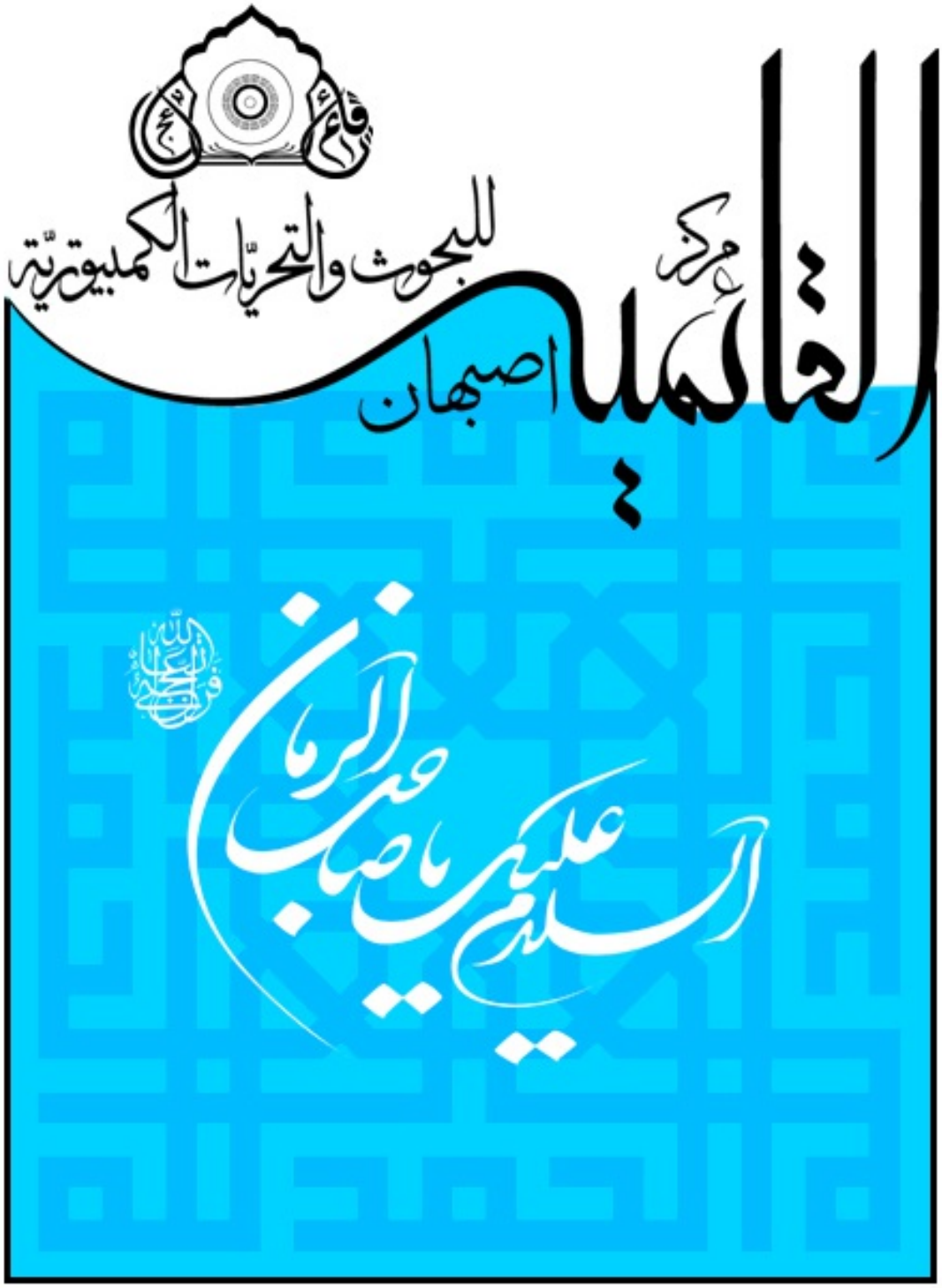

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

رؤية الله
بين التنزيه والتشبيه

موسسه تحقیقات
و نشر معارف اهل بیت (ع)

بسم الله الرحمن الرحيم

رؤیة الله بین التنزیه والتشبیه

كاتب:

موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت علیهم‌السلام

نشرت فی الطباعة:

موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت علیهم السلام

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
رویة الله بین التنزیه والتشبیه ----- ۶
اشارة ----- ۶
مقدمة ----- ۶
الاتجاهات والآراء فی مسألة الرؤیة ----- ۶
منهج البحث ----- ۷
ادلة الاتجاه الأول القائل بالتجسیم والرؤیة ----- ۸
ادلة الاتجاه الثانی القائل بالرؤیة بلا کیفیة ----- ۱۰
اشاره ----- ۱۰
المرحلة ۰۱ ----- ۱۱
المرحلة ۰۲ ----- ۱۴
عوامل ظهور القول بالرؤیة ----- ۱۶
خلاصة البحث ----- ۲۱
پاورقی ----- ۲۱
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۲۳

رویة الله بین التنزیه والتشبیه

اشارة

عنوان : رویة الله بین التنزیه والتشبیه

موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت (ع)

مقدمة

البحث مستلّ وبنحو ملفق من کتاب رؤیة الله لآیة الله الشیخ جعفر السبحانی، وکتاب کلمة فی الرؤیة للعلاّمة السید عبدالحسین شرف الدین، وکتاب الملل والنحل للشیخ السبحانی وکتاب العقائد الإسلامیة ج۲. تعتبر مسألة رؤیة الله من المسائل الکلامیة المهمة التی حظیت بنطاق واسع من البحث والتحقیق والأخذ والرد بین المسلمین منذ الصدر الأوّل للإسلام وحتی الآن، وذلک لما لها من مدخلیة کبیرة فی أصل قضیة التوحید من جهة، وإلحاح العقل فی استیضاحها من جهة ثانیة، ولعلّ أهمیتها فی هاتین الجهتین جعلها عرضة للتأثر السلبی بالتراث الیهودی من جهة، والمشارب الفلسفیة من جهة ثانیة، بحثاً عن أسباب إضافیة تستکمل بها حاجتها الی الاشباع الکافی. وهذه الدراسة عبارة عن محاولة لتسلیط الأضواء علی هذه المسألة، ورائدنا فیها هو البحث عن الحقیقة التی یثبتها العقل ویدلّل علیها النقل. وقبل أن ندخل فی صمیم البحث، لابدّ لنا من التنویه بأنّ مسألة الرؤیة تتداخل مع مسألة التجسیم تداخلاً صمیمیاً، ولیس بإمکاننا الفصل بین المسألتین، ولذا فدراستنا هذه تتناولهما معاً فی آن واحد، لأجل التلازم القائم بینهما الذی یجعل البحث فی أیٍّ منهما بحثاً فیهما معاً، وإن کان العنوان مقتصراً علی واحد منهما فقط.

الاتجاهات والآراء فی مسألة الرؤیة

لقد تشتتت الآراء والاتجاهات فی هذه المسألة حتی بلغت حد الافراط، بحیث إنّک حینما تطالع کتاب مقالات الإسلامیین لأبی الحسن الأشعری تجده یعرض فی هذه المسألة تسعة عشر رأیاً. فقد کتب یقول: «واختلفوا فی رؤیة البارئ بالأبصار علی تسع عشرة مقالة ; فقال قائلون: یجوز أن نری الله بالأبصار فی الدنیا ولسنا ننکر أن یکون بعض من نلقاه فی الطرقات. وأجاز علیه بعضهم الحلول فی الأجسام، وأصحاب الحلول إذا رأوا إنساناً یستحسنونه لم یدروا لعل إلههم فیه. وأجاز کثیر ممّن أجاز رؤیته فی الدنیا، مصافحته وملامسته ومزاورته إیاهم، وقالوا إن المخلصین یعانقونه فی الدنیا والآخرة إذا أرادوا ذلک، حُکی ذلک عن بعض أصحاب مضر وکهمس. وحُکی عن أصحاب «عبدالواحد بن زید» أنّهم کانوا یقولون: إنّ الله سبحانه یری علی قدر الأعمال فمن کان عمله أفضل رآه أحسن. وقد قال قائلون: إنّا نری الله فی الدنیا فی النوم فأمّا فی الیقظة فلا. ورُوی عن رَقَبة بن مَصقلة أ نّه قال: رأیت ربّ العزّة فی النوم فقال: لأکرمنّ مثواه ـ یعنی سلیمان التیمی ـ صلّی الفجر بطُهر العشاء أربعین سنة. وامتنع کثیر من القول إنّه یُری فی الدنیا ومن سائر ما أطلقوه، وقالوا: إنّه یُری فی الآخرة. واختلفوا أیضاً فی ضرب آخر، فقال قائلون: نری جسماً محدوداً مقابلاً لنا فی مکان دون مکان. وقال زهیر الأثری: ذات الله عزّ وجلّ فی کل مکان وهو مستو علی عرشه ونحن نراه فی الآخرة علی عرشه بلا کیف، وکان یقول: إنّ الله یجیء یوم القیامة الی مکان لم یکن خالیاً منه، وأ نّه ینزل الی السماء الدنیا ولم تکن خالیة منه. واختلفوا فی رؤیة الله عزّ وجل بالأبصار هل هی إدراک له بالأبصار أم لا؟ فقال قائلون: هی إدراک له بالأبصار وهو یُدرک بالأبصار. وقال قائلون: یُری الله سبحانه بالأبصار ولا یُدرک بالأبصار. واختلفوا فی ضرب آخر: فقال قائلون: نری الله جهرة ومعاینة، وقال قائلون: لا نری الله جهرة ولا معاینة. ومنهم من یقول: اُحدّق إلیه إذا رأیته، ومنهم من یقول: لا یجوز التحدیق إلیه. وقال قائلون منهم ضرار وحفص الفرد: إن الله لا

يُرى بالأبصار، ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسّة سادسة غير حواسّنا هذه فندركه بها، وندرك ما هو بتلك الحاسّة. وقالت البكرية: إن الله يخلق صورة يوم القيامة يُرى فيها ويكلّم خلقه منها. وقال الحسين النجّار: إنّه يجوز أن يحوّل الله العين الى القلب، ويجعل لها قوّة العلم فيعلم بها ويكون ذلك العلم رؤيةً له، أى علماً له. وأجمعت المعتزلة على أنّ الله لا يُرى بالأبصار واختلفت هل يرى بالقلوب؟ فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة: إن الله يرى بقلوبنا بمعنى إنّا نعلمه بها، وأنكر ذلك الفوطى وعبّاد. وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية: إن الله لا يُرى بالأبصار فى الدنيا والآخرة، ولا يجوز ذلك عليه. واختلفوا فى الرؤية لله بالأبصار ـ هل يجوز أن تكون أو هى كائنة لا محال ـ على مقالتين: فقال قائلون: يجوز أن يُرى الله سبحانه فى الآخرة بالأبصار وقال(؟) نقول: إنّه بتاتاً وقال(؟) نقول: إنّه يرى بالأبصار. وقال قائلون: نقول بالأخبار المرويّة وبما فى القرآن أ نّه يُرى بالأبصار فى الآخرة، بتاتاً يراه المؤمنون. وكل المجسمة إلاّ نفراً يسيراً يقول بإثبات الرؤية، وقد يُثبت الرؤية من لا يقول بالتجسيم» [۱] . هذا ما قاله أبو الحسن الأشعرى، ولكننا يمكننا أن نرجع بعض الآراء الى بعض ونختصرها جميعاً فى ثلاثة اتجاهات أساسية هى: ۱ ـ اتّجاه يقول بإمكان الرؤية الحسّية فى الدنيا والآخرة، وهؤلاء هم المجسّمة الذين جعلوا الله سبحانه وتعالى على صفة سائر مخلوقاته من حيث الجسمية، فلما جعلوه جسماً كسائر الأجسام كان من الطبيعى أن يؤمنوا برؤيته كما يحصل ذلك لأى جسم آخر بلا فرق بين الدنيا والآخرة. ۲ ـ واتّجاه آخر حاول التوسط فمنع الرؤية فى الدنيا وأجازها فى الآخرة مع نفى الكيفية، وهو رأى الجمهور المتمثل بأهل السنّة والجماعة من أتباع المذاهب الأربعة الذين حاولوا التخلص من التجسيم مع الاحتفاظ بالرؤية بهذه الكيفية. ۳ ـ واتّجاه ثالث آمن باستحالة الرؤية فى الدنيا والآخرة، وهو ما عليه المعتزلة والإمامية وآخرون. فالأوّل تجسيم محض، والثالث تنزيه محض، والثانى متوسط بينهما حاول أن يأخذ من كل طرف طرفاً. ولابدّ من التذكير هنا بأن البحث كل البحث يقع فى الرؤية البصرية، أما ما يتحدث عنه الوالهون بحب الله سبحانه وتعالى من الرؤية القلبية الوجدانية فخارج عن محل البحث، كقول الإمام على(عليه السلام): «ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله ومعه وفيه وبعده» [۲] ،أو قول الإمام الحسين(عليه السلام): فى دعاء عرفة: «عميت عين لا تراك عليها رقيباً» [۳] .

منهج البحث

وقبل أن نخوض فى المسألة واتّجاهاتها الثلاثة لابدّ لنا من التذكير بنقطة مهمة وهى أن طريق النفى والإثبات فى هذه المسألة منحصر بالعقل، وليس للنصوص الشرعية إلاّ دور الكشف عن حكم العقل فيها، لبداهة أن حجية النصوص الشرعية لا تتم إلاّ بعد اثبات أصل التوحيد والمسائل المتعلقة به، ولو جعلنا النصوص الشرعية هى الحجة فى المسائل التوحيدية للزم من ذلك الدور، ولتوقفت حجية النصوص الشرعية على نفسها وهو باطل، ولافتقرت الى دليل يثبتها، ولتعطلت بذلك حجيتها، ولم يعد بوسعنا اثبات أىّ شىء بها، ولا تكون حينئذ حجة لا فى مسألة شرعية ولا عقائدية. نعم، إذا أجاز العقل صفة معينة فى مرحلة الثبوت ولم يدلّل على اتّصاف أو عدم اتّصاف التوحيد بها فى عالم الإثبات احتجنا الى الشرع فى اثباتها أو نفيها عن الله سبحانه وتعالى، وهذا انّما يصح فى مرحلة الإثبات بعد اجازة العقل فى مرحلة الثبوت، وفيما عدا ذلك تناقش أدلّة السمع بما هى كاشفة عن حكم العقل ومتطابقة معه ومشيرة إليه، وإذا وجد ظاهر من ظواهر الكتاب والسنّة يتقاطع مع دليل عقلى قطعى فى مسألة توحيدية فاللازم حينئذ تأويل هذا الظهور بنحو يرفع التقاطع بينهما، وهذا التأويل لا يعنى التصرف الكيفى فى معانى الكتاب والسنّة، وإنّما يعنى البحث عن المعنى الصحيح بالطريقة التى أمرنا القرآن الكريم أن نبحث بها عن معانيه التى يقصدها هو. وذلك فى قوله تعالى: (هو الذى أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هنّ أُم الكتاب وأُخر متشابهات فأمّا الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به، كلّ من عند ربّنا وما يذّكّر إلاّ أُولوا الألباب) [۴] . فهناك تأويل كيفى مرفوض، وآخر منهجى يسير طبق ضوابط معينة هدفه منع التصرف الكيفى بظواهر القرآن واتّباع الطريقة القرآنية فى التوصل الى المعانى التى يقصدها. ومن هنا يمكننا أن نناقش القاضى عبدالجبار فى قوله: «ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً، لأن صحة

السمع لا تقف عليها، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن ولهذا جوّزنا الاستدلال بالسمع على كونه حياً لما لم تقف صحة السمع عليها، يبيّن ذلك أن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعاً حكيماً وإن لم يخطر بباله أ نّه هل يُرى أم لا؟» [٥] . فإنّ المعيار فى المسألة ليس عدم خطور الرؤية فى الذهن لدى الاعتقاد بوجود صانع للعالم، فإنّ الذهن لدى انشغاله بجهة معينة قد ينصرف عن جهة أُخرى ملازمة لها، ومثل هذا الانصراف لا يكون دليلاً على عدم تلازم الجهتين، إنّما الدليل يظهر حينما يلتفت العقل الى الجهة الثانية، ويصدر حكمه بالتلازم وعدم التلازم مع الجهة الأُولى، ولو فرضنا أن العقل حكم بتلازم الأُلوهية مع عدم الرؤية وتلازم الجسمية والرؤية مع الممكنات المادية، فى مثل هذه الحالة يكون ذلك التلازم العقلى هو الدليل فى اثبات عدم جواز رؤية الله، وتكون أدلّة السمع مؤيدة ومؤكدة له وكاشفة عنه، وليست دليلاً مستقلاً عنه ولوفرض وجود ظهورات سمعية معارضة فسوف تعتبر من جملة متشابهات القرآن والسنة التى يجب ارجاعها الى المحكمات، طبقاً لمفروض القرآن الكريم. وحينئذ، إذا اعتقد الإنسان بالصانع الحكيم والتفت الى عدم جواز رؤيته عقلاً اصبحت صحة السمع متوقفة على مسألة الرؤية، ولم يعد بالإمكان الاستدلال على الرؤية بالسمع والأدلّة السمعية من الكتاب والسنّة بنحو مستقل عن العقل وحكمه بعدم جواز الرؤية.

ادلة الاتجاه الأول القائل بالتجسيم والرؤية

وأصحاب هذا الاتجاه هم المجسمة القائلون بأنّ الله سبحانه وتعالى جسم كسائر الأجسام قابل للرؤية والمشاهدة فى الدنيا والآخرة، مع التشبيه والتكييف، وليس بين أيدينا الآن مصادر محايدة تذكر أصحاب هذا الاتجاه وتراثهم الفكرى، وإنّما هناك نقولات وذكر لبعض أسمائهم فى مصادر غيرهم، كما مرّ فى كلام الأشعرى عن مضر و كهمس. والظاهر أنّ هذا الاتجاه قد اندحر بصورة مبكرة بعدما اتّضح بطلانه ومخالفته الصريحة للعقل والوجدان والكتاب والسنة، وقد بلغ بالقبح حدّاً بحيث أصبح أصحاب الاتّجاه الثالث القائل بالتنزيه يرمى أصحاب الاتّجاه الثانى بالتجسيم والتشبيه، وإن كان هؤلاء يعدّون أنفسهم من أهل التنزيه ويعلنون براءتهم من التجسيم ويقولون بنفى الكيفية عن الله سبحانه وتعالى. فنجد فى بعض المؤلفات أسماء أشخاص ينسبون الى التجسيم، وحينما تطالع آراءهم تجدهم يقولون بنفى الكيفية ويعتبرون ذلك كافياً لنفى التجسيم عنهم والحاقهم بالتنزيه، بينما يصر أهل التنزيه على ادراجهم فى قائمة المجسمة اعتقاداً منهم بأنّ نفى الكيفية لا يكفى فى نفى التجسيم كما سنرى ذلك تفصيلاً فيما بعد. ولم أعثر على مصدر يبين أدلة الاتّجاه الأوّل فيما ذهب إليه من القول بالتجسيم الصريح سوى وجوه ذكرها الباقلانى المتوفى سنة (٤٠٣ هـ) فى كتابه تهميد الأوائل وتلخيص الدلائل، دون أن يذكر مصدرها، بصيغة إن قالوا قلنا، أو قيل لهم، ولا نعلم هل أنها مذكورة فى تراثهم فعلاً وقد عثر عليها ونقلها عنهم، أم أنها وجوه افتراضية ذكرها لنقض كل المداخل المحتملة لاثبات الجسمية؟ فقد كتب يقول: «إن قال قائل: لم أنكرتم أن يكون القديم سبحانه جسماً؟ قيل له: لما قدّمناه من قبل وهو أن حقيقة الجسم أنّه مؤلف مجتمع، بدليل قولهم: رجل جسيم وزيد أجسم من عمر، وعلماً بأنهم يقصرون هذه المبالغ على ضرب من ضروب التأليف فى جهة العرض والطول ولا يوقعونها بزيادة شىء من صفات الجسم سوى التأليف، فلما لم يجز أن يكون القديم مجتمعاً مؤتلفاً وكان شيئاً واحداً ثبت أنه تعالى ليس بجسم. فإن قالوا: من أين استحال أن يكون القديم مجتمعاً مؤتلفاً؟ قيل لهم: من وجوه: أحدها: أن ذلك لو جاز عليه لوجب أن يكون ذا حيّز وشغل فى الوجود، وأن يستحيل أن يماسّ كلّ بعض من أبعاضه وجزء من أجزائه غير ما ماسّه من الأبعاض وأجزاء الجواهر أيضاً من جهة ما هما متماسان، لأن الشىء المماس لغيره لا يجوز أن يماسّه ويماسّ غيره من جهة واحدة وليس يقع هذا التمانع من المماسة إلاّ للتحيّز والشغل، ألا ترى أن العرض الموجود بالمكان إذا لم يكن له حيّز وشغل لم يمنع وجوده من وجود غيره من الأعراض فى موضعه؟ وإذا ثبت ذلك، وجب أن تكون سائر الأبعاض المجتمعة ذا حيّز وشغل، وما هذه سبيله فلابدّ أن يكون حاملاً للأعراض ومن جنس الجواهر والأجسام، فلما لم يجز أن يكون القديم سبحانه من جنس شىء من المخلوقات، لأنه لو كان كذلك لسد مسدّ المخلوق وناب منابه واستحق من الوصف لنفسه ما يستحقه ماهو مثله لنفسه، فلما لم يجب أن يكون القديم سبحانه مُحدثاً والمحدث

قدیماً ثبت أنه لا یجوز أن یکون القدیم سبحانه مؤتلفاً مجتمعاً. ویدلّ علی ذلک أیضاً أنه لو کان القدیم سبحانه ذا أبعاض مجتمعة لوجب أن تکون أبعاضه قائمة بأنفسها ومحتملة للصفات ولم یخل کل بعض منها من أن یکون عالماً قادراً حیاً أو غیر حی ولا عالم ولا قادر، فإن کان واحد منها فقط هو الحی العالم القادر دون سائرها وجب أن یکون ذلک البعض منه هو الإله المعبود المستوجب للشکر دون غیره، وهذا یوجب أن تکون العبادة والشکر واجبین لبعض القدیم دون جمیعه، وهذا کفر من قول الأُمّة کافة، وإن کانت سائر أبعاضه عالمة حیة قادرة وجب جواز تفرّد کل شیء منها بفعل غیر فعل صاحبه، وأن یکون کل واحد منها إلهاً لما فعله دون غیره، وهذا یوجب أن یکون الإله أکثر من اثنین وثلاثة علی ما تذهب إلیه النصاری، وذلک خروج عن قول الأُمّة وکل أُمّة أیضاً علی أن ذلک لو کان کذلک لجاز أن تتمانع هذه الأبعاض ویرید بعضها تحریک الجسم فی حال ما یرید الآخر تسکینه، فکانت لا تخلو عند الخلاف والتمانع من أن یتم مرادها أو لا یتم بأسرها أو یتم بعضه دون بعض، وذلک یوجب إلحاق العجز بسائر الأبعاض أو بعضها والحکم لها بسائر الحدث علی ما بیّناه فی الدلالة علی إثبات الواحد، ولیس یجوز أن یکون صانع العالم محدثاً ولا شیء منه، فوجب استحالة کونه مؤلّفاً. فإن قالوا: فکذلک فجوّزوا تمانع أجزاء الإنسان إذا قدر وأراد وتصرف کل شیء منها بقدرة وإرادة غیر إرادة صاحبه، قیل له: لا یجب ذلک ولا یجوز أیضاً تمانع الحیین المحدثین المتصرفین بإرادتین وإن کانا متباینین، لقیام الدلیل علی أنه لا یجوز أن یکون محلّ فعل المحدثین واحداً، واستحالة تعدی فعل کل واحد منهما لمحل قدرته، والتمانع بالفعلین لا یصح حتی یکون محلهما واحداً، فلم یجب ما سألتم عنه. فإن قالوا: ولِمَ أنکرتم أن یکون الباری سبحانه جسماً لا کالأجسام، کما أنه عندکم شیء لا کالأشیاء؟ قیل له: لأن قولنا «شیء» لم یُبنَ لجنس دون جنس ولا لإفادة التألیف، فجاز وجود شیء لیس بجنس من أجناس الحوادث ولیس بمؤلّف، ولم یکن ذلک نقضاً لمعنی تسمیته بأنه شیء، وقولنا «جسم» موضوع فی اللغة للمؤلَّف دون ما لیس بمؤلَّف، کما أن قولنا: «إنسان» و«محدَث» اسم لما وُجد عن عدم ولما له هذه الصورة دون غیرها، فکما لم یجز أن نُثبت القدیم سبحانه مُحدَثاً لا کالمُحدَثات وإنساناً لا کالناس قیاساً علی أنه شیء لا کالأشیاء، لم یجز أن نثبته جسماً لا کالأجسام، لأنه نقض لمعنی الکلام وإخراج له عن موضوعه وفائدته. فإن قالوا: فما أنکرتم من جواز تسمیته جسماً وإن لم یکن بحقیقة ما وُضع له هذا الاسم فی اللغة؟ قیل لهم: أنکرنا ذلک، لأن هذه التسمیة لو ثبتت لم تثبت له إلّا شرعاً، لأن العقل لا یقتضیها بل ینفیها إن لم یکن القدیم سبحانه مؤلّفاً، ولیس فی شیء من دلائل السمع من الکتاب والسنّة وإجماع الأُمّة وما یُستخرج من ذلک ما یدل علی وجوب هذه التسمیة ولا علی جوازها أیضاً، فبطل ما قلتموه. فإن قالوا: ولم منعتم من جواز ذلک وإن لم توجبوه؟ قیل له: أما العقل فلا یمنع ولا یُحرّم ولا یُحیل إیقاع هذه التسمیة علیه تعالی وإن أحال معناها فی اللسان، وإنما تحرم تسمیته بهذا الاسم وبغیره مما لیس بأسمائه لأجل حظر السمع لذلک، لأن الأُمّة مُجمعة علی حظر تسمیته عاقلاً وفَطناً وإن کان بمعنی من یستحق هذه التسمیة; لأنه عالم ولیس العقل والحفظ والفطنة والدرایة شیئاً أکثر من العلم، وإجازة وصفه وتسمیته بأنه نور وأنه ماکر ومستهزئ وساخر من جهة السمع وإن کان العقل یمنع من معانی هذه الأسماء فیه، فدل ذلک علی أن المراعی فی تسمیته ماورد به الشرع والإذن دون غیره، وفی الجملة فإن الکلام إنما هو فی المعنی دون الاسم فلا طائل فی التعلل والتعلق بالکلام فی الأسماء. فإن قال قائل: ما أنکرتم أن یکون جسماً علی معنی أنه قائم بنفسه، أو بمعنی أنه شیء، أو بمعنی أنه حامل للصفات، أو بمعنی أنه غیر محتاج فی الوجود الی شیء یقوم به؟ قیل له: لا ننکر أن یکون الباری سبحانه حاصلاً علی جمیع هذه الأحکام والأوصاف، وإنما ننکر تسمیتکم لمن حصلت له بأنه جسم، وإن لم یکن مؤلفاً، فهذا عندنا خطأ فی التسمیة دون المعنی، لأن معنی الجسم أنه المؤلف علی ما بیّناه، ومعنی الشیء أنه الثابت الموجود، وقد یکون جسماً إذا کان مؤلفاً ویکون جوهراً إذا کان جزءاً منفرداً، ویکون عَرضاً إذا کان مما یقوم بالجوهر، ومعنی القائم بنفسه هو أنه غیر محتاج فی الوجود الی شیء یوجد به، ومعنی ذلک أنه مما یصح له الوجود وإن لم یفعل صانعه شیئاً غیره إذا کان محدثاًویصح وجوده وإن لم یوجد قائم بنفسه سواه إذا کان قدیماً، ولیس هذا من معنی قولنا «جسم» و «مؤلَّف» بسبیل، فبطل ما قلتم. فإن قالوا: ما أنکرتم أن یکون معنی جسم ومعنی قائم بنفسه، وغیر قائم بغیره ومعنی أنه حامل للصفات هو معنی أنه شیء، لأنه لو لم یکن معنی

جسم ومعنی قائم بنفسه وغیر قائم بغیره، ومعنی أنه حامل للصفات هو معنی شیء لجاز وجود شیء حامل للصفات لیس بشیء وقائم بنفسه وغیر قائم بغیره ولیس بجسم، ولو جاز ذلک لجاز وجود جسم لیس بشیء ولا قائم بنفسه ولا حامل للصفات، فلما لم یجز ذلک وجب أن یکون معنی الجسم ما قلناه؟ یقال لهم: لو کان هذا العکس الذی عکستموه صحیحاً واجباً لوجب أن یکون معنی موجود محدث مؤلف مرکب حامل للأعراض معنی أنه شیء، لأنه لو لم یکن ذلک کذلک لجاز وجود شیء لیس بموجود ولا مُحدث ولا مؤلف ولا ـ مرکب ولا ـ حامل للأعراض ولا قائم بنفسه، ولو جاز ذلک لجاز وجود محدث قائم بنفسه مرکب مؤلف حامل للصفات لیس بشیء ولا موجود، فلما لم یجز ذلک ثبت أن معنی شیء غیر معنی محدث مؤلف حامل للأعراض، فإن لم یجب هذا لم یجب ما قلتموه. مسألة: ویقال لهم: ما الدلیل علی أن صانع العالم جسم؟ فإن قالوا: لأننا لم نجد فی الشاهد والمعقول فاعلاً إلّا جسماً فوجب القضاء بذلک علی الغائب. قیل لهم: فیجب علی موضوع استدلالکم هذا أن یکون القدیم سبحانه مؤلفاً محدثاً مصوراً ذا حیّز وقبول للأعراض، لأنکم لم تجدوا فی الشاهد وتعقلوا فاعلاً إلّا کذلک، فإن مرّوا علی ذلک ترکوا قولهم وفارقوا التوحید وإن أبوه نقضوا استدلالهم» [۶] . ولو کان الوجود موجباً للرؤیة والتجسم فی کل موجود کما تقول المجسمة للزم من ذلک تجسیم الروح ورؤیتها، وهم حینئذ بین أمرین، إما انکار وجود الروح وإما الادّعاء بجسمیتها، والأوّل یلزم منه تکذیب القرآن الدال علی وجود الروح، والثانی یلزم منه کذبهم لثبوت عدم جسمیة الروح. وهذا المثال لا یوضّح بطلان فکرة التجسیم فقط، وإنّما یوضّح تناقض فکرة التجسیم مع جوهر الفکر الدینی القائم علی أساس وجود عالم ما ورائی أسمی من المادة، وأن عدم جسمیة ذلک العالم من جملة لوازم سمّوه وتقدمه علی المادّة. إنّ المجسمة وإن کانوا یمثلون اتّجاهاً منقرضاً إلّا أن النقاش معهم یهیئ الأرضیة المناسبة للنقاش مع الاتّجاه الثانی الذی فککنا بین الرؤیة والجسمیة فآمن بانتفاء الجسمیة من جهة وبإمکان رؤیة الله بلا کیفیة فی الآخرة من جهة ثانیة، ولذا سننطلق فی مناقشتنا مع الاتّجاه الثانی من نقطة نفی جسمیة الله سبحانه وتعالی باعتبارها القاعدة المشترکة بین القائلین بالتنزیه من أهل الاتجاهین الثانی والثالث معاً.

ادلة الاتجاه الثانی القائل بالرؤیة بلا کیفیة

اشاره

وهو الاتجاه المتبنّی من قبل الأشاعرة والذی اتّبعته مذاهب الجمهور، ویبتنی هذا الاتّجاه علی التفکیک بین الرؤیة والتجسیم، وبین الدنیا والآخرة، حیث قالوا بإمکان الرؤیة فی الآخرة دون الدنیا بلا کیف، وبنفیهم الکیفیة حاولوا التخلص من اشکال التجسیم. وأهمیة هذا الاتّجاه وما یحضی به من ثقل علی صعید علم الکلام تقتضی منا متابعته بدقة وتأن خطوة خطوة، وهو ما سنقوم به فی مرحلتین: ۱ ـ مرحلة مناقشة امکانیة التفکیک بین الرؤیة والتجسیم باعتباره الدعامة التی قامت نظریة الأشاعرة علیها، فإذا کان هذا التفکیک فی حد نفسه ممکناً عقلاً سوف لا یحتاج الأشاعرة فی اثبات مدعاهم إلّا الی أدلّة نقلیة تثبت بالکتاب والسنّة. أن هذا الأمر الممکن عقلاً قد أخبر القرآن الکریم عن تحققه فی الآخرة، وأما إذا کان هذا التفکیک فی حد نفسه غیر ممکن، وأن الرؤیة تلازم الجسمیة لا محالة کما آمن بذلک المجسمة وأهل التنزیه المحض معاً، أصبح الاتّجاه الأشعری ملحقاً بأهل التشبیه والتجسیم، أی بالاتّجاه الأوّل، وأصبح الفرق بینهما صوریاً لفظیاً، ولم یعد للاتّجاه الأشعری أصالة، وصارت الاتّجاهات فی المسألة اثنتین لا ثلاثة، هما الأوّل والثالث، أی التجسیم المحض والتنزیه المحض، وکل من لا یقول بالتنزیه المحض فهو من المجسمة وإن أنکر وتذرّع باللاکیفیة، وإذا ما وصل البحث الی هذه النقطة أصبح مستغنیاً عن الخوض فی أدلّة الأشاعرة علی رأیهم، لأن حکمهم علی المجسمة وتندیدهم الشدید بهم سوف یجری علیهم أنفسهم باعتبارهم من جملة المجسّمة حینئذ. ۲ ـ مرحلة طرح أدلة الأشعریة علی رؤیة الله ومناقشتها، وذلک فی صورة اثبات امکانیة التفکیک بین الرؤیة والجسمیة فی المرحلة السابقة. فالمرحلة الأُولی هی مرحلة النقاش مع الاتجاه

الأوّل فی عالم الثبوت، والمرحلة الثانية ناظرة الی عالم الإثبات.

المرحلة ۰۱

ونخوض هـذه المرحلـة عبر طرح السؤال التالی: هل أن الرؤية تلازم الجسـمية أم لا؟ يجيب الطرفان علی هذا السؤال بالإيجاب، وليس بوسع أحد أن ينكر هذا التلازم، فكل ماهو مادی يُری بالعين، بل أن رؤيته واجبة كلما تحققت شـروط الرؤية، بمعنی أن حاسة البصـر عنـدما تكون سالمـة والمانع بينها وبين المرئی مفقود من البعد المفرط أو الحجاب أو نحو ذلك، فليس بوسع هذه الحاسة حينئذ أن لا تراه، لأـن انعكـاس صور الأشـياء فی حدقـة العين أمر قهری لاـ اختيـار للإنسـان فيه، وكـل ما لا نراه فإما معـدوم أو موجود غير مادی، كالفكر والروح، فلا مفر عن الإقرار بالتلازم بين الرؤية والجسمية، ولذا فسّرت الرؤية قديماً وحديثاً بنحو ملازم للجسمية وكون المرئی فی جهـة مقابلـة، فقديماً قيل: إن الرؤية تحصل لأجل شـعاع يصدر من العين ويقع علی المرئی، وقد أبطل العلم الحديث هذا التفسـير، وجـاء بتفسـير جديـد يقول: إن الرؤيـة عبـارة عن شـعاع ينطلق من الأشـياء فيخترق الشـبكية ويكون سـبباً فی تحقق الرؤيـة، ولازم كلا التفسـيرين أن يكون المرئی جسماً واقعاً فی جهة مقابلة للعين. والمسألة عند هذه النقطة لا خلاف فيها، إنّما يظهر الخلاف بين الطرفين حينما نأتی لمعرفـة حقيقـة التلازم بين الرؤيـة والجسـمية، هل هو تلازم عرضـی طارئ كتلازم الضـحك مع الإنسان أم هو تلازم ذاتی يتصل بماهية الرؤية والجسمية، بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما كاستحالة انفكاك المعلول عن العلّة؟ حيث يؤمن الأشاعرة بأن تلازم الرؤية والجسـمية من النوع الأوّل، وأنّ انفكاك الرؤية عن الجسـمية ووقوعها علی وجودات غير مجسـمة أمر ممكن، كما هو انفكاك الضـحك عن الإنسـان أمر ممكن لاـ يسـتلزم مسـتحيلاً من المسـتحيلات، وإن كـانت العـادة قـد جرت فی العـالم الـذی نحن فيه علی تلازمهمـا، ويصـرّح الأشـاعرة بـأنّ: «مـا لاـ يتعلق بهـا الرؤيـة، بناءً علی جری العادة بأنّ الله تعالی لا يخلق فينا رؤيتها، لا بناءً علی امتناع ذلك، وما ذكره الخصم مجرد اسـتبعاد» [۷] ، فليس هنـاك قـانون عـام يحكم بأن ما لا يری فی الـدنيا لا يری فی الآخرة أيضاً. ويأتی الأشاعرة بهـذا الجواب دفاعاً وإتماماً لـدليلهم العقلی علی جواز رؤية الله القائل: بأن العلّة فی رؤية الأشـياء هی الوجود، والوجود صـفة مشتركـة بين الواجب والممكن، فيلزم من ذلك جواز رؤيـة كل موجود، وقد تحققت هذه الرؤية لبعض الموجودات فی الدنيا وانتفت عن موجودات اُخری لم تجر العـادة علی رؤيتهـا، فيبقی أمرهـا علی الجواز العقلی، ولعـلّ الله يأذن برؤيتها بنحو من الأنحاء فی الآخرة، ومن جملتها رؤية الله سـبحانه وتعالی نفسه. ثم يتمم الأشاعرة اسـتدلالهم علی ذلك بالآيات والأحاديث التی يظهر منها تحقق رؤية الله فی الآخرة [۸] . بينما آمن أهل التنزيه المحض باسـتحالة انفكاك الرؤية عن الجسمية، وأن ما يوجب ادراك الأشياء «من حيث كانت موجـودة يـوجب ادراكهـا مـن حيـث كـانت متحيزة، لأـنه ليس للوجـود فی هـذا البـاب مـن الاختصـاص مـا ليس للتحيّز، وللتحيز من الاختصـاص ما ليس للوجود، وبيّنا أن القول بأنها تـدرك من حيث كانت متحيزة يسـلم ويصـح، والقول بأنها تـدرك من حيث كانت موجودة لا يصح» [۹] ، فإنّ «ما قـدمنا ذكره من أن ما يصـح أن يراه الرائی يجب أن يراه يبطل هـذا القول، وما قدمناه من أن الرائی لا يصح كونه رائياً لمعنی يبطله أيضاً، وما قدمناه الآن من أن الرائی يری الجوهر واللون لما يختصان به، لا لوجودهما، يبطله أيضاً» [۱۰] ، و«أن غرض هذا القائل بقوله أن كل موجود يصح أن يری، اثبات كون القديم تعالی مرئياً، ومتی عول فی ذلك علی الوجود وسائر ما قـدمناه لزمه أن يكون الـذی لأجله وجب ذلك فيه حـدوثه، لأن عنـد حـدوث المرئی يصح أن يری وقبل حدوثه يسـتحيل ذلك فيه، وهذا يبطل القول بأنّه تعالی يری أو يصح كونه محدثاً إن كان مرئياً، فقد صح بهذه الجملة أن الادراك يتعلق بالشـیء علی ما يختصّ به من الصـفات مما هو عليه فی ذاته» [۱۱] . فالنزاع فی المرحلـة الاُولی يرجع الی تحليل العلاقة بين الرؤية والجسـمية، وهل أن الرؤية البصـرية مما يسـتحيل وقوعه علی غير الأجسام أم لا؟ النظرية الأشعرية مبنية علی الامكان، ونظرية التنزيه المحض مبنية علی الاستحالة، ومعرفـة الحق فی المسألـة تقتضـی تحليـل العلاقـة بين الرؤيـة والمرئی تحليلاًـ عميقـاً نتوصـل من خلالـه الی مـا يمكن أن يكون سـبباً للاسـتحالة أو الإمكان. والبحث كل البحث يجب أن ينصب علی أهم دليل عقلی ذكره الأشاعرة علی نظريتهم وهو قولهم: إن مصحح

الرؤيـة هو الوجود، وهو أمر مشترك بين الممكن والواجب، فلابـدّ وأن نراهمـا معـاً. وصـحة النظريتين معاً منوطـة بصـحة هـذا الـدليل وسـقمه، وها نحن نورد تقريرين لهـذا الـدليل ;أوّلهما لسـعد الدين التفتازانى وثانيهما لابن تيمية. فقد كتب التفتازانى يقول: «تمسـك المتقـدمون من أهـل السـنّة فى إمكـان الرؤيـة بـدليل عقلى. تقريره: أنـا نرى الجواهر والأـعراض بحكم الضـرورة كالأجسام والأضواء والأـلوان والأـكوان، وباتّفـاق الخصوم. وإن زعم البعض منهم فى بعض الأـعراض أنها أجسام وفى الطول الـذى هو جواهر ممتـدة أنه عرضه. وردّ بأنه يـدرك الطول بمجرد تأليف عـدة من الجواهر فى سـمت، وإن لم يخطر بالبال شـىء من الأعراض. وقـد يسـتدلّ على رؤيـة القبيلين بأنـا نميز بالبصـر بين نوع ونوع من الأجسام كالشـجر والحجر، ونوع من الألوان كالسواد والبياض من غير أن يقوم شـىء منها بآلـة الإبصار. وبالجملـة، لما صـحت رؤيتهما وصـحة الرؤيـة أمر يتحقق عنـد الوجوب وينتفى عنـد العـدم، لزم أن يكون لها علة، لامتناع الترجيح بلا مرجح، وأن يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مرّ من امتناع تعليل الواحد بعلتين، وهى إما الوجود وإمـا الحـدوث، إذ لا ثالث يصـح للعليـة، والحـدوث أيضاً غير صالـح لأنه بالعـدم وهو اعتبارى محض أو عن الوجود بعـد العـدم. ولا مدخل للعدم فتعين الوجود، وهو مما يشترك فيه الواجب، لما مرّ فى مبحث الوجود عبارة عن مسـبوقية الوجود، فلزم صحة رؤيته وهو المطلوب» [۱۲] . وكتب ابن تيميـة يقول: «اختلف النـاس فى ما يجوز رؤيته، فقال بعضـهم: المصـحح للرؤيـة أمر لا يكون إلّا وجودياً محضاً، فما كان وجوده أكمل كان أحق أن يرى. وقال آخر: بل المصـحّح لها ما يختصّ بالوجود الناقص الـذى هو أولى بالعـدم، مثل كون الشـىء محـدثاً مسـبوقاً بالعدم، أو ممكناً يقبل العدم، كان قول من علّل إمكان الرؤية بما يشترك فيه القديم والحادث، والواجب والممكن، أولى من هـذا فإن الرؤية وجود محض، وهى إنّما تتعلق بموجود، لا بمعدوم، فما كان أكمل وجوداً، بل كان وجوده واجباً، فهو أحق بهـا مما يلازمه العـدم، ولهـذا يشترط فيها النور الـذى هو بالوجود أولى من الظلمـة. والنور الأشـد كالشـمس لم يمتنع رؤيته لـذاته، بل لضـعف الأبصار ;فهـذا يقتضـى أنا نعجز عن رؤيـة الله مع ضـعف أبصارنا، ولهذا لم يطق موسـى رؤية الله فى الدنيا. لكن لا يمتنع أن تكون رؤيته ممكنة، والله قادر على تقوية أبصارنا لنراه. وإذا قيل: هى مشـروطة باللون والجهة ونحو ذلك ممّا يمتنع على الله، قيل له: كل ما لابـدّ منه فى الرؤية لا يمتنع فى حق الله، فإذا قال القائل: لو رؤى للزم كذا، واللازم منتف، كانت إحدى مقدمتيه كاذبة، وهكـذا كـل مـا أخبر به الصـادق الـذى أخبر بـأن المؤمنين يرون ربهم كمـا يرون الشـمس والقمر، كل ما أخبره به وظن الظان أن فى العقـل ما يناقضه، لابـدّ أن يكون إحـدى مقـدماته باطلـة. فإذا قال: لو رؤى لكان متحيزاً، أو جسـماً، أو كان فى جهـة، أو كان ذا لون، وذلك منتف عن الله، قيل له: جميع هـذه الألفاظ مجملـة لم يأت شـرع ينفى القياس سـماها حتى تنفى بالشـرع. وإنما ينفيها من ينفيها بالعقل فيستفسـر عن مراده، إذ البحث فى المعانى المعقولـة، لا فى مجرد هـذه الألفاظ. فقال: ما تريد بأنّ المرئى لابدّ أن يكون متحيزاً فإن المتحيّز فى لغة العرب التى نزل بها القرآن يعنى به ما يجوز غيره، كما فى قوله تعالى: (أو متحيّزاً الى فئة) [۱۳] ، فهذا تحيّز موجود يحيـط به موجود غيره الى موجودات تحيـط به، وسُـمى متحيزاً، لأـنه تحيّز من هؤلاـء الى هؤلاء. والمتكلمون يريـدون التحيّز ما شـغل الحيّز والحيّز عنـدهم تقـدير مكان، ليس أمراً موجوداً، فالعالم عنـدهم متحيّز، وليس فى حيّز وجودى، و المكان عند أكثرهم وجودىّ. فـإذا اُريـد بـالمتحيّز مـا يكون فى حيّز وجودى منعت المقدمـة الاُولى، وهو قوله: كـل مرئى متحيّز، فـإن سـطح العالم يمكن أن يرى، وليس فى عـالم آخر. وإن قـال: بل اُريـد به لابـدّ أن يكون فى حيّز، وإن كان عـدمياً، قيل له: العـدم ليس بشـىء، فمن جعله فى الحيّز العـدمى لم يجعله فى شـىء موجود. ومعلوم أنه ما ثَمّ موجود إلّا الخالق والمخلوق، فإذا كان الخالق بائناً عن المخلوقات كلّها لم يكن فى شـىء موجود. وإذا قيل: «هو فى حيّز معـدوم» كان حقيقته أنّه ليس فى شـىء. فلِمَ قلت: إن هـذا محال؟ وكذلك إذا قال: «يلزم أن يكون جسـماً»، ففيه إجمال تقدم التنبيه عليه. وكذلك إذا قال: فى جهة، فان الجهة يراد بها شىء موجود، وشىء معدوم. فإن شرط فى المرئى أن يكون فى جهـة موجودة كان هـذا باطلاً برؤيـة سـطح العالم، وإن جعل العدم جهة قيل له: إذا كان بائناً عن العالم ليس معه هناك غيره فليس فى جهـة وجوديـة. وإذا سـميت ما هنالك «جهـة» وقلت: «هو فى جهـة» على هـذا التقدير، منعت انتفاء اللازم، وقيل لك: العقل والسـمع يـدلّان على ثبوت هذا اللازم، لا على انتفائه» [۱۴] . ومن يقرأ هذين التقريرين يلمس فيهما فجوة واضـحة وعجزاً

بيّناً، ففى التقرير الأوّل نجد التفتازانى يصل الى أن علّة رؤية الجواهر والأعراض هى الوجود، ثم يستنتج من ذلك صحة رؤية الله سبحانه باعتباره من جملة الوجود، وهنا تكمن الفجوة الواضحة والعجز البيّن، فإنّه عمم حكم الوجود الممكن على الوجود الواجب بلا دليل، لوضوح أن مجرد الاشتراك فى الوجود بين الممكن والواجب لا يكون دليلاً كافياً لتعميم الحكم بالرؤية، لاحتمال ـ على الأقل ـ أن يكون للواجب حكم آخر فى هذه المسألة غير حكم الممكن، وحينئذ تبقى فكرة «أن الوجود هو العلّة للرؤية» بلا دليل، لعدم ثبوت دليل عليها فى واجب الوجود، وخروج هذا المصداق عنها، أو العجز عن إقامة الدليل على شمولها لمصداق من مصاديق الوجود وهو الوجود الواجب يعرّضها للتزلزل، وهذا ما يسلّط الضوء على الفكرة الأشعرية الأُخرى ـ التى مرّ ذكرها ـ القائلة: بأن عدم رؤيتنا لبعض الموجودات لا يعود الى امتناعها عن الرؤية، وإنّما يعود الى أن أبصارنا قد كيّفت بنحو تبصر بعض الموجودات دون بعض، فإذا ارتفع هذا التكييف وكيّفت بنحو آخر أصبح بالامكان أن ترى ما لم تكن تراه أولاً، فإنّ هذه الفكرة هى الأُخرى تبقى دعوى بلا دليل، فبأى دليل نجعل علّة عدم رؤية الروح ـ مثلاً ـ ضعف البصر لا الامتناع وكون الروح من ماهية أُخرى يستحيل عليها الرؤية؟ فكما يحتاج القائل بالامتناع الى دليل يدلّ عليه، كذلك يحتاج القائل بضعف البصر الى دليل يدل عليه. وقد طرح ابن تيمية فى تقريره الفكرتين معاً، دون أن يطرح دليلاً على أىٍّ منهما، وزاد على كلام التفتازانى بقوله: «إن الرؤية وجود محض وهى إنّما تتعلق بموجود لا ـ بمعدوم»، وهذا مما لا نقاش فيه، وإنّما النقاش فى كلامه التالى، حيث أكمل قائلاً: «فما كان أكمل وجوداً، بل كان وجوده واجباً فهو أحق بها ممّا يلازمه العدم»، فإنّ النقاش يقع فى هذه الملازمة، فبأى دليل يتاح لابن تيمية ان يثبت أن الوجود الأكمل أحق بالرؤية من الوجود الناقص؟ فقد يكون مقتضى الأكملية التنزّه عن الرؤية لا الوقوع تحتها فضلاً عن أن يكون أحق بها، لما يشوب الرؤية من شوب الجسمية والتحيّز والوقوع فى جهة مقابلة للرائى، وهاهى الروح وجود أكمل من البدن، وهى لا ترى والبدن يرى، وهاهو العقل وجود أكمل من المخ، وهو لا يرى والمخ يُرى، فالأكملية ـ طبقاً للشواهد الموجودة ـ تلازم عدم الرؤية وتحاول التنزّه عنها، فبأى دليل نقول: إنّ أكملية الواجب تجعله أحق بالرؤية من الممكن، ونحن نرى هذه الشواهد العكسية؟ وبأى دليل نفسر عدم رؤية الروح والعقل بقصور البصر الحالى عن ادراكهما وأنّ الله سيمنح الإنسان قدرة بصرية متطورة يتاح له بفضلها رؤية الروح والعقل والخالق نفسه سبحانه وتعالى؟ فإن هذا بحد ذاته يحتاج الى دليل وبرهان، وهو أشبه بالمصادرة على المطلوب، فإنّ البحث كل البحث فى أنّ الحقائق الماورائية بحد نفسها هل تقبل الرؤية أم لا؟ والتفسير بضعف البصر مبنى على أ نّها قابلة للرؤية، وهو أوّل الكلام وأصل البحث الذى اتّضح أنّ النظرية الأشعرية لم تثبته بدليل بعد، بل هى عاجزة عن اثباته بدليل، فالدليل النقلى لا ينفع فى المقام لاحتياجه الى مرحلة سابقة تثبت أن الرؤية ممكنة بحق الله وغير مستحيلة، وهذه المرحلة لا يمكن أن تكون نقلية للزوم الدور من ذلك، فلابدّ وأن يكون الدليل عقلياً محضاً، والدليل العقلى لا يمكن اقامته، لأن العقل إنّما يحكم بناءً على تحليل علاقة الرؤية بين الرائى والمرئى طبقاً للنظام الكونى القائم فعلاً، والأشاعرة يتحدثون عن نظام كونى آخر سيتيح للمؤمنين رؤية واجب الوجود بلا حيّز ولا كيفية ولا جسمية، ويدّعون أنّ التلازم بين الرؤية والجسمية خاصية جرى عليها النظام الكونى القائم، وليس أمراً حتمياً لا ينفك عنه الوجود بحال من الأحوال، حتى فى الآخرة التى ستشهد حلول نظام كونى آخر لا يتسم بهذا التلازم. ولذا يلاحظ الباحث فى طيّات أفكارهم أن الجانب العقلى من النظرية الأشعرية فى مسألة الرؤية، لا يقوم على دليل عقلى قائم بنفسه، وإنّما يدور بين استبعادات وتقريبات وارسال للدعوى إرسال المسلّمات واقامتها مقام الدليل ثم البناء عليها، كقولهم: إنّ الوجود هو المصحح للرؤية، وإنّ ما لا نراه يعود الى جرى العادة لا الامتناع، وإنّ رؤية الله فى الآخرة سوف لا تستلزم حيّزاً ولا جسمية ولا جهة، وإنّ كل شىء فى الدنيا سوف يكون بخلافه فى الآخرة، وأحياناً يخالفون ادّعاءهم بأنّهم يتحدثون عن رؤية ستجرى فى عالم آخر، فيحاولون إثبات تلك الرؤية بشواهد من هذا العالم، كقولهم: إن القديم سبحانه لما كان رائياً لغيره فيجب كونه مرئياً من نفسه ومن غيره [۱۵] . فإن كلامهم هذا مستفاد فى روحه من تلازم الرؤية مع الجسمية، والمفروض أ نّهم يتحدثون عن رؤية من عالم آخر تنفك فيه الرؤية عن الجسمية ويتساوى فيه الواجب مع الممكن فى امكان الرؤية، فإنّهم إما أن يتقيّدوا بقوانين الرؤية فى هذا العالم، وإما أن لا يتقيّدوا بها كلّها، لأنها قوانين

متلازمة مع بعضها والأخذ ببعضها يستلزم الأخذ بالباقى، مثال ذلك: انّ الرائى لغيره يكون فى عالمنا هذا مرئياً من قبل نفسه وغيره لكونه جسماً، ولأجل التلازم القائم بين الرؤية والجسمية، ولو فرض أن قانون التلازم سوف يرتفع فى الآخرة فلا معنى حينئذ للاستدلال على رؤية الله بأن الرائى لغيره لابدّ وأن يكون مرئياً من قبل نفسه وغيره، لأن قانون التلازم إذا ارتفع فسترتفع معه لوازمه، والاصرار على الاستدلال باللوازم والغاء الأصل سلوك غير علمى يراد به الفرار من الدليل وهو يستبطن الاذعان الخفى بتلازم الرؤية مع الجسمية. إنّ الحديث عن رؤية منفكة عن الجسمية كالحديث عن مربع بلا زوايا. والحديث عن نظام كونى فى الآخرة سيشهد هذا الانفكاك ادّعاء يحتاج الى اثبات، أو بالأحرى سلوك يقصد به الفرار من الدليل والبرهان. وقبول مثل هذا الادعاء يفتح الباب لكل ادّعاء شاذ وغريب بحجة أن النظام الكونى فى الآخرة سوف يكون شكلاً آخر. صحيح أنّ النظام الكونى فى الآخرة سيأخذ صورة أُخرى، لكن بمعنى أن يكون ذلك النظام أكمل وأتمّ من النظام الفعلى، لا بمعنى أن الأُسس والقواعد سوف تكون شيئاً آخر، وأن ماهو مستحيل سوف يكون ممكناً وماهو ممكن سوف يكون مستحيلاً، فى النظام الأكمل سوف لا تكون الحرارة منفكة عن النار، وإنّما ستكون درجتها أعلى وأكبر، الأيدى والأرجل فى الآخرة هى نفسها التى فى الدنيا سوى أنّها سوف يطلب منها أن تخبر عن أعمالها فتنطق بذلك وهكذا، كما يخبرنا بذلك القرآن الكريم، بما يفيد أنّ الأُسس الكونية والقوانين الكلّية ثابتة فى الدنيا والآخرة، سوى أنّ هذه الأُسس والقوانين سوف تأخذ صورة أكمل وأتمّ فى الآخرة. ولولا ذلك لأمكن الادّعاء بأنّ الحرارة ـ مثلاً ـ فى الآخرة سوف تنفك عن النار بحجة أن التلازم الموجود فى الدنيا بينهما هو لأجل جريان العادة بذلك، وأنّ كل شىء فى الآخرة سوف يكون بشكل آخر. إن تعلّق النظرية الأشعرية فى جانبها العقلى بالتخمينات وخلوّها من الأدلّة العقلية الكافية يعود الى أ نّها تدّعى شيئاً لا يقبل الإثبات العقلى، وهو الرؤية الخالية من الجسمية، وهذا بحد ذاته يكشف عن صحة نظرية التنزيه المحض القائلة بامتناع انفكاك الرؤية عن الجسمية، كما سنرى تفصيل ذلك فيما بعد. ولعلّ ذلك هو الذى جعل دعاة النظرية الأشعرية يعتمدون على الأدلة السمعية دون العقلية، كما فى نهاية الاقدام للشهرستانى [۱۶] والمحصل للفخر الرازى [۱۷]، أو يجعلون الأدلة السمعية مقدمة على العقلية، كما فى شرح المقاصد للتفتازانى [۱۸]، والقليل منهم من اعتمد المسلك العقلى ولم يلجأ الى الأدلّة السمعية إلاّ على سبيل التقريب كسيف الدين الآمدى [۱۹] المتوفى سنة (۶۳۱ هـ). وعندما يصل الباحث الى أنّ النظرية الأشعرية فى الرؤية لاتقبل الإثبات العقلى يصبح فى غنى عن أن يخوض فى الأدلة السمعية، إذ لا يعقل أن تتحدث نصوص الكتاب والسنّة عن أمر غير ممكن ولا يقبل التحقق فى عالم الثبوت، وحتى لوفرضنا فيها ما يدلّ على اثبات الرؤية فى الآخرة، فإنّ صيانة القرآن عن اللغو والباطل تقتضى منا اعتبار تلك الأدلة من جملة المتشابه الذى لابدّ من عدم ابتغائه، عملاً بالآية السابقة من سورة آل عمران التى مرّ ايرادها، ولابدّ من حمله حينئذ على وجوه من الكناية والمجاز، وسيأتى مزيد المناقشة معهم فى بحث أدلّة القول باستحالة رؤية الله سبحانه. ولكننا مع ذلك ولغرض إغناء البحث نجد ضرورة التطرق للآيات القرآنية التى استدلّ بها الأشاعرة على أنّ الرؤية ستقع فى الآخرة، لننظر هل هناك آية قرآنية ذات دلالة حتمية على الرؤية بنحو لا يقبل الحمل على وجه آخر؟

المرحلة ۰۲

استدلّ الأشاعرة على وقوع رؤية الله سبحانه فى الآخرة من قبل المؤمنين بالآيات التالية: ۱ ـ قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة – الى ربّها ناظرة) [۲۰]. ۲ ـ قوله تعالى: (كلا انّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون) [۲۱]. ۳ ـ قوله تعالى: (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) [۲۲]. ۴ ـ قوله تعالى: (لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد) [۲۳]. ۵ ـ قوله تعالى: (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الخَاشِعِينَ – الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَ نَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَ نَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) [۲۴]. هذه هى جملة الآيات التى استدلّ بها الأشاعرة على أنّ المؤمنين سيرون الله سبحانه وتعالى فى الآخرة، وقد كانت معركة للآراء بينهم وبين أهل التنزيه المحض، تجد ذلك مفصلاً فى المصادر الكلامية والتفسيرية من الفريقين [۲۵]، خاصة الآية الأُولى التى كانت مورداً لنقض وإبرام مترامى الأطراف من الفريقين الى الحد الذى يجعل

الباحث يتساءل: هل أن ألفاظ الآيـة غامضـة بحيث تسـمح بظهور معركـة فكريـة واسـعة حولها؟ وهذا السؤال بالذات جعلنا نبحث عن طريق أوضح وأكثر اختصاراً من الطريق الذى سلكه متكلمو ومفسّرو الفريقين، وهو أنّ حجة الأشاعرة من هذه الآيات تتم فيما لو أنها تـدل على وقوع الرؤية دلالة حتمية بنحو لا يحتمل وجهاً آخر ودلالة اُخرى، بينما لا يحتاج مخالفوهم فى إثبات مطلوبهم الى أكثر من بيـان وجه محتمل فى هـذه الآيات يخالف الرؤيـة. وسـرّ الفرق بينهما أنّ الأشاعرة يـدّعون أمراً مخالفاً للمألوف، وهو تحقق الرؤيـة بلا كيفيـة، فيحتـاجون الى الإثبـات القطعى الـذى لاـ يقبل احتمالاً مخالفاً، فإذا جاء مخالفوهم باحتمال معارض كان ذلك كافياً لاسـقاط ادّعاء الرؤية، وبسـقوطه يكون مطلوب أهل التنزيه المحض قد تحقق، وهو انتفاء رؤية الله سـبحانه وتعالى. فالأصل هو انتفاء رؤية ما لا جسم ولا كيفية له، والبيّنة على من يدّعى خلافه، فإذا أقامها بنحو لا يقبل الشـبهة والترديد فهو المطلوب، وإذا أقامها بنحو يقبل الشبهة والترديـد فهو كمن لم يقمهـا، وكأنه أراد الادّعاء بالادّعاء، وقـد قيل: إذا جاء الاحتمال بطل الاسـتدلال، وحينما يبطل الاسـتدلال نعود الى الأصل وهو انتفاء الرؤية. وبهذا الطريق يمكننا أن نختصر النقاش بين الطرفين، فإنّ الأشاعرة مهما تمسّكوا بهذه الآيات، فإنّهم ليس بوسعهم الادّعاء بأنّ هذه الآيات لا تقبل معنىً آخر غير الرؤية البصرية، وغاية ما يمكنهم الادّعاء به هو أنّ الرؤية البصرية هى الاحتمال الراجـح فى هـذه الآيات، وهـذا بحـد ذاته لا يكفى لاثبات الرؤيـة البصـرية ولا يعنى أ نّهم قـد اقاموا الدليل القرآنى عليها لوجود عدّة احتمالاـت معارضـة له. ونحن هنـا نعتبرهـا احتمالاـت، تنزلاً، وإلاّ فإنّ أصـحابها من أهل التنزيه المحض يرونـها هـى المعنى الصـحيح والمراد المطلوب من تلـك الآيـات. ففـى الآيـة الاُولى هناك احتمال أن يكون المراد بـ(وجوه يومئـذ ناضـرة – الى ربّها ناظرة)انتظار رحمـة الله وفضـله وثوابه، وهناك شواهد قرآنية ولغوية كثيرة تؤيد أنّ النظر لا يلازم الرؤية، فقد يقترن بها، وقد يفترق عنها، لأنّ النظر هو مـدّ الطرف نحو الشـىء رآه أو لم يره، وإذا أصـرّ الأشـاعرة على التلاـزم بين النظر والرؤيـة فإنّ التلازم المـدّعى لا يـدل حتماً على الرؤية البصرية، لاحتمال أن يكون المراد بالرؤية حينئذ الرؤية القلبية التى هى من خواص المؤمنين فى الدنيا والآخرة، ومن الممكن أن تكون رؤيتهم القلبيـة لله سبحانه وتعالى فى يوم القيامة أشد وأجلى بحيث تكون من أكبر النعم التى سـينعمون بها، وقد أحسن الشـيخ محمـد مهدى النراقى المتوفّى سنة (۱۲۰۹ هـ) تصوير وتقرير هـذا المعنى فى بحث رائع ضـمن كتـابه جـامع السـعادات نقتطف منه ما يناسب المقام، حيث كتب يقول: «ثم أهل السنّة قالوا: إنّ الرؤية فى الآخرة ـ مع تنزهها عن التخيّل والتصوير والتقدير بالشكل والصورة والتحديـد بالجهة والمكان ـ تكون بالعين دون القلب، وهو عندنا باطل. إذ الرؤية بالعين محال فى حقّ الله تعالى، سواء كانت فى الدنيا أو فى الآـخرة، فكمـا لاـ تجوز رؤيـة الله سبحانه فى الـدنيا بالعين والبصـر، فكـذلك لا تجوز فى الآخرة، وكما تجوز رؤيته فى الآخرة بالعقـل والبصـيرة لأهل البصائر ـ أعنى غايـة الانكشاف والوضوح بحيث تتأدّى الى المشاهـد واللقاء ـ فكـذلك تجوز رؤيته فى الـدنيا بهذا المعنى، والحجاب بينه وبين خلقه ليس إلاّ الجهل وقلّة المعرفة دون الجسد، فإنّ العارفين وأولياء الله يشاهدونه فى الدنيا فى جميع أحوالهم ومنصـرفاتهم، وإن كـان الحاصـل فى الآـخرة أزيـد انكشافاً وأشـد انجلاء بحسب زيادة صـفاء النفوس وزكائها وتجردها عن العلائق الدنيوية ـ كما تقدّم مفصـلاً ـ وقد ثبت ذلك من أئمتنا الراشدين العارفين بأسـرار النبوّة، روى شـيخنا الأقدم محمد بن يعقوب الكلينى وشـيخنا الصدوق محمد بن على بن بابويه ـ رحمهما الله تعالى ـ باسـنادهما الصـحيح عن الصادق(عليه السـلام): أنّه سئل عما يروون من الرؤية، فقال: الشـمس جزء من سـبعين جزء من نور الكرسـى، والكرسـى جزء من سبعين جزء من نور العرش، والعرش جزء من سـبعين جزء من نور الحجـاب، والحجـاب جزء من سـبعين جزء من نور الستر، فـإن كانوا صادقين فليملأوا أعينهم من نور الشـمس ليس دونها سـحاب. وباسـنادهما عن أحمد بن اسحاق قال: كتبت الى أبى الحسن الثالث(عليه السلام) أسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس، فكتب: لا تجوز الرؤيـة ما لم يكن بين الرائى والمرئى هواء ينفـذه البصـر، فإذا انقطع الهواء عن الرائى والمرئى لم تصـح الرؤية وكان فى ذلك الاشـتباه، لأن الرائى متى ساوى المرئى فى السـبب الموجب بينهما فى الرؤيـة وجب الاشـتباه، وكان ذلك التشبيه، لأن الأسـباب لابـدّ من اتّصالهـا بالمسـببات. وعن أبى بصـير عن الصـادق(عليه السـلام) قـال: قلت له: أخبرنى عن الله ـ عزّ وجـلّ ـ هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: نعم! وقد رأوه قبل يوم القيامة، فقلت: متى؟ قال: حين قال لهم: (ألست بربّكم، قالوا بلا...)ثم سـكت ساعة،

ثم قال: وإن المؤمنين ليرونه فى الدنيا قبل يوم القيامة، ألست تراه فى وقتك هذا؟ قال أبو بصير: فقلت له: جعلت فداك! فأُحدّث بهذا عنك؟ فقال: «لا! فإنّك إذا حدّثت به فأنكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله، ثم قدر أن ذلك تشبيه كفر. وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين، تعالى الله عما يصفه المشبهون والملحدون». وسُئل أمير المؤمنين(عليه السلام): هل رأيت ربّك حين عبدته؟ فقال: ويلك! ما كنت أعبد ربّاً لم أره. قيل: وكيف رأيته؟ قال: ويلك! لا تدركه العيون فى مشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان [۲۶]. وقال سيد الشهداء(عليه السلام): كيف يستدلّ عليك بما هو فى وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هى التى توصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل من حبّك نصيباً». وقال (عليه السلام): تعرفت لكل شىء فما جهلك شىء وقال: وأنت الذى تعرفت إلىَّ فى كل شىء، فرأيتك ظاهراً فى كل شىء، وأنت الظاهر لكل شىء [۲۷]، وأمثال ذلك مما ورد عنهم(عليهم السلام)أكثر من أن تُحصى» [۲۸]. وهكذا فحتى لو نجحت محاولات الأشاعرة لاثبات الرؤية بآية أو بأُخرى عبر استشهادات لغوية معينة، فسيبقى عليهم اثبات أنّ الرؤية المقصودة فى الآية رؤية بصرية لا قلبية، وهذا ما لا سبيل عندهم إليه. أما أهل التنزيه المحض فلا يحتاجون الى اثبات الرؤية القلبية، لأن الرؤية البصرية أثبتوا استحالتها بالعقل، والمسألة عندهم عقلية لا سمعية. فإذا جاء القرآن الكريم بآيات تفيد الرؤية، وباب الرؤية البصرية مسدود انحصر تفسيرها عندهم بالرؤية القلبية، حيث لا مانع عقلى ولا نقلى منها، بينما يحتاج الأشاعرة الى مرحلتين من الاثبات، مرحلة اثبات دلالة الآية على الرؤية، ومرحلة اثبات أنّ الرؤية التى تقصدها الآية رؤية بصرية لا قلبية، وقد اتّضح عجزهم عن كلتا المرحلتين، وغالباً ما تتكئ مناقشات أهل التنزيه للأشاعرة حول دلالة الآيات التى يعتمدون عليها فى اثبات الرؤية على المرحلة الأُولى، ببيان عدم ثبوت الدلالة على الرؤية كما هو واضح من مراجعة المصادر الكلامية والتفسيرية، وقد اتّضح أنه حتى لو ثبتت الرؤية فإنّ ذلك لوحده لا يكفى لاثبات مطلوبهم، بل سيحتاجون الى إثبات أن الرؤية التى ستحصل فى الآخرة هى رؤية بصرية لا قلبية، وهو أمر متعذّر عليهم، لأن كل الآيات التى أُدّعى دلالتها على الرؤية خالية من الإشارة الى البصر، ومع فقدان هذه الاشارة كيف يتاح لهم اثبات الرؤية البصرية ونفى الرؤية القلبية. ومجموع البحث فى المرحلتين يفيد اجتماع العجز العقلى مع السمعى عن اثبات رؤية الله يوم القيامة رؤية بصرية، ومن هنا نجد أن المعتزلة والإمامية يعتبرون التنزيه منحصراً بهم، ولا يؤمنون بما يدّعيه الأشاعرة من التنزيه، إذ لا يكفى فى التنزيه نفى الجسمية عن الله نفياً لفظياً، ولابدّ من الالتزام باللوازم العقلية المترتبة عليه، فإذا نفى شخص الجسمية ولم ينفِ لوازمها كان فى الحقيقة من جملة المجسمة، وإن أنكرهم واشتدّ فى الإنكارعليهم، وكان صادقاً فى قلبه فى ذلك الإنكار، لكنه فى الحقيقة يبقى منهم، لأنّ مسألة رؤية الله تحتمل إما التجسيم وإما التنزيه ولا تحتمل أمراً ثالثاً يتوسط بينهما، والواقع لا يتقبل هذا الأمر المتوسط، ولذا آمن المجسمة برؤية الله، لأنه عندهم جسم من الأجسام، وهم يعتقدون أن الله لو لم يكن جسماً لم تصح رؤيته، وقد جعلوا الآيات التى تفيد رؤيته ـ عندهم ـ من جملة الدلائل على جسميته. وفى المقابل عدّ أهل التنزيه الأشاعرة ومن والاهم من جملة المجسمة، ولذا قد يقع الباحث فى متاهة حينما يطالع كتب أهل التنزيه فيجد فيها اتّهامات متوالية لرؤوس الأشاعرة بالتجسيم، ثم يطالع كتب الأشاعرة فيجدها تنادى بالتنزيه وشجب التجسيم، والسرّ هو ما ذكرناه، ويشتد الاتّهام بالتجسيم على من ألّف كتاباً فى اثبات صفات الله ورؤيته فى يوم القيامة بنحو من التفصيل بحيث يجرى الحديث فيها عن طول الله وعرضه ولحيته ووجهه ويده...الخ. تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ككتاب السنّة للخلال، وكتاب السنّة المنسوب لعبدالله بن أحمد بن حنبل، وكتاب الابانة لابن بطة، وكتب عثمان بن سعيد الدارمى، وابطال التأويل لأبى يعلى والايمان لابن منده، وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز، والتوحيد لابن خزيمة، وبعض كتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم الجوزية، وكتاب العلو للذهبى، والاستقامة لخشيش بن أصرم.

عوامل ظهور القول بالرؤية

ما مرّ كان بياناً لحكم المسألة فى ضوء العقل والكتاب العزيز، ونحن إذا عدنا الى التاريخ وجدنا القول بالتنزيه هو الجارى بين مسلمى صدر الإسلام، وهو المعتقد الذى عليه صحابة الرسول(صلى الله عليه وآله)، ويكفينا أن نلقى نظرة عابرة على كلمات أمير المؤمنين(عليه السلام) الواردة فى نهج البلاغة لنلمس وبوضوح ما كان لدى الإمام من توحيد صاف رائق يرفض كل شائبة من شوائب التشبيه والتجسيم، فنجده(عليه السلام) يقول: «الحمدلله الذى بطن خفيات الأُمور، ودلّت عليه اعلام الظهور، وامتنع على عين البصر.. تعالى الله عمّا يقول المشبّهون به والجاحدون له علوّاً كبيراً» [۲۹] ، ويقول(عليه السلام)أيضاً: «ولا تحيط به الأبصار والقلوب» [۳۰] . وسأله أحدهم يوماً أن يصف له الله سبحانه كأنّه يراه فغضب (عليه السلام)لذلك، ونطق بكلام طويل فى ذلك سمى بخطبة الأشباح كان منها قوله(عليه السلام): «وأشهد أنّ من شبهك بتباين أعضاء خلقك، وتلاحم حقاق مفاصلهم المحتجبة لتدبير حكمتك، لم يعقد غيب ضميره على معرفتك، ولم يباشر قلبه اليقين بأنّه لا ندّ لك وكأنّه لم يسمع تبرأ التابعين من المتبوعين إذ يقولون: (تالله إن كنا لفى ضلال مبين إذ نسويكم برب العالمين)، كذب العادلون بك إذ شبهوك بأصنامهم ونحلوك حلية المخلوقين بأوهامهم وجزّؤوك تجزئة المجسّمات بخواطرهم.. وأشهد أنّ من ساواك بشىء من خلقك فقد عدل بك.. وأ نّك أنت الله الذى لم تتناهى فى العقول فتكون فى مهبّ فكرها مكيّفاً ولا فى رويّات خواطرها فتكون محدوداً مصرّفاً» [۳۱] . وقال(عليه السلام) فى خطبة اُخرى: «الحمدلله الذى لا تدركه الشواهد ولا تحويه المشاهد ولا تراه النواظر.. وتشهد له المرائى لا بمحاضرة، لم تحط به الأوهام..» [۳۲] وقال(عليه السلام) فى خطبة اُخرى: «ما وحّده من كيفه، ولا حقيقته أصاب من مثّله ولا إيّاه عنى من شبّهه ولا صمده من أشار إليه وتوهمه» [۳۳] . وقال(عليه السلام) فيها أيضاً: «... وبها امتنع عن نظر العيون» [۳۴] ، وله من أمثال ذلك الكثير الكثير ممّا هو مذكور فى مواضع اُخرى من نهج البلاغة أو فى الأدعية الواردة عنه(عليه السلام). وأورد المجلسى فى بحار الأنوار عن ابن عباس أ نّه حضر مجلس عمر بن الخطاب يوماً وعنده كعب الأحبار، إذ قال: يا كعب احافظ أنت للتوارة؟ قال كعب: انّى لأحفظ منها كثيراً. فقال رجل من جنبة المجلس: يا أمير المؤمنين سله أين كان الله جلّ ثناؤه قبل أن يخلق عرشه، ومم خلق الماء الذى جعل عليه عرشه. فقال عمر: يا كعب هل عندك من هذا علم؟ فقال كعب: نعم يا أمير المؤمنين نجد فى الأصل الحكيم أن الله تبارك وتعالى كان قديماً قبل خلق العرش وكان على صخرة بيت المقدس فى الهواء، فلما أراد أن يخلق عرشه تفل تفلة كانت منها البحار الغامرة واللجج الدائرة، فهناك خلق عرشه من بعض الصخرة التى كانت تحته، وآخرها ما بقى منها لمسجد قدسه! قال ابن عباس: وكان على بن أبى طالب(عليه السلام)حاضراً فعظم على ربّه وقام على قدميه ونفض ثيابه فأقسم عليه عمر لما عاد الى مجلسه ففعله. قال عمر: غص عليها يا غواص، ما تقول يا أبا الحسن فما علمتك إلّا مفرجاً للغم، فالتفت على(عليه السلام) الى كعب فقال: غلط أصحابك وحرفوا كتب الله وفتحوا الفرية عليه! يا كعب ويحك! إن الصخرة التى زعمت لا تحوى جلاله ولا تسع عظمته، والهواء الذى ذكرت لا يحوز أقطاره، ولو كانت الصخرة والهواء قديمين معه لكان لهما قدمته، وعزّ الله وجلّ أن يقال له مكان يومئ إليه، والله ليس كما يقول الملحدون ولا كما يظن الجاهلون، ولكن كان ولا مكان بحيث لا تبلغه الأذهان، وقولى (كان) عجز عن كونه، وهو مما علم من البيان، يقول الله عز وجل:(خلق الإنسان علّمه البيان)فقولى له (كان) ما علمنى من البيان لأنطق بحججه وعظمته، وكان ولم يزل ربنا مقتدراً على ما يشاء محيطاً بكل الأشياء، ثم كوّن ما أراد بلا فكرة حادثة له أصاب، ولا شبهة دخلت عليه فيما أراد، وإنه عزّوجل خلق نوراً ابتدعه من غير شىء، ثم خلق منه ظلمة، وكان قديراً أن يخلق الظلمة لا من شىء كما خلق النور من غير شىء، ثم خلق من الظلمة نوراً وخلق من النور ياقوتة غلظها كغلظ سبع سموات وسبع أرضين، ثم زجر الياقوتة فماعت لهيبته فصارت ماءً مرتعداً ولا يزال مرتعداً الى يوم القيامة، ثمّ خلق عرشه من نوره وجعله على الماء، وللعرش عشرة آلاف لسان يسبح الله كل لسان منها بعشرة آلاف لغة ليس فيها لغة تشبه الاُخرى، وكان العرش على الماء من دونه حجب الضباب، وذلك قوله: (وكان عرشه على الماء ليبلوكم). يا كعب ويحك، إن من كانت البحار تفلته على قولك، كان أعظم من أن تحويه صخرة بيت المقدس أو يحويه الهواء الذى أشرت إليه أنه حل فيه، فضحك عمر بن الخطاب وقال: هذا هو الأمر وهكذا يكون العلم لا كعلمك يا كعب، لا عشت الى زمان لا أرى فيه أبا حسن [۳۵] . وأورد

البخارى فى صحيحه عن عامر عن مسروق: «قال قلت لعائشة: يا اُ مّتاه هل رأى محمد (صلى الله عليه وآله)ربّه؟ فقالت: لقد قفّ شعرى ممّا قلت! أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب؟ من حدثك أنّ محمدّاً (صلى الله عليه وآله) رأى ربّه فقد كذب، ثم قرأت: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير)، (وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلّا وحياً أو من وراء حجاب)، ومن حدّثك أ نّه يعلم ما فى غد فقد كذب ثم قرأت: (وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً) ومن حدّثك أ نّه كتم فقد كذّب ثم قرأت: (يا أيّها الرسول بلّغ ما اُنزل إليك من ربّك...)الآية ولكنه رأى جبرئيل فى صورته مرتين» [۳۶] . وورد فى فردوس الأخبار عن ابن عباس رواية عن النبى (صلى الله عليه وآله)يحكم فيها بشرك من شبّه الله بغيره [۳۷] ، وهو ما يوضّح موقف ابن عباس من مثل هذه القضية. ويروى الثعالبى فى كتابه الجواهر الحسان: أنّ عائشة وجمهور الصحابة كانوا يفسّرون قوله تعالى: (ولقد رآه نزلة اُخرى) بارجاع ضمير رآه الى جبرئيل(عليه السلام) [۳۸] تنزيهاً لله عن الرؤية. وورد أنّ عائشة لما سمعت قائلاً يقول: إنّ محمداً رآى ربّه، قالت: لقد قفّ شعرى ممّا قلت، ثلاثاً، من زعم أنّ محمداً رأى ربّه فقد أعظم الفرية على الله تعالى [۳۹] . ولقد ردّ الشيخ سلامة القضاعى الشافعى المتوفّى سنة (۱۳۷۹هـ) على من ادّعى أنّ السلف كانوا على القول بالرؤية فى يوم القيامة، فكتب يقول: «إذا سمعت فى بعض عبارات بعض السلف، إنّما نؤمن بأنّ له وجهاً لا كالوجوه، ويداً لا كالأيدى، فلا تظنّ أ نّهم أرادوا أنّ ذاته العليّة منقسمة الى أجزاء وأبعاض فجزء منها يد وجزء منها وجه، غير أ نّه لا يشابه الأيدى والوجوه التى للخلق. حاشاهم من ذلك وما هذا إلّا التشبيه بعينه، وإنّما أرادوا بذلك أن لفظ الوجه واليد قد استعمل فى معنى من المعانى وصفة من الصفات التى تليق بالذات العلية كالعظمة والقدرة، غير أ نّهم يتورعون عن تعيين تلك الصفة تهيّباً من التهجّم على ذلك المقام الأقدس، وانتهز المجسمة والمشبهة مثل هذه العبارة فغرروا بها العوام وخدعوا بها الأغمار من الناس وحملوها على الأجزاء فوقعوا فى حقيقة التجسيم والتشبيه وتبرأوا من اسمه، وليس يخفى نقدهم المزيف على صيارفة العلماء وجهابذة الحكماء» [۴۰] . وهذا ما يحفّزنا الى البحث عن العوامل التى أدّت الى ظهور فكرة الرؤية فى المجتمع الإسلامى، ولابدّ من التسليم أوّلاً بأنّ النفس البشرية تميل بطبعها الى المادة والمظاهر المادية ولا تتقبل الحقائق التجريدية إلّا بمعاناة وارغام عقلى عبر البرهان والدليل، وقد يدعوها نزوعها الحسّى الى أن تلبس الحقائق التجريدية لباساً مادياً، وهذا هو المنشأ النفسى لظهور عبادة الأصنام فى التاريخ، ولظهور بعض المظاهر الصنمية فى بعض الأديان، كفكرة الأقانيم الثلاثة والادّعاء بكون المسيح(عليه السلام)ابناً لله. فإنها فى مدلولها النفسى تعنى استنزال الإله عن عرش التجريد الى حضيض التجسيم، ولذا فإن ظهور فكرة التجسيم ورؤية الله تأتى فى مدلولها النفسى امتداداً لهذا السياق. وفى المقابل يأتى التركيز الشديد على التنزيه ورفض التجسيم بكل صوره وأشكاله ودرجاته محاولة للدفاع عن التوحيد الخالص النقى الرائق من كل شوائب المادة وأدرانها. إلّا أنّ الزاوية النفسية لا تعنينا فى بحثنا هذا، ولا تدخل بالتالى فى نطاق بحثنا عن العوامل التى أدّت الى ظهور فكرة الرؤية فى المجتمع الإسلامى، لأنّ الماهية الكلامية لبحثنا هذا تجعلنا ننشد العوامل المباشرة التى جعلت طائفة من علماء المسلمين يعتقدون بمثل هذه الفكرة ووفرت بين أيديهم الأدوات الاستدلالية اللازمة لها. وننأى عن العامل غير المباشر الذى يمثل مناخاً نفسيّاً عاماً موجوداً لدى عامة البشر. وفى هذا السياق نستطيع أن نرجع ظهور فكرة الرؤية الى عاملين أساسين هما: ۱ ـ دور أهل الكتاب السلبى فى صدر الإسلام. ۲ ـ اتباع منهج الحشوية فى تغليب ظواهر الألفاظ على مضامينها، واعتماد التفسير الحرفى أو السطحى الجاف للنصوص الدينية. أما العامل الأوّل فيشهد له كلام الشهرستانى فى الملل والنحل بأنّ أكثر أخبار التجسيم كاذبة مقتبسة من اليهود [۴۱] . لقد ظهر الإسلام فى بيئة تتألف من مشرك يجسّد إلهه فى صنم، وآخر كتابى تمتلئ ثقافته الدينية بالتجسيم، فكافحهما معاً، وأكّد على توحيد خالص لا تشوبه أقل شائبة من شوائب المادية. ومن مفارقات التاريخ أن يقرّر صحابة النبى(صلى الله عليه وآله) بعد وفاته مباشرة منع التحديث بحديث النبى من جهة، وفسح المجال أمام كبار اليهود ممّن دخلوا فى الإسلام توّاً أن يحدّثوا بما عندهم من تراث اسرائيلى غارق فى التجسيم والتشبيه من جهة اُخرى. مثل كعب الأحبار ومن بعده وهب ابن منبه ;حتى لقد كانت لكعب مكانة غريبة بعد وفاة النبى(صلى الله عليه وآله) فى حياة المسلمين بحيث كتب عنه الذهبى يقول فى ترجمته: العلّامة الحبر الذى كان يهودياً فأسلم بعد وفاة النبى، وقدم المدينة من

اليمن فى أيام عمر، وجالس أصحاب محمّد(صلى الله عليه وآله)، فكان يحدّثهم عن الكتب الإسرائيلية ويحفظ عجائب،... حدّث عنه أبو هريرة ومعاوية وابن عباس، وذلك من قبيل رواية الصحابى عن تابعى، وهو نادر عزيز، وحدّث عنه أيضاً أسلم مولى عمر وتبيع الحميرى ابن امرأة كعب، وروى عنه عدّة من التابعين كعطاء بن يسار وغيره مرسلًا، وقع له رواية فى سنن أبى داود والترمذى والنسائى [۴۲] ، وعرّفه فى موضع آخر بأنّه من أوعية العلم [۴۳] . وهو الذى أشاع فى المسلمين فكرة: أنّ الله تعالى قسّم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمدّ(صلى الله عليه وآله) [۴۴] ، وأسس بذلك فكرة الرؤية لديهم، ويبدو من المؤشرات التاريخية التى مرّ ذكر بعضها، والأخبار التى يبدو منها اعتراض عائشة، وابن عباس على فكرة الرؤية، أن هذه الفكرة كانت فى دور الارهاص، وأنّ المجتمع الإسلامى قد صُدم بها وجهد فى ردّها، وأنّ احتضان الخليفتين الثانى والثالث لكعب الأحبار يعد أكبر عامل فى ظهورها. وسرعان ما انتقل كعب من المدينة الى الشام واتّخذ من دمشق قاعدة لنشر أفكار التشبيه والتجسيم والرؤية بحماية رسمية من معاوية، حتى أصبحت هذه الأفكار من جملة الخصائص التاريخية للشام، ولذا نجد الشيخ الصدوق يروى فى كتابه التوحيد بسنده عن جابر بن يزيد الجعفى عن الإمام الباقر(عليه السلام) أ نّه قال:«يا جابر ما أعظم فرية أهل الشام على الله عزّ وجلّ، يزعمون أن الله تبارك وتعالى حيث صعد الى السماء وضع قدمه على صخرة بيت المقدس، ولقد وضع عبد من عباد الله قدمه على حجر فأمرنا الله تبارك وتعالى أن نتخذه مصلى، يا جابر إن الله تبارك وتعالى لا نظير له ولا شبيه، تعالى عن صفة الواصفين، وجلّ عن أوهام المتوهمين، واحتجب عن أعين الناظرين، لا يزول مع الزائلين، ولا يأفل مع الآفلين، ليس كمثله شىء وهو السميع العليم» [۴۵] . ومن هنا كانت الأحاديث النبوية التى يوردها أهل السنّة لاثبات رؤية الله يدور أمرها بين الوضع والدسّ، وبين ضعف الاسناد، وبين كونها أخبار آحاد لا يحتجّ بها فى باب العقائد [۴۶] . وأمّا العامل الثانى فهو متأخر زمنيّاً عن العامل الأول، وذلك لأن عصر التدوين وظهور العلوم الشرعية وتبلور النظريات الدينية ضمن صياغات نظرية معينة، قد برز فى أواخر القرن الهجرى الأوّل، أى فى عصر التابعين فما بعد. وبحلول هذا العصر ظهرت اتّجاهات متعددة، منها اتّجاه أهل الحديث الذى أُطلق عليه لقب الحشوية لما عرف به من القشرية الجافة التى تؤثر ظواهر الألفاظ على مضامينها، وقد كان ظهوره بمثابة ردّة فعل شديدة تجاه مدرسة الرأى التى برزت فى الكوفة على يد أبى حنيفة وآخرين، ومن هنا كان للتجسيم والتشبيه والقول بالرؤية من أبرز خصائص مدرسة الحديث، لأن أصحاب هذه المدرسة رأوا نصوصاً دينية ظاهرة فى التجسيم واثبات الرؤية، فقالوا بالتجسيم والرؤية، ثم رأوا نصوصاً دينية أُخرى تنفى الكيفية عن الله سبحانه فثبتوا على قولهم الأوّل وأضافوا إليه نفى الجهة والكيفية، فكأنهم بذلك يحاولون الجمع بين الظواهر القرآنية المختلفة بهذه الطريقة ولذا تراهم يؤكدون بأننا نؤمن بأعضاء لله لا كالتى نعرفها، فالأمر عندهم يدور بين محذورين تشبيه الله وتجسيمه من جهة، ومخالفة الظواهر القرآنية من جهة أُخرى، فرأوا الطريق الوسط بين المحذورين هو الأخذ بكل تلك الظواهر مع نفى الكيفية عنها، وبمرور الزمن أصبح هذا هو الرأى المعتمد فى مدرسة أهل السنّة والجماعة. قال ابن حجر العسقلانى فى فتح البارى: «وأخرج أبو القاسم اللالكائى فى كتاب السنّة من طريق الحسن البصرى عن أُمّه عن أُم سلمة أنها قالت: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر. ومن طريق ربيعة بن أبى عبدالرحمن أنّه سئل كيف استوى على العرش؟ فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، وعلى الله الرسالة، وعلى رسوله البلاغ، وعلينا التسليم. وأخرج البيهقى بسند جيد عن الأوزاعى، قال: كنّا والتابعون متوافرون نقول إن الله على عرشه، ونؤمن بما وردت به السنّة من صفاته. وأخرج الثعلبى من وجه آخر عن الأوزاعى أنه سئل عن قوله تعالى: (ثمّ استوى على العرش)؟ فقال: هو كما وصف نفسه. وأخرج البيهقى بسند جيد عن عبدالله بن وهب قال: كنا عند مالك فدخل رجل فقال: يا أبا عبدالله (الرحمن على العرش استوى)كيف استوى؟ فأطرق مالك فأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال: كيف، و«كيف» عنه مرفوع، وما أراك إلّا صاحب بدعة أخرجوه، ومن طريق يحيى بن يحيى عن مالك نحو المنقول عن أُمّ سلمة لكن قال فيه: والإقرار به واجب، والسؤال عنه بدعة. وأخرج البيهقى من طريق أبى داود الطيالسى قال: كان سفيان الثورى وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحددون ولا يشبهون ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون كيف،

قال أبو داود: وهو قولنا، قال البيهقى: على هذا مضى أكابرنا، وأسند اللالكائى عن محمد بن الحسن الشيبانى قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق الى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التى جاء بها الثقات عن رسول الله(صلى الله عليه وآله)فى صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير، فمن فسّر شيئاً منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبى(صلى الله عليه وآله)وأصحابه وفارق الجماعة، لأنه وصف الرب بصفة لا شىء، ومن طريق الوليد بن مسلم سألت الأوزاعى ومالكاً والثورى والليث بن سعد عن الأحاديث التى فيها الصفة، فقالوا: أمرّوها كما جاءت بلا كيف. وأخرج ابن أبى حاتم فى مناقب الشافعى عن يونس بن عبدالأعلى سمعت الشافعى يقول: لله أسماء وصفات لا يسع أحداً ردها، ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد كفر، وأما قبل قيام الحجة فانّه يعذر بالجهل، لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الرويّة والفكر، فنثبت هذه الصفات وننفى عنه التشبيه كما نفى عن نفسه، فقال: (ليس كمثله شىء). وأسند البيهقى بسند صحيح عن أحمد بن أبى الحوارى عن سفيان بن عيينة قال: «كل ما وصف الله به نفسه فى كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه» ومن طريق أبى بكر الضبعى قال: مذهب أهل السنّة فى قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى) قال: بلا كيف والآثار فيه عن السلف كثيرة، وهذه طريقة الشافعى وأحمد بن حنبل. وقال الترمذى فى الجامع عقب حديث أبى هريرة فى النزول وهو على العرش كما وصف به نفسه فى كتابه، كذا قال غير واحد من أهل العلم فى هذا الحديث وما يشبهه من الصفات، وقال فى باب فضل الصدقة: قد ثبتت هذه الروايات فنؤمن بها ولا نتوهم ولا يقال كيف، كذا جاء عن مالك وابن عيينة وابن المبارك أنهم أمرّوها بلا كيف. وهذا قول أهل العلم من أهل السنّة والجماعة. وأما الجهمية فأنكروها وقالوا هذا تشبيه، وقال اسحق ابن راهويه: إنّما يكون التشبيه لو قيل: يد كيد وسمع كسمع، وقال فى تفسير المائدة: قال الأئمة نؤمن بهذه الأحاديث من غير تفسير، منهم الثورى ومالك وابن عيينة وابن المبارك، وقال ابن عبدالبر: أهل السنّة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة فى الكتاب والسنّة، ولم يكيفوا شيئاً منها. وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا: من أقرّ بها فهو مشبه فسماهم من أقر بها معطلة، وقال إمام الحرمين فى الرسالة النظامية: اختلفت مسالك العلماء فى هذه الظواهر، فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك فى آى الكتاب وما يصح من السنن، وذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها الى الله تعالى، والذى نرتضيه رأياً وندين الله به عقيدة اتباع سلف الأُمّة للدليل القاطع على أن إجماع الأُمّة حجة، فلو كان تأويل هذه الظواهر حتماً لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع. وقد تقدم النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الأمصار كالثورى والأوزاعى ومالك والليث ومن عاصرهم، وكذا من أخذ عنهم من الأئمة» [۴۷] . وقال أيضاً: «قال البيهقى: صعود الكلام الطيب والصدقة الطيبة عبارة عن القبول، وعروج الملائكة هو الى منازلهم فى السماء، وأما ما وقع من التعبير فى ذلك بقوله: «الى الله» فهو على ما تقدم عن السلف فى التفويض، وعن الأئمة بعدهم فى التأويل، وقال ابن بطال: غرض البخارى فى هذا الباب الردّ على الجهمية المجسّمة فى تعلقها بهذه الظواهر، وقد تقرّر أنّ الله ليس بجسم فلا يحتاج الى مكان يستقرّ فيه، فقد كان ولا مكان، وإنّما أضاف المعارج إليه إضافة تشريف، ومعنى الارتفاع إليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان» [۴۸] . ثم قال: «قال الخطابى ذكر اليمين فى هذا الحديث معناه حسن القبول، فإن العادة قد جرت من ذوى الأدب بأن تصان اليمين عن مسّ الأشياء الدنيئة، وإنّما تباشر بها الأشياء التى لها قدر ومزية وليس فيما يضاف الى الله تعالى من صفة اليدين شمال، لأن الشمال لمحل النقص فى الضعف، وقد روى «كلتا يديه يمين» وليس اليد عندنا الجارحة إنّما هى صفة جاء بها التوقيف فنحن نطلقها على ما جاءت ولا نكيفها وهذا مذهب أهل السنّة والجماعة» [۴۹] . وممّا لاشك فيه أن الجمع بين ظواهر الألفاظ المختلفة أمر عقلائى صحيح متبع عند كل العقلاء فى تعاملهم مع مثل هذه الحالات، ولكن هناك جمع معقول وهناك جمع غير معقول، وعرف العقلاء يؤيد الجمع الذى يتقبله العقل ولا يرد عليه اشكال عقلى، وهناك جمع لا يتقبله العقلاء يحكم عليه العقل بإشكال معين، وهناك جمع يحكم العقل بامتناعه، وما نحن فيه من هذا النوع الثالث، فإنّ الجمع بين الجسمية ورؤية الله من جهة، ونفى الكيفية والتشبيه عنه من جهة أُخرى أمر مستحيل ممتنع فى نفسه كما تقدّم، فهو ساقط عن الاعتبار، والجمع العقلائى الصحيح هو نفى الجسمية، ونفى الكيفية من جهة،

وإثبات الرؤية القلبية التى لا تستلزم تشبيهاً ولا تجسيماً ولا كيفية من جهة اُخرى، وهذا أولى بالاعتبار من ذاك، وما أخذوه على هذا الجمع بأنّه تأويل يخالف الظواهر القرآنية يجرى بنفسه على ذاك أيضاً، فكما أن تفسير الرؤية بالرؤية القلبية، تأويل وخروج عن ظواهر القرآن، كذلك القول بالرؤية البصرية تأويل وخروج عن الظواهر القرآنية الدالة على نفيها. ذلك أن مبدأ الجمع بين ظواهر الألفاظ المختلفة يقوم أساساً على حتمية تأويل بعضها. فمن لم يؤول: (وجوه يومئذ ناضرة – الى ربّها ناظرة) بالرؤية القلبية ونحوها، لابدّ وأن يقع فى تأويل: (لا تدركه الأبصار) بأنّ الله سوف يُرى ببصر غير هذا البصر. فلماذا ننتخب التأويل المستحيل الذى لا يقبله العقل، ونترك التأويل المعقول الموافق للكتاب والسنّة؟ هذا هو معنى الجمود على ظواهر الألفاظ والاتّجاه القشرى الجاف فى تفسير النصوص، على أن الإسلام لم يمنعنا من التأويل، وإنّما منع التأويل الكيفى الذى يكون من غير أهله ويعتمد على الرأى والقياس، ولم يمنع التأويل الذى يكون من أهله وطبقاً لموازين صحيحة. كما مرّ ذلك فى صدر البحث، ومهما أصرّ أهل الحديث على التمسك بالظواهر اللفظية، فإنّ أحداً منهم لا يستطيع الادّعاء بأنّه يستطيع أن يتجنب التأويل فى كل مسائل الإسلام من أوّلها الى آخرها، فإنّ التأويل ممّا لا مفرّ منه فى كثير من الظواهر القرآنية.

خلاصة البحث

إنّ القول برؤية الله فى يوم القيامة رؤية بصرية أمر لا يصح الاعتقاد به عقلاً ولا شرعاً، لأنه يستلزم التجسيم والتشبيه، وأنّ اضافة نفى الكيفية أمر صورى لا يحل أصل الاشكال المذكور، وأنّ ما دلّ على رؤية الله يمكننا تفسيره بالرؤية القلبية التى لا يلزم منها إشكال عقلى ولا شرعى، بل هى متطابقة مع مسألة الإيمان، وأنّ فكرة الرؤية والتشبيه دُسّت من قبل اليهود فى الفكر الإسلامى، وقد ساعد عليها ظهور اتّجاه فكرى يتشبث بالظواهر اللفظية ولا يتدبّر فى المضامين الفكرية لها.

پاورقی

[۱] مقالات الإسلاميين: ۲۱۳ ـ ۲۱۷ ط المانيا.

[۲] مفاتيح الجنان: ۲۷۱، نقلاً عن اقبال الأعمال لابن طاووس.

[۳] شرح الأسماء الحسنى، ملا هادى سبزوارى: ۱/۱۸۹.

[۴] آل عمران: ۷.

[۵] شرح الاُصول الخمسة: ۲۳۳، ط القاهرة.

[۶] تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ۲۲۰ ـ ۲۲۵ ط مؤسسة الكتب الثقافية.

[۷] شرح المقاصد، سعد الدين التفتازانى: ۴/۱۹۱ ط عالم الكتب.

[۸] شرح المقاصد: ۱۸۹ ـ ۱۹۲ بتصرف بيانى منا.

[۹] المغنى، عبدالجبار المعتزلى: ۴/۸۴.]

[۱۰] المصدر السابق: ۸۵.

[۱۱] المغنى، عبدالجبار المعتزلى: ۴ / ۸۸.

[۱۲] شرح المقاصد: ۴/۱۸۹ ط عالم الكتب.

[۱۳] الأنفال: ۶.

[۱۴] الردّ على المنطقيين: ۲۳۸ ـ ۲۴۰ ط بيروت.

[۱۵] شرح الاُصول الخمسة: ۲۷۲ ـ ۲۷۳، انظر كذلك المغنى فى أبواب التوحيد والعدل: ۴/۱۷۶ ـ ۱۷۸.

[۱۶] بحوث فی الملل والنحل، جعفر السبحانی: ۲/۱۹۴ نقلاً عن نهایة الاقدام: ۳۶۹.

[۱۷] تلخیص المحصل، نصیر الدین الطوسی: ۳۱۹ ط بیروت.

[۱۸] شرح المقاصد: ۴/۱۸۱.

[۱۹] بحوث فی الملل والنحل: ۲/۱۹۴، نقلاً عن غایة المرام فی علم الکلام: ۱۷۴.

[۲۰] القیامة: ۲۲ ـ ۲۳.

[۲۱] المطففین: ۱۵.

[۲۲] یونس: ۲۶.

[۲۳] سورة ق: ۳۵.

[۲۴] البقرة: ۴۵ ـ ۴۶.

[۲۵] مثل: تفسیر الفخر الرازی، وشرح المقاصد للتفتازانی، وشرح المواقف، وشرح الاُصول الخمسة، والمغنی فی أبواب العدل والتوحید وغیرها.

[۲۶] اُصول الکافی: ج۱، باب ابطال الرؤیة، الوافی: ۱/۶۹ باب إبطال الرؤیة.

[۲۷] مفاتیح الجنان: ۲۷۲ ـ ۲۷۴ دعاء عرفة.

[۲۸] جامع السعادات: ۳/۱۶۶ ـ ۱۶۸.

[۲۹] نهج البلاغة: خطبة رقم ۴۸، الطبعة المزدانة بشرح الشیخ محمد عبده.

[۳۰] المصدر السابق: خطبة رقم ۸۱.

[۳۱] نهج البلاغة: خطبة رقم ۸۷.

[۳۲] المصدر السابق: الخطبة ۱۷۸.

[۳۳] المصدر السابق: الخطبة رقم ۱۷۹.

[۳۴] المصدر السابق.

[۳۵] بحار الأنوار: ۴۴/۱۹۴.

[۳۶] صحیح البخاری: ۶ / ۵۰، مسند أحمد: ۶/۴۹.

[۳۷] فردوس الأخبار، الدیلمی: ۴/۲۰۶ ط دار الکتاب العربی.

[۳۸] الجواهر الحسان: ۳/۲۵۳.

[۳۹] شرح الاُصول الخمسة، القاضی عبدالجبار: ۲۶۸ ط القاهرة.

[۴۰] بحوث فی الملل والنحل: ۴/۱۲۰ ـ ۱۲۱، نقلاً عن فرقان القرآن: ۸۰ للقضاعی.

[۴۱] الملل والنحل: ۱/۱۴۱ ط دار المعرفة.

[۴۲] سیر أعلام النبلاء: ۳/۴۸۹.

[۴۳] تذکرة الحفّاظ: ۱/۵۲.

[۴۴] شرح نهج البلاغة: ۳/۲۳۷.

[۴۵] التوحید: ۱۷۹، انظر کذلک تفسیر العیاشی: ۱/۵۹، والبحار: ۱۰۲ / ۲۷۰.

[۴۶] انظر التفصیل فی ذلک فی کتاب کلمة حول الرؤیة لسماحة السید عبدالحسین شرف الدین: ۶۱ ـ ۶۶، وکتاب بحوث فی الملل والنحل لسماحة الشیخ جعفر السبحانی: ۲/۲۲۲ ـ ۲۲۶، وکتاب دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه لابن الجوزی.

[۴۷] فتح الباری: ۱۳/۴۰۶ ـ ۴۰۷ ط دار المعرفة.

[۴۸] فتح الباری: ۱۳ / ۴۱۶.

[۴۹] فتح الباری: ۱۳/۴۱۷.

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/"بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّی بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