



في رباب أهل البيت عليهم السلام

(٣٧)

رؤية الله بين التنزيه والتشبيه



اسم الكتاب: «رؤية الله» بين التنزيه والتشبيه
المؤلف: الشيخ عبدالكريم البهبهاني - لجنة البحوث
الموضوع: كلام
الناشر: مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام
الطبعة الاولى: ١٤٢٢ هـ
الطبعة الثانية: ١٤٢٥ هـ
المطبعة: ليلى
الكمية: ١٠٠٠٠

ISBN: 964-8686-77-7

حقوق الطبع والترجمة محفوظة للمجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام

www.ahl-ul-bait.org

كلمة المجمع

إنّ تراث أهل البيت عليهم السلام الذي اختزنته مدرستهم وحفظه من الضياع أتباعهم يعبر عن مدرسة جامعة لشتى فروع المعرفة الإسلامية. وقد استطاعت هذه المدرسة أن تربي النفوس المستعدة للاعتراف من هذا المعين، وتقدّم للأمة الإسلامية كبار العلماء المحتزين لخطى أهل البيت عليهم السلام الرسالية، مستوعبين إشارات وأسئلة شتى المذاهب والاتجاهات الفكرية من داخل الحاضرة الإسلامية وخارجها، مقدّمين لها أمتن الأجوبة والحلول على مدى القرون المتتالية.

وقد بادر المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام - منطلقاً من مسؤولياته التي أخذها على عاتقه - للدفاع عن حرّيم الرسالة وحقائقها التي ضيّب عليها أرباب الفرق والمذاهب وأصحاب الاتجاهات المناوئة للإسلام، مقتفياً خطى أهل البيت عليهم السلام وأتباع مدرستهم الرشيدة التي حرصت في

الرد على التحديات المستمرة، وحاولت أن تبقى على الدوام في خطّ المواجهة وبالمستوى المطلوب في كلّ عصر.

إنّ التجارب التي تختزنها كتب علماء مدرسة أهل البيت عليه السلام في هذا المضمار فريدة في نوعها؛ لأنها ذات رصيد علمي يحتكم الى العقل والبرهان ويتجنب الهوى والتعصب المذموم، ويخاطب العلماء والمفكرين من ذوي الاختصاص خطاباً يستسيغه العقل وتتقبله الفطرة السليمة.

وقد جاءت محاولة المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام لتقدم لطلاب الحقيقة مرحلة جديدة من هذه التجارب الغنية في باب الحوار والسؤال والرد على الشبهات - التي أثّرت في عصور سابقة أو تثار اليوم ولا سيّما بدعم من بعض الدوائر الحاكمة على الإسلام والمسلمين من خلال شبكات الانترنت وغيرها - متجنّبة الإثارات المذمومة وحريصة على استثارة العقول المفكرة والنفوس الطالبة للحق، لتفتح على الحقائق التي تقدّمها مدرسة أهل البيت الرسالية للعالم أجمع، في عصر يتكامل فيه العقول ويتواصل النفوس والأرواح بشكل سريع وفريد.

ولابدّ أن نشير الى أن هذه المجموعة من البحوث قد أعدت في لجنة خاصة من مجموعة من الأفاضل . ونتقدم بالشكر الجزيل لكل هؤلاء ولأصحاب الفضل والتحقيق لمراجعة كلّ منهم جملة من هذه البحوث وابداء ملاحظاتهم القيّمة عنها.

وكلّنا أمل ورجاء بأن نكون قد قدّمنا ما استطعنا من جهد أداءً لبعض ما علينا تجاه رسالة ربّنا العظيم الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه وكفى بالله شهيداً.

المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام

المعاونية الثقافية

«رؤية الله» بين التنزيه والتشبيه*

مقدّمة:

تعتبر مسألة رؤية الله من المسائل الكلامية المهمة التي حظيت بنطاق واسع من البحث والتحقيق والأخذ والرد بين المسلمين منذ الصدر الأول للإسلام وحتى الآن، وذلك لما لها من مدخلة كبيرة في أصل قضية التوحيد من جهة، وإلحاح العقل في استيضاحها من جهة ثانية، ولعل أهميتها في هاتين الجهتين جعلها عرضة للتأثر السلبي بالتراث اليهودي من جهة، والمشارب الفلسفية من جهة ثانية، بحثاً عن أسباب إضافية تستكمل بها حاجتها الى الاشباع الكافي. وهذه الدراسة عبارة عن محاولة لتسليط الأضواء على هذه المسألة، ورائدنا فيها هو البحث عن الحقيقة التي يثبتها العقل ويدلّل عليها النقل.

(*) البحث مستلّ وبنحو ملفق من كتاب رؤية الله لآية الله الشيخ جعفر السبحاني، وكتاب كلمة في الرؤية للعلامة السيد عبدالحسين شرف الدين، وكتاب الملل والنحل للشيخ السبحاني وكتاب العقائد الإسلامية ج ٢.

وقبل أن ندخل في صميم البحث، لابدّ لنا من التنويه بأنّ مسألة الرؤية تتداخل مع مسألة التجسيم تداخلاً صميمياً، وليس بإمكاننا الفصل بين المسألتين، ولذا فدراستنا هذه تتناولهما معاً في آن واحد، لأجل التلازم القائم بينهما الذي يجعل البحث في أيّ منهما بحثاً فيهما معاً، وإن كان العنوان مقتصرًا على واحد منهما فقط .

الإِ اتجاهات والآراء في مسألة الرؤية

لقد تشتت الآراء والاتجاهات في هذه المسألة حتى بلغت حد الإفراط ، بحيث إنك حينما تطالع كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري تجده يعرض في هذه المسألة تسعة عشر رأياً. فقد كتب يقول:

«واختلفوا في رؤية الباري بالأبصار على تسع عشرة مقالة ؛ فقال قائلون: يجوز أن نرى الله بالأبصار في الدنيا ولسنا ننكر أن يكون بعض من نلقاه في الطرقات. وأجاز عليه بعضهم الحلول في الأجسام، وأصحاب الحلول إذا رأوا إنساناً يستحسنونه لم يدروا لعل إلههم فيه. وأجاز كثير ممّن أجاز رؤيته في الدنيا، مصافحته وملاسته ومزاورته إياهم، وقالوا إن المخلصين يعانقونه في

الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك، حُكي ذلك عن بعض أصحاب مضر وكهمس. وحُكي عن أصحاب «عبدالواحد بن زيد» أنهم كانوا يقولون: إن الله سبحانه يرى على قدر الأعمال فمن كان عمله أفضل رآه أحسن. وقد قال قائلون: إننا نرى الله في الدنيا في النوم فأما في اليقظة فلا. ورُوي عن رَقبة بن مَصقلة أنه قال: رأيت رب العزة في النوم فقال: لأكرم من مثواه - يعني سليمان التيمي - صلى الفجر بطُهر العشاء أربعين سنة. وامتنع كثير من القول إنه يُرى في الدنيا ومن سائر ما أطلقوه، وقالوا: إنه يُرى في الآخرة.

واختلفوا أيضاً في ضرب آخر، فقال قائلون: نرى جسماً محدوداً مقابلاً لنا في مكانٍ دون مكان.

وقال زهير الأثري: ذات الله عز وجل في كل مكان وهو مستوٍ على عرشه ونحن نراه في الآخرة على عرشه بلا كيف، وكان يقول: إن الله يجيء يوم القيامة الى مكانٍ لم يكن خالياً منه، وإنه ينزل الى السماء الدنيا ولم تكن خالية منه. واختلفوا في رؤية الله عز وجل بالأبصار هل هي إدراك له بالأبصار أم لا؟ فقال قائلون: هي إدراك له بالأبصار وهو يُدرك بالأبصار. وقال قائلون: يُرى الله سبحانه بالأبصار ولا يُدرك بالأبصار. واختلفوا في ضرب آخر: فقال قائلون: نرى الله جهرة

ومعانية، وقال قائلون: لا نرى الله جهرة ولا معانية. ومنهم من يقول: أحقق إليه إذا رأيته، ومنهم من يقول: لا يجوز التحديق إليه. وقال قائلون منهم ضرار وحفص الفرد: إن الله لا يُرى بالأبصار، ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة غير حواسنا هذه فندركه بها، وندرك ما هو بتلك الحاسة. وقالت البكرية: إن الله يخلق صورة يوم القيامة يُرى فيها ويكلم خلقه منها. وقال الحسين النجار: إنه يجوز أن يحول الله العين إلى القلب، ويجعل لها قوة العلم فيعلم بها ويكون ذلك العلم رؤية له، أي علماً له. وأجمعت المعتزلة على أن الله لا يُرى بالأبصار واختلفت هل يرى بالقلوب؟ فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة: إن الله يرى بقلوبنا بمعنى أننا نعلمه بها، وأنكر ذلك الفوطي وعباد. وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية: إن الله لا يُرى بالأبصار في الدنيا والآخرة، ولا يجوز ذلك عليه. واختلفوا في الرؤية لله بالأبصار - هل يجوز أن تكون أو هي كائنة لا محال - على مقالتين:

فقال قائلون: يجوز أن يُرى الله سبحانه في الآخرة بالأبصار وقال (؟) نقول: إنه بتاتاً وقال (؟) نقول: إنه يرى بالأبصار. وقال قائلون: نقول بالأخبار المروية وبما في

القرآن أنه يُرى بالأبصار في الآخرة، بتاتاً يراه المؤمنون. وكل المجسمة إلا نفرأ يسيراً يقول بإثبات الرؤية، وقد يُثبت الرؤية من لا يقول بالتجسيم»^(١).

هذا ما قاله أبو الحسن الأشعري، ولكننا يمكننا أن نرجع بعض الآراء الى بعض ونختصرها جميعاً في ثلاثة اتجاهات أساسية هي:

١- اتجاه يقول بإمكان الرؤية الحسية في الدنيا والآخرة، وهؤلاء هم المجسمة الذين جعلوا الله سبحانه وتعالى على صفة سائر مخلوقاته من حيث الجسمية، فلما جعلوه جسماً كسائر الأجسام كان من الطبيعي أن يؤمنوا برؤيته كما يحصل ذلك لأي جسم آخر بلا فرق بين الدنيا والآخرة.

٢- واتجاه آخر حاول التوسط فمنع الرؤية في الدنيا وأجازها في الآخرة مع نفي الكيفية، وهو رأي الجمهور المتمثل بأهل السنة والجماعة من أتباع المذاهب الأربعة الذين حاولوا التخلص من التجسيم مع الاحتفاظ بالرؤية بهذه الكيفية.

٣- واتجاه ثالث آمن باستحالة الرؤية في الدنيا والآخرة، وهو ما عليه المعتزلة والإمامية وآخرون.

(١) مقالات الإسلاميين: ٢١٣-٢١٧ ط المانيا.

فالأول تجسيم محض ، والثالث تنزيه محض ، والثاني متوسط بينهما حاول أن يأخذ من كل طرف طرفاً. ولا بدّ من التذكير هنا بأن البحث كل البحث يقع في الرؤية البصرية، أما ما يتحدث عنه الوالهيون بحب الله سبحانه وتعالى من الرؤية القلبية الوجدانية فخارج عن محل البحث، كقول الإمام علي عليه السلام: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ومعه وفيه وبعده»^(١)، أو قول الإمام الحسين عليه السلام: في دعاء عرفه: «عميت عين لا تراك عليها رقيباً»^(٢).

منهج البحث

وقبل أن نخوض في المسألة واتجاهاتها الثلاثة لا بدّ لنا من التذكير بنقطة مهمة وهي أن طريق النفي والإثبات في هذه المسألة منحصر بالعقل، وليس للنصوص الشرعية إلا دور الكشف عن حكم العقل فيها، لبداهة أن حجية النصوص الشرعية لا تتم إلا بعد اثبات أصل التوحيد والمسائل المتعلقة به، ولو جعلنا النصوص الشرعية هي الحجة في المسائل التوحيدية للزم من ذلك الدور، ولتوقفت

(١) عن الاقبال بالأعمال الحسنة فيما يُعمل مرة في الاسن لابن طاووس.

(٢) شرح الأسماء الحسنى، للمولى هادي السبزواري ١: ١٨٩.

حجية النصوص الشرعية على نفسها وهو باطل، ولافتقرت الى دليل يثبتها، ولتعطلت بذلك حجيتها، ولم يعد بوسعنا اثبات أي شيء بها، ولا تكون حينئذ حجة لا في مسألة شرعية ولا عقائدية.

نعم، إذا أجاز العقل صفة معينة في مرحلة الثبوت ولم يدلّ على اتّصاف أو عدم اتّصاف التوحيد بها في عالم الإثبات احتجنا الى الشرع في اثباتها أو نفيها عن الله سبحانه وتعالى، وهذا أنما يصح في مرحلة الإثبات بعد اجازة العقل في مرحلة الثبوت، وفيما عدا ذلك تناقش أدلة السمع بما هي كاشفة عن حكم العقل ومتطابقة معه ومشيرة إليه، وإذا وجد ظاهر من ظواهر الكتاب والسنة يتقاطع مع دليل عقلي قطعي في مسألة توحيدية فاللزام حينئذ تأويل هذا الظهور بنحو يرفع التقاطع بينهما، وهذا التأويل لا يعني التصرف الكيفي في معاني الكتاب والسنة، وإنما يعني البحث عن المعنى الصحيح بالطريقة التي أمرنا القرآن الكريم أن نبحث بها عن معانيه التي يقصدها هو . وذلك في قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم

يقولون آمنا به، كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الأبواب»^(١).
فهناك تأويل كيفي مرفوض، وآخر منهجي يسير طبق
ضوابط معينة هدفه منع التصرف الكيفي بظواهر القرآن
واتباع الطريقة القرآنية في التوصل الى المعاني التي
يقصدها.

ومن هنا يمكننا أن نناقش القاضي عبد الجبار في قوله:
«ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً،
لأن صحة السمع لا تقف عليها، وكل مسألة لا تقف عليها
صحة السمع فلا استدلال عليها بالسمع ممكن ولهذا جَوَّزْنَا
الاستدلال بالسمع على كونه حياً لَمَّا لم تقف صحة السمع
عليها، يبين ذلك أن أحداً يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعاً
حكيماً وإن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا؟»^(٢)

فإنَّ المعيار في المسألة ليس عدم خطور الرؤية في
الذهن لدى الاعتقاد بوجود صانع للعالم، فإنَّ الذهن لدى
انشغاله بجهة معينة قد ينصرف عن جهة أخرى ملازمة لها،
ومثل هذا الانصراف لا يكون دليلاً على عدم تلازم
الجهتين، إنما الدليل يظهر حينما يلتفت العقل الى الجهة
الثانية، ويصدر حكمه بالتلازم وعدم التلازم مع الجهة

(١) آل عمران : ٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة: ٢٣٣، ط القاهرة.

الأولى، ولو فرضنا أن العقل حكم بتلازم الألوهية مع عدم الرؤية وتلازم الجسمية والرؤية مع الممكنات المادية، في مثل هذه الحالة يكون ذلك التلازم العقلي هو الدليل في اثبات عدم جواز رؤية الله، وتكون أدلة السمع مؤيدة ومؤكدة له وكاشفة عنه، وليست دليلاً مستقلاً عنه ولو فرض وجود ظهورات سمعية معارضة فسوف تعتبر من جملة متشابهات القرآن والسنة التي يجب ارجاعها الى المحكمات، طبقاً لمفروض القرآن الكريم.

وحيثُذا، إذا اعتقد الإنسان بالصانع الحكيم والتفت الى عدم جواز رؤيته عقلاً، أصبحت صحة السمع متوقفة على مسألة الرؤية، ولم يعد بالإمكان الاستدلال على الرؤية بالسمع والأدلة السمعية من الكتاب والسنة بنحو مستقل عن العقل وحكمه بعدم جواز الرؤية.

أدلة الاتجاه الأول القائل بالتجسيم والرؤية

وأصحاب هذا الاتجاه هم المجسمة القائلون بأن الله سبحانه وتعالى جسم كسائر الأجسام قابل للرؤية والمشاهدة في الدنيا والآخرة، مع التشبيه والتكييف، وليس بين أيدينا الآن مصادر محايدة تذكر أصحاب هذا الاتجاه وتراثهم

الفكري، وإنما هناك نقولات وذكر لبعض أسمائهم في مصادر غيرهم، كما مرّ في كلام الأشعري عن مضر وكهمس. والظاهر أنّ هذا الاتجاه قد اندحر بصورة مبكرة بعدما اتضح بطلانه ومخالفته الصريحة للعقل والوجدان والكتاب والسنة، وقد بلغ بالقبح حدّاً بحيث أصبح أصحاب الاتجاه الثالث القائل بالتنزيه يرمي أصحاب الاتجاه الثاني بالتجسيم والتشبيه، وإن كان هؤلاء يعدّون أنفسهم من أهل التنزيه ويعلنون براءتهم من التجسيم ويقولون بنفي الكيفية عن الله سبحانه وتعالى. فنجد في بعض المؤلفات أسماء أشخاص ينسبون إلى التجسيم، وحينما تطالع آراءهم تجدهم يقولون بنفي الكيفية ويعتبرون ذلك كافياً لنفي التجسيم عنهم والحاقهم بالتنزيه، بينما يصر أهل التنزيه على إدراجهم في قائمة المجسمة اعتقاداً منهم بأن نفي الكيفية لا يكفي في نفي التجسيم كما سنرى ذلك تفصيلاً فيما بعد.

ولم أعر على مصدر يبين أدلة الاتجاه الأوّل فيما ذهب إليه من القول بالتجسيم الصريح سوى وجوه ذكرها الباقلاني المتوفى سنة (٤٠٣ هـ) في كتابه تهמיד الأوائل وتلخيص الدلائل، دون أن يذكر مصدرها، بصيغة إن قالوا قلنا، أو قيل لهم، ولا نعلم هل أنها مذكورة في تراثهم فعلاً وقد عثر عليها

ونقلها عنهم، أم أنها وجوه افتراضية ذكرها لنقض كل المداخل المحتملة لاثبات الجسمية؟ فقد كتب يقول:

«إن قال قائل: لم أنكرتم أن يكون القديم سبحانه جسماً؟ قيل له: لما قدّمناه من قبل وهو أن حقيقة الجسم أنه مؤلف مجتمع، بدليل قولهم: رجل جسيم وزيد أجسم من عمر، وعلماً بأنهم يقصرون هذه المبالغ على ضرب من ضروب التأليف في جهة العرض والطول ولا يوقعونها بزيادة شيء من صفات الجسم سوى التأليف، فلما لم يجز أن يكون القديم مجتمعاً مؤلفاً وكان شيئاً واحداً ثبت أنه تعالى ليس بجسم. فإن قالوا: من أين استحال أن يكون القديم مجتمعاً مؤلفاً؟ قيل لهم: من وجوه:

أحدها: أن ذلك لو جاز عليه لوجب أن يكون ذا حيّز وشغل في الوجود، وأن يستحيل أن يماس كلّ بعض من أبعاضه وجزء من أجزائه غير ما ماسّه من الأبعاض وأجزاء الجواهر أيضاً من جهة ما هما متماسان، لأن الشيء المماس لغيره لا يجوز أن يماسّه ويماسّ غيره من جهة واحدة وليس يقع هذا التمانع من المماسّة إلّا للتحيز والشغل، ألا ترى أن العرض الموجود بالمكان إذا لم يكن له حيّز وشغل لم يمنع وجوده من وجود غيره من الأعراض في موضعه؟ وإذا ثبت

ذلك، وجب أن تكون سائر الأبعاد المجتمعة ذا حيّز وشغل، وما هذه سبيله فلا بدّ أن يكون حاملاً للأعراض ومن جنس الجواهر والأجسام، فلما لم يجرز أن يكون القديم سبحانه من جنس شيء من المخلوقات، لأنه لو كان كذلك لسدّ مسدّد المخلوق وناب منابه واستحق من الوصف لنفسه ما يستحقه ماهو مثله لنفسه، فلما لم يجب أن يكون القديم سبحانه مُحدثاً والمحدث قديماً ثبت أنه لا يجوز أن يكون القديم سبحانه مؤتلفاً مجتمعاً.

