مجلة حولية المنتدى Hawlyat Al-Montada

I. S. S. N. Print :1998 - 0841 I. S. S. N. onlie :2958 - 0455 Doi 10.35519 /0828

رؤية اللّه تعالى
(دراسة تحليلية في مفهومها وحقيقتها)

Seeing God Almighty
(An analytical study in its concept and reality)

الأستاذ المساعد الدكتور
جاسم هاتو فاخر الموسوي
جامعة الكوفة - كلية الفقه

Dr. Jasim Hato Fakhir Al musawi
University of Kufa - Faculty of jurispruden
Jasimh.almusawi@uokufa.edu.iq

تاريخ الإستلام: 2023/8/20 تاريخ القبول: 2023/8/27 تاريخ النشر: 2024/1/1

Recevied: 20 / 8 / 2023 Accepted: 27 / 8 / 2023 Published: 1 / 1 / 2024

الملخص:

تدخل مسألة رؤية الله تعالى منهجياً في نطاق الصفات السلبية، لكن تمّ فصله عنها والتعاطي معها على نحو مستقلّ بحكم الجدال الكبير الذي أحاطه والاختلاف الكثير الذي نشأ بين المسلمين من حول هذا الموضوع على مرّ التأريخ الإسلامي. وحَريّ بالانتباه أنّ طبيعة الاختلاف الذي يُحيط بالمسألة يتمحور على المشهور حول الرؤية البصرية وفيما إذا كان يمكن رؤية الله بهذه العين المادّية على غرار رؤية بقيّة الأشياء أم لا؟

ويتمركز بحثنا في هذا المقال حول هذه الرؤية البصرية وما أثير حولها من اختلافات دون الولوج في المعاني الأُخرى للرؤية كالرؤية بالقلب وبحقائق الإيمان، فلا يشمل بحثنا هذا القسم وما اكتنفه من

آراء وأفكار إلا على نحو الإشارة والاختصار بحسب ما يقتضيه المقام.

الكلمات المفتاحية:
العلم الحضوري، العلم الحصولي، الرؤية البصرية، الرؤية القلبية، الصفات السلبية.

Seeing God Almighty
(An analytical study in its concept and reality)

Research Summary:
The issue of seeing God Almighty systematically falls within the scope of negative attributes, However, he was separated from it and dealt with it independently by virtue of the great controversy that surrounded it And the many differences that arose among Muslims on this subject throughout Islamic history.

The nature of the difference that surrounds the issue revolves around what is known about visual vision and whether it is possible to see God with this material eye, similar to seeing the rest of things, or not?

Our research in this article focuses on this visual vision and the differences raised around it Without entering into other meanings of vision, such as seeing with the heart and the truths of faith, Our research does not include this section and the opinions and ideas surrounding it, except in the way of reference and abbreviation, as required by the denominator.

Key Word: Pictorial knowledge, Knowledge my attendance, visual vision, Cardiac vision, negative traits.

المقدمة

إذا استثنينا بعض الاتجاهات الضيّقة والشاذّة فيكاد أن يكون هناك إجماع بين المسلمين على امتناع الرؤية، ومع ذلك فإنّ هذا الإجماع الأكثري لم يمنع منتحلي الرؤية من عرض نظريتهم وسوق الأدلّة عليها نقلاً وعقلاً ومعارضة الآخرين لهم؛ الأمر الذي أدّى إلى تضخّم البحث حول المسألة، وانثيالها على تشقيقات واسعة من قبيل: أ يقتصر امتناع الرؤية على الدُّنيا أم يشمل البرزخ والآخرة أيضاً؟ ذلك أنّ طائفة ذهبت إلى امتناع الرؤية في الدُّنيا إلاّ أنّها قالت بإمكانها في البرزخ والآخرة.

يلحظ أنّ السياق الذي اعتمدناه في البحث سيعفينا من متابعة تفاصيل المسألة والانجرار وراء تشقيقاتها، فحيث سيجعل النقل كلمته الفصل

في امتناع الرؤية دنياً وآخرة يعضده في ذلك البرهان والدليل العقلي، فلا معنى للكلام في التفصيلات والمسائل الفرعية.

نعم، لو كان للعقل والنقل موقف غير هذا؛ ولو ذهبا إلى إمكان الرؤية لكان من المنطقي معالجة فروع المسألة وما يترتّب على ذلك من تفاصيل، أمّا مع اجتماعهما على الامتناع فيكفينا متابعة الموضوع في إطار معالجة عامّة تقتصر على رؤوس النقاط دون التفاصيل.

الرؤية في اللغة والاصطلاح

الرؤية في الأصل من الإدراك، وهو قد يكون بواسطة الآلة أو من دونها، قال الزبيدي: >**الرؤية ـ بالضم ـ إدراك المرئي، وذلك أضرب بحسب قوى النفس، الأول: النظر بالعين التي هي الحاسة وما يجري مجراها، ومن الأخير قوله تعالى : {وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ} [التوبة/ ١٠٥]، فإنّه مما أجري مجرى الرؤية بالحاسة، فإنّ الحاسة لا تصح على الله تعالى، وعلى ذلك قوله: {يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ} [الاعراف/ ٢٧]، والثاني: بالوهم والتخيل نحو: أرى أن زيدا منطلق، والثالث: بالتفكر نحو: {إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ} [الانفال/ ٤٨]، والرابع: بالقلب**< [تاج العروس، ج١٩، ص٤٣٤، مادة (رأى)].

وقد استعمل بمعنى الرؤية بواسطة الحاسة في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: {**وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً**} [البقرة/ ٥٥]، فقد سألوا موسى عليه السلام أنْ يروا الله تعالى بالحاسة. كما استعمل في بمعنى الرؤية القلبية في الكلمات المأثورة عن الأمام أمير المؤمنين فمن كلام له وقد سأله ذعلب اليماني، فقال: هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: >**أفأعبد ما لا أرى؟)، فقال: وكيف تراه؟ فقال: (لا تراه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان)**< [نهج البلاغة، ج٢، ص٩٩، الخطبة ١٧٩].

رؤية الله تعالى في أقوال علماء الإمامية.

اتفق علماء الإمامية على استحالة الرؤية البصرية مطلقاً دنياً وآخرة، وهذه إشارة لبعض أقوالهم في المسألة:

١ ـ قال الشيخ المفيد (ت/ ٤١٣هـ): «لا يصحّ رؤية الباري سبحانه بالأبصار، وبذلك شهد العقل ونطق القرآن وتواتر الخبر عن أئمّة الهدى من آل محمّد صلّى الله عليه وآله، وعليه جمهور أهل الإمامة وعامّة متكلّميهم إلاّ من شذّ منهم لشبهة عرضت له في تأويل الأخبار< [أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ص٦٢ ـ ٦٣].

ولعلّ مراده من الشاذّ هو أحمد بن محمّد بن نوح السيرافي، قال الشيخ الطوسي ضمن ترجمته، قال: >واسع الرواية، ثقة في روايته، غير أنّه حكي عنه مذاهب فاسدة في الأصول، مثل القول بالرؤية وغيرها< [الفهرست، ص٨٤، رقم١١٧/ ٥٥].

لكن التعبير بالحكاية يدلّ على عدم ثبوت هذه النسبة إليه، ولا يخفى أنّ ثمّة من سعى إلى إلصاق تهمة الرؤية بالمتكلّم المعروف هشام بن الحكم، وواضح أنّ إيحاءات السياسة والصراعات المذهبية والموقع الكلامي الذي احتلّه هشام في عصر الإمام الصادق عليه السلام كلّها أسباب تعاضدت في نسج هذه التهمة.

٢ ـ قال الشيخ الطوسي (ت/ ٤٦٠ هـ): >نفي الرؤية: و لا يجوز عليه تعالى الرؤية بالبصر؛ لأن من شرط صحة الرؤية أنْ يكون المرئي نفسه أو محله مقابلا للرائي بحاسة، أو في حكم المقابل، و المقابلة تستحيل عليه؛ لأنه ليس بجسم، و مقابلة محله أيضا فيستحيل عليه؛ لأنه ليس بعرض على ما بيناه...< [الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص٧٤ ـ ٧٨].

٤ ـ قال المحقق الحلي (ت/ ٦٧٦ هـ): >البارئ سبحانه ليس بمرئي، خلافا للحشوية ومن تابعهم من الأشعرية< [المسلك في أصول الدين، ص٦٥]

٥ ـ قال العلامة المجلسي (ت/ ١١١١هـ): >اعلم أنّ الأمّة اختلفوا في رؤية الله تعالى على أقوال، فذهبت الإمامية والمعتزلة إلى

امتناعها مطلقاً، وذهبت المشبّهة والكراميّة إلى جواز رؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه تعالى عندهم جسماً، وذهبت الأشاعرة إلى جواز رؤيته تعالى منزّهاً عن المقابلة والجهة والمكان<، ثم نقل متناً للآبي وتعقبه بقوله: >وقد عرفت ممّا مرّ أنّ استحالة ذلك مطلقاً هو المعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام، وعليه إجماع الشيعة باتّفاق المخالف والمؤالف، وقد دلّت عليه الآيات الكريمة وأقيمت عليه البراهين الجلية< [بحار الأنوار، ج٤، ص٥٩ ـ ٦١، كتاب التوحيد، باب نفي الرؤية]، إلى غير ذلك من أقوال اعلام الإمامية في المورد.

