

# رؤية الله في الإسلام

(نحو منهجية تكاملية في دراسة قضايا الدين)

دكتور / حسين صبري

جامعة زايد

دولة الإمارات العربية المتحدة

# رؤية الله في الإسلام

(نحو منهجية تكاملية في دراسة قضايا الدين)

# فريق العمل

التدقيق العام  
الدكتور/ عبداللطيف العززي

التدقيق الفني  
فريق الناشر

الصف الإخراج  
الدكتور/ حسين صبري

الإخراج الفني  
صلاح عبدالرب

تصميم وإخراج الغلاف  
صلاح عبدالرب

# رؤية الله في الإسلام

(نحو منهجية تكاملية في دراسة قضايا الدين)

دكتور

حسين صبري

أستاذ مساعد الفكر الفلسفي والحضارة الإسلامية

معهد دراسات العالم الإسلامي

جامعة زايد

دولة الإمارات العربية المتحدة

# رؤية الله في الإسلام

(نحو منهجية تكاملية في دراسة قضايا الدين)

تأليف الدكتور: حسين صبري

تم قيده في سجل الايداع النوعي

بقسم الملكية الفكرية بوزارة الاقتصاد

دولة الإمارات العربية المتحدة

تحت رقم: ٧٣ - ٢٠١١ م - بتاريخ: ١٣ / ٢ / ٢٠١١ م

إذن طباعة رقم: ١١ / ٨٩٧ / ٢٠١١ م - بتاريخ: ٢٧ / ٢ / ٢٠١١ م

الترقيم الدولي للكتاب: ISBN 978-9948-16-022-9

الطبعة الأولى

٢٠١١ - ١٤٣٢ هـ

جميع الحقوق والنسخ محفوظة للمؤلف

الناشر



هاتف: ٠٠٩٧١٢٦٧٧٥٠٩٠ - فاكس: ٠٠٩٧١٢٥٧٥٨٥٧

ص ب: ٣٤٢٥٥ أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة

# إهداء

إلى...

من تعانق فكرها وفكري..

وتراضى قلبها وقلبي..

واستنطق بيانها لغتي..

واستنفر جهدها جهدي..

فكانت بعد فضل المولى عز وجل عُدَّتِي وسندي

..زوجتي



## كلمة الناشر

تنوعت المذاهب الاعتقادية والاتجاهات الفكرية بين علماء المسلمين منذ القرن الهجري الأول ، ولا زالت حتى يومنا هذا .. تعددت .. واختلفت ... صحيح إن الاختلاف في ذاته سنة كونية... وضرورة أباها العقل وأقرها الشرع... غير أن هذا الاختلاف قد احتد في عصور ومواقف عدة ، فأضاع منطقية الترتيب بين المنهج والمذهب ، وحير العقل أمام النص الديني لاستنطاق مدلولاته و أحكامه... فأدى إلى نتائج خطيرة في بحث أصول العقيدة وفروعها .. مما أفرز تأليب النفوس عند العامة والخاصة ، وإصدار أحكام بالخروج عن الملة والكفر والضلال بين المجتهدين من العلماء ، فأغلق باب الاجتهاد الفكري ، وتباعدت المذاهب في القضية الواحدة وتناثرت النتائج وتناقضت ، مما يستدعي منهجية تكاملية توحد الرؤى وتلم الشتات في الفكر ، وتوصل الأصول وتبنى الفروع ... لهذه الأسباب جاء هذا الكتاب محاولة جادة ومخلصة من واحد من المجتهدين في الفكر الفلسفي الإسلامي لبلوغ هذا الهدف فيما يتصل بقضية رؤية الله تعالى وغيرها من قضايا العقيدة الإسلامية .





# المقدمة



## تمهيد

حمداً لله الحق.. الكريم في عليائه.. حمداً بنعمائه وخلقه وآلائه.. حمداً يستحقه كما ينبغي له بعظيم صفاته وأسمائه.. حمداً لمن ترجى رؤيته في الآخرة برضائه.. وصلاة وسلاماً تامين علي من أكرم في الدنيا بلقائه.. وبعد..

فالإيمان من ضرورات الحياة الإنسانية، تستقيم النفس باكتماله وصدقه، فإن ارتبط بعمل خيرٍ مثمر، تنزه عن النقصان، واتصال الإيمان الحق بالعمل في الإسلام إنما يكون قولاً وفعلاً، عقيدة وسلوكاً، فكراً مجرداً وتطبيقاً عملياً، وبينما تتحدد كثير من شعب الإيمان بالأداء والعمل، فإن أغلب أركانه - فيما يحدده الشرع - قائم علي غيبيات، عدا قليله مما يتصل بشهادة الحس، والغيبيات غير معلومات إلا بوحى يقيني صادق، فيما تشهد لها بذلك النصوص المحكمة الثابتة من كتاب الله تعالى وسنة نبيه الحق ﷺ، والتصديق بالغيبيات من أقوى ركائز الإيمان والأصل الأحق تعبيراً عن الشرع والدعامة الأولى لتأسيس العقيدة، ومسألة «رؤية الله» من قضايا الغيب التي ارتبطت باليوم الآخر، وقد أثيرت في العهد الأول ولا زالت تثار، وهي محل للخلاف بين اتجاهات مفكري الإسلام، وردت بها دلالة النص القرآني وأثبتتها أحاديث صحاح وتناولها المفسرون والفقهاء والمتكلمون والفلاسفة والمتصوفة، ونجم عن هذا التناول كثير اختلاف بين تلك الاتجاهات وصل حد التناقض في النتائج المقررة بين فرق الاتجاه الواحد مثلما وقع بين المتكلمين، حيث التزم كل اتجاه منها طريقه ونهجه، وقرر عقيدته في الرؤية وقدم الدلالة الشرعية والعقلية معا لإثبات صحة نتائجه، وهو معنى في ذات الوقت ببطلان ما يناقض تلك النتائج في عقائد الآخرين.

ومحاولة فهم وتحليل ثنائية (النص والعقل) في الإسلام، تعد جوهر المنازعات

في الدين فيما اتصل بالأصول وفروعها، خاصة إذا ما كان النص سماوياً، وليس ثمة ضابط موضوعي يوطر للعقل حدوده ويقيم نتائجه في مواجهة النص، وربما قد أثار ذلك قضية التلازم المنطقي في الفكر الإسلامي بين المنهج والمذهب. والقضيتان :

- ثنائية العقل والنص الديني. - والترتيب والتلازم المنطقي بين المنهج والمذهب.

ربما عدنا -بنظرة فاحصة- هما علة الخلاف، وهما إرث قديم، يستوجب منهجا شموليا تكامليا ومعالجة من منظور تام الأبعاد لقضايا العقيدة - أصولها وفروعها - كمسألة الرؤية، ليكون للفكر عند الخلف أثر من بعد سلفه، له محله من الإضافة. ومن الأسباب التي دعت الباحث إلى اختيار مفهوم رؤية الله موضوعاً للدراسة بين المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة :

1- إن كثيرا من الدراسات التي تناولت أصول العقيدة وفروعها لم تنفرد بالتركيز علي موضوع الرؤية في دراسة تحليلية مقارنة بين متكلمي الإسلام وفلاسفته ومتصوفيه

2- إن القول بإنكار الرؤية ينتج عنه بالضرورة عند أدياء الإسلام وأعدائه قضية تمس جوهر العقيدة وأصول التشريع وهي إنكار السنة المطهرة، وفي هذا تضييع للقرآن والدين، وإثباتها يساهم في إقرار إجماع الأمة علي تثبيت مصادر تشريعهم واستقرار عقيدتهم.

3- إن قضية الرؤية تتصل اتصالا وثيقا بقضية المحكم والمتشابه من الآيات، والاتجاه إلى حسم الخلاف فيها يوصل إلى تضييق الفجوات بين اتجاهات المسلمين حيالها وحيال كثير من قضايا الغيب عموما.

4- إن الإقرار بالرؤية إنما هو إقرار بالثوابت التي ارتكزت عليها العقيدة، فإن اتجاهات من شاع عنهم وفيهم أنهم ينكرونها من المتكلمين والفلاسفة ما

كان هدفه الإطاحة بتلك الثوابت، وإنما تدعيم مذاهبهم التي اعتقدوها هي الأصلح لاستقرار العقيدة وأصول التشريع.

5- إن الادعاء بإنكار الرؤية يورد المسلمين مورد الخلاف والتنازع ويستغرق تفكيرهم وجهدهم فيما لا يزيد إلا البغضاء والتشاحن وتدفع بهم بعيداً عما يستحق الجهد والتركيز من مهمات دينهم ودنياهم.

6- إن إقرار الرؤية في اليوم الآخر وبالتالي تثبيت السنة يحول دون محاولات دائبة تجري في الخفاء منذ القدم وإلى يومنا هذا لجر المسلمين - عامتهم ومفكرهم - إلى أن يصيروا مذاهب شتى واتجاهات دينية متباعدة.

7- إن المنهجية الأحادية النظرة - وليست التكاملية - في فهم وتحليل واستقراء قضية الرؤية، قد شاعت بين أغلب الاتجاهات الفكرية، ومن ضرورات العصر، والعلم، والدين، أن تنهض منهجية تراعي الشمولية والتكامل في تحليلها وضبط مدلولاتها.

8- إن قضية الرؤية كغيرها من كبريات قضايا الأصول والفروع، قد نتج عنها تضارب شديد في أحكام المسلمين علي أنفسهم من الانتماء للدين والخروج عنه والتكفير والإضلال، وهذا من شأنه أن يؤلب نفوس العامة والخاصة في مواجهة ما تثيره العقيدة من قضايا فكرية.

9- إن فقدان التتام المعايير - علي تنوعها - في تقنين النهج الإسلامي لرؤية الله تعالى في اليوم الآخر، يولد تضاربا بينا في مذاهب الإسلاميين، فلزم لتثبيت عقيدة الرؤية أن يستوي تقنينها حقه من معايير: اللغة، والدين، والعلم والواقع مجتمعين.

10- إن التطرف والغلو في استيعاب قضايا الدين بين كثير من الجماعات والفرق من المسلمين، إنما نجم عن فهم قاصر يلتزم وجهة بعينها مما يوحيه النص ويتصلب في اعتناقها ويضلل ما عداها، وقد أثار ذلك معه أحكاماً علي أمة الإسلام والإسلام ذاته بالتطرف والغلو ووصف الإرهاب، من قبل خصوم كثر

يفتقدون بالأصل إلى ما امتلكه المسلمون وهو النص الإلهي المحكم.

11- إن مجال التفسير للنص الديني من القرآن والسنة أصبح مباحاً للكثير ممن لا يملكون أدواته، ولا يرتدعون عن تطويعه لمرادهم من النص، دون ضوابط منهجية علمية دينية خلقية تتيح لهم الحق في ذلك.

لهذه الأسباب كانت تلك الدراسة بهدف تحليل أقوال ومذاهب المتكلمة والفلاسفة والمتصوفة في المسلمين إزاء قضية الرؤية.

وسوف تتبع تلك الدراسة في سبيل تحقيق الهدف المرجو منها منهجاً تحليلياً مقارناً نقدياً، وذلك حتي يكتمل لها بناؤها العلمي، حيث:

### 1- المنهج التحليلي:

بغرض فهم مذاهب المتكلمين، من أقر منهم بالرؤية العيانة كالسلفيين والأشاعرة، ومن شدد علي الرؤية القلبية كأهل الاعتزال ومن والاهم، وتحليل مذاهب الفلاسفة في الرؤية العقلية وفق ما جرت عليه عادة الفكر اليوناني في التفلسف، واستعراض مذاهب المتصوفة في تجربتهم القلبية الخاصة لإقرار الرؤية الذوقية الوجدانية، حيث إن موضوعية التحليل تقتضي الوصول إلى حكم فصل في أيهما أحق بالأسبقية في الفكر الإسلامي: المذهب أم المنهج، وذلك بغاية ترسيخ عقيدة المسلمين في الرؤية.

### 2- والمنهج المقارن:

لبيان أوجه التشابه والاختلاف وماهية الفروق بين اتجاهات المسلمين من متكلمين وفلاسفة ومتصوفة في موضوع «رؤية الله»، بل وبين مفكري الاتجاه الواحد، لرسم صورة جلية دقيقة لما جادت به مناظراتهم من مذاهب ومناهج مستخدمة ونتائج مستنبطة.

### 3- والمنهج النقدي:

حتى يكتمل للدراسة عقدها العلمي، وتنحو إلى الموضوعية والحيادية في أحكامها ونتائجها تجاه مذاهب المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة إن أصابت أو جانبت الصواب، ولاستجلاء حجم المغالطة التي أتاها المعتزلة في قياسهم الغائب بالشاهد والتعسف في التأويل، والكشف عن مزالق المنهجية الأحادية النظرة في استيعاب النصوص الدينية، وبيان مدى صدق المقدمات وصحة النتائج في عقيدة كل مذهب منها في الرؤية، وتحليل مدى الارتباط المنطقي في المناهج المستخدمة للدلالة ما اعتمده كل فريق في دعم مذهبه في قضية الروية.

وقد جاء محتوى البحث في هيئة فصول سبعة وخاتمة كما يلي:

## الفصل الأول

### مفهوم «رؤية الله»

والذي يتناول «رؤية الله» من حيث كونه مفهوماً لغوياً ثم يحدد مفهومها من حيث الدلالة الاصطلاحية، ويعرج إلى تبيان حقيقة المقصود بالرؤية، ويورد العلاقات (البنائية - الوظيفية) بينها وبين مفاهيم: الإحساس والإبصار والمعاناة والإطلاع والمشاهدة والإدراك والنظر والذوق والبصيرة، ويبين أنواع تلك المفاهيم من حيث كونها: حسية، أو عقلية، أو قلبية، أو ذوقية وجدانية، جزئية كانت أو كلية، ويوضح مراحل الرؤية وصورها وما تدل عليه: لغة، وعقلاً، وعلماً، وت فلسفاً، وواقعاً يشكل وجوداً يمكن تحقيقه في اليوم الآخر، كما يتجه إلى تحليل مفاهيم الكلام والفلسفة والتصوف لغة واصطلاحاً عند مؤرخي الفكر في الإسلام.





## الفصل الثانى رؤية الله فى القرآن

كان منطقيًا - بعد تحليل مفهوم الرؤية، وتلمس الطريق الصحيح في فهم الرؤية - أن تتجه الدراسة إلى القرآن المصدر الأول للعقل الإسلامي في عقيدته، ليستعرض هذا الفصل موقع القرآن من الفكر الإسلامي، والآيات المرتبطة بالرؤية من جهة اللغة، وتلك التي اشتملت على دلالات الرؤية بكافة أبعادها والآيات التي اتصلت بالرؤية من جهة المعنى، فقسمها إلى : آيات يفهم من ظاهرها إثبات الرؤية، وآيات يفهم من ظاهرها إنكار الرؤية، وآيات لم يصرح بظاهرها بجواز أو نفي للرؤية، ثم اتجه هذا الفصل للآيات المتصلة بالرؤية من حيث معالجتها لقضية الصفات التي تتصل بالرؤية، وينتهي إلى تحليل الآيات المتصلة برؤية المعراج في استعراض لأغلب ما جاء فيها من أقول، لينتهي إلى النتائج المنطقية في الرؤية القرآنية التامة الدلالة والشاملة لكافة أبعادها.

## الفصل الثالث

### رؤية الله فى السنة

يركز هذا الفصل على ما به تكتمل صورة الإسلام عند معتنقيه ومن سواهم، وهي السنة المطهرة، الصحيحة قطعية الثبوت، ويُلخص هذا الجزء من البحث في جزئين: المقدمات التي أوردتها السنة لإثبات رؤية الله تعالى من حيث ما تعلق الصحيح منها بالرائي وهو الإنسان، وما تعلق بالمرئي وهو الله عز وجل، وما تعلق بفعل الرؤية، ثم يصل إلى النتائج التي قررتها صحاح الأحاديث من ثبوت رؤيته تعالى في اليوم الآخر، رؤية تعني ما دلت عليه اللغة والاصطلاح اللذان يعتمدان على معطيات الفكر والعلم والواقع.



## الفصل الرابع

### رؤية الله عند المتكلمين «الرؤية العيانية»

يستقرئ هذا الفصل مذاهب المتكلمة التي أقرت بثبوت رؤيته تعالي عياناً، وقد شكلت تلك المذاهب الاتجاه الأغلب علي تيارات متكلمي الإسلام، ويتتبع البحث منهجية هذا الاتجاه في إثبات معتقده، من حيث كلامهم عن الصفات، وموقفهم من مسألة التأويل للمتشابه من الآيات، وإلى أي مدى يظل التنزيه قويا في مواجهة مذاهب القائلين في الرؤية بالمعينة، وينتقل إلى تقصي كنه الرؤية العيانية والفرق بينها وبين الإدراك بمعني الإحاطة بالمرئي، ويستعرض الشروط التي ذهب بمقتضاها اتجاه القائلين برؤية العيان إلى إقرارها من حيث ما يتعلق منها بفعل الرؤية كالإمكان وما يتعلق بالمرئي كالوجود والقدم والتنزيه، وما يتعلق بالرائي وهي دلالات الحياة والعلم والمعقولية، ويحلل كيفية الاستدلال علي الرؤية العيانية، ما ورد منها بدلالة النقل، وما أكدته دلالة العقل كدليل المغايرة، والقدرة والإحكام، والخصوصية، والوجود، والقيومية والتمدح.

## الفصل الخامس

### رؤية الله عند المتكلمين «الرؤية القلبية»

في هذا الفصل ينكر المعتزلة من الرؤية بعدها العياني، ويثبتونها رؤية قلبية، ويحلل البحث في هذا الفصل المنهج العقلي الذي اتبعه مثبتو الرؤية القلبية حيث التوحيد بين الذات والصفات دفاعاً عن حقيقة التنزيه وهدماً لاتجاهات المشبهة والمجسمة في الرؤية، ويستنبط المدي الذي ذهب إليه المعتزلة في التجريد العقلي للصفات، وكيفية قياسهم الغائب بالشاهد، وتعسفهم في التأويل العقلي لإقرار مذهبهم، حيث العقل هو القاسم الأكبر في كافة أبحاثهم الكلامية والمحور الذي

تشكلت حوله كافة نزاعاتهم مع الخصوم، ثم يستقرئ الدلالة في إثبات الرؤية القلبية وتداخلها مع دلالات العلم وكيف اعتبر المعتزلة أن نفي الرؤية العيانية توحيد خالص مجرد، وينتقل إلى المنهج الذي اعتمده المعتزلة في إقرار مذهبهم والذي انبني علي مبادئ وطرائف للاستدلال وتقييد بضوابط منهجية تميزوا بها عن غيرها من متكلمي الإسلام، وكيف استعانوا بدلالة العقل لإثبات الرؤية القلبية كأدلة المقابلة والموانع واللغة والتحيز والصفات والتمدح والانطباع، وبأدلة السمع من جهتي القرآن والسنة، وبدلالة الإجماع.

## الفصل السادس

### رؤية الله عند الفلاسفة «الرؤية العقلية»

وفيه تبيان لمذهب الرؤية العقلية عند فلاسفة الإسلام حيث تميز الموضوع والمنهج العقلي وخصوصية العلاقة بينه وبين الفكر اليوناني، وبحثهم عن الله تعالي وصفاته من حيث تصورهم لواجب الوجود بأنه عقل لذاته، وتصورهم لليوم الآخر والحشر والمعاد، إذ إنها المقررة لحقيقة الرؤية في معتقدتهم، ويناقش الفصل أثر نظرية الفيض والصدور في الفكر الإسلامي، حيث كانت الرافد الأقوي لمذهبهم في الرؤية العقلية التي اصطبغت بطابع صوفي، كما يحلل مذهب الفلاسفة في النفس، الصفة الكائنة في الموجودات والمعبرة عن صدورها في نظرية الفيض وهي جوهر الإنسان الذي به يتم فعل الرؤية، حيث إن التصور العقلي عندهم هو إحساس الإنسان شيئاً من خارج النفس، ولهذا كانت الوجة العقلية الصرفة للرؤية عند الفلاسفة هي المعبرة عن مذهبهم الذي اعتمدوا لإثباته دلالات التعقل، والمعاد، والفيض، والنفس والكشف.

## الفصل السابع

### رؤية الله عند المتصوفة «الرؤية الذوقية»

يستطلع هذا الفصل تجربة التصوف الروحانية في عمومها وفي فرديتها بين المتصوفة، وحقيقة الزهد الصوفي والسلوك الخلقي المعبر عن تجربتهم، ويحلل المنهج الذوقي في ترقيه لرؤية الخالق، والعلاقات بين الذوق والكشف والفيض والحدس والإشراق، وماهية المجاهدة الصوفية وتميزها بالأخلاق والخلوة والذكر والحياء وملازمة النص الشرعي والتوبة ومجانبة اللذات والمداومة والمعرفة ويتتبع البحث مقامات وأحوال وخواطر الصوفية في زهدهم، ويفصل القول في ظاهرات الرؤية الذوقية التي تتميز بذاتية الممارسة ولغة التجربة وتعابيرها من: المعاينة والتجلي والمشاهدة والكشف والفناء والحب الإلهي، ويوضح التشابك بين مذاهب المتصوفة والمتفلسفة، في كون الذوق الصوفي بناءً فكرياً فلسفياً حيث تطرق المتصوفة إلى القول بالاتحاد والاتصال ووحدة الوجود والإنسان الكامل جاءت في أغلبها صوراً تعبيرية عن الذوق الصوفي لتحقيق رؤية الله تعالى في الدنيا وفي الآخرة.

ويبقى واجب الثناء والإقرار بالعرفان لكل من ساهم وما ادخر جهداً ولا رعاية ولا توجيهاً لتلك الدراسة بدءاً من الوقوف على موضوعها ومروراً بكافة مراحل إنجازها، فلم تكن لتكتمل إلا بمعونتهم وعلمهم وإيمانهم وهم أساتذتي الأجلاء وصحبة الخير من زملائي وطلابي.

وأدعو المولى عز وجل أن يجعله عملاً صادقاً مقبولاً ولبنة طيبة في بناء الفكر الإسلامي وإضافة إلى جهد المجتهدين المصيبين من أمة الإسلام.

دكتور/ حسين صبري

أبوظبي 2010



# الفصل الأول

## مفهوم «رؤية الله»

• تمهيد

• المفاهيم المستخدمة في البحث

- لفظ الجلالة «الله»

- الرؤية :

من جهة اللغة - الرؤية فلسفياً - من جهة العلم

• الألفاظ المرتبطة بالرؤية

- الاحساس - الإبصار - المعاينة - الاطلاع - المشاهدة - الإدراك - النظر

والذوق

• المعانى المتصلة بمفهوم الرؤية

• مفاهيم :

علم الكلام - الفلسفة والتصوف



## تمهيد

الفكر الإسلامي في عامة صورهِ، مُعبّرٌ إن بدرجة أو بأخري عن معتقده الديني، ومادته الأولي وحي الله تعالي، ورغم أن القرآن ليس كتاب علم مخصوص - وإنما كتاب حياة للإنسان -، فالآيات البينات التي وردت من السماء وتلقاها مفكروه بيقين خالص - إذ تهياً منهم لقبولها حس واع وقلب منشغل بها وعقل معتبر فيما دلت عليه - تضمنت في عديد من مواضعها توضيح المبهم وإقرار المحكم واستجلاء المشكل وسن الأحكام ورسم المنهاج والوسيلة، ومما اعتمده في بيانها، هو تحديد اللفظ واستنطاق المعني - وهما في التعريف عنصره -، بدءاً من الآية الأولي التي عرفت المأمور بالقراءة ربه، إلى خاتمة الآيات التي حدث له القول الفصل في الدين المرضي عنه، وقد كان الحد للفظ ولا زال هو دأب العلم والبحث في كل حين، إذ كان الحد - وهو وسيلة التعريف - يمثل الطريق إلى التصور<sup>(1)</sup>، ومن ثم إلى المعرفة، فإن تعريف الشيء أول طريق لفهمه وتحديد ماهيته وحقيقته<sup>(2)</sup>، لأن الحد الذي يوصلنا إلى التعريف كما يورد الجرجاني «قول دال علي ماهية الشيء»<sup>(3)</sup>، وماهية الشيء تميزه عن غيره، فإن «لكل شيء حقيقة هو بها هو، وهي مغايرة لما عداها، سواء كان لازماً لها أو مفارقاً»<sup>(4)</sup>، ولا يصل البحث إلى ضبط تلك الماهية إلا بمنهج علمي، إذ إن المنهج هو «الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلم»<sup>(5)</sup>، وخطوة المنهج بعد تعيين موضوع بحثه، هي تحديد المفاهيم المستخدمة للتمييز بين حقائقها وحقائق غيرها، خاصة إذا قوبل البحث بكثير من المفاهيم التي قد يتوهم ترادفها أو اضطرابها في المعني، وقد قال دي بور «إن كثرة المترادفات في اللغة العربية تنحرف بالإنسان عن

(1) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربي، بيروت، ط3، 1984م، ص44.

(2) سعيد مراد: الإسلام ولغة الحوار، الأنجلو، القاهرة، 1993م، ص43.

(3) الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1969م، ص87.

(4) الأيجي: المواقف، عالم الكتب، بيروت، ص59.

(5) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م، ص5.



القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضي بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تحدد فيها المعاني تحديداً دقيقاً<sup>(1)</sup>، ظننا منه بأن الترادف في الألفاظ العربية سيحيد بتلك الألفاظ عن وجهتها العلمية، لكن هذا الترادف ربما قصد به التتابع<sup>(2)</sup>، أو الدلالة علي حالات متشابكة متصلة في المسألة الواحدة، حيث يكون لكل لفظ محله المضبوط في المعنى، فإن «من حق المعنى أن يكون الاسم طبقاً له، وتلك الحال له وقفاً»<sup>(3)</sup>، وحصر الألفاظ العربية - بغرض ضبطها - في إطار أرسطي، دون النظر إلى غيره من معايير اللغة والعلم، أمر بعيد عن الموضوعية، فلم يكن ذلك الإطار مقبولاً علي إطلاقه عند مفكري الإسلام خاصة الأصوليين منهم، حيث أنكروا الصفة الميتافيزيقية من منطق أرسطو وأسسوا بديلاً عنه - وبخاصة في الحدود - منطقاً يتفق مع الحاجات الإنسانية العملية<sup>(4)</sup>، وربما تم ذلك بتأثير ما ورد في النصين القرآني والنبوي من أساليب تعريفية تنأى عن الفكر المجرد وتحكم العلاقة بين هذا الفكر والواقع، حيث إنه «لولا استعمال المعرفة لما كان للمعرفة معنى»<sup>(5)</sup>، وكانت غايتهم التوصل إلى تعريف الحد الحقيقي أي «ما يميز الشيء عن غيره بذاتيته»<sup>(6)</sup>، ولا تنتقص تلك الغاية في التوصل إلى تمييز الشيء عن غيره، كثرة الألفاظ الدالة علي صفاته ومعانيه وحالاته، إذ لو افترضنا أن الترادف في اللغة العربية دلالة علي الخروج عن المنطق وأصوله، فمعناه أن نقصها عن أن تكون أكثر من لغة للخطاب بين العامة لا ترقى لمستوي لغة العلم، فإن كثرة

(1) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1987م، ص 53.

(2) المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، ج1، ص339.

(3) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، ج1، ص64.

(4) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص100.

(5) الجاحظ: الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1969م، ج2، ص115.

(6) الأمدي: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: حسن الشافعي، طبعة القاهرة، 1983م، ص74.

ما اعتقد فيها من مترادفات - وليست كذلك - إنما دلالة علي وفرة معانيها واتساع أفقها ومرونتها، والمصطلحات في اللغة هي مادة التعريف، والسعي إلى حد التعريف من ضرورات العلم، بسبب أن «المصطلح أداة أساسية من أدوات البحث العلمي ويعد جزءاً من المنهج الذي تكتمل به شخصية كل علم من العلوم»<sup>(1)</sup>، كما إن الألفاظ الواردة في المعنى نفسه، قد يوهم ظاهرها بترادفها، من جهة كونها مادة للغة، بينما هي تمس روحها، وليست اللغة إلا بمادتها وروحها معاً، فالتمسك بمادة اللغة معزولة عن روحها يوهم فيها ترادفاً ليس فيها، وإنما يحتاج ذلك إلى تعلق العقل والوجدان بروح اللغة بعد اعتبار مادتها اللفظية، وهذا ما ستكشف عنه المفاهيم المتضمنة في موضوع البحث.

### المفاهيم المستخدمة في البحث:

إن المفهوم المحوري الذي يشكل موضوع البحث هو «رؤية الله» فأما لفظ الجلالة «الله» فأصله الإله، والإله اسم من أسماء الأجناس يقع علي كل معبود بحق أو باطل، ثم غلب علي المعبود بحق، وأما «الله» بحذف الهمزة فمختص بالمعبود الحق لم يطلق علي غيره، ولا يعد صفة بل إسماً، فإن صفاته تعالي لا بد لها من موصوف تجري عليها، فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية علي موصوف بها وهذا محال<sup>(2)</sup>، وأما اللفظة الأولى في المفهوم وهي «رؤية» فإن لها دلالات في اللغة، وفي الاصطلاح ما بين العلوم، ولها كثير علاقات مع ألفاظ أخرى تنشئ معها تتابعا أو تكاملا أو إضافة أو تعليلا، وذلك مما يقتضي تفصيله.

(1) حسن الشافعي: مقدمة كتاب المبين للأمدى، ص7.

(2) الزمخشري: الكشاف، دار الفكر، بيروت، ج1، ص35:38.

## فالرؤية :

يُميز أهل اللغة في إطار هذا اللفظ بين «رأي، رؤيا ورؤية»، فيقال «رأيت في العلم رأيا، ورأيت في النوم رؤيا»<sup>(1)</sup>، ورأيته بعيني رؤية<sup>(2)</sup>، وذكر أن الرؤية لا تقتصر على العين حيث تعني «النظر بالعين والقلب»<sup>(3)</sup>، فالرؤية : بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين<sup>(4)</sup>، ففي التنزيل «ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب» قيل : ألم تعلم، أي ألم ينته علمك إلى هؤلاء، ومعناه: اعرفهم، وقيل ألم تر: ألم تخبر، وقيل ألم تر: أي ألم تعجب لفعالهم<sup>(5)</sup>، والعلم والمعرفة والخبر والعجب كلها أمور متصلة بالعقل والنفس وإن جاءت لغة من اشتقاقات الأصل اللغوي للفظ «رأي»، بل قيل إن «رأي» تدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة<sup>(6)</sup>، لكن هناك من ميز بينهما حيث إنها - أي الرؤية - «حقيقة في العين ومجاز في القلب»<sup>(7)</sup>.

## وفلسفياً :

فإن الرؤية تعني :

- المشاهدة بالبصر.

- وقد يراد بها العلم مجازاً.

- (1) السرقسطي: كتاب الأفعال، تحقيق: حسين محمد شرف، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، ط 1978م، ج3، ص39.
- (2) الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق: عبد الحليم محمود، نسخة دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، تحت رقم 127984، ص149.
- (3) الفيروز أبادي: القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1991م، ج4، ص479.
- (4) الجوهري: الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار الكتاب العربي، القاهرة، ج6، ص2347.
- (5) ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1997م، ج5، ص90.
- (6) ابن قادس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م، المجلد الثاني، ص472 والزمخشري: الكشاف، ج1، ص415:416.
- (7) البستاني: البستان، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1992م، ص386:387.



- وإذا كانت مع الإحاطة سميت إدراكا.
- وتطلق في الفلسفة الحديثة علي وظيفة حاسة البصر.
- فإذا أطلقت علي المشاهدة بالنفس سميت حدساً.
- وقد تطلق علي مشاهدة الحقائق الإلهية، أو المشاهدة بالوحي، أو الإدراك بالوهم، أو المشاهدة بالخيال<sup>(1)</sup>، وهناك من ذهب إلى أن «الرؤية لا تكاد تتميز عن الموضوع المرئي»<sup>(2)</sup>، وهكذا لم يقف لفظ «الرؤية» عند حد الرؤية الحسية الحاصلة بفعل الحس، وإنما تعداه لمعان أخري مثل «المشاهدة، الإبصار، الإدراك»، رغم أن هناك من قال إن «إدراك البصر، ورؤية البصر سواء في اللغة لا يختلفان»<sup>(3)</sup>.

### من جهة العلم:

فإن الرؤية تعني «أن العين لا تري الأجسام حقيقة، ولكنها تري الضوء المنعكس أو الصادر عنها»<sup>(4)</sup>، لكن هناك من يحدد فيقول «شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان، بل الضوء المحيط بالمرئي»<sup>(5)</sup>، والرؤية بالعينين تؤدي إلى ظاهرة الاندماج، بمعنى أن مجال الرؤية بالعين اليسري يختلف عن مجالها بالعين اليمني، واندماج المجالين يساعدنا علي تمييز البعد النسبي للمرئيات، وهذا يسمى بالرؤية المجسمة»<sup>(6)</sup>، وتلك الرؤية المجسمة «عملية معقدة لا تكتمل إلا بالإبصار بالعين وبحركات التكيف والتلاقي وانطباع الصور علي الشبكية وأخيراً بعمل المراكز

(1) جميل صليبا: المعجم الفلقي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1978م، المجلد الأول، ص 604: 605.

(2) مراد وهبه: المعجم الفلقي، دار الثقافة الجديدة، ط 3، 1979م، ص 211.

(3) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ضمن رساذل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة، ج 1، ص 220.

(4) الموسوعة العربية العالمية: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط 1، 1996م، المجلد 16، ص 721.

(5) الأيجي: المواقف، ص 133.

(6) عبد الفتاح دويدار: الأساس البيولوجي والفسولوجي للشخصية، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1994م، ص 240.



الدهماغية»<sup>(1)</sup>، فإن عصب العين «يستثار بواسطة المنبهات الضوئية»<sup>(2)</sup>، لكن الله تعالى ميز تلك الرؤية عند الإنسان عن غيره من الحيوانات التي يوجد لأغلبها مجالات إبصار منفصلة للعينين، لكن مجالات الرؤية عند الإنسان تتداخل، وما نراه بإحدي العينين هو تقريبا ما نراه بالأخري، وهذا له أهمية في إدراك العمق<sup>(3)</sup>، لكن تلك نظرة عملية بحتة، يضاف إليها القول بأن «الإدراك هو الإحاطة بالشيء، وهو قدر زائد علي الرؤية»<sup>(4)</sup>، فإن الرؤية هي «المشاهدة بالبصر حيث كان»<sup>(5)</sup>، وهي «أمر يخلقه الله تعالى في الحي»<sup>(6)</sup>، بل قيل إن الرؤية هي «المطالعة والمعرفة ويقع فيها بعد الموت مزيد كشف واتضح كان البدن مانعا منه ويتنزل منزلة المبصر»<sup>(7)</sup>.

مما سبق يتبين أن لفظ «الرؤية» لغة واصطلاحا، ومن جهة العلم والفلسفة قد ورد في مدلولاتها وعلي هذه الأصعدة، استخدامات عدة تتصل بمفهوم الرؤية الشاملة ولا تنفك عنها، والدين يقر للعلم واللغة والفلسفة بأحقيتهم في الدلالة علي الألفاظ المؤدية للمعرفة، يقول إقبال «طبقا لنظرية القرآن في المعرفة، فإن تجربة الإنسان الروحية ليست مصدره الوحيد للمعرفة»<sup>(8)</sup>، مع الاعتبار عند نظرنا أي لفظ منها في علاقته باللفظ «الرؤية»، أن «اتفاقهما في إسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمي ذلك الإسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص»<sup>(9)</sup>، وتلك الألفاظ التي

(1) الزين عباس عمارة: مدخل إلى الطب النفسي، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1986م، ص125.

(2) عزت السيد إسماعيل: علم النفس الفسيولوجي، وكالة المطبوعات، الكويت ط1، 1982م، ص269.

(3) المصدر نفسه، ص306.

(4) ابن أبي العز: أصول العقيدة الإسلامية: <شرح العقيدة الطحاوية>، مطبعة كاظم، دبي، ط1، 1981م، ص54.

(5) الجرجاني: التعريفات، ص114.

(6) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، ج2، ص599.

(7) ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1،

1996م، ص66: 67.

(8) Mohamed Iqbal: The reconstruction of religious Thought in Islam. India. Kilab B avan. 1998. P.127.

(9) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، تحقيق، محمد بن عوده السعوي، مكتبة العبيكل، الرياض، ط3، 1995م، ص20.

ترتبط وظيفيا و لغويا بالرؤية هي :

الإحساس، الإبصار، المعاينة، الاطلاع، المشاهدة، الإدراك والنظر، وكلها ينبغي فحصها لاستيضاح ماهية العلاقات الوظيفية بين تلك الألفاظ ولفظ الرؤية، للإحاطة بمفهوم الرؤية علي نحو دقيق ومفصل، وذلك فيما يخص وضعية الإنسان الفيزيائية والنفسية وكيونته البشرية في الحياة الدنيا.

### الإحساس :

يقال في اللغة « أحس الشيء » أي به علم، وأدركه بإحدي الحواس<sup>(1)</sup>، فالإحساس من عمل الحاسة، لكنه مرتبط بعلم وإدراك، وهذا عمل العقل، والحاسة «هي الجارحة التي يقوم ببعضها الإدراك»<sup>(2)</sup>، ورغم أن الله تعالي «خلق كلا من الحواس لإدراك أشياء مخصوصة... لا يدرك بها ما يدركه بالحاسة الأخرى»<sup>(3)</sup>، إلا أن «التضاد إنما يقع بين نصيب الحاسة الواحدة»<sup>(4)</sup>، وقد نبه الجرجاني أن الإحساس «إدراك الشيء بإحدي الحواس فإن كان الإحساس للحس الظاهري فهو المشاهدات وإن كان للحس الباطني فهو الوجدانيات»<sup>(5)</sup>، وحاسة البصر تحديدا وظيفتها «إدراك المرئيات»<sup>(6)</sup>، وقيل فيها إنها «أوسع عالم المحسوسات»<sup>(7)</sup>، وقيل في إحساسها بالمرئيات إنه يمر بمراحل ثلاث:

- (1) المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، ج1، ص172.
- (2) الخياط: الانتصار، تحقيق: ينيج، دار العربية للكتاب، القاهرة، ص117 والجويني: الإرشاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1985م، ص162.
- (3) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ح1، ص57.
- (4) الجاحظ: الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1969م، ح5، ص57.
- (5) الجرجاني: التعريفات، ص11.
- (6) البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الجيل، بيروت، ط1987م، ص311.
- (7) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م، ص53.

1- مرحلة فيزيقية : هي المؤثرات الفيزيقيه كالأضوء الذي ينبعث عن الأشياء الخارجية، ويصل إلى العين.

2- مرحلة فيزيولوجية : ويتم فيها تأثر عضو الحس، ثم انفعاله، ووصول الأثر إلى المراكز العصبية.

3- مرحلة نفسية : هي الشعور بهذا الأثر<sup>(1)</sup>.

وعلي ذلك اتفق حديثا علي «أن هناك منظورا آخر لانستطيع فيه عزل العمليات الحسية عن العمليات الإدراكية»<sup>(2)</sup>، فإن لفظ «حس» قد تعني في الإنجليزية الحس بإحدي الحواس، وقد تعني العقل، وقد تعني المعني العقلي<sup>(3)</sup>، وعلي ذلك فإن المعاني باعتبار أسبابها المدركة لها ثلاثة : محسوسة ومتخيلة ومعقولة<sup>(4)</sup>، إذ إن من المؤكد أن مجال الفكر لا يقتصر علي التعقل والإرادة والتخيل فقط، بل يتناول الإحساس أيضا<sup>(5)</sup>، وعليه فإن الإحساس البصري عند الرؤية يتأتي بأداء العين ومراكز الدماغ، ولا ينفصل عن الوجدان والقلب وتيار الشعور، لكن الإحساس مجرداً ينبه في اللغة إلى بداية عمل الحاسة الجارحة والخطوة الأولى العملية في أداء وظيفتها.

## الإبصار:

يقال في اللغة : أبصر الشيء، وبصر به وقد بصر بعمله إذا صار عالماً به<sup>(6)</sup>، وقيل : أبصر فلان : نظر ببصره فرأى، ورأى ببصيرته فاهتدي، والبصر: العين، وقوة

(1) عبد الفتاح محمد دويدار: الأساس البيولوجي والفسولوجي للشخصية، ص 221.

(2) بروس جولد شتان: من كتاب الأساس البيولوجي لعبد الفتاح دويدار، ص 225: 226.

(3) مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، ط 3، 1979م، ص 171.

(4) العزالي: المستصفي، تحقيق: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط 1، 1995م، ص 44.

(5) ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1993م، ص 57.

(6) الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود، نسخة دار الكتب الوطنية أيوظي تحت رقم 127984، ص 23.

الإبصار، وقوة الإدراك<sup>(1)</sup>، وقيل إنه «النور الذي تدرك به الجارحة المبصرات»<sup>(2)</sup>، وإذا تتبعنا مراحل الإبصار، فإن مرحلته الحسيه تعني أن البصر «قوة مرتبة في العصبه المجوفة من العين شأنها إدراك ما ينطبع فيها من صور وأشباح الأجسام ذات الألوان المضيئة»<sup>(3)</sup>، لكن عملية الإبصار لاتقف عند حد عمل الآلة الحسية لأن «البصر هو أشرف الحواس وأشدها تحقيقاً لمدركاته»<sup>(4)</sup>، وكذلك فهو «الحاسة الأكثر نفوذاً من بقية حواسنا الجسدية»<sup>(5)</sup>، وعلي ذلك اعتبر البعض «أن الإبصار أقوى من الإدراك الحسي القاصر علي الإمام ببيئتنا الخارجية والداخلية المتصلتين بنا اتصالاً مباشراً لكن الإبصار يتيح لنا أن نستقبل انطباعات بعيدة عن الحدود الضيقة»<sup>(6)</sup>، فعملية الإبصار لاتتوقف عند حدود حاسة البصر وإنما يتكامل أداؤها مع العقل، بل وقد تنتج شكلاً راقياً من الإبصار أطلق عليه أهل اللغة والفكر «البصيرة» وهي «نور القلب الذي به يستبصر كما أن البصر نور العين الذي به تبصر»<sup>(7)</sup>، وهي «قوة القلب المدركة والفضنة والحجة والاستبصار في الشيء»<sup>(8)</sup>، وعلي ذلك صارت البصيرة إسماً «لما اعتقد في القلب من الدين وتحقيق الأمر»<sup>(9)</sup>، وقد عبر الجرجاني عن البصيرة بالقوة التي «للقلب المنور بنور القدس يري بها حقائق

(1) المعجم الوسيط: ابراهيم أنيس وآخرون، ج 1، ص 59.

(2) الزبيدي: تاج العروس، تحقيق: ابراهيم الترزي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1972م، ج 10، ص 196: 197.

(3) ابن سينا: النجاة، تحقيق: ماجد فخري، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1985م، ص 159 والأمدي: المبين، تحقيق: حسن الشافعي، طبعة القاهرة 1983، ص 104 والجرجاني: التعريفات، ص 46.

(4) اخوان الصفا، الناموسيات والإلهيات، الرسالة الأولى في الآراء والديانات، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1957م، ص 410.

(5) أفلاطون: محاورات أفلاطون، محاورة فيدروس، ترجمة: شوقي داود، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1994م، المجلد الخامس، ص 19.

(6) أحمد عكاشه: علم النفس الفسيولوجي، دار المعارف، القاهرة، ط 6، 1982م، ص 87.

(7) الزمخشري: الكشاف، ج 2، ص 42.

(8) البستاني: البستان، ص 68: 69 والزبيدي: تاج العروس، ج 10، ص 196: 197.

(9) الزبيدي: تاج العروس، ج 10، ص 198.



الأشياء وبواطنها - وهي - بمثابة البصر للنفس يري به صور الأشياء وظواهرها وهي التي يسميها الحكماء القوة القدسية»<sup>(1)</sup>، فالإبصار بمعانيه الأكثر شمولاً من المدلول الحسي البحت تتسع لتتضمن معاني الإدراك والفتنة من العقل والبصيرة من القلب.

### المعاينة:

المعاينة في اللغة من النظر، وقد عاينه معاينة وعياناً، ورآه عياناً: أي لم يشك في رؤيته إياه<sup>(2)</sup>، واشتقت المعاينة من العين وهي حاسة البصر<sup>(3)</sup>، فإن «الأعصاب التي في العين تستقبل المنبهات الخارجية وتحولها إلى رموز وإشارات عصبية تنبعث في شكل انطلاقات كهربائية عبر مسارات حسية، وتنتقل المعلومات إلى مراكزها في المخ ليفرزها ويفحصها»<sup>(4)</sup>، ففي العين «نوعان من الخلايا المستقبلية والحساسة للضوء: خلايا عصوية وخلايا مخروطية. وهي تلعب دوراً حيوياً في عملية الرؤية، بنقلها المنبهات للخلايا العصبية، التي تنقل بدورها المؤثرات للدماغ»<sup>(5)</sup>، إذن عملية المعاينة للشيء من جهة اللغة تتصل بالعين، ومن جهة الوظيفة لاتنفصل عن الدماغ والوجدان والشعور الإنساني.

- 
- (1) الجرجاني: التعريفات، ص 37 والقاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1981م، ص 37
  - (2) ابن سيده: المحكم في اللغة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ط 1، 1958م، ج 2، ص 179.
  - (3) أحمد رضا: معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960م، المجلد الرابع، ص 254: 256.
  - (4) عبد الستار ابراهيم: الانسان وعلم النفس، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط 1984م، ص 98.
  - (5) ريتشارد ا. جولدزبي: البيولوجيا، ترجمة: عدنان علاوي وآخرون، مجمع اللغة العربية الأردني، طبعة 1980م، الجزء الأول، ص 1660.

## الإطلاع:

وأصلها في اللغة «طلع وتعني: بدا وظهر، وطاق الشيء أي اطلع عليه، والطلعة: الرؤية ومنه قيل «أنا مشتاق إليك»<sup>(1)</sup>، وطاق الشيء مطالعة: اطلع إليه: تطلع ونظر ليعرفه، واطلع الأمر: علمه وأدرك أسرارهِ<sup>(2)</sup>، فالإطلاع متصل بالرؤية من جهة العين وبالمعرفة من جهة العقل، وكلاهما متصل بالآخر، وغرضهما تحقيق غاية الإدراك والنظر، وهما لا ينفصلان عن الرؤية.

## المشاهدة:

يقول ابن منظور: إن المشاهدة مشتقة من «شهد» وأشهد: بمعنى أعلم، والشاهد: هو العالم الذي يبين ما علمه، وقيل في الشهيد: الذي لا يغيب عن علمه شيء، وقيل: الحاضر، بل تعني عنده المشاهدة في اللغة المعينة<sup>(3)</sup>، وقد وردت المشاهدة في عدة معان هي:

- 1- ما يحكم فيه بالحس سواء كان من الحواس الظاهرة أو الباطنة<sup>(4)</sup>.
- 2- وقيل إنها «كل قضية صدق العقل بها بواسطة الحس»<sup>(5)</sup>.
- 3- وقيل: هي رؤية عميقة شاملة لموضوع الفكر إلى حد نسيان الذات والأشياء الأخرى<sup>(6)</sup>.

وبالنظر إلى المستويات الثلاثة السائفة، يتضح أن المشاهدة تجمع بين أداء الحس الظاهر والحس الباطني بمعنى القلب، وكذلك العقل والوجدان، لكنها أقل من درجة الإدراك التي تنضاف إليه فيها من العقل أبعاد أكثر عمقاً ودلالة.

(1) الرازي: مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1978م، ص 395.

(2) المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، ج 2، ص 562.

(3) ابن منظور: لسان العرب، ج 7، ص 222: 223.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص 239.

(5) الأمدي: المبين، ص 91.

(6) مراد وهبه: «المعجم الفلسفي»، ص 405.

## الإدراك:

ورد معني الإدراك من جهة الاشتقاق بأنه «لحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه»<sup>(1)</sup>، وإدراك الحاجة<sup>(2)</sup>، كما يقال إدراك الشيء بالبصر: أي رؤيته، ويقال أدرك المسألة: أي علمها، ويقال للحواس الخمس: المدركات الخمس<sup>(3)</sup>، ومن جهة الاصطلاح يعني «حصول الصورة عند النفس الناطقة، وإحاطة الشيء بكماله، وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات»<sup>(4)</sup>، ويتناول: الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل<sup>(5)</sup>، وحصول صورة المدرك من ذات المدرك<sup>(6)</sup>، وإدراك المعلومات بواسطة الطرق الإدراكية<sup>(7)</sup>.

ويكاد يتلاقى معني الإدراك من جهة الاشتقاق مع ما يتضمنه معناه من جهة الاصطلاح، حيث يتوفر في ذات المعني وظائف الحس والعقل، لأن الإدراك «يستمد مقوماته من الإحساسات التي ينقلها الجهاز العصبي إلى المخ حيث تتم عملية الإدراك»<sup>(8)</sup>، فإن هناك كما يري فرويد «علاقة مزدوجة بين وحدة الفكر ووحدة الادراك»<sup>(9)</sup>، لكن ابن خلدون يضيف إلى بعدي الإدراك الحسي والعقلي بعدا روحانياً حيث «إن المدارك الروحانية يدرسها الإنسان بذاته بغير واسطة»، رغم أنه

(1) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، المجلد الثاني، ص 269.

(2) الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق: يعقوب عبد النبي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ح 14، ص 111، والزمخشري: أساس اللغة، ص 129.

(3) البستاني: البستان، ص 246: 247.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص 13.

(5) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 384.

(6) ابن سينا: التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م، ص 69.

(7) موسوعة علم النفس: ترجمة: فؤاد شاهين، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1977م، المجلد الأول، ص 97.

(8) عبد الرحمن عيسوي: علم النفس القضائي، دار النهضة العربية، بيروت ط 1992م، ص 93.

(9) فرويد: معجم مصطلحات التحليل النفس، ترجمة مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 1، 1985م، ص 85.

يستدرك فيضع حدوداً للإدراك بقوله «إن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفي إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً»<sup>(1)</sup>.

وهكذا يمكن التمييز بين أنواع متباينة للإدراك:

- 1- الإدراك البصري: لشيء ما يتأثر بما حول هذا الشيء من مرئيات، بحسب نوعها، ومسافتها من الشيء، وشخصية المراقب للشيء<sup>(2)</sup>.
- 2- الإدراك الحسي: الذي يقرر أن العقل في حالة الإدراك يشعر شعوراً مباشراً بحضرة الوجود الخارجي.
- 3- الإدراك الذهني: معرفة الكلي من حيث إنه متميز عن الجزئيات التي يصدق عليها.
- 4- الإدراك الفطري: وهو مصطلح أطلقه ديوي علي مرحلة البحث التي كان فيها الإنسان يجعل مدار نظره إلى الأشياء هو المتعة والمنفعة.
- 5- الإدراك التجريبي: الذي يربط بين الظاهرة والوجدان الذاتي.
- 6- الإدراك الخالص: هو عين الوجود الذاتي<sup>(3)</sup>.
- 7- الإدراك فوق الحسي: وهو القدرة علي رؤية أشياء لا تؤثر علي الحواس مباشرة.
- 8- بل إن هناك نوعاً من الإدراك يشير إلى تأثير دماغ ما علي آخر عن غير طريق الحواس وهو أمر لا يخرج عن نطاق العلم الحديث<sup>(4)</sup>.
- 9- ونوع أخير هو الإدراك الواقعي يعطي سرعة الملاحظة، لكن ربطه بالعقيدة

(1) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 2000م، ص516: 517.

(2) إبراهيم فريد الدر: الأسس البيولوجية لسلوك الإنسان، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1983م، ص314.

(3) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص13، 14.

(4) عبد الرحمن عدسي ومحبي الدين توك: المدخل إلى علم النفس، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ط5، 1998م، ص221: 222.

هو الذي يعطي سرعة الإدراك<sup>(1)</sup>.

وقد أثبت العلم حديثاً الأنواع الثلاثة الأخيرة، وصار النزاع: هل تقع هذه الإدراكات ضمن الدراسات المتعلقة بعلم النفس أم يتحول إلى موضوعات الباراسيكولوجي، ويتوقف النزاع إذا عد الأخير امتداداً للأول، والرازي في مثل هذه الإدراكات يري «أن الانسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو وجدته في فطرة النفس.. أو من بديهية العقل.. أو ما يركبه العقل من هذه الأقسام، فأما ما عداه فلا يتصوره البتة والاستقراء يحققه»<sup>(2)</sup>، لكن ما يمكن استخلاصه من حقيقة الإدراك أنه محصلة عوامل عدة، وأن أنواع الإدراك ربما تشير إلى درجاته، حيث ترتقي من أدناها مرتبة وهو الإدراك البصري للمرئي، وصولاً إلى الإدراك الذي يفرض هيمنته علي قوي العقل والقلب معا.

## النظر:

ورد للنظر عند علماء اللغة وأهل الفكر أنه:

- تأمل الشيء بالعين<sup>(3)</sup>.
- الانتظار<sup>(4)</sup>.
- نظر القلب بمعنى الرحمة<sup>(5)</sup>.

---

(1) سميح عاطف الزين: علم النفس، دار الكتاب، اللبناني، بيروت، ط1، 1991م، المجلد الأول، ص291.  
(2) الرازي: المحصل، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1984م، ص28.  
(3) ابن عباد: المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1994م، ج2، ص160؛  
161 والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج3، ص1385 وابن فارس: معجم مقاييس اللغة، المجلد الخامس، ص44.  
(4) النووي: تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، القسم الثاني، ص168، الأزهرى: تهذيب اللغة، ج14، ص371.  
(5) الأزهرى: تهذيب اللغة، ج14، ص368:369.



- النظر إلى الله تعالي بمعنى توقع فضله<sup>(1)</sup>.
  - نشاط عقلي يهدف إلى معرفة موضوع أو تفسيره<sup>(2)</sup>.
  - بمعنى البصر.
  - وبمعنى البصيرة.
  - وبمعنى طائفة من الآراء تفسر بها بعض الوقائع العلمية<sup>(3)</sup>.
  - ويعد من الرؤية بمنزلة الإصغاء من السماع<sup>(4)</sup>.
  - ويعني الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن<sup>(5)</sup>.
- وجميع هذه المعاني متصلة بالحس والدماع والقلب والوجدان، ودالة علي رؤية تامة الأبعاد، ولذا فإن ما يمكن استنتاجه مما ذكر في لفظ «الرؤية» وما اتصل به من ألفاظ أخرى، تتعلق به في دلالاته اللغوية والوظيفية :
- 1- إن تلك الألفاظ في دلالتها تمثل أبعاداً متتابعة وربما متشابكة للرؤية، حيث تعين ألفاظ: الإحساس، الإبصار، المعاينة، الاطلاع، المشاهدة، الإدراك والنظر، الأبعاد التامة للرؤية.
  - 2- وبالتالي فإن الترادف الذي قد يتوهم في كل حال من تلك الحالات، إنما هو في حقيقته ليس ترادفاً لفظياً، وإنما يعبر عن صلة ما بين تلك الألفاظ ولفظ الرؤية، من جهة المعنى أو من جهة الوظيفة أو زمن حدوثها أو حسبما دل عليه السياق الذي وردت من خلاله.
  - 3- إن الرؤية بتمامها لا يستقيم معناها لغة واصطلاحاً إلا بتوافر هذه الحالات، جزئياً أو كلياً، ضعفاً أو قوة، طولاً أو قصراً.

(1) الزمخشري: أساس البلاغة، ص462: 463.

(2) مراد وهبه: المعجم الفلسفي، ص446.

(3) المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، ج2، ص932.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص244.

(5) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج3، ص1386.



4- ان للبعد الشخصي دوراً في تكامل الرؤية، إذ قد يحس الفرد دون أن يبصر، وقد يبصر دونما معاينة وهكذا...

5- إنه ما من جازم يجزم أن لفظاً من تلك الألفاظ المتصلة بالرؤية يدل واحد منها علي معني بذاته في الرؤية، فكلها تتكامل لتحيط بالرؤية من كافة أبعادها.

6- إن الرؤية التامة تتضمن:

- آلية الأداء الوظيفي في الحاسة الجارحة وهي العين.
  - نشاط المراكز الدماغية في العقل، وما يستتبعه من شعور.
  - حركة القلب للتناغم مع هذا النشاط.
  - انفعال الوجدان واندماجه مع تلك الحركة القلبية العقلية الحسية.
  - التأزر النفسي - البدني للانفعال بالمرئي عما عداه.
- والى جانب مفهوم الرؤية وما ارتبط به من ألفاظ تشترك معه في الدلالة ذاتها، فإنها جميعاً تبتدئ من عمل الحاسة الجارحة، وتتم بتمام الإدراك والنظر، لكن هناك طريقاً آخر للرؤية لا يشترط لابتداء الرؤية عمل تلك الحاسة، وهو ما عبر عنه - تصوفاً - بالذوق، وهو «نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه»<sup>(1)</sup>، وقيل إنه «أول مبادئ التجليات الإلهية»<sup>(2)</sup>، وعبر عنه «بالعلم اللدني» الذي تعلمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك ونبي بالمشاهدة والمشاهدة<sup>(3)</sup>، ولهذا قيل إن «التحقيق بالبرهان علم، وملازمة عين تلك الحال ذوق»<sup>(4)</sup>، وسوف يأتي ذلك في موضعه مفصلاً في الفصل الأخير من البحث عند الكلام عن الرؤية عند متصوفة

(1) الجرجاني: التعريفات، ص112.

(2) المصدر نفسه، ص288.

(3) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص1066.

(4) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: علي بوملحمه، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م، ص51.

الإسلام، كما ذكر أن هناك منهجاً جديداً يمكنه أن يوصل للغاية ذاتها - أي الرؤية - سمي بالمنطق الإشرافي، ويعني دمج العقل بالذوق<sup>(1)</sup>، بل قيل «إن الأحلام وسيلة من وسائل الكشف والإلهام، فإن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت، حيث تقف على الأمور الخفية والحقائق الغامضة»<sup>(2)</sup>، وربما أدت مثل هذه الاتجاهات في الكلام عن الرؤية إلى ما وقع من خلط بين لفظ «الرؤية» و«الرؤيا». وبالعودة إلى المفهوم المحوري للبحث، بلفظه «رؤية الله» يستلزم البيان القول بأن الرؤية المقصود فحصها هي تلك التي تقع من جهة الإنسان بحقه تعالى، فالرأي - الإنسان - والمرئي - هو الله تعالى -، والبحث متعلق بتلك الرؤية في الدنيا وفي الآخرة، إذ يمكن أن ينصرف هذا المفهوم في الأذهان إلى عديد من المعاني وهي:

- رؤية الباري تعالى لما عداه.
  - رؤية الباري تعالى لنفسه.
  - رؤية الملائكة والجان لله تعالى.
  - رؤية المخلوقات - غير الإنسانية - لله تعالى.
  - رؤية الكفار والمنافقين لربهم يوم القيامة.
  - رؤية الباري تعالى في المنام.
  - رؤية المؤمنين لله تعالى في الدنيا.
  - رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة.
  - رؤية النبي ﷺ ربه ليلة عرج به إلى السماء.
- وسوف تتعرض الدراسة لتلك المعاني بقدر ما يتسع البحث فيما يذهب جل اهتمامه إلى تحليل وفهم رؤية الإنسان ربه تعالى في الدنيا والآخرة، لما شغلته من حيز - ليس ضئيلاً - في فكر المسلمين، وما أدي إليه من منازعات وخلافات فيما يخص

(1) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 304:303.

(2) إبراهيم مدكور: في الفلسفة، سميركو للطباعة والنشر، ط2، ج1، ص 77.



الأصول والفروع مما يتصل بجوهر العقيدة وأساس الدين، ولما كان كثير الاختلاف بين اتجاهات الفكر الإسلامي قد تركزت في قضية الرؤية في اليوم الآخر، ولكي تكتسب النتائج المرجوة من البحث قيمتها الموضوعية، وتتصف مقدماتها بالمنطقية، ولأن مسألة الرؤية متصلة - في غالب ما ورد فيها من نزاع فكري - بالمعاد والموت واليوم الآخر، يلزم التعرض لها من هذه الوجوه، لأن تلك الوجوه - المعاد والموت واليوم الآخر - من أمور الغيب، ومعلوم أن «أمور الغيب دائماً هي الباب الذي يدخل منه كل ملحد إلى النفوس الضعيفة»<sup>(1)</sup>، فالمت «تغير حال لا عدم وأن الروح باقية بعد مفارقة الجسد إما معذبة أو منعمة، ومعني مفارقتها للجسد، انقطاع تصرفها في الجسد، ولا يبعد أن تعاد إلى الجسد في القبر قدر ما يدرك اللذة والألم، ولا يبعد أن يؤخر إلى يوم البعث»<sup>(2)</sup>، وفي الروح ذكر إنها «جسم لطيف يحيا به الإنسان بنفوذ فيه»<sup>(3)</sup>، وذكر إن «الروح خالدة خلال وجودها كله»<sup>(4)</sup>، وقد «اتفق جميع أهل القبلة علي تناوب فرقههم علي القول بالبعث»<sup>(5)</sup>، وأعلنت جميع الكتب السماوية صراحة عن إثبات الحشر والنشر والقول بحياة أخري بعد هذه الحياة»<sup>(6)</sup>، بل ذهب ابن رشد إلى القول إن «الشرائع كلها اتفقت علي وجود أخروي بعد الموت وإن اختلفت في صفة هذا الوجود»<sup>(7)</sup>، وأما الحشر والإعادة فهو «إيجاد ما عدم بعد وجوده»<sup>(8)</sup>،

(1) الشعراوي: معجزة القرآن الكريم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الكتاب الثاني، ص99.

(2) طاش زاده: مفتاح السعادة، تحقيق: كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ج3، ص553.

(3) جلال الدين المحلي: تفسير الجلالين، دار المأمون للتراث، دمشق، ط2000م، ص457.

(4) أفلاطون: محاورات أفلاطون، محاورة فيدوس، المجلد الخامس، ص15.