ويدلّ على ذلك أيضاً أنه لو كان القديم سبحانه ذا أبعاد مجتمعة لوجب أن تكون أبعاضه قائمة بأنفسها ومحتملة للصفات ولم يخل كل بعض منها من أن يكون عالماً قادراً حياً أو غير حي ولا عالم ولا قادر، فإن كان واحداً منها فقط هو الحي العالم القادر دون سائرهما وجب أن يكون ذلك البعض منه هو الإله المعبود المستوجب للشكر دون غيره، وهذا يوجب أن تكون العبادة والشكر واجبين لبعض القديم دون جميعه، وهذا كفر من قول الأئمة كافة، وإن كانت سائر أبعاضه عالمة حية قادرة وجب جواز تفرّد كل شيء منها بفعل غير فعل صاحبه، وأن يكون كل واحد منها إلهاً لما فعله دون غيره، وهذا يوجب أن يكون الإله أكثر من اثنين وثلاثة على

ما تذهب إليه النصارى، وذلك خروج عن قول الأمة وكل أمة أيضاً على أن ذلك لو كان كذلك لجاز أن تتمانع هذه الأبعاد ويريد بعضها تحريك الجسم في حال ما يريد الآخر تسكينه، فكانت لا تخلو عند الخلاف والتمانع من أن يتم مرادها أو لا يتم بأسرها أو يتم بعضه دون بعض، وذلك يوجب إلحاق العجز بسائر الأبعاد أو بعضها والحكم لها بسائر الحدث على ما بيناه في الدلالة على إثبات الواحد، وليس يجوز أن يكون صانع العالم محدثاً ولا شيء منه، فوجب استحالة كونه مؤلفاً.

فإن قالوا: فكذلك فجوزوا تمانع أجزاء الإنسان إذا قدر وأراد وتصرف كل شيء منها بقدرة وإرادة غير إرادة صاحبه، قيل له: لا يجب ذلك ولا يجوز أيضاً تمانع الحيين المحدثين المتصرفين بإرادتين وإن كانا متباينين، لقيام الدليل على أنه لا يجوز أن يكون محلّ فعل المحدثين واحداً، واستحالة تعدي فعل كل واحد منهما لمحل قدرته، والتمانع بالفعلين لا يصح حتى يكون محلها واحداً، فلم يجب ما سألت عن.

فإن قالوا: ولم أنكرتم أن يكون الباري سبحانه جسمًا لا كالأجسام، كما أنه عندكم شيء لا كالأشياء؟ قيل له: لأن قولنا «شيء» لم يُبينَ لجنس دون جنس ولا لإفادة التأليف، فجاز

وجود شيء ليس بجنس من أجناس الحوادث وليس بمؤلف، ولم يكن ذلك نقضاً لمعنى تسميته بأنه شيء، وقولنا «جسم» موضوع في اللغة للمؤلف دون ما ليس بمؤلف، كما أن قولنا: «إنسان» و«محدث» اسم لما وُجد عن عدم ولما له هذه الصورة دون غيرها، فكما لم يجز أن نُثبت القديم سبحانه مُحدثاً لا كالمُحدثات وإنساناً لا كالناس قياساً على أنه شيء لا كالأشياء، لم يجز أن نثبت جسماً لا كالأجسام، لأنه نقض لمعنى الكلام وإخراج له عن موضوعه وفائدته.

فإن قالوا: فما أنكرتم من جواز تسميته جسماً وإن لم يكن بحقيقة ما وُضع له هذا الاسم في اللغة؟ قيل لهم: أنكرنا ذلك، لأن هذه التسمية لو ثبتت لم تثبت له إلا شرعاً، لأن العقل لا يقتضيها بل ينفيها إذ لم يكن القديم سبحانه مؤلفاً، وليس في شيء من دلائل السمع من الكتاب والسنة وإجماع الأمة وما يُستخرج من ذلك ما يدل على وجوب هذه التسمية ولا على جوازها أيضاً، فبطل ما قلموه.

فإن قالوا: ولم منعتم من جواز ذلك وإن لم توجبه؟ قيل له: أما العقل فلا يمنع ولا يُحرّم ولا يُحيل إيقاع هذه التسمية عليه تعالى وإن أحال معناها في اللسان، وإنما تحرم تسميته بهذا الاسم وبغيره مما ليس بأسمائه لأجل حظر السمع لذلك،

لأن الأمة مُجمعة على حظر تسميته عاقلاً وفطناً وإن كان بمعنى من يستحق هذه التسمية؛ لأنه عالم وليس العقل والحفظ والفطنة والدراية شيئاً أكثر من العلم، وإجازة وصفه وتسميته بأنه نور وأنه ماكر ومستهزئ وساخر من جهة السمع وإن كان العقل يمنع من معاني هذه الأسماء فيه، فدل ذلك على أن المراعى في تسميته ماورد به الشرع والإذن دون غيره، وفي الجملة فإن الكلام إنما هو في المعنى دون الاسم فلا طائل في التعلل والتعلق بالكلام في الأسماء.

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون جسماً على معنى أنه قائم بنفسه، أو بمعنى أنه شيء، أو بمعنى أنه حامل للصفات، أو بمعنى أنه غير محتاج في الوجود الى شيء يقوم به؟ قيل له: لا ننكر أن يكون الباري سبحانه حاصلاً على جميع هذه الأحكام والأوصاف، وإنما ننكر تسميتكم لمن حصلت له بأنه جسم، وإن لم يكن مؤلفاً، فهذا عندنا خطأ في التسمية دون المعنى، لأن معنى الجسم أنه المؤلف على ما بيناه، ومعنى الشيء أنه الثابت الموجود، وقد يكون جسماً إذا كان مؤلفاً ويكون جوهرًا إذا كان جزءاً منفرداً، ويكون عرضاً إذا كان مما يقوم بالجواهر، ومعنى القائم بنفسه هو أنه غير محتاج في الوجود الى شيء يوجد به، ومعنى ذلك أنه مما

يصح له الوجود وإن لم يفعل صانعه شيئاً غيره إذا كان محدثاً ويصح وجوده وإن لم يوجد قائم بنفسه سواء إذا كان قديماً ، وليس هذا من معنى قولنا «جسم» و «مؤلف» بسبيل، فبطل ما قلتم.

فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون معنى جسم ومعنى قائم بنفسه، وغير قائم بغيره ومعنى أنه حامل للصفات هو معنى أنه شيء، لأنه لو لم يكن معنى جسم ومعنى قائم بنفسه وغير قائم بغيره، ومعنى أنه حامل للصفات هو معنى شيء لجاز وجود شيء حامل للصفات ليس بشيء وقائم بنفسه وغير قائم بغيره وليس بجسم، ولو جاز ذلك لجاز وجود جسم ليس بشيء ولا قائم بنفسه ولا حامل للصفات، فلما لم يجز ذلك وجب أن يكون معنى الجسم ما قلناه؟

يقال لهم: لو كان هذا العكس الذي عكستموه صحيحاً واجباً لوجب أن يكون معنى موجود محدث مؤلف مركب حامل للأعراض معنى أنه شيء، لأنه لو لم يكن ذلك كذلك لجاز وجود شيء ليس بموجود ولا مُحدث ولا مؤلف ولا مركب ولا حامل للأعراض ولا قائم بنفسه، ولو جاز ذلك لجاز وجود محدث قائم بنفسه مركب مؤلف حامل للصفات ليس بشيء ولا موجود، فلما لم يجز ذلك ثبت أن معنى شيء

غير معنى محدث مؤلف حامل للأعراض، فإن لم يجب هذا لم يجب ما قلتموه.

مسألة: ويقال لهم: ما الدليل على أن صانع العالم جسم؟
فإن قالوا: لأننا لم نجد في الشاهد والمعقول فاعلاً إلاّ جسماً فوجب القضاء بذلك على الغائب.

قيل لهم: فيجب على موضوع استدلالكم هذا أن يكون القديم سبحانه مؤلفاً محدثاً مصوراً ذا حيّز وقبول للأعراض، لأنكم لم تجدوا في الشاهد وتعقلوا فاعلاً إلاّ كذلك، فإن مروا على ذلك تركوا قولهم وفارقوا التوحيد وإن أبوه نقضوا استدلالهم»^(١).

ولو كان الوجود موجباً للرؤية والتجسم في كل موجود كما تقول المجسمة للزم من ذلك تجسيم الروح ورؤيتها، وهم حينئذ بين أمرين، إما انكار وجود الروح وإما الادعاء بجسميتها، والأول يلزم منه تكذيب القرآن الدال على وجود الروح، والثاني يلزم منه كذبهم لثبوت عدم جسمية الروح. وهذا المثال لا يوضح بطلان فكرة التجسيم فقط، وإنما يوضح تناقض فكرة التجسيم مع جوهر الفكر الديني القائم

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ٢٢٠-٢٢٥ ط مؤسسة الكتب الثقافية.

على أساس وجود عالم ما ورائي أسمى من المادة ، وأن عدم
جسمية ذلك العالم من جملة لوازم سموه وتقدمه على المادة.
إنّ المجسمة وإن كانوا يمثلون اتجاهاً منقرضاً إلا أن
النقاش معهم يهيئ الأرضية المناسبة للنقاش مع الاتجاه
الثاني الذي فكك بين الرؤية والجسمية فأمن بانتفاء
الجسمية من جهة وبإمكان رؤية الله بلا كيفية في الآخرة من
جهة ثانية، ولذا سننطلق في مناقشتنا مع الاتجاه الثاني من
نقطة نفي جسمية الله سبحانه وتعالى باعتبارها القاعدة
المشتركة بين القائلين بالتنزيه من أهل الاتجاهين الثاني
والثالث معاً.

أدلة الاتجاه الثاني القائل بالرؤية بلا كيفية

وهو الاتجاه المتبني من قبل الأشاعرة والذي اتبعته
مذاهب الجمهور ، ويبتني هذا الاتجاه على التفكيك بين
الرؤية والتجسيم ، وبين الدنيا والآخرة، حيث قالوا بإمكان
الرؤية في الآخرة دون الدنيا بلا كيف، وبنفيهم الكيفية
حاولوا التخلص من اشكال التجسيم. وأهمية هذا الاتجاه وما
يحضى به من ثقل على صعيد علم الكلام تقتضي منا متابعتة
بدقة وتأنٍ خطوة خطوة، وهو ما سنقوم به في مرحلتين:

١- مرحلة مناقشة امكانية التفكيك بين الرؤية والتجسيم باعتبارها الدعامة التي قامت نظرية الأشاعرة عليها، فإذا كان هذا التفكيك في حد نفسه ممكناً عقلاً سوف لا يحتاج الأشاعرة في اثبات مدعاهم إلا إلى أدلة عقلية تثبت بالكتاب والسنة أن هذا الأمر الممكن عقلاً قد أخبر القرآن الكريم عن تحققه في الآخرة، وأما إذا كان هذا التفكيك في حد نفسه غير ممكن، وأن الرؤية تلازم الجسمية لا محالة كما آمن بذلك المجسمة وأهل التنزيه المحض معاً، أصبح الاتجاه الأشعري ملحقاً بأهل التشبيه والتجسيم، أي بالاتجاه الأول، وأصبح الفرق بينهما صورياً لفظياً، ولم يعد للاتجاه الأشعري أصالة، وصارت الاتجاهات في المسألة اثنتين لا ثلاثة، هما الأول والثالث، أي التجسيم المحض والتنزيه المحض، وكل من لا يقول بالتنزيه المحض فهو من المجسمة وإن أنكر وتذرع باللاكيفية، وإذا ما وصل البحث إلى هذه النقطة أصبح مستغنياً عن الخوض في أدلة الأشاعرة على رأيهم، لأن حكمهم على المجسمة وتنديدهم الشديد بهم سوف يجري عليهم أنفسهم باعتبارهم من جملة المجسمة حينئذٍ.

٢- مرحلة طرح أدلة الأشعرية على رؤية الله ومناقشتها، وذلك في صورة اثبات امكانية التفكيك بين الرؤية

والجسمية في المرحلة السابقة. فالمرحلة الأولى هي مرحلة النقاش مع الاتجاه الأول في عالم الثبوت، والمرحلة الثانية ناظرة الى عالم الإثبات.

المرحلة الأولى

ونخوض هذه المرحلة عبر طرح السؤال التالي: هل أن الرؤية تلازم الجسمية أم لا؟

يجيب الطرفان على هذا السؤال بالإيجاب، وليس بوسع أحد أن ينكر هذا التلازم، فكل ماهو مادي يُرى بالعين، بل إن رؤيته واجبة كلما تحققت شروط الرؤية، بمعنى أن حاسة البصر عندما تكون سالمة والمانع بينها وبين المرئي مفقوداً من البعد المفرط أو الحجاب أو نحو ذلك، فليس بوسع هذه الحاسة حينئذٍ أن لا تراه، لأن انعكاس صور الأشياء في حدقة العين أمر قهري لا اختيار للإنسان فيه .

وكل ما لا نراه فيما معدوم أو موجود غير مادي، كالفكر والروح، فلا مفر عن الإقرار بالتلازم بين الرؤية والجسمية، ولذا فسرت الرؤية قديماً وحديثاً بنحو ملازم للجسمية وكون المرئي في جهة مقابلة، فقديماً قيل: إن الرؤية تحصل لأجل شعاع يصدر من العين ويقع على المرئي، وقد أبطل

العلم الحديث هذا التفسير، وجاء بتفسير جديد يقول: إن الرؤية عبارة عن شعاع ينطلق من الأشياء فيخترق الشبكية ويكون سبباً في تحقق الرؤية، ولازم كلا التفسيرين أن يكون المرئي جسماً واقعاً في جهة مقابلة للعين.

والمسألة عند هذه النقطة لا خلاف فيها، إنما يظهر الخلاف بين الطرفين حينما تأتي لمعرفة حقيقة التلازم بين الرؤية والجسمية، هل هو تلازم عرضي طارئ كتلازم الضحك مع الإنسان أم هو تلازم ذاتي يتصل بماهية الرؤية والجسمية، بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما كاستحالة انفكاك المعلول عن العلة؟

حيث يؤمن الأشاعرة بأن تلازم الرؤية والجسمية من النوع الأول، وأن انفكاك الرؤية عن الجسمية ووقوعها على وجودات غير مجسمة أمر ممكن، كما هو انفكاك الضحك عن الإنسان أمر ممكن لا يستلزم مستحيلاً من المستحيلات، وإن كانت العادة قد جرت في العالم الذي نحن فيه على تلازمهما، ويصرح الأشاعرة بأن: «ما لا يتعلق بها الرؤية، بناءً على جري العادة بأن الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها، لا

بناءً على امتناع ذلك، وما ذكره الخصم مجرد استبعاد^(١)، فليس هناك قانون عام يحكم بأن ما لا يرى في الدنيا لا يرى في الآخرة أيضاً.

ويأتي الأشاعرة بهذا الجواب دفاعاً وإتماماً لدليلهم العقلي على جواز رؤية الله القائل: بأن العلة في رؤية الأشياء هي الوجود، والوجود صفة مشتركة بين الواجب والممكن، فيلزم من ذلك جواز رؤية كل موجود، وقد تحققت هذه الرؤية لبعض الموجودات في الدنيا وانتفت عن موجودات أخرى لم تجر العادة على رؤيتها، فيبقى أمرها على الجواز العقلي، ولعل الله يأذن برؤيتها بنحو من الأنحاء في الآخرة، ومن جملتها رؤية الله سبحانه وتعالى نفسه. ثم يتم الأشاعرة استدلالهم على ذلك بالآيات والأحاديث التي يظهر منها تحقق رؤية الله في الآخرة^(٢).

بينما آمن أهل التنزيه المحض باستحالة انفكاك الرؤية عن الجسمية، وأن ما يوجب ادراك الأشياء «من حيث كانت موجودة يوجب ادراكها من حيث كانت متحيزة، لأنه ليس للوجود في هذا الباب من الاختصاص ما ليس للتحيز،

(١) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني ٤: ١٩١ ط عالم الكتب.

(٢) شرح المقاصد: ١٨٩ - ١٩٢ بتصرف بياني منا.

وللتحيز من الاختصاص ما ليس للوجود، وبيّنا أن القول بأنها تدرك من حيث كانت متحيزة يسلم ويصح، والقول بأنها تدرك من حيث كانت موجودة لا يصح»^(١)، فإنّ «ما قدمنا ذكره من إن ما يصح أن يراه الرائي يجب أن يراه يبطل هذا القول، وما قدمناه من أن الرائي لا يصح كونه رائيًا لمعنى يبطله أيضاً، وما قدمناه الآن من أن الرائي يرى الجوهر واللون لما يختصان به، لا لوجودهما، يبطله أيضاً»^(٢)، و«أن غرض هذا القائل بقوله أن كل موجود يصح أن يرى، اثبات كون القديم تعالى مرثياً، ومتى عول في ذلك على الوجود وسائر ما قدمناه لزمه أن يكون الذي لأجله وجب ذلك فيه حدوثه، لأن عند حدوث المرثي يصح أن يرى وقبل حدوثه يستحيل ذلك فيه، وهذا يبطل القول بأنه تعالى يرى أو يصح كونه محدثاً إن كان مرثياً، فقد صح بهذه الجملة أن الإدراك يتعلق بالشيء على ما يختص به من الصفات مما هو عليه في ذاته»^(٣).

فالنزاع في المرحلة الأولى يرجع الى تحليل العلاقة بين الرؤية والجسمية، وهل أن الرؤية البصرية مما يستحيل

(١) المغني، عبد الجبار المعتزلي ٨٤: ٤.