رؤية الله تعالى في القرآن الكريم

أطلق الله الرؤية وما يقرب منها معنى في موارد من كلامه وأثبتها، كقوله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة/ ٢٢ ـ ٢٣]، وقوله تعالى: {مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى} [النجم/ ١١]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المثبتة للرؤية وما في معناه قبال الآيات النافية لها كما في هذه الآية: {قَالَ لَنْ تَرَانِي}، وقوله : {لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ} [الانعام / ١٠٣]، وغير ذلك.

هل تطلق الرؤية على العلم الضروري؟

هل المراد بالرؤية هو خصوص الادراك بالباصرة أو حصول العلم الضروري أيضاً؛ سمي بها لمبالغة في الظهور ونحوها كما قيل؟ لا ريب أنّ الآيات تثبت علماً ما ضرورياً، لكن الشأن في تشخيص حقيقة هذا العلم الضروري.

عدم إطلاق الرؤية على العلم الضروري الحصولي

لا يطلق على كل علم ضروري رؤية، فإنا مثلا نعلم بوجود إبراهيم الخليل وإسكندر وكسرى فيما مضى ولم نرهم، ونعلم علماً ضرورياً بوجود لندن وشيكاغو وموسكو ولم نرها، ولا نسميه رؤية وإنْ بالغنا فأنت تقول: أعلم بوجود إبراهيم عليه السلام وإسكندر وكسرى كأني رأيتهم، ولا تقول: رأيتهم أو أراهم، وتقول: اعلم بوجود لندن وشيكاغو وموسكو، ولا تقول: رأيتها أو أراها. وأوضح من ذلك علمنا الضروري

بالبديهيات الأولية التي هي لكليتها غير مادية ولا محسوسة، مثل قولنا: الواحد نصف الاثنين، والأربعة زوج، والإضافة قائمة بطرفين؛ فإنها علوم ضرورية يصح إطلاق العلم عليها ولا يصح إطلاق الرؤية البتة، ونظير ذلك جميع التصديقات العقلية الفكرية، وكذا المعاني الوهمية.

فما نسميها بالعلوم الحصولية لا نسميها رؤية وإنْ أطلقنا عليها العلم، فنقول علمناها ولا نقول: رأيناها، إلا بمعنى القضاء والحكم لا بمعنى المشاهدة والوجدان.

إطلاق الرؤية على العلم الضروري الحضوري

إن بين معلوماتنا ما لا نتوقف في إطلاق الرؤية عليه واستعمالها فيه، نقول: أرى أني أنا وأراني أريد كذا وأكره كذا، وأحب كذا وأبغض كذا وأرجو كذا وأتمنى كذا أي أجد ذاتي وأشاهدها بنفسها من غير أن أحتجب عنها بحاجب، وأجد وأشاهد إرادتي الباطنة التي ليست بمحسوسة ولا فكرية وأجد في باطن ذاتي كراهة وحبا وبغضا ورجاء وتمنيا، وهكذا.

وهذا غير قول القائل: رأيتك تحب كذا وتبغض كذا وغير ذلك؛ فإن معنى كلامه أبصرتك في هيئة استدللت بها على أن فيك حبا وبغضا ونحو ذلك، وأما حكاية الإنسان عن نفسه أنه يراه يريد ويكره ويحب ويبغض فإنه يريد به أنه يجد هذه الأمور بنفسها وواقعيتها لا أنه يستدل عليها فيقضي بوجودها من طريق الاستدلال بل يجدها من نفسه من غير حاجب يحجبها ولا توسل بوسيلة تدل عليها.

وتسمية هذا القسم من العلم الذي يجد فيه الإنسان نفس المعلوم بواقعيته الخارجية رؤية مطردة، وهي علم الإنسان بذاته وقواه الباطنة وأوصاف ذاته وأحواله الداخلية وليس فيها مداخلة جهة أو مكان أو زمان أو حالة جسمانية أخرى غيرها.

ما المراد فيما أثبته تعالى من الرؤية في القرآن الكريم؟

إن الله سبحانه فيما أثبت من الرؤية يذكر معها خصوصيات ويضم إليها ضمائم يدلنا ذلك على

أنّ المراد بالرؤية هذا القسم من العلم (الضروري الحضوري) الذي نسميه فيما عندنا أيضا رؤية، كما في قوله تعالى: {أ ولم يكف ربك أنه على كل شئ شهيد ألا أنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شئ محيط} [السجدة/ ٥٤]، حيث أثبت أولاً أنّه على كل شئ حاضر أو مشهود لا يختص بجهة دون جهة وبمكان دون مكان وبشيء دون شيء بل شهيد على كل شيء محيط بكل شيء فلو وجده شيء لوجده على ظاهر كل شيء وباطنه وعلى نفس وجدانه وعلى نفسه، وعلى هذه السمة لقاؤه لو كان هناك لقاء لا على نحو اللقاء الحسي الذي لا يتأتى البتة إلا بمواجهة جسمانية وتعين جهة ومكان وزمان، وبهذا يشعر ما في قوله تعالى: {مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى} [النجم/ ١١]، من نسبة الرؤية إلى الفؤاد الذي لا شبهه في كون المراد به هو النفس الإنسان ية الشاعرة.

ونظير ذلك قوله تعالى : {كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ} [المطففين/ ١٤ ـ ١٥]، دلّ على أن الذي يحجبهم عنه تعالى رين المعاصي والذنوب التي اكتسبوها فحال بين قلوبهم أي أنفسهم وبين ربهم فحجبهم عنة تشريف المشاهدة، ولو رأوه لرأوه بقلوبهم أي أنفسهم لا بأبصارهم وأحداقهم.

وقد أثبت الله سبحانه في موارد من كلامه قسما آخر من الرؤية وراء رؤية الجارحة كقوله تعالى: {كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ} [التكاثر/٥ ـ ٧].

فبهذه الوجوه يظهر أنّه تعالى يثبت في كلامه قسما من الرؤية والمشاهدة وراء الرؤية البصرية الحسية، وهي نوع شعور في الإنسان يشعر بالشيء بنفسه من غير استعمال آله حسية أو فكرية، وأنّ للإنسان شعوراً بربه غير ما يعتقد بوجوده من طريق الفكر واستخدام الدليل بل يجده وجداناً من غير أنْ يحجبه عنه حاجب ولا يجره إلى الغفلة عنه إلا اشتغاله بنفسه وبمعاصيه التي اكتسبها، وهي مع ذلك غفلة عن أمر

موجود مشهود لا زوال علم بالكلية ومن أصله فليس في كلامه تعالى ما يشعر بذلك البتة بل عبر عن هذا الجهل بالغفلة وهي زوال العلم بالعلم لا زوال أصل العلم، فهذا ما بينه كلامه سبحانه، ويؤيده العقل بساطع براهينه، وكذا ما ورد من الأخبار عن أئمة أهل البيت عليهم السلام على ما سيأتي.

والذي ينجلي من كلامه تعالى أن هذا العلم المسمى بالرؤية واللقاء يتم للصالحين من عباد الله يوم القيامة كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة/ ٢٢ ـ ٢٣]، فهناك موطن التشرف بهذا التشريف، وأمّا في هذه الدنيا والإنسان مشتغل ببدنه، ومنغمر في غمرات حوائجه الطبيعية، وهو سالك لطريق اللقاء والعلم الضروري بآيات ربه، كادح إلى ربه كدحا ليلاقيه فهو بعد في طريق هذا العلم لن يتم له حق يلاقي ربه، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الإنسان إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ} [الانشقاق/ ٦] ، وفي معناه آيات كثيرة أخرى تدل على أنه تعالى إليه المرجع والمصير والمنتهى، وإليه يرجعون وإليه يقلبون.

فهذا هو العلم الضروري الخاص الذي أثبته الله تعالى لنفسه وسماه رؤية ولقاء، ولا يهمنا البحث عن أنّها على نحو الحقيقة أو المجاز؛ فإنّ القرائن كما عرفت قائمة على إرادة ذلك، فإنْ كانت حقيقة كانت قرائن معينة، وإنْ كانت مجازاً كانت صارفة، والقرآن الكريم أول كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه البديع، فالكتب السماوية السابقة على ما بأيدينا ساكتة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله وتخلو عنه الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل فإن العلم الحضوري عندهم كان منحصراً في علم الشيء بنفسه حتى كشف عنه في الإسلام، فللقرآن المنة في تنقيح المعارف الإلهية [تفسير الميزان، السيد الطباطبائي، ج٨، ص٢٣٨ ـ ٢٤١].

رجوع الرؤية البصرية للصفات السلبية

إن الرؤية البصرية تستلزم الجسمية، وهي من صفاته تعالى السلبية،

ومن هنا ينبغي الإشارة لحقيقة هذه الصفات حتى يتضح الوجه في انتفاء هذه الرؤية عنه تعالى:

فقد ثبت في محله أنّه لا يمكن أن تُسلب الذات الإلهية عن أيّ وجود أو كمال وجوديّ، بل له تعالى من كلّ كمال أشرفه وأسماه وأكمله بمقتضى القاعدة القرآنية التي يقرّرها قوله سبحانه: {اللهُ لاَ إِلـهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى} [طه/ ٨]، فكلّ ما هو أحسن من وجود أو كمال وجوديّ فهو ثابت له سبحانه، فما في الوجود من كمال كالعلم والقدرة والحياة ونحوها من الصفات الكمالية، فهو ثابت لله تعالى على نحو يليق بساحة قدسه وجماله.

وفي ضوء هذه القاعدة فإنّ كلّ ما يسلب عنه سبحانه من الصفات لا يمكن أن يرجع إلى وجود أو كمال وجوديّ، بل لابدّ أن يرجع إلى سلب وإلى عدم وإلى نقص، فنحن في سلب الصفات السلبية إنّما نسلب عنه سبحانه الأعدام والنقائص، وننزّه ذاته عن كلّ نقص وعيب.

ومن الواضح أنّ مرجع سلب العدم إلى الإثبات وإلى الوجود، فحين نقول سلبت الجهل عن زيد فمعنى ذلك ولازمه إثبات العلم له؛ لأنّ الجهل هو عدم العلم، وسلب عدم العلم عن زيد يعني إثبات العلم له.

وعلى الغرار ذلك فعندما تسلب عن الله تعالى الصفات السلبية، ويقال مثلاً إنّ الله ليس بجسم، وإنّه لا مكان له ولا زمان، وإنّه ليس لله حدّ، ولا يحلّ في شيء ولا يحلّ فيه شيء، وإنّه تعالى لا يرى ولا نِدَّ له ولا مثيل ونحو ذلك، فإنّ مرجع كلّ هذه إلى سلب نقص وسلب عدم وعيب، ومن ثمّ فهي ترتدّ إلى إثبات الوجود.

وهذا المعنى يؤكّده الباحثون في الفكر التوحيدي على صعيد ما يقدّمونه من دراسات عقلية وفلسفية مختصّة، قال صدر الدين: >الصفة إمّا إيجابية ثبوتية وإمّا سلبية تقديسيّة، وعبّر الكتاب عن هاتين بقوله: {تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ}، فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت، والأولى سلوب عن

النقائص والأعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى< [الحكمة المتعالية، ج٦، ص١١٨، الموقف الثاني، الفصل الأوّل].

المغزى الذي ينتهي إليه النصّ أنّ السلوب وإنْ تعدّدت فهي ترجع بأجمعها إلى سلب واحد هو سلب الإمكان وسلب الفقر، فإذا سلبنا الإمكان والفقر عن الله تعالى فقد أثبتنا له الغنى المطلق، وهو الغنيّ الحميد.

نعم، تعدّدت الحيثيّات في الصفات السلبية، فنقول: إنّ الله سبحانه لا يرى ولا ندَّ له ولا ضدّ، ولا شريك له ولا مثيل، ولا مكان له ولا زمان، ومرجع ذلك إلى صفات إمكانية، وكلّ ما يتعلّق بالممكن من وجود أو كمال وجوديّ أو عدم فالله منزّه عنه.

وعلى هذا ستكون حصيلة القول بأنّ لله سبحانه صفات سلبية، أنّه منزّه عن صفات الإمكان وما يلحق الممكن من الصفات.

وهذا الفهم له أساس قرآني، كما في قوله سبحانه: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى/ ١١]، فهذه الآية تصوغ قاعدة أساسية مفادها أنّ الله تعالى يسلب عن نفسه هذه الصفة الأصلية المتمثِّلة في أنّه لا يوجد له مثل.

وربّما اتّضح هذا الأساس أكثر بالعودة إلى بعض الرؤى التفسيرية، من ذلك ما كتبه الرازي في ظلّ الآية، قال: >احتجّ علماء التوحيد قديماً وحديثاً بهذه الآية في نفي كونه تعالى جسماً مركّباً من الأعضاء والأجزاء وحاصلاً في المكان والجهة، وقالوا: لو كان جسماً لكان مِثْلاً لسائر الأجسام فيلزم حصول الأمثال والأشباه له، وذلك باطل بصريح قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}< [التفسير الكبير، ج٢٧، ص١٥٠].

وقال السيد الطباطبائي: >ثمّ إنّ من الضروري الثابت بالضرورة من الكتاب والسنّة أنّ الله سبحانه وتعالى لا يوصف بصفة الأجسام، ولا ينعت بنعوت الممكنات ممّا يقضي بالحدوث ويلازم الفقر والحاجة والنقص، فقد قال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى/ ١١]، وقال تعالى: {وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ} [فاطر/

١٥]، وقال تعالى: {اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الزمر/ ٦٢]، إلى غير ذلك من الآيات، وهي آيات محكمات ترجع إليها متشابهات القرآن، فما ورد من الآيات وظاهرها إسناد شيء من الصفات أو الأفعال الحادثة إليه تعالى، ينبغي أن يرجع إليها، ويفهم منها معنىً من المعاني لا ينافي صفاته العليا وأسماءه الحُسنى تبارك وتعالى< [الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٠٣].

وهذا الأساس المتمثّل في أنّ المراد بالصفات السلبية هو إرجاعها بأجمعها إلى سلب العيب والنقص والعدم عنه سبحانه ممّا يشوب الممكنات، سيشخص أمامنا بذاته حين نتأمّل النصوص الروائية التي تحفّ الموضوع، فالمنطلق في هذه النصوص تنزيه الله تعالى عن شوب الممكنات انطلاقاً من الأساس ذاته الذي اجتمع عليه البرهان والقرآن، وعبّر عنه القرآن بقوله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}، بمعنى أنّ العقل والنقل أو البرهان والبيان، يلتقيان عند أساس واحد في المسألة، كما يلتقي على الأساس نفسه القرآن والحديث، ليتحوّل ذلك إلى إطار تنزيهيّ ضخم ومكثّف يحيط الذات الإلهية، لكن مع فارق أنّ النصوص الروائية تبلغ المدى الأقصى في إشباع المسألة من جوانبها المتعدّدة وتستوفي أبعادها المختلفة عبر تطبيقات واسعة، فعن عبد الاعلى مولى آل سام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: >إن يهوديا يقال له سبحت جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله! جئت أسألك عن ربك، فإن أنت أجبتني عما أسألك عنه وإلا رجعت، قال: (سل عما شئت)، قال: أين ربك؟ قال: (هو في كل مكان وليس في شيء من المكان المحدود)، قال: وكيف هو؟ قال: (وكيف أصف ربي بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه)< [الكافي، ج١، ص٩٤، ح٩، باب النهي عن الكلام في الكيفية].

وعن عيسى بن يونس، قال: >قال بان أبي العوجاء لأبي عبد الله عليه السلام في بعض ما كان يحاوره: ذكرت الله فأحلت على غائب، فقال أبو عبد الله: (ويلك كيف يكون غائبا من هو مع

خلقه شاهد، وإليهم أقرب من حبل الوريد، يسمع كلامهم، ويرى أشخاصهم، ويعلم أسرارهم؟)، فقال ابن أبي العوجاء: أهو في كل مكان، أليس إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض، وإذا كان في الأرض كيف يكون في السماء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: (إنما وصفت المخلوق الذي إذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان، فلا يدري في المكان الذي صار إليه ما يحدث في المكان الذي كان فيه، فأما الله العظيم الشأن الملك الديان فلا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان، ولا يكون إلى مكان أقرب منه إلى مكان)< [الكافي، ج١، ص١٢٥، ح٣، باب الحركة والانتقال].

فاتضح من خلال هذا البيان لحقيقة الصفات السلبية سبب امتناع رؤية الباري تعالى؛ لأنّ مرجع الرؤية إلى النقص، وهو منزه عنه تعالى.

أدلة امتناع رؤية الله تعالى ا لبصر ية

قام البرهان العقلي القاطع ونطقت الآيات الكريمة ونصّت الروايات الشريفة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام على امتناع رؤية الله تعالى الحسية وعدم إمكانها سواء في الدُّنيا أو في البرزخ والآخرة، وهذه إشارة لبعض من هذه الأدلة:

أولا: العقل

أُستدل على امتناع الرؤية وعدم إمكانها بوجوه متعدّدة من العقل ترجع جميعها إلى استلزام الرؤية للجسمية، وهي من صفاته تعالى السلبية، وقد تقدمت الإشارة لذلك آنفا.

وقد أُقيمت براهين من العقل على امتناع رؤية الباري تعالى:

منها: أنّ المرئيّ لابدّ أن يكون مقابلاً بالضرورة العقلية القطعية أو في حكم المقابل، وكلّ مقابل هو في جهة بالضرورة، ومن ثمّ لو كان الله سبحانه مرئياً لكان متحيّزاً في جهة؛ لأنّ الرؤية تستلزم إثبات الجهة له، وهذا محال، لأنّ الله منزّه عن الجهة والتحيّز، فتمتنع الرؤية.

ومنها: أنّ الله تعالى ليس بجسم فضلاً عن أن يكون جسماً كثيفاً، فهو إذن لا يُرى، وإلاّ للزم رؤية

العلم والشجاعة بل الأمور الواقعية كاستحالة المستحيلات وإمكان الممكنات وملازمة الزوجية للأربعة ونحو ذلك، وما دام التالي باطلاً فالمقدّم مثله، فتمتنع الرؤية.

ومنها: أنّ الرؤية لا تتحقّق إلاّ بانعكاس الشعاع وخروجه من المرئي، إذن فهي تستحيل على الله سبحانه، لأنّه ليس بجسم ذي أبعاد، ولا معرّضاً للأحكام والعوارض الجسمانية ولا يتولّد منه سبحانه شيء.

ومنها: لو كان الله يُرى فإنّ الرؤية إمّا أن تقع عليه كلّه أو تقع على بعضه، والأوّل يوجب تحديده وتناهيه، وهذا محال عقلاً ونقلاً وإجماعاً، كما يلزم منه أيضاً خلوّ سائر الأمكنة منه، والثاني فاسد بالضرورة للزوم التركيب وانقلاب الواجب إلى ممكن فقير محتاج.

ومنها: أنّ كلّ مرئيّ فهو مشار إليه بالضرورة، والواجب سبحانه قديم ليس بمشار إليه عقلاً، وإلاّ لزم تحيّزه.

ومنها: لو كان الباري تعالى مرئياً لأحد لكان معلوماً له، والله سبحانه ممتنع المعلومية لغيره عقلاً ونقلاً؛ لا تدركه الأبصار ولا يُحاط به علماً وليس كمثله شيء، بل هو فوق أوهام القلوب وخطرات النفوس وتصوّرات العقول، فكيف تحيط به الجارحة؟

فالله تعالى مجرّد منزّه عن الجسمية والتحيّز، وذاته بسيطة مطلقة لا متناهية ولا مركّبة، وهذا كلّه يتصادم مع الرؤية البصرية التي تستلزم جسمية المرئي وعدم تجرّده وتناهيه وانطوائه على التركيب.

ثانيا: الآيات الكريمة

أُستدل على امتناع الرؤية وعدم إمكانها بآيات كثيرة من القرآن الكريم، لكن المقام لا يسع إيرادها جميعا، ومن هنا سنكتفي بالإشارة لجملة منها:

الآية الأولى: {قَالَ لَنْ تَرَانِي}

قوله تعالى : {وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا

أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ} [الاعراف/ ١٤٣].

التجلي مطاوعة التجلية من الجلاء بمعنى الظهور، والدك هو أشد الدق، و {جَعَلَهُ دَكًّا} أي مدكوكاً، والخرور هو السقوط، والصعقة هي الموت أو الغشية بجمود الحواس وبطلان إدراكها، والإفاقة الرجوع إلى حال سلامة العقل والحواس يقال: أفاق من غشيته أي رجع إلى حال استقامة الشعور والادراك.

ومعنى الآية على ما يستفاد من ظاهر نظمها أنه {لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا} الذي وقتناه له {وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ} بكلامه، {قَالَ} أي موسى {رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ} أي أرني نفسك أنظر إليك، أي مكني من النظر إليك، حتى أنظر إليك وأراك؛ فإن الرؤية فرع النظر، والنظر فرع التمكين من الرؤية والتمكن منها، {قَالَ} الله تعالى لموسى {لَنْ تَرَانِي} أبداً، {وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ} كان جبلاً بحياله مشهوداً له، أشير إليه بلام العهد الحضوري {فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي} أي لن تطيق رؤيتي، فانظر إلى الجبل فإنّي أظهر له، فإن استقر مكانه وأطاق رؤيتي فاعلم أنك تطيق النظر إلي ورؤيتي، {فَلَمَّا تَجَلَّى} وظهر {رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ} بتجليه {دَكًّا} مدكوكاً متلاشياً في الجو أو سائحا، {وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا} ميتاً أو مغشياً عليه من هول ما رأى، {فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ} رجعت إليك مما اقترحته عليك، {وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ} بأنك لا ترى، هذا ظاهر ألفاظ الآية الكريمة.

والذي يعطيه التدبر فيها أن حديث الرؤية والنظر الذي وقع في الآية إذا عرضناه على الفهم العامي المتعارف حمله على رؤية العين ونظر الابصار، ولا نشك ولن نشك أن الرؤية والابصار يحتاج إلى عمل طبيعي في جهاز الابصار يهيئ للباصر صورة مماثلة لصورة الجسم المبصر في شكله ولونه.

وبالجملة هذا الذي نسميه الابصار الطبيعي يحتاج إلى مادة جسمية في المبصر والباصر جميع، وهذا لا شك فيه .

والتعليم القرآني يعطي إعطاء ضروريا أنّ الله تعالى لا يماثله شئ بوجه من الوجوه البتة فليس

بجسم ولا جسماني، ولا يحيط به مكان ولا زمان، ولا تحويه جهة ولا توجد صورة مماثلة أو مشابهه له بوجه من الوجوه في خارج ولا ذهن البتة.

وما هذا شأنه لا يتعلق به الابصار بالمعنى الذي نجده من أنفسنا البتة، ولا تنطبق عليه صورة ذهنية لا في الدنيا ولا في الآخرة ضرورة، ولا أنّ موسى عليه السلام ذاك النبي العظيم، أحد الخمسة أولي العزم، وسادة الأنبياء عليهم السلام ممن يليق بمقامه الرفيع وموقفه الخطير أن يجهل ذلك، ولا أن يمني نفسه بأنّ الله سبحانه أن يقوي بصر الإنسان على أن يراه ويشاهده سبحانه منزها عن وصمة الحركة والزمان، والجهة والمكان، وألواث المادة الجسمية وأعراضها؛ فإنّه قول أشبه بغير الجد منه بالجد، فما محصل القول: أنّ من الجائز في قدرة الله أن يقوي سبباً مادياً أن يعلق عمله الطبيعي المادي ـ مع حفظ حقيقة السبب وهوية أثره ـ بأمر هو خارج عن المادة وآثارها متعال عن القدر والنهاية؟

فهذا الابصار الذي عندنا وهو خاصة مادية من المستحيل أن يتعلق بما لا أثر عنده من المادة الجسمية وخواصها؛ فإنْ كان موسى يسأل الرؤية فإنّما سأل غير هذه الرؤية البصرية.

وبالملازمة ما ينفيه الله سبحانه في جوابه فإنّما ينفي غير هذه الرؤية البصرية، فأمّا هي فبديهية الانتفاء لم يتعلق بها سؤال ولا جواب.

فقوله تعالى: {وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ} سؤال منه عليه السلام للرؤية بمعنى العلم الضروري على ما تقدم من معناه؛ فإنّ الله سبحانه لما خصه بما حباه من العلم به من جهة النظر في آياته، ثم زاد على ذلك أن اصطفاه برسالاته وبتكليمه، وهو العلم بالله من جهة السمع رجا أنْ يزيده بالعلم من جهة الرؤية، وهو كمال العلم الضروري بالله، والله خير مرجو و مأمول.

فهذا هو المسؤول دون الرؤية بمعنى الابصار بالتحديق الذي يجلّ موسى عليه السلام ذاك النبي الكريم أن

يجهل بامتناعه عليه تعالى وتقدس. وقوله تعالى: {قَالَ لَنْ تَرَانِي} نفي مؤبد للرؤية، وإذ أثبت الله سبحانه الرؤية بمعنى العلم الضروري في الآخرة كان تأبيد النفي راجعاً إلى تحقق ذلك في الدنيا ما دام للإنسان اشتغال بتدبير بدنه، وعلاج ما نزل به من أنواع الحوائج الضرورية، والانقطاع إليه تعالى بتمام معنى الكلمة لا يتم إلا بقطع الرابطة عن كل شيء حتى البدن وتوابعه وهو الموت.

فيؤل المعنى إلى أنّك لن تقدر على رؤيتي والعلم الضروري بي في الدنيا حتى تلاقيني فتعلم بي علما اضطراريا تريده، والتعبير في قوله تعالى: {لَنْ تَرَانِي} بـ {لَنْ} الظاهر في تأبيد النفي لا ينافي ثبوت هذا العلم الضروري في الآخرة، فالانتفاء في الدنيا يقبل التأبيد أيضاً، كما في قوله تعالى: {إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا} [الأسراء/ ٣٧]، وقوله تعالى: {إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا} [الكهف/ ٦٧].

ولو سلم أنّه ظاهر في تأبيد النفي للدنيا والآخرة جميعاً فإنّه لا يأبى التقييد، كقوله تعالى: {وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ} [البقرة/ ١٢٠]، فلم لا يجوز أن تكون أمثال قوله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ *إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} مقيدة لهذه الآية مبينة لمعنى التأبيد المستفاد منها.

والذي ذكرناه من رجوع نفي الرؤية في قوله تعالى: {لَنْ تَرَانِي} إلى نفي الطاقة والاستطاعة يؤيده قوله تعالى بعده: {وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي}؛ فإنّ فيه تنظير إراءة نفسه لموسى عليه السلام بتجليه للجبل، والمراد أنّ ظهوري وتجليي للجبل مثل ظهوري لك عليه السلام فإنْ استقر الجبل مكانه، أي بقى على ما هو عليه وهو جبل عظيم في الخلقة قوي في الطاقة، فإنّك أيضاً يرجى أنْ تطيق تجلي ربك وظهوره. فقوله تعالى: {وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي} ليس باستدلال على استحالة التجلي كيف وقد تجلى له؟ بل إشهاد وتعريف لعدم استطاعته وإطاقته للتجلي وعدم استقراره مكانه، أي

بطلان وجوده لو وقع التجلي كما بطل الجبل بالدك، وقد دل عليه قوله تعالى: {فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا}، وبصيرورة الجبل دكا أي مدكوكاً متحولاً إلى ذرات ترابية صغار بطلت هويته وذهبت جبليته وقضى أجله.

وقوله تعالى: {وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا} ظاهر السياق أنّ الذي أصعقه هو هول ما رأى وشاهد، غير أنّه يجب أن يتذكر أنّه هو الذي ألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين تلقف الألوف من الثعابين والحيات، وفلق البحر فأغرق الألوف ثم الألوف من آل فرعون في لحظة، ورفع الجبل فوق رؤس بني إسرائيل كأنه ظلة، وأتى بآيات هائلة أخرى وهي أهول من اندكاك جبل، وأعظم، ولم يصعقه شيء من ذلك ولم يدهشه، واندكاك الجبل أهون من ذلك، وهو بحسب الظاهر في أمن من أن يصيبه في ذلك خطر فإن الله إنما دكه ليشهده كيفية الامر!

فهذا كله يشهد أن الذي أصعقه إنّما هو ما تمثل له من معنى ما سأله وعظمة القهر الإلهي الذي أشرف أن يشاهده ولم يشاهده هو وإنّما شاهده الجبل فآل أمره إلى ذاك الاندكاك العجيب الذي لم يستقر معه مكانه ولا طرفة عين، ويشهد بذلك أيضا توبته عليه السلام بعد الإفاقة.

وقوله تعالى: {فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ} توبة ورجوع منه عليه السلام بعد الإفاقة؛ إذ تبين له أنّ الذي سأله وقع في غير موقعه، فأخذته العناية الإلهية بتعريفه ذلك وتعليمه عيانا، بإشهاده دك الجبل بالتجلي، أنّه غير ممكن. فبدأ بتنزيهه تعالى وتقديسه عما كان يرى من إمكان ذلك، ثم عقبه بالتوبة عما أقدم عليه وهو يطمع في أن يتوب عليه، وليس من الواجب في التوبة أنْ تكون دائماً عن معصية وجرم بل هو الرجوع إليه تعالى لشائبة بعد كيف كان. ثم عقب عليه السلام ذلك بالإقرار والشهادة بقوله: {وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ}أي أول المؤمنين من قومي بأنّك لا ترى، وهذا ما يدل عليه المقام [الميزان في تفسير القران، ج٨،

ص٢٣٧ـ٢٤٥].

الآية الثانية: {لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ}

قال سبحانه: {وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ * لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ} [الانعام/ ١٠٣].

الرؤية في الأصل من الإدراك، وهو قد يكون بواسطة الآلة أو من دونها كما تقدم، **والآية الكريمة صريحة في نفي إدراك الحق تعالى بواسطة الباصرة، وبيان ذلك:**

إنّ الآية الكريمة خطاب مع المشركين، وهؤلاء قد يتوهمون؛ لسذاجتهم، من قوله تعالى: {وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ} أنّه إذا صار وكيلا عليهم كان أمراً جسمانياً كسائر الجسمانيات التي تتصدى الأعمال الجسمانية، فدفعه بأنه تعالى لا تدركه الابصار؛ لتعاليه عن الجسمية ولوازمها.

فقوله تعالى: {لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ} دفع الدخل الذي يوهمه قوله تعالى: {وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ} بحسب ما تتلقاه أفهام المشركين الساذجة، والخطاب معهم، كما أنّ قوله تعالى: {وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ} دفع لما يسبق إلى أذهان هؤلاء المشركين الذين اعتادوا بالتفكر المادي، وأخلدوا إلى الحس والمحسوس وهو أنّه تعالى إذا ارتفع عن تعلق الابصار به خرج عن حيطة الحس والمحسوس وبطل نوع الاتصال الوجودي الذي هو مناط الشعور والعلم، وانقطع عن مخلوقاته، فلا يعلم بشيء كما لا يعلم به شيء، ولا يبصر شيئاً كما لا يبصره شيء، فأجاب تعالى عنه بقوله: {وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ}، ثم علل هذه الدعوى بقوله تعالى: {وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ}، واللطيف هو الرقيق النافذ في الشيء، والخبير من له الخبرة ، فإذا كان تعالى محيطاً بكل شيء بحقيقة معنى الإحاطة كان شاهداً على كل شيء، لا يفقده ظاهر شيء من الأشياء ولا باطنه، وهو مع ذلك ذو علم وخبرة، كان عالماً بظواهر الأشياء وبواطنها من غير أن يشغله شيء عن شيء، أو يحتجب عنه شيء بشيء، فهو تعالى يدرك البصر والمبصر معاً، والبصر لا يدرك إلا المبصر.

وقد نسب إدراكه إلى نفس الابصار دون أولي الأبصار؛ لان الادراك الموجود فيه تعالى ليس من قبيل إدراكاتنا

الحسية حق يتعلق بظواهر الأشياء من أعراضها، كالبصر مثلاً الذي يتعلق بالأضواء والألوان ويدرك به القرب والبعد والعظم والصغر والحركة والسكون بنحو، بل الأغراض وموضوعاتها بظواهرها وبواطنها حاضرة عنده مكشوفة له غير محجوبة عنه ولا غائبة، فهو تعالى يجد الابصار بحقائقها وما عندها، وليست تناله [تفسير الميزان، ج٧، ص٢٩٢].

وقد أُثيرت اشكالية حول الاستدلال بالآية لنفي الرؤية البصرية عن الباري تعالى تتمحور على أساس ما قيل من الفرق بين الإدراك والبصر [المفردات في غريب القرآن، ص٤٩، مادّة (بصر)].

فاستند إليه بعض من قال بجواز الرؤية وإمكانها، مستدلاً على أنّ ما تنفيه الآية هو الإدراك، والإدراك شيء والبصر أو الرؤية شيء آخر [التوحيد، الماتريدي، ص٦١].

لكن هذا الاشكال لا يقوم على أساس علمي فقد تقدم أن الرؤية بالعين الباصرة نوع من الادراك، كما أنّ له أنواعاً أُخرى كالإدراك العقلية والقلبي (الشهود والمكاشفة)، والآية الكريمة تنفي بوضوح تام الادراك البصري لكنها ساكتة عن الانواع الأُخرى للإدراك.

ومن الشواهد القويّة والقرائن القطعية على ردّ هذا التفسير للآية الكريمة هو الروايات المروية عن أئمّة أهل البيت، حيث نصت على أنّ المراد بـ {لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ} هو نفي احاطة الوهم به تعالى فضلاً عن الرؤية البصرية، وهم عدل القرآن والاَوْلى بتفسيره، وقد صرّح علماء الإمامية بتواتر هذه الروايات [أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ص٦٢ ـ ٦٣].

فقد روى الشيخ الكليني في الكافي من طريق صفوان بن يحيى، قال: >سألني أبو قرة المحدث أنْ ادخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فاستأذنته في ذلك، فأذن لي، فدخل عليه، فسأله عن الحلال والحرام والأحكام، حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد، فقال أبو قرة: إنا روينا أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين، فقسم الكلام لموسى، ولمحمد الرؤية، فقال أبو الحسن عليه

السلام: {لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ} [الانعام/ ١٠٣]، و {لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً} [طه/ ١١٠]، و {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى/ ١١]، أليس محمد؟)، قال: بلى، قال: (كيف يجيئ رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: {لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ} و {لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً} و {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} ثم يقول أنا رأيته بعيني وأحطت به علما وهو على صورة البشر؟! أما تستحون ؟! ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشئ، ثم يأتي بخلافه من وجه آخر؟!)، قال أبو قرة: فإنه يقول: {وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى} [النجم/ ١٣]، فقال أبو الحسن عليه السلام: (إنّ بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى، حيث قال: {مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى} [النجم/ ١١]، يقول: ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه، ثم أخبر بما رأى فقال: {لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى} [النجم/ ١٨]، فآيات الله غير الله، وقد قال الله: {وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً} فإذا رأته الابصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة)، فقال أبو الحسن عليه السلام: (إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها، وما أجمع المسلمون عليه أنه لا يحاط به علما ولا تدركه الابصار وليس كمثله شئ؟)< [الكافي، ج١، ص٩٦، ح٢، باب في ابطال الرؤية].

وروى في الكافي أيضاً من طريق عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: {لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ}، قال: >إحاطة الوهم، ألا ترى إلى قوله: {قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ} ليس يعني بصر العيون {فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ} ليس يعني من البصر بعينه {وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا} ليس يعني عمى العيون، إنّما عنى إحاطة الوهم كما يقال: فلان بصير بالشعر، وفلان بصير بالفقه، وفلان بصير بالدراهم، وفلان بصير بالثياب، الله أعظم من أن يرى بالعين< [الكافي، ج١، ص٩٨، ح٩، باب في ابطال الرؤية، في قوله تعالى: {لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ}]، إلى غير ذلك من الروايات الشريفة

التي ستأتي الإشارة لنيف منها لاحقاً.

ومن المقاربات التفسيرية التي ذكرها المفسّرون في الاستدلال بالآية الكريمة على نفي الرؤية، قول الآلوسي تقريراً لرأي المعتزلة: >إنّ الإدراك المضاف إلى الأبصار إنّما هو الرؤية، ولا فرق بين أدركته ببصري ورأيته إلاّ في اللفظ أو هما متلازمان لا يصحّ نفي أحدهما مع إثبات الآخر، فلا يجوز رأيته وما أدركته ببصري ولا عكسه، فالآية نفت أن تراه الأبصار وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الأوقات، لأنّ قولك فلان تدركه الأبصار لا يفيد عموم الأوقات فلابدّ أن يفيده ما يقابله، فلا يراه شيء من الأبصار لا في الدُّنيا ولا في الآخرة لما ذكر، ولأنّه تعالى تمدّح بكونه لا يرى حيث ذكره في أثناء المدائح، وما كان من الصفات عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً يجب تنزيه الله تعالى عنه، فظهر أنّه يمتنع رؤيته سبحانه< [روح المعاني، ج٧ ص٢٤٥].

الآية الثالثة: {وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا} قال تعالى: {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا} [طه/ ١١٠]، فالآية الكريمة تؤكد حقيقة عقلية مفادها امتناع العلم بكنة الذات المتعالية، فهذا مما لا سبيل إليه؛ لأنّه نوع من الحدّ والقيد للذات المتعالية، وهو من صفاته تعالى السلبية.

وهذا هو السر في عدم وقوع توصيفات غيره تعالى عليه حق الوقوع والاتصاف، قال تعالى: {سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ} [الصافات/ ١٥٩]،فإنّ المعاني الكمالية التي نصفه تعالى بها أوصاف محدودة، وجلت ساحته سبحانه عن الحد والقيد، وهو الذي يرومه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في كلمته المشهورة : >لا أبلغ مدحك والثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك< [الكافي/ ج٣، ص٣٢٤، ح١٢، باب السجود والتسبيح والدعاء فيه في الفرائض والنوافل].

