نصوص معاصرة

رئيس التحرير

محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

تنضيد وإخراج

***papyrus***

فصليّة تعنى بالفكر الديني المعاصر

العـددان الواحد والثاني والستون، السـنة السادسة عشرة،

شتاء وربيع 2021م ـ 1442هـ

البطاقة وشروط النشر

⏴نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ــ فقط ــ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.

⏴ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

⏴يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.

⏴تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.

⏴للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.

⏴ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.

⏴يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.

خنجر حمية  
زكــــــي الميـــــلاد عبدالجبار الرفاعي  
كامــل الهاشـمي  
محمد خيري قيرباش أوغلو محمد سليم العوا  
محمد علي آذر شــب

لبنان  
السعودية  
العراق  
 البحـرين  
تركيا  
مصر  
إيران

ــــــــــــــــــــــــــــ فصليّة فكريّة ــــــــــــــــــــــــــــ

**تعنى بالفكر الديني المعاصر**

❒ المراســلات

**لبنان ــ بيروت ــ ص. ب: 327 / 25**

[**www.nosos.net**](http://www.nosos.net) **| البريد الإلكتروني:** mdohayni@hotmail.com

❒ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

**مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: 009615464520**

**البريد الإلكتروني:** deltapress@terra.net.lb

❒ وكلاء التوزيــع

**٭** **لبنان: دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمّال، ص.ب: 5479/14، هاتف: 541211(9611+).**

**٭ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: 17596969(973+).**

**٭ جمهورية** مصر **العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: 7704365(202+).**

**٭ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: 2665394(9714+).**

**٭ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، 70 زنقة سجلماسة.**

**٭ العراق: 1ـ دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: 7901419375(964+). 2ـ مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: 7700728816(964+). 3ـ مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. 4ـ دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: 7801752581(964+). 5ـ مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: 7501608589(964+). 6ـ دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين**×**، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: 7811110341(964+).**

**٭ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: 932870435(963+).**

**٭ إيران: 1ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: 7743543(98253+). 2ـ مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. 3ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: 7742155(98253+).**

**٭ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: 98343821(216+).**

**٭ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:** http://www.neelwafurat.com

**٭ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:** http://www.arabicebook.com

**٭** **بريطانيا وأوروپا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:**

United Kingdom**,** London**,** NW1**,** 1HJ, Chalton Street 88, Tel: (+4420) 73834037.

محتـويات

العددين الواحد والثاني والستين، شتاء وربيع 2021م، 1442هـ

**ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ**

[المنهج الإقناعيّ في نقد التراث الدينيّ، الأركان والعوائق](#_Toc88671987)

[محمد عبّاس دهيني 5](#_Toc88671988)

ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

ملفّ العدد

عصمة الأنبياء والأئمّة، مقارباتٌ متنوِّعة

[«أهل البيت» في آية التطهير، وقفةٌ تحليليّة جامعة](#_Toc88671989)

[الشيخ نعمة الله صالحي النجف آبادي 11](#_Toc88671990)

[البراهين العقليّة لإثبات عصمة الإمام، إشكالاتٌ وردود](#_Toc88671992)

[الشيخ علي ربّاني الگلپايگاني 63](#_Toc88671993)

[عصمة الأنبياء عند المتكلِّمين المسلمين، عرضٌ لأبرز الأدلّة القرآنيّة](#_Toc88671995)

[د. زهراء مصطفوي 95](#_Toc88671996)

[نظريّة التطوُّر في القول بعصمة الأئمّة^، قراءةٌ تاريخيّة ونقديّة](#_Toc88671998)

[أ. حسين خليفة / د. السيد رضا مؤدّب 126](#_Toc88671999)

[عصمة الأنبياء في ميزان العقل، دراسةٌ ونقدٌ لبرهانَيْ الوثوق ونقض الغرض](#_Toc88672002)

[د. حسين أترك 148](#_Toc88672003)

[عصمة النبيّ الأكرم| قبل البعثة، مقارباتٌ تحليليّة في القرآن والحديث](#_Toc88672005)

[د. مصطفى كريمي / أ. فاطمة رضائي 176](#_Toc88672006)

[مقال «العصمة» في دائرة المعارف القرآنيّة (ليدن)، دراسةٌ ونقدٌ وفق الأصول والآراء الشيعيّة](#_Toc88672009)

[د. بي بي سادات رضي بهابادي / أ. نرجس جواندل 208](#_Toc88672010)

[عصمة الأنبياء من الذنوب في مقاربةٍ كلاميّة وتفسيريّة لصدر المتألِّهين](#_Toc88672013)

[د. رضا أكبري / أ. عبّاس علي منصوري 251](#_Toc88672014)

[العصمة، مطالعةٌ في تفسير الشيخ الطبرسي](#_Toc88672017)

[د. محمد علي راغبي / السيد محمد تقي موسوي كراماتي 272](#_Toc88672018)

[شبهاتٌ حول عصمة الأنبياء^، وأبو الفتوح الرازي مدافعاً](#_Toc88672021)

[د. محمد بهرامي 293](#_Toc88672022)

دراسات

[أصداء المعتزلة في اللاهوت اليهوديّ، دراسةٌ استقصائيّة](#_Toc88672024)

[د. ديفيد اسكلر (Dr. David Sklare) 325](#_Toc88672025)

[اتّجاهات وأساليب تحقُّق العلم الدينيّ، المباني والمناهج (منهج السيد الشهيد الصدر في فقه النظام أنموذجاً) / القسم الأوّل](#_Toc88672027)

[د. السيد إحسان رفيعي العلوي / أ. محمد صادق ذوقي 371](#_Toc88672028)

[التطوُّر الهيكليّ في منطق ابن سينا، وأثره التاريخيّ في الحضارة الإسلاميّة](#_Toc88672031)

[د. أحد فرامرز قراملكي 402](#_Toc88672032)

قراءات

[نسبة رسالة (تناهي الأبعاد) إلى الطوسي، شكوكٌ وملاحظات من وَحْي نقد أبي البركات البغدادي](#_Toc88672034)

[د. حسن الأنصاري 427](#_Toc88672035)

# المنهج الإقناعيّ في نقد التراث الدينيّ

## الأركان والعوائق

محمد عبّاس دهيني

في عمليّة النقد والتمحيص العلميّ لتراثٍ دينيٍّ حبلَتْ كتبُ العقيدة والحديث والفقه والتاريخ والسِّيرة بالغَثِّ منه والسمين يواجه الناقد اتّهاماتٍ كثيرةً، وأقاويل وأراجيف عديدةً، تطعن في جدوائيّة عمله تارةً؛ وفي هَدَفه وغايته أخرى؛ وفي أسلوبه وطريقته ومنهجه ثالثةً؛ وفي نتائجه رابعةً؛ و...، وصولاً إلى ما قد طالعَتْنا به بعضُ الأخبار من اتّهامٍ لبعض الناقدين بأنه يزدري الدين الإسلاميّ وتاريخه...

وبغضّ النظر عن الموقف من هذا الناقد أو ذاك، والرضا بأسلوبه ونتائجه أو لا، فلا بُدَّ من تسليط الضوء على جملةٍ من الأمور في هذا الموضوع الشائك والخطير؛ عسى أن نوفَّق للمساهمة في تصحيح مسارٍ أو إطفاء نارٍ...

### النقد ضرورةٌ إنسانيّة واجتماعيّة ــــــ

لا ينبغي الشكُّ في أن النقد البنّاء والعلميّ، المستند إلى الدليل والبرهان، هو حاجةٌ فطريّة لدى الإنسان، الذي هو الركيزة الأساس في كلّ المجتمعات، والمحور الأهمّ في جميع الحضارات. فالنقد حاجةٌ إنسانيّةٌ واجتماعيّةٌ للتقدُّم والرقيّ والتخلُّص من عوالقَ وشوائبَ تسيء لصورة المجتمع والإنسان، بل رُبَما شوَّهَتْ صورةَ الخالق الرازق المنعم...، وتعاليمَه القيِّمة السامية، وشريعتَه السَّهْلة السمحاء.

فحُبُّ الكمال والجمال يمثِّل الدافع الأساس للنقد والتمحيص والتحقيق؛ طلباً للتغيير نحو الأفضل والأحسن والأجمل. وما نادَتْ وتنادي به بعضُ المجتمعات من الرغبة في البقاء على سُنّة الآباء والأجداد إنّما هو انعكاسٌ لهذا الحُبّ، لكنْ بفَهْمٍ قاصرٍ خاطئ، حيث يتصوَّرون أن عادات وأفعال أسلافهم هي خيرُ العادات والأفعال، ويرَوْن التمسُّك بها هو سرُّ التألُّق والمُكْنة والسلطة والجاه والقوّة والعزّة التي يعيشونها، فإذا اتَّضح لهم أن الأحسن هو خلافُها سرعان ما تركوها، ولجأوا إلى طقوس جديدة، قد اقتنعوا ـ ولو حديثاً ـ بخيرها وفضلها. إذن فمهمّة المصلحين ودعاة التغيير والتجديد هي بالدرجة الأولى مهمّةٌ إقناعيّة، تقوم على المحاولة تلو الأخرى في سبيل إقناع الملأ من الناس بحُسْن ما يدعون إليه، وبخير التغيير والتجديد الذي يطالبون به.

### أركان المنهج الإقناعيّ ــــــ

### 1ـ الفكرة الصحيحة ــــــ

ومن هنا فإنّ للفكرة التي يطرحها المصلحون ودعاة التغيير، ومدى صحّتها، الدَّوْر الكبير في إقناع الجمهور بضرورة التحرُّك نحوها، ونَبْذ ما سواها، ولو كان ممّا اعتادوه ونشأوا عليه.

وإثباتُ صحّة فكرةٍ ما يعتمد على مدى الوَعْي وسعة الاطّلاع العلميّ والثقافي للمصلح والجمهور معاً. فقد تكون الفكرة صحيحةً واقعاً، وقد علم بها المصلح؛ جرّاء قراءته أو تجربته، ولكنّ الجمهور بعيدٌ كلّ البُعْد عن العلم بها، والمعرفة بآثارها و..، فلا يمكن للمصلح حينئذٍ إقناعهم بها، بل رُبَما يُخيَّل إليهم أنها فكرةٌ خاطئةٌ؛ إذ لم يشهدوا تجربتها، ولم يتلمَّسوا نتائجها.

### 2ـ الأسلوب الهادئ ــــــ

وهكذا أيضاً يتجلّى دَوْر الأسلوب في عمليّة الإقناع المرتجى؛ فكلَّما كان الأسلوب حَسَناً رقيقاً ناعماً دافئاً هادئاً كان أثره في إيصال الفكرة الصحيحة وتثبيتها في القلوب أكبر. وهذا ما أكَّده القرآن الكريم بقوله مرشداً: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (النحل: 125)؛ وقوله مربِّياً: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾ (آل عمران: 159).

إذن لا بُدَّ لطالب الإصلاح عبر الإقناع من اعتماد الأسلوب الرقيق، الذي يجعل الفكرة تدخل بسلاسةٍ إلى العقل، وترتكز بيُسْرٍ في القلب، وتحضر بإلحاحٍ في العمل والسلوك، قولاً وفعلاً وموقفاً.

ففي مثل هذه الحركة الإصلاحيّة (الإقناعيّة) لا ينفع سبٌّ أو لعنٌ أو ترهيبٌ أو ترغيبٌ، وإنما النافع حَصْراً هو أسلوب الكلمة الطيِّبة، وعرض الفكرة مع دليلها، مجرَّداً عن كلِّ مؤثِّرٍ خارجيٍّ عنها، بل ينبغي الاعتماد على المؤثِّر الداخليّ فقط، ثمّ «مَنْ شاء فليؤمِنْ؛ ومَنْ شاء فليكفُرْ».

### 3ـ الظرف المناسب ــــــ

ومع صحّة الفكرة، وحُسْن الأسلوب، لا بُدَّ من الاختيار الحكيم للوقت المناسب لطرح الفكرة؛ فعندما يستشعر أحدهم خطراً وجوديّاً لا يمكنه أن يتقبَّل أيَّ نقاشٍ في تفاصيل عقيدةٍ أو سلوكٍ أو سيرةٍ لعظيمٍ، وهو يرى أن وجوده في معرض الخطر والزوال، فهو يحافظ على العَرْش، ولا يعنيه النَّقْشُ وما يَرِدُ عليه من ملاحظاتٍ.

ولذلك فإن اختيار الوقت المناسب، بل رُبَما نقول: تهيئة الوقت المناسب، هو من أولى مهامّ المصلح والداعي إلى التغيير. وإذا انعدم مثل هذا الوقت ـ ولو في الأفق الزمنيّ المنظور؛ نظراً لكثرة وتوالي الأحداث و(المؤامرات) ـ فإن عليه أن يستعيض عن ذلك ببيانٍ مكثَّفٍ واضحٍ لهَدَفه من دعوته، وأنها لا تمسّ الجَوْهر والثوابت، وأنه في المقلب الآخر المباين لممثِّلي الخطر الوجوديّ، وليس منهم، ولن يكون.

مع ملاحظة ومراعاة هذه الأمور يكون الداعية قد قام بجُهْده المطلوب في حركته الإصلاحيّة: شخَّص الداء؛ عَرَف الدواء؛ عرَّفه للملأ، بالأسلوب الأحسن، في الوقت الملائم، فأتَمَّ الحجّة عليهم، وألزمهم بها.

### وسائل التأليب على المصلحين ــــــ

غير أن هذا لا يعني أن الطريق إلى الهَدَف سيكون سَهْلاً؛ فالمعاندُ المكابر، والمتضرِّرُ الخاسر، والحاقدُ الحاسد، موجودون، ومستعدّون لإثارة الناس وتأليبهم على المصلحين، من خلال التشكيك في النوايا؛ واقتناص بعض الهَفَوات التي لا يخلو منها إلاّ مَنْ عصم الله؛ والتخويف من آثار مثل هذا التغيير والإصلاح، التي تبدأ ـ بزَعْمهم ـ بالانسلاخ عن الهويّة التاريخيّة والجغرافيّة والثقافيّة والدينيّة التي نشأ عليها الناس، ولم يعرفوا غيرها منذ وقتٍ بعيدٍ، ورُبَما لا تنتهي ـ وفق تصويرهم وبيانهم ـ بحلول النِّقمة والعذاب والغضب والعقاب والبلاء الإلهيّ؛ نتيجة العصيان والتمرُّد والمروق من الدين.

### 1ـ الطعن في شخص وذات المصلح ــــــ

فيبدأ الطعن في شخصيّة الداعية، ولو بالاستناد إلى ماضيه وتاريخه الغابر، وحاضره العابر، إذا كان له بعضُ ما يَشين فيها، ومَنْ يخلو من مثلها؟!

### 2ـ التشكيك في النيّة ــــــ

وهنا نشهد الإصرار على محاكمة الدعاة استناداً إلى نواياهم ـ التي لا يعلم بها حقّاً إلاّ الله جلَّ وعلا ـ، ولكنّ هؤلاء المرجفين يدَّعون علمهم بها، مُصرِّين على أن الغاية قبيحةٌ، والهَدَف خبيثٌ، والنيّة سيّئةٌ، والشواهد ـ التي يكون أغلبُها اتّفاقيّاً، والباقي خاطئاً ـ حاضرةٌ، وتثبت التُّهْمة...

### 3ـ اقتناص الهَفْوة والسَّقْطة ــــــ

كما أن المصلحين ليسوا معصومين، فمهما حاولوا اختيار الأسلوب الأحسن سيكون منهم هَفْوةٌ هنا وسَقْطةٌ هناك ـ والعصمةُ لأهلها ـ، فيتمسَّك بها المتربِّصون لإسقاط المشروع والمهمّة والحركة كلّها، والجماهير القلقة على مصيرها وماضيها وتاريخها وهويّتها ستصدِّق بأدنى مقدّمةٍ أو دليلٍ أو شاهدٍ لإثبات سوء هذا الحراك التغييريّ.

### 4ـ التخويف من الآثار والنتائج ــــــ

والأخطر من ذلك كلِّه هو حين يسعى هؤلاء المتربِّصون لشيطنة آثار ونتائج هذا الجهد التجديديّ والإصلاحيّ، مصوِّرين أن أيَّ تخلٍّ عن تراثٍ بالٍ، أو عقيدةٍ خرافيّةٍ، أو شريعةٍ بشريّةٍ أُلبِسَتْ لَبُوس الدين وهو منها براءٌ، هو محاربةٌ ومواجهةٌ وتسطيحٌ وقضاءٌ على الدين الإلهيّ القويم والحنيف، الذي به حُفظَتْ المجتمعات، قديماً وحديثاً، وأنّه بالتخلّي عنه ستتداعى علينا الأمم، وتكون النهاية المُخْزِية.

### زبدة القول ــــــ

ومن هنا تكون عادةً تُهْمة ازدراء الدين، وإثارة القلاقل والفتن؛ إذ لا يشكّ عاقلٌ في أن النقد العلميّ الصادر من مسلمٍ ليس ازدراءً للإسلام؛ فهو مسلمٌ يحترم الإسلام وتعاليمه الحقّة، التي صرَّحَتْ بها النصوص المقدَّسة (القرآن الكريم؛ والسنّة القطعيّة الصادرة)، ولكنّه يفرِّق بينها وبين ما يستنتجه ويفهمه ـ تحليلاً واجتهاداً ـ العقلُ البشريّ من تلك النصوص الظاهرة وغير الصريحة. فذاك دينٌ رفيعٌ مقدَّسٌ؛ وهذا تديُّنٌ قابلٌ للنقد والمناقشة، والتغيير على أيدي فقهاء وباحثين ومحقِّقين جُدُدٍ، وكم ترك الأوّل للآخر! وهذا هو معنى بقاء باب الاجتهاد مفتوحاً.

بل إن الزمان هو الكفيل ـ أحياناً ـ بإثبات بطلان نسبة قولٍ أو فعلٍ إلى المعصوم، الذي لا يفعل ولا يقول ما يخالف العقل والعلم. فإذا تبيَّن؛ بمرور الوقت، وتقدُّم العلوم، أن فعلاً أو قولاً ما قبيحٌ بنظر العقلاء جميعاً، أو مخالفٌ للحقائق العلميّة القطعيّة، فهو مما يُنَزَّه عنه المعصوم، ولا نصدِّق صدوره منه، ولو كانت فيه رواياتٌ كثيرةٌ مُسْنَدةٌ وصحيحة.

وليس هذا ازدراءً للدين، بل هو تنزيهٌ للدين عن أن يُلصَق به ما ليس منه، وينسب إليه ما هو منه براءٌ.

نعم، هو نقدٌ لفكرٍ بشريٍّ فَهِمَ من النصوص الدينيّة ما استطاعه في مرحلةٍ زمنيّةٍ معيَّنةٍ، فأثبَتَ ذلك في كُتُبٍ لا ينبغي أن تكون لها القداسةُ المطلقة، التي تمنع من المساس بها؛ فمهما بلَغَتْ من القيمة العلميّة ـ قديماً وحديثاً ـ تبقى جُهْداً بشريّاً قابلاً للخطأ والصواب، وعرضةً لتكون على مَشْرَحة الفكر الحُرّ، والبحث العلميّ، المجرَّد عن الأهواء والنَّزَعات؛ طلباً للحقيقة، بعيداً عن التعصُّب الأعمى، والتقليد والتَّبَعيّة غير المسؤولة.

### أسفٌ واعتذارٌ وتقدير ــــــ

وفي ختام هذه الكلمة، تتقدَّم أسرة التحرير في مجلّة نصوص معاصرة، بشخص رئيس التحرير السابق د. الشيخ حيدر حبّ الله، بالاعتذار والأَسَف على ما حصل من اشتباهٍ في عرض مقالةٍ نقديّة للقول بعصمة الأئمّة، للدكتور الشيخ محسن كَدِيوَر، وذلك في العدد 19 من هذه المجلّة. وقد تمّ تصحيح ذلك، بما طلبه وأذن فيه كاتبُ المقال. وقد صار العددُ المصحَّح في متناول القُرّاء الكرام، على موقع المجلّة: nosos.net؛ وعلى تطبيق (مجلة نصوص معاصرة) في موقع: play.google.com

وللشيخ العزيز كَدِيوَر ـ كما للقارئ الكريم ـ كلُّ المحبّة والاحترام والشكر والتقدير.

# «أهل البيت» في آية التطهير

## وقفةٌ تحليليّة جامعة

الشيخ نعمة الله صالحي النجف آبادي([[1]](#footnote-1)\*)

ترجمة: السيد حسن علي الهاشمي

وصلتني قبل فترة رسالةٌ من أحد الإخوة المؤمنين، وقد تحدّث فيها عن آية التطهير، وأثار فيها بعض الأسئلة حول هذه المسألة. وحيث لم تكن الرسالة ذات طابع شخصي فقد قرأتُها على مسامع بعض الإخوة المؤمنين، ثم قرّرت بعض المطالب حول مفاد هذه الرسالة وآية التطهير، وتمّ تسجيل هذا التقرير. ثمّ أخذ أحد الزملاء على عاتقه مهمّة تدوين مطالب تلك الجلسة، وكان حريصاً على الحفاظ على الصيغة الشفوية والمقولة لكلامي. وفيما يلي نضع بين أيديكم حصيلة ما قرَّرناه بدافع بحث هذه الرسالة. وأرى من الواجب عليّ أن أتقدم بجزيل الشكر لكاتب الرسالة، والأخ كوشائي الذي تولّى تدوين كلماتي.

### الرسالة الباعثة إلى كتابة هذه المقالة ــــــ

بسم الله الرحمن الرحيم

1ـ يقول تعالى: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾ (يونس: 36)([[2]](#endnote-1))، أي إنه حتّى الظنّ الغالب لا يكفي لبيان الحقيقة، ناهيك عن الاحتمالات والأشياء التي لا نعلمها أصلاً. ومن هنا أقول: إني ـ خلافاً لما ادّعيتموه ـ قد قرأت الآية وما قبلها وما بعدها من الآيات، وقد توصّلتُ إلى نتائج أنقلها لكم فيما يلي. إن القرآن الكريم ليس كتاباً قرأتموه وحدكم، دون سواكم، فقد قرأناه نحن بدَوْرنا أيضاً.

2ـ من خلال التدبُّر في الآيات (28 إلى 35) من سورة الأحزاب نحصل على فوائد كثيرة، ومنها:

أـ لقد بدأت الآيات بمخاطبة نساء النبي الأكرم|. وقد تمّ في هذه الخطابات استعمال لفظ «الأزواج» أو «نساء النبيّ»، وهو أمرٌ صريح وفي غاية الوضوح، ثمّ فجأة تحوّل الخطاب إلى «أهل البيت»، وتحوّل التصريح بـ «نساء النبيّ» إلى مصطلح «أهل البيت».

ب ـ إن جميع الضمائر المستعملة في هذه الآيات تَرِد بصيغة الجمع المؤنَّث، ثم وفي منتصف الطريق يتحوَّل السياق إلى الجمع المذكَّر، ثم تعود صِيَغ الجمع المؤنَّث مرّةً أخرى!

ج ـ إن خطابات القرآن الموجَّهة إلى نساء النبيّ، وهنّ معدوداتٌ، خطاباتٌ قاسية وعنيفة، تنطوي على الكثير من اللوم والتقريع، وكأنّ احتمال الفاحشة المبيّنة، أو التبرُّج على شاكلة ما كُنَّ عليه في الجاهلية الأولى، أو الخضوع في القول وترقيق الصوت، كان موجوداً أو كانت له سابقةٌ (والعياذ بالله)، بل قال الله تعالى: أعدّ الله للمحسنين منهنّ أجراً عظيماً. ثمّ وفي منتصف الآيات ـ وليس في نهايتها ـ نجد خطاباً في غاية التبجيل، يؤكِّد على تطهير أهل البيت، وإذهاب جميع أنواع الرِّجْس والأدران والرذائل والسيّئات عنهم، وهو أمرٌ يخالف السياق بشكلٍ كامل.

بالنظر إلى ما تقدَّم يظهر بوضوحٍ أنه ليس هناك متكلِّمٌ عاقل يغيِّر خطابه في الأثناء بالنسبة إلى النساء دون سبب، ويذكر خطاباً يختلف من الناحية المفهومية عن السياق، ثمّ يعود بخطابه على نحوٍ واضح وصريح إلى ذات النساء اللاتي كان الخطاب موجَّهاً إليهنّ في بداية الآيات. فما الذي حدث حتّى اضطرّ الله سبحانه وتعالى إلى تغيير خطابه فجأةً من «يا نساء النبيّ» إلى «أهل البيت»، وتحويل الضمائر المؤنَّثة إلى ضمائر مذكَّرة، ثم ينتقل بعد إتمام هذا الجانب من الآيات ـ بواو العطف ـ إلى الحوار مع نساء النبيّ| (الآية 34 التي لم يكن لها حضورٌ في أبحاثكم). إذا كنّا نعتقد أن الله سبحانه وتعالى يتكلَّم بشكلٍ عقلائي فلا بُدَّ لنا من القول بأن الله كان يريد في هذا القسم مطلباً خاصّاً يختلف عن مدلول الآيات السابقة واللاحقة. ولذلك فإنه بالنظر إلى سياق الآيات، والاعتقاد بأن الله حكيمٌ في كلامه، يجب علينا القول: إن المراد من «أهل البيت» طبقاً لقواعد فهم الكلام يجب أن يكون مختلفاً عن المراد من «نساء النبي»، فهما شيئان، وليسا شيئاً واحداً. لذلك فإنكم حيث تذهبون ـ خلافاً للسياق والبحث الشامل للآيات ـ إلى القول بأن المراد من «أهل البيت» هم نساء رسول الله| عليكم أن تبيِّنوا ما هو سبب هذا الاختلاف الجادّ والأساس في الكلام الحكيم لله سبحانه وتعالى؟

ثمّ قال الله سبحانه وتعالى بعد آية التطهير: ﴿**وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ (الأحزاب: 34).

3ـ في إطار قولكم بعدم وجود إشكالٍ في التعبير بـ «أهل البيت»، وكذلك الجمع المذكَّر، قد أشرَتُم إلى آية النبيّ إبراهيم×. فقد ذكَرْتُم في استدلالكم أن هذه الآية تدلّ بوضوحٍ على أن المراد من أهل البيت هو النساء، وقد استفَدْتُم هناك أن الخطاب موجَّهٌ إلى النساء، وأن الضمائر مؤنَّثة أيضاً. وهذا التغيير في اللفظ يفيد معنى النساء أيضاً، وقد استفَدْتُم منه في هذه الآية أيضاً.

**أوّلاً**: إن المشكلة في تفسير الآية السابقة لآية التطهير؛ إذ ورد قبلها الخطاب لإحدى نساء رسول الله، ثمّ انتقل الخطاب فيها إلى أهل البيت وبضمير الجمع المذكَّر! ولذلك فقد شرحتم الآية المبهمة وسؤالها قبل آية التطهير! ويَرِدُ السؤال هناك أيضاً، وهو: مَنْ هم أهل البيت؟ وبالمناسبة فإنّ هذا في حدّ ذاته يثبت أن «أهل البيت» عبارةٌ عن مصطلح.

**وثانياً**: حتّى لو افترضنا أن المراد من أهل البيت هناك واضحٌ فما هو الدليل الذي يدعوكم إلى القول بهذا التفسير بالنسبة إلى هذه الآية أيضاً؟

4ـ في عصر نزول الآيات كان هناك حضورٌ لبنتٍ واحدة فقط، وهي السيدة فاطمة الزهراء÷ في بيت رسول الله|، ولا شَكَّ في أن عموم لفظ «أهل البيت» يشملها، وعليه فإن إظهار الشكّ في هذا المورد عجيبٌ للغاية.

5ـ في الاستعمال اللغويّ لا يُعتَبَر الأفرادُ جزءاً من أهل بيتهم. فإنهم لا يعتبرون لفظ أهل بيت النبيّ شاملاً للنبيّ| نفسه، ولو أرَدْنا هذا المعنى وجب القول: إن «أهل البيت» مصطلحٌ. ومن هنا فإن ما قيل من «أن الآية قد اعتبرت إبراهيم× من أهل بيته» لا يستند إلى دليلٍ، وهو مصادرةٌ على المطلوب. وأما قاعدة التغليب فهي إنما تصحّ فيما لو كان هناك رجلٌ واحد بين النساء في الحدّ الأدنى، وبالنظر إلى أن النبيّ| لا يُعَد في ظاهر اللغة جزءاً من أهل بيته يبقى وجود الضمير المذكَّر من دون حلٍّ.

6ـ وأما بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ (الأحزاب: 34) فقد ورد ذكر لفظ البيوت بالنسبة إلى نساء النبيّ|، وليس «البيت». وهذا أمرٌ طبيعي؛ لأن نساء النبي كنّ يقمن في بيوتٍ متعدّدة، وأما البيت المعروف والمشهور فهو خصوص بيت رسول الله|، وهو المجاور لمسجد النبيّ|، وليس في هذا البيت غير ابنته الوحيدة وصهره وأسباطه.

والآن حيث تقول الآية: إن أهل البيت لا تعني أهل البيوت، وإنما هم أهل بيتٍ خاصّ، فعليكم أن تجيبوا: مَنْ هم أهل هذا البيت؟ هل المراد بهم نساء النبيّ|؟

7ـ إذا كان المراد من أهل البيت نساء النبيّ الأكرم| فسوف يثبت لهنّ؛ بمقتضى هذه الآية، مقامٌ أسمى وأعلى من جميع الناس؛ إذ تمّ تطهيرهنّ من جميع أنواع الرِّجْس والخبائث. إذن لماذا لم يخرج النبيّ الأكرم| نساءه معه في المباهلة مع نصارى نجران، واكتفى بإخراج عليّ بن أبي طالب×، والصدِّيقة الكبرى÷، والحسنين’، ودعا الأوّل نفسه، والثانية نساءه، والثالث والرابع أبناءه؛ قال تعالى: ﴿**فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ**﴾ (آل عمران: 61)؟ وبالتالي كيف يمكن لنا أن نحدِّد مَنْ هم أهل البيت؟ هل المناط في تحديد هوية أهل البيت قول وفعل رسول الله| أم المناط هو مزاجكم وما يشتهيه تفكيركم؟

8ـ في آياتٍ من قبيل: ﴿**إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي**﴾ (هود: 45) تمّ اعتبار الابن من الأهل صراحةً؛ في حين أنكم لم تدخلوا بنت رسول الله| في الأهل، إلاّ على نحو الاحتمال.

9ـ حتّى في المعاجم اللغوية التي ألَّفها علماء أهل السنّة ورد صراحةً تفسير أهل بيت النبيّ| بـ «نسائه وبناته وصهره عليّ×»([[3]](#endnote-2))، واستند في ذلك إلى آية التطهير.

10ـ حيث اتّضحت المسألة أقول: إن تحليلكم لهذه الآيات ينتفي بما قرأتموه، فهو في غاية البُعْد عن الآية، وكان عليكم في الحدّ الأقصى أن تدَّعوا أن هذا مجرّد احتمالٍ يُضاف إلى الاحتمالات الأخرى في معنى «أهل البيت». وفي مثل هذه الحالة، مع أخذ الاحتمالات الأخرى بنظر الاعتبار، تكون الآية مجملةً ومبهمةً، وعندها لا بُدَّ من الرجوع إلى السنّة والحديث، وأنت خبيرٌ بأننا إذا رجَعْنا إلى مُحْكَمات الحديث والسنّة النبوية المطهَّرة فسوف نجد أن المراد من أهل البيت ليس سوى رسول الله| وابنته والأئمّة الأطهار^.

### الرسالة الجوابيّة، وقفاتٌ وتساؤلات ــــــ

بعد التحيّة والسلام، وصلتني رسالتكم، وقرأتُها بدقّةٍ، وقد أسعدني أن بدأتموها بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾ (يونس: 36)([[4]](#endnote-3)). ولكنْ كما تعلمون ـ بطبيعة الحال ـ يجب الحَذَر في هذا النوع من النصائح أن لا نكون من الذين تشملهم هذه الآية الكريمة؛ فإن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ**﴾ (البقرة: 44).

وأما قولكم: «إن القرآن الكريم ليس كتاباً قرأتموه وحدكم دون سواكم، فقد قرأناه نحن بدَوْرنا أيضاً» فهو ممّا يدعونا إلى السرور والاغتباط، ونحن نهنّئكم على ذلك. ولكنْ لا بُدَّ من الالتفات في الوقت نفسه إلى وجوب رعاية حقّ التلاوة عند قراءة القرآن الكريم أيضاً، وعدم الاكتفاء بمجرّد التلاوة؛ فإن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**الَّذِينَ آَتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ**﴾ (البقرة: 121).

ومن الجدير بالذكر أننا في مناقشة رسالة هذا الأخ المحترم، بالإضافة إلى المسائل التي أثارها، لن نتجاهل الأمور الأخرى التي يثيرها الآخرون بشأن آية التطهير أيضاً، وفي البداية سوف تكون لنا جولةٌ إجمالية على الآيات، من الآية 30 إلى الآية 34 من سورة «الأحزاب»، وهي الآيات المستهلّة بعبارة «يا نساء النبيّ»:

﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراً \* وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ للهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً**﴾ (الأحزاب: 30 ـ 31).

وفي معرض الحديث عن سبب مضاعفة العذاب لهنّ على أعمالهنّ على نحوٍ مغايرٍ للتعامل مع الآخرين يبدأ الخطاب مرّةً أخرى بعبارة «يا نساء النبيّ»:

﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ**﴾ (الأحزاب: 32).

ثم قال بعد هذه المقدّمة: ﴿**فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً \* وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاَةَ وَآَتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ**﴾ (الأحزاب: 32 ـ 33).

وبذلك من المناسب أن نبيِّن هنا ما هو سبب تذكيرهنّ بهذه الأوامر ـ المطلوبة من الجميع دون استثناءٍ ـ مرّةً أخرى؟ ولماذا يتوقّع منهنّ العمل بالأوامر واجتناب النواهي؟ ومن هنا فإننا نراه في ذات الآية، وليس في الآية التالية، يعقِّب مباشرة([[5]](#endnote-4)) بالقول: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾ (الأحزاب: 33).

لا بُدَّ من الالتفات إلى أن لفظ «أهل» في هذه الآية منصوبٌ على النداء، بمعنى: «يا أهلَ البيت». ويكون معنى هذه الآية في الحقيقة هو: «يا أهل هذا البيت، إنما يريد الله ليُذهب عنكم الرِّجْس ويطهِّركم تطهيراً».

ثم قال في الآية اللاحقة: ﴿**وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آَيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللهَ كَانَ لَطِيفاً خَبِيراً**﴾ (الأحزاب: 34).

نلاحظ أن صدر الآية 33 قد اشتمل على لفظ «البيوت»، وفي وسط الآية ورد لفظ «البيت»، وفي الآية 34 هناك عودةٌ إلى لفظ «البيوت». ومن الجدير بالذكر أن نعلم أن النبيّ الأكرم| كان له في المدينة المنوّرة بيتٌ كبير إلى جوار المسجد، وكان هذا البيت يحتوي على عددٍ من الحجرات([[6]](#endnote-5))، وكان| يُسْكِن في كلّ واحدةٍ من هذه الحجرات واحدةً من زوجاته.

لا أظنّ أنه يخفى على أحدٍ أن النبيّ الأكرم| لم يمتلك الكثير من البيوت في المدينة المنوّرة، وإنما كلّ ما كان يملكه «بيتاً» كبيراً محاذياً للمسجد، وكان هذا البيت الكبير يحتوي على العديد من الحجرات والغُرُفات، وكانت كلّ واحدةٍ من زوجاته تسكن في واحدةٍ من تلك الحجرات([[7]](#endnote-6)). إن سبب استعمال لفظ «البيوت» في صدر الآية، والانتقال بعد ذلك وفي الأثناء مباشرةً إلى «البيت»، والعودة بعد ذلك مباشرةً في الآية التالية إلى «البيوت»، هو أنه باعتبار كلّ المكان الذي يقطنه رسول الله|، وباعتبار أن مالك مجموع البيت هو شخص النبيّ الأكرم|، ورد استعمال لفظ «البيت»، حيث ينتسب بأجمعه إلى رسول الله، وفي الموارد الأخرى باعتبار إقامة جميع النساء فيه ورد التعبير بـ «البيوت». وعلى هذا الأساس فإن نساء النبيّ الأكرم|؛ بسبب انتسابهنّ إلى النبيّ، يعتبرن من أهل بيته، بمعنى أن حجرة وبيت «أمّ سلمة» ـ على سبيل المثال ـ هو بيت النبيّ الأكرم|، وأن غرفة «جويرية» هي الأخرى بيت النبيّ|، وهكذا...؛ وحيث تشكِّل كلّ واحدةٍ من نساء النبي| مجموع أسرة النبيّ الأكرم يَرِد استعمال لفظ «البيوت»، دون أن يكون هناك اختلافٌ أو تباينٌ بين التعبيرين.

وعلى هذا الأساس فإنه بالاعتبار الكلّي يكون مسكن النبيّ| ونسائه «البيت» (أي بيت النبيّ الأكرم|)، كما ورد في القرآن الكريم قوله: ﴿**كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ**﴾ (الأنفال: 5).

وفي الوقت نفسه، باعتبار كلّ حجرةٍ وغرفةٍ، يمكن إطلاق لفظ «البيوت» أيضاً، كما ورد في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاّ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ**﴾ (الأحزاب: 53).

ولهذا السبب قال الله تعالى لنساء النبيّ| في الآية 34 من سورة الأحزاب: ﴿**وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آَيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ**﴾ (الأحزاب: 34). وبطبيعة الحال فإن تلاوة آيات الله في «بيوتهنّ» إنما كان لأنهنّ من نساء النبيّ|، وكانت «بيوتهنّ» هي «بيت النبيّ»؛ حيث كانت كلّ واحدةٍ من نسائه تقطن في واحدةٍ من حجراته، ولم يكن لكلّ واحدةٍ منهنّ بيتٌ مستقلٌّ ومنفصلٌ عن سائر نساء النبيّ وزوجاته. وإن المطَّلع على سيرة النبيّ الأكرم|، يعلم أن رسول الله| لم يكن يملك بيتاً لا تسكنه واحدةٌ من زوجاته.

### 1ـ الإرادة الإلهيّة بين التكوينيّة والتشريعيّة ــــــ

والآن علينا أن نرى ما هي الإرادة الإلهيّة المذكورة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ**﴾؟ فهل المراد من هذه الإرادة الإرادة التكوينية أم الإرادة التشريعية؟([[8]](#endnote-7)).

لو نظرنا إلى هذه الآيات دون حكمٍ سابق فلن يكون هناك إشكالٌ في إدراكنا بأن هذه الإرادة المذكورة في الآية ليست هي «الإرادة التكوينية»، بمعنى أن الله لم يُرِدْ تطهير «أهل البيت» بالإرادة التكوينية، على غرار ما جاء في الآية 82 من سورة «يس»؛ حيث لا يمكن لهذه الإرادة أن تتخلَّف، وتستوجب العصمة؛ وذلك لأن هذه الإرادة قد ورد استعمالها بعد مجموعةٍ من النواهي، من قبيل:

ـ ﴿**فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ**﴾ (الأحزاب: 31).

ـ ﴿**وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى**﴾ (الأحزاب: 31).

وبعد مجموعةٍ من الأوامر، من قبيل: ﴿**وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً \* وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاَةَ وَآَتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ**﴾ (الأحزاب: 32).

ليقول بعد ذلك: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾ (الأحزاب: 33)، بمعنى أن تحقُّق التطهير الذي يريده الله إنما يكون من طريق العمل بالأوامر، واجتناب النواهي (فتأمَّلْ).

ومن الجدير معرفته أن بداية الكلام إذا كانت تتحدَّث عن الظواهر الطبيعية والمسائل التكوينية، ثمّ ورد التعبير بـ «الإرادة»، كان المراد منها بداهةً «الإرادة التكوينية». وأما إذا كان الحديث عن الوجوب والحرمة والأمر والنهي الشرعيّ، ليرد ذكر «الإرادة» بعد ذلك، فيكون المراد بها «الإرادة التشريعية».

وبعبارةٍ أخرى: إذا كانت «الإرادة» معطوفةً على الأمور التكوينية كان المراد منها هو «الإرادة التكوينية»، التي لا تتخلَّف، وتكون هي العلة التامّة لتحقُّق المراد([[9]](#endnote-8)). وأما إذا كانت «الإرادة» معطوفةً على الأحكام والأوامر والنواهي الشرعية والقوانين الإلهيّة فلا شَكَّ في أن المراد منها هو «الإرادة التشريعية». ومن ذلك، على سبيل المثال، يمكن لنا أن نشاهد «الإرادة التشريعية» في الآية 6 من سورة «المائدة»؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ (المائدة: 6).

تلاحظون أن الله تعالى يقول في هذه الآية، بعد بيان الأحكام التشريعية، من قبيل: الوضوء والتيمُّم: إن الله لا يريد أن يجعل عليكم حَرَجاً، وإنما يريد أن يطهِّركم ويتمّ نعمته عليكم. وانظروا إلى صدر الآية تجدون أنها تبدأ بعبارة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا**﴾، فهل يمكن القول بأن جميع المؤمنين معصومون بحكم هذه الإرادة الإلهيّة؟!

وهنا يمكن أن نجري مقارنةً بين هذه الآية والآية 33 من سورة «الأحزاب»، فما هي النتيجة التي يمكن أن نحصل عليها؟

قال تعالى في سورة المائدة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً...**﴾، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى يريد أن يطهِّركم ويتمّ نعمته عليكم من خلال قيامكم بهذه الأعمال، وامتثالكم لهذه الأحكام؛ وقال في سورة «الأحزاب»: ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ... وَأَقِمْنَ الصَّلاَةَ وَآَتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾.

إن هذه الآية بدَوْرها تشبه الآية 6 من سورة «المائدة»؛ فكلتا الآيتين قد نزلت في مقام تعليل الحكمة من تشريع القوانين، وقد ورد الكلام فيهما عن العلّة الغائيّة لتشريع الأحكام، وليستا بصدد بيان مقامات ومنازل الأشخاص وخصائصهم التكوينية! فكما أن عبارة: ﴿**وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ**﴾ في سورة «المائدة» لا تشكّل دليلاً على الطهارة التكوينية وعصمة المؤمنين، كذلك فإن «إرادة التطهير وإذهاب الرِّجْس» في سورة «الأحزاب» إنما هي في الحقيقة والواقع «إرادةٌ تشريعية»، ولا يمكن أن تكون دليلاً على العصمة والطهارة التكوينيّة لشخصٍ. وكما أن الآية 6 من سورة «المائدة» تفيد أن الغاية من تشريع الوضوء والغسل والتيمُّم هي «طهارة المؤمنين»، كذلك فإن الغاية من الأوامر المذكورة في الآية 33 من سورة «الأحزاب» هي «طهارة أهل البيت» أيضاً؛ إذ كما نعلم فإن الأوامر والنواهي الإلهية في الآيات التشريعية والقانونية للقرآن (أي في الأحكام) ناشئةٌ من «الإرادة التشريعية» لله سبحانه وتعالى.

يُضاف إلى ذلك أن سورة «الأحزاب» (من الآية 28 فما بعدها) قد اشتملت على أحكامٍ وتكاليف، من قبيل: قَرْنَ في بيوتكنّ، ولا تبرَّجْنَ، وأقمْنَ الصلاة، وآتين الزكاة، وأطعْنَ الله ورسوله، و...، ومن الواضح جدّاً أن هذه الأمور ترتبط بـ «الإرادة التشريعية» الإلهية، دون الإرادة التكوينية. وبعبارةٍ أخرى: إن إرادة الله لإذهاب الرِّجْس وتطهير أهل البيت الواردة في سورة «الأحزاب»، حيث قال تعالى: «ويطهِّركم»، هي مثل الإرادة الواردة في سورة «المائدة» خطاباً لجميع المؤمنين ـ بمَنْ فيهم النبيّ الأكرم| والإمام عليّ× وفاطمة الزهراء÷ و... ـ، حيث قال تعالى: ﴿**يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ**﴾.

كما قال الله تعالى لرسوله|: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**﴾ (التوبة: 103)، فهل تعني هذه الآية أن كل مَنْ أعطى الزكاة لرسول الله| كان طاهراً ومعصوماً بالضرورة؟!

من البديهي أن المراد هو أن الغاية من تشريع الزكاة هي تصفية الناس من التلوُّث بأدران الدنيا وحبّ الأموال، وإن هذه الطهارة إنما تحصل من طريق العمل بقانون الزكاة([[10]](#endnote-9)).

ونلفت انتباهكم إلى هذه النقطة، وهي: أن الأفعال الواردة في الآية 6 من سورة «المائدة» هي من الأفعال المضارعة، مثل: «يريد» و«يتمّ»، كما أن الأفعال: «تطهّر» و«تزكّى» في الآية 103 من سورة «التوبة» من الأفعال المضارعة أيضاً؛ لأن تحقُّق هذه الأفعال مشروطٌ باجتناب النواهي وامتثال الأوامر المذكورة قبل هذه الأفعال؛ بمعنى أن تحقُّق هذه الأفعال إنما هو نتيجةٌ للأفعال والأعمال السابقة لها. وبالنظر إلى هذه النقطة نرى أن آية التطهير تقول بدَوْرها: «أذهب الله عنكم الرِّجْس وطهَّركم...»؛ إذ كما تقدَّم أن ذكَرْنا فإن هذا «الإذهاب للرِّجْس وهذا التطهير» إنما هو مشروطٌ بامتثال الأعمال والأفعال المذكورة قبلها. وبعبارةٍ أخرى: إن الأعمال والأفعال المذكورة مقدّمةٌ وأرضيّة لتحقُّق التطهير وإذهاب الرِّجْس. وغنيٌّ عن التوضيح أن هذا الموضوع لا يتناسب مع الإرادة التكوينيّة الإلهية، التي هي غير مشروطةٍ، ولا تحتاج إلى مقدّمةٍ وتمهيدٍ (فتأمَّلْ)([[11]](#endnote-10)).

### 2ـ قاعدة التغليب مبرِّرٌ لاستعمال الجمع المذكَّر ــــــ

ولنعُدْ ثانيةً إلى سورة الأحزاب، حيث عاد الخطاب بعد الآية 33 إلى ذات نساء النبيّ الأكرم|، والآية تشريعيةٌ؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آَيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ**﴾ (الأحزاب: 34).

وكما تلاحظون فإن الآيات، من الآية 28 إلى الآية 34، من سورة الأحزاب مترابطةٌ بالكامل، وليس بين فقراتها وكلماتها أيّ انقطاعٍ.

أما الغفلة هنا (أو التغافل) عن قاعدةٍ لغوية فهي التي تسبَّبت بهذا السؤال القائل: لماذا ورد استعمال الجمع المذكَّر للمخاطب في الآية 33، في حين أن الوارد في صدر ذات هذه الآية ـ وفي الآيات من الآية 28 إلى الآية 34 من سورة «الأحزاب» ـ هو استعمال الجمع المؤنَّث للمخاطَب؟!

إن القاعدة التي نرصدها هنا هي قاعدة التغليب؛ فإن جماعة الإناث ـ بناءً على هذه القاعدة ـ إذا كانت مشتملةً ولو على مذكَّرٍ واحد تكون وجوباً بحكم الجمع المذكَّر.

وبعبارةٍ أخرى: لو ألقَتْ السلام عليَّ مجموعةٌ من النساء، بينهنّ رجلٌ واحد، فإن ردَّ السلام منّي عليهنّ يجب أن يكون بصيغة الجمع المذكَّر، أي: يجب أن أقول في الجواب: «عليكم السلام».

وقد التزم القرآن الكريم ـ الذي نزل بلغة العرب ـ بهذه القاعدة([[12]](#endnote-11)). ومن ذلك: عندما جاءت الملائكة إلى بيت النبيّ إبراهيم×، وبشَّروه بأنه سيولد له غلامٌ؛ فضحكَتْ زوجته متعجِّبةً، قالت الملائكة في جوابها: ﴿**أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ رَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ**﴾ (هود: 73).

وكما تلاحظون فإنه على الرغم من أن المخاطَب في كلام الملائكة في بداية الآية لم يكن سوى امرأةٍ واحدة (وهي سارة زوجة النبيّ إبراهيم×)، ولكنْ بالنظر إلى أن النبيّ إبراهيم× كان من أهل ذلك البيت أيضاً فقد ورد استعمال ضمير الجمع المذكَّر للمخاطبين، حيث قالت الملائكة: «عليكم أهل البيت». إذن يمكن لسيّدة البيت أن تكون من أهل البيت. كما نرى ذات هذا الأمر في سورة الأحزاب أيضاً؛ حيث ورد الخطاب في بداية الآيات بقوله تعالى: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ**﴾، وحتّى في صدر الآية 33 نجد أن جميع الضمائر هي من ضمائر الجمع المؤنَّث، وأما عند الحديث عن «أهل البيت» فقد ورد استعمال ضمير الجمع المذكَّر؛ لكون النبيّ الأكرم| بدَوْره من أهل هذا البيت، بل سيّده، وكذلك الآخرون؛ باعتبار صلتهم وارتباطهم الأسريّ بالنبيّ، يُعَدّون من أهل هذا البيت أيضاً.

وقد ورد في كتب التفسير أن خطابات القرآن، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا**﴾، وقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ**﴾، ونظائرهما، لا تختصّ بالرجال فقط، بل تشمل النساء أيضاً، ولكنْ ورد استعمالها بصيغة الضمائر المذكَّرة بناءً على قاعدة التغليب.

بَيْدَ أنّ لأخينا كلاماً عجيباً للغاية؛ إذ يُفْهَم من كلامه، في الفقرة الثالثة من رسالته، أنه يرى الآية 73 من سورة هود مبهمةً، ويراها مشكلةً أكثر من آية التطهير، ويثير سؤالاً بهذا الشأن؛ إذ يقول: مَنْ هم «أهل البيت»؟!

### 3ـ الشَّبَه الكبير بين آية التطهير وآية البشارة لإبراهيم× ــــــ

وأرى من اللازم هنا أن تكون لنا إطلالةٌ إجمالية على هذه الآية، فنقول: إن الملائكة ـ على ما ورد في الآية ـ قد نزلت لتبشير النبيّ إبراهيم×. وإن النبيّ إبراهيم لم يتعرَّف عليهم في بادئ الأمر، وتصوَّر أنهم من بني البشر، فطبخ لهم عجلاً، فلمّا رأى أن أيديهم لا تتناول الطعام تصوَّر أنهم يضمرون له الشرّ. وهنا لم يجد الملائكة مناصاً من التعريف بأنفسهم، فقالوا له: لا تخَفْ، فإننا رُسُل الله، وإن العذاب الذي جئنا به لا يشمل قومك، وإنما نحن جئنا إلى قوم لوط: ﴿**إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ**﴾ (هود: 70).

ثمّ قال تعالى: ﴿**وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ \* قَالَتْ يَا وَيْلَتَا أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخاً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ \* قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ رَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ**﴾ (هود: 71 ـ 73).

لو تأمّلنا في هذه الآيات، دون تبنّي الأحكام المسبقة، فسوف نجد أن الملائكة تجيب عن تعجُّب زوجة النبيّ إبراهيم×. ومن هنا يَرِدُ استعمال الفعل المفرد للمخاطَب المؤنَّث.

**ولو قيل**: إذا كانت الزوجة هي المخاطَبة بالآية فلماذا ورد الكلام في الأثناء عن الأسرة وأهل البيت؟

**فإننا نلفت انتباهكم إلى هذه النقطة**، وهي أن الكلام قد توجَّه في بادئ الأمر إلى امرأةٍ، ولكنْ باعتبار أنها منتسبةٌ إلى النبيّ إبراهيم×، وأنها زوجته، وأن النبيّ إبراهيم× واحدٌ من أعضاء هذا البيت، فإنه عند توجيه الخطاب بعد ذلك إلى كلا الموجودَيْن في البيت عمد إلى استعمال الضمير المذكَّر. وفي الواقع فإن الآية تقول: لماذا تعجبين؟! ألا تعلمين أنكِ واحدةٌ من أهل هذا البيت الذي أنزل الله عليه رحمته وبركاته؟ وحيث كانت هذه البركات نازلةً على النبيّ إبراهيم× وزوجته ـ بل هي في الدرجة الأولى كانت نازلةً على النبيّ إبراهيم، وفي الدرجة الثانية على سائر أعضاء الأسرة وأفراد هذا البيت ـ لم يكن هناك بُدٌّ من استعمال الضمير المذكَّر. وحيث كانت رعاية الله عند ذكر الرحمة والبركات شاملةً للنبيّ إبراهيم× أيضاً ورد التعبير بـ «عليكم أهل البيت»، في حين كان بمقدور القرآن الكريم أن يقول: «أتعجبين من أمر الله؟! رحمة الله وبركاته عليكِ»، أي كان بمقدوره التعبير بـ «عليكم أهل البيت» أو استعمال ضمير المفرد للمخاطب المؤنَّث، فلماذا لم يستعملْه؟ السبب هو أنه ـ كما ذكَرْنا سابقاً ـ كان قد شمل النبيّ إبراهيم، وهذه المرأة المرتبطة بالنبيّ إبراهيم×، وأن الرحمة والبركات كانت عليه في الدرجة الأولى، وعلى أعضاء أسرته وأهل بيته بالدرجة الثانية([[13]](#endnote-12)).

وهكذا الأمر بالنسبة إلى محلّ بحثنا في سورة الأحزاب. فالغاية هي «التطهير، وأن يكون أهل البيت أسوةً لغيرهم»، والمعنيّ بذلك في الدرجة الأولى، وقبل الجميع، هو شخص النبيّ الأكرم|، ثمّ يأتي سائر أفراد أسرته ومَنْ له الارتباط الأكبر معه. وعلى هذا الأساس، حيث كان النبيّ الأكرم| هو المعنيّ بالدرجة الأولى، وكان الآخرون معنيّين في ذلك بالتَّبَع واعتبار مراتب نسبتهم إليه، ورد استعمال الضمير المذكَّر (فلاحِظْ).

نعود مرّةً أخرى إلى سورة هود، ونسأل كاتب الرسالة المحترم: حيث إنك لا تقطع بأن زوجة النبيّ إبراهيم× مخاطَبةٌ بهذه الآية، ولا ترى النبيّ إبراهيم× من مصاديق «أهل البيت»، فهل لك أن تجيبنا ـ بالنظر إلى أن ولده لم يُولَد بَعْدُ([[14]](#endnote-13)) ـ مَنْ هو المخاطَب بهذه الآية؟!

**إنْ قلتُم**: رُبَما كان هناك، بالإضافة إلى النبيّ إبراهيم× وزوجته، أشخاصٌ آخرون في ذلك البيت، وإنّ كلام الملائكة كان خطاباً لهم!

**قلنا**: حتّى لو سلَّمنا بهذا الفرض، الذي لا يستند إلى دليلٍ، فلا شَكَّ في أنه بناءً على أسلوب الكلام الحكيم (أو العقلائيّ، على حدّ تعبيركم) عندما تبدأ الملائكة كلامها في الجواب عن تعجُّب زوجة النبيّ لا يعود من المعقول والمقبول أن يتمّ الإعراض عنها في أثناء الكلام، ودون إتمام الجواب، ويصيرون إلى ذكر أمرٍ لا تكون زوجة النبيّ من مصاديقه إطلاقاً؛ بمعنى أن يُقال: أيّتها المرأة، هل تعجبين من أمر الله، في حين أن رحمة الله وبركاته إنما تنزل على أشخاصٍ آخرين غيركِ؟! فما هذا الجواب لهذه المرأة؟! ولماذا يتمّ إعطاء مثل هذا الجواب، ويُستهلّ بوصفه خطاباً موجّهاً إلى تلك المرأة؟! فإذا لم تكن الرحمة والبركات شاملةً لتلك المرأة لن يكون كلام الملائكة جواباً عن تعجُّب المرأة أصلاً! وفي الأساس كيف يصحّ أن تتعجّب المرأة وتضحك، وتقوم الملائكة بتوجيه الجواب والتعليل إلى أشخاصٍ آخرين لم يتعجَّبوا ولم يضحكوا؟!

إذا لم نعتبر زوجة النبيّ إبراهيم× من «أهل البيت» فإن كلام الله سوف يكون ـ معاذ الله ـ متهافتاً تماماً؛ لأنها تعجَّبت من بشارة إنجابها وهي على مثل ما كانت عليه من التقدُّم في العمر؛ فما معنى أن يقول لها الملائكة في الجواب عن تعجُّبها: أيّتها المرأة، أتعجبين من أمر الله، والحال أن رحمة الله وبركاته نازلةٌ على زيدٍ وبكرٍ وعمرو؟!

وهكذا الأمر بالنسبة إلى سورة الأحزاب أيضاً؛ فليس من المعقول أو المقبول أن يتوجَّه القرآن بالخطاب إلى نساء النبيّ الأكرم|، ثمّ ينصرف عنهنّ فجأةً، ودون سابق إنذارٍ، ومن دون ذكر مخاطَبين جُدُد، ودون أن يختم كلامه السابق الموجَّه إلى نساء النبيّ، رغم أنهُنَّ المخاطَبات بما قبل وبعد هذه الجملة، ويتوجّه بالخطاب إلى أشخاصٍ آخرين، ويذكر أمراً لا يعني نساء النبيّ الأكرم| من قريبٍ أو بعيدٍ، ويخرجهنّ عن شموله تماماً([[15]](#endnote-14)).

نسأل الكاتب المحترم: ألسْتَ أنتَ من أهل بيتك؟ أوَليسَتْ زوجتك من أهل بيتك، أم أن أولادك وأحفادك وأصهارك وحدهم من أهل بيتك؟! وهل تأمَّلْتَ في كلامك هذا مليّاً؟!

وفي ما يلي نلفت انتباهكم إلى هذه النقطة، وهي أن هناك تناظراً كبيراً بين الآية 73 من سورة هود وآية التطهير؛ فالمخاطَب في كلتا الآيتين هو المؤنَّث؛ ففي سورة هود يتّجه الخطاب إلى المفرد المؤنَّث، وفي سورة الأحزاب يتّجه الخطاب إلى الجمع المؤنَّث. والمخاطَب في صدر كلا الموردين أزواج النبيّ، وقد ورد في كلا الموردين التعبير بـ «أهل البيت» منصوباً. وفي صدر الآية 33 من سورة الأحزاب جاء ذكر أفعال الجمع للمخاطَب المؤنَّث، وفي ختام ذات هذه الآية وردت ضمائر الجمع للمذكَّر المخاطَب. وعلى هذا الأساس فإن سبب وعلّة الإتيان بضمير الجمع المذكَّر في الآية 73 من سورة هود، أيّاً كان، يَرِدُ بدَوْره في آية التطهير أيضاً([[16]](#endnote-15)).

نحن نرى أن قاعدة التغليب قد تمَّتْ مراعاتها في كلتا الآيتين. ونرى من المناسب ـ قبل الخوض في المواضع الأخرى من آية التطهير ـ الإشارة إلى أن علماء النحو واللغة قد ذكروا مطالب أخرى، ومنها: ما صرَّح به «الزمخشري» في تفسير هذه الآية من سورة هود، من جواز استعمال ضمير الجمع المذكَّر للتعبير عن المفرد ـ حتّى المفرد المؤنَّث ـ؛ للتعبير عن التعظيم والتكريم. واستشهد لذلك بقول الشاعر:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| فلو شئتُ حرَّمْتُ النِّساء سواكم |  | وإنْ شئتُ لم أطعم نقاخاً ولا بردا |

وقد استشهد بهذا البيت في الآية 249 من سورة البقرة أيضاً.

كما استشهد في الآية 32 من سورة النور، بهذا البيت الذي خاطب به الشاعر محبوبته:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| فإنْ تنكحي أنكح وإنْ تتأيّمي |  | وإنْ كنت أفتى منكم أتأيّمُ |

وقد صرَّح المهمِّش على «الكشّاف» قائلاً: على الرغم من أن مرجع الضمير في كلا البيتين هو «المفرد المؤنَّث»، إلاّ أن المستعمل هو ضمير «الجمع المذكَّر»؛ للتعظيم.

وقال علماء النحو: «رُبَما خوطبت المرأة الواحدة بخطاب الجمع المذكَّر؛ يقول الرجل عن أهله: «فعلوا كذا»؛ مبالغةً في سترها، حتّى لا ينطق بالضمير الموضوع لها. ومنه: قوله تعالى، حكايةً عن [النبيّ] موسى×: ﴿**قَالَ لأَهْلِهِ امْكُثُوا**﴾ (القصص: 29)([[17]](#endnote-16))، [ولم يقُلْ: امكثي]».

وعلى هذا الأساس، فإن القرآن الكريم بعد الخطابات السابقة ـ الآية 32، وصدر الآية 33 ـ قام بأمرَيْن: **الأوّل**: أفاد الهدف والعلّة الغائية من صدور الأحكام السابقة بصيغة الحَصْر؛ **الثاني**: إنه من خلال تغيير الضمير أشار إلى حرمتهنّ وعلوّ شأنهنّ وشرفهنّ بسبب انتسابهنّ وانتمائهنّ إلى أسرة وسيّد البشر خاتم الأنبياء|، وكونهنّ زوجاته ونساءه؛ كي لا يتذرَّع أحدٌ بالخطابات السابقة، ويدَّعي «أن احتمال صدور الفاحشة المبيّنة عنهنّ، أو أن التبرُّج على الطريقة الجاهليّة، أو الخضوع في الصوت، كان شائعاً بين نساء النبيّ|، أو ـ نعوذ بالله ـ كان لذلك سابقةٌ بينهنّ»([[18]](#endnote-17)). وبعبارةٍ أخرى: إن القرآن الكريم، في آية التطهير، عند بيان الغاية من الخطابات السابقة، ورفع جميع الشبهات التي قد تطرأ بشأن المخاطَبين؛ ومن أجل مدح وإكرام نساء النبيّ الأكرم| ورعاية حرمتهنّ ـ حيث يحظين بشرف زواجهنّ من خاتم الأنبياء| ـ صار إلى استعمال ضمير الجمع المذكَّر.

وبطبيعة الحال، فإننا قد ذكَرْنا رأينا بصراحةٍ، ولسنا بصدد الدفاع عن هذا القول، ولا نصرّ على قبوله. ولكنْ بالنظر إلى أننا لا نريد تجاهل سائر الأقوال الأخرى سوف نعمل على بيان آراء سائر العلماء بشكلٍ عابر.

### 4ـ «الأهل» في اللغة والاستعمال القرآني ــــــ

في ما يلي نتعرَّض إلى بيان معنى ومدلول كلمة «أهل». ومن الأفضل أن نرجع إلى كتب اللغة في هذا الشأن.

فقد ورد في «المنجد» وفي «المعجم الوسيط» و«أقرب الموارد»: «أهل وتأهّل: تزوّج، واتّخذ لنفسه أسرةً. أهِل: صار ذا عيال وزوجة. الأهل: العشيرة والأقارب والزوجة. وأهل الدار: سكّان البيت. وأهل البلد والبيت: سكّانه وقاطنوه».

وقال في «المصباح المنير»: «يطلق الأهل على الزوجة. والأهل أهل البيت. والأصل فيه القرابة».

وجاء في معجم «مقاييس اللغة»، لابن فارس [عن الخليل بن أحمد]: «أهل الرجل زوجه. والتأهُّل التزوُّج. وأهل الرجل أخصّ الناس به. وأهل البيت: سكّانه».

وفي «معجم ألفاظ القرآن الكريم»، لمجمع اللغة العربية بمصر: «أهل يحدَّد معناه بما يُضاف إليه». وأهل الرجل: زوجه وأسرته وأقاربه. وأهل الدار: سكّانها.

وحيث إن كاتب الرسالة المحترم وعدداً من العلماء قد أبدَوْا اهتماماً خاصّاً بـ «لسان العرب» عند بحثهم بشأن آية التطهير فسوف نذكر مطالب هذا الكتاب بتفصيلٍ أكبر:

قال ابن منظور الأفريقي: «أهل الرجل: عشيرته وذوو قرباه... وفي حديث أمّ سلمة: ليس بك على أهلك هوان، أراد بالأهل نفسه×».

وكما تلاحظون فإن النبيّ عندما يكون أهل زوجته تكون زوجته ـ بطبيعة الحال ـ من أهله.

ثمّ استطرد ابن منظور يقول: «وأهل الأمر: ولاته. وأهل البيت: سكّانه. وأهل الرجل: أخصّ الناس به. وأهل بيت النبيّﷺ: أزواجه وبناته وصهره، أعني عليّاً×، وقيل: نساء النبيّﷺ، والرجال الذين هُم آله. وفي التنزيل العزيز: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾».

ثمّ قال أيضاً: «وأهل الرجل وأهلته: زوجه([[19]](#endnote-18)). وأهل الرجل يأهل ويأهل أهلاً وأهولاً، وتأهَّل: تزوَّج. وأهل فلانٌ امرأةً، يأهل، إذا تزوّجها، فهي مأهولةٌ. والتأهُّل: التزوُّج».

وهناك ما يُشبه هذا الكلام في «القاموس المحيط» أيضاً([[20]](#endnote-19)).

وكما تلاحظون فإن ابن منظور ـ مثل سائر علماء اللغة ـ قد اعتبر سكّان البيت من أهل البيت، وأن نساء النبيّ الأكرم| وزوجاته من مصاديق أهل بيته|([[21]](#endnote-20)).

وبالنظر إلى ما ورد في كتب اللغة، وما ورد من أن «التأهُّل» يعني الزواج، يتّضح بما لا يبقى معه أدنى موضعٍ للشكّ أن الزوجة هي المصداق الأقوى والأوضح لـ «الأهل». وعليه ليس هناك وجهٌ للتعجُّب من أن يَرِدَ التعبير في الآيات بـ «الأزواج» و«نساء النبيّ» ثمّ يتمّ الانتقال بالخطاب فجأةً إلى «أهل البيت»، وتغيُّر التصريح بـ «نساء النبيّ|» إلى «أهل البيت»؛ لأن زوجة كلّ شخصٍ هي من أهل بيته دون شكٍّ([[22]](#endnote-21)).

والأهمّ من ذلك ما ورد في القرآن الكريم من اعتبار زوجة عمران (والد النبيّ موسى×) من أهل البيت؛ إذ قال الله تعالى، حكايةً على لسان أخت النبيّ موسى× في خطابها للفراعنة: ﴿**هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ**﴾ (القصص: 12)، وكان مرادُها من ذلك أمّ النبيّ موسى×، حيث كانت تعتبر من «أهل بيت» عمران، وقد استرجعَتْ وليدها بوصفها مرضعةً ومربّيةً له([[23]](#endnote-22)). وكما تلاحظون فإن ربّة البيت وزوجة الرجل تُعَدّ من أهل بيته، وتصبح من مصاديق فعل الجمع المذكَّر «يكفلونه».

ويُستفاد ـ بوضوحٍ ـ من الآيات القرآنية التي تستثني زوجة النبيّ لوط× من «أهله» أن «الزوجة» من المصاديق البارزة لـ «الأهل»، وإلاّ لما كانت هناك حاجةٌ إلى استثنائها.

وفي الآية 25 من سورة يوسف تمّ استعمال «الأهل» بمعنى الزوجة أيضاً.

وقد عُدَّتْ زوجة النبيّ موسى× في القرآن الكريم من «أهله»، كما في قوله تعالى: ﴿**قَالَ لأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آَنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آَتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ**﴾ (القصص: 29)([[24]](#endnote-23)). وكان ذلك بعد انقضاء الأجل بين النبيّ موسى× والنبيّ شعيب× والد زوجته، ثمّ عزم على السفر من «مدين»، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿**فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ**﴾ (القصص: 29)([[25]](#endnote-24)).

وبالإضافة إلى ذلك فقد قال علماء اللغة: عندما تضاف كلمة «أهل» إلى مكانٍ فإن ذلك يعني ساكن أو سكّان ذلك المكان المذكور، كما في «أهل مكّة» بمعنى ساكن أو ساكني مكّة، أو «أهل المدرسة» بمعنى الساكن أو الساكنون في المدرسة، وهكذا... وعلى هذا الأساس، فإن زوجات النبيّ الأكرم| اللاتي يسكنّ بشكلٍ دائم في بيت رسول الله| هُنّ من المصاديق القطعيّة لـ «أهل البيت».

وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إن علماء اللغة ـ كما سبق أن رأَيْنا ـ لا يُخْرِجون «الزوجة» من مفهوم «الأهل» و«أهل البيت». ولذلك فإننا لو قلنا بحكمٍ بشأن مصاديق أهل البيت لا نستطيع أن لا نقول به بالنسبة إلى الزوجة.

ثمّ إنه لو لم يعتبر شخصٌ «الزوجة» من مصاديق «الأهل» فلا مندوحة له من الاعتقاد بأن المراد من قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ**﴾ (التحريم: 6) هو أن المسلم مسؤولٌ عن زوجته أو زوجاته، وليس مسؤولاً عن أولاده وأصهاره وأحفاده فقط([[26]](#endnote-25)).

وهل كان على النبيّ الأكرم| ـ طبقاً لقوله تعالى: ﴿**وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاَةِ**﴾ (طه: 132) ـ أن لا يدعو نساءه إلى إقامة الصلاة، والاكتفاء بمجرَّد الخروج من المنزل ودعوة ابنته (السيّدة الزهراء÷) وزوجها وولدَيْها إلى الصلاة فقط؟!! كلاّ طبعاً.

ولا بُدَّ من التنويه إلى أن لفظ «الأهل» من حيث المعنى «اسم جمع»([[27]](#endnote-26))، ويشمل الرجل والمرأة؛ ومن حيث اللفظ «مذكَّر مجازيّ»([[28]](#endnote-27))، وبهذا اللحاظ يكون «ضمير الجمع المذكَّر» متناسباً معها. وعلى هذا الأساس، فإن علّة استعمال المذكَّر هو لفظ «الأهل»، ولكنْ بلحاظ مصاديق كلمة الأهل؛ حيث يكون النبيّ الأكرم| وزوجاته بأجمعهم من مصاديق «أهل البيت» (أي: الجمع الذي يكون فيه مذكَّر واحد في الحدّ الأدنى)، لا مناص من استعمال ضمير الجمع المذكَّر.

قبل الخوض في الأجزاء الأخرى من الآية من المفيد أن نسأل أولئك الذين يعتبرون السيدة فاطمة الزهراء÷ من «أهل البيت»، ولا يرَوْن شمول هذا العنوان لنساء النبيّ الأكرم|، ونقول لهم: لنفترض أن آية التطهير قد نزلت في طفولة السيدة فاطمة الزهراء÷ وفي مرحلة حياة السيدة خديجة الكبرى÷، وبالنظر إلى الفقرة الخامسة من الرسالة لا ترَوْن النبيّ الأكرم| داخلاً في أهل البيت، فهل كنتم تعتبرون السيدة الزهراء÷ من أهل بيت النبيّ الأكرم|، وتخرجون السيدة خديجة الكبرى÷ من شمول هذا اللفظ؟! كيف يمكن أن تكون السيدة الزهراء من أهل البيت، ولا تكون أمّها من أهل البيت؟ هل تقبلون بأن السيدة الزهراء بنت امرأةٍ ليست من أهل بيت النبيّ الأكرم|؟!

إن الكاتب المحترم لهذه الرسالة؛ كي لا يرتضي المسائل الواضحة التي ذكَرْناها حتّى الآن، ورُبَما لم تكن خافيةً عليه، قال في الفقرة الخامسة من رسالته: «في الاستعمال اللغويّ لا يُعتَبَر الأفرادُ جزءاً من أهل بيتهم. فإنهم لا يعتبرون لفظ «أهل بيت النبيّ|» شاملاً للنبيّ نفسه، ولو أرَدْنا هذا المعنى وجب القول: إن «أهل البيت» مصطلحٌ. ومن هنا فإن ما قيل من «أن الآية قد اعتبرَتْ إبراهيم× من أهل بيته» لا يستند إلى دليلٍ، وهو مصادرةٌ على المطلوب. وأما قاعدة التغليب فهي إنما تصحّ فيما لو كان هناك رجلٌ واحد بين النساء في الحدّ الأدنى، وبالنظر إلى أن النبيّ| لا يُعَدّ في ظاهر اللغة جزءاً من أهل بيته يبقى وجود الضمير المذكَّر من دون حلٍّ».

إن المغالطة في هذا الكلام واضحةٌ جدّاً جدّاً.

**فأوّلاً**: لا شَكَّ في أن الناس يعتبرون الأفراد جزءاً من أهل بيتهم؛ وإلاّ لزم من ذلك أن لا يكون أيّ رجلٍ جزءاً من أهل بيته!

**وثانياً**: لو لم يكن النبيّ الأكرم| داخلاً في أهل البيت فإن هذه الآية لن تثبت عصمته أيضاً! فهل تلتزمون بهذه النتيجة؟!

**وثالثاً**: لا يخفى اختلاف «أهل البيت» عن «أهل بيت النبيّ|» على أحدٍ. هَبْ أنه عندما يُقال: «أهل بيت النبيّ|» لا يشمل النبيّ، ولكنْ عندما يُقال: «أهل البيت» فإنه يكون شاملاً للنبيّ قطعاً؛ بوصفه صاحب هذا البيت. وفي كلتا الآيتين مورد البحث وردَتْ عبارة «أهل البيت»، وليس عبارة «أهل بيت النبيّ|». ومن هنا لا يكون كلامنا من دون دليلٍ أو مصادرةً على المطلوب، وتكون كلتا الآيتين من موارد قاعدة التغليب.

ثم إنه في قوله تعالى: ﴿**وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ**﴾ (البقرة: 50؛ الأنفال: 54) أجمع المفسِّرون على دخول فرعون نفسه ضمن الآل. وفي قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ (آل عمران: 33) لا شَكَّ في أن النبيّ إبراهيم× داخلٌ في لفظ الآل. وعلى هذا الأساس يكون النبيّ الأكرم| داخلاً ضمن «الأهل»، سواء في قولنا: «أهل بيت النبيّ|» أو في قولنا: «أهل البيت».

### 5ـ دلالة «إنَّما» على الحصر في الموضوع (التطهير) ــــــ

المسألة الأخرى كلمة «إنما» التي تُعَدّ من أدوات الحَصْر. نعلم أن لـ «الحصر» مدلولين؛ وهما: المدلول الإيجابي؛ والمدلول السلبي. وإن معنى «الحصر» يتمّ مع كلا هذين المدلولين. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: عندما يُقال: «إنما يُدافع عن أحسابهم أنا وأمثالي» يكون المدلول السلبيّ لذلك هو: «لا يُدافع عن أحسابهم إلاّ أنا وأمثالي».

وبالنظر إلى هذا الأمر قد يُشْكَل ويُقال: «إذا اعتبرنا أن الإرادة الإلهية في هذه الآية هي (الإرادة التشريعية) عندها يكون الحَصْر منتفياً في هذه الحالة؛ وذلك لأن الله لا يريد تطهير خصوص أهل البيت من الرِّجْس فقط، بل إنه يريد ذلك لجميع المؤمنين في جميع الأزمنة والأمصار».

بَيْدَ أن هذا الكلام لا يعدو كونه مجرَّد مغالطةٍ؛ وذلك لأن «الحصر» في هذه الآية مورد البحث ليس في الأفراد، بل الحَصْر في الموضوع، الذي هو التطهير. والمدلول الإيجابي لهذا الحصر كالتالي: «في هذا الأمر والنهي نريد فقط إذهاب الرِّجْس والتطهير»؛ والمدلول السلبي له على النحو التالي: «في هذا الأمر والنهي لا نريد سوى إذهاب الرِّجْس والتطهير».

وبعبارةٍ أخرى: إن الآية 33 من سورة الأحزاب لم تقُلْ: «إنما نريد تطهير أهل البيت فقط، دون سواهم»، وإنما تقول: «إن العلّة الغائية والهَدَف النهائي من هذه الأوامر والنواهي إنما هو التطهير وإذهاب الرِّجْس، لا غير».

وعلى هذا الأساس، فإن هذا الحصر لا يحول أبداً دون تعلُّق «الإرادة التشريعية الإلهية» بجميع المخاطَبين بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا**﴾([[29]](#endnote-28)). وكذلك؛ بالنظر إلى المكانة والمنزلة الخاصّة لأهل البيت بين الناس، تمّ تذكيرهم مرّةً أخرى بما يريده الله منهم، وأعاد التأكيد على مطالبتهم بذلك.

أجل، إن العموم الوارد في آخر الآية 6 من سورة المائدة ـ حيث كانت إرادة الطهارة شاملةً لجميع المؤمنين ـ يحول دون قولنا: إن الإرادة الإلهية قد تعلّقت بطهارة عددٍ محدَّد من الناس. ولكنّ هذا لا يمنع أبداً من طلب المراد في هذه الآية، مرّةً أخرى وبشكلٍ مؤكَّد، من بعض المؤمنين الذين يتمتّعون بمكانةٍ خاصّة. ومن ذلك مثلاً: لو قال المعلِّم لتلاميذه: ادرسوا واجتهدوا، واجتنبوا الكَسَل، واستمعوا إلى ما يقوله المعلِّم جيّداً، ثمّ خصّ بعض التلاميذ الذين يحظَوْن باحترام سائر الطلاب، ويؤثِّر سلوكهم على الآخرين، فقال لهم: عليكم الانضباط، وقراءة دروسكم بدقّةٍ، واستوعبوها جيِّداً، ولا تهدروا أوقاتكم باللهو واللعب، ولا تنسوا ما يقوله لكم المعلِّم، فلن يكون هناك أيّ تباينٍ وتعارضٍ بين هذين المطلبين، وإنما الاختلاف سوف يكون بين هاتين المجموعتين من التلاميذ في مستوى ومراتب ما يتوقَّع منهما في العمل بتعاليم الأستاذ.

وعلى هذا الأساس ليس هناك دليلٌ للقول بأن الإرادة الواردة في آية التطهير إرادةٌ تكوينية. إن الادّعاء القائل بأن الإرادة الإلهية الواردة في الآية 33 من سورة «الأحزاب» إرادةٌ تكوينية يؤدّي بنا ـ والعياذ بالله ـ إلى القول بأن هناك رجساً كان موجوداً، وقد تعلَّقت إرادة الله تعالى بإذهابه وتطهيره؛ أي إن علينا في البداية أن نؤمن بوجود رجسٍ؛ لكي نتمكَّن بعد ذلك من القول بأن «الإرادة التكوينية» لله قد تعلَّقت بإذهابه عن أهل البيت، وإلاّ فإنه لا معنى لتعلُّق الإرادة التكوينية لله بإذهاب رجسٍ معدومٍ وغير موجودٍ. في حين أنه لو اعتبرنا أن هذه الإرادة ليست سوى إرادةٍ تشريعية فلن يترتَّب على ذلك إشكالٌ؛ لما ثبت في علم «أصول الفقه» من أن الأمر والنهي في الخطابات التشريعية لا يعني أن المخاطَب سيكون مجبراً على العمل بـ «المأمور به»، أو أنه لن يتمكَّن من ارتكاب «المنهيّ عنه».

فمثلاً: لو قيل: صلّوا، وصوموا، ولا تكذبوا، ولا تسرقوا، لا يعني ذلك أن جميع المسلمين كانوا يكذبون، أو أنهم كانوا يسرقون بأجمعهم.

كما ورد في القرآن الكريم قوله تعالى خطاباً لرسول الله|: ﴿**وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ \* وَلاَ تَدْعُ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنْفَعُكَ وَلاَ يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذاً مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ (يونس: 105 ـ 106)؛ وقوله تعالى لرسوله|: ﴿**أَقِمِ الصَّلاَةَ**﴾ (الإسراء: 78)، بَيْدَ أن هذا النوع من الخطابات لا يعني ـ والعياذ بالله ـ أن النبيّ الأكرم| كان من المشركين، أو أنه كان يدعو غير الله في عبادته، أو أنه لم يكن يصلّي. وقِسْ على ذلك.

وبعبارةٍ أخرى: إن المراد في آيات سورة «الأحزاب» هو أن الله سبحانه وتعالى يريد، يا أهل البيت، من خلال العمل بهذه الأوامر واجتناب هذه النواهي، أن يطهِّركم من الرِّجْس.

كما قال الله تعالى بشأن الصلاة، وهي من العبادات: ﴿**إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ (العنكبوت: 45).

وحتّى النبيّ الأكرم| كان يتعبَّد ليلاً ونهاراً، ويقيم الصلاة، ويكثر من الصوم. وكان لهذه الأعمال تأثيرٌ على طهارته النفسيّة، وتترك عليه أثراً إيجابيّاً. وإلاّ لو قلنا غير ذلك، وادّعَيْنا بأن الأعمال العبادية وامتثال الأوامر الإلهية ليس له أيّ تأثيرٍ على النبيّ|، وهي من قبيل: أعمال اللغو والعبث، فعلينا أن ننتبه إلى أن من مزايا الإيمان الإعراض عن اللغو والعبث([[30]](#endnote-29))، وأن النبيّ الأكرم|، الذي هو في مقدّمة المؤمنين، منزَّهٌ عن ارتكاب اللغو والعبث.

### 6ـ إشكالاتٌ على كون الإرادة تكوينيّةً ــــــ

ومن الجدير بالذكر أننا إذا اعتبرنا الإرادة الإلهية الواردة في آية التطهير تكوينيّةً فسوف نواجه الكثير من المسائل. وإن بعض هذه المسائل عبارةٌ عن:

**المسألة الأولى**: إن «الإرادة التكوينية» تستلزم القول بالجَبْر، وهو ما لا ينسجم مع معتقدات الشيعة. فلو قلنا: إن الله سبحانه وتعالى قد أراد بالإرادة التكوينية، وغير المشروطة، والتي لا يمكن لها التخلُّف، أن يكون مخاطَبوه معصومين، وأن لا يرتكبوا المعاصي والأخطاء، عندها ستكون الإمكانات الأخرى في مقابل الإرادة التكوينية منتفيةً ومعدومةً. وبطبيعة الحال لا يمكن للمخاطَبين بهذه الآية أن يقترفوا الذنوب والمعاصي على خلاف الإرادة التكوينيّة والقطعيّة لله، وبالتالي فإنهم لا يملكون خياراً في أعمالهم الإراديّة، ولا يُعَدّ ذلك فضيلةً لهم. وهنا نتساءل: هل كان الإمام عليّ× أو الإمامان الحسن والحسين’ مكلَّفين بالأحكام الشرعية أم لا؟ وهل كانوا مختارين أم مجبرين؟ بناءً على مذهب التشيُّع كان الأئمّة الأطهار^ مختارين، وإنهم لا يقتربون من الذنوب باختيارهم. إذا اعتبرنا الإرادة الإلهية المذكورة في آية التطهير هي «الإرادة التكوينية» كان المخاطَبون بها ـ أيّاً كانوا ـ مجبرين، وبالتالي لن يكونوا مكلَّفين، ولن تثبت لهم فضيلةٌ.

ثمّ إنه؛ حيث كانوا مطهَّرين ومنزَّهين من الذنوب والأخطاء بـ «الإرادة التكوينية» والقَهْرية، لا يمكن لهم أن يكونوا أسوةً وقدوةً لنا؛ وذلك لأننا مختارون ومكلَّفون. فإذا كان الإمام الحسن× ـ على سبيل المثال ـ منزَّهاً عن الذنب والخطأ تكويناً، وبناءً على الإرادة الإلهية التكوينية، لا يمكن له أن يكون إماماً لنا، ولا يستطيع أن يضطلع بمهامّ الإمامة؛ وذلك لأن الإمام هو الذين يجب علينا نحن العباد المختارين أن نتّبعه في أعماله، في حين أنه يقوم بأعماله بناءً على الإرادة الإلهية القطعية التي لا يمكن لها أن تتخلَّف، ونحن لسنا كذلك. فهو ليس مختاراً، ونحن مختارون، فلا يكون هناك وجهُ شبهٍ بيننا، وعليه لا يمكن أن يكون أسوةً لنا.

**ولو قيل**: إن المخاطبين بآية التطهير إنما صاروا كذلك بناءً على «الإرادة التكوينية» لله سبحانه وتعالى، وأخذوا يجتنبون الذنوب والأخطاء ويُعْصَمون باختيارهم، **فإننا نلفت انتباهكم إلى هذه النقطة**، وهي:

**أوّلاً**: إن هذا الادّعاء لا مصداق له في مورد السَّهْو والخطأ والنسيان، الذي تدلّ عليه آياتٌ من القرآن الكريم، من قبيل:

ـ ﴿**وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ**﴾ (الكهف: 24)([[31]](#endnote-30)).

ـ ﴿**عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ**﴾ (التوبة: 43).

ونظائر ذلك؛ وذلك لأن الشخص لا يسهو أو ينسى باختياره وإرادته.

**وثانياً**: إن هذا الادّعاء في مورد الذنب لا يعدو أن يكون مجرَّد تلاعبٍ بالألفاظ؛ فلو أنصفنا ودقَّقْنا النظر سنرى أن نتيجة هذا الكلام بدَوْرها مشمولةٌ لإشكالنا أيضاً؛ وذلك لأن «الإرادة التكوينية» لله ـ عزَّ وجلَّ ـ قطعيّةٌ، ولا تتخلَّف، وإن اختيار الشخص المنشود لن يؤثِّر في قطعيّة وحَتْميّة الإرادة الإلهية أبداً. وبعبارةٍ أخرى: إن اختيار المكلَّف لا يقع بين «الإرادة» و«مراد» الله، وبالتالي عندما يكون «الاختيار» كأنّه غير موجود يكون الأمر وكأنّ الشخص غير مختارٍ، ولا سيَّما أن الإمامين الحسن والحسين’ ـ طبقاً لقولكم ـ قد تحقَّقت هذه الإرادة التكوينية بشأنهم منذ صغرهم، ولم يصدر عنهما أيّ مجاهدةٍ من أجل الوصول إلى هذا المقام.

وتلاحظون أنه حتّى على هذه الفرضية لن تكون الإرادة التكوينية مستوجبةً للفضيلة؛ إذ كما ذكَرْنا سابقاً لو أن الله قد حصلت له مثل هذه الإرادة بشأن الآخرين لحصلوا على مثل هذه الحالة؛ لأن هذه المرتبة من السموّ الروحي، والتي توجب العصمة ـ والتي هي على حدّ تعبيركم: قد أُعطيَتْ للنبيّ الأكرم| والأئمّة^ حَصْراً وتكويناً، ولا تكون اختياريّةً ـ، لم يتمّ إعطاؤها للآخرين. وبسبب هذا الاختلاف لا يمكن لهم أن يكونوا أسوةً وقدوةً للأشخاص الذين لم تتعلَّق بهم مثل هذه الإرادة التكوينية، ولم يحصلوا على مثل هذا المَدَد([[32]](#endnote-31)).

**المسألة الثانية**: هي مشكلة عدم ارتباط واتّصال ما قبل وما بعد الآية مورد البحث، بل عدم ارتباط صدر الآية بذيلها!

هناك من العلماء الشيعة ـ للأسف الشديد ـ مَنْ قال بأن هذه الآية قد تمّ نقلها من موضعها الأصليّ إلى موضعٍ آخر من القرآن([[33]](#endnote-32))! ولكنّهم ـ بطبيعة الحال لا يحدِّدون الموضع الأصليّ لها. ونحن لا شأن لنا بأصحاب هذا الكلام، ولسنا معنيّين بهم حالياً. ولكننا نقول للذين لا يقولون ذلك، ويعتقدون بالنظم والترتيب الراهن للقرآن الكريم: لقد قال الله تعالى: إن تعاليم الأنبياء قد نزلَتْ بلغة قومهم: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ**﴾ (إبراهيم: 4).

والآن نسأل كاتب الرسالة: هل كان هناك من الناطقين باللغة العربية مَنْ يتكلَّم بمثل هذا الكلام، الذي لا يوجد فيه ارتباطٌ بين صدره وذيله؟! فحيث تعتقد أن الله سبحانه وتعالى يتكلَّم مع عباده بشكلٍ عقلائيّ ـ على حدّ تعبيركم ـ، أو بشكلٍ حكيم ـ على حدّ تعبيرنا ـ، فلماذا تُعْرِضون عن هذه النقطة، وهي أنه إذا كان المراد من الإرادة في آية التطهير هي الإرادة التكوينيّة فسوف ينفرط عقد التواصل والارتباط بين صدر الآية وذيلها، وتنفصل عُرى الوشائج بين ما قبلها وبعدها من الآيات، ويزول التناسب بين أجزاء كلامها؟! فأنتم تقولون من جهةٍ: «إن الله يتكلَّم بشكلٍ عقلائي»؛ وعلى الرغم من علمكم بأن الكلام المفكَّك وغير المترابط في أجزائه ليس من أسلوب الكلام العقلائي (والحكيم من وجهة نظرنا) فإنكم من ناحيةٍ أخرى لا تأخذون نظم وارتباط الآيات بنظر الاعتبار! فكيف يمكن لكلامٍ غير مترابط الأجزاء أن يكون في الوقت نفسه كلاماً عقلائيّاً (أو حكيماً)؟!

**المسألة الثالثة**: أن نأخذ بالاعتبار الآية 59 من سورة «الأحزاب» نفسها؛ إذ يقول الله تبارك وتعالى مخاطباً النبيّ الأكرم|: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (الأحزاب: 59).

ومرادُنا هو أن القرآن الكريم قد ذكر «بنات» النبيّ الأكرم| بشكلٍ منفصل عن «أزواجه ونسائه»، وعليه عندما يقول الله سبحانه وتعالى في الآيتين 30 و33: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ**﴾، دون أن يأتي بلفظ «البنات»، يتّضح أن نساء النبيّ الأكرم هُنَّ المخاطَبات بالآية أصلاً، ولا سيَّما أن السيدة فاطمة الزهراء÷ في زمن نزول آية التطهير كانت زوجةً للإمام عليّ×، وتسكن في منزله، وتُعَدّ لذلك من أهل بيته.

ونرى من المناسب هنا أن نأتي على ذكر الفقرتين الرابعة والثامنة من رسالة أخينا؛ إذ يقول: « في عصر نزول الآيات كان هناك حضورٌ لبنتٍ واحدة فقط، وهي السيدة فاطمة الزهراء ـ سلام لله عليها ـ في بيت رسول الله|، ولا شَكَّ في أن عموم لفظ أهل البيت يشملها، وعليه فإن إظهار الشكّ في هذا المورد عجيبٌ للغاية... في آيات من قبيل: ﴿**إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي**﴾ (هود: 45) تمّ اعتبار الابن من الأهل صراحةً؛ في حين أنكم لم تدخلوا بنت رسول الله| في الأهل، إلاّ على نحو الاحتمال(!)».

ونقول في جوابه:

**أوّلاً**: ليت أخانا قد تنبَّه إلى أن موضوع بحثنا لم يكن في اعتبار السيدة فاطمة الزهراء÷ من أهل البيت أم لا، وإنما موضوعنا يدور حول دخول نساء النبيّ| في أهل البيت أيضاً.

**ثانياً**: نحن لم نقُلْ ولا نقول بأن السيدة فاطمة الزهراء÷ ليست من «أهل» النبيّ الأكرم|، بل لم نقُلْ: إن السيدة الزهراء ليست من أهل بيت النبيّ الأكرم|. ولكنْ حتّى لو قلنا ذلك فإنه لن يكون كلاماً عجيباً وغير مستندٍ إلى دليلٍ. وهنا نلفت انتباهكم إلى نقطتين:

**الأولى**: إنه، بناءً على قاعدة «أصالة الحقيقة»، وبالنظر إلى أن كلمة «البيت» مضافةٌ إلى كلمة «أهل» المنادى، نرى أن حرف التعريف فيها (ال) هو للتعريف العَهْديّ، ولا نرى ما يستوجب العدول عن الأصل المذكور، ولذلك فإننا نحمل «أهل البيت» على معناه اللغويّ، دون الاصطلاحي.

**الثانية**: إن الآيات مورد البحث قد بدأت بعبارة: «يا نساء النبيّ»، ولم تبدأ بخطاب: «يا بنات النبيّ»، ولا بخطاب: «يا أولاد النبيّ»...

**ثالثاً**: كما ذكَرْنا سابقاً فإن السيدة فاطمة الزهراء÷ كانت عند نزول سورة الأحزاب تسكن في بيت الإمام عليّ×، ولم تكن في بيت رسول الله|، وإنما كانت من أهل بيت الإمام عليّ×.

**رابعاً**: يجب الالتفات إلى أن هناك فَرْقاً بين كون الشخص من «أهل شخص» وبين أن يكون من «أهل بيته». وإن النبيّ نوح× لم يقُلْ: إن ابني من «أهل بيتي». ولذلك نكرِّر أننا بدَوْرنا لم نقُلْ ولا نقول بأن السيدة فاطمة الزهراء÷ لم تكن من «أهل» النبيّ الأكرم|، ولو قلنا بأن السيدة فاطمة الزهراء÷ كانت بعد زواجها من الإمام عليّ× من أهل بيته لم يكن ذلك منّا كلاماً عجيباً ومستغرباً؛ وإلاّ فهل يمكن أن تقولوا لنا: مَنْ هم أهل بيت الإمام عليّ×؟

ولا شَكَّ في أن «أهل» الشخص ـ كما تعلمون ـ أعمُّ من «أهل بيته». ومن ذلك أن ابنك وبنتك ـ على سبيل المثال ـ هما دائماً من «أهلك»، ولكنّهما قبل الزواج من «أهل بيتك» أيضاً، وأما بعد الزواج فسوف يكونان من أهل بيتٍ آخر، هو بيتهما، وبيتهما سوف يكون غير بيتك. وعلى هذا الأساس، فإنّ السيدة فاطمة الزهراء÷ وإنْ كانت من «أهل» النبيّ الأكرم|، ولكنّها في زمن نزول سورة «الأحزاب» كان لها ـ بوصفها زوجةَ الإمام عليّ÷ ـ بيتٌ مستقلّ، وكانت لذلك من أهل ذلك البيت (بيت الإمام عليّ×). ولكنّكم؛ لمجرّد ادّعاء أن السيدة فاطمة الزهراء كانت في زمن نزول الآيات في بيت النبيّ الأكرم|، اعتبرتموها من «أهل البيت»؛ فلماذا لا تعتبرون نساء النبيّ|، وقد كان لهنّ تواجدٌ وحضورٌ مستمرّ في بيته، من مصاديق أهل البيت؟!

**خامساً**: حيث تقطعون بأن السيدة فاطمة الزهراء÷ من أهل بيت رسول الله| فهل تعتبرون أخوات النبيّ وأزواجهنّ من أهل بيت النبيّ الأكرم| أيضاً؟

**المسألة الرابعة**: لو لم تكن نساء النبيّ الأكرم| داخلاتٍ في خطاب الآية، وكانت الإرادة المذكورة في الآية هي الإرادة التكوينية، وكانت السيدة فاطمة الزهراء÷ وزوجها وابناها هم المرادون بالآية ـ رغم أنهم ليسوا هم المعنى القريب من لفظ أهل البيت ـ، فلماذا لم تبيِّن الآية هذا المراد بشكلٍ صريح، ولم تخاطبهم بأسمائهم، أو لم تقُلْ في الحدّ الأدنى: «يا أيّها النبيّ، ويا بنت النبيّ وصهره وسبطَيْه، إنما يريد الله...»؟ ولا سيَّما أنه لم يَرِدْ في موضعٍ آخر من القرآن آيةٌ بشأن موضوعٍ على هذا المستوى من الأهمّية. وإن القرآن الكريم لم يبيِّن مراده في هذا الموضوع بهذه الصراحة والوضوح.

**المسألة الخامسة**: في ما يتعلَّق بتفسير آية التطهير لا ينبغي بنا تفسيرها وكأنّها الآية الوحيدة في القرآن، ولا وجود لغيرها من الآيات! فإذا أردْتَ أن تستنبط عصمة الأئمّة من آية التطهير؛ ولهذا السبب كنتم تتجاهلون سياق الكلام وارتباط الآيات ببعضها، يجدر بكم الالتفات إلى أن هناك آياتٍ أخرى أيضاً، وهي تنفي نظريّتكم، ومن هذه الآيات: قوله تعالى: ﴿**وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ**﴾ (محمد: 19).

وكذلك في الآية 55 من سورة «غافر»، والآية 2 من سورة «الفتح»، ورد التصريح بنسبة «الذنب» إلى النبيّ الأكرم|. ومن هنا نسأل: كيف يمكن أن لا يكون النبيّ الأكرم| معصوماً من الذنب ويكون الأئمّة الأطهار^ مبرَّؤون منه؟! ونحن ـ بطبيعة الحال ـ لا نقول بأن «ذنب النبيّ|» كان ـ معاذ الله ـ من مُنْكَرات الأعمال والأخلاق، وإنما نقول: إنه لا بُدَّ أن يكون مصداقاً لـ «ذنبٍ» ما؛ لأن لغة القرآن لغةٌ سهلة وفصيحة، ولو كان للذنب معنىً آخر لاختار لبيان مراده تعبيراً ولفظاً مناسباً قطعاً. وكما نرى فإن القرآن الكريم كما نسب «الذنب» إلى المؤمنين والمؤمنات فقد استعمل ذات التعبير بالنسبة إلى النبيّ الأكرم|.

### 7ـ الشأنيّة الخاصّة لـ «نساء النبيّ» ــــــ

والآن يجب علينا أن نعلم بأن الله سبحانه وتعالى ـ كما يُفْهَم من الآيات الأخرى ـ قد أراد الطهارة لجميع المؤمنين. وهذا الأمر يشمل أهل البيت أيضاً. إذن لماذا عاد مرّةً أخرى ووجَّه الخطاب هذه المرّة لخصوص نساء النبيّ الأكرم|، بمعزلٍ عن الآخرين([[34]](#endnote-33))، فهل كان لنساء النبيّ شأنٌ خاصّ؟

أجل، كما نعلم، إنه في صدر هذه الطائفة من الآيات، وقبل الخطابات المذكورة، ورد التذكير لهنّ بأن الزواج والاقتران بالنبيّ الأكرم| يستوجب الالتزام ببعض المسؤوليّات الخاصّة، ولذلك فإنْ كنتنّ لا تردْنَ أو لا تستطعْنَ تحمُّل أعباء هذه المسؤولية، وكنتنّ تردْنَ بلحاظ المسؤولية أن تكنّ مثل سائر النساء، فتعالينَ وانفصلْنَ عن رسول الله بالحُسْنى([[35]](#endnote-34)).

ثمّ توجّه بالخطاب إلى اللاتي قبلْنَ بتحمُّل أعباء هذه المسؤولية، وقال لهنّ: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ**﴾، إن جميع الأنظار متّجهةٌ إليكنّ، وبطبيعة الحال فإن المطلوب من غيركنّ مطلوبٌ منكنّ بدرجةٍ أشدّ وأكبر؛ وذلك لمكان سكناكنّ في بيت رسول الله|، الذي تنزل فيه الآيات الإلهية الحكيمة، والذي يتلوها هو شخص رسول الله. وعليه فأنتنّ في منزلةٍ يتوقَّف عليها حفظ سمعة وكرامة وعِرْض رسول الله|.

ولذلك إنْ اتقيتنّ فسوف يكون لذلك تأثيرٌ إيجابيٌّ على رسالة ودعوة رسول الله، وسوف تحصلْنَ على ضعف الأجر والثواب؛ ثواب لكنّ بوصفكنّ من المسلمات، وقد قمتنّ بعمل الخير؛ وثواب آخر بسبب التأثير الإيجابيّ الذي يتركه سلوككنّ على دعوة النبيّ الأكرم|؛ بسبب انتسابكنّ له.

وأما لو اخترتُنّ الانحراف والزَّيْغ واقتراف الذنوب فإنكنّ بذلك سوف تخفضْنَ من تأثير جهود النبيّ الأكرم| في تبليغ الرسالة، ولذلك سوف يطالكنّ عذابٌ مضاعف. إن الناس ينظرون إليكنّ، وحيث يرَوْن أعمالكنّ وأفعالكنّ ليست كما ينبغي فإنهم سيضعفون عن اتّباع النبيّ الأكرم| واعتناق دعوته، وسوف يقولون: إن أقرب الناس إلى النبيّ ـ أي نساءه المجالسات له على الدوام ـ على هذه الشاكلة، ولم ينجَحْ النبيّ في تربيتهنّ وتزكيتهنّ، فكيف يريد أن يزكّينا ويعلّمنا؟! ومن هنا فإن الله سبحانه وتعالى يقول: يجب عليكنّ أن تتقيَّدْنَ بالتعاليم والأوامر الإلهية، وأن تجتنبْنَ نواهيه بشكلٍ أشدّ وآكد من اجتناب غيركنّ. وهذا الأمر لا يأتي بداعي التشديد عليكنّ، وإنما لكي يطهّركنّ، ولا يعلق بكنّ شيءٌ من دَرَن الآثام؛ حيث الأضواء مسلَّطةٌ عليكنّ، والأنظار متَّجِهةٌ نحوكنّ.

وهذا الأمر يُفْهَم منه أن المخاطَبين بهذه الآية ليسوا معصومين بالعصمة التكوينية، بل إن طهارتهم مشروطةٌ. وإن طهارة كلّ واحدةٍ منهنّ منوطةٌ بمقدار إطاعتها للأوامر الإلهيّة؛ فكلّ مَنْ يطيع ويعبد الله أكثر سوف يحصل على طهارة أكبر. نحن لا ندّعي أن جميع المخاطَبين بهذه الآيات كانوا على مستوىً واحد في إطاعة الله سبحانه وتعالى، بل إن نصيب كلّ واحدٍ منهم من الطهارة إنما هو بما يتناسب ومقدار جهاده وعمله وسَعْيه في اكتساب مرضاة الله عزَّ وجلَّ.

والآن من المناسب أن نلفت انتباهكم إلى الفقرة السابعة من رسالة أخينا؛ حيث قال بصيغة الاستبعاد: «إذا كان المراد من أهل البيت نساء النبيّ الأكرم| فسوف يثبت لهنّ؛ بمقتضى هذه الآية، مقاماً أسمى وأعلى من جميع الناس؛ إذ تمّ تطهيرهنّ من جميع أنواع الرِّجْس والخبائث».

يبدو لنا أن استبعاده يستند إلى حدٍّ كبير إلى مسائل من قبيل: «واقعة الجمل» ونظائرها، حيث خرجت عائشة (زوج رسول الله|) لحرب أمير المؤمنين عليّ×، وعليه من الممكن أن يَرِدَ هذا السؤال القائل: إذا كانت نساء النبيّ الأكرم| ـ ومن بينهنّ عائشة بنت أبي بكر ـ مخاطَبات بهذه الآية، وبالتالي تثبت لهنّ مثل هذه الدرجة العالية والمقام الرفيع، إذن كيف خرجَتْ على شخصٍ لا يخفى علوّ درجاته ورفعة شأنه على أحدٍ؟!

يجب علينا في هذه الآية الكريمة أن نلتفت إلى وجود كلمة «إنْ»، وهي من أحرف الشرط، ولا نتجاهلها. تقول الآية الكريمة: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ**﴾ (الأحزاب: 32)، ثمّ يذكر بعد ذلك عدداً من الأوامر والنواهي الإلهية بوصفها من مصاديق التقوى. وكما تلاحظون فإن هذا المقام السامي والمنزلة الفريدة قد أُعطيَتْ على نحوٍ مشروط، بمعنى أن هذه الجملة هي في الحقيقة جملةٌ شرطية، وتحتوي جزءَيْن، على النحو الآتي؛ حيث جملة جزاء الشرط متقدِّمةٌ على الجملة الشرطية:

1ـ «إن اتقيتنّ» (جملة الشرط).

2ـ «لستنّ كأحدٍ من النساء» (جزاء الشرط).

ومضافاً إلى ذلك ـ وكما ذكَرْنا سابقاً ـ فقد وردَتْ الأفعال في آية التطهير بصيغة الفعل المضارع، وليس بصيغة الفعل الماضي. وعليه نعيد ونكرِّر القول: حيث إن الوصول إلى هذا المقام السامي قد ورد معلَّقاً على شرطٍ فإن الطهارة والبراءة من الرِّجْس سوف تكون ـ بطبيعة الحال ـ بالنسبة إلى كلّ واحدةٍ من المخاطَبات بهذه الآية رَهْناً بمدى إطاعتها وامتثالها لهذه الأوامر واجتنابها عن النواهي الإلهية. فكلّ مَنْ يعبد الله ويطيعه أكثر يحصل على طهارةٍ أكبر، ويقترب من المقام المذكور. وإلاّ فنحن لا ندّعي أن جميع المخاطَبين بهذه الآية كانوا على مستوىً واحد في إطاعة الله، كما أننا لسنا بصدد الدفاع عن جميع نساء النبيّ الأكرم| دون قيدٍ أو شرطٍ، وإنما الذي نقوله هو أن نصيب كلّ واحدٍ منهم من الطهارة رَهْنٌ بما يتناسب وحجم التقوى والجهاد الذي يتحلّى به من أجل مرضاة الله سبحانه وتعالى.

وعلى هذا الأساس نُصلح عبارة أخينا على النحو التالي: طبقاً لآيات سورة الأحزاب لو أن نساء النبيّ الأكرم| ـ بالنظر إلى موقعهنّ الخطير ـ قد اتّقَيْنَ فإنهنّ سيحصلْنَ على منزلةٍ ومكانة رفيعة بين النساء، وسوف يضاعف لهنّ الثواب، ولو لم يعملْنَ بما يقتضيه موقعهنّ الخطير فإن عذابهنّ سوف يكون مضاعفاً.

وبعبارةٍ أخرى: نحن نقول: لقد قامت الإرادة التشريعية لله سبحانه على تمسُّك أهل بيت النبيّ الأكرم| ـ الأعمّ منه ومن زوجاته وبناته وأصهاره وأحفاده ـ بالطاعة والعبادة، واجتناب الذنوب، وحيث إن هذه الإرادة لم تكن إرادةً جَبْريّة وتكوينيّة فليس من الضروري أن تؤدّي إلى نتيجةٍ واحدة بالنسبة إلى جميع مصاديق أهل بيت النبيّ|، بل قد يصل بعض المخاطَبين بهذه الآية إلى أعلى المراتب والدرجات؛ وفي الوقت نفسه يبقى بعضهم الآخر ـ بسوء اختياره ـ في الحضيض.

**قد يُقال**: إن خطاباتٍ من قبيل: «قَرْنَ في بيوتكنّ»، و«لا تبرّجْنَ»، و«لا تخضعْنَ بالقول» لا تشمل النبيّ الأكرم|. وعليه؛ حيث لا يكون النبيّ الأكرم| مشمولاً بالخطاب، لن يكون استعمال الضمير المذكَّر «كم» قابلاً للتوجيه والتفسير!

**ونلفت عنايتكم هنا** إلى أن الخطابات المتقدِّمة وإنْ لم تكن بالدليل العقلي موجَّهةً إلى الرجال، ومنهم النبيّ الأكرم|، بَيْدَ أن الآيات الخاصّة بالنساء، وكذلك الآيات الموجَّهة إلى الرجال والنساء (من قبيل: إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وإطاعة الله)، كلاهما يشترك في الهدف والعلّة الغائية من صدور هذه الأحكام، وهي تطهير المخاطَبين وإذهاب الرِّجْس عنهم. وعلى هذا الأساس، فإن النبيّ الأكرم| خارجٌ عن بعض هذه الأمور، وليس جميعها؛ إذ كما تقدَّم فإن الأعمال الصالحة لم تكن غير ذات تأثير على النبيّ الأكرم|، وإنما هي مفيدةٌ في ارتقائه وطهارته أيضاً. وعليه لا مندوحة ولا مفرّ من استعمال الضمير «كم»؛ لأن طهارة النبيّ ـ بوصفه أوّل أسوةٍ وقدوةٍ في عالم الإسلام ـ كانت من أهداف وغايات صدور الأحكام الشرعية.

ولبيان هذه المسألة بشكلٍ أوضح نذكر المثال التالي: لنفترض أن شخصاً يقف أمام باب بيت رئيس الجمهورية أو أحد مراجع التقليد ـ الذين يتمتَّعون بشهرةٍ اجتماعية، ويحظَوْن باحترام الناس ـ، ويخاطب نساءه بالقول: «يا نساء رئيس الجمهوريّة، أو يا نساء المرجع الدينيّ، لا تخرجْنَ من المنزل دون ضرورةٍ، ولا تبرّجْنَ، وحافظْنَ على حجابكنّ، وأقمْنَ الصلاة، وآتين الزكاة، والتزمْنَ بالصيام، وبكلمةٍ واحدة: اتَّقينَ الله. وليس مرادي من هذا الكلام سوى أن تتحلَّيْنَ ـ وأنتنّ من أهل هذا البيت، الذي هو بيت رئيس الجمهورية أو بيت المرجع الدينيّ الأعلى، وتنتسبنَ إليه، وأنظار جميع الناس متّجهةٌ إليكنّ ـ بالطُّهْر والتقوى».

نحن نرى طبقاً للعقل السليم ـ وحتّى أبسط الناس يفهم مراد المتكلِّم بهذا الكلام بوضوحٍ تامّ، ولا يقول في نفسه: بناءً على هذا الكلام يتعين على مرجع الدين ورئيس الجمهورية بدَوْره أن يقرّ في بيته، وأن لا يظهر أمام المحارم من دون حجابٍ! بل يدرك ـ أن رئيس الجمهورية ومرجع التقليد خارجٌ عن شمول هذا القسم من الكلام، كما أنه لا يعتبر المرجع الدينيّ ورئيس الجمهورية خارجاً عن غاية المتكلِّم، وشمول الأحكام ـ الشاملة للرجال والنساء ـ، من قبيل: وجوب الصلاة والزكاة وما إلى ذلك.

### 8ـ الفرق الموهوم بين الخطابات القرآنيّة ــــــ

يحتمل أن يكون أخونا [كاتب الرسالة] قد تأثَّر بالعلاّمة المجلسي([[36]](#endnote-35)) عندما قال: «إن خطابات القرآن الموجَّهة إلى نساء النبيّ الأكرم| خطاباتٌ قاسيةٌ وعنيفةٌ، تنطوي على الكثير من اللَّوْم والتقريع؛ في حين أن آية التطهير ذاتُ لحنٍ ليِّنٍ، وتثبت مقاماً سامياً لمخاطَبيها. وتلك الملامة القاسية وهذا اللين لا ينسجمان».

وبناءً على ما تقدَّم ذكره حتّى الآن يتّضح خطأ هذا الكلام. وفي ما يلي نعيد التذكير بالنقاط التالية:

**أوّلاً**: كما ذكَرْنا سابقاً فإن هذه الآيات ـ بناءً على تصريح القرآن ـ بصدد بيان الهدف والعلّة الغائية من صدور الأوامر والنواهي، وليست في مقام مَدْح أو قَدْح المخاطَبين، وبيان مقاماتهم التكوينية.

**ثانياً**: كما ذكَرْنا سابقاً فقد ثبت في علم الأصول أن «الأمر والنهي» في مثل هذا المقام لا يعني أن المخاطَب لم يكن يعمل بـ «المأمور به» أو يجتنب «المنهيّ عنه».

**ثالثاً**: اتّضح مما تقدَّم ذكرُه أن الإرادة المذكورة في الآية إرادةٌ تشريعية، وليست إرادةً تكوينية.

**رابعاً**: اتّضح حتى الآن أن «الحَصْر» في هذه الآية حَصْرٌ موضوعيّ؛ بمعنى أنه حَصْر في الغاية والهدف من الأحكام، وليس حَصْراً في الأفراد.

**خامساً**: إن الأفعال الواردة في آية التطهير أفعالٌ مضارعة، وليست أفعالاً ماضية، وكأنّ التطهير وإذهاب الرِّجْس مشروطٌ ومتوقِّفٌ على القيام بأفعالٍ تقدَّم ذكرها، وهذه الأوصاف لا تنطبق على ما ذكرتموه بالنسبة إلى السيدة فاطمة الزهراء وبعلها وابنَيْها^.

**سادساً**: كما سبق أن ذكَرْنا إنْ كان مراد الآية هو ما يروق لكم فإنها في مثل هذه الحالة لن تكون بليغةً بالمقدار الكافي، أو فصيحةً في بيان المراد؛ ولن تكون خاليةً من الغموض والإبهام؛ والأهمّ من ذلك أنها ستكون منفصلةً عن الآيات السابقة واللاحقة بالكامل. ولا شَكَّ في أن هذا لا يتناسب مع أسلوب الحكيم.

**سابعاً**: خلافاً لما ادّعيتموه فإن خطابات سورة «الأحزاب» لا تنطوي على تقريعٍ ولَوْم. وأذكِّر هنا بأن الآية 6 من هذه السورة قد وصفَتْ نساء النبيّ الأكرم| بأنهنّ «أمَّهات المؤمنين»، ويجب التعامل معهنّ كما يعامل أحدنا أمّه؛ وبذلك فإنهنّ محطّ تكريم واحترام المؤمنين والمؤمنات. يُضاف إلى ذلك أنه قد تمّ توجيه الخطاب إليهنّ بقوله تعالى: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ**﴾ مرّتين، وكفى بذلك شَرَفاً لهنّ؛ حيث تنشأ عظمتهنّ من انتسابهنّ إلى بيت «خاتم النبيّين|». والأهمّ من ذلك أن القرآن الكريم قال لهنّ: إنْ تطعْنَ الله ورسوله وتتّقينَ فإنكنّ سوف تكنّ أعظم من جميع النساء بلا استثناءٍ([[37]](#endnote-36)). ثمّ واصل الكلام بحرف العطف «الفاء»، وقال في الواقع: وعليه إذا كنتنّ تردْنَ الحصول على هذا المقام السامي والمنزلة الفريدة فما عليكنّ إلاّ امتثال الأوامر واجتناب النواهي الإلهية.

وعليه، نرجو منكم الإنصاف والقول: هل في هذا الكلام شيءٌ من القسوة واللوم والعتاب أم هو كلامٌ يُقال بداعي الحثّ والتشجيع؟ وهل إذا قلنا لشخصٍ: «أقم الصلاة، وعليك بالصيام وإيتاء الزكاة؛ لتبلغ المقامات العالية» نكون قد قسَوْنا عليه أو عاتبناه على شيءٍ؟! ألم يقُل الله سبحانه وتعالى لنبيّه الأكرم|: ﴿**أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ (يونس: 105)، وقال له أيضاً: ﴿**وَأَقِمِ الصَّلاَةَ إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ (العنكبوت: 45)، وقال للنبيّ موسى×: ﴿**وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي**﴾ (طه: 14).

يُضاف إلى ذلك أن القرآن الكريم قد قال لهنّ: «إن آيات الوَحْي تتلى في بيوتكنّ»، وهذا يُعَدّ امتيازاً ومَدْحاً لمَنْ يسكن في بيتٍ ينزل فيه الوَحْي، ويكون رسول الله| هو الذي يتلو فيه تلك الآيات.

وهناك من العلماء مَنْ ادّعى أن الآية 33 من سورة الأحزاب قد اشتملت على «صناعة الالتفات». كما نجد اشتمال سورة «فاتحة الكتاب» على هذه الصناعة أيضاً.

ويجدر بنا أن نعلم أنه كما يبدو من تسمية صناعة «الالتفات» يتمّ الانتقال والالتفات من الغائب إلى المخاطَب، أو من المخاطَب إلى الغائب.

غير أنه في آية التطهير لم يحدث مثل هذا الشيء.

إن الخطاب في الآيتين 32 و34 من سورة الأحزاب ـ الآيتين السابقة واللاحقة لآية التطهير ـ، وكذلك صدر آية التطهير (الآية 33 من سورة الأحزاب)، موجَّهٌ إلى نساء النبيّ الأكرم|، وفي مقام التعليل في الآية 33 من سورة الأحزاب، المبيِّنة للعلّة الغائية من الخطابات المذكورة، لم يتمّ الالتفات من المخاطَب إلى الغائب؛ وإنما عند بيان الغاية من الخطابات السابقة واللاحقة تمَّت الاستفادة من ضمير الجمع المذكَّر المخاطَب، بمعنى أنه لم يتمّ استعمال «صناعة الالتفات»، وإنما تمّ توظيف قاعدة «التغليب». وقد سبق لنا أن تحدَّثنا عن هذه القاعدة بالمقدار اللازم، ولا نرى هنا ما يدعو إلى التكرار. وعلى هذا الأساس، لا وجه للتمسُّك بصناعة «الالتفات» في آية التطهير.

وهناك من العلماء مَنْ قال: إن ذيل الآية 33 من سورة الأحزاب ـ كما هو الحال بالنسبة إلى جملة «لو تعلمون» في سورة الواقعة ـ «جملةٌ معترضة»، ولذلك فهي غير مرتبطةٍ بما قبلها وما بعدها!

إن على هؤلاء أن يلتفتوا إلى أن من خصائص الجملة المعترضة أن تأتي في وسط الكلام، لا في آخره، **هذا أوّلاً**.

**وثانياً**: إن حذفها لا يضرّ بسياق وارتباط ما قبلها وما بعدها، كما هو الحال بالنسبة إلى جملة «لو تعلمون»؛ حيث وردَتْ في وسط الكلام، ولو تمّ رفعها من آية سورة «الواقعة» لم تحدث خَلَلاً، وتبقى عبارة «وإنه لقَسَم... عظيم» كلاماً متكاملاً. في حين أن العبارة موضع البحث في آية التطهير **أوّلاً**: قد وردت في آخر الآية، وليس في وسطها؛ **وثانياً**: إنها تبيّن العلّة الغائية من صدور الأوامر والنواهي إلى المخاطَبين بالآية، ولذلك فإن حذفها سوف يحدث خَلَلاً ونقصاً في الكلام. كما أنه لم يتمّ في الآية 6 من سورة المائدة صرف النظر عن بيان علّة صدور الأوامر. وعلى هذا الأساس، لا يكون التشبُّث بكون ذيل الآية 33 من سورة الأحزاب جملةً معترضةً وجيهاً.

### 9ـ دلالة الروايات من وَحْي الآيات ــــــ

ننتقل الآن إلى الروايات والأحاديث التي أشار إليها أخونا [كاتب الرسالة] في ختام رسالته.

وبطبيعة الحال فإن البحث بشأن الروايات بحثٌ مفصَّل وطويل وعريض، لا يَسَع المجال هنا لبحثها على نحو التفصيل والاستيفاء.

ولكنْ علينا أن نعرف إجمالاً أن الروايات المرتبطة بآية التطهير على أقسام:

1ـ طائفةٌ من الروايات ـ وهي التي نسمّيها «روايات أصحاب الكساء» ـ تدلّ على أنه بعد نزول آيات سورة الأحزاب قام النبيّ الأكرم| بجمع السيدة فاطمة الزهراء والإمام عليّ والإمامين الحسن والحسين^ في حجرة السيدة أمّ سلمة، واشتمل معهم بكساءٍ، وقال: «هؤلاء أهل بيتي...»، ثمّ تلا آية التطهير.

2ـ والطائفة الأخرى من الروايات تقول: إن آية التطهير قد نزلت بشأن الإمام عليّ والسيدة فاطمة الزهراء وابنَيْهما. وهي في الواقع تشبه الطائفة الأولى من الروايات.

إن هذا النوع من الروايات، حتّى إذا اشتملت على جميع شرائط الصحّة، لا تدلّ أبداً على عدم اعتبار نساء النبيّ الأكرم| من أهل بيته؛ حيث نعلم جيِّداً أن إثبات شيءٍ لا ينفي ما عداه.

ولكنْ قبل الخوض في الطائفة الثالثة من الأخبار والروايات يجب علينا التذكير بهذه النقطة، وهي أن بعض العلماء قال بشأن الروايات من الطائفة الأولى([[38]](#endnote-37)): لو سلَّمنا عدم وجود خَدْشٍ في إسناد أو متن الروايات، إلاّ أن هذا النوع من الروايات لا يدلّ على عدم خروج نساء النبيّ الأكرم| من آية التطهير فحَسْب، بل إن مضمونها يؤكِّد قطعيّة كونهنّ من أهل البيت أيضاً! وذلك لأن دعاء النبيّ| بهذه العبارات والألفاظ المذكورة إنما هو لإدخال هؤلاء الأربعة الميامين في زمرة «أهل البيت». كما أن قول النبيّ الأكرم|: «هؤلاء أهل بيتي» كان من أجل شمول شرط آيات سورة الأحزاب لهم؛ وذلك لأن «أمّ سلمة» ـ زوج النبيّ| ـ سألَتْه أن تدخل معهم تحت الكساء، فقال لها النبي|: «إنك إلى خيرٍ، إنك من أزواج النبيّ»، وفي حديثٍ آخر: «أنتِ على مكانكِ، أنتِ على خيرٍ»، أو قال لها مرّتان [أي مؤكِّداً]: «أنتِ على خيرٍ، أنتِ على خيرٍ».

وفي الواقع إن هذا النوع من الكلام الصادر عن النبيّ الأكرم| يؤكِّد على أن أمّ سلمة وسائر زوجاته هن من أهل البيت حقيقةً، وبالتالي تكون مشمولةً لشرط الآيات، ولذلك فإنه يقول لها: إنكِ على خيرٍ، ولا حاجة لكي أدعو لكِ لتكوني مشمولةً بهذه الآيات، ولكنّي أدعو لكي يكون هؤلاء الخاصّة من أحبّتي مشمولين لشرط الآيات، ويشملهم التوفيق في الحصول على كمال طهارة النفس.

ونحن ـ بطبيعة الحال ـ لا نصرّ على إثبات قطعيّة هذا الرأي، ولكنْ حيث نرى في الغالب هذا النوع من الروايات مثاراً للبحث والنقاش([[39]](#endnote-38)) ـ كما رأَيْنا ذلك حتّى الآن ـ فإننا نسعى، من خلال التأمُّل والتدبُّر في ذات الآيات الكريمة، ومقارنة الآيات المتشابهة مع بعضها، ومن خلال النظر إلى القرائن وسياق الآيات ومعاني الألفاظ، للاقتراب من المدلول الحقيقي للآيات، لنعمل بعد ذلك على بيان وتحليل هذه الروايات في ضوء هذه الآيات الكريمة.

3ـ ننتقل الآن إلى القسم الثالث من الروايات، التي تُذكر عادةً في ذيل الآية رقم 132 من سورة «طه»([[40]](#endnote-39)). إن هذه الروايات تتناسب مع ما ذكرناه حتّى الآن إلى حدٍّ كبير، ويمكن القول: إنها تؤيِّد قولنا بشأن آية التطهير. تقول هذه الطائفة من الروايات: إن رسول الله عندما كان يخرج فجراً إلى المسجد لأداء صلاة الصبح كان يقف عند باب بيت الإمام عليّ×، ويقول: «الصلاة، الصلاة»، ثمّ يتلو آية التطهير.

فإنْ كانت هذه الطائفة من الروايات تحتوي على جميع شرائط الصحّة فنقول:

**أوّلاً**: ليس فيها أيّ دلالةٍ على أن نساء رسول الله| لَسْنَ من أهل بيته.

**ثانياً**: إن ما كان يقوم به رسول الله|، بعد حثِّهم على الصلاة، من قراءة آية التطهير يُثبت بوضوحٍ أن النبي الأكرم| كان في الحقيقة والواقع يقول لهم: استيقظوا وأدركوا وقت الصلاة؛ لأن إرادة الله من تشريع الصلاة هي تطهير نفوسكم؛ فأقيموا الصلاة كي تطهروا. وبعبارةٍ أخرى: إنه كان يرى أن الطهارة النفسيّة هي ثمرة إقامة الصلاة، التي هي من جملة العبادات ومن الأمور التشريعية.

**ثالثاً**: تدلّ على أن الإمام عليّاً× وزوجته السيدة فاطمة الزهراء÷ كان لهم بيتٌ مستقلّ ومنفصلٌ عن بيت النبيّ الأكرم|.

**رابعاً**: لو أن النبيّ الأكرم| كان قد عمَّم هذه الآية على غير نسائه أيضاً لما كان هناك إشكالٌ في ذلك؛ إذ إن الإرادة المذكورة في هذه الآية ـ كما تقدَّم ـ هي إرادةٌ تشريعية، وإن النبيّ الأكرم| قد ذكر هذه الغاية ـ التي خصّ بها المخاطَبين الأوائل ـ بالنسبة إلى الآخرين أيضاً. وفي الحقيقة فإن اختلاف المخاطَبين الأوائل بهذه الآية عن سائر المسلمين يكمن في أن مطالبتهم بآية التطهير كانت على نحوٍ أشدّ وأكثر تأكيداً. وبعبارةٍ أخرى: إن مسؤوليتهم أشدّ وأخطر؛ ومن هنا فإنهم سيحصلون على أجرٍ مضاعف في حال الامتثال، وعقابٍ مضاعف عند عدم الامتثال. وهذا لا يعني أن الغاية في هذه الآية لا تشمل الآخرين أبداً، وأنها منصرفةٌ عنهم بالكامل. وعليه ليس هناك ما يمنع من تعميمها على الآخرين.

فما هو الإشكال فيما لو أن النبيّ الأكرم| قد قرأ هذه الآية مخاطِباً بعض النساء أو الرجال، وقال لهم: أقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وامتثلوا أوامر الله؛ فإن الله يريد أن يطهِّركم بواسطة هذه الأعمال؟ وهل سيكون ذلك دليلاً على أن زوجات النبيّ| لسْنَ مخاطَبات بآية التطهير؟!

وعلى هذا الأساس، فإن الروايات بدَوْرها ـ كما ذكَرْنا ـ لا تدلّ على خروج نساء النبيّ الأكرم| من خطاب آية التطهير.

### 10ـ العصمة في مراتبها المختلفة ــــــ

حيث تقدَّم أن قطَعْنا على أنفسنا وَعْداً بالتعرُّض لمسألة «العصمة»([[41]](#endnote-40)) بتفصيلٍ أكبر فسوف نذكر هنا كلام بعض المؤلِّفين([[42]](#endnote-41)) حول العصمة، ونناقشه على نحو الإجمال.

قال سماحته: «لا شَكَّ في أن العصمة تعني استحالة صدور الذنب والخلاف من المعصوم، إلاّ أن هذه الاستحالة تأتي نتيجة تربيةٍ خاصّة، وزيادةٍ لقوّة الإرادة، وضبطٍ للنفس، وتأييدٍ من الله تعالى وإمدادٍ منه سبحانه لعبده قبل ذلك كلّه، بدرجةٍ يستحيل معها صدور الذنب والخلاف من العبد. وليس معنى العصمة انعدام الإرادة والاختيار في سلوك الإنسان، وإنما معناها تقوية الإرادة وتكاملها بدرجةٍ يستحيل معها صدور الذنب ومخالفة الله، واتّباع الهَوَى من الإنسان.

ولنضرب على ذلك مثلاً يُقرِّب إلينا المقصود: كلّ واحدٍ منا يتمتَّع بدرجةٍ من العصمة، وتختلف مساحة (العصمة) من شخصٍ إلى آخر، باختلاف تربيته ومعاناته مع نفسه ـ وقوّة إرادته ـ، وقدرته على مخالفة الهوى وضبط النفس، ودرجة تهذيب النفس.

فيستحيل على الأمّ ـ مثلاً ـ أن تقتل أولادها بيدها، ولا يمكن أن نتصوَّر أنّ أمّاً تقدم على قتل أولادها بيدها مهما غضبَتْ الأمّ من أطفالها. وهذه الدرجة من العصمة موجودةٌ ـ في الأعمّ الأغلب ـ في الأمّهات (غير الحالات الاستثنائيّة والمَرَضية).

وهذه العصمة تتمّ بإرادة الله تعالى التكوينية؛ بما أودع في قلب الأمّ من عاطفةٍ ورحمةٍ تجاه أولادها. إلاّ أن ذلك لا يعني إطلاقاً انعدام الإرادة في الأمّ، وصدور هذه الرحمة عنها من غير إرادةٍ واختيارٍ. ويستحيل على كثيرٍ من الناس ـ مثلاً ـ قتل النفس المحرَّمة عمداً؛ لأسبابٍ تافهة جزئية، أو خلافٍ في حقٍّ أو جدالٍ في رأيٍ؛ بينما لا يملك السفّاحون من الناس هذه الدرجة من العصمة. أما عامّة الناس فيستحيل في حقِّهم الإقدام على جريمة القتل بسببٍ تافهٍ جزئيّ، بكلّ ما تحمل الاستحالة من معنىً.

ونرتفع درجةً أخرى على هذا السلّم البشري في السلوك؛ فنجد أن طائفةً كبيرة من الناس يعيشون على مستوى أعلى من هذا المستوى العامّ، فيستحيل في حقّهم الاعتداء على الآخرين بظلمٍ مجحفٍ، مثل: قطع أرزاق الناس ومحاربتهم في معاشهم، وإلقائهم في السجون، واضطهادهم وتعذيبهم، لاختلافٍ جزئيّ في حقٍّ أو رأيٍ؛ بينما يمارس آخرون هذا النحو من السلوك، من غير تحرُّجٍ، ولأسبابٍ جزئية([[43]](#endnote-42)).

وهذه درجةٌ من العصمة أعلى من سابقتها، ومساحة من العصمة السلوكية أوسع من المساحة السابقة. ولا شَكَّ في أنها تأتي نتيجةً لتربيةٍ أقوى للمحافظة على يقظة الضمير وسلامة النفس وتهذيبها.

وإذا ارتفَعْنا على هذا السلّم درجةً ثالثة نجد أناساً يستحيل في حقّهم أن يظلموا آخرين بكلامٍ فاحش بذيء بمرأىً من الناس ومسمعٍ، أو حتّى الدخول في سبابٍ صاخب بذيء. وذلك يدلّ على درجةٍ أسمى من التربية ومجاهدة النفس وضبطها وتهذيبها، ومكانةٍ اجتماعية خاصّة، ومؤثِّرات اجتماعية وتربوية تفرض على الإنسان هذا السلوك المعيَّن، بمَحْض إرادته واختياره.

ونصعد درجةً أخرى لنرى طائفةً من الناس آتاهم الله حظّاً واسعاً من الدين، وهيّأ لهم تربيةً صالحة، وأيّدهم بروحه وفضله، يستحيل في حقِّهم أن يُسبِّبوا أيّ أذىً لمؤمنٍ، حتى لو كان عبر إشارةٍ مؤذية عابرة أو غيبةٍ أو نميمةٍ بسيطة. وهذه الطائفة، وإنْ قلَّتْ، لكنّها موجودةٌ فعلاً، ويستحيل في حقِّهم صدور أيّ ظلمٍ أو أذىً للمؤمنين، كما يستحيل في حقّ غالب الناس أن يرتكبوا جريمة القتل من دون سببٍ، أو لسببٍ تافهٍ لا قيمة له، كما يقدم عليه الطغاة السفّاحون في الحرب والسلم.

وليس من شكٍّ في أن الإنسان يرتقي هذا السلّم الصعودي لدرجات العصمة، وفي كلّ درجةٍ يستحيل في حقّه الظلم والاعتداء بمساحةٍ خاصّة، تتّسع كلّما ارتفعت درجة الإنسان في هذا السلّم. ويرتبط ذلك بما يتلقّاه الإنسان من تربيةٍ، وما يحصِّله من تهذيب نفسه وضبطها، والمحافظة على يقظة ضميره وسلامة قلبه، وأيضاً بما يمنحه الله تعالى من تأييدٍ وإمدادٍ في ساعات ضعف النفس.

وفي كلّ مرحلةٍ من مراحل العصمة لا تعني استحالة صدور المعصية والظلم من الإنسان أنها تتمّ في نفس الإنسان بصورةٍ قَهْرية، ومن غير تدخُّلٍ من إرادته واختياره، وإنما يتمنَّع الفرد من الظلم في كلّ مرتبةٍ من هذه المراتب بإرادته واختياره بالتأكيد، إلاّ أن مراتب الإرادة ودرجاتها تختلف باختلاف تربية الإنسان ومقاومته النفسية ومحيطه وبيئته ومركزه الاجتماعيّ، وغير ذلك من الأسباب، وفي مقدّمتها تأييد الله تعالى وإمداده إيّاه بتقوية إرادته في مواجهة حالات الضعف البشريّ؛ فتكون لكلّ مرحلةٍ من الإرادة درجةٌ من المناعة ومساحةٌ من العصمة.

لا شَكَّ في أن تأييد الله تعالى وإمداده لعبده من أهمّ هذه الأسباب المقوِّمة لإرادة الإنسان، والتي تضبط سلوك الإنسان من الانحراف والظلم والخلاف.

ولا شَكَّ أيضاً في أن درجة تأييد الله تعالى لعبده تتبع قانوناً دقيقاً جدّاً ـ شأن سائر سُنَن الله تعالى ـ، فكلّما جاهد الإنسان نفسه أكثر آتاه الله سبحانه وتعالى درجةً أعلى من التأييد، ومزيداً من الإمداد، قال الله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (العنكبوت: 69).

فالعصمة واستحالة صدور الذنب والخلاف من العبد لا تعني إذن انعدام الإرادة والاختيار، وإنما تعني ارتفاع الإرادة إلى درجةٍ لا تغلبها قوى النفس التي تميل إلى الخلاف والانحراف.

وإذا استطَعْنا أن نتصوَّر (العصمة) في هذه المساحات المختلفة بشكلٍ لا يتنافى مع إيجابية الإرادة والاختيار فإننا نستطيع ـ في ضوء ذلك ـ أن نتصوَّر (العصمة) في مساحتها الكبرى في الأنبياء وأهل البيت^، بحيث تستحيل عليهم المعصية وصدور الظلم والخلاف بمَحْض إرادتهم واختيارهم، ودون أن يكونوا مغلوبين أو مقهورين في شيءٍ من ذلك أبداً.

وإذا تمّ هذا الإيضاح فلا يعسر علينا أن نفهم (الإرادة التكوينيّة) في آية التطهير، فهي من إمداد الله تعالى وفيضه وتأييده لعباده الصالحين من أهل البيت^ في تطهير نفوسهم وإذهاب الرِّجْس عنهم، وتقوية إرادتهم على نحوٍ تكوينيّ، وبقدرةٍ قديرةٍ من الله تعالى، تستحيل معها عليهم المعصية والذنب، بمَحْض إرادتهم واختيارهم.

وهذا التأييد الإلهيّ لا يؤدّي إلى سلب الاختيار والإرادة عنهم، وإنما هو في الحقيقة زيادةٌ لدرجة إرادتهم وقوّتها، وإمدادٌ لها بالقوّة والضبط، حتّى يستحيل عليهم فعل معصيةٍ أو ذنبٍ، كما يستحيل على الأمّ أن تقتل أطفالها ـ مثلاً ـ، دون أن يؤدّي ذلك إلى سلب الاختيار والإرادة منهم، وإنما بمَحْض اختيارهم وإرادتهم يجتنبون المعاصي والذنوب»([[44]](#endnote-43)).

### 11ـ إشكالاتٌ وتعليقات ــــــ

إن استحالة اختيار الذنب والابتلاء بالخطأ عبارةٌ أخرى عن عدم الاختيار؛ وذلك لأن الاختيار يعني «عدم استحالة كلا الطرفين المتباينين بالنسبة إلى المكلَّف»؛ فإذا استحال أحد الطرفين لن يكون هناك معنىً لاختيار المكلَّف في الواقع.

وعليه لا يكون الكاتب في ما قاله قد تمكَّن ـ من وجهة نظرنا ـ من حلّ المشكلة.

ومن هنا نرى في كلامه بعض الإشكالات، نشير في ما يلي إلى بعضها:

**أوّلاً**: إن المثال الذي ذكره المؤلِّف المحترم يتعلَّق بأمرٍ غريزيٍّ وغير اختياريٍّ، بحيث لا يحتاج إلى تمرينٍ وممارسةٍ وعملٍ بالأحكام التربوية، ولا يحصل بالتدريج. وفي الحقيقة لا يتمّ اختياره من قِبَل الأمّهات؛ بمعنى أن الأمر ليس بحيث تعمل بعض الأمّهات على اختيار غريزة الأمومة، وبعضهن لا يختَرْنها. وبعبارةٍ أخرى: إن هذه الغريزة ـ كما أقرَّ المؤلِّف بذلك ـ توجد بالإرادة التكوينيّة الإلهيّة لدى الأمّهات، ولكنْ لا بالمقدار الذي لا يتخلَّف مئة بالمئة. ولهذا السبب نشاهد التخلُّف عنه من حينٍ لآخر. ولو أن الله قد أودع هذه الغريزة بقوّةٍ، وبالحدّ الذي لا تستطيع الأمّهات التخلُّف عنها، لما شهدْنا تخلُّفاً عنها أيضاً.

والأهمّ هو أن الصفات التكوينية وغير الاختيارية كلّما كانت أشدّ وأقوى سوف تكون فاقدةً للفضيلة بنفس النسبة. ومن ذلك أن الذي لا يحرق نفسه بالنار أو لا يلقي بنفسه إلى التهلكة أو الذي لا ينتحر ـ على سبيل المثال ـ لا يكون مستحقّاً للثناء والمكافأة، ولا يُعَدّ ذلك فضيلةً له؛ لأن حبّ النفس أمرٌ فطريّ وغيرُ اختياريّ، وعليه فهو ليس أمراً يحصل عليه الإنسان بالتدريج، ومن خلال مجاهدة النفس؛ ولو أنه عمل على طبق ما تقتضيه هذه الغريزة لن يكون قد قام بمنجزٍ هامّ. ولهذا السبب لا تكون هناك في هذه الموارد حاجةٌ إلى المربّي أو الأسوة والمقتدى، وليس هناك مَنْ يتّخذ من الأئمّة الأطهار أسوةً له في مثل هذه الأمور، بل نحتاج إلى الأسوة والقدوة في الأمور التي تحتاج إلى تربيةٍ وجهادٍ للنفس وبناءٍ للذات.

وهكذا فإن موضوع بحثنا يقع في الموارد التي هي ـ على حدّ تعبيركم ـ حصيلة تربية القوى الإنسانية، ويقظة الوجدان، وسلامة النفس وتهذيبها. وكلّما كانت مجاهدة الإنسان لنفسه أكبر كان تأييد الله له أشدّ، وقد ربط الله سبحانه وتعالى هداية العباد في الآية 69 من سورة العنكبوت ـ كما أشار المؤلِّف ـ بمجاهدتهم لأنفسهم.

وكما تعلمون فإن التربية بمعنى العمل بموجب قوانين الشرع (الأوامر والنواهي) إنما تنشأ من الإرادة التشريعية لله، وإن مجاهدة النفس تعني تَبَعيّة الإنسان للإرادة التشريعية لله والعمل بمقتضاها، ممّا يستوجب السموّ الروحي للإنسان، في حين أنكم تذهبون إلى الاعتقاد بأن هذه المرتبة من العلوّ والسموّ الروحيّ، والتي تُوجِد العصمة من الخطأ والنسيان والذنب، لم تكن بالاختيار والإرادة واجتياز مراحل التربية والتعليم، وأنها غير قابلةٍ للتحقُّق بالنسبة إلى الآخرين، ولا تتحقَّق إلاّ بالنسبة إلى القلائل وعددٍ محدود من الناس (أربعة عشر معصوماً) بالإرادة الإلهيّة التكوينيّة.

**ثانياً**: إن المسائل المذكورة في هذا الكتاب ترتبط في الغالب بالذنوب، ولا ربط لها بالخطأ والنسيان؛ في حين أنكم تعتبرون العصمة حتّى من السَّهْو والنسيان أيضاً، ممّا لا صلة له بمجاهدة النفس والتربية الروحية للإنسان ومعرفة عواقب الذنب والبراءة منه. يُضاف إلى ذلك أن ما ذكرتموه بشأن التربية النفسية والتسامي الروحي يحتاج إلى وقتٍ طويل؛ في حين أنكم تعتبرون أن الإمام معصومٌ من الذنب والسَّهْو والنسيان منذ الصغر، ولا يمكن لهذه الظاهرة أن تكون فيهم ناشئةً من التربية والمجاهدة. ومن ذلك، على سبيل المثال، أنكم تعتبرون الإمامين الحسن والحسين’ ـ اللذين كانا صغيرين عند نزول آية التطهير ـ، وكذلك الإمام الجواد× ـ الذي كان عالماً منذ الصغر بحقائق الشريعة ـ، معصومين من الخطأ والسَّهْو والنسيان.

وعلى هذا الأساس، وكما ذكَرْنا سابقاً، فإن هؤلاء الأشخاص لا يمكن أن يكونوا أسوةً للذين لا تتوفَّر لديهم مثل هذه الإمكانيّة، ولا تشملهم الإرادة التكوينيّة والألطاف الإلهيّة. فكيف يمكن للذين يستقوون بالإرادة التكوينيّة الإلهيّة في الوصول إلى الكمال أن يكونوا أسوةً للذين لا يحظَوْن بمثل هذا الدعم والاستقواء بالإرادة التكوينية؟!

وكما تلاحظون فإن بحثنا ليس في معنى العصمة، وما إذا كان في وجود هؤلاء الأشخاص شيءٌ باسم الاختيار أم لا؛ إذ لا تأثير لوجود أو عدم الاختيار في بحثنا؛ فبناءً على ما تفترضونه إن هؤلاء الأشخاص يحظَوْن بتأييد الله وعنايته الخاصّة بـ «الإرادة التكوينية»، بحيث يختارون الخير والصلاح دائماً، ولا يتعرَّضون للخطأ والنسيان أبداً!

يبدو لنا أن قائل هذا الكلام قد غفل أو تغافل عن معنى «الإرادة التكوينية»؛ إذ كما هو واضحٌ ليس هناك أيّ مانعٍ أو تأخّرٍ بين الإرادة التكوينية ومراد الله سبحانه وتعالى. فلا يخرج الأمر من إحدى حالتين؛ فإما أن يكون للإرادة التكوينية الإلهية تأثيرٌ في هؤلاء الأشخاص؛ أو لا. والحالة الثالثة منتفيةٌ قطعاً. والحالة الأولى تؤدّي إلى ذات الإشكال الذي ذكَرْناه، بمعنى أنها **أوّلاً**: لا تشمل جميع المؤمنين، وتنحصر بالمعصومين الأربعة عشر فقط؛ **وثانياً**: في مثل هذه الحالة لا يقع اختيار وقدرة المكلَّف ـ كما ذكَرْنا سابقاً ـ بين الإرادة والمراد الإلهيّ. إن مجرّد الإرادة الإلهية التكوينية بمعنى عدم إمكان خلافها، وفي مثل هذه الحالة لا أهمّية لوجود وعدم وجود «الاختيار» من المكلَّف. وكما ذكَرْنا لو أن الله كانت له مثل هذه الإرادة تجاه الآخرين فإنهم سوف يسلكون طريق الخير والصلاح فقط.

### 12ـ لا علاقة بين آية المباهلة وآية التطهير ــــــ

على أمل أن يكون في ما تقدَّم من هذا البحث المختصر ما يكفي من التأثير على أخينا؛ كي يجدِّد النظر في استنباطه حتّى الآن من آية التطهير، و«ما توفيقي إلاّ بالله».

ولكنْ قبل أن نختم الكلام لا بُدَّ لنا من عودةٍ إلى الفقرة السابعة من رسالة أخينا [كاتب الرسالة] ـ باختصارٍ شديد طبعاً ـ؛ لكي لا نكون قد أغفَلْنا هذه الفقرة أو تجاهَلْناها. فقد عمد الكاتب المحترم إلى جرّ آية المباهلة ـ غفلةً ـ إلى دائرة بحث آية التطهير، فنقول:

**أوّلاً**: إن لكلّ مقامٍ مقالاً. فقد كان بحثنا حتّى الآن حول مسألة ماهيّة الإرادة المذكورة في آية التطهير، وهل يمكن اعتبار نساء النبيّ الأكرم| من أهل بيته، وبالتالي يمكن اعتبارهنّ مخاطَبات بالآية 33 من سورة الأحزاب، أم لا؟ وعليه يبدو أن آية المباهلة لا تجدي شيئاً في الإجابة عن الأسئلة المطروحة بشأن آية التطهير.

اتّفقَتْ كلمة المفسِّرين على أن آية المباهلة إنما نزلَتْ في جماعةٍ من النصارى وفدوا على المدينة، وعلى رأسهم أسقف، وجادلوا رسول الله| في القول بأن النبيّ عيسى بن مريم× هو «ابن الله»، وقد رَدَّ عليهم رسول الله| بآياتٍ من القرآن الكريم، ولكنّهم أصرّوا على معتقدهم؛ عناداً، دون أن يقدِّموا دليلاً صحيحاً على كلامهم. وعندها أنزل الله على نبيِّه هذه الآية التي تقول: ﴿**فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ**﴾ (آل عمران: 61).

وكان أسقف نجران قد قال لمَنْ معه من النصارى: إن رسول الله| إذا خرج لمباهلتكم بأبنائه والخاصّة من أهل بيته فلا تباهلوه، وأما إذا باهلكم بسائر أتباعه وأصحابه فباهلوه. وفي اليوم الموعود خرج النبيّ الأكرم|، مصطحباً معه الإمام عليّاً× وابنته السيدة فاطمة الزهراء÷ وسبطَيْه الحسن والحسين’، للمباهلة، وجاء النصارى بدَوْرهم إلى المباهلة أيضاً، فسألهم الأسقف: مَنْ جاء مع رسول الله|؟ فقالوا له: إن الرجل الذي معه هو عليٌّ، وهو ابن عمِّه وصهره وأحبّ الخلق إليه، ومعه ابنته فاطمة، وهي أحبّ الناس إليه، والولدان هما سبطاه. وبعد أن اطّلع الأسقف على ذلك امتنع عن المباهلة.

وعلى هذا الأساس نلاحظ أن هذه القضية ـ كما أدرك أسقف نصارى نجران ـ تدلّ على قمّة ثقة وعمق إيمان النبيّ الأكرم| ورسوخ عقيدته وغاية صدقه، بحيث إنه في أحلك الأزمات وأشدّها خطراً، بَدَلاً من إخراج أتباعه وأنصاره؛ ليتدرَّع بهم، يُخْرِج معه أحبّ الخلق إليه وأعزّ الناس لديه. وكان هذا هو دَيْدَن رسول الله| في تبليغ الدين والدعوة إلى الله. ومن هنا نرى استشهاد عمّ النبيّ حمزة بن عبد المطّلب، أو ابن عمّه جعفر بن أبي طالب (الطيّار). وفي موارد الخطر حيث لا يمكن للآخرين خوض غمار المنون ـ كما في قضيّة المبارزة مع «عمرو بن عبد ودّ» ونظائرها ـ يقدِّم ابن عمّه وصهره الذي ربّاه صغيراً في حجره، وهو الإمام عليّ×. كما كان النبيّ الأكرم| نفسه هو الأقرب أبداً من العدوّ عند احتدام المعارك واشتباك الأسنّة والرماح.

نعم، لو ادّعى أحدٌ بأن نساء رسول الله| هُنَّ الأحبّ إلى قلبه من السيدة فاطمة الزهراء وبعلها عليّ وابنَيْها أمكن التمسُّك بآية المباهلة للردّ على مُدَّعاه. ولكنْ نذكّر مرّةً أخرى أن بحثنا إنما كان حول هذه المسألة، وهي: هل الآية 33 من سورة الأحزاب تشمل نساء النبيّ|، ويُعتبَرْنَ من أهل بيته، أم لا؟

من الواضح أن آية المباهلة لا تشتمل على جوابٍ عن هذا السؤال.

**ثانياً**: إذا كان مراد أخينا [كاتب الرسالة] هو تذكيرنا بذات الادّعاء المشهور الذي يُقال بشأن هذه الآية فسوف نضطرّ إلى بيان بعض الإشكالات الواردة على هذه الادّعاء.

إن هذه النظرية تدَّعي أن النبيّ الأكرم|؛ حيث أخرج معه الإمام عليّاً× للمباهلة، إذن يكون الإمام عليّ× في حكم نفس النبيّ الأكرم|، ومساوياً له!

ومن بين الإشكالات الواردة على هذا المدَّعى ما يلي:

أـ إن هذا الادّعاء يستلزم «التكليف بما لا يُطاق»، وهو ما يتنزَّه الله سبحانه وتعالى عنه؛ لأن الآية تقول: «أنفسنا» و«أنفسكم». فهَبْ أن النبيّ الأكرم| كان يعلم بواسطة الوَحْي أن الإمام عليّاً× هو نفسه ومساوٍ له، ولكنْ كيف كان يمكن لأسقف نصارى نجران أن يعلم مَنْ هو الشخص الذي هو بمثابة نفسه من بين النصارى، ومساوٍ له بالكامل؛ ليأتي به إلى المباهلة؟! فإن القيام بهذا الأمر يفوق طاقته ومقدرته؛ فإن الأسقف وجماعته من النصارى لم يكونوا يعلمون الغَيْب!([[45]](#endnote-44)).

ب ـ يُضاف إلى ذلك أن وفد نصارى نجران([[46]](#endnote-45)) كان قد جاء إلى المدينة من مسافةٍ بعيدة نسبيّاً، ولم يكونوا قد جاؤوا بداعي النزهة والسياحة أو التجارة، بل جاؤوا لكي يناقشوا ويناظروا رسول الله|. وفي مثل هذه الأسفار لا يُؤْتَى عادةً بالنساء والأطفال. ولا ينبغي الغفلة عن هذه الحقيقة، وهي أن علماء الدين من النصارى والأساقفة والقساوسة لم يكون يتزوَّجون عادةً، وبطبيعة الحال لا يكون لهم ذرّيةٌ وأولادٌ؛ ليقول لهم النبيّ|: «وَادْعُوا نساءكم وأبناءكم».

ج ـ وفي ما يتعلَّق بلفظ «النفس» وجمعها «أنفس» يجب القول: على الرغم من أن «النفس» في أغلب الموارد بمعنى «الذات»، كما في قولنا: «جاء الوزير نفسه»، بمعنى: جاء الوزير ذاته وعينه وشخصه، وليس غيره؛ أو نقول: «رأيتُ المعلِّمين أنفسهم»، أي المعلمين ذاتهم، وليس غيرهم. وسوف نسمّي هذا المعنى بـ «المعنى الأوّل». وفي هذا المعنى لا فرق بين المؤكِّد والمؤكَّد، ولا يعدو الأمر أن يكونا شيئاً واحداً.

ولكنْ لا بُدَّ من الالتفات إلى أن جمع هذه الكلمة، أي «الأنفس»، يُستعمل بمعنى «المقرَّبين» و«الأقارب» و«الأتباع» و«الموالين»، وما إلى ذلك. وسوف نسمّي هذا المعنى بـ «المعنى الثاني».

وفي مورد مدلول ومعنى كلمة «الأنفس» نجد ضالّتنا في القرآن الكريم؛ إذ ـ على سبيل المثال ـ يقول الله سبحانه وتعالى في خطابه لليهود: ﴿**فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ**﴾ (البقرة: 54)، أو ﴿**وَلاَ تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ**﴾ (البقرة: 84).

وقد أجمع المفسِّرون على أن المراد ليس هو «الانتحار الجماعيّ»، بل قالوا: «أي يقتل بعضكم بعضاً»، أو «يُخرج بعضكم بعضاً».

وقال الله تعالى: ﴿**لَوْلاَ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْراً**﴾ (النور: 12)، وقال تعالى: ﴿**فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ**﴾ (النور: 61)، وقال تعالى أيضاً: ﴿**وَلاَ تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ**﴾ (الحجرات: 11).