(٢) المغني، عبد الجبار المعتزلي ٨٥: ٤.

(٣) المغني، عبد الجبار المعتزلي ٨٨: ٤.

وقوعه على غير الأجسام أم لا؟ النظرية الأشعرية مبنية على الامكان، ونظرية التنزيه المحض مبنية على الاستحالة، ومعرفة الحق في المسألة تقتضي تحليل العلاقة بين الرؤية والمرئي تحليلًا عميقًا نتوصل من خلاله الى ما يمكن أن يكون سبباً للاستحالة أو الإمكان.

والبحث كل البحث يجب أن ينصب على أهم دليل عقلي ذكره الأشاعرة على نظريتهم وهو قولهم: إن مصحح الرؤية هو الوجود، وهو أمر مشترك بين الممكن والواجب، فلا بد وأن نراهما معاً. وصحة النظريتين معاً منوطة بصحة هذا الدليل وسقمه، وها نحن نورد تقريرين لهذا الدليل؛ أولهما لسعد الدين التفتازاني وثانيهما لابن تيمية. فقد كتب التفتازاني يقول:

«تمسك المتقدمون من أهل السنة في إمكان الرؤية بدليل عقلي. تقريره: أنا نرى الجواهر والأعراض بحكم الضرورة كالأجسام والأضواء والألوان والأكوان، وباتفاق الخصوم. وإن زعم البعض منهم في بعض الأعراض أنها أجسام وفي الطول الذي هو جواهر ممتدة أنه عرضه. وردّ بأنه يدرك الطول بمجرد تأليف عدة من الجواهر في سمت، وإن لم يخطر بالبال شيء من الأعراض.

وقد يستدلّ على رؤية القبيلين بأنا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الأجسام كالشجر والحجر ، ونوع من الألوان كالسواد والبياض من غير أن يقوم شيء منها بآلة الإبصار. وبالجمله، لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية أمر يتحقق عند الوجوب وينتفي عند العدم، لزم أن يكون لها علة، لا امتناع الترجيح بلا مرجح، وأن يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مرّ من امتناع تعليل الواحد بعلتين، وهي إما الوجود وإما الحدوث، إذ لا ثالث يصح للعلة، والحدوث أيضاً غير صالح لأنه بالعدم وهو اعتباري محض أو عن الوجود بعد العدم. ولا مدخل للعدم فتعين الوجود، وهو مما يشترك فيه الواجب، لما مرّ في مبحث الوجود عبارة عن مسبوقية الوجود، فلزم صحة رؤيته وهو المطلوب»^(١).

وكتب ابن تيمية يقول:

«اختلف الناس في ما يجوز رؤيته، فقال بعضهم: المصحح للرؤية أمر لا يكون إلا وجودياً محضاً، فما كان وجوده أكمل كان أحق أن يرى. وقال آخر: بل المصحح لهما ما يختص بالوجود الناقص الذي هو أولى بالعدم، مثل كون

(١) شرح المقاصد ٤: ١٨٩ ط عالم الكتب.

الشيء محدثاً مسبوقاً بالعدم، أو ممكناً يقبل العدم، كان قول من علّل إمكان الرؤية بما يشترك فيه القديم والحادث، والواجب والممكن، أولى من هذا فإن الرؤية وجود محض، وهي إنّما تتعلق بموجود، لا بمعدوم، فما كان أكمل وجوداً، بل كان وجوده واجباً، فهو أحق بها مما يلزمه العدم، ولهذا يشترط فيها النور الذي هو بالوجود أولى من الظلمة. والنور الأشد كالشمس لم يمتنع رؤيته لذاته، بل لضعف الأبصار؛ فهذا يقتضي أنا نعجز عن رؤية الله مع ضعف أبصارنا، ولهذا لم يطق موسى رؤية الله في الدنيا. لكن لا يمتنع أن تكون رؤيته ممكنة، والله قادر على تقوية أبصارنا لنراه.

وإذا قيل: هي مشروطة باللون والجهة ونحو ذلك ممّا يمتنع على الله، قيل له: كل ما لا بدّ منه في الرؤية لا يمتنع في حق الله، فإذا قال القائل: لو رأي للزم كذا، واللازم منتفٍ، كانت إحدى مقدماته كاذبة، وهكذا كل ما أخبر به الصادق الذي أخبر بأن المؤمنين يرون ربهم كما يرون الشمس والقمر، كل ما أخبر به وطن الظان أن في العقل ما يناقضه، لا بدّ أن يكون إحدى مقدماته باطلة.

فإذا قال: لو رأي لكان متحيزاً، أو جسماً، أو كان في جهة، أو كان ذا لون، وذلك منتفٍ عن الله، قيل له: جميع هذه

الألفاظ مجملة لم يأت شرع ينفي القياس سماها حتى تنفي بالشرع. وإنما ينفيها من ينفيها بالعقل فيستفسر عن مراده، إذ البحث في المعاني المعقولة، لا في مجرد هذه الألفاظ. فيقال: ما تريد بأن المرئي لابد أن يكون متحيزاً فإن المتحيز في لغة العرب التي نزل بها القرآن يعني به ما يحوز غيره، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ مُتَحِيزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ﴾^(١)، فهذا تحيز موجود يحيط به موجود غيره إلى موجودات تحيط به، وسُمي متحيزاً، لأنه تحيز من هؤلاء إلى هؤلاء. والمتكلمون يريدون بالتحيز ما شغل الحيز والحيز عندهم تقدير مكان، ليس أمراً موجوداً، فالعالم عندهم متحيز، وليس في حيز وجودي، والمكان عند أكثرهم وجودي.

فإذا أُريد بالمتحيز ما يكون في حيز وجودي منعت المقدمة الأولى، وهو قوله: كل مرئي متحيز، فإن سطح العالم يمكن أن يرى، وليس في عالم آخر. وإن قال: بل أُريد به لابد أن يكون في حيز، وإن كان عديمياً، قيل له: العدم ليس بشيء، فمن جعله في الحيز العدمي لم يجعله في شيء موجود. ومعلوم أنه ما تمّ موجود إلا الخالق والمخلوق، فإذا كان

(١) الأنفال: ٦.

الخالق بئناً عن المخلوقات كلّها لم يكن في شيء موجود. وإذا قيل: «هو في حيز معدوم» كان حقيقته أنّه ليس في شيء. فلم قلت: إن هذا محال؟ وكذلك إذا قال: «يلزم أن يكون جسماً»، ففيه إجمال تقدم التنبيه عليه. وكذلك إذا قال: في جهة، فإن الجهة يراد بها شيء موجود، وشيء معدوم. فإن شرط في المرئي أن يكون في جهة موجودة كان هذا باطلاً برؤية سطح العالم، وإن جعل العدم جهة قيل له: إذا كان بئناً عن العالم ليس معه هناك غيره فليس في جهة وجودية. وإذا سميت ما هنالك «جهة» وقلت: «هو في جهة» على هذا التقدير، منعت انتفاء اللازم، وقيل لك: العقل والسمع يدلان على ثبوت هذا اللازم، لا على انتفائه»^(١).

ومن يقرأ هذين التقريرين يلمس فيهما فجوة واضحة وعجزاً بيناً، ففي التقرير الأول نجد التفتازاني يصل إلى أن علّة رؤية الجواهر والأعراض هي الوجود، ثم يستنتج من ذلك صحة رؤية الله سبحانه باعتباره من جملة الوجود، وهنا تكمن الفجوة الواضحة والعجز البين، فإنّه عمم حكم الوجود الممكن على الوجود الواجب بلا دليل، لوضوح أن

(١) الردّ على المنطقيين: ٢٣٨ - ٢٤٠ ط بيروت.

مجرد الاشتراك في الوجود بين الممكن والواجب لا يكون دليلاً كافياً لتعميم الحكم بالرؤية، لاحتمال - على الأقل - أن يكون للواجب حكم آخر في هذه المسألة غير حكم الممكن، وحينئذٍ تبقى فكرة «أن الوجود هو العلة للرؤية» بلا دليل، لعدم ثبوت دليل عليها في واجب الوجود، وخروج هذا المصداق عنها، أو العجز عن إقامة الدليل على شمولها لمصداق من مصاديق الوجود وهو الوجود الواجب يعرضها للتزلزل، وهذا ما يسلط الضوء على الفكرة الأشعرية الأخرى - التي مرّ ذكرها - القائلة: بأن عدم رؤيتنا لبعض الموجودات لا يعود إلى امتناعها عن الرؤية، وإنما يعود إلى أن أبصارنا قد كُتِفَتْ بنحو تبصر بعض الموجودات دون بعض، فإذا ارتفع هذا التكييف وكُتِفَتْ بنحو آخر أصبح بالامكان أن ترى ما لم تكن تراه أولاً، فإنّ هذه الفكرة هي الأخرى تبقى دعوى بلا دليل، فبأي دليل نجعل علة عدم رؤية الروح - مثلاً - ضعف البصر لا الامتناع وكون الروح من ماهية أخرى يستحيل عليها الرؤية؟ فكما يحتاج القائل بالامتناع إلى دليل يدلّ عليه، كذلك يحتاج القائل بضعف البصر إلى دليل يدلّ عليه. وقد طرح ابن تيمية في تقريره الفكرتين معاً، دون أن يطرح دليلاً على أيّ منهما، وزاد على كلام التفتازاني بقوله:

«إن الرؤية وجود محض وهي إنما تتعلق بوجود لا بمعدوم»، وهذا مما لا نقاش فيه، وإنما النقاش في كلامه التالي، حيث أكمل قائلاً: «فما كان أكمل وجوداً، بل كان وجوده واجباً فهو أحق بها مما يلازمه العدم»، فإن النقاش يقع في هذه الملازمة، فبأي دليل يتاح لابن تيمية أن يثبت أن الوجود الأكمل أحق بالرؤية من الوجود الناقص؟

فقد يكون مقتضى الأكملية التنزه عن الرؤية لا الوقوع تحتها فضلاً عن أن يكون أحق بها، لما يشوب الرؤية من شوب الجسمية والتحيز والوقوع في جهة مقابلة للرائي، وهماهي الروح وجود أكمل من البدن، وهي لا ترى والبدن يرى، وهماهو العقل وجود أكمل من المخ، وهو لا يرى والمخ يرى، فالأكملية - طبقاً للشواهد الموجودة - تلازم عدم الرؤية وتحاول التنزه عنها، فبأي دليل نقول: إن أكملية الواجب تجعله أحق بالرؤية من الممكن، ونحن نرى هذه الشواهد العكسية؟ وبأي دليل نفسر عدم رؤية الروح والعقل بقصور البصر الحالي عن ادراكهما وأن الله سيمنح الإنسان قدرة بصرية متطورة يتاح له بفضلها رؤية الروح والعقل والخالق نفسه سبحانه وتعالى؟ فإن هذا بحد ذاته يحتاج الى دليل وبرهان، وهو أشبه بالمصادرة على المطلوب، فإن البحث كل

البحث في أن الحقائق الماورائية بحد نفسها هل تقبل الرؤية أم لا؟ والتفسير بضعف البصر مبني على أنها قابلة للرؤية، وهو أول الكلام وأصل البحث الذي اتضح أن النظرية الأشعرية لم تثبت دليل بعد، بل هي عاجزة عن اثباته بدليل، فالدليل العقلي لا ينفع في المقام لاحتياجه الى مرحلة سابقة تثبت أن الرؤية ممكنة بحق الله وغير مستحيلة، وهذه المرحلة لا يمكن أن تكون نقلية للزوم الدور من ذلك، فلا بد وأن يكون الدليل عقلياً محضاً، والدليل العقلي لا يمكن اقامته، لأن العقل إنما يحكم بناءً على تحليل علاقة الرؤية بين الرائي والمرئي طبقاً للنظام الكوني القائم فعلاً، والأشاعرة يتحدثون عن نظام كوني آخر سيتيح للمؤمنين رؤية واجب الوجود بلا حيز ولا كيفية ولا جسمية، ويدعون أن التلازم بين الرؤية والجسمية خاصة جرى عليها النظام الكوني القائم، وليس أمراً حتمياً لا ينفك عنه الوجود بحال من الأحوال، حتى في الآخرة التي ستشهد حلول نظام كوني آخر لا يتسم بهذا التلازم.

ولذا يلاحظ الباحث في طيات أفكارهم أن الجانب العقلي من النظرية الأشعرية في مسألة الرؤية، لا يقوم على دليل عقلي قائم بنفسه، وإنما يدور بين استبعادات

وتقريبات وارسال للدعوى إرسال المسلمات واقامتها مقام الدليل ثم البناء عليها، كقولهم: إنّ الوجود هو المصحح للرؤية، وإنّ ما لا نراه يعود الى جري العادة لا الامتناع، وإنّ رؤية الله في الآخرة سوف لا تستلزم حيّزاً ولا جسمية ولا جهة، وإنّ كل شيء في الدنيا سوف يكون بخلافه في الآخرة، وأحياناً يخالفون ادعاءهم بأنهم يتحدثون عن رؤية ستجري في عالم آخر، فيحاولون إثبات تلك الرؤية بشواهد من هذا العالم، كقولهم: إن القديم سبحانه لما كان رائياً لغيره فيجب كونه مرئياً من نفسه ومن غيره^(١).

فإن كلامهم هذا مستفاد في روحه من تلازم الرؤية مع الجسمية، والمفروض أنّهم يتحدثون عن رؤية من عالم آخر تنفك فيه الرؤية عن الجسمية ويتساوى فيه الواجب مع الممكن في امكان الرؤية، فإنّهم إما أن يتقيدوا بقوانين الرؤية في هذا العالم، وإما أن لا يتقيدوا بها كلّها، لأنها قوانين متلازمة مع بعضها والأخذ ببعضها يستلزم الأخذ بالباقي، مثال ذلك: أنّ الرائي لغيره يكون في عالمنا هذا مرئياً من قبل نفسه وغيره لكونه جسماً، ولأجل التلازم القائم بين الرؤية

(١) شرح الأصول الخمسة: ٢٧٢ - ٢٧٣، انظر كذلك المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤: ١٧٦ - ١٧٨.

والجسمية، ولو فرض أن قانون التلازم سوف يرتفع في الآخرة فلا معنى حينئذٍ للاستدلال على رؤية الله بأن الرائي لغيره لا بد وأن يكون مرئياً من قبل نفسه وغيره، لأن قانون التلازم إذا ارتفع فسترتفع معه لوازمه، والاصرار على الاستدلال باللوازم والغاء الأصل سلوك غير علمي يراد به الفرار من الدليل وهو يستبطن الازدعان الخفي بتلازم الرؤية مع الجسمية.

إنّ الحديث عن رؤية منفكة عن الجسمية كالحديث عن مربع بلا زوايا. والحديث عن نظام كوني في الآخرة سيشهد هذا الانفكاك ادعاء يحتاج الى اثبات، أو بالأحرى سلوك يقصد به الفرار من الدليل والبرهان. وقبول مثل هذا الادعاء يفتح الباب لكل ادعاء شاذ وغريب بحجة أن النظام الكوني في الآخرة سوف يكون شكلاً آخر.

صحيح أن النظام الكوني في الآخرة سيأخذ صورة أخرى، لكن بمعنى أن يكون ذلك النظام أكمل وأتم من النظام الفعلي، لا بمعنى أن الأسس والقواعد سوف تكون شيئاً آخر، وأن ماهو مستحيل سوف يكون ممكناً وماهو ممكن سوف يكون مستحيلاً، في النظام الأكمل سوف لا تكون الحرارة منفكة عن النار، وإنما ستكون درجاتها أعلى

وأكبر، الأيدي والأرجل في الآخرة هي نفسها التي في الدنيا سوى أنها سوف يطلب منها أن تخبر عن أعمالها فتنتطق بذلك وهكذا، كما يخبرنا بذلك القرآن الكريم، بما يفيد أن الأسس الكونية والقوانين الكلية ثابتة في الدنيا والآخرة، سوى أن هذه الأسس والقوانين سوف تأخذ صورة أكمل وأتم في الآخرة. ولولا ذلك لأمكن الادعاء بأن الحرارة - مثلاً - في الآخرة سوف تنفك عن النار بحجة أن التلازم الموجود في الدنيا بينهما هو لأجل جريان العادة بذلك، وأن كل شيء في الآخرة سوف يكون بشكل آخر.

إن تعلق النظرية الأشعرية في جانبها العقلي بالتخمينات وخلوها من الأدلة العقلية الكافية يعود إلى أنها تدعي شيئاً لا يقبل الإثبات العقلي، وهو الرؤية الخالية من الجسمية، وهذا بحد ذاته يكشف عن صحة نظرية التنزيه المحض القائلة بامتناع انفكاك الرؤية عن الجسمية، كما سنرى تفصيل ذلك فيما بعد.

ولعل ذلك هو الذي جعل دعاة النظرية الأشعرية يعتمدون على الأدلة السمعية دون العقلية، كما في نهاية الاقدام للشهرستاني^(١) والمحصل للفخر الرازي^(٢)، أو

(١) بحوث في الملل والنحل، جعفر السبحاني ١٩٤:٢ نقلاً عن نهاية الاقدام

يجعلون الأدلة السمعية مقدمة على العقلية، كما في شرح المقاصد للتفتازاني^(١)، والقليل منهم من اعتمد المسلك العقلي ولم يلجأ إلى الأدلة السمعية إلا على سبيل التقريب كسيف الدين الآمدي^(٢) المتوفى سنة (٦٣١ هـ).

وعندما يصل الباحث إلى أنّ النظرية الأشعرية في الرؤية لا تقبل الإثبات العقلي يصبح في غنى عن أن يخوض في الأدلة السمعية، إذ لا يعقل أن تتحدث نصوص الكتاب والسنة عن أمر غير ممكن ولا يقبل التحقق في عالم الثبوت، وحتى لو فرضنا فيها ما يدل على إثبات الرؤية في الآخرة، فإنّ صيانة القرآن عن اللغو والباطل تقتضي منا اعتبار تلك الأدلة من جملة المتشابه الذي لا بدّ من عدم ابتغائه، عملاً بالآية السابقة من سورة آل عمران التي مرّ إيرادها، ولا بدّ من حمله حينئذٍ على وجوه من الكناية والمجاز، وسيأتي مزيد المناقشة معهم في بحث أدلة القول باستحالة رؤية الله سبحانه.

ولكننا مع ذلك ولغرض إغناء البحث نجد ضرورة

(٢) تلخيص المحصل، نصير الدين الطوسي: ٣١٩ ط بيروت.

(١) شرح المقاصد ٤: ١٨١.

(٢) بحوث في الملل والنحل ٢: ١٩٤، نقلاً عن غاية المرام في علم الكلام:

١٧٤.