(5) ابن حزم: الفصل الملل والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ج4، ص137.

(6) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج1، ص189.

(7) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط2، 1987م، ص582.

(8) الأمدي: المبين، ص121.

والقيامة هي «الانبعاث بعد الموت إلى حيوات أبدية»، لكن القاشاني صاحب هذا القول يقسم الحيوات الأبدية إلى ثلاثة :

1- القيامة الصغرى: وهي الانبعاث بعد الموت الطبيعي إلى حياة أحد البرازخ العلوية أو السفلية.

2- القيامة الوسطى: وهي الانبعاث بعد الموت الإرادي إلى الحياة القلبية الأبدية في العالم القدسي.

3- القيامة الكبرى: وهي الانبعاث بعد الفناء في الله إلى الحياة الحقيقية عند البقاء بالحق<sup>(1)</sup>.

وقد اختلف في «المعاد»، ويمكن حصر مذاهب المختلفين بين:

- قائلين بمعاد جسماني فقط.
- وقائلين بمعاد روحاني فقط.
- وقائلين بالمعاد الجسماني والروحاني معا.
- وقول قدماء الفلاسفة بعدم ثبوت شيء من المعاد الجسماني أو الروحاني، فالتنفس عندهم هي المزاج، وإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس، وإعادة المعدوم محال.
- موقف الشك، أي التوقف عن أي من الآراء السابقة<sup>(2)</sup>.

وفي الاتجاه ذاته صنف الغزالي أقوال الناس في أمر الآخرة إلى:

1- فرقة المسلمين كافة، والمتبعون للأنبياء علي الأكثر من اليهود والنصاري،

(1) القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال إبراهيم، الهيئة المصرية العاملة للكتاب، القاهرة، ط1981، ص146.

(2) عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط8، 1984م، ص280.



اعتقدت الحشر والنشر، والجنة والنار.

2- فرقة ثانية هم بعض الإلهيين الاسلاميين من الفلاسفة، أنكروا الحسيات لكن

أثبتوها عن طريق التخيل فيما أثبتوا اللذة العقلية في الآخرة.

3- فرقة ثالثة ذهبوا إلى إنكار اللذة الحسية جملة، بطريق الحقيقة والخيال،

وزعموا أن الحسيات بالإضافة إلى اللذات الكائنة في الدار الآخرة، في غاية

القصور، وهم الصوفية والإلهيون من الفلاسفة.

4- فرقة رابعة هم جماهير الحمقي لا يعرفون بأسمائهم، ذهبوا إلى أن الموت عدم

محض، وأن الطاعة والمعصية لآعقاب لهما<sup>(1)</sup>.

لكن فيما يتصل بأهل الإسلام - تحديداً - وقولهم في أحوال المعاد، وهو ما سيكون

له أثره في توجيه معتقداتهم في الرؤية، فهم:

• فرقة رأت ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة،

أي أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانتقطاع.

• وطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني.

• وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمية الموجودة هنالك

مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية<sup>(2)</sup>.

ومما سبق يصح استنتاج:

- إن الناس مع تفاوت شرائعهم ومناحيهم متباعدون في حقائق الموت والمعاد واليوم

الآخر.

- إن في عامة الأمور الفكرية والدينية بل والعلمية أحياناً، تتجلى واقعة لا تتبدل،

يعبر عنها فريق من الشكاك، يحاولون فيها قطع يقين غيرهم بمذهبهم في الشك.

- إن معتنقي العقائد المنزلة - علي تباين مشاربهم - مجمعون علي حقائق الموت

(1) الفزالي: ميزان العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط 1، 1964م، ص 182: 185.

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق: مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة،

ط 3، 1968م، 153: 154.





والمعاد والآخرة، لكنهم مختلفون في تفاصيلها.

- وان هذا الاختلاف سيؤدي بالضرورة إلى نزاع شديد فيما بين تلك الاتجاهات في كثير من أمور الآخرة، خاصة ما يتصل منها برؤية الله تعالى. وبالعودة إلى المفاهيم المتصلة بموضوع البحث، فإن قضية الرؤية ينبغي بحثها عند المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، وهذه الاتجاهات المعبرة عن ثمرات الفكر الإسلامي، تستوجب - بضرورة البحث العلمي- تحديد مفاهيم: علم الكلام والفلسفة والتصوف، فالعلم هو «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع»<sup>(1)</sup>، وعلي إطلاقه من حيث إنه «صفة توجب محلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض»<sup>(2)</sup>، فإنه - أي العلم - في الحالين من جهة كونه اعتقاداً أو صفة إذا ما ارتبط بالكلام أو بالتفلسف أو بالتصوف يستلزم تمييزاً لموضوعه، لأن بالموضوع «تتمايز العلوم»<sup>(3)</sup>، والوقوف على تلك المفاهيم ضرورة حيوية في البحث، لأن التراث العقلي والروحي عند المسلمين تنحصر دراسته في علم الكلام والفلسفة البحثية والتصوف»<sup>(4)</sup>.

## علم الكلام:

المسمى «علم أصول الدين»، وهو علم يقتدر معه علي إثبات الحقائق الدينية، بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها، وموضوعه ذات الله سبحانه وتعالى، وصفاته<sup>(5)</sup>، لكن الجرجاني يضيف «أحوال الممكنات من المبدأ والمعاد علي قانون الإسلام»<sup>(6)</sup>،

(1) الجرجاني: التعريفات، ص 160.

(2) الأيجي: المواقف، ص 11.

(3) المصدر نفسه، ص 7.

(4) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1973م، ص 14.

(5) الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1996م، ص 86 وطاش زاده: مفتاح السعادة، ج 2، ص 150.

(6) الجرجاني: التعريفات، ص 194.



وقيل إنه «علم النظر والاستدلال»<sup>(1)</sup>، وذكر التهانوي إنه عرف عند أبي حنيفة بالفقه الأكبر ويعلم التوحيد والصفات،<sup>(2)</sup> وهناك من رأى أنه كان يطلق علي من نظري في مسائل العقيدة، ثم خصص ذلك بأن صار يطلق علي الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون أهل السنة<sup>(3)</sup>، وفي هذا مخالفة لمقالة من اعتبر المعتزلة هم من نسب إليهم نشأة علم الكلام دون غيرهم<sup>(4)</sup>، وغاية هذا العلم «الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الايقان»<sup>(5)</sup>، وأدلتته في إثبات اليقين «ما يتوصل بصحيح النظر في أحواله إلى مطلوب خبري وقيل إلى العلم به»<sup>(6)</sup>، لكنه يتميز بالانطلاق من مقدمات معلومة إلى «الأحوال الغيبية المستنتجة»<sup>(7)</sup>، كما يتميز برفض المنطق الأرسطي كمنهج للبحث وبأخذهم منهاجاً إسلامياً خالصاً<sup>(8)</sup>، ويعيداً عن الجدال وما جره من اختلافات شتى فيما يختص بنشأة العلم ودوافع ظهوره وتشعب المذاهب التي التزمت موضوعه ثم تضاربت، فإن البحث يستنطق علماء الكلام لكشف مناهجهم ومنطلقاتهم الفكرية، فقد أجمعت الآراء أن موضوع العلم هو إثبات الحقائق الإيمانية، إلا أن مذاهب المتكلمين تمايزت وتباعدت - لدوافع منهجية وفكرية وحتى سياسية -، فانفرد كل بمنهجه الذي التزمه، وبمنطلقاته التي أسس عليها عقائده المذهبية، ومنها قضية الرؤية موضوع البحث فقد قيل بعدم أحقية المتكلمين بأن يكونوا فلاسفة لذمهم

(1) البستاني: البستان، ص 1111.

(2) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 22.

(3) مراد وهبه: المعجم الفلسفي، ص 387.

(4) الملطي: التنبيه، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ص 36 وطاش زاده: مفتاح السعادة، ج 2، ص 37.

(5) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 23.

(6) ابن الحفيد: الدر النضير، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1992م، ص 335.

(7) حاجي خليفة: كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، المجلد الأول، ص 22.

(8) النشار: مناهج البحث، ص 297.

المنطق ودعوتهم إلى كراهية العلوم الفلسفية<sup>(1)</sup>، وفي مقابل ذلك قيل «في البحوث الكلامية نظريات ومذاهب لاتقل دقة وعمقاً عن مذاهب المشائين ونظرياتهم»<sup>(2)</sup>، ونبه ريتر «أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية»<sup>(3)</sup>، وإلى مثله ذهب النشار بقوله «أن منهج المتكلمين والفلاسفة هو العقل»<sup>(4)</sup>، بل ذكر عن الفلسفة «إنها عاشت في كنف علم الكلام زمناً»<sup>(5)</sup>، وأما من جهة المذاهب الكلامية علي تباينها، فقد وصف الخلاف بين المذاهب العقائدية للمتكلمين بعدم خطورته<sup>(6)</sup>، واعتبر الخلاف محصوراً في ماهيات الأشياء، لأن كل واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم»<sup>(7)</sup>، ويحدد مصطفى عبد الرزاق جوهر الخلاف بين مذاهب المتكلمين رغم أنهم «متفقون علي أن علم الكلام يعتمد علي النظر العقلي في العقائد الإيمانية»، كما أنهم «يختلفون في أن الكلام يثبت العقائد الدينية بالبراهين العقلية، أو يدفع الشبه عن تلك العقائد بالكتاب والسنة»<sup>(8)</sup>، يصرح أن جوهر الخلاف بين المتكلمين في: أيهما أولي بالأسبقية في الدلالة: العقل أم الشرع؟ فإن هذا الخلاف سيحدد التباين في الحكم بالجواز أو الإنكار في قضية رؤية الله تعالى، وعلي أي وجه سيكون الحكم في الحالتين.

## الفلسفة:

- (1) عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية، دار المعارف، ط 6، 1993م، ص 27.
- (2) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ح 1، ص 21.
- (3) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص 387.
- (4) النشار: مناهج البحث، ص 297.
- (5) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ح 2، ص 9:8.
- (6) أبو الوفا التفتيزاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة، ص (ح) المقدمة.
- (7) ابن سينا: التعلقات ص 34.
- (8) مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص 264.

يقول التهانوي إنها علم الحكمة، وهو علم يبحث «عن أحوال أعيان الموجودات علي ماهي عليه»<sup>(1)</sup>، ووجوده تعالي وصفاته من هذه الموجودات، وهو ما يقرر مذهب الفلاسفة في رؤيته تعالي، غير أن الجرجاني يورد التعريف مورداً آخر ويضع له شرطاً فيقول «الفلسفة التشبه بالآله»، وشرطه «حسب الطاقة البشرية»، وغايتها «تحصيل السعادة الأبدية»<sup>(2)</sup>، لكن هناك من عبر تعبيراً مختلفاً عن تلك السعادة بأنها «إدراك الموجودات»، علي اعتبار أن الفلسفة عنده «نظام شامل ذو مقدمات ونتائج منطقية»<sup>(3)</sup>، والمتفق عليه أن منهج الفلسفة هو العقل<sup>(4)</sup>، لكن النشار وهو يسلم بمنهجية العقل عند الفلاسفة يستدرك بقوله «لقد حال الإسلام دون البحث الميتافيزيقي علي طريقة اليونان لقصور العقل عن التوصل إلى الشيء في ذاته»<sup>(5)</sup>، رغم أن «أن الله تعالي جعل العقل البشري نفسه ينتقل بقدرته تعالي ومن جيل إلى جيل مما هو مستحيل عقلياً إلى ما هو ممكن»<sup>(6)</sup>، وفي هذا تنبيه للعقل الفلسفي أن لا تعيقه نهايات متوهمة في سعيه إلى امتلاك اليقين المعرفي في قضايا الغيب ومنها «رؤية الله»، التي يعوزها استقرار التراث الفكري مع الاسترشاد بمعطيات الواقع العلمي واستشراق آفاقه المتوقعة، فالعقل كمنهج لا تنقطع صلته بالدين والمنطق والعلم، في سعيه المضني للتوصل إلى حقيقة الأشياء، وربما كان تقييد العقل للتوقف عند حدود بعينها، كان ضرورة فيما يختص بزعم الإحاطة بذاته تعالي، وأما باب معرفته سبحانه فليس لأحد الحق في أن يوصده، والفلسفة بتنوع تعاريفها وموضوعاتها وغاياتها إنما هي حب الحكمة، أو كما قيل إنها «جهد متواصل إلى

(1) الفارابي: إحصاء العلوم، ص 75: 76 والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 36.

(2) الجرجاني: التعريفات، ص 176 والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 39.

(3) عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العصرية، بيروت، ط 5، 1989م، ص 28.

(4) النشار: مناهج البحث، ص 297.

(5) النشار: نشأج الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط 9، 1996م، ج 1، ص 56.

(6) الشعراوي: معجزة القرآن الكريم، دار العودة، بيروت، ط 1986م، المجلد الأول، ص 129.

معرفة الله»<sup>(1)</sup>.

## التصوف:

اختلفت العبارات المنبئة إلى معنى التصوف، لكنها جميعاً تلتقي عند غاية واحدة، هي أن التصوف:

• علم يعرف به كيفية ترقى أهل الكمال من النوع الإنساني في مدارج سعاداتهم والأمور العارضة لهم في درجاتهم بقدر الطاقة البشرية<sup>(2)</sup>، والوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً فيري حكمها من الظاهر في الباطن وباطناً فيري حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال<sup>(3)</sup>، إذ إنه - أي التصوف - «التخلق بالأخلاق الإلهية، فهو مذهب كله جد فلا يخطوه بشيء من الهزل، وهو تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية<sup>(4)</sup>. هكذا التصوف تجربة روحية أخلاقية في سلوكها، ذاتية في مسارها، ذوقية في منهجها، القلب وحده دليله في تحقيق الكشف والمشاهدة، ليكون له مذهب متفرد في رؤيته تعالى.

وعن أسباب ظهور العلم، يحصرها ابن خلدون في: ظهور البدع في المعتقدات، وتداعي العبادة والزهد ممن ليسوا لها أهلاً، لكنه قال «فانفرد خواص السنة المحافظون علي أعمال القلوب، المقتدون بالسلف الصالح في أعمالهم الباطنة والظاهرة وسموا بالمتصوفة»<sup>(5)</sup>، هكذا ضيق المسألة، فالمعلوم أن صفة التصوف قد لحقت بالمتكلمين والمتفلسفة وغيرهم، بل زعم البعض أن الصوفية مدرسة من مدارس السنة<sup>(6)</sup>، وذكر التهانوي في التصوف الذي أسماه بعلم السلوك «هو معرفة

(1) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ص 169.

(2) حاجي خليفة: كشف الظنون، المجلد الأول، ص 413.

(3) الجرجاني: التعريفات، ص 61.

(4) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 830.

(5) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 43.

(6) مصطفى الشكعة: اسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، ط 11، 1996م، ص 498.



النفس مالها وما عليها من الوجدانيات»<sup>(1)</sup>، بل قد قيلت صراحة «إن التصوف نوع من الفلسفة»<sup>(2)</sup>، ووحده القشيري بين التصوف والفقهاء حيث يكونان «فقه الشريعة»<sup>(3)</sup>، إذا فمنهجية التصوف قد تغلغت بين اتجاهات المفكرين علي اختلاف مذاهبهم، فالصوفي الذي يصطنع الذوق منهجا في الكشف، لا يعدم العقل أو النقل في سبيل الوصول إلى غايته من الاتصال بالخالق سبحانه، ومشاهدة أنواره، وتلك رؤية لها خصوصيتها المتميزة.

بذلك تعددت أقوال مؤرخي الفكر الإسلامي، القدامي والمحدثين، ومحليليه من مسلمين ومستشرقين، فيما يخص ثمرات هذا الفكر في صورته الكلامية والفلسفية والمتصوفة حول:

- مؤثرات نشأته.
  - اتصاله بالإسلام.
  - اعتقاده منتحليه مذاهب غير إسلامية.
  - انطباعه بعقائد خارجة عن الملة كالفارسية واليونانية وغيرهما.
  - اعتماده مذاهب ومناهج الفلسفة اليونانية ومنطقها.
  - الاختلافات الحاصلة في أصوله وفروعه.
  - إصدار الأحكام علي معتقداتها بدرجات عدة بين التصويب والتكفير.
- وقد يتعرض البحث لأي من تلك الأبعاد كلما اقتضت الحاجة - إذ ليس هذا هو هدف البحث - فيما تتجه الدراسة إلى تحليل مفهوم «رؤية الله» عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية، وهي مسألة تفرض الموضوعية علي البحث التركيز علي المنهج الذي اتبعه كل اتجاه منها في تأكيد مذهبه في الرؤية، التي تعد من القضايا الغيبية

(1) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 32.

(2) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، المكتبة العلمية، بيروت، ص (و) المقدمة.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 43: 44.

التي احتلت حيزاً هاماً في العقيدة، والإسلام كونه عقيدة سماوية يرتكز علي أصل جوهري وهو التوحيد<sup>(1)</sup>، والتوحيد لغة يعني «الحكم بأن الشيء واحد والعلم بأنه واحد»، وفي اصطلاح أهل الحقيقة «تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان»<sup>(2)</sup>، فالموحد هو الذي «لم يحضر في شهوده غير الواحد»<sup>(3)</sup>، والتوحيد هو المدخل السليم للدين لترويض الإنسان وتدريبه علي الخضوع لقوة عليا واحدة قاهرة فلا يقبل التبعية لأية قوة أخرى<sup>(4)</sup>، والإسلام بهذا التأكيد يرفع الوصاية عن العقل<sup>(5)</sup>، لأن من المعلوم أن إنساناً «لن يصل إلى علم يقيني ما لم يعرف خالقه»<sup>(6)</sup>، لكن هناك ممن ينظر إلى قضية التوحيد منفصلة عن كافة أبعادها إلا البعد المادي الاجتماعي<sup>(7)</sup>، ملمحا إلى مضمونها، متغافلا عن كونها حقيقة مجردة صادقة بذاتها من جهة، ومن جهة أخرى هي المحور الذي تعتمده الفطرة الإنسانية - بغض النظر عن واقعها المادي - لكي تثبت إنسانيتها، والكلام في التوحيد يتضمن بالضرورة: الكلام في الصفات، وتوحيد الربوبية، وبيان أن الله وحده خالق كل شيء، وتوحيد الإلهية، وهو استحقاقه سبحانه وتعالى أن يعبد وحده<sup>(8)</sup>، وواقع الأمم لا تخلو فيه أمة متبدية أو متحضرة من اعتقاد باله، لكن فكرة الألوهية وأوصاف الإله تختلف اختلافاً كبيراً بين الأمم<sup>(9)</sup>، وهو أمر سيكون

(1) Richard Hoggart: Ocford Illustrated Encyclopedia. New york. oxford university press. 1993. volume 7. P. 166.

(2) الجرجاني: التعريفات، ص 73.

(3) طاش زاده: مفتاح السعادة، ج 3، ص 490: 491.

(4) يحيى هويدي: نحو الواقع، دار الثقافة، القاهرة، ط 1986، ص 82: 83.

(5) محمود حمدي زقزوق: تمهيد للفلسفة، دار المعارف، ط 5، 1994م، ص 98.

(6) ديكرت: مبادئ الفلسفة، ص 61.

(7) حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط 5، 1985م، ج 1، ص 334.

(8) ابن أبي العز: أصول العقيدة الإسلامية للطحاوي، ص 14.

(9) أحمد أمين: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 8، ص 71.

له أثره في توجيه معتقدات الأمم في الرؤية، والحقيقة أن الاختلافات في الألوهية والصفات لم تنحصر بين الأمم وحسب، بل وداخل الأمة الواحدة، ومسألة الرؤية مما يتصل بقضية الصفات عند أمة الإسلام، وهي غيبيات، وقع الاتفاق بين اتجاهات المسلمين في التوحيد، وتباينت المذاهب واختلفت في أصوله وفروعه، والخلاف حادث من جهة المنهج، إذ ليس المنهج إلا تطبيقاً للمذهب، ولعل العلاقة بين المنهج والمذهب علاقة جدلية، لكن ما يجب اعتباره «أن المناهج ليست أشياء ثابتة، بل هي تتغير وفقاً لمقتضيات العلم»<sup>(1)</sup>، فعند إثبات حقيقة ما يجب أن تتكاتف كافة المناهج لإثباتها، عقلية ونقلية وذوقية معاً، علي تقيض ما ذكر من «أن اختلاف الاتجاهات ضرورة لكن شريطة أن يقوم كل اتجاه علي منهج محدد»<sup>(2)</sup>، فالمتكلم حين ينطلق من مقدمات عقلية معلومة لا ينفصل عن الشرع أو يعدم انفعاله الوجداني، والفيلسوف حين يسعى بعقله مجرداً لالتماس حقائق الأشياء في ذاتها، لا يهمل النص الديني أو يتخلي عن وجدانه، والصوفي عندما يرتقي في معرجه الروحي، لا يغادر أحكام العقل كلية، لكن السيادة علي الفكر حين تكون للنص الشرعي يصير الفكر كلامياً، وعندما تكون للعقل المجرد ينحو الفكر للتفلسف البحت، ولما يتحكم الذوق وحالات الكشف تصبح السيادة للتصوف، فالفكر الإسلامي في ألوانه الثلاثة لا ينفصل عن النص الشرعي القاطع الدلالة، وأحكام العقل، وإرشاد القلب، وإلهام الوجدان المتزر باليقين، والخطر انفصال واحد منهم عن غيره بغرض الإحاطة التامة بالحق، وقضية «رؤية الله» حق لكن منهجية الإثبات اختلفت، و«اختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه»<sup>(3)</sup>، والمنهج إذا ما اعتورت صاحبه

(1) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ص 12.

(2) عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص 20.

(3) البيهقيوسي: الانصاف في التنبيه علي المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1983م، ص 27.

نوازعه الإنسانية وحاد - ولو جزئياً - عن الموضوعية، لم يمتلك إلا أشباه الحقائق، وقد ذكر «أن ما في الدين من أوجه نقص وثغرات وتناقضات، هي في الحقيقة نقص وثغرات وتناقضات ملابسة للذهن الإنساني في سعيه إلى الحقيقة»<sup>(1)</sup>، والصواب أن ما لا لبس العقل الإنساني كان ملابسا بالأصل لمنهج هذا العقل في الوصول إلى مبتغاه، والقضايا الخلافية بين السلف ما يتصل منها بغيبات كقضية الرؤية، ينبغي تلمس الخلاف فيها بمنهج توفيقى تكاملي - وليس وسطياً - يستند إلى كافة معطيات الدين والعلم والواقع، ومنهج البحث يقتضي أن تنضم زاوية إلى أخرى من تلك الزوايا التي قصرت كل فرقة قولها في الرؤية من خلالها وحدها، لتتوحد وتكتمل أركان «الرؤية» كما دلت عليها النصوص القطعية واستساغها العقل وأقرتها ضرورات اللغة ومعطيات العلم والواقع، والأجدى أن تؤتي قضايا العقيدة المتنازع حولها وفق هذا المنهج، لأن ما يثير الاضطراب بشأن قضايا الغيب هو تنازع العلماء فيها، واعتبره الشوكاني من المشتبهات في عبارته «ما اختلف فيه العلماء علي وجه يوقع الشك»<sup>(2)</sup>، كما أن النظر إلى القضية في غير تكامل يوقع الحيرة، يقول محمد عبده «النقص في العلم يسقط الإنسان في غمرات الشك»<sup>(3)</sup>، ومسألة الرؤية وهي وثيقة الصلة بالصفات وتمس التوحيد، انحصرت الأحكام بشأنها ما بين: التوقف، التعطيل، التجسيم، التشبيه، النفي والإثبات علي وجه ما، وهذا باعتبار حكم كل فرقة إزاء معتقدات غيرها من الفرق والاتجاهات، وكل منها تدعي أنها الأصوب في إقرار التنزيه، والمنطق في قضية «رؤية الله» يحتم الحكم بأن «ليس بين النفي والإثبات رتبة»<sup>(4)</sup>، وكما يصرح الفارابي «يضطر الإنسان الذي يلتمس الوقوف علي الحق

(1) أحمد عروه: الإسلام في مفترق الطرق، ترجمة: عثمان أمين، دار الشروق، بيروت، ط 1975م، ص 44.

(2) الشوكاني: كشف الشبهات، تحقيق: عقيل بن محمد المقطري، دار القدس، صنعاء، ط 1، 1990م، ص 49: 50.

(3) محمد عبده: من رسالة التوحيد، ضمن نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، تحقيق: محمود قاسم، الأنجلو، القاهرة، ط 3، 1969م، ص 109.

(4) الجويني: الشامل، تحقيق: هلموت كلوبفر، دار العرب للبستاني، القاهرة، ص 46.

اليقين في مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق»<sup>(1)</sup>، لكن برتراند رسل يري «أن المنطق يطلعنا علي الغاية التي يجب أن نصل إليها، وعلم النفس يجب أن يعرفنا كيفية هذا الوصول»<sup>(2)</sup>، هكذا لا يعد العقل وحده مؤهلاً لبلوغ الحقيقة بتمامها، فإنه أبداً في حاجة إلى عون مما عداه من قوي النفس لمساندته في مهمته، والأحكام التي صدرت عن الاتجاهات الممثلة للفكر الإسلامي في قضية الرؤية والصفات الإلهية متباينة، والإثبات أولي بالإقرار نصاً ومعني لأن «النص هو اللفظ الذي لا يحتمل إلا معني واحداً»<sup>(3)</sup>، والمعني الذي يؤدي إليها لفظ «الرؤية» ينبغي أن يتكامل من كافة وجوهه وينضبط بتمام أبعاده، ونتيجة لذلك يكون الحكم، إذ «لا يمكن الحكم علي شيء، ما لم يتم إثباته أولاً» ونهج الحق البين فيما يتصل بالقول الفصل في مفهوم الرؤية، يجب التماسه بداية من كتاب الله الكريم، وهو موضوع الفصل الثاني، حيث إن القرآن - وفق المناهج التي اتبعها مفكرو الإسلام - يعد منطلقاً جوهرياً للبحث في كافة القضايا المتصلة بالعقيدة.

(1) الفارابي: إحصاء العلوم، ص 28.

(2) Bertrand Russell: An inquiry into meaning and truth. London. unwin Hyman Limited. 1989. p. 247.

(3) الشيرازي: المعونة في الجدل، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1988م، ص 128: 129.

# الفصل الثاني

## رؤية الله في القرآن

• تمهيد

• الآيات المرتبطة بالرؤية لغة (النوع الأول):

الرؤية - الإحساس - الإبصار - المعاينة - الاطلاع - المشاهدة - الإدراك -

النظر

• الآيات المرتبطة بالرؤية من جهة المعنى (النوع الثاني)

أولاً: آيات يفهم من ظاهرها إثبات الرؤية.

ثانياً: آيات يفهم من ظاهرها إنكار الرؤية.

ثالثاً: آيات لم يصرح ظاهرها بجواز أو نفي للرؤية.

رابعاً: آيات متصلة بالرؤية وتعالج قضية الصفات.

خامساً: الآيات المتصلة برؤية الرسول صلى الله عليه وسلم لربه ليلة المعراج.



## تمهيد

يعد القرآن مدخلاً آمناً يتحتم ولوجه لتحليل قضية «الرؤية»، بل، قضايا العقيدة، أصولها وفروعها، يشرع العقل في استقراء النصوص وإثبات الأحكام، وفقاً لمناهجه في مواجهة النص، ومعلوم أن «لغة القرآن بعمق ودقة ونظم ألفاظه وجزالة معانيه لهي بحق معجزة الوحي الإلهي في الإسلام»<sup>(1)</sup>، وبلاغته «إيصال المعني إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»<sup>(2)</sup>، ومن وجوه إعجازه تحديه الأنس والجن أن يأتوا بمثله كلاً أو بعضاً، وقرئ علي سبعة أحرف «والمراد سبعة أوجه من المعاني المتقاربة بألفاظ مختلفة»، والسبب عند الطحاوي أن الله تعالى «وسع لهم في اختلاف الألفاظ إذا كان المعني متفقاً»، فيما يعتقد ابن عبد البر أن هذا الاختلاف كان لضرورة ثم ارتفعت «وعاد ما يقرأ به القرآن علي حرف واحد»<sup>(3)</sup>، وباعتبار الحالين فإنه «كلام الله المنزل علي نبيه، المكتوب بين دفتي المصحف، وهو متواتر بين الأمة»<sup>(4)</sup>، وأصح حجة - نظرياً وعملياً - علي تواتره «كون الإسلام أحدث الأديان المنزلة عهداً وأوثقها مصادر تاريخاً»<sup>(5)</sup>.

يقال في اللغة «قرأ الشيء قرءاً أي جمعه وضمه، وسمي بالقرآن لأنه يجمع السور ويضمها»<sup>(6)</sup>، وقد ثبت تواتراً في رواية البخاري - في صحيحة - عن ابن

(1) Charis Waddy: The Muslim mind. London. Longman. 1978. P. 13.

(2) الرماني: رسالة النكت في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط2، 1968م، ص75 والجويني: الإرشاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1985م، ص292.

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: الشيخ هشام سمير البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1995م، ج1، ص43:42.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص407.

(5) أحمد عروة: الإسلام في مفترق الطرق، ص69.

(6) الرازي: مختار الصحاح، ص526.



عباس «أن رسول الله ﷺ كان يعرض عليه القرآن في كل عام مرة»<sup>(1)</sup>، ولا جدال في أن القرآن «أساس الدين، وهذا المعنى من الضرورات التي لا تحتاج لبرهنة»<sup>(2)</sup>، فالدين «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم أيّاه للصالح في الحال والفلاح في المال»<sup>(3)</sup>، والدين ينهض بالعقول، متي نهضت العقول به، ويصرح بأن النظر العقلي وجد في عهد الرسول والصحابة كنوع من الحكمة العملية<sup>(4)</sup>، لكن ما يجب التسليم به أن تلك الحكمة التي وجدت عند العرب كانت من القرآن والحياة معا، فلقد وصفت الحياة الإسلامية كلها «بأنها لم تكن غير التفسير القرآني»<sup>(5)</sup>، بسبب أن القرآن يقدم تفسيرا شاملا للكون والإنسان وعلاقتها بالخالق<sup>(6)</sup>، ولما كانت «آيات القرآن تؤكد منهج الدعوة القائم علي إثبات الدليل ووضوح الحجة»<sup>(7)</sup>، في قضايا العقيدة كالغيبيات - مثل الرؤية - والمشاهدات المتعلقة بحياة المسلم، فمن المفترض أن «كل نهضة للإسلام تبدأ بقراءة جديدة للقرآن»<sup>(8)</sup>، وقراءة القرآن وإن بمنهج فيه جدة وإحاطة - وذلك مطلوب شرعاً - فإنها مشروطة بحدود الشرع، مجمع علي أنها لا تنقضي أصلاً، ولا تخدم ركناً، ولا تسفه ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

والآيات القرآنية التي تتعرض لمسألة «رؤية الله» متنازع حولها، فعند أغلبها

- (1) السخاوي: جمال القراء وكمال الاقراء، تحقيق: مروان عطيه ومحسن خرابه، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1977م، ج2، ص501، وقد ورد في كتاب السخاوي أن للقرآن أسماء منها «الفرقان، الكتاب، الذكر، الوحي، التنزيل، القصص، الروح، المثاني، الهدي، البيان، التبيان، الموعظة، الرحمة، البشير، النذير، العزيز، الحكيم، المهيمن، البلاغ، الشفاء، المجيد، النور»، ج1، ص72 وما بعدها.
- (2) محمد الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط9، 1970م، ص19: 20.
- (3) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج2، ص503.
- (4) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص112 و أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص60.
- (5) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص227.
- (6) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة، ص76.
- (7) سعيد مراد: العقل الفلسفي في الإسلام، الانجلو، القاهرة، 1992م، ص42.
- (8) غارودي: الإسلام، ترجمه: وجيه أسعد، دار عطيه للطباعة، بيروت، ط1، 1996م، ص132.

خلاف:

- هل هي من المحكمات أم من المتشابهات؟
  - هل تندرج تحت العام والمطلق أم أنها في حكم الخاص والمقيد؟
  - هل تصرح بحقيقة أم أن ما تدل عليه هو علي سبيل التجوز والتمثيل؟
  - هل يصح إثباتها بنصها أم هي مما يجب تأويله؟
  - هل موضوعها مما يعد في العقيدة من أصولها أم من الفروع؟
  - هل يصح الحكم في آية منها مستقلة عن غيرها، أم يجب جمعها في إطار موضوعي واحد متكامل ضماناً لصحة الحكم؟
  - وأخيراً.. هل المناهج التي اتبعها المفسرون في النظر إلى تلك الآيات، هو ما أدى إلى التنازع حول هذه القضية؟ وإلى أي مدى يعد ذلك دلالة علي صحة الفكر عند التعرض لقضية عقدية؟
- كل تلك التساؤلات يصح انطباقها علي كل آية بعينها، وعلي الآيات مجتمعة في قضية الرؤية، فقد وردت شواهد جملة من آيات القرآن، تتصل بالرؤية وما يستدل به عليها - مجردة عن كونها رؤية لله تعالى - وذلك من جهة اللغة، وآيات أخرى، تتصل برؤية الله تعالى - من كافة أبعادها - من جهة المعنى، وقد رما يتسع المجال في البحث يذكر منها - وليس حصرياً - ما يتعلق بالمتنوعين، لانتزاع أجوبة ممكنة عن تلك التساؤلات.

### النوع الأول:

هي الآيات التي تشير إلى معاني الرؤية - مجردة -، والبحث يستقرئ بعضها للوقوف علي معاني ودلالات الرؤية في لغة القرآن، وإلى أي وجه أشارت النصوص في تلك الرؤية، وهل قصرت الرؤية علي بعدها الحسي أو العقلي أو القلبي أو الذوقي الوجداني، أو بعضها، أو كلها مجتمعة...؟، فلاشك أن ما يشير إليه اللفظ من جهة

الاشتقاق هو المدخل الأصوب لمعرفة ما يدل عليه اللفظ ذاته من جهة المعنى، فقد اشتملت كثير من السور القرآنية، علي اشتقاقات عدة من الأصل اللغوي للفظ «رأي»، في حالات الإفراد والتثنية والجمع، شاملة: الفعل من حيث تركيبه مجرداً ومزيداً، تصريفه وإسناده إلى الضمائر زمن حدوثه، مفعوله لازماً ومتعدياً وبالنظر إلى فاعله من عدمه<sup>(1)</sup>، وعبرت الآيات عن الرؤية وما اتصل بها من معاني الإحساس، الإبصار، المعاينة، الاطلاع، المشاهدة، الإدراك والنظر، وما أشارت إليه تلك الألفاظ في أصلها الاشتقائي من حركة انفعالية في النفس الإنسانية وهيئتها، معبرة عن فعل العين والعقل والقلب والوجدان حال الرؤية، وللقوف علي ذلك يستعرض البحث بعضاً منها كما وردت في السياق القرآني ومعها دلالاتها.

## الرؤية:

• ففي قوله تعالى: «سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم» فصلت 53، يذكر البغوي أنه قد قيل في قوله تعالى «في الأفاق» أنها منازل الأمم الخالية، أو وقائع الله في الأمم، أو ما يفتح الله من القرني علي محمد ﷺ والمسلمين، أو أقطار السموات والأرض، وفي قوله تعالى «وفي أنفسهم» أنها البلاء والمرض أو يوم بدر أوفتح مكة أو من لطيف الصنعة وبديع الحكمة<sup>(2)</sup>، وهذا كله أو بعضه مما لاتناله رؤية العين وحدها.

• وقوله تعالى: «لولا أن رأى برهان ربه» يوسف 24، أي اعتبر بقبح الزنا وسوء مغبته وقيل إنه رأى جبريل، وقيل تمثل له يعقوب عاضاً علي أنامله<sup>(3)</sup>.

(1) عبده الراجحي: التطبيق النحوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1985 م، ص 29 وما بعدها والتطبيق الصريفي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1984 م، ص 19 وما بعدها.

(2) البغوي: تفسير البغوي، بحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طبية، الرياض، ط 3، 1995 م، المجلد الرابع، ص 179.

(3) البيضاوي: أنوار التنزيل، دار الجيل، بيروت، ص 312.

• وقوله تعالى: «وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى» البقرة 260، أن إبراهيم عليه السلام لم يكن شاكاً في إحياء الله الموتى قط وإنما طلب المعاينة، وذلك أن النفوس مستشرفة إلى رؤية ما أخبرت به<sup>(1)</sup>.

• وقوله تعالى: «ويريكم آياته لعلكم تعقلون» البقرة 73، الآيات هي المعجزات الباهرة الخارقة للعادة و«لعلكم تعقلون» أي لكي تستعملوا عقولكم فإن من لم يستعمل عقله ولم يبصر رشده فهو كمن لا عقل له<sup>(2)</sup>، وغرض الرؤية أن «يسكن القلب إلى المعاينة والمشاهدة، حيث أراد أن يصير له علم اليقين عين اليقين، لأن الخبر ليس كالمعاينة»<sup>(3)</sup>، حيث إن الرؤية الحاصلة من العين ليست في دلالة الآيات مطلوب لذاته، وإنما لغايات أبعد وأوقع أثراً في ملكات النفس.

• وقوله تعالى: «ألم تر إلى ربك كيف مد الظل» الفرقان 45، أن «ليس ها هنا رؤية بل علم، فرأيت يكون علي مذهبين - هكذا يقول الفراء - رؤية العلم ورؤية العين»<sup>(4)</sup>، والفصل بينهما - أي رؤية العين ورؤية العلم الحاصل عقلياً وقلبياً - يناقض التكامل الوظيفي لفعل الرؤية الإنساني.

هذه الآيات، ومثيلاتها<sup>(5)</sup>، مما دلت ألفاظها علي معاني الرؤية، تبين أن الرؤية لا تحصل بالعين وحسب، وإنما تتعدى الرؤية الحسية إلى ما تؤديه من نشاط في الفكر وأثر وجداني نفسي عضوي تشمل أبعاد الذات الإنسانية كلها.

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص297: 298.

(2) الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: السيد هاشم الرسولي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1992م، ج1، ص175.

(3) البغوي: تفسير البغوي، ج3، ص322.

(4) الفراء: معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983م، ج1، ص36.

(5) من مثل: آل عمران 13، النساء 61، المائدة 31، الأنعام 25، 46، 68، 74، 75، 77، الأعراف 27، 66، 146، 198، الأنفال 43، 48، التوبة 40، يونس 88، 97، هود 27، 70، 91، يوسف 28، 31، 36، النحل 85، الأسراء 1، الكهف 17، 47، 53، مريم 26، طه 23، الحج 2، المؤمنون 95، الفرقان 22، الشعراء 201، النمل 40، القصص 31..... إلخ.

## الإحساس:

• في قوله تعالى: «فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضون» الأنبياء 12، أي عذابنا النازل بهم<sup>(1)</sup>، فلا يقتصر الإحساس علي عضو الحس ظاهرياً، وإنما تنقله الخلايا المستقبلية في ذلك العضو إلى مراكزه الدماغية الموكلة بأمره، ومنها يمتد بأثره إلى سائر أعضاء الإنسان.

• وقوله تعالى: «فلما أحس عيسى» منهم الكفر» آل عمران 52، وقوله تعالى «هل تحس منهم من أحد» مريم 98، فقد وردت لفظة «الإحساس» في الأولي بمعني العلم، وبمعني الإدراك بإحدي الحواس في الثانية<sup>(2)</sup>.  
فالإحساس بما ورد في الآيات حينما يتصل بالرؤية، يتضمن معاني الحس العياني والإدراك العقلي، والعمليتان لهما التأثير الفاعل في قلب ونفس الإنسان الذي أدي عملية الإحساس.

## الإبصار:

• في قوله تعالى: «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم» النور 30، يعني «إجالة أبصارهم واستعمال سائر حواسهم وتحريك جوارحهم وما يقصدون بها فليكونوا علي حذر منه في كل حركة وسكون»<sup>(3)</sup>، فإن للنظر بالعين أثراً علي الجوارح والسلوك.  
• وفي قوله تعالى: «فأغشيناهم فهم لا يبصرون» يس 9، أن «أغشيناهم» بمعني أعميناهم، من التغطية وهي التغطية، «فهم لا يبصرون» سبيل الهدى<sup>(4)</sup>، وعلي ذلك فهم لا يملكون حرية النظر والرؤية، وهم إلى هذا محال بينهم وبين الحق

(1) القاسمي: محاسن التأويل، دار الفكر، بيروت، ط2، 1978م، ح11، ص227.

(2) المعجم الوسيط: ابراهيم أنيس وآخرون، ح1، ص172.

(3) البيضاوي: أنوار التنزيل، ص467.

(4) البغوي: تفسير البغوي، المجلد السابع، ص9.

والهدي بسد من أمامهم وسد من خلفهم، فقد سدت عليهم سبيل الرؤية وأغشيت أبصارهم بالكلال، فهؤلاء أناس يخيل إليهم وهم لا يرون الحق الواضح ولا يدركون أن هناك حائلاً عنيماً بينهم وبينه<sup>(1)</sup>، ففي الوقت الذي تتم الرؤية بانفعال العقل والقلب بالمرئي إثر تقبل العين لصورته، فإن إعاقة الحركة الانفعالية للعين، يعيق تمام الرؤية ويشتت أثرها في سائر أعضاء الإنسان.

• وفي قوله تعالى: «لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» ق22، أن المراد بحدة البصر في ذلك اليوم هو كمال العلم وقوة المعرفة<sup>(2)</sup>.

في تلك الآيات<sup>(3)</sup>، ورد البصر بمعاني العلم والتأمل والمعرفة<sup>(4)</sup>، فضلاً عن أدائه وظيفته وهي انطباع صورة المرئي في حاسته المخصصة، كما وردت لفظة «الإبصار» بالجمع في مواضع عدة من القرآن، وفيها دلالة علي تعدي معناها من الحس الحاصل بالعين إلى ما عداها من نشاط العقل والقلب وانفعال النفس بما تري العين، وهي أمور متممة لأبعاد الرؤية.

## المعائنة:

• في قوله تعالى: «ولهم أعين لا يبصرون بها» الأعراف 179، أي أنهم كانوا لا يتدبرون شيئاً من الآيات ولا ينظرون إليها نظر اعتبار، وليس المراد نفي الإدراكات عن الحواس وإنما المراد نفي الانتفاع بها فيما يطلب منهم من الإيمان<sup>(5)</sup>.

(1) سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط10، 1982م.

(2) الشنقيطي: تفسير الشنقيطي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1996م، المجلد الرابع، ص208.

(3) من مثل: الأعراف 179، 195، 198، هود 20، التوبة 96، الرعد 16، مريم 42، الأنبياء 3، النور 37، القصص 11، 72، السجدة 27، يس 9، 66، الصافات 175، 179، غامز 61، الزخرف 51، محمد 23، الذاريات 21، الطور 15، النجم 17..... إلخ.

(4) الرازي: مختار الصحاح، ص54.

(5) أبو حيان الأندلسي: تفسير النهر الماد من البحر المحيط، تقديم: بوران وهديان الضاوي، مؤسسة الكتب الثقافية،

• وفي قوله تعالى: ﴿الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري﴾ الكهف 101،  
تمثيل لتعاميهم عن الآيات الدالة علي توحيدده، أو عن القرآن وتأمل معانيه  
وتبصرها، ولتصامهم عن الحق واتباع الهدي، وأن أعينهم محجوبة عن النظر فيما  
يدل عليه، فهم لاسبيل لهم إلى معرفة ذكره أصلاً<sup>(1)</sup>.

• وفي قوله تعالى: ﴿فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين﴾ الزخرف 71، أن  
المعني لكي نشهد - بعين الخيال - أن لهم في الجنة ما تشتهي الأنفس، وفوق شهوة  
النفس التذاذ العيون، كما لاً وجمالاً في التكريم<sup>(2)</sup>.

في كثير من الآيات<sup>(3)</sup>، وردت «عين» بالمفرد والمثني والجمع، حسبما اقتضي  
الإعجاز القرآني في بلاغته، ولشمول الدلالة التي توجد المعاينة في النفس،  
والمعانينة التي تتصل لغة ومعني بالعين، تشهد بعمل الجارحة، وبنزوع النفس، وفعل  
القلب، ففي قوله تعالى: ﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من  
الدمع مما عرفوا من الحق﴾ المائدة 83، فإن العين فضلاً عن أدائها لوظيفتها الأولى  
في نقل صورة المرئي لمراكز الإبصار الدماغية، فإنها تكون واجهة معبرة عن وجدان  
الإنسان، وعلي ذلك فإن علاقتها - وظيفياً - مع قوي النفس العقلية والقلبية  
والوجدانية متبادلة وقوية لاتنقسم.

## الاطلاع:

• في قوله تعالى: ﴿فاطلع فرآه في سواء الجحيم﴾ الصافات 55، أن من عباد  
الله المخلصين من يخطر له أن يتفقد صاحبه وقرينه - في الدنيا - ليعرف

بيروت، ط 1، 1987م، ح 1، ص 889.

(1) القاسمي: محاسن التأويل، دار الفكر، بيروت ط 1، 1978م، ح 11، ص 102.

(2) سيد قطب: في ظلال القرآن، المجلد الخامس، ص 2988.

(3) من مثل: آل عمران 13، الأعراف 116، 179، الأنفال 44، التوبة 92، الحجر 88، الكهف 28، 101، مريم  
26، طه 40، 131، الأنبياء 61، الفرقان 74، القصص 9، الأحزاب 19، القمر 37، البلد 8 ..... إلخ.

مصيره، وهو يعرف بطبيعة الحال أنه قد صار إلى الجحيم، فيتطلع ويدعو إخوانه إلى التطلع معه<sup>(1)</sup>، فدل الاطلاع على الرؤية.

• وقوله تعالى: ﴿لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً وللّنت منهم رعباً﴾ الكهف 18، أي لو نظرت إليهم، لأنه لا يقع نظر أحد عليهم إلا هابهم وخافهم<sup>(2)</sup>.  
في الآيتين السابقتين، وفي قوله تعالى: ﴿فاجعل لي صرحاً لعلني أطلع إلى إله موسى﴾ القصص 38، يدل الاطلاع على الإشراف على الشيء ورؤيته، والنظر والمعرفة<sup>(3)</sup>، فالإطلاع بهذا يشتمل على انتقال صورة المرئي بالعين ومن ثم نظره وتأمله وأخيراً معرفته، وفي هذا دلالة على تفاعل متكامل من جهة الإنسان لما يراه، تفاعل حسي عقلي قلبي وجداني.

### المشاهدة:

• في قوله تعالى: ﴿وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود﴾ البروج 7، فالشاهد في ذلك اليوم من الخلائق أي يحضر فيه، والشهود: الحضور، وقيل: يشهدون بما فعلوا يوم القيامة<sup>(4)</sup>.

• وقوله تعالى: ﴿فأتوا به على﴾ أعين الناس لعلهم يشهدون﴾ الأنبياء 61، أي يحضرون عقوبته<sup>(5)</sup>.

فالمشاهدة من شهد وتعني: أقر بما علم، وشهد: حضر، ومنه قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ البقرة 185، وشهد الشيء: عاينه مثل قوله تعالى: ﴿ما شهدنا مهلك أهله﴾ النمل 49، والشهادة: أن يخبر بما رأي، وعالم

(1) سيد قطب: في ظلال القرآن، المجلد الخامس، ص 2988.

(2) القاسمي: محاسن التأويل، ج 11، ص 16.

(3) المعجم الوسيط: ابراهيم أنيس وآخرون، ج 2، ص 562.

(4) الشوكاني: فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1998م، المجلد الخامس، ص 446: 448.

(5) القاسمي: محاسن التأويل، ج 11، ص 265.



الشهادة: عالم الأكوان الظاهرة مقابل عالم الغيب، والمشاهدة: الإدراك بإحدي الحواس<sup>(1)</sup>، في مثل تلك الآيات<sup>(2)</sup>، تشير الدلالات التي تحملها الألفاظ المؤدية إلى معاني المشاهدة إلى حركة الحس والبصر، وتشمل المعاينة، وتصل إلى حد الإدراك والنظر العقلي المتناغم مع الانفعال الباطني للنفس بصورة المرئي.

## الإدراك

نسب الإدراك في بعض الآيات للإنسان، مثل قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار» الأنعام 103، ونسب إلى غير الإنسان، مثل قوله تعالى: «أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة» النساء 78، وقوله تعالى: «ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت» النساء 100، وورد في آيات أخرى، مثل قوله تعالى: «فاضرب لهم طريقاً في البحر يبسا لا تخاف دركاً ولا تخشى» طه 77، وقرئ «دركاً» بالفتح والسكون، والدركُ والدركُ إسمان من الإدراك، أي لا يدركك فرعون وجنوده ولا يلحقونك<sup>(3)</sup>، لكن نسبة الإدراك للإنسان تعني: بلوغه علمه أقصى الشيء، أو رؤيته ببصره، أو فهمه بعقله، والدرك: إسم مصدر من الإدراك<sup>(4)</sup>، وعلي هذا فالإدراك الواعي عند الإنسان ليس قاصراً علي عمل الحاسة وإنما «خاضع لتفسير يقوم به الدماغ»<sup>(5)</sup>، ومن ثم يعمل عمله في النفس، وقد نبه الفارابي إلى أن «الإدراك إنما هو للنفس، وليس للحاسة الإحساس بالشيء المحسوس، والانفعال..

(1) المعجم الوسيط: ابراهيم أنيس وآخرون، ج 1، ص 497.

(2) من مثل: آل عمران 70، 99، النساء 41، المائدة 113، يونس 61، هود 17، 18، يوسف 26، النحل 89، الإسراء 78، الكهف 51، مريم 37، الأنبياء 56، 61، 78، الحج 28، 78، النور 2، 24، النمل 32، 49، الصافات 150، الزخرف 19، المطففين 21، البروج 3، 7، الخ.

(3) الزمخشري: الكشاف، ج 2، ص 547.

(4) المعجم الوسيط: ابراهيم أنيس وآخرون، ج 1، ص 281.

(5) ابراهيم فريد الدر: الأسس البيولوجية للسلوك الإنساني، ص 311.

والدليل علي ذلك، أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس وتكون النفس لاهية، فيكون الشيء محسوساً ولا يدرك<sup>(1)</sup>، وعلي ذلك ففي الإدراك فعل للعقل، وانفعال للنفس أقوى وأكثر تنامياً في أثره مما تفعله حاسة البصر المدركة.

## النظر:

• في قوله تعالى: «وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون» البقرة 50، النظر هنا من الإبصار، أي وأنتم تبصرون هذه الخوارق من فرق البحر ونجاتكم وغرق عدوكم<sup>(2)</sup>.

• وقوله تعالى: «ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين» الحجر 16، الناظرين أي المعتبرين المستدلين بها علي قدرة مبدعها وتوحيد صانعها<sup>(3)</sup>.

• وقوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» الغاشية 17، المعني أنهم ينكرون أمر البعث ويستبعدون وقوعه، أفلا ينظرون إلى الإبل التي هي غالب مواشيهم وأكبر ما يشاهدونه من مخلوقات<sup>(4)</sup>.

• وقوله تعالى: «فلينظر الإنسان مم خلق» الطارق 5، فيه توقيف لمنكري البعث علي أصل الخلقة الدالة علي أن البعث جائز ممكن<sup>(5)</sup>.

• وقوله تعالى: «أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء» الأعراف 185، «أولم ينظروا» نظر استدلال، في ملكوت السموات والأرض

(1) الفارابي: التعليقات، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط 1، 1988م، ص 38.

(2) أبو حيان الأندلسي: تفسير النهر الماد، ح 1، ص 75.

(3) البيضاوي: أنوار التنزيل، ص 345.

(4) الشوكاني: فتح القدير، المجلد الخامس، ص 468.

(5) ابن عطية: المحرد الوجيز، تحقيق: السيد عبد العال ابراهيم، مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، ط 1، 1991م، ح 15، ص 398.

أي فيما تدلان عليه من عظم الملك والملكوت الملك العظيم<sup>(1)</sup>.

• وقوله تعالى: «ولقد كنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه وأنتم تنظرون» آل عمران 143، ومعني «رأيتموه» أي أسبابه أي الموت، وأنتم تنظرون، قيل ذكره تأكيداً، وقيل: الرؤية قد تكون بمعنى العلم، ليعلم أن المراد بالرؤية النظر<sup>(2)</sup>، وقيل إن النظر: تأمل الشيء بالعين<sup>(3)</sup>، وقد ورد في كثير من الآيات<sup>(4)</sup>، ما يدل علي أن المعاني المستنبطة من «نظر» ومشتقاتها، لايتوقف عند حد التأمل بالعين، لأن للتأمل بالحاسة المبصرة غاياته الأبعد في حركة الفكر والقلب والسلوك.

هكذا فالشواهد القرآنية لعملية الرؤية - مجردة عن كونها رؤية لله تعالى - حين تتصل بالفعل الإنساني، فإنها تعني ضمن ما تعينه من مدلولات الحس والإبصار والمعينة والاطلاع والمشاهدة والإدراك والنظر، تعني التناغم العقلي القلبي البدني، وترقي إلى درجة التأمل والاعتبار، وتطلب إلى ذلك كله انسجاماً تاماً ينساب في ملكات النفس بأسرها، لكنها في عامة تلك الأحوال لا تجزم الإحاطة التامة بالمرئي، كما أن المرئي لا تنتقص ذاته بالرؤية، ولا ينضاف إليه من فعل الرؤية شيئاً زائداً عن ذاته.

## النوع الثاني:

ويتضمن الآيات التي اتصلت بمسألة الرؤية من جهة المعني، والتي يمكن تصنيفها

(1) الزمخشري: الكشاف، ج2، ص 133.

(2) البغوي: تفسير البغوي، المجلد الثاني، ص 112.

(3) الرازي: مختار الصحاح، ص 666.

(4) من مثل: آل عمران 88، 143، الأنعام 11، 99، الأعراف 14، 15، 53، 185، 198، البقرة 259، 260، الأنفال 6، التوبة 127، يونس 39، 101، 102، هود 54، 55، يوسف 109، الحجر 37، النحل 85، النمل 28، 51، الأحزاب 19، فاطر 44، يس 49، الصافات 19، 88، الزمر 68، محمد 18، ق 6، الذاريات 44، الواقعة 84، المدثر 21، النبأ 40، المطففين 23، الطارق 5..... إلخ.

إلي:

- آيات يفهم من ظاهرها إثبات الرؤية.
- آيات يفهم من ظاهرها إنكار الرؤية.
- آيات لم يصرح ظاهرها بجواز أونفي للرؤية.

أولاً: ما يفهم من ظاهرها إثبات الرؤية:

في قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة» القيامة 22، 23، فقد وردت في سياق الآيات «وتذرون الآخرة، وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة، ووجوه يومئذ باسرة، تظن أن يفعل بها فاقرة»، فأكدت دلالة السياق بصفة قطعية علي أمرين:

- أن الحدث حادث في الآخرة.
- وأن هناك مقابلة في النص بين صنفين من الوجوه، وجوه ناضرة أعطيت لذة النظر لوجهه تعالى، وأخري باسرة عابسة حرمت تلك اللذة.

وقد أقر علم التوحيد السني «مشاهدة الوجه الكريم أو رؤية الله»<sup>(1)</sup>، يقول الشوكاني «ناضرة» أي ناعمة غضة حسنة «إلى ربها ناظرة» هذا من النظر، أي إلى خالقها ومالك أمرها، ناظرة: أي تنظر إليه، هكذا قال جمهور أهل العلم، والمراد به ما تواترت به الأحاديث الصحيحة من أن العباد ينظرون ربهم يوم القيامة كما ينظرون إلى القمر ليلة البدر، هكذا اعتمد الشوكاني لإثبات الرؤية - وفق هذا النص القرآني - دلالة السنة، ويقول إن هذا «مجمع عليه بين الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام وهداة الأنام»<sup>(2)</sup>، وقد ذكر ابن كثير في تفسيره أن «إلى ربها ناظرة» أي تراه عيانا كما رواه البخاري رحمه الله

(1) كارادي فو: دائرة المعارف الإسلامية، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد التاسع، ص 2777.

(2) الشوكاني: فتح القدير، المجلد الخامس، ص 634.

تعالى في صحيحه «إنكم سترون ربكم عياناً»، ويقول «قد ثبتت رؤية المؤمنين لله عز وجل في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث لا يمكن دفعها ولا منعها»<sup>(1)</sup>، وقد وافقهما ابن تيمية في طريق الدلالة بأن «أعظم لذات الآخرة لذة النظر إلى الله سبحانه، كما في الحديث الصحيح «فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه، وهو ثمرة معرفته وعبادته في الدنيا، فأطيب ما في الدنيا معرفته، وأطيب ما في الآخرة النظر إليه»<sup>(2)</sup>، لكن ألا تعد الرؤية في الآخرة إضافة ينالها المؤمن في درجة معرفته لله تعالى؟، يقول ابن حزم «ورؤية الله عز وجل يوم القيامة كرامة للمؤمنين.. ومحال أن تكون هذه الرؤية رؤية القلب لأن العارفين به تعالي يرونه في الدنيا بقلوبهم، وكذلك الكفار في الآخرة»<sup>(3)</sup>، فاعتمد دلالة العقل، فأيدت دلالاتي السنة والإجماع في إثبات الرؤية عيانية من قوله تعالي: «إلى ربها ناظرة» وقد جعلها الطحاوي -أي الرؤية العيانية- مشروطة بقوله «الرؤية حق لأهل الجنة، بغير إحاطة ولا كيفية»<sup>(4)</sup>، وقيل إن «إضافة النظر إلى الوجه -الذي هو محله- في هذه الآية، وتعديته بأداة «إلى» الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدل علي خلافه: حقيقة موضوعة في أن الله أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى الرب جل جلاله»، ويعتبر صاحب هذا القول أن تأويل الآية هو التحريف الذي فعلته اليهود والنصارى في نصوص التوراة والإنجيل<sup>(5)</sup>، إذ إن هناك من تأول تلك الآية من أن «النظر» بمعنى الانتظار،

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الخير، بيروت، ط 1، 1990م، المجلد الرابع، ص 475: 476.

(2) ابن تيمية: دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجلند، دار الأنصار، القاهرة، ط 1، 1978م، الجزء الأول، ص 323: 324.

(3) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ح 3، ص 10 والسيوطي: تفسير الجلالين، ص 141.

(4) الطحاوي: أصول العقيدة الإسلامية، ص 51.

(5) ابن أبي العز: أصول العقيدة الإسلامية، ص 52.

ونسبه إلى الحسن البصري ومجاهد<sup>(1)</sup>، وقد اعتبر هذا التأويل باطلاً لأنه «لا يقال نظر إلى كذا بمعنى الانتظار»<sup>(2)</sup>، ويبدو أن هذا هو ما اعتمده المعتزلة في تأويلها قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة» بقولهم «إن النظر المذكور هنا بمعنى الانتظار، أي ثواب ربها منتظرة»<sup>(3)</sup>، وأكده الزمخشري بأن «إلى ربها ناظرة» تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره، وهذا عنده معني تقديم المفعول، مثل قوله تعالى: «إن ربك يومئذ المستقر - إلى الله تصير الأمور - إلى الله المصير - إليه ترجعون، عليه توكلت وإليه أنيب» فيها التقديم علي معني الاختصاص، ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم، فإن المؤمنين نظارة ذلك ذلك اليوم لأنهم الأمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاخصاه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محال، فوجب حمله علي معني يصح معه الاختصاص والذي يصح معه.. معني التوقع والرجاء<sup>(4)</sup>، وقد أجاب الماتريدي بأن الآية لا تحمل معني الانتظار، لأن الآخرة ليست لوقت الانتظار، وإنما هي الدنيا، كما أن القول به يخرج مخرج البشارة في تعظيم ما نالوا من النعم، والانتظار ليس منه، مع ما كان الصرف عن حقيقة المفهوم قضاء علي الله، فيلزم القول بالنظر إلى الله كما قال، علي نفي جميع معاني الشبه عن الله سبحانه<sup>(5)</sup>، وهذا الاتجاه الذي تمسك بحرفية النص للوقوف مع ظاهره لإثبات رؤية عيانية، بغير أن يلحقها ويوصلها بما يمدده ويعطيه السياق القرآني للآية «إلى ربها ناظرة» دون أن يثبت أثر الرؤية وتامها في العقل والقلب وسائر النفس مما يجعل -بدلالة النص نفسه- للوجه نصارته، في مقابل من حمل النص علي معني

(1) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 210.

(2) الشوكاني: فتح القدير، المجلد الخامس، ص 364.

(3) القاضي عبد جبار: شرح الأصول الخمسة، ص 245.

(4) الزمخشري: الكشاف، ج 4، ص 192.

(5) الماتريدي: التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، ص 79.

الانتظار باستخدام دلالة اللغة تمسكاً بالتميزه واحترازاً من التشبيه فأنكر المعاينة في الرؤية، كلاهما ادعي الإجماع فيما ذهب إليه، وأقام حجته النقلية والعقلية ومن ثم أسس منهجه في إثبات عقيدته في الرؤية، فكان النص القرآني عند كل فريق تابعاً لما أوجبه عليه منهجه، وواجب «أن تكون العقيدة تابعة للقرآن، لا أن يكون القرآن تابعاً للعقيدة»<sup>(1)</sup>، فسبق العقيدة للقرآن، يحجب في تلك العقيدة عن منهجها الدقة والشمولية والتكاملية في فهم النص القرآني.

### ثانياً : ما يضحهم من ظاهرها إنكار الرؤية :

في قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» الأنعام 103، فقد فهم منه تجويزاً لإنكار الرؤية لأن «البصر هو الجوهر اللطيف الذي ركبته الله في حاسة النظر به تدرك المبصرات، فالمعني: أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه لأنه محال أن يكون مبصراً في ذاته، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً كالأجسام والهيئات»<sup>(2)</sup>، وقريباً من ذلك ذكر أن «لا تدركه الأبصار» من باب الجلال والجمال فيقابلها فيها، قيل للنبي عليه السلام: رأيت ربك، فقال: نور أني أراه، فلا يزال حجاب العزة مسدلاً لا يرفع أبداً جل أن تحكم عليه الأبصار هكذا عند مشاهدتها إياه لأنها في الحيرة والعجز فرؤيتها لارؤيتها<sup>(3)</sup>، حتي قيل «إن الله تعالى يتعالي عن كل إدراك حسي، يتعالي عن كل تحديد أو كل مفهوم يطمح إلى إدراكه، فكل كلام إنساني لا يمكنه إذن، عندما يكون الإلهي هو المقصود الإشارة إليه بتمثيلات بعيدة دائماً واستعارات ورموز خفية وغامضة»<sup>(4)</sup>، وهذا الإتجاه الذي

(1) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص 200.