وأجمع المفسِّرون على أن المراد هو: «لماذا لا يظنّ المؤمنون بنظرائهم وأمثالهم من المؤمنين خيراً»، وقالوا بشأن الآيتين الأخيرتين: «أي ليُسلِّم بعضُكم على بعضٍ»، و«أي لا يطعن بعضُكم على بعضٍ».

وعليه نلاحظ أن القرآن الكريم قد استعمل «الأنفس» في الكثير من الموارد بمعنى «الأتباع» و«المقرّبين»، أي إنه قد استعملها بالمعنى الثاني.

كما قال الله تعالى، في القرآن الكريم، في وصف رسول الله|: ﴿**بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾ (آل عمران: 164)، وقال أيضاً: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ**﴾ (التوبة: 128).

أما «النفس» في هذه الموارد فلا تعني أن جميع المؤمنين متساوون مع النبيّ الأكرم|! بل إن كلمة «الأنفس» في آية المباهلة قد استعملت في المعنى الثاني.

ولا بُدَّ من الالتفات إلى أننا لو فسَّرْنا ﴿**أَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ**﴾ بالمعنى الأوّل فسوف تترتَّب على ذلك إشكالاتٌ، ومن بينها: الإشكال الذي سبق أن أشَرْنا له، وهو أنه سوف يستلزم «التكليف بما لا يُطاق» بالنسبة إلى المخاطَبين لرسول الله|.

ولو فسَّرنا كلمة «أنفسكم» بالمعنى الثاني ـ كما ذهب المفسِّرون إلى ذلك ـ ففي مثل هذه الحالة يتعيَّن علينا الجواب عن السؤال القائل: إذن لماذا فسَّرتم «أنفسنا» قبل ذلك بالمعنى الأوّل؟

وكذلك إذا كان الإمام عليّ× هو نفس النبيّ الأكرم|، ومساوياً له، إذن لماذا كان مَلَك الوَحْي ينزل على النبيّ الأكرم| خاصّةً، ولم ينزل على الإمام عليّ×؟ ولماذا لم يصبح الإمام عليّ× نبيّاً، كما أصبح هارون أخو النبيّ موسى× نبيّاً؟ مع أنه لم يدَّع أحدٌ أن النبيّ هارون× كان نفس النبيّ موسى× أو مساوياً له.

كما أننا نرى أن هذا الادّعاء لا ينسجم حتّى مع حديث المنزلة أيضاً. (دقِّقوا في معنى «التساوي» أكثر).

ثمّ إن هذا الادّعاء مخالفٌ للواقعية بوضوحٍ تامّ، ولا شَكَّ في أن الإمام عليّاً× كان تلميذ النبيّ الأكرم|، وتابعاً ومطيعاً له، وكان النبيّ الأكرم| يرى مَلَك الوَحْي، بينما لم يكن الإمام عليّ× يرى الوَحْي. وهكذا...

بالنظر إلى ما تقدَّم يجب الالتفات إلى أنه في ضوء قواعد وأصول المباهلة يكون المراد من الآية 61 من سورة آل عمران هو أن على الممثلين لهاتين العقيدتين أن يأتوا برجالهم ونسائهم وذراريهم، وبكلمةٍ واحدة: عليهم أن يأتوا بـ «أتباعهم» و«المقرَّبين» منهم للمباهلة. وإن النبيّ الأكرم|؛ بسبب صفاء نيّته ويقينه الراسخ وإيمانه القاطع بأحقِّية دينه، خرج إلى مضمار الفداء في يوم المباهلة بأعزّ الخلق عليه، وأحبّ أهل بيته إليه.

والآن كيف يمكن أن نستنتج من هذه القضيّة خروج نساء النبيّ الأكرم| من شمول الخطاب في الآية 33 من سورة الأحزاب؟

نترك لكم الجواب عن هذا السؤال!

ونختم هذا المقال بآيةٍ من القرآن الكريم؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ (الحشر: 10).

الهوامش

# البراهين العقليّة لإثبات عصمة الإمام

## إشكالاتٌ وردود

الشيخ علي رباني الگلپايگاني([[47]](#footnote-2)\*)

ترجمة: سرمد علي

### مقدّمةٌ ــــــ

يرى الشيعة الإمامية (الاثنا عشرية) أن العصمة إحدى أهمّ خصائص الإمام، وشرطٌ لازمٌ لإحراز مقام الإمامة.

وقد بيَّن العلاّمة الحلّي رأي الشيعة الإمامية على النحو التالي: يرى الإمامية أن الأئمّة في وجوب عصمتهم من جميع الرذائل والخبائث، من الولادة وحتّى الوفاة، سواء تلك التي تصدر عمداً أو سهواً، مثل الأنبياء؛ لأنهم حفّاظ الشريعة، ولا يختلفون عن الأنبياء من هذه الناحية([[48]](#endnote-46)).

وقد ذهبت الفرقة الإسماعيلية إلى اعتبار العصمة من الصفات اللازمة للإمام.

وقد استدلّ حميد الدين الكرماني الإسماعيلي على وجوب عصمة الإمام بسبعة وجوه([[49]](#endnote-47)).

وهناك من المتكلِّمين مَنْ صرَّح بعقيدة الإسماعيلية بوجوب عصمة الإمام([[50]](#endnote-48)).

بَيْدَ أن المذاهب الكلامية الأخرى لم تقُلْ بأن العصمة شرطٌ لازمٌ في الإمامة.

قال الآمدي: يرى أهل السنّة والجماعة أن العصمة ليست من شرائط الإمام؛ وقد وافقهم المعتزلة والخوارج والزيدية في هذه المسألة أيضاً؛ وأما الإمامية وأكثر الطوائف الشيعيّة فقد اعتبرت العصمة من شرائط الإمام([[51]](#endnote-49)).

وسوف نعمل في هذا المقال على بيان الأدلة العقلية على وجوب عصمة الإمام من وجهة نظر المتكلِّمين الإمامية، ولكنْ لا بُدَّ قبل ذلك من بيان آراء المتكلِّمين بشأن حقيقة العصمة، باختصارٍ:

### حقيقة العصمة ــــــ

إن كلمة العصمة مشتقّة من مادة «عَصَمَ»، بمعنى الإمساك والمنع.

قال أحمد بن فارس: إن كلمة «عَصَم» تدلّ على الإمساك والمنع([[52]](#endnote-50)).

وقال ابن منظور: إن «العصمة» في لغة العرب بمعنى المنع([[53]](#endnote-51)).

وقد فسَّر الراغب الأصفهاني كلمة «عصم» بمعنى الإمساك([[54]](#endnote-52)).

وليس هناك اختلافٌ ماهوي بين المعنى اللغوي للعصمة وبين المعنى الاصطلاحي لها. ولكنْ بالنظر إلى اختلاف المباني الكلامية فقد ذكروا لها تعريفاتٍ مختلفة:

فقد ذهب الأشاعرة في تعريف العصمة إلى القول بأنها تعني عدم خلق الذنب في المعصوم من قِبَل الله، كما ورد ذلك في تعريف عضد الدين الإيجي: إن العصمة تعني أن لا يخلق الله الذنب في المعصوم([[55]](#endnote-53)).

وقال الجرجاني في شرح العبارة المتقدِّمة: إن العصمة عندنا ـ حيث نقول بإسناد الأشياء إلى الفاعل المختار «الله» من دون واسطةٍ ـ تقتضي أن لا يخلق الله الذنب في الشخص المعصوم([[56]](#endnote-54)).

وقد ذهب المتكلِّمون من العدلية (الإمامية والمعتزلة) إلى تعريف العصمة على أساس قاعدة اللطف.

فقال المقداد السيوري في هذا الشأن: قال أصحابنا (الإماميّة) ومَنْ وافقهم من العدلية: إن العصمة لطفٌ يمنّ به الله على المكلَّف؛ بحيث يمتنع عنه صدور الذنب؛ إذ إنه مع امتلاكه القدرة على ذلك لا يحصل لديه الداعي إلى ارتكاب الذنب، بل يبغض الذنب. وعليه يكون صدور الذنب منه ـ بالنظر إلى إمكانه؛ لقدرته عليه، وبالنظر إلى عدم امتلاك الداعي مع وجود الصارف (كراهة الذنب) ـ ممتنعاً([[57]](#endnote-55)).

وقد ذهب الفلاسفة والحكماء المسلمون في ضوء رؤيتهم في باب العلِّية، وقولهم بأن نفس الإنسان هي الفاعل الحقيقي للأفعال الداخلية والخارجية ـ على الرغم من إسنادهم السلسلة العلِّية إلى واجب الوجود ـ إلى القول بأن العصمة مَلَكةٌ نفسانية، وأن الفرد إذا حصل على هذه المَلَكة ـ وإنْ كان بمقدوره أن يرتكب المعصية ـ لا يعقد العزم على ارتكابها أبداً، ولا يصدر عنه الذنب.

وقد قال المحقِّق الطوسي في هذا الشأن: إن العصمة من وجهة نظر الحكماء مَلَكةٌ، مع وجودها لن يصدر الذنب من صاحبها([[58]](#endnote-56)).

### تقييمٌ وتحقيق ــــــ

1ـ إن التفسير الذي يقدِّمه الأشاعرة عن العصمة غير مقبولٍ؛ لأن مبناهم في التوحيد الأفعالي وفي أصل العلِّية مرفوضٌ.

2ـ إن تفسير العصمة بأنها مَلَكةٌ نفسانية إذا تمّ تقريره على أنها تحصل بشكلٍ تدريجيّ لن يكون مقبولاً؛ إذ لا ينسجم هذا القول مع مبنى الشيعة في القول بعصمة الأنبياء والأئمّة منذ الولادة. وفي الأساس فإن العصمة تفضُّلٌ من الله، وليست صفةً مكتسبة. إن العصمة تفضُّل من الله على ذلك الشخص الذي يعلم أنه يتمسَّك بها([[59]](#endnote-57)).

وأما إذا تمّ تقريره بحيث لا تستلزم الاكتسابية والحصول التدريجي للعصمة فهو مقبولٌ. قال العلاّمة الطباطبائي في هذا الشأن: «إن الله سبحانه خلق بعض عباده هؤلاء على استقامة الفطرة واعتدال الخلقة؛ فنشأوا من بادئ الأمر بأذهانٍ وقّادة، وإدراكاتٍ صحيحة، ونفوسٍ طاهرة، وقلوبٍ سليمة؛ فنالوا بمجرّد صفاء الفطرة وسلامة النفس من نعمة الإخلاص ما ناله غيرهم بالاجتهاد والكَسْب، بل أعلى وأرقى؛ لطهارة داخلهم من التلوُّث بألواث الموانع والمزاحمات. والظاهر أن هؤلاء هم المُخْلَصون ـ بفتح اللام ـ لله في عُرْف القرآن. وهؤلاء هم الأنبياء والأئمّة. وقد نصّ القرآن بأن الله اجتباهم؛ أي جمعهم لنفسه، وأخلصهم لحضرته... وآتاهم الله سبحانه من العلم ما هو مَلَكةٌ تعصمهم من اقتراف الذنوب وارتكاب المعاصي، ويمتنع معه صدور شيءٍ منها عنهم، صغيرة أو كبيرة. وبهذا تمتاز العصمة من العدالة؛ فإنهما معاً تمنعان من صدور المعصية، لكنّ العصمة يمتنع معها الصدور، بخلاف العدالة»([[60]](#endnote-58)).

إن هذا التقرير لمَلَكة العصمة ينسجم مع كلام المتكلِّمين من العدلية في تفسير العصمة؛ لأن مَلَكة العصمة ـ بحَسَب هذا التقرير ـ مصداقٌ للطف الله في حقّ المعصوم، حيث مع وجودها لن يكون صدور الذنب ممكناً، وإنْ كان قادراً على ارتكاب الذنب، ويكون صدور الذنب عنه بلحاظ قدرته عليه ممكناً. وبعبارةٍ أخرى: إن امتناع صدور الذنب عن المعصوم امتناعٌ بالغير، وهو لا يتنافى مع الإمكان الذاتي.

### حدود ومراتب العصمة ــــــ

يمكن بحث عصمة الإمام ـ كما هو الحال بالنسبة إلى عصمة النبيّ ـ ضمن ثلاثة مجالات:

### 1ـ العصمة في العمل ــــــ

أ ـ العصمة في الإتيان بالواجبات وترك المحرَّمات.

ب ـ العصمة في الإتيان بالأمور المستحبّة وترك الأمور المكروهة.

ج ـ العصمة في الأمور المباحة، بمعنى أن لا يتجاوز في الاستفادة منها حدود الاعتدال، ولا يكون له في القيام بها دافعٌ سوى مرضاة الله سبحانه وتعالى، وأن لا يرمي من ورائها مجرّد الاستمتاع وإصابة اللذّة.

### 2ـ العصمة في العلم ــــــ

أ ـ العصمة في معرفة التعاليم والأحكام الدينيّة.

ب ـ العصمة في معرفة موضوعات الأحكام الدينيّة.

ج ـ العصمة في تشخيص المصالح والمفاسد المرتبطة بالمجتمع الإسلاميّ والبشريّ.

د ـ العصمة في أمور الحياة اليوميّة.

### 3ـ العصمة في الصفات النفسانيّة والجسمانيّة ــــــ

إن العصمة في الصفات النفسانيّة عبارةٌ عن: البراءة من الرذائل الأخلاقية، من قبيل: الحَسَد، والبُخْل، والعُجْب، وما إلى ذلك.

والعصمة في الصفات الجسمانية عبارةٌ عن: البراءة من تلك العيوب المنفِّرة، والتي تخلّ في التواصل بين الناس وبين النبيّ أو الإمام.

وكذلك العصمة في مجال نسبة القرابة أو مجالسة الأشخاص الذين يحدثون فجوةً في ثقة الناس بالنبيّ أو الإمام.

وبشكلٍ عامّ فإن المتكلِّمين إنما يذكرون هذا النوع من الأمور بعنوان «التنزُّه من المنفِّرات»، وبشكلٍ ملحق بالعصمة. ولكنْ ـ كما قال المحقِّق اللاهيجي ـ يمكن عدّ هذه الأمور بدَوْرها ضمن مراتب العصمة أيضاً([[61]](#endnote-59)).

### الأدلّة العقليّة على عصمة الإمام ــــــ

وبالالتفات إلى ما تقدَّم ذكرُه حول مراتب العصمة يجب التدقيق في الأدلة العقلية والنقلية لعصمة الإمام، وما إذا كانت تدلّ على جميع مراتب ومجالات عصمة الإمام أو على بعضها؛ وفي الفرض الثاني على أيّ مرتبةٍ من العصمة يدلّ مفادها.

وفي ما يلي سوف نبحث الأدلّة العقليّة على عصمة الإمام.

### 1ـ برهان امتناع التسلسل ــــــ

خلاصة هذا البرهان أن الإمام إذا لم يكن معصوماً لزم من ذلك أن يكون هناك أئمةٌ متعدّدون في زمانٍ واحد، وهو محالٌ. وعليه؛ حيث يلزم هذا الأمر الباطل من عدم عصمة الإمام، والأمر الذي يستلزم الباطل باطلٌ، يكون القول بعدم عصمة الإمام باطلاً؛ وحيث يستحيل ارتفاع النقيضين سوف يكون القول بوجوب عصمة الإمام صحيحاً.

إن هذا البرهان من نوع برهان الخُلْف، حيث يتمّ إثبات صحّة المطلوب من خلال إبطال نقيضه. وبنيته عبارةٌ عن قياسٍ استثنائي من نوع استثناء نقيض التالي، من قبيل: برهان التمانع في قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آَلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾ (الأنبياء: 22)، فحيث يكون التالي باطلاً يكون المقدَّم صحيحاً.

وفي هذا النوع من القياس يجب إثبات شيئين؛ **أحدهما**: صحّة الملازمة بين المقدَّم والتالي؛ **والآخر**: بطلان التالي. وإن بطلان التالي في البرهان المذكور بديهيٌّ؛ إذ إن استحالة تعدُّد الأئمّة في زمنٍ واحد أمرٌ بديهيّ.

وعليه، فإن الذي يجب إثباته هو الملازمة بين المقدَّم والتالي؛ بمعنى أن لازم عدم عصمة الإمام هو تعدُّد الأئمّة في زمانٍ واحد.

**بيان الملازمة**: إن من بين الملاكات الهامّة في احتياج الأمة الإسلامية إلى الإمام أن أفراد هذه الأمّة مكلَّفون بالتكاليف الدينية، ولكنّهم غير معصومين. ومن هنا تكون الأرضية لمخالفة الأحكام الدينية متوفِّرةً لديهم؛ ومن ناحية أخرى فإن وجود الإمام ـ بوصفه مسؤولاً على تطبيق الحدود وإقامة الأحكام الإلهية، ويعمل بالتالي على تشجيع وتأييد الصالحين، ويذكِّر ويُعاقب المسيئين والمجرمين ـ يلعب دَوْراً محورياً وحاسماً في نزوع الأفراد إلى تطبيق القوانين الإلهيّة، وتجنُّب اقتراف المعاصي والذنوب. وهذا الأمر يُعَدّ واحداً من الأدلّة على وجوب الإمامة من وجهة نظر المتكلِّمين ـ الأعمّ من الشيعة وأهل السنّة ـ؛ وذلك لأن الفرد سوف يتضرَّر من مخالفة القوانين الإلهية، وإن دفع الضرر عن النفس واجبٌ؛ بحكم العقل، وإجماع الأمّة([[62]](#endnote-60)).

وعلى هذا الأساس لا يوجد اختلافٌ بين الأمّة الإسلامية حول وجوب وجود الإمام على أساس الملاك المذكور. والآن نقول: كلّما كان هذا الملاك متوفِّراً في الإمام سوف يكون وجود الإمام واجباً. وسوف يكون هذا الكلام جارياً في إمام الإمام وسائر الأئمّة الآخرين أيضاً، وبالتالي لن يقف عديد الأئمّة على عددٍ معيَّن. ولازم هذا الكلام أن يكون هناك ما لا يُحصى من الأئمّة بين الأمّة الإسلاميّة في كلّ زمانٍ. وبطلان هذا الأمر واضحُ بالبداهة. وإن بطلان اللازم لا ينفك عن بطلان الملزوم. وعلى هذا الأساس، فإن افتراض عدم عصمة الإمام باطلٌ، فيكون نقيضه ـ المتمثِّل بعصمة الإمام ـ صحيحاً.

إن هذا البرهان ـ الذي اعتبره السيد المرتضى من أقوى البراهين العقليّة على وجوب عصمة الإمام([[63]](#endnote-61)) ـ قد ورد ذكرُه في أكثر الكتب الكلاميّة عند الإماميّة([[64]](#endnote-62)).

### مناقشاتٌ في برهان امتناع التسلسل ــــــ

لقد أورد المُنْكِرون لوجوب عصمة الإمام بعض الإشكالات على هذا الاستدلال. وفي ما يلي نعمل على بيان هذه الإشكالات، وتقييمها:

### أـ تحقُّق مراد الشارع بالإمام أو العالم غير المعصوم ــــــ

إن ملاك حاجة الأمّة إلى الإمام لا يكمن في عدم العصمة من الخطأ، بل الملاك في ذلك هو دفع الأضرار المحتملة التي قد تتعرَّض لها الأمّة في فرض عدم وجود الإمام؛ إذ نعلم بداهةً أن مراد الشارع من الأحكام والشعائر والحدود الشرعية هو ضمان المصالح الدنيويّة والأخرويّة للناس. وهذا لا يكتب له التحقُّق إلاّ مع وجود إمامٍ من قِبَل الشارع. وعلى هذا الأساس فإن وجود الإمام يدفع أكبر الأضرار عن الأمّة الإسلامية، بل إن تنصيب الإمام من أهمّ مصالح المسلمين، ومن أكبر مقاصد الدين([[65]](#endnote-63)).

ومن ناحيةٍ أخرى فإن دفع هذا الضرر لا يتوقَّف على وجود إمامٍ معصوم، بل يمكن تحقيق هذه الغاية من خلال اجتهاده وعدالته أيضاً، وعلى فرض أن وجود الإمام غير المعصوم ليس كافياً في تحقُّق هذه الغاية فإن الأمّة الإسلامية ـ التي هي خير الأمم ـ وكذلك علماء الشريعة يدفعون هذا الضرر المحتمل، وبذلك سوف يتحقَّق مراد الشارع([[66]](#endnote-64)).

### ردٌّ واعتراض ــــــ

1ـ نحن بدَوْرنا لا ننكر أن يكون مراد الشارع من الأحكام والشعائر والحدود الإسلامية هو ضمان المصالح الدنيوية والأخروية لأفراد البشر. كما لا ننكر ضرورة وجود الإمام في تحقُّق هذه الغاية. وعليه، فإن النتيجة هي أن وجود الإمام يدفع عن الأمّة ضرراً كبيراً، بل هو من أكبر الأضرار التي تصيب الأمّة الإسلامية في فرض عدم وجود الإمام. ولكنْ لو كان جميع المكلَّفين بأحكام الشريعة معصومين لكتب التحقُّق لهذه الغاية بشكلٍ كامل، ولن تتعرَّض الأمّة الإسلامية لأيّ نوعٍ من أنواع الضرر. وفي الأساس فإن الحدود الإلهيّة إنما يتمّ وضعها لردع الخاطئين والمتمرّدين على القوانين، دون الصالحين والعاملين بالأحكام الإلهيّة. إن الشخص غير المعصوم قد يسرق أو يزني أو يقتل النفس المحترمة؛ فيكون بذلك مستحقّاً للعقاب وتطبيق الحدّ الشرعي بحقّه، وتطبيق ذلك من شؤون وصلاحيّات الإمام. وعلى هذا الأساس، فإن جذور التمرُّد على القوانين، والأضرار المترتِّبة على هذا التمرّد، إنما تنشأ من عدم عصمة الأشخاص. فإذا كان وجود الإمام ضرورياً لتطبيق الأحكام والحدود الإلهية فهذا إنما يعود سببه إلى وجود الأرضيّة لمخالفة الأشخاص، وعدم التزامهم بالأحكام الإلهيّة([[67]](#endnote-65)).

2ـ إن القول بأن دفع الضرر عن الأمّة الإسلامية لا يتوقَّف على القول بعصمة الإمام، وأنه يمكن أن يتحقَّق بواسطة اجتهاد الإمام وعدالته، لا يعمل على حلّ إشكال التسلسل؛ إذ مع افتراض عدم عصمة الإمام تكون الأرضيّة لمخالفة القوانين الشرعية واستحقاق إقامة الحدود الإلهيّة في حقّه موجودةً، وإن تطبيق الحدود الإلهيّة من شؤون وصلاحيّات الإمام. وعلى هذا الأساس، سوف نحتاج إلى وجود إمامٍ آخر للإمام الأوّل، وهذه السلسلة لا تنتهي إلاّ بالقول بعصمة الإمام.

3ـ يذهب التفتازاني إلى الاعتقاد بأن غرض الشارع من الأحكام الشرعية ودفع الضرر ـ الذي يستهدف الأمّة، والذي ينشأ من مخالفة الأحكام الشرعيّة ـ إذا لم يتحقَّق بوجود الإمام لن يكون هناك إشكالٌ؛ لأن الأمّة الإسلامية ـ التي هي خير الأمم ـ وكذلك وجود علماء الشريعة سوف يكون كافياً في دفع هذا الضرر.

إن هذا الكلام لا يستند إلى أساسٍ؛ إذ لو كان هذا الفرض صحيحاً فلن تكون هناك حاجةٌ إلى الإمام من الأساس؛ في حين أن وجوب وجود الإمام موضع إجماع كافّة المذاهب والفِرَق الإسلاميّة؛ فقد صرَّح التفتازاني نفسه بأن إقامة الحدود، وحفظ الثغور، وقيادة الجيوش للجهاد، والدفاع عن حياض الإسلام، والكثير من الأمور الأخرى المتعلِّقة بحفظ النظام الإسلاميّ، لا يمكن أن يُكْتَب لها التحقُّق إلاّ بوجود الإمام. وقد استدلّ بذلك على وجوب الإمامة([[68]](#endnote-66)).

### ب ـ قابليّة المعصوم للخطأ ــــــ

حتّى الشخص المعصوم قابلٌ للخطأ؛ لأنه مكلَّف مثل غيره من المكلَّفين، والعصمة لا ترفع الابتلاء والتكليف([[69]](#endnote-67)).

### تعليقٌ وبيان ــــــ

إن قابلية الشخص للخطأ على نوعين؛ **أحدهما**: القابلية الذاتية للخطأ؛ **والآخر**: القابلية التحقُّقية للخطأ. والذي يصحّ في مورد المعصوم هو النوع الأوّل، دون الثاني؛ فالإنسان المعصوم؛ حيث هو إنسانٌ مثل سائر الناس، يمكن في حقّه الخطأ. ولكنّه؛ إذ يتّصف بالعصمة، لن يُكْتَب التحقُّق لهذا الإمكان أبداً؛ حيث يتمتّع بالمَلَكة التي تحول دون تحقُّق هذا الإمكان. ومن هذه الناحية يختلف المعصوم عن غير المعصوم، كما قال النبي يوسف×، على ما حكاه عنه القرآن الكريم: ﴿**وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لاَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي**﴾ (يوسف: 53).

إن الشطر الأول من هذه الآية يتحدَّث عن القابلية الذاتيّة للخطأ؛ في حين أن الشطر الثاني منها يتحدَّث عن امتناع صدور الخطأ والذنب؛ بسبب وجود الرحمة الإلهية الخاصّة (المتمثِّلة بالعصمة). إن الملاك في الاحتياج إلى الملاك هو الإمكان التحقُّقي للخطأ والذنب في مورد الأشخاص، وليس الإمكان الذاتيّ له. وهذا الملاك لا يوجد في المعصوم.

### ج ـ لزوم عصمة غير الإمام ــــــ

لو وجب أن يتّصف الإمام بالعصمة؛ بسبب قيادته للمجتمع الإسلامي، وتطبيقه للحدود الإسلاميّة، لوجبَتْ هذه العصمة بالنسبة إلى الولاة والقضاة الذين ينصبهم الإمام أيضاً؛ لأنهم يتولَّوْن قيادة وإرشاد وتوجيه الناس، ويطبِّقون الحدود الإسلامية، في مساحةٍ أضيق من مساحة الإمام([[70]](#endnote-68)).

### تنبيهٌ وتنقيح ــــــ

إن مبنى برهان امتناع التسلسل في وجوب عصمة الإمام ليس هو القول بأن الإمام؛ حيث يقود المجتمع ويطبِّق الأحكام الإسلامية، إذن يجب أن يكون معصوماً من الخطأ، حتّى يُقال: إن الملاك المذكور يجب أن يتوفَّر في الدائرة الأضيق أيضاً ـ أي في الذين ينوبون عن الإمام ويمثِّلونه (من الولاة والقضاة والجباة) ـ، وعليه يجب أن يكون هؤلاء معصومين من الخطأ أيضاً؛ في حين لم يقُلْ أحدٌ بوجوب عصمتهم.

وإنما مبنى البرهان المذكور هو: بما أن أفراد المجتمع الإسلامي ليسوا معصومين من الخطأ فإن أرضية صدور الخطأ موجودةٌ عندهم، وإن وجود الإمام من شأنه أن يسيطر على وقوع الذنوب، وأن يحول دون الضرر الكبير الذي يتعرَّض له أفراد المجتمع؛ بسبب مخالفتهم للأحكام الإلهية. وكما تقدَّم فإن هذا أحد وجوه وجوب الإمامة. وحيث إن الولاة والقضاة الذين يتمّ تنصيبهم من قِبَل الإمام هم ـ مثل سائر أفراد المجتمع ـ غير معصومين من الخطأ فسوف يكونون بحاجةٍ إلى الإمام المعصوم أيضاً. وحيث يكون المثال المذكور موجوداً في الإمام أيضاً سوف يكون بحاجةٍ إلى إمامٍ آخر، ونتيجةً لذلك سوف يلزم التسلسل في الإمامة، وهو باطلٌ([[71]](#endnote-69)).

### د ـ كفاية عصمة الأمّة ــــــ

إن عدم عصمة الإمام لا يستلزم التسلسل في وجود الإمام؛ لأن مجموع الأمّة معصومٌ. وعليه، كلما صدر خطأٌ من الإمام فإن الأمّة سوف تذكِّره بخطئه، وسوف يعمل بدَوْره على تدارك الخطأ([[72]](#endnote-70)).

### نقضٌ ورفض ــــــ

1ـ إن الإمام واحدٌ من أفراد الأمّة. وعليه، كلّما كان مجموع الأمّة كافياً لدفع ضرر الخطأ عنه سوف يكون ذلك كافياً بالنسبة إلى الأفراد الآخرين أيضاً. وعندها لن يكون وجود الإمام واجباً. وهذا مخالفٌ للإجماع.

2ـ لا يمكن لإجماع الأمّة أن يتحقَّق من دون وجود الإمام؛ لأن الإمام أحد أفراد أهل الحلّ والعقد (نخبة المجتمع)، وإن حضوره في المجتمع مصيريٌّ وحاسم.

### هـ ـ عدم جواز وجود معصومٍ آخر غير الإمام ــــــ

كلّما كان الملاك في وجوب عصمة الإمام هو عدم عصمة أفراد الأمّة الإسلامية فلن يكون وجود معصومٍ آخر غير الإمام جائزاً؛ لأن هذا المعصوم الآخر سوف لا يكون إماماً، ولا مأموماً، وهذا على خلاف الإجماع؛ في حين يقول الإمامية بعصمة الإمام عليّ أمير المؤمنين× في عصر النبيّ الأكرم|، وعصمة الإمامين الحسن والحسين’ في حياة أمير المؤمنين×، وعصمة الإمام الحسين× في حياة الإمام الحسن×، وهكذا. وهذا الكلام يتنافى مع القول بأن الملاك في احتياج الأمّة إلى الإمام هو عدم عصمتها([[73]](#endnote-71)).

### تعليقٌ وتحقيق ــــــ

إن ملاك عدم عصمة أفراد الأمّة الإسلامية في وجوب عصمة الإمام إنما هو ملاكٌ غالب، وليس ملاكاً حَصْرياً. وعلى هذا الأساس، فإن الشخص المعصوم قد لا يكون بحاجةٍ إلى الإمام من حيث صدور الخطأ والذنب عنه، ولكنّ هذا لا يمنع من أن يكون بحاجةٍ إلى الإمام المعصوم من ناحيةٍ أخرى، من قبيل: العلم ببعض الأحكام الإلهيّة والشرعيّة، التي يتمّ تبليغها إلى الناس من قِبَله([[74]](#endnote-72)).

وحتّى لو سلَّمنا أن هذا الشخص المعصوم لا يحتاج إلى إمامٍ معصوم في ما يتعلَّق بالعلم بالأحكام الشرعية، بَيْدَ أن عدم الاحتياج هذا إنما يرتبط بحياته الفردية؛ ولكنْ حيث يكون واحداً من أفراد المجتمع، ويعيش حياةً اجتماعية، فإن مصلحة المجتمع تقتضي أن يكون جميع أفراده مطيعين للإمام المعصوم. وفي هذه الحالة سوف يكون عنوان المأموم صادقاً على جميع أفراد الأمّة ـ باستثناء الإمام ـ، سواء أكانوا معصومين أم لا.

### التقييم العامّ لبرهان امتناع التسلسل ــــــ

اتّضح أن برهان امتناع التسلسل على وجوب عصمة الإمام برهانٌ ثابت ومتين. ولا يَرِدُ عليه أيٌّ من الإشكالات المتقدِّمة.

وعليه، سوف ننتقل هنا إلى تقييم مساحته المدلوليّة؛ كيما يتّضح أيّ واحدٍ من أبعاد عصمة الإمام يمكن إثباته بهذا البرهان.

لا شَكَّ في أن برهان امتناع التسلسل يثبت عصمة الإمام في مساحة العمل بالأمور الواجبة وترك الأمور المحرَّمة.

وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى عصمة الإمام في دائرة العلم بأحكام الشريعة وموضوعها، وكذلك تشخيص المصالح والمفاسد الاجتماعية أيضاً.

غير أن عصمة الإمام في الموارد التالية لا تثبت بواسطة هذا البرهان:

1ـ العصمة العمليّة في الأمور المستحبّة والمكروهة والمباحة.

2ـ العصمة من المنفِّرات (العيوب الجسديّة والنسبيّة).

كما أن برهان امتناع التسلسل لا يدلّ على عصمة الإمام قبل فترة الإمامة، إلاّ إذا تمّ الاستناد في ذلك إلى الإجماع، بأن يُقال: إن الإجماع قائمٌ على أن الذين يعتقدون بوجوب عصمة الإمام في مرحلة الإمامة يعتقدون بعصمة الإمام في مرحلة ما قبل الإمامة أيضاً.

### 2ـ برهان حفظ الشريعة وبيانها ــــــ

من البراهين العقلية التي يقيمها المتكلِّمون من الإمامية على إثبات وجوب عصمة الإمام البرهانُ الذي يعبِّرون عنه بعنوان: «حفظ الشريعة» أو «كون الإمام حافظاً للشريعة»؛ أو بعنوان «تبيين الشريعة» أو «كون الإمام مبيِّناً للشريعة».

وبطبيعة الحال هناك مَنْ بيَّن هذين الأمرين على شكل برهانين مستقلّين([[75]](#endnote-73)).

النقطة الأخرى هي أن هذا البرهان قد تمّ طرحُه في موضعين: **أحدهما**: في بحث وجوب الإمامة؛ **والآخر**: في مبحث عصمة الإمام.

وعلى أيّ حالٍ، نحن نستعمل في عنوان البرهان كلمتَيْ الحفظ والبيان، ونقدِّم له ثلاثة تقريرات، وقد استعمل فيها واحدة من عبارتي حفظ وتبيين الشريعة.

### التقرير الأوّل: خلود الشريعة يستدعي عصمة الإمام الحافظ لها ــــــ

إن خلود الشريعة الإسلاميّة، وتكليف جميع الناس بها إلى يوم القيامة، مورد إجماع المسلمين قاطبة. وعلى هذا الأساس يجب الحفاظ على الشريعة الإسلاميّة على الدوام؛ كي يكون التعرُّف عليها، والإيمان بها، والعمل بتعاليمها، ممكناً لكافّة الناس على مرّ العصور؛ إذ في غير هذه الحالة يتعيَّن علينا القول بأحد أمرَيْن خاطئين:

**الأوّل**: إن الناس الذين وُلدوا بعد عصر النبيّ، أو الذين سيولدون، ليسوا مكلَّفين بجميع الأحكام الإسلامية، وإنهم يختلفون عن المسلمين الأوائل في عصر الرسالة من هذه الناحية.

**الثاني**: إنهم في الوقت الذي يكونون مكلَّفين بجميع الأحكام الإسلاميّة، إلاّ أنهم يفتقرون إلى إمكان الوصول إليها، وإن تكليفهم بالأحكام الإسلاميّة ضربٌ من التكليف بما لا يُطاق.

وليس هناك أدنى شكٍّ في عدم صوابية هذين الأمرين.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن حفظ الشريعة يحتاج إلى حافظٍ. وحافظ الشريعة لا يخلو أمرُه؛ فإما أن يكون معصوماً؛ أو لا يكون معصوماً. والحالة الثانية واضحة البطلان؛ إذ في ما يتعلَّق بالحافظ غير المعصوم يكون احتمال الخطأ موجوداً، ومع وجود الحافظ غير المعصوم قد تضيع بعض أحكام الشريعة، ويحدث خَلَلٌ في حفظ الشريعة. وعليه، يجب أن يكون حافظ الشريعة معصوماً([[76]](#endnote-74)).

### التقرير الثاني: انحصار الحافظ للشريعة بالإمام المعصوم ــــــ

إن الحفاظ على الشريعة بعد رسول الله يكون إمّا بهَدْي القرآن الكريم؛ أو بواسطة سُنّة الرسول الأكرم|؛ أو من خلال الرجوع إلى الإجماع أو القياس والاستحسان؛ أو بالرجوع إلى الإمام المعصوم. ولهذه الاحتمالات التي يتمّ بيانها من الناحية العقلية واقعيّةٌ تاريخية أيضاً، بمعنى أنها مذكورةٌ، وقد تمّ البناء عليها من قِبَل المتكلِّمين في مختلف المذاهب الإسلامية. وعلى هذا الأساس، فإنه على الرغم من إمكانية بيان احتمالاتٍ أخرى أيضاً، بَيْدَ أن الفرضيّات التي كانت مطروحةً بين مختلف المفكِّرين الإسلاميّين تنحصر بهذه الموارد فقط.

وفي ما يلي نقتصر على مناقشة هذه الموارد:

1ـ لا شَكَّ في أن القرآن الكريم هو المصدر الأوّل للأحكام الإسلاميّة. ولكنْ حيث إن القرآن الكريم لم يُبين تفسير الأحكام لا يكفي وحده أن يكون حافظاً ومشتملاً على جميع أحكام الشريعة.

وهذا الأمر ـ بطبيعة الحال ـ لا يتنافى مع جامعيّة القرآن الكريم([[77]](#endnote-75))؛ لأن القرآن الكريم نفسه قد بيَّن الطريق إلى بلوغ تفسير أحكام الشريعة، وقد عرَّف النبيّ الأكرم| بوصفه مبيِّناً ومعلِّماً للشريعة([[78]](#endnote-76)). كما قام الرسول| بدَوْره بالتعريف بعترته وأهل بيته^ بوصفهم الملازمين الدائمين للقرآن أيضاً([[79]](#endnote-77)).

2ـ بالنظر إلى أن النبيّ الأكرم| قد تمّ التعريف به من قِبَل الله سبحانه وتعالى بوصفه مبيِّناً ومعلِّماً للشريعة تكون سنّته ـ قوله، وفعله، وتقريره ـ هي المصدر الثاني لأحكام الشريعة، ولها دَوْرٌ محوريّ في حفظ الشريعة. ولكنّها لا تكون كافيةً إلاّ إذا نُقلت عن المعصوم. وفي غير هذه الحالة لن تكون كافيةً لحفظ الشريعة؛ لأن السنّة المتواترة ـ اليقينية ـ في ما يتعلَّق بأحكام الشريعة قليلةٌ جدّاً؛ والسنّة غير المتواترة إنما تكون قابلةً للاستناد والتعويل إذا كانت منقولةً بالطرق المعتبرة، بَيْدَ أن عدد هذه المرويّات ليس بالمقدار المشتمل على جميع أحكام الشريعة. والشاهد على ذلك أن علماء أهل السنّة لم يجدوا بُدّاً في بيان أحكام الشريعة من اللجوء إلى القياس والاستحسان والمصالح المرسلة؛ ليتداركوا بذلك النقص الملحوظ في مصادر استنباط الأحكام الشرعيّة.

وهناك من علماء أهل السنّة مَنْ قد صرَّح بقلّة السنّة في مجال أحكام الشريعة. قال رشيد رضا: إن الأحاديث الأصلية في مورد الأحكام لا تتجاوز خمسمئة حديث، تدعمها أربعة آلاف حديث (فرعيّ)([[80]](#endnote-78)).

وعمد في موضعٍ آخر إلى المقارنة بين نظام التشريع الإسلاميّ وسنّ القوانين الجديدة في الأنظمة الديمقراطيّة، وقال: «ليس بين القانون الأساسي الذي قرَّرته هذه الآية على إيجازها وبين القوانين الأساسيّة لأرقى حكومات الأرض في هذا الزمان إلاّ فرقٌ يسير، نحن فيه أقرب إلى الصواب، وأثبت في الاتّفاق منهم إذا نحن عملنا بما هدانا إليه ربُّنا.

هم يقولون: إن مصدر القوانين الأمّة، ونحن نقول بذلك في غير المنصوص في الكتاب والسنّة، كما قرَّره الإمام الرازي آنفاً. والمنصوص قليلٌ جدّاً»([[81]](#endnote-79)).

وعلى هذا الأساس فإن السنّة النبوية المروية من طريق غير المعصوم لا تشتمل على جميع أحكام الشريعة.

3ـ إن الإجماع بدَوْره لا يكفي وحده في الحفاظ على أحكام الشريعة وبيانها؛ وذلك **أوّلاً**: لأن الأحكام المُجْمَع عليها محدودةٌ جدّاً، وإن أغلب الأحكام خلافيّةٌ، وليست إجماعيّةً. **وثانياً**: إن الإجماع ما لم ينْتَهِ إلى كلام المعصوم وبيانه لا تثبت له الحجِّية الشرعية، ولا يمكن الاستناد إلى الكتاب والسنّة لإثبات حجِّيته، وإلاّ لزم الدَّوْر؛ ببيان: إن كلّ آيةٍ أو روايةٍ يُستَدَلّ بها على حجِّية الإجماع يُحتَمَل فيها ورود التخصيص أو التقييد أو النسخ، ولا يمكن دفع هذه الاحتمالات إلاّ من خلال الاستناد إلى الإجماع؛ إذ لو كان التخصيص أو التقييد أو النسخ موجوداً لنُقل إلينا، وإن إجماع الأمّة على عدم نقلها دليلٌ على عدمها. وبذلك يتمّ إثبات حجِّية الإجماع بالإجماع، وهذا دَوْرٌ باطل.

4ـ إن القياس والاستحسان ونظائرهما لا تورث اليقين؛ لتكون لها حجِّية ذاتية. ومن ناحيةٍ أخرى ليس هناك دليلٌ معتبر من الكتاب والسنّة على حجِّيتها. وفي الأساس إنما يُستعمل القياس في حدود الدلالة الظنّية في الأمور التي تشبه بعضها، دون الأمور المتخالفة. وطبقاً للشريعة الإسلامية فإن الموضوعات المتماثلة لها أحكامٌ متخالفة، والموضوعات المتخالفة لها أحكامٌ متماثلة. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن القتل والظهار والإفطار عن عمدٍ موضوعاتٌ متخالفة، ومع ذلك يترتَّب عليها بأجمعها حكم الكفّارة؛ ومن ناحيةٍ أخرى فإن اليوم الأخير من شهر رمضان واليوم الأوّل من شهر شوّال لا فرق بينهما من حيث الماهيّة الزمانية، ومع ذلك لهما حكمان مختلفان؛ فصيام اليوم الأخير من شهر رمضان واجبٌ، بينما صيام اليوم الأوّل من شهر شوّال محرَّمٌ.

يُضاف إلى ذلك أن هناك في الشريعة الإسلاميّة من الأحكام ما يخالف مقتضى القياس. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الصلاة التي تفوت المرأة في أيّام حيضها لا تُقْضى، ولكنّها تقضي صومها، رغم أن أهمّية الصلاة في الإسلام أكبر من الصوم. وهذا هو المثال الذي استند إليه الإمام الصادق× في إثبات بطلان استعمال القياس في أحكام الدين([[82]](#endnote-80)). والمثال الآخر هو أن القتل وإنْ كان أشدّ إثماً من الزنى، ولكنْ يكفي لإثبات القتل شاهدان عادلان، بينما لا يثبت الزنى إلاّ بأربعة شهود عدول.

وبطبيعة الحال فإن أحكام الشريعة تشتمل على ملاكات حكيمة، لا يمكن للعقل أن يدرك إلاّ بعضها. وعلى هذا الأساس، فإن الاختلاف أو التشابه بين الأحكام الشرعيّة يستند إلى ملاكاتٍ حكيمة ترتبط بالمصالح والمفاسد الدنيوية والسعادة والشقاء الأخرويّ للإنسان، وإنْ كان العقل البشريّ يعجز عن فهم الكثير منها.

وعلى أيّ حالٍ فإن هذه الموارد تمثِّل شاهداً واضحاً على بطلان القياس ونظائره في استنباط أحكام الشريعة.

ومع إثبات عدم صوابية الموارد المتقدِّمة في حفظ وبيان الشريعة يكون عنصر الإمام المعصوم هو المتعيِّن([[83]](#endnote-81)).

### التقرير الثالث: عصمة الإمام ضمانة البيان الصحيح والمتدرِّج للشريعة ــــــ

لا شَكَّ في أن الشريعة قد نزلت على النبي الأكرم| بشكلٍ كامل، ولن يتمّ تشريع أيّ حكمٍ جديد بعد رحيله. وبطبيعة الحال فإن النبيّ الأكرم| كان يبيِّن أحكام الشريعة بالتدريج. وبعبارةٍ أخرى: كما نزل القرآن الكريم على رسول الله| بالتدريج، وعلى مدى ثلاثة وعشرين عاماً، فإن بيان القرآن وتفسيره من قِبَل النبيّ الأكرم| كان يَرِدُ بالنظر إلى الظروف والمقتضيات الزمنية. ولا شَكَّ؛ بالنظر إلى قصر فترة الرسالة، وعدم توفُّر الظروف المناسبة لبيان جميع الأحكام الشرعية، في أن بيان جانبٍ من هذه الأحكام قد تمّ إرجاؤه إلى الأزمنة اللاحقة، وتوفُّر الشرائط والمقتضيات اللازمة.

إن البيان الصحيح والدقيق لهذا القسم من أحكام الشريعة غير ممكنٍ إلاّ بواسطة الإمام المعصوم؛ بمعنى أن النبيّ الأكرم| لم يُبيِّن أجزاء من تعاليم وأحكام الشريعة؛ بسبب عدم توفُّر الظروف لها أو لمصالح أخرى، وترك بيانها لخلفائه وأوصيائه المعصومين([[84]](#endnote-82)). وهذا الأمر يمكن استنتاجه بوضوحٍ من الآيات القرآنية والروايات النبوية أيضاً([[85]](#endnote-83)).

كما أشار بعض علماء أهل السنّة إلى هذا الأمر، وهو أن النبيّ الأكرم| لم يبيِّن الكثير من أحكام الشريعة.

قال سيف الدين الآمدي(531هـ): «كم من حكم واقعةٍ تدعو حاجة الناس إلى بيانه مات النبيّ| ولم يبيِّنه، من الفرائض والمعاملات والمناكحات وغير ذلك من أحكام العبادات!»([[86]](#endnote-84)).

وطبقاً لحكم العقل فإن تلك الطائفة من الأحكام الشرعية، التي لم يبيِّنها النبيّ الأكرم|، يجب أن يبيِّنها أشخاصٌ مثله في التحلّي بصفة العصمة؛ لتصل الأحكام الإلهيّة إلى المكلَّفين بشكلها الصحيح. وهؤلاء هم الذين عبَّر عنهم النبيّ الأكرم| بأنهم صِنْو القرآن، والذين هم بالنسبة إلى الأمّة الإسلاميّة مثل سفينة نوح؛ حيث تكون النجاة من الانحراف رهناً بالتمسُّك بهم.

### ملاحظاتٌ نقديّة على برهان حفظ الشريعة ــــــ

لقد ذكَرْنا حتّى الآن التقريرات الثلاثة لبرهان حفظ الشريعة على وجوب عصمة الإمام.

وقد أورد المُنْكِرون لوجوب عصمة الإمام إشكالاتٍ على هذا الاستدلال أيضاً. وفي ما يلي سوف نتعرَّض إلى بيان هذه الإشكالات، وتقييمها:

### أـ كفاية الاعتماد على غير المعصوم في حفظ الشريعة ــــــ

في عصر النبيّ كان بعض المسلمين يتعلَّمون أحكام الشريعة من النبيّ الأكرم| مباشرةً؛ وبعضهم الآخر يعتمد في ذلك على نقل الآخرين. وعلى الرغم من تعذُّر الطريق الأول بعد رحيل النبيّ الأكرم، إلاّ أن الطريق الثاني يبقى ممكناً.

إن المسلمين بعد عصر الرسالة يطّلعون على الشريعة بواسطة نقل الأحكام من قِبَل المسلمين الذين عاصروا رسول الله. كما أن مسلمي العصور اللاحقة يطّلعون على الأحكام بواسطة مسلمي العصور السابقة، وهكذا دوالَيْك.

وعلى هذا الأساس، لن تكون هناك حاجةٌ إلى الإمام المعصوم بين الأمّة؛ من أجل الحفاظ على الشريعة. كما أن الإمام المعصوم إذا كان موجوداً فليس كل الأشخاص يتعلَّمون أحكام الشريعة منه بشكلٍ مباشر، بل إن الكثير منهم يتعلَّمونها من طريق نقل أقوال الآخرين([[87]](#endnote-85)).

### نقدٌ وردّ ــــــ

**أوّلاً**: إن هذا الجواب يقوم على أساس المبنى القائل بأن رسول الله| قد بيّن جميع أحكام الشريعة، وهذا ـ كما تقدّم في التقرير الثالث من الاستدلال ـ قابلٌ للمناقشة.

**وثانياً**: إن طريقة النقل في عصر النبيّ الأكرم| على هذه الصفة كانت تحظى بالاعتبار الشرعي، حيث إن النبيّ كان موجوداً بوصفه معصوماً بين البشر. وبواسطة وجوده كان الناس يطمئنّون إلى صحّة الأحكام التي تنقل إليهم، من خلال الرجوع إليه. ولو كانت هذه الطريقة موجودةً بعد رحيل النبيّ الأكرم أيضاً أمكن عدُّ طريق النقل معتبراً وكافياً في حفظ الشريعة أيضاً([[88]](#endnote-86)).

### ب ـ ثبوت أحكام الشريعة بالنقل المتواتر، معرفة الإمام أنموذجاً ــــــ

إن الإيمان بالإمام ومعرفته يُعَدّ واحداً من أحكام الشريعة الهامّة. فهل تثبت إمامة الإمام بكلامه، أو بالنقل المتواتر من قِبَل الآخرين؟

إن الفرض الأوّل يستلزم الدَّوْر الباطل؛ والفرض الثاني ممكنٌ في مورد الأحكام الأخرى من الشريعة أيضاً([[89]](#endnote-87)).

### جوابٌ وإشكال ــــــ

إن إمامة الإمام تثبت بطريقين:

**الأوّل**: كلام الإمام. ولكنْ بشرط أن يقرن كلامه بمعجزةٍ، أي كما أن ادّعاء النبوة يثبت بالمعجزة كذلك ادّعاء الإمامة يثبت بالمعجزة أيضاً.

**والطريق الآخر** هو النصّ الشرعيّ المتواتر عن النبيّ الأكرم| أو الإمام السابق. وأما موارد النقل المتواتر في أحكام الشريعة الأخرى فهي قليلةٌ، ولا تكفي في حفظ الشريعة([[90]](#endnote-88)).

### ج ـ عدم انحصار حفظ الشريعة بالإمام المعصوم ــــــ

ليس الإمام وحده الحافظ للشريعة؛ لتكون عصمته لازمةً، بل إنه يحافظ على الشريعة بواسطة السنّة والإجماع واجتهاده الصحيح. وإنْ أخطأ في اجتهاده فإن المجتهدين الآخرين ينبّهونه إلى خطئه، ويمنعونه منه([[91]](#endnote-89)).

### شبهةٌ مردودة ــــــ

لا كلام في أن الإمام ليس وحده حافظاً للشريعة، بل يحفظ الشريعة بواسطة الكتاب والسنّة. بَيْدَ أن هذه الغاية إنما تتحقَّق إذا كان عالماً بالكتاب والسنّة بشكلٍ كامل، وأن يكون معصوماً من الخطأ؛ لأن تفسير الشريعة ليس موجوداً في ظاهر الكتاب، ولا في الذي نقله غير الإمام من سنّة النبيّ. وإن العلم الكامل والمصان من الخطأ إنما يتحقَّق بالعصمة، وليس من طريق الاجتهاد القابل للخطأ.

إن هذا الكلام من التفتازاني ـ القائل بأن الإمام كلّما أخطأ في اجتهاده نبَّهه المجتهدون الآخرون إلى خطئه وقاموا بمنعه ـ في غاية الغرابة؛ لا لأن اجتهاد الآخرين لا يرجح على اجتهاد الإمام فحَسْب؛ ليكون ملاكاً في ردّ وقبول اجتهاد الإمام، بل إذا كان هناك من رجحان في البين فإنه سيكون في اجتهاد الإمام على الآخرين؛ وذلك لأنه هو الذي يتولّى قيادة المجتمع الإسلاميّ في الأمور الدينيّة والدنيويّة، وإن رأيه وقراره هو الملاك، وليس رأي وقرار الآخرين.

### د ـ كيف يحفظ الشريعة في غَيْبته؟! ــــــ

إن حفظ الشريعة من قِبَل الإمام المعصوم رهنٌ بحضوره في المجتمع الإسلامي، ولكنْ كيف يمكنه أن يكون حافظاً ومبيِّناً للشريعة في فرض غَيْبته، حيث لا يكون الارتباط اليوميّ قائماً بينه وبين الناس؟! وعلى هذا الأساس يجب أن يكون هناك طريقٌ آخر لحفظ الشريعة في عصر غَيْبة الإمام المعصوم، وهذا الطريق، أيّاً كان، سيكون ممكناً بعد عصر النبيّ أيضاً، حيث لا يكون للأمّة الإسلامية صلةٌ بالإمام المعصوم. وبالتالي لن تكون هناك حاجةٌ إلى وجود الإمام المعصوم بين الأمّة الإسلاميّة بعد رسول الله|([[92]](#endnote-90)).

### ملاحظةٌ وبيان ــــــ

إن الأئمّة المعصومين^ قد بيَّنوا أحكام الشريعة التي ترتبط بعصر حضورهم، باستثناء ما يختصّ منها بعصر الحكومة العالميّة للإمام المهديّ الموعود#. وفي الموارد الخاصّة، حيث تمسّ الحاجة إلى هداية الإمام المعصوم، فإن الإمام الغائب# يتدخَّل بشكلٍ غير متعارف، ولا توجد أيّ مشكلةٍ من هذه الناحية. بَيْدَ أن هذا كلّه رَهْنٌ بوجود الإمام المعصوم؛ إذ لو لم يكن الإمام المعصوم× موجوداً لما حصل هذا الاطمئنان بأحكام الشريعة التي بيَّنها الأئمّة المعصومون السابقون. كما أن الهداية الخاصّة في موارد الضرورة لن تكون ممكنة أيضاً.

قال المحقِّق البحراني في هذا الشأن: «لا نسلِّم أنها لا تكون محفوظةً بالناقل المعصوم إلاّ إذا كان بحيث يُرَى؛ فإن عندنا أن الشريعة محفوظةٌ في زمان غَيْبته ـ وهي التي في أيدينا ـ، لم يفُتْ منها شيءٌ، فإذا اختلَّتْ وجب ظهوره؛ لبيانها»([[93]](#endnote-91)).

### التقييم العامّ لبرهان حفظ الشريعة وبيانها ــــــ

اتّضح حتى الآن أن برهان حفظ الشريعة على وجوب عصمة الإمام برهانٌ متين وقابلٌ للدفاع.

وأما من حيث المساحة فإنه إنما يدلّ على العصمة العلميّة للإمام، وذلك في مورد معرفة أحكام الشريعة فقط، ولا يشمل المراتب العلميّة الأخرى من العصمة.

كما أنه لا يدلّ على العصمة العمليّة والأخلاقية أيضاً.

وبطبيعة الحال يمكن القول: إن الشخص الذي يتمتَّع بالعصمة العلميّة يحظى بالرعاية والعناية الخاصّة من قِبَل الله سبحانه وتعالى؛ وأما الذي يكون من الناحية الأخلاقية والعملية فاقداً للمراتب الإنسانية العالية فلن يكون مستحقّاً للعناية الإلهية الخاصّة في معرفة التعاليم الإلهية. إن التعاليم العالية للقرآن الكريم لا يدركها إلاّ المطهَّرون من الرذائل والانحرافات الأخلاقية والعملية، قال تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآَنٌ كَرِيمٌ \* فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ \* لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة: 77 ـ 79).

وعلى هذا الأساس، فإن برهان حفظ الشريعة، وإنْ كان من حيث الدلالة المطابقية لا يدلّ على العصمة العمليّة والأخلاقيّة للإمام، إلاّ أن دلالته على الموارد الآنفة بالدلالة الالتزاميّة تامّةٌ.

### 3ـ برهان وجوب الطاعة ــــــ

إن وجوب إطاعة الإمام مورد إجماع المسلمين قاطبةً.

ويدلّ عليه العقل والوَحْي أيضاً.

وأوضح دليلٍ على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ (النساء: 59).

والروايات الدالّة على وجوب إطاعة الإمام في المصادر الروائية للشيعة وأهل السنّة كثيرةٌ.

كما أن حكم العقل بدَوْره يؤكِّد ذلك.

ومن هنا فقد أجمع المسلمون على ذلك.

إن وجوب إطاعة الإمام يدلّ على وجوب عصمة الإمام من جهتين:

أ ـ لو لم يكن الإمام معصوماً فقد يرتكب الذنب. وفي مثل هذه الحالة يجب على المسلمين أن يمنعوه من ارتكاب ذلك الذنب، وأن يخالفوه؛ لوجوب النهي عن المنكر، في حين أن مخالفة الإمام تتنافى مع وجوب إطاعته.

وإن عبارة المحقِّق الطوسي في كتابه (تجريد الاعتقاد)، حيث يقول: «ولوجوب الإنكار عليه لو أقدم على المعصية، فيُضادّ أمر الطاعة»، ناظرةٌ إلى هذا الاستدلال.

وقال العلاّمة الحلّي في شرح هذه العبارة: «إنه لو وقع منه الخطأ لوجب الإنكار عليه، وذلك يضادّ أمر الطاعة له، بقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ**﴾»([[94]](#endnote-92)).

ب ـ لو لم يكن الإمام معصوماً فقد يأمر الناس بارتكاب المعاصي، ويمنعهم من فعل الطاعات. وفي هذه الحالة؛ حيث تكون إطاعته مخالفةً لحكم الله، فإنها لا تكون جائزةً، وهذا بدَوْره لا ينسجم مع وجوب إطاعة الإمام مطلقاً.

وقد ذكر سيف الدين الآمدي أن هذا الاستدلال هو الدليل العاشر للشيعة على وجوب عصمة الإمام، وقال في تقريره: «لقد أمر الله في قوله تعالى ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ بإطاعة أولي الأمر، وإن كلّ مَنْ أمر الله بإطاعته يجب أن يكون معصوماً، وإلاّ لزم أن يكون الله قد أمر بإطاعته في الخطأ أيضاً، وهذا محالٌ على الله»([[95]](#endnote-93)).

### إشكالاتٌ على برهان وجوب الطاعة ــــــ

### أـ شرط الوجوب عدمُ المعصية ــــــ

إن وجوب إطاعة الإمام مشروطةٌ بإطاعته، وهذا لا يفيد أن إطاعة كلّ شخصٍ تعني بالضرورة عصمته؛ فإن إطاعة القاضي والأمير الذي ينصِّبه الإمام واجبةٌ، ولكنه ليس معصوماً. ولا شَكَّ في أن إطاعتهم مشروطةٌ بعدم معصيتهم([[96]](#endnote-94)).

لقد ذكر التفتازاني الجزء الأخير من الآية، وهو قوله تعالى: ﴿**فإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ**﴾ (النساء: 59) كشاهدٍ على هذا المطلب، وهو أن إطاعة الإمام مشروطةٌ بعدم معصيته([[97]](#endnote-95)). ورُبَما كان مراده هو أنه لم يَرِدْ في ختام الآية التعبير بـ «أولي الأمر»، وإنما تمّ الاقتصار على الدعوة إلى الرجوع إلى الله والرسول في حالات بروز الاختلاف والتنازع. وعلى هذا الأساس فإن أولي الأمر ليسوا هم المرجع في حلّ الاختلاف والتنازع، وإن رأيهم ليس هو الملاك في معرفة الحقّ والباطل.

### تأمُّلٌ واستنتاج ــــــ

إن تكرار «الفعل» لكلٍّ من الله ورسول الله يثبت اختلاف ملاك إطاعة الله عن ملاك إطاعة النبيّ؛ وذلك لأن إطاعة الله على الناس واجبةٌ بالذات؛ لأنه خالقهم وبارئهم، وأما إطاعة النبيّ فهي واجبةٌ أيضاً؛ لأنه رسول الله، ولكنّ إطاعته إنما تكون واجبةً بالغير، وليست واجبةً بالذات. كما أن عدم تكرار الفعل «أطيعوا» في مورد «أولي الأمر»، يثبت وحدة ملاك وجوب الطاعة بالنسبة إلى النبيّ والإمام. وعلى هذا الأساس، كما تكون إطاعة النبيّ دون قيدٍ أو شرطٍ كذلك تكون إطاعة الإمام دون قيدٍ أو شرطٍ أيضاً. إن إطاعة النبيّ دون قيدٍ أو شرطٍ إنما يعود سببها إلى عصمته، وكذلك إطاعة الإمام دون قيدٍ أو شرطٍ تعود إلى عصمته أيضاً؛ لذات الملاك.

والخلاصة هي أن عطف «أولي الأمر» على «الرسول» دون تكرار الفعل «أطيعوا» يمثِّل دليلاً واضحاً على تشابه إطاعة أولي الأمر وإطاعة النبيّ. وعلى هذا الأساس، فإن إطاعة «أولي الأمر» (الإمام) لا تشتمل على قيدٍ أو شرطٍ، وإن إطاعة الشخص دون قيدٍ أو شرطٍ لا تكون معقولةً أو مشروعةً إلاّ إذا كان معصوماً من الخطأ.

ويُضاف إلى ذلك: لو أن «أولي الأمر» لم يكونوا متّصفين بالعصمة، واحتمل في حقّهم الخطأ، فلا شَكَّ في أن إطاعتهم سوف تكون مشروطةً ومقيَّدةً بعدم الذنب والخطأ؛ وذلك لأن القرآن الكريم في ما يتعلَّق بالإحسان إلى الوالدين؛ حيث إنهما لا يتّصفان بالعصمة، قرن إطاعتهما بعدم صدور الذنب عنهما، وعندها لا يجب على الولد أن يطيعهما في ما يأمرانه به من معصية الله([[98]](#endnote-96)). هذا في حين أن إطاعة الإمام أهمّ بكثيرٍ من مجرّد الإحسان إلى الوالدين. ففي ما يتعلَّق بإطاعة الوالدين إذا حدث ذنبٌ فإن ضَرَره سوف يكون محدوداً، وأما في ما يتعلَّق بإطاعة الإمام لو حدث ذنبٌ وعصيانٌ فإنه سوف يؤدّي إلى انحراف الأمّة الإسلامية بأكملها. فهل من المعقول وهل من الحكمة أن يحذِّر اللهُ الإنسانَ من المعصية حيث تكون تداعيات الخطأ محدودةً، ولا يحذِّرهم على ذات الوتيرة حيث تكون تداعيات الخطأ شاملةً وكبيرة؟!([[99]](#endnote-97)).

### ب ـ عدم الحاجة إلى ذكر شرط (عدم المعصية) ــــــ

إن هذا الاحتمال مرفوضٌ؛ وذلك لبداهة عدم إطاعة الإمام في معصية الله، بحيث إن هذا لا يحتاج إلى تذكيرٍ؛ إذ في مورد الإحسان إلى الوالدين يوجد هذا الاحتمال أيضاً، ولا سيَّما أن الكلام في هذا المورد حول أعظم الذنوب عند الله، ألا وهو الشرك به؛ حيث إن قبحَه أوضحُ من أيّ ذنبٍ آخر. وقد يُقال: حيث إن عدم جواز التمرُّد على الله بحجّة إطاعة الإمام أوضح من عدم جواز ذلك بحجّة الإحسان إلى الوالدين يكون حكمه على أساس قياس الأولوية واضحاً، ومن هنا فإنه يكون غنيّاً عن التذكير.

### تهافتٌ واضح ــــــ

إن مفاد قياس الأولويّة لا يعدو أن يكون عبارةً أخرى عن أن هذه المسألة من البديهيّات العقلية. إذا كان منشأ بداهة عدم تقييد إطاعة الإمام بعدم الأمر بمعصية الله هو ذات الملاك في الإحسان إلى الوالدين أيضاً فلا شَكَّ في أن النهي عن الإحسان إلى الوالدين ـ إذا كان مستلزماً للشرك بالله ـ من أوضح البديهيّات العقليّة. ومع ذلك فإن الله سبحانه وتعالى قد ذكر هذا القيد دون أن يعتمد على بداهته. فإذا كان هناك في إطاعة أولي الأمر احتمال الخطأ لذكر ذلك قطعاً؛ كي لا يؤدّي الأمر إلى معصية الله.

وعلى هذا الأساس، فإن برهان وجوب الإطاعة إنما يدلّ على وجوب العصمة إذا كان قائماً على وجوب الإطاعة المطلقة؛ لأن وجوب الإطاعة المطلقة للإمام، دون القول بعصمته، غير معقولٍ ولا مشروعٍ.

ومن هنا يتّضح عدم صحّة قياس وجوب إطاعة الإمام إلى وجوب إطاعة الولاة والأمراء الذين يتمّ تنصيبهم من قِبَل الإمام، على ما ورد ذكره في الكلام المتقدِّم؛ وذلك لأن وجوب إطاعة الأمراء والولاة ليس مطلقاً.

### ج ـ الأمر بالإطاعة بين الإرشاد والتعبُّد ــــــ

إن وجوب الإطاعة المطلقة للإمام ـ على ما تقدَّم بيانه ـ يُستفاد من آية أولي الأمر([[100]](#endnote-98))، ولكنْ هل لدى العقل مثل هذا الحكم المطلق في هذا الشأن؟ إذا كان الأمر كذلك فإن الأمر في هذه الآية سوف يكون أمراً إرشادياً، أو إن حكم العقل مقيَّدٌ بعدم المعصية، وعندها سيكون للأمر في هذه الآية بُعْدٌ تعبُّديّ.

### إيرادٌ ونقاش ــــــ

لكي يتّضح الجواب عن هذا الإشكال يجب الفصل بين مقام الثبوت ومقام الإثبات. ففي مقام الثبوت يكون اشتراط عدم اقتران إطاعة النبيّ والإمام بمعصية الله أمراً بديهياً؛ وذلك لأن النبوّة والإمامة في العقيدة التوحيدية إنما يتمّ تعريفهما في إطار التوحيد وإطاعة الله عزَّ وجلَّ. وبالتالي فإن معصية الله لا تنسجم مع ماهية النبوّة والإمامة. وعلى هذا الأساس، فإن الكلام بشأن إطلاق أو تقييد وجوب إطاعة النبيّ والإمام إنما يرتبط بمقام الإثبات؛ أي هل أن قولهم وفعلهم ملزمٌ بالنسبة إلى الآخرين بشكلٍ مطلق أم لا؟ إن الإطلاق والتقييد هنا إنما هو بالمقارنة مع أفراد البشر. كلّما كان الإمام معصوماً سوف يكون قوله وفعله معياراً وملاكاً لتحديد إطاعة ومعصية الله، وعندها يتعيَّن على الآخرين اختبار أنفسهم به، وأما إذا لم يكن معصوماً فلن يكون الأمر كذلك.

وعلى هذا الأساس، فإن الحكم العقلي بوجوب إطاعة الإمام ـ من جهة مقام الإثبات ـ مطلقٌ؛ لأن الإمام يتولّى مسؤولية قيادة الناس في الأمور الدينية والدنيوية. فإذا لم يكن رأيه وقوله وفعله ملاكاً ومعياراً، وإنما كان ينظر إليه بوصفه مجتهداً ومختصّاً، بحيث يمكن لسائر المجتهدين الآخرين أن يعبِّروا عن رأيهم في مقابل رأيه، ويكون رأيهم معياراً وملاكاً لاتّخاذ القرارات من قِبَلهم أو من قِبَل الآخرين، فإنهم في مثل هذه الحالة إذا كان لديهم رأيٌ آخر مختلف عن رأي الإمام سوف يتّبعون آراءهم الخاصّة، ونتيجةً لذلك سوف يتعرَّض مفهوم الإمامة وقيادة الأمّة للاختلاف، ولن يُكْتَب التحقُّق لأهداف الإمامة. وعلى هذا الأساس، فإن القول بعدم وجوب الإطاعة المطلقة للإمام سوف يتعارض مع فلسفة الإمامة. وإن إطاعة الإمام المطلقة تستند إلى عصمته.

### التقييم العامّ لبرهان وجوب الطاعة ــــــ

اتّضحمن التحليل السابق أن الملاك في وجوب الإطاعة المطلقة للإمام يكمن في الحفاظ على النظام الإسلاميّ، وقدرة الإمام على الاضطلاع بمهامّ القيادة. إن هذه المسألة لا تستلزم عصمة الإمام من تلقائها؛ وذلك لأن هذا الأمر ينسجم حتّى مع افتراض عدم عصمة الإمام أيضاً، شريطة أن يكون مجتهداً وعادلاً وتقيّاً؛ بمعنى أنه يمكن في بعض الموارد افتراض أن لا يكون رأي الإمام متطابقاً مع حكم الله، ومع ذلك تجب إطاعته على الآخرين؛ كي لا يختلّ نظام القيادة. وبعبارةٍ أخرى: إن وجوب إطاعة الإمام المطلقة من الأحكام الثانوية، ويقوم على أساس قاعدة الأهمّ والمهمّ، وليس من الأحكام الأوّلية. كما يتمّ بيان ولاية الفقيه المطلقة في عصر الغَيْبة في ضوء هذا القانون العقليّ والشرعيّ أيضاً.

وعلى هذا الأساس، وبغضّ النظر عن آية أولي الأمر ونظائرها، التي أوجبَتْ إطاعة الإمام بشكلٍ مطلق، وبغضّ النظر عن النقاط التي تقدَّم ذكرها بشأن هذه الآية الكريمة، لا يمكن إثبات عصمة الإمام من وجوب إطاعته المطلقة. وفي هذه الحالة لن يكون الاستدلال على عصمة الإمام برهاناً عقليّاً، وإنما يستند إلى الأدلة النقليّة.

### 4ـ برهان نقض الغرض ــــــ

لقد تمّ تقرير برهان نقض الغرض على شكلين:

### التقرير الأوّل: عدم العصمة يستلزم عدم وجوب الاهتداء بالإمام والاتّباع له ــــــ

لو صدر عن الإمام ذنبٌ فإن الغرض من إمامته سوف ينتقض، وحيث إن نقض الغرض في الإمامة باطلٌ سوف يكون صدور الذنب عن الإمام باطلاً أيضاً.

**بيان الملازمة**: إن الغرض من إمامة الإمام هو أن تأتمر الأمّة بأمره، وتهتدي بهَدْيه، وتتّبعه في أفعاله. فإذا صدر عنه الذنب لن يكون أيّ واحدٍ من هذه الأمور واجباً على المكلَّفين، وهذا يتنافى مع تعيينه بوصفه إماماً([[101]](#endnote-99)).

**بَيْدَ أن هذا التقرير قابلٌ للنقاش**؛ وذلك لأن الانقياد للإمام وامتثال أوامره ليس هو الغرض الأصليّ من الإمامة؛ فإن الغرض الأصلي من الإمامة، بإجماع كافّة المذاهب الإسلاميّة، هو إجراء الأحكام، وإقامة الحدود، وبسط الأمن، وتطبيق العدل في المجتمع، والدفاع عن كيان الإسلام والمسلمين.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الشيعة يرَوْن أن حفظ وبيان أحكام الشريعة، وكونهم أسوةً للآخرين في الأخلاق، هي من الأغراض الأصليّة للإمامة أيضاً.

وعلى هذا الأساس، يجب أن نرى هل أن هذه الأغراض المذكورة تستلزم عصمة الإمام أيضاً أم لا؟

إن بيان وحفظ الشريعة يستلزم عصمة الإمام، ولكنْ لم تتمّ إقامة دليلٍ على ملازمة أغراض الإمامة الأخرى للعصمة. ولا شَكَّ في أن الاستدلال المذكور ـ بالنظر إلى حفظ وبيان الشريعة ـ لن يكون استدلالاً جديداً.

### التقرير الثاني: عدم العصمة يؤدي إلى فقدان ثقة الناس وعدم الاتّباع ــــــ

لو لم يكن الإمام معصوماً، وارتكب الذنب، فإن ثقة الناس به واعتمادهم عليه سوف يهتزّ، ولن يتّبعوا تعاليمه وقراراته بشكلٍ كامل. ونتيجةً لذلك فإن أغراض الإمامة لن يُكْتَب لها التحقُّق على نحوٍ تامّ.

وقال الشيخ الطوسي في هذا الشأن: «الإمام× معصومٌ ـ من أوّل عمره إلى آخره، في أقواله وأفعاله وتروكه ـ عن السَّهْو والنسيان؛ بدليل أنه لو فعل المعصية لسقط محلُّه من القلوب، ولو جاز عليه السَّهْو والنسيان لارتفع الوثوق بإخباراته، فتبطل فائدة نصبه»([[102]](#endnote-100)).

### التقييم العامّ لبرهان نقض الغرض ــــــ

في هذا التقرير يتمّ بيان العصمة العلميّة، والعصمة العمليّة أيضاً.

وإن هذا الاستدلال ليس تامّاً في إثبات العصمة العمليّة؛ لأن الذي يخدش في اعتماد الناس على الإمام، ويزعزع ثقتهم به، هو انعدام التقوى وعدم مبالاته في ارتكاب الذنب. ولكنْ لو كان الشخص تقيّاً فإنه سيكون مهتمّاً وملتزماً برعاية الأحكام الإلهيّة، وسوف يستجلب ثقة الناس به، واعتمادهم عليه. وعليه يكفي في تحقُّق الاعتماد والوثوق من الناس أن يكون الشخص متّصفاً بالعدالة ومَلَكَة التقوى، ولا ضرورة للعصمة. كما أن الواقعيّات التاريخية تشهد على ذلك.

وفي ما يتعلَّق بالسَّهْو والنسيان، إذا كان يرتبط بحفظ وبيان الشريعة فإنه سوف يعود إلى برهان حفظ الشريعة. وهكذا في المسائل الاجتماعية أيضاً؛ فإن ثقة الناس إنما تهتزّ إذا كان السَّهْو والنسيان يصدر من الشخص بكثرةٍ، وأما إذا كان يتمتَّع بحافظةٍ قويّة، وفراسةٍ ودقّةٍ كبيرة، فإنه حتّى إذا لم يكن معصوماً لا يتعرّض للسَّهْو والنسيان إلاّ نادراً، وعندها لن تهتزّ ثقة الناس به.

يمكن تكميل هذا الاستدلال على النحو التالي: إن تحقُّق الاطمئنان والثقة التامّين من قِبَل الناس بالإمام، بحيث يكون شاملاً، وفي أعلى مستوياته، إنما هو رَهْنٌ بعصمة الإمام.

ومن الناحية العقليّة يجب البحث حتّى الإمكان ـ في ما يتعلَّق بمسألة الإمامة ـ عن الخيار الأفضل.

وعلى هذا الأساس، فإن عصمة الإمام تمثِّل الأصل الأوّلي في الإمامة.

### 5ـ برهان الانحطاط ــــــ

إن الشخص الذي يتمّ تعيينه بوصفه إمام الأمّة الإسلامية إذا لم نقُلْ بأنه يجب أن يكون من حيث العلم والعقل أفضل من الآخرين([[103]](#endnote-101))، فلا شَكَّ في وجوب أن يكون على مستوىً رفيعٍ، وأن يكون أفضل من الأشخاص العاديين. وعلى هذا الأساس، لو لم يكن الإمام معصوماً فقد يصدر عنه الذنب، وفي هذه الحالة سوف تكون مرتبته أدنى من مرتبة الأشخاص العاديين؛ لأنه يرتكب الذنب مثلهم، في حين أنه يتمتَّع بعقلٍ وعلمٍ أسمى منهم، ويجب أن يكون لذلك ملتزماً بأحكام الشريعة أكثر من الآخرين.

وإن عبارة «لانحطاط درجته عن أقلّ العوام» ـ في كتاب (تجريد الاعتقاد) ـ ناظرةٌ إلى هذا البرهان.

وقال العلاّمة الحلّي في شرح هذه العبارة: «لو وقع منه المعصية لزم أن يكون أقلّ درجةً من العوام؛ لأن عقله أشدّ، ومعرفته بالله تعالى وثوابه وعقابه أكثر، فلو وقع منه المعصية كان أقلّ حالاً من رعيّته. وكلّ ذلك باطلٌ قطعاً»([[104]](#endnote-102)).

كما أن لفخر الدين الرازي كلاماً حول وجوب عصمة الأنبياء من الكبائر، وهو يشمل الإمامة أيضاً، وذلك إذ يقول: «المختار عندنا أنه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة ألبتة، لا الكبيرة ولا الصغيرة. ويدلّ عليه وجوه: **أحدها**: لو صدر الذنب عنهم لكانوا أقلّ درجةً من عصاة الأمّة. وذلك غير جائزٍ. بيان الملازمة: إن درجة الأنبياء كانت في غاية الجلال والشرف، وكلّ مَنْ كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش، ألا ترى إلى قوله تعالى: [مخاطباً نساء النبيّ]: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ**﴾ (الأحزاب: 30).

### النتيجة ــــــ

يجب من الناحية العقلية أن يكون الإمام ـ وهو الذي يتولّى منصب خلافة النبيّ، وقيادة الأمّة الإسلامية بعد النبيّ ـ معصوماً؛ بمعنى أن لا يُخطئ في فهم وبيان الشريعة، وأن لا يرتكب الخطأ في تشخيص مصالح الأمور ومفاسدها، وأن لا يصدر عنه الذنب والخطأ في العمل بأحكام الشريعة. وفي هذه الحالة سوف تتحقَّق أغراض الإمامة في مجال العلم والعمل والأخلاق بشكلٍ كامل.

الهوامش

# عصمة الأنبياء عند المتكلِّمين المسلمين

## عرضٌ لأبرز الأدلّة القرآنيّة

د. زهراء مصطفوي([[105]](#footnote-3)\*)

ترجمة: حسن علي مطر

### تمهيدٌ ــــــ

تُعَدّ عصمة الأنبياء، ودائرة شمولها، ومساحتها الموضوعية والزمانية، إحدى أهمّ أبحاث الكلام الإسلامي، حيث كانت منذ القِدَم ـ وبالتزامن مع طرح مسائل من قبيل: الكفر والإيمان، والجَبْر والاختيار، والأبحاث المرتبطة بذات وصفات وأسماء الباري تعالى، ونظائر ذلك ـ منعكسةً ومتداولة في أقوال وآراء علماء الإسلام، وكان لها مكانةٌ خاصّة بين تلك الأبحاث والمسائل.

وإن اختلاف الآراء حول مسألة العصمة ـ خلافاً لمسائل أخرى، من قبيل: الجَبْر والاختيار ـ لم تؤدِّ إلى ظهور فرقةٍ خاصّة، تتميَّز من سائر الفرق الأخرى على أساس قولها بعصمة الأنبياء، الأمر الذي يُثبت أن جميع العلماء والمسلمين قاطبةً، من جميع المذاهب والفِرَق والمشارب الفكرية والكلامية، قد أجمعوا على الإيمان والاعتقاد بنوعٍ أو مرتبةٍ من أنواع ومراتب العصمة للأنبياء. وإن الاختلاف الرئيس إنما يعود إلى سعة وضيق دائرة هذه العصمة المُجْمَع عليها.

### 1ـ آراء المتكلِّمين المسلمين في عصمة الأنبياء ــــــ

يختلف المتكلِّمون المسلمون فيما بينهم اختلافاً كبيراً حول مسألة عصمة الأنبياء، وأنهم في أيّ مرحلةٍ من حياتهم يكونون معصومين عن ارتكاب أيّ فعلٍ من الأفعال. وقد تجلَّتْ أوسع وأشمل وأعلى مراتب عصمة الأنبياء في آراء المتكلِّمين الإمامية. كما يُنسب القول بعكس ذلك تماماً (بل حتّى القول بجواز كفر الأنبياء) إلى فِرَق من الخوارج. وأما الدرجات والمراتب التي تتوسّط هذين القولين فقد تجلَّتْ في آراء وأقوال الفِرَق الإسلامية الأخرى، أو سائر المتكلِّمين المسلمين، بغضّ النظر عن انتماءاتهم المذهبيّة.

إن هذه المساحة من الاختلاف في الأقوال والآراء قد نشأَتْ بشكلٍ رئيس من التفسير والتأويل السطحيّ لبعض الآيات القرآنية ـ التي يوهم ظاهرها عدم عصمة الأنبياء في بعض المجالات الاعتقاديّة والعمليّة ـ. وإن الاعتماد على بعض الروايات والقصص المشكوك صدورُها عن المعصوم، ويحتمل أن تكون مأخوذةً من الأحاديث الإسرائيليّة، قد عمَّق هذه الاختلافات.

ومن هنا فإن الاستناد المنطقي والمستَدَلّ إلى آيات القرآن الكريم؛ لإثبات عصمة الأنبياء، من شأنه بيان ورفع الكثير من الشبهات الواردة والمشاكل المطروحة. وترجو كاتبة هذه السطور أن تكون قادرةً على الاضطلاع بهذه المهمّة.

ويمكن تبويب وتقسيم الأقوال في بحث العصمة على النحو التالي:

### أـ العصمة في تلقّي الوحي وإبلاغه ــــــ

ذهب بعض المتكلِّمين إلى اعتبار هذه المسألة مُجْمَعاً عليها([[106]](#endnote-103)).

بَيْدَ أن الرجوع إلى المصادر الكلامية يكشف عن وجود اختلافاتٍ حتّى في هذا المورد أيضاً؛ فإن القاضي أبا بكر الباقلاني يجيز الكذب سَهْواً في هذا الشأن([[107]](#endnote-104)).

كما ينسب التفتازاني نظريّة العصمة إلى أكثر المتكلِّمين، الأمر الذي يحكي عن وجود عددٍ من المخالفين([[108]](#endnote-105)).

إن الذين يؤمنون بقصّة الغرانيق المختَلَقة يُنْكِرون القول بعصمة النبيّ الأكرم| في تلقّي وإبلاغ الوَحْي في خصوص سورة السجدة.

فعلى الرغم من وضوح اختلاق هذه القصّة من حيث الإسناد التاريخي([[109]](#endnote-106))، إلاّ أن الكرّامية ـ أتباع محمد بن كرّام السجستاني(255هـ)([[110]](#endnote-107)) ـ، وأبو عليّ الجبّائي([[111]](#endnote-108))، وابن جرير الطبري([[112]](#endnote-109))، يؤمنون بأسطورة الغرانيق.

وقد نسب النحّاس بدَوْره هذا القول إلى قتادة([[113]](#endnote-110)).

كما نسبها ابن كثير والسيوطي إلى «الكثير من المفسِّرين»([[114]](#endnote-111))، وأضاف ابنُ كثيرٍ أن جميع طرق هذا الحديث مرسلةٌ.

وقد ارتضاه الواحدي، ونسبه إلى المفسِّرين([[115]](#endnote-112)).

كما نسب ابن الجوزي([[116]](#endnote-113)) والقرطبي([[117]](#endnote-114)) والثعالبي([[118]](#endnote-115)) هذا القول إلى أصحاب الحديث. بَيْدَ أنهم ضمن اعتبارهم ضعفه برّأوا ساحة المحقِّقين من تصديق هذه الأسطورة.

وقد نسب ابن حزم القول بجواز تعمُّد الكذب في مقام التبليغ إلى عددٍ من الكرّامية([[119]](#endnote-116)). ولكنّنا لم نجِدْ شاهداً على ذلك.

### ب ـ العصمة في الاعتقاد الدينيّ ــــــ

يذهب أكثر المتكلِّمين إلى القول بعصمة الأنبياء من الكفر والشرك والشكّ في العقيدة، بل ادّعى التفتازاني الإجماع على ذلك([[120]](#endnote-117)).

بَيْدَ أن بعض الخوارج ذهب إلى خلاف هذا المدَّعى؛ فقد ذهب بعضهم إلى جواز الكفر على النبيّ قبل الرسالة([[121]](#endnote-118)). وقد نسب العلاّمة الحلّي هذا الرأي إلى الفُضيليّة([[122]](#endnote-119))؛ وهناك من الخوارج مَنْ قال بجواز الكفر على النبيّ حتّى بعد البعثة أيضاً. وقد نُسب هذا القول إلى الفُضيليّة أيضاً([[123]](#endnote-120)). وبطبيعة الحال لم يكن الفُضيليّة سوى شرذمةٍ قليلة من الخوارج، وقلَّما يُؤْتَى على ذكرهم في المصادر الكلاميّة([[124]](#endnote-121)). وفي المقابل هناك مَنْ نسب هذا القول إلى الأزارقة، وهم من الفِرَق الكبيرة في الخوارج([[125]](#endnote-122)).

ولكنْ يبدو أن نسبة هذا الاعتقاد (جواز كفر النبيّ) إلى الخوارج لم تستند إلى تصريحٍ صادر من الخوارج أنفسهم، وإنما هي حصيلة استنباط واستنتاج الآخرين من مقارنة آرائهم. وبعبارةٍ أخرى: حيث إن الخوارج يعتبرون مرتكب الكبيرة كافراً فقد استنتج البعض أن الخوارج؛ حيث يجيزون صدور الكبيرة عن النبيّ، فإن هذا سوف يُلزمهم بالقول بجواز كفر النبيّ. ويبدو لكاتبة هذه السطور أن استنباط مثل هذا اللازم بحقّ الخوارج ونسبته إليهم غيرُ صحيحٍ.

كما كان ابن فورك من جملة الذين نسبوا إليهم القول بجواز كفر الأنبياء قبل البعثة([[126]](#endnote-123)). وأما ابن حزم([[127]](#endnote-124)) فلم ينسبوا إليه سوى القول بجواز صدور الصغيرة.

وقد نسب ذلك ابن أبي الحديد المعتزلي([[128]](#endnote-125))، والعلاّمة الحلّي([[129]](#endnote-126))، والمقداد السيوري([[130]](#endnote-127)) إلى بعض الحَشْوية. ونسبه الطبري([[131]](#endnote-128)) إلى السُدي، كما نسبه ابن أبي الحديد المعتزلي كذلك إلى الضحّاك (من المفسِّرين) وبُرغوث (من متكلِّمي النجّارية)؛ إذ كان النبيّ ـ طبقاً لاستنباطاتهم من آيات القرآن الكريم ـ قبل الإسلام كافراً.

وقد نسب بعضهم إلى الشيعة القول بجواز أن يظهر الأنبياء الكفر عند الاضطرار والتقيّة([[132]](#endnote-129)). وهذه النسبة لا تصحّ أيضاً؛ لقيامها على الملازمة. فقد وقف هؤلاء على رأي الشيعة في جواز التقيّة في إظهار الكفر، واستنتجوا منها أن الأنبياء يمكنهم التقيّة في هذه النظرية؛ في حين أن الشيعة لا يجيزون التقيّة في ما يستوجب البِدْعة في الدين أو إضلال الناس وما إلى ذلك، حتّى لعلماء الدين، ناهيك عن الأنبياء([[133]](#endnote-130)).

ونُقل عن الغزالي جواز أن يختار الله كافراً للنبوّة، وتأييده بالمعجزات([[134]](#endnote-131)). كما نُقل عن أبي جعفر السمناني ـ وهو من المقرَّبين من أبي بكر الباقلاني ـ قوله جواز الكفر على الأنبياء([[135]](#endnote-132)).

هذا، وقد نسب المظفَّر ـ وهو من علماء الشيعة الإمامية ـ القول بجواز كفر الأنبياء قبل البعثة إلى جميع أهل السنّة؛ وذلك لما رُوي عنهم من أن رسول الله قال ما معناه: لو كان الله متّخذاً نبيّاً غيري لكان ذلك النبيّ هو عمر بن الخطّاب([[136]](#endnote-133)). ومن الواضح أن عمر عاش رَدْحاً من عمره كافراً قبل الإسلام([[137]](#endnote-134)). وهذه النسبة ـ مثل سائر النِّسَب الأخرى ـ لا اعتبار لها؛ وذلك **أوّلاً**: لضعف هذه الرواية في مصادر أهل السنّة؛ **وثانياً**: إن المصادر الكلامية لأهل السنّة تَعُدُّ فضائل أبي بكر أكثر من فضائل عمر بن الخطّاب.

### ج ـ العصمة في الأعمال الدينيّة ــــــ

إن البحث الأهمّ في مسألة عصمة الأنبياء، والذي وقع مورداً للاختلاف الشديد بين الفِرَق الإسلامية، هو بحث عصمة الأنبياء في التكاليف الدينية. وبسبب كثرة الآراء في هذا الشأن سوف نقسِّم أصحاب هذه الآراء إلى طائفتين، وهما: القائلون بالعصمة المطلقة؛ والقائلون بعدم العصمة، سواء أُريد عدم العصمة قبل الرسالة، أو عدم العصمة من الذنوب الصغيرة، أو عدم العصمة من الذنوب التي لا تستوجب امتعاض الناس ونفورهم، أو عدم العصمة من الذنوب الصغيرة بعد البعثة، أو عدم العصمة من الصغائر سَهْواً بعد البعثة، أو عدم العصمة من الصغائر الناشئة من الخطأ في التأويل، أو صدور الكبائر سَهْواً، أو صدور الكبائر سرّاً، أو صدور جميع أنواع الذنوب باستثناء الكذب في مقام تبليغ الرسالة.

وفي ضوء هذا التقسيم سوف نعمل على بيان وإيضاح كلّ واحدٍ من هذه الآراء:

**1ـ العصمة المطلقة**: بمعنى أن النبيّ معصومٌ من جميع أنواع الذنوب (كبيرها وصغيرها)، عَمْداً أو سَهْواً، أو تأويلاً [خاطئاً] للحكم الإلهيّ، من الولادة إلى الوفاة. وهذا القول يختصّ به الشيعة [الإماميّة] فقط([[138]](#endnote-135)).

**2ـ عدم عصمة الأنبياء قبل الرسالة**: وهو قول الكثير من أهل السنّة، باستثناء أكثر المعتزلة، حيث لا يجيزون ارتكاب الكبائر على الأنبياء قبل البعثة([[139]](#endnote-136)).

وقد نسب البحراني هذا القول إلى جميع أهل السنّة([[140]](#endnote-137)). ونسبه العلاّمة الحلّي إلى أكثرهم([[141]](#endnote-138)). ونسبه الفخر الرازي إلى أكثر المتكلِّمين. ونسبه أبو الهذيل العلاف وأبو علي الجُبّائي([[142]](#endnote-139)) ـ من بين المعتزلة ـ والمقداد السيوري إلى الأشاعرة والحَشْوية وأهل الحديث([[143]](#endnote-140))، كما نسبه في موضعٍ آخر إلى جميع المتكلِّمين من غير الشيعة([[144]](#endnote-141)).

**3ـ عدم العصمة من الصغائر قبل البعثة**: وهو رأي أكثر المعتزلة([[145]](#endnote-142)).

**4ـ عدم العصمة من الصغائر غير المنفِّرة**: نسب السيد المرتضى([[146]](#endnote-143)) والفخر الرازي([[147]](#endnote-144)) هذا الرأي إلى أكثر المعتزلة. كما أن السيد المرتضى قد نسب ذات هذا الرأي إلى الزيدية، والذين يتبعون المعتزلة في العقائد أيضاً([[148]](#endnote-145)).

**5ـ عدم العصمة من الصغائر بعد البعثة**: لقد ورد هذا الرأي على أوجهٍ مختلفة. ولسنا هنا بصدد الخوض في تفصيلات هذه الأوجه، ولكنْ لا بُدَّ من الالتفات إلى أن هذا الرأي منقولٌ عن بعض المعتزلة([[149]](#endnote-146)). واكتفى التفتازاني بذكر اسم أبي هاشم المعتزلي (الجُبّائي)؛ ومن بين الأشاعرة أشار إلى إمام الحرمين الجويني([[150]](#endnote-147))؛ وارتضى هذا الرأي بنفسه([[151]](#endnote-148)). وقد ذهب الجرجاني إلى اختيار هذا القول أيضاً([[152]](#endnote-149)). وقد نسبه الإيجي إلى الجمهور (ومراده من ذلك أكثر الأشاعرة وأصحاب الحديث)([[153]](#endnote-150)). ونسبه المقداد السيوري إلى جماعة من الحَشْوية([[154]](#endnote-151)). ونُقل هذا الرأي عن ابن فورك الأشعري أيضاً([[155]](#endnote-152)).

ومع ذلك فقد قال العلاّمة الحلّي: هناك من أهل السنّة مَنْ يقول بصدور الصغائر عن الأنبياء سَهْواً؛ أو تَرْكاً للأَوْلى؛ أو بواسطة الخطأ في الفتوى([[156]](#endnote-153)).

وقال المقداد السيوري: إن الأنبياء لا يؤاخذون من هذه الناحية([[157]](#endnote-154)).

**6ـ عدم العصمة من الصغائر سَهْواً (بعد النبوّة)**: نسب السيد المرتضى هذا الرأي إلى النظّام وجعفر بن المبشّر وعددٍ من أتباعهما([[158]](#endnote-155)). ونسبه الفخر الرازي إلى النظّام([[159]](#endnote-156)). ونسبه المقداد السيوري إلى بعض المعتزلة([[160]](#endnote-157))، وفي موضعٍ آخر إلى الأشاعرة([[161]](#endnote-158)). وقد ذهب الإيجي([[162]](#endnote-159))، وتبعه الجرجاني([[163]](#endnote-160))، وكذلك التفتازاني([[164]](#endnote-161))، إلى اعتبار الإجماع من قِبَل الجميع على ذلك. بَيْدَ أن الجرجاني قال بأن مرادهم من الإجماع هنا هو أكثر المعتزلة والأشاعرة، وأضاف: إن الجاحظ ـ وهو من كبار علماء المعتزلة ـ يرى أن هذا الرأي مشروطٌ بأن يلتفت النبيّ إلى ذلك مباشرةً، ويحجم عن فعله، وادّعى أن الكثير من المعتزلة المتأخِّرين، من أمثال: النظّام، والأصمّ، وجعفر بن المبشّر، يوافقونه في هذا الرأي.

وفي هذه المسألة اتّفق التفتازاني مع الجرجاني في ما ذهب إليه، ونسب هذا الرأي، بالإضافة إلى هؤلاء الأربعة، إلى المحقِّقين أيضاً. كما ارتضاه بنفسه أيضاً([[165]](#endnote-162)).

وقد نسب المقداد السيوري إلى المعتزلة قولهم: إن الله لا يؤاخذ الأنبياء على هذه الأمور إذا صدرت عنهم سَهْواً([[166]](#endnote-163)). بَيْدَ أن الفخر الرازي خالفه في ذلك، وقال: إن الأنبياء؛ بسبب كمال علمهم، يكونون أَوْلى بالمؤاخذة من وجهة نظر المعتزلة([[167]](#endnote-164)).

**7ـ عدم العصمة من الصغائر ناشئٌ من الخطأ في التأويل**: بمعنى أن الأنبياء قد يشتبهون في تفسير الكلام الإلهيّ، كما أخطأ النبيّ آدم× في تحديد الفاكهة التي حرَّم الله عليه أكلها. وقد نسب الفخر الرازي هذا الرأي إلى أبي عليّ الجبّائي([[168]](#endnote-165)). ونسبه آخرون إلى جماعةٍ من المعتزلة([[169]](#endnote-166)).

**8ـ صدور الكبائر سَهْواً:** هناك مَنْ نسب هذا القول إلى أكثر المتكلِّمين من أهل السنّة، الأعمّ من المعتزلة والأشاعرة([[170]](#endnote-167)). وقد ارتضاه بعض العلماء، من أمثال: الفخر الرازي([[171]](#endnote-168))، وابن حزم. وقد استندوا في تبريره إلى آيات القرآن الكريم.

**9ـ صدور الكبائر سرّاً**: نقل السيد المرتضى هذا الرأي عن بعض أصحاب الحديث والحَشْوية([[172]](#endnote-169)). وقد نسبه عبد الجبّار المعتزلي إلى عددٍ من أهل السنّة([[173]](#endnote-170)).

**10ـ صدور جميع أنواع الذنوب غير الكذب في مقام التبليغ**: لقد نسب السيد المرتضى هذا الرأي إلى عددٍ من أصحاب الحديث والحَشْوية([[174]](#endnote-171)). ونسبه الفخر الرازي إلى الحَشْوية([[175]](#endnote-172))؛ ونسبه عبد الجبّار المعتزلي إلى أهل الحَشْو. ونسبه أبو عليّ الجُبّائي، والجرجاني([[176]](#endnote-173))، والتفتازاني([[177]](#endnote-174))، والمقداد السيوري([[178]](#endnote-175))، إلى الحَشْوية. ونسبه البحراني إلى بعض الخوارج([[179]](#endnote-176)). ونسبه العلاّمة الحلّي إلى الأشعرية والحَشْوية([[180]](#endnote-177)). ونسبه المجلسي إلى الحَشْوية والكثير من أصحاب الحديث([[181]](#endnote-178)).

**11ـ عدم العصمة في ترك الأَوْلى أو ترك المستحبّ**: يبدو أن جميع الذين بحثوا حول عصمة الأنبياء قد أقرّوا بإمكان أن يترك الأنبياء فعل الأَوْلى أو المستحبّ، وبذلك فقد سَعَوْا إلى توجيه الآيات التي تتنافى في ظاهرها مع عصمة الأنبياء بشكلٍ وآخر.

### د ـ العصمة من الرذائل الأخلاقيّة ــــــ

حيث إن الرذائل الأخلاقية تؤدّي إلى نفور الناس فقد ذهب الكثير من الفِرَق الإسلاميّة إلى اعتبار الأنبياء معصومين من الرذائل الأخلاقية([[182]](#endnote-179)). وبطبيعة الحال هناك أبحاثٌ متعدِّدة حول هذه المسألة، ولكنّ الدخول في تفاصيل هذه الأبحاث لا ينسجم مع حجم هذه المقالة. وقد أشارت كاتبة هذه السطور إلى بعضها في مقالٍ مستقلّ.

### هـ ـ العصمة من السَّهْو في الأمور العادية ــــــ

إن هذه المسألة غيرُ مطروحةٍ عند المتكلِّمين من غير الإمامية. وأما بين الشيعة فقد ذهب أكثر المتكلِّمين إلى القول بعدم جواز سَهْو النبيّ حتى في الأمور العادية. وقد ألَّف الحُرُّ العاملي كتاباً في هذا الشأن. وقد ذكر أن الكثير من علماء الشيعة كتبوا رسائل في إثبات عصمة النبيّ من السَّهْو والخطأ، ثم ذكر بعض العبارات عن الشيخ الطوسي، والشيخ المفيد، والمحقّق الحلّي، والعلاّمة الحلّي، والفاضل المقداد السيوري، والشيخ البهائي، والشهيد الأوّل، وابن طاووس([[183]](#endnote-180)).

وقد نسب المجلسي القول بعدم عصمة النبيّ من السَّهْو في الأمور العادية فقط إلى الشيخ الصدوق، وإلى أستاذه ابن الوليد([[184]](#endnote-181)). بَيْدَ أن هذا البحث لا يمكن الوثوق به كثيراً؛ إذ يبدو من تفسير الشيخين الطوسي والطبرسي، في تفسير الآية 68 من سورة الأنعام، القبول بسَهْو الأنبياء في الأمور العادية، وإنْ كانوا لا يقبلون بمقالة الصدوق بالنسبة إلى سَهْو النبيّ في الصلاة([[185]](#endnote-182)).

### 2ـ الأدلّة القرآنية على عصمة الأنبياء ــــــ

تحدَّثنا حتّى الآن عن آراء المتكلِّمين المسلمين حول مختلف أبعاد العصمة.

ولا يمكن للمتكلِّمين في الأخذ بالآراء المتخالفة أن لا يلتفتوا إلى ما يقوله القرآن الكريم في هذا الشأن؛ فالقرآن الكريم هو المصدر المعرفي الأهمّ في الفكر الدينيّ، ويجب لذلك تقييم نظريّات المتكلِّمين حول العصمة في ضوء الميزان القرآني.

ومن هنا سوف نسعى في هذا القسم من المقالة إلى بيان الآيات القرآنية التي استدلّ بها المتكلِّمون على إثبات العصمة.

لا تدّعي كاتبة هذه السطور كفاية جميع هذه الآيات لإثبات مختلف أبعاد العصمة، وإنما كلّ الذي يرومه هو تقرير هذه الآيات (وذلك في حدود نقل الأدلّة فقط، دون نقدها من قِبَل المتكلِّمين)، والعمل على تبويبها وتقريرها مجدَّداً، بشكلٍ منطقيّ ومتطابق مع ضوابط علم المنطق؛ ليكون بذلك قد مهَّد الطريق أمام المحقِّقين والباحثين في سياق مناقشة هذه الأدلّة، والعمل على تحقيقها.

إن الآيات مورد البحث على ثلاث طوائف، وهي:

أـ الآيات القرآنية التي تتكفَّل وحدها ببيان هذه الحقيقة، وتعمل بمفردها على إثبات بُعْدٍ من أبعاد مسألة العصمة.

ب ـ الآيات التي تؤدّي إلى إثبات العصمة من خلال ضمِّها إلى بعضها.

ج ـ الآيات التي تثبت عصمة الأنبياء بعد ضمّها إلى الأدلّة العقليّة، أو إجماع المسلمين.

بعد دراسة هذه الآيات يمكن للمحقِّق في علم الكلام أن يجيب عن العديد من الأسئلة، من قبيل:

1ـ هل دلّ القرآن الكريم على عصمة الأنبياء؟

2ـ هل أثبت القرآن الكريم العصمة بجميع أبعادها؟

3ـ هل يرى القرآن الكريم وجوب الدعوة إلى إثبات العصمة وتبليغها؟

إن هذا البحث، بالإضافة إلى أهمّيته من الناحية الكلامية، يحظى كذلك بأهمّيةٍ قصوى على مستوى التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، وكذلك أساليب ومناهج الاستفادة من هذا الكتاب السماويّ العزيز.

### أـ الآيات المشيرة إلى مسألة العصمة مباشرةً ــــــ

وسوف نبحث في هذا المقام أربعة عشر مورداً، وذلك على النحو التالي:

### 1ـ العصمة في مقام استلام الوَحْي ــــــ

1ـ كما في قوله تعالى: ﴿**مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى \* وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى \* إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: 2 ـ 4)؛ فإن هذه الآيات تنهض دليلاً على عصمة النبيّ الأكرم| في مقام استلام الوَحْي وإبلاغه؛ لأنها تثبت أن الموجود في أيدي المسلمين بوصفه قرآناً هو الذي تمّ إنزاله من عند الله على النبيّ الأكرم([[186]](#endnote-183)).

2ـ وقوله تعالى: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً \* إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً \* لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاَتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً**﴾ (الجنّ: 26 ـ 28)؛ إذ تدلّ هذه الآيات بدَوْرها على أن الوَحْي السماوي النازل من عند الله، والذي يوصله رسول الله| إلى الناس، إنما هو تحت إشراف الله تعالى وحفظه. ولا يقتصر هذا الأمر على رسول الله، وإنما يشمل جميع الرُّسُل الذين يكلِّفهم الله بإبلاغ وَحْيه إلى الناس.

ومن الطبيعي أن تكون النتيجة المترتِّبة على تكفُّل الله بحفظ كتابه أن النبيّ إذا أراد أن ينسب إلى الله شيئاً من عنده، دون أن يكون قد أُوحيَ إليه بذلك، لا يكون من الرُّسُل المقبولين عند الله. وعليه فإن هذه الآيات تشكِّل دليلاً على عصمة الأنبياء في مقام استلام الوَحْي، وفي مقام التصرُّف في الوَحْي، وتثبت عصمة الأنبياء عن الكذب على الله سبحانه وتعالى.

وقد رُوي هذا الدليل عن الإمام جعفر الصادق×([[187]](#endnote-184))، وعن الإمام الرضا×([[188]](#endnote-185)) أيضاً. وفي الوقت نفسه فقد استند إليه كلٌّ من: الطريحي([[189]](#endnote-186)) والطبري([[190]](#endnote-187)) أيضاً.

3ـ وقوله جلَّ وعلا: ﴿**قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ**﴾ (ص: 82 ـ 83)؛ فإن هذه الآيات تشكِّل دليلاً على عدم سلطة الشيطان على الأنبياء؛ لأنهم القدر المتيقَّن من عباد الله المخلصين قطعاً([[191]](#endnote-188)). وبناءً على دلالة هذه الآيات يكون الأنبياء معصومين من وساوس الشيطان، ومن ارتكاب جميع أنواع المعاصي (كبيرها وصغيرها) والمفاسد الأخلاقية. ويذهب الشيعة إلى الاعتقاد بأن العصمة لا تختصّ بالأنبياء فقط، بل قد يتّصف غيرهم من الناس بهذه الصفة السامية والمقام العالي أيضاً.

4ـ وقوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ \* إِلاَّ عِبَادَ اللهِ الْمُخْلَصِينَ**﴾ (الصافّات: 159 ـ 160)؛ فطبقاً لهذه الآية يكون وصف الأنبياء لله صحيحٌ ولا غبار عليه، فإنهم عالمون بأوصاف الله، وهم في هذا القسم من الأفعال ـ التي تأتي وصفاً لصفات الله ـ معصومون من الخطأ، كما أنهم معصومون من الكفر والشرك وجميع أنواع الشكّ([[192]](#endnote-189)).

5ـ وقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾ (الأحزاب: 33)؛ إذ إن هذه الآية تمثِّل دليلاً على عصمة النبيّ الأكرم| من كلّ رذيلةٍ، وأنه منزَّهٌ ومطهَّرٌ من جميع الأدران في الأعمال والأخلاق والعقائد. وإن أوّل مَنْ استدلّ بهذه الآية على إثبات العصمة هو شخص النبيّ الأكرم| في ما ذكره من المسائل لسلمان الفارسي([[193]](#endnote-190)).

6ـ وقوله عزَّ من قائلٍ: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ \* فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ \* لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة: 77 ـ 79)؛ فإذا كان المراد من هذه الآية هو عدم تمكُّن غير المطهَّرين من الوصول إلى القرآن الكريم كانت هذه الآية دليلاً على عصمة النبيّ الأكرم|؛ وإذا كان المراد منها هو أن القرآن الكريم في كتابٍ مكنون، وأن هذا الكتاب المكنون لا يمسّه إلاّ المطهَّرون، كانت هذه الآية دليلاً على عصمة الأنبياء الذين يصلون إلى ذلك الكتاب المكنون، وجاؤوا إلى الناس في عصرهم بآياتٍ من قبيل: القرآن والوحي الإلهي. وقد كان هذا التفسير للآية موجوداً منذ القِدَم؛ حيث نسبه الشيخ الطوسي إلى ابن عبّاس ومجاهد والضحّاك([[194]](#endnote-191)). كما يُستفاد هذا التفسير من بعض الروايات أيضاً([[195]](#endnote-192)). إن هذه الآية من الآيات العامّة التي تدلّ على الطهارة المطلقة، والعصمة من جميع أنواع الرِّجْس؛ وذلك لأن كلّ عقيدةٍ فاسدة أو أخلاقٍ رذيلة أو معصيةٍ، في كلّ زمانٍ، لا ينسجم مع طهارتهم المطلقة.

7ـ وقوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: 124)؛ فإن المراد من العهد الإلهي المذكور في هذه الآية، حتّى إذا كان هو الإمامة ـ وهي أعمّ من النبوّة ـ يكفي لإثبات وجوب عصمة الأنبياء؛ ذلك أنه بمجرّد صدور أيّ نوع من أنواع الظلم ـ من ارتكاب المعاصي، والظلم بحقّ العباد، إلى الافتراء على الله، والتكذيب بآياته والكفر ـ سوف يخرج الشخص الظالم عن استحقاق الحصول على مقام الإمامة، ولن يبلغ مقام النبوّة بطريقٍ أَوْلى. وعليه فإن الذي يبعثه الله، ويمنحه مقام النبوّة، يكون بالضرورة منزَّهاً من ارتكاب جميع أنواع الظلم([[196]](#endnote-193)). وعلى أيّ حالٍ فقد اتّضح أن الأنبياء معصومون من ارتكاب الذنوب والكفر والشرك والافتراء على الله في مقام التبليغ والدعوة([[197]](#endnote-194)).

وعن الإمام الرضا×، ضمن حديثٍ، أنه ذكر هذه الآية بوصفها دليلاً على عصمة الأنبياء([[198]](#endnote-195)).

وهي كذلك طبقاً لحديثٍ مأثورٍ، في كتاب (بصائر الدرجات)، عن الإمام الصادق×.

وقد ذكر الكليني في (الكافي) أيضاً أن هذه الآية إنما تنفي عن الأنبياء عبادة الأوثان فقط؛ فيكون هذا الحديث بدَوْره دالاًّ على بُعْدٍ من أبعاد عصمة الأنبياء^ أيضاً([[199]](#endnote-196)).

8ـ وقوله تعالى: ﴿**إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ**﴾ (الأنبياء: 90)؛ حيث يتحدّث الله في هذه الآية عن بعض الأنبياء^، ويقول: إنهم كانوا يسارعون في أمور الخير. ويُفْهَم من هذه الآية أنهم لم يكونوا يتركون الأعمال الواجبة، ولم يكونوا يرتكبون الأفعال المحرَّمة أبداً.

ومما قالوه في معرض التمسُّك بهذه الآية: حيث إن الآية تفيد عموم «الخيرات» فهذا يعني أن الأنبياء كانوا معصومين في جميع الأعمال، الأعمّ من الواجبة والمحرَّمة. وقد صرَّح العلماء في أصول الفقه: إن الجمع المحلّى بـ (ال) يُفيد العموم، وعليه؛ حيث إن كلمة «الخيرات» هي من الجمع المحلّى بـ (ال)، فهذا يعني أنها تفيد العموم ـ طبقاً لهذه القاعدة ـ، وتكون لذلك شاملةً لجميع الأمور([[200]](#endnote-197)).

9ـ وقوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ**﴾ (ص: 47)؛ حيث يقول الله سبحانه في هذه الآية: إن هناك من الأنبياء مَنْ كانوا من بين الأصفياء المنتجبين، وكانوا من الأخيار.

وإن الاستدلال بهذه الآية ليس واضحاً كما هو في سائر الآيات الأخرى.

وقد ادّعى أصحاب هذا الاستدلال أن عدم ذكر الاستثناء في الجملة يدلّ على العصمة؛ إذ في حالة وجود الاستثناء قد يُتصوَّر أن الأنبياء قد تمّ اجتباؤهم لجهةٍ خاصّة فقط، وأنهم إنما كانوا من الأخيار من ناحيةٍ خاصّة فقط، دون الجهات والأنحاء الأخرى. وعليه؛ حيث لم يَرِدْ ذكر الاستثناء في هذه الآية، يتّضح أن الأنبياء كانوا من المنتجبين، وكانوا من الأخيار، من جميع الجهات. وعليه يكونون صالحين ومعصومين من جميع الجهات([[201]](#endnote-198)).

10ـ وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: 9)؛ إذ يُقال في دلالة هذه الآية: **أوّلاً**: إن هذه الآية تؤكِّد على أن القرآن قد نزل من عند الله، وأنه يحرص على المحافظة عليه؛ **وثانياً**: إن الشخص الأوّل الذي يُستَأْمَن على كلام الوَحْي، ويكون وحده المسؤول عن إبلاغ الوَحْي وإيصاله إلى الناس، هو شخص النبيّ الأكرم. وبعبارةٍ أخرى: إن الواسطة بين استلام الوَحْي وإبلاغه وحفظه هو النبيّ؛ **وثالثاً**: إن أدنى خطأ أو غفلةٍ، سواء في مقام استلام الوَحْي أو في إبلاغه وحفظه، يُعَدّ مصداقاً لنقض كلام الله سبحانه وتعالى. وعليه يمكن القول: إن الله ـ الذي تكفَّل بحفظ كلامه وقرآنه ـ يعمل على تحشيد حكمته وقدرته الأزليّة وجميع الأسباب والعلل لتحصين كتابه من التحريف، وتُعَدّ عصمته لرسوله من جميع أنواع الزَّلَل والخطأ والغفلة من أولى وأهمّ أركان تحقيق هذا المدَّعى، وأشدّها ضرورةً. ولا يخفى بطبيعة الحال أن هذا المطلب إنما يؤيِّد ذلك البُعْد من عصمة النبيّ أو الأنبياء الذي يعود إلى استلام كلام الوَحْي وحفظه وإبلاغه، وليس العصمة من السَّهْو في شؤون الحياة اليوميّة، على سبيل المثال. إن هذا الرأي القائل بأن الله سبحانه وتعالى يحفظ القرآن الكريم من عبث الشيطان وغيره؛ كي لا يحدث فيه أيّ نقصٍ أو زيادةٍ أو تحريفٍ، يُعَدّ واحداً من التفاسير المعتبرة في تفسير هذه الآية؛ وهو الرأي المنقول عن ابن عبّاس وقتادة([[202]](#endnote-199)).

11ـ وقوله تعالى: ﴿**لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصِّلت: 42)؛ فقد كانت هذه الآية ـ مثل الآية السابقة ـ موضع استناد قتادة والسدّي، حيث قالا: ليس بمقدور الشيطان، ولا أيّ شخصٍ غيره، أن يتدخَّل أو يتصرَّف في كلام الله سبحانه وتعالى. وعليه فإن الموجود بين أيدينا هو القرآن الذي نزل على النبيّ الأكرم|، وإن النبيّ كان معصوماً في استلام الوَحْي الإلهي، وفي إبلاغه إلى الناس([[203]](#endnote-200)).

لقد وقعَتْ هذه الآيات المذكورة سابقاً مورداً لاستشهاد واستناد المتكلِّمين. ولكنْ يمكن لنا أن نضيف إليها آياتٍ أخرى أيضاً؛ إذ يبدو أن هناك آياتٍ أخرى يمكن الاستناد إليها في هذا البحث أيضاً. بَيْدَ أننا لم نعثر بين التفاسير والكتب الكلامية مَنْ التفت إليها، في حين أن دلالة بعضها من الانسجام والتناغم مع مباني المفسِّرين بحيث لا يمكن اعتبارها مخالفةً لهذه الأدلّة.

وسوف نشير إلى ثلاثة موارد منها:

12ـ قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ**﴾ (غافر: 78). إن هذه الآية المرتبطة بجميع الأنبياء تدلّ على عصمة الأنبياء في استلام الوَحْي الإلهي وإبلاغه.

13ـ آيات التحدّي، مثل: قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**﴾ (البقرة: 23). إن هذه الآية، والآيات المماثلة التي تعرِّف بالقرآن الكريم كواحدٍ من المعاجز الإلهيّة، دليلٌ على أن القرآن مصونٌ من الخطأ، سواء في النزول والإبلاغ، ودليلٌ على عصمة النبيّ الأكرم| في مقام تلقّي الوَحْي وإبلاغه.

وبطبيعة الحال فإن من اختلافات آيات التحدّي عن الآيات الأخرى أنها تنظر إلى مسألة الوَحْي والقرآن من زاويةٍ خارجية، وتفتح الطريق أمام الجميع للتحقيق في صحّة وسقم ما يدَّعيه النبيّ. وهذه النقطة موجودةٌ في الاستدلال اللاحق أيضاً.

14ـ قوله تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾ (النساء: 82). إن هذه الآية تدلّ بدَوْرها على صحّة إسناد القرآن الكريم إلى الله، وتعبِّر عن عصمة النبيّ الأكرم| في تلقّي الوَحْي وإبلاغه. وبطبيعة الحال فإن القارئ الكريم ملتفتٌ إلى أن هذه الآية قد تُعَدّ في الوقت نفسه إحدى الآيات المخالفة للقول بالعصمة من الخطأ؛ إذ يمكن أن يُفْهَم منها أن النبيّ ـ مثل سائر الناس ـ لو كان يريد أن يأتي بمثل القرآن لما تمكَّن من ذلك، ولشوهد فيه اختلافٌ كثير. (إن الإجابة عن هذا الإشكال، والآيات الأخرى التي تمَّت الاستفادة منها للردّ على القول بعصمة الأنبياء، تحتاج إلى مقالةٍ مستقلّة).

### ب ـ الآيات المثبتة للعصمة عن طريق برهان الخُلْف ــــــ

إن افتراض عدم عصمة الأنبياء يتنافى بشكلٍ واضح مع افتراض صدق بعض الآيات ولوازمها. وعليه، بناءً على تلك الآيات يكون القول بعدم العصمة للأنبياء باطلاً، وبذلك يثبت القول بالعصمة لهم بطبيعة الحال.

إن أهمّ هذه الأدلّة قد وردَتْ في كتابين للفخر الرازي([[204]](#endnote-201))، ثمّ جاء الآخرون ليذكروا هذه الأدلّة، ويعيدوا طرحها بتأثيرٍ منه. وضمن هذه الاستدلالات تمّ بيان بعض المناقشات. كما ذهب بعض المتكلِّمين إلى بيان بعض الإشكالات على أصل الاستدلال، أو مقدار دلالة هذه الأدلّة. بَيْدَ أننا نعرض عن ذكرها([[205]](#endnote-202))، ونكتفي بمجرّد نقل الآيات التي يمكن الاستناد إليها في هذا البحث. وفي تقرير كلّ مورد منها نعمل في بداية الأمر على بيان التركيبة المنطقية في إطار مقدّمتين، ثمّ نعمل بعد ذلك على بيان أدلّة كلّ واحدةٍ من المقدّمات التي تقوم على أساسها:

**الدليل الأوّل**: لو صدر الذنب عن الأنبياء لكان وضعهم من حيث الذمّ في الدنيا والعقاب في الآخرة أسوأ من المذنبين العاديّين (المقدّمة الأولى).

في حين أن الأنبياء قد انتجبهم الله واصطفاهم من بين جميع الناس، ولهم عند الله منزلةٌ عالية (المقدّمة الثانية).

ونتيجة هاتين المقدّمتين هي أن الأنبياء يجب أن يكونوا معصومين من ارتكاب الذنوب، سواء الصغائر منها أو الكبائر.

**إثبات المقدّمة الأولى**: يُفْهَم من الآيات الواردة في ذمّ وشجب تصرُّف نساء النبي الأكرم| أنه كلّما كان الشخص يتمتَّع بمقامٍ أسمى من مقام الآخرين فإنه سيتعرَّض للمزيد من الشجب والتأنيب. وبذلك كلّما كانت النِّعَم التي يحظى بها الشخص أكثر من غيره، ومع ذلك يتصرَّف على خلاف ما تقتضيه تلك النِّعَم، فإنه سيتعرَّض للَّوْم والمؤاخذة أكثر من غيره. قال الله تعالى: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ**﴾ (الأحزاب: 32). ثمّ ذكَّرهُنّ الله بعد ذلك بعددٍ من الواجبات والمحرَّمات المفروضة عليهنّ. وقال تعالى في آيةٍ أخرى: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ**﴾ (الأحزاب: 30). ويُستفاد من هذا التعبير أن كلّ شخص يكون على درجة نساء النبيّ الأكرم|، وفي منزلتهنّ، فإن عذابه في مقابل هذه النِّعمة سوف يكون أشدّ وأقسى. وحيث إن الأنبياء يتمتَّعون بالنعمة الإلهية الأكبر، وهي نعمة النبوّة والرسالة، فإنهم سيكونون عرضةً للَّوْم والعتاب والمؤاخذة أكثر من غيرهم.

**إثبات المقدّمة الثانية:** لقد اختار الله ـ طبقاً لصريح بعض آيات القرآن الكريم ـ بعض الأشخاص المنتجبين من بين الناس؛ ليكونوا حَمَلةً لرسالة الوَحْي الإلهي. كما نجد ذلك ضمن الأدلّة المباشرة التي سبق ذكرها، كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ**﴾ (ص: 47)، وغيرها من الآيات الأخرى. يُستفاد من هذه الآيات أن وضع ومقام الأنبياء أفضل وأسمى بالمقارنة إلى غيرهم من الأشخاص العاديين، ولأنهم الأقرب من الله فإنهم يتعرَّضون للُّطْف الإلهيّ بشكلٍ أكبر.

**الدليل الثاني**: هناك مَنْ لا يقعون في حبائل الشيطان، ولا يرتكبون المعاصي (المقدّمة الأولى).

لو أن شخصاً أطاع الشيطان، وأسلس له القياد، وارتكب المعصية، سوف يكون أدنى مرتبةً ومقاماً من ذلك الشخص الذي لا ينخدع بوساوس الشيطان (المقدّمة الثانية).

إن الأنبياء ليسوا بأدنى درجةً ومقاماً من الآخرين (المقدّمة الثالثة).

**إثبات المقدِّمات**: إن قول الله تعالى بشأن إبليس: ﴿**وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلاَّ فَرِيقاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (سبأ: 20) يُثبت المقدّمة الأولى. وهكذا قوله تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات: 13).

وعليه فإن ملاك القُرْب من الله هو التقوى واجتناب المعاصي والذنوب، وهذا يبيِّن المقدّمة الثانية.

وأما دليل المقدّمة الثالثة فهو أن الأنبياء يتمّ اختيارهم من بين الأمم، ويكونون هم الأفضل من سواهم. وطبقاً لهذا الاستدلال يكون الأنبياء بمأمنٍ من حبائل الشيطان ومَكْره، ولا يرتكبون المعاصي، سواء في ذلك الكبائر او الصغائر.

**الدليل الثالث**: إن الأنبياء إذا ارتكبوا المعاصي سوف يكونون من حزب الشيطان (المقدّمة الأولى).

إن بعض المكلَّفين هم من حزب الله (المقدّمة الثانية).

إن الشخص الذي يكون من حزب الله هو أفضل من الشخص الذي يكون من حزب الشيطان (المقدّمة الثالثة).

حيث إن الله سبحانه وتعالى قد اختار الأنبياء من بين أخيار الناس يجب بالضرورة أن يكونوا أفضل من الآخرين (المقدّمة الرابعة).

وعليه تكون النتيجة هي أن الأنبياء معصومون، ولا يرتكبون المعاصي والذنوب.

**دليل المقدّمة الأولى** واضحٌ؛ لأن الشخص الذي يقترف الذنوب إنما يتبع الشيطان، والشيطان مهيمنٌ عليه.

**ودليل المقدمة الثانية** هو أن كلّ مكلَّفٍ ـ طبقاً لآيات القرآن ـ لا يخلو إما أن يكون من حزب الشيطان أو من حزب الله، وإن بعض المكلَّفين يمتازون بخصائص تجعلهم من المنتسبين والمنتمين إلى حزب الله([[206]](#endnote-203)).

وأما **المقدّمة الثالثة** فتُستفاد بدَوْرها من مفاد هذه الآيات المذكورة نفسها؛ إذ يقول الله تعالى بشأن حزب الله: ﴿**رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ**﴾ (المائدة: 119)([[207]](#endnote-204)).

**الدليل الرابع**: لو ارتكب النبيّ المعصية، رُدَّتْ شهادتُه (المقدّمة الأولى).

إن شهادة الأنبياء مقبولةٌ (المقدمة الثانية).

**إثبات المقدّمة الأولى**: إن كلّ مَنْ يرتكب المعصية يكون فاسقاً، وطبقاً لآيات القرآن الكريم لا يمكن الاعتماد على إخباره، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾ (الحجرات: 6). والأنبياء ليسوا استثناءً من هذه القاعدة؛ فإنْ ارتكبوا الذنب سوف يكونون من الفاسقين، ولن تقبل شهادتهم بعد ذلك.

**إثبات المقدّمة الثانية**: إن شهادة الأنبياء ـ طبقاً لصريح القرآن الكريم ـ تقبل بشأن أممهم، كما أن شهادة النبيّ الأكرم| لا تقبل بحقّ أمّته فحَسْب، بل هي كذلك مقبولةٌ حتّى بحقّ الأمم والأنبياء السابقين أيضاً؛ لصريح قوله تعالى: ﴿**فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلاَءِ شَهِيداً**﴾ (النساء: 41). وطبقاً لهذه الآية تكون شهادة الأنبياء مقبولةً عند الله سبحانه وتعالى، وعليه يجب أن يكونوا لذلك معصومين ومبرَّأين من جميع الذنوب.

بل يُستفاد من هذه الآية أن الأنبياء معصومون حتّى من السَّهْو والنسيان والكذب وما إلى ذلك أيضاً، بل رُبَما يمكن الاستفادة منها أن لديهم علماً كاملاً بأعمال الأمّة، والأعمال المعلنة وغير المعلنة منهم أيضاً.

وبالإضافة إلى هذا الاستدلال، قد يمكن ضمّ المقدّمة الأولى من هذا الدليل إلى مقدّمات الدليل السابق، والتوصُّل إلى استدلالٍ آخر على النحو التالي:

لو ارتكب الأنبياء المعاصي فإن شهاداتهم سوف تُرَدّ. هذا في حين تكون شهادة الأشخاص العاديّين ـ بشرط الإيمان والعدالة ـ مقبولةً، وعليه يجب أن تكون شهادة النبيّ ـ الذي هو من أفضل الخلق ـ مقبولةً بطريقٍ أَوْلى، وأن يكون النبيّ معصوماً ومبرّأً من كلّ ما يسلب عنه استحقاق الشهادة. وعليه فإن الأنبياء لا يرتكبون الذنوب.

وبطبيعة الحال فإن نتيجة هذا الاستدلال إنما تثبت عصمة الأنبياء من ارتكاب الذنوب والمعاصي الكبيرة، والإصرار على الصغائر، بما يتنافى مع قبول الشهادة، وليس العصمة حتّى من ارتكاب الصغائر بشكلٍ مطلق.

**الدليل الخامس**: لو ارتكب الأنبياء المعصية وجب نصحهم وردعهم عن ارتكاب هذه المعصية (المقدّمة الأولى).

ردع الشخص عن ارتكاب عملٍ ما يؤذيه قطعاً (المقدّمة الثانية).

إيذاء الأنبياء محرَّمٌ، ولذلك لا ينبغي إيذاؤهم (المقدّمة الثالثة).

**إثبات المقدّمة الأولى**: لو ارتكب شخصٌ المعصية وجب ردعه عن فعل تلك المعصية؛ بحكم أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ (آل عمران: 104).

**إثبات المقدّمة الثانية**: من الواضح أن ردع الشخص عن القيام بالمنكر يؤدّي إلى استيائه وانزعاجه وإيذائه؛ وذلك لأن كلّ شخصٍ يريد أن يفعل ما يحلو له، وما يوافق إرادته واختياره. فلو أراد الآخر أن يقيِّد إرادته ويحدّ من حرّيته فإنه سوف يتأذّى. وعليه لو تمّ ردع النبيّ عن عملٍ يقوم به فإن ذلك سوف يتسبَّب بإيذائه.

**إثبات المقدّمة الثالثة**: وأما دليل حرمة إيذاء الأنبياء فقد ورد النصُّ في ذلك بالنسبة إلى عموم الأنبياء؛ إذ ورد في القرآن الكريم بشأن النبيّ الأكرم| وشأن النبيّ موسى×: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى**﴾ (الأحزاب: 69)، وهذا يعني حرمة إيذاء النبيّ موسى×، وحرمة إيذاء النبيّ الأكرم| أيضاً. كما وردَتْ آياتٌ أخرى بشأن حرمة إيذاء الأنبياء^.

وبالإضافة إلى الموارد الجزئية المذكورة ضمن آيات القرآن الكريم، رُبَما أمكن لنا أن نستفيد من قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُهِيناً**﴾ (الأحزاب: 57) حكماً كلِّياً بشأن جميع الأنبياء، وهو أن إيذاء رسول الله محرَّمٌ إلى الأبد. وبالتالي ينتج عن هذا الدليل أن الأنبياء لا يرتكبون المعاصي، حتّى يستحقّوا بسببها أن يتمّ نَهْيُهم عن المنكر، ويتعرَّضوا نتيجة ذلك للأذى.

**الدليل السادس**: لو ارتكب الأنبياء المعصية لم يجُزْ اتّباعهم (المقدّمة الأولى).

إن اتباع الأنبياء واجبٌ على الناس وأتباعهم (المقدّمة الثانية).

**إثبات المقدّمة الأولى**: من الواضح أن الأشخاص عندما يتمّ تكليفهم ببعض الأعمال يجب عليهم العمل بها، وعندما يمنعهم الله عن عملٍ، ويتوعّد على فعله بالعذاب والعقاب، يجب على الجميع أن يحجموا عن فعله. وحيث إن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مأموراً به من قِبَل الله، وفي الوقت نفسه منهيّاً عنه، فإن النبيّ لو ارتكب معصيةً وجب على المكلَّفين المنهيّين عن ذلك الفعل من قِبَل الله أن لا يتّبعوا النبيّ، ويجب عليهم ترك ذلك الفعل، وعليه لا تكون التَّبَعيّة للنبيّ جائزةً.

**إثبات المقدّمة الثانية**: لقد أنزل الله آيات مختلفة بشأن بعض الأنبياء، ومنها: آياتٌ في اتّباع النبيّ الأكرم|. ومن ذلك، على سبيل المثال: قوله بشأن النبيّ إبراهيم الخليل×: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً**﴾ (البقرة: 124). والإمام هو الشخص الذي يتبعه الناس؛ كما قال النبيّ إبراهيم×: ﴿**فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي**﴾ (إبراهيم: 36).

وجاء بشأن النبيّ هارون× قوله تعالى: ﴿**فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي**﴾ (طه: 90).

وقال تعالى بشأن النبيّ الأكرم|: ﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي**﴾ (آل عمران: 31)، وقال أيضاً: ﴿**فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ**﴾ (الأعراف: 158)، وغير ذلك من الآيات التي يُفهم منها وجوب إطاعة الرسول([[208]](#endnote-205)).

ومن أهمّ الآيات التي يمكن أن يُستفاد منها حكمٌ كلِّي قولُه تعالى: ﴿**قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ**﴾ (يس: 20). والدليل على كلِّية هذا الحكم هو أن الله سبحانه وتعالى لم يضَعْ أيّ قَيْدٍ عليه، ولم يخالفه.

والأوضح من كلّ هذه الآيات على وجوب إطاعة الأنبياء قولُه تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ**﴾ (النساء: 64).

**تنويهٌ**: هناك مَنْ تمسَّك بهذه الآية لإثبات عصمة الأنبياء بشكلٍ مباشر (وليس ببرهان الخُلْف)، وقال في هذا الشأن: لو وجبَتْ إطاعة الأنبياء بشكلٍ مطلق يتّضح من ذلك أن الأنبياء معصومون من الذنوب والأخطاء. وبعبارةٍ أخرى: إن إطلاق الآيات في وجوب إطاعة الأنبياء دليلٌ على أنهم معصومون. ومن الواضح بالنسبة إلى المطَّلعين على علم المنطق أن هذا الاستدلال عبارةٌ عن طريقٍ خلفيّ وغير مباشر على ما تقدَّم، وعليه لا يمكن اعتبار هذه الآية ضمن الطائفة الأولى من الآيات.

**الدليل السابع**: إن الذي لا يرتكب المعصية أفضل من الذي يرتكب المعصية (المقدّمة الأولى).

إن الملائكة لا يرتكبون المعصية (المقدّمة الثانية).

إن الأنبياء أفضل من الملائكة (المقدّمة الثالثة).

وعليه فإن الشخص الذي لا يرتكب المعصية ـ مثل: الملائكة ـ أفضل من الشخص الذي يرتكب المعصية. وحيث إن الملائكة ليسوا أفضل من الأنبياء فهذا يعني أن الأنبياء لا يرتكبون المعصية.

**دليل المقدّمة الأولى** قوله تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات: 13).

**دليل المقدّمة الثانية** الآيةُ التي تتحدَّث عن الملائكة، وتقول: ﴿**لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾ (التحريم: 6).

**دليل المقدّمة الثالثة** الآيةُ التي تتحدَّث عن الكثير من الأنبياء، وتقول: ﴿**وَكُلاًّ فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ (الأنعام: 86)، والتي تعبِّر عن أفضلية الأنبياء على الناس والملائكة. والآية 32 من سورة الدخان تثبت بدَوْرها أن الأنبياء هم الذين تمّ اصطفاؤهم واجتباؤهم من بين جميع العالمين (أي الذين يعقلون).

كما يمكن إضافة أدلّةٍ أخرى إلى هذه الأدلّة، بمقدّماتٍ مماثلة أيضاً. بَيْدَ أن هذه الأدلّة لم يتمّ الالتفات إليها في الكتب الكلامية:

**الدليل الثامن**: إن الأنبياء إذا ارتكبوا المعصية فسوف يكونون من الظالمين (المقدّمة الأولى).

إن الله سبحانه وتعالى لا يهدي الظالمين (المقدّمة الثانية).

إن الله سبحانه وتعالى يهدي الأنبياء (المقدّمة الثالثة).

وعليه فإن الأنبياء لا يرتكبون المعصية.

**إثبات المقدّمة الأولى**: إن الظلم من المفاهيم التي تصدق في مورد الظلم بحقّ الناس، وفي مورد الشخص الذي يرتكب المعصية أيضاً. وإنما يُنسب الظلم إلى مثل هذا الشخص؛ لأنه بارتكاب المعصية يظلم نفسه. قال تعالى: ﴿**فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ**﴾ (فاطر: 32)، وقال أيضاً: ﴿**وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (البقرة: 229). وحيث يتمّ التعبير بـ «الظلم» عن ارتكاب الذنب، وكذلك تُستعمل في مورد الاعتداء على الآخرين، وفي مورد نسبة الكذب على الله سبحانه وتعالى([[209]](#endnote-206))، وفي مورد الكفر([[210]](#endnote-207)) أيضاً، يكون الأنبياء؛ بمقتضى هذا الدليل، معصومين من الكفر والكذب في التبليغ والدعوة ومن كلّ المعاصي والذنوب.

**دليل المقدّمة الثانية**: قوله تعالى: ﴿**وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ (آل عمران: 86). وهناك آياتٌ أخرى مشابهة لهذه الآية قد وردَتْ في هذا الشأن أيضاً.

**دليل المقدّمة الثالثة** قولُه تعالى: ﴿**وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (المائدة: 16)، الواردة بشأن الأنبياء^؛ والآيات المشابهة الأخرى التي تتحدَّث عن هداية الأنبياء.

**الدليل التاسع**: إن الأنبياء إذا ارتكبوا معصيةً فإنهم سيكونون من الظالمين (المقدّمة الأولى).

إن الله سبحانه وتعالى لا ينصر الظالمين (المقدّمة الثانية).

إن الله سبحانه وتعالى ينصر الأنبياء (المقدّمة الثالثة).

**دليل المقدّمة الثانية** آياتٌ من قبيل: قوله تعالى: ﴿**وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ**﴾ (الحجّ: 71)، وآياتٌ أخرى بهذا المضمون.

**دليل المقدّمة الثالثة**: الآيات الكثيرة التي تؤكِّد على نصرة الله للأنبياء^، كما في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا**﴾ (الأنعام: 34).

في ضوء هذه الأدلّة التي تستفاد من لوازم آيات القرآن الكريم، دون الاستفادة من المقدّمات العقلية والخارجية، يمكن لنا أن نستنتج عصمة الأنبياء^.

وقد تقدَّم أن ذكَرْنا أن هذه الأدلّة لم يتمّ الاستناد إليها في الكتب الكلامية. وإنْ كان هناك استدلالٌ مماثل في الكتب الكلاميّة، وسوف نذكره بوصفه دليلاً ثانياً ضمن الطائفة الثالثة.

ومن هذا القبيل: يمكن الإشارة إلى عدم كون الظالمين من «المفلحين»، وأنهم لا يقعون مورداً لـ «حبّ الله»، وإلى شمول «الضلالة» للظالمين، وعدم شمول «الدلالة» الإلهيّة للظالمين. ومن خلال المقابلة بين الأنبياء والظالمين يمكن أن يُستفاد كذلك أنهم لا يندرجون ضمن دائرة ومجموعة الظالمين، في حين أنهم لو ارتكبوا المعاصي سوف يكونون من الظالمين، ولا يكون هناك معنىً للمقابلة. يمكن إثبات جميع هذه المقدّمات والحدود الوسطى من خلال الاستعانة بآيات القرآن الكريم، واعتبارها ضمن المجموعة والطائفة الثالثة.

### ج ـ الآيات المحتاجة إلى مقدّماتٍ غير قرآنيّة ــــــ

إن هذه الآيات لا يمكن الاستناد إليها وحدها، ولا بضمِّها إلى آياتٍ أخرى من القرآن الكريم، وإنما تدلّ على عصمة الأنبياء من خلال الاستعانة بالأدلة العقليّة أو الإجماع. وبعبارةٍ أخرى: بمساعدة هذه الآيات، وبأسلوب برهان الخُلْف، يمكن الاستدلال على إثبات عصمة الأنبياء.

**الدليل الأوّل**: لو ارتكب الأنبياء المعصية فإن الوَعْد بالعذاب الإلهي سوف يصدق في حقِّهم (المقدّمة الأولى).

إن الأنبياء لا يتعرَّضون للعذاب الإلهيّ (المقدّمة الثانية).

في ضوء هذه الأدلة يكون الأنبياء معصومين من ارتكاب الكبائر؛ لأن الذنوب التي يَعِدُ الله عليها بالعذاب تُعَدُّ من الكبائر.

**إثبات المقدّمة الأولى**: ورد الوعد بالعذاب في الكثير من آيات القرآن الكريم بالنسبة إلى الذين يعصون الأوامر الإلهية، ويتمرّدون على أحكام الله سبحانه وتعالى، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً**﴾ (الجنّ: 23)؛ وقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً**﴾ (النساء: 14).

**إثبات المقدّمة الثانية**: يذهب عددٌ من المتكلِّمين إلى الاعتقاد بأن إجماع الأمّة قائمٌ على أن الأنبياء لا يتعرَّضون للعذاب الإلهيّ. إن المتكلِّمين الذين تمسَّكوا بهذا الإجماع لم يفصحوا عن كيفيّة توصُّلهم إليه([[211]](#endnote-208)). ويبدو أنه لو كان هناك إجماعٌ على هذه المسألة فإنه لن يكون شيئاً آخر غير أصل إجماع الأمّة على عصمة الأنبياء؛ إذ هناك جماعةٌ تذهب إلى الاعتقاد بإجماع الأمّة على أن الأنبياء مبرّأون عن أيّ ذنبٍ يستوجب العذاب الإلهيّ. ونتيجةً لهذا الإجماع فإن جميع الذين يخالفون هذا الأمر بطريقةٍ وأخرى سوف يخرجون من رِبْقة المسلمين، ويحكم عليهم بالكفر والخروج عن الملّة.

**الدليل الثاني**: لو ارتكب الأنبياء المعصية فإنهم سوف يكونون من جملة الذين يعملون على خلاف موعظتهم ونصيحتهم (المقدّمة الأولى).

إن الأنبياء ليسوا من جملة الذين يعملون على خلاف موعظتهم (المقدّمة الثانية).

إن هذا الدليل يُثبت عصمة الأنبياء من جميع الذنوب الكبيرة والصغيرة، والأخلاق الفاسدة، والكفر والشرك الذي قامَتْ رسالة الأنبياء بأجمعهم على محاربته.

**إثبات المقدّمة الأولى**: من الواضح أن الأنبياء يأمرون بالواجبات، وينهَوْن عن الذنوب والمحرّمات، ويبلِّغون رسالات الله إلى الناس، فإذا ارتكبوا الذنوب بأنفسهم سوف يكونون من الواعظين الذين لا يعملون بما يقولون، ويهدون الناس إلى طريق يتنكَّبونه هم أنفسهم على المستوى العملي.

**إثبات المقدّمة الثانية**: قال الجرجاني: لدينا إجماعٌ على أن الأنبياء ليسوا من هذه الفئة([[212]](#endnote-209)). وأسند التفتازاني هذا الإجماع بقوله: إن مثل هذا الأمر يُعَدّ من أكبر المنفِّرات، والأنبياء منزَّهون عن الإتيان بأيّ عملٍ يستوجب نفور الآخرين منهم([[213]](#endnote-210)). وادّعى الفخر الرازي أن الأنبياء لو ارتكبوا مثل هذا الأمر سوف يرتكبون أبشع القبائح([[214]](#endnote-211)). وقد تمسَّكوا لذلك بآياتٍ من القرآن الكريم، حيث وبَّخ الله فيها أولئك الذين لا يلتزمون بما يعظون به الآخرين، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ \* كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ**﴾ (الصفّ: 2 ـ 3). وقوله تعالى: ﴿**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: 44). وعليه يتّضح ـ طبقاً لهذه الآيات ـ أن عمل الناصح بما يخالف النصيحة التي يُقدِّمها إلى الآخرين في غاية الشناعة.

كما تمسَّك الفخر الرازي ـ بالإضافة إلى هذه الآيات ـ بكلام النبيّ شعيب×([[215]](#endnote-212))، عندما قال لقومه الذين اتَّهموه بأنه يريد من خلال نصحه لهم أن يصل إلى مآربه ومصالحه، على ما حكاه القرآن الكريم عنه في قوله: ﴿**وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ**﴾ (هود: 88).

**الدليل الثالث**: لو ارتكب الأنبياء الذنوب فسوف يكونون من حزب الشيطان (المقدّمة الأولى).

كلّ مَنْ يكون في حزب الشيطان سيناله الخسران (المقدّمة الثانية).

الأنبياء ليسوا من الخاسرين (المقدّمة الثالثة).

إن هذا الدليل يُثبت أن الأنبياء لا يخضعون لسلطة الشيطان، ولا يرتكبون الذنوب الكبيرة أو الصغيرة بوسوسةٍ من الشيطان، وأنهم معصومون من الكفر والشرك بوسوسة الشيطان. ولكنّه لا ينفي عنهم السَّهْو والخطأ.

**دليل المقدّمة الأولى**: من الواضح أن كلّ مَنْ يتّبع الشيطان يجب أن يكون من حزبه.

**دليل المقدّمة الثانية** قولُه تعالى: ﴿**أَلاَ إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ**﴾ (المجادلة: 19).

وقد لا نكون بحاجةٍ إلى هاتين المقدّمتين، بأن يقال: إن الأنبياء إذا ارتكبوا معصيةً، أو تخلَّفوا عن القيام بالتكاليف والأحكام الإلهية، فإن كفّة ميزان أعمالهم سوف تخفّ في يوم القيامة، والذين يخفّ ميزان أعمالهم في يوم القيامة سوف يكونون من الخاسرين؛ إذ يقول تعالى: ﴿**وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ**﴾ (الأعراف: 9).

وقال التفتازاني في **إثبات المقدّمة الثالثة**: لا شَكَّ في أن الأنبياء لن يكونوا من الخاسرين([[216]](#endnote-213)). وقال الجرجاني: لو كان الأنبياء من الخاسرين لكانوا أسوأ حالاً من الزهّاد العاديّين الداخلين ضمن المفلحين، ولا شَكَّ في بطلان هذا الكلام([[217]](#endnote-214)).

وعلى هذا الأساس فإن صحّة المقدّمة الثالثة تثبت إما بواسطة الإجماع المدَّعى من قِبَل التفتازاني؛ أو بواسطة عددٍ من المقدّمات التي نحصل عليها من كلام الجرجاني:

**المقدّمة الأولى**: إن الزهّاد المؤمنين من المفلحين.

**المقدّمة الثانية**: إن الخاسرين من المفلحين أدنى مرتبةً عند الله.

**المقدّمة الثالثة**: إن الأنبياء ليسوا أدنى من أيّ أحدٍ عند الله.

**دليل المقدّمة الأولى**: إن المؤمنين هم من جملة المفلحين، على ما ورد في الكثير من الآيات، ومنها: قوله تعالى: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ**﴾ (المؤمنون: 1).

**دليل المقدّمة الثانية** الآياتُ من 19 إلى 23 من سورة المجادلة، والتي تقدَّم ذكرها، وهي التي تتحدَّث عن أتباع حزب الشيطان، وأنهم هم الخاسرون؛ وعن أتباع حزب الله، وأنهم هم المفلحون. وإن حزب الله عند الله أفضل من حزب الشيطان.

**دليل المقدّمة الثالثة** هو ذاتُ الدليل الأوّل القرآني غير المباشر، وهو الدليل القائل بأن الأنبياء يختارهم الله سبحانه وتعالى من بين الأمم.

وفي الختام لا بُدَّ من التذكير بأن هناك الكثير من الأبحاث الموجودة حول هذه الأدلّة، ولكنّنا نُؤْثِر عدم ذكرها؛ لعدم اتّساع المقالة لها، وندعو القارئ الكريم إلى البحث عنها في مظانّها.

الهوامش

# نظريّة التطوُّر في القول بعصمة الأئمّة^

## قراءةٌ تاريخيّة ونقديّة

أ. حسين خليفة([[218]](#footnote-4)\*)

د. السيد رضا مؤدّب(\*[[219]](#footnote-5)\*)

ترجمة: السيد حسن علي الهاشمي

### مقدّمةٌ ــــــ

إن عصمة الإمام من أهمّ العقائد التي يؤمن بها المتكلِّمون الشيعة، إلى الحدّ الذي اعتبروا معها أن شرعيّة الإمام متوقِّفةٌ على العصمة([[220]](#endnote-215)). وهناك مَنْ عَدَّ هذه الصفة صفةً مشتركة بين الأنبياء والملائكة والأئمّة؛ حيث يجب أن لا يصدر عن هذه الأصناف الثلاثة شيءٌ من الكبائر، ولا من الصغائر([[221]](#endnote-216)). ومن هنا كانت هذه العقيدة عقيدةً راسخة وشائعة بين الشيعة في مسألة الإمامة.

وفي مقابل هذه الرؤية هناك تيّارٌ يرفض اتّصاف الأئمّة بالعصمة. ويذهب القائلون بهذا الرأي تارةً إلى الاعتقاد بأن القول بالعصمة مفهومٌ دخيل على الإسلام من الخارج، وأنه مقتبسٌ من التعاليم الإيرانية القديمة؛ حيث تسلَّلَتْ من الفرس إلى المجتمع الشيعيّ([[222]](#endnote-217))؛ وتارةً أخرى يقولون: إن مفهوم العصمة من صنع أذهان الشيعة.

ومن ذلك، على سبيل المثال، أن پول ووكر([[223]](#endnote-218)) يرى أن هذا المفهوم لا مكان له في القرآن والروايات، وأن المسلمين الأوائل لم يكونوا يقولون بعصمة الأنبياء، وأن الشيعة هم الذين روَّجوا لهذه الفكرة لاحقاً، ومن خلال العمل على توسيع دائرة هذا المفهوم جعلوا العصمة شاملةً للأئمّة أيضاً([[224]](#endnote-219)).

كما ذهب ويلفرد مادلونغ([[225]](#endnote-220)) إلى تأييد كلام ووكر في هذا الشأن، وقال بأن انتشار نظريّة كمال العصمة ـ التي لا يمكن العثور على لفظها في القرآن، من وجهة نظره ـ بين الشيعة يعود إلى النصف الأوّل من القرن الثاني([[226]](#endnote-221)).

وقد ذهب دوايت دونالدسن([[227]](#endnote-222)) بدَوْره إلى القول بأن الشيعة هم منشأ هذه الرؤية، وقال بأنها قد بلغَتْ ذروتها في عصر الشيخ الكليني، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد([[228]](#endnote-223)).

وفي نهاية المطاف ذهب إجناتس جولدتسيهر([[229]](#endnote-224)) ـ وهو من المؤسِّسين للدراسات الإسلامية الحديثة، وقد تركَتْ أفكاره تأثيراً عميقاً على آراء سائر المستشرقين ـ إلى القول بأن عصمة الأئمّة من مبالغات الشيعة في هذا الشأن([[230]](#endnote-225)).

وقد انتشرَتْ جبهة التفكير المخالف للعصمة إلى الحدّ الذي جرفَتْ معها بعض الكتّاب من الشيعة أيضاً؛ فقد ذهب السيد حسين المدرسي الطباطبائي ـ تَبَعاً لهذه الرؤية ـ إلى القول بأن نظرية عصمة الأئمّة تعود إلى القرن الهجري الثاني، وأنها من مقترحات المتكلِّم الشيعي الكبير هشام بن الحكم([[231]](#endnote-226)).

كما ذهب مقصود فراستخواه بدَوْره إلى اتّهام الشيعة بتضخيم هذا المقام، وطالب بإعادة النظر في القول بمفهوم عصمة المعصومين. وقال في تحليل له: «في ما يتعلَّق بمسألة العصمة كان اعتقاد المتكلِّمين من الشيعة أكثر مبالغةً وغلوّاً من الآخرين؛ ورُبَما كان ذلك منهم لأنهم أرادوا أن يرسموا لأئمّة مذهبهم صورةً ما فوق بشرية وأسطورية، ترتفع بهم إلى مستوى الأنبياء»([[232]](#endnote-227)).

هناك الكثير من الأبحاث والدراسات التي صدرَتْ بشأن العصمة على طول التاريخ. بَيْدَ أننا حتّى كتابة هذه المقالة لم نعثر على كتابٍ أو مقالةٍ تبحث حول جذور مفهوم عصمة الإمام في القرن الهجريّ الأول.

وبطبيعة الحال فإن مقالة «إطلالةٌ على نظريّة عصمة الإمام، من البداية إلى القرن الهجري الخامس»([[233]](#endnote-228))، لكاتبها: محمد حسين فارياب، قد تناولَتْ مسار العصمة في القرون الخمسة الأولى، إلاّ أنه قد ركَّز فيها على خصوص المسار التاريخي للعصمة، ومراتبها، وبراهينها العقلية، مكتفياً بنقل بعض التقارير المحدودة عن القرن الأوّل، دون تحليلها أو البرهنة عليها.

وقد أورد الدكتور مهدي فرمانيان في مقالةٍ له بعنوان: «المستشرقون وعصمة الأئمّة»([[234]](#endnote-229)) بحثاً قريباً من هذه المقالة. ولكنه بطبيعة الحال لم يعمل فيها على بيان وتحليل ومناقشة رأي الصحابة والتابعين بهذا الشكل.

وقد ذكر أحمد حسين شريفي وحسن يوسفيان بدَوْرهما، في كتاب «بحثٌ في عصمة المعصومين»([[235]](#endnote-230))، أبحاثاً من قبيل: مفهوم وحقيقة العصمة، وإمكان العصمة، والعصمة والاختيار، والعصمة والموهبة، والعصمة في مرحلة الطفولة، وتاريخ العصمة في مختلف الأديان وبين المسلمين. بَيْدَ أن أبحاثهم لم تركِّز على القرن الهجري الأوّل.

لقد تعرَّضنا في هذا المقال إلى أقوال وأفعال الصحابة والتابعين وتابعيهم، ممّا هو مذكورٌ في كتب التاريخ والكلام والرجال والتفسير والحديث؛ لكي نعمل ـ من خلال تحليل النصوص والتقارير المدرجة فيها، والاستناد إلى المنقولات الروائية والتاريخية والموضوعية والكلامية في مجال التفكير الشيعي ـ على إثبات مسألة الإمامة.

ومن الجدير ذكره أننا قد استنَدْنا في هذه المقالة إلى المصادر المتأخِّرة عن القرن الهجري الأوّل؛ إذ لا شَكَّ في أنه لم يصِلْنا كتابٌ مستقلّ في هذا الشأن من القرن الهجري الأوّل. والادّعاء الوحيد الموجود في هذا الشأن يرتبط بكتاب «سُلَيْم بن قيس»، وقد وقع التشكيك فيه من قِبَل الباحثين. بَيْدَ أن الكتب التي تمّ تأليفها في القرون اللاحقة تحتوي بشكلٍ وآخر تقريراتٍ عن الأحداث والنصوص الروائية المنقولة عن القرن الأوّل، والتي تنطوي على أحداث ووقائع هذا القرن. ومن خلال التدقيق في هذه التقارير التاريخية يمكن وضع مرآةٍ أمام الحقائق الموجودة في القرن الهجري الأوّل؛ فإنْ لم يكن هذا المنهج في البحث مقبولاً، وتمّ اتّهامه بعدم العلميّة، لن يعود بالإمكان إثبات أيّ مطلبٍ أو حادثةٍ إسلاميّة مرتبطة بالقرن الأوّل.