وقد سجّل البحث الروائي منطلقاً آخر لدحض الرؤية وامتناعها صدر فيه من قوله سبحانه: {وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً}، كما تقدم في

رواية صفوان بن يحيى ضمن جواب الإمام الرضا عليه السلام عن سؤال أبي قرّة حول رواية الرؤية، فقد أرتكز النصّ الشريف في نفي الرؤية وامتناعها إلى ثلاثة مرتكزات قرآنية، هي: لا تدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء، كما أشار في ثناياه إلى القاعدة المعروفة في التعاطي مع الحديث وهو عرض النصّ الروائي على كتاب الله الكريم فإن خالفه فهو زخرف ويرمى به عرض الجدار.

وقد تخطّت الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام حدود نفي الرؤية إلى تعليل ذلك وبيان السبب في الامتناع، كما في رواية إسماعيل بن الفضل، قال: >سألت أبا عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام عن الله تبارك وتعالى هل يُرى في المعاد؟ فقال: (سبحان الله وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، يابن الفضل إنّ الأبصار لا تدرك إلاّ ما له لون وكيفيّة، والله خالق الألوان والكيفيّة< [الأمالي، الشيخ الصدوق، ص٤٩٥، ح٦٧٤/ ٣].

وعن أحمد بن إسحاق، قال: >كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس، فكتب: (لا تجوز الرؤية، ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء [لم] ينفذه البصر، فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية، وكان في ذلك الاشتباه؛ لأنّ الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه وكان ذلك التشبيه؛ لأنّ الأسباب لابد من اتصالها بالمسببات< [الكافي، ج١، ص٩٧، ح٤، باب في ابطال الرؤية]، إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة الواردة في المورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

ثالثا: الروايات

هناك حشد من النصوص الروائية عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام تؤكّد عدم إمكان الرؤية البصرية، وأنّها لا يمكن أنْ تنال الحقّ سبحانه، فعن يعقوب بن إسحاق، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله: >كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه؟ فوقع عليه السلام: (يا أبا يوسف جل سيدي

ومولاي والمنعم علي وعلى آبائي أن يرى)، قال: وسألته: هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله **ربه؟ فوقع عليه السلام: (إن الله تبارك وتعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحب)**< [الكافي، ج١، ص٩٥، ح١، باب في ابطال الرؤية].

وعن عبد الله بن سنان، عن أبيه، قال: >حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: >يا أبا جعفر أي شيء تعبد؟ قال: (الله تعالى)، قال: رأيته؟ قال: (بل لم تره العيون بمشاهدة الابصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان، لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس، موصوف بالآيات، معروف بالعلامات، لا يجور في حكمه، ذلك الله، لا إله إلا هو)، قال: فخرج الرجل وهو يقول: الله أعلم حيث يجعل رسالته< [الكافي، ج١، ص٩٧، ح٥، باب في ابطال الرؤية].

وعن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبد الله عليه السلام، **قال: >جاء حبر إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه، فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيت ربك حين عبدته؟ قال: فقال:(ويلك، ما كنت أعبد ربا لم أره)، قال: وكيف رأيته؟ قال: (ويلك، لا تدركه العيون في مشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان)**< [الكافي، ج١، ص٩٧ ـ ٩٨، ح٦، باب في ابطال الرؤية].

وعن ابن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، **قال: >قال رسول الله: (لما أسري بي إلى السماء بلغ بي جبرئيل مكاناً لم يطأه قط جبرئيل)، فكشف له فأراه الله من نور عظمته ما أحب**< [الكافي، ج١، ص٩٨، ح٨، باب في ابطال الرؤية].

وعن أبي هاشم الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، **قال: >سألته عن الله هل يوصف؟ فقال: (أما تقرء القرآن؟)، قلت: بلى، قال: (أما تقرء قوله تعالى: {لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار}؟)، قلت: بلى، قال: (فتعرفون الابصار؟)، قلت: بلى، قال: (ما هي؟)، قلت: أبصار العيون، فقال:(إنّ أوهام القلوب أكبر من أبصار العيون، فهو لا تدركه الأوهام وهو يدرك الأوهام)**< [الكافي، ج١، ص٩٨ ـ ٩٩،

ح١٠، باب في ابطال الرؤية، في قوله تعالى: {لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار].

وعن داود بن القاسم (أبي هاشم الجعفري)، قال: >قلت لأبي جعفر عليه السلام: لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار؟ فقال: (يا أبا هاشم، أوهام القلوب أدق من أبصار العيون، أنت قد تدرك بوهمك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها، ولا تدركها ببصرك، وأوهام القلوب لا تدركه فكيف أبصار العيون؟!)< [الكافي، ج١، ص٩٩، ح١١، باب في ابطال الرؤية، في قوله تعالى: {لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار]، **إلى غير ذلك من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت في نفي الرؤية البصرية أو الاحاطة بكنه الذات المتعالية.**

وربما اعترض أنّ الآيات والروايات إنّما تدلّ على عدم وقوع الرؤية، ومن ثمّ فهي أعمّ من المراد إثباته في عدم إمكان الرؤية.

وبعبارة أُخرى: أنّ عدم الوقوع أعمّ من عدم الإمكان، فربّما لا يقع الشيء لكنّه ممكن، ومن هنا سلّمنا أنّ الآيات والروايات نفت الرؤية إلاّ أنّها لم تنف إمكان الرؤية، الأمر الذي ينقل البحث إلى وجوه الاستدلال العقلي على عدم إمكان الرؤية وامتناعها أساساً.

وأوّل ما يلحظ على هذا الكلام هو عدم دقّته، لأنّ فيما مررنا عليه من آيات وروايات وفرة كافية من الأدلّة على إثبات امتناع الرؤية وعدم إمكانها، كما تبدو هذه العناصر الاستدلالية واضحة في نصوص روائية أخرى كثيرة أعرضنا عن ذكرها يمكن مراجعتها في المصادر المختصّة.

مضافاً إلى أنّ نفي الرؤية لا يتوقف على دلالة الآيات الكريمة والروايات الشريفة على ذلك؛ لأنّ الروية البصرية والاحاطة بكنه الذات المتعالية بأي نوع من الاحاطة ممتنع عقلاً، وما ورد من الآيات والروايات هو من باب التأكيد؛ لعموم الابتلاء بهذه المسألة، وتمكنها من اذهان العامة.

شبهات وجوابها

أُثيرت بعض الشبهات حول عقيدة الإمامية في امتناع رؤية الباري تعالى

في الدنيا والآخرة، نكتفي بالإشارة إلى تشنيع ابن تيمية عليهم في المورد مع ما يمكن أنْ يقال في جوابه؛ لأنّ المجال لا يسع أكثر من ذلك:

الشبهة:

قال ابن تيمية في المنهاج ضمن ردّه على كلام العلامة في ابطال قول الاشاعرة برؤية الله تعالى في الآخرة: >**أما إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة فهو قول سلف الأمة وأئمتها وجماهير المسلمين من أهل المذاهب الأربعة وغيرها، وقد تواترت فيه الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم عند علماء الحديث، وجمهور القائلين بالرؤية يقولون يرى عيانا مواجهة كما هو المعروف بالعقل، كما قال النبي صلى الله عليه وسل...**<، ثم ذكر جملة من هذه الأحاديث [منهاج السنة، ج٣، ص٣٤١ ـ ٣٥٢]

وقال في مجموع الفتاوى بعد أن نفى رؤية الله تعالى في الدنيا: >**نعم، رؤية الله بالأبصار هي للمؤمنين في الجنة، وهي أيضاً للناس في عرصات القيامة، كما تواترت الأحاديث عن النبي**<، **ثم ذكر جملة من هذه الأحاديث وتعقبها قائلاً:** >**وهذه الأحاديث وغيرها في الصحاح، وقد تلقاها السلف والأئمة بالقبول، واتفق عليها أهل السنة والجماعة، وإنما يكذب بها أو يحرفها الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة والرافضة ونحوهم الذين يكذبون بصفات الله تعالى وبرؤيته وغير ذلك**< [مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج٣، ٣٩٠ ـ ٣٩١].

وقال في موضع آخر: >**والناس فى رؤية الله على ثلاثة أقوال: فالصحابة والتابعون وأئمة المسلمين على أن الله يرى فى الآخرة بالأبصار عيانا، وأنّ أحداً لا يراه فى الدنيا بعينه، لكن يرى فى المنام ويحصل للقلوب من المكاشفات والمشاهدات ما يناسب حالها، ومن الناس من تقوى مشاهدة قلبه حتى يظن أنه رأى ذلك بعينه وهو غالط، ومشاهدات القلوب تحصل بحسب إيمان العبد ومعرفته فى صورة مثالية كما قد بسط فى غير هذا الموضع، والقول الثانى: قول نفاة الجهمية انه لا يرى فى الدنيا ولا فى الآخرة، والثالث: قول من يزعم أنه يرى فى الدنيا والآخرة**< [مجموع

الفتاوى، ج٢، ٣٣٧].

جواب الشبة:

إنّ امتناع رؤية الله تعالى مطلقاً أمر عليه اتفاق الإمامية، لكن هذه لا يوجب التشنيع عليهم مع الالتفات إلى ادلتهم في المورد، بل هذا المنع هو نتاج المدرسة العقلية كما هو الشأن في الأمور الأُخرى التي ثبت عقلاً تنزهه تعالى عنها كالجسم ولوازمه واحكامه، ومن هنا فمن الغريب تشنيع ابن تيمية على الإمامية بنفيهم الرؤية البصرية عن الذات المتعالية؛ لامتناعها وعدم إمكانها، ثم اتهامهم من قبل اتباعه بالقول بالتجسيم، فهل ينسجم إنكار الرؤية البصرية مطلقاً في الدنيا والآخرة مع القول بالتجسيم؟ [أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، القفاري، ج٢، ص٦٤٠].

وقد أُجيب عن شبهة التجسيم في مقالات أُخرى، لكن نريد هنا أنْ نقف مع ابن تيمية في مسألة الرؤية فقط، حيث صرّح في المتون الآنفة بعدّة أُمور:

الأول: أنّ إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة هو قول الصحابة والتابعين وأئمة الأمة وجماهير المسلمين من أهل المذاهب الأربعة وغيرها.

الثاني: أنّ جمهور القائلين بالرؤية يقولون إنّ الله تعالى يرى عياناً مواجهة، وأنّ الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين على أنّ الله تعالى يرى فى الآخرة بالأبصار عياناً.

الثالث: أن الأحاديث قد تواترت عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عند علماء الحديث في رؤية الله تعالى في الآخرة بالأبصار عياناً (مواجهة)، وهذه الأحاديث وردت في الصحاح، وقد تلقاها السلف والأئمة بالقبول، واتفق عليها أهل السنة والجماعة.

الرابع: أنّ الله تعالى لا يُرى فى الدنيا بعينه، لكن يرى فى المنام ويحصل للقلوب من المكاشفات والمشاهدات ما يناسب حالها، ومشاهدات القلوب تحصل بحسب إيمان العبد، ومعرفته فى صورة مثالية لا بعينه.

ولا نريد هنا مناقشة هذه الأمور نفياً أو اثباتاً بقدر ما نريده من التأكيد على السبب وراء انتهاء ابن

تيمية لمثل هذه النتائج، وحاصله: أنّ أصل استدلال النافين للرؤية هو لزوم ذلك للجسمية، فلازم اثبات رؤية الله تعالى هو القول بأنّه تعالى جسم، والجسمية من صفات تعالى السلبية، لكن ابن تيمية لا يرى في هذا اللازم أي مانع؛ لأنّ الشرع والعقل لم ينفيا معنى الجسمية عنه تعالى، فقد ثبت عنده رؤية الله تعالى في الشرع، وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنّه تعالى ليس بجسم.

وعليه، فلا يجوز نفي الرؤية؛ إذ أنّ نفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل كالرؤية، بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل كالجسمية، جهل وضلال، قال: >**وإنما النزاع المحقق أن السلف والأئمة آمنوا بأن الله موصوف بما وصف به نفسه [و] وصفه به رسوله من أنّ له علماً وقدرة وسمعاً وبصراً ويدين ووجهاً وغير ذلك، والجهمية أنكرت ذلك من المعتزلة وغيرهم.**

ثم المتكلمون من أهل الإثبات لما ناظروا المعتزلة تنازعوا في الألفاظ الاصطلاحية، فقال قوم: (العلم والقدرة ونحوهما لا تكون إلا عرضا وصفة حيث كان، فعلم الله وقدرته عرض)، وقالوا أيضا: (إن اليد والوجه لا تكون إلا جسما، فيد الله ووجهه كذلك، والموصوف بهذه الصفاة لا يكون إلا جسما، فالله تعالى جسم لا كالأجسام)، قالوا: (وهذا مما لا يمكن النزاع فيه إذا فهم المعنى المراد بذلك).

لكن أي محذور في ذلك وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساما وأعراضا، فنفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل جهل وضلال< [بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، ج١، ص١٠٠].

فقوله: >**لكن أي محذور في ذلك وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم...**<صريح في أنّه ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة

وأئمتها أنّه تعالى ليس بجسم، فلا محذور في ذلك.

وعليه، فنفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل لله تعالى كرؤيته سبحانه يوم القيامة بالأبصار عياناً (مواجهة)، بنفي ألفاظٍ لم ينف معناها عن الله تعالى شرع ولا عقل كالجسم، هو جهل وضلال.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا انتهى ابن تيمية لتلك النتيجة؟

ولعل الجواب عن هذا السؤال ليس عسيراً بالنسبة للواقف على منهج ابن تيمية في العقائد باعتبار المدرسة الحديثية التي ينتمي إليها.

نعم، فقد ثبت بالشرع عنده رؤيته الله تعالى يوم القيامة بالأبصار عياناً (مواجهة)، ولا محذور في الجسمية؛ لأنّ الشرع أيضاً لم ينف معناها عن الله تعالى بل والعقل أيضاً، ولا شك في أنّ نفي الثابت شرعاً وعقلاً بسبب أمر لم يمنع منه الشرع والعقل أيضاً هو جهل وضلال.

فهناك تغاير كبير بين منهجي الإمامية وابن تيمية في العقائد بل لا مبالغة في القول بتباينهما:

أمّا ابن تيمية فلم يعول في العقائد إلا على القرآن والسنة، مع الأخذ بالظاهر على أساس مبناه الخاص في حجية الظواهر، فلا يشكل العقل عنده قرينة على منع الظهور، وهذا معروف عنه باعتبار أنّه الوريث الشرعي لمدرسة أهل الحديث في الاعتقاد التي ارسى أركانها احمد بن حنبل.

وأمّا الإمامية فقد عول جمهورهم في أصول العقائد على العقل، وما ورد من القرآن والسنة في المورد فللتأكيد فقط؛ لوجوه لا ضرورة في ذكرها هنا، مع الأخذ بالظاهر أيضاً لكن على أساس مبنى خاص في حجية الظواهر، حيث يشكل العقل عندهم قرينة قاطعة على عدم حجية الظاهر بل ذلك يمنع من انعقاد الظهور.

فالظاهر عندهم حجة ما لم تقم قرينة على خلافة، فحينئذ يتعيّن الأخذ بمدلول القرينة دون الظاهر، ويشكل العقل عندهم قرينة قاطعة.

مضافاً إلى أنّ مدرستهم الحديثية تنتهي إلى أئمة أهل البيت، فلا يحتج عندهم

إلا بالثابت عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وهؤلاء الأئمة عليهم السلام على أساس مباني خاصة في الحديث، حيث أنّ القرآن الكريم هو الأصل عندهم، فكل ما خالفه من الحديث يرمى به عرض الجدار، وقد تواترت الروايات عن أئمة الهدى عليهم السلام وبياناتهم في امتناع رؤية الله تعالى بالأبصار مطلقاً في الدنيا ويوم القيامة، كما تواترت الروايات عنهم عليهم السلام في نفي الجسمية عن الحق تعالى ولوازمه من الكم والكيف والمقدار والجهة والأين، وغير ذلك من الصفات التي تلازم الموجودات الجسمانية.

إذن، منهج الإمامية في العقائد يتكئ على العقل، وبالتالي لم يصدموا بأي عائق أمام الرؤية؛ إذ أنّ هذا الظهور الأولى لتلك الآيات الكريمة ليس بحجة عندهم؛ لقيام البرهان العقلي القاطع على استحالة رؤية الله تعالى، بخلاف ابن تيمية حيث أوصد الباب على نفسه بحذفه قرينة العقل وبالتالي لم يجد أمامه مفر من الأخذ بهذا الظهور الاولي.

كما أنّ وضع ضوابط عقلائية أمام الاحتجاج بالحديث عند الإمامية أوصد الباب أمام نفوذ الافكار الغريبة إلى العقائد، فلا عبرة بالحديث وإنْ صحّ إسناده مع مخالفته للقرآن، كما لا عبرة به مع مخالفته للعقل، وبالتالي يُرمى الحديث الدّال على الرؤية على فرض وجوده أو يحمل على بعض الوجوه الجائزة للرؤية.

بخلاف ابن تيمية حيث فتح الباب على نفسه لنفوذ الافكار الغريبة باعتماده على الأسانيد فقط، وبالتالي فالأحاديث التي صحّت أسانيدها عنده تكون مبينة لآيات الكتاب الكريم.

مضافاً إلى انتهاء مدرسة الإمامية الحديثية إلى عترة النبي الكريم صلى الله عليه وآله عدل القرآن الكريم كما في حديث الثقلين المشهور، وقد تواترت الروايات عنهم من طرق الإمامية في استحالة رؤية الله تعالى.

بخلاف مدرسة ابن تيمية الحديثية فهي تنتهي إلى أبي هريرة وسائر الصحابة، وقد تواترت الروايات عنهم ـ حسب دعواه ـ على أنّ الله تعالى يرى فى الآخرة بالأبصار عياناً

(مواجهة).

والحاصل: أنّ الخلاف في رؤية الله تعالى بين الإمامية وابن تيمية هو خلاف بين مدرستين ومنهجين عقائديين، حيث أوجب كل منهج تلك النتيجة في رؤية الله تعالى.

ولسنا هنا بصدد بيان هذين المنهجين وإنّما نريد التأكيد على أنّ الروايات المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في رؤية الله تعالى نصّت على استحالة الرؤية مطلقاً سواء في الدنيا والآخرة، كما نزّهت هذه الروايات الباري تعالى عن الجسم ولوازمه واحكامه من الكم والكيف والمقدار والجهة والأين، وغير ذلك.

فالإمامية إنّما أنكروا جواز الرؤية البصرية الحسّية على الله تعالى تبعاً لتعاليم وبيانات أئمتهم من أهل البيت.

لكن من الغريب تشنيع ابن تيمية على الإمامية بإنكارهم رؤية الله تعالى مطلقاً مع اتهامهم بالقول بالتجسيم والتشنيع عليهم بذلك من قبل اتباعه، فكيف يمكن الجمع بين انكار رؤية الله تعالى البصرية الحسية والتجسيم مع أنّ دليلهم في انكار الرؤية هو لزوم التجسيم؟!

نتائج البحث

يمكن اجمال أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث ضمن النقاط التالية:

١ ـ اتفق الإمامية على استحالة الرؤية البصرية مطلقاً، وتكاد تجتمع كلمة المسلمين في أبرز الاتجاهات الكلامية والفكرية والمذهبية على نفي الرؤية البصرية وامتناعها، خلا ما شذّ منها ممّا لا يُعبأ لأقوالهم خاصّة مع انقراضهم حاضراً إلاّ من شراذم قليلة، لكن ذلك لم يمنع من تبنّي بعض الاتّجاهات التي تمنع الرؤية في الدنيا لموقف يقول بجوازها في البرزخ أو الآخرة.

٢ ـ جاء البحث النقلي كافياً في التدليل على امتناع الرؤية وافياً عن تخصيص بحث عقليّ مستقلّ للمسألة، فقد نص القرآن والسنّة على نفي الرؤية وإثبات امتناعها بضروب مختلفة من الاستدلال ترجع جميعها إلى أصل (ليس كمثله شيء) وتنزيهه عن صفات المخلوقين كالحدّ والجهة والجسمية

وغيرها ممّا ينبئ بالحاجة والفقر، ويُخرج الله سبحانه من الوجوب إلى الإمكان.

٣ ـ تضافرت النصوص الروائية على تنزيهه تعالى من أوهام القلوب وتصوّرات العقول؛ فإذا كانت هذه عاجزة عن الإحاطة به فكيف تراه الأبصار؟

٤ ـ علل البحث النقلي امتناع الرؤية وبيان أسبابها، من قبيل أن الأبصار لا تدرك إلاّ ما له لون وكيفية وهما ممتنعان على الله، وهو خالق الألوان والكيفية، وغير ذلك.

٥ ـ استيفاء الدليل النقلي لجميع جهات الموضوع لم يمنع من الاشارات العابرة للأدلّة العقلية التى ترجع في مرتكزاتها إلى أنّ الله تعالى مجرّد منزّه عن الجسمية وعن الجهوية والتحيّز، وذاته المقدّسة بسيطة مطلقة لا متناهية ولا مركّبة، وهذا كلّه يتقاطع مع الرؤية البصرية التي تستلزم جسمية المرئيّ وعدم تجرّده وتناهيه، كما تستلزم انطواءه على التركيب وغير ذلك من جهات النقص التي يتنزّه عنها الباري جل شأنه.

المصادر:

* دكتوراه في علم الكلام/ أستاذ الكلام والفلسفة والمنطق في جامعة بابل سابقا. وأستاذ علم الكلام والعقيدة في جامعة الكوفة حاليا. ورئيس قسم العقيدة والفكر الإسلامي في كلية الفقه جامعة الكوفة. صدرت له عدّة مؤلفات.

١) أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية، ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، دار النشر: بدون، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ.

٢) الاقتصاد، الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، سنة الطبع: ١٤٠٠، الناشر، منشورات مكتبة جامع چهلستون ـ طهران.

٣) الأمالي، الشّيخ الصّدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، مؤسسة البعثة ـ قم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤) أوائل المقالات في المذاهب المختارات، الشيخ المفيد، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ ـ بيروت.

٥) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، محمد باقر، الطبعة: الثانية المصححة، ١٤٠٣هـ الناشر: مؤسسة الوفاء ـ بيروت.

٦) تاج العروس، الزّبيدي، محب الدين أبي فيض السيّد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الحنفي، تحقيق، علي شيري، نشر دار الفكر ـ بيروت، ١٤١٤هـ.

٧) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الشهير بـ (فخر الدين الرازي)، الناشر، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة: الثالثة.
٨) التوحيد، أبو جعفر محمد علي بن الحسين بن بابويه القمي المشهور بالشيخ الصدوق، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ ايران.
٩) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألهين، صدر الدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم، الطبعة: الثالثة، ١٩٨١ م، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
١٠) روح المعاني، الآلوسي، محمود الآلوسي البغدادي، دار الفكر ـ بيروت، ١٤١٧هـ.
١١) الفهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق، الشّيخ جواد القيومي، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة.
١٢) الكافي، الشيخ الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الخامسة، ١٣٦٣ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران.
١٣) مجموع الفتاوى، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحرّاني، الناشر: مؤسسة قرطبة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ.
١٤) المسلك في أصول الدين، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد المشهور بالمحقق الحلي، تحقيق: رضا الاستادي، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ.
١٥) مفردات غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد، الطبعة: الثانية، ١٤٠٤هـ الناشر، دفتر نشر الكتاب.
١٦) منهاج السنة النبوية، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحرّاني، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة، الأولى، ١٤٠٦هـ.
١٧) الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم.
١٨) نهج البلاغة (خطب أمير المؤمنين عليه السلام)، تحقيق، شرح، الشّيخ محمد عبده، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ الناشر: دار الذخائر ـ قم.

Mortada Al-Husseini Al-Wasiti Al-Hanafi, edited by Ali Shiri, published by Dar Al-Fikr, Beirut, 1414 AH.

7) Al-Tafsir Al-Kabir (Keys to the Unseen), Abu Abdullah Muhammad bin Omar bin Al-Hasan bin Al-Hussein Al-Taymi Al-Razi, known as (Fakhr Al-Din Al-Razi), Publisher: Arab Heritage Revival House - Beirut, Third Edition.

8) Al-Tawhid, Abu Jaafar Muhammad Ali bin Al-Hussein bin Babawayh Al-Qummi, known as Sheikh Al-Saduq, edited by: Sayyed Hashim Al-Husseini Al-Tahrani, publisher: Islamic Publishing Foundation - Qom - Iran.

9) Transcendent Wisdom, Sadr al-Din al-Shirazi, Muhammad bin Ibrahim, third edition, 1981 AD, publisher: Arab Heritage Revival House - Beirut.

10) Ruh Al-Maani, Al-Alusi, Mahmoud Al-Alusi Al-Baghdadi, Dar Al-Fikr - Beirut, 1417 AH.

11) Al-Fihrist, Abu Jaafar Muhammad bin Al-Hasan Al-Tusi, edited by Sheikh Jawad Al-Qayumi, first edition, 1417 AH, publisher: Jurisprudence Publishing Foundation.

12) Al-Kafi, Sheikh Al-Kulayni, Abu Jaafar Muhammad bin Yaqoub bin Ishaq Al-Kulayni Al-Razi, edited by: Ali Akbar Al-Ghafari, fifth edition, 1363 AH, publisher: Dar Al-Kutub Al-Islamiyya - Tehran.

13) Collection of Fatwas, Ahmed Abd al-Halim bin Taymiyyah al-Harrani,

Sources

* **Doctorate in theology/former professor of theology, philosophy and logic at the University of Babylon. He is currently a professor of theology and doctrine at the University of Kufa. Head of the Department of Islamic Belief and Thought at the College of Jurisprudence, University of Kufa. He has published several books.**

1) The Principles of the Twelver Imami Shiite Doctrine, Nasser bin Abdullah bin Ali Al-Qaffari, publishing house: without name, edition: first, 1414 AH.

2) Economics, Sheikh Al-Tusi, Abu Jaafar Muhammad bin Al-Hasan Al-Tusi, year of publication: 1400, publisher: Chehelston Mosque Library Publications - Tehran

3) Al-Amali, Sheikh Al-Saduq, Abu Jaafar Muhammad bin Ali bin Al-Hussein, Mission Foundation - Qom Al-Musharrafa, first edition, 1417 AH.

4) The first articles on the selected doctrines, Sheikh Al-Mufid, edited by: Sheikh Ibrahim Al-Ansari, Publisher: Dar Al-Mufid for Printing, Publishing and Distribution, Edition: Second, 1414 AH - Beirut.

5) Bihar Al-Anwar, Al-Allamah Al-Majlisi, Muhammad Baqir, second corrected edition, 1403 AH, publisher: Al-Wafa Foundation - Beirut.

6) Taj Al-Arous, Al-Zubaidi, Mohib Al-Din Abi Fayd, Al-Sayyid Muhammad

Publisher: Cordoba Foundation, Edition: The first, 1406 AH.

14) Al-Maslak fi Usul al-Din, Najm al-Din Abu al-Qasim Jaafar bin al-Hasan bin Saeed al-Mashhour By Al-Muhaqqiq Al-Hilli, edited by: Reda Al-Astadi, Publisher: Islamic Research Academy, First Edition, 1414 AH.

15) Vocabulary of a Strange Qur'an, Abu Al-Qasim Al-Hussein bin Muhammad, second edition, 1404 AH, publisher, book publishing notebook.

16) The Methodology of the Prophet's Sunnah, Ahmed Abdul Halim bin Taymiyyah Al-Harrani, edited by: Dr. Muhammad Rashad Salem, Cordoba Foundation, first edition, 1406 AH.

17) Al-Mizan fi Interpretation of the Qur'an, Al-Sayyid Muhammad Hussein Al-Tabatabai, Publisher: Al-Nashr Foundation

Islamic seminary affiliated with the group of teachers in Qom.

18) Nahj al-Balagha (Words of Imam Ali), edited by: Sheikh Muhammad Abduh, first edition, 1412 AH, publisher:

Dar Al-Thakhaer - Qom.