(2) الزمخشري: الكشاف، ج 2، ص 41.

(3) ابن عربي: من رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1948م، ص 7.

(4) غارودي: الإسلام، ص 114.

أنكر الرؤية بدلالة هذه الآية - وإن كانت غايته التنزيه - ابتعد كلية في مفهوم الرؤية عن المعاينة، وأصر علي نفيها، وتمسك بما تنتجه المعاينة البصرية من العلم والنظر العقلي وتدبر القلب، في المقابل أورد ابن كثير أن قوله تعالي: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» أي لا تدركه في الدنيا، وإن كانت تراه في الآخرة، كما تواترت به الأخبار<sup>(1)</sup>، وإلى هذا المذهب اتجه كثير من المفسرين، وكانت لهم فيما ارتأوه حججهم:

• فقيل بإجماع أهل السنة علي أن الله عز وجل يري يوم القيامة، يراه المؤمنون، وأن ذلك جائز عقلاً، واستندوا إلى ورود السمع بوقوع ذلك الجائز لأن الله عز وجل من حيث جاز أن نعلمه لا في مكان ولا متحيزاً ولا مقابلاً ولم يتعلق علمنا بأكثر من الوجود جاز أن نراه غير مقابل ولا محازي ولا مكيفاً ولا محدوداً<sup>(2)</sup>.

• وأنه سبحانه منزه عن سمات الحدوث، ومنها الإدراك بمعني الإحاطة و التحديد، كما تدرك سائر المخلوقات، والرؤية ثابتة<sup>(3)</sup>.

• وأن مورد الآية وهو التمدح يوجب ثبوت الرؤية إذ نفي إدراك ما تستحيل رؤيته لا تمدح فيه لأن كل ما لا يري لا يدرك وإنما التمدح بنفي الإدراك مع تحقيق الرؤية إذ انتفاؤه مع تحقيق الرؤية دليل ارتفاع نقيصة التناهي والحدود عن الذات، والمنفي هو الإدراك لا الرؤية<sup>(4)</sup>.

• وأن هناك فرقا بين الإداك والرؤية، لأن «الإدراك هو الوقوف علي كنه الشيء، والإحاطة به، والرؤية: المعاينة»<sup>(5)</sup>.

• وقيل لعكرمة عند ذكر الرؤية: أليس قد قال: «لا تدركه الأبصار» فقال:

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الثاني، ص 180.

(2) الثعالبي: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ح 1، ص 548: 549.

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ح 7، ص 54.

(4) النسقي: تفسير النسقي، دار الكتاب العربي، بيروت المجلد الأول، ح 2، ص 27 والماتريدي: التوحيد، ص 81.

(5) البغوي: تفسير البغوي، ح 7، ص 174.



أفلمت تري السماء أفكلها تري؟<sup>(1)</sup>.

• وقيل: لامنافاة بين إثبات الرؤية ونفي الإدراك، فإن الإدراك أخص من الرؤية، ولا يلزم نفي الأخص انتفاء الأعم<sup>(2)</sup>.

وهكذا يمكن التفرقة في مفهوم الرؤية بين الإبصار العياني والإدراك، فقد مكنت معطيات العلم الحديث الإنسان من رؤية ما عجز لزمان عن رؤيته، وكشفت له فيما يراه أبعاداً كانت فيما مضى غيباً مجهولاً، لكنها لم تقدم له - مع تطورها - الإحاطة التامة، وقد أثبت أهل الاختصاص في العلم صحة ذلك في كثير من الشواهد القرآنية، ولذا قيل «إن العلم الحديث قد أثبت أنه لا توجد حقيقة كونية تتصادم مع ما جاء في القرآن»<sup>(3)</sup>، وقد تساءل مالك بن نبي في هذا الشأن «لماذا نري في اطراد فكرة غيبية صورة بصرية؟ ومن خلال عرض تشريعي تتدفق حقيقة أرضية أو سماوية؟، وأجاب «لا شك أننا لو تأملنا من قريب هذه الغرائب فسنتكشف في اطراد الفكرة القرآنية روحاً مذهلة، ونسقاً رفيعاً، لا يصدر إلا عن معرفة مطلقة محضة تتدفق منها الآية، فنحن مضطرون إلى أن نعتبر أمثال هذه الغرائب إشارات بينة، وشهبا ثواقب، تكشف للفكر الإنساني المبهور عن المصدر الغيبي الذي تدفقت منه تلك الفكرة، بحيث سبقت عصور التقدم الإنساني، واتفقت مع الحقائق التي كشف عنها العلم بعد ذلك بقرون، وكأنما سبقت هذه الغرائب العقل الإنساني الذي يتطور، لتكون طلائع شاهدة علي السر الأسمى للمعرفة الإنسانية»<sup>(4)</sup>، والقرآن نفسه يحرض علي أن يكون العقل حيويّاً تجاه حقائق الشاهد والغائب معاً، ويطلق العنان لملاكات الإنسان العقلية أن لا تنحصر عملها بين دفتي المصحف، لأن «فكرة الاكتفاء

(1) السيوطي: البلاغة القرآنية، تحقيق: السيد الجميلي، دار المعرفة، القاهرة، ص 37.

(2) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الثاني، ص 180: 181.

(3) الشعراوي: معجزة القرآن الكريم، المجلد الأول، ص 86.

(4) مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1986م، ص 270: 271.

الذاتي في الإسلام لم يصرح بها القرآن بل جاءت من الجيلين اللذين أعقبا حياة الرسول<sup>(1)</sup>، خاصة وأن أمور الغيب وأحوال الآخرة، التي أخبرنا بها القرآن ليست من المستحيلات عقلاً، ولا يترتب عليها مستحيل<sup>(2)</sup>، كما لا ينبغي لأحد أن يتجاهل ما في القرآن من إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية<sup>(3)</sup>، لكن وجهة النظر عن الذات الإلهية يجب أن تتعلق بأصول العقيدة ولا تنقطع عن حقائق العلم، بسبب أن «الإدراك لن يكون صحيحاً إلا إذا بني علي عدد كبير من ترجيحات ثبتت صحتها من قبل لاسيما إذا كنا نعالج أموراً غير مادية»<sup>(4)</sup>.

هكذا فإن قوله تعالي: «إلى ربها ناظرة» وقوله تعالي: «لاتدرکه الأبصار»، ظاهرياً يتعارضان، ومن ثم اختلف حين النظر إلى دلالة كل آية منهما مستقلة عن الأخرى، ثم صار النزاع في موضوعهما - وهو الرؤية -، فهل يمكن حمل إحداهما على الأخرى.. وهل الآيتان محكمتان.. أم أنهما من المتشابهات؟ فالمحكم لغة من القرآن هو «الظاهر الذي لا شبهة فيه ولا يحتاج إلى تأويل»<sup>(5)</sup>، وفي الاصطلاح قيل عنه:

- إنه الآيات التي أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه<sup>(6)</sup>.
- وهو آي الكتاب الذي يكون «تأويله بتنزيله يفهم المراد منه بظاهره وذاته»<sup>(7)</sup>.

(1) Montgomery Watt: Is Lamic Fundamenta :ism and Modernity. london. Rortledge. 1988. P. 9.

(2) القرضاوي: الشفاعة في الآخرة، نهضة مصر، ط 1999م، ص 37.

(3) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، 1981م، ص 69.

(4) ابراهيم فريد الدر: الأسس البيولوجية لسلوك الإنسان، ص 318.

(5) المعجم الوسيط: ابراهيم أنيس آخرون، ج 1، ص 190.

(6) الزمخشري: الكشاف، ج 1، ص 412.

(7) ابن فورك: مشكل الحديث، تحقيق: عبد المعطي أمين، دار الوعي، حلب، ط 1، 1982م، ص 11.

- وهي التي تتعلق بأصول الدين وأصول الأحكام<sup>(1)</sup>.
- وهو ما لا يتوقف علي البيان، وما وضع معناه، وما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، وما كان معقول المعني، وما استقل بنفسه، وما تأويله تنزيله، وما لم يتكرر أفضاه<sup>(2)</sup>.
- وهو ما له دلالة واضحة، متضح المعني، وما استقام نظمه للإفادة، وما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، وما هو معقول المعني<sup>(3)</sup>.
- وهو الفصل بين شيئين بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر<sup>(4)</sup>.
- وبناء علي ما سبق، يمكن القول بأن المحكم من الآيات، هي تلك التي لا تصرح أفاضها إلا بشيء محدد من جهة المعني، ولا مفر للعقول -علي تفاوتها- أن تفهم منها غير هذا المعني تحديداً.
- وأما المتشابه لغة فهو النص القرآني الذي يحتمل عدة معان، وهو غير الشبهة التي تعني الالتباس في الأمر، أحلال هو أم حرام، وحق هو أم باطل<sup>(5)</sup>، ومن جهة الاصطلاح فإن المتشابهات:
- هي مشتبهات محتملات<sup>(6)</sup>.
- وهي آيات لا يوقف علي معناها إلا بالرد علي الحكم وانتزاع وجه تأويله منه<sup>(7)</sup>.
- وهي ما لا يرجي بيانه، وما غمض معناه، وما احتمل أوجها، وما كان غير معقول

(1) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص 197.

(2) طاش زاده: مفتاح السعادة، ج 2، ص 438: 439.

(3) الشوكاني: إرشاد الفحول، دار المعرفة، بيروت، ط 1979م، ص 31: 32.

(4) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 105.

(5) المعجم الوسيط: ابراهيم أنيس وآخرون، ج 1، ص 471.

(6) الزمخشري: الكشاف، ج 1، ص 412.

(7) ابن فورك: مشكل الحديث، ص 11.

- المعني، وما لم يستقل بنفسه إلا برده، وما لا يدرك إلا بتأويل، وما تكرر ألفاظه<sup>(1)</sup>.
- وهو ماله دلالة غير واضحة، وغير متضح ولا معقول المعني، وما اختل نظمه لعدم الإفادة، وما استأثر الله بعلمه، وما احتمل أوجهاً.
  - وهذا المتشابه إما أن يكون من جهة اللفظ فقط، أو من جهة المعني، أو من جهتهما معاً<sup>(2)</sup>.
  - كما نظر للمتشابه علي أنه «مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر»<sup>(3)</sup>.
  - وهي الآيات التي تتضمن الإعلام عن الأشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد<sup>(4)</sup>.
  - وهي التي تفتقر إلى نظر وتفسير يصح معناها، لتعارضها مع آية أخرى أو مع العقل، فتخفي دلالتها وتشبهه<sup>(5)</sup>.
- وذكر السيوطي أنه قيل: القرآن كله محكم لقوله تعالى: «كتاب أحكمت آياته»، وقيل: القرآن كله متشابه لقوله تعالى «كتاباً متشابهاً مثاني»، لكن الصحيح برأيه: انقسامه إلى محكم ومتشابه<sup>(6)</sup>، ويبدو أن الأحكام الذي أشار إليه السيوطي أولاً هو ما قصده ابن تيمية بالأحكام العام وهو «اتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره»، وأن التشابه هو «ضد الاختلاف المنفي عنه»، ويقر أن «هذا التشابه العام لا ينافي الأحكام العام، بل هو مصدق له»<sup>(7)</sup>.

(1) طاش كبري زاده: مفتاح السعادة، ح 2، ص 438: 439.

(2) الشوكاني: ارشاد الفحول، ص 31: 32.

(3) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 105.

(4) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 97.

(5) ابن خلدون: المقدمة، ص 433.

(6) السيوطي: الاقتان في علوم القرآن، تحقيق: محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 1، 1987م، ح 2، ص 5.

(7) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 103: 105.

وعلي ذلك فالمتشابهات من الآيات هي ما لا يمكن أن تثق العقول تجاهها بمعنى واحد، وأن لا بد فيها من الترجيح علي أصل ثابت، لأن «نسبة التشابه إلى المحكم كنسبة أعالي الشجرة إلى أصولها، فإن المحكمات اللاتي هن أم الكتاب بمثابة الأصل»<sup>(1)</sup>، ولما كان القرآن يفسر بعضه بعضاً، ويصدق بعضه بعضاً، وأن المسلم الحق لا يضرب النصوص بعضها ببعض، ولكن يرد المتشابهات إلى المحكمات<sup>(2)</sup>، ولو طبقنا معايير المحكم والمتشابه علي قوله تعالى: «إلى ربها ناظرة» و«لاتدرکه الأبصار»، ونظراً للخلاف حولهما ظاهرياً، وفيما أديا إليه من مذهبين متناقضين في الرؤية، فلا يصح اعتبارهما معا إلا من المتشابهات، والآيتان متصلتان بقضية صريحة هي رؤيته تعالى، والرؤية متصلة بصفات الله عز وجل، وقد اعتبر أن «أوصاف الله تعالى وأوصاف القيامة من المتشابه من جهة المعني»<sup>(3)</sup>، ولأن من الأشياء التي يجب ردها عند الإشكال إلى أصولها هو «رد المتشابهات في الذات والصفات إلى محكم قوله تعالى: «ليس كمثله شيء»»<sup>(4)</sup>، والرؤية في إثباتها بكل معاييرها لاتمس المرئي، لكنها عائدة ومتصلة بالرائي، وطبقاً للمحكم من الآيات، فإنها رؤية مغايرة لأن تعلقها يكون بمن ليس كمثله شيء، وفي رد المتشابه إلى المحكم صيانة للعقل من الشبهات، والشبهات لاتتوقف، وقد ذكر الشوكاني أن أقواها «ما تعارضت فيه الأدلة ولم يظهر الجمع ولا الترجيح وما اختلف فيه العلماء»<sup>(5)</sup>، وما قيل أنه علينا «الإقرار بنص مشكله ومتشابهه، ورد كل ما لم يحط به علماً بتفسيره إلى الله، مع الإيمان

(1) عدنان زرزور: علوم القرآن، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1984م، ص 179.

(2) القرضاوي: الشفاعة في الآخرة، ص 28، ص 48.

(3) طاش زاده: مفتاح السعادة، ح 2، ص 439.

(4) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط 2، ح 2، ص 71.

(5) الشوكاني: كشف الشبهات، تحقيق: عقيل بن محمد المقطري، مكتبة دار القدس، صنعاء، ط 1، 1990م، ص 49.

بنصه»<sup>(1)</sup>، يوقف انطلاق العقل ويجمد حركته في مواجهة النص الذي هو نفسه - أي النص - يستحث العقل علي تلك الحركة الانفعالية لاستجلاء ما يكتنزه النص من دلالات، لأن الحشوية من أهل القبلة قد أنكرت «رد المتشابه إلى المحكم، وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه علي بعض، وأن كل آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوب تنزيلها»<sup>(2)</sup>، وذكر أن قوله تعالي: «لاتدرکه الأبصار» من المحكمات، وقوله تعالي: «إلى ربها ناظرة» من المتشابه<sup>(3)</sup>، وهكذا فإن فريقَي الإثبات والانكار في مسألة الرؤية قد لجأ كل منهما إلى اعتبار الآيات المؤيدة لمذهبه من المحكمات وآيات الخصوم من المتشابهات<sup>(4)</sup>، وقد اعتبر البعض أن من نتائج قضية التسليم بالمتشابهات دون الخوض فيها كان ظهور المشبهة<sup>(5)</sup>، والزرکشي يؤمن بأن لاتعارض بين آي القرآن وما توجبه أدلة العقل فيقول «لا يجوز أن نجعل قوله «إلى ربها ناظرة» معارضاً لقوله «لاتدرکه الأبصار» في تجويز الرؤية وإحالتها، لأن دليل العقل يقضي بالجواز ويجوز تخليص النفي بالدنيا والإثبات بالقيامة»<sup>(6)</sup>، لكنها محاولة للتخفيف من حدة النزاع في قضية الرؤية، وهي متصلة بالأصول، وابن قتيبة يعدم العذر لمن اختلفوا فيها، فيقول «إن المختلفين في أصول الدين لو كان اختلافهم في الفروع والسنن لاتسع لهم العذر عندنا... لكن اختلافهم في التوحيد وفي صفات الله تعالي»<sup>(7)</sup>، ولعل الصلة وثيقة بين قضية المحكم والمتشابه وبين قضية الأصول والفروع ولعلهما

(1) الأشعري: رسالة أهل الثغر، تحقيق: محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ص 93.

(2) القاسم الرسي: كتاب أصول العدل والتوحيد المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة، ح 1، ص 126.

(3) الإمام يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد، المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، ح 2، ص 101: 102.

(4) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التأويل، ص 190.

(5) الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، الأنجلو، ط 2، 1985، موص 297: 298.

(6) الزرکشي: البرهان في علوم القرآن، ح 2، ص 51: 52.

(7) ابن قتيبة: تأويل مختلف الأحاديث، مكتبة المتنبى، القاهرة، ص 17.

طرفان في خيط واحد، ويؤرخ الشهر ستاني إلى بداية الاختلاف في الأصول في أنها «حدثت في آخر أيام الصحابة»<sup>(1)</sup>، لكن هناك من يذكر أن رجلاً في عهد الفاروق رضي الله عنه كان «يسأل عن المتشابه»، فتصدي له الفاروق بحزم<sup>(2)</sup>، هذا باعتبار أن المقصود بالأصول المحكمات والفروع بأنها المتشابهات، وذلك في باب العقائد، ومسألة الرؤية التي «طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها»، داخلة ضمن هذا الباب<sup>(3)</sup>، والخلاف «لا يكون خطراً إلا إذا كان في أصول الدين»<sup>(4)</sup>، وقد اختلف في «الرؤية» هل هي من الأصول أم من الفروع؟، فذهب فريق إلى كونها من الأصول، بل عدها الشهر ستاني «قاعدة من القواعد التي بناء عليها يمكن تصنيف الفرق الإسلامية حيث تدخل في باب «الصفات والتوحيد»<sup>(5)</sup>، وعلل ابن تيمية اعتبارها من الأصول بسبب «إنكار المعتزلة لإمكان الرؤية»<sup>(6)</sup>، وعلي ذلك قيل في الرؤية بأنها من أشرف مسائل الأصول في الدين، بينما ذهب البغدادي إلى عدم اعتبارها من الأصول التي اتفق عليها أهل السنة، بقوله «فهذه أصول اتفق أهل السنة علي قواعدها وضلوا من خالفهم فيها»<sup>(7)</sup>، لكن استنادا إلي:

- اعتبار قوله تعالي «إلى ربها ناظرة»، و «لاتدرکه الأبصار» من المتشابهات.
- ووقوع الخلاف بين القائلين بالجواز والإنكار.
- وأن قضية الرؤية لم تشكل الأصل الذي عليه تمذهبت الفرق والاتجاهات.
- وأنها مترتبة علي القول في الصفات.

(1) الشهر ستاني: المل والنحل، ح 1، ص 22.

(2) محمد زاهد الكوثري: مقدمة التبصير في الدين للأسفراييني، ص 2.

(3) الأيجي: المواقف، ص 299.

(4) الاسفراييني: التبصير في الدين، ص 13.

(5) الشهر ستاني: المل والنحل، ح 1، ص 5.

(6) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصحيح المعقول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1985م، ص 52: 53.

(7) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 310.

يمكن استخلاص أن قضية «الرؤية» ليست من الأصول، وإنما من الفروع المترتبة عليها في الدين، و«الأصل أحق بالقوة من الفرع»<sup>(1)</sup>، غير أنها - مع كونها فرعاً - تعد منهاجاً سوياً لتصحيح مذاهب المختلفين في قضايا الغيب وذلك عند إثباتها والانتهاج إلى حكم آمن في المحكم والمتشابه، لأن آيات القرآن المتعلقة بالرؤية ليست محصورة فقط في قوله تعالى: «إلى ربها ناظرة» و«لاتدركه الأبصار»، والتي اعتبرها البحث من المتشابهات، فإن هناك من الآيات ما غمض ظاهرها، فليس فيها تصريح بجواز الرؤية ولا بانكارها، وهذه الآيات أقوى استحقاقاً - من الآيتين السالفتين - بالدخول في المتشابهات.

### ثالثاً: آيات لم يصرح ظاهرها بجواز أو نفي للرؤية:

1- ماورد في قصة موسى عليه السلام مع قومه، في قوله تعالى: «وإذ قلتم يا موسى لن نُؤمن لك حتى» نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون» البقرة 55، وقوله تعالى: «فقد سألتوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة» النساء 103، استدل بهما المثبتون للرؤية علي جوازها، حيث إن جهرة تعني عياناً أي ننظر إليه بأبصارنا<sup>(2)</sup>، وإلى المعنى نفسه قيل «الجهرة» في الأصل مصدر جهرت بالقراءة - إذا رفعت صوتك بها - واستعيرت للمعاينة بجامع الظهور التام<sup>(3)</sup>، وقال ابن كثير «جهرة» أي علانية<sup>(4)</sup>، لكن الطبرسي يفرق بين الجهر والمعاينة رغم أنه يعتبرهما نظائر فيقول «إن المعاينة ترجع إلى حال المدرك والجهرة ترجع إلى حال

(1) الجاحظ: من كتاب حجج النبوة المشور ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق: علي بوملجم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 3، 1995م، ص 130.

(2) الطبري: مختصر تفسير الطبري، تحقيق: محمد علي الصابوني وصالح أحمد رضا، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1985م، ص 37 والنسقي: تفسير النسقي، المجلد الأول، ح 1، ص 49.

(3) الألوسي: روح المعاني، ح 1، ص 262.

(4) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الأول، ص 99.



المدرّك.. فإذا قال جهرة لم يكن إلا بالعين علي التحقيق دون التخييل»<sup>(1)</sup>، وفي معرض الأمر نفسه جاء قوله تعالى: «وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا» الفرقان 21، فإن «أصل اللقاء الوصول إلى شيء ومنه الرؤية فإنه وصول للمرئي»<sup>(2)</sup>، وعلي ذلك استدل أصحاب الإثبات بحجية هذه الآية علي جواز الرؤية لأنهم «لم يطلبوا محالاً، وقد سألتها موسى عليه السلام»<sup>(3)</sup>، والقرطبي يري «أنهم سألو الله الشطط، لأن الله تعالى لا تدركه الأبصار في الدنيا، فلا عين تراه»<sup>(4)</sup>، وعلي ذلك «أخذتهم الصاعقة بظلمهم علي أنفسهم بسؤال شيء في غير موضوعه أو بالتحكم علي نبيهم في الآيات وتعنتهم في سؤال الرؤية لكان موسى بذلك أحق فإنه قال «رب أرني أنظر إليك» وما أخذته الصاعقة بل أطمعه وقيده بالمكن ولا يعلق بالمكن إلا ما هو ممكن الثبوت»<sup>(5)</sup>، وقد وافق منكرو الرؤية العيانية أن المقصود ب«جهرة» أنها رؤية العيان، لكنهم استنبطوا من الآيات «أن موسى عليه الصلاة والسلام رادهم القول وعرفهم أن الرؤية ما لا يجوز عليه أن يكون في جهة محال، وأن من استجاز علي الله الرؤية فقد جعله في جملة الأجسام والأعراض فرادوه بعد بيان الحجة ووضوح البرهان»<sup>(6)</sup>، ويقول الجاحظ «إن كان الله تعالى - في الحقيقة - يجوز أن يكون مرئياً، وبعض الحواس مدركا، وكان ذلك عليه جائزاً، فالتقوم إنما سألو أمراً ممكناً، وقد طمعوا في مطمع، فلم غضب هذا الغضب، واستعظم سؤالهم هذا الاستعظام، وضرب به

- (1) الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: السيد هاشم الرسولي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 1992م، ح 1، ص 146:145.
- (2) البيضاوي: أنوار التنزيل، ص 478.
- (3) الثعالبي: جواهر الحسان في تفسير القرآن، ح 1، ص 66، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ح 1، ص 403:404.
- (4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ح 13، ص 20.
- (5) النسفي: تفسير النسفي، المجلد الأول، ح 2، ص 261:260.
- (6) الزمخشري: الكشاف، ح 1، ص 281:282.

هذا المثل، وجعله غاية في الجرأة وفي الاستخفاف بالربوبية، فإن قالوا: لأن ذلك كان لا يجوز في الدنيا، فقدره الله تعالى علي ذلك في الدنيا كقدرته في الآخرة»<sup>(1)</sup>، لأنهم - أي من طلبوا الرؤية - «لو طلبوا أمراً جائزاً لما سموا ظالمين ولما أخذتهم الصاعقة، كما سأل إبراهيم عليه السلام أن يريه إحياء الموتى فلم يسمه ظالماً ولا رماه بالصاعقة»<sup>(2)</sup>، ويبدو أن سبب الاختلاف بين مثبتي الرؤية ومنكريها من جهة ما ورد في قصة قوم موسى عليه السلام، مرده إلي:

• اقتصار كل منهما علي أحد أبعاد الرؤية - وهو المعاينة - دون غيرها من

الأبعاد.

• عدم التلازم المنطقي بين المنهج والمذهب في عقيدة كلا الفريقين.

2- قوله تعالى: «ولما جاء موسى» لبيقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين» الأعراف 143، يلخص ابن كثير القول أن «أول إشكالية في هذا الشأن إنما نجمت عن حرف «لن» لأنها موضوعة لنفي التأييد»<sup>(3)</sup>، وفي ذلك قيل أرني هي بصرية والمفعول الثاني محذوف تقديره أرني إياك، وقيل: بما كلمه وخصه بهذه المرتبة طمحت همته إلى رتبة الرؤية وتشوق إلى ذلك فسأل ربه أن يريه نفسه، وقررت الشريعة رؤية الله تعالى في الآخرة، ومنعت من ذلك في الدنيا بظواهر الشرع، فموسي عليه السلام لم يسأل محالاً وإنما سأل جائزاً»<sup>(4)</sup>، لأنها عند أهل السنة «جائزة عقلاً لأنه من حيث هو موجود تصح رؤيته»<sup>(5)</sup>، وقوله تعالى: «أرني

(1) الجاحظ: نظم القرآن، تحقيق: سعد عبد العظيم، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1995م، ص120.

(2) الزمخشري: الكشاف، ج 1، ص 577.

(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الثاني، ص 272.

(4) أبو حيان الأندلسي: النهر الماد، ج 1، ص 863: 864.

(5) المصدر السابق، ج 1، ص 863.

أنظر إليك» سأل النظر إليه، واشتاق إلى رؤيته لما أسمعته كلامه، فقال لن تراني» أي في الدنيا، ولا يجوز الحمل علي أنه أراد: أرني آية عظيمة لأنظر إلى قدرتك، لأنه قال «إليك» و «قال لن تراني» ولو سأل آية لأعطاه الله ما سأل، كما أعطاه سائر الآيات»<sup>(1)</sup>، وقال الخصوم بشأن تلك الآية بتفسير غايته إنكار المعاينة من الرؤية، حيث «أرني أنظر إليك» تعني عرفني بنفسك تعريفاً واضحاً جلياً كأنها إراءة في جلائها بأية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك، «أنظر إليك» أي أعرفك معرفة اضطرار كأي أنظر إليك كما جاء في الحديث «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» بمعنى ستعرفوه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ واستوي «قال لن تراني» أي لن تطيق معرفتي علي هذه الطريقة ولن تحتل قوتك تلك الآية المضطرة<sup>(2)</sup>، فاختلف الخصمان، وهكذا هم أصحاب المذاهب المتناقضة في الرؤية عند مواجهة النص، كل يتلمس ما يقوي مذهبه مما ورد في النص نفسه.

3- قوله تعالى: «للذين أحسنوا الحسنى» وزيادة» يونس 26، فيل إن الشافعي قد احتج به علي الرؤية لأهل الجنة<sup>(3)</sup>، وقوله تعالى: «لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد» ق 35، يقول الدارقطني فيما يروي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أن الزيادة: النظر إلى وجه الله تعالى<sup>(4)</sup>، ويذكر البيهقي - في أكثر من رواية - أنها «النظر إلى وجه ربنا عز وجل»<sup>(5)</sup>، وذكر صاحب الخازن ما اختلف عليه المفسرون بشأن «الزيادة» في خمسة أقوال:

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ح 7، ص 278.

(2) الزمخشري: الكشاف، ح 2، ص 116.

(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الرابع، ص 475: 476 والأذري: أصول العقيدة الإسلامية، ص 53.

(4) الدارقطني: العلال الواردة، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، ط 1، 1985م، ح 1، ص 282: 283.

(5) البيهقي: الاسماء والصفات، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط 1، 1999م، ص 292.

الأول: الحسنى هو الجنة والزيادة النظر إلى وجه الله الكريم، والحسنى لفضة مفردة دخل عليها حرف التعريف فانصرفت إلى المعهود السابق وهو الجنة ومعنى ذلك أن الزيادة تشير إلى أمر مغاير لكل ما في الجنة من النعيم والإلزام التكرار وإذا كان كذلك وجب حمل هذه الزيادة على رؤية الله تعالى،

الثاني: ما روي عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال الزيادة غرفة من لؤلؤة واحدة لها أربعة أبواب.

الثالث: إن الحسنى واحدة الحسنات والزيادة التضعيف إلى تمام العشرة إلى سبعمائة.

الرابع: الحسنى حسنة مثل حسنة والزيادة مغفرة من الله ورضوان.

الخامس: الزيادة ما أعطاهم في الدنيا لا يحاسبهم به يوم القيامة<sup>(1)</sup>.

هكذا حدث الاختلاف في استنطاق مراد «الزيادة»، ويراها الزمخشري «ما يزيد على المثوبة وهي التفضل، ويدل عليه قوله تعالى - ويزيدهم من فضله»، بل ويرى أن من زعم أن الزيادة «هي النظر إلى وجهه تعالى إنما دخلوا بقولهم في «المشبهة والمجبرة»<sup>(2)</sup>، فبين اتجاهات المفسرين تعدي الأمر الاختلاف المذهبي في الرؤية، إلى حد الاتهام بالخروج عن أصول الدين، بسبب عدم الضبط الموضوعي - بين المفسرين - لثنائية النص والعقل.

4- قوله تعالى: «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» المطففين 15، يقول ابن عطية «الضمير في قولهم «إنهم» و«ربهم» هو للكفار، واحتج بهذه الآية مالك بن أنس عن مسألة الرؤية من جهة دليل الخطاب، وإلا فلو حجب الرؤية عن الكل لما أغني هذا التخصيص»<sup>(3)</sup>، وعلي هذا اعتبرت الآية مما احتج به أهل السنة بظاها علي

(1) علاء الدين البغدادي: تفسير الخازن «الباب التأويل في معاني التنزيل»، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار التب العلمية، بيروت، ط 1، 1995م، ح 2، ص 439: 440.

(2) الزمخشري: الكشاف، ح 2، ص 233: 234.

(3) ابن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز، تحقيق: السيد عبد العال إبراهيم، من مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية،

الرؤية «فإنه تعالي لما خص الفجار بالحجاب دل علي أن المؤمنين الأبرار مرفوع عنهم الحجاب، ولا معني لرفع الحجاب إلا الإدراك بالعين، وإلا فالحجاب علي الله تعالي بغير هذا التفسير محال»<sup>(1)</sup>، في حين يري الزمخشري في الآية أن «كلا» ردع عن الكسب الرائن علي قلوبهم، وكونهم محجوبين عنه تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم لأنه لا يؤذن علي الملوك إلا للوجهاء المكرمين لديهم ولا يحجب عنهم إلا الأذنياء المهانون عندهم<sup>(2)</sup>.

ما يمكن ملاحظته بخصوص الآيات القرآنية التي لم يصرح ظاهرها بنفي ولا بإثبات للرؤية، أنه وقد احتج بها مفكرو الإسلام من فريقين الإثبات والنفي، وذلك بطرق واستدلالات عدة، مثل التأويل والتمثيل والمجاز والإيجاز، من ذلك ما ذكر السيوطي في قوله تعالي: «رب أرني أنظر إليك» أي ذاك وهذا عنده «من باب الإيجاز في القرآن بغرض صيانتها عن ذكره تشريفاً»<sup>(3)</sup>، كما اعتمد الفريقان دلالة السنة، لأن السنة مبينة للقرآن، فلا يجوز رد السنة اكتفاء بالقرآن، كما لا يجوز قبول السنة المناقضة للقرآن<sup>(4)</sup>، وكذلك القياس، والأمدي يراه «تشبيه شيء بشيء»<sup>(5)</sup>، فالشواهد في القرآن كثيرة علي تشبيه المحسوس بالمحسوس والمعقول بالمحسوس وتترك في النفس أثراً هائلاً يبلغ حد المعاينة والتجسيم ولا يعقلها إلا العالمون<sup>(6)</sup>، والحقيقة الاعتقادية لا بد من توضيحها بالمحسوسات في كثير من

قطر، ط 1، 1991م، ح 15، ص 361.

(1) الجرجاني: حاشية الكشاف، ح 4، ص 232.

(2) الزمخشري: الكشاف، ح 4، ص 232.

(3) السيوطي: البلاغة القرآنية، ص 86.

(4) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الأول، ص 4 والقرضاوي: الشفاعة، ص 17.

(5) الأمدي: نقلاً عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق، ص 140.

(6) ابن قيم الجوزية: اعلام الموقعين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مؤسسة جواد للطباعة، بيروت و عدنان زرزور: علوم القرآن، ص 318.

الأحوال<sup>(1)</sup>، وكما قال الغزالي «الطباع مجبولة علي التشبيه»<sup>(2)</sup>، وقد عد ذلك «من أساليب الإعجاز في القرآن، أي التشخيص، وهو خلع الحياة وتجسيمها علي ما ليس من شأنه الحياة المجسمة من الأشياء والمعاني»<sup>(3)</sup>، لكن ما يجب التسليم به في هذا الشأن أن «في التصور العقدي الإسلامي يبلغ التوحيد مراتب التنزيه والتجريد حداً لا تستطيع فيه كلمات اللغة ولا خيالات الذهن تحديد كنه الذات الإلهية»<sup>(4)</sup>، وابن تيمية يعتبر أن أكثر ما يخطئ الناس من جهة القياس لأنه «إنما يكون في المعاني المتشابهة»<sup>(5)</sup>، ونسب البعض القياس إلى إبليس حيث إن «أهل البدع وافقوا إبليس في مجال القياس وتركوا النص من التنزيل»<sup>(6)</sup>، واعتباراً لذلك ابتعد الظاهرية وغيرهم عن القياس<sup>(7)</sup>، مع أن القياس ضرورة عقلية وشرعية متي استعين به مشروطاً بضوابطه، إضافة إلى دلالة القرآن نفسه علي اعتبار أن «أصح الطريق أن يفسر القرآن بالقرآن»<sup>(8)</sup>، وذلك تبدو ضرورته فيما جاءت فيه الآيات متشابهات كمسألة رؤية الله تعالى، حيث ينبغي حمل المتشابه في القضية المتنازع حولها إلى محكم من القرآن، والقرآن وهو «علي صورة ما هو حوار بين الله والإنسان»<sup>(9)</sup>، يستدعي تضافر كافة الأدلة لإثبات قضاياها، حيث إن الأدلة الشرعية ومنها نقلية وهو الكتاب والسنة وعقلي وهو الاجتهاد، مفتقر كل واحد من النوعين إلى الآخر<sup>(10)</sup>، ومع ذلك فإن اتجاهات المفسرين للنصوص القرآنية في مسألة الرؤية -

(1) العقاد: الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر، القاهرة، ص 106.

(2) الغزالي: إجماع العوام، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط 2، 1998م، ص 70.

(3) سيد قطب: مشاهد القيامة في القرآن، دار المعارف، القاهرة، ط 7، ص 95.

(4) محمد عمارة: الإسلام والتعددية، دار الرشد، القاهرة، ط 1، 1997م، ص 43.

(5) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 107.

(6) الملطي: التنبيه، ص 28.

(7) ابن النديم: الفهرست، تحقيق: ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1994م، ص 267.

(8) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الأول، ص 4.

(9) Charis Wsddy: The Muslim mind. london. Longman. 19678. P. 16.

(10) سعيد مراد: العقل الفلسفي في الإسلام، ص 114.

حيث يعد «كل تفسير قرآني يشتمل علي اتجاه فلسفي»<sup>(1)</sup>، - قد تعارضت، وظهر هناك اتجاهان :

1- الاتجاه الحرفي: الذي استمسك بحرفية النص وتعلق بظاهره، فأقر في الرؤية بالمعينة، واضطرته النصوص المخالفة إلى التأويل لإثبات صحة مذهبه.

2- الاتجاه العقلي: الذي تغافل عن تصريح ظاهر النص بالرؤية العيانية، فتمسك بما وراء اللفظ من معاني الرؤية العقلية والقلبية، واضطرته النصوص المخالفة إلى التأويل والقياس تعسفاً، للابتعاد عن المعينة في الرؤية، واستخدم في الغالب لتحقيق غرضه دلالة اللغة.

والمناهج التكاملية يقتضي الجمع بين الاتجاهين الحرفي والعقلي إزاء معالجة النصوص القرآنية، لتكتمل معاني الرؤية وأبعادها، كما وضحتها دلالة اللغة والمعنى في مواضعها من الآيات، لتصح البرهنة ويلتئم التأويل.

ذلك التأويل الذي هو «صرف الكلام عن ظاهره إلى معني يحتمله، بدليل يصيره راجحاً»<sup>(2)</sup>، أباحه الشوكاني في أغلب الفروع، لكنه أمسك عنه في الأصول حيث إن المشبهة قالوا بأن لامدخل للتأويل فيها، فيما أقر السلف بالتأويل في الأصول لكنهم يمسكون عنه مع تنزيه اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل<sup>(3)</sup>، فيما صنّف ابن تيمية التفسير من جملة معاني التأويل، وأقره بأشراطه ويرى أنه «الغالب علي اصطلاح مفسري القرآن»<sup>(4)</sup>، غير أن الزركشي يعتبر أن «التفسير أعم من التأويل»<sup>(5)</sup>، ولعله من الأصوب أن يسمي ما ورد في بيان المحكم من الآيات بالتفسير، فيما يختص

(1) جميل صليبا: تاريخ العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989م، ص 17: 18.

(2) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص 176.

(3) المصدر نفسه، ص 176.

(4) ابن تيمية: دقائق التفسير، ج 1، ص 106، ص 149.

(5) الزركشي: البرهان لعلوم القرآن، ج 2، ص 149.

التأويل بالمتشابهات، فالتفسير وهو «علم باحث عن معني نظم القرآن»<sup>(1)</sup>، قد حدده ابن تيمية في أربعة أوجه هي:

- تفسير تعرفه العرب من كلامها.
- تفسير لا يعذر أحد بجهالته.
- تفسير يعلمه العلماء.
- تفسير لا يعلمه إلا الله عز وجل<sup>(2)</sup>.

بينما يقسم ابن خلدون التفسير الي: نقلي مستند إلى الآثار المنقولة من السلف، وآخر يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعني بحسب المقاصد والأساليب، لكنه يورد علي الصنفين اعتراضاته، ففي الأول: حشو بالمأخوذ عن أهل الكتاب دون علم محقق ولارواية صادقة، والثاني: تأثره بعقائد المفسرين المذهبية<sup>(3)</sup>، والنظر إلى مسألة رؤيته تعالي من وجهة واحدة أرادها التفسير يؤدي إلى البعد عن الوجة الأخرى وبالتالي يسقط من حسابه بعداً هاماً من أبعاد الرؤية، فدلالة اللغة إلى جانب دلالة المعني مع الالتحام الشعوري والإيماني بالنص، تمكن من استقراء حقيقة الرؤية بتمامها، خاصة وأن «النصوص محمولة علي ظواهرها»<sup>(4)</sup>، ولذا قيل «إن في القرآن الكريم آيات لا يمتنع مانع من اعتبارها بحسب ظاهرها»<sup>(5)</sup>، وآيات الرؤية ليست من تلك الآيات التي يمكن اعتبار ظاهرها وحسب، ومن ثم فمن غير الصواب مجانبة التأويل فيها برمته، لأن «مما أوقع المشبهة والمجسمة في الضلال أنهم جانبوا التأويل وجعلوا اللفظ علي حقيقته»<sup>(6)</sup>، كما أن

(1) طاش زاده: مفتاح السعادة، ج 2، ص 62.

(2) ابن تيمية: الفتاوي، المجلد، ص 37 والرسالة التدمرية، ص 90.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 409: 410 وأحمد أمين: فجر الإسلام، ص 199 وما بعدها.

(4) النسقي: نقلاً عن كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ج 1، ص 26.

(5) عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ص 63.

(6) البطلبوسي: كتاب التنبيه، تحقيق: أحمد حسن كحيل وحمره عبد الله النشرتي، نسخة مصورة بدار الكتب الوطنية، أبو ظبي، تحت رقم 194988، ص 74: 75.



«صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معناه الظاهر يفسد المعنى ويبطل الغرض»<sup>(1)</sup>،  
وأيات الرؤية محتاجة إلى الاعتبارين معا، حيث المعنى الظاهر لإثباتها، والتأويل  
فيما لا يوقع في التشبيه والتجسيم في حق الله تعالى.

رابعا: كما ورد ضمن النص القرآني آيات ليس فيها ما يدل علي ارتباطها  
مباشرة بمسألة الرؤية، وإن اتصلت بها بصورة غير مباشرة، لكونها تعالج قضية  
صفاته تعالى، والرؤية عادة لا يتم بحثها بين مفكري الإسلام إلا ضمن إطار إثبات  
ما يجب إثباته ونفي ما يجب نفيه من صفات رب العزة، لذا لزم التعرض من تلك  
الزاوية إلى آيات:

• المجيئ: كقوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا» الفجر 22.

• الإتيان: كقوله تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام»

البقرة 210.

• الاستواء: كقوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى» طه 5.

• الوجه: كقوله تعالى: «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» الرحمن

27.

• اليد: كقوله تعالى: «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»

ص 75.

• القبضة: كقوله تعالى: «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته

يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى» عما يشركون» الزمر

67.

• الساق: كقوله تعالى: «يوم يكشف عن ساق» القلم 24.

• اللقاء: كقوله تعالى: «تحيتهم يوم يلقونه سلام» الأحزاب 44.

والقول في تلك الآيات أن «ما منها خبر إلا وله وجه من وجوه التنزيه»<sup>(2)</sup>، لأن

(1) الجرجاني: دلائل الاعجاز، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط 1978م، ص 236.

(2) الأيجي: المواقف، ص 272 والمطلبي: التشبيه، ص 108: 109 والبيهقي: الاسماء والصفات، ص 282 وابن عربي:

عقلاء الأمة قد أجمعوا علي نفي الصفات الدالة علي الجسمية في حقه تعالي، وقد حدد الخلاف في تلك المسألة من وجهين:

• إما عن طريق العبارة، مثل القول بالجسمية علي الله تعالي لأنه قائم بنفسه، لكن لايجوز عليه ما يجوز علي الأجسام من الصعود والهبوط والحركة والسكون والانتقال، وإجابة ذلك، أن الجسم إنما يكون طويلاً عريضاً عميقاً فلايوصف به القديم تعالي.

• وإما من جهة المعني، والكلام فيه، أنه تعالي لو كان جسماً لكان محدثاً، وقد ثبت قدمه لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها عن الحوادث، وما لم ينفك عن المحدث يجب حدوثه لامحالة<sup>(1)</sup>.

• ومن جهة أخرى يري البعض أن الواجب تجاه الآيات التي تتحدث عن صفات جسمية، «أن يجري فيها علي منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولاإثبات»<sup>(2)</sup>، وربما كان الوقوع في التشبيه بين بعض فرق المسلمين، كان نتيجة للوقوف تجاه آيات الصفات الجسمية بين النفي والإثبات دون قول حاسم.

كما أن هناك آيات أخرى ورد فيها بحق الله تعالي من أفاض ما يدل علي صفة البصر ومعاني الرؤية مثل قوله تعالي: «ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة» آل عمران 77، «والله بصير بما يعملون» المائدة 71، «ولتصنع علي عيني» طه 39، «إنتي معكما أسمع وأرى» طه 46، «واصنع الفلك بأعيننا» هود 37، وقد عبر عن الرؤية في مثل تلك الآيات بدلالاتها مثل العين والإبصار، لأن الرؤية لاتتم أبعادها إلا بها، لكن ذلك يدل في حق الله تعالي - كما يذكر القرطبي

الفتوحات الملكية، المجلد الأول، ص 98.

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 218.

(2) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة، ص 88: 89.

- علي الإدراك والإحاطة، لأنه «سبحانه منزّه عن الحواس والتشبيه والتكييف»<sup>(1)</sup>، ولأنه تعالى: «لما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركاً لكل ما في المصنوع، فواجب أن يكون عالماً بمدركات البصر»<sup>(2)</sup>، فالله تعالى: «أحاط بصره بجميع المرئيات»<sup>(3)</sup>، كما أنه «يدرك غيره بغير رؤية»<sup>(4)</sup>، لأنه «ليس في الخبر إثبات الجارحة»<sup>(5)</sup>، بل جاء الخبر قطعياً بإثبات البصر صفة من صفات الله تعالى، ولذا أجمع مفكرو المسلمين علي إثباتها، وذلك بدلالة الشرع والعقل معاً، فقد صرحت الآيات في محكمها «إنه هو السميع البصير» الإسراء 1، ويدل المسلك العقلي علي «أن الخالق أكمل من المخلوق، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر»<sup>(6)</sup>، غير أنه اختلف في كيفية إثبات صفة البصر لله تعالى: هل هي صفة زائدة علي ذاته أم هي صفة قائمة بالذات؟، كما يصور الغزالي وجهاً آخر للاختلاف حول ما أثاره فريق الفلاسفة والمعتزلة من أنه تعالى إن كان بصره حادثاً كان محلاً للحوادث، وإن كان قديماً فكيف يري العالم في الأزل والعالم معدوم والمعدوم لا يري<sup>(7)</sup>، وتفصيل ذلك ليس بمطلب أساسي للبحث، ومثله القول برؤيته تعالى في المنام، حيث يذكر ابن حجر جواز رؤية البارئ عز وجل في المنام مطلقاً<sup>(8)</sup>، ويقول البغوي «رؤية الله تعالى في المنام جائزة»<sup>(9)</sup>، ويؤكد التهانوي ذلك في قوله «إن رؤية الله تعالى في المنام أمر محقق وتحقيقه أنه تعالى مع كونه مقدساً منزهاً عن الشكل والصورة ينتهي تعريفاته إلى

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 9، ص 30.

(2) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 83: 84.

(3) ابن القيم الجوزية: الوابل الصيب، تحقيق: سيد ابراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط 3، 1999م، ص 62.

(4) الماتريدي: التوحيد، ص 77 والباقلاتي: الانصاف، ص 25.

(5) البيهقي: الأسماء والصفات، ص 177 والقاضي عبد الجبار: المغني، ج 4، ص 143.

(6) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت ط 1، 1993م، ص 137.

(7) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 136: 137.

(8) ابن حجر العسقلاني: هامش فتح البارئ، ج 12، ص 387: 388.

(9) البغوي: تفسير البغوي ج 12، ص 227: 228.

العبد بواسطة مثال مخصوص من نور وغيره من الصور الجميلة يكون مثلاً للنور الحقيقي المعنوي الذي لاصورة فيه ولاكون»<sup>(1)</sup>، والأصوب في هذا الشأن أن يقال لها رؤيا وليست رؤية والحجة في ذلك دلالة اللغة، وما ورد في قصة يوسف عليه السلام، ورؤيا فرعون، ورؤيا ابراهيم عليه السلام، وما ورد في سنن ابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن «الرؤيا ثلاث: فبشري من الله، وحديث النفس، وتخويف من الشيطان»<sup>(2)</sup>، لكن هناك اختلافاً في رؤية المنافقين والكافرين ربهم يوم القيامة، وفي رؤية الملائكة والجان، حيث جوزها بعضهم ومنعها آخرون<sup>(3)</sup>، وأما مسألة رؤيته تعالي في الآخرة كرامة للمؤمن، وطالما أن الآيات الواردة بشأنها هي من المتشابهات، فلا بد من أن ترجع إلى محكم «ليس كمثله شيء»، وبدلالة اللغة ومعطيات العلم ودلالات الواقع الدنيوي، يجب أن يكون هناك عند تصور قضية «الرؤية» مساحة، لا يمكن لنا تقديرها، لأن ليس للفكر البشري استطاعة أن يطالها، خاصة وأن تلك الرؤية تتعلق بمرئي مخالف لكل ما أقرته تلك الدلالات من مرئي الحياة الدنيا، وهو الله سبحانه وتعالى.

كما قد وردت آيات فيها من الألفاظ الدالة علي أبعاد الرؤية، لكن بدلالة مختلفة حسبما اقتضي موضعها في سياق الآية التي تضمنتها، وغالباً ما يمكن حملها علي المجاز، وانتسبت تلك الألفاظ إلى النار كقوله تعالى: «إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيراً» الفرقان 12، والناقة كقوله تعالى: «وأتينا ثمود الناقة مبصرة» الإسراء 59، والآيات كقوله تعالى: «فلما جاءتهم آياتنا مبصرة» النمل 13، والموت كقوله تعالى: «أينما تكونوا يدرككم الموت» الأنبياء 12، والجن كقوله

(1) التهانوي: كشف اصطلاحات الفتون، ح 2، ص 600.

(2) ابن ماجه: سنن ابن ماجه بشرح الإمام أبي الحسن الحنفي المعروف بالسندي، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1997م، المجلد الرابع، ص 301.

(3) أحمد محمد العلي وأحمد فخري الرباعي: مقدمة كتاب الرؤية للدارقطني، ص 66: 69.

تعالى: «إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم» الأعراف 27، والغرق كقوله تعالى: «حتى إذا أدركه الغرق» يونس 90، والجوارح كقوله تعالى: «يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون» النور 24، والشمس كقوله تعالى: «لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر» يس 40، وليس من صميم غرض البحث تتبع تلك الآيات واستقصاء اتجاهات المفسرين في تحليلها، إذ ليس بينها وبين موضوعه - أي البحث - الإشتراك اللفظي فيما أدت إليه الرؤية من ألفاظ، فيما تختلف كلية دلالات تلك الألفاظ عن دلالات الألفاظ نفسها في قضية رؤية الله عز وجل.

#### خامسا: الآيات المتصلة برؤية الرسول ﷺ ربه ليلة المعراج:

ففيما يخص رؤية الله تعالى في الدنيا، فقد أجمع المسلمون كافة على نفيها، بالدلالات النقلية والعقلية وليس فيها خلاف، فقد «اتفق السلف وأئمة الخلف على أن الله لا يراه أحد بعينه في الدنيا»<sup>(1)</sup>، عدا الكلام في رؤية الرسول ﷺ لربه ليلة أعرج به من بيت المقدس، فقد صار الخلاف إليها، وقد ورد ذكرها في موضعين من القرآن في سورتي النجم والتكوير، في قوله تعالى: «ما كذب الضؤاد ما رأى، أفتمارونه على» ما يرى، ولقد رآه نزلة أخرى» النجم 11: 13، وقوله تعالى: «ولقد رآه بالأفق المبين» التكوير 23، ومنهجية البحث تقتضي تحليل ما قيل في تلك الآيات لاستخلاص ما يترتب عليها من نتائج، ومن ثم الوصول إلى معرفة واضحة، فإن «من يقصر عن فهم حقيقة أي شيء لا يمتلك معرفة بشأنه»<sup>(2)</sup>، ورؤية الرسول ﷺ لربه ليلة المعراج قضية تتقاسمها في الدلالة - مع ما ورد من النجم والتكوير - أحاديث صحاح، والبحث فيها متصل بين القرآن والسنة، وقد رؤى بحثها في هذا

(1) الدارمي: الرد على الجهمية، ص 64: 65 وابن أبي العز: أصول العقيدة الإسلامية، ص 55.

(2) أفلاطون: محاورات أفلاطون، محاور ثياتيوس، المجلد الخامس، ص 210.



الفصل، لأن مدخلها الأول ومثار النزاع في فهمها كان ما ورد في آيات القرآن. فقد ذكر الطبري راوياً عن بعض الصحابة حين سألوا النبي عليه السلام «يا نبي الله هل رأيت ربك؟ قال: لم أره بعيني ورأيتُه بفؤادي مرتين ثم تلا دني فتدلي»، ثم يروي عن عائشة رضي الله عنها قولها «من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الضربة علي الله»، ثم يروي عن ابن عباس قوله «إن الله اصطفى إبراهيم بالخلعة واصطفى موسى بالكلام واصطفى محمداً بالرؤية»<sup>(1)</sup>، وقد ذكر ابن تيمية تلك الرؤية منسوبة لابن عباس<sup>(2)</sup>، وقيل إن «ما كذب الفؤاد ما رأي» أي صدقه فؤاده الذي رأي، أي أن الفؤاد لم يكذب الذي رأي، لكن جعله حقاً وصدقاً، وقد يجوز أن يريد: ما كذب صاحبه الذي رأي»<sup>(3)</sup>، ويروي ابن كثير عن ابن عباس قوله «رأي محمد ربه بفؤاده مرتين»<sup>(4)</sup>، والقرطبي يروي عن ابن عباس قوله «هي رؤيا عين أريها النبي ﷺ ليلة أسري به إلى بيت المقدس»<sup>(5)</sup>، ولعل الروايتين بعيدتان عما ظنه البعض تناقضاً في الرواية وضعفاً من جهة ما يمس متن ما رواه ابن عباس بخصوص الرؤية النبوية ليلة المعراج، حيث إن رؤية الفؤاد ورؤية العين هما بعدان أساسيان متممان لفعل الرؤية، وربما يفسر ذلك ما وقع من تضارب فيما نسب من روايات متباينة لبعض الصحابة، فقد ذكر ابن كثير أن ابن مسعود قد خالف ابن عباس في ذلك، كما يروي عن أبي ذر ما ورد في صحيح مسلم أنه قال «سألت رسول الله ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال «نور أني أراه»، وكذلك يروي عن أبي هريرة قوله أنه «رأي جبريل عليه السلام»<sup>(6)</sup>، لكن ابن كثير يقول في شأن قوله تعالي «ولقد رآه

(1) الطبري: جامع البيان، ح 27، ص 27: 30، صحيح البخاري، المجلد الرابع، ص 1748.

(2) ابن تيمية: الفتاوي، المجلد الخامس، ص 77.

(3) الفراء: معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط 3، 1983 م، ح 3، ص 96.

(4) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الرابع، ص 261.

(5) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ح 10، ص 282.

(6) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الرابع، ص 261: 662.



بالأفق المبين» رأي جبريل الذي يأتيه بالرسالة عن الله عز وجل علي الصورة التي خلقه الله عليها، وأنها الرؤية الأولى التي كانت بالبطحاء، ويستدل بقوله «إن هذه السورة نزلت قبل ليلة الإسراء لأنه لم يذكر فيها إلا هذه الرؤية وهي الأولى وأما الثانية وهي المذكورة في قوله تعالى: «ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهي» فتلك إنما ذكرت في سورة النجم وقد نزلت بعد الإسراء»<sup>(1)</sup>.

والموردي يذكر فيها خمسة أقاويل هي:

- رؤية ربه بعينه، وينسبه إلى ابن عباس.
- رؤية ربه في المنام، وينسبه إلى السدي.
- رؤية قلبية، ويرويها عن محمد بن كعب.
- رؤية جلاله تعالى، وقاله الحسن.
- رؤية جبريل، وهو قول ابن مسعود<sup>(2)</sup>.

فيما ينسب القرطبي لابن مسعود قوله «إن محمداً ﷺ رأى ربه عز وجل بالأفق المبين»<sup>(3)</sup>، بينما يسجل القاضي عياض إنكار عائشة وابن مسعود للرؤية<sup>(4)</sup>، ففي صحيحه يروي مسلم عن عائشة رضي الله عنه أنها قالت «أنا أول هذه الأمة سألت عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: إنما هو جبريل»<sup>(5)</sup>، وقد اختار النووي مذهب الإثبات في الرؤية، ولا يتمسك من الحجج إلا بالأقوي، وهو حديث ابن عباس «أتعجبون أن يكون الخلة لأبراهيم والكلام لموسي والرؤية لمحمد ﷺ»، ويرى أن الحديث المروي عن ابن عباس في جواز الرؤية مروى بإسناد لا بأس به، وقد راجعه ابن عمر رضي

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الرابع، ص 507: 508.

(2) الماوردي: النكت والعيون، تحقيق: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992م، ج 5، ص 393: 395.

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 19، ص 242.

(4) القاضي عياض: الشفاء، ج 1، ص 257، وما بعدها.

(5) مسلم: المنهاج، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1996م، ج 3، ص 10: 12.

اللَّهُ عنهما وراسله هل رأي محمد ﷺ ربه فأخبره أنه رآه، ويقول «ولا يقدر في هذا حديث عائشة رضي الله عنه لأن عائشة لم تخبر أنها سمعت النبي عليه السلام يقول لم أربي وإنما ذكرت ما ذكرت متأولة لقوله تعالي «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب»، ولقوله تعالي «لا تدركه الأبصار» والصحابي إذا قال قولاً مخالفاً غيره منهم لم يكن قوله حجة، ويقول «إذا صحت الروايات عن ابن عباس في إثبات الرؤية وجب المصير إلى إثباتها فإنها ليست مما يدرك بالعقل ويؤخذ بالظن» ثم ينتهي إلى قوله حين ذكر اختلاف عائشه وابن عباس «ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس ثم إن ابن عباس أثبت شيئاً ونفاه غيره والمثبت مقدم علي الثاني» و«إن عائشة اعتمدت الاستنباط من الآيات»<sup>(1)</sup>، فالملاحظ تغافل النووي عما قيل برؤية قلبية منسوبة لابن عباس، وربما ذلك قد أدي بالبعض إلى القول بأن عائشة رضي الله عنها «أنكرت بعض الأحاديث لظنها أنها مخالفة للقرآن أو للأصول الثابتة من الإسلام، في حين أنها أحاديث رواها صحابة لا يشك في صدقهم ولا في ضبطهم ومعناها صحيح»<sup>(2)</sup>، وفي اتجاه آخر فسر الماتريدي رؤية القلب بالعلم حيث يذكر أن رسول الله ﷺ قد سئل «هل رأيت ربك؟» فقال: بقلبي. قيل: فلم ينكر علي السائل السؤال، وقد علم السائل أن رؤية القلب هي العلم<sup>(3)</sup>، وأضاف الرازي لاحتمالات الرؤية وجهاً آخر من أنها «الآيات العجيبة»، لكنه قال «إن النصوص وردت أن محمداً ﷺ رأي ربه بفؤاده»، ثم اضطرب فقال «فجعل بصره في فؤاده أو رآه ببصره فجعل فؤاده في بصره»، وحجته العقلية أن «اللَّهُ قادر علي أن يحصل العلم بخلق مدرك للمعلوم في البصر كما قدر علي أن يحصله بخلق مدرك

(1) النووي: إرشاد الساري، تحقيق: عبد الباري فتح الله السلفي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ط 1، 1987، المجلد الثاني، ص 92: 93.

(2) القرضاوي: المدخل إلى دراسة السنة النبوية، ط 1990م، ص 112.

(3) الماتريدي: التوحيد، ص 80.



في القلب»<sup>(1)</sup>، والرازي لم يقدم في الرؤية - في عبارته - إلا ما قدمته دلالة الرؤية في اللغة، وقد وافق البيضاوي والشوكاني في تفسيريهما من أن احتمالات الرؤية تنحصر في اثنتين: صورة جبريل أو الله تعالى<sup>(2)</sup>، دون أن يقطعا بقول فصل في كيفية الرؤية لله تعالى، فيما يميل القاضي عياض إلى القول برؤية البصر لكن دون أن يجزم به حيث يقول «الأشهر عنه أنه رأي ربه بعينه» و«أن الحسن البصري كان يحلف بالله لقد رأي محمد ربه»، ثم يذكر أن جماعة قالت بقول عائشة رضي الله عنها، وهو المشهور عن ابن مسعود وأبي هريرة، وبعد أن يروي حديث أنس رضي الله عنه يقول «إذا ما ذكر الحجاب فهو في حق المخلوق لا في حق الخالق»، ثم يري بأنه «إن صح القول بأن محمداً رأي ربه - عز وجل - فيحتمل أنه في غير هذا الموطن بعد هذا أو قبله، رفع الحجاب عن بصره حتى رآه»<sup>(3)</sup>، وينقل التبريزي رواية جرير بن عبد الله «إنكم سترون ربكم عياناً»، ويذكر رواية ابن عباس أنه «رآه بفؤاده مرتين» وقول النبي عليه السلام برواية أبي ذر أنه قال «نور أني أراه» وما ذكره ابن مسعود من أنه «رأي جبريل عليه السلام»<sup>(4)</sup>، والبيهقي متابعا لإثبات الروايات كلها، يذكر من الأحاديث ما روي عن عائشة وأبي هريرة «أن هذه الآيات» ولقد رآه نزلة أخرى» أنزلت في رؤية النبي ﷺ جبريل عليه السلام، ثم يعود ينسب لابن عباس قوله «رآه ﷺ بفؤاده مرتين»<sup>(5)</sup>، وقد جاء في الصحيحين عن مسروق أنه قال: قلت لعائشة رضي الله عنها يا أمته هل رأي محمد ﷺ ربه؟ فقالت: لقد وقف شعري مما قلت، أين أنت من ثلاث، من حدثكهن فقد كذب، من حدثك أن محمداً ﷺ رأي ربه

(1) الرازي: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، ط 2، ح 28، ص 289: 290.

(2) البيضاوي: أنوار التنزيل، ص 698 والشوكاني: فتح القدير، المجلد الخامس، ص 114: 115.

(3) القاضي عياض: الشفاء، ح 1، ص 752 وما بعدها والنووي: إرشاد السادي، المجلد الثاني، ص 90.