التطرق للآيات القرآنية التي استدَلَّ بها الأشاعرة على أنَّ الرؤية ستقع في الآخرة، لننظر هل هناك آية قرآنية ذات دلالة حتمية على الرؤية بنحو لا يقبل الحمل على وجه آخر؟

المرحلة الثانية

استدَلَّ الأشاعرة على وقوع رؤية الله سبحانه في الآخرة من قبل المؤمنين بالآيات التالية:

١ - قوله تعالى: ﴿وَجْهَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^(١).

٢ - قوله تعالى: ﴿كَلَّا اتَّهِمُوا عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لِّمُحْجَبُونَ﴾^(٢).

٣ - قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾^(٣).

٤ - قوله تعالى: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾^(٤).

٥ - قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ * الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ

(١) القيامة: ٢٢ - ٢٣.

(٢) المطففين: ١٥.

(٣) يونس: ٢٦.

(٤) سورة ق: ٣٥.

رَاجِعُونَ ﴿١﴾.

هذه هي جملة الآيات التي استدلل بها الأشاعرة على أن المؤمنين سيرون الله سبحانه وتعالى في الآخرة، وقد كانت معركة للآراء بينهم وبين أهل التنزيه المحض، تجد ذلك مفصلاً في المصادر الكلامية والتفسيرية من الفريقين^(٢)، خاصة الآية الأولى التي كانت مورداً لنقض وإبرام مترامي الأطراف من الفريقين إلى الحد الذي يجعل الباحث يتساءل: هل أن ألفاظ الآية غامضة بحيث تسمح بظهور معركة فكرية واسعة حولها؟

وهذا السؤال بالذات جعلنا نبحت عن طريق أوضح وأكثر اختصاراً من الطريق الذي سلكه متكلمو ومفسرو الفريقين، وهو أن حجة الأشاعرة من هذه الآيات تتم فيما لو أنها تدل على وقوع الرؤية دلالة حتمية بنحو لا يحتمل وجهاً آخر ودلالة أخرى، بينما لا يحتاج مخالفوهم في إثبات مطلوبهم إلى أكثر من بيان وجه محتمل في هذه الآيات

(١) البقرة: ٤٥-٤٦.

(٢) مثل: تفسير الفخر الرازي، وشرح المقاصد للتفتازاني، وشرح المواقف، وشرح الأصول الخمسة، والمغني في أبواب العدل والتوحيد وغيرها.

يخالف الرؤية.

وسرّ الفرق بينهما أنّ الأشاعرة يدّعون أمراً مخالفاً للمألوف، وهو تحقق الرؤية بلا كيفية، فيحتاجون الى الإثبات القطعي الذي لا يقبل احتمالاً مخالفاً، فإذا جاء مخالفوهم باحتمال معارض كان ذلك كافياً لاسقاط ادّعاء الرؤية، وبسقوطه يكون مطلوب أهل التنزيه المحض قد تحقق، وهو انتفاء رؤية الله سبحانه وتعالى. فالأصل هو انتفاء رؤية ما لا جسم ولا كيفية له، والبيّنة على من يدّعي خلافه، فإذا أقامها بنحو لا يقبل الشبهة والترديد فهو المطلوب، وإذا أقامها بنحو يقبل الشبهة والترديد فهو كمن لم يقمها، وكأنه أراد الادّعاء بالادّعاء، وقد قيل: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، وحينما يبطل الاستدلال نعود الى الأصل وهو انتفاء الرؤية.

وبهذا الطريق يمكننا أن نختصر النقاش بين الطرفين، فإنّ الأشاعرة مهما تمسكوا بهذه الآيات، فإنّهم ليس بوسعهم الادّعاء بأنّ هذه الآيات لا تقبل معنى آخر غير الرؤية البصرية، وغاية ما يمكنهم الادّعاء به هو أنّ الرؤية البصرية هي الاحتمال الراجح في هذه الآيات، وهذا بحد ذاته لا يكفي لاثبات الرؤية البصرية ولا يعني أنّهم قد أقاموا

الدليل القرآني عليها لوجود عدّة احتمالات معارضة له. ونحن هنا نعتبرها احتمالات، تنزلاً، وإلا فإن أصحابها من أهل التنزيه المحض يرونها هي المعنى الصحيح والمراد المطلوب من تلك الآيات. ففي الآية الأولى هناك احتمال أن يكون المراد بـ ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة﴾ إلى ربّها ناظرة ﴿انتظار رحمة الله وفضله وثوابه، وهناك شواهد قرآنية ولغوية كثيرة تؤيد أن النظر لا يلزم الرؤية، فقد يقترن بها، وقد يفترق عنها، لأنّ النظر هو مدّ الطرف نحو الشيء رآه أو لم يره، وإذا أصرّ الأشاعرة على التلازم بين النظر والرؤية فإنّ التلازم المدعى لا يدل حتماً على الرؤية البصرية، لاحتمال أن يكون المراد بالرؤية حينئذٍ الرؤية القلبية التي هي من خواص المؤمنين في الدنيا والآخرة، ومن الممكن أن تكون رؤيتهم القلبية لله سبحانه وتعالى في يوم القيامة أشد وأجلى بحيث تكون من أكبر النعم التي سينعمون بها، وقد أحسن الشيخ محمد مهدي النراقي المتوفى سنة (١٢٠٩ هـ) تصوير وتقرير هذا المعنى في بحث رائع ضمن كتابه جامع السعادات نقتطف منه ما يناسب المقام، حيث كتب يقول:

«ثم أهل السنّة قالوا: إنّ الرؤية في الآخرة - مع تنزهها عن التخيل والتصوير والتقدير بالشكل والصورة والتحديد

بالجهة والمكان - تكون بالعين دون القلب، وهو عندنا باطل. إذ الرؤية بالعين محال في حق الله تعالى، سواء كانت في الدنيا أو في الآخرة، فكما لا تجوز رؤية الله سبحانه في الدنيا بالعين والبصر، فكذلك لا تجوز في الآخرة، وكما تجوز رؤيته في الآخرة بالعقل والبصيرة لأهل البصائر - أعني غاية الانكشاف والوضوح بحيث تتأذى إلى المشاهد واللقاء - فكذلك تجوز رؤيته في الدنيا بهذا المعنى، والحجاب بينه وبين خلقه ليس إلا الجهل وقلة المعرفة دون الجسد، فإنّ العارفين وأولياء الله يشاهدونه في الدنيا في جميع أحوالهم ومتصرفاتهم، وإن كان الحاصل في الآخرة أزيد انكشافاً وأشد انجلاء بحسب زيادة صفاء النفوس وذكائها وتجردها عن العلائق الدنيوية - كما تقدّم مفصلاً - وقد ثبت ذلك من أئمتنا الراشدين العارفين بأسرار النبوة، روى شيخنا الأقدم محمد بن يعقوب الكليني وشيخنا الصدوق محمد بن علي بن بابويه - رحمهما الله تعالى - بإسنادهما الصحيح عن الصادق عليه السلام: أنه سئل عما يروون من الرؤية، فقال: الشمس جزء من سبعين جزء من نور الكرسي، والكرسي جزء من سبعين جزء من نور العرش، والعرش جزء من سبعين جزء من نور الحجاب، والحجاب جزء من سبعين جزء من نور الستر، فإن كانوا

صادقين فليملأوا أعينهم من نور الشمس ليس دونها سحب.
وباسنادهما عن أحمد بن اسحاق قال: كتبت الى أبي
الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس،
فكتب: لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء
ينفذه البصر، فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية
وكان في ذلك الاشتباه، لأن الرائي متى ساوى المرئي في السبب
الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه، وكان ذلك التشبيه، لأن
الأسباب لا بد من اتصالها بالمسببات.

وعن أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: أخبرني
عن الله - عز وجل - هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: نعم!
وقد رأوه قبل يوم القيامة، فقلت: متى؟ قال: حين قال لهم:
﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، قالوا بلا... ﴿ثم سكت ساعة، ثم قال: وإن
المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة، أَلَسْتُ تراه في وقتك
هذا؟ قال أبو بصير: فقلت له: جعلت فداك! فأحدث بهذا
عنك؟ فقال: «لا! فَإِنَّكَ إِذَا حَدَّثْتَ بِهِ فَأَنْكَرَهُ مِنْكَ جَاهِلٌ بِمَعْنَى مَا
تَقُولُهُ، ثُمَّ قَدَّرَ أَنْ ذَلِكَ تَشْبِيهِ كُفْرٍ. وَلَيْسَتْ الرُّؤْيَا بِالْقَلْبِ كَالرُّؤْيَا
بِالْعَيْنِ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْمَشْبَهُونَ وَالْمَلْحَدُونَ». وَسُئِلَ أَمِيرُ
الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ حِينَ عَبْدَتْهُ؟ فَقَالَ: وَيْلَكَ! مَا
كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ. قِيلَ: وَكَيْفَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: وَيْلَكَ! لَا تَدْرِكُهُ

العيون في مشاهدة الأبصار، ولكن رآته القلوب بحقائق الإيمان^(١).

وقال سيد الشهداء عليه السلام: كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم يجعل لها من حبّك نصيباً. وقال عليه السلام: تعرفت لكل شيء فما جهلك شيء وقال: وأنت الذي تعرفت إليّ في كل شيء، فرأيتك ظاهراً في كل شيء، وأنت الظاهر لكل شيء^(٢)، وأمثال ذلك مما ورد عنهم عليهم السلام أكثر من أن تُحصى^(٣).

وهكذا فحتى لو نجحت محاولات الأشاعرة لاثبات الرؤية بآية أو بأخرى عبر استشهادات لغوية معينة، فسيبقى عليهم اثبات أنّ الرؤية المقصودة في الآية رؤية بصرية لا قلبية، وهذا ما لا سبيل عندهم إليه.

أما أهل التنزيه المحض فلا يحتاجون الى اثبات الرؤية القلبية، لأن الرؤية البصرية أثبتوا استحالتها بالعقل، والمسألة

(١) أصول الكافي: ج ١، باب ابطال الرؤية، الوافي ٦٩: ١ باب ابطال الرؤية.

(٢) مفاتيح الجنان: ٢٧٢ - ٢٧٤ دعاء عرفة.

(٣) جامع السعادات ١٦٦: ٣ - ١٦٨.

عندهم عقلية لا سمعية. فإذا جاء القرآن الكريم بآيات تفيد الرؤية، وباب الرؤية البصرية مسدود انحصر تفسيرها عندهم بالرؤية القلبية، حيث لا مانع عقلي ولا نقلي منها، بينما يحتاج الأشاعرة إلى مرحلتين من الإثبات، مرحلة إثبات دلالة الآية على الرؤية، ومرحلة إثبات أن الرؤية التي تقصدها الآية رؤية بصرية لا قلبية، وقد اتضح عجزهم عن كلتا المرحلتين، وغالباً ما تتكئ مناقشات أهل التنزيه للأشاعرة حول دلالة الآيات التي يعتمدون عليها في إثبات الرؤية على المرحلة الأولى، ببيان عدم ثبوت الدلالة على الرؤية كما هو واضح من مراجعة المصادر الكلامية والتفسيرية، وقد اتضح أنه حتى لو ثبتت الرؤية فإن ذلك لوحده لا يكفي لإثبات مطلوبهم، بل سيحتاجون إلى إثبات أن الرؤية التي ستحصل في الآخرة هي رؤية بصرية لا قلبية، وهو أمر متعذر عليهم، لأن كل الآيات التي ادّعى دلائلها على الرؤية خالية من الإشارة إلى البصر، ومع فقدان هذه الإشارة كيف يتاح لهم إثبات الرؤية البصرية ونفي الرؤية القلبية.

ومجموع البحث في المرحلتين يفيد اجتماع العجز العقلي مع السمعي عن إثبات رؤية الله يوم القيامة رؤية بصرية، ومن هنا نجد أن المعتزلة والإمامية يعتبرون التنزيه

منحصرًا بهم، ولا يؤمنون بما يدّعيه الأشاعرة من التنزيه، إذ لا يكفي في التنزيه نفي الجسمية عن الله نفيًا لفظيًا، ولا بدّ من الالتزام باللوازم العقلية المترتبة عليه، فإذا نفى شخص الجسمية ولم ينفِ لوازمها كان في الحقيقة من جملة المجسمة، وإن أنكرهم واشتدّ في الإنكار عليهم، وكان صادقًا في قلبه في ذلك الإنكار، لكنه في الحقيقة يبقى منهم، لأنّ مسألة رؤية الله تحتل إما التجسيم وإما التنزيه ولا تحتل أمرًا ثالثًا يتوسط بينهما، والواقع لا يتقبل هذا الأمر المتوسط، ولذا آمن المجسمة برؤية الله، لأنه عندهم جسم من الأجسام، وهم يعتقدون أن الله لو لم يكن جسمًا لم تصح رؤيته، وقد جعلوا الآيات التي تفيد رؤيته - عندهم - من جملة الدلائل على جسميته.

وفي المقابل عدّ أهل التنزيه الأشاعرة ومن والاهم من جملة المجسمة، ولذا قد يقع الباحث في متاهة حينما يطالع كتب أهل التنزيه فيجد فيها اتّهامات متوالية لرؤوس الأشاعرة بالتجسيم، ثم يطالع كتب الأشاعرة فيجدها تنادي بالتنزيه وشجب التجسيم، والسرّ هو ما ذكرناه، ويشتد الاتّهام بالتجسيم على من ألف كتابًا في اثبات صفات الله ورؤيته في يوم القيامة بنحو من التفصيل بحيث يجري

الحديث فيها عن طول الله وعرضه ولحيته ووجهه ويده... الخ. تعالى عن ذلك علواً كبيراً ككتاب السنّة للخلال، وكتاب السنّة المنسوب لعبدالله بن أحمد بن حنبل، وكتاب الابانة لابن بطة، وكتب عثمان بن سعيد الدارمي، وابطال التأويل لأبي يعلى والايمان لابن منده، وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، والتوحيد لابن خزيمة، وبعض كتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية، وكتاب العلو للذهبي، والاستقامة لخشيش بن أصرم.

أدلة الاتجاه الثالث القائل بالتنزيه واستحالة الرؤية

والاتجاه الثالث في المسألة ما آمن به المعتزلة والإمامية والزيدية من استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى، واستدلوا على ذلك بالعقل والنقل.

الأدلة العقلية على استحالة الرؤية:

استدل على استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى بأمر كثيرة لا تعدو أن تكون وجوهاً وتقريرات مختلفة لأمر واحد، هو تلازم الرؤية مع الجسمية تلازماً ذاتياً لا يقبل الانفكاك، وحيث إنّ الجسمية تتنافى مع واجب الوجود، ومن المستحيل أن يكون واجب الوجود جسماً لاحتياج الجسم

الى بعضه والى حيّز يكون فيه، بما يعني فقره ومحدوديته، والواجب تعالى يجب أن يكون غنياً ولا نهائياً. فلزم من ذلك أن لا يكون جسمًا، وبالتالي أن لا يكون مرئيًا، فكل الوجوه العقلية المذكورة لاثبات استحالة الرؤية تعود في لبها الى تلازم الرؤية مع الجسمية.

فمن تلك الوجوه قولهم: إن الرؤية البصرية لا تقع إلا على ما يكون في جهة ومكان مقابل الرائي، وأن كل مرئي بجارحة العين يشار إليه بحدقتها، والإشارة لا تقع إلا على ما يكون جسمًا، وأن الرؤية البصرية تستلزم شعاعاً يتوسط بين الرائي والمرئي وهو من خواص الأجسام، وأن الرؤية إما أن تقع على الله سبحانه وتعالى كله، وإما أنها تقع على بعضه، فإن وقعت عليه كله كان محصوراً في حدود دارت الرؤية من حولها، وإن وقعت على بعضه كان متكوناً من أجزاء يحتاج إليها في وجوده، وكلا الاحتمالين مما يتناسب مع التجسيم ولا يتناسب مع التنزيه.

فالمشكلة الأساسية التي يواجهها الأشاعرة هي في الحقيقة تلازم الرؤية مع الجسمية تلازماً ذاتياً لا يقبل الانفكاك، فإن استطاعوا التغلب عليها أمكنهم حينئذٍ دفع هذه الوجوه، وإن عجزوا عنها فسيعجزون عن دفعها أيضاً.

وقد ذكرنا فيما سبق أن الملازمة بين الرؤية والجسمية أمر لا يقبل الإنكار من أحدٍ من العقلاء، ولا يحتاج إلى الإثبات حتى عند الأشاعرة، إنما الذي ادعوه هو أن هذه الملازمة ستنتفك في الآخرة، وسيرى المؤمنون ربهم بلا كيفية ولا جسمية، وقد ناقشنا هذه الدعوى فيما مضى من جهة امكانية إقامة الدليل عليها، وذكرنا أنها لا يمكن إقامة أي دليل عقلي عليها، بدليل أن الأدلة العقلية التي أقامها الأشاعرة عليها هي بحد ذاتها ادعاءات أخرى تحتاج إلى الإثبات وليست أدلة حقيقية، وهذا ما أوجد فجوة واضحة في الجانب العقلي من النظرية الأشعرية أورثها عجزاً بيناً عن إثبات مدعايتها.

وقد صرح بذلك الشيخ محمد أبوزهرة، حيث كتب يقول متلطفاً في الرد على ابن تيمية -: «ولا يتسع عقولنا لأدراك الجمع بين الإشارة الحسية بالأصابع والاقرار بأنه في السماء، وأنه يستوي على العرش، وبين تنزيهه المطلق عن الجسمية والمشابهة للحوادث. وأن التأويل - حملها على المجاز والكناية - بلاشك في هذا يقرب العقيدة إلى المدارك البشرية، ولا يصح أن يكلف الناس ما لا يطيقون، وإذا كان ابن تيمية قد اتسع عقله للجمع بين الإشارة الحسية وعدم

الحلول في مكان والتنزيه المطلق، فعقول الناس لا تصل الى سعة أفقه إن كان كلامه مستقيماً»^(١).

ويقول أيضاً: «ومهما حاولوا نفي التشبيه فإنه لاصق بهم، فإذا جاء ابن تيمية من بعدهم بأكثر من قرن فقال: إنه اشتراك في الاسم لا في الحقيقة، فأنهم إن فسروا الاستواء بظاهر اللفظ فإنّ الاقعاد والجلوس والجسمية لازمة لا محالة، وإن فسروه بغير المحسوس فهو تأويل، وقد وقعوا فيما نهوا عنه، وفي الحاليين قد خالفوا التوقف الذي سلكه السلف»^(٢).
وذكرنا آنفاً أن المنكر لا يحتاج الى البيّنة لجريانه مع الأصل، ويكفيه دليلاً على صحة انكاره صحة الأصل الذي يجري عليه وعجز المدّعي عن اثبات ادعائه، ونستطيع أن نؤكد هذا الأصل وهذا العجز ببيانات اضافية هي أن الأصل في الرؤية ينطوي على أربع قواعد أساسية هي:

١- إن الرؤية البصرية لا تقع إلا بحاسة، هذا ماعليه الإنسان باعتبار جسمانيته، أما رؤية الله لعباده ولمخلوقاته فأمر آخر نجهل كيفيته لكونه تعالى فوق المادّة غنياً عنها، فلا يحتاج في الرؤية الى حاسة، ومحل بحثنا رؤية الإنسان

(١) ابن تيمية حياته وعصره: ٢٧٠.

(٢) ابن تيمية حياته وعصره: ٢٧٢ - ٢٧٣.

لما سواه التي لا يمكن إلا أن تكون بصرية بحاسة معينة.

٢- الرؤية البصرية من نوع القضايا التي إذا صحت وجبت ، بمعنى أن ما يصح أن تراه العين مع توفر شرائط الرؤية وانعدام موانعها يجب أن تراه، ولا تملك العين أن لا ترى شيئاً أتجهت حذقتها نحوه بلا موانع بينهما، ولو كان الله تعالى وسائر ما وراء الطبيعة مما يصح رؤيته لكانت واجبة ليس بوسع الرائي ولا المرئي الامتناع عنها.

٣- إن ما يصح أن يرى تقع رؤيته من الجميع ، فلا وجه لتخصيص الرؤية بجماعة دون أخرى، فلا يقال: إن الشجرة الفلانية يراها زيد ولا يراها عمرو مع توفر شروط الرؤية البصرية في الطرفين على حد سواء.

٤- إن ما يصح أن يرى تقع رؤيته على كل حال، فلا وجه لتخصيص الرؤية بزمان دون آخر، بأن يقال: الشجرة الفلانية لا ترى اليوم وسترى في الغد مع توفر شرائط الرؤية في الزمانين على حد سواء.

هذه هي أهم قواعد الرؤية البصرية، فما هو مقتضاها بالنسبة الى مسألتنا؟ مقتضى القاعدة الأولى أن ما يرى بحاسة يجب أن يكون محسوساً، وهذا ما لا ينطبق على واجب الوجود المتفق على عدم جسميته.

ومقتضى القاعدة الثانية أن الله سبحانه وتعالى لو كان ممّا

يصح أن يرى لكانت رؤيته حاصلة بلا تكلف، وبلا قدرة على الامتناع عنها، وحيث لا نرى الله رؤية بصرية فهذا يدل على أن الله سبحانه ممّا لا يصح أن يرى.

ومقتضى القاعدة الثالثة أن الله سبحانه وتعالى إذا كان ممّا يصح أن يرى رؤية بصرية فلازمه أن يراه المؤمن والكافر معاً، فما معنى تخصيص الأشاعرة لرؤية الله بالمؤمنين فقط؟

ومقتضى القاعدة الرابعة أن الله سبحانه وتعالى إذا كان ممّا يصح أن يرى فلازمه أن يراه الرائي في كل زمان فما معنى تخصيص الأشاعرة لرؤية الله بالآخرة فقط؟ أما ادعاء الأشاعرة بأن الأمر في الآخرة سيختلف عما عليه الحال في الدنيا فلا بد من دراسته في ضوء احتمالات ثلاثة هي:

١- إن التغيير سيطراً على أسس النظام الكوني القائم بحيث يصبح المستحيل في الدنيا ممكناً في الآخرة، والممكن في الدنيا مستحيلاً في الآخرة.

٢- إن التغيير سيطراً على الملازمات الموجودة بين جوانب النظام الكوني بحيث إن الملازمات الكونية في الدنيا سوف تنحل في الآخرة، كالملازمة بين الحرارة والنار، والملازمة بين الحلاوة والسكر.

٣- إن التغيير سوف يكون بمعنى بلوغ الكون صورة أتم

وأكمل ممّا عليه الحال في الدنيا.

هذه هي الاحتمالات المتصورة في المسألة، فلندرس مسألة رؤية الله في ضوء هذه الاحتمالات. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: أنّ رؤية الله في الآخرة لو أنها تتحقق فسوف تتطلب أي احتمال من هذه الاحتمالات الثلاثة؟ أو بتعبير آخر: إنّ اعتقاد الأشاعرة برؤية الله يوم القيامة رؤية بصرية بلا كيف ولا جهة سوف يتطلب أي احتمال من احتمالات التغيير هذه؟

عندما ننظر في عقيدة الأشاعرة هذه نجدها - وكما مرّ - تتصادم مع قواعد الرؤية الأربعة، ولو كانت تلك العقيدة صحيحة فسيلزم منها بطلان هذه القواعد في الآخرة، وبطلان هذه القواعد لا يتناسب مع الاحتمال الثالث الذي يعني احتفاظ الكون بخصائصه وإضافة خصائص جديدة تزيد في كماله، كما لا يتناسب مع الاحتمال الثاني الذي يعني انفكاك ما بين الحقائق الكونية من تلازم، لأنّ هذا الانفكاك إن كان في نفسه مستحيلاً أو يستلزم أمراً مستحيلاً فهو يعود إلى الاحتمال الأوّل، وإن كان في نفسه ممكناً ولا يستلزم أمراً مستحيلاً فهو يعود إلى الاحتمال الثاني، ونحن حينما ننظر ونقارن بين انفكاك النار عن الحرارة وبين انفكاك الرؤية

عن الجسمية، نجد بينهما فرقاً جوهرياً، فإن انفكاًك النار عن الحرارة ممكن في نفسه ولا يستلزم أمراً مستحيلاً، إنّما يستلزم رفع قانون من القوانين المودعة في هذا الكون يربط بين الحرارة والنار بعلاقة معينة، وقد ارتفعت هذه العلاقة في نار ابراهيم عليه السلام فعلاً، فارتفع هذا القانون أمر قابل للتصور، بينما انفكاًك الرؤية عن الجسمية أمر لا يقبل التصور، وقد مرّ كلام محمد أبو زهرة الذي يصرّح فيه بأن العقول قاصرة عن تصوّر الجمع بين الرؤية والتنزيه عن الجسمية، كقصورها عن تصوّر مربع بثلاث زوايا، وهذا القصور إنّما يكون في الأمر المستحيل ولا يكون في الأمر الممكن.

إذاً، انفكاًك الرؤية عن الجسمية أمر يتطلب تغييراً كونياً من نوع الاحتمال الأوّل الذي هو الاحتمال المستحيل، والمستحيل أمر ممتنع في نفسه. ولا معنى لأنّ نصف أمراً من هذا القبيل بأنه سيتحقق في المستقبل، فإن هذا الكلام تلزم منه السفسطة واللغوية، وقد أشار القرآن الكريم بنفسه الى انتفاء الاحتمال الأوّل واستحالته في الآخرة كما هو أمره في الدنيا بلا أيّ فرق. قال تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ

الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ﴿١﴾، فَإِنَّ الْمُسْتَحِيلَ يَبْقَى مُسْتَحِيلًا وَلَا
معنى لتقييد الحكم عليه بالاستحالة بظرف دون آخر، لأنَّ
الاستحالة لا تعود إلى أمر زمني، ولا إلى نقص في القادر
وإنما تعود إلى امتناع الشيء في نفسه.

هذه هي الاحتمالات في المسألة، وقد اتضح الفرق بينها
وهو أنَّ الأول مستحيل ومسألتنا تعود إليه، والثاني ممكن في
نفسه إلا أنَّه يلزم منه اختلال الكون ويحتاج القول به إلى
شواهد إثباتية غير متوفرة، والثالث ممكن ومقبول عقلاً
وشرعاً ويؤدي إلى مزيد الكمال في الكون، وحينئذٍ فالتغيير
الذي سيحصل في الآخرة إما من نوع الاحتمال الثاني أو من
نوع الاحتمال الثالث، وحسم الأمر إنما يكون بالأدلة
السمعية، وقد مرَّ أنَّ الأدلة السمعية تؤيد الاحتمال الثالث.
فالقرآن الكريم يتحدث عن قلوب غافلة ستصحو يوم
القيامة، وعن نار ستكون حرارتها أشد، وعن جوارح ساكنة
ستنطق، وهذا وأمثاله يشهد على أن الكون سيبلغ أوج كماله
في الآخرة، وهو مما يتطابق مع العقل والحكمة، بينما
يخالف الاحتمال الثاني الحكمة، ومقتضى الاحتمال الثالث

(١) الأعراف: ٤٠.

أنَّ الحقائق الماورائية سوف تنجلي انجلاءً تاماً أمام الإنسان في الآخرة. قال تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^(١).

وقال أمير المؤمنين (عليه السلام): «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»^(٢)، لأنَّ بصيرته القلبية كانت حديدية وهو في الدنيا، وكانت الحقائق الماورائية متجلية أمام بصيرته بتمامها، بحيث إنه سوف لا يزداد في ذلك شيئاً عندما ستتكشف الأمور في الآخرة، وهذا الانجلاء سوف يتم بواسطة بصيرة قلبية نافذة لا بحاسة بصرية جديدة، لأنَّ البصر قاصر عن ادراك الغيب، ولأنَّ الغيب لا يهبط الى مستوى المادة، ومقتضى كمال الآخرة أن يرقى الإنسان الى مستوى أكمل بحيث تتجلى الماورائيات امام بصيرته، لأنَّ يهبط عالم ما وراء المادة الى عالم مادي يُدرك بالبصر العادي.

فالرؤية القلبية هي التي ستقع في الآخرة وهي التي تتطابق مع خصائص الرؤية التي يدّعيها الأشاعرة، فهي دعوى رؤية خاصة بالمؤمنين دون الكافرين، ورؤية تكون في زمان دون آخر، وأنها أكبر ما يلتذ به المؤمن في الآخرة،

(١) سورة ق: ٢٢.

(٢) المناقب لابن شهر آشوب ٣٨: ٢، ارشاد القلوب ١٤: ٢.

ورؤية بحاسة أخرى غير البصر، ورؤية بلا كيفية ولا جهة، وهذه خواص الرؤية القلبية لا البصرية، فما هو المبرر لجعلها بصرية؟

وقد مرّ أنّ الرؤية القلبية تتطابق مع العقل والنقل، بينما الرؤية البصرية تواجه اشكال الاستحالة وتدور من حولها لوازم فاسدة عقلياً، وليس في الأدلة السمعية ما يحتملها حتى يتجه القول بها، ولو كان هناك في الكتاب والسنة ما يحتملها لما اتجه القول بها ولكان التأويل بالرؤية القلبية أولى من ركوب أشكال الاستحالة واللوازم العقلية الفاسدة ومخالفة الآيات القرآنية المصرحة بنفي الرؤية، كيف والقرآن لا يحتملها؟ بل فيه ما يمنع عنها كما سيأتي.

الأدلة القرآنية على انتفاء الرؤية البصرية

قلنا إنّ الأصل في المسألة هو الأدلة العقلية، لأن الأدلة العقلية لا يمكن أن تشير إلى أمر مستحيل، ولا بدّ لها من أن تشير إلى أمر ممكن، والعقل هو الذي يحكم بكون الشيء ممكناً أم مستحيلاً. فإذا حكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين مثلاً فمن غير المعقول أن نجد في الكتاب والسنة ما يشير إلى امكانية اجتماعهما، ولو قيل بوجود ذلك فلا بد من البحث عن وجوه من الكناية والمجاز يقصدهما الكتاب والسنة غير المعنى الظاهري.

وفي مسألتنا نجد أن الأدلة النقلية بين أدلة تصرّح باستحالة الرؤية البصرية، وأدلة أخرى متشابهة تقبل في ظاهرها الوجهين، ومهما بذل الأشاعرة من جهد فإنهم لا يستطيعون إثبات أنها منحصرة في الوجه الذي يريدونه ونفي الوجه الآخر نفياً تاماً. وهي الآيات التي مرّ ذكرها في المرحلة الثانية من النقاش مع الأشعرية.

أما الآيات التي تصرّح بنفي الرؤية فهي:

١- قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١).

وقد وجدت السيد عبدالحسين شرف الدين قد أجاد في تقرير الاستدلال بهذه الآية ودفع ما قيل في نقضه، فاستحسنت نقل كلامه بطوله مع حذف هوامشه، فقد كتب سماحته يقول: «إن الإدراك متى قرن بالبصر لا يفهم منه إلا الرؤية بالعين، كما أنه إذا قرن بآلة السمع ففيل: أدركته بأذني، لا يفهم منه إلا السماع. وكذلك إذا أضيف إلى كل واحدة من الحواس أفاد ما تلك الحاسة آلة فيه. فقولهم: أدركته بفمي معناه وجدت طعمه. وأدركته بأنفي معناه وجدت رائحته.

(١) الأنعام: ١٠٢.

وقد دلّت هذه الآية على أنه سبحانه وتعالى قد تعالى على جميع الموجودات بمجموع هذين الأمرين اللذين اشتملت عليهما الآية الكريمة، لأن من الأشياء ما يرى ويُرى كالأحياء من الناس، ومنها ما يرى ولا يُرى كالجُمادات والأعراض المرئية، ومنها ما لا يرى ولا يُرى كالأعراض التي لا ترى، فالله تعالى خالقها جميعها وتعالى عليها، وتفرد بأن يرى ولا يُرى وتمدّح بمجموع الأمرين كما تمدّح بقوله «وهو يطعم ولا يطعم» وقوله: «يجير ولا يجار عليه».

وحسبنا من التعليق على هذه الآية ما أخرجه العياشي بسنده المتصل أن الفضل بن سهل ذا الرئاستين سأل الإمام أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام أخبرني عما اختلف فيه الناس من الرؤية، فقال: من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه فقد أعظم الفرية على الله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾. ثم قال: لا تقع عليه الأوهام ولا يدرك كيف هو.

وقد أغرب الإمام الرازي فيما علقه على هذه الآية من سورة الأنعام، إذ زعم أن أصحابه - الأشاعرة - احتجوا بها على أنه تعالى تجوز رؤيته وأن المؤمنين يرونه يوم القيامة. ونقل عنهم من وجوه الاحتجاج بها على الأمرين أربعة أوجه

في كلام له طويل بادي الرطانة ظاهر التكلف، فليراجعه من أراد الوقوف على كنهه من الاعتساف والخطل فما رأى كمن سمع. وإليك خلاصة تلك الوجوه.

أما الوجه الأول فمضمونه أن الله تعالى تمدح بقوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ ولا وجه لهذا التمدح إلا مع إمكان رؤيته عز وجل ليكون حينئذ هو الذي حجب الناس عنها بباهر قدرته الموجبة للتمدح، أما إذا كانت رؤيته في نفسها ممتنعة مستحيلة فلا وجه للتمدح بها، بل يكون التمدح بها مستهجنًا لا يليق بالحكماء، إذ يكون عدم رؤيته تعالى كعدم رؤية المعدم والطعوم والروائح والإرادة والقدرة فإنها وأشباهها مما لا يمكن رؤيته ولا يصح مدحه بأنه لا تدركه الأبصار (قال): فثبت بهذا أن الآية دالة على أن الله تعالى جازر الرؤية بحسب ذاته.

قلت: لا يخفى أن التمدح في الآية الكريمة لم يكن بمجرد قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ وإنما كان بمجموع الأمرين المذكورين في الآية اللذين تعالى الله عز وجل بمجموعهما على جميع مخلوقاته فحق له أن يتمدح بعلوه. كما أوضحناه في توجيه دلالة الآية على امتناع الرؤية. على أن رؤية الله عز سلطانه إنما امتنعت لامتناع الإحاطة

بعظمته وجلاله وقصور الخلائق عن إدراك الكُنه من ذاته، وبهذا يكون مجرد امتناع الرؤية سبباً للمدح ومنشأً للتمدح، فقياس الحي القيوم على المعدوم والطعوم قياس مع فارق كما يعلمه هذا الإمام وأصحابه.

على أنا ننقض عليه بقوله تعالى: ﴿وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الدّلّ وكبره تكبيراً﴾ ونحوه من الكتاب والسنة فإنّ الحمد هنا على عدم اتخاذ الولد والشريك والولي من الدّلّ مع كون كل منها ممتنعاً مستحيلًا في نفسه. فهل يستطيع هذا الإمام أن يقول إن هذا الحمد لا وجه له، أو يقول: إن كلاً من الولد والشريك والولي جائز في نفسه؟ كلاً بل لا يفوه بهذا ولا بذاك.

... أما الوجه الثاني فحاصله: أن الله تعالى يدرك نفسه بدليل قوله: ﴿وهو يدرك الأبصار﴾. وبهذا ثبت جواز رؤيته ووقوعها منه سبحانه، وإذاً فيجب أن يراه المؤمنون يوم القيامة. ضرورة أن المسلمين في هذه المسألة على قولين لا ثالث لهما، لأنهم بين قائل بجواز الرؤية ووقوعها من المؤمنين يوم القيامة، وقائل بأن الله تعالى لا يراه أحد ولا تجوز رؤيته، أما القول بأنه تعالى جائز الرؤية في نفسه لكنه لا يدرك كنه ذاته أحد إلاّ هو فمما لم يقل به أحد من الأمة، ولذا كان باطلاً بالإجماع المركب.

قلت: خرج الإمام الرازي في هذا الوجه عن محل البحث في المسألة كل الخروج فإن محل النزاع فيها إنما هو إدراك غير الله لحقيقة ذات الله عز وجل، أما إدراك الله لحقيقة ذاته فمما لا خلاف فيه ولا ريبه لأحد. وأي مسلم أو غير مسلم من أهل الأديان يقول بأنه يمتنع على الله أن يدرك كنه ذاته تعالى وقد ﴿وسّع كل شيء علماً﴾ باتفاق أهل التوراة والإنجيل والفرقان العظيم، وما أغناها عن إقامة البرهان على ذلك. وإذ استطال الشيء قام بنفسه

وصفات ضوء الشمس تذهب باطلا
لكن الإمام الرازي احتج هنا بقوله تعالى: ﴿وهو يدرك الأبصار﴾ وفي احتجاجه هذا نظر بل منع، لأن لفظ الأبصار في الآية منصرف عن الله تعالى إلى ذوي الأبصار من مخلوقاته ضرورة أن المراد من الأبصار التي نصت الآية على أنه يدركها، هو المراد من الأبصار التي نصت أولاً على أنها لا تدركه، وهذا هو المتبادر إلى الأذهان من الآية الكريمة، والإمام الرازي في فهمه وعلمه لا يخفى عليه ذلك لكنه شاء التشكيك، وإلا فأين الإجماع المركب عن مدلول هذه الآية: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ وأي عبارة في العربية أو غيرها أصرح منها في الدلالة على أنه لا يدركه أحد

من جميع ذوي الأبصار من مخلوقاته وأنه تعالى يدركهم جميعاً.

على أن الإجماع هنا لا يصلح حجة - لو تم - سواء أكان مركباً أم بسيطاً، ولعل الإمام الرازي لا يخفى عليه ذلك عفا الله عنا وعنه.