### مفهوم العصمة ــــــ

إن العصمة من ناحية البنية اللفظية اسم مصدر مشتقّ من مادّة (ع ص م)، وتعني لغةً المنع([[236]](#endnote-231)). وهناك مَنْ قال بأن معنى العصمة هو «الإمساك»([[237]](#endnote-232)). وهناك من علماء اللغة مَنْ قال في تعريف العصمة: «العصمة: أن يعصمك الله من الشرّ، أي يدفع عنك»([[238]](#endnote-233)).

إن للمتكلِّمين الإسلاميين في بيان المعنى الاصطلاحي للعصمة عباراتٍ متقاربة من بعضها، ويمكن بيان حصيلتها في هذه العبارة: «إن العصمة لطفٌ إلهيّ يمنحه الله لبعض الأشخاص؛ حتّى يتمكَّنوا في ضوئها من اكتساب العصمة من ارتكاب الذنوب، والعمل على ترك المعاصي، رغم قدرتهم على ارتكابها»([[239]](#endnote-234)).

### عصمة الإمام في الآيات والروايات ــــــ

إن القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذي اتّفقَتْ كلمة الأمّة الإسلامية ـ رغم جميع الاختلافات الداخليّة فيما بينها ـ على الوثوق بصدوره، واعتباره أهمّ مصدر لاستخراج التعاليم الإسلامية الأصيلة.

وقد تمّ تأييد سنّة النبيّ الأكرم| في بعض الآيات القرآنية([[240]](#endnote-235))، واعتبر القرآن رسول الله| قدوةً وأسوةً للمؤمنين([[241]](#endnote-236)).

وعلى هذا الأساس، فإنه للعثور على أصالة وصوابية أيّ مفهومٍ إسلاميّ يجب الرجوع أوّلاً إلى القرآن الكريم والسنّة النبويّة المطهَّرة، ثمّ الانتقال بعد ذلك إلى الأدلّة الأخرى.

وعليه لا بُدَّ لتصحيح الاعتقاد بعصمة الإمام من الرجوع إلى القرآن الكريم والسنّة النبويّة؛ بوصفهما مصدرَيْن من القرن الهجريّ الأوّل، والبحث في هذين المصدرَيْن العظيمين عن جذور هذا المفهوم. ولذلك سوف نقيم شاهداً من كلٍّ من هذين المصدرَيْن على هذا المدّعى، اختصاراً؛ لكي تتّضح أصالة هذا المفهوم ووجوده في صدر الإسلام.

### أـ آية التطهير ــــــ

قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾ (الأحزاب: 33).

وللاستدلال بهذه الآية من الضروريّ الالتفات إلى ثلاث نقاط هامّة، وهي:

1ـ إن المراد من الإرادة في هذه الآية هي الإرادة التكوينيّة([[242]](#endnote-237)). والإرادة التكوينيّة تعني الخلق، الذي لا يقبل التخلُّف([[243]](#endnote-238))، ويتعلَّق بفعل المريد (الله)، بمعنى خلق الشيء وإيجاده([[244]](#endnote-239)).

2ـ إن الرِّجْس يعني لغةً الخَبَث([[245]](#endnote-240)). واستعماله في القرآن الكريم شاملٌ لثلاث صور من الخَبَث، وهي: الخَبَث المعنوي، والخَبَث الظاهري، والخَبَث المعنوي والظاهري معاً([[246]](#endnote-241)). وحيث ورد استعمال «الرِّجْس» في هذه الآية بشكلٍ مطلق، ومن دون قيدٍ أو شرطٍ، يكون شاملاً لجميع أنواع الخَبَث.

3ـ هناك الكثير من الآراء المطروحة بشأن بيان المراد من أهل البيت في هذه الآية، ولا سيَّما من قِبَل المحقِّقين غير الشيعة([[247]](#endnote-242))، بَيْدَ أن القدر الجامع بين هذه الآراء والنظريات هو شخص النبيّ الأكرم|، والإمام عليّ×، والسيّدة فاطمة الزهراء÷، والإمامان الحسن والحسين’. إن هذا الرأي موضع إجماعٍ من قِبَل المفسِّرين والعلماء الشيعة. وقد ذكر كبار العلماء من أهل السنّة بدَوْرهم الكثير من الروايات في هذا المعنى([[248]](#endnote-243)). وقال الفخر الرازي بعد نقل حديث الكساء، الذي يحصر مفهوم أهل البيت بهؤلاء الخمسة: «واعلَمْ أن هذه الرواية كالمتَّفق على صحّتها بين أهل التفسير والحديث»([[249]](#endnote-244)).

### كيفيّة الاستدلال ــــــ

ذهب علماء الشيعة ـ في ضوء الالتفات إلى النقاط الثلاثة التي تقدَّم ذكرها ـ إلى الاستدلال بهذه الآية الكريمة على إثبات عصمة أهل البيت^، وذلك على النحو التالي: لقد تعلَّقت إرادةُ الله بأن يُذهب الرِّجْس بلُطْفه عن أهل البيت^ (بالإرادة التكوينيّة)، ومن الواضح جدّاً أن الإرادة التشريعيّة لا يمكن أن تكون هي المقصودة؛ وذلك لوجود هذه الإرادة بالنسبة إلى جميع المكلَّفين([[250]](#endnote-245)). وبالنظر إلى كلمة «إنما»، وهي من أدوات الحَصْر([[251]](#endnote-246))، يتَّضح أن هذه الآية تريد أن تخصّ أهل البيت بشيءٍ لا يشاركهم فيه أحدٌ. وهذا يُعَدّ امتيازاً خاصّاً بأهل البيت^. ويتلخَّص هذا الامتياز بإذهاب الرِّجْس عنهم بالإرادة الإلهيّة التكوينيّة، وهذا هو معنى العصمة.

قال الشيخ الطوسي في تفسيره، بعد بيانه استدلالاً شبيهاً بالاستدلال المتقدِّم ذكره: «وذلك يدلّ على عصمتهم»([[252]](#endnote-247)).

وعلى هذا الأساس، فإن العصمة مسألةٌ تُفْهَم من هذه الآية بأدنى تأمُّلٍ. وإن هذا الاعتقاد بالعصمة، الذي يدّعي الشيعة حاليّاً أنهم يؤمنون به، هو من المفاهيم النابعة من المصدر الوَحْياني، ويُعَدّ لذلك عقيدةً إسلامية أصيلة. وتُعَدّ هذه الآية الكريمة سَنَداً مُحْكَماً للتفكير الشيعيّ الأصيل.

### ب ـ حديث الثقلين ــــــ

إن هذا الحديث من الروايات المذكورة في مصادر الفريقين (الشيعة والسنّة)؛ حيث روَوْه بأجمعهم في كتبهم الروائية والتاريخية والتفسيرية([[253]](#endnote-248))، وأقرّوا بصحّته([[254]](#endnote-249)). وعلى هذا الأساس، يمكن الادّعاء بأن هذا الحديث من المسائل المُجْمَع عليها من قِبَل الفريقين.

### كيفيّة الاستدلال ــــــ

يمكن الاستدلال بهذه الرواية لإثبات العصمة بعدّة صور:

1ـ لقد جعل النبيّ الأكرم| أهل البيت^ في هذه الرواية عِدْلاً للقرآن الكريم، وأمر الناس بالتمسُّك بهما. وحيث إن القرآن الكريم لا يؤدّي إلى الخطأ والضلال؛ فهو معصومٌ من الخطأ، يجب أن يكون أهل البيت^ معصومين من الخطأ أيضاً؛ كي لا يكون التمسُّك بهم موجباً للضلال.

2ـ قال النبيّ الأكرم| في فقرةٍ من هذا الحديث: «وإنهما لن يفترقا حتّى يردا عَلَيَّ الحوض». فلو كان أهل البيت^ يسلكون الخطأ لحصل الافتراق بينهم وبين القرآن؛ لأن القرآن الكريم لا يدعو إلى الذنوب والأخطاء أبداً، وإن المذنب والخاطئ سوف يكون مفترقاً عن القرآن. وعليه فإن عدم افتراق أهل البيت عن القرآن دليلٌ واضح على عصمتهم.

وعلى هذا الأساس، فإن هذه الرواية تثبت تناغم عقيدة الشيعة بعصمة الإمام مع التعاليم الإسلاميّة الخالصة والنابعة من معين السنّة النبوية.

### مفهوم العصمة عند الصحابة ــــــ

إن أفعال الصحابة إذا لم تكن مخالفةً للقرآن الكريم والسنّة القطعيّة للنبيّ الأكرم| يمكن أن تكون مصداقاً عينيّاً للتعاليم التي أخذوها من شخص رسول الله|. إن الصحابة الصالحين؛ بوصفهم قد تتلمذوا على يد رسول الله| مباشرةً، كانوا على الدوام من الدعاة إلى المفاهيم والتعاليم الإسلامية الأصيلة، وكانوا في الأفعال والأقوال بمنزلة المرآة التي تعكس التعاليم الوَحْيانية. ولهذه الغاية سوف نستند ـ لإثبات وجود وانتشار مفهوم عصمة الإمام ضمن التعاليم الدينيّة ـ إلى بعض الشواهد المنقولة لنا عن أقوال وأفعال الصحابة:

### 1ـ الإمام عليّ بن أبي طالب× ــــــ

إن الإمام عليّاً× هو الإمام الأوّل للشيعة. وكان بإقرار كبار أهل السنّة أوّل الناس إسلاماً، وأوّل مَنْ صلّى مع النبيّ الأكرم|([[255]](#endnote-250)).

قال أمير المؤمنين× في خطبةٍ له: «وما وجد لي كذبةً في قَوْلٍ، ولا خطلةً في فعلٍ»([[256]](#endnote-251)). لقد عرَّف الإمام عليّ× نفسه في هذا الكلام بالعصمة من الخطأ؛ لأن العصمة تعني أن يكون المرء معصوماً من الخطأ في القول والعمل. وقال الشيخ محمد جواد مغنيّة في شرح هذه الكلمة من الإمام عليّ: «هذا معنى العصمة عند الشيعة، لا كذب في قولٍ، ولا زلّة في فعلٍ»([[257]](#endnote-252)).

والملفت أن الشيخ محمد عبده ـ وهو يُعَدّ من مشاهير علماء أهل السنّة، وينشط في الجبهة المقابلة لأهل البيت^ ـ قال في شرح معنى «الخطلة»: «الخطلة مفرد خطل، مثل: فرحة مفرد فرح، والخطل هو الخطأ الذي يكون عن سَهْوٍ»([[258]](#endnote-253)).

وعلى هذا الأساس، فقد نفى أمير المؤمنين× عن نفسه حتّى الخطأ السَّهْويّ أيضاً. وهذا هو معنى العصمة الذي تقول به الشيعة؛ حيث يقولون: إن الإمام لا يرتكب حتّى الذنوب والأخطاء السَّهْويّة أيضاً.

وفي روايةٍ أخرى، نقل الكليني عن سُلَيْم قال: قال أمير المؤمنين×: «إن الله ـ تبارك وتعالى ـ طهَّرنا وعصمنا، وجعلنا شهداء على خلقه، وحجّته في أرضه، وجعلنا مع القرآن، وجعل القرآن معنا، لا نفارقه ولا يفارقنا»([[259]](#endnote-254)).

إن هذا الكلام من أمير المؤمنين× يدلّ من أوّله إلى منتهاه على عصمة أهل البيت والأئمّة^.

فقد قال الإمام في البداية: «إن الله ـ تبارك وتعالى ـ طهَّرنا». إن إطلاق الكلام هنا يشمل جميع أنواع الأرجاس والأدناس. وعليه فإن أهل البيت^ لا يصدر عنهم أيّ نوعٍ من أنواع الذنوب، التي هي من أعظم الأرجاس؛ وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد طهَّرهم. وفيما لو صدر عنهم الذنب والخطأ فهذا يعني أن الإرادة الإلهيّة سوف تنتقض بخصوصهم.

ثمّ عاد الإمام ليبيِّن هذا المعنى مرّةً أخرى ببيانٍ أوضح؛ حيث قال: «عصمنا». وهذه العبارة، بالإضافة إلى التصريح بعصمة أهل البيت^، تحتوي على إطلاقٍ، وتعني أن الله قد عصمنا من ارتكاب جميع أنواع الأخطاء.

ثمّ قال الإمام× في نهاية كلامه: «وجعلنا مع القرآن، وجعل القرآن معنا، لا نفارقه ولا يفارقنا». إن هذه الفقرة من كلام أمير المؤمنين× تدلّ بدَوْرها على عصمتهم؛ وذلك لقيام إجماع الأمّة الإسلامية على أن القرآن لا يهدي إلى الخطأ، وأن القرآن الكريم معصومٌ أبداً. وعليه إذا أمكن أن يصدر الخطأ والذنب عن أهل البيت^ فهل يصحّ من الله أن يقرنهم بالقرآن أو يقرن القرآن بهم؟! ففي حالة صدور الذنب عن أهل البيت^ لن تكون لهم مزيّةٌ على سائر أفراد الأمّة، لينفردوا من دونهم بالاقتران بالقرآن. إذن يجب أن يكون أهل البيت^ على الطريق الصواب، وأن يكونوا بعيدين عن أيّ انحرافٍ؛ ليكون القرآن معهم ويكونوا مع القرآن؛ وإلاّ لو صدر عنهم أدنى خطأ فسوف يكون افتراقهم عن القرآن أمراً مسلَّماً وضروريّاً.

وبهذا البيان المتقدِّم يتّضح أن أمير المؤمنين×، وهو أحد الصحابة الأوائل، كان يؤمن بعصمة الإمام، بل وقد صرَّح بذلك في بعض الموارد أيضاً.

والنقطة الجديرة بالتأمُّل أن الإمام عليّاً× لم يتعرَّض ـ في أيٍّ من هذه المواطن التي صرَّح فيها بعصمته ـ لإنكار كلامه من قِبَل سائر الصحابة. وهذا يمثِّل دليلاً قويّاً على أن المسلمين الأوائل قد تلقَّوْا مفهوم عصمة الإمام بالقبول والتسليم.

### 2ـ السيّدة فاطمة الزهراء÷ ــــــ

كانت السيّدة فاطمة الزهراء÷ سيّدة نساء العالمين([[260]](#endnote-255))، وبنت النبيّ الأكرم|، وأحبّ النساء إلى قلبه([[261]](#endnote-256)).

رُوي عن السيّدة فاطمة الزهراء÷ أنها قالت في الخطبة الفَدَكية: «أيها الناس، اعلموا أني فاطمة، وأبي محمّد، أقول عَوْداً وبَدْءاً، ولا أقول ما أقول غَلَطاً، ولا أفعل ما أفعل شَطَطاً»([[262]](#endnote-257)).

تتحدَّث السيّدة الزهراء في هذه الكلمة ـ بعد التعريف بنفسها ـ عن صفاتٍ تعبِّر عن عصمتها:

1ـ بقولها: «لا أقول ما أقول غَلَطاً» نفَتْ عن نفسها الخطأ في الأقوال، وقالت: إنه لا يقع في كلامها خطأٌ أبداً.

2ـ وبقولها: «لا أفعل ما أفعل شَطَطاً» ذكرَتْ أن سلوكها وفعلها لا ينطوي بدَوْره على أيّ زللٍ أو خطأ أيضاً.

وهذا هو ما يدَّعيه الشيعة في خصوص العصمة أيضاً؛ حيث يقولون بأن العصمة تعني أن لا يصدر الخطأ عن الشخص المعصوم في القول والعمل.

والنقطة الجديرة بالتأمُّل أن هذا الكلام قالته السيّدة فاطمة الزهراء÷ على الملأ، ولم يصدر عن الأصحاب أيُّ إنكارٍ في هذا الشأن، وهذا دليلٌ على أُنْس المسلمين والمجتمع في ذلك العصر بهذا المعنى وهذا المفهوم الإسلاميّ من العصمة.

### 3ـ سلمان الفارسي ــــــ

إن سلمان الفارسيّ من خيار أصحاب رسول الله|([[263]](#endnote-258))، وهو الركن الأوّل من الأركان الأربعة([[264]](#endnote-259)).

روى القاضي أبو حنيفة النعمان أن سلمان الفارسي قال مخاطباً جماعةً: «قلتم: كان ألف نبيٍّ وألف وصيٍّ؛ فاهتدَتْ الأنبياء والأوصياء، وضلّ وصيُّ نبيِّنا من بينهم؟ كذبتم، واللهِ، ما ضلّ، ولكنّه كان هادياً مهديّاً»([[265]](#endnote-260)).

إن سلمان الفارسي بقوله: «واللهِ، ما ضلّ» ينفي الضلالة عن الإمام عليّ بن أبي طالب×. ولا شَكَّ في أن المراد من الضلالة هنا هي مخالفة الأوامر الإلهيّة. وعليه فإن سلمان الفارسي يرى أن الإمام عليّاً× لم يعْصِ الأوامر الإلهية أبداً، وأنه لم يُخالِف التعاليم الإلهية في أيّ مسألةٍ من المسائل، وهذا هو معنى العصمة.

لو لم يكن الإمام عليٌّ× معصوماً، وكان احتمال الخطأ وارداً في حقّه، فإنه ـ بالإضافة إلى سقوطه في الضلال على المستوى الشخصيّ ـ سوف يعرِّض الآخرين إلى خطر الضلال والانحراف أيضاً. بَيْدَ أن سلمان الفارسي قال بعد ذلك: «كان هادياً مهديّاً»، حيث نفى بذلك الأخطاء الفرديّة عن الإمام عليّ×، كما نفى عنه الأخطاء الاجتماعية المرتبطة بمجال الإمامة أيضاً. وعرَّف الإمام بوصفه شخصاً هادياً ومهديّاً. وعليه يجب اعتبار سلمان الفارسي ضمن المعتقدين بعصمة الإمام أيضاً.

### 4ـ أبو ذرّ الغفاري ــــــ

كان أبو ذرّ الغفاري من كبار أصحاب رسول الله|، ويُعَدّ واحداً من الأركان الأربعة([[266]](#endnote-261)).

قال أبو ذرّ الغفاري لعددٍ من الصحابة الذين التقَوْا به في الربذة: «إنْ كانت بعدي فتنةٌ ـ وهي كائنةٌ ـ فعليكم بكتاب الله والشيخ عليّ بن أبي طالب×؛ فإني سمعْتُ رسول الله| وهو يقول: عليٌّ أوّل مَنْ آمن بي وصدَّقني، وهو أوّل مَنْ يُصافحني يوم القيامة، وهو الصدِّيق الأكبر، وهو الفاروق بعدي، يفرق بين الحقّ والباطل، وهو يعسوب المؤمنين، والمال يعسوب الظلمة»([[267]](#endnote-262)).

إن جميع مواضع هذا الكلام من أبي ذرّ الغفاري تشتمل على دلالةٍ بشأن عصمة الإمام عليّ×. وفي ما يلي نشير إلى هذه المواضع:

1ـ نصح أبو ذرّ الناس بالتوجُّه إلى الإمام عليّ× عند وقوع الفتنة بقوله: «فعليكم بكتاب الله والشيخ عليّ بن أبي طالب×». لقد وصف أبو ذرّ الإمام عليّاً× بأنه عِدْل القرآن، ونصح لذلك بضرورة التمسُّك بهما معاً. إن تكافؤ الإمام عليّ× مع القرآن دليلٌ واضح على عصمته×؛ إذ كما أن القرآن معصومٌ، ولا يصدر عنه الخطأ أبداً، يجب أن يتّصف عِدْله [الإمام عليّ×] بهذه الصفة أيضاً؛ لكي لا تؤدّي إطاعته إلى الضلال والضياع.

2ـ لقد ذكر أبو ذرّ الرجوع إلى الإمام عليّ× بشكلٍ مطلق، ولو أنه كان قد رصد أدنى ذنبٍ أو خطأ عند الإمام عليّ×، ولم يكن لديه اعتقادٌ بعدم انحراف الإمام ـ وهذا هو معنى العصمة ـ، لكان إطلاق كلامه مشكلاً، ولما أمكنه بيان الرجوع إلى الإمام عليّ× على غرار الرجوع إلى القرآن الكريم، دون قيدٍ أو شرطٍ.

3ـ ينقل أبو ذرّ الغفاري روايةً عن النبيّ الأكرم|، يقول فيها: «وهو [الإمام عليّ×] أوّل مَنْ يصافحني يوم القيامة». فلو كان الإمام عليّ× خاطئاً، أو لا يهدي الناس في موارد الفتن، فهل يصحّ أن يكون هو أوّل مَنْ يصافح النبيّ الأكرم| يوم القيامة؟! إن هذه الرواية إنما يكتب لها التحقُّق إذا كان الإمام عليّ× معصوماً من جميع أنواع الذنوب والأخطاء. وعليه فإن أبا ذرّ من خلال روايته لهذا الحديث إنما يتكلَّم في الواقع عن عصمة الإمام عليّ×.

4ـ ثمّ استطرد أبو ذرّ في بيان تتمّة هذه الرواية عن النبيّ الأكرم|، قائلاً: «وهو الصدِّيق الأكبر، وهو الفاروق بعدي، يفرق بين الحقّ والباطل». فإذا كان الإمام عليّ× مذنباً وخاطئاً كيف يمكن الاطمئنان إلى كونه فارقاً بين الحقّ والباطل واقعاً، وإن الذي يعرِّفه بوصفه حقّاً هو حقٌّ في الواقع، وما يقول: إنه باطلٌ هو باطلٌ حقّاً؟ إن الفصل بين الحقّ والباطل في الفتن لا يكون إلاّ من قِبَل الشخص المعصوم من الانحراف في القول والعمل.

إن هذا التقرير يثبت أن أبا ذرّ الغفاري كان من المعتقدين بالعصمة في مسألة الإمامة، ويرى أن الإمام عليّاً× كان معصوماً من جميع أنواع الأخطاء والذنوب والمعاصي.

### 5ـ عمّار بن ياسر ــــــ

لقد كان عمّار بن ياسر من أوائل المسلمين من الصحابة([[268]](#endnote-263))، ويُعَدّ من نجباء أصحاب رسول الله|([[269]](#endnote-264))، وأصفياء أصحاب الإمام عليّ×([[270]](#endnote-265)).

في حوارٍ دار بين عمّار بن ياسر والزبير بن العوّام قال عمّار للزبير: «والله، يا أبا عبد الله، لو لم يبْقَ أحدٌ إلاّ خالف عليّ بن أبي طالب× لما خالفتُه، ولا زالَتْ يدي مع يده؛ وذلك لأن عليّاً لم يزَلْ مع الحقّ منذ بعث الله نبيَّه|»([[271]](#endnote-266)).

يقرّ عمار بن ياسر في هذا الكلام، الذي دعمه وأيَّده بقَسَمٍ مغلَّظ، بالقول: «لو لم يبْقَ أحدٌ إلاّ خالف عليّ بن أبي طالب× لما خالفتُه، ولا زالَتْ يدي مع يده». ولا يكون ذلك إلاّ لاعتباره الإمام عليّاً× معصوماً من الخطأ، وإلاّ فإنه لو لم يكن يعتبر الإمام× معصوماً لما كان هناك معنىً لترجيحه البقاء معه على جميع الخلق.

ثمّ استطرد عمّار بن ياسر يقول، ضمن تعليله لهذا الاعتقاد: «لأن عليّاً لم يزَلْ مع الحقّ منذ بعث الله نبيَّه|، ولم ينفصل عنه أبداً». إن اعتبار الإمام عليّ× مع الحقّ دليلٌ آخر على اعتقاد عمّار بن ياسر بعصمته؛ لأن الحقّ لا يمتزج بالباطل، ولا يختلط به أبداً، وإن كون الإمام عليّ× على الحقّ يعني في الحقيقة أن هذا الإمام لا يقترف الباطل، ممثَّلاً بالذنوب والمعاصي والأخطاء، على الإطلاق.

وعلى هذا الأساس، يجب أن يكون عمّار بن ياسر من المعتقدين حقّاً بالعصمة في مسألة الإمامة.

### 6ـ جابر بن عبد الله الأنصاريّ ــــــ

كان جابر بن عبد الله الأنصاريّ من مشاهير الصحابة، ومن أجلّة وفضلاء أصحاب النبيّ الأكرم|([[272]](#endnote-267)).

وقد روى جابر حديثاً عن رسول الله|، قال فيه: «إن مَلَكَيْ عليّ بن أبي طالب× ليفتخران على سائر الأملاك؛ لكونهما مع عليّ بن أبي طالب×؛ لأنهما لم يصعدا قطّ بشيءٍ إلى الله تعالى يُسخطه»([[273]](#endnote-268)).

إن نقل روايةٍ يمثِّل في الحقيقة إعلاناً وإقراراً بأن مفادها كان مطروحاً في عصر الراوي بوصفه مفهوماً إسلاميّاً. وإن جابر بن عبد الله من خلال نقله لهذه الرواية يقرِّر حديثاً يثبت عصمة الإمام عليّ×. إن هذا الحديث في الواقع هو نصٌّ في العصمة؛ لأن ارتكاب الذنب والمعصية يستجلب سخط الله وغضبه، وإن عدم كتابة المَلَكين الكاتبين لأعمال الإمام عليّ× ما يُسخط الله يعني أن الإمام عليّاً لم يرتكب معصيةً أبداً، وليست العصمة في الواقع شيئاً سوى ذلك. وهذا ما فهمه بعض العلماء أيضاً، وقال في هامش هذه الرواية: «هذا نصٌّ في العصمة»([[274]](#endnote-269)).

وعلى هذا الأساس، يجب اعتبار جابر بن عبد الله الأنصاريّ من المعتقدين بالعصمة في مسألة الإمامة.

### مفهوم العصمة بين التابعين وتابعي التابعين ــــــ

إن الذين جاؤوا بعد عصر الصحابة من المسلمين قد عمدوا إلى تنظيم علومهم الدينيّة من خلال ما بلغهم من الصحابة. إن التابعين وتابعيهم؛ بسبب انتمائهم إلى القرن الهجريّ الأوّل؛ حيث يعتبرون من الناشرين للأفكار التي كانت موجودةً في هذا القرن، تُعَدّ أفعالهم وأقوالهم هامّةً للغاية؛ إذ في حال انتشار رؤيةٍ بينهم يُعَدّ وجود هذا التفكير بينهم في القرن الأوّل أمراً ثابتاً، ولن يؤدّي ادّعاء اختلاقه في القرون اللاحقة إلى نتيجةٍ.

### 1ـ الإمام عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب× ــــــ

هو الإمام الرابع للشيعة. وقد تمّ التعريف به في بعض مصادر أهل السنّة بوصفه أحد الأئمّة الاثني عشر، وكبار وأشراف التابعين([[275]](#endnote-270)).

قال الإمام زين العابدين× في المأثور عنه: «الإمام منّا لا يكون إلاّ معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلقة، فيُعْرَف بها، ولذلك لا يكون إلاّ منصوصاً». فقيل له: يا بن رسول الله، فما معنى المعصوم؟ فقال: «هو المعتصم بحبل الله، وحبل الله هو القرآن، لا يفترقان إلى يوم القيامة. والإمام يهدي إلى القرآن، والقرآن يهدي إلى الإمام، وذلك قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ (الإسراء: 9)»([[276]](#endnote-271)).

بالإضافة إلى التصريح الوارد في كلام الإمام زين العابدين× بعصمة الإمام، يمكن إثبات عصمة الإمام بهذه الرواية من عدّة وجوهٍ أيضاً:

1ـ يؤكِّد الإمام زين العابدين في هذه الرواية على عدم افتراق الإمام عن القرآن إلى يوم القيامة. وهذا دليلٌ واضح على عصمة الإمام؛ إذ لو لم يكن الإمام معصوماً فسوف يكون انفصاله عن القرآن أمراً ثابتاً. إذن يجب أن يكون الإمام معصوماً وبعيداً كلّ البُعْد عن الانحراف، ليستمرّ اقترانه بالقرآن الكريم إلى يوم القيامة.

2ـ وفي إشارةٍ منه إلى الآية 9 من سورة الإسراء، قال الإمام زين العابدين في الحديث المتقدِّم: «والقرآن يهدي إلى الإمام». فلو لم يكن الإمام معصوماً، واحتمل في حقِّه الخطأ، لما كان هناك معنىً لكي يهدينا القرآن إلى شخصٍ يُحتَمَل في حقّه الخطأ مثلنا. إذن يجب أن يكون الإمام معصوماً؛ لكي تكون هداية القرآن ودعوته إليه أمراً معقولاً.

وعليه يجب اعتبار الإمام زين العابدين× ـ وهو أحد أجلاّء التابعين ـ من المعتقدين والناشرين لمفهوم عصمة الإمام.

### 2ـ مالك الأشتر النخعي ــــــ

مالك الأشتر من كبار التابعين، ومن أشراف العرب وأبطالهم. وقد عَدَّه بعضهم ملك العرب([[277]](#endnote-272)).

وبعد حادثة التحكيم قال مالك الأشتر، على الرغم من عدم رضاه بنتيجة التحكيم: «قد رضيتُ بما صنع عليٌّ أمير المؤمنين، ودخلتُ في ما دخل فيه، وخرجتُ ممّا خرج منه؛ فإنه لا يدخل إلاّ في هدىً وصوابٍ»([[278]](#endnote-273)).

بالنظر إلى سابقة مالك الأشتر في الاعتراض على الخلفاء السابقين، ووقوفه بوجه انحرافاتهم([[279]](#endnote-274))، يجب اعتباره صاحب رأيٍ مستقلّ، وأنه في المواضع الحسّاسة والمصيرية لم يكن يلوذ بالصمت، بل كان يُجاهِر بالاعتراض، ويبيِّن رأيه بكلّ شجاعةٍ. وأما في حادثة التحكيم، وعلى الرغم من اعتراضه على نتائجها، قال: «دخلتُ في ما دخل فيه، وخرجتُ ممّا خرج منه»، وأعلن بذلك عن إطاعته التامّة للإمام عليّ×. واستدلّ لهذه التَّبَعية بقوله: «فإنه لا يدخل إلاّ في هدىً وصوابٍ»، وهذا يعني أن الإمام عليّاً× يسير على طريق الهداية والصلاح إطلاقاً، وأنه لا يودي بالناس إلى طريق الخطأ والرذيلة أبداً. وهذا الكلام يؤكِّد الاعتقاد بعصمة الإمام عليّ×.

وعلى هذا الأساس؛ وبالنظر إلى هذه التقارير، يجب اعتبار مالك الأشتر من القائلين بعصمة الإمام عليّ×.

### 3ـ كُردوس بن هانئ البكري ــــــ

كان كُردوس من شيوخ قبيلة ربيعة([[280]](#endnote-275))، ومن أصحاب أمير المؤمنين×([[281]](#endnote-276)). وفي حرب صفّين، حيث تمّ رفع المصاحف من قِبَل جيش معاوية على رؤوس الرماح، دبَّ الخلاف في جيش أمير المؤمنين×، وأخذ رؤساء القبائل يخطبون في الناس، فقام كُردوس بن هانئ ممثِّلاً قبيلته، وخطب قائلاً: «أيها الناس، إنا والله ما تولَّيْنا معاوية منذ تبرَّأْنا منه، ولا تبرَّأْنا من عليٍّ منذ تولَّيْناه، وإن قتلانا لشهداء، وإن أحياءنا لأبرار، وإن عليّاً لعلى بيِّنةٍ من ربّه، ما أحدث إلاّ الإنصاف، وكلُّ محقٍّ منصفٌ، فمَنْ سلَّم له نجا، ومَنْ خالفه هلك»([[282]](#endnote-277)).

لقد تحدّث كُردوس في هذه الكلمة عن عصمة الإمام عليّ× بمختلف العبارات:

1ـ فقال في فقرةٍ منها: «إن علياً لعلى بيّنةٍ من ربّه، ما أحدث إلاّ الإنصاف». وهذه العبارة شبيهةٌ ببعض آيات القرآن الكريم التي ورد فيها ذكر البيِّنة([[283]](#endnote-278)).

إن البيّنة تعني ظهور الشيء عند اتّضاحه([[284]](#endnote-279))، والهداية ببيانٍ واضح بحيث يمكن بواسطته تمييز الحقّ من الباطل بيُسْرٍ، ومن دون مشقّةٍ([[285]](#endnote-280)). وهناك من المحقِّقين في الحوزة العلميّة مَنْ فسَّر البيّنة في هذا المقام بأنها مطلق البصيرة الإلهيّة([[286]](#endnote-281)). وعليه فإن مقارنة البيِّنة تعني امتلاك البصيرة الإلهية في الأمور، حيث يتمكَّن الشخص بواسطتها من التمييز بين الحقّ والباطل. وكل مَنْ امتلك مثل هذه الحجّة من قِبَل الله سبحانه وتعالى لن يخرج أبداً عن مسار الإنصاف والعدالة. وإن عدم الخروج عن الطريق الصحيح المقرون باللطف الإلهيّ هو عبارة أخرى عن العصمة المصطلحة.

وعليه فإن الإمام عليّاً× في رؤية كُردوس بن هانئ يتّصف بصفةٍ تتطابق مع القول بعصمته.

2ـ لقد ختم كُردوس بن هانئ عبارته بالقول: «مَنْ خالفه [أي الإمام عليّ بن أبي طالب×] هلك». إن الهلاك في الأصل يعني الضياع والفناء([[287]](#endnote-282))؛ وهناك مَنْ قال بأن معناه العَطَب والسقوط([[288]](#endnote-283)). ويُستفاد من بعض الآيات([[289]](#endnote-284))، ومن بعض عبارات المحقِّقين، أن الهلاك أمرٌ يعود إلى سوء اختيار الشخص، وأن ذمّ الهالك والانتقاص منه مستترٌ فيه([[290]](#endnote-285)).

وعلى هذا الأساس، فإن الهلاك نوعٌ من الضياع والسقوط بسوء اختيار العبد، وسوف يرى آثار ذلك في يوم القيامة. وعليه فإن مخالفة الإمام عليّ× والخروج عليه إنما يكون ملازماً للهلاك والضياع والفناء، إذا كان معصوماً من الأخطاء والذنوب؛ إذ لو لم يكن الإمام معصوماً، واحتمل في حقّه الخطأ والمعصية، فرُبَما كان الذي يخالفه من الناجين في واقع الأمر.

وعليه فإن كُردوس بن هانئ قد تحدَّث في هذه العبارة عن عصمة أمير المؤمنين×، فيجب لذلك اعتباره من القائلين بعصمة الإمام في مسألة الإمامة.

### النتيجة ــــــ

بعد الأبحاث المتقدِّمة في هذا المقال يتّضح لكل محقِّقٍ منصف أن مفهوم عصمة الإمام من المسائل والمفاهيم الأصيلة، وأنها ـ بالإضافة إلى التأكيد عليها في القرآن الكريم والسنّة المطهّرة ـ كانت جاريةً في ذات القرن الأوّل للهجرة بين الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. وإن عبارات بعضهم تثبت اعتقادهم الراسخ بهذه العقيدة.

وإن دعوى المخالفين وقولهم بعدم العثور على أثرٍ لمفهوم عصمة الإمام في القرن الهجريّ الأوّل، وأن هذا المفهوم يعود ظهوره إلى القرون اللاحقة، حيث تمّ التأسيس له من قِبَل المتكلِّمين والعلماء الشيعة، وأنه قد ازدهر في المذهب الشيعيّ، وتمّ تقديمه بعد ذلك للمجتمع الإسلاميّ، ادّعاءٌ باطل، ولا ينسجم مع السنّة القطعية والتاريخ الحَتْميّ.

وعليه يجب اعتبار مسألة عصمة الإمام ضمن تلك المجموعة من التعاليم الإسلاميّة الخالصة؛ حيث تعود بجذورها إلى وَحْي السماء والتعاليم الإلهيّة النازلة، وإنها ليست من وضع البشر. ومن هنا فإنها لا تكون منفصلةً عن سائر التعاليم النورانيّة للدين الإسلامي الحنيف.

الهوامش

# عصمة الأنبياء في ميزان العقل

## دراسةٌ ونقدٌ لبرهانَيْ الوثوق ونقض الغرض

د. حسين أترك([[291]](#footnote-6)\*)

ترجمة: مرقال هاشم

### المقدّمة ــــــ

إن من بين العقائد الهامّة والمحوريّة في الكلام الإسلاميّ ـ ولا سيَّما الشيعيّ على وجه الخصوص ـ الاعتقاد بعصمة الأنبياء. يتميَّز الشيعة من بين الفِرَق الإسلامية بعقيدة العصمة المطلقة للأنبياء. واعتقادُهم هذا قريبٌ من الإجماع([[292]](#endnote-286)). وهناك مَنْ ذهب إلى القول بأن هذا يُعَدّ من الثوابت والمسلمات الاعتقادية للإسلام، وادّعى الإجماع على ذلك([[293]](#endnote-287)).

وبغضّ النظر عن الاختلافات الجزئية، يذهب أغلب المتكلِّمين الشيعة إلى الاعتقاد بأن الأنبياء معصومون من الذنوب، كبيرها وصغيرها، كما أنهم معصومون من الخطأ والنسيان في الأمور الدينيّة، بل في غير الأمور الدينيّة أيضاً، قبل البعثة وبعدها.

وهذا الاعتقاد من الشيعة يستند إلى أدلّةٍ عقليّة ونقليّة متعدِّدة.

ويمكن القول: إن برهان نقض الغرض وبرهان الوثوق والاعتماد من أهمّ البراهين العقليّة على عصمة الأنبياء.

وقد عمَدْنا في هذا المقال، بعد بيان هذَيْن البرهانين من وجهة نظر المتكلِّمين الإسلاميّين، إلى نقدهما ودراستهما بأسلوبٍ توصيفيّ ـ تحليليّ.

إن السؤال الأصلي في هذا التحقيق هو: هل عصمة الأنبياء في الوثوق والاعتماد من قِبَل الناس بالأنبياء وتحقُّق الغرض الإلهي من النبوّة ـ المتمثِّل بهداية الناس ـ ضروريةٌ، أم أن غرض النبوة وإيجاد الاعتماد والوثوق بين الناس والأنبياء ممكنٌ حتّى من دون اشتراط العصمة أيضاً؟

إن الغاية من هذا المقال هي نقد ومناقشة هذين البرهانين، من حيث إثبات المطلوب (العصمة). بَيْدَ أن ردّ هذين البرهانين لا يعني بالضرورة رفض المطلوب؛ وإنما يثبت مجرَّد عدم صوابيّة الدليل، دون بطلان المدَّعى المتمثِّل بأصل عصمة الأنبياء.

### الأدلّة العقليّة على عصمة الأنبياء ــــــ

هناك الكثير من الأدلة العقليّة المذكورة في الكلام الشيعي على إثبات عصمة الأنبياء، وبعضها عبارةٌ عن: برهان نقض الغرض؛ وبرهان الوثوق والاعتماد؛ وبرهان اللطف؛ وبرهان امتناع ترجيح المرجوح؛ وبرهان لزوم التسلسل في الأنبياء؛ وبرهان امتناع عوامل المعصية في الأنبياء؛ وما إلى ذلك من البراهين العقليّة الأخرى([[294]](#endnote-288)).

ومن بين هذه البراهين يُعَدّ البرهانان الأوّلان ـ أي: برهان نقض الغرض؛ وبرهان الوثوق والاعتماد ـ من أهمّ البراهين على عصمة الأنبياء.

وأما الأدلّة الأخرى فلا ترقى إلى هذين البرهانين، من حيث القوّة والاستحكام.

وكلا البرهانين بصدد إثبات عصمة الأنبياء على نحوٍ سابق.

### أـ برهان نقض الغرض ــــــ

يتمّ بيان هذا البرهان في إثبات عصمة الأنبياء بشكلٍ مستقلّ تارةً؛ وبشكلٍ مدمج في برهان الوثوق والاعتماد تارةً أخرى.

وقيل في تقرير هذا البرهان بشكلٍ مستقلّ:

1ـ إن غرض الله سبحانه وتعالى من بعث الأنبياء وإرسال الرُّسُل هو إرشاد الناس إلى المصالح الواقعية، وردعهم عن المفاسد الحقيقية، وإعداد المقدّمات التي يمكن من خلالها العمل على تربيتهم وتعليمهم وتزكيتهم؛ من أجل الوصول إلى الكمالات التي تليق بالإنسان، وتضمن له السعادة في الدنيا والآخرة.

2ـ إن هذه الغاية لا يمكن أن تتحقَّق من دون عصمة الأنبياء؛ إذ لو كان يجوز عليهم الخطأ والنسيان أو العصيان لن يتحقَّق إرشاد الناس إلى المصالح، والنهي عن المفاسد الواقعيّة، وهذا يمثِّل نقضاً لغرض الله سبحانه وتعالى من إرسال الأنبياء.

3ـ إلاّ أن الله الحكيم لا يصدر عنه ما ينقض غرضه؛ وعلى هذا الأساس يجب أن يكون الأنبياء معصومين ـ في أمر الرسالة وهداية الناس ـ من الخطأ والنسيان والعصيان([[295]](#endnote-289)).

وقيل في تقرير هذا البرهان المدمج ببرهان الوثوق والاعتماد:

1ـ إن الغرض من إرسال الرُّسُل هو هداية الناس.

2ـ إن هداية الناس لا تتحقَّق من دون وثوق الناس واعتمادهم على الأنبياء.

3ـ إن الناس لا يمكنهم الوثوق والاعتماد على الأنبياء من دون عصمتهم.

4ـ إذن يجب أن يكون الأنبياء معصومين، وإلاّ لن يتحقَّق وثوقٌ من قِبَل الناس بالأنبياء، وبالتالي لا يكتب التحقُّق لهدايتهم، وهذا نقضٌ للغرض والغاية من رسالة الأنبياء.

قال العلاّمة الحلّي في بيان هذا البرهان: «العصمة لطفٌ خفيّ يفعله الله تعالى بالمكلَّف، بحيث لا يكون له داعٍ إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية، مع قدرته على ذلك؛ لأنه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله، فانتفت فائدة البعثة، وهو محالٌ»([[296]](#endnote-290)).

وقال في موضعٍ آخر: «الدليل على عصمة الأنبياء أنه لو وقع الخطأ [منهم] لزم التنفُّر عن أقوالهم. والتالي [في هذا البرهان] باطلٌ؛ وإلاّ لزم نقض الغرض من البعثة؛ فالمقدَّم مثله [في البطلان]»([[297]](#endnote-291)).

### ب ـ برهان الوثوق ــــــ

إن وثوق الناس واعتمادهم على الأنبياء ـ طبقاً لهذا البرهان ـ ضروريٌّ في تحقُّق الهدف والغاية من النبوّة، وعليه لا يمكن للنبيّ أن لا يكون معصوماً([[298]](#endnote-292)).

وكما ذكَرْنا سابقاً فإن أحد تقريرات برهان نقض الغرض يتلخَّص في دمجه وإدغامه ببرهان الوثوق والاعتماد. وحيث إن المقدّمة الأهمّ ونقطة ثقل برهان نقض الغرض تتمثَّل بضرورة وثوق الناس واعتمادهم على الأنبياء فقد ورد هذا البرهان [برهان الوثوق] في المصادر الكلاميّة بشكلٍ مستقلّ عن برهان نقض الغرض أيضاً.

فقد ذهب المتكلِّمون الإسلاميون إلى اعتبار عصمة الأنبياء شرطاً ضروريّاً في وثوق الناس واعتمادهم على الأنبياء لتحقُّق الهدف والغاية من النبوّة([[299]](#endnote-293)).

قال المحقِّق الطوسي في بيان هذا البرهان: «ويجب في النبيّ العصمة؛ ليحصل الوثوق؛ فيحصل الغرض [من النبوّة]»([[300]](#endnote-294)).

وقال السيد المرتضى في بيان هذا البرهان: إن الغاية من بعثة الأنبياء لا تتحقَّق إلاّ إذا امتثل الناس له، وصدَّقوه في ما جاء به. لا شَكَّ في أن الذي يُحتَمَل في حقّه ارتكاب المعاصي الكبيرة، ولا نأمن من إقباله على المعاصي، لن تطمئنّ نفوسنا به، ولا نسكن إليه. وقد رأى أن دليل هذه المسألة (عدم الوثوق والاعتماد) هي العادة والمسار الطبيعيّ للحياة([[301]](#endnote-295)).

وعلى هذا الأساس، يمكن بيان الصورة الكلِّية لهذا البرهان كما يلي:

1ـ لو أن الناس شاهدوا صدور معصيةٍ أو خطأ ـ صغير أو كبير ـ عن النبيّ، سواء كان عن عَمْدٍ أو سَهْو، قبل النبوّة أو بعدها، فإنهم سيفقدون ثقتهم واعتمادهم عليه، وبالتالي فإنهم لن يتّبعوه.

2ـ لو لم يتَّبع الناسُ نبيَّ الله فإن الغاية من البعثة ـ المتمثِّلة في هداية الناس من طريق الاتّباع للأنبياء ـ لن يُكْتَب لها التحقُّق.

3ـ وعلى هذا الأساس، يجب أن يكون الأنبياء معصومين من جميع أنواع المعاصي والذنوب، بل من النسيان والخطأ أيضاً.

في تقريرٍ آخر عن هذا البرهان تمّ اعتبار صدور جميع أنواع الكذب وارتكاب المعاصي من الأنبياء ـ سواء ما كان منها عمداً أو سَهْواً أو نسياناً ـ موجباً لزوال الثقة وفقدان الاعتماد من قِبَل الناس عليهم.

قال السيد إبراهيم الزنجاني في تقرير هذا البرهان: «**الأوّل**: إنه لو انتفَتْ العصمة لم يحصل الوثوق بالشرائع والاعتماد عليها؛ فإن المبلِّغ إذا جوَّزْنا عليه الكذب وسائر المعاصي جاز أن يكذب عمداً أو نسياناً، أو يترك شيئاً ممّا أُوحي إليه، أو يأمر من عنده؛ فكيف يبقى اعتمادٌ على أقواله؟!»([[302]](#endnote-296)).

إن السبب الذي يدعو المتكلِّمين في هذا البرهان إلى العمل على نفي جميع أنواع إمكان واحتمال ارتكاب الخطأ والمعاصي من الأنبياء هو أنه لو كان هناك احتمالٌ أو افتراضٌ عقليّ لارتكاب هذه الأمور من قِبَل الأنبياء، حتّى إذا لم يرتكبوها على المستوى العمليّ وفي الواقع، سيبقى الطريق مفتوحاً أمام الناس للاحتجاج على النبيّ؛ إذ يقولون له: حيث يُحتَمَل في كلامك الخطأ والعصيان فنحن لا نستطيع الوثوق بك والاعتماد على كلامك. وعليه لا تكون إطاعة أوامر النبيّ واجبةً على المكلَّفين.

وقد ورد هذا المعنى في الكلام الشيعيّ صراحةً: «لا بُدَّ لكلّ نبيٍّ أن يكون موضع ثقة عموم الناس قبل كلّ شيءٍ، بحيث لا يجدون في كلامه أيّ احتمالٍ للكذب والخطأ والتناقض؛ إذ إنّ مركزه سوف يتزلزل في غير هذه الحالة. إذا لم يكن الأنبياء معصومين فإنّ المتذرِّعين سوف يحتجُّون لعدم إيمانهم بإمكانية خطأ الأنبياء، كما أنّ الباحثين عن الحقيقة يتزعزع إيمانهم بصحّة محتوى دعوتهم، فيرفض الطرفان رسالاتهم، أو إنه ـ في الأقلّ ـ لا يكون تقبُّلهم لها مصحوباً بحرارة الثقة والإيمان. هذا الدليل ـ الذي يُسمّى (دليل الاعتماد) ـ يعتبر من أهمّ أدلّة عصمة الأنبياء»([[303]](#endnote-297)).

وقال بعض المتكلِّمين، بعد بيان هذا الاستدلال: إننا لو احتملنا، حتّى بمقدار ذرّةٍ، صدور الخطأ في فعل أو قول النبيّ فسوف ينتفي الغرض من بعث الأنبياء.

قال الشيخ المظفَّر: «...على أن كلّ شيءٍ يقع منه [النبيّ]، من فعلٍ أو قولٍ، فنحن نحتمل فيه المعصية أو الخطأ، فلا يجب اتّباعه في شيءٍ من الأشياء، فتذهب فائدة البعثة، بل يصبح النبيّ كسائر الناس، ليس لكلامهم ولا لعملهم تلك القيمة العالية التي يعتمد عليها دائماً، كما لا تبقى طاعةٌ حَتْميّة لأوامره، ولا ثقةٌ مطلقة بأقواله وأفعاله»([[304]](#endnote-298)).

إن برهان الوثوق والاعتماد لا يثبت عصمة الأنبياء بعد البعثة فحَسْب، بل يثبتها حتّى في مرحلة ما قبل البعثة أيضاً؛ وذلك لعدم إمكان الوثوق والاعتماد بشكلٍ كامل على شخصٍ قضى رَدْحاً من عمره بالمعاصي، ثمّ اهتدى. لا شَكَّ في أن اختيار شخصٍ كان معصوماً منذ بداية حياته لأمر النبوة أفضل من الشخص الذي يُعْصَم بعد البعثة. إن الحكمة الإلهيّة تقتضي اختيار الشخص الأفضل([[305]](#endnote-299)).

إن برهان الوثوق والاعتماد؛ بسبب تأكيده على الاعتماد والوثوق الكامل وسكون النفس واطمئنانها للأنبياء، لا يحظر صدور المعصية فحَسْب، بل يمنع حتّى من صدور الخطأ والنسيان في أمور الدعوة والرسالة الدينيّة، بل حتّى في الأمور العادية في الحياة أيضاً؛ وذلك لأن هذه الأمور تستوجب عدم الوثوق والاعتماد الكامل عليه.

ولو ارتكب النبيّ خطأً أو نسياناً في أمور الحياة العادية يبقى هناك على الدوام احتمالٌ لصدور الخطأ والسَّهْو في الأمور الدينية أيضاً.

وعلى هذا الأساس، يجب أن يكون الأنبياء معصومين من المعاصي والنسيان والأخطاء.

ثمّ إن هذا البرهان لا يمنع من ارتكاب مجرَّد المعصية والخطأ والنسيان فحَسْب، بل يمنع حتّى احتمال وتجويز ارتكاب هذه الأمور من قِبَل الأنبياء أيضاً.

ويؤكِّد هذا البرهان على نَفْي وإبطال جميع أنواع الاحتمال والإمكان العقلي لارتكاب المعاصي والنسيان والخطأ عن الأنبياء، ممّا يستوجب عدم الوثوق والاعتماد عليهم.

### نقد البراهين ــــــ

يبدو أن إشكالاتٍ في مقام الإثبات تَرِدُ على هذه البراهين. فإنه للوثوق والاعتماد على الأنبياء لا حاجة إلى افتراض العصمة، وإن الغرض الإلهيّ من إرسال الرُّسُل يتحقَّق حتّى من دون العصمة المطلقة للأنبياء. وحيث كانت نقطة ارتكاز برهان نقض الغرض في بعض تقريراته تستند إلى برهان الوثوق والاعتماد فإننا في مقام النقد سوف نبدأ بنقد برهان الوثوق.

### أـ نقد برهان الوثوق والاعتماد ــــــ

### 1ـ جواز الوثوق والاعتماد دون افتراض العصمة ــــــ

إن النقد الأهمّ الذي يَرِدُ على برهان الوثوق والاعتماد على الأنبياء أنه لا حاجة إلى افتراض العصمة التامّة؛ بمعنى نَفْي حتّى إمكان واحتمال ارتكاب المعصية عن نسيانٍ أو خطأ.

يقول القاضي عبد الجبّار المعتزلي: إن النفوس البشرية تعتمد وتثق بمَنْ كان له فضلٌ عظيم، وليس من اللازم أن يكون متّصفاً بمزيدٍ من الفضل، بحيث لا يصدر عن الفاضل أيّ خطأ. وعليه فإنه يجيز على الأنبياء ارتكاب الذنوب الصغيرة سَهْواً. وقد استشهد لذلك بالمعاملات الشائعة بين الناس، حيث إنهم يعتمدون على الشخص بمجرّد اشتهاره بالأمانة، ولا يرَوْن ضرورةً لإحراز الأمانة في الحدود العليا([[306]](#endnote-300)).

ويبدو أن وثوق واعتماد الناس على الأنبياء هو **أوّلاً** ـ وفي المجموع ـ على مستوى وثوقهم واعتمادهم على بعضهم، وعلى العلماء والمتخصِّصين وأصحاب العلوم والفنون والزعماء السياسيّين والاجتماعيّين ومراجع الدين، وكما سيأتي توضيحه، فإن كونهم مصدر الدين والتشريع الإلهي لا يُحْدِث فَرْقاً في ذلك؛ فإن الناس على الرغم من علمهم بعدم عصمتهم من الخطأ والنسيان والمعاصي يعتمدون عليهم ويثقون بهم. وإن لثقة الناس واعتمادهم على بعضهم عللاً وأسباباً لا يُستثنى الأنبياء منها. ومن ذلك أن الأصل الأوّلي بين الناس في الظروف والشرائط العادية أن الوثوق والاعتماد هو الأصل؛ بمعنى أن الناس في ظروف الحياة العادية([[307]](#endnote-301)) يعتمدون على بعضهم، إلاّ إذا ثبت لهم الخلاف، وتبيَّن لهم الكذب ونقض العهد من الشخص الذي كانوا يثقون به. فعندما نرى شخصاً للمرّة الأولى فإننا نعتمد عليه عادةً، ونحمل كلامه على محمل الصحّة، إلاّ إذا كان لدينا سببٌ أو دليلٌ على عدم الاعتماد عليه. إن عدم الاعتماد والوثوق هو الذي يحتاج إلى دليلٍ، وأما الوثوق والاعتماد؛ فحيث يوافق الأصل الأوّلي، لا يحتاج إلى دليلٍ، في الظروف العادية، وفي الأمور السائدة.

**والعنصر الثاني** في الوثوق بالآخر والاعتماد عليه هو العلم؛ فإن الشخص الجاهل؛ بسبب جهله، يكون في مقام العمل واقعاً في ظلّ ظروفٍ لا يستطيع معها الاختيار بشكلٍ صحيح. ومن هنا يضطرّ إلى الاعتماد على الشخص العالم؛ بسبب علمه. وإن سبب رجوع غير المختصّ إلى المتخصِّص يأتي من هذا الباب. إن المتخصِّص يعمل باختصاصه وعلمه على رفع حاجة غير المتخصِّص والجاهل. وكلّما كان علم الشخص أكثر كان اعتماد الناس عليه وثقتهم به أكبر. ولذلك فإن الناس في بحثهم بين المتخصِّصين يسعَوْن للعثور على أفضلهم. وعلى الرغم من احتمال وقوع الخطأ في كلام المختصّ، إلاّ أن هذا لا يحول دون اعتمادهم عليه وثقتهم به؛ فإن الخير الكثير منهم يشفع لهم بالتغاضي عن الخطأ والشرّ القليل.

**والعنصر الثالث** في الاعتماد والوثوق بالآخر يمكن أن يكون راجعاً إلى أحقِّية كلامه؛ فإن أحقِّية الكلام التي يمكن الوصول إليها واكتشافها بواسطة العقل العُرْفي تستوجب الوثوق. إن الإنسان عندما يلمس الصدق من شخصٍ فإنه يميل إليه نفسيّاً، وبشكلٍ طبيعيّ، وكلّما كان مقدار صدقه أكثر كان الاعتماد على كلامه والوثوق به أكبر. وإن صدق الكلام وحقّانيته تسري إلى صاحب الكلام أيضاً. وعلى الرغم من عدم صوابيّة تسرية حقّانية الكلام إلى الشخص من الناحية المنطقيّة، بَيْدَ أن هذا يتطابق مع العادة والمسار العاديّ للأمور في الحياة والآليّات النفسيّة. وإن دعوة الأنبياء ومَيْل الناس إليهما ليست استثناءً من ذلك.

**رابعاً**: إن الفضائلَ الأخلاقية بدَوْرها واحدةٌ من عناصر الاعتماد والوثوق بالآخر. فعندما يرى الناس الفضائل الأخلاقيّة على شخصٍ، من قبيل: الصدق والتقوى والعلم والحكمة وحبّ الخير وما إلى ذلك، فإن ثقتهم به واعتمادهم على كلامه يصبح أكبر. وبعبارةٍ أخرى: خلافاً للعنصر الثالث فإن صدق الشخص يسري إلى صدق كلامه. ولذلك قد نقبل كلام شخصٍ نثق به ونعتمد عليه دون أن نطالبه بدليلٍ.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأن هذه العناصر الأربعة هي التي تشكِّل الأصول العامّة لاعتماد الناس وثقتهم.

وبطبيعة الحال فإن هذا استقراءٌ ناقص، ويمكن أن نضيف إليه عناصر أخرى. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن القدرة على إنجاز الأعمال، وتدبير الأمور وإدارتها بكفاءةٍ، واتخاذ القرارات الصحيحة في المواطن الحاسمة وفي مواقع الخطر، من العناصر الأخرى في تحقيق الثقة والاعتماد.

وعلى أيّ حالٍ فإن الغرض كان هو بيان كيفيّة تحقُّق الثقة لدى الناس ببعضهم، وردّ هذا الادّعاء من قبل المتكلِّمين، والقول بأن الثقة بالأنبياء لا يمكن أن تتحقَّق إلاّ مع افتراض عصمتهم. وحيث إن دعوة الأنبياء إلى الدين أمرٌ إنسانيّ وظاهرةٌ اجتماعيّة يمكن تفسير اعتماد الناس وثقتهم بالأنبياء على هذا الأساس.

ولا شَكَّ في أن الثقة والاعتماد أمرٌ ذو مراتب تشكيكيّة، وفي بعض الموارد والمسائل قد تكون هناك حاجةٌ إلى المزيد من العناصر المُورِثة للاطمئنان. كما أن جميع المسائل الدينيّة بدَوْرها ليست على وتيرةٍ واحدة في الأهمّية.

وعليه فإن قبول دعوة الأنبياء في مورد بعض المسائل المطابقة للفطرة والرغبة والحقوق والأخلاق، أو التي تؤدّي إلى النظم والمصلحة الاجتماعية، أسهل بكثيرٍ من قبول دعوتهم في المسائل الأكثر تعقيداً، والأكثر بُعْداً عن الحسّ.

إن الأنبياء في المسائل الدينيّة الحسّاسة والمعقَّدة بحاجةٍ إلى المزيد من الشواهد والأدلّة العقلية وغير العقلية على نحوٍ أكثر وأقوى. ورُبَما كان وجود التفسيرات العقلية في بعض المفاهيم الدينية الهامّة، من قبيل: وجود الله والمعاد وعدم وجوده، وعدم وجودها في مورد بعضٍ آخر، من قبيل: الفروع والجزئيّات الدينية، لهذا السبب.

ويبدو أنه بالإمكان تفسير معجزات الأنبياء في إطار العناصر الموجبة للوثوق والاعتماد؛ فإن القدرة على القيام بعملٍ يعجز عنه الآخرون يستوجب ثقة الناس واعتماد الآخرين على الشخص القادر. كما يمكن للمعجزة ـ بالإضافة إلى إثبات صدق النبيّ في ادّعاء النبوة (طبقاً للرأي السائد) ـ أن تمثِّل الخطوة الأولى في مسار التأسيس للوثوق والاعتماد على الأنبياء.

ومن هنا قال بعض المتكلِّمين من الشيعة في نقد برهان الوثوق: إن وثوق الناس بصدق النبيّ قد لا يكون بسبب عصمته الممنوحة له من قِبَل الله، بل لدليلٍ عقليّ حصلوا عليه بعد قيام المعجزات، ودلالة العديد من البيِّنات على صدقه في مدَّعاه. إن الناس سوف يعتمدون عليه ويثقون به على أساس حكم العقل، ولن يجيزوا عليه الكذب في الأوامر والنواهي والأفعال التي يأمر باتّباعها، وإنْ كانوا يجيزون له الكذب والعصيان في أموره الأخرى، باستثناء الأوامر والنواهي([[308]](#endnote-302)).

ونتيجةً لذلك يمكن بيان وثوق واعتماد الناس على الأنبياء في ضوء العناصر المذكورة على النحو التالي: إن الناس في تعاطيهم مع الأنبياء على أساس الأصل الأوّلي للاعتماد، وعلى أساس المعرفة القَبْلية الحاصلة لهم خلال معاشرتهم له على مدى السنوات الطويلة، وبسبب الفضائل الأخلاقية التي يعرفونها منه، وكذلك على أساس صدق كلامهم، وفوق ذلك كلّه على أساس المعجزة التي يجترحها لهم، وكلّما أطاعوه أكثر تجلَّتْ لهم حقّانيته بشكلٍ أكبر، وبذلك تصبح الأرضية للوثوق والاعتماد الكامل والتامّ عليه متوفّرةً. ولذلك لا حاجة لافتراض عصمة الأنبياء لإثبات الوثوق والاعتماد عليهم، بل يكفي في ذلك امتلاكهم لمَلَكة التقوى، والاشتهار بين الناس بالصدق والصلاح.

أثبَتْنا حتّى الآن إمكان الاعتماد على الأنبياء والوثوق بهم على أساس الأسباب والعناصر الطبيعيّة، دون القول بالعصمة.

### إشكالٌ وجواب ــــــ

ولكنْ قد يُشْكِل أحدٌ هنا، ويقول بأن الاعتماد المطلق على الأنبياء لخصوصيّة الدين وإبلاغ الشريعة يحتاج إلى شيءٍ أكبر من مجرَّد هذه العناصر. وعليه يجب أن يكون النبيّ معصوماً قطعاً؛ لكي يذعن الناس له بشكلٍ تامّ، ولا يتسلَّل إلى نفوسهم أدنى شكٍّ في صحّة إطاعتهم لأوامره؛ فإننا على الرغم من اعتمادنا وثقتنا بالطبيب ومراجع الدين والزعماء السياسيين، بَيْدَ أن اعتمادنا هذا مقرونٌ دائماً بوجود احتمال صدور الخطأ منهم، ولا يصل هذا الاعتماد إلى نسبةٍ مئويّة كاملة. وعليه فإن احتمال وإمكان ارتكاب المعصية والنسيان والخطأ في حقّ الأنبياء يؤدّي إلى عدم الوثوق والاعتماد الكامل عليهم.

وهذا هو الإشكال الذي أفاده بعض المتكلِّمين الإسلاميّين بشكلٍ محدَّد، فقد أشكلوا على ذلك بأن قياس الأنبياء إلى علماء الدين والمتخصِّصين في العلوم والفنون البشريّة قياسٌ مع الفارق. إن رؤساء القبائل والساسة وقادة المجتمعات يدعون الناس إلى حطام الدنيا، وأما الأنبياء فيدعونهم إلى الله ودار الخلود في الآخرة، والناس بطبيعتهم لا يقبلون مثل هذه الدعوة إلاّ إذا كان الأنبياء معصومين من الذنوب والمعاصي والآثام([[309]](#endnote-303)). إن تبليغ الدين من قِبَل مراجع الدين لا يأتي بوصفهم سفراء الله وخلفاء الله، وإنما هم يعتبرون أنفسهم مجرَّد ناقلين للفتاوى والأحكام إلى المكلَّفين، ولا يمتلكون العلم بالأحكام الواقعيّة الموجودة في اللوح المحفوظ. وأما الأنبياء والأولياء الإلهيين فهم سفراء الله وخلفاؤه، وخليفة الله يجب أن يكون منزَّهاً من جميع أنواع السَّهْو والخطأ([[310]](#endnote-304)).

وقد تعرَّض السيد المرتضى، بعد بيان برهان الوثوق والاعتماد، في معرض الجواب عن إشكالٍ مقدَّر ـ حيث يمكن القول: إن الناس والكثير من الفِرَق والمذاهب يجيزون ارتكاب المعاصي من قِبَل الأنبياء، بَيْدَ أن هذا لا يؤدّي إلى نفور الناس منهم وتفرُّقهم من حولهم، ويبقَوْن على ما كانوا عليه من الوثوق بهم والاعتماد عليهم ـ، قائلاً: ليس المراد من تنفُّر الناس وتفرُّقهم من حول الأنبياء أنهم لا يعودون يثقون بهم أو يعتمدون عليهم أبداً، بل المراد هو أن سكون النفس واطمئنان الناس إلى الذي لا يحتملون في حقِّه ارتكاب المعاصي أكثر من سكون أنفسهم واطمئنانهم إلى الذي يحتملون صدور المعاصي منه([[311]](#endnote-305)).

**ويمكن القول في الجواب عن هذا الإشكال**: إن الاختلاف المذكور بين الأنبياء ومراجع الدين لا يُشكِّل فَرْقاً في محلّ النزاع (إمكان الاعتماد والوثوق دون افتراض العصمة)؛ فقد ذهب القائلون ببرهان الوثوق إلى الادّعاء بأن اعتماد الناس وثقتهم بالأنبياء رَهْنٌ بعصمة الأنبياء المطلقة. وقيل في المقابل: إن الوثوق بالأنبياء لا يحتاج إلى افتراض العصمة بالضرورة. والمصداق البارز على ذلك نجده في مراجع الدين؛ حيث إن الناس يثقون بهم، ويعتمدون عليهم، ويتّبعونهم، رغم عدم عصمتهم. إن مراجع الدين، من خلال اتّصافهم بمَلَكة التقوى والنزاهة، على الرغم من عدم عصمتهم، بل مع ارتكابهم للأخطاء القليلة، يمكنهم الاضطلاع بوظيفة هداية الناس وإرشادهم إلى الله والآخرة. وهذا أقوى دليلٍ على إمكان تحقيق الغرض والغاية من الرسالة، دون الاضطرار إلى افتراض العصمة. وعلى هذا الأساس، فإن البحث يدور حول إمكان الاعتماد أو عدم الاعتماد على غير المعصوم، ولا يدور حول العلم أو عدم العلم بالأحكام الواقعيّة واللوح المحفوظ.

إن إشكال السيّد المرتضى ـ الذي قَبِلَ بأصل الاعتماد على غير المعصوم ـ يحتاج إلى جوابٍ آخر. فنحن نوافقه في أن سكون الناس واطمئنانهم وثقتهم بالشخص الذي لا يُحتَمَل في حقّه ارتكاب المعاصي أكبر من اعتمادهم وثقتهم بالشخص الذي يحتملون منه صدور المعاصي، بَيْدَ أن السؤال يقول: ماذا نفعل إذا كان إرسال مثل هذا الشخص لهداية الناس غير ممكنٍ؛ بسبب جواز صدور الخطأ من كلّ إنسانٍ؟ أليس الحلّ الوحيد يكمن في الاكتفاء بشخصٍ في مرتبةٍ أدنى؛ لضمان عدم تفويت الغرض الرئيس من إرسال الرُّسُل، وهو الغرض المتمثِّل بهداية جميع الناس إلى الله سبحانه وتعالى؟ إذا كنّا نعتقد أن الأنبياء من البشر، وأن العصمة أمرٌ اختياريّ، إذن سوف يكون احتمال ارتكاب الخطأ والذنب عنهم موجوداً على الدوام (سيأتي توضيح هذا الادّعاء لاحقاً). ونتيجةً لذلك سوف يكون الله على مفترق طريقين: أن يرسل نبيّاً يحتمل في حقِّه ارتكاب الذنب والخطأ، ولذلك يُحتَمَل أن لا يثق به عددٌ قليلٌ من الناس؛ وأن لا يرسل هذا النبيّ، الأمر الذي سيترتَّب عليه ضلال عددٍ كبيرٍ من الناس. وعلى أساس حكم العقل بوجوب دفع الأفسد بالفاسد، أو ضرورة اكتساب الخير الكثير على الرغم من اشتماله على الشرّ القليل، تكون النتيجة أن المعقول والأرجح منطقيّاً هو أن يختار الطريق الأوّل.

### 2ـ لزوم العصمة الجَبْرية ــــــ

كما ذكَرْنا في بيان برهان الوثوق والاعتماد، فإن هذا البرهان يستلزم أن يكون الأنبياء معصومين من ارتكاب الذنب؛ إذ لا يمكن الاعتماد عليهم بالكامل إلاّ في فرض هذه الحالة. فلو احتملنا صدور أيّ نوعٍ من أنواع الذنوب والأخطاء من النبيّ فإن باب الاعتماد والوثوق الكامل بهم سوف ينغلق، وينفتح باب الاحتجاج على عدم التَّبَعية لهم.

يرى كاتب هذه السطور أن هذا المستوى من الاعتماد والوثوق لن يكون ممكناً إلاّ في حالة استناد عصمة الأنبياء إلى الله سبحانه وتعالى؛ فإن كلّ محاولةٍ لإسناد عصمة الأنبياء إلى إرادتهم واختيارهم سوف تستلزم احتمال وإمكان ارتكاب الذنب منهم. إن هذا المدَّعى يحتاج إلى بحثٍ تكميلي في إثبات عدم تمكُّن المتكلِّمين الإسلاميين من تفسير امتناع وقوع المعصية من الأنبياء، مع القول بإسناد العصمة إلى اختيارهم. وهو ما سوف نتعرَّض إلى بحثه في ختام هذه المقالة.

وعلى هذا الأساس، فإنه من خلال القول بهذه الفرضية، وهي أن نفي احتمال أيّ نوعٍ من صدور الذنب عن الأنبياء إنما يكون ممكناً من خلال الاستناد إلى الإرادة الإلهيّة، فإن النقد الآخر لبرهان الوثوق والاعتماد هو أن عصمة الأنبياء سوف تكون أمراً جَبْرياً، وليس ثمرة سعيٍ ومجهودٍ يقوم به الأنبياء أنفسهم. وعندها لن يكون الأنبياء مستحقّين للثواب والمدح؛ بسبب عصمتهم، ولن تُعَدّ العصمة واحدةً من فضائلهم. إن العصمة الجَبْرية التي يفرضها الله على الأنبياء تخالف ظواهر الكثير من الآيات القرآنية، التي تحذِّر الأنبياء من ارتكاب الأخطاء والمعاصي، كما في قوله تعالى: ﴿**لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ**﴾ (الزمر: 65)، وقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُونَ الْكِتَابَ**﴾ (يونس: 94). إن تحذير الأنبياء من ارتكاب المعاصي يستلزم إمكان صدور المعاصي منهم. كما أن إسناد العصمة إلى الله يستلزم أن لا يعود الأنبياء مالكين للماهية الإنسانية الكاملة، والتي من لوازمها الاتصاف بالاختيار، وسوف يكونون في مصافّ الملائكة الذين لا يستطيعون العصيان والخطأ. إن الاختيار تعبيرٌ آخر عن المتحرِّك بالإرادة المذكور في المنطق بوصفه فصلاً للحيوان عن النبات. إن امتلاك الاختيار يعني إمكان القيام بكلا طرفي الطاعة أو المعصية. وعليه يكون معنى قولهم: «إن الأنبياء لا يمكنهم اقتراف المعصية» هو أن الأنبياء يفتقرون إلى عنصر الاختيار، وبالتالي لن يكونوا من صنف البشر.

إن العصمة الإلهيّة أو الجَبْرية مخالفةٌ لاعتقاد أغلب المتكلِّمين من الشيعة، الذين سعَوْا للجمع بين عصمة الأنبياء واختيارهم. وعلى هذا الأساس، فإن رأي المتكلِّمين الإسلاميين في مقام نفي احتمال جميع أنواع صدور الذنب من الأنبياء يعاني من تناقضٍ مع القول بالعصمة الاختياريّة.

### 3ـ الدليل أخصُّ من المدَّعى ــــــ

كذلك قيل في معرض نقد برهان الوثوق والاعتماد: إن هذا البرهان لا يثبت عصمة النبيّ من المعاصي في الخَلَوات، وكذلك لا يُثبت عصمة النبيّ من الخطأ والنسيان. كما أن الناس لا يرَوْن الخطأ والنسيان قبيحاً، وإن ارتكاب ذلك في حدود العُرْف لا يستوجب نفور الناس منهم([[312]](#endnote-306)). إن ارتكاب الخطأ والنسيان في أمور الحياة العاديّة، وبمقدارٍ معتدل، بحيث لا يشتهر النبيّ بالخطأ والنسيان، سواء قبل النبوّة أو بعدها؛ وكذلك ارتكاب الخطأ والنسيان في تبليغ الدين، مع تدارك هذا الخطأ لاحقاً، وبشرط عدم التكرار؛ وارتكاب المعاصي سَهْواً، بشرط التكفير؛ أو ارتكابه في الخَلَوات بحيث لا يطَّلع عليه أحدٌ، لا يستوجب خَلَلاً في الاعتماد والوثوق العُرْفي بين الناس([[313]](#endnote-307)). ودليل هذه المسألة أنه في حال صدور الأخطاء القليلة عن الأنبياء سوف يقف الناس على مفترقٍ يتعيّن عليهم فيه الاختيار بين الخير الكثير والشرّ القليل. وكما في الأصل العقلائي القائل بأن الناس يجب عليهم عدم ترك الخير الكثير بسبب وجود الشرّ القليل، كذلك فإن الناس لن يتركوا اتّباع الأنبياء بعد مشاهدتهم لما يترتَّب من الخيرات الكثيرة على اتّباع دعوتهم وتعاليمهم، رغم مشاهدة بعض الأخطاء الجزئيّة. يُضاف إلى ذلك أن هذا الاستدلال من المتكلِّمين يشتمل على فرضيّةٍ تقول: يجب على الله أن يهدي الناس بكلّ الطرق والوسائل الممكنة. فإذا كان هناك من الناس مَنْ يترك اتّباع الأنبياء؛ بسبب رؤيته لمجرّد خطأ بسيط من النبيّ، يكونون هم المخطئون في ذلك؛ إذ يتوقَّعون من الله أن يُرسل لهم نبيّاً على شكل مَلَكٍ لا يصدر عنه أيّ خطأ. وقد ردَّ الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم هذا النوع من التوقُّع من المشركين([[314]](#endnote-308)).

وقال بعض المعاصرين في نقد هذا البرهان: إن الناس بعد مشاهدتهم لتحقُّق المعجزة على يد النبيّ سوف يؤمنون به، ويطمئنّون بصدق مدَّعاه، حتّى إذا ارتكب المعصية على مستوى عمله الشخصيّ([[315]](#endnote-309)).

### ب ـ نقد برهان نقض الغرض ــــــ

### 1ـ المغالطة في استنتاج الموجود من الواجب ــــــ

يرى كاتب هذه السطور أن أهمّ نقدٍ يَرِدُ على هذا البرهان، وكذلك أغلب البراهين العقليّة المذكورة لعصمة الأنبياء، والتي تروم إثبات عصمة الأنبياء بشكلٍ مُسْبَق، هو اشتمالها على ارتكاب مغالطة استنتاج الوجود من الواجب.

إن الشكل العامّ لاستدلال نقض الغرض في كلا تقريرَيْه على النحو التالي:

1ـ كي يتحقَّق الغرض من النبوّة ـ الذي هو هداية الناس ـ يجب أن يكون الناس تابعين للأنبياء.

2ـ ولكي يتبع الناس الأنبياء يجب على الأنبياء أن يكونوا معصومين من جميع الأخطاء والذنوب.

3ـ إذن يجب أن يكون جميع الأنبياء ـ بدءاً من النبيّ آدم وصولاً إلى خاتم الأنبياء ـ معصومين من الأخطاء والذنوب.

يستنتج المتكلِّمون الإسلاميّون من هذا الاستدلال «وجوب أن يكون الأنبياء قاطبةً معصومين من الذنوب والأخطاء».

والإشكال على هذا الاستدلال يَرِدُ على استنتاج النتيجة الثانية من النتيجة الأولى. وبعبارةٍ أخرى: إن المتكلِّمين الإسلاميّين تصوَّروا أن هاتين العبارتين عبارةٌ واحدة، في حين أن هناك اختلافاً هامّاً بينهما؛ فالقضية الأولى تشتمل على «الوجوب»، بينما القضية الثانية تشتمل على «الوجود». إن استنتاج القضية الأولى من المقدّمة الأولى والثانية صحيحٌ؛ إذ إن كلا المقدّمتين يشتمل على «الوجوب» أيضاً. وأما استنتاج القضية الثانية من القضية الأولى، أو استنتاجها بشكلٍ مباشر من المقدّمة الأولى والثانية، فهو غير صحيحٍ. وبعبارةٍ فنّية: إن هذا الاستنتاج يشتمل على مغالطة استنتاج «الوجود» من «الوجوب». وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن أن نستنتج من المقدّمات المشتملة على «الوجوب» قضيّةً تشتمل على «الوجود». كيف يمكن أن نستنتج من قضيّة (إن الأنبياء يجب أن يكونوا معصومين) (أن جميع الأنبياء في العالم الخارجيّ، من سيّدنا آدم إلى خاتم الأنبياء، معصومون قاطبةً)؟! قد يقول شخصٌ بضرورة العصمة للنبوّة، وفي الوقت نفسه لا يرتضي العصمة للأنبياء على المستوى التاريخي. إن هذا الاستدلال شبيهٌ بقولك: إذا أرَدْنا لغاية إرشاد الناس أن تتحقَّق وجب أن يكون جميع علماء الدين عدولاً؛ إذن جميع علماء الدين في البلاد عدولٌ. أو لكي يتحقَّق الهدف والغرض من التربية والتعليم يجب أن يكون جميع المعلِّمين متَّصفين بالأخلاق والمعرفة؛ إذن جميع المعلِّمين متَّصفين بالأخلاق والمعرفة.

يمكن دفع إشكال استنتاج الوجود من الوجوب في حالةٍ واحدة، وهي أن يُقال بأن النبوّة والعصمة فعلُ الله. ونبيِّن صورة الاستدلال على هذا الشكل، ويبدو أن هذا هو مراد المتكلمين من الشيعة أيضاً:

1ـ لقد بعث الله الأنبياء لهداية الناس وإرشادهم.

2ـ ولكي يتحقَّق غراض هداية الناس يجب أن يكون الأنبياء معصومين من الخطأ والزَّلَل.

3ـ إذن يجب على الله أن يجعل الأنبياء معصومين؛ وفي غير هذه الحالة لن يتحقَّق الغرض من بعثة الأنبياء.

4ـ وحيث إن الله الحكيم لا يصدر عنه الفعل العَبَثيّ، إذن يجب أن يكون قد خلق الأنبياء معصومين.

والنتيجة هي: إن الأنبياء معصومون.

في هذا التقرير لبرهان نقض الغرض؛ حيث تُنسب بعثة الأنبياء وعصمتهم إلى الله، ويتمّ إسناد ضرورة العصمة إلى ذات الله الحكيم، سوف يكون ذلك من قبيل: استنتاج الوجود من الوجود. والصورة البسيطة لهذا الاستدلال كما يلي:

1ـ إن الله حكيمٌ (مقدّمة الوجود).

2ـ يجب على الحكيم أن لا يقوم بأمرٍ عَبَثيّ (مقدّمة الوجوب).

3ـ وعليه فإن الله لا يفعل العَبَث (مقدّمة الوجوب).

إن المقدّمة الثانية في هذا البرهان؛ حيث تحمل الضرورة والوجوب، هي في الواقع مقدّمةٌ تحتوي على «الوجود» على شكل: «إن الحكيم لا يفعل العبث». وعلى هذا الأساس، فإن كلّ الاستدلال سيكون استنتاجاً لـ «الوجود» من «الوجود».

بَيْدَ أن إشكال هذا الدفاع هو أن نتيجته هي أن العصمة ستكون أمراً جَبْرياً، وفعلاً من أفعال الله، وليس من فعل الأنبياء. وهذا الأمر وإنْ لم يكن المتكلِّمون الإسلاميّون المتقدِّمون يحجمون عن التصريح به، إلاّ أن المتكلِّمين المتأخِّرين من الشيعة يخالفونه بالكامل، ويعتبرونه على خلاف تكليف الأنبياء، واستحقاق المدح والذمّ على أفعالهم.

ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن التفتازاني ينقل هذا الكلام عن الأشاعرة؛ إذ يقولون: «العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب»([[316]](#endnote-310)).

ويرى بعض المتكلِّمين الإسلاميّين في العصمة أنها حفظٌ إلهيّ، ويقول في تعريفها: «العصمة الحفظ، واعتصمْتُ بالله: أي امتنعْتُ عن الذنب بعصمة الله»([[317]](#endnote-311)).

وقال الشيخ المفيد في تعريف العصمة: «العصمة لطفٌ يفعله الله تعالى بالمكلَّف، بحيث يمتنع منه وقوع المعصية، وترك الطاعة، مع قدرته عليهما»([[318]](#endnote-312)).

أما المتكلِّمون المتأخِّرون من الشيعة فقد اعتبروا أن العصمة تعني مَلَكة التقوى الحاصلة بالاختيار: «فالعصمة ـ كما عرفْتَ ـ فرعٌ من شجرة التقوى، ونتيجة العلم القطعيّ بتَبِعَات المعاصي، ومعرفةٌ بالعظمة الإلهيّة»([[319]](#endnote-313)).

وعلى هذا الأساس، لو أن الأنبياء بشرٌ ومختارون، وإذا كانت العصمة أمراً اختياريّاً واكتسابيّاً، لا يمكن أن نستنتج من وجوب عصمة النبيّ أنهم معصومون حَتْماً؛ لأن لازم الاختيار هو إمكان ارتكاب المعصية. إذن يمكن للنبيّ أن يرتكب الذنب.

### 2ـ إمكان الاكتفاء بإرسال الرُّسُل الأتقياء ــــــ

كما ذكَرْنا سابقاً فإنه على أساس برهان نقض الغرض يقوم التصوُّر بأن النبيّ غير المعصوم إذا بُعث لهداية الناس فإنه بارتكابه الذنب والخطأ في الأمور الدينية وغيرها سوف يؤدّي إلى ضلال الناس، ولا تتحقَّق الغاية من البعثة.

ويذهب كاتب هذه السطور إلى الاعتقاد بأن هذا الاستدلال يضرب بجذوره في رؤيةٍ صفريّة ومئويّة إلى المسألة؛ بمعنى أنه يجب على الله أن يبعث بالنبوّة نبيّاً معصوماً مئة بالمئة، وفي غير هذه الحالة لن يتحقَّق غرضه من النبوّة أصلاً.

ويمكن الإشكال على هذا النوع من الرؤية الصفرية والمئوية بأن الله سبحانه من خلال إرسال الرُّسُل المعصومين نسبيّاً، بمعنى الأفراد الأتقياء العدول، الذين يمكن أن يصدر عنهم الذنب أحياناً، فيرتكبون الصغائر أو السَّهْو في الأمور الدينية أو الأمور العاديّة في حياتهم، يمكن له أن يصل إلى غرضه أيضاً. تصوَّروا أن مجتمعاً ما لا يوجد فيه إنسانٌ معصوم بالمطلق، بحيث يمتنع بإرادته عن جميع المعاصي والأخطاء والسَّهْو والنسيان، ولكنّ هذا المجتمع لا يخلو من إنسانٍ تقيٍّ وصالحٍ وعادلٍ يتّصف بالفضائل الأخلاقية، عندها لا يبقى أمام الله سوى طريقين:

**الطريق الأوّل**: أن يجتنب اختيار شخصٍ لمقام النبوّة لهداية الناس؛ بسبب عدم توفُّر العصمة المطلقة، وفي مثل هذه الحالة سوف يبقى الناس في ضلالتهم وجهالتهم، وسوف يبتلون بأنواع المعاصي والقبائح.

**الطريق الثاني**: إنه مع وجود العلم بعدم العصمة المطلقة لذلك الشخص يختاره لمقام النبوّة وهداية الناس؛ ليحصل الناس على نعمة الفضائل الأخلاقيّة، ويستفيدوا من علمه وعدالته، ويهتدوا إلى الصراط المستقيم.

وعلى الرغم من أن هذا النبيّ قد يصدر عنه الذنب في بعض الموارد الحسّاسة والعصيبة، ويضلّ الناس معه، ولكنْ من الواضح أن هذا الخيار الثاني في المجموع يحتوي على خيرٍ كثير للمجتمع. إن خير هذا النبيّ بالنسبة إلى هذا المجتمع أكثر بكثيرٍ من شرِّه المتمثِّل بذلك الذنب والخطأ المحتَمَل. وحيث إن ترك الخير الكثير بسبب الشرّ القليل لا يصحّ عقلاً يجب على الله أن يبعث مثل هذا الإنسان غير المعصوم مئة بالمئة، وينصبه في مقام النبوّة.

والنموذج الواضح على مثل هذه الحالة هداية الناس في مرحلة الغَيْبة الكبرى بواسطة مراجع الدين؛ حيث على الرغم من وجود احتمال الأخطاء في الفتاوى، بَيْدَ أن خيرهم للناس أكثر من شرِّهم.

ونتيجةً لذلك فإنه من خلال إرسال الرُّسُل غير المعصومين بالمطلق (العصمة النسبيّة) لا ينتقض غرض الله من البعثة.

نعم، ينتقض هذا الغرض بواسطة إرسال الرُّسُل غير المتَّقين، حيث يكون إرسالهم سبباً في ضلال الناس بشكلٍ أكبر، وبذلك يكون عدم إرسالهم خيراً من إرسالهم.

### 3ـ الدليل أخصُّ من المدَّعى ــــــ

إن الإشكال الآخر على برهان نقض الغرض هو أنه أخصّ من مدَّعى الشيعة على العصمة المطلقة للأنبياء.

فعلى الرغم من أن أكثر المتكلِّمين الشيعة يذهبون إلى الاعتقاد بأن هذا البرهان ينفي صدور المعصية بشكلٍ مطلق، الكبائر منها والصغائر، والذنوب العَمْدية والسَّهْوية([[320]](#endnote-314))، إلاّ أن هناك مَنْ ذهب في الوقت نفسه إلى الاعتقاد بأن هذا البرهان أخصّ من مدَّعى مذهب الإماميّة، ولا يثبت عصمة الأنبياء قبل البعثة.

وعلى هذا الأساس، يجب لتكميل البرهان الاستعانة بالأدلّة النقلية الأخرى؛ لكي نثبت بواسطتها عصمة الأنبياء قبل البعثة([[321]](#endnote-315)).

قال الفضل بن روزبهان في نقد هذا البرهان: إن هذا الدليل لا يمنع وقوع المعاصي الصغيرة، بشرط أن تكون نادرةً، ولا يرى في ذلك ما يخدش في مَلَكة العصمة، ولكنّه يؤكِّد على ضرورة أن تكون هذه المعاصي الصغيرة نادرةً.

إلاّ أن صاحب كتاب دلائل الصدق لا يرتضي هذا الكلام من الفضل بن روزبهان، ويقول: إن هذا الدليل ينفي صدور المعاصي عن النبيّ بالمطلق، سواء في ذلك الكبار والصغائر، وسواء كانت بشكلٍ نادر أو كانت عن عَمْدٍ أو سَهْوٍ([[322]](#endnote-316)).

ولكنْ يبدو أن الحقّ هنا مع الفضل بن روزبهان، وأن ارتكاب الصغيرة، بشرط أن يكون ذلك نادراً، والأهمّ من ذلك أن يقترن ذلك بالتوبة، ولا سيَّما في الأمور الشخصية والفردية من حياة النبيّ، لا يؤدّي إلى نقض غرض الرسالة وضلال الناس وعدم تحقيق المصالح العليا. وكذلك هو ارتكاب الصغيرة والخطأ والنسيان في الأمور الدينيّة وشؤون الدعوة أيضاً، بشرط التوبة والتصحيح والاستذكار المباشر للخطأ والأمر المنسيّ، لا يؤدّي إلى إشكالٍ جِدِّي في رسالة الأنبياء، ولا يؤدّي إلى نقض الغرض من البعثة.

إن دليل هذا المدَّعى ـ على ما تقدَّم ذكرُه ـ هو وثوق الناس واعتمادهم على المتخصِّصين والزعماء السياسيين وعلماء الدين والمجتمع، على الرغم من مشاهدة بعض الأخطاء الصغيرة، بشرط صدقهم واعترافهم وتداركهم.

وإن جواز تقليد المجتهد الأعلم، على الرغم من العلم بعدم عصمته، يمثِّل بدَوْره دليلاً آخر على هذا المدَّعى.

ويتمّ تأييد هذه الموارد في الواقع بدليلٍ عقليّ، وهو أصل «الأقرب فالأقرب». عندما لا يمكن الوصول إلى الإنسان المعصوم بشكلٍ مطلق؛ بسبب الماهية الإنسانية، حيث يكون على الدوام في معرض النسيان والخطأ، فإن العقل يحكم بوجوب إطاعة الإنسان الأقلّ خطأً ومعصيةً. إن الرجوع إلى الإنسان الأقل خطأً يعني إمكان الاطمئنان بشخصٍ على الرغم من صدور بعض الذنوب القليلة عنه. إن النبيّ الذي يرتكب الذنب الصغير، ثمّ يتذكَّر الله، أو يعود إلى نفسه وينتبه إلى خطئه ويتوب مباشرةً، أو في حال ارتكاب السَّهْو والنسيان يبادر إلى التصحيح فَوْراً، لا يؤدّي ذلك منه إلى ضلال الناس، ولا يترتَّب عليه نقض الغرض الإلهي من إرسال مثل هؤلاء الأنبياء. يضاف إلى ذلك أن هذا البرهان لا يتنافى مع ارتكاب المعصية من قِبَل النبيّ في خَلَواته، بحيث لا يراه أحدٌ، ولا يتبعه في ما ارتكبه في الخَلَوات.

### ج ـ نقد نظريّة الامتناع الوقوعيّ للذنب ــــــ

لقد كان من بين الإشكالات الواردة على برهان نقض الغرض، وبرهان الاعتماد في بعض الافتراضات، لزومُ جَبْريّة العصمة.

وقد يُشْكَل بأن بيان العصمة دون نسبتها إلى الإرادة الإلهيّة ولزوم الجَبْر أمرٌ ممكن، كما عمد المتكلِّمون الإسلاميّون إلى تعريف عصمة الأنبياء بامتناع وقوع المعصية على أساس العوامل والأسباب الاختياريّة.

وحيث إن كاتب هذه السطور لا يرى هذه التفسيرات مقنعةً نرى من الضروريّ هنا إضافة هذا البحث التكميلي.

إن تلك المجموعة من المتكلِّمين الإسلاميّين، الذين سعَوْا إلى إخراج العصمة من الجَبْرية بواسطة الإرادة الإلهيّة، واعتبارها أمراً منسوباً إلى اختيار النبيّ، يرَوْن في الغالب أنها مَلَكةٌ تحصل بواسطة هذه الأسباب والعِلَل:

1ـ العدالة أو التقوى.

2ـ العلم بقُبْح الذنب وحُسْن الطاعة، والعلم بعظمة وكمال وجمال الله.

3ـ نزول الوَحْي.

4ـ الخوف من العظمة الإلهيّة، وحبّ الله([[323]](#endnote-317)).

يرى هؤلاء المتكلِّمون أن عصمة الأنبياء وإنْ كانت لطفاً من الله، إلاّ أن هذا لا يتنافى مع الاختيار؛ وأن الأنبياء؛ بسبب هذه العناصر، يتركون المعاصي والذنوب باختيارهم، وبذلك يكون صدور الذنب عنهم ممتنعاً.

إن هذا الامتناع هو امتناعٌ وقوعيّ، وليس امتناعاً ذاتيّاً وعقليّاً.

وعلى هذا الأساس، حيث يمتنع صدور الذنب من الأنبياء يمكن للناس أن يعتمدوا عليهم بشكلٍ تامّ. ونتيجةً لذلك يكون برهان الوثوق والاعتماد صحيحاً، وتكون العصمة أمراً اختياريّاً، ويتحقَّق غرض الله من إرسال الرُّسُل أيضاً.

بَيْدَ أن إشكال كاتب هذه السطور على هؤلاء المتكلِّمين هو أن هذه العوامل المذكورة بوصفها أدلّةً على العصمة لا تبدو للنظرة الدقيقة مانعةً من وقوع صدور الذنب من الأنبياء.

ويجب القول في بيان هذا الإشكال: إن مراد المتكلِّمين الإسلاميّين من الامتناع الوقوعيّ للذنب؛ بسبب هذه العِلَل المذكورة، هو الامتناع الغيريّ والممتنع بالعَرَض.

فقد قيل على سبيل المثال: «فإنْ شئتَ قلتَ: إن العمل المزبور [عدم مسّ الإنسان العاقل لأسلاك الكهرباء العارية، وعدم أكل الطبيب من سؤر المجذومين والمسلولين] ممكن الصدور بالذات من العاقل والطبيب، غير أنه ممتنع الصدور بالعَرَض والعادة، وليس صدوره محالاً ذاتيّاً وعقليّاً. وكم فَرْقٌ بين المحالين! ففي المحال العادي يكون صدور الفعل من الفاعل ممكناً بالذات، غير أنه يرجِّح أحد الطرفين على الآخر بنوعٍ من الترجيح؛ بخلاف الثاني (المحال الذاتي)، فإن الفعل فيه يكون ممتنعاً بالذات، فلا يصدر لعدم إمكانه الذاتي»([[324]](#endnote-318)).

لقد ذكر سماحته امتناع ارتكاب الظلم من قِبَل الله، وقتل الأب لولده، وتناول السمّ الزعاف، أو القبض على أسلاك الكهرباء العارية، كأمثلةٍ ومصاديق على الامتناع الوقوعيّ من الإنسان العادي والسَّويّ؛ فإن هذه الأمور وإنْ كان صدورها عن الله وعن الأب السَّويّ والإنسان الطبيعيّ والعاديّ ممكناً عقلاً وذاتاً، ولكنها؛ بمقتضى أمورٍ من قبيل: حبّ الخير والعطف والعقل، لا تصدر أبداً([[325]](#endnote-319)).

وبالتالي فإن مرادهم من الامتناع الوقوعيّ هو الامتناع بالعَرَض، أي الامتناع بسبب وجود مانعٍ، وهو الامتناع العُرْفي والعادي.

والإشكال هو أن هذه الأمثلة لا تدلّ على المعنى الدقيق والفلسفيّ لمصطلح الامتناع الوقوعيّ.

إن الممتنع الوقوعي من الناحية الفلسفية ليس شيئاً ممتنعاً لذاته، بل يحدث بسبب وقوعه محالٌ ذاتي. ونتيجةً لذلك فإن الممتنع الوقوعيّ يكون بمنزلة الممتنع الذاتي، والذي لن يقع قطعاً تحت أيّ ظرفٍ من الظروف. وهذا النوع من الامتناع امتناعٌ غيريّ وبالعَرَض. في الامتناع الذاتي لا يلزم محالٌ ذاتي من وقوع الشيء في عالم الخارج، بل إن وقوع الشيء إنما يمتنع لمجرَّد وجود مانعٍ عَرَضي، وبمجرَّد رفع المانع سوف يقع ذلك الشيء.

قال العلاّمة الطباطبائي في تعريف الإمكان الوقوعيّ: «تارة يُراد بالإمكان أن الشيء في حالةٍ على فرض وقوعها لا يلزم المحال، وهذا يُسمَّى بالإمكان الوقوعيّ»([[326]](#endnote-320)).

وبالتالي فإن الامتناع الوقوعيّ ـ طبقاً لرأي سماحته ـ هو الشيء الذي يلزم من افتراض وقوعه محالٌ. والمثال الذي ذُكر للامتناع الوقوعيّ هو وجود وتحقُّق الجسم اللامتناهي في عالم الخارج. إن للجسم اللامتناهي ماهيّةً ممكنةً لذاتها، بَيْدَ أن وجوده ووقوعه في العالم الخارجي يستلزم أمراً محالاً لذاته، وهو حَصْر الأمر غير المحصور أو تناهي اللامتناهي؛ بمعنى أن الشيء اللامتناهي إذا أراد أن يتحقَّق في الخارج وجب أن يُحْصَر بين محصورين، وهذا يتناقض مع عدم تناهيه([[327]](#endnote-321)). إن صدور الذنب من الأنبياء ـ طبقاً لهذا التعريف ـ ليس من الممتنع الوقوعيّ؛ إذ لا يلزم من صدور الذنب من الأنبياء أيّ محالٍ ذاتي. وطبقاً لهذا التعريف يكون صدور الذنب من الأنبياء من الممكن الوقوعيّ.

وفي القسم الثاني من النقد نبحث في العوامل والعناصر الأربعة المذكورة من قِبَل المتكلِّمين بوصفها من أسباب وعِلَل امتناع وقوع الذنب. وسنثبت أن هذه الأمور لا تستطيع المنع من صدور الذنب أبداً وبشكلٍ مطلق.

**العامل الأوّل** هو التقوى. إن التقوى طبقاً لهذا التعريف تعني تجنُّب ارتكاب الذنب. وإن لتجنّب الذنب أسباباً، من أهمّها: العلم بقُبْح الذنب.

وعلى هذا الأساس، فإن مانعية التقوى من الذنب تعود إلى مانعيّة العلم، وهو السبب والعامل الثاني من العوامل والأسباب الأربعة المتقدّمة.

يُضاف إلى ذلك أن إمكان ارتكاب الذنب بالنسبة إلى الشخص العادل والتقيّ موجودٌ دائماً، وإن صدور الذنب عنه لا يمتنع عقلاً، ولا وقوعاً؛ وذلك لأن وقوع الذنب من قِبَل المتّقي أو المعصوم ليس محالاً ذاتيّاً، ولا يلزم من وقوعه محالٌ ذاتي أيضاً.

**المانع الثاني** من صدور الذنب من الأنبياء هو علم الأنبياء بقُبْح الذنب وجمال الطاعة.

والإشكال في هذا الكلام يعود إلى عدم الالتفات إلى الشَّرْخ والفَجْوة القائمة بين العلم والعمل؛ فإن هناك شَرْخاً وفَجْوةً بين العلم والعمل، ولا يمكن سدُّ هذا الشَّرْخ إلاّ بـ «الإرادة». والعلم من مباني الإرادة، وليس هو ذات الإرادة. إن العلم هو غير الإرادة والفعل. إن العلم، أيّاً كان ـ سواء أكان حضورياً أو حصولياً، اكتسابياً أو هبة من الله ـ، يجب أن يعقبه الدافع والإرادة، ثمّ يترتَّب عليه تحريك العضلات؛ ليتحقَّق الفعل، وأن لا يكون هناك مانعٌ يحول دون تحقُّقه. وعليه فإن العلم لا يؤدّي إلى العمل بالضرورة أبداً.

لا يمكن أن نستنتج من إعطاء الله الأنبياء علماً بحقائق الأشياء وباطن الذنب امتناع صدور الذنب عنهم من الناحية المنطقية. فإن إرادة الإنسان قد تتأثَّر في بعض الموارد بعوامل أخرى غير العلم، من قبيل: الرغبات والشهوات والحبّ والبغض والعشق والنفور وما إلى ذلك من الأمور الأخرى أيضاً؛ إذ يمكن للفاعل في بعض الأحيان أن يكون لديه علمٌ بجمال وصحّة شيء، ولكنّ العقل يمنعه من القيام به؛ لوجود منفعةٍ أو مصلحة أكبر. وتارةً يأمر العقل بفعل شيءٍ، ولكنّ رغبة الشخص تمنعه من فعل ذلك. فإن الشخص حتّى إذا كان يمتلك حقّ اليقين قد يؤدّي به تعلُّقه وحبُّه لشيءٍ إلى أن لا يعمل بمقتضى يقينه.

ولذلك لا يمكن القبول بهذا الادّعاء الذي قاله بعض المتكلِّمين، من أن علم الأنبياء من نوعٍ مختلف عن علم سائر الناس، وأنه يؤدّي إلى العمل بالضرورة([[328]](#endnote-322))؛ فإن الذي يمتلك علماً قطعيّاً بعواقب وباطن المعاصي، أو يعلم بكمال وجمال الله، قد ينسى واجباً أو يرتكب صغيرة سَهْواً في الظروف العصيبة والحسّاسة، وفي ذروة جيشان المشاعر والعواطف.

وقد تمّ ذكر نزول الوَحْي على الأنبياء **كعنصرٍ وعاملٍ ثالث** للعصمة.

وإشكال هذا البيان أنه لا يوجد تلازمٌ ذاتي بين نزول الوَحْي وامتناع صدور الذنب من الشخص، إلاّ إذا اعتبرنا نزول الوَحْي مستوجباً لعلم النبيّ بالحقّ، وتقوية ارتباطه بالله سبحانه وتعالى.

ونتيجةً لذلك فإن مانعية هذا العامل تعود إلى العاملين الثاني والرابع.

**العامل الرابع** في العصمة هو التعلُّق والشَّغَف بالله، والخوف من عقابه.

لا شَكَّ في أن هذه العوامل والأسباب، من قبيل: التقوى، والعلم، ونزول الوَحْي، تؤثِّر قطعاً في عدم صدور الذنب من الأنبياء، إلاّ أن مانعيّته لا تصل إلى مرتبة الامتناع الوقوعيّ بالمعنى الدقيق للكلمة. فقد لا يُبدي النبيّ الصبر الكافي في هداية الناس؛ بسبب خوفه من نزول العذاب الإلهي، ويبادر إلى ترك قومه سريعاً، أو يؤدّي به حبُّه لله إلى النفور من المنكرين والملحدين، ولا يبذل الجهد الكافي لهدايتهم.

وبالتالي فإن هذه العوامل والأسباب؛ حيث لا تمنع من صدور الذنب والخطأ عن الأنبياء بالمعنى الواقعيّ للكلمة، فلن يتحقَّق الاعتماد والوثوق الكامل والانصياع والتَّبَعية التامّة التي كان المتكلِّمون الإسلاميّون ينشدون إثباتها من خلال برهان الوثوق والاعتماد.

وعلى هذا الأساس، فإن المتكلِّمين الإسلاميّين سوف يقفون على مفترق طرقٍ؛ فإما أن يتخلَّوْا عن برهان الوثوق والاعتماد، ويقولوا بإمكان الاعتماد على الأنبياء رغم احتمال وقوع وصدور الذنب عنهم؛ أو أن يعتبروا العصمة أمراً متعلّقاً بالإرادة الإلهيّة، ويتخلّوا عن القول باختياريّة العصمة؛ إذ لا يمكن القول بامتناع صدور الذنب بمراقبةٍ إلهيّة، إلاّ في مثل هذه الحالة قطعاً.

### خاتمةٌ واستنتاج ــــــ

إن برهان نقض الغرض وبرهان الاعتماد والوثوق من أهمّ البراهين العقلية التي أقامها المتكلِّمون الإسلاميّون ـ ولا سيَّما الشيعة ـ لإثبات العصمة المطلقة للأنبياء.

ومن خلال دراسة ومناقشة هذين البرهانين توصَّلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن هذين البرهانين لا يستلزمان القول بالعصمة المطلقة للأنبياء.

إن النقد الأهمّ على برهان الاعتماد والوثوق هو أن تحقُّق الثقة والاعتماد على الأنبياء لا يحتاج إلى افتراض عصمتهم الكاملة والتامّة من كلّ خطأ وعصيانٍ.

إن الاعتماد على الأنبياء هو على غرار الاعتماد على الآخرين؛ حيث يمكن أن يكون مستنداً إلى أسباب وعوامل أخرى، من قبيل: المعجزة، والعلم، والتقوى، والحقّ والصدق الذي يتّصف به كلامهم.

والإشكال الآخر الذي يَرِدُ على هذا البرهان هو إسناد العصمة إلى الله؛ فإن لازم نفي أيّ نوعٍ من احتمال الخطأ والنسيان عن النبيّ، وحتّى إمكانه العقليّ، يمثِّل إسناداً لعصمة الأنبياء إلى الله، الذي لا يجوز عليه الخطأ.

وقد كان الإشكال الأهمّ على برهان نقض الغرض هو أن تحقُّق الغرض الإلهيّ من إرسال الرُّسُل لا يحتاج إلى افتراض العصمة المطلقة لهم، وأن هذا الغرض يتحقَّق ـ إلى حدٍّ كبير ـ من خلال إرسال الرُّسُل من غير المعصومين، بشرط اتّصافهم بالتقوى والعدالة.

والإشكال الآخر على هذا البرهان هو اشتمالُه على مغالطة استنتاج الوجود من الوجوب.

والإشكال المشترك، الذي يَرِدُ على كلا البرهانين، هو أنهما أخصُّ من مدّعى الشيعة، والذي هو القول بالعصمة المطلقة للأنبياء.

إن هذه البراهين لا تنفي ارتكاب المعاصي التي تصدر عن الأنبياء في الخَلَوات، بحيث لا يطَّلع عليها الناس، أو المعاصي الجوانحيّة التي لا تظهر على الجوارح.

وفي الختام، لا بُدَّ من التنويه إلى أن هذه البراهين وإنْ كانت لا تبدو ناجحةً في إثبات مدَّعى الشيعة، الذي هو العصمة المطلقة للأنبياء، إلاّ أن هذا لا يعني بطلان هذا المدَّعى؛ إذ إن الاعتقاد بالعصمة من العقائد الشيعيّة الثابتة والمستندة إلى الكثير من الأدلّة العقليّة والنقليّة.

الهوامش

# عصمة النبيّ الأكرم| قبل البعثة

## مقارباتٌ تحليليّة في القرآن والحديث

د. مصطفى كريمي([[329]](#footnote-7)\*)

أ. فاطمة رضائي(\*[[330]](#footnote-8)\*)

ترجمة: مرقال هاشم

### مقدّمةٌ ــــــ

إن «عصمة الأنبياء» من أهمّ المسائل التفسيرية والاعتقادية والكلامية؛ فهي ضامنةٌ لصحّة القرآن الكريم ورسالة النبيّ الأكرم|؛ لأن لازم النبوّة هي الحكمة والدراية. وإن رسول الله يجب أن يكون معصوماً، وإن الارتباط بين العصمة والحكمة مستمرٌّ([[331]](#endnote-323)).

وبناءً على قاعدة اللطف يجب على الله أن يخلق المزيد من الأرضيّات لهداية الناس. وإن النبيّ المعصوم أكثرُ هدايةً للناس من النبيّ غير المعصوم.

وبحكم العقل فإن الغاية الأساسيّة والجوهريّة من بعثة الأنبياء هي تبليغ أحكام الله إلى الناس. وإن رُسُل الله يجب أن يكونوا مطيعين لأحكام الله؛ كي يتسنّى للناس أن يعتمدوا عليهم.

ثمّ إن النبيّ عندما يجترح المعجزة يكون ذلك دليلاً على صدقه وتأييده من قِبَل الله سبحانه وتعالى، في حين أنه لو جاز أن يرتكب المعصية فسوف يؤدّي ذلك إلى نفور الناس منه، ولا يمكن للفرد أن يتّبع الخاطئ، وأن يصدِّق كلامه، وأن يطمئنّ له([[332]](#endnote-324)). وإذا جاز على النبيّ الخطأ فسوف يكون بحاجةٍ إلى شخصٍ آخر يردعه ويمنعه من ارتكاب الخطأ؛ وإذا كان هذا الشخص الآخر معصوماً من الخطأ ثبت المطلوب؛ وإنْ لم يكن معصوماً، وجاز عليه الخطأ، سوف يحتاج بدَوْره إلى شخصٍ ثالث يمنعه ويردعه عن فعل الخطأ، وهكذا دوالَيْك. وبالتالي يلزم من ذلك إمّا الدَّوْر أو التسلسل، وكلاهما باطلٌ.

هذا وقد تمَّتْ الإشارة في القرآن الكريم إلى ضرورة «عصمة الأنبياء». ولكنْ لا بُدَّ من الالتفات إلى:

**أوّلاً**: إن القرآن الكريم يشتمل على آياتٍ مُحْكَمات وأُخَر متشابِهات. ومن هنا يكون ظاهر بعض الآيات بحيث يوحي بنقض عصمة الأنبياء. وعليه يجب لفهم تلك الآيات الرجوع إلى مُحْكَمات القرآن الكريم، أو الاستعانة بالروايات التفسيرية.

**وثانياً**: إن إثبات أحقّية وعدم تحريف القرآن يتوقَّف على إثبات عصمة الأنبياء، ولا سيَّما النبيّ الأكرم|. ومن هنا فإن الفَهْمَ الصحيح للآيات التي تبدو في ظاهرها ناقضةً لعصمة الأنبياء، وبيان الآيات المُحْكَمات الدالّة دلالةً قطعيّة على عصمة الأنبياء، يُعَدُّ من أهمّ الأبحاث في هذا الموضوع.

يذهب جميع المسلمين إلى القول بعصمة الأنبياء. بَيْدَ أن المتكلِّمين الإسلاميّين في ما يتعلَّق بعصمة الأنبياء قبل البعثة ينقسمون إلى قسمين: فمنهم مَنْ قال بعصمة الأنبياء حتّى قبل البعثة؛ ومنهم مَنْ أنكر عصمتهم قبل البعثة.

وفي ما يلي نبحث رأي الشيعة؛ لنعمل في ضوء تعريفهم للعصمة على تقييم دائرة العصمة قبل البعثة من وجهة نظرهم، ونقوم بتحليل ومناقشة أدلّة العصمة؛ لكي نثبت عصمة الأنبياء حتّى في مرحلة ما قبل البعثة.

كما سنعمل على فهرسة الآيات التي تسبَّبت بظهور شبهة عدم عصمة النبيّ الأكرم| قبل بعثته، طبقاً لرؤية الشيعة والأشاعرة بحَسَب ترتيب النزول؛ بغية بحثها ومناقشتها بشكلٍ مقارن بين المفسِّرين الشيعة.

وبذلك سيكون أسلوب التحقيق في هذه المقالة قائماً على التوصيف والتحليل المقارن، ومن وجهة نظرٍ قرآنيّة بَحْتة.

لقد سبق أن تمّ العمل على المقارنة بين الآراء بشأن عصمة الأنبياء، طبق الأسلوب المقارن. وقد ألَّف علماء الإسلام الكثير من الكتب والمقالات القيِّمة في هذا الموضوع، من قبيل: المقالات والكتب الكلامية المقارنة التي كتبها الدكتور محمد خاني. وأما هذه المقالة فقد تمّ تخصيصها لبحث عصمة النبيّ الأكرم| قبل البعثة، طبق منهج التفسير الموضوعي المقارن للقرآن الكريم من وجهة نظر المفسِّرين الشيعة؛ وذلك بغية إثبات عصمة النبيّ الأكرم| في هذه المرحلة (قبل البعثة) بأدلّةٍ قرآنية مُحْكَمة.

### بيانٌ للمفاهيم الأساسيّة ــــــ

### أـ العصمة ــــــ

### 1ـ في اللغة ــــــ

إن كلمة العصمة اسم مصدر من مادة (عَصَمَ)، وقد ذُكرَتْ لها عدّة معانٍ، ومنها:

ـ تحقّق الحفظ والدفاع.

ـ الحفظ والحماية.

ـ القيد، وهو مأخوذٌ من العصام، بمعنى القلادة والحبل الذي يتمّ به تقييد الكائن، وحبسه، ومنعه من الحركة([[333]](#endnote-325)).

ـ المنع وما يرادف المنع من الألفاظ، من قبيل: «مَنَعَ»، و«وَقَى»، و«اكتسب»([[334]](#endnote-326)).

وعليه فإن المشهور بين اللغويّين في معنى العصمة هو المنع والإمساك.

### 2ـ في مصطلح المتكلِّمين والمفسِّرين ــــــ

ـ قال الشيخ المفيد، وهو من المتكلِّمين الشيعة: «العصمة من الله تعالى لحججه هي التوفيق واللطف والاعتصام من الحجج بها عن الذنوب والغلط في دين الله تعالى»([[335]](#endnote-327)).

### 3ـ في القرآن الكريم ــــــ

يُستفاد من استعمال مفردة العصمة ومشتقّاتها في القرآن الكريم مفهوم المنع من الذنب أو العذاب الإلهيّ والحفظ من الخطر:

**1ـ الحفظ من الخطر**، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...**﴾ (المائدة: 67).

ذهب الكثير من المفسِّرين من أهل السنّة وأوائل المفسِّرين في الإسلام إلى القول بأن معنى «يعصمك من الناس» هو صَوْن وحفظ النبيّ الأكرم| من الأخطار التي تستهدفه من قِبَل المخالفين والأعداء، ومن بينهم: اليهود([[336]](#endnote-328)).

وقد ذهب عددٌ من مفسِّري الشيعة ـ بالإضافة إلى الرأي المذكور ـ إلى تطبيق هذه المسألة على واقعة غدير خمّ، ونقل روايات عن الإمامين الباقر والصادق’، والقول بأن معنى «يعصمك من الناس» أي يحفظ النبيّ| من الناس عند الإعلان عن خليفته (في إبلاغ رسالته)([[337]](#endnote-329)).

**2ـ المنع من العذاب الإلهيّ**: قال تعالى حكايةً عن ابن نوحٍ لوالده×: ﴿**قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ...**﴾ (هود: 43).

قال المفسِّرون من الفريقين: إن كلتا المفردتين المستعملتين في هذه الآية، وهما: «يعصمني؛ وعاصم»، قد استعملتا بمعنى المنع من العذاب الإلهيّ([[338]](#endnote-330)).

كما ورد استعمال كلمة «عاصم» في موضعين آخرين من القرآن الكريم بمعنى الحفظ من العذاب الإلهيّ أيضاً([[339]](#endnote-331)).

**3ـ المنع من الذنب والمعصية**: ففي قصّة النبيّ يوسف، قال تعالى، حكايةً عن زليخا في ذلك المجلس الذي أعدَّته لتعريف نساء مصر بالنبيّ يوسف×: ﴿**قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ**﴾ (يوسف: 32).

إن كلمة «فاستعصم» في هذه الآية بمعنى الامتناع؛ إذ بالنظر إلى الآيتين اللاحقتين يُفْهَم أن النبيّ يوسف× في مناجاته مع الله يرى أن الله سبحانه وتعالى هو «العاصم» الحقيقيّ، وأنه «مستعصمٌ».

كما لم يَرِدْ استعمال الفعل (عصم) في الآيات الأخرى من القرآن الكريم منسوباً إلى الإنسان، وإنما الذي يتمّ استعماله بالنسبة إلى المخلوق هو (الاعتصام) و(الاستعصام). ومن ذلك على سبيل المثال:

ـ ﴿**وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (آل عمران: 101).

ـ ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ آَمَنُوا بِاللهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً**﴾ (النساء: 175)([[340]](#endnote-332)).

إن الذي يُفْهَم من ظاهر آيات القرآن الكريم هو أن العصمة للأنبياء والمعصومين^ تفضُّلٌ من قِبَل الله، وهو المتَّصف بالحكمة. فأن يخصّ الله العصمة ببعض الناس يجب أن يستند هذا الاختصاص إلى وجود فضيلةٍ ورجحانٍ في ذواتهم، حتّى استوجب ذلك اجتباؤهم واختيارهم من قِبَل الله سبحانه وتعالى، دون غيرهم:

ـ ﴿**وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ (الدخان: 32).

ـ ﴿**وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ**﴾ (ص: 47).

إن الله سبحانه وتعالى، بالإضافة إلى بيان مفهوم العصمة للأنبياء، قد استعمل العصمة لأشخاصٍ آخرين. وفي معرض إثبات عصمة المعصومين^ يقدِّم أدلّةً سوف نأتي على ذكرها في الموضع المناسب.

### 4ـ في الروايات ــــــ

لم يكن النبيّ الأكرم| ـ طبقاً لروايات الشيعة ـ في مقام بيان التعريف اللغويّ والعُرْفي للعصمة؛ إذ لم تكن هذه الكلمة غريبةً عن المسلمين الأوائل. بَيْدَ أنه؛ لإيضاح مفهوم العصمة، كان بصدد بيان خصائص المعصومين والتعريف بمصاديقهم.

وقد ذكر الأئمّة الأطهار^ ـ بعد عصر النزول ـ، وفي ضوء إثارة الأبحاث والمسائل الكلامية والعقليّة، بعض التعريفات لبيان مفهوم العصمة، ومن ذلك: ما رُوي عن الإمام الصادق× أنه قال: «المعصوم هو الممتنع بالله من جميع محارم الله، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (آل عمران: 101)»([[341]](#endnote-333)).

يمكن لنا أن ندرك، من خلال قراءة التقارير الواردة عن سيرة أصحاب رسول الله|، أنهم كانوا يقولون بالعصمة المطلقة للنبيّ الأكرم|، وأن النبيّ الأكرم لم يصدر عنه أيّ ردعٍ لهم في هذا الشأن. وكما نعلم فإن تقرير وسكون النبيّ الأكرم| وعدم ردعه عن أمرٍ يدلّ على صحّة ذلك الأمر.

### ب ـ النبوّة ــــــ

إن النبوّة مشتقّةٌ من النبأ، بمعنى الإخبار. ولا يطلق النبأ إلاّ على الخَبَر جمّ الفائدة، والصادر عن الله، وخبر النبيّ، والخبر المتواتر المجرَّد عن الكذب، والخبر المُورِث لليقين([[342]](#endnote-334)).

وفي المصطلح يُطْلَق لفظ «النباوات» على الأمكنة المرتفعة.

ومن هذه الناحية يأتي إطلاق لفظ النبوّة لبيان الناحية المعنوية السامية للأنبياء على سائر البشر([[343]](#endnote-335)).

إن النبوة أصلٌ من أصول الدين الإسلامي، وإن الإيمان بنبوّة النبيّ الأكرم| والأنبياء السابقين^ يُعَدُّ من شرائط الإسلام. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الأمر في الكثير من المواضع، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿**قُولُوا آَمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾ (البقرة: 136).

إن النبوّة مقامٌ يخصّ به اللهُ بعضَ الأشخاص الصالحين والمنتجبين؛ ليقوموا بمهمّة إبلاغ الدين السماوي وتعاليمه إلى الناس. وقد بعث الله لهداية الناس أربعة وعشرين ومئة ألف نبيٍّ، أوّلهم أبونا آدم× وآخرهم النبيّ محمد|. ويُطلق على أصحاب الشرائع والقوانين السماوية الخاصّة والرسالة الشاملة لجميع العالم مصطلح «أولو العزم». وهم ـ طبقاً لصريح القرآن الكريم ـ خمسة أنبياء: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً**﴾ (الأحزاب: 7). يقول الشيخ جوادي الآملي: «إن سرّ دوران رحى الوَحْي والنبوّة حول محور رسالة الأنبياء من أولي العزم^ هو أن نبوة هؤلاء عامّة للجميع، وأما سائر الأنبياء الآخرين فهم حافظون لشرائعهم»([[344]](#endnote-336)).

وفي بيان الفَرْق بين الرسول والنبيّ نقرأ في بعض الروايات أن أبا ذرّ الغفاري سأل رسول الله| فقال: [قلتُ]: يا رسول الله، كم النبيّون؟ قال: «مئة ألف وأربعة وعشرون ألف نبيّ»؛ قلتُ: كم المُرْسَلون منهم؟ قال: «ثلاث مئة وثلاثة عشر جمّاً غفيراً»؛ قلتُ: مَنْ كان أوّل الأنبياء؟ قال: «آدم×»؛ قلتُ: وكان من الأنبياء مُرْسَلاً؟ قال: «نعم...»؛ قلتُ: يا رسول الله، كم أنزل الله تعالى من كتابٍ؟ قال: «مئة كتاب وأربعة كتب: أنزل الله تعالى على شيث× خمسين صحيفةً، وعلى إدريس× ثلاثين صحيفةً، وعلى إبراهيم× عشرين صحيفةً، وأنزل التوراة والإنجيل والزبور والفرقان...»([[345]](#endnote-337)).

وفي روايةٍ أخرى سُئل الإمام الباقر× عن الفَرْق بين الرسول والنبيّ والمُحَدَّث؟ فقال: «الرسول الذي يأتيه جبرئيل قُبُلاً، فيراه ويكلِّمه، فهذا الرسول؛ وأما النبيّ فهو الذي يرى [مَلَك الوحي] في منامه...؛ وأما المُحَدَّث [بفتح الدال] فهو الذي يُحَدَّث فيسمع، ولا يعاين ولا يرى في منامه»([[346]](#endnote-338)).

ومن بين هذه الروايات نجد أن قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَوْ كَانَ فِي الأَرْضِ مَلاَئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكاً رَسُولاً**﴾ (الإسراء: 95) يتضمّن الفرق الذي تقدّم بيانه في الحديث الوارد في التفريق بين الرسالة والنبوة([[347]](#endnote-339)).

إذن اتّضح أن هناك فَرْقاً بين النبيّ والرسول. ولكنْ قد يحدث في بعض الموارد أن تجتمع النبوّة والرسالة في شخصٍ واحد([[348]](#endnote-340)).

ويُستفاد من القرآن الكريم أن النبيّ والرسول يضطلعان بإبلاغ الرسالة الإلهيّة، بَيْدَ أن للرسول مهمّةً خاصّة. ومن هنا فإن الحجّة تتمّ بإرسال الرُّسُل، وإن الأمّة المتمرِّدة والمتكبِّرة والمتجبِّرة تكون بعد إرسال الرسول مستحقّةً للعذاب والعقاب، قال تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ (الإسراء: 15)([[349]](#endnote-341)).

وقد يستعمل الرسول في القرآن الكريم لغير المعصومين أيضاً، كما هو الحال بالنسبة إلى الرسول الذي بعثه ملك مصر إلى النبيّ يوسف×([[350]](#endnote-342)).

إن المراد من الأنبياء في هذه المقالة هو الأنبياء الإلهيّين، الأعمّ من الرسول منهم والنبيّ. والفرق بين هاتين الكلمتين لا يؤثِّر كثيراً في مفهوم العصمة؛ وذلك لأن النبيّ الأكرم| كان يمتلك كلا المقامين (النبوّة والرسالة).

### ج ـ بعثة الأنبياء ــــــ

قال الراغب الإصفهاني: إن البعث على قسمين: البعث البشريّ، أو الذي يصدر من ناحية الإنسان، من قبيل: بعث البعير، وبعث الإنسان في حاجةٍ؛ والبعث الإلهيّ، وهذا البعث الإلهيّ بدَوْره يكون على ضربين، وهما: أـ البعث بمعنى الإيجاد؛ ب ـ إحياء الموتى([[351]](#endnote-343)).

وحيث قال الله تعالى: ﴿**فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ**﴾ (البقرة: 213)، فإن سرّ التعبير عن تكليف الأنبياء بـ «البعث»، دون «الإرسال»، هو أن الناس كانوا في الأزمنة الأولى يعيشون في سباتٍ وخمود، حتّى جاءهم الأنبياء بالوَحْي؛ ليخرجوهم من هذه الحالة، ويأخذوا بأيديهم إلى حيث الهداية إلى السعادة والكمال.

إن استعمال كلمة «البعث» إنما يقع حيث يكون الشخص نائماً فيتمّ إيقاظه، أو جالساً فيتمّ استنهاضه. ويستفاد من إسناد هذا البعث إلى الله أن الأنبياء كانوا معصومين في أخذ الوَحْي وإبلاغه إلى الناس([[352]](#endnote-344)).

قال الإمام عليّ بن موسى الرضا×: «فإن قال [السائل]: فلِمَ وجب عليهم معرفة الرُّسُل، والإقرار بهم، والإذعان لهم بالطاعة؟ قيل: لأنه لمّا لم يكن في خلقهم وقولهم وقواهم ما يكملون لمصالحهم، وكان الصانع متعالياً عن أن يرى، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً، لم يكن بُدٌّ من رسولٍ بينه وبينهم، معصومٍ يؤدّي إليهم أمره ونَهْيه وأَدَبه، ويوقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ودفع مضارّهم؛ إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه من منافعهم ومضارّهم، فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته لم يكن لهم في مجيء الرسول منفعةٌ ولا سدُّ حاجةٍ، ولكان يكون إتيانه عَبَثاً لغير منفعةٍ ولا صلاحٍ، وليس هذا من صفة الحكيم الذي أتقن كلّ شيءٍ»([[353]](#endnote-345)).

وبالنظر إلى أهمِّية موقع النبيّ الأكرم| بين الأنبياء الآخرين، وحيث شكَّلت بعثته بالنبوّة إلى العالمين منعطفاً في الحياة المباركة، يتمّ تقسيم حياته إلى قسمين، وهما: مرحلة ما قبل البعثة؛ ومرحلة ما بعد البعثة.

وبناءً على المشهور من الأقوال فإن النبيّ الأكرم| قد بُعث في السابع والعشرين من شهر رجب (عام 610م)([[354]](#endnote-346))، عندما بلغ من العمر أربعين سنة.

ومن هنا فإن هذه الدراسة تسعى إلى إثبات أو مناقشةٍ مقارنة لمسألة العصمة في مرحلة ما بعد ولادة رسول الله|، منذ عام 570 للميلاد وحتّى عام 610 للميلاد. وقد حظيَتْ هذه المرحلة من حياة النبيّ الأكرم باهتمام الكثير من المؤرِّخين والمحقِّقين.

### الأصول الهامّة لعصمة الأنبياء في القرآن الكريم ــــــ

### أـ اختيار وإرادة المعصومين^ ــــــ

يذهب الإماميّة إلى الاعتقاد بأن المعصوم مكلَّفٌ بإطاعة تعاليم الله سبحانه وتعالى، وأن تركيبته الجَسَدية مثل التركيبة الجَسَدية لسائر الناس، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ...**﴾ (الكهف: 110)([[355]](#endnote-347)). وإن العصمة مَلَكةٌ إذا حصل عليها الشخص فإنه سوف يُدرك التَّبِعات المترتِّبة على المعصية بكلّ وجوده([[356]](#endnote-348)). غاية ما هنالك أنهم، بالإضافة إلى قولهم باختيارية العصمة، يرَوْن أن العصمة هبةٌ إلهيّة قد خصَّهم الله بها؛ فقد ورد في المأثور عن الإمام الصادق×، بشأن المواهب التي خَصَّ بها الله أنبياءَه، أنه قال: «إن الله عزَّ وجلَّ اختار من وُلْد آدم أناساً طهَّر ميلادهم، وطيَّب أبدانهم، وحفظهم في أصلاب الرجال وأرحام النساء، أخرج منهم الأنبياء والرُّسُل، فهم أزكى فروع آدم. فعل ذلك لا لأمر استحقّوه من الله عزَّ وجلَّ، ولكنْ عَلِمَ الله منهم حين ذرأهم أنهم يطيعونه ويعبدونه، ولا يشركون به شيئاً، فهؤلاء بالطاعة نالوا من الله الكرامة والمنزلة الرفيعة عنده»([[357]](#endnote-349)).

ويرى العلاّمة الطباطبائي أن «العصمة» نتيجة علم المعصوم بتَبِعات المعصية؛ بمعنى أن فهم وإدراك المعصومين لآثار الذنوب والمعاصي بحيث يجعلهم ذلك غير مقهورين للقوى البشريّة الأخرى، وإنما هم يسيطرون عليها»([[358]](#endnote-350)).

كما رُوي عن النبيّ الأكرم| أنه قال: «تنام عيناي، ولا ينام قلبي»([[359]](#endnote-351)).

### ب ـ الفَرْق بين عصمة الأنبياء وغيرهم ــــــ

يذهب الشيعة إلى الاعتقاد بأن مَلَكة العصمة ليست ذاتيّةً أو منحصرةً، بل هي اختياريّةٌ، أي إن بمقدور غير الأنبياء وأئمّة الدين أن يحصلوا على هذه المَلَكة أيضاً. ويُستَدَلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً...**﴾ (الأنفال: 29). ولذلك يمكن الحصول على مَلَكة العصمة من خلال العمل على تهذيب النفس ورعاية التقوى([[360]](#endnote-352)).

وعلى الرغم من الاعتقاد بعصمة جميع الأنبياء، إلاّ أنهم لا يرَوْن العصمة ملازمةً للنبوّة، بحيث لا تكون هناك عصمةٌ إلا مع النبوّة، وإنما يقتصر الحَصْر على مقام النبوّة والرسالة والإمامة، وفي ذلك يقول الله تعالى: **﴿...اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...**﴾ (الأنعام: 124)، وقال تعالى في وصف السيدة مريم العذراء÷: ﴿**يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ**﴾ (آل عمران: 42). ومن خلال استعمال كلمة «الاصطفاء» بشأن السيدة مريم العذراء÷ يتّضح أنها كانت معصومةً؛ إذ ورد استعمال كلمة «الاصطفاء» بشأن الأنبياء أيضاً.

كما يذهب الشيعة إلى الاعتقاد بعصمة الملائكة أيضاً. ولكنّهم يرَوْن أن عصمة الملائكة تختلف عن عصمة الأنبياء. يقول الشيخ جوادي الآملي في هذا الشأن: «إن عصمة الأنبياء والأئمّة^ ليست ذاتيّةً...؛ لأنها لو كانت ممتنعةً لذاتها لما صحّ التكليف بها؛ وأما الملائكة فليسوا مكلَّفين؛ لأن عصمتهم ذاتيّةٌ، وليست اختياريّةً. وفي العصمة الذاتية لا يوجد تكليفٌ واختيارٌ»([[361]](#endnote-353)).

### ج ـ الفَرْق بين المعصية وترك الأَوْلى ــــــ

الأَوْلى لغةً يعني الأجدر والأنسب. وعليه يكون معنى ترك الأَوْلى هو ترك الأجدر والأنسب. وهذا المعنى في مصطلح علم الكلام يعني أن يتمّ تخيير الشخص بين أمرَيْن: **أحدهما**: حَسَنٌ؛ **والآخر**: أحسن، فيقوم بفعل الحَسَن، ويترك فعل الأحسن([[362]](#endnote-354)).

لقد ورد في القرآن الكريم نسبة بعض حالات الزَّلَل إلى بعض الأنبياء. وقد فسَّرها المفسِّرون ـ بسبب قولهم بعصمة الأنبياء ـ بترك الأَوْلى([[363]](#endnote-355)).

ومن ذلك، على سبيل المثال: تناول النبيّ آدم× من الشجرة المحظورة، كما ورد في الآية 121 من سورة طه([[364]](#endnote-356))؛ وترك النبيّ يونس× للرسالة، على ما ورد في الآية 87 من سورة الأنبياء([[365]](#endnote-357)).

### د ـ مراتب وحدود العصمة ــــــ

ليس هناك من شَكٍّ في اعتقاد المسلمين بأصل «عصمة الأنبياء»، فهي ثابتةٌ ومسلَّمةٌ.

وإن لمَلَكة العصمة درجاتٌ ـ كما هو الحال بالنسبة إلى النبوّة والإمامة والرسالة والولاية ـ، فهي ذات مراتب مشكِّكة، قال تعالى: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾ (البقرة: 253).

بَيْدَ أن هناك اختلافاً في الآراء حول مساحة العصمة؛ فقد ذهب الشيعة([[366]](#endnote-358)) والمعتزلة([[367]](#endnote-359)) إلى الاعتقاد بعصمة الأنبياء قبل البعثة وبعدها؛ في حين ذهب الأشاعرة إلى القول بعدم عصمة الأنبياء قبل البعثة([[368]](#endnote-360)).

وإن الشيخ المفيد هو المتكلِّم الشيعيّ الوحيد الذي قال بإمكان صدور الصغيرة سَهْواً قبل البعثة، بما لا يخدش في اعتباره. واستثنى من ذلك خصوص النبيّ الأكرم|([[369]](#endnote-361)).

وقال ابن بابويه، في معرض الحديث عن اعتقاد الشيعة في هذا الشأن: «اعتقادُنا في الأنبياء والرسل والأئمّة والملائكة ـ صلوات الله عليهم ـ أنهم معصومون مطهَّرون من كلّ دَنَسٍ، وأنهم لا يذنبون ذنباً، لا صغيراً ولا كبيراً، ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون. ومَنْ نفى عنهم العصمة في شيءٍ من أحوالهم فقد جهلهم. واعتقادُنا فيهم أنهم موصوفون بالكمال والتمام والعلم، من أوائل أمورهم إلى أواخرها، لا يوصفون في شيءٍ من أحوالهم بنقصٍ ولا عصيانٍ ولا جهلٍ»([[370]](#endnote-362)).

كما أن الشيعة الذين ذهبوا إلى القول بالعصمة المطلقة للأنبياء قد اعتقدوا أيضاً بضرورة أن لا يكون في وجود الأنبياء ما يؤدّي إلى نفور الناس وابتعادهم عنهم، من قبيل: بعض الأمراض أو الصفات الروحيّة. ومن هنا قالوا: إن ابتعاد الناس عن النبيّ أيّوب× لم يكن بسبب المَرَض، وإنما بسبب فقره، وعدم معرفتهم بمنزلته([[371]](#endnote-363)).

وقد ذهب التفتازاني ـ وهو من علماء الحنفيّة ـ إلى الادّعاء قائلاً [ما معناه]: «ذهب الشيعة إلى الاعتقاد بأن الأنبياء لا يصدر عنهم أيّ ذنبٍ، ولكنّهم قد يُظْهِرون الكفر تقيّةً»([[372]](#endnote-364)).

كما قال بعض المتكلِّمين من أهل السنّة: إن بعض الأعلام، من أمثال: هشام بن الحكم ـ وهو من تلامذة الإمام الصادق× ـ، أجاز صدور الذنب من الأنبياء.

ولكنْ من خلال الرجوع إلى كتب علماء الشيعة يتّضح فساد هذا الادّعاء، وعدم استناده إلى دليلٍ.

ولو أُشْكِل على الشيعة بأن الذنوب الصغيرة وترك النوافل وارتكاب الذنوب سَهْواً لا يستوجب العذاب، بل يقلِّل من الثواب، أو يتسبَّب بترك المستحبّ، فكيف يكون ذلك مانعاً من قبول الناس لكلام الأنبياء؟

يقول الشيعة في الجواب: إن الذنوب الصغيرة؛ من حيث التمرُّد على أحكام الله تعالى، تُعَدُّ قبيحةً. ومن هذه الناحية لا فرق بين الذنوب الصغيرة والكبيرة. وإن الناس في جميع العصور يرفضون الخطأ والزَّلَل من الأنبياء مهما كان صغيراً. وعند مشاهدة أدنى خطأ صغيرٍ عن النبيّ لا يعود لدى الناس ثقةٌ واطمئنانٌ بكلامه. إن الذنوب الصغيرة وترك النوافل تقلِّل من مراتب الإنسان، والمتوقَّع من الأنبياء أن يكونوا في أعلى المراتب الإنسانية عند الله. وقيل في مورد سَهْو النبيّ: حيث يحظى الأنبياء بالقدرة الإلهيّة لا يجوز عليهم الخطأ والسَّهْو، وإنْ كان السَّهْو يرفع التكليف عن الناس العاديّين([[373]](#endnote-365)).

### الأدلّة القرآنية على عصمة الأنبياء^ ــــــ

يؤكِّد جميع المسلمين على وجوب عصمة الأنبياء من تعمُّد الكذب في ادّعاء الرسالة وتبليغ الوَحْي([[374]](#endnote-366)).

وقد ذكروا أدلّةً على وجوب عصمة الأنبياء، وهي على قسمين: أدلّة عقليّة؛ وأدلّة نقليّة.

وحيث إن المصدر الرئيس في هذه المقالة هو القرآن الكريم فسوف نقتصر في هذا البحث على ذكر الأدلّة القرآنية في هذا الشأن، وإنْ كان بعضها يختصّ بالعصمة في مرحلة ما قبل البعثة؛ وبعضها الآخر يدلّ على وجوب العصمة بشكلٍ عامّ:

**1ـ النبيّ مختارٌ من قِبَل الله سبحانه وتعالى**: يُستفاد من بعض آيات القرآن الكريم أن العصمة التي تُعْطَى للأنبياء والأئمّة الأطهار^ هي نوعٌ من التفضُّل الإلهيّ والهبة الإلهيّة التي تُعْطَى لأشخاصٍ معيَّنين في ظروفٍ خاصّة. وقد أشار الله سبحانه وتعالى في الكثير من الآيات إلى اختيار الأنبياء من بين الصالحين، من خلال توظيف كلماتٍ ومفرداتٍ من قبيل: «الاصطفاء» و«الاجتباء».

ومن ذلك، على سبيل المثال: قوله تعالى:

﴿**إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آَدَمَ وَنُوحاً وَآَلَ إِبْرَاهِيمَ وَآَلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ (آل عمران: 33).

﴿**وَمِنْ آَبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (الأنعام: 87).

﴿**إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ \* وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ**﴾ (ص: 46 ـ 47).

وقال الله سبحانه وتعالى في موضعٍ آخر من القرآن الكريم: إن الأنبياء قد بلغوا مقام المخلصين: ﴿**...لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ**﴾ (ص: 82 ـ 83؛ الحجر: 39 ـ 40).

وقال في بيان وصف النبيّ يوسف×: ﴿**كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾ (يوسف: 24).

إن كلمة الاصطفاء تعني الحصول على الخالص من كلّ شيءٍ. قال الراغب الإصفهاني في بيان معنى الاصطفاء: «الاصطفاء: تناول صفو الشيء، كما أن الاختيار: تناول خيره، والاجتباء: تناول جبايته»([[375]](#endnote-367)). وعليه فإن اصطفاء الله من بين الملائكة، ومن بين الناس، يعني أن الرسول هو الصافي والصالح لحمل أعباء الرسالة([[376]](#endnote-368)).

والمُخْلِص (بكسر اللام) اسم فاعلٍ بمعنى الخالص، هو الذي أخلصه الله تعالى لنفسه، وهذا إنما يكون نتيجةً لسَعْيه وجُهْده في طريق الحصول على تخلُّصه من جميع أنواع الأدران والشوائب.

ولهذا السبب فإن جميع وجود الأنبياء المخلصين مرتبطٌ ومتعلِّقٌ بالله، ولذلك فمن الطبيعي أن يكونوا مبرَّئين ومعصومين من الأخطاء والذنوب.

ولا شَكَّ في أن هذا المعنى يلازم العصمة؛ إذ ما لم يصل الإنسان إلى مقام المُخْلِص (بكسر اللام) لن يصل إلى مقام المُخْلَص (بفتح اللام) أبداً.

ولذلك فإن الأنبياء لا يبلغون هذا المقام ولا يستحقّون هذه الهبة والنعمة الإلهيّة إلاّ بعد اجتياز الصعاب والخروج من الاختبارات والابتلاءات الإلهيّة بنجاحٍ.

ويمكن القول: إن الأنبياء كانت لديهم أرضيّةُ الاستحقاق، حتّى كان لهم شرف الحصول على نعمة الاصطفاء واجتراح المعجزات وسائر الآيات الإلهيّة.

وهذا دليلٌ واضح على عصمة الأنبياء قبل البعثة.

وقد ذهب الشيخ الطوسي إلى القول بأن الاصطفاء يعني استخلاص الخالص من الشيء، وبذلك فقد اعتبر الأنبياء خالصين، واعتبر الآخرين مكدّرين([[377]](#endnote-369)).

ومن هنا فإن المفسِّرين الشيعة يعتبرون هذه الآيات دليلاً على عصمة الأنبياء.

**2ـ الوَحْي والحكمة ملاك عصمة النبيّ الأكرم|**: قال تعالى في القرآن الكريم: ﴿**...وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً**﴾ (النساء: 113).

إن المراد من الكتاب في هذه الآية هو الوَحْي، والمراد من الحكمة سائر المعارف الإلهيّة التي نزلت بواسطة الوَحْي، وكانت نافعةً للناس في أوضاعهم وحياتهم في الدنيا والآخرة. وإن المراد من قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**﴾ غير المعارف العامّة الموجودة في الكتاب والحكمة. ويمكن أن يكون المراد منه هو مَلَكة العصمة؛ إذ يبدو من ظاهر هذه الآية أن هذه العبارة في مقام تعليل قوله تعالى: ﴿**وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ**﴾؛ بمعنى أن السبب في عدم تمكُّن الناس من إضلال رسول الله أو الإضرار به يكمن في إنزال الكتاب وتعليم الحكمة، وهما الملاك في عصمة النبيّ الأكرم|. ومن هنا يتّضح أن مَلَكة العصمة هي نوعٌ من العلم والإدراك المغاير لسائر أنواع العلوم؛ إذ سائر العلوم قد تتغلَّب عليها سائر القوى الشعورية، بَيْدَ أن هذا العلم هو الغالب أبداً على سائر القوى، ويستخدم الجميع لمصلحته. ومن هنا يكون صاحبه معصوماً من جميع أنواع الضلالة والأخطاء. وهذا العلم يحصل من طريق الاكتساب والتعلُّم([[378]](#endnote-370)).

**3ـ إن الأنبياء هداةٌ مهديّون**: تدلّ الكثير من آيات القرآن الكريم على أن الأنبياء مهديّون، وأن أفعالهم أسوةٌ حَسَنة، ويجب الاستفادة من نور هدايتهم، واتّباع هَدْيهم: ﴿**أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ**﴾ (الأنعام: 90).

وعليه فإن الطريق الوحيد للوصول إلى الهَدَف والغاية الرئيسة والأصليّة من الكمال الإنسانيّ تكمن في الاستعانة بالهداية الإلهيّة للأنبياء.

**4ـ تزكية الناس وتربيتهم**: قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ \* كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ**﴾ (الصفّ: 2 ـ 3). طبقاً لهذه الآية؛ حيث يكون الأنبياء مسؤولين عن تبليغ الوَحْي والتعاليم الإلهية، يجب أن يكونوا من العاملين بالأوامر والأحكام الإلهيّة.

كما رُوي عن الإمام الصادق× أنه قال: «إن العالم إذا لم يعمل بعلمه زلَّتْ موعظتُه عن القلوب كما يزلّ المطر عن الصفا»([[379]](#endnote-371)).

وعلى هذا الأساس؛ حيث إن الأنبياء مكلَّفون بتزكية وتربية الناس، وإيصال الأشخاص الكفوئين إلى غاية مراحل الكمال الإنسانيّ، يجب أن يكونوا هم أنفسهم قد بلغوا أعلى مراتب الكمال الإنسانيّ، وأن يكون معصومين من جميع أنواع الزَّلَل في الأفعال والأعمال([[380]](#endnote-372)).

إن العقل لا يقبل لمَنْ به دَرَنٌ أن يدعو الآخرين إلى الطُّهْر والفضيلة([[381]](#endnote-373)). إن سيرة حياة الواعظ، قبل وبعد خطبته، في غاية الأهمِّية بالنسبة إلى السامعين؛ لأنها تبيِّن مدى اهتمام الخطيب والتزامه بما يقوله لهم.

**5ـ ورود الأمر في القرآن الكريم بالإطاعة المطلقة للأنبياء**: قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ**﴾ (النساء: 64). وعليه لو صدر الذنب عن النبيّ فمن البديهيّ أن يكون اتّباعه محرَّماً؛ لأن ارتكاب الذنب حرامٌ([[382]](#endnote-374)). وإن الله سبحانه وتعالى لا يأمر باتّباع الباطل، ومن هنا فقد رُوي عن النبيّ الأكرم|، أنه قال: «لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق»([[383]](#endnote-375)).

وبناءً على قولٍ آخر: لو جاز الخطأ على النبيّ، ومع ذلك يجب اتّباعه، كان الأمر باتّباعه في حالة ارتكابه للخطأ قبيحاً؛ بحكم العقل، وسوف يستلزم ذلك اجتماع الضدّين. وحيث أنه يتولّى رئاسة الأمّة فإنه إنْ أخطأ سوف يكون الترجيح من هذه الناحية ترجيحاً بلا مرجِّحٍ، وهو قبيحٌ([[384]](#endnote-376)).

وكما سبق أن بيَّنَّا فإن الأنبياء قد بلغوا أعلى مراتب الكمال الإنساني؛ ليستحقّوا حمل أعباء الرسالة، وقد أمر الله بوجوب إطاعتهم مطلقاً. وعلى هذا الأساس، يمكن لسيرة حياتهم قبل البعثة أن تكون مثالاً يحتذي به الآخرون؛ من أجل الوصول إلى أعلى مراحل الكمال الإنسانيّ أيضاً.

**6ـ استحقاق تلقّي الوَحْي وقيادة الأمّة**: في ما يتعلّق بالقرآن الكريم قال تعالى: ﴿**لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة: 79)؛ فإن النبيّ هو الذي يستطيع ويستحقّ تحمُّل تلقّي الرُّوح.

رُوي عن الإمام الحسن العسكري× أنه قال [ما مضمونه]: «لقد وجد الله النبي محمداً| مستعدّاً لتحمُّل أعباء مثل هذه الرسالة الثقيلة، ووجد قلبه من أكثر القلوب استعداداً، فأنزل على قلبه نور النبوّة»([[385]](#endnote-377)).

لقد تمكَّن النبيّ إبراهيم الخليل× من اجتياز مراحل الاختبار والامتحان الإلهيّ، فتمكَّن بعد ذلك من الوصول إلى مرحلة استحقاق إمامة الأمّة وقيادتها، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً**﴾ (البقرة: 124).

وعليه؛ حيث إن العصمةَ لازمُ تلقّي الوَحْي من قِبَل الأنبياء، وإمامتهم على الأمّة، ويجب أن يكون النبيّ معصوماً من الاشتباه والخطأ ليصل إلى هذا المقام، يمكن اعتبار هذه الأدلّة القرآنية وذكرها في مقام إثبات العصمة قبل بعثة الأنبياء.

إن أمر القرآن باتّباع الصدِّيقين؛ حيث أمر الله المؤمنين بالتقوى الإلهيّة وأن يكونوا مع الصادقين، في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾ (التوبة: 119)، دليلٌ إضافي في المقام.

ويمكن تقرير الشكل المنطقيّ لهذا البرهان كما يلي:

ـ لو أمر الله بالتَّبَعية المطلقة لشخص كان هذا الأمر بمنزلة إثبات عصمته من الزَّلَل.

ـ لقد أمر الله بالتَّبَعية المطلقة للصادقين.

ـ إذن يجب أن يكون الصادقون معصومين من الخطأ والزَّلَل.

إن مصاديق الصدِّيقين في القرآن الكريم، على ما في سورة مريم، هم الأنبياء العظام، من أمثال: النبيّ إبراهيم×، والنبيّ إسحاق×، والنبيّ يعقوب×([[386]](#endnote-378))، والنبيّ إسماعيل×([[387]](#endnote-379))، والنبيّ إدريس×([[388]](#endnote-380)).

**7ـ الاطمئنان والوثوق بكلام الأنبياء^**: نقرأ في القرآن الكريم أن كلّ ما يقوله الأنبياء إنما هو من وَحْي السماء، وأنهم لا ينطقون عن الهَوَى، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى \* إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: 3 ـ 4)، وقوله تعالى: ﴿**وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ**﴾ (يس: 52). وعليه فلو احتمل الكذب في حقّ النبيّ، بأن يتقوَّل على الله ما لم يقُلْه، فإن كلامه سوف يسقط عن الاعتبار بالمرّة([[389]](#endnote-381)).

وكذلك لو عُرِف الشخص في حياته بالكذب فإنه حتّى لو صدق مرّةً لن يثق الناس بكلامه، ولن يكون أميناً من وجهة نظرهم. في حين جاء في سيرة النبيّ الأكرم| وسائر الأنبياء^ أنهم كانوا معروفين بين الناس حتّى قبل الرسالة والبعثة بالصدق والأمانة.

**8ـ وجوب قبول شهادة الأنبياء^**: قال تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً**﴾ (البقرة: 143). وهناك آياتٌ أخرى بهذا المضمون([[390]](#endnote-382)).

إن من شروط الشهادة العدالةَ؛ وذلك استناداً إلى الآية 135 من سورة النساء. فإذا لم يكن الأنبياء معصومين وعدولاً سوف تكون شهادتهم مردودةً، حتّى في الأمور اليومية والدنيوية، فكيف تُقْبَل شهادتهم في ما هو أخطر، من قبيل: أمور تخصّ الاعتقاد بالله ويوم القيامة أو أمور الدين الباقية إلى يوم القيامة؟!([[391]](#endnote-383)).

فإذا كان النبيّ الأكرم| من الشهداء وجب أن لا يُخطئ في شهادته.

لا شَكَّ في أن الشهادة على حقائق أعمال الأمّة خارجةٌ عن قدرة الإنسان العاديّ، إلاّ إذا تمسَّك بحبل العصمة المتين، وتولّى الأمر بإذن من الله سبحانه وتعالى([[392]](#endnote-384)).

**9ـ لزوم المنع والزَّجْر**: إن إيذاء النبيّ ـ طبقاً لنصّ القرآن في سورة الأحزاب ـ محرَّمٌ، وذلك في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ**﴾ (الأحزاب: 53)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآَخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُهِيناً**﴾ (الأحزاب: 57). فلو لم يكن الأنبياء معصومين من الذنب والخطأ وجب على الآخرين منعهم من ارتكاب الذنب، وهذا الأمر يستوجب الزَّجْر ونوعاً من الإيذاء للأنبياء. في حين يقوم إجماع الأمّة على حرمة إيذاء النبيّ، ولَعْن الله لفاعله.

يُضاف إلى ذلك أن الأنبياء إذا احتاجوا إلى الوَعْظ والرَّدْع من قِبَل الآخرين ـ بَدَلاً من أن يكونوا هم الواعظين ـ فإن ذلك سوف يؤدِّي إلى نفور الناس منهم.

**10ـ استحقاق مَنْ ينكر الأنبياء للعذاب الإلهيّ**: قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ**﴾ (النساء: 14). فالذي يتمرَّد على أوامر الله وسيرة النبيّ الأكرم سوف يكون مستحقّاً للعذاب الإلهيّ. فلو صدرت المعصية من قِبَل الأنبياء سيعني ذلك تعرُّض الناس للعذاب على مرحلتين:

فإن النبيّ إذا لم يكن معصوماً من الخطأ، وأراد الناس أن يعملوا على طبق الأحكام الإلهيّة، يكونون قد عصَوْا نبيَّهم ولم يتَّبعوه، وبذلك سوف يستحقّون العذاب الإلهيّ؛ بسبب عدم اتّباع النبيّ.

وإنْ هم أرادوا أن يسيروا على ذات الخطأ والذنب الذي ارتكبه نبيُّهم فسوف يكونون مستحقِّين للعذاب الإلهيّ أيضاً؛ بسبب مخالفتهم الأحكام الشرعية.

وهذا محالٌ ومجانبٌ للإنصاف.

**11ـ الأنبياء منزَّهون عن الظلم**: إن الذنب والمعصية ظلمٌ، في حين أن الأنبياء من الأشخاص الذين اصطفاهم الله، واجتباهم، وبرّأ ساحتهم من الظلم، حتّى استحقّوا النبوّة. قال تعالى في محكم كتابه: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ**﴾ (آل عمران: 161)([[393]](#endnote-385)).