(4) التبريزي: مشكاة المصابيح، تحقيق: محمد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1985، ح 3، ص 1574.

(5) البيهقي: الأسماء والصفات، ص 193 وما بعدها.



فقد كذب، ثم قرأت «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»، و«ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب»<sup>(1)</sup>، ويميل ابن القيم إلى اعتبار الرؤية قلبية، فيقول عن الوحي ليلتها بأنه «الاعلام السريع الخفي»<sup>(2)</sup>، وتفسير الرؤية عند القشيري «رؤية العلم لإدراك البصر»<sup>(3)</sup>، وقد أخرج الترمذي عن ابن عباس من حديث صحيح للرسول ﷺ أنه قال «رأيت ربي في أحسن صورة»، ويرى ابن فورك في معناه «رأيت ربي بالمشاهدة العينية.. أو القلبية بمعنى التجلي التام.. والأرجح أن الله جمع له بين الرؤية البصرية والجنانية»<sup>(4)</sup>، ويرى البطليوسي أن الحديث ورد بلفظ مشترك يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون قوله في أحسن صورة راجعاً إلى الرائي لا إلى المرئي فيكون معناه: رأيت ربي وأنا في أحسن صورة.

والثاني: أن يكون راجعاً إلى المرئي، وهو الله تعالى، فيكون رأيت ربي علي أحسن

صفة<sup>(5)</sup>.

والزمخشري - متأثراً بمذهبه الكلامي - وبغير أن يورد الاحتمالات المتباينة لعامة المفسرين غيره، يثبت عقيدته في الرؤية بأن «ما رآه ببصره من صورة جبريل عليه السلام»<sup>(6)</sup>، ويضيف ابن عربي بعداً آخر في إثبات التنزيه حيث «قرن سبحانه التسبيح بهذا السفر الذي هو الإسراء لينفي بذلك عن قلب صاحب الوهم ومن

(1) البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط 3، 1987م، المجلد الرابع، ص 1840 وعبد العزيز السيروان: التبيان بشرح ما اتفق عليه الشيخان، مراجعة: محمد الطيب الأبراهيم، دار الرشيد، بيروت، ط 1، 1992م، ح 1، ص 54 والبيهقي: الاسماء والصفات، ص 42.

(2) ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، ح 3، ص 231.

(3) القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف زيت وعلي عبد الحميد، دار الخير، بيروت، ط 1، 1991م، ص 86.

(4) ابن فورك: مشكل الحديث، ص 45.

(5) البطليوسي: الإنصاف، ص 185: 186.

(6) الزمخشري: الكشاف، ح 4، ص 29، ص 225.



تحكم عليه خياله من أهل الشبه والتجسيم ما يتخيله في حق الحق من الجهة والحد والمكان»<sup>(1)</sup>، وقيل «إن محمداً ﷺ انتقل بقدرة الله من هذه المجموعة الأرضية إلى ما هو أرقى وأعلي منها وهذا الانتقال يقتضي تغيير طبيعة البشر من حال إلى حال»، وأن قوله تعالي «فكان قاب قوسين أو أدني» معناها ليس دنو المسافة ولكن معناها قرب من القلب وهذا يأتي بالكشف<sup>(2)</sup>، وقريبا من هذا ذكر في الذين يطلبون في سذاجة أن يروا الله، أنهم كالذين يطلبون في سماجة دليلا ماديا علي الله، هؤلاء وهؤلاء لا يدركون أن أبصار البشر وحواسهم وإدراكهم الذهني، إنما خلقت لهم ليزاولوا بها التعامل مع هذا الكون وإدراك آثار الوجود الإلهي في صفحات الوجود المخلوق، فأما ذات الله سبحانه فهم لم يوهبوا القدرة علي إدراكها، لأن طاقة الفاني الحادث لا تمكن من رؤية الأزلي والأبدي»<sup>(3)</sup>، واستعراض ما قيل يمكن البحث من بعض الملاحظات وهي:

• اختلاف المفسرين في شأن الرؤية ليلة المعراج من أنها رؤية الله تعالي بالبصر، أو رؤيته بالقلب، أو رؤيته في المنام، أو رؤية جبريل عليه السلام، أو رؤية الآيات العجيبة.

• إن أحدا من المفسرين لم يقطع في مذهبه برؤية محددة بعينها دون غيرها، ولعل العذر في ذلك ما قد قيل من أن «النصوص المتناهية لاتستوعب الحقائق غير المتناهية»<sup>(4)</sup>.

• التضارب الشديد فيما نسب لابن عباس وابن مسعود وغيرهما بشأن ما ورد منسوباً إليهم فيما يتصل بحقيقة الرؤية النبوية لوجه الله تعالي الكريم.

(1) ابن عربي: من كتاب «الأسفار» ضمن رسائل ابن عربي، ص 18.

(2) الشعراوي: معجزة القرآن الكريم، المجلد الأول، ص 142: 442.

(3) سيد قطب: في ظلال القرآن، المجلد الثاني، ص 1166.

(4) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 43.

• الإجماع علي ما نسب لعائشة رضي الله عنها بشأن إنكارها لرؤية البصر.  
• أن المذهب الذي يتولاه المفكر هو المؤثر في بناء معتقده، ومن ثم في توجيه منهجه في تحليل النصوص، وربما هذا ما أراده كوربان في قوله بأن «فهم المعني الحقيقي للقرآن مرهون بنمط وجود الشخص الذي يفهم»<sup>(1)</sup>.

وبناء علي تلك الملاحظات، يمكن استنتاج:

• إن صعود الرسول ﷺ في السموات العلا حق أوتيه جسداً وروحاً، فكراً وقلباً، ظاهراً وباطناً، لذا قيل «المعراج حق، وقد أسري بالنبى ﷺ وعرج بشخصه في اليقظه إلى السماء»<sup>(2)</sup>.

• إن وجوده ﷺ خلال معراجه، كان بدلالات اللغة والشرع والعلم خارجاً عن قوانين المادة التي تحكمنا حيث إن «الحواجز وقوانين الزمن لاوظيفة لها إلا في عالمنا هذا»<sup>(3)</sup>، وهذا يدحض ما قيل «إن فكرة محمد عن الجنة مادية حسية»<sup>(4)</sup>، لأن فرقا شاسعا بين الحديث عن رؤية واقعة من الإنسان وبين الجنة نفسها إذ هي غيب لايجوز إخضاعه لتوصيف القوانين المادية.

• إن هذا الصعود كان تفضلاً من ربه عليه استوجب هذا التفضل ما يناسب مقام الصعود من الآيات والعجائب التي رويت في الصحاح.

• إن الرؤية التي أشارت إليها صورته التي خلقه الله تعالي عليها - فإن مدة الوحي وكيفية نزوله كانا كفيين بأن يري - أي النبي عليه السلام - من تلك الصورة ما يشبع تشوقه كنبى وبشر، مع التسليم بإمكان تحققها - أي رؤية جبريل

(1) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروه وحسن قببسي، عويدات للنشر، بيروت، ط 2، 1998م، ص 39.

(2) الطحاوي: أصول العقيدة الإسلامية، ص 67.

(3) وخيد الدين خان: الإسلام يتحدى، ترجمة: ظفر الإسلام خان، دار البحوث العلمية، بيروت، ط 2، 1973م، ص 102.

(4) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد التاسع، ص 2774.

ليلة المعراج - وذلك بواقع الوجود والمقام والرتبة. والصحة.

• إن عدم الفصل فيما نسب للرسول ﷺ من أنه رأى ربه رؤية عيانية لدليل

علي أن:

- مقامه من ربه قد أشرف علي الرؤية.

- وإنه لم يبق من حجه تعالي، إلا ما يمكن القول معه بأنه كاد أن يراه، ليظل له

في مقامه المحمود في الآخرة فضل الرؤية التامة الخالصة.

- إن رؤية البصر برتبته التي وقعت من جهة النبي عليه السلام لربه وفيما

احتوته من معاني الحس والمعينة والمشاهدة والاطلاع والإدراك والنظر لوجهه

تعالي الكريم، لم تنفصل عن القلب وسائر الجوارح، لكنها لم تكن رؤية إحاطة،

والزلل في تحديد صفة الرؤية أن «نقيسها علي شيء هي أكمل وأعلي من كل شيء»<sup>(1)</sup>.

- إن دلالة العقل لاحتيل هذه الرتبة من الرؤية، فإن مشاهدات العلم بآلاته

قد مكنت الإنسان من رؤية أقاصي الأرض علي اتساعها وعميق أغوار الكائنات علي

دقتها وبدرجات متفاوتة ترتقي إلى الأكمل شيئاً فشيئاً، فانطلق - أي الإنسان -

مبصراً ما حوله وما في نفسه متفكراً، وكان ذلك فعل المخلوق في المخلوق، فكيف يكون

فعل الخالق في المخلوق؟

- إن دلالة الشرع لم تفصل في الرؤية بين بعد وآخر من أبعادها، يقول الله

تعالي «فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور» الحج 46، وقوله

تعالي (وإن تدعوهم إلى الهدى لا يسمعوا وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون)

الأعراف 198. إذ الرؤية وهي تقدير من الخالق للمخلوق، تكتمل أبعادها بكمال

مقدرها سبحانه وتعالي في اليوم الآخر. ولا يجب الحكم عليها كرؤية حقه إلا

بالانسجام التام والتكامل بين كافة زواياها حساً وعقلاً وقلباً ووجداناً.

(1) العقاد: الفلسفة القرآنية، ص 89.

# الفصل الثالث

## رؤية الله في السنة

• تمهيد

• أولاً: المتدمات

• ما ورد في صحيح السنة من حيث:

- ما يتعلق بالرائي: الإنسان.

- ما يتعلق بالمرئي: الله تعالى.

- ما يتعلق بفعل الرؤية.

• ثانياً: النتيجة



## تمهيد

لا تستقيم صورة الإسلام وتتم في الأذهان - لدي معتنقيه ومن هم سواهم - إلا بالإقران بين القرآن والسنة، لتقدم داليتهما علي سائر الدلالات، ولعمق ودقة ما يقوي اقترانهما من أواصر، ولتوحد السبيل الذي وصلا إلينا من خلاله، والسنة مع القرآن إنما تكون «من باب الخاص مع العام، أو المقيد مع المطلق، أو المفصل مع المجمل، ولا تعارض بين هذه بعضها وبعض»<sup>(1)</sup>، والسنة من جهة اللغة تعني «الطريقة»<sup>(2)</sup>، والرازي يسوي بين السنة والسيرة في الاشتقاق<sup>(3)</sup>، لكن المعلوم أن السيرة من السنة إنما تمثل منها حيزاً ليس يسيراً، وتنسب السنة إلى الله تعالي بمعنى «حكمته في خليقته» كما تتصل بالرسول ﷺ علي أنها «كل ما ينسب إليه من قول أو فعل أو تقرير»<sup>(4)</sup>، والشاطبي يحددها بأنها «ما جاء منقولاً عن النبي ﷺ علي الخصوص، مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز»<sup>(5)</sup>، وهي غير البدعة التي هي «فعل لم يكن فابتدع، والأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة»<sup>(6)</sup>، ولكون «القرآن هو الأصل الأول في الدين الداعي إلى السنة، والسنة هي الأصل الثاني. وهي المبينة المفصلة لإجماله»<sup>(7)</sup>، فإنها - أي السنة - هي «المصدر الثاني للإسلام باعتباره عقيدة وتشريعاً وأخلاقاً»<sup>(8)</sup>، وما يختص به البحث من أصل السنة هو الجانب العقدي فيها

(1) يوسف القرضاوي: الشفاعة في الآخرة، ص 44: 45.

(2) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 703.

(3) الرازي: مختار الصحاح، ص 317.

(4) المعجم الوسيط: ابراهيم أنيس وآخرون، ج 1، ص 456.

(5) الشاطبي: الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار الفكر العربي، بيروت، ج 4، ص 3.

(6) أبو الفرج الجوزي: بلبليس إبليس، مراجعة: أحمد حمدي إمام، دار المدني، جدة، السعودية، ط 1983م، ص 21.

(7) مرتضي الزبيدي: لفظ اللآلئ المتناثرة، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1،

1985م، ص 11.

(8) ابن حمزة الحسيني: البيان والتعريف، تحقيق: حسين عبد المجيد هاشم، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ج 1،

ص 20.



مما يتصل بقضية «رؤية الله تعالى»، وقد ميز البعض بين السنة والحديث حيث أن السنة «مجموعة أقواله وأعماله وتصرفاته وأحكامه، وقد شمل هذا الاسم تقاليد الأمة الإسلامية في أول عهدها»، والحديث هو «أحاديث الرسول وكل ما يتعلق بأعماله وأقواله وأعمال الصحابة وأقوالهم»<sup>(1)</sup>، غير أن تلك التفرقة بين السنة والحديث تعد غير مستساغة، فليس ثمة ما يفصل بينهما وفق معيار محدد سوي أن الحديث هو ما يتصل بالسنة من جهة كونه قولاً لا فعلاً منها، ولذا فإن علم الحديث «علم باحث عن مراد رسول الله ﷺ من أحاديثه الشريفة بحسب القواعد العربية، والأصول الشرعية بقدر الطاقة»<sup>(2)</sup>، ويرى النووي أنه «نشأ في زمن الرسول ﷺ»<sup>(3)</sup>، ويرى العسقلاني أن الحديث مرادف للخبر غير أن «الحديث ما جاء عن النبي ﷺ والخبر ما جاء عن غيره»، ولذا اعتبر «كل حديث خبر من غير عكس»<sup>(4)</sup>، وعليه فإن «الخبر المتواتر حق وأنه موجب للعلم»<sup>(5)</sup>، بينما أطلقت دائرة المعارف الإسلامية لفظة حديث «بمعناه العام علي الخبر، ثم أصبح له معني خاص «هو ما ورد عن النبي ﷺ ورواه صحابته من قول أو فعل»<sup>(6)</sup>، وعلي ذلك كله انتقل مدلول لفظي «الحديث» و«السنة» عند المسلمين من عموم الدلالة في اللغة إلى خصوص الدلالة علي الأصل الثاني للعقيدة، واقترن شرطياً بخاتم النبيين، وسري هذا الإشرط عند غير المسلمين.

والسنة علي شمولها متصلة بأصول العقيدة وفروعها، وقد تم الإجماع علي

(1) حنا الفاخوري وخليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص 132.

(2) طاش زاده: مفتاح السعادة، ج 2، ص 377.

(3) النووي: كتاب الإرشاد، تحقيق: عبد الباري فتح الله مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ط 1، 1987م، المجلد الأول، ص 42.

(4) العسقلاني: شرح النخبة، تحقيق: نور الدين عنز، مطبعة الصباح، دمشق، ط 1، 1992م، ص 37.

(5) الخياط: الانتصار، ص 158.

(6) دائرة المعارف الإسلامية، ج 10، ص 3033.

وجوب العمل بها شريطة «النقل الصحيح الذي يغلب علي الظن صدقه»<sup>(1)</sup>، وعلي ما يبدو في عبارة ابن خلدون من تناقض حيث لا يحتاج النقل الصحيح في السنة بعد صحته لتغليب الظن، إلا أن السنة حجة «متي ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم»<sup>(2)</sup>، وصحتها «إذا اتصل الحديث عن رسول الله ﷺ وصح الإسناد»<sup>(3)</sup>، إذ لا يعقل أن يوجد مسلم يبطل ومن ثم لا يعتبر بما ثبت يقيناً خالصاً صحيحاً منسوباً إلى السنة إذا ما صدر عن الرسول ﷺ بوصفه نبياً مبلغاً عن ربه، وفي مسألة «الرؤية» كما في مسائل العقيدة يجب حمل المتشابه علي المحكم علي أساس قوي يرجحه، ومما يرجح إثبات رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة ما ورد في المتشابهات من القرآن - فضلا عن المحكمات من القرآن نفسه - هو ما ورد في السنة، وقد قيل إن في السنة كما في القرآن «محكم ومتشابه»<sup>(4)</sup>، وذلك محل نظر، فواجب الفصل بين عبارة النص النبوي حين تعمد إلى المجاز والتشبيه والتمثيل وبين كونها من المتشابهات، وابن تيمية نفسه رغم أنه يسلم ظاهرياً بالمتشابه من الحديث لأن «ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة، تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا»<sup>(5)</sup>، لم يميز بين المتشابهات في القرآن وما سماه المتشابه في الحديث، وقد ورد في المحكمات والمتشابهات من القرآن قول الله المحكم<sup>(6)</sup>، فيما لا يتوافر من السنة ما يدل علي نظيره، والسنة وهي المبينة المفصلة للقرآن وآياته، تقضي بداهة العقول بالأيرد فيها مثال المتشابهات، وإلا لزم الدور، فلم تثبت الحجة، وكما يؤيد النص القرآني

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 424.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 89.

(3) الشافعي: كتاب المراسيل لابن ادريس الحنظلي، تعليق: أحمد عصام الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1983م، ص 14.

(4) ابن فورك: مشكل الحديث، ص 11 وابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 96.

(5) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 96.

(6) قول الله تعالى في آل عمران آية 7 ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾.

بالسنة، فإن السنة أبدأ في دلالتها يدعمها القرآن، والجهد العقلي في البحث هو الذي يستنبط منهما معاً العقائد العاربية عن كل شك أو شبهة، فإن ما لا يتصور «أن يتعارض عقل صريح، ونقل صحيح أبدأ»<sup>(1)</sup>، وإن أمكن ترتيب المنهجية التي اعتمدها السنة النبوية في إثبات رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة، مع الإقرار بأن «سنته - ﷺ لا تشتمل علي باطل قط»<sup>(2)</sup>، فإنها قد انتقلت من مقدمات مترابطة متسلسلة ومما ورد في الصحاح وثبت تواتره، حتى أدت إلى نتيجة منطقية، فضلاً عن ثبوتها شرعاً، فإنها واجبة بضرورة العقل.

فالرؤية تقتضي أموراً ثلاثة حسبما وردت في سنته ﷺ وهي:

• الرائي. • المرئي.

• وفعل الرؤية بأبعاده الوظيفية - الزمانية - المكانية.

ومقدمات السنة في إثبات حجية الرؤية، منها ما يتعلق بالرائي، ومنها ما يتعلق بالمرئي، ومنها ما يتعلق بالرؤية، يلزم عنها بالضرورة نتيجة محكمة هي رؤيته تعالى.

أولاً: المقدمات:

ما يتعلق بالرائي:

• ورد في صحيح مسلم مروياً عن أبي هريرة رضي الله عنه قول الرسول ﷺ «لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة»<sup>(3)</sup>، فإن ما يجيز دخول الجنة اعتقاد المسلم وسلوكه الدنيوي عند ما يتلاقيان في جوهر نقي يمثل الإسلام الحق، حيث «التوكل الإرادي والحر علي الإله الواحد الأحد، وذلك هو القاسم المشترك بين

(1) ابن أبي العز: أصول العقيدة الإسلامية، ص 56.

(2) القرضاوي: المدخل إلى دراسة السنة النبوية، ص 35: 36.

(3) الإمام مسلم: صحيح مسلم، ج 2، ص 305.

الأديان المنزلة»<sup>(1)</sup>، وقد أكدت نصوص القرآن هذا المعنى في مواضع عدة حيثما العمل الصالح أبدا في معية الإيمان، مثل قوله تعالى «إن الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار» الحج 14.

• ويروي البيهقي عن ابن عمر في باب ما جاء في إثبات صفة البصر والرؤية، أنه قيل «يا محمد ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإنك إن لم تكن تراه فإنه يراك»<sup>(2)</sup>، ورؤية العبد الواردة في النص رؤية تحفيزية لبلوغ رتبة عالية من الإحسان فيما بين الإنسان وربه وليست الرؤية المقصود بحثها ببعديها اللغوي والإصطلاحي، ورتبة الإحسان من الإيمان أن «رؤيته لا تكون لابضائك عنك وأثبت الألف من تراه لأجل ظهوره لتعلق الرؤية إذ لو حذفها وقال «فإن لم تكن تراه» لم يصح الرؤية فإن الهاء من تراه كناية عن الغائب والغائب لا يري والألف محذوفة فكان يري بالرؤية وهذا لا يصح فلماذا أثبت، وأما حكمة ثبوت الهاء فإنه كان معني فإن لم تكن تراه إشارة إلى أنك إذا رأيت بوجود الألف فلا تقل أحطت فإنه تعالى يجل ويعز عن أن يحاط به فتكون الهاء الذي هو ضمير ما غاب عنك من حقيقة الحق عند الرؤية تشهد لك بعدم الإحاطة»<sup>(3)</sup>، وكما وضع ابن قتيبة «فإن قالوا لنا كيف ذلك النظر والمنظور إليه؟ قلنا: نحن لانتهى في صفاته جل جلاله إلا إلى حيث انتهى رسول الله ﷺ ولاندفع ما صح عنه لأنه لا يقوم في أوامنا ولا يستقيم علي نظرنا بل نؤمن بذلك من غير أن نقول فيه بكيفية أوحد أو أن نقيس علي ما جاء ما لم يأت»<sup>(4)</sup>، لأن في حق الله تعالى - خاصة عند إتيان السلوك التعبدي في درجة الإحسان - «لا يليق به الحدود والنهايات، ولا يجوز عليه الألوان والمماسات، ولا يجري عليه الأزمان والأوقات، ولا يلحقه النقائص والزيادات، موجود بلاحد،

(1) غارودي: الإسلام، ص 17.

(2) البيهقي: الأسماء والصفات، ص 179.

(3) ابن عربي: رسائل ابن عربي «كتاب الفناء»، ص 9.

(4) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص 140: 141.

موصوف بلاكيف، مذكور بلا أين»<sup>(1)</sup>.

• وروي في الجامع الصحيح، أن مما دعا به النبي ﷺ ربه «اللهم إني أسألك الرضا بعد القضاء، وبرد العيش بعد الموت، ولذة النظر في وجهك، والشوق إلى لقائك، من غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلة»<sup>(2)</sup>، وما يلاحظ، ارتباط لفظ النظر بـ «في» وليس «إلي» للدلالة على تفعيل الإيمان في نفس المؤمن بقضايا الغيب - ومنها النظر لوجهه تعالى - ليسلم بها المؤمن في عقيدته كحقيقة يقينية تدفعه في الدنيا إلى التماس كافة السبل الكفيلة بتحقيق ما هو غيبي في الدنيا، مشاهدًا جلياً في الآخرة، يروي الدارمي من حديث ابن عباس الذي رواه أحمد في مسنده وأبو داود في مسنده وأصله في الصحيحين من حديث أبي هريرة وأنس بن مالك أن النبي ﷺ قال «آتي يوم القيامة باب الجنة فيفتح لي، فأري ربي وهو علي كرسيه، أو سيره فيتجلي لي، فأخر له ساجداً»<sup>(3)</sup>.

• وجاء في مسند ابن حنبل عن أبي رزين رضي الله عنه قال: قلت يارسول الله أكلنا يري الله عز وجل يوم القيامة وما آية ذلك في خلقه؟ قال: يا أبا رزين أليس كلكم يري القمر مخلياً به؟ قال: قلت بلي يا رسول الله، قال: فالله أعظم<sup>(4)</sup>، فالمرئي تعالى غير الرائي، ولا يخضع عند رؤيته للقوانين التي تحكم فعل الرؤية في عالم الشاهد، وعبارة «فالله أعظم» توسع أفق الرؤية، ولاتنتقص من المرئي شيئاً.

(1) ابن فورك: مشكل الحديث، ص 30.

(2) مقبل بن هادي الوداعي: الجامع الصحيح مما ليس في الصحيحين، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ط 1، 1995م، ج 1، ص 374.

(3) الدارمي: نقضي عثمان بن سعيد، تحقيق: منصور بن عبد العزيز السماري، أضواء السلف، الرياض، ط 1، 1999م، ص 31.

(4) ابن حنبل: الفتح الرباني، تحقيق: أحمد عبد الرحمن البنا، دار الشهاب، القاهرة، ج 24، ص 209: 210.

## وما يتعلق بالمرئي:

• يقول ابن قدامة «إن الله تعالى وصف نفسه بالعلو في السماء، ووصفه بذلك رسوله محمد خاتم الأنبياء، وأجمع علي ذلك جميع العلماء من الصحابة والأتقياء والأئمة من الفقهاء، وتواترت الأخبار بذلك علي وجه حصل معه اليقين»<sup>(1)</sup>، ومما استدل به من النقل علي إثبات صفة العلو لله تعالى، قوله تعالى «ثم استوي علي العرش» في أكثر من آية، «تعرج الملائكة والروح إليه» المعارج 4، «أمنت من في السماء» الملك 16، 17، «إني متوفيك ورافعك إلي» آل عمران 55، «بل رفعه الله إليه» النساء 185 «يخافون ربهم من فوقهم» النحل 50، «إليه يصعد الكلم الطيب» فاطر 10، «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج» السجده 5، وما رواه عمرو بن العاص في الحديث أن النبي ﷺ قال «الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا أهل الأرض يرحمكم من في السماء»، هكذا تتضافر دلالة السنة مع دلالة القرآن لإثبات المعني، فإنه «متي ثبت الخبر، صار أصلاً من الأصول ولا يحتاج إلى عرضه علي أصل آخر»<sup>(2)</sup>، وفي هذا تلميح إلى أن دلالة العقل عليها أن تتراجع متي تعاضدت الأدلة النقلية من القرآن والسنة بشأن قضية ما، وعلي ذلك اعتبر أن هذا مفهوم مغاير للأصول مقبول، وإن ماهو متواتر لفظاً أو معني قطعي الثبوت<sup>(3)</sup>، ولهذا فمن حق المسلم أن يتوقف في أي حديث يري معارضته لمحكم القرآن إذا لم يجد له تأويلاً مستساغاً<sup>(4)</sup>، غير أن إثبات صفة العلو قد يوهم الجهة عليه تعالى والتحيز، وإشارة النصوص لا بد أنها تذهب إلى أبعاد ليست علي ما تصوره تحديداً في جهة السماء، لأن السماء والعلو يمدان النفس تجاهه تعالى

(1) ابن قدامة: إثبات صفة العلو، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، ط 1، 1986م، ص 41.

(2) ابن السمعاني: من قواعد التحديث لجمال الدين القاسمي، ص 98.

(3) أحمد عمر هاشم: قواعد أصول الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1984م، ص 66.

(4) القرضاوي: المدخل لدراسة السنة النبوية، ص 120.

إيماناً بالعظم والجلال، إلا أن ذلك متحقق له تعالى وبالكيفية ذاتها في كافة أرجاء الوجود، فقد ذكر ابن تيمية «إن الخالق ليس فوق العالم ولا خارجاً عنه مبايناً له»<sup>(1)</sup>، وقطعية الثبوت إذا ما ثبتت لنص، فليس يعني أن يتراجع العقل، فهما معا - أي النقل والعقل - لإقرار المعني من رؤيته تعالى متضافرين.

• يذكر ابن منده «أن نفسه لا توصف إلا بما وصف، ووصفه النبي ﷺ لأن المجاوز وصفهما يوجب المماثلة، والتمثيل والتشبيه لا يكون إلا بالتحقيق ولا يكون باتفاق الأسماء وإنما وافق اسم النفس اسم الإنسان الذي سماه الله نفساً منفوسة وكذلك سائر الأسماء التي سمي بها خلقه إنما هي مستعارة لخلقها منحها عباده للمعرفة»<sup>(2)</sup>، فما يجب عند وصفه تعالى، الاعتقاد بأنه «لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام»<sup>(3)</sup>، لأن «الله تعالى وصف نفسه بصفات ووصف عباده بها وليست الصفة في حقه تعالى كالصفة في غيره»، والواجب أن «لا بد من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل»<sup>(4)</sup>، ويرى النووي أن «لأهل العلم في أحاديث الصفات قولين:

أحدهما: مذهب معظم السلف أو كلهم أنه لا يتكلم في معناها بل يقولون بجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد لها معني يليق بجلال الله تعالى وعظمته مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء.

والثاني: مذهب معظم المتكلمين أنها تتأول علي ما يليق بها علي حسب مواقعها وإنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهله بأن يكون عارفاً بلسان العرب»<sup>(5)</sup>.

وعلي ذلك أتفق بين علماء السلف والأصول علي معتقد التنزيه وإن اختلفت

(1) ابن تيمية: الفتاوي، المجلد الخامس، ص 281.

(2) ابن منده: كتاب التوحيد، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 1، 1413هـ، ص 7.

(3) الطحاوي: أصول العقيدة الإسلامية، ص 26.

(4) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 7 و 30.

(5) النووي: إرشاد الساري لصحيح البخاري، ص 109: 110.

الوسيلة الموصلة إليه فيما بينهما، وقد أنكر ابن حزم إطلاق لفظ الصفة لأن «الإجماع قد تيقن علي ترك هذه الصفة»<sup>(1)</sup>، ولقد بالغ في ادعاء الإجماع وتناقض حين يري أن «حمل الكلام علي ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع»<sup>(2)</sup>، ولعل ما دفع ابن حزم إلى المبالغة في أقواله في الصفات وأوقعه في التناقض هو ما وقع من تشبيهه في عقائد المشبهة بشأنها، إذ إن «عموم المحدثين حملوا ظاهر ما تعلق من صفات الباري سبحانه علي مقتضي الحس، فشبها»<sup>(3)</sup>، والمشبهة قسمان: مشبهة الشيعة وهم الروافض، ومشبهة أهل الحديث وهم الحشوية<sup>(4)</sup>، ولذا اعتبر الغزالي «ظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل»<sup>(5)</sup>، والحق أن التشبيه في اللغة ليس مجاله الحديث وحسب، فقد نقل عن المبرد في الكامل «لو قال قائل إن التشبيه هو أكثر كلام العرب لم يبعد» والغرض منه «تأنيس النفس بإخراجها من خفي إلى جلي»<sup>(6)</sup>، إذ ليس التشبيه في الحديث مطلوباً لذاته وإنما لغاية، لكن اعتقاد التشبيه عند بعض المغرقيين في التمسك بظاهر النص من أحاديث الصفات قد أوقع بعضهم في التجسيم، وقد قيل «إن القول بالتجسيم قد انتشر في السلف المتأخرين من أمثال ابن تيمية»<sup>(7)</sup>، وقيل عنه «أنه أنكر المجاز في القرآن والحديث واللغة بصفة عامة، وبالغ في ذلك»<sup>(8)</sup>، وربما ما أدى به إلى أن عد من المجسمة، اعتبره من خالفه في التمسك بظاهر النص هو من نفاة الصفات، وهكذا وصف من

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ح 2، ص 283.

(2) المصدر نفسه، ح 3، ص 9.

(3) أبو الفرج الجوزي: تلبس إبليس، ص 161: 162.

(4) يعيي هويدي: دراسات في علم الكلام، ص 110 والغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، ص 301.

(5) الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، ص 232.

(6) المبرد: من مفتاح السعادة لطاش كبري زاده، ح 2، ص 450.

(7) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ح 2، ص 196.

(8) القرضاوي: المدخل لدراسة السنة، ص 197: 198.



يتأول الصفات بالنفاة والمعطلة، فيما وصف من اعتقدها حسب ظاهرها من النص باعتقاد التجسيم، ولا يجب إغفال «أن الفقهاء والمحدثين الأوائل مع تمسكهم الصريح بحرفية النص، لم يفتهم إجمالاً أن يلاحظوا المفارقات الواضحة بين النص المنزل ومشاكل التفسير والتنسيق التي اضطروا إلى إثارتها»<sup>(1)</sup>، والمقابلة بين النص وتفسيره لم تكن قاصرة على النص القرآني وإنما أصابت ما أورده السنة أيضاً، ولعل منشأ ذلك أن التقليديين رفضوا الدخول في أية مناقشة حول الأمور الإلهية بدلالة قول مالك في الاستواء من أنه «معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»، لكن متكلمي المعتزلة فيما بعد اضطروهم إلى الخوض في تلك المسائل الكلامية المعقدة<sup>(2)</sup>، والاستواء والصورة والقبضة واليمين والرجل والقدم واليد والذراع والضحك والنزول والكف والأصابع والساعد والعين والوجه وشبيه ذلك مما عبرت عنه النصوص النبوية في حق الله تعالى، كلها متعلقات تتصل في السنة بقضية الرؤية وتعبر عنها إن بشكل أو بآخر، وقد أوردها ابن فورك ويرى أنها كلها وردت في الأحاديث الصحاح في حق الله تعالى ويجب تأولها جميعاً إلى معاني من شأنها تبعد عن الذهن أي تشبيهه لله تعالى بخلقه، لكن هذا التأويل لا يفي جواز الرؤية<sup>(3)</sup>، وربما أوحى ذلك بمظهر من مظاهر التناقض عند بعض المحدثين الذين قبلوا تأويل أفاض الصفات الجسمية في الحديث والواردة في وصفه تعالى ومع ذلك أقروا بالرؤية، ولعل ذلك كان لتمسكهم من الرؤية فقط بما يتصل ببعدها العياني دون غيره من أبعاد، ولكي يثبتوا التنزيه، علي العبد أن يعلم «أن كل شيء رآته العيون، في دار الدنيا من الأنوار، أن ذلك مخلوق ليس بينه وبين الله

(1) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، ط 1984م، ص 77.  
(2) Macdonald: The development of Muslim Theology, Darf Publishers Limited. 1958.P. 186.  
(3) ابن فورك: مشكل الحديث، فصول مطولة من الكتاب والبيهقي: الاسماء والصفات، ص 276 وما بعدها.

تعالى، شبه وليس ذلك صفة من صفاته»<sup>(1)</sup>، فالرؤية الدنيوية ليس لها من رؤية الآخرة إلا الاسم، ويصح في ذلك ما روي عن ابن عباس «ليس في الآخرة من الدنيا إلا الأسماء»<sup>(2)</sup>، وعليه فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق»<sup>(3)</sup>، لأن «لله المثل الأعلى، ولكن المقصود بالتمثيل بيان جواز هذا وإمكانه، لاتشبيه الخالق بالمخلوق»<sup>(4)</sup>، وأصل الخطأ الذي أتاه المعطلة من الصفات بحقه تعالى «توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتاً في هذا المعين وهذا المعين، وليس كذلك، فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقاً كلياً، بل لا يوجد إلا معيناً مختصاً، وهذه الأسماء إذا سمي الله بها، كان مسماها مختصاً به، وإذا سمي بها العبد، كان مسماها مختصاً به»<sup>(5)</sup>، أما أصل الخطأ الذي أتاه المشبهة والمجسمة أنهم ذهبوا إلى «إغلاق باب المجاز في فهم الأحاديث، والوقوف عند المعنى الأصلي الحرفي للنص»، وهذا من شأنه أن «يصد كثيراً من المثقفين المعاصرين عن فهم السنة، بل عن فهم الإسلام، ويعرضهم للارتياح في صحته إذا أخذوا الكلام علي ظاهره في حين يجدون في المجاز ما يشبع نهمهم، ويلائم ثقافتهم، ولا يخرجون به علي منطوق اللغة، ولا قواعد الدين»<sup>(6)</sup>، ومن الأسباب الموهمة للاختلاف «هو الاختلاف في الحقيقة والمجاز»<sup>(7)</sup>، فمن المتفق عليه «أن كل مجاز فله حقيقة، وليس من ضرورة كل

(1) الطوسي: اللمع، تحقيق: عبد الحلیم محمود طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ط 1960م، ص 545.

(2) ابن رشد: تهاضت التهاضت، ص 585.

(3) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 47.

(4) ابن تيمية: الفتاوى، المجلد الخامس، ص 107.

(5) ابن أبي العز: أصول العقيدة الإسلامية، ص 22.

(6) القرضاوي: المدخل لدراسة السنج النبوية، ص 191.

(7) الزركش: البرهان في علوم القرآن، ص 61.

حقيقة أن يكون لها مجاز»<sup>(1)</sup>، فالكلام حقيقة ومجاز «وقد وردت اللغة بالجميع»<sup>(2)</sup>، والفرق بينهما «إما أن يقع بالنص أو بالاستدلال»<sup>(3)</sup>، وقد وردت في جواز المجاز من عدمه عدة مذاهب تتأرجح بين المنع مطلقاً والجواز مطلقاً في القرآن والسنة واللغة عامة<sup>(4)</sup>، ويبدو أن تأرجح المذاهب الفكرية في الإسلام علي غير اتجاه ثابت، فيما يخص المجاز في اللغة، كانت له الدافعية الأقوي في تباعد تلك المذاهب أمام النص الشرعي، ولم يكن ذلك موجوداً في عصر الإسلام الأول، ولعل ذلك يفسر تأخر ظهور هذه المشكلات عن هذا العصر، فإن «العرب الأولين قد تلقوا الجمال الفني في القرآن كما في ظاهر اللفظ الواضح المشرق البسيط دون أن يعقدوها بالتأويلات البعيدة، فتعمق احساسهم، وهز نفوسهم، قبل أن يعقده المفسرون والمؤولون»<sup>(5)</sup>.

والتمسك بظاهر النص يوقع في مآزق خطيرة كالتقول بالتجسيم والتشبيه الذي يذهب صفو عقيدة التنزيه في نفس المؤمن عند الاعتقاد يقيناً بجواز رؤيته تعالي في الآخرة، ومن المستغرب أن يقول ابن رشد في الصفات الجسمية التي صرح بها الشرع أنها «إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها»، مما أدي بكثير من أهل الإسلام «أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام مثل الحنابلة وكثير ممن تبعهم»<sup>(6)</sup>، لكنه يتناقض في قوله «من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن ههنا موجوداً ليس بجسم، وأنه مرئي بالأبصار، لأن مدارك الحواس هي في الأجسام، أو أجسام»<sup>(7)</sup>، ولعله عني بذلك ما تعتقده العامه دون العلماء من المسلمين،

(1) الفزالي: المستصفي، ج 1، ص 278.

(2) الشيرازي: اللمع في أصول الفقه دار الندوة الإسلامية، بيروت، ط 1988م، ص 9.

(3) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص 25.

(4) الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هينتو، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1980م، ص 177: 178.

(5) سيد قطب: مشاهد القيامة في القرآن، ص 9: 10.

(6) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 88.

(7) المصدر نفسه، ص 106.

والميل إلى التجسيم والتشبيه عند من أثبت في عقيدته الرؤية مرجعه هو الخلل الذي تضمنته التسوية بين قواعد الرؤية في الغائب بنظيرها في الشاهد، ووجه التوفيق إزاء النصوص النبوية المتصلة بالمقدمات المؤدية للرؤية يتطلب مراعاة ظاهرية النص بمدلوله اللغوي مع ما يؤدي إليه النص من معني يقر بجواز الرؤية دونما إغفال ما لرؤيته تعالي من المثل الأعلى في التنزيه، وما يمكن ذكره تعليلاً لما سبق، ما جاء في صحيح مسلم مما روي عن أبي موسى في الحديث الصحيح، قال: قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات، وفي رواية ابن منده - بأربع - فقال «إن الله عز وجل لا ينام ولا ينبغي له أن ينام. يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور - وفي رواية أبي بكر، النار - لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»<sup>(1)</sup>، يقول ابن الأثير «سبحات الله جلالة وعظمته، والمعني: لو انكشفت من أنوار الله التي تحجب العباد عنه شيء لأهلك كل من وقع عليه ذلك النور»، وعند النووي «التقدير لو أزال المانع من رؤيته وهو الحجاب المسمي نوراً أو ناراً وتجلي لخلقه لأحرق جلال ذاته جميع المخلوقات»<sup>(2)</sup>، وذلك تأكيد متوال علي أن للرؤية الأخروية قوانينها وأن هناك قدرات يعطاها العبد تمكنه من إحراز الرؤية بمعانيها وأبعادها الدالة علي الحس والإبصار والمعينة والمشاهدة والإطلاع والإدراك والنظر ولكن علي ما يوافق جلال وعظمة المرئي سبحانه وتعالى، ومخالف لكل ما هو مرئي من مرئيات الوجود الدنيوي، ومما اتفق عليه الشيخان في صحيحيهما عن عبد الله بن قيس رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال «جنتان من فضة، أنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب، أنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر، علي وجهه

(1) الإمام مسلم: المنهاج، ح 3، ص 16: 17، والبيهقي: الاسماء والصفات، ص 178 وابن القيم الجوزية: الوابل الصيب، ص 62 وابن منده: كتاب التوحيد، المجلد الثالث، ص 38.

(2) محمد زاهد الكوثري: هامش كتاب الاسماء والصفات، ص 187.



في جنة عدن»، ويقول السيروان «كان النبي ﷺ يخاطب العرب بما يفهمونه ويقرب الكلام إلى أفهامهم ويستعمل الاستعارة وغيرها من أنواع المجاز ليقرب متناولها»<sup>(1)</sup>، وقدوة الرسول ﷺ في ذلك هو البيان القرآني حين «يستخدم المبالغة للدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة» وكان ذلك من أسرار بلاغته<sup>(2)</sup>، «وفائدته «الميل إلى الاصغاء إليه، لأن اللفظ المشترك إذا حمل على معني، ثم جاء والمراد به آخر، كان للنفس تشوق إليه»، كما «أن النفس تأنس بالنظائر والأشباه الأتس التام»<sup>(3)</sup>، وقد ذكر الغزالي في مشكاة الأنوار «إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمه لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه»، ويرى لذلك «أن الله تعالى متجل في ذاته لذاته، ويكون الحجاب بالإضافة إلى محجوب لامحالة»<sup>(4)</sup>، وقد أورد البيهقي في الاسماء والصفات «دون الله تعالى سبعون ألف حجاب من نور وظلمة، ما تسمع نفس حس شيء من تلك الحجب إلا زهقت نفسها»، ورغم اعتباره الحديث ضعيفاً عند أهل العلم، فقد روي عن مجاهد - وهو أحد أركان التفسير - وعن ابن عباس رضي الله عنهما، ويرى - البيهقي - أن منه الضعيف والمرسل، ويقول «إن الحجاب المذكور يرجع إلى الخلق لا إلى الخالق»<sup>(5)</sup>، وذكره السيوطي من الأحاديث الضعاف<sup>(6)</sup>، وقال فيه الذهبي «ينبغي أن يحول من الموضوعات إلى الواهية»<sup>(7)</sup>، فضعيف الحديث الذي هو «ما لا يجتمع فيه شروط الصحيح والحسن».

- 
- (1) السيروان: التبيان فيما اتفق عليه الشيخان، المجلد الأول، ح 1، ص 54 وصحيح مسلم: المنهاج، ح 3، ص 19:18 والبيهقي: الاسماء والصفات، ص 287 والترمذي: الجامع الصحيح، ح 4، ص 581.
- (2) الرماني: رسال النكت في إعجاز القرآن، ص 105.
- (3) السيوطي: البلاغة في القرآن، ص 154:156 وابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، المجلد الأول، ص 239.
- (4) الغزالي: مشكاج الأنوار، ص 75.
- (5) البيهقي: الاسماء والصفات، ص 374:375.
- (6) السيوطي: الأحاديث الموضوعة، ص 48.
- (7) الذهبي: نقلاً عن كتاب التوحيد لابن خزيمة، هامش ص 69.



لأن الصحيح «ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله وسلم عن شذوذ عله»،  
والحسن «ما لا يكون إسناده متهم، ولا يكون شاذاً وروي من غير وجه ونحوه»<sup>(1)</sup>، وقد  
أجمع علماء الحديث علي أنه «يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلاً، ضابطاً  
لما يرويه»<sup>(2)</sup>، مع شرط التواتر لأن «ما ثبت تواتراً معلوم علي الضرورة»<sup>(3)</sup>، غير أن  
من شرط التواتر «أن ينقله جمع، لا يتصور تواطئهم علي الكذب»<sup>(4)</sup>، فإن اتصف  
الحديث بالتواتر وصف عندها بأنه «المفيد للعلم اليقيني»<sup>(5)</sup>، وأما أحاديث الأحاد  
فإنها «تفيد الظن العلمي أو العلم الظني ولا تفيد اليقين»<sup>(6)</sup>، وقضية «الرؤية»  
وهي تتصل بأصول العقيدة، بل وعدت عند البعض أصلاً من تلك الأصول، فإن ما  
يقدم الدلالة علي ثبوتها ضمن ما ورد من الأحاديث في السنة، يحتاج إلى الصحة  
والتواتر، وهما طريق اليقين، وقد توافر الشرطان في مسألة حجابه تعالي فيما  
روته كتب الصحاح، وليس يبطله ما ضعفه البيهقي والسيوطي من أحاديث وردت في  
معناه بألفاظ أخر، ولعل ما قصده من تضعيف إنما يتصل بجهة إسناده ولا يمس  
مقصد الحديث من معني، والذي أيده النص القرآني في قوله تعالي: «وما كان لبشر  
أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب» الشوري 51، ورغم أن مقصود الآية  
محقق في الدنيا لعدم مواتاة أسباب الإدراك وقصورها عن رؤية الله سبحانه في  
هذه الحال، فإن تحققها في الآخرة يلزم معه أن تتوافر للإنسان قدرة يتهيأ معها  
للتنعم برؤيته تعالي بعد ارتفاع الحجب، وتصريح السنة في غير إسناده وفي غير

(1) الجرجاني: رسالة في علم أصول الحديث، ص 28: 43 وأحمد عمر هاشم: قواعد أصول الحديث، ص 39.

(2) النووي: الإرشاد، المجلد الأول، ص 273: 274.

(3) الجويني: الإرشاد، ص 288 وابن حجر العسقلاني: شرح النخبة، ص 100.

(4) الزبيدي: لقط اللآلئ المتناثرة، ص 19: 20.

(5) ابن حجر العسقلاني: شرح النخبة، ص 40.

(6) محمد الغزالي: موضوع «الفكر الإسلامي بين التقوقع والانفلات» المنشور ضمن محاضرات الموسم الثقافي السادس،  
مؤسسة الثقافة والفنون، المجمع الثقافي، أبوظبي، ح 2، 89: 1990 م، ص 36.

موضع وبذات المعني بأن لله حجاباً، وإرجاعها من قبل المحدثين إلى الخلق لا الخالق، لعل مقصودهم هو أن الرؤية بقواها المخلوقة لنا - حسية عقلية قلبية وذوقية معاً - عاجزة بممكناتها عن تحصيلها في حياتنا الدنيا، ومما يرجح ذلك، ما ذكر عن صهيب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال «إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم»<sup>(1)</sup>، وقد رواه مسلم وابن حنبل<sup>(2)</sup>، وعبر عن الرؤية بالنظر، لأن لفظ النظر:

- يتصل لغة وأصطلاحاً بفعل الرؤية ويدل عليه.

- ويعبر عن بعد من أبعاد الرؤية.

- ويوحي - ضمن ما يعينه - بتمكن الجانب التأملّي الواقع عقلاً وقلباً ووجداناً من جهة الإنسان تجاه ما يراه من وجهه تعالى.

- كما يثبت المعاينة - بعداً أولياً - في رؤيته سبحانه وتعالى.

- وإن تلك الرؤية الحاصلة يوم القيامة لله تعالى، ما كان لها أن تتحقق للمؤمن إلا بأشراط ثلاثة: دخوله الجنة، فوزه برضا ربه وزوال موانع رؤيته تعالى من كشف الحجب التي ربما تعني نفس ما يعنيه امتلاك المؤمن للقدرة التي تمكنه من فعل الرؤية.

وما يتعلق بفعل الرؤية:

فمما اتفق عليه من حديث ما روي عن عدي بن حاتم أنه قال: قال رسول الله ﷺ «ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه، فينظر أيمن منه فلا يري إلا ما قدم من عمله، وينظر أشأم منه فلا يري إلا ما قدم، وينظر

(1) النووي: رياض الصالحين، ص 558.

(2) الإمام مسلم: المنهاج، ح 3، ص 19 وابن حنبل: الفتح الرباني، ح 24، ص 210.

بين يديه فلا يري إلا النار تلقاء وجهه، فاتقوا النار ولو بشق تمرة»<sup>(1)</sup>، ويشير نص الحديث إلى الربط المتقن بين العمل والجزاء الأخروي، وأن عناصر تحقق الجزاء واقعة مشاهدة متمثلة في اليوم الآخر وهي:

- المجازي وهو الله تعالى.
- المجازي أي جزاء صنعه.
- وما استحق جزاء صنعه.

فإن فعل الرؤية في الآخرة ليس مجرداً ومنقطعاً عن الرائي، بل مرتبط به ودال عليه، كما يتعلق بالمرئي ويدل عليه، فذلك أوقع تأثيراً في قرارة النفس المؤمنة لكي لا تحيد في سعيها الدنيوي عما يوصلها للتعلم برويته، والرؤية وهي تتصل بالصفات التي تعد جوهر قضية التوحيد، لا تنفصل عن عدله تعالى، وهكذا فالأصول العقدية تتلاحم وتنسجم معاً في قضية الرؤية، يقول ابن رشد للدلالة على عمق تأثير ما يرد في النص الشرعي من أمور محسوسة «كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية»<sup>(2)</sup>، وورد ذلك في النص القرآني كما ورد في النص النبوي، «كانت له دلالاته»، «فإن ذكر أحوال الآخرة في القرآن بعدة ألوان لكنها تلتقي عند سمة واحدة، هي استحضار المشهد وإحياءه، كأنما هو مشهد محسوس، وذلك بلا ريب أعظم تأثيراً في النفوس»<sup>(3)</sup>، فقد جاء عن أنس بن مالك في صحيح مسلم «ثم انطلق بي جبريل حتى نأتي سدرة المنتهي. فغشيها ألوان لا أدري ماهي. قال: ثم أدخلت الجنة فإذا فيها جنابذ اللؤلؤ، وإذا ترابها المسك»<sup>(4)</sup>، وورد في صحيح البخاري أن نبينا رسول الله ﷺ أخبرنا عن رسالة ربنا أنه «من قتل منا

(1) التبريزي: مشكاة المصابيح، ح 3، ص 1539 وابن بطه: المختار من الإبانة، ص 17: 18.

(2) ابن رشد: نهافت التهافت، ص 585.

(3) سيد قطب: مشاهد القيامة في القرآن، ص 40.

(4) الإمام مسلم: المنهاج، ح 2، ص 393.



صار إلى جنة ونعيم لم ير مثله قط»<sup>(1)</sup>، وروي ابن ماجه في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه «يقول الله عز وجل: أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علي قلب بشر»<sup>(2)</sup>، فحقيقة الرؤية كحقائق الآخرة في الغائب، تسمو جميعاً عما يماثلها بالاسم من عالم الشاهد، فلا يصح عندها - وذلك بدلالة النص النبوي - قياس ما غاب علي ذلك الشاهد.

### ثانياً: النتيجة :

ولكي تكتمل حجة السنة في إثبات رؤية المؤمنين ربهم في الآخرة، لا بد لسياق الحجة من أن تنتهي إلى نتيجة مقررة بالضرورة عن مقدماتها ومرتبة عليها، ليس بينهما تناقض، فيما ثبت صحته وتواتره، لفظاً ومعنى، فقد ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: هل تمارون في الشمس ليس دونها سحب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنكم ترونه كذلك»<sup>(3)</sup>، وبرواية أبي سعيد الخدري «قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحواً قلنا: لا. قال: فإنكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ إلا كما تضارون في رؤيتهما»<sup>(4)</sup>، وجاء في صحيح مسلم برواية لأبي هريرة «هل تضارون»<sup>(5)</sup>، وورد في الترمذي برواية عبد الله البجلي قال: كنا جلوساً عند النبي ﷺ، فنظر إلى القمر ليلة البدر، فقال: إنكم ستعرضون

(1) البيهقي: الاسماء والصفات، ص 191: 192.

(2) ابن ماجه: سنن ابن ماجه، ج 4، ص 533.

(3) السيروان: التبيان فيما اتفق عليه الشيخان، المجلد الأول، ج 1، كتاب الإيمان > باب معرفة طريق الرؤية، ص 55.

(4) اللالكائي: شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، المجلد الثاني، ج 3، ص 521 وما بعدها.

(5) مسلم: المنهاج، ج 3، ص 21: 22.

علي ربكم فترونه كما ترون القمر لاتضامون في رؤيته»<sup>(1)</sup>، وجاء في سنن أبي داود عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله، قال، كنا مع رسول الله ﷺ جلوساً، فنظر إلى القمر - ليلة البدر - ليلة أربع عشرة، فقال «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لاتضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لاتغلبوا علي صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا»<sup>(2)</sup>، وفي رواية أبي هريرة في سنن أبي داود، ورد ضمن لفظ الحديث، قسم الرسول ﷺ «والذي نفسي بيده لاتضارون في رؤيته. إلا كما تضارون في رؤية أحدهما - الشمس والقمر -»<sup>(3)</sup>، وأورده النووي برواية جرير منوها علي اتفاق الصحيحين بشأنه<sup>(4)</sup>، وقد ورد القسم نفسه في مسند ابن حنبل بروايتي أبي هريرة وأبي سعيد الخدري<sup>(5)</sup>، وعليه فقد قيل «إن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالي ممكنة غير مستحيلة عقلاً وأجمعوا أيضا علي وقوعها في الآخرة وأن المؤمنين يرون الله تعالي دون الكافرين»<sup>(6)</sup>، ولهذا يذكر الذهبي في سير النبلاء إن «رؤية الله عيانا في الآخرة، أمر متيقن، تواترت به النصوص»<sup>(7)</sup>، وقد ذكره - أي الحديث - الدارقطني في كتابه «الرؤية» بروايتي أبي هريرة وأبي سعيد الخدري بإسناد صحيح، كما ذكر مع اختلاف في لفظه وبإسناد صحيح، برواية سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم، وبرواية هشام بن سعد عن زيد بن أسلم، وبرواية الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم، وبإسناد صحيح لغيره برواية عبد الرحمن بن اسحق عن زيد بن أسلم، وبإسناد ضعيف برواية الليث بن سعد عن

(1) الترمذي: الجامع الصحيح، ح 4، ص 593 واللالكائي: شرح الأصول، المجلد الثاني ح 3، ص 525، وما بعدها.

(2) أبو داود: سنن أبي داود، ح 4، ص 233 وابن النحاس: رؤية الله، ص 95 والأجري: كتاب التصديق بالنظر إلى الله تعالي، ص 39.

(3) أبو داود: سنن أبي داود، ح 4، ص 233 وسنن ابن ماجه، ح 4، ص 538.

(4) النووي: رياض الصالحين، ص 558.

(5) ابن حنبل: الفتح الرباني، ح 4، ص 602: 802.

(6) النووي: إرشاد الساري لصحيح البخاري، ص 105.

(7) الذهبي: نقلاً عن المختار من الإبانة لابن بطه، الكتاب الثالث، ص 1.

هشام بن سعد عن زيد بن أسلم، وعن المبارك بن مجاهد أبو الأزهر الخراساني عن زيد بن أسلم، وبإسناد ضعيف جداً لخارجه بن مصعب عن زيد بن أسلم، وذلك في أكثر من موضع من الكتاب<sup>(1)</sup>، كما ورد برواية ابن عمر، وابن مسعود، وابن عباس<sup>(2)</sup>، يقول ابن قدامه «ليس من شرط صحة التواتر الذي يحصل به اليقين أن يوجد عدد التواتر في خبر واحد، بل متي نقلت أخبار كثيرة في معني واحد من طرق يصدق بعضها بعضاً ولم يأت ما يكذبها أو يقدها فيها حتى استقر ذلك في القلوب واستيقنه فقد حصل التواتر وثبت القطع واليقين»<sup>(3)</sup>، وذلك معيار للتواتر فيه جدة، وقد توفر فيما روي عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري، بما يقطع بثبوت رؤية الله تعالى مما ورد في الأحاديث الصحاح، فإنه «من المستحيل حدوث تناقض الخبرين المتواترين عادة»<sup>(4)</sup>، إلا أن ثبوت الرؤية مع وجود اليقين بها، يفسح للعقل المجال في استجلاء ما تؤدي إليه الأحاديث المروية من معان، إذ إن «التمسك بحرفية السنة أحياناً لا يكون تنفيذاً لروح السنة ومقصودها»<sup>(5)</sup>، فقد رأي فيها ابن فورك «رؤية العيان»، لأن «الرؤية وإن كانت تستعمل في معني العلم، فإنها إذا قرنت بلفظ العيان لم يحتمل العلم»<sup>(6)</sup>، وسبب ذلك فيما يبدو ما أورده بعض المحدثين في نص الحديث أن رسول الله ﷺ قال «إنكم سترون ربكم عياناً، كما ترون القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب، وكما ترون الشمس في الظهيرة صحواً ليس دونها سحاب، لا تضارون في رؤيته إلا كما تضارون في رؤيتهما»، وعلي هذا اعتبر أن مراد المتكلم أنه رؤية البصر حقيقة<sup>(7)</sup>،

(1) الدار قطنى: كتاب الرؤية، ص 92 وما بعدها.

(2) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، المجلد الثاني، ح 3، ص 536 وما بعدها.

(3) ابن قدامه: إثبات صفة العلو، ص 42.

(4) أحمد عمر هاشم: قواعد أصول الحديث، ص 151.

(5) القرضاوي: المدخل لدراسة السنة النبوية، ص 161.

(6) ابن فورك: مشكل الحديث، ص 236: 237.

(7) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، المجلد الثالث، ص 119: 120.

وفي معني الحديث يري ابن قتيبة «إن هذا الحديث صحيح لايجوز علي مثله الكذب لتتابع الروايات عن الثقات به من وجوه كثيرة، ولو كان يجوز أن يكون مثله كذباً جاز أن يكون كل ما نحن عليه من أمور ديننا باطلاً»، لكنه يفرق بين الرؤية والإدراك بمعني الإبصار في الأولي والإحاطة في الثانية، حيث يقول «من قال بأن الله تعالي يدرك بالبصر يوم القيامة فقد حده عندهم، ومن كان الله تعالي عنده محدوداً فقد شبهه بالمخلوقين، ومن شبهه بالمخلوقين فقد كفر»، كما يري في الموضع نفسه، أن تلك الرؤية ليس مقصوداً بها العلم، لأننا - في معتقده - نعلمه في الدنيا أيضاً فأى فائدة<sup>(1)</sup>، والواقع أن في هذا تضييقاً لما تدل عليه الرؤية من أبعاد عدة أشارت إليها دلالات اللغة والاصطلاح المستمدة من معطيات العلم والواقع، فأكثر الألفاظ التي عبرت عن رؤية الله تعالي في نصوص السنة المطهرة هي الرؤية والنظر، أكثر مما عبر عنها بالإبصار والمعينة، فإذا جمعت تلك الألفاظ الواردة في إطار واحد، نتج عن استقرارها أن رؤية الله تعالي وإن دلت علي أول أبعاد الرؤية وهي المعينة والإبصار بالحاسة المخصوصة، إلا أن آفاق الرؤية تتعدي البعد العياني لأبعاد عقلية وقلبية ووجدانية يرتد أثرها في سائر ملكات النفس، كما لم يرد من معاني الرؤية من ألفاظ الحديث ما يدل علي الإحاطة بالمرئي، وإنما دلت تلك الألفاظ علي الرؤية التامة الأبعاد حيث يستولي فيها فعل الرؤية علي ملكات الحس والعقل والقلب وذلك من جهة الرائي، وأما المرئي - تعالي - فلا تصور يحيط به خاصة وأن أمراً يستحق العناية قد ورد بروايتي ابن عباس وابن عمر، منطوقه أن «تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله»<sup>(2)</sup>، وذكر الأشعري «أن النبي ﷺ لم يرد أن الله عز وجل مثل القمر، أي شبه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه الله تعالي بالقمر، وليس يجب

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص 138: 140.

(2) ابن منده: كتاب التوحيد، ص 19.

إذا رأيناها تعالي أن يكون شهباً لشيء كما نراه»<sup>(1)</sup>، ووافق السيوطي علي أن الرؤية ليست هي الإحاطة<sup>(2)</sup>، وقد اعتبر المحدثون من أمثلة الحديث المتواتر الذي يحصل العلم به درجة القطع واليقين ويستوجب قبوله هو ما روي عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري بشأن رؤيته تعالي<sup>(3)</sup>، وليس يقدر في صحته ومعناه ما روي ضعيفاً برواية جابر بن عبد الله أنه قال: قال النبي ﷺ «إن الله عز وجل ليتجلي للناس عامة، ويتجلي لأبي بكر خاصة»<sup>(4)</sup>، حيث عده ابن القيم من الأحاديث الموضوعية<sup>(5)</sup>، فإن المعني المراد من السنة بإثبات الرؤية دلالاته قطعية الثبوت بطرق وألفاظ عدة، يذكر الدارمي حديث ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال «إن أدني أهل الجنة منزلة، من ينظر إلى نعيمه وجناته مسيرة ألف سنة، وأكرمهم علي الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية»<sup>(6)</sup>، وقد رواه الترمذي والأجري والدارقطني وابن حنبل وابن جرير في تفسيره<sup>(7)</sup>، وهكذا أقرت السنة رؤيته تعالي، رغم ما نقلته بعض كتبها من ضعف الحديث لجرح في إسناده أو لعله في متنه، وتلك قضية تحتاج إلى عناية وتفصيل، فقد نسب للرسول ﷺ قوله «من كذب علي متعمداً فليتبؤ مقعده من النار»، وبينما ذهب قوم من المحدثين إلى تواتره، ذهب آخرون إلى أنه ليس متواتراً وإنما هو خبر مشهور<sup>(8)</sup>، بينما قال فريق فيه إنه «حديث في غاية الصحة ونهاية

(1) الأشعري: رسالة أهل النغر، ص 72: 73 وابن فورك: مشكل الحديث، ص 83: 84.

(2) السيوطي: تفسير الجلالين، ص 141.

(3) أحمد عمر هاشم: قواعد أصول الحديث، ص 149: 150.

(4) الدارقطني: كتاب الرؤية، ص 159.

(5) ابن قيم الجوزية: نقد المنقول، ص 104.

(6) الدارمي: نقض عثمان بن سعيد، تحقيق: منصور بن عبد العزيز السماري، أضواء السلف، الرياض، ط 1، 1999م، ص 523.

(7) منصور بن عبد العزيز السماري: هامش كتاب نقض عثمان بن سعيد، ص 523.

