوم الطاعة والعبادة، وإن كان من أهل النار، فالإخبار تحذير له من الاسترسال بالمعصية والاستمرار أو الإصرار عليها. هذا من جهة.

ومن جهة ثانية: إن هذا الإشكال مشترك الورود، فلا بد من أن يجيب عنه القائلون باللطف والقائلون بعدمه.

ومن جهة ثالثة، إن الله لا يخبر عن رجل أنه من أهل الجنة، إلا إذا كان من الأصفياء الذين لا يتخذون ذلك ذريعة لارتكاب ما يخالف أوامره. ولا يخبر بالنار، إلا الأشقياء الذين حقت عليهم اللعنة ولهم سوء الدار من أمثال فرعون، وابن ملجم، وعاقر ناقة صالح، وابي لهب.. وذلك بعد تحقق رفضهم للألطاف التي تقربهم من الطاعة.

وفي جميع الأحوال، فإن الأشاعرة إنما أنكرت وجوب البعثة على الله؛ لأجل أن أفعاله تعالى غير معللة بالعلل والأغراض عندهم،

(١) المصدر نفسه، ص٣٥٣.

ولذلك عبروا في تعابيرهم بجواز إرسال الرسل، كقول الآمدي: «**إن النبوات ليست واجبة أن تكون، ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحهما سيّان. وقد صرح الباقلاني بأنه يجوز للّه إرسال الرسل وبعث الأنبياء**»[1].

الدليل الثاني: القانون ضرورة انسانية:

١ - الإنسان والنزعة للاجتماع:

إن الإنسان ليس كسائر الحيوانات، بحيث يتمكن، وبمفرده، أن يستمر في حياته دون تعاون مع أحد. فيكتفي في مطعمه وملبسه بما توفر له الطبيعة؛ بل هو بحاجة لاستمرار حياته، إلى التعاون مع أبناء نوعه ومساعدتهم. وهذا الميل للاجتماع والتمدن،هو الذي يدفعه للتشكل في إطار مجتمعات كبرى، يقوم فيها كل فرد بتوفير شطر من لوازم الحياة وضروراتها: فذلك يعمل في الزراعة، وآخر بالملاحة، وثالث بالنجارة، ورابع بالحدادة؛ وهكذا تتحرك عجلة الحياة. لذا يقول علماء الاجتماع: إن الإنسان مدني بالطبع، ويطلقون على موضع تجمعه المدينة.

لكن، هل هذا الترابط الاجتماعي، والتعاون، هو مقتضى طبيعة الإنسان الأولية، وهي التي تدفعه إلى أن لا يعيش وحده، بل يتعاون مع بني قومه؟

لقد أودع اللّه تعالى في ذات الإنسان قوتين تتلائم ومصلحة

(١) غاية المرام في علم الكلام، مصدر سابق، ص٣١٨.

نظام العالم، وبقاء النوع الإنساني.

وهاتان القوتان هما الشهوة والغضب. فيجذب بالأولى لنفسه ما يلائمها من اللذات والخيرات، ويدفع بالثانية ما يؤذيه ويزاحم ميوله الطبيعية.

وبديهي، أن كل فرد من أفراد الإنسان، وبدافع من هاتين القوتين، حيث يسعى لجلب المنافع لنفسه ودفع المضار عنها، سوف يصطدم في المجتمع بمنافع ومضار الأشخاص الآخرين. حيث يحدث على إثر ذلك النزاع والفساد.

ولا شك أن الإنسان في سعيه لإرضاء حاجاته، لا يشعر بما يحتاج إليه الآخرون أيضاً.وهويستخدم كل شيء للوصول إلى مآربه، وما يحتاج إليه، فيستعين بكل وسيلة ممكنة لقضاء ما لا بد منه، فيستفيد مما هو متوافر بين يديه من نباتات وأشجار، ويسيطر على ما يستطيع السيطرة عليه من الحيوانات التي تدر له من الخيرات ما يحتاج إليه. كل ذلك «**ليرفع بها ما يشعر به من النواقص الحياتية، ويسد بها ما يتجدّد من الخلل في عيشه**[1].

فهل يستفيد الإنسان من نتائج وجوده؟ وهل يحترم الإنسان أخاه ويخلص في التعاون معه لمصلحة الإنسانية العامة، بصرف النظر عن مصالحه الشخصية؟

إن المتأمل في التاريخ البشري، يلاحظ عكس هذا الامر. فيجد أن

(١) الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، إيران ١٤٠٤هـ ص١١٦

اندفاع الإنسان للتعاون، إنما يمليه عليه علمه بأنه لن يتمكن لوحده من إنجاز حاجياته، بل هو يعلم تماماً أنه بحاجة لمن يساعده في قضاء حوائجه من أبناء نوعه [١].

وهو في نفس الوقت، يدرك أن ما يدور في خلده من طموحات، تراود أذهان آخرين أيضاً، وأنهم سيسعون لتحقيق مصالحهم، كما يسعى هو في ذلك.

وهنا لا بد من القول: إنه «**عندما يحس** [الإنسان] **بهذه الحقيقة، يرضخ للتعاون الاجتماعي؛ فيتنازل عن بعض منافع جهده لرفع ما يحتاج إليه بنو نوعه، كما أنه يستفيد من جهة أخرى من جهد غيره لمصالحه الخاصة**»[٢].

ونخلص مما تقدم، أن الإنسان، في طلب مصالحه الشخصية، قد يستخدم الآخرين لاستثمارهم بما يعود إليه بالنفع والفائدة، وما يدفع عنه السوء والفساد. وبالتالي فإنه «**لا يرضخ للتعاون الاجتماعي إلا إذا اضطر إليه اضطراراً**» [٣].

وربما يمكن تلمس هذه الحقيقة في دراسة سلوك الأطفال. «**فإن الطفل يريد الحصول على ما يشتهيه جزافاً، وبدون قبول أي توجيه، ويؤكد طلبه بالبكاء والإلحاح لو لم يوفق الى الحصول عليه. وكلما تقدم في السن، يقترب الى الحياة الاجتماعية، ويتعرف على ما يفرضه**

(١) المصدر نفسه، ص١١٦

(٢) المصدر نفسه، ص١١٧

(٣) المصدر نفسه، ص١١٧.

عليه الخضم الاجتماعي، فيبتعد تدريجاً»[١] عن طلب حاجاته جزافاً ومن غير توجيه. وهكذا..

بل إننا نرى، أن الإنسان إذا ما أوتي قوة وقدرة فوق قوة وقدرة المجتمع المحيط به، نراه لا يلتزم بما يتطلبه منه التعاون الاجتماعي، وإنما يحاول استخدام الناس واستثمار جهدهم دون أي تعويض[٢].

٢ - التنازع والحاجة الى القانون:

لكن،هل يكفي مجرد وجود التعاون الاجتماعي، مع ما نراه من الاختلافات الطبيعية وعدم التوازن في استثمار المعطيات المتوفرة، وشدة الفروق بين الناس في القوى الروحية والجسدية؟!

من البديهي أن الجواب بالنفي؛ بل أننا نرى «**أن المنافع التي يُنتظر أن تكون سبباً لإصلاح الفرد والمجتمع، أصبحت هي بنفسها سبباً لظهور الخلافات والمشاجرات**»[٣] المؤدية لحصول الفساد والفوضى.

إننا ومن خلال كل هذه الأمور، نعلم وجه «**الحاجة إلى سلسلة من المقررات المشتركة التي يتفق أفراد المجتمع على إقرارها والتسليم لها. فإن من البديهي... أن معاملة ما، مهما كانت صغيرة و بسيطة، لا بد فيها من مقررات مشتركة بين البائع والمشتري، حتى تتحقق المعاملة بالشكل المرضي، على ضوء تلك المقررات**»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص١١٨

(٢) الصدر نفسه، ص١١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١١٩

(٤) المصدر نفسه، ص١١٩.

فلا محيص من قانون يجري بين الناس بالعدل، فيحدد منافع الأفراد بحدود معينة، ويمنع الفرد من التعدي عن حدّه حتى لا تحدث الفتنة والفساد، والهرج والفوضى. ولا بد لهذه القوانين من أن يسري مفعولها على كل الأفراد، ليبقى المجتمع متماسكاً، ولا يتسرب إليه التفكك.

إن الحاجة إلى القانون، أمر لا ينكره عاقل؛ ولذلك فإننا لا نجد قوماً، مهما كانوا بعيدين عن الحياة المدنية المتعارف عليها في عصرنا، إلا ونجد أن ثمة قانوناً يحكمهم،وإن اختلف بين قبيلة وأخرى أو بين عشيرة وأخرى. ومن يلقي نظرة على المجتمعات، سيجد أن الإنسان يجعل لكل أمر يمكن أن يثير نزاعاً أو شجاراً، قانوناً يُحتكم إليه،ويرضخ له الناس ويذعنون إليه.فلا التوسع العمراني يقوم من غير قانون، ولا رسم خطوط المواصلات يخلو من ضوابط ومقررات وهكذا.. والمجتمع الذي لا يخضع لقانون يحكمه وينظم شؤونه، تعمه الفوضى لا محالة، مصيره الى التفكك بلا ريب.

وإذا كانت بعض القوانين التي تعالج موضوعات جزئية، تحتاج إلى خبروية عند المقنن وكفاءة وعلم ومعرفة، فما هي الشروط التي ينبغي توفرها، عند من يجعل قانوناً عاماً يسري على جميع البشر،ويعالج جميع شؤون حياتهم بكل تفاصيلها، مع ما فيها من اختلاف.

لا شك أن وضع قانون كهذا،يحتاج إل مقنن ومشرع تتوافر فيه شروطاً تخرج عن طاقة الإنسان، مهما ترقى في درجات العلم والمعرفة.

٣ - عجز العقل عن الهداية إلى القانون:

كائناً من كان المشرع من بين البشر، فإن الخطأ سار لا محالة في

القانون الذي سيسنه. فرغم مرور ألاف السنين، فإننا لا نجد قانوناً وضعه البشر بشكل نهائي دون أن تظهر فيه كثير من الثغرات والأخطاء. أما إذا كان المشرع هو اللّه تعالى، فإنه من الواضح أن الخطأ والتناقض لا يسري في أفعال اللّه عز وجل.

«من هنا يتبين، أن العقل وحده لا يمكنه هداية الإنسان إلى القانون؛ لأنه هو الذي يدعو في بعض الأحيان إلى الاختلاف، وهو الذي يوقظ غريزة الاستثمار وجلب النفع بصورة مطلقة وبحرية كاملة، وهو الذي يضطر إلى أن يتقبل المجتمع المتوازن، كل ذلك لما يحس به من المزاحم الذي يزاحمه»[١].

فالمتأمل في الاجتماع البشري،سيجد أن **«سحق الحقوق وعدم الوفاء بالوعود هذا... إنما يحدث من العقلاء... ولولا العقل لما صح عد ما يفعلونه ذنباً ولما صح العقاب عليه»**[٢].

وهذا يُنتج،من وجهة نظر العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، أن العقل لو كان **«يدل حقاً على القوانين الرافعة للاختلاف، ولم يكن يتخلف عن واجبه، لما كان يرضى بما يصدر عن الإنسان مما ذكرناه، بل كان يمنع منه أشد المنع»**[٣].

لكن هذا الكلام غير دقيق. فصحيح أنَّ العقل لا يدل على القوانين التفصيلية الرافعة للإختلاف، لكن ذلك لا يعني تخلفه عن القيام

(١) المصدر نفسه، ص١٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢١.

بواجبه؛ إذ العقل يعد ما صدر عن هؤلاء ذنباً وقبيحاً؛ لكنهم ينساقون إليه بأهوائهم، وليس لدى العقل وسائل منع واقعية سوى تقديم النصيحة وإعطاء الرأي. وإنّ نفس تقرير العقوبة من قبل العقل تكفي في المطلوب؛ لأن باب العذر ينسد بذلك من قبله.

إن العامل الأساس في تخلي الإنسان عن واجبه مع وجود العقل، «**هو أن العقل يضطر الى الحكم بقبول مجتمع يحافظ على التوازن، ويرعى القوانين المتضمنة للعدالة الاجتماعية**»، وذلك لوجود مزاحم يحد من الحرية الكاملة للعقل في عمله، «**ولولا وجود المزاحم لما كان العقل يحكم برعاية التعاون والعدالة الاجتماعية**»[1].

وهكذا نجد، أن المتخلفين عن القانون، هم الذين يملكون القوة والقدرة التي تفوق القوة المجرية لذلك القانون، «**فيتخلفون عنه بلا وجل ولا خوف، أو الذين يلجأون إلى مخبأ يصعب الوصول إليهم لبعدهم عن القوة المجرية، أو كونهم في مكان حريز غفل عنهم المراقبون، أو يتخلفون عنه لأعذار تخيلوها في أذهانهم ليظهر أعمالهم بمظاهر قانونية، أو ينتهزون ضعف من يستثمرونه لمصالحهم.. وعلى كل حال لا يجدون من يزاحمهم أو يضايقهم، أو يزاحمهم ويضايقهم من هو أضعف منهم ولا يملك القوة الكافية لمقاومتهم وسحقهم. ففي هذا الموضوع ليس للعقل حكم خاص، وهو لا يجد شيئاً من الحرية المطلقة، ويدع غريزة الاستخدام والاستثمار بحالها**»[2] وذلك يعود لما اسلفنا، من أن العقل لا يملك قوة مجرية ولا وسائل ردع.

(١) المصدر نفسه، ص١٢١-١٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٢.

وبعبارة أخرى: هناك أحكام عقلية طويلة يترتب فيها الحكم الثاني على معصية الحكم الأول، ونشوء واقع جديد بسببه يحتاج إلى المعالجة، وتجنب الأضرار الكبيرة قدر الإمكان. فالشهوات تضغط لجهة الاحتفاظ بالانحراف، والعقل الذي لا حول له ولا قوة، يحاول التقليل من الأضرار، فينشيء أحكاماً للواقع المستجد،معترفاً بالعناصر الخاطئة، وبعجزه عن إبعادها، فيضطر لإنشاء أحكام جديدة تمنع من السقوط المطلق، وللشرع نفس هذا الموقف في الحالات المشابهة.

إذن، لا يسع العقل وحده أن يهدي «**إلى قانون اجتماعي تام، يضمن نفع المجتمع والفرد بشكل عادل؛ لأن العقل يدفع [المجتمع] إلى رعاية مثل هذا القانون لو لم يجد مزاحماً، فإذا وجد مزاحماً يمنعه عن حريته المطلقة، يمتنع هو بدوره عن هذا الدفع**»[1] لرعاية مثل هذا القانون.

أضف إلى ذلك، أن القانون الذي يضمن للمجتمع والفرد ذلك، لا بد أن يكون قانوناً كلياً شاملاً وتاماً، كما هو حال القانون الإلهي، الذي ينظر إلى كل الأفراد المتحققة، والتي ستتحقق، وذلك نابع من المعرفة بالطبيعة الإنسانية وما سيجري عليها حتى نهاية تاريخها.

وهذه المعرفة غير متيسرة للعقل البشري، الذي ما فتىء يعدّل من القوانين التي يضعها بعد اطلاعه على نقائصها، ولن تتوقف هذه التعديلات ابداً مع تطور البشرية.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٢.

٤ - الوحي هو الهادي:

من خلال كل ما تقدم، نستنتج أنه لا بد للإنسان من وسيلة ترشده إلى هدفه، غير الإدراك العقلي.

«والطريق الوحيد الذي نعرفه، غير طريق العقل، هو ما نجده في أشخاص يسمونهم بالأنبياء، ومبعوثي الإله، وهو الذي يسميه الأنبياء بالوحي السماوي»[١].

وذلك يعود، كما هو واضح، إلى أن المشرِّع والمقنِّن، لا بد أن تتوفر فيه ثلاثة شروط مجتمعة على الأقل:

أ - أن يكون عارفاً بالإنسان.

ب - أن لا يكون منتفعاً بالقانون.

ج - أن يولي اهتماماً شديداً بإصلاح الباطن.

وهذه الشروط لا توجد على وجه الكمال، إلا في اللّه تعالى.

فيتحصل: أنه **«إذا كان استقرار الحياة الاجتماعية للبشر متوقفاً على التقنين الإلهي، فالواجب في حكمته تعالى إبلاغ تلك القوانين إليهم،عبر واحد منهم، يرسله إليهم ليوقفهم على ما فيه سعادتهم»** [٢].

والحامل لرسالة اللّه تعالى هو النبي.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٤.

(٢) السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق،ج٢،ص٤٧.

ويثبت بذلك، أن بعث الأنبياء واجب في حكمته تعالى حفظاً للنظام، المتوقف على التقنين الكامل.

الدليل الثالث: المعرفة حاجة بشرية:

إن ضرورة البعثة في اطارها العقلي، تنسجم مع الغاية التي خلق اللّه الإنسان من أجلها.

وهذه الغاية تنطلق اساساً،من الإيمان باللّه المتصف بالصفات الكمالية: كالإرادة، والعلم، والحياة، والحكمة.هذه الكمالات التي تعني حتماً،أنه تعالى لم يخلق شيئاً عبثاً، ولم يفعل شيئاً سدى ولغواً دون غاية في خلق ذلك الشيء؛ سواء أعلمنا تلك الغاية تفصيلاً أم لا.

ولما كانت أفعال اللّه يستحيل خلوها من غاية،كان الأمر بحسب القسمة العقلية لا يخلو من أن تكون تلك الغاية عائدة إلى واحدة من أربع:

إما أن تكون عائدة إليه تعالى، وإما أن تكون الغاية قائمة بنفس الخلق وليس فيه مصلحة عائدة إلى الخالق أو المخلوق، وإما أن تكون الغاية عائدة إلى الإنسان نفسه، وإما أن تكون لكليهما.

والاحتمالان الأولان واضحا البطلان، وكذا الأخير، فلم يبق إلا أن تكون غاية الخلق هي فائدة تعود على الإنسان نفسه.

ومن جهة أخرى، فإن اللّه تعالى إنما يريد للإنسان ما فيه صلاحه وخيره وسعادته، والإنسان بطبعه يسعى للكمال، ويطمح للوصول إلى

السعادة، وهذا الهدف الذي يدفعه إليه طبعه، هو ما يريده اللّه له.

لكن اللّه يريد له السعادة الحقيقية والأبدية، والتي تتجاوز الحياة الدنيا؛ لأنها، بالمفهوم الإلهي، حياة زائلة ومؤقتة.

فالإنسان، وإن كان مجهزاً بغرائز، إلا أن هذه الغرائز غير كافية في إبلاغه الغاية التي خلق لها؛ بل إنها لا تعالج إلا القليل من حاجاته، ولا حتى الإنسان يقنع بها. وهو ما فتىء يعتبر نفسه مميزاً عن باقي المخلوقات، يسخرها لنفسه، ويسعى لإخضاعها لإرادته وسيطرته، في الوقت الذي لم يُسخَّر هو نفسه لصالح أي كائن آخر.

ولأجل ذلك، ضم خالق الإنسان إلى تلك الغرائز مصباحاً يضيء له سبيل سيره في الحياة، يفي بحاجته التي تقصر عن تحقيقها الغرائز. وهذا هو العقل.

إن بناء شخصية الإنسان ليست خاضعة لعملية قسرية، ولا هي خاضعة لعملية مفروضة عليه، بل إن كماله وبناء شخصيته الإنسانية، ملك إرادته واختياره، إن شاء كان كالبهائم لا يطلب إلا تحقيق غرائزه، وإن شاء فاق الملائكة بسمو روحه وكمال عقله.

ولما كان الإنسان يميل إلى التدرج في الكمال[1]، فهو يتطلع إلى أن يعرف لماذا يحيا ولماذا يموت، ولماذا يأتي إلى هذه الدنيا، ولماذا يتركها مرغماً؟

---

(١) لا يعارض ذلك انحراف الناس عن الدين، فإنهم وإن طلبوا الدنيا؛ فلأنها بتصورهم، هي غاية الكمال الذي يمكن تحصيله. وهذا دليل على البعثة، وأن من فوائدها تدليل هؤلاء على الكمال الحقيقي، وأنه وراء ما يعتقدونه كمالاً.

فهو يريد أن يعرف ماضيه، ويتعرف على حاضره، ويريد أن يطمئن إلى مستقبله.

يريد أن يبحث عن كل ذلك، وعن كل ما غاب عن حواسه، وفي مصدره الذي جاء منه، ونهايته التي سيؤول إليها.

يبحث عن كل ذلك، برغبة جامحة، وبجهد متواصل،مدفوعاً إليها بغريزة حب الاستطلاع والمعرفة.

فرغم الجهود المبذولة من الإنسان منذ آلاف السنين، فإن ما اكتشفه ليس الا نزراً يسيراً وضئيلاً،لا يستطيع أن يروي به ظمأه، أو يشبع رغبته وتطلعاته.

ورغم كل التطور الهائل الذي أحرزه في ميدان العلم، لكنه وقف عاجزاً أمام ما يتعلق بالظواهر الحياتية، وسر الحياة، فكأنه يقف أمام لغز محير ومظلم.

لقد أحرز تقدماً في الجانب المادي للإنسان، لكنه لم ولن يتقدم خطوة واحدة نحو معرفة الجانب الآخر، إذا اراد الاعتماد على عقله وحواسه.

وذلك وحده كاف لأن يدرك، أن طلب معرفة هذه الأمور لابد وأن تكون خارج دائرة قواه ومعارفه المادية.

وإذا أراد أن يظفر بالمعرفة المتعلقة بهذا الجانب، فلا بد أن يتلمسها خارج هذه الدائرة، من خارج نطاق وجوده المادي.

ولما كان الإنسان عاجزاً عن إدراك سبل كماله الروحي والإنساني، وعن إدراك كل مصالحه التي تأخذ به إلى الأمام، وخاصة فيما يتعلق بالجانب الروحي والنفس الإنسانية منه، فهو محتاج إلى هداية تأتيه من خارج نفسه وعقله، محتاج إلى هداية اللّه ليرشده إلى مصلحته وكماله، وينبهه إلى ما فيه شقاؤه وتعاسته، ولا يتسنى له ذلك إلا بالاتصال باللّه.

ومجمل القول، كما لخَّصه الفارابي (٨٧٠-٩٥٠ م)، هو:

«إذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة القصوى، فإنه يحتاج في بلوغها الى أن يعلم السعادة ويجعلها غايته ونصب عينيه.

ثم يحتاج بعد ذلك الى أن يعلم الأشياء التي ينبغي أن يعملها حتى ينال بها السعادة، ثم أن يعمل تلك الأعمال.

ولأجل ما قيل في إختلاف الفطر في أشخاص الإنسان،فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسها السعادة، ولا الأشياء التي ينبغي أن يعملها، بل يحتاج في ذلك الى معلم ومرشد. فبعضهم يحتاج الى إرشاد يسير، وبعضهم الى إرشاد كثير.

ولا أيضاً إذا أرشد الى هذين، فهو لا محالة يعمل ما قد عُلِّم وأُرشد إليه، دون باعث عليه من خارج ومنهض نحوه. وعلى هذا أكثر الناس. فلذلك يحتاجون الى من يُعرِّفهم جميع ذلك وينهضهم نحو فعلها...»[1]

ومن هنا كانت ضرورة البعثة.

---

(١) (١) الفارابي، أبو نصر،كتاب السياسة المدنية، ط ٢، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٣، ص ٧٨.

الدليل الرابع: أولوية البعثة على الكمالات:

إن الإنسان، إذا تأمل فيما أودعه اللّه فيه من الوسائل، وما أعطاه إياه من النعم، سيدرك أن فيها ما ليس دخيلاً في ضروريات حياته بحيث تنعدم حياته بانعدامها، وإنما هي تقع في دائرة الكماليات التي تسهل له حياته.

وبتعبير آخر: إن هذه الأمور، على حد قول إبن سينا، هي: «**من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء،بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء: كإنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين**»[١].

بل أعتقد أننا ربما نجد أن بعض تلك الأمور قد لا يقع حتى في دائرة نفع البقاء، بل ربما يقع في دائرة الجماليات.

وهنا يطرح سؤال ملح وهو: هل يمكن لخالق الإنسان الذي اعتنى كل هذه العناية في تفاصيل الخلقة،مما يسهل للإنسان طرق كمالاته المادية، أن يترك ما هو دخيل ومرتبط في طرق تكامله الروحي والمعنوي ؟

وبالإجابة عن هذا السؤال ندرك،أن الحاجة إلى النبي ضرورة أكيدة؛ لأن هذه الضرورة، على حد تعبير إبن سينا (٣٦٣-٤٢٨ هجري)، هي «**في أن يبقى نوع الإنسان، ويتحصّل وجوده، أشد من الحاجة إلى إنبات**

(١) ابن سينا، الشفاء - الإلهيات، قم - إيران، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ج١، ص٤٤١-٤٤٢.

الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء، بل أكثر مالها أنها تنفع في البقاء.. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أسها، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا، ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد؛ بل كيف يجوز أن لا يوجد، وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجود؟» [١].

وهكذا، نخلص إلى أنه من الواجب «**أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن تكون له خصوصية ليست كسائر الناس**»[٢].

ونعني بالوجوب هنا،هو إدراك العقل ضرورة ذلك وحتميته، من خلال إدراكه لحاجات وجود النظام الكامل التام، وفق مقتضيات المعرفة التامة، وتجسد الحكمة الإلهية بأتم معانيها، وأبهاها.

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٤١-٤٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٤١ -٤٤٢.

المبحث الثالث

وظائف ومهام الأنبياء

أطبقت كلمة المسلمين على أن من الأهداف الأساسية لخلق الإنسان هو العبادة، أعني عبادة اللّه عز وجل، وذلك مقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

على أننا نعلم، أن الإنسان لا يمكن أن يعبد ما هو مجهول مطلق بالنسبة إليه. فلا بد من معرفة، ولو إجمالية، تدفعه نحو العبادة،مع ما يترتب على ذلك من كون هذه المعرفة نافذة، وطريقاً،لمعرفة المزيد من الصفات الإلهية، وهذا المقدار من المعرفة الإجمالية،ضروري لتوجه الإنسان نحو العبادة.

والمتأمل في الصفات الإلهية، والتي لها تأثير في دفع الإنسان نحو الامتثال للتكاليف، سيجد أنها صفتا العلم، والقدرة.

أما العلم؛ فلأنه لا بد للمكلف، كي يندفع نحو الامتثال للتكاليف، من أن يطمئن إلى أن المكلِّف أوالمشرع مطلع على أعماله؛ لأن إثابة

(١) سورة الذاريات، آية ٥٦.

المطيع ومعاقبة العاصي من قبل المشرع لا تتسنى له ما لم يكن مطلعاً على أفعال العباد والمكلفين، وهذا إنما يحصل بمقتضى صفة العلم.

ولكن صفة العلم، لا تكفي ليجري المشرع حكمه وينفذه،بل لا بد له من ان يكون قادراً على إخراج هذه الأحكام إلى حيز الوجود، وهنا كان لا بد من القدرة.

ولعل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾[1] هو إشارة إلى هذا الأمر.

فقد أشار اللّه، عز وجل، في هذه الآية، إلى خلق العالم وتنزيل الأمر، ثم علل ذلك لمعرفة صفتين من صفاته الكمالية، وهي: القدرة ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ والعلم ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ وهذا المقدار من المعرفة، أعني (علم اللّه وقدرته) ضروري للالتزام بالتكاليف والتشريعات الإلهية؛ لأن الإنسان ما لم يعلم ذلك، كما أسلفنا،فإن استعداده للامتثال للتشريع، سيضعف، ما دام يحتمل أن المشرع قد يغيب عنه ما يفعله المكلَّف، أو أن المكلِّف، ربما لا يملك القدرة التي يستطيع من خلالها تنفيذ أحكامه. وعليه، فالعبادة تستلزم العلم باللّه (أي تتوقف عليه). وأعني بالعبادة هاهنا، معناها الأعم، والتي تعني مطلق الانقياد والطاعة، لا خصوص العبادة المصطلحة بأفعال مخصوصة والتي هي مرتبطة بجعل الشارع.

ومن هنا نجد، أن الدعوة الأساس لكل نبي،هي الدعوة لعبادة اللّه

(١) سورة الطلاق، الآية ١٢.

جل وعلا. وهذا ينسجم مع قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

قال عز من قائل: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾[1]. وغيرها من الآيات الكثيرة.

ولكن ثمة سؤال يفرض نفسه هنا وهو: لماذا العبادة؟والجواب على ذلك في قوله تعالى:

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾[2].

والمتأمل في هذه الآية يدرك، أن المقصود من عدم جعلهم أمة واحدة، هو جهة الاستعداد والتهيؤ، أي من حيث ما يملكونه من ملكات وقدرات، ومن حيث نظرتهم للأمور، واختلاف مشاعرهم وميولهم إليها. ولذا لم يجبرهم على تكوين رؤية واحدة، وعلى رغبة واحدة، بل ترك لهم الحرية في الرأي وفي الرغبة وفي الممارسة. فاختلفت أهواؤهم وتفاوت سعيهم. وقد كان قادراً على أن يخلقهم مجبرين في كل شيء،لينتفي التكليف.... وهذا هو السر في عدم إجبارهم وجعلهم أمة واحدة..وذلك ليمتحنهم فيما أنعم عليهم وأعطاهم. وعليه، فإن الله تعالى جعل الاختلاف بينهم (فلم يجعلهم أمة واحدة) امتحاناً لهم فيما أعطاهم.

(١) سورة الأنبياء، آية ٢٥.

(٢) سورة المائدة، آية ٤٨.

أما الخيرات، فإنما يطلبها الإنسان لما فيها من السعادة، ولما تمثله من كمال له.وما دامت العبادة تمثل ايضاً طلباً للكمال، فإن استباق العبادة يمثل أحد مصاديق استباق الخيرات.

فنستنتج من ذلك، أن العبادة تهدف لوصول الإنسان إلى تلك الكمالات.

وليس كمال الإنسان الحقيقي إلا الفوز بالرحمة الإلهية والنعيم الأبدي، الذي يمثل منزلة القرب من اللّه.

ولكن السير في طريق طلب الكمالات، والفوز بها، لا يتم إلا من خلال ممارسة الأفعال الاختيارية، ومن هنا جعل مسار الكمالات على مفترق طريقين، فتكون بذلك أجواء الاختيار متوفرة.

قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1].

وقال تعالى: ﴿قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾[2].

على أن الاختيار الواعي يحتاج فيما يحتاج إليه، إلى معرفة صحيحة بكل خيار من الخيارات المتاحة أمام المختار، لناحية العواقب المتعلقة بكل واحد منها؛ كمعرفة الحسن من القبح، والصالح من الطالح. فإن السالك في طريق ما، لا بد له قبل سلوكه فيه، من معرفة الهدف والوسائل والعقبات التي قد يواجهها.

(١) سورة الإنسان، آية ٣.

(٢) سورة النمل، آية ٤٠.

من هنا اقتضت الحكمة الإلهية، أن يوفر للإنسان الوسائل الضرورية للحصول على المعارف؛ لأننا لا نتصور قيام إنسان عاقل بأن يدعو آخر إلى منزله،دون أن يدله على عنوان سكنه، ويعرفه بالطريق الموصل إليه، فكيف يمكن أن يتوهم ذلك بحق الحكيم العليم.

لذلك كان التعبير الإلهي بالهداية ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ﴾.

وليست هذه الهداية، إلا تزويد الإنسان ببعض المعارف ووسائل إدراكها.

وقد تقدم، أن مدركات الإنسان العادي ومعارفه المتوفرة لديه فيما يحصل عليه عن طريق الحس والعقل، وإن كان لها دور هام وفاعل في الحصول على بعض ما يحتاج إليه، لكنها قاصرة عن إيصال الإنسان إلى الكمالات التي يريدها له اللّه، والمتعلقة بمختلف المجالات المادية والمعنوية، الفردية والاجتماعية، الدنيوية والأخروية.

وعليه، فما لم يجد الإنسان طريقاً آخر للحصول على هذه الكمالات، وبالتالي سد النقص الحاصل في مدركاته ومعارفه، فلن يتحقق الهدف الإلهي من خلق الإنسان.

على أن تكليف الإنسان بأمر لا يستطيع الحصول عليه بالإمكانيات المتوفرة لديه تكليف بما لا يطاق، وهو أمر منزه عنه الحكيم العليم.

من هنا اقتضت الحكمة الإلهية توفير طريق آخر للإنسان، يمكنه من معرفة معالم المسار الذي ينبغي سلوكه في مجال الحصول على الكمالات. وليس هذا الطريق سوى الذي تحدثنا عنه في المبحث

السابق، ونعني: الوحي الذي وضعه اللّه للأنبياء، ليكونوا بواسطته رسلاً وسفراء له إلى الناس جميعاً.

ومن جهة أخرى، لما كان التشريع السماوي لا يتعلق بالمصالح الدنيوية وحسب، بل يشمل أيضاً المصالح الأخروية، والتي لها الأولوية، إن لم نقل إنها الهدف.

ولما كانت المصالح المتعلقة بهذا الجانب لا تتوفر للإنسان وسائل معرفتها؛ لأنها غير قابلة للتجربة، ولا يمكن تقويمها.

ورغم التجارب المتراكمة التي يعيشها الإنسان، ويستفيد منها عبر حياته على هذه الأرض، والممتدة عبر آلاف السنين، فإنه لا يجرؤ أحد على القول، إنه قادر على وضع قانون كامل وشامل، يتكفل بتوفير السعادة الأبدية للإنسان.وبذلك ندرك ضرورة بعثة الأنبياء والرسل.

ومن خلال كل ما تقدم، تتضح الفوائد الجمّة المترتبة على بعثة الأنبياء.والذين سيكون دورهم الأساسي،هو الهداية إلى الطريق السوي والمستقيم،الذي من شأنه أن يوصل سالكيه إلى التكامل الحقيقي في مختلف المجالات.

ومن هنا، يمكن لنا أن نخلص إلى مهام ثلاث، مرتبطة بمجالات ثلاثة موكلة للأنبياء:

أولاً: المجال المعرفي:

إن بعض الناس، وبسبب انهماكهم في الشؤون الدنيوية، وسيطرة الميول الشهوانية عليهم، تحتجب عنهم المعارف الحقيقية المتعلقة

بمعرفة المبدأ والمعاد نسياناً، أو سهواً، أو تقصيراً.

ومن خلال ذلك، نعرف إحدى مهام الأنبياء،والتي هي تذكير الإنسان بضرورة الالتفات إلى هذه المعارف المتعلقة بالمبدأ والمعاد وأهميتها، وضرورة تعلمها، ممن هو مطلع عليها.

قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذۡكِرَةٞ ٥٤ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ٢١ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾[2].

ثانياً: المجال التربوي:

ما دام أحد أهداف النبوة هو الهداية، وهي لا تقتصر على المعرفة العلمية، إنما هناك الهداية العملية السلوكية، فإن تكامل الإنسان لا يبدأ من عالم الآخرة، وإنما من هذه الدنيا، إذ المطلوب للوصول إلى هذه الكمالات تزكية النفس ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾[3].

على أن سبل تزكية النفس مليئة بالمصاعب والمتاعب. فكان لا بد من هاد يأخذ بيد الإنسان ويسلك به سبل التزكية، وهؤلاء هم الأنبياء. قال تعالى: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ﴾[4].

---

(١) سورة المدثر، آية ٥٤-٥٥.

(٢) سورة الغاشية، آية ٢١-٢٢.

(٣) سورة الشمس، آية ٩.

(٤) سورة البقرة، آية ١٥١.

ثالثاً: المجال الاجتماعي:

إن الذي يملك المؤهلات التي تخوله تنمية الناس معرفياً وتربوياً، لا شك أنه سيقود الأمة ويوجهها على أكمل وجه، في مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية. فتختفي بذلك وتنعدم التنازعات والاختلافات، ما دام الناس قد فوضوا أمرهم اليه.

قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[1].

وملخص هذه المهام هو ان النبي، أو الرئيس الأول، على حد قول الفارابي هو الذي: «**تكون له قدرة على جودة إدراك شيء مما ينبغي أن يعمل من الجزئيات، وقوة على جودة الإرشاد لكل من سواه، وقدرة على إستعمال كل من سبيله أن يعمل شيئاً ما في ذلك العمل الذي هو معد نحوه، وقدرة على تقدير الأعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة... وهذا الإنسان.. هو الذي ينبغي أن يقال فيه إنه يوحى إليه**»[2].

(١) سورة النساء، آية ٦٥.

(٢) الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، مصدر سابق، ص ٧٩

المبحث الرابع

صفات الأنبياء

تقدم أن مهام الأنبياء، وغرض بعثتهم،هو هداية الإنسان نحو الكمال بمختلف شؤونه وجوانبه ومجالاته المعرفية، والتربوية، والاجتماعية، وعلى جميع المستويات الفردية والجمعية.

ولا شك أن الذي تكون له هذه المهمة، لا بد وأن يتصف بصفات تساعده على تحقيق غرضه، وأن يكون منزهاً عن صفات تنقض غرض بعثته، أو تكون عائقاً، على الأقل، بينه وبين ذلك الغرض الأسمى.

ويمكن أن نجعل هذه الصفات تحت عناوين عدة:

أولاً: العلم:

إذا كان أسمى أهداف البعثة هو هداية الناس إلى المعارف العليا الراجعة إلى المبدأ والمعاد، مما يضمن سعادتهم في حياتهم الدنيوية والأخروية، فإن تحقق هذا الأمر لا بد وأن يتوقف على اتصاف النبي بالعلم، وإلا فكيف يصح أن يكون معلماً لهم بأمور هو نفسه يجهلها؟!.

إن الحكمة تقتضي أن من يرسل شخصاً ليدعو الناس إلى أمر، أن يكون الداعي على علم بما يدعو الناس إليه.إذ لا يعقل أن يدعو الإنسان إلى أمر لا يعلم عنه شيئاً، ولا يكفي مجرد العلم، بل لا بد أن يكون الأعلم بحيث لا يوجد بين الرعية من هو أعلم منه، لما دل عليه العقل المؤيد بالنقل، من قبح تقديم المفضول على الفاضل[١].

ثانياً: كمال العقل:

أوجب الإمامية أن يكون النبي «**متصفاً بأكمل الصفات الخلقية والعقلية، وأفضلها: من نحو الشجاعة،والسياسة،والتدبير،والصبر، والفطنة،والذكاء، حتى لا يدانيه بشر سواه فيها..**»[٢].

وقد أكد على هذا الأمر المحقق الطوسي في كتابه تجريد الإعتقاد، حيث أوجب في الأنبياء «**كمال العقل، والذكاء، والفطنة، وقوة الرأي**»[٣].

وتبعه عليه العلامة الحلي في شرح التجريد الذي أوجب أيضاً في النبي كمال العقل «**وأن يكون في غاية الذكاء والفطنة، وقوة الرأي،بحيث لا يكون ضعيف الرأي متردداً في الأمور متحيراً؛ لأن ذلك من أعظم المنفرات عنه**» [٤].ووافقهما على ذلك المحقق اللاهيجي، الذي إعتبر أن اتصاف الأنبياء «**بالصفات الكمالية**

(١) السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٠.

(٢) المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، مصدر سابق، ص٩.

(٣) شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٧٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٧٦.

والأخلاق الحميدة والأطوار الجميلة أمر واجب »[١].

وعلى أي حال، فمما لا ريب فيه، أن مطلق نبي لا بد وأن يتصف بأفضل الصفات الروحية والنفسية والعقلية، وإلا نفرت منه القلوب، واشمأزت من عمله النفوس؛ لأن طبيعة البشر تميل بفطرتها إلى الكمّل من الناس.

وحيث أن مهمة الأنبياء هي هداية البشرية، والأخذ بيدها في مدارج الكمال، فلا بد أن يتحلوا بهذه الكمالات؛ وإلا احتاجوا إلى غيرهم من سائر البشر وهذا باطل، لما تقدم من قبح تقديم المفضول على الفاضل.

وقد قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ﴾[٢].

ثالثاً: حسن الخلق:

لا يخفى أن لحسن الخُلق وكماله تأثيراً خاصاً في جذب الناس، كما أن لقسوة القلب وفظاعة المعاملة تأثيراً كبيراً في تنفير الناس.

ولهذا،فإن التواضع وصفاء النفس ولين الطباع وصدق الحديث وما شاكل ذلك، مما يلزم أن يتصف به الأنبياء ويتحلون به.وهذا أمر يحكم به الوجدان، ويسلم به العقل،ويؤيده النقل. قال تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ

(١) خرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية، مصدر سابق، ج١، ص٢٥٩. نقلاً عن: كوهر مراد [فارسي]، ص٣٠١.

(٢) سورة يونس، آية ٣٥.

ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ﴿١٥٩﴾[1].

رابعاً: سلامة الخلقة:

إن من العوامل الباعثة على اجتماع الناس حول القائد، هي سلامة بدنه من التشوه، ومن الأمراض التي يستوحش الناس منها، وتدفعهم للاجتناب عنه، أو النفور من النظر إليه، أو تعيقه في حركته، وقيادته للأمة[2].

خامساً: حسن السيرة:

لا يخفى أهمية أن تكون سيرة الأنبياء قبل بعثتهم، خالية من أي شيء يمكن أن يستغله المستغلون لتعييرهم به: كمعاشرتهم الأراذل،والسفلة، وأرباب الهزل، وأن يكونوا مبرئين عن المشاحنات والمشاجرات التافهة، وغير ذلك مما يمكن أن يسقط شأنه بين الناس.

سادساً: طهارة النسب :

لا شك أن كون النبي وليد بيت طاهر، معروفاً بالعفاف والطهر،له تأثير خاص، لا سيما وأنه يدعو إلى العفاف، وأن الناس تبتعد عمن ينتسب إلى بيوت غير طاهرة وعفيفة؛ لأن الأنبياء يرثون صفات الآباء والأمهات.

وقد استدل المتكلمون على لزوم التحلي بهذه الصفات، والتنزه عن تلك الرذائل بدليلين:

---

(١) سورة آل عمران، آية ١٥٩.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٧٧.

أ - التنفير:

ويعني أن عدم التحلي بهذه الكمالات، والتنزه عن تلك النقائص يوجب تنفير الناس عنهم، ولا يحصل الانقياد التام لهم. وهو نقض للغرض من بعثتهم.

وقد اعتمد أكثر المتكلمين على هذا الدليل، لذا قال المحقق اللاهيجي: «**نزاهة النبي عن الصفات المنقصة، والأخلاق الرذيلة، والعيوب والأمراض المنفرة معتبرة؛ لكون ذلك داعياً إلى قبول أوامره ونواهيه، والانقياد له، والتأسي به، فيكون أقرب إلى الغرض المقصود من البعثة؛ فيكون لطفاً لا محالة واجباً لا يجوز على اللّه تركه**»[١].

وهذا الدليل هو من عمدة أدلة عصمتهم، كما سيأتي في الباب الثاني، لذلك اعتمده السيد المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء، وتبعه الكثيرون.

وحيث أن هذا الدليل هو دليل عام، «**ولا يختص بالعصمة عن الذنوب، إستدلوا به في نزاهة الأنبياء عن المنفرات، ولو لم يكن من الذنوب**»[٢]. فلذلك صرّح المحقق نصير الدين الطوسي بوجوب «**تنزه النبي عن كل ما ينفر عنه**»[٣]. وقال العلامة الحلي بتنزهه عن كل هذه الأمور؛ لأنها «**من أعظم المنفرات**»[٤]. وكذلك قال الشيخ محمد بن الحسن الطوسي: «**ولا**

(١) خرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية، مصدر سابق، ج١، ص٢٦، نقلاً عن: كوهر مراد، ص٣٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦٤.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣٧٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٧٧.

يجوز على اللّه أن يبعث نبياً، ويوجب علينا اتباعه، وهو على صفة تنفر عنه، ولهذا جنب اللّه تعالى الأنبياء الفظاظة والخلق المشينة، والأمراض المنفرة، لما كانت هذه الأشياء منفرة في العادة»[١].

ب - المقام:

خلاصة هذا الدليل، كما جاء في كتاب بداية المعارف الإلهيةهو: إن النبوة مقام «**لا تناله أيدي الناس، وإلا لأوحي إليهم، ولا حاجة إلى إرسال سفير إليهم، بل هو مقام شامخ لا نصيب فيه إلا للمقربين.**

ومن المعلوم، أن المقربين يكونون منزهين عن الرذائل الأخلاقية: كالجهل،والجبن، والحقد، والحسد، والخشونة، والبخل، والمرض، وأشباهها، فاستحقاق مقام النبوة موقوف على تنزههم عن الأمور التي تنافيه وهو كذلك»[٢].

سابعاً:العصمة:

وهي تنزههم عن الذنوب والمعاصي، الصغيرة منها والكبيرة، وعن الخطأ والنسيان، وعن كل ما ينافي المروءة.

وهذه الصفات هي موضوع بحثنا الأساسي، وسيأتي الحديث عنها في الباب الثاني.

وأخيراً، فقد لخَّص الفارابي صفات النبي، أو رئيس المدينة الفاضل، بالتالي:

---

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، مصدر سابق، ص٢٦٠.

(٢) بداية المعارف الإلهية، مصدر سابق، ج١، ص٢٦٥.

١- أن يكون تام الأعضاء...متى همَّ بعضو ما من أعضائه عملاً يكون به فأتى عليه بسهولة...

٢- أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له...

٣- أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه...

٤- أن يكون جيد الفطنة، ذكياً،إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل...

٥- أن يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة...

٦- أن يكون محباً للتعليم...

٧- أن يكون غير شرهٍ على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنباً بالطبع للعب، مبغضاً للذّات الكائنة عن هذه...

٨- أن يكون محباً للصدق وأهله، مبغضاًللكذب وأهله...

٩- أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة؛ تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور...

١٠- أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيِّنة عنده...

١١- أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله، ومبغضاً للجور وأهله...

١٢- أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن

يُفعل، جسوراً عليه، مقداماً غير خائف، ولا ضعيف النفس...»[١].

إن جميع هذه الصفات ينبغي أن توجد في النبي على أكمل وجه، بحيث لا يفوقه بها أحد؛ لأن هذا الإنسان، على حد قول الفارابي، هو «**في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة. وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعَّال... وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة**»[٢]. فالنبي هو «**أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله**»[٣].

(١) (١) الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، ط ٧، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٦، ص ١٢٧-١٢٨-١٢٩.

(٢) (١) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٣) (٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

الفصل الثاني:

الإمامة

المبحث الأول: مفهوم الإمامة

أولاً: الإمامة لغة.

ثانياً: الإمامة إصطلاحاً.

المبحث الثاني: ضرورة الإمامة

أولاً: موقع الإمامة في الإسلام

ثانياً: وجوب الإمامة وأدلته

١- أدلة القائلين بالسمع

٢- دليل القائلين بالوجوب العقلي على اللّه

المبحث الثالث: نصب الإمام (مصدر شرعية السلطة)

أولاً:مرجعية إختيار الأمة

ثانياً: مرجعية العهد

ثالثاً: مرجعية الميراث

رابعاً: القهر والإستيلاء

خامساً: مرجعية النص

المبحث الرابع: شروط الإمامة

أولاً: الشروط عند السنة

١- الشروط الأولية

٢- الشروط الثانوية

ثانياً: الشروط عند الشيعة الإمامية

١- النص

٢- العصمة

٣- الأفضلية

المبحث الخامس: وظائف الإمامة

أولاً: الأدلة الكلامية.

ثانياً: الأدلة السمعية.

المبحث الأول

مفهوم الإمامة

أولاً: الإمامة لغة

الإمامة مصدر. والإمام اسم مصدر. وهو من يؤتم به، أو من يقتدى به، على وزن إزار لما يؤتزر به. قال ابن منظور في لسان العرب: «... وأمَّ القوم وأمَّ بهم: تقدمهم، وهي الإمامة. والإمام: كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين... ونقل عن ابن سيده قوله: والإمام ما ائتم به من رئيس وغيره. والجمع أئمة. وفي التنزيل العزيز: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾، أي قاتلوا رؤساء الكفر وقادتهم..»[1].

وقال الراغب الأصفهاني: «الإمام المؤتم به، إنساناً كان يقتدى بقوله أو فعله، أو كتاباً أو غيرذلك، محقاً كان أو مبطلاً. وجمعه أئمة. قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ﴾. ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾»[2].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق ج١٢، ص٢٤.

(٢) الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، مفردات ألفاظ القرآن، دار ذوي القربى، ص٢٤.

على أن الإمام، إن كان إماماً من جهة خاصة، قيّد بها. يقال: إمام الجماعة، وإمام الجمعة، وإمام العسكر.. ونحو ذلك؛ وإلاّ أطلق عليه عندئذٍ أنه إمام دون تقييد، ليفيد إمامته من جميع الجهات. كقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[١].

وللفظ الإمام معانٍ أخرى لا يهمنا ذكرها لخروجها عن مورد البحث.

ثانياً:الإمامة إصطلاحاً

تختلف حقيقة الإمامة عند أهل السنة من المسلمين، عما هي عليه عند الشيعة. فقد فسّرها السنة بما اعتقدوه في الإمامة من الخلافة الظاهرية والإمارة. وقالوا: إن الإمامة عند الأشاعرة، هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملّة، بحيث يجب إتّباعه في كافة الأمور[٢]. فلا يفرّق أهل السنة، إذن، بين لقبي الإمام والخليفة، إذ كلاهما، عندهم، يشيران إلى شخص واحد. يقول ابن خلدون: «**قد بيّنا حقيقة هذا المنصب، وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا. به تسمى خلافة وإمامة، والقائم به خليفة وإمام**»[٣]. وإلى عين هذا الرأي يذهب الماوردي (ت ٤٥٠ هـ)، الذي عرّف الإمامة بأنها:خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[٤].

---

(١) سورة البقرة، آية ١٢٤.

(٢) المظفر، محمدحسن، دلائل الصدق، دار إحياء التراث العربي،ج٢، ص٤؛ نقلاً عن: الفضل بن روزبهان الأشعري.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ط٤، بيروت، دار القلم ١٩٨١، ص١٩١.

(٤) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م، ص٣٠.

ويتابعهما رشيد رضا، الذي يقول في كتابه: «الخلافة أو الإمامة العظمى»: «**إن الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين؛ ثلاث كلمات معناها واحد**»[١].

وربما يعود اعتبار هذين اللفظين مترادفين عند السنة، إلى تلك العلاقة المعقودة بين إمامة الصلاة، والخلافة. وهذا ما نلحظه في كلام ابن خلدون الذي قال: «**اعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا... كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة؛ فكأنها الإمام الكبير، والأصل الجامع. وهذه كلها متفرعة عنها بعموم نظر الخلافة... فأما إمامة الصلاة، فهي أرفع هذه الخطط كلها، وأرفع من الملك بخصوصه المندرج معها تحت الخلافة. ولقد يشهد لذلك، استدلال الصحابة في شأن أبي بكر(رض) باستخلافه في الصلاة، عن استخلافه في السياسة في قولهم: ارتضاه رسول اللّه ﷺ لديننا أفلا نرضاه لدنيانا؛ فلولا أن الصلاة أرفع من السياسة لما صحّ القياس..**»[٢].

إن المتأمل في النصوص، خاصة القرآن الكريم، يجد عدم صوابية القول بترادف كلمة الإمامة مع الخلافة؛ ولإظهار عدم صوابية هذا القول، نقول: إن الخلافة والإمامة، يصح إطلاقها عند السنة، حتى على الظالمين والجائرين الذين لا ينعزلون عندهم عن منصبهم، رغم جورهم وظلمهم.

فالباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) يقول: «**لا ينخلع الإمام بفسقه وظلمه،**

(١) رضا، محمد رشيد، الخلافة والإمامة العظمى، مصر، مطبعة المنار، ١٣٤١هـ ص٥.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص٢١٩.

بغصب الأموال، وضرب الأبشار، وتناول النفوس المحرمة، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه..»[١].

والتفتازاني يقول: «**لا ينعزل الإمام بفسقه، أو بالخروج عن طاعة اللّه تعالى، والجور؛ لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينقادون لهم،.. ولا يرون الخروج عليهم**»[٢].

ورغم اشتراط السنة لبعض الشروط التي ينبغي توفرها في الإمام لنصبه، إلا أنه، وعلى حد قول الجرجاني، يجوز نصب فاقدها «**دفعاً للمفاسد**»[٣]، وذلك تبعاً للإيجي (ت ٧٥٦ هـ)، في كتابه المواقف، إذ إنه يجوِّز نصب الشخص إماماً، حتى وإن ظهر منه الكفر والفسوق، وأضر بالأمة بكفره وفسقه، ولا يجوز عزله؛ لأن عزله يؤدي إلى الفتنة، إذ يحتاج في عزله إلى محاربته «**والإضرار اللازم من تركه**، (أي ترك نصبه) **أكثر بكثير من الإضرار اللازم من نصبه، ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب**»[٤].

فإذا ما اتضح ذلك نقول: إن جل ما تقدم يعارض ظاهر القرآن؛ لأن اللّه تعالى يخاطب نبيَّه إبراهيم عليه السلام قائلاً: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا

(١) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، القاهرة، ١٩٤٧ م،ص١٨١.

(٢) التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ص١٨٥.

(٣) الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٨،ص٣٨١.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٧٨.

قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾[١].

وإذا غضضنا الطرف عما يظهر من هذه الآية، من كون الإمامة تحتاج إلى جعل (تعيين) إلهي، وأنها عهد إلهي، فإن قوله تعالى: لا ينال عهدي الظالمين، ظاهر في عدم صحة أن يكون الإمام ظالماً. ورغم إشتراط السنة للعدالة في الإمام، فإن قبولهم بالظالم دفعاً للخطر الأعظم، لدوران الأمر بين المهم والأهم، لا يتناسب ومفهوم الإمامة الوارد في الآية القرآنية.من هنا، يمكن لنا أن نفهم، ما ورد عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام من أنه قال: «**أسد حطوم خير من سلطان ظلوم، و سلطان ظلوم خير من فتن تدوم**» [٢] وقوله عليه السلام : «**لا بد للناس من أمير بر أو فاجر**»[٣]. إذ أن الشيعة يفرقون بين الإمامة، التي هي منصب إلهي، كما سيأتي إيضاحه، وبين الإمارة السياسية والسلطنة.

ولا يصح الإدعاء، بأن العهد المقصود في الآية هو عهد النبوَّة، كما قال بذلك التفتازاني في شرح المقاصد؛لأن هذا القول مخالف لصريح الآية وسياقها، فإن الحديث إنما هو في جعل اللّه ابراهيم عليه السلام إماماً.

أما الإمامة التي يتحدّث عنها الشيعة،فهي منصب إلهي يجعله اللّه ويعهده إلى خلّص أولياءه. وهي استمرار لوظائف النبوة كلها سوى تحمل الوحي. أما الخلافة الظاهرية، عند الشيعة الإمامية،فهي شأن من

(١) سورة البقرة، آية ١٢٤.

(٢) ((المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٧٢، ص ٣٥٩.

(٣) ((المصدر نفسه، ج ٣٣، ص ٣٥٨.

شؤون الإمامة، والتي هي الخلافة العامة الإلهية، لا الخلافة الظاهرية السياسية الزمنية.

إن الإمامة، عند الشيعة، أعم من الخلافة الظاهرية، بل يمكن للإمام أن يكون إماماً من دون أن يكون خليفة، فيما لو منعه مانع من استلام زمام الخلافة.

وإذا ما اتضحت ماهية الإمامة عند الشيعة، اتضح معها، أن الاختلاف الواقع بينهم وبين السنة في مفهوم الإمامة، هو اختلاف جوهري. ولذلك قال الشهيد مطهري في كتابه الإمامة والقيادة: «..**لزم علينا أن لا نخلط مسألة الإمامة مع مسألة الحكومة، ونقول: إن العامة ماذا تقول؟ ونحن ماذا نقول؟ بل مسألة الإمامة مسألة أخرى، ومفهوم نظير مفهوم النبوة، بما لها من درجاتها العالية. وعليه فنحن معاشر الشيعة نقول بالإمامة، والعامة لا تقول بها أصلاً، لا أنهم قائلون بها ولكن اشترطوا فيها شرائط أخرى**»[1].

وبغض النظر عن كلام الشهيد مطهري الآنف الذكر، فإن الخلاف بين السنة والشيعة حول الإمامة، لم ينحصر في ماهيتها وتعريفها، بل تعداه إلى أمور أخرى، ككونها من الأصول أو الفروع، وفي مصدر وجوبها، وفي شرائط الإمام، وغير ذلك مما سيأتي في المباحث الآتية.

(١) المطهري، مرتضى، الإمامة والقيادة، ط١، قم- إيران، منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٤، ص١٦٣، (فارسي).

المبحث الثاني

ضرورة الإمامة

أولاً: موقع الإمامة في الإسلام

إتفقت كلمة السنة والخوارج والمرجئة، والجمهور الأعظم من المعتزلة والزيدية،على أن الإمامة من فروع الدين.ومن هنا قال التفتازاني في كتابه المقاصد،: «**وأحكامه في الفروع، إلا أنه لما شاعت من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد، أُدرجت مباحثها في الكلام**»[1].

كماقال في شرحه للمقاصد: «**لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة، من غير أن يقصد حصولها من كل أحد. ولا خفاء**

(١) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٥، ص٢٣٢.

في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية»[١].

وقال الإيجي في كتابه:«المواقف»: «**الإمامة ومباحثها عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا**»[٢].

وكذلك قال الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): «**إعلم أن النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات،،وليس أيضاً من فن المعقولات، بل من الفقهيات.. لكن إذ جرى الرسم باختتام المعتقدات بها، أردنا أن نسلك منهج المعتاد...**»[٣].

أما الشيعة، ما عدا الزيدية، فاعتبروا الإمامة أصلاً من أصول الدين. يقول الشيخ المظفر في كتابه: «عقائد الإمامية»: «**نعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين، لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمربين مهما عظموا وكبروا، بل يجب النظر فيها، كما يجب النظر في التوحيد والنبوة**»[٤].

لا شك، في أن إدراج كل فريق من الفريقين للإمامة في باب مختلف، يعود، وبشكل أساسي، لمفهوم وماهية الإمامة عندهم. ولما كانت الإمامة عند السنة هي الزعامة الاجتماعية والسياسية، كان لا بد من إدراجها في الفروع. أما الشيعة، فلما كانت الإمامة عندهم هي الخلافة الإلهية التي تكون استمراراً لوظائف النبي، ما عدا الوحي، فكل

(١) المصدر نفسه، ج٥، ص٢٣٢ - ٢٣٣.

(٢) شرح المواقف، مصدر سابق، ج٨، ص٣٧٦.

(٣) الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، ط ٢، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٧ هـ ص٢٣٤.

(٤) المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامة، مصدر سابق، ص١٠٢.

وظيفة من وظائف الرسول هي للإمام، ومنها: هداية البشر وإرشادهم وسوقهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة في الدارين، وتدبير شؤونهم، وإقامة العدل، وحفظ الشرع، وبيان الكتاب، وتزكية الناس وتربيتهم.. وبالجملة «**حفظ الإسلام وحراسته وتفسيره**»[١].

ولما كانت الإمامة عند الشيعة هي هذه، أوجب الشيعة إدراج الإمامة في الأصول.

وفي هذا السياق، فقد أجاد المحقق اللاهيجي، في تعليقه على كلام التفتازاني الذي ذكر في شرح المقاصد، من أن مباحث الإمامة أليق بعلم الفروع، وهو كلام مرّ ذكره، حيث قال اللاهيجي: «**إن جمهور الإمامية اعتقدوا بأن الإمامة من أصول الدين؛ لأنهم علموا أن بقاء الدين والشريعة موقوف على وجود الإمام، كما أن حدوث الشريعة موقوف على وجود النبي، فحاجة الدين إلى الإمام بمنزلة حاجته إلى النبي**»[٢].

ويبقى سؤال يحتاج إلى إجابة، وهو: ما المقصود من كون الإمامة من الأصول؟ وما الذي يترتب على ذلك؟

وفي الإجابة على هذا السؤال نقول:

١ - إن كون الإمامة عند الإمامية من أصول الدين،لا يعني أنهم يعتبرون منكرها، وفق اعتقادهم بمفهوم الإمامة، خارجاً عن الإسلام. وإنما مقصودهم أنه لا بد من الاعتقاد بها كمفهوم عام، وأنها من

(١) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط٤، بيروت، المؤسسة الدولية للنشر، ١٩٩٥، ص١٣٦.

(٢) الخرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية، مصدر سابق، ج٢،ص١١٨.

التشريعات الإسلامية الضرورية، وأن من أنكر ضرورتها خارج عن الإسلام. ولا شك أن السنة، بجميع مذاهبهم الفقهية والكلامية، يرون ذلك، إذ الإمامة عندهم، على الأقل، حكم من الأحكام الشرعية الكبرى والأساسية. والجدير ذكره أن جعلهم لها من الفروع، يعني أنها على حد الصلاة والصوم والحج وباقي الضروريات الدينية. ولا شك أن منكر أصل الصلاة أو الصوم أو الحج، هو خارج عن الإسلام عندهم وعند جميع المسلمين. لكنهم لا يخرجون من خالفهم في أحكام الصلاة عن الإسلام.

وهكذا يظهر، أن الشيعة يعتبرون، على حد قول الشيخ محمد مهدي شمس الدين، «**اعتقاد الإمامة من أصول الإيمان (التشيّع) التي لا يتم ولا يكتمل إلا بها، لا لأنها مما لا يتم الإسلام إلا بها، فمن لا يعتقد بالإمامة عقيدة الشيعة الإمامية** (أي وفق مفهوم الشيعة الإمامية) **مسلم إذا اعتقد بها وفقاً لمذهبه**»[١].

وبكلمة أخرى: إن الشيعة يعتبرون الناس على أصناف:

إما مؤمن بأصل الإمامة وضرورتها ووجوبها، وإما لا. فالأول مسلم، أما الثاني فخارج عن الإسلام.

والمسلم إما أنه يعتقد بالإمامة، وفق المفهوم الذي حدّده الشيعة، وإما لا. فالأول هو الشيعي، أما الثاني فهو خارج عن المذهب.

٢ - إن المقصود أيضاً، من كون الإمامة من الأصول عند الشيعة،

(١) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١٠٢.

هو أن اللازم عندهم على المكلف هو تحصيل العلم بها، ولو إجمالاً، إذ لا يكفي فيها التقليد، بل لا يجوز التقليد فيها. وهذا ما ذكره الشيخ المظفر في كتابه عقائد الإمامية حيث قال: «**نعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والأقارب مهما عظموا وكبروا، بل يجب النظر فيها، كما يجب النظر في التوحيد والنبوة**»[١].

ثانياً: وجوب الإمامة وأدلته

انقسمت الفرق الإسلامية في الإمامة، بين قائل بجوازها، وقائل بوجوبها.

أما الجواز، فهو مذهب أبي بكر الأصم، والهشامية من المعتزلة من أصحاب هشام بن عمرو الفوطي[٢]. وقد نقل عنهم أنهم يقولون في الإمامة بأنها: «**لا تنعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس، وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة**»[٣]. وهو مذهب المحكمة الأولى من الخوارج، الذين أجازوا ألا يكون في العالم إمام أصلاً[٤]، وتابعهم على ذلك «العجاردة» من الخوارج[٥].

ومهما يكن من أمر، فإن القول بجواز الإمامة، قول شاذ وضعيف لا

(١) عقائد الإمامية، مصدر سابق، ص١٠٢.

(٢) هو هشام بن عمرو الشيباني من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة؛ راجع: ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، ط٢، بيروت، دار المنتظر، ١٩٨٨، ص٦١.

(٣) الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، بيروت، دار الفكر، ص٧٢.

(٤) المصدر نفسه، ص١١٦.

(٥) هم أتباع عبد الكريم بن عجرد؛ راجع: المصدر السابق، ص١٢٨.

يعبأ به. وقد وصفه الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، بأنه من البدع في الإمامة[١].

أما القول بوجوب الإمامة، فقد ذهبت إليه الغالبية العظمى من المسلمين.

ورغم الاتفاق الكبير على وجوب الإمامة، إلا أن هؤلاء القائلين بالوجوب، على خلاف فيما بينهم في الدليل عليه؛ فهم بين قائل بأن الدليل هو الشرع، وقائل بأنه العقل، وثالث بأنه كلاهما.

فقد لخص الماوردي هذه الأقوال قائلاً (توفي عام ٤٥٠هـ):

«واختلف في وجوبها، هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة: وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجاً مضاعين... وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجباً لها.. ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين»[٢].

وقال الجرجاني في شرح المواقف: «**قد اختلفوا في نصب الإمام: عندنا واجب علينا سمعاً**»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٢.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص٥.

(٣) شرح المواقف، مصدر سابق، ج٨، ص٣٧٦.

وقال الغزالي: «**ولا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل**»[١].

وقال الفخر الرازي: «**نصبه واجب، والطريق إلى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل، وهذا قول أصحابنا**»[٢] فالسنة أوجبتها سمعاً.

أما المعتزلة، فقد تضاربت الآراء حول موقفهم. ففي الوقت الذي يقول فيه الجرجاني في شرح المواقف، أنها واجبة عند المعتزلة والزيدية، يدَّعي التفتازاني في شرح المقاصد، أنها واجبة سمعاً عند عامة المعتزلة وعقلاً عند بعضهم.

فقدقال الجرجاني: «**وقالت المعتزلة والزيدية: بل عقلاً**»[٣].

وقال التفتازاني: «**سمعاً عندنا وعند عامة المعتزلة، وعقلاً عند بعضهم**»[٤].

وفي الوقت الذي جعل الجرجاني كلاً من الجاحظ، والكعبي، وأبي الحسين البصري، ممن أوجبوها عقلاً وسمعاً، قال التفتازاني:إن الجاحظ، والكعبي، وأبي الحسين البصري أوجبوها عقلاً.

فقدقال الجرجاني: «**وقال الجاحظ، والكعبي، وأبو الحسين البصري: بل عقلاً وسمعاً**»[٥].

---

(١) الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٩٦.

(٢) الرازي فخر الدين، الاربعين في أصول الدين، ص٤٢٦.

(٣) شرح المواقف، مصدر سابق، ج٨، ص٣٧٦.

(٤) شرح المقاصد، ج٥، ص٢٣٥.

(٥) شرح المواقف، ج٨، ص٣٧٦.

وأما التفتازاني فقال: «**وعقلاً عند الجاحظ والخياط والكعبي وأبي الحسين البصري**»[١].

وفيما يتعلق بأبي الحسين الخياط (ت ٢٩٠هـ)، ففي الوقت الذي جعله التفتازاني في زمرة القائلين بوجوبها عقلاً، كما مرّ في النص الآنف الذكر، فقد قال عنه الفخر الرازي بأنه أوجبها سمعاً وعقلاً. وهذا نص كلامه حيث يقول: «**يجب عقلاً على الخلق أن ينصِّبوا لأنفسهم رئيساً، وذلك لأن نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس، ودفع الضرر عن النفس واجب عقلاً. هذا قول أبي الحسن البصري من المعتزلة، ومن قدمائهم قول الجاحظ، وأبي الحسين الخياط وأبي القاسم الكعبي**»[٢].

والمحصلة، أن الجاحظ، والكعبي، وأبي الحسن البصري، أوجبوها عقلاً عند التفتازاني. أماعند الجرجاني فأنهم أوجبوها عقلاً وسمعاً. أما الخياط فقد أوجبها عقلاً عند التفتازاني، وسمعاً وعقلاً عند الرازي.

والحقيقة: إن هذه الأقوال ليست متضاربة، فجميعهم متفقون على أن هؤلاء قد أوجبوها عقلاً، وإنما أضاف بعضهم أنهم أوجبوها سمعاً أيضاً.

ويمكن تقريب سبب ذلك، أن من أوجبها عقلاً لا يقصد من ذلك نفي وجوبها سمعاً، وإنما المقصود أنها واجبة عقلاً، بمعزل عن السمع. ولعل التركيز على الوجوب العقلي، جاء في مقابل من ادعى

(١) شرح المقاصد، ج٥، ص٢٣٥.

(٢) الرازي، الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ص ٤٢٦.

أنها واجبة سمعاً دون العقل. وسيتضح هذا الأمر عند استعراض رأي الشيعة الإمامية الذين يقولون بوجوب الإمامة عقلاً؛ ولا يعني قولهم هذا نفي وجوبها سمعاً، وإنما هي واجبة عقلاً بمعزل عن السمع، وإلا فإنه لدى الشيعة الكثير من الروايات التي تتحدث عن وجوب الإمامة ونصب الإمام. فالشيخ محمد بن الحسن الطوسي يقول: «**المخالف في وجوب الإمامة طائفتان: أحدهما يخالف في وجوبها عقلاً، والآخر يخالف في وجوبها سمعاً. والمخالف في وجوبها سمعاً شاذ لا يعتد به لشذوذه؛ لأنه لا يعرف قائل به، وعلماء الأمة المعروفون مجمعون على وجوب الإمامة سمعاً والخلاف القوي في وجوب الإمامة عقلاً، فإنه لا يقول بوجوبها عقلاً غير الإمامية والبغداديين من المعتزلة، وجماعة من المتأخرين، والباقون يخالفون في ذلك ويقولون: المرجع فيه السمع**»[١].

إذن، من قال بوجوبها عقلاً، قال بها سمعاً، لأن علماء الأمة مجمعون على وجوبها سمعاً.

والمقصود من حصر الكلام بالوجوب العقلي هو، كما قال الشيخ الطوسي، أمران:

«**أحدهما: أن نبين وجوبها عقلاً، سواء كان هناك شرع، أو لم يكن.**

وثانيهما: أن نبين أن مع وجود الشرع، لا بد من إمام له صفة مخصوصة، لحفظ الشرع باعتبار عقلي»[٢].

---

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، مصدر سابق، ص٢٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩٧.

من هنا نفهم كون محور البحث يدور حول أنه: هل يثبت وجوب الإمامة بالعقل أم لا؟ أما وجوبها بالسمع، فلا نقاش فيه.

والجدير ذكره: أن كلاً من الشيعة الإمامية والمعتزلة،وإن أوجبا الإمامة عقلاً، إلا أن الشيعة الإمامية أوجبتها على اللّه. أما المعتزلة، فهي عندهم واجبة عقلاً على الخلق.

فالرازي (ت ٦٠٦ هـ) يقول: «**إنه يجب عقلاً على الخلق أن ينصبوا لأنفسهم رئيساً، وذلك لأن نصب الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس، ودفع الضرر عن النفس واجب عقلاً، وهذا هو قول أبي الحسسن البصري من المعتزلة، ومن قدمائهم قول الجاحظ، وأبي الحسين الخياط، وأبي القاسم الكعبي**»[١].

ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) يقول: «**الإمام لطف، فيجب نصبه على اللّه تعالى تحصيلاً للغرض**»[٢].

وكذلك يقول العلامة الحلّي: «**وهي واجبة عقلاً لأن الإمامة لطف.. وقد تقدم أن اللطف واجب**»[٣].

وقد علّق المقداد السيوري على كلام الحلّي بقوله: «**وقال أصحاب الإمامية: هي واجبة عقلاً على اللّه تعالى،.. إن الإمامة لطف، وكل لطف واجب على اللّه تعالى، فالإمامة واجبة على اللّه تعالى..**»[٤].

---

(١) الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، مصدر سابق، ص٤٢٧ - ٤٢٩.

(٢) العلامة الحلي،كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣٨٨.

(٣) العلامة الحلي، الباب الحادي عشر، مصدر سابق، ص٤٠.

(٤) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، مصدر سابق، ص٤٠.

وما ينبغي ذكره هنا: إن لقول الإمامية بوجوب الإمامة عقلاً على اللّه ارتباطاً عضوياً مع قولهم بأن الإمامة لا تكون إلا بالنص.

أما السنة، فإن موقفهم من كون الإمامة ليست بالنص، ينسجم وأصولهم بكونها واجبة سمعاً عندهم، بمعزل عن صحة هذا الأصل وعدمه.

ومن هنا ندرك بأن المبحث الأساس في وجوب الإمامة يدور حول نظريتين:

الأولى: إن وجوب الإمامة لا يثبت بالعقل وإنما بالسمع على الخلق وحسب. وهو مذهب أهل السنة.

الثانية: إن الإمامة، وبمعزل عن السمع، تثبت بالعقل على اللّه. وهو مذهب الشيعة الإمامية.

إن محور البحث سيتركز حول هاتين النظريتين حيث سنعرض أدلة كلٍ من الفريقين.

١ - أدلة القائلين بالسمع:

عرفنا أن نصب الإمام عند السنة واجب على الأمة سمعاً، وقد استدلوا على ذلك بأربعة أدلة، لخصها التفتازاني بالقول:

«الأول: الإجماع حتى قدّموه على دفن النبي ﷺ.

الثاني: أنه لا يتم إلا به ما وجب من إقامة الحدود، وسد الثغور، ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام.

الثالث: إن فيه جلب منافع، ودفع مضار لا تحصى، وذلك واجب إجماعاً..

الرابع: وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة.

وهو يقتضي وجوب حصوله، وذلك نصبه»[١].

أما عبد الرحمن الإيجي،فقد استدل على وجوبها سمعاً بدليل الإجماع، ووجوب دفع الضرر المظنون المجمع عليه[٢].

فعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) يقول: «**قال الجمهور الأعظم من أصحابنا.. أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة**»[٣].

ويقول ابن خلدون (ت سنة ٨٠٨هـ): «**وإذا تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع، فهو من فروض الكفاية..**»[٤].

إن هذه الأدلة الأربعة التي قدمها التفتازاني، مدخولة كلها، وذلك للأسباب التالية:

أ- الدليل الأول:وهو الإجماع، وملخص حجتهم أن الصحابة قدَّمت نصب الإمامة على دفن النبي ﷺ. وذكروا في معرض استدلالهم في هذا المجال أنه: «**لما توفي النبي ﷺ خطب أبو بكر، فقال: أيها الناس،**

(١) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٥،ص٢٣٥.

(٢) شرح المواقف، مصدر سابق، ج٨،ص٣٧٧ - ٣٧٨ (المتن).

(٣) البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، ط ١، إسطنبول، مطبعة الدولة، ١٩٢٨، ص٢٧٩.

(٤) إبن خلدون،عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ج١، ص٣٤٢.

من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد رب محمد، فإنه حي لا يموت. لا بد لهذا الأمر ممن يقوم به.. فتبادروا من كل جانب، وقالوا: صدقت. ولكن ننظر في هذا الأمر، ولم يقل أحد: إنه لا حاجة إلى الإمام»[1].

ويمكن أن يقال فيه:

١- إن هذا الإجماع المدعى، لا يدل على نفي الوجوب العقلي الدال على ضرورة نصب الإمام. إذ من الواضح أنه ليس كل ما يمكن أن يثبت بأدلة شرعية يستحيل إثباته بالعقل، حتى عندهم وهم القائلون بالتحسين والتقبيح الشرعيين، الذي يعني، وفق أصول مذهب السنة، أن الدليل العقلي متأخر عن الدليل الشرعي.

٢- إن قول أبي بكر: «**لا بد لهذا الأمر ممن يقوم به**»،لا يدل على ما يحاولون الإستدلال عليه، إذ من الواضح أن هذه «**اللابدّية**»، هي مما تحكم به الفطرة والسليقة، ويذعن لها العقلاء، وعند المتأمل، فإن «**اللابدّية**» هذه هي أقرب إلى الدليل العقلي.

٣- إن نفس دعوى أن الصحابة اشتغلوا بها حتى عن دفن النبي ﷺ، هو قول مجانب للصواب. وذلك لخلو هذا الإجماع من علي بن أبي طالب عليه السلام، وسلمان الفارسي،وأبي ذرالغفاري، وعمار بن ياسر، والمقدادبن الأسود وغيرهم، فأين هو هذا الإجماع المدعى.

٤- إن أمراً كهذا، وهو من الخطورة بمكان، ومن أهم الواجبات، على

(١) شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٥، ص٢٣٦.

حد تعبير التفتازاني في شرح المقاصد، هل يعقل أن النبي ﷺ قد تركه ولم يبيِّنه للناس، حتى افترقت الأمة بسببه، والتفت إليه غيره ﷺ من الصحابة. وسيأتي تفصيل هذا الأمر في المباحث القادمة، عند الحديث عن كيفية نصب الإمام (مصدر شرعية السلطة).

ب- الدليل الثاني والمتعلق بأن حفظ النظام لا يتم إلا بنصب الإمام، فإن هذا الأمر أيضاً غير محصور بجعل الشارع، وإنما هو أمر يوجبه العقل العملي الداعي الى حفظ المصالح، ويشهد على ذلك، تعيين الناس قبل الإسلام وفي الجاهلية رئيساً عليهم، يدير شؤونهم، ويحفظ نظامهم، ويتولى أمرهم.

ج- أما الدليل الثالث والمتلخص بقولهم: «**إن في نصب الإمام جلب منافع ودفع مضار لا تحصى، وذلك واجب إجماعاً**»، فهو قياس على الشكل التالي:

إن نصب الإمام يجلب منافع ويدفع مضار، وكل ما يجلب منافع ويدفع مضار واجب إجماعاً، إن نصب الإمام واجب إجماعاً.

وهذا الدليل هو دليل عقلي، إذ لا يخفى أن صغراه عقلية فطرية، وقد وصفها التفتازاني بأنها تكاد تلحق بـ: «**الضروريات، بل بـ: المشاهدات**»[1]. أما كبراه، فهي عقلية أيضاً، إذ الإجماع الذي تحدثوا عنه، إنما جاء بطريقة إنقيادهم لأحكام عقولهم،لا لوجود نص سمعي. أما النصوص المتوفرة فهي من قبيل الإرشاد الى دليل العقل وليست أدلة سمعية تعبدية.وفي كتب الشيعة كثيرمن هذه الروايات. منها ماجاء

(١) شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٥، ص٢٣٧.

عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**لا تخلو الأرض من قائم للّه بحجة إما ظاهر مشهور، وإما خائف مغمور لئلاّ تبطل حجج اللّه وبيناته**»(١).

وعن الإمام الباقر عليه السلام أو الصادق عليه السلام: «**إن اللّه لم يدع الأرض بغير إمام عالم، ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل**»(٢). وجاء عن الإمام الباقر عليه السلام أيضاً:» **لا تبقى الأرض بغير إمام ظاهر أو باطن**»(٣).

وبكلمة أخرى: إن هذا الدليل هو ما يسمّيه الأصوليون بالدليل العقلي المستقل(٤).

د- أما الدليل الرابع الذي قدموه، فهو ينص على: أن الإجماع على وجوب طاعة الإمام يدل، بالالتزام، على وجوب نصبه. وهذا الدليل، فضلاً عن أنه لا ينفي وجود دليل عقلي على وجوب الإمامة، فإنه لا يدل على ما ذهبوا اليه.إذ الإجماع على وجوب طاعة الإمام، إنما يدل على طاعة القائم بالأمر. أما أنه هل يجب نصب الإمام أم لا ؟ فلا يدل الدليل الذي قدموه على شيء من ذلك.

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ط ١، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٠ م، ج٢٣، ص٥.

(٢) الرازي، أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي، ط٤، بيروت، دار التعارف، ١٤٠١هـ ج١، ص١٧٨.

(٣) المصدر نفسه، ج٣٢، ص٣٣.

(٤) الدليل العقلي غير المستقل هو ما توقف على مقدمة شرعية، أي ان احدى مقدمتيه شرعية، والأخرى عقلية، وذلك مقابل الدليل العقلي المستقل، أو ما يسمى بالمستقلات العقلية، وهو عبارة عن دليل عقلي خالص، يحتوي على مقدمتين عقليتين. وكلا هذين الدليلين (المستقل وغير المستقل) يقعان بإزاء الدليل الشرعي الذي يحتوي على مقدمتين كلاهما يستندان إلى حكم شرعي. راجع: المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، ط٤، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٣، ج١، ص١٨٨.

وبالجملة: فإن ما يرد على أصل هذا الدليل، أي كون الوجوب واقعاً على الأمة، فيه نظر، لأنه يقتضي إذا لم يتفقوا على شخص واحد لم يحصل الانعقاد؛ والاختلاف ضرر، فيتعارض مع هذا الوجوب.

على أي حال، فإنه لا داعي للخوض كثيراً في مناقشة القائلين بوجوبه سمعاً؛ لأن القائلين بوجوبه عقلاً على اللّه لا يمنعونه سمعاً، وإنما يقولون إن العقل دلّ على هذا الوجوب بمعزل عن السمع.

من هنا، فإن الأجدى أن يتركز الحديث على القائلين بالدليل العقلي.

٢- دليل القائلين بالوجوب العقلي على اللّه:

في البدء، لا بد من الإشارة، إلى أن هذا المبحث لا يتعلق بالقائلين بالوجوب العقلي على الناس باختيار إمامهم، وإنما بالقائلين بالوجوب على اللّه، وهو قول الشيعة الإمامية.

وملخص أدلتهم، هو أن كل ما دلّ على وجوب النبوة، فهو دالّ على وجوب الإمامة؛ لأن الإمامة، كما مر، هي إمرة إلهية، واستمرار لوظائف النبوة كلها، سوى تحمل الوحي الإلهي. وأهم هذه الأدلة هو:

دليل اللطف:

ذكرنا أن من وظيفة النبي ﷺ قيادة الأمة ورعايتها في المجالات كافة: تربوياً، ومعرفياً، واجتماعياً، وسياسياً، وأخلاقياً.. إلخ.. فهذه المجالات إذن، هي نفسها وظيفة الإمام أيضاً. ولما كانت النبوة لطفاً، واللطف واجب على اللّه، فالنبوة واجبة عليه تعالى؛ كذلك الإمامة،

إذ الإمامة لطف، واللطف واجب عليه تعالى، فالإمامة واجبة عليه تعالى.

والمقدمة الكبرى في هذا القياس، قد تقدم الحديث عنها، وعن أدلتها في الفصل السابق.

أما المقدمة الصغرى (أن الإمامة لطف) فهي: أن اللطف هو ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية من دون إلجاء، وهذا المعنى حاصل في الإمامة.

وقد شرح هذا المعنى المقداد السيوري حين قال: «**من عرف عوائد الدهماء، وجرب قواعد السياسة، علم ضرورة أن الناس إذا كان لهم رئيس مطاع مرشد فيما بينهم، يردع الظالم عن ظلمه، والباغي عن بغيه، وينصف المظلوم من ظالمه، ومع ذلك يحملهم على القواعد العقلية والوظائف الدينية، ويردعهم عن المفاسد الموجبة لاختلال النظام في أمور معاشهم، وعن القبائح الموجبة للوبال في معادهم؛ بحيث يخاف كل واحد من مؤاخذاته على ذلك، كانوا مع ذلك إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، ولا نعني باللطف إلا ذلك، وتكون الإمامة لطفاً، وهو المطلوب**»[1].

وقد طرح أهل السنة على هذا الدليل إشكالات عديدة، أهمها:

أ - **اللطف ملازم للظهور**: قال الإيجي في كتابه المواقف: «**إن اللطف إنما يحصل بإمام ظاهر قاهر، وأنتم لا توجبونه، فالذي توجبونه**

(١) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، مصدر سابق، ص٤١.

ليس بلطف، والذي هو لطف لا توجبونه»[١] وهذا الإشكال يشير إلى عقيدة الشيعة بالإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه الشريف.

إن هذا الإشكال مدفوع، بأن ما ذكر الشيعة وجوبه على اللَّه تعالى، هو خلق الإمام، والنص عليه باسمه ونسبه، ورعايته بالعلم والتزكية، وهذا الحد من اللطف قد فعله اللَّه تعالى.لكن للطف الكامل تتمة؛ إذ ثمة ما يجب على الإمام فعله، وهو تحمله للإمامة، وقبوله بها. وهذا الحد قد فعله الإمام أيضاً. والجزء الثالث من اللطف الكامل، يتعلق بما يجب على الرعية فعله، وهو: قبوله، ومساعدته، وبسط يده، ونصرته، وقبول قوله، وامتثال أوامره، وهذا ما لم تفعله الرعية. فكان منع اللطف الكامل، وبالتالي، غياب الإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه الشريف، هو منهم، لا من اللَّه تعالى، ولا من الإمام[٢].

ولما كان اللطف هو ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، دون الوصول إلى حد الإلجاء والإجبار؛ كان اللطف في الإمامة، هو تعريف الناس بالإمام، وتسميته،ودعوة الناس إلى اتباعه، دون الوصول إلى حد الإلجاء أيضاً. أي دون الوصول الى حد إجبار الناس على إتباعه بشكل يسلب عنهم إختيارهم.

من هنا، يمكن القول: إن في النص على الإمام لطفاً أيضاً؛ لأن في ذلك تقريباً إلى الطاعة، وإبعاداً عن المعصية، وتجنباً للاختلاف والفرقة والتنازع.

---

(١) شرح المواقف، مصدر سابق، ص٣٧٩ - ٣٨٠ (المتن).

(٢) العلامة الحلي، شرح التجريد، ص٣٨٥ - ٣٩٠.

وبالإجمال: إن وجود الإمام بنفسه لطف، أما تصرفه وظهوره فهو لطف آخر[١].

ب ـ **احتمال المفسدة:** وقال أهل السنة أيضاً: إن «**كون الإمامة قد اشتملت على وجه اللطف، لا يكفي في وجوبها على اللّه تعالى، بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا، لانتفاء المفاسد في ظننا. أما في حقه تعالى، فلا يكفي وجه الوجوب، ما لم يعلم انتفاء المفاسد، ولا يكفي الظن بانتفائها، فلِمَ لا يجوز اشتمال الإمامة على مفسدة لا نعلمها، فلا تكون واجبة عليه تعالى**»[٢].

ويمكن الإجابة على هذا الإشكال بالقول: لو كانت المفسدة لازمة للإمامة، فهي لا تنفك عنها. والتالي باطل قطعاً لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، وإن كانت المفسدة مفارقة للإمامة، جاز انفكاكها، فتجب على هذا التقدير[٣].

وبكلمة أخرى، إنّ نفس نصب الإمام من قبل اللّه سبحانه، دليل على عدم وجود مفسدةٍ لازمة للإمامة من حيث هي. فإذا إنضم ذلك الى إدراك العقل لوجوه الحُسن فيها كفى ذلك في إدراك العقل لزوم القيام بنصب الإمام، ودلالة الناس عليه. فإذا وجدت مفاسد من قبل الخلق أنفسهم، فإن ذلك يوجب عليهم إزالتها، تماماً كما تقدم شرحه، بالنسبة لما يعتقده الشيعة في غيبة الأمام المنتظر، حرفاً بحرف.

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٨٩.

(٢) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٨٩.

المبحث الثالث

نصب الإمام

(مصدر شرعية الإمام)

إن المختلفين هنا في كيفية نصب الإمام، هم المختلفون في المبحث السابق في كيفية وجوبه، وعلى من تجب. ولكن يمكننا رد الأقوال الرئيسية في هذه المسألة إلى أربعة هي: اختيار الأمة، العهد، الميراث، النص.

أولاً: اختيار الأمة

ذهب فريق من المسلمين إلى القول بمرجعية اختيار الأمة. ويعني هذا القول: إن تعيين الإمام راجع إلى الأمة المسلمة. وهؤلاء الذين ذهبوا إلى هذا القول، إنما يسيرون وفق رأيهم، لما ذهبوا إليه من وجوب الإمامة على الأمة. فالأمة هي المرجع في التعيين عندهم. إن هذا القول، وبسبب الغموض الذي يكتنفه، يثير سؤالين، ينبغي على من ذهب إليه أن يجيب عنهما:

- **«كيف تكون الأمة هي المرجع في تعيين الإمام؟»**

- هل يشترط» أن تُجمع الأمة بأسرها على شخص واحد، ليكون هو الإمام؟ أم أن هناك شكلاً آخرَ، تكون الأمة فيه هي المرجع؟»[١]

إن الإجابة على هذين السؤالين، يقتضي أولاً، أن نبيِّن معنى الأمة عند القائلين بهذا القول.

وردت كلمة الأمة في أحاديث رواها أهل السنة عن النبي ﷺ. ويبدو أن هذه الفئة قد جعلت، كما يظهر، هذه الأحاديث مصدراً تشريعياً لما ذهبت إليه. ومن جملة هذه الأحاديث وأهمها، قوله ﷺ:

«لا تجتمع أمتي على ضلالة»[٢].

وقوله ﷺ **«لا تجتمع أمتي على الخطأ»**[٣].

فقد اعتبر أهل السنة أن هذه الأحاديث تمنح الأمة عصمة عن الخطأ، إذا ما أجمعت على أمر ما.

والظاهر أن ثمة فئة، قد توقفت عند المعنى الظاهر للفظ الأمة، فذهبت إلى أن الإمام لا بد أن تجمع عليه الأمة بأسرها. وهذا مذهب الهشامية من المعتزلة، وأبي بكر الأصم الذين ذهبوا إلى أنه يعتبر في الإمامة اجتماع الأمة عن بكرة أبيها[٤].

---

(١) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١٠٦.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، ص١١.

(٣) ابن أبي الحديد المدائني، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين، شرح نهج البلاغة، ط٢، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧ م، ج٢، ص٣٤.

(٤) الظاهري، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ج٤، ص١٦٧.

ولكن فئة أخرى، لما رأت «**أن اشتراط إجماع الأمة عن بكرة أبيها هو شرط لا يمكن تحقيقه؛ لأنه تكليف بما لا يطاق**» [١]، ذهبت إلى عدم صحة هذا الرأي، وبالتالي، قالت: إن المراد من لفظ الأمة هو شيء آخر. وإن المقصود بها، هو جماعة خاصة يناط بها هذا الأمر. وقد أطلقوا على هذه الجماعة اسم «أهل الحل والعقد». والنتيجة هي: «**إن من اتفق أهل الحل والعقد على إمامته، كان إماماً**»[٢].

والسؤال هنا هو: من هم أهل الحل والعقد في الأمة عند هؤلاء؟

يجيب على هذا السؤال سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد، فيقول: إن أهل الحل والعقد هم «**العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يتيسر حضورهم**»[٣].

لكن ذلك يستدعي سؤالاً آخر وهو: هل يشترط في الإمام «**أن يبايعه أهل الحل والعقد في الأمة بأسرها؟ أم يكفي في بلد الإمام فقط؟ وإذا اكتفينا بمن في بلد الإمام، فهل يشترط اجتماعهم كلهم، أم يكفي عدد محدود منهم؟ أم لا يشترط العدد أصلاً، فتكفي بيعة الواحد؟!**»[٤].

ذهبت هذه الفئة في هذا الموضوع مذاهب شتى، لخصّها الأشعري في كتابه: «**مقالات الإسلاميين**» حيث قال: «**واختلفوا في كم تنعقد الإمامة من رجل. فقال قائلون: تنعقد برجل واحد من أهل العلم**

(١) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١٠٧.
(٢) المصدر نفسه، ص١٠٨.
(٣) شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٥، ص٢٣٣.
(٤) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١٠٩.

والمعرفة والسرّ، وقال قائلون: لا تنعقد الإمامة بأقل من رجلين. وقال قائلون: لا تنعقد بأقل من أربعة يعقدونها. وقال قائلون: لا تنعقد إلا بخمسة رجال يعقدونها، وقال قائلون: لا تنعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطأوا على الكذب، ولا تلحقهم الظنة. وقال الأصم: لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين»[١] ويمكن تفصيل كلام الأشعري بالتالي:

«ذهبت طائفة إلى اعتبار أهل الحل والعقد في الأمة بأسرها ليكون الرضى به عاماً، والتسليم لإمامته إجماعاً»[٢].

بينما ذهب الماوردي الى انه: **«ليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً لسبق علمهم بموته، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده»**[٣].

أما أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة، وفيهم الجبائية، فقد ذهبوا إلى أن أقل ما تنعقد به الإمامة، هو بيعة خمسة من أهل الحل والعقد[٤].

لكن من العلماء من ذهب إلى كفاية الاثنين منهم؛ لأنهم أقل الجماعة.وهو مذهب القلقشندي (ت ٨٢١ هـ)[٥]. وقيل ثلاثة لأنهم

---

(١) الأشعري، أبي الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين، ط٢، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٥، ج٢، ص١٣٣

(٢) الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص٧. وراجع: شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٧.

(٥) القلقشندي، أحمد بن عبد الله، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، بيروت، عالم الكتب، ج١، ص٤٣.

أقل الجمع، وقيل أربعة لأنهم أكثر نصاب الشهادة، وقيل خمسة غير المبايع كأهل الشورى، وقيل أربعين؛ لأن الإمامة أهم من صلاة الجمعة، والتي لا تنعقد الا بحضور أربعين شخصاً[١].

أما عند الأشاعرة، فقد تقلّص أهل الحل والعقد «**إلى عدم اشتراط العدد إطلاقاً، فيكفي بيعة الواحد، إذا شهد عليه الشهود**»[٢].

وفي هذا الصدد يقول التفتازاني: «**من غير اشتراط عدد، ولا اتفاق من في سائر البلاد، بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته**»[٣].

ويمكن الانتهاء إلى القول: «**إن الرأي المذهبي عند أهل السنة جميعاً قد استقر على ذلك**»[٤].

فقال عبد القاهر البغدادي: «**إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع، إذا عقدها لمن يصلح لها، فإذا فعل ذلك،وجب على الباقين طاعته**»[٥].

وقال أبو بكر الباقلاني: «**فإن قال قائل: فبكم يتم عقد الإمامة عندكم؟**

قيل له: تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد، إذا عقدها

---

(١) المصدر السابق، ج١،ص٤٤.وراجع: شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١١٠.

(٢) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١١٠.

(٣) شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٥، ص٢٣٣.

(٤) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١١٠.

(٥) أصول الدين، مصدر سابق، ص٢٨٠.

لرجل على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة»[١].

وقال الأيجي: «**وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة،فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع، إذا لم يقم عليه دليل من العقل والسمع، بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف**»[٢].

من الواضح لدى المتأمل، أن ثمة تخبطاً عند أنصار هذه النظرية، فأولاً حصروا مفهوم الأمة فيما نقلوه من أحاديث عن عصمتها (لا تجتمع أمتي على الخطأ) في أهل الحل والعقد، ثم تراجعوا حتى أصبح أهل الحل والعقد عندهم واحداً، فتنعقد الإمامة به، فلو سبق شخص واحد للبيعة عقدت، ولو عارضتها الأمة كلها فيما بعد.

والأغرب من ذلك كله أنهم أجازوا عقد الإمامة لشخص، ولو بايعه واحد من أهل الحل والعقد، لكنهم انكروا وجود النص عليه من الرسول ﷺ. لقد عارض الأنصار بيعة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة،، حيث تخلف عن هذه البيعةخلَّص الأصحاب، وأقربهم الى الرسول، كعلي بن أبي طالب عليه السلام وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر والمقداد وبني هاشم..وبالتالي، فان هذه البيعة غبر منسجمة مع مبدأ بيعة أهل الحل والعقد.ولئن كانت هذه البيعة لا تصح بسبب هذه المعارضة، وبمعزل عن صحة عقد الإمامة بهذه الطريقة، فإنها معارضة تماماً لما تمت عليه البيعة لعمر بن الخطاب؛ إذ لم يبايعه أهل الحل والعقد، وإنما عهدها إليه أبو بكر. من هنا كان لزاماً على هذه

(١) التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، مصدر سابق، ص١٦٤.

(٢) المواقف، مصدر سابق، ص٤٠٠.

الفئة أن تقول بوجه آخر لانعقاد الإمامة وهو العهد.

ثانياً: العهد

يعتقد السنة أن الإمامة تنعقد أيضاً بالعهد من الإمام السابق.

فالماوردي يقول: «**والإمامة تنعقد من وجهتين أحدهما باختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبله**»(١).

وهذا ما قاله الباقلاني أيضاً: «**ويوضح ذلك أيضاً أن أبا بكر عقدها لعمر فتمت إمامته وسلم عهده بعقده له**»(٢).

والظاهر أن عقد العهد هو رأي أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) حيث قال: «**وإذا ثبتت إمامة الصديق ثبتت إمامة الفاروق، لأن الصديق نص عليه، وعقد له الإمامة، واختاره لها**»(٣).

وهو ظاهر كلام البغدادي أيضاً الذي قال: «**وإذا صحت بذلك إمامة عمر، صحت إمامة من استخلف عمر وهو أبو بكر**»(٤).

ثالثاً: الميراث

إن هذا الطريق من أضعف الطرق، حيث رفضها الأكثرية من المسلمين.

---

(١) الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص٧.

(٢) التمهيد، مصدر سابق، ص١٧٩.

(٣) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١١٥؛ نقلاعن: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، ط ١، دمشق، مكتبة دار البيان، ١٩٨١ م، ص١٨٧.

(٤) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١١٥. نقلاً عن: أصول الدين، مصدر سابق، ص٢٨٤.

ويلوح للمتتبع، أن هذا المذهب وضعه الراوندية، وهي فرقة صنعها المنصور العباسي، ليتمكن من مواجهة أئمة أهل البيت عليهم السلام، حيث أراد عن هذا الطريق إسباغ «**الشرعية على الخلفاء العباسيين، في مقابل مرجعية النص التي يعتمدها الشيعة الإمامية**»[١]. فقد قال ابن حزم: «**ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها**»[٢].

وقال أبو صلاح الحلبي (٣٧٤ـ ٤٤٧هـ): «**وأما الميراث فعريّ من حجة على كونه طريقاً إلى الإمامة**»[٣].

أما الإمامية، فمن الواضح أنهم لا يقولون بالتوارث؛ لأن المبدأ عندهم هو النص من اللّه عن طريق النبي صلى الله عليه وآله. ومن هنا يبدو في كلام البغدادي إجحاف بحق الشيعة حينما قال: «**وزعم أكثر الإمامية أن الإمامة موروثة**»[٤].

رابعاً: القهر والاستيلاء

يبدو أن الإختلاف لم يتوقف عند هذا الحد، بل ذهب السنة إلى القول بصحة إمامة من استولى على الحكم بالقهر والسيف. والظاهر، أن هذا الرأي كانت له جذور ضاربة في القِدم، وليس مما تبلور في وقت متأخر. فقد روى تلاميذ الشافعي عنه أن الإمامة تثبت من دون بيعة، فقد تثبت بالقهر والاستيلاء، لكن يشترط أمران:

---

(١) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١٢٨.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ج٤، ص١٦٧.

(٣) الكافي في الفقه، ص٩٠.

(٤) أصول الدين، مصدر سابق، ص٢٨٥.

الأول: أن يكون المستولي قرشياً.

الثاني: اجتماع الناس عليه، وإن كان الاجتماع تالياً لاستيلائه وغلبة شوكته[١].

فقدقال التفتازاني: «**والثالث: القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام وتصدى للإمامة من يستجمع شرائطها،من غير بيعة واستخلاف، وقهر الناس بشوكته، انعقدت الخلافة له. وكذا إذا كان فاسقاً أو جاهلاً على الأظهر، إلا أنه يعصي بما فعل..**»[٢].

قد يبدو من كلام التفتازاني هذا، أنه يشترط في صفة إمامة الغلبة موت الإمام، وعند التأمل سنجد أنه ليس شرطاً في الحقيقة، إذ ها هو يقول: «**وإذا ثبت الإمام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره، انعزل وصار القاهر إماماً**»[٣].

وقال القلقشندي: «**.. الطريق الثالث من الطرق التي تنعقد بها الإمامة، القهر والاستيلاء..**»[٤].

وقال الباجوري في معرض حديثه عن طرق تعيين الإمام: «**ثالثها: استيلاء شخص مسلم ذي شوكة، متغلب على الإمامة، ولو غير أهل لها، كصبي، وامرأة، وفاسق، وجاهل، فتنعقد إمامته لينظم**

(١) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١١٦؛ نقلاً عن: أبو زهرة، محمد، الشافعي حياته وعصره، ط٣، القاهرة، دار الفكر العربي، ص١٢١.

(٢) شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٥، ص٢٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٣٣.

(٤) مآثر الإنافة في معالم الخلافة، مصدر سابق، ج١، ص٤٤.

شمل المسلمين، وتنفذ أحكامه للضرورة..»[١].

وإلى هذا الرأي ذهب ابن حزم[٢] وتبعه الغزالي[٣].

ويمكن أن نخلص من الكلام حول هذه الطرق الثلاث بأن «**كل من خالف الشيعة وتابعيهم في تعيين الإمام، يجمعهم أمر واحد من الناحية الشكلية، وهو أن المرجع في التعيين هو الأمة، إلا أن لهم تفسيرات مختلفة للأمة**»[٤].

إذ أن بعضهم رأى أن المراد بالأمة هو ما يفيده ظاهر اللفظ، كما ذهب إليه الهشامية وأبو بكر الأصم.والبعض الآخر رأى، أنها من سمّاهم بأهل الحل والعقد، ما يعني أن ما عدا أهل الحل والعقد من أفراد الأمة، لا حق له في اختيار الإمام وتعيينه.[٥]

ثم نجد أن الكثرة الغالبة من أصحاب الرأي في أهل الحل والعقد، «**ينحرفون بهذا المبدأ إنحرافاً شديداً نحو الفردية، وتركيز السلطة العليا في يد واحدة أو أيد قليلة**»[٦].

فمنهم من لا يشترط اجتماع أهل الحل والعقد في جميع الأمة، بل

---

(١) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١١٨؛ نقلاً عن:حاشية الباجوري على شرح العزي، ج٢، ص٢٥٩.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ج٤،ص١٦٩.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص٩٧.

(٤) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١٢٠.

(٥) المصدر نفسه، ص١٢٠.

(٦) المصدر نفسه، ص١٢٠ - ١٢١.

يكتفي بمن وجد منهم في بلد الإمام[١].

ومنهم من لا يشترط اجتماع أهل الحل والعقد في بلد الإمام كلهم، بل يكتفي ببعضهم[٢].

ثم نجد أن هذا المبدأ ينكمش عند «الجبائي» ومن ذهب مذهبه،حين جعل الحد الأدنى من أهل الحل والعقد خمسة، ثم يزداد المبدأ انكماشاً عند الأشعري وغيره حين يكتفي بالواحد[٣].

لكن هذا المبدأ يضمحل عند ابن حزم الأندلسي، حين يقرر أن عقد الإمامة يصح بواحد،حتى ولو لم يكن من أهل الحل والعقد[٤].

ولو أغمضنا الطرف عن كل هذا النقاش، وهذا الاختلاف والتضارب، فإن ثمة سؤالاً فطرياً وهو: إن المتأمل في الشريعة الإسلامية،يجد أن الإسلام لم يترك صغيرة في حياة الناس إلا وله فيها موقف،منذ أن يفتح الإنسان عينيه مستيقظاً من نومه، يرشده إلى ما فيه صلاحه، ويؤدبه بالأخلاق السامية. يرشده كيف يخرج من بيته، ويركب وسيلة تنقله وكيف يدخل إلى مكان عمله، وكيف يخاطب الناس ويتعامل معهم، كيف يأكل وكيف يشرب، كيف ينام وكيف يستيقظ، كيف يتناكح وكيف يتناسل، بل كيف يمشي وكيف يجلس ويقعد، وكيف يدخل المسجد وكيف يخرج منه، بل كيف ينتعل حذائه.. إلخ. وهذا أمر لا ينكره إلا

(١) المصدر نفسه، ص١٢١.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢١.
(٣) المصدر نفسه، ص١٢١.
(٤) المصدر نفسه، ص١٢١.

جاهل أو مكابر.. ترى إن كان التشريع قد لاحق الإنسان في كل هذا، مما يتعلق بأدق تفاصيل حياته، ولم يترك شيئاً للإنسان ليقرره ويسنه من تلقاء نفسه، هل يعقل أن يترك أمر الإمامة للأمة؟! أليس تركها بيد رسول اللّه ﷺ ليعيّن للأمة إمامها، وهو الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، أحق وأفضل، وأولى وأجدى،من تركها بيد شخص واحد من عامة الناس؟!

لقد إستدل الشيعة على وجوب الإمامة: بأنها لطف، فهي واجبة على اللّه تعالى. إلا أن أهل السنة إعترضوا على هذا الدليل بإحتمال أن يكون في الإمامة مفسدة، فلا يصح وجوبها على اللّه. لكن هذا الإعتراض،ووفق منطقهم يبطل أدلتهم على مرجعية الأمة في اختيار الإمام، ليس لاحتمال المفسدة، بل للقطع بوجودها. وأي مفسدة أعظم من تشتت الأمة، واختلافها، وتناحرها،حتى قال الشهرستاني في الاختلاف حول الإمامة: **«وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»**[1].

خامساً: النص

ذهب الشيعة، وبعض الزيدية، وبعض المعتزلة إلى أن تعيين الإمام لا يكون إلا بالنص عليه من اللّه عن طريق الرسول. فبالنص يتعيّن الإمام لا بغيره.

ومما لا يخفى، أن هؤلاء حينما اشترطوا النص في الإمامة، إنما يسيرون وفق ما ذهبوا إليه في أمرين:

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، ص٢٢.

١ - إن الإمامة إستمرار للنبوة، ما عدا تلقي الوحي، واستمرار لوظائفها. ولما كانت النبوة لا تتم إلا بالنص والجعل الإلهي، فالإمامة كذلك.

٢ - إن الإمامة كالنبوة من حيث كونها واجبة على اللّه.

وباعتبار هذين الأمرين، تصبح الإمامة عند الشيعة «**مسألة توقيفية، لا مرجع فيها إلى غير الشارع. ولذلك اشترطوا النص**»[١].

لكن الذين اشترطوا النص في تعيين الإمام فريقان: فريق أجاز أن يكون النص من النبي على الإمام بالوصف لا بالاسم، وهم الجارودية من الزيدية أصحاب أبي الجارود، حيث يرون أن النبي نص على علي بن أبي طالب بالوصف دون الاسم[٢].

أما الفريق الآخر، فقد ذهب «**إلى أن النص يجب أن يكون معيِّناً للإمام بالاسم، موضحاً له بالشخص؛ بحيث لا يداخل الناس ريب فيه**»[٣]. وممن ذهب هذا المذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، ومن المعتزلة النظامية[٤] والخابطية والحدثية[٥].

فقد قال العلامة الحلي: «**ذهبت الإمامية خاصة، إلى أن الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه**»[٦].

---

(١) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١٠٥.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص١٥٧ - ١٥٨.
(٣) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١٠٥.
(٤) المصدر نفسه، ص٥٧.
(٥) المصدر نفسه، ص٥٧.
(٦) المصدر نفسه، ص٣٩٢.

وقال المقداد السيوري (وهو من علماء الإمامية): «**وإنما النزاع في تفويض ذلك إلى الخلق،لما في ذلك من الاختلاف الواقع في تعيين الأئمة إلى الضرر المطلوب زواله، وأيضاً اشتراط العصمة ووجوب النص يدفع ذلك كله**»[١].

وأخيراً نذكر كلاماً للشيخ جعفر السبحاني ورد في كتابه «الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل»، نورده ملخصاً،لما فيه من فائدة تتعلق بهذا المبحث. فبعد أن ذكر السبحاني أن النبيﷺ كان يقوم بالأمور التالية:

١ - يفسر الكتاب العزيز ويشرح مقاصده وأهدافه، ويكشف رموزه وأسراره.

٢ - يبيّن أحكام الموضوعات التي كانت تحدث في زمن دعوته.

٣ - يرد على الحملات التشكيكية التي كان يثيرها أعداء الإسلام.

٤ - يصون الدين من التحريف والدس.

ثم أورد السبحاني بعد ذلك تساؤلاً مهماً وهو: أن وفاة النبي وغيابه،لا شك أنه سوف يترك فراغاً هائلاً في هذه المجالات الأربعة، فيكون التشريع الإسلامي حينئذ أمام ثلاثة احتمالات:

الأول: أن لا يبدي الشارع اهتماماً بسد هذه الفراغات التي ستحدث بعد الرسول، وبالتالي ترك الأمور لتجري على عواهنها.

---

(١) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، مصدر سابق، ص٤١.

الثاني: أن تكون الأمة قد بلغت، بفضل جهود صاحب الدعوة، في إعدادها حداً تقدر معه بنفسها على سدّ تلك الفراغات.

الثالث: أن يستودع صاحب الدعوة، كل ما تلقاه من المعارف والأحكام، وكل ما ستحتاج إليه الأمة بعده، في شخصية مثالية،لها كفاءة في تقبل هذه المعارف والأحكام وتحملها، فتقوم بسد هذه الفراغات بعد رحلته من الدنيا.

ويستبعد الشيخ السبحاني الاحتمال الأول، بسبب عدم انسجامه مع غرض البعثة؛ لأن في ترك سد هذه الفراغات،ضياعاً للدين وللشريعة،ولجهود الأنبياء.

فيبقى الاحتمالان الأخيران. ولا بد من تعيين أحدهما،ودراستهما على ضوء العقل والتاريخ والمنطق والوجدان.

وهنا يطرح السبحاني سؤالاً مفاده: «**هل كانت الأمة مؤهلة لسد تلك الفراغات؟.. فلعل هناك من يزعم أن الأمة كانت قادرة على ملء هذه الفراغات**».

ويجيب السبحاني على هذا السؤال بالقول: «**إن التاريخ والمحاسبات الاجتماعية يبطلان هذه النظرة.. ويثبتان أنه لم يقدّر للأمة بلوغ تلك الذروة، لتقوم بسد هذه الثغرات،... لا في جانب التفسير، ولا في جانب التشريع، ولا في جانب رد التشكيكات الهدامة، ولا في جانب صيانة الدين من الانحراف...**».

ثم يقدم السبحاني أمثلة على ذلك، ففي جانب التفسير يكفي«**وجود**

الاختلاف الفاحش في تفسير آيات الذكر الحكيم...

وأما الآيات المحتاجة إلى التفسير في مجال المعارف، فحدث ولا حرج، ويكفيك ملاحظة اختلاف الأمة في الصفات..، والعدل، والجبر والاختيار، والهداية والضلال...

وأما في مجال الإجابة على الموضوعات المستجدة، فيكفي في ذلك الوقوف على أن التشريع الإسلامي كان يشق طريقه نحو التكامل بصورة تدريجية؛ لأن حدوث الوقائع والحاجات الاجتماعية، في عهد الرسول الأكرم، كان يثير أسئلة ويتطلب حلولاً. ومن المعلوم، أن هذا النمط من الحاجة كان مستمراً بعد الرسول. غير أن ما ورثه المسلمون من النبي الأكرم [في أحكامه التفصيلية، لا في أحكامه الكلية وخطوطه العامة] لم يكن كافياً للإجابة عن جميع تلك الأسئلة....».

وبعد ان يعرض السبحاني نماذج من تلك التصورات،يتابع قائلاً:

«وأما في مجال رد الشبهات و التشكيكات، وإجابة التساؤلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحلة النبي... فجاءت اليهود والنصارى تترى، يطرحون الأسئلة، ويشوشون بها أفكار الأمة، ليخربوا عقائدها ومبادئها..

وأما في جانب صيانة المسلمين عن التفرقة والاختلاف، والدين عن الانحراف، فقد كانت الأمة الإسلامية في أشد الحاجة بعد النبي إلى من يصون دينها عن التحريف..فإن التاريخ يشهد دخول جماعات عديدة.... راحوا يدسون الأحاديث الإسرائلية، والأساطير النصرانية، والخرافات المجوسية بينهم، وقد ظلت هذه الأحاديث المدسوسة تخيم على أفكار المسلمين ردحاً طويلاً من الزمن.

ومما يوضح عدم تمكن الأمة من صيانة الدين الحنيف عن التحريف وأبنائها عن التشتت، وجود الروايات الموضوعة والمجعولات الهائلة..... فهذه الموضوعات [أي الأحاديث الموضوعة] على لسان الوحي، تقلع الشريعة من رأس، وتقلب الأصول، وتتلاعب بالأحكام، وتشوش التاريخ، أوليس هذا دليلاً على عدم وفاء الأمة بصيانة دينها من التشويش والتحريف؟

هذا البحث.. يثبت حقيقة ناصعة،وهي عدم تمكن الأمة،.. من القيام بسد الثغرات الهائلة التي خلفتها رحلة النبي الأكرم ﷺ، فلا مناص من تعيُّن الاحتمال الثالث، وهو سدّ الثغرات بفرد مثالي،يمارس وظائف النبي في المجالات السابقة، بعلمه المستودع فيه. ويكون له من المؤهلات ما للنبي الأكرم سوى النبوة، وسوى كونه طرفاً للوحي.

إن الغرض من إرسال الأنبياء، هو الهداية الإلهية لبني البشر، إلى الكمال في الجانبين المادي والروحي. ومن المعلوم أن هذه الغاية لا يحصل عليها الإنسان إلا بالدين المكتمل أصولاً وفروعاً، المصون من التحريف والدس. وما دام النبي حياً، بين ظهراني الأمة، تتحقق تلك الغاية بنفسه الشريفة، وأما بعده،فيلزم أن يخلفه إنسان مثله في الكفاءات والمؤهلات. ووجود إنسان مثالي كالنبي في المؤهلات، عارف بالشريعة ومعارف الدين، ضمان لتكامل المجتمع، وخطوة ضرورية في سبيل ارتقائه الروحي والمعنوي. فهل يسوغ على الله أن يهمل هذا العامل البناء، الهادي للبشرية إلى ذروة الكمال...»[1].

(١) السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ط١، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٠، ج٢، ص٥٢٨ - ٥٤٠.

المبحث الرابع

شروط الإمام

إن الحديث عن شروط الإمام حديث طويل، وذلك بسبب الاختلافات الواسعة بين الفرق الإسلامية، لا سيما وأن ما يفترقون فيه ليس سطحياً؛بل هو جذري، يجعل من هذا الاختلاف افتراقاً ليس معه تلاق.

وعلى أي حال، فإن الاتجاهين الرئيسيين هما السنة وتابعوهم، والشيعة وتابعوهم.

أولاً: الشروط عند السنة:

يقسم السنة الشروط التي ينبغي توافرها في الإمام إلى قسمين: أولية وثانوية.

وهذا التقسيم، لا يعبر عن أهمية أحدها بالنسبة للآخر، وإنما كان تعبيراً عن التقديم والتأخير فيما يتعلق بما ينبغي البحث عنه أولاً في الإمام، فالإسلام،مثلاً، شرط أولي، والعدالة شرط ثانوي، وذلك يعود

إلى أنه عند البحث عن مؤهلات الإمام، لا بد من التأكد أولاً من إسلامه قبل البحث عن عدالته؛ إذ لا معنى للعدالة عند من كان عادلاً في دينه الذي يدين به ما لم يكن مسلماً؛ لأن غير المسلم غير صالح لإمامة المسلمين[١].

١ - الشروط الأولية:

إن الشروط الأولية عند السنة هي:

أ - الإسلام: وقد أهمل كثيرون هذا الشرط لبداهته.

ب - الذكورة

ج - البلوغ

أجمعت كلمة السنة على اعتبار هذا الشرط، فصرّح به الإيجي في المواقف[٢]، والقلقشندي في مآثر الإنافة[٣]، والشربيني في كتابه مغني المحتاج[٤]، والتفتازاني في شرح المقاصد[٥].

د الحرية: الظاهر أن هذا الشرط موضع اتفاق بينهم.

وممن صرح باعتبار هذا الشرط، الإيجي في كتابه المواقف،

(١) شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص١٣٧.
(٢) الإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٣٢.
(٣) مآثر الإنافة، مصدر سابق، ج١، ص٣٢.
(٤) مغني المحتاج، ج٤، ص١٣٠.
(٥) شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٥، ص٢٤٤.

والقلقشندي في مآثر الإنافة[١].

أما المخالفون الذين لم يعتبروا هذا الشرط، فمنهم: المحكمة الأولى من الخوارج، حيث جوزوا أن يكون الإمام عبداً أو حراً، نبطياً أو قرشياً، ولكنهم جوزوا ذلك إن احتيج إليه[٢].

هـ- العقل:

وهو اشتراط بديهي، وموضع اتفاق ووفاق.

و - النسب:

والمقصود منه أن يكون الإمام من قريش.

لكن هذا الشرط قد وقع الخلاف فيه على قولين:

الأول: أنه شرط لازم لا محيد عنه.

الثاني: عدم اعتبار القرشية شرطاً على الإطلاق. ويبدو أن الأول هو المشهور بين علماء السنة.وقد ذكر ابن حزم أن الذاهبين إلى اشتراط القرشية هم: «**أهل السنة وجميع الشيعة، وبعض المعتزلة، وجمهور المرجئة..**»[٣].

كما صرّح بذلك التفتازاني في شرح المقاصد[٤]، والقلقشندي في

(١) راجع: المواقف، مصدر سابق، ص٣٩٨؛ ومآثر الإنافة،مصدر سابق، ج١،ص٣٢.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص١١٦.

(٣) الظاهري، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص ٨٩.

(٤) شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٥، ص ٢٤٤.

مآثر الإنافة[١] وغيرهما.

والحقيقة، أن اعتبار القرشية شرط عند الشيعة الإمامية كما ذكر ذلك ابن حزم، غير صحيح على الإطلاق؛ لأن القرشية عندهم، بل الهاشمية، لم تأت نتيجة شرط، وإنما هي أمر واقع. وبكلمة أخرى، هي الكشف عن واقع لا تقرير واقع.

٢ - الشروط الثانوية:

وهي ثلاثة:

أ - العلم:

ويقصد به، العلم بالشريعة الإسلامية.

ب - الكفاءة:

وهي على قسمين: جسمية، ونفسية.

«أما الجسمية، فالظاهر أن المتقدمين على الماوردي لم يلحظوها في شروط الإمام»[٢].

وقد صرّح ابن حزم بعدم اعتبارها، حيث قال: **«ولا يضر بالإمام أن يكون في خلقه عيب: كالأعمى والأصم، والأجدع والأجذم، والأحدب، والذي لا يدان له ولا رجلان»**[٣].

---

(١) مآثر الإنافة، مصدر سابق، ج١، ص ٣٧.

(٢) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٦٠.

(٣) الظاهري، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ج٤، ص ١٦٤.

أما الماوردي، والتفتازاني، وابن خلدون والقلقشندي، فقد صرحوا باشتراطها[١].

هذا بالنسبة للكفاءة الجسمية. أما الكفاءة النفسية «**فقد ورد اشتراطها في كلماتهم في مرحلة أقدم من الماوردي**(ت ٤٥٠ هـ)»[٢] فقد ذكرها الباقلاني(ت ٤٠٣ هـ)، وعبد القاهر البغدادي(ت ٤٢٩ هـ)[٣].

والمقصود من الكفاءة النفسية: هي ما ذكره الباقلاني بقوله: «**ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب، وتدبير الجيوش والسرايا، وسد الثغور، وحماية البيضة، وحفظ الأمة، والإنتقام من ظالمها، والأخذ لمظلومها، وما يتعلق به من مصالحها. ومنها أن يكون ممن لا تلحقه رقّة ولا هوادة في إقامة الحدود، ولا جزع لضرب الرقاب والأبشار..**»[٤].

ج - العدالة

إن اعتبار شرط العدالة موضع خلاف عند السنة.

فقد ذكر ابن حزم، أن الذين اشترطوا العدالة في الإمام هم بعض السنة، حيث يقول معدداً من اشترطها بأنهم: «**الخوارج، والزيدية،**

(١) راجع: الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص٦؛ وراجع: ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٣٤٢؛ وكذلك راجع: القلقشندي، مآثر الإنافة، مصدر سابق، ج١، ص ٣٣.

(٢) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٦٢.

(٣) راجع: الباقلاني، التمهيد، مصدر سابق، ص ١٨١؛ البغدادي، أصول الدين، مصدر سابق، ص ٢٧٧؛ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ج٤، ص ١٦٦.

(٤) الباقلاني، أصول الدين، ص ٢٧٧.

والروافض، وجمهور المعتزلة، وبعض أهل السنة»[١].

ولكن يظهر من كلامه في موضع آخر، عدم اشتراطها حيث قال: «**يستحب أن يكون.. مؤدياً للفرائض كلها، لا يخل بشيء منها، مجتنباً لجميع الكبائر سراً وجهراً، مستتراً بالصغائر إن كانت منه**» ثم قال: بأنه يكره (أن يلي الأمة) من فقد هذه الصفة[٢].

والذي يظهر من كلام الأشعري اعتباره العدالة كشرط في الامام[٣].

لكن بعضهم أسقطها عند عدم القدرة، كالباقلاني في كتابه التمهيد[٤]، والغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد[٥].

ثانياً: الشروط عند الشيعة الإمامية:

أطبقت كلمة أعلام الشيعة، على أن الإمام ينبغي أن تتوافر فيه ثلاثة شروط وهي:

١ - النص:

أن يكون الإمام منصوصاً عليه. فلا تثبت الإمامة إلا بالنص على الإمام من قبل النبي ﷺ، أو من قبل الإمام الذي قبله، وفي هذه الحالة الأخيرة (نص الإمام على إمام آخر) لا بد أن تنتهي السلسلة إلى إمام

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، ج٤، ص ١٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ١٦٦.

(٣) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٦٥.

(٤) الباقلاني، التمهيد، مصدر سابق، ص ١٨٦.

(٥) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩٧.

منصوص عليه من قبل النبي ﷺ.

فقال الشيخ نصير الدين الطوسي: «**المسألة الرابعة: في وجوب النص على الإمام.. والعصمة تقتضي النص**»[١].

وقد شرح العلامة الحلي هذا الكلام، فقال: «**ذهبت الإمامية خاصة إلى أن الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه.. والدليل على ما ذهبنا إليه وجهان:**

الأول: إنا قد بينا أنه يجب أن يكون الإمام معصوماً، والعصمة أمر خفي لا يعلمها إلا اللّه تعالى، فيجب أن يكون نصبه من قبله تعالى..

والثاني: أن النبي ﷺ كان أشفق على الناس من الوالد على ولده.. وكان،عليه وآله السلام، إذا سافر عن المدينة يوماً أو يومين، إستخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين. ومن هذه حاله، كيف يُنسب إليه إهمال أمته، وعدم إرشادهم في أجل الأشياء وأسناها، وأعظمها قدراً وأكثرها فائدة، وأشد حاجة إليها، وهو المتولي لأمورهم بعده. فوجب من سيرته نصب إمام بعده، والنص عليه، وتعريفهم إياه...»[٢].

٢ - العصمة:

إن اشتراط الإمامية العصمة في الإمام، يعود بشكل أساسي إلى ما تقدم ذكره، من أن الإمامة استمرار لوظائف النبوة؛ فما اشترط في النبوة

(١) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (المتن)، مصدر سابق،ص ٣٩٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٢ـ ٣٩٣.

من عصمة، اشترط في الإمامة مثلها. أما حدود هذه العصمة ومجالاتها، فبحثها في الباب الثاني.

٣ - الأفضلية:

يشترط الإمامية أيضاً في الإمام، أن يكون مثلاً أعلى لتابعيه:فهو إكمل الناس وأعلمهم، وأزهدهم، وأفضلهم. ويعود ذلك أساساً،لكون الإمامة استمراراً للنبوة. ولما لم يجّوز الشيعة نبوة المفضول مع وجود الفاضل، فكذا في الإمامة. وقد استدلوا على ذلك بما دل عليه العقل،من قبح تقديم المفضول على الفاضل.

قال العلامة الحلي: «**الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته؛ لأنه إما أن يكون مساوياً لهم أو أنقص منهم أو أفضل، والثالث هو المطلوب، والأول محال؛ لأنه مع التساوي يستحيل ترجيحيه على غيره بالإمامة، والثاني أيضاً محال؛ لأن المفضول يقبح عقلاً تقديمه على الفاضل. ويدل عليه أيضاً قوله تعالى:** ﴿أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾. **ويدخل تحت هذا الحكم، كون الإمام أفضل في العلم والدين، والكرم والشجاعة، وجميع الفضائل النفسانية والبدنية**»[١].

يبقى، أن ما ذُكر من اشتراط الشيعة في الإمام أن يكون قرشياً أو هاشمياً،ليس شرطاً في الحقيقة؛ لأن الأئمة عند الإمامية منصوص عليهم، فالهاشمية تصبح عندئذٍ من قبيل الكشف عن أمر واقع لا تقرير

(١) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص ٣٩٢.

واقع. وكذا في شرط الذكورة؛ فالسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، وإن دل الدليل عندهم على عصمتها، لكنها ليست إماماً. ومن نافلة القول عندهم اشتراط العدالة؛ لأن العصمة أخص منها، فكل معصوم لا بد أن يكون عادلاً.

أما البلوغ،فلم يشترطوه،كما لم يشترطوه في النبوة؛ لثبوت النبوة لأشخاص قبل بلوغهم:كنبي اللّه يحيى عليه السلام، ونبي اللّه عيسى عليه السلام.

المبحث الخامس

وظائف الإمامة

يتمحور كلام علماء الشيعة،المرتبط ببيان ماهية الإمامة عندهم، حول كونها امتداداً واستمراراً للنبوة، ما عدا الوحي، من حيث أن من مهام النبوة تبليغ الدين،بما هو عقيدة وشريعة، وحمايته وحفظه،مما هو معرض له من التشويش والتحريف، والزيادة فيه والنقصان منه، وتفسيره بشرح وبيان، وتفصيل ما اقتضت حكمة التشريع إجماله.

وليس محور كلام الشيعة في الإمامة هو الخلافة، بصرف النظر عن كونها استمراراً للنبوة.

فالفرق كبير إذن، بل وجوهري، بين الإمامة بما هي امتداد للنبوة، وبما هي خلافة عن النبي.

فعلى المعنى الأول،لا يمكن القول بانتهاء مهمة النبوة بوفاة النبي.

أما على القول الثاني، فمهمة النبوة انتهت بوفاة النبي ﷺ[1].

(١) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص٣٢٧.

من هنا، يظهر لنا مما تقدم في المباحث السابقة، أن المهمة التي تكِّون ماهية الإمامة، وأصل تشريعها من اللّه تعالى، عند الشيعة الإمامية، هي مهمة تتعلق بالإسلام نفسه. وقد ذكرنا في المبحث الثالث من هذا الفصل،بما نقلناه من كلام للشيخ السبحاني، أن مهمة النبوة، وبالتالي الإمامة، هي تفسير الكتاب، وشرح مقاصده،وكشف رموزه وأسراره، وتبيين أحكام الموضوعات المستجدة، والرد على الحملات التشكيكية، وصون الدين عن التحريف والدس. وبكلمة مختصرة: إيصال الناس الى اللّه والى السعادة في الدارين. هذه هي المهام التي لها الأولوية للإمام المعصوم.

أما المهمة السياسية (الخلافة السياسية) فإنها تقع في الدرجة الثانية من مهماته، بل هي لا تكِّون ماهية الإمامة، كما لا تكون ماهية النبوة[١]؛ إذ لو كانت داخلة في ماهية النبوة للزم أن لا تُختتم.

وعليه، فإنه يمكن أن تحول أسباب قاهرة بين الإمام،وبين ممارسته الفعلية للخلافة السياسية، دون أن تتأثر ماهية الإمامة والمهمة الأساس للإمام، والتي هي كما أسلفنا، استمرار للنبوة من دون الوحي.

وبهذا المعنى،يمكن لنا فهم ما ورد على لسان النبي ﷺ بحق الإمامين الحسنين عليهما السلام ،حيث قال عليه وعلى آله السلام: «**الحسن والحسين إمامان إن قاما أو قعدا**»[٢].

هذا والأدلة التي قدمها الشيعة الإمامية، صريحة وظاهرة في هذا الأمر.

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٢٧.

(٢) الخزار القمي، علي بن محمد، كفاية الأثر، قم- إيران، دار بيدار للنشر، ١٤٠١هـ ص ٣٦.

ومن خلال استعراض هذه الأدلة،يمكن لنا أن نحدد الوظائف التي اعتبرها الإمامية منوطة بالإمام.[١]

أولاً: الأدلة الكلامية:

قال الشيخ المفيد (٣٣٦هـ - ٤١٣هـ) في استدلاله على عصمة الأئمة: «**إنه حافظ للشرع فلو لم يكن معصوماً لم يؤمن عليه الزيادة فيه والنقصان منه**»[٢].

وقال في نفس الباب من كتابه أوائل المقالات: «**إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام،وإقامة الحدود،وحفظ الشرائع،وتأديب الأنام،معصومون كعصمة الأنبياء**»[٣].

وقال الشريف المرتضى (٣٥٥هـ - ٤٣٦هـ) في كتابه الشافي في الإمامة: «**فأما الإمام، فليس يستغنى عنه..؛ لأن أصحابنا قد ذكروا وجوه الحاجة إليه... فمنها: تأكيد العلوم وإزالة الشبهات.**

ومنها: أنه يبين ذلك، ويفصله، وينبه على مشكله وغامضه.

ومنها: كونه من وراء الناقلين، ليأمن المكلفون من أن يكون شيء من الشرع لم يصل إليهم...

---

١) حول هذا النسق لتبويب الادلة راجع:شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص٣٤٧.

٢) العكبري البغدادي، محمد بن محمد بن النعمان (المعروف بالشيخ المفيد)، النكت الاعتقادية، ط٢، بيروت، دار المفيد، ص ٤٠.

٣) العكبري البغدادي، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣م، ص ٦٥.

ولو وجب أن يطلق الإستغناء عن الإمام في هذه الأمور،من حيث كان لنا طريق يوصل إلى العلم بها من غير جهة، لوجب على صاحب الكتاب وأهل مذهبه، أن يطلقوا الإستغناء عن الرسول في جميع ما أداه إلينا،مما علمنا قبل أدائه بالعقل، ومن أطلق ذلك خرج من جملة المسلمين، وليس يمكن أن يمتنع منه، ويحتج فيه، إلا بمثل ما احتججنا به»[١].

وإلى هذا المبدأ أشار نصير الدين الطوسي، وشارحه العلامة الحلي حيث اعتبرا أن قاعدة اللطف، وهي الدليل على وجوب نصب الإمام، قد أفضت إلى أمرين:

الأول: الأمر التشريعي والتبليغي.

الثاني: الأمر السياسي (الخلافة).[٢]

فقال العلامة الحلي: «**إن وجود الإمام بنفسه لطف لوجوه: (أحدها) أنه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان.(وثانيها) إن اعتقاد المكلفين بوجود الإمام، وتجويز إنفاذ حكمه عليهم في كل وقت،سبب لردعهم عن الفساد،ولقربهم إلى الصلاح،وهذا معلوم بالضرورة**»[٣].

إن مقتضى هذا الكلام «**أن يكون الأمر التشريعي والتبليغي، وهو قضية الإسلام (دراسة الإسلام وشرحه وملء مساحات الفراغ في**

(١) الموسوي، أبي القاسم علي بن الحسين (المعروف بالشريف المرتضى)، الشافي في الإمامة، بيروت منشورات مؤسسة أهل البيت، ١٩٨٦، ج١، ص ٧٥-٧٦.

(٢) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مصدر سابق، ص٣٥٣.

(٣) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص ٣٨٩.

التشريع)، هو جوهر وحقيقة الإمامة،وهو المبرر للقيام بمهمة الحكم السياسي، التي لا قيمة لها لولا المهمة التشريعية»[١].

ويتردد ذكر هذه الوظائف عند جميع علماء الشيعة ومتكلميها.

فيقول الشيخ محمد رضا المظفر: «**ونعتقد أن الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً..؛ لأن الأئمة حفظة الشرع،والقوامون عليه،حالهم في ذلك حال النبي**»[٢].

ثانياً: الأدلة السمعية

إستدل علماء الإمامية على الإمامة المعصومة،وفق الوظائف التي تحدثنا عنها،بآيات وأحاديث كثيرة،نذكر قليلاً منها دون أن نطيل.

١ - الكتاب العزيز:

من الآيات التي استدل بها الشيعة في أبحاث الإمامة نذكر موردين.

أ- قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[٣].

ووجه الاستفادة من هذه الآية،فيما نحن فيه، هو في دلالتها على مرتبة الإمامة،وأنها عهد من اللّه، ولا تكون إلا بجعل وتعيين إلهي.

(١) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام،مصدر سابق، ص ٣٥٣.
(٢) المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، مصدر سابق، ص ١٠٤.
(٣) سورة البقرة، آية ١٢٤.

ولتوضيح وجه الاستفادة هذه،فيما يتعلق بمقام الإمامة،بحيث أن نبي اللّه إبراهيم استحقها بعد نبوته نذكرما جاء في كتاب الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام في تفسير هذه الآية.قال عليه السلام:

«إن اللّه،تبارك وتعالى، اتخذ إبراهيم عبداً قبل أن يتخذه نبياً،وإن اللّه اتخذه نبياً قبل أن يتخذه رسولاً، وإن اللّه اتخذه رسولاً قبل أن يتخذه خليلاً، وإن اللّه اتخذه خليلاً قبل أن يجعله إماماً، فلما جمع له الأشياء، قال: إني جاعلك للناس إماماً، قال:فمن عظمها (أي الإمامة) في عين إبراهيم،قال: ومن ذريتي، قال: لا ينال عهدي الظالمين...»[١].

ب ـ ومنها قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[٢].

ووجه الاستدلال بالآية،ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام في تحديده لماهية الإمامة، ووظائف الإمام، مستدلاً بهذه الآية.

فقال عليه السلام: **«.. والإمام.. نامي العلم، كامل الحلم، مضطلع بالإمامة، عالم بالسياسة، مفروض الطاعة، قائم بأمر اللّه عز وجل، ناصح لعباد اللّه، حافظ لدين اللّه. إن الأنبياء والأئمة يوفقهم اللّه ويؤتيهم من مخزون علمه وحكمه،ما لا يؤتيه غيرهم. فيكون علمهم فوق علم أهل الزمان في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾»**[٣].

---

(١) الكليني الرازي، أصول الكافي، مصدر سابق، ج١، ص ١٧٥.

(٢) سورة يونس، الآية ٣٥.

(٣) الكليني، الرازي، أصول الكافي، مصدر سابق، ج١، ص ٢٠٢.

٢ - السنة:

أما ما جاء في الروايات، فإنه كثير لا يحصى، نكتفي بواحدة منها، على طولها، فإنها جامعة شاملة،تحتوي على تحديد ماهية الإمامة،وكيفية نصب الإمام وشروطه ووظائفه. وبها نختم هذا الفصل.

«عن عبد العزيز بن مسلم قال:كنا مع (الإمام) الرضا عليه السلام... فأداروا أمر الإمامة، وذكروا كثرة اختلاف الناس فيها.فدخلت على سيدي عليه السلام، فأعلمته خوض الناس فيه، فتبسم عليه السلام ثم قال:

يا عبد العزيز... إن الإمامة أجل قدرا،وأعظم شأناً...وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا إماماً باختيارهم.

إن الإمامة خص اللّه،عزّ وجلّ، بها إبراهيم الخليل عليه السلام بعد النبوة والخلة،مرتبة ثالثة،وفضيلة شرّفه بها، وأشاد بها ذ كره؛ فقال: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾..... فأبطلت هذه الآية إمامة كل ظالم إلى يوم القيامة...

إنّ الإمامة هي منزلة الأنبياء، وارث الأوصياء.

إن الإمامة خلافة اللّه،وخلافة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم...

إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا،وعزّ المؤمنين.

إن الإمامة أس الإسلام النامي، وفرعه السامي. بالإمام تمام

الصلاة والزكاة، والصيام والحج والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف. الإمام يحل حلال اللّه،ويحرم حرام اللّه، ويقيم حدود اللّه،ويذبّ عن دين اللّه، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة، والحجة البالغة.....

الإمام أمين اللّه في خلقه، وحجته على عباده، وخليفته في بلاده، والداعي إلى اللّه، والذاب عن حرم اللّه.

الإمام المطهر من الذنوب، والمبرّأ عن العيوب، المخصوص بالعلم، الموسوم بالحلم، نظام الدين وعزّ المسلمين، وغيظ المنافقين وبوار الكافرين.

الإمام واحد دهره لا يدانيه أحد، ولا يعادله عالم، ولا يوجد منه بدل، ولا له مثل ولا نظير...فأين الاختيار من هذا ؟ وأين العقول عن هذا؟ وأين يوجد مثل هذا..... رغبوا عن اختيار اللّه، واختيار رسول اللّه ﷺ وأهل بيته إلى اختيارهم، والقرآن يناديهم ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾..... فكيف لهم باختيار الإمام؛ والإمام عالم لا يجهل، وراع لا ينكل... لا مغمز فيه في نسب، ولا يدانيه ذو حسب... نامي العلمً، كامل الحلم، مضطلع بالإمامة، عالم بالسياسة، مفروض الطاعة، قائم بأمر اللّه عزّ وجلّ، ناصح لعباد اللّه، حافظ لدين اللّه.

إن الأنبياء والأئمة عليهم السلام يوفقهم اللّه، ويؤتيهم من مخزون علمه وحكمه ما لا يؤتيه غيرهم، فيكون علمهم فوق علم أهل الزمان في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰۖ فَمَا لَكُمْ

كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾..وإن العبد إذا اختاره اللّه عزّ وجلّ لأمور عباده، شرح صدره لذلك، وأودع قلبه ينابيع الحكمة، وألهمه العلم إلهاماً، فلم يَعْيَ بعده بجواب، ولا يُحَيَّرُ فيه عن الصواب. فهو معصوم مؤيد، موفق مسدد. قد أمن من الخطايا، والزلل والعثار. يخصه اللّه بذلك ليكون حجته على عباده، وشاهده على خلقه...»[1]

١) الكليني الرازي، محمد بن يعقوب بن إسحاق، أصول الكافي، مصدر سابق، ج١،ص ١٩٨-٢٠٣.

الباب الثاني

العصمة

الفصل الأول: ماهية العصمة

الفصل الثاني: موارد العصمة وأدلتها

الفصل الأول:

ماهية العصمة

المبحث الأول: مفهوم العصمة

أولاً: العصمة لغة.

ثانياً: العصمة اصطلاحاً.

المبحث الثاني: ملاك العصمة

أولاً:العلم باللّه وأسمائه وصفاته وافعاله.

ثانياً: العلم القطعي بعواقب الأمور

ثالثاً: التقوى.

رابعاً: الحب.

المبحث الثالث: العصمة بين الجبر الاختيار

أولاً:وجوب العصمة.

ثانياً: شبهة جبرية العصمة وردها.

المبحث الأول

مفهوم العصمة

أولاً: العصمة لغة.

ذكر ابن منظور في لسان العرب أن العصمة تعني: «المنع، وعصمة اللّه عبده: ان يعصمه مما يوبقه. وعصمه يعصمه عصماً: منعه ووقاه. واعتصم فلان باللّه: إذا امتنع به من المعصية. وعصمه الطعام: منعه من الجوع. واستعصم: امتنع وأبى. قال تعالى حكاية عن امرأة العزيز حين راودت يوسف عن نفسه فاستعصم: أي تأبى عليها ولم يجبها إلى ما طلبت. والعصمة: المنعة، والعاصم: المانع الحامي. والاعتصام: الإمساك بالشي»[1].

وقال ابن فارس في كتابه «معجم مقاييس اللغة»: «عصم أصل واحد صحيح، يدل على إمساك ومنع وملازمة، والمعنى في ذلك كله واحد، من ذلك، العصمة: أن يعصم اللّه عبده من سوء يقع فيه. واعتصم العبد باللّه تعالى: إذا تمنع. واستعصم: إلتجأ. وتقول العرب: أعصمت فلاناً:

(١) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١٢، ص٤٠٢.

أي هيأت له شيئاً يعتصم به نالته يده، أي يلتجئ ويتمسك به»[١].

قال تعالى حكاية عن ولد نوح: ﴿سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ جَبَلٖ يَعۡصِمُنِي مِنَ ٱلۡمَآءِ﴾[٢] أي يحميني من الماء، أو يمنع عني الماء.

وقال تعالى: ﴿يَوۡمَ تُوَلُّونَ مُدۡبِرِينَ مَا لَكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنۡ عَاصِمٖ﴾[٣] أي مالكم اليوم من مجير أو حامي.

ثانياً: العصمة اصطلاحاً

لا يبتعد معنى العصمة اصطلاحاً عند الإمامية، عن معناها اللغوي. فالعصمة هي الامتناع عن اقتراف الذنوب والمعاصي، وترك الطاعات.

وفي هذا الصدد يقول الشيخ المفيد: «**العصمة لطف يفعله اللّه سبحانه بالمكلف؛ بحيث يمتنع منه وقوع المعصية، وترك الطاعة، مع قدرته عليها**»[٤].

وقال الخواجة نصير الدين الطوسي: «**العصمة هي: كون المكلف بحيث لا يمكن أن يصدر عنه المعاصي،من غير إجبار له على ذلك**»[٥].

---

(١) ابن فارس، أبي الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العلمية، ١٣٧١هـ، ج ٤، ص٣١٠.

(٢) سورة هود، آية ٤٣.

(٣) سورة غافر، آية ٣٣.

(٤) العكبري البغدادي، محمد بن محمد بن النعمان، النكت الاعتقادية، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٩٤٣م، ص٣.

(٥) الطوسي، نصير الدين محمد بن الحسن، قواعد العقائد، ص٤٥٥.

وقال العلامة الحلّي في كتابه الباب الحادي عشر: «**العصمة لطف خفي يفعل اللّه تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع إلى ترك الطاعة، وارتكاب المعصية، مع قدرته على ذلك..**»[١].

وقال المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ) في شرحه لكتاب الباب الحادي عشر للعلامة الحلي: «**إعلم إن المعصوم يشارك غيره في الألطاف المقربة، ويحصل له زائدة على ذلك لأجل ملكة نفسانية، لطف بفعل اللّه،بحيث لا يختار معه ترك طاعة، ولا فعل معصية مع قدرته على ذلك**»[٢].

وإلى نفس المعنى،ذهب أبو الفتح بن مخدوم الحسيني (ت ٩٧٦هـ)[٣].

وقال الشيخ المظفر في كتابه عقائد الإمامية: «**العصمة هي التنزه عن الذنوب والمعاصي صغائرها وكبائرها، وعن الخطأ والنسيان..**»[٤].

وعرَّف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي العصمة بأنها «**قوة تمنع الإنسان من الوقوع في الخطأ، وتردعه عن فعل المعصية واقتراف الخطيئة**»[٥].

ومن خلال ما تقدم من تعاريف، يتضح لنا أن للعصمة أساسين تبنى عليهما:

---

(١) العلامة الحلي، الباب الحادي عشر، مصدر سابق، ص٣٧.

(٢) السيوري، المقداد بن عبد اللّه، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، مصدر سابق، ص٣٧.

(٣) الحسيني، أبو الفتح بن مخدوم، مفتاح الباب (ملحق المصدر السابق)، ص١٧٥.

(٤) المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، مصدر سابق، ص٢٨٧.

(٥) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط٥، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٣م، ج٢، ص١٣.

أ- أنها لطف من اللّه تعالى تعطى لمن أخلص له،وتمسك بحبله المتين. فهي هبة إلهية لمن فعل فعلاً استحق عليه هذه الهبة. فاللطف، يحصل عليه من وطن نفسه على ترك المعاصي، وفعل الطاعات.

ب- إن العصمة مادامت لطفاً، واللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد عن فعل المعصية،دون أن يبلغ حدّ الإلجاء؛ فالعصمة لا تجبر على فعل أمر، أو ترك أمر.

المبحث الثاني

ملاك العصمة

من المباحث المهمة المتعلقة بالعصمة،هو البحث حول ملاكها. وأعني بملاك العصمة: ذلك الشيء الذي يتحلى به المعصوم؛بحيث يمتنع صدور المعصية منه. وقد ذكر في هذا المجال عدة أقوال لا تُعارض بعضها بعضاً، بل يمكن الجمع بينها.

أولاً: العلم.

إن أفعال الإنسان الإرادية والاختيارية، تنشأ عن علم وعن صور علمية كامنة في نفسه، يرتسم فيها ما تؤدي إليه تلك الأفعال من أغراض، وما تحققه من أهداف؛ ولولا هذا العلم، وهذه الصور،لما صدر من الإنسان، ومن كل فاعل مريد، أي فعل من الأفعال[1].

ويكمن سر ذلك، في أن الإنسان إذا شاء أن يفعل فعلاً، لابد من أن تكون قد تكونت لديه صورة كافية عن ذلك الفعل، وحصل له العلم

(١) راجع: الحيدري،كمال،العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، ط ٣، بيروت، مؤسسة الثقلين الثقافية، ١٩٩٧، ص ١١٥.

بأن ما يريد فعله يؤدي له غرضه، ويحقق له أهدافه، سواء أكان ذا فائدة، أم لهواً، أ عبثاً، أم غير ذلك..والشواهد على ذلك كثيرة، لا سيما فيما يمارسه الإنسان في حياته اليومية. فالفرد منا لا يأكل ولا يشرب ما لم يحصل لديه العلم بأن هذا الأكل أو الشرب هو سبب لسد حاجة من حاجاته،من الجوع، والعطش،أو اللذة... وهكذا فيما يفعله ويمارسه من أعمال يدير بها شؤون حياته. فهذه الأعمال كلها قائمة لعلمه بأن في تأديتها جلب منفعة، عاجلة كانت أم آجلة، أو دفع ضرر، أو حاجة نفسية أو بدنية..[١]

وهكذا «**نجد أن طالب الشيء-اي شيء- يبتعد عن كل ما يتنافى وغايته، ويزيل كل عقبة تقع أمام أهدافه... فطالب الحياة والبقاء والسلامة، يبتعد عن كل ما يتنافى وصحته وسلامته؛ فهو لا يعرض نفسه للبرد.. ولا يلقي بنفسه من شاهق...**» [٢]،ولا يتناول السم؛حيث يعلم أن في ذلك مرضه أو حتفه؛ بل هو يستسلم لأقسى العلاج، فيتحمل آلام بعض الوسائل العلاجية، ومرارة الأدوية، إذا علم أن في ذلك عافيته وسلامته.

ولكننا من جهة أخرى، نجد أن فعلاً واحداً قد يفعله شخص ولا يفعله آخر؛ وذلك يعود إلى اختلاف علمهما في الفعل. فمن البديهي أن يكون فاعل الفعل قد وجد في هذا الفعل ما يتطابق ومتطلباته النفسية أو البدنية، بخلاف الآخر الذي لا يجد فيه ذلك.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص١١٦.

ومن هنا ندرك أسباب تفاوت الناس في الطاعة والمعصية؛ فذاك عاصٍ وذلك مطيع؛ بل قد تتنوع أفعال الإنسان الواحد، فيجمع بين الطاعات والمعاصي، وذلك تبعاً لحضور تلك الصور العلمية لديه.

فالعلم إذن هو منشأ صدور الأفعال. وهذا ما حاول العلامة الطباطبائي الإشارة إليه في كتابه:» الميزان في تفسير القرآن «حين قال: «**إن اختلاف أفعالنا طاعة ومعصية، لاختلاف علمنا الذي يصدر عنه الفعل، ولو دام أحد العلمين، أعني الحكم بوجوب الجري على العبودية وامتثال الأمر الإلهي لما صدر إلا الطاعة، ولو دام العلم الآخر الصادر عن المعصية - والعياذ باللّه - لم يتحقق إلا المعصية**»[١].

ومن خلال ما تقدم، نعلم أن الممارسات العبادية نفسها، حيث هي أفعال اختيارية وإرادية، تقع تحت هذه القاعدة. فتختلف باختلاف الصورة العلمية الدافعة نحو العمل لدى مؤديها.

ويتحصل لدينا أن العصمة هي: «**علم مانع من الضلال**». وباختلاف هذا العلم، يختلف دافع العمل العبادي، وتالياً مراتبه.

وبهذا يتضح لنا ان السبب، أو المنشأ الرئيسي للعصمة:هو العلم. فكما أن الفرد منا قد عصمه علمه عن تناول السم،وإلقاء نفسه من شاهق مادام يطلب السلامة؛ فكذلك النبي والإمام، قد عصمهم علمهم عن كل باطل وضلال، في الفعل والقول والعمل.[٢]

(١) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٢، ص١٣٩.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٠.

ولكن ما حقيقة هذا العلم الذي هو ملاك العصمة؟

ولماذا لا يتخلف عن المعصوم، بينما قد يتخلف عند الإنسان العادي؟

للإجابة عن هذا السؤال، لابد من شرح أقسام العلم.

١- أقسام العلم:

ذكر المناطقة والفلاسفة، أن معرفة وإدراك موجود ما، ينحصر بواحد من طريقين لا ثالث لهما.

أ- العلم الحصولي:

عندما يدرك الإنسان شيئاً ما، كالطاولة مثلاً: فإنه ترتسم في ذهنه صورة عن ذلك الشيء. إن هذه الصورة الذهنية هي الواسطة بين العالم والمعلوم. والواقع الذي ينكشف للعالم، إنما هو بواسطة هذه الصور الذهنية التي تتمتع بصفة أنها تحكي وتكشف عن الواقع. وهذا النوع من العلم والإدراك، لا يحضر المعلوم بنفسه لدى العالم، ولا العالم ينكشف له الواقع بنفسه، وإنما يشاهد صورته الحاكية عنه. وهذا ما يصطلح عليه بالعلم الحصولي. والجدير ذكره، أن هذه الوسائط (الصور الذهنية) قد يحصل عليها العالم بواسطة جهاز بصره، فتسمى بالمرئيات، وقد تحصل بالسمع وهي المسموعات، ومثلها بقية الأمور التي تدركها النفس عن طريق الحواس الظاهرة.

لكن العلم الحصولي لا ينحصر بالمحسوسات عبر الحواس الظاهرة، بل يتعداه إلى المفاهيم العلمية، حيث لا يتحقق العلم بها

إلا بواسطة البراهين والمقدمات المنطقية، وهذه أيضاً من العلوم الحصولية.

فالعلم الحصولي،إذن، هو: حضور المعلوم عند العالم من خلال صورته. أو قل: هو إدراك العالم للمعلوم بواسطة صورته.

ب- العلم الحضوري:

وهو يعني أن إدراك بعض الأشياء لا يحتاج إلى توسط صور ذهنية؛ وإنما نجد أن المعلوم يحضر بنفسه لدى العالم دون الحاجة إلى صورة حاكية،أو كاشفة عنه.

ففي هذه الحالة، يسمى هذا النوع من العلم أو الإدراك:بالعلم الحضوري. والذي عُرِّف بأنه حضور المعلوم بنفسه لدى العالم. ومن أمثلة هذا العلم المشهورة: المدركات الوجدانية للإنسان: كالجوع والعطش، والألم، والحزن، والفرح، والحب، والبغض، والخوف، والأمن، وما إلى ذلك... فإن جميع هذه الأمور هي من سنخ العلم الحضوري. ومن الواضح أن العلم بهذه الأمور لا يحتاج فيه العالم إلى توسط صور حاكية عنها، بل إن مجرد وجود أحدها في النفس، يحصل به العلم مباشرة. كما أن علم النفس بقواها المدركة والمحركة هي من هذا القبيل؛ بل إن العلم بنفس الصور الذهنية، والتي هو واسطة في العلم الحصولي،هي من العلم الحضوري.

٢- الفرق بين العلمين:

إن المتأمل في هذا التقسيم للعلم، وفي حقيقة كل واحد منهما،يجد أن هناك فوارق مهمة بينهما، وأهمها:

أ- العلم الحضوري غير قابل للخطأ:

لا يختلف اثنان في أن الخطأ في الإدراك لا يتصور إلا في حالة ما إذا كان ثمة واسطة بين المدرِك والمدرَك؛ بحيث إن العلم لا يتحقق إلا بفضلها.

وفي هذه الحالة، لابد من التحقق من أن هذا المفهوم الذي يقوم بدور الواسطة بين المدرِك والمدرَك، يعكس المدرَك بدقة ويتطابق معه أم لا؟

فمن المقطوع به أن المحسوسات لا تسلم من الخطأ أحياناً. ولا أدل على ذلك ولا أوضح من الحالات التي تسمى بخداع البصر: كرؤية السراب ماء، ومشاهدة العصا منكسرة في الماء... وغير ذلك مما نلحظه في حياتنا اليومية. وكل ذلك «**ناشيء من عدم دقة الوسيط في رسم الصورة ونقلها إلى النفس**» [١]. لكن هذه الأخطاء تنعدم عندما تنعدم الواسطة بين المدرِك والمدرَك؛ بحيث يكون المدرَك حاضراً بنفسه بلا واسطة. وفي هذه الحالة، وعندما يكون الشيء حاضراً بوجوده العيني، يكون بينه وبين العالم وحدة أو اتحاد، وعندئذ لا مجال لفرض الخطأ، ولا يمكن السؤال: هل إن هذا العلم يطابق المعلوم أم لا؟ لأن العلم

(١) الحيدري، كمال، العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، مصدر سابق، ص ١٢٤.

في هذه الحالة هو عين المعلوم.

ومن هنا ندرك سبب عدم وقوع الإنسان في الخطأ فيما يتعلق بالأمور التي يدركها حضورياً. ولذا،فإننا لا نجد إنساناً يخلط بين شعوره بالخوف وبين شعوره بالخجل مثلاً، وهكذا...

ونخلص هنا، إلى أن من أهم سمات العلم الحضوري:هو عدم تسرب الخطأ إليه.

ب- اشتراك جميع القوى في العلم الحضوري:

إن «**إدراك المعلومات بالعلم الحصولي، يتم بواسطة قوة واحدة من القوى لا تشترك معها غيرها. فادراك المرئيات بواسطة قوة البصر لا غير، والمسموعات بقوة السمع دون غيرها، كما ان ادراك المفاهيم العقلية، بواسطة القوة العقلية، وهكذا جميع المعلومات الحصولية....**»[١]. بخلاف الإدراكات الحضورية، التي يكون حضورها عند النفس بوجوداتها العينية، لا بواسطة قوة من القوى، فلا يتصور اختصاصها بجانب دون آخر، «**ولا يمكن أن يدركها جانب واحد من النفس دون آخر؛ فالنفس بأجمعها، وتمام قواها تدرك المعلوم والمدرَك الحضوري**»[٢]. وقد ثبت في بحوث الفلسفة، تجرد النفس، وإنها ليست مادية ولا جسمانية،وتالياً عدم قابليتها للانقسام. وحيث أن المدرَك مجرد أيضاً، وتدركه النفس بتمام قواها، فيصبح المدرَك شأناً من شؤون وجود النفس.

(١) المصدر نفسه، ص١٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٥.

ج- العلم الحضوري لا بدِّي الأثر:

ذكرنا فيما سبق، أن المنشأ المهم لصدور الأفعال من الفاعل المختار والمريد هو العلم، والذي لولاه لما أمكن صدور أي فعل من الفاعل. ولكن هذا لا يعني التلازم المطلق بين العلم والعمل، إذ القضية لا تنعكس إلى: «**كل عالم بشيء لابد أن يفعل بما يطابق علمه؛ بل غاية التلازم بين الفعل والعلم، هو عدم إمكان صدور الفعل من دون علم**»[١]. ولا أوضح من ذلك قيام الناس بتعمير المدن، وجمع الأموال، مع علمهم بعدم دوام ذلك ولا بدية الموت والفناء.

وفي هذا السياق أيضاً، نجد «**أن المؤمنين بشريعة السماء، وبمبادئها، وتعاليمها، يخالفونها إلى ما تُملي عليهم شهواتهم،مع كامل إيمانهم بالشريعة، وما نطقت به من تحذير ووعيد للخارجين عنها... فما هو السر في عدم تطابق العلم والعمل؟**»[٢]

إن سرّ ذلك هنا يرجع إلى نوعية العلم الذي عند الإنسان. فقد تقدم أن العلوم الحصولية عبارة عن صور ومفاهيم عقلية للحقائق. لكنها سرعان ما تغيب عن النفس، وينمحي المفهوم منها، وتغفل النفس عن جميع ذلك؛ مما ينتج عدم التوافق بين العلم والعمل، فنرى الإنسان يخالف فعله جميع معتقداته، وما ذلك إلا بسبب غياب الصورة العلمية عن النفس[٣]. «**وهذا بخلاف ما لو كان العلم شأناً من شؤون النفس، مرتبطاً...معها، كما**

(١) المصدر نفسه، ص١٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٧.

في العلوم الحضورية، فلا يعقل غيابه عنها حالة وجوده فيها، أو غفلتها عنه حينئذٍ؛ بل بمجرد وجوده تفزع النفس إلى آثاره، وتسعى نحو ما يتجانس وذلك المعلوم»[١]. ولنأخذ الحب مثلاً: فبمجرد حصول الحب، «**تظهر جميع آثاره مباشرة، من الإنجذاب النفسي ونحوه. ومثله في ذلك: الخوف والألم، فلا يوجد أحدهما إلا وتوجد آثاره**»[٢]: كإصفرار الوجه،واصطكاك الأسنان،والتعرّق، وغيره من آثار الخوف.. وما إلى ذلك.

«**وبهذا يتضح الفرق المهم بين العلمين:الحصولي والحضوري؛ إذ ربما تغفل النفس عن الأول منهما ويغيب عنها، فلا يظهر له أي أثر في الحياة العملية، بخلاف الثاني، فلتمكنه من النفس، واتحاده معها،تظهر آثاره العملية في لحظة وجوده، ويؤثر أثره المطلوب في النفس**»[٣].

د- العلم الحضوري ذو درجات:

إن العلوم الحضورية ليست جميعها بدرجة واحدة من الجلاء والوضوح. فهي،كما قال الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي: «**ليست متساوية من حيث الشدة والضعف، وإنما يتمتع العلم الحضوري أحياناً بقوة وشدّة كافية تجعله يتم بصورة واعية، ولكنه يحصل أحياناً أخرى بصورة ضعيفة وباهتة، فيظهر بصورة نصف واعية، وحتى أنه يتم أحياناً بصورة غير واعية**[٤]».

---

١) المصدر نفسه، ص١٢٧.

٢) المصدر نفسه، ص١٢٧.

٣) المصدر نفسه، ص١٢٧.

٤) اليزدي، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ط١، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠م، ج١، ص١٦٥.

ولكن ما سبب اختلاف درجات العلم الحضوري؟

يمكن القول:إن السبب يعود أحياناً إلى: «**اختلاف درجات وجود الشخص المدرِك؛ فكلما كانت النفس ضعيفة من حيث المرتبة الوجودية، كانت علومها الحضورية ضعيفة وباهتة؛ وكلما ارتفعت مرتبتها الوجودية،تكاملت علومها الحضورية وأصبحت أشد وعياً**»[١].

ومن أسباب اختلاف درجات العلم الحضوري أيضاً، ضعف الالتفات إلى المعلوم؛ الذي يُنتج ضعف إدراك النفس به. ومن أمثلة ذلك: أن الذي يعاني من الألم مثلاً، إذا توجه نحو شيء آخر ووجه التفاته إليه، لا يدرك شدة الألم حينئذٍ، مع أن الألم لم يخفّ ولم يضعف؛ بل الذي خفّ وضعف هو التفات النفس وتوجهها[٢].

وقد ثبت في مباحث الإلهيات، «**أن للإنسان علماً حضورياً بخالقه؛ ولكنه نتيجة لضعف مرتبته الوجودية، ولزيادة التفاته إلى البدن، والأمور المادية، فإن ذلك العلم ينزوي في اللاوعي؛لكنه بتكامل النفس، والحد من الإلتفات]إلى[الامور المادية، وتنمية التوجهات القلبية للّه سبحانه وتعالى، فإن ذلك العلم يصعد إلى مراتب من الوضوح والوعي**»[٣] أكثر فأكثر؛ وإلى هذا المعنى تشير الآية القرآنية في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴾[٤]؛

(١) المصدر نفسه، ج١، ص١٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١٦٥.

(٤) سورة العنكبوت، آية٦٥.

حيث فسر الرازي (ت ٦٠٦هـ) هذه الآية بالمعنى الذي مر ذكره فقال: إن فيها «**إشارة إلى أن المانع من التوحيد هو الحياة الدنيا، وبيان ذلك: هو أنهم إذا انقطع رجاؤهم عن الدنيا رجعوا إلى الفطرة الشاهدة بالتوحيد، وحدوا وأخلصوا، فإذا أنجاهم وأرجأهم عادوا إلى ما كانوا عليه من حب الدنيا، وأشركوا**»[١].

وإلى هذا المعنى أيضاً ذهب السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ۖ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾[٢]؛ حيث قال في كتابه «الميزان في تفسير القرآن»: «**وفي الآية حجة على توحده تعالى في ربوبيته. ومحصله: أن الإنسان إذا انقطع عن جميع الأسباب الظاهرية، وأيس منها، لم ينقطع عن التعلق بالسبب من أصله، ولم يبطل منه رجاء النجاة من رأس؛ بل رجى النجاة وتعلق قلبه بسبب ما، يقدر على ما لا تقدر عليه سائر الأسباب، ولا معنى لهذا التعلق الفطري لولا أن هناك سبباً فوق الأسباب إليه يرجع الأمر كله، وهو اللّه سبحانه، وليس يصرف الإنسان عنه إلا الاشتغال بزخارف الحياة الدنيا، والتعلق بالأسباب الظاهرية، والغفلة عما وراءها**»[٣].

والخلاصة: «**إن العلوم الحضورية ليست كلها بدرجة واحدة من الوضوح والجلاء، بل تختلف وتتفاوت فيما بينها شدة وضعفاً. وما**

---

(١) الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م، مج٩، ج٢٥، ص٧٦.

(٢) سورة الإسراء، آية ٦٧.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٣، ص١٥٤.

ذلك إلا بسبب ضعف التفات النفس إليها، أو المرتبة الوجودية، أو التكامل النفسي وما إلى ذلك، مما تكفلت الفلسفة الإسلامية بيانه وتوضيحه»[١].

٣- العلم الحضوري باللّه أول ملاك للعصمة:

إنّ أول ملاك للعصمة عند المعصوم، هو العلم الحضوري باللّه، وبآياته وأسمائه وصفاته وأفعاله. ذلك العلم الذي يدفع بالمعصوم نحو الطاعة، ويمنعه من ركوب المعصية، وهو علم تشهده النفس عياناً، ومن دون واسطة، فيتحد مع النفس ويصبح شأناً من شؤونها، وقوة من قواها، ولا ينفك عنه الأثر، ولا تتطرق إليه الغفلة ولا النسيان، فإن آفة العلم النسيان، كما جاء في الأحاديث الشريفة المروية عن رسول اللّه[٢].

إن المعصوم يشهد بالعلم الحضوري من عظمة ربه وكبريائه، وآياته الكبرى، ما لا حدّ له من العظمة والكبرياء، والكمال والجلال، فتتجلى له عظمة ربه ما يجعله يلتزم بخط الطاعة من فعل الطاعات، ونبذ المعاصي واجتنابها.

وما دام المعصوم يرتبط بخالقه بهذا الرباط، فإن الباطل لا يتسرب إلى فعله أو قوله. وإنما يكون ذلك بحسب قول الفارابي: «**في اهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت [نفوسهم] بالعقل الفعال. وإنما**

(١) الحيدري، كمال، العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، مصدر سابق،ص ١٢٩.

(٢) روي عن رسول اللّه ﷺ أنه قال: «آفة الحديث الكذب، وآفة العلم النسيان..». راجع: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٦٦، ص٣٨٩.

يبلغ ذلك بأن يحصل له أولاً العقل المنفعل، ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذي يسمى المستفاد. فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعّال..»[١].

وقد لخص صدر الدين الشيرازي(ت ١٠٥٠هـ)هذا الملاك في كتابه: «الحكمة المتعالية» بقوله: «إن الروح الإنساني إذا تجرد عن البدن، وخرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه، مهاجراً إلى ربه لمشاهدة آياته الكبرى، وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس... والتعلقات، لاح له نور المعرفة والإيمان باللّه وملكوته الأعلى. وهذا النور إذا تأكد وتجوهر، كان جوهراً قدسياً يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدس، وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه أسرار ما في الأرض والسماء، ويتراءى منه حقائق الأشياء، كما يترائى النور الحسي البصري الأشباح المثالية في قوة البصر إذا لم يمنعها حجاب. والحجاب ها هنا هو آثار الطبيعة، وشواغل هذا الأدنى، وذلك لأن القلوب والأرواح بحسب أصل فطرتها، صالحة لقبول نور الحكمة والإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها: كالكفر. أو حجاب يحجبها: كالمعصية وما يجري مجراها. كما في قوله تعالى: ﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٣]. فإذا اعرضت النفس عن

(١) الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنية (مبادئ الموجودات)، مصدر سابق، ص٧٩.

(٢) سورة التوبة، آية ٨٧.

(٣) سورة المطففين، آية ١٤.

دواعي الطبيعة، وظلمات الهوى، والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل، وتوجهت وولت بوجهها شطر الحق، وتلقاء عالم الملكوت الأعلى، اتصلت بالسعادة القصوى، فلاح لها سرّ الملكوت، وانعكس عليها قدس اللاهوت، ورأى عجائب آيات اللّه الكبرى..»[1].

ثانياً: العلم القطعي بعواقب الأمور:

إن من ملازمات العلم الحضوري،- وفق ما مر من الارتباط بالعقل الفعال، ورؤية عجائب آيات اللّه، وانكشاف الأسرار للمعصوم-، هو ان يحصل للمعصوم علم قطعي بعواقب الأمور. والمقصود بالعلم القطعي بعواقب الأمور، هو أن تتكشف للمعصوم عواقب الأعمال، فيرى صوره الفعل على حقيقته كما سيتجسّد في عالم الآخرة.

وبتعبير آخر، يشهد المعصوم عياناً آثار الأعمال ونتائجها،من الطاعات والمعاصي، فلا تكاد تفارقه الجنة ونعيمها، كما لا يغيب عنه الجحيم وآلامه. كل ذلك حاضر لدى المعصوم، لا يغفل عنه، ولا يختفي عن عينيه.

ولكن ثمة سؤال هنا وهو: إذا كان العلم هو الذي يوجب تنزه صاحبه عن الوقوع في الرذائل، فلماذا نرى تخلف ذلك لدى بعضهم؛ حيث يقعون في المعاصي،دون أن يصونه علمه عن الخطأ صوناً دائمياً من غير تخلف؟

---

(١) الشيرازي، صدر المتألهين محمد (الملا صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م، ج٧، ص٢٤و٢٥.

يمكن استشراف الجواب على هذا السؤال مما تقدم. ولكننا،مع ذلك، نجيب عنه بما أمكن من الإيجاز. فنقول:

لقد تقدم أن العلم الحاصل عند البشر يحصل وفق مراتب ودرجات. وهذا الأمر يوجب في حالات معينة ذهول بعض أحكام القوى الشعورية عن أحكام بعضها الآخر، أو ضعف الالتفات إليها. وعليه، فمادام صاحب الملكة شاعراً بفضيلة ملكته، فإنه لا يميل إلى اتباع ما يخالفها، بل يجري وفق مقتضاها.

ومن هنا ندرك، أن المعاصي والرذائل ليست إلا غفلة عن تلك الملكة، وانجذاباً نحو نار الشهوة التي ربما حال اشتعالها دون تذكر الأنسان لعواقبها، وبالتالي سهوه عما يفرضه عليه علمه بعواقب الأمور.

ومن جهة أخرى، فإن من يتصور النار مثلاً، تصوراً ذهنياً بحتاً، ليس كمن يشهد النار ويراها بأم العين. والإنسان، على الأغلب، يألف المحسوس، ويتفاعل معه أكثر من تفاعله مع الصور الذهنية وغيرها، مما هو بعيد عنه بحسب الاعتقاد. من هنا، فإن الإنسان الذي تهدده بالنار مراراً وتكراراً،مع غيابها عنه، لاشك أن تفاعله مع هذا التهديد سيكون أقل من الذي يتهدد بالنار وهي حاضرة أمامه.

والعلم الحاصل لدى المعصوم هو من أعلى مراتب العلم. وهو علم، كما تقدم، يرى به حقيقة الفعل وصورته الأخروية.

وهو من سنخ العلوم الحضورية، فكأنما يشاهده بأم العين، وهذا النوع من العلوم، كما وصفه السيد الطباطبائي في تفسيره الميزان: «**قطعي غير متخلف بخلاف سائر العلوم**»[١].

ويتبين مما تقدم، أن هذه القوة المسمّاة بقوة العصمة، هي كما قال السيد الطباطبائي: «**سبب شعوري علمي غير مغلوب البتة. ولو كانت من قبيل ما نتعارفه من أقسام الشعور والإدراك، لتسرب إليها التخلف، وخبطت في أثرها أحياناً. فهذا العلم من غير سنخ سائر العلوم والإدراكات المتعارفة التي تقبل الاكتساب والتعلم**»[٢].

هذا ولابد من الإشارة إلى أن الشهوة، التي يتحرك الإنسان من خلالها؛ لأنه يرى أن حصوله على مقتضاها يسد نقصاً عنده، ويجعله ينال ما يعتقد أنه يفقده، تختلف عنه عند المعصوم. فالمعصوم، بسبب علمه المستند إلى ضوابط فطرية، يرى أن استجابته للشهوة يجعله يفقد ما ينال.

فعلم المعصوم، إضافة إلى سلامة فطرته، وصحة منطلقاته، وانضباط تفكيره في دائرة الشرع والفطرة والكمالات.... كل ذلك يجعله يلتزم جادة الصواب. كما أنه حين يدرك أن سهوه وعدم دقته وتركيزه، سيفقده أعز ما لديه، فإنه سيبقى متنبهاً وملتفتاً إلى أقصى درجات التنبه والإلتفات، فلا يمكن أن يسهو ولا أن يخطئ.

وهنا يلوح لنا الدور الهام الذي يلعبه اللطف الإلهي،والمتمثل

(١) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٥، ص٧٨.
(٢) المصدر نفسه، ج٥، ص٧٩.

بإيقاظ مارد الفطرة لدى المعصوم، وزيادة الهدى لديه، والكشف عن بصره وعن بصيرته وما إلى ذلك.

وهذه الأمور كلها، أعني رؤية آثار الأعمال ونتائجها، تؤيدها الكثير من النصوص المروية عن الرسول ﷺ وعن الأئمة عليهم السلام. ففي خطبة للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام يصف فيها المتقين يقول: «**عظم الخالق في أنفسهم، فصغر ما دونه في أعينهم، فهم والجنة كمن قد رآها،فهم فيها منعمون،وهم والنار كمن قد رآها،فهم فيها معذبون..**»[١].

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**إن رسول اللّه ﷺ صلى بالناس الصبح، فنظر إلى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوي برأسه، مصفراً لونه، قد نحف جسمه، وغارت عيناه في رأسه. فقال له رسول اللّه ﷺ: كيف أصبحت يا فلان؟ قال: أصبحت يا رسول اللّه مؤمناً. فعجب رسول اللّه ﷺ من قوله، وقال: إن لكل يقين حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟! فقال: إن يقيني يا رسول اللّه،هو الذي أحزنني، وأسهر ليلي، وأظمأ هواجري. فعزفت نفسي عن الدنيا وما فيها، حتى كأني أنظر إلى عرش ربِّي وقد نصب للحساب، وحشر الخلائق لذلك وأنا فيهم. وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتنعمون في الجنة، ويتعارفون، وعلى الأرائك متكئون، وكأني أنظر إلى أهل النار وهم فيها معذبون مصطرخون. وكأني الآن اسمع زفير النار يدور في مسامعي. فقال رسول اللّه ﷺ لأصحابه: هذا عبد نور اللّه قلبه بالإيمان..**»[٢].

---

(١) نهج البلاغة، ص٤٣٩.

(٢) الكليني الرازي، أصول الكافي، مصدر سابق، ج٢، ص٥٣.

وفي هذا السياق أيضاً، نفهم قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۝ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾[١].

ثالثاً: التقوى.

إن العلم الحضوري الذي أدى، عند العالم به، إلى انكشاف عظمة الخالق وكبريائه، وآلائه ونعمائه، وبالجملة استشعار عظمة الخالق ببطشه ورحمته، ينتج عند الإنسان ذي الفطرة السليمة تقوى تمنع من يتحلّى بها من ارتكاب المعاصي، وذلك من خلال شعوره بالخوف من رب الخلائق؛ حيث يتحول هذا الخوف إلى ملكة عند المتحلّي بها.

فالتقوى إذن، كيفية نفسانية تعصم صاحبها عن اقتراف كثير من القبائح والمعاصي. وكلما تدرج الإنسان في مراتب التقوى، تدرج معه في مراتب الكمالات، وازداد في إتيان الطاعات والابتعاد عن المعاصي.وإذا علت التقوى إلى أعلى مراتبها، فإنها تبلغ بصاحبها درجة العصمة الكاملة، والامتناع المطلق عن ارتكاب قبائح الأعمال، وذميم الأفعال؛ بل يصل معها الإنسان إلى أن يمتنع حتى عن التفكير في المعصية[٢].

رابعاً: الحب.

إن اللّه هو المستجمع لجميع الكمالات، بل هو الكمال المطلق. ومن عرفه لاشك أنه سيحبه؛ ومقتضى الحب الحقيقي عدم الإتيان بما يخالف رضى المحبوب، والإلتزام بما يحب.

---

(١) سورة التكاثر، آية٥و٦.

(٢) السبحاني،جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق،ج٢، ص١٤٨.

فالحب إذن من مستلزمات العلم؛ إذ لا يعقل أن يتعلق الحب بما هو مجهول. فالإنسان لا يمكن أن يحب شيئاً مجهولاً لديه، وكذلك لا يحب الإنسان ما يعلم أنه ضار له،ولا فائدة منه، طالما أنه يطلب السلامة والفائدة والخلاص.

ومن هنا، فإننا لا نجد إنساناً يحب شرب السم مادام يطلب الحياة والسلامة.. ولن نجد عاقلاً يحب وحشاً ضارياً،ويأنس بالجلوس بين يديه لعلمه بعاقبة هذا الأمر.

وهكذا نستنتج: أن من ملاكات العصمة: الحب. والشواهد في الحياة اليومية على هذا الأمر كثيرة؛ فإننا نرى أن من أحب امرأة، وقد سيطر هذا الحب على مجامع قلبه، وأخذ منه كل مأخذ، فهل يرى بعد ذلك جميلاً غير محبوبته ؟ وإذا كان الأمر كذلك، بالنسبة لهكذا حب،فما بالنا بالذي يرى بعين اللّه، ويسمع بسمعه، ويعلم بعلمه، وليس في قلبه سوى اللّه، وحبه الذي أخذ بمجامع قلبه.

المبحث الثالث

العصمة بين الجبر والاختيار

أولاً: وجوب العصمة.

أوجب الشيعة أن يكون الإمام معصوماً. وتبعهم على ذلك الإسماعيلية. فقال الخواجة الطوسي في كتاب «الفصول النصيرية»: **«ولما كان علة الحاجة إلى الإمام عدم عصمة الخلق، وجب أن يكون الإمام معصوماً»**[١].

وقال العلامة الحلّي في كتاب «كشف المراد»: **«وقالت الإمامية أنه يجب عصمتهم [الأنبياء] عن الذنوب»**[٢]. وقال في مكان آخر من نفس الكتاب: **«ذهبت الإمامية والإسماعيلية إلى أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، وخالفا فيه جميع الفرق»**[٣].

وقال الشيخ المظفر في كتابه «عقائد الإمامية»: **«ونعتقد أن الإمام**

(١) الطوسي، نصر الدين، الفصول النصيرية، مصدر سابق، ص١٨٥.
(٢) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣٧٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٩٠.

كالنبي، يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش»[١].

على أن الشيعة لا تعني بالوجوب هنا ما يفيد الإجبار، إذ لا تنافي بين الاختيار وبين كون الفعل واجباً على صاحبه؛ وإلا لزم أن يكون الله تعالى مجبراً على ترك الظلم وفعل العدل، مع أن اختياره تعالى مطلق. ورغم ذلك، فإن العدل واجب عليه تعالى. وسيأتي تفصيل هذا الأمر عند مناقشة القائلين بجبرية العصمة؛ وفي هذا الصدد،يقول العلامة الحلّي في كتابه: «شرح تجريد الاعتقاد»: «**إن العصمة لا تنافي القدرة، بل المعصوم قادر على فعل المعصية، وإلا لما استحق المدح على ترك المعصية..**»[٢].

ثانياً: شبهة جبرية العصمة وردّها.

يقول العلامة الحلّي في كتاب:»شرح تجريد الاعتقاد»: «**اختلف القائلون بالعصمة في أن المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية أم لا؟ فذهب قوم منهم إلى عدم تمكنه من ذلك، وذهب آخرون إلى تمكنه منها**»[٣].

والشيعة الإمامية يذهبون إلى عدم إتيان المعصوم بالمعصية،مع قدرته عليها، وقد مر كلام العلامة الحلّي آنفاً.

ويعود هذا الخلط والتوهم في جبرية العصمة، إلى القول بوجوبها وضرورتها، ومن لم يستطع فهم وجوب العصمة ومعناها،توهم أن

(١) المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، مصدر سابق، ص ١٠٤.

(٢) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣٩٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٩١.

العصمة جبرية. وهذا الخلط نلاحظه عند بعض المعاصرين الذين لم يستطيعوا أن يفرقوا بين معنى الوجوب والضرورة من جهة، ومعنى الجبرية والاضطرار من جهة أخرى.

فالسيد محمد حسين فضل اللّه يقول في مقالته: «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد» ما نصه: «ونلاحظ أن الشيخ المفيد لم يشرح كيفية بقاء الاختيار مع وجوب العصمة، من خلال ما يفعله اللّه بعبد من عبيده، فتكون النتيجة أنه لا يؤثر معه معصية له. لأن الأمر الثابت في تكوين الإنسان، إما أن يكون مؤثراً في ذات الإنسان بحيث يعصمه عن الخطأ في الفكر والعمل، فلا يكون الخطأ مقدوراً له، وإما أن يكون مؤثراً فيه بحيث تبقى القدرة على الخطأ، فيكون الخطأ جائزاًله في ذاته، وتكون العصمة خاضعة للعوامل الأخرى بالإضافة إليه من سلب وإيجاب.

إن هذا الأسلوب في الحديث عن اختيارية العصمة، مع الالتزام بأنها ناشئة من فعل اللّه التكويني بنبيّه أو بوليّه، لا يمثل إلا مفهوماً ما ينطلق من الجمع بين وجوب العصمة ولزوم الاختيار، لا من دراسة دقيقة لنوعية الصورة الواقعية للجمع بين الأمرين..

إننا نتساءل: ما المانع من اختيار اللّه بعض عباده ليكونوا معصومين، باعتبار حاجة الناس إلى ذلك، وما هي المشكلة في ذلك؟!! انطلاقاً من مصلحة عباده.

وإذا كان هناك إشكال من ناحية استحقاقهم الثواب على أعمالهم إذا لم تكن اختيارية لهم، فإن الجواب عليه هو: أن الثواب إذا كان بالتفضل في جعل الحق للإنسان على الطاعة لا

بالاستحقاق الذاتي، فلماذا لا يكون هذا التفضل بشكل مباشر، إذ لا قبح في الثواب على ما لا يكون بالاختيار، بل القبح في العقاب على غير المقدور»[١].

لقد ارتكز السيد فضل اللّه في مناقشته هذه للشيخ المفيد على أمرين، جعلهما منطلقاً لذهابه إلى القول بلامانعية جبرية العصمة. وهذان الأمران هما:[٢]

الأول: اعتباره **«أن المشكلة في قضية اختيارية العصمة،ناشئة من مانع عقلي وهو: استحالة الجمع بين الاختيار من جهة، وكون العصمة ضرورية وواجبة من جهة أخرى»**[٣].

ولما كان الاختيار يعني إمكان وقوع الطرف المعاكس، بينما الضرورة تعني استحالة وقوعه، توهم أن ذلك جمع بين النقيضين.

الثاني: اعتباره أنه لما كان الجمع بين الضرورة والاختيار ممتنعاً، فإنه لابد للسيد فضل اللّه من الالتزام بالجبر وعدم قدرة المعصوم على المعصية. وهذا المبنى، أعني جبرية العصمة، لا مشكلة فيه، بنظره، سوى مسألة استحقاق الثواب، وللتملص منه ذهب إلى القول بالتفضُّل من اللّه بالثواب، وبالتالي عدم وجود استحقاق ذاتي.

---

(١) فضل اللّه، محمد حسين، مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد (مقالة)، مجلة الفكر الجديد، العدد٩، ص٦١.

(٢) لقد اعتمدنا في كثير من أجزاء هذه المناقشة على كتاب: العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني للسيد كمال الحيدري فراجع.

(٣) الحيدري، كمال، العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، مصدر سابق، ص ٨٥.

وبالنتيجة: فلا مشكلة، بإعتقاده، في الجبر على الطاعة وعدم القدرة على المعصية[١].

إن المتأمل في هذين الأمرين يجدفيهما خلطاً كبيراً، وعدم دقة في فهم معنى الضرورة والاختيار. ونحن هنا سنناقش هذين الأمرين،ونثبت بطلانهما، وبالتالي اختيارية العصمة.

١- **الرد على الأمر الأول:** وهو الادعاء بوجود مانع عقلي في استحالة الجمع بين الضرورة والاختيار. وهنا نسجل عدة ملاحظات وإيضاحات:

أ- من المقطوع به أنه «**ليس كلما وجب فعل، وامتنع آخر، يكون صاحبه مجبراً على فعل ذلك الشيء، وترك الآخر؛ فلا تنافي بين الاختيار وكون الفعل واجباً على صاحبه وضده ممتنع عليه، وإلا لزم أن يكون اللّه تعالى مجبراً على ترك الظلم وفعل العدل، مع أن اختياره تعالى مطلق، لا سبيل لأحد عليه، وهو لا يترك عدلاً، ولا يفعل ظلماً**»[٢]. وهذا امر لاشك فيه ولا أظن السيد فضل اللّه ينكره.

ب- إن الوجوب والامتناع يطلقان ويراد بهما معنيين: فتارة يراد بهما الوجوب والامتناع الذاتي، أي ضرورة الثبوت، أو ضرورة الامتناع، وذلك كضرورة ثبوت الزوجية للأربعة، أو ضرورة امتناع الجمع بين النقيضين. «**وهذه بديهيات لا يعقل التخلف فيها في أي مكان أو زمان، فزوجية الأربعة لا تتخلف عنها أبداً، والنقيضان لا**

(١) المصدر نفسه، ص٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٥.

يجتمعان ولا يرتفعان»[١]؛ وتارة أخرى، يراد بهما الوجوب والامتناع الوقوعي. ومعناهما: أن الشيء قد يكون ممكناً في ذاته وبحسب نفسه، لكنه ضروري الوقوع أو الامتناع بحسب الخارج، ومن أمثلته: الظلم بالنسبة للّه تعالى. فمع كونه متمكناً من الظلم بحسب ذاته؛ لأنه مطلق القدرة، والإرادة، لكن الظلم ممتنع عليه بحسب الوقوع الخارجي. فاللّه لا يظلم مع قدرته على الظلم، ولا يترك عدلاً مع قدرته على تركه[٢].

وبتعبير آخر: «**إن الفعل تارة لا يمكن أن يصدر بحسب نفسه وذاته، وأخرى لا يصدر مع إمكان صدوره وفرق واضح بين عدم الوقوع، وعدم إمكان الوقوع**»[٣].

ومن هنا يظهر لنا «**أن وجوب شيء أوامتناعه وقوعاً، لا يتنافى مع القدرة عليه، وإمكان وقوعه الخارجي؛ لأن هذا الوجوب أو الامتناع إنما هو بلحاظ الوقوع، لا بلحاظ ذات الشيئ**»[٤]. والعصمة من هذا القبيل، أي من الممتنع وقوعاً لا الممتنع ذاتاً. فالمعصوم مع حال قدرته على المعصية وتمكنه منها، الا أنها ممتنعة الصدور منه وقوعاً.

ولا يصح نقض هذا القول، بأن اللّه تعالى مستثنى من هذه القاعدة؛ لأن القواعد العقلية لا تخصص، وذلك لامتناع التخصيص في أحكام العقل وقواعده.

---

(١) المصدر نفسه، ص٨٦

(٢) المصدر نفسه، ص٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٨٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٨٧

وبذلك يتضح لنا، أن الامتناع الوقوعي موجود عند كل واحد منا بالنسبة لبعض الأعمال،وبدرجات متفاوتة: فالعالم بنتائج تناول السم مثلاً: ممتنع عليه شربه مادام طالباً للحياة والسلامة. ومن الواضح أن هذا الامتناع عن تناول السم،هو امتناع وقوعي؛ إذا لا تخفى قدرة هذا الشخص على تناوله.

٢- **الرد على الأمر الثاني**: وهو الالتزام بكون المعصوم مجبراً على الطاعة، وغير متمكن من المعصية، وأنه لا مشكلة فيه سوى مسالة الثواب؛ وحيث أنه تفضلي، فلا مشكلة في الجبر.وهذا القول يواجه إشكالات عدّة:

أ- إن ما ذهب إليه السيد فضل اللّه يفتقر إلى الدليل. فإن قوله: «**لا مانع من اختيار اللّه بعض عباده ليكونوا معصومين باعتبار حاجة الناس إلى ذلك، وما هي المشكلة في ذلك**»، إن هذا القول مجرد احتمال، ومجرد الاحتمال وعدم المانع لا يثبت شيئاً. فإن مثل هذه الدعاوى لابد من إثباتها بدليل قطعي من القرآن الكريم، أو السنة القطعية، أو بالدليل العقلي، وإلا فإنه قد قيل قديماً: «**الإمكان أعم من الوقوع**»[١].

ب- من نافلة القول أن الفكرة، أي فكرة، لا يكفي في تحقيقها مجرد تشريعها، لتعيش بعد ذلك في طيات صفحات الكتب، ورسومات على صفحات الورق؛ بل لابد في ضمان نجاحها من تجسدها في الواقع العملي، وخروجها إلى صفحة الواقع الخارجي؛ لأن الفكرة والنظرية إنما يراد منها وبها، أن تتماشى مع الأهداف الأساسية التي حتمت وضعها[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص٨٧

(٢) المصدر نفسه، ص٨٩

والرسالات السماوية، لم تأت لتعطي النظريات، أو لتطلق الشعارات وحسب، بل جاءت لتجسد مفاهيمها في الواقع العملي لحياة الناس. ومادامت الأهداف الأساسية للرسالات السماوية هي الأخذ بيد الإنسان في مدارج الكمال، للوصول إلى السعادة الحقيقية، فمن الواضح أن ذلك لا يكون بسن قوانين ينحصر وجودها في طيات الكتب، وعلى صفحات الورق.

وقد ذكرنا فيما سبق، أن الهدف من النبوة والإمامة هو الانطلاق بالإنسان إلى السعادة؛ وذلك من خلال أشخاص يكونون هم المشاعل الوضاءة في حياة الناس، يقودونهم إلى حيث يريد اللّه لهم أن يكونوا. وما لم يكن الأمر على هذا النحو، فإن الفكرة يمكن أن تواجهها محاذير عدة:

١ - **«الوقوع في الخطأ في فهم النظرية عند تطبيقها؛ لأن النظرية، لو لم تكن متجسدة في أشخاص معينين، لكان احتمال الخطأ في تفسيرها وتطبيقها وارداً»**[١].

٢- اتهام النظرية بالمثالية، وبالابتعاد عن الواقع، لعدم قابليتها للتطبيق في الواقع العملي لحياة الناس؛ وذلك ما لم تتجسد في ذوات هم من أبناء ذلك المجتمع[٢]. ولذلك قلنا في الفصل الأول: إنه لابد للأنبياء وللأئمة من أن يكونوا بشراً، ولابد لهم من أن يتحلوا بالصفات الكمالية التي يدعون الناس للتحليّ بها؛ فإن ذلك ادعى لاتباعهم، لأن

(١) المصدر نفسه، ص٨٩

(٢) المصدر نفسه، ص٨٩

مقتضى تحليهم (الأنبياء والأئمة)بما يدعون الناس إليه، أن ما يدعون إليه أمر ممكن التحقق،ويقع تحت مقدور الناس، وهو في متناول أيديهم؛ ودليل ذلك أنهم يفعلونه،ويلتزمون به قبل أن يطلبوا من غيرهم الالتزام به.

٣- عدم التمكن من إعطاء القدوة الصالحة والأسوة الحسنة بين الناس؛ إذ الرسالة، كل رسالة ودعوة، تحتاج إلى قدوة يتمثل بها الناس، فيتبعون آثارها، حذو النعل بالنعل.

وعلى هذا وذاك، فلابد للدين من أن يشفِّع نظرياته بالتطبيق والتجسيد الفعلي في الواقع العملي لحياة الناس، وعدم الاكتفاء بإمكان التطبيق، فضلاً عن الاكتفاء بإعطاء النظرية فقط[١].

إن من بديهيات ضمان تطبيق الناس للنظرية، وإقبال الناس على الداعي إليها، أن يكون القائم على تطبيق هذه المبادئ شخصاً تتجسد فيه مبادئ فكرته، وليس أي تجسد، بل تجسد مستوعب لمختلف المجالات التي يدعو الناس إليها. ومن هنا اشترط الشيعة أن يكون النبي أو الإمام الأفضل على الإطلاق، وفي جميع المجالات التي تشتمل عليها دعوته، بل ولابد من أن يكون خلياً من الأفكار المعاكسة لدعوته.

ومن هنا،كان الأنبياء والأئمة عليهم السلام هم المثل الأعلى لجميع الناس، والقدوة الصالحة لجميع الأمم؛ ولولا ذلك لما صح أن يدعو الله الناس للاقتداء بهم بمقتضى قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ

(١) المصدر نفسه، ص٨٩-٩٠.

ٱقْتَدِهْ﴾[١]. وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[٢]. فإذا كان هؤلاء غير مختارين، ولم ينتهوا عما حرّم اللّه باختيارهم وإرادتهم، ولم يكن امتناعهم عن المعاصي إلا بسلب قدرتهم، فإن الدين، عندئذ، والرسالات السماوية ستواجه العقم في دعوتها؛ لأنها لن تخرج عن إطارها النظري. وأي عقم أشد من أن يكون الداعي إلى أمر غير قادر على الالتزام به باختياره وإرادته، ثم يدعو الناس للالتزام بما يدعوهم إليه باختيارهم وإرادتهم.

إذن، فالمشكلة الأساس والأولى، ليست باعتبار الثواب والعقاب، وأنه استحقاق، حتى يجاب عنها بمسألة التفضل وعدم الاستحقاق الذاتي، وإنما المشكلة في تجسد النظرية، ومبادئ الدعوة وقيمها في الواقع الخارجي في خصوص سلوك الداعي الذي هو القدوة والأسوة[٣].

ج- إن مسألة الثواب والعقاب كما يصورها السيد فضل اللّه، بأنها تفضل، تعني عدم التلازم بين الطاعة والثواب، وإنما التلازم بين المعصية والعقاب، وهذا مقتضى قوله: «**لا قبح في الثواب على ما لا يكون بالاختيار، بل القبح في العقاب على غير المقدور**». وهذا القول غريب وعجيب، إذ لا يتنافى مع ما ذهب إليه الشيعة في مسألة الثواب والعقاب وحسب، بل يتنافى مع جميع النظريات المطروحة في هذه المسألة، والتي يمكن أن تتمثل في ثلاثة اتجاهات:

(١) سورة الأنعام، آية ٩٠.

(٢) سورة الأحزاب، آية ٢١.

(٣) الحيدري، كمال، العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، مصدر سابق، ص ٩١.

١- إتجاه المعتزلة، وهو يقضي بأن العقل «**هو الذي يحكم على ما ينبغي أن يقع، وما لا ينبغي أن يقع، ومنه الثواب والطاعة، والعقاب والمعصية. فالعقل يحكم بأن المطيع ينبغي أن يثاب، والعاصي ينبغي أن يعاقب، فلو لم يثب اللّه تعالى المطيعين، أو عاقبهم فهو ظالم لهم، والظلم قبيح عليه تعالى**»[١].

وهذا الرأي بمعزل عن قبوله أو عدم قبوله، يثبت الاستحقاق الذاتي لكل من المطيع والعاصي.

٢- اتجاه الأشاعرة: وهو الاتجاه المعروف بما يسمى بنظرية «الإرادة الجزافية». وتفرض هذه النظرية «**عدم التلازم بين الأسباب والمسببات جميعاً، وبين العلل والمعلولات**»[٢]. فإرادة اللّه تعالى هي المحرقة لا النار، وإرادته تعالى هي التي تروي من العطش لا الماء، «**فلا تلازم عندهم بين الأشياء أبداً، ومنه عدم التلازم بين المعصية والعقاب، وبين الطاعة والثواب.فان للّه تعالى أن يدخل أنبياءه ورسله النار، ويدخل الجاحدين به والمشركين الجنة**»[٣]. وتتألف عناصر هذه النظرية من خلال رأي الأشعري بثلاثة أمور: أ- أفعال اللّه وهل هي تعليلية أم لا؟ ب- الحسن والقبح. ج- نظرية الكسب[٤].

---

(١) المصدر نفسه،ص٩٢؛ وراجع: صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، مصدر سابق، ج١، ص١٥٣و١٥٤و١٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٢

(٣) المصدر نفسه، ص٩٢

(٤) صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، مصدر سابق، ج٢، ص٤٥و٤٧و٧٧.

ولا يعنينا هنا مناقشة هذا الرأي، وإنما نريد القول أن السيد فضل اللّه، لا يلتزم بهذه النظرية أيضاً.

٣- الاتجاه الذي يتبناه الشيعة الإمامية، والقاضي بأنه، مع الإيمان بأن إيجاد الموجودات بأجمعها، وكذلك آثارها المترتبة عليها، دنيوية كانت أم أخروية، كل ذلك بالتفضل الإلهي. لكن هذا الاتجاه يفترض أنه رغم كل ذلك،فإن التفضل لم يكن جزافاً، ومن دون قانون، بل هو يقع ضمن قانون وسنة إلهية لا تختلف ولا تتخلف[١].

إن اللّه تعالى خلق الموجودات ولها استعدادات وقابليات، يتوصل ويتوسل بها إلى القرب الإلهي، والترقي في مدارج الكمال؛ لكن هذه القابليات والاستعدادات ليست بمرتبة واحدة، ولا بدرجة واحدة، بل هي من شؤون النظام الأحسن الذي اختاره اللّه تعالى لعباده، وهو اختلاف وتفاوت الدرجات والاستعدادات سعة وضيقاً، شدة وضعفاً[٢].

وهكذا، فإن اختلاف مراتب الناس واستعداداتهم وقابلياتهم، يعود لاختلاف ما وقع عليه اختيارهم من المراتب المتفاوتة التي يريدونها، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا ﴾[٣]؛ حيث قال السيد الطباطبائي في تفسيره لهذه الآية في كتابه «الميزان في تفسير القرآن»: «**إن الوجود النازل من عنده تعالى على الموجودات الذي هو بمنزلة الرحمة السماوية، والمطر النازل من السحاب على**

(١) الحيدري، كمال، العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، مصدر سابق، ص٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٣.

(٣) سورة الرعد، آية١٧.

ساحة الأرض، خال في نفسه من الصور والأقدار، وإنما يتقدر من ناحية الأشياء نفسها، كماء المطر الذي يحتمل من القدر والصورة ما يطرأ عليه من ناحية قوالب الأودية المختلفة في الأقدار والصور. فإنما تنال الأشياء من العطية الإلهية بقدر قابليتها، واستعداداتها، وتختلف باختلاف الاستعدادات والظروف والأوعية»[١]. كما قال الفخر الرازي في تفسيره لهذه الآية أيضاً: «**انزل من سماء الكبرياء، والجلالة والإحسان ماءً، وهو القرآن، والأودية قلوب العباد، وشبه القلوب بالأودية، لأن القلوب تستقر فيها أنوار علوم القرآن، كما أن الأودية تستقر فيها المياه النازلة من السماء، وكما أن كل واحد، فإنما يحصل فيه من مياه الأمطار ما يليق بسعته أو ضيقه، فكذا هنا كل قلب إنما يحصل فيه من أنوار علوم القرآن ما يليق بذلك القلب من طهارته وخبثه، وقوة فهمه وقصور فهمه..**»[٢].

وبذلك يتجلّى لنا القانون الإلهي، وهو «**أنه سبحانه وتعالى لما خلق الاستعدادات، واختار الناس منها ما يريدون، كتب على نفسه أن يعطي كلِ ذي استعداد بمقدار استعداده**»[٣]. وبمقتضى وعده تعالى، يجيب كلاً بما يليق به وبما هو مستعد له، وهذا هو الوعد الإلهي الذي كتبه على نفسه، قال تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[٤] ومن البديهي أن وعده تعالى لا خلف فيه.قال تعالى: ﴿لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ ٱلْمِيعَادَ﴾[٥] وقال

(١) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١١، ص٣٣٨.
(٢) الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، مصدر سابق، ج١٩، ص٣٥.
(٣) الحيدري، كمال،العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، مصدر سابق، ص٩٥.
(٤) سورة الأنعام، آية١٢.
(٥) سورة الزمر، آية ٢٠.

تعالى: ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ﴾[١].

«ونتيجة لما كتبه اللّه تعالى على نفسه من استجابة كل مستعد بمقدار استعداده، فقد أثبت لعباده حقاً عليه، وكان ذلك بمقتضى وعده، وما كتبه هو على نفسه»[٢] بمقتضى قوله تعالى: ﴿لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ ٱلْمِيعَادَ﴾[٣]. وكذلك قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾[٤]؛ حيث قال الفخر الرازي في تفسيره لهذه الآية: **«اتفق المفسرون أن كلمة عسى من اللّه واجب. قال أهل المعاني: لأن لفظة عسى تفيد الإطماع، ومن أطمع إنساناً في شيء ثم حرمه كان عاراً، واللّه تعالى أكرم من أن يطمع أحداً في شيء ثم لا يعطيه ذلك»**[٥].

ومن جهة أخرى فقد قال تعالى: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُصْلِحِينَ﴾[٦]، والآيات التي تتحدث عن الأجر كثيرة، وقد استُعمل لفظ الأجر في القرآن ليفيد معنى الثواب؛ والأجر لا يكون في العادة إلا لقاء عمل قد قام به الإنسان، واستحق عليه هذا الأجر.

ومن الواضح أن هذا الأجر المعطى، هو استحقاق للإنسان على ما فعله، وإلا لما صح تسميته بالأجر.

والمتحصل من كل ما تقدم: إن اللّه تعالى قد أوجد هذا العالم

---

(١) سورة التوبة، آية ١١١.

(٢) الحيدري، كمال، العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، مصدر سابق، ص٩٥.

(٣) سورة الزمر، آية ٢٠.

(٤) سورة الإسراء، آية ٧٩.

(٥) الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، مصدر سابق، ج٢١، ص٣١.

(٦) سورة الأعراف، آية ١٧٠.

تفضلاً منه، وأوجد جميع الكمالات ومدارج الوصول إليها تفضلاً أيضاً، كما جعل الثواب والعقاب على الأعمال؛ولكن لم يكن اللّه ليعطي هذه الكمالات وهذا التفضل جزافاً،ومن دون قانون أو ضوابط، وإنما يعطيها في إطار السنة التي سنها في هذا الكون وهي: إعطاء كل مستعد بمقدار استعداده وقابليته[١].

وبذلك يتجلى لنا بوضوح، «**أن الثواب، وإن كان من تفضله تعالى، لكنه تفضل ضمن القانون والسنة الإلهية**»[٢]. فاللّه، كما ذكرنا، لا يعطي جزافاً، بل يرتبط عطاؤه بالاستعداد والاستحقاق.

وبكلمة موجزة، إن كل ما جعله اللّه تعالى للإنسان،ابتداءً من أصل وجوده وما وهبه إياه من قدرات وإمكانات وطاقات،وصولاً إلى القوانين والشرائع التي سنها له من إثابة المطيع ومعاقبة العاصي، بل وجعل الحسنة بعشرة أمثالها،إن كل ذلك كان تفضلاً منه تعالى قبل الوعد، أما بعده، فالعبد إنما ينال ما يناله من ثواب أو عقاب باستحقاقه، وبما كسبت يداه. فقد قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[٣].

ومن هنا ندرك سقم ما ادعاه السيد فضل اللّه، إذ بات واضحاً أنه كما يقبح العقاب على غير المقدور باعترافه، «**كذلك يقبح الثواب على ما ليس بالاختيار، (لأن ذلك) خلاف الوعد الإلهي وما كتبه هو على نفسه من ملاحظة الاستعدادات القائمة في الإنسان**»[٤]؛ ومن الواضح

(١) الحيدري، كمال، العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، مصدر سابق، ص٩٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٩٦.
(٣) سورة المدثر، آية ٣٨.
(٤) الحيدري، كمال، العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، مصدر سابق، ص٩٦.

أن غير المختار لا استعداد له لتلقي الثواب الإلهي، وإثابته خروج عن السنة الإلهية).

وقد لخص العلامة الطباطبائي ما تقدم في جملة معبرة حيث قال: «**فلو أثاب اللّه المجرم، أو عاقب المثيب، أو فعل أي فعل أراد، لم يكن عليه ضير، ولا منعه مانع من عقل أو خارج، إلا أنه تعالى وعدنا وأوعدنا بالسعادة والشقاء، وحسن الجزاء وسوء الجزاء، وأخبرنا أنه لا يخلف الميعاد، وأخبرنا من طريق الوحي أو العقل بأمور، ثم ذكر أنه لا يقول إلا الحق، فسكنت نفوسنا به، واطمأنت قلوبنا إليه بما لا طريق للريب إليه، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخۡلِفُ ٱلۡمِيعَادَ﴾[١]...وقال تعالى: ﴿وَٱلۡحَقَّ أَقُولُ﴾[٢].. وفي معناهما الضرورة العقلية في أحكامها**»[٣].

د- من الواضح أنه لا يمكن الالتزام بمقولة التفضل،وجبرية الامتناع عن المعاصي دون الالتزام بملازمات هذه المقولة، لعدم انفكاك المقولات عن كل ملازماتها؛ ومن هذه الملازمات نفي التعليل في أفعال اللّه عز وجل، والطعن بمبدأ العدل الذي يلتزم به الشيعة. ويكفي في ثبوت هذه الملازمات أن الأشاعرة لم يتبنوا نظرية التفضل، إلا والتزموا معها بالجبرية، والقول بعدم وجود التعليل في أفعال اللّه تعالى، وإنكار الحسن والقبح العقلين والالتزام بكونهما شرعيين.

هـ- إن المتأمل في مسألة فعل الطاعات، والامتناع عن المعاصي

(١) سورة آل عمران، آية ٩.

(٢) سورة ص، آية ٨٤.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٦، ص٢٥٥.

يجد عدم إمكانية الفصل بينهما. فلا يسع أحداً أن يدعي اختيارية فعل الطاعات وجبرية فعل المعاصي، والعكس صحيح أيضاً من حيث عدم إمكان الادعاء بجبرية فعل الطاعات واختيارية فعل المعاصي؛ لأنه لابد من الالتزام بسنخية الحكم في كليهما،جبراً أو اختياراً؛ إذ مادام فعل الطاعات واجباً فإن الترك له معصية؛ فالقول بجبرية ترك المعاصي يفضي الى القول بجبرية فعل الطاعات. وكذلك الأمر بالنسبة لترك المعاصي؛ إذ مادام هذا الترك واجباً فالالتزام بتركه طاعة، فالقول باختيارية فعل الطاعة يفضي إلى القول باختيارية ترك المعاصي؛ لأن هذا الترك طاعة كما أسلفنا.

ولأجل ذلك نقول بعدم إمكانية الإختلاف في حكم فعل الطاعات وترك المعاصي، وأنه لابد من سريان حكم واحد في كليهما، جبراً أو اختياراً. ومن هنا نجد أن التاريخ لم يحدثنا عن قوم فصلوا في هذا الحكم، بل إنقسم القائلون به: إما إلى جبرية في كليهما، وإما إلى اختيارية فيهما.

ومن خلال كل ما تقدم، يتضح لنا عدم صوابية ما ادعاه السيد فضل اللّه، وتهافت قوله جملة وتفصيلاً.

الفصل الثاني

موارد العصمة وأدلتها

المبحث الأول: العصمة عن الكبائر والصغائر وأدلتها:

أولاً: العصمة عن الكبائر والصغائر والأقوال فيها

ثانياً: الأدلة:

١-الوثوق.

٢-الانقياد.

٣-الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٤-الظلم.

٥-تناقض القرآن.

٦-حجم العصمة مرتبط بحجم المعاصي.

ثالثا: المسلك الجديد في إثبات العصمة قبل البعثة

١- خصوصية اللطف.

٢- خصوصية الأفضلية.

٣- خصوصية الفطرة.

المبحث الثاني: العصمة عن الخطأ في التبليغ وأدلتها

أولاً: معنى العصمة في التبليغ والأقوال فيها

ثانياً: الأدلة:

١-الأدلة العقلية.

٢- الأدلة القرآنية.

ثالثا:أدلة القائلين بجواز السهو ومناقشتها

١-دليل الشيخ الصدوق بجواز السهو

٢- موقف العلماء من كلام الصدوق.

٣- مناقشة دليل الشيخ الصدوق.

المبحث الثالث: العصمة عن الخطأ في الأمور العادية وعن المنفرات

أولاً:العصمة عن الخطأ والسهو في الأمور العادية.

ثانياً: العصمة عن المنفرات.

المبحث الأول

العصمة عن الكبائر والصغائر وأدلتها

أولاً: الأقوال في العصمة عن الكبائر والصغائر.

أجمعت الأمة الإسلامية على عصمة الأنبياء من الكفر، قبل البعثة وبعدها، ولا خلاف في ذلك؛ إلا أن الأزارقة، وهي فرقة من فرق الخوارج، لما جوزت على الأنبياء الذنب، وكل ذنب عندهم كفر، فإن كلامهم هذا يفضي إلى تجويز الكفر عليهم.وقدقال الجرحاني في كتابه: «شرح المواقف» بأنه: «**يُحكي عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة نبي، علم اللّه أنه يكفر بعد نبوته**»[١].

وأما ما نسب إلى الشيعة من تجويزهم على الأنبياء إظهار الكفر تقية[٢]، فهي فرية باطلة،الشيعة منها براء؛إذ كيف يجوّز الكفر على الأنبياء تقية، من قال بعصمتهم حتى عن السهو والنسيان في الأمور الحياتية كما سيأتي. على ان الشيعة لا تجوّز ذلك «**لأعاظم الأمة من**

(١) الجرحاني، شرح المواقف، مصدر سابق، مج٤، ح٨، ص٢٨٨.

(٢) الإيجي، المواقف، راجع: المصدر السابق، (المتن)، ج٨، ص٢٨٨.

الفقهاء، إذا كان في إظهار الكفر مظنة تزعزع عقائد الناس، وتزلزلهم عن دينهم»[١]، فكيف تجوزه على الانبياء والأئمة ؟!

هذا بالنسبة للكفر، أما بالنسبة للكبائر، فقد جوزتها الحشوية على الأنبياء قبل البعثة وبعدها[٢]. وجوزها عليهم قبل البعثة أبوعلي الجبائي من المعتزلة.لكن البعض الآخر من المعتزلة، كالقاضي عبد الجبار، لم يجوزها عليهم لا قبل البعثة ولا بعدها[٣].

أما الأشاعرة فمنعوها بعد البعثة بالسمع وإجماع الأمة، لا بالعقل. أما قبلها،فلا يمتنع صدورها عنهم **«إذ لا دلالة للمعجزة عليه»** كما قال الأيجي[٤].

وبالنسبة للشيعة الإمامية، فقد نزهوا الأنبياء والأئمة عن ارتكاب الكبائر، قبل البعثة وبعدها، عمداً أو سهواً[٥].

وفيما يتعلق بالعصمة عن الصغائر، فمن نافلة القول أن من جوز عليهم الكبائر، جوز عليهم الصغائر، سواء في ذلك قبل البعثة أو بعدها. نعم، بعضهم منع عنهم الكبيرة، لكنه جوز الصغيرة، كالقاضي عبد الجبار المعتزلي الذي منع الكبيرة قبل البعثة وبعدها، لكنه جوز

---

(١) السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج٢، ص١٥٥ (هامش).

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة،مصدر سابق، ص٥٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٧٥.

(٤) الايجي، المواقف، راجع: الجرجاني، شرح المواقف (المتن)، ج٨، ص٢٩٠.

(٥) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣٧٦.

الصغيرة ما لم تكن منفرة[١]. لكن أبا علي الجبائي، والذي مر أنه يجوز الكبيرة عليهم قبل البعثة، منع عليهم الصغيرة بعد البعثة إلا عن طريق «**السهو أو الخطأ في التأويل**»[٢].

أما الأشاعرة، فقد جوزوا صدور الصغائر منهم سهواً، أما الصغائر الخسيسة، وهي ما تُلحق فاعلها بالأراذل والسفل، فإنهم لم يجوزوها أصلاً، لا عمداً، ولا سهواً[٣].

والإمامية، لم يجوزوا الصغيرة أيضاً، لا قبل البعثة ولا بعدها، لا عمداً ولا سهواً.

ثانياً: الأدلة:

قدم الإمامية أدلة عديدة على عصمة الأنبياءوالأئمة عن الكبائر، والصغائر، يمكن ردها إلى ستة أدلة:

١-الوثوق:

إن الهدف من بعثة الأنبياء،كما مر، هو: الهداية والإنذار، وتربية الناس، وغرس المزايا والفضائل في نفوسهم، وسياستهم، وإقامة القسط والعدل فيما بينهم، والحفاظ على كل مخلوقات اللّه سبحانه، وإيصال الأحكام إلى الناس، وبالتالي: الوصول بالناس إلى أفضل السبل،وأقوم الطرق وأحسن الأخلاق. هذا هو غرض البعثة، ولكن

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٣و٥٧٥.
(٢) الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٨، ص٢٩٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٩٠.

تحقق هذا الغرض وتحصّله رهن بالاعتقاد بصحة قولهم وانسجامه مع فعلهم؛ إذ الناس في العادة، لا تتقبل النصح من داع أخرج نفسه من دائرة دعوته، ودعا الناس للامتثال بما لا يمتثل به هو نفسه. وهذا بدوره فرع لكونهم معصومين عن العصيان من غير فرق بين معصية وأخرى.

فإذا احتمل الإنسان الكذب على النبي لم يثق بقوله أو فعله. فالمعصية من قبلهم،عليهم السلام، تُدخل الشك فيهم، فتتزلزل الثقة بهم. ووثوق الناس بالدعوة مرتهن بصحة قول الداعي، وسلامة فعله، ومطابقته لما يدعو الناس إليه.

وبعبارة أخرى: إن قول النبي وفعله وتقريره حجة يجب إتباعه، والالتزام به. وهذا لا يتحقق ما لم يحصل الوثوق بصحتها؛ فمع انعدام الوثوق، تنعدم دواعي الإتباع، فينتفي الغرض (غرض البعثة)؛ وهذا ما أشار إليه الخواجة نصير الدين الطوسي في كتاب:«تجريد الاعتقاد» حيث يقول: «**يجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض**»[١]. ودليل الوثوق الذي قدمه الطوسي هنا في إثبات عصمة الأنبياء، هو عينه الذي قدمه في إثبات عصمة الإمام، لكن الفرق بينهما هو: أن في الأول يلزم منه نقض غرض البعثة، وفي الثاني نقض غرض نصبه[٢].

وقد تابع الحلي ما ذهب إليه الطوسي، حيث قال مستدلاً على وجوب العصمة: «**لولا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله، فانتفت**

(١) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (المتن)، مصدر سابق، ص٣٧٥

(٢) المصدر نفسه، ص٣٩٠.

فائدة البعثة وهو محال»[١].

وقد يطرح على هذا الدليل ثلاثة إشكالات، ينبغي الإجابة عليها:

أ- **الإشكال الأول**: إن هذا الدليل لا يثبت أكثر من عدم صدور المعصية من النبي في العلن، أما صدورها منه سراً دون العلن، فلا يؤدي للمحذور من عدم وثوق الناس به؟!

ويمكن أن نجيب عن هذا الإشكال، بالتالي:

قد تقدم أن العصمة ملكة، وملاكها العلم باللّه والعلم الواقعي بعواقب الأمور، والتقوى وغيرها، وهذه الملكة إنما تتحقق وتعتبر ملكة عندما يعمل صاحبها وفقها بحسب الواقع، ولا يصح معها التفريق بين السر والعلن؛ إذ المعصية سراً ليست من التقوى، ومرتكبها لا يعتبر عاملاً بعلمه بعواقب الأفعال والأعمال، ولنأخذ السم مثلاً: فشارب السم،وإن شربه سراً،فان ذلك يتناقض وطلبه السلامة. فطالب الحياة والسلامة، إذن، لا يمكنه شرب السم علناً أو سراً، والمعصوم كذلك إذ ما دام يعلم بعواقب أفعاله، ومادام يتمتع بملكة التقوى فإنه لن يرتكب المعاصي سراً و جهراً.

ومن جهة أخرى، فإن المعصية هي معصية الخالق والرب، وليست معصية للناس، فإن أمكنه إخفاؤها عنهم فأنى له إخفاؤها عن خالقه.ثم إن هذا الإشكال يطعن بأساس الثقة من جذورها؛ لأنه عندئذٍ لا يؤمن من كذبه في السر دون أن يعلم أحد بكذبه.

---

(١) العلامة الحلي، الباب الحادي عشر، مصدر سابق، ص٣٧.

أضف إلى ذلك، أن الإسلام أولى عناية خاصة بتزكية النفس وتربيتها. وقد ذكرنا أن من مهام الأنبياء تزكية النفس، إذقال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾[١] وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[٢]. والسر في ذلك،أن الإنسان،ما لم تصلح سريرته لا تصلح علانيته، فإصلاح الباطن مقدمة لإصلاح الظاهر. وعليه، فليس من الحكمة أن يبعث اللّه رسولاً للناس ليزكيهم،ويصلح باطنهم،بينما يرتكب هو المعاصي في السر.

وفي هذا السياق يمكن إدراج قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[٤]

ب- **الإشكال الثاني**: إنه يكفي في الوثوق بقول النبي هو عصمته عن معصية واحدة، وهي الكذب، دون سائر المعاصي.

والجواب: إنه مع وجود الملاكات التي تحدثنا عنها، فإن التفكيك بين الكذب وسائر المعاصي غير معقول، فما دامت هذه الملاكات قد تحققت، فإن الامتناع عن المعاصي برمتها لابد وأن يتحقق.

ومن جهة ثانية، كيف يمكن لمدعي النبوة إثبات أنه لا يكذب مع

(١) سورة الشمس، آية٩.
(٢) سورة الجمعة، آية٢.
(٣) سورة البقرة، آية٤٤.
(٤) سورة الصف، آية٢و٣.

ركوبه سائر المعاصي؟ ومن أين يحصل للأمة العلم بأنه لا يكذب مع إتيانه باقي المعاصي؟

وبغض النظر عن كل ما تقدم، فإن دليل الوثوق يرتكز على كون النبي هو الأسوة والقدوة، وإن إتباعه واجب، وإن إتيان النبي بما يخالف ما يدعو الناس إليه، يزلزل الثقة في نفوسهم فينتفي غرض البعثة. والإقتصار على عصمة الأنبياء عن الكذب فحسب، وفق الإشكال المتقدم، إنما يصح لو كان غرض البعثة هو صون الأمة عن الكذب فقط، إذ لو كان غرض البعثة هو هذا، لاكتفينا بتنزه الداعي عن الكذب، فتتحقق الأسوة والقدوة.

من هنا ندرك أن المعاصي التي تقتضي بالأسوة والقدوة أن يتنزه عنها تتسع باتساع هدف البعثة وغرضها.ولما كان الغرض لا ينحصر بالكذب، لينحصر معها تنزه المعصوم عنها وحسب، وإنما يتعداه ليشمل الوصول بالإنسان إلى السعادة وإلى أحسن الأخلاق وأكرمها، وأكملها، كان لابد من العصمة أن تشمل جميع هذه الجوانب ليصح تحقق الأسوة والقدوة.

ج- **الإشكال الثالث**: إن هذا الدليل قد يصح اعتباره دليلاً على العصمة بعد البعثة، أما قبلها، فلا يثبتها، إذ الوثوق بقوله وفعله ضروري في فترة بعثته لا قبلها، والبعثة مسقطة لما قبلها، فلم يبق مجال للنفور، وبالتالي، لا يثبت هذا الدليل لزوم عصمتهم قبلها.

وقد أجاب الشيخ جعفر السبحاني على هذا الإشكال بقوله: «**إن العصمة، كما عرفت، غصن من دوحة التقوى، ونتيجة العلم القطعي**

بعواقب المعاصي، واستشعار عظمة الرب، وهذه ليست وليدة ساعتها، فينقلب غير المعصوم معصوماً بنزول جبرائيل عليه وإكسائه ثوب الرسالة؛ بل هي ملكة نفسانية لا تحصل إلا بعد رياضات ومجاهدات، فلا معنى حينئذٍ لجعل البعثة حداً في حياة النبي، لأنا إذا قلنا بعصمته - وهي ملكة نفسانية - وجب أن تمتد جذورها إلى ما قبل البعثة بزمن مديد»[1].

لكن هذه الإجابة من الشيخ السبحاني غير تامة، وما ذكره أخص من المدّعى، وذلك لأسباب عديدة منها:

١- إن الإمامية تقول بعصمتهم منذ ولادتهم، والحال أن ما ذكره الشيخ السبحاني من كون ملكة العصمة لا تحصل إلا بعد رياضات ومجاهدات، يثبت عدم وجود هذه الملكة قبل البدء بمثل هذه الرياضات، أو على الأقل يثبت أن هذه الملكة تترقى في المراتب مع إتيان النبي بأنواع المجاهدات. ويلزم من هذا القول الترقي في الامتناع عن المعاصي، فكلما علا النبي مرتبة في مجاهداته وترقت ملكته، امتنع عن المزيد من المعاصي؛وبالتالي عدم عصمته منذ ولادته.

٢-إن ما يمكن أن يثبته هذا الدليل هو عصمته في الفترة المتصلة بالدعوة والبعثة، وفي أقصى حد قبلها بزمن لا يصل إلى حد طفولته أو ولادته.

٣- لنفرض أن العلم القطعي بعواقب المعاصي، والذي هو أحد ملاكات العصمة، قد حصل للمعصوم قبل البعثة بعشر سنوات، فماذا

(١) السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج٢، ص١٥٩.

نفعل في سائر عمره؟ ولا يمكن الادعاء بأنه قد حصل له منذ ولادته، إذ قد يقال كيف حصل له دون سائر الناس؟ من هنا لا بد من الإجابة على هذا الإشكال بطريق آخر، وهو ما سنتحدث عنه في الدليل الذي سنقدمه تحت عنوان «**المسلك الجديد في إثبات العصمة قبل البعثة**».

٢- الانقياد:

ليس هدف البعثة أو نتيجتها هو إلقاء الدعوة والإنذار ثم مفارقة النبي للناس، بل هدفها هوجعل النبي قدوة لهم، ينقادون إليه، ويأتمرون بأمره، وينصاعون لحكمه، ويتمثلون بسيرته.

ففعل النبي حجة كقوله، وتقريره حجة كقوله وفعله.

فإذا كانت مهمة النبوة والإمامة هي قيادة الأمة لما فيه خيرها وصلاحها؛ الأمر الذي يلزم منه إتباعهم لهم، فإن تجويز الذنب عليهم هو أمر بإتباعهم في موارد الذنب. وهذا تغرير للناس بالحرام، وهو مخالف لهدف البعثة. إذ لا يجوز إتباع الأنبياء والأئمة بالمعصية، مع أن الناس مأمورة بإتباعهم، فإن اتبعوهم، فقد عصوا، وإن لم يتبعوهم، فقد عصوا أيضاً بمخالفة أوامر اللّه بإتباعهم.ولا تنحل المعضلة إلا بعدم المعصية، وهذا ما أشار إليه العلامة الحلي في كتابه «كشف المراد» حيث قال: «**إن النبي ﷺ يجب متابعته، فإذا فعل معصية، فاما أن يجب متابعته، أو لا. والثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة، والأول باطل، لأن المعصية لا يجوز فعلها**»[1]. كماقال أيضاً: «**بالنظر إلى كونه نبياً**

(١) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٣٧٦.

يجب متابعته، وبالنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز إتباعه»[١].

لكن يرد على هذا الدليل أنه إنما يثبت عصمتهم بعد البعثة، لأن الأمر بإتباعهم إنما هو بعد البعثة لا قبلها لعدم ظهور النبوة قبلها.

٣- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

إن أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة، وشاملة لجميع الأفراد، وفي كل العصور. فلو صدرت عن الأنبياء ذنوب وخطايا، وجب منعهم وزجرهم، والإنكار عليهم، عملاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويلزم من ذلك،إيذاؤهم، وهو محرم ومنهي عنه. وفي هذا الصدد قال العلامة الحلي في كتابه: «الرسالة السعدية»: «**ولأنه إذا فعل معصية، وجب الإنكار عليه، وإيذاؤه، وزجره عنها، وذلك ينافي وجوب الطاعة، والقبول منه، وتحريم إيذائه**»[٢].

وهذا الدليل كسابقه من حيث انه يثبت العصمة بعد البعثة؛ لان عدم جواز الانكار عليه، وايذائه انما هو عند ظهور نبوته، اما قبلها فانه بين الناس كواحد منهم.فضلاً عن انه غير واجب الطاعة ما لم يُعرف انه نبي.

٤- الظلم:

إن في المعصية ظلماً، لا أقل من ظلم النفس. وقد وصف اللّه تعالى،

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٧٦.

(٢) الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف (العلامة)، الرسالة السعدية، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال،ط١، قم-إيران، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤١٠هـ ص٧٢.

في كثير من آياته، المعصية أن فيها ظلم العاصي لنفسه. وذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾[١] وقال تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[٢]. إضافة إلى أن بعض المعاصي فيها ظلم للناس وللمجتمع.فلو صدرت منهم القبائح والذنوب،للعنهم اللّه لقوله تعالى: ﴿أَن لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[٣]. ولا يصح القول هنا بأن المقصود من الظلم في الآية هو الظلم للناس، لأنه تخصيص من غير مخصص.فيبقى الإطلاق على حاله ليشمل جميع موارد الظلم بما فيها المعصية.كما لا يصح القول:إن ذلك يقضي دخول المؤمنين كلهم في دائرة اللعن؛ لأن العاصي إما أن يتوب عن معصيته، فيخرج بتوبته عن دائرة اللعن، وإما أن يستمر عليها، فيدخل في دائرة اللعن ولا محذور في ذلك.

مع الإشارة الى أنه قد يرد على هذا الدليل ما ورد على سابقيه،من أنه يختص بما بعد البعثة، أما قبلها، فلا يشملها الدليل.

٥- لزوم التناقض في القرآن:

وتقرير هذا الدليل هو القول: إن المعاصي سببها إغواء إبليس، والقرآن صرح أن الأنبياء لا سبيل لإبليس عليهم ولا سلطان، وذلك مقتضى قوله تعالى بما حكاه عن قول إبليس: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[٤].

(١) سورة الطلاق، آية١.

(٢) سورة البقرة، آية٢٢٩.

(٣) سورة الأعراف، آية ٤٤.

(٤) سورة ص، آية ٨٢- ٨٣.

وقال تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾[1] إلى غيرها من الآيات. فلو صدرت منهم المعصية، لكان ذلك يعني وقوعهم في حبائل إبليس وغوايته، ويلزم من ذلك وقوع التناقض في القرآن.

ولكن يرد على هذا الدليل أنه خاص بما بعد التكليف، حيث يعاقب الإنسان على المعصية، أما قبل التكليف فلا يشملها الدليل.

٦- حجم المعصية بحجم العاصي:

إن مقتضى هذا الدليل:هو أنه لو صدرت المعصية منهم، للزم أن تكون مرتبتهم أقل من عوام الناس ممن صدرت عنهم نفس المعصية، فتكون معصيتهم أقبح من معصية غيرهم؛ لأن العقلاء يحكمون بأن صدور المعصية من العالم، أقبح من صدورها من الجاهل. وكلما ترقى الإنسان في مدارج الكمال والعلم، كلما كان صدور المعصية منه أقبح.

وهذا الدليل لا يصح فيما لو كانت مهمتهم هي مجرد التبليغ والتعليم، فإن هذا يتحقق ممن مرتبته أقل، وممن مرتبتة أعلى؛ إذ أن علو الرتبة وانخفاضها لا يؤثر في التبليغ والتعليم. وقد جاء على لسان الشرع أن الحكمة ضالة المؤمن،وأنه ينبغي أن يطلبها حتى من كافر، فيأخذ قوله ويترك فعله.

ولكن مهمة الأنبياء والأئمة ليست مجرد التبليغ والتعليم والهداية، بل هي مهمة شاملة تتعلق بجميع جوانب وشؤون حياة الإنسان. فإذا

(١) سورة الحجر، آية ٤٢.

كانت المهمة متسعة هذا الاتساع، وشاملة هذا الشمول، فلا يمكن الركون عندها إلى مجرد قول الداعي وتعليمه، بل لابد من سريان الحكم إلى فعله وتقريره. وفي هذه الحال، لا يمكن في النبي والإمام، والذي هذا هو شأنه، التفكيك بين قوله وفعله، ليقال: فليؤخذ بقوله ويترك فعله، كما يجري في غيره.

وأما ما قد يُشكل على هذا الدليل من أن مقام الإنسان قد يكون أقل الآن، ثم يصير أعلى غداً، وبالتالي، فلا مانع من أن يعصي النبي في فترة، ثم يترك ذلك ويترقى في التقوى إلى أن يصير مقامه أعظم، ثم يبعث نبياً ورسولاً وهادياً.... فمن الواضح أن هذا الإشكال نابع من أن الدليل المقدم ينحصر في إثبات العصمة بعد البعثة، بينما هو قاصر على إثباتها قبلها.

ومن هنا نجد، أن دفع هذا الإشكال لا يتم إلا بإتمام هذا الدليل بدليل الأفضلية، وخلاصته:

قد تقدم في الباب السابق، أن من شروط النبوة والإمامة هو الأفضلية، وذلك لما دل عليه العقل من قبح تقديم المفضول على الفاضل. ولما كان حكم العقل هو ضرورة تقديم الفاضل على المفضول، وحيث أن التقديم هنا هو الاصطفاء لمقام النبوة أو الرسالة أو الإمامة، (وإن كان التقديم شاملاً لمختلف الموارد)، علمنا من ذلك أن الأفضلية التي ينبغي أن تتوفر في الشخص، هي مرتبة حاصلة له قبل الاصطفاء، أي قبل البعثة (في النبي) وقبل نصبه (في الإمام).

ومن هنا نستخلص، أن النبي أو الإمام لا تصدر منه معصية قبل

البعثة، وإلا لم يكن الأفضل، لكنه يشترط فيه الأفضلية وهذا خلف.

إذاً لا يمكن أن تصدر منهم معصية قبل البعثة.

ثالثاً:المسلك الجديد في إثبات العصمة قبل البعثة

إن الأدلة التي ذكرناها في بداية هذا الفصل،تمثل عمدة الأدلة العقلية الرئيسة التي قدمها الشيعة الإمامية لإثبات العصمة مطلقاً،عن الكبائر والصغائر، وعن السهو والنسيان، قبل البعثة وبعدها،وفي التبليغ.

وإذا ما استثنينا الأدلة النقلية التي قدموها على عموم العصمة، بما يشمل عصمة الأنبياء والأئمة قبل البعثة، فإن الأدلة العقلية المقدمة قاصرة عن إثبات العصمة قبل البعثة.

وقد أشرنا إلى هذا الأمر في حينه عند تقديم كل دليل. وقد رأينا أن أقصى ما يمكن أن تثبته هذه الأدلة العقلية لعصمتهم في هذا المجال، هي عصمتهم في الفترة المتصلة بزمن البعثة.

وينبغي الإلفات إلى أن الأدلة النقلية التي قدموها، ليست أدلة سمعية صرفة، وإنما هي أدلة نقلية تعتمد على أدلة عقلية وترتكز عليها.وبتعبير آخر، قد قام العلماء بإثبات العصمة بعد البعثة عن طريق العقل، ولما ثبتت عصمتهم في ذلك، كان ما يقولونه هو الحق والصدق. فإذا أخبرنا النبي أو الإمام،الذي ثبتت عصمته بعد البعثة أو بعد نصبه،بأنه كان معصوماً قبل ذلك، وجب علينا تصديقه. ومن الواضح أن هذا الدليل النقلي يعتمد على مقدمة عقلية،وهي الدليل العقلي على عصمتهم بعد البعثة.

ولكن، ما نحن بصدده الآن،هو الإجابة على السؤال التالي: هل يقصر الدليل العقلي الصرف،أي دون الاستعانة بمقدمة أو دليل نقلي، عن إثبات عصمتهم عليهم السلام قبل البعثة؟

إن الذي نعتقده أن العقل غير قاصر عن تقديم مثل هذا الدليل، بل هو متيسر وفي متناول الأيدي؛ وإذا ما أضيف إلى هذا الدليل، الدليل النقلي، نكون بذلك قد أقفلنا دائرة الأدلة حول العصمة، لتشمل جميع مراحل حياة المعصوم، منذ ولادته وحتى وفاته.

وهكذا، فإن الطريق الذي سنسلكه في إثبات هذه العصمة هو: أن نقدم الدليل العقلي، الذي سنتناوله من خلال خصوصيتين له،تشكلا، العناصر التي يتكون منها هذا الدليل. أما الدليل النقلي فهو خارج عن مبحثنا هنا.

والخصوصيتان هما: اللطف، والفطرة.

١ - خصوصية اللطف:

تقدم أن اللطف هو ما يفعله اللّه للعبد، بحيث يكون معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، دون أن يصل هذا الفعل الى حدود تمكين العبد منه، ودون أن يصل إلى حد الإلجاء. فإذا استذكرنا هذا التعريف للطف نأتي الآن لنقول:

لنفترض أن هناك مصنعاً ينتج كمية محددة من سلعة ما، لكن هذا المصنع قادر على زيادة حجم إنتاجه دون أن يؤدي ذلك إلى تحمل أية أعباء إضافية، من قبيل زيادة عدد العمال، أو عدد ساعات العمل...

وغير ذلك من أعباء؛ وإنما يمكن زيادة الإنتاج من خلال توفير بعض المقتضيات التي تحفز العمال على زيادة نشاطهم، ومن جملة هذه المقتضيات: اختيار مدير ناجح قادر على تحفيز قدرات العمال، والتواصل معهم بنجاح؛ مما يؤدي إلى النجاح في تحقيق أهداف المصنع. وفي مثل هذه الحالة، وحيث إن هدف الصناعة هو تحقيق الربح، فإن الإدارة الحكيمة تقضي بضرورة إجراء مثل هذه الخطوات؛ لأنه معها سوف يزداد الإنتاج، وبالتالي كسب المزيد من الأرباح.

ولنقس على هذا ما يتعلق مثلاً:بالسياسات التربوية والتعليمية للمدارس والجامعات؛ إذ مادام هدف التربية والتعليم هو الوصول بالطالب إلى أعلى المراتب في مجالات الثقافة والعلم والتربية، فإن الإدارة الحكيمة تقضي بتوفير المقتضيات اللازمة، التي سيكون معها الطالب أقرب إلى تحقيق هذه الأهداف.ومن جملة هذه المقتضيات: توفير الكادر التعليمي الكفوء والقادر على إيصال هذه المؤسسة إلى أهدافها المتوخاة، وبالمقابل أيضاً،توفير مقتضيات النجاح لهذا الكادر التعليمي مما يسهل مهمته.

وإذا كانت المؤسسة التعليمية ترغب بشدة في أن ترى طلابها قد حققوا النجاح، فانها تريدهم أن يحققوا ذلك بمفردهم، وبمجهودهم؛ لأن أهدافها لا تتحقق إلا بذلك.أعني أنها لا يمكن أن تلجأ لإجبارهم على النجاح والحصول على الشهادات العالية، ولو كان الهدف هو ذلك، لأعطتهم إياها دون أي عناء أو تعب.

ومن الواضح لكل احد، أن توفير مقتضيات النجاح للطالب

وللأستاذ معاً في إتمام مهمتهما لا يعد جبراً لهما، وإنما يعني أن سبل النجاح متوفرة لمن أراد النجاح والفلاح.

وبالمقابل، فإن تعيين مديرله سوابق في الفشل، في إدارة العمل، وله سوابق لناحية التمرد على رؤسائه...وما إلى ذلك من أمور، يخالف، بلا شك، مبادئ الحكمة في الإدارة، ويتعارض مع مسعى هذه المؤسسة لتحقيق أهدافها؛ لأن خطوة كهذه،من شأنها أن تؤدي الى حالة نفور للعمال من رئيسهم، وعدم الاستماع إليه،وإلى إرشاداته، وربما التعرض له بأقسى أنواع التهم وأقذعها؛ فتنعدم بذلك قدرته على التأثير الإيجابي عليهم، وربما تزداد إمكانية قيام العمال بالتأثير السلبي عليه. وذلك يعود بشكل أساسي، إلى أن أوامره للعمال لن يكون لها أثر فعال حال كونه قبل تعيينه في منصبه يتلبس بما يخالف مضمون ما يطلبه من غيره.

نعم، ربما نجد مديراً كهذا قد اتُفق له وان حقق بعض النجاحات،رغم ماضيه كله؛ لكن لو خيرت الإدارة الحكيمة بين الإتيان بمدير له تاريخ حافل بالنجاحات، وبين مدير آخر له تاريخ معاكس، فلا شك أن الحكمة تفرض الإتيان بالأول دون الثاني.

وعلى هذا فقس ما يتعلق بالإدارة التربوية، فإن الحكمة تفرض الإتيان بالمدرس الذي يملك تاريخاً يؤهله لأن يكون قدوة صالحة يقتدى به الطلاب.

وبالعموم، فإن الحكمة تفرض بأن يكون الموكل بأمر ما، تتوفر فيه المقتضيات اللازمة والملائمة للمهمة الموكل بها، والتي تجعله

أقرب إلى التأثير الإيجابي في الموكل برعايتهم، وأبعد عن التأثيرات السلبية المعاكسة.

واللطف الذي نتحدث عنه،ليس إلا توفير تلك المقتضيات اللازمة للنجاح.

ومن جهة أخرى،فإن المتأمل في الأمثلة التي قدمناها، ولنأخذ المؤسسة التعليمية مثالاً، يدرك أن اللطف هنا ذو شقين:لطف يتعلق بتوفير مقتضيات النجاح للكادر التعليمي، دون أن يصل هذا التوفير إلى حد التدخل المباشر في اختيارهم وعملهم، وإنما جعل الأمور تتم وفق كفاءة كل كادر بحسب استعداداته وقابلياته، ولطف آخر،يتعلق بتوفير مقتضيات النجاح للطلاب، عبر تكليف الكادر التعليمي المناسب لهم بهذه المهمة. والحكمة تقتضي في هذا المجال، أن يكون الكادر التعليمي الذي كُلف بهذه المهمة، من هؤلاء الذين اظهروا أن لهم سعة في استعداداتهم وقابليتهم،عبر أخذهم بمقتضيات النجاح، وبالتالي إثبات كفاءتهم وأهليتهم لتولي هذه المهمة،وفق ما تحدثنا عنه في الشق الأول من اللطف.

وعليه،فما دام حكم العقل والعقلاء، وبمقتضى الحكمة هو هذا، ولما كانت القاعدة العقلية غير قابلة للتخصيص، عم الحكم كل أمر مشابه، ليشمل العصمة قبل البعثة (في النبي) وقبل النصب (في الإمام).

وإذا كان هدف البعثة هو إيصال الناس إلى السعادة الحقيقية في مختلف جوانب الحياة؛ وكانت الإمامة استمراراً لوظائف النبوة وهدفها؛ ومع لزوم شمولية المؤهلات التي ينبغي توافرها في الداعي،كي تنسجم

مع المهام الموكلة إليه، والمفروض انها شاملة فيما نحن فيه لمختلف شؤون الحياة؛ - اذا كان الامر كذلك - فاننا نقول:

مادام اللطف هو توفير المقتضيات اللازمة لتحقيق هدف البعثة، وما دام ان عصمة النبي قبل البعثة، تجعله أقرب للتأثير الإيجابي على الناس،وأبعد عن تأثيرهم السلبي عليه، مما لو كان هذا النبي أو الإمام غير معصوم قبلها، نحكم من خلال ذلك كله: أن العصمة قبل البعثة،هي من جملة عناصر تلك المقتضيات التي ينبغي توفرها.

وذلك هو الشق الأول من اللطف الذي تحدثنا عنه،والمتعلق بالناس، وهو واجب في حكمته تعالى. فالعصمة قبل التبليغ واجبة عليه، تعالى، في حكمته؛ لأنها لطف.

أما الشق الثاني من اللطف، وهوالمتعلق بالمعصوم،فيجب توضيحه وإلقاء المزيد من الضوء عليه منعاً لتوهم الجبر في العصمة. فنقول: إن اللطف المتعلق بالمعصوم هو توفير مقتضيات العصمة للنبي ورعايته وتسديده وتوفيقه. وهذه الأمور كلها، تجري وفق قانون شامل وضعه اللّه للناس كافة؛إذ توفير مقتضيات العصمة ليست خاصة بالنبي أو الإمام، وإنما هي تقع في متناول الجميع، وكل واحد منهم يأخذ منها وفق ما يقتضيه استعداده،وتحتمله قابليته، ويتناسب وسلامة فطرته، كما ذكرنا في مثال المؤسسة التعليمية حرفاً بحرف.

ومن هنا ندرك،أن النبي أو الإمام هو ذلك الإنسان الذي يتمتع بتلك السعة والشمولية في الاستعداد والقابلية، وبتلك السلامة التامة في الفطرة التي لم تنجسها الجاهلية، ولم تدنسها الأهواء والمطامع وحب

الشهوات، وهو ذلك الإنسان الذي يتمتع بالعقل الكامل،وبالتوازن في الشخصية، وبمختلف المزايا النفسية، وبالصلابة،والإرادة، والثبات، وبالعلم والمعرفة، وبالقلب السليم، والصفاء الروحي والذهني، مما يجعله لا يختار إلا ما يرضي اللّه، وما يحقق له القرب والمنزلة الرفيعة عنده تعالى؛ فإذا ما اختار ذلك، فإن اللّه،في المقابل، لن يبخل عليه، إذ لا بخل في ساحة رحمته وعطائه، بتأييده، وتسديده، وتوفيقه، ورعايته.

فإذا أخذ النبي بهذا كله،تتحقق له العصمة، فيصطفيه اللّه لمقام النبوة والرسالة أو الإمامة.

وهكذا، يكون اختيار اللّه للنبي أو للإمام وفق هذه المواصفات التي يتمتع بها، نوعاً من أنواع اللطف بالناس.

٢- خصوصية الفطرة:

لا يختلف اثنان في أن تنوع المعاصي وتعددها، يعود إلى تنوع وتعدد متطلبات الإنسان واختلافها؛ ولذلك فإننا نرى أن موارد المعصية عند الطفل أقل مما هي عند الراشد والبالغ.

ولعل سبب ذلك يعود الى الارتباط بين المعاصي،وبين تطور حياة الإنسان وتبلور حاجاته ومتطلباته؛ إذ ان المعاصي تتعلق بثلاثة جوانب من حياة الإنسان هي: الفكر، والقول، والعمل. وبالمقابل فان العصمة التي نتحدث عنها تقع بازاء هذه الجوانب:أي الفكر والقول والعمل أيضاً...ولذلك نلاحظ ان العناصر المؤثرة في تحقق العصمة، وتبلورها لدى النبي أو الإمام منذ ولادته وحتى بعثته (أو نصبه) هي:

أ - الهداية الفطرية:

لقد أثبت الفلاسفة في مباحث النفس، أن الفطرة الإنسانية، إذا خليت ونفسها،فانها لا تتطلب إلا الكمالات الحقيقية.فان الانسان،حين يعمل وفق ما تقتضيه فطرته السليمة،فانه يكون في دائرة السلوك السوي والصحيح.ولا يكون ذلك الذي خالف الفطرة كذلك. وهذا ما أشار إليه الفارابي عندما قال: «**والفطر التي تكون بالطبع ليست تقسر أحداً ولا تضطره إلى ما فعل ذلك. لكن إنما تكون هذه الفطر على أن يكون فعل ذلك الشيء الذي أعدوا نحوه أسهل عليهم. وعلى أن الواحد إذا خلى على هواه، ولم يحركه من خارج شيء إلى ضده، نهض نحو ذلك الشيء الذي يقال إنه معد له. وإذا حركه نحو ضد ذلك الشيء من خارج، نهض أيضاً إلى ضده، ولكن بعسر وشدة وصعوبة، إلى أن يُسهِّل ذلك عليه اعتياده له**»[1].

فالفطرة الإنسانية إذا خليت ونفسها، فإنها تقود الإنسان إلى ما فيه سعادته الحقيقية التي يريدها اللّه له.

ويشير التحقيق الى أن منشأ الانحرافات هو تدخل عوامل من خارج النفس؛ إذا أذعن الإنسان لها،وقع في أسرها، أما إذا خالفها ولم يعمل وفق مقتضاها، وحافظ بذلك على سلامة فطرته، استمر في السير في خط الهدى، وأصبحت نفسه أكثر تطلباً للكمالات.

ويؤيد كون الانحراف إنما يأتي من عوامل خارجة عن النفس، شعور الإنسان بعسر وصعوبة في اقدامه على ممارسة الانحراف في

(١) الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنية، مصدر سابق، ص٧٦.

بداية الأمر. حيث يرجح،ان يكون هذا العسر ناتجاً عن أن هذه الأعمال لا تتوافق وفطرته، شأنها في ذلك شأن الأعمال الجسدية الشاقة التي يقوم بها الإنسان قبل ان يصبح جسده مستعداً لها؛ فإذا تكررت ممارسته لها، فانه يبدأ بتقبلها تدريجاً، ويزول عسرها وصعوبتها عليه.

والمتأمل في تشريعات الإسلام، وتعاليم السماء، يخرج بحقيقة قاطعة هي: ان تلك التعاليم والتشريعات منسجمة مع فطرة الانسان؛ بحيث لن يخالف مقتضاها ما لم تطغ على تلك الفطرة عوامل غريبة عنها، وافدة اليها.

ويحدثنا التاريخ عن بعض من عاش في الجاهلية، كجعفر بن ابي طالب، انه «.... **قد حرم على نفسه الكذب، وشرب الخمر، والزنا، وعبادة الأوثان.**

كما ان قيس بن الاسلت قد فارق الاوثان، واغتسل من الجنابة... وعبد المطلب ايضاً كان يأمر أولاده بترك الظلم والبغي، ويحثهم على مكارم الاخلاق، وينهاهم عن دنيئات الامور، وكان يعتقد بالآخرة، ورفض...عبادة الأصنام، ووحد اللّه سبحانه، وتؤثر عنه سنن جاء القرآن بأكثرها، وجاءت بها السنة، منها الوفاء بالنذر، والمنع من نكاح المحارم، وقطع يد السارق، والنهي عن قتل الموؤدة، وتحريم الخمر، والزنا، وأن لا يطوف بالبيت عريان»[1].

وما ذلك كله، إلا لأن الإنسان، وعلى حد تعبير العلامة الطباطبائي،

(١) مرتضى، جعفر، الصحيح من سيرة النبي الاعظم، ط4، بيروت، دار السيرة ودار الهادي، 1995، ج5، ص189-188.

في كتابه «الميزان في تفسير القرآن»: «**مفطور بفطرة تهديه الى تتميم نواقصه، ورفع حوائجه، وتهتف له بما ينفعه وما يضره في حياته**»[١].

من أجل ذلك كله، نجد أن الإنسان العاقل، وبحكم فطرته، لا يقدم على الأمور التي يقطع بضررها. فالطفل قد نراه يتجرأ على النار في معرض محاولته اكتشاف ما حوله، لكنه،وبعد أن يتيقن من ضررها، لا يقترب منها باختياره،إلا أن تغلبه عليه قدرة قاهرة، أو يهيمن على عقله سلطان قاهر آخر.

فالإنسان مجبول على السعي الى ما ينفعه، والإبتعاد عما يضره، كالقاء النفس من شاهق، ما لم تكن ثمة قوة قاهرة تغلب إرادته وتزين له عمله، وتخدعه، وتهيمن على عقله، وتفقده السيطرة على الموقف.

وهكذا نجد أن الانسان، منذ ولادته وحتى بداية تبلور حاجاته ومتطلباته، يمكن ان يحقق نوعاً من العصمة اذا ما سار وفق هدايته الفطرية التي أودعها اللّه فيه.

وقد ذكرنا فيما سبق أن مهمة الأنبياء لا تقتصر على تبليغ الوحي الى الناس لتنحصر العصمة فيه، وانما ترتبط بتزكية النفوس، والأخذ بها في مدارج الكمال للوصول بأصحابها الى السعادة الحقيقية.ثم بالهيمنة على مسيرتها، من موقع الحكمة والهداية والرحمة. من دون تأثره بنوازع وعثرات الميول والاهواء.ولما كانت هذه المهمة هي من الشمولية بحيث تشمل جميع شؤون الحياة الإنسانية وجوانبها، كان لا بد أن يختار اللّه لها خير النفوس وأكملها، وأصفى فطرة وأسلمها، وأقواها وأعظمها.

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج16، ص178.

والمتأمل في حياة الأنبياء والأئمة سيجد، بلا شك، أن فطرتهم هي الأصفى والأكثر رسوخاً وقوة.

ب - الهداية العقلية:

إن الهداية الفطرية؛ لأنها قوة كامنة، فانها قد لا تكفي للهيمنة على الانسان، وضبط حركته عندما تبدأ طموحاته ومتطلباته بالتبلور؛ حيث ينفتح على مختلف شؤون الحياة. والمتأمل يجد أن أسباب المعاصي ودوافعها تبدأ مع تبلور تلك الحاجات والطموحات.

فيحتاج الى هداية أخرى،تحفظ المسار،وتعين هدايته الفطرية، وتأخذ بيده نحو العمل بمقتضاها، وتلك هي الهداية العقلية.

إن مهمة الهداية العقلية تتركز على إدراك مساوئ الامور ومحاسنها، ولينـدفع نحو هذا، ويجتنب،من خلال دعوة فطرته له،ذاك، لتتميم نواقصه،ورفع حوائجه، وابعادالاخطار عنه.فالهداية العقلية ترتكز الى أمرين:

١- ايقاظ مارد الفطرة

٢- الكشف عن حسن الأفعال وقبحها.

ج - الهداية التشريعية:

اذا كانت الهداية العقلية تهدف الى تعرف الانسان على عواقب الاعمال، ليمييز حسنها من قبيحها، فمما لا شك فيه ان الهداية العقلية قاصرة عن إتمام هذه المهمة لوحدها، وذلك لعدم

ادراكها للكثير من الامور التي لها دور في إسعاد البشرية، أو في بلائها. فكان لا بد من التدخل الالهي لكشف الخفايا لهذا الانسان لمساعدته على تحقيق ما يسعى الى تحقيقه. فجاءت هداية الوحي والتشريع من قبل علام الغيوب والخالق الحكيم الخبير.

وهذه هي الهداية الثالثة، وهي ما نسميه بالهداية التشريعية، أو هداية الوحي.

إذن لا بد من هداية ثالثة تدعم الفطرة والعقل.وليست هذه الهداية الا الاطلاع على الغيب بالتعبد بشرائع السماء وكتب الانبياء السابقين.

فإذا أضيف الى هذه الهدايات الثلاث، الاختيار والإرادة، فسيكون الانسان معصوماً عن الاقدام على ما يدرك ضرره بشكل قاطع، بل هو يرى نفسه ملزماً بالسعي نحو ما يوجب تكامله ورقيه وتأكيد انسانيته وتميزه عن باقي المخلوقات.

ونلمس هذه الحقيقة لدى بعض الناس، من غير الانبياء، فان التأمل في حياتهم يعطي أنهم حققوا لنفسهم مرتبة رفيعة من العصمة، فساروا على النهج القويم والطريق المستقيم.

فاذا كان الناس «**مختلفين في درجات ادراكهم، سعة وضيقاً، وفي مستويات تفكيرهم، وقوة وضعف سيطرة عقولهم على سائر القوى الباطنية الكامنة فيهم، من الشهوات والغرائز، ومختلفين من حيث نوعية المدركات أيضاً - إذا كانوا كذلك- فان من**

الطبيعي أن تكون درجات عصمتهم متفاوتة، ومواردها مختلفة، كل بحسب مدركاته وقناعاته وكفاءاته، وقواه الكامنة فيه. ولذلك نجد العلماء في الاكثر، أكثر التزاماً من غيرهم؛ بل ربما تجد من بينهم من لا تكاد تصدر عنه أية مخالفة طول حياته، وذلك لكثرة مدركاتهم، ولإختلاف نوعية،وكيفية، وعمق الإدراك لديهم، بالنسبة الى غيرهم»[1].

إن الانبياء والأئمة، بسبب التوفيقات والعنايات الإلهية، وفوق كل ذلك بسبب الوحي والإتصال بالسماء، وبسبب أنهم إنما انتقلوا من الاصلاب الشامخة الى الارحام المطهرة، فلم يرثوا الا الصفات الحميدة، والكمالات الفريدة، بسبب ذلك صاروا هم القمة في سعة ادراكهم لآثار ومناحي السلوك الانساني، والقمة في ادراك الواقع الذي يواجهونه، وما يترتب عليه من آثار ونتائج.

فيتبين لنا من كل ما تقدم، ان الانسان الذي لا يشذ عن مقتضيات الفطرة وسنن الجبلة الانسانية، ويكون عقله من القوة بحيث يستطيع ان يسيطر على سائر القوى الباطنية من الشهوات والغرائز، فعقله هو الاقوى دائماً، وهو الذي يتحكم بها، ينظمها، ويسيرها، ويهيمن عليها، ان الانسان الذي يكون كذلك، لا شك انه معصوم. والأنبياء والأئمة هم كذلك. ولذا فانهم معصومون **«بحسب فطرتهم وجبلتهم عن الاقدام على أي ذنب أو عمل**

(١) مرتضى، جعفر، الصحيح من سيرة النبي الاعظم، ط4، بيروت، دار السيرة ودار الهادي، 1995، ج5، ص193.

مشين، كما لا يقدم الطفل على النار، والعقلاء على تناول السم، وعلى أي شيئ يرونه مضراً بشخصيتهم، وبوجودهم، وبمصيرهم، ومستقبلهم»[١].

إن هذه الأمور كلها، إذا ما اجتمعت فانها تنتج ان الاقدام على فعل المعصية والقبيح أمر غير متصور ولا مقبول. وذلك لحصول المنافرة بينه وبينها. «**ولأجل ذلك فاننا اذا عرفنا شخصاً ووقفنا على كل حالاته، وملكاته، وقدراته وأفكاره، وطموحاته، فاننا لا نصدق عليه ما ينسب اليه من أفعال لا تتناسب مع ما عرفناه عنه.**

وكلما تأكد لدينا رسوخ ذلك في نفسه، وفي فكره، واطلعنا على مستوى قدراته، فان تصديقنا بصدور ما لا ينسجم مع ذلك، يصبح أبعدوأصعب»[٢].

وأخيراً، اذا اتضحت هاتان الخصوصيتان (اللطف والفطرة)، ومعهما العقل والشرع المدعم بالاوامر والزواجر، المستتبعة للمثوبة والعقوبة نقول:

إن اللطف، لما كان يقضي بتوفير مقتضيات العصمة للناس أجمعين، ولما كانت طبائع الناس تتفاضل وفق استعداد كل واحد منهم، ولما كان الإنسان الذي يعمل وفق فطرته التي فطره اللّه عليها، فلا يعاكسها أو يعاندها، تتأثر نفسه بمقتضى هذا الالتزام، فيزداد صفاء في الروح والنفس، وكمالاً في العقل، وحكمة في القول

(١) المصدر نفسه، ج5، ص195.

(٢) المصدر نفسه، ج5، ص195.

والفعل، فلا يعمل إلا بما يرضي اللّه، فيتوكل عليه ويتخذه ولياً له،ولما كانت الساحة الإلهية لا بخل فيهاولا منع؛ فإن اللّه لن يبخل على هذا الإنسان بأن يتولاه بالمزيد من الرعاية، وإمداده بالألطاف تلو الألطاف حيث قال تعالى ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾[٢]، وقال أيضاً: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾[٣].

ولما كان الإصطفاء لمقام النبوة أو الإمامة لا يكون إلا للأفضل من الناس.كل ذلك يفضي إلى القول:بان الأنبياء والأئمة، عليهم السلام، معصومون قبل البعثة.

(١) سورة الطلاق، آية٣.

(٢) سورة مريم، آية٧٦.

(٣) سورة محمد، آية١٧.

المبحث الثاني

العصمة عن الخطأ في التبليغ وأدلتها

أولاً: معنى العصمة في التبليغ والأقوال فيها

ذهب متكلمو أهل السنة إلى عصمة الأنبياء عن الخطأ في التبليغ عمداً وسهواً، ولم يشذ عن ذلك إلا الباقلاني، حيث نُسب إليه تجويزه الخطأ في التبليغ سهواً أو نسياناً. حيث قال الإيجي في كتابه: «المواقف»: **«أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه: كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن اللّه. وفي جواز صدوره عنهم على سبيل السهو والنسيان خلاف. فمنعه الأستاذ وكثير من الأئمة لدلالة المعجزة على صدقهم، و جوزه القاضي مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة»**[1].

وأما الشيعة الإمامية، فقد التزموا بعصمتهم في الخطأ عن التبليغ عمداً أو سهواً أونسياناً.

---

(١) الإيجي، عبد الرحمن، شرح المواقف(المتن)، مصدر سابق، مج٤، ج٨، ص٢٨٨.

فإذا اتضح ذلك نقول: إن الحديث عن العصمة في التبليغ يقع في جهتين:

الأولى: العصمة عن الكذب، أو عن الخطأ العمدي في التبليغ.

الثانية: العصمة عن الخطأ سهواً في التبليغ، أي في تلقي الوحي، وتحمله، وأدائه، وإيصال الأحكام والمفاهيم، وكل ما يريد النبي إيصاله إلى الناس فيما يتعلق بالدين وبالرسالة.

فبالنسبة للجهة الأولى، فإن ما تقدم في المبحث الأول في إثبات عصمتهم عن المعصية قد تكفل بها؛ لأن إثبات العصمة عن الكذب في التبليغ داخل في إثبات العصمة عن المعصية؛ بل إن دليل الوثوق كاف في هذا المقام. ومن اجل ذلك اكتفى الخواجة نصير الدين الطوسي في إثبات العصمة على الإطلاق، سواء في مقام الفعل والعمل، أو في مقام التبليغ والرسالة؛ لأن من الواضح عدم إمكان إثبات عصمتهم عن الكذب في التبليغ، مع عدم عصمتهم عن الكذب في غيره؛ إذ لما كان هدف البعثة ونصب الإمام هو الوصول بالإنسان إلى السعادة الحقيقية، ولما كان الإرشاد إلى هذه السعادة يتضمن بث المفاهيم، والأحكام، والقيم... وغيرها،ولا تحصل الغاية من ذلك إلا بإيمان الناس بصدق المبعوثين، والالتزام بأوامرهم، فيلزم من ذلك كله مصونيتهم عن الخطأ في التبليغ عمداً.

وعليه، فإن الكلام في مبحثنا هنا سوف يتركز على إثبات عصمتهم عن الخطأ في التبليغ سهواً ونسياناً.

ثانياً: الأدلة على العصمة في التبليغ سهواً ونسياناً:

إن تقديم الأدلة على عصمة الأنبياء والأئمة في هذا المجال، يمكن أن نقوم به من خلال ثلاثة طرق:

١- الأدلة العقلية:

وخلاصة هذه الأدلة هي التالي:

أ- ثبت في المباحث المتقدمة أن العصمة ملكة نفسانية ترتبط بعدة ملاكات تمثل منشأً للعصمة؛ ولما كان رأس هذه الملاكات هو العلم، وليس أي علم، بل هو العلم الحضوري، ثبت بذلك عصمتهم عن السهو والنسيان، لأن العلم الحضوري،و كما ذكرنا سابقاً، غير قابل لتسرب الخطأ إليه، بلا فرق بين العمد والسهو وغيره.

ب- إن الناس لا تفرق في العادة بين صدور الخطأ عن عمد وبين صدوره عن سهو ونسيان.

ج- إن الحديث عن نفور الناس لا ينحصر في مورد الخطأ عمداً،بل يشمل السهو والنسيان أيضاً. أضف إلى ذلك، أنه لو جاز عليهم السهو والنسيان في التبليغ، لجاز عليهم ارتكاب المعاصي سهواً ونسياناً؛إذ النتيجة في ذلك واحدة لناحية نفور الناس منهم.

د- لو جاز على الأنبياء والأئمة السهو، لسقط قولهم وفعلهم عن الاعتبار، لتسرب احتمال الخطأ في ذلك سهواً ونسياناً. ولا يكفي في دفع ذلك تصحيح الخطأ فيما بعد؛ إذ يلزم منه إنتظار الناس لإثبات سلامة التبليغ من الخطأ أو السهو عند كل وحي.

هـ- لو جاز على الأنبياء والأئمة ذلك، لاستفاد منه أعداؤهم الذين يتربصون بهم شراً؛ ولأدى ذلك إلى إضعافهم وإضعاف هيبتهم، وتنزيل مقامهم،عبر إتهامهم بانهم يتمسكون بالسهو والنسيان لإخفاء أخطائهم العمدية.

ومهما يكن من أمر، فمن الواضح البين، أن حصول الوثوق بهم مرهون بعصمتهم.ودليل عصمتهم عن المعصية هو دليل عصمتهم في هذا المجال. ومن هنا اكتفى الخواجة نصير الدين الطوسي في إثبات العصمة على الإطلاق،سواء في مقام الفعل أو العمل، أو في مقام التبليغ والرسالة.

٢- الأدلة القرآنية:

إن من نافلة القول أن الاستدلال على عصمة الأنبياء والأئمة عن السهو والنسيان بالأدلة القرآنية،لا يلزم منه الدور؛ لأن هذا الاستدلال إنما جاء بعد إثبات عصمتهم عن الكذب بالدليل العقلي.فإذا ثبتت العصمة عن الكذب، جاز لنا أن نستدل بما أتوا به،مما هو مقطوع بصدقه وصحته: كالقرآن الكريم.

نعم، إن الاستدلال على صدقهم وعصمتهم عن الكذب بالأدلة السمعية هي التي يلزم منها الدور.

وبعد أن اتضح لنا ذلك، نأتي الآن لنقدم بعض الشواهد القرآنية التي يمكن الاستفادة منها في إثبات عصمتهم عن السهو فنقول:

أ- قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾[1].

(١) سورة آل عمران، آية ٣١.

ولا يخفى أن الأمر بالإتباع يثبت عصمتهم مطلقاً،بما فيها عن السهو والنسيان. إذ لو جاز عليهم ذلك، لما صح الإتباع مطلقاً دون أي تقييد له.

ب- قال تعالى أيضاً: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1]. ووجه الدلالة في الآية واضح، فإن الأمر بالأخذ بما أتى به النبي، والانتهاء عما نهى عنه،أمر مطلق غير مقيد بأي قيد، فلو جاز عليهم السهو، للزم تقييد الأمر به، فعدم التقييد دليل على العصمة مطلقاً.

ج- قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[2]. وهذه الآية إن لم تدل على عصمتهم مطلقاً، وفي جميع مجالات الحياة على اختلافها، سواء فيما يتعلق بالتبليغ أو بغيره، فإنها على الأقل تدل على عصمتهم في التبليغ عمداً أو سهواً، ذلك إذا اعتبرنا أن الآية تتحدث عن خصوص ما يحكيه النبي عن اللّه سبحانه.

د- قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ۝٢٧ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًا﴾[3].

ووجه الاستدلال في الآية: أن اللّه تكفل برعاية أنبيائه وحفظهم،حتى يتموا رسالتهم.وهذا مقتضى قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ

(١) سورة الحشر، آية٧.

(٢) سورة النجم، أية ٣و٤.

(٣) سورة الجن، آية ٢٦-٢٨.

خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ ﴾.

هـ- قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾[1].

وهذا الآية تصرح بأن اللّه قد جعل الإيمان متوقفاً على التحاكم إلى الرسول، والتسليم بحكمه، وأنهم لا يجدون في أنفسهم حرجاً مما قضى به وحكم؛ ويلزم منه عصمة الرسول عن السهو والنسيان، إذ مع احتمالهما، فإن الحرج والشك سيدخل في نفوس الناس،نظراً لاحتمال تسرب الخطأ إلى الحكم. وجعل الإيمان متوقفاً على عدم دخول الشك إلى نفوس الناس مع احتمال خطأ الأنبياء،انماهو تكليف بما لا يطاق، مما يثبت عصمتهم عن السهو والنسيان.

ثالثاً:أدلة القائلين بالسهو ومناقشتها

جوزت جماعة من المتكلمين السهو على الأنبياء، وهو ظاهر في كلام الأشاعرة والمعتزلة. وقد قال الإيجي في كتابه: «المواقف»:

«أما الكبائر عمداً فمنعه الجمهور، والأكثر على امتناعه سمعاً. وقالت المعتزلة،بناء على أصولهم، يمتنع عقلاً.وأما سهواً،فجوزه الأكثرون. وأما الصغائر عمداً،فجوزه الجمهور إلا الجبائي.. وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً إلا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة أو لقمة»[2].

وقال القاضي عبد الجبار: **«وأما الصغائر التي لاحظ لها إلا في تقليل**

(١) سورة النساء، آية٦٥.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف(المتن)، مصدر سابق، مج٤، ج٨، ص٢٨٩-٢٩٠.

الثواب دون التنفير، فإنها مجوزة على الأنبياء، ولا مانع يمنع منها»[١].

أما المحققون من الإمامية،فقد اتفقوا على نفي السهو عن الأنبياء مطلقاً، سواء في تطبيق الشريعة أو غيرها. وشذ عن هذا الرأي الشيخ الصدوق[٢] (ت ٣٨٠ هـ)، الذي أجاز السهو على النبي، متمسكاً برواية ذكرت أنه ﷺ سها في صلاته[٣].

قال الشيخ الصدوق في كتابه: «من لا يحضره الفقيه» نقلاً عن أستاذه محمد بن الحسن بن الوليد: «**أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي ﷺ فلو جاز أن تُرَد الأخبار الواردة في هذه المعنى،لجاز أن تُرَد جميع الأخبار. وفي ردها إبطال الدين والشريعة**»[٤].

وقال أيضاً: «**إن الغلاة والمفوضة.. ينكرون سهو النبي ﷺ ويقولون: لو جاز أن يسهو في الصلاة،لجاز أن يسهو في التبليغ،لأن الصلاة عليه فريضة، كما أن التبليغ عليه فريضة.. وليس سهو النبي ﷺ كسهونا، لأن سهوه من الله عز وجل، وإنما أسهاه ليعلم أنه بشر مخلوق، فلا يُتخذ رباً معبوداً دونه، وليعلِّم الناس بسهوه حكم السهو متى سهو، وسهونا عن الشيطان، وليس للشيطان على النبي ﷺ والأئمة صلوات الله عليهم سبيل**»[٥].

---

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص٥٧٥.

(٢) هو أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي.

(٣) ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، من لا يحضره الفقيه، بيروت، دار التعارف،١٩٨١م، ج١، ص٢٣٣.

(٤) المصدر نفسه، ج١١، ص٢٣٥.

(٥) المصدر نفسه، ج١١، ص٢٣٤.

إن عمدة دليل الصدوق على جواز السهو هو ما رواه من قصة الصحابي ذي الشمالين أو ذي اليدين،وأن النبي سها في صلاته فصلّى ركعتين بدل أربع،إلى أن نبهه ذو الشمالين إلى ذلك، وأيده عليه من حضر[١].

وهذا الموقف من الشيخ الصدوق، جعله عرضة لحملة انتقادية واسعة، لاسيما من العلماء المحققين. فقد قال الشيخ المفيد: «**الحديث الذي روته الناصبة والمقلدة من الشيعة، أن النبي سهى في صلاته فسلم ركعتين ناسياً]هو[من أخبار الآحاد التي لا تثمر علماً ولا توجب عملاً**»[٢].

بل ذهب المفيد في كتابه: «تصحيح اعتقادات الإمامية» إلى أن القول بجواز السهو على النبي هو من التقصير في الاعتقاد[٣].

ونقل عن المحقق الحلي[٤] (ت ٦٠٢هـ) في كتابه: «المختصر النافع» أنه يقول: «**والحق رفع منصب الإمامة عن السهو في الصلاة**»[٥] ومن الواضح أن رفعه عن منصب النبوة أولى.

---

(١) راجع: المصدر السابق، ج١١، ص٢٣٣، وقارن: الكليني الرازي، الكافي، مصدر سابق، ج٣، ص٣٥٥.

(٢) العكبري البغدادي، محمد بن محمد بن النعمان(المعروف بالمفيد)، رسالة في عدم سهو النبي(مطبوع مع كتاب النكت الاعتقادية)، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣م، ص٢٠-٢١.

(٣) الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، مصدر سابق، ص١٣٥.

(٤) هو أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي.

(٥) الحر العاملي، محمد بن الحسن، التنبيه بالمعلوم من البرهان على تنزيه المعصوم عن السهو والنسيان، تحقيق محمود البدري، ط١، قم - إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٨هـ ص٥٢-٥٣.

وكذلك ذهب العلامة الحلي في كتابه: «التذكرة» حيث قال: «**وخبر ذو اليدين عندنا باطل؛ لأن النبي المعصوم لا يجوز عليه السهو**»[١].وقد علل عدم جواز السهو على النبي في كتابه: «الرسالة السعدية» فقال: «**لو جاز عليه السهو والخطأ،لجاز ذلك في جميع أقواله وأفعاله، فلم يبق وثوق بإخباراته عن اللّه تعالى، ولا بالشرائع والأديان.لجواز أن يزيد فيها وينقص، فتنتفي فائدة البعثة**»[٢].

ولعل أطرف ما ذكر في هذا المجال،هو ما حُكي عن الشيخ البهائي[٣] (ت ٩٥٣هـ) من انه قال: «**بل إن ابن بابويه قد سهى، فإنه أولى بالسهو من النبي**»[٤]. وقد أعجب هذا الجواب الحر العاملي (١٠٣٣-١١٠٤هـ) فعلق عليه قائلاً: «**وهذا جواب حسن في غاية الجودة**»[٥].

وعلى أي حال، فإن شذوذ الصدوق في هذه القضية واضح وبين. وقد ألف غير واحد من العلماء رسائل وكتباً في نفي السهو عن المعصوم: كرسالة الشيخ المفيد، والحر العاملي. كما ناقشها السيد عبد اللّه شبر (ت ١١٨٨هـ) في كتابيه: حق اليقين، ومصابيح الأنوار. وغيرهم من العلماء الذين تعرضوا لهذا الموضوع في كتبهم الاعتقادية[٦].

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٣.

(٢) العلامة الحلي، الرسالة السعدية، مصدر سابق، ص٧٦.

(٣) هو محمد بن الحسن بهاء الدين العاملي.

(٤) الحر العالمي، التنبيه بالمعلوم، مصدر سابق، ص٦٢.

(٥) المصدر نفسه، ص٦٢.

(٦) راجع: السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج٢، ص١٩٥.

وبمعزل عن كل ما تقدم، فإنه يمكن مناقشة الصدوق من عدة جهات:

١- ضعف سند الروايات الناقلة لهذا الأمر، وقد عالج هذه المهمة الحر العاملي في رسالته التنبيه بالمعلوم[١].

٢- إن الروايات معارضة للأدلة العقلية المتقدم ذكرها في تنزيه المعصوم عن السهو.

٣- إن الروايات مضطربة ومتعارضة وأمثلة ذلك فيما يلي:

أ- جاء في بعض الروايات أن السهو كان في صلاة الظهر،و في بعضها الآخر أنه كان في العصر، وثالث مردد بينهما.

ب- جاء في بعض الروايات أن النبي ﷺ نسي ركعة واحدة، بينما بعضها الآخر يتحدث عن نسيان ركعتين.

ج- جاء في بعض الروايات أن النبي ﷺ قال: «لم أنس و لم تقصر الصلاة»، لكننا نجد أن بعضها الآخر يذكر أن النبي قال: كل ذلك لم يكن.

د- جاء في بعض الروايات أن تذكيره ﷺ بالسهو كان بعد الصلاة مباشرة، بينما في روايات أخرى أنه كان بعد قيامه من الصلاة واستناده إلى خشبة، وثالثة أنه بعد دخوله ﷺ حجرته[٢].

---

(١) الحر العاملي، التنبيه بالمعلوم، مصدر سابق، ص ٥٣.

(٢) السبحاني، جعفر، الإلهيات، مصدر سابق، ج٢، ص١٩٥.

٤- إن ذا الشمالين (أو ذا اليدين) قد قتل في معركة بدر، أي قبل حدوث الحادثة المزعومة بسنوات[١].

٥- جاء في بعض الروايات أن شعيب بن مطير قد أخبر عن أبيه (مطير) أنه التقى بذي اليدين،وحدثه بما جرى في صلاة النبي ﷺ، مع أن مطيراً متأخر جداً عن زمن النبي ولم يدركه[٢].

٦- لقد ذكر الشيخ الصدوق في كلامه، أن اللّه هو الذي أسهى نبيه لمصلحة ما. وكلام الصدوق هذا فيه تنزيه للنبي عن السهو، فإن معنى تدخل اللّه لإسهاء النبي، أن النبي لا يقع منه السهو من نفسه. ومن هنا، فإن الكلام ينتقل من السهو إلى الإسهاء، وبالتالي مناقشة المبررات التي قدمها الصدوق، والتي زعم أنها ضرورية لوقوع الإسهاء.

ويمكن لنا أن نسجل على كلام الصدوق في هذا المجال عدة ملاحظات:

أ- إن الصدوق اشتبه في أن القول بمنع السهو هو من الغلو، لذلك ذهب إلى جوازه إبعاداً للتهمة.

وقد ذكرنا فيما سبق، أن منع السهو هو ما قام عليه الدليل العقلي، وليس من الغلو في شيء.

ب- إن الإسهاء،إن كان لضرورة إثبات البشرية له ﷺ وعدم تأليهه،

(١) مرتضى، جعفر، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ط٤، بيروت، دار السيرة، ١٩٩٥، ج٥، ص٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٥، ص١٧٧.

فينبغي فعل ذلك مع الأئمة عليهم السلام أيضاً. وهنا نسأل الصدوق: هل فعل الله ذلك معهم عليهم السلام؟ ولا يصح القول بأنه تعالى فعله معهم، لأن الغلو بهم قد وقع، ولم ينفع الإسهاء في دفع ذلك.

ج-إن الآيات القرآنية الدالة على بشرية النبي كثيرة، فلا حاجة للإسهاء، والمؤمن الذي لم يقنعه القرآن لا يقنعه أمر آخر.

د- إن حالات مرض النبي وزواجه وإنجابه كاف في إثبات البشرية.

هـ- إن الادعاء بأن ذلك كان لتعليم أحكام السهو، غير مقبول؛ إذ يكفي وقوع السهو من بعض المسلمين ليتعلموا أحكامه؛ ثم إن التعليم قد لا يكفي بحصول السهو مرة أو مرتين، فهل ينبغي تعدد الواقعة عند ذلك ؟

ومن جهة أخرى، هل ينبغي أن يسهو النبي في كل مسألة يريد أن يعلمها للمسلمين؟! وماذا عندئذ عن أحكام السارق، والزاني، وغيرها...

وأخيراً، نقول، كما قال الشيخ البهائي، إن كانت كل هذه الملاحظات لم يلتفت إليها الشيخ الصدوق، فإن تجويزه السهو على النبي، رغم ما فيه من إشكالات ورغم معارضته للأدلة العقلية، هو سهو منه، فإنه أحق بالسهو من النبي.

المبحث الثالث

العصمة عن الخطأ في الأمور العادية وعن المنفرات

أولاً: العصمة عن الخطأ والسهو والنسيان في الأمور العادية.

قد ينسى الإنسان عنوان سكن صاحبه، أو قد ينسى ما تناول البارحة على العشاء... فإن أمثال هذه الأمور هي ما نقصده في عنوان البحث بكلمة «الأمور العادية».

وفي هذا المبحث نحاول الإجابة على سؤال مفاده: هل العصمة تشمل هذه الأمور أيضاً؟ أي، هل النبي أو الإمام معصوم عن الخطأ أو النسيان في مثل هذه الأمور أم لا؟

ذهب محققو الشيعة الإمامية إلى عصمتهم عليهم السلام مطلقاً، بما فيها الأمور الحياتية المتعلقة بأحوال معاشهم وحياتهم، مما ليس بديني. وهذا ما أشار إليه المقداد السيوري في كتابه: «إرشاد الطالبين» حيث قال:

«أفعال الأنبياء لا تخلو من أقسام أربعة:

الأول: الاعتقاد الديني.

الثاني: الفعل الصادر عنهم من الأفعال الدينية.

الثالث: تبليغ الأحكام ونقل الشريعة.

الرابع: الأفعال المتعلقة بأحوال معاشهم في الدنيا مما ليس بديني... وأصحابنا حكموا بعصمتهم مطلقاً،قبل النبوة وبعدها، عن الصغائر والكبائر،عمداً وسهواً بل وعن السهو مطلقاً، ولو في القسم الرابع»[1].

ويمكن تقريب الدليل على عصمتهم في هذا المجال بالأدلة الآتية:

١ - إن السبب الرئيسي للسهو والنسيان، هو غلبة أمر على آخر بسبب عدم قدرة الإنسان على إجراء نوع من التوازن بين قواه النفسية. وكل ما تقدم فيما سبق من مباحث في هذا الفصل، يثبت أن لنفس المعصوم سعة، بحيث لا يغلبه أمر على أمر، ولا يلهيه شيء عن شيء، ولا فعل عن فعل، فالأمور كلها حاضرة لديه بالعلم الحضوري الذي لا يتسرب إليه الخطأ بأي شكل من الأشكال.

٢- مادامت العصمة ملكة نفسانية، والنفس واحدة لا تتجزأ، فلا معنى للقول بعصمته عن السهو في التبليغ وفي ما يتعلق بالأمور الدينية، وعدم عصمته عن السهو في غير ذلك مما يتعلق بالأمور الحياتية؛ فما

(١) السيوري، المقداد بن عبد الله، إرشاد الطالبين إلى منهج المسترشدين،قم-ايران،مكتبة المرعشيالنجفي، ١٤٠٥هـ،ص٣٠٣-٣٠٤.

هو المعيار في هذا التقسيم؟ إذ مادام المعصوم يتمتع بملكة تحول بينه وبين النسيان والسهو في المسائل المتعلقة بالدين، فإن هذه الملكة نفسها، هي المانعة له من النسيان في غير أمور الدين.

٣- إن العرف والناس لا يفرقون بين ما هو ديني وما ليس بديني؛ فإنهم إذا شاهدوا حصول النسيان أو السهو من النبي أو الإمام، جوّزوا صدوره منهم في أمر الدين، ويلزم من ذلك محاذير كثيرة تقدم ذكرها.

ثانياً: العصمة عن المنفرات:

قد عرفنا أن مهمة الأنبياء هي الوصول بالإنسان إلى السعادة القصوى والشاملة في مختلف شؤون حياته. وأن الإمامة هي استمرار لهذه الوظيفة. لكن من شروط هذه المهمة هي عدم وجود موانع تحول بين النبي وبين إمكانية الاستماع إليه، وبالتالي الوصول إلى هدفه المنشود.

ومن هنا ندرك أن العصمة في المجالات المتقدم ذكرها، غير كافية لتحقيق الهدف؛ إذ ثمة أمور أخرى، قد تشكل حائلاً بين الداعي وبين من يدعوهم إلى دعوته. ومن جملة هذه الأمور تنزهه عن جميع ما يوجب نفور الناس منه. وبالمقابل، التحلي بكل ما يوجب انجذابهم إليه. ومن هذه الصفات الأخرى التي يمكن تعدادها، الأمور التالية:

١- طهارة النسب:

لا شك أن كون النبي وليد بيت طاهر، معروفاً بالعفاف والطهر،له تأثير خاص، لا سيما وأنه يدعو إلى العفاف، وأن الناس تبتعد عمن ينتسب إلى بيوت غير طاهرة وعفيفة؛ لأن الأنبياء يرثون صفات الآباء والأمهات.

٢- سلامة الخلقة:

إن من العوامل الباعثة على اجتماع الناس حول القائد، هي سلامة بدنه من التشوه، ومن الأمراض التي يستوحش الناس منها، وتدفعهم للاجتناب عنه، أو النفور من النظر إليه، أو تعيقه في حركته، وقيادته للأمة[١].

٣- كمال الخُلق:

لا يخفى أن لحسن الخُلق وكماله تأثيراً خاصاً في جذب الناس، كما أن لقسوة القلب وفظاعة المعاملة تأثيراً كبيراً في تنفير الناس.

ولهذا، فإن التواضع وصفاء النفس ولين الطباع وصدق الحديث وما شاكل ذلك، مما يلزم أن يتصف به الأنبياء ويتحلون به. وهذا أمر يحكم به الوجدان، ويسلم به العقل، ويؤيده النقل. قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾[٢].

٤- حسن السيرة:

لا يخفى أهمية أن تكون سيرة الأنبياء قبل بعثتهم، خالية من أي شيء يمكن أن يستغله المستغلون لتعييره به: كمعاشرته الأراذل،والسفلة، وأرباب الهزل، وأن يكونوا مبرئين عن المشاحنات والمشاجرات التافهة، وغير ذلك مما يمكن أن يسقط شأنه بين الناس.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٧٧.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٥٩.

الخاتمة

إن هذه الدراسة،هي إطلالة عقلية على مباحث العصمة وأدلتها عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية. وهي إطلالة عقلية، باعتبار أن ثمة مجالاً كبيراً وواسعاً للاستدلال على كثير من الجوانب المتصلة بهذا الموضوع من ناحية نقلية: قرآنية وروائية (حديثية). لكن البحث النقلي، القرآني منه والروائي، لا يمكن أن يفتح على مصراعيه، وفي جميع مجالات العصمة، وإنما يتعلق وينحصر، في مجال واحد وهو: العصمة قبل البعثة. أما العصمة بعد البعثة، فمن الواضح أنه لابد فيه من اللجوء إلى العقل، ولا مجال للاعتماد فيه على النقل؛ إذ أن الاعتماد عليه، متوقف على عدم خطأهم أو سهوهم فيه، وإذا احتمل ذلك، احتمل معه أن ما ورد عنهم في إثبات عصمتهم لا يصح الركون إليه؛ لأنه يلزم منه الدور.

أما عصمتهم قبل البعثة، فلا مانع من إثباته بالنقل، شرط أن يكون مسبوقاً بدليل عقلي يثبت عصمتهم بعد البعثة. وإذا ما تم ذلك، فإن إخبارهم لنا، حال كونهم مبعوثين، يمكن الوثوق به والركون إليه.

ومع ذلك، فإننا آثرنا أن نعتمد في إثبات العصمة قبل البعثة على الدليل العقلي.

إن الشيعة الإمامية تعتقد أن العصمة لا تقتصر على الأنبياء وحسب، بل تشمل الأئمة أيضاً؛ ويعود سبب ذلك، أن الإمامة عندهم، ليست مجرد رتبة زمنية تنحصر مهمتها في الحكومة والسياسة، بل تتعداها لتشمل جميع الوظائف التي أنيطت بالنبوة، باستثناء تلقي الوحي.

وعلى هذا وذاك، تصبح الإمامة استمراراً للنبوة ولوظائفها. وهكذا، فإن الأمر الذي أوجب العصمة في الأنبياء، هو بعينه أوجبها في الإمامة.

لذلك رأينا عدم وجود أي داعٍ لتفصيل البحث في عصمة الأئمة؛ إذ الدليل هو عينه، والداعي هو نفسه. وما دامت العصمة تلتصق إلى هذا الحد بالمهمة الموكلة بالأنبياء والأئمة، كان لابد من إفراد الحديث عنها، والتفصيل فيها بالمقدار الذي نحتاج إليه.

ففي النبوة،كان لابد من الحديث عن وجه الحاجة إلى بعث الرسل والأنبياء، بعد توضيح مفهوم النبوة في اللغة وفي الاصطلاح. وقد رأينا أن الحاجة إلى النبوة تصل إلى حد الضرورة. وان هذه الضرورة نابعة من عدة جهات:

١- حاجة المجتمع إلى القانون.

٢- حاجة الإنسان إلى المعارف التي تقع خارج نطاق عقله.

٣- تعريف الناس بخالقهم وربهم.

٤- اختلاف الناس ومراتبهم واستعداداتهم وقابلياتهم.

٥- إن اللطف الإلهي يحكم بضرورة بعث الأنبياء، لسد النقص

الحاصل عند الناس، مما يجعلهم أقرب إلى تحقيق الغاية التي خلقوا من أجلها.

وبهذه المباحث، نكون قد عبَّدنا الطريق أمام البحث في وظائف ومهام الأنبياء. فالأمور التي حكمت بضرورة البعثة، هي نفسها المهام التي أنيطت بالأنبياء. فسد النقص الحاصل في المعارف هي من مهمتهم، وكذلك سن القوانين الرافعة للاختلاف بين الناس، وتحمل عبء تلقي الوحي و إلقائه وشرحه وتفصيله، وتزكية النفوس وتربيتها. وبالجملة الوصول بالإنسان إلى السعادة الحقيقية القصوى، وعلى مختلف الصعد: تربوياً، واجتماعياً، وسياسياً.

إن هذه المهمة هي من السعة والشمولية بحيث لا يمكن إيكالها إلى مطلق شخص. فالدولة الحديثة عندما تريد تعيين سفير لها،تضع مواصفات محددة ينبغي على من يريد تحمل هذه المسؤولية أن يتحلى بها؛ بحيث تكون هذه المواصفات تؤهل صاحبها القيام بمهمته على أكمل وجه.

والنبوة، سفارة إلهية إلى الناس، ولا تخرج من هذه الجهة، عن المثال المتقدم، ولكنها لما كانت سفارة تهدف إلى ما تهدف إليه مما تقدم، وهي مهام لها من الشمولية بحيث تقارب جميع شؤون الحياة، كان لابد من النبي أن يتحلى بالصفات التي تتوافق وتلك المسؤولية الملقاة على عاتقه.

وهكذا رأينا، أن المواصفات ترتبط بالمهام؛ فالمهمة التربوية ينبغي أن تناط إلى الأفضل في هذا المجال، وكذلك الاجتماعية والسياسية وغيرها.

وبالالتفات إلى المهام التي ذكرناها، خرجنا بنتيجة مفادها: أن النبي لابد وأن تكون له الأفضلية في جميع هذه الجوانب؛ بحيث لا يوجد في الناس أفضل منه، ولا مجال لإيكال المهمة إلى المفضول مع وجود الفاضل؛ لان العقل يقبح تقديم المفضول على الفاضل.

أما في الإمامة، فإنها لما كانت استمراراً لوظائف النبوة، باستثناء تلقي الوحي، فإن ما قيل هناك يقال هنا.

وبالنتيجة، فإن المهام الموكلة إلى الأنبياء والأئمة من جهة، والقانون الذي سنه اللّه تعالى للناس من جهة ثانية، والمشتمل على قواعد وضوابط تجعل من يتمسك بها يترقى في مدارك الكمال، وكلما ازداد في هذا التدرج، زاده اللّه هدى وآتاه تقواه، وعصمه. والعصمة ليست أمراً جبرياً يفعله اللّه في عباده، وإنما هي أمر اختياري،لكنه نسبي يختلف بين شخص وآخر،كل حسب استعداده وقابليته، ومرتهن بسلامة الفطرة،وبالسير وفق مقتضاها، وبكمال العقل والعلم...

ولما كانت العصمة ملكة، والملكة لا تتجزأ، كانت موارد العصمة شاملة لمختلف المجالات، في التبليغ وفي غيره. إذ أن شخصية الإنسان واحدة، وتخصيص العصمة في مجال دون آخر، هو تخصيص من غير مخصص.

وأخيراً أشير، إلى أن ثمة مبحثاً تعمدت الإعراض عنه في هذه الدراسة، وهو المتعلق بما يسمى «مخالفة الأولى». والحقيقة أن الإعراض يعود إلى أن علماء الإمامية، بأغلبهم،لم يمنعوا عن الأنبياء «مخالفة الأولى».

إن منشأ قبول فكرة «مخالفة الأولى»، وأنها ليست معصية، وبالتالي لا يستحق فاعلها العقاب، يعود لكونها الوسيلة التي اعتمدها علماء الإمامية، في تفسير ما قد يلوح من ظاهر بعض الآيات القرآنية من أنه معصية من الأنبياء، وسهو أو نسيان من قبيل:

قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[١].

وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾[٢].

وقوله عن موسى عليه السلام: ﴿لَا تُؤَاخِذْنِى بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِى مِنْ أَمْرِى عُسْرًا﴾[٣]، إلى غيرها من الآيات.

ولكن، في المقابل، أرى أن القول بجواز «مخالفة الأولى» من الأنبياء لا يصح، وأن التدقيق في هذا الأمر يفضي إلى تنزههم عنه؛ لأن مخالفة الأولى توؤل بشكل أو بآخر إلى الجهل، وذلك مناقض لما ثبت من علمهم وحكمتهم. لكن الدخول في هذا البحث،يحتم ضرورة العروج إلى هذه الآيات، والنظر فيها وفي أوجه تفسيرها؛ بحيث ينبغي أن نجد لها وجهاً وجيهاً يتلاءم وما ندعيه من تنزه الأنبياء عن مخالفة الأولى، دون أن يكون في هذا التفسير أي تكلف أو تمحل. ولما كان هذا الأمر واسعاً، وكان موضوع الرسالة هو الاقتصار على ما تقول به الإمامية في عصمتهم، ارتأينا الإعراض عن الدخول في هذا البحث، وتجنبه.

---

(١) سورة طه، آية ١٢١.

(٢) سورة طه، آية ١١٥.

(٣) سورة الكهف، آية ٧٣.

لائحة بأسماء المصادر والمراجع التي وردت في الرسالة

١- إبن خلدون،عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (د.ت)

٢- ابن خلدون، المقدمة، ط٤، بيروت، دار القلم، ١٩٨١.

٣- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، ط ١، دمشق، مكتبة دار البيان، ١٩٨١م.

٤- الأشعري، أبي الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين، ط٢، بيروت، دار الحداثة،١٩٨٥.

٥- الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، مفردات ألفاظ القرآن، دار ذوي القربى، (د.ت)

٦- ابن أبي الحديد المدائني، عز الدين أبو حامد بن هبة اللّه بن محمد بن محمد بن الحسين، شرح نهج البلاغة، ط٢، بيروت، دار إحياء الكتب العربية،١٩٦٧م.

٧- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، ط٢، بيروت، دار المنتظر، ١٩٨٨.

٨- ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، من لا يحضره الفقيه، بيروت، دار التعارف، ١٩٨١م.

٩- أبو زهرة، محمد، الشافعي حياته وعصره، ط٣، القاهرة، دار الفكر العربي، (د.ت)

١٠- ابن سينا، الشفاء، قم-إيران، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ.

١١- ابن فارس، أبي الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العلمية، ١٣٧١هـ.

١٢- ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين محمدبن مكرم، لسان العرب، قم، نشر أدب الحوزة،١٤٠٥هـ.

١٣- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، القاهرة،١٩٤٧ م.

١٤- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ط١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧١.

١٥- البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، ط ١، إسطنبول، مطبعة الدولة، ١٩٢٨.

١٦- التفتازاني، سعد الدين،شرح العقائد النسفية،دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د.ت).

١٧- التفتازاني، سعد الدين،شرح المقاصد، ط١، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٩٨٩م.

١٨- الحر العاملي، محمد بن الحسن، التنبيه بالمعلوم من البرهان على تنزيه المعصوم عن السهو والنسيان، تحقيق: محمود البدري، ط١، قم-إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٨هـ.

١٩- الحسيني، أبو الفتح بن مخزوم، مفتاح الباب في شرح الباب الحادي عشر، قم-ايران، مؤسسة جاب وانتشارات (د.ت).

٢٠- الحلي (العلامة)، الحسن بن يوسف بن المطهر، مناهج البيان في اصول الدين، ط١، قم|إيران، ١٤١٦هـ.

٢١- الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف (العلامة)، الرسالة السعدية، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، ط١، قم-إيران، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤١٠هـ.

٢٢- الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم - إيران، منشورات شكوري، ١٤٠٩هـ.

٢٣- الحيدري، كمال، العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، ط ٣، بيروت، مؤسسة الثقلين الثقافية،١٩٩٧.

٢٤- الخرّازي، محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، ط٧، قم-إيران، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٠هـ.

٢٥- الخزار القمي، علي بن محمد، كفاية الأثر، قم-إيران، دار بيدار للنشر، ١٤٠١هـ.

٢٦- الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، ط ٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م.

٢٧- الرازي، أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني،الأصول من الكافي، ط٤، بيروت، دار التعارف، ١٤٠١ هـ.

٢٨- رضا، محمد رشيد، الخلافة والإمامة العظمى، مصر، مطبعة المنار، ١٣٤١هـ.

٢٩- السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ط١، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٠م.

٣٠- السيوري، المقداد بن عبد اللّه، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، إيران، مؤسسة جاب وانتشارات، (د.ت).

٣١- السيوري، المقداد بن عبد اللّه، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ط، مشهد - إيران، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٩٤م.

٣٢- السيوري، المقداد بن عبد اللّه، إرشاد الطالبين إلى منهج المسترشدين،قم-ايران، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ.

٣٣- الشربيني،محمد بن أحمد،مغني المحتاج الى معرفة معاني ألفاظ المنهاج،بيروت، دار الفكر، (د.ت).

٣٤- شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط٤، بيروت، المؤسسة الدولية للنشر، ١٩٩٥.

٣٥- الشهرستاني،أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، بيروت، دار الفكر، (د.ت).

٣٦- الشيرازي، صدر المتألهين محمد (الملا صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١ م.

٣٧- صبحي، أحمد، في علم الكلام، ط٥، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٥.

٣٨- صبحي، أحمد محمود، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، بيروت، دار النهضة، ١٩٩٠، ص٢١.

٣٩- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط٥، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٣ م.

٤٠- الطباطبائي،محمد حسين، القرآن في الإسلام، إيران، ١٤٠٤هـ.

٤١- الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ط٢، بيروت ـ لبنان، دار الأضواء، ١٩٨٦.

٤٢- الطوسي،نصير الدين،تلخيص المحصل، بيروت-لبنان،دار الأضواء، (د.ت).

٤٣- الطوسي، نصير الدين محمد بن الحسن، قواعد العقائد، (د.ت).

٤٤- الظاهري، علي بن أحمد بن حزم،الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط٢، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٥م.

٤٥- العكبري البغدادي، محمد بن محمد بن النعمان (المعروف

بالشيخ المفيد)، النكت الاعتقادية، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣م.

٤٦- العكبري البغدادي، محمد بن محمد بن النعمان(المعروف بالمفيد)، رسالة في عدم سهو النبي(مطبوع مع كتاب النكت الاعتقادية)، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣م.

٤٧- العكبري البغدادي، محمد بن محمد بن النعمان،أوائل المقالات، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣م.

٤٨- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، ط ٢، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٧هـ.

٤٩- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، ط ٧، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٦.

٥٠- الفارابي،أبو نصر،كتاب السياسة المدنية،ط٢، بيروت،دار المشرق، ١٩٩٦.

٥١- فضل اللّه،محمد حسين،مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد (مقالة)، مجلة الفكر الجديد، العدد ٩.

٥٢- الفيروزآبادي، محي الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م.

٥٣- القلقشندي، أحمد بن عبد اللّه، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، بيروت، عالم الكتب، (د.ت).

٥٤- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م.

٥٥-المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ط١، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٠م.

٥٦- المطهري، مرتضى، الإمامة والقيادة، ط١، قم- إيران، منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٤ (فارسي).

٥٧- مرتضى، جعفر، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ط٤، بيروت، دار السيرة، ١٩٩٥.

٥٨- المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ط٤، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٣.

٥٩- المظفر، محمدحسن، دلائل الصدق، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

٦٠- الموسوي، أبي القاسم علي بن الحسين (المعروف بالشريف المرتضى)، الشافي في الإمامة، بيروت، منشورات مؤسسة أهل البيت، ١٩٨٦.

٦١- الهمداني، (القاضي) عبد الجبار بن الصمد،شرح الأصول الخمسة، (د.ت).

٦٢- اليزدي، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ط١، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠م.

المحتويات

المصطلحات والرموز الواردة في الرسالة ٥

كلمة المؤلف ٧

المُقَدِمَة ٩

الباب الأول: الأسس العقيدية لفلسفة العصمة ١٣

الفصل الأول: النبوة ١٥

المبحث الأول: مفهوم النبوة ١٧

أولاً: النبوة لغة ١٧

ثانياً: النبوّة اصطلاحاً ١٩

المبحث الثاني: ضرورة بعث الأنبياء ٢٣

أولاً: أدلة منكري بعثة الأنبياء ومناقشتها ٢٣

ثانياً: أدلة مثبتي ضرورة البعثة ٣٠

الدليل الأول: اللطف الإلهي ٣١

١ - تعريف اللطف ٣١

٢ - أقسام اللطف ٣٤

أ - أدلة القائلين بالوجوب ٣٥

ب - أدلة القائلين بعدم وجوب اللطف ٣٨

الدليل الثاني: القانون ضرورة انسانية ٤٣

١ - الإنسان والنزعة للاجتماع ٤٣

٢ - التنازع والحاجة الى القانون ٤٦

٣ - عجز العقل عن الهداية إلى القانون ٤٧

٤ ـ الوحي هو الهادي ٥١

الدليل الثالث: المعرفة حاجة بشرية ٥٢

الدليل الرابع: أولوية البعثة على الكمالات ٥٦

المبحث الثالث: وظائف ومهام الأنبياء ٥٩

أولاً: المجال المعرفي ٦٤

ثانياً: المجال التربوي ٦٥

ثالثاً: المجال الاجتماعي ٦٦

المبحث الرابع: صفات الأنبياء ٦٧

أولاً: العلم ٦٧
ثانياً: كمال العقل ٦٨
ثالثاً: حسن الخلق ٦٩
رابعاً: سلامة الخلقة ٧٠
خامساً: حسن السيرة ٧٠
سادساً: طهارة النسب ٧٠
سابعاً:العصمة ٧٢
الفصل الثاني: الإمامة ٧٥
المبحث الأول: مفهوم الإمامة ٧٧
أولاً: الإمامة لغة ٧٧
ثانياً:الإمامة إصطلاحاً ٧٨
المبحث الثاني: ضرورة الإمامة ٨٣
أولاً: موقع الإمامة في الإسلام ٨٣
ثانياً:وجوب الإمامة وأدلته ٨٧
١- أدلة القائلين بالسمع ٩٣
٢- دليل القائلين بالوجوب العقلي على اللّه ٩٨

دليل اللطف ٩٨
المبحث الثالث: نصب الإمام ١٠٣
أولاً: اختيار الأمة ١٠٣
ثانياً: العهد ١٠٩
ثالثاً: الميراث ١٠٩
رابعاً: القهر والاستيلاء ١١٠
خامساً: النص ١١٤
المبحث الرابع: شروط الإمام ١٢١
أولاً: الشروط عند السنة ١٢١
١ - الشروط الأولية ١٢٢
ثانياً: الشروط عند الشيعة الإمامية ١٢٦
١ - النص ١٢٦
٢ - العصمة ١٢٧
٣ - الأفضلية ١٢٨
المبحث الخامس: وظائف الإمامة ١٣١
أولاً: الأدلة الكلامية ١٣٣

ثانياً: الأدلة السمعية ١٣٥
١ - الكتاب العزيز ١٣٥
٢ - السنة ١٣٧

الباب الثاني: العصمة ١٤١
الفصل الأول: ماهية العصمة ١٤٣
المبحث الأول: مفهوم العصمة ١٤٥
أولاً: العصمة لغة ١٤٥
ثانياً: العصمة اصطلاحاً ١٤٦
المبحث الثاني: ملاك العصمة ١٤٩
أولاً:العلم باللّه وأسمائه وصفاته وافعاله ١٤٩
ثانياً: العلم القطعي بعواقب الأمور ١٦٢
ثالثاً: التقوى ١٦٦
رابعاً: الحب ١٦٦
المبحث الثالث: العصمة بين الجبر الاختيار ١٦٩
أولاً:وجوب العصمة ١٦٩
ثانياً: شبهة جبرية العصمة وردها ١٧٠

الفصل الثاني: موارد العصمة وأدلتها ١٨٧
المبحث الأول: العصمة عن الكبائر والصغائر وأدلتها ١٨٩
أولاً: العصمة عن الكبائر والصغائر ١٨٩
ثانياً: الأدلة ١٩١
١-الوثوق ١٩١
٢-الانقياد ١٩٧
٣-الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٩٨
٤-الظلم ١٩٨
٥-تناقض القرآن ١٩٩
٦-حجم العصمة مرتبط بحجم المعاصي ٢٠٠
ثالثا: المسلك الجديد في إثبات العصمة قبل البعثة ٢٠٢
١- خصوصية اللطف ٢٠٣
٢- خصوصية الفطرة ٢٠٨
المبحث الثاني: العصمة عن الخطأ في التبليغ وأدلتها ٢١٧
أولاً: معنى العصمة في التبليغ والأقوال فيها ٢١٧
ثانياً: الأدلة ٢١٩

١-الأدلة العقلية ٢١٩

٢- الأدلة القرآنية ٢٢٠

ثالثا:أدلة القائلين بجواز السهو ومناقشتها ٢٢٢

المبحث الثالث: العصمة عن الخطأ
في الأمور العادية وعن المنفرات ٢٢٩

أولاً:العصمة عن الخطأ والسهو في الأمور العادية ٢٢٩

ثانياً: العصمة عن المنفرات ٢٣١

الخاتمة ٢٣٣

لائحة بأسماء المصادر والمراجع التي وردت في الرسالة ٢٣٩