وأما الوجه الثالث فخلاصته: أن لفظ «الأبصار» جمع دخل عليه الألف واللام، والجمع المحلّى بهما يفيد الاستغراق، فقوله: «لا تدركه الأبصار» يفيد أنه لا تراه جميع الأبصار، وهذا سلب للرؤية عن مجموع الأبصار من حيث المجموع، وسلبها عن المجموع يدل على ثبوتها لبعض أفرادها. ألا ترى أننا إذا قلنا: إن زيداً ضربه كل الناس، فإنه يفيد أنه ضربه بعضهم، وكذلك قوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ فإن معناه أنه لا تدركه جميع الأبصار، فوجب أن يفيد أنه تدركه بعض الأبصار.

قلت: النفي في الآية إنما أفاد عموم السلب لا سلب العموم، ضرورة أن عموم السلب هو المتبادر إلى الأذهان من إطلاق الآية الكريمة وأمثالها في كلام العرب، فقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ نظير قولهم: لا تشبه عليه الأصوات واللغات ولا تغشاه الظلمات والسنات ولا يبرمه الملحون عليه بالحاجات والطلبات، إلى ما لا يحصى من أمثالها مما يكون السلب فيه عاماً شاملاً لكل فرد من أفراد الجمع

المحلّى بالألف واللام الواقع في سياق النفي، نحو قولنا: لا يحب الله المفسدين، ولا يكره المصلحين، ولا ينسى من فضله المحسنين، الى ما لا نهاية له من أمثال ذلك.

الوجه الرابع: أن الله تعالى لا يرى بالعين وإنما يُرى بحاسة سادسة يخلقها الله تعالى يوم القيامة، كما دلّت عليه هذه الآية: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ لتخصيصها نفي إدراك الله تعالى بالبصر، وتخصيص الحكم بالشيء يدل على أن الحال في غيره بخلافه، فوجب أن يكون إدراك الله بغير البصر جائزاً، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك ثبت أن الله تعالى يخلق حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله. قال: فهذه وجوه أربعة مستنبطة من هذه الآية يمكن التعويل عليها في اثبات أن المؤمنين يرون الله في القيامة... الخ

قلت: رجع هذا الإمام الهمام في هذا الوجه الى رأينا بأن الله تعالى لا يُرى بالعين وأن سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لرؤيته تعالى، معترفاً بثبوت ذلك يرسل ثبوته إرسال المسلّمات بكل قبول ورضى وطمأنينة.

وبهذا هدم كل ما بناه في الوجوه الثلاثة المتقدمة، وكأنته الآن قد اعترف بأن تلك الوجوه كانت مجرد تلفيق بعيدة عن الحق كل البعد.

أما دعواه بأن الله يرى يوم القيامة بحاسة سادسة فقد خرج بها عن محل النزاع في المسألة، على أنها مما لا دليل عليه إلا ما لفقه بقوله: إن الآية الكريمة ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ قد دلّت على تخصيص نفى إدراك الله تعالى بالبصر، قال: وتخصيص الحكم بالشيء يدل على أن الحال في غيره بخلافه.

وهذا التلويح لا يخفى فساده، إذ لا تخصيص في قوله: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ كما لا تخصيص في نظائرها، نحو قولنا: «ما كلمته بقمي ولا شممت عرفه بأنفي ولا وطأت برجلي أرضه»، فكما أن قولنا ما وطأت برجلي أرضه لا يدل على أنه وطأها بغير رجله، كذلك قوله: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ لا يدل على أنه يدرك بغير الأبصار، وأنا والله لا أدري كيف رضي هذا الإمام لنفسه هذه الفلسفات البعيدة كل البعد عن ظاهر الآية: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وهو يدرك الأبصار وعن معناها المتبادر منها إلى أذهان أهل اللغة والعرف كافة، حتى كأنه في منتزح عن العربية وأهلها، وأنه لا يرى ظواهر الألفاظ ونصوصها حجة فيما يخالف فلسفته، وما كان أولاه بأن يربأ بفضله وإمامته عن ذلك»^(١).

(١) كلمة حول الرؤية: ١٠-١٧ ط النجف.

٢ - قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴿١﴾.

وامتياز هذه الآية أنها تتحدث عن الآخرة، أي عن الظرف الزمني الذي يدعي الأشاعرة فيه أنه ستتحقق فيه رؤية المؤمنين لرب العالمين، فكأنها تأتي ردًا مباشرًا عليهم وتقول لهم: بأن الله يحيط بخلقه ظاهرهم وباطنهم، وأن أحداً من خلقه الذين سيحضرون تلك المحكمة الإلهية العادلة العظيمة، وسيقفون أمام الحضرة الربوبية المقدسة سوف لا يحيط بهذا الحاكم العادل رغم هذا الحضور المشترك بين الحاكم والمحكوم.

وتعبير الآية ﴿لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ أدق تعبير عن انتفاء رؤية الله في ذلك المشهد. وليت شعري إذا لم يكن هذا البيان وهذه الآية دليلاً على انتفاء الرؤية البصرية في يوم القيامة، فأبي بيان سيكون دليلاً عليه؟ فإن الرؤية البصرية تفيد العلم بالمرئي بحيث يصبح المرئي معلوماً عند الرائي علماً حسيّاً، فجاءت الآية لتنفي هذا العلم نفياً قاطعاً وتنفي من خلاله الرؤية البصرية في يوم القيامة.

(١) طه: ١٠٩ - ١١٠.

٣- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿١﴾.

وقد وجدت كلام السيد عبدالحسين شرف الدين رضوان الله عليه في تقرير دلالة هاتين الآيتين على المطلوب ودفع المعارضين عليها من أجود ما قيل في المقام فاستحسنتم نقله بطوله، كتب رحمه الله يقول: «هاتان آيتان متصلتان كما أوردناهما، والحجة على ما نحن فيه من امتناع الرؤية، إنما هي الآية الثانية، وإنما أوردنا الأولى لأن لها دخلاً في بيان الوجه في الاحتجاج بوضوح، وذلك أن أولاهما نصت على عقوبة متخذي العجل بقتل أنفسهم، ونصت الثانية على عقوبة الطالبين رؤية الله تعالى جهرة، بالصاعقة تأخذهم وهم ينظرون.

وهذا بمجرد يوجب القطع بتساوي الجرمين في الكفر لتساويهما في العقوبة من الله تعالى الملك الحق العدل

(١) البقرة: ٥٤-٥٥.

المبين، وليس شيء أدل من هذا على امتناع الرؤية، ووجوب الإنكار على القائلين بها، بل وجوب كفرهم إذا أصرّوا عليها عناداً بعد أن تتم عليهم الحجة بامتناعها كما تمت على أصحاب الصاعقة من قوم موسى، فإنّه عليه الصلاة والسلام حين سأله الرؤية أخبرهم بامتناعها فألحّوا عليه ولجّوا في طغيانهم فعزّفهم أن رؤية الله تستلزم تحيزه وتكيفه والإشارة إليه والله تعالى منزّه عن ذلك، وأوضح لهم أن من استجاز الرؤية على الله عزّ وجل فقد جهله وجعله من جملة الأجسام أو الأعراض، فعتوا وأصرّوا على طلبها عناداً، فكانوا بذلك كعبدة العجل فأخذتهم الصاعقة بأمر الله كما أخذ القتل أولئك بأمره تعالى لتساوي الجرمين، هذا ما استفدته من الآيتين في توجيه الاستدلال على امتناع الرؤية.

ويدل على ذلك - مضافاً إلى ما سمعت - أن الله تعالى لم يذكر في كتابه الحكيم طلب رؤيته إلاّ استعظمه واستفظعه، فانظر إن شئت إلى قوله عزّ من قائل: ﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾^(١) فسمى ذلك ظلماً وعاقبهم بالصاعقة فوراً. وإن شئت فانظر إلى قوله تعالى:

(١) النساء: ١٥٣.

﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل عليه الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً﴾^(١). فلو كانت الرؤية جائزة لم يكن التماسها عتواً ولا استكباراً، ولا سيما إذا كانت كما يقول مجوزها أنها أعظم شيء ينعم الله به على عباده وألذ أنواع النعيم. واستدل بعض أعلام المعتزلة على امتناع الرؤية بأنها لو كانت جائزة لكان ملتمسوها من موسى كالقائلين له: ﴿... يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها﴾^(٢). فإن هؤلاء لم تأخذهم الصاعقة ولا ما هو دونها، بل لم يكن عليهم بسؤالهم هذا من بأس. وبالجملة، فإن استعظام الله تعالى طلب رؤيته وانكاره على طالبها وانزاله الصاعقة عليهم مما يؤيد حكم العقل بامتناع رؤيته عز وجل.

وللإمام فخر الدين الرازي هنا جواب كان الأولي أن يربأ بإمامته عنه، إذ قال: الجواب عن ذلك يحتمل وجوهاً. أحدها: أن رؤية الله لا تحصل إلا في الآخرة فكان طلبها في الدنيا مستنكراً.

قلت: لو سلم الأشاعرة لفخرهم أن رؤية الله لا تحصل إلا

(١) الفرقان: ٢١.

(٢) البقرة: ٦١.

في الآخرة لا يسلمون له بأن طلبها في الدنيا مستنكراً، وإنما يكون مجرد جهل لا يتكون به ذنب ليسمى ظلماً واستكباراً وعتوّاً ولا يوجب عقوبة بصاعقة أو بشيء ما من العذاب. قال، ثانيها: أن حكم الله تعالى أن يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية طلباً لازالة التكليف.

قلت: في أي آية من الكتاب أو سنة من السنن يوجد هذا الحكم؟ ومن ذا الذي أخبر به؟ وهل التلفيق إلا هذا؟ قال، ثالثها: أنه لما تمت الدلائل على صدق المدعي كان طلب الدلائل الزائدة على ذلك تعنتاً والتعنت يستوجب التعنيف.

قلت: هذا صحيح لكن الإمام الرازي ممن لا يخفى عليهم أن التعنيف والإنكار والصاعقة وما إلى ذلك لم يكن شيء منها لمجرد التعنت، وإنما كان له ولطلب المحال هذا ما يقتضيه الانصاف في فهم الآيات البينات التي سمعتها آنفاً. وقد مرّت عليك الآية المشتملة على تعنت أهل الكتاب، إذ سألوا رسول الله أن ينزل عليهم كتاباً من السماء فلم تنزل عليهم صاعقة، وإنما أعرض رسول الله عنهم لمزيد حمقهم، وهكذا كان يعامل المتعنتين من مشركي قريش عملاً بقوله تعالى: ﴿وأعرض عن الجاهلين﴾ ولولا تعنت أصحاب موسى بطلب المستحيل عقلاً بعد أن تمت عليهم الحجة ما أخذتهم الصاعقة بظلمهم.

قال، رابعها: لا يمتنع أن يعلم الله أن في منع الخلق عن رؤيته في الدنيا مصلحة لهم فلذلك استنكرها.

قلت: هذا مجرد احتمال سوفسطائي وفلسفة ضد الحقيقة المتبادرة الى الأذهان من اطلاق الآيات البينات، وكأن الإمام الرازي يقدم فلسفته على ظواهر الكتاب والسنة وسائر ألفاظ العرب في محاوراتهم عفا الله عنا وعنه»^(١).

٤ - قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢).

وقد استدلل بهذه الآية كلا الطرفين، كلّ منهم بتقريب وتقدير معين، أما تقرير أهل التنزيه فهو: أنّ موسى عليه السلام لما طلب منه قومه أن يروا الله جهرة، أراد عليه السلام أن يشبّه لهم استحالة ذلك، فخطب ربه قائلاً: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾

(١) كلمة حول الرؤية: ٢٠ - ٢٢ ط النجف.

انظر اعتراضات الفخر الرازي التي ذكرها السيد شرف الدين وأجاب عنها في تفسيره الكبير ٣: ٨٦.

(٢) الأعراف: ١٤٣.

فجاء الجواب الربّاني يحمل نفيتين، النفي الأول: قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ ، والنفي الثاني: اندكاك الجبل وانصعاق موسى عندما تجلّى الله سبحانه وتعالى للجبل بالنحو الذي جعل موسى يقرر لأصحابه تنزيه الله عن الرؤية بقوله: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾، أي أول المؤمنين بأنك لن تُرى.

بينما يقرر الأشاعرة هذه الآية بنحو آخر مؤيد لهم وهو: أن طلب موسى رؤية الله سبحانه يدلّ على إيمانه ﷺ بأن ذلك ممكناً، ولو كانت الرؤية ممتنعة ومنافية لشأن الربوبية لما طلبها موسى ﷺ وهو نبي من أولي العزم، فالطلب يدلّ على الامكان والنفي الوارد في الآية إنّما هو بلحاظ الدنيا، فيبقى أمر الرؤية في الآخرة ممكناً.

هكذا قرر الطرفان وجهة نظرهما من خلال الآية الشريفة، وقد لخصنا ذلك تلخيصاً شديداً بالاستناد الى مصادر الفريقين، والخروج عن حالة التعارض الشديدة الموجودة في تفسير الطرفين للآية ممكن بأحد طريقتين:

١ - الاعتماد على قرائن داخلية تحسم النزاع لصالح أحد الطرفين .

٢ - الاعتماد على قرائن خارجية في ذلك.

والطريق الأول غير حاسم ، لأنّ كل قرينة لغوية أو

سياقية من داخل الآية يأتي بها نفاة الرؤية لاثبات مطلوبهم
يستطيع الطرف المقابل لهم التخلص منها بارجاعها الى
الدنيا والادعاء بعدم الدليل على شمولية هذه القرينة للآخرة.
والحسم لا يكون إلا بالطريق الثاني وهو القرائن
الخارجية، وذلك بالاعتماد على ما قرّره آنفاً من أن القرآن
الكريم لا يمكن أن يشير الى أمر مستحيل أو أن يحملنا على
الاعتقاد بما هو ممتنع في نفسه، وحينئذٍ فإذا أثبتنا في مرحلة
عقلية سابقة أنّ الرؤية أمر ممتنع ومستحيل، كما أثبتنا ذلك
فعلاً، فلا بدّ وأن نأخذ هذه الحقيقة بنظر الاعتبار حينما نأتي
الى القرآن ونتدبر فيه أمثال هذه الآية لنخرج بنتيجة نهائية
تقول: بأنّ الآية لا تقبل الحمل على الرؤية، لأنّ ذلك ممتنع
في نفسه، فيبقى الأمر منحصراً بنظرية نفاة الرؤية.

ثم إنّ قول الأشاعرة بإمكان الرؤية في الآخرة بلا جهة
ولا جسمية أمر خلاف الأصل، والأصل ما عليه أهل التنزيه
المحض من تلازم الرؤية مع الجسمية، وحينئذٍ فإذا جاءت
آية ودار ظاهرها بين اثبات الرؤية ونفيها، فالمختار منهما
هو الموافق للأصل حتى يُثبت المخالف رأيه بدليل قطعي،
وتطبيق ذلك على الآية محل البحث يثبت أنّ نفاة الرؤية
بإمكانهم الاستدلال بهذه الآية حتى لو كان ظاهرها يحتمل

رأياً آخر، بينما ليس بوسع الأشاعرة الاستدلال بها مادام ظاهرها يقبل رأياً آخر، ولا بدّ لهم حينئذٍ من اثبات انحصار دلالة الآية على مطلوبهم، وأتى لهم ذلك؟ فإن غاية ما يستطيعونه اثبات أنّ الآية تحتل رأيهم، وليس بوسعهم اثبات أنّها لا تحتل رأياً آخر، وهذا هو العجز الفكري الذي أشرنا إليه آنفاً في النظرية الأشعرية. وإذا قيل: بأنّ نفاة الرؤية يعجزون أيضاً عن نفي الرأي الآخر في الآية، فالجواب: أن جريان نفاة الرؤية مع الأصل يعوّض لهم عن ذلك العجز، لأنّ الأصل ينفي الرأي الآخر نفيّاً عقلياً فتصبح الآية مطابقة لرأيهم ومنحصرة به فقط، بينما تجري النظرية الأشعرية خلافاً للأصل، وهذا ما يؤكد عجزها عن معالجة الرأي الآخر واثبات انحصار الآية بما يقوله الأشاعرة. فيبقى الرأي الآخر قائماً لا يقبل الاسقاط لا بدليل عقلي ولا سمعي.

وحينئذٍ، فمحاولات الأشاعرة للاستدلال بالآية على مطلوبهم تبقى بلا جدوى ولا تثمر شيئاً لهم، بينما يستفيد أهل التنزيه من الآية، فإنهم يثبتون مطلوبهم بظاهر الآية ويسقطون مطلوب الأشاعرة بالدليل العقلي على الامتناع. وهذا هو المحور الذي تدور عليه محاوراتهم ومناظراتهم ودفع شبهات الأشاعرة عليهم، والمثال البارز لذلك ما

أخرجه الشيخ الصدوق في باب «ما جاء في الرؤية» من كتاب (التوحيد) بسنده الى علي بن محمد بن الجهم، قال: حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علي بن موسى عليه السلام. فقال له المأمون: يا ابن رسول الله، أليس من قولك إن الأنبياء معصومون؟ قال: بلى، فسأله عن آيات من القرآن فكان ممّا سأله أن قال له: فما معنى قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ قال ربّ أرني أنظر إليك* قال لن تراني... ﴿الآية، قال: فكيف يجوز أن يكون كلم الله موسى بن عمران لا يعلم أن الله تعالى ذكره لا تجوز عليه الرؤية حتى يسأل هذا السؤال؟ فقال الرضا عليه السلام: إن كلم الله موسى بن عمران عليه السلام علم أن الله تعالى عن أن يرى بالأبصار^(١) ولكنه لمّا كلمه الله عزّ وجلّ وقربه نجياً رجع الى قومه فأخبرهم أن الله عزّ وجلّ كلمه وقربه وناجاه، فقالوا: لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت، فاختار منهم سبعين رجلاً لميقات ربّه، فخرج بهم الى طور سيناء وسأل الله تبارك وتعالى أن يكلمه ليسمعهم كلامه، فكلمه الله تعالى ذكره وسمعوا كلامه من الجهات الست، لأن الله عزّ وجلّ أحدثه في الشجرة ثم جعله منبعثاً

(١) في الاحتجاج: جلّ أن يرى، وفي العيون: منزّه، ونسخة منه: أعزّ.

منها يسمعون من جميع الوجوه، فقالوا: لن نؤمن لك أن هذا الذي سمعناه هو كلام الله تعالى حتى نرى الله جهرة، فلمّا قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتو بعث الله عزّ وجلّ عليهم صاعقة تأخذهم بظلمهم فماتوا، فدعا موسى ربّه يا ربّ ما أقول لبني اسرائيل إذا رجعت اليهم وقالوا أنّك ذهبت بهم فقتلتهم لأنّك لم تكن صادقاً فيما ادّعت من مناجاة الله إياك، فأحياهم الله تعالى وبعثهم معه، فقالوا: إنّك لو سألت الله أن يريك أن تنظر إليه لأجابك وكنت تخبرنا كيف هو؟ فنعرفه حق معرفته.

قال موسى: يا قوم، ان الله لا يُرى بالأبصار ولا كيفية له، وإنّما يعرف بآياته ويعلم بأعلامه. فقالوا: لن نؤمن لك حتى تسأله. فقال موسى: يا ربّ إنّك قد سمعت مقالة بني اسرائيل وأنت أعلم بصلاحتهم فأوحى الله جلّ جلاله إليه، يا موسى اسألني ما سألك فلن أؤاخذك بجهلهم، فعند ذلك قال موسى: ﴿ربّ أرني انظر إليك. قال: لن تراني ولكن انظر الى الجبل فإنّ استقرّ مكانه - وهو يهوي - فسوف تراني فلما تجلّى ربّه للجبل - بآية من آياته - جعله دكاً وخرّ موسى صعباً فلما أفاق قال: سبحانك تبت إليك. يقول: رجعت الى معرفتي بك عن جهل قومي وأنا أول المؤمنين﴾ منهم بأنّك لا ترى، فقال المأمون:

لله درك يا أبا الحسن... الحديث^(١).

وقد استطاع الزمخشري في كشفه أن يدرك الحقيقة من هذا الوجه الذي أشار إليه الإمام عليه السلام فكتب يقول:

فإن قلت: كيف طلب موسى عليه السلام ذلك وهو من أعلم الناس بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبتعاليه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصح فيما كان في جهة. وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة، ومنع المجبرة إحالته في العقول غير لازم، لأنه ليس بأول مكابرتهم وارتابهم، وكيف يكون طالبه وقد قال - حين أخذت الرجفة الذين قالوا: - ﴿أرنا الله جهرة﴾ - ﴿أتهلكنا بما فعل السفهاء منا﴾ إلى قوله ﴿تضلّ بها من تشاء﴾ فتبرأ من فعلهم ودعاهم سفهاء وضلّالاً؟

قلت: ما كان طلب الرؤية إلا لبيكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلّالاً، وتبرأ من فعلهم، وليلقمهم الحجر، وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم وأعلمهم الخطأ ونبههم على الحق، فلجوا وتمادوا في لجاجهم وقالوا: لا بدّ، ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فأراد أن يسمعوا النص من

(١) التوحيد، الصدوق: ١٢٢، باب ما جاء في الرؤية، مقتطفات من الحديث ٢٢. الاحتجاج ٢: ٢٢٠، وعنهما في بحار الأنوار ١٣: ٢١٨.

عند الله باستحالة ذلك، وهو قوله: ﴿لن تراني﴾ ليتيقنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة، فلذلك قال: ﴿رب أرني أنظر إليك﴾.

فإن قلت: فهلا قال: أرهم ينظروا إليك؟

قلت: لأن الله سبحانه إنما كلم موسى ﷺ وهم يسمعون، فلما سمعوا كلام رب العزة أرادوا أن يرى موسى ذاته فيبصروه معه، كما أسمع كلامه فسمعوه معه، إرادة مبنية على قياس فاسد. فلذلك قال موسى: ﴿أرني أنظر إليك﴾، ولأنه إذا زجر عما طلب، وأنكر عليه في نبوته واختصاصه وزلفته عند الله تعالى، وقيل له: لن يكون ذلك: كان غيره أولى بالإنكار، ولأن الرسول إمام أمته، فكان ما يخاطب به أو ما يخاطب راجعاً إليهم. وقوله: ﴿أنظر إليك﴾ وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم، دليل على أنه ترجمة عن مقترحهم وحكاية لقولهم، وجل صاحب الجمل أن يجعل الله منظوراً إليه، مقابلاً بحاسه النظر، فكيف بمن هو أعرق في معرفه الله تعالى من واصل بن عطاء، وعمر بن عبيد، والنظام، وأبي الهذيل والشيخين، وجميع المتكلمين؟

فإن قلت: ما معنى (لن)؟

قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه «لا» وذلك أن «لا» تنفي

المستقبل. تقول: لا أفعل غداً، فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غداً. والمعنى: أن فعله ينافي حالي، كقوله: ﴿لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾ فقوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ نفي للرؤية فيما يستقبل. ولن تراني تأكيد وبيان، لأن المنفي مناف لصفاته. فإن قلت: كيف اتصل الاستدراك في قوله: ﴿ولكن انظر الى الجبل﴾ بما قبله؟

قلت: اتصل به على معنى أن النظر إليّ محال فلا تطلبه ولكن عليك بنظر آخر: وهو أن تنظر الى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم، كيف أفعل به وكيف أجعله دكاً بسبب طلبك الرؤية؟ لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من عظم أثره، كأنه عزّ وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله: ﴿وتخرّ الجبال هداً، أن دعوا للرحمن ولداً﴾ ﴿فإن استقر مكانه﴾ كما كان مستقراً ثابتاً ذاهباً في جهاته ﴿فسوف تراني﴾ تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل مكانه حين يدكه دكاً ويسويه بالأرض، وهذا كلام مدمج بعضه في بعض، وارد على أسلوب عجيب ونمط بديع. ألا ترى كيف تخلص من النظر الى النظر بكلمة الاستدراك؟

ثم كيف بنى الوعيد بالرجفة الكائنة بسبب طلب النظر على الشريطة في وجود الرؤية؟ أعنى قوله: ﴿فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ ﴿فلما تجلّى ربّه للجبل﴾ ﴿فلما ظهر له اقتداره وتصدى له أمره وإرادته﴾ ﴿جعله دكاً﴾ أي مدكوكاً مصدر بمعنى مفعول كضرب الأمير. والدك والدق اخوان، كالشك والشق. وقرأ دكاء. والدكاء: اسم للراية الناشزة من الأرض، كالدكة أو أرضاً دكاء مستوية. ومنه قولهم: ناقة دكاء متواضعة السنام، وعن الشعبي: قال لي الربيع بن خثيم: ابسط يدك دكاء، أي مدها مستوية. وقرأ يحيى بن وثاب: دكا، أي قطعاً دكا جمع دكاء ﴿وخرّ موسى صعقاً﴾ من هول ما رأى، وصعق من باب: فعلته ففعل. يقال: صعقته فصعق. وأصله من الصاعقة. ويقال لها: الصاقعة، من صقعه إذا ضربه على رأسه ومعناه: خرّ مغشياً عليه غشية كالموت، وروى أنّ الملائكة مرّت عليه وهو مغشى عليه فجعلوا يلکزونہ بأرجلهم ويقولون: يا ابن النساء الحيض أطمعت في رؤية ربّ العزة ﴿فلما أفاق﴾ من صعقته ﴿قال سبحانك﴾ أنزهك ممّا لا يجوز عليك من الرؤية وغيرها ﴿تبت إليك﴾ من طلب الرؤية ﴿وأنا أول المؤمنين﴾ بأنك لست بمرئي ولا مدرك بشيء من الحواس.

فإن قلت: فإن كان طلب الرؤية للغرض الذي ذكرته،
فممّ تاب؟

قلت: من إجراءات تلك المقالة العظيمة وإن كان لغرض
صحيح على لسانه، من غير إذن فيه من الله تعالى، فانظر الى
إعظام الله تعالى أمر الرؤية في هذه الآية، وكيف أرجف
الجبل بطالبها وجعله دكاً، وكيف أصعقهم ولم يخل كليمه من
نفيان ذلك مبالغة في إعظام الأمر، وكيف سبّح ربّه ملتجئاً إليه،
وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه وقال: أنا أول
المؤمنين. ثم تعجب من المتسمين بالإسلام المتسمين بأهل
السنة والجماعة كيف اتخذوا هذه العظيمة مذهباً. ولا يغرنك
تسترهم بالبلكفة، فإنه من منصوبات أشياخهم! والقول ما
قال بعض العدلية فيهم:

لجماعة سَمُوا هَواهمُ سُنَّةَ

وجماعة حُمِرْ لعمري مُوكَفِه

قد شبهوهُ بخلقه وتخوَّفوا

شنع الورى فتستروا بالبلكفه
وتفسير آخر: وهو أن يريد بقوله: ﴿أرني أنظر إليك﴾
عرّفني نفسك تعريفاً واضحاً جلياً، كأنها إراءة في جلائها بآية
مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق الى معرفتك ﴿أنظر

إليك ﴿ أعرفك معرفة اضطرار، كأني أنظر إليك، كما جاء في الحديث «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر».

بمعنى: ستعرفونه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ واستوى .

﴿ قال لن تراني ﴾ أي لن تطيق معرفتي على هذه الطريقة، ولن تحتمل قوتك تلك الآلة المضطرة ولكن انظر الى الجبل، فإني أورد عليه وأظهر له آية من تلك الآيات، فإن ثبت لتجليها واستقر مكانه ولم يتضعض فسوف تثبت لها وتطيقها، ﴿ فلما تجلّى ربّه للجبل ﴾ فلما ظهرت له آية من آيات قدرته وعظمته ﴿ جعله دكا وخرّ موسى صعقا ﴾ لعظم ما رأى ﴿ فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك ﴾ ممّا اقترحت وتجاسرت ﴿ وأنا أول المؤمنين ﴾ بعظمتك وجلالك، وأن شيئاً لا يقوم لبطشك وبأسك^(١).

وهذا المقدار من البيان كافٍ في اثبات المطلوب ويغني عن الاستطراد فيما ذكره الأشاعرة من وجوه يرون أنها تنفعهم في هذه الآلة، وما أورده أهل التنزيه المحض من نقوض عليهم^(٢).

(١) الكشف ٢: ١٥٣-١٥٧.

(٢) انظر مثلاً لذلك ادعاء الإمام الرازي بأربعة وجوه تدلّ في هذه الآلة

عوامل ظهور القول بالرؤية

ما مَرَّكَانَ بياناً لحكم المسألة في ضوء العقل والكتاب العزيز، ونحن إذا عدنا إلى التاريخ وجدنا القول بالتنزيه هو الجاري بين مسلمي صدر الإسلام، وهو المعتقد الذي عليه صحابة الرسول ﷺ، ويكفي أن نلقي نظرة عابرة على كلمات أمير المؤمنين عليه السلام الواردة في نهج البلاغة لنلمس وبوضوح ما كان لدى الإمام من توحيد صافٍ رائق يرفض كل شائبة من شوائب التشبيه والتجسيم، فنجد عليه السلام يقول: «الحمد لله الذي بطن خفيات الأمور، ودلت عليه أعلام الظهور، وامتنع على عين البصر.. تعالى الله عما يقول المشبهون به والجاحدون له علواً كبيراً»^(١)، ويقول عليه السلام أيضاً: «ولا تحيط به الأبصار والقلوب»^(٢).

وسأله أحدهم يوماً أن يصف له الله سبحانه كأنه يراه فغضب عليه السلام لذلك، ونطق بكلام طويل في ذلك سمي بخطبة الأشباح كان منها قوله عليه السلام: «وأشهد أن من شبهك بتباين أعضاء

→ على رؤية الله، ورد السيد عبدالحسين شرف الدين عليه في كتاب الرؤية:

٢٨ - ٣٢ والتي مرّت هنا من قبل .

(١) نهج البلاغة: خطبة رقم ٤٨، الطبعة المزدانة بشرح الشيخ محمد عبده.

(٢) المصدر السابق: خطبة رقم ٨١.

خلقك، وتلاحم حقائق مفاصلهم المحتجة لتدبير حكمتك، لم يعتقد
 غيب ضميره على معرفتك، ولم يباشر قلبه اليقين بأنه لا ند لك
 وكأنه لم يسمع تبرأ التابعين من المتبوعين إذ يقولون: ﴿تالله إن
 كنا لفي ضلال مبين إذ نسويكم برب العالمين﴾، كذب العادلون
 بك إذ شبهوك بأصنامهم ونحلوك حلية المخلوقين بأوهامهم
 وجزؤوك تجزئة المجسّمات بخواطرهم .. وأشهد أن من ساواك
 بشيء من خلقك فقد عدل بك.. وأنت أنت الله الذي لم تتناهى في
 العقول فتكون في مهبط فكرها مكيفاً ولا في روّيات خواطرها
 فتكون محدوداً مصرفاً»^(١).

وقال عليه السلام في خطبة أخرى: «الحمد لله الذي لا تدركه
 الشواهد ولا تحويه المشاهد ولا تراه النواظر.. وتشهد له المرائي
 لا بمحاضرة، لم تحط به الأوهام...»^(٢). وقال عليه السلام في خطبة
 أخرى: «ما وحده من كيفه، ولا حقيقته أصاب من مثله ولا إيّاه
 عنى من شبهه ولا صمده من أشار إليه وتوهمه»^(٣).
 وقال عليه السلام فيها أيضاً: «... وبها امتنع عن نظر العيون»^(٤).

(١) نهج البلاغة: خطبة رقم ٨٧

(٢) المصدر السابق: الخطبة ١٧٨.

(٣) المصدر السابق: الخطبة رقم ١٧٩.

(٤) المصدر السابق.

وله من أمثال ذلك الكثير الكثير ممّا هو مذكور في مواضع أخرى من نهج البلاغة أو في الأدعية الواردة عنه عليه السلام.

وأورد الشيخ ورّام في «تنبيه الخواطر» عن ابن عباس أنّه حضر مجلس عمر بن الخطاب يوماً وعنده كعب الأحماس، إذ قال: يا كعب احفظ أنت للتّواراة؟ قال كعب: أنّي لأحفظ منها كثيراً. فقال رجل من جنبه المجلس: يا أمير المؤمنين سلّه أين كان الله جلّ ثناؤه قبل أن يخلق عرشه، ومم خلق الماء الذي جعل عليه عرشه. فقال عمر: يا كعب هل عندك من هذا علم؟ فقال كعب: نعم يا أمير المؤمنين نجد في الأصل الحكيم أن الله تبارك وتعالى كان قديماً قبل خلق العرش وكان على صخرة بيت المقدس في الهواء، فلما أراد أن يخلق عرشه تفل تفلّة كانت منها البحار الغامرة واللجج الدائرة، فهناك خلق عرشه من بعض الصخرة التي كانت تحته، وآخرها ما بقي منها لمسجد قدسه! قال ابن عباس: وكان علي بن أبي طالب عليه السلام حاضراً فعظم على ربّه وقام على قدميه ونفض ثيابه فأقسم عليه عمر لما عاد إلى مجلسه ففعله. قال عمر: غص عليها يا غواص، ما تقول يا أبا الحسن فما علمتك إلا مفرجاً للغم، فالتفت علي عليه السلام إلى كعب فقال:

غلط أصحابك وحرفوا كتب الله وفتحوا الفرية عليه! يا

كعب ويحك! إن الصخرة التي زعمت لا تحوي جلاله ولا تسع عظمته، والهواء الذي ذكرت لا يحوز أقطاره، ولو كانت الصخرة والهواء قديمين معه لكان لهما قدمته، وعزّ الله وجلّ أن يقال له مكان يؤمى إليه، والله ليس كما يقول الملحدون ولا كما يظن الجاهلون، ولكن كان ولا مكان بحيث لا تبلغه الأذهان، وقولي (كان) عجز عن كونه، وهو مما علم من البيان، يقول الله عز وجل: ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾ فقولي له (كان) ما علمني من البيان لأنطق بحججه وعظمته، وكان ولم يزل ربنا مقتدراً على ما يشاء محيطاً بكل الأشياء، ثم كَوّن ما أراد بلا فكرة حادثة له أصاب، ولا شبهة دخلت عليه فيما أراد، وإنه عز وجل خلق نوراً ابتدعه من غير شيء، ثم خلق منه ظلمة، وكان قديراً أن يخلق الظلمة لا من شيء كما خلق النور من غير شيء، ثم خلق من الظلمة نوراً وخلق من النور ياقوتة غلظها كغلظ سبع سموات وسبع أرضين، ثم زجر الياقوتة فماعت لهيبته فصارت ماءً مرتعداً ولا يزال مرتعداً إلى يوم القيامة، ثم خلق عرشه من نوره وجعله على الماء، وللعرش عشرة آلاف لسان يسبح الله كل لسان منها بعشرة آلاف لغة ليس فيها لغة تشبه الأخرى، وكان العرش على الماء من دونه حجب الضباب، وذلك قوله: ﴿وكان عرشه على الماء ليلوكم﴾. يا كعب ويحك، إن من كانت

البحار تفلته على قولك، كان أعظم من أن تحويه صخرة بيت المقدس أو يحويه الهواء الذي أشرت إليه أنه حل فيه. فضحك عمر بن الخطاب وقال: هذا هو الأمر وهكذا يكون العلم لا كعلمك يا كعب، لا عشت الى زمان لا أرى فيه أبا حسن^(١).

وأورد البخاري في صحيحه عن عامر عن مسروق: «قال قلت لعائشة: يا أمتاه هل رأى محمد ﷺ ربه؟ فقالت: لقد قف شعري مما قلت! أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب؟ من حدثك أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾، ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب﴾، ومن حدثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب ثم قرأت: ﴿وما تدري نفس ماذا تكسب غداً﴾ ومن حدثك أنه كتم فقد كذب ثم قرأت: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك...﴾ الآية ولكنه رأى جبرئيل في صورته مرتين»^(٢).

وورد في فردوس الأخبار عن ابن عباس رواية عن

(١) بحار الأنوار ١٩٤:٤٤ عن تنبيه الخواطر ٢: ٥ و ٦ للشيخ وزام النخفي الحلبي المتوفى ٦٠٥ هـ.

(٢) صحيح البخاري ٦: ٥٠، مسند أحمد ٦: ٤٩.

النبي ﷺ يحكم فيها بشرك من شبه الله بغيره^(١)، وهو ما يوضح موقف ابن عباس من مثل هذه القضية. ويروي الثعالبي في كتابه الجواهر الحسان: أن عائشة وجمهور الصحابة كانوا يفسرون قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ بارجاع ضمير رآه الى جبرئيل عليه السلام^(٢) تنزيهاً لله عن الرؤية. وورد أن عائشة لما سمعت قائلاً يقول: إن محمداً رأى ربه، قالت: لقد قف شعري ممّا قلت، ثلاثاً، من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى^(٣).

ولقد ردّ الشيخ سلامة القضاعي الشافعي المتوفى سنة (١٣٧٩هـ) على من ادّعى أن السلف كانوا على القول بالرؤية في يوم القيامة، فكتب يقول:

«إذا سمعت في بعض عبارات بعض السلف، إنما نؤمن بأن له وجهاً لا كالوجه، ويداً لا كالأيدي، فلا تظنّ أنهم أرادوا أن ذاته العلية منقسمة الى أجزاء وأبعاض فجزء منها يد وجزء منها وجه، غير أنه لا يشابه الأيدي والوجوه التي للخلق. حاشاهم من ذلك وما هذا إلا التشبيه بعينه، وإنما

(١) فردوس الأخبار، الديلمي ٢٠٦:٤ ط دار الكتاب العربي.