(8) الزبيدي: لقط اللآلئ المتناثرة، ص 22.

القوة»<sup>(1)</sup>، واختلف، والاختلاف لا يسقط ما يجوز قبوله عقلاً من معني الحديث بما لا يتعارض وضرورات الدين، ووضع الحديث إضافة إلى ما وصف منه بالضعيف، قد توافرت أسباب عدة لفحصها في كل زمن بغرض تنقية السنة من شبهة التناقض، فمن مظاهر كون الحديث موضوعاً «تكذيب الحس، سماجة الحديث، مناقضة القرآن للسنة، بطلانه في نفسه، عدم مشابهته لكلام الأنبياء»<sup>(2)</sup>، ورغم قوة هذه المعايير لاستجلاء الموضوع من الحديث، إلا أنها أبدأ في حاجة لمعايير أخرى لضبطها، وأما الأسباب التي تؤدي إلى التوسع في الحديث، فمنها ما هو موضوعي قد وفد إلى مجال السنة وليس نابعاً من بيئته كالإسرائيليات وقد أباح ذلك بعض المفسرين معتمداً على إباحة الرسول عليه السلام لذلك<sup>(3)</sup>، ولعل ذلك مما أدى إلى ظهور دعاوي المستشرقين بوجود المنحولات والمزيفات في الكتب المنسوبة للأنبياء<sup>(4)</sup>، وفي القول الأخير مغالطة، فقد لزم عقولهم - أي المستشرقين - أن ما حدث من تحريف للعهدين القديم والجديد، أن يصدق الأمر نفسه على القرآن، والسنة وهي وثيقة الصلة به، فقد داخل أنفسهم تجاهها الشك نفسه، وأما الأسباب الذاتية وهي الأوفر نصيباً فمنها:

- المجازفات والمبالغات في الوعد والوعيد، الجهل والحمق والزندقة، الأهواء الشخصية، الأغراض السياسية والمغالاة في الزهد والتصوف<sup>(5)</sup>.
- انقسام المذاهب الكلامية ومحاولة كثيرين منهم تأييد مدعاهم بأحاديث لم تصح<sup>(6)</sup>.

(1) جمال الدين القاسمي: قواعد التحديث، ص 172.

(2) ابن القيم: نقد المنقول، تعليق: حسن السماحي، دار القادري، بيروت، ط 1، 1990م، ص 40 وما بعدها.

(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الأول، ص 5.

(4) ماسينيون: الإنسان الكامل، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1976، ص 112.

(5) ابن القيم: نقد المنقول، ص 22 وما بعدها.

(6) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج 2، ص 126.

- وترتب علي ذلك امتهان أهل الكلام لأهل الحديث وذمهم إياهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض<sup>(1)</sup>.
- الصراع الذي نشأ بين أهل الرأي وأهل الحديث، حيث حدث أولاً في نطاق التشريع حتي خرج إلى نطاقه الأوسع متطوراً إلى صراع فكري شامل<sup>(2)</sup>.
- التشيع حيث كان مأوي يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام لعداوة أو حقد ومن كان يريد إدخال تعاليم آبائه من يهودية ونصرانية وزرادشتية وهندية<sup>(3)</sup>، وفي ذلك أثر جلي لعوامل موضوعية.
- انتحال الرأي ونسبته لغيره<sup>(4)</sup>، ورواية الأحاديث من الذاكرة<sup>(5)</sup>، إضافة إلى استعداد البعض لرواية المرسل والمنقطع من الحديث وتوفير الضعفاء من صغار التابعين لروايته<sup>(6)</sup>، والعناية الزائدة بالنقد الخارجي (الإسناد)، دون النقد الداخلي (المتن)<sup>(7)</sup>، وترتب علي ذلك أن قال ابن خلدون «إن المنقول من السنة محتاج إلى تصحيح الخبر»<sup>(8)</sup>، غير أن ما يكاد أن يكون مجمعاً عليه في الإسلام هو نفي التشبيه عنه تعالي والإقرار بتوحيده وتنزيهه في ذاته<sup>(9)</sup>، ورؤيته تعالي بوصفها وكيفها راجعة إلى الرائي دون البحث في المرئى، ذلك هو ما تقتضيه العقول والفطر السليمة، فقد هلك الإسلام كما قيل بين طائفتين: الباطنية الذين عطلوا

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص 5 وما بعدها.

(2) حسين مروه: النزعات المادية، ح 1، ص 533: 534.

(3) أحمد أمين: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 8، ص 276.

(4) ابن تيمية: «الفتاوى المجلد الخامس، ص 400: 401.

(5) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص 209.

(6) النووي: الإرشاد، المجلد الثاني، ص 52 والجاحظ: من كتاب حجج النبوة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 129.

(7) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 60.

(8) ابن خلدون: المقدمة، ص 425.

(9) ابن عساكر: تبين كذب المفتري، ص 268.

ظواهر الشرع بتفاسير لا برهان لهم عليها، وأهل الظاهر الذين أخذوا بكل ما ظهر مما لا بد من تأويله<sup>(1)</sup>، ولهذا قيل «لا يمكن أن تعد الكثرة الغالبة من تلك الأحاديث وصفا تاريخياً لسنة النبي ﷺ بل هي تمثل آراء اعتنقها بعض أصحاب النفوذ بعد وفاة محمد ﷺ ونسبت إليه<sup>(2)</sup>، ومع ما في تلك الدعوي من بعد شاسع عن الموضوعية والدقه في الحكم في شأن الفصل بين الصحيح والموضوع من السنة، إلا أن البرهان يعلمنا «أننا ندرك الشيء عن طريق اليقين»<sup>(3)</sup>، فإن علماء المسلمين قد نصوا علي «أن ما تمكن من قلبه شبهة لزمه السعي في إبطالها وقطعها»<sup>(4)</sup>، حيث إنه لما كان:

- آلة الحديث الصدق، وترك البدع واجتناب الكبائر<sup>(5)</sup>.

- وكل ما وقع فيه الاختلاف من أخبار الرسول ﷺ فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل<sup>(6)</sup>.

- وأن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، ولا أخطأوه من كل وجوهه<sup>(7)</sup>.

فإن العقيدة الحقنة التي تمنح المجتمع الإسلامي حياة جديدة تلك التي يمكن امتلاكها بالعودة للمبادئ الجوهرية للإسلام<sup>(8)</sup>، ومن أجل مبادئ العقيدة التوحيد وتنزيهه تعالي في صفاته، ورؤيته تعالي من أعظم ما دل علي صفاته، حيث إن «الكلام في الصفات فرع في الكلام في الذات، وإثبات الذات وجود لا إثبات

(1) أبو الفرج الجوزي: تلبس إبليس، ص 151.

(2) دائرة المعارف الإسلامية، ح 10، ص 3033.

(3) عاطف العراق: ثورة العقل، دار المعارف، ط 5، 1984م، ص 22.

(4) جمال الدين القاسمي: دلائل التوحيد، ص 90.

(5) الخطيب البغدادي: كتاب الكفاية، ص 170.

(6) القاسم الرس: كتاب «أصول العدل والتوحيد»، تحقيق: محمد عمارة، ح 1، ص 125.

(7) أفلاطون: نقلاً عن المقابسات للتوحيدي، ص 152.

(8) Richard Hoggurt: Oxford Illustrated Enyclopia: volum 7. New york. oxford university Press. 1993. P 166.



كيفية، وكذلك إثبات الصفات»<sup>(1)</sup>، فإن تلك الرؤية «بغير حد، ولانهاية، ولامقابلة، ولامحاددة»<sup>(2)</sup>، حيث الإنسان في دنيانا - إن مؤمناً أو كافراً - أعطي آلات الرؤية بكافة مادلت عليه من أبعاد، مع أن بينهم - أي بني البشر - فروقاً شاسعة في فعل الرؤية الدنيوي، باعتبار ما يروونه وهو منحصر في ماديات، فرؤية الشيء الواحد لذلك تثير كثيراً من ردود الأفعال المتباينة في النفس حساً وعقلاً وقلباً ووجداناً، لأمر ذاتية راجعة للرأي وأخري موضوعية متعلقة بالمرئي، وفي الآخرة، فالحقيقة مغايرة، إذ المرئي هو الله عز وجل، وليس مادة محسوسة، ولما كانت الحجب راجعة للخلق لا إلى الخالق، فإن زوالها مرهون - لعدله تعالي المطلق - بما قدم الإنسان في سعيه الدنيوي، فإن ضل فهو محروم من رؤيته وهو يملك في الأساس رؤية ما عداه تعالي، وإن أفلح فهو متنعم بها، وبمراتب، ونسبية الرؤية راجعة للرأي وليس للمرئي، وكونها متفاوتة، فمناط نسبيتها ومعيارها في آن هو الإيمان، ولذا فقد أعطيها الرسول الأكرم ﷺ في دنياه بتمام إيمانه<sup>(3)</sup>، وكذا ينالها المؤمن في أخراه جزاء من الله عطاء حساباً، حيث أن ما يغتنمه المؤمن من رتبته في فعل الرؤية إنما يكون برتبة ما حقق في الدنيا من إيمان، وتتم تلك الرؤية لله تعالي بتمام أبعادها، حساً، وعقلاً، وقلباً، وذوقاً وجدانياً، يغمر الإنسان كافة.

(1) الأصبهاني: هامش كتاب «المختار من الإبانة» لابن بطة، ص 57.

(2) ابن الصيرفي: الرسالة الوافية، تحقيق: محمد بن سعيد، دار ابن الجوزي، الدمام، ط 1، 1998م، ص 78.

(3) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، المجلد الثاني، ح 3، ص 548، ويذكر اللالكائي في رؤية

الرسول ﷺ لربه ليلة المعراج أن عدد رواة ذلك من الصحابة 23 نفساً، وابن خزيمة: كتاب التوحيد، ح 2، ص

558، حيث يقول «قد رأي ربه، دون سائر الخلق»، وقد مضي بحث رؤية الرسول ﷺ لربه في الدنيا في ختام الفصل

الثاني من البحث.

# الفصل الرابع

## رؤية الله عند المتكلمين

### أولاً : مثبتو الرؤية العيانية

- تمهيد
- ونتيجة لذلك
- الصفات
- التأويل
- التنزيه
- الرؤية العيانية
- شروط الرؤية العيانية :
  - ما يتعلق بفعل الرؤية .
  - ما يتعلق بالمرئى .
  - ما يتعلق بالرائى .
- الاستدلال علي الرؤية العيانية :
  - دلالة النقل .
  - دلالة العقل .
- كيفية الرؤية العيانية



## تمهيد

ارتبط الكلام كونه علماً إسلامياً بحجة العقل، لكنه ما انفصل لحظة عن دلالة النقل، بل كانت هي المحرض الأول لعلمائه لكي يخوضوا في عقائد الدين، واختلف القائلون فيه من الطريقتين - العقل والنقل - بعداً وقرباً أو من أحدهما دون الآخر، كما كان الأمر في مسائل الأصول، أيها أحق بالصدارة في المذهب، وتناوبت دوافعهم قوة وضعفاً - دينية كانت أو سياسية - فعلوا وانفعلوا بطرائق الجدل لفهم العقيدة وافهامها، وذهبوا مذاهب شتى، لكن ما جمعهم «إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها»<sup>(1)</sup>، وأضيف إليه «تزييف كل ما خالفها بالأقوال»<sup>(2)</sup>، وعورض بأن ليس في هذا تحديد لعلم الكلام بل لغايته<sup>(3)</sup>، وإن اتحدت غاية علمائه فقد اختلفوا بشأن أصولهم وفروعهم حتي إن اختلافاتهم كانت «من صور الجدل حول العقائد»<sup>(4)</sup>، وتبلورت مذاهب المتكلمة، وصراعاتهم، لكنها تلك التي نشأت «من تفتيت الحقيقة الواحدة... ذلك أن الإنسان غالباً ما يدعي أنه دون سواه مالك للحقيقة، وهو يبحث عن حدود اللامتناهي الذي يحيط به، فإذا لم يستطع الوصول إلى وحدة الكل تعلق بمظاهر التفاصيل تعلقاً عنيداً»<sup>(5)</sup>، وفي الأصول - بل والفروع - فإن التفاصيل في مد لا ينقطع بجديد الحياة والعقول ومعين القرآن الذي لا ينضب، وعلم الكلام وهو أوسع نطاقاً مما حده البعض، إذ «يتناول البحث العقلي في العقائد كلها» فأصاب من سموه «أصول الدين»<sup>(6)</sup>، قيل إن «أسس الخلافات التي قامت عليها

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون، المجلد الثاني، ص 1503 والأيجي: المواقف، ص 7.

(2) الفارابي: إحصاء العلوم، ص 86.

(3) حسين مروه: النزعات المادية، ج 1، ص 843.

(4) أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 120.

(5) أحمد عروة: الإسلام في مفترق الطرق، ص 185.

(6) عمر فروخ: عبقرية العرب، ص 54.

بعض الفرق الإسلامية وجدت في عهد الراشدين<sup>(1)</sup>، وإن «جميع قضايا الكلام عرضت للعرب منذ أول عهدهم بالإسلام، والذي أدى إلى نشأة العلم هو الرد علي المذاهب المخالفة في إطار الإسلام وخارج نطاقه<sup>(2)</sup>، وانتسب نشوء العلم إلى المعتزلة لأنها «خلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام»<sup>(3)</sup>، ولخصوصية الاعتزال مع أهل الحديث قيل فيهم إنهم «فرقة لا تدخل في أهل الكلام»<sup>(4)</sup>، بينما تراه الأشعرية «علماً أشعرياً خالصاً، لم يكن للمعتزلة به صلة»<sup>(5)</sup>، وبمنظور فلسفي حصرت بيئة الكلام «في الشيعة وأهل السنة»<sup>(6)</sup>، وعلي ذلك قيل إن أهل السنة «أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة»<sup>(7)</sup>، وذهب آخرون إلى أن «الحنابلة هم المتمسكون بعقيدة السلف»<sup>(8)</sup>، وقد امتنع السلف «عن الخوض في المسائل التي جاءت بها الفلسفة»<sup>(9)</sup>، في مقابل من أدخل في مناهج المتكلمين النظر الفلسفي فصار «الاعتماد في البراهين علي العقلية والتأويل هما اللذان يعلنان ما استفاض في عصور المتكلمين من خلاف»<sup>(10)</sup>، وقد طرأت منهجية التأويل العقلي في الكلام لمواجهة النصيين، واعتبر أن «الحشوية والمشبهة والمرجئة والرافضة من أهل النص»<sup>(11)</sup>، وفي المساق ذاته بدا «القول بالتشبيه أقرب إلى موقف الظاهرية

(1) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 285.

(2) عمر فروخ: عبقرية العرب، ص 55.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ح 1، ص 23.

(4) حنا الفاخوري وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ح 1، ص 173: 175.

(5) حسين مروة: النزعات المادية، ح 1، ص 846.

(6) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ح 2، ص 8.

(7) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ح 2، ص 271.

(8) حنا الفاخوري وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ح 1، ص 170.

(9) زهدي جار الله: المعتزلة، ص 257.

(10) أحمد أمين: ضحي الإسلام، ح 3، ص 16.

(11) حنا الفاخوري وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ح 1، ص 183: 184.

والحنابلة والتمسكين بالمنطوق الظاهر للنصوص الدينية»<sup>(1)</sup>، وموقف السلف كان في غالبه «التفويض والتسليم وعدم التعمق في النقاش والجدل»<sup>(2)</sup>، فاضطرب الحكم فيمن يتمسك بظاهر النص بين السلف ومن سواهم.

ولهذا:

فقد «اشتهرت مذاهب الفرق من القدرية والجهمية والمعتزلة والكرامية والخوارج والرافضة والقرامطة والباطنية حتي ملأت الأرض»<sup>(3)</sup>، وانحصر المقربين بملة الإسلام - في رأي - إلى خمسة هم «أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعية والخوارج»<sup>(4)</sup>، وفي المقابل رؤى أن «القدرية والخوارج والرقضة والنجارية والجهمية والمجسمة والمشبهة» من أهل الضلال<sup>(5)</sup>، وكل فرقة كلامية لاتعدم رداً لما اتهمت به وتجد ضالتها في الصاق الشنعة التي رميت بها بقائلها، فقيل «بلغ بعض السلف في إثبات الصفات حد التشبيه»، ثم إن جماعة من متأخريهم «وقعوا في التشبيه الصرف»<sup>(6)</sup>، واعتبر «الصحابه رضي الله عنهم، وكل من سلك منهجهم... ثم أصحاب الحديث ومن تبعهم من الفقهاء هم «أهل السنة»<sup>(7)</sup>، ولم يقبل أهل السنة بالأشعرية وحاربوها، كما حاربوا المعتزلة في بدء الأمر... ثم أصبح الأشاعرة هم أهل السنة»<sup>(8)</sup>، والأشعرية وهي «تسلك طريقاً بين النفي الذي هو مذهب الاعتزال وبين الإثبات الذي هو مذهب التجسيم»<sup>(9)</sup>، ومع ذلك قيل فيهم إنهم «ممن في قلوبهم

(1) أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 152.

(2) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة، ص 80.

(3) المقرئزي: الخطط، ح 4، ص 184 منقولاً عن مصطفى عبد الرازق: التمهيد، ص 291.

(4) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ح 2، ص 265.

(5) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 7.

(6) الشهرستاني: الملل والنحل، ح 1، ص 79: 80.

(7) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ح 2، ص 271.

(8) حنا الفاخوري وخليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، ح 1، ص 185.

(9) المقرئزي: الخطط، ح 4، ص 184، 185 نقلاً عن مصطفى عبد الرازق، التمهيد، ص 293.

زيغ، وفي قلوبهم مرض فإنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم، وسبب ذلك العصبية»<sup>(1)</sup>، ولعل ما أدى إلى ذلك هو تجويزهم التأويل في مواجهة النصوص المتشابهات من الآيات، وربما قيل ذلك لأن الأشعري لم يكن في تفصيله لمذهبه مبتكراً من أي وجه، ولم يفعل أكثر من جمع الآراء التي وصلت إليه، والتوفيق بينها، ولم يسلم في هذا من التناقض»<sup>(2)</sup>،

وتقابلت الفرق الكلامية فإن «المعتزلة والصفائية متقابلتان تقابل التضاد، وكذلك القدرية والجبرية، والمرجئة والوعيدية، والشيعة، الخوارج، وهذا التضاد بين كل فريق وفريق، كان حاصلًا في كل زمان، ولكل فرقة مقالة علي حيالها»<sup>(3)</sup>، والتقابل بين فرق المتكلمين كان فيما قام عليه أصل كل مذهب، إلا أن ذلك لم يحل دون التقائها - بعضها أو كلها - حول أصول وفروع عدة من قضايا العقيدة، فقد التقوا «فوافقت الكرامية الأشعرية»<sup>(4)</sup>، ووافقت «النجارية أهل السنة في بعض أصولهم»، و«القدرية في بعض الأصول الأخرى»<sup>(5)</sup>، واتفق الجبريون وأصحاب مذهب الاختيار علي مواجهة موقف المشبهة ودحض دعاوية<sup>(6)</sup>، وفي التوحيد «فإن قول الخوارج فيه كقول المعتزلة»<sup>(7)</sup>، وأن «ليس بين المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث كبير خلاف في أمر الصحابة»<sup>(8)</sup>، وقال المعتزلة «لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشر كثير

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 121.

(2) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 711.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 38.

(4) الأيجي: المواقف، ص 310.

(5) الاسفراييني: التبصير في الدين، ص 61.

(6) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 152.

(7) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 203.

(8) الخياط: الإنتصار، ص 139.

يوافقونا في في التوحيد والعدل ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام»<sup>(1)</sup>، وقال المشبهة إن «المعتزلة وافقونا علي أن هذا الذي بين أيدينا كلام الله وخالفونا في القدم، و«الأشعرية وافقونا علي أن القرآن قديم، وخالفونا في أن الذي بين أيدينا ليس في الحقيقة كلام الله»<sup>(2)</sup>، وقال السبكي «إن الأشعري لم يبدع رأياً ولم ينشئ مذهباً، وإنما هو مقرر لمذاهب السلف»<sup>(3)</sup>، لكن هناك من رأي في مناقشة الأشعرية لبعض مسائلها أنها «تحفل بالمتناقضات التي لا حد لها»<sup>(4)</sup>، وفي بعد آخر اعتبر ابن النديم المتصوفة من جملة المتكلمين فيما لا يعد الماتريدي منهم<sup>(5)</sup>، وعليه قيل إن «المعتزلة خير من الجبرية، والصوفية خير من المعتزلة»<sup>(6)</sup>، فيما «ذابت القدرية والجهمية وانصهرتا في غيرهما من المذاهب الكلامية»<sup>(7)</sup>.

وقد رأي البعض أنه «إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية»<sup>(8)</sup>، في حين فصل البعض بين كل من الأشاعرة والماتريدية وبين من وصفهم بأهل السنة<sup>(9)</sup>، وقيل «إن النهضة الحديثة لعلم الكلام، تقوم علي نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية»<sup>(10)</sup>، وإن «المعتزلة والمشبهة طرفان يكاد الاختلاف بينهما يكون شاملاً، وبينهما الأشاعرة والتيميون، وأما واسطة

(1) المصدر السابق، ص 126.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 97.

(3) السبكي: طبقات الشافعية نقلاً عن مصطفى عبد الرازق: التمهيد، ص 291.

(4) عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص 33.

(5) ابن النديم: الفهرست، ص 299 وما بعدها.

(6) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 235.

(7) عامر النجار: في مذاهب الإسلاميين، ص 3.

(8) فتح الله خليف: مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي، ص 8.

(9) محمد بن سعيد الفحطاني: مقدمة الرسالة الوافية لابن الصيرفي، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط 1، 1998م، ص 8، 28، 29.

(10) مصطفى عبد الرازق: التمهيد، ص 295.



العقد والفرقة الناجية حقاً فهم السلف»<sup>(1)</sup>، غير أن ابن تيمية اعتبر أن « النجارية والضرارية وغيرهم يقربون من جهنم في مسائل القدر والإيمان مع مقاربتهم له في نفي الصفات، والكلائية والأشعرية خير من هؤلاء في باب الصفات... وفي باب القدر ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة، والكلائية خير من الأشعرية في هذا وهذا»<sup>(2)</sup>، في حين يتناقض ما سبق واعتبار أن «الأصل العقلي الذي بني عليه ابن كلاب قوله في كلام الله وصفاته هو أصل الجهمية والمعتزلة بعينه... وقد سار علي طريق الكلائية القلانسي والأشعرية ومن تبعهم»<sup>(3)</sup>، ولم ينحصر النزاع بين فرق المتكلمين بعضها بعضاً، وإنما صار الخلاف كما ونوعاً - دون درجته التي تعدت حد التناقض - بين متكلمي الفرقة نفسها، يذكر النوبختي عن صنوف فرق المسلمين أنهم «يؤثمون بعضهم، وينكرون بعضهم من بعض، ويكفر بعضهم بعضاً، وأكثر ما عندهم أن سموا أنفسهم علي اختلاف مذاهبهم «الجماعة»<sup>(4)</sup>، فمثلاً «كفر معتزلة بغداد معتزلة البصرة»<sup>(5)</sup>، ومن فرق القدرية والروافض والخوارج والمرجئة وكثير منهم كل فريق منهم يكفر سائرهم»<sup>(6)</sup>، حتي يقول الرازي في اختلافاتهم «لو ذكرناها كلها مستقصاة لجاز أن يكون أضعاف ما ذكرنا»<sup>(7)</sup>، بل قيل في الرازي نفسه «أنه أشعري وفي لأشعريته، وإن مال إلى بعض آراء المعتزلة والماتريدية»<sup>(8)</sup>، وفي المسار نفسه، عد أبو حنيفة وأصحابه من المرجئة الخالصة وأنه في المذهب «لايختلف كثيراً أو قليلاً

(1) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 81.

(2) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 190: 192.

(3) ابن تيمية: الفتاوى، المجلد الخامس، ص 557: 558.

(4) النوبختي: كتاب فرق الشيعة، تحقيق: عبد المنعم الحفني، دار الإرشاد، ط 1، 1992م، ص 28.

(5) الملطي: التنبيه، ص 40.

(6) الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 15: 16.

(7) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين، تقديم: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1986م، ص 102.

(8) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 54.

عن رأي أهل السنة»<sup>(1)</sup>، وهكذا الحقائق، يتغير معناها وفقاً للأذهان التي تتناولها والمجال الذي تخوض فيه والزمان الذي تقع في إطاره<sup>(2)</sup>، وأدي ذلك بعلم الكلام إلى أن «لم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق»<sup>(3)</sup>، وآفة الفكر الاختلاف المذهبي ضمن إطار العقيدة الواحدة، يواكب مسيرته في كل عصر، ويعوق نهضته إلا بمنهج تكاملي متين تنحسر فيه شقة الخلاف في الفروع عند أصول من الدين ثابتة، لأن «اختلاف الخلق في الأديان والممل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب علي كثرة الفرق وتباين الطرق، بحر عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجي»<sup>(4)</sup>.

### ونتيجة لذلك :

يمكن القول بأن السلف الصالح كانوا مدركين بفطرتهم النقية ودونما جدال نظري ما عقد عليه الدين أصوله، فيما أحكم من الآيات، وصحت به السنة، حيث إن «عدم خوض السلف في الجدال حول العقائد والصفات كان هدفة تربية وتنمية وتعميق الحس الاجتماعي والخط الوجداني الثابت وهو الحرص علي وحدة الأمة وتماسكها»<sup>(5)</sup>، لكن وجدانية الأمة في وحدتها حول أصول من الدين ثابتة لم يبق علي استقراره حين تشتتت عقول متكلمي الإسلام إزاء النصوص ذاتها، فتباعدت المذاهب، وادعاء المذهب الكلامي الإجماع علي صحته وانتسابه للسنة والسلف حجة تعاطاها رجالات الفرق علي تضاربهم، وفي مثل ذلك قيل «كان للأشعرية وجهان: وجه سلفي شافعي ووجه كلامي، ولهذا تسقط الدعوي العريضة التي يطلقها

(1) عبد الحلیم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 144.

(2) أحمد عروة: الرسالام في مفترق الطرق، ص 38.

(3) الفزالي: المنقذ من الضلال، ص 28.

(4) الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 17: 18.

(5) يحيي هويدي: نحو الواقع، ص 38: 39.

مؤرخو علم الكلام المحدثين بأن المذهب الأشعري هو المذهب السني السائد في العالم الإسلامي حيث لم يثبت أن السلف قد استخدموا الكلام في شرح العقيدة أو مالوا إلى التأويل»<sup>(1)</sup>، والشرع لم يفصح بأحقية مذهب بعينه لأن يصرح بثوابت الدين، فلم يكن هذا الحق إلا لأصول الشرع نفسها، والاستنتاج القسري في الفروع لم يجز لمذهب بعينه استنطاق الحكم بتكفير وضلالة المخالف، فإن أول من يمنع ذلك الحكم هو الشرع نفسه، إذ لم يثبت «أن الخطأ في التأويل - وليس التأويل ذاته وإن صح - موجب للتكفير»<sup>(2)</sup>، وواقع الحال يدل على أن قديم الأمة هو جديدها، والتنازع بين المذاهب والفرق والرجالات حول أصول العقيدة - حاملاً أحكامه نفسها بالتكفير والضلال - قد ذهب إلى أبعد من الأصول، فاتجه إلى ما ينشأ عن فروع الفروع، وما يجب أن يقال:

أيهما أولي بأسبعية التصنيف والمنهجية في علم الكلام: الفرق والمذاهب أم أصول العقيدة وما يتصل بها؟

فبالخلاف ضرورة، دون أن يستند إلى تشريع يقننه، أو أحكام تعطله، ويظل مقبولاً ما ظل في أكناف الأصول، فالأصول هي المحددة لفروعها، ومسألة «رؤية الله تعالى» وما فيها من الخلاف، مما يتصل بأصل العقيدة الأول وهو التوحيد من جهة صفاته تعالى، هي ما يصير بشأنها النزاع، إذ يمكن في علم الكلام على اختلاف مذاهبه - إذا جاز التصنيف حسب الأصول - أن يميز فيها بين اتجاهين وقفاً موقف التضاد بشأن رؤيته تعالى، ويخصص البحث هذا الفصل لتقصي أول هذين الاتجاهين وهو الأغلب على تيارات متكلمي الإسلام والذي يذهب إلى جواز رؤيته تعالى في الآخرة، لكن تبقى معرفة كيفية تلك الرؤية، وعلى أي الأسس نهضت، وبأي منهج استدلت، وهل الخلاف المنهجي في إثبات الرؤية على هذا الوجه سيكون مبرراً لأن تضلل فرقة

(1) أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 215: 216.

(2) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 270.

ما من المتكلمين من خائفها في مذهبها، أو بمعنى آخر هل يوصل اختلاف المنهج والأدلة في إثبات الرؤية بين مذهبين - اتفقا علي إثباتها علي وجه ما - إلى القول بأن إحداها ضالة أو كافرة، فمعلوم أن «المذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتي يكفر بعضها ولا يكفر»<sup>(1)</sup>، وأيضا هل لا يكفي الاتفاق في القول بين فرقتين في جواز الرؤية لأن يكون فرصة لتأصيل الأصول وإذابة الخلاف في الفروع بينهما؟، فإن الجدل إذا انتقل «إلى أمة لها ملة مستقرة ممكنة فإنه ضار لتلك الملة ويهونها في نفوس المعتقدين لها»<sup>(2)</sup>، وقد طال الجدل واحتد حول ما اتصل بالتوحيد من جهة صفاته تعالي، ومذاهب المتكلمة القائلة بجواز رؤية الله تعالي يوم القيامة، أقرت بالرؤية العيانية، ولا يتضح مذهبها ومنهجها في الاستدلال علي تلك المعاينة إلا بالبحث في صفاته تعالي مما يتصل بقضية الرؤية.

## الصفات:

تنبثق قضية الرؤية عن البحث في الصفات المتصلة بالتوحيد والذي أقرته اتجاهات الإسلام كافة، وكانت الصفات القاعدة الأولى التي بمقتضاها صنف الشهرستاني فرق المسلمين وهي «مسائل الصفات الأزلية إثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة، وبيان صفات الذات وصفات الفعل وما يجب لله تعالي وما يجوز عليه وما يستحيل»، وقد حصر الخلاف فيها بين «الأشعرية والكرامية والمجسمة والمعتزلة»<sup>(3)</sup>، غير أن الخلاف في الصفات بينها لا يوصل بالضرورة إلى تناقض فيما اتصل بها من مسائل كالرؤية، وذلك يدفع البحث نحو تطوير منهجية مغايرة في التصنيف ليس غرضها التأريخ للفرق قدر تنزيهها عن الغلو في الخلاف، فليس كل

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص 21.

(2) الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1995م، ص 156.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ح 1، ص 5.

تباعده وقع بين فرق المتكلمين يمكن اعتباره قاعدة تصلح لتصنيفها.

فالصفات في حق الله تعالي إما :

- ذاتية لم تنزل، ولا يزال موصوفاً بها.
- وإما صفات أفعال: هي التي سبقها، وكان تعالي موجوداً في الأزل قبلها<sup>(1)</sup>.
- وقد حصرها ابن خلدون في:
- ما يقتضي صحة الألوهية مثل العلم والقدرة والإرادة والحياة التي هي شرط جميعها.

• وما هي صفة كمال كالسمع والبصر والكلام.

• وما يوهم النقص كالاستواء والنزول والمجيء، وكالوجه واليدين والعينين التي هي صفات المحدثات<sup>(2)</sup>.

ويلحق مسألة الرؤية في الصنف الأخير منها، ولعل مرجع ذلك اعتبار الآيات الواردة بشأنها من المتشابهات، دون تصريح منه بذلك، لكنه يقول في السلف إنهم «أثبتوا له صفات الألوهية والكمال وفوضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله»<sup>(3)</sup>، وقد وافقه ابن تيمية علي أن «أهل السنة مجمعون علي الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها علي الحقيقة، لاعلي المجاز، إلا أنهم لا يضيفون شيئاً من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة»<sup>(4)</sup>، لكنه يري بوجوب التماثل في الصفات حيث إن «القول في بعض الصفات كالقول في بعض»<sup>(5)</sup>، ولأن «الله عز وجل لا يوصف عند الجماعة وأهل السنة إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به

(1) الباقلاني: الإنصاف، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1993م، ص26.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص444.

(3) المصدر نفسه، ص444.

(4) ابن تيمية: الفتاوي، المجلد الخامس، ص87.

(5) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص31.

رسول الله ﷺ أو أجمعت الأمة عليه وليس كمثلها شيء فيدرك بقياس أو نظر<sup>(1)</sup>، لكن الأشاعرة حين قرروا أن الصفات زائدة علي الذات كان عند بعضهم «اعترافاً بالمماثلة بين الله والإنسان»<sup>(2)</sup>، ويلزمهم «أن يكون الخالق جسماً لأنه يكون هنالك صفة وموصوف»<sup>(3)</sup>، غير أن الأشاعرة وهم يجعلون الصفة زائدة علي الذات فقد أثبتوها كصفات، ويرى كوربان أنهم ميزوا بين الصفة والمفهوم الذهني، وأن هذه الازدواجية يجب أن تقاس علي صعيد الكيف لا الكم<sup>(4)</sup>، والكرامة والمشبهة أيضاً «ممن يثبتون الصفات، إلا أنهم ينتهون فيها إلى التجسيم والتشبيه»<sup>(5)</sup>، وعلي هذا فإن سمة الصفاتية قد انتقلت من السلف إلى الأشعرية<sup>(6)</sup>، فهم صفاتية، وقرار الأشاعرة بأن لله تعالي يداً وعيناً وما شابه «باطل مدخل في المجسمة»<sup>(7)</sup>، وقيل أيضاً إن الماتريدية مع الأشاعرة يلتقيان في إثبات صفات لله<sup>(8)</sup>، وعلي ذلك اتفقا في المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الفرق، وليس مقبولاً أن يكون من شبه أو جسم ممن يمثلون السلف وفق هذا التصنيف، فالعقل غالباً ما يكون وفق عقيدة صاحبه، فيحيد - ولو جزئياً - عن الصواب، ولهذا يقول الأفغاني «إن عقيدة وهمية لو تدنس بها العقل لقامت حجاً كثيفاً بينه وبين حقيقة الواقع»<sup>(9)</sup>.

ويجمل الرازي القول في الصفات بأن «النفذة حاولوا إثبات الكمال والوحدانية،

(1) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط2، 1968م، ج 2، ص 113.

(2) محمود قاسم: نصوص مختارة، ص 13.

(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 84.

(4) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 184.

(5) الشهرستاني: المل والنحل، ج 1، ص 81، 99.

(6) أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام، ص 126.

(7) ابن حزم: الفصل في المل والنحل، ج 2، ص 348.

(8) فتح الله خليف: مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي، ص 10.

(9) الأفغاني: الرد علي الدهريين، ضمن نصوص فلسفية مختارة، تحقيق: محمود قاسم، ص 106.

والمتشبتون حاولوا إثبات الكمال والإلهية»، لأن مقصود كل واحد من الفريقين إثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفي النقصان عنه، وقد أصاب الرازي في توكيد غاية الفرق الإسلامية - علي اختلافها - في بحثها مسألة صفاته تعالى، وبيان سبب اختلاف الإثبات والنفي أنه مقدمتان وقفنا في العقول علي سبيل التعارض:

الأولي: أن الوحدة كمال والكثرة نقصان، فصارت هذه المقدمة داعية إلى المبالغة في التوحيد حتي انتهى الأمر إلى نفي الصفات.

الثانية: أن الموجود الذي يكون قادراً عالماً حكيماً، لاشك أنه أكمل من الذي لا يكون هكذا فصارت هذه المقدمة داعية العقول إلى إثبات الصفات<sup>(1)</sup>.

والموضوعية تقتضي إقرار أن الخلاف في المنهج إنما هو ضرورة عقلية وشرعية بل وضرورة تطلبتها مقتضيات الواقع، إنما لا يبيح هذا الخلاف - وهو حاصل في شتي مجالات الفكر - هدم الأصول بين فرق المسلمين نتيجة التضارب الشديد في مسائل الفروع، فالقول في الصفات عند من أثبتها نتج عنه قولين يبدو بينهما شيء من التباعد:

الأول: من سلم بها وبتفويض تام.

والثاني: من اضطر إلى التأويل في الصفات الموهمة بالجسمية علي الله تعالى ورغم اتفاقهما في الإثبات لصفاته عز وجل، واتفاقهما في إقرار الرؤية، لكنهما اختلفا في التأويل بين تجويزه ومنعه.

### التأويل:

هناك إذن من المتكلمين من أقر بالصفات وأثبتها لله تعالى علي عمومها، وتابعهم آخرون فيما بحثوه، فلم يوصلهم هذا التفويض إلى اللجوء إلى التأويل، فعندهم «كل

(1) الرازي: لوامع البينات، تحقيق: طه عبد الرؤف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط2000م، ص30.

تأويل يرفع النص أو شيئاً منه، فهو باطل»<sup>(1)</sup>، والواقع يدل علي أن التأويل حاجة ملحة فرضها التشابه من الآيات القرآنية، للتعارض الظاهري بينها، مما يتصل بالرؤية وغيرها من قضايا الغيب لدي متكلمين آخرين، فقليل لذلك عن التأويل إنه كان «من أهم مظاهر المتكلمين»<sup>(2)</sup>، وفي ذلك يري البعض «أن السلف مؤولون كالأشاعرة تماماً، أقصى ما هنالك أن المراد بالوجه مثلاً علي مذهب السلف غير محدد، مع القطع بأن الوجه الذي نعرفه غير مراد، وأن المراد عند الأشاعرة هو الذات مع القطع بأن الوجه الذي نعرفه غير مراد، وهذا يعني إجماعهما علي التنزيه ونفي الوجه المعروف، وهذا يعني التأويل عندهم جميعاً، فهما متحدان في التنزيه والتأويل»<sup>(3)</sup>، ويقوي ذلك الاعتقاد «أن السلف لم يكونوا دوماً علي منهج التسليم والتفويض»<sup>(4)</sup>، غير أن ذلك ليس يعني أن التأويل وحده يؤدي إلى الإقرار بجواز رؤيته تعالي، حيث إن اللغة لم تأت لتحكم بحكم أو لتثبت وتنفي وتنقض وتبرم.... فالمرجع فيه والوجه إلى العقل المحض»<sup>(5)</sup>، لأن «عقل الإنسان وذكائه هما أوثق طريق إلى معرفة الله»<sup>(6)</sup>، ويقول طاش زاده «لاخلاف في وقوع الحقائق في القرآن، وكذا المجاز، وأنكره - أي المجاز - وهو أحد أكبر الأبواب المشرعة أمام من يتأول النص الظاهرية وبعض الشافعية والمالكية»<sup>(7)</sup>، ويقول ابن خلدون في الصفات التي توهم النقص عليه تعالي كالوجه واليدين والعينين والنزول والاستواء والمجيء، أنهم «عدلوا عن حقائقها اللغوية فما فيها من إيهام النقص بالتشبيه إلى مجازاتها، علي

(1) الغزالي: المستصفي، ص 294.

(2) أحمد أمين: ضعي الإسلام، ح 3، ص 16.

(3) حموده غرابه: مقدمة اللمع للأشعري، ص 9: 10.

(4) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام، ص 80.

(5) الجرجاني: أسرار البلاغة، دار المعرفة، بيروت، ص 322.

(6) أحمد عروة: الإسلام في مفترق الطرق، ص 30.

(7) طاش كبري زاده: مفتاح السعادة، ح 2، ص 450.



طريقة العرب»، ويرى أن تلك الطريقة مخالفة لمذهب السلف، لكنه يلتمس الحجة في «أن جماعة من أتباع السلف وهم المحدثون والمتأخرون من الحنابلة ارتبكوا في محمل هذه الصفات فحملوها علي صفات ثابتة لله تعالي مجهولة الكيفية»، ويرى أنهم بذلك قد «ولجوا في باب التشبيه»<sup>(1)</sup>، ويلتمس الشهرستاني العذر للسلف في منعهم التأويل للآيات الدالة علي الصفات الجسمية لأمرين:

• المنع الوارد في التنزيل احترازاً من الزيغ.

• أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري تعالي بالظن غير

جائز<sup>(2)</sup>.

وابن رشد يقرب المسألة من الشرعية في قوله «ما من منطوق في الشرع مخالف بظاهره لما أدي إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع، وتصفح سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد»، ولهذا يقول «أجمع المسلمون علي أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها علي ظاهرها»، لكن «الحنابلة تحمل ذلك كله علي ظاهره»<sup>(3)</sup>، ويلتمس الجويني دليلاً عقلياً علي جواز التأويل في الصفات الدالة علي الجسمية أن «كل وصف لم يقتضيه دليل ولم يعلم اضطراراً ولم يعقب نفيه إحالة في العقل فلاسبيل إلى إثباته»<sup>(4)</sup>، وذهب الرازي بعيداً حيث يري بضرورة التوقف في مسائل الصفات الدالة علي الجسمية وأشباهاها وذلك عند الأشاعرة حيث «لا دلالة علي ثبوت هذه الصفات ولاعلي نفيها فيجب التوقف»<sup>(5)</sup>، وهو بذلك يجعل للمسألة أبعاداً ثلاثة:

الأول: يعبر عن يثبتون الصفات دون تأويلها.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 445:446.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 93.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص 16.

(4) الجويني: الشامل، ص 61.

(5) الرازي: المحصل، ص 270.

الثاني: من يتأولها.

الثالث: التوقف.

ولا يعبر معني «التوقف» في الصفات إلا عن تجميد للعقل وتضييق الخناق بإحكام علي ملكاته في معرفة الله تعالى.

والفارق بين من يؤولون ومن لا يجيزون التأويل واقع من جهتين:

• من حيث الدرجة:

فالصفات لله تعالى ثابتة عند الفريقين، لكنها عند من ينكر التأويل واقعة بمقتضي لفظها، وقد حدث ذلك مع السلف إذ إنهم «يتحاسون عن التأويل ويلجأون إلى التفويض»<sup>(1)</sup>، وعند أصحاب التأويل فالصفات ثابتة بمقتضي المعني الذي يستوعبه العقل.

• ومن حيث النتائج:

فقد وصف الفريق الآخر بالمشبهة والمجسمة، واعتقد الفريق الثاني أنهم بعيدون بتأويلاتهم عن هذا الوصف فلم يسلموا.

التنزيه:

اعتبر «أن من أعظم أركان الدين نفي التشبيه»<sup>(2)</sup>، لأن الله تعالى عند العقلاء «لا يشبه المخلوقات... لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحديث حكمها»<sup>(3)</sup>، ومباينة الله تعالى لمخلوقاته تكون في معنيين:

أحدهما: المباينة في الحيز والجهة، ويقابله الاتصال. وتشعر هذه المقابلة علي هذا التقيد بالمكان: إما صريحاً، وهو تجسيم، أو لزوماً وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة.

(1) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص 174: 175.

(2) الجويني: الشامل، ص 166.

(3) الأشعري: اللمع، ص 20: 21.

والثاني: المغايرة والمخالفة، فيقال الباري مباين لمخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته.

والمتكلمون أنكروا المباينة بالمعني الأول رغم أن بعض علماء السلف قد نقل عنه «التصريح بهذه المباينة»، وأما بالمعني الثاني فهي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين<sup>(1)</sup>، لأن الله تعالى «لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة»<sup>(2)</sup>، وعلي ذلك فإن التمسك بالنص علي ظاهره يوهم بالتشبيه، والخروج كلية عن ظاهر النص يوصل للتعطيل، وقد قيل في الأشاعرة والما تريدية «أنهم يسلكون منهجاً وسطاً بين الحرفيين والعقليين»<sup>(3)</sup>، حيث إن الأشعري توسط بين الطرق ونفي التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه علي ما قصره عليه السلف<sup>(4)</sup>، فيما يري المستشرق فنسك أنه لا يتحدث عن التنزيه بأسلوب صريح، ففي الإبانة يذكر الوجه واليدين والاستواء، وفي اللمع يهمل ذلك إهمالاً تاماً ويزيد عن ذلك التصريح القاطع بتنزيه الله عن الجسمية ونفي أن يكون الله تعالى مشابهاً للحوادث<sup>(5)</sup>، ولعل الإشارة التي وردت في اللمع عن الصفات الجسمية بحق الله تعالى لاحقة لما ورد في الإبانة تاريخياً، أو فيها تثبيت للنص الوارد في الصفات مع الإقرار بتأويله بما يحقق التنزيه لله تعالى، ويؤيد ذلك ما ذكره مكدونالد وتريتن وجولد زيه من أن الإبانة كانت المرحلة الأخيرة التي انتهى إليها الأشعري، لكن السلفيين لا يرضيهم هذا التعليل ويقولون إن الأشعري قد وصل إلى الحق علي مراتب، فترك أولاً مذهب الاعتزال إلى مذهبه العقلي فأصاب نصف الحق، ثم ترك مذهبه العقلي إلى مذهب السلف فأصاب الحق

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 452.

(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 103.

(3) فتح الله خليف: مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي، ص 10.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص 435.

(5) حمودة غرابة: مقدمة كتاب اللمع، ص 3: 5.

كله<sup>(1)</sup>، لكن ذلك ما لم يصرح به الأشعري نفسه، ولهذا يقول الكوثري «لا تجد في كلام هؤلاء - يقصد الأشاعرة - مجارة للحشوية بكلام موهم، بل هم صرحاء في التنزيه البات»<sup>(2)</sup>، بل ذهب ابن خلدون معبراً عن أشعريته إلى القول بأن «اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين» هو أول التكاليف، ودليله «أن القرآن ورد فيه وصف المعبود، بالتنزيه المطلق، الظاهر للدلالة من غير تأويل»<sup>(3)</sup>، وقد عبر كثيرون علي «أن كل من قال قولاً في دولة الإسلام بشيء من التشبيه فقد نسج علي منوال اليهود»<sup>(4)</sup>، والحق أن التشبيه لم يكن حكراً علي اليهود في الصفات الإلهية فقد كان عقيدة رائجة عند كثيرين من أتباع الديانات القديمة التي اتصل المسلمون باتباعها بعد فتوحات الإسلام، وربما ذلك يفسر أن «بدء ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض»<sup>(5)</sup>، وهكذا فإن عوامل موضوعية وأخرى ذاتية تضافرتا معا لاعتقاد بعض طوائف المسلمين للقول بما يدل علي التشبيه، وما قيل أن القرآن قد ورد فيه آيات كثيرة يوحي ظاهرها بالتشبيه، يقول فيها الغزالي «إنها أمثال علي حد فهم الخلق، والصفات الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس»<sup>(6)</sup>، وعقول الناس إزاء النصوص القرآنية عامة والنصوص التي دلت علي الصفات الجسمية، متفاوتة، وربما ذلك يفسر أن «المشبهة علي تواضع استعدادهم وبساطة تفكيرهم فهم مخلصون مؤمنون بالله»<sup>(7)</sup>، وقد حصر المشبهة والمجسمة في «الغلاة من الشيعة والكرامية والحشوية»<sup>(8)</sup>، ويبدو معتقدتهم في شطط بعيد عما تعارف عليه المتكلمون من التنزيه، لأن التنزيه في العقائد المنزلة ضرورة من

- (1) حمودة غرابية: مقدمة للمع، ص 7.
- (2) الكوثري: مقدمة الإنصاف، ص 11.
- (3) ابن خلدون: المقدمة، ص 433.
- (4) الاسفراييني: التبصير في الدين، ص 90.
- (5) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين، ص 81.
- (6) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص 237: 238.
- (7) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 82: 83.
- (8) أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام، ص 102 وما بعدها.

جهتي الشرع والعقل، وهي في حق الله تعالى أولي بأن تلحق، ولا ينتقص من عقيدة التنزيه التعبير عن جواز رؤيته تعالى في الآخرة.

### الرؤية العيانية :

إن أهل السنة والجماعة «جوزوا الرؤية علي الله تعالى شرعاً وعقلاً بلاخلاف بينهم»<sup>(1)</sup>، لكن «الرؤية ستكون في الجنان»<sup>(2)</sup>، فليست الدنيا زمانها، ويقول أهل الحديث «إنه تعالى يعيد هذه العيون فتراه به، ولا يثبتون الرؤية معلقة بغيرها»<sup>(3)</sup>، لأنه عز وجل «يري في الآخرة بالأبصار كما يري القمر ليلة البدر»<sup>(4)</sup>، وكان المعبر عن تلك الرؤية من ألفاظ اللغة «أن الرب تبارك وتعالى يري يوم القيامة بالأبصار عياناً»<sup>(5)</sup>، وقد وافقت الكرامية الأشعرية في «الرؤية» وخالفوهم في «الكيفية»<sup>(6)</sup>، وإجماع أهل السنة «علي أن الله تعالى يكون مرئياً للمؤمنين في الآخرة»<sup>(7)</sup>، والرؤية «إذا أطلقت ومثلت برؤية العيان، لم يكن معناها إلا رؤية العيان»<sup>(8)</sup>، وكانت تلك هي المسألة الخلافية من المسائل الأربعة الكبرى بين الأشاعرة وخصومهم أن لفظ القرآن «إلى ربها ناظرة» لاتعني فقط إلا رؤية بحاسة العين الطبيعية، من غير أن نسأل كيف<sup>(9)</sup>، أي من غير تشبيهه ولا تعطيل<sup>(10)</sup>، فقد قالت الكرامية والحشوية

(1) الباقلاني: الإنصاف، ص 176.

(2) الجويني: الإرشاد، ص 168.

(3) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص 209.

(4) الأشعري: الإبانة، ص 47.

(5) ابن القيم: الوابل الصيب، ص 103.

(6) الأيجي: المواقف، ص 310.

(7) البغدادي: الفرق بين، ص 324.

(8) الأشعري: الإبانة، ص 64.

(9) Montgomery watt: Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh. Britan. 1985. P.66

(10) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 301.

والمشبهة «إن الله سبحانه وتعالى يري مكيفاً محدوداً كسائر المراتيات»<sup>(1)</sup>، وذلك «لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة»<sup>(2)</sup>، ولما كان طريق العلم عند ابن تيمية - المعبرة بقوة عن السلفيين - هو الحس أو التجربة وأن الجزئيات المعينة القائمة على الحس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان<sup>(3)</sup>، فقد اعتقد برؤيته تعالى دونما إدراك أي بمعنى الإحاطة<sup>(4)</sup>، ويمكن أن يفسر ذلك موقف ابن تيمية من التغاضي عن الكرامية القائلين بالتشبيه والتجسيم، كما يفسر موقفه من التسليم والتفويض بظاهر النص في آيات الصفات، ويفسر اتجاه «الحذاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة، وقالوا: النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظي»<sup>(5)</sup>، وقد أثبتت فرق الشيعة رؤيته تعالى، واختلفوا في الكيفية، واعتقدوا «بأن الأئمة هم نور الله عز وجل»<sup>(6)</sup>، لكن ذلك مما يعني إثباتهم للرؤية على وجه مخصوص في الدنيا، إلى أن أثبتوها رؤية مجسمة في عقائد الرافضة والغلاة منهم، فلم تحتل «الرؤية» في كلام الشيعة مكاناً في أصولهم، إذ إن «أهم مسألة يدور عليها كلام الشيعة - خاصة الإمامية منهم - هي الإمامة، وأكثر المسائل الفرعية ترجع إليها»<sup>(7)</sup>، وقد ذكر النوبختي لإحدى فرق الغلاة منهم أنهم يقولون «إن الله يتراءى لمن شاء فيما شاء كيف شاء في عدله، إذ يري من نفسه ما يري من خلقه فلم يجز أن يتراءى لهم إلا في مثل ما يعرفونه لكي يكونوا أنسين به، ولما يدعوهم إليه أسرع... فيريهم في مرأى

(1) ابن عساکر: تبیین کذب المفتري، ص 119.

(2) الرازي: المحصل، ص 272.

(3) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 226.

(4) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 59.

(5) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج 1، ص 189: 190.

(6) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج 3، ص 224: 225 وعامر النجار: في مذاهب الإسلاميين، ص 184.

(7) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج 3، ص 213.

العين نفسه إنساناً وليس هو بإنسان، من جهة اقتداره علي ما أراهم به نفسه»<sup>(1)</sup>، والطوسي معبراً عن تشييعه يقول «ليس الخبر كالمعاينة في جميع المعاني في الدنيا والآخرة، وقد قيل في قوله تعالي «ما كذب الفؤاد ما رأى» يعني لم تكذب عينه ما رآه بقلبه، ولم يكذب فؤاده ما رآه بعينه، وهذا خصوصي للنبي ﷺ ليس لأحد غيره»<sup>(2)</sup>، إذ الرؤية الأخروية فيها من المعاينة ما ارتآه القائلون بها، ليس فيها إلا اسمها دنيوياً، كما حدثت للنبي ﷺ لكنها في الآخرة واقعة لعموم المؤمنين عياناً، غير أن الزيدية من الشيعة، لم يكن لهم إزاء المعاينة الإنكار، ممثلين للجانب القلبي من الرؤية كأهل الاعتزال بمثل ما تميز الغزالي من الأشاعرة باعتماده علي تجربته الخاصة وحدها في تأسيس معتقده الديني في الكشف<sup>(3)</sup>، ولعل ما أتاه الغزالي في تجربته الذوقية في الكشف في حال الدنيا، لكن عقيدته في الرؤية الأخروية كانت مسايرة لما تبنته الأشاعرة، حيث إن الكشف عند الغزالي «أتم وأوضح من العلم، فإذا جاز تعلق العلم به وهو ليس في جهة، جاز تعلق الرؤية به وهو ليس بجهة»<sup>(4)</sup>، ويرى الماتريدي حيال رؤيته عز وجل أنها «حق من غير إدراك ولا تفسير»، لأن غاية المؤمنين «أن يصير المعبود بالغيب شهوداً كما صار المطلوب من الثواب حضوراً»، ويؤكد علي رؤية المعاينة فيقول «إنه إذ لا يجوز أن يصير علم العيان نحو علم الاستدلال لم يجز أن يصير علم الاستدلال نحو علم العيان»<sup>(5)</sup>، ويؤيده ابن فورك أن «حاسبة العين غير ركن للرؤية ولولا حجب النفس والهوي لرأيت العين في الدنيا ما يراه القلب»<sup>(6)</sup>.

(1) النوبختي: فرق الشيعة، ص 62: 64.

(2) الطوسي: اللمع، ص 545: 546.

(3) Macdonald: The develop ment of Muslim theology. London. Darf Publishers limited. 1985. P.215.

(4) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 2، ص 276.

(5) الماتريدي: التوحيد، ص 77: 80.

(6) ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه، ص 45.

هكذا فمن أثبت الرؤية العيانية لله تعالى في الآخرة فريقان :

الأول: يثبتها رؤية حسية كيفية كمعتقد المشبهة والحشوية والكرامية والرافضة ومن تبعهم.

الثاني: يثبتها رؤية عيانية من غير تكييف، كالأشاعرة والسلفيين والماثريديين ومن والاهم في مذاهبهم.

وما يجمع بين الفريقين في الأصل هو القول برؤية «العيان» والبحث يؤكد على:

• أن فعل الرؤية يجب انتزاعه كلية عن تعلقه بالله تعالى وصفاً، وصرفه إلى جهة الرائي - الإنسان - ليكون للمعاينة معني في العقل.

• وأن هذه الرؤية بهذه الحال تضيف للرأي ولا تنتقص بأي حال من المرئي شيئاً، فإنها «لا توجب تغييراً في ذات المرئي بل تتعلق به علي ما هو عليه كالعلم»<sup>(1)</sup>.

• وأن اقتصار الرؤية علي المعاينة، مما يخالف ما دلت عليه اللغة والاصطلاح والعلم، فليست العين سطحاً صلباً معزولاً عن التعقل والشعور والوجدان، يقول صاحب الإبانة «سمي أهل اللغة بصر القلب بصراً، كما سموا بصر العين بصراً»<sup>(2)</sup>، والحق أن ما يتصل بالقلب يسمى بصيرة وليس بصراً من جهة اللغة، فيما يتضمن بصر العين المؤدي إلى الرؤية في اللغة والاصطلاح معاني: الإحساس، الإبصار، المعاينة، الاطلاع، الإدراك، والنظر حسبما يقتضيه سياق اللفظ وواقعة الرؤية نفسها وكيونة الرائي وصفة المرئي.

• وأن الرؤية - إضافة إلى بعدها العياني - تتضمن المعاني المتصلة بها من جهة العقل والقلب والذوق الوجداني - مما لا يصح التغافل عنها.

• وأن تنزيه المرئي عن أن يخضع لقوانين الرؤية الدنيوية عند فعل الرؤية أشد

(1) الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 102.

(2) الأشعري: الإبانة، ص 70.



وجوباً في الشرع والعقل من إثبات الرؤية نفسها، وذلك يتأتي بالعدول عن القياس في الغائب بالشاهد حال رؤيته تعالي بسبب أن طرائق المتكلمين أنهم «يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها علي وجود الباري وصفاته»<sup>(1)</sup>.

### شروط الرؤية العيانية :

لكي تستقيم الرؤية العيانية - عقلاً وشرعاً- وذلك بتحديد ما فعلته أصناف المشبهة من تكييف لتلك الرؤية باعتباره خروجاً عن منهجية التنزيه التي أقرتها كافة المذاهب الكلامية، لا بد لها من شروط هي :

### 1- ما يتعلق بفعل الرؤية :

• الإمكان: حيث يصرح النووي «بأن رؤية الله تعالي في الدنيا فإنها ممكنة ولكن الجمهور من السلف والخلف من المتكلمين وغيرهم أنها لا تقع في الدنيا»<sup>(2)</sup>، ففي الآخرة، فإن إمكان تحققها أوجب.

### 2- ما يتعلق بالمرئي :

• الوجود: فقد قيل إن المصحح للرؤية هو «الوجود»<sup>(3)</sup>، لأن «ما لا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر الموجودات»<sup>(4)</sup>.  
• القدم: حيث «إن المرئي لم يكن مرئياً لأنه محدث»<sup>(5)</sup>، إذ إن «كل ما دل علي حدوث شيء من الحد، والنهاية، والمكان، والجهة، والسكون، والحركة فهو مستحيل عليه

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 436.

(2) النووي: إرشاد الساري لصحيح البخاري، ص 105.

(3) الطوسي: هامش المحصل للرازي، ص 190 وفتح الله خليف: مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي، ص 24 والجويني: الإرشاد، ص 163.

(4) الاسفراييني: التبصير في الدين، ص 94 والباقلاني: الانصاف، ص 184 والجويني: الإرشاد، ص 163.

(5) الأشعري: اللمع، ص 61.

سبحانه وتعالى لأن ما لا يكون محدثاً لا يجوز عليه ما هو دليل علي الحدوث»<sup>(1)</sup>.

• التنزيه: وقد ظهر في عقيدة السلف «لقوة إيمانهم بالتوحيد المنزه عن كل ألوان التشبيه»<sup>(2)</sup>، كما يتضمن «أن الرؤية لا تؤثر في المرئى لأن رؤية الرائي تقوم به»<sup>(3)</sup>، وعدم القول بالجهة «فالباري تعالى يري خلقه من غير جهة، فجاز أن يري في غير جهة»<sup>(4)</sup>، وعدم تكييف الرؤية لأن «التكييف يكون في المخلوقات، لا في الخالق»<sup>(5)</sup>، والتنزه عن مقابلة الأحداق والنواظر»<sup>(6)</sup>، وعدم الجسمية إذ إن التقديس معناه «تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها»<sup>(7)</sup>، والتعالي «فإن ما يوصف به الحق تعالى من الأسماء التي تتبع نفي التشبيه أنه «المتعالي»، ومعناه المرتفع عن أن يجوز عليه ما يجوز علي المحدثين»<sup>(8)</sup> ودلالة التنزيه عند أصحاب الرؤية العيانة قوله تعالى «اللَّهُ الصمد» لأن الصمد هو الذي تقدر ذاته عن إدراك الإبصار والعيان»<sup>(9)</sup>، وأن ذلك المعني من التنزيه هو ما انتهى إليه رسول الله ﷺ<sup>(10)</sup>.

### 3- وما يتعلق بالرائي:

• الحياة: لأن الرؤية «أمر يخلقه الله في الحي، ولا يشترط بضوء ولا مقابلة

- (1) الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 98.
- (2) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام، ص 82: 83.
- (3) الأشعري: الإبانة، ص 67.
- (4) الجويني: الإرشاد، ص 167.
- (5) الباقلاني: الإنصاف، ص 29.
- (6) الرازي: المحصل، ص 23.
- (7) الفزالي: إجماع العوام، ص 4.
- (8) البيهقي: الأسماء والصفات، ص 41.
- (9) الرازي: لوازم البيئات، ص 305: 306.
- (10) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص 140: 141.

ولاغيرهما»<sup>(1)</sup>.

- العلم: فإن المعرفة الاستدلالية الغيبية به تعالي في دار الدنيا، موصلة للمعرفة الضرورية لهم في الجنة وهذه تحصل برؤيته تعالي<sup>(2)</sup>.
- الإيمان: فالرؤية «أعلي الأشياء وأجلها، وبها يختم للمؤمنين المصدقين لها»<sup>(3)</sup>.
- المعقولية: فالأدلة العقلية «بينت جواز الرؤية وإمكانها»، «وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجون»<sup>(4)</sup>، وهذا الشرط إنما يتبع إمكان الرؤية من جهة العقل، ويدل علي أن الرؤية عند المتكلمين الذين أثبتوها عيانية تتصل ببحثهم في المعرفة أقوى مما اتصلت فيه ببحثهم في الوجود.

### الاستدلال علي الرؤية العيانية:

#### أولاً: دلالة النقل:

وردت الحجة عند من أثبتوها رؤية عيانية وذلك من القرآن والسنة الصحيحة،  
فمما احتجوا به الآيات:

- قوله تعالي: «اللَّهُ نور السموات والأرض» النور 35، والنور يمكن أن يري<sup>(5)</sup>.
- وقوله تعالي: «تحيثهم يوم يلقونه سلام» الأحزاب 44، وقوله تعالي: «فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً» الكهف 110، وقد ألزم المعتزلة من استدل بتلك الآية أن المنافقين أيضاً سيرونه لأنه تعالي قال: «فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه» التوبة<sup>(6)</sup>.