إن الأنبياء إذا ارتكبوا المعصية سوف يستحقّون اللَّوْم والعذاب؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿**أَلاَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾ (هود: 18). في حين أن الله سبحانه وتعالى لا يعطي زمام أمور الناس إلى الظالم، ومن ذلك قوله: ﴿**...قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: 124). إن المراد من «الظلم» هنا هو مطلق الظلم، ولا يقتصر على الظلم في حقّ الآخرين فقط، بل الظلم يأتي (في مقابل العَدْل)، وقد ورد استعماله في المعنى الواسع للكلمة؛ فإن العدالة تعني وضع كلّ شيءٍ في موضعه. وعليه يكون معنى الظلم أن يضع الشخص فعلاً أو شيئاً في غير موضعه المناسب([[394]](#endnote-386)).

وقد نقل العلاّمة الطباطبائي عن أستاذه، في معرض الاستدلال بهذه الآية على العصمة الدائمة للمعصومين^، قائلاً: «وقد سُئل بعض أساتيذنا (رحمة الله عليه): عن تقريب دلالة [الآية] على عصمة الإمام؟ فأجاب: أن الناس بحَسَب القسمة العقلية [الحَصْرية] على أربعة أقسام [لا خامس لها]: مَنْ كان ظالماً في جميع عمره، ومَنْ لم يكن ظالماً في جميع عمره، ومَنْ هو ظالمٌ في أوّل عمره دون آخره، ومَنْ هو بالعكس [بعكس] هذا. وإبراهيم× أجلُّ شأناً من أن يسأل الإمامة للقسم الأوّل والرابع من ذرّيته، فبقي قسمان، وقد نفى الله أحدهما، وهو الذي يكون ظالماً في أوّل عمره دون آخره، فبقي الآخر، وهو الذي يكون غير ظالمٍ في جميع عمره»([[395]](#endnote-387)).

**12ـ آية التطهير**: وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾ (الأحزاب: 33). إن تطهير أهل البيت من «مطلق الرِّجْس» ـ الأعمّ من الشرك والمعاصي والحَسَد والكفر وما إلى ذلك ـ يضمن عصمتهم.

وبالنظر إلى أن إرادة الله لا تتخلَّف، ولا سيَّما في هذه الآية التي تصدَّرت فيها كلمة «إنّما»، الدالّة على الحَصْر والتأكيد ـ بمعنى أن إرادة الله القطعية والحَتْمية قد تعلَّقت بتطهير أهل البيت من جميع أنواع الرِّجْس والذنوب والمعاصي ـ، فبمجرّد أن يكون الله قد أراد لهم العصمة فهذا يعني أن الله قد أعطاهم مقام «العصمة».

وقد ذهب المفسِّرون الشيعة إلى القول بأن المراد من «أهل البيت» في هذه الآية النبيُّ الأكرم|، والإمام عليّ×، والسيّدة فاطمة الزهراء÷، والإمامان الحسن والحسين’([[396]](#endnote-388)). وحيث إن أهل البيت معصومون يجب أن يكون سائر الأنبياء أيضاً بريئين من التُّهَم الباطلة المنسوبة إليهم في بعض الكتب؛ إذ من المستبعد عن ساحة الله المقدَّسة أن يأمر النبيّ أن يتّبع غير المعصوم والمذنبين والخاطئين([[397]](#endnote-389)).

وعليه؛ طبقاً لشمول الأدلّة القرآنية على إثبات عصمة الأنبياء، والاستدلال ببعض الأدلّة التي تشير تلويحاً إلى العصمة، يمكن القول: يجب أن يكون الأنبياء معصومين عن الخطأ والظلم والمعصية، قبل بعثتهم وبعد حملهم لأعباء الرسالة؛ ليؤدّي ذلك إلى تبليغ الرسالة والدعوة إلى الناس بالشكل المناسب واللائق، وأن يطمئنّ الناس إليهم.

### المؤيِّدات الحديثيّة لعصمة النبيّ الأكرم| قبل بعثته ــــــ

على الرغم من تصريح القرآن الكريم بمسألة العصمة، إلاّ أنه لم يُشِرْ صراحةً إلى مسألة العصمة قبل بعثة النبيّ الأكرم|.

ولكنْ يمكن لنا في إثبات مدَّعانا ـ من الآيات القائمة على العصمة المطلقة ـ أن ندَّعي أن بعض الصحابة قد صرَّحوا بالعصمة للنبيّ الأكرم| قبل بعثته، وليس هناك دليلٌ على خلاف هذا المُدَّعى([[398]](#endnote-390))؛ إذ ورد في المصادر الروائية ما يلي:

1ـ أشار الإمام عليّ× في رواياته ـ كما في الخطبة المعروفة بـ «القاصعة»، ذات المحتوى الأخلاقيّ والكلاميّ والاجتماعيّ، وهي من أطول الخُطَب في نهج البلاغة ـ ضمناً إلى عصمة النبيّ الأكرم| قبل البعثة، وأن الله سبحانه وتعالى قد وَكَّل الملائكة بتربيته ورعايته منذ اليوم الأوّل من ولادته: «لقد قرن الله به|، من لدُنْ أن كان فطيماً، أعظم مَلَكٍ من ملائكته، يسلك به طريق المكارم، ومحاسن أخلاق العالم، ليله ونهاره. ولقد كنتُ أتّبعه اتّباع الفصيل أَثَر أمِّه، يرفع لي في كلّ يومٍ من أخلاقه عَلَماً، ويأمرني بالاقتداء به»([[399]](#endnote-391)).

2ـ هناك رواياتٌ في كتاب بحار الأنوار، تحت عنوان «الروايات المستفيضة»،، يُفهم منها أن الأنبياء كانوا مؤيَّدين منذ بداية حياتهم بروح القُدُس([[400]](#endnote-392)).

### تنزيه النبيّ الأكرم| قبل البعثة في الرؤية القرآنية ــــــ

### أـ شبهة الضلال ــــــ

قال تعالى: ﴿**وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى**﴾ (الضحى: 7).

بسبب اشتمال هذه الآية على كلمة «ضالاًّ» فقد ذهب بعضُهم، من أمثال: الكلبيّ، والسدّي، ومجاهد، إلى القول بكفر النبيّ الأكرم| قبل البعثة. واستدلّوا لذلك بآياتٍ من القرآن الكريم، من قبيل: الآية 52 من سورة الشورى، والآية 3 من سورة يوسف([[401]](#endnote-393)).

وقد استعمل مثل هذا التعبير بالنسبة إلى الأنبياء الآخرين، مثل: النبيّ موسى بن عمران×([[402]](#endnote-394)).

ويجب لرفع هذه الشبهة إما تأويل معنى كلمة «الضالّ»؛ أو تقدير كلمةٍ أخرى في العبارة.

وقد ذكر المفسِّرون إجاباتٍ مختلفةً عن هذه الشبهة، ومن بينها ما يلي:

1ـ لقد أفاد الشيخ الطوسي وبعض المفسِّرين الآخرين معاني أخرى للضلالة، أوصلها بعضٌ إلى خمسة وجوه؛ للإجابة عن الشبهة. ومن ذلك أن المراد منها عدم العلم بالنبوّة؛ أو أن المراد من الهداية وضع حدّ للضياع والحَيْرة في مرحلة وفترة انقطاع الوَحْي؛ أو أن المراد هو ضلال قوم النبيّ([[403]](#endnote-395)).

2ـ قال السيد المرتضى: إن المراد من الآية هو: «وجدك ضالاًّ عن النبوّة فهداك إليها». وإن هذه الهداية والمهمّة كانت من أكبر النِّعَم على النبيّ الأكرم|. إذن يجب افتراض تقدير عبارةٍ في الآية قطعاً، كما قدَّر المثيرون للشبهات ـ بدَوْرهم ـ عبارة الضلال عن الدين والكفر أيضاً([[404]](#endnote-396)).

3ـ قال العلاّمة الطباطبائي والشيخ السبحاني: على الرغم من أن معنى كلمة الضلال في اللغة والاستعمالات القرآنية يقع في مقابل الهداية؛ بَيْدَ أن جميع الناس ـ بمَنْ فيهم النبيّ الأكرم| ـ مدينون في هدايتهم إلى الله سبحانه وتعالى. وعليه إذا ورد التعبير في هذه الآية عن النبيّ الأكرم| بالضلال فهذا يعني أن هدايته ليست ذاتيّةً، وإنما يكتسب هذه الهداية من قِبَل الله سبحانه وتعالى. وهذا هو التوحيد الأفعاليّ لله سبحانه([[405]](#endnote-397)).

4ـ قال الشيخ محمد هادي معرفة في الجواب عن هذه الشبهة: إن المراد من الضلالة هو حالة ضياع الإنسان في ما يتعلَّق بالعثور على الهداية. إن الإنسان لولا العناية والرعاية الإلهية لا يستطيع أن يطوي مراتب السَّيْر التكاملي([[406]](#endnote-398)).

5ـ ذهب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي إلى الاعتقاد بأن المراد في هذه الآية من الضلال أن النبيّ الأكرم كان غافلاً وغير عالمٍ بالوَحْي والقرآن والغَيْب([[407]](#endnote-399)).

6ـ ذكر الشيخ جوادي الآملي المرادَ من هذه الآية من خلال نقله حديثاً عن مجمع البيان، يرويه الطبرسي، حيث قال: «عن أبي الحسن الرضا×، في قوله [تعالى]: ﴿**أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآَوَى**﴾ (الضحى: 6)، قال: فرداً لا مثل لك في المخلوقين، فآوى الناس إليك. و﴿**وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى**﴾ (الضحى: 7)، أي ضالاًّ في قومٍ لا يعرفون فضلك، فهداهم إليك. و﴿**وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى**﴾ (الضحى: 8)، تعول أقواماً بالعلم، فأغناهم بك»([[408]](#endnote-400)).

### ب ـ شبهة الوِزْر والزَّلَل السلوكيّ ــــــ

قال تعالى: ﴿**وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ**﴾ (الشرح: 2).وقد استند بعض الأشخاص، من أمثال: قتادة، ومجاهد، إلى هذه الآية، وفهموا من استعمال كلمة الوِزْر في القرآن الكريم الذَّنْبَ والأعمال التي كانت تصدر عن النبيّ الأكرم قبل البعثة، واعتبروا هذه الآية نافيةً للعصمة([[409]](#endnote-401)).

كما أنهم استندوا في فهمهم لهذه الآية إلى الآية 2 من سورة الفتح أيضاً، ولكنْ سيأتي أنه ليس المرادُ من الذنب في الآية 2 من سورة الفتح المعصيةَ.

قيل: إن الوِزْر يعني ثقل أعباء الرسالة الإلهيّة. وهذا المعنى يتطابق مع المعنى اللغويّ([[410]](#endnote-402))، وسياق آية [شرح صدر النبيّ الأكرم| للقيام بمهامّ الرسالة]([[411]](#endnote-403)).

وقد ذكر المفسِّرون بعض المعاني الأخرى لكلمة «الوِزْر» أيضاً.

وإن من بين الوجوه التي ذكرها العلاّمة الطباطبائي في معرض تفسير هذه الآية ما يلي:

1ـ هناك مَنْ أوَّل إنقاض الوِزْر بولاية أمير المؤمنين×.

2ـ المراد من الوِزْر ثقل استلام الوَحْي؛ إذ كان نزول الوَحْي في أوائل البعثة شديد الصعوبة على النبيّ.

3ـ المراد من الوِزْر تحيُّر النبيّ الأكرم| فيما إذا كان قد قام بالرسالة الإلهيّة كما ينبغي أم لا.

4ـ المراد من الوِزْر العَنَت الذي كان يصيب النبيّ الأكرم| في تجاوز العدوّ وإيذائه له.

5ـ المراد من الوِزْر حزن النبيّ على وفاة عمِّه أبو طالب ورحيل زوجته خديجة الكبرى.

6ـ المراد من الوِزْر ذنب أمّة النبيّ الأكرم|([[412]](#endnote-404)).

وقد علَّق العلاّمة الطباطبائي على هذه الأقوال بقوله: «وهذه الوجوه؛ بعضها سخيفٌ؛ وبعضها ضعيف لا يلائم السياق، وهي بين ما قيل به، وبين ما احتُمِل احتمالاً»([[413]](#endnote-405)).

وأما المراد بوضع الوِزْر عن النبيّ الأكرم| ـ من وجهة نظر العلاّمة الطباطبائي ـ، على ما يفيده السياق، فهو إنفاذ دعوته وإمضاء مجاهدته في الله بتوفيق الأسباب؛ فإن الرسالة والدعوة وما يتفرَّع على ذلك هي الثِّقْل الذي حمله إثر شرح صدره([[414]](#endnote-406)).

### ج ـ شبهة الغفلة والضلال ــــــ

قال تعالى: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآَنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ**﴾ (يوسف: 3).

إن كلمة «الغافلين»، وتوجيه الخطاب في الآية إلى النبيّ الأكرم|، قد يخلق في الذهن هذه الشبهة، القائلة بأن النبيّ كان قبل الوَحْي والرسالة ضالاًّ، مثل قومه.

بَيْدَ أن المفسِّرين قد أجابوا عن هذه الشبهة بقولهم: إن القرآن الكريم قد احتوى على خطاباتٍ، وعلى قصصٍ من قبيل: قصة النبيّ يوسف×، ولم يكن النبيّ الأكرم| عالماً بها قبل تشريفه بمقام النبوّة، حتّى شملته رعاية الحقّ تعالى([[415]](#endnote-407)).

كما أن النبيّ الأكرم| لم يكن ـ بناءً على الشواهد التاريخية ـ ضمن مذهب الضالِّين من قومه قطعاً([[416]](#endnote-408)).

### د ـ شبهة الكفر والشرك ــــــ

قال تعالى: ﴿**مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ**﴾ (الشورى: 52).

هناك مَنْ ذهب إلى اعتبار هذه الآية دليلاً على شرك النبيّ الأكرم| أو كفره قبل الرسالة([[417]](#endnote-409)).

بَيْدَ أن معنى هذه الآية في الأصل: إنه قبل نزول القرآن لم يكن يعرف ما القرآن؟ ولم يكن له علمٌ بمضامينه وتعاليمه. وهذا التعبير لا يتنافى أبداً مع الاعتقاد التوحيدي للنبيّ، ومعرفته العالية، وعلمه بأصول العبادة، ومنتهى العبودية لله([[418]](#endnote-410))؛ لأن عدم اعتقاد النبيّ بالشريعة يستوجب تدنِّي شأنه عن الناس، فكيف يمكن أن يكون الناس قبل البعثة متشرِّعين بدينٍ، ولا يكون النبيّ الأكرم| ـ الذي وصفه الله بالإنسان الكامل، وبرَّأه من كلّ نقصٍ ـ متَّبعاً لشريعةٍ أصلاً([[419]](#endnote-411)).

ثمّ إن النبيّ الأكرم| كان قبل البعثة ـ طبقاً للشواهد التاريخية ـ يؤدِّي مناسك الحجّ، ويفتتح تناول الطعام بقول البسملة، وكان ملتزماً بالعبادات والأصول الأخلاقية([[420]](#endnote-412)).

وقال الشيخ معرفة: إن المراد من قوله تعالى: ﴿**مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ**﴾ أنه لولا هدايتنا لم تكن تملك من أمرك شيئاً. ومن هنا نجد القرآن الكريم يقول في موضعٍ آخر: ﴿**...الْحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللهُ...**﴾ (الأعراف: 43)([[421]](#endnote-413)).

كما ورد ذكر هذه الشبهة في آيةٍ أخرى أيضاً، وهي قوله تعالى: ﴿**...لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (الزمر: 65).

وقيل في الجواب عن شبهة نسبة الشرك إلى النبيّ الأكرم|: إن هذا الخبر يتضمَّن التهديد، ولا يمكن اعتباره غير متّجهٍ إلى عموم الأمّة؛ لأن الله يعلم أن النبيّ| يستطيع فعل ذلك، ولكنْ لا يصدر عنه مثل هذا الفعل([[422]](#endnote-414)).

### هـ ـ غفران الذنوب ــــــ

قال تعالى: ﴿**لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً**﴾ (الفتح: 2).

لقد تمسَّك المنكرون لعصمة النبيّ الأكرم| بهذه الآية المباركة ـ من أمثال: مجاهد ـ؛ لإثبات أن هناك ذنوباً قد صدرَتْ عن النبيّ الأكرم قبل فتح مكّة وبعد فتحها، ولكي يقولوا: إن ذنوب ما قبل فتح مكّة تشمل الذنوب التي صدرَتْ عنه قبل الرسالة أيضاً؛ إذ ما لم يكن هناك ذنبٌ لن يكون هناك معنى للمغفرة.

وفي ما يلي ننقل أقوال علماء الشيعة في الجواب عن هذه الشبهة:

1ـ ذهب الشيخان الطوسي والطبرسي ـ في ضوء القول ببطلان الآراء القائلة بنسبة الذنب إلى النبيّ الأكرم| ـ إلى تأويل هذه الآية، والاعتقاد بأن الذنب المقصود في هذه الآية هو الذنوب السابقة واللاحقة للأمّة؛ حيث يغفر الله لهم بشفاعة النبيّ الأكرم|؛ أو أن المراد منه ذنوب قومه ـ من قبيلة قريش ـ، حيث منعوه من الدخول إلى مكّة المكرّمة([[423]](#endnote-415)).

وهذا هو الذي ذهب السيد المرتضى إلى اختياره، وقال بأن إسناد الذنب إلى النبيّ الأكرم| في هذه الآية يأتي من باب المجاز والتوسُّع([[424]](#endnote-416)).

2ـ لقد قال الشيخ جوادي الآملي: «إن العتاب الوارد في هذه الآية ليس موجَّهاً إلى النبيّ الأكرم|، وإنما المراد به أن يبلغ مسامع الأمّة، وترعوي عن غَيِّها. وهذا من قبيل: أن يقول الله: «أيها النبيّ، إنك إنْ أشرَكْتَ فسوف تحبط جميع أعمالك»([[425]](#endnote-417)).

وذلك على سبيل قول الشاعر: «إيّاك أعني، واسمعي يا جارة»([[426]](#endnote-418)).

وقال سماحته في موضعٍ آخر: «إن إسناد الذنب إلى الرسول الأكرم| إنما هو من قبيل: الجَرْي على ما يعتقده المشركون، كما هو الحال بالنسبة إلى إسناد الذنب إلى النبيّ موسى×، جَرْياً على معتقد آل فرعون؛ إذ يقول تعالى على لسانه: ﴿**وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ**﴾ (الشعراء: 14)؛ بمعنى أني بحَسَب ظنّ الأعداء مذنبٌ»([[427]](#endnote-419)).

كما يرى الشيخ جوادي الآملي أن الاستغفار على نوعين:

**أحدهما**: الاستغفار للدفع، حيث يتمّ بواسطته المنع من الغفلة والذنب.

**والآخر**: الاستغفار للرفع، وبه يتمّ رَفْع ومَحْو الذنب المقتَرَف والمتحقِّق.

وحيث إن أهل بيت العصمة الأطهار مطهَّرون ومعصومون من الذنوب؛ بشهادة آية التطهير، يكون استغفارهم من النوع الدَّفْعيّ، دون الرَّفْعيّ. ولذلك كان الأئمّة المعصومون^ يعلمون العصمة من خلال مطالبتهم بالعفو والصفح والغفران([[428]](#endnote-420)).

3ـ لقد ذهب العلاّمة الحلّي إلى القول بأن معنى الذنب، والمراد من غفران الذنب، هو نسخ أحكام أعداء النبيّ الأكرم|، وهم المشركون (من قريش). وبعبارةٍ أخرى: إن الله سبحانه وتعالى يريد أن يقول: بواسطة فتح مكّة، ودخول النبيّ الأكرم| إلى مكّة المكرّمة، قد أزَلْتُ وصمة العار التي كان الأعداء يسعَوْن إلى إلصاقها به([[429]](#endnote-421)). ومن هذه الناحية ورد التعبير في هذه الآية بصيغة المفرد؛ لأن الآيات الأولى من السورة قد خصَّتْ هذا الفتح أو صلح الحديبيّة بالنبيّ الأكرم|، في حين أن الفوائد الكبيرة والواسعة التي ترتَّبَتْ على هذا الفتح قد شملَتْ جميع أصحاب النبيّ أيضاً.

4ـ هذا، وقد ذكروا أن عبادات المعصومين ـ طبقاً للروايات الواردة في كتب أهل السنّة والشيعة([[430]](#endnote-422)) ـ لم تكن من أجل الصفح عن ذنوبهم، بل كانوا على الدوام شاكرين لله سبحانه وتعالى، وأن مفردة الذنب ليست لها حقيقةٌ شرعيّة، ورُبَما تمّ استعمالها في غير معناها الاصطلاحيّ واللغويّ([[431]](#endnote-423)).

5ـ وقد حاول بعضُهم حلَّ هذه الشبهة من خلال نسبة الذنب المتقدِّم إلى النبيّ آدم×، والذنب المتأخِّر إلى أمّة النبيّ الأكرم|.

بَيْدَ أن هذا لا يصحّ؛ لأنه من خلال نَفْي الذنب عن نبيٍّ يقوم بنسبته إلى نبيٍّ آخر.

6ـ وهناك مَنْ فسّر الذنب بترك المستحبّات، وترك الأَوْلى.

7ـ وهناك مَنْ فهم من عبارة: «ليغفر لك الله» الدعاء؛ أي «غفر الله لك».

إلاّ أن السيد المرتضى ضعَّف هذه الأقوال([[432]](#endnote-424)).

### النتيجة ــــــ

لقد ثبت، من خلال بيان الأدلّة القرآنية، أن الأنبياء ـ ومن بينهم: النبيّ الأكرم| ـ يجب أن يكونوا معصومين.

وإن عموم هذه الأدلة بحيث يمكن القول، في ضوء حكم القرآن، بعصمة الأنبياء^ والنبيّ الأكرم| قبل البعثة أيضاً.

وعلى هذا الأساس، تثبت نظريّة الإماميّة في القول بالعصمة المطلقة للأنبياء.

وقد تمَّتْ مناقشة الآيات ـ التي يُثير ظاهرها شبهة عدم عصمة النبيّ الأكرم| قبل البعثة ـ من وجهة نظر المفسِّرين الشيعة، وتمّ بذلك رفع الشبهة بشأن هذه الآيات، بل تمّ التعريف ببعض الآيات كدليلٍ على العصمة. وقد ذهب الجميع إلى تبرئة النبيّ الأكرم| من هذه الشبهات المذكورة في ذيل هذه الآيات. ويرى الشيعة أن طلب العفو والمغفرة من قِبَل النبيّ الأكرم ليس للعفو والمغفرة من الذنوب.

الهوامش

# مقال «العصمة» في دائرة المعارف القرآنيّة (ليدن)

## دراسةٌ ونقدٌ وفق الأصول والآراء الشيعيّة

د. بي بي سادات رضي بهابادي([[433]](#footnote-9)\*)

أ. نرجس جواندل(\*[[434]](#footnote-10)\*)

ترجمة: السيد حسن علي الهاشمي

### المقدّمة ــــــ

تهتمّ هذه المقالة بنقد مقال «العصمة» (Impeccability)، لكاتبه: پول أي. ووكر ـ المؤرِّخ والمدرِّس في جامعات الولايات المتحدة الأمريكية وكندا ـ، والتي طبعها في دائرة المعارف القرآنية (ليدن).

ويمكن بيان حصيلة رؤيته في ما يتعلَّق بمنشأ وأبعاد وماهيّة العصمة على النحو التالي: إن العصمة تعني الصيانة من المعصية والخطأ. وعلى الرغم من عدم ورود هذا المصطلح وهذا المفهوم في القرآن الكريم بهذه الصيغة، إلاّ أن مفهوم العصمة يُعَدّ مفهوماً قطعيّاً في ضوء رؤية أكثر المتكلِّمين. لقد ورد التصريح في القرآن والأحاديث بمعصية الأنبياء بشكلٍ وآخر، وقد قال بذلك المتقدِّمون من المسلمين بنحوٍ وآخر، حتّى ظهر الشيعة لاحقاً، ليدَّعوا القدرة المطلقة لأئمّتهم، فابتكروا فكرة العصمة، ثمّ عملوا بالتدريج على تسرية هذا المفهوم وتعميمه على جميع الأنبياء أيضاً. بل ادّعى أحد المتكلِّمين الشيعة ـ وهو هشام بن الحكم ـ أن عصمة الإمام أكثر ضرورةً من عصمة النبيّ. إن بعض الأنبياء في الحدّ الأدنى قد ارتكبوا الذنوب قبل البعثة. إن المعصية تعني التمرُّد بقصد مخالفة القوانين الإلهية، وأما المخالفة الصادرة عن غفلةٍ أو خطأ فلا تُعَدُّ ذنباً. وهذا من أفضل التأويلات بشأن الآيات الصريحة في نسبة المعاصي والذنوب إلى الأنبياء. إن العصمة لا تعني عدم القدرة على اقتراف الذنب، وإنما هي لطفٌ وهبةٌ من قِبَل الله، يعطيها للنبيّ قبل ارتكاب الذنب، وبعد ذلك أيضاً.

وفي هذا المقال؛ بالنظر إلى هذه المدَّعيات المذكورة، تمّ التوصُّل إلى هذه النتائج، وهي:

إن لفظ العصمة بمفهومها الكلاميّ وإنْ لم يَرِدْ في القرآن، بَيْدَ أن هذا لا يعني أن القرآن لم يُصرِّح بمفهوم عصمة الأنبياء بألفاظٍ أخرى.

إن الشيعة لم يكونوا هم مَنْ أبدع مفهوم العصمة.

وإن نسبة هذا الاعتقاد إلى هشام بن الحكم، والقول بأنه يرى عصمة الإمام أكثر ضرورةً من عصمة النبيّ، ليس لها أساسٌ من الصحة.

ولم يَرِدْ في مفهوم المعصية لحاظ قيد العَمْد أو السَّهْو.

وعليه، فإن الطريق الأفضل لتأويل الآيات التي يوهم ظاهرها عدم العصمة يكمن في الالتفات إلى درجات المعصية، وليس إلى نظرية سَهْو النبيّ، المرفوضة من قِبَل الشيعة.

إن العصمة وإنْ كانت أمراً اختياريّاً، ولطفاً من قِبَل الله، إلاّ أن هناك أسباباً أخرى، من قبيل: العلم بفساد الذنب، والإرادة القويّة للنبيّ، هي التي تشكِّل الحافز لدى النبيّ، وتقضي على إرادته لارتكاب الذنب، لا أن لطف الله وَحْدَه هو الذي يشمله، بعد عقده العَزْم على ارتكاب المعصية.

### إشكاليّة البحث ــــــ

إن التعاليم الدينية ـ التي هي حصيلة الفكر الشيعيّ؛ إذ تستند إلى عنصرَيْ العقلانيّة وأخذ العلم الدينيّ من الأئمّة المعصومين^ ـ دقيقةٌ ومعقولةٌ، وتشتمل على التحليلات الخالصة. إلاّ أن طبيعة الدراسات الغربيّة عن الإسلام تستند في الغالب إلى مصادر أهل السنّة.

ففي هذه الأبحاث لا نجد إلاّ تجاهلاً مطبقاً لمصادر الشيعة، أو إذا كان هناك من اهتمامٍ والتفاتٍ فهو شحيحٌ للغاية؛ في حين يُتوقَّع من الباحث الغربي في الشأن الديني ـ الذي يتولّى تقرير آراء المسلمين في الموضوعات الدينيّة ـ أن ينظر في آراء الشيعة أيضاً، ولا سيَّما في الموارد التي يتمّ فيها تناول عقيدة الشيعة.

فلا يجوز الاقتصار في هذه الموارد على تقريرات أهل السنّة فقط.

إن دائرة معارف ليدن للقرآن من بين الموسوعات الغربية التي تُعْنَى بالبحث في الشأن القرآنيّ. إن ناشر هذه الموسوعة هي دار نشر بريل، التي سبق لها في عام 1907م أن نشرت دائرة المعارف الإسلاميّة. إن رئيسة المحقِّقين في دائرة المعارف القرآنية هي السيدة جين ماك أوليف([[435]](#endnote-425)) ـ أستاذة المجموعة العربية والتاريخ في جامعة جورج تاون في واشنطن العاصمة ـ، حيث تكتب في مجال المعارف الدينية والدراسات المقارنة بين الأديان الإبراهيمية وتاريخ الإسلام. وقد ذكرَتْ أن الغاية من نشر هذا الأثر هو الإعداد لمعرفةٍ دقيقة (rigorous) وأكاديميّة حول القرآن، وهي المعرفة التي تنبثق من بين جمع الآراء والفرضيّات المختلفة. (EQ, 1, xi).

وامتيازُها الخاصّ يكمن في ادّعاء الحياد وعدم الانحياز العلميّ.

وقد اهتمّ بهاتين الكلمتين الأساسيتين ـ بشكلٍ خاصّ ـ البروفيسور مظفَّر إقبال([[436]](#endnote-426)) ـ مؤسِّس ورئيس المركز الإسلامي في كندا، ورئيس المحقِّقين في دائرة المعارف القرآنية الجامعة ـ في نقده الجادّ لهذه الموسوعة([[437]](#endnote-427)).

يرى مظفَّر إقبال، في مقالةٍ له بعنوان: «الدراسات الأكاديمية للمستشرقين في مورد القرآن الكريم»، أن أكثرَ المقالات المنشورة في دائرة معارف ليدن القرآنية ـ التي هي، بحَسَب تعبير رئيسة المحقِّقين فيها جين ماك أوليف، حائزةٌ على «ختم أكاديميّ» ـ تكميلٌ للتحقيقات الأكاديمية السابقة بشأن القرآن الكريم؛ حيث يمكن العثور على جذورها وآثارها في دراسات المستشرقين في القرن التاسع عشر للميلاد، وعبرها إلى ما قبل خمسة قرون من النقاشات الجَدَلية بشأن القرآن من قِبَل المتكلِّمين اللغويّين المسيحيّين.

يرى مظفَّر إقبال أن البحث الأكاديميّ للقرآن مقتبسٌ من ذات النهج الذي أسَّسَتْ له وأوجدَتْه التيارات الخاصّة في الغرب. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن هؤلاء الأكاديميّين قد صبّوا الدين في بوتقةٍ جديدة، وعمدوا إلى صياغته وتفسيره من جديدٍ. فهي رؤيةٌ ترفض الوَحْي كما يُفْهَم في الإسلام، وهي رؤيةٌ لا تعتبر القرآن الكريم «كلمة الله»، بل ترى أن القرآن من تأليف البشر، وأنه وُجِدَ بشكلٍ شفهيّ في زمانٍ ومكانٍ خاصَّين، وأنه قد تكامل مثل جميع النصوص الشفهيّة الأخرى([[438]](#endnote-428)).

والذي سنعمل عليه في هذا المقال هو مناقشة إحدى المقالات في هذه الموسوعة، وهي بعنوان: «العصمة»، لكاتبها: پول أي. ووكر([[439]](#endnote-429)).

وفي البداية سوف نستعرض الإشكالات الصورية للمقال، ثمّ ننتقل بعد ذلك إلى الإجابة عن هذه الأسئلة في معرض المناقشة المفهومية لهذه المقالة. وهي أسئلةٌ من قبيل:

كيف تعرَّض كاتب المقال إلى التعاليم القرآنية في بيان هذه المسألة؟

وما هو مدى صحّة آرائه في ضوء المباني والمفاهيم الشيعية؟

وهل يمكن التعويل عليها؟

وهل كان اعتماده على آراء أهل السنّة أكثر من اعتماده على آراء الإمامية أم أن العكس هو الصحيح؟

### مقال «العصمة» في نقاشٍ جادّ وشامل ــــــ

سوف نعمل في البداية على بيان المسائل الصورية للمقالة، ثمّ ننتقل بعد ذلك إلى مناقشة محتوى هذه المقالة.

### أـ الصورة ــــــ

تُعَدُّ الإحالة غير العلميّة إلى المصادر من المشاكل الأساسية التي تعاني منها هذه المقالة. إن الإحالات في النصّ الداخلي للمقالة تستند بأجمعها إلى المداخل الموسوعيّة، والتي لا تُعَدّ من المصادر الأولى قَطْعاً. وفي معرض التعريف بمصادر المقالة، بَدَلاً من ذكر آحاد التفاسير، تراه يقول: «بالإضافة إلى التفاسير المعيارية، تمَّتْ الاستفادة من الآيات التي تمّ الاستشهاد بها في متن هذه الكتب أيضاً».

ففي هذا الأسلوب غير العلميّ لم يتّضح حتّى ما هو مراده من التفسير المعياري؟

ونشاهد من بين المصادر الثلاثة المذكورة في قسم التعريف بالمصادر عنوان مقالة: «ابن تيمية ومفهوم العصمة»، لكاتبها: (B. Abrahamov). ولا يخفى أن ابن تيمية(728هـ) معروفٌ بآرائه ونظرياته الشاذّة والمخالفة لأهل البيت والشيعة، بل إن العلماء المعاصرين له بلغوا معه حَدَّ تكفيره؛ بسبب تعارض عقائده مع المذاهب الإسلاميّة.

ومن بين المصادر الأخرى المعتمدة في هذه المقالة مقالٌ بعنوان: «العصمة»، لكاتبه: مادلونغ (W. Madelung). ويرى هذا المستشرق أن الفكر الشيعيّ معقولٌ، ومن هنا فهو ـ خلافاً لسائر أقرانه الذين يكتبون عن الشيعة من زاوية رؤية أهل السنّة ـ يستند إلى المصادر الشيعية من الدرجة الأولى. وبالنظر إلى قرآنية هذه الموسوعة كان المأمول منها أن تجعل من آيات القرآن مستنداً أصليّاً للمقالة، في حين لم يُشِرْ في المتن إلى أكثر من أربع آيات فقط، وهي آياتٌ تبدو في ظاهرها متماهيةً مع عقيدة الكاتب.

### ب ـ المحتوى ــــــ

يمكن تقسيم محتوى المقالة إلى ثلاثة أقسام، وهي: المنشأ؛ والأبعاد؛ والماهية. لا شَكَّ في أن الالتفات إلى سياق العبارات وارتباط المطالب له تأثيرٌ ملحوظ على الفهم الأدقّ لآراء الكاتب، ومن هنا فإننا بعد ذكر نصّ المقالة بشكلٍ كامل ـ وذلك على الترتيب المكتوب ـ سوف ننتقل إلى مناقشتها.

### 1ـ منشأ العصمة ــــــ

على الرغم من أن عصمة الأنبياء تُعَدّ من المفاهيم والتعاليم الأساسية في الإسلام، إلاّ أن بعض المنظِّرين يذهب إلى الاعتقاد بعدم وجود ذكرٍ لعصمة الأنبياء في المصادر الإسلاميّة الأولى.

وهذا ما يؤكِّد عليه پول ووكر أيضاً، حيث يقول: العصمة تعني عدم التعرُّض للمعصية([[440]](#endnote-430))، والعصمة من الذنب والخطأ. وتَرِدُ مفردة «العصمة» في الكلام والإلهيّات الإسلامية تلويحاً بمعنى العصمة من الذنب، ولها ارتباطٌ وثيق بمفهوم عدم الخطأ.

إن هذا المصطلح في الوَهْلة الأولى يرتبط بالأنبياء([[441]](#endnote-431))، وهذا السؤال القائل: هل الأنبياء معصومون من الذنب أم لا؟ رغم عدم استعمال هذا المصطلح ولا مفهومه في القرآن على هذه الشاكلة. إن مفهوم العصمة ـ في ضوء رؤية أكثر المتكلِّمين ـ مفهومٌ قطعيّ([[442]](#endnote-432)) لو حصل لنا مجرَّد الاطمئنان بأن الأنبياء لم يكن بمقدورهم الكذب عندما يتمّ إبلاغهم بحقيقة الوَحْي الإلهيّ([[443]](#endnote-433))، ويعملون بدَوْرهم على نقل نصّه وخطابه بشكلٍ كامل.

وعلى أيّ حالٍ، وفي الحقيقة، فقد تمّ التصريح في القرآن والحديث([[444]](#endnote-434)) بمعصية الأنبياء، بشكلٍ وآخر، فيما لو تمّ فهم هذه النصوص كما يبدو من ظاهر ألفاظها. ويبدو أن هذا هو الذي فهمه المسلمون الأوائل. ثمّ عمد الشيعة لاحقاً([[445]](#endnote-435)) ـ في سعيٍ منهم إلى إثبات القدرة المطلقة بالنسبة إلى أئمّتهم([[446]](#endnote-436)) ـ إلى إيجاد مفهوم العصمة، واستدلّوا بها على عصمة الأئمّة، وأنهم لا يستطيعون ارتكاب الأخطاء والمعاصي.

ثمّ عمد التيّار الأصليّ للشيعة بعد ذلك إلى الادّعاء بأن الأنبياء بدَوْرهم معصومون من الخطأ والذنب أيضاً.

كما ذهب المعتزلة([[447]](#endnote-437)) في ما يتعلَّق بالأنبياء ـ دون الأئمّة ـ إلى القول بعصمة الأنبياء بما يُشبه قول الشيعة.

وذهبَتْ جماعةٌ أخرى، تشمل أهل السنّة أيضاً، إلى الإصرار على عصمة الأنبياء من الذنوب، ولا سيَّما الكبائر منها.

وقد ذهب أحدُ المتألِّهين الأوائل من الشيعة إلى ادّعاء وجوب أن يكون الإمام معصوماً من الزَّلَل أيضاً، رغم أن النبيّ نفسه كان ـ إلى حدٍّ ما ـ في معرض الذنب، كما أقرّ القرآن بذلك وصدَّقه.

ففي ردّة الفعل على جميع أنواع الزَّلَل الخاصّة بالنبيّ كان بمقدور الله؛ بفعل الارتباط المباشر والمستمر مع النبيّ، أن يتدخَّل مباشرةً، ويبادر إلى تصويب عمل النبيّ بواسطة الوَحْي، ويعصمه من الخطأ. وأما الأئمّة؛ وحيث تتمّ هدايتهم بشكلٍ عامّ بواسطة الله ـ وليس بشكلٍ خاصّ ـ، فيجب بشكلٍ عامّ أن لا يكونوا مستعدّين للقيام بأيّ خطأ([[448]](#endnote-438)).

### أـ تامُّلاتٌ في نظريّة عدم وجود العصمة في القرآن ــــــ

كما ذكَرْنا سابقاً فإن پول ووكر قد ادّعى في هذه المقالة أن مصطلح ومفهوم العصمة لم يَرِدْ استعماله في القرآن. وفي هذا الشأن، وفي ما يتماهى مع الكاتب، يجب القول: إن مفردة ومصطلح «العصمة» لم يَرِدْ استعمالُه في القرآن بمفهومه الكلاميّ الذي يعني العصمة من الذنب والخطأ. وهذا كلامٌ صائب؛ وذلك لأن مادّة «عصم» في صِيَغها الفعلية والاسمية قد استُعملَتْ في القرآن بشكلٍ عامّ ثلاث عشرة مرّة([[449]](#endnote-439))، ولم تَرِدْ في أيٍّ من هذه الاستعمالات بالمعنى المنشود للعصمة. ومن الجدير ذكرُه أن كلمة العصمة بدَوْرها لم تَرِدْ في القرآن بصيغتها؛ وإنما جاءَتْ بصيغة الجمع، أي «العِصَم»، والمراد بها عقد النكاح أو العُلْقة الزوجية، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ**﴾ (الممتحنة: 10)([[450]](#endnote-440)).

وعلى الرغم من عدم استعمال كلمة العصمة في القرآن الكريم بمفهومها الكلاميّ، إلاّ أن بعض الكلمات الأخرى، من قبيل: إذهاب الرِّجْس والتطهير([[451]](#endnote-441))، والإخلاص([[452]](#endnote-442))، والاصطفاء([[453]](#endnote-443))، والاجتباء([[454]](#endnote-444)) قد ورد استعمالُها في القرآن الكريم للدلالة على مفهوم العصمة. وحتّى العصمة بمفهومها العامّ قد تمّ استعمالها في القرآن الكريم([[455]](#endnote-445))؛ وذلك حيث تمّ تنزيه الملائكة من معصية الله، وتنزيه القرآن من أن يتطرَّق إليه الباطل.

يدّعي الكاتب أن القرآن الكريم؛ حيث نسب بعض الذنوب إلى الأنبياء، فإن مفهوم العصمة لم يَرِدْ في القرآن الكريم أيضاً.

ويجب القول في هذا الشأن: إن القرآن الكريم يُثبت بالآيات المُحْكَمات عصمة الأنبياء في مختلف الأبعاد، وعلى هذا الأساس يجب إرجاع الآيات التي تبدو في الوَهْلة الأولى متناقضةً بحَسَب الظاهر مع العصمة إلى الآيات المُحْكَمة، الدالّة على عصمة الأنبياء. ومن الجدير ذكرُه أن بعض الآيات ناظرٌ إلى بُعْدٍ من أبعاد العصمة، وبعضها يشمل جميع أبعاد العصمة. وبعض الآيات يخصّ جميع الأنبياء، وبعضها الآخر ناظرٌ إلى نبيٍّ بعينه. وفي المجموع يُستفاد من هذه الآيات أن الأنبياء معصومون ومبرَّأون من جميع أنواع الأخطاء والذنوب.

نواصل المقال بذكر عنوان الاستدلال، والإشارة إلى بعض الآيات الأخرى، ونكتفي بشرح آيتين:

1ـ لا سلطة للشيطان على المُخْلَصين([[456]](#endnote-446)).

2ـ إن العهد الإلهيّ لا ينال الظالمين([[457]](#endnote-447)).

3ـ آية التطهير([[458]](#endnote-448)).

4ـ صيانة الوَحْي الإلهي من قِبَل الله سبحانه وتعالى([[459]](#endnote-449)).

5ـ إن الغاية من إرسال الأنبياء هي إتمام الحجّة على العباد([[460]](#endnote-450)).

6ـ إن كلام الأنبياء وَحْيٌ إلهيّ([[461]](#endnote-451)).

7ـ إن الغاية من بعث الأنبياء هي رفع الاختلاف([[462]](#endnote-452)).

8ـ إن إطاعة الرسول إطاعةٌ لله([[463]](#endnote-453)).

9ـ وجوب الإيمان بالأنبياء([[464]](#endnote-454)).

10ـ آيات الاصطفاء([[465]](#endnote-455)).

11ـ إن الأنبياء أسوةٌ للمؤمنين([[466]](#endnote-456)).

12ـ إن الأنبياء مشمولون للنعمة الإلهيّة([[467]](#endnote-457)).

13 ـ إن الأنبياء مشمولون للهداية الإلهيّة([[468]](#endnote-458)).

14ـ آيات الاجتباء([[469]](#endnote-459)).

15ـ التَّبَعيّة البَحْتة من قِبَل النبيّ للوَحْي([[470]](#endnote-460)).

16ـ إن الأنبياء أمناء([[471]](#endnote-461)).

17ـ حرمة إيذاء النبيّ([[472]](#endnote-462))([[473]](#endnote-463)).

### صيانة الله لوَحْيه ــــــ

قال تعالى: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً \* إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً \* لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاَتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً**﴾ (الجنّ: 26 ـ 28).

إن هذه الآية، المعروفة بـ «الرصد الإلهيّ»([[474]](#endnote-464))، لا تدلّ على عصمة النبيّ الأكرم| في مراحل التلقّي وحفظ وتبليغ الوَحْي فقط([[475]](#endnote-465))، وإنما تثبت ـ على حدّ تعبير بعضٍ ـ عصمته من الذنب أيضاً.

إن الضمير في كلمة «فإنه» في قوله تعالى: ﴿**فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً**﴾ يعود إلى الله تعالى. وإن الضمير في كلمة «يدَيْه» و«خلفه» يعود إلى رسول الله|. وإن كلمة «رصداً» تعني الإشراف والحراسة. وإن المراد من قوله تعالى: «ما بين يدَيْه» أي من أمام رسول الله، والناس الذين أرسل إليهم. والمراد من «خلفه» بينه وبين مصدر الوَحْي، أي الله سبحانه وتعالى. وعلى هذا الأساس، فإن الله سبحانه وتعالى يرصد حرّاساً من الملائكة بين رسول الله وبين الناس، وحرّاساً بين الرسول وبينه أيضاً. إن سلوك الرصد بين يدَيْ رسول الله ومن خلفه إنما هو للحفاظ على الوَحْي من جميع أنواع الخلط والتغيير بالزيادة والنقيصة.

إن هذه الآية تدلّ على أن الوَحْي الإلهيّ يبقى محفوظاً من كلّ تدخُّلٍ أو تحريفٍ أو تغييرٍ منذ اللحظة الأولى من صدوره من مصدر الوَحْي حتّى يصل إلى الناس، وكذلك في طريق نزوله إلى حين وصوله إلى الشخص المقصود بالوَحْي. وبعبارةٍ أخرى: إن الوَحْي الإلهيّ مصونٌ في مراحل التلقّي والنزول والحفظ والتبليغ؛ لأن الغاية من إرسال الحارس هو الاطمئنان من وصول الوَحْي الإلهيّ إلى الناس، وإذا لم يكن النبيّ معصوماً في استلام الوَحْي وحفظه وإبلاغه لن يُكْتَب التحقُّق لهذه الغاية. طبقاً لهذه الآية لم يكن النبيّ الأكرم بواسطة الحراسة الإلهيّة معصوماً في هذه المراحل الثلاثة فقط، وإنما هي تشمل إثبات عصمة النبيّ حتّى من الذنب أيضاً؛ لأن التبليغ، كما يشمل القول، يشمل الفعل أيضاً. وعليه فإن النبيّ معصومٌ من ارتكاب المعصية والذنب وترك الواجب؛ لأن هذه الأمور تُعَدّ من التبليغ على خلاف الدين([[476]](#endnote-466)).

### لا سلطة للشيطان على المُخْلَصين ــــــ

قال تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لاَزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ**﴾ (الحجر: 39 ـ 40).

إن هذه الآية تدلّ على عصمة الأنبياء من الذنوب؛ وذلك بتقريب أن الشيطان لا يستطيع الاقتراب من المُخْلَصين، والأنبياء بدَوْرهم من المُخْلَصين، وعليه يكون الأنبياء بمنأىً من تأثير الشيطان والمعاصي.

توضيح ذلك: إن الإغواء عبارةٌ عن الدعوة إلى الغَيّ، والغَيّ خلاف الرشاد([[477]](#endnote-467)). وقد صرَّح المصطفوي قائلاً: إن الإغواء إرشادٌ إلى الشرّ والفساد، دون الإضلال([[478]](#endnote-468)). إن المراد من إغواء الشيطان عبارةٌ عن تزيين الباطل، بحيث يقوم الشخص باقتراف الباطل([[479]](#endnote-469)). إن الإخلاص من قِبَل الله هو التخليص التكوينيّ للعبد واختياره واصطفائه من بين سائر العباد؛ لما يتحلّى به من الصفات الممتازة والاستعداد الخاصّ وشرح الصدر، حيث يكون جديراً باستحقاق الولاية والرسالة وحقيقة الإيمان وأنوار المعرفة([[480]](#endnote-470)).

ومن بين الأنبياء عَدَّ الله النبيّ موسى×([[481]](#endnote-471))، والنبيّ يوسف×([[482]](#endnote-472))، في زمرة المُخْلَصين. وقال بشأن الأنبياء إبراهيم وإسحاق ويعقوب^: ﴿**إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ**﴾ (ص: 46). وحيث إن الأنبياء من أكثر الناس جدارةً بحمل الرسالة وأعباء الوَحْي الإلهيّ فإنهم من أفضل الناس، وإذا لم يكونوا في زمرة المُخْلَصين لن يكون هناك أحدٌ يستحقّ هذا المقام.

قال العلاّمة الطباطبائي في بيان كيفيّة ثبوت العصمة للمُخْلَصين: «إن الله سبحانه خلق بعض عباده هؤلاء على استقامة الفطرة واعتدال الخلقة؛ فنشأوا من بادىء الأمر بأذهان وقّادة، وإدراكاتٍ صحيحة، ونفوسٍ طاهرة، وقلوبٍ سليمة؛ فنالوا بمجرّد صفاء الفطرة وسلامة النفس من نعمة الإخلاص ما ناله غيرهم بالاجتهاد والكَسْب، بل أعلى وأرقى؛ لطهارة داخلهم من التلوُّث بألواث الموانع والمزاحمات. والظاهر أن هؤلاء هم المُخْلَصون ـ بفتح اللام ـ لله في عُرْف القرآن. وهؤلاء هم الأنبياء والأئمّة. وقد نصّ القرآن بأن الله اجتباهم، أي: جمعهم لنفسه، وأخلصهم لحضرته... وآتاهم الله سبحانه من العلم ما هو مَلَكةٌ تعصمهم من اقتراف الذنوب، وارتكاب المعاصي، ويمتنع معه صدور شيءٍ منها عنهم، صغيرة أو كبيرة»([[483]](#endnote-473)).

وقال في موضعٍ آخر: «يظهر من الآية أن من شأن المُخْلَصين من عباد الله أن يرَوْا برهان ربِّهم، وأن الله سبحانه يصرف كلّ سوءٍ وفحشاء عنهم، فلا يقترفون معصيةً، ولا يهمّون بها؛ بما يريهم الله من برهانه. وهذه هي العصمة الإلهيّة»([[484]](#endnote-474)).

### ب ـ ملاحظاتٌ على نظريّة ابتداع الشيعة للعصمة ــــــ

يرى ووكر أن الشيعة هم الذين ابتدعوا فكرة العصمة. وفي ما يلي نعمل؛ لردّ هذا الادّعاء، على بيان جذور هذه الشبهة، وسابقة مفهوم العصمة.

### الشبهة في مبدأ العصمة ــــــ

ذهبت جماعةٌ ـ من خلال التمسُّك ببعض الآيات التي تبدو بحَسَب الظاهر منافيةً لعصمة الأنبياء ـ إلى الاعتقاد بأن نظرية العصمة لا تستند إلى القرآن، وذكروا مجموعةً من الاحتمالات في بيان منشأ العصمة. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن هناك مَنْ قال بأن هذه العقيدة تأتي بتأثيرٍ من التعاليم الإيرانيّة القديمة، وتعاليم المتصوِّفة([[485]](#endnote-475))، وأهل الكتاب، والتعاليم الزرادشتية([[486]](#endnote-476)).

وفي الجواب عن هذا الادّعاء من الكاتب ـ حيث قال بأن الشيعة هم الذين ابتدعوا مفهوم العصمة ـ يجب القول: إن هذا الاتّهام موجودٌ في آراء المستشرقين أيضاً؛ إذ يذهب المستشرق دوايت دونالدسن([[487]](#endnote-477)) إلى الاعتقاد بأن الشيعة هم الذين أوجدوا الاعتقاد بعصمة الأنبياء في معرض إثبات مدَّعى أئمّتهم، في مقابل مدَّعى خلفاء أهل السنّة؛ وذلك لأنهم يعتبرون الأنبياء بدَوْرهم من الأئمّة وهداة الأمّة أيضاً.

إن الشيعة يُبدون اهتماماً كبيراً بهذه الآية: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً**﴾ (البقرة: 124)، وهي تخاطب النبيّ إبراهيم×.

لقد ظهرت هذه العقيدة في المنعطف التاريخيّ من الإمامة، أي في الفترة الفاصلة ما بين رحيل النبيّ| وبين غَيْبة الإمام الثاني عشر.

وقد نسب الشيخان الكلينيّ والمفيد، في تفسيرهما لهذه الآية، إلى الإمام الصادق× وجوبَ أن يكون النبيّ إبراهيم معصوماً؛ لأن الله قد جعله إماماً، والفاسق ليس جديراً بالإمامة.

وحيث كان الشيخ الكليني والشيخ المفيد والشيخ الصدوق يعيشون في ذروة اقتدار وسلطة الدولة البويهية فقد وصل الاعتقاد بعصمة الأنبياء والأئمّة في تلك الفترة إلى أقصى قوّته وازدهاره.

وقد ذهب دونالدسن إلى الاعتقاد بأن مفهوم العصمة قد انتشر بين أهل السنّة في أواخر القرن العاشر للميلاد.

لم يكن أبو حامد الغزالي(1111م) من القائلين بالعصمة؛ بَيْدَ أن الفخر الرازي(1210م) كان من أشدّ المدافعين عن هذه النظريّة. وقد تأثَّر في ذلك بأفكار الصوفيّة.

وبشكلٍ عامّ فقد كان الصوفيّة والمعتزلة همزة الوصل في تبادل الأفكار والآراء بين الشيعة وأهل السنّة([[488]](#endnote-478)).

كما ذهب أحمد أمين بدَوْره إلى اعتبار نظريّة العصمة بعيدةً عن تعاليم الإسلام، وأن الشيعة هم الذين ابتدعوا هذه الفكرة([[489]](#endnote-479)).

### السوابق في طرح العصمة ــــــ

يجب القول: إن لمفهوم العصمة جذوراً قديمةً قِدَم الإسلام والقرآن الكريم؛ فبالإضافة إلى دلالة آيات القرآن على عصمة الأنبياء، وتصريح النبيّ الأكرم| بهذه الحقيقة، هناك الكثير من الشواهد على تقبُّل المسلمين في صدر الإسلام لهذه المسألة.

**تصريح النبيّ| بالعصمة:** لقد صرَّح النبيّ الأكرم| بعصمته وعصمة أهل بيته^. فعن ابن عبّاس أنه قال: سمعتُ رسول الله|، يقول: «أنا وعليّ والحسن والحسين وتسعة من وُلْد الحسين مطهَّرون معصومون»([[490]](#endnote-480)). كما روى ابن عبّاس عن النبي الأكرم| أنه قال: «أنا وأهل بيتي مطهَّرون من الذنوب»([[491]](#endnote-481)).

**إطاعة أصحاب النبيّ الأكرم|:** إن إطاعة وانقياد أصحاب النبيّ| لأوامره، وتلبيتهم واستجابتهم لتعاليمه، تثبت أنهم كانوا يعتبرونه منزَّهاً عن جميع أنواع الخطأ والزَّلَل. ومن ذلك، على سبيل المثال: قول سعد بن عبادة في الإعلان عن مدى استعداده في خوض معركة بدر، استجابةً لأمر رسول الله|: «فوالذي بعثك بالحقّ، لو استعرضْتَ هذا البحر([[492]](#endnote-482))، فخُضْتَه، لخضناه معك»([[493]](#endnote-483)).

**تصريح أبي بكر بعصمة النبيّ الأكرم|:** قال أبو بكر في خطبةٍ له: «إن رسول الله| خرج من الدنيا وليس أحدٌ يطالبه بضربة سوطٍ فما فوقها، وكان| معصوماً من الخطأ»([[494]](#endnote-484)).

وعليه بالنظر إلى أن المستشرق دوايت دونالدسون يعتبر أن التمايز بين الشيعة وأهل السنّة يكمن في أن الشيعة يعتبرون أن الإمام عليّاً× وصيٌّ للنبيّ، ويقولون بأن غير المعصوم لا يكون جديراً بالخلافة، فإذا كان الشيعة هم الذين ابتدعوا نظرية العصمة [كما يقول] فكيف نجد أبا بكر ـ وهو الخليفة الأوّل بعد رسول الله| ـ يعتقد هو الآخر بعصمة النبيّ أيضاً؟! وقد سبق لأبي بكر أن أقرّ بعصمة النبيّ الأكرم| في قضية صلح الحديبية أيضاً، وذلك حيث اعتبر عمر بن الخطّاب هذا الصلح مذلاًّ للمسلمين؛ فقال له أبو بكر: إنه رسول الله، ولن يعصي الله ما أمره أبداً([[495]](#endnote-485)).

ومن الجدير ذكرُه أن بعض الأشخاص، حتّى في عصر النبيّ الأكرم|، لم يكونوا يُقِرُّون له بالمراتب والمنازل العُلْيا، ويعتبرونه إنساناً مثل سائر الناس، وأنه لا يختلف عنهم في شيءٍ أبداً. فقد ورد في تدوين الصحيفة الصادقة ـ وهي من أشهر المكتوبات الحديثيّة في عصر رسول الله| ـ أن عبد الله بن عمرو بن العاص السهمي(65هـ) قال: كنْتُ أكتب كلّ شيءٍ أسمعه من رسول اللهﷺ؛ أريد حفظه، فنهَتْني قريش، فقالوا: إنك تكتب كلّ شيءٍ تسمعه من رسول اللهﷺ، ورسول الله بَشَرٌ، يتكلَّم في الغضب والرضا، فأمسَكْتُ عن الكتاب، فذكَرْتُ ذلك لرسول اللهﷺ، فقال: «اكتب، فوالذي نفسي بيده، ما خرج منّي إلاّ الحقّ»([[496]](#endnote-486)).

**تصريح الإمام عليّ×:** ترك حاطب بن بلتعة أسرته في مكّة. وكان؛ لذلك، في قلقٍ من أن تسيء قريش معاملة أسرته المرتَهَنة هناك. فأخذ قراره في التعاون الأمنيّ مع مشركي قريش؛ ليتعهَّدوا له في المقابل بعدم التعرُّض لأسرته. ومن هنا فقد كتب حاطب بن أبي بلتعة إلى قريش يخبرهم بالذي أجمع عليه رسول اللهﷺ، وقال فيه: «إن رسول الله يريدكم؛ فخذوا حِذْرَكم». وأعطى الكتاب امرأةً من مزينة، اسمها سارة، وجعل لها جَعْلاً على أن توصله قريشاً، فجعلَتْه في رأسها، ثمّ فتلَتْ عليه قرونها، فخرجَتْ. وأتى رسول اللهﷺ الخبر من السماء بما صنع حاطب، فبعث عليّاً والزبير فقال: أدركا امرأةً من مزينة، قد كتب معها حاطب كتاباً يحذِّر قريشاً، فخرجا، فأدركاها بالخليفة، فاستنزلاها، فالتمساه في رَحْلها فلم يجدا شيئاً، فقالا لها: إنا نحلف بالله ما كذب رسول اللهﷺ، ولا كذبنا، ولتخرجنَّ هذا الكتاب أو لنكشفنَّك، فلما رأَتْ منهما الجِدَّ قالت: أعرضا عنّي، فأعرضا عنها، فحلَّتْ قرونَ رأسها، فاستخرجَتْ الكتاب، فدفعَتْه إليهما»([[497]](#endnote-487)).

### ج ـ نظراتٌ في اتّهام ووكر للمتكلِّم الشيعي بشأن عصمة النبيّ والإمام ــــــ

نقل ووكر أن أحد متكلِّمي الشيعة ـ دون أن يُسمِّيَه أو يذكر مصدره ـ قال بأن عصمة الإمام أكثر ضرورةً من عصمة النبي.

وفي ما يلي، بعد تحديد هوية هذا المتكلِّم، ننتقل إلى ردّ هذه التهمة.

إن هشام بن الحكم هو المتَّهم في هذا المورد؛ فإن الذي عناه ووكر بهذا الاتهام لم يكن شخصاً آخر غير هشام بن الحكم(179هـ). والمشكلة الأساسيّة تكمن في أن هذا الكاتب لا يكتفي بعدم ذكر اسم هذا المتكلِّم فحَسْب، بل لا يذكر أيّ مصدرٍ يُشكِّل مستنداً لكلامه هذا. ومن الجدير ذكرُه أن أبا الحسن الأشعري هو أوّل مَنْ نسب هذا الكلام إلى هشام بن الحكم، في كتابه «مقالات الإسلاميين»، حيث قال: واختلفَتْ الروافض في الرسول×، هل يجوز عليه أن يعصي أم لا؟ وهم فرقتان: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الرسولﷺ جائزٌ عليه أن يعصي الله، وأن النبيّ قد عصى الله في أخذ الفداء يوم بدر؛ أما الأئمّة فلا يجوز ذلك عليهم؛ لأن الرسول إذا عصى فالوَحْي يأتيه من قِبَل الله، والأئمّة لا يوحى إليهم، ولا تهبط الملائكة عليهم، وهم معصومون، فلا يجوز عليهم أن يسهوا، ولا يغلطوا، وإنْ جاز على الرسول العصيان. والقائل بهذا القول هشام بن الحكم([[498]](#endnote-488)).

### عقيدة هشام بن الحكم في عصمة الإمام ــــــ

لا بُدَّ في هذا الخصوص أوّلاً من بيان الآراء الأخرى لهشام بن الحكم.

إن كلام هشام بشأن عصمة الإمام يعكس رؤيته العامّة في هذا المجال. إن البراهين التي يقيمها على عصمة الإمام، تصدق على النبيّ بطريقٍ أَوْلى.

إن هشام بن الحكم يذكر برهان «إقامة الحدود»؛ وبرهان «تنافي المعصية مع شؤون الإمامة»، كدليلٍ على عصمة الإمام([[499]](#endnote-489)).

ببيان: إن الإمام لو صدرت عنه المعصية كان بحاجةٍ إلى مَنْ يقيم الحَدَّ عليه، في حين أن الآخرين بحاجةٍ إلى ذلك أيضاً([[500]](#endnote-490)).

يُضاف إلى ذلك أن الإمام إذا لم يكن معصوماً فقد يجامل جارَه أو صديقَه أو قريبَه، فلا يقيم عليه الحَدَّ، فيكون بذلك ظالماً، والظالم لا يكون جديراً بالإمامة([[501]](#endnote-491)).

إن الرواية التالية تثبت رأي هشام بن الحكم بشأن حقيقة العصمة ومنشئها: يقول ابن أبي عمير: «ما سمعْتُ ولا استفَدْتُ من هشام بن الحكم في طول صحبتي له شيئاً أحسن من هذا الكلام في صفة عصمة الإمام، فإني سألتُه يوماً عن الإمام، أهو معصوم؟ فقال: نعم، فقلتُ: فما صفة العصمة فيه؟ وبأيّ شيءٍ تُعْرَف؟ فقال: إن جميع الذنوب لها أربعة أوجه، ولا خامس لها: الحرص، والحَسَد، والغضب، والشهوة؛ فهذه منفيّةٌ عنه؛ لا يجوز أن يكون حريصاً على هذه الدنيا، وهي تحت خاتمه؛ لأنه خازن المسلمين، فعلى ماذا يحرص؟! ولا يجوز أن يكون حسوداً؛ لأن الإنسان إنما يحسد من فوقه، وليس فوقه أحدٌ، فكيف يحسد مَنْ هو دونه؟! ولا يجوز أن يغضب لشيءٍ من أمور الدنيا إلاّ أن يكون غضبه لله عزَّ وجلَّ؛ فإن الله عزَّ وجلَّ قد فرض عليه إقامة الحدود، وأن لا تأخذه في الله لومةُ لائمٍ، ولا رأفةٌ في دينه، حتّى يقيم حدود الله عزَّ وجلَّ؛ ولا يجوز له أن يتبع الشهوات ويؤثر الدنيا على الآخرة؛ لأن الله عزَّ وجلَّ حبَّب إليه الآخرة كما حبَّب إلينا الدنيا، فهو ينظر إلى الآخرة كما ننظر إلى الدنيا، فهل رأيْتَ أحداً ترك وجهاً حَسَناً لوجهٍ قبيح، وطعاماً طيِّباً لطعامٍ مُرٍّ، وثوباً ليِّناً لثوبٍ خشن، ونعمةً دائمة باقية لدنيا زائلةٍ فانية»([[502]](#endnote-492)).

وعليه، فإن هذه الرواية تنافي الاستدلال المنسوب إلى هشام بن الحكم، بأن عدم الوَحْي الإلهيّ والارتباط بالله هو منشأ القول بالعصمة. ففي ضوء هذه الرواية تكمن أفضليّة المعصوم في أن معرفته لحقيقة الذنب، ومعرفته للربّ، هي الممهِّدة لعصمته.

### رأي الباحثين في الكلام المنسوب إلى هشام بن الحكم ــــــ

بالنظر إلى هذه الشواهد ذهب بعض الباحثين والمحقِّقين إلى القول باستبعاد صدور مثل هذا الاستدلال عن مثل هشام بن الحكم؛ فيقول: حيث لا يُوحَى إلى الإمام، ولا يتيسَّر له معرفة أنه قد أخطأ، إذن يجب أن يكون معصوماً.

وعليه فإن نسبة هذا الكلام إلى هشام باطلةٌ من الأساس؛ أو يجب في الحدّ الأدنى التعاطي معها بحَذَرٍ واحتياطٍ([[503]](#endnote-493)).

كما ذهب السيد معروف الحسني إلى القول بأنه لا يرى هشام بن الحكم على هذه المستوى من الجهل والجمود، بحيث يصدر عنه مثل هذا الاستدلال السطحيّ؛ وذلك لأن الإمام والوصيّ إنما هو متكفِّلٌ ببعض وظائف النبيّ، وهي تبليغ دينه. إن النبي الأكرم| أكثر حاجةً إلى العصمة من الإمام؛ وذلك لأنه قد جاء إلى العالم بدينٍ ونظامٍ جديد، وأحدث ثورةً في وجه الفساد والطغيان. وعليه فإذا لم يكن أميناً، ولم يكن متمسِّكاً بدينه، لا يعود بمقدوره أن يترك التأثير المطلوب على الآخرين([[504]](#endnote-494)).

وهناك مَنْ احتمل أن يكون هذا الكلام قد صدر عن هشام بن الحكم في مقام إلزام الخَصْم. وبعبارةٍ أخرى: إنه كان في مقام إثبات العصمة للإمام، دون إنكار عصمة النبيّ؛ بَيْدَ أن الآخرين لم يفهموا هذا المعنى من كلام هشام. لقد كان مراد هشام بن الحكم كالتالي: حيث يكون النبي مؤيَّداً بالوَحْي عندها يمكن إعلامه بالخطأ بواسطة الوَحْي، ومع ذلك تجب له العصمة بحَسَب البرهان، فإن عصمة الإمام ـ المحروم من الوَحْي ـ تكون واجبةً بطريقٍ أَوْلى([[505]](#endnote-495)).

وعلى فرض صحّة هذه النسبة إلى هشام بن الحكم فإن معنى كلامه ليس هو إنكار العصمة بشكلٍ مطلق، حتّى في مقام تلقّي الوَحْي وإبلاغه؛ وذلك **أوّلاً**: لأن عدم العصمة في هذه الجهات مخالفٌ لمقتضى العقل، وفيها كذلك نقضٌ للغرض؛ **وثانياً**: في الاستدلال المنسوب إلى هشام بن الحكم نستفيد العصمة في مقام تلقّي الوَحْي في الحدّ الأدنى.

وعليه، لا يوجد بين الشيعة مَنْ يوافق هذه العقيدة، أو يُنْكِر عصمة النبيّ من الذنب والمعصية.

وأن يكون هشام بن الحكم قد تحدَّث بما يخالف جميع الشيعة محلُّ تردُّدٍ وإشكال.

كما أن هذا الاعتقاد لا ينسجم مع استدلال هشام حول ضرورة إرسال الرُّسُل أيضاً، فهو يعتقد بأن الأنبياء حُجَج الله في الأرض، ومبيِّنون لأحكام الله، ووسيلةٌ لرفع الاختلاف بين الناس، ومعيارٌ لمعرفة الحقّ من الباطل، فكيف يمكن لمَنْ يتولّى مثل هذه المسؤوليات الجِسَام أن لا يكون معصوماً من الذنوب والأخطاء؟!([[506]](#endnote-496)).

### 2ـ أبعاد العصمة ــــــ

يذهب ووكر ـ استناداً إلى آيات القرآن ـ إلى القول بأن نظريّة عصمة النبيّ قابلةٌ للترديد في جميع أبعادها، ويرى أن القول بالسَّهْو والخطأ هو الطريق الأمثل لتفسير الآيات المُوهِمة لعدم عصمة الأنبياء. وقال في هذا الشأن: «يذهب جميع المسلمين تقريباً إلى القول بأن الأنبياء منزَّهون عن الشرك وعبادة الأوثان([[507]](#endnote-497))، وهو الذنب الذي لا يمكن لله أن يغفره بصريح القرآن. ولكنْ بالنظر إلى الذنوب الصغيرة والأخطاء تظهر بعض المسائل بالنسبة إلى [النبيّ] محمد[|]، من خلال الإشارة الصريحة الواردة في القرآن ـ كما في الآية الثامنة من السورة الثانية على سبيل المثال ـ. فإذا أخَذْنا هذه الآيات على ما يبدو من ظاهر ألفاظها وجب أن تكون بمعنى أن بعض الأنبياء كانوا في الحدّ الأدنى يقترفون الذنوب قبل البعثة، وليس بعدها. وعلى هذا الأساس، تكون هذه الذنوب بالنسبة إلى الحنابلة وأصحاب الظاهر ـ الذين يقولون بوجوب التمسُّك بظواهر الألفاظ ـ حقيقةً ثابتة لا ينبغي تجاهلها. وفي المعنى العامّ فإن المسلمين يذهبون إلى الاعتقاد بهذا الأصل، وهو أن هذا النوع من النصوص إذا كانت موضوعاً لتفاسير مختلفة فإن الذي يجب أن يُنْسَب إلى الأنبياء يجب أن يكون من بين أفضلها. إن الذنب عبارةٌ عن مخالفة الله وأوامره، وبالتالي فإن هذا يعني الانفصال والاغتراب عنه. وعلى هذا الأساس، فإن كلّ عملٍ يصدر عن الشخص عَمْداً وبقصد مخالفة قوانين الله([[508]](#endnote-498)) سوف يكون ذنباً واضحاً، ورُبَما كان من الكبائر. إلاّ أن الذي يقع سَهْواً أو نتيجةً لنسيانٍ أو غفلةٍ بسيطة فلا يدلّ على الذنب. مع وجود هذا الاستدلال يَرِدُ هذا الاحتمال، وهو أن ننسب أفضل التفاسير حتّى للنبيّ آدم×([[509]](#endnote-499))، وبذلك نعمل على تخليصه وتبرئة ساحته من ارتكاب العمل المخالف لأمر الله صراحةً، رغم إقرار القرآن([[510]](#endnote-500)) الواضح بتحقُّق هذا العمل([[511]](#endnote-501))»([[512]](#endnote-502)).

### أـ ردٌّ لطرح آراء المسلمين حول العصمة ــــــ

يذهب الكاتب إلى الاعتقاد بأن الأنبياء من وجهة نظر القرآن معصومون من الكبائر، ولكنْ قد يُبْتَلون بالصغائر، أو يقترفون الذنوب قبل بعثتهم.

ولكي نبيِّن هنا مدى تناغم رؤية الكاتب مع رؤية الشيعة يجب علينا الخوض في مناقشة أبعاد عصمة الأنبياء وعقيدة المسلمين.

إن مسألة عصمة الأنبياء من الذنب والخطأ مورد قبول جميع المسلمين، على نحو الإجمال، بل هي مقبولةٌ من قِبَل جميع أتباع الأديان، رغم وجود بعض الاختلافات في خصوصيّات هذه العصمة، بل هناك اختلافٌ حتّى في ذكر آراء المذاهب والفِرَق أيضاً([[513]](#endnote-503)).

إن أبعاد العصمة عبارةٌ عن: العصمة في تلقّي الوَحْي وحفظه وتبليغه؛ والعصمة من الذنوب؛ والعصمة من الخطأ والنسيان في الأمور الفرديّة والاجتماعية.

وقد ذهبَتْ أكثر الفِرَق الإسلاميّة إلى القول بعصمة الأنبياء في تبليغ الرسالة([[514]](#endnote-504))، بل ادُّعي الإجماع في هذا الشأن أيضاً([[515]](#endnote-505)).

إنما الاختلاف الرئيس يكمن في العصمة من الذنوب.

فقد ذهب الحَشويّة إلى تجويز الصغائر والكبائر على النبيّ عَمْداً.

وأما المعتزلة فلا يجيزون الكبائر على النبيّ، وكلّ ذنبٍ يؤدّي إلى نفور الناس منه، سواءٌ في ذلك قبل البعثة وبعدها([[516]](#endnote-506)).

وبشكلٍ عامّ فإن الأشاعرة لا يرَوْن ضرورةً للعصمة قبل البعثة، ولكنّهم لا يجيزون على النبيّ صدور الكبائر عن عَمْدٍ أو سَهْوٍ، كما لا يجيزون صدور الصغائر عن عَمْدٍ بعد البعثة. ومنهم مَنْ يجيز صدور الصغائر عن عَمْدٍ([[517]](#endnote-507))، وهناك مَنْ لا يجيز صدور أيّ ذنبٍ، سواء عَمْداً أو سَهْواً([[518]](#endnote-508)).

وأما الإمامية فلا يجيزون صدور أيّ ذنبٍ، سواء أكان من الصغائر أو الكبائر، قبل البعثة وبعدها([[519]](#endnote-509)).

وعليه فإن نظرية جواز الذنب قبل البعثة تنسجم مع قول الأشاعرة. وجواز ارتكاب الصغيرة ـ التي لا تؤدّي إلى النفور ـ تنسجم مع قول المعتزلة. وقد ذهب الزمخشري المعتزلي في الكثير من مواضع تفسيره إلى تأويل الآيات المُوهِم ظاهرُها عدمَ العصمة عن الذنوب الصغيرة. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه رأى تأويل معصية النبيّ آدم× بالصغيرة، التي تمَّتْ تغطيتها بالأعمال القلبيّة([[520]](#endnote-510)).

### ب ـ نقاشٌ في الآية ـ المستند للقول بعدم ضرورة العصمة قبل البعثة ــــــ

يذهب الكاتب إلى القول: إن بعض الأنبياء من وجهة نظر القرآن لم يكونوا قبل البعثة ـ في الحدّ الأدنى ـ بمنأىً من الذنوب.

وفي الجواب يجب القول: إن العصمة قبل النبوّة بمنزلة العصمة بعدها؛ لأن العصمة إنما هي ثمرة التقوى، ومَلَكةٌ لا يحصل عليها الشخص إلاّ بالرياضة والمجاهدة، لا أن يتحوَّل غير المعصوم فجأةً إلى معصوم بمجرّد نزول جبرائيل عليه بالرسالة.

كما أن سيرة النبيّ| قبل البعثة إذا كانت تختلف عمّا بعدها فإنه؛ بسبب السوابق السيِّئة، لن يبقى هناك اطمئنانٌ وثقةٌ تامّةٌ بكلامه.

لو لم يكن النبيّ معصوماً قبل البعثة قد يعمل منذ البداية على إخفاء رسالته، أو أن لا يقوم ببعض المهامّ المُوكَلة إليه([[521]](#endnote-511)).

وقد استند في هذا الشأن إلى آيةٍ من القرآن.

إن الآية المذكورة في متن المقالة هي الآية 8 من سورة الأنفال، والتي لا تثير أيّ شبهةٍ بشأن عصمة النبيّ|.

ومن خلال النظر إلى جميع الآيات التي تبدو في ظاهرها منافيةً لعصمة النبي|، وأخذ جميع أنواع الشُّبُهات المحتملة، نصل إلى نتيجةٍ مفادها: إن الآية 2 من سورة الفتح هي مراد كاتب المقالة؛ حيث ورد الحديث فيها عن غفران ذنوب النبيّ| في الماضي والمستقبل؛ إذ تقول: ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً \* لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً**﴾ (الفتح: 1 ـ 2).

وفي ما يلي نتعرَّض إلى إجابات المفسِّرين من الأشاعرة والمعتزلة والإماميّة في ما يتعلَّق بنسبة الذنب إلى النبيّ الأكرم|.

لقد ذكر الأشاعرة ـ بما يوافق مبناهم الكلاميّ ـ ذنوب ما قبل النبوّة ضمن سائر الاحتمالات الأخرى([[522]](#endnote-512)).

إن احتمال ترك الأَوْلى([[523]](#endnote-513))، ومغفرة ذنوب الأمّة([[524]](#endnote-514)) بالشفاعة([[525]](#endnote-515))، من بين الأجوبة المشتركة بين الأشاعرة والإماميّة.

ومن الأجوبة البديعة للسيد المرتضى القول بأن «الذنب» مصدرٌ، ويمكن أن يُضاف إلى الفاعل أو إلى مفعوله. وعلى هذا الأساس، فإن المراد من «ذنبك» هو الذنب [المنسوب] إليك، وعليه يكون المعنى المراد من قوله تعالى: ﴿**مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ**﴾ هو الذنوب والسيِّئات التي ارتكبوها بحقِّك وبحقّ قومك سابقاً، والتي سيرتكبونها لاحقاً.

إن المراد من «الذنب» هي الذنوب التي اقترفها الناس بحقّ النبيّ الأكرم|، حيث لم يسمحوا له بدخول مكّة، وحالوا بينه وبين الدخول إلى المسجد الحرام.

وعلى هذا الأساس، فإن المراد من غفران هذا الذنب هو إزالة ونسخ أحكام أعداء النبيّ الأكرم| ضدَّه([[526]](#endnote-516)).

وقد ذكر العلاّمة الطباطبائي هذا المعنى ببيانٍ آخر؛ فهو يرى أن الذنب والمغفرة في هذه الآية لم يَرِدَا بمعناهما المصطلح، بل ورد استعمالهما بالمعنى اللغوي. فلا الذنب بمعنى ارتكاب الحرام، ولا المغفرة بمعنى رفع العقاب عن مستحقِّه. إن الذنب هو العمل الذي له تَبِعةٌ سيِّئة كيفما كان. والمغفرة هي الستر على الشيء.

توضيح ذلك: إن قيام النبيّ بالدعوة ونهضته على الكفر والوَثَنيّة فيما تقدَّم على الهجرة، وما وقع له من الحروب والمغازي مع الكفّار والمشركين فيما تأخَّر عن الهجرة، كان عملاً منه ذا تَبِعةٍ سيِّئة عند الكفّار والمشركين، وما كانوا ليغفروا له ذلك ما كانت لهم شوكةٌ ومقدرةٌ، وما كانوا لينسوا زهوق ملَّتهم، وانهدام سنّتهم وطريقتهم، ولا ثارات مَنْ قُتل من صناديدهم، دون أن يشفوا غليل صدورهم، بالانتقام منه، وإمحاء اسمه، وإعفاء رسمه. غير أن الله سبحانه رزقه| هذا الفتح، وهو فتح مكّة أو فتح الحديبية المنتهي إلى فتح مكّة، فذهب بشوكتهم، وأخمد نارهم، فستر بذلك عليه ما كان لهم عليه من الذنب، وآمنه منهم([[527]](#endnote-517)).

وهذا الجواب يتطابق مع جواب الإمام الرضا× عندما سأله المأمون عن المراد من الذنب في هذه الآية؟ فقال: إن هذا الذنب كان مشركو مكّة ينسبونه إلى النبيّ الأكرم|([[528]](#endnote-518)).

### ج ـ نقد نظريّة الخطأ والسَّهْو، تأويل معصية الأنبياء ــــــ

يذهب كاتب المقال؛ بالنظر إلى أن الأخطاء التي تصدر سَهْواً لا تُعَدّ من الذنوب، إلى أن المسائل المطروحة بشأن الأنبياء في القرآن لا تتحدَّث عن الذنوب، ولا تعدو أن تكون من الخطأ والسَّهْو.

وفي هذا القسم سوف نبحث نظرية مراتب الذنب، في الردّ على هذا الرأي وسَهْو النبيّ.

### مراتب الذنب ــــــ

يرى كاتب المقال أن التعمُّد يُعَدّ من القيود الأصلية للذنب. وطريقة الحلّ التي يطرحها في خصوص الآيات التي يبدو من ظاهرها نسبة الذنوب إلى الأنبياء هي أن هذه الموارد من موارد السَّهْو والغفلة.

ويجب القول في الجواب: إن المعصية في مقابل الاتّباع، فالمعصية تعني عدم الاتّباع([[529]](#endnote-519)). لم يتمّ لحاظ قيد العَمْد أو السَّهْو في تعريف المعصية؛ كي لا يُعَدّ الذنب السَّهْوي معصيةً. ولكنْ يمكن القول: إن الذنب لا يُعَدّ على الدوام تمرُّداً على الأوامر والنواهي المولويّة، بل إن للذنب مراتب مختلفة، تقع في طول بعضها. كما أن للمغفرة أيضاً مراتب؛ بمعنى أن كلّ مرتبةٍ منها تتعلَّق بذنب تلك المرتبة:

1ـ الذنب المرتبط بالأمر والنهي المولويّ، بمعنى مخالفة الحكم الشرعيّ، الفرعيّ أو الأصليّ. وبعبارةٍ أعمّ: عند مخالفة القوانين الدينية أو غير الدينية تكون المغفرة المتعلِّقة بهذه المرتبة من الذنب هي المرتبة الأولى من المغفرة.

2ـ الذنب المتعلِّق بالأحكام العقليّة الأخلاقيّة. والمغفرة المتعلِّقة بهذا الذنب هي المرتبة الثانية من المغفرة.

3ـ الذنب المتعلِّق بالأحكام الأدبيّة بالنسبة إلى أولئك الذين يكون أفق حياتهم هو ظرف الآداب. ولهذه المرتبة بدَوْرها مغفرةٌ.

إن العُرْف لا يعتبر النوعين الأخيرين من الذنب والمغفرة، ورُبَما كان يحملهما على المعنى المجازيّ، ولكنّهما ليسا من المجاز؛ إذ تترتَّب عليهما آثار الذنب والمغفرة.

4ـ الذنب الذي يحكمه ذوق العشق فقط، والمغفرة المرتبطة به أيضاً.

وبطبيعة الحال يمكن تصوّر ذنبٍ ومغفرةٍ مشابهة لذلك في جهة البغض والنفور أيضاً.

إن هذا النوع من الذنب والمغفرة لا يَعُدّه العُرْف ذنباً، حتّى بالمعنى المجازيّ؛ لأن الفَهْم العُرْفي قاصرٌ عن إدراك هذه الحقائق. بَيْدَ أن هذه التصوُّرات، التي تبدو في أُفُق الحياة الاجتماعيّة تصوُّراتٍ موهومةً، هي في أفق العبودية حقائق مكتومة. أجل، إن العبودية الناشئة عن محبّة الله تصل بأمر العبد إلى موضعٍ بحيث يفقد قلبه، ويحار عقله، ولا يبقى لديه شعورٌ يستطيع أن يدرك به غير الخالق، ولا تبقى لديه إرادةٌ يطلب بها غير ما يريده الله. في ظلّ هذه الحالة يشعر الإنسان أن أدنى اهتمامٍ بنفسه، وأيّ تلبيةٍ لمشتهياته، ذنبٌ عظيم، وحجابٌ سميك، لا يمكن لشيءٍ أن يزيله غير المغفرة الإلهيّة([[530]](#endnote-520)).

### رأي المتكلِّمين في سَهْو النبيّ ــــــ

يذهب كاتب المقال إلى القول: يمكن تأويل الآيات المُوهِمة لعدم العصمة، واعتبارها من السَّهْو.

ويبدو أنه قد ارتضى وتبنَّى رأي أهل السنّة في دائرة السَّهْو.

وسوف نبدأ أوّلاً بذكر رأي الأشاعرة والمعتزلة والإماميّة بشأن سَهْو النبيّ.

إن من بين أبعاد عصمة الأنبياء عصمة النبيّ الأكرم| من السَّهْو والخطأ. وعلى الرغم من أهمِّية هذا البحث إلاّ أن المتقدِّمين قلَّما تعرَّضوا إلى تفاصيل هذا البحث في كتبهم الكلامية عند الحديث عن عصمة النبيّ|. وقد كان لهذه المسألة انعكاساً واسعاً في الكتب الفقهيّة والروائيّة في موضوع سَهْو النبي الأكرم| في الصلاة. إن العصمة من السَّهْو أيضاً على أنواع، وهي: العصمة من الخطأ في تلقّي وإبلاغ الوَحْي؛ والعصمة من السَّهْو والنسيان في العبادة؛ والعصمة من الخطأ في القضاء؛ والعصمة من ارتكاب الذنب سَهْواً؛ والعصمة من الخطأ في الأمور العاديّة([[531]](#endnote-521)).

لقد ذهب العلماء والمحقِّقون من الإمامية إلى تبرئة ساحة النبيّ من جميع أنواع السَّهْو([[532]](#endnote-522)).

وقد ذهب ابن تيميّة إلى اعتبار هذا الاعتقاد ـ من الروافض بزعمه ـ غُلُوّاً.

وقد ذهب الشيخ الصدوق وأستاذه محمد بن الحسن الوليد إلى عدّ نفي السَّهْو عن الأنبياء مطلقاً من الغُلُوّ. وذهبا إلى الاعتقاد بإسهاء النبيّ.

إن النبيّ ـ طبقاً لهذه النظرية ـ لا يتعرَّض للسَّهْو والنسيان بنفسه، ولكنْ قد يتدخَّل الله في بعض الموارد ويُنْسِيه، ليكون ذلك سبباً في تعليم الناس أحكام السَّهْو في العبادات عمليّاً([[533]](#endnote-523)).

يبدو أن المتكلِّمين من الأشاعرة والمعتزلة قد ارتضَوْا، على نحو الإجمال، القول بالسَّهْو على الأنبياء.

فقد ذهب القاضي عبد الجبّار المعتزلي إلى القول بعدم جواز السَّهْو والغَلَط في أداء النبيّ للرسالة، ولكنْ قد تقتضي المصلحة وقوع السَّهْو منه في عملٍ سبق أن بيَّن حكمه واستوفاه حقَّه([[534]](#endnote-524)).

وقد صرَّح ابن أبي الحديد المعتزلي بجواز الخطأ على النبيّ في غير أمر التبليغ([[535]](#endnote-525)).

وقال عضد الدين الإيجي: لقد أجاز أكثر العلماء صدور الكبائر عن غير عَمْدٍ. بَيْدَ أن القول المختار على خلاف ذلك. وتجوز الصغائر على الأنبياء سَهْواً. وهذا متَّفقٌ عليه بين أصحابنا [الأشاعرة]([[536]](#endnote-526)).

### أدلّة عصمة النبيّ من السَّهْو ــــــ

هناك أدلّةٌ عقلية ونقلية على نفي جميع أنواع السَّهْو عن النبيّ الأكرم|.

وفي البداية سوف نستعرض دليلاً عقليّاً فلسفيّاً. وهذا الدليل العقليّ ـ على حدّ تعبير الشيخ جوادي الآملي ـ من الوضوح والقطعيّة بحيث يجب الأخذ به حتّى إذا كانت الظواهر النقليّة على خلافه.

فهو يرى أن الروح بصعودها إلى التجرُّد العقليّ تصل إلى مرتبةٍ لا يبقى معها للشيطان مجالٌ للنفوذ والتأثير، حتّى يكون هناك نقصٌ أو زيادةٌ في البُعْد العلميّ لمثل هذه الروح المجرَّدة الصاعدة. إن مقام التجرُّد التامّ منزلٌ للحضور والظهور الدائم، وليس الغفلة([[537]](#endnote-527)). ومن هنا يقول الشيخ الرئيس أبو عليّ (ابن سينا)، في معرض الثناء على عظمة الأنبياء^: «الأنبياء الذين لا يأتون من جهةٍ غلطاً ولا سَهْواً»([[538]](#endnote-528)).

كما يُعَدّ اعتماد الناس على الأنبياء من الأدلة العقليّة أيضاً([[539]](#endnote-529)).

إن الآيات التي تدلّ بالمطلق على وجوب إطاعة النبيّ، وتَعُدُّ إطاعته من إطاعة الله، تدلّ في الوقت ذاته على عصمة النبيّ الأكرم| من السَّهْو؛ بتقريب أن الأمر بالطاعة مطلق، ولم يتمّ تقييده بمجالٍ خاصّ، وبذلك تثبت عصمة النبيّ| من الذنب سَهْواً وعَمْداً، وكذلك النسيان في جميع المراحل.

كما ورد التصريح في بعض الروايات بعصمة النبيّ الأكرم|([[540]](#endnote-530)) والأئمّة المعصومين^([[541]](#endnote-531)) من الخطأ.

### كلام المفسِّرين في معصية النبيّ آدم× ــــــ

يجب القول في الجواب عن مدَّعى كاتب المقال، الذي أوّل معصية النبيّ آدم× في قوله تعالى: ﴿**وَعَصَى آَدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**﴾ (طه: 121) بالخطأ: لقد فسَّر كلُّ واحدٍ من المفسِّرين هذه الآية بما يتناسب مع مبناه الكلاميّ في مجال عصمة الأنبياء. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الأشاعرة قالوا: إن معصية آدم ترتبط بما قبل نبوّته([[542]](#endnote-532))؛ في حين قال الزمخشري المعتزلي بأن معصية آدم× كانت صغيرةً غير منفِّرةٍ([[543]](#endnote-533))؛ وفسَّرها الإمامية بترك المستحبّ([[544]](#endnote-534))؛ أو معصية الأمر الإرشادي. وقال العلاّمة الطباطبائي: «وأما المعصية بمعنى مخالفة الأمر الإرشادي ـ الذي لا داعي فيه إلاّ إحراز المأمور خَيْراً أو منفعةً من خيرات حياته ومنافعها ـ بانتخاب الطريق الأصلح، كما يأمر وينهى المشير الناصح نصحاً، فإطاعته ومعصيته خارجتان من مجرى أدلّة العصمة. وهو ظاهرٌ. وليكن هذا معنى قول القائل: إن الأنبياء^ على عصمتهم يجوز لهم ترك الأَوْلى»([[545]](#endnote-535)).

ومن الجدير ذكرُه أن الشريعة إنما وُجِدَتْ بعد هبوط آدم إلى الأرض، وأما قبل ذلك فلم تكن هناك شريعةٌ، حتّى يكون هناك معنى للعصيان المصطلح. قال الله تعالى في سورة البقرة، بعد بيان قصّة إبليس وآدم وزوجه وتوبتهما: ﴿**قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ \* وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآَيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة: 38 ـ 39). إن هذه الآية من أوائل التشريعات والقوانين التي أنزلها الله في عالم الإنسان ووضعها في حياة البشر، وقد وردَتْ بعد هبوط النبيّ آدم×.

وعليه، ففي ذلك اليوم، وعند مخالفة الأمر بعدم الأكل من الشجرة، لم يكن هناك تشريعٌ أو تكليفٌ أو خطابٌ مولويّ صادرٌ عن الله تعالى([[546]](#endnote-536)).

### 3ـ ماهيّة العصمة ــــــ

قال ووكر في هذا الشأن: «وعلى هذا الأساس من المهمّ أن نعيِّن درجات من الذنب، أو الذنب المحتمل في كلّ موردٍ، ولا يمكن حلّ المسألة بمجرّد القول بنفي الاستعداد للذنب لدى الأنبياء؛ لأن الأنبياء إذا لم يكونوا قادرين على ارتكاب الذنب ذاتاً لما كانوا مستحقِّين للأجر والثواب([[547]](#endnote-537)) أصلاً. وعلى هذا الأساس، فإن العصمة ليست صفةً ذاتية للأنبياء، وإنما هي هبةٌ أو لطفٌ أودعه الله عندهم. ورُبَما كان هناك موردٌ في القرآن ـ ورد ذكره مراراً ـ، وهو فيما يخصّ النبيّ يوسف، هو موردٌ يعكس مساحة كبيرة من التأويلات الممكنة، والاختلاف حول ما إذا كانت لديهم القدرة على ارتكاب الذنب أو نجاته من المعصية.

ورد في القرآن الكريم أن زليخا زوجة العزيز قد راودَتْ النبي يوسف عن نفسه([[548]](#endnote-538)). يصرِّح هذا النصّ من القرآن بأن زليخا قد همَّتْ به، وأن يوسف بدَوْره قد هَمَّ بها. وسياق الكلام يُشير إلى أن انجذاب كلٍّ منهما إلى الآخر كان بنفس النسبة؛ فإذا كان تمرُّد وعصيان زليخا بحيث تكون مذنبةً وعاصية حَتْماً ـ وهذا ما اتَّفَقَتْ عليه كلمة جميع العلماء تقريباً ـ يجب أن يكون هذا الشأن منطبقاً على يوسف أيضاً. وعلى هذا الأساس يكون الذنب في هذا المورد؛ بالنظر إلى أخذ القصد والدافع، أمراً بالغ التعقيد. فقد كان الانجذاب الجنسيّ إلى زليخا يُعَدّ في الحقيقة بمنزلة الذنب من وجهة نظر يوسف، بَيْدَ أن الآية تستدرك على ذلك مباشرةً، وتقول: ﴿**لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ**﴾. وعلى هذا الأساس، رُبَما أمكن تفسير مجموع النصّ بأن النبيّ يوسف كان قد هَمَّ وطمع بزليخا؛ بمعنى أنه بوصفه من البشر كان من الناحية الطبيعيّة مستعدّاً للانجذاب الجنسيّ نحو المرأة الجميلة؛ ولكنّ تدخُّل برهان الله حال دون تحقُّق أيّ قصدٍ أو دافعٍ في هذا الاتجاه. ولذلك فإن هذا البرهان منعه من ارتكاب هذا الذنب، رغم إحاطته به.

وعلى أيّ حالٍ، فقد كانت هذه المسألة موضع نقاش متكرِّر بين الذين يرَوْن أن هذا التدخُّل الإلهيّ كان منذ البداية وبين أولئك الذين يرَوْنه متأخِّراً.

ومن هنا فإنه؛ بالنظر إلى كيفيّة فَهْم وإدراك يوسف لحجّة الله في الوقت المناسب، يمكن أن نبرِّئه من جميع شوائب الذنب؛ أو نراه بعكس ذلك قريباً من الذنب.

وهناك من المفسِّرين مَنْ ادَّعى أن يوسف قد توقَّف عن ارتكاب الذنب قُبَيْل المبادرة إلى ارتكابه.

وإن الذي قلَّما تمّ توضحه وبيانه هو استنباط هذا الأمر، وهو أن النبيّ يوسف؛ بالنظر إلى معرفته بما يجب عليه فعله وما لا يجب عليه فعله، لم يكن معصوماً([[549]](#endnote-539)). فإنه لو كان معصوماً بالكامل لما كان بحاجةٍ إلى تنبيه الله الذي كانت تفرضه الحالة.

وإن المثال الأفضل لهذا النوع من العصمة أو عدمها نجده في موضوع النبيّ موسى، حيث كلّم الله، وقال له: ﴿**أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ**﴾ (الأعراف: 143).

وبطبيعة الحال فإن الله قد عاتب النبيّ موسى على هذا السؤال، وقال مؤكِّداً: إن الله لا يمكن أن يُرَى([[550]](#endnote-540)).

بالنسبة إلى أولئك العلماء الذين يعتقدون بعدم الإمكان الواقعيّ لرؤية الله؛ لكونه غير عاديّ ولا جسمانيّ، يُعَدّ سؤال موسى لله أن يأذن له بالنظر إليه ـ إذا حُمل على معناه اللفظي والحَرْفي ـ دليلاً على عدم عصمته.

وعلى هذا الأساس، يجب أن يجوز الخطأ على النبيّ موسى إذا لم يُسْعِفْه دعمٌ من الله في ما يتعلَّق بفَهْمه وإدراكه للدين والعقيدة الدينية.

وهذا تفسيرٌ مشحون بالمشاكل التعليميّة (الاعتقاديّة)، ولذلك يتمّ اجتنابه بشكلٍ عامّ»([[551]](#endnote-541)).

### رؤية ووكر حول عدم ذاتيّة العصمة، نقاشٌ واعتراض ــــــ

يرى كاتب المقال أن ماهيّة العصمة ليست من ذاتيّات النبيّ؛ بمعنى أنه لا يستطيع اقتراف الذنب، بل هي لطفٌ من الله.

إن ما قاله كاتب المقال من عدم نفي القدرة عن النبيّ في ارتكاب الذنب أمرٌ صحيح تماماً. فإنه من بين المتكلِّمين الإسلاميّين كان الأشاعرة وَحْدَهم الذين قالوا بأن العصمة تعني عدم خلق الذنب من المعصوم([[552]](#endnote-542))؛ أو أنها تعني خلق القدرة فيه على الطاعة([[553]](#endnote-543)).

ومن الواضح أن هذا النوع من التفسير للعصمة يؤدّي إلى القول بجَبْريّتها. لا شَكَّ في أن عصمة النبيّ لا تعني عدم القدرة على ارتكاب الذنب، بَيْدَ أن القدرة على ارتكاب الذنب لا تعني ارتكاب الذنب بالضرورة. وإن وجود الغرائز الجنسيّة والقوى الشهوانيّة لا تلازم اقتراف المعاصي. وبعبارةٍ أخرى: إن وجود الأرضية لعملٍ هي غير حَتْمية تحقُّق وصدور ذلك العمل. وحتّى بالنسبة إلى الأشخاص العاديين لا يمكن القول: حيث يوجد المقتضي إلى المعصية عندهم فهم مذنبون على الدوام في ما يتعلَّق بجميع الذنوب. لو كان ترك المحرَّمات وفعل الواجبات محالاً على الناس فلماذا أمرهم بهذه الأمور؟! إن الله الحكيم لا يكلِّف الناس بغير المقدور([[554]](#endnote-544)). إن القرآن الكريم يؤكِّد على البُعْد البشريّ للأنبياء([[555]](#endnote-545))، ويرى أن الأنبياء مكلَّفون([[556]](#endnote-546))، والتكليف دليلٌ على الإرادة والاختيار.

يرى ووكر أن العصمة لطفٌ من الله، ولكنّه لا يقدِّم أيّ شرحٍ أو توضيحٍ آخر حول المقصود والمراد من هذا اللطف. ولكنْ بالنظر إلى نوع ونتيجة استناده إلى آيتين من القرآن يُستَنْبَط من رأيه أن هذا اللطف لا يحول دون رغبة النبيّ في الذنب، بل إن هذا اللطف قد يُمْنَح إلى النبيّ عند ارتكاب الذنب أو بعد ذلك.

بَيْدَ أن هذا التفسير للعصمة لا يتناسب مع شأن النبيّ.

يرى ووكر أن النبيّ يوسف× كان بالنظر إلى طبيعته البشرية قد مال إلى زليخا، ولكنّ رؤيته لبرهان ربِّه قد منعه من ارتكاب الذنب.

وقد طلب النبيّ موسى× أن يرى الله، بَيْدَ أن الله نبَّهه إلى خطئه، وقال له: «لن تراني».

إن هذا التعريف منه للطف لا ينسجم مع رأي المسلمين.

إن نظرية اللطف في ماهيّة العصمة قد تمّ بيانها من قِبَل المعتزلة والإماميّة.

فالمعتزلة يرَوْن أن العصمة لطفٌ، ويقولون: إن المعصوم يجتنب الذنب باختياره([[557]](#endnote-547)).

وأما المتكلِّمون من الإمامية فقد لاحظوا اللطف الإلهيّ واختيار المعصوم في تعريفهم لمفهوم العصمة([[558]](#endnote-548)).

كما أن العصمة من وجهة نظر العلاّمة الحلّي لطفٌ يقوم به الله تجاه مَنْ يمتلكها، بحيث لا يبقى لديه دافعٌ إلى ترك الطاعة وإلى فعل المعصية، وإنْ كان قادراً على فعلهما.

إن أسباب هذا اللطف أربعةٌ، وهي: الخصائص الروحيّة أو الجسديّة؛ والعلم بقُبْح المعصية وحُسْن الطاعة؛ وتأكيد هذا العلم بالوَحْي أو الإلهام المتواصل؛ ومعاتبة النبيّ مباشرةً في ما يتعلَّق بترك الأَوْلى؛ ليعلم النبيّ أنه يتمّ توجيه اللوم إليه حتّى في غير الواجبات أيضاً([[559]](#endnote-549)).

وهناك آراء أخرى مطروحة حول ماهيّة العصمة، من قبيل: نظرية العلم بمفاسد الذنوب؛ والحبّ والشوق والاشتياق الإلهيّ؛ وتشديد العقلانية والسيطرة على الغضب والشهوة؛ والإرادة والاختيار([[560]](#endnote-550))؛ ونظريّة المعرفة والإرادة القويّة، وهي من الآراء الهامّة المذكورة في هذا الشأن.

### المستند القرآني لـ (ووكر)، دراسةٌ وتحقيق ــــــ

**1ـ الآية 24 من سورة يوسف**: يذكر كاتب المقال قصّة النبيّ يوسف كشاهدٍ ودليلٍ على عدم ذاتيّة العصمة، إلاّ أنه يقرِّر ذلك بأن النبيّ يوسف× ـ مثل كلّ إنسان ـ؛ بالنظر إلى طبيعته البشرية، كان يميل إلى الذنب، وعندها يشمله اللطف الإلهيّ قبل ارتكاب الذنب أو عند مباشرته، ويمنعه من اقتراف الذنب.

هذا في حين أن النبيّ يوسف× ـ طبقاً لهذه الآية ـ لم يقترف الذنب، بل لم يقصده أيضاً.

وفي ما يلي نشير إلى هذه الآية، وآراء المفسِّرين لها: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾ (يوسف: 24).

إن معنى «هَمَّ» في اللغة هو الإرادة: «همَمْتُ بالشيء هَمّاً إذا أردْتُه»([[561]](#endnote-551)). وهناك مَنْ قال بأنها تعني بداية العزيمة، وأنها تستعمل في مورد إرادة الشيء وعدم فعله([[562]](#endnote-552)). وقال صاحب «التحقيق»: إن «هَمَّ» تعني العزم على أمرٍ مع الشروع في مقدّماته([[563]](#endnote-553)). وهناك مَنْ ذكر أربعة معاني لكلمة «هَمَّ»، وهي: العزم والتصميم القاطع على أمرٍ؛ وخطور مطلب على الذهن؛ والاقتراب، والرغبة والمَيْل الطبيعيّ. ويأتي استعمال «هَمَّ» في المورد الأخير على سبيل المجاز([[564]](#endnote-554)).

لقد اختلف العلماء في تفسير هذه الآية؛ فذهبَتْ جماعةٌ إلى الاعتقاد بأن النبيّ يوسف لم يرتكب أيّ معصيةٍ، كبيرة أو صغيرة؛ وهناك مَنْ قال: إنه عقد العزم على فعل المعصية، ولكنّه انصرف عن ذلك، ولم يفعل ما عزم عليه. وإن الذين ذكروا هذا الرأي، وقالوا بأن النبيّ يوسف قد عزم على فعل المعصية، شحنوا تفسيرهم بمطالب لا تتناسب مع شأن النبيّ، بل لا تناسب مع شأن أيّ عاقلٍ من العقلاء([[565]](#endnote-555)).

كما أن هذه الأمور تتنافى مع الأدلّة على عصمة الأنبياء، وتتنافى مع سياق هذه الآية والآيات الأخرى من سورة يوسف.

إن الآية وصفَتْ النبيّ يوسف بأنه من المُخْلَصين، وأنه جديرٌ بمشاهدة البرهان الإلهيّ. وهذا خيرُ دليلٍ على عصمة النبيّ يوسف×.

وقد تحدَّث الفخر الرازي ـ بالنظر إلى سياق سورة يوسف ـ عن براءة النبيّ يوسف من اقتراف المعصية بشهادة الله، ويوسف، وامرأة العزيز، ونساء مصر، وحتّى الشيطان نفسه([[566]](#endnote-556)).

وقد ذهبَتْ الجماعة الأولى في تبرئة ساحة النبيّ يوسف× من الذنب إلى العمل تارةً على توسيع معنى كلمة «هَمَّ»؛ وتارةً أخرى إلى القول بأن متعلَّق «هَمَّ» شيءٌ آخر غير الفحشاء.

قال السيد المرضى: «إذا كانت وجوه هذه اللفظة مختلفةً متّسعةً، على ما ذكَرْناه، نفَيْنا عن نبيّ الله ما لا يليق به، وهو العَزْم على القبيح، وأجَزْنا باقي الوجوه؛ لأن كلّ واحدٍ منها يليق بحاله»([[567]](#endnote-557)).

وذهب الآلوسي إلى القول بأن زليخا قد هَمَّتْ باقتراف الفاحشة، وأما النبيّ يوسف× فقد حصل له مَيْلٌ إليها؛ بمقتضى طَبْعه البشري، وهو غير اختياريّ، وقال في ذلك: «المعنى أنها قصدَتْ المخالطة، وعزمَتْ عليها عَزْماً جازماً... «وَهَمَّ بها» أي: مال إلى مخالطتها بمقتضى الطبيعة البشريّة، كمَيْل الصائم في اليوم الحارّ إلى الماء البارد. ومثل ذلك لا يكاد يدخل تحت التكليف، لا أنه× قصدها قصداً اختياريّاً؛ لأن ذلك أمرٌ مذمومٌ تنادي الآيات على عدم اتّصافه× به، وإنما عبَّر عنه بالهَمِّ؛ لمجرّد وقوعه في صحبة همِّها في الذكر، بطريق المشاكلة»([[568]](#endnote-558)).

وهناك مَنْ قال: أما همُّها فكان أخبث الهمّ، وأما همُّه× فهو أنه قد هَمَّ بدفعها وضربها. **فإنْ قيل**: فأيُّ فائدةٍ على هذا التأويل في قوله تعالى: ﴿**لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ**﴾، والدفع لها عن نفسه طاعةٌ لا يصرف البرهان عنها؟ **قلنا**: يجوز أن يكون لمّا هَمَّ بدفعها وضربها أراه الله تعالى برهاناً على أنه إنْ أقدم على ما هَمَّ به أهلكه أهلُها وقتلوه، أو أنها تدّعي عليه المراودة على القبيح، وتقذفه بأنه دعاها إليه، وضربها لامتناعها منه، فأخبر الله تعالى أنه صرف بالبرهان عنه السُّوء والفحشاء، اللذين هما: القتل؛ والمكروه، أو ظنّ القبيح به، أو اعتقاده فيه»([[569]](#endnote-559)).

وقد ذهب صاحب تفسير المنار إلى الاعتقاد أن الهَمَّ إنما يكون بالأعمال، لا بالشخوص والأعيان. وتحقيق معناه أنه مقاربة فعلٍ تعارض فيه المانع والمقتضي، فلم يقع لرجحان المانع. وهو الموافق لقول علماء الأصول في التعارض الأعمّ. ولكنّ رجحان المانع هنا قد يكون بإرادة صاحب الهَمّ، ومنه هَمُّ يوسف؛ وقد يكون من غيره، ومنه هَمُّ هذه المرأة. كان هَمُّهما واحداً، وهو البطش بالضرب أو ما في معناه، وكان المانع منه إرادته هو، وعجزها هي؛ بهربه»([[570]](#endnote-560)).

وهذا هو الذي ارتضاه الشيخ صالحي النجف آبادي([[571]](#endnote-561)).

وقد انتقد العلاّمة الطباطبائي هذه الأقوال، وذهب إلى القول بأن كلا «الهَمَّين» من سنخٍ واحد، وهو القصد إلى السُّوء والفحشاء. وإن معنى الآية هو: أقسم لقد قصدَتْ يوسف بما تريده منه... وأقسم أنه لولا رؤيته برهان ربِّه لهَمَّ بها، وكاد أن يُجيبها لما تريده منه. ويرى العلاّمة الطباطبائي أن البرهان الذي رآه النبيّ يوسف× هو من سِنْخ العلم، وأن إراءة البرهان للمُخْلَصين يعني العصمة([[572]](#endnote-562)).

ومن الجدير ذكرُه أن بعضاً ـ استناداً إلى الرأي النَّحْوي القائل: إن جواب «لولا» لا يأتي قبل أدواتها ـ قدَّر جواب «لولا» محذوفاً، وقدَّر هذا الفعل المحذوف بـ «لفعل» أو «لخالطها». وعليه، يكون المعنى أن النبيّ يوسف× لو لم يَرَ برهان ربّه لارتكب الفحشاء.

وهناك مَنْ رفض هذا القول، ولم يَرَ إشكالاً في تقديم جواب «لولا»([[573]](#endnote-563)).

وحتّى لو التزمنا بهذه القاعدة النَّحْوية والأدبية يمكن اعتبار «لهَمَّ بها» قرينةً على الفعل المحذوف، واعتبار ذلك جواباً لـ «لولا». وبذلك يثبت بوضوحٍ بالغ وبيانٍ بديع أن النبيّ يوسف× لم يجتنب فعل السُّوء فحَسْب، بل إنه لم يقصده أيضاً.

**2ـ الآية 143 من سورة الأعراف**: لقد ذكر صاحب المقال دليلاً آخر من القرآن الكريم على عدم ذاتيّة العصمة، وهو أن سؤال النبيّ موسى× أن يرى الله كان خطأً، وقد نبَّهه الله إلى ذلك.

وفي ما يلي نستعرض هذه الآية، ورأي المفسِّرين فيها: ﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (الأعراف: 143).

حيث يجيز الأشاعرة رؤية الله في الآخرة بالعين الجارحة، فقد اعتبروا هذه الآية دليلاً على إمكان رؤية الله، وفسَّروا توبة النبيّ موسى× بالقول: إنه سأل الله الرؤية دون استئذانٍ([[574]](#endnote-564)).

وقد ذهب عموم المفسِّرين إلى القول بأن النبيّ موسى× إنما سأل الله الرؤية على لسان قومه؛ لأن بعض الجاهلين من بني إسرائيل كانوا يُصرُّون على أنهم لن يؤمنوا لموسى حتّى يريهم الله جهرةً([[575]](#endnote-565))، وإن هذا السؤال كان لمجرَّد إسكاتهم؛ ولكنّه حيث لم يستأذن الله في هذا الطلب فقد جاءت توبة النبيّ موسى× من هذه الناحية([[576]](#endnote-566)).

بل هناك مَنْ ذهب إلى الاعتقاد بأن النبيّ موسى× قد تمّ تكليفه من قِبَل الله بهذه المهمّة، وأن يسأل هذا السؤال؛ لكي يسمع الجميع الجواب الشافي والقاطع في هذا الشأن([[577]](#endnote-567)).

وقد تمّ التصريح بهذا المعنى في بعض الروايات أيضاً([[578]](#endnote-568)).

وقال العلاّمة الطباطبائي بأن سؤال النبيّ موسى× لم يكن ناظراً إلى الرؤية البَصَريّة، بل كان يعني بذلك الشهود القلبيّ. وإن كمال العلم الضروريّ سوف يكون ممكناً لعباد الله في يوم القيامة، وأما اللقاء في هذه الدنيا فإنه محالٌ؛ بسبب مكابدة الإنسان في الحصول على احتياجاته الطبيعيّة. وليس من الضروري أن تكون التوبة دائماً من الذنب. وعندما تجلّى الله للجبل أدرك النبيّ موسى أن تلك اللحظة لم تكن مناسبةً لبيان هذا السؤال([[579]](#endnote-569)). وقد رفض العلاّمة الرأي القائل بأن سؤال النبيّ موسى× كان بالنيابة عن القوم، وذكر الإشكالات المترتِّبة على ذلك([[580]](#endnote-570)).

### خلاصةٌ واستنتاج ــــــ

في مقال «العصمة» لم يكن هناك غيابٌ تامّ للاعتماد على المصادر الأولى فحَسْب، بل كان الاعتماد على آيات القرآن الكريم ـ خلافاً للمتوقَّع ـ محدوداً جدّاً.

وقد رأى صاحب المقال ـ اعتماداً على أدلّةٍ واهية ـ أن الشيعة هم الذين ابتدعوا مفهوم العصمة، الأمر الذي يثبت عدم رجوعه إلى المصادر الشيعيّة، بل إلى مصادر أهل السنّة في هذا الشأن أيضاً.

وإن التفسير المذكور في هذا المقال للآيات التي تبدو في ظاهرها متناقضةً مع العصمة لم يكن معقولاً.

وإن كاتب المقال، رغم اعتباره العصمة لطفاً إلهيّاً، لا يقدِّم تعريفاً دقيقاً لهذا اللطف الإلهيّ.

ويبدو أن نقاط ضعف هذه المقالة ونظائرها تعود في الغالب إلى تلك الرؤية التي ذكرها مظفَّر إقبال بكلّ شجاعةٍ ومهنيّة، والتي نعبِّر عنها بشيءٍ من التسامح، حيث نقول: إن أكثر المستشرقين لا يفهمون ظاهرة الوَحْي كما نفهمها نحن في صُلْب الإسلام.

الهوامش

# عصمة الأنبياء من الذنوب

## في مقاربةٍ كلاميّة وتفسيريّة لصدر المتألِّهين

د. رضا أكبري([[581]](#footnote-11)\*)

أ. عبّاس علي منصوري([[582]](#footnote-12)\*\*)

ترجمة: وسيم حيدر

### مقدّمةٌ ــــــ

إن عصمة الأنبياء من المسائل التي تناولها المتكلِّمون والمفسِّرون بالبحث والنقاش، وقد اختلفوا فيما بينهم في حدودها وأبعادها.

وقد حظيَتْ هذه المسألة كذلك باهتمام صدر المتألِّهين، حيث تناولها بالبحث في مختلف مؤلَّفاته، ولا سيَّما تفسيره للقرآن الكريم.

وحيث يُعَدّ صدر المتألِّهين أحد كبار الفلاسفة، وكان له بالغ التأثير على آراء ونظريّات المتأخِّرين عنه؛ ومن ناحيةٍ أخرى لم يتمّ تدوين آرائه الكلاميّة بشكلٍ مستقلّ إلى الآن، نجد من المناسب والضروريّ أن نبحث رؤيته حول إحدى أهمّ المسائل الكلامية، ونعني بها عصمة الأنبياء.

ومن الجدير بالذكر أننا في هذه المقالة ـ كما يبدو من عنوانها ـ سوف نسعى إلى تجنُّب التعميمات، ولذلك سوف نقتصر على مجرَّد بحث رؤية صدر المتألِّهين بشأن عصمة الأنبياء من الذنوب، ولن نتعرَّض إلى رأيه بشأن عصمة الأنبياء من الخطأ والزَّلَل. وإذا ورد في هذا الشأن إثارة بعض النقاط في هذه المقالة فسوف يكون ذلك من باب الاستطراد، لا أكثر. والأبحاث التي نستعرضها في هذه المقالة عبارةٌ عن:

1ـ أسلوب بحث صدر المتألِّهين في مسألة العصمة.

2ـ مفهوم العصمة من وجهة نظر صدر المتألِّهين، والتي تحتوي في داخلها كيفية تحقُّق العصمة من وجهة نظره أيضاً.

3ـ تقسيمات العصمة من وجهة نظر صدر المتألِّهين.

4ـ نظرية صدر المتألِّهين بشأن محدوديّة العصمة.

5ـ أدلة صدر المتألِّهين في إثبات عصمة الأنبياء.

6ـ أسلوب صدر المتألِّهين في تفسير الآيات التي تمسَّك بها المخالفون للعصمة.

### 1ـ أسلوب الملاّ صدرا في بحث مسألة العصمة ــــــ

لم يتعرَّض صدر المتألِّهين إلى موضوع عصمة الأنبياء في أيٍّ من كتبه الفلسفية، لا في بابٍ مستقلٍّ، ولا ضمن بحثٍ خاصّ. وكان جُلُّ بحثه في هذا الباب يقتصر على رؤيته التفسيرية لتلك الطائفة من الآيات القرآنية التي قد توهم القول بعدم عصمة الأنبياء.

إن ملاحظة التعاريف التي يقدِّمها صدر المتألِّهين، في تضاعيف مؤلَّفاته، في ما يتعلَّق بمفهوم العصمة([[583]](#endnote-571))، وكذلك الأدلّة التي ذكرها في إثبات عصمة الأنبياء، تثبت أن اهتمامه بهذه المسألة كان ذا صبغةٍ كلاميّة أكثر من اعتماده فيها على المباني الفلسفية، وإنْ كان بالإمكان مشاهدة جذورٍ لمبانيه الفلسفية أيضاً في بعض الموارد، من قبيل: تشكيك الوجود، وبساطة الوجود.

إن أكثر الأبحاث التي طرحها صدر المتألِّهين بشأن عصمة الأنبياء إنما تَرِدُ في مقام تفسير الآيات الخاصّة بالنبيّ آدم× في سورة البقرة([[584]](#endnote-572))؛ فإنه على هامش هذه الآيات، ومن خلال تقديم تقسيم للذنوب والقبائح المتوهَّم صدورُها عن الأنبياء، عمد إلى استعراض آراء المتكلِّمين والمذاهب الكلاميّة المختلفة في مسألة العصمة، وعمد إلى نقدها، وبيان آرائه ضمن تضاعيفها.

إن الذي ذكره صدر المتألِّهين بشأن عصمة الأنبياء يشمل مفهوم العصمة، وأقسامها، وأدلّتها، وكيفيتها، الأمر الذي يثبت أنه كان يمتلك رؤيةً جامعة وشاملة لمختلف أبعاد العصمة.

كما أن النظر في أبحاث صدر المتألِّهين يثبت أنه، بالإضافة إلى النقاط الإيجابية، كانت لديه في الوقت نفسه رؤيةٌ ناقدة في هذه المسألة أيضاً، وهذا يعني أنه أورد رؤيته، ودافع عنها، كما ذكر آراء الآخرين، وتعرَّض لمناقشتها ونقدها.

وعلى هذا الأساس، يمكن الادّعاء في مقام استخلاص النتائج أنه قد لجأ في أسلوبه إلى التلفيق بين الأساليب الوصفيّة والتحليليّة والنقديّة.

### 2ـ مفهوم العصمة عند صدر المتألِّهين ــــــ

من خلال الرجوع إلى المسائل التي يتعرَّض لها صدر المتألِّهين بشأن تعريف العصمة تقع أمامنا ثلاثة تعاريف، تبدو مختلفةً بحَسَب الظاهر.

وفي ما يلي نعمل على بيانها وإيضاحها:

### أـ تسخير القوّة الواهمة وإخضاعها لسلطة العقل ــــــ

إن العصمة هبةٌ إلهيّة، يختصّ بها الله عباده المخلصون، وبواسطتها يتمّ تسخير القوّة الواهمة ـ التي تلبّي دعوة الشيطان، ولا يمكن لنوع العقل الإنساني أن يتغلَّب عليها ـ، وإخضاعها لسلطة العقل([[585]](#endnote-573)).

بيان ذلك: يلتفت صدر المتألِّهين في خصوص تأثُّر الإنسان بالشيطان إلى ناحيتين، وهما: الناحية الفاعلية؛ والناحية القابلية. وإن فهم المعنى الأخير للعصمة رَهْنٌ بفهم بيانه وشرحه لناحية القابليّة، أو تأثُّر الإنسان بالشيطان. يقول صدر المتألِّهين: إن قصور القوى الإدراكية بين أكثر الناس، وتَبَعاً لذلك عجز هذه القوى في المعارضة والجهاد ضدّ جنود الشيطان وأتباعه ـ بمعنى القوى الشهويّة والغضبيّة ـ، وكذلك سائر القوى الأخرى، ولا سيَّما القوّة الواهمة، يؤدِّي إلى تأثُّر الناس بالشيطان. وعلى هذا الأساس فإن العصمة تعني تقوية القوى الإدراكية للإنسان، وتَبَعاً لذلك تعزيز هذه القوى في معارضة ومواجهة جنود الشيطان وأتباعه في البدن.

إن هذا التعريف هو إعادةُ صياغةٍ لما ذكره صدر المتألِّهين بشأن العصمة في معرض بيان كيفيّة تأثير الشيطان على قلب الإنسان، والتي أوردها في قسمٍ من كتابه في تفسير القرآن الكريم. وأما أصل عبارته في هذا الشأن فهي: «وأما من جانب القابل فلقصور القوى الداركة لأكثر الناس وضعفها عن المعارضة والمدافعة والمجاهدة مع جنوده وأحزابه من القوى، لا سيَّما (الوَهْمية)، إلاّ مَنْ عصمه الله من عباده المخلصين، الذين أيَّدهم الله بالعقل القويم، وهداهم إلى الصراط المستقيم: ﴿**أُولَئِكَ حِزْبُ اللهِ أَلاَ إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (المجادلة: 22)؛ وذلك لأجل تسخيرهم قواهم البَدَنيّة، وخصوصاً الوَهْميّة، التي هي أحد أعداء الله، المجيبة لدعوة الشيطان، إذا لم يسخِّره العقل المهتدي بنور رحمة الرحمان»([[586]](#endnote-574)).

إن ملاحظة هذا التعريف تضع بين أيدينا نقاطاً متعدِّدة، نجملها فيما يلي:

أـ إن العصمة هبةٌ إلهيّة.

ب ـ إن الله يمنح هذه الهبة لعباده المخلصين. وبعبارةٍ أخرى: إن شرط الحصول على هذه الهبة الإلهيّة هو الإخلاص في عبادة الله.

ج ـ إن اهتمام صدر المتألِّهين بقوّة الوَهْم يثبت أنه ـ بالإضافة إلى النواحي العملية ـ يرى أن النواحي النظريّة والمعرفيّة للإنسان تلعب دَوْراً في عدم العصمة أيضاً، وهذا الدَّوْر هو الذي تضطلع به القوّة الواهمة.

د ـ إن الحديث عن الشيطان في هذا التعريف يثبت هذه الحقيقة، وهي أنه في ارتكاب المعصية ـ بالإضافة إلى الإنسان ـ يكون هناك حضورٌ للعامل الخارجيّ، المتمثِّل بالشيطان أيضاً.

هـ ـ يشير استعمال عبارة «دعوة الشيطان» في هذا التعريف إلى أن صدر المتألِّهين يرى أن دَوْر الشيطان في ارتكاب المعصية يقتصر على مجرّد الدعوة، دون أن يكون هناك أيّ إجبارٍ أو إكراهٍ من قِبَله.

و ـ يُعبِّر استعمال عبارة «المجيبة» في هذا التعريف عن أن صدر المتألِّهين قد أعطى للإنسان دَوْراً فاعليّاً في المعصية. وإن لدى الإنسان أبعاداً متنوِّعة يمكن أن تأخذ هذه الاستجابة على عاتقها، ويرى صدر المتألِّهين أن القوّة الواهمة هي التي لها شأنيّة هذه الاستجابة.

ز ـ إن مراد صدر المتألِّهين من استجابة القوّة الواهمة لدعوة الشيطان هو أن هذه القوّة ـ خلافاً للقوّة العاقلة ـ تحكم على أن تكون نتيجتها على الصعيد العمليّ هي عدم تحقُّق العصمة.

ح ـ يمتلك الإنسان جميع القوى؛ من أجل السيطرة على القوّة الواهمة من قِبَل العقل بمَدَدٍ من الله. رُبَما أمكن أن نستنبط من هذه النقطة الجوهرية، التي يذكرها صدر المتألِّهين، أنه يرى أن المجتمع الإنساني لولا الرعاية الإلهية يتحوَّل إلى مجتمع حيواني، ورُبَما أضلّ من ذلك؛ حيث يقوم الإنسان بجميع أنواع التصرُّفات استجابةً لنداء القوّة الواهمة، بخلاف القوّة العاقلة.

ط ـ إن نعمة العصمة ـ بالالتفات إلى النقطة «ج» ـ تعني تقوية وتعزيز القوّة العاقلة، بحيث إن القوة الواهمة تطيع العقل. وعلى هذا الأساس فإن الشرط المعرفي للعصمة يكمن في إطاعة القوّة الواهمة للقوّة العاقلة لدى الإنسان.

ي ـ لم يُشِرْ صدر المتألِّهين إلى الأبعاد العمليّة في ارتكاب المعصية، وكذلك الأبعاد العمليّة في عدم ارتكاب المعصية. ورُبَما كان السبب في ذلك ناشئاً من الأهمِّية الأكبر للأبعاد النظريّة في ما يتعلَّق بالذنوب والمعاصي، من وجهة نظر صدر المتألِّهين.

ك ـ لم يتمّ في هذا التعريف بيان أقسام الذنوب، وتَبَعاً لذلك لم نتبيَّن ما هي أقسام العصمة من وجهة نظر صدر المتألِّهين. ولكنّ هذا التعريف يعطينا النموذج التالي:

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| نداء الشيطان |  | القبول بقوّة الوهم البشري وهزيمة قوّة العقل |  | تحقُّق المعصية |
| الموهبة الإلهيّة للمخلصين |  | تقوية قوة العقل وطاعة قوة الوهم له |  | تحقُّق العصمة |

وكما ذكَرْنا سابقاً في الفقرة «ي» في هذه الصيغة، فإن دَوْر البُعْد العملي لارتكاب الذنب، وتَبَعاً لذلك دَوْر البُعْد العمليّ للإنسان، كامنٌ في تحقُّق العصمة. يرى صدر المتألِّهين ـ مثل الفلاسفة الذين سبقوه، من أمثال: ابن سينا ـ أن القوى العاملة في الإنسان تنقسم إلى ما يلي([[587]](#endnote-575)):

**1ـ القوّة الباعثة**: إن هذه القوّة تعمل على خلق الحافز للحركة، ولذلك فإنها تعتبر العلّة الغائيّة للحركة. وإن هذه القوّة تتعامل بشكلٍ وثيق مع قوّة الخيال؛ فكلّما انطبعَتْ صورة الشيء المحبوب أو المبغوض في قوّة الخيال فإن هذه الصورة المتخيَّلة سوف تعمل على تحفيز القوّة المحرِّكة. ولهذه القوّة قسمان:

**أـ القوة الشهويّة**: بعد الخيال تصبح هذه القوّةُ منشأً لتحريك النفس نحو الاقتراب من الأمور التي تكون ضروريّةً أو نافعةً لبقاء البدن.

**ب ـ القوّة الغضبيّة**: بعد تخيُّل الأمور المضرّة للشخص تغدو هذه القوّة منشأً لإيجاد الحركة من أجل دفعها.

**2ـ القوّة الفاعلية المحرِّكة**: تنتشر هذه القوّة في جميع أعضاء وعضلات البَدَن، وهي التي تتكفَّل بمهمة تحريك العضلات. وهذه الحركة على أنواع:

**أـ حالة الجَذْب**: تنقبض العضلات، والروابط التي تربطها بالعظام، والأوتار العصبية الموجودة في العضو، وتتجمَّع نحو الموضع الذي تدخل منه القوّة المحرِّكة، وبعبارةٍ أخرى: تحصل لها حالة الجَذْب.

**ب ـ حالة الاسترخاء**: تحصل في بعض الموارد حالةٌ من الاسترخاء والخمول في العضلات، بحيث تتحرَّر بشكلٍ كامل. وفي هذه الحالة تقلّ المقاومة في مقابل العوامل الخارجية.

**ج ـ حالة السحب:** تتعرَّض العضلات والأربطة والأوتار العصبية إلى نوعٍ من الانبساط، بحيث تبتعد عن مبدأ القوّة، ويحصل لها حالةٌ من الانسحاب والامتداد.

إن هذه التوضيحات تفيد أن هاتين القوتين في كلّ معصيةٍ تتبعان حكماً صادراً عن القوّة الواهمة، خلافاً للقوّة العاقلة. وتَبَعاً لذلك سوف يكون معنى العصمة عبارةً عن أداء هاتين القوّتين على أساس الحكم الصادر عن القوّة العاقلة.

إن لصدر المتألِّهين في كتاب (المبدأ والمعاد) عبارةً يُظهر مضمونها دَوْر القوّة الغضبيّة والشهويّة أيضاً؛ إذ يقول: «وجه تأثيره في نفوس الآدميّين بالشرّ، أما..... من جانب القابل فلقصور القوى الدرّاكة لأكثر الناس وضعفها عن المعارضة والمجاهدة مع جنود الشياطين وأعوانه، من القوى الشهويّة والغضبيّة وغيرهما، لا سيَّما الوَهْميّة، إلاّ مَنْ عصمه الله من عباده المخلصين، الذين أيَّدهم الله بالعقل، وهداهم إلى الصراط المستقيم»([[588]](#endnote-576)).

وكما هو ملحوظٌ فإن دَوْر الناحية العملية لصدور المعصية ـ أي: القوّة الغضبية والشهوية ـ مذكورٌ في هذه العبارة بشكلٍ صريح. وقد تحدَّث صدر المتألِّهين في هذه العبارة ـ بالإضافة إلى القوة الوَهْمية، التي أعطاها الدَوْر الرئيس مجدّداً ـ عن القوّة الغضبيّة والقوّة الشهويّة أيضاً.

إن إعادة صياغة تعريف العصمة من هذه العبارة لا تختلف عن التعريف الأوّل كثيراً، ولكنّها تسمح لنا بالعمل على بيان نموذجنا بشكلٍ أكمل.

|  |  |
| --- | --- |
| نداء الشيطان | الموهبة الإلهية للمخلصين |
|  |  |
| القبول بقوّة الوَهْم البشري وهزيمة قوّة العقل | تقوية قوة العقل وطاعة قوة الوَهْم له |
|  |  |
| فعل قوّة الغضب وقوّة الشهوة  وفق قاعدة قوة الوَهْم | فعل قوّة الغضب وقوّة الشهوة  وفق قاعدة قوّة العقل |
|  |  |
| تحقُّق المعصية | تحقُّق العصمة |

### ب ـ خلوّ النفس وتجرُّدها من الرذائل ــــــ

إن العصمة عبارةٌ عن خلوّ النفس وتجرُّدها من الصفات البشريّة المرذولة، والمتفرِّعة والمتشعِّبة بأجمعها عن قوّة الوَهْم؛ بمَدَدٍ من الله([[589]](#endnote-577)).

وهناك في هذا التعريف عددٌ من النقاط التي يمكن ملاحظتها، وهي:

أـ العصمة محمولٌ يُحْمَل على نفس الإنسان. فهل هذا المحمول بالنسبة إلى نفس الإنسان المعصوم محمولٌ ذاتيّ أو عَرَضي؟ إن عبارة صدر المتألِّهين في هذا الموضع مبهمةٌ. وعليه لا يتّضح من التعريف المتقدِّم ما إذا كانت العصمة بالنسبة إلى الإنسان المعصوم أمراً ذاتيّاً أو عَرَضيّاً.

ب ـ إن العصمة تعني خلوّ وتجرُّد النفس من الصفات المرذولة.

ج ـ إن الصفات المرذولة تنشأ بأجمعها من قوّة الوَهْم.

د ـ إن ذِكْر عنوان القوّة الواهمة يثبت دَوْر الأبعاد النظريّة للنفس في تحقُّق المعصية.

هـ ـ لا بُدَّ من توفُّر المَدَد الإلهيّ في تحقُّق خلوّ النفس وتجرُّدها من الصفات المرذولة.

و ـ كذلك لم يتمّ الالتفات هنا كثيراً إلى الناحية العمليّة من تحقُّق المعصية أيضاً، ويعود سببه إلى الأهمِّية الأكبر للأبعاد النظريّة، في مقام المقارنة مع الأبعاد العمليّة في فعل الإنسان، من وجهة نظر صدر المتألِّهين.

ز ـ لقد تحدَّث صدر المتألِّهين عن الرذيلة بشكلٍ عامّ وغير مقيَّد. وحيث يرى صدر المتألِّهين أن الرذيلة تعني الأعمّ من الرذيلة المرتبطة بالعمل والنظر([[590]](#endnote-578)) فإن العصمة، التي تمّ التعريف بها هي الأخرى، سوف تعني الأعمّ من العصمة العمليّة والنظريّة أيضاً. ويمكن الإشارة إلى الجهل المركَّب كأحد الرذائل النظريّة. ولذلك نحصل من هذا التعريف على العصمة من الجهل المركَّب أيضاً.

### ج ـ جوهرٌ إلهيّ باطنيّ ــــــ

إن العصمة عبارةٌ عن جوهرٍ إلهيّ يبرز في الباطن، ويقوى الإنسان بسببه على قصد الخير والابتعاد عن الشرّ، حتّى يتحقَّق هذا الجوهر الإلهيّ في باطن الإنسان بوصفه مانعاً غير محسوسٍ([[591]](#endnote-579)).

يحتوي هذا التعريف ـ كالتعريفين السابقين ـ على جملة نقاطٍ، ونجملها بدَوْرنا في ما يلي:

أـ إن استخدام كلمة «الجوهر» يثبت أن صدر المتألِّهين لا يعتبر العصمة وصفاً عارضاً على النفس، بل يعتبرها مقوِّمةً لوجود الإنسان المعصوم. وبالنظر إلى رأي صدر المتألِّهين في خصوص القول بتشكيك الوجود، الذي يعني القول بمراتب الوجود، وكذلك الالتفات إلى بساطة الوجود، يتّضح إحجام صدر المتألِّهين عن اعتباره العصمة وصفاً، ويكون هذا الإحجام مقبولاً بشكلٍ كامل.

ب ـ إن استعمال كلمة «الإلهيّ» يدلّ على أن العصمة هبةٌ من الله سبحانه وتعالى.

ج ـ إن عبارة «يقوى به الإنسان» تشير إلى أن الهبة الإلهيّة تؤدّي ـ من خلال إخضاع إرادة الإنسان ورغبته لتأثيرها، وتقوية هذه الرغبة والإرادة ـ إلى الابتعاد عن المعصية.

د ـ إن الاستفادة المتزامنة من تعبير الخير والشرّ تثبت أن الابتعاد عن الشرّ يحتوي في الوقت نفسه على قصد الخيرات أيضاً. إن الشخص المعصوم الذي يبتعد عن الشرور يقصد الخيرات أيضاً.

هـ ـ أدَّتْ الاستفادة من تعبير الخير والشرّ في هذه العبارة إلى أن يتبادر من هذا التعريف خصوص العصمة من الذنوب، دون العصمة من أمورٍ أخرى، من قبيل: الاشتباه والخطأ. وبطبيعة الحال، فإنه؛ بالنظر إلى مساوقة الشرّ والعدم في فلسفة صدر المتألِّهين([[592]](#endnote-580))، وأن هناك حضوراً للأمر العَدَميّ في كلّ اشتباهٍ وخطأ([[593]](#endnote-581))، رُبَما أمكن الادّعاء بأن هذا التعريف يشمل الموارد المذكورة أيضاً.

و ـ إن استعمال عبارة: «حتّى يصير هذا الجوهر الإلهيّ كمانعٍ من باطنه غير محسوس» يُثبت أن نعمة العصمة الإلهيّة، التي تؤدّي إلى تقوية الشخص في الابتعاد عن الشرّ، تعمل بوصفها مانعاً ورادعاً. إن هذا العنصر الرادع أمرٌ داخليّ وغيرُ محسوسٍ. في بعض الموارد قد يكون هناك قانونٌ يكون هو السبب في الابتعاد عن الشرّ، وأما العصمة فهي تعمل بوصفها رادعاً داخليّاً، وهي أقوى بدرجاتٍ من الروادع الخارجية.

ز ـ يبدو أن استعمال كلمة «يصير» يشير إلى شدّة هذه النعمة الإلهيّة في رؤية صدر المتألِّهين. وبطبيعة الحال يجب علينا هنا أن نتجنَّب الخلط بين عدم كون العصمة، بمعنى الابتعاد عن المعاصي والذنوب، أمراً متدرِّجاً وبين كون هذه النعمة؛ باعتبارٍ آخر، أمراً تشكيكيّاً، بمعنى أن الشخص المعصوم يستطيع من خلال اشتداد هذه النعمة والموهبة الإلهيّة أن يتجنَّب اقتراف ما لا يُعَدّ ذنباً من الأمور غير المناسبة أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: إن بعض المعصومين الذين تشتدّ عندهم هذه العصمة والنعمة الإلهيّة لا يرتكبون حتّى ما كان من قبيل: ترك الأَوْلى.

من خلال ضمّ هذه التعاريف إلى بعضها، وحذف وجوه الاشتراك فيما بينها، يمكن تعريف العصمة ـ من وجهة نظر صدر المتألِّهين ـ على النحو التالي:

إن العصمة هبةٌ ونعمةٌ جوهرية يُنْعِم بها الله على عباده المخلصين، وهي عبارةٌ عن اشتداد قوّة العقل؛ من أجل تسخير قوّة الوَهْم، التي هي منشأ الصفات البشرية المرذولة، بحيث يكون الانتصار في مقام معارضة هذه القوّة من نصيب قوّة العقل. وإن لازم هذا الانتصار هو رفض دعوة الشيطان، واستقواء الإنسان على قصد الخير والابتعاد عن الشرّ. إن هذه الموهبة في مورد الابتعاد عن الشرّ تعمل بوصفها رادعاً باطنيّاً غير محسوسٍ.

يبدو أنه بالإمكان، من خلال هذا التعريف ـ الذي هو جامعٌ بين التعاريف المتقدِّمة ـ، أن نذكر للعصمة عدداً من العناصر، التي يمكن إجمالها بما يلي: عنصر منح العصمة؛ وعنصر أسلوب تحقُّق العصمة؛ وعنصر أسلوب أداء العصمة؛ وعنصر متعلَّق العصمة.

ويمكن بيان هذه العناصر والخصائص المرتبطة بكلٍّ منها على النحو التالي:

|  |  |
| --- | --- |
| مانح العصمة للإنسان | 1ـ موهبة من قِبَل الغير.  2ـ ذلك الغير هو الله. |
| أسلوب تحقُّق العصمة للإنسان | 1ـ الأمر غير المحسوس  2ـ خصيصة النفس الجوهريّة  3ـ تخصّ المخلصين  4ـ اشتداد قوّة العقل في نفس الإنسان  5ـ إطاعة قوّة الوَهْم لقوّة العقل  6ـ تبعاً لإطاعة قوّة العقل وإطاعة قوّة الوَهْم لها، تعمل القوى العمليّة للنفس بأمر العقل |
| أسلوب أداء العصمة في الإنسان | 1ـ في مورد ترك الشرور تعمل على شكل رادعٍ داخلي  2ـ مع وجودها لا يستجيب الإنسان لدعوة الشيطان، أي:  أـ يقصد القيام بفعل الخير  ب ـ يبتعد عن الشرّ |
| متعلَّق العصمة في الإنسان | 1ـ الشرور المرتبطة بالأبعاد العملية والنظرية للنفس (تُترك)  2ـ الخيرات المرتبطة بالأبعاد العملية والنظرية للنفس (تُقصد) |

يمكن فهم نقطةٍ جوهرية من النموذج المفهوميّ لصدر المتألِّهين بشأن عصمة الأنبياء من الذنوب. إن العصمة في نموذج صدر المتألِّهين ليست أمراً خفيّاً لا يمكن للعقل البشريّ أن يفهمه، بل هي موهبةٌ ونعمةٌ إلهيّة، تعمل بواسطة اشتداد القوى الإدراكية، بحيث تجعل قوى الإنسان مطيعةً لقوّته العاقلة([[594]](#endnote-582)).

ومن الجدير بالذكر أن دَوْر موهبة العصمة في هذا النموذج من قِبَل الله شديد الوضوح بالنسبة إلى صدر المتألِّهين. إن لصدر المتألِّهين، في موضعٍ من تفسيره، في معرض توضيح مراتب الهداية الإلهيّة، نقطةً تبيِّن الشأن الهامّ لاعتبار العصمة موهبةً ونعمةً إلهيّة، وذلك حيث يقول: «وللهدى ثلاث مراتب: **الأولى**: معرفة طريق الخير والشرّ...؛ **المرتبة الثانية**: هي التي يمدّ الله بها العبد حالاً بعد حالٍ، وهي ثمرة المجاهدة...؛ **والمرتبة الثالثة**: وراء الثانية، وهي النور الذي يشرق في عالم الولاية بعد كمال المجاهدة، فيهتدى بها إلى ما لا يهتدى إليه بالعقل...، وهو الهدى المطلق»([[595]](#endnote-583)).

إن هذه العبارة تثبت أن مقام الهداية المطلقة، التي تحصل بنور العصمة، أبعد من قدرة العقل، وأنها تُعْطَى إلى الإنسان من قِبَل الله سبحانه وتعالى. كما يُستفاد من عبارة صدر المتألِّهين هذه نقطةٌ أخرى أيضاً، وهي: على الرغم من أن حصول العصمة أمرٌ إلهيّ، إلاّ أن الإنسان هو الذي يخلق الأرضية لاكتسابها. ومن الواضح هنا أن مقام العصمة إنما يحصل بعد مجاهدةٍ كاملة، ورُبَما أمكن القول: إنها عبارةٌ أخرى عن الإخلاص.

كما أن هذا التعريف يبرز أهمِّية رأي صدر المتألِّهين بشأن النَّفْس في فهم العصمة أيضاً. إن لقوّة العقل دَوْراً في تحقُّق العصمة، كما أن لقوّة الوَهْم دَوْراً محوريّاً في ارتكاب المعصية. وهاتان القوّتان هما من قوى النَّفْس، وقد تمّ الاهتمام بهما في معرفة النَّفْس عند صدر المتألِّهين.

كذلك لا ينبغي تجاهل آراء صدر المتألِّهين بشأن حُسْن الأفعال وقُبْحها، وشأن الوجود المعرفي الذي يقول به صدر المتألِّهين؛ فإن لكلّ عملٍ صائب أو معصيةٍ تأثيراً أنطولوجيّاً على وجود الإنسان، ويترك أثره على مسار الحركة الوجودية للإنسان([[596]](#endnote-584)).

### 3ـ أقسام العصمة في نظر الملاّ صدرا ــــــ

لقد ذكر صدر المتألِّهين تقسيماً جامعاً للذنوب المتوهَّم صدورُها عن الأنبياء، الأمر الذي وفَّر الأرضية المناسبة لبيان نظريته في مبحث الأبعاد المختلفة لعصمة الأنبياء. لقد قسَّم صدر المتألِّهين الذنوب المتوهَّم صدورُها عن الأنبياء من ثلاث حيثيّات، وذلك على النحو التالي:

### أـ بلحاظ زمان صدور المعصية (قبل البعثة أو بعدها) ــــــ

تنقسم الذنوب المتوهَّم صدورُها من هذه الحيثية إلى قسمين، وهما: الذنوب قبل البعثة؛ والذنوب بعد البعثة.

### ب ـ بلحاظ وجود قصد الفاعل لارتكاب الذنب ــــــ

تنقسم الذنوب المتوهَّم صدورُها من هذه الحيّثية إلى قسمين أيضاً، وهما: الذنوب المتعمَّدة؛ والذنوب التي تصدر عن سَهْوٍ أو نسيان.

### ج ـ بلحاظ التنافي أو عدمه مع الغاية من البعثة ــــــ

يشمل تقسيم صدر المتألِّهين من هذه الحيثية الأقسام التالية:

1ـ القبائح التي تتنافى مع الغاية من الرسالة، من قبيل: الكفر.

2ـ القبائح التي لا تتنافى مع الغاية من الرسالة، من قبيل: غير الكفر من الذنوب.

وينقسم هذا القسم الأخير إلى قسمين، وهما: الكبائر؛ والصغائر.

كما تنقسم الصغائر إلى: منفِّرةٍ، مثل: سرقة لقمة الطعام من يد اليتيم؛ وغير منفِّرةٍ، من قبيل: القصد إلى ارتكاب الذنب.

### 4ـ نظرية صدر المتألِّهين بشأن محدوديّة العصمة ــــــ

وبعد هذا التقسيم يتعرَّض صدر المتألِّهين إلى تقرير الآراء المذكورة في هذه المسألة، ولكنّه لا يذكر رأيه المختار بشكلٍ مباشر وجامعٍ أبداً، وإنما يكتفي بذكر رأيه ضمن بيان أدلّة إثبات ضرورة العصمة، وضمن تأويل الآيات التي تمسَّك بها المخالفون للقول بالعصمة فقط.

ولكنْ يمكن تبويب رأيه بما يتطابق مع التقسيم التالي:

**أـ العصمة من حيث زمن العصمة من الذنب**: يرى صدر المتألِّهين أن عصمة الأنبياء تشمل ما بعد البعثة وما قبلها. فإنه عند تفسير بعض الآيات المُوهِمة لصدور الذنب عن الأنبياء يعمد إلى حملها على ترك الأَوْلى، ولا يرتضي الرأي الذي يقيِّد صدور الذنب عن الأنبياء بما قبل البعثة([[597]](#endnote-585)).

**ب ـ العصمة من حيث قصد الفاعل إلى ارتكاب المعصية**: يرى صدر المتألِّهين أن الأنبياء معصومون من الذنوب التي تنافي الدعوة والرسالة، سواء في ذلك الذنوب التي تصدر عن عَمْدٍ أو سَهْوٍ، بَيْدَ أنه يرى أن القول بإمكان تحقُّق المعصية الكبيرة سَهْواً أو نسياناً قبل البعثة، أو الصغيرة غير المنفِّرة سَهْواً أو عَمْداً، بحثٌ اجتهاديٌّ([[598]](#endnote-586)). كما أنه في تفسير الآيات المرتبطة بالنبيّ آدم ينسب النسيان إلى النبيّ آدم× صراحةً([[599]](#endnote-587)).

**ج ـ العصمة من حيث مقارنة الذنب إلى الغاية من الرسالة**: كما ذكَرْنا سابقاً، في التقسيم الثالث للذنوب، فقد كان للذنوب من هذه الزاوية تقسيماتٌ متعدِّدة. وفي ما يلي نبيِّن رأي صدر المتألِّهين بشأن كلٍّ من هذه الأنواع للذنوب:

1ـ يرى صدر المتألِّهين أن الأنبياء معصومون من جميع أنواع الذنوب المنافية للهدف والغاية من الدعوة والرسالة. وقد ذكر إجماع الأمّة كدليلٍ على ذلك([[600]](#endnote-588)). ومن الواضح، بطبيعة الحال، أن الإجماع لا موطن له في المسائل الاعتقاديّة، وليس صدر المتألِّهين بغافلٍ عن هذه المسألة. وعلى هذا الأساس، يبدو أن مراد صدر المتألِّهين من الإجماع هو أن كلّ شخصٍ يعلم بداهةً أن الذنب المنافي لهدف الرسالة لا يمكن أن يصدر عن النبيّ، وهذه المسألة من الوضوح بحيث إنها لا تحتاج إلى استدلالٍ.

2ـ يرى صدر المتألِّهين أن الأنبياء معصومون من الكفر والشرك. وهذه المسألة متَّفقٌ عليها بين مختلف الفِرَق الكلاميّة، وإن صدر المتألهين ملتفتٌ إلى هذا الأمر([[601]](#endnote-589)).

3ـ يرى صدر المتألِّهين استحالة صدور الذنوب الكبيرة عن النبيّ عمداً، سواء بعد البعثة أو قبلها، ولكنّه يرى عدم كفاية الأدلّة المذكورة لنفي الذنوب الكبيرة الصادرة سَهْواً([[602]](#endnote-590))؛ فإنه، بعد بيان أدلّة إثبات العصمة، ذكر وجه عدم كفاية بعضها، مع ذكر أدلّة المخالفين([[603]](#endnote-591)).

4ـ يرى صدر المتألِّهين أن الأنبياء معصومون من الذنوب الصغيرة المنفِّرة، سواء بعد البعثة أو قبلها، ولكنّه يرى عدم كفاية الأدلّة المذكورة على نفي الذنوب الصغيرة غير المنفِّرة([[604]](#endnote-592)).

### 5ـ أدلّة صدر المتألِّهين على إثبات عصمة الأنبياء ــــــ

لقد ذكر صدر المتألِّهين عشرة أدلّةٍ على إثبات عصمة الأنبياء. ولكنْ قبل الدخول في بيان هذه الأدلّة لا بُدَّ من التذكير بنقطتين:

**النقطة الأولى**: إن الأدلّة التي يذكرها صدر المتألِّهين لإثبات عصمة الأنبياء تقوم على مقدّماتٍ مأخوذةٍ من النصوص المقدَّسة؛ بمعنى أن الكبرى أو الصغرى في جميع هذه الأدلّة مأخوذةٌ من القرآن الكريم.

**النقطة الثانية**: لقد كان صدر المتألِّهين في بيان هذه الأدلة متأثِّراً بالفخر الرازي؛ والشاهد على ذلك أن جميع الأدلّة العشرة، التي ذكرها صدر المتألِّهين، موجودةٌ ضمن الأدلّة الخمسة عشرة التي ذكرها الفخر الرازي؛ لإثبات وجوب عصمة الأنبياء أيضاً([[605]](#endnote-593)).

ويمكن بيان النسبة بين أدلّة صدر المتألِّهين وأدلّة الفخر الرازي عبر الجدول التالي:

|  |  |
| --- | --- |
| **أدلّة صدر المتألِّهين** | **أدلّة الفخر الرازي** |
| الدليل الأوّل | الدليل الرابع |
| الدليل الثاني | الدليل الثاني |
| الدليل الثالث | الدليل الثالث |
| الدليل الرابع | الدليل الأوّل |
| الدليل الخامس | الدليل الرابع |
| الدليل السادس | الدليل التاسع |
| الدليل السابع | الدليل الحادي عشر |
| الدليل الثامن | الدليل السابع |
| الدليل التاسع | الدليل الثاني عشر |
| الدليل العاشر | الدليل الثالث عشر |

وفي ما يلي نذكر بياناً مختصراً لهذه الأدلّة:

1ـ لو لم يكن الأنبياء معصومين لكان اتّباعهم حراماً، ولكنّ الآية 31 من سورة آل عمران تثبت وجوب التَّبَعيّة للأنبياء^.

ومن الجدير بالذكر أن صدر المتألِّهين في هذا الاستدلال لم يبيِّن الوجه في لزوم الارتباط بين المقدَّم والتالي. ورُبَما اعتمد في ذلك على بداهته بالنسبة إلى مخاطَبه المسلم.

2ـ لو لم يكن الأنبياء معصومين لكانت شهادتهم في أمور الدنيا مردودةً ومرفوضةً؛ بحكم الآية 6 من سورة الحجرات، وإذا كانت شهادتهم الدنيوية مردودةً تكون شهادتهم في الأمور الدينيّة مردودةً؛ بالأولويّة.

ورغم أن صدر المتألِّهين لم يذكر وجه الأولويّة في استدلاله، فإنه رُبَما أمكن القول: إن وجه الأولويّة يكمن في الأهمِّية المضاعَفة لأمور الدين في إسعاد البشر، بالمقارنة مع الأمور الدنيويّة. وإنما لم يُشِرْ صدرُ المتألِّهين إلى ذلك؛ لوضوحه.

3ـ لو لم يكن الأنبياء معصومين لوجب منعهم وردعهم؛ لعموم وإطلاق أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في حين أن زجر وإيذاء الأنبياء حرامٌ؛ بالإجماع؛ وطبقاً للآية 57 من سورة الأحزاب أيضاً.

4ـ لو لم يكن الأنبياء معصومين لاستحقّوا العذاب والطعن واللعن والذمّ؛ وذلك بحكم الآية 23 من سورة الجنّ، والآية 18 من سورة هود، والآية 2 من سورة الصفّ، والآية 44 من سورة البقرة، في حين أن الأنبياء منزَّهون ومبرَّأون من جميع هذه الأمور؛ بالإجماع([[606]](#endnote-594)). ثم إن هذه الأمور من أكبر المنفِّرات التي تكون سبباً في ابتعاد وتفرُّق الناس عن الأنبياء.

ويبدو أنه ليس مراد صدر المتألِّهين من الإجماع هنا الإجماع المصطلح في علم أصول الفقه، وإنما مراده هو البداهة؛ بمعنى أن براءة الأنبياء من الطعن واللعن والذمّ أمرٌ بديهيّ؛ إذ لو لم يكونوا كذلك لزم منه نقض الغرض من إرسال الرُّسُل. ورُبَما كان صدر المتألِّهين في هذا المورد في مقام الجَدَل مع الخَصْم (المخالف لعصمة الأنبياء)، وإن مراده من الإجماع هو المشهورات؛ بمعنى أن براءة الأنبياء من الطعن واللعن والذمّ من جملة المشهورات.

5ـ لو لم يكن الأنبياء معصومين لكانوا من الظالمين، وطبقاً للآية 124 من سورة البقرة لن يكونوا مستحقّين لعهد النبوّة والإمامة.