(٢) الجواهر الحسان ٢٥٣:٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ٢٦٨ ط القاهرة.

أرادوا بذلك أن لفظ الوجه واليد قد استعمل في معنى من المعاني وصفة من الصفات التي تليق بالذات العلية كالعظمة والقدرة، غير أنهم يتورعون عن تعيين تلك الصفة تهيباً من التهجم على ذلك المقام الأقدس، وانتهاز المجسمة والمشبهة مثل هذه العبارة فغرروا بها العوام وخدعوا بها الأغمار من الناس وحملوها على الأجزاء فوقعوا في حقيقة التجسيم والتشبيه وتبرأوا من اسمه، وليس يخفى نقدهم المزيف على صيارفة العلماء وجهابذة الحكماء»^(١).

وهذا ما يحفزنا الى البحث عن العوامل التي أدت الى ظهور فكرة الرؤية في المجتمع الإسلامي، ولابد من التسليم أولاً بأن النفس البشرية تميل بطبعها الى المادة والمظاهر المادية ولا تتقبل الحقائق التجريدية إلا بمعاونة وارغام عقلي عبر البرهان والدليل، وقد يدعوها نزوعها الحسي الى أن تلبس الحقائق التجريدية لباساً مادياً، وهذا هو المنشأ النفسي لظهور عبادة الأصنام في التاريخ، ولظهور بعض المظاهر الصنمية في بعض الأديان، كفكرة الأقانيم الثلاثة والادعاء بكون المسيح عليه السلام ابناً لله. فإنها في مدلولها النفسي

(١) بحوث في الملل والنحل ٤: ١٢٠-١٢١، نقلاً عن فرقان القرآن: ٨٠ للقضاعي.

تعني استنزال الإله عن عرش التجريد إلى حضيض التجسيم، ولذا فإن ظهور فكرة التجسيم ورؤية الله تأتي في مدلولها النفسي امتداداً لهذا السياق. وفي المقابل يأتي التركيز الشديد على التنزيه ورفض التجسيم بكل صوره وأشكاله ودرجاته محاولة للدفاع عن التوحيد الخالص النقي الرائق من كل شوائب المادة وأدرانها.

إلا أن الزاوية النفسية لا تعيننا في بحثنا هذا، ولا تدخل بالتالي في نطاق بحثنا عن العوامل التي أدت إلى ظهور فكرة الرؤية في المجتمع الإسلامي، لأنّ الماهية الكلامية لبحثنا هذا تجعلنا ننشد العوامل المباشرة التي جعلت طائفة من علماء المسلمين يعتقدون بمثل هذه الفكرة ووفرت بين أيديهم الأدوات الاستدلالية اللازمة لها. وننأى عن العامل غير المباشر الذي يمثل مناخاً نفسياً عاماً موجوداً لدى عامة البشر. وفي هذا السياق نستطيع أن نرجع ظهور فكرة الرؤية إلى عاملين أساسيين هما:

- ١- دور أهل الكتاب السلبي في صدر الإسلام.
- ٢- اتباع منهج الحشوية في تغليب ظواهر الألفاظ على مضامينها، واعتماد التفسير الحرفي أو السطحي الجاف للنصوص الدينية.

أما العامل الأول فيشهد له كلام الشهرستاني في الملل والنحل بأن أكثر أخبار التجسيم كاذبة مقتبسة من اليهود^(١). لقد ظهر الإسلام في بيئة تتألف من مشرك يجسد إلهه في صنم، وآخر كتابي تمتلئ ثقافته الدينية بالتجسيم، فكافحهما معاً، وأكد على توحيد خالص لا تشوبه أقل شائبة من شوائب المادية.

ومن مفارقات التاريخ أن يقرّر صحابة النبي ﷺ بعد وفاته مباشرة منع التحديث بحديث النبي من جهة، وفسح المجال أمام كبار اليهود ممن دخلوا في الإسلام توّاً أن يحدثوا بما عندهم من تراث اسرائيلي غارق في التجسيم والتشبيه من جهة أخرى. مثل كعب الأحبار ومن بعده وهب ابن منبه؛ حتى لقد كانت لكعب مكانة غريبة بعد وفاة النبي ﷺ في حياة المسلمين بحيث كتب عنه الذهبي يقول في ترجمته: العلامة الحبر الذي كان يهودياً فأسلم بعد وفاة النبي، وقدم المدينة من اليمن في أيام عمر، وجالس أصحاب محمد ﷺ، فكان يحدثهم عن الكتب الإسرائيلية ويحفظ عجائب، ... حدّث عنه أبو هريرة ومعاوية وابن عباس،

(١) الملل والنحل ١: ١٤١ ط دار المعرفة.

وذلك من قبيل رواية الصحابي عن تابعي، وهو نادر عزيز، وحدث عنه أيضاً أسلم مولى عمر وتبع الحميري ابن امرأة كعب، وروى عنه عدة من التابعين كعطاء بن يسار وغيره مرسلاً، وقع له رواية في سنن أبي داود والترمذي والنسائي^(١)، وعرفه في موضع آخر بأنه من أوعية العلم^(٢). وهو الذي أشاع في المسلمين فكرة: أن الله تعالى قسم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمد ﷺ^(٣)، وأسس بذلك فكرة الرؤية لديهم، ويبدو من المؤشرات التاريخية التي مر ذكر بعضها، والأخبار التي يبدو منها اعتراض عائشة، وابن عباس على فكرة الرؤية، أن هذه الفكرة كانت في دور الارهاص، وأن المجتمع الإسلامي قد صُدم بها وجهد في ردها، وأن احتضان الخلفيتين الثاني والثالث لكعب الأخبار يعد أكبر عامل في ظهورها.

وسرعان ما انتقل كعب من المدينة الى الشام واتخذ من دمشق قاعدة لنشر أفكار التشبيه والتجسيم والرؤية بحماية رسمية من معاوية، حتى أصبحت هذه الأفكار من جملة

(١) سير أعلام النبلاء: ٤٨٩:٣.

(٢) تذكرة الحفاظ: ٥٢:١.

(٣) شرح نهج البلاغة: ٢٣٧:٣.

الخصائص التاريخية للشام، ولذا نجد الشيخ الصدوق يروي في كتابه التوحيد بسنده عن جابر بن يزيد الجعفي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «يا جابر ما أعظم فرية أهل الشام على الله عز وجل، يزعمون أن الله تبارك وتعالى حيث صعد إلى السماء وضع قدمه على صخرة بيت المقدس، ولقد وضع عبد من عباد الله قدمه على حجر فأمرنا الله تبارك وتعالى أن نتخذه مصلى، يا جابر إن الله تبارك وتعالى لا نظير له ولا شبيه، تعالى عن صفة الواسفين، وجل عن أوهام المتوهمين، واحتجب عن أعين الناظرين، لا يزول مع الزائلين، ولا يأفل مع الآفلين، ليس كمثله شيء وهو السميع العليم»^(١).

ومن هنا كانت الأحاديث النبوية التي يوردها أهل السنة لاثبات رؤية الله يدور أمرها بين الوضع والدس، وبين ضعف الاسناد، وبين كونها أخبار آحاد لا يحتج بها في باب العقائد^(٢).

وأما العامل الثاني فهو متأخر زمنياً عن العامل الأول، وذلك لأن عصر التدوين وظهور العلوم الشرعية وتبلور

(١) التوحيد: ١٧٩، انظر كذلك تفسير العياشي ١: ٥٩، وعنه في البحار ١٠٢: ٢٧٠.

(٢) انظر التفصيل في ذلك في كتاب كلمة حول الرؤية لسماحة السيد عبدالحسين شرف الدين: ٦١-٦٦، وكتاب بحوث في الملل والنحل لسماحة الشيخ جعفر السبحاني ٢: ٢٢٢-٢٢٦، وكتاب دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه لابن الجوزي.

النظريات الدينية ضمن صياغات نظرية معينة ، قد برز في أواخر القرن الهجري الأول، أي في عصر التابعين فما بعد. وبحلول هذا العصر ظهرت اتجاهات متعددة، منها اتجاه أهل الحديث الذي أطلق عليه لقب الحشوية لما عرف به من القشرية الجافة التي تؤثر ظواهر الألفاظ على مضامينها، وقد كان ظهوره بمثابة ردّة فعل شديدة تجاه مدرسة الرأي التي برزت في الكوفة على يد أبي حنيفة وآخرين، ومن هنا كان التجسيم والتشبيه والقول بالرؤية من أبرز خصائص مدرسة الحديث، لأن أصحاب هذه المدرسة رأوا نصوصاً دينية ظاهرة في التجسيم واثبات الرؤية، فقالوا بالتجسيم والرؤية، ثم رأوا نصوصاً دينية أخرى تنفي الكيفية عن الله سبحانه فثبتوا على قولهم الأول وأضافوا إليه نفي الجهة والكيفية، فكأنهم بذلك يحاولون الجمع بين الظواهر القرآنية المختلفة بهذه الطريقة ولذا تراهم يؤكدون بأننا نؤمن بأعضاء الله لا كالتي نعرفها، فالأمر عندهم يدور بين محذورين تشبيه الله وتجسيمه من جهة، ومخالفة الظواهر القرآنية من جهة أخرى، فرأوا الطريق الوسط بين المحذورين هو الأخذ بكل تلك الظواهر مع نفي الكيفية عنها، وبمرور الزمن أصبح هذا هو الرأي المعتمد في مدرسة أهل السنة والجماعة .

قال ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: «وأخرج أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة من طريق الحسن البصري عن أم سلمة أنها قالت: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر. ومن طريق ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه سئل كيف استوى على العرش؟ فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، وعلى الله الرسالة، وعلى رسوله البلاغ، وعلىنا التسليم.

وأخرج البيهقي بسند جيد عن الأوزاعي، قال: كنا والتابعون متوافرون نقول إن الله على عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته. وأخرج الثعلبي من وجه آخر عن الأوزاعي أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾؟ فقال: هو كما وصف نفسه. وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله بن وهب قال: كنا عند مالك فدخل رجل فقال: يا أبا عبد الله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ كيف استوى؟ فأطرق مالك فأخذته الرخصاء ثم رفع رأسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال: كيف، و«كيف» عنه مرفوع، وما أراك إلا صاحب بدعة أخرجوه! ومن طريق يحيى بن يحيى عن مالك نحو المنقول عن أم سلمة لكن قال فيه: والإقرار به واجب، والسؤال عنه

بدعة! وأخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال: كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحددون ولا يشبهون ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون كيف، قال أبو داود: وهو قولنا، قال البيهقي: على هذا مضى أكابرنا، وأسند اللالكائي عن محمد بن الحسن الشيباني قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير، فمن فسّر شيئاً منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه وفارق الجماعة، لأنه وصف الرب بصفة لا شيء، ومن طريق الوليد بن مسلم سألت الأوزاعي ومالكاً والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفة، فقالوا: أمرّوها كما جاءت بلا كيف. وأخرج ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الأعلى سمعت الشافعي يقول: لله أسماء وصفات لا يسع أحداً ردها، ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد كفر، وأما قبل قيام الحجة فإنه يعذر بالجهل، لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الروية والفكر، فنثبت هذه الصفات وننفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه، فقال: ﴿ليس كمثله شيء﴾. وأسند البيهقي بسند صحيح عن أحمد بن أبي الحواري عن سفيان بن عيينة

قال : « كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته
والسكوت عنه » ومن طريق أبي بكر الضبعي قال: مذهب
أهل الستة في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ قال:
بلا كيف والآثار فيه عن السلف كثيرة، وهذه طريقة الشافعي
وأحمد بن حنبل. وقال الترمذي في الجامع عقب حديث أبي
هريرة في النزول وهو على العرش كما وصف به نفسه في
كتابه، كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما
يشبهه من الصفات، وقال في باب فضل الصدقة: قد ثبتت
هذه الروايات فنؤمن بها ولا نتوهم ولا يقال كيف، كذا جاء
عن مالك وابن عيينة وابن المبارك أنهم أمروها بلا كيف.
وهذا قول أهل العلم من أهل الستة والجماعة. وأما الجهمية
فأنكروها وقالوا هذا تشبيه، وقال اسحق ابن راهويه: إنما
يكون التشبيه لو قيل: يد كيد وسمع كسمع، وقال في تفسير
المائدة: قال الأئمة نؤمن بهذه الأحاديث من غير تفسير،
منهم الثوري ومالك وابن عيينة وابن المبارك، وقال ابن
عبد البر: أهل الستة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات
الواردة في الكتاب والسنة، ولم يكييفوا شيئاً منها. وأما
الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا: من أقر بها فهو مشبه
فسماهم (من أقر بها) معطلة، وقال إمام الحرمين في الرسالة
النظامية: اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر، فرأى

بعضهم تأويلها والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن، وذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردّها وتفويض معانيها الى الله تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقيدة اتباع سلف الأئمة للدليل القاطع على أن إجماع الأئمة حجة، فلو كان تأويل هذه الظواهر حتماً لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع. وقد تقدم النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الأمصار كالثوري والأوزاعي ومالك والليث ومن عاصرهم، وكذا من أخذ عنهم من الأئمة»^(١).

وقال أيضاً: «قال البيهقي: صعود الكلام الطيب والصدقة الطيبة عبارة عن القبول، وعروج الملائكة هو الى منازلهم في السماء، وأما ما وقع من التعبير في ذلك بقوله: «الى الله» فهو على ما تقدم عن السلف في التفويض، وعن الأئمة بعدهم في التأويل، وقال ابن بطال: غرض البخاري في هذا الباب الرد على الجهمية المجسّمة في تعلّقها بهذه الظواهر، وقد تقرّر أنّ الله ليس بجسم فلا يحتاج الى مكان

(١) فتح الباري ١٣: ٤٠٦ - ٤٠٧ ط دار المعرفة.

يستقرّ فيه، فقد كان ولا مكان، وإنّما أضاف المعارج إليه إضافة تشريف، ومعنى الارتفاع إليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان»^(١).

ثم قال: «قال الخطابي ذكر اليمين في هذا الحديث معناه حسن القبول، فإن العادة قد جرت من ذوي الأدب بأن تصان اليمين عن مسّ الأشياء الدنيئة، وإنّما تباشر بها الأشياء التي لها قدر ومزية وليس فيما يضاف الى الله تعالى من صفة اليدين شمال، لأن الشمال لمحل النقص في الضعف، وقد روي «كلتا يديه يمين» وليس اليد عندنا الجارحة إنّما هي صفة جاء بها التوقيف فنحن نطلقها على ما جاءت ولا نكفيها وهذا مذهب أهل السنّة والجماعة»^(٢).

ومما لا شك فيه أن الجمع بين ظواهر الألفاظ المختلفة أمر عقلاني صحيح متبع عند كل العقلاء في تعاملهم مع مثل هذه الحالات، ولكن هناك جمع معقول وهناك جمع غير معقول، وعرف العقلاء يؤيد الجمع الذي يتقبله العقل ولا يرد عليه أشكال عقلي، وهناك جمع لا يتقبله العقلاء يحكم عليه العقل بأشكال معين، وهناك جمع يحكم العقل بامتناعه، وما نحن فيه من هذا النوع الثالث، فإنّ الجمع بين الجسميّة

(١) فتح الباري ١٣: ٤١٦.

(٢) فتح الباري ١٣: ٤١٧.

ورؤية الله من جهة، ونفي الكيفية والتشبيه عنه من جهة أخرى أمر مستحيل ممتنع في نفسه كما تقدّم، فهو ساقط عن الاعتبار، والجمع العقلاني الصحيح هو نفي الجسمية، ونفي الكيفية من جهة، وإثبات الرؤية القلبية التي لا تستلزم تشبيهاً ولا تجسماً ولا كيفية من جهة أخرى، وهذا أولى بالاعتبار من ذاك، وما أخذوه على هذا الجمع بأنه تأويل يخالف الظواهر القرآنية يجري بنفسه على ذاك أيضاً، فكما أن تفسير الرؤية بالرؤية القلبية، تأويل وخروج عن ظواهر القرآن، كذلك القول بالرؤية البصرية تأويل وخروج عن الظواهر القرآنية الدالة على نفيها. ذلك أن مبدأ الجمع بين ظواهر الألفاظ المختلفة يقوم أساساً على حتمية تأويل بعضها. فمن لم يؤول: ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة﴾ إلى ربّها ناظرة ﴿الرؤية القلبية ونحوها، لا بد وأن يقع في تأويل: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ بأن الله سوف يرى ببصر غير هذا البصر. فلماذا ننتخب التأويل المستحيل الذي لا يقبله العقل، ونترك التأويل المعقول الموافق للكتاب والسنة؟

هذا هو معنى الجمود على ظواهر الألفاظ والاتجاه القشري الجاف في تفسير النصوص، على أن الإسلام لم يمنعنا من التأويل، وإنما منع التأويل الكيفي الذي يكون من غير أهله ويعتمد على الرأي والقياس، ولم يمنع التأويل

الذي يكون من أهله وطبقاً لموازنين صحيحة. كما مرّ ذلك في صدر البحث، ومهما أصرّ أهل الحديث على التمسك بالظواهر اللفظية، فإنّ أحداً منهم لا يستطيع الادّعاء بأنّه يستطيع أن يتجنب التأويل في كل مسائل الإسلام من أولّها الى آخرها، فإنّ التأويل ممّا لا مفرّ منه في كثير من الظواهر القرآنية.

خلاصة البحث

إنّ القول برؤية الله في يوم القيامة رؤية بصرية أمر لا يصح الاعتقاد به عقلاً ولا شرعاً، لأنه يستلزم التجسيم والتشبيه، وأنّ إضافة نفي الكيفية أمر صوري لا يحل أصل الاشكال المذكور، وأنّ ما دلّ على رؤية الله يمكننا تفسيره بالرؤية القلبية التي لا يلزم منها إشكال عقلي ولا شرعي، بل هي متطابقة مع مسألة الإيمان، وأنّ فكرة الرؤية والتشبيه دُست من قبل اليهود في الفكر الإسلامي، وقد ساعد عليها ظهور اتجاه فكري يتشبث بالظواهر اللفظية ولا يتدبّر في المضامين الفكرية لها.

الفهرس

٧	كلمة المجمع العالمي لأهل البيت <small>عليه السلام</small>
١١	«رؤية الله» بين التنزيه والتشبيه
١٢	الاتجاهات والآراء في مسألة الرؤية
١٦	منهج البحث
١٩	أدلة الاتجاه الأول القائل بالتجسيم والرؤية
٢٨	أدلة الاتجاه الثاني القائل بالرؤية بلا كيفية
٣٠	المرحلة الأولى
٤٦	المرحلة الثانية
٥٥	أدلة الاتجاه الثالث القائل بالتنزيه واستحالة الرؤية
٩١	عوامل ظهور القول بالرؤية
١١٠	خلاصة البحث
١١١	الفهرس