(1) الأيجي: المواقف، ص 133.

(2) الكوثري: هامش الإنصاف للباقلاني، ص 187.

(3) الباقلاني: الإنصاف، ص 176.

(4) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ص 190: 191.

(5) زهدي جار الله: المعتزلة، ص 88.

(6) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص 214.

• وقوله تعالى: «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» المطففين 15، فالكافرون محجوبون عنه إذا رآه المؤمنون في الجنة<sup>(1)</sup>، وقد خالف المصطفى في أنه في الآخرة «يقف البار والفاجر علي ربه يكلمونه بغير حجاب وذلك يوم القيامة كما قال عز وجل في كتابه، يكلمهم ويسأل عن أعمالهم عند الحساب، فذلك قوله جل ذكره «فوربك لنسئلنهم أجمعين، عما كانوا يعملون»، فإذا صاروا إلى الجنة أهل الجنة، وأهل النار إلى النار فإنه يكلم أهل الجنة ولا يحتجب عنهم، وأما الكفار فإنه «ولا يكلمهم» يعني بعد الحساب، «ولا ينظر إليهم يوم القيامة أي «بعد الحساب»<sup>(2)</sup>.

• وقوله تعالى «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» وهي النظر إلى الله عز وجل، وقوله تعالى «ولدينا مزيد» قيل النظر إلى الله عز وجل<sup>(3)</sup>، لكنه قيل إن تفسير الزيادة برؤية الله تعالى، تأويل هزيل لا سند له من اللغة<sup>(4)</sup>.

• قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»، حيث إنه سبحانه وتعالى يتجلي لعباده المؤمنين في المعاد، فيروونه بالأبصار، علي ما نطق به القرآن<sup>(5)</sup>، ويقول الجويني إن هذه الآية في حكم المطلق وأما قوله تعالى «لا تدركه الأبصار» التي فهم منها نفي الرؤية فهي في حكم المقيدة بنفي الإدراك علي أيام الدنيا، فوجب في طرق التأويل حمل المطلق علي المقيد<sup>(6)</sup>، وقال فيها المعتزلة إن النظر قد علقه الله تعالى في الآية بالوجه، وسواء قلنا إن المراد به الرؤية أو ما هو طريقها، فليس للوجه في ذلك اختصاص، فالمراد بذلك صاحب الوجه، وإذا كان الناظر صاحب الوجه، أمكن

(1) الأشعري: الإبانة، ص 48.

(2) المصطفى: التنبيه، ص 60: 62.

(3) الأشعري: الإبانة، ص 63.

(4) نصر أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص 215.

(5) الباقلاني: الإنصاف، ص 25.

(6) الجويني: الإرشاد، ص 168: 169.

حملة علي حقيقته فيكون المراد به نظرهم إلى الثواب<sup>(1)</sup>، وحصر الجويني النظر في اللغة حسب وصائله، فإن أريد به التقرب والانتظار استعمل من غير صلة مثل قوله تعالي «انظرونا نقتبس من نوركم»، وإن أريد به النظر والفكر، وصل بفي مثل قولنا «نظرت في الأمر»، وإذا أريد به الترحم، وصل باللام، كقولنا: نظرت لفلان، وإن أريد به الإبصار، أي الرؤية وصل بالي<sup>(2)</sup>، غير أن الأشعري يحصر المسألة في وجوه:

- إما أن يكون الله عز وجل عني نظر الاعتبار كقوله تعالي: «أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت».

- أو يكون عني نظر الانتظار كقوله تعالي: «ما ينظرون إلا صيحة واحدة».
- أو يكون عني نظر التعطف كقوله تعالي: «ولا ينظر إليهم يوم القيامة».
- أو يكون عني نظر الرؤية.

ويبعد أن يكون نظر الانتظار، لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه، فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب، فقالوا «انظر في هذا الأمر بقلبك» لم يكن معناه نظر العينين، كما إن نظر الانتظار لا يكون في الجنة، لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة لهم «ما لا لآعين رأيت ولا أذن سمعت»، من العيش السليم والتعيم المقيم، وإذا كان هذا هكذا، لم يجز أن يكونوا منتظرين، لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم، وإذا فسدت الأقسام الثلاثة، صح القسم الرابع من أقسام النظر، أنها رائية تري ربها عز وجل<sup>(3)</sup>، وقد قيل في قوله تعالي: «وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة» والظن لا يكون في الوجه، فكذلك قوله تعالي «وجوه يومئذ ناضره، إلى ربها ناظرة» أراد نظر القلب، كان الجواب أن الظن لا يكون بالوجه ولا يكون إلا بالقلب، فلما قرن الظن بذكر الوجه

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص 213.

(2) الجويني: الإرشاد، ص 168.

(3) الأشعري: الإبانة، ص 58، 59.

كان معناه ظن القلب إذ لم يكن الظن إلا به، فلو كان النظر لا يكون إلا بالقلب لوجب إذا ذكره مع ذكر الوجه أن يرجع به إلى القلب، فما كان النظر قد يكون بالوجه وبغيره وجب إذا قرنه بذكر الوجه أن يريد به نظر الوجه، كما أنه إذا قرنه بذكر القلب وجب أن يريد به نظر القلب<sup>(1)</sup>، كما أنه ورد النظر مقروناً بـ «إلى» ونظر الانتظار لا يكون مقروناً بها، والأدلة على أنه النظر لوجه الله تعالى وليس الانتظار، قوله تعالى: «ما ينظرون إلا صيحة واحدة»، وقوله تعالى «فناظرة به يرجع المرسلون» وقوله تعالى: «قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها» وقول امرئ القيس:

فإنكما إن تنظراني ساعة من الدهر تنفعني لدي أم جندب<sup>(2)</sup>

ولذا كان النظر الوارد في الآية عندهم هو المعاينة، ولو جاز أنه أراد إلى ثواب ربها منتظرة، فلم لاجاز في قوله تعالى: «لاتدركه الأبصار» أراد بها لاتدرك غيره ولم يرد أنها لاتدركه؟<sup>(3)</sup>.

• قوله تعالى: «لاتدركه الأبصار» أي لا يراه الخلق في الدنيا دون الآخرة، ولا في السموات دون الجنة<sup>(4)</sup>، ويقول فيها الأشعري باحتمالين:

- أن يكون: لاتدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة، لأن رؤية الله تعالى أفضل اللذات، وأفضل اللذات يكون في أفضل الدارين.

- أو يكون: قد أراد بقوله تعالى لاتدركه أبصار الكافرين والمكذبين<sup>(5)</sup>.

وقال فيها ابن تيمية «إنما نفي الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية، لأن المعدوم لا يري،، ليس في كونه لا يري مدح، إذ

(1) الأشعري: اللمع، ص 64: 65.

(2) الأشعري: الإبانة، ص 59: 60.

(3) المصدر نفسه، ص 60.

(4) الملطي: التبييه، ص 60.

(5) الأشعري: الإبانة، ص 63.

لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحاً، وإنما المدح في كونه لا يحاط به وإن رئي، كما أنه لا يحاط به وإن علم<sup>(1)</sup>، وهكذا التقى السلفيون والأشاعرة في كثير من الاستدلال النقلي علي إثبات رؤيته تعالي في الآخرة.

• ما ورد في سؤال موسى ربه أن يراه، قال الباقلاني: إننا أمام أربعة أوجه «إما أن يكون سأل الرؤية بعد علمه بجوازها علي ربه، أو مع علمه باستحالتها، أو سألها وهو شاك في ذلك، أو سألها وهو ذاهل العقل لا يتفهم شيئاً» - ومع ملاحظة أنه يمكن إيراد أضعاف ذلك من الاحتمالات - فإن الباقلاني يحيل السؤال من موسى عليه السلام مع علمه باستحالتها أو حال شكه أو وهو شاك جاهل حكم هذه المسألة لأنها من أصول الدين، ويقول «إذا بطل جميع ذلك لم يبق إلا أنه عليه السلام سأل وهو معتقد جوازها»<sup>(2)</sup>، ودلالة النقل فيما سبق قوله تعالي: «تحيتهم يوم يلقونه سلام» واللقاء إذا قرن بالتحية لا يقتضي إلا الرؤية<sup>(3)</sup>، أما دلالة العقل عليه، أن هذا لا يمنع من جواز الرؤية، لأن قوله «لن تراني» إنما تضمن عدم وجود الرؤية عند السؤال، لا استحالتها وأن الله تعالي علق جواز الرؤية علي أمر جائز، وهو استقرار الجبل، وأن قول موسى عليه السلام «تبت إليك» أن التوبة لا تكون إلا من الإخطأ، فلما علم موسى عليه السلام أنه أخطأ تاب، فالجواب: أن موسى عليه السلام لما رأى عظيم الآية من جعل الجبل دكاً وصعوقه، قال علي جاري العادة من القول عند الفزع «تبت إليك» وإن لم يكن سؤاله مستحيلاً، ويحتمل أنه ذكر ذلك عند هول ما رأى فيه النفس، فجدد التوبة منها وأكدها، ويحتمل أنه قال تبت إليك للشدة التي أصابته عند سؤال ربه وإن كانت الرؤية جائزة، ويحتمل أن يكون قالها لأنه سأل أمراً عظيماً قبل الاستئذان فيه، أو أن موسى عليه السلام كانت إرادته وهمته

(1) ابن تيمية: التدمرية، ص 59 والغزالي: نقلاً عن المعتزلة لزهدي جاد الله، ص 90: 91.

(2) الباقلاني: الإنصاف، ص 177 والأشعري: الإبانة، ص 61 والأبيجي: المواقف، ص 300.

(3) الباقلاني: الإنصاف، ص 47: 48.

تعجيل الرؤية له في الدنيا قبل الآخرة<sup>(1)</sup>، وفتح الباب أمام الاحتمالات في استنتاج مذاهب المتكلمة من الأشاعرة في المسائل المتعلقة بأصول الدين كالرؤية يعني تهافت حجتهم فيها وإن لم يدل ذلك علي إنكارهم الرؤية، مع ملاحظة أن الاحتمالية في بعض مسائلهم ظلت موقوفة إلا علي ما يؤكد مذهبهم وحده، أما ما ورد في سؤال قوم موسى عليه السلام «أرنا الله جهرة» فإنهم قد سألوا الرؤية علي طريق الإنكار لنبوة موسى عليه السلام وترك الإيمان به حتي يروا الله عز وجل<sup>(2)</sup>.

وعلي ذلك قيل «كل الصحابة أجمعوا ومن بعدهم من أهل السنة والجماعة أن الله تعالى يري في الجنة، يراه المؤمنون بلاخلاف»<sup>(3)</sup>.

ومما احتجوا به من السنة :

استدل علي الرؤية من الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ، وأكد الأشعري علي حفظ السنة ومنع من تطرق الشبهة إليها حتي لا يروم أحد تغيير شيء منها أو تبديل معني كلمة قالها<sup>(4)</sup>، وهذا يخالف ما اتفق عليه من أن هناك ما ورد إلى السنة من كثير من الموضوع من الحديث والاسرائيليات والمزيفات وغيرها، ويخالف ما نقل عن اختلاف الصحابة في رؤية النبي عليه الصلاة والسلام لربه ليلة المعراج، ويخالف ما صرح به التنزيل من تعهد الله تعالى بحفظه دون السنة.

واستدل الأشاعرة بما نسب للرسول ﷺ «أن الله يتجلي للخلق عامة ويتجلي لأبي بكر خاصة»<sup>(5)</sup>، لكن هناك من قال بضعف هذا الحديث وبكثرة ما استدل بعض

(1) الباقلاني: الإنصاف، ص 178: 180.

(2) الأشعري: الإبانة، ص 63: 64.

(3) الباقلاني: الإنصاف، ص 176.

(4) الأشعري: رسالة أهل الثغر، ص 56: 57.

(5) الباقلاني: الإنصاف، ص 47: 48.



الأشاعرة - كالباقلائي - علي أمثاله كثيراً<sup>(1)</sup>، وقد صدق الأشعري «جميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا»<sup>(2)</sup>، والتسليم المطلق دلالة علي تضيق الخناق علي العقل لكي يثبت التنزيه بذاته تعالي كما يليق به وكما ينبغي، وقد أجازت الأشعرية رؤية الرسول ﷺ لربه ليلة المعراج، وكان احتجاجهم بقول ابن عباس في ذلك<sup>(3)</sup>، ويقول النبي عليه السلام «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته»، وكان ذلك عندهم لسببين:

- إن الرؤية إذا أطلقت ومثلت برؤية العيان لم يكن معناها إلا رؤية العيان.
- وأنها رويت من طرق مختلفة.

أما قوله ﷺ «نور أني أراه» فلا حجة فيه - حسب اعتقادهم - لأن العين لا تدرك في الدنيا الأنوار المخلوقة علي حقائقها... فأحري أن لا يثبت البصر للنظر إلى الله عزوجل في الدنيا إلا أن يقويه الله عزوجل»<sup>(4)</sup>، فتصميم الأشعرية علي رؤية العيان من جهة النبي عليه السلام لربه ليلة المعراج - وقد اختلف فيها كما مر تفصيلاً في الفصل الخاص بالرؤية في القرآن - كان المدخل الذي عبروا منه لإثبات رؤيته سبحانه في اليوم الآخر من جهة المؤمنين.

## ثانياً: دلالة العقل:

وقد أجازتها الأشعرية، غير أن الماتريدية عارضت، فلم تثبتها، إلا من جهة السمع من غير تفسير وحجتهم أن العقل عاجز عن إقامة الدليل علي إمكانها، وقد مال الرازي إليهم، فيما انشق أصحاب الماتريدي عنه في ذلك وانضموا إلى الأشعرية<sup>(5)</sup>،

(1) الكوثري: مقدمة كتاب الإنصاف، هامش ص 47.

(2) الأشعري: الإبانة، ص 51.

(3) الباقلائي: الإنصاف، ص 185: 186.

(4) الأشعري: الإبانة، ص 64: 65.

(5) فتح الله خليف: مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي، ص 23: 24.

ومن أدلتهم في ذلك:

## 1- دليل الجواز والوجوب:

حيث إن رؤية العيان قد تم إقرارها «بإثبات الجواز علي الإطلاق والوجوب بحكم الوعد»<sup>(1)</sup>، فاتفق في رؤية المعاينة أن تلتقي دلالة العقل في إثباتها بدلالة السمع، كما أن الرؤية «لا تتعلق بالأحوال، فإن كل مايري ويميز عن غيره في حكم الإدراك، فهو ذات علي الحقيقة، والأحوال ليست بذوات»<sup>(2)</sup>، لكن ما يلاحظ في هذه الدلالة احتكام الأشاعرة لقياس الغائب بالشاهد، الذي أنكروه علي خصومهم، ومن شطط القول مما ورد في تلك المسألة ما أورده ابن رشد رداً علي ما قاله الغزالي بشأن الفلاسفة من «أنه يجوز أن تخرق العادة فيبصر البصر ذاته» وكان جواب ابن رشد «أنه قول في نهاية السفسطة والشعوذة»<sup>(3)</sup>، كما بولغ في حجية هذا الدليل بالقول «إن الله عز وجل يري الأشياء، وإذا كان للأشياء رائيًا فلا يري الأشياء من لايري نفسه، وإذا كان لنفسه رائيًا فجاز أن يرينا نفسه... وذلك أن من لايعلم نفسه لايعلم شيئاً»<sup>(4)</sup>، فكان الخلط في أبعاد الرؤية حاصلًا عند الأشاعرة بين الرؤية والعلم علي ما قصدوه، وربما لأن من معاني الرؤية ودلالاتها العلم بالعقل والإدراك، لكن ذلك لم يفضلوه بوضوح، وهكذا فقد يثبت المعتقد ويصح فيما تبطل الدلالة عليه، إذ ليس كل معتقد صحيح يستوجب بالضرورة صحة الدلالة عليه.

## 2- دليل المغايرة:

يدل عليه أن المانع من رؤيته تعالي الساعة «هو ما خلقه في أبصارنا من قلة

(1) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 356.

(2) الجويني: الإرشاد، ص 164: 165.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 563.

(4) الأشعري: الإبانة، ص 66.

الإدراك لبعض المرئيات دون بعض»<sup>(1)</sup>، ولذا فالرؤية «من جنس العلم تتعلق بالمرئي علي ما هو عليه»<sup>(2)</sup>، ويختلف الغزالي في ذلك قليلاً حيث «إن نفي من معانيه معني لم يستحل في حق الله سبحانه وتعالى وأمكن أن يسمى ذلك المعني رؤية حقيقية، أثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بأنه مرئي حقيقة»<sup>(3)</sup>، ورؤيته لاتعني في حقه تعالي «تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته، لأننا نري السواد والبياض فلا يتجانسان ولا يشتبهان بوقوع الرؤية عليهما»<sup>(4)</sup>.

### 3- دليل القدرة والاحكام:

ودلالته إن صنعه تعالي «العدل والاحسان، والإنعام، والسموات والأرض وجميع ما بينهما»، وجميع مانراه ونشاهده من محكم فعله وعجيب تدبيره»<sup>(5)</sup>، وعليه فإن «الأفعال المحكمة لاتتسق في الحكمة إلا من عالم»<sup>(6)</sup>، وقد قيل «هل رؤية الله في الوجود، وفي أنساق الكون ونظامه محل مناقشة؟»<sup>(7)</sup>، ولذا كانت قدرته وإحكامه في خلقه تعالي فيهما الدلالة علي تحقيق إمكانية رؤية في الآخرة، لكن الاختلاف عند أهل الأصول كما يعبر الشهرستاني أنهم «اختلفوا في أن الرؤية إدراك وراء العلم أم علم مخصوص»<sup>(8)</sup>، ويبدو أن أصحاب الرؤية العيانية حين أثبتوها إنما قد أثبتوا الوصف ونفوا المثل في كيفية الرؤية، ولهذا ذكر في قوله تعالي «ليس كمثله شيء

(1) الباقلاني: الإنصاف، ص 189.

(2) زهدي جاد الله: المعتزلة، ص 269.

(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 96.

(4) الأشعري: اللمع، ص 62.

(5) الباقلاني: الإنصاف، ص 192.

(6) الأشعري: اللمع، ص 25.

(7) أحمد عروة: الإسلام في مفترق الطرق، ص 40.

(8) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 356.

وهو السميع البصير أن الله تعالى نفي المثل وأثبت الوصف<sup>(1)</sup>.

#### 4- دلالة الخصوصية :

فالرؤية علم مخصوص أى يتعلق بالوجود دون العدم، ولعله إدراك وراء العلم لا يقتضى تأثيراً في المدرك ولا تأثيراً عنه<sup>(2)</sup>، وهذا يعني عند الأشاعرة تفرقتهم بين حاسة البصر وغيرها من الحواس، ومن ثم يدل علي اضطرابهم في المعنى المقصود من الرؤية في مذهبهم، وهم يؤكدون علي أنه تعالى «ليس جسماً ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقه ونحوه»<sup>(3)</sup>، إذ رؤيته تكون «بلا كيف إذ الكيفية تكون لدي صورة»<sup>(4)</sup>، والرؤية «معني لا تؤثر في المرئي ولا تتأثر منه فإن حكمه حكم العلم بخلاف سائر الحواس»<sup>(5)</sup>، لكن الغزالي لكي ينفي الاضطراب في معنى الرؤية العيانية ولكي يثبت التنزيه يقول إنه تعالى «ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدد مقدر، وإنه لا يماثل الأجسام، وإنه لا يماثل موجوداً ولا يماثله موجود، وليس كمثله شيء ولا هو مثل شيء، وإنه لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء، وإنه تعالى أن يحويه مكان، كما تقدس عن أن يحده زمان، وإنه في ذاته معلوم الوجود بالعقول، مرئى الذات بالأبصار، نعماً منه ولطفا بالأبرار في دار القرار»<sup>(6)</sup>، ويعلل الغزالي إتيانه مسألة الرؤية في المبحث الخاص بذات الله سبحانه لأمرين:

• أن ننفي الرؤية عما يلزم علي نفي الجهة.

(1) ابن أبي العز: أصول العقيدة الإسلامية، ص 27.

(2) الشهر ستاني: نهاية الإقدام، ص 358.

(3) الأيجي: المواقف، ص 300.

(4) الماتريدي: التوحيد، ص 58.

(5) الشهر ستاني: نهاية الإقدام، ص 358.

(6) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 117: 118 والاقتصاد في الاعتقاد، ص 92: 93.

• وأنه سبحانه وتعالى مرئي لوجوده ووجوده ذاته فليس ذلك إلا لذاته<sup>(1)</sup>.

## 5- دليل الوجود والقيومية :

فإنه « ليس موجود إلا وجائز أن يريناه الله عزوجل »<sup>(2)</sup>، وإن « الكمال في إثبات الرؤية »<sup>(3)</sup>، ويقول الشهرستاني إن « الموجودات اشتركت في قضايا واختلفت في قضايا والرؤية قد تعلقت بالمختلفات منها والمتفقات، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه فإنه يوجب أن يكون لحكم واحد علتان مختلفتان وهذا غير جائز، وما يتفق فيه الجوهر والعرض إما الوجود أو الحدوث والحدوث لا يجوز أن يكون مصححاً للرؤية فإن الحدوث هو وجود مسبق بعدم والعدم لا تأثير له في الحكم فبقي الوجود مصححاً بالضرورة »<sup>(4)</sup>، وقد قيل في دليل الوجود عند الأشاعرة إنهم أيدوا دلالتهم بتفسيرهم للمادي للآيات القرآنية الذي هو أشبه بالنزعة المادية المبتدلة<sup>(5)</sup>، وإنه « لو كان الشيء إنما يري من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة، وهذه كلها خلاف ما يعقل »<sup>(6)</sup>، ولعل ذلك مما دفع بالسلفيين أن حكموا علي من أثبت الرؤية « بأن كل موجود تصح رؤيته، أو بأن كل قائم بنفسه تمكن رؤيته وهذه الطريق أصح من تلك »، إلا أنه « يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين، بتقسيم دائر بين النفي والإثبات، كما يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا علي أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا علي أمور وجودية يكون الموجود الواجب

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 91.

(2) الأشعري: الإبانة، ص 66.

(3) ابن أبي الغز: أصول العقيدة الإسلامية، ص 61.

(4) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 357.

(5) حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1، ص 604.

(6) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 104.

القديم أحق به من الممكن المحدث»، لأن سلب إحدي الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى، ورفض ابن تيمية لذلك لأنه يري «أن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أولي، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها»<sup>(1)</sup>، إذ إن مخالفة السلفيين للأشاعرة في دلالة الوجود إنما يعبر عن المسافة العقلية التي كانت بين التفويض والتأويل.

## 6- دلالة التمدح:

إذ إنه تعالي «امتدح بنفي الإدراك لابنفي الرؤية، كقوله تعالي «ولا يحيطون به علماء»، وهذا يشير إلى دلالة الرؤية والعلم جميعاً»<sup>(2)</sup>، ولعل من أورد هذا الدليل قد استند إلى الرؤية في الشاهد بأنها لم تشمل ضمن معانيها ما يدل علي الإحاطة بالمرئي، فإنه تعالي «يري بالأبصار، ولا يدرك بالأبصار»<sup>(3)</sup>، فالبصر «لإدراك المرئيات»<sup>(4)</sup>، لا الإحاطة بتمامها، وقد ألمح الغزالي في هذا الشأن إلى نسبة الحقيقة قياساً إلى القدرة الإنسانية بعد ما طرح ثقته في الحسيات ثم العقليات إلى أن تصور أن هناك إمكانية في وجود قوة أوثق منهما للإدراك وذلك بقوله «وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل علي استحالته»<sup>(5)</sup>، وتوضيحاً منه لمقولته يري أن الرؤية: تدل علي معني له محل هو العين، وله متعلق هو المرئيات، وله حقيقة معني، أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية، فإن الحالة التي تدركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب أو الجهة مثلاً لكنا قد رأينا الشيء وأبصرناه، وأما المتعلق فليس

(1) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 150: 151.

(2) الماتريدي: التوحيد، ص 81.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط 2، 1969م، ح 1، ص 288.

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 311.

(5) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 22.

ركناً في إطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة، بل الركن فيه من حيث إنه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود، أي موجود كان وأي ذات كان، وأما حقيقة المعنى أنها نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل، والتخيل نوع إدراك علي رتبة، ووراء رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف، بل هي كالتكميل له فتسمي هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصاراً<sup>(1)</sup>، فالغزالي بهذا يعد الرؤية في تلك المعاني نوعاً من العلم المتعلق بالعقل لا البصر، ومن تلك الدلالة يظهر حجم التناقض الذي أوقع القائلين برؤية العيان أنفسهم فيه، حيث توقفوا عند حد التعبير اللفظي برؤية البصر، وهم يريدون أن يتجاوزوها إلى معاني وأبعاد الرؤية العقلية والقلبية والوجدانية من غير أن يتجاسروا علي التصريح بها.

### كيفية الرؤية العيانية :

يوضح الأشعري في مقالاته مدي الاختلاف في هذه الكيفية، حيث قيل: نري جسماً محدوداً مقابلاً لنا في مكان دون مكان، وهذا قول المشبهة والمجسمة، وتدل كافة الدلالات علي استحالته في حق الله تعالي، وقيل: ذات الله عزوجل في كل مكان، وهو مستو علي عرشه، ونحن نراه في الآخرة علي عرشه بلا كيف - وهذا القول وإن ادعي عدم تكييف الرؤية إلا أنه كان للتشبيه أكثر ميلاً منه للتنزيه - وقيل: نراه في الدنيا ويجوز مصافحته وملامسته ومزاورته إياهم وأن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة، وقيل: يري علي قدر الأعمال، وقيل: نراه في الدنيا في النوم<sup>(2)</sup>.

### محل الإدراك :

قيل في محل الإدراك عند متكلمي الإسلام، القلب وهو علم بالمدرک، وقيل

(1) الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، ص 96: 98.

(2) الأشعري: مقالات الاسلاميين، ج 1، ص 287: 288.

الرؤية والإدراك واحد، وفي العين يكون، وهو غير العلم، وقيل الإدراك يكون في بعض الحدقة، وهي جنسه، والعلم في القلب دون غيره<sup>(1)</sup>، ووجه الصواب في محل الإدراك هذا كله أي العين والقلب والعقل والوجدان، ودلالة اللغة والآيات والعلم تشبته.

### آلة الرؤية:

قيل: نرى الله جهرة ومعاينة، وقيل نحدق إليه عند رؤيته، وقيل خلاف هذا القولين، وقيل إن الله يخلق صورة يوم القيامة، يري فيها، ويكلم خلقه منها، وقيل، إنه يجوز أن يحول الله إلى القلب، ويجعل لها قوة العلم فيعلم بها، ويكون ذلك العلم رؤية له<sup>(2)</sup>، وقيل يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة، فندركه بها<sup>(3)</sup>، ونسب الشهر ستاني للجويني قوله «لايجوز أن ندركه أصلاً»<sup>(4)</sup>، وذكر «لايستطيع بشر أن يراه في الدنيا لا لامتناع الرؤية وإنما لعجز الأبصار»<sup>(5)</sup>.

ولعل ما أوصل إلى تعدد الاحتمالات في الرؤية عند متكلمي المسلمين، هو ما تمسك به القائلون في الرؤية بجانب بعينه من الرؤية دون ما عداه من جوانب وأبعاد أخرى، وإن اشتملت النظرة علي ما دلت عليه الرؤية لغة واصطلاحاً ومن جهتي الشرع والعلم، وأكدته دلالة الواقع، لما فتح الباب علي مصراعيه لكل وارد من الاحتمالات، ولذهب التناقض، فقد ذكر من الاعتراضات «لوجاز أن يري القديم سبحانه وليس كالمثنيات لجاز أن يلمس ويذاق ويشم»<sup>(6)</sup>، وكان الجواب عند الشهر ستاني «الرؤية

(1) المصدر السابق، ح 2، ص 72: 73.

(2) الأشعري: المقالات، ح 1، ص 288: 289.

(3) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ح 3، ص 8 والاسفراييني: التبصير في الدين، ص 62: 63.

(4) الشهر ستاني: نهاية الإقدام، ص 109.

(5) الطحاوي: شرح العقيدة الطحاوية، ح 1، ص 220.

(6) الأشعري: اللمع، ص 67.



من جملة الحواس الخمس لكن الحواس مختلفة الحقائق والإدراكات، ولكل حاسة خاصة لا يشركها فيها غيرها، وليس منها حاسة تتعلق بجنسي الجوهر والعرض علي وتيرة واحدة بل كلها تتعلق بأعراض ومن شرط تعلقها اتصال جسم بجسم حتي يحصل ذلك الإدراك عن السمع فإنه لا يستدعي اتصال جسم بجسم ضرورة بل هو إدراك محض كالرؤية»<sup>(1)</sup>، ولعل ذلك يفسر ما انتهى إليه الشهرستاني في قوله «وأما وجوب الرؤية فلاشك في كونها سمعية وأما جواز الرؤية فإمسلك العقلي ما ذكرناه وقد وردت عليه إشكالات ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التقصي عنها كل الحركة فالأولي بنا أن نجعل الجواز أيضا مسألة سمعية»<sup>(2)</sup>، والسؤال الذي يطرح نفسه: هل كان قول الشهرستاني نتيجة أم سبباً لمعتقد الأشعرية في الرؤية؟، إذ لو كان سبباً لتقويت دلالة خصومهم بالعقل في إنكارهم رؤية العيان، ولو كان نتيجة لضعفت دلالة الأشاعرة عقلياً علي جوازها وتهاوت أمام حجة خصومهم، وعليه يمكن ملاحظة أن ثمة اختلافاً جوهرياً في قضية الرؤية بين متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم، فمثلاً قيل إن الغزالي ربما تراجع عن اتجاه أهل السنة أخريات أيامه بدليل:

- عدم ذكره فرقة أهل السنة والجماعة بين الفرق التي قال إن الحق لا يعدوها خاصة إذا كان قد اعتبر أهل السنة من جملة فرق علم الكلام ولأنه هاجم المتكلمين.  
- وإعلانه تركه للتقليد، والمعروف أن أهل السنة هم أكثر الفرق تمسكاً بالتقليد<sup>(3)</sup>.

كما قيل بالاختلاف الضمني في معتقد الأشعري صاحب المذهب لأن «الأشعري يتوسع في إيراد الأدلة النقلية والعقلية المثبتة لإمكان رؤية الباري بحيث يخيل

(1) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 365:366.

(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 369.

(3) علي بوملحم: مقدمة المنقذ من الضلال للغزالي، ص 6.

إلينا أنه يخالف المعتزلة، ثم لا يلبث أن يقرر أن هذه الرؤية لاتستلزم جهة  
ولامكاناً، وإنما هي ضرب من المعرفة والادراك، سبيله العين علي نحو غير المألوف في  
الدنيا»<sup>(1)</sup>، ولعل ذلك مصدره اعتقاد الأشاعرة بفكرتهم والإيمان بها إيماناً مطلقاً،  
جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق في مذاهب مخالفيهم، بل حجبوا ما فيها من  
أفكار صحيحة، حتي تكون فكرتهم وحدها فيما يزعمون هي الفكرة الصائبة<sup>(2)</sup>،  
ولذا فالأولي بالإقرار أن الرؤية لها من دلالة العيان والعلم المرتبط بنوازع الإنسان  
الحسية والعقلية والقلبية ما يستوجب معه عدم تجميدها في بعد واحد منها دون  
غيره من الأبعاد، وتمام الرؤية يقتضي القول بأنه «إذا اجتمع المنطق العقلي والمنطق  
الحسي، فهو الغاية والكمال»<sup>(3)</sup>.

- 
- (1) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ح 2، ص 50.  
(2) عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية الكلامية، ص 33.  
(3) التوحيدي: المقابسات، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1984م،  
ص 98.



# الفصل الخامس

## رؤية الله عند المتكلمين

### ثانياً : منكرو الرؤية العيانية

• تمهيد

• التوحيد المعتزلى

• الصفات: بين الإثبات والنفي

• قياس الغائب بالشاهد

• التأويل العقلى

• الرؤية القلبية

• المنهج المعتزلى فى إثبات الرؤية القلبية

• المبادئ - طرائق الاستدلال والضوابط المنهجية

• دلالة العقل: المقابلة - الموانع - اللغة - التحيز

• الصفات - التمدح والانطباع

• دلالة السمع: القرآن - السنة والإجماع



## تمهيد

علي قدرهمة العقل تنشأ حصيلته في المعرفة، ويتجلي أمام صاحبه المدي الذي من خلاله يصبح مهياً لإصدار أحكامه وبناء معتقده، تسانده معطيات جملة من تاريخ وعلم وواقع ولغة، ووصل من السماء كينونته الوحي المنزل، وفي الإسلام توافرت تلك المعطيات، وحري بالعقل ألا ينشغل عنها إلا بقدر ما لم تثبت صحته، فحجيد ألا يكون التاريخ مصدراً للتشريع في الدين إذ تتنازع نظراته الأهواء المتضاربة، والعلم قدر ما يمكننا من السيطرة علي المادة، قدر ما يمكن المادة نفسها من الهيمنة علي مقدرات الإنسان، وكذا الواقع، واللغة مرآة الوحي - بلسان عربي مبين - والعقل مناط التكليف في جوهر الوحي، والحق الذي لامراء فيه، حيث «إن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء آخر»<sup>(1)</sup>، وغاية اليقين ثبوت المعرفة وتجليها في العقل، إذ «لا إنصاف في حكم من الأحكام إلا بعد معرفة وافرة وفهم تام»<sup>(2)</sup>، وقضية التوحيد في العقائد المنزلة هي قطب الرحي، يدور في فلكها عامة قضايا الدين، فإنها المؤدية إلى المعرفة الصائبة، واتصال مسألة «رؤية الله تعالى» بها ليست موضعاً للتدقيق والتحري، فإنها تنبثق عنها وتلتئم بها في مذاهب المتكلمين، وقد أثبت الأشاعرة رؤية العيان، وجوزها السلفيون - علي كراهتم للكلام - وسائرهم في المعتقد كثير من المتكلمة وممن اتصل بهم في بحثهم، فيما اختلفوا في منهجية استدلالهم علي الرؤية، إما تفويضاً وإقراراً بها بدلالة النص، أو تأويلاً من جهة العقل، أو تشبيهاً بدلالة الحس والشاهد، وكان الادعاء الأغلب - في مذاهبهم - هو التنزيه، وعلي النقيض من هؤلاء جميعاً نهض فريق من رجالات الكلام فأحاولوا الرؤية العيانية، وكان أهل الاعتزال في صدارته.

(1) دكارن: مبادئ الفلسفة، ص 107.

(2) نيبرج: مقدمة كتاب الانتصار للغياط، ص 48.

## التوحيد المعتزلي:

حين يذكر الاعتزال يثب العقل مرادفاً لفظه، فقد كانت دلالة العقل في عقائدهم، هي الأحق بالأسبقية عن كافة الدلالات، وأكدوها فقالوا «الفكر قبل ورود السمع»<sup>(1)</sup>، ولهذا فإنهم يبرهنون علي كون العقل علماً للدلالة علي حسن التكليف وصحة النظر والاستدلال<sup>(2)</sup>، ومما اختصوا به «استنباط المسائل التي تعرض عند تطبيق العقل علي الإيمان»<sup>(3)</sup>، وبالغ المعتزلة في تقدير العقل حتي اضطربت ضوابطه في كثير من أحكامهم، وجنحوا به للتلفس، فقبل إنهم «أدخلوا الفكر باتجاههم الفلسفي إلى منطفة «المفاهيم» أي منطفة «التجريد العقلي»»<sup>(4)</sup>، في البداية فقد أثبت رجال الاعتزال العقل قدرة خالصة قابلة للمعرفة وكان ذلك الإثبات سابقاً علي إثبات أصولهم العقائدية، والمدخل إلى تلك الأصول هو التوحيد، حيث التوحيد «سر العقائد الإيمانية»<sup>(5)</sup>، قد احتل في فكر المعتزلة أصلاً له المرتبة الأولى في أصولهم الخمس<sup>(6)</sup>، ولكي يلتمسوا لأنفسهم مسوغاً لإخضاع عقائدهم لحكم العقل، قالوا بأن كل ماورد به القرآن في التوحيد «ورد مؤكداً لما في العقول»<sup>(7)</sup>، وإن صدق هذا علي الأصول فإنه ليس بأقل منها تصديقاً للفروع، فإن «الفروع لامحالة راجعة إلى أصولها»<sup>(8)</sup>، وحقيقة التوحيد لفظاً مشهود بثبوتها عند أهل الإسلام، غير أنه وكما يروي الجاحظ «اختلف أهل الصلاة في

(1) الشهر ستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 46، 52، 62.

(2) حسين صبري: رواد الشك المنهجي، ص 113.

(3) سوسنه ديفلد: مقدمة طبقات المعتزلة لابن المرتضي، تحقيق: سوسنه ديفلد، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص (ط).

(4) حسين مروه: النزعات المادية، ج 1، ص 825.

(5) ابن خلدون: المقدمة، ص 429.

(6) الخياط: الانتصار، ص 126.

(7) القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق: محمد مصطفى حلمي وأبو الوفا الغنيمي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ج 4، ص 174.

(8) الجاحظ: من كتاب «القيان» ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 65.

معني التوحيد، وإن كانوا أجمعوا علي انتقال اسمه»<sup>(1)</sup>، وقضية الرؤية ليست داخلية ضمن أصولهم، فإنها فرع نشأ عن أصل التوحيد<sup>(2)</sup>، بل قيل إنها «فرع الفرع عن ذلك الأصل»<sup>(3)</sup>، ويرى النشار أنها «تفرعت عن مسألة نفي الصفات حتي صارت أصلاً من المعتزلة قائماً بذاته»<sup>(4)</sup>، ولعله قصد الدلالة علي أهميتها، فالمعتزلة يصرحون بأن أصولهم خمسة، وليست الرؤية متضمنة فيها، غير أنها وثيقة الصلة بالصفات، وفي منهج الاستدلال العقلي لاتستقر النتائج لتمكين عقيدة التوحيد إلا بعد استقراء صفاته تعالي، وقد اتبع المعتزلة في إثبات يقينهم بالتوحيد منهجية الشك لتحقيق مبتغاهم العقلي من التنزيه، وذلك في مواجهة كثير من الشبهات التي حاولت الانتقاص من هذا اليقين أو زعزعتة، فأنحصرت دوافع الشك المعتزلي بشأن التوحيد في إبطال عقائد المشبهة والمجسمة وأقوال الثنوية، والتعدد، والإلحاد، واتجاه فرق المسلمين المتمسكين بظاهرية النص، والتفرقة الحاصلة عند البعض بين الذات والصفات، إضافة إلى العقلانية التي كانت هي الطابع الأغلب علي أحكامهم في التوحيد وما تفرع عنه من مسائل العقيدة<sup>(5)</sup>، فقد كانت فكرة الألوهية عندهم «فكرة مجردة صرفة وعقلية مطلقة سمت عن كل ما هو مادي وجسمي»<sup>(6)</sup>، ولهذا كان اصطدام المعتزلة بمذاهب التشبيه والتجسيم واقعة بالضرورة وفق قانون العقل المعتزلي الحريص أشد الحرص علي تنزيه الله عز وجل، فما يخضع لأحكام الرؤية في مذاهب المعتزلة إنما الأجسام والجسم هو «المؤلف من الجواهر، وإذا بطل كونه جوهراً مخصوصاً بحيز بطل كونه جسماً، لأن كل جسم مختص

(1) الجاحظ: من كتاب «الرد علي المشبهة» ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 229.

(2) نيبرج: مقدمة الانتصار، ص 50 وأحمد أمين: ضعي الإسلام ح 3، ص 44 وزهدي جاد الله: المعتزلة، ص 88.

(3) حسين مروه: النزعات المادية، ح 1، ص 699.

(4) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ح 1، ص 424.

(5) حسين صبري: رواد الشك المنهجي، ص 129 وما بعدها.

(6) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ح 2، ص 44.



بحيز ومركب من جوهر، فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع، والحركة والسكون، والهيئة والمقدار، وهذه سمات الحدوث»<sup>(1)</sup>، والقدم في حقه تعالي «أخص وصف ذاته»<sup>(2)</sup>، لأن «كل من شبه الله بشيء من خلقه لم يتهياً له أن يثبت الله قديماً وقد أثبت له مثلاً محدثاً»<sup>(3)</sup>، والمتصف بالقدم - سبحانه - منزّه عن كونه جسماً، ولهذا فعند المعتزلة «الكلام في الرؤية فرع عن الكلام في نفي الجسمية»<sup>(4)</sup>، وقد أجمع مؤرخو الفكر الفلسفي القدامي من شيعة وسنة ومعتزلة علي أن هشام بن الحكم «هو أول من أدخل مقالة التجسيم في حق الله تعالي في الإسلام»<sup>(5)</sup>، وقد علم المسلمون أن كثيراً من «أهل الهند والصين وغيرهم من الطوائف يعتقدون أن الله عز وجل جسم»<sup>(6)</sup>، وجاهد المعتزلة باستماتة لنفي الجسمية عنه تعالي، وقد رأي ابن رشد أن المعتزلة حين لجأوا إلى ذلك «عرضت في الشرع شكوك كثيرة مثلما حدث في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة»<sup>(7)</sup>، وفي هذا الشأن يمكن القول بأن عبارة ابن رشد قد خالفت نهجه العقلي من جهتين:

- إقراره الضمني بما دلت عليه آيات الصفات من دلالات حسية.
- وتساهله فيما ورد من ضعيف الحديث والموضوع منها مما قد يوهم بالجسمية عليه تعالي.
- وهذا مما أدي إلى عدم انسجام مذهب ابن رشد في الرؤية مع عقلايته الفلسفية.

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 217: 218 والغزالي: إحياء علوم الدين، ح 1، ص 139: 140.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ح 1، ص 38.

(3) الشريف المرتضي: من كتاب <انقاذ البشر من الجبر والقدر> المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1988م، ح 1، ص 292.

(4) القاضي عبد الجبار: المغني، ح 1، ص 104.

(5) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ح 2، ص 173.

(6) المسعودي: مروج الذهب، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر بيروت، ط 1، 1997م، ح 2، ص 238.

(7) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 90.

وقريباً من التجسيم انتشرت مذاهب المشبهة، والمنطق العقلي لايري كثير فرق - في حق الله تعالي - بين المشبه والمجسم، إذ انحط الاثنان في الحكم إلى رتبة الحس فلم يقدر علي التعالي عنه للتوصل إلى حكمة العقل، وقد ذكر أن «أول من أفرط في التشبيه من هذه الأمة السبائية من الروافض»<sup>(1)</sup>، والرافضة لم ينجها معتقدها من الوقوع في التشبيه ووصفه تعالي بصفات حسية، يقول الخياط «فهل كان علي الأرض رافضي إلا وهو يقول: إن الله صورة»<sup>(2)</sup>، ويقول فيهم أحد معتزلة الطبقة الثامنة:

ما في البرية أخزى عند فاطرها ممن يدين بإرجاء وتشبيهه<sup>(3)</sup>  
 والتشبيه كالتجسيم يمس صفو التنزيه في عقيدة الموحدين، فإنه «من لم يتوق التشبيه زل ولم يصب التنزيه»<sup>(4)</sup>، وقيل في حشوية الأمة إنهم «أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبها»<sup>(5)</sup>، وقد ذكر الرازي أن التشبيه كان مما نسب للحنابلة ويدافع عنهم بأنهم «كانوا لا يتكلمون في المتشابهات بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا»<sup>(6)</sup>، ومن جهتها تنفي المعتزلة عن الخوارج «قولهم بالتشبيه»<sup>(7)</sup>، وقد أجمعت كتابات الفرق علي وجود وانتشار عقائد المشبهة والثنوية والملحدة والنصاري وكذا اليهود الذين امتلأت كتبهم بالمتشابهات<sup>(8)</sup>، ويروي الجاحظ «أن هذه الأمة لم تبتل باليهود ولا المجوس، ولا الصابئين كما ابتليت بالنصاري»<sup>(9)</sup>، حيث راجت في عقائد

(1) الاسفراييني: التبصير في الدين، ص 70.

(2) الخياط: الانتصار، ص 144.

(3) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص 92، 93.

(4) الطحاوي: أصول العقيدة الإسلامية، ص 60.

(5) الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 102.

(6) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين، ص 85: 86.

(7) الخياط: الانتصار، ص 156.

(8) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 2، ص 232.

(9) الجاحظ: من كتاب «الرد علي النصاري» ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 265.

مذاهب التعدد وما لحقها من تشبيهه وتجسيمه، ومن المعلوم «أن التجسيم قد دخل الإسلام في ذلك الزمان من كل باب، فقال غلاة الشيعة والرافضة منهم بأسرها بأن لله تعالى قدا وصورة وأنه جسم ذو أعضاء، ووضع الكثيرون من أهل الحديث والرواة والقصاص أحاديث وروايات فيها تشبيه الله بخلقه ووصفه بصفات البشر ما لا يليق بالعظمة الإلهية»<sup>(1)</sup>، ولا يرتبط التشبيه بالجسمية وحسب وإنما قيل بارتباطه أيضاً بما دلت عليه المعاني العقلية، فقد ادعى ابن عربي أن المعتزلة «لما تأولت خرجت من التشبيه الذي تعيبه علي المجسمة أي من التشبيه بالأجسام إلى التشبيه بالمعاني المحدثة المفارقة للنعوت القديمة»<sup>(2)</sup>، وهذا ادعاء يخلط بين ما تشابه من ماديات الواقع العيني مع ما تشابه وليس خارجاً عن دلالات الألفاظ في اللغة، فقد كان جهد المعتزلة الفكري البالغ يبتغي توحيد أصل التوحيد علي صخرة صلبة جداً من التنزيه المطلق والتسامي المطلق للذات الإلهية<sup>(3)</sup>، يقول فيهم الكوثري إنهم كانوا قائمين بمواجهة من يواصلون السعي في نشر الإلحاد بين المسلمين من الملاحدة والثنوية من خارج الأمة، ثم نقض كلام الحشوية من داخل الأمة، لكنه يعتقد أنه «قد علق بنفوس هؤلاء النظار - أي المعتزلة - ما لا يستهان به من أمراض عقلية عدت إليهم من مناظرهم»<sup>(4)</sup>، وليس التعلق بأساليب ومناهج الجدل عند الخصم كالتعلق بالقضية نفسها محل هذا الجدل، إذ ربما أفادتنا طرائق الخصم في دفاعه عن معتقده - دون أن تخلف أثرها في معتقدنا - في توطيد ما نؤمن به ونعتقده، فالمعتزلة بهذا هم المؤمنون «الذين تصدوا للرد علي الملحدين في ذلك

(1) نيرج: مقدمة كتاب الانتصار للخياط، ص 53.

(2) نقلاً عن تاريخ الفلسفة العربية لحنا الفاخوري وخليل الجر، ح 1، ص 366.

(3) حسين مروة: النزعات المادية، ح 1، ص 759.

(4) الكوثري: مقدمة تبين كذب المفتري لابن عساكر، ص 21.

العصر»<sup>(1)</sup>، وكان هدف نشاطهم الرئيس «مكافحة الدهرية والثنوية وغيرهم»<sup>(2)</sup>، لأن إبطال ما حام حول التوحيد من شبهات كان أجدر بالصيانة في بحث المعتزلة من إثبات التوحيد ذاته، وكان دافعهم في ذلك إنما هو منهجية العقل المعتزلي في شكه للوصول إلى اليقين، فالمعتزلة قد أصروا «علي تأكيد التنزيه كما أصروا علي تأكيد التوحيد»<sup>(3)</sup>، ولا تسلم عقيدة التوحيد ويتم تسويتها دون الخوض فيما يتصل بها ويدل عليها من الكلام في صفاته تعالي.

### الصفات بين الإثبات والنفي:

لاستحضار الحجة علي أصولهم الخمس يري المعتزلة أن أصلهم الأول وهو التوحيد من الإسلام ويعني العلم بأن «الله، سبحانه، واحد ليس كمثله شيء، وهو خالق كل شيء»<sup>(4)</sup>، وأنه «القديم تعالي حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة»<sup>(5)</sup>، ومما عم طائفتهم من الاعتقاد أنه تعالي «عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا يعلم وقدرة وحياء، هي صفات قديمة ومعان قائمة به»<sup>(6)</sup>، ونسب للعلاف قوله «إن علم الله هو الله، والله عنده ليس بذئ غاية ولانهاية»<sup>(7)</sup>، وقد أجمل الشهرستاني قولهم في الصفات في ردها جميعا «إلى كونه عالماً قادراً، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما إعتباران للذات القديمة، كما قال الجبائي أو حالتان كما قال أبو هاشم

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج1، ص161.

(2) حنا الفاخوري وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص143.

(3) المصدر السابق، ص148.

(4) القاسم الرسي: من «الأصول الخمسة» ضمن كتاب العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة، ج1، ص168.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص131 والمختصر من أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج1، ص211.

(6) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص38.

(7) الخياط: الانتصار، ص108.

ومال أبو الحسين البصري، إلى ردهما إلى صفة واحدة»<sup>(1)</sup>، ودونما إيراد تفصيل رجال المعتزلة لصفاته تعالي، ما يستحقه، وما يستحيل عليه، وما يستحقه في وقت دون وقت، ودون ذكر ما نشأ بينهم فيها من اختلاف، فهذا مما لا يعنيه البحث، وإنما غايته التركيز علي معني التوحيد في عقيدة الاعتزال حيث يعني التوحيد المطلق بين الذات والصفات ظناً منهم أن حقيقة التنزيه لا تتم إلا به، فقيل «قد فسد أن يكون لله وجه هو بعضه أو وجه هو صفة له قديم معه - جل الله وتعالى عن ذلك - فلم يبق إلا أن يكون وجهه هو كما يقال «هذا وجه الأمر»<sup>(2)</sup>، كما قال المعتزلة «إنه لما فسد أن يكون القديم جل ثناؤه عالماً بعلم محدث، وفسد أيضاً أن يكون عالماً بعلم قديم لفساد قدم الاثنين، صح وثبت أنه لم يزل عالماً بالأمر دقيقها وجليلها علي ما هي عليه من حقائقها لنفسه لا يعلم سواه»<sup>(3)</sup>، فلم يكن مقبولاً في العقل المعتزلي تصور أية تفرقة يمكن أن تنشأ بين ذات الله تعالي وصفاته، فطبقوا التوحيد بلغته ومعناه، وارتقوا إلى أبعد من معني التوحيد البدهي بأن ليس له - سبحانه - في ألوهيته شريك، لأن ذلك مما تقره البدهة العقلية، ولم يقر لهم ابن رشد بهذا التوحيد إذ «ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم»<sup>(4)</sup>، وقد وافقهم الإثناعشرية والاسماعيلية من الشيعة في اعتبار الصفات غيرزائدة علي الذات<sup>(5)</sup>، ويراها ابن تيمية بمنظور مختلف حيث «إن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها علي ذات الله، مع تنوع معانيها، فهي متفقة متواطئة من حيث الذات، متباينة من جهة الصفات»<sup>(6)</sup>،

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 40: 41.

(2) الخياط: الانتصار، ص 76.

(3) المصدر نفسه، ص 112.

(4) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 85.

(5) أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام، ص 121 وما بعدها.

(6) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 100: 101.

إذ ليس هناك في مذهبه فرق «بين إثبات الأسماء وبين إثبات الصفات»<sup>(1)</sup>، ووجه الحق في تلك المسألة «أن المعتزلة لم يجردوا الذات الإلهية عن صفاتها تماماً»<sup>(2)</sup>، غير أن العقل غلبهم في الحكم بأن فصل الصفات عن الذات التي تلحق بها يمكن أن يوهم بأن الذات جوهر مجرد عن ماهيته... وقد أوغل بهم العقل في تجريد معتقدتهم في الصفات حتي لحقهم القول بنفي الصفات<sup>(3)</sup>، وهذا أوصل إلى تعطيل الكمالات وجحد أسمائه الحسنی<sup>(4)</sup>، في اعتقاد بعض خصوم الاعتزال، وهكذا ظهر ادعاء وصف المعتزلة بنفي الصفات وروجته كتب الفرق واحتضنته فرق من المستشرقين والمحدثين وأيدوه، وقيل عن المعتزلة أنهم «أدرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد»<sup>(5)</sup>، ونفي الصفات من شأنه إذا التصق بالفكر المعتزلي أن يقوي ما شاع عنهم من نفي رؤيته تعالي عياناً في الدارين، وقد علل كوربان إنكارهم الرؤية بأن نظرة المعتزلة للكائن الإلهي نظرة سكونية لادينامية وتؤدي في النهاية إلى نفي الصفات الإلهية ونفي كل إمكانية لرؤية الله تعالي في الآخرة<sup>(6)</sup>، وأرجعه الشهر ستاني إلى تأثيرهم بالفلاسفة<sup>(7)</sup>، ومن ثم وصفوا لذلك بالمعطلة، حيث «أدتهم ظنونهم في نفي التشبيه إلى التعطيل»<sup>(8)</sup>، وجوهر المسألة، أن النفي للصفات عند شيوخ الاعتزال لم يكن علي إطلاقه، وإنما إلى الحد الذي يحول دون الوقوع في التشبيه في حقه تعالي، وقد أجمعوا علي «نفي التشبيه من كل وجه، وجهة ومكاناً

(1) المصدر نفسه، ص 35.

(2) أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام، ص 121.

(3) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين، ص 33.

(4) عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 1328.

(5) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 182: 183.

(6) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 176.

(7) الشهر ستاني: نهاية الإقدام، ص 91.

(8) الجويني: الشامل، ص 176 والكوثري: مقدمة التشبيه للملطي، ص (ق).

وصورة وجسماً، وتحيزاً، وانتقالاً، وزوالاً، وتغيراً، وتأثراً»<sup>(1)</sup>.

وقد اتفق السلفيون والأشاعرة في إرجاع مقالة التعطيل للصفات بين المسلمين «إلى اليهود والمشركين والصابئة»<sup>(2)</sup>، في إشارة صريحة إلى خروج المعتزلة عن أصول الدين، وعلي ذلك اتفقا وغيرهم علي تضليل المعتزلة في توحيدهم بين الذات والصفات من جهة تأثرهم بعقائد المخالفين للإسلام، وبصورة هي أقرب إلى محاولة التوفيق بين الاتجاهات المتضاربة قيل «اتفق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية حول وحدة الذات الإلهية، واختلفوا في الصفات»<sup>(3)</sup>، وقيل إن مقولة نفي الصفات قد تلقفها المعتزلة من الجهمية، وفي سبيل تبرير ذلك ذكر أن لا يعني القول عند الجهمية بنفي صفاته تعالي كالسمع والبصر، أنهم يثبتون أصدادها، فإنهم مخلصون في عقائدهم، وإنما عصرهم كانت تعود الدقة في التعبير<sup>(4)</sup>، فهل كان الخلاف في مسألة الصفات بين المتكلمين لفظياً؟، فقد اعتقد أن الدقة تقتضي حصر الخلاف في الصفات بين المعتزلة والأشاعرة من جهة اللغة<sup>(5)</sup>، لكن السلفيين يعمقون المسألة إلى أبعاد لم ترد في تصريح رجال الاعتزال عند بحثهم للصفات، فيقول عنهم ابن تيمية «الذين لا يصفونه إلا بالسلب لم يثبتوا في الحقيقة إلهاً محموداً، بل ولا موجوداً»<sup>(6)</sup>، وتلك مقالة فيها مغالاة في إنكار مذاهب المعتزلة في الألوهية مما ورد بتصريح كتبهم بل وبصريح عبارات خصومهم، وليس لمثيلاًتها في الموضوعية والإنصاف موضعاً، فالمعتزلة لم يعطلوا الصفات، وكل ما في الأمر أنهم «تصوروها

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 39.

(2) ابن تيمية: الفتاوى، المجلد الخامس، ص 20.

(3) عبد الكريم عثمان: هامش الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص 128.

(4) علي مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، ص 26: 27.

(5) Richard Macdonough Frank: Beings and their attributes. New york. state university of New york Press. 1978. P. 8.

(6) ابن تيمية: التدمرية، ص 59.

تصوراً خاصاً لكي يمنعوا التعدد والتغير في الذات الإلهية»<sup>(1)</sup>، وقد أيدهم مجتهدون بأنه «يكاد المسلمون يجمعون علي التنزيه، فيجب أن نحمل ما ظاهره يخالف ذلك علي ما هو صريح ومجمع عليه، ولانكتفي بالإيمان الغامض بالآيات المتشابهة»<sup>(2)</sup>، ولم يكن غير العقل دليلاً في منهجية المعتزلة عند بحثهم صفات الله تعالى لكي يوصلهم إلى يقين تام بالتنزيه.

### قياس الغائب بالشاهد :

لم يتح العقل فرصة للمعتزلة أن يتقبلوا حكماً يمكن أن يخرج عما هو شاهد في أعيان الوجود، وكان ذلك هو الأساس الذي انبنت عليه قاعدة قياس الغائب بالشاهد، فلم يفرقوا بين أن يكون الإنسان حيزاً لتطبيق هذا القياس غائباً وشاهداً، وبين أن يطبقوا ما يتعلق بالإنسان علي ما هو إلهي، فمعلوم «أن القوانين التي تحكم الإنسان لاتحكم علي الله تعالى»<sup>(3)</sup>، فقد اتفق المعتزلة علي أن الأمة قد نقلت بأسرها التوحيد والعدل مجملاً «وان كان بعضهم قد نقضه في التفصيل لشبهة دخلت عليه»، لأن ذلك يعرف بالنظر والقياس وهذا «قد يقع الخلاف فيه بين الناس»<sup>(4)</sup>، فعدوا التوحيد مما يعرف بالنظر والقياس ووسيلته العقل، ولعل ما أد اهم إلى هذا الاعتقاد ما اطلعوا عليه من منطق وفلسفة اليونان، حيث إنهم «استخدموا المنهج العقلي في البحث، دون أن يكونوا أسري للفكر اليوناني، ودون أن ينفصلوا عن قضايا العقيدة»<sup>(5)</sup>، لكن ذلك مما لم يؤهلهم لاعتبار الحقيقة كاملة، إذ إن «حياة المنطق لاتملاً القلب حماسة، ولاتبعث في النفس حرارة الإيمان، إنما

(1) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام، ص 160.

(2) أحمد أمين: ضحي الإسلام، ح 3، ص 23.

(3) الشعراوي: معجزة القرآن الكريم، المجلد الأول، ص 125.

(4) الخياط: الانتصار، ص 160.

(5) محمد عمارة: مقدمة رسائل العدل والتوحيد، ح 1، ص 52.



تفعل ذلك الحياة الروحية»<sup>(1)</sup>، ولهذا جاء الحكم عليهم بأنهم تطرفوا «فأرادوا أن يخضعوا النقل للعقل»<sup>(2)</sup>، وقيل لهذا «إن قياس الآخرة علي الأولي، هو قياس مع الفارق، فلكل دار قوانينها، فقد ثبتت الرؤية مع الاتفاق علي أنها لا تكون علي المعهود من رؤية البصر المعروفة لنا في مجال العادة، بل هي كما قال الإمام محمد عبده «رؤية لا كيف فيها ولا تحديد، ومثلها لا يكون إلا ببصر يختص الله به أهل الدار الآخرة، أو تتغير فيه خاصته المعهودة في الحياة الدنيا، وهو ما لا يمكننا معرفته، وإن كنا نصدق بوقوعه متي صح الخبر، وقد علق رشيد رضا علي كلام شيخه أن «الإدراك في الحقيقة للروح، وإنما الحواس آلات لها، وقد ثبت بالتجارب القطعية لدي علماء الشرق والغرب في هذا العصر، أن من الناس من يبصر ويقراً وهو مغمض العينين..... ومنهم من يبصر الشيء مع الحجب الكثيرة، والبعد الشاسع.... فإذا كان هذا قد ثبت في هذا العالم علي خلاف المألوف في الرؤية لكل الناس، فهل يليق بعقل أن يستشكل ما هو أغرب منه، وأبعد عن المألوف من الجنة، وهي من عالم الغيب المخالفة سننه ونواميسه لعالم الشهادة، وهل كان استشكل منكري الرؤية إلا بسبب قياس عالم الغيب علي عالم الدنيا في الرؤية والمرئي، وهو قياس باطل، وبطلانه في المرئي أظهر»<sup>(3)</sup>، وما يلاحظ فيما سبق:

- إن هذا الاتجاه فيه إبطال لقياس الغائب علي الشاهد عند المعتزلة واستبداله بقياس آخر، لا ينطبق هذا القياس الجديد إلا علي حالات فردية خاصة، لا تستند إلى قانون، ولا تعد محلاً للاتفاق بين أهل العلم عند فحصها ودراستها، وغير خاضعة لأطر العلم التجريبي.

- وينصب بحثه في الرؤية علي واحد من أبعادها، وهو البعد البصري، دون

(1) أحمد أمين: ضحي الإسلام، ج 1، ص 368.

(2) زهدي جاد الله: المعتزلة، ص 160.

(3) نقلاً عن المدخل لدراسة السنة النبوية ليوسف القرضاوي، ص 187 وما بعدها.

ربطه ببقية ما تدل عليه من أبعاد قلبية عقلية وجدانية، صرح بها النص سافلاً. ومثل ذلك مما لا يستوعبه العقل المعتزلي والمنطق العقلي الصرف الذي يعتمد هذا العقل، فعندهم - أي المعتزلة - يصح في الشاهد أن «الحس لا يقع إلا علي جسم»، و«أن غير المحسوس ضربان قديم وأعراض وليس طريق العلم بهما الخبر. وإنما يعلمان بالقياس والنظر دون الحس والخبر»<sup>(1)</sup>، وهكذا انطلق المعتزلة بتوجيه العقل أن القديم - سبحانه - ليس طريق العلم به الحس والخبر، وهم في ذلك يقدمون دلالة العقل علي ماورد به السمع، ويولون القياس أولوية الدلالة، ولما كان القديم تعالي «ليس بجسم ولاعرض ولاجوهر، غنياً واحداً لا يدرك بحاسة»<sup>(2)</sup>، فتجاوزوا دلالة الحس البصري في رؤية الغائب وكانت حكمتهم «لا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل»<sup>(3)</sup>، فإن «التحيز ثابت في سائر الأجسام»<sup>(4)</sup>، ووسيلة إدراكها الحواس، والحواس المخلوقة «لا تقع إلا علي مثلها، ولا تلحق إلا بشكلها، ولا تحد إلا نظيرها»<sup>(5)</sup>، وإن «من أدركته الأبصار فقد أحاطت به الأقطار، ومن أحاطت به الأقطار كان محتاجاً إلى الأماكن وكانت محيطة به، والمحيط أكثر من المحاط به وأقهر بالإحاطة»<sup>(6)</sup>، وعلي ذلك استقر في عقول المعتزلة استحالة الرؤية البصرية لله تعالي لأن «الله لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، فإذا كان مرئياً فقد أشبهه في أكثر الوجوه»<sup>(7)</sup>، والحنة التي ابتدعوها لبناء دلائلهم في ذلك «أنه تعالي لو جاز أن يري لجاز أن يلمس ويشم»<sup>(8)</sup>، ولهذا ألزم المعتزلة الأشاعرة «أن كل إدراك فإنه

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 125.

(2) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص 7.

(3) الجاحظ: الحيوان، ح 1، ص 207.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 220.

(5) الإمام يحيى بن الحسين: كتاب الرد علي أهل الزيغ من المشبهين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ح 2 ص 298.

(6) القاسم الرسي: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ح 1، ص 134.

(7) الجاحظ: كتاب الرد علي المشبهة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 232.

(8) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 277.

متعلق جوازاً بكل موجود»، وعليه يتبعهم «تجويز تعلق الإدراكات الخمسة بذات الباري وصفاته»، وكان رد الجويني «أن اللمس والذوق والشم عبارة عن اتصالات، وليست هي الإدراكات»، ولفظة «الاتصالات» التي استخدمها الأشاعرة لتفنيد حجة المعتزلة هي لفظة غامضة مبهمة غير محددة مراميها، ولا تقطع بحجة، وعليه قال المعتزلة «ولو كان كل موجود مرثياً لكان العلم والقدرة والطعم والرائحة وما سوي اللون والمتلون مرثياً وكان نفس الرؤية مرثية وهذا محال»<sup>(1)</sup>، يقول الجبائي من المعتزلة «لو كان سبحانه مرثياً لوجب أن يكون من أجناس المرثيات في الشاهد، لأن المرثيات في الشاهد أجناس مخصوصة لا يدخل فيها ما ليس منها، ولا يخرج منها ما هو منها، فهي في كونها مرثية كالجنس الواحد»<sup>(2)</sup>، وخالفه في ذلك ابنه أبو هاشم بقوله «إن وصف المرثي بأنه مرثي لا يوجب تجنيساً»<sup>(3)</sup>، وفاتهما معا أن فعل الرؤية متعلق بالرائي وليس متعلقا بالمرثي في شيء فلا ينتقص من ذاته شيئاً، وذلك خلاف ما اعتقدوه من «أن الشيء بأن يري أو لا يري يكون لأمر يرجع إلى ذاته»<sup>(4)</sup>، وكان ذلك منهم إمعاناً في التجريد العقلي حتي وصف مذهبهم بأنه «مبني علي الظواهر والأوهام»<sup>(5)</sup>، والصواب أن النزعة العقلية المعتزلية في تشبثها بالتنزيه للذات الإلهية، لم تظن أن ذلك التنزيه لم يكن ليتحقق بحال تحت وطأة قوانين ما هو ملاحظ في الشاهد، إذ إن «الاكتفاء بمجرد نفي وجود ما لا نشهده في عالم الأعيان، لا يلغي بالبداهة، إمكان وجوده»<sup>(6)</sup>، رغم اعتراف السيوطي بأن المتكلمين وكثيراً من

(1) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 357.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 4، ص 132.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 132.

(4) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص 212.

(5) طاش كبري زاده: مفتاح السعادة، ج 2، ص 163.

(6) أحمد عروة: «الإسلام في مفترق الطرق»، ص 43.

الأصوليين قد «اعتبروا قياس الغائب علي الشاهد موصلًا لليقين»<sup>(1)</sup>.

### التأويل العقلي :

من مقدمات المنهج العقلي التي استعصم بها المعتزلة بشدة، لتوكيد مذهبهم في الرؤية هو التأويل، وكان ضرورة حتمها العقل في استدلالهم، لتستقيم نتائجهم عند بحث قضية الرؤية، فلم تشغل قضية العقل فكراً في الإسلام كما شغل بها الاعتزال، كانت هي القاسم المشترك في كافة أبحاثهم الكلامية، والمحور الذي حوله تشكلت شتي نزاعاتهم الفكرية، والدلالة التي تأتي دونها سائر الدلالات، ومنبع المسألة في منهجهم إنما هو ديني بحث - وإن صادف في معتقدتهم هوي سياسياً - ويمكن حصره في دافعين اثنين :

الأول : ما رأوه من تعارض ظاهري - ليس جوهرياً - بين الآيات القرآنية مما اتصل بعقيدتهم في العدل والتوحيد.

الثاني : توكيد النص القرآني والنص النبوي معاً علي قيمة العقل والدعوة إلى أعماله في البحث والتحري والنظر، مع ما في تلك الدعوة من نبذ للتقليد<sup>(2)</sup>.

هذا ما أدي بالمعتزلة لأن يتمسكوا بالتأويل، الذي عد «البداية الحقيقية التي نشأ منها علم الكلام»<sup>(3)</sup>، والذي يعني «إخراج اللفظ «من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»<sup>(4)</sup>، والذي قيل إن أول رواده هو الجعد بن درهم كاتجاه للتفسير العقلي في الإسلام لما راعه الحشو الكبير والاسرائيليات التي دخلت الحديث خاصة

(1) نقلاً عن مناهج البحث للنشار، ص 112.

(2) حسين صبري: رواد الشك المنهجي، ص 109.

(3) أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 135.

(4) ابن رشد: فصل المقال، ص 16.

في صفات الله تعالى<sup>(1)</sup>، وكان أيضاً «نزعة حيوية مضادة لنزعة الحشو»<sup>(2)</sup>، وهكذا يمكن تعليل كل اتجاه عقلي ظهر في بحوث المسلمين باعتباره رد فعل لنزعة مغرقة في المادية، مع ملاحظة أن التنزيل العزيز أورد في محكمه لفظ التأويل، وأقر بعلمه للراسخين في العلم، وقد كان التأويل عند ابن تيمية وعند الفقهاء غير ما عند المفسرين والمتكلمين<sup>(3)</sup>، لكنه يعد التأويلين من المنكلمين والجهمية والمعتزلة من المنحرفين عن طريق السلف الصالح لأنهم يقولون «إن النصوص الواردة في الصفات لم يقصد بها الرسول أن يعتقد الناس بالباطل، ولكن قصد بها معاني، ولم يبين لهم، وأراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم»<sup>(4)</sup>، بل يراه ابن القيم «سبباً في اقتراق هذه الأمة وإرقة دماء المسلمين»، وللتأويل عنده أوجه ثلاث:

- التحريف أي تحريف المعاني بالتأويلات التي لم يرد لها المتكلم بها.

- والتبديل أي تبديل لفظ بلفظ خر.

- والكتمان وهو جحده<sup>(5)</sup>.

وقال ابن رشد في تأويلات الأشاعرة «إنهم أوقعوا الناس في تباغض وحروب وفرقوا الشرع، وفرقوا الناس كل التفريق»<sup>(6)</sup>، بل يري الملطي أن من ذلك ما أدى إلى خلاف ومنازعات من جهة المعتزلة مما يخرج «إلى الكفر والتعطيل والتخليط»<sup>(7)</sup>، حتي قيل في أهل التأويل إنهم «إنما يذكرون نصوص الكتاب والسنة للاعتضاد للاعتماد»<sup>(8)</sup>، وهذا مخالف لما صرحت به اتجاهات المتكلمين المستخدمين للتأويل

(1) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 332.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 329.

(3) ابن تيمية: الفتاوى، المجلد الخامس، ص 35: 36.

(4) المصدر السابق، ج 5، ص 31: 34.

(5) ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين، المجلد الرابع، ص 25: 251.

(6) ابن رشد: فصل المقال، ص 33.

(7) الملطي: التنبيه، ص 41.

(8) ابن أبي العز: أصول العقيدة الإسلامية، ص 62.

من اعتماد النصوص الدينية كمصادر أولي للتشريع والعقيدة، رغم تقديم المعتزلة للعقل علي بقية الأصول، غير أن تحقيق اليقين بالتوحيد والتنزيه عندهم كان مبرراً كافياً للعقل المعتزلي للقول بنفي الرؤية، ومدخلاً للوي أعناق النصوص الدالة علي جوازها، وفسحة للعقل لاستنفا التاويلات بما يتفق ومرادهم من التنزيه<sup>(1)</sup>، من مثل ذلك ما حدث عند مواجهتهم للنصوص الدالة علي الصفات الحسية كقوله تعالي «الرحمن علي العرش استوي» بأن الاستواء إنما هو القيام والانتصاب، وهما من صفات الأجسام، فكان جواب المعتزلة «إن الاستدلال بالسمع علي هذه المسألة غير ممكن لأن صحة السمع موقوفة عليها»، كما أن الاستواء هنا «بمعني الاستيلاء والغلبة»<sup>(2)</sup>، وفي قوله تعالي: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» البقرة 210، أن إتيان الله تعالي: إتيان أمره وبأسه كقوله تعالي: «أو يأتي أمر ربك»<sup>(3)</sup>، وفي قوله تعالي: «ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة» آل عمران 77، أن تأويلها «أنهم لا يرجون من الله، جل ثناؤه، ثواباً، ولا يفعل لهم خيراً، وأهل الجنة ينظر الله إليهم وينظرون إلى الله، جل ثناؤه، ومعني ذلك أنهم يرجون من الله خيراً، ويأتيهم منه خير ويفعله بهم»<sup>(4)</sup>، وقوله تعالي «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» أي لمنوعون من رحمته، لأن الحجاب منع، ولهذا يقال لمن يمنع الوصول إلى الأمير أنه حاجب<sup>(5)</sup>، ويؤيد الجاحظ من المعتزلة دلالة التأويل، ففي قوله تعالي «وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة» بمعني الانتظار<sup>(6)</sup>، وفي المساق نفسه، ذهب أكثر المعتزلة إلى إن الله سميع بصير في الحقيقة لا علي المجاز، لكنهم

(1) حسين صبري: رواد الشك المنهجي، ص 164.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 226.

(3) الزمخشري: الكشاف، ج 1، ص 353.

(4) القاسم الرسي: من كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج 1، ص 134.

(5) القاضي عبد الجبار: رسالة المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج 1، ص 134.

(6) الجاحظ: كتاب الرد علي المشبهة، ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 231.

أنكروا القول: أن الله بصير ببصر، لأن ذلك يقتضي الآلة أو الجارحة<sup>(1)</sup>، ولما قال خصومهم «إذا ثبت كون القديم جل وعزرائياً لغيره، فيجب كونه رائياً لنفسه اعتباراً بالشاهد»، قالوا «إن الموصوف إذا شاركه غيره في صفة، واختص ذلك الغير بأخري، فلا يجب المشاركة فيها المشاركة في الأخرى.... يبين صحة ذلك أنه جل وعزراء كالأواحد منا، ولم يجب أن يكون جسماً كالأواحد منا»<sup>(2)</sup>، إذ كانت غايتهم في صفاته تعالي أن يثبتوا له التنزيه عن كل مشابهة، ولذا ذكر فيهم الاسفراييني أن معبودهم علي هذا القول ليس إلا كما نهي إبراهيم الخليل عليه السلام أباه عن عبادته حين قال: «إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً» مريم 42، وهذا بسبب قول كثير من المعتزلة «إن الله تعالي لا يري، وأنه لا يري نفسه... ولا يبصر بحال»<sup>(3)</sup>، بل هم مختلفون مثلما نقل الجويني عنهم قولهم أن «الباري تعالي سميع بصير»، فذهب البغداديون إلى «أن الباري تعالي إذا سمي سمياً بصيراً، فالعني بالاسمين كونه عالماً بالمعلومات علي حقائقها»، وذهب المتقدمون من معتزلة البصرة «أن الباري تعالي سميع بصير علي الحقيقة، كما أنه عالم علي الحقيقة»، وذهب الجبائيان إلى «أن المعني بكونه سمياً بصيراً، أنه حي لا آفة به»<sup>(4)</sup>، ويحكي الرازي عن الكعبي وأصحابه أنهم «يقولون أن الله تعالي ليس سمياً ولا بصيراً»<sup>(5)</sup>، وينسب لهم الشهرستاني أنه «لا يري الباري تعالي ذاته ويرى المرنثيات وكونه مدركاً لذلك زائد علي كونه عالماً»، بينما يري الكعبي أن «قولنا يري ذاته ويرى المرنثيات أنه عالم بها فقط»<sup>(6)</sup>، وهكذا لم يسجل مؤرخو الأشاعرة للمعتزلة من آرائهم في

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج 1، ص 126.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 4، ص 176.

(3) الاسفراييني: التبصير في الدين، ص 37 والبعدي: الفرق بين الفرق، ص 94.

(4) الجويني: الإرشاد، ص 86.

(5) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين، ص 44: 45.

(6) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 67.

الأغلب إلا أشدها مخالفة لمذهبهم، وبنوا أكثره علي استنتاجات لم يتقولها رجال الاعتزال وإنما كما فهمها الأشاعرة، وشاعت في كل عصر، ولم يدر الأشاعرة أن ذلك لايقوض الفكر المعتزلي وينتهي الأمر عند ذلك الحد، وإنما يتجاوزه إلى أن يمس ما يجب أن يلحظ من صورة نقية للإسلام في نظر مخالفيه، فيقول مونتجمري وات «كان من الممكن أن يكون الإسلام أكثر توافقاً من الغرب لو اطلع علي الفكر المعتزلي بعيداً عن تلك الصورة المتشددة التي صاغها له الأشاعرة، لكن علماء الغرب وهم يدركون عدم دقة هذه الصورة فإن المعتزلة في نظرهم لم يكونوا مفكرين أحراراً وحسب بل هم المسلمون حقاً»<sup>(1)</sup>، ويمكن القول بأن المعتزلة والأشاعرة قد اتفقا - رغم تعارضهما مذهبياً ومنهجياً - في التمسك بالتنزيه، والتأويل، لكنهما أفترقا في الوسيلة، إذ إن غاية الأشاعرة عدم التكييف في الصفات، فيما تمثل الصفات عند المعتزلة تجريداً عقلياً خالصاً، يوفر لهم تمكين عقيدتهم في الرؤية بما يتفق وهذا التجريد العقلي.

### الرؤية القلبية :

أجمعت المعتزلة في أصل التوحيد بأنه تعالي «لاتراه العيون، ولاتدركه الأبصار، ولاتحيط به الأوهام، ولايسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء»<sup>(2)</sup>، فالرؤية وهي «انبعاث أشعة هي أجسام لطيفة مضيئة من حاسة البصر، ولايجوز تقدير انبعاثها من غير بنية العين»<sup>(3)</sup>، لأنها «انفعال في القابل من المضيء أو حصول أثر فيه من واهب الصور»<sup>(4)</sup>، تدل علي «أن المرئي عالماً علمه»<sup>(5)</sup> وهذا في حكم الشاهد - أي

(1) Montgomery watt: Islamic philosophy and Theology. Edinburgh. Britain. 1985. p. 46.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 235.

(3) الجويني: الإرشاء، ص 160.

(4) ابن سينا: التعليقات، ص 47.

(5) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 4، ص 80.



الإنسان - فمنعه المعتزلة في الغائب - وهو الله تعالى -، لأن في ذلك وصفه بصفات الأجسام المحدثة، والأشعرية تري بأن «لم يصر صاير من أهل القبلة إلى تجويز اتصال أشعة من البصر بذاته تعالى أو انطباع شبح يتمثل في الحاسة منه وانفصال شيء من الرائي والمرئي واتصاله بهما»، لكن أهل الأصول اختلفوا في أن:

- الرؤية إدراك وراء العلم.

- أم علم مخصوص.

فمن زعم أنه إدراك وراء العلم اختلف في اشتراط البنية واتصال الشعاع ونفي القرب المفراط والبعد المفراط وتوسط الهوي المشف فشرطها المعتزلة ونفوا رؤية الباري تعالى بالأبصار نفي الاستحالة، والأشعري أثبتها إثبات الجواز علي الإطلاق والوجوب بحكم الوعد ثم ردد قوله أنه علم مخصوص أي لايتعلق بالموجود، أم هو إدراك حكمه حكم العلم في التعلق أي لايتأثر من المرئي ولايؤثر فيه<sup>(1)</sup>.

هكذا حددت قضية الرؤية وتم حصرها بين المعتزلة والأشاعرة، ففي حين يقرها الأشاعرة بالمعينة، ويجعلونها علماً مخصوصاً حكمه حكم العلم، لنفي أي تأثير متبادل بين الرائي والمرئي، منعها المعتزلة، فلم تقبل عقولهم القول برؤية عيانية لها حكم العلم، فذهبوا مباشرة إلى اعتبارها علماً دون إقرار المعينة من الرؤية، ويرد الجاحظ علي من يقول: نراه، ولانقول نعاينه، وبقوله:، لم، وأنتم ترونه بأعينكم؟ فمن جعل لكم أن تقولوا نراه بالعين، ومنعكم أن تقولوا نعاينه بالعين؟ وهل اشتقت المعينة إلا من العين؟<sup>(2)</sup>، فكانت المسافة التي أقصي المعتزلة أنفسهم إليها من الرؤية - بتمام معانيها - وذلك عند إنكارهم للرؤية العيانية، هي المسافة التي أقصياها الأشاعرة في توقفهم عند بعد المعينة من الرؤية وعدم تجاوزها إلى باقي أبعادها.

(1) الشهر ستاني: نهاية الإقدام، ص 356.

(2) الجاحظ: كتاب الرد علي المشبهة من رسائل الجاحظ الكلامية، ص 234.

وقد لخص المعتزلة أساس الخلاف بينهم وبين خصومهم في «نفي الرؤية، لأن إثبات الرؤية حكم يحتاج في إثباته إلى دلالة»<sup>(1)</sup>، والمعتزلة وهي تقر «أن الله سبحانه وتعالى في كل مكان»<sup>(2)</sup>، - مع ملاحظة ما في ظاهر تلك العبارة المنسوبة للاعتزال من القول بالحلول علي عادة مؤرخي الفرق في الإسلام - فإن المعتزلة تذهب إلى «أن شيئاً من الحواس لا يدركه في الدنيا، ولا في الآخرة، وأنه لا يحصره المكان، ولا تحويه الأقطار»<sup>(3)</sup>، فذهب أكثرهم إلى أنه من الممكن رؤية الله بالقلوب يوم القيامة<sup>(4)</sup>، ويروي عنهم الأشعري «أجمعت المعتزلة علي أن الله سبحانه لا يري بالأبصار، واختلفت: هل يري بالقلوب؟ فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة: نري الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا، وأنكر هشام الفوطي وعباد بن سليمان ذلك»<sup>(5)</sup>، ولهذا حين وصف الشهرستاني بإنكار الرؤية، قال النشار بأنه وصف غير دقيق، وإنما أنكر المعتزلة الرؤية بالعين، واعترفوا بالرؤية القلبية<sup>(6)</sup>، وكل العجب يكمن في تذهب المعتزلة برؤية القلب، إذ إن مقتضى منهجهم العقلي الصرف كان يلزمهم القول برؤية عقلية، ولعلمهم في تفسيرهم لرؤية القلب بالعلم قد أمحوا به إليها، لكنها رؤية مجزوءة من تمام الرؤية واضطراب في المنهج وتناقض في النتائج، ولم يكن ميدان الكلام في إنكار رؤية المعاينة حكراً علي شيوخ الاعتزال، إذ قالت «الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية: إن الله لا يري بالأبصار في الدنيا والآخرة، ولا يجوز عليه ذلك»<sup>(7)</sup>، مع أن الخوارج لم يرد عنهم مذهب فلسفي

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، ح 4، ص 185.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ح 2، ص 287.

(3) المسعودي: مروج الذهب، المجلد الثالث، ص 231.

(4) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام، ص 114 وزهدي جاد الله: المعتزلة، ص 88.

(5) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ح 1، ص 238.

(6) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ح 1، ص 424: 425.

(7) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ح 1، ص 289.

الإمتاخراً مع الإباضية، لكنها تأثرت بالاعتزال في أن الله لا يري في الجنة<sup>(1)</sup>، وقال كثير من الشيعة بقول المعتزلة في الألوهية كالزيدية والإثناعشرية وذلك في إنكارهما رؤية الله بالأبصار في الدنيا والآخرة، وأما الإسماعيلية في الألوهية فقد كانت أشد تعطيلاً من المعتزلة<sup>(2)</sup>، بل «كان رأى الزيدية في الأصول كراى المعتزلة»<sup>(3)</sup>، وأما المطرفية من الزيدية فإنها تقسم القائلين بالرؤية إلى مجموعتين:

الأولى: تقول بالتجسيم والتشبيه، والثانية تقول برؤية غير معقولة.

أما هم فإنهم يربطون استحالة الرؤية في الآخرة باستحالتها في الدنيا، باعتبار أن صفات الله لا تتغير في الآخرة، ويظل كما هو، وكذلك قدرة الرائي<sup>(4)</sup>، وقد مالت المرجئة في الرؤية إلى قول المعتزلة في «نفي أن يري الباري بالأبصار»<sup>(5)</sup>، ونسب الملطي لإحدى فرق الجهمية قولهم «إن العباد لا يرون الله ولا ينظرون إليه في الجنة ولا غيرها»<sup>(6)</sup>، ويذكر ابن حزم في ذلك احتجاجهم بأن هذا القول مروى عن مجاهد، والحسن البصري، وعكرمة<sup>(7)</sup>، وقد وافقت النجارية المعتزلة في نفي الرؤية، وغم موافقتهم لأهل السنة في بعض أصولهم<sup>(8)</sup>، وذكر لهم الشهرستاني قولهم «يجوز أن يحول الله تعالى القوة التي في القلب من المعرفة إلى العين فيعرف الله بها، ويكون ذلك رؤية»<sup>(9)</sup>، وأكد ابن عساكر أن من الأسباب التي أدت بالأشعرية إلى قولها في

(1) أحمد أمين: ضحي الإسلام، ج 3، ص 336:337 وعامر النجار: في مذاهب الإسلاميين، ص 99.

(2) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 62:65 وعبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 73:74.

(3) حنا الفاخوري وخليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص 139.

(4) علي محمد زيد: تيارات معتزلة اليمن، ص 25.

(5) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 233 وأحمد أمين: ضحي الإسلام، ج 3، ص 322.

(6) الملطي: التنبيه، ص 98.

(7) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج 3، ص 7.

(8) الأسفراييني: التبصير في الدين، ص 61.

(9) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 75.

الرؤية هو توسطها بين قول الحشوية والمشبهة في أن الله تعالى يري مكيفاً محدوداً كسائر المراتيات، وقول المعتزلة والجهمية والنجارية أنه سبحانه لا يري بحال من الأحوال، وكان دليل الأشعري أنه «كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيف، فكذلك نراه وهو غير محدود ولا مكيف»<sup>(1)</sup>، وعن الجبرية فإنهم «وافقوا المعتزلة في نفي الرؤية»<sup>(2)</sup>، غير أن الكرامية وقد وافقت الأشاعرة في الرؤية فقد اختلفوا معها في كيفية الرؤية حيث وافقوا المعتزلة في أن ما يري يجب أن يكون في جهة من الرائي أو مقابلاً أو في حكم المقابل<sup>(3)</sup>، هكذا يصرح الأيجي رغم اعتقاد الكرامية برؤية حسية فيها كثير من التشبيه والتجسيم، فقد كانت الكرامية أقرب للأشاعرة في قولها من المعتزلة، ولم تختلف الكرامية مع الأشاعرة إلا من جهة تكييف الرؤية، ولعلها محاولة من الأيجي لإنكار الوقوع في التشبيه من جهة الأشاعرة كما حدث ونسب إلى السلفيين، الذين لا يتجاوزون ظاهر النص في آيات الصفات، ومن جهة أخرى نسب إلى ضرار بن عمرو وحفص الفرد من المعتزلة أنهما «أثبتا حاسة سادسة للإنسان يري بها الباري تعالى يوم الثواب في الجنة»<sup>(4)</sup>، ويري الأشعري أنهما زعما «أن الباري عز وجل يوصف بالقدرة علي ذلك، وأنه يخلق لعباده في المعاد حاسة سادسة يدركون بها ما هيته»، ويقر الأشعري بأن أكثر أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من التشيع وكثير من المرجئة «قد أنكروا عليه ذلك»<sup>(5)</sup>، والدليل علي إبطال هذا المعتقد في المذهب المعتزلي في الرؤية ما أورده القاضي عبد الجبار من أن «هذه الحاسة التي يري بها قد علمنا أنها تختلف في بنيتها وسعتها وضيقتها ولونها وصقالتها إلى سائر الأوصاف التي تختص بها..... وإن اختلفت هذا

(1) ابن عساكر: تبين كذب المفتري، ص 119.

(2) الأيجي: المواقف، ص 428.

(3) المصدر نفسه، ص 310.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 340 والشهر ستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 77.

(5) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 32.

الاختلاف فقد اشتركت في أنه لا يصح أن نري ببعضها إلا ما يصح أن نري بسائرها، وقد علم أن مخالفة تلك الحاسة هذه الحاسة المعقولة ليس بأكثر من مخالفة بعضها لبعض»، وهذا القول يؤدي إلى «تجويز رؤية المعلوم بتلك الحاسة، ويوجب تجويزاً أن يري بتلك الحاسة الشيء علي ما ليس به، ووجب تجويز أن يري بتلك الحاسة ما لا يصح أن يعلم حد ما رأي، ويوجب من الجهالات ما لا يكاد يحصي»<sup>(1)</sup>، كما نسب إلى فرقة الحائطية والفضل الحداثي من المعتزلة قولهم في الرؤية أنها تعني «رؤية العقل الأول، الذي هو أول مبدع وهو العقل الفعال، الذي منه تفيض الصور علي الموجودات.... أما واهب العقل فلا يري البتة»<sup>(2)</sup>، وذكر أن العقل الأول الذي قصدوه هو أول ما أبدعه الله تعالي وهو النبي ﷺ<sup>(3)</sup>، ويعلل حسين مروه ذلك بأنه معالجة للرؤية علي طريقة الأفلاطونية الجديدة<sup>(4)</sup>، والحق أن يقال مع ذلك أن المعتزلة قد نفت هؤلاء وأمثالهم عنها كما يقول الخياط «كذلك هي لكل من حاد عن سنن الحق وطعن في التوحيد ومال عن الإسلام»<sup>(5)</sup>، وإنصافاً من المعتزلة لمخالفيهم في الرؤية، فإنهم لا يلزمون خصومهم الكفر علي قولهم بجواز الرؤية، بل يلتمسون لهم العذر إذا هم جوزوها من غير كيفية<sup>(6)</sup>، لكن هناك من استند إلى قول المردار من المعتزلة أن «من ذهب إلى أن الله تعالي يري بالأبصار بلا كيف فكافر بالله»<sup>(7)</sup>، إلى القول بتكفير المعتزلة بمخالفيهم في الرؤية، لكن هذا الحكم لا يصح أن يكون علي إطلاقه علي سائر المعتزلة، إذ إنهم يفرقون من ضمن القائلين بالرؤية

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 4، ص 102: 103.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 55: 56.

(3) زهدي جاد الله: المعتزلة، ص 150.

(4) حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1 ص 700.

(5) الخياط: الانتصار، ص 149.

(6) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص 191.

(7) الخياط: الانتصار ص 67.

بين المشبهة والمجسمة، وبين الأشاعرة، ويصرحون «لم نكفر من خالفنا في هذه المسألة»<sup>(1)</sup>، ولذلك اعتبر نفي الرؤية العيانية عند المعتزلة وأشبهه بأنه توحيد خالص مجرد لكنه غير مقبول، ولم يكن يفهم إلا عند ذوي النظرات الفلسفية التي من طبعها تجريد الأفكار تجريداً يبعد بها عن المتعين المؤلف<sup>(2)</sup>، لأن ذلك في مذهبهم «تجسيم»، وقد رأى ابن تيمية في قول نفاة الرؤية والصفات أنه «إلى مخالفة الكتاب والسنة والإجماع السلفي والأثار أقرب من قول من أثبت ذلك»<sup>(3)</sup>، حيث «لم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم علي فيها متأخرو الأشاعرة كأبي المعالي ومن اقتدي بقوله»<sup>(4)</sup>، وعلي نقيض ذلك رؤي «أن الأشعرية والما تريدية والطحاوية في ظهورهم كان مواجهة للنزعة العقلية المفرطة للمعتزلة»<sup>(5)</sup>، ولعل إنكار المعتزلة لرؤية العيان وتجويزهم رؤية القلب دلالة علي الحس الإيماني لكن في صورة مجردة، فاعتبروا العلم به تعالي - ومحله القلب - تنوب عن المعاينة. وقد تفوقها أثراً، فليس القلب بأقل قرباً من الله سبحانه من سائر الجوارح، ولعل الحجة في ذلك «أن الإسلام لا يقر تلك الوساطة - التي يمتلكها أشخاص معينون هم رجال الدين - بين الإنسان وربّه»<sup>(6)</sup>، ومن هنا كانت مواجهة أهل السنة لقول المعتزلة في الرؤية حاسمة وكان غرضها هو تخفيف الغلو في التنزيه<sup>(7)</sup>، وربما كان إنكار السلف للجدال إنما «علي كلام الفلاسفة»<sup>(8)</sup>، ولم يكن

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 232: 233.

(2) زكي نجيب محمود: العقول والامعقول، دار الشروق، بيروت، ط 5، 1993م، ص 274.

(3) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول، ج 1، ص 188.

(4) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 93.

(5) أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 193.

(6) Oxford ILLUstrated Encyclopedia: vlume 7 by Richard Hoggart. New york. Oxford university Press. 1993. P.166.

(7) سعيد مراد: ابن متويه، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1991م، ص 333.

(8) طاش كبري زاده: مفتاح السعادة، ج 2، ص 161.

استعانة المعتزلة بالفلسفة ومخالفتهم لخصومهم إلا لغاية بعينها هي صيانة مفهوم التوحيد عن طريق التنزيه لله تعالى عن كل ما يمكن أن يطرأ في العقل الإنساني مما لا يليق بذاته عز وجل من معاني التشبيه والتجسيم، وطرقوا - لإثبات غايتهم - كافة السبل واستعانوا بشتي الحجج لتقوية مذهبهم في الرؤية.

**منهج المعتزلة في إثبات معتقدتهم في الرؤية القلبية :**

استند المنهج المعتزلي في إثبات معتقدتهم في الرؤية ومسائل الأصول، إلى مجموعة من:

- المبادئ: مثل بناء المقدمات الضرورية، الترابط المنطقي بين المقدمات والنتائج، تعيين الحدود وتفصيل الأدلة.
  - طرائق الاستدلال: وهي دلالة العقل، دلالة السمع من القرآن والسنة والخبر الموجب للعلم، الإجماع، القياس والتأويل.
  - الضوابط المنهجية: من مثل الروح العلمية، تجريد الجزئيات لاستنتاج مفاهيم عامة، الاستقراء، التجريب العقلي، قوانين الفكر الأساسية، استخدام الوقائع المحسوسة والحقائق البديهية، الاستعانة بالنص لمواجهة النص، التفريق بين القول الصريح لصاحبه وما يتوهمه البعض كنتيجة لهذا القول، وعدم تعميم الحكم في كل حال، وإيراد أقوال الخصوم بأمانة ودقة والإجابة عليها والإقرار بالخطأ ثم تبريره<sup>(1)</sup>.
- وفي قضية التوحيد وعامة قضايا العقيدة، أصولها وفروعها، تكون الدلالة عند المعتزلة من أوجه أربعة:

**حجة العقل، والكتاب، والسنة والإجماع.**

(1) حسين صبري: رواد الشك المنهجي، وقد ورد ذلك تفصيلاً في الفصل الخاص بمنهجية الشك المعتزلي.

لأن «معرفة الله تعالى لاتنال إلا بحجة العقل»<sup>(1)</sup>، وفي البداية يعد المعتزلة قولهم في الرؤية من باب «نفي التشبيه»<sup>(2)</sup>، وقد استلزم ذلك منهم تحليل عملية الرؤية في الشاهد، ظناً منهم أن في ذلك إثبات يقينهم بأن ما صح في الشاهد من الرؤية الإنسانية في الحياة الدنيا يدل علي أنه لايمكن تصور وقوع تلك الرؤية بأشراطها الدنيوية في حق الله تعالى في اليوم الآخر، ولذا فقد رتب المعتزلة مقدمات عقلية أرادوها موصلة بالضرورة إلى اليقين باستحالة الرؤية عليه تعالى - وكان مقصدهم المعاينة - وإلا تناقض القول مع مذهبهم برؤية قلبية، وتلك المقدمات هي:

أولاً: أن للمدرك بكونه مدركاً صفة زائدة علي كونه عالماً بالمدركات.

ثانياً: أن الواحد منا يحتاج في كونه راثياً إلى حاسة البصر.

ثالثاً: أن المدرك منا لايصح أن يدرك شيئاً أو يراه إلا بحاسة أو ما يجري مجراها.

رابعاً: أن ما يصح من الواحد منا أن يراه ويدركه يجب أن يراه ويدركه، لأن منع هذا القول يعني أن لانتق بالمدركات علي ماهي عليه من الصفات.

خامساً: أن المدرك منا لايصح أن يكون مدركاً بإدراك، فالرؤية بألة الحس من كمال العقل.

سادساً: أن الرائي منا لايري إلا بشعاع ينفصل من عينه علي وجه مخصوص<sup>(3)</sup>.

وأما الشروط التي إذا حصل عليها الشعاع صح معها الرؤية:

• أن يكون الشعاع المنفصل من نقطة الناظر الذي يسمي زاوية الشعاع منفصل

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 88.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص 208.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 4، ص 60 33.



منه علي خط مستقيم.

- وأن يبلغ الشعاع قدراً مخصوصاً.
- وتحصل قاعدته بحيث ليس بينه وبين المرئي سائر.
- وأن يكون بينه وبين نقطة الناظر بعد ما.
- وأن يدرك به ما كان علي خط دون ما خرج منه<sup>(1)</sup>.

وعملية الرؤية لا تتم إلا بشرائط هي: سلامة الآلة، كون المبصر كثيفاً غير مضطرب الصغر، محاذياً للآلة أو في حكم المحاذاة زماناً، المتوسط بينهما شفاف، ووقوع الضوء علي المبصر، وكون الضوء غير مضطرب، عدم القرب المضطرب والبعد المضطرب، وأن يتعهد الإبصار ذو آلة الإبصار وأن لا يقربه ما يوجب الغلط<sup>(2)</sup>.

بذلك استقر في العقل المعتزلي - والرؤية تتم وفق أشراتها جميعاً هكذا في الشاهد وقد أثبتتها العلم - أن ذلك مما لا يتصور حدوثه بحال في رؤية الله تعالى، وإلا كانت المشابهة، ومن هنا وقع فساد الدليل بقياسهم الغائب بالشاهد بسبب:

- 1- اختلاف المرئي في الشاهد عنه في الغائب ومغايرة كافة الأحوال المتعلقة بالرؤية في الغائب عما نعينه في الشاهد.
  - 2- تعلق فعل الرؤية بالرائي وليس بالمرئي.
  - 3- التوقف في الشاهد عند حد المعاينة من الرؤية - أي البعد العضوي - وذلك لإبطال مذهب الخصوم، دون تجاوزها إلى معانيها ودلالاتها في العقل والنفس، فكلها أبعاد متصلة وبتمامها تكون الرؤية.
- اعتمد المعتزلة فيما قصدوه لإنكار الرؤية العيانية ومن ثم لإثبات الرؤية ببُعدها القلبي جملة من الأدلة:

**أولاً: دلالة العقل... ومما ورد فيها:**

(1) المصدر السابق، ج4، ص64.

(2) الطوسي: هامش المحصل للرازي، ص159.

## 1- دليل المقابلة :

إذ إن من شأن أحدنا أن لايري إلا كانت له حاسة صحيحة، ولايكون ذلك دون أن يكون المرئي مقابلاً لحاسته.... ومهما فقدوا أو فقد أحدهما امتنعت الرؤية، وهذه القضية في حقه تعالي ممتنعة، فيجب أن تمتنع رؤيته.

## 2- دليل الموانع :

وهو أنه قد يحصل القديم مع الرأئين منا بمنزلة المرثيات التي ليس لنا عن رؤيتها مانع، فكما أن المرئي الذي هذا هو وصفه، لا بد أن نراه، فكذلك القديم تعالي، والموانع علي ضربين :

أحدهما : يمنع بنفسه، كالحجاب، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي. والثاني : يمنع بشرط، وهو علي قسمين : الأول : ما يمنع لأمر يرجع إلى الرائي كالرقعة واللطافة، والثاني : ما يمنع لأمر يرجع إلى المرئي نحو البعد المفرض، وتلك الدلالة مبنية علي أصلين :

- أن الواحد منا حاصل علي الصفة التي لورأي لما رأى إلا لكونه عليها،

- أن القديم تعالي حاصل علي الصفة التي لورأي لما رأي إلا لكونه عليها.

فيجب أن نراه الآن، فمتي لم نره، دل علي استحالة كونه مرئياً<sup>(1)</sup>. وقد عاب الأشاعرة ذلك علي المعتزلة في قولهم «تعدد الموانع حسب تعدد الإدراكات، وهي متناهية الأعداد، لاتنتفي النهاية من أعداد المدركات»<sup>(2)</sup>، كما «أن الملائكة فيهم من الرقة، واللطافة ما ليس في غيرهم، وبعضهم يري بعضاً، والميت يراهم عند النزع، والرسول كان يري جبريل عليه السلام، فبطل أن تكون الموانع تلك مانعة للرؤية، وكذلك البعد، لأن السماء أبعد الأشياء منا والكواكب فيها، ولم يمنعنا بعدها من

(1) القاضي عبد الجبار: الحيط بالتكليف، ص 209، 211 وشرح الأصول الخمسة، ص 248 وما بعدها.

(2) الجويني: الإرشاد، ص 163:164.

رؤيتها»<sup>(1)</sup>، وعلي ذلك قالوا في خطابهم للمعتزلة «عدم عثوركم علي ضبط الموانع، لا ينتصب علماً قاطعاً»<sup>(2)</sup>.

### 3- دلالة اللغة :

وتعني أن النظر ليس بمعنى الرؤية، فإنهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أراه، فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام، ويجعلون الرؤية غاية النظر، فيقولون: نظرت حتى رأيت، ويعقبون النظر بالرؤية فيقولون: نظرت فرأيت، وينوعون النظر فيقولون: نظرت نظر راض، ونظرت نظر غضبان، ويدل علي ذلك قوله تعالي «وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون»، فأثبت النظر ونفي الرؤية<sup>(3)</sup>.

والصواب من جهة اللغة، أن النظر لا يعني الرؤية بتمام أبعادها، وإن كان يمثل أحد دلالاتها، إذ تشمل الرؤية إضافة إلى النظر معاني الحس والإبصار والمعينة والاطلاع والمشاهدة والإدراك، ويرد كل لفظ للدلالة علي بعد بعينه في عملية الرؤية حسبما اقتضى السياق الذي ورد فيه اللفظ.

### 4- دلالة التحيز:

في أن ما يجب علي الإنسان أن يعلمه عن الله تعالي أن «ليس له شبيه ولا نظير ولا عدل، ولا تدركه الأبصار في الدنيا ولا في الآخرة، وذلك أن ما وقع عليه البصر فمحدود ضعيف محوي محاط به، له كل وبعض، وفوق وتحت، ويمين وشمال، وأمام وخلف، وأن الله سبحانه لا يوصف بشيء من ذلك»<sup>(4)</sup>.

(1) الباقلاني: الإنصاف ، ص188.

(2) الجويني: الإرشاد، ص 166.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 242: 243.

(4) الإمام يحيي بن الحسين: كتاب معرفة الله من العدل والتوحيد ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج 2، ص 64.

## 5- دليل الصفات:

حيث إنه جل وعز لايري، لأنه لورثي لوجب أن يري علي أخص أوصافه، ولو رأيناه، لوجب أن نراه قديماً عالماً قادراً حياً لأن هذه الصفات هي أخص أوصافه<sup>(1)</sup>، والذي يدل علي أنا غيررائين له الآن أنا لو رأيناه لوجب أن نعلمه، لأن من حق مانراه، إذا ارتفع اللبس، أن نعلمه علي ما هو به، ولذلك نعلم جميع المراثيات علي اختلافها إذا رأيناها<sup>(2)</sup>، فالوجه الذي لأجله لانراه هو «لأنه في ذاته لايري»<sup>(3)</sup>، فالمعتزلة لايجوزون رؤيته تعالي من جهة الإنسان في الآخرة وحسب، وإنما هم أيضا لايسلمون بأنه راء لذاته، بل القديم تعالي إنما يري الشيء لكونه حياً، بشرط وجود المدرك، وكونه حياً من مقتضي صفة الذات، وكونه مدركاً من مقتضي صفة الذات، فكيف يصح أن يقال إنه عز وجل راء لذاته<sup>(4)</sup>.

## 6- دلالة التمدح:

وقد استعان بها الأشاعرة لكن علي خلاف ما قصده المعتزلة، من أن فكرة المدح لاتنفصل عن التوحيد والتنزيه، حيث لم يقع التمدح بمجرد أن لايري وما يقع بكونه رانياً ولايري<sup>(5)</sup>، ويؤكد المعتزلة هذا الدليل بدلالة نقلية، أن قوله تعالي «لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» جاءت في سياق صفات المدح، فلايجوز أن يتوسط بينهما ما ليس مدحاً<sup>(6)</sup>، وعلة التمدح في الآية هي «البيئونة بينه وبين

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، ح4، ص126.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، ح4، ص99.

(3) المصدر نفسه، ص95.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص272:273.

(5) القاضي عبد الجبار: المغني، ح4، ص150، ص236 ونصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص192.

(6) ابن أبي العز: أصول العقيدة الإسلامية، ص54 وعلي محمد زيد: تيارت معتزلة اليمن، ص250:251.

غيره من الذوات، فالذوات علي أقسام: منها ما يري ويرى كالواحد منا، ومنها ما لا يري ولا يري كالمعدومات، ومنها ما يري ولا يري كالجماد، ومنها ما لا يري ويرى كالتقديم سبحانه وتعالى»<sup>(1)</sup>.

## 7- دليل الانطباع:

وقد حكاه الأيجي عن منكري الرؤية، ويعني أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة، وهذا مما يحيله المعتزلة<sup>(2)</sup>.

## ثانياً: دلالة السمع:

### فمن جهة القرآن:

كان ردهم علي من احتج في قصة موسى عليه السلام وقومه بقوله تعالى «رب أرني أنظر إليك» من وجهين:

الأول: أنه تعالى قال مجيباً لسؤاله «لن تراني» ولن موضوعة للتأييد، فقد نفي أن يكون مرثياً البتة، وهذا يدل علي استحالة الرؤية.

الثاني: أنه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل، فلا يخلو، إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه، أو علقها به حال تحركه، لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل، لأن الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل بحال تحركه، دالاً بذلك علي أن الرؤية مستحيلة عليه<sup>(3)</sup>، ويقول الزمخشري في ذلك «إن قلت: الرؤية عين النظر فكيف قيل أرني أنظر إليك؟ قلت: معني أرني نفسك: اجعلني متمكناً من رؤيتك بأن تتجلي لي فأنظر إليك وأراك. فإن قلت: فكيف قال (لن تراني) ولم يقل لن تنظر إلي قوله أنظر إليك؟ قلت: لما قال

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، ج4، ص150 ونصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص192.

(2) الأيجي: المواقف، ص307:310.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص264:265.

أرني بمعنى اجعني متمكناً من الرؤية التي هي الإدراك علم أن الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه، فقليل لن تراني ولم يقل لن تنظر إلي. فإن قلت: كيف طلب موسى عليه السلام ذلك وهو من أعلم الناس بالله وصفاته وما يجوز عليه وما لايجوز. وبتعاليه عن الرؤية التي هي إدراك بعض الحواس، وذلك يصح فيما كان في جهة وما ليس بجسم ولاعرض، فمحال أن يكون في جهة»، «وما كان طلب الرؤية إلا ليبتك هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالاً وتبرأ من فعلهم، وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكروا عليهم وأعلمهم الخطأ ونبههم علي الحق، فلجوا وتمادوا في لجاجهم وقالوا: لن نؤمن لك حتي نري الله جهرة، فأرادوا أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك وهو قوله - لن تراني - ليتيقنوا وينزاح عنهم مادخلهم من شبهة.. وقوله أنظر إليك وما فيه من معني المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم دليل علي أنه ترجمة مقترحهم وحكاية لقولهم»، ومعني لن: تأكيد النفي الذي تعطيه لا، وذلك أن لا تنفي المستقبل.. وقوله - لا تدركه الأبصار - نفي للرؤية في المستقبل، ولن تراني تأكيد وبيان لأن النفي منافي لصفاته<sup>(1)</sup>، ويؤكد الجاحظ أن مما ورد في قصة موسى «أن الله استعظم الرؤية استعظماً شديداً»<sup>(2)</sup>، وقد تشبث المعتزلة بفكرة التباعد لأن الله علق الرؤية باستقرار الجبل، لاعلي جهة الشرط، ولكن علي جهة التباعد بأن ذلك لن يحدث<sup>(3)</sup>، وكلمة «جهرة» عيانا وهي مصدر من قولك جهر بالقراءة وبالدعاء كأن الذي يري بالعين جاهر بالرؤية والذي يري بالقلب مخافت بها.... وفي هذا الكلام دليل علي أن موسى عليه الصلاة والسلام رادهم القول وعرفهم أن رؤيته ما لايجوز عليه أن يكون في جهة محال<sup>(4)</sup>.

(1) الزمخشري: الكشاف، ح 2، ص 112: 113.

(2) الجاحظ: كتاب الرد علي المشبهج ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 233.

(3) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص 198.

(4) الزمخشري: الكشاف، ح 1، ص 282.

وفي قوله تعالى «لاتدرکه الأبصار وهو يدرك الأبصار، أن البصر وهو الجوهر اللطيف الذي ركبہ اللہ في حاسة النظر به تدرك المبصرات، فالمعني: أن الأبصار لاتتعلق به ولاتدرکه لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته، ولأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً كالأجسام والهيئات»<sup>(1)</sup>، والإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر، وإن كان إذا أطلق فقد يستعمل بمعني اللحوق<sup>(2)</sup>، كما تدل علي أنه لاتحيط به الأبصار، فالإحاطة ليست بمعني الإدراك لاي حقيقة اللغة ولا في مجازها<sup>(3)</sup>، وقد وافقهم الأشاعرة في ذلك<sup>(4)</sup>، لكنهم يحملون كلام المعتزلة علي نفي الرؤية ومخالفة الحديث<sup>(5)</sup>.

وحين تعلق البعض بقوله تعالى: «تحتيتهم يوم يلقونه سلام» وقوله تعالى: «فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً» علي أن اللقاء بمعني الرؤية، قال المعتزلة: إن اللقاء ليس هو بمعني الرؤية، ولهذا استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر، ولهذا فإن الأعمي يقول: لقيت فلاناً وجلست بين يديه وقرأت عليه، ولا يقول رأيتہ. وفي قوله تعالى «فمن كان يرجو لقاء ربه» أي ثواب ربه، ذكر نفسه، وأراد غيره، ولو كانت هذه الآية دالة علي أن المؤمنين يرون اللہ تعالي، لوجب في قوله «فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه» أن يدل علي أن المنافقين أيضاً يرونه<sup>(6)</sup>.

وقريب من ذلك في قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة» تنظر إلى ربها خاصة لاتنظر إلى غيره، وهذا معني تقديم المفعول، مثل قوله تعالي «إلى ربك يومئذ المستقر- إلى ربك يومئذ المساق - وإلى اللہ تصير الأمور - إلى اللہ المصير»<sup>(7)</sup>،

(1) الزمخشري: الكشاف، ح 2، ص 41: 42.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، ح 2، ص 144: 145 وشرح الأصول الخمسة، ص 233: 234.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 239.

(4) الباقلاني: الإنصاف، ص 283: 185.

(5) الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، الأنجلو، ط 2، 1985م، ص 60.

(6) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 265: 266.

(7) الزمخشري: الكشاف، ح 4، ص 192.

فاستخدم المعتزلة في تأييد معتقدتهم في الرؤية وسيلتين للاحتجاج بهما علي نفي الرؤية العيانية وهما: مقابلة النص بالنص، والرجوع إلى قواعد اللغة، لتأكيد أن النظر في الآية بمعنى «تنتظر ثواب ربها»<sup>(1)</sup>.

كما واجه المعتزلة أدلة النقل التي اعتمدها خصومهم في إثبات الجسمية لله تعالى، مواجهة حادة، وكان سلاحهم التأويل، ومن أمثلتها:

• قوله تعالى: «ولتصنع على عيني» أن المراد به لتقع الصنعة علي علمي.  
• وقوله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» أن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته.

• وقوله تعالى: «لما خلقت بيدي» وقوله تعالى: «بل يدها مبسوطتان» أن اليد بمعنى النعمة.

• وقوله تعالى «يا حسرتنا على ما فرطت من جنب الله» أن الجنب بمعنى الطاعة<sup>(2)</sup>.

وردا علي من أورد قوله تعالى: «لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» بأنه عام في دار الدنيا ودار الآخرة، وقوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة» خاص في دار الدنيا، ومن حق العام أن يحمل علي الخاص، قيل «إن العام إنما يبني علي الخاص إذا أمكن تخصيصه، وهذه الآية لاتحتمل التخصيص، لأنه تعالى يمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان فيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقص لايجوز علي الله تعالى علي وجه، وإن هذه الآية إنما تخصص تلك الآية إذا أفادت إنه تعالى يري في حالة من الحالات، وليس في الآية ما يقتضي ذلك، لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية»<sup>(3)</sup>.

(1) الجاحظ: كتاب الرد علي المشبهة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 232.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 227 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص 242.



كما استدل المعتزلة علي نفي الرؤية العيانية بقوله تعالى: «وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً» الفرقان 21<sup>(1)</sup>، ومما أدى إلى اختلاف المعتزلة عن خصومهم فيما دلت عليه الآيات علي نفي الرؤية أو جوازها، الحكم علي آيات الرؤية هل هي من المحكم أم من المتشابه من آياته تعالى؟، ولذلك كانت تلك من المسائل التي استحوذت علي اهتمامهم، فيذكر ابن النديم لهم من الكتب المؤلفة في متشابه القرآن، أمثال ما نسب إلى جعفر بن حرب والجبائي والعلاف وبشر بن المعتز<sup>(2)</sup>، لكن ذلك لا يعني بحال اتفاق رجال الاعتزال علي ما هو محكم أو علي ما هو متشابه من القرآن.

### ومن جهة السنة :

فقد اعتبرها المعتزلة «فرع علي معرفة الله تعالى»<sup>(3)</sup>، يقول القاضي عبد الجبار بأن من أشق ما يتعلق به مثبتو الرؤية ما يروي عن النبي ﷺ أنه قال «سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» وكان جوابه لإنكاره من طرق ثلاثة :

الأول: أن هذا الخبر يقتضي الجبر والتشبيه، فيجب القطع علي أنه كذب علي النبي ﷺ.

الثاني: أن هذا الخبر يروي عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله البجلي، عن النبي ﷺ، وقيس هذا مطعون فيه من وجهين:

- أنه كان يري رأى الخوارج، فيجب ألا يعتمد علي قوله ولا يحتج بخبره.
- وقيل أنه خولط في عقله آخر عمره، فلا يعرف أن هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلط العقل<sup>(4)</sup>.

(1) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص 148.

(2) ابن النديم: الفهرست، ص 56 وص 58.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 89.

(4) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص 125.

الثالث: إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الأحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، كما أن هذا الخبر معارض بأخبار رويت، منها ما روي عن أبي ذر أنه قال: قلت للنبي: هل رأيت ربك؟ فقال: نور هو، أي أراه، وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ أنه قال: لن يري الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة<sup>(1)</sup>. ويمكن ملاحظة:

• الخلط الذي وقع فيه المعتزلة بين رؤية الرسول ﷺ لربه ليلة المعراج، والقول برؤيته تعالى في الآخرة.

• استماتة المعتزلة في إنكار الحديث، إما بالتأويل، أو بمعارضته لأحاديث أخرى، أو بالطعن في روايته، أو القول بأنه من أخبار الأحاد، وأخبار الأحاد إنما يعمل بها عند المعتزلة في فروع الدين ولا يرجع إليها في معرفة التوحيد والعدل وسائر أصول الدين<sup>(2)</sup>، وأخذ عليهم الأشاعرة ذلك، حيث إنهم - أي المعتزلة - «خالفوا روايات الصحابة - رضي الله عنهم - عن نبي الله ﷺ في رؤية الله عز وجل، بالأبصار، وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفة، وتواترت بها الآثار، وتتابع بها الأخبار»<sup>(3)</sup>، ولعل الغاية في مذهب الاعتزال من الرؤية كانت أكبر من قوة الدلالة عليه، فلو أنهم سلموا برؤية المعينة إلى جانب الرؤية القلبية التي اعتقدوها لكانوا اقتربوا من مفهوم الرؤية أكثر ممن تخاصموهم معانيها، فقد اعتبر خصوم المعتزلة أن الرؤية الواردة في الحديث بأنها العلم ليس أمراً ثابتاً، لأن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين وذلك كقولنا «رأيت زيدا فقيها» أي علمته كذلك، أما قولنا «رأيت زيدا منطلقاً» فلا يفهم منه إلا رؤية البصر<sup>(4)</sup>.

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 228: 270.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 4، ص 225.

(3) الأشعري: الإبانة، ص 38 وابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 102، وزهدي جاد الله: المعتزلة، ص 89.

(4) ابن فورك: مشكل الحديث، ص 83.

ويستدل المعتزلة لإثبات استحالة رؤيته عز وجل بالمعينة، بما نسب إلى عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت «من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب»، وما ذكره ابن عباس أنه «رآه بقلبه لا ببصره»، وما قاله عبد الله بن عمر «لو رأيت من يزعم أن الله تعالى يري لاستعديت عليه»، وما روي عن علي عليه السلام «أن الله لا يدرك بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة، وما نقل عن ابن سيرين «إن ههنا من يقول إن الله يري في الآخرة، فقال: بدعة ما سمعت بها، يقول الله عز وجل «ليس كمثله شيء»، وما روي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال «لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء عند الدعاء، أو لتخطفن أبصارهم» منبهاً بذلك علي أنه تعالى لا يري<sup>(1)</sup>، وما روي عن مجاهد من غير طريق، قال «وجوه يومئذ ناظرة، إلى ربها ناظرة»، قال: حسنة مستبشرة تنتظر الثواب. وروي مثله عن ابن عباس، والسندي، وعكرمة، مثلما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام<sup>(2)</sup>، وربما تغافل المعتزلة في كثير مما استدلوا به، أن ذلك مما يختص برؤية الرسول ﷺ في الدنيا، وهو مختلف فيه، فقا سوا رؤية الآخرة - عنوة - عليها، وقد استدل كثير ممن خاضوا في مسألة الرؤية علي أحاديث ضعاف، فبمثل ما تحايل المعتزلة لإثبات مذهبهم به، فعل خصومهم، فقد قيل عن الباقلاني الأشعري أن من «عادته الرواية بالمعني، فلا تجده يراعي كثيراً لفظ الرواية مكتفياً بجوهر المعني، كما هو عادة أغلب النظاري في حجاجهم.... وكثيراً ما يذكر آثاراً فيها ومن علي سبيل الاستئناس بها بدون أن يتخذها أدلة مباشرة، وقد تكون تلك الآثار في عداد ما يتمسك بها الخصوم فيقلبها عليهم»<sup>(3)</sup>.

وتعلق المعتزلة، بدلالة الإجماع، في إدعائهم إجماع الصحابة علي أنه تعالى

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 4، ص 228: 230.

(2) المصدر نفسه، ص 212: 214.

(3) الكوثري: مقدمة الإنصاف للباقلاني، ص 6.

لايري، واجماعهم حجة<sup>(1)</sup>، لكن دلالة العقل كانت متقدمة في مذهبهم علي دلالة النقل، ولكن «التقديم الذي لايلغي النقل ولايغض من شأنه، وانما التقديم الذي يدل علي وجوب تأويل ظاهر النص بما يتفق ومعطيات العقل»<sup>(2)</sup>، وعلي هذا قيل فيهم إنهم «لو أعملوا العقل في ضوء النقل، وضموا إلى قانون العدل قانون الرحمة والفضل... لتجلي لهم الكمال الإلهي علي حقيقته»<sup>(3)</sup>، ولعل تصورهم لبغض خصومهم تجاه ما ذهبوا إليه أنساهم بغضهم هم أنفسهم لمذاهب خصومهم، فإن «البغض يعمي عن الحقائق والمحاسن»<sup>(4)</sup>، بل أنساهم «أن التيقن بصحة ظاهرة ما ليس مصاحباً في إدراكنا لوقت مشاهدتها، بل هو ينتج كصدي عقلي يصدر عنا»<sup>(5)</sup>، ومن تلك الجهة اعتبر أن «النفاة أحسنوا في تنزيه الخالق سبحانه عن التشبيه بشيء من خلقه، ولكم أساءوا في نفي المعاني الثابتة لله تعالي في نفس الأمر، والمشبهة أحسنوا في إثبات الصفات ولكن أساءوا بزيادة التشبيه»<sup>(6)</sup>، وأرجع البعض مغالاة المعتزلة في تصوراتهم في التوحيد إلى أثر العقلانية التي اكتسبوها من بحث الفلسفة، حتي ألزمهم خصومهم «الخروج إلى مذهب الدهرية في كثير من قواعد الدين»<sup>(7)</sup>، وذلك مما شاع عنهم أنهم «كانوا يتناقلون رسائل إخوان الصفا»، وهؤلاء استمدوا أفكارهم من كتب الفلاسفة والكتب المنزلة والكتب الطبيعية والإلهية<sup>(8)</sup>، وقد اعتبر الدين مخالفاً للفلسفة وأبرز مظاهر هذه المخالفة عند المعتزلة إنكارهم لرؤية الله تعالي

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 267:268 والمحيط بالتكليف، ص 208:209.

(2) محمد عمارة: مقدمة رسائل العدل والتوحيد، ج 1، ص 60.

(3) القرضاوي: الشفاعة، ص 44.

(4) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 63.

(5) مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ص 143.

(6) ابن أبي العز: أصول العقيدة الإسلامية، ص 22.

(7) الجويني: الشامل، ص 169.

(8) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 254.

يوم القيامة<sup>(1)</sup>، ومع هذا قال عنهم نيبرج بأنهم أمدوا الإسلام بأسلوب متين وطريق فلسفي لإبراز ما كمن في الدين من القوي والفضائل<sup>(2)</sup>، بل لذلك اعتبرهم ابن رشد في مقابل الأشعرية أنهم في الأكثر «الأوثق أقوالاً»<sup>(3)</sup>، ولعل أثر السياسة في عقائد المعتزلة ليس بأقل مما للدين فيها من تأثير، حيث حرصوا علي سؤال ابن حنبل عن رؤيته تعالي في الآخرة مستدلين بأن العين لا تقع إلا علي محدود والله تعالي لا يحد<sup>(4)</sup>، لكنها - أي السياسة - كما كانت لهم، كانت - كما هو شأنها في كل عصر - عليهم، فلما بويع للمتوكل أظهر ما أظهر من عداوة للمعتزلة لما كان بينه وبين أخيه الوثاق من العداوة<sup>(5)</sup>، ولحق بأثر السياسة ما نتج عن حركة العلم حيث قيل إن توغل متكلمي المعتزلة في البحث في أصول الدين في عهد المأمون قد أنتج اعتقادات تخالف ما عليه عامة المسلمين وجمهور علمائهم<sup>(6)</sup>، ولعل قضية الرؤية في مقدمتها، ولا تعدم تلك القضية من يتوسط فيها حيث «يمكن الجمع بين الأدلة في هذه المسألة أو المشكلة بأن ماورد مما يدل علي إثبات الرؤية إنما هو باعتبار تجلي الصفات، وما جاء مما يشير إلى نفي الرؤية فهو محمول علي تجلي الذات»<sup>(7)</sup>، لكن ذلك التوسط هو ما لا يقنع به العقل المعتزلي الذي يرفض تماماً التفرقة بين الذات والصفات، ولذلك غاب الاقتصاد عن منهجه الأصولي، ولم يفتن لفعل السياسة المتقلب، بمثل ما غاب عنهم تقريرهم لحرية الإنسان حين فرضوا مذهبهم علي خصومهم بقوة، فتمادوا في واقعية تجريبية - سبقوا بها عصرهم - مستأنسين بالعقل، غير أبهين أن العقل - لقصوره - قد يورد صاحبه موضع المخالف

(1) عمر فروخ: عبقرية العرب، ص 144.

(2) نيبرج: مقدمة الانتصار للخياط، ص 58.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص 30.

(4) ابن المديني: العلال، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، 1972م، ص 16.

(5) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص 126.

(6) محمد الخضري بك: الدولة العباسية، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، ط 1989م، ص 196.

(7) القاضي عياض: هامش كتاب الشفاء، ص 266.

لدينه، رغم أنهم لم يكونوا في مسألة الرؤية - بتمام أبعادها وشمول معانيها ودلالاتها  
- بأكثر مجانبة للصواب ممن ناصبوهم العدا، فبقدر ما ابتعد المعتزلة عن فعل المعاينة  
في الرؤية واستعصموا بالتنزيه، بقدر ما لم يتصور خصومهم في الرؤية إلا المعاينة  
فأوشكوا علي التشبيه، إذ إن المنهجية أحادية النظرة التي لاتحيط بالقضية من كافة  
زواياها إن لم تقع في الخطأ، فإنها لن توصل إلى الصواب.



# الفصل السادس

## رؤية الله عند الفلاسفة

• تمهيد

• محددات الرؤية فلسفياً

أولاً: ما يتصل بالمرئي «عقلانية الصفات»

ثانياً: ما يتصل بفعل الرؤية «روحانية الحشر والمعاد»

ثالثاً: ما يتصل بالرأي «صورىة النفس البشرية»

• الرؤية العقلية

• إثبات الرؤية - عقلياً - بمعنى العلم - عند الفلاسفة

- دلالة التعقل.

- دلالة المعاد.

- دلالة الفيض.

- دلالة النفس.

- دلالة الكشف.





## تمهيد

مما عبر به الفكر الإسلامي عن خصوصيته، نتاج عقلي رسم ملامحه بحث الفلاسفة، ومما شكل تمييز هذا البحث:

- الموضوع الذي اختص به.
- والمنهجية التي تناول موضوعه من خلالها.
- واتصاله مدأً وجزراً، مع اليونان تفسفاً، وبالدين اعتقاداً.

ورغم تشابك تلك المحاور الثلاثة وتمازجها أحياناً، فلا يختص البحث إلا بالوجه الأخير لذلك التمييز، فمن خلاله يمكن تحليل مذهب الفلاسفة المسلمين في قضايا الأصول وما أفرزته من مسائل عقائدية كروية الله تعالى، وأما الوجيهان الأوليان فليسا من صميم البحث إلا بقدر ما يتماسان وموضوع الرؤية، ونظراً لارتباط البحث الفلسفي عند مفكري الإسلام في غالب موضوعه ومنهجه باليونان، فقد اعتقد أن الموجة الأولى من الفلسفة الهلينية قد عبرت إلى المسلمين بذريعة الاستعانة بها في الدفاع عن عقيدتهم ضد خصومها<sup>(1)</sup>، وعلى ذلك اشتهر بأن فلاسفة الإسلام هم «مجرد نقلة للتراث اليوناني الفلسفي»<sup>(2)</sup>، وأنهم «ليسوا في الواقع إلا شراحاً للتراث اليوناني»<sup>(3)</sup>، وخصص هذا الادعاء فقيل إنهم «قد سلخوا كلهم طريقة أرسطو طاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوي كلمات يسيرة»<sup>(4)</sup>، ولعل في هذا الاعتقاد ميلاً عن الموضوعية ومجافاة عن حقيقة التأثر والتأثير المتبادل للحضارات والذي أقرته كافة الشرائع والأزمنة والثقافات، وإنكاراً لأثر الإبداع الفلسفي الذي أفرزه العقل المسلم، لأن «القول بأن الفلسفة الإسلامية محاكاة للفلسفة اليونانية والأفلاطونية

(1) Montgomery watt: Islamic Fundament alism and modernity. London. Routledge. 1988. P.12.

(2) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 18.

(3) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 30.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج3، ص 525.

الحديثة وما بني علي هذا القول من نتائج إنما أملتھا صورة مشوهة لما كان متداولاً من المخطوطات اللاتينية»<sup>(1)</sup>، بل إن أكثر مشاكل الفلاسفة في المشرق نتجت عن الترجمة المشوهة للفلسفة اليونانية التي قام بها النقلة من النصارى إلى اللغة العربية<sup>(2)</sup>، فليس كل ما تناوله فلاسفة الإسلام فكراً يونانياً خالصاً، فهذه الدعوي عارية عن مطلق صحتها، لأن فلاسفة الإسلام «كانت تقع لهم علوم من غير أرسطو، بل من غير علوم اليونان، وكانت وجهتهم أن يشيدوا هيكلأ فلسفياً يقوم علي قواعد مما محصه النقد من مقالات أرسطو والمشائين، وترفع أركانه بما عملته أيديهم وما كسبوه من غير اليونانيين»<sup>(3)</sup>، خاصة وأن بين أيدي العرب قد نهضت حياتهم الذاخرة بموروثاتها وبلاغتها، وحكمة عملية نقية دلت على ميل فطري للتأمل والتجريد هما سمتان أصيلتان للتفلسف، وأغناهم زاد السماء حظاً هائلاً من الفكر، ولهذا فمن الخطأ البالغ «أن يقال أن القرآن خلو من النظريات الكونية والفلسفية وأنه لم يردد آفاق الوجود لكي يحددها في صورة نهائية»<sup>(4)</sup>، وكان القرآن وجهة العرب الأسمى في معتقدتهم وشريعتهم وسائر ما يسلكونه من فعل، وكان من أثره «أن معظم العلوم التي أبدعها المسلمون إنما نشأت من نصوصه»<sup>(5)</sup>، بل كان له «أثر عميق في الحركات الفكرية التي انتشرت في الإسلام قبل الاتصال بفلسفة اليونان»<sup>(6)</sup>، ومنها برز علم الكلام، وليس علماءه بأقل ميلاً في مذاهبهم إلى العقلانية الفلسفية ممن عرفوا بالفلاسفة، فإن «في علم الكلام فلسفة، وفلسفة دقيقة وعميقة

(1) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج1، ص 9 : 10.

(2) عمر فروخ: عبقريّة العرب، ص 130.

(3) مصطفى عبد الرازق: تمهيد للفلسفة الإسلامية، ص 44 : 45.

(4) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 32.

(5) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص (ك) المقدم.

(6) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 19.

أحياناً<sup>(1)</sup>، وما لدى فلاسفة الإسلام «من عقلانية أصيلة إنما هي مستعارة من المعتزلة والماتريديّة وغيرهم من مفكرين إسلاميين»<sup>(2)</sup>، والفكر الإسلامي، في كافة أوجه تعبيره، وعلى تباين مناهجه وأحكامه، إنما يصدر عن معين واحد، ومع ذلك يرى البعض «أن علم الكلام لا يعد من العلوم الفلسفية»<sup>(3)</sup>، لأن «الفلسفة تبحث عن الحقيقة علي وجه العموم على عكس علم الكلام فإنه خاص بدين معين وهذا من حيث الموضوع، أما المنهج فإن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها ثم يتلمس الطرق لإثباتها أما الفيلسوف فإنه يبدأ من الصفر أي من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدماً منهجاً عقلياً صرفاً»<sup>(4)</sup>، بينما تقوم طريقة المتكلمين «على مكايلة اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء، إما بشهادة من العقل أو بغير شهادة منه، والاعتماد على الجدل، وعلى ما يسبق إليه التخيل أو يحكم به العيان، أو على ما يسنح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل مع الإلف والعادة والمنشأ وسائر الأغراض»<sup>(5)</sup>، وعلى ذلك قيل «إن الفلسفة الإسلامية على عكس علم الكلام نشأ دفعة واحدة وليس تدريجياً لأنها قطعت شوط النشوء عند اليونان»<sup>(6)</sup>، وليس ذلك برمته صحيحاً، فإن بوادر الرأي عند العرب ومبدأ الاجتهاد وبراهين المتكلمين كانت مظاهر للفكر الفلسفي تماسك بوضوح قبل ظهور فلاسفة الإسلام، الذين انحصرت مقاصدهم في «شحن الذهن في ترتيب الأدلة، والحجاج لتحصيل ملكة الجودة، والصواب في البراهين»<sup>(7)</sup>، ولم تختلف الشريعة

(1) إبراهيم مدكور: تمهيد للفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 7.

(2) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 18.

(3) مصطفى عبد الرازق: تمهيد للفلسفة الإسلامية، ص 75.

(4) أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 134.

(5) التوحيدي: المقابسات، ص 126.

(6) أحمد أمين: ضحي الإسلام، ج 3، ص 20.

(7) ابن خلدون: المقدمة، ص 517.

وما نشأ عنها من علم في أن الغاية «إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية»<sup>(1)</sup>، ولعل الشريعة وعلومها مع الفلسفة يلتقيان في غايات أسمى من المعرفة، رغم ما يثار عن تباعدهما موضوعاً ومنهجاً، فقد جاء بحث فلاسفة الإسلام قريباً مما اقتضاه منطق اليونان، فلم يأت على شاكلة ما ارتضاه الأصوليون نابعا من العقيدة، وعائداً إليها، ولا يعني هذا انقطاعه عن جوهر معتقده، بل يثبت له حظه الإبداعي في قضايا الدين، فكانت مذاهب المفكرين في الإلهيات - وفق تصنيفها لدى الفلاسفة - متصلة بمبثحي الوجود والمعرفة كما أقرها أساطين الفلسفة اليونانية، لكن فيها مسحة من الدين متصلة بالوجود الإلهي وصفاته، وتعني الإلهيات في الفلسفة الغيبيات في الشريعة، وليس للفلسفة إلا العقل لإدراك الإلهيات، فيما نبتت علوم الشرع أصلاً من دلالة النص، ويحسب مقدار تأسلم الفلاسفة فيما ذهبوا إليه بنسب اعتبارهم لتلك الدلالة، وربما لهذا اعتبر الغزالي أن في إلهيات الفلاسفة «أكثر أغاليطهم»<sup>(2)</sup>، ومسألة الرؤية ليس لها عند الفلاسفة ذاك الحيز من الإلهيات مثلما كان لها عند غيرهم من مفكري المسلمين، فقد تخلت كثيراً عن حجة النص القرآني والنص النبوي، وما اتصل بهما من دلالات الإجماع والقياس وطرق التأويل عند علماء الأصول، باستثناء ما ذكره ابن رشد في مبحث الرؤية.

محددات الرؤية فلسفياً:

أولاً: ما يتصل بالمرئي:

### (عقلانية الصفات)

الكلام في الصفات ضمن أي اتجاه فكري - أيأ كان توجهه - هو المدخل الأصوب

(1) ابن حزم: الفصل في الحل والنمل، ح1، ص171.

(2) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص35.

لاكتمال معرفة كيفية رؤيته تعالى حسبما أراد هذا الاتجاه، ونظراً لأن فلسفة اليونان قد اعتقدت أن المحرك الأول «عقل لا يعقل إلا ذاته»<sup>(1)</sup>، جاءت كثير من مذاهب فلاسفة المسلمين على النهج نفسه، متجاوزة اللفظ الشرعي في أغلبها، فقال الفارابي «وجود الباري ليس إلا نفس معقوليته لذاته»، وكونه «عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون هناك إثنية في الذات ولا في الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد»<sup>(2)</sup>، وتابعه ابن سينا بأن «وجود الباري وجود معقول أي وجود مجرد، وكل موجود مجرد فإنه يعقل ذاته والصور الموجودة عنه هي مجردة ومعقولة لذاتها»<sup>(3)</sup>، وإطلاق صفة المعقولية عليه تعالى من قبل الفلاسفة ثبت في مذهبهم:

- أنه مجرد بذاته عن المادة، فهو عقل لذاته، وربما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته، فهو معقول لذاته<sup>(4)</sup>.
- وأنه خلو وبريء من أنحاء النقص، وأنه لا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أكمل ولا أقدم من وجوده<sup>(5)</sup>.
- وهو مبين بجوهره لكل ما هو سواء، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له كشيء آخر سواء<sup>(6)</sup>.
- وأنه واجب الوجود لذاته، ولا يجوز أن يكون أجزاء كمية ولا أجزاء حد قولاً ولا أجزاء ذات فعلاً ووجود واجب الوجود لن يتصور إلا واحداً من كل وجه<sup>(7)</sup>.

(1) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص 94.

(2) الفارابي: التعليلات، ص 45.

(3) ابن سينا: التعليلات، ص 60.

(4) الفارابي: رسالة في الملة الفاضلة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1980، ص 36 وابن سينا: النجاة: تحقيق: ماجد فخري، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1985، ص 280 والشهرستاني: الملل والنحل، ج 3، ص 570.

(5) الفارابي: كتاب الملة، تحقيق: محسن مهدي، دار الشرق، بيروت، ط 2، 1991، ص 79.

(6) الفارابي: رسالة في الملة الفاضلة، ص 35 : 36.

(7) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 90 : 91.

وعلى هذا فإن « حقيقة الواجب ليس هي الوجود العام، بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الموجودات بقيامه بالذات»<sup>(1)</sup>، ومن ثم فإن «معلومنا من الأول مخالف لمعلومه، فليس لمعلومنا منه وجود إلا في الذهن، ومعلومه من ذاته ومن الصور هو نفس وجودها»<sup>(2)</sup>، هكذا يفترق - فلسفياً - علم الله تعالى بالأشياء في أنه نفس وجودها عن علم الإنسان به تعالى فليس له وجود إلا الوجود الذهني الخالص، وفضلاً عن سيادة تلك المقولة بين المسلمين وغيرهم من فلاسفة أوروبا تأثراً بما صرحت به فلسفة اليونان، فقد اعتبر أن الماورائيات ليست سوى علم يبينه العقل الذي يعجز أمام الإيمان حيال معرفة الكائن وأن العقل لا يستطيع أن يعرف عن الكائن إلا ما هو مجرد<sup>(3)</sup>، ومن ذلك يتضح أن العقل الفلسفي في الإسلام قد أناب عن لفظ «الرؤية» لفظ «العلم»، وأضفى عليه معقولية محضة، لذا تنتفي آلية المعاينة الحسية من حيز الرؤية في معتقد الفلاسفة، فقد اعتقد أن صحة التوحيد تعني «الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم أو داخله فيه»<sup>(4)</sup>، ولا يسلم هذا الاعتقاد إلا بتصور أنه - تعالى - «لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص»<sup>(5)</sup>، وسبيل إدراكها العقل، لأنه - أي العقل - «يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلي، ويتحد به، ويصير هو هو، علي وجه ما ويدركه بكنهه

(1) ابن سينا: الإشارات والتبهيئات، تحقيق: نصير الدين الطوسي، مطبعة آرمان، 1453هـ، ج3، ص37.

(2) ابن سينا: التعليقات، ص61.

(3) علي زيعور: الفلسفة في أوروبا في العصور الوسيطة، المكتب العالمي، بيروت، ط1988م، ص536.

(4) ابن سينا: الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاص، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1984م، ص97.

(5) ابن سينا: النجاة، ص281 : 282.

لا بظاهره»<sup>(1)</sup>، فقد اتفق العقلاء «على أن حساً ومحسوساً وعقلاً ومعقولاً وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة محصورة بالزمان والمكان، فيجب أن يشاهد بالعقل جميع المعقولات، وهي غير محدودة ومحصورة بالزمان والمكان»<sup>(2)</sup>، ونتيجة لذلك، يميز بين إدراك الحق الأول، وإدراك الوجود كله حسب ترتيب صدوره عن الأول، فالإدراك بالعقل يمثل في الرؤية بعداً من أبعادها، لكنه عند الفلاسفة يتجرد خالصاً من كل مدلولات المعاينة، حيث إن «كمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جليلة الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال من بهائه الذي يخصه»<sup>(3)</sup>. غير أن فلاسفة الإسلام وهم يسلمون بهذه الرتبة من مراتب رؤية الله تعالى والتي تظل محصورة في بعدها العقلي، يفهمون «أن من الأشياء المعقولة ما لا يمكن عقل الإنسان إدراكه وإحاطة العلم به لجلالته وشدة ظهوره وبيانه ووضوحه، مثل جلالة الباري، عز وجل، فإنه لا يقوى عقل إنسان على إدراكه وإحاطة العلم بماهية ذات جلالته، لشدة ظهوره، ووضوح بيانه، لا لخفاء ذاته وشدة كتمانته»<sup>(4)</sup>، ففي الفكر الفلسفي «حيث نريد البرهنة على أشياء هي في ذاتها جليلة واضحة فلا نستطيع غير أن نجعلها أشد غموضاً»<sup>(5)</sup>، هكذا يفرق الفلاسفة المسلمون في فعل الرؤية بين الإدراك والإحاطة، فيسلمون بالإدراك تصوراً عقلياً صرفاً بينما يرون استحالة الإحاطة به تعالى، ولعل في إنكارهم للإحاطة أثراً من دلالة الشرع ونزعة كلامية ليست خافية، لكن ذلك لم يكن كافياً لأن يخلي ساحتهم مما نسب إليهم من مقولة نفي الصفات، لأنهم «وصفوه بالسلوب والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط

(1) ابن سينا: النجاة، ص 282.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 2، ص 409.

(3) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 345.

(4) إخوان الصفا: الرسالة الرابعة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1957م، الرسالة الثامنة والعشرون، ص 22.

(5) ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1993م، ص 58.



الإطلاق.... وأن هذا لا يكون إلا في الذهن»<sup>(1)</sup>، كما أقرت الفلسفة بالتناكر لكل من ينسب إلى الله صفات جسمانية<sup>(2)</sup>، رغم تنبيه ابن رشد في شأن الآيات المتضمنة للصفات الدالة على مدلولات جسمية ألا يصرح فيها بتأويل للجمهور لأنه «متى صرح لهم به، بطلت عندهم الشريعة، أو كفروا المصريح لهم بها»<sup>(3)</sup>، فكان للتفويض في الصفات أقرب منه إلى النظر العقلي، فيما كان الفارابي يرى في صفاته تعالى أنه «معقول بجوهره»، وكانت آراؤه أساساً لمن جاء بعده من فلاسفة، ولذا وصفت مذاهبهم في الصفات أنها مستمدة من فلسفة اليونان وتعاليم الإسلام ومذهب المعتزلة<sup>(4)</sup>، ولعل ذلك هو منشأ التضارب الحاصل في مذاهب الفلاسفة مما اتصل بالصفات، رغم ما يكتنفها من عقلانية مجردة، إذ هي بقدر ما يبدو في بحثها من اللجوء إلى الشرع بقدر ما لا تسمح للعقلانية بأن تتزحزح عن معتقدتهم في الصفات، تلك العقلانية التي لن تجيز في مذاهبهم - في قضية الرؤية يوم القيامة - إلا بتعقل خالص للمرئي سبحانه.

## ثانياً: ما يتصل بفعل الرؤية

### «روحانية الحشر والمعاد»

إن جهة التنازع في الرؤية، هي الرؤية الأخروية، ومنطقية الترتيب تقتضي تفحص المذاهب الفلسفية في الإسلام فيما يتصل بالحشر والمعاد، لأنها المقررة لكثير من حقائق اليوم الآخر، ومنها رؤيته تعالى، فقد قيل عن البحث في أمور الآخرة

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: علي بوملحه، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1994م، ص 117 وابن تيمية: التدمرية، ص 17.

(2) حنا الفاخوري وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص 261.

(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 107.

(4) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 149.

«إنما هي علوم ليس عندنا مبادئها ولا مقدماتها التي نبني عليها بحثنا لتتوصل إلى مجهول، لأنها علوم وراء الحس والطبيعة ولكن الأنبياء عليهم السلام كفونا مؤونة ذلك كله»<sup>(1)</sup>، وعليه قيل «إن كلام ابن سينا في المعاد قد أقحم في مجال الإلهيات دون تعليل إلا أن يضي علي كتابه طابعاً إسلامياً، لأن ذلك خارج عن غرض الإلهيات، كما فهمه أرسطو»<sup>(2)</sup>، وعلي نقيض ذلك ذكر في مسألة الحياة بعد الموت «أنها مسألة يحث وتفكير، وليس قصارها أنها مسألة اعتقاد وإيمان»<sup>(3)</sup>، وعلة هذا القول أن العقل يستلزم فارقاً لا بد منه بين تمثيل الحقيقة للبحث والتفكير وتمثيلها للتدين والاعتقاد، ولكنهما في واقع الأمر لا ينفصلان، فليس ثمة إيمان ينفصل قطعياً عن مجرى التفكير وبحث العقل، ولذا فمعرفة أحوال الآخرة محتاجة - كونها اعتقاداً وموضوعاً للبحث - إلى أصول شرعية وبراهين عقلية، لاتصح إلا بهما معاً، وتلك المعرفة مفتقرة إلى وسائل، يرى التوحيدي «أن النفس يمكن أن تطلب علم حالها، بعد مفارقتها البدن، بالأمر الطبيعي، والسبب الضروري. فقد تجلى وانكشف أن البحث عن ذلك ليس بحثاً عن عدم مطلق، بل هو بحث عن أحوال منزلة مشهورة مرتبة محدودة. بل هو بحث عما تتصور غايته، ويطمأن إليه، تارة بالبرهان المنطقي، وتارة بالدليل العقلي، وتارة بالإيمان الحسي والأمر الإلهي»، ويقول بعدها عن العقل «إنه وحده الذي يجول في هذه المضائق، ويفتح هذه المغالق، ويدفع هذه الموانع والعوائق»<sup>(4)</sup>، ولعله ليس متفرداً في ذلك التوجه، إذ كان منهج الفلاسفة في الأغلب عند بحث أمور الآخرة، فحاجة الإنسان ملحة للإيمان بالآخرة لضرورات نفسية وأخلاقية وكونية وسلوكية»<sup>(5)</sup>، ففي جميع الرسائل السماوية متضمن

(1) أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 8، 1984م، ص 97.

(2) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 16: 17 وحسن عاصي: هامش تسع رسائل لابن سينا، ص 89: 90.

(3) العقاد: الفلسفة القرآنية، ص 156.

(4) التوحيدي: المقابسات، ص 93.

(5) وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى، ص 91 وما بعدها.

فيها عقيدة اليوم الآخر<sup>(1)</sup> و«المعاد منه مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة»<sup>(2)</sup>، فقد «أجمع أهل الملل عن آخرهم على جواز حشر الأجساد ووقوعه»<sup>(3)</sup>، يقول الرازي «إن الفلاسفة قد أجمعوا على «المعاد النفساني»<sup>(4)</sup>، وثبت عنده تواتراً «أنه عليه الصلاة والسلام كان يثبت المعاد البدني وذلك لا يقبل التأويل»<sup>(5)</sup>، والنظرة الجزئية في المعاد ليست بمستساغة، وما أورده الرازي وأقره بالتواتر في حقيقته ومقصوده لا ينفصل فيه المعاد البدني عن النفساني، فالיום الآخر بمقتضى عدله تعالى المطلق إنما يكون لمجموع الإنسان، والمسلمون في اعتقاد ابن حزم مجمعون على «أن الجزاء لا يقع إلا بعد فراق الأجساد للأرواح بالنكر أو التنعم قبل يوم القيامة، ثم بالجنة أو بالنار في موقف الحشر فقط، إذا جمعت أجسادها مع أرواحها التي كانت فيها»<sup>(6)</sup>، حيث تكون رؤيته تعالى أو عدمها متضمنان في ذلك الجزاء، وقد وافقه ابن عربي في رده علي القائلين بالمعاد الروحاني فقط أو البدني فقط، حيث «إن الجمع بين العقل والحس والمعقول والمحسوس أعظم في القدرة وأتم في الكمال الإلهي ليستمر له سبحانه في كل صنف من الممكنات حكم عالم الغيب والشهادة ويثبت حكم الاسم الظاهر والباطن في كل صنف»<sup>(7)</sup>، لأن حال شريعتنا الإسلامية في تصوير أحوال المعاد تقرر «أن الله يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعياً وهو مثلاً الجنة، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد

(1) سيد قطب: مشاهد القيامة في القرآن، ص 14.

(2) ابن سينا: النجاة، ص 326.

(3) الأيجي: المواقف، ص 372.

(4) الرازي: المحصل، ص 327 وابن سينا: الأضحوية، ص 91 وابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 149.

(5) الرازي: المحصل، ص 341.

(6) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج 1 ص 166.

(7) ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، المجلد الأول، ص 312.

المحسوسات أذى وهو مثلاً النار»<sup>(1)</sup>، لكن ابن رشد يعد ذلك كله مما ورد به الشرع «من باب التمثيل»، لأن «التمثيل الجسماني أشد تحريكاً إلى ما هنالك من الروحاني، والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل»<sup>(2)</sup>، وربما اعتقاد ابن رشد أن التوفيق بين الحكمة والشريعة فيما يتصل بالغيبيات يكون من باب الإقرار بما دل عليه النص تمثيلاً وإثبات ما يقره العقل حقيقة ووجوداً واقعاً، ولهذا يقول فيمن يقصر الوجود الأخرى على صورته المادية الدنيوية «هم الذين يقصدون إبطال الشرائع وإبطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات»<sup>(3)</sup>، ووافق ذلك قول ابن سينا في إثبات غاية التمثيل لأنه «إذا لم يمثل لهم - أي المؤمنين والكافرين - الثواب والعقاب الحقيقي، البعيد عن الأفهام، بما يظهر، لم يرغبوا ولم يرهبوا»<sup>(4)</sup> ومع هذا يعيب ابن رشد على الغزالي قوله في «تهافت الفلاسفة» إن أحداً من المسلمين لم يقل بالمعاد الروحاني، ويقول فيما سواه «إن الصوفية تقول به»<sup>(5)</sup>، وربما هذا ما دفع إخوان الصفا إلى التمييز بين أرواح المؤمنين وأجساد الكافرين في قولهم «إنما وعد الكفار أن يبعث أجسادهم، ليوافيهم على تكذبيهم، ويجازيهم بسوء أفعالهم، ووعد الله المؤمنين أن يحيي نفوسهم، ويبعث أرواحهم، ليجازيهم على حسناتهم، ويثيبهم بأعمالهم»<sup>(6)</sup>، فقد ساد مذاهب فلاسفة المسلمين عند نظرهم أحوال الآخرة طابع روحاني، وسيكون لتلك الروحانية في معتقدتهم الأثر الأول والأقوى في بناء نظريتهم في رؤية الله

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 152.

(2) ابن سينا: الأضحوية، ص 103 وابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 153.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 585.

(4) ابن سينا: الأضحوية، ص 112.

(5) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 587.

(6) إخوان الصفا: الرسالة السابعة «من النفسانيات العقلية في البعث والقيامة، الرسالة الثامنة والثلاثون، ص 300.

تعالى، وحجتهم كما يصرح ابن سينا «بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعاً، وبطل أن يكون للنفس علي سبيل التناسخ، فالمعاد إذن للنفس وحدها»<sup>(1)</sup>، بسبب أنه «لو لم يكن الموت، لما أمكنها - أي النفس - الصعود إلى ملكوت السماء ولا الدخول في زمرة الملائكة، ولا الوصول إلى الجنة، وكان يفوتها لقاء الله تعالى ونعيم الدار الآخرة، بل إن الفلاسفة يقررون شرطاً نهائياً للقاء الله تعالى والتنعم بالجنة حيث تكون الرؤية، هو تفرد الروح بفعل الرؤية دون الجسد حيث إنه «لا وصول لنا إلى ربنا إلا بعد خروجنا من هذا الهيكل ومفارقة أجسادنا»<sup>(2)</sup>، وربما أن ما أدى بالفلاسفة إلى ذلك هو اعتقادهم «أن كل ما له كون فله لامحالة فساد»<sup>(3)</sup>، وأن «الإنسان ليس إنساناً بمادته بل بصورته الموجودة في مادته»<sup>(4)</sup>. فأصبح الطريق ممهداً أمام فلاسفة الإسلام للتصريح بمذهبهم في الرؤية وفق ما اعتقدوه من المعاد الروحاني النفساني والذي كان أحد الأسباب التي أباحت للغزالي تكفيرهم، إذ يقول «يجب القطع بتكفيرهم في إنكارهم لحشر الأجساد»<sup>(5)</sup>، ولأنهم لم يجوزوا إعادة المعدوم مما يخص أحوال المعاد<sup>(6)</sup>، هكذا يقول الأيجي، لأن الفلاسفة صرحوا بخلافه، بل نقدوا القائلين بالمعاد الجسماني، ويبدو أن ما أدى بالفلاسفة المسلمين إلى التشبث بالمعاد الوحاني هو ذات التنزيه الذي حرص عليه المعتزلة لإبطال التشبيه الذي طال معتقدات طائفة من المسلمين، فقد

(1) ابن سينا: الأضحوية، ص 126.

(2) إخوان الصفا: الرسالة الخامسة والعشرون «من الجسمانيات الطبيعيات في حكمة الموت والحياة» الرسالة التاسعة والعشرون، ص 44.

(3) الفارابي: رسالة «جوابات لمسائل سئل عنها»، المنشورة ضمن «رسائلان فلسفيتان»، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1987م، ص 44.

(4) ابن سينا: الأضحوية، ص 103 : 104.

(5) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 268.

(6) الأيجي: المواقف، ص 371.

تصور الفلاسفة لذلك أن «الجنة إنما هي عالم الأرواح»<sup>(1)</sup>، والعقل وسيلتنا لإدراكها، بل بالغ ابن رشد في «أن أشخاص الناس لا يخلدون، وأن عقول الأفراد لا يمكن أن تحتفظ بشخصيتها بعد موت أصحابها، أما الذي يخلد فعقل الإنسانية جمعاء»<sup>(2)</sup>، وهذا نفسه ما عبر عنه إخوان الصفا عن الحشر من أنه «حشر النفوس الجزئية إلى النفس الكلية»<sup>(3)</sup>، وقد سبق أن ابتدع الفارابي نظرية «النفس الكلية» حيث «إن نفوس أهل السعادة الدائمة تكون نفساً كلية واحدة يزداد نعيمها كلما انضمت إليها نفوس أخرى، ونفوس أهل الشقاء الدائم تكون نفساً كلية يزداد شقاؤها بانضمام نفوس أخرى مماثلة لها في حين أن النفوس الجاهلة تفتنى»<sup>(4)</sup>، وهذا التوجه وإن بدا منسجماً والطابع الروحاني العقلاني البحث الذي أسسته الفلسفة في تصور أحوال اليوم الآخر، لا يخلو من مبالغة وشطط ويناقض:

- مقتضيات العدل الإلهي.
- ومحكم النص الشرعي.

### ثالثاً: ما يتصل بالرأي

#### «صورة النفس البشرية»

فحيث أن «الإنسانية أفق، والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع»<sup>(5)</sup>، فالإنسانية عند فلاسفة الإسلام في تجردها العقلي كمال يسعى لتحقيقه الإنسان في هذا العالم، وهو في ذلك «محتاج إلى مبادئ عقلية يسعى بها نحو ذلك الكمال، فيكون الإنسان قد

(1) حنا الفاخوري وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص 255.

(2) عمر فروخ: عبقرية العرب، ص 155.

(3) حنا الفاخوري وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص 257.

(4) محمود قاسم: نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، ص 17.

(5) التوحيدي: المقابسات، ص 111.

قارب البلوغ إلى المنزلة والدرجة من العلم النظري التي ينال بها السعادة، ويبلغ به النظر من الجهتين جميعاً إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلاً من هذه المبادئ، بل يكون هو الموجود الأول والمبدأ الأول لجميع الموجودات»<sup>(1)</sup>، غير أن التصور الفلسفي في الوصول إلى الحق تعالى، وإن تركزت عبارته على حال الوجود الدنيوي فهو معبر في المذهب الفلسفي عن حال يوم القيامة، والرؤية جزء متضمن في هذا الوصول، مع ما تعنيه تلك الرؤية من تدبر وتأمل لحكمة الله تعالى في خلقه -وهي واجبة شرعاً- وفلسفة اليونان تنقل لنا عبر أرسطو أن «العالم كله يسير في ارتقاء مستمر وحركة وتغير مستمران ينقلان ما فيه من درجة إلى أعلى منها تجذبه نحو الصورة المجردة وهي الله الموجود حقاً لأنه أتم صورة»<sup>(2)</sup>، وحيث إنه ما من شك في «أن المسلمين قد اطلعوا على فلسفة اليونان»<sup>(3)</sup>، التي تصورت فيض الموجودات وصدورها عن الواحد، فإن أول ما يبده عنه عالم العقل وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات، قائمة بالمواد.. كلها تشتاق إلى الأول والاقتداء به والاضمار لأمره والالتذاذ بالقرب العقلي منه<sup>(4)</sup>. هكذا يشير المذهب الفلسفي صراحة إلى عقلنة الرؤية يوم القيامة بحكم الطبع، لأن عملية الفيض جوهرها عقلي محض، ولما كان «وجود الأول مباين لوجود الموجودات بأسرها، فكذلك تعقله مباين لتعقل الموجودات»<sup>(5)</sup>، حيث إن سبيل إدراك الأول وفق نظرية الفيض هو التعقل، وتعقل الإنسان للواحد لا بد أن يسبقه تخيله له، حيث إن النفس في ترقيقها رياض العلم

(1) الفارابي: كتاب «فصول منتزعة»، تحقيق: فوزي متري بخار، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993م، ص97: 98.

(2) زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص189.

(3) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص19: 20.

(4) ابن سينا: الرسالة النيدوزية ضمن «تسع رسائل لابن سينا»، تحقيق: حسن عاصم، دار قابس، بيروت، ط1، 1986م، ص106: 107.

(5) الفارابي: التعليقات، ص55: 56.

أصبح لديها قوة «ربما تحولت إلى ما يرفد العقل»<sup>(1)</sup>، ولهذا اعتبر الفلاسفة إدراك الله تعالى نوعاً من العلم وليس معرفة حيث «المعرفة أخص بالمحسوسات، والمعاني الجزئية، والعلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية»<sup>(2)</sup>، وفي إطار عملية «التعقل» لله تعالى، أراد ابن رشد تطويع النص الشرعي لمراده تفسيفاً، يقول كوربان في شأن تفسير ابن رشد لقوله تعالى «وإذ قال موسى رب أرني أنظر إليك» أن العقل الذي بالقوة عند الإنسان لا إمكانية لديه، بالأصل، على إدراك العقل الفعال، بل عليه أن يصبح عقلاً بالفعل، عندها فقط يصح القول «سوف تراني»<sup>(3)</sup>، إذ إن عملية التعقل على شدة تجردها في العقلانية فهي قاصرة -وفق نظرية الفيض- على الإدراك التام للمبدع الأول، لأن «نقص العقل وما يخالطه من شوائب المادة يبهره ذلك الكائن الكامل بجماله وجلاله الذي لا يتجلى كاملاً إلا لنفسه ولا يظهر لنا إلا ظهوراً ضعيفاً»<sup>(4)</sup>، وليس خافياً ملاحظة الفارق الشاسع في علاقة النفس الإنسانية بواجب الوجود، بين حال وجود النفس ممتزجة بالبدن وحال مفارقتها له بعد الموت، لكن ما يحكم تلك العلاقة في الحالين هو عقلانيتها المجردة، ويستعين العقل بالقوة المتخيلة في تعقل الواحد لأنها «إذا قويت عند امرئ تحللت أثناء اليقظة من سلطان الحواس واتصلت بالعقل الفعال وحاكت ما يعطيه إياها برسوم المحسوسات المرئية»<sup>(5)</sup>.

هكذا يمكن استنباط المنفذ الذي من خلاله تسرب التصوف إلى مذهب الفلاسفة المسلمين في الرؤية، وتمثل في:

#### • نظرية الفيض والصدور في صورتها الأفلوطينية.

- (1) التوحيد: المقابسات، ص 105 : 106.
- (2) المصدر السابق، ص 168.
- (3) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 366 : 367.
- (4) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 168.
- (5) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1995م، ص 109.



## • النص الشرعي ولكن من منظور عقلي مجرد.

غير أنه يلاحظ أن الفيلسوف في تصوره للفيض يقنع بالاتصال بالعقل الفعال وحده، لكن الإشراقي يطمع في الاتحاد بالله مباشرة<sup>(1)</sup>، ولعل في ذلك بياناً لصلة ما ليست هيئة قادت القائلين بالفيض إلى شكل من الأشكال التي عبرت عن مذهب وحدة الوجود، لكن الفرق كما يتصور «أن القول بوحدة الوجود عند الفيلسوف الإلهي نظرية في الكون، وعند الصوفي أساس يستند إليه في تجربة الاتحاد<sup>(2)</sup>»، وفي هذا دلالة على أن نزعة التصوف في مذاهب الفلاسفة ليست خافية أو مبتورة عن توجههم العقلي في الرؤية، ويكمن جوهر التعقل بل والعقل ذاته في قوة النفس، حيث إن جوهر الإنسان - فلسفياً - هو نفسه، يقول ابن سينا «إن الإنسان، أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى أنا منه، فهو ذاته الحقيقية، وهو الشيء الذي منه أنا هو، وهو النفس ضرورة<sup>(3)</sup>»، فلا يتقوم معنى الإنسان في مذهب الفلاسفة إلا من جهة النفس، والجسم «شرط في وجود النفس لامحالة، فأما في بقائها فلا حاجة لها إليه. ولعلها إذا فارقته - ولم تكن كاملة - كانت لها تكميلات من دونه<sup>(4)</sup>»، ومرجع المبادئ التي منها يكون تعلق النفس بالبدن هو تعقلها، فالنفس إذا فارقت البدن «على بصيرة منها ومن أمرها، وقد عرفت جوهرها، وتصورت ذاتها، وتبينت أمر عالمها ومبدئها ومعادها، كارهة للكون مع الجسد، بقيت عند ذلك مفارقة للهيولي، واستقلت بذاتها، واستغنت بجوهرها عن التعلق بالأجسام، فعند ذلك ترقى إلى الملا الأعلى، وتدخل في زمرة الملائكة، وتشاهد تلك الأنوار الروحانية، وتعاین تلك الصور النورانية التي لاتدرکها بالحواس الخمس<sup>(5)</sup>»، بهذا

(1) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج1، ص55.

(2) عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978م، ص22.

(3) ابن سينا: الاضحوية في المعاد، ص128.

(4) الفارابي: التعليقات، ص51.

(5) إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، الرسالة السابعة والعشرون «من الجسمانيات الطبيعية» في كيفية نشوء

يكون الفلاسفة المسلمون قد أحالوا الرؤية الحسية العيانية للغيبى فيما لا يقع من مدارك الحواس، وإن الرؤية عندهم متعلقة بالأنفس بعد مفارقتها لأبدانها، بل لاتستمد النفس كمالها إلا عبر تلك الرؤية المعبر عنها في مذهبهم تارة بالعلم وتارة بالتعقل، وكمال النفس «أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل... وتستوي في نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحق المطلق والخير المطلق والجمال الحق متحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه وصائراً من جوهره»<sup>(1)</sup>، فالملاحظ أن مشاهدة الحق كما أقرها الفلاسفة قد دلت في مجملها على ارتباط وثيق بين مذهبهم ونظرية الفيض من جهة، وبين مذهبهم ونزعة التصوف من جهة ثانية، والجهتان متعلقتان بالذات، والعقل قوام النفس، وقد وصف الفلاسفة النفس بما يصفون به واجب الوجود عندهم<sup>(2)</sup>، والنفس الإنسانية مما قصده الفلاسفة بوصفهم، وقد وقع الاتفاق فيما بينهم على خلودها<sup>(3)</sup>، واستدل الغزالي على «أن النفس باقية بعد الموت، وهي جوهر قائم بنفسه»<sup>(4)</sup>، في حين جاء قول الفارابي في خلود النفس وفيه كثير من التردد والتناقض<sup>(5)</sup>، وربما كان مرجع ذلك قوتها في العلم - أي النفس - وقدرتها على التعقل في الحياة الأولى، والتعقل المحض هو السبيل الأمثل عند الفلاسفة لاتصال النفس بالعالم القدسي ويكون متفاوتاً، فمنه ما يكون بمشاهدة وجهه أو حجاب فقط، ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط، ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصل النظم، ومنه ما

الأنفس الجزئية، الرسالة الثالثة عشر، ص6.

(1) ابن سينا: النجاة، ص328.

(2) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص51.

(3) يعقوب هويدى: دراسات في علم الكلام والفلسفة، ص293، 294.

(4) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص242، وابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص151، وص155.

(5) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج1، ص178.

يكون في أجل أحوال الزينة، وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم<sup>(1)</sup>، كما يقر الفلاسفة بالتباين الكائن في النفوس بعد فراقها للبدن وذلك بين النفس المتصفة بالفضيلة في سلوكها الدنيوي والنفس المتجردة من فضائلها، وأساس اختلافهما واقع بسبب الدرجة التي تنالها كل نفس في تعقلها، وغايتها من هذا التعقل هو تحصيل السعادة، ولا يتم لها ذلك إلا «بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية»<sup>(2)</sup>، إذ إن سعادة النفس «أن تصير من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة»<sup>(3)</sup>، بل إن بعض النفوس - وهذا حال الدنيا - «يقوى قوة لا تشغله الحواس ولا تمنعه بل يتسع بقوته للنظر إلى عالم العقل والحس جميعاً فيطلع إلى عالم الغيب فيظهر له بعض الأمور كالبرق الخاطف»<sup>(4)</sup>، بهذا يضع الفلاسفة المسلمون أشرطاً لحصول النفس على غايتها من رؤية الله تعالى في اليوم الآخر، هي:

- اتقانها فعل التعقل.
- اتصافها بالفضيلة.
- تجردها من مادتها وشواغلها الحسية.
- وتحصيلها الكمال في وجودها.

لكن ما يمكن ملاحظته هو التشابك في المفاهيم المعبرة عن رؤيته تعالى في مذهب الفلاسفة، فقد استعانوا بألفاظ: المشاهدة والعلم والمعرفة والتعقل، وكلها أمور واصله بالنفس في تعقلها للواحد، وليس للحس فيها مدخل، فضلاً عن تجاوزهم لفظ «الرؤية» للحق الأول حيثما دل على معان حسية عيانية، ومرجع ذلك هو التمازج العميق في متعقدهم بين تفلسف فرضته منهجية الفلسفة، وتصوف عقلاني، كانت

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج3، ص408:409.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص516.

(3) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص101.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج3، ص640.

غايتها معاً التوفيق بين مقتضيات الشرع وضرورات التفلسف.

### الرؤية العقلية :

يضع فلاسفة الإسلام شروطاً للإحساس البصري بما يقع في عالم المشاهدات الحسية، حسبما يحدث بألة الحس المتركرة في البصر، ويجعلونه أدنى رتبة في الإدراك، والواقع أن الإبصار والإدراك متضمنان في عملية الرؤية، فالإبصار الذي هو «علم بالمبصرات»<sup>(1)</sup>، يحدث من الأبصار الطبيعية أي المتعلقة بفعل العين، حيث إنها - أي العين - «عضو آلي حساس، وهو آلة للبصر»<sup>(2)</sup>، وهي «التي تبصر علي مقادير من القرب والبعد، محدودة الكيفية»<sup>(3)</sup>، ومدرقاتها علي نوعين :

بالذات : وهي الأنوار والظلمة، وهي لا تخطئ في إدراكها في جميع الأوقات. وبالعرض : وهي الألوان والأشكال والأوضاع والأبعاد والحركات وما شاكلها، وقد يدخل عليها الخطأ والزلل<sup>(4)</sup>.

غير أن ابن النفيس رغم تسلميه بأن العين آلة للبصر، إلا أنه يري أنها «ليست باصرة، وإلا لرتي الواحد بالعينين اثنين، وإنما تتم منفعة هذه الآلة بروح مدرك يأتي من الدماغ»<sup>(5)</sup>، وربما لهذا حدث الاختلاف في كيفية الإبصار بين الفلاسفة، ويورد ابن سينا مذاهبهم في ثلاثة :

1- الإبصار يكون بشعاع يبرز عن العين فيلاقي المحسوسات المرئية، وهو قول

(1) الأيجي: المواقف، ص 143.

(2) ابن النفس: المهذب في الكحل المجرب، تحقيق: محمد ظافر الوفايي محمد رواس قلعه جي، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، المغرب، ط2، 1994م، ص 51.

(3) ابن رشد: تلخيصات ابن رشد إلى جالينوس، تحقيق: ماريا دي بينيتو، المعهد الأسباني العربي للثقافة، مدريد، 1984م، المقالة الرابعة «من العلل والأمراض»، ص 222.

(4) إخوان الصفا: الرسالة الأولى «في الأراء والديانات»، الرسالة الثانية والأربعون، ص411.

(5) ابن النفيس: المهذب، ص 52.

أفلاطون، ويقول ابن سينا ببطلانه، لأنه لو كان صحيحاً لكان البصر لا يحتاج إلى الضوء الخارجي بل لكان يدرك في الظلمة بل ولكان ينور الهواء عند خروجه من الظلام.

2- أن القوة المتصورة تلاقي بذاتها المحسوسات المبصرة فتدركها.

3- الإدراك البصري يكون بانطباع أشباح المحسوسات المرئية في الرطوبة الجليدية من العين عند توسط الجسم المشف عند إشراق الضوء عليه، وهذا قول أرسطو ويراه ابن سينا القول الصحيح المعتمد<sup>(1)</sup>، وقد وافقه علي ذلك ابن النفيس<sup>(2)</sup>، بينما وافق الفارابي أفلاطون في أن «كل ما ينظر إليه ويرى فإنما يرى بشعاع ينفذ في الهواء أو في كل جسم مشف ما بين أبصارنا إلى أن يقع الشيء المنظور إليه»<sup>(3)</sup>، ومع ذلك فهو يرى أنه «ليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصراً بالفعل... فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يضاء به»<sup>(4)</sup>، وهذا ما عناه ابن سينا في أن الكلام في الإبصار يقتضي «الكلام في الضوء والمشف واللون وفي كيفية الاتصال الواقع بين الحاس والمحسوس البصري»<sup>(5)</sup>، وعلي هذا يقول «إن المضيء يرى لذاته وفي الظلمة وفي الضوء جميعاً»، غير أن «بصر الإنسان إذا كان مغلوباً بضوء كثير لم ير»<sup>(6)</sup>، ولهذا يفرق في الضوء بين الشعاع والبريق، واختلفت المذاهب في ذلك النور الذي يشرق من المضيء علي الأجسام، لكن الفلاسفة اتفقوا أن البصر يقبل في نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة

(1) ابن سينا: كتاب «في النفس»، ص 40 والشفاء «الطبيعيات»، ص 102 والشهرستاني: الملل والنحل، ج 3، ص 623.

(2) ابن النفيس: المهذب، ص 92 : 93.

(3) الفارابي: إحصاء العلوم، ص 55.

(4) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 97 : 98.

(5) ابن سينا: الشفاء «الطبيعيات»، ص 79.

(6) المصدر نفسه، ص 83 : 84 و ص 93 : 94.

التي فيه لا عين صورته»، أي «قبول صور المحسوسات دون حواملها»<sup>(1)</sup>، وعبر عنها ابن رشد بالمعني «الذي يحصل في القوة الحاسة من ذلك الشيء المدرك»<sup>(2)</sup>، لكن الفارابي اعتبرها من مهمة القوة المتخيلة «فهي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها»<sup>(3)</sup>، والعين في إدراكها يكون بمتوسط مدركها الحقيقي أشياء آخر هي الشكل، العدد، العظم، الحركة والسكون<sup>(4)</sup>، أو ما عبر عنه بالوضع والأين والمقدار والكيف، فالرؤية إذن تكون حاصلة للمرئي بما يلحقه من معاني متصورة في عقل المدرك، لذا عبر عنها الأشاعرة بأنها علم خاص، وقيل «كل إدراك علم وليس كل علم إدراك»<sup>(5)</sup>، ومن هذا الباب اعتبر أن «درك الحواس أصل المعرفة»<sup>(6)</sup>، ولما كان «علم الحس يختلف باختلاف أحوال الحس»<sup>(7)</sup>، وأن الحس لا يدرك الكلي وإنما إدراك الإنسان الكليات يكون «من جهة إحساسه بالجزئيات»<sup>(8)</sup>، فإن «القوة الحاسة ليست هي بشيء، غير النفس، ولا هي في النفس كالعضو في الجسم، بل هي النفس وهي الحاس»<sup>(9)</sup>، فإن عملية الرؤية معقدة ومتشابكة في وظائفها واتصالها بكافة قوي النفس، ودليل ذلك أن القوة المبصرة غير الحس المشترك، لأن «الحس المشترك قابل للصورة لاحافظ لها، والقوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك»<sup>(10)</sup>، بل إن «البديهة منوطة بالحس،

- (1) التوحيدي: المقابسات، ص 198 وابن سينا: الشفاء «الطبيعيات»، ص 124 والنجاة، ص 208.
- (2) ابن رشد: تلخيصات ابن رشد إلى جالينوس، ص 277.
- (3) الفارابي: فصول منتزعة، ص 28.
- (4) ابن سينا: كتاب في النفس، ص 45 والإشارات والتنبيهات، ص 3، ص 3 : 4.
- (5) الطوسي: هامش المحصل للرازي، ص 157.
- (6) الجاحظ: «المسائل والجوابات في المعرفة» المنشور ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 110.
- (7) الماتريدي: التوحيد، ص 154.
- (8) الفارابي: التعليقات، ص 38 وعاطف العراقي: ثورة العقل، ص 49.
- (9) الكندي: رسالة في العقل ضمن رسائل فلسفية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص 2.
- (10) ابن سينا: الشفاء «الطبيعيات»، ص 133 وكتاب في النفس، ص 51.

وان كانت معاناة من جهة العقل»<sup>(1)</sup>، فإن الحواس ليس لها «الإحساس فقط، وهو حصول صورة المحسوس فيها فأما أن تعلم أن للمحسوس وجوداً من خارج فهو للعقل»<sup>(2)</sup>، ولما كان الموجود علي ضربين: موجود بالحس، وموجود بالعقل<sup>(3)</sup>، فإن دور العقل في إدراك الموجودات واقع بضرورة العلم به، لأن العقل الذي هو «الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وبعض العلوم الضرورية، وعلوم تستفاد من التجارب ومعرفة عواقب الأمور»<sup>(4)</sup>، لا ينفصل عن الحواس، ويتصل بالنفوس في إدراكها للمرئيات، فالحس المشترك فيما يتصل بالمدركات «يعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً، ويؤديها مهذبة منقحة إلى العقل، فيحصلها العقل عنده»<sup>(5)</sup>، وتتمكن النفس بدورها من تحصيلها، لأن «الإدراك إنما هو للنفوس، وليس للحس إلا الإحساس بالشيء المحسوس والانفعال عنه. والدليل علي ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس، وتكون النفس لاهية فيكون الشيء غير محسوس ولا مدرك»<sup>(6)</sup>، وقد وقع الاتفاق «أن النظر والفكر فعل صادر عن النفس»<sup>(7)</sup>، لكن ذلك كله واقع عند الفلاسفة من جهة الخلق، أما «ما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل، وليس حجابته غير انكشافه كالشمس لو انتقبت يسيراً استعلنت كثيراً. الذات الأحدية لاسبيل إلى إدراكها بل تعرف صفاتها وغاية السبيل إلى الاستبصار بأن لاسبيل إليها»<sup>(8)</sup>، والرحمة

(1) التوحيدي: المقابسات ، ص 96.

(2) ابن سينا: التعليقات ، ص 68.

(3) التوحيدي: المقابسات ، ص 107.

(4) طاش كبري زاده: مفتاح السعادة ، ح 3 ، ص 23.

(5) الفارابي: رسالة «جوابات لمسائل سئل عنها» ، ص 104.

(6) ابن سينا: التعليقات ، ص 23.

(7) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ح 3، ص 1388.

(8) ابن سينا: تسع رسائل لابن سينا، تحقيق: حسن عاص، ص 59 : 60.

في معرفته تعالي أنه موجود، إذ إن «من أراد ما ليس موجوداً عدم طلبته»<sup>(1)</sup>، ومن ذلك يتضح أن منهج الفلاسفة في رؤية المخلوق أنهم يتوسعون في مجالات الإدراك البصري، ويحددون الإحساس بالبصر - وفق أشراطه - بداية لها، ويلحقون بالحس البصري الحس المشترك، والتخيل والإدراك بمعنى العلم العقلي الحاصل عن الشيء المدرك، وأما في رؤية الخالق تعالي، اعتقاداً بضرورة التنزيه والتقديس لذاته تعالي عن المشابهة - وذلك كما فعل المعتزلة - يتوقفون فلا يطلقون على الرؤية غير الإدراك والتعقل كلفظ فلسفي، أو لفظ صوفي كالكشف، ويمنعون الرؤية الحسية بالأبصار عليه تعالي، ويلجأون في مواجهة النص الديني إلى القول بالتمثيل، وحثهم «أن العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل»<sup>(2)</sup>، أو بعبارة ابن رشد «كل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها»<sup>(3)</sup>، فعندهم «التصور بالعقل هو أن يحس الإنسان شيئاً. من الأمور التي خارج النفس... علي أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقاً لما يتصوره الإنسان من نفسه، إذ العقل أطف الأشياء، فما يتصوره فيه هو إذن أطف الصور»<sup>(4)</sup>، وتبعاً لذلك تراءي للفلاسفة أن ما تصوره العقل في رؤيته تعالي إنما يمكن الرائي من تصور هو أسمى (أطف) مما تمده به الحواس، خاصة وأن «وجود الصورة المعقولة في النفس هو نفس إدراكها لها»<sup>(5)</sup>، والقوة العقلية لاتعقل بآلة جسدية «لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعي آلتها وأنها عقلت، فإنما تعقل بذاتها»<sup>(6)</sup>، غير أن ثمة تناقض وقع فيه ابن سينا لما اعتقد أن «ليس للإنسان أن

(1) الكندي: رسالة «في الحيلة لدفع الأحزان» ضمن رسائل فلسفية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص 584.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 255.

(3) المصدر نفسه، ص 584.

(4) الفارابي: رسالة «جوابات لمسائل سئل عنها»، ص 103.

(5) ابن سينا: الشفاء «الطبيعيات»، ص 218.

(6) ابن سينا: البخاة، ص 217.



يدرك معقولية الأشياء من دون وساطة محسوسيتها»<sup>(1)</sup>، ولعل إجابة مثل هذا التناقض يرد فيما فصله الفلاسفة المسلمون من قوي العقل البشري وملكاته، فقد أورد منها ابن سينا: العقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل القدسي وهو أعلى مراتب القوي الإنسانية عنده، وهي عقول رفيعة جداً ليس مما يشترك فيها الناس جميعاً ويمكنها أن تتقبل من العقل الفعال مباشرة وهو ضرب من النبوة<sup>(2)</sup>، وعلي ذلك يري الفارابي أننا حين نقول «عقل» نريد به حصلت فيه المعقولات في نفسه، هو أن يعلم المعقولات<sup>(3)</sup>، وعلم المعقولات فلسفياً شأنه نظري خالص، لأن قوة العقل النظري «إذا صارت غير محتاجة في شيء من أفعالها، لا إلى الحس ولا إلى التخيل، فقد صارت إلى الحياة الأخيرة، وحينئذ يكون تصويره لذات المبدأ الأول أكمل إذ كان إنما يهجم العقل علي ذاته من غير حاجة به إلى أن يتصوره بمناسبة أو مثال... وهذه هي الحياة الأخيرة التي يري فيها الإنسان ربه لا يضاف في رؤيته»<sup>(4)</sup>، وليست تلك الدرجة متاحة للجميع إذ إن «أفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لترتبة النبوة، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث، هو أن يسمع كلام الله ويرى ملائكة الله تعالي وقد تحولت إلى صورة يراها.. ويحدث في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالي والملائكة»<sup>(5)</sup>، فرؤية الله تعالي في مذهب فلاسفة الإسلام هي أقرب إلى حالة صوفية منها إلى غيرها مما دلت عليه الرؤية في مذاهب المتكلمين، وربما يفسر هذا عند الفارابي الظاهرة المعرفية التي بها يتمكن بعض أفراد البشر

(1) ابن سينا: التعليقات، ص 123.

(2) ابن سينا: النفس البشرية عن ابن سينا، تحقيق: ألبير نصري، دار المشرق، بيروت، ط3، ص 17 : 18.

(3) الفارابي: فصول منتزعة، ص 89.

(4) المصدر نفسه، ص 87.

(5) ابن سينا: البخا، ص 334.

من رؤية العوالم غير المنظورة ومن التنبؤ بالأشياء الإلهية<sup>(1)</sup>، ولعل المرجع في القدرة علي رؤية الغيبيات وإدراكها عند كثير من فلاسفة المسلمين هو الاتصال الوثيق في مذاهبهم بين العقل وممارسة الفضائل، إذ إن «الشواغل الحسية إذا قلت أمكن أن تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة»<sup>(2)</sup>، ولهذا فإن اتصال النفس بواجب الوجود - بما يدل عليه من معاني الرؤية ودلالاتها - كعقيدة فلسفية مجردة، يلامس الفقه الإسلامي من جهة السلوك العملي في العبادة، حيث يدفع الإنسان دوماً إلى الفضيلة، والاتصال بالله تعالى في عرف الفلاسفة هو الموصل للسعادة، لأنها «غاية ما يتشوقها كل إنسان» و«تؤثر لأجل ذاتها»<sup>(3)</sup>، و«التمييز بالذهن» هو أرقى وأتم وأكمل أنواع السعادة<sup>(4)</sup>، ففيها تكمن اللذة بنوعيتها «الفكرية والروحانية المختصة بالنفوس المفارقة للأجسام»<sup>(5)</sup>، لكنها اللذة التي تعطي للسعادة صفتها العقلية، فلها «طابع عقلي تأملي لا طابع حسي مادي»<sup>(6)</sup>، وربما عبر الفلاسفة المسلمون بالسعادة عن الثواب الأخروي، فالثواب الذي هو «حصول استكمال النفس لكمالها الذي تتشوقه»<sup>(7)</sup>، يتوج بالسعادة، ويؤتي بـ «الخيرات والفضائل والحسنات»<sup>(8)</sup>، وأعظم ما في تلك السعادة المرجوة من هذا الثواب هو «زيارة رب العالمين، وكشف الحجاب عنه تعالى لهم»<sup>(9)</sup>، أو ما

(1) حسين مروه: النزعات المادية، ج2، ص 495.

(2) ابن سينا: الإشارات، ج3، ص 407 : 408.

(3) الفارابي: كتاب التنبيه علي سبيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط2، 1987م، ص 47 : 49 وكتاب الملة، ص 52.

(4) المصدر نفسه، ص 50.

(5) إخوان الصفا: الرسالة السادسة عشر من الجسمانيات الطبيعيات في خاصية اللذات وفي حكمة الحياة والموت، الرسالة الثلاثون، ص 68 : 69.

(6) سعيد مراد: نظرية السعادة، الأنجلو، ط 1992م، ص 58.

(7) ابن سينا: التعليقات، ص 114.

(8) الفارابي: تحصيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1983م، ص 63 و 81.

(9) ابن سينا: الأضحوية، ص 111.

عبر ابن طفيل عنه بأنه «كمال ذاته ولذتها - أي الإنسان - إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود علي الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتي لا يعرض عنه طرفة عين»<sup>(1)</sup>، فحيثما «كان المدرك أشد إدراكاً، وأفضل ذاتاً، والمدرك أكمل وجوداً، وأشرف ذاتاً وأدوم ثباتاً، فاللذة أبلغ»<sup>(2)</sup>.

كما يمكن اعتبار الاتصال بالعالم العلوي درجة من الحكمة في التفلسف، لأن «الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته»<sup>(3)</sup>، والموجود الحق «ليس فوقه ما ينعت به، ولا دونه ما يحط إليه، لأنه لو كان فوقه غيره لكان أيضاً موجوداً، ولو كان دونه لكان أيضاً موجوداً، فعلي هذا كل ما تراءى للعين، وثبت بالحس، وانتصب للنفس، أو تحقق بالعقل، من غير فرض ولا توهم ولا وضع، فهو موجود»<sup>(4)</sup>، والرؤية في حق هذا الموجود «ضرورة من ناحية العقل»<sup>(5)</sup>، لكن الفلسفة تقرب أن «الوقوف علي حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، نحن لانعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والعوارض، ولانعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة علي حقيقته»<sup>(6)</sup>، ولذا وهي تسلم بالقدرة علي تعقل وإدراك الموجود الواجب الوجود بذاته، تضع لذلك ما يجعل العقل غير قادر علي تمام إدراكه، ولهذا اعتبر أن كل ما قاله الفلاسفة في تخيل الله تعالى «هو من باب التخيل الذي لا يمكن أن يدركه العقل ولا يخضع لمنطق»<sup>(7)</sup>، وعبر الفارابي عن ذلك بأننا لانستطيع إدراكه إدراكاً لامتناهياً، لأن قوانا الإدراكية متناهية في إمكاناتها، وهو اللامتناهي في

(1) ابن طفيل: نقلاً عن تاريخ فلاسفة الإسلام لمحمد لطفي جمعه، ص 109.

(2) ابن سينا: نقلاً عن الملل والنحل للشهرستاني، حد3، ص 593.

(3) الفارابي: التعليقات، ص 46.

(4) التوحيدي: المقابسات، ص 255.

(5) المصدر نفسه، ص 116.

(6) الفارابي: التعليقات، ص 40.

(7) الشعراوي: معجزة القرآن الكريم، المجلد الأول، ص 168.

وجوده وكماله»<sup>(1)</sup>، ولعل ذلك هو ما أشار إليه ابن سينا بأن رؤيته تعالي تقع في إدراك العام الذي «لا تقع عليه رؤية ولا يصل بحاسة... واسم المشاهدة يقع علي كل ما وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال، فإن الاستدلال علي الغائب، والغائب ينال باستدلال. وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بأبنيته بلاشك فليس بغائب، فهو شاهد. وإدراك الشاهد المشاهدة، والمشاهدة إما بمباشرة وملاقة، وإما من غير ملاقة ومباشرة، وهذا هو الرؤية. والحق الأول لا تخفي عليه ذاته فليس ادراكه استدلالاً، فجازت علي ذاته المشاهدة كمال من ذاته، فإذا تجلي لغيره مغنياً عن الاستدلال، وإن كان بلا مباشرة ولا مماسة كان مرثياً لذلك الغير، حتي لوجازت عليه المباشرة تعالي عنها لكان ملموساً أو مذاقاً أو غير ذلك، وإذا كان في قدرة الصانع أن يجعل قوة هذا الإدراك في عضو البصر، أعني البصر الذي يكون بعد البعث، لم يبعد أن يكون تعالي مرثياً بعد القيامة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامتة ولا محاذاة»<sup>(2)</sup>، وما يلاحظ أن ابن سينا قد انتهج في الرؤية حