رؤية الله تعالى يوم القيامة بين الإمكان والاستحالة

دراسة للأدلة ولأقوال المذاهب في ضوء مكتشفات علم الفلك المعاصر

د. أحمد عبد القادر الرفاعي

أستاذ العقيدة وعلم الكلام

كلية الإمام مالك للشريعة والقانون - دبي

مقدمة :

الحمد لله المتفرد بأحديته فلا يماثله ولا يشابهه ولا يكافؤه شيء من خلقه، والصلاة والسلام على سيد الخلق نبينا محمد بن عبد الله خير معلم دلَّ على الحق سبحانه، بأنه لا ندٌّ له ولا صاحبةٌ ولا ولدٌ، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد :

فإن مسألة رؤية الذات الإلهية العلية في الآخرة، وقبلها في الدنيا، شغلت حيزا كبيرا من كتابات علماء العقيدة وعلم الكلام في القديم والحديث، لما لها من تأثير كبير في قلوب المؤمنين، فهي مطمع كل محب لله تعالى ولِهٍ به، وغاية كل قاصد نيل اليقين الأتم بربه جل وعلا، لذلك سأل موسى عليه السلام ربه بقوله : ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾، ﴿قَالَ لَن تَرَانِي﴾، لأن مقام رؤية الباري سبحانه وإن كان مطلوب كل مؤمن، إلا أنه غير مدرك في الدنيا، لاستحالة حصوله لأهلها من دون انهيار منظومة عوالم السماوات السبع الكثيفة، فالله حجب ذاته عن خلقه رأفة بهم ورحمة، وقد احتجب دونهم بحجب من نور لو كشفها لأحرقت أنوار جلاله جميع ما يقع عليه بصره من خلقه، ﴿فَلَمَّا تجلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسى صَعِقًا﴾ .

أما في الآخرة مع دخول المؤمنين عالم الملأ الأعلى وتبدل أحوالهم وأنسجتهم الطينية إلى نورانية، فهل يمكن لهم رؤية الذات الإلهية بلا إحاطة، بحيث يكون مقام الرؤية هناك أرقى ما يناله العبد المؤمن من النعيم، بل هو النعيم المقيم والزيادة فيه.

المشكلة البحثية :

فهنا ثمة مشكلة بحثية تنوعت فيها الآراء داخل المذاهب والمدارس الإسلامية، بين من يقول بإمكان الرؤية يوم القيامة، وبين من ينفي

إمكانها، كما أن القائلين بإمكانها تنوعت آراؤهم بين من يقول بحصولها بالعين الباصرة من غير حدٍّ ولا مقابلة ولا إحاطة ولا جهة، ومن يقول بحصولها وفق متعلقات الرؤية البصرية ولوازمها المعلومة في شاهد الناس وما تقتضيه من المقابلة والجهة والحدِّ والتناهي في الذات، ومن يقول بحصولها على وفق ما أكرم الله تعالى به نبيه المصطفى صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج من الرؤية القلبية في مقام الشهود مع نفيهم إمكان الرؤية البصرية، لأن ذات الحق سبحانه غيب محض لا تتجلى في شيء، وإنما تتجلى أسماؤها الحاكمة والمؤثرة في عوالم السماوات والأرض .

نطاق الدراسة :

وقد رأيت أنه من المفيد وضع دراسة معمقة تناقش هذ الآراء وتنقدها وترجح بينها في ضوء آخر ما توصلت إليه الدراسات الفلكية المعاصرة عن الكون وأبعاده وقوانينه وعوالمه وسير أفلاكه، مقدما في كلِّ ذلك تدوين نصوص الرؤية والمقارنة بينها، وهي كثيرة متضافرة، فهذه النصوص المتواترة هي المرتكز الأساس في ثبوت مسألة الرؤية، والمنطلق للمناقشة فيها، والعقل إنما يعمل ناقدا ومحللا في سياقها، ثم أورد الأصول العقلية والفلسفية لكل مدرسة عقدية وكلامية التي بنت عليها صياغتها وترجيحاتها في مسألة الرؤية، وأعمد إلى مناقشتها في ضوء مكتشفات علم الفلك المعاصر، وآخر ما توصل إليه باحثوه من تصور عن الكون وعوالمه .

المنهج المتبع في البحث :

أما المنهج البحثي المستخدم في هذه الدراسة فهو المنهج الوصفي، الذي يقوم على جمع النصوص والآراء وتحليلها والترجيح بينها في ضوء قواعد فهم الخطاب اللغوي، ومحكمات التنزيه والتقديس القطعية التي

توجب تنزيه المولى سبحانه وتقديسه عن الشبه والنقص، وكذلك في ضوء قواعد الفيزياء الكونية، حيث بنيت مداخلاتي على تأصيل استدلالي يراعي المعايير المنطقية .

خطة البحث :

وكانت خطة البحث وفق الآتي :

الفصل التمهيدي : وفيه ثلاثة مداخل

المدخل الأول : أن ذات الحق سبحانه وتعالى غير متناهية

المدخل الثاني : أن ذات الحق سبحانه ليست من قبيل الجسم أو الجوهر أو الصورة

المدخل الثالث : أن الله سبحانه حجب ذاته عن خلقه رأفة بهم ورحمة

الفصل الأول : في بيان أقوال القائلين بحصول رؤية الذات الإلهية يوم القيامة بعين البصر وعرض أدلتهم ومناقشتها

المبحث الأول : الأدلة النقلية على أثبات رؤية المؤمنين للذات الإلهية يوم القيامة ببصر عيونهم

المطلب الأول : الأدلة من القرآن الكريم

المطلب الثاني : الأدلة من السنة النبوية

المطلب الثالث : الأدلة من الأقوال المأثورة عن السلف

المبحث الثاني : محددات الرؤية البصرية للذات الإلهية يوم القيامة في صياغة المدارس الكلامية لأهل السنة والجماعة ومدرسة أهل الحديث

المطلب الأول : تأكيد أن الرؤية البصرية هي غير العلم وتفويض حقيقتها

المطلب الثاني : الإمكان العقلي للرؤية البصرية ضمن محدادتها السابقة في صياغة مدارس أهل السنة والجماعة

المبحث الثالث : الرؤية البصرية للذات الإلهية في صياغة مدارس المجسمة والمشبهة ومن وافقهم من المنتسبين للأثر

المطلب الأول : قياسهم الرؤية البصرية للذات الإلهية على المعهود في الشاهد

المطلب الثاني : اعتقاد هذه المدارس أن الله تعالى في جهة فوق وأنها علو مكاني على الخلق وأن الخلق في جهة سفل بمقابلة

المطلب الثالث: اعتقادهم الحد والتناهي في الذات

الفصل الثاني : في بيان أقوال المانعين لحصول رؤية الذات الإلهية يوم القيامة بعين البصر وعرض أدلتهم ومناقشتها

المبحث الأول : المانعون لحصول الرؤية البصرية من المتكلمين

المطلب الأول : الأدلة النقلية من القرآن الكريم

المطلب الثاني : الأدلة النقلية من السنة النبوية

المطلب الثالث : الأدلة من العقل

المبحث الثاني : رأي متصوفة الأحوال من مسألة الرؤية وصرفها إلى الرؤية القلبية وهي البصيرة وعدم نفيها مطلقا

الفصل التمهيدي

وفيه ثلاثة مداخل

المدخل الأول : أن ذات الحق سبحانه وتعالى غير متناهية :

فقد بنى أهل السنة والجماعة اعتقادهم في وجود الله تعالى على عدم تناهيه، لا في الذات ولا في الصفات، وهو أمر درج على إعلانه كبار علمائهم، ينقل أبو منصور البغدادي قول الإمام عبد الله بن سعيد بن كلاب في تقديس الذات الإلهية : ونعتقد أن الله عظيم في نفسه – أي ذاته – ولا شيء بأعظم منه في الذات، بلا مساحة ولا أقطار، ولايجوز أن يكون في شيء، وأنه غير محدود، لأن المحدود من اعتورته النواحي ويماسه ما هو من جنسه، والله سبحانه ليس بمماس شيئاً أبداً، يقول البغدادي: وهذا الكلام دليل على أن ابن كلاب كان يبطل وصف الله بالحدّ والنهاية والمماسة والكون في مكان دون مكان[1] .

وكذلك فعل بعده الأئمة : أبو العباس القلانسي ، وأبو الحسن الأشعري، وأبو منصور الماتريدي، ومن نهج نهجهم، فقد نقل أبو المظفر الإسفراييني فحوى مناظرة الإمام أبي إسحاق الإسفراييني تلميذ تلاميذ الإمام الأشعري للكرامية المجسمة في مجلس السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي، حيث سئل هل يجوز أن يقال : إن الله تعالى على العرش، وإن العرش مكان له ؟، فقال : لا، وأخرج يديه ووضع إحدى كفيه على الأخرى وقال : كون الشيء على الشيء يكون هكذا ، ثم لايخلو أن يكون مثله، أو يكون أكبر منه، أو أصغر منه، فلابد من مخصص

(١) البغدادي، عبد القاهر أبو منصور، تفسير الأسماء والصفات، (٣م)، ط١، تحقيق : قسم البحوث، دبي : دائرة الشؤون الإسلامية ، ٢٠٠١، جـ ٢ ، ص ٣٤٠-٣٤١.

خصَّه، أي بهذا الحجم، وكل مخصوص يتناهى، والمتناهي لايكون إلهاً، لأنه يقتضي مخصصاً خصَّ تناهيه ومنتهاه، وذلك علم الحدوث، يقول أبوالمظفر : فلم يمكنهم أن يجيبوا عنه، فأغروا به رعاعهم حتى دفعهم عنه السلطان بنفسه(٢) .

وإلى عدم صحة وصف الله تعالى بالتناهي في الذات يذهب كذلك أبو المعين ميمون النسفي الماتريدي ، يقول : فحمل الآيات في مثل قوله تعالى : "الرحمن على العرش استوى" على خلاف قواعد التنزيه، وإثبات المشابهة بين ذات الحق سبحانه وبين جميع الأجسام في التركب والتبعض والتجزؤ والتناهي، وإثبات الحدود والجهات، إثبات المناقضة بين آيات الكتاب، فالله يقول : ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى : ١١] (١) .

ويرى الشيخ محيي الدين بن عربي في كتابه (كشف المعنى عن سرّ أسماء الله الحسنى) : أن أسماء الذات (الكبير – العظيم – العلي) قد أتت بصيغة فعيل وهي صيغة لا تقتضي المفاضلة ولا المقابلة، وإنما تفيد بلوغ المعنى أقصاه، وهو مقام الإطلاق الذي ليس معه حدّ ولا تناه، فإذا نُسب العلي والعظيم والكبير إلى ما دون أقصاه من المعنى فما اتصف، فالكبير من حاز درجة الكبرياء على الإطلاق بحسب ما تقتضيه ذاته فلا يكون فوقه كبر، وكذلك العظيم (٢) .

---

(٢) الإسفراييني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ط١، تحقيق : كمال يوسف الحوت، بيروت : عالم الكتب ، ١٩٨٣، ص ١١٢ .

(١) انظر : النسفي، أبو المعين ميمون، تبصرة الأدلة في أصول الدين، (٢م)، ط١، تحقيق: كلود سلامة، دمشق : الجفان والجابي للطباعة والنشر، ١٩٩٠، جـ١ ، ص ١٢٩ .

(٢) انظر : ابن عربي، محيي الدين ، كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، موجود بأعلى كتاب (عون الله الأوفى شرح كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى)، أد. عيسى عبد الله الحميري، ط١، دبي، ٢٠١٤، ص ١٧٥ – ١٨٨ – ١٩٣ .

ويؤكد ابن حزم الأندلسي أن عدم التناهي في ذات الحق سبحانه يقتضي بالضرورة انتفاء المقابلة بين الله تعالى وخلقه، وكذلك بنص الآية: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ [الحديد :٣]، فقد فسَّر النبي ﷺ اسم الله الظاهر بأنه ليس فوقه شيء، واسم الله الباطن بأنه ليس دونه شيء، يقول : ولو كان تعالى في مكان لكان متحداً بذلك المكان تعالى الله عن ذلك، ولو كان في مكان لم يكن في آخر، وهذه الآية نصٌّ في أنه تعالى خالق الأمكنة والأزمنة كلها، فقد صحَّ أنه لا في مكان ولا في زمان، ولو كان في زمان لكان ذا مبدإ ومنتهى، ولو كان ذا مبدإ ومنتهى لكان محدَثاً، والمحدَث يقتضي محدِثاً ، تعالى الله عن ذلك [٣].

وعلم الفلك اليوم يوضح بما لا يدع مجالا للشك : أن المكان هو امتداد الخلق والزمان حركته، فالزمان إنما ينتج عن دوران الأجرام السماوية حول نفسها، ودورانها حول مراكزها، وهي حركة تختلف من جرم لآخر، فالأرض تكمل دورة حول نفسها كل (٢٤) ساعة، وهي يومها، بينما على سبيل المثال كوكب (المشتري) ينهي دورة كاملة حول نفسه كل (١٠) ساعات وهي يومه، وكذلك فالأرض تنهي دورة كاملة حول مركزها وهو الشمس كل (٣٦٤/٥) يوما، وهي سنتها، في وقت ينهي كوكب (بلوتو) دورته حول الشمس كل (٨٥) سنة من سنوات الأرض وهي سنته، لذلك قال الحق سبحانه : ﴿وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾ [الحج : ٤٧]، على معنى أن هناك أجراما سماوية تنهي دورة كاملة حول نفسها كل ألف سنة من حساب سنوات الأرض، لكبر حجمها وبطئ

(٣) انظر : ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، الدرة فيما يجب اعتقاده، ط١، تحقيق : عبد الحق التركماني، بيروت : دار ابن حزم، ٢٠٠٩، ص ٣٣٤ .

حركتها، وقال : ﴿تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ [المعارج : ٤]، فإذا كان المكان امتداد الخلق، والزمان حركته، فقد كان الله تعالى ولا خلق، كما في الحديث الذي يخرجه البخاري في صحيحه : "كان الله ولم يكن شيء غيره" (١)، أي كان ولا مكان ولا زمان وهو على ما كان عليه لم يزل .

ويردُّ الغزالي على من اعترض على نفي المقابلة ونفي الجهة بأن ذلك يفضي إلى نفي الوجود إذ يستحيل وجود شيء لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه، وليس في جهة من الجهات الست، يقول : ونحن نسلّم أن كل موجود يقبل الاتصال والاختصاص بالجهة فوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً ولا داخلاً ولا خارجاً محال، فأما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض: (الاتصال والانفصال أو الداخل والخارج) غير محال، وقد أقمنا الدليل القاطع على تنزهه تعالى عن الجهة والحيّز والمكان لكونها أمارات الحدث ، فلا يقاس غائب بشاهد ، وإن قصد المعترض أن الموجود الذي يوصف بأنه لا داخلاً ولا خارجاً ولامتصلاً ولا منفصلاً غير متصور ولا متخيل، فقد صدق، لأنه لايدخل في الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر، والمنفك عن ذلك لا يتصوره الخيال، فإن الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء إلا على وفق ما رآه، ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه، وإن قصد المعترض بقوله غير متصور أنه غير معقول ، أي ليس معلوماً بدليل العقل فقد كذب ، لأننا أقمنا الدليل على ثبوته،

(١) الإمام البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، حديث رقم (٣١٩١) .

ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الإذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته، وقد تحقق هذا [١] .

فذات آدم تقوم من ثلاثة عناصر : الأول : الصورة والشكل، والثاني: المادة التي تتكون منها ذاته في كونها لحما وعظما ودما وهي الماهية والكنه، والثالث : الأبعاد في الطول والعرض والعمق، فالمجسمة قالوا بالمماثلة بين الحق سبحانه وآدم في العناصر الثلاثة، أما المشبهة فقالوا بالمشابهة في بعض الوجوه، فأثبتوا المشابهة بين الحق سبحانه وآدم في العنصر الأول، ونفوا العنصرين الثاني والثالث واستثنوا من العنصر الثالث الحدّ والتناهي فقالوا بهما وأثبتوهما لله[٢] مع أنه متنزّه عنهما بحقيقة الإطلاق، وذلك حين قالوا : إن ذات الله تعالى صورة، وإن الله خلق آدم على مثال صورته .

ينقل أبو منصور البغدادي عن أبي الحسن الأشعري قوله : إن الله عز وجل لايجوز أن يقال : إنه في مكان ، ولايقال : إنه مباين للعالم ، على معنى ملاقٍ له ومقابل كما ادعت المجسمة ، ولا إنه في جوف العالم، أي داخله ، لأن قولنا : إنه في داخل العالم يقتضي أن يكون محدوداً متناهياً ، وقولنا : إنه مباين له وخارج عنه ، أي مقابل ، يقتضي أن يكون بينه وبين العالم مسافة ، والمسافة مكان ، وقد أطلقنا القول بأنه

(١) الغزالي، أبو حامد محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، ط١، دمشق : دار طيبة الغراء، ٢٠٠٧، ص ١١٠-١١٢ .

(٢) انظر : نور سيف، أ.د. أحمد، عقيدة القاضي عبد الوهاب البغدادي في شرحه رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ط٢، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠٥، ص ٢٦-٢٧.

غير مماس لمكان[١] ، فإذا كان المكان ، وهو مخلوق ، محدوداً متناهياً كان الذي يقابله ويباينه محدوداً متناهياً كذلك .

ويؤكد الباقلاني أن الله تعالى قديم موجود قبل الزمان والمكان ، وأنه الخالق للمكان والزمان موجود قبلهما ، وخلاف ذلك محال عليه تعالى ، لذلك ليس هو ممن يجوز أن يحويه مكان ولا تحيط به أو تقابله أقطار ، وقولنا على العرش، أي استوى، لا على معنى كون الجسم بالملاصقة والمجاورة ، وإنما يعني هذا أن فوق العرش ليس مكاناً يقع عليه اسم الخلق [٢] . لأن المكان هو امتداد الخلق والزمان حركته، وفوق العرش ليس ثمة خلق ، إذاً فوقه ليس ثمة زمان ولا مكان ، وإنما هو وجود أزلي لا متناهٍ ، وهو بالضرورة لا يقابل ولا يباين الأمكنة الحادثة المتناهية، وهو ما أطلق عليه علماء التنزيه العلو المطلق والفوقية المطلقة.

لذلك يؤكد الإمام الغزالي مقولة أهل التنزيه بقوله : ولايوصف الباري سبحانه بأنه داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه[٣] ، خلافاً للجهمية وأصحاب الحلول في قولهم : إنه داخل العالم ، وللمجسمة في قولهم : إنه خارج العالم يلامسه أو يلاقيه على خلاف بينهم ، وللمثبتة والمشبهة في قولهم : إنه فوق العالم يباينه ، فنحن لا نؤمن بفكرة تسطيح الأكوان بحيث يعلو بعضها بعضاً، وإنما نثبت الفوقية المطلقة التي هي في كل اتجاه : ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ [البقرة : ١١٥]، حيث لا زمان

(١) انظر : البغدادي ، أبو منصور ، تفسير الأسماء والصفات ، جـ ٢ ، ص ٦٤٠ .

(٢) انظر : الباقلاني، أبو بكر بن الطيب، التمهيد، لاط، تحقيق : الأب رتشرد اليسوعي، بيروت : المكتبة الشرقية، ١٩٥٧، ص ٢٥٨-٢٦٠

(٣) انظر : الغزالي ، أبو حامد ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١١٠ .

ولا مكان ولا نهاية ، لا في الذات ولا في الصفات : ﴿وكان الله بكل شيء محيطاً﴾ [النساء : ١٢٦]، فقد قال الله سبحانه ذلك بعد قوله : ﴿ولله ما في السموات وما في الأرض﴾ ، فكيف تستقيم المقابلة بين إحاطة الله اللامتناهية وبين الخلق بعوالمه وأكوانه وأجزائه المتناهية، والبراهين العقلية والرياضية تجمع على عدم إمكان إقامة مقابلة أو معادلة بين شيئين : **أحدهما** : متناهٍ **والثاني** : لامتناه ، فلو أتينا نعقد معادلة بين خطين مستقيمين متوازيين : **أحدهما** : طوله مليار سنة ضوئية ، مما يعني أن الضوء الذي يسير بسرعة (٣٠٠.٠٠٠) كلم في الثانية الواحدة فإنه يحتاج كي ينتهي إلى آخره مليار سنة من سنوات الأرض ، وهذا طول مستغرق، **والثاني** : لا تناهي لطوله ، أي ليس له بداية وليس له نهاية ، فإن المعادلة بينهما منتفية، وكذلك المقابلة، إذ المنطق العقلي الرياضي يقول : مهما كان الخط الأول غارقاً في الطول إلا أن معادلته في مقابلة الثاني اللامتناهي هي : صفر على واحد عن يمينه أصفار غير متناهيه ، وهكذا هي حقيقة التقابل بين الخلق بكل امتداداته المترامية ووجود الخالق سبحانه، نتيجتها أن وجود العالم معادلته أمام وجود الحق تعالى هي صفر، وهذا الصفر ليس عدماً محضاً، وإنما هو عدم نسبي حيث إنه وجود مضاف متناهٍ مستمد من غيره متى شاء هذا الغير أعدمه وهو بالنسبة له عدم، ثم هذا الوجود المضاف لا يملك الإطلاق ولا البقاء، وكل ما لا يملك ذلك فهو عدم بالنسبة لأصل نشأته ولصيرورته كذلك، فحقيقة هذا الوجود أمام الوجود اللامتناهي أشبه بالعدم ، كما أن الخط الذي طوله مليار سنة ضوئية له وجود وهو متناه ليس بعدم محض، إلا أنه أمام الخط اللامتناهي أشبه ما يكون بالعدم، وهو بالنسبة له عدم، مع أنه ليس عدماً محضاً، ففي حديث أبي ذر أن النبي ﷺ قال : "وما كل ذلك – أي

العرش والكرسي والسموات والأرض – في كف الرحمن إلا كالحبة أو أصغر في كف أحدكم"[١]، وهو مثل يضرب للتناهي في الصغر، ومعناه بلغة عصرنا الحاضر : كذرة في كف أحدكم، فهل رأيت ذرة تقابل أرضا ؟ فضلا عن أن تقابل نجما أو تقابل مجرة ؟ .

المدخل الثاني : أن ذات الحق سبحانه ليست من قبيل الجسم أو الجوهر أو الصورة المركبة من المادة والأجزاء والأبعاض :

فالجسم هوالمركب من مجموعة جواهر، والجوهر هو المركب من مجموعة جواهر فردة، والصورة هي المركبة من أجزاء وأبعاض .

يقول البغدادي في تفسير اسم الله القدوس : أنه بمعنى الطاهر من العيوب والمنزه عنها ، وفي هذا الاسم ردٌّ على المجسمة في وصفها معبدوها بالجسم ، وعلى المشبهة في وصفها إيّاه بالصورة ، أو بالأعضاء والجوارح ، أو بالحركة والزوال [١] .

ويرى علماء التنزيه أن العيوب تعتري الجسمية والجوهرية والصورة والمادة من وجهين : **الأول** : أنها جميعاً تشترك في قانون التركب والاتحاد والتفاعل ، **الثاني** : أن هذا القانون هو سمة أساسية تميز حقائق الخلق من العرش حتى أجزاء الذرة ، فجميع الخلائق ينتظم عقد وجودها في سياق هذا القانون وهي لذلك أجسام وجواهر ومادة وصور ، يقول تعالى مظهراً قدرته على الخلق والإيجاد : ﴿في أي صورة ما شاء ركبك﴾[الانفطار : ٨].

(١) ذكره أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب العظمة، ص (١٢٧)، حديث رقم (٢٥٤) ، بسند ضعيف من رواية عبد العزيز بن عمران وهو من المتروكين ..

(١) البغدادي ، تفسير الأسماء والصفات ، جـ ٢ ، ص ٦٧٨-٦٧٩ .

ولهذين الوجهين، وللعيوب الملحلقة بهذه المكوَّنات، ولقدوسية الحق سبحانه، فإن الله تعالى منزه عنها لتنزهه عن كل معاني النقص والضعف، وإذا كان جميع الخلق ممن يتحدد وجوده حصراً في نطاق هذه المكوَّنات، فإن الله سبحانه بخلافه لكونه تعالى مخالفاً لخلقه فهو : ﴿ليس كمثله شيء﴾، ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾[الإخلاص : ٥]، فإذا كان الخلق حادثاً بعد عدم، فالله سبحانه هو القديم المحدث ، وإذا كان الخلق مركباً ومتحداً من مجموعة خلايا، أو متفاعلا من مجموعة جزيئات ذرية، وهو لذلك أجزاء وأبعاض وأحجام وأشكال وأعراض ، فالله واحد أحد في ذاته وصفاته، أحديته من كل وجه.

يؤكد الإمام أبوبكر الباقلاني أن الوجود قسمان : **الأول** : قديم لم يزل ، وهو الله تعالى وصفات ذاته التي لم يزل موصوفاً بها ولايزال كذلك، **والثاني** : حادث بعد عدم، ومعناه ما لم يكن ثم كان ، والمحدثات هي ما سوى الله وكلها أجسام وجواهر أو أعراض ، والجسم في اللغة هو المؤلف المركب ، يدل على ذلك قولهم : رجل جسيم ، وزيد أجسم من عمرو، ولفظ أجسم من أبنية المبالغة ، فإذا كان قولنا : جسم، يعني المؤلف المركب ، فإن أجسم يعني كثرة الاجتماع والتأليف والتركُّب ، أما الجوهر فهو ما كان له حّيز، والحيّز هو المكان[١]، وأما العرض فهو ما يقوم بغيره افتقاراً ولا يقوم بنفسه ، ويقول : إن الجسم ما احتمل الأعراض كالحركة والسكون وما أشبه ذلك وهو بهذا المعنى مثل الجوهر[٢] .

(١) انظر : الباقلاني ، أبوبكر ، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به ، ط ١ ، تحقيق : عماد الدين بن حيدر ، بيروت ، عالم الكتب ،١٩٨٦ ، ص ٢٦-٢٧ .

(٢) المجدوب ، د. عبدالعزيز ، القاضي أبوبكر الباقلاني وآراؤه الكلامية ، ط ١ ، بيروت ، دار ابن حزم ، ٢٠٠٩، ص ١٥٥ .

ومثل ما قيل في الجسم والجوهر يقال في الصورة والمادة، بخلاف الذات والشيء، إذ في الذاتية والشيئية تحقيق الوجود دون معنى زائد عليه، فالله يوصف بأنه ذات وشيء، كما وردت الآيات والأخبار بذلك، حيث إنه الحقيقة الوجودية المطلقة، وهذا ما لاتفيده الإطلاقات المتقدمة، فهي تدل على أوصاف زائدة في الوجود من حجم وطول وعرض وعمق وتركب وتفاعل وخلافها مما يتصف الخلق به، وهي كلها محالة في حق الله تعالى .

ويرى الباقلاني : أن الترابط بين تحقيق الوجود وكونه شيئاً هو ترابط تام ، حيث نقول في تعريف الموجود بأنه : هو الشيء الثابت الكائن ، لأن معنى الشيء أنه موجود، يدل على ذلك قول أهل اللغة : (شيء) إثبات ، وقولهم : (ليس بشيء) نفي ، يبين ذلك أن القائل يقول : ما أخذت شيئاً ولا رأيت شيئاً ، يريد نفي المذكور ، ويقول: أخذت شيئاً ورأيت شيئاً ، يريد إثبات المذكور وإرجاعه إلى كائن موجود ، فوجب أن يكون كل موجود شيئاً ، وكل شيء موجوداً [١] ، وليس كذلك الجسم ، والصورة، والجوهر ، والمادة ، فقولنا : (جسم) فيه إثبات ، إلا أن قولنا : (ليس بجسم) ليس فيه نفي ، إذ قد يكون الموجود شيئاً ليس بجسم ، فكل جسم موجود ، وليس كل موجود جسماً ، ففي نفي الشيء نفي الوجود ، وليس في نفي الجسم والجوهر والصورة والمادة شيء من ذلك.

ويوضح الباقلاني الفرق هنا بقوله : إن الشيء لم يوضع للدلالة على جنس، ولا لإفادة التأليف، فجاز وجود شيء ليس بجنس الحوادث وليس بمؤلف، وقولنا : (جسم) موضوع في اللغة للمؤلف دون ما ليس بمؤلف ، كما أن قولنا : (إنسان) و (محدث) اسم لما له هذه الصورة ولما

(١) المرجع السابق ، ص ١٢١ .

وجد بعد عدم ، فامتنع بذلك أن يصح القول : إن الله جسم لا كالأجسام، أو محدث لا كالمحدثات، أو إنسان لا كالناس- وكذلك امتنع القول: إنه جوهر لا كالجواهر، وصورة لا كالصور، ومادة لا كالمادة- وبطل احتجاج من ادعى صحة ذلك بصحة قولنا : إن الله شيء لا كالأشياء ، للفرق الذي أثبتناه ، فقد وصف الله نفسه بأنه شيء بقوله:﴿ قل أي شيء أكبر شهادة، قل الله شهيد بيني وبينكم ﴾[الأنعام : ١٩]، ولم يصف ذاته بما أوردناه من إطلاقات مغايرة [٢] .

أما ابن حزم الظاهري فيبطل دعوى ثنائية الموجودات مطلقاً بين جسم وعرض ، أو جوهر وعرض ، مع أنه لا يصرح في كتبه بذكر الجوهر وذلك على مذهبه بإبطال الجواهر ، إلا أننا وجدنا أن ما يذكره في الجسمية ينطبق في قسم كبير منه على ما يقال في الجوهرية ، يقول : وذهبت المجسمة إلى القول بأن الله تعالى جسم ، وحجتهم في ذلك أنه لا يقوم في المعقول – سواء في الشاهد أو الغائب – إلا جسم أو عرض ، فلما بطل أن يكون تعالى عرضاً ثبت أنه جسم ، وقالوا : إن الفعل لا يصح إلا من جسم ، والباري تعالى فاعل فوجب أنه جسم ، ووجدوا لهم حجة في بعض آيات من القرآن ذكر فيها الأيدي والأعين والوجه والجنب والمجيء والإتيان والتجلي، وفي بعض الأحاديث التي ذكر فيها القدم واليمين والرجل والأصابع والنزول ، مع العلم أن لجميع هذه النصوص وجوه ظاهرة من التأويل خارجة على خلاف ما ظنوه وذهبوا إليه من الظاهر ، أما قولهم : إنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض، فإنها قسمة ناقصة – حيث قصدوا بالمعقول أحكام كل من الغائب والشاهد – والصواب أن نقول : إنه لايوجد في العالم ، وهو الشاهد المخلوق ،

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

إلا جسم أو عرض ، ووجودها في العالم يؤكد حدوثه ، وهذا يقتضي بطبيعة الحال وجوب محدث له ، إذ لايكون حادث بدون محدث ، وبالضرورة نعلم أن محدث العالم ليس جسماً أو عرضاً ، وإلا لاحتاج إلى محدث له لحدوث الأعراض والأجسام ، فوجب بالضرورة أن فاعل العالم بأجسامه وأعراضه ليس جسماً ولا عرضاً ، وهذا برهان على مخالفته تعالى للحوادث يضطر إليه كل ذي حسٍّ بضرورة العقل ولابد [١] .

وكما ربط الباقلاني بين الجوهرية والمكان والحيّز ، فإن ابن حزم يربط كذلك بين الجسمية والمكانية والزمانية اللذين يدلان على الظرفية ، يقول : ولفظ جسم في اللغة عبارة عن المؤلف الطويل العريض العميق ، وهو لذلك محتمل للقسمة والانفكاك لا محالة ، ومحتمل للجهات الستة المكانية: فوق، وتحت، ووراء، وأمام، ويمين، وشمال ، والمجسمة تعدّه أحد هذه الجهات وهي الفوق ، فهذا حكم اسم الجسم في اللغة ، فمن أراد أن يوقع شيئاً منها على غير موضوعها في اللغة فهو مجنون ، وكل ما ذهبت إليه المجسمة هنا يقتضى ضرورة أن يكون لله زمان ومكان هما غيره !، وهذا باطل لإيجابه الشرك معه تعالى لشيئين سواه ، وإيجابه أشياء معه – في القدم – غير مخلوقة، وهو إبطال للتوحيد [٢] .

ويؤكد ابن حزم بعد ذلك سياق ما أورده الباقلاني بقوله : فإن قالوا : أنتم تقولون إن الله شيء ، ولا فرق بين قولنا شيء وبين قولنا جسم ، فكما تقولون هو شيء لا كالأشياء نقول هو جسم لا كالأجسام ، قيل لهم : هذه دعوى كاذبة على اللغة التي بها تتكلمون ، لأنه لو كان الشيء والجسم

(١) انظر : ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٣م)، ط١، تحقيق : د. يوسف البقاعي، بيروت : دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢، جـ ١ ، ص ٣٢١ .

(٢) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ٣٢١-٣٢٢ .

بمعنى واحد ، لكان العرض جسماً لأنه شيء ، وهذا باطل بيقين ، والحقيقة هي أنه لا فرق بين قولنا : شيء ، وقولنا : موجود ، وحق ، وحقيقة ، ومثبت ، فإن الشيء وضع للدلالة على هذه المعاني وهي عين الوجود ، ولم يوضع للدلالة على الجسمية – التي تفيد معنى زائداً على الوجود من التركب والاتحاد والهيئة – أما الأسماء المتقدمة فكلها مترادفة على معنى واحد لا يختلف عن حقيقة إثبات الوجود شيئا ، وليس منها اسم يقتضي صفة أكثر من أن المسمى بذلك حق موجود ولا مزيد(١).

ثم نجد أصول نقد القول بالجسم والجوهر والعرض تتطور لدى الإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي الماتريدي الحنفي (٥٠٨)هـ، وهو ممن أتوا بعد الباقلاني وابن حزم ، فهو يقول : بحثنا وتأملنا في العَرَض فوجدناه استحق هذا الاسم لاستحالة بقائه، لا لاستحالة قيامه بنفسه ابتداءً، إذ العارض في اللغة هو ما لا يدوم ، يقال : عرض لفلان أمر ، أي : معنى لا قرار له ، ويقال : هذه حالة عارضة ، أي : لا دوام لها ، ولهذا سمي السحاب عارضاً في قوله تعالى : ﴿فلما رأوه عارضاً مستقبل أوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا﴾[الأحقاف : ٢٤]، وهو سرعان ما يزول، فإذاً العرض ما يستحيل بقاؤه وهو مأخوذ من الدلالة اللغوية (٢)، وعليه فليست صفات الله تعالى من قبيل الأعراض حتى يمتنع قيامها به إذ هي قديمة باقية لا تزول .

أما الجوهر في اللغة فهو عبارة عن الأصل ، يقال لمن اشتهر بالإحسان من أبناء الشرف والسيادة : فلان يجري في الإحسان على شاكلة جوهره الشريف ومقتضى حسبه العالي المنيف ، أي : على شاكلة

(١) انظر : المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ٣٢٢ .

(٢) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة في أصول الدين ، جـ ١ ، ص ١١٠ .

أصله ، ويقال للثوب إذا كان محكم الصنعة جيد الأصل : إنه ثوب جوهري ، أي : متين الأصل ، وكذلك الأجسام فهي مركبة من جواهر ، حيث تعتبر جواهرها الفرادى المندمجة في سياق هذه الأجسام أصولاً لها ، فكل متركب من الأجسام يقدر أنه تركب من مجموعة من الأفراد ، فتكون الأفراد وهي الجواهر أصولاً وأركانا في المركبات الجسمانية ، والله سبحانه وتعالى يستحيل تركبه إلى غيره ليكون جسماً ، وكذلك يستحيل أن يكون أصلاً يتركب منه الجسم فلم يكن جوهراً [١] .

وبلغة عرصنا الحاضر وفق ما يذهب إليه النسفي فإن الجواهر هي الأصول التي تكونت منها الأجسام الحية وهي الخلايا الحية ، والأصول التي تكونت منها أجسام المادة الجامدة وهي الذرات ، وبالتالى فالله سبحانه ليس جسماً حياً تندمج في سياق قيامه خلاياه الحية من لحم ودم وعظم وخلافها كما قررت فرق المجسمة ، ولا من قبيل الجوهر الذي تتحد فيه مجموعة جواهر فردة، بل هو ذات مقدسة منزهة واحدة من كل وجه ليس مثله شيء .

فالنسفي بهذا الكلام يؤكد ثلاثية الخلق فهو إما أعراض زائلة ، أو جواهر تشكل أصولا لقيام الأجسام ، أو أجسام مكوَّنة من جملة جواهر متحدة ، والله سبحانه المقدَّس المنزه بخلافها ، ويؤكد هذه الثلاثية الإمام أبو حامد الغزالي فالخلق كما يراه: إما جواهر وإما أجسام وإما أعراض ، إلا أنه في تعريفه للجوهر لا يذكر كونه أصلا للأشياء ، مع أنه يعتقده كذلك ، ولا يذكر أنه ما يقوم بنفسه ، وإنما يقول : الجوهر هو المتحيّز في المكان ، والمتحيّز فيه لا يخلو عن الحركة في حيّزه أو السكون فيه ، والحركة والسكون أعراض حادثة، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث ،

(١) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١١٤ .

فثبت لذلك أن الله ليس بجوهر، وأما الجسم فهو المركَّب المتألف من جوهرين متحيّزين فأكثر ، فإذا ثبت حدوث الجواهر ثبت حدوث الأجسام بالضرورة لتألفها منها ، وأما الأعراض فهي تستدعي محلا تقوم فيه لافتقارها وحدوثها ، وهذا المحل هو جسم أو جوهر(١).

ثم يبطل الإمام أبوالمعين النفسي في هذا الباب قياس الغائب بالشاهد ، كما فعل من قبله الإمامان الباقلاني وابن حزم وعامة علماء التنزيه ، حين أبطل استدلال المجسمة على الجوهرية والجسمية بكون الله فاعلاً ، يقول : ولم يكن الجوهر في الشاهد جوهراً لأنه فاعل ، ولا الجسم جسماً لذلك ، بدليل أن الجماد والموات جواهر وأجسام وليست بفاعلة ، بل كان الجوهر جوهراً لكونه أصلاً تتركب منه الأجسام ، وكذلك كانت الأجسام لأنها مركبة منها ، وهذا المعنى لا يتعدى إلى الغائب ، فلم يكن المولى سبحانه جوهراً(٢) ولا جسماً بالضرورة حيث ثبت بالدلائل اللغوية أن الجسم هو المتألف المتركّب وما له الأبعاد الثلاثة : طول، وعرض، وعمق، وكل ذلك مستحيل على الله تعالى(٣).

المدخل الثالث : أن الله سبحانه حجب ذاته عن خلقه رأفة بهم ورحمة :

فالله تعالى احتجب عن خلقه بحجاب من نور، كما في الحديث: "حجابه النور لو كشف حجابه عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه"(٤)، والمعنى: لأحرق بهاؤه وجلال ذاته جميع العوالم لأن بصر الحق سبحانه محيط بجميع ذرات الوجود والأكوان، لذلك حجب ذاته عنا بحجب من النور والظلمة، رأفة بالخلق ورحمة، وتنزل عليهم

(١) الغزالي ، أبو حامد ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٠٣ – ١٠٥ .
(٢) أبو المعين النسفي ، تبصرة الأدلة في أصول الدين ، جـ ١ ، ص ١١٧ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١١٩-١٣٤ .
(٤) أخرجه مسلم (١/ ١٦١/ ٢٩٣).

بلطائف تجلياته بأسمائه الحسنى، وبهذه التجليات عرفه الخلق، كلٌ بحسب ما ناله من هذا التجلي وأدرك إنعكاسه في نفسه، ولذلك تنوعت مقامات العبادة لديهم بتنوع مقامات المعرفة والتذوق لأنواع هذه التجليات وبحسب ما أدركوه من حقائق التجليات الإلهية بالأسماء الحسنى، قال الله تعالى : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾[الأعراف:١٨٠]، وقال ﷺ: "إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة"(١)، فمعرفة الله بمعرفة معاني أسمائه وبإحصائها والإيمان بها، حيث تدرك معانيها بالتجلي، فلها انعكاس وتنزل في واقع الخلق، فما من مظهر من مظاهر العوالم المخلوقة إلا وهو انعكاس لتجلي اسم من أسماء الحق سبحانه، والإلحاد بالله هو الإلحاد بهذه الأسماء الحاكمة والمؤثرة، وإنكار حكمها وتأثيرها، أما الذات الإلهية فهي غيب محض لا تدرك حقائقها، ولا يتصور كنهها، إذ لم يتنزل المولى بذاته في شيء، ولو تنزل بذاته في شيء لاندك واحترق وذاب، من شدة جلال الحق وعظمة نوره، ﴿الله نور السموات والأرض﴾[النور:٣٥] قال تعالى: ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا﴾[الأعراف:١٤٣] ولله المثل الأعلى، فأيُنا يطيق النظر والتحديق ببصره إلى قرص الشمس في رابعة النهار دون حجاب، مع أن درجة حرارة سطحها الخارجي لا يتعدى (٥.٥٠٠) درجة مئوية، بينما درجة حرارة مركزها تصل إلى حوالي (١٤.٠٠٠.٠٠٠) درجة مئوية، وهناك نجوم تبلغ درجة حرارتها (٥٠٠.٠٠٠) ضعف حرارة الشمس، وبعضها تفوق حرارتها حرارة الشمس بأكثر من (١.٠٠٠.٠٠٠) ضعف، وهكذا...، فأي بصر يمكنه الإحاطة بهذه الأنوار وتضاعيفها، مع أنها أنوار مضافة مقيدة، فما بالنا بنور الحق

(١) أخرجه : البخاري في الصحيح برقم : (٢٧٣٦)، ومسلم برقم : (٢٦٧٧)، عن أبي هريرة .

سبحانه الذاتي المطلق، الذي ليس من قبيل أنوار هذه النجوم الشعشاعة، وإنما هو مثل ضربناه لتقريب المعنى، فإذا كانت أنوار الحجب محرقة مزهقة، فما بالنا بجلال نور الحق سبحانه .

وقد جاء في الأثر من طريق عبدالله بن عمرو بن العاص وسهل بن سعد رضي الله عنهما قالا : قال رسول الله ﷺ : "دون الله سبعون ألف حجاب من نور، وسبعون ألف حجاب من نور وظلمة، وما من نفس تسمع شيئا من حس تلك الحجب إلا زهقت "[1]، ومن طريق أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: "قلت لجبريل : هل ترى ربك؟"، قال : "إن بيني وبينه سبعين حجابًا من نور لو رأيت أدناها لاحترقت"[2] .

وقد أتى ذكر العدد في الحديثين المتقدمين لا للحصر وإنما للدلالة على الكثرة، أما الظلمة فهي المادة الداكنة التي تفصل بين الحجب كالمادة الداكنة التي تفصل بين الأجرام السماواية وهي تشكل قرابة ثلثي الكون .

وقد رجَّح الإمام ابن كثير في تفسيره رأي أبي ذر وأنه الرأي المعتبر في الصحابة من كون النبي ﷺ لم ير ربه في المعراج بعين رأسه وإنما رآه بعين قلبه (ببصيرته) من وراء حجاب، فقد سأل أبو ذر النبي صلى الله عليه وسلم عن ليلة المعراج : هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ : "نُورٌ أَنَّى أراه"[3]، أي : حجبني نور الحجاب عن رؤيته، وإنما رأيت الحجاب الأعظم، كما جاء في رواية أخرى، قال : "رأيت نورا"[4]، أي نور الحجاب، يقول ابن

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (٢/ ٣٦٦/ ٧٨٨)، وأبو يعلى في مسنده (١٣/ ٥٢٠).
(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، (٦/ ٢٧٨/ برقم : ٦٤٠٧).
(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ، باب الإيمان، رقم : ٢٦١ .
(٤) المصدر نفسه .

كثير[٥]: وهذا الذي قلناه هو قول : أم المؤمنين عائشة وابن مسعود وأبي ذر وأبي هريرة من الصحابة، فقد سأل أحد الناس عائشة : هل رأى محمد ﷺ ربه ؟ فقالت : لقد قفَّ شعري مما قلت، أين أنت من ثلاث من حدَّثكهن فقد كذب : من حدَّثك أن محمدا ﷺ رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت : ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ [الأنعم : ١٠٣]، ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من راء حجاب أو يرسل رسولا﴾ [الشورى : ٥١]، ....ثم ذكرت بقية الحديث [٦].

ويرى ابن كثير : أن هذا القول هو المنقول عن جمهور الصحابة وليس جميعهم، حيث روي من طريق عن ابن عباس وعن أنس بن مالك أنهما قالا في قوله تعالى : ﴿ثم دنا فتدلى﴾[النجم :٩] : ثم دنا الجبار رب العزَّة فتدلى، قال ابن كثير: ولهذا تكلم الناس في متن هذه الرواية وذكروا أشياء فيها من الغرابة، فإن صحَّت الرواية فهي محمولة على وقت آخر وقصة أخرى، لا أنها تفسير لهذه الآية، فإن هذه الآية كان نزولها عندما فجأ جبريل النبي ﷺ بصورته الحقيقية في الأرض لا ليلة الإسراء، فيكون الذي دنا فتدلى هو جبريل بصورته الحقيقية، ولهذا قال بعد ذلك: ﴿ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى﴾، أي: رأى محمد جبريل بصورته الحقيقية مرة أخرى عند سدرة المنتهى ليلة الإسراء [١]، مع أن الإمام الدارقطني في كتابه (الرؤية) يورد رواية عن ابن عباس في تفسير هذه الآية الثانية يقول : فقد جاءنا من طريق أبي سلمة عن ابن عباس في قوله تعالى

(٥) انظر : ابن كثير، أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، (٤م)، ط٣، بيروت : دار المعرفة، ١٩٩٢، جـ٧، ص ٤٤٧-٤٤٨ .

(٦) البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم (٤٨٥٥) .

(١) انظر : ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جـ٧، ص ٤٤٧-٤٤٨ .

:"ولقد رآه نزلة أخرى " قال : رأى محمد ربه عز وجل، [٢] ، دون ذكر حقيقة الرؤية أهي بصرية أم قلبية، وكذلك أخرج الترمذي في سننه في تفسير هذه الآية، عن ابن عباس قال : "دنا ربه منه فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبد ما أوحى، قال : قد رآه النبي ﷺ"[٣]، وتحمل هذه الرؤية على الرؤية القلبية لمجيء الآية بعدها بذكر القلب : ﴿ما كذب الفؤاد مارآى﴾، ولحديث ابن عباس عند مسلم الآتي الذي يصرح فيه بالرؤية القلبية .

أما عن قول ابن عباس في رؤية النبي ﷺ ربه بعين رأسه على التقييد فلم يصحَّ فيها حديث، فقد جاء من طريق عنه : أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه مرة ببصره ومرة بفؤاده، فقال كعب الأحبار : أشهد أن في التوراة : أن الله قسم رؤيته وكلامه بين محمد وموسى، فرآه محمد مرتين ولم يكلمه، وكلمه موسى مرتين ولم يره، وهذه الرواية ضعيفة فيها شذوذ وإرسال [١]، ومن طريق آخر عنه : أن محمدا رأى ربه مرتين : مرة ببصره، ومرة بفؤاده، دون زيادة، ذكره الهيثمي وقال : رجاله رجال الصحيح خلا جهور بن منصور [٢]، وهي إلى ذلك شاذة تخالف ما جاء عنه في الصحيح وفق ما سيأتي تاليا، أما رواية : "رأيت ربي عزوجلَّ مشافهة عند سدرة المنتهى حتى تبين لي نور وجهه" ، فموضوعة لا أصل لها [٣].

وفي سنن الترمذي عن ابن عباس أيضا قال : "رأى محمد ربه"، قيل أليس الله يقول: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ ؟ قال :

(٢) انظر : الدارقطني، أبو الحسن، رؤية الله، ط١، بيروت : دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥، ص٧.
(٣) الترمذي، الجامع الصحيح (السنن)، حديث رقم (٣٢٨٠)، وقال : حديث حسن .
(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في بدعهم الكلامية، جـ٧، ص ٢٦٩ .
(٢) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، جـ١، ص ٨٤ .
(٣) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في بدعهم الكلامية، جـ٧، ص ٢٦٩ .

"ويحك! ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره، وقد رأى محمد ربه مرتين" . قال الترمذي : وهذا حديث حسن غريب [٤]. وهذه الرواية ليس فيها تقييد برؤية البصر، وإنما أطلق ابن عباس فيها الرؤية، لذلك تحمل على الرؤية القلبية التي نصَّ عليها ابن عباس كما في صحيح مسلم وهو القول الفصل في ذلك عنه، فقد ذكر مسلم عنه أنه سئل : هل رأى محمد ربه ؟ قال : "رآه بفؤاده مرتين" [٥]، وكذلك أخرج الترمذي في سننه حديث ابن عباس في تفسير قوله تعالى : ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾ قال : "رأى ربه بقلبه"[٦]، فهذه الروايات تنفي رؤية البصر وتثبت الرؤية القلبية .

ويرى ابن كثير أن رواية الترمذي : "رأى محمد ربه مرتين"، قد أطلقت الرؤية ورواية مسلم قيدتها برؤية الفؤاد مرتين، فتحمل الأولى عليها، ومن روى عن ابن عباس أنه قال : رأى ربه بالبصر، فقد أغرب، فإنه لا يصحُّ في ذلك شيء عن الصحابة رضي الله عنهم، وقول البغوي في تفسيره : وذهب جماعة من الصحابة إلى أنه رآه بعينه وهو قول أنس وابن عباس، فيه نظر والله أعلم، فقد خالف ابن مسعود وغيره من الصحابة القول المنقول عن ابن عباس وأكدوا أنه لم ير ربه، وإنما رأى جبريل بصورته الحقيقية له ستمائة جناح [1].

أما أبو عبد الله القرطبي الأنصاري فقد ذكر في تفسيره الجامع لأحكام القرآن : أن هذا المروي عن ابن عباس هنا هو أحد القولين عنه، ففي الآخر يقول : إن الذي دنا فتدلى هو جبريل [2]، ورأيت الطبري حين

(٤) الترمذي، الجامع الصحيح (السنن)، حديث رقم (٣٢٧٩) .
(٥) مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، رقم (١٧٦) .
(٦) الترمذي، الجامع الصحيح (السنن)، حديث رقم (٣٢٨١)، وقال : حديث حسن .
(1) انظر : ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جـ٧، ص ٤٤٩ .
(2) انظر : القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، جـ ١٧، ص ٨٣ .

تعرض لتفسير هذه الآية يقدم ذكر أقوال جمهور الصحابة والتابعين : أن الذي تدلى جبريل، منهم الحسن البصري وقتادة بن دعامة والربيع بن أنس وغيرهم، ويقول بعد ذلك : وقال آخرون : بل معنى ذلك ثم دنا الرب من محمد فتدلى، وهو منقول في رواية عن ابن عباس [3]. وببساطة ندرك من خلال هذا الترتيب وطريقة العرض تصحيح الطبري لقول الجمهور والحكم على المنقول عن ابن عباس في موضوع التدلي بالضعف وأنه أحد القولين عنه .

(3) انظر : الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حـ٢٢، ص ٢٠٥-٢٠٦ .

الفصل الأول

في بيان أقوال القائلين بحصول رؤية الذات الإلهية يوم القيامة بعين البصر وعرض أدلتهم ومناقشتها

وهو مذهب جمهور أهل السنة والجماعة الواسع من المنتسبين إلى مدارس الكلابية والأشاعرة والماتريدية ومدرسة أهل الحديث، ومعهم المثبتة من أهل الأثر على اختلاف معهم في تقرير حقيقة الرؤية الحاصلة يوم القيامة، وهم يرون أن رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة حاصلة بالبصر إكرامًا لهم، ويؤكدون مذهبهم هذا بظاهر نصوص الشريعة الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة الصحيحة، مع عدم معارضة العقل لها .

وسيكون الكلام في هذا الفصل موزعا على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : الأدلة النقلية على أثبات رؤية المؤمنين للذات الإلهية يوم القيامة ببصر عيونهم

المطلب الأول : الأدلة من القرآن الكريم :

١- قوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة: ٢٢-٢٣]، وهو نصٌّ صريح في إضافة الرؤية إلى الرب جلَّ وعلا .

ويرى أصحاب هذه المدارس أن هذه الآية نصٌ في إثبات الرؤية بالعين، ويردُّون جميع التأويلات الواردة على هذه الآية من قبل نفاة الرؤية البصرية، يقولون: وقد ذهب بعضهم في تأويل هذه الآية مذاهب جميعها لا تخلو من تكلف ومجانبة للصواب، منها :

أ- قولهم : إن (ناظرة) بمعنى معتبرة، من نظر الاعتبار والتفكر كما في قوله تعالى : ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[الغاشية:١٧]، ولا يخفى فساد هذا التأويل لسببين :

الأول : أن دار الآخرة ليست بدار تفكر واستدلال وإنما هي دار اضطرار[1].

والثاني : أن هذا التفسير يقتضي جعل (إلى) بمعنى (إلى) وهو مفرد (آلاء) التي هي النعم، وهذا التفسير لم يؤثر عن أحد من السلف القول به، فقد ذكر الإمام الطبري في تفسير ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قولين :

أحدهما : أنه بمعنى ينظرون إلى ربهم نظرًا لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصره محيط بهم. وهو قول منقول عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين.

وثانيهما : أنه بمعنى تنتظر الثواب من ربها، وهو أحد القولين عن مجاهد بن جبر من التابعين، وليس بأولى القولين، وإنما أولى القولين، كما يقرر الإمام الطبري وأصوبهما، القول الذي ذكرناه عن جمهرة السلف من أن معنى ذلك تنظر إلى خالقها، وبذلك جاء الأثر عن رسول الله ﷺ، فقد حدثني علي ابن الحسين بن أبجر، قال : ثنا مصعب بن المقدام، قال : ثنا إسرائيل بن يونس، عن ثوير، عن ابن عمر، قال : قال رسول الله ﷺ : "إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر في ملكه ألفي سنة، وإن أفضلهم منزلة لمن ينظر في وجه الله كل يوم مرتين، ثم قرأ تمثلا : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ..."[2]، ثم يعود الطبري فيذكر لهذا الحديث طريقًا آخر، فيه مجاهد بن جبر عن ابن عمر، قال: حدثنا أبو كريب، قال: ثنا الأشجعي، عن سفيان، عن ثوير

(١) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ط٢، تحقيق : كمال يوسف الحوت، بيروت : عالم الكتب ، ١٩٨٥، ص ٧٤.

(٢) صحيح مسلم (١/ ١٧٥/ ٣١١).

عن مجاهد عن ابن عمر ... وذكر الحديث[١]، ليؤكد أنه أحد القولين عن مجاهد وقد وافق به قول السلف، وفي كلا المعنيين لا يوجد اعتبار (إلى) بمعنى (إلى) التي هي مفرد (آلاء) وهي النعم.

ب- قولهم إن (ناظرة) بمعنى منتظرة لثواب ربها، وهو أحد القولين عن مجاهد كما تقدم، حيث وافق بقوله الآخر أقوال السلف في كون المعنى تنظر لا تنتظر، ويؤيد أصحاب هذا التأويل كلامهم بقوله تعالى : ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس:٤٩] أي : ينتظرون، يقول الإمام البيهقي : ولا يجوز أن يكون المعنى من نظر الانتظار لأنه ليس في شيء من أمر الجنة انتظار لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير والآية تصف وجوههم بأنها نضرة أي حسنة مشرقة من البشارة والنعيم المقيم الذي دخلوا فيه وأدركوه من الجنة التي فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من العيش السليم والنعيم المقيم، فهم ممكنون مما أرادوا وقادرون عليه، وإذا خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم، وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون المراد من قوله تعالى : ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ نظر الانتظار، وإن النظر إذا ذكر مع الوجود فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما في قوله تعالى : ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾[البقرة:١٤٤]، أراد بذلك تقلب عينيه نحو السماء، ثم نظر الانتظار لا يكون مقرونا بـ (إلى)، لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار : (إلى) ألا ترى أن الله عز وجل لما قال : ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ لم يقل : (إلى) إذ كان معناه

(١) الطبري، جامع البيان ، تفسير قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

الانتظار، وكذلك قول بلقيس : ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾[النمل:٣٥] لم تقل : (إلى) لما أرادت الانتظار(١).

ج- قالوا : إن (ناظرة) بمعنى نظر التعطف والرحمة، كقوله تعالى : ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾[آل عمران:٧٧] أي : ولا يرحمهم حين تردّوا في نار جهنم خالدين فيها لكفرهم وجحودهم، وهذا القول فاسد بداهة لأن الخلق لا يجوز لهم أن يتعطفوا على خالقهم(٢).

ولهذا يؤكد جمهور أهل السنة والجماعة أن فساد هذه الأقوال يحتم الصيرورة إلى المعنى المفهوم ابتداء من النظر الذي تؤيده قرائن السنة المطهرة وهو أن معنى قوله : ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أنها رائية ترى الله عز وجل بلا إدراك ولا إحاطة ولا مسافة ولا جهة، كما أخبر سبحانه بقوله: ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وهذا المعنى هو بمعنى قوله تعالى في كتابه : ﴿يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾ [الأحزاب: ١٩] أي: يرونك ويحدقون إليك بأعينهم(٣).

٢- قوله تعالى : ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين:١٥]، وهو نصٌ شبه صريح بدلالة مفهوم المخالفة في شأن الكفار، ومفهوم المخالفة هنا مفاده أنه لما حجب سبحانه وتعالى الكفار عن رؤيته لسخطه عليهم وغضبه، دلَّ ذلك على أنه يتجلى على أقوام المؤمنين برؤيتهم له لحبه لهم ورضاه عنهم . وهذه الدلالة مع كونها غير صريحة ولا قطعية في بابها إلا أنه يستأنس بها، وتعدّ قرينة معتبرة .

(١) البيهقي ، الاعتقاد والهداية ، ص ٧٤- ٧٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
(٣) البيهقي ، الاعتقاد والهداية، ص ٧٥ .

٣- قوله تعالى : ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾[يونس: ٢٦]، وهو نص غير صريح في الرؤية، إلا أنه فسَّر بها من قبل سيد الخلق نبينا محمد ﷺ ، فقد أورد الإمام مسلم في صحيحه من طريق الصحابي الجليل صهيب رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: "إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى : تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون : ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال : فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل"(١)، وفي لفظ آخر: "إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، نادى مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه، فيقولون : وما هو؟ ألم يثقل الله موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا من النار؟ قال : فيُكشف الحجاب ... الحديث»(٢)، يُكشف بصيغة المبني للمجهول .

المطلب الثاني : الأدلة من السنة النبوية :

١- روى الإمام البخاري في صحيحه من طريق جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال : كنا جلوسًا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، فقال : "أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا، لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها، فافعلوا"(٣)، ومن طريق أبي هريرة رضي الله عنه كما أخرج البخاري، قال : قال أناس : يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال : "هل تضارّون في الشمس ليس دونها سحاب؟" قالوا : لا يا رسول الله، قال

(١) مسلم، الصحيح، (١/ ١٦٣/ ٢٩٧).
(٢) رواه بهذا اللفظ الترمذي في السنن (٥/ ١٣٧/ ٣١٠٥)، وابن ماجه (١/ ٦٧/ ١٨٧).
(٣) البخاري، الصحيح ، (١/ ١١٥/ ٥٥٤).

: "هل تضارّون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟" قالوا : لا يا رسول الله، قال : "فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك، لاتضارون في رؤيته ..."[(١)]، فهذان الحديثان صريحان في إثبات الرؤية يوم القيامة، والتشبيه هنا هو تشبيه وضوح رؤية الحق سبحانه، بوضوح رؤية القمر والشمس، وليس تشبيهًا بهيئة رؤية القمر والشمس وما تشتمل عليه من شعاع وحدٍّ وتقابل ومسافة، ولا تشبيهًا للمرئي بالمرئي، فالرب تعالى تقدس وتنزه أن يشبهه شيء، أو يشبه سبحانه شيئًا.

٢- روى الطبري من طريق أبي بن كعب رضي الله عنه أنه سأل رسول الله ﷺ، عن قوله تعالى : ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ قال : "الحسنى الجنة، والزيادة النظر إلى وجه الله عز وجل"[(٢)].

٣- يروي ابن ماجه من طريق جابر بن عبد الله في معنى الزيادة، عن النبي ﷺ قال : "فينظر إليهم وينظرون إليه فلا يلتفتون إلى شيء من النعيم ماداموا ينظرون إليه حتى يحتجب عنهم"[(٣)] .

٤- يورد البيهقي من طريق صهيب رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : "إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا : يا أهل الجنة، إنَّ لكم عند الله موعدًا لم تروه، فيقولون : فما هو؟ ألم يبيِّض وجوهنا ويزحزحنا عن النار ويدخلنا الجنة؟ قال : فيكشف الحجاب فينظرون إليه، قال : فوالله ما أعطاهم الله عز وجل شيئًا هو أحب إليهم منه، ثم قرأ ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ "[(٤)] قال البيهقي : ورواه هدبة بن خالد عن حماد بن

(١) البخاري، الصحيح، (٨/ ١١٧/ ٦٥٧٣).
(٢) الطبري، جامع البيان، (٦٩/١٥).
(٣) ابن ماجة، السنن، (١/ ٦٥/ ١٨٤).
(٤) البيهقي، الاعتقاد والهداية، ص ٧٧، ولفظ الحديث عند مسلم في باب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة.

سلمة بإسناد هو معناه، إلا أنه قال : قال رسول الله ﷺ : "والذي نفسي بيده ما أعطاهم شيئًا هو أحب إليهم ولا أقرَّ لأعينهم من النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى"(١).

٥- أخرج الإمام أحمد وابن أبي شيبة والطبراني، أن النبي ﷺ كان يقول في دعائه : "وأسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم"(٢).

٦- يخرج الإمام البخاري في صحيحه عن الرسول ﷺ، قال: "جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن"(٣) قال البيهقي: قوله : (رداء الكبرياء) هو ما يتصف به من إرادة احتجاب الأعين عن رؤيته فإذا أراد إكرام أوليائه بها رفع ذلك الحجاب عن أعينهم بخلق الرؤية فيها ليروه بلا كيف، وقوله : (في جنة عدن) يعني : والناظرون في جنات عدن(٤)، وليس الحق سبحانه، فهو سبحانه بلا مكان ولا جهة، بخلاف من ذهب من المشبهة إلى اعتبار أن جنة عدن هي دار الحق سبحانه، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا.

٧- يروي البيهقي بسنده إلى جرير بن عبد الله رضي الله عنه، قال : قال رسول الله ﷺ : "إنكم سترون ربكم عيانًا"(٥).

٨- يورد الشيخان من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال : "يُجمع المؤمنون يوم القيامة، فيقولون : لو استشفعنا على

---

(١) المصدر نفسه .

(٢)ابن أبي شيبة في المصنف، (٦/ ٤٤/ ٢٩٣٤٦)، وأحمد في مسنده، (٣٠/ ٢٦٤/ ١٨٣٢٥)، والطبراني في المعجم الكبير، (٥/ ١١٩/ ٤٨٠٣).

(٣) صحيح البخاري (٦/ ١٤٦/ ٤٨٧٨).

(٤) البيهقي، الاعتقاد والهداية، ص ٨٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨١ – ٨٢.

ربنا فأراحنا من مكاننا هذا، فيأتون آدم – فذكر الحديث إلى أن قالوا – ائتوا محمدا عبدا قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فيأتوني حتى استأذن على ربي فيؤذن لي، فإذا رأيت ربي خررت ساجدا لربي، فيدعني ما شاء الله أن يدعني، ثم يقال : ارفع محمد قل يسمع، وسل تعطه، واشفع تشفع .....الحديث"(١).

المطلب الثالث : الأدلة من الأقوال المأثورة عن السلف :

١- يروي البيهقي بسنده عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه في تفسير قوله تعالى : ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ قال: زيدوا النظر إلى ربهم، وفي رواية عنه قال : الحسنى الجنة، والزيادة النظر إلى وجه الرب عز وجل، قال البيهقي : وروينا هذا التفسير عن حذيفة بن اليمان وأبي موسى الأشعري من الصحابة رضوان الله عليهم، وروىناه عن الحسن البصري وسعيد بن المسيب وعبد الرحمن بن أبي ليلى وعبد الرحمن بن سابط وقتادة وغيرهم من التابعين. كلهم في تفسير الزيادة بالنظر إلى وجه ربهم عز وجل(٢).

٢- وبسنده إلى عبد الله بن عباس رضي الله عنه، يروي البيهقي قوله : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، يعني : حسَّنها، نظرت إلى الخالق سبحانه، ومن طريقه إلى الحسن البصري في قوله عز وجل : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ قال : حسنة، ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال : تنظر إلى ربها عز وجل حسنها الله بالنظر إليه، وحق لها أن تنضر وهي تنظر إلى ربها(٣).

---

(١) البخاري، الصحيح، رقم (٤٤٧٦) ، و ، مسلم، الصحيح، كتاب لإيمان، رقم (٣٢٣) .
(٢) البيهقي، الاعتقاد والهداية ، ص ٧٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧٨ – ٧٩.

يقول البيهقي : ولهذه الأخبار الصحيحة شواهد من حديث علي بن أبي طالب، وعمار بن ياسر، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود، وعبادة بن الصامت، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وعبد الله بن عمر، وعدي بن حاتم، وأبي رزين العقيلي، وأنس بن مالك، وغيرهم رضي الله عنهم عن النبي ﷺ (١).

يقول البيهقي : وروينا في إثبات الرؤية يوم القيامة عن هذا الجمع من الصحابة، ولم يرو عن أحد منهم نفيها، ولو كانوا فيها مختلفين لنقل اختلافهم إلينا، كما نقل اختلافهم في رؤية الله بالأبصار في الدنيا، فلما نقلت عنهم رؤية الله بالأبصار في الآخرة، ولم ينقل عنهم في ذلك الاختلاف، كما نقل عنهم فيها الاختلاف في الدنيا علمنا أنهم كانوا على القول برؤية الله بالأبصار في الآخرة متفقين مجتمعين(٢).

٣- فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه موقوفًا، قال : إذا كان يوم القيامة بعث الله عز وجل إلى أهل الجنة مناديا ينادي : أنجزكم الله عز وجل ما وعدكم؟، فينظرون إلى ما أعدّ الله عز وجل لهم من الكرامة، فيقولون : نعم، فيقول : ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾، الزيادة : النظر إلى وجه الرحمن (٣)، وفي رواية : ألا إن الحسنى الجنة، والزيادة النظر إلى وجه الله (٤)، وقد ورد هذا الحديث من طريق مرفوعا، قال أبو تميمة الجهيمي سمعت أبا موسى الأشعري يحدث

(١) المصدر نفسه، ص ٨١ – ٨٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨١ – ٨٢.
(٣)الطبري، جامع البيان، (١٥/ ٦٤).
(٤) المصدر نفسه .

عن رسول الله ﷺ، وفيه : "فالحسنى الجنة، والزيادة النظر إلى وجه الرحمن" (١).

٤- عن الإمام مالك بن أنس رحمه الله : الناس ينظرون إلى الله تعالى يوم القيامة بأعينهم(٢)، وعن إسحاق بن راهوية قال: وقد مضت السنة بأن أهل الجنة يرون ربهم وهو من أعظم نعم أهل الجنة(٣)، وعن أبي زرعة الرازي وأبي حاتم الرازي، قالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار فكان مذهبهم: أنه تبارك وتعالى يرى في الآخرة، يراه أهل الجنة بأبصارهم ويسمعون كلامه كيف شاء وكما شاء(٤)، ولما قيل للإمام عبدالله بن المبارك : إن قوله تعالى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ مخالف لقوله : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، قال: ليس بمخالف، لأن الآية الأولى في الدنيا والثانية في الآخرة(٥)، وقال ابن جرير الطبري: وإن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة بأبصارهم كما يرون الشمس والقمر ليلة البدر ليس دونهما غياية(٦)، وقال الإمام أبو جعفر الطحاوي في عقيدته : والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية كما نطق به كتاب ربنا : ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾ (٧).

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) الآجري، أبو بكر، الشريعة، ٦م، ط١، تحقيق : عبد الله الدميجي، السعودية، درا الوطن ، ١٩٩٧، جـ٢، ص ٩٨٤.

(٣) مسند إسحاق بن راهويه، (٣/ ٦٧٢).

(٤) اللالكائي، أبو القاسم هبة الله، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ٥م، ط٣، تحقيق : د.أحمد الغامدي، الرياض : دار طيبة، ١٩٩٤، جـ ١، ص ١٧٦- ١٨٠.

(٥) مسند إسحاق بن راهويه، (٣/ ٦٧٤).

(٦) الطبري، ابن جرير، التبصير في معالم الدين، ط١، تحقيق : علي الشبل، السعودية، دار العاصمة، ١٩٩٦، ص ١٧٣.

(٧) الطحاوي، أبو جعفر، العقيدة الطحاوية، ط١، بيروت : دار ابن حزم، ١٩٩٥، ص ١٣ .

وهو القول المنقول عن الإمام الحسن البصري : أن المؤمنين ينظرون إلى الله عز وجل كما شاء بلا إحاطة[١]، ومثله ما نقل عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله في قوله : والله تعالى يرى في الآخرة، يراه في المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤوسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة[٢]، وهذا معنى قوله تعالى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، فهذه الآية الكريمة ليست حجة في نفي الرؤية كما زعم نفاتها من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، وإنما هي حجة في نفي ترتب الإدراك وحصول الإحاطة بها، كما أن علمنا بالله تعالى وإيماننا به لا يعني الإحاطة به وإدراك حقيقة ذاته، لقوله تعالى : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[طه: ١١٠]، دون أن تنفي هذه الآية الكريمة علمنا بالله وجوبًا لبلوغ الإيمان والنجاة، وكذلك نفي القرآن لإمكان إحاطة الأبصار بالله لا يعني مطلقًا نفي إمكان الرؤية، بل هذه الآية ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ تصبح دليلًا على إثبات الرؤية التي يتوهم منها إحاطة، فقد أتت لتؤكد حصول الرؤية بلا إحاطة ولا كيفية ولا مسافة ولا جهة .

٥- وعن الإمام عبد الرحمن الأوزاعي في رده على جهم بن صفوان في إنكاره الرؤية يوم القيامة، قال : إني لأرجو أن يحجب الله عز وجل جهما وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعده أولياءه حين يقول : ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾، فقد جحد جهم وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعد أولياءه[٣] .

---

(١) العبكري، ابن بطة، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ٦م، ط١، الرياض : دار الراية، ١٩٩٥، جـ ٧، ص ٥١ .

(٢) الإمام أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، ط١، مصر : مطبعة البابي الحلبي، ١٣٤٢، ص ٥٥.

(٣) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، جـ ٣، ص٥٥٧ .

٦- وعن الإمام الشافعي في قول الله عز وجل : ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾، قال : فلما حجبهم في السخط كان هذا دليلًا على أنهم يرونه في الرضا(١). وفي رواية : كان هذا دليلًا على أن أولياءه يرونه يوم القيامة بأبصار وجوههم(٢).

٧- وفي عقيدة الإمام أحمد برواية أبي بكر الخلال، وهي عقيدة على منهج السلف وأهل الحديث في التفويض يقول : وكان الإمام أحمد رحمه الله يذهب إلى أن الله تعالى يُرى في الآخرة بالأبصار، وقرأ قوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ولو لم يُرد النظر بالعين ما قرنه بالوجه(٣).

٨- يذكر الإمام أبو عثمان إسماعيل الصابوني شيخ الشافعية في عصره في كتابه (الرسالة في اعتقاد أهل السنة وأصحاب الحديث): أن المؤمنين يرون ربهم تبارك وتعالى بأبصارهم وينظرون إليه على ما ورد به الخبر الصحيح عن رسول الله ﷺ في قوله: "إنكم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر"، والتشبيه وقع للرؤية بالرؤية، لا للمرئي بالمرئي(٤).

(١) البيهقي، الاعتقاد والهداية، ص ٨٣.

(٢) البيهقي، أبو بكر، مناقب الشافعي، ٢م، ط١، تحقيق : السيد أحمد صقر، مصر : دار التراث، ١٩٧٠، جـ ١، ص ٤٢٠.

(٣) الإمام أحمد بن حنبل، العقيدة برواية الخلال، ط١، تحقيق : عبد العزيز السيروان، دمشق: دار قتيبة، ١٤٠٨، ص ١١١.

(٤) الصابوني، أبو عثمان، عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ط١، الرياض : دار العاصمة، ١٩٩٥، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

المبحث الثاني : محددات الرؤية البصرية للذات الإلهية يوم القيامة في صياغة المدارس الكلامية لأهل السنة والجماعة ومدرسة أهل الحديث

المطلب الأول : تأكيد أن الرؤية البصرية هي غير العلم وتفويض حقيقتها

أولا : إثبات أن الرؤية البصرية غير العلم : فهذه المدارس السُّنية ترى أن رؤية الأبصار للرب سبحانه وتعالى هي قطعًا غير العلم، وإنما هي بمعنى زائد عليه يدرك المقصود منه من خلال التفرقة الحاصلة بين كون الشيء معلومًا أو كونه مرئيًا، فلو نظرنا إلى الشمس مثلًا فرأيناها ثم أغمضنا أعيننا فإنا نعلم الشمس عند التغميض علمًا جليًا، لكن في الحالة الأولى وهي حالة الرؤية قبل التغميض أدركنا أمرًا زائدًا، وكذا إذا علمنا شيئًا علمًا تامًا جليًا ثم رأيناه فإنا ندرك بالبديهة التفرقة بين الحالتين، وهذا الإدراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية(١)، وهذا يدحض شبه الكرامية والمشبهة الذين يزعمون أن نفي العلماء المحققين من أهل السنة والجماعة خاصة المتأخرين منهم لما يتوهم عند حصول الرؤية البصرية من الجهة والتقابل والمسافة والإحاطة هو نفي لحقيقة الرؤية وأنه في حقيقته ما هو إلا قول بحصول العلم التام بالله تعالى دون معنى زائد عليه يسمى رؤية الأبصار، وهم لذلك يتهمون هؤلاء العلماء خاصة المتكلمين منهم بنفي حصول الرؤية ونفي إمكانها، وقول الإمام الكمال ابن الهمام

(١) ابن الهمام، الكمال بن أبي شريف، كتاب المسامرة في شرح المسايرة، ج٢، ط١، القاهرة : المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦، ج١، ص ٣٧– ٣٨ .

المتقدم وهو من المتأخرين المحققين يدحض إدعاءهم حين فرَّق بوضوح بين حصول العلم وحصول الرؤية.

ويرى الغزالي أن غاية ما فهمه هؤلاء من الرؤية هو ما علق في أذهانهم منها عند حصولها في شاهدهم، فظن المعتزلة أننا نثبت متعلقاتها من الحدِّ والجهة حين أثبتناها، وظن المشبهة أننا ننفيها حين نفينا متعلقاتها في الشاهد واتهمتنا بالقول : إننا نعني بالرؤية كمال العلم، يقول في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد): وإنما أنكر الخصم علينا لأنه لم يفهم ما نريده بالرؤية، ولم يحصِّل معناها على التحقيق، ولكن ينبغي أن نحصِّل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق مع كمال الحق سبحانه، ثم نحذف ما يستحيل في حقه سبحانه وتعالى، فإن بقي من معاني الرؤية معنى لم يستحل في حقه سبحانه وتعالى وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة، أثبتناه في حقه سبحانه وقضينا بأنه مرئي حقيقة، وإذا أردنا أن نبحث عن حقيقة معنى الرؤية من غير التفات إلى متعلقاتها في الشاهد علمنا أن حقيقتها نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيُّل، فإنا نرى الشخص مثلًا ثم نغمض العين فتكون صورة الشخص حاضرة في دماغنا على سبيل التخيُّل والتصُّور، ولكنَّا لو فتحنا البصر أدركنا التفرقة، ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال، بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق، وليس بينهما افتراق إلا أن هذه الحالة الثانية – حالة البصر– كالاستكمال لحالة التخيُّل، وكالكشف لها، فتحدث فيها صورة الشخص عند فتح البصر حدوثًا أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية في الخيال، والصورة الحادثة في البصر بعينها تطابق الصورة الحادثة في الخيال، فإذا التخيُّل نوع

إدراك على رتبة، ووراءه رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف، بل هي كالتكميل له، فنسمي هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصارًا، وكذلك علمنا بالله تعالى هو نوع إدراك على رتبة، ووراءه رتبة أخرى هي أتم وضوحًا وكشفًا، ومكمله له تسمى رؤية وإبصارًا، لأن ذات الله تعالى وصفاته نعلمها ولا نتخيلها، فكل ما لا صورة له نعلمه ولا نتخيله لانقطاع المثال عنه، والعلم به نوع إدراك، فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيُّل؟ فإن كان ذلك ممكنًا سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤية، كما سميناه بالإضافة إلى التخيُّل رؤية[١].

والغزالي بهذا العرض يدحض كلام المشبهة في اتهامهم المتكلمين من أهل السنة أنهم يجعلون الرؤية كمالًا في العلم، لأنه يفرق بصورة واضحة بينه وبين حصول الإبصار، وإن كان مؤداهما في المؤمنين غير مختلف لأن المؤمن قد علم ربه وصفاته بالاستدلال قبل ذلك وبالبراهين القطعية ثم تأتي الرؤية على وفق العلم مؤكدة ومكملة له، لأنهما في حقيقة مؤداهما واحدٌ، وإن تحقق بالإبصار مزيد كشف .

ثانيا : تفويضهم حقيقة الرؤية : أن علماء أهل السنة والجماعة يفوضون في حقيقة حصول الرؤية وكيفيتها، فهم يؤكدون حصولها بالأعين والأبصار وفق الوارد في النصوص الصحيحة بلا كيف، ومعلوم أن التفويض فيه نفي وإثبات، إثبات لحصول الرؤية البصرية لتضافر الأدلة السمعية على ذلك، وعدم منع الأدلة العقلية لها، ونفي أن تكون

(١) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٢٢– ١٢٣ .

وفق الرؤية المعهودة للأجسام والجواهر والصور وما تقتضيه من الإحاطة والمقابلة والمسافة والجهة، وذلك بأدلة التنزيه القطعية التي تؤكد أن الله سبحانه ليس بجسم ولا جوهر ولا صورة، وليس لوجوده ولا لذاته حدٌ ولا تناهٍ، وهو لذلك ليس في جهة ولا تقابل مع خلقه، لأن الخلق متناهون، والمتناهي لا يقابل اللا متناهي على الحقيقة من أي وجه كان التقابل، فضلًا عن تقابل الذات، فالله سبحانه كبير، عظيم، واسع، متعال، محيط، متفرد بأحديته، ولكمال أحديته وإطلاقها فالخلق أمامها عدم بالنسبة لها، لهم وجود ظاهر، إلا أنه في نفس الأمر عدم، بحقيقة قوله ﷺ: "اللهم أنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء"(١)، أي ليس ثمة فوق ولا تحت، بخلاف من يثبت صفة التحتية للخلق والفوقية للخالق على هيئة المقابلة من الكرامية والمشبهة، فهذا الحديث يبطل إثباتهم حيث إنه نصٌّ في نفي إمكان التقابل بين الحق سبحانه وعموم الخلق، وقد وردت أقوال كثيرة عن السلف بتفويض الرؤية وذلك بإثبات حصولها مع نفي حصول الإحاطة بها .

قال الوليد بن مسلم: سألت الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنس والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الرؤية فقالوا: أمروها بلا كيف(٢)، وقد مرَّ معنا قول أبي زرعة الرازي وقول أبي حاتم الرازي : إنه تبارك وتعالى يُرى في الآخرة يراه أهل الجنة كيف شاء، وقول أبي حنيفة : ويراه

(١) البيهقي، أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، ٢ج، ط١، تحقيق : عبد الله الحاشدي، جدة، مكتبة السوادي، ١٩٩٣، جـ ٢، ص ٢٨٧ .

(٢) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، جـ ٣، ص ٥٥٨ .

المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤوسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة.

وقيل لسفيان بن عيينة : هذه الأحاديث في الرؤية ترويها ؟ فقال: حق نرويها على ما سمعناها ممن نثق به ونرضى به[١] .

ويقول أبو جعفر الطحاوي في عقيدته : والرؤية حق لأهل الجنة، بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق به كتاب ربنا : ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾، وتفسيره على ما أراده الله تعالى وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن الرسول ﷺ فهو كما قال، ومعناه على ما أراده، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلَّم لله عز وجل ولرسوله ﷺ، وردَّ علم ما اشتبه عليه إلى عالمه[٢] .

ولأن التفويض ليس فيه إثبات محض، وإنما إثبات يقابله نفي أن يكون المعنى المقصود منه وفق الظاهر المعهود في شاهد الخلق، فإننا نجد الإمام الطحاوي بعد هذا التفويض يؤكد حقيقة التنزيه، وينفي أن تكون الرؤية البصرية الحاصلة يوم القيامة وفق محدداتها في الشاهد، يقول : ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار الإسلام لمن اعتبرها منهم بوهم، أو تأَّولها بفهم، إذ كان تأويل الرؤية بترك التأويل ولزوم التسليم، ومن لم يتوقَّ النفي والتشبيه، زلَّ ولم يصب التنزيه، فإن ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوحدانية منعوت بنعوت الفردانية، ليس في معناه أحد

(١) المصدرنفسه .

(٢) الطحاوي ، متن العقيدة الطحاوية، ص ١٣-١٤ .

من البرية، تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات[1]، من المخلوقات .

يقول الإمام الفخر الرازي : وليس لقائل أن يقول :إنه قد امتنعت رؤية الله بالأبصار لهذه الموانع المذكورة، من عدم التقابل أو الجهة أو القرب أو البعد، لأن تلك الموانع إنما تمنع من رؤية الأجسام في الشاهد، والباري تعالى ليس بجسم فلا يصحُ أن تمتنع رؤيته للموانع المذكورة[2]، إذ لا يقاس غائب بشاهد.

ويؤكد الرازي أن رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة لا يصح أن يترتب عليها إدراك ولا إحاطة، إذ لو أدركنا الباري لتمثلت ذاته في الحاسة، وهذا محال لاستحالة أن تكون له صورة[3]، فالله تعالى ليس بصورة لأنه ليس بمركب وهو لذلك سبحانه ليس بجسم ولا جوهر، يقول الله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[الانفطار:٨]، وهذا الإدراك المخصوص وهذه الإحاطة المخصوصة هما المنفيان في قوله تعالى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، وليس الرؤية التي ليس من ضروراتها في الغائب ما يعدُّ ضرورة لها في الشاهد من الإحاطة والجهة والتقابل والمسافة، ففي العقيدة الحقة قياس الغائب بالشاهد مرفوع لأنه سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، و﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ .

(١) المصدر نفسه، ص ١٤-١٥ .

(٢) الرازي، فخر الدين، الإشارة في علم الكلام، تحقيق: هاني محمد حامد، القاهرة : المكتبة الأزهرية، ٢٠٠٩، ص ٧٩.

(٣) المصدرنفسه (ص٧٩- ٨٠).

فإذا كنا نقف في شاهدنا على كثير من المرئيات التي لا تدرك حقائقها ولا نحيط بكنهها من الأجرام السماوية، ولا نستطيع أن نقول إنها تقابلنا لشدة بعدها وكبر حجمها ونسبية الجهة الكونية، فالفوق بالنسبة لك هو حتمًا تحت بالنسبة لغيرك، فمن باب أولى أن ننفي هذه المتعلقات عن الغائب، وهو وجود الحق الأزلي الأحدي المحيط : ﴿وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾، وفي الحديث: "وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّكُمْ دَلَّيْتُمْ أَحَدَكُمْ بِحَبْلٍ إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ لَتَدَلَّى إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، ثم قرأ: هو الأول والآخر والظاهر والباطن"(١)، لأنه سبحانه محيط، وقراءة النبي ﷺ لاسم الله (الظاهر) واسمه (الباطن) في هذا الموضوع، مقصود منه الإشارة إلى معنى هذين الاسمين اللذين وردا في الحديث الآخر : "اللهم أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء"، فانقطاع الفوق والدون، يعني تماما أن ذات الله الأحدية هي ذات مطلقة ليست متناهية، ليس فوقها شيء وليس دونها شيء، وكل شيء سواها عدم بالنسبة لها، لأنه متناه، والمتناهي معادلته صفرية أمام اللامتناهي، له وجود في الخارج غير أنه أمام الوجود المطلق عدم، حيث إنه مقيد لا يملك الدوام.

وهذا مصداق قوله تعالى : ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ [البقرة:١١٥] وفي حديث أبي ذر، أن رسول الله ﷺ قال له : "أتدري يا أبا ذر ما السموات والأرض في الكرسي؟" قال : الله ورسوله أعلم، قال: "ما السموات والأرض في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة، وفضل العرش على

(١) رواه الإمام أحمد في المسند، جـ ٤، ص ٢٣٣، رقم (٨٩٥٠). والترمذي في سننه، رقم (3298)، وقال : هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ. وذكره البيهقي في الأسماء والصفات وقال : وَفِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ انْقِطَاعٌ، وَرُوِيَ مِنْ وَجْهٍ آخَرٍ مُنْقَطِعٍ عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعا ، جـ ٢، ص ٢٨٩.

الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة، وما ذلك كله – العرش والكرسي والسموات والأرض– في كف الرحمن إلا كالحبة أو أصغر في كف أحدكم"[١]، فأين الجهة وأين التقابل؟ بل هو العدم، فكيف لمن أصله العدم أن يقابل الوجود المطلق؟ أويقابل العلو المطلق الذي هو علو غير متناهٍ في كل اتجاه بلا حدٍّ ولا جهة؟.

وفي بعض روايات الحديث الصحيح في الرؤية جاء لفظ : "لا تُضامُّون في رؤيته" بضم التاء وتشديد الميم، يريد لا تجتمعون لرؤيته في جهة، ولا يضم بعضكم إلى بعض، لذلك فإنه عز وجل لا يُرى في جهة كما يُرى المخلوق في جهة، ومعنى لفظ : "لاتَضامُّون في رؤيته" بفتح التاء، مثل معناه بضمها، أي: لاتَضامُّون في رؤيته بالاجتماع في جهة، ولفظ : "لا تضامُون" بتسهيل الميم دون تشديدها، بمعنى الضير وهو الضيم، معناه : لا تظلمون فيه برؤية بعضكم دون بعض، ولكنكم ترونه في جهاتكم كلها، وهو يتعالى عن الجهة لأنه محيط، والتشبيه برؤية القمر ليقين الرؤية، دون تشبيه المرئي بالمرئي، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا[٢].

وقد اتفق كل من المعتزلة والمشبهة على اعتقاد أن الجهة لازم حصول الرؤية البصرية بالأعين على الضرورة، أما المعتزلة فبنوا على هذا اللازم قولهم بنفي الرؤية لأن الله سبحانه منزه عن الجهة، وأما المشبهة فبنوا على هذا اللازم قولهم بثبوت الجهة للحق سبحانه مع ثبوت

(١) البيهقي، الأسماء والصفات، جـ ٢، ص٣٠١ .

(٢) البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص ٨٠–٨١ .

الرؤية له، وأنه سبحانه يُرى في جهة فوق، والمؤمنون الراؤون في جهة تحت بتقابل وحدٍّ.

يقول الإمام أبو حامد الغزالي : وهذا اللازم بين الرؤية والجهة محال في حق الله تعالى، وهو ادعاء باطل، فإننا نقول لهؤلاء: لم قلتم إنه كان مرئيًا فهو بجهة من الرائي؟ أعلمتم ذلك بضرورة؟ أم بنظر؟ ومنتهاهم في هذا أنهم لم يروا إلى الآن شيئًا إلا وكان بجهة من الرائي مخصوصة، فيقال: وما لم يُرَ فلا يحكم باستحالة رؤيته بغير جهة، ولو كان ادعاؤهم هذا مطَّردًا لجاز للمجسم أن يقول : إنه تعالى جسم لأنه فاعل، فإننا لم نرَ إلى الآن فاعلًا إلا جسمًا، ولجاز لأحد أن يقول : إن الله في الجهات الست، لأنه موجود، ولم نر موجودًا إلا وهو كذلك، فلا فضل بينكم وبين هؤلاء[1]، فلا يصح حمل متعلقات الشاهد على الغائب.

ويقترب الإمام الغزالي من حقيقة التفويض في الرؤية أكثر بقوله : والحاصل أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين، وهذا المحل ليس بركنٍ في صحة هذه التسمية (الرؤية) فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب، لكنا قد رأينا الشيء وأبصرناه، وصدق كلامنا، فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها، بل لتحل فيه هذه الحالة وهي الرؤية، فحيث حلَّت الحالة تمت الحقيقة وصحَّ الاسم، ولنا أن نقول: علمنا بقلبنا أو بدماغنا إن أدركنا الشيء بالقلب أو بالدماغ، وكذلك إن أبصرناه بالقلب أو بالعين، فإذا كان حصول الرؤية بالقلب أو بالعين ممكنًا على هذا المعنى، كان حصوله بالعين أولى، لأن اسم الرؤية بحكم الوضع في اللغة عليه أصدق، وحصوله يكون بخلق هذا المعنى الذي هو مزيد كشف

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٢٠ .

بالعين، ويُعبَّر عنه بلقاء الله، أو مشاهدته، أو رؤيته، أو إبصاره[1]، من غير إحاطة ولا جهة ولا مقابلة، وهذه المعاني الأخيرة من لوازم الشاهد هي المنفية بقوله تعالى : ﴿لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، فالمقصود إدراك إحاطة وحدٍّ وجهة.

المطلب الثاني : الإمكان العقلي للرؤية البصرية ضمن محدداتها السابقة في صياغة مدارس أهل السنة والجماعة :

يقرر علماء أهل السنة من أصحاب المدارس الكلامية ومدرسة أهل الحديث الإمكان العقلي لحصول الرؤية بالأبصار يوم القيامة مع محددات التنزيه الواجبة للحق سبحانه وتعالى من كون وجوده المطلق الواجب لذاته ليس في جهة ولا حدٍّ ولا تناهٍ ولا تقابل ولا تركّب، لأن كل هذه لوازم الحدث والله قديم ليس بِمُحدَث، فالجهة إنما نشأت عن امتداد الخلق وتقابلهم وقد كان الله تعالى ولا خلق، والحدُّ والتناهي معانٍ تنافي الوجود المطلق، وأما التقابل فإنه يقتضي المساواة أو التوازي بين المتقابلين، ومعلوم في الضرورات العقلية أنه لا يوجد توازٍ ولا مساواة بين المتناهي واللامتناهي، بل وجود المتناهي عدم بالنسبة للامتناهي، كما يحكم به العقل الرياضي، فانتفى بذلك إمكان التقابل، وأما التركب فالله سبحانه أحد ليس بمتحد، أحديته مطلقة من كل وجه في الذات والصفات، ولذلك فإنه سبحانه وتعالى ليس بمركب، ليس من قبيل تركب الجسم أو الجوهر أو الصورة، فإذا كان جميع الخلق مشتركين في قانون التركب إما الخلوي

(١) المصدر السابق، ص ١٢٢- ١٢٤ .

وإما الذري، فيجب بدلائل التنزيه نفي التركب والكم عن الحق سبحانه، بحقيقة قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

والمسألة هنا أن أهل السنة يقررون أن وجود الله سبحانه المطلق ليس في جهة ولا حدٍّ ولا تناهٍ ولا تقابل مع الخلق، وأن ذاته ليست بجسم ولا جوهر ولا صورة، وهو مع ذلك يرى بالأبصار يوم القيامة، فوافقت المعتزلة في المقدمة الأولى وخالفت في الثانية، حين نفت إمكان الرؤية لانتفاء لوازمها المعهودة في الشاهد .

وأما مجسمة الكرامية ومن وافقهم من مثبتة الجنابلة ومن المشبهة، فقد خالفوا في المقدمة الأولى ووافقوا في الثانية فقالوا إن الله يُرى بالعين الباصرة، ومن لوازم هذه الرؤية أن يكون المرئي في جهة تقابل الرائي، وأن ذات الله بحدٍّ وتناهٍ، وهي جسم أو صورة على خلاف بين الكرامية والمشبهة، فذهبت الأولى إلى أن الله جسم وذهبت الثانية إلى كونه صورة، لا لاستحالة كونه جسمًا، وإنما لعدم ورود النص بإضافة الجسمية له، مع كون ما يقال في الصورة من أنها لا كالصور، يقال في الجسم من أنه لا كالأجسام .

يقول الكمال ابن الهمام : الحكم بوقوع رؤية الله تعالى في الآخرة بالأعين الباصرة واجب من جهة النقل لقوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ أي : متهلله يملؤها البهاء، ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أي : تراه مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه، ولتضافر الأحاديث الصحيحة التي تبلغ حدَّ التواتر المعنوي على إثبات الرؤية للرب تعالى يوم القيامة. وكذلك من وجهة النظر والاستدلال العقلي، فقد دلَّ العقل على جواز حصول الرؤية لأنه غير مؤدٍ إلى محال، فوجب لذلك أن لا يُعدل عن ظاهر النصوص القطعية التي تثبت الرؤية، إذ العدول عن ظاهر اللفظ إنما

يجوز عند عدم إمكانه لا مع إمكانه، أو عندما يكون الظاهر مفضيًا إلى محال، وبما أن الرؤية هي نوع كشف للمرئي يخلقه الله تعالى في الأعين الباصرة عند مقابلة الحاسة للمرئيات وفق ما جرت به العادة، فجاز عقلًا أن يخرق الله تعالى هذه العادة بأن يخلق هذا القدر من الكشف بعين الرائي من غير أن ينقص من هذا الكشف الحاصل بالرؤية قدرٌ من الإدراك، خلقًا كائنًا في العين الباصرة من غير مقابلة بين الباصرة والمرئي بجهة معها مسافة خاصة بينهما أو إحاطة بمجموع المرئي، فليس من أركان الرؤية أن تستلزم الإحاطة بالمرئي على سبيل الإطلاق حتى تكون الرؤية ممتنعة في حقه تعالى لأنه لا يحاط به، لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، ولقوله : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، بل يجوز عقلًا أن يخلق الله هذا القدر من الإدراك الذي يسمى بالرؤية في العين على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة ولا إحاطة(١).

ومن المعلوم أن هذه الإلزمات التي ساقها المعتزلة والكرامية، وألحقوها بالرؤية البصرية هو بالقياس على الشاهد، وهو قياس باطل لأنه مع الفارق، فلا يقاس الحق تعالى بالخلق، ومع ذلك فإن المتكلمين من أهل السنة يقدمون أدلة من الشاهد على إمكان حدوث رؤية بالبصر مع انتفاء لازمها من الجهة والحدِّ والإحاطة.

فمثال الرؤية التي لا يترتب عليها حكم بجهة هو رؤيتنا للسماء(٢)، ونظرنا إليها، فنحن ننظر إلى السماء على مدار اليوم والليلة ونراها دائمًا في جهة العلو، مع أن الناس ينظرون إليها من الجهات الست في آن

(١) الكمال ابن الهمام، المسامرة في شرح المسايرة، ص ٣٨-٤١ .
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢ .

واحد، وهي في آن واحد جهة علو بالنسبة لهم، وهذا يؤكد نسبية الجهة في الشاهد، فعندما تكون السماء بالنسبة لك في جهة العلو، حتمًا بالنسبة لمن يقابلك في الوجه الآخر للأرض في جهة سفل، وهي في جهة سفل لك حين تكون لمن يقابلونك من الوجه الآخر للأرض في جهة علو، مع أن الوجهة المرئية من السماء واحدة، فتغدو كل وجهة في السماء في آن معًا علوًا وسفلًا، وفوقًا وتحتًا، وهذا التقابل هو تقابل تضاد يقضي بانتفاء تقابل الجهات على الحقيقة ويحكم بنسبيتها، وهذا ما يؤكده علم الفلك المعاصر، إذ السماء محيطة بالأرض من كل وجه، علوها عليها مطلق على إضافة فيه، ولله المثل الأعلى، وكذلك الحق محيط بخلقه عالٍ عليه علوًا مطلقًا من كل وجه بلا حدٍّ ولا تناهٍ ولا جهة، وهو في إطلاقه ذاتي، ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾.

ومثال الرؤية التي لا يترتب عليها حكم بحدٍّ ولا إحاطة هو رؤيتنا للأرض ولكل جرم سماوي مركب من أجزاء متناهية[١] في الضخامة والحجم، فنحن نرى الأرض بأعيننا ونبصرها إلا أننا لا نحدُّها ولا نحيط بها لكبر حجمها وسعتها، ولا نستطيع أن نقول إننا نقابلها، لأن الواحد منا بدبيبه على هذه الأرض حاله كحال مخلوق مجهري بكتيري يسبح في قطرة عرق سالت على جبين إنسان إلى جانب ملايين البكتيريا التي لا تُرى بالعين المجردة، فهل يصح أن يقال إن هذا المخلوق المجهري يحدُّ الإنسان أو يحيط به أو يقابله؟ بكل تأكيد لا يصح ذلك، وقد صوَّر أحد علماء الفيزياء الكونية حالة البشر الذين يتمتعون بالنظر إلى جمال

(١) الزبيدي، السيد محمد مرتضى، شرح كتاب قواعد العقائد من إحياء علوم الدين، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤، ص ٢٣١ .

الأرض ويعيشون على سطحها بحال كرة أدخلت في وعاء مملؤ بالماء ثم نزعت منه، فالأرض هي الكرة، وغشاء الماء على سطحها هو غلاف الأرض الجوي، والناس هم بكتيريا لا ترى بالعين المجردة تحت غشاء الماء، فإذا كانت هذه أمثلة ونماذج من نظر الإنسان في الشاهد ورؤيته له، فما بالنا برؤية الغائب، وقد كانت الأمم في القدم تعتقد أن الأرض مسطحة لها أطراف تنتهي إليها لأن هذا ما ساقهم إليه نظرهم وأفادت به رؤية أبصارهم وهي رؤية بلا إدراك ولا إحاطة، ثم تبيَّن بعد ارتقاء الإنسان في طبقات الجو العليا والنظر إلى الأرض من بعيد أنها مكوَّرة، وأنها هي التي تدور حول الشمس لا العكس كما كان الاعتقاد سائدًا.

ويرى علماء أهل السنة أن علة رؤية الذات هي الوجود وليس كونها في جهة، أو بحدّ، أو كونها جسمًا أو جوهرًا أو صورة، فنحن نرى الأعراض من طول وقصر وقوة وضعف، وخلافها، وليست بجسم ولا جوهر، ولا هي بصورة مركبة قائمة بنفسها، وإنما هي قائمة بغيرها، فعلم من ذلك أن كل موجود يُرى، وأن هذا الموجود يُرى كما هو، فإن كان وجوده في جهة يرى في جهة، وإن كان وجوده بغير جهة يُرى بغير جهة، والله سبحانه ذاته موجودة بلا جهة ولا تقابل ولا حدٍّ ولا جسم ولا جوهر ولا صورة، فيرى كما هو سبحانه قدوس متعالٍ عن التكييف والمثال، وبهذا تبيَّن أن العلة المطلقة للرؤية هي الوجود وليس سواه، والوجود يشمل ما كان جسمًا أو غير جسم، وحصره بالجسمية والجوهرية مصادرة وقصر نظر .

ولا يرى علماء أهل السنة أن في قوله تعالى لموسى عليه السلام : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ نفيًا لإمكان الرؤية، حين سأل موسى ربه بقوله : ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، وذلك لأن الحق سبحانه علَّق حصول الرؤية في الآية نفسها

على أمر ممكن وهو استقرار الجبل قال : ﴿وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾، فعلَّق الرؤية بشرط متصور الكون، فدلَّ على أنه جائز الوجود، إذ تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه، كما أن التعليق بما هو ممتنع الوجود أو متحقق الوجود يدل على امتناعه أو تحققه، والدليل على أن استقرار الجبل أمر ممكن الثبوت هو قوله تعالى : ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾[الأعراف: ١٤٣] فقد أخبر الحق تعالى أنه جعله دكًا لا أنه اندك بنفسه، وما أوجده الله تعالى كان جائزًا أن لا يوجد لو لم يوجده الله تعالى لأن الله مختار فيما يفعل، فإذا جعل الجبل دكًا باختياره، كان جائزًا أن لا يفعل، ودلَّ هذا على جواز استقراره وبقائه(١).

ثم سؤال موسى عليه السلام للرؤية دليل على جوازها وإمكانها لأن الأنبياء هم أعلم الناس بربهم جل وعلا، فهم موكلون بتصحيح عقائد الناس ودلهّم على الله، فأولى أن يتمثلوا ذلك بأنفسهم، ولو كانت الرؤية أمرًا محالًا لما تجرأ موسى عليه السلام على سؤالها، لأدبه وشدة حيائه من الله تعالى، وحاصل ذلك أنه عليه السلام كان يعتقد كونها جائزة، واعتقاده حق(٢).

يقول الإمام المعين النسفي الماتريدي : ولا نسلم أن كلمة (لن) في قوله تعالى : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ نفي للتأبيد، بل هي نفي للتوقيت، وهذا لأن الله تعالى أخبر بأن الكفار لا يتمنون الموت في الدنيا بقوله تعالى : ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾[البقرة: ٩٥]، ثم أخبر بأنهم يتمنون الموت

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ .
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ .

في الآخرة بقوله : ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾[الزخرف:٧٧]، فعلم أن كلمة (لن) ليست للتأبيد، وكذلك قوله تعالى حكاية عن مريم صلوات الله وسلامه عليها : ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾[مريم: ٢٦]، ومع هذا لا يقتضي التأبيد[١]، وفي هذا إشارة إلى أن المنفي هو إمكان رؤية الله تعالى في الدنيا، وأن رؤيته ممكنه في الآخرة بل هي حاصلة، وهذا معنى كون النفي بـ (لن) للتأقيت في حدود الدنيا، وهذا قول ظاهر عند علماء السنة، يؤيده حديث : "واعلموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا"[٢]، من كون المؤمن يرى ربه في الآخرة ولا يراه في الدنيا .

وقد أكد غير واحد من علماء السنة كون نفي الرؤية الوارد في هذه الآية هو في حدود الدنيا فقط، فقد سأل رجل من نفاة الرؤية نعيم بن حماد شيخ البخاري: أليس الله قال : ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ ؟ فقال نعيم : بلى ذلك في الدنيا، إن الله هو البقاء وخلق الخلق للفنا، فلا يستطيعون أن ينظروا بأبصار الفنا إلى البقا، فإذا جدد لهم خلق البقاء في الآخرة، نظروا، فينظروا بأبصار البقاء إلى البقاء[٣] .

(١) النسفي، أبوالمعين، بحر الكلام في أصول الدين، ط١، القاهرة : المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١١، ص ٢١٧ .

(٢) الإمام أحمد، المسند، جـ ٣٧، ص ٤٢٣، رقم (٢٢٧٦٤) .

(٣) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، جـ ٣، ص ٥٦٢-٥٦٣.

المبحث الثالث : الرؤية البصرية للذات الإلهية في صياغة مدارس المجسمة والمشبهة ومن وافقهم من المنتسبين للأثر

يرى مجسمة الكرامية والمشبهة ومن وافقهم من مثبتة الحنابلة المنتسبين للأثر، أن رؤية الذات الإلهية حاصلة للمؤمنين يوم القيامة كما ورد في النصوص القطعية، وأنهم يرون ذات الحق سبحانه بأعين رؤوسهم على الحقيقة وفق المعهود في الشاهد من مفهوم الرؤية البصرية، من كونها تحصل بجهة وشعاع ومقابلة للمرئي.

وهذا منهم مبني على ثلاثة أصول نعرضها في ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : قياسهم الرؤية البصرية للذات الإلهية على المعهود في الشاهد من رؤية الخلق :

فأصحاب هذه المدارس لم يستطيعوا فهم الرؤية إلا وفق حصولها في شاهدهم المعهود وما تستلزمه من لوازم لا تتحقق بدونها في حياة الخلق، وهذا على أصلهم في قياس الغائب بالشاهد، مع أن الحق سبحانه لا يقاس بالخلق، وقياس الغائب بالشاهد قياس باطل لأنه مع الفارق، وهو كذلك جريٌ منهم على منهجهم في تحقيق الألفاظ الذاتية المضافة إلى الحق سبحانه من يدٍ وعين ووجه وخلافها، واعتبارها صفات على الحقيقة الظاهرة المعهودة بين الناس بلا كيف، مع أن تحقيقها يثبت كيفيتها فهذا منهم تناقض، ومذهب جمهور أهل السنة في هذه الألفاظ هو : **إما تفويضها**، وذلك بإثباتها صفات كما وردت ولا معنى ولا كيف، وأن تفسيرها قراءتها، مع اعتقاد أن ظاهرها وفق المعهود بالشاهد غير مراد بحقيقة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وحقيقة ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، وأن المعنى الذي تفيده يؤخذ من سياق ورودها، **وإما تأويلها**، وذلك باعتبارها إضافات

وليس صفات، ألفاظها ليست مرادة لذاتها، وإنما المراد هو المعنى الذي تدل عليه من خلال السياق على خلاف الظاهر، بدلالة القرائن اللفظية المصاحبة والبراهين العقلية المحكمة، كدلالة لفظ اليد في قوله تعالى : ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[الفتح:١٠] على معنى القوة والقدرة، ودلالة لفظ (اليد) في قوله تعالى : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾[المائدة:٦٤]على معنى الكرم والجود التامَّين، ودلالة لفظ (العين) في قوله تعالى : ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[طه:٣٩] على معنى الحفظ والكلاءة، وكل هذه المعاني تعود إلى الصفات المستفادة من الأسماء الحسنى، ﴿وَلِلهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾، وهذا حق، لأن سبيل معرفة الله سبحانه هو معرفة تجليات أسمائه، قال ﷺ: "إن لله تسعة وتسعين اسمًا مائة إلا واحدًا من أحصاها دخل الجنة"(١) وإحصاؤها يكون بالوقوف على معانيها وهي الصفات، والإيمان بها، والخضوع لها، حيث لا يوجد وراء ذلك شيء إذ لم يتعبدنا الله بمعرفة حقيقة ذاته المقدسة.

وتطبيق منهج التفويض أو التأويل على مسألة الرؤية، باعتبار أنها فرع الحديث عن الذات، يتجلى في أمرين :

١- التفويض : وهو إثبات رؤية الذات الإلهية يوم القيامة بأعين المؤمنين وأبصارهم على مراد الله سبحانه وفق ما يليق بقدوسية ذاته، بلا كيف ولا حدٍّ ولا إحاطة ولا تقابل، وهذا كما سبق قول منقول عن عدد من علماء السلف.

٢- التأويل : وهو أن نعلم أن الرؤية تطلق ويراد بها المعنى الظاهر من إطلاقها وفق المعهود في الشاهد، من رؤية الرائي للمرئي بجهة وحدٍّ

(١) البخاري، الصحيح، رقم (٢٧٣٦) . ومسلم، الصحيح، رقم (٢٠٦٣/ ٢٦٧٧).

وتقابل وشعاع وخلافها من اللوازم، وهي رؤية الأجسام للأجسام، والجواهر للجواهر والأعراض، والصور للصور، ولا يجوز صرف هذا المعنى إلى رؤية الحق سبحانه، لأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا صورة، كما أنها تطلق ويراد بها حصول إدراك مخصوص في العين الباصرة فوق حقيقة ما يفيده العلم من كشف المعلومات، بأي صورة حصل هذا الإدراك المخصوص، وحال هذا الإدراك أنه منفك عن لوازم الرؤية المعهودة في الشاهد، وفق ما مرَّ بيانه، فإذا كان هذا المعنى الثاني للرؤية ممكنًا، بل حاصلًا، ووجدنا أنه أكثر موافقة للبراهين العقلية المحكمة من كون الحق سبحانه ليس متناهيًا ولا في جهة تحده، ولا نظير له يقابله، فإننا نذهب للقول به، وعندها تكون الرؤية الحاصلة هي رؤية مخصوصة يخلقها الله سبحانه في أعين المؤمنين يوم القيامة من غير جهة أو حدٍّ أو تقابل، تجعل الرائي يتلذذ بالنظر إلى المرئي برؤية غاية في الوضح والانكشاف، دون تشبيه لحقيقة الرؤية وللمرئي بطبيعة الرؤية ومرئياتها في الدنيا وشاهدها .

وهذه الصياغة لمسألتي التفويض والتأويل لا يقبلها المثبتة من الحنابلة وأهل الأثر، أما ما يتعلق بالتفويض فهم يرفضون أن يكون قول علماء السلف عن الرؤية وأمثالها من النصوص الذاتية : (أمروها كما جاءت بلا كيف)، قولا بالتفويض، لأن التفويض في نظرهم تجهيل، يقول عبد الرحمن البراك في شرحه للعقيدة الطحاوية عند قول الطحاوي في مسألة الرؤية : (ومعناه على ما أراد) : أنه أراد الرؤية البصرية، ونعلم أنه أراد ذلك يقينا، وليس المقصود التفويض فنقول : الله أعلم بمراده ومراد رسوله، بل نقول : نعم، هو كما قال، ومعناه على ما أراد، ونحن نعلم الذي أراده من قوله ﷺ :"إنكم سترون ربكم"، لأنه يخاطبنا بكلام واضح

مبين مفسر لا إجمال فيه ولا إبهام فلا يجوز صرفه عن ظاهره، وكلام الطحاوي هذا يوهم التفويض، وهذا لا يصح، لأن التفويض لا يجري إلا على مذهب من ينفي حقيقة الرؤية[1]، وحقيقة الرؤية عند البراك هي فهمها على ظاهرها المعهود في شاهد الخلق، وما تتضمنه من متعلقات حسية تتجلى في معاني المقابلة والجهة والحد في الذات الإلهية العلية .

فسِرُّ رفض المثبتة للتفويض هو أن علماء التنزيه يفوضون به حقيقة المعنى المراد إلى الحق سبحانه من جهة، ومن جهة أخرى ينفون عن اللفظ المفوض لوازمه المعهودة في الشاهد وينزهون المولى سبحانه عنها بضرورات النصوص المحكمة والأدلة العقلية القطعية التي تؤكد كون الحق سبحانه غير مماثل ولا مشابه لخلقه من أي وجه كان التشابه، فيعتبرون هذا تجهيلا لنفي حقيقة المعنى المعهود من اللفظ ظاهرا، وهم يثبتون حقيقة المعنى ويقطعون بأنه وفق الظاهر، مع أن القدر الذي وقف عليه علماء السلف من المعنى هو ما أفاده سياق الكلام والذي يعود إلى معنى من معاني الكمال وفق مدلولات أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، مثاله : قول الحق تعالى : ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم﴾، فسياق الكلام في مقدمة الآية الذي يتحدث عن المبايعة يؤكد بصورة قاطعة دلالة لفظ (اليد) على القوة والتأييد، و(قوة) الله صفته وهي كمال دلَّ عليها اسمه (القوي)، أما لفظ اليد مجردا عن السياق فنفوض حقيقة معناه، وننفي أن يكون له حقيقة وفق المعهود في الشاهد من لفظ اليد، بدلالة الآية المحكمة : ﴿ليس كمثله شيء﴾، وكذلك الرؤية فإن المعنى الذي يفهم من سياق ورودها يفيدنا حصول مزيد كشف هو

(١) البراك، عبد الرحمن، شرح العقيدة الطحاوية، ط١، الحقوق للمؤلف، ٢٠٠٨، ص١١٩-١٢٠

فوق العلم، ونفوض حقيقة حصوله، ونجزم بأنه ليس على مثال الشاهد وما يقتضيه من المقابلة والحد والتناهي، ونحن هنا لا يسعنا إلا أن نحيل البراك ومن وافقه من المثبتة على العبارة المتواترة عن علماء السلف في تفويض النصوص الذاتية والتي تؤكد تفويض حقيقة المعنى وعدم الخوض فيه، وهي قولهم في هذه النصوص : (أمروها كما جاءت ولا معنى ولا كيف) [١]، فحقيقة التفويض المأثورة عنهم هي بتفويض حقيقة المعنى والكيف، ومذهب المثبتة هو تحقيق المعنى وفق الظاهر المعهود وتفويض الكيف، ويسمونه الإثبات بدلا عن التفويض، ومعلوم أن تحقيق المعنى وفق الظاهر هو عين التشبيه، الذي لا يبلغ حدَّ التنزيه ولو مع نفي الكيف.

أما فيما يتعلق بالتأويل فإن المثبتة يرفضون صورة من صور التأويل مشهورة في اللسان العربي وهي : صرف اللفظ عن ظاهره المعهود إلى معنى آخر يحكم به سياق ورود اللفظ لقرينة لفظية مصاحبة تؤيدها البراهين العقلية القطعية، كقولنا : (علي أسد)، فلا يمكن بجميع القرائن اللفظية والعقلية أن يكون المقصود بالأسد هنا الحيوان المفترس، وإنما المقصود قطعا صفة من صفاته وهي الشجاعة والإقدام، فالمثبتة يعتبرون هذا النوع من الفهم تحريفا، وهم يقتصرون في معنى التأويل على التفسير الظاهري للألفاظ بمعزل عن سياقها وقرائنها اللفظية والعقلية، أو على معنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، وينفون المعنى الأول، يقول البراك : والمأثور من هذه المعاني للتأويل هو المعنى الثاني والثالث، وأما الأول

(١) انظر : البيهقي ، الأسماء والصفات ، ص ٤٥٣-٤٥٤ ، واللالكائي ، شرح أصول الاعتقاد ، جـ٣، ص ٤٨٠ .

فهو اصطلاح حادث، وهو نوع من التفسير، لكن الأصل أن الكلام يحمل على ظاهره، ولا يجوز صرفه عن ظاهره إلا بدليل يجب المصير إليه، فهذه النصوص لا يجوز صرفها عن ظاهرها، بل يجب إجراؤها على ظاهرها، وهو القول في سائر نصوص الصفات، وظاهرها في الرؤية هو إثباتها عيانا بالأبصار، ولا يجوز صرفها عن هذا الظاهر، لأنه ليس هناك حجة صحيحة توجب صرف هذه النصوص عن ظاهرها[1] .

وبسهولة هنا يمكننا الوقوف على جملة تناقضات في كلام البراك، فهو يقر أن المعنى الأول للتأويل هو نوع من أنواع التفسير، ونقول بل هو معنى خاص في التفسير ينبئ عن عمق فهم المفسر الذي يستعرض تفسيره للفظ في ضوء القرائن اللفظية والعقلية المصاحبة، وهي دقة لم يتميز بها سوى الجهابذة منهم، ثم نجده يقول: (ولا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره إلا بدليل يجب المصير إليه)، وهذا هو عين القيد في المعنى الأول للتأويل الذي نبذه ولم يعتبره، فاللفظ يصرف عن معناه الظاهري بقرائن لفظية وعقلية، وهل هناك قرائن في مسألة الرؤية والصفات الذاتية أقوى من قرائن التنزيه ؟ ، ثم يقول : (وليس هناك حجة صحيحة توجب صرف هذه النصوص عن ظاهرها)، لأنه يعتقد في نفي الكيف فقط مع إثبات معاني الألفاظ على حقيقتها الظاهرة وفق المعهود في الشاهد كفاية لإدراك التنزيه، مع أنه عين التشبيه .

(١) البراك، عبد الرحمن، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٢٠ .

المطلب الثاني : اعتقاد هذه المدارس أن الله تعالى في جهة فوق وأنها علو مكاني على الخلق وأن الخلق في جهة سفل بمقابلة

فالأصل الثاني الذي دفع المشبهة ومجسمة الكرامية ومن وافقهم من مثبتة الحنابلة والأثرية إلى تحقيق رؤية الحق سبحانه وتعالى يوم القيامة وفق المعهود في الشاهد، هو اعتقادهم أن الله تعالى في جهة هي العلو المكاني على الخلق وأن الخلق يقابلونه في جهة سفل، وكذلك الفوقية المكانية وأن الخلق يقابلونه في جهة تحت، ويحتجون لذلك بظواهر النصوص القطعية التي منها قوله تعالى : ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾[النحل:٥٠]، وقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[البقرة:٢٥٥]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[الأنعام:١٨]، ومعلوم أن العلو والفوقية لله تعالى اللتين يثبتهما جمهور أهل السنة ليس لهما علاقة بالجهة ولا بالمكان، وإنما هما صفتان مطلقتان : علو مطلق، وفوقية مطلقة، لا يقوم بهما شيء من التقييد الموجود في الشاهد أو المعهود في الأجسام والجواهر، لا قيد جهة، ولا مكان، ولا تقابل، ولا حدٍّ، بل هو علو مطلق محيط، وفوقية مطلقة محيطة، كما قال الحق سبحانه : ﴿وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾، وقال تعالى : ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾.

وقد عبر عن هذا الاعتقاد الموغل في التشبيه غير واحد من كتاب المثبتة في مقدمتهم عثمان بن سعيد الدارمي الحنبلي، الذي يقول : ونؤمن أن الله بائن من خلقه فوق عرشه بفرجة بيَّنة، والسموات السبع فيما بينه وبين خلقه في الأرض، وأنه ملك كريم كبير على عرش مخلوق عظيم فوق السماء السابعة دون ما سواها من الأماكن، من لم يعرفه بذلك كان كافرًا به وبعرشه، فقد وصف نفسه أنه في موضع دون موضع، ومكان

دون مكان، ذكر أنه فوق العرش، والعرش فوق السموات، قال الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه:٥]، وقال: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾، وقال : ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[فاطر: ١٠] وقال : ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤] فهذه الآي كلها تنبئك عن الله أنه في موضع دون موضع، وأنه على العرش دون ما سواه من المواضع(١).

وكما نرى فإن تقييد العلو والفوقية بالجهة والمكان، وجعل الذات الإلهية في مقابل الخلق بحدٍّ وفرجة، يزيل عن هاتين الصفتين معنى الإطلاق وهذا مناقض للمحكمات من كون صفات الحق سبحانه مطلقة، ونحن لا ننكر أن الحق سبحانه فوق عباده، وعالٍ عليهم، وأن الملائكة تعرج إليه، والكلم الطيب يصعد إليه، وإنما ننكر أن يكون ذلك بفوقية مكانية تقوم بها متعلقات الشاهد من الجهة والحدِّ والتقابل، وإنما هي فوقية مطلقة بلا حدٍّ ولا جهة ولا تقابل، علوه مطلق في كل جهة، علوٌ غير متناهٍ، والخلق جميعًا متناهون بما فيهم العرش، فكيف يقابل المتناهي اللامتناهي؟!! فالملائكة تعرج إلى الله سبحانه في كل اتجاه وكل اتجاه تعرج فيه هو فوق، أما الاستواء فله معانٍ كثيرة غير الاستقرار والجلوس، يصرف إليها وفق سياق الآيات، ووفق دلائل التنزيه وهو بخلاف ما يذهب إليه عثمان الدارمي من كون الحق سبحانه مستقرا على عرشه بحدٍّ وتناهٍ وأن العرش بحده.

يقول عثمان الدارمي: إن الله أعظم من كل شيء، وأكبر من كل خلق، ولم يحتمل العرش عظمته ولا حمله بقوتهم، ولكنهم حملوه بقدرته

(١) الدارمي، عثمان بن سعيد، رد الدارمي على بشر المريسي العنيد، لاط، تحقيق : محمد حامد الفقي، بيروت : دار الكتب العلمية، لات، ص ٧٩-٨١ .

ومشيئته وإرادته وتأييده ولولا ذلك ما أطاقوا حمله، وقد بلغنا أنهم حين حملوا العرش وفوقه الجبار في عزته وبهائه ضعفوا عن حمله واستكانوا وجثوا على ركبهم حتى لقنوا لا حول ولا قوة إلا بالله، فاستقلوا به بقدرة الله وإرادته، وكيف يُنكر أن عرشه يُقله والعرش أكبر من السموات السبع والأرضين السبع، ولو كان العرش في السموات والأرض ما وسعه، ولكنه فوق السموات السابعة(١).

وعلى هذا فالسماء تعجز عن أن تقلَّ ذات الله لأنها لا تسعه، أما العرش فهو يقله لأنه واسع عظيم وهو لذلك يسعه، ويفهم من هذا أنه أوسع من الله، لأن المقِلَّ ضرورة أوسع من المقَلِّ، تعالى الله عن هذا الاعتقاد.

وفي تناقض واضح من القاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي أحد المثبتة، نجده يصرح بذكر المكان وإضافته إلى الذات العلية الإلهية من وجه ثم ينفي أن يفضي إلى القول بالجهة من وجه آخر، مع أن الجهة من لوازمه ضرورة، يقول في كتابه (إبطال التأويلات لأخبار الصفات): فإن قيل لا يجوز السؤال عنه سبحانه بأين هو لأنه ليس في جهة، وإنما يصح السؤال بأين عمن هو في جهة، ولا يصح الجواب عنه بأنه في السماء، لأن في حقيقتها للظرف والوعاء ولا يجوز وصفه بذلك، قيل: هذا غلط لأنه لا يمتنع جواز السؤال عنه بأين ولا يفضي إلى الجهة، وجواز الجواب عنه بأنه في السماء ولا يفضي إلى الوعاء، فإن قيل: لفظة (أين) قد تستعمل في السؤال عن المكان، وتستعمل في الاستعلام عن المكانة والمنزلة، فيحتمل أن يكون سؤال النبي ﷺ للجارية: "أين الله"،؟ استعلاما

(١) المصدر نفسه، ص ٨٥ .

لمنزلته وقدره عندها، فأشارت أنه في السماء، أي: رفيع الشأن عظيم القدر، قيل: هذا غلط، لأن الحقيقة في لفظة (أين) أنها استفهام عن المكان دون المنزلة والرتبة، وإنما تستعمل في ذلك على طريق المجاز فكان حملها على الحقيقة أولى، ولذلك حملناها على ظاهرها على وجه لا يفضي إلى الحدِّ والجهة[١] ، وهذا كما نرى واضح التناقض .

ولا ندري كيف يصرِّح بحملها على ظاهرها، وأنها سؤال عن المكان، وأن الجواب أتى بكون السماء مكان الحق سبحانه، وهي بيته كما يؤكد بقوله: وقد رأيت في كتاب أبي موسى النحوي المعروف بالحامض عن ثعلب أنه قال: قولهم: في السماء بيته: كقولك مقصده ورجاء ثوابه وإجابته، يقول: أبو يعلى: وهذا يسقط فائدة التخصيص بالسماء لأن رجاء ثوابه وإجابته يرجى في كل حال، ليكون ما تفيده لفظة السماء أنها مكانه وبيته[٢]، كيف يصرِّح بهذا الظاهر ثم ينفي لوازمه في الشاهد من الجهة والحدِّ مع أنها حقيقته الظاهرة ؟ إلا أن يكون كلامه هنا هو عين التناقض والتخبط، أو أنه في حقيقة اعتقاده الذي يبطنه يذهب إلى المجاز من كون السؤال (بأين) إنما أتى سؤالًا عن منزلة الحق سبحانه في قلب الجارية ومدى تنزيهها إياه عن نعوت الوثن، وهذا ما يذهب إليه جمهور أهل السنة من كون السؤال إنما هو سؤال عن المنزلة والمكانة، وعن كونها تعبد الإله الحق القدوس المنزه عن الخلطة والحلول والشبه، فالسماء تطلق

(١) الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ط١، تحقيق: محمد عثمان، بيروت : دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩، ص ١٣٥-١٣٧ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧-١٣٨ .

ويراد بها بدلائل القرائن اللفظية وقرائن التنزيه العقلية علو المنزلة ورفعة المكانة، وهذا هو الأولى بالتحقيق.

ويذهب أبو الحسن بن الزاغوني أحد مثبتة الحنابلة بعد أبي يعلى في كتابه (الإيضاح في أصول الدين) إلى أن مقتضى لفظ الإستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، هو اختصاصه سبحانه بجهة العلو، وجواز السؤال عنه (بأين) وهو سؤال يدلُّ على ثبوت جهة الاختصاص، فلفظ الإستواء لا سبيل إلى دفعه لأنه ثابت في القرآن، وأما حمله على ظاهره فممكن(١)، أي على ما يقتضيه من التقابل والتوازي من كون الله تعالى في جهة فوق والخلق في مقابلته بجهة تحت، يقول: وذلك أن الله تعالى لما خلق العالم وأوجده بالإضافة إلى وجوده، أوجده بصفة التحت، فصار بالإضافة إلى الله تعالى بصفة دونه وتحته وأسفل منه، ومن شأن الذاتين إذا كانت إحداهما بصفة التحت، أن تثبت للأخرى بطريق الضرورة استحقاق صفة الفوق والأعلى، وإذا ادعى المخالف أن هذا الكلام الذي نذكره هنا يقتضي إثبات المقابلة والمحاذاة، وذلك من صفات الأجسام، فإنه لا يتقابل إلا جسمان، ولا يتحاذى إلا الجوهران، قلنا: دعواهم أنه لا تصح المقابلة والمحاذاة إلا إذا اشترك المتحاذيان والمتقابلان في الجسمية والجوهرية غير مسلم عندنا ولا دليل عليه، فالأصل الذي ندركه في ذات الباري أنه ذات لنفسه، وجهة لنفسه تقبل الإشارة إليها لجهة فوق، وحدوث العالم على ما هو عليه ذات ثابتة

(١) ابن الزاغوني الحنبلي، الإيضاح في أصول الدين، ط١، تحقيق : د. أحمد السايح ود. إحسان مرزا، القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤، ص ١٨٩–١٩٠ .

بحقيقة الإثبات هي جهة لنفسها ويشار إليها لجهة تحت، ولا شك أنهما يفترقان بالغيرية، ويختلفان بطريق الإشارة[١].

وإذا سلمنا جدلًا انه لا يلزم من تقابل الذاتين اشتراكهما في كونهما جوهرين أو جسمين، فإننا قطعًا لا نسلم أنه لا يلزم من تقابل الذاتين اشتراكهما في كونهما ذاتين متناهيتين بحدّين متوازيين، تتناهى كل ذات عند حدود هذا التقابل، وكما أشار الدارمي من قبل أن ذلك يحدث بفجوة بينهما .

ثم إن اعتقاد الجهة يتسلسل لدى مثبتة الحنابلة حتى عصرنا الحديث، يقول عبد الرحمن البراك في شرحه للعقيدة الطحاوية عند قول الإمام الطحاوي : (لا تحويه الجهات الست)، : وهذه من الألفاظ المجملة التي أطلقها الطحاوي، فنفي الجهة عن الله لفظ مجمل مبتدع، ليس في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه ﷺ : أن الله ليس في جهة، بل النصوص مصرحة بأنه تعالى فوق: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾، ﴿ءأمنتم من في السماء﴾، فهو سبحانه في العلو – يعني المكاني – ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، والعرش فوق المخلوقات، والله فوق العرش[٢] .

وهذا من البراك ومن يوافقه من الأثرية تسطيح للوجود على شكل طباق يعلو بعضها بعضا، والله يعلوها في جهة واحدة هي العلو المكاني الذي يقابله في جهة سفل العرش، ويقابل العرش في جهة سفل السماء السابعة، التي تقابلها في جهة سفل السماء السادسة، وهكذا حتى نبلغ السماء الدنيا التي يقابلها في جهة سفل الأرض السابعة وهي ابتداء العالم

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٤-٢٠٠ .

(٢) البراك، عبد الرحمن، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٤٤ .

السفلي، حيث يقابلها في جهة سفل الأرض السادسة، وهكذا حتى نبلغ الأرض الأولى، ويؤيدون ذلك بقوله تعالى : ﴿الذي خلق سبع سموات طباقا﴾[الملك:٣]، وقوله : ﴿ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباق﴾[نوح:١٥]، وقوله : ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن﴾[الطلاق:١٢]، فقد جاء في تفسير (الطباق) أنه بمعنى بعضها فوق بعض، قال الطبري: الْقَوْل فِي تَأْوِيل (طِبَاقًا) أنها طَبَقًا فَوْق طَبَق، أي : بَعْضهَا فَوْق بَعْض، وكذلك ذكر القرطبي وابن كثير(١) .

غير أن القرطبي يذكر في تفسيره وجها آخر لمعنى (الطباق)، يقول: وَقِيلَ: الطباق مَصْدَر بِمَعنَى الْمُطَابَقَة، أَيْ خَلَقَ سَبْع سَمَوَات وَطَبَّقَهَا تَطْبِيقًا أَوْ مُطَابَقَة، أَوْعَلَى معنى : طُوبِقَتْ طِبَاقًا(٢)، والمطابقة تعني الموافقة في صفة سير أفلاك كل سماء مع غيرها، ومدارات أجرامها، على ما تشير إليه الآية الكريمة : ﴿كل في فلك يسبحون﴾[يس:٣٣]، وهذا النوع من التفسير لكلمة (الطباق) تؤيده الآية في سورة المؤمنون، يقول الحق سبحانه فيها : ﴿ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين﴾[المؤمنون:١٧]، يقول القرطبي : قيل للسماوات طرائق لأن بعضها فوق بعض، وقيل : لأنها طرائق الملائكة(٣)، وهذا القول الثاني هو الأوجه، والأكثر مناسبة لما تم اكتشافه من قبل علماء الفلك في عصرنا الحديث، ويتوافق مع التفسير الثاني لكلمة (الطباق)، فالطرائق هي مسارات الأفلاك في كل سماء .

(١) انظر : تفسير الطبري، وتفسير القرطبي، وتفسير ابن كثير، سورة الملك، تفسير الآية (٣).
(٢) انظر : تفسير القرطبي، سورة الملك، تفسير الآية (٣).
(٣) انظر : المصدر نفسه، سورة المؤمنون، تفسير الآية (١٧).

يقول الطاهر بن عاشور في تفسيره : والطرائق : جمع طريقة وهي اسم للطريق تذكر وتؤنث، والمراد بها هنا طرائق سير الكواكب السبعة وهي أفلاكها، أي الخطوط الفرضية التي ضَبط الناس بها سُمُوتَ سَيْر الكواكب، وقد أطلق على الكوكب اسم الطارق في قوله تعالى : ﴿والسماء والطارق﴾ من أجل أنه ينتقل في سمت يسمى طريقة فإن الساير في طريق يقال له : طارق، ولا شك أن الطرائق تستلزم سائرات فيها ، فكان المعنى : خلقنا سيَّارات وطرائقها[١] .

إن هذا التفسير الأخير للطرائق، الذي يتضمن التفسير الثاني للطباق، نجده يتوافق إلى حدّ بعيد مع النظرة الفلكية المعاصرة عن الكون، التي تؤكد اشتمال عوالم السماوات السبع على أنظمة سير لولبية معقدة وغاية في التداخل تتحكم بمسارات المجارات، التي يبلغ عددها قرابة المائة وسبعين مليار مجرة، وتتحكم كذلك بمسارات النجوم والكواكب والمذنبات والنيازك داخل كل مجرة، وهي تبلغ مئات مليارات الأجرام، وأن كل هذه المكونات الكونية تتحرك ضمن مدارات ومسارات لولبية متداخلة لا يمكن فصل أحدها عن الآخر[٢]، ليس لصورة التسطيح الطبقي بينها وجود.

فالأرض التي نعيش عليها تدور حول نفسها في سياق تعاقب الليل والنهار، قال تعالى : ﴿يكوِّر الليل على النهار ويكوِّر النهار على الليل﴾[الزمر :٥]، يقول ابن كثير : والمعنى : يجريان متعاقبين لا يفترقان[٣]، وهذا يعني أن هناك دوارنا والتفافا دائمين بينهما، وهو ما

(١) انظر : ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، (١٢م)، لاط، تونس : دار سحنون، لات، سورة المؤمنون، تفسير الآية (١٧)

(٢) انظر : الموسوعة الحرة ، https://ar.wikipedia.org/wiki

(٣) انظر : تفسير ابن كثير، سورة الزمر، الآية ٥.

تؤكده الآيات : ﴿يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا﴾[الأعراف: ٥٤]، فالطلب لا يكون إلا مع الجري، و﴿يقلِّب الله الليل والنهار﴾[النور:٤٤]، والمعنى : يدير كفيهما من ظاهر وباطن(١)، والآية : ﴿ولا الليل سابق النهار﴾ [يس:٤٠]، والآية : ﴿يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل﴾[الحديد:٦]، كلها تؤكد ما رصدته المركبات الفضائية من حقيقة دوران الأرض حول نفسها، وأننا من على سطحها نرى كل زوايا الكون المحيطة بنا، وكلها سماء، تملؤها الكواكب والنجوم والمجرات السيارة، وهي متشابكة كتشابك خيوط العنكبوت، وعلى اتساعها المترامي (١٧٠) مليار مجرة، فإن مادة مظلمة على شكل حلقة تحيط بها، تصدر طاقة هائلة لا ترى، وجاذبية فائقة القوة، تشكل ما نسبته (٩٦%) من الكون المرصود، أما المجرات المضيئة بما فيها مجرتنا (درب التبانة)، فلا يتجاوز حجمها (٤%) فقط من هذا الكون، مع أن قطر اتساعها يتجاوز مسافة (٣٠) ثلاثين مليار سنة ضوئية، والتكلة المظلمة على ضخامتها فإنها في اتساع دائم، وتجذب إليها الكتلة المضيئة من المجارات التي بدورها تسير في أفلاك متباعدة متسعة(٢)، يقول تعالى: ﴿والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون﴾[الذاريات:٤٧]، وهذه الحقائق تضعنا أمام مشهد أن الأرض التي نعيش عليها أشبه بذرة، تحيط بها كتل جرمية هائلة تفوقها بمليارات المرات من المجرات المضيئة، التي تحيط بها كتلة هائلة تفوقها بمرات عديدة من الطاقة المظلمة، فالأرض أمام هذه الكتلة المضيئة من الكون

(١) انظر : تفسير التحرير والتنوير، سورة النور، الآية ٤٤ .

(٢) انظر : موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن، المادة المظلمة في الكون، www.kaheel7.com، و، الموسوعة الحرة ، https://ar.wikipedia.org/wiki

أشبه بالعدم، وهو عدم نسبي، والتكلة المضيئة من المجرات أمام الكتلة المظلمة أشبه بالعدم، وهو عدم نسبي، ليصبح كل الخلق المتناهي أمام الذات الإلهية غير المتناهية، أشبه بالعدم، وهو عدم نسبي، لأن المتناهي لا يوازي اللامتناهي ولا يعادله من أي وجه كان ذلك .

وقول علم الفلك اليوم إن الكتلة المظلمة المليئة بالطاقة وبالجاذبية تحيط بالكون المضيء كالحلقة له إشارات قوية في حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي جاء فيه: أن أبا ذر قال : يا رسول الله أي آية أنزلها الله عليك أعظم؟ قال : " آية الكرسي " ثم قال رسول الله ﷺ : " يا أبا ذر ما السموات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة ، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة " [٢] .

وتمثيل النبي ﷺ لاتساع الكرسي على السماوات السبع باتساع الفلاة على الحلقة، يشير إلى أن طرائق السماوات السبع وسير أفلاكها على

(٢) استوفى طرق الحديث الأربعة أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب العظمة ، الأول : من طريق عبيد بن عمير عن أبي ذر، ص (١٠٨)، وفيه يحيي بن سعيد العبشمي، لا يتابع على حديثه، وهو يوري المقلوبات، ولا يجوز الاحتجاج به إذا تفرد، وفيه ابن جريج وهو مدلس روى بالعنعنة، والثاني: = = من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وهو ضعيف، ص (١١٢)، حديث رقم (٢٢٢) والثالث: من طريق عبد العزيز بن عمر أو عمران (وفق شك بعض الرواة)، وهو من المتروكين، وفي سند هذا الطريق انقطاع، ص (١٢٧)، حديث رقم (٢٥٤)، والرابع: من طريق أبي إدريس الخولاني عن أبي ذر، في سنده ابراهيم بن هشام الغساني، من المتروكين، ص (١٣١)، حديث رقم (٢٦١)، وهذه المتابعات تجعل الاستئناس بهذا الحديث ممكناً، خاصة أن له شاهدين موقوفين على مجاهد بن جبر، تلميذ ابن عباس، يأخذان حكم الرفع مرسلاً ، لأنه ليس من قبيل ما يقال بالرأي، الأول : قال فيه، في قوله تعالى " وسع كرسيه السموات والأرض " قال : ما موضع كرسيه من العرش إلا مثل حلقة في أرض فلاة (كتاب العظمة، ص ١٢٦، رقم ٢٥٠)، والثاني : قال فيه ما أخذت السموات والأرض من العرش إلا كما تأخذ الحلقة من أرض الفلاة، (كتاب العظمة، ص ١١٢، رقم ٢٢٠)، وإسناد هذين الشاهدين حسن، رجاله ثقات إلا ليث بن أبي سليم فحديثه من قبيل الحسن يؤخذ في المتابعات والشواهد .

هيئة دائرية لولبية، متداخلة أشد التداخل، وأن الكرسي يحيط بها كإحاطة الفلاة بالحلقة، وكإحاطة المادة المظلمة بالكون المضيء، ثم العرش يحيط بالكرسي كإحاطة الفلاة بالحلقة، وما فوق العرش يبقى العلو المطلق السمردي الأبدي غير المتناهي، وهو علو محيط من كل اتجاه، مصداقا لقوله تعالى : ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾، ﴿وكان الله بكل شيء محيطا﴾، فقد جاء في بعض طرق حديث أبي ذر، بعد قوله ﷺ : "وما الكرسي في العرش إلا كحلقة ألقاها ملق في أرض فلاة"، أنه قال : "وما جميع ذلك في قبضة الله عز وجل إلا كالحبة وأصغر من الحبة في كف أحدكم" (١)، لينقطع بذلك إمكان التقابل بين المتناهي واللامتناهي .

المطلب الثالث: اعتقادهم الحد والتناهي في الذات

يقول عثمان بن سعيد الدارمي الحنبلي: وادعى المعارض أنه ليس لله حدٌّ ولا غاية ولا نهاية في ذاته، فنقول له: قد علمنا مرادك وتعني بذلك أن الله لا شيء، لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حدٌ وغاية وصفة، فالشيء أبدًا موصوف لا محالة، ولا شيء يوصف بلا حدٍّ ولا غاية، وقولك لا حدَّ له يعني أنه لا شيء(١).

ونحن نعلم أن مصطلح (الحدِّ) أو (التناهي) في ذات الحق سبحانه ليس له ذكر لا في القرآن ولا في السنة ولا درج على ألسنة علماء السلف ولا ألسنة المحققين من علماء الإسلام المشهود لهم، بخلاف بعض غلاة المثبتة من المجسمة والمشبهة، وهو يعارض مدلولات أسماء الله الحسنى، وهي محكمات، من كون مقام حضرة الذات الإلهية مقام إطلاق من كل

(١) أبو الشيخ الأصبهاني، كتاب العظمية، ص (١٢٧)، حديث رقم (٢٥٤)، بسند ضعيف .
(١) الدارمي، الرد على بشر المريسي، ص٢٣ .

وجه، لا يقوم بذاته تعالى شيء من التقييد، والحدُّ والتناهي تقييد، فالله تعالى: ﴿وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾، ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾، ﴿وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾، ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾، فهو سبحانه محيط بكل شيء ولا يحيط به شيء، لا عرش، ولا كرسي، ولا سماوات، ولا أرض، وإنما دعا المشبهة والمجسمة إلى هذه الإلزامات اعتقادهم بالاستواء على الحقيقة ويستشهدون له بروايات ساقطة متهالكة، كالحديث الذي يرونه من طريق عمر رضي الله عنه: أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة، فعظَّمَ الرب وقال: "إن كرسيه فوق السموات والأرض، وإنه يقعد عليه فيما يفضل منه إلا مقدار أربعة أصابع، وأن له أطيطًا كأطيط الرحل الجديد إذا ركب"[١] ومع كون هذا الحديث مضطربًا متنًا وسندًا[٢] ولا يصلح أن يكون شاهدًا ولا حجة في باب العقيدة، إلا أن أبا الحسن ابن الزاغوني الحنبلي يجتهد في إثباته والدفاع عنه، ويتجرأ للقول بناء عليه : وإن هذا المقدار من العرش الذي هو أربعة أصابع لا يحصل عليه الاستواء[٣]، وهذا يعني أن العرش أو الكرسي، يفضلان الذات الإلهية لأنه سبحانه بذاته يعقد عليهما، وهما يقلّانه، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا، ويقرب هذا الاعتقاد في الحدِّ والتناهي من قول المجسمة الكرامية الذين

(١) رواه ابن أبي عاصم في السنة ، جـ ١ ص ٢٥١-٥٧٤ .

(٢) أما اضطرابه متنًا، فقد ورد من طرق بذكر القعود على الكرسي، ومن طرق أخرى بذكر القعود على العرش، وفي بعض طرقه أتى لفظ (فما يفضل منه مقدار أربعة أصابع) وفي الأخرى: (فما يفضل منه إلا مقدارأربعة أصابع)، فاللفظ الأول أتى بالنفي، واللفظ الثاني أتى بالحصر، وأما اضطراب سنده فقد أتى في بعض طرقه مرفوعًا من طريق عمر، ومن طرقٍ أخرى موقوفًا على عمر، وفي أخرى مقطوعًا على عبدالله بن خليفة، بالإضافة إلى كون بعض رواته لا يعرفون، وفيه عنعنة أبي إسحاق السبيعي وهو مدلس، وقد ذكره ابن الجوزي في العلل المتناهية في الأحاديث الواهية.

(٣) ابن الزاغوني، الإيضاح في أصول الدين، ص ٢٠١- ٢٠٢ .

يعتقدون أن الله جسم وأنه في مكان، وهذا المكان هو العرش وقد استقر عليه وهو بجهة فوق مكانًا وذاتًا، وأنه يماس العرش أو يلاقيه من صفحة العرش العليا، وأنه يمتلئ به، لذلك فذات الله كما يقولون متناهية من جهة تحت التي تلاقي العرش، وبعضهم يصرح بأنها متناهية في الجهات الست، كما يصرح البعض الآخر بأن ذاته لا تملأ جميع أجزاء العرش، وإنما بعضها، وأن العرش يفضله .

يقول عبد الرحمن البراك في شرح العقيدة الطحاوية، عند قول الإمام الطحاوي: (وتعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات) : هذه ألفاظ مجملة، فالحد يطلق ويراد به تحديد الماهية فهذا ممتنع، ويأتي الحد ويراد به أنه ليس ساريا في العالم حالا في المخلوقات، بل هو فوق سماواته، وهذا المعنى جاء عن ابن المبارك، لمَّا قيل له : بماذا تعرف ربنا؟ قال : بأنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، قيل : بحد؟ قال : بحد[١]، ولا ندري من أين أتى الرواة بزيادة لفظ (بحد)؟ فهي خلاف الأقوال المأثورة عن السلف من اكتفائهم بالقول : إن الحق سبحانه فوق عرشه بائن من خلقه، يعني في علوه المطلق من غير حلول، فهذا اللفظ من الزيادات على الأئمة الثقات التي أتى بها رواة المشبهة، وهي كزيادة الدارمي السابقة (بفرجة)، فليس من ضرورات نفي الحلول إثبات الحد، بل مقام الاطلاق يقتضي نفيهما معا، يقول البراك : وكذلك إن أريد بنفي الغايات نفي أن يكون الله في السماء فوق العرش فهذا باطل، وهو كقول الجهمية الحلولية أن الله في كل مكان[٢] .

(١) البراك، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٤١-١٤٢

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٣

الفصل الثاني

في بيان أقوال المانعين لحصول رؤية الذات الإلهية يوم القيامة بعين البصر وعرض أدلتهم ومناقشتها

وهم طائفتان : طائفة منعوا ذلك وأولوا نصوص الرؤية تأويلات تخرج بها عن مدلولها الظاهري بصورة مطلقة، وهم عامة المعتزلة ومن وافقهم من الإمامية والإباضية، وطائفة أخرى منعوا حصول الرؤية البصرية إلا أنهم لم يمنعوا ذلك مطلقا، وإنما صرفوها إلى الرؤية القلبية ورؤية البصيرة التي تأخذ الرائي إلى مقامات الكشف والشهود والرؤية القلبية من وراء حجاب، بعد سقوط حجب الغفلة عن قلب المؤمن، وهم جماعة واسعة من أرباب التصوف .

وسنعرض أقوال هاتين الطائفتن وأدلتهم ونناقشها في مبحثين :

المبحث الأول : المانعون لحصول الرؤية البصرية من المتكلمين

وهم عامة المعتزلة والجهمية وموافقوهم من الإمامية والإباضية، وهؤلاء ينفون حصول رؤية الحق سبحانه وتعالى بالبصر في الدنيا وفي الآخرة، كما ينفون إمكان حصولها بأدلة التنزيه القاطعة التي تؤكد قدوسية الحق سبحانه، وأنه ليس كمثله شيء، فالرؤية البصرية عندهم لا تحصل إلا باتصال شعاع الباصرة بالمرئي، وانطباع صورة المرئي في الحدقة[1] وما يلزم عن ذلك من المقابلة والجهة والحدِّ من ذات المرئي، وهذا كله من أمارات الحدث، والله سبحانه منزه عنه، لذلك اقتضى مقام التنزيه والتقديس نفي الرؤية بالبصر.

(١) الجعبيري، د. فرحات، العقيدة، ٢ج، ط٤، زنجبار: معهد الاستقامة، ١٩٩٨، جـ٢، ص٨٥ .

يقول القاضي عبد الجبار أحد كبار المعتزلة في كتابه (المغني في أبواب العدل والتوحيد) : فأما أهل العدل – يقصد المعتزلة – فإنهم قالوا : لا يجوز أن يُرى الله بالبصر، ولا يدرك به على وجه، لا لحجاب ومانع، ولكن لأن ذلك يستحيل(١)، وفي كتابه (شرح الأصول الخمسة) يقول : ومما يجب نفيه عن الله، الرؤية(٢) .

والجدير ذكره هنا أن تعريف الرؤية البصرية عند هؤلاء من دعاة التنزيه يتفق مع تعريفها عند غلاة المثبتة من المشبهة، وإنما لينتج عن اتحاد التعريف بينهما افتراق فيما يبنى عليه من اعتقاد، فالمشبهة من خلال هذا التعريف أثبتوا الرؤية البصرية بلوازمها وفق المعهود في الشاهد، وأصحاب هذا المذهب هنا نفوا من خلاله إمكان الرؤية البصرية لمحكمات التنزيه، وتكلفوا لذلك تأويل النصوص الثابتة، كما تكلفوا ردَّ المحتمل منها، وعلماء أهل السنة يبطلون صحة هذا التعريف، ويرون أن الرؤية البصرية هي إدراك مخصوص يحصل في العين زائد على حقيقة العلم، بأي صورة حصل هذا الإدراك، وليس من لوازمه بالمطلق التقابل والشعاع والانطباع وما يتبعه من الحدِّ والجهة، بل قد تحصل الرؤية بدونها في الشاهد، فالأولى أن تحصل رؤية الحق سبحانه بالأبصار يوم القيامة بدونها، لعدم جواز قياس غائب بشاهد .

ويستدل أصحاب هذا الاتجاه لقولهم بجملة أدلة من النقل والعقل، نوجز بيانها وعرضها في مطالب :

---

(١) الهمذاني، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ١٠م، ط٢، بيروت : دار الكتب العلمية، ٢٠١١،

(٢) الهمذاني، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ط٣، تحقيق : د. عبد الكريم عثمان، القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٩٦، ص ٢٣٢ .

المطلب الأول : الأدلة النقلية من القرآن الكريم

١- قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، يقولون : فقد تمدَّح الله سبحانه بانتفاء الرؤية عن ذاته، إذ الإدراك بالبصر هو الرؤية كما تمدَّح بأسمائه الحسنى في سياق الآية وسباقها بقوله : ﴿ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ * لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، وكل ما كان عدمه مدحًا كان وجوده نقصًا وهو في حق الباري غير جائز في الدارين الدنيا والآخرة(١).

ويعقب الإمام أبو البركات النسفي من متكلمي أهل السنة على هذا الكلام بقوله: ولا تعلق للمعتزلة ومن وافقهم بهذه الآية، لأن كلمة (الأبصار) أتت بصيغة الجمع، وهي تفيد العموم، كما أنها أتت معرفة بالألف واللام لتفيد الاستغراق والإحاطة، ونحن نقول بموجب هذه الآية، فإن عموم الخلق لا يرون الحق سبحانه بأبصارهم وإنما يراه المؤمنون ويحجب عن رؤيته الكافرون، كما أن الرؤية الحاصلة للمؤمنين يوم القيامة ليس فيها استغراق ولا إحاطة، فالمنفي هو الإدراك والإحاطة بالأبصار دون الرؤية وهما غيران، فكان نفي الإدراك والإحاطة لا يدل على نفي الرؤية، وهذا لأن الإحاطة هو الوقوف على جوانب المرئي وحدوده، وهذا محال في حقه سبحانه، فنزل نفي الإدراك والإحاطة مع ثبوت رؤية الحق سبحانه، منزل نفي الإحاطة مع ثبوت العلم بالله، في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[طه: ١١٠]، فكما أن المؤمن يعلم

(١) الزبيدي، شرح كتاب قواعد العقائد من إحياء علوم الدين، ص ٢٣٠ .

من مولاه جلّ في علاه ما علمه إياه من كمالات أسمائه وصفاته دون الإحاطة، كذلك يراه دون إدراك ولا إحاطة، ثم إن ورود الآية على وجه التمدح يوجب ثبوت الرؤية لا نفيها، إذ نفي إدراك ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه، إذ كل ما لا يُرى لا يدرك أصلًا، وإنما التمدح بنفي الإدراك مع تحقق الرؤية، لأن انتفاءه مع ثبوتها دليل ارتفاع عن نقيصة التناهي والحدود في الذات، وتعالٍ عن الجهات، فكانت الآية كما يرى النسفي حجة في ثبوت الرؤية لا نفيها(١).

٢- 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﴾[الأعراف: ١٤٣]، قالوا: إن (لن) تفيد النفي على التأبيد، فدل ذلك على نفي إمكان الرؤية(٢).

ويجيب أبو المعين النسفي عن هذا بقوله: لا نسلم بأن (لن) للتأبيد، بل هي للتوقيت في الحياة الدنيا دون الآخرة، فالله سبحانه أخبر في كتابه أن الكفار لا يتمنون الموت بقوله: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾[البقرة:٩٥] ثم أخبر بأنهم يتمنون الموت في الآخرة بقوله: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾ [الزخرف: ٧٧]، لتفيد (لن) في الآية السابقة حصر عدم تمني الموت في الدنيا فقط، فعلم من ذلك أن (لن) ليست للتأبيد وإنما هي للتأقيت(٣).

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
(٢) النسفي، بحر الكلام في أصول الدين، ص ٢١٧.
(٣) المصدر نفسه .

يقول المرتضى الزبيدي: ثم إن الرؤية لو لم تجز في حقه تعالى لما طلبها موسى عليه السلام لأنه عالم بما يجوز على الله وما يستحيل في حقه فهو من أولي العزم من الرسل، ولو لم يكن عالمًا بجوازها للزمه الجهل بربه وهذا محال على الأنبياء، ولو كان عالمًا بعدم جوازها ومع ذلك طلبها فعلى هذا التقدير يكون طلبه للرؤية عبثًا وهو على الأنبياء محال(١)، فدلَّ ذلك على علمه بجوازها عقلًا وإمكانًا فطلبها حقيقة، ثم أتى المنع حكمة، أو تصحيحًا لعدم وجودها وحصولها في الدنيا مع إمكانها وحصولها في الآخرة، فـ ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ تقضي نفي الوجود لا نفي الجواز(٢)، يقول الإمام الغزالي: فليت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الأرباب ما جهله موسى عليه السلام، وكيف سأل موسى الرؤية مع كونها محالًا؟! (٣).

ثم إن الحق سبحانه علَّق حصول الرؤية بشرط متصور الكون وهو استقرار الجبل، فدلَّ على أنه جائز الوجود إذ تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه(٤).

٣- وهو دليل يورده الدكتور فرحات بن علي الجعبيري في كتابه (العقيدة)، وهو من كتاب الإباضية في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾[البقرة:٥٥]، وقوله: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا

(١) الزبيدي، شرح كتاب قواعد العقائد من إحياء علوم الدين، ص ٢٢٧ .
(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٨.
(٣)المصدرنفسه، ص٢٢٧.
(٤)المصدرنفسه، ص٢٢٨.

مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾[النساء: ١٥٣].

يقول الدكتور فرحات: وقد اعتبر القرآن الكريم طلب اليهود رؤية الله عز وجل جهرة بأبصارهم أمرًا قبيحًا ومعصية من المعاصي، من أجل ذلك أخذهم بالصاعقة(١).

ويرى المحققون من متكلمي أهل السنة أن في هذا الاستدلال إغرابا، إذ لم يقل أحدٌ من أهل التفسير أن أخذهم بالصاعقة كان نتيجة معصيتهم بطلبهم وسؤالهم رؤية رب العالمين جهرة وعيانًا، كما لم يعتبر أحدٌ من أهل التفسير أن طلب أهل الكتاب من نبينا محمد ﷺ أن ينزل عليهم كتابًا من السماء، معصية توجب عقابًا، باعتبار أن طلبهم هذا كبيرة وطلبهم من موسى كبيرة أكبر؟! وإنما وصف القرآن سؤالهم موسى أن يريهم الله جهرة بأنه أكبر، أي: أعظم في الدلالة على شكهم ونكرانهم لتجليات قدرة ربهم لأنهم حديثو عهد بها حين نجاهم الله من فرعون وأخذه وجنوده في اليم، فقد كان كبرهم وشكهم أعظم حين علقوا إتيانهم بتمام الإيمان وكماله على رؤية ربهم عيانًا مع أنهم رأوا آثار قدرته وتجليات نعمائه وآلائه بادية بنجاتهم على ضعفهم، وهلاك فرعون على قوته، بينما اكتفى من سأل النبي ﷺ من أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابًا من السماء، كي يحققوا تمام إيمانهم بمشاهدة مزيد من آثار تجليات أسماء الحق سبحانه وصفاته، وهذا يدل على أن شكهم وتجرأهم كان أقلَّ وأصغر ممن سبقهم من أسلافهم زمن سيدنا موسى عليه السلام.

(١) الجعبيري، العقيدة، ص ٩٠.

يذكر ابن كثير في تفسير هذه الآية: والمعنى واذكروا نعمتي عليكم في بعثي لكم بعد الصعق، إذ سألتم رؤيتي جهرة وعيانًا، مما لا يستطاع لكم ولا لأمثالكم، فقد روينا من طريق لنا عن ابن عباس قال: أي حتى نرى الله علانية[١]، ولا يخفى ما في هذا السؤال من سوء الأدب مع حضرة الذات الإلهية العلية في طلب ما لا ينبغي، مع ما تجلى الله عليهم به من النجاة وإهلاكه فرعون وجنوده.

وذكر الطبري في تأويل الآية أن المعنى: واذكروا إذ قلتم: يا موسى لن نصدقك ولن نقرَّ بما جئتنا به حتى نرى الله جهرة وعيانًا برفع الساتر بيننا وبينه، وكشف الغطاء دوننا ودونه حتى ننظر إليه بأبصارنا[٢]، مع ما يتضمنه هذا من النكران والجحود لعظيم منن الله عليهم وتأييده لهم.

ويقول الطاهر ابن عاشور في تفسيره: والآية دالة على عجرفتهم وقلة اكتراثهم بما أوتوا من النعم وما شاهدوا من المعجزات حتى راموا أن يروا الله جهرة وإن لم يروه دخلهم الشك في صدق موسى عليه السلام، وهذا كقول القائل: إن كان كذا فأنا كافر[٣].

٤- قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فيرى أصحاب هذا المذهب أن معنى (ناظرة) هو (منتظرة) أي: منتظرة ثواب ربها، وهو على نحو قوله تعالى: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس: ٤٩] أي: ينتظرون.

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جـ١، ص ٢٦٤.
(٢) الطبري، التفسير، جـ٢، ص٨٠.
(٣) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، جـ١، ص ٥٠٦ .

وكما مرَّ تفصيله فإن الإمام البيهقي من علماء السنة يرى أنه لا يجوز أن يكون النظر في الآية بمعنى الانتظار، لأن النظر إذا ذكر مع الوجوه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما أن نظر الانتظار لا يكون مقرونًا بـ (إلى)، لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار (إلى)، ألا ترى قوله تعالى: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ لم يقل (إلى)، إذ كان معناه الانتظار، وكذلك قوله تعالى على لسان بلقيس: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ لم تقل (إلى) لما أرادت الانتظار(١).

يقول شهاب الدين المقدسي في كتابه (ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري) : والنظر على ثلاثة أنواع : نظر مقرون بإلى، ونظر مقرون بفي، ونظر خال منهما، فأما النظر المقرون بإلى فهو رؤية العين، وأما المقرون بفي فهو رؤية القلب، وأما الخالي منهما فهو بمعنى الانتظار(٢).

ثم إن هذا النوع من التأويل حتى يستقيم يقتضي أن تكون (إلى) بمعنى (إلى) التي هي مفرد آلاء وهي النعم، يقول المقدسي: وهذا التأويل بعيد وقليل الاستعمال، قد أجاب عنه أبو نصر القشيري في تفسيره، فقال: هذا باطل لأن واحد آلاء يكتب بالألف (إلاً) لا بالياء (إلى)، والكلمة مكتوبة في المصحف بالياء، وقد دلَّ هذا على أنها حرف جر لا واحد آلاء، غير أن الجوهري في الصحاح أتى بوجه آخر فقال : إن واحد آلاء يأتي بالياء إلا أن ألفه الأولى تأتي بالفتح (ألى)، وقد يكسر ويكتب بالياء مثاله : مِعى وأمعاء، إلى وآلاء، يقول المقدسي: وأنا أقول إن لغة الفتح

(١) البيهقي، الاعتقاد والهداية، ص ٧٤–٧٥ .

(٢) المقدسي، شهاب الدين، ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري، ط١، تحقيق : أحمد المزيدي، بيروت : دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥، ص ١٣٦.

في هذا أكثر فهي أفصح، وكلمة (إلى) في الآية مكسورة بلا خلاف، فلو كان المراد بها واحدة الآلاء لقرئت بالفتح، أو بالفتح والكسر معا، فحيث أجمع على كسرها دلَّ على أنها ليست تلك، إذ ليس في القرآن كله كلمة مجمع عليها وهي على غير الفصيح من اللغة، بل إما أن تكون على الأفصح، أو الفصيح، أو فيها الوجهان، وقد قال تاج القراء محمود بن حمزة: وقول من جعل إلى واحد آلاء إلغاز، وكلام الله منزه عنه(١).

وبالمحصلة فهذا تأويل لم يؤثر عن أحد من السلف وأهل التفسير القول به، فضلا على ما في معنى الانتظار من تنغيص العيش وهو لا يتناسب مع مقام النعيم المقيم الممنوح لأهل الجنة .

المطلب الثاني : الأدلة النقلية من السنة النبوية

١- حديث أم المؤمنين عائشة من حديث مسروق، قال: قلت لعائشة رضي الله عنها: يا أمتاه هل رأى محمد ﷺ ربه؟ فقالت: لقد قفَّ شعري مما قلت، أين أنتم من ثلاث من حدَّثكم بهن فقد كذب، من حدثكم أن محمدًا رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾....الحديث (٢)، فهم يعتبرون الحديث دليلا على نفي الرؤية دنيا وأخرى، لأن ما كان نفيه تنزيهًا يكون عامًا في الدنيا والآخرة .

والحديث يوضح رأي السيدة عائشة رضي الله عنها في مسألة الرؤية ليلة الإسراء وهو رأي راجح في الصحابة، عبَّر عنه عامة فقهائهم

(١) المصدر نفسه، ص ١٤١-١٤٢ .

(٢) رواه ابن منده في الإيمان، جـ٢، ص٧٢٢-٧٦٨.

كما مرَّ معنا في التمهيد من هذا البحث ولا ضرورة لإعادته، من كون النبي ﷺ لم ير ربه ليلة المعراج بعين رأسه وإنما رآه بعين فؤاده .

٢- ما أخرجه الإمام الطبري في تفسيره بسندٍ صحيح عن مجاهد بن جبر تلميذ ابن عباس في قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: ناظرة تنظر الثواب، وذلك بعد أن أورد قول عدد من الصحابة والتابعين في تفسير (ناظرة)، أنها تنظر كل يوم في وجه الله تعالى، ويعقب الإمام الطبري بعد ذلك بقوله: والأولى عندي بالصواب ما ذكرناه عن ابن عمر، وعكرمة مولى ابن عباس، والحسن البصري، وهو ثبوت الرؤية بالبصر يوم القيامة لموافقته الأحاديث الصحيحة(١).

وقد أكد ابن عبد البر أن ما نقله الطبري عن مجاهد بن جبر في تفسير (ناظرة) أنها تنظر الثواب لا يعدو كونه شاذًا، لمخالفته الروايات الصحيحة المتضافرة عن الصحابة، وجمهور السلف في تفسير (ناظرة) أنها تنظر بالبصر إلى ربها سبحانه وتعالى، خاصة أن الإمام الترمذي يروي من طريق ثوير بن أبي فاختة عن مجاهد ابن جبر عن ابن عمر موقوفًا في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر في ملكه ألف سنة، وإن أفضلهم منزلة لمن ينظر في وجه ربه عز وجل في كل يوم مرتين، يقول ابن حجر العسقلاني في (فتح الباري شرح صحيح البخاري): ولا نعلم أحدًا ذكر في سند هذا الحديث مجاهدا غير الإمام سفيان الثوري وقد ذكره من طريقه بالعنعنة، وقد أخرجه كل من الترمذي والطبري والحاكم في مستدركه وصححه، من طرقٍ أخرى مرفوعًا وموقوفًا، من طريق ثوير بن أبي خافتة عن ابن عمر

(١) الطبري، التفسير ، تفسير قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ*إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

ليس بينهما مجاهد بن جبر، قال ابن حجر: وقد أخرجه ابن مردويه من طريق عن إسرائيل عن ثوير قال: سمعت ابن عمر ....، ومن طريق عبدالملك بن أبجر عن ثوير عن ابن عمر مرفوعًا إلى النبي ﷺ[١].

٣- ما روي عن العرباض بن سارية رضي الله عنه أنه قال : من قال إن محمدا رأى ربه فقد كذب[٢]، وكما مرَّ معنا في حديث السيدة عائشة رضي الله عنها المتقدم، هذا قول من العرباض في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه بعين رأسه ليلة المعراج، ولا علاقة له بالرؤية الحاصلة يوم القيامة، وهو رأي راجح في الصحابة.

٤- طعنهم في سند حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال :"أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا البدر لا تضامون في رؤيته"، فقد رواه عن جرير التابعي : قيس بن أبي حازم، وقد طعن في عدالته وضبطه عدد من نفاة الرؤية، في مقدمتهم نقيب الطالبيين أحد أئمة الإمامية الشريف الرضي محمد بن الحسين، أما من جهة العدالة فيرى الشريف الرضي أن قيسا كان من الأعراب الخوارج الذين انحرفوا عن علي كرَّم الله وجهه ووقعوا فيه، وأما من جهة الضبط فيرى أنه رمي في عقله قبل موته، وكان مع ذلك يكثر الرواية، فلا يعلم روى هذا الخبر في حال التمييز، أو في الحال التي كان فيها فاسد العقل، وكل ذلك يمنع من قبول خبره، ويوجب اطراح روايته[٣] .

(١) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

(٢) المقدسي، ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري، ص ١٧٠ .

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٨ .

ويجيب شهاب الدين المقدسي عن هذا بقوله : ومعلوم أن المرجع في تعديل الرواة وتجريحهم إلى العلماء الحفاظ من أهل هذا الشأن، وقد رأينا الأكابر منهم كالبخاري ومسلم وأبي داود والترمذي أدخلوا حديثه وروايته في كتبهم، وأثنوا عليه في كلامهم، قال سفيان بن عيينة : ما كان بالكوفة أروى عن أصحاب رسول الله ﷺ من قيس بن أبي حازم، وقال يحيى بن معين : قيس بن أبي حازم أوثق من الزهري، ولم يكن من الخوارج الذين كانوا يحملون على علي كرَّم الله وجهه، وإنما كان مذهبه تقديم عثمان رضي الله عنه عليه(١)، وهو مذهب منتشر في الرواة، ولا يعتبر بالمطلق نصبا، وإنما النصب بغض عليٍّ وشتمه ولعنه .

كما أن للحديث متابعات من طريق عدد كبير من الصحابة بأسانيد ومتون مختلفة، تلتقي جميعها على إثبات الرؤية يوم القيامة، لترتقي الرؤية بها إلى درجة المتواتر المعنوي الذي لا يجوز إنكار ثبوته بطعن سند أو تجريح راوٍ، فقد روى أحاديث الرؤية من الصحابة رضوان الله عليهم : أبو بكر، وعلي، وعمار بن ياسر، وزيد بن ثابت، وحذيفة بن اليمان، وأبيٌّ بن كعب، وجرير بن عبد الله، وعبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وأبو سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وأبو هريرة، وصهيب، وأبو رزين العقيلي، وكعب بن عجرة، وجابر بن عبد الله، وفضالة بن عبيد، وأبو برزة الأسلمي، وغيرهم(٢) .

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٨-١٦٩ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٤ .

أما ردُّ هذا الحديث بالعقل من كونه يؤدي إلى تشبيه الله بالبدر أو القمر، كما يرى بعض المعتزلة، فإن فصاحة اللسان العربي تأباه، فليس في الحديث تشبيه المرئي بالمرئي، ولا الخلق بالخالق، وإنما فيه تشبيه الرؤية بالرؤية، والنظر بالنظر[1]، لا من حيث حقيقتهما، وإنما من حيث آثارهما وما يترتب عليهما من تمام المعرفة بالمرئي، دون ضرورة الإحاطة به .

المطلب الثالث : الأدلة من العقل

يذكر أبوالبركات النسفي من متكلمي أهل السنة : أن المعتزلة ومن وافقهم يرون استحالة رؤية ذات الحق سبحانه بالدلائل العقلية، وأن العقل يدل على استحالة رؤيته لأن الرؤية لابد لها من مقابلة بين الرائي والمرئي، وهذا لا يصح إلا في المتحيز ومسافة مقدرة بين الرائي والمرئي، بحيث لا يكون بينهما قرب مفرط، مع ضرورة اتصال شعاع عين الرائي بالمرئي، وكل ذلك مستحيل على الله تعالى، وهذا ما أكدته الآية بقولها: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[2].

ويرى أبو البركات النسفي : أن ما قالوه من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشعاع بين الرائي والمرئي مع تحقق الجهة بينهما أمر باطل، فإن الله سبحانه يرانا من غير مقابلة ولا مسافة ولا شعاع بيننا وبينه، ولا تحقق في جهة، ولا ينكرونه بدليل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، ومن أنكر ذلك منهم فهو محجوج بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللهَ يَرَى﴾[العلق:١٤] وقوله: ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فبصر الحق سبحانه

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٦ .

(٢) الزبيدي، شرح كتاب قواعد العقائد، ص ٢٣٠

وتعالى متعلق بجميع المبصرات على وجه الإطلاق، فلا يغيب عن بصره مبصر، وذلك بحقيقة كونه تعالى بصيرًا، وقد علم من ذلك أن الرؤية في حقيقة حصولها إنما هي من أوصاف الوجود ومن متعلقاته دون لوازمها في الشاهد، فكل موجود يُرى وفق حقيقة وجوده، لأن الرؤية هي تحقق المرئي بالبصر كما هو، فإن كان المرئي في جهة يُرى في جهة، وإن كان في غير جهة يرى في غير جهة، كالعلم فإن كل شيء يعلم كما هو، فإن كان في الجهة يعلم في الجهة، وإن كان لا في جهة يعلم لا في جهة، وبهذا تبين أن العلة المطلقة للرؤية هي الوجود دون المتعلقات القائمة بها في الشاهد من المقابلة والمسافة والجهة واتصال الشعاع، فهذا يحكم الشاهد ولا يحكم الغائب(١).

ثم إن المعتزلة ذهبت إلى أن الرؤية مشروطة بشروط، منها :

١- كون المرئي مختصا بجهة مقابلا للرائي، أو في حكم المقابل كرؤية الإنسان نفسه بالشعاع المنعكس.

٢- انبعاث الأشعة من الحدقة واتصالها بالمرئي وتشبيهها به .

٣- انتفاء البعد المفرط الذي يمنع الرؤية، كما انتفاء القرب المفرط الذي يحجبها .

٤- زوال الحجب الكثيفة وصفاء الهواء .

٥- انطباع الصورة في الحدقة، والصورة مركبة، ولا تنطبع إلا في مركب .

ولأن الله سبحانه منزه عن كل ذلك فهو لا يُرى(٢) .

(١) المصدر نفسه ، ٢٣٠-٢٣١

(٢) المصدر نفسه ، ٢٣٤ .

وكما هو واضح فإن هذا من المعتزلة، قياس للرؤية الحاصلة في الشاهد برؤية الغائب، وهو قياس مع الفارق، إذ لا يقاس غائب بشاهد، وقد قدَّم متكلمو أهل السنة كما في الفصل السابق دلائل من الشاهد على حصول رؤية تنتفي عنها هذه اللزومات، فكيف برؤية الغائب الذي يرى في غير جهة ولا مقابلة ولا انطباع ولا شعاع، كما هو مبيَّن في موضعه من الفصل السابق، فالرؤية فرع الوجود لا فرع هذه الإلزامات القائمة بالشاهد، فكل موجود يرى كما هو، فإن كان في جهة وحدٍّ ومقابلة يرى فيها، وإن كان لا في جهة ولا في حدٍّ ولا مقابلة فإنه يرى لا فيها.

فمع تأكيد متكلمي أهل السنة خاصة الأشاعرة منهم على كون الرؤية فرع الوجود لا فرع كون المرئي قي جهة ومقابلة واتصال شعاع، وأن الحق سبحانه يرى في كمالاته كما هو، فإن أبا بكر بن فورك أحد أهم متكلمي الأشاعرة يقول زيادة على ذلك : واعلم أن الإيمان بالرؤية واجب من جهة الخبر الصادق الذي يبلغ حدَّ التواتر المعنوي لكثرة طرقه، كما أن رؤية الله تعالى جائزة من جهة النظر، فدلالة جوازها من جهة النظر أن الوصف له سبحانه بأنه يرى وأنه راءٍ، هو من صفات نفسه، ويستحيل أن يرى غيره من لا يرى نفسه، فثبت أنه تعالى مرئي لنفسه، وإذا جاز أن يرى نفسه، جاز أن نراه نحن[1]، نراه في كمالات أحديته كما هو بلا كيف.

(١) المصدر نفسه .

المبحث الثاني : رأي متصوفة الأحوال من مسألة الرؤية وصرفها إلى الرؤية القلبية وهي البصيرة وعدم نفيها مطلقا

ومثّل هذا الاتجاه غير واحد من كبار الصوفية خاصة أهل الأحوال منهم، وهم يحاولون بأقوالهم الجمع بين النصوص النافية للرؤية والنصوص المثبتة لها، بصرف الرؤية الحاصلة يوم القيامة إلى رؤية البصيرة وليس البصر، وهذا منهم جمع يوفق بين النصوص ولا ينكرها، ويؤكد في الوقت ذاته تنزه الذات الإلهية وقدوسيتها .

ونجد أصحاب هذا الاتجاه في البداية يتحدثون عن مقامات ذوقية هي : المشاهدة والمكاشفة والشهود، وتتحقق هذه المقامات لدى العبد من النسبة الحاصلة بين مقام العبودية، وهي نسبة العبد إلى ربه، ومقام الربوبية وهي نسبة الرب إلى عبده.

فـ (مقام المشاهدة) هو أول مقامات إيمان العبد بربه وإقباله عليه، ويعرف بمقام (علم اليقين)، وهو مقام استدلال العبد المؤمن بالخلق على الحق سبحانه للإقرار بربوبيته وأحديته في الإيجاد والتدبير، ومشاهدة تجليات مقام الربوبية في كل مظهر من مظاهر الحياة والكون، دقت أم عظمت، يقول الله تعالى : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[آل عمران:١٩٠-١٩١].

أما (مقام المكاشفة)، فهو مقام ذوق كشفي، يترقى إليه المؤمن بالمجاهدات ومدوامة الأذكار والإقبال على الله بقلب خاشع منكسر أشد ما يكون عليه من اليقين بالله تعالى واستجلاب رحمته وتأييده وتوفيقه، حتى تحصل في هذا القلب رؤية قلبية وبصيرة تتكشف لها بعض أسرار تنزلات أسماء الربوبية الحاكمة والفاعلة في الكون، ويعرف هذا المقام عند أرباب

الذوق بـ (مقام عين اليقين)، حيث يترقى قلب المؤمن به من اليقين المبني على الاستدلال والنظر، إلى اليقين المبني على الكشف القلبي والبصيرة القلبية، يقول الحق سبحانه في خطابه للنبي المصطفى ﷺ : ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[يوسف:١٠٨] .

وأما (مقام الشهود)، فهو مقام انغماس وشهود في مطالعة تجليات مقام الربوبية، بعد إزالة حجب الغفلة من قلب المؤمن، ويعرف هذا المقام بـ (مقام حق اليقين) [١]، وفيه تحصل رؤية القلب لمظاهر تجليات أسماء الربوبية على أتم ما تكون فيه الرؤية، وهذه الرؤية القلبية والشهود القلبي يحصل من دون حجب، ويتحقق في القلب على درجات متفاوتة بين الحياة الدنيا والآخرة، وإنما يحصل تمام الشهود للمؤمنين يوم القيام، وإليه تصرف آيات وأحاديث الرؤية عند أرباب التصوف، حيث ينزع من القلب القائم في هذا المقام كل السوى، ويشخص بعين قلبه إلى ربه فلا يشهد أحدا سواه، حتى يفنى في ربه عن نفسه، وتسقط من قلبه كل الأغيار، فلا ثمة إلا رب أحد معبود، أما الذات الإلهية العلية فهي غيب محض لا تُرى، ودونها حجب من نور، لو كشفت لاندك الكون وخار، وإلى هذا المعنى كما يرى أهل التصوف، يرمز حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه في الرؤية يوم القيامة، فقد جاء بلفظ : "فيُكشف لهم الحجاب، فينظرون إلى الله تعالى فيتمتعون بنور الرحمن سبحانه، حتى لا يبصر بعضهم بعضا"[٢]، فالحجاب الذي يكشف هو حجاب غفلة القلب، فيترقى

(١) أشار بصورة مقتضبة إلى هذه المقامات ومعانيها الإمام الزبيدي في شرح كتاب قواعد العقائد من إحياء علوم الدين، ص ٢٣٣ .

(٢) الزبيدي، شرح كتاب قواعد العقائد، ص ٢٢٦ .

صاحبه في الشهود حتى يرى أنوار حجاب الرحمن، وهو أقصى ما يبلغه مخلوق من الرؤية، رؤية أنوار الحجاب الأعظم .

ويشرح الشيخ محي الدين بن عربي أحد كبار متصوفة الأحوال الفرق بين الرؤية البصرية، والشهود القلبي بقوله : إن الرؤية البصرية لا يتقدمها علم بالمرئي أبدًا، لأن الإدراك بها إنما يحصل بانطباع المرئي بالعين الباصرة عند تحققها لا قبلها، بينما الشهود يتقدمه علم بالمشهود، لأنه رؤية قلبية، فالشاهد ما سمي شاهدًا إلا لكون رآه يشهد بصحة ما اعتقده، قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾[هود:١٧]، أي يشهد له بصحة ما اعتقده، ومن هنا سأل موسى عليه السلام الرؤية بقوله: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، وما قال أشهدني، لأنه تعالى كان مشهودًا له ما غاب عنه، وكيف يغيب عن رسول كريم ولا يغيب عن الأولياء[١] فلما عدل بطلبه الشهود إلى الرؤية أتى المنع قال تعالى : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾.

ثم يذكر الشيخ محي الدين أن مقام الشهود مقام شرعي لا ينكره علماء الشريعة من أهل الظاهر، وهو مقام الإحسان، يترقى إليه المؤمنون بمجاهداتهم، ولأجل ذلك فإن الشهود ينقسم إلى مقامين:

الأول: مقام أن تعبد الله كأنك تراه.

الثاني: مقام فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

يقول الشيخ محي الدين إن الشهود الأول في مقام أن تعبد الله كأنك تراه هو ما تمسكه في نفسك من شاهد الحق المشار إليه بالحديث: "أن تعبد الله كأنك تراه"[٢]، فقوله: "كأنك تراه" هو شاهد الحق الذي أقمته في نفسك كأنك تراه –بحسب اجتهادك– وهذه درجة التعليم، ثم يرتقي المحسن

(١) ابن عربي، الشيخ محيي الدين، الفتوحات المكية، الباب السادس والستون ومائتان.

(٢) البخاري، صحيح، جـ١، رقم (١٩–٥٠) ، ومسلم، الصحيح، جـ١، رقم (٣٦) .

منها إلى درجة الخصوص، وهي علمك بأن الله يراك ولا تراه، وهو مقام ترقٍ في الشهود، وذلك لأنك ضبطت شهوده تعالى في قلبك وأخليت شهودك عن بقية الوجود المحيط بك، وإذا تحققت بذلك علمت عجزك عن الإحاطة به تعالى، لأنك مقيد وهو تعالى مطلق، وأنت ضيق وهو تعالى واسع، وحينئذ تبقى مع نظره المحقق إليك لا مع نظرك أنت إليه، لأن نظرك يقيده ويحدده وهو سبحانه منزه عن القيود والحدود[١].

ويؤكد الشيخ محي الدين أن الرؤية الحاصلة يوم القيامة إنما هو شهود لتجليات مقام الربوبية وليس رؤية بصرية للذات الإلهية، بما ورد في الحديث الصحيح من تجلي الرب يوم القيامة بالصور، وهي صور الصفات والأسماء، اختبارًا للمؤمنين، فعن أبي هريرة رضي ا لله عنه في الحديث الذي يرويه الشيخان في الرؤية، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "... يجمع الله الناس، فيقول : من كان يعبد شيئًا فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول أنا ربكم، فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه ..."[٢]، وقد أتى هذا الحديث في سياق كما يرويه مسلم : أن ناسًا قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: "هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟" قالوا: لا يا رسول الله، قال: "هل تضارون في الشمس ليس

(١) الشعراني، عبد الوهاب، اليواقيت والجواهر، ٢م، ط٢، بيروت: دار المعرفة، جـ١، ص١٠٩.
(٢) البخاري، الصحيح، جـ٨، رقم (٦٥٧٣) .

دونها سحاب؟" قالوا: لا يا رسول الله، قال: "فإنكم ترونه كذلك، يجمع الناس ... الحديث"[١].

وفي رواية عند مسلم من طريق أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "... إذا كان يوم القيامة أذن مؤذن ليتبع كل أمة ما كانت تعبد، فلا يبقى أحد كان يعبد غير الله سبحانه من الأصنام والأنصاب إلا يتساقطون في النار ... حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله تعالى من بر وفاجر أتاهم رب العالمين سبحانه وتعالى في أدنى صورة من التي رأوه فيها[٢] قال: فما تنتظرون؟ تتبع كل أمة ما كانت تعبد، قالوا: يا ربنا، فارقنا الناس في الدنيا أفقرما كنا إليهم، ولم نصاحبهم، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئا مرتين أوثلاثًا، حتى إن بعضهم ليكاد أن ينقلب، فيقول: هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها؟ فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أذن الله له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة، كلما أراد أن يسجد خر على قفاه، ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة، فقال: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا ..."[٣]. وهذا معنى قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[القلم:٤٢]، وهم المنافقون، يمتحنون هذا الامتحان، فيفضحون به، قال ابن عباس: يوم يكشف عن ساقٍ أي: يكشف عن كرب وشدة[٤]، وهذه هي العلامة التي يعرف المؤمنون بها ربهم يوم القيامة، ويميزونه بها، صورة تجلي الرب جل وعلا

(١) مسلم، الصحيح، جـ١، رقم (١٦٣-١٨٢) .

(٢) هي صورة تمثيل، تمثل الضعف والعجز عن دفع الشدة وكشف الكربة امتحانًا وتمحيصًا للمؤمنين وتمييزًا للمنافقين.

(٣) مسلم، الصحيح، جـ١، رقم (١٦٧-١٨٣) .

(٤) الطبري، التفسير، تفسير قوله تعالى : ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ...﴾.

بصفات الربوبية وأسمائها، حين يكشف كربات يوم القيامة عن عباده المؤمنين، وهي كربات وقعها عظيم، لا يملك كشفها وإزالتها إلا الرب الجبار، تعالى في عظمته، حيث جميع الخلق يومها مذهلون .

يقول الشيخ محي الدين: ومن المشاهدة ما يكون في حضرة التمثيل، كالتجلي الإلهي في الدار الآخرة الذي ينكرونه – كما في الأحاديث السابقة– فإذا تحوَّل لهم الحق سبحانه في علامة يعرفونه بها – وهي كشف الكرب– أقروا به وعرفوه، وهو عين الأول المذكور، وهو هذا الآخر المعروف، فما أقروا إلا بالعلامة لا به، فما عرفوا إلا محصورًا، فما عرفوا الحق، ولهذا فرَّقنا بين الرؤية والمشاهدة، وقلنا في المشاهدة إنها شهود الشاهد الذي في القلب من الحق، وهو الذي قيِّد بالعلامة، والرؤية ليست كذلك [1].

وإذا كان شهود تجليات مقام الربوبية يحصل للعبد في الدنيا في مقامات الإحسان، فما فائدة تخصيص المؤمنين برؤية هذه التجليات يوم القيامة، وهي الرؤية المقصودة، بالأحاديث على قول أرباب التحقيق ؟ يجيب الشيخ محي الدين عن هذا بقوله: تتميز الدار الآخرة بكون العبد هناك يعرف من يناجيه ويسمع كلامه، وفي الدنيا لا يعرفه ولا يسمع كلامه، فلابد من مزيد انكشاف للعبد في الآخرة – وهي الرؤية المخصوصة بها– ولذلك قال ﷺ لنا في الحياة الدنيا: "اعبد الله كأنك تراه"، وقال في الدار الآخرة: "ما من أحد إلا سيكلمه ربه كفاحًا ليس بينه وبينه ترجمان ..."[2]، ولذلك لا يقع شيء من الإنكار للتجلي الأخروي، فكل أهل الإيمان من أصحاب التنزيه والتوحيد مقرون بهذه التجليات الأخروية، بينما قد يقع شيء من الإنكار في الدنيا في مقامات علم النظر قبل الترقي

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، الباب التاسع ومائتان في المشاهدة .

(٢) البخاري، الصحيح، برقم(٣٥٩٥)، ومسلم الصحيح، برقم(١٠١٦)، وليس فيه كلمة (كفاحا).

إلى مقامات عين اليقين وحق اليقين في مراتب الإحسان وهذا نابع من قصور المعرفة وعدم تمامها في الحياة الدنيا(١).

ويرى المتصوفة : أن ذاته سبحانه قد خفيت عن الخلق لشدة لطافتها، لذلك فهي لا ترى بالأبصار مطلقا، وإنما ترى بالشهود، وهو شهود تجلياتها بالأسماء، وما شدة لطافة الذات الإلهية إلا لكثرة ظهورها وتجلياتها بالأسماء والصفات، فقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾[الجاثية:١٣]، أنه قال: في كل شيء اسم من أسمائه تعالى(٢)، يقصد أنه ما من مظهر ظهر في الخلق إلا وهو انعكاس لتجلي اسم من أسمائه الحسنى، وأثر من آثاره، فعدد ظهور الأسماء وتجلياتها لا يحصى، لأنه في كل ذرة من ذرات العوالم ظهور لاسم من الأسماء، فظهور الأسماء أخفى ظهور الصفات، وظهور الصفات أخفى ظهور الذات، فما اختفاء ذاته واحتجابها إلا من شدة ما ظهر من أسمائها وصفاتها، فمن شدة الظهور يكون الخفاء(٣).

وأهل الحقيقة في رسم العلاقة بين الذات والصفات يقولون: إن كل ما هو جلال فهو ذات، وكل ما هو جمال فهو صفات، على وجه التشبيه، فإن تجلي الصفات كله جمال لأنه محل نزهة أرواح العارفين، وبه يرتقي أهل الدليل إلى معرفة رب العالمين، وهو ما تمكن رؤيته وتحصل المعرفة به، بخلاف تجلي الذات، فإنه جلال محض، والجلال لا تمكن رؤيته، إذ لو ظهر ذرة من نوره الأصلي بلا واسطة لاحترق الكون

(١) الشعراني، اليواقيت والجواهر، جـ١، ص ١١٣-١١٤ .

(٢) ابن عجيبة، أحمد بن محمد الحسيني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري، لا ط، بيروت : دار الفكر، لا ت، ص ٢٠٥ .

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٠ .

من أصله كما في الحديث: "حجابه النور لو كشف حجابه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره"(١)، ولذلك حجب ذاته عن خلقه ولم يتجل بذاته في شيء[٢]، وإنما تجلى بأسمائه وصفاته، وكذلك لشدة أنوار تجليات صفاته، فقد احتجبت صفاته بتجليات أسمائه الحاكمة والمؤثرة في العوالم كلها .

فالخلق جميع الخلق بالنسبة لذات الحق سبحانه وتعالى عدم، عدم نسبي، لأن الحق سبحانه لا متناهٍ لا في الذات ولا في الصفات، مطلق من كل وجه، والخلق متناهون في ذواتهم وصفاتهم، مقيدون من كل وجه، فانتفى وجودهم أمام وجوده، يقول ابن عجيبة: فتحصل أن الأشياء كلها قائمة بالله أثبتها وأظهرها ليُعرف بها، ثم محاها بوحدانيته، فالأكوان هي ما ظهر في عالم الشهادة، وما دخل في عالم التكوين، وهي موجودة بوجود الحق سبحانه، قائمة به، ثابتة بإثباته، ليعرف بها، ممحوة بأحدية ذاته لانفراد وجوده، فمن أثبتها بالله فقد عرف فيها وشهد فيها مولاه، لأن الثبوت للأكوان أمر عرضي، والحق اللازم هو وجود أحدية الحق تعالى، ومن مقتضى حقيقتها محو الأكوان وبطلانها بحيث لا توجد – أي في مقابل وجود الحق لا في صيرورتها موجودة وإبرازها بالأسماء وإظهارها وانعكاسها بها – إذ لو وجدت الأكوان في مقابل الحق لم تكن أحدية بل تعددًا واثنينية [٣] .

ولهذا يرى محيي الدين بن عربي أن الرؤية التي تحصل للمؤمنين يوم القيامة هي رؤية بصيرة لا بصر بالعين المجردة، وأن الحجاب الذي يكشف هو حجاب العلم الدليلي البرهاني فيرتقي العبد بذلك إلى مقام

(١) مسلم، الصحيح، جـ١، رقم (١٦١-٢٩٣) .
(٢) انظر: ابن عجيبة، إيقاظ الهمم، ص ٢٠٥-٢٠٦ .
(٣) المصدرنفسه، ص ٣٢٢ .

الشهود، كما يذكر في الفتوحات المكية، لأن العلم بالله بالبرهان المنطقي والاستدلال النظري، وهو أول مراتب الإيمان المعبر عنها بمقام (علم اليقين) يقضي برفع المناسبة بين العالم المؤمن وبين هوية الحق سبحانه، وأنه لا رؤية من وراء إلا بمناسبة بين الرائي وبين المرئي، فالحق سبحانه لا مناسبة بينه وبين خلقه، لذلك لا يراه غير نفسه من حيث هويته وهي ذاته العلية، فصاحب هذا العلم البرهاني الاستدلالي في حال شهوده تجليات الحق سبحانه في مقام ربوبيته، ينكشف عنه حجاب العلم النظري ليفنى في شهوده، وليحكم أنه ما رأى ربه، وحكمه صحيح لأن ما أقامه في فكره من معرفة بطريق الاستدلال العقلي يختلف عما يراه ويبصره في شهوده من الحقائق والأسرار العرفانية، وهذا ما يعبِّر عنه في مراتب الإيمان بمقامي (عين اليقين) و (حق اليقين)، وشهود تجليات مقام الربوبية يوم القيامة قريب من كل مؤمن(١) .

فمقام (علم اليقين) هو مقام معرفة بالله تعالى ومشاهدة بالاستدلال العقلي، وهو الاستدلال بالخلق على الحق، قال تعالى :"سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبن لهم أنه الحق"[فصلت:٥٣]، ومقام (عين اليقين) هو مقام مكاشفة قلبية، وأما مقام (حق اليقين) فهو مقام انغماس وفناء عن كل ما سوى الحضرة الإلهية العلية، يقول الإمام أبو حامد الغزالي في هذا المقام : واعلم أن الرؤية غاية الكشف، وكما أن سنة الله تعالى بأن تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية البصرية، فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن القلب ما دام محجوبا بعوارض البدن، ومقتضى الشهوات، وما غلب عليه من الصفات البشرية، فإنه لا ينتهي إلى الشهود والرؤية القلبية، فمقصد العارفين كلهم إدراك وصله ولقائه سبحانه، فهي

(١) الشعراني، اليواقيت والجواهر، جـ١، ص ١١٤–١١٥ .

قرة العين التي لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين، فإذا حصل الوصل انمحقت الهموم والشهوات وصار القلب مستغرقا بنعيم النظر إلى وجهه الكريم سبحانه وتعالى، فلو ألقي في النار لم يحسَّ بها لاستغراقه، ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت إليه لكمال نعيمه، وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية، وليت شعري من لا يفهم إلا حب المحسوسات كيف يؤمن بلذة النظر إلى وجه الله وما له صورة، ولا شكل، والعارفون ما أرادوا بهذا إلا إيثار لذة القلب في معرفة الله تعالى على لذة الأكل والشرب والنكاح، فإن الجنة معدن تمتع الحواس، فأما القلب فلذاته في لقاء الله تعالى فقط[1] .

إلا أن الغزالي ومعه جمهرة من أرباب التصوف الشرعي لا يرون أن هذه المقامات التي هي مقامات عروج وسمو قلبي وروحي في علاقة المؤمن مع ربه، تمنع من حصول الرؤية البصرية بلا حدٍّ ولا إحاطة، بل حصولها يعدُّ تتويجا لهذه المجاهدات القلبية، ونعمة ينتظرها أصحابها من أكبر النعم، وذلك لسببين أساسيين :

١- ظاهر نصوص الرؤية التي تبلغ درجة التواتر، وعدم تكلف تأويلها.

٢- الجواز العقلي للرؤية وإمكانها، بمحدداتها التي ساقها متكلمو أهل السنة .

(١) المقدسي، ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري، ص ٢٠٨-٢٠٩

الخاتمة

١- الرؤية رؤيتان : قلبية وبصرية، أما القلبية فتحصل في الدنيا والآخرة، وأما البصرية فلا تحصل إلا في الآخرة للمؤمنين من عباد الله فقط .

٢- السبب في إقرار الرؤية البصرية يوم القيامة للمؤمنين هو ورود النصوص القرآنية والأخبار النبوية التي تبلغ حدَّ التواتر المعنوي .

٣- اللجوء إلى المبالغة في تأويل نصوص الرؤية أو ردِّها لمحكمات التنزيه هو أمر غير مبرر، لأن الرؤية فرع الوجود، فكل موجود يرى كما هو، وليس من ضروراتها اللوازم المتعلقة بها في الشاهد من المسافة والمقابلة واتصال شعاع، بل في الشاهد حصول رؤية بدون هذه اللوازم، فما بالنا بالغائب ولا يقاس غائب بشاهد.

٤- الرؤية البصرية إنما تحصل يوم القيامة على وجه يليق بجلال الذات الإلهية وقدوسيتها، بلا حدٍّ ولا تقابل ولا إحاطة .

٥- أخطأ المشبهة ومن وافقهم من مثبتة الأثرية في حمل لوازم الرؤية في الشاهد على الرؤية الحاصة يوم القيامة، والقول بحصول رؤية الذات الإلهية وفق أحكام الرؤية المعهودة ظاهرا من كون الحق في جهة فوق والخلق في جهة سفل بحدٍّ وتناه وتقابل مع الذات الإلهية العلية، مع أن الذات الإلهية غير متناهية والخلق متناهون، والمتناهي لا يقابل اللامتناهي من جميع الوجوه .

٦- هناك ضرورة ماسة لتطبيق محددات الرؤية على ما يتم اكتشافه بصورة متعاقبة في علوم الفلك، وما تقدمه من دراسات موثقة عن الأبعاد الكونية .

٧- لجوء المعتزلة ومن وافقهم إلى تكلف تأويل نصوص الرؤية وردِّ بعضها بداعي التنزيه، أمر غير مبرر، لأن الرؤية فرع الوجود وليس فرع لوازمها في الشاهد .

٨- يمكن الجمع بين مقامات الرؤية القلبية لتنزلات أسماء الربوبية وبين الرؤية البصرية، وهو أولى من تكلف حمل الثانية لشدة وضوحها على الأولى .

المصادر والمراجع

١-الآجري، أبو بكر، الشريعة، ٦م، ط١، تحقيق : عبد الله الدميجي، السعودية، درا الوطن، ١٩٩٧.

٢-الإسفراييني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ط١، تحقيق : كمال يوسف الحوت، بيروت : عالم الكتب ، ١٩٨٣.

٣-الأصبهاني، أبو الشيخ، كتاب العظمة، لاط، لات، تحقيق : مصطفى عاشور ومجدي إبراهيم، القاهرة : مكتبة القرآن .

٤-الباقلاني ، أبوبكر ، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به ، ط ١ ، تحقيق : عماد الدين بن حيدر ، بيروت ، عالم الكتب، ١٩٨٦.

٥-الباقلاني، أبو بكر بن الطيب، التمهيد، لاط، تحقيق : الأب رتشرد اليسوعي، بيروت : المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.

٦-البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، (٩م)، ط١، ١٤٢٢، تحقيق : محمد زهير الناصر، بيروت : دار طوق النجاة .

٧-البراك، عبد الرحمن، شرح العقيدة الطحاوية، ط١، الحقوق للمؤلف، ٢٠٠٨.

٨-البغدادي، عبد القاهر أبو منصور، تفسير الأسماء والصفات، (٣م)، ط١، تحقيق : قسم البحوث، دبي : دائرة الشؤون الإسلامية ، ٢٠٠١.

٩-البيهقي، أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، ٢ج، ط١، تحقيق : عبد الله الحاشدي، جدة، مكتبة السوادي، ١٩٩٣.

١٠-البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ط٢، تحقيق : كمال يوسف الحوت، بيروت : عالم الكتب ، ١٩٨٥.

١١-البيهقي، أبو بكر، مناقب الشافعي، ٢م، ط١، تحقيق : السيد أحمد صقر، مصر : دار التراث، ١٩٧٠.
١٢-الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، الجامع الصحيح (السنن)، (٥م)، لاط، لات، تحقيق : أحمد شاكر، القاهرة : دار الحديث .
١٣-ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، (٢م)، ط١، تحقيق : محمد بن عبد الرحمن، مكة المكرمة : مطبعة الحكومة، ١٩٧١.
١٤-الجعبيري، د. فرحات، العقيدة، ٢ج، ط٤، زنجبار: معهد الاستقامة، ١٩٩٨.
١٥-ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، الدرة فيما يجب اعتقاده، ط١، تحقيق : عبد الحق التركماني، بيروت : دار ابن حزم، ٢٠٠٩.
١٦-ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٣م)، ط١، تحقيق : د. يوسف البقاعي، بيروت : دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢.
١٧- ابن حنبل، أحمد، العقيدة برواية الخلال، ط١، تحقيق : عبد العزيز السيروان، دمشق: دار قتيبة، ١٤٠٨.
١٨-ابن حنبل، الإمام أحمد، المسند، (٤٥م)، ط١، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، بيروت : مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.
١٩-أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، ط١، مصر : مطبعة البابي الحلبي، ١٣٤٢.
٢٠-الدارقطني، أبو الحسن، رؤية الله، ط١، بيروت : دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.
٢١-الدارمي، عثمان بن سعيد، رد الدارمي على بشر المريسي العنيد، لاط، تحقيق : محمد حامد الفقي، بيروت : دار الكتب العلمية، لات.

٢٢–الرازي، فخر الدين، الإشارة في علم الكلام، تحقيق: هاني محمد حامد، القاهرة : المكتبة الأزهرية، ٢٠٠٩.
٢٣–ابن الزاغوني الحنبلي، الإيضاح في أصول الدين، ط١، تحقيق : د. أحمد السايح ود. إحسان مرزا، القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤.
٢٤–الزبيدي، السيد محمد مرتضى، شرح كتاب قواعد العقائد من إحياء علوم الدين، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤.
٢٥–الشعراني، عبد الوهاب، اليواقيت والجواهر، ٢م، ط٢، بيروت: دار المعرفة، لا ت .
٢٦–ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، المصنف، (٢٦م)، ط١، تحقيق : محمد عوامة، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ودمشق : مؤسسة علوم القرآن، ٢٠٠٦.
٢٧–الصابوني، أبو عثمان، عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ط١، الرياض : دار العاصمة، ١٩٩٥.
٢٨–الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، (٢٥م)، ط١، ١٩٩٤، تحقيق : حمدي السلفي، القاهرة : مكتبة ابن تيمية .
٢٩–الطبري، ابن جرير، التبصير في معالم الدين، ط١، تحقيق : علي الشبل، السعودية، دار العاصمة، ١٩٩٦.
٣٠–الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، (١٦م)، ط١، ١٩٥٨، تحقيق : محمود شاكر، القاهرة : دار المعارف .
٣١–الطحاوي، أبو جعفر، العقيدة الطحاوية، ط١، بيروت : دار ابن حزم، ١٩٩٥.
٣٢–ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، (١٢م)، لاط، تونس : دار سحنون، لات.

٣٣-ابن عجيبة، أحمد بن محمد الحسيني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري، لا ط، بيروت : دار الفكر، لا ت.

٣٤-ابن عربي، محيي الدين ، كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، موجود بأعلى كتاب (عون الله الأوفى شرح كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى)، أد. عيسى عبد الله الحميري، ط١، دبي، ٢٠١٤.

٣٥-العبكري، ابن بطة، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ٦م، ط١، الرياض : دار الراية، ١٩٩٥.

٣٦-الغزالي، أبو حامد محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، ط١، دمشق : دار طيبة الغراء، ٢٠٠٧.

٣٧-الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، ط١، تحقيق: محمد عثمان، بيروت : دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩.

٣٨-القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، (٢٠م)، ط١، بيروت : دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٥ .

٣٩-القشيري، مسلم بن الحجاج، الصحيح، (٥م)، لاط، لات، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: مطبعة البابي الحلبي وشركاه .

٤٠-ابن كثير، أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، (٤م)، ط٣، ١٩٩٢، بيروت : دار المعرفة .

٤١-اللالكائي، أبو القاسم هبة الله، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ٥م، ط٣، تحقيق : د.أحمد الغامدي، الرياض : دار طيبة، ١٩٩٤.

٤٢-ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد، السنن، (٢م)، ط١، لات، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت : المكتبة العلمية .

٤٣- المجدوب ، د. عبدالعزيز ، القاضي أبوبكر الباقلاني وآراؤه الكلامية ، ط ١ ، بيروت ، دار ابن حزم ، ٢٠٠٩.
٤٤- المقدسي، شهاب الدين، ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري، ط١، تحقيق : أحمد المزيدي، بيروت : دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.
٤٥- النسفي، أبوالمعين، بحر الكلام في أصول الدين، ط١، القاهرة : المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١١.
٤٦- النسفي، أبو المعين ميمون، تبصرة الأدلة في أصول الدين، (٢م)، ط١، تحقيق: كلود سلامة، دمشق : الجفان والجابي للطباعة والنشر، ١٩٩٠.
٤٧- نور سيف، أ.د. أحمد، عقيدة القاضي عبد الوهاب البغدادي في شرحه رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ط٢، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠٥.
٤٨- ابن الهمام، الكمال بن أبي شريف، كتاب المسامرة في شرح المسايرة، ج٢، ط١، القاهرة : المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦.
٤٩-ا لهمذاني، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ط٣، تحقيق : د. عبد الكريم عثمان، القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٩٦.
٥٠- الهمذاني، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ١٠م، ط٢، بيروت : دار الكتب العلمية، ٢٠١١ .
٥١- الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (١٠ج)، ط١، تحقيق : عبد الله محمد الدرويش، بيروت : دار الفكر، ١٩٩٤ .
٥٢- الموسوعة الحرة ، www.wikipedia.org
٥٣- موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن، المادة المظلمة في الكون، www.kaheel7.com