وأيضاً لم يبيِّن صدر المتألِّهين لزوم الارتباط بين المقدَّم والتالي في هذا الاستدلال. ويبدو أن ذلك باعتبار وجه التلازم بين المقدَّم والتالي واضحاً بالنسبة إلى المخاطَب المطَّلع على أدبيّات القرآن الكريم، ولذلك لم يجِدْ نفسه بحاجةٍ إلى بيان ما هو واضحٌ للمخاطَب؛ لأن الظالم يُطلق في القرآن الكريم على مختلف الأفراد، ومن بينهم الظالم لنفسه، بمعنى أن الذي يتجاوز الحدود الإلهيّة بارتكاب المعاصي يكون ظالماً لنفسه([[607]](#endnote-595)).

6ـ لو لم يكن الأنبياء معصومين لم يكونوا ـ بحكم الآية 82 من سورة ص ـ من المُخْلَصين، بل سوف يكون من أتباع الشيطان، بَيْدَ أن التالي باطلٌ؛ بالإجماع؛ وبناءً على الآية 46 من سورة ص؛ والآية 24 من سورة يوسف، أيضاً.

7ـ لو لم يكن الأنبياء معصومين لزم من ذلك أن يكون الأنبياء من حزب الشيطان؛ لأن حزب الشيطان هم الذين يقومون بما يُرضي الشيطان (أي المعاصي)، بَيْدَ أن التالي قطعيُّ البطلان.

8ـ لو لم يكن الأنبياء معصومين لزم من ذلك أن لا يكونوا في زمرة المسارعين في الخيرات والمصطَفَين الأخيار؛ إذ لا خير في المعاصي، والتالي ـ طبقاً للآية 47 من سورة ص، والآية 75 من سورة الحجّ، والآية 33 من سورة آل عمران، والآية 130 من سورة البقرة، والآية 144 من سورة الأعراف، والآية 46 من سورة ص ـ باطلٌ. ثمّ إنه بناءً على عموم لفظ «الخير»، وإطلاق لفظ «المصطَفَين الأخيار» ـ في قوله تعالى: ﴿**يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ**﴾ (آل عمران: 114)([[608]](#endnote-596))، و﴿**وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ**﴾ (ص: 47) ـ يدلّ على أن الأنبياء كانوا من الأخيار في جميع الأمور، وهذا يتنافى مع صدور الذنب عنهم.

9ـ بالنظر إلى أن الأنبياء^ أفضل من الملائكة، والملائكة ـ بناءً على الآية 6 من سورة التحريم ـ معصومون من المعاصي والذنوب، يلزم من ذلك أن يكون مَنْ هو أفضل منهم ـ وهم الأنبياء ـ معصوماً من ارتكاب المعاصي والذنوب؛ بالأولوية([[609]](#endnote-597)).

10ـ إن الأنبياء ـ طبقاً للآية 124 من سورة البقرة ـ قادةُ الناس وأئمّتهم. والإمام هو الذي يُقْتَدى به. ولذلك لو صدر الذنب عنهم وجب الاقتداء بهم في المعاصي، وهذا يتناقض مع غاية الرسالة.

### 6ـ الأسلوب الصدرائي في تفسير الدليل القرآني لمنكري العصمة ــــــ

يذهب صدر المتألِّهين إلى الاعتقاد بأن الآيات التي يُتوهَّم منها عدم عصمة الأنبياء، وصدور القبائح عنهم، يجب حملها على ترك الأَوْلى، وأن كلّ تفسيرٍ يحافظ بشكلٍ أكبر على قاعدة عصمة الأنبياء يكون هو الأَوْلى.

وعبارته في تفسير الآية 35 من سورة البقرة ما يلي: «وكلّ مذهبٍ أفضى إلى انحفاظ عصمتهم كان أَوْلى».

وقال في معرض بيان الآيات التي تمسَّك بها القائلون بعدم عصمة الأنبياء: والجواب الإجمالي هو أن كلّ موردٍ يتمّ نقله على شكل روايات الآحاد مرفوضٌ، وكلّ ما ينقل بشكلٍ متواترٍ أو منصوصٍ حمل على ترك الأَوْلى، كما هو مقبولٌ عندنا [أي الإماميّة]([[610]](#endnote-598)).

ثمّ عمد بعد ذلك، في مقام الجواب التفصيلي، إلى حمل الكثير من الموارد (الآيات المرتبطة بالنبيّ الأكرم|، والنبيّ موسى×، والنبيّ سليمان×) على ترك الأَوْلى([[611]](#endnote-599)).

### النتيجة ــــــ

حظيَتْ عصمةُ الأنبياء من الذنوب باهتمام صدر المتألِّهين، غير أنه لم يتعرَّض لبحث مسألة العصمة بشكلٍ مستقلّ في أيٍّ من كتبه الفلسفيّة؛ ورُبَما كان هذا عائداً إلى اعتباره العصمة هبةً من الله سبحانه وتعالى. ورُبَما لهذا السبب وردَتْ أكثر أبحاثه المرتبطة بالعصمة في تفسيره.

إن لصدر المتألِّهين في ما يتعلَّق بتعريف العصمة عباراتٍ متفاوتةً. ولكنْ على الرغم من اختلافها الظاهريّ، يمكن إرجاعها إلى تعريفٍ واحدٍ جامع. إن ما ذكره صدر المتألِّهين بشأن مفهوم العصمة يقرِّبنا من رأيه حول العدالة، مع فارق أن المعصوم يحصل على مَلَكة العصمة كموهبةٍ ونعمةٍ من الله سبحانه وتعالى.

وقد ذهب صدر المتألِّهين في ما يتعلَّق بزمن العصمة إلى الاعتقاد بعصمة الأنبياء من الكفر والشرك قبل الرسالة وبعدها.

كما أنه يعتقد بعصمة الأنبياء من ارتكاب جميع أنواع الذنوب، سواء ما يصدر عَمْداً أو سَهْواً، وفي دائرة الذنوب التي تنافي الدعوة والرسالة أيضاً.

ويذهب صدر المتألِّهين إلى القول بعدم كفاية الأدلّة المذكورة لنفي الكبائر التي تصدر سَهْواً، والصغائر غير المنفِّرة؛ والأدلّة المذكورة لإثبات عدم جواز النسيان، بل إنه قد نسب النسيان إلى الأنبياء في معرض تأويل بعض الآيات.

وقد ذكر صدر المتألِّهين ـ متأثِّراً بالفخر الرازي ـ عشرة أدلّةٍ على إثبات عصمة الأنبياء. وتقوم هذه الأدلّة على مقدِّماتٍ مأخوذةٍ من النصوص الدينيّة.

إن العصمة من وجهة نظر صدر المتألِّهين هبةٌ إلهيّة ومقامٌ إلهيّ، لا يمكن لنوع البشر أن يحصل عليه بنفسه، إلاّ بنصرٍ وتأييد من الله سبحانه وتعالى.

وقد حمل صدر المتألِّهين الآيات التي يُتوهَّم منها عدم عصمة الأنبياء على ترك الأَوْلى. وإن ملاكه في ترجيح التفاسير المرتبطة بهذه الآيات هو أولويّة التفاسير التي لا تتعارض مع قاعدة عصمة الأنبياء.

الهوامش

# العصمة

## مطالعةٌ في تفسير الشيخ الطبرسي

د. محمد علي راغبي([[612]](#footnote-13)\*)

السيد محمد تقي موسوي كراماتي([[613]](#footnote-14)\*\*)

ترجمة: سرمد علي

### تمهيدٌ ــــــ

إن العصمة من المقولات الواسعة، التي كَثُر البحث حولها في العلوم الإسلامية. وقد قدَّم علم الكلام ـ بوصفه منشأً للأبحاث والدراسات العقائدية ـ تحقيقاتٍ وأبحاثاً متعدِّدة حول مقولة العصمة. وقد تجلّى انعكاس الاتجاهات الفكرية المتبلورة حول مسألة العصمة في علم الكلام من خلال اتجاه المفسِّرين في علم التفسير بشكلٍ واضح، بحيث ذهب كلّ واحدٍ من المفسِّرين ـ عطفاً على النتائج المترتِّبة على الدراسات الكلامية ـ إلى بحث الآيات التي تُستفاد منها مسألة العصمة.

إن التبويب والفصل الفكري في هذا المجال الدراسي بحيث يتمّ التمييز فيه بين المسالك الكلامية المختلفة بشكلٍ كامل.

تحظى مسألة العصمة في التشيُّع بمكانةٍ ممتازة، ولا سيَّما أن الشيعة هم وحدهم ـ من بين الفِرَق الإسلامية ـ الذين يذهبون إلى القول بعصمة الإمام([[614]](#endnote-600)).

وقد ذهب الدكتور محمد حسين الذهبي ـ وهو من باحثي ومحقِّقي أهل السُّنّة في الشأن القرآني ـ في المقدّمة التحليليّة التي يبيِّنها حول تفاسير الشيعة إلى الاعتقاد بأن مسألة عصمة الأئمّة الشيعة والقول بالإمام المهديّ والرجعة والتقيّة من أهمّ تعاليم الشيعة الاثني عشريّة([[615]](#endnote-601)).

وحيث يُعَدّ تفسير مجمع البيان، للعلاّمة الطبرسيّ، من أشهر تفاسير الشيعة يبدو بحث مسألة العصمة، ودراسة كيفيّة الخَوْض فيها، من خارج المجال التخصُّصي لعلم الكلام، من قِبَل مفسِّرٍ شهير، مثل: العلاّمة الطبرسيّ، في غاية الأهمّية، ولا سيَّما أنه لا توجد في التفاسير قراءةٌ واحدة لمقولة العصمة، الأمر الذي يُضاعف من أهمّية وضرورة التعرُّف على كيفيّة الدفاع عن مسألة العصمة في ضوء المعطيات الكلاميّة والتفسيريّة.

### مكانة العلاّمة الطبرسي في علم التفسير ــــــ

هو أمين الإسلام، أبو عليّ، الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي (منسوبٌ إلى مدينة طبرس، وتعريبها «تفرش»، وهي مدينة بالقرب من ساوة)([[616]](#endnote-602)). وقد عَدَّ الدكتور محمد حسين الذهبي كتاب «مجمع البيان» كتاباً عظيماً في مجال التفسير، وأنه يُنبئ عن هيمنة الشيخ الطبرسي على مختلف العلوم، ورأى تنظيم الكتاب وترتيبه وتدوينه جميلاً، واستحسن أسلوبه وبديع تنظيمه. وقد اعتبر الذهبي أن الشيخ الطبرسي كان موفَّقاً في تناول مختلف الأبعاد التفسيريّة، من القراءة واللغة والإعراب وأسباب النزول وشرح القصص، وقال بأنه يعمد إلى حلّ المعضلات التفسيريّة بما يرفع الإشكال، وتركن إليه النفس، ويورث الاطمئنان([[617]](#endnote-603)).

### مفهوم العصمة في اللغة ــــــ

إن الحبل ـ طبقاً لما قاله الزجاج ـ هو المنشأ الأصلي لمفهوم العصمة. ولكنْ بعد أن توسَّع هذا المعنى صار يُستعمل في كلّ شيءٍ يؤدّي إلى حفظ شيءٍ آخر، حيث قال ما نصُّه: «أصل العصمة: الحبل. وكلُّ ما أمسك شيئاً فقد عَصَم»([[618]](#endnote-604)).

وفسَّر الراغب الأصفهاني «العصم» بمعنى الإمساك([[619]](#endnote-605))، وقال بأن المعنى الأوّلي لـ «العصمة» شيءٌ يشبه السوار الذي يحيط بالمعصم([[620]](#endnote-606)).

وقد ذهب الشيخ الطبرسي في بيان المعنى اللغويّ للعصمة إلى اعتبارها صيانةً من الشرّ([[621]](#endnote-607)).

### حقيقة العصمة ــــــ

لقد تمّ بيان أربعة آراء وتعريفات كلِّية لمفهوم العصمة([[622]](#endnote-608)). إن هذه الآراء الأربعة عبارةٌ عن: اللطف الإلهيّ؛ وعدم خلق الذنب؛ والقدرة على الطاعة([[623]](#endnote-609))؛ والمَلَكة النفسانيّة.

ومن بين هذه الآراء والتعريفات الأربعة تمّ تنظيم التعريفين الثاني والثالث على أساس المنهج الفكريّ للأشاعرة([[624]](#endnote-610))، وهذا يؤدّي إلى جَبْريّة العصمة([[625]](#endnote-611)).

وأما التعريفان الأوّل والرابع فقد تمّ بيانهما من قِبَل الإماميّة وبعض علماء أهل السُّنّة.

قال السيد المرتضى في تعريف العصمة على أساس اللطف: «اعلَمْ أن العصمة هي اللطف الذي يفعله تعالى، فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح»([[626]](#endnote-612)).

وقال ابن أبي الحديد في تعريف العصمة: «قال أصحابنا: العصمة لطفٌ يمتنع المكلَّف عند فعله من القبيح، اختياراً»([[627]](#endnote-613)).

وقيل في تعريف العصمة على أساس المَلَكة النفسانيّة: «العصمة مَلَكةٌ نفسانيّة تمنع المتَّصف بها من اقتراف الفجور، رغم قدرته على ذلك»([[628]](#endnote-614)).

ومن بين المعاصرين ذهب الشيخ جوادي الآملي إلى اختيار هذا التعريف في بيان حقيقة العصمة؛ حيث قال: «إن العصمة مَلَكةٌ نفسانية قويّة، لها حضورٌ وظهورٌ دائم في وجود الإنسان، ولا يمكن لأيّ قوّةٍ، من قبيل: الغضب والشهوة و...، أن تزيلها»([[629]](#endnote-615)).

كما ذهب الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي إلى استعمال هذا المعنى من العصمة أيضاً، وقال في توضيح ذلك: «حيث إن الله سبحانه وتعالى هو الذي يمنع عبده من الخطأ والزَّلَل بهذه المَلَكة النفسانيّة يمكن اعتبار هذه المَلَكة النفسانيّة مانعةً من ارتكاب المعصية والخطأ، كما يمكن اعتبار الله صائناً وحافظاً لذلك الشخص من الذنب والخطأ»([[630]](#endnote-616)).

في البحث عن جذور ومناشئ العصمة عمد أمين الإسلام الطبرسي ـ عطفاً على اللطف الإلهيّ ـ إلى بيان منشأين آخرين، وكلا المنشأين ينبثق عن الإرادة الإلهيّة في الحفاظ على وجود المعصوم من الشرّ. وإن هذه الصيانة والحصانة من الشرّ تشمل المساحتين: الداخليّة؛ والخارجيّة.

إن العصمةَ من كَيْد الكائدين والطهارةَ من دَنَس الذنوب في ظلّ اللطف الإلهيّ حيثيّتان يقول بهما الشيخ الطبرسي، حيث قال في هذا الشأن:

«1ـ أن يمنع عبده كَيْد الكائدين، كما قال سبحانه لنبيه|: ﴿**وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾ (المائدة: 67).

2ـ أن يلطف بعبده بشيءٍ يمتنع عنده من المعاصي»([[631]](#endnote-617)).

وقد ذهب في موضعٍ آخر إلى بيان اللطف الإلهيّ بأن منشأه ومصدره مَلَكةُ العصمة، حيث قال: «لأن العصمة هي اللطف الذي يختار عنده التنزُّه عن القبائح، والامتناع عن فعلها»([[632]](#endnote-618)).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ**﴾ (النساء: 113) ذهب أمين الإسلام الطبرسي إلى اعتبار مسألة العصمة أحد الوجوه المفهومية لرحمة الله على رسوله الكريم([[633]](#endnote-619)).

إن هذا التقرير للعصمة يدلّ على أن مَلَكة العصمة تفضُّلٌ من الله على العبد، وليست مَلَكةً مكتَسَبة. كما أكَّد الشيخ المفيد من كبار علماء الإمامية على هذا الأصل([[634]](#endnote-620)).

### الدليل العقليّ على عصمة الأنبياء ــــــ

أصل قبول الإطاعة دليلٌ عقليّ، يعمد الشيخ الطبرسي ـ على أساسه ـ إلى إثبات مَلَكة العصمة. فهو يرى أن الطاعة من الناس لأوامر ونواهي الأنبياء إنما تتحقَّق إذا كان الأنبياء معصومين ومنزَّهين من المعاصي، وإلاّ ففي غير هذه الحالة ـ بناءً على طبيعة البشر ـ لن يمكن تحقُّق الإطاعة من قِبَل الناس أبداً. وقال في هذا الشأن ما معناه: من الواضح أن النبيّ لو أذنب فإن الآخرين سوف يجتنبون الانصياع لأوامره ونواهيه؛ لأن طبيعة الإنسان تأبى قبول الأوامر ممَّنْ يحتملون في حقِّه ارتكاب المعصية([[635]](#endnote-621)).

وقد أكَّد أمين الإسلام الطبرسي، على هامش بيان رأيٍ يشكِّك في عصمة النبيّ آدم×، أنه بناءً على الدليل العقليّ، الذي يُثبت العصمة، لا يمكن تقبُّل صدور المعصية والشرك وإطاعة الشيطان من قِبَل الأنبياء.

ثمّ نَوَّه إلى أنه في حالة عدم التوصُّل إلى الحقيقة المفهومية للآيات، والإدراك الصحيح لتأويلها، يجب علينا أن نعلم أن الآية تحمل مفهوماً يتطابق مع الدليل العقليّ([[636]](#endnote-622)).

### مساحة العصمة ــــــ

إن مساحة عصمة الأنبياء من الأمور التي اختلفَتْ فيها آراء العلماء([[637]](#endnote-623)).

وكذلك في مجال التفسير لا نشاهد آراءً واحدةً ومتناغمةً أيضاً.

وإن هذا الاختلاف الفكريّ والنظريّ إنما هو حصيلة الأفهام المختلفة الظاهرة في علم الكلام. كما قدَّم المفسِّرون بدَوْرهم ـ بتأثيرٍ من الاتجاهات الكلامية المقبولة في المدارس الإسلامية ـ قراءاتٍ خاصّةً عن العصمة.

كما أن تعيين المساحة الزمنية لعصمة الأنبياء من الوجوه التي اختلفَتْ الآراء بشأنها. يذهب المفسِّرون من أهل السُّنّة إلى الاعتقاد بأن المساحة الزمنيّة للعصمة تبدأ من البعثة، ولا يرَوْن ضرورةً لوجود العصمة قبل البعثة. وهذا هو الرأي الذي ذكره الفخر الرازي في تفسيره، حيث قال: «لا يجوز وقت النبوّة، أما قبل النبوّة فجائزٌ، وهو قول أكثر أصحابنا»([[638]](#endnote-624)).

وقد ذهب المعتزلة في ما يتعلَّق بالعصمة الزمنية إلى القول بوجوب العصمة منذ بداية البلوغ([[639]](#endnote-625)).

وأما الشيعة فيرَوْن وجوب العصمة للأنبياء في جميع الحياة، وهو ما أكَّده الطبرسي في تفسيره لآية سورة الفتح([[640]](#endnote-626)).

ومن الموارد الجديرة بالذكر، والتي اختلفَتْ بشأنها الآراء بين الإماميّة وسائر الفِرَق الإسلامية، مسألة جواز الذنوب الصغيرة.

وذهب بعض الأشاعرة إلى جواز الارتكاب غير المتعمَّد للذنوب الصغيرة، وهو ما قال به الفخر الرازي، على سبيل المثال، وهو من المفسِّرين البارزين من الأشاعرة، حيث قال في تفسير الآية 52 من سورة الحج: «فلم يعصمهم من جواز السَّهْو ووسوسة الشيطان، بل حالهم في جواز ذلك كحال سائر البشر»([[641]](#endnote-627)).

وقال في عبارةٍ أخرى، في بيان عدم اتّصاف الأنبياء برذيلة العُجْب: «الصغائر؛ فإنها جائزةٌ على الأنبياء بالسَّهْو والعَمْد، وهو يصونهم عن العُجْب»([[642]](#endnote-628)).

وقد سلك المفسِّرون في تيار المعتزلة هذا النهج؛ إذ أجازوا ارتكاب الصغائر من قبل الأنبياء، ولم يرَوْا إشكالاً في ذلك. وهذا ما ذكره الزمخشريّ، ممثِّل تيّار الاعتزال في مجال علم التفسير، عند بيان قصّة النبيّ آدم×([[643]](#endnote-629)). وقد تحدَّث الشيخ الطبرسي بدَوْره في بيان قصّة النبيّ آدم× عن ذهاب المفسِّرين من المعتزلة إلى هذا الرأي أيضاً([[644]](#endnote-630)).

يذهب الشيخ الطبرسي إلى القول بشمول مساحة عصمة الأنبياء لجميع شؤون حياتهم وشخصياتهم، ويرى براءة أفعال الأنبياء والرُّسُل من جميع الذنوب، وفي جميع مراحل حياتهم([[645]](#endnote-631)). وفي معرض نَقْده لقول المعتزلة بجواز صدور الذنوب الصغيرة من الأنبياء رَدَّ الشيخ الطبرسي بنفي الذنوب الصغيرة؛ إذ قال بعدم وجود الذنوب الصغيرة أصلاً، وإن الذنوب بأجمعها من نوع الكبائر، وإذا تحدَّثوا عن تقسيم الذنوب إلى: صغائر؛ وكبائر، فإنما ذلك منهم من باب المقارنة والنسبة بين ذنبين، يبدو أحدهما أكبر من الآخر. وبعد بيان هذه المقدّمة قال بأن ارتكاب الذنب يستلزم العقاب، ومن خلال نَفْي عقيدة حَبْط الذنوب قال ببراءة ساحة الأنبياء عن العقاب. وبعد بيان الدليل العقليّ على العصمة قال باستحالة صدور الذنب عن الأنبياء([[646]](#endnote-632)).

وفي موضعٍ آخر ذهب الشيخ الطبرسي إلى القول بأن نسبة صدور الذنب إلى الأنبياء معلولٌ للمعرفة الناقصة عن الأنبياء؛ فهذه المعرفة الناقصة هي التي أدَّتْ إلى نسبة أكبر الكذب على الله إليهم، وقال في ذلك ما نصُّه: «ومَنْ أجاز العقاب على الأنبياء فقد أساء عليهم الثناء، وأعظم الفِرْية على الله»([[647]](#endnote-633)).

### المعصومون: دليل العصمة، وردٌّ للشبهات ــــــ

لقد عرّف أمين الإسلام الطبرسي بثلاث طوائف تحظى بالعصمة بتصريح القرآن الكريم، وهم: الأنبياء؛ والأئمّة؛ والملائكة. وقد أثبت العصمة لكلّ واحدةٍ من هذه الطوائف الثلاثة بشكلٍ مختلف.

ففي خصوص الأنبياء عمد إلى إثبات لزوم العصمة لهم بالدليل العقليّ، ويسعى إلى رفع الشبهات الواردة على الأنبياء والمخلّة بعصمتهم.

وفي بيان عصمة الأئمّة يستند إلى الدليل النقليّ.

وفي التعريف بعصمة الملائكة تحدَّث بتلك الطريقة، ولكنْ باختصارٍ أشدّ.

### أـ الأنبياء ــــــ

إن عصمة جميع الأنبياء هي من بين المسائل التي يذكرها العلاّمة الطبرسي حول العصمة. وقد تحدَّث عن ذلك على هامش تفسير الآية 177 من سورة البقرة؛ حيث يقول: «وبالأنبياء كلّهم، وأنهم معصومون، وفي ما أدَّوْه إلى الخلق صادقون»([[648]](#endnote-634)).

إن نتيجة الاعتقاد بمثل هذا الأصل هو نَفْي الرأي القائل ببلوغ جميع أبناء النبيّ يعقوب× مقام النبوّة. إن العلاّمة الطبرسي ـ على الرغم من ذهاب الكثير من المفسِّرين إلى مثل هذا الاعتقاد ـ يرفض هذا الرأي التفسيريّ؛ من خلال توظيف أصل العصمة؛ إذ يقول: «قال كثيرٌ من المفسِّرين: إنهم كانوا أنبياء. والذي يقتضيه مذهبنا أنهم لم يكونوا أنبياء بأجمعهم؛ لأن ما وقع منهم من المعصية في ما فعلوه بيوسف× لا خفاء به، والنبيّ عندنا معصومٌ من القبائح، صغيرها وكبيرها، وليس في ظاهر القرآن ما يدلّ على أنهم كانوا أنبياء»([[649]](#endnote-635)).

وبعد تقريره لروايةٍ عن الإمام الباقر×، سعى إلى نَفْي أن يكون أبناء النبيّ يعقوب× من الأنبياء؛ وذلك استناداً إلى الدليل النقلي؛ إذ يقول: «عن حنان بن سدير، عن أبيه، عن أبي جعفر الباقر×، قال: قلتُ له أكان ولد يعقوب أنبياء؟ قال: لا، ولكنّهم كانوا أسباطاً، أولاد الأنبياء، ولم يكونوا فارقوا الدنيا إلاّ سعداء، تابوا وتذكَّروا ما صنعوا»([[650]](#endnote-636)).

### 1ـ عصمة رسول الله| ــــــ

يذهب العلاّمة الطبرسي إلى تفسير الآيات التي تتنافى في ظاهرها مع عصمة رسول الله استناداً إلى ما ثبت بالدليل العقليّ القائم على أصل تنزيه النبيّ الأكرم| من الذنب والخطأ.

وفي هامش تفسيره لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (التحريم: 1) رفض شبهة نسبة اقتراف الذنب إلى رسول الله|؛ إذ إن تحريم النبيّ الأكرم بعض اللذّات على نفسه، من دون سببٍ أو بفعل علّةٍ خاصّة، لا يُعَدُّ مصداقاً للذنب. ثمّ إنه يستنبط من ظاهر هذه الآية أنها في مقام تسكين خاطر النبيّ الأكرم|، وأن الذي يُستفاد من الآية هو المنزلة والمقام السامي والعالي لرسول لله|، والتقليل من مقام نسائه بالمقارنة إلى منزلته ومقامه([[651]](#endnote-637)).

هذا، في حين أن بعض المفسِّرين من أهل السُّنّة قد استفاد من هذه الآية خطأ النبيّ الأكرم| في هذه القضية([[652]](#endnote-638)).

وبطبيعة الحال هناك مَنْ أنكر بالكامل أن يكون ما فعله النبيّ من الذنوب الصغيرة أيضاً، وقال بأن ما قام به النبيّ الأكرم| إنما هو من قبيل: ترك الأَوْلى([[653]](#endnote-639)).

إن قوله تعالى: ﴿**عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ**﴾ (التوبة: 43) من الآيات التي توهَّم بعض المفسِّرين دلالتها على عدم عصمة النبيّ الأكرم|. وعلى هذا مذهب الجبائي من المنظِّرين للتيّار الفكري المعتزليّ.

وقد ذهب العلاّمة الطبرسي إلى اعتبار هذا القسم من الآية عتاباً لطيفاً، وقد سبق العتاب حديثٌ عن العفو. ثمّ انتقد رأي الجبائي القائل بأن عبارة «لِمَ أذنْتَ لهم» تدلّ على ارتكاب المعصية الصغيرة؛ لأن الأمر المباح لا يُستفاد من هذا التركيب المفهوميّ. يرى العلاّمة الطبرسي جواز استعمال مثل هذا التعبير في الأمر الذي يقوم به الفرد في مقابل عملٍ أفضل، ويشكِّك في انحصار هذا الأسلوب البيانيّ في خصوص ارتكاب المعصية. وبالإضافة إلى النقد الأدبيّ، يذهب العلاّمة الطبرسي بعد ذلك إلى نَقْد رأي الجبائي، بذكر دليلٍ نقليّ، وذلك حيث يقول: «كيف يكون إذنه لهم قبيحاً وقد قال سبحانه في موضعٍ آخر: ﴿**فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ**﴾ (النور: 62)؟!»([[654]](#endnote-640)).

وفي موردٍ آخر، استناداً إلى استدلال السيد المرتضى، صار بصدد نَفْي الوجه القائل بأن المتعلّق المفهومي للآيات الأولى من سورة عبس هو رسول الله([[655]](#endnote-641)).

إن خلاصة الأدلّة التي يسوقها كما يلي:

إن ظاهر الآية ساكتٌ عن أن يكون المراد منها هو رسول الله|، وعدم تصريحها يُحْمَل على هذا المعنى.

ثمّ إن رسول الله كان في تعامله مع أعدائه بريئاً ومنزَّهاً من العبوس، وعليه فهو بريءٌ من ذلك في تعامله مع أصحابه وأنصاره بطريقٍ أَوْلى.

ويؤيِّد ذلك قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ (القلم: 4)، و﴿**وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾ (آل عمران: 159).

يُضاف إلى ذلك أن هناك روايةً مأثورة عن الإمام الصادق× تقول بأن المراد من هذه الآية هو شخصٌ من بني أميّة.

ثمّ قال العلاّمة الطبرسي: حتَى لو صحَّتْ الروايات المأثورة مع ذلك لا يثبت ذنبٌ على النبيّ الأكرم|؛ لأن الشخص الأعمى لا يطَّلع على عبوس رسول الله| حتّى يترتَّب على ذلك معصيةٌ.

كما أن العلاّمة لا يستبعد رأي الجبائي، ويراه جديراً بالتأمُّل والاهتمام. ويرى الجبائي أن هذا النَّهْي؛ حيث كان نَهْياً ابتدائياً، فإن إطلاق المعصية إنما يُحْمَل على فعلٍ يتحقَّق بعد صدور النَّهْي المذكور، وحيث كان فعل النبيّ الأكرم| قبل ذلك فلا يقع مصداقاً للذنب والمعصية([[656]](#endnote-642)).

### 2ـ عصمة النبيّ آدم× ــــــ

احتدم البحث والجَدَل بين المفسِّرين حول إخراج النبيّ آدم× من الجنّة.

وقد ذهب العلاّمة الطبرسي إلى تفسير قوله تعالى: ﴿**فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ**﴾ (البقرة: 36) بحيث لا تُمَسّ عصمة النبيّ آدم×. فهو لا ينظر إلى المراد من الإخراج من زاوية العقوبة والمؤاخذة، وإنما يُفسِّر الإخراج بمعنى تغيير المصلحة([[657]](#endnote-643)).

### 3ـ عصمة النبيّ نوح× ــــــ

لقد أدَّتْ الآيات التالية إلى ذهاب الظنّ ببعض المفسِّرين إلى عدم عصمة النبيّ نوح×، وهي: ﴿**وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ \* قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلاَ تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ \* قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (هود: 45 ـ 47).

وأما العلاّمة الطبرسي فلا يرى هذه الآيات منافيةً للعصمة؛ إذ يرى أن الطلب المذكور قد تحقَّق بقَيْد المصلحة، وأن عبارة: ﴿**وَإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ قد صدرَتْ بداعي الخشوع تجاه الحقّ تعالى([[658]](#endnote-644)).

### 4ـ عصمة النبيّ يوسف× ــــــ

لم يتمّ تجاهل بحث عصمة النبيّ يوسف× في كتاب مجمع البيان.

فمن خلال الاهتمام بنقل الأقوال والآراء المطروحة في هامش قصّة النبيّ يوسف× تمّ بحث عصمته على نطاقٍ أوسع. وقد أثبت بالأدلّة العقليّة والنقليّة معاً أن النبيّ يوسف× كان مبرّأً حتّى من التفكير في المعصية.

ففي خصوص الدليل العقليّ أكَّد أن فعل المعصية والهمّ بفعلها يتنافى مع مقام العصمة، حيث قال: «فقد دلَّتْ الأدلّة العقليّة التي لا يتطرَّق إليها الاحتمال والمجاز على أنه لا يجوز أن يفعل القبيح، ولا يعزم عليه، وهذا يتنافى مع مقام العصمة والنبوّة»([[659]](#endnote-645)).

ومن الناحية النقليّة هناك آياتٌ تثبت عصمة النبيّ يوسف× بالكامل، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ**﴾ (يوسف: 24)؛ و﴿**ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ**﴾ (يوسف: 52)؛ و﴿**قُلْنَ حَاشَ للهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ**﴾ (يوسف: 51).

### 5ـ عصمة النبيّ موسى× ــــــ

وفي ما يتعلَّق بالنبيّ موسى× هناك آياتٌ يُفْهَم منها صدور الخطأ والمعصية، ومنها: قوله تعالى: ﴿**فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ**﴾ (القصص: 15).

وقد نقل أمين الإسلام الطبرسي الوجهين اللذَيْن ذكرهما السيد المرتضى في هامش الآية المتقدِّمة: **الوجه الأوّل**: إن النبي موسى× قد ترك عملاً مستحبّاً؛ لأنه قد حُرم من الثواب بموت المقتول، وهذا من عمل الشيطان. **الوجه الثاني**: إن عمل المقتول هو الذي كان من عمل الشيطان، بمعنى أنه كان مخالفاً لله، ومستحقّاً للقتل. وهذه الفقرة من الآية: ﴿**إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ**﴾ هي التي تشتمل على وصف الشيطان. ثمّ ذكر العلاّمة الطبرسي ثلاثة أوجه تُخْرِج فعل النبيّ موسى× من كونه عملاً قبيحاً: **الوجه الأوّل**: إنقاذ شخصٍ مؤمنٍ من يد شخصٍ ظالمٍ؛ **الوجه الثاني**: عدم تعمُّد أو إرادة ما وقع من القتل؛ **الوجه الثالث**: إن ما قام به النبيّ موسى× إنما كان من منطلق الدفاع. وهذه الأمور مجتمعةً تدلّ على أن النبيّ موسى× كان بريئاً من ارتكاب المعصية([[660]](#endnote-646)).

### 6ـ عصمة النبيّ داوود× ــــــ

إن قصّة النبيّ داوود× وزوجته من القصص التي تخدش في عصمة الأنبياء.

وقد أدَّتْ الآيات التالية إلى ظهور مثل هذه الآراء: ﴿**فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ \* فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآَبٍ**﴾ (ص: 24 ـ 25).

يسعى العلاّمة الطبرسي، من خلال نَقْده لهذه القصة، إلى إثبات اختلاقها وعدم وجود أساسٍ لها، من الناحيتين العقليّة والنقليّة.

وفي البيان العقليّ يتقدَّم الاستدلال الثابت، الذي سبق ذكره، على اختلاف هذه القصّة عن مقام الأنبياء^، ويأخذ في هذا الاستدلال الحدّ الأوسط المتمثِّل بنفور الناس من الذنب بنظر الاعتبار([[661]](#endnote-647)).

ومن الناحية النقليّة يستند العلاّمة الطبرسي إلى روايةٍ مأثورة عن الإمام عليّ×؛ حيث ذكر الإمام حدَّيْن لعقوبة قائل هذه القصّة المذكورة: حدّاً على الإساءة لمقام النبوّة؛ والآخر طبقاً لقانون الإسلام.

ومن الناحية الأدبيّة يحمل استغفار النبيّ داوود× على الخشوع والخضوع في مقابل الحقّ تعالى.

ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ**﴾؛ لأن هذه العبارة قد وردَتْ في الجملة بصيغة الجزاء، وأسلوبُها يشبه أسلوب الآيات التالية: ﴿**يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾ (النساء: 142)؛ و﴿**اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ (البقرة: 15)([[662]](#endnote-648)).

### 7ـ عصمة النبيّ سليمان× ــــــ

في ما يتعلَّق بقصّة النبيّ سليمان عمد بعض المفسِّرين إلى تفسير ظاهرها بما لا يتناسب مع مقام العصمة الثابت للأنبياء^، وذلك في قوله تعالى: ﴿**إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ \* فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ \* رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْنَاقِ**﴾ (ص: 31 ـ 33).

وقد عمد العلاّمة الطبرسي، من خلال بيان روايةٍ مأثورةٍ عن الإمام عليّ×، إلى نفي الآراء المنافية لأصل العصمة:

قال ابن عبّاس: سألت عليّاً× عن هذه الآية؟ فقال: «ما بلغك فيها، يا بن عبّاس؟»، قلتُ: سمعت كَعْباً يقول: اشتغل سليمان بعرض الأفراس حتّى فاتَتْه الصلاة؛ فقال رُدُّوها عليَّ ـ يعني الأفراس كانت أربعة عشر ـ، فأمر بضرب سُوقها وأعناقها بالسيف؛ فقتلها، فسلبه الله ملكه أربعة عشر يوماً؛ لأنه ظلم الخَيْل بقتلها، فقال عليٌّ×: «كذب كَعْبٌ. لكنْ اشتغل سليمان بعرض الأفراس ذات يومٍ؛ لأنه أراد جهاد العدوّ، حتّى توارت الشمس بالحجاب، فقال بأمر الله تعالى للملائكة الموكَّلين بالشمس رُدُّوها عليَّ؛ فرُدَّتْ، فصلّى العصر في وقتها. وإن أنبياء الله لا يظلمون، ولا يأمرون بالظلم؛ لأنهم معصومون مطهَّرون»([[663]](#endnote-649)).

والملفت للانتباه في هذا الحديث هو اشتماله على الاستدلال العقليّ، الأمر الذي أغنى العلاّمة الطبرسي عن بيان الدليل العقليّ في هذا الشأن.

### ب ـ الأئمّة^ ــــــ

إن وجوب عصمة الأئمّة من الأصول القطعيّة ضمن معتقدات الإماميّة.

قال العلاّمة الحلّي في بيان هذا الأصل: «ذهبت الإماميّة إلى أن الأئمّة كالأنبياء، في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش، من الصغر إلى الموت، عَمْداً وسَهْواً؛ لأنهم حَفَظة الشرع، والقوَّامون به، حالهم في ذلك كحال النبيّ»([[664]](#endnote-650)).

وقد تحدَّث الطبرسي عن عصمة الإمام بمزيدٍ من التفصيل، فهو يسعى، برؤيةٍ نقليّة كاملة، إلى إثبات عصمة أئمّة الشيعة بالأدلّة الواضحة المبيَّنة ضمن الآيات، وهي: آية الإمامة، وآية أولي الأمر، وآية التطهير.

### 1ـ آية الإمامة ــــــ

لقد أثبت العلاّمة الطبرسي عصمة الأئمّة^ في ضوء الاستعانة بقوله تعالى: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: 124). فقد عمد في بادئ الأمر إلى التعريف بمنصب الإمامة ـ من خلال هذه الآية ـ بوصفه مقاماً ممتازاً، لا يتّصف به كلُّ نبيٍّ بالضرورة. ثمّ يعمد، عطفاً على القواعد البنيويّة للأدب العربيّ، إلى التذكير بتوظيف اسم الفاعل للزمان الحاضر والمستقبل. وأضاف: إن النبيّ إبراهيم× كان نبيّاً من قَبْل هذا. وعليه فإن المراد من الإمامة هو هذا المقام الممتاز الذي أخبَرَتْ به هذه الآية.

إن العلاّمة الطبرسي، من خلال الاستفادة من عموم الظلم في الآية، يستفيد وجوب العصمة من مدلولها؛ لأن الظلم من غير المعصوم لا يمكن اجتنابه، وإن غير المعصوم يظلم نفسه أو يظلم الآخرين قَطْعاً.

ثمّ عمد إلى طرح هذا السؤال القائل: من الممكن أن لا يكون في الآية شمولٌ لحالة الظلم، ولكنّها لا تدلّ على أكثر من ذلك، وأنه لا يمكن الحصول عليها في حالة التوبة؟

ويجيب عن ذلك بالقول: إن إطلاق قوله تعالى ﴿**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ غير مقيَّدٍ بزمانٍ خاصٍّ، وبالتالي مع وجود الظلم فإن الفرد مهما تاب لا يكتسب الصلاحية للإمامة([[665]](#endnote-651)).

### 2ـ آية أولي الأمر ــــــ

إن آية أولي الأمر هي الأخرى من الآيات التي استفاد منها العلاّمة الطبرسي لإثبات عصمة الأئمّة من أهل البيت^.

وقد ناقش الوجهين اللذَيْن يذكرهما علماء العامّة في تفسير هذه الآية ـ حيث يقولون: إن المراد منها هم الحكّام والعلماء ـ، من خلال ذكر روايةٍ مأثورة عن الإمامين الصادقين’. إن هذه الرواية تدور حول محور العصمة؛ وذلك لأن الطاعة المذكورة في هذه الآية قد وردَتْ بشكلٍ مطلق، وهذا لا يكون إلاّ من خلال العصمة؛ والشاهد على هذا المعنى ذكر أولي الأمر مقروناً بالله سبحانه وتعالى والرسول في سياقٍ واحد لوجوب الطاعة؛ حيث قال: «أما أصحابنا فإنهم روَوْا عن الباقر والصادق’ أن أولي الأمر هم الأئمّة من آل محمد، أوجب الله طاعتهم بالإطلاق، كما أوجب طاعته وطاعة رسوله، ولا يجوز أن يوجب الله طاعة أحدٍ على الإطلاق إلاّ مَنْ ثبتَتْ عصمته، وعلم أن باطنه كظاهره، وأمن منه الغَلَط والأمر بالقبيح، وليس ذلك بحاصلٍ في الأمراء، ولا العلماء سواهم، جلَّ الله عن أن يأمر بطاعة مَنْ يعصيه أو بالانقياد للمختلفين في القول والفعل؛ لأنه محالٌ أن يُطاع المختلفون، كما أنه محالٌ أن يجتمع ما اختلفوا فيه. وممّا يدلّ على ذلك أيضاً أن الله تعالى لم يقرِنْ طاعة أولي الأمر بطاعة رسوله كما قرن طاعة رسوله بطاعته إلاّ وأولو الأمر فوق الخلق جميعاً، كما أن الرسول فوق أولي الأمر وفوق سائر الخلق. وهذه صفة أئمّة الهدى من آل محمد|، الذين ثبتَتْ إمامتهم وعصمتهم، واتّفقَتْ الأمّة على عُلُوّ رتبتهم وعدالتهم»([[666]](#endnote-652)).

### 3ـ آية التطهير ــــــ

إن آية التطهير، وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾ (الأحزاب: 33)، من الآيات الأخرى التي استدلّ بها العلاّمة الطبرسي لإثبات عصمة الأئمّة الأطهار^.

فإنه، بعد بيان الروايات المأثورة في مصادر الفريقين، والدالّة على أن المراد من الآية هم أهل البيت^، ذكر من الناحية المفهوميّة وجوهاً يُفْهَم منها عصمتهم، ومن ذلك: اشتمال الآية على لفظ «إنَّما»، الدالّ على الحَصْر؛ حيث يجعل مصداق الآية ـ طبقاً لقواعد اللغة العربيّة ـ خاصّاً بأهل البيت^.

وإن لفظ الإرادة لا يفيد المعنى المطلق أيضاً؛ لأنه وارد في سياق المَدْح.

وعلى هذا الأساس، فإن الآية تدلّ على الطهارة، التي يُستَنْتَج منها ثبوت العصمة لأهل البيت^([[667]](#endnote-653)).

### ج ـ الملائكة ــــــ

يستنبط العلاّمة الطبرسي عصمة الملائكة من قوله تعالى: ﴿**لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾ (التحريم: 6)، ويصرِّح بأن الملائكة معصومون من اقتراف الأعمال القبيحة، وأنهم يمتثلون أوامر الله، وينتهون عن نواهيه، ويطيعونه، ولا يعصونه شيئاً([[668]](#endnote-654)).

### التوفيق بين بعض الطروحات القرآنيّة والقول بالعصمة ــــــ

هناك في مجموع القرآن بعض الطروحات التي تبدو للوَهْلة الأولى غير منسجمةٍ مع القول بعصمة الأنبياء^.

وقد سعى العلاّمة الطبرسي في جميع مواطن تفسيره إلى رفع التعارض البَدْوي عن هذه الطروحات، من خلال القول بأصل العصمة.

### 1ـ الأنبياء بين التوبة والعصمة ــــــ

يرى العلاّمة الطبرسي نوعين للتوبة، وهما: التوبة من فعل المعصية؛ والتوبة من ترك المستحبّات. ويقول في هذا النوع الثاني: إن المعصوم بعد التوبة يسعى إلى عدم التقصير في أداء المستحبّات. وقد أعاد بعض معاني توبة الأنبياء في القرآن الكريم إلى هذا المعنى([[669]](#endnote-655)).

وفي معرض تفسير قوله تعالى: ﴿**فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ**﴾ (غافر: 55) ذكر وجهين آخرين، وهما: **أوّلاً**: الأمر التعبُّدي الصادر عن الله سبحانه وتعالى؛ كي يرتقي النبيّ في ضوئه إلى أعلى الدرجات والمنازل؛ **وثانياً**: أن يكون أسوةً للمؤمنين به، فيتبعونه ويقتفون أثره.

وعلى هامش دعاء النبيّ إبراهيم× يقدِّم وجهاً آخر لهذا المعنى، وقال في تفسير كلام النبيّ إبراهيم×: إن هذا الكلام منه انقطاعٌ إلى الله، وإن خليل الله قد تمكَّن من الوصول إليه([[670]](#endnote-656)).

### 2ـ البلاء والعصمة ــــــ

إن تعميم البلاء والمصيبة؛ بسبب الذنوب، مقولةٌ أخرى يذكرها العلاّمة الطبرسي في سياق التعريف بالعصمة.

إن ظاهر قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ**﴾ (الشورى: 30) يفيد أن كلّ مصيبةٍ إنما هي معلولةٌ لاقتراف معصيةٍ.

وإن الرواية المأثورة عن الإمام عليّ× ظاهرةٌ في هذا المعنى أيضاً: عن عليٍّ× أنه قال: قال رسول الله|: «خيرُ آيةٍ في كتاب الله هذه الآية. يا عليّ، ما من خَدْش عودٍ ولا نكبة قَدَمٍ إلاّ بذنبٍ، وما عفا الله عنه في الدنيا فهو أكرم من أن يعود فيه، وما عاقب عليه في الدنيا فهو أعدل من أن يثنّي على عبده»([[671]](#endnote-657)).

وأما العلاّمة الطبرسي فإنه يخصِّص العموم المفهومي لهذه الآية؛ لعدّة أسباب، ومنها: حكاية مصائب الأطفال والمجانين عن عدم الشمول المفهوميّ للآية، حيث قال: «إن ذلك خاصٌّ، وإنْ خرج مخرج العموم؛ لما يلحق من مصائب الأطفال والمجانين ومَنْ لا ذَنْب له من المؤمنين؛ ولأن الأنبياء والأئمّة يُمتحنون بالمصائب، وإنْ كانوا معصومين من الذنوب؛ لما يحصل لهم على الصبر عليها من الثواب»([[672]](#endnote-658)).

### 3ـ حاكميّة العصمة على بعض الخطابات القرآنيّة ــــــ

قد لا تبدو بعض الخطابات القرآنية، للوَهْلة الأولى، منسجمةً مع القول بأصل العصمة.

وأما العلاّمة الطبرسي فإنه يُفسِّرها في إطار مفهومٍ لا يختلف عن القول بالعصمة أبداً. ومن ذلك أنه، على سبيل المثال، في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ**﴾ (المائدة: 48) لا يرى أيّ إشكالٍ في منع النبيّ عن فعلٍ لا يقترفه، كما أنه لا يستبعد فرضيّة أن يكون المخاطَب بهذه الآية هو النبيّ الأكرم، ويكون المراد بها جميع الحكّام([[673]](#endnote-659)).

### التحقيق في عصمة إجماع الأمّة ــــــ

لقد ذهب المفسِّرون من أهل السُّنّة إلى القول بعصمة إجماع الأمّة، ولزوم اتّباعها. وقد استندوا في ذلك إلى بعض الآيات في سياق إثبات هذا الأصل، ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً**﴾ (النساء: 115).

بَيْدَ أن العلاّمة الطبرسي لا يرتضي دلالة الآية على مثل هذا المفهوم؛ إذ المراد من الاتّباع والتَّبَعيّة للمؤمنين هو المؤمن الحقيقيّ، الذي يستوي ظاهره وباطنه في الإيمان، ولا ترى المؤمن الظاهريّ مؤمناً. وقال: إن هذه الآية لا يُفْهَم منها وجوب التَّبَعية لكلّ مَنْ أظهر الإيمان.

وقد نقل هذا الرأي القائل بأن بعضَهم يعتقد بأن إجماع بعض الأمّة يخلق مثل هذه الحجِّية. ثمّ نقل رأي الشيعة القائل بأن الإجماعَ الحجّةَ لا يكون إلاَّ من قِبَل الذين يتَّصفون بالإيمان الحقيقي، وهذا الأمر لا يُكْتَب له التحقُّق إلاّ مع وجود الأئمّة الأطهار^.

ثمّ أضاف العلاّمة الطبرسي: إن التهديد في هذه الآية يشمل أولئك الذين يخالفون النبيّ الأكرم|، ويسلكون سبيلاً غير سبيل المؤمنين. وهذان الأمران يؤدِّيان معاً إلى هذا المعنى. في حين أن القائلين بعصمة إجماع الأمّة قد أخذوا من هذه الآية مجرَّد مخالفة المؤمنين فقط([[674]](#endnote-660)).

وقد ناقش العلاّمة الطبرسي في دلالة قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ**﴾ (النساء: 59) على حجِّية إجماع الأمّة، وقال بأنه يفتقر إلى المعنى اللازم في إضفاء الحجِّية على ادّعاء إجماع الأمّة؛ لأن القائلين بإجماع الأمّة قالوا بعدم وجوب الرجوع إلى الكتاب والسُّنَّة في غير مورد التنازع، وهذا يعني حجِّية الإجماع. بَيْدَ أن العلاّمة الطبرسي لا يرى تماميّة هذا الاستدلال؛ فهو إنما يقول بحجِّية الإجماع إذا كان المعصوم داخلاً في الأمّة؛ إذ في غير هذه الحالة قد يُجْمِع أفراد الأمّة على الأمر الباطل.

يُضاف إلى ذلك أنه يقول: إن ارتباط حكمٍ أو شرطٍ أو صفةٍ لا يصحّ دليلاً على أن الحكم يتغيَّر في غير ذلك الشرط والصفة.

ويضيف العلاّمة الطبرسي: إنه من الممكن أن يكون إجماع الأمّة الإسلامية واقعاً على أمرٍ مطابق للكتاب والسُّنّة. ومع وجود هذا الافتراض يبطل الاستدلال القائل: كلّما اجتمعت الأمّة على أمرٍ لم يجب الرجوع إلى الكتاب والسُّنّة، في حين أنه طبقاً لهذا الفَرْض يكون مثل هذا الرجوع من قِبَل الأمّة قد تحقَّق([[675]](#endnote-661)).

### خلاصةٌ ــــــ

طبقاً لما تقدَّم يتَّضح أن العلاّمة الطبرسيّ ـ وبما يتناسب مع الأبحاث القرآنية ـ قد بحث مختلف الموضوعات حول مسألة العصمة بشكلٍ جيّد.

وعلى الرغم من أنه كان بمقدوره الاستفادة ـ في إثبات أصل عصمة الأنبياء ـ من آياتٍ تشتمل على دلالةٍ كافية في هذا الشأن، فقد اكتفى بدليلٍ عقليّ تقدَّم الكلام عنه.

وهو في هذا الشأن كان يسعى ـ في الغالب ـ للإجابة عن الشبهات المحيطة بقصص الأنبياء. إلاّ أنه في ما يتعلَّق بإثبات عصمة الأئمّة ـ وخلافاً لموضوع عصمة الأنبياء ـ قد استعان بالأدلّة النقليّة فقط.

وفي ما يتعلَّق بمساحة وسَعَة عصمة الأنبياء، وبالخصوص في نفي صدور الذنوب الصغيرة، دافع العلاّمة الطبرسي عن عصمة الأنبياء بشكلٍ صحيحٍ وحَسَنٍ، وبيَّن قوّة استدلال مذهب الإماميّة في إثبات وترسيخ أصل العصمة، وإظهار اختلاف فكر الشيعة عن المعتزلة.

إن جميع هذه الموارد تثبت أن العلاّمة الطبرسي قد أجاب عن التوقُّعات التفسيريّة في موضوع العصمة بشكلٍ كاملٍ وجامعٍ، وأنه قد قدَّم أحد أكمل الأبحاث الكلاميّة في مجال التفسير.

الهوامش

# شبهاتٌ حول عصمة الأنبياء^

## وأبو الفتوح الرازي مدافعاً

د. محمد بهرامي([[676]](#footnote-15)\*)

ترجمة: وسيم حيدر

### المقدّمة ــــــ

يمارس الأنبياء في حياتهم الشخصية والاجتماعية والسياسية والحكومية الدعوة وتبليغ الدِّين، ويصدرون الأحكام الشرعيّة، وتصدر عنهم بعض الأعمال والتصرُّفات الخاصّة، مع توجيه مجموعةٍ من الانتقادات إلى الآخرين. فهل يكون الأنبياء في جميع هذه المراحل معصومين من الأخطاء، أم يكونون معصومين في بعضها؛ ولا يكون لهم نصيبٌ من العصمة في بعضها الآخر؟

هناك الكثير من الإجابات المتنوِّعة عن هذا السؤال، والتي تمّ تقديمها من قِبَل الفِرَق والشخصيات الدينيّة والمذهبيّة:

تعتبر جميع الفِرَق الإسلامية الأنبياء معصومين من حيث الاعتقاد، إلاّ أن جماعةً من الخوارج؛ حيث يعتبرون كلّ ذنبٍ كُفْراً وشِرْكاً، لا يؤمنون بهذه العصمة([[677]](#endnote-662))، ولا يقولون لذلك بعصمة الأنبياء.

وهناك مَنْ قال بعصمة الأنبياء في التبليغ، ويرى أن الكذب والتحريف عن عَمْدٍ أو سَهْوٍ لا ينسجم مع العصمة. وهناك مَنْ لم يَرَ في الكذب والتحريف سَهْواً ما ينافي العصمة.

كما تمّ القبول بالعصمة في الفتوى من قِبَل جميع الفِرَق الإسلامية، باستثناء بعضٍ؛ حيث أجاز الخطأ سَهْواً في الفتوى.

وقد تعرَّض بحث العصمة في الأفعال والسلوك للبحث والنقاش أكثر من أقسام العصمة الأخرى:

فالحَشْوية يجيزون ارتكاب الكبائر على الأنبياء.

والكثير من المعتزلة لا يجيزون للأنبياء ارتكاب الكبائر، ولا يرَوْن ارتكاب الصغائر منافياً للعصمة.

والجبائي لا يرتضي ارتكاب الصغائر والكبائر، عن عَمْدٍ و...

أما الإماميّة فقد خالفوا بعض الفِرَق الإسلامية، وقالوا بأن الأنبياء معصومون في العقيدة والدعوة والفتوى وجميع الأفعال والتصرُّفات. وهم يرَوْن أن المستَنْبَط من العقل والآيات والروايات هو عصمة الأنبياء، وأن هذه الأدلة تثبت خطأ ما قاله المخالفون للعصمة بداهةً.

وقد ذهب أبو الفتوح الرازي ـ وهو أحد المفسِّرين الشيعة البارزين ـ في جميع مواطن تفسيره إلى بحث ومناقشة عصمة الأنبياء. وقد تحدَّث عن العقل والشرع والآيات والروايات كمستنداتٍ لإثبات العصمة، وعمد إلى نقد وتحليل المستندات القرآنيّة والروائيّة للمخالفين.

وعليه، لكي نحصل على نظرية الشيعة في هذا الشأن يجدر بنا أن نلقي نظرةً على التفسير القيِّم لأبي الفتوح الرازي، وهو بعنوان: «روض الجنان»([[678]](#endnote-663))، وأن نستخرج من جميع مظانّ هذا التفسير إجابة أبي الفتوح عن المستندات القرآنيّة للمخالفين، وأن نبيِّن قدرة علماء الشيعة في الإجابة عن شبهات المخالفين للعصمة.

### الأدلّة المتنوِّعة لعصمة الأنبياء ــــــ

يرى أبو الفتوح الرازي أن الأنبياء معصومون من الأخطاء والذنوب؛ ويرى أن ارتكاب الذنوب، الكبيرة والصغيرة، والعقائد الخاطئة لا ينسجم مع القول بعصمتهم.

ولكي يُثبت هذا الاعتقاد عمد إلى توظيف مجموعةٍ من الأدلة، وهي:

### 1ـ العقل ــــــ

يمثِّل العقل أهمَّ أدلّة أبي الفتوح الرازي على عصمة الأنبياء. وعلى الرغم من احتمال امتلاك مؤلِّف تفسير «روض الجنان» مختلف الأدلّة العقليّة على عصمة الأنبياء، إلاّ أنه لم يذكر سوى دليلٍ عقليّ واحد في هذا الشأن، وهو قوله: إن صدور الذنب عن الأنبياء ـ سواء أكان كبيرةً أم صغيرة ـ يؤدّي إلى حدوث استياءٍ ونفورٍ لدى المخاطَبين، ويخلق لديهم حالةً من الامتناع عن قبول كلام الأنبياء وإطاعة تعاليمهم، وهذا الأمر يُبطل الحكمة من إرسال الرُّسُل. يقول: «ممّا تقرَّر في العقل أن تجويز الصغائر والكبائر عليهم يؤدّي إلى نفور المكلَّفين عن قبول قولهم، والاستماع لوَعْظهم، وإن غرض القديم تعالى من البعثة هو قبول قولهم»([[679]](#endnote-664))، كما يقول أيضاً: «وأن لا يرتكب الأنبياء^ القبائح، ولا يخلّوا بالواجب؛ حتّى لا يحدث نفورٌ لدى الآخرين من قبول قولهم. ويجب أن يكون الأنبياء منزَّهين عن كلّ ما يوجب النفور منهم؛ كي لا ينتقض غرض القديم تعالى من بعثهم؛ إذ الغرض من البعثة هو القبول والامتثال»([[680]](#endnote-665)).

يرى أبو الفتوح الرازي أن الملاك في النفور هو العادة، وليس الثواب والعقاب، فيقول: «والمرجع في باب المنفِّرات هو العادات، دون الثواب والعقاب، فلا يليق بهم كلّ ما كان منفِّراً بحَسَب العادة، سواء أكان معصيةً أو من الأمراض والأخلاق الشأنيّة أو كان من المباحات، من قبيل: السخف والمجون والخلاعة».

وبالنظر إلى هذا الملاك والمعيار، لا يرى أبو الفتوح في عمى النبيّ يعقوب ما ينفِّر. ويخضع رأي المعتزلة في هذا الشأن للتساؤل، ويرى عدم صحّة تفصيلهم بين الصغائر والكبائر، ويقول: «إن المرجع في ما ينفِّر أو لا ينفِّر هو العادة، ولم يكن العمى في تلك الحقبة منفِّراً»([[681]](#endnote-666))، ويقول أيضاً: «...واعتذار المعتزلة في باب جواز الصغائر بإحباط الذمّ والعقاب؛ إذ الاعتبار في هذا الباب ليس بالثواب والعقاب، بل بالتنفير، والتنفير موقوفٌ على العادة»([[682]](#endnote-667)).

يذهب الإماميّة إلى الاعتقاد بعصمة الأنبياء من الذنوب، الكبيرة والصغيرة، قبل النبوّة وبعدها. قال الشريف المرتضى ـ من علماء الشيعة البارزين ـ في هذا الشأن: «قالت الشيعة الإمامية: لا يجوز عليهم [الأنبياء^] شيءٌ من المعاصي والذنوب، كبيراً كان أو صغيراً، لا قبل النبوّة ولا بعدها»([[683]](#endnote-668)).

وعلى هذا الأساس، فإن الدليل العقليّ لأبي الفتوح الرازي يختلف عن رأي الإمامية من بعض الجهات:

1ـ إن هذا الدليل إنما ينتج عنه مجرّد العصمة من الذنوب التي تستوجب النفور، وأما الذنوب التي تندرج ضمن عداد الصغائر، ولا يؤدّي ارتكابها من قِبَل النبيّ إلى إيجاد النفور لدى المخاطَبين، فلا تكون مشمولةً لهذا الدليل العقليّ. كما قال مؤلِّف تفسير «روض الجنان» نفسه في الدليل العقليّ: «يجب أن يكون الأنبياء منزَّهين عن كلّ ما يوجب النفور منهم»([[684]](#endnote-669)).

2ـ في العبارة الأولى تمّ اعتبار تجويز الصغائر منفِّراً: «إن تجويز الصغائر والكبائر عليهم [الأنبياء^] يؤدّي إلى نفور المكلَّفين»، في حين أن الذي يمنع المخاطَب من القبول بكلام النبيّ هو ارتكاب النبيّ للمعصية.

3ـ إذا كان ملاك النفور هو العُرْف والعادة فإن هذا المعيار سوف يتغيَّر في الأزمنة المختلفة والمتنوِّعة. ففي عصرٍ قد لا يكون تناول الشراب منفِّراً، وحيث يكون منفِّراً في بعض المراحل الزمنية قد يكون منفِّراً في بيئةٍ؛ ولا يكون منفِّراً في بيئةٍ أخرى. ونتيجة هذا الملاك هي أنه يجب على الأنبياء^ أن يعملوا على طبق رغبة الآخرين، وأن ينسجموا ويتماهَوْا مع أعراف الناس وعاداتهم، بحيث لو كان الفعل محرَّماً في الشرع، ولم يكن منفِّراً في عُرْف الناس وعاداتهم، سوف يكون ارتكابه من قِبَل النبيّ جائزاً([[685]](#endnote-670)).

4ـ يرى الإمامية أن السَّهْو في ارتكاب الذنب مثل العَمْد، ويرَوْنه غير متناغمٍ مع القول بالعصمة؛ في حين أن الدليل العقليّ لأبي الفتوح لا يؤدّي إلى هذه النتيجة.

### 2ـ القرآن الكريم ــــــ

إن الدليل الآخر الذي يقيمه أبو الفتوح الرازي على عصمة الأنبياء^ هو آيات القرآن الكريم. على الرغم من أن الرازي يرى في جميع مواطن تفسير روض الجنان عدم انسجام نظريّة المخالفين للعصمة مع آيات القرآن الكريم، إلاّ أنه لا يشير إلى الآيات التي تنتج العصمة لجميع الأنبياء، ولا تكون ناظرةً إلى عصمة نبيٍّ على وجه الخصوص.

والمورد الوحيد الذي تحدَّث فيه أبو الفتوح الرازي عن دلالة الآيات على العصمة هو بحث عصمة النبيّ يوسف×؛ حيث استفاد مؤلِّف روض الجنان من الآيات الخاصة بالنبيّ يوسف× لإثبات عصمته، حيث يقول: «أما أدلّة القرآن الكريم التي تدلّ على عصمة النبيّ يوسف×، وتبرِّئه من الذنب، ومن اتِّهام زليخا له، فهي عدّة آياتٍ، منها:

قوله تعالى: ﴿**قَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبّاً إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ**﴾ (يوسف: 30).

وقوله تعالى: ﴿**وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ**﴾ (يوسف: 23).

وقوله تعالى، حكايةً عن امرأة العزيز: ﴿**الآَنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ**﴾ (يوسف: 51).

وقوله تعالى: ﴿**فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آَمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَنْ مِنَ الصَّاغِرِينَ \* قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ**﴾ (يوسف: 32 ـ 33)، مضافاً إلى قوله: ﴿**كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ...**﴾ (يوسف: 24).

وقوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ...**﴾ (يوسف: 52).

ومنها: قوله تعالى، حكايةً عن قول العزيز: ﴿**إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ \* يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ**﴾ (يوسف: 28 ـ 29).

فعلى قوله لم يكُنْ كيدهُنَّ مصروفاً عنه، ولم يكن مدفوعاً عن السوء والفحشاء، وهو خائنٌ، ويقعد مقعد الخائنين؛ وحيث طلب من زوجته الاستغفار فإنه لو علم بالذنب من النبيّ يوسف لطالبه بالاستغفار أيضاً. وهذه الآيات بجملتها تدلّ على براءة ساحة النبيّ يوسف×، وتؤكِّد اتّهام زليخا».

### 3ـ الحديث الشريف ــــــ

الدليل الثالث الذي يذكره أبو الفتوح الرازي على عصمة الأنبياء هو الروايات. إن مؤلِّف تفسير روض الجنان قد تحدَّث مراراً عن الروايات بوصفها دليلاً على العصمة، ويرى أن نظريّة المخالفين للعصمة لا تنسجم مع الروايات. ولكنّه مع ذلك لا يذكر سوى روايةٍ واحدة في سياق عصمة الأنبياء في الاعتقاد فقط. إنه يتحدَّث عن آزر بوصفه جَدّاً لإبراهيم× من أمّه، أو أنه عمُّه، ويوجِّه سهام النقد إلى نظريّة المخالفين، بالقول: «إن هذا المعنى [أن يكون آزر والد النبيّ إبراهيم×] يُعَدُّ منفِّراً في حقِّه، ويؤدّي إلى عدم إجابة دعوته وقبول قوله وامتثال أمره»([[686]](#endnote-671)).

وبعد هذا النقد يستفيد من الرواية المأثورة ضمن الأخبار المتواترة عن النبيّ الأكرم|، والتي يقول فيها: «نقلني الله من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات، لم يدنِّسني بدَنَس الجاهلية»([[687]](#endnote-672)).

### مقاربةٌ نقديّة للمستندات القرآنيّة والروائيّة لمُنْكِري العصمة ــــــ

لقد استند المخالفون لنظريّة العصمة إلى عددٍ من الآيات والروايات التفسيرية في إثبات معتقدهم.

إلاّ أن هذه المستندات لا تتنافى من وجهة نظر أبي الفتوح الرازي مع العصمة، ولا تؤدّي إلى نفي العصمة عن الأنبياء؛ وذلك لأن العقل والآيات والروايات والشريعة إنما تعبِّر عن عصمة الأنبياء.

وفي خضمّ عدم الانسجام بين هذه الأدلّة ومستندات المخالفين لا مندوحة لنا من تأويل أدلّة المخالفين: «إذن يجب العمل على نَفْي كلّ ما يوجب القَدْح فيهم؛ كي لا يؤدّي ذلك إلى نَقْض غرض الحكيم جلَّ جلالُه»([[688]](#endnote-673)).

تنقسم مستندات المخالفين للعصمة إلى عدّة أقسام؛ فمنها: ما يتحدَّث عن عدم عصمة النبيّ آدم×؛ ومنها: ما يتحدَّث عن عدم عصمة النبيّ إبراهيم×؛ ومنها: ما يتحدَّث عن عدم عصمة النبيّ نوح×؛ وما إلى ذلك.

وعليه من المناسب في البداية أن نذكر أدلّة المخالفين في كلٍّ من هذه الأقسام، ثمّ ننتقل بعد ذلك إلى بيان رأي مؤلِّف تفسير روض الجنان، ونقده لتلك الأدلّة.

### 1ـ عصمة النبيّ آدم× ــــــ

يذهب الحَشْويّون إلى اعتبار النبيّ آدم× مذنباً، ويرَوْن ذنبه من الكبائر.

وأما المعتزلة وأصحاب الحديث فقد اعتبروا أن الذنب الذي ارتكبه النبيّ آدم× إنما كان من الصغائر.

وذهب النظّام وجعفر بن المبشّر إلى القول بأن معصية النبيّ آدم إنما كانت عن سَهْوٍ وغفلةٍ.

وتنقسم المستندات القرآنية لهؤلاء إلى عدّة أقسام:

### أـ مخالفة النهي الإلهيّ ــــــ

ـ ﴿**وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: 35؛ الأعراف: 19).

ـ ﴿**أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ**﴾ (الأعراف: 22).

إن النهي الوارد في عبارة «لا تقربا» نَهْيٌ تحريميّ، وليس نَهْياً تنزيهيّاً، وإن النبيّ آدم×؛ بمخالفته لهذا النَّهْي، يدخل ضمن عداد المذنبين. كما أن النَّهْي في كلمة «أنهكما» بدَوْره نَهْيٌ تحريميّ، وليس نَهْياً تنزيهيّاً أيضاً.

### ب ـ المعصية والغواية ــــــ

ـ ﴿**وَعَصَى آَدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**﴾ (طه: 121).

قال الفخر الرازي، في طريقة استدلال المخالفين بهذه الآية: «فمن الناس من تمسَّك بهذا في صدور الكبيرة عنه من وجهين:

**[الوجه] الأوّل**: إن العاصي اسمٌ للذمّ، فلا ينطبق إلاّ على صاحب الكبيرة؛ لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا**﴾ (النساء: 14)، ولا معنى لصاحب الكبيرة إلاَّ مَنْ فعل فعلاً يعاقَب عليه.

**الوجه الثاني**: إن الغواية والضلالة اسمان مترادفان. والغَيّ ضدّ الرُّشْد. ومثل هذا الاسم لا يتناول إلاّ الفاسق المنهمك في فسقه»([[689]](#endnote-674)).

### ج ـ التوبة والهداية ــــــ

ـ ﴿**ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى**﴾ (طه: 122).

ـ ﴿**فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ**﴾ (البقرة: 37).

إن النبيّ آدم× تائبٌ، وكلُّ تائبٍ مذنبٌ؛ لأن التائب هو الذي يندم؛ بسبب اقترافه للذنب، والنادم يحكي عن ذنبه. وعلى هذا الأساس، إذا كان النادم صادقاً دخل في عداد المذنبين، وإنْ كان كاذباً ثبت عليه الذنب أيضاً؛ بكذبه.

### د ـ ظلم النَّفْس ــــــ

ـ ﴿**قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا**﴾ (الأعراف: 23).

ـ ﴿**فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: 35؛ الأعراف: 19).

يقول الحَشْويّة: إن الله يصف آدم بأنه ظالمٌ؛ كما يُسمّي النبيّ آدم نفسه ظالماً أيضاً، والظالم ملعونٌ، والملعون هو الذي يرتكب المعصية الكبيرة.

ويذهب المعتزلة إلى الاعتقاد بأن النبيّ آدم× قد ارتكب معصيةً صغيرة، وأنه بذلك قد ظلم نفسه، أي إنه قد اضطرّ نفسه لتحمُّل أعباء التوبة وتَبِعَاتها.

وذهب أبو هاشم المعتزلي إلى الاعتقاد بأن ظلم النبيّ آدم× يكمن في أنه قد أحبط بعضَ الثواب على نفسه([[690]](#endnote-675)).

### هـ ـ الطَّرْد من الجنّة ــــــ

ـ ﴿**فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ**﴾ (البقرة: 36).

لو كان النبيّ آدم× معصوماً، ولم يكن تناوله من ثمار الشجرة ذنباً، فما هو سبب طرده من الجنّة؟!

### و ـ الشرك بالله عزَّ وجلَّ ــــــ

ـ ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ \* فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاءَ فِي مَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾ (الأعراف: 189 ـ 190).

إن عبارة: «جعلا له شركاء...» تثبت شرك النبيّ آدم×، وتخرجه من دائرة المعصومين.

### نقدٌ وتحقيقٌ ــــــ

### أـ تداخل الأمر والنهي ــــــ

يرى مؤلِّف تفسير روض الجنان أن عبارة: «لا تقربا» أمرٌ، بمعنى «اتركا» و«اهجرا»، ولا يرتضي دلالتها على النَّهْي؛ فهو يرى أن الأمر ينقسم إلى: واجبٍ؛ ومندوبٍ، وأن عبارة «لا تقربا» أمرٌ بالمندوب؛ إذ «لا يناسب حملها على الظاهر، والقول: إنها تدلّ على النَّهْي؛ وذلك لأن النهي عن الكراهة منهيٌّ عنه، والحكيم لا ينهى إلاّ عن القبيح، والقبيح لا يصحّ على الأنبياء. وعليه فإنما ذكَرْنا هذا الوجه لأن هذا اللفظ إنما هو بمعنى الأمر، ليمكن حمله على النَّدْب، وهو يليق بالنبيّ آدم×»([[691]](#endnote-676)).

يرى أبو الفتوح الرازي أن قوله تعالى: ﴿**فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا**﴾ (الأعراف: 19) أمرٌ بالإباحة، دون الوجوب، وهو يرى «أن الأمر والنهي متداخلان، وليس لهما صيغةٌ خاصّة يشتركان فيها على نحو الاحتمال، بل قد يأمرون بلفظ النَّهْي، وقد ينهَوْن بلفظ الأمر؛ لتداخل معانيهما؛ وذلك لأن هناك في الأمر ترغيباً بالفعل وتزهيداً في الترك، وفي النهي يحدث العكس، حيث التزهيد في الفعل والترغيب في الترك. وفي المعنى فإن الأمر إنما يكون بشيءٍ إذا كان النَّهْي ضدّه على سبيل المجاز»([[692]](#endnote-677)).

وعلى هذا الأساس، «يقرب إلى أذهاننا أن الله تعالى قد ندب النبيّ آدم× إلى ترك التناول، ولو أنه لم يتناول لحصل على الكثير من الثواب، ولكنْ في الوقت نفسه ليس هناك ذمٌّ وعقابٌ على التناول»([[693]](#endnote-678)).

لقد استفاد مؤلِّف تفسير روض الجنان كثيراً من كتاب «تنزيه الأنبياء»، للشريف المرتضى، في الجواب عن شبهات المُنْكِرين؛ حيث إن بعض إجابته تبدو وكأنّها ترجمةٌ حرفية لعبارة كتاب تنزيه الأنبياء. ومن ذلك، على سبيل المثال: قوله: «إن الأمر والنهي متداخلان...»؛ حيث هي مقتَبَسةٌ من عبارة الشريف المرتضى، التي يقول فيها: «أما النهي والأمر معاً فليسا يختصّان عندنا بصيغةٍ ليس فيها احتمالٌ ولا اشتراكٌ، وقد يُؤْمَر عندنا بصيغةٍ ليس فيها احتمالٌ ولا اشتراك، وقد يُؤْمَر عندنا بلفظ النَّهْي، ويُنْهَى بلفظ الأمر»([[694]](#endnote-679)). كما نشاهد في الجواب الأصلي لأبي الفتوح الرازي عباراتٍ شبيهةً بعبارات كتاب تنزيه الأنبياء.

يُضاف إلى ذلك أن طريقة استدلال أبي الفتوح الرازي لا تضطرّ المخالفين إلى التسليم؛ وذلك لما يلي:

1ـ إن أبا الفتوح الرازي يعتبر عبارة «لا تقربا» أمراً، وليست نَهْياً، في حين أن المخالفين يعتبرون «لا تقربا» نَهْياً. وبعبارةٍ أخرى: إن أبا الفتوح الرازي، طبقاً لمتبنَّياته السابقة، والتي لم تضطرّ المخالف إلى التسليم، يرى عبارة «لا تقرباً» أمراً، والمخالف بدَوْره، طبقاً لفرضيّته السابقة، يعتبر «لا تقربا» نَهْياً.

2ـ إن جواب المؤلِّف لا ينسجم مع قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ**﴾ (الأعراف: 22)؛ لأن هذه الآية صريحةٌ في النَّهْي، وقد وردَتْ بمادّة النَّهْي؛ كي لا يذهب بعضٌ إلى تصوُّر الأمر منها.

3ـ فيما لو قبلنا بأن «لا تقربا» أمرٌ فإن إثبات أن هذا الأمر يُراد منه النَّدْب، وأن الواجب ليس هو مراد الله، يحتاج إلى دليلٍ، ولا يمكن إجبار المخالف على التسليم بمجرَّد الادّعاء.

وعلى هذا الأساس، فإن رفع عنوان النَّهْي عن «لا تقربا» ليس مناسباً، ويجب علينا، مثل الشيخ الطبرسي والكثير من المفسِّرين، أن نعتبر «لا تقربا» نَهْياً، وأن يكون النَّهْي هنا نَهْياً تنزيهيّاً، وليس نَهْياً تحريميّاً. وهذا هو الذي يدَّعيه المخالفون للعصمة.

### ب ـ معصية الأمر المندوب ــــــ

قال أبو الفتوح الرازي في نَقْد هذا المستند: «إن العصيان هو مخالفة الأمر بالإرادة. وإن الأمر والإرادة تتعلَّق من الحكيم بالواجب والمندوب على السواء. وحيث علمنا بالأدلّة العقليّة أن مخالفة الأمر الواجب لا يمكن أن تصحّ من النبيّ آدم× وجب حمل مخالفته على الأمر المندوب. وعلى هذا الأساس، فإن إطلاق لفظ العاصي على النبيّ آدم× إنما يكون من جهة ترك المندوب، دون ترك الواجب».

وبعد هذا النقد عمد أبو الفتوح الرازي إلى تقرير سؤال المخالفين، قائلاً: «**لو قيل**: يلزم على هذه القاعدة أن يكون أنبياء الله من العُصاة أبداً؛ إذ لا يَخْلُون من ترك المندوبات»، **نقول في الجواب**: «لا يمكن إطلاق ذلك في حقّ الأنبياء؛ إذ تمّ تخصيص هذا اللفظ عُرْفاً بفاعل القبيح وتارك الواجب. ومن هنا كان العاصي اسماً للذمّ، ولكننا نقيِّده ونقول: إذا كان المراد من معصية الأنبياء هو ترك المندوب فهو، وإنْ كان المراد منه فعل القبيح أو ترك الواجب فلا»([[695]](#endnote-680)).

إن المخالف لعصمة الأنبياء لا يستسيغ هذا الجواب؛ إذ يرى أن العاصي في آيات القرآن الكريم هو الذي يستحقّ العقاب، وهو في العُرْف اسمٌ للذمّ. وعلى هذا الأساس، فإن الاسم إنما يليق بالمذنبين، دون الذين يتركون الأَوْلى.

يُضاف إلى ذلك أن العاصي إذا كان في العُرْف اسمَ ذمٍّ، وهو يُطلق على فاعل القبيح وتارك الواجب، وهو في آيات القرآن الكريم عنوانٌ يُطْلَق على الذي يستحقّ العقاب، فما هو الدليل الذي يدفع أبي الفتوح الرازي إلى عدم الاهتمام بالعُرْف، ويغضّ الطرف عن آيات القرآن، ويرى أن العاصي صفةُ الشخص الذي يترك المندوب، بحَسَب اعتقاده؟!

### ج ـ التوبة طاعةٌ وخضوع ــــــ

يرى أبو الفتوح الرازي أن توبة النبيّ آدم× وقبولها لا تدلّ على كونه مذنباً، ولا يمكن أن نستنتج من هذه الآيات أنه لم يكن معصوماً؛ وذلك لما يلي: «إن التوبة عندنا طاعةٌ من الطاعات، وحظّ النبيّ منها هو حصول الثواب، وليس لها أثرٌ في إسقاط العقاب عنه؛ إذ سوف يعني ذلك القول بالإحباط. وإن الذي يُسقط العقاب هو الله، عند تحقُّق التوبة، تفضُّلاً. إذن معنى قبول التوبة ـ على هذه القاعدة ـ هو ضمان الثواب عليها. وتوبة الأنبياء^ تكون على سبيل الخشوع والخضوع والإخبات والانقطاع إلى الله، والغرض منها تحصيل الثواب»([[696]](#endnote-681)).

### د ـ الظلم نقصٌ في الحظّ ــــــ

لا يرى مؤلِّف تفسير روض الجنان في إطلاق الظلم في الآية الكريمة دليلاً على عدم عصمة النبيّ آدم×؛ لأن الظلم يُطْلَق في اللغة العربية على النقصان، كما ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿**كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئاً**﴾ (الكهف: 33). إن معنى «لم تظلم» في هذه الآية هو «لم تنقص». وعليه يكون معنى «فتكونا من الظالمين» أي «فتكونا من الناقص حظُّهم من الثواب»([[697]](#endnote-682)).

وفي هذا الجواب كان أبو الفتوح الرازي مَديناً للشريف المرتضى في كتاب تنزيه الأنبياء أيضاً، حيث نقرأ هناك ما يلي: «معناه أنا نقصنا أنفسنا وبَخَسْناها ما كنا نستحقُّه من الثواب بفعل ما أُريد من الطاعة».

يُضاف إلى ذلك أن الأصل عدم نقل المعنى. ويمكن لمؤلِّف روض الجنان، مثل جميع الذين يرفضون القول بصدور أيّ ذنبٍ عن النبيّ آدم×، أن يحمل الظلم على معنى ارتكاب ما كان تركه أَوْلى، أو أن يذهب مذهب أبي هاشم المعتزليّ في تفسير الظلم بمعنى ظلم النَّفْس. إن النبيّ آدم×؛ حيث حَرَم نفسه من جزءٍ من الثواب، وأوجد نقصاً في استحقاقه، وصف نفسه بـ «الظالم».

### هـ ـ الإخراج من الجنّة مصلحةٌ مستجدّة ــــــ

لا يرى أبو الفتوح الرازي في إخراج آدم وحواء من الجنّة دليلاً على معصية آدم×؛ وذلك لقوله: «إن الإخراج من الجنّة ليس عقوبةً؛ لأن العقاب مضرّةٌ مستَحَقّةٌ، ومقرونةٌ بالاستخفاف والإهانة وفَوْت المنافع بالعقاب؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكان الأنبياء والأولياء معاقَبين دائماً، عاجلاً أو آجلاً. وعليه فإن إخراج النبيّ آدم× من الجنّة، وإهباطه إلى الأرض، إنما كان على سبيل المصلحة. وإن ما يتعلَّق بالمصلحة يعود إلى الأوقات والأشخاص والأسباب. فما دام النبيّ آدم لم يتناول من الشجرة كانت مصلحته في التكليف أن يبقى في الجنّة؛ وحيث تناول منها فقد اختلفت المصلحة، وتحوَّلت إلى تكليفٍ في الأرض. وإن الله سبحانه وتعالى قد خلق آدم ليكون خليفته في الأرض»([[698]](#endnote-683)).

### و ـ شرك الأبناء، دون الآباء ــــــ

يرى أبو الفتوح الرازي أن الشرك منسوبٌ إلى أولاد النبيّ آدم×، ولا يؤمن بنسبة الشرك إليه، ويقول: «إن الشرك مضافٌ إلى أولاد آدم× بوصفهم جنسين أو قبيلين، وهو منهم، أو مع الذكور والإناث، ولا يكون منسوباً بحالٍ من الأحوال إلى آدم وحوّاء.

**فإنْ قيل**: لم يَرِدْ في الآية ذِكْرٌ لأولاد آدم؛ ليحمل الأمر عليهم كنايةً، بل ورد ذكر آدم وحوّاء.

**قلنا**: يسوغ ذكر الضمير مع عدم تقدُّم الحديث عن صاحبه. وهذه هي طريقة العَرَب؛ حيث يذكرون الضمير قبل ذكر مرجعه، من قبيل: قول الله تعالى: ﴿**حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ**﴾ (ص: 32)، يعني بذلك الشمس، رغم عدم تقدُّم ذكرها؛ وقول الله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ (القدر: 1)، أي القرآن، ولم يتقدَّم ذكرُه؛ إذ إن هذه الآية قد وردَتْ في مستهلّ السورة.

**والجواب الآخر عن هذا السؤال هو**: لقد تقدَّم ذكر أولاد آدم× في الآية بقوله: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ**﴾ (الأعراف: 189). والضمير «كم» في هذه الآية خطابٌ لجملة أولاد آدم، من الذكور والإناث. وقد ورد ذكرهم في موضعٍ آخر بقوله: ﴿**فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً**﴾ (الأعراف: 190)، والمعنى: ولداً صالحاً، والولد جنسٌ، يشمل الواحد والجمع. وحيث يتقدَّم في الكلام ذكر أمرَيْن، ثمّ ورد عقيب ذلك شيءٌ يليق بأحدهما، دون الآخر، وجب حمل ذلك الشيء على الذي يليق به. وحيث ورد في الكلام ذكر آدم وحوّاء وذكر أولادهما، ولا يليق الكفر والشرك بآدم وحوّاء، وإنما يليقان بأولادهما، فيجب حملهما عليهم، دون آدم وحوّاء»([[699]](#endnote-684)).

إن جواب أبي الفتوح عن هذه الآية، مع شيءٍ من التصرُّف في الألفاظ والعبارات، هو ذات جواب الشريف المرتضى.

يُضاف إلى ذلك ما قاله العلاّمة الطباطبائي: ليس هناك دليلٌ على حذف المضاف [الأولاد]، واستبداله المضاف إليه بَدَلاً منه([[700]](#endnote-685)).

### 2ـ عصمة النبيّ إبراهيم× ــــــ

لقد استدلّ المخالفون لعصمة الأنبياء بالآيات التالية؛ لإثبات عدم عصمة النبيّ إبراهيم×:

أـ قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ \* فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ \* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ**﴾ (الأنعام: 76 ـ 78).

إن الحديث عن ربوبيّة النجوم كُفْرٌ، والكفر لا يليق بالأنبياء إجماعاً. وعلى هذا الأساس، فإن النبيّ إبراهيم× عندما يتحدَّث عن تأليه النجوم لا يكون متَّصفاً بالعصمة في الاعتقاد، ولن يكون في عداد المعصومين.

ب ـ قوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ**﴾ (التوبة: 113).

إن الاستغفار للكفّار لا يجوز، وعليه عندما يستغفر النبيّ إبراهيم× لآزر يندرج ضمن المذنبين.

ج ـ قوله تعالى: ﴿**فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ \* فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ**﴾ (الصافّات: 88 ـ 89).

لقد وصف إبراهيم نفسه بأنه سقيمٌ ومريضٌ كَذِباً؛ إذ إنه لم يكن سقيماً في واقع الأمر.

د ـ قوله تعالى: ﴿**بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ**﴾ (الأنبياء: 63).

لقد نسب النبيّ إبراهيم× تحطيم الأصنام إلى الصنم الكبير، في حين أنه هو الذي حطَّم الأصنام. وعلى هذا الأساس، فإن النبيّ إبراهيم× ـ في ضوء هذه الآية ـ لم يكن حائزاً على مقام العصمة.

### بحثٌ وتقييمٌ ــــــ

### أـ كلامٌ على تقديرٍ ــــــ

لقد أجاب أبو الفتوح عن هذه الشبهة، التي أثارها المخالفون للعصمة، بقوله:

أـ إن هذا الكلام من النبيّ إبراهيم× إنما كان قبل البلوغ، وليس بعده، كما يقول المخالفون: «إن النبيّ إبراهيم× إنما قال هذا الكلام في زمن إمهال النَّظَر؛ وحيث لم يتعرَّف على الله، وكان قد نظر؛ إذ ليس من الممكن القول: إن الله تعالى قد خلق النبيّ إبراهيم عارفاً لذاته بالعلم الضروريّ بذاته وصفاته. وعليه يجب أن يكون قد اكتسب العلم بالنظر. وإن حال الناظرين حال المجوِّزين والشاكّين. وعليه فإن ما قاله النبيّ إبراهيم× لم يكن على سبيل الإخبار، وإنما على سبيل الافتراض والتقدير، كما يحصل ذلك لأحدنا عند النظر في حدوث الأجسام، فيفترض ويقدِّر أنها قديمةٌ، ويقول: «هَبْ أنها قديمةٌ»، حتّى يرى إلى ماذا يؤدّي هذا التقدير منه؟ وحيث يؤدّي به نظره في قدمه إلى الفساد فإنه سوف يرجع عنه إلى الدليل؛ ليعلم من طريق القسمة [الثنائية] أنه حيث لا يكون قديماً يجب أن يكون مُحْدَثاً».

«إن النبيّ إبراهيم× قال على سبيل الافتراض: «هذا ربّي»؛ ليرى إلى ماذا يؤدِّي به هذا الافتراض؟ وحيث أفل، وعرض له الغروب، وغاب عن الأنظار، علم أن الذي يعتريه الحضور والغياب لا يستحقّ أن يكون إلهاً؛ لأن الحضور والغياب من علامات الحدوث، والمُحْدَث يحتاج إلى مُحْدِثٍ، وهذا الآخر يحتاج إلى مُحْدِثٍ. وحيث طلع القمر، والقمر أكبر من النَّجْم، وأشدّ سطوعاً، قال: «هذا ربّي»، على سبيل الافتراض، دون الإخبار القاطع»([[701]](#endnote-686)).

لقد ذكر المفسِّرون الكثير من الإجابات عن هذه الشبهة. وقد أشار أبو الفتوح إلى جوابين من بينها فقط. ومن بين هذَيْن الجوابين، اللَّذَيْن يُشير إليهما أبو الفتوح الرازي، يبدو الجواب الأوّل متناغماً بشكلٍ أكبر مع قوله تعالى: ﴿**وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ**﴾ (الأنعام: 83)؛ إذ إن هذه الآية تثبت أن النبيّ إبراهيم× كان يأتي بالنظريّة المخالفة بشأن الكواكب، ثمّ يعمل على نقدها.

### ب ـ الاستغفار المشروط ــــــ

يقدِّم أبو الفتوح الرازي عدّة إجاباتٍ عن هذا الدليل:

1ـ إن استغفار النبيّ إبراهيم× لآزر مشروطٌ بالإيمان: «اللهمّ اغفِرْ لأبي إذا آمن».

2ـ إن الاستغفار قد تحقَّق بعد إظهار الإيمان.

يرى مؤلِّف تفسير روض الجنان أن توجيه استغفار النبيّ إبراهيم× بالوَعْد على الاستغفار ليس مناسباً؛ وذلك لعدم انسجامه مع ظاهر القرآن الكريم.

### ج ـ السَّقَم فعليٌّ أو متوقَّعٌ بعلمٍ ــــــ

يجيب مؤلِّف تفسير روض الجنان عن المستند الثالث للمخالفين بأربع إجابات، وفي ضوء تلك الإجابات لن يكون النبيّ إبراهيم× كاذباً، ولن يبدو غير معصوماً.

1ـ لقد كان النبيّ إبراهيم× يعاني من حمّىً دَوْريّةٍ، وإنه كان يعلم بحلول وقت سَقَمه من خلال النَّظَر في النجوم.

2ـ لقد أخبر الله النبيَّ إبراهيم بمَرَضه، وإن مراد النبيّ إبراهيم× من قوله: «إنّي سقيم»: إني سوف أُصاب بالمَرَض.

3ـ قال النبيّ إبراهيم على أساس ما يعتقده المنجِّمون: «إن هذا النَّجْم يمرِّضني بزعمكم».

4ـ إن مراد النبيّ إبراهيم×: إنّي سقيمٌ؛ بسبب إصراركم على الكفر.

### د ـ الإخبار بين الافتراض والشرط ــــــ

يرى أبو الفتوح الرازي أن هذه الآية لا تخبر عن عدم عصمة النبيّ إبراهيم×، وذلك للأسباب التالية:

1ـ إن كلام النبيّ إبراهيم× خَبَرٌ، إلاّ أنه خَبَرٌ يُعطي معنى الافتراض والتقدير: «المعنى: هَبْ أن فاعلاً فعل هذا الفعل، واعتلّ بمثل هذه العلّة، فهل تقبلون منه هذا التصوُّر، بأن يأتي شخصٌ ويفعل ذلك، فإنْ قيل له: لماذا فعلْتَ ذلك؟ قال: أنا لم أفعل ذلك، بل فعله كبيرهم؟! فهل تقبلون منه مثل هذا الكلام؟! فإنْ قالوا: لا سوف يقول: لماذا؟ وسيكون جوابهم: لأن هذا الصنم لا يمتلك حياةً وقدرة، وأن صدور الأفعال عنه من المحال؛ وإذا قال: فاسألوه إنْ كان من الناطقين سيقولون: كيف نسأل جماداً ولا يمتلك أداةً للسمع؟! لكي تتوجَّه الحجّة بذلك عليهم؛ لينظروا ويفكِّروا ويتدبَّروا، ويؤمنوا به ويقبلوا قوله».

2ـ إن هذا الكلام من النبيّ إبراهيم× خبرٌ مشروط، وليس خبراً مطلقاً؛ وذلك بقرينة قوله: «إنْ كانوا ينطقون». وبعبارةٍ أخرى: إن جملة «إنْ كانوا ينطقون» قَيْدٌ لعبارة «بل فعله كبيرهم». والنتيجة هي: «إنْ كانوا ينطقون فعله كبيرهم»، أي «إنْ كان ينطق كان هو الذي فعل ذلك؛ بمعنى أنه إذا كان قادراً على النطق كان قادراً على الفعل أيضاً، وإنْ لم يكن قادراً على النطق لم يكن قادراً على الفعل بطريقٍ أَوْلى وأَحْرى، وحيث لا يكون قادراً، وكان عاجزاً عن التدبير، فلا يكون مستحقّاً للعبادة. **وإنْ قيل**: إن هذا شرطٌ في النطق، وليس في الفعل، قال: سَلْهُمْ إنْ كانوا ينطقون. **نقول**: يمتنع أن يكون الشرط لكلا الأمرَيْن، وأن يكون الشرط شرطاً في الكثير من الأشياء، فالشرط واحدٌ، والمشروط كثيرٌ».

3ـ كان عليّ بن حمزة الكسائي يختار الوَقْف بعد عبارة: «بل فعله»، ويعتبر عبارة: «كبيرهم» بدايةً لجملةٍ أخرى([[702]](#endnote-687)).

يرى مؤلِّف تفسر روض الجنان أن استناد المخالفين إلى رواية أبي هريرة، القائل: «ما كذب إبراهيم إلاّ ثلاث كذبات، كلّها يجادل بهنَّ عن دينه»، لا يُثْبِت مدَّعاهم؛ وذلك للأسباب التالية:

**أوّلاً**: إن هذه الرواية خبرُ واحدٍ، وخبر الواحد لا يورث العلم.

**ثانياً**: لا يمكن القبول بأخبار الآحاد في مثل هذه المسألة.

**ثالثاً**: إن كلام النبيّ إبراهيم× وإنْ كان يبدو في ظاهره كَذِباً، ولكنّه ليس بكَذِبٍ([[703]](#endnote-688)).

إن إجابات أبي الفتوح الرازي مثل إجابات سائر المفسِّرين، وإنْ كان هناك الكثير من أوجه الشبه بين نظريّاته وبين نصّ كتاب تنزيه الأنبياء، للشريف المرتضى.

### 3ـ عصمة النبيّ يوسف× ــــــ

يذهب المخالفون لعصمة الأنبياء إلى القول بأن الآيات التالية تثبت أن النبيّ يوسف× كان مذنباً:

أـ قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾ (يوسف: 24).

إن هذه الآية؛ بمساعدة بعض الروايات المأثورة عن الصحابة والتابعين، تنتج معصية النبيّ يوسف×.

ب ـ قوله تعالى: ﴿**اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ**﴾ (يوسف: 42).

«مسألةٌ: **فإنْ قيل**: كيف يجوز على يوسف×، وهو نبيٌّ مرسل، أن يعوِّل في إخراجه من السجن على غير الله تعالى، ويتَّخذ سواه وكيلاً على ذلك؟»([[704]](#endnote-689)).

### تحليلٌ وتعليقٌ ــــــ

### أـ اختلاف متعلَّق الهمّ ــــــ

في نقد هذا الدليل يعمد أبو الفتوح الرازي، قبل كلّ شيءٍ، إلى نَقْد المستندات الروائية للمخالفين، فيقول: «وقد نزَّه العقلُ والشرعُ والقرآنُ والأخبارُ الأنبياءَ من هذه التُّرَّهات والمحالات؛ فهذه الأمور لا تصحّ على الأنبياء عندنا أبداً؛ وذلك لأن الله قد عصمهم وطهَّرهم من الصغائر والكبائر؛ وذلك لدلالة العقل على عصمتهم؛ إذ تقدَّم أن العقل قد قرَّر أن تسويغ صدور الصغائر والكبائر عنهم يوجب نفور المكلَّفين عن قبول قولهم، واستماع مواعظهم، وإن غرض القديم تعالى من بعثهم هو قبول قولهم وامتثال أمرهم، والاستجابة لدعوتهم، وإن ما يوجب القَدْح فيهم يجب على الحقّ تعالى أن يعصمهم وينزِّههم منه، وإنه يجب على الله أن ينزِّههم من الزِّنى، الذي هو من أكبر الكبائر وأعظم الخطايا وأمَّهات الذنوب؛ لما فيه من النصيب الأكبر من تنفير الناس منه».

وبعد نَقْد الروايات، ينتقل مؤلِّف تفسير روض الجنان إلى البحث حول الآية، ويذكر لمفردة «هَمَّ» ثلاثةَ معانٍ مختلفةً، وهي:

1ـ العَزْم على الفعل.

2ـ خطور الشيء بالبال، دون العَزْم على الفعل.

3ـ الشَّهْوة.

يذهب أبو الفتوح الرازي إلى الاعتقاد بأن المعنيين الثاني والثالث من بين هذه المعاني الثلاثة هما وحدهما المتناغمان مع مقام النبيّ يوسف×، وأما المعنى الأوّل فلا يتناسب معه، ويقول: «وحيث تختلف معاني الهَمّ فيجب الحَمْل، كما ترى، على تلك المعاني التي تتناسب مع مقام النبيّ يوسف×. ومن بين هذه الوجوه تتناسب الشهوة ومَيْل الطباع والخطور بالبال، كما تكون المقاربة مقبولةً على بعض الوجوه، ما دام لا يكون ذلك مقروناً بالعَزْم، فيجب عندها تفسير الآية على وجهٍ بحيث لا يكون الهمّ والعَزْم متعلِّقاً بالمعصية، وذلك بالقول: «ولقد همَّتْ به وهَمَّ بها» أي بضربها ودفعها عن نفسه، فقد همَّتْ به أي بالتعلُّق به، كما هَمَّ يوسف× بها بمعنى هَمَّ بضربها ودفعها»([[705]](#endnote-690)).

يرى أبو الفتوح الرازي أن متعلّق «همَّتْ» و«هَمَّ»، بغضّ النظر عن حكم العقل والآيات والآثار، شيءٌ واحد. بَيْدَ أن هذه الأمور الثلاثة تحملنا على صياغة متعلَّقين لكلٍّ واحدٍ منهما، متعلّق «همَّتْ» هو الزِّنى، ومتعلَّق «هَمَّ» هو الضرب والدفع.

«**لو قيل**: إن كلا موردَيْ الهَمّ واردٌ في موردٍ وسياقٍ واحد، فكيف حملْتَ أحدهما على وجهٍ حَسَنٍ، وهو الضرب والدفع، وحملْتَ الآخر على الزنى والقبيح؟! **قلتُ**: إنما قُمْنا بذلك؛ بسبب الدليل؛ فقد دلَّتْ أدلّة العقل والقرآن والآثار على ذلك، وإلاّ فقد حملوا كلا الأمرَيْن على وجهٍ واحد»([[706]](#endnote-691)).

### ب ـ جواز ترك الأَوْلى ــــــ

قال صاحب تفسير روض الجنان في تقييم هذا المستند: «اعلَمْ أنه لا اعتراض على النبيّ يوسف× من هذه الناحية؛ وذلك لأن حَبْسه كان في سجن المعصية، وكان عليه أن يتمسَّك بكلّ الطرق التي يظنّ أن بها خلاصه. وأما معاتبة الله تعالى له في هذا المعنى فقد كان بسبب ترك الأَوْلى، وكثيراً ما يرتكب الأنبياء ترك الأَوْلى والإخلال بالمندوبات، وإن معاصيهم محمولةٌ على هذا، ومؤوّلةٌ بهذه المعنى»([[707]](#endnote-692)).

نشاهد في هذا الجواب نوعاً من عدم الانسجام؛ فإن أبا الفتوح الرازي يحكم من جهةٍ بصوابيّة فعل النبيّ يوسف×؛ ويذهب من جهةٍ أخرى إلى استحقاقه للمؤاخذة؛ بسبب ترك الأَوْلى، فلو كان بمقدور النبيّ يوسف× أن يخلِّص نفسه بشتّى الوسائل والطرق فعندها لن تكون مؤاخذتُه مناسبةً ـ وقد تمَّتْ مؤاخذتُه ـ، إلاّ إذا فسَّرنا المؤاخذة من باب حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين.

### 4ـ عصمة النبيّ أيّوب× ــــــ

قال تعالى: ﴿**وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ**﴾ (ص: 41).

لقد كانت الأمراض والمصائب التي حلَّتْ بالنبيّ أيّوب× من عذاب الله؛ وذلك لأن الأمراض إذا كانت من جهة الابتلاء والاختبار لما سُمِّيَتْ بالعذاب والعقاب([[708]](#endnote-693)).

### إيرادٌ ونقاشٌ ــــــ

يعتبر أبو الفتوح الرازي أن الصعاب والمشاكل التي تعرَّض لها النبيّ أيّوب× إنما كانت ابتلاءً واختباراً إلهيّاً، ولم تكن عقوبةً. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن جميعَ الروايات الدالّة على سلطة الشياطين على النبيّ أيّوب× غيرُ مقبولةٍ بحالٍ، فيقول: «لا يصحّ أبداً أن يسلِّط الله تعالى إبليس على الأنبياء والأولياء»([[709]](#endnote-694)).

ويُضاف إلى ذلك أن أبا الفتوح الرازي لا يرى أمراض أيّوب في عداد المنفِّرات؛ وذلك «لأن الأنبياء لا يصحّ أن يتَّصفوا بأيّ شيءٍ من المنفِّرات، لا من قِبَل الله ولا من قِبَل أنفسهم؛ لأن ذلك يؤدّي إلى نَقْض غرض القديم تعالى، وهو منزَّهٌ عن ذلك»([[710]](#endnote-695)).

### 5ـ عصمة النبيّ داوود× ــــــ

قال تعالى: ﴿**وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ \* إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لاَ تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلاَ تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ \* إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ \* قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيراً مِنْ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ \* فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ**﴾ (ص: 21 ـ 25).

إن عباراتٍ من قبيل: «وظنّ داوود أنّما فتناه» و«فاستغفر ربَّه» و«وأناب» و«فغفَرْنا له» تدلّ على صدور الذنب عن النبيّ داوود×، وهي المعصية التي تجلَّتْ وظهرَتْ في عشقه لزوجة أوريا: «لقد عشق داوود زوجة أوريا، ولكي يتمكَّن من الظَّفَر بها أرسل زوجها إلى الحرب، ووضعه أمام التابوت؛ لكي يضمن أنه سيُقْتَل حَتْماً».

### تامُّلٌ وبيانٌ ــــــ

يذهب أبو الفتوح الرازي إلى الاعتقاد بأن هذه الآية الكريمة لا تتنافى مع عصمة النبيّ داوود، وأن المستندات الروائية التي يستند إليها المخالفون قبيحةٌ ومنفِّرة، وغير منسجمةٍ مع العقل والشرع. يقول: «وحديث عشق النبيّ داوود× وحبّه لزوجة أوريا، وإرساله أمام التابوت؛ بقصد قتله؛ كي يخلو له الجوّ، فيتزوَّج من أرملته، قبيحٌ ومنفِّرٌ، ولا يليق بساحة الأنبياء».

يرى كاتب تفسير روض الجنان أن الروايات التي يمكن الاعتماد عليها في هذا الخصوص عبارةٌ عن: «كان أوريا بن حيّان يريد أن يخطب امرأةً في غاية الجمال، وكان للنبيّ داوود تسعة وتسعون زوجة، وكان ذلك جائزاً في شرعه. وقد خطب النبيّ داوود ذات المرأة التي خطبها أوريا، فوافق أهلها على تزويجها من داوود، ورفضوا طلب أوريا؛ رعايةً لمكانة النبيّ داوود× من النبوّة، وكان ذلك سائغاً في الشرع والعقل، وليس هناك ما يدعو إلى منعه. وحتّى إذا كان هذا المعنى خافياً لم يكن منفِّراً أيضاً. وهذا هو الأقرب من الوجوه التي ذكروها. ولقد كان استغفار وتوبة النبيّ داوود× من هذه الناحية. وأسوأ من ذلك أن يقال: إن ما صدر عن النبيّ كان من قبيل: ترك المندوب، وكثيراً ما كان الأنبياء^ يتركون المندوب»([[711]](#endnote-696)).

وعلى هذا الأساس، فإن ألفاظ الآية يتمّ تأويلها وتحليلها في ضوء هذه الرواية أيضاً.

إن هذا التحليل يثبت أن أبا الفتوح الرازي كان في مواجهة رأيين آخرين:

الرأي الذي ينقل صيغة القصة بشكلٍ يجعل من النبيّ داوود× مرتكباً للكبيرة.

والرأي الذي يصوغ القصة بحيث يجعل من النبيّ داوود مرتكباً للمعصية الصغيرة فقط.

وفي نظر تفسير روض الجنان: إن شبهة معصية داوود هي في عشقه لمحبوبة أوريا، لا في شكل قضائه وحكمه. ولذلك قال: «وأما قول ذلك الشخص الذي قال: إن خطيئة داوود تكمن في أنه قد حكم دون أن يسأل، ولذلك كان الاستغفار، فهو خطأٌ؛ لأن هذا يُعَدُّ جهلاً من الحاكم، وهو أن لا يعلم هذا المقدار من إدارة الحكم والقضاء، ولا يمكن قبول مثل هذا الجهل من أوساط الناس، ناهيك عن النبيّ المُرْسَل. عندها أخذ النبيّ داوود× يتدبَّر، وأدرك وعلم أن ذلك إنما كان اختباراً وابتلاءً له من الله»([[712]](#endnote-697)).

يُضاف إلى ذلك أن سياق قوله تعالى: ﴿**وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ**﴾ (ص: 20) يبدو أيضاً غير منسجمٍ مع نظرية عجز النبيّ داوود× عن ممارسة القضاء بشكلٍ صحيح.

### 6ـ عصمة النبيّ سليمان× ــــــ

أـ قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ**﴾ (ص: 34). تشير الروايات التفسيرية إلى أن مارداً اسمه «صخراً» تحوَّل إلى شكل النبيّ سليمان×، وجلس على عرشه، وسرق خاتم ملكه، وألقاه في الماء، وقضى بذلك على ملك سليمان. وكان هذا كلّه عذاباً لسليمان، والعذاب دليلٌ على أن النبيّ سليمان× كان مذنباً. كما أن سياق قوله تعالى، حكايةً عن النبيّ سليمان: ﴿**قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي**﴾ يؤكِّد أيضاً صحّة هذا الفَهْم أيضاً.

ب ـ قال الله تعالى، حكايةً عن النبيّ سليمان×: ﴿**قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لاَ يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ**﴾ (ص: 35).

تتحدَّث هذه الآية عن صفة الحَسَد والطمع لدى النبيّ سليمان، والطمع والحَسَد لا ينسجمان مع القول بعصمته.

### تنقيحٌ وتقييمٌ ــــــ

### أـ إشكاليّة الروايات المختلقة ــــــ

يذهب كاتب تفسير روض الجنان إلى القول بأن الروايات التفسيرية للآية الأولى هي من اختلاق القصّاص الجهّال، وأنها بديهيّة البطلان. ويرى أن هذا الاعتقاد من المخالفين لا ينسجم مع العقل والشرع؛ فإن النبوّة في رأيه لا تكون في خاتمٍ، ولا يمكن سلب النبوّة من النبيّ سليمان×. والتوبة ليست دليلاً على معصية التائب دائماً، بل هي طاعةٌ من الطاعات([[713]](#endnote-698)).

### ب ـ طلب المُلْك بأمرٍ من الله ــــــ

يرى أبو الفتوح الرازي أن هذه الآية لا تثبت عدم عصمة النبيّ سليمان×. وذكر ثلاثة تأويلات في سياق الدفاع عن نظريته، وارتضى منها الجواب الأوّل فقط:

1ـ إن النبيّ سليمان× لم يطلب هذا الشيء إلاّ بأمر من الله سبحانه وتعالى وإذنه. وإن الله هو الذي أمره بهذا الدعاء؛ لما كان في سابق علمه أن كلّ مَنْ كان مثل النبيّ سليمان فإن المُلْك يفسده، فأمره الله بهذا الدعاء؛ لما يمتلكه من مَلَكة العصمة، وبذلك فقد كان النبيّ سليمان× مأمونَ الجانب من الخطأ والزَّلَل.

2ـ إن النبيّ سليمان× إنما طلب من الله الملك ليكون آيةً ومعجزةً على نبوّته، وإن ذلك لو كان لغيره لصحّ أن يكون معجزةً خارقة للعادة. وقد كان ملك سليمان متّصفاً بهذه الصفة؛ حيث خضعَتْ لطاعته الجنّ والإنس والسباع والوحوش والبهائم وكلّ العقلاء، وقد سُخِّرت له الرياح وما إلى ذلك. وعليه فإن ما طلبه النبيّ سليمان× من الله إنما كان على سبيل المصلحة، وليس على وجه البخل والطمع. والمراد «من بعدي» أنه لا ينبغي لأحدٍ غيري؛ كما في قول أحدنا: «أنا أطيعك ثمّ لا أطيع أحداً بعدك»، أي لا أطيع غيرك. قال عطاء بن أبي رباح: «يعني ملكاً تستوفيه في حياتي».

3ـ الوجه الآخر [الثالث] في تأويل هذه الآية أن يُقال: إنه أراد الآخرة بهذا الملك وثواب الجنّة. والتقدير: ملكاً لا ينبغي لأحدٍ من بعدي، أي بعد وصولي إليه؛ إذ لا يمكن لشيءٍ أن يكون ثواباً على الإيمان والطاعة سوى نعيم الآخرة؛ لأن الآخرة مكانٌ للنعيم، وليست مكاناً للتكليف. والذي يقوّي هذا الوجه قوله: «ربِّ اغفر لي»، وهذا من جملة أحكام الآخرة. وقال بعضهم: إن النبيّ سليمان× قد طلب من الله مُلْكاً يقهر به هوى نفسه، وإن قوله: «لا ينبغي لأحدٍ بعدي» أي في زماني؛ بمعنى: امنُنْ عليّ بألطافك، حتّى أختار الطاعة، وتكون لي العصمة، وأن لا يكون اختيار العصمة لأحدٍ غيري في هذا العصر. والله أعلمُ بمراده.

ولا يخفى أن الوجهين الأخيرين يحملان الكثير من التعسُّف، والمعتمد هو الوجه الأوّل.

إن سؤال وطلب النبيّ سليمان× لا يتنافى مع القول بعصمته أبداً؛ وذلك «أن فيه سؤال مُلْكٍ يختصّ به، لا سؤال أن يمنع غيره عن مثل ما آتاه ويحرمه؛ ففَرْقٌ بين أن يسأل مُلْكاً اختصاصيّاً وأن يسأل الاختصاص بمُلْك أوتيه»([[714]](#endnote-699)).

### 7ـ عصمة النبيّ الأكرم| ــــــ

أـ قال الله تعالى: ﴿**وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ**﴾ (البقرة: 120).

إن توجيه الخطاب بهذه الآية إلى النبيّ الأكرم| يثبت أنه لم يكن معصوماً.

ب ـ قال تعالى: ﴿**وَلاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً \* وَاسْتَغْفِرِ اللهَ**﴾ (النساء: 105 ـ 106).

قال الطاعنون في عصمة الأنبياء: دلَّتْ هذه الآية على صدور الذنب من الرسول، فلولا أن الرسول أراد أن يخاصم لأجل الخائن ويذبّ عنه لما ورد النَّهْي عنه»([[715]](#endnote-700)).

ج ـ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ**﴾ (التوبة: 43).

إن عَفْوَ الله دليلٌ على وقوع الذنب، وإن عبارة: «لِمَ أذنْتَ لهم» استفهامٌ استنكاري.

دـ قال تعالى: ﴿**لاَ تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ**﴾ (الإسراء: 22، 39).

تشير هذه الآية إلى أن النبيّ الأكرم| لم يكن متّصفاً بالعصمة في الاعتقاد.

هـ ـ قال تعالى: ﴿**أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ**﴾ (الأحزاب: 37).

لقد كان النبيّ الأكرم| يخشى الناس، ولم يكن يخشى الله سبحانه وتعالى، وعلى هذا الأساس فإن النبيّ الأكرم| لم يكن متّصفاً بالعصمة.

و ـ قال تعالى: ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً \* لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ**﴾ (الفتح: 1 ـ 2).

إن العَفْو عن النبيّ الأكرم| وغفران ذنوبه إنما يصحّ إذا كان مذنباً.

ز ـ قال تعالى: ﴿**أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى \* وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى**﴾ (الضحى: 6 ـ 7).

إن هذه الآية الكريمة تدلّ على كُفْر النبيّ الأكرم| قبل النبوّة، وعليه لا يكون النبيّ معصوماً في العقيدة.

ح ـ قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ (الحجّ: 52).

لقد أخطأ النبيّ الأكرم| في استلام الوَحْي، وامتدح آلهة قريش؛ وعلى هذا الأساس فإنه لم يكن يتّصف بالعصمة في الاعتقاد والتبليغ والدعوة. يروى أن النبيّ الأكرم| عندما رأى قومه يصدّون عنه، ويبرأون منه، تألَّم كثيراً، وتمنّى لو أنزل الله تعالى آيةً تصلح بينه وبين قريش. وعندما أنزل الله تعالى آية: ﴿**وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى**﴾ (النجم: 1)، وتلاها النبيّ على قريش، تدخَّل الشيطان ووضع على لسان النبيّ الأكرم| عبارةً تقول: «تلك الغرانيق العُلَى، وإن شفاعتهُنَّ لتُرتجى». وعندما سمعَتْ قريش بهذه العبارات ينطق بها النبيّ الأكرم نالهم العَجَب، وفي الوقت نفسه سَجَدوا مع المسلمين([[716]](#endnote-701)).

### اعتراضٌ ورفضٌ ــــــ

### أـ الخطاب للأمّة، لا للنبيّ| ــــــ

قال أبو الفتوح الرازي في نَقْد المستند الأوّل للمخالفين: رغم توجيه الخطاب في هذه الآية الكريمة إلى النبيّ الأكرم|، إلاّ أن المراد بها هو توجيه الخطاب إلى أمّته. وعلى هذا الأساس، لا تشتمل هذه الآية على ما يتنافى مع عصمة النبيّ الأكرم|([[717]](#endnote-702)).

### ب ـ الاستغفار طاعةٌ، والنهي لغير المُخالِف ــــــ

«إن هذه الآية لا تنهض دليلاً على أن النبيّ الأكرم| قد عصى الله؛ بعد أن ثبت بالدليل العقليّ الصحيح ـ الذي لا يحتمل التأويل ـ أنه معصومٌ، وأنه لا يجوز عليه ارتكاب الذنوب، صغيرها وكبيرها. وإن نَهْي الله سبحانه وتعالى له بقوله: ﴿**وَلاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً**﴾ (النساء: 105) لا يصحّ دليلاً على أنه قد كان خصيماً [ومعيناً]؛ إذ ما أكثر النهي الذي يَرِدُ بحقّ الأشخاص دون أن يصدر عنهم ارتكاب المَنْهيّ عنه، ومثل ذلك في العُرف والقرآن الكريم كثيرٌ؛ قال الله تعالى: ﴿**لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (الزمر: 65)؛ ويقول أحدُنا لوَلَده: «لا تفعل كذا وكذا»، وإنْ لم يكن قد فعل ذلك أبداً.

لا يرى أبو الفتوح الرازي في عبارة: «واستغفِرِ الله...» دليلاً على وقوع الذنب والمعصية من النبيّ الأكرم|؛ وذلك لأن الاستغفار في حدّ ذاته طاعةٌ، والفائدة منه تحصيل الثواب لدينا، دون إسقاط العقاب؛ إذ إن إسقاط العقاب يقوم به الله سبحانه وتعالى عنه؛ توبةً واستغفاراً، من باب التفضُّل»([[718]](#endnote-703)).

كما يمكن لمؤلِّف تفسير روض الجنان أن يعيد جواب المستند الأوّل هنا أيضاً، وأن يفرِّق بين المخاطَب والمُراد. ولكنه لم يستفِدْ من ذلك الجواب هنا، وعرَّف بالنبيّ الأكرم| أنه هو المخاطَب والمراد في هذه الآية الكريمة، ولم يجِدْ تنافياً بين هذه الآية وبين عصمة النبيّ الأكرم|.

### ج ـ العفو عطفٌ ولطفٌ في دعاءٍ ــــــ

يذهب أبو الفتوح الرازي إلى اعتبار هذه الآية دعاءً، لا خبراً، وأنها لا تصحّ دليلاً على إثبات عدم عصمة النبيّ الأكرم|، فقال: «يقول الله تعالى لنبيِّه: ﴿**عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ**﴾، والصحيح أن هذا الكلام واردٌ في مورد العطف واللطف والافتتاح بالدعاء، كما يقول أحدُنا لغيره: «عفا الله عنك، أو عافاك الله، وغفر الله لك، ورحمك الله، لِمَ فعلْتَ كذا، ولِمَ لم تفعَلْ كذا»، دون أن يكون شيءٌ من ذلك خَبَراً، وإنما هو على سبيل الدعاء حين قول ذلك، عسى أن لا يخطر في قلب المخاطَب فعل مثل هذه الأمور المنهيّ عنها، والتي ورد ذكرها في الخطاب؛ والغرض من ذلك ليس سوى الإكرام واللطف، على ما تقدَّم منا ذكره»([[719]](#endnote-704)).

### د ـ الخطاب للأمّة، لا للنبيّ| ــــــ

يذهب صاحب تفسير روض الجنان إلى القول بأن المراد من الخطاب في هذه الآية أمّة النبيّ الأكرم|، وليس النبيّ الأكرم نفسه.

ويبدو من المناسب هنا جدّاً تكرار جواب المستند الثاني: إن نَهْي النبيّ الأكرم| لا يمثِّل دليلاً على عدم عصمته؛ لأن النهي لا يدلّ على أن النبيّ قد جعل شريكاً لله سبحانه وتعالى؛ فما أكثر النهي الذي يَرِدُ بحقّ الأشخاص دون أن يصدر عنهم ارتكاب المَنْهيّ عنه.

### هـ ـ تكذيب القصّة المتداولة ــــــ

لا يصدِّق أبو الفتوح الرازي بصحّة قصّة ربيب رسول الله|، ولا يراها منسجمةً مع المذهب، ولذلك يقول: «لا يليق برسول الله| أن يشبع عينَيْه بالنظر إلى امرأةٍ أجنبيّة عنه؛ بحيث يعشقها قلبه. وعلى الرغم من أن العشق إنما يأتي من قِبَل الله، والعشق شهوةٌ طاغية على مشتهىً بخصوصه، ولكنّه أمرٌ منفِّرٌ. وقد سبق أن ذكَرْنا أن الله سبحانه وتعالى يحفظ الأنبياء من جميع المنفِّرات؛ كي لا يؤدّي ذلك إلى نقض الغَرَض، ويحول دون إجابة دعوتهم»([[720]](#endnote-705)).

وقال مفسِّر روض الجنان، في تأويل ذيل قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ**﴾: «لا يدلّ ذلك على أنه لا يخشى من الله؛ إذ لا يصحّ في حقّ النبيّ الأكرم| أنه لا يخاف الله. وقد قال الله سبحانه وتعالى في حقِّه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ**﴾ (الأحزاب: 1)، و﴿**لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ**﴾ (الزمر: 65)، وهذا لا يدلّ على أنه قد أشرك بالله عزَّ وجلَّ([[721]](#endnote-706)).

### و ـ مغفرة ذنب الأمّة بحقّ نفسها أو بحقّ النبيّ| ــــــ

لا يرتضي أبو الفتوح الرازي دلالة الآية على عدم عصمة النبيّ الأكرم|. وبعد تقريره لبعض التوجيهات يعمد إلى نَقْدها بأجمعها، وقد قال في هذا الشأن: «وهذه الأقوال باطلةٌ بأجمعها؛ وذلك لتسويغها ارتكاب الذنوب على الأنبياء، وقد ذكَرْنا أن الذنوب لا تجوز على الأنبياء، سواء أكانت من الصغائر أو الكبائر. ولا يجدي المعتزلة قولهم بجواز ارتكاب الصغائر على الأنبياء؛ لأن الصغيرة عندهم مكفِّرةٌ ومحبطةٌ مع اختيار الكبائر، والذي يكون محبطاً كيف يمكن لله أن يمنّ على صاحبه؟! وكيف يكون غفران ذنوب رسول الله| على سبيل المَدْح؟!»([[722]](#endnote-707)).

وبعد نَقْد نظرية المعتزلة، استحسن مؤلِّف تفسير روض الجنان تأويل أبي عليّ الرودباري، في قوله: «لو كان لك ذنبٌ قديم أو حديث لغفرناه لك». ولكنه يراه على خلاف ظاهر الآية. وقال في بيان النتيجة: «إن المعتمد في تأويل هذه الآية وجهان: **أحدهما**: إن المراد من الذنب هو ذنب الأمّة، ما تقدَّم منه وما تأخَّر. وقد نزلت الآية على حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه... وقوله: «لك» لا يعني غفر الله لك، وإنما المعنى: لأجلك ولحرمتك وبسببك...؛ **والقول الآخر**: ليغفر لك الله ما تقدَّم وما تأخَّر من ذنوب أمّتك بحقِّك. و«الذنب» مصدرٌ يضاف إلى الفاعل تارةً؛ ويضاف إلى المفعول تارةً أخرى... والآية من قسم إضافة المصدر إلى المفعول، بمعنى: ما اقترفته أمّتك من الذنوب في حقّك، من الجفاء والإيذاء والظلم والصدّ والإعراض وما إلى ذلك».

وعلى هذا التأويل فإن معنى المغفرة هنا ليس هو المعنى الاصطلاحيّ أيضاً، وإنما «المراد على هذا التأويل هو فسخ ونسخ وإزالة أحكام الأعداء عليه»([[723]](#endnote-708)). وهذا التأويل هو المطابق للظاهر، والموافق لأدلّة العقل في تنزيه الأنبياء من الذنوب، كبيرها وصغيرها».

إن الذنب في جميع هذه الإجابات هو الذنب الاصطلاحيّ. وعلى هذا الأساس تتنافى في اعتقادهم مع عصمة الأنبياء؛ وأما إذا لم يكن الذنب بالمعنى الاصطلاحيّ، وكان المراد؛ بمناسبة ارتباط الفتح بغفران الذنوب، هو المعنى اللغويّ، أي كلّ عملٍ تترتَّب عليه آثارٌ وتَبِعاتٌ سيّئة، عندها لن يكون تنافٍ بين الآية ونظريّة العصمة؛ وذلك لأن هذا العمل [الذنب] هو ذات قيام رسول الله| ودعوته الناس إلى القتال والجهاد و...؛ حيث ترتَّب على ذلك آثارٌ سيّئةٌ في نظر المشركين.

### ز ـ الضلال في معالم النبوّة وأحكام الشريعة ــــــ

ذكر مؤلِّف تفسر روض الجنان نظريّتين في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى**﴾: **النظرية الأولى**: تتحدَّث عن تماهي النبيّ مع أمّته: «لقد كان رسول الله| على ملّة وطريقة قومه مدّة أربعين يوماً، ثمّ هداه الله بعد ذلك».

وأما **النظرية الثانية** فترى ضلال النبيّ الأكرم في ما يتعلَّق بمعالم النبوّة وأحكام الشريعة.

ومن بين هاتين النظريتين يعمد أبو الفتوح الرازي إلى نَقْد النظرية الأولى؛ حيث يراها باطلةً وخاطئة؛ إذ يقول: «لا يليق بالنبيّ أبداً، ولا لساعةٍ واحدة، [أن يشارك قومه في ضلالهم]([[724]](#endnote-709))». وأما في ما يتعلَّق بالنظريّة الثانية فإنه يختار الصَّمْت، وعليه لا يبعد أن يكون أبو الفتوح معتقداً بالنظرية الثانية.

### ح ـ بشارةٌ وتسليةٌ ــــــ

يرى كاتب تفسير روض الجنان أن الآية من باب تطمين النبيّ الأكرم| وتبشيره وتسلية خاطره: «﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾»([[725]](#endnote-710)).

وعلى هذا الأساس يرى تأويل المخالفين جديراً بالإشكال من عدّة جهاتٍ([[726]](#endnote-711)):

1ـ إن هذا المعنى لا يصحّ على النبيّ الأكرم|، بحيث يمكِّن الله سبحانه الشيطان من التلبيس على رسول الله، حتّى ترتفع الثقة بكلامه؛ فيمدحه تارةً؛ ويذمّه تارةً أخرى.

2ـ لا يمكن للشيطان أن يتكلَّم على لسان شخصٍ. ولو قيل: إن هذا ما قاله رسول الله| على سبيل السَّهْو؛ إذ ما يَرِدُ سَهْواً لا يأتي متطابقاً مع اللفظ والمعنى، من قبيل: أن يقال: إن شخصاً يقرأ قصيدةً لشاعرٍ معروف، ثم يضيف إليها من عنده بيتين على ذات الوزن والقافية، دون قصدٍ أو علم منه، فهذا محالٌ بالوجدان، كما نعلم.

3ـ لقد أحال الله تعالى هذا الإلقاء إلى الشيطان، فكيف يقال: إن رسول الله| هو الذي أضاف هذا من عنده على سبيل السَّهْو؟

4ـ لا يصحّ مثل هذا السَّهْو على رسول الله؛ لأن هذا منه منفِّرٌ غاية التنفير.

5ـ إن في ذلك إضلالاً وتغريراً، والله تعالى لا يمكِّن الشيطان من ذلك.

الهوامش

# أصداء المعتزلة في اللاهوت اليهوديّ

## دراسةٌ استقصائيّة([[727]](#endnote-712))

د. ديفيد اسكلر (Dr. David Sklare)([[728]](#footnote-16)\*)

ترجمة وتعليق: د. عادل سالم عطية / أ. محمد مجدي السيد

### بين يدَيْ الترجمة ــــــ

يتبنّى الخطاب الاستشراقي في أطروحاته هاجس تَبَعية المنجز العربي ـ الإسلامي للمركزية الأوروبية؛ فالفلسفة الإسلامية، بمجالاتها المتعدِّدة: «علم الكلام، والتصوُّف، وأصول الفقه.. إلى غير ذلك»، آيلةٌ كلُّها إلى مصادر خارجةٍ عن نطاق الإسلام؛ كاليهودية، والمسيحية، والبوذية، والزرادشتية، وغيرها([[729]](#endnote-713)).

ورغم ذلك، فإنّ ظهور الطائفة القرائية ـ اليهودية ـ في العصور الوسطى يعكس لنا بوجهٍ من الوجوه تهافت هذا التصوُّر الاستشراقي من ناحيةٍ؛ وصحّة التصوُّر المغاير له من ناحيةٍ أخرى؛ فما ثبت بالدليل أن طوائف من اليهود ـ وعلى رأسهم القرّائين، بزعيمهم الحاخام عنان بن داوود ـ ممَّنْ تأثَّروا بل وتربّوا على مائدة الكلام المعتزلي الإسلامي.

لذا فإننا نتّفق تمام الاتفاق مع المستشرق الفرنسي اليهودي (جورج فايدا George Vajda) في إشارته إلى أنّ مذهب القرّائين اليهود رحَّب بمذهب المتكلِّمين المعتزلة ترحيباً عظيماً([[730]](#endnote-714))؛ ومع المؤرِّخ أبي الحسن المسعودي(346هـ ـ 957م) الذي عرَّف العنانية ـ القرّائين ـ بأنهم ممَّنْ يذهب إلى العدل والتوحيد([[731]](#endnote-715)).

وتُعَدُّ تلك الطائفة القرَّائية بمثابة ثورة عقليَّة على غيرها من الفِرَق اليهودية، كالربّانيين، تلك الطائفة التى ركنَت إلى التقليد والمحاكاة الرتيبة. وقد ازداد هذا التأثُّر بالمعتزلة حتّى أسماهم بنو جلدتهم «اليهود المعتزلة»، وحتى أننا نجدهم اليوم أقلِّيةً مهمَّشة؛ لما يُدْلون به من مقالاتٍ مخالفة للجمهور اليهوديّ.

ويبدو أن بعض مفكِّري اليهودية قاموا بدَوْر المتلقّي؛ فأفكار المعتزلة الإسلامية ـ كالتبريرية وحرّية الإرادة، وكذلك التأكيد على توحيد الله ـ لها صداها لدى مفكِّريهم، حتّى انتهى الأمر بكثيرٍ منهم إلى انتحال مذهب المعتزلة كاملاً غير منقوصٍ. وأقدم مختَصَرٍ يهوديّ يشي بالفكر المعتزلي هو كتاب النعمة، لليفي بن يفيت([[732]](#endnote-716)).

وليس الهدف الذي نتغيّاه من ترجمة هذه الدراسة ـ التي عقدها ديفيد اسكلر ـ إثبات ما هو مثبَتٌ من قَبْلُ؛ فقد أثبتَتْ عشرات الدراسات السابقة أصداء مدرسة المعتزلة ـ والفكر الكلامي الإسلامي بوجهٍ عام ـ في مقالات اليهود([[733]](#endnote-717))؛ فقضية تلمذة مفكِّري اليهود على أيدي علماء الكلام الإسلامي أضحَتْ أمراً لا يمكن تجاهله بأيّ حالٍ من الأحوال.

ولكنْ تكمن أهمِّية هذه الدراسة في أنها اعتمدت في أغلب الأحيان على بعض من الوثائق التي لم تعُدْ بين أيدينا الآن؛ كوثائق الجنيزا التي سُلبَتْ من الأديرة اليهودية بالقاهرة في القرون الماضية (كوثائق كنيس بن عزرا)، تلك الوثائق التي تُعَدّ جزءاً لا يتجزّأ من التراث العربي الإسلامي.

وترجع أهمّيتها كذلك إلى هوامشها؛ فهوامش هذه الدراسة لا تقلّ أهمية عن متنها؛ إذ ضمَّنها المؤلِّف تفاصيل غاية في الأهمِّية، فمنها: وصفه لبعض المؤلَّفات والوثائق، وطبعاتها، وأحياناً الحالة التي هي عليها، إلى غير ذلك من الإشارات، التي قد تفيد الباحث النَّقَّاب للوقوف على ما يريده منها. وينضاف إلى ذلك أن تلك الدراسة الاستقصائية، بما تتضمَّنه من إشاراتٍ، رُبَما تقدح الذهن؛ ليكتشف مجالاتٍ بحثية أخرى.

وقد ارتضى ديفيد اسكلر الاستقصاء منهجاً له؛ وذلك في تتبُّعه الدقيق لبعض أعلام اليهود ممَّنْ تأثَّروا بالمعتزلة واحداً تلو الآخر ـ في تلك الفترة ـ، ثم أردف ذلك بذكر طرفٍ من أعلام المعتزلة، كابن خلاّد(350هــ)، والقاضي عبد الجبّار(415هــ)، وأبو الحسين البصري(436هــ)، الذين أثَّروا فيهم أبلغ تأثيرٍ.

هذا، وإنْ كان لنا كلمةٌ نختتم بها هذا المدخل فهي أننا لا يمكن أن نجاري د. ديفيد اسكلر في كلّ ما ذهب إليه؛ إذ سجَّل ـ على سبيل الذكر، لا الحَصْر ـ أنه لم يكن هناك يهودٌ أتباع للأشعريّة. وهذا كلامٌ فيه نظرٌ؛ إذ الأدلّة والشواهد لتؤكِّد على أن هناك مؤثِّرات أشعرية في المجال اليهوديّ، وبخاصة لدى جوزيف بن صديق؛ حيث تابع الأشاعرة في الصفات الإلهيّة، والمذهب الذرّي، وكذا الإرادة، وكانت مناقشاته لهذه المسائل على دأب الأشاعرة تماماً([[734]](#endnote-718)).

### [النصّ المترجم] ــــــ

### نبذةٌ مختصرة ــــــ

يقدِّم هذا المقال مَسْحاً موجزاً ​​عن المعتزلة اليهودية منذ بداياتها في أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع وحتّى القرن السابع عشر الميلادي. وسنقوم بتوفير الأوصاف القصيرة للمؤلِّفين اليهود المعتزلة وأطروحاتهم.

ويمكننا تقسيم تطوُّر المعتزلة اليهودية إلى ثلاث فترات:

1ـ الفترة المبكِّرة، التي تتميَّز بالانتقائية والتنوُّع العقائدي.

2ـ الفترة «الكلاسيكية»، التي تمّ فيها تبنّي مدرسة البصرة البهشمية من قِبَل كلٍّ من: الحاخامات؛ والرابيين.

3ـ الفترة المتأخِّرة، التي تمّ فيها إنتاج خلاصات الفكر المعتزلي.

ونختتم المقال بنظرةٍ موجزةٍ عن المعتزلة في الأندلس.

### أثر المعتزلة في المذاهب اليهوديّة ــــــ

كان لتعاليم المعتزلة حياةً مهنيّة طويلة ضمن قطاعاتٍ كبيرة من اليهود الناطقين بالعربية([[735]](#endnote-719)). بدأ الاتصال بين اليهود والعقلانية المنهجية ـ المعتزلية ـ في أوائل القرن التاسع، إنْ لم يكن من قبل. ولا تزال بعض هذه البدايات المبكِّرة غامضة، ولا تُعْرَف إلاّ من خلال التلميحات والإشارات؛ في حين أن البعض الآخر جليٌّ وواضح تماماً، مثل: كتابات داوود المقمّص العراقي، الذي يُعَدُّ عمله المركزي (Ishrûn Maqâla) هو أقدم ملخَّص عربيّ على قيد الحياة من علم اللاهوت النظامي.

يمكننا تتبُّع تاريخ اليهود المعتزلة من خلال ازدهار النشاط الأدبيّ في القرنين العاشر والحادي عشر في الطرف الآخر من الطيف الزمني. وظلّ الكلام المعتزلي اللاهوت «الرسمي» للمجتمع المصري القرائي حتّى الساعة، وعلى الأقلّ إلى منتصف القرن السابع عشر.

إن التبنّي المبكِّر لتعاليم المعتزلة بين أجزاء من يهود الشرق الأوسط لا يجب أن يفاجئنا، فقد كان اليهود جزءاً قديماً ومتكاملاً من سكّان العراق وبلاد فارس والشام ومصر، وذلك سويّاً مع المسيحيين، والزرادشتيّين، والمانويّين، وغيرهم.

اختبر اليهود الثقافة والتطوُّرات السياسية في الشرق الأوسط بعد اضطرابات الفتح العربيّ الإسلامي، وما ترتَّب على ذلك من خلق ثقافةٍ عربية عالميّة.

وعندما بدأ اليهود يتعرَّضون للأدب الفلسفي من مختلف المصادر (مسيحي، هندي، إسلامي) فُتِن بعضهم وجُذِب من قِبَل إمكانية التفكير العقلاني والتحليلي في العالم من حولهم: العالم المادي ـ الفيزيائي؛ العالم الداخلي للروح والفكر؛ وظواهر التجربة الدينية.

كانت لتعاليم المعتزلة الناشئة أصداء في المذاهب اليهودية التقليدية، التي أكَّدَتْ على الوحدة الإلهيّة والعدل، واحتضنَتْ مبدأ الإرادة الحُرّة للإنسان، ورفضَتْ تجسيم الإله.

في هذا الصدد ـ وهو كذلك ـ من الحكمة أن نضع في اعتبارنا ملاحظة هاري ولفسون بشأن هذا التأثير؛ إذ يقول: «إن المعتقدات والأفكار معديةٌ بالفعل، وتاريخ المعتقدات والأفكار غالباً ما يكون تاريخاً لتقليد العدوى. ولكنْ من أجل أن يصبح الاعتقاد السائد بالاعتقاد أو الفكرة سارية المفعول يجب أن يكون هناك استعدادٌ وقابليةٌ للتأثُّر من جانب أولئك الذين سيتأثَّرون به»([[736]](#endnote-720)).

واجهت اليهود أوّل ما واجهت فلسفة عقلانية ـ في سياق الهيلينية ـ، التي كان لها تأثيرها الضئيل على اليهودية؛ ففيلون السكندري ـ من اليهودـ لم يترك للفكر اليوناني أي انطباعٍ دائم عن اليهودية([[737]](#endnote-721)).

وفي وقتٍ لاحق ـ تسعة قرون أو نحو ذلك ـ أثبت المشروع المسيحي والإسلامي لدمج الكتاب المقدَّس والفكر التحليلي والعقلاني في علم اللاهوت النظامي أنه جذَّاب لليهود فعلاً، وأصبح اتجاهاً رئيساً في الثقافة اليهودية في العصور الوسطى في الأراضي العربيّة.

وسيتمّ تقسيم وصفنا «للمعتزلة اليهودية» إلى ثلاثة أقسام ـ تقريباً ـ:([[738]](#endnote-722))

**أوّلاً**: الفترة المبكِّرة ـ القرن التاسع والنصف الأوّل من العاشر ـ. إنها فترة بدايات وانتقائية وتأثير واضح للاّهوت المسيحي.

**ثانياً**: الفترة «الكلاسيكية» ـ النصف الأخير من القرن العاشر والحادي عشر ـ. في هذه الفترة تأثَّر المؤلِّفون اليهود بدرجةٍ كبيرة بمدرسة المعتزلة في البصرة، إلى درجة أن بعضاً شارك في النزاعات الداخلية للمدرسة.

**ثالثاً**: الفترة المتأخِّرة ـ القرن الثاني عشر وما بعده ـ. وممّا هو جديرٌ بالذكر أن النشاط الأدبيّ في هذه الفترة اقتصر ـ إلى حدٍّ كبير ـ على إنتاج ملخَّصات المعتزلة على غرار التعليم المسيحي.

وفي النهاية سوف أتطرَّق أيضاً إلى الوجود المعتزلي في الفكر اليهودي الأندلسي.

في حين أن تأثير الفكر الإسلامي المعتزلي واضحٌ على الكتّاب اليهود، على حدٍّ سواء في مذاهبها ومصطلحاتها التقنيّة. ولدينا القليل جدّاً من المعلومات التي تمكِّننا من تحديد المسارات القريبة من هذا التفاعل. وقد تمّ الاحتفاظ ببعض الحقائق التاريخية الفعلية المتعلِّقة بالاتصال بين اليهود والمتكلِّمين المسلمين، أو الكتب الإسلامية التي رُبَما قرأها المؤلِّفون اليهود.

إن ذلك فقط للفترة «الكلاسيكية». ولدينا بعض المعلومات من هذا النوع. ولا يسَعُنا إلاّ أن نفترض ذلك تشجيعاً للمصالح الفكرية المتبادلة والمواجهات الجَدَلية، وبالتأكيد التبادل العلمي بين أعضاء الجماعات الدينية المختلفة([[739]](#endnote-723)). إن المناقشات في المجالس الرسمية وغير الرسمية قد أتاحَتْ فرصاً حقيقية لليهود ليتمّ طرحهم سابقاً على المذاهب والآراء والحجج الإسلامية([[740]](#endnote-724)).

وفي مذاهبها اتَّبعت المعتزلة اليهوديّة بشكلٍ عامّ حدود الفكر الإسلامي. ونلحظ ذلك ونجده ـ على سبيل المثال ـ عند مناقشة النظرية الإبستمولوجيّة، والصفات الإلهيّة، وخلق الكتاب المقدَّس([[741]](#endnote-725)) والخير والشرّ، والعدل الإلهيّ أو الإرادة الحرّة.

في حين أنه يتمّ التعبير في الوقت نفسه عن مخاوف جَدَلية ـ يهودية ـ بشكلٍ خاصّ بشأن النبوّة، وفكرة النسخ.

ويمكن القول بأن هذه الفترة المبكِّرة للمعتزلة الإسلامية قد اتَّسمَتْ بدرجةٍ عالية من التنوُّع العقائدي. فقد عارض المتكلِّمون تعاليم العقيدة المهمّة، مثل: الذرّة، وأصل الأعمال التطوُّعية البشرية، والتولُّد، وفكرة الأصل الذي قدَّمه الله للبشريّة([[742]](#endnote-726)).

إن الفكر اليهودي المعتزلي في هذه الفترة كان انتقائيّاً ومتنوّعاً بالمثل. وتماماً، كما في الفترة الكلاسيكية من المعتزلة الإسلامية (الجزء الأخير من القرن التاسع وحتّى القرن الحادي عشر)، المدارس الفكريّة المتماسكة والمنهجيّة هي كذلك، بل يتبنّى المعتزلة اليهود أيضاً عقيدةً نظامية محدَّدة بدقّةٍ.

وقبل متابعة وصفنا لتطوُّر اليهودية المعتزلة نحتاج أن نأخذ مسارَيْن قصيرَيْن. ولقد ذكرت من قبل فرقة القرّائين الذين سيتمّ تمييزهم عن اليهود الربّية.

### المسار الأوّل ــــــ

كان الربّانيون هم التيّار الرئيس لليهوديّة، الذي تأسَّست عليه ممارستهم الدينية للتقاليد الحاخامية المسجَّلة في المشناة والتلمود. تمّ استدعاء قادة الرهبان الموثوق بهم، الجاؤونيم، الذين عملوا كرؤساء في الأكاديميات التلموديّة في بلدتي سورا وبومبيديتا في منخفضات بلاد ما بين النهرين في العراق، ابتداءً من نهاية القرن السادس واستمراراً حتّى منتصف الحادي عشر.

في تصوُّرهم الذاتي، ورُبَما في الغالب صحيحٌ تاريخياً، كانت الأكاديميّات الجاؤونيمية هي المسؤولة المباشرة عن استمرار الأكاديميات التلمودية القديمة التي تمّ إنشاؤها في العراق في القرن الثالث، رغم أنه بحلول القرن العاشر الميلادي لم تعُدْ هذه المؤسَّسات مكاناً أساسياً للتعليم التلمودي، بعد أن قامَتْ بدَوْرٍ مهمّ في إدارة شبكة واسعة النطاق من المحاكم، ورأى رؤساء الأكاديميّات أنها مسؤوليةٌ؛ للحفاظ على صحّة التقاليد التلمودية ودقّتها، ونشر المعرفة حول التلمود في ذلك العالم اليهودي، المنتشر من خراسان إلى إسبانيا.

تمّ نقل كلٍّ من المدرستين الدينيّتين: (اليشفا؛ والجاؤونيم) إلى بغداد في نهاية القرن التاسع أو بداية العاشر، وهو التغيير الذي أحدث آثاراً مهمّة لعالمهم الفكريّ ([[743]](#endnote-727)).

كانت الطائفة القرّائية طائفةً يهودية رافضة لسلطة التقاليد الحاخامية ـ التلمودية، وطوّرت أيديولوجيا كتاباتها؛ لخلق نظامٍ ديني قائم على الكتاب المقدَّس والمنطق التناظري (القياس). إن أصول القرّائين غير واضحةٍ. وهذا موضوعٌ به من الجَدَل الأكاديمي ما لا بأس منه. يبدو أن اليهودية القرّائية أتَتْ كحركةٍ ذات كتابات نصوصية واضحة؛ قد تجمَّعت في نهاية القرن التاسع (مع دانيال القومسي الدامغاني، والذي سيتمّ مناقشته بمزيدٍ من التفصيل في ما يلي)، ويبدو أنه قد لعب دَوْراً مهمّاً في هذا التطوُّر.

شجع القومسي أتباعه على مغادرة المنفى، والذهاب إلى القُدْس؛ حداداً على تدميرها. وقد كانت حركة مشيعون صهيون (Mourners of Zion) ناجحةً للغاية. وبحلول منتصف القرن العاشر أصبحت القدس هي المركز الرئيس للعصر الذهبي ـ غير العادي وغير المسبوق ـ للنشاط الفكريّ والأدبيّ الخصيب للقرّائين، واستمرّ هذا المشروع إلى 1096م، عندما دمَّر الصليبيون الجالية اليهوديّة في القدس ([[744]](#endnote-728)).

### المسار الثاني ــــــ

إن مسارنا القصير الثاني يتعلَّق بمصادرنا، أو الافتقار إليها؛ لإعادة بناء التاريخ الفكري اليهودي ـ العربي. فقد بقي لنا القليل جدّاً من الأدب اليهودي من القرن السادس حتّى القرن التاسع. ومضافاً إلى ذلك، وبخلاف «القِمَم» العالية ـ الصاعدة ـ للفكر اليهودي المكتوبة باللغة العربيّة، مثل أعمال: سَعْدِيا جاؤون الفيُّومي، وبهيا بن باقودة، ويهودا هاليفي ـ الحاخام يهوذا بن شموئيل اللاوي الأندلسي ـ، وموسى بن ميمون، فمعظم الأدب اليهودي ـ العربي المتاح لنا نجا في الجنيزا القاهرية. والجنيزا هي مخزن عادةً في كنيس (معبد)، حيث يتمّ وضع بقايا الكتب البالية فيه، بَدَلاً من أن تُلقى ـ الأوراق والوثائق ـ بشكلٍ غير شريف أو مناسبٍ بالخارج. وقد نجا اثنان من هذه الجنيزات التي كانت قيد الاستخدام على مدى ما يقرب من ألف عامٍ في القاهرة.

**الأولى** من هذه كانت: الجنيزا الشهيرة في كنيس ابن عزرا، في الفسطاط، التي تُحفظ شظايا مخطوطتها الآن في مكتبات حول العالم، مع الأغلبية التي تحتفظ بها مكتبة جامعة كامبريدج.

**والثانية** هي: جنيزا كنيس القرّائي في القاهرة، حيث كان بمثابة مخزن للكتب البالية من مكتبة الكنيس. وتمَّتْ إزالة ونقل جميع مخطوطات هذه الجنيزا تقريباً من قِبَل الباحث والمغامر القرّائي أبراهام فيركوفيتش، وتمّ بيعها في عام 1876م إلى المكتبة الإمبراطورية (الآن المكتبة الوطنية الروسيّة) في سانت بطرسبرغ.

لقد تزوَّدْنا من هذين المخزنين الهائلين بالمخطوطات بمعلوماتٍ لا تقارن حول الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية لليهود في الشرق الأوسط في العصور الوسطى([[745]](#endnote-729)). واحتوَتْ جنيزا كنيس ابن عزرا على أجزاء مخطوطة صغيرة للغاية، بينما كان من الممكن، وبجهدٍ كبير، إعادة بناء عددٍ من الأعمال الأدبية من هذه القصاصات من الكتب القديمة، وغالباً ما يكون النصّ الذي أعيد بناؤه مجزّأً تماماً، ويفقد أقساماً مهمّة جدّاً.

من ناحيةٍ أخرى، تحتوي مجموعات فيركوفيتش على العديد من المخطوطات الكبيرة جدّاً، ممّا يمنح العلماء إمكانية إعادة تشكيل نصوص كاملة تقريباً.

لقد وفَّرت لنا جنيزا القاهرة ـ بالفعل ـ الكثير من المعلومات المتعلِّقة بالأدب اليهودي العربي، والمجتمعات التي تمّ إنشاؤها فيها. ومع ذلك، من المهمّ أن نضع في اعتبارنا أن جنيزا القاهرة احتفظَتْ فقط بالموادّ التي جاءت إلى الفسطاط والقاهرة؛ تلك الكتب التي تهمّ العلماء المحلِّيين، تلك الكتب التي قاموا بجمعها أو نسخها. مع الأخذ في الاعتبار ـ أيضاً ـ أنه على عكس بغداد أو قرطبة أو القيروان، فالقاهرة (حتّى وصول موسى بن ميمون) لم تكن مركزاً مهمّاً للإبداع الثقافي اليهودي، ويجب أن نفترض أنه ليس لدينا معلومات عن الكثير من الأدب اليهودي ـ العربي، الذي رُبَما تمّ إنتاجه في العراق وسوريا أو أيّ مكانٍ آخر. وهذا بالطبع له آثاره الخطيرة في ما يتعلَّق بالقيود على ما يمكن أن نقوله عن المعتزلة اليهودية، خاصّة في مراحلها المبكِّرة.

### 1ـ الفترة المبكِّرة (القرن التاسع والنصف الأوّل من القرن العاشر) ــــــ

وعلى الرغم من ذلك، يمكننا تحديد عدّة عناصر مهمّة عن السكّان اليهود الذين استوعبوا اعتقاد المعتزلة في وقتٍ مبكِّر جدّاً، رُبَما تبدأ هذه الفترة مع بداية القرن التاسع، بل رُبَما مع نهاية القرن الثامن، وفي وقتٍ مبكِّر بما فيه الكفاية، بحيث إنه بحلول منتصف القرن العاشر كان قد تمّ دمج هذه الأفكار ـ المعتزليّة ـ في الفكر اليهودي، وتمّ فهمها على أنها وجهاتُ نَظَرٍ أصيلة وأصلية لليهود. يمكننا أن نرى هذا الاتجاه، على سبيل المثال، في التعليقات الكتابية للقرّائي يفيت بن علي (نشط في النصف الثاني من القرن العاشر).

ومن جهته وافق يفيت مدرسة المعتزلة تماماً في ما ذكرته عن: نظرية المعرفة، والمنطق، والدليل على حدوث العالم (الاستفادة من دليل المعتزلة «الكلاسيكي»: دليل الجواهر والأعراض)، وهلمّ جرا.

ومن ناحيةٍ أخرى، فقد حارب يفيت دراسة الكتب الأجنبية (kutub barrâniyy)، وانتقد أيضاً المعتزلة أنفسهم؛ لفخرهم الفكري، يقول: «هم في الواقع ليسوا الأكثر حكمةً»([[746]](#endnote-730)). لذلك فمن غير المحتمل أن يكون قد استمدّ معرفته بالكلام من أعمال المسلمين المعتزلة، ورُبَما تكون معلوماته الفلسفية مستمدّةً فقط من مصادر يهوديّة حقيقية.

نجد هذه الميول ذاتها في جزءٍ من نصٍّ رباني، مكتوب ـ على ما يبدو ـ بشكلٍ شبه رسمي في منتصف القرن العاشر([[747]](#endnote-731)). وهو عملٌ مجهول مكتوب باللغة العبرية. ومع ذلك كان المؤلِّف منغمساً بشدّةٍ في الثقافة الآرية، كما كشفَتْ عن ذلك التعريب في عبريّته، ومن خلال اقتباساته من القرآن الكريم، والتي اعتبرها مستمدّةً من مصادر يهودية، والتي خطَّط لترجمتها إلى العبرية. وتحتوي الأجزاء الباقية من هذا العمل على جزءٍ من المقدمة، وجزءٍ من الفصل الأوّل عن الوحدة الإلهيّة، وجزءٍ من الفصل الثاني عن الصلاة.

وذكر المؤلِّفون أن الجمهور يشمل الحاخامات من الراغبين في معرفة المزيد عن موضوع الوحدة الإلهيّة. كما سعى إلى طمأنة معلِّمي المدارس الربّانية، الذين يخشون فضح التوراة التي علموها عن ظهر قلبٍ، بصرامة وصعوبة الامتحانات العقلانية. والقسم الباقي من مقدّمته مكرَّسٌ لإثبات أن التوراة عالميّةً في التزامها، وتنطبق على جميع الأفراد العقلانيّين، وهو موقفٌ مستَمَدٌّ من الوحدة الإلهيّة وعالميّة العقل([[748]](#endnote-732)).

وإذا أرَدْنا إيراد مثالٍ أكثر تحديداً على استيعابه لأفكار المعتزلة يمكنني أن أذكر تأكيده على أن الصلاة هي واجبٌ عالمي، وهو موقفٌ مبنيٌّ على الواجب العقلاني لشكر أحد المحسنين. فشكر المحسن هو أحد الأمثلة «الكلاسيكية» الموجودة في أدبيّات المعتزلة للقوانين العقلانية.

وفي مقدّمته ينتقد المؤلِّف السامريّين والمسيحيّين والمسلمين؛ لانحرافهم عن التوراة، ذلك الدين العالميّ. ومع ذلك، فإنه يصوِّر لنا عداوته الحقيقية مع مجموعة من العقلانيّين الذين يصفهم «بـالمعتزليّين اليهود» (باللغة العبرية: muvdalei b’nei yisra’el، ترجمة كالكي)، الذين يتّهمهم بالنسبية الدينية والتراخي في الطقوس الدينية، فيقول عنهم: حماقتهم الكبيرة تخلو من طرق الصالحين؛ من أجل الحفاظ على طرق العالم التي داسها الرجال الأشرار. وأغضبوا (مَنْ هو) ملجأٌ لقطيعه، ولجأوا إلى ظلّ جدارٍ مائل، وسورٍ متحجِّر([[749]](#endnote-733))، [.......]([[750]](#endnote-734)) أبو هاشم والجبائي وزملائهم، الذين لا يعرفون السبب، والذين لا معنى لكلماتهم([[751]](#endnote-735)).

أودّ أن أشكّ في أن هذا الشخص قد قرأ بالفعل كتب مؤسِّسي مدرسة البصرة المعتزلية. فعلى الرغم من الاعتدال المتوازن لمؤلِّفنا كان أبو هاشم بالنسبة إليه رمزاً للتأثير الأجنبيّ الخطير، الذي يمكن أن يؤدّي إلى التطرُّف العقلاني المضرّ([[752]](#endnote-736)).

مرّةً أخرى، نرى مؤلِّفنا يعبِّر عن أفكار ومواقف المعتزلة على أنها يهوديّةٌ حقيقية، إلى درجة أنه يضعهم ـ المعتزلة ـ في معارضةٍ لأنفسهم! وهذا يشير إلى فترة الحضانة الطويلة لهذه الأفكار داخل الثقافة اليهودية.

وفي هذه الفترة المبكِّرة كان من الواضح أن اليهود المهتمّين بالفكر العقلانيّ كانوا قادرين على الأخذ من مصادر متنوّعة. لقد حافظَتْ لنا جنيزا ابن عزرا على جزءٍ صغير من مخطوطة (السيدة أنطونين B72). وهي عملٌ لاهوتيّ مبكِّرٌ جدّاً. ويمكن تأريخ المخطوطة نفسها بشكلٍ كتابي حتّى نهاية القرن التاسع أو أوائل القرن العاشر([[753]](#endnote-737)). وبالتالي فإن التكوين نفسه ـ قد يعود ـ إلى بداية القرن التاسع أو حتّى الجزء الأخير من الثامن. كما تدعم التهجئة الصوتية ـ الإملاء الصوتي ـ غير القياسية للغة اليهودية العربية هذا التاريخ المبكِّر([[754]](#endnote-738)).

يتكوَّن هذا الجزء من ورقتين تحتويان على بداية كتاب عن «طبيعة العقل ومبادئ الطبيعة ومسائل أخرى مستمدّة من كتب الهنود (الهند) والبيزنطيين (الروم)...». البقية الباقية من نصّ الكتاب لها بداية يبدو أنه مناقشةٌ بدائية ـ إلى حدٍّ ما ـ للعقل، وأولويّة المعرفة وأسبقيّتها.

في حين أن هذا ليس المكان المناسب لمناقشة أصول المعتزلة والتأثيرات المبكِّرة عليه، فإن المصادر التي ذكرها هذا المؤلِّف مثيرةٌ للاهتمام بالنسبة لنا، ويجب أن نعيرها اهتماماً ونلاحظها. ورُبَما تشير إلى الكتب الهنديّة، إلى الأدب البوذي([[755]](#endnote-739)).

يشير مصطلح الروم (Rûm ـ al) بشكلٍ خاصّ إلى الأدب اليوناني من المسيحية البيزنطية، أو قد يشير إلى المصادر المسيحية بشكلٍ عامّ. في حين أن الاتصال اليهودي بالفكر البوذيّ لا يزال غامضاً إلى حدٍّ ما، وإنْ كان التأثير المسيحيّ في هذه الفترة المبكِّرة واضحاً([[756]](#endnote-740)).

إنّ أقدم متكلِّمٍ يهودي معروف لنا باسمه هو داوود المقمص. ولد في الرقّة، ونشط في الجزء الأوّل من القرن التاسع الميلادي. وقد تحوَّل المقمص إلى المسيحيّة، ودرس مع رئيس الشمامسة نونوس Nonnus)) اليعقوبي في مدينة نصّيبين. وفي مرحلة ما؛ ولأسباب مجهولة، عاد المقمص إلى اليهودية. وبعد ذلك كتب كتابين جدليّين ضد النصرانية([[757]](#endnote-741)).

كتابه العشرون مقالة «Ishrûn Maqâla» هو كتابٌ نظريّ منطقيّ منظّم، ويُعَدّ أوّل ملخّص لاهوتي موجود باللغة العربية([[758]](#endnote-742)). وبالتالي فإنه يقدِّم لنا شهادةً مهمّة حول هذه الفترة المبكِّرة في تطوُّر الفكر اللاهوتي في العالم الناطق بالعربية، وقتما كانت التقاليد المدرسية وقتئذٍ في طور التكوين.

إن الهيكل العامّ لهذا العمل مشابهٌ للهيكل الموجود في ملخّصات كلامية لاحقة، مثل: التوحيد، للماتريدي؛ والإرشاد، للجويني، على الرغم من أنه رُبَما كان يتبع نموذج الأعمال المسيحيّة السابقة التي لم يعُدْ لها وجودٌ([[759]](#endnote-743)). وقد تناول في هذه المقالات بعض الموضوعات الأساسية: نظرية المعرفة، وطبيعة العالم، واللاهوت، والإنسانية، والوَحْي، ووصف الأديان الأخرى، ودَحْضها.

كان المقمص راسخاً في التقاليد الأرسطية، وهو ما يتّضح لنا تماماً في المناقشة الافتتاحيّة للمنطق، الذي يشير فيها إلى تصانيف أرسطو وإيساغوجي لفَرفوريوس الصُّوري. وتظهر خلفيّته الأرسطية أيضاً في الطريقة التي أفاد بها من أسئلة أرسطو الأربعة العقلية كوسيلةٍ لتنظيم العديد من مناقشاته.

ومع ذلك، فإن طبيعة الكلام الإجماليّة للعمل واضحةٌ جدّاً في أسلوبه في الجَدَل، مستفيداً في ذلك من تقنيات الكلام الجَدَلية، في الإلزام والقسمة العقلية والمعارضة، وكذلك في محتوى العقائد التي طوّرها. فعلى سبيل المثال: في فهمه للعالم أنه يتكوَّن من موادّ، جواهر وأعراض، وليس المادّة ـ الهيولى ـ والشكل الأرسطي.

ورغم ذلك، فإن منهجه غير ذرّي (على عكس المعتزلة اللاحقة)، الذي يفضح تدريبه مرّةً أخرى في الكلام المسيحي الذي يرتكز على أرسطو، كما يفعل استخدامه الغريب لإثبات كلامٍ قياسيّ لخليقة العالم، الذي له جذوره أيضاً في الفكر المسيحيّ([[760]](#endnote-744)).

إن عرض المقمص لمسألة العدالة الإلهية والحاجة إلى الوَحْي مشابهٌ لما قدَّمته المعتزلة. فالخير والشرّ قِيَمٌ مطلقة تلزم كلاًّ من الله والإنسان. والله يدرك ضعف الإنسان، وبالتالي تستوجب عدالته أن يزوِّد الإنسان بالإرشاد عن طريق الأوامر والمحرَّمات الموحاة منه ـ إلهيّاً ـ([[761]](#endnote-745)). ومعاملته للأمر والنهي في الفصل الخامس عشر هو مناقشةٌ للموضوع الموجود في أدبيّات المعتزلة اللاحقة. وموقفه من الإرادة الحرّة هو أيضا معتزليّ([[762]](#endnote-746)).

وتوضِّح السيرة الذاتية للمقمص أهمّية التقليد الفكري السرياني المسيحي في تطوير اللاهوتية العقلانية في المدار الإسلامي([[763]](#endnote-747)). ويمكن أن نفترض أن يهوداً آخرين كان لديهم اتصالٌ مماثلٌ مع التقليد والأدب المسيحي، على الرغم من أنهم ليسوا بحاجةٍ إلى تحوُّلٍ فعليّ، والذين مثل المقمص استمدّوا أيضاً من سياقهم الثقافي الإسلامي.

إن هذه المقالة: «Ishrûn Maqâla» مكتوبةٌ في الأصل بالحروف العربية، ولا تَرِدُ اقتباسات الكتاب المقدّس إلاّ في الترجمة العربية([[764]](#endnote-748)). وهذا يشير إلى أن المقمص كتب كتابه لجمهور من اليهود المتعلِّمين والمعربين للغاية، الذين يمتلكون الخلفية اللازمة لفهم مفرداتها الفنّية وحججها. مع الأخذ في الاعتبار أنه ليس لدينا طريقةٌ ما لمعرفة حجم هذا الجمهور، ولكنْ من الواضح أنه كان مهمّاً.

لقد كان عمل المقمص رائداً، ويمثِّل بدايات التفكير اللاهوتي النظامي اليهودي، وكان له بعضٌ من التأثير الدائم على الفكر اليهودي([[765]](#endnote-749)).

والجاؤون سَعْدِيا بن يوسف الفيومي (882 ـ 942م) من أكاديمية سورا، ومع ذلك جلب اللاهوت العقلاني والمنهجي في التيّار الرئيس للثقافة اليهودية. كان سَعْدِيا جاؤون من أبرز القادة الفكريّين والثقافيّين لليهود في البلدان الناطقة بالعربية.

وقد أثَّرَتْ أعماله اللاهوتية على الفكر اليهودي عبر العصور المختلفة. فبالإضافة إلى أعماله اللاهوتية، قام سَعْدِيا جاؤون بتأليف عددٍ كبير من الكتب الرائدة في مجالات التفسير الكتابي (بما في ذلك الترجمات إلى العربية)، القانون اليهودي، فقه اللغة العبرية، الجَدَل مع القرّائين والزنادقة، والشعر.

وقد كان أهمُّ إنجازاته في مجال العقيدة دمجَ وجهات نظر الكلام العقلانية مع المصادر والقِيَم اليهودية، ولم يفعل ذلك فقط في كتاباته اللاهوتية المنهجية، ولكنْ رُبَما ظهر ذلك بشكلٍ أكثر أهمّية في تفسيره الكتابي. وقد أخذ على عاتقه مهمّة إعادة صياغة التفسير الحاخامي للكتاب المقدَّس في ضوء الفكر والعقل. ولذلك، فإن تعليقاته الكتابية، وبشكلٍ خاصّ مقدّماتها، هي أيضاً مصادر ذات أهمِّية لتحديد فكره.

كان يخاطب ـ إلى حدٍّ كبير ـ جمهوراً مشابهاً لذلك الذي كاتبه المقمصُ سلفاً: لقد انغمس اليهود بعمقٍ في الثقافة العامة؛ سَعْياً منهم ـ بطريقةٍ ما ـ لفهم مصادرهم الثقافية الخاصّة، التي رُبَما ابتعدوا عنها.

سَعْدِيا من مواليد مصر في بلدة Dilatz [قرية أبو صوير حاليّاً]([[766]](#endnote-750))، بمنطقة الفيُّوم. وغادر مصر في أواخر العشرينيات من عمره، فرحل إلى الشام والعراق. ولدينا أدلّة على أنه أمضى بعض الوقت في طبريّة وحلب. وتمّ تعيينه رئيساً لأكاديمية سورا في عام 928م، على الرغم من حقيقة أنه لم يأْتِ من الطبقة الأرستقراطية الجؤونية العالية.

وفي مرحلةٍ ما دخل سَعْدِيا جاؤون في صراعٍ مع رأس الجالية ـ اليهودية ـ، ديفيد بن زكاي، والذي سعى إلى خلعه([[767]](#endnote-751)). وقد تمّ انقسام الجالية اليهودية بين مؤيِّديه ومعارضيه لمدّة ستّ أو سبع سنوات، حتّى تم الاعتراف بسعديا جاؤون مرّةً أخرى كرئيسٍ لأكاديمية سورا. ورغم أنه ليس من الواضح إلى أيّ درجةٍ كان قادراً على شغل وظيفةٍ مثل: الجاؤون خلال هذه الفترة، فإنه في هذا الوقت كتب أعماله اللاهوتية الرئيسة([[768]](#endnote-752)).

فقد كتب سَعْدِيا عملين لاهوتيين منهجيين كبيرين: روايته عن كتاب سفر يتزيرا الغامض (كتاب الخليقة)([[769]](#endnote-753))، بعنوان كتاب المبادئ (كُتب 931)؛ وملخَّصه اللاهوتي: كتاب الأمانات والاعتقادات (العقائد والمعتقدات، كُتب 933).

وما كتبه سَعْدِيا جاؤون من كتب تُعَدُّ ـ بوضوحٍ قاطع ومنطقيّ ـ تعليقاً علمياً على سفر يتزيرا، ووسيلة منه للتصدّي لبعض الاتجاهات الصوفية والأفلاطونية المُحْدَثة في كلٍّ من المجتمعين: اليهودي؛ والإسلامي، كما يتجلّى الأمر في إخوان الصفا؛ حيث لعب التصوُّف الحرفي دَوْراً مهمّاً([[770]](#endnote-754)).

إن العمل اللاهوتي الرئيس لسعديا جاؤون هو كتابه «الأمانات والاعتقادات»([[771]](#endnote-755)). وتتمحور خطاباته العشر في الترتيب المعتاد لعلاقة الكلام: (المقدّمة) عن ضرورة التحقيق العقلاني والمعرفية؛ (المقال 1) عن خلق العالم وإثبات الخالق؛ (المقال 2) عن وحدانية الله، وصفاته الإلهية؛ (المقال 3) عن القانون والوَحْي والنبوة؛ (المقالان 4 ـ 5، وكذلك المقال 9) عن الإرادة الحرّة والعدالة الإلهيّة، والخير والشرّ، والثواب والعقاب؛ (المقال 6) عن طبيعة الروح، وهو بمثابة مقدّمة لفحص القيامة والفداء ذات التوجُّه اليهودي، وبشكلٍ خاص في (المقالين 7 ـ 8). ثمّ يختتم الكتاب بمناقشة السلوك الأمثل للإنسان في هذا العالم.

وفي حين أن هذا ليس هو المكان المناسب لنقدِّم فيه تلخيصاً كاملاً عن فكر سعديا جاؤون، فمن الجدير بالذكر أن بواكير المعتزلة كانوا مصدراً رئيساً له، كما هو واضحٌ في حجاجه المنطقي، ومصطلحاته الفنّية والمفردات المفاهيمية.

وأحد الأمثلة الصغيرة ـ على ذلك ـ هي عبارة المعتزلة النموذجية التي يستخدمها، عندما يذكر أن الفئات المطلقة للخير والشرّ «قد غرسها الله في عقولنا». فكما هو معتادٌ في تلك الفترة الانتقائية الأولى استوعب سعديا ـ أيضاً ـ المعلومات والأفكار من مجموعة مصادر متنوّعة، بما في ذلك الفلاسفة، والأفلاطونية المُحْدَثة ([[772]](#endnote-756)) واللاهوت المسيحي([[773]](#endnote-757)).

ومثل سلفه المقمص، لم يقبل سعديا العقيدة الذرّية، ورُبَما يعود ذلك إلى تأثُّره بالمصادر المسيحية، وأكَّد أن العالم يتكوّن من الجواهر والأعراض، رافضاً المنطق الأرسطي، شكلاً ومضموناً([[774]](#endnote-758)).

من ناحيةٍ أخرى، جادل سَعْدِيا المسيحيّين (مرّةً أخرى مثل المقمص والمعتزلة) على أن الصفات الإلهيّة ليس لها حالةٌ منطقية معينة، وأن التعدُّد الواضح للصفات الإلهيّة يرجع إلى قيود اللغة البشرية. ولذلك نجد في الكتاب المقدَّس أنها في الأساس مسألةٌ تفسيرية.

أدخل سَعْدِيا إلى الفكر اليهودي فكرة التمييز المعتزليّة بين القوانين المعروفة عقلاً (العقليات) وتلك المعروفة من خلال الوَحْي (السمعية، الشريعة)، وهو تمييزٌ اعتمده العديد من المفكِّرين اليهود.

وبعد سَعْدِيا جاؤون، كان الكلام المعتزلي هو كلام المدرسة الفلسفية ـ الشائعة ـ بين يهود الشرق([[775]](#endnote-759)). ومن المؤكَّد أن المؤلِّفين الأوائل، مثل: المقمص والكُتّاب المجهولين، قد لعبوا دَوْراً مهمّاً في مثل هذا التطوُّر. ومع ذلك، فإن الموقف الرسمي لسعديا جاؤون، جَنْباً إلى جَنْب مع تأثيره الفكريّ ودَوْره الحيويّ في تشكيل ثقافة يهودية عربية، عزَّز بشكلٍ واضح من استيعابه الواسع لأفكار المعتزلة بين اليهود، وامتصاصهم لها.

كما عبَّر معاصرو سَعْديا جاؤون ـ القرّائيون ـ عن أفكار المعتزلة في كتاباتهم. ويجب أن نذكر أوّلاً دانيال بن موسى القومسي، فهو أوّل مفكِّر قرّائي لعب دَوْراً مهمّاً في دمج القرّائين في حركةٍ ذات عقيدة واضحة. وعلى حدّ علمنا لم يؤلِّف عملاً لاهوتياً على وجه التحديد([[776]](#endnote-760)).

ومع ذلك، فإن تأثير المعتزلة عليه بشكلٍ عام ينعكس في تفسيره الكتابي (ولا سيَّما في تعليقه على أسفار الأنبياء الصغار / Minor Prophets)، وفي الخطبة ـ أو الرسالة ـ المعمَّمة المنسوبة إليه، والتي كانت موجَّهة إلى إخوانه القرّائين. وكلّها مكتوبةٌ بالعبرية([[777]](#endnote-761)).

وفي هذا النصّ يضع القومسي مقالات إيمانية تدور حول رؤية المعتزلة للتوحيد والعدل الإلهي. ومن الواضح أن هذه هي المحاولة الأولى في الديانة اليهودية لصياغة العقائد اللاهوتية المعيارية([[778]](#endnote-762)).

يشدِّد القومسي على أهمّية الاستدلال العقلي المستقلّ القائم على نصّ الكتاب المقدَّس، بَدَلاً من قبول المبادئ والقوانين الدينية ببساطةٍ على أساس التقاليد والمحاكاة (كما يتّهم الحاخامات). ويشير تعبير القومسي عن مفاهيم المعتزلة إلى جانب معارضته الشديدة للكتب والأفكار «الأجنبية»، ومرّةً أخرى إلى الاستيعاب اليهودي المبكِّر للأفكار الكلامية([[779]](#endnote-763)). وكما هو الحال مع القومسي، تمّ العثور على التعاليم اللاهوتية للعديد من القرّائين في القرن العاشر في تفسيرهم الكتابي.

### [نموذجان من القرائين المتأثِّرين بتعاليم المعتزلة] ([[780]](#endnote-764)) ــــــ

وفي هذا السياق سنتعامل لفترةٍ وجيزة مع اثنين من الكتّاب القرّائين الذين تأثَّروا بشدّةٍ بتعاليم المعتزلة: يعقوب القرقساني؛ ويفيت بن علي([[781]](#endnote-765)).

### أـ يعقوب القرقساني ــــــ

كان القرقساني أصغر سنّاً من سَعْديا. وقد نشط في عامي 920 و930م في العراق. وكان عالماً مثقّفاً جدّاً، وقد كان معروفاً بالتقاليد الحاخامية، والأعمال الفلسفية والخيالية العلمية في عصره، وكذلك مع الكتب والتقاليد المسيحية والإسلامية. وقد تمّ الحفاظ على ثلاثة مؤلَّفات رئيسة له، وهي مصادر تخدمنا لإعادة بناء فكره([[782]](#endnote-766)).

وقد كتب عن القانون القرّائي كتاب الأنوار والمراقب. ويحتوي أيضاً على عدد من المناقشات غير القانونية، مثل: تاريخ الطوائف اليهودية، والجَدَل مع الإسلام والمسيحية، والموضوعات اللاهوتية، معالجة واسعة للأساس المعرفي للقانون (أصول الفقه) من بين أمورٍ أخرى([[783]](#endnote-767)).

وقبل أن يكتب القرقساني كتابه الأنوار والمراقب كتب تفسير بيريشيت، وهو عبارةٌ عن تعليقٍ فلسفيّ وعلميّ واسع النطاق على قصّة خلق العالم في ستّة أيام، كما هو موجود في الفصل الأول من سِفْر التكوين.

وقد كان نموذجه في كتاباته هو الكتاب المقدسChristian Hexameron Literature [الأدب المسيحي على أساس روايات بدء الخلق]، ومصادره الرئيسة كانت كتابات المقمص وسعديا جاؤون.

يُعَدُّ هذا الكتاب مصدراً مهمّاً للغاية؛ لكونه عرض لنا صورةً أكثر اكتمالاً لفكر القرقساني، لكنّه لا يزال بحاجةٍ إلى إعادة بناء وتحرير من الأجزاء المخطوطة([[784]](#endnote-768)). وكان عمله الرئيس والأخير كتاب «الرياض والحدائق، وهو عبارةٌ عن تعليقٍ على الأجزاء غير القانونية من أسفار موسى الخمسة([[785]](#endnote-769)).

### ب ـ يفيت بن علي ــــــ

يفيت بن علي من مواليد البصرة. وقد نشط في القدس خلال النصف الثاني من القرن العاشر. ولم يكن معاصراً لسعديا جاؤون، ولكنْ كان على دراية كبيرة بكتاباته، وكثيراً ما انتقده. ومع ذلك، ووفقاً لطبيعة مفاهيمه اللاهوتية، فهو ينتمي إلى الفترة الأولى من الفكر اليهودي المعتزلي.

كان يفيت من أهمّ المعلِّقين ـ المفسِّرين ـ القرّائين على الكتاب المقدَّس في العصر الذهبي للقرّائين؛ حيث أنتج تعليقاتٍ على جميع الكتب الأربعة والعشرين من الكتاب المقدَّس العبري. وبالإضافة إلى انعكاس فكر يفيت نفسه، فإن تعليقاته مصدرٌ مهمّ للتقاليد والمذاهب التفسيرية، والعديد منها غير موجودٍ في مكانٍ آخر.

وفي مذاهبهم الفلسفية، عادةً ما يتّبع القرقساني ويفيت بشكلٍ عامّ المسار الذي حدَّده سعديا جاؤون. ونظريّتهما في المعرفة (Epistemology) مشابهةٌ للنظرية الخاصة بسعديا، على الرغم من اختلافه عنهما في مضمون «التقليد المنقول أصلاً» (الخبر المتواتر).

يتقيَّد سَعْدِيا (وجميع الحاخامات الربّانيين) بالتقاليد الحاخامية في هذا النوع، بينما يقيِّدها القرقساني ويفيت (وكلّ قرّائي) بنصّ الكتاب المقدَّس العبري. لقد كانوا على بيّنةٍ بالبراهين الأربعة لخلق العالم التي صاغها سَعْديا. ومع ذلك، ورغم أنهم يؤكِّدون على أن العالم المخلوق يتكوَّن من الجواهر والحوادث (رفض المسائل الأرسطية شكلاً ومضموناً)، يبدو أنهم كانوا يقبلون شكلاً من أشكال الذرّة([[786]](#endnote-770)).

أتاح حدوث التجسيم الكتابي الفرصة لكلَيْهما لمناقشة التمييز بين صفات الله الأساسيّة ـ الذاتية ـ (موجود، عالمٌ بكلّ شيءٍ، وما إلى ذلك) وصفاته الفعلية. وكما هو شائعٌ في الفكر المعتزلي، فهموا أن مسألة الصفات الإلهية ليست قضيّةً وجودية، ولكنْ بسبب قيود اللغة البشرية فهي مسألةٌ تفسيريّة / لغويّة. وكلاهما استفاد من التمييز بين القوانين العقلانية والمُكْتَشَفة، التي أدخلت على الفكر اليهودي من قِبَل سعديا جاؤون.

### 2ـ الفترة الكلاسيكية (النصف الثاني من القرن العاشر والحادي عشر) ــــــ

### [مؤلِّفون في علم الكلام اليهوديّ تبنَّوْا عقيدة المعتزلة] ] ([[787]](#endnote-771)) ــــــ

في هذه الفترة تبنّى جميع مؤلِّفي الكلام اليهودي ـ تقريباً ـ العقيدة الخاصّة بالمعتزلة، وتتمثَّل في أعمال مدرسة البصرة. فالتأثير على المؤلِّفين اليهود من قِبَل الشخصيات المركزية في هذه المدرسة، مثل: أبي عليّ بن خلاد؛ وعبد الجبّار الهمداني، واضحٌ وصريح.

### أـ صموئيل بن حُفني ــــــ

الجاؤون صموئيل بن حُفني(1013م)، والذي شغل منصب رئيس أكاديمية سورا، كان سليل عائلةٍ أرستقراطية، قدَّمت قادةً كباراً للأكاديميات الجاؤونية، خلال القرنين العاشر والحادي عشر([[788]](#endnote-772)).

على عكس سَعْديا جاؤون، تلقّى صموئيل بن حُفني تعليمه وتدريبه كعضو في مؤسّسة الجاؤونيم. ولذلك فإن تبنّيه الكامل ـ والحماسي ـ لفكر المعتزلة كان مهمّاً للغاية؛ لكونه يوضِّح كيف تغلغلت ـ تلك الأفكار ـ في عالم الأكاديميات المحافظة ثقافيّاً.

كان صموئيل بن حُفني مؤلِّفاً غزير الإنتاج، حيث أنتج لنا ما يقرب من خمسة وستّين عنواناً. وقد كتب تعليقات على أجزاء معيَّنة من أسفار موسى الخمسة، التي نجد فيها أفكار المعتزلة (وفي الأساس قد ملأ لنا الأجزاء التي لم يعلِّق عليها سعديا جاؤون). وله تعليقاتٌ على بعض المباحث التلمودية، وهو عملٌ ضخم على منهجية التلمود. وهناك حوالي خمسة وأربعون دراسة حول مواضيع قانونية مختلفة، وعددٌ من الكتب التي تتناول موضوعات مختلفة في الكلام والنظريات القانونية.

أما بالنسبة لتعلُّمه علم الكلام فيذكر معاصرُه الشاب القرّائي يوسف البصير أن صموئيل بن حُفني درس كتاب ابن خلاّد: كتاب الأصول، مع معلِّمٍ له، اسمه: ابن الطَّحَّان Ibn Tahan.

كما أنه كان على درايةٍ بعمل أبي عبد الله البصري الجَدَلي (كتاب الإيضاح)، وعلى الأرجح أنه كان ـ على درايةٍ أيضاً ـ بالعديد من الكتب الأخرى، التي كتبَتْها شخصياتٌ مركزية من معتزلة البصرة([[789]](#endnote-773)).

وقد ألَّف الجاؤون صموئيل بن حُفني كتابين، عالجا ـ فيما يبدو ـ مواضيع الكلام بطريقةٍ أكثر شمولية إلى حدٍّ ما، وهما: كتاب الهداية ([[790]](#endnote-774))؛ وكتاب أصول الدين وفروعه ([[791]](#endnote-775)).

أما كتاب الهداية فهو يتألَّف من مائة فصل، وفصوله قصيرةٌ نسبياً. ونرى من فهرس المحتويات المجزّأة الباقية أن الكتاب يبدأ بمناقشة فرض الالتزام من قِبَل الله تعالى (أي التكليف)، ويستمرّ في معالجة جميع الموضوعات المعتادة الموجودة في أعمال المعتزلة الأساسية.

كما كتب كتباً حول مواضيع لاهوتية محدَّدة: كتاب الأسماء والصفات([[792]](#endnote-776))؛ الرسالة الشكرية([[793]](#endnote-777))؛ كتاب الثواب والعقاب([[794]](#endnote-778))؛ وكتاب نسخ الشرع([[795]](#endnote-779)).

وبالإضافة إلى ذلك، ألَّف صموئيل بن حُفني كتابين يعالجان موضوعات النظرية القانونية في وضع المعتزلة: (في الشريعة)؛ و(أشهر المسائل)([[796]](#endnote-780)).

ففي كتابه (في الشريعة) سعى إلى تزويد المثقَّفين اليهود الذين اتَّصلوا بأنماط التفكير المختلفة، مثل: الكلام والفلسفة، بإطارٍ لفهم مراقبة الوصايا (وخاصّة الوصايا الموحاة) كجزءٍ من نظامٍ دينيّ هادفٍ ـ ذي مغزى.

في الجزء الأوّل من الكتاب يعرض الأساس النظري لمثل هذا الإطار، ويتناول التكليف، وطبيعته، وشكل الأمر والتحريم النصّي، ثم دَوْر النيّة والتحفيز في أداء الوصايا، واستخدام القياس المنطقي مع الوصايا.

وفي الجزء الثاني قدَّم عدداً من تصنيفات تلك الوصايا، استناداً ـ على ما يبدو ـ إلى فكرة المعتزلة بأن الوصايا هي لطفٌ تختلف حَسْب المجموعات أو الظروف([[797]](#endnote-781)).

أما كتابه (أشهر المسائل) فيتألَّف من عشر مقالات حول مسائل مختلفة. المقال الأوّل يناقش فكرة الإجماع كأساس للقانون؛ والمقالان الثاني والثالث يتعاملان مع مسألة تأبيد التوراة([[798]](#endnote-782))؛ والمقال الرابع عن التكليف؛ ويتعامل الخامس مع المعنى الواضح للكلمات (الحقيقة) واللغة التصويرية (المجاز)، وهي قضيّةٌ تفسيرية رئيسة؛ ويناقش المقال التاسع الأعمال الفوقية. وهناك مقالاتٌ أخرى تعالج القضايا المتنازع عليها بين الحاخامات والقرّائين، مثل: التقويم.

### ب ـ شيرا بن حنانيا ــــــ

لم يُعْرَف الرؤساء المعاصرون لأكاديمية بومبيديتا باللاهوتيين، لكننا وجَدْنا أنهم استوعبوا أيضاً بعض عناصر تعاليم المعتزلة. على سبيل المثال: كتب الجاؤون شيرا بن حنانيا، الذي عمل كرئيس بومبيديتا لمدّة ثلاثين عاماً، ردّاً على سؤال أرسل من القيروان في عام 992م، يتعلَّق بالآقداة التلمودية (قصّة غير قانونية).

وتتضمّن القصّة ظهور قسوةٍ غير مستحقة تجاه الحيوانات، ويستفيد شيرا من أفكار المعتزلة بالتعويض الإلهي المُعْطَى للحيوانات والأطفال عن المعاناة غير المستحقّة؛ من أجل تفسير الآقداة([[799]](#endnote-783)).

ويبدو أن نجل شيرا، حييا (939 ـ 1038م)، كان أكثر تعرُّضاً للثقافة العربية من والده. فإن عدداً من ردوده تمتاز بأن لها محتوىً لاهوتيّاً. وأكثر هذه الردود شهرةً ما قدَّمه من إجابةٍ عن سؤالٍ وُجِّه له يتعلَّق بالآجال([[800]](#endnote-784)).

كتب حييا عدداً من الدراسات القانونية التي تمتاز بمقدّمات لاهوتية. ففي مقدّمة عمله في (البيع والشراء) يطرح سؤالاً عن سبب الحاجة إلى النشاط التجاري والاستحواذ البشريّ إذا قدم الله للإنسان المنافع المختلفة التي يتطلَّبها. وردّه على الأسئلة يعكس لنا مناقشة المعتزلة للتفاعل بين الإرادة الحرّة للإنسان والمعرفة والقدرة الإلهيّة([[801]](#endnote-785)).

وقبل أن أنتقل إلى المؤلِّفين القرّائين في هذه الفترة أودّ أن أتطرّق إلى شخصيةٍ ربّانية أخرى من الطرف الآخر من العالم الإسلامي، في القيروان، وكانت لديها ميولٌ معتزلية([[802]](#endnote-786)).

### ت ـ نسيم بن يعقوب ــــــ

كان نسيم بن يعقوب (حوالي 990 ـ 1057م) رئيساً لأكاديمية التلمود في القيروان، وقد حافظ على اتّصاله بالقادة الدينيّين اليهود في العراق والأندلس([[803]](#endnote-787)). وقام بتأليف عدّة أعمالٍ، معظمها حول موضوعات التلمود.

وقد كان أحد أعماله (Megillat Setarim)، وهو نوعٌ من دفتر الملاحظات الخاصّ المنشور، المكتوب باللغتين العربية والعبرية، والذي يحتوي على مجموعة متنوّعة من الموادّ([[804]](#endnote-788)).

ففي أحد الأقسام ـ القسم الأوّل ـ ينتقد نسيم بن يعقوب موقف صموئيل بن حفني في كتاب الهداية، الذي لا يمكن أن يُعرِّفه الله إلاّ من خلال الاستدلال العقليّ، وليس من خلال التجربة المباشرة الحَدْسية (الضرورية). أعطى نسيم الوَحْي في جبل سيناء كمثالٍ ـ على ما يبدو ـ أن سفر الخروج يقدِّمه كإثبات غامر، حسّي، مباشر للألوهية. ومن الضروريّ القول بأن أجزاء يسيرةً فقط من أعمال نسيم بن يعقوب نجَتْ، لذلك لا يمكننا أن نفهم بشكلٍ كامل مواقفه اللاهوتية.

### ث ـ ليفي بن يفيت ــــــ

تمّ تأليف أوّل كتاب ـ أو خلاصة ـ قرّائية معروفة للفكر المعتزلي على يد ليفي بن يفيت (نشط خلال العقود الأخيرة من القرن العاشر والعقود الأولى من القرن الحادي عشر)، نجل يفيت بن علي.

وقد قام ليفي بن يفيت بتسمية كتابه «النعمة»؛ لأنه يكتب: «إنه أوّل نعمةٍ ـ بركة ـ من الله لي»، مشيراً إلى أنه كان أوّل مجهوده الأدبي([[805]](#endnote-789)). ينقسم الكتاب إلى فصول قصيرة إلى حدٍّ ما (على غرار كتاب الهداية، لصموئيل بن حُفني)، كما أنه عرض المادّة العلمية مباشرةً، دون الحاجة إلى الجدال الكلامي المعتاد.

في الواقع يشدِّد ليفي على أنه كان ينوي كتابة ملخَّص قصيرٍ جدّاً عن مواضيع الكلام. وهذه الصفات من الكتاب تشير إلى أنه كان يستهدف جمهوراً عامّاً. والاستخدام المتكرِّر للاقتباسات الكتابية يعطي الكتاب شخصيّةً يهودية واضحة.

يمثِّل كتاب «النعمة»، لليفي، تحوُّلاً بارزاً لمواقف القرّائين في القدس تجاه التعاليم غير اليهوديّة. وفي وقتٍ سابق عارض القرّائيون، مثل: والد ليفي (يفيت)، دراسة الكتب «الخارجيّة» غير اليهوديّة. ومع ذلك فقد تشرَّب ليفي بشكلٍ واضح تماماً من أدب معتزلة البصرة.

كما يمكننا اعتبار كتابه ـ تقريباً ـ بمثابة ملخّص للأجزاء الضخمة من كتابات المعاصر له، القاضي عبد الجبّار الهمداني. ومع ذلك من غير المحتمل أن يكون ليفي الشابّ قد قرأ له بالفعل.

### ج ـ يوسف البصير ــــــ

كان الشاب يوسف بن إبراهيم كوهين البصير([[806]](#endnote-790)) يقرأ جيّداً في كتب القاضي عبد الجبّار وكتب تلامذته. توفي يوسف البصير حوالي 1040م، وهو من مواليد البصرة، واستقرّ في المركز القرّائي في القدس، حيث درس مع يوسف بن نوح.

ففي مرحلةٍ ما (رُبَما في طريقه إلى القدس) التقى بصموئيل بن حُفني (على الأرجح في بغداد)، وناقش معه مباحث الكلام. وكان البصير أيضاً مؤلِّفاً غزير الإنتاج، وكتب أعمال اللاهوت والقانون والنظرية القانونية والجَدَل([[807]](#endnote-791)).

حقَّق موقعاً مركزيّاً للقيادة الدينية والفكرية وقتئذٍ. ويتّضح حقيقةً أنه كان واحداً من عددٍ قليل من القرّائين الذين كتبوا ردوداً لاهوتية وقانونية. أصبح فكره اللاهوتي هو التدريس «الرسمي» للقرّائين لقرون عديدةٍ، وتمّ ترجمة عددٍ من أعماله إلى العبرية؛ لاستخدام القرّائين في بيزنطة وأماكن أخرى.

ألَّف البصير خلاصتين لاهوتيتين موجزتين نسبياً: (كتاب التمييز)([[808]](#endnote-792))؛ والأخرى ـ والتي كانت أكبر بكثيرٍ ـ: (كتاب المحتوى)([[809]](#endnote-793)). ويظهر ـ أي البصير ـ نفسه في هذه الكتب على أنه تلميذٌ مقرَّب لعبد الجبّار ومدرسته، مع إشاراتٍ صريحة إليه. كما أنه كان على اطّلاعٍ دائم بأحدث مطبوعات تلك المدرسة.

أمَّا في كتاب (المحتوى) فيذكر البصير التعليق الذي كتبه لعبد الله بن سعيد اللبَّاد (كتاب الأصول). وقد كان اللبَّاد تلميذ عبد الجبّار وخليفته في التدريس. وفي كلٍّ من خلاصتَيْه يتابع عن كَثَبٍ الهيكل والنموذج الإسلامي.

وذلك على عكس كتاب (النعمة)، لليفي بن يفيت؛ فإن الطابع اليهودي لأعمال البصير اللاهوتية ضئيلٌ للغاية، ويتضمَّن فصولاً تكون في الغالب ذات أهمّية لاهوتية إسلامية([[810]](#endnote-794)).

إن مشاركة البصير المستمرّة في المدرسة البهشمية، بقيادة القاضي عبد الجبّار، دفعَتْه إلى تفنيد آراءٍ لأبي الحسين محمد بن عليّ البصري؛ فقد كان أبو الحسين البصريّ تلميذاً لعبد الجبّار في الريّ، وقد درس الطبّ من قَبْلُ في بغداد، والذي عرّضه للتقاليد الأرسطية. وفي الريّ انتقد بعض آراء عبد الجبّار، التي اعتبر بعضُ زملائه أنها تضعف دليل المعتزلة لوجود الله، على الرغم من أنه رأى أن انتقاداته تعزِّز طريقة الكلام.

وقد كتب كتابين: (تصفُّح الأدلّة)، الذي قدَّم نقده لمذاهب البهشمية؛ و(غرر الأدلّة)، ويحتوي على ما رآه أفضل البراهين([[811]](#endnote-795)). وأصبح هذان الكتابان هما أساس المدرسة الأخيرة في المعتزلة.

وقد كتب يوسف البصير نقداً للمذاهب التي شرحها أبو الحسين البصري في كتبه؛ دفاعاً عن التقاليد اللاهوتية التي التزم بها([[812]](#endnote-796)). وبالإضافة إلى خلاصته اللاهوتية، ألَّف البصير ـ أيضاً ـ عدداً من المقالات القصيرة.

وتمَّتْ كتابة بعض هذه ـ المقالات ـ في الأصل كردّ فعلٍ. ويذكر البصير في كتابه «المحتوى» ثلاث رسائل، ورُبَما تكون جزءاً من الجَدَل التعليمي حول تعاليم أبي الحسين البصري: أحوال الفاعل؛ أحكام المعذِّرات؛ وكتاب الاستدلال بالشاهد على الغائب. ولم يتمّ تحديد مخطوطات هذه الأعمال.

وهناك مقالاتٌ قصيرة أخرى معروفة، معظمها حول مواضيع الفقه([[813]](#endnote-797)): مقالة القياس (حول استخدام المنطق التناظري في القانون)؛ كتاب الهداية (في التقاليد المنقولة، وخاصّة الحاخامات)؛ كتاب الشكوك (حول ما إذا كان القرار القانوني يجب أن يستند إلى معرفةٍ معيَّنة أو ما إذا كان الرأي المحتمل كافياً)؛ ومسائل في النبوّة.

وقد تمّ الحفاظ على عددٍ من ردوده أيضاً، بما في ذلك مجموعة تسمّى «مسائل عقليّة»؛ ومجموعة أخرى تسمّى «مسائل الاستقتال» (بشأن تبرير عقوبة الإعدام، وقيمة التوبة التي يقوم بها الشخص المحكوم عليه بالإعدام).

وكما رأينا أعلاه، في ما يتعلَّق بأبي الحسين البصري، كان البصير جَدَلياً للغاية، وقد أنتج عدداً من الأعمال الجَدَلية. وكثيرٌ منها يثبت ميوله للمعتزلة.

وتشمل هذه على: نقد صموئيل رأس المثيبة (مراجعة نقد الأقسام المناهضة للقرّائية في صموئيل بن حُفني في كتاب «أشهر المسائل»)؛ وكتاب الردّ القائل بالاعتدال (ردّ على أولئك الذين يستخدمون الاعتدال في حساب التقويم)؛ وكتاب الكلام على السامرة([[814]](#endnote-798))؛ وكتاب الاستصناع، ويطلق عليه أيضاً اسم: النقد على أبي جعفر الطبري (ردّ على انتقاد التقاليد الكتابية المتعلِّقة بالمعجزات التي قام بها موسى، ومناقشة الجودة المعرفية المنطقية للتقاليد)؛ ونقد لفكرة إعجاز القرآن للمشاركين في المجالس الدينية([[815]](#endnote-799))؛ ورسالة في معنى إجازة النَّسْخ([[816]](#endnote-800)).

ومن الواضح أن كتاب الاستبصار، للبصير، في القانون الدينيّ، وهو مقسَّم إلى تسع أو عشر مقالات في أوقاتٍ مختلفة، وقد قام بتنظيمه وترتيبه كعملٍ واحد في نهاية حياته. ورأى أن كتبه المختلفة في علم اللاهوت والقانون الدينيّ أجزاءٌ من كلّ واحد، كما يشرح في كتاب المحتوى: على الرغم من أن هذا الكتاب بعنوان «المحتوى»؛ لأنه يشمل أصول الدين ـ وهذا سيشمل بالتأكيد: مصادر الشريعة الدينية، والشرح التفصيلي للوصايا ـ، فقد اقتصرت على التعليم المتعلِّق بأصول الدين؛ خوفاً من أن تكون مطوّلاً، والابتعاد بعيداً عن المراد.

ولقد سبق لي أن أملَيْتُ (بعض الكتب) بشأن الوصايا، التي آمل أن تكتمل ويكملها (ما كتبته هنا). (وتوفِّر هذه الأعمال) معالجةً تفصيلية لما أذكره هنا (فقط) بشكلٍ عامّ([[817]](#endnote-801)).

وهكذا كُتب كتاب الاستبصار وكتاب المحتوى؛ ليكمل كلٌّ منهما الآخر. وبالفعل، فإن اهتمامات البصير اللاهوتية حاضرةٌ للغاية في مناقشاته لتفاصيل الشريعة الدينية. فعلى سبيل المثال: في المقال الأوّل، المكرَّس لقوانين الختان، يخلط بين المناقشات حول طبيعة الالتزام، والعلاقة بين القوانين المعلنة والمنطقية، والعوض الإلهيّ عن الألم. وينتهي هذا القسم بسلسلةٍ من عشر مقالات قصيرة، معظمها مَعْنيٌّ بالعلاقة بين المعرفة (الله، طبيعة الوصايا) والنيّة وأداء الوصايا([[818]](#endnote-802)).

كان العديد من المعتزلة المسلمين فقهاء نشيطين، وأبرز مثالٍ على ذلك هو القاضي عبد الجبّار. وكان للكثير منهم مصلحةٌ ـ فائدة ـ في أصول الفقه. وقد أعطانا يوسف البصير في كتابه الاستبصار فرصةً غير اعتيادية لكَسْب بعض الأفكار عن كيفيّة ظهور مناقشةٍ معتزليّة مبكِّرة للفقه؛ وكيفيّة تفاعل التجريد النظريّ ونظرية المعرفة المتطوّرة مع التفاصيل الدقيقة للقانون الوضعيّ الفقهيّ.

### ح ـ يشوع بن يهوذا ــــــ

كان يشوع بن يهوذا ـ وهو أبو الفرج فرقان بن أسد، نشطٌ من النصف الثاني من القرن الحادي عشر ـ تلميذاً ليوسف البصير، ودرس أيضاً مع ليفي بن يفيت. وبعد وفاة البصير تولّى يشوع دَوْراً مركزيّاً في التدريس والقيادة في مجتمع القرّائين في القدس، وحافظ على علاقات وثيقة مع المجتمع القرّائي في مصر، ومع الحاخامات كذلك.

تكشف لنا كتاباته عن إحاطته الواسعة والعميقة بالمعارف عامّة، واليهودية خاصّةً، وقد كان ـ مثل معلِّميه ـ لاهوتياً معتزلياً. وعلى الرغم من أنه لم يؤلِّف أيّ أعمالٍ لاهوتية على وجه التحديد، فإن ميوله المعتزلية تجِدُ لها ـ بالتأكيد ـ صدى في مؤلَّفاته المختلفة([[819]](#endnote-803)).

تتعلَّق معظم أعمال يشوع بالقانون الديني وتفسير الكتاب المقدَّس. وأهمّ أعماله في الشريعة هي التعليق «الطويل» على سفر اللاويين (التفسير المبسوط في سفر فايقره) والتعليق على الوصايا العشر (تفسير عسرت ديفاريم).

وهذه أعمالٌ كبيرة جدّاً، لا يزال نطاقها غير واضحٍ؛ بسبب أنها على حالتها المخطوطة، وفيها يعالج مجموعةً متنوِّعة من المباحث القانونية والتفسيرية بطريقةٍ مستفيضة وشاملة، ويقتبس من مؤلَّفات أسلافه القرّائين والأدب الحاخامي بشكلٍ كبير.

وفي الواقع تُعَدّ بعض مناقشاته أعمالاً صغيرةً مستقلّةً مدمجة في التعليق. وقد طلب أبو الحسن داوود بن عمران بن ليفي، وهو قرّائي مصريّ ثريّ، أن يكتب يشوع تعليقاً أقصر على أسفار موسى الخمسة؛ لتعليم ابنه.

وافق يشوع، وفي عام 1054م بدأ في تأليف تعليقه «القصير». وهو أيضاً عملٌ طويل جدّاً، يتضمَّن ترجمةً لأسفار موسى الخمسة، وتعليقاً على المسائل النحوية واللاهوتية والأخلاقية والقانونية.

كما كتب عدداً من الأعمال الصغيرة في القانون الدينيّ، بما في ذلك كتاب: النذور والأَيْمان؛ مقالة السبت؛ الكلام في البرّ؛ وجواب المسائل المشكلة. ويحتوي هذا العمل الأخير على درجات الزواج الممنوع، ويحتوي على مقدّمةٍ مطوَّلة، يعرض فيها يشوع القضايا الأساسيّة، ومسائل أصول الفقه المعتزلي([[820]](#endnote-804)).

ويذكر في أعماله الكبيرة ـ بضع مرّات ـ مسألة الاجتهاد، التي لسوء الحظّ لم يتمّ تحديدها بَعْدُ. كما كتب جَدَلاً مطوَّلاً مناهضاً للربّانية بعنوان: (Tafsîr Torah Tzivvah Lanu).

إن عمل يشوع الوحيد الذي يتطرَّق بشكلٍ مباشر ـ أو أكثر قرباً ـ إلى مواضيع الكلام هو كتابه «التورية»، ففي هذا الكتاب الكبير عالج عدداً من القضايا المهمّة المتعلِّقة بنظرية المعرفة والوَحْي والتأويل. وبالإضافة إلى ذلك، قام بشرح معدّلات النظرية القانونية والمواضيع الجَدَلية، مثل: الطبيعة الأبدية للتوراة، واستحالة نسخها([[821]](#endnote-805)).

ولقرونٍ عديدة نُسب عملٌ باللغة العبرية البيزنطية القرّائية، بعنوان: bah ـ Bereshit Rab، إلى يشوع بن يهوذا([[822]](#endnote-806)). وهذا التعليق عبارةٌ عن تعليقٍ معتزليّ على سِفْر التكوين، في شكل أسئلةٍ وأجوبة. وقد تمّ تحديد الأصل اليهوديّ ـ العربي لهذا النصّ. وفيما يبدو أنه كان في الواقع جزءاً من تعليقٍ أكبر على أسفار موسى الخمسة، ورُبَما كُتب في الجزء الأخير من القرن الحادي عشر، من قِبَل تلميذٍ ليشوع بن يهوذا([[823]](#endnote-807)).

إنه لمن الواضح لدينا أنه كان ليشوع عددٌ من الطلاّب الذين لم يأتوا من الشرق الأوسط؛ فكان توبياس بن موسى ويعقوب بن شمعون من بيزنطة (على الأرجح من القسطنطينية). وقد عادوا (ورُبَما آخرون غير معروفين إلينا) إلى بيزنطة، ونقلوا الإنجازات الفكرية لقرّائي القدس إلى المجتمع البيزنطي القرّائي، عن طريق الترجمات العبرية والأعمال المستقلّة باللغة العبرية.

قام توبياس بترجمة كتاب المحتوى، ليوسف البصير، وكذلك سفر Ne‘imot ـ ha، وكتابه التميّز، وسفر Mahkimat Peti. كما أنتج العديد من الخلاصات في الفكر المعتزلي، مثل: مشيفات نفيش Meshivat Nefesh، وكذلك ‘Etzem ـ Marpe la، وتصديق الدينTzidduq ha - Din ([[824]](#endnote-808)). وهكذا خلقوا الأساس لثقافة قرّائية مزدهرة في بيزنطة، حيث احتلَّتْ المعتزلة مكاناً مهمّاً خلال القرن الرابع عشر([[825]](#endnote-809)).

ضمَّن جودا هاداسي ـ وهو نشط في منتصف القرن الثاني عشر في القسطنطينية ـ موسوعته الخاصّة بتعاليم القرائين Kofer ـ Eshkol ha مناقشاتٍ معتزليّةً واسعة النطاق عن اللاهوت.

كا يمكننا أن نرى ذلك في Kofer ـ Eshkol ha، ومع ذلك فإن بدايات تأثير الفكر الأرسطيّ عليه أنه أدخل بعض الكلمات الأرسطيّة بطريقةٍ بدائيّة إلى حدٍّ ما([[826]](#endnote-810)).

وقد استمرّ الفكر القرّائي في استيعاب الميمونيدين الأرسطيّين حتى القرن الثالث عشر. وقد سعى آرون بن إيليا(1369م)، في تلخيصه اللاهوتي إيتز حاييم Etz Hayyim، لإنقاذ عناصر اللاهوت القرائي الكلاسيكي، من خلال دمجها مع الفكر الأرسطيّ([[827]](#endnote-811)).

وآخر مؤلِّف رئيس للقرّائية المعتزلة عرفناه لهذه الفترة كان سهل بن الفضل بن سهل التستري ـ ياشار بن حصاد بن ياشار ـ، الذي كان نشطاً في القدس في الثلث الأخير من القرن الحادي عشر([[828]](#endnote-812)). وكان التستري عضواً في عائلةٍ بارزة من زعماء الطائفة القراّئية والتجّار والمموّلين، الذين عمل بعضهم كمسؤولين رفيعي المستوى في المحكمة الفاطميّة([[829]](#endnote-813)).

من الواضح أنه كان الشخصيّة الدينية والفكرية اليهودية الرائدة في بيت المقدس، في السنوات التي سبقَتْ الفتح مباشرةً، حيث كان اليهودي الممثّل في نزاع علنيّ عقد في القدس، كما أفاد أبو بكر محمد بن العربي([[830]](#endnote-814)).

يُظْهِر إبداع سهل التستري في كتاباته استمرار الحيويّة الفكريّة لمجتمع القدس القرّائي. بينما رأى يوسف البصير أن أفكار أبو الحسين البصري البهشمية المعتزلية تشكِّل خطراً، انجذب سهل التستري إليها.

وتنعكس مذاهب البصري في ثلاثة ـ على الأقلّ ـ من كتابات التستري المقدسيّة: (ردود على الأسئلة اللاهوتية، لعليّ بن سليمان المقدسيّ)([[831]](#endnote-815))؛ كتاب التلويح والتوحيد والعدل ‘adl ـ tawhîd walـ talwîh ilâl ـ Kitâb al (ملخَّص لاهوتيّ)؛ وكتاب التحرير لكتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة Kitâb al - tahrîr li - kitâb Aristû fîmâ ba‘d al - tabî‘a (تعليقٌ نقديّ على الميتافيزيقيا الأرسطيّة)([[832]](#endnote-816)).

وبالإضافة إلى هذه الأعمال اللاهوتية، قام التستري بتأليف مقالٍ عن الأسفار المقدّسة، والاستجابة القانونية، والعمل على الزيجات المحظورة (Maqâla fî al-‘arayot)، ينتقد فيها الرأي القانوني ليشوع بن يهوذا.

ولعلّ عمله الرئيس كان كتابه «الأملاك الجوامع»([[833]](#endnote-817)). كُتب الكتاب بناءً على طلب عليّ بن سليمان، الذي طلب منه تحضير كتابٍ مشابه لكتاب الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل). وقسَّم التستري كتابه إلى ثلاثة أجزاء رئيسة:

**أوّلاً**: خلاصة موجزة عن أصول الدين المعتزلية؛ **ثانياً**: عرض لأصول الفقه؛ **ثالثاً**: عرضٌ منهجيّ لأُسُس الفرائض المحدَّدة في التوراة، والأدلّة عليها. وقد أدرج التستري ملخَّصاً للقياس المنطقي الأرسطي في مناقشته لأصول الفقه. ومن الواضح أنه أوّل كاتبٍ يهوديّ يفعل ذلك بطريقةٍ منهجية ([[834]](#endnote-818)).

أما العمل الأخير الذي سيتمّ ذكرُه هنا، على الرغم من أنه قد ينتمي إلى الفترة الأخيرة من المعتزلة اليهودية، فهو بعنوان «كتاب الأصول» (كما ورد في صفحة العنوان)، بقلم: يسار (سهل) بن حصاد التستري.

إن في تأريخ الكتاب إشكاليّةً، ولكنْ من المحتَمَل أن المؤلِّف كان حفيداً لسهل التستري، الذي نوقش أعلاه. وكما قال المؤلِّف: فقد تألَّف الكتاب بناءً على تعليماتٍ من أحد قادة الرأي (القاضي الرئيس المهذّب سنيّ الدولة)([[835]](#endnote-819)).

وممّا يمكن أن نراه في الأوراق العشرة الباقية فالكتاب عبارةٌ عن موجزٍ للكلام المعتزليّ، الذي تمَّتْ صياغته بعباراتٍ عالميّة، لا تقتصر على الخصائص اليهوديّة، وهو ما سيكون مناسباً لظروف تكوينه.

### 3ـ الفترة المتأخِّرة (القرن الثاني عشر وما بعده) ــــــ

ينتقل التركيز الجغرافي لهذه الفترة إلى مصر، وقد كانت هذه الفترة قليلة الإبداع من الناحية اللاهوتية. ومع ذلك، كان لا يزال هناك شعورٌ بالحاجة إلى إنشاء أساسٍ عقلانيّ للاعتقاد الدينيّ؛ من أجل تعميق معنى الممارسات الدينية اليومية.

ومن ثمّ فإن هذه الفترة هي في الغالب إحدى ملخَّصات التعليم المسيحي. وبالكاد تمّ التحقيق في الأدب القرّائي لهذه الفترة بشكلٍ عامّ، بما في ذلك علم الكلام. وعلى الرغم من ذلك تمّ تحديد بعض الأعمال.

### [ديفيد بن هداي ونجله سليمان بن ديفيد] ــــــ

ففي منتصف القرن الثاني عشر، قام كلٌّ من: الأب؛ والابن، بتأليف ملخَّصات شبه مماثلة لتعاليم المعتزلة الكلامية. يشير روش هجولة Rosh ha - Golah إلى أن ديفيد بن هدايDavid ben Hisdai كان من نسل طائفيٍّ من القرن الثامن، عنان بن ديفيد).

كتب كتاب التوحيد، وكتب نجلُه سليمان بن ديفيد عملاً بعنوان: كتاب أصول الدين (Kitâb usûl al-dîn alladhîn mina lâ yasa‘u kull mukallaf tarkahû wa-ihmâlahû). وتمّ تنظيم كلا العملين في شكل سؤالٍ وجواب، وقد تمّ عرض المحتويات فيهما بطريقةٍ مباشرة، مجرّدة دون أيّ جدالٍ أو أدلّة جَدَلية.

يتطلّب القانون القرّائي من الجزّار أن يعرف ويفهم الأساس العقلاني لإثبات وجود الله ووحدانيته وعدله. والمشكلة هي معاناة الحيوان غير المستحقّة. لذلك يجب على الجزّار أن يفهم مفهوم التعويض، والأسس اللاهوتية للفكرة، وبأنّ الله سيعوِّض الحيوان المذبوح عن آلامه؛ وإلاّ فإنه سوف يرتكب عملا شنيعاً عندما يقتل الحيوان. ونتيجةً لذلك غالباً ما كانت أدلّة قوانين الذبح مقدّماتٍ لاهوتية.

كما قام سليمان بن دافيد بتأليف عملٍ ضخم حول الذبح، وبعض مخطوطاته تضع ملخّصاته لتعاليم الكلام أمام قوانين الذبح (هناك أيضاً مناقشةٌ لاهوتية كبيرة في نصّ الكتاب). وقد يكون هذا هو سبب شعوره بالحاجة إلى تأليف ملخَّصه هذا، على الرغم من أن كتاب والده كان متاحاً.

### [صموئيل ها دايان وإيليا بن آرون] ــــــ

وبالمثل، ففي القرن الرابع عشر كتب إسرائيل بن صموئيل ها دايان ها المعرافي تعاليم لاهوتية قصيرة: (ترتيب العقائد الستّة)، وضعها أمام (شروط الذبح). في هذه الحالة أيضاً أخذ العمل اللاهوتي أيضاً حياةً مستقلّة.

وكتب آخر مثالٍ لاهوتيّ من هذا القبيل، بعنوان: كتاب أصول الدين، في نهاية القرن الخامس عشر، من قِبَل إيليا بن آرون بن عبد الوالي.

كان هذا الكتاب جزءاً من مجلَّدٍ كبير، يحتوي أيضاً على ملخَّص للأعمال الليتورجيا القرّائية، للمؤلِّف ميلامد فضل Melamed Fadl. وينضاف إلى ذلك ملخّص لمجموعة صموئيل بن موسى ها معرافي القانونية: (كتاب المرشد). وقد شكّلت كلّ هذه الكتب معاً دليلاً مرجعيّاً، يحتوي على جميع المعلومات التي يحتاجها القرّائي العادي([[836]](#endnote-820)).

آخر مرّةٍ سمعنا فيها عن تعاليم الكلام بين القرّائين المصريين كانت في منتصف القرن السابع عشر. وكان هناك ـ في هذا الوقت ـ جَدَلٌ يتمحور حول مجيء جزّارٍ من إسطنبول إلى القاهرة؛ للحصول على شهادةٍ مصدَّقة.

استلزم تعليمه في القاهرة أيضاً تعلُّم أساسيّات فكر المعتزلة، بما في ذلك فكرة العِوَض. ومع ذلك، أسَّس شركاؤه في الدين في إسطنبول اعتقادهم الدينيّ في الأرسطية الميمونية، واعتبروا فكرة «العِوَض رِجْساً». وعندما عاد الجزّار إلى وطنه رفض مجتمع القرّائين في إسطنبول الاعتراف بشهادته.

ولقد غضبَتْ المجتمعات الناطقة بالعربية في دمشق والقاهرة؛ بسبب رفض ما اعتبرَتْه مادّة إيمان أساسية. ولسنواتٍ عديدة رفض الجانبان تناول لحم الآخر. وحتّى هذا الوقت من الواضح أن الطائفتين لم تكونا على درايةٍ باختلافاتهما اللاهوتية([[837]](#endnote-821)).

### [مجموعة فيركوفيتش والتصوُّف] ــــــ

كملاحظةٍ أخيرة على هذا القسم أودّ أن أشير إلى أن مجموعات فيركوفيتش تظهر أن المكتبات القرّائية في القاهرة تحتوي على كمّيةٍ كبيرة من الأدب الصوفي المتنوّع إلى حدٍّ ما، سواء كان إسلاميّاً أو يهوديّاً؛ وبعضها أعمالٌ صوفيّة نقيّة؛ وبعضها أعمال صوفية ذات توجُّه أخلاقي.

ولا توجد مؤشّرات على أنه في المجتمع القرّائي كان هناك أيّ توتُّرٍ محسوس بين عقلانيتة المعتزلية المعتادة والاتّجاه الصوفي. أودّ أن أقترح ـ كغذاءٍ للفكر والبحث المستقبليّ ـ أن أولئك الذين لديهم مَيْلٌ صوفي رُبَما وجدوا نظرية المعرفة واللاهوت أرضيّةً فكرية مريحة للتجربة الدينية الصوفية.

ويمكن العثور على دلالةٍ على ذلك في كتاب بهيا بن فاقودا الصوفي، كتاب «الهداية إلى فرائض القلوب»، الذي كُتب في إسبانيا، في الجزء الأخير من القرن الحادي عشر. ويوصي بهيا في مقدّمته بالأعمال اللاهوتية للمقمّص وسعديا جاؤون وصموئيل بن حُفني، على أنها الكتب التي تتعامل مع الجانب «الروحيّ» من دراسة الوصايا([[838]](#endnote-822)).

وبالإضافة إلى ذلك، قد نلاحظ اقتراح نسيم بن يعقوب بأن الله قد يكون معروفاً من خلال التجربة المباشرة والبديهيّة، وليس فقط من خلال الاستدلال العقليّ، رغم أنه كان معتزليّاً بوضوحٍ ([[839]](#endnote-823)).

### الأنْدَلُس**Al - Andalus** ــــــ

كان للمعتزلة الإسلاميّة حضورها الصغير ـ جدّاً ـ في الأندلس. وإنْ كان هناك بعض الأفراد من المتّجهين إلى المعتزلة، الذين رُبَما تعرّضوا لعلم اللاهوت خلال الرحلات الدراسيّة إلى الشرق، ولكنْ كان هناك بالتأكيد([[840]](#endnote-824)).

وبينما لم يكن هناك أيضاً مؤلِّفون يهودي من المعتزلة في الأندلس، كان اللاهوتيون والفلاسفة اليهود على علمٍ بالتأكيد بأدب وتعاليم المعتزلة اليهود. وانظر، على سبيل المثال: تعليق بهيا بن فاقودا، المشار إليه أعلاه.

وبالإضافة إلى أعمال بهيا المعتزلية الموصى بها، التي تمّ إعادة ترميمها، تمّ العثور على مؤلّفات قرّائي معتزلي طريقها يرجع إلى الأندلس؛ فقد كان ليشوع بن يهوذا ـ وهو طالبٌ من إسبانيا ـ، وهو ابن الطَّرَس (ibn al - Tarâs)، الذي عاد معه عند عودته إلى دياره، ومعه كتباً لمدرسه، ورُبَما أعمالاً أخرى من القرّائين([[841]](#endnote-825)).

ورُبَما نتيجةً لهذه النشاطات يبدو أن الفيلسوف اليهوديّ جوزيف بن صديق(1149م) قد عرف معظم التعاليم الكلامية التي معظمها من مصادر قرّائية. ففي كتابه المصغَّر يذكر ثلاث مرّات كتاب يوسف البصير (كتاب التمييز): مرّتين عند مناقشتة للصفات الإلهيّة؛ ومرّةً ​​واحدة ـ مطوّلة ـ على فكرة العِوَض([[842]](#endnote-826)).

ويصف يهوذا هاليفي(1141م) تعاليم الكلام بشيءٍ من التفصيل في كتابه الخزاري، ولا سيَّما في الفصل الخامس منه([[843]](#endnote-827)). ومن الواضح أن المجتمع القرّائي في الأندلس لم يكن كبيراً، ولكنْ يجب أن يكون كبيراً بما يكفي لجَذْب انتباه المؤلِّفين الربّانيين([[844]](#endnote-828)).

وتقترح سارة سترومسا أيضاً أنه، بالإضافة إلى الدراسات في الشرق، كان المفكِّرون المسلمون في الأندلس على درايةٍ بمذاهب المعتزلة، من خلال الاتصالات مع اليهود المحليّين، وخاصّة مع القرّائين([[845]](#endnote-829)).

الهوامش

# اتّجاهات وأساليب تحقُّق العلم الدينيّ

## المباني والمناهج (منهج السيد الشهيد الصدر في فقه النظام أنموذجاً)

## ـ القسم الأول ـ

د. السيد إحسان رفيعي العلوي([[846]](#footnote-17)\*)

أ. محمد صادق ذوقي(\*[[847]](#footnote-18)\*)

ترجمة: حسن علي مطر

### توطئةٌ ــــــ

يُعَدّ إنتاج وبَلْورة العلم الديني، وكذلك أسلمة المعرفة، من بين الضروريّات الهامّة بالنسبة إلى الحضارة الإسلاميّة المعاصرة. وقد تمّ طَرْح الكثير من الاتجاهات والأساليب المتنوِّعة في هذا الشأن؛ من أجل تحقُّق العلم الدينيّ وأسلمة العلوم. وكلّ واحدٍ من هذه الاتجاهات يشتمل على مبانيه المعرفية والمنهجية الخاصّة. وإن من أكثر هذه المناهج نجاحاً، والذي حَظِي باستقبالٍ كبير، رؤية النظام الفقهيّ وفق النظريّة الذي أُرسيَتْ قواعدها بجهود السيد الشهيد محمد باقر الصدر. إن من بين الجذور الهامّة للنظام الفقهيّ هي تلك التي تكمن في أبحاثه المنهجيّة، حيث هناك الكثير من مواطن الخلأ الجادّة في الأبحاث المنهجية والأسلوبية في فكر السيد الشهيد الصدر. ومن هنا، تسعى هذه المقالة إلى العناية بالأبحاث المنهجيّة للسيد الصدر، حيث سنعمل ـ بالإضافة إلى بحث أساليب إنتاج العلم في التفكير الغربيّ، والعمل كذلك على بيانٍ مختصر للأساليب والخطابات الموجودة في العلم الدينيّ ـ على مناقشة الأبحاث المنهجيّة والأسلوبيّة له في مجال النظام الفقهيّ بشكلٍ تفصيليّ؛ حيث تمّ السعي إلى بحث النقاط المنهجية التي صرَّح بها الشهيد الصدر نفسه، كما تمّ السعي ـ من خلال الاستفادة من تحليل النماذج والقضايا المتبلورة في المنظومة الفكريّة للسيد الشهيد الصدر ـ إلى استخراج وتنقيح الأسلوب والمنهج المعرفي لسماحته في مجال إنتاج العلم الدينيّ، والنظام الفقهي أيضاً.

### 1ـ إشكاليّات البحث ــــــ

إن من بين الأبحاث الهامّة في مجال التأسيس للنظام الفقهيّ منهج إنتاج وكشف الأنظمة الإسلاميّة، وما هو المنطق والاتجاه الذي يمكن بواسطته استخراج الأنظمة الاجتماعيّة من التفكير الإسلاميّ؟ وفي هذا الإطار تمّ بحث وتداول الكثير من الاتجاهات والحوارات المختلفة في مجال إنتاج وبلورة العلم الدينيّ، حيث كانت تسعى إلى بيان مناهج وأساليب لإنتاج وبلورة العلم الديني، حيث يمكن لهذا البحث والتحقيق الأوّلي أن يُثري حوار التأسيس للنظام الفقهيّ بشكلٍ ملحوظ. وبطبيعة الحال فإن وجود هذه الأساليب لا يمنع من البحث في أسلوب التأسيس للنظام الفقهيّ؛ وذلك لأن خطاب التأسيس للنظام الفقهيّ يقوم على الآراء والاتجاه الفكريّ للسيد الشهيد الصدر، ولذلك يجب بسط وتفصيل مداخل هذا الأسلوب على أساس أفكاره. ومن هنا، فإن هذه الدراسة تسعى ـ بعد بيان بعض الأساليب المطروحة في إنتاج وبلورة العلم الديني ـ إلى بيان الاتجاه المختار للشهيد الصدر في مجال التأسيس للنظام الفقهيّ، والعمل على بسط أفكاره وآرائه في هذا الشأن.

كما صرَّح الكثير من المفكِّرين فإن الأسلمة لا تعني إضافة عباراتٍ دينية إلى القضايا العلمية، بل بمعنى إحياء بِنْيةٍ منهجيّة ومعرفيّة للعلوم والقوانين([[848]](#endnote-830))؛ حيث لهذه البِنْية لوازم ومستلزمات دينيّة وإسلاميّة، وباعتبار هذه اللوازم والمستلزمات يمكن إضافة صفة الإسلامية أو الدينية إلى القضايا التي يتمّ إنتاجها وبلورتها.

يلجأ الفلاسفة والعلماء؛ من أجل التعرُّف على الحقائق واكتشافها، إلى مختلف المباني والمصادر؛ فمنهم مَنْ يعتبر العقل وسيلةً للاستدلال والبرهان؛ وبعضهم يرى التجربة بواسطة الحواسّ؛ وهناك مَنْ يذهب إلى القول بأن القلب عبر التزكية؛ ومنهم مَنْ يقول بالوَحْي من طريق الكتب السماويّة؛ ومنهم مَنْ يجمع بين جميع هذه الأمور في كلّ موردٍ خاصّ، بوصفه مصدراً للمعرفة([[849]](#endnote-831)). وعلى هذا الأساس، فإن الأساليب والاتجاهات؛ من أجل الحصول على المعرفة الحقيقية والمعتبرة، متعدِّدةٌ ومتنوّعةٌ. ومن الواضح أن كلَّ واحدٍ من هذه الأساليب يشتمل على دعائمه المعرفيّة الخاصة. والسؤال الهامّ الذي يطرح نفسه في هذه المقالة: ما هي المصادر التي يجب الاستفادة منها في إنتاج الأنظمة الإسلاميّة، والتي يجب توظيفها في إنتاج وبلورة العلم الدينيّ بشكلٍ عامّ؟ وكذلك كيف يكون أسلوب التحقيق في هذه الموضوعات؟

وهذا هو ما نسعى إلى الإجابة عنه في هذه المقالة، في إطار دراسة الأساليب والاتجاهات المختلفة في تحقُّق العلم الديني، والتأسيس للنظام الفقهي.

إن الظاهرة مورد البحث في مجال العلوم الاجتماعية تواجه مختلف التحدّيات، ومن أهمّها: الخصيصة الهرمنيوطيقية الثنائية([[850]](#endnote-832)) أو ما يُسمِّيه كارل بوبر بـ «تأثير التوقُّع على الحدث غير المتوقَّع»؛ ببيان: إن الإنسان على مرّ الزمان؛ وبفعل التعاطي مع مختلف النظريات الاجتماعية، يعمل على تغيير سلوكه. ونتيجةً للرواية الداخلية([[851]](#endnote-833)) يتمّ الخَدْش في نظريّةٍ جديدة من سلوك الإنسان([[852]](#endnote-834)). في حين لا وجود لمثل هذا التحدّي في إنتاج النظريات الإسلاميّة ـ ولا سيَّما في التأسيس للنظام الفقهي ـ في مرحلة بَلْورة النظريات الإسلامية؛ لأن المصدر في إنتاج الأنظمة في التأسيس للنظام الفقهيّ هو جوهر الشريعة، ونسعى إلى استخراج مباني الفكر الإسلامي في ذلك الموضوع الخاصّ ـ كالاقتصاد أو السياسة، على سبيل المثال ـ، ولا مدخلية فيها للعناصر المتغيِّرة الدخيلة، من قبيل: الإنسان، وإنْ كانت هناك في مرحلة تفعيل التأسيس للأنظمة الإسلامية تتمّ ملاحظة مختلف العناصر، من قبيل: الزمان والمكان والإنسان وما إلى ذلك؛ حيث يُعَدّ لحاظ هذه المجموعة من العناصر من الملاحظات العمليّة لها، ولا تكون دخيلةً في مرحلة إنتاج وبَلْورة النظريات.

لقد دخل علم المنهج حيِّز التداول منذ أواخر القرن التاسع عشر للميلاد، وذلك في ما يتعلَّق بالحسابات المنطقية؛ من أجل الوصول إلى الحقيقة العلميّة، والتي يُطْلَق عليها في بعض الأحيان مصطلح «المنطق العلميّ». وفي القرن العشرين حَلَّ مصطلح منطق التحقيق محلّ علم المنهج على مستوى التداول والاستعمال([[853]](#endnote-835)). إن الآليّة العامّة في العلوم التجريبية والأساسية تقوم على هذا المنوال، وهو أن الباحث يسعى ـ من طريق صياغة المفاهيم([[854]](#endnote-836)) ـ إلى تحويل العالم الواقعيّ للظواهر إلى عالمٍ اعتباريّ قائمٍ على النماذج والتعاريف؛ حيث تكون المرحلة اللاحقة هي مرحلة صياغة المفاهيم، وتنظيم القضايا أيضاً([[855]](#endnote-837)). ويوجد ذات هذا الاتجاه ـ إلى حدٍّ ما ـ في التأسيس للنظام الفقهي، مع فارق أن الظاهرة مورد البحث والدراسة في إنتاج وبلورة الأنظمة الإسلامية ليست من الأمور الخارجية، بل هي من الحقائق والأفكار التي تمّ التأسيس لها في التفكير الإسلاميّ، وبالتالي فإننا في نهاية المطاف بصدد صياغة المفاهيم، وتحويل هذه الأفكار الإسلامية إلى نظريّاتٍ وأفكارٍ واضحة.

وعلى هذا الأساس، فإن الغاية والقصد في معرفة أساليب العلوم الإنسانية ـ ولا سيَّما العلوم الإنسانية الإسلامية ـ هو التأسيس لمنظومةٍ منهجيّة. والمراد من المنظومة المنهجية هو القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية؛ حيث يتمّ العمل على إضفاء النَّظْم عليها من خلال تعيين منهج الأفكار، ومن دون هذه التقنينات والأفكار والتأمّلات سوف تتحوَّل إلى تصوُّرات لقيطة([[856]](#endnote-838))؛ إذ مع غياب النظم المنطقيّ سوف تكون متهافتة أو متناقضة، وتجعل من إمكان إنتاج وبلورة النظريّات الإسلامية أمراً عقيماً. إن التحدّي والاضطرار إلى وجود مثل هذه الاتجاهات، التي تعمل على إيجاد هذا النظم والمنطق، يتضاعف في العلم الدينيّ؛ لأن الدين والقضايا الدينية متعدِّدةٌ ومتكثِّرةٌ، وفي بعض الموارد يكون هناك تنافٍ حتى بين هذه القضايا ذاتها. يُضاف إلى ذلك أن هناك تعدُّداً في فهم وتفسير هذه القضايا أيضاً، وتزيد من التحدِّيات الماثلة أمام النصّ الديني. ومن هنا، يبدو من الضروريّ جدّاً أن يكون هناك أسلوبٌ منسجم ومنطقيّ للوصول إلى تحليلٍ أفضل وأدقّ للقضايا الدينيّة الموجودة، حيث نكون بفضلها بمنأىً من الوقوع في السَّهْو والخطأ.

### 2ـ نماذج من المناهج المعرفيّة في الخطاب الغربيّ ــــــ

نشير في هذا المحور ـ قبل بحث أساليب وخطابات إنتاج العلم الديني ـ إلى أربعة مناهج معرفية في إنتاج العلم في الخطاب الغربي. ويمكن القول تقريباً: إن جميع هذه النماذج([[857]](#endnote-839)) الفكرية ـ التي سوف نشير إليها في سياق الحديث عن اتجاهاتها الأربعة ـ تعود بجذورها إلى الفلسفة الإغريقية. والاختلاف فيما بينها يكمن في أنها تنظر إلى الطبيعة والإنسان من آفاق مختلفة. ومن هنا يمكن القول: إن الفكر الغربيّ على المستوى العام هو من قبيل: المظلّة التي تنضوي تحتها مختلف الأنظمة الفلسفية، ويمكن العثور على مبانيها في الفلسفة الإغريقية، من قبيل: الفلسفة الوضعية، والفلسفة التأويلية، والاتّجاه النقدي، بل وحتّى الأشكال الفلسفية الأخرى، من قبيل: التشكيك الفلسفي، الذي يمكن ملاحظته في تفكير نيتشه([[858]](#endnote-840)).

### أـ الفلسفة الوضعية([[859]](#endnote-841)) ــــــ

إن الفلسفة الوضعية تعمل ـ من خلال سَلْب المفهومية عن جميع القضايا المفتقرة إلى قابلية التجربة ـ على نفي إمكانية الحصول على أيّ نوعٍ من أنواع المعرفة غير التجريبية تجاه الواقع؛ حيث تعود جذور تعاليم هذه المدرسة إلى آراء راسل وفيتغنشتاين. وإن مركز ثقل العلوم التجريبية من زاوية هذه الرؤية يقوم على أصل الاستقراء([[860]](#endnote-842)). لقد أدّى هذا الرأي في بداية الأمر، وعند نيتشه، إلى التأسيس لثورةٍ علميّة، ظهرَتْ وتمّ تعميمها بشكلٍ رئيس في القرن السابع عشر للميلاد، على يد علماء، من أمثال: غاليلو؛ ونيوتن؛ ولا سيَّما فرانسيس بيكون([[861]](#endnote-843)). يمكن مشاهدة تأكيد هذا الرأي على التجربة التي يراها مصدراً للمعرفة، ويعمل على ترجيح المنهج الاستقرائي على المنهج القياسي. يذهب أنصار هذه المدرسة إلى الاعتقاد بأن العلوم الطبيعية في ما يتعلَّق بالحصول على العلم والمعرفة الواقعية يجب أن تمرّ بقنطرة التجربة والمشاهدة، وأن على العلوم الاجتماعية أن تتأسَّى بالعلوم الطبيعية، وأن تجعل بيان وتحليل المعطيات التجريبية على سُلَّم أولوياتها([[862]](#endnote-844)). وباختصارٍ، فإن هذا الاتجاه يعتبر النظريّات العلمية ناشئةً ومنبثقةً من المعطيات التجريبية التي يتمّ الحصول عليها بالمشاهدة والاختبار([[863]](#endnote-845)). إن النزعة التجريبية في بيان العلاقة بين الظواهر المادّية، بَدَلاً من البحث في العِلَل الميتافيزيقية بالإضافة إلى العِلَل المادّية، قد اقتصرَتْ على الخَوْض في العِلَل المادّية فقط، ولهذا السبب تمَّتْ تسمية أسلوبهم في البيان: «المادّية الميثودولوجية»([[864]](#endnote-846)). إن هذه الرؤية الوضعية إلى العلم قد امتدَّتْ حتّى تسلَّلت إلى مجال العلوم الإنسانية أيضاً، وكانت تسعى إلى إضافة المعارف والعلوم إلى إطار المعيار التجريبي والتحقيقي([[865]](#endnote-847)).

### ب ـ قابلية الدَّحْض([[866]](#endnote-848)) ــــــ

تظهر رواية ما بعد الفلسفة الوضعية عن هويّة العلم في منتصف القرن العشرين، وهي رواية «ما بعد الوضعيّة»، حيث تؤكِّد ضمن الاتجاه النقدي على الرؤية الوضعية، التي تؤكِّد على تأثير المفاهيم الميتافيزيقية والقِيَميّة في هويّة العلم والبِنْية الفكرية للعالم؛ إذ يقع هذا الاتجاه في مقابل الفلسفة الوضعيّة. ويجب اعتبار «كارل بوبر» الوجه البارز في هذا الاتجاه؛ حيث قامت رؤيته على القول ببطلان قابلية إثبات العلوم الاجتماعية والإنسانية بواسطة معيار العلوم الطبيعية. يقوم اتجاه كارل بوبر على دَحْض النظريات، ببيان: إن المعيار والشرط في علميّة فرضيّةٍ ما هو قابلية الدَّحْض([[867]](#endnote-849))؛ فإذا أرَدْنا أن نعتبر فرضيّةً ما جزءاً من المعرفة العلمية وجب أن تكون قابلةً للدَّحْض([[868]](#endnote-850)). ولهذا السبب، وانطلاقاً من هذا الاتجاه، فإنه يعتبر القضايا الدينية والميتافيزيقية، وكذلك القضايا القِيَميّة، غير علميّةٍ؛ لعدم اشتمالها على خصوصية قابلية الدَّحْض([[869]](#endnote-851)).

وعلى هذا الأساس، فإن فلسفة قابلية الدَّحْض عند كارل بوبر نظريّةٌ بشأن المنهج العلمي، ومعيارٌ للتمييز والفصل بين القضايا العلمية والقضايا غير العلمية([[870]](#endnote-852)). إن النظرية ـ من وجهة نظر القائلين بقابلية الدَّحْض ـ مجرَّد حَدْسٍ يتمّ اقتراحه؛ للتكهُّن بأداء عالم الطبيعة فقط. إن العلم لا يقدّم لنا أيّ معرفةٍ يقينية. إذ يرى كارل بوبر أن النظريات العلمية لا يمكن إثباتها بشكلٍ كامل أبداً، ولكنّها مع ذلك قابلةٌ للاختبار. ويمكن للنظريات أن يتمّ إبطالها بالتجربة والاختبار، ولكنْ لا يمكن إثبات أيّ نظريّةٍ علميّة تدَّعي لنفسها التعميم بواسطة أيّ اختبارٍ أبداً([[871]](#endnote-853)). وعلى هذا الأساس، فإن النظرية التي تحظى بالمرجعية في الاتجاه الدَّحْضي هي النظريّة التي تخرج بسلامٍ من الاختبارات المتعدِّدة، وتحوز على المزيد من البراءات([[872]](#endnote-854)). ولذلك فإن نموذج قابليّة الدَّحْض يكون هو المنهج في إنتاج القضايا المتَّصفة بوصف العلميّة، على النحو التالي، وهو: أن تكون القضايا المُنْتَجة متّصفة بقابلية الإبطال والدَّحْض على النحو المتقدِّم ذِكْرُه.

### ج ـ الفلسفة التأويليّة([[873]](#endnote-855)) ــــــ

إن النزعة الرومنطيقية ـ التي كانت تمثِّل ردّة فعل على التفكير الميثودولوجي والعقلانيّة الديكارتية وأصالة الفيزياء الكانْطية ـ قد شكَّلت بدايةً لنموذج جديد بالنسبة إلى العلوم الإنسانية، ونعني بذلك النموذج التفسيري. وعلى الرغم من أن النموذج الوضعي ـ من زاوية الاتجاه التفسيري ـ يضع تحت تصرُّف المحقِّق نوعاً من الواقعية، إلاّ أن هذه المعرفة لا تكشف للمحقِّق عن جميع أبعاد الواقعية. ويُعَدّ فيلهلم ديلثي ـ المفكِّر والفيلسوف الألماني البارز ـ من أهمّ المفكِّرين في هذه المدرسة. وقد كان هاجسه يتمثَّل في تعيّن وإضفاء الهويّة على العلوم الإنسانية؛ وذلك لأن الوضعيّين يرَوْن أن الطريق الوحيد لإضفاء التعيُّن والقيمة المعرفية على العلوم في الاستفادة من الأسلوب التجريبي الشائع في العلوم الفيزيائية والطبيعية، وفي هذه الرؤية تُعَدّ العلوم الإنسانية ـ وعلى حدّ تعبير فيلهلم ديلثي: «العلوم المعنوية»([[874]](#endnote-856)) ـ؛ بسبب عدم خضوعها للتجربة، ساقطةً عن الاعتبار. ومن هنا فقد اتَّجهَتْ هِمَّة فيلهلم ديلثي إلى تقديم معيارٍ وملاك لتعيُّن العلوم الإنسانية، وإثبات أن هذه العلوم على مستوى العلوم الطبيعية والفيزيائية متعيِّنةٌ وقيِّمةٌ ومعتبرة ومعبِّرة عن الواقع([[875]](#endnote-857)).

يرى فيلهلم ديلثي أن موضوعات العلوم الإنسانية ذات خصائص تاريخيّة؛ بمعنى أن المؤلِّفين وأصحاب الآثار الفلسفية والأدبية والفنية والدينية، والأحداث والوقائع والمؤسَّسات الاجتماعية، وبشكلٍ عامّ جميع موضوعات العلوم الإنسانيّة، ظواهر تاريخية؛ بمعنى أن هذه الموضوعات والظواهر قد تبلوَرَتْ في الأزمنة الماضية، وأن الفاعل المعرفي والمفسِّر الذي يسعى في الوقت الراهن إلى قراءتها ودراستها إنما يقوم في الحقيقة بدَوْر المفسِّر الذي يسعى إلى تفسير تلك الظواهر. ومن هنا فإن غاية فيلهلم ديلثي تتلخَّص في سَعْيه إلى تأسيس ميثودولوجيا ومنهج للعلوم التاريخية، وتأسيس صرحٍ لهذه العلوم؛ لكي يحقِّق فَهْماً قطعياً وعينيّاً لهذه العلوم. وعلى هذا الأساس، فإن موضوع العلوم الفيزيائية عبارةٌ عن الأشياء الخارجية، والتي تكون في وجودها مستقلّةً عن الإنسان بوصفه فاعلاً معرفيّاً وموضوعيّاً، وليست هي وليدة الذهن الإنساني. وأما موضوع العلوم الإنسانية فهي تشمل الفاعل المعرفي نفسه أيضاً؛ إذ إن كيفيّة وطريقة تفسير كلّ شخصٍ تقع بدَوْرها تحت تأثير خصوصيّات ذلك الفاعل المعرفي. وعلى هذا الأساس، فإن التمايز الأسلوبي بين العلوم الطبيعيّ والعلوم الإنسانية يكمن في أن التبيين([[876]](#endnote-858)) هو ثمرة ونتيجة العلوم الطبيعية، في حين أن الفهم هو ثمرة العلوم الإنسانية([[877]](#endnote-859)). وباختصارٍ، فإن الأسلوب والمنهج الذي يقدِّمه فيلهلم ديلثي يقوم على أن الهرمنيوطيقا أسلوبٌ ومنهج لفهم العلوم الإنسانية، وإن هذا المنهج الهرمنيوطيقي لفهم الظواهر الإنسانية يتمّ العمل على إنتاجه وتوجيهه والاستفادة منه([[878]](#endnote-860)). كما يندرج پول ريكور، وكذلك غادامير، من المنظِّرين في مجال العلوم الإنسانية ـ بدَوْرهما ـ ضمن النموذج والاتجاه التفسيري أيضاً.

يهتمّ أصحاب الاتجاه التفسيري بالفَهْم المتعارف والاعتقادات العُرْفية؛ للوصول إلى إدراك وفَهْم الناس للعالم المحيط بهم. إن الفَهْم المتعارف يحتوي على مفهومٍ يستفيد منه الناس في حياتهم اليومية، وإن هذا الفَهْم المتعارف يُعَدّ مصدراً هامّاً للمعلومات من أجل فَهْم التوجُّهات العلميّة للناس وفرضيّاتهم بشأن العالم. يذهب أصحاب الاتجاه التفسيري إلى الاعتقاد بأن المعطيات والمدارك المرتبطة بالأمور الاجتماعية لا يمكن أن تنفصل عن الأمور المعنوية التي ألصقها الفاعل بها([[879]](#endnote-861)). وعلى هذا الأساس، فإن المعرفة لا تكون معتبرةً، ولا يصدق عليها عنوان العلمية ـ من وجهة نظر خطاب الاتجاه التفسيري ـ، إلاَّ إذا تمّ انتاجها على أساس المنهج الدقيق والمنسجم للاتّجاه التفسيري، وأن يتبع القواعد والاتّجاهات التفسيرية.

### د ـ الاتِّجاه النقديّ ــــــ

يمثِّل الاتّجاه النقدي في العلوم الإنسانيّة خطاباً رابعاً قد تبلور على أساس النموذج النقدي. وإن لهذا النموذج النقديّ رؤيةً مختلفةً إلى العالم الاجتماعي عن الفلسفتين: الوضعية؛ والتأويلية. وعلى الرغم من أنه ـ مثل الفلسفة التأويليّة ـ يرى العالم الاجتماعي مختلفاً عن العالم الطبيعي، ولكنّه لا ينفي بحث المشاهدة والتقعيد قبل تعيُّن النظام الاجتماعي. يسعى أصحاب الاتجاه النقدي إلى جَذْب المزايا والنقاط الإيجابيّة للنموذجين: الوضعيّ؛ والتأويلي، ورفع النقاط السلبيّة فيهما([[880]](#endnote-862)). يختلف النموذج النقدي من جهةٍ عن الرؤية الميكانيكية للوضعيّين تجاه هويّة الإنسان؛ بسبب تجاهل الإنسان وخضوعه لشرائط معرفته. إن التصوير الوضعيّ ـ من زاوية هذا النموذج ـ يؤدّي إلى تشيُّؤ الإنسان، واغترابه في نهاية المطاف عن ذاته وقواه الخلاّقة والمُبْدِعة؛ ومن ناحيةٍ أخرى فإن هذا النموذج على الرغم من الرؤية التفسيرية، إلاّ أنه لا يعتقد بعقلانيّة جميع التصرُّفات والأفعال الإنسانية. إن الإنسان على أساس هذا الاتجاه، من خلال امتلاكه للطاقات الكامنة فيه بالقوّة، وقدرته على الإبداع الأسمى، يقع في حالة ما بين الجَبْر والاختيار، وإن الإنسان من خلال معرفة القوانين التاريخية والأفعال الجماعية الناشطة يمكنه أن يعمل على تغيير الواقع الموجود، وتحرير الناس ومساعدتهم في الوصول إلى عالمٍ أفضل([[881]](#endnote-863)).

إن التفسير النقديّ يعمل على توصيف الشرائط القائمة، ويقوم بشرح كيفيّة تغييرها، ويقدِّم تصويراً عن المستقبل. إن التفسير النقديّ في خدمة فَهْم الآليّات الخفيّة عن الواقعية، كما أنه أداةٌ لنقد الشرائط القائمة، مع تقديم خطّةٍ لتغييرها([[882]](#endnote-864)). ومن الجدير ذِكْرُه أن المدافعين عن نظريّة أسلمة المعرفة قد استفادوا الاستفادة القصوى في نقض النموذج المنافس لهم (أي الفلسفة الوضعيّة)، وكذلك في إثبات نموذجهم المعياريّ، من أدبيات مدرسة فرانكفورت([[883]](#endnote-865)) والاتجاه النقدي. ويمكن اعتبار (الدكتور محمد محمد إمزيان) النموذج البارز لهذا التيّار، حيث اتَّخذ في عام 1991م خطوةً جادةً وهامّةً في بيان نظرية أسلمة المعرفة، من خلال صدور كتابه بعنوان: «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية». فقد سعى في هذا الكتاب إلى إثبات استحالة تصوُّر منهجٍ حيادي في مجال العلوم الإنسانية؛ بحيث يكون مستقلاًّ عن الفلسفة، وعن سابقته المعرفيّة ورؤيته الكونيّة، ولذلك فإنه فيما وراء الأساليب والمناهج العلمية الحديثة تقع الفلسفات الوضعية والمادية، حيث تعمل على تفسير تصوُّراتها المادية بشأن العالم والإنسان والحياة، ولذلك لا يمكن القبول بدعوى حياديّة وواقعيّة العلوم. لقد كان الطرح الهامّ لـ (محمد إمزيان) في هذا الكتاب أنه خاض في نقد المفاهيم الشائعة بشأن النزعة العلمية، حتّى قبل بيان خصائص العلوم الاجتماعية الإسلامية. إنه من خلال توظيف أدبيات النظرية النقدية يرى عدم صوابية وحدة أسلوب العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانيّة، ويصرِّح بأن النظرية الإسلامية تقوم على أن الحقيقة العلمية غير منحصرةٍ بالتجربة والوجود المادّي، وأن التأكيد على المنهج والأسلوب العلمي لا يؤدّي بالضرورة إلى الاتِّجاه التجريبي والمادّي. ومن هنا، فقد عمد المؤلِّف إلى التمييز والفصل بين ثلاثة أساليب علميّة، وهي: الأسلوب العلمي الاستنباطي؛ والأسلوب العلمي التجريبي؛ والأسلوب العلمي التاريخي؛ وأضاف إليها أسلوباً رابعاً باسم: الأسلوب الإسلامي، وعرّف به على أنه الوَحْي وأحد مصادر المعرفة في مجال العلوم الاجتماعية والمجالات المعرفية الأخرى. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن هذا المنهج والأسلوب يحظى بدرجةٍ عالية من التعبير عن الواقع([[884]](#endnote-866))؛ حيث يتعيَّن على الدكتور محمد إمزيان أن يعتبر نفسه ـ في هذه الرؤية النقدية للاتجاه الموجود ـ مديناً للاتجاه النقدي المنبثق عن مدرسة فرانكفورت. وعلى هذا الأساس، فإن الاتجاه النقدي قد حَظِيَ بين المفكِّرين والباحثين في الفكر الإسلامي وأسلمة المعرفة باستقبالٍ ملحوظ، كما يمكن اليوم للنموذج النقدي ـ بالنظر إلى الظرفيّات التي يمتلكها في إطار إنتاج العلم ـ أن يكون ممهِّداً لأبحاث أسلمة المعرفة.

### 3ـ اتِّجاهات إنتاج العلم الدينيّ ــــــ

في المحور الثاني من هذه الدراسة تتمّ الإشارة إلى اتجاهات المفكِّرين والعلماء المختصّين في العلم الديني في ما يتعلَّق بإنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية. ولكنْ قبل بيان الآراء نشير إلى بعض الملاحظات، التي يجب أخذُها بنظر الاعتبار في إنتاج أساليب ومناهج استخراج العلم الديني.

### الملاحظات المنهجيّة(**[[885]](#endnote-867)**) ــــــ

**1ـ صياغة المعرفة الإسلامية على أساس عناصر وخصائص الرؤية الكونية الإسلامية**، ببيان: إن الميثودولوجيا ـ التي يتمّ توظيفها في تأسيس العلم الدينيّ ـ يجب أن تعكس وتصوغ آراء الفكر الإسلاميّ في الرؤية الكَوْنيّة الخاصة لها. وفي الأساس فإنه بفضل هذه العناصر يُعَدّ العلم المنتج دينياً؛ وذلك لأنها منبثقةٌ عن الفكر الإسلامي في موضوعٍ خاصّ؛ وعلى هذا الأساس فإن العنصر الأصلي والأوّلي في إنتاج العلم الدينيّ هو الاهتمام بالمصادر الإسلامية.

**2ـ تأسيس اتجاهٍ ناجعٍ للتعامل مع التراث الإسلاميّ**: إن كلّ أسلوب ومنهج يتمّ طرحه لإنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية يجب أن يشتمل على هذه الخصيصة، التي تمكِّنه من الارتباط بالتراث الإسلامي، وبناء العلوم الإنسانية على أساسها. إن التراث الإسلاميّ هو الأعمّ من القرآن الكريم والروايات الشريفة، وكذلك آراء ومساهمات المفكِّرين الإسلاميين، التي هي في الغالب منبثقةٌ عن القرآن والسنّة أيضاً. وفي هذا الإطار يجب أن تتمتَّع بالقدرة على إبداء الرأي ومناقشة النصوص المعرفية، وفهم النصوص، ومعرفة الحجِّية، وما إلى ذلك. وعلى هذا الأساس، فإنه بالنظر إلى ظهور الاتجاهات والأساليب الملحوظة في العلوم الجديدة، يمكن للهرمنيوطيقا، والفلسفات اللغوية، وتحليل الخطاب، وتحليل المحتوى، أن تمهِّد الطريق للكثير من أبحاث أسلمة العلوم وإنتاج العلوم الدينيّة.

**3ـ التعامل مع المعطيات البشريّة**: على الرغم من قيام فكرة إنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية على هذا الاتجاه، القائل بوجوب قيام العلوم الاجتماعية والإنسانية على أساس التراث والفكر الإسلاميّ، بَيْدَ أن إنكار المعطيات البشريّة في مختلف العلوم الاجتماعية، وغير الاجتماعية أيضاً، أمرٌ غير ممكنٍ. وعلى هذا الأساس، فإن كلّ أسلوبٍ ومنهجٍ يتمّ التخطيط له في إنتاج العلوم الدينيّة يجب أن يحتوي على هذه القابلية، التي تجعل العلم المضاف بلحاظ المحاور السابقة قادراً على تجهيز الباحث والمحقِّق في العلم الدينيّ؛ كي يتعلَّم أوّلاً كيفية التعامل مع المعطيات البشرية؛ وأن يعمل ثانياً على بيان مساحة هذا التعاطي والتعامل.

وقبل بيان مختلف الاتجاهات في العلم الديني سوف نبيِّن تعريف العلم من قِبَل المتكلِّمين والفلاسفة والمناطقة، من المتقدِّمين والمتأخِّرين، حيث تمّ تعريف العلم بأنه: «حضور صورة الشيء عند العقل أو عند النفس»([[886]](#endnote-868)). وبغضّ النظر عن مقام الحكم بشأن هذا التعريف، فإن جميع مصاديق واتجاهات العلم الدينيّ تمثِّل مصداقاً لهذا التعريف؛ وذلك بسبب عموميته وشموليته. ولا بُدَّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنه حيث سنبحث أيّ واحدٍ من أساليب تحقُّق العلم الديني فإنه؛ بالنظر إلى المبادئ المعرفيّة والمنهجيّة لكلٍّ من هذه الاتجاهات، سوف يظهر تعريفٌ خاصٌّ للعلم، ويمكن لهذا التعريف المختار أن يكون مذكوراً أو مستتراً في كلامه ورأيه.

### أـ الاتِّجاهات الدنيا ــــــ

### 1ـ الاتِّجاه النقليّ ــــــ

إن العلم الدينيّ ـ طبقاً لهذا الاتجاه ـ هو العلم الذي يتمّ استخراجه واستنباطه من النصوص الدينية. إن التأكيد على هذا المبنى في ماهيّة العلم الدينيّ، بالإضافة إلى القبول بالتجربة المحورية في العلم، قد أدَّى ببعض العلماء إلى القول باستحالة وعدم إمكان العلم الدينيّ من الأساس. وعليه فإن هذا الاتجاه في واقع الأمر ينكر العلوم الإنسانية الإسلامية والعلم الدينيّ بمعناه الشائع. وفي هذا الاتجاه يعمل المنكرون والمخالفون للعلم الديني ـ بتأثيرٍ من مبانيهم الدينية والعلمية والمنهجية ـ ضمن بيان ماهيته على نفي إمكانيته وضرورته ومطلوبيته. يذهب هؤلاء إلى الاعتقاد بأن العلم المتَّصف والمنتسب إلى الدين هو العلم الذي يستنبطه علماء الدين المختصّون بالفقه والأصول والتفسير في ضوء المنهج الاجتهادي من الآيات والروايات([[887]](#endnote-869)).

يمكن مشاهدة جذور هذا الاتجاه في بعض آثار أبي حامد الغزالي، ومن بينها: كتاب «جواهر القرآن»؛ و«المنقذ من الضلال». وعلى الرغم من تصريح الغزالي في كتاب «إحياء علوم الدين» بأن العلوم إما نقليّة؛ أو عقليّة، إلاّ أنه يؤكِّد مع ذلك بأن القرآن الكريم؛ حيث هو «تبيانٌ لكلّ شيءٍ»، فإن جميع الحقائق موجودةٌ فيه، ويجب علينا أن نستفيد من العلوم الدينيّة، وإنه يجب أن تكون جميع العلوم دينيّةً، وحتّى ما كان من العلوم، مثل: الطبّ والهيئة، يجب استخراجه من القرآن الكريم أيضاً.

وقد ذهب بعض الأخباريّين من الإمامية إلى سلوك طريقة الغزالي، وأضافوا لها دليل العلم اللدني للأئمّة الأطهار؛ حيث لديهم علم ما كان وما يكون، وإن العلوم النقليّة هي وحدها المعتبرة.

وإن أوّل مَنْ عمل على نقد العلوم البشريّة صراحةً، وحَصْر القيمة المعرفية بالعلوم النقلية الدينية فقط، هو الميرزا مهدي الأصفهانيّ، مؤسِّس المدرسة التفكيكية؛ حيث رأى المعارف البشرية، في كتابه «معارف القرآن»، جهالةً وضلالةً، كما أنه قال، على ما ورد في تقريرات الحلبي عنه: «أعظم الحجب للمعرفة حجاب التعقُّل». وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه قد انخفض بعد الميرزا مهدي الأصفهانيّ، من خلال الأخباريين الجُدُد الذين ظهروا في المجتمع، وعلى الرغم من قولهم بأن الحجِّية لا تكون إلاّ لتلك العلوم التي جاء بها الأنبياء، إلاَّ أنهم لم يكونوا يصرُّون على القول بأن جميع العلوم التي يحتاج إليها الناس يمكن استخراجها واستنباطها من الآيات والروايات([[888]](#endnote-870)).

### 2ـ الاتِّجاه الغائيّ ــــــ

يمثِّل هذا الاتجاه نظرةً متواضعةً جدّاً إلى العلم الدينيّ، حيث يرى أن المعيار الوحيد لاتّصاف العلم بالصفة الدينيّة هو أن يصبّ موضوعه في خدمة الأهداف والغايات الدينيّة والمجتمع الدينيّ. ونتيجةً لذلك فإن العلم الدينيّ هو العلم الطبيعي أو الإنساني الموجود؛ حيث يكون في خدمة أهداف الدين والمجتمع الديني. ومن دون أخذ الهدف والغاية بنظر الاعتبار لا يكون هناك أيّ وجهٍ للقول بتقسيم العلوم إلى: علوم دينية؛ وعلوم غير دينية. ورُبَما أمكن القول بأن من الشخصيات التي تذهب إلى هذا الرأي هو «السيد حسين العطاس»([[889]](#endnote-871))؛ حيث قال بأن العلوم الاجتماعية وسيلةٌ ومجموعةٌ من العلوم التي يمكن أن يستفيد منها بعض الأشخاص ضدّ أهداف الأسلام، ومن هنا فإن البحث بشأن أسلمة العلوم الاجتماعية يمثِّل نوعاً من إشاعة التضليل([[890]](#endnote-872))؛ ولكنْ بعد النظر في الآراء الأخرى للسيد العطاس يتّضح أنه قد اختار رأياً آخر، سوف نذكره لاحقاً.

ومن الجدير بالذكر أن كلّ شخصٍ يقول بإمكان العلم الدينيّ فإنه يقبل بالضرورة هذه المرحلة من إنتاج العلم الإسلامي أيضاً، من قبيل: الموارد التي تعمل على توجيه علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية نحو أهدافها المثالية، الوطنيّة والدينيّة([[891]](#endnote-873)). ويقول الدكتور گلشني في هذا الشأن: إن العلم الإسلامي هو العلم الذي يتطابق مع أصول ومعايير وأهداف الوَحْي الإسلامي ويتمسَّك بها. إن غاية العلم الإسلامي شاملةٌ، ولا تفصل المعرفة الدينية عن المعرفة العلمية، وهذه الغاية عبارةٌ عن توجيه الإنسان إلى الله الخالق والحافظ للعالم وبيان صفاته([[892]](#endnote-874)).

من الناحية الإبستمولوجية، وبالنظر إلى المبنى الواقعيّ للعلم الدينيّ، يمكن القول بأن الغاية من هذا العلم هي المعرفة الصحيحة للعالم. وبالنظر إلى أن مجرّد معرفة الواقع هي معرفةٌ متواضعة لوظيفة العلم، فإن قيمتها تكمن ـ في سياق الأهداف والغايات المقدَّسة والمنشودة ـ في السيطرة على العالم؛ من أجل تلبية الاحتياجات وحلّ المشاكل الواقعية التي تعاني منها البشريّة. بالإضافة إلى أنه، بالالتفات إلى القيود المنهجية والمعرفية في العلم الدينيّ، لا يمكن لهذا العلم أن يجعل غايته كشف ذات وماهيّة الأمور، ولا سيَّما منها الأمور الطبيعية، ولكنْ يمكن أن يجعل بعض الأهداف على جدول مهامّه، من قبيل: فهم دوافع ومعاني السلوكيات والأفعال، وبيان العوامل والعناصر الفردية والاجتماعية للظواهر، والعمل على نقد وإصلاح الأوضاع الاجتماعية الحاكمة([[893]](#endnote-875)). ولا بُدَّ من الالتفات إلى أن الغاية القصوى في العلم الديني هي تقديم نماذج معيارية في مختلف العلوم، ولا سيَّما أن الكثير من المحقِّقين يرَوْن أن الغاية في مجالاتٍ من قبيل: علم الاجتماع الإسلامي تكمن في بيان الاتجاهات المعيارية للمجتمع([[894]](#endnote-876)).

وتحت المنهج الغائيّ يوجد هناك رأيٌ آخر يقول: إن العلم الدينيّ إنما يتحقَّق لكي تحظى العلوم الإنسانية والتجريبية بالاتجاه الإلهي، وأن تقع في إطار الأهداف والدوافع الدينية. وباختصارٍ: إن العلم الذي يكون في خدمة الدين والدعوة والتربية الدينية يُعتبر دينياً. ولكنّه أخصّ من الآراء المطروحة([[895]](#endnote-877)).

إن أنصار هذا الاتجاه إنما يؤكِّدون على هذه الرؤية في سياق أن عنصر الغاية، على غرار الموضوع والمنهج، ليس له أيّ دَوْرٍ في ماهية العلم؛ لتكون دينيّته دخيلةً في ماهية العلم([[896]](#endnote-878))، ومن هنا يمكن أن نعتبر التأكيد على هذا الرأي إنما يأتي في سياق إمكان تحقُّق العلم الديني.

وإن هذا الاتجاه يعود بدَوْره إلى عدم إمكان العلم الدينيّ، وإن هذا الاتجاه هو مجرَّد مسعى متواضع للقائلين بضرورة العلم الدينيّ، ويرى في الوقت نفسه أن العلم الدينيّ أمرٌ غير ممكن من الناحية الماهوية والأسلوبية.

وعلى الرغم من أنه لو تتبَّعنا جذور هذا الرأي في الفكر الإسلاميّ سوف ندرك أنه كان يرمي إلى خدمة الدين وتبليغه وإشاعته، وهذه الغاية تمثِّل الحدّ الأدنى من القيمة، ولكنْ مع ذلك لا بُدَّ من معرفة أن لهذا الاتجاه الغائيّ بعض الأنصار في العلم الحديث أيضاً، ولكنَّه لم يؤدِّ إلى نتيجةٍ؛ إذ إن البعض في مسار تكامل العلم الحديث قد شاهد طرد بعض الحقائق والقِيَم (وعلى حدّ تعبير غيدنز: العناصر المقموعة لعصر الحداثة)، وكانت بصدد إعادة صياغة هذه العناصر، ولكنها لم تؤدِّ إلى شيءٍ؛ إذ لا يمكن تعريف هوية العلم الحديث في خارج النموذج الحاكم عليها([[897]](#endnote-879)). وعلى هذا، فإن القول بهذا الاتجاه الداني في العلم الديني لا يكون منحصراً بخطاب العلم الديني، حيث ذكر بعضٌ آخر أن تمايز العلوم يكمن في غايتها، ولكنْ لا بُدَّ من الالتفات إلى أننا عندما نتحدَّث عن العلوم الإنسانيّة الغربيّة لا يمكن لنا طرح الاتجاه البديل له في التفكير الإسلاميّ على هذه الشاكلة، بحيث عندما نعيد قراءة العلوم المنتجة في الغرب بعد ضمّ الأهداف والغايات الإلهيّة فإنه سيتمّ حمل وصف الإسلامية والدينيّة عليها؛ وذلك لأن للعلم الغربيّ خصائص وملاحظات معرفية ومنهجية خاصّة به في الخطاب الغربي، ولا يمكن أن تقع مورداً لإعادة القراءة خارج دائرة ذلك الخطاب.

### 3ـ الاتِّجاه الفرديّ ــــــ

في هذا الاتجاه يتمّ اعتبار العلم الذي يتمّ تأسيسه على يد العلماء والمفكِّرين المتديِّنين علماً دينياً، ويرى أن إنتاج العلم الديني إنما يتحقَّق حيث يشكِّل «الدين» مناخاً فكريّاً للعلماء. في هذا الاتجاه يتبع العلم منهجه وأسلوبه التجريبي، ويحتوي على مسائله وموضوعاته وغاياته، بَيْدَ أن الفرضيات الدينية للباحث تترك تأثيرها في نشاطه العلمي على نحوٍ لا إراديّ. ويمكن مشاهدة مباني هذا الاتجاه في تاريخ العلم؛ إذ من خلال النظر في نَمَط تبلور وبسط النظريّات العلمية نلاحظ أن التكهُّنات العلمية والأرضيات الفكرية والخصائص النفسية والروحية للأفراد تلعب ـ في الكثير من الموارد ـ دَوْراً ملحوظاً في إنتاجاتهم العلميّة؛ كما يذهب بوبر إلى القول بأن منشأ النظريات يكمن في أنواع الحَدْس والتكهُّنات التي تسعى العلوم إلى إبطالها([[898]](#endnote-880)). وعلى هذا الأساس، لا ينبغي تجاهل دَوْر الاتجاهات والفضاء الفكري للعلماء والمفكِّرين في بلورة وتكوين العلوم. وإن لهذا الاتجاه في إنتاج العلم تأكيداً على النواحي المذكورة في تبلور النظريات العلميّة.

وهناك مَنْ ذهب ـ بمعزلٍ عن إمكان أو عدم إمكان العلم الدينيّ ـ إلى التصريح بهذه النقطة، وهي أن علم الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وما إلى ذلك من العلوم التي يتمّ إنتاجها في المجتمع الإسلاميّ، سوف تكون مختلفةً حَتْماً عمّا هو موجودٌ في المجتمعات غير الإسلامية؛ وذلك لأن المفاهيم والاتجاهات والقوالب والتقسيمات الموجودة في الفكر الإسلاميّ [تستدعي ظرفيات خاصّة لإنتاج العلم، الأمر الذي يؤدّي إلى إنتاج نظريات وعلوم مختلفة في نهاية المطاف]([[899]](#endnote-881)). إنه لا يؤكِّد على تأثير الذهنيّة الإسلامية في إنتاج العلم فحَسْب، بل حتّى المنهج والأسلوب الذي يضعه لإنتاج العلم الديني يسير بدَوْره على ذات المنوال أيضاً؛ إذ يقول: «للحصول على العلوم الإنسانية المنشودة والمطلوبة يجب العمل على تنظيم شخصيّة المتعلِّم والعالم، ولهذه الغاية يجب تعريف أذهانهم وضمائرهم على العرفان والأنثروبولوجيا المدرسية بشكلٍ جيّد، بحيث لا يعودون في تفكيرهم الإسلامي يكابدون العناء عند مواجهتهم للمسائل الإنسانية وحلِّها وفصلها، بل تجري وتتجلّى جميع شخصياتهم الإسلامية والمعنوية في نتاجاتهم. وفي مثل هذه الحالة فقط يتمّ إنتاج العلم الإسلامي الإنساني، وعندها سوف يكون كلّ ما ينضح من هذا الإناء إسلاميّاً»([[900]](#endnote-882)).

### 4ـ الاتِّجاه المقتَنَص ــــــ

في تصويرٍ آخر يطلق مصطلح تديُّن العلم على اقتناص مسائل وموضوعات العلم من دائرة المعارف الدينية. وفي الحقيقة فإن انتقال القضايا الدينية الواجدة ـ بحَسَب الأصول ـ لقابلية التحقيق بالأساليب العلمية المتداولة، يُعَدُّ منشأً لتبلور وظهور العلم الديني، وإن الخلأ الموجود في هذا الأسلوب يكمن في اتّصاف العلم بصفة «الدينيّة» في مقام الجمع والتأليف. وبعبارةٍ أخرى: إن العلم الذي يُعَدّ من العلوم التجريبية إذا كانت موضوعاتُه مقتبسةً ومأخوذةً من الدين يعتبر طِبْقاً لهذا الاتجاه علماً دينياً. إن الغاية في هذا الاتجاه تقوم على مقاربة وتقييم علمٍ خاصّ على أساس الدين، وذلك من خلال النقاط المشتركة والحدود المتداخلة، والعمل على إدخال واحدة من نسب التأييد أو التعارض في مورده. هناك الكثير من نقاط الاشتراك بين العلم والدين، وإن تأكيد هذا الاتجاه المقتَنَص يكمن في البحث عن الآراء العلمية والدينية في كلّ واحدٍ منها، ودراسة التماهي أو التنافر الموجود بينها. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن هناك الكثير من الآراء والمقترحات في مجال المسائل الروحيّة والنفسيّة في الدين، وكذلك في مجال المجتمع والمسائل الاجتماعية، وما إلى ذلك، حيث نسعى في هذا الاتجاه إلى دراسة ومناقشة هذه الموضوعات بشكلٍ مقارن([[901]](#endnote-883)). والمثال الذي يمكن لنا أن نسوقه في مقام إبداء المزيد من التوضيح في مورد هذا الاتجاه هو أن بعض الاتجاهات في مورد منشأ وَحْيانية العلوم والفنون، التي تستند إلى آياتٍ من قبيل: قوله تعالى: ﴿**عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾ (العلق: 5)، و﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾ (البقرة: 31)، في إرجاع كافّة العلوم ـ مباشرةً أو بالواسطة (من طريق الأنبياء وتعاليمهم) ـ إلى الدين والفكر الدينيّ([[902]](#endnote-884))، حيث يمكن لهذه الرؤية بدَوْرها أن تندرج ضمن هذا الاتجاه.

وبالإضافة إلى الأساليب المتقدِّمة، يمكن اعتبار التفسير العلميّ للقرآن الكريم ـ الذي شاع في القرن الأخير بشكلٍ ملحوظ ـ من مصاديق هذا الاتجاه في الأبحاث القرآنية، حيث كان لهذا التيّار في التفسير العلميّ للقرآن بعض المؤيِّدين وبعض المعارضين أيضاً. ومن بين المؤيِّدين يمكن أن نذكر: ابن سينا، والطبرسي، والغزالي، والسيوطي، ومحمد عبده، وعبد الرزّاق نوفل، والشيخ الطنطاوي، ومن بين المفكِّرين الإيرانيين المتأخِّرين يمكن لنا أن نذكر المهندس مهدي بازرگان، والدكتور پاك نجاد، والسيد محمود الطالقاني. وأما المخالفون لهذا التيّار فنذكر منهم: أبا إسحاق الشاطبي، والدكتور محمد حسين الذهبي، والشيخ محمود شلتوت([[903]](#endnote-885)).

وعلى أيّ حالٍ فإن خلاصة هذا الاتجاه هو أنه لو اقتبسنا بعض العناصر والقضايا المطروحة في الفكر الدينيّ (من قبيل: خلق الإنسان، وماهية الجنّ والملائكة، وما إلى ذلك)، وعملنا على بحثها وبيانها من خلال الاتجاهات العلمية الحديثة، يمكن اعتبار العلم المنتج علماً دينياً وإسلامياً، ويطلق على هذا العلم صفة الدينية.

### 5ـ الاتِّجاه التنظيميّ ــــــ

الاتجاه الآخر الموجود في الفكر الإسلاميّ هو الاتجاه الذي يستند إلى قوله تعالى في وصف القرآن الكريم: ﴿**تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: 89)، وكذلك اشتمال القرآن على البطون المتعدِّدة؛ ليؤكِّد على أن جميع العلوم الموجودة وغير المكتشفة موجودةٌ في القرآن الكريم([[904]](#endnote-886)). وهناك مَنْ عبَّر عن هذا الاتجاه بـ «الاكتفاء بمجرّد النقل»([[905]](#endnote-887)).

وقد ذهب اتجاه العلماء المتقدِّمين، من أمثال: ابن أبي الفضل المرسي، وأبي حامد الغزالي، وغيرهما، إلى استخراج جميع العلوم من القرآن الكريم. ومن ذلك على سبيل المثال: استخراج علم الجَبْر من الحروف المقطَّعة؛ واستخراج علم الطبّ من قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ**﴾ (الشعراء: 80).

وقد سعى الاتجاه الآخر ـ من خلال التسليم بقوانين ونظريات العلوم التجريبية ـ إلى تطبيق التجربة على آيات القرآن في ضوء منهج وأسلوب التفسير العلميّ للقرآن، وقد شاع هذا الاتجاه في القرن الأخير (وقد اعتبر العلاّمة الطباطبائي هذا التفسير العلميّ نوعاً من التطبيق أيضاً)([[906]](#endnote-888)). ويمكن مشاهدة النوع الأشدّ لهذا الاتجاه في الأساليب الموجودة في الطبّ الإسلاميّ (دون الطبّ التقليدي). ويأتي تأكيد هذه الرؤية على أن جميع العلوم والمعارف موجودةٌ في القرآن الكريم والروايات الشريفة، والجهد الوحيد الذي يتعيَّن على المختصّين في الفكر الإسلامي أن يبذلوه هو العمل على استخراج وتنظيم وتبويب هذه العلوم. وفي المجموع يمكن اعتبار هذا الاتجاه نوعاً من الأخبارية الجديدة([[907]](#endnote-889))؛ وذلك لوجود الشَّبَه الكبير بينهما من حيث الاتجاه. ولكننا من حيث الموضوعات والأبحاث نقف في هذا الاتجاه على تحوُّلٍ وإبداع. ويمكن اعتبار الأستاذ مهدي نصيري الشخصيّةَ البارزة في هذا الاتجاه؛ إذ يقوم اعتقاده على إمكان استخراج جميع العلوم التي يحتاجها الإنسان واستنباطها من النصوص الدينيّة([[908]](#endnote-890)).

إن هذا الاتجاه يقوم على أساس المعرفة الدينيّة الموسَّعة، التي ترى أن الدين يشتمل على مختلف العلوم والمعارف التي تحتاجها البشرية. وفي هذا الأسلوب يجب العمل أوّلاً على قراءة النصوص الدينية بشكلٍ دقيق، ثمّ العمل بعد ذلك على استخراج مواد العلم المنشود واستنباطها، ثمّ تنظيمها وتأليفها، تمهيداً لبَلْورتها ضمن العلم المنشود. وعليه يكون العلم الدينيّ في هذا الاتجاه علماً مكتَشَفاً، وإن مصدر اكتشافه هي نصوص التراث الإسلامي. ومن الجدير ذِكْرُه أنه لا يتمّ الاقتصار في هذا الاتجاه على مجرَّد الاكتشاف فقط، بل يتصدّى أيضاً في الفروع والموارد الجزئية إلى الاتجاهات الاستنتاجية، من خلال الاستعانة بالأصول والمباني الجامعة للعلوم أيضاً. وإن الخصيصة الأهمّ في هذا الاتجاه تكمن في تراجعها (في مقابل التقدُّمية)؛ ببيان أنه يؤكِّد على المعطيات الموروثة والتراث الموجود، ويسعى إلى العثور على محملٍ لتفسيرها وتطبيقها([[909]](#endnote-891)). وفي تكميل بيان هذا الأسلوب يجب القول بأن هذا الاتجاه، رغم تعرُّضه للكثير من الاعتراضات، وكونه بدويّاً بحَسَب الظاهر([[910]](#endnote-892))، ولكنْ من الجدير ذِكْره أن كلّ نموذجٍ نأخذه بنظر الاعتبار في إنتاج العلم الدينيّ فإن هذا الاتجاه المذكور يعتبر لازماً لتحقُّق ذلك النموذج المنشود والمطلوب؛ ببيان: إننا في المراحل الأولى لتبلور العلم الديني في كلّ موضوعٍ (مثل: الاقتصاد أو السياسة الإسلامية) لا مندوحة لنا من جَمْع وتحليل الآيات والروايات، وبشكلٍ عامّ: جميع التراث الإسلاميّ الموجود في ذلك الموضوع الخاصّ، والعمل على تنظيمها، وهذا يعني تمهيديّة الاتجاه التنظيمي لتحقُّق العلم الديني في الكثير من الموضوعات المختلفة.

### 6ـ الاتِّجاه الموضوعيّ ــــــ

يشير الاتجاه الموضوعي إلى الاتجاه القائل بأن موضوع العلم الدينيّ عبارةٌ عن عناصر من قبيل: الدين، والظواهر المنسوبة إلى الدين، والأمور التي تقع مورداً لاهتمام الدين، والأشخاص المتديِّنين، أو المجتمعات الدينيّة، دون أن تقدِّم في هذه الدراسة إطاراً مغايراً لإطار العلوم العلمانية([[911]](#endnote-893)). يُضاف إلى ذلك أن بعضاً آخر قال في تأييد هذا الاتجاه: إن مهمة علم الاجتماع الإسلامي تكمن في السعي إلى الكشف عن الأحداث التي وقعَتْ في المجتمع الإسلامي، ومن هنا فإن علم الاجتماع الإسلامي يندرج ضمن المجالات الأخرى من علم الاجتماع، من قبيل: علم الاجتماع القروي، وعلم الاجتماع المدني، والأسرة، وما إلى ذلك([[912]](#endnote-894)). كما أن الاتجاه المتمحور حول المسائل يشمل الدراسات التي تتناول الدين من مختلف المجالات، ومن ذلك، على سبيل المثال: علم النفس الدينيّ، وعلم الاجتماع الدينيّ، وفلسفة الدين، وما إلى ذلك([[913]](#endnote-895))، حيث تعتبر جميع هذه المجالات من العلوم الدينية؛ إذ تهتمّ بالدين والعناصر الدينية.

### ب ـ الاتِّجاه الوسيط ــــــ

### 1ـ الاتِّجاه الافتراضيّ ــــــ

في هذا الاتجاه، الذي يرى مساحة دخول التفكير الإسلاميّ أوسع من الأساليب السابقة، قبل أن يتمّ التأكيد على الغاية أو المسألة، يتمّ السعي إلى البحث عن الاتجاه الإسلامي في العلوم ضمن المباني والفَرَضيات المُسْبَقة([[914]](#endnote-896)). وهناك مَنْ يسعى إلى إدخال الاتجاهات الميتافيزيقيّة، من قبيل: الأسلوب الذي اختاره الدكتور خسرو باقري؛ إذ يقول بأن إمكان الحديث عن العلوم الإسلامية رَهْنٌ بإمكان لحاظ بعض الأفكار الإسلامية بوصفها دعامةً ميتافيزيقيّة للتحقيق في العلوم الإسلامية([[915]](#endnote-897)).

ويسعى بعضٌ آخر، من أمثال: الدكتور گلشني، من خلال التأكيد على الفرضيات ما فوق التجريبية، إلى ضمان دينيّة العلم. كما أنهم لا يرَوْن دينية العلم بالأسلوب، ولا بالغاية، بل يؤكِّدون على تجنُّب آفات العلم، والسعي إلى المزيد من إثرائه، من خلال بسط وتحكيم الرؤية الإلهيّة([[916]](#endnote-898))؛ وذلك لأن العالم الراهن رازحٌ تحت وطأة القِيَم والمعايير الغربية والرؤية الكونيّة لفلسفة الغرب؛ حيث تلقي بظلالها على النظريات العلمية للعلوم والمعارف الجديدة، وإن العلم الديني إنما يتحقَّق حيث تحلّ القِيَم الدينيّة محلّ الفرضيات المُسْبَقة([[917]](#endnote-899)). إن هذه الرؤية تنظر إلى معيار دينيّة العلم من زاوية الفرضيات والمباني، وتنظر إلى تأثير الدين وعناصره بمنزلة الفرضيات في العلم، لا بوصفه فرضيّةً علمية؛ إذ الفرضية هي حصيلة جُهْد وبحث العالم.

### 2ـ الاتِّجاه التهذيبيّ ــــــ

أما الرؤية الأخرى إلى العلم فتأتي على شكل أن العلوم الموجودة يجب أن يتمّ تهذيبها وتنقيحها من الرواسب والانحرافات بالنظر إلى الفكر الإسلاميّ، ورُبَما أُضيفَتْ لها أجزاء أخرى أيضاً([[918]](#endnote-900))؛ ببيان: إن العلوم الموجودة لا تتنافى في نفسها مع الإسلام والفكر الإسلامي، وعلى هذا الأساس لا توجد ضرورةٌ للسعي من أجل إنتاج الأنظمة المعرفية الجديدة، ويمكن الاستفادة من هذه المحاصيل البشرية؛ وإنما حيث يكون هناك تنافٍ بين الفكر الإسلاميّ والمباني النظرية أو الاتجاهات العلميّة لمثل هذه العلوم يمكن السعي في مثل هذه الموارد إلى تهذيب وتنقيح العلوم الموجودة.

وعلى الرغم من أن هذه الدراسة ليست بصدد نقد الاتجاهات التي يتمّ ذكرها، إلاَّ أن النقد الأهمّ الذي يمكن إيراده على هذا الاتجاه هو أنه لا يلاحظ التماهي والتناغم بين النظريات العلمية في الفرضية وأساليبها ومعطياتها([[919]](#endnote-901))؛ وذلك لأن معطيات كلّ علمٍ وإنْ كانت قد لا تتطابق مع الفكر الإسلامي، ولكنْ لا بُدَّ من أخذ هذه النقطة بنظر الاعتبار، وهي أن هذه النتائج إنما تنبثق عن المنظومة الفكرية المنسجمة والمنطقية التي تحقَّقَتْ بأسلوبٍ خاصّ، ولا يمكن دراستها ومناقشتها، بل ولا حتّى إعادة النظر فيها وإصلاحها، بمعزلٍ عن العناصر الأخرى.

إن الملاحظة الأهمّ التي يجب أن نأخذها في هذا الاتجاه بنظر الاعتبار هي أن النظريّة عندما تولد ضمن شرائطها التاريخية تُعَدّ نظريّةً محلِّية، ولكنْ عندما تنفصل عن مسقط رأسها فإن الدائرة المتقبِّلة للنظرية إذا لم تكن ناشطةً، ولم تكن تحتوي على القدرة على التهذيب والتصرُّف اللازم، ولم تَسْعَ إلى رفع مواطن الخلأ الموجودة في تلك النظرية؛ من أجل ربطها ببيئتها الجديدة، فإنها سوف تضع الدائرة المتقبِّلة أمام تحدِّياتٍ معرفيّة، وفي هذه المرحلة نشهد تبلور النظريات غير المحلِّية. ومن خلال التأمُّل في سابقة تعامل العالم الإسلاميّ وتعاطيه مع الثقافات الأخرى كان يتمّ التأكيد على الملاحظات المذكورة، كما تمّ التعاطي مع الثقافة الإسلاميّة بوصفها ثقافةً فاعلة (وليست منفعلةً) في مواجهة الثقافات الأخرى، وكان لها ـ من خلال التأكيد على المبادئ الأنطولوجية والوجودية (التي كانت متمثِّلةً في التوحيد)، وكذلك المباني الأنثروبولوجية الإسلامية (التي تمثَّلَتْ بخلافة الإنسان)، مع الأرضيات الإبستمولوجية والمعرفية (المتمثِّلة في الاهتمام بالعقل وتبجيله) ـ مواجهةٌ فاعلةٌ مع الثقافية اليونانية([[920]](#endnote-902)). وعلى هذا الأساس يجب إما إنكار الاتجاه التهذيبي من الأساس، والإعلان عن رفض مثل هذا الشيء من الناحية الإبستمولوجية والمعرفية. وإنْ لم يتمّ اعتباره ملاكاً يجب الالتفات إلى هذه التحدِّيات والملاحظات، وأن يكون لدينا مواجهةٌ فعّالةٌ مع الخطابات البديلة التي نسعى إلى مواجهتها.

ويجب اعتبار المفكِّر البارز نقيب العطاس هو الشخصية البارزة في هذا الاتجاه؛ إذ يعتبرونه أبا الاتجاه التهذيـبي. وإن رؤيته في هذا الشأن تقوم على مرحلتين:

**المرحلة الأولى**: هي مرحلة أسلمة العلوم الشائعة، حيث يتمّ العمل في هذه المرحلة على إعادة النظر بشكلٍ كامل وعميق في العلوم الموجودة، وعلى أساسها يتمّ تشذيب وتنقيح القضايا والفرضيات المرفوضة وغير المقبولة في الاتجاهات الغربية، ومن ثمّ إضافة القضايا المناسبة والمنبثقة من النصوص الدينية إليها.

وأما **المرحلة الثانية** فهي مرحلة إنتاج العلوم الجديدة، والتي هي ذات العلوم الدينية المنشودة والمطلوبة على أساس المباني الإسلامية([[921]](#endnote-903)).

ورُبَما أمكن اعتبار النقد الأهمّ على هذا الاتجاه أن الحداثة والعلم الغربيّ يجب ملاحظته بوصفه مجموعةً متكاملةً، لها ملزوماتها ولوازمها (السوابق والآثار) الخاصّة، ولا يمكن أخذ قضايا العلوم الغربية دون لحاظ نسيجها، أو حتّى تنقيتها وتنقيحها، ولكنْ لا بُدَّ من الانتباه إلى أن هذه النقطة إنما تكون مقبولةً إذا اعتبرنا وحدة الغرب وحدةً حقيقيّة؛ في حين إذا اعتبرنا هذه الوحدة وحدةً اعتباريّة تكون مساحة الانتقاء والتنقيح واسعةً. كما أن المسلمين يختزنون في هذا المجال تجربةً ناجحة للغاية من التعاطي والتعامل مع الفكر اليونانيّ؛ حيث استطاعوا ـ من خلال انتقاء وتنمية الأفكار اليونانية ـ إثراء تراثهم الإسلاميّ بشكلٍ ملحوظ([[922]](#endnote-904)).

وفي الختام، لا بُدَّ من التذكير بأن هذا الاتجاه يصلح ليكون مقدِّمةً للنموذج المطلوب في إنتاج العلم الديني، والوصول من خلاله إلى الاتجاهات القصوى في إنتاج العلم الديني؛ إذ إن البحث والتنقيب في مجال العلوم الإنسانية إنما هو سعيٌ في إطار إنتاج وتبويب نموذج متعدِّد الأبعاد، يشمل جميع العلوم الإنسانية، والعمل على أساس رؤيته الكَوْنية الخاصّة، والقائمة على المباني الأنطولوجية والإبستمولوجية والقِيَميّة المنبثقة عن المعارف الإسلامية. وبطبيعة الحال يمكن لمثل هذا النموذج أن تكون له مواجهةٌ خاصّة مع مجمل العلوم الإنسانيّة، وأن يحتوي بالتالي في داخله على نظريّاتٍ مختلفة في العلوم الإنسانية، أو يجعل من إنتاج النظريّات الجديدة أمراً ضروريّاً([[923]](#endnote-905)). كما نشاهد هذا الاتجاه عند المفكِّرين الإسلاميّين البارزين في العلوم الإنسانية من أمثال: الكِنْدي؛ والفارابي؛ إذ نجد أن الكِنْدي في تعاطيه مع الأفكار الفلسفية اليونانية قد عمد ـ بالإضافة إلى الترجمة ـ إلى التعاطي الانتقائيّ بشأن آراء الفلاسفة الإغريق، وقام بتأميم المصطلحات الفلسفية اليونانية؛ حيث استخدم مصطلح المادّة بَدَلاً من الهيولى، والحكمة بَدَلاً من الفلسفة. والفارابي بدَوْره ـ في اتجاهٍ مُشابِهٍ ـ لم يقتصر على الاستفادة من التأميمية والانتقائية الكِنْدية فحَسْب، بل قام من خلال الاستفادة من التراث الإسلاميّ ـ ولا سيَّما منه التراث الشيعي ـ بالعمل على تدوين نظامٍ فلسفيّ باتجاهٍ إسلاميّ وشيعيّ. ومن ذلك أنه ـ على سبيل المثال ـ قد استفاد من نظرية الإمامة عند الشيعة في الفكر السياسيّ، وعمد إلى بيانها في إطار النظريات الفلسفية. كما أخذ مفهوم العقل الفعال وأسقطه على جبرائيل×([[924]](#endnote-906)). ومنذ البداية واجه الكِنْديّ معارضةً شديدة من قِبَل المتكلِّمين؛ حيث قالوا بأن الفلسفة اليونانية لا تتناسب مع الإسلام أصلاً، بَيْدَ أن الكِنْدي وغيره من الفلاسفة واصلوا عمليّتهم الانتقائية، والاصطلاحيّة، والتأميميّة، وإنتاج النظريات والآراء الجديدة في منظومة الفكر الإسلاميّ، ومن خلال تعميق نظرياتهم والبرهنة عليها أثمر هذا الاتجاه التهذيبي التأسيسي من قِبَلهم. وإن النظام الفلسفي الحاضر، الذي يُعْرَف حالياً باسم الفلسفة الإسلامية، إنما هو حصيلة الجهود والحوارات المنبثقة عن هذا الاتجاه. وقد دفع بهم هذا النجاح إلى توسيع رقعة أبحاثهم، فأخذوا يواصلون هذا الاتجاه في الطبيعيات والطبّ والرياضيات والنجوم وغيرها من العلوم الأخرى. بَيْدَ أن انتقادات الغزالي وتشكيكات الفخر الرازي حال دون هذا التوسُّع، وأصبح مقتصراً على مباحث الإلهيّات (وحتى صدر المتألِّهين إنما ذكر بحث الحركة والزمان ـ الذي هو بحثٌ طبيعي ـ في الإلهيّات فقط، وأدّى إلى آرائه الميتافيزيقية البديعة عن الحركة والزمان)([[925]](#endnote-907)).

**ـ يتبع ـ**

الهوامش

# التطوُّر الهيكليّ في منطق ابن سينا

## وأثره التاريخيّ في الحضارة الإسلاميّة([[926]](#endnote-908))

د. أحد فرامرز قراملكي([[927]](#footnote-19)\*)

ترجمة: د. الشيخ عبد الله الأسعد

### الخلاصة ــــــ

يُعَدّ الكلام حول البناء والنظام المعرفي مسألة من مسائل علم المعرفة.

للعلم مقامان: مقام التعريف؛ ومقام التحقُّق التاريخي. والمراد من الأوّل هو وضعية العلم في مقام ما ينبغي أن يكون، وأما وضعيته في مقام التحقُّق فهو عبارةٌ عن العلم في مقام ما هو كائنٌ؛ وذلك لأن العلم ليس شيئاً وراء المسائل التي تطرح تدريجاً، وتوجد تباعاً، وفق تصنيفٍ وبناءٍ منظّم. ولهذا يكون مقام تحقُّق العلم متقدِّماً على مقام تعريفه.

العلوم لا تنشأ وفق دواعٍ منطقية، وإنما تكون نشأة العلم رَهْنَ توالد وتطوُّر المسائل في البين، ثمّ لاحقاً يتمّ البحث، اعتماداً على الأدوات المنطقيّة، في شؤون المنهج والموضوع وبِنْيته.

هذه الدراسة تبحث في معرفة البناء المنطقي في مقام تحقُّقه في العصر الإسلامي، وهو إنما يكون من خلال التحليل البنيوي للآثار المنطقيّة لتلك المرحلة.

يتوفَّر لدى العلماء المسلمين أربعة مناهج في علم المعرفة: علم المعرفة المنطقيّ؛ علم المعرفة المقارن؛ علم المعرفة التاريخيّ؛ علم المعرفة مورد التحقيق([[928]](#endnote-909)).

يتمّ البحث في معرفة العلم عن ثلاثة أركان: الموضوع؛ المسائل؛ المبادئ. ولا يبحث عن ترتيب الأبواب والفصول في هكذا دراسةٍ، لكنْ يقع البحث عنهما في مناهج وفصول أخرى في علم المعرفة، كما في مورد تحقيق «الرؤوس الثمانية».

لقد كان لهيكل الأثر وبنائه أهمّيةٌ بالغة لدى القدماء، إلى درجة أن بيان وترتيب الأبواب يُعَدّ أحد الرؤوس الثمانية في تعريف العلم([[929]](#endnote-910)).

ولذلك فإن إبراز البناء والهيكل الجديد للعلم يُعَدّ واحداً من أوجه الإبداع في العلم([[930]](#endnote-911)).

مورد هذا التحقيق هو التحقيق في إبداعات وإنجازات ابن سينا على مستوى البناء المنطقيّ وصورته وهيكليّته.

فهل أظهر الشيخ في تدوينه لآثاره المنطقية بناءً جديداً؟

واذا كان للشيخ ذلك، فهل أوجد الأرضيّة الصالحة للتأثير التاريخي في العصور الإسلاميّة اللاحقة؟

### سابقة التحقيق ــــــ

لقد كان لعلماء ومؤرِّخي العلم كلامٌ حول التطوُّر البنيوي الصوري للمنطق المدوَّن في العصر الإسلامي. وهذا ما يمكن الوقوف عليه من خلال إشارات بعضهم:

يستعرض ابن خلدون (732 ـ 808هـ) تطوُّر البناء المنطقي عند المسلمين، وينسبه إلى المتأخِّرين، فالفخر الرازي ـ على حدّ زعمه ـ هو مَنْ بدأ هكذا تحوُّلٍ. وقد واصل فضل الدين الأبهري طريقه في ذلك.

لقد أشار بعض محقِّقي المنطق الى وجود نحوَيْن من التعاطي لدى المتقدِّمين والمتأخِّرين:

1ـ حذف بعض المباحث.

2ـ تغيير موضع بعض المباحث، ونقلها من مكانٍ إلى آخر.

وأما الأنصاري (في القرن الحادي عشر) فهو يسعى، في تحفة السلاطين، إلى التلفيق بين النحوَيْن المذكورين.

ويرى الدكتور «دانش پژوه» أن الالتفات الى النحوَيْن المذكورين إنما كان لـ «واتيه»، مترجم منطق النجاة الى اللاتينية، وذلك في القرن السابع عشر الميلادي([[931]](#endnote-912)).

لكنّ عدّةً اعتبروا إشارات أبي عليّ هي بداية المنطق ذي البابين([[932]](#endnote-913)).

أظهرت الدراساتُ المتعلِّقة بالتطوُّر البنيوي للمنطق في العصر الإسلاميّ هذه النظرة الكلِّية، بأن هناك تمايزاً بين إشارات ابن سينا وشفائه على مستوى البِنْية والهيكل. وقد جاءت أغلب الآثار المنطقية متأثِّرةً بطريقة سَبْك وبناء الإشارات، كما في تراث كلٍّ من: الغزالي (405 ـ 505هـ)؛ الفخر الرازي؛ شيخ الإشراق (550 ـ 587هـ)؛ الأبهري (597 ـ 665هـ)؛ الخونجي (590 ـ 646هـ)، التفتازاني (689 ـ 767هـ)؛ الكاتبي القزويني (616 ـ 675هـ)؛ والملاّ صدرا (979 ـ 1050هـ).

ومع أن هذا كان مؤثِّراً في طرح المسائل الدقيقة، ووصول المحقِّقين إلى فرضيّاتٍ جديدة، لكنه لم يَخْلُ من جهات نقصٍ وضعف؛ فهو لم يقُمْ على دراسةٍ مقارنة بين كلّ آثار ابن سينا؛ كما أنه لم يتمّ بيان موضوع التحوُّل البنيوي المزعوم في آثاره؛ وكذلك لم يتمّ الوقوف على تأثير ذلك التحوُّل على المتأخِّرين.

اكتفَتْ بعض الدراسات بتناول التحوُّل على مستوى المضمون والمحتوى، وجديد أبي عليّ في ذلك، كما في دراسة ريتشر([[933]](#endnote-914))، وهي تمتاز عن دراستنا الحاضرة هذه، التي تتناول المنطق من جهة هيكله وطريقة عرضه.

### آثار ابن سينا المنطقيّة ــــــ

لابن سينا آثار منطقية متعدِّدة:

1ـ بعضها عبارةٌ عن شرحٍ مفصَّل للأُرغانون، لأرسطو، وذلك وفق الترجمات العربية.

2ـ بعضها الآخر يشتمل على ابتكاراتٍ وإبداعات.

3ـ بعض الآثار جامعةٌ للعلوم الحكميّة المختلفة، التي من جملتها: المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وذلك كالشفاء، والنجاة، ودانش نامه علايي.

4ـ آثاره الجامعة المتأخِّرة لا تشتمل على الرياضيات، وذلك مثل: عيون الحكمة، الإشارات، والهداية.

5ـ آثاره التي تشتمل على العلوم الثلاثة: علم المنطق، الطبيعيات، الإلهيّات بعنوان ما قبل الطبيعة، وقد كان لها رواجٌ عند المتأخِّرين. وهذا الترتيب يُعَدّ مصداقاً من مصاديق تأثير ابن سينا في المتأخِّرين ممَّنْ جاء بعده.

6ـ ومن آثاره دراساتٌ مختصّة بالمنطق، ومن جملتها: مكاتباته مع أبي سعيد أبي الخير في القياس، والمسائل العشرين، وتعقيب موضع الجَدَل، القصيدة المزدوجة، منطق المشرقيّين، نكت المنطق، المهجة، بيان ذوات الجهة، التعاليق، المختصر الأوسط، مفاتيح الخزائن، الموجزة في أصول المنطق.

لقد كان للدراسة المعرفية لآثار ابن سينا أهمّيةٌ بالغة؛ لما لفكره من تأثيرٍ عميق وواسع لدى الغرب، وكذلك في منطق العصر الإسلاميّ. ولهذا فإن تحديد كلّ آثاره المنطقية، والتعرُّف على التي تُنْسَب إليه، بحاجةٍ إلى تحقيقٍ مركَّز ومنظَّم.

وآخر دراسة انتشرَتْ في هذا الخصوص ـ وهي قابلةٌ للاعتماد، وتمّ نشرها 2009م ـ هي مقالة «نقد عرض ريتشر للآثار المنطقيّة لابن سينا»، للدكتورة زينب برخورداري([[934]](#endnote-915)).

### أهمِّية التحقيق وضرورته ــــــ

توجد مهمّتان لا بُدَّ من إنجازهما بحذق عند التعاطي مع الآثار المنطقية لابن سينا:

**الأولى**: استقصاء جميع آثاره، ومعرفة الآثار المنسوبة إليه.

**الثانية**: تحديد الترتيب التاريخي لكلٍّ من تلك الآثار.

والذي يقال هاهنا عادةً لا يعدو الحَدْس والتخمين.

إن الضبط الدقيق للتحوُّل البنيويّ في آثار ابن سينا يمهِّد الأرضية لتعيين التموضع التاريخي لتلك الآثار.

ويمكن لهذه الدراسة أن تكون فرضيّةً في مسألة الترتيب التاريخي المذكور.

اذن هناك رابطةٌ وثيقة بين مسألة التحوُّل البنيوي المذكور والترتيب التاريخي، فاذا ما تمّ الوقوف على الثاني بشكلٍ علميّ مقنع سَهُل بحث المسألة الأولى، وإلاّ فسوف يكون الأمر شائكاً ومعقَّداً، لكنه ليس محالاً.

هذه الدراسة تعمل على تيسير فهم التطوُّر التاريخي للمنطق في العصر الإسلامي بعد ابن سينا؛ إذ يمكن عدّ المنطق في العصر الإسلامي ـ إلى حدٍّ ما ـ عبارةً عن تلخيص الشفاء أو شرح وبسط الإشارة. ومن هنا يمكن عدّ التطوُّر من الشفاء إلى الاشارات ـ على فرض وجوده ـ كاشفاً عن تطوُّرٍ وتجدُّدٍ في بِنْية منطق تلك الفترة.

### منهج التحقيق ــــــ

للوقوف على التطوُّر البنيوي في منطق ابن سينا، وتأثيره في الحقبة الإسلامية، لا بُدَّ من دراسةٍ مقارنة، بمعنى التوصيف وبيان مواضع الخلاف والاتّفاق في آثاره المنطقية، وذلك وفق ترتيب المباحث.

وهذا الوقوف ينبغي أن يشمل المقارنة بين الأضلاع الثلاثة التالية:

1ـ المقارنة بين آثار ابن سينا نفسها.

2ـ المقارنة بين آثاره وبين الميراث اليوناني.

3ـ المقارنة بين آثاره والآثار المنطقيّة بعده.

والمقصود من الميراث اليوناني هو أُرغانون أرسطو (384 ـ 323ق.م)، مع ضميمة إيساغوجي لفرفوريوس (323 ـ 301ق.م)، علماً أن أرسطو لم يدوِّن كتاباً له هيكلية معينة، ذات فصول متناسقة، كما هو التصوُّر الرائج في المصادر المنطقية في الحقبة الإسلامية، وإنما يمكن القول بأن ذلك الذي سُمِّي بـ (الأُرغانون) كان مجرّد مجموعةٍ من الرسائل تمّ ضمّ بعضها إلى بعضٍ، ثمّ تمّ جمع الأُرغانون في بداية العصر البيزنطي، حدود (390 ـ 330ق.م)، مع ستّ رسائل: المقولات، القضايا، القياس، البرهان، الجَدَل، والمغالطة.

وقد كان هناك رسالتان في مدرسة الإسكندرية في الشعر والخطابة، قيل: إن الإسكندر الإفروديسي كان لا يعتقد بكونهما منطقيّتين، وقد أُضفيتا إلى الأُرغانون، ثمّ أضاف فرفوريوس الصوري مقدّمة على مجموع الرسائل الثمانية.

وبهذا يكون الميراث اليوناني للمنطق الأرسطي عند العلماء المسلمين عبارةً عن سبع أبواب، يبدأ من إيساغوجي وينتهي بالمغالطة، مع الخلاف في التموضع والترتيب بين المغالطة من جهةٍ والشعر والخطابة من جهةٍ أخرى، وهو ما يُشاهَد وفق أنماط مختلفة في المجموعات المنطقية المختلفة.

ولقد نسب بعضٌ الترتيب وفق الأبواب التسعة إلى أرسطو نفسه([[935]](#endnote-916)).

نقطة البدء في تحقيقنا المقارن هذا هو من التراث اليوناني ذي الأبواب التسعة. كما سوف ننخرط، وفي موارد نادرةٍ، في المقارنة بين سَبْك ابن سينا والفارابي وإخوان الصفا.

لقد تمَّتْ ـ ضمن تحقيقنا للآثار المنطقية لأبي عليّ ـ دراسة كلّ رسائله المعروفة، كالشفاء، والنجاة، وعيون الحكمة، ودانشنامه علايي، والقصيدة المزدوجة، ومنطق المشرقيّين، والهداية، والمنطق الموجز، والموجزة في أصول المنطق، والمهجة، ومفاتيح الخزائن، والإشارات.

أما التحقيق في تأثير ابن سينا على المتأخِّرين فقد كان من خلال مقايسة آثاره مع آثار المناطقة المؤثِّرين في تاريخ الحقبة الإسلامية، وهم: بهمنيار (442 ـ 380هـ)، ابن حزم (384 ـ 457هـ)، الوكري (حدود القرنين الخامس والسادس الهجريّين)، الغزالي (450 ـ 505هـ)، ابو البركات البغدادي (486 ـ 566هـ)، السهروردي (550 ـ حدود 587هـ)، أفضل الدين الكاشي (576 ـ حدود 667هـ)، الخونجي (590 ـ 646هـ)، الأورموي (594 ـ 682هـ)، الأبهري (579 ـ 664هـ)، نصير الدين الطوسي (598 ـ 672هـ)، الكاتبي القزويني (617 ـ 675هـ)، ابن كمّونة (622 ـ حدود 683هـ)، قطب الدين الشيرازي (648 ـ 710هـ)، العلاّمة الحلّي (648 ـ 726هـ)، التفتازاني (722 ـ 794هـ)، صائن الدين بن تركة (؟ ـ 836هـ)، غياث الدين الدشتكي (870 ـ 994هـ)، الاخضري (920 ـ حدود 953هـ)، صدر الدين الشيرازي (979 ـ 1050هـ)، السبزواري (1212 ـ 1289هـ)، الكلنبوي (؟ ـ 1205هـ)، محمود الشهابي (؟ ـ 1406هـ).

والتحقيق الحاضر إنما هو حول التطوُّر والتحوُّل البنيوي في آثار أبي عليّ، وذلك من خلال الموارد الخمسة التالية: 1ـ مباحث الألفاظ؛ 2ـ المقولات؛ 3ـ التعريف؛ 4ـ موادّ الأقيسة؛ 5ـ العكس.

### 1ـ موقع بحث الألفاظ في الآثار المنطقية ــــــ

### أـ التحقيق إلى زمان ابن سينا ــــــ

لقد بدأ كتاب العبارة في الأُرغانون بمباحث الألفاظ، وتقسيم اللفظ إلى: المفرد؛ والمركَّب، وتمايز الاسم عن الفعل، والمحصل وغير المحصّل. بينما خلَتْ رسالة إيساغوجي من مباحث الألفاظ. وبناءً على ذلك فإن مباحث الألفاظ، التي جاءَتْ أوّل العبارة، هي التي وصلَتْ إلأى أيدي العلماء المسلمين من المنطقيّات. وهو ما كان سائداً مشهوداً إلى زمان الفارابي.

في رسالة الفصول، للفارابي([[936]](#endnote-917))، طُرح بحث الألفاظ في الفصل الخامس منها. وإذا اعتبرنا هذه الرسالة كمقدّمةٍ للمدخل فانه لا بُدَّ أن نقرّ بأن الفارابي هو أوّل مَنْ طرح بحث الألفاظ في بداية المدخل، وكذلك فعل إخوان الصفا (360 ـ حدود 421هـ)، وكذلك فعل إيساغوجي، حيث بدأ بالبحث عن اللفظ وأقسامه([[937]](#endnote-918)).

وبناءً عليه فإن مبحث الألفاظ انتقل مكانه إلى بدايات المنطق قبل ابن سينا.

### ب ـ التحقيق في آثار أبي عليّ ــــــ

لقد جاء مبحث الألفاظ في مدخل الشفاء مختصراً، بينما كان التفصيل في بداية كتاب العبارة([[938]](#endnote-919)).

كذلك كان البدء بمباحث الألفاظ في عيون الحكمة، حيث وردت المقولات العشر والكلِّيات الخمسة بمنزلة أقسام اللفظ. أما البحث عن القضايا فلا يوجد فيه مقدّمةٌ عن الألفاظ([[939]](#endnote-920)).

لكنّ الشيخ في النجاة يبحث في الألفاظ بعد تقسيمه للعلم إلى: تصوُّرٍ؛ وتصديقٍ، وبيان منفعة علم المنطق([[940]](#endnote-921)). لكنّه يبحث عنها بعد الكلِّيات الخمسة كمقدّمةٍ لمباحث القضية، حيث يتعرَّض للبحث عن الدلالة وأقسام اللفظ([[941]](#endnote-922)).

هيكلُ كلٍّ من: النجاة؛ والهداية؛ ودانشنامه علايى، ومنطق المشرقيّين، والمنطق الموجز، كلّها مثل الشفاء من هذه الجهة.

أما القصيدة المزدوجة فهي بهذا اللحاظ مثل عيون الحكمة.

وكذلك الإشارات جاءَتْ وفق سَبْك هيكل العيون وبنائه.

إذن فإن الآثار المتقدّمة لأبي عليّ قد تمَّتْ صياغتها وفق هيكليّة كتب القدامى، وذلك في موضعين: المدخل، وبداية العبارة. وأمّا آثاره المتأخِّرة فقد جاءَتْ في بداية المنطق حَصْراً.

### بيان التطوُّر ــــــ

لقد جاء بحث الألفاظ في ميراث اليونان في أوّل كتاب العبارة، وفي عصر ابن سينا جاء في المدخل أيضاً.

لستُ أدري هل كان طرح مباحث الألفاظ فيه جديداً قبل الفارابي؟

آثار أبي عليّ على قسمين:

1ـ آثارٍ بُحثَتْ فيها الألفاظ في كلٍّ من: المدخل، وكذلك في بداية بحث القضية، مثل: (الشفاء، النجاة، دانشنامه علايي،منطق المشرقيّين).

2ـ آثارٍ أخرى بُحثَتْ فيها الألفاظ في موضعٍ واحد، وذلك في بداية المدخل، مثل: (عيون الحكمة، القصيدة المزدوجة، الإشارات).

### علّة هذا التحوُّل ــــــ

في الواقع البحث عن الألفاظ هو عبارةٌ عن الدلالة المعرفية في علم المنطق، وموضعه الطبيعيّ المنطقيّ في بداية العلم.

لقد جاءت مباحث الألفاظ في الأُرغانون بدايةَ كتاب العبارة. وعلى أساس رؤية أبي عليّ في هذه المجموعة فإنّ العبارة هي في مقدّمة الرسائل المنطقية. ولأجل هذا سيتّضح لاحقاً انّ ابن سينا يعتقد أنّ أول رسالةٍ في مجموعة الأُرغانون ـ وهي المقولات ـ ليست برسالةٍ منطقية، بمعنى أنّها ليست من مسائل علم المنطق، وهو ما سيتأكَّد لاحقاً.

لقد توصّل ابن سينا إلى جمع مباحث الألفاظ تدريجاً في موضعٍ واحد، وهو بداية المنطق، لكنه بقي مقيّداً بسنّة الأُرغانون؛ حيث يبحث مباحث الألفاظ في موضعين. لكنّه فعلها أواخر حياته؛ فعمد إلى جعل مباحث الألفاظ في موضعٍ واحد، وهو بداية المنطق وأوّله. وبهذا يكون بحثُ الألفاظ قد جاء في مكانه المناسب. ولذا أيضاً يكون قد وجد إلى حدٍّ ما تناسبٌ ما في الآثار المنطقيّة بين حذف المقولات ووضع مباحث الألفاظ في الصدارة.

### التأثير التاريخيّ ــــــ

يمكن تقسيم المتأخِّرين بالنسبة إلى موقع مباحث الألفاظ إلى مجموعتين:

**المجموعة الأولى**: وهم الذين كانوا إلى حدٍّ ما أتباع الشفاء، مثل: ابن حزم في التقريب لحدّ المنطق، وبهمنيار في التحصيل، وأبو العباس اللوكري في بيان الحقّ، والخواجه الطوسي في كلٍّ من أثرَيْه: أساس الاقتباس؛ وتجريد المنطق، وغياث الدين الدشتكي في أثرَيْه: معيار العرفان؛ وتعديل الميزان، وعلى ذلك جرى شيخ الإشراق في المشارع واللمحات والتلويحات فقط، وقد كان بحثه عن الألفاظ في بداية الترتيب الخبري، وعلى نحو الإشارة المقتضبة إلى أنحاء الوجودات: العيني، الذهني، اللفظي والكتبي، وكذلك الشجرة الإلهية للشهرزوري كانت وفق سبك المشارع للسهروردي.

**المجموعة الثانية**: وهي ذات المساحة الأوسع في تاريخ المنطق في العصر الإسلامي، حيث جاء البحث عن الألفاظ كما في الآثار المتأخِّرة لابن سينا، وخاصّة الإشارات.

ويؤكِّد أبو البركات البغدادي في بداية المعتبر ـ مع نقده للتحوُّل البنيويّ للمتأخِّرين ـ على وفائه لترتيب الأقسام والمباحث على أساس ترتيب أرسطو، لكنّه في ما يخصّ موقع بحث الألفاظ جرى وفق سَبْك الإشارات، لا وفق ما عليه الأُرغانون من صيغةٍ وسَبْك.

والغزالي في معيار العلم ومقاصد الفلاسفة ومحكّ النظر؛ وابن سهلان الساوي في التبصرة؛ وفخر الدين الرازي في الملخّص والرسالة الكمالية؛ وشيخ الإشراق السهروردي في حكمة الإشراق؛ والأبهري في آثاره كلِّها؛ والقطب الرازي في درّة التاج؛ والأورموي والخونجي والكاتبي في آثارهم؛ والحلّي في الأسرار الخفيّة؛ والريزي في حياة النفوس؛ والملاّ صدرا في التنقيح؛ والأخضري في السلم المنورق؛ والكلنبوي في البرهان؛ وفرصت الشيرازي في ميزان الإشكال، كلُّهم كانوا أتباع الإشارات.

يطرح الغزالي في منطق المستصفى من علم الأصول بحثَ الألفاظ بعد مباحث إيساغوجي والتعريف، وقبلَ بحث القضايا. ولهذا فقد كان هذا الأثر شبيهاً بمجموعة المنطقيات الواصلة إلينا من ميراث اليونان.

ويدلِّل التحقيق في الإحصاء الآنف على أن انتقال البحث عن الألفاظ من كتاب العبارة إلى بداية المنطق، وتبديله إلى تحليل معرفة الدلالة، إنما أخذ شكله في الآثار المتأخّرة لأبي عليّ، ثمّ من بعده، وبتوسُّط علماء المنطق ذي البابين، صار سنّةً حاكمةً في تاريخ المنطق.

### 2ـ موقع المقولات في علم المنطق ــــــ

### أـ تحقيقٌ تاريخيّ إلى زمان ابن سينا ــــــ

أوّل رسالةٍ في منطق الأُرغانون في العصر البيزنطيّ هي المقولات. كذلك يرى الفارابي في الرؤوس الثمانية للمنطق([[942]](#endnote-923))، وكذلك في إحصاء العلوم([[943]](#endnote-924))، أن المقولات بابٌ من أبواب المنطق، أي هي من مسائله، لا من مبادئه. وكذلك المتون المنطقيّة للفارابي حاويةٌ على المقولات. وكذلك أوردها إخوان الصفا ضمن المباحث المنطقية.

### ب ـ عرضٌ مقارن لآثار أبي عليّ ــــــ

لقد جاءت المقولات بعد المدخل من الشفاء لأبي عليّ، وقبل القضايا. وكذلك في عيون الحكمة، والقصيدة المزدوجة، والمنطق الموجز، والمهجة، يبحث عن المقولات إلى حدٍّ يشبه البحث في الشفاء. لكنّ التفاوت الأوّل الذي يمكن عدُّه مؤشِّراً على التحوُّل الفكري لأبي عليّ يمكن الوقوف عليه في مفاتيح الخزائن، حيث يبحث في هذه الرسالة عن المقولات، لكنْ ليس على نحوٍ مستقلّ، وفي بابٍ خاصّ، وإنما ضمن مباحث الكلِّيات الخمسة، ويشير إليها تحديداً عند تعداد الأجناس العالية. وقد أصبحَتْ في النجاة عنواناً من كتاب البرهان([[944]](#endnote-925)).

هذا الأمر يؤشِّر إلى أنّ الخطوة الأولى لأبي عليّ كانت في تحويل المقولات من بحثٍ مستقلّ إلى بحثٍ طفيليّ استطراديّ، ويزيلها عن محلّ الصدارة. ثمّ يحذف البحث عن المقولات من الآثار التالية: منطق المشرقين، نكت المنطق، ودانشنامه علايي. ففي الإشارات، مضافاً إلى حذف المقولات، يصرِّح بأنّ البحث فيها تكلُّفٌ وخروجٌ عن المنطق: «وأما أن يتعاطى النظر في كمّية أجناس الأجناس وماهيّتها، دون المتوسِّطة والسافلة، كأنّ ذلك مهمٌّ وهذا غير مهمٍّ، فخروجٌ عن الواجب، وكثيراً ما أَلْهَمَ الأذهان زَيْغاً عن الجادّة»([[945]](#endnote-926)).

### تبيين التحوُّل ــــــ

يتّبع ابن سينا في بناء كتاب الشفاء ـ الذي يُعَدّ شرحاً مفصّلاً للأُرغانون ـ الهيكليّةَ المعتمدة في الأُرغانون، كما أنه ينظِّم بعض رسائله القديمة طِبْقَ ذلك الترتيب في الأُرغانون. غير أنّه حذف المقولات من المنطق تدريجاً. فالخطوة الأولى كانت عبارةً عن تبديل المقولات من موقعٍ مستقلّ إلى استطراديّ، بينما كانت الثانية عبارةً عن حذف المقولات، وأمّا الثالثة فعبارةٌ عن الاستدلال على وجه وعلّة حذف المقولات من المنطق.

تدلِّل آثار ابن سينا على أنه يرى امتياز المسائل عن المبادئ أصلاً مهمّاً، فهو يصرِّح في الشفاء ـ الذي يُعَدّ أثراً اتَّبع فيه سنّةَ أرسطو في البحث عن المقولات ـ بهذا الأمر، فقال: «وقد جَرَت العادة بأن تطوّل مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقيّةً»([[946]](#endnote-927)).

أمّا الذين يخالفون ابن سينا في رؤيته للحذف فقد كانوا في صدد بيان أهمّية المقولات ودَوْرها في علم المنطق([[947]](#endnote-928)).

لم يكن الحذف لقلّة أهمّية المقولات؛ فالشيخ يصرِّح بأنه لا ينبغي القول بأن الأهمّية وعدمها هو السبب الوحيد في طرح البحث وعدمه، والعناية به أو إهماله.

السّر في حذف المقولات من المنطق هو كونها من المبادئ، وهي خارجةٌ عن صُلْب العلم. وقد عَدَّ أبو عليّ طرح المقولات في المنطق من باب «خروج عن الواجب»([[948]](#endnote-929))، والمراد من الواجب هو مسائل العلم التي يجب أن تبحث في ذلك العلم([[949]](#endnote-930)).

المنطق الأرسطي (التعريف والحجّة) كلّه قائمٌ على نظريّة المقولات، لكنْ بما هي مبادئ، وليست من مسائل هذا العلم. وهنا تكمن المشكلة عند الشيخ.

يحذف أبو عليّ المقولات؛ نظراً للأصل المذكور آنفاً، وهو ضرورة الامتياز ما بين المبادئ والمسائل، ليكون المنطق خالصاً لمسائله.

وبعض الذين لم يحذفوا المقولات من آثارهم صرَّحوا بعدم تعلُّقها بعلم المنطق.

يرى اللوكري، في كتابه بيان الحقّ ولسان الصدق، دليلاً على حقّانية هذه الرؤية بأن هذه المباحث الموجودة في كتابٍ يكون أصلاً في المنطق لا وجود لها. وليس معلوماً مراده من الكتاب الأصل.

ويصرِّح ابن سهلان الساوي أيضاً بأن البحث عن المقولات في علم المنطق إنما كان عن طريق المقلِّدة، وليس عن عرضها للتحقيق؛ وذلك لأن التحقيق في هذه المباحث إنما يكون في العلم الكلّي في علوم ما بعد الطبيعة([[950]](#endnote-931)).

وكذلك يقول الكاتبي في المنصّص، في مسألة وجود الكلّي: الكلّي المنطقي نوعٌ من الإضافة التي هي جنسٌ من الأجناس العشرة. فهل لها وجودٌ في الخارج أم لا؟ وهي خارجةٌ عن مباحث علم المنطق، وإنّما هي من مباحث الحكم([[951]](#endnote-932)). بناءً على هذا فإنّ الداعي للشيخ على حذف المقولات من المنطق هو الاجتناب عن الخطأ المنهجيّ في توهُّم كون المقولات من المبادئ.

المقولات مبادئ تصوُّرية لعلم المنطق، وتحليل المنطق أرسطيّ المشرب للقضية قائمٌ على المقولات.

### التأثير التاريخيّ ــــــ

تنقسم الآثار المنطقية بعد ابن سينا، من حيث طرح المقولات، إلى مجموعتين:

**المجموعة الأولى**: عبارةٌ عن الآثار التي تطرح هذا البحث كآثار أرسطو والشفاء، وذلك كالتحصيل لبهمنيار، وبيان الحق للّوكري، والبصائر النصيرية والتبصرة لابن سهلان الساوي، والتقريب لحدّ المنطق لابن حزم، والمنهاج المبين لأفضل الدين الكاشاني، وأساس الاقتباس وتجريد المنطق للطوسي، ومعيار العرفان وتعديل الميزان لغياث الدين الدشتكي، وتحفة السلاطين لمحمد بن جابر الأنصاري، ورهبر خرد «دليل العقل» للشهابي.

ونجد في هذه السلسلة أن ابن سهلان الساوي يعتقد صراحةً بأن المقولات لا علاقة لها بعلم المنطق، لكنه إنّما أتى بها في كتابَيْه المذكورين لمجرّد الاتّباع والجَرْي وفق سنّة القدماء. كما أنّ الذي طرحه كمسألةٍ من مسائل المنطق هو «...إنّما يهمّنا من البحث هو أنّ الموجود هل يعمّ العشرة عموم الجنس؟ والعرض هل يعمّ التسعة عموم الجنس أيضاً؟»([[952]](#endnote-933)).

**المجموعة الثانية**: حيث إنّ عدداً كبيراً من المناطقة اخذوا بنظريّة ابن سينا في حذف المقولات، أمثال: البغدادي في المعتبر، والغزالي في أغلب آثاره، ما عدا: معيار العلم، حيث أورد الغزالي بحث المقولات في آخره، وذلك تحت عنوان: كتاب في أقسام الوجود وأحكامه، لكنْ لا على أنّها مسألةٌ من مسائل العلم، وإنّما على نحو المتعلِّق به، لم يبحث كلٌّ من: الفخر الرازي، وشيخ الإشراق، والأبهري، والأورموي، والخونجي، والكاتبي، في أيٍّ من آثارهم عن المقولات. كما أنّه يمكن إضافة الاسماء التالية إلى الإحصاء السابق: درّة التاج لقطب الدين الشيرازي، والأسرار الخفيّة للعلاّمة الحلّي، والشجرة الإلهية للشهرزوري، وتهذيب المنطق للتفتازاني، والتنقيح للملاّ صدرا، ونقد الأصول ليوسف الطهراني، والبرهان للكلنبوي، وكذلك هناك رسالة جدّ مختصرة لابن باجه في تعداد أبواب المنطق، حيث لم توجد المقولات في الفهرست([[953]](#endnote-934)).

إن تحليل الإحصاء الآنف يظهر لنا أنّ حذف المقولات إنّما هو ابتكار أبي عليّ، كما أنه جعل، وبشكلٍ تدريجيّ، وعلى أيدي المناطقة ممَّنْ جاء بعده، المنطقَ ذا البابين سنّةً حاكمةً على علم المنطق في الحضارة الاسلامية.

### 3ـ منطق التعريف ــــــ

### أـ تحقيقٌ تاريخيّ إلى زمان ابن سينا ــــــ

البحث الآخر هو البحث عن الحدّ والرسم، وهو القول الشارح؛ إذ لا يوجد في الأُرغانون بحثٌ مستقلّ عنهما.

لقد بحث أرسطو عن الحدّ والرسم في مقامين:

ـ الحدّ والرسم بحَسَب الحقيقة، وذلك في كتاب البرهان([[954]](#endnote-935)).

ـ الحد والرسم بحَسَب الشهرة، وذلك في كتاب الجَدَل([[955]](#endnote-936)).

كذلك لا يوجد بحثٌ عن الرسم في إيساغوجي، لفرفوريوس.

والفارابي، في رسالة التوطئة في المنطق في عدّه لأبواب المنطق، وفي إحصاء العلوم في استعراضه لأقسام علم المنطق، لم يبحث عن الحدّ والرسم في بابٍ مستقلّ، لكنْ في ختام رسالة المدخل كان له كلامٌ عن بناء الحدّ والرسم، لكنه كان مختصراً.

وفي منطقيّات إخوان الصفا لم يوجد بحثٌ مستقلّ عنهما، وإنما كان البحث عن الحدّ في كتاب البرهان.

### ب ـ عرض التطوُّرات في آثار أبي عليّ ــــــ

لقد انخرط ابن سينا في التحليل المفهومي للمقول في جواب ما هو؟ وأصنافه الثلاثة: الجنس، النوع، والحدّ، وذلك في مدخل الشفاء([[956]](#endnote-937)). وكذلك في البرهان أخذ يحلِّل ـ كما فعل أرسطو ـ كلاًّ من الحدّ والرسم، وموضع كلّ واحدٍ منهما. وإذا أرَدْنا عرض الفوارق بين آثار ابن سينا والمنطق الموروث فمن خلال التالي:

### الفارق الأوّل ــــــ

يُعَدّ الفارق الأوّل بين الآثار المنطقية لابن سينا وبين الميراث اليوناني هو تحليل المقول في جواب ما هو؟ في مقامين: مقام المفهوم؛ ومقام المصداق. وهو ما كان في مدخل الشفاء. وقد تعرَّضنا لهذا الفرق بصورةٍ أخرى في رسالة المدخل، للفارابي. أما عيون الحكمة فقد خلَتْ عن البحث في الحدّ والرسم، بينما جاء البحث عنهما في النجاة في مقدّمة المدخل، حيث كان عن المقول في جواب ما هو؟ والمقول في جواب أيّ شيءٍ هو؟ لكنّه خصّ البحث عنهما وعن المنهج بعدّة فصولٍ في كتاب البرهان.

ابن سينا في الرسائل التالية: القصيدة المزدوجة، المنطق الموجز، المهجة، والمختصر الأوسط، أورد البحث عن الحدّ والرسم مستقلاًّ، لكنْ في ختام الرسالة.

### الفارق الثاني ــــــ

الفارق الثاني لآثار أبي عليّ عن المتقدِّمين هو البحث في موضعٍ مستقلّ عنهما. ويُعَدّ هذا الفارق بمثابة التحوُّل البنيوي الأوّل في هذا المقام. كما أنه جاء البحث عن الحدّ وحده مستقلاًّ في منطق المشرقيّين، لكنْ ضمن مباحث الكلِّيات الخمسة، حيث تمّ البحث حول أصناف التعريف، وتحقيق شرح الاسم. كما قد جاء البحث عن الحدّ والرسم، في الهداية، آخر بحث الكلِّيات الخمسة، وقبل المقولات([[957]](#endnote-938)).

كما يُعَدّ تقديم مباحث الحدّ على القضيّة والقياس تحوُّلاً ثانياً في النظام المنطقيّ لابن سينا. تقدُّم البحث عن الحدّ والرسم في دانشنامه علايي، ومفاتيح الخزائن، والإشارات، واستقلالُه، كغيره عن المباحث، حيث صار باباً من أبواب المنطق، يتموضع بعد بحث الكلِّيات، وقبل القضايا، حيث عمد الشيخ إلى أمرَيْن:

ـ تعريف الحدّ والرسم، وبيان شرائط كلٍّ منهما.

ـ التحقيق المفصَّل في مواضع الخطأ في التعريف.

### عرض التحوُّل وتوضيحه ــــــ

لقد ربط ابن سينا ما بين الحدّ والرسم من جهةٍ وبين القياس والاستقراء من جهةٍ أخرى؛ وذلك لأن هناك أمرَيْن قبل ابن سينا، وهما: تقسيم العلم إلى التصوُّر والتصديق. والتصوُّر هو الذي يأتي من التصوُّر، كما أنّ التصديق يتولَّد من التصديق، وذلك من خلال نحوَيْن من عملية التفكير: التفكير الموصل إلى التصوُّر المجهول، والتفكير الموصل إلى المجهول التصديقي. ولهذا فالمنطق الذي له تعلُّق بالفكر له موضوعان: المعرِّف؛ والحجّة. هذا هو السبب الذي أدّى إلى استقلال البحث عن الحدّ والرسم، وإخراجه عن مباحث البرهان والجَدَل.

تقدُّم التصوُّر على التصديق ـ وفق مباني وأدلّة مختلفة ـ تحوَّل إلى أصلٍ مستقلّ، وهذا ما يوضِّح تقدُّم القول الشارح على القول الجازم والقياس.

وبما تقدّم من بيانٍ تصل آثار أبي عليّ تدريجاً إلى بناء وهيكليّة الإشارات.

### التأثير التاريخيّ ــــــ

للآثار المنطقيّة بعد ابن سينا بلحاظ البحث عن التعريف واستقلاله وتقدُّمه على القضايا والقياس أنحاء مختلفة:

أمّا بهمنيار في التحصيل فقد جرى وَفْقَ الشفاء، لكنّه لم يذكر الحدّ والرسم في الجَدَل؛ ولعلّ ذلك لاختصار الجَدَل. وقد فعل ذلك صدر الدين الدشتكي، مؤلِّف نقد الأصول.

أما الخواجه نصير الدين الطوسي فهو يبحث عن الحدّ والرسم في كتابَيْ البرهان والجَدَل، وذلك في كلٍّ من: أساس الاقتباس؛ وتجريد المنطق، وهو شبيهٌ بمجموعة المنطقيّات الواصلة من إرث اليونان.

أمّا الغزالي في أثرَيْه: معيار العلم؛ ومحكّ النظر، فهو يرى امتياز الحدّ والرسم عن القياس، كما أنه يقسِّم المنطق إلى قسمين: منطق التعريف؛ منطق الحجّة([[958]](#endnote-939)). لكنّه أورد التعريف بعد القياس. كما أنّه منسجمٌ مع الإشارات، لكنّه بلحاظ الترتيب يعمل على عكسه.

بعض الآثار، كما يبحث فيها عن الحدّ والرسم قبل القضايا، يُشار فيها كذلك إلى بعض مسائل الحدّ في كتاب البرهان. وقد عمل وفقَ هذا كلٌّ من: اللُّوكري في بيان الحقّ، وشيخ الإشراق في التلويحات، واللمحات، والمشارع. وكذلك الشهرزوري في الشجرة الإلهية.

أمّا الأنصاري في تحفة السلاطين فقد جاء بالبحث عن أحوال واقسام المعرِّف في الخاتمة المتعلِّقة بنهاية المقولات.

ورغم أنّ هذا المنهج يلقي بظلاله على استقلال الحدّ والرسم، إلاّ أنّه يحافظ بكلّ وجهٍ على تقدُّم الحدّ على القياس، كما هو الحال في الإشارات.

وبعض الآثارِ فاقدٌ للبحث عن الحدّ والرسم أصلاً، وذلك كما في القسطاس المستقيم، للغزالي، الذي يُعَدّ من المتقدِّمين.

كما أن أكثر الآثار المنطقيّة اقتفَتْ في العصر الإسلامي أثَرَ بناء الإشارات، كما فعل: ابن حزم في التقريب لحدّ المنطق، والغزالي في مقاصد الفلسفة وفي المستصفى من علم الأصول، وأبو البركات البغدادي في المعتبر في الحكمة، وابن سهلان الساوي في البصائر النصيرية والتبصرة، والفخر الرازي في الملخّص والرسالة الكمالية، وشيخ الإشراق في حكمة الإشراق، وأفضل الدين الكاشاني في المنهاج المبين، وقطب الدين الشيرازي في درّة التاج، والريزي في حياة النفوس، وابن كمّونة في المطالب المهمّة، وشمس الدين محمد السمرقندي في القسطاس، والخونجي والأورموي والأبهري والكاتبي في جميع آثارهم. والتفتازاني، وصائن الدين بن تركة، والملاّ صدرا، والكلنبوي، والملاّ هادي السبزواري، والشهابي مؤلِّف «رهبر خرد» (دليل العقل)، كلّهم على هذه السنّة.

هذا السرد يؤشِّر إلى أنّ رسالتي ابن سينا في موضع الحدّ والرسم جذبَتْ المتأخِّرين إليه، وهما: استقلال الحدّ والرسم، وتقدُّمهما على الحجّة. وقد كانا مورد عناية وتوجُّه المناطقة من القرن السابع إلى اليوم، باستثناء بعض الموارد الخاصّة في تدوين الآثار المنطقية. وهو مما يؤسِّس ليصبح هذا التطوُّر سنّةً حاكمةً في القرون اللاحقة على صعيد تدوين الآثار المنطقيّة.

### 4ـ موادّ الأقيسة ــــــ

لابن سينا في ما يخصّ موقع البحث عن القضية نحوان من التطوُّر الفكريّ:

1ـ جمع مباحث القضايا من رسالتي العبارة والقياس، وجعلهما في مكانٍ واحد.

2ـ تقديم البحث عن موادّ الأقيسة على القياس.

أمّا أرسطو، فبالإضافة إلى جعله كتاب العبارة قبل بداية التحليل الأوّل ـ القياس ـ، فإنّه يبحث عن القضية، حيث جاء تقسيم أرسطو للقضايا في الرسالة الثانية. وكذلك ترى هذه الحال في الرسائل المنسوبة إلى الفارابي. والشيخ أبو علي يجري عليها في الشفاء، لكنه يُخرج تدريجاً مباحثَ القضيّة من كتاب القياس، ويجمعها في مبحث القضايا. وقد جرى على ذلك المناطقة بعد ابن سينا، ما عدا موارد استثنائيّة.

وبهذا الترتيب تُخطى خطوةٌ أخرى في طريق انسجام الآثار المنطقيّة، وتتحوَّل مجموعة الرسائل إلى متنٍ واحدٍ منظّم.

التطوُّر الآخر في مجال النقل من موضعٍ لآخر هو البحث في موادّ الأقيسة، حيث نجد أن أرسطو يبحثها في كتاب التحليل الثاني ـ البرهان ـ، وكذلك أبو عليّ على نفس المنوال، ما عدا أثرَيْه المتأخِّرين: مفاتيح الخزائن؛ والإشارات، فقد قدَّمه وبحث فيه قبل القياس.

سرّ النقل من موضعٍ لآخر هو أنّ البحث عن موادّ الأقيسة هو البحث عن القضايا واقعاً. ولمعرفة القضية اعتباران:

ـ تحليل الحيثية التأليفية والصورية.

ـ تحليل المحتوى، أي صدق القضية، والبحث عن المرتبة المعرفية لموقعها.

يأتي ابن سينا بهذين البحثين قبل القياس، وعلى الترتيب الآنف.

والغالب هو اتّفاق المتأخِّرين في هذا الخصوص مع أبي عليّ، حيث كانوا أوفياءَ لمبناه في دانشنامه علايي، في أن البحث عن موادّ الأقيسة إنما هو في الواقع تحليلها من الحيثية المادّية([[959]](#endnote-940)). ومن هنا لا بُدَّ من أن يأتي بعد التحليل الصوري للقياس (الأشكال وشرائطها). لقد صار تحليل الحيثية التأليفية والبناء المنطقي للقضايا عند ابن سينا بدايةَ التطوُّر في المنطق في القرون اللاحقة. فهو في بداية كتاب القياس من الشفاء، وكذلك في مواضع ثلاثة من الإشارات، يبحث في تحليل القضية عن تحليل المحمولي بدايةً، وكذلك تحليل السَّلْب والإيجاب، وتحليل القضايا المطلقة والموجّهة. ولقد طرحت هذه التحليلات في كتب الفخر الرازي والمناطقة أهلِ البابين في القرن السابع بصورةِ فصلٍ مستقلٍّ، تحت عنوان: «تحقيق في المحصورات». وقد نقل أغلب المناطقة في هذا المقام عينَ عبارات الشيخ في الإشارات وشروحها.

### 5ـ موقع بحث العكس ــــــ

### أـ تحقيقٌ تاريخيّ إلى زمان ابن سينا ــــــ

يورد أرسطو بحث التناقض، بل التقابل، في الأُرغانون، نهايةَ قسم العبارة. كما يورد أيضاً بحث العكس في التحليل الأوّل (القياس).

والذي يبدو أنّ سرّ طَرْح أرسطو للعكس والقياس يكمن في استخدامه في إثبات الشكلين الثاني والثالث، وذلك من خلال تبديلهما إلى الشكل الأوّل. والحقّ أن العلاقة ما بين العكس والقياس أعمق من ذلك، على ما سوف يأتي لاحقاً.

طرح العكس في القياس سنّةٌ متداولةٌ في الشروح على أرسطو، وهي ما يلحظ في متون الفارابي أيضاً.

### ب ـ التحقيق في آثار أبي عليّ ــــــ

أمّا في الشفاء فيصرِّح الشيخ في بدايته على رعاية ترتيب كتب أرسطو([[960]](#endnote-941))، فهو ـ مثل أرسطو ـ يطرح بحث العكس في القياس. أمّا في آثاره الأخرى فهو يُخْرِج بحثَ العكس من مبحث القياس، ليبحث عنه مع التقابل.

النكتة المهمّة هاهنا هي استقلال مباحث التقابل والعكس في قسمٍ مستقلّ، لكنّ عدداً من الرسائل خلَتْ من الإشارة إلى الاستقلال وعدمه.

ففي النجاة مثلاً نجد المسائل المنطقية قد طُرحَتْ في فصول مرتَّبة، لكنْ دون أن تصنّف الفصول ضمن أقسام أوسع.

كذلك كان الحال في كلٍّ من: الهداية، وعيون الحكمة، والقصيدة المزدوجة، ودانشنامه علايي، حيث جاء العكس متقدِّماً على القياس، لكنْ من دون وجود ما يشير إلى استقلال هذا البحث وعدمه. ويأتي البحث عن العكس في المنطق الموجز ضمن المقالة الأولى في مقدّمات المنطق، وأمّا في المهجة ففي جزءٍ من الـ «باري أرميناس».

كما نجد في تصنيف أثرين ما يشير إلى استقلال بحث التقابل والعكس، حيث يأتي هذا البحث في مفاتيح الخزائن بعد القضايا ضمن فصلٍ مستقلّ، تحت عنوان: «أحوال مضافة للقضايا»؛ وفي الإشارات نصل إلى بحث العكس بعد نهجين خاصّين بتحليل القضايا وبيان الموجّهات.

### تبيين التحوُّل ــــــ

ابن سينا، وفي أكثر آثاره، يُخرِج العكسَ من كتاب القياس، ليطرحه ضمن مباحث القضايا، لكنّه قد لحظ في آثاره المتأخِّرة استقلالَ مباحث التقابل والعكس. الأغلب القريب من الإجماع هو مع ابن سينا في تقديم العكس على القياس، وقصّة الاستقلال غالباً ما تذكر كأحوال ولوازم القضايا.

وقد أصبح هذا الأمر السنّةَ الحاكمة على الآثار المنطقية في القرن السابع وما تلاه. لكنْ لِمَ برز في آثار ابن سينا المنطقية هذا التنوُّعُ والاختلافُ لدى طرحها لموضع مبحث العكس؟ إن جواب هذا السؤال منوطٌ بسؤالٍ آخر عن طبيعة استعمال العكس.

هل يلحظ كلٌّ من التقابل والعكس بمنزلة أحكام للقضايا، كما هو حال أكثر المتأخِّرين بعد ابن سينا، أم يلحظان بحَسَب الاستعمال مع القياس؟

أيّ نسبةٍ بين التقابل والعكس وبين القضية؟ وأيّ قرابةٍ وعلاقةٍ لهما مع القياس؟

قلنا: انما التقابل والعكس في كتاب القياس لاستعمالهما في إثبات الأشكال الثاني والثالث والرابع. والتأمُّل في هذا الاستعمال لا يخلو من فائدةٍ. يمكن عدُّ كلٍّ من التضادّ والتناقض والتداخل والدخول تحت التضادّ، وكذلك العكس المستوي وعكس النقيض، قواعد للاستنتاج، القواعد التي من شأنها تصديق أو تكذيب قضيّةٍ من خلال صدق أو كذب قضيّةٍ أخرى، وبالتالي فلا تفاوت بين العكس والقياس من هذه الجهة، وإنْ كان من فرقٍ بينهما فإنّما هو في وحدة أو تعدُّد مقدّمات الاستنتاج. وبهذا التحليل، كما يكون استعمال القياس والعكس واحداً، كذلك يكون موقعهما واحداً. ولهذا فقد أدرج بعض المعاصرين البحث عن التقابل والعكس تحت عنوان الاستدلال المباشر، وذلك في مقابل القياس ولواحقه، حيث تمّ إدراجهما تحت الاستدلال غير المباشر([[961]](#endnote-942)). وقد أفاد ذلك ابن كمّونة (622 ـ 683هـ) لتعبيرٍ دقيقٍ جدير بالالتفات، حيث رأى أنّ التقابل والعكس تحت عنوان (لوازم القضايا عند انفرادها)، والقياس والاستقراء عبارةٌ عن (لوازم القضايا عند انضمامها)([[962]](#endnote-943))، وهذا التعبير كما أنّه يشير إلى الاستعمال الواحد لكلٍّ من العكس والقياس، فإنّه يشير أيضاً إلى الموضع الواحد؛ فإن تعبيره ذلك يفيد بأنّه إذا كان العكسُ من أحكام ولوازم القضية فالقياس يكون كذلك. لكنه ـ أي ابن كمّونة ـ لا يريد القولَ بأنّ العكس لازمٌ وخاصّةٌ للقضية، وإنّما هو يرى أنّ صدق العكس لازمٌ لصدق الأصل، كما هو الحال بالنسبة لصدق النتيجة، فإنّه لازمٌ لصدق المقدّمات.

إنّ هذه النظرة للعكس والتقابل لا نراها في آثار ابن سينا. رغم أنّه يمكن بذلك البيان رؤية استقلالية هذا البحث في بعض الآثار. وهذا التحليل الدقيق لم يصبح بصورة السنّة الحاكمة في القرون اللاحقة؛ وذلك لأنه لم يَرِدْ في آثار أبي عليّ.

### 6ـ القياس الاقترانيّ والقياس الاستثنائيّ ــــــ

يصرِّح أبو عليّ في الإشارات بأن تقسيم القياس إلى: اقترانيّ واستثنائيّ إنّما هو وليد تحقيقه وتدقيقه. أما قبله فقد كان البحث غالباً عن القياس الحمليّ والشرطيّ. والقول بأنّ القياس إمّا اقتراني أو استثنائي ـ والاقتراني يمكن أن يكون مؤلَّفاً من مقدّمة شرطية أو مقدّمتين ـ له دَوْرٌ أصيل في مباحث القياس.

لقد كان التقسيم الآنف محطّ نقدٍ من جهاتٍ عديدة؛ إذ كان بناؤه على التمايز بين كلٍّ من منطق المحمولات ومنطق القضايا موردَ التفاتةٍ، وأنّه يكشف عن توقُّف الثاني على الأوّل، فإنه قد يوجد تحوُّلاً عظيماً في الجهة البنيوية للمنطق. هذه المسألة؛ ولأنها لم تُطْرَح في آثار أبي عليّ لم تكن سنّةً حاكمةً في علم المنطق في الحضارة الإسلامية.

### تحليلاتٌ عديدة ــــــ

هناك ارتباطٌ معنويّ بين حذف المقولات وتقديم بحث الألفاظ، واستقلال وتقديم بحث التعريف، وكذلك تقديم بحث العكس.

التحقيق المقارن لآثار ابن سينا يُري أنّ التحوُّلات الثلاثة مترابطةٌ نشوءاً، والتي جاءت في آثار المتأخِّرين، كالإشارات، كلّها أصبحت متوافقةً ومنسجمةً، لتشكِّل بناءً جديداً لعلم المنطق. وهذا البناء هو الذي يُدْعَى بالمنطق ذي البابين. لقد عمل المتأخِّرون على تقليد آثار أبي عليّ بطرق مختلفة:

ـ فعدّةٌ اتّبعوا الآثار المتقدِّمة لابن سينا، وذلك مثل: الشفاء.

ـ وعدّة آخرون اتَّبعوا الآثار الوسطى، حيث حذفوا المقولات، بينما قدَّموا البحث عن الحدّ والرسم، وذلك مثل: آثار ابن سهلان الساوي من المتقدِّمين؛ و«رهبر خرد» (مرشد العقل) للشهابي من الآثار المعاصرة.

ـ ومجموعاتٌ كثيرة بقيَتْ وفيّةً لسَبْك الإشارات، كما أنهم اجتهدوا في إصلاح وتكميل البناء المنطقي القائم على البابين. لقد أصبح سبك هذه المجموعة في القرن السابع وما تلاه هو الحاكم. ويمكن ذكر النماذج الأربعة التالية:

1ـ المنطق ذو الأبواب التسعة.

2ـ المنطق ذو البابين.

3ـ المنطق التلفيقي.

4ـ المنطق الالتقاطي.

النظامان الأخيران في تركيب بِنْية آثار المتقدِّمين والمتأخِّرين عن ابن سينا أحدهما عين الآخر، وإنّما التمايز يرجع إلى نحو التركيب، حيث إنّنا في التلفيق نصل من خلال ملاحظة تمايز البِنَى وكيفيّة الطَّرْح والعَرْض إلى تركيبٍ منظّمٍ ومنسجم، وهذا بخلاف المنطق الالتقاطي.

كما أنه يوجد في النظامين الأوّلين من هذه الأنظمة الأربعة، مضافاً إلى التمايز البنيوي، تمايز الرؤية، لهذا كان كلٌّ منهما عنواناً لمذهبٍ منطقيٍّ في التاريخ الإسلامي.

ولهذا أصبح المنطق ذو البابين، السنّةُ الحاكمة إلاّ على بعض المسائل، كالقضيّة الطبيعية، هو حاصلُ إبداع وابتكار أبي عليّ.

والذي لا يكون مشمولاً لهذه السنّة فلا لشيءٍ، إلاّ لغَيْبته وعدم حضوره في آثار أبي عليّ.

### فوائد التحقيق ونتيجته ــــــ

لابن سينا آثارٌ كثيرة في المنطق، وهي ذات تطوُّرات بنيوية هيكلية:

أـ انتقال مبحثٍ من مكانٍ إلى آخر.

ب ـ حذف مباحث.

ج ـ استقلال مباحث. وهذا ما يوجد في التالي:

1ـ التقليل من تكرار المباحث في رسائل الأُرغانون المختلفة.

2ـ حذف المقولات من الآثار المنطقيّة.

3ـ جعل مبحث الحدّ والرسم في قسمٍ مستقلّ.

4ـ تقديم الحدّ والرسم على القضيّة والقياس.

5ـ استقلال التقابل والعكس، والجَمْع بينهما.

6ـ تقديم بحث موادّ الأقيسة على القياس.

7ـ تبديل تقسيم القياس إلى: الحملي والشرطي إلى تقسيمها إلى: الاقتراني والاستثنائي.

لقد تلقَّف كثيرٌ من المتأخِّرين الموارد المذكورة آنفاً، ما عدا تقديم موادّ الأقيسة على القياس. لقد استطاع ابن سينا أن يُخْضِع مجموعةَ الرسائل المكوِّنة للأُرغانون لنظامٍ معرفي مُتْقَنٍ ومنسجمٍ، وَفْقَ بناءٍ وترتيب منطقيّ، أدّى إلى طَرْحٍ جديدٍ في النظام المنطقيّ، وهو المنطق ذو البابين.

الهوامش

# نسبة رسالة (تناهي الأبعاد) إلى الطوسي

## شكوكٌ وملاحظات من وَحْي نقد أبي البركات البغدادي

د. حسن الأنصاري([[963]](#footnote-20)\*)

ترجمة: حسن علي مطر

### مقدّمةٌ ــــــ

هناك رسالةٌ حول مسألة تناهي الأبعاد، ضمن المجموعة الحِكَمية برقم: (2042)، من مجموعة روان كوشكو، وهي محفوظةٌ في متحف طوبقابي في إسطنبول «الأوراق 200 (أ) إلى 205 (ب)». وهي تحظى بأهمّيةٍ وقيمةٍ بالغة من عدّة جهاتٍ. تنسب هذه الرسالة إلى الشيخ نصير الدين الطوسي([[964]](#endnote-944))، في الردّ على أبي البركات البغدادي([[965]](#endnote-945))، حول المسألة أعلاه. إن هذه الرسالة ـ في حدود علمي ـ لم تأخذ طريقها إلى النشر، ويبدو أنه لا يوجد منها في الوقت الراهن غير هذه النسخة المخطوطة. ولا يبعد ـ بطبيعة الحال ـ أن تكون لها نسخٌ أخرى في مكتبات إيران أو تركيا أو في البلدان الأخرى.

### رفض النسبة إلى الطوسيّ، الأدلّة والشواهد ــــــ

إن هذه الرسالة ـ من وجهة نظري ـ، ومن دون شكٍّ، لا يمكن أن تكون من تأليف الشيخ نصير الدين الطوسي، ومن هنا يأتي عدم استبعادي أن يكون لها نسخٌ أخرى. ولكنْ حيث إن مؤلِّفها مجهول أو لم يتمّ ذكر هويّته في نُسَخ الكتاب، لم يتمّ التعرُّف إليه حتّى الآن. وفي المجموعة الحِكَمية برقم: (2042) لم يَرِدْ اسم المؤلِّف في نصّ الرسالة، ولا في خطبة الكتاب، وإنما ورد ذكر اسم الشيخ نصير الدين الطوسي في نهاية الكتاب، في الهامش الأيسر ـ الذي أضافه الكاتب ـ بوصفه مؤلِّف الكتاب. وفي بداية هذه المجموعة ورد بقلمه على الصفحة الأولى من النسخة بيان فهرسة بكتب ورسائل المجموعة، ولكنْ لم يَرِدْ فيها ذكر اسم الشيخ نصير الدين الطوسي بوصفه مؤلِّف هذه الرسالة. وإلى ذلك هناك أدلّةٌ تثبت عدم صحّة انتساب هذا الكتاب إلى الشيخ نصير الدين الطوسي.

**أوّلاً**: ليس هناك مصدرٌ ـ على ما يبدو ـ يذكر هذه الرسالة بوصفها رسالة للشيخ الطوسي.

**ثانياً**: إن هذه المجموعة هي مجموعةٌ متأخِّرةٌ نسبيّاً، وإن كاتبها ـ كما يتّضح من هذه النسخة ـ لم يكن يتمتَّع بالعلم والمعرفة اللازمة، بحيث ترك الكثير من الأخطاء في هذه النسخة.

وعلى هذا الأساس، من الصعب الاعتماد على كلامه مع عدم العلم بمصدره. ثم إن إنشاء هذه الرسالة لا يُشبه الأسلوب الإنشائي المتين والمحكم الذي نعهده من الشيخ الطوسي. إن الكاتب في بداية الرسالة خصَّص ما يزيد على الصفحة لذكر مسائل في نقد شخصيّة ومنزلة أبي البركات، واتَّخذ أسلوبه في الغالب طابعاً جَدَلياً. وهذا لا يتناسب مع منهج الشيخ نصير الدين الطوسي، حتّى لو أخَذْنا بنظر الاعتبار أسلوبه الانتقاديّ والحادّ نسبياً في كتابه في نقد الشهرستاني، ونعني بذلك «مصارعة المصارعة». وفي هذه المقدّمة، بالإضافة إلى أبي البركات، يعمد الكاتب إلى توجيه النقد والتجريح إلى واحدٍ من أنصار أبي البركات، وينتقده بسبب اتّباعه لأبي البركات أيضاً. وفي الأصل فإن الدافع من وراء تأليف هذه الرسالة لا يرمي في حدّ ذاته إلى البحث عن تناهي الأبعاد، وإنما هو يرمي في الغالب إلى إثبات الضعف العلمي والفلسفي لأبي البركات، وعجزه عن إدراك وفهم المسائل الفلسفية، وانتقاد أتباعه، وهو يعني في الحقيقة شخصاً واحداً ومعيَّناً كان يتبع أبي البركات، ويبدو من الكاتب أنه كان يستهدفه في هذه الرسالة بشكلٍ خاصّ. وكما سنثبت فإن مسائل المقدّمة تشهد بأن الكاتب كان معاصراً لأبي البركات، أو أنه قد ألَّف هذه الرسالة بعد وفاته بفترةٍ قصيرة، ولذلك لا يمكن لهذا الكتاب أن يكون من تأليف الشيخ نصير الدين الطوسي. وفي ختام الرسالة يعود الكاتب إلى ذات أجواء بداية الرسالة، ولكنه في هذه المرّة يتجاوز أبا البركات، ويوجِّه سهام نقده ـ كما يوحي مضمون كلامه ـ إلى ذلك الشخص التابع لأبي البركات، ويطالبه بأن يعترف بخطئه، ويؤكِّد على أنه إنْ لم يفعل ذلك سيكون سبب عدم اعترافه دليلاً على خداعه؛ إذ يرى أن اعترافه بخطئه سيؤدّي بزعمه إلى هَدْم أصول الدين. وهذا بطبيعة الحال ليس هو أسلوب كلام الشيخ الطوسي. نحن لا علم لنا بوجود مثل هذه الشخصية في عصر الشيخ الطوسي. وفي الأساس ليس من المعلوم أن يكون لمذهب أبي البركات أنصارٌ وأتباعٌ في عصر الشيخ نصير الدين الطوسي. صحيحٌ أنه كان في خراسان في القرن الهجري السادس عددٌ من العلماء ـ من أمثال: شرف الدين المسعودي (مؤلِّف كتاب المباحث والشكوك)، وأفضل الدين الغيلاني (مؤلِّف كتاب حدوث العالم) ـ يستلهم أفكاره من أبي البركات البغدادي، ويستند إليه في نقد ابن سينا. وفوق ذلك نعلم أنه حتّى في عصر أبي البركات البغدادي كان هناك مَنْ يُعْرَف بالتَّبَعية له، وهذا الأمر هو الذي كان يُثير حفيظة أمثال: الحكيم عمر الخيّام([[966]](#endnote-946))، وأشخاصٍ آخرين مثل: ابن سهلان الساوي([[967]](#endnote-947))، حيث كتب رسالةً في نقد أبي البركات، بعنوان: «نهج التقديس». بَيْدَ أن هذا المسار يبدو منحصراً بذات القرن الهجريّ السادس، ولا صلة له بعصر الشيخ نصير الدين الطوسي. وكما نعلم ـ بطبيعة الحال ـ فإن الفخر الرازي بدَوْره قد تأثَّر في بعض مؤلَّفاته ـ ومن بينها: «المباحث المشرقية» ـ بأبي البركات البغدادي، وعلى وجه الخصوص في بداية دراسته للفلسفة. ونعلم أيضاً أن بعض المعاصرين للفخر الرازي، وكان من أشدّ منتقديه، قد وجَّهوا سهام نَقْدهم الحادّة إلى الفخر الرازي وإلى أبي البركات البغدادي في وقتٍ واحد([[968]](#endnote-948)). ولكنْ يبدو أن هذا الفضاء النقديّ كان منحصراً بهذه المرحلة، ولم يستمرّ إلى عصر الشيخ الطوسي. من الواضح في هذه الرسالة أن الكاتب، بالإضافة إلى انتقاد أبي البركات، كان يستهدف أحد المعاصرين له بالتحديد، وينتقد نَهْجه في التَّبَعية لأبي البركات البغدادي.

وإذا كان كاتب هذه الرسالة يقصد توجيه النقد إلى الفخر الرازي ـ الذي كان يتأثَّر في بعض الموارد بأبي البركات، وذلك لا في مسألة تناهي الأبعداد، بطبيعة الحال([[969]](#endnote-949)) ـ وجب أن نعتبره معاصراً للفخر الرازي، وليس هو شخص الشيخ الطوسي، الذي وُلد بعد الفخر الرازي، وبدأ نشاطه العلمي بعد عصر الفخر بعشرات السنين. وبعبارةٍ أخرى: يتّضح من أسلوب الإشارات الغامزة للكاتب في حقّ ذلك التابع لأبي البركات ـ كما سبق أن ذكَرْنا ـ أن ذلك الشخص كان معاصراً للكاتب، فإذا كان المراد منه هو شخص الفخر الرازي عندها كيف يمكن لنا أن نعتبر الشيخ نصير الطوسي هو كاتب تلك الرسالة؟!

ثمّ إن الشيخ نصير الدين الطوسي في مؤلَّفاته ـ سواء منها تلك التي ألَّفها أثناء إقامته عند الإسماعيليّين أو تلكم التي كتبها أو أعاد كتابتها في المرحلة المغولية عن مؤلَّفاته السابقة ـ وإنْ لم يكن يبدي موافقةً للشهرستاني أو الفخر الرازي في نَقْدهما لابن سينا، وقام بنَقْد انتقاداتهما وتجريحهما، بَيْدَ أن عباراته لا تكتسب أبداً النبرة التي نراها في هذه الرسالة، بل إن هذه النبرة في الأساس تختلف عن أسلوبه وطريقته في الكتابة.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن كاتب هذه الرسالة ـ كما سبق أن ذكَرْنا ـ كتب مقدّمةً تفصيلية في نقد شخصية أبي البركات البغدادي، ويتّضح من فحوى كلامه ـ الذي سوف ننقله بنصِّه في السطور القادمة ـ أنه كان من المعاصرين الأقلّ عمراً من أبي البركات، والذي عمّر بدَوْره طويلاً، كما نعلم؛ حيث كانت وفاته في حدود منتصف القرن السادس الهجريّ.

إن نوع التجاهل الذي يُبْدِيه الكاتب في مقدّمة الرسالة في حقّ أبي البركات يثبت هذه الحقيقة بوضوحٍ. وحيث يتمّ التعبير في مقدّمة هذه الرسالة عن أبي البركات البغدادي بوصفه صاحب كتاب «المعتبر» يجب القول: إن كاتب هذه الرسالة كان ـ على احتمالٍ كبير ـ يعيش وينشط علميّاً في أواخر حياة أبي البركات، أي في العصر الذي نعلم أنه قد جمع فيه كتبه وملاحظاته ورسائله القديمة في مجال الحكمة في كتاب أطلق عليه عنوان «المعتبر»([[970]](#endnote-950)). وحتّى إذا لم يكن الأمر كذلك لا ينبغي أن يكون هذا الكاتب قد شرع في كتابة رسالته في الحدّ الأقصى بعد أكثر من عقدٍ أو عقدَيْن من وفاة أبي البركات البغدادي.

وكما سبق أن ذكَرْنا فإن نقد هذا الكاتب ـ الذي يُحْتَمَل قوياً أن يكون من خراسان ـ كان ناظراً ـ بالتزامن [مع نقد أبي البركات البغدادي] ـ إلى أحد أتباع أبي البركات، والذي يبدو أنه كان ـ خلافاً لأبي البركات ـ يعيش في خراسان. وعلى هذا الأساس، يجب أن تعكس هذه الرسالة الجَدَل الفلسفي الخراسانيّ الذي كان محتَدِماً في القرن الهجريّ السادس.

سبق أن ذكَرْنا احتمال أن يكون هذا الشخص مورد النقد [التابع لأبي البركات] هو الفخر الرازي. ولكنْ، بالإضافة إلى هذا الاحتمال، هناك احتمالٌ أقوى في البين أيضاً، وهذا الاحتمال بدَوْره لا يُحْدِث فَرْقاً في النتيجة التي نسعى إليها أيضاً، وهو احتمال أن يكون كاتب هذه الرسالة قد أراد بنقده شرف الدين المسعودي، مؤلِّف كتاب «المباحث والشكوك» أيضاً؛ حيث نعلم أنه كان ناقداً للفلاسفة ولابن سينا، وقد استفاد في موارد متعدّدةٍ من كتابه من انتقادات أبي البركات البغدادي لابن سينا في سياق إيراد النقوض والشكوك على كتاب «الإشارات» لابن سينا([[971]](#endnote-951)). وهذه الخصائص تتناسب مع ما يذكره الكاتب في مقدّمة وخاتمة هذه الرسالة حول ذلك المعاصر المتأثِّر بأبي البركات البغدادي. ومن الملفت أن نعلم بأن المسعودي في ذات كتاب «المباحث والشكوك» قد ذكر آراءً في ما يتعلَّق بالهيولى وتناهي الأجسام، والآراء التي ذكرها عن ابن سينا، وتعرَّض لها بالنقد، وهي تتناسب مع ما ذكره كاتب هذه الرسالة بوصفها آراء أبي البركات البغدادي وأتباعه في هذا الشأن([[972]](#endnote-952)). وعلى هذا الأساس، لا يُستَبْعَد أن يكون كاتب هذه الرسالة قد تعرَّض بالنقد لانتقادات شرف الدين المسعودي لابن سينا، وتبعيّته في هذا الاتجاه لأبي البركات البغدادي. وبالنظر إلى ما نعلمه بشأن مرحلة حياة شرف الدين المسعودي يجب القول: إن كاتب هذه الرسالة يجب أن يكون من المعاصرين له، وأنه كان يمارس نشاطه في حوالي النصف الثاني من القرن السادس الهجريّ.

ثم إن الشيخ الطوسيّ قد نقل آراء عن أبي البركات البغدادي في عددٍ من مواضع أعماله وآثاره الفلسفية والمنطقية، وقام في بعض الأحيان بنَقْدها، بَيْدَ أنه نقده له لم يتَّخذ أبداً طابع الانتقاد العنيف أو النبرة المنتقصة منه، على نحو ما نراه في مقدّمة هذه الرسالة. وعلى هذا الأساس، فإن الشيخ الطوسي وإنْ كان قد ذكَّر في بعض الموارد من آثاره بتأثُّر الفخر الرازي بأبي البركات البغدادي، أو تعرَّض إلى رأيه بشكلٍ مستقلّ، إلاّ أن كلامه ـ وإنْ كان يردّ في بعض الأحيان على آراء أبي البركات في البين ـ لا يتّخذ صيغة الانتقاد الحادّ واللاذع، ولا يُشبه أبداً ما نراه في هذه الرسالة؛ وحتّى في تلخيص المحصّل الذي كتبه في الأيام الأخيرة من عمره([[973]](#endnote-953)). وإن الشيخ الطوسي قد ذكر هذه الموارد عن أبي البركات البغدادي على نحو الخصوص؛ لكي تبين للناظر وتحفظ في الأذهان: «أقول: هذه الحجّة مما أورده أبو البركات، وغيره من المتقدِّمين أيضاً مَنْ ذهب إليه، وهي ضعيفةٌ؛ لأن الملزومات ولو اختلفَتْ ليست هي النفس وحدها، بل النفس والعوارض المختلفة...»([[974]](#endnote-954))؛ «...على أن بعض الحكماء ـ ومنهم: الشيخ أبو البركات ـ قالوا: الصور الوضعيّة كالمربّع والمجنّح وغيره لا يرتسم بالخيال، بل يرتسم في النفس بشرط تصرُّف النفس بآلةٍ تسمّى بمحلّ الخيال، ولو لزم من ارتسام الشي‏ء في ذي وضعٍ صيرورته ذا وضعٍ، لكنْ لا يلزم عكسه، أعني من ارتسام ذي الوضع في ما لا وضع له صيرورة ما لا وضع له ذا وضعٍ»([[975]](#endnote-955)).

ومضافاً إلى ذلك كلِّه فإن الكاتب في مقدّمة هذه الرسالة قد انتقد ما ذهب إليه أبو البركات البغدادي من القول بمسألة الهيولى والصورة، ويرى بطلان معتقده المخالف لمعتقد ابن سينا في هذا الشأن. هذا، في حين أن الشيخ الطوسي ـ كما نعلم ـ قد خالف ابن سينا في مسألة إثبات الهيولى، ولم يعتقد بهذا المفهوم، ولم يَرَ فرض وجوده ضرورياً. بل قد كان في هذا المورد بالتحديد متأثِّراً بأبي البركات البغدادي، وكذلك بشهاب الدين السهروردي (شيخ الإشراق) ـ بطبيعة الحال ـ أيضاً([[976]](#endnote-956)). وعلى هذا كيف يمكن اعتبار الشيخ الطوسي مؤلِّفاً لهذه الرسالة؟! ونضيف هنا أن الشيخ نصير الدين الطوسي في بحث تناهي الأبعاد في كتابه (شرح الإشارات) ـ الذي ألَّفه في فترة إقامته عند الإسماعيليّين ـ لم يُشِرْ إلى رأي أبي البركات في هذا الشأن.

وعلى هذا الأساس، فإنه بالنظر إلى عدم وجود مستندٍ واضح يثبت صلة هذه الرسالة بالشيخ الطوسي، وكذلك بالنظر إلى ما ذكَرْناه من نَقْدٍ لنصّ هذه الرسالة، يجب القول: إن هذه الرسالة لا يمكن أن تكون من تأليف الشيخ الطوسي.

### مقالٌ ذو ارتباطٍ ــــــ

أشير هنا إلى أن صديقي العالم فضيلة الدكتور حسين المعصومي الهمداني قد أشار في مقالةٍ علميّةٍ دقيقة له ـ بعنوان: «حسام الدين السالار، وكتابه (جامع قوانين علم الهيئة)»([[977]](#endnote-957))، بمناسبة البحث عن حسام الدين السالار([[978]](#endnote-958)) ـ إشارةً مقتضبة إلى هذه الرسالة موضوع البحث في مقالتنا هذه. وقد سلَّم فيها بنسبة هذه الرسالة إلى الشيخ الطوسي. وقد كانت غايته الرئيسة في مقالته تكمن في إثبات أن كتاب جامع قوانين علم الهيئة هو من تأليف حسام الدين السالار، وأن حسام الدين السالار ـ خلافاً لتصوُّر عامّة العلماء ـ كان يعيش منذ منتصف القرن الخامس الهجريّ. وقد سعى في هذا السياق إلى إثبات أن الشيخ الطوسي قد استند إليه في مختلف أعماله وآثاره. وقد ذهب الدكتور المعصومي الهمداني إلى إظهار عدم أهمّية هذه النقطة القائلة بأن مسائل وموضوعات رسالة حسام الدين علي السالار في حلّ مشكلة مصادرة الخطوط المتوازية ـ والذي توجد نسخةٌ منه في مكتبة «آستان قدس [رضوي]([[979]](#endnote-959))» ـ تشبه رسالة «ما أشكل من مصادرات كتاب إقليدس»، وهي من تأليف عمر بن إبراهيم الخيّام([[980]](#endnote-960)). ويذهب في المقابل إلى الاعتقاد بأن هذا في حدّ ذاته يُشكِّل دليلاً على أن حسام الدين السالار كان يُمثِّل مصدراً مُلْهِماً للخيّام. وفي هذا السياق بالتحديد كان أحد أهمّ عناصر استدلاله يرتبط باستفادة الشيخ الطوسي في الرسالة مورد البحث في مقالتنا من حسام الدين السالار. وإن الشيخ الطوسي ـ طبقاً لكلامه ـ قد عمد في هذه الرسالة بشكلٍ وآخر إلى نقل نصّ مسائل رسالة مشابهة عن حسام الدين السالار. وقد عمد إلى تعليل هذه النقطة القائلة بأن الشيخ الطوسي قد سلك في كتاب شرح الإشارات ـ في ما يتعلَّق بموضوع هذه الرسالة ـ أي تناهي الأبعاد ـ مسلكاً مختلفاً، وأنه لم يُشِرْ إلى أبي البركات، بالقول: يُحتَمَل أن يكون الشيخ الطوسي قد ألَّف هذه الرسالة في الأيام الأخيرة من حياته، وذلك عندما كان مقيماً بين الإسماعيليّين، وكان هذا بعد سنواتٍ من تأليفه لشرح الإشارات، وأنه بعد ذلك قد عثر على مؤلَّف لحسام الدين علي بن فضل الله السالار في موضوع تناهي الأبعاد، وقد اتَّخذ منه ذريعةً لتأليف كتابٍ في نقد أبي البركات. توضيح ذلك: إن هناك رسالة لحسام الدين علي بن فضل الله السالار في موضوع تناهي الأبعاد، وأنا للأسف الشديد لا أمتلك نسخةً منها، إلاّ أن الدكتور المعصومي الهمداني ـ الذي قرأ النسخة المخطوطة لرسالة حسام الدين السالار ـ يرى أن هذه الرسالة كانت مورداً لاستفادة كاتب الرسالة ـ الموجودة في مجموعة روان كوشكو ـ على نطاقٍ واسع، وهو يرى بطبيعة الحال أن كاتب هذه الرسالة هو الشيخ نصير الدين الطوسي. وكما ذكَرْتُ فإني في الوقت الراهن ـ للأسف الشديد ـ لا أمتلك صورةً من نسخة رسالة حسام الدين السالار في ما يتعلَّق بمسألة تناهي الأبعاد، الموجودة ضمن المجموعة رقم: (4605) في مكتبة إسماعيل صائب في تركيا (جامعة أنقرة). وتبدأ هذه الرسالة ـ طبقاً لرواية الأستاذ المعصومي الهمداني ـ على النحو الآتي: «بسم الله الرحمن الرحيم. في تناهي الأبعاد الجسمانية على الوجه الذي ذكره الشيخ الرئيس أبو علي قدَّس الله نفسه». وعبارته الأخيرة على النحو الآتي: «تمّت الرسالة لحجّة الحقّ أستاذ الدنيا حسام الدين علي بن فضل الله السالار قدَّس الله نفسه».

### قراءةٌ دقيقة في المقال ــــــ

لا شَكَّ في أن القراءة الدقيقة لهذه الرسالة تحظى بفائدةٍ كبيرة بالنسبة إلى بحثنا هذا. وللأسف الشديد، فإن الدكتور المعصومي لم يبيِّن ما إذا ورد ذِكْرٌ لأبي البركات البغدادي في رسالة عليّ بن فضل الله السالار أم لا؟ تبدو أهمِّية هذا السؤال من حيث إن شفرة الانتقادات الحادّة في الرسالة المنسوبة إلى الشيخ الطوسي تتّجه في الأساس ـ كما سبق أن ذكَرْنا ـ إلى آراء أبي البركات البغدادي حول مسألة تناهي الأبعداد، وعلى هذا الأساس يجب أن نرى ما هو سهم رسالة حسام الدين السالار ـ والحالة هذه ـ في الرسالة المنسوبة إلى الشيخ الطوسي في هذا الرأي؟ ويحتمل أن اسم أبي البركات لم يَرِدْ في رسالة حسام الدين السالار؛ إذ لو كان قد ورد ذِكْرٌ لأبي البركات في رسالة حسام الدين لكان ذلك دليلاً قاطعاً على أن حسام الدين السالار لم يكن يستطيع أن يمارس نشاطاً في منتصف القرن الهجريّ الخامس ـ كما يذهب الدكتور المعصومي إلى ذلك ـ؛ وذلك لأن أبا البركات إنما اكتسب شهرته في أوائل القرن الهجري السادس من خلال آرائه الفلسفية، وفي الأساس لا يمكن اعتباره معاصراً لحسام الدين علي بن فضل الله السالار (طبقاً للتاريخ الذي يثبته الدكتور المعصومي له).

### مقدّمة وخاتمة الرسالة المنسوبة إلى الطوسيّ ــــــ

وللمزيد من البحث في خصوص هذه المسألة نجد من المناسب هنا أن ننقل نصّ المقدّمة، وكذلك خاتمة الرسالة المنسوبة إلى الشيخ الطوسي، على أساس نسخة مجموعة روان كوشكو، لننتقل بعد ذلك إلى بيان المزيد من البحث حول الاحتمالات المتنوِّعة في هذا الشأن. نشاهد في هذه النسخة بعض الأخطاء وأنواع السقط، وقد سعَيْنا إلى إصلاحها في حدود الإمكان([[981]](#endnote-961)).

«200 (أ) بسم الله الرحمن الرحيم، وبه العَوْن. الحمد لله ربّ العالمين والصلاة على خير خلقه محمد وآله أجمعين. يقول بعض مَنْ نظر في تصانيف أبي البركات صاحب المعتبر، ووقف على عَجْزه عن دَرْك مبادئ الحكمة وأوائلها فضلاً (= في الهامش) عن غاياتها: لمّا تبيَّن لي قصور فهمه؛ بمطالعة كتبه، التي أكثرها تشويشات للعقول الضعيفة، واعتراضاتٌ، لا على المسائل العقليّة وكلام القدماء، بل على ما فهم منها ومن كلامهم، فتَّشت (= إصلاح في الهامش) عن حاله، فتبعت([[982]](#endnote-962)) أنّه رجلٌ يعرف الطبّ، ويحبّ أن يكون رجلاً حكيماً، فكان يدّعي الحكمة، ويطلب بواسطتها التفوُّق على نظرائه في الطبّ، حتّى اشتهر بذلك فيما بين قربائه وأعوانه، إلى حدٍّ وقع له الغَلَط في نفسه، فقصد الارتقاء من حضيض الدعوى إلى ذَرْوة المعنى، وشرع في درس الحكمة وتفهُّم مسائلها، فلم يقدر على إتمام مسألته، ولا على تعيين مقدّماتها وتأليفها المؤدِّيين إلى المطلوب، ولم يَرَ الاعتراف بجهله بعد دعواه المتواترة في الحكمة، وجعلها وسيلة إلى الفضيلة على سائر الأطبّاء، فلم يبْقَ لدعواه مخلّص، ولا لجهله([[983]](#endnote-963)) مهرّب، إلاّ تغيُّر قوانين الحكمة، وتطبيقها على ما يفهم منها، حتّى تلقى([[984]](#endnote-964)) أمره إلى الإنكار على العقليّات، والاعتلاق بمذهب السفسطة، التي هي موقف ضعفاء العقول، فكلّ مسألةٍ شرع فيها، وحرم عن تفهُّمها حقّ التفهُّم، يغيِّر القوانين، ويركب المحالات التي لا يَسَع في العقول قبولها، وبنى على هذه الطريقة تصانيفها وكلّ بناء على الفاسد // 200 (ب) فاسدٌ؛ فما رأيت فهمَيْه المادّة والصورة وتركيب الجسم منهما إلاّ وقد فهم المسألة والبرهان عليها بأوّل وَهْلةٍ يسمعها. وهذه المسألة، مع أنها من أوائل المسائل الطبيعية وأظهرها، فالبغدادي يقف فيها توقُّفاً لم يمكنه الخروج عنها؛ إذ كان يعجز عن تصوّر المادّة والصورة أصلاً، فضلاً عن إثباتهما؛ إذ([[985]](#endnote-965)) قد عجز عن تصوُّرهما حقّ التصوُّر، وفرض أن القدماء أرادوا بمادّة الجسم الجسم، وبصورته الصورة النوعيّة للجسم؛ فإذا انفتح عليه هذا الباب في أمثال هذه المضايق وقع في سعةٍ من التقدير والعرض، ورياض من الجمل، عَرْضُها كعَرْض السماء والأرض. والعجب أنه مع ما لم يقف على القوانين التي تيسَّر للعقل سلوكه إلى مدركاته ومطلوباته، لم يخطر أيضاً بباله أنه يمكن أن يكون السبب في ما يخالف فَهْمه فهم الجمهور في المسائل العقليّة إنما هو قصورُ فَهْمه وحرمانه عن الوصول إلى غوامض العقليّات، بل يجزم بأنه يجب أن يكون ذلك لقصور عقل كلّ مَنْ شرع قبله في هذا العلم، الذين مراتب عقولهم في الدرجة العليا، ودرجات فنونهم في المرتبة القصوى، بل أكثرهم ملوك قومهم ورؤساء أهل زمانهم، ومَنْ كان أفضل في العلوم العقليّة كان أعظم قَدْراً فيما بين الناس. [و]يدلّ على كمال عقولهم وعظم أقدارهم سهولة استنباط العلوم لهم، واستكمال فنونها التي تعجز عقول العقلاء في زماننا هذا عن إدراك عشر عشر أحد الفنون، على أنّا وجدناها ملخّصة منقّحة، وليس هذا حكاية أقوامٍ وقعوا في قليلٍ من الزمان، بل في قريبٍ من أربع آلاف سنة. ولعلّ واحداً من هؤلاء لم يقف على الخطايا الواقعة في المسائل العقليّة، ووقف عليها صاحب (المعتبر)، جعلنا الله وإيّاكم من المنصفين في جميع الأحوال، غير المتّصفين بالعناد والجدال. وهذه الحال الذي حكَيْناها منه إنّما يشاهدها من تصانيفه مَنْ كان له حظٌّ من الحكمة، وفهم من هذا العلم ما هو الحقّ، ومن كلام المتبحِّرين // 201 (أ) ما هو مرادهم. وأمّا من فهم من ذلك ما فهمه البغدادي، أو فَهْماً آخر خارجاً أيضاً عن الجادّة، فيخالفهم مخالفته. وهذا الذي هو يحسبه من الوقوف على حقائق الحكمة، ولم يكن له تصرُّفٌ في المسائل العقليّة بحيث يميِّز صحيح الكلام عن فاسده، رُبَما يقول: بأيّ شيءٍ أعرف أن إدراكه قاصرٌ عن الوصول إلى غوامض المسائل العقليّة، بل رُبَما قصُر عقل مَنْ يخالفه في الفَهْم؛ فتعريف مرتبته مع هذا القائل ـ بعد المسامحة وعدم الالتفات إلى القوانين التي بها يعرف صحيح الاعتقادات من فاسدها ـ إنّما تيسَّر بأن نعيِّن مسألةً هي أدنى مسائل الحكمة، [و]برهاناً هو أظهر براهين تلك المسألة، والمسألة من المسائل التي قد عجز البغدادي عن تبيانها، وصورة البرهان هي التي قد صرَّح ببطلانها، ويبيِّن تلك المسألة بذلك البرهان على وجهٍ لا يبقى لأحدٍ ـ ممَّنْ يدرك أوّليّات العقول ـ شكٌّ في إثبات المسألة، ولا في صحّة البرهان. ثمّ نلتمس ممَّنْ يتولاّه أن يراجع نفسه، وينظر بعين الإنصاف، حتّى أن مَنْ قصُر فَهْمه عن إدراك مسألةٍ وبرهانٍ هذه حالهما هل له أن يغيِّر علماً قد ذكَرْنا بعض مراتبه، ويخالف علماءه الذي حكَيْنا بعض أحوالهم؟ أما المسألة فهذه التي هي مسألة تناهي الأبعاد، وأما البرهان فذاك الذي هو مذكورٌ في الإشارات. وقبل أن نشرع في بيانها فلنقدِّم تعريف القضية والقياس المستعملين في إثبات تلك المسألة؛ بحيث يقف كلّ مَنْ أراد الوقوف عليها، وإنْ لم يشرع (= لم؛ بين السطور) في المنطق بَعْدُ، ولا في علمٍ آخر من العلوم، ولا في مسألةٍ من المسائل، وهو أن نقول:...».

وفي ما يلي ننقل خاتمة هذه الرسالة أيضاً:

«خاتمةٌ: وبعد إتمام الكلام وإشباعه فيما هو المرام خطر بالبال ذِكْر مَنْ يتولّى البغداديّ، ويغلو فيه، وأنّه بعد أن تبيَّن له هذه المسألة على الوجه الذي يسهل إليها طريق التعيين، وصيّرها كالأوّلية لمَنْ يعقل الأوّليّات، ولم يبْقَ فيها تردُّدٌ لمَنْ يعرف الضروريّات، حاله ماذا؟ فإنْ تردَّد بَعْدُ في كمال نقصانه، وتمادى ممّا كان يعقل من قصوره وحرمانه، ولم يتولَّ عن ولائه، بل يبقى غالياً في غلوانه([[986]](#endnote-966))؛ مخافة أن يكون الاعتراف بقصوره بالكاد([[987]](#endnote-967)) تعصمه([[988]](#endnote-968)) النجاة، وتجويز الخطأ عليه موجباً لانهدام أصول الدين، فالله بيني وبينه، وكفى به شهيداً، ويكون كلام حسام الدين علي السالار، وبه الحمد والمنّة. تمّ تمّ».

### تأمُّلٌ وتحليل ــــــ

في الهامش الأيسر من هذا القسم نرى بخطّ الكاتب نسبة هذه الرسالة إلى الشيخ نصير الدين الطوسي؛ إذ يقول: «الرسالة للحكيم المحقِّق نصير الدين الطوسي(رض)». ونضيف هنا: إنه لا يبعد أن ما رآه الكاتب في نسخته الأمّ قد نقله بعينه، وإن هذه الكلمات الأخيرة التي نراها في الهامش الأيسر من الصفحة كانت ترتبط بنسبة رسالةٍ أخرى كان نصّها موجوداً مباشرةً في النسخة الأمّ، ولكنْ لاحقاً، وقبل أن تقع تلك النسخة الأمّ بيد كاتب هذه النسخة، سقطَتْ أوراق تلك الرسالة من النسخة؛ ومن هنا فقد ظنّ كاتب هذه النسخة أن هذا الهامش يرتبط بنصّ هذه الرسالة؛ في حين أن الأمر ليس كذلك في الواقع، وإن هذا الهامش كان يعود إلى نصّ رسالةٍ مفتوحة حذفَتْ أوراقها من النسخة الأمّ بمرور الزمن. وبذلك ترَوْن أن نسبة هذه الرسالة إلى الشيخ الطوسي لا تستند إلى أساسٍ واضح وصحيح. وكما سترَوْن فإن كاتب هذه السطور يحتمل جدّاً أن تكون عبارة: «ويكون كلام حسام الدين علي السالار» في الواقع إشارةً غيرَ واضحةٍ إلى مؤلِّف هذه الرسالة، وأن هذه الرسالة في الحقيقة ليست من تأليف الشيخ نصير الدين الطوسي، وإنما هي من تأليف حسام الدين السالار. وعلى هذا الأساس لا يكون حسام الدين السالار من علماء منتصف القرن الهجريّ الخامس، وإنما هو ـ بناءً على ما سبق من التوضيحات ـ من علماء منتصف القرن السادس الهجريّ، ويحتمل قويّاً أنه قد توفي بالتزامن مع شرف الدين المسعودي (الذي كان يلقَّب هو الآخر ـ مثل حسام الدين السالار ـ بـ «حجّة الحقّ» أيضاً([[989]](#endnote-969))، وذلك بعد عقدٍ أو عقدين من الزمن بعد وفاة الفخر الرازي). وفي الأساس فإن تعبير الشيخ الطوسي في التقرير الفارسي لـ «كشف القناع» بشأن حسام الدين السالار؛ حيث عبَّر عنه بقوله: «رحمه الله»، يمكن أن يشكِّل قرينةً على أن حسام الدين السالار قد توفي قبل الشيخ نصير الدين الطوسي ببضع عقودٍ، لا أنه قد توفي قبله بقرنين من الزمن. وبشكلٍ عامّ ليس من المعهود استعمال عبارات الترحُّم والترضّي لمَنْ توفي قبل أمدٍ بعيد، وهذا أمرٌ واضح بعد مقارنته بالموارد المشابهة في آثار العلماء. ويمكن رؤيته بأدنى تأمُّلٍ حتى في مؤلَّفات الشيخ الطوسي أيضاً. إن الشيخ الطوسي ـ طبقاً لتأكيد الدكتور المعصومي الهمداني ـ قد ألَّف النصّ الفارسي لكشف القناع قبل سقوط «قلعة ألموت» سنة 654 للهجرة، وعليه رُبَما أمكن القول بأن حسام الدين السالار قد توفي ـ في الحدّ الأدنى ـ في أواخر القرن السادس الهجريّ. وقد يكون عَمَّر طويلاً، وأدرك أواخر عمر أبي البركات البغدادي، وكان ناشطاً من الناحية العلميّة في تلك الفترة من الزمن أيضاً. وهذه النتائج تنسجم ـ مع التكهُّن بعصر حياة حسام الدين السالار في المجموع ـ بشكلٍ وآخر مع ما احتمله الراحل جلال الدين هُمائي، في كتابه «خيامي نامه»([[990]](#endnote-970))، ولم يرتضه الدكتور المعصومي في مقالته.

والسؤال الأساس هو: لماذا يَرِدُ الحديث عن كلام حسام الدين السالار في نهاية هذه الرسالة فجأةً، ودون مقدّماتٍ، وبشكلٍ غير متناسبٍ، ولا مفهومٍ؟ لو كان الأمر كما ذكر الدكتور المعصومي الهمداني، ويُفْهَم من عنوان رسالة علي بن فضل الله السالار أيضاً، وهو أنه كان من القائلين بتناهي الأبعاد، ويجب أن يكون كذلك، إذن لا يمكن القول: إن مراد كاتب هذه الرسالة من قوله: «إن الذي كان من الموافقين لطريقة أبي البركات البغدادي» هو حسام الدين السالار، وفي الواقع يحتمل أن يكون الكاتب قد ذكره بهذه المناسبة في نهاية هذه الرسالة؛ ليكون في ذلك إشارةٌ إلى الشخص الذي قصد كاتب هذه الرسالة أن يوجِّه النقد إليه. وعليه لا يبقى أمامنا سوى احتمالين، وهما:

**الاحتمال الأوّل**: إن الكاتب إنما ذكر حسام الدين علي بن فضل الله السالار في هذا الموضع لأنه قد ألَّف بدَوْره رسالةً في هذا الموضوع أيضاً، ورُبَما قصد في بداية الأمر أن ينقل رسالته في هذا الموضع أيضاً، ولكنْ حيث لم يتمكَّن من الحصول عليها فقد اكتفى بالإشارة إليها فقط؛ ولا سيَّما أن الكاتب رُبَما كان مدركاً ـ مثل الدكتور المعصومي الهمداني ـ للتشابه القريب جدّاً بين رسالة علي بن فضل الله السالار وبين هذه الرسالة؛ فشكَّل هذا الأمر دافعاً بالنسبة إليه لنقلها ـ أو الإشارة إليها في الحدّ الأدنى ـ في نهاية كتابة هذه النسخة من الرسالة.

**الاحتمال الثاني**: أن يكون سبب الإشارة إلى حسام الدين في نهاية هذه الرسالة أن حسام الدين هو كاتب هذه الرسالة أيضاً، وأنه في الحقيقة قد كتب رسالتين في هذا الموضوع، وأنه في واحدةٍ منهما كان قد استفاد من عباراته في رسالته الأخرى. لو صحّ الاحتمال الثاني يكون حسام الدين علي بن فضل الله السالار عالماً من المعاصرين الأصغر سنّاً من أبي البركات البغدادي؛ أي هو ذلك الكاتب الذي كتب هذه الرسالة، والتي هي في الحقيقة والواقع واحدةٌ من رسالتَيْه اللتين كتبهما في تناهي الأبعاد في نقد البغدادي وأحد أتباعه، من منطلق الدفاع عن ابن سينا. وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون حسام الدين السالار هو مَنْ ألَّف كتاب «جامع قوانين علم الهيئة»؛ أي الكتاب الذي أثبت الدكتور معصومي في مقالته العلمية ـ مصيباً ـ أن كاتبه معاصرٌ لعميد الملك الكندري ـ الوزير السلجوقي المعروف ـ، ويجب أن يعود تاريخ تأليفه إلى منتصف القرن الهجريّ الخامس؛ أي قبل عشرات السنين من تأليف كتاب (المعتبر) من قِبَل أبي البركات ـ الذي يَرِدُ اسمه صراحةً في هذا الكتاب ـ وأنه كان في الحدّ الأدنى على قَيْد الحياة قبل عقدَيْن أو ثلاثة عقود من بداية النشاط العلمي لأبي البركات البغدادي ومنهجه في نقد الفلسفة السينويّة([[991]](#endnote-971)). وعلى هذا، فإن حسام الدين السالار كان من علماء النصف الثاني من القرن الهجريّ السادس؛ أي إنه كان من المعاصرين الأكثر شباباً لأبي البركات البغدادي، ويُحتَمَل أن يكون قد أدرك عصره، وأنه قد اتَّخذ منه ومن أحد أتباعه (والذي يحتمل أن يكون ـ كما أسلَفْنا ـ هو شرف الدين المسعودي، أو الفخر الرازي على احتمالٍ أضعف) موقفاً ناقداً. وعلى هذا يكون حسام الدين السالار معاصراً لشرف الدين المسعودي، وكذلك معاصراً أكبر سنّاً للفخر الرازي أيضاً.

هذا، في حين لو صحّ الاحتمال الأوّل عندها يجب القول: يحتمل أن يكون حسام الدين السالار قد ألَّف رسالته تقليداً واستلهاماً من كاتب هذه الرسالة، وإذا لم يَرِدْ في رسالة حسام الدين السالار ـ والتي سبق أن ذكَرْتُ أنّي لا أملك صورةً عنها ـ اسماً لأبي البركات البغدادي وجب القول: إنه قد اتَّخذ من محتوى هذه الرسالة ـ بعد حذف الأجزاء المرتبطة بأبي البركات ـ ذريعةً لتأليف رسالةٍ جديدة، وهي الموجودة حالياً باسمه. من المستبعد جدّاً أن يكون كاتب هذه الرسالة ـ الذي هو في مقام نقد أبي البركات البغدادي، ويُعرِّف نفسه بوصفه مطَّلعاً بالكامل على فلسفة ابن سينا ـ قد انتحل عمدة مسائله من شخصٍ آخر، وهو حسام الدين السالار. وهذا أيضاً يُشير بدَوْره إلى أن حسام الدين السالار كان متأخِّراً عن كاتبنا، وعليه يحتمل أن يكون شخصاً كان يعيش في أواخر القرن الهجريّ السادس، أو حتّى أوائل القرن الهجري السابع. وعلى أيّ حالٍ فإنه ـ كما يثبت بالأدلّة المستقلّة الأخرى ـ كان يعيش قبل عصر الشيخ نصير الدين الطوسي. وحتّى لو قلنا، على فَرْضٍ غير محتَمَلٍ: إن كاتب هذه الرسالة قد أخذ مسائله من كتاب حسام الدين السالار في إثبات تناهي الأبعاد، والبرهان الموجود في الإشارات لابن سينا، ثمّ وضع انتقاداته لأبي البركات البغدادي في بداية الرسالة، مع ذلك يجب القول: إنه بسبب شهرة أبي البركات البغدادي في هذا الاعتقاد يُحتَمَل جدّاً أن يكون حسام الدين السالار قد كتب رسالته دون أن يذكر اسمه فيها، وأنه قد كتبها في الحقيقة والواقع في نقد أبي البركات ورأيه غير المتَّسق مع ابن سينا، ومع ذلك يجب اعتبار حسام الدين السالار شخصاً متأخِّراً عن أبي البركات، أو في الحدّ الأقصى معاصراً له، وليس كاتباً وعالماً من النصف الأوّل من القرن الهجريّ الخامس.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن مؤلِّف هذه الرسالة أيّاً كان ـ كما سبق أن ذكَرْنا ـ كان على معرفةٍ بأبي البركات وأحد أتباعه ومريديه. وعلى الرغم من علمنا بأن عمر بن إبراهيم الخيّام كان يعرف أبا البركات، وقد انتقده أيضاً، وكان له ذات مرّةٍ مواجهةٌ حادّة وانتقادٌ شديد لأحد أتباع ومحبّي أبي البركات، واسمه فرامرز بن عليّ([[992]](#endnote-972))، بَيْدَ أن الخيّام في حينها ـ حيث كان أبو البركات منهمكاً في نقد ابن سينا ـ لم يكن يرى من اللائق بشأنه أن ينزل إلى مستواه، ويكتب جواباً على ما يقوله شابٌّ يافعٌ معاصرٌ له وأصغر منه سنّاً بكثيرٍ. ثمّ إن مقدّمة هذه الرسالة ـ التي سبق أن نقَلْنا نصَّها ـ تشهد بوضوحٍ أن هذه الرسالة لا يمكن أن تكون من تأليف عمر الخيّام، وأن أسلوبها لا يُشبه طريقة الخيّام في الكتابة.

الاحتمال الآخر أن يكون كاتب هذه الرسالة هو ابن سهلان الساوي؛ حيث نعلم أنه كان معاصراً لأبي البركات، وقد كتب نقداً عليه بعنوان «نهج التقديس»، وقد نُشر هذا النقد في الأعوام الأخيرة. وبالمناسبة فإن رسالة نهج التقديس في مجموعة روان كوشكو قد كُتبَتْ قبل هذه الرسالة؛ وعليه لا يبعد أن تكون هذه الرسالة بدَوْرها من تأليف ابن سهلان أيضاً. لقد وجَّه ابن سهلان نَقْده في نهج التقديس إلى فرامرز بن عليّ([[993]](#endnote-973)) ـ الآنف ذِكْرُه ـ، ولا يبعد أن يكون المقصود في هذه الرسالة ـ إذا كانت من تأليف ابن سهلان حقّاً ـ هو ذات هذا الشخص [فرامرز بن عليّ]. وعلى هذا الأساس، يكون ابن سهلان في كلتا الرسالتين ناظراً في نَقْده إلى هذا الشخص، وإلى أبي البركات مآلاً. ومع ذلك فإن أسلوب المقدّمة التي نقلناها، وكذلك ما ورد في نهاية هذه الرسالة، لا يتناغم مع أسلوب ابن سهلان في المواجهة مع أبي البركات البغدادي. ومن المستبعد جدّاً أن تكون هذه الرسالة من تأليف ابن سهلان الساوي، ولا سيَّما أنه في نهاية الرسالة، حيث يتعرَّض إلى ذلك التابع والمريد لأبي البركات، يقول: إنه يخشى أن يعترف ويُقِرّ بخطئه في التَّبَعية لأبي البركات؛ إذ من شأن ذلك أن يقضي على دعائم الإيمان بزَعْمه. فإن هذا الوصف لا ينسجم مع شخصية فرامرز بن عليّ ـ وهو من ملوك آل كاكويه في يزد ـ، وهي أوجه بالنسبة إلى المتكلِّمين الطامعين بالجاه، والمُفْعَمين ثقةً بالنفس، من أمثال: شرف الدين المسعودي؛ والفخر الرازي. وعلى هذا الأساس، فإن الاحتمال الأقوى هو أن يكون كاتب هذه الرسالة هو شخص عليّ بن فضل الله السالار، وأن نميل إلى هذا الاحتمال، وهو أنه حيث كان معاصراً لشرف الدين المسعودي والفخر الرازي قد كتب في الحقيقة رسالتين حول تناهي الأبعاد، أحدهما في نقد أبي البركات؛ والأخرى في نَقْد أحد أتباعه ومريديه.

وعلى أيّ حالٍ، لو صحّ ما ذكَرْناه حول الحقبة الزمنية من حياة السالار وجب علينا بطبيعة الحال، وقبل كلّ شيءٍ، أن نبحث عن حلٍّ لمسألة نسبة كتاب جامع قوانين علم الهيئة. وكما نعلم فإنه لا يوجد في النسخة المخطوطة لهذا الكتاب، ولا في أيّ موضعٍ آخر، ما ينسب هذا الكتاب إلى السالار أبداً، وإنما ذهب بعض المحقِّقين؛ اعتماداً على شَبَه بعض مسائل هذا الكتاب (ونعيد التأكيد هنا على مجرّد شَبَهٍ في بعض هذه المسائل، وليس جميعها) مع المسائل التي نقلها الشيخ الطوسي في التقرير العربي والفارسيّ لكتاب «كشف القناع» عن السالار؛ فذهب بعض المحقِّقين، ومن بينهم: الدكتور المعصومي الهمداني، إلى القطع والجَزْم بانتساب هذه الرسالة إلى السالار.

وبالنظر إلى أنه لا تزال هناك بعض الأسئلة الجادّة حول العصر الذي عاش فيه السالار، والتي لم نعثر على جوابٍ لها، وبالنظر أيضاً إلى ما ذكَرْناه من أنه يحتمل أن يكون معاصراً أكبر سنّاً للفخر الرازي، ومعاصراً أحدث سنّاً لأبي البركات، يجب القول بمرجوحيّة احتمال تأليف كتاب جامع قوانين علم الهيئة من قِبَله بالمرّة، ويجب بَدَلاً من ذلك أن نفكِّر في البحث عن بديلٍ له بوصفه مؤلِّفاً لهذا الكتاب؛ وهو المؤلِّف الذي أدَّتْ مسائل كتابه «جامع قوانين علم الهيئة» لاحقاً ـ على ما يبدو ـ لتكون ذريعةً مُلْهِمة لتأليف رسالة من قِبَل علي بن فضل الله السالار، وإن الشيخ الطوسي لم يَرَ غير هذه الرسالة الثانية لعلي بن فضل الله فقط، وليس كتاب «جامع قوانين علم الهيئة». وبالنسبة إلى مؤلِّف كتاب «جامع قوانين علم الهيئة» لم يسبق من قِبَل بعض المحقِّقين غير القول باحتمالٍ واحد فقط، وهو القول بأن مؤلِّف هذا الكتاب هو الحكيم علي بن أحمد النَّسَوي([[994]](#endnote-974)). بَيْدَ أن الدكتور المعصومي يرفض هذا الاحتمال؛ استناداً منه إلى بعض الأسباب.

بَيْدَ أني أطرح هنا احتمالاً ثانياً؛ إذ يبدو لي من المحتمل جدّاً أن يكون كتاب «جامع قوانين علم الهيئة» من تأليف عمر بن إبراهيم الخيّام؛ ولا سيَّما مع علمنا ـ على ما تقدَّم ـ بأن السالار قد استفاد في رسالةٍ أخرى في الحدّ الأدنى من مسائل مشابهةٍ لمسائل الخيّام في رسالته. وإن هذا المقدار من المسائل التي نقلها الدكتور المعصومي الهمداني في مقالته العلميّة عن بداية كتاب «جامع قوانين علم الهيئة» يمكنه على سبيل الاحتمال أن يكون شاهداً معتمداً وموثوقاً بشكلٍ وآخر على أن يكون هذا الكتاب من تأليف عمر بن إبراهيم الخيّام. إن أسلوب مقدّمة الكتاب، وتسمية العلماء المتقدِّمين الذين كتبوا في مسائل الموضوع مورد البحث، وكذلك طريقة كلامه حول المبادئ الفلسفية للبحث، تُشبه إلى حدٍّ كبير رسائل الخيّام، ولا سيَّما بعض رسائله في الجَبْر والرياضيات. كما أثبَتْنا في مقالةٍ أخرى أن الخيّام يُحتمل أن يكون قد وُلد في عام 410 للهجرة، وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون هو مؤلِّف كتاب «جامع قوانين علم الهيئة»، حيث ألَّفه في عصر عميد الملك الكندري. ويحتمل أن يكون الخيّام كان ـ قبل ارتباطه ببلاط ملك شاه السلجوقي ونظام الملك ـ على صلةٍ بالوزير السابق للسلاجقة، أي الكندري. وكما يلوح من مقدّمة هذا الكتاب فإن الخيّام كان يطمع من خلال هذا الكتاب بالحصول على دَعْم وحماية الوزير، وهو ما كان الخيّام يقوم به ـ كما نعلم ـ في بعض كتبه ومؤلَّفاته الأخرى تجاه الآخرين من أصحاب المناصب أيضاً.

وفي الختام، لا بُدَّ من التذكير بهذه النقطة، وهي أن هناك تقريراً لم يتمّ التأكُّد منه يتحدَّث عن وجود كتابٍ في إسطنبول، منسوبٍ إلى الخيّام، عنوانه: «مجمع قوانين النجوم»، حيث يجب القيام بالمزيد من التحقيق بشأنه، واحتمال اتحاده مع كتاب «جامع قوانين علم الهيئة».

الهوامش

قسيمة الاشتراك

**مجلّة نصوص معاصرة**

🞎 **أفراد** 🞎 **مؤسسات**

اسم المشترك:

العنوان الكامل:

الهاتف: فاكس:

مدة الاشتراك: ابتداءً من:

المبلغ: عدد النسخ:

نقداً إلى: شيك مصرفي:

التاريخ: التوقيع:

الاشتراك السنوي

**سائر الدول:** 🞎 **للأفراد 100 دولار** 🞎 **للمؤسسات 200 دولار (خالصة أجور البريد)**

ثمن النسخة

⮘لبنان 3,5 دولار ⮘سوريا 6000 ليرة ⮘الأردن 2,5 دينار ⮘الكويت 3 دنانير ⮘العراق 3000 دينار ⮘الإمارات العربية 30 درهماً ⮘البحرين 3 دنانير ⮘قطر 30 ريالاً ⮘السعودية 30 ريالاً ⮘عمان 3 ريالات ⮘اليمن 400 ريال ⮘مصر 7 جنيهات ⮘السودان 200 دينار ⮘الصومال 150 شلناً ⮘ليبيا 5 دنانير ⮘الجزائر 30 ديناراً ⮘تونس 3 دنانير ⮘المغرب 30 درهماً ⮘موريتانيا 500 أوقية ⮘تركيا 20000 ليرة ⮘قبرص 5 جنيهات ⮘أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى 10 دولارات.

Nosos Moasera

**16 th YEAR – NO. 61 - 62 , Winter & Spring 2021 - 1442**

**Editor in chief:**

Mohamad Dohaini

**Correspondence:**

**To the office of the Editor in chief**

**Beirut. P.O.Box: 327 / 25 ـ Lebanon**

**E-mail: mdohayni@hotmail.com**

1. (\*) من العلماء المهتمّين بعلوم القرآن والحديث، صاحب كتاب «الشهيد الخالد»، الذي أثار ضجّةً كبيرة قبل انتصار الثورة، وذهب فيه إلى عدم علم الأئمة^، ومنهم الإمام الحسين×، بشهادتهم قبل تحقُّقها. كما أصدر كتاباً نقد فيه بعض روايات مجمع البيان.... [↑](#footnote-ref-1)
2. () وانظر أيضاً: النجم: 28. [↑](#endnote-ref-1)
3. () انظر: ابن منظور الأفريقي، لسان العرب 1: 128. [↑](#endnote-ref-2)
4. () وانظر أيضاً: النجم: 28. [↑](#endnote-ref-3)
5. () إن قوله تعالى ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ...**﴾ هو في جميع مصاحف المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم جزءٌ من الآية 33، وتكملة لها، ولا يُعَدّ آيةً مستقلة ومنفصلة عن صدر هذه الآية. [↑](#endnote-ref-4)
6. () انظر: سورة الحجرات. [↑](#endnote-ref-5)
7. () من المناسب هنا التذكير بأن القرآن الكريم إذا قال في الآية 34 من سورة الأحزاب: «بيوتكنّ»، فإنه في الآية 53 من ذات السورة قال: «بيوت النبيّ». ومن خلال التأمُّل في هذه الآيات يتّضح أن بيوت زوجات النبيّ الأكرم| هي ذاتها بيت النبيّ الأكرم|. وعليه فإن الذي يدّعي «أن نساء النبيّ| اللاتي لم يشأ الله نسبة البيوت التي يقمْنَ فيها إلى النبيّ الأكرم|» لا يوافق القرآن الكريم. (انظر: جعفر مرتضى العاملي، أهل بيت در آيه تطهير (أهل البيت في آية التطهير): 78، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سپهري، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي). [↑](#endnote-ref-6)
8. () إن إرادة الله سبحانه وتعالى تارةً تكون تشريعية، بمعنى أن لإرادة المكلَّف واختياره أثراً في تحقُّقها، بأن يقوم المكلَّف بامتثال وتحقيق ما أراده الله بإرادته واختياره؛ وذلك بخلاف الإرادة التكوينية، التي هي غير مشروطة بإرادة المكلَّف، فهي علّةٌ تامّة في تحقُّق المراد وعدم تخلُّفه، ولا يمكن لنا أن نتصوَّر أيّ مانعٍ أو عائقٍ يمكنه أن يحول دون تحقُّقها. [↑](#endnote-ref-7)
9. () إن الآيات في هذا الشأن كثيرة، من قبيل: البقرة: 117؛ آل عمران: 47؛ يس: 82؛ غافر: 68؛ و... [↑](#endnote-ref-8)
10. () هناك الكثير من الآيات القرآنية التي تتحدَّث عن «الإرادة التشريعية» لله سبحانه وتعالى، ومن بينها: البقرة: 185؛ النساء: 26 ـ 28؛ و... [↑](#endnote-ref-9)
11. () بالنظر إلى أنكم تعتبرون «أصحاب الكساء» معصومين من الخطأ حتّى قبل نزول هذه الآية، وأن هذه الآية لا تشمل الأئمة التسعة الآخرين، يجب عليكم التمسُّك بأدلّةٍ أخرى لإثبات عصمتهم^؛ إذ كما رأَيْنا وسنرى فإن آية التطهير لا تثبت مرادكم. [↑](#endnote-ref-10)
12. () كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ (إبراهيم: 4)، وقال أيضاً: ﴿**وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾ (النحل: 103)، وقال أيضاً: ﴿**قُرْآَناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ**﴾ (الزمر: 28)، وما إلى ذلك من الآيات الأخرى. [↑](#endnote-ref-11)
13. () في ما يتعلَّق بتفسير الآية 73 من سورة هود من النافع الرجوع إلى تفسير «الكاشف»، للزمخشري؛ حيث قال: «إنما أنكرت عليها الملائكة تعجُّبها فقالوا: ﴿**أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ**﴾؛ لأنها كانت في بيت الآيات ومهبط المعجزات والأمور الخارقة للعادات، فكان عليها أن تتوقَّر، ولا يزدهيها ما يزدهي سائر النساء الناشئات في غير بيوت النبوّة، وأن تسبّح الله وتمجّده مكان التعجّب. وإلى ذلك أشارت الملائكة ـ صلوات الله عليهم ـ في قولهم: ﴿**رَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ**﴾، أرادوا أن هذه وأمثالها ممّا يكرمكم به ربّ العزّة، ويخصكم بالإنعام به، يا أهل بيت النبوّة، فليست بمكان عجب». (جار الله الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل 2: 411). [↑](#endnote-ref-12)
14. () لأن الملاكئة كانوا قد نزلوا للتبشير بولادته [في المستقبل]. [↑](#endnote-ref-13)
15. () لا ننسى أن هذا الكلام يعطي مبرّراً وذريعةً لأولئك الذين يدّعون ـ خلافاً لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: 9) ـ أن نظم القرآن ـ معاذ الله ـ مضطربٌ، وأن عبارة ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ...**﴾ قد تمّ نقلها من موضعٍ إلى موضعٍ آخر؛ لأن هذا النوع من الكلام لا يتناسب مع أسلوب كلام الحكيم. (انظر: الهامش رقم 32 من هذه المقالة). [↑](#endnote-ref-14)
16. () لقد كتب أخونا [صاحب الرسالة]: «حتّى لو افترضنا أن المراد من أهل البيت هناك [أي في الآية 73 من سورة هود] واضحٌ فما هو الدليل الذي يدعوكم إلى القول بهذا التفسير بالنسبة إلى هذه الآية أيضاً؟».

    ونقول في جوابه: نأمل أنكم لا ترفضون القانون المنطقيّ القائل: «حكم الأمثال واحدٌ». ومضافاً إلى ذلك ينبغي أن تعلموا أن «القرآن يُفسِّر بعضه بعضاً»، أو كما يقول الإمام عليّ×: «يشهد بعضه على بعض» (نهج البلاغة، الخطبة رقم 133). [↑](#endnote-ref-15)
17. () وانظر أيضاً: طه: 10. [↑](#endnote-ref-16)
18. () ما وضعناه بين معقوفتين نقلناه من الفقرة (ج) من رسالة أخينا. [↑](#endnote-ref-17)
19. () وفي قصار حكم أمير المؤمنين عليّ× ورد استعمال «الأهل» بمعنى الزوجة. (انظر: نهج البلاغة، الحكمة رقم 420). [↑](#endnote-ref-18)
20. () وقال السيد أحمد سياح في كتابه (فرهنگ بزرگ جامع نوين): «أهل البيت هم سكّانه، وأهل النبيّ| أولاده وصهره أمير المؤمنين×، أو نساؤه». [↑](#endnote-ref-19)
21. () قال أخونا [كاتب الرسالة] في الفقرة التاسعة من رسالته، في إشارةٍ منه إلى كتاب (لسان العرب): «حتّى في المعاجم اللغوية التي ألَّفها علماء أهل السنّة ورد تفسير أهل بيت النبيّ| بمعنى «نسائه وبناته وصهره عليّ×» صراحةً، واستند في ذلك إلى آية التطهير». ونحن بدَوْرنا نقول: لحسن الحظّ لم يَرِدْ غير هذا الأمر في المعاجم اللغوية للشيعة؛ ثمّ إذا كنتم تقبلون بما ورد في كتب اللغة فإن هذا سوف يسعدنا، ولن يكون هناك اختلافٌ بيننا في مثل هذه الحالة؛ وذلك لأن كتب اللغة ـ كما رأينا ـ تعتبر نساء النبيّ من مصاديق «أهل البيت»، وهذا هو ما نقوله أيضاً. وأما بناءً على ما ورد في رسالتكم فإن هذا القول لم يَحْظَ بالقبول منكم، وإلاّ فلا بحث لنا معكم في مورد الآخرين.

    يُضاف إلى ذلك أن مؤلِّف «القاموس المحيط» ومؤلِّف «لسان العرب» قد عدّا الصهر من مصاديق «أهل البيت» أيضاً. ونحن لا نعترض على هذا الكلام، ولكنْ لستُ أدري ما إذا كان كاتب الرسالة يرتضي ذلك أم لا؛ إذ في مثل هذه الحالة سوف يكون «أبو العاص» و«عثمان» من أهل البيت أيضاً. [↑](#endnote-ref-20)
22. () لا بُدَّ من التذكير بطبيعة الحال بأن الآية 73 من سورة (هود) لم تشتمل على التعبير بـ «الأزواج» و«نساء النبيّ»، ومع أن المخاطَب فيها هو المفرد المؤنَّث ورد استعمال عبارة «عليكم أهل البيت» أيضاً. [↑](#endnote-ref-21)
23. () وقد ورد في القرآن الكريم قوله: ﴿**فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ**﴾ (القصص: 13). [↑](#endnote-ref-22)
24. () قال الشيخ الطوسي في (التبيان)، في تفسير هذه الآية (29 من سورة القصص): «إن موسى لما قضى الأجل تسلَّم زوجته وسار بها». وقال الشيخ الطبرسي في (مجمع البيان)، والعلاّمة الطباطبائي في (الميزان)، ورشيد الدين الميبدي في (كشف الأسرار وعدّة الأبرار)، في تفسير الآية 7 من سورة النمل: «أي امرأته، وهي بنت شعيب»، و«المراد بأهله امرأتُه، وهي بنت شعيب»، و«المراد بالأهل هنا امرأته؛ بنت شعيب». وقال أبو الفتوح الرازي في تفسير هذه الآية: «الأهل كناية عن زوجة النبيّ موسى×، وقد استعمل لها ضمير الجمع المذكَّر «كم» تَبَعاً للفظ «الأهل». وقال مؤلِّفا (التفسير الأمثل)، و(تفسير الجلالين)، وعبد الله شبّر، والنسفي، والفخر الرازي، وأبو السعود، وسيد قطب، في تفسير هذه الآية، والبيضاوي والقرطبي في تفسير الآية 29 من سورة القصص: إن المراد من «الأهل» هي زوجة النبيّ موسى×. [↑](#endnote-ref-23)
25. () لا شَكَّ في أن الزوجة تُعَدّ من أهمّ أعضاء الأسرة، ومن دونها لا يمكن للأسرة أن يكون لها وجود. [↑](#endnote-ref-24)
26. () أقترح على أخينا [كاتب الرسالة] أن يراجع تفاسير القرآن الكريم، من قبيل: (مجمع البيان) أو (التفسير الأمثل)، وغيرهما، وقراءة آراء المفسِّرين حول هذه الآية. [↑](#endnote-ref-25)
27. () يطلق «اسم الجمع» على الاسم الذي يكون من حيث اللفظ مفرداً، ولكنّه من حيث المعنى يدلّ على الجمع. [↑](#endnote-ref-26)
28. () على الرغم من جواز اعتبار هذه الكلمة مؤنَّثة، إلاّ أن القرآن الكريم تعامل معها على الدوام بوصفها «مذكَّراً». ومن هنا يمكن القول بأن تذكيرها أقوى وأرجح. [↑](#endnote-ref-27)
29. () الشامل للنبيّ الأكرم|، والإمام عليّ×، ونسائه وأولاده الكرام أيضاً. [↑](#endnote-ref-28)
30. () انظر: المؤمنون: 3. [↑](#endnote-ref-29)
31. () وقد دلّ القرآن الكريم على نسيان سائر الأنبياء، ومن بينهم: النبيّ موسى× أيضاً. (انظر: الكهف: 61 ـ 73). [↑](#endnote-ref-30)
32. () سوف تكون لنا عودةٌ في هذه المقالة إلى مسألة العصمة. [↑](#endnote-ref-31)
33. () وبطبيعة الحال فإنهم لا يقولون ذلك لعامّة الناس؛ إذ نتيجة ذلك لن تكون غير القول بتعرُّض القرآن للتحريف والتغيير، والقول بأن نظمه الراهن يختلف عن نظمه الحقيقيّ كما نزل على صدر رسول الله. وعلى هذا، يكون المصدر الرئيس للدين الإسلامي مخدوشاً، وبالتالي فإن أصل الدين سوف يسقط عن الحجّية والاعتبار. [↑](#endnote-ref-32)
34. () إن لهذا الموضوع سابقةً في القرآن الكريم، وله موارد مشابهة، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ**﴾ (الشعراء: 214). فعلى الرغم من أن النبيّ الأكرم| كان مأموراً بتبشير وإنذار الجميع ـ بمَنْ فيهم قومه وعشيرته ـ، ولكنْ بالنظر إلى أن عشيرته؛ لقرابتها منه وما كانت تحظى به من الاحترام من قِبَل الآخرين، كان لسلوكها تأثيرٌ على الآخرين لذلك أمر الله سبحانه وتعالى رسوله بأن يخصّهم بإنذارٍ آخر. [↑](#endnote-ref-33)
35. () انظر: الأحزاب: 28. [↑](#endnote-ref-34)
36. () إن العلاّمة المجلسي، بعد أن احتمل أن تكون الآية 33 من سورة الأحزاب قد نقلت من موضعها الحقيقي، ورُبَما كان ذلك بفعل بعض الأشخاص؛ من أجل الوصول إلى مآربهم الدنيوية الخاصّة، بل احتمل أن تكون آيات من القرآن قبل هذه الآية وبعدها قد تمّ إسقاطها لاحقاً، قال: «مخاطبة الزوجات مشوبةٌ بالمعاتبة والتأنيب والتهديد، ومخاطبة أهل البيت^ محلاَّة بأنواع التلطُّف والمبالغة في الإكرام». (بحار الأنوار 35: 235، الباب الخامس (في نزول آية التطهير)). [↑](#endnote-ref-35)
37. () على ما ورد من أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم. [↑](#endnote-ref-36)
38. () مرادنا تلك الطائفة من الروايات التي ذكر العلاّمة السيد مرتضى العسكري بعضها في كتابه، نقلاً عن «أمّ سلمة». (انظر: معالم المدرستين 1: 130، مؤسّسة البعثة، 1405هـ). [↑](#endnote-ref-37)
39. () لا يخفى ـ بطبيعة الحال ـ أن الروايات الثابتة قطعاً خارجة عن محلّ بحثنا. [↑](#endnote-ref-38)
40. () ذكر العلاّمة السيد مرتضى العسكري بعض هذه الروايات في كتابه. (انظر: معالم المدرستين 1: 132). [↑](#endnote-ref-39)
41. () إن «العصمة» بمعنى «عدم السَّهْو والنسيان في إبلاغ الآيات الإلهية وأحكام الشريعة» أمرٌ ثابت بالقرآن، وليس هناك مَنْ يخالف في ذلك لحُسْن الحظّ، ولذلك فإن هذا النوع من العصمة خارجٌ عن محلّ كلامنا. [↑](#endnote-ref-40)
42. () المراد هو سماحة العلاّمة الراحل الشيخ محمد مهدي الآصفي، في كتابٍ له بعنوان: آية التطهير، دراسةٌ في أبعادها الفكريّة والتشريعيّة. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-41)
43. () إن هذا الكلام من المؤلِّف لا يخلو من الخَلَل؛ فمن الواضح جدّاً أن هذا الصنف من الأشخاص لم يكونوا كذلك منذ الصغر، وإنما وصلوا إلى هذه الحالة بالتدريج وبعد اجتياز مراحل؛ ليخرجوا من الحالة العادية ويصلوا إلى هذه المرحلة. [↑](#endnote-ref-42)
44. () محمد مهدي الآصفي، پژوهشي در آيه تطهير، مصونيت تكويني رهبران عقيدتي إسلام (آية التطهير، دراسةٌ في أبعادها الفكريّة والتشريعيّة): 79 فما بعد ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. محمود رضا افتخار زاده، مؤسّسة نشر المعارف الإسلامية، قم. وانظر أيضاً: محمد مهدي الآصفي، آية التطهير: 57 ـ 61، المجمع العالمي لأهل البيت^، ط 1، قم، 1996م ـ 1417هـ. [↑](#endnote-ref-43)
45. () قال الشيخ الطبرسي في مجمع البيان في تفسير «أنفسكم»: «مَنْ شئتم من رجالكم». [↑](#endnote-ref-44)
46. () نجران منطقة بالقرب من اليمن. [↑](#endnote-ref-45)
47. (\*) أستاذٌ وباحثٌ في الحوزة العلميّة في قم، ومتخصِّصٌ في علم الكلام الإسلاميّ، ومن أبرز الكتّاب الناشطين في هذا المجال. له سلسلة أعمالٍ قيِّمة. [↑](#footnote-ref-2)
48. () انظر: محمد بن النعمان المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: 65، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، 1413هـ. [↑](#endnote-ref-46)
49. () انظر: أحمد حميد الدين الكرماني، المصابيح في إثبات الإمامة: 74 ـ 76، تقديم وتحقيق: مصطفى غالب، ط1، دار المنتظر، بيروت، 1416هـ ـ 1996م. [↑](#endnote-ref-47)
50. () انظر: السيد شريف الجرجاني، شرح المواقف 8: 351، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1412هـ؛ علي بن محمد القوشجي، شرح التجريد: 366، انتشارات الشريف الرضي، قم؛ الحسن بن يوسف (العلاّمة) الحلّي، الألفين الفارق بين الصدق والمين: 52، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، 1388هـ. [↑](#endnote-ref-48)
51. () انظر: سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار 3: 491، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ. [↑](#endnote-ref-49)
52. () أحمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة: 779، دار الفكر، بيروت، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-50)
53. () ابن منظور الأفريقي، لسان العرب 10: 175، دار صادر، بيروت، 2000م. [↑](#endnote-ref-51)
54. () الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 377، المكتبة المرتضوية، طهران. [↑](#endnote-ref-52)
55. () انظر: الجرجاني، شرح المواقف 8: 280؛ سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية: 113، مطبعة المولوي محمد عارف، 1364هـ.ش. [↑](#endnote-ref-53)
56. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-54)
57. () المقداد بن عبد الله السيوري، اللوامع الإلهية: 243، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1422هـ. [↑](#endnote-ref-55)
58. () نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل: 369، دار الأضواء، بيروت، 1405هـ. [↑](#endnote-ref-56)
59. () انظر: محمد بن النعمان المفيد، تصحيح الاعتقاد: 106، انتشارات الشريف الرضي، قم. [↑](#endnote-ref-57)
60. () العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 11: 162، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، 1393هـ. [↑](#endnote-ref-58)
61. () انظر: عبد الرزّاق اللاهيجي، گوهر مراد: 468 ـ 469، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1372هـ.ش؛ عبد الرزّاق اللاهيجي، سرمايه إيمان: 115، انتشارات الزهراء، قم، 1362هـ.ش. [↑](#endnote-ref-59)
62. () إن الكلام هنا إنما يقوم ـ بطبيعة الحال ـ على وجوب الإمامة، وليس على تعيين الإمام بالنصّ والتنصيب أو البيعة والانتخاب. (انظر: نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل: 369). [↑](#endnote-ref-60)
63. () انظر: السيد المرتضى، الشافي في الإمامة 1: 289، مؤسّسة الصادق، طهران، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-61)
64. () انظر: السيد المرتضى، الشافي في الإمامة 1: 289 ـ 290؛ الشيخ الطوسي، تلخيص الشافي 1: 193؛ أبو إسحاق ابن نوبخت، الياقوت في علم الكلام: 57، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، 1413هـ؛ الحسن بن يوسف (العلاّمة) الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: 204، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1363هـ.ش؛ نصير الدين الطوسي، الاقتصاد في ما يتعلَّق بالاعتقاد: 305 ـ 306، دار الأضواء، بيروت، 1406هـ؛ السيد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: 430، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1411هـ؛ سديد الدين الحمصي، المنقذ من التقليد 2: 278، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1412هـ؛ ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: 177، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، 1406هـ؛ المقداد بن عبد الله السيوري، شرح الباب الحادي عشر: 69، انتشارات مصطفوي، قم؛ السيوري، اللوامع الإلهية: 330؛ المقداد بن عبد الله السيوري، إرشاد الطالبين: 333، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، 1405هـ؛ الحسن بن يوسف (العلاّمة) الحلّي، كشف المراد: 198 ـ 203، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1419هـ. [↑](#endnote-ref-62)
65. () انظر: الجرجاني، شرح المواقف 8: 347، 351ـ. [↑](#endnote-ref-63)
66. () انظر: المصدر السابق 5: 251. [↑](#endnote-ref-64)
67. () انظر: السيد المرتضى، الشافي في الإمامة 1: 251. [↑](#endnote-ref-65)
68. () انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد 5: 336 ـ 337، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-66)
69. () انظر: المصدر السابق: 251. [↑](#endnote-ref-67)
70. () انظر: إمام الحرمين الجويني، الإرشاد في أصول الاعتقاد: 172، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ؛ سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: 384، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1391هـ؛ عبد الجبّار الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل 1: 269، دار الكتب، بيروت، 1382هـ. [↑](#endnote-ref-68)
71. () انظر: السيد المرتضى، الشافي في الإمامة 1: 296 ـ 297؛ الحمصي، المنقذ من التقليد 2: 281ـ. [↑](#endnote-ref-69)
72. () انظر: الحمصي، المنقذ من التقليد 2: 281؛ البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: 178؛ السيوري، اللوامع الإلهية: 330ـ. [↑](#endnote-ref-70)
73. () انظر: السيد المرتضى، الشافي في الإمامة 1: 295، 1407هـ؛ الحمصي، المنقذ من التقليد 2: 279ـ. [↑](#endnote-ref-71)
74. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-72)
75. () انظر: الحمصي، المنقذ من التقليد 2: 279؛ الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل 1: 67 ـ 69ـ. [↑](#endnote-ref-73)
76. () انظر: السيد المرتضى، الشافي في الإمامة 1: 179، 1407هـ؛ البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: 178. [↑](#endnote-ref-74)
77. () قال تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: 89). [↑](#endnote-ref-75)
78. () قال تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النحل: 44). [↑](#endnote-ref-76)
79. () قال رسول الله|: «إني تاركٌ فيكم الثقلين؛ كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا». [↑](#endnote-ref-77)
80. () انظر: محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي: 246، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1412هـ. [↑](#endnote-ref-78)
81. () محمد رشيد رضا، تفسير المنار 5: 189، دار المعرفة، بيروت. [↑](#endnote-ref-79)
82. () قال الإمام الصادق×: «إن السنّة لا تقاس، ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟ إن السنّة إذا قيست مُحِقَ الدين». (الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة 18: 25). [↑](#endnote-ref-80)
83. () انظر: السيد المرتضى، الشافي في الإمامة 1: 168 ـ 169؛ السيوري، إرشاد الطالبين: 333ـ؛ السيوري، اللوامع الإلهية: 331 ـ 332. [↑](#endnote-ref-81)
84. () انظر: محمد حسين كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها: 161 ـ 162، 1413هـ. [↑](#endnote-ref-82)
85. () ومن ذلك: آياتٌ، من قبيل: (آية أولي الأمر)، و(آية التطهير)؛ ورواياتٌ، من قبيل: «حديث الثقلين»، و«حديث السفينة»، و«حديث مدينة العلم». [↑](#endnote-ref-83)
86. () انظر: الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: 380. [↑](#endnote-ref-84)
87. () انظر: الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل 1: 70. [↑](#endnote-ref-85)
88. () انظر: السيد المرتضى، الشافي في الإمامة 1: 181 ـ 182. [↑](#endnote-ref-86)
89. () انظر: الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل 1: 71. [↑](#endnote-ref-87)
90. () انظر: السيد المرتضى، الشافي في الإمامة 1: 184 ـ 185. [↑](#endnote-ref-88)
91. () انظر: التفتازاني، شرح المقاصد 5: 251؛ القوشجي، شرح التجريد: 367. [↑](#endnote-ref-89)
92. () انظر: الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل 1: 71؛ التفتازاني، شرح المقاصد 5: 251؛ الآمدي، أبكار الأفكار 3: 521 ـ 522. [↑](#endnote-ref-90)
93. () البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: 179. [↑](#endnote-ref-91)
94. () العلاّمة الحلّي، كشف المراد: 198 ـ 203. [↑](#endnote-ref-92)
95. () الآمدي، أبكار الأفكار 3: 508. [↑](#endnote-ref-93)
96. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-94)
97. () انظر: التفتازاني، شرح المقاصد 5: 250. [↑](#endnote-ref-95)
98. () قال تعالى: ﴿**وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ (العنكبوت: 8). [↑](#endnote-ref-96)
99. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 4: 391. [↑](#endnote-ref-97)
100. () انظر: النساء: 59. [↑](#endnote-ref-98)
101. () العلاّمة الحلّي، كشف المراد: 493. [↑](#endnote-ref-99)
102. () الشيخ الطوسي، الرسائل العشر: 98، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم. [↑](#endnote-ref-100)
103. () إن الإمام من وجهة نظر الشيعة، في ما يتعلَّق بالصفات الخاصّة بمسألة القيادة، يجب أن يكون أفضل من الآخرين. وهناك من علماء أهل السنّة مَنْ اشترط الأفضلية فيما لو لم تترتَّب تبعاتٌ اجتماعية سلبية على إمامة الأفضل. (انظر: علي رباني الگلپايگاني، فصل الإمامة والأفضلية، 1386هـ.ش). [↑](#endnote-ref-101)
104. () العلاّمة الحلّي، كشف المراد: 496. [↑](#endnote-ref-102)
105. (\*) أستاذٌ مساعدٌ في قسم الفلسفة والكلام الإسلاميّ، وعضو الهيئة العلميّة، في جامعة طهران. ابنة السيد روح الله الخميني. [↑](#footnote-ref-3)
106. () انظر: عبد الرحمن النيسابوري (المتولي الشافعي)، الغنية في أصول الدين: 160، بيروت، 1406هـ؛ المقداد السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 303، قم، 1405هـ؛ فخر الدين الرازي، عصمة الأنبياء: 26، بيروت، 1401هـ؛ البراهين في علم الكلام، إعداد: محمد باقر السبزواري 2: 54، طهران، 1341هـ؛ ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: 215، قم، 1406هـ. [↑](#endnote-ref-103)
107. () انظر: عبد الرحمن الإيجي، المواقف: 538، عالم الكتب، بيروت؛ عليّ بن محمد الجرجاني، شرح المواقف 6: 267، قم، 1370هـ ش؛ مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد 5: 50، تصحيح: عبد الرحمن عميرة، بيروت، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-104)
108. () انظر: مسعود بن عمر التفتازاني، شرح العقائد النسفية: 170، بيروت. [↑](#endnote-ref-105)
109. () انظر: عباس زرياب خوئي، سيره حضرت رسول| (سيرة رسول الله). (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-106)
110. () انظر: عبد القاهر البغدادي، الفَرق بين الفِرَق: 210، بيروت، 1977م. [↑](#endnote-ref-107)
111. () انظر: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 7: 330، دار إحياء التراث العربي، بيروت. [↑](#endnote-ref-108)
112. () انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن 17: 244 ـ 250، بيروت، 1415هـ. [↑](#endnote-ref-109)
113. () انظر: أبو جعفر النحّاس، معاني القرآن 4: 426، مكّة المكرّمة، 1408هـ. [↑](#endnote-ref-110)
114. () انظر: تفسير ابن كثير 3: 239؛ جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور 4: 366 ـ 368، دار الفكر، بيروت. [↑](#endnote-ref-111)
115. () انظر: عليّ بن أحمد الواحدي، أسباب نزول الآيات: 208، القاهرة، 1388هـ. [↑](#endnote-ref-112)
116. () انظر: عبد الرحمن ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير 5: 302، بيروت، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-113)
117. () انظر: تفسير القرطبي 12: 81. [↑](#endnote-ref-114)
118. () انظر: تفسير الثعالبي (الجواهر الحسان في تفسير القرآن) 4: 132، بيروت، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-115)
119. () علي بن أحمد (ابن حزم)، الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل 4: 5، مكتبة الخانجي، القاهرة. [↑](#endnote-ref-116)
120. () انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية: 170. [↑](#endnote-ref-117)
121. () انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة 7: 9، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، 1378هـ. [↑](#endnote-ref-118)
122. () انظر: العلاّمة الحلّي، مناهج اليقين في أصول الدين: 425، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم، 1374هـ. [↑](#endnote-ref-119)
123. () انظر: الرازي، عصمة الأنبياء: 26؛ البراهين في علم الكلام، إعداد: السبزواري 2: 54؛ فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه 3: 226، بيروت، 1412هـ؛ المقداد السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 170، تبريز، 1396هـ؛ عليّ بن يونس النباطي العاملي، الصراط المستقيم: 50، 207، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، 1384هـ. [↑](#endnote-ref-120)
124. () انظر: عليّ بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين: 118، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ أبو سعيد بن نشوان الحميري، الحور العين: 177، اليمن؛ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل 5: 54. [↑](#endnote-ref-121)
125. () انظر: الإيجي، المواقف: 538؛ الجرجاني، شرح المواقف 8: 264؛ التفتازاني، شرح المقاصد 5: 49 ـ 50؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنِّحَل 1: 122، بيروت، 1404هـ. [↑](#endnote-ref-122)
126. () انظر: العلاّمة الحلّي، مناهج اليقين في أصول الدين: 425؛ العلاّمة الحلّي، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: 273، بيروت، 1413هـ؛ السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 303؛ ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، 7: 9. [↑](#endnote-ref-123)
127. () انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل 4: 5. [↑](#endnote-ref-124)
128. () انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة 7: 9. [↑](#endnote-ref-125)
129. () انظر: العلاّمة الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين: 425. [↑](#endnote-ref-126)
130. () انظر: السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 303. [↑](#endnote-ref-127)
131. () انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن 30: 293. [↑](#endnote-ref-128)
132. () انظر: الإيجي، المواقف: 531؛ الجرجاني، شرح المواقف 5: 50؛ الرازي، عصمة الأنبياء: 226. [↑](#endnote-ref-129)
133. () انظر: الإمام الخميني، رساله تقيه (رسالة التقية). (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-130)
134. () انظر: محمد حسن المظفَّر، دلائل الصدق 1: 606، القاهرة، 1396هـ. [↑](#endnote-ref-131)
135. () انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل 4: 5. [↑](#endnote-ref-132)
136. () انظر: مسند أحمد بن حنبل 4: 154، دار صادر، بيروت؛ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي 5: 281، بيروت، 1977 م؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري 7: 41، دار المعرفة، بيروت؛ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير 17: 180، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ علاء الدين عليّ المتّقي الهندي، كنـز العمال في سنن الأقوال والأفعال 11: 578، بيروت، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-133)
137. () انظر: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الملوك والأمم (تاريخ الطبري) 3: 370، مؤسّسة الأعلمي، بيروت؛ تفسير ابن كثير 3: 99 ـ 100. [↑](#endnote-ref-134)
138. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 5، بيروت، 1409هـ؛ الشيخ الصدوق، الاعتقادات: 117، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد علي الحسيني، قم، 1371هـ؛ الشيخ المفيد، أوائل المقالات: 29، تبريز، 1330هـ؛ العلاّمة الحلّي، مناهج اليقين في أصول الدين: 425؛ ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: 215؛ السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 171؛ الإيجي، المواقف: 359؛ الرازي، عصمة الأنبياء: 27؛ التفتازاني، شرح العقائد النسفية: 171. [↑](#endnote-ref-135)
139. () انظر: الإيجي، المواقف: 359. [↑](#endnote-ref-136)
140. () انظر: ابن ميثم البحراني، ، قواعد المرام في علم الكلام: 125. [↑](#endnote-ref-137)
141. () انظر: العلاّمة الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين: 425. [↑](#endnote-ref-138)
142. () انظر: الرازي، عصمة الأنبياء: 27؛ البراهين في علم الكلام، إعداد: محمد باقر السبزواري 2: 47. [↑](#endnote-ref-139)
143. () انظر: السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 171. [↑](#endnote-ref-140)
144. () انظر: السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 303. [↑](#endnote-ref-141)
145. () انظر: الإيجي، المواقف: 359؛ التفتازاني، شرح المقاصد 5: 50. [↑](#endnote-ref-142)
146. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 3. [↑](#endnote-ref-143)
147. () انظر: الرازي، عصمة الأنبياء: 26. [↑](#endnote-ref-144)
148. () انظر: السيد المرتضى، الذخيرة: 338. [↑](#endnote-ref-145)
149. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 3؛ السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 171؛ عبد الجبّار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة: 573، مكتبة الوهبة، مصر. [↑](#endnote-ref-146)
150. () انظر: التفتازاني، شرح المقاصد 5: 50. [↑](#endnote-ref-147)
151. () انظر: المصدر السابق: 170. [↑](#endnote-ref-148)
152. () انظر: الجرجاني، شرح المواقف 8: 265. [↑](#endnote-ref-149)
153. () انظر: الإيجي، المواقف: 539. [↑](#endnote-ref-150)
154. () انظر: السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 303. [↑](#endnote-ref-151)
155. () انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل 4: 5. [↑](#endnote-ref-152)
156. () انظر: العلاّمة الحلّي، مناهج اليقين في أصول الدين: 425. [↑](#endnote-ref-153)
157. () انظر: السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 303. [↑](#endnote-ref-154)
158. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 3. [↑](#endnote-ref-155)
159. () انظر: الرازي، عصمة الأنبياء: 27؛ البراهين في علم الكلام، إعداد: محمد باقر السبزواري 2: 46. [↑](#endnote-ref-156)
160. () انظر: السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 171. [↑](#endnote-ref-157)
161. () انظر: السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 303. [↑](#endnote-ref-158)
162. () انظر: الإيجي، المواقف: 539. [↑](#endnote-ref-159)
163. () انظر: الجرجاني، شرح المواقف 8: 265. [↑](#endnote-ref-160)
164. () انظر: التفتازاني، شرح المقاصد 5: 50. [↑](#endnote-ref-161)
165. () انظر: المصدر السابق 5: 50؛ التفتازاني، شرح العقائد النسفية: 170. [↑](#endnote-ref-162)
166. () انظر: السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 303. [↑](#endnote-ref-163)
167. () انظر: الرازي، عصمة الأنبياء: 27. [↑](#endnote-ref-164)
168. () انظر: المصدر السابق: 26؛ البراهين في علم الكلام، إعداد: محمد باقر السبزواري 2: 46. [↑](#endnote-ref-165)
169. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 3؛ العلاّمة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: 349، قم، 1419هـ؛ السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 303؛ السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 171. [↑](#endnote-ref-166)
170. () انظر: الإيجي، المواقف: 539؛ التفتازاني، شرح المقاصد 5: 49. [↑](#endnote-ref-167)
171. () انظر: الرازي، عصمة الأنبياء: 27؛ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل 4: 6. [↑](#endnote-ref-168)
172. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 3. [↑](#endnote-ref-169)
173. () انظر: عبد الجبّار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة: 573. [↑](#endnote-ref-170)
174. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 3. [↑](#endnote-ref-171)
175. () انظر: الرازي، عصمة الأنبياء: 26؛ البراهين في علم الكلام، إعداد: محمد باقر السبزواري 2: 46. [↑](#endnote-ref-172)
176. () انظر: الجرجاني، شرح المواقف 8: 265. [↑](#endnote-ref-173)
177. () انظر: التفتازاني، شرح المقاصد 5: 50. [↑](#endnote-ref-174)
178. () انظر: السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 170. [↑](#endnote-ref-175)
179. () انظر: ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: 215. [↑](#endnote-ref-176)
180. () العلاّمة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: 349. [↑](#endnote-ref-177)
181. () العلاّمة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار 11: 90، بيروت، 1403هـ. [↑](#endnote-ref-178)
182. () انظر: عبد الجبّار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة: 573؛ الإيجي، المواقف: 359؛ العلاّمة الحلّي، نهج الحقّ وكشف الصدق: 142، دار الهجرة، قم؛ عبد الرزّاق اللاهيجي، گوهر مراد: 301، دار الكتب الإسلامية؛ ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: 217. [↑](#endnote-ref-179)
183. () انظر: محمد بن الحسن الحُرّ العاملي، التنبيه بالمعلوم من البرهان على تنـزيه المعصوم عن السهو والنسيان: 20، تصحيح: اللاجوردي ودرودي، قم، 1401هـ. [↑](#endnote-ref-180)
184. () العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 11: 90. [↑](#endnote-ref-181)
185. () انظر: الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 1: 234. [↑](#endnote-ref-182)
186. () انظر: الشيخ المفيد، أوائل المقالات: 30. [↑](#endnote-ref-183)
187. () انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة 13: 27. [↑](#endnote-ref-184)
188. () انظر: علي بن موسى (ابن طاووس)، جمال الأسبوع بكمال العقل المشروع: 526، مؤسّسة الآفاق، 1371هـ.ش. [↑](#endnote-ref-185)
189. () انظر: فخر الدين الطريحي، تفسير غريب القرآن الكريم: 193، نشر زاهدي، قم. [↑](#endnote-ref-186)
190. () انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن 29: 151. [↑](#endnote-ref-187)
191. () انظر: العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 11: 96. [↑](#endnote-ref-188)
192. () العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 17: 173. [↑](#endnote-ref-189)
193. () انظر: كتاب سليم بن قيس: 428. [↑](#endnote-ref-190)
194. () انظر: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 9: 510. [↑](#endnote-ref-191)
195. () انظر: أحمد بن عيّاش الجوهري، مقتضب الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر: 10، مكتبة الطباطبائي، قم. [↑](#endnote-ref-192)
196. () لقد ذكر تعريف الظلم، وأيّ الأمور والأعمال من مصاديق الظلم، في موضعه من علم الكلام. [↑](#endnote-ref-193)
197. () انظر: الرازي، عصمة الأنبياء: 33؛ الإيجي، المواقف: 359. [↑](#endnote-ref-194)
198. () انظر: محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي 1: 199. [↑](#endnote-ref-195)
199. () انظر: المصدر السابق 1: 108. [↑](#endnote-ref-196)
200. () الإيجي، المواقف: 359. [↑](#endnote-ref-197)
201. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-198)
202. () انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن 14: 12؛ الفضل بن حسن الطبرسي، مجمع البيان 6: 105، بيروت، 1415هـ. [↑](#endnote-ref-199)
203. () انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن 24: 155؛ الطبرسي، مجمع البيان 9: 130. [↑](#endnote-ref-200)
204. () انظر: الرازي، عصمة الأنبياء: 28؛ البراهين في علم الكلام، إعداد: محمد باقر السبزواري 2: 48. [↑](#endnote-ref-201)
205. () انظر: الجرجاني، شرح المواقف 8: 267؛ التفتازاني، شرح المقاصد 5: 52؛ السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 302. [↑](#endnote-ref-202)
206. () انظر: المائدة: 56؛ المجادلة: 22. [↑](#endnote-ref-203)
207. () وانظر: التوبة: 100؛ المجادلة: 22؛ البيّنة: 8. [↑](#endnote-ref-204)
208. () انظر: آل عمران: 33؛ النساء: 59؛ المائدة: 92؛ الأنفال: 20، 46. [↑](#endnote-ref-205)
209. () انظر: آل عمران: 94. [↑](#endnote-ref-206)
210. () انظر: البقرة: 254. [↑](#endnote-ref-207)
211. () انظر: الرازي، عصمة الأنبياء: 29؛ البراهين في علم الكلام، إعداد: محمد باقر السبزواري 2: 46؛ الإيجي، المواقف: 359؛ التفتازاني، شرح المقاصد 5: 51. [↑](#endnote-ref-208)
212. () انظر: الجرجاني، شرح المواقف 8: 266. [↑](#endnote-ref-209)
213. () انظر: التفتازاني، شرح المقاصد 5: 51. [↑](#endnote-ref-210)
214. () انظر: الرازي، عصمة الأنبياء: 30؛ البراهين في علم الكلام، إعداد: محمد باقر السبزواري 2: 47. [↑](#endnote-ref-211)
215. () انظر: الرازي، عصمة الأنبياء: 30. [↑](#endnote-ref-212)
216. () انظر: التفتازاني، شرح المقاصد 5: 52. [↑](#endnote-ref-213)
217. () انظر: الجرجاني، شرح المواقف 8: 267. [↑](#endnote-ref-214)
218. (\*) باحثٌ وطالبٌ في المركز التخصُّصي للدراسات الشيعيّة. [↑](#footnote-ref-4)
219. (\*\*) أستاذٌ مساعِدٌ، وعضو الهيئة العلميّة، في جامعة قم. [↑](#footnote-ref-5)
220. () انظر: العلاّمة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: 340 ـ 341، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت. [↑](#endnote-ref-215)
221. () انظر: الشيخ الصدوق، الاعتقادات: 304، تحقيق: مؤسّسة الإمام الهادي، نشر پيام إمام هادي، ط2، قم، 1432هـ؛ الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: 19، إعداد: الدكتور مهدي محقّق، مؤسّسة مطالعات إسلامي دانشگاه طهران، طهران، 1382هـ.ش. [↑](#endnote-ref-216)
222. () انظر: محمد نبيه حجاب، مظاهر الشعوبية في الأدب العربي حتّى نهاية القرن الثالث الهجري: 492، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1961م. [↑](#endnote-ref-217)
223. () پول إرنست ووكر (Paul Ernest Walker): أستاذٌ أوّل في معهد اللغات وحضارت الشرق الأدنى، ونائب رئيس مركز دراسات الشرق الأوسط، في جامعة شيكاغو.

     http://www.sokhanetarikh.com/index.aspx?fkeyid=&siteid=60&pageid=31939&newsview=72338. [↑](#endnote-ref-218)
224. )) See: The Encyclopaedia of the Quran, General Editor: Jane Dammen, Brill, Leiden-Boston, 2002, Walker, Impeccability, Vol. 2, P. 506. [↑](#endnote-ref-219)
225. () ويلفرد مادلونغ (Wilferd Madelung) (1930 ـ ...م): مستشرقٌ ألماني، مختصّ بالإسلام والتشيُّع، صدر عنه ما يقرب من مئتي كتاب ومقالة في مجال الدراسات الإسلامية الخاصّة بالشيعة. ويُعَدّ كتابه (خلافة النبيّ محمد) من أعماله الهامّة، حيث عمد فيه إلى تقوية وتعزيز رؤية الشيعة بشأن الخلافة بعد النبيّ الأكرم. وقد كان لمادلونغ دَوْرٌ مؤثِّر في تعريف التشيُّع إلى العالم الغربي.

     http://fa.wikishia.net/view/%D9%88%DB%8C%D9%84%D9%81%D8%B1%D8%AF\_%D9%85%D8%A7%D8%AF%D9%88%D9%86%DA%AF. [↑](#endnote-ref-220)
226. )) See: The Encyclopedia of Islam, B.Lewis and CH.Pellat, Forth Impression, Brill, Leiden, Netherlands, 1991, Madelung, Isma, Vol. 4, p. 182. [↑](#endnote-ref-221)
227. () دوايت إم. دونالدسون (Dwight Donaldson) (1884 ـ 1976م): مستشرقٌ أمريكي، ومبشِّر مسيحي، تابع للكنيسة المشيخانية. سافر إلى الهند، وأقام في لاهور الباكستانية؛ ليباشر التبشير فيها على مدى ثلاث سنوات. ثمّ انتقل إلى مشهد، وأقام بها لما يقرب من عقدَيْن من الزمن، يحقِّق حول مذهب الشيعة وتاريخ التشيُّع في إيران. وقد ألَّف العديد من الكتب، ولكنّها لا تخرج ـ من وجهة نظر السيد حسين نصر ـ عن الانحياز وعدم الموضوعية في ما يتعلَّق بالإسلام. ألَّف كتاب (عقيدة الشيعة) باللغة الإنجليزية، وقد صدرت نسخته العربية في كلٍّ من: مصر والعراق.

     http://mahdipedia.com/%D8%B4%D8%AE%D8%B5%DB%8C%D8%AA%D9%87%D8%A7%D9%85%D8%AE%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%A7%D9%86%D8%AF%D9%88%D8%A7%DB%8C%D8%AA%D8%AF%D9%88%D9%8%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B3%D9%86-%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B5. [↑](#endnote-ref-222)
228. () انظر: دوايت إم. دونالدسن، عقيدة الشيعة: 328 ـ 329، مكتبة الخانجي ومطبعتها، مصر، 1365هـ. [↑](#endnote-ref-223)
229. () إجناتس جولدتسيهر (Ignác Goldziher) (1850 ـ 1921م): مستشرقٌ يهودي مَجَري. عُرف بنقده للإسلام. اشتهر بغزارة إنتاجه عن الإسلام، حتّى عُدّ من أهمّ المستشرقين لكثرة كتاباته عن الإسلام ورجاله، ورُبَما كان في ذلك متأثِّراً بيهوديّته. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-224)
230. () انظر: إجناتس جولدتسيهر، درس هايي درباره إسلام 2: 466، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي نقي منـزوي، انتشارات كمانگير، ط2، 1357هـ.ش. [↑](#endnote-ref-225)
231. () انظر: سيد حسين مدرسي طباطبائي، مكتب در فرايند تكامل در سه قرن نخست: 39، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هاشم إيزدپناه، نشر كوير، ط8، طهران، 1389هـ.ش. [↑](#endnote-ref-226)
232. () انظر: مقصود فراستخواه، دين وجامعه (سلسلة من المقالات): 499، شركت سهامي انتشار، ط1، طهران، 1377هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-227)
233. () عنوان المقالة في أصلها الفارسي: (سيري بر نظريه عصمت إمام أز آغاز تا سده پنجم هجري). [↑](#endnote-ref-228)
234. () عنوانه في الأصل الفارسي: (خاورشناسان وعصمت إمام). [↑](#endnote-ref-229)
235. () عنوانه في الأصل الفارسي: (بجوهشي در عصمت معصومان). [↑](#endnote-ref-230)
236. () انظر: الزبيدي، شرح تاج العروس من جواهر القاموس 4: 399، دار إحياء التراث العربي، مصر، 1306هـ. [↑](#endnote-ref-231)
237. () انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات في ألفاظ القرآن: 569، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، منشورات طليعة النور، ط2، قم، 1427هـ. [↑](#endnote-ref-232)
238. () الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين: 646، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1426هـ ـ 2005م. [↑](#endnote-ref-233)
239. () انظر: القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة 1: 780، تعليق: أحمد بن الحسن بن أبي هاشم، مكتبة وهبة، ط1، 1384هـ؛ الشيخ المفيد، النكت الاعتقادية: 37، تحقيق: رضا مختاري، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد، ط1، 1413هـ؛ العلاّمة الحلّي، الباب الحادي عشر: 37، تحقيق: الدكتور مهدي محقق، الشرّاح: المقداد بن عبد الله السيوري وأبو الفتح بن مخدوم الحسيني، آستان قدس رضوي، مشهد، 1368هـ.ش. [↑](#endnote-ref-234)
240. () الحشر: 7. [↑](#endnote-ref-235)
241. () الأحزاب: 21. [↑](#endnote-ref-236)
242. () انظر: جعفر السبحاني، منشور عقايد إماميه (العقائد الإمامية): 169، مؤسّسة الإمام الصادق×، ط2، 1391هـ.ش؛ أحمد الوائلي، هوية التشيّع: 147، مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، ط2، إيران، 1423هـ ـ 2002م. [↑](#endnote-ref-237)
243. () انظر: ناصر مكارم الشيرازي، آيات ولايت در قرآن (آيات الولاية في القرآن): 157، إعداد وتنظيم: أبو القاسم عليان نجادي، نسل جوان، ط2، قم، 1382هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-238)
244. () انظر: السيد جعفر مرتضى العاملي، أهل البيت في آية التطهير: 74، المركز الإسلامي للدراسات، ط2، بيروت، 1423هـ ـ 2003م. [↑](#endnote-ref-239)
245. () انظر: علي أكبر دهخدا، لغت نامه 7: 10505، جامعة طهران، ط1 من الدورة الجديدة، طهران، 1372هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-240)
246. () انظر: ناصر مكارم الشيرازي، آيات ولايت در قرآن (آيات الولاية في القرآن): 160 ـ 161، 1382هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-241)
247. () انظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير 25: 209، دار الكتب العلمية، طهران؛ محمد بن عليّ الشوكاني، فتح القدير 4: 271، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، مصر، 1350هـ؛ السيد محمود الآلوسي، روح المعاني 22: 12، نشر جهان، طهران. [↑](#endnote-ref-242)
248. () انظر: جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور 5: 198، المكتبة الإسلامية، طهران، 1377هـ. [↑](#endnote-ref-243)
249. () الرازي، التفسير الكبير 8: 80. [↑](#endnote-ref-244)
250. () انظر: المائدة: 6. [↑](#endnote-ref-245)
251. () انظر: عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري، شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك 2: 234، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، ط20، القاهرة، 1400هـ ـ 1980م؛ عليّ بن محمد بن عيسى الأشموني، شرح الأشموني على ألفيّة ابن مالك 1: 93، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1419هـ ـ 1998م. [↑](#endnote-ref-246)
252. () الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 8: 340، دار الثقافة ـ مؤسّسة النشر الإسلامي، ط1، قم، 1417هـ. [↑](#endnote-ref-247)
253. () انظر: أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم: 682، ح 2408، ترقيم وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، القاهرة، 1429هـ ـ 2008م؛ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي: 1079، تحقيق: صدقي جميل العطّار، دار الفكر، ط1، بيروت، 1422هـ ـ 2002 م؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل 4: 30 ـ 37، الرواية رقم 11104 و11131، دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت، 1415هـ ـ 1994م؛ أبو الحسن علي بن حمد الواسطي الجلابي الشافعي (ابن المغازلي)، مناقب عليّ بن أبي طالب: 234 ـ 236، ح 281 ـ 284، المكتبة الإسلامية، ط2، طهران، 1402هـ؛ أبو الفداء (ابن كثير)، البداية والنهاية 5: 209؛ 7: 350، مكتبة المعارف، بيروت؛ ومكتبة النصر، الرياض، ط1، 1966م؛ الآلوسي، روح المعاني 22: 15 ـ 16؛ أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفّار، بصائر الدرجات: 456، شركة الأعلمي للمطبوعات، ط1، بيروت، 1431هـ ـ 2010م. [↑](#endnote-ref-248)
254. () انظر: علي بن أحمد علي سالوس، مع الاثني عشرية في الأصول والفروع 1: 129، دار الفضيلة، الرياض، ط7، الرياض، 1424هـ ـ 2003م. [↑](#endnote-ref-249)
255. () انظر: ابن عبد البرّ القرطبي، الاستيعاب في أسماء الأصحاب 2: 45، دار الفكر، بيروت، 1434هـ ـ 2012 م؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب 5: 699، دار الفكر، ط1، بيروت، 1415هـ. [↑](#endnote-ref-250)
256. () نهج البلاغة، الخطبة رقم 192. [↑](#endnote-ref-251)
257. () الشيخ محمد جواد مغنيّة، الشيعة في الميزان: 82، تحقيق وتعليق: سامي الغريري، مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، ط4، قم، 1429هـ ـ 2008م. [↑](#endnote-ref-252)
258. () الشيخ محمد عبده، شرح نهج البلاغة 2: 157، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت. [↑](#endnote-ref-253)
259. () الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي 1: 470، دار الحديث للطباعة والنشر، ط1، قم، 1430هـ ـ 1388هـ.ش. [↑](#endnote-ref-254)
260. () انظر: ابن عبد البرّ القرطبي، الاستيعاب في أسماء الأصحاب 2: 553. [↑](#endnote-ref-255)
261. () انظر: سنن الترمذي: 1097. [↑](#endnote-ref-256)
262. () العلاّمة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار 29: 223، تحقيق: الشيخ عبد الزهراء العلوي، دار الرضا، بيروت. [↑](#endnote-ref-257)
263. () انظر: ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة 2: 286، دار الفكر، ط1، بيروت، 1425هـ ـ 2005م. [↑](#endnote-ref-258)
264. () انظر: الشيخ الطوسي، رجال الطوسي: 65، تحقيق: جواد القيومي، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط3، قم، 1427هـ. [↑](#endnote-ref-259)
265. () القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، شرح الأخبار في فضائل الأئمّة الأطهار 1: 124، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط1، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-260)
266. () انظر: الشيخ الطوسي، الفهرست: 95، تحقيق: جواد القيومي، مؤسّسة نشر الفقاهة، ط2، 1422هـ. [↑](#endnote-ref-261)
267. () الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشّي): 26، تحقيق: حسن مصطفوي، طبعة جامعة مشهد، مشهد، 1348هـ.ش. [↑](#endnote-ref-262)
268. () انظر: ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة 3: 625. [↑](#endnote-ref-263)
269. () انظر: ابن عبد البرّ القرطبي، الاستيعاب في أسماء الأصحاب 2: 72. [↑](#endnote-ref-264)
270. () انظر: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، رجال البرقي: 33، تحقيق: جواد القيّومي الأصفهاني، ط1، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي (نشر القيّوم)، 1419هـ. [↑](#endnote-ref-265)
271. () الشيخ الطوسي، الأمالي: 731، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة في مؤسّسة البعثة، دار الثقافة، ط1، قم، 1414هـ. [↑](#endnote-ref-266)
272. () انظر: عبد الباقي بن قانع البغدادي، معجم الصحابة 3: 1006، تحقيق: خليل إبراهيم قوتلاي، دار الفكر، ط1، بيروت، 1424هـ ـ 2004م. [↑](#endnote-ref-267)
273. () ابن المغازلي، مناقب عليّ بن أبي طالب: 127. [↑](#endnote-ref-268)
274. () انظر: محمد بن الحسن الحُرّ العاملي، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات 3: 241، تقديم: السيد المرعشي النجفي، تحقيق: علاء الدين العاملي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، بيروت، 1425هـ ـ 2004م. [↑](#endnote-ref-269)
275. () انظر: ابن خلّكان، وفيات الأعيان وأبناء الزمان 2: 429، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1367هـ؛ محمد سعيد مبيّض، موسوعة حياة التابعين وتابعيهم 2: 1092، مكتبة دار الفتح، ط1، قطر، 1423هـ ـ 2003م. [↑](#endnote-ref-270)
276. () الشيخ الصدوق، معاني الأخبار: 132، تصحيح: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1361هـ.ش. [↑](#endnote-ref-271)
277. () انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء 5: 79، دار الفكر، ط1، بيروت، 1417هـ ـ 1997م. [↑](#endnote-ref-272)
278. () نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفّين: 512، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، كتابفروشي بصيرتي، قم، 1382هـ.ش. [↑](#endnote-ref-273)
279. () انظر: أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف 5: 535، تحقيق: سهيل زكّار ورياض الزركلي، دار الفكر، ط1، بيروت، 1417هـ ـ 1996 م؛ عبد الحسين الأميني، الغدير في الكتاب والسنّة والأدب 9: 204 ـ 205، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط1، قم، 1416هـ ـ 1995م. [↑](#endnote-ref-274)
280. () انظر: السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة 9: 28، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1403هـ ـ 1983م. [↑](#endnote-ref-275)
281. () انظر: الشيخ الطوسي، رجال الطوسي: 80، تحقيق: جواد القيومي، 1427هـ. [↑](#endnote-ref-276)
282. () ابن مزاحم المنقري، وقعة صفّين: 512. [↑](#endnote-ref-277)
283. () انظر: الأنعام: 57؛ هود: 17؛ محمد: 14. [↑](#endnote-ref-278)
284. () انظر: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 2: 299، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار العالم للكتب، الرياض، 1423هـ ـ 2003م. [↑](#endnote-ref-279)
285. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 7: 115، دار الكتب الإسلامية، ط7، طهران، 1384هـ.ش. [↑](#endnote-ref-280)
286. () انظر: المصدر السابق 10: 188. [↑](#endnote-ref-281)
287. () انظر: أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 2: 34، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، بيروت، 1415هـ ـ 1995م. [↑](#endnote-ref-282)
288. () انظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة 6: 62، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ ـ 1979م. [↑](#endnote-ref-283)
289. () انظر: البقرة: 195. [↑](#endnote-ref-284)
290. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 9: 153، 1384هـ.ش؛ محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ابن منظور)، لسان العرب 4: 4150، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، بيروت، 1426هـ ـ 2005م. [↑](#endnote-ref-285)
291. (\*) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم الفلسفة في جامعة زنجان ـ إيران، متخصِّصٌ في مجال فلسفة الأخلاق. [↑](#footnote-ref-6)
292. () انظر: الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، 1413هـ؛ السيد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: 337، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1411هـ؛ السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 2، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1250هـ؛ العلاّمة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار 11: 91، مؤسّسة الوفاء، بيروت، 1404هـ؛ ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: 125، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، 1406هـ؛ سديد الدين الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد 1: 424، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1412هـ؛ محمد حسن المظفَّر، دلائل الصدق 2: 378، مؤسّسة آل البيت^، قم، 1422هـ. [↑](#endnote-ref-286)
293. () انظر: العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 11: 91. [↑](#endnote-ref-287)
294. () انظر: فخر الدين الرازي، تفسير مفاتيح الغيب 3: 455 ـ 456، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ؛ محمد جعفر الإسترآبادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة 3: 20، تحقيق: مركز مطالعات وتحقيقات إسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1382هـ.ش؛ عبد الله شبّر، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين: 136، أنوار الهدى، قم، 1424هـ. [↑](#endnote-ref-288)
295. () انظر: محسن الخرّازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية 1: 251، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1417هـ.ش؛ محمد حسن المظفَّر، دلائل الصدق 4: 175. [↑](#endnote-ref-289)
296. () العلاّمة الحلي، الباب الحادي عشر: 9، مؤسّسة مطالعات إسلامي، طهران، 1365هـ.ش. [↑](#endnote-ref-290)
297. () العلاّمة الحلي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: 196، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1363هـ.ش. [↑](#endnote-ref-291)
298. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 5 ـ 6؛ عبد الله شبّر، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين: 136؛ محمد حسن المظفَّر، دلائل الصدق 1: 427؛ محمد جميل حمّود، الفوائد البهيّة في شرح عقائد الإمامية 1: 438، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، 1421هـ. [↑](#endnote-ref-292)
299. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 5 ـ 6؛ جعفر السبحاني، الفكر الخالد في بيان العقائد 1: 202، مؤسّسة الإمام الصادق×، قم، 1425هـ؛ محسن الخرّازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية 1: 253. [↑](#endnote-ref-293)
300. () انظر: العلاّمة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد / قسم الإلهيات: 217، تعليقات: جعفر السبحاني، مؤسّسة الإمام الصادق×، قم، 1382هـ.ش. [↑](#endnote-ref-294)
301. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 4. [↑](#endnote-ref-295)
302. () انظر: السيد إبراهيم الموسوي الأبهري الزنجاني، عقائد الإمامية الاثني عشرية 1: 41، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، 1413هـ. [↑](#endnote-ref-296)
303. () ناصر مكارم الشيرازي، دروس في العقائد الإسلامية: 143، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب×، قم، 1385هـ.ش. [↑](#endnote-ref-297)
304. () محمد رضا المظفَّر، عقائد الإمامية: 54، تحقيق: د. حامد حنفي، انتشارات أنصاريان، قم، 1387هـ.ش. [↑](#endnote-ref-298)
305. () انظر: جعفر السبحاني، العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت^: 133 ـ 134، 1386هـ.ش. [↑](#endnote-ref-299)
306. () القاضي عبد الجبّار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل 4: 309 ـ 310، تحقيق: جورج قنواتي، الدار المصرية، القاهرة، 1962م. [↑](#endnote-ref-300)
307. () في بعض الحالات الخاصة إذا كان حجم الكذب والخيانة في المجتمع شائعاً إلى حدٍّ كبير،رُبَما لن يكون هذا الأصل الأوّلي قائماً. وكذلك في الأمور غير الاعتياديّة والهامّة جدّاً، فإن الأصل في هذه الحالات يقوم على أساس الاحتياط عادةً، وامتلاك الدليل على الاعتماد والوثوق. [↑](#endnote-ref-301)
308. () انظر: محسن الخرّازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية 1: 251. [↑](#endnote-ref-302)
309. () انظر: هاشم الحسيني الطهراني، توضيح المراد: 650، دار المفيد، طهران، 1365هـ.ش. [↑](#endnote-ref-303)
310. () انظر: محمد جميل حمّود، الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية 1: 441. [↑](#endnote-ref-304)
311. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 5. [↑](#endnote-ref-305)
312. () انظر: محسن الخرّازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية 1: 253 ـ 254. [↑](#endnote-ref-306)
313. () وإن كان من الممكن أن تحول هذه الموارد دون الوثوق والاعتماد بالنسبة إلى الشكّاكين أو الذين يختلقون الذرائع، وهم الذين إذا أرسل الله مَلَكاً لهدايتهم قالوا: لماذا لم يُرْسِل الله لنا بَشَراً، وإذا أرسل لهم بَشَراً قالوا: لماذا لم يُرْسِل الله لنا مَلَكاً؟! [↑](#endnote-ref-307)
314. () انظر: الأنعام: 8. [↑](#endnote-ref-308)
315. () انظر: محسن الخرازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية 1: 254. [↑](#endnote-ref-309)
316. () سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد 4: 312، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-310)
317. () انظر: حسن بن عبد المحسن أبو عذبة، الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريدية: 138، سبيل الرشاد، بيروت، 1416هـ. [↑](#endnote-ref-311)
318. () الشيخ المفيد، النكت الاعتقادية: 37، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، 1413هـ. [↑](#endnote-ref-312)
319. () جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل 3: 169، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، 1412هـ. [↑](#endnote-ref-313)
320. () انظر: محمد حسن المظفَّر، دلائل الصدق 4: 175. [↑](#endnote-ref-314)
321. () انظر: محسن الخرّازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية 1: 251. [↑](#endnote-ref-315)
322. () انظر: محمد حسن المظفَّر، دلائل الصدق 4: 175، 1422هـ؛ القاضي نور الله المرعشي، إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل 2: 270، تقديم وتعليق: السيد المرعشي النجفي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-316)
323. () انظر: الشيخ الطوسي، تلخيص الشافي 3: 71، تحقيق: حسين بحر العلوم، انتشارات المحبّين، قم، 1382هـ.ش؛ عضد الدين الإيجي وعليّ بن محمد الجرجاني، شرح المواقف 8: 281، تصحيح: بدر الدين النعساني، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1325هـ.ش؛ الخواجه نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصَّل: 369، دار الأضواء، بيروت، 1405هـ؛ محمد جعفر الإسترآبادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة 3: 231؛ حسن بن عبد المحسن أبو عذبة، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية: 137 ـ 138. [↑](#endnote-ref-317)
324. () جعفر السبحاني، سلسلة المسائل العقائدية 6: 33، تقرير: حسن مكّي العاملي، مؤسّسة الإمام الصادق×، قم. [↑](#endnote-ref-318)
325. () انظر: المصدر السابق 6: 32 ـ 33. [↑](#endnote-ref-319)
326. () العلاّمة الطباطبائي، نهاية الحكمة: 48، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1362هـ.ش. [↑](#endnote-ref-320)
327. () انظر: محسن الدهقاني، ترجمة وشرح نهاية الحكمة 1: 285، مؤسّسة بوستان كتاب، قم، 1388هـ.ش. [↑](#endnote-ref-321)
328. () العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 5: 80، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1417هـ. [↑](#endnote-ref-322)
329. (\*) أستاذٌ مساعدٌ في قسم التفسير وعلوم القرآن، و**عضو الهيئة العلميّة، في مؤسَّسة الإمام الخمينيّ للتعليم والأبحاث**. [↑](#footnote-ref-7)
330. (\*\*) طالبةٌ في مرحلة الدكتوراه، في التفسير المقارن، في جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم. [↑](#footnote-ref-8)
331. () انظر: محمد هادي معرفت، تنـزيه أنبيا (تنـزيه الأنبياء): 80 ـ 82، إعداد: خسرو تقدّسي نيا، نشر نبوغ، قم، 1374هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-323)
332. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 17 ـ 18، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1377هـ.ش. [↑](#endnote-ref-324)
333. () انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين 1: 313، دار الهجرة، قم، 1405هـ. [↑](#endnote-ref-325)
334. () انظر: محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس 8: 398 ـ 399، دار مكتبة الحياة، بيروت؛ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط 4: 212، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1991م؛ ابن منظور، لسان العرب 9: 244 ـ 246، 1995م؛ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 336، تحقيق: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، 1412هـ؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة 4: 331، دار الجيل، بيروت، 1991م. [↑](#endnote-ref-326)
335. () محمد بن محمد بن النعمان المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: 128، دار المفيد، بيروت، 1414هـ. [↑](#endnote-ref-327)
336. () انظر: مجاهد بن جبر (ابن مصباح)، تفسير مجاهد 1: 200 ـ 201، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد السورتي، مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد؛ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان 6: 415، دار المعرفة، بيروت، 1412هـ. [↑](#endnote-ref-328)
337. () انظر: عليّ بن إبراهيم القمّي، تفسير القمّي 1: 173 ـ 175، مؤسّسة دار الكتاب، قم، 1404هـ؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 3: 344 ـ 345، ناصر خسرو، ط3، طهران، 1372هـ.ش ـ 1988م. [↑](#endnote-ref-329)
338. () انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 5: 249. [↑](#endnote-ref-330)
339. () انظر: يونس: 27؛ غافر: 33. [↑](#endnote-ref-331)
340. () انظر: محمد حسين فارياب، عصمت إمام در تفكُّر إماميّه تا پايان قرن پنجم هجري (عصمة الإمام في فكر الإماميّة حتّى نهاية القرن الخامس الهجريّ): 39 ـ 40، مؤسّسة الإمام الخميني للبحوث والتعليم، قم، 1390هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-332)
341. () محمد بن عليّ بن الحسين (الصدوق)، معاني الأخبار 2: 132، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1361هـ.ش. [↑](#endnote-ref-333)
342. () انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 481. [↑](#endnote-ref-334)
343. () انظر: السيد مصطفى الحسيني الدشتي، معارف ومعاريف 10: 667، دار المفيد، ط2، طهران، 1376هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-335)
344. () انظر: عبد الله جوادي الآملي، تفسير تسنيم 12: 84، منشورات الإسراء (النسخة الإلكترونيّة)، قم، 1378هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-336)
345. () العلاّمة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار 11: 32، دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت، 1403هـ؛ الصدوق، الخصال: 524، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1403هـ. [↑](#endnote-ref-337)
346. () محمد بن يعقوب الكليني، الكافي (أصول الكافي) 1: 246، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد جواد مصطفوي، الدار العلميّة الإسلامية، طهران، 1369هـ.ش؛ عبد الحسين الأميني، الغدير 5: 47، دار الكتاب العربي، ط4، بيروت، 1397هـ. [↑](#endnote-ref-338)
347. () انظر: السيد محمد باقر الموسوي الهمداني، ترجمة تفسير الميزان 1، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط5، قم، 1374هـ.ش. [↑](#endnote-ref-339)
348. () انظر: انظر: جوادي الآملي، أدب فناي مقرَّبان (أدب فناء المقرَّبين) 1: 119 ـ 120، منشورات الإسراء (النسخة الإلكترونية)، قم، 1388هـ.ش؛ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل) 1: 440، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1374هـ.ش. [↑](#endnote-ref-340)
349. () انظر: جوادي الآملي، أدب فناي مقرَّبان (أدب فناء المقرَّبين) 1: 121 ـ 122. [↑](#endnote-ref-341)
350. () انظر: يوسف: 50. [↑](#endnote-ref-342)
351. () انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن 1: 287. [↑](#endnote-ref-343)
352. () انظر: جوادي الآملي، تفسير تسنيم 10: 392 ـ 393 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-344)
353. () العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 6: 59. [↑](#endnote-ref-345)
354. () انظر: عزيز الله بيات، تاريخ تطبيقي إيران با كشورهاي جهان (التاريخ المقارن لإيران وبلدان العالم): 76، انتشارات أمير كبير، طهران، 1381هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-346)
355. () وانظر: فصِّلت: 6. [↑](#endnote-ref-347)
356. () انظر: جوادي الآملي، تفسير تسنيم 10: 91 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-348)
357. () العلامة المجلسي، بحار الأنوار 10: 170. [↑](#endnote-ref-349)
358. () العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 2: 134، 1423هـ. [↑](#endnote-ref-350)
359. () العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 22: 27. [↑](#endnote-ref-351)
360. () انظر: جوادي الآملي، وحي ونبوّت در قرآن (الوحي والنبوّة في القرآن): 208، منشورات الإسراء (النسخة الإلكترونية)، قم، 1381هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-352)
361. () انظر: جوادي الآملي، نسيم أنديشه (نسيم الفكر)، الكتاب الثاني: 95، تحقيق: السيد محمود صادقي، منشورات الإسراء (النسخة الإلكترونية)، قم، 1387هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-353)
362. () انظر: محسن احتشامي نيا وأمين خوش رفتار، إمام رضا× وترك أولاي أنبيا در قرآن (الإمام الرضا× وترك الأَوْلى من قِبَل الأنبياء في القرآن)، مجلّة سفينة، العدد 41: 26، السنة الحادية عشرة، شتاء عام 1392هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-354)
363. () انظر: جعفر السبحاني التبريزي، منشور جاويد (الرسالة الخالدة) 7: 288 ـ 289، مؤسّسة الإمام الصادق×، قم، 1383هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-355)
364. () انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 7: 56. [↑](#endnote-ref-356)
365. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 14: 314 ـ 315. [↑](#endnote-ref-357)
366. () انظر: الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية: 117 ـ 118، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد الحسيني، المطبعة العلمية، قم، 1412هـ. [↑](#endnote-ref-358)
367. () انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية 5: 51، مكتبة الكلِّيات الزهريّة، مصر، 1370هـ.ش. [↑](#endnote-ref-359)
368. () انظر: الشريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف: 265، تصحيح: محمد بدر الدين النعماني الحلبي، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1907م. [↑](#endnote-ref-360)
369. () انظر: المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: 129. [↑](#endnote-ref-361)
370. () انظر: الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية: 117 ـ 118. [↑](#endnote-ref-362)
371. () انظر: الصدوق، الخصال 1: 107، 400، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1403هـ. [↑](#endnote-ref-363)
372. () انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية: 89 ـ 90. [↑](#endnote-ref-364)
373. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 29 ـ 32. [↑](#endnote-ref-365)
374. () انظر: الجرجاني، شرح المواقف 3: 426. [↑](#endnote-ref-366)
375. () الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن 1: 585 (حرف الصاد). [↑](#endnote-ref-367)
376. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 14: 409. [↑](#endnote-ref-368)
377. () انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 8: 571 ـ 572، دار إحياء التراث العربي، بيروت. [↑](#endnote-ref-369)
378. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 5: 78 ـ 80. [↑](#endnote-ref-370)
379. () الكليني، أصول الكافي 1: 95، كتاب فضل العلم، الباب 13 (استعمال العلم)، ح3، دار الأضواء، ط1، بيروت، 1992م. [↑](#endnote-ref-371)
380. () انظر: محمد تقي مصباح يزدي، آموزش عقايد (دروس في العقيدة) 2: 36 ـ 42، مؤسّسة التبليغ الإسلامي للطباعة والنشر، طهران، 1377هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-372)
381. () انظر: معرفت، تنـزيه أنبيا (تنـزيه الأنبياء): 85، إعداد: خسرو تقدسي نيا، نشر نبوغ، قم، 1374هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-373)
382. () انظر: الجرجاني، شرح المواقف 3: 428. [↑](#endnote-ref-374)
383. () الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 2: 621، ح3214، تصحيح: علي أکبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1404هـ. [↑](#endnote-ref-375)
384. () انظر: السيد علي الحسيني الصدر، العقائد الحقّة: 234، دار الغدير، 1428هـ. [↑](#endnote-ref-376)
385. () العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 11: 205. [↑](#endnote-ref-377)
386. () انظر: مريم: 50. [↑](#endnote-ref-378)
387. () انظر: مريم: 54. [↑](#endnote-ref-379)
388. () انظر: مريم: 56. [↑](#endnote-ref-380)
389. () انظر: جوادي الآملي، وحي ونبوّت در قرآن (الوحي والنبوّة في القرآن): 213 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-381)
390. () انظر: النساء: 41 و159؛ النحل: 84؛ الزمر: 69؛ الأعراف: 6؛ المائدة: 177. [↑](#endnote-ref-382)
391. () انظر: الجرجاني، شرح المواقف 8: 265. [↑](#endnote-ref-383)
392. () انظر: جعفر السبحاني التبريزي، عصمة الأنبياء في القرآن الکريم: 696، مؤسّسة الإمام الصادق×، قم، 1382هـ.ش. [↑](#endnote-ref-384)
393. () الغُلول: الخيانة. [↑](#endnote-ref-385)
394. () انظر: ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل) 1: 442. [↑](#endnote-ref-386)
395. () العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 1: 158. وانظر أيضاً: السيد محمد باقر الموسوي الهمداني، ترجمة تفسير الميزان 1: 274، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط5، قم، 1374هـ.ش. [↑](#endnote-ref-387)
396. () انظر: جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور 6: 603 ـ 604، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، 1404هـ. [↑](#endnote-ref-388)
397. () انظر: جوادي الآملي، وحي ونبوّت در قرآن (الوحي والنبوّة في القرآن): 226 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-389)
398. () انظر: محمد حسين فارياب، عصمت إمام در تفكُّر إماميه تا پايان قرن پنجم هجري (عصمة الإمام في فكر الإماميّة حتّى نهاية القرن الخامس الهجريّ): 103 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-390)
399. () نهج البلاغة. وانظر أيضاً: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة 13: 207 ـ 208، 1404هـ. [↑](#endnote-ref-391)
400. () انظر: العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 11: 54 ـ 61. [↑](#endnote-ref-392)
401. () الفخر الرازي، التفسير الكبير 31: 197، 1420هـ. [↑](#endnote-ref-393)
402. () انظر: الشعراء: 20. [↑](#endnote-ref-394)
403. () انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 10: 369. [↑](#endnote-ref-395)
404. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 178 ـ 179. [↑](#endnote-ref-396)
405. () انظر: السبحاني التبريزي، عصمة الأنبياء في القرآن الکريم: 271؛ العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 20: 311. [↑](#endnote-ref-397)
406. () انظر: معرفت، تنـزيه أنبيا (تنـزيه الأنبياء): 109 ـ 111 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-398)
407. () انظر: مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل) 27: 103. [↑](#endnote-ref-399)
408. () انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 10: 766؛ جوادي الآملي، وحي ونبوّت در قرآن (الوحي والنبوّة في القرآن): 275 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-400)
409. () انظر: الطبري، جامع البيان 30: 150. [↑](#endnote-ref-401)
410. () انظر: الفراهيدي، العين 7: 380. [↑](#endnote-ref-402)
411. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 20: 315. [↑](#endnote-ref-403)
412. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 191. [↑](#endnote-ref-404)
413. () العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 20: 176. [↑](#endnote-ref-405)
414. () انظر: المصدر نفسه؛ السيد محمد باقر الموسوي الهمداني، ترجمة تفسير الميزان 20: 531 ـ 532. [↑](#endnote-ref-406)
415. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 11: 76. [↑](#endnote-ref-407)
416. () انظر: معرفت، تنـزيه أنبيا (تنـزيه الأنبياء): 109 ـ 114 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-408)
417. () نقلاً عن: العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 18: 247. [↑](#endnote-ref-409)
418. () انظر: مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل) 20: 505. [↑](#endnote-ref-410)
419. () انظر: محسن تنها، بررسي دين پيامبر أعظم پيش أز بعثت (التحقيق في دين النبيّ الأعظم قبل البعثة): 50، مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث، 1388هـ. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-411)
420. () انظر: يعقوب جعفري، تاريخ إسلام أز منظر قرآن (تاريخ الإسلام من وجهة نظر القرآن): 64، منشورات المعارف، قم، 1384هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-412)
421. () انظر: معرفت، تنـزيه أنبيا (تنـزيه الأنبياء): 113 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-413)
422. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 198. [↑](#endnote-ref-414)
423. () انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 9: 314 ـ 315؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 9: 168. [↑](#endnote-ref-415)
424. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 193. [↑](#endnote-ref-416)
425. () انظر: جوادي الآملي، نسيم أنديشه (نسيم الفكر)، الكتاب الثاني: 107 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-417)
426. () الكليني، الكافي 2: 630، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365هـ.ش؛ العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 9: 222. [↑](#endnote-ref-418)
427. () انظر: جوادي الآملي، وحي ونبوّت در قرآن (الوحي والنبوّة في القرآن): 275 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-419)
428. () انظر: جوادي الآملي، سيره پيامبران در قرآن (سيرة الأنبياء في القرآن) 9: 42، منشورات الإسراء (النسخة الإلكترونية)، قم، 1383هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-420)
429. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 18: 385. [↑](#endnote-ref-421)
430. () انظر: العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 17: 76 ـ 89. [↑](#endnote-ref-422)
431. () انظر: جعفر الأنواري، لغزش ناپذيري پيامبران در قرآن (عصمة الأنبياء في القرآن): 242 ـ 244، مؤسّسة الإمام الخميني للبحوث والتعليم، قم، 1385هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-423)
432. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 193 ـ 194. [↑](#endnote-ref-424)
433. (\*) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم علوم القرآن والحديث، وعضو الهيئة العلميّة، في جامعة الزهراء÷ في طهران ـ إيران. [↑](#footnote-ref-9)
434. (\*\*) عضو الهيئة العلميّة في جامعة قم. [↑](#footnote-ref-10)
435. () إن لـ (جين ماك أوليف) الكثير من الأعمال والمؤلَّفات في مجال الدراسات الإسلامية. وفي ما يلي قائمةٌ بكتبه فقط:

     - Cambridge Companion to the Qur’an, Cambridge, Cambridge University Press, (2006).

     - Encyclopedia of the Qur'an, General Editor, Leiden, Brill Academic Publishers. Six volumes, (2001-2006).

     - With Reverence for the Word, Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam, Co-editor with Joseph Goering and Barry Wall fish, New York, Oxford University Press, (2002).

     - Abbasid Authority Affirmed, The Early Years of al-Mansur, Translation, introduction and annotation of vol. 28, Tarikh al - rusul wa al - muluk, (Albany, State University of New York Press, (1995).

     - Qur’anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis, New York, Cambridge University Press, (1991).

     نقلاً عن:

     http://en.wikipedia.org/wiki/Jane\_Dammen\_McAuliffe [↑](#endnote-ref-425)
436. () مظفَّر إقبال من مواليد مدينة لاهور في باكستان. وقد اكتسب الجنسية الكنديّة لاحقاً. وقد كان مختصّاً في مجال الكيمياء، ولكنّ أبحاثه ودراساته تركِّز في الغالب على الصلة بين الإسلام والعلوم، والدراسات القرآنية، والإسلام والغرب. نقلاً عن:

     http://www.iequran.com/index.php

     لقد بحث مظفَّر إقبال الدراسات الأكاديمية للمستشرقين بشأن القرآن الكريم بشكلٍ دقيق، ولا سيَّما منها دائرة معارف ليدن للقرآن، ودرسها من هذه الزاوية. وإن بعض أعمال مظفَّر إقبال في مجال الدراسات القرآنية كما يلي:

     - Inkhila (Uprooting), Book 1 of the fiction trilogy Hijratayn (Exiles), Lahore, The Circle, 1988. In Urdu.

     - Abdullah Hussein: From Sad Generations to a Lonely Tiger, South Asian Centre, University of Wisconsin-Madison, 1985. Repr. as Abdullah Hussein: The Chronicler of Sad Generations, Islamabad, Leo Books, 1993.

     - Inqta (Severance), Book II of the fiction trilogy Hijratayn (Exiles), Islamabad, Leo Books, 1994. In Urdu.

     - Herman Melville: Life and Works, Serialized in Savera, 1995-1998.

     - Muzaffar Iqbal and Zafar Ishaq Ansari (Translators), Towards Understanding the Qur’an, Vol. VII, Islamic Foundation, 2001. English translation of Syed Abul Ala Mawdudi’s Tafhim al-Qur’an.

     - Islam and Science, Aldershot, Ashgate, 2002. Repr. as Islam and Science: Explorations in the Fundamental Questions of the Islam and Science Discourse, Lahore, Suheyl Academy, 2004.

     - Science and Islam, Greenwood Press, 2007. Repr. With Afterword as the Making of Islamic Science Islamic Book Trust, 2009.

     - Islam, Science, Muslims, and Technology, Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal, Islamic Book Trust, 2007. Repr. Sherwood Park, al-Qalam Publishing, 2007; Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 2008.Islamabad, Dost Publications, 2009.

     - Dew on Sunburnt Roses and other Quantum Notes, Dost Publications, 2008.

     - Dawn in Madinah: A Pilgrim’s Passage, Islamic Book Trust, 2008. Repr. Dost Publications, 2009.

     - Definitive Encounters: Islam, Muslims, and the West, Islamic Book Trust, 2008.

     نقلاً عن:

     http://en.wikipedia.org/wiki/Muzaffar\_Iqbal. [↑](#endnote-ref-426)
437. () انظر: مظفَّر إقبال، خاورشناسي ودايره المعارف قرآن ليدن (الاستشراق ودائرة معارف ليدن القرآنية)، فصليّة قرآن پژوهي خاورشناسان (مجلة دراسات قرآنيّة للمستشرقين)، العدد 6: 11 ـ 30، 1388هـ.ش. [↑](#endnote-ref-427)
438. () انظر: المصدر نفسه.

     لقد بدأت الدراسات الناقدة لدائرة معارف ليدن القرآنية من قِبَل المسلمين بعد صدور المجلّد الأول منها سنة 2001م. وبعد صدور سائر مجلّدات هذه الموسوعة اتّسعت دائرة الدراسات الناقدة لها. وفي الدراسات التي عثَرْنا عليها حول هذه الموسوعة كان نوع النظرة إليها في بعض الموارد متشائماً؛ وفي بعض الموارد الأخرى شديد التفاؤل. وبطبيعة الحال يمكن العثور بين هذا وذاك على بعض الأشخاص الذين نظروا إلى هذه الموسوعة بواقعيّة. (انظر: مظفَّر إقبال، مطالعات أكادميك مستشرقان در مورد قرآن (الدراسات الأكاديمية للمستشرقين بشأن القرآن)، فصلية قرآن پژوهي خاورشناسان (مجلة دراسات قرآنيّة للمستشرقين)، العدد 7، 1388هـ.ش؛ السيد رضا المؤدَّب والسيد محمد الموسوي المقدم، نقد دايرة المعارف قرآن ليدن بر أساس آرا ومباني شيعه (نقد دائرة معارف ليدن القرآنية في ضوء آراء ومباني الشيعة)، مجله شيعه شناسي (مجلة دراسات شيعية)، العدد 23: 105 ـ 144، 1387هـ.ش؛ محمد علي رضائي الإصفهاني، بررسي دايرة المعارف قرآن ليدن (مناقشة دائرة معارف ليدن القرآنية)، مجله قرآن ومستشرقان (مجلة القرآن والمستشرقون)، العدد 1: 43 ـ 70، 1385هـ.ش). [↑](#endnote-ref-428)
439. () پول أي. ووكر: مؤرِّخٌ معاصر ومتخصِّص في تاريخ الإسلام في العصور الوسطى، ومدرِّسٌ في جامعة ماك غيل الكندية، وكذلك جامعتي كولومبيا وميشيغان في الولايات المتّحدة الأمريكية. وقد تولّى لعدّة سنوات رئاسة مركز الدراسات والتحقيقات الأمريكية في مصر. وله عدّة مؤلَّفات في تاريخ الإسماعيلية والفاطميين. ومن أعماله ما يلي:

     - Early Philosophical Shi'ism, Cambridge University Press, 1993. The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abu Yaqub al-Sijistani's Kitab al-Yanabi, University of Utah Press, 1994.

     - Abu Yaqub al-Sijistani: Intellectual Missionary (I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1996), Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1999.

     - With Wilferd Madelung, An Ismaili Heresiography, Brill, 1998. The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000.

     للمزيد من الاطّلاع انظر:

     http://www.iis.ac.uk/view\_person.asp?ID=21&type=auth [↑](#endnote-ref-429)
440. () انظر: الذنوب، الصغيرة والكبيرة. [↑](#endnote-ref-430)
441. () انظر: الأنبياء والنبوّة. [↑](#endnote-ref-431)
442. () انظر: الإلهيّات والقرآن. [↑](#endnote-ref-432)
443. () انظر: الوَحْي والإلهام. [↑](#endnote-ref-433)
444. () انظر: الحديث والقرآن. [↑](#endnote-ref-434)
445. () انظر: التشيُّع والقرآن. [↑](#endnote-ref-435)
446. () انظر: الإمام. [↑](#endnote-ref-436)
447. () انظر: المعتزلة. [↑](#endnote-ref-437)
448. () ص 505 ـ 506. [↑](#endnote-ref-438)
449. () وأما سائر صِيَغ هذه المادّة، التي تمّ استعمالها في القرآن، فهي عبارةٌ عن:

     **ـ الفعل الثلاثي المجرّد**: ﴿**...وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...**﴾ (المائدة: 67؛ وكذلك: الأحزاب: 117؛ هود: 43).

     **ـ الفعل الثلاثي المزيد (الافتعال)**: ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللهِ...**﴾ (النساء: 146؛ وكذلك: النساء: 175؛ آل عمران: 101، 103؛ الحجّ: 78).

     **ـ الاستفعال**: ﴿**...وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ...**﴾ (يوسف: 32).

     **ـ اسم الفاعل**: ﴿**مَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مِنْ عَاصِمٍ**﴾ (يونس: 27؛ وانظر أيضاً: هود: 43؛ غافر: 33). [↑](#endnote-ref-439)
450. () انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن (مجمع البيان لعلوم القرآن) 9: 413، تحقيق: هاشم رسولي محلاتي، دار المعرفة، ط2، بيروت، 1408هـ. [↑](#endnote-ref-440)
451. () الأحزاب: 33. [↑](#endnote-ref-441)
452. () الحجر: 39 ـ 40. [↑](#endnote-ref-442)
453. () البقرة: 130 ـ 132. [↑](#endnote-ref-443)
454. () الأنعام: 87؛ مريم: 58. [↑](#endnote-ref-444)
455. () التحريم: 6. [↑](#endnote-ref-445)
456. () الحجر: 39 ـ 40. [↑](#endnote-ref-446)
457. () البقرة: 124. [↑](#endnote-ref-447)
458. () الأحزاب: 33. [↑](#endnote-ref-448)
459. () الجنّ: 26 ـ 28. [↑](#endnote-ref-449)
460. () النساء: 163 ـ 165؛ الأنعام: 130؛ الإسراء: 15؛ طه: 134؛ الملك: 8. [↑](#endnote-ref-450)
461. () النجم: 1 ـ 5. [↑](#endnote-ref-451)
462. () البقرة: 213. [↑](#endnote-ref-452)
463. () آل عمران: 32، 132، و... [↑](#endnote-ref-453)
464. () النساء: 136، 152. [↑](#endnote-ref-454)
465. () النمل: 59؛ الأعراف: 144؛ الحجّ: 75 و... [↑](#endnote-ref-455)
466. () الأحزاب: 21. [↑](#endnote-ref-456)
467. () مريم: 58 ـ 59؛ النساء: 69. [↑](#endnote-ref-457)
468. () الأنعام: 88 ـ 90. [↑](#endnote-ref-458)
469. () مريم: 58؛ النحل: 120 ـ 121؛ الأنعام: 87. [↑](#endnote-ref-459)
470. () يونس: 15؛ الأحقاف: 9. [↑](#endnote-ref-460)
471. () الشعراء: 107، 125، 143، 162، 178؛ الدخان: 18. [↑](#endnote-ref-461)
472. () التوبة: 61. [↑](#endnote-ref-462)
473. () انظر: بي بي سادات رضي بهابادي، عصمت أنبيا در قرآن كريم (عصمة الأنبياء في القرآن الكريم): 32 ـ 61، رسالة ماجستير في جامعة طهران، 1377هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-463)
474. () انظر: عبد الله جوادي الآملي، نزاهت قرآن أز تحريف (تنـزيه القرآن من التحريف): 71، منشورات الإسراء، ط3، قم، 1383هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-464)
475. () انظر: عبد الله شبّر، تفسير القرآن الكريم 1: 536، دار البلاغة للطباعة والنشر، بيروت، 1412هـ؛ محمد جواد مغنيّة، تفسير الكاشف 7: 443، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1424هـ؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، تفسير جوامع الجامع 4: 379، جامعة طهران ومركز إدارة الحوزة العلمية في قم، طهران وقم، 1377هـ.ش؛ محمد بن طاهر (ابن عاشور)، التحرير والتنوير 29: 232، قم. [↑](#endnote-ref-465)
476. () انظر: العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 20: 57 ـ 58، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1417هـ. [↑](#endnote-ref-466)
477. () انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 6: 337، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. [↑](#endnote-ref-467)
478. () انظر: حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم 7: 289، بنگاه ترجمه ونشر كتاب (شركة ترجمة ونشر الكتب)، طهران، 1360هـ.ش. [↑](#endnote-ref-468)
479. () انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 6: 337؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 6: 518. [↑](#endnote-ref-469)
480. () انظر: مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم 3: 103. [↑](#endnote-ref-470)
481. () مريم: 51. [↑](#endnote-ref-471)
482. () يوسف: 24. [↑](#endnote-ref-472)
483. () العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 11: 162. [↑](#endnote-ref-473)
484. () المصدر السابق 11: 120. [↑](#endnote-ref-474)
485. )) See: Esmah in the Encyclopedia of Religion7/405. [↑](#endnote-ref-475)
486. () للوقوف على هذه الشبهات، ومعرفة المزيد عنها، انظر: حسن يوسفيان وأحمد حسين شريفي، پژوهشي در عصمت معصومان (بحث في عصمة الأنبياء): 8 ـ 86، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي (معهد بحوث الثقافة والفكر الإسلامي)، طهران، 1388هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-476)
487. () دوايت إم. دونالدسون (1884 ـ 1976م): مستشرقٌ أمريكي، ومبشِّرٌ مسيحيّ تابعٌ للكنيسة المشيخانية. سافر إلى الهند، وأقام في لاهور الباكستانية؛ ليباشر التبشير فيها على مدى ثلاث سنوات. ثمّ انتقل إلى مشهد، وأقام بها لما يقرب من عقدَيْن من الزمن، يحقِّق حول مذهب الشيعة وتاريخ التشيُّع في إيران. وقد ألَّف العديد من الكتب، ولكنّها لا تخرج ـ من وجهة نظر السيد حسين نصر ـ عن الانحياز وعدم الموضوعية في ما يتعلَّق بالإسلام. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-477)
488. () انظر: دوايت دونالدسون، عقيدة الشيعة: 328 ـ 330، نقله إلى اللغة العربية: ع ـ م، مكتبة الخانجي، مصر، 1933م. [↑](#endnote-ref-478)
489. () انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام: 228 ـ 230، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1964م. [↑](#endnote-ref-479)
490. () محمد بن عليّ بن بابويه (الصدوق)، كمال الدين وتمام النعمة 1: 280، الدار الإسلامية، طهران، 1395هـ.ش؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا× 1: 64، نشر جهان، طهران، 1378هـ.ش؛ عليّ بن محمد الخزاز الرازي، كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر: 19، نشر بيدار، قم، 1401هـ؛ العلاّمة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار 22: 201؛ 36: 243؛ 36: 281، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403هـ. [↑](#endnote-ref-480)
491. () عليّ بن عيسى الإربلي، كشف الغمّة في معرفة الأئمّة 1: 63، نشر بني هاشمي، تبريز، 1381هـ.ش؛ العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 16: 120. [↑](#endnote-ref-481)
492. () البحر الأحمر. [↑](#endnote-ref-482)
493. () محمد بن عمر الواقدي، المغازي 1: 19، نشر دانش إسلامي (دار المعرفة الإسلامية)، قم، 1405هـ. [↑](#endnote-ref-483)
494. () العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 10: 439. [↑](#endnote-ref-484)
495. () انظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل 4: 330، دار صادر، بيروت؛ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري 3: 182، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1401هـ؛ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير 2: 140، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. [↑](#endnote-ref-485)
496. () انظر: الخطيب البغدادي، تقييد العلم: 80 ـ 81، دار إحياء السنّة النبوية، مصر، 1974م؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين 1: 15 ـ 16، دار المعرفة، بيروت؛ ابن الأثير الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة 2: 332، مكتبة وهبية، مصر، 1280هـ. [↑](#endnote-ref-486)
497. () الواقدي، المغازي 2: 798. [↑](#endnote-ref-487)
498. () أبو الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين: 48، فرانس شتاينر، ألمانيا. [↑](#endnote-ref-488)
499. () انظر: الأسعدي، هشام بن حكم (هشام بن الحكم): 219 ـ 220، پژوهشگاه علوم وفرهنگ إسلامي (معهد بحوث العلوم والثقافة الإسلامية)، طهران، 1388هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-489)
500. () انظر: الصدوق، علل الشرائع 1: 204، مكتبة الداوري، قم، 1385هـ ـ 1966م. [↑](#endnote-ref-490)
501. () الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة 2: 367. [↑](#endnote-ref-491)
502. () الصدوق، معاني الأخبار: 133، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1361هـ.ش. [↑](#endnote-ref-492)
503. () انظر: أحمد صفائي، هشام بن حكم (هشام بن الحكم): 44، جامعة طهران، طهران، 1342هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-493)
504. () انظر: هاشم معروف الحسني، بين التصوُّف والتشيُّع: 117، دار القلم، بيروت، 1979م. [↑](#endnote-ref-494)
505. () انظر: عبد الله نعمة، هشام بن الحكم: 203، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1404هـ؛ أحمد صفائي، هشام بن حكم (هشام بن الحكم): 44 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-495)
506. () انظر: الأسعدي، هشام بن حكم (هشام بن الحكم): 189 ـ 190 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-496)
507. () انظر: الصنم والوَثَن. [↑](#endnote-ref-497)
508. () انظر: الحدود والثغور، الشريعة في القرآن. [↑](#endnote-ref-498)
509. () انظر: آدم وحوّاء. [↑](#endnote-ref-499)
510. () انظر: طه: 121. [↑](#endnote-ref-500)
511. () انظر: الضلال / سقوط الإنسان. [↑](#endnote-ref-501)
512. () ص 506. [↑](#endnote-ref-502)
513. () انظر: محمد حسن المظفَّر، دلائل الصدق 1: 598 ـ 600، دار العلم للطباعة، القاهرة، 1396هـ؛ نور الله الحسيني المرعشي، إحقائق الحقّ وإزهاق الباطل 2: 196 ـ 208، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم. [↑](#endnote-ref-503)
514. () انظر: المقداد بن عبد الله السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 304، تبريز، 1396هـ.ش. [↑](#endnote-ref-504)
515. () انظر: ابن ميثم البحراني، قواعد الكلام في علم الكلام: 125، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، 1406هـ. [↑](#endnote-ref-505)
516. () انظر: القاضي عبد الجبّار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل 15: 280، الدار المصرية، مصر؛ شرح الأصول الخمسة: 575، مكتبة وهبة، مصر، 1408هـ. [↑](#endnote-ref-506)
517. () انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد: 55، منشورات الشريف الرضي، قم، 1412هـ. [↑](#endnote-ref-507)
518. () انظر: فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين: 329 ـ 334، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد دكن، 1353هـ. [↑](#endnote-ref-508)
519. () انظر: العلاّمة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: 349، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1407هـ؛ ابن ميثم البحراني، قواعد الكلام في علم الكلام: 125. [↑](#endnote-ref-509)
520. () انظر: محمود الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل 1: 129 ـ 130، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-510)
521. () انظر: السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 246. [↑](#endnote-ref-511)
522. () انظر: الرازي، الأربعين في أصول الدين: 366؛ المير السيد شريف الإيجي، شرح المواقف 8: 276، منشورات الشريف الرضي، قم. [↑](#endnote-ref-512)
523. () انظر: محمود الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن 26: 89، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 6: 518. [↑](#endnote-ref-513)
524. () انظر: الرازي، الأربعين في أصول الدين: 366, [↑](#endnote-ref-514)
525. () انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 9: 314. [↑](#endnote-ref-515)
526. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 116 ـ 118، منشورات الشريف الرضي، قم. [↑](#endnote-ref-516)
527. () العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 18: 254. [↑](#endnote-ref-517)
528. () الصدوق، عيون أخبار الرضا× 1: 202. [↑](#endnote-ref-518)
529. () انظر: مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم 8: 159. [↑](#endnote-ref-519)
530. () العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 6: 372. [↑](#endnote-ref-520)
531. () انظر: حسن يوسفيان وأحمد حسين شريفي، پژوهشي در عصمت معصومان (بحث في عصمة الأنبياء): 230 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-521)
532. () انظر: العلاّمة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: 350؛ السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 245. [↑](#endnote-ref-522)
533. () انظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 1: 360، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1413هـ. [↑](#endnote-ref-523)
534. () انظر: القاضي عبد الجبّار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل 15: 281. [↑](#endnote-ref-524)
535. () انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة 7: 719، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1385هـ. [↑](#endnote-ref-525)
536. () علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف 8: 26، منشورات الشريف الرضي، قم، 1417هـ. [↑](#endnote-ref-526)
537. () انظر: عبد الله جوادي الآملي، تفسير تسنيم 6: 113، حقَّقه: علي إسلامي، منشورات الإسراء، ط3، قم، 1381هـ. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-527)
538. () حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الشفاء (الإلهيّات) 1: 52، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، 1404هـ. [↑](#endnote-ref-528)
539. () انظر: جعفر السبحاني، الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل 2: 179 ـ 180، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، 1411هـ. [↑](#endnote-ref-529)
540. () انظر: العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 99: 178. [↑](#endnote-ref-530)
541. () انظر: المصدر السابق 36: 244؛ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي 1: 202 ـ 203، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-531)
542. () انظر: الرازي، الأربعين في أصول الدين 3: 213 ـ 215؛ الإيجي، شرح المواقف 8: 269. [↑](#endnote-ref-532)
543. () انظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنـزيل 3: 94. [↑](#endnote-ref-533)
544. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء 9: 13؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 7: 217؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 7: 55. [↑](#endnote-ref-534)
545. () العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 14: 222. [↑](#endnote-ref-535)
546. () انظر: المصدر السابق 1: 137. [↑](#endnote-ref-536)
547. () انظر: الثواب والعقاب. [↑](#endnote-ref-537)
548. () انظر: يوسف: 23 ـ 24. [↑](#endnote-ref-538)
549. () انظر: العلم والمعرفة والتعلم والغفلة. [↑](#endnote-ref-539)
550. () انظر: الرؤية (البصر)، السمع. [↑](#endnote-ref-540)
551. () ص 506 ـ 507. [↑](#endnote-ref-541)
552. () انظر: الإيجي، شرح المواقف: 280. [↑](#endnote-ref-542)
553. () انظر: التفتازاني، شرح المقاصد 4: 312. [↑](#endnote-ref-543)
554. () انظر: حسن يوسفيان وأحمد حسين شريفي، پژوهشي در عصمت معصومان (بحث في عصمة الأنبياء): 34 ـ 36 (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-544)
555. () انظر: إبراهيم: 11؛ الكهف: 110. [↑](#endnote-ref-545)
556. () انظر: الأنعام: 87 ـ 88؛ المائدة: 67؛ الجاثية: 18؛ وغيرها من الآيات الأخرى. [↑](#endnote-ref-546)
557. () انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة 7: 8. [↑](#endnote-ref-547)
558. () انظر: المفيد، شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد: 214 ـ 215، مكتبة سروش، تبريز، 1364هـ.ش؛ العلاّمة الحلّي، الباب الحادي عشر: 37، مؤسّسة الدراسات الإسلامية، جامعة مك گيل، 1364هـ.ش؛ السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 245. [↑](#endnote-ref-548)
559. () العلاّمة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: 365. [↑](#endnote-ref-549)
560. () انظر: علي رضا عظيمي فر، قرآن وعصمت أهل بيت (القرآن وعصمة أهل البيت): 123 ـ 136، انتشارات مهر أمير المؤمنين×، قم، 1389هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-550)
561. () إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح 5: 2061، دار العلم للملايين، بيروت. [↑](#endnote-ref-551)
562. () أحمد بن محمد الفيّومي، المصباح المنير 2: 641، مؤسّسة دار الهجرة، قم، 1372هـ.ش. [↑](#endnote-ref-552)
563. () انظر: مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم 11: 286. [↑](#endnote-ref-553)
564. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 47؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 5: 341. [↑](#endnote-ref-554)
565. () انظر: حسين بن مسعود البغوي، معالم التنـزيل في تفسير القرآن 2: 484 ـ 486، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ؛ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن 12: 109 ـ 112، دار المعرفة، بيروت، 1412هـ. [↑](#endnote-ref-555)
566. () انظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير 18: 440 ـ 441، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ. [↑](#endnote-ref-556)
567. () السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 48. [↑](#endnote-ref-557)
568. () الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن 12: 213 ـ 214. [↑](#endnote-ref-558)
569. () السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 50. [↑](#endnote-ref-559)
570. () محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار) 12: 277 ـ 286، دار المعرفة، ط2، بيروت، 1393هـ ـ 1973م. [↑](#endnote-ref-560)
571. () انظر: صالحي النجف آبادي، جمال إنسانيت يا تفسير سوره يوسف: 65 ـ 80، نشر دانش إسلامي (دار المعرفة الإسلامية)، طهران، 1364هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-561)
572. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 11: 120 ـ 140. [↑](#endnote-ref-562)
573. () انظر: الرازي، التفسير الكبير 18: 441 ـ 442. [↑](#endnote-ref-563)
574. () انظر: المصدر السابق 14: 229 ـ 235؛ الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن 9: 45 ـ 55. [↑](#endnote-ref-564)
575. () انظر: البقرة: 55؛ النساء: 153. [↑](#endnote-ref-565)
576. () انظر: الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل 2: 52 ـ 56؛ السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 75 ـ 79؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 4: 730 ـ 732. [↑](#endnote-ref-566)
577. () انظر: ناصر مكارم الشيرازي ومساعدوه، تفسير نمونه (التفسير الأمثل) 6: 356، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1374هـ.ش. [↑](#endnote-ref-567)
578. () انظر: انظر: العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار 4: 45 ـ 46. [↑](#endnote-ref-568)
579. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 8: 237 ـ 243. [↑](#endnote-ref-569)
580. () انظر: المصدر السابق: 254 ـ 268. [↑](#endnote-ref-570)
581. (\*) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم الكلام والفلسفة الإسلاميّة في جامعة الإمام الصادق× في طهران ـ إيران. [↑](#footnote-ref-11)
582. (\*\*) طالبٌ في مرحلة الماجستير في قسم الفلسفة والكلام الإسلاميّ في جامعة الإمام الصادق×. [↑](#footnote-ref-12)
583. () سوف نتناول هذا البحث في سياق هذه المقالة بالتفصيل. [↑](#endnote-ref-571)
584. () في فصلٍ بعنوان (في بيان عصمة الأنبياء^ وما ذكر فيها على طريقة المتكلِّمين). (انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألِّهين)، تفسير القرآن الكريم 3: 111، انتشارات بيدار، قم، 1366هـ.ش). [↑](#endnote-ref-572)
585. () انظر: صدر المتألِّهين، كسر الأصنام الجاهلية: 231، نشر: بنياد حكمت صدرا (مؤسّسة حكمة صدر المتألِّهين)، طهران، 1381هـ.ش؛ صدر المتألِّهين، تفسير القرآن الكريم 5: 224. [↑](#endnote-ref-573)
586. () صدر المتألِّهين، تفسير القرآن الكريم 5: 224. [↑](#endnote-ref-574)
587. () انظر على سبيل المثال: صدر المتألِّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة 8: 54 ـ 55، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م. [↑](#endnote-ref-575)
588. () صدر المتألِّهين، تفسير القرآن الكريم 5: 224. وانظر أيضاً: صدر المتألِّهين، المبدأ والمعاد، جمعية الحكمة والفلسفة في إيران، طهران، 1354هـ.ش. [↑](#endnote-ref-576)
589. () انظر: صدر المتألِّهين، تفسير القرآن الكريم 5: 229. [↑](#endnote-ref-577)
590. () انظر على سبيل المثال: صدر المتألِّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة 9: 180؛ 4: 115 ـ 116، 457؛ 9: 333. [↑](#endnote-ref-578)
591. () وإليك نصُّ عبارته في هذا الشأن: «هي عبارةٌ عن جوهرٍ إلهيّ، يسنح في الباطن، يقوى به الإنسان على تحرّي الخير، وتجنُّب الشرّ، حتى يصير كمانعٍ من باطنه غير محسوس». (صدر المتألِّهين، تفسير القرآن الكريم 1: 132). [↑](#endnote-ref-579)
592. () انظر على سبيل المثال: صدر المتألِّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، 8: 341. [↑](#endnote-ref-580)
593. () إن لصدر المتألِّهين في كتاب الأسفار الأربعة تحليلاً جديراً بالاهتمام والملاحظة حول الخطأ. (انظر: صدر المتألِّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة 2: 173). [↑](#endnote-ref-581)
594. () كما أن العلاّمة الطباطبائي في تعريف العصمة قد التفت إلى أهمِّية ومكانة العنصر المعرفيّ، بل وعمد إلى شرحه وتوضيحه بشكلٍ أكبر من صدر المتألِّهين. (انظر: العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 5: 78، في تفسير الآية 113 من سورة النساء). [↑](#endnote-ref-582)
595. () صدر المتألِّهين، تفسير القرآن الكريم 1: 131. [↑](#endnote-ref-583)
596. () في خصوص رأي صدر المتألِّهين حول حُسْن الأفعال وقُبْحها هناك مقالاتٌ قيِّمة منشورة في مجلة (نامه حكمت [رسالة الحكمة])، بقلم: الدكتور حسين هوشنگي وأحمد رضا أحمدي داراني. (انظر: حسين هوشنگي وأحمد رضا أحمدي داراني، دين وحُسْن وقُبْح در أنديشه إي ملاّ صدرا (الدين والحُسْن والقُبْح في رؤية صدر المتألِّهين)، مجلة رسالة الحكمة، العدد 12: 33 ـ 51، ربيع وصيف عام 1389هـ.ش). (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-584)
597. () انظر، على سبيل المثال: صدر المتألِّهين، تفسير القرآن الكريم 3: 115 ـ 119. [↑](#endnote-ref-585)
598. () انظر: المصدر السابق 3: 115، 125. [↑](#endnote-ref-586)
599. () انظر: المصدر السابق 3: 117. [↑](#endnote-ref-587)
600. () انظر: المصدر السابق 3: 111. [↑](#endnote-ref-588)
601. () انظر، على سبيل المثال: المصدر السابق 3: 112. [↑](#endnote-ref-589)
602. () انظر: المصدر السابق 3: 115. [↑](#endnote-ref-590)
603. () انظر: المصدر السابق. [↑](#endnote-ref-591)
604. () انظر: المصدر السابق. [↑](#endnote-ref-592)
605. () انظر: فخر الدين الرازي، عصمة الأنبياء: 10 ـ 15، مطبعة الشهيد، منشورات النجفي، قم، 1406هـ،؛ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب 3: 456، في تفسير الآية 36 من سورة البقرة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ. [↑](#endnote-ref-593)
606. () من الجدير ذكره أن السيد المرتضى علم الهدى قد استدلّ بذات هذا البرهان على إثبات عصمة الأنبياء المطلقة، واستدلاله في هذا الشأن على النحو التالي: إن فاعل كلّ ذنبٍ مستحقٌّ للذمّ والعقاب، وحيث إن الأنبياء مبرّأون من الذمّ والعقاب، فإنهم معصومون من جميع أنواع الذنوب. (انظر: الشريف المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 15، دار الأضواء، بيروت، 1409هـ). [↑](#endnote-ref-594)
607. () انظر: الطلاق: 1. [↑](#endnote-ref-595)
608. () وكذلك: الأنبياء: 90؛ المؤمنون: 61. [↑](#endnote-ref-596)
609. () لقد تحدَّث صدر المتألِّهين عن أفضلية الأنبياء على الملائكة بالتفصيل. (انظر: صدر المتألِّهين، تفسير القرآن الكريم 3: 50). [↑](#endnote-ref-597)
610. () المصدر السابق 3: 115. [↑](#endnote-ref-598)
611. () انظر، على سبيل المثال: المصدر السابق 3: 119، 121 ـ 122. [↑](#endnote-ref-599)
612. (\*) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم الفقه ومبادئ الشريعة الإسلاميّة في جامعة قم ـ إيران. [↑](#footnote-ref-13)
613. (\*\*) طالبٌ على مستوى الدكتوراه في قسم علوم القرآن والحديث في جامعة قم ـ إيران. [↑](#footnote-ref-14)
614. () انظر: جعفر السبحاني، فرهنگ عقايد ومذاهب إسلامي (موسوعة العقائد والمذاهب الإسلامية) 6: 273، مؤسّسة الإمام الصادق×، قم، 1390هـ.ش. [↑](#endnote-ref-600)
615. () انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسِّرون 2: 8، دار إحياء التراث العربي، بيروت. [↑](#endnote-ref-601)
616. () انظر: محمد هادي معرفة، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب 2: 382، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-602)
617. () انظر: الذهبي، التفسير والمفسِّرون 2: 104. [↑](#endnote-ref-603)
618. () انظر: محمد بن مكرم الأفريقي (ابن منظور)، لسان العرب 12: 405، دار الفكر، بيروت، 1414هـ. [↑](#endnote-ref-604)
619. () انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 569، الدار الشامية ـ دار العلم، دمشق ـ بيروت، 1412هـ. [↑](#endnote-ref-605)
620. () انظر: المصدر السابق: 570. [↑](#endnote-ref-606)
621. () انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن 6: 170، ناصر خسرو، طهران، 1372هـ.ش. [↑](#endnote-ref-607)
622. () انظر: حسن يوسفيان وأحمد حسين شريفي، پژوهشي در عصمت معصومان (بحثٌ في عصمة المعصومين): 23 ـ 25، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي (معهد بحوث الثقافة والفكر الإسلامي)، طهران، 1388هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-608)
623. () إن المعنى المراد من هذا التعريف هو أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق في وجود المعصومين سوى القدرة على الطاعة، وسلب منهم القدرة على المعصية. [↑](#endnote-ref-609)
624. () انظر: السيد شريف الجرجاني، شرح المواقف 8: 280، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1325هـ.ش. [↑](#endnote-ref-610)
625. () انظر: علي رباني الگلپايگاني، إمامت (الإمامة): 218، انتشارات بوستان كتاب، قم، 1387هـ.ش. [↑](#endnote-ref-611)
626. () السيد المرتضى، الرسائل 3: 325، دار القرآن الكريم، قم، 1405هـ. [↑](#endnote-ref-612)
627. () ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 7: 7، دار الجيل، بيروت، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-613)
628. () الفاضل المقداد السيوري، اللوامع الإلهيّة: 244، 1422هـ. [↑](#endnote-ref-614)
629. () عبد الله جوادي الآملي، وحي ونبوّت (الوحي والنبوّة): 197، منشورات الإسراء، قم، 1384هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-615)
630. () محمد تقي مصباح اليزدي، راه وراهنماشناسي (الطريق والهادي): 286، مؤسّسه آموزشي إمام خميني (مؤسسة الإمام الخميني التعليمية)، قم، 1395هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-616)
631. () الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن 6: 170. [↑](#endnote-ref-617)
632. () المصدر السابق 5: 344. [↑](#endnote-ref-618)
633. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-619)
634. () انظر: الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: 128، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، 1414هـ. [↑](#endnote-ref-620)
635. () الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن 1: 134. [↑](#endnote-ref-621)
636. () انظر: المصدر السابق 4: 783. [↑](#endnote-ref-622)
637. () انظر: جعفر السبحاني، منشور جاويد (البيان الخالد) 3: 181، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، 1383هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-623)
638. () الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) 3: 455، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ. [↑](#endnote-ref-624)
639. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-625)
640. () انظر: الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن 9: 168. [↑](#endnote-ref-626)
641. () الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) 23: 241. [↑](#endnote-ref-627)
642. () المصدر السابق 28: 66. [↑](#endnote-ref-628)
643. () انظر: جار الله الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل 1: 130، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-629)
644. () انظر: الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن 1: 195. [↑](#endnote-ref-630)
645. () انظر: المصدر السابق 9: 168. [↑](#endnote-ref-631)
646. () انظر: المصدر السابق 1: 195. [↑](#endnote-ref-632)
647. () المصدر السابق 1: 197. [↑](#endnote-ref-633)
648. () المصدر السابق 1: 476. [↑](#endnote-ref-634)
649. () المصدر السابق 1: 369. [↑](#endnote-ref-635)
650. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-636)
651. () المصدر السابق 2: 472. [↑](#endnote-ref-637)
652. () انظر: الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل 4: 564؛ عبد الله بن عمر البيضاوي، أنوار التنـزيل وأسرار التأويل 5: 224، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-638)
653. () انظر: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 18: 184، انتشارات ناصر خسرو، طهران، 1364هـ.ش. [↑](#endnote-ref-639)
654. () الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن 5: 52. [↑](#endnote-ref-640)
655. () انظر: السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 119، انتشارات الشريف الرضي، طهران. [↑](#endnote-ref-641)
656. () الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن 10: 644. [↑](#endnote-ref-642)
657. () انظر: المصدر السابق 1: 197. [↑](#endnote-ref-643)
658. () انظر: المصدر السابق 5: 254. [↑](#endnote-ref-644)
659. () انظر: المصدر السابق 12: 196. [↑](#endnote-ref-645)
660. () انظر: المصدر السابق 7: 382. [↑](#endnote-ref-646)
661. () انظر: المصدر السابق 8: 736. [↑](#endnote-ref-647)
662. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-648)
663. () المصدر السابق 21: 102، ترجمة: مجموعة من المترجمين، انتشارات فراهاني، طهران. [↑](#endnote-ref-649)
664. () الحسن بن يوسف الحلّي (العلاّمة)، نهج الحقّ وكشف الصدق: 164، دار الهجرة، قم، 1407هـ.ش. [↑](#endnote-ref-650)
665. () انظر: الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن 1: 381. [↑](#endnote-ref-651)
666. () المصدر السابق 5: 202. [↑](#endnote-ref-652)
667. () انظر: المصدر السابق 8: 560. [↑](#endnote-ref-653)
668. () انظر: المصدر السابق 10: 477. [↑](#endnote-ref-654)
669. () انظر: المصدر السابق 1: 201. [↑](#endnote-ref-655)
670. () انظر: المصدر السابق 7: 304. [↑](#endnote-ref-656)
671. () المصدر السابق 9: 47. [↑](#endnote-ref-657)
672. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-658)
673. () المصدر السابق 3: 313. [↑](#endnote-ref-659)
674. () المصدر السابق 3: 169. [↑](#endnote-ref-660)
675. () المصدر السابق 3: 101. [↑](#endnote-ref-661)
676. (\*) باحثٌ في علم الاجتماع والفكر الإسلاميّ، وأستاذٌ مساعِدٌ في معهد بحوث الحضارة الإسلاميّة ومعهد العلوم والثقافة الإسلاميّة في قم ـ إيران. [↑](#footnote-ref-15)
677. () انظر: التفتازاني، شرح المقاصد 5: 49؛ عبد الجبّار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: 573. [↑](#endnote-ref-662)
678. () روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، من تأليف المفسِّر والفقيه والواعظ الحسين بن عليّ بن محمد الخزاعي النيسابوري، المشهور بـ (أبي الفتوح الرازي) (من أعلام القرن السادس الهجريّ). وهو من أجلّة علماء الإمامية، ومن ذرِّية الصحابي نافع بن بديل بن ورقاء، من قبيلة خزاعة. ويُعَدّ تفسيره هذا من أفضل تفاسير الشيعة المدوَّنة باللغة الفارسيّة. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-663)
679. () أبو الفتوح الرازي، روض الجنان 11: 48. [↑](#endnote-ref-664)
680. () المصدر السابق 8: 149. [↑](#endnote-ref-665)
681. () المصدر السابق 11: 135. [↑](#endnote-ref-666)
682. () المصدر السابق 1: 221. [↑](#endnote-ref-667)
683. () انظر: الشريف المرتضى (علم الهدى)، تنـزيه الأنبياء والأئمّة: 27، تحقيق: فارس حسّون كريم، انتشارات بوستان كتاب. [↑](#endnote-ref-668)
684. () الرازي، أبو الفتوح الرازي، روض الجنان 11: 53. [↑](#endnote-ref-669)
685. () انظر: المصدر السابق 7: 340. [↑](#endnote-ref-670)
686. () انظر: المصدر السابق 7: 341. [↑](#endnote-ref-671)
687. () انظر: المصدر السابق 1: 220. [↑](#endnote-ref-672)
688. () انظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير 22: 127. [↑](#endnote-ref-673)
689. () انظر: المصدر السابق 22: 108. [↑](#endnote-ref-674)
690. () انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجنان 1: 221. [↑](#endnote-ref-675)
691. () انظر: المصدر السابق 8: 149. [↑](#endnote-ref-676)
692. () انظر: المصدر السابق 8: 150. [↑](#endnote-ref-677)
693. () انظر: الشريف المرتضى، تنـزيه الأنبياء والأئمّة: 36. [↑](#endnote-ref-678)
694. () انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجنان 13: 193. [↑](#endnote-ref-679)
695. () انظر: المصدر السابق 13: 194. [↑](#endnote-ref-680)
696. () انظر: المصدر السابق 1: 220. [↑](#endnote-ref-681)
697. () انظر: المصدر السابق 16: 195. [↑](#endnote-ref-682)
698. () انظر: المصدر السابق 9: 39. [↑](#endnote-ref-683)
699. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 8: 377. [↑](#endnote-ref-684)
700. () انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجنان 7: 348 ـ 349. [↑](#endnote-ref-685)
701. () انظر: المصدر السابق 16: 203. [↑](#endnote-ref-686)
702. () انظر: المصدر السابق 13: 241 ـ 242. [↑](#endnote-ref-687)
703. () انظر: المصدر السابق 16: 204 ـ 205. [↑](#endnote-ref-688)
704. () انظر: الشريف المرتضى، تنـزيه الأنبياء والأئمّة: 107. [↑](#endnote-ref-689)
705. () انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجنان 11: 47 ـ 50. [↑](#endnote-ref-690)
706. () انظر: المصدر السابق 11: 52. [↑](#endnote-ref-691)
707. () انظر: المصدر السابق 11: 82. [↑](#endnote-ref-692)
708. () انظر: الشريف المرتضى، تنـزيه الأنبياء والأئمّة: 93. [↑](#endnote-ref-693)
709. () انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجنان 16: 260. [↑](#endnote-ref-694)
710. () انظر: المصدر السابق. [↑](#endnote-ref-695)
711. () انظر: المصدر السابق 16: 263 ـ 264. [↑](#endnote-ref-696)
712. () انظر: المصدر السابق 16: 268. [↑](#endnote-ref-697)
713. () انظر: المصدر السابق 16: 278. [↑](#endnote-ref-698)
714. () انظر: المصدر السابق 13: 194. [↑](#endnote-ref-699)
715. () انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 17: 205. [↑](#endnote-ref-700)
716. () انظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير 11: 34. [↑](#endnote-ref-701)
717. () انظر: الشريف المرتضى، تنـزيه الأنبياء والأئمّة: 150. [↑](#endnote-ref-702)
718. () انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجنان 2: 134. [↑](#endnote-ref-703)
719. () انظر: المصدر السابق 6: 104 ـ 105. [↑](#endnote-ref-704)
720. () انظر: المصدر السابق 9: 258. [↑](#endnote-ref-705)
721. () انظر: المصدر السابق 15: 426. [↑](#endnote-ref-706)
722. () انظر: المصدر السابق 15: 427. [↑](#endnote-ref-707)
723. () انظر: المصدر السابق 17: 323 ـ 324. [↑](#endnote-ref-708)
724. () ما بين المعقوفتين إضافةٌ توضيحيّة من عندنا. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-709)
725. () انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجنان 17: 325. [↑](#endnote-ref-710)
726. () انظر: المصدر السابق 13: 345. [↑](#endnote-ref-711)
727. () بحثٌ منشور بالإنجليزية في مجلّة العلوم الإسلامية «عدد خاصّ بالمعتزلة»، العدد 2: 145 ـ 178، تركيا، السنة 12، المجلَّد 12، خريف سنة 2017م.

     David SKLARE: Mutazili Trends In Jewish Theology ـ A Brief Survey İslâmî İlimler Dergisi Mu‘tezile Özel Sayısı, Yıl 12, Cilt 12, Sayı 2, Güz 2017 (145/178). [↑](#endnote-ref-712)
728. (\*) أستاذٌ في الجامعة العِبْريّة في القدس، ومدير مركز دراسة الثقافة والأدب اليهوديّ العربيّ في معهد بِنْ تسفي. [↑](#footnote-ref-16)
729. () انظر على سبيل المثال: ت. ج. دي پور، تاريخ الفلسفة في الإسلام: 83، 103، 108، نقله إلى العربية وعلَّق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1954م. وأيضاً: آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري2: 12، 13، 19، 35، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، تقديم: د. مصطفى لبيب عبد الغني، طبعة المركز القومي للترجمة، 2008م. [↑](#endnote-ref-713)
730. () انظر: جورج فايدا، مقدّمة للفكر اليهودي في العصر الوسيط، ضمن كتاب (د. علي سامي النشّار وعبّاس أحمد الشربيني، الفكر اليهودي وتأثُّره بالفلسفة الإسلامية: 85؛ وقارِنْ: 118)، ط1، مؤسّسة دار المعارف، الإسكندرية، 1972م. [↑](#endnote-ref-714)
731. () انظر: أبو الحسن المسعودي، التنبيه والأشراف: 98، عُني بتصحيحه: عبد الله إسماعيل الصاوي، مكتبة الشرق الإسلامية، القاهرة، 1938م. [↑](#endnote-ref-715)
732. () زابينيه شميتكه، حركة الاعتزال المرحلة المدرسية ـ ضمن كتاب المرجع في تاريخ علم الكلام 1: 318، ترجمة: د. أسامة شفيع السيد، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018م. [↑](#endnote-ref-716)
733. () فعلى سبيل الذكر، لا الحصر: د. إبراهيم موسى الهنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي (1963م)؛ وما ذكره الدكتور علي سامي النشّار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، وخاصّة في الجزء الأوّل منه (1966م)؛ د. عبد الرازق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي (1984م)؛ د. عبد الرازق أحمد قنديل، التأثيرات العربية والإسلامية في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب، لابن فاقودة اليهودي (2004م)؛ د. يحيى ذكري، علم الكلام اليهودي، سعيد بن يوسف الفيومي نموذجاً، (2015م)؛ د. عادل سالم عطية، الثيولوجيا عند يعقوب القرقساني القرّائي اليهودي والامتداد الإسلامي فيها (2017م)؛ أحمد عزّ الدين، أثر الفكر الإسلامي على فرقة القرّائين (2017م)؛ ناهيك عن مشروع د. محمد جلاء إدريس ـ المتخصِّص فى الدراسات العبرية ـ الفكريّ، وغيرها. [↑](#endnote-ref-717)
734. () الحسن مفتاح، علم الكلام الإسلامي وأثره في الفكر اليهودي، مجلّة العلوم الإسلامية: 42، 58، تركيا، 2019م. [↑](#endnote-ref-718)
735. () كان الكلام اليهودي معتزلياً بطبيعته. وقد شكل الكلام المسيحي ـ أيضاً ـ أثراً مهمّاً على اللاهوت العقلاني اليهودي في مراحله المبكِّرة بحلول منتصف القرن العاشر، ومع ذلك فقد تبنّى لاهوتيّو اليهود المعتزلة إلى حدّ التقليد، ومضافاً إلى ذلك، يبدو أنه لم يكن هناك يهودٌ من أتباع (الأشعرية)، بل من المؤكَّد ذلك، وخاصّة بين مؤلِّفي المصنَّفات اللاهوتية. لذلك استخدمت مصطلح «المعتزلة اليهودية» في ذلك المقال إشارةً إلى الكلام العقلاني اليهودي. [↑](#endnote-ref-719)
736. () هاري أوسترِن ولفسون، فلسفة المتكلِّمين: 70، كامبريدج، ماساتشوستس، 1976م. [↑](#endnote-ref-720)
737. () إن كتابات فيلون ما زالت باقيةً على قيد الحياة داخل الكنيسة المسيحيّة. [↑](#endnote-ref-721)
738. () الفترة المقترحة هنا متوازية ـ تقريباً ـ مع تلك التي استخدمها د. دانيال جيماريه في مقالته: «المعتزلة»، موسوعة الإسلام، (ط2)، ليدن، 2010م. [↑](#endnote-ref-722)
739. () هناك قدرٌ لا بأس به من المعلومات المتعلِّقة بالتفاعلات الثقافية من هذا النوع في ترجمة ودراسة مجموعة أرسطو ابتداءً من القرن التاسع، ولا سيَّما في بغداد في القرن العاشر. انظر: ديميتري جوتاس، الفكر اليوناني، الثقافة العربية. حركة الترجمة اليونانية اليونانية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر (2 ـ 4 /القرنان الثامن والعاشر)، لندن ونيويورك، 1998م. ولمنظورٍ أوسع عن هذه الثقافة التطوريّة انظر: جويل كريمر، الإنسانية في عصر النهضة للإسلام، ليدن، 1986م. [↑](#endnote-ref-723)
740. () حول الظاهرة الثقافية للمجالس انظر المقالات في: مارك ر. كوهين وساسون سوميك، هافا لازاروس ـ يافه، منشورات معهد جرفيت، المجلس: لقاءات دينية في الإسلام في العصور الوسطى، فيسبادن، 2000. [↑](#endnote-ref-724)
741. () انظر: هاري ولفسون، تداعيات الكلام في الفلسفة اليهودية، الفصل 4: «القرآن الموجود مسبقاً والقانون الموجود»، كامبريدج، ماساتشوستس، 1979م. [↑](#endnote-ref-725)
742. () يمكن العثور على مسحٍ موجَزٍ لهذا التنوُّع لدى د. دانيال جيماريه، «المعتزلة»، موسوعة الإسلام (ط2)، ليدن، 2010م. ومع استكشاف متعمّق وواسع النطاق في وقتٍ مبكّر للعثور على مذاهب المعتزلة، في: هاري ولفسون، فلسفة الكلام، كامبريدج، ماساتشوستس، 1976م. [↑](#endnote-ref-726)
743. () للحصول على وصفٍ تفصيلي للجاؤونيم ومؤلَّفاتهم ومؤسَّساتهم انظر: روبرت برودي، جاؤونيم بابل وتشكيل الثقافة اليهودية في العصور الوسطى، نيو هافن، 1998م. [↑](#endnote-ref-727)
744. () يمكننا العثور على نظرةٍ جيّدة وشاملة لتاريخ المذهب القرّائي، على الرغم من قِدَمه بعض الشيء، في مدخل «القرّائين»، في الموسوعة اليهودية، القدس، 1972م، المجلَّد 10: 761 ـ 785، كولز (كتبه في الغالب لليون نيموي)، يمكن أن تكون أكثر اكتمالاً، ومعلومات أكثر حداثةً، وجدت في الفصول المختلفة من اليهودية دليلاً لتاريخها ومصادرها الأدبيّة. ميرا بولياك، محرّر، ليدن، 2003؛ وانظر أيضاً: دانيال لاسكير وآخرون، «القرّائين»، موسوعة daica ـ Ju، المجلد 11: 785 ـ 802، ط2، 2007م. [↑](#endnote-ref-728)
745. () على سبيل المثال: الدراسة الكبيرة المكوّنة من خمسة مجلدات للمجتمعات اليهودية في العالم العربيّ، التي أجراها شلومو دوف جويتين، جمعية البحر الأبيض المتوسط ​​(بيركلي ولوس أنجليس، 1967 ـ 1988)، مستمدّة بالكامل من وثائق الجنيزا. [↑](#endnote-ref-729)
746. () حول دراسة الكتب الأجنبية راجِعْ: جورج فاجدا، تعليقان قرائيان: 118 ـ 121، جامعة ليدن، 1971م؛ وأيضاً: حجاي بن شماي، مذاهب الفكر الديني لـ «أبي يوسف يعقوب القرقساني» و«يفيت بن علي»، أطروحة دكتوراه [عبري]، المجلد 1: 105 ـ 107، الجامعة العبرية في القدس، 1977م. ولنقد يفيت للمعتزلة في تعليقاته على المزامير 94: 8 انظر بن شمّاي، مرجع سابق: 106، ن. 29. [↑](#endnote-ref-730)
747. () نشر النصّ جاكوب مان، «عمل لاهوتي ـ سياسي جدلي مبكّر»، كلّية الاتحاد العبرية السنوية 12 ـ 13 (1937 ـ 1938): 411 ـ 459. ويمكن الوقوف على مناقشة أكثر تفصيلاً لهذا النصّ في: ديفيد سكلر، الجاؤون صموئيل بن هوفني وعمله الثقافي، النصوص والدراسات: 130 ـ 138، ليدن، بريل، 1996م. [↑](#endnote-ref-731)
748. () نوقشت عالميّة التوراة على نطاقٍ واسع من قِبَل المؤلِّفين اليهود في هذه الفترة. انظر: ديفيد سكلر، «هل الأمم ملزمةٌ بمراقبة التوراة؟ المناقشة المتعلِّقة بعالمية التوراة في الشرق في القرنين العاشر والحادي عشر»، في طبعة في جاي هاريس إد.، بئيروت يتسحاق: دراسات في ذاكرة إيزادور تويرسكي: 311 ـ 346، كامبريدج، ماساتشوستس، 2005م. [↑](#endnote-ref-732)
749. () المزامير 62: 4. [↑](#endnote-ref-733)
750. () تلف حوالي سطرٍ من النصّ هنا، ويصعب قراءته. [↑](#endnote-ref-734)
751. () مان، مرجع سابق: 448. [↑](#endnote-ref-735)
752. () كما يعكس موقف هذا المؤلّف من المعتزليّين نقد المعتزلة بين الإسلام «الأرثوذكسي». [↑](#endnote-ref-736)
753. () أودّ أن أعرب عن امتناني لـ «تمار ليتر» Tamar Leiter عن مشروع «علم الآثار العبرية ـ Paleography»، ولمساعدتها في تأريخ المخطوطة. [↑](#endnote-ref-737)
754. () ومن المقرّر أن تظهر نسخةٌ من هذا الجزء في المجلد الثاني في جوشوا بلاو وسيمون هوبكنز، أوائل اليهودية العربية في التهجئة الصوتية: نصوص من نهاية الألفية الأولى [عبري]، ظهر المجلد الأوّل في القدس، 2017. وعن ظاهرة الصوتيات والهجاء العربي ـ اليهودي انظر: مجلة دراسات اللغة العربية Zeitschrift für Arabische Linguistik المجلد 12: 9 ـ 27، 1984م؛ جوشوا بلاو وسيمون هوبكنز، «برديات الجودو ـ العربية، تم جمعها وتحريرها وترجمتها وتحليلها»، دراسات القدس باللغة العربية والإسلام، المجلَّد 9: 87 ـ 160، 1987. [↑](#endnote-ref-738)
755. () إن أدب المعتزلة يشير من حينٍ لآخر إلى الجماعات الهنديّة، ولا سيَّما البراهمة. انظر: إس بينس، «دراسة عن تأثير الفكر الهندي، البوذي على بعض جوانب مذاهب الكلام»، دراسات القدس في اللغة العربية والإسلام 17: 182 ـ 203، 1994م؛ سارة سترومسا، «البراهمة في أوائل الكلام»، دراسات القدس باللغة العربية والإسلام 6: 229 ـ 241، 1985م.

     ويناقش دونغ شيويوان Dong Xiuyuan المصادر النصّية للاتصال بين الفكر البوذي وبواكير المعتزلة في مقالٍ مقبل بعنوان «وجود الفكر البوذي في أدب الكلام» للظهور في فلسفة الشرق والغرب. يقترح بلخ كموقعٍ محتمل لهذا الاتصال. كتب داوود المقمص لدحض البوذيّين. انظر: سارة سترومسا، داود بن مروان المقمص: عشرون فصلاً (الفصلان السادس والسابع والعشرون)، بروفو، يوتا، 2016م. [↑](#endnote-ref-739)
756. () الكثير من النقاش حول تأثير الكلام المسيحيّ على المعتزلة يركِّز على استخدام أسلوب الجَدَل والجَدَلية. انظر: الملخَّص الأخير الذي أعدَّه ألكسندر تريغر، «أصول الكلام»، تحرير: زابينه شمتكه، دليل أكسفورد للاهوت الإسلامي، نيويورك، 2016م. انظر أيضاً: المصادر المشار إليها في سارة سترومسا، مرجع سابق، الثالث والثلاثون، ن 95. [↑](#endnote-ref-740)
757. () سارة سترومسا، داوود بن مروان المقمّص: 25، 26. كما قام بترجمة مقتبس من مصادر سريانية تعليق على الأيام الستّة للخلق (the hexaemeron)، بعنوان: كتاب الخليقة، تمّ التعرُّف على جزءٍ صغير واحدٍ منها. انظر: سارة سترومسا، «من أقدم تعليقٍ عربيّ يهودي على التكوين»، دراسات القدس بالعربية والإسلام 27: 375 ـ 395، 2002م. كما كتب تعليقاً على سفر الجامعة، بناءً على مصادر مماثلة، ولكنْ لم يتمّ العثور على مخطوطات لهذا العمل. [↑](#endnote-ref-741)
758. () في الطبعة الأولى من كتاب: سارة ستروما، داوود بن مروان المقمص (عشرون فصلاًIshrûn Maqâla)، ليدن، 1989م، والنصّ العربي مقدَّم بالحروف العبرية؛ وفي الطبعة الثانية (سارة ستروما، داود بن مروان المقمص (عشرون فصلاً)، بروفو، يوتا، 2016م، والنصّ العربي مقدَّم بالحروف العبرية. وتحتوي الطبعة الثانية أيضاً على مقدّمة إضافية وترجمة إنجليزية حَسَنة. [↑](#endnote-ref-742)
759. () سترومسا، داوود بن مروان المقمص (عشرون فصلاً): 31 ـ 32، ط2. [↑](#endnote-ref-743)
760. () المرجع السابق: 36. [↑](#endnote-ref-744)
761. () المرجع السابق: 326. [↑](#endnote-ref-745)
762. () حجاي بن شماي، «كلام في الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى» في: دانييل هـ. فرانك وأوليفر ليمان (محرّران)، تاريخ الفلسفة اليهودية: 99 ـ 100، لندن ونيويورك، 1997م. [↑](#endnote-ref-746)
763. () هذه المقالة ليست المكان المناسب لمناقشة أهمّية اللاهوت المسيحي لأصول الكلام الإسلامي. بالإضافة إلى المراجع في الهامش 19 أعلاه، انظر المراجع في: سارة سترومسا، داوود بن مروان المقمص، ص: ل، ن 164. [↑](#endnote-ref-747)
764. () سترومسا، داوود بن مروان المقمص: 22. ومن المهمّ أيضاً أن نشير إلى أنه يبدو أنه لم يكن قد تلقّى تعليمه في التقاليد الحاخامية، والتي رُبَما كانت صحيحةً أيضاً لأجزاء من قيادته. [↑](#endnote-ref-748)
765. () انظر: سترومسا، داوود بن مروان المقمص: xlvi ـ li. الكتاب في إسبانيا في الجزء الأخير من القرن الحادي عشر، وأوصى بحي بن يوسف بن باقودا بــــ «كتاب المقمص»؛ جنباً إلى جنب مع كتاب سَعْدِيا جاؤون «الأمانات والاعتقادات»؛ وكتب صموئيل بن حُفني: «كتاب أصول الدين»، والكتب التي تتناول الجانب «الروحي» من دراسة الوصايا. انظر: بهيا بن يوسف بن فاقودة، كتاب الهداية إلى فرائض القلوب: 7، محرِّر: أ. يهودا، ليدن، 1912م. [↑](#endnote-ref-749)
766. () قرية أبو صير دفنو، إحدى القرى التابعة لمركز أطسا بمحافظة الفيُّوم ـ جمهورية مصر العربية. والاسم مشتقٌّ من اسم الإله أوزوريس. انظر: جلال أحمد أبو بكر، المتوارث فى مصر الفرعونية: 68، ط1، دار المعارف، 2015م (المترجِم). [↑](#endnote-ref-750)
767. () وقد قابله المؤرِّخ أبو الحسن المسعودي، الذي كان معاصراً لسعديا، وأعجب به بشكلٍ واضح. في كتابه «التنبيه والإشراف»: 112 ـ 113 (محرّر ميخيل يوهنا دي خويه، ليدن، 1894م). ويصف المسعودي نزاع سعديا مع رأس الجالية اليهودية، وأشار إلى ما حدث من انقسامٍ في المجتمع. كما ذكر حضور سعديا في مجلس الوزير عليّ بن عيسى، ويذكر أن سعديا درس مع أبي كثر [يحيى بن زكريا الكاتب] في طبريّة، الذي ناقشه المسعودي بشأن إلغاء القانون (النسخ) والتمييز بين النسخ والبداء. [↑](#endnote-ref-751)
768. () لقد كتب كثيراً عن سيرة سعديا جاؤون وإنتاجه الأدبي. انظر: الدراسة الكلاسيكية، مالتير جورج، سعديا جاؤون: حياته وأعماله، فيلادلفيا، 1921م. صدر حديثاً ويمكن الوصول إليه: روبرت برودي، سعديا جاؤون، أكسفورد، 2013م. وتمّ العثور على وصفٍ قصير لحياته ومهنته الفكرية في: لين إي غودمان، كتاب ثيوديسيا [العدالة الإلهيَّة]: 3 ـ 27، ترجمة وتعليق على كتاب العمل لسعديا بن يوسف الفيومي، جديد ـ هيفن، 1988م.

     وللوقوف على إرشادات حول الأدبيات الثانوية المتعلّقة بمؤلَّفاته اللاهوتية انظر: كوليت سراط، تاريخ الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى: 417 ـ 418، كامبريدج، 1985م. والمناقشات الأخيرة المهمة حول نشاطه اللاهوتي موجودةٌ في: سارة سترومسا، «سَعْدِيا والكلام اليهودي»، في: ديفيد فرانك وأوليفر ليمان (محرّران)، الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى: 71 ـ 90، كامبريدج، 2003م؛ آدم، سعديا جاؤون: مفكِّر يهودي في مجتمع البحر الأبيض المتوسط [عبري]، تل أبيب، 2002م؛ حجاي بن شماي، مشروع القائد: دراسات في الأعمال الفلسفية والتفسيرية لسعديا جاؤون [عبري]، القدس، 2015م. [↑](#endnote-ref-752)
769. () يصف سفر يتزيرا بلغةٍ غامضة إلى حدٍّ ما كيف تمّ نشوء العالم من خلال اثنين وعشرين حرفاً من الأبجدية العبرية والأرقام العشرة الأولى. ولا يوجد اتفاقٌ حول وقت تأليفه، مع وجود اقتراحات على أنه من القرن الثاني حتّى القرن التاسع. [↑](#endnote-ref-753)
770. () وهناك طبعة يسهل الوصول إليها من التعليق، بقلم: جوزيف قافيه، سفر يتزيرا [كتاب المبادئ] سعديا جاؤون، القدس، 1972م. كما تمّ نشر طبعة له من قبل: ماير لامبرت، باريس، 1891م. في التعليق انظر: حجاي بن شماي، «هدف سعديا في تعليقه على سفير يتزيرا» في: ر. لينك سالينجر، مسار مستقيم: مقالات في تكريم آرثر هيومن: 1 ـ 9، واشنطن العاصمة، 1988م؛ سارة سترومسا، المسارات العجيبة: السياق الإسماعيليّ من «تعليق سعديا على سفر يتزيرا في: M بومباخ وآخرون (محرّران)، حولية الكتاب السنوي الفلسفي لبُوخُوم للعصور الوسطى والعصور الوسطى، المجلد 18: 74 ـ 90، 2015م. [↑](#endnote-ref-754)
771. () هناك نسخةٌ سهلة المنال مع التعليق بقلم: جوزيف قافيه، القدس، 1970م. وترجم الكتاب إلى الإنجليزية صموئيل روزنبلات، سعديا جاؤون: كتاب المعتقدات والآراءthe book of beliefs and opinions، نيو هيفن، 1948م. [↑](#endnote-ref-755)
772. () ففي شبابه في مصر كان ـ سَعْدِيا ـ يتواصل مع الطبيب اليهوديّ ومفكّر الأفلاطونية المحدثة إيزاك الإسرائيلي. [↑](#endnote-ref-756)
773. () تقترح سارة سترومسا أن انتقائية سَعْدِيا ترجع فى حقيقتها بوصفه يهودياً، ولم يكن فى الوقت نفسه ملتزماً بأيّ مذهبٍ فلسفي معين، مسيحيّاً كان أو إسلاميّاً. انظر: سارة سترومسا، سعديا والكلام اليهودي: 80. ومع ذلك، ففي خلال حياته، أو قبل ذلك بقليلٍ، بدأت المدارس الإسلامية المعتزلية تتبلور حقّاً. [↑](#endnote-ref-757)
774. () كان سَعْدِيا على علمٍ بالموقف المناهض للمذهب الذرّي للمعتزلي النظّام، ونظريّته عن «الطَفْرة»، على الرغم من أنه لم يذكره بالاسم. انظر: اهاري ولفسون، تداعيات الكلام في الفلسفة اليهودية: 165 ـ 166، كامبريدج، ماساتشوستس، 1979م. [↑](#endnote-ref-758)
775. () تمّ العثور على مؤيِّدين يهود لمدارس فلسفية ودينية أخرى، مثل: الأفلاطونية المُحْدَثة والأرسطية والصوفية. [↑](#endnote-ref-759)
776. () جزء من جنيزا تحتوي على بداية كتاب التوحيد، المنسوب إلى دانيال بن موسى القومسي، نشره: موشيه زوكر، ترجمة: Rav Saadia Gaon (سعديا جاؤون)، من التوراة: التفسير، هالاخا، والجَدَل السياسي في ترجمة سعديا لأسفار موسى الخمسة [عبري]: 481 ـ 485، نيويورك، 1959م. [↑](#endnote-ref-760)
777. () نشرت الرسالة بترجمةٍ إنجليزية من قِبَل ليون نيموي، «عظة القومسي الزائفة إلى القرائين»: 49 ـ 105، PAAJR 43، 1976م. وقد أعرب نيموي عن شكوكه في أن القومسي هو المؤلِّف الفعلي لهذا النصّ، لكنه اعترف بأنه جاء من دائرته. والأجزاء اللاهوتية من هذه الرسالة في الصفحات 55 ـ 60، 88 ـ 90. [↑](#endnote-ref-761)
778. () تمّ تحليل المحتوى اللاهوتي لكتابات القومسي من قبل حجاي بن شماي، «الاتجاهات الرئيسية في الفلسفة القرائية والجَدَل السياسي في القرنين العاشر والحادي عشر»، في ميرا بولياك (محرّر)، اليهودية القرائية: دليلٌ لتاريخها ومصادرها الأدبية: 341 ـ 344، ليدن، 2003م. وحول هذا الموضوع انظر أيضاً: موشيه زوكر، ترجمة سعديا جاؤون للتوراة: 172 ـ 175. [↑](#endnote-ref-762)
779. () حول اعتراضه على الكتب الأجنبية انظر: ديفيد اسكلر، الجاؤون صموئيل بن حُفني وثقافته العالمية: النصوص والدراسات: 139، ن. 124، ليدن، 1996م. [↑](#endnote-ref-763)
780. () هذا العنوان وضعته إدارة التحرير في المجلّة. [↑](#endnote-ref-764)
781. () ناقش فكر هذين المؤلِّفين حجاي بن شماي في: مذاهب الفكر الديني لأبي يوسف يعقوب القرقساني ويفيت بن عليّ [عبري]، أطروحة دكتوراه، الجامعة العبرية في القدس، 1977م. وتمّ العثور على ملخَّص موجَز للغاية في: حجاي بن شماي، «الاتجاهات الرئيسية في الفلسفة القرائية»: 344 ـ 352. وانظر أيضاً: جورج فاجدا، «دراسات عن القرقساني (REJ 47 – 107, 1946): 52 ـ 98؛ 122 (1963)، الصفحات 7 ـ 74. [↑](#endnote-ref-765)
782. () وبحَسَب ما ورد فقد قام القرقساني بتأليف كتابه التوحيد، ولكنْ لم يتمّ العثور على نسخةٍ مخطوطة له. [↑](#endnote-ref-766)
783. () كتاب الأنوار، نشرة ليون نموي، محرر، كتاب الأنوار والمراقب (مدونّة القانون القرائي)، 5 مجلدات، نيويورك، 1939 ـ 1943م. وتُعَدّ نسخة نموي إنجازاً كبيراً، لكنّ نصّه هذا يحتوي على عددٍ من الثغرات التي يمكن ملؤها الآن؛ بسبب اكتشافات مخطوطة جديدة للكتاب. وتمّ العثور على بعض هذه الإضافات في برونو كييزا Bruno Chiesa، «بعض فصول مفقودة من كتاب القرقساني كتاب الأنوار الثاني»، التاريخ الفكري للعالم الإسلامي 2: 37 ـ 49 (2014م). و نُشرت ترجمة إنجليزية للكتاب الأول في برونو كييزا وويلفريد لوكوود، يعقوب القرقساني والطوائف اليهودية والمسيحية، فرانكفورت، 1984م. (وهناك ترجمة جزئية باللغة الإنجليزية للكتاب الأوّل تمّ نشره سابقاً من قِبَل ليون نموي، «محاسبة القرقساني للطوائف المسيحية اليهودية» (HUCA 7, 1930): 317 ـ 397، ومرة ​​أخرى في ليون نموي، مختارات قرائية: 45 ـ 53، نيو هافن، 1952م. [↑](#endnote-ref-767)
784. () يوجد وصف للكتاب في: ديفيد سكلر، العلم وتفسير الكتاب المقدّس في القرن العاشر: تفسير يعقوب القرقساني تفسير بيريشت» [عبري]، جينزا قديم 14 (ظهور 2018م). والمقدّمة في تفسير بيريشيت تناقش سبعة وثلاثين من مبادئ تفسير الكتاب المقدّس. تمّ نشر أول أربعة وعشرين من هذه من قِبَل هرتفيك هرشفلد، دراسات القرقساني، لندن، 1918م. وقد تمَّتْ ترجمة جزء من هذا النصّ إلى الإنجليزية في ليون نموي، مختارات قرائية: 53 ـ 68. وفي أحد فصول الكتاب ينتقد موقف الفلسفة الأرسطية من أن الأجرام السماوية كائناتٌ حيّةٌ، بالاعتماد على الكندي كمصدرٍ رئيس له. [↑](#endnote-ref-768)
785. () تمّ نشر جزء قليل جدّاً من الكتاب. وقد حرّر بعض المقاطع حجاي بن شماي في: المذاهب الدينية. [↑](#endnote-ref-769)
786. () انظر: حجاي بن شماي، «دراسات في ذرّية القرّائين»، دراسات القدس في اللغة العربية والإسلام 6: 245 ـ 254 (1985م). [↑](#endnote-ref-770)
787. () هذا العنوان وضعته إدارة التحرير في المجلّة. [↑](#endnote-ref-771)
788. () يتمّ تقديم سيرة صموئيل بن حُفني، ونتاجه الأدبي، وعالمه الثقافي والعناصر الرئيسية لفكره، في: ديفيد اسكلر، صموئيل بن حُفني جاؤون وعالمه الثقافي: النصوص والدراسات، ليدن، 1996م. ويمكن العثور على تفاصيل الكتب المذكورة أدناه في الصفحات 26 ـ 30. [↑](#endnote-ref-772)
789. () انظر: اسكلر، صموئيل بن حُفني: 53. لم يصِلْنا كتاب ابن خلاّد بشكلٍ مباشر وتامّ، ولكن وصلتنا أجزاء كبيرة منه، كانت متضمّنة في كتاب زيادات شرح الأصول، للإمام الناطق بالحقّ البطحاني(1033م)، نُشر في اللاهوت البصري المعتزلي: أبو علي محمّد بن خلاّد. كتاب الأصول، تحقيق: كاميلا أدانغ وويلفرد ماديلونغ وزابينه شميتكه، ليدن، 2010م. وتشبه المصطلحات والأسلوب الحجاجي والموضوعات في هذا النصّ إلى حدٍّ كبير تلك الموجودة في المناقشات الموازية في كتابات صموئيل بن حُفني، ممّا يؤكِّد معرفته الوثيقة بابن خلاّد. [↑](#endnote-ref-773)
790. () تمّ نشر عددٍ من أجزاء هذه المخطوطات التي تمّ تحديدها مبدئياً على أنها تنتمي إلى هذا الكتاب في: ديفيد اسكلر، الفكر الديني والقانوني لصموئيل بن حُفني جاؤون: النصوص والدراسات في التاريخ الثقافي، أطروحة دكتوراه، المجلّد 2، التذييل 2، جامعة هارفارد، 1992م. وآمل أن أنشر جميع هذه الأجزاء المحدّدة في المستقبل. ومما سجّل فى قائمة الكتب الخاصة بالجنيزا (كتاب الإرشاد) لصموئيل بن حفني، وقد يكون هذا اسماً مختلفاً عن كتاب الهداية. [↑](#endnote-ref-774)
791. () لم يتمّ تحديد مخطوطات هذا الكتاب. [↑](#endnote-ref-775)
792. () نشر هذا العمل كله ـ تقريباً ـ بواسطة: جولدتسيهر، المسالك المجهولة في نظرية الصفات: 95 ـ 114؛ تكريماً لذكرى د. أ. هاركافي، سان بطرسبرغ، 1908م. «وهناك كتابٌ تمّ اكتشافه حديثاً، بقلم: راف صموئيل بن حُفني، عن أسماء الله وصفاته»، وتمّ التعرُّف على المؤلِّف من قِبَل شراغا أبرامسون [عبري]، كريات سيفر 52: 381 ـ 382 (1977). [↑](#endnote-ref-776)
793. () تمّ تحديد بعض أجزاء هذا الكتاب، بما في ذلك جزء من جدول المحتويات. وهو في عشرة فصول. [↑](#endnote-ref-777)
794. () تمّتْ مناقشة هذا الكتاب بإيجازٍ في: حجاي بن شماي، «نتائج جديدة في مخطوطة منسية: تعليق صموئيل بن حُفني على Ha’azinu [الجزء الأسبوعي الثالث والخمسون من التوراة في الدورة اليهودية السنوية لقراءة التوراة والعاشرة في سفر التثنية]، وتعليق سعديا على الوصايا العشر» [عبري]، كريات سيفر 61: 318، 12 (1986). ويقترح بن شماس أن بعض أجزاء هذا الكتاب نُشرَتْ بالخطأ على أنها تخصّ تعليق صموئيل بن حُفني على سفر التثنية. [↑](#endnote-ref-778)
795. () يمكن إعادة بناء جزءٍ كبير من هذا الكتاب. وقد تمَّتْ مناقشته ذلك في: ديفيد اسكلر، «ردود على الجَدَل الإسلامي من قبل اليهود المتكلمين في القرن العاشر»؛ وفي: هافا لازاروس ـ يافه، مارك ر. كوهين، ساسون سوميك، المجلس: لقاءات دينية في الإسلام في العصور الوسطى: 137 ـ 161، فيسبادن، 2000م. وأخطِّط لنشره، مع أعمال يهودية جَدَلية أخرى، في المستقبل القريب. [↑](#endnote-ref-779)
796. () قد نشرت الأجزاء الكبيرة الباقية من هذه المسائل، وترجمتها، وشرح لها، مع مقدّمة ضافيةٍ في: ديفيد اسكلر، صموئيل بن حُفني جاؤون وعالمه الثقافي. [↑](#endnote-ref-780)
797. () انظر: اسكلر، صموئيل بن حُفني جاؤون وعالمه الثقافي: 150 ـ 152، 186 ـ 188؛ والمصادر المذكورة هناك. [↑](#endnote-ref-781)
798. () وقد نوقش هذا الموضوع على نطاقٍ واسع بين المتكلمين اليهود في هذه الفترة. انظر: ديفيد اسكلر، «هل الأمم ملزمة بمراقبة التوراة؟ مناقشة عالمية التوراة في الشرق في القرنين العاشر والحادي عشر». [↑](#endnote-ref-782)
799. () في هذا الردّ انظر: ديفيد اسكلر، «استقبال المعتزلة بين اليهود الذين لم يكونوا لاهوتيين محترفين»، التاريخ الفكري للعالم الإسلامي: 25 ـ 282 (2014). [↑](#endnote-ref-783)
800. () Weill, G. رد راف هاي جاؤون بخصوص العمر المخصص [عبري] في: أومبرتو كاسوتو وجوزيف كلاوسنر ويوليوس غوتمان (محرران)، سفر آسف: كوفيتس معماري: 261 ـ 279، القدس، 1953م. [↑](#endnote-ref-784)
801. () انظر: اسكلر، «استقبال المعتزلة»: 28 ـ 30. [↑](#endnote-ref-785)
802. () حول الأجواء المعتزلية في مدرسة القيروان المدراش (الأكاديمية) انظر: اسكلر، «استقبال المعتزلة»: 30 ـ 31. ولاحِظْ أن ردّ شيرا جاؤون المذكور أعلاه تمّ إرساله من القيروان. وتمّ تخصيص كتاب صموئيل بن حُفني عن الصفات الإلهية لإبراهيم بن عطا، زعيم الجالية اليهودية في القيروان، مشيراً إلى أن تعاليم المعتزلة كانت محلّ تقديرٍ هناك. [↑](#endnote-ref-786)
803. () وقد أشار الأستاذ جولدتسيهر إلى أنه تأثَّر بالمعتزلة بالفعل. انظر: «ر. نسيم بن يعقوب والمعتزلة» (REJ 47, 1903): 179 ـ 186. [↑](#endnote-ref-787)
804. () تمّتْ معالجة هذا الكتاب من قِبَل: شراغا أبرامسون، راف نسيم جاؤون: خمسة كتب [عبري]: 181 ـ 360، القدس، 1965م، بما في ذلك نشر العديد من الأجزاء. [↑](#endnote-ref-788)
805. () كتب ليفي بن يفيت أيضاً عدداً من الأعمال القانونية الواسعة والتعليقات على مقاطع كتابية محددة (نكت nukat)، كما اختصر أيضاً عملاً في المعاجم العبرية. وتمّ العثور على معلوماتٍ مفصَّلة عن ليفي وكتابه النعمة، بما في ذلك مختارات واسعة منه، في: ديفيد اسكلر، ليفي بن يفت وكتابه النعمة؛ زابينه شميتكه وديفيد اسكلر، عقلانية مشتركة: المعتزلة في الإسلام واليهودية: 157 ـ 216، فورتسبورغ، 2007م. وانظر أيضا: ويلفرد ماديلونغ، «اللاهوت المعتزلي في كتاب النعمة لليفي بن يفيت» التاريخ الفكري للعالم الإسلامي 2: 9 ـ 17 (2014). [↑](#endnote-ref-789)
806. () ومن الواضح أنه أعطي لقب «البصير» لأنه كان أعمى. وقد يتمّ الإشارة إلى عماه عن طريق حقيقة أن جميع كتبه قد أملاها، وهي ممارسة غير عادية بين المؤلِّفين اليهود. [↑](#endnote-ref-790)
807. () يمكن العثور على الأوصاف والمعلومات المتعلِّقة بالبصير في: ديفيد اسكلر، «يوسف البصر: Halakhic الجوانب اللاهوتية لأعماله»، في دانيال فرانك (محرّر)، يهود الإسلام في العصور الوسطى: المجتمع والمجتمع والهوية: 249 ـ 270، ليدن، 1995م. وفي بعض الحالات يجب تحديث المعلومات في ضوء البحث الأخير. وقد تمّ نشر عددٍ قليل جدّاً من كتب البصر. وقد تمّ العثور على معظم مخطوطات أعماله في قائمة فركوفيتش، على الرغم من وجود عددٍ قليل منها أيضاً في المكتبة البريطانية، ومكتبة المدرسة اللاهوتية اليهودية في نيويورك، ومجموعة كوفمان. انظر: ديفيد اسكلر (بالتعاون مع حجاي بن شماي)، مخطوطات يهودية ـ عربية في مجموعات فركوفيتش: أعمال يوسف البصير [عبري]، القدس، 1997م. [↑](#endnote-ref-791)
808. () عُرِف هذا الكتاب أيضاً باسم المنصوري Mansûrî ـ al، وقد تمّتْ تسميته باسم الشخص الذي طلب تأليفه، ورُبَما يكون أبو منصور يهوذا بن دانيال الذي كتب البصير له ردّاً على أسئلته. وقد تمّ نشر جزء من هذا الكتاب من قبل فولفغانغ أبيل Wolfgang von Abel في كتاب التميُّز، فرايبورغ، 2005م. وقد تمّ العثور على الكتاب بأكمله في مخطوطة. وقارن فون هابيل نصّ كتاب التميُّز مع الترجمة العبرية، وحول العلاقة النصّية بين كتاب التميُّز من تأليف يوسف البصير والترجمة العبرية Sefer Mahki ـ mat Petiam مثال على الفصول الختامية للجزء الرئيسيّ الأوّل في: كاميلا أدانغ وزابينه شميتكه وديفيد اسكلر، عقلانية مشتركة: المعتزلة في الإسلام واليهودية: 217 ـ 227، فورتسبورغ، 2007م. [↑](#endnote-ref-792)
809. () تمّ إعداد نسخةٍ أوّلية من النصّ اليهودي ـ العربي من قِبَل ديفيد بلومنتال، ووجدت في جورج فاجدا، الكتاب المحتوي، يوسف البصير: النصّ والترجمة والتعليقات: 634 ـ 780، ليدن، 1985م. وتمّ تخصيص معظم هذا المجلّد لترجمة مشروحة للغاية وتفسير النصّ من قِبَل فاجدا، بما في ذلك المراجع والاقتباسات الواسعة من أعمال عبد الجبّار. وراجع مقالات المراجعة لهذا المجلد بقلم: حجاي بن شماي في كريات سيفر Kiryat Sefer 62: 407 ـ 426 (1989 ـ 1988م) [عبري]؛ وبرونو شيزا في: (Henoch 10, 1988): 355 ـ 376. وهناك فصلٌ من الكتاب مفقودٌ في المخطوطة التي يستخدمها فاجدا وبلومنتال مقدَّم من حجي بن شماي، «الفصول الضائعة من كتاب يوسف البصير» المحتوي (طبعة المحاولة) في: ديفيد اسكلر (بالتعاون مع حجاي بن شماي)، «مخطوطات يهودية ـ عربية في مجموعات فايركوفيتش: أعمال يوسف البصير»: 113 ـ 226 [عبري]، القدس، 1997م. [↑](#endnote-ref-793)
810. () انظر: حجاي بن شماي، «الاتجاهات الرئيسية»: 355 ـ 356. [↑](#endnote-ref-794)
811. () تمّ تحديد بعض أجزاء من Tassafuh adillhave مؤخَّراً في أقسام فركوفيتش، ونشرها ويلفرد ماديلونغ وزابينه شميتكه، أبو الحسين البصري، تصفُّح الأدلة، فيسبادن، 2006م. وللحصول على وصف لمذاهب البصري وتشكيل مدرسته راجع مقدّمة هذا المجلّد والمنشورين المذكورين في الحاشية التالية.

     قام القرّائيون في القدس والقاهرة بنسخ العديد من الأعمال الإسلامية المعتزلية، وأحياناً قاموا بكتابتها بأحرف عبرانية. وجدت بعض هذه المخطوطات طريقها إلى مكتبة كنيس ـ معبد ـ القرّائي في القاهرة، ومن هناك إلى مجموعات فركوفيتش في سانت بطرسبرغ والمكتبة البريطانية. وبهذه الطريقة، هناك عددٌ من الكتب المعتزلة، مثل: «تصفح الأدلة» (أو على الأقلّ أجزاء منها)، وغير معروف من مصادر أخرى، تمّ الحفاظ عليها. وللحصول على مثالٍ آخر انظر: جريجور شوارب، «اكتشاف جزء جديد من المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجابر الهمداني دون، المجموعة القرائية المكتبة البريطانية»، MIDEO 27: 119 ـ 129. [↑](#endnote-ref-795)
812. () وقد نُشرت أجزاء من هاتين الدحضتين في: ويلفرد مادلينغ وزابينه شمدتكه، «دحض (نقد Naqd) يوسف البصير الأوّل لأفكار أبو الحسين البصري»؛ وفي: كاميلا آدلنغ وزابينه شميتكه وديفيد اسكلر (محرّران)، عقلانية مشتركة: المعتزلة في الإسلام واليهودية: 229 ـ 296، فورتسبورغ، 2007م؛ وفي: ويلفرد ماديلونغ وزابينه شميتكه، اللاهوت العقلاني في التواصل بين الأديان: لاهوت أبو الحسين البصري المعتزلي بين القرائين في العصر الفاطمي، الفصل الأوّل، ليدن، 2006م. [↑](#endnote-ref-796)
813. () كانت أصول الفقه فى هذه الفترة جزءاً أساسياً من كلام المعتزلة، وذلك بناءً على نظرية المعرفة الخاصة بهم. في أصول الفقه اليهوديّ انظر: غريغور شوارب، «أصل الفقه في الكلام اليهودي» 10 و11. القرن: نظرة عامة في دراسات ـ أطروحات ـ علماء الشرق (LX 2007) [الشرق كمنطقة حدودية: الحاخامية واليهودية خارج الحاخامية]، أنيليس كويت وجيرولد نيكر: 77 ـ 104. [↑](#endnote-ref-797)
814. () من الواضح أن البصير كتب هذا الكتاب بعد لقاء جَدَلي مع الباحث السامريّ أبي الحسن السوري. انظر: جريجور شوارب، «المعتزلة في عصر ابن رشد»؛ وفي: بيتر أدسون (محرّر)، في عصر ابن رشد: الفلسفة العربية في القرن السادس / الثاني عشر: 280، ن. 139، معهد واربورغ كولوكيا 16، لندن، 2011م. وقد كتب أحد أتباع البصير جَدَلاً ضدّ السامريين أيضاً. [↑](#endnote-ref-798)
815. () تمّ وصف هذا العمل تفصيلاً في: ديفيد سكلر، «الردود على الجَدَل الإسلامي من قبل اليهود المتكلِّمين في القرن العاشر»؛ وفي: هافا لازاروس، مارك ر. كوهين، ساسون سوميك، المجلس: لقاءات دينية في الإسلام في العصور الوسطى: 137 ـ 161، فيسبادن، 2000م. [↑](#endnote-ref-799)
816. () كان هذا الكتاب ـ أحد ـ آخر أعمال البصير، ورُبَما كان يهدف فيه إلى مساعدة أولئك الذين يتناقشون في المجالس. وقد تمّ وصفه في: جريجور شوارب، «دلالات اللاهوت في رواية يوسف البصير في رسالة معنى إجازة النسخ»، في اللغات السامية للإنتاج الفكري اليهودي. المجلّد التذكاري للدكتور فريدريش نيسن وماريا أنجليس جاليجو وخوان بيدرو مونفرير ـ سالا، محرّران، ليدن (قادم). [↑](#endnote-ref-800)
817. () جورج فاجدا، كتاب المحتوى ليوسف البصير: 756. [↑](#endnote-ref-801)
818. () تمت مناقشة التداخل بين القانون واللاهوت في كتاب الاستبصار في: ديفيد اسكلر، «يوسف البصير: الجوانب اللاهوتية لأعماله المذهبية Halakhic». [↑](#endnote-ref-802)
819. () لم يكتب الكثير عن يشوع بن يهوذا. وأحد المصادر الثانوية هو: حجاي بن شمّاي، «رثاء فريد على القدس للمؤلف القرائي يشوع بن يهوذا» [عبري]؛ وإي فليشر وآخرون (محرّران)، ماسة موشيه: دراسات في الثقافة اليهودية والإسلامية مقدَّم إلى موشيه جيل: 93 ـ 102، القدس، 1998م. [↑](#endnote-ref-803)
820. () وقد تمَّتْ ترجمة هذا الكتاب إلى العبرية بواسطة الطالب يشوع يعقوب بن سيميون. وتمّ نشر الترجمة من قبل: I. Markon, Sefer ha-Yashar، بطرسبورغ، 1908م. [↑](#endnote-ref-804)
821. () أعدّ جريجور شوارب طبعةً وترجمةً مشروحة لكتب التورية. ومن المأمول نشره في المستقبل القريب. [↑](#endnote-ref-805)
822. () تمّ العثور على الإسناد في بدايةٍ واحدة من المخطوطات الباقية. وقد تمّ وصف هذا النصّ وتحليله باستفاضةٍ، بما في ذلك الاقتباسات الواسعة مع الترجمة الألمانية، من قِبَل: كاربنتر، «الكلام في الأدب اليهودي»، تقرير عن معهد علم اليهودية 13: 1 ـ 67 (1895)؛ كاربنتر، «دراسات عن يشوع بن يهوذا»، تقرير عن معهد علم اليهودية 20: 26 ـ 68 (1902). وكانت هذه الدراسات الأولى عن المعتزلة اليهودية. [↑](#endnote-ref-806)
823. () تمّت مناقشة النصّ وأصله العربي بإيجازٍ في: ديفيد اسكلر، «أسئلة كتابية: نصوص مبكرة باللغة العربية اليهودية» [عبري]؛ وفي: مئير بار أشير، سيمون هوبكنز، سارة سترومسا، وبرونو شيزا (محرّران)، كلمة منطوقة: دراسات في تفسير العصور الوسطى للكتاب المقدّس العبري والقرآن مقدمة إلى حجاي بن شماي: 216 ـ 217، القدس، 2007م. [↑](#endnote-ref-807)
824. () انظر جورج فاجدا، «مثالان لعلم اللاهوت القرائي: Sefer Meshivat Nefeshand Pereq Zid-duqHaddin، Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth Dedicata»: 103 ـ 110، القدس، 1979م. [↑](#endnote-ref-808)
825. () على فلسفة البيزنطيين القرائين من القرن الثاني عشر فصاعداً انظر: دانيال لاسكر، «الفكر البيزنطي القرائي»؛ ميرا بولياك، اليهودية القرائية: دليلٌ لتاريخها والمصادر الأدبية: 505 ـ 528، ليدن، 2003م. وهناك مناقشة أكثر اكتمالاً في: دانيال لاسكر، من جودا هاداسي إلى إيليا بشياتشي: دراسات في فلسفة القرون الوسطى المتأخّرة في القرون الوسطى، ليدن، 2008م. [↑](#endnote-ref-809)
826. () وربما يكون هاداسي قد درس الفلسفة الأرسطية في الجامعة العلمانية التي كانت موجودة في القسطنطينية في وقته. فقد كان يستشهد باليونانية مما كان من الواضح أنه نصّ تمهيدي فلسفي. وستُنشر في المستقبل القريب الأقسام اللاهوتية في Eshkol ha - Kofer مع ترجمة باللغة الإنجليزية ومناقشة لاستخدامه للغة اليونانية، في: دانيال لاسكر Johannes Nie - hoff - Panagiotidis، وديفيد اسكلر (بالتعاون مع ساندرا جورجن وساسكيا دونيتز)، تحرير اللاهوت في مفترق طرق: نسخة أولية من كتاب يهوذا هداسي Eshkol ha - Kofer، الوصية الأولى، ودراسات السياقات اليهودية والبيزنطية للكتاب، ليدن. [↑](#endnote-ref-810)
827. () عن آرون بن إيليا انظر: دانيال فرانك، الفلسفة الدينية للقرائيين آرون بن إيليا: مشكلة الصفات الإلهية، أطروحة دكتوراه، جامعة هارفارد، 1991م. [↑](#endnote-ref-811)
828. () من المحتمل أنه قتل خلال الفتح الصليبيّ للقدس في عام 1096م، عندما دمرت الجالية اليهودية في القدس. [↑](#endnote-ref-812)
829. () المقال الأكثر شمولاً حتّى الآن بخصوص التستري هو: جريجور شوارب، «سهل بن الفضل التستري، كتاب الأمّة». جينزا قديم 2: 61 ـ 105 (2006). ويشير شوارب إلى أبحاث حول عائلة Tustarî في الملاحظة 2. [↑](#endnote-ref-813)
830. () انظر شوارب، المرجع السابق: 67 ـ 71. [↑](#endnote-ref-814)
831. () علي بن سليمان المقدسي كان معاصراً وطالباً للتستري. كان في الأصل من القدس، لكنه انتقل إلى مصر، ومن هنا جاء اسمه. وبينما كتب القليل من أعماله (من بينها عمل قصير على التحريف) ـ ومن الواضح أن عليّ بن سليمان أخذ على عاتقه دور الحفاظ على التراث الفكري لقرائي القدس ـ فقد أنتج عدداً من التلخيصات لأعمالٍ مهمّة في القانون الديني وفلسفة اللغة العبرية، بالإضافة إلى مختارات من تعليقات الكتاب المقدّس. وكان ناسخاً نشطاً، وتمّ الاحتفاظ بالعديد من مخطوطات بتوقيعه في مجموعات فيركوفيتش Firkovitch والمكتبات الأخرى. كان طالباً متعطّشاً لكلام المعتزلة، ونسخه من كتاب تصفّح الأدلة، لأبي الحسين البصري، وكتاب Kitâb al - Dhakhîrat al - ‘âlim wa - basîrat al - muta‘allim، للشريف المرتضى (انظر: شوارب، المرجع السابق: 69)، ثمّ الحفاظ عليها. وهي رغبة أن نجد دراسةً كاملة له. وفي غضون ذلك من الممكن استشارة أ. بوريسوف، «زمان ومكان وحياة المؤلّف القرائي علي بن سليمان» [الروسية]، (Palestinskiy Sbornik 5 - 64 (2) 1956): 109 ـ 114. [↑](#endnote-ref-815)
832. () تمّ العثور على مقتطفات من ترجمات هذه الكتب في: ماديلونغ وشميتكه، اللاهوت العقلاني في التواصل بين الأديان: فصول أبو الحسين البصري المعتزلي اللاهوتية بين القرّائين في العصر الفاطميّ، الفصول 2 ـ 4، ليدن، 2006م. [↑](#endnote-ref-816)
833. () تمّ العثور على وصف مفصل للكتاب في: شوارب، المرجع السابق نفسه. [↑](#endnote-ref-817)
834. () وإنْ كان القرقساني قد سبقه إلى استخدام المنطق الأرسطي في ما يتعلَّق بالتفسيرات القانونية. انظر: شوارب، المرجع السابق: 92 ـ 98. [↑](#endnote-ref-818)
835. () في الكتاب انظر: حجاي بن شمعي، «الاتجاهات الرئيسية في الفلسفة الجدلية القرّائية»: 358 ـ 359. ويقترح ابن شمعي مبدئياً أنه قد يتمّ التعرُّف على هذا القائد المهذَّب بواسطة شخص بهذا الاسم نشط في المحكمة الفاطمية، توفي عام 1161م. [↑](#endnote-ref-819)
836. () يذكر جريجور شوارب أيضاً كتاباً للفضل بن المفرج، كتاب Kitâb ladhdhat al - dhât fî ithbât al - wahda wal - sifât عن هذه الفترة. انظر: كتابه «المعتزلة في عصر ابن رشد»؛ وفي: بيتر آدمسون (محرّر)، عصر ابن رشد: الفلسفة العربية في القرن السادس / الثاني عشر: 279، ن. 136، معهد واربورغ كولوكيا 16، لندن، 2011م. [↑](#endnote-ref-820)
837. () في هذا الجَدَل انظر: دانيال فرانك، «الجَدَل القرائي Shehitah في القرن السابع عشر»؛ جاي هاريس، بئر إسحاق: دراسات في ذاكرة إيزادور تويرسكي: 69 ـ 97، كامبريدج، ماساتشوستس، 2005م. [↑](#endnote-ref-821)
838. () انظر: الملاحظة 28 المتقدِّمة. [↑](#endnote-ref-822)
839. () في هذا الصدد من المناسب أن نشير إلى أن الأجيال الأولى من المعتزلة كانت مرتبطةً بالتقوى والزهد، وسُمِّي البعض بصوفية المعتزلة (suffiyyat al - mu‘tazila). انظر: سارة سترومسا، «إعادة النظر في بدايات المعتزلة»، دراسات القدس في الإسلام واللغة العربية 13: 265 ـ 293 (1990م). [↑](#endnote-ref-823)
840. () وقد جمعت سارة سترومسا المعلومات المتعلِّقة بمؤشِّرات المعتزلة في الأندلس، «المعتزلة في الأندلس: آثار الأقدام الوَهْمية»، التاريخ الفكري للعالم الإسلامي 2: 80 ـ 100 (2014م). [↑](#endnote-ref-824)
841. () كما ورد في القرن الثاني عشر الأندلسي إبراهيم بن داوود. انظر: له: جي. كوهين (محرّر)، سفر الكابالا: xlvi ـ xlix، فيلادلفيا، 1967م. [↑](#endnote-ref-825)
842. () انظر: جوزيف بن صديق، سفر Sefer ha-Olam ha-Qatan (صورةٌ مصغرة عن جوزيف بن صديق)؛ إد شاول هوروفيتز، التقرير السنوي للحلقة اللاهوتية اليهودية في فروكلاف: 44، 47، 72 ـ 73، 1903م. ولقد فقد الأصل العربي للكتاب، وليس لدينا سوى ترجمة عبرية. [↑](#endnote-ref-826)
843. () لاحظ أيضاً أن هاري ولفسون يناقش المصادر الإسبانية اليهودية بإسهابٍ في كتابه: تداعيات الكلام في الفلسفة اليهودية (كامبريدج، ماساتشوستس، 1979م). بالإضافة إلى المؤلّفين الجاهزين المذكورين هنا، فإنه يستخدم ميمونيدس، ويهودا بن برزيلاي، وإبراهيم بن داوود، وإبراهيم بن عزرا. [↑](#endnote-ref-827)
844. () انظر: دانيال لاسكر، «القرائية في القرن الثاني عشر في إسبانيا»، مجلّة الفكر اليهودي والفلسفة 1 ـ 2: 95 ـ 179 (1992م)؛ وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل 1: 7، 178، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت، 1416هــ ـ 1996م، حيث يذكر ابن حزم أن القرّائين عاشوا في تالافيرا وطليطلة. (ذكره جريجور شوارب، «المعتزلة في عصر Aver-roes»، في: بيتر آدمسون (محرّر)، في عصر ابن رشد: الفلسفة العربية في القرن السادس / الثاني عشر: 282، ن. 153، معهد واربورغ كولوكيا 16، لندن، 2011م. [↑](#endnote-ref-828)
845. () سترومسا، المرجع السابق. ويشكِّك جريجور شوارب في هذا الاحتمال. انظر: شوارب، المرجع السابق: 282. [↑](#endnote-ref-829)
846. (\*) أستاذٌ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلميّة في قسم الفقه في جامعة الإمام الصادق× في طهران ـ إيران. [↑](#footnote-ref-17)
847. (\*\*) طالبٌ على مستوى الدكتوراه في قسم الفقه ومبادئ الشريعة الإسلاميّة في جامعة طهران ـ إيران. [↑](#footnote-ref-18)
848. () انظر: مجيد مرادي، إسلامي سازي معرفت (أسلمة المعرفة): 106، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، 1385هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-830)
849. () انظر: محمد رضا حافظ نيا، مقدّمه إي بر روش تحقيق در علوم إنساني (مقدّمة على أسلوب التحقيق في العلوم الإنسانية): 77، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاهها (سمت)، طهران، 1381هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-831)
850. )) Double hermeneutic. [↑](#endnote-ref-832)
851. )) Internal validity. [↑](#endnote-ref-833)
852. () انظر: حسن دانائي فرد، نظريه پردازي: مباني وروش شناسيها (التنظير: المباني ومعرفة الأساليب): 33 ـ 34، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاهها (سمت)، مركز تحقيق وتوسعه علوم إنساني، طهران، 1389هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-834)
853. () انظر: عبد الله عبد اللهي وجعفر جوان، درآمدي بر فلسفه علم وپژوهش در علوم إنساني: روش وروش شناسي (مدخلٌ إلى فلسفة العلم والتحقيق في العلوم الإنسانية) (المجلد 2) 1: 7، نشر چاپار، طهران، 1389هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-835)
854. )) conseptualization. [↑](#endnote-ref-836)
855. () انظر: حسن دانائي فرد، نظريه پردازي: مباني وروش شناسيها (التنظير: المباني ومعرفة الأساليب): 41. [↑](#endnote-ref-837)
856. () انظر: مجيد مرادي، إسلامي سازي معرفت (أسلمة المعرفة): 107. [↑](#endnote-ref-838)
857. () هناك تعاريف متعدِّدة للنموذج، وهي في بعض الموارد مبهمة، ومن بينها نجد التعريفين الآتيين هما الأقرب إلى الواقع، كما أنهما يساعدان على إيضاح المسألة:

     **التعريف الأوّل**: وهو من «ويلس هارمن»؛ إذ يقول في تعريف النموذج والمثال: «هو أسلوب رئيس في عملية الفهم والإدراك والتفكير وإضفاء القيمة، وممارسة النشاطات في إطار نوع من الرؤية الخاصة إلى الواقع».

     وفي **التعريف الثاني** يذهب «جول باركر» إلى القول بأن النماذج عبارة عن «مجموعة من القواعد والمقررات المدوَّنة أو غير المدوَّنة، والتي تعمل قبل كلّ شيءٍ على بيان الحدود أو تعريفها، لتقول لنا في الخطوة الثانية كيف نتصرَّف ضمن تلك الحدود؛ لكي نحقِّق النجاح». انظر: حسن دانائي فرد، نظريه پردازي: مباني وروش شناسيها (التنظير: المباني ومعرفة الأساليب): 72. [↑](#endnote-ref-839)
858. () انظر: محمد تقي إيمان، فلسفه روش تحقيق در علوم إنساني (فلسفة منهج التحقيق في العلوم الإنسانية): 289، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، 1393هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-840)
859. )) Positivism. [↑](#endnote-ref-841)
860. () انظر: حسين بستان ومحمد فتح علي خاني وأبو الفضل گائيني، گامي‌ به‌ سوي‌ علم‌ ديني (1): ساختار علم تجربي وإمكان علم ديني: 27 و86، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، 1384هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-842)
861. () انظر: ألان فرانسس تشالمرز، چيستي‌ علم‌ : درآمدی‌ بر مکاتب‌ علم‌ شناسي‌ فلسفي (ماهية العلم: مدخلٌ إلى مدارس العلم الفلسفي): 9، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سعيد زيبا كلام، شرکت‌ انتشارات‌ علمي‌ وفرهنگي، طهران، 1374هـ.ش. [↑](#endnote-ref-843)
862. () انظر: فرامرز رفيع پور، کتاب کندوکاوها وپنداشته ها (كتاب الأبحاث والتصوُّرات): 37 ـ 38، شركت سهامي انتشار، إيران، 1360هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-844)
863. () انظر: ألان فرانسس تشالمرز، چيستي‌ علم‌ : درآمدي‌ بر مکاتب‌ علم ‌شناسي‌ فلسفي (ماهية العلم: مدخلٌ إلى مدارس العلم الفلسفي): 13. [↑](#endnote-ref-845)
864. () انظر: أبو الفضل گائيني وأمير حسين زاده، پارادايم هاي سه گانه إثبات گرايي، تفسيري وهرمنوتيك در مطالعات مديريت وسازمان (النماذج الثلاثة الوضعية والتأويلية والتفسيرية في دراسات الإدارة والتنظيم): 13، راهبرد فرهنگ: 106، 1391هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-846)
865. () انظر: محمد رضا خاكي قراملكي، تحليل هويت علم ديني وعلم مدرن (تحليل هوية العلم الديني والعلم الحديث): 95، كتاب فردا، قم، 1390هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-847)
866. )) Falsificationism. [↑](#endnote-ref-848)
867. () انظر: محمد رضا خاكي قراملكي، تحليل هويت علم ديني وعلم مدرن (تحليل هوية العلم الديني والعلم الحديث): 101 ـ 102. [↑](#endnote-ref-849)
868. () انظر: ألان فرانسس تشالمرز، چيستي‌ علم‌ : درآمدي‌ بر مکاتب‌ علم‌ شناسي‌ فلسفي (ماهية العلم: مدخل إلى مدارس العلم الفلسفي): 53. [↑](#endnote-ref-850)
869. () أمثلةٌ للقضايا القابلة للدَّحْض والقضايا غير القابلة للدَّحْض:

     **القضية الأولى**: إن السماء لا تمطر في أيام الأربعاء أبداً. إن هذه القضية قابلةٌ للدَّحْض؛ إذ قد يهطل المطر في يومٍ من أيام الأربعاء.

     **القضية الثانية**: الطقس إما ماطرٌ أو غير ماطر. إن هذه القضية غير قابلةٍ للدَّحْض؛ وذلك لأن حالة الطقس لا تخلو من إحدى هاتين الحالتين.

     التحليل: إن الذي نتوقَّعه من القانون العلميّ هو أن يقدِّم للبشرية روايةً بشأن كيفية أداء العالم في الواقع (انظر: ألان فرانسس تشالمرز، چيستي‌ علم‌: درآمدي‌ بر مکاتب‌ علم ‌شناسي‌ فلسفي (ماهية العلم: مدخلٌ إلى مدارس العلم الفلسفي): 43). وبالنظر إلى أن القضية الأولى تقدِّم لنا روايةً عن العالم (وإنْ كانت قابلةً للدَّحْض، أو لا تحتوي من الناحية المصداقية إلاّ على الشيء القليل من القيمة المعرفية، ولكنها تبقى على أيّ حالٍ روايةً وإخباراً عن العالم) يمكن أن تكون مصداقاً للنظرية العلمية؛ في حين أن القضية الثانية لا تقدِّم لنا أيّ روايةٍ بشأن العالم، ولا تنطوي على أيّ قيمةٍ معرفية. ومن هنا تكون القضية الأولى ـ من وجهة نظر كارل بوبر ـ مصداقاً للنظرية العلميّة؛ لأنها قابلةٌ للدَّحْض، وأما القضية الثانية فلا تتناسب مع النظرية العلميّة؛ لكونها غير قابلةٍ للدَّحْض.

     انظر: محمد رضا خاكي قراملكي، تحليل هويت علم ديني وعلم مدرن (تحليل هوية العلم الديني والعلم الحديث): 104. [↑](#endnote-ref-851)
870. () انظر: مرتضى فتحي زاده، ناهمخواني إبطال گرايي با واقع گرايي (عدم التناغم بين الفلسفة الدحظية والفلسفة الواقعية): 17، پژوهش هاي فلسفي ـ کلامي، 1391هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-852)
871. () انظر: محمد مهدي حاتمي ومهدي دهباشي، ترميم دوپارگي فلسفه‌ي فيزيك با تکيه بر إبطال‌ گرايي پوپر (ترميم الشرخ في فلسفة الفيزياء في ضوء الفلسفة الدَّحْضية لكارل بوبر): 22، حکمت وفلسفه، 1393هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-853)
872. () انظر: مسعود ألوند، قرائتي ديگر أز إبطال گرايي: روش‌شناسي علوم إنساني (قراءة أخرى لفلسفة قابلية الدَّحْض): 82، 1382هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-854)
873. )) Interpretivism. [↑](#endnote-ref-855)
874. )) Geisteswissenschaften. [↑](#endnote-ref-856)
875. () انظر: مهدي علي پور وحميد رضا حسني وسعيد رضا علي عسكري، بارادايم اجتهادي دانش ديني (النماذج الاجتهادية للعلوم الدينية): 41 ـ 42، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، 1394هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-857)
876. )) explanation. [↑](#endnote-ref-858)
877. )) understanding. [↑](#endnote-ref-859)
878. () انظر: مهدي علي پور وآخرون، بارادايم اجتهادي دانش ديني (النماذج الاجتهادية للعلوم الدينية): 42 ـ 43. [↑](#endnote-ref-860)
879. () انظر: حسن خيري، مقايسه پارادايم ديني (إسلامي) با پارادايم هاي إثباتي، تفسيري وانتقادي (مقارنة النموذج الديني (الإسلامي) بالنماذج الإثباتية، التفسيرية والنقدية): 16، 1389هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-861)
880. () انظر: محمد تقي إيمان، فلسفه روش تحقيق در علوم إنساني (فلسفة منهج التحقيق في العلوم الإنسانية): 72. [↑](#endnote-ref-862)
881. () انظر: مهدي علي پور وآخرون، بارادايم اجتهادي دانش ديني (النماذج الاجتهادية للعلوم الدينية): 116 ـ 117. [↑](#endnote-ref-863)
882. () انظر: حسن خيري، مقايسه پارادايم ديني (إسلامي) با پارادايم هاي إثباتي، تفسيري وانتقادي (مقارنة النموذج الديني (الإسلامي) بالنماذج الإثباتية، التفسيرية والنقدية): 21.

     وفي الختام لا بُدَّ من التذكير بأنه في اللاهوت المسيحيّ؛ بالالتفات إلى خوضه تجربةً مماثلة لـ «الأسلمة» من خلال مرحلة «حركة الإصلاح الديني» (Reformation)، يمكن لرصد الاتجاهات والأساليب ـ التي يتمّ التأكيد عليها في هذه الحركة ـ أن يكون ملهماً لاتجاهات إنتاج العلم الديني في الفكر الإسلامي. بالإضافة إلى أن حركة الإصلاح الدينية بدَوْرها ـ وبسبب الانتماءات والاتجاهات ـ تنقسم إلى عدّة مجموعاتٍ، من قبيل: الإصلاح الديني اللوثري، وحركة الإصلاح الديني الكالونية، وحركة الإصلاح الديني المتطرِّفة، وحركة الإصلاح الديني الكاثوليكي. (انظر: بيتر برن وجيمز ليسلي هولدن، مجموعه مقالات: دفتر نخست: إلاهيات جديد مسيحي (سلسلة مقالات / الكتاب الأوّل: اللاهوت المسيحي الجديد): 380، مرکز مطالعات وتحقيقات أديان ومذاهب ودانشگاه أديان ومذاهب، قم، 1388هـ.ش). [↑](#endnote-ref-864)
883. )) Frankfurt School. [↑](#endnote-ref-865)
884. () انظر: مجيد مرادي، إسلامي سازي معرفت (أسلمة المعرفة): 9 ـ 10. [↑](#endnote-ref-866)
885. () مقتبسة من: المصدر السابق: 170 ـ 175. [↑](#endnote-ref-867)
886. () انظر: محمد رضا خاكي قراملكي، تحليل هويت علم ديني وعلم مدرن (تحليل هوية العلم الديني والعلم الحديث): 229. [↑](#endnote-ref-868)
887. () انظر: رمضان علي تبار فيروزجائي، علم ديني: ماهيت وروش شناسي (العلم الديني: الماهية والمنهج): 50 ـ 51، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، طهران، 1396هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-869)
888. () انظر: عبد الحسين خسروپناه ومهدي عاشوري وحميد پارسانيا، توليد وتكوين علوم إنساني إسلامي: تحرير درس گفتارهاي دوره فلسفه علوم إنساني (إنتاج وبلورة العلوم الإنسانية الإسلامية: تحرير دروس مقالات دورة فلسفة العلوم الإنسانية): 47 ـ 48، مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه إيران، دفتر مطالعات دانش آموختگان حكمت وفلسفه، طهران، 1392هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-870)
889. () السيد حسين العطّاس (1228 ـ 2007م): سياسيّ وعالم اجتماع ماليزي. شغل منصب نائب رئيس جامعة مالايا، وشكَّل حزب حركة الشعب الماليزي. له عددٌ من الكتب في الفساد والتعدُّدية العرقية والإمبريالية، وأشهرها: كتاب «أسطورة السكّان الأصليين». (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-871)
890. () انظر: حسين بستان ومحمد فتح علي خاني وأبو الفضل گائيني، گامي‌ به‌ سوي‌ علم‌ ديني: ساختار علم تجربي وإمكان علم ديني: 123، 1384هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-872)
891. () انظر: مسعود گلچين، مفهوم جامعه شناسي إسلامي: إمكان وعدم إمكان ودلالت هاي هاي آن (مفهوم علم الاجتماع الإسلامي: إمكانه وعدم إمكانه ودلالاته): 27، إعداد: مجيد كافي. [↑](#endnote-ref-873)
892. () انظر: مهدي گلشني، أز علم سكولار تا علم ديني (من العلم العلماني إلى العلم الديني): 86، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، طهران، 1377هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-874)
893. () انظر: حسين بستان ومحمد فتح علي خاني وأبو الفضل گائيني، گامی‌ به‌ سوي‌ علم‌ ديني: ساختار علم تجربي وإمكان علم ديني: 142. [↑](#endnote-ref-875)
894. )) The first goal to attain must be to create an environment where Islamic values exist and where it is possible to carry out the Islamization in practice.

     See: Stenberg, 1996, p. 214. [↑](#endnote-ref-876)
895. () انظر: محسن عبّاس نجاد، قرآن وعلوم روز: قرآن، روانشناسي وعلوم تربيتي (القرآن والعلوم الحديثة: القرآن وعلم النفس والعلوم التربوية): 227، همايش ملي پژوهشهاي قرآني حوزه ودانشگاه، بنياد پژوهشهاي قرآني حوزه ودانشگاه، ‏ [↑](#endnote-ref-877)
896. () انظر: رمضان علي تبار فيروزجائي، علم ديني: ماهيت وروش شناسي (العلم الديني: الماهية والمنهج): 56. [↑](#endnote-ref-878)
897. () انظر: محمد رضا خاكي قراملكي، تحليل هويت علم ديني وعلم مدرن (تحليل هوية العلم الديني والعلم الحديث): 106. [↑](#endnote-ref-879)
898. () انظر: محسن عباس نجاد، قرآن وعلوم روز: قرآن، روانشناسي وعلوم تربيتي (القرآن والعلوم الحديثة: القرآن وعلم النفس والعلوم التربوية): 221. [↑](#endnote-ref-880)
899. () انظر: عبد الكريم سروش، تفرّج صنع: گفتارهائي‌ در أخلاق‌ وصنعت‌ وعلم‌ إنساني (مشهد الخلق: مقالات في الأخلاق والصنع والعلم الإنساني)‌: 56، منشورات الصراط، طهران، 1380هـ.ش. [↑](#endnote-ref-881)
900. () انظر: المصدر السابق: 201 ـ 202. [↑](#endnote-ref-882)
901. () انظر: محسن عباس نجاد، قرآن وعلوم روز: قرآن، روانشناسي وعلوم تربيتي (القرآن والعلوم الحديثة: القرآن وعلم النفس والعلوم التربوية): 239. [↑](#endnote-ref-883)
902. () انظر: مهدي نصيري، إسلام وتجدُّد (الإسلام والتجديد): 47، نشر كتاب صبح، طهران، 1387هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-884)
903. () انظر: محمد علي رضائي أصفهاني، در آمدي بر تفسير علمي قرآن کريم (مدخلٌ إلى التفسير العلمي للقرآن الكريم) 1: 350 ـ 354، دار الأسوة، طهران، 1375هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-885)
904. () انظر: محمد علي رضائي أصفهاني، إشارات‌ علمي‌ إعجاز آميز قرآن:‌ کيهان‌ شناخت‌؛ زيست‌ شناخت‌؛ پزشکي (الإشارات العلمية لإعجاز القرآن الكريم: الكَوْن والبيئة والطبّ‌): 38 ـ 40، نهاد نمايندگي‌ مقام‌ معظم‌ رهبري‌ در دانشگاهها، دفتر نشر معارف‌؛ طهران‌؛ نهاد نمايندگي‌ مقام‌ معظم‌ رهبري‌ در دانشگاهها، پژوهشکده‌ فرهنگ‌ ومعارف، 1383هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-886)
905. () انظر: رمضان علي تبار فيروزجائي، علم ديني: ماهيت وروش شناسي (العلم الديني: الماهية والمنهج): 49. [↑](#endnote-ref-887)
906. () انظر: محمد علي رضائي أصفهاني، إشارات‌ علمي‌ اعجاز آميز قرآن:‌ کيهان‌ شناخت‌؛ زيست‌ شناخت‌؛ پزشکي (الإشارات العلمية لإعجاز القرآن الكريم: الكون والبيئة والطب‌ّ): 52 ـ 55. [↑](#endnote-ref-888)
907. () انظر: رمضان علي تبار فيروزجائي، علم ديني: ماهيت وروش شناسي (العلم الديني: الماهية والمنهج): 71. [↑](#endnote-ref-889)
908. () انظر: مهدي نصيري، إسلام وتجدُّد (الإسلام والتجديد). [↑](#endnote-ref-890)
909. () انظر: خسرو باقري نوع پرست، علم تجربي ديني: نگاهي معرفت ‌شناختي به رابطه دين با علوم إنساني (العلم التجريبي الديني: رؤية معرفية إلى العلاقة بين الدين والعلوم الإنسانيّة): 41 ـ 42، نقد ومناظره ويژه علوم إنساني ومعارف إسلامي وهيأت حمايت أز کرسي هاي نظريه پردازي، سازمان انتشارات، طهران، 1390هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-891)
910. () انظر: عبد الكريم سروش، تفرُّج صنع: گفتارهائي‌ در أخلاق‌ وصنعت‌ وعلم‌ إنساني (مشهد الخلق: مقالات في الأخلاق والصنع والعلم الإنساني)‌: 201 ـ 202. [↑](#endnote-ref-892)
911. () انظر: حسين بستان ومحمد فتح علي خاني وأبو الفضل گائيني، گامی‌ به‌ سوی‌ علم‌ ديني: ساختار علم تجربي وإمكان علم ديني: 124. [↑](#endnote-ref-893)
912. () انظر: محمد محمد إمزيان، روش تحقيق علوم اجتماعي أز إثبات گرائي تا هنجار گرائي (منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية): 220، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد القادر سواري، پژوهشكده حوزه ودانشگاه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، قم، 1380هـ.ش. [↑](#endnote-ref-894)
913. () انظر: محسن عباس نجاد، قرآن وعلوم روز: قرآن، روانشناسي وعلوم تربيتي (القرآن والعلوم الحديثة: القرآن وعلم النفس والعلوم التربوية): 235. [↑](#endnote-ref-895)
914. () انظر: حسين بستان ومحمد فتح علي خاني وأبو الفضل گائيني، گامي‌ به‌ سوي علم‌ ديني: ساختار علم تجربي وإمكان علم ديني: 125. [↑](#endnote-ref-896)
915. () انظر: خسرو باقري، هويت علم ديني: نگاهی معرفت ‌شناختي به نسبت دين با علوم انساني (العلم التجريبي الديني: رؤية معرفية إلى العلاقة بين الدين والعلوم الإنسانية): 250، طباعة ونشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1382هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-897)
916. () انظر: مهدي گلشني، أز علم سكولار تا علم ديني (من العلم العلماني إلى العلم الديني): 2 ـ 3، 1377هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-898)
917. () انظر: محسن عباس نجاد، قرآن وعلوم روز: قرآن، روانشناسي وعلوم تربيتي (القرآن والعلوم الحديثة: القرآن وعلم النفس والعلوم التربوية): 251. [↑](#endnote-ref-899)
918. () انظر: خسرو باقري نوع پرست، علم تجربي ديني: نگاهي معرفت ‌شناختي به رابطه دين با علوم إنساني (العلم التجريبي الديني: رؤية معرفية إلى العلاقة بين الدين والعلوم الإنسانية): 43. [↑](#endnote-ref-900)
919. () انظر: المصدر السابق: 43. [↑](#endnote-ref-901)
920. () انظر: عبد الحسين خسروپناه ومهدي عاشوري وحميد پارسانيا، توليد وتكوين علوم إنساني إسلامي: تحرير درس گفتارهاي دوره فلسفه علوم إنساني (إنتاج وبلورة العلوم الإنسانية الإسلامية: تحرير دروس مقالات دورة فلسفة العلوم الإنسانية): 142، طهران، 1392هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-902)
921. () انظر: سيد حميد رضا حسني، روش شناسي تحقق علوم إسلامي أز ديدگاه سيد محمد نقيب عطاس (علم منهج تحقيق العلوم الإسلامية في رؤية السيد محمد نقيب العطاس): 69، نشر راهبرد فرهنگ، 1393هـ.ش. [↑](#endnote-ref-903)
922. () انظر: عبد الكريم سروش، تفرّج صنع: گفتارهائي‌ در أخلاق‌ وصنعت‌ وعلم‌ إنساني (مشهد الخلق: مقالات في الأخلاق والصنع والعلم الإنساني)‌: 238. [↑](#endnote-ref-904)
923. () انظر: فاضل حسامي، تبيين وتحليل علم ديني أز ديدگاه شهيد صدر (بيان وتحليل العلم الديني من وجهة نظر الشهيد الصدر): 7، نشر جاويدان خرد، 1390هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-905)
924. () وللمزيد من التوضيح نقول: إن الشخص الذي يستطيع اجتياز المراحل ـ طبقاً لهذه النظرية ـ وصولاً إلى العقل الفعّال هو الإنسان الكامل، الذي لا يمكن إلاّ أن يكون نبيّاً، وبعد النبيّ يجب أن يكون هناك مَنْ يخلفه ويحلّ محلّه، وهو الإمام. (انظر: عبد الحسين خسروپناه ومهدي عاشوري وحميد پارسانيا، توليد وتكوين علوم إنساني إسلامي: تحرير درس گفتارهاي دوره فلسفه علوم إنساني (إنتاج وبلورة العلوم الإنسانية الإسلامية: تحرير دروس مقالات دورة فلسفة العلوم الإنسانية): 14. [↑](#endnote-ref-906)
925. () انظر: عبد الحسين خسروپناه ومهدي عاشوري وحميد پارسانيا، توليد وتكوين علوم إنساني إسلامي: تحرير درس گفتارهاي دوره فلسفه علوم إنساني (إنتاج وبلورة العلوم الإنسانية الإسلامية: تحرير دروس مقالات دورة فلسفة العلوم الإنسانية): 14 ـ 15. [↑](#endnote-ref-907)
926. () هذا البحث هو أحد بحوث الكتاب القيِّم (قيد الطبع) «جستار در ميراث منطق دانان مسلمان» (تحقيق في التراث المنطقي لمناطقة المسلمين). [↑](#endnote-ref-908)
927. (\*) أستاذٌ جامعيّ، وعضو الهيئة العلميّة في جامعة طهران، وأحد وجوه الثقافة والفكر في إيران. له مؤلَّفاتٌ عديدة في المنطق والحكمة والكلام ومناهج البحث والأخلاق الحرفيّة. [↑](#footnote-ref-19)
928. () مصطفى الزين، علم شناسي نزد حكمايي مسلمان ـ علم المعرفة عند الحكماء المسلمين (رسالة ماجستير بإشراف الدكتور قراملكي): 35 ـ 156. [↑](#endnote-ref-909)
929. () كياني فريد، رؤوس ثمانية علوم (الرؤوس الثمانية للعلوم): 94 ـ 95. [↑](#endnote-ref-910)
930. () رشاد، منطق فهم دين: 159. [↑](#endnote-ref-911)
931. () انظر: مقدّمة دانش پژوه على التبصرة لابن سهلان الساوي. [↑](#endnote-ref-912)
932. () فرامرز قراملكي، أرمغان نقد: 87. [↑](#endnote-ref-913)
933. () انظر: تطوُّر المنطق العربيّ ودراسات في تاريخ منطق العرب. [↑](#endnote-ref-914)
934. () برخورد داري، نقد گزارش رشر أز آثار منطقي ابن سينا: 33. [↑](#endnote-ref-915)
935. () الأنصاري، إرشاد الطالبين: 197. [↑](#endnote-ref-916)
936. () المنطقيات 1: 27 ـ 22. [↑](#endnote-ref-917)
937. () الرسائل 1: 394. [↑](#endnote-ref-918)
938. () ابن سينا، المدخل: 32 ـ 22؛ ابن سينا، العبارة: 1 ـ 30. [↑](#endnote-ref-919)
939. () المصدر السابق: 15 ـ 20. [↑](#endnote-ref-920)
940. () المصدر السابق: 7 ـ 10. [↑](#endnote-ref-921)
941. () المصدر السابق: 17 ـ 19. [↑](#endnote-ref-922)
942. () المنطقيات: 447. [↑](#endnote-ref-923)
943. () إحصاء العلوم: 69. [↑](#endnote-ref-924)
944. () البرهان: 153. [↑](#endnote-ref-925)
945. () الإشارات 1: 83. [↑](#endnote-ref-926)
946. () الشفاء، المدخل 1: 10. [↑](#endnote-ref-927)
947. () الطوسي، أساس الاقتباس: 34؛ كذلك الإشارات 1 : 83 ـ 84. [↑](#endnote-ref-928)
948. () الإشارات 1: 83. [↑](#endnote-ref-929)
949. () الأنصاري، تحفة السلاطين: 138. [↑](#endnote-ref-930)
950. () ابن سهلان الساوي، البصائر النصيرية: 18. [↑](#endnote-ref-931)
951. () الكاتبي، المنصّص: 67. [↑](#endnote-ref-932)
952. () البصائر النصيرية: 23. [↑](#endnote-ref-933)
953. () الفارابي، المنطقيّات 3: 334. [↑](#endnote-ref-934)
954. () أرسطو، الأرغانون: 35 ـ 96. [↑](#endnote-ref-935)
955. () أرسطو، الأرغانون: 10 ـ 24؛ 139 ـ 154. [↑](#endnote-ref-936)
956. () الشفاء، المدخل: 21، 32، 37، 42. [↑](#endnote-ref-937)
957. () الهداية: 68 ـ 70. [↑](#endnote-ref-938)
958. () الغزالي، محكّ النظر: 9 ـ 10. [↑](#endnote-ref-939)
959. () دانشنامه علايي: 106. [↑](#endnote-ref-940)
960. () الشفاء، المدخل 1: 11. [↑](#endnote-ref-941)
961. () فرامرز قراملكي، منطق 1: 165 ـ 180. [↑](#endnote-ref-942)
962. () المطالب المهمة: 68 ـ 69. [↑](#endnote-ref-943)
963. (\*) باحثٌ معروف، متخصِّصٌ في علم الكلام والفلسفة الإسلاميّة. من الشخصيّات البارزة في مجال نقد النُّسَخ والمخطوطات والكتب القديمة. أحد أساتذة جامعة برلين في ألمانيا، وعضو الملتقى الدوليّ حول تاريخ العلوم والفلسفة في باريس. [↑](#footnote-ref-20)
964. () نصير الدين الطوسي (1201 ـ 1274م): أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي. عالمٌ فلكي وأحيائي ورياضياتي، وفيلسوفٌ، وطبيبٌ، وفيزيائيّ ومتكلِّمٌ وفقيهٌ شيعيّ. اعتبره ابن خلدون أحد أعظم علماء الفرس. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-944)
965. () أبو البركات هبة الله بن عليّ بن ملكا البلدي البغدادي (480هـ / 1087م ـ 560هـ / 1165م): طبيب وفيلسوف. لقِّب بـ (أوحد الزمان). ولد في البصرة، ونشأ بها، ثمّ انتقل إلى بغداد، وعمل في قصر المقتدي والمستنصر العبّاسيين، ولقِّب بفيلسوف العراقيين في عصره. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-945)
966. () انظر في هذا الشأن: مقالة كاتب هذه السطور حول الخيّام، في موقعه الإلكتروني: http://ansari.kateban.com، وقد بحثْتُ فيها تقرير ابن فندق البيهقي في (تتمّة صوان الحكمة) في هذا الشأن: 117 ـ 118. [↑](#endnote-ref-946)
967. () زين الدين عمر بن سهلان الساوي (؟ ـ حوالي 450هـ / 1058م): فيلسوفٌ، يُعْرَف بالقاضي الساوي. من أهل ساوة (بين الريّ وهمذان). استوطن نيسابور، وتعلَّم بها. من كتبه (البصائر النصيرية) غير تامّ، في المنطق، وكتاب في الحساب، ورسائل متفرِّقة، منها: (رسالة الطير). أحرقت بقية تصانيفه بعد وفاته (المعرِّب، نقلاً عن: الزركلي، الأعلام). [↑](#endnote-ref-947)
968. () انظر في هذا الشأن: مقالة كاتب هذه السطور حول أبي البركات البغدادي وإسهامه في فلسفة القرن الهجريّ السادس في خراسان، في موقعه: http://ansari.kateban.com. [↑](#endnote-ref-948)
969. () انظر في هذا المورد الخاصّ، على سبيل المثال: الفخر الرازي، المطالب العالية 6: 170 ـ 171. [↑](#endnote-ref-949)
970. () للتعرُّف على سيرة أبي البركات البغداديّ انظر: مقالة السيد مادلونغ في دائرة المعارف الأمريكية. [↑](#endnote-ref-950)
971. () انظر بشأن شرف الدين المسعودي: مقالة كاتب هذه السطور في موقعه: http://ansari.kateban.com، بعنوان (بررسي هاي تاريخي)، وكذلك نصّ كلمته التي ألقاها في مؤتمر معرفة الإسلام في مؤسسة برينستون للدراسات المتطوِّرة، في شهر مارس سنة 2015م. [↑](#endnote-ref-951)
972. () انظر: شرف الدين المسعودي، المباحث والشكوك: 3 ـ 9. (النسخة المطبوعة عن النسخة المخطوطة القديمة في شيراز). [↑](#endnote-ref-952)
973. () انظر، على سبيل المثال: أساس الاقتباس: 194 ـ 195. [↑](#endnote-ref-953)
974. () المصدر السابق: 389. [↑](#endnote-ref-954)
975. () تلخيص المحصّل: 383. [↑](#endnote-ref-955)
976. () انظر في هذا الشأن: المحقّق الطوسي، تجريد الاعتقاد: 146؛ العلاّمة الحلّي، كشف المراد: 150؛ العلاّمة الحلّي، مناهج اليقين في أصول الدين: 89؛ صدر المتألِّهين، المبدأ والمعاد: 378؛ صدر المتألِّهين، الحكمة المتعالية 9: 169؛ صدر المتألِّهين، رسالة في التشخُّص (مجموعة الرسائل التسعة): 131. قارِِنْ ذلك بـ: العلاّمة الحلّي، نهاية المرام في علم الكلام 3: 525 ـ 526. [↑](#endnote-ref-956)
977. () مطبوع في مجلّة تاريخ علم، العدد 9: 73 ـ 109، 1389هـ ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-957)
978. () حسام الدين علي بن فضل الله السالار: منجّمٌ وعالم رياضيات فارسيّ. عاصر الدولة السلجوقية بزعامة ألب أرسلان وملك شاه السلجوقي. ألف كتابه (زيج شاهي) سنة 498 للهجرة. لم تذكر المصادر التاريخية سنة وفاته، ولكنْ يحتمل أن يكون قد توفي في منتصف القرن الخامس للهجرة. من أعماله: (جامع قوانين علم الهيئة)؛ و(طرائف الحكماء). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-958)
979. () العتبة الرضوية أو عتبة الإمام الرضا×. [↑](#endnote-ref-959)
980. () غياث الدين أبو الفتوح عمر بن إبراهيم الخيّام (1040 ـ 1131م): فيلسوفٌ وشاعرٌ فارسيّ، وقد تخصَّص في الرياضيات والفلك والفقه والتاريخ واللغة. وهو صاحب رباعيّات الخيّام المعروفة. وقيل: إنه كان زميلاً في صباه للشيخ نصير الدين الطوسي. ولكنّ هذا لا يبدو صحيحاً؛ بالنظر إلى أن الشيخ الطوسي قد ولد بعد وفاة الخيّام بسبعين سنة تقريباً. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-960)
981. () تجدون النصّ الكامل والمصحَّح للرسالة المذكورة ضمن مقالٍ لي كتبتُه حول أبي البركات البغدادي وناقديه، فراجِعْ: http://ansari.kateban.com. [↑](#endnote-ref-961)
982. () هكذا في الأصل، ولعلّ الصحيح: (فسمعت). [↑](#endnote-ref-962)
983. () في نسخة: بجهله. [↑](#endnote-ref-963)
984. () هكذا في الأصل، ولعلّ الصحيح: (بلغ). [↑](#endnote-ref-964)
985. () في نسخةٍ: وإذ. [↑](#endnote-ref-965)
986. () هكذا في الأصل. [↑](#endnote-ref-966)
987. () هكذا في الأصل، ولعلّ الصحيح: (هالكاً). [↑](#endnote-ref-967)
988. () هكذا في الأصل، ولعلّ الصحيح: (لعصمة). [↑](#endnote-ref-968)
989. () انظر: المباحث والشكوك: 2، نسخة شيراز. [↑](#endnote-ref-969)
990. () (رسالة الخيّام). [↑](#endnote-ref-970)
991. () نسبةً إلى ابن سينا. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-971)
992. () انظر: ابن فندق البيهقي، تتمّة صوان الحكمة: 117 ـ 118. [↑](#endnote-ref-972)
993. () انظر: مقالة كاتب هذه السطور حول تحديد هوية هذا الشخص المقصود في رسالة ابن سهلان، والتي سبق نشرها في موقعه: http://ansari.kateban.com. [↑](#endnote-ref-973)
994. () أبو الحسن عليّ بن أحمد شهاب الدين الزيدري النسوي (1010 ـ 1075م): رياضيٌّ من أهل خراسان، اشتهر في القرن الخامس الهجري. له كتاب (المقنع في الحساب الهندي)؛ وطرق استخراج الجذور التربيعية والتكعيبية. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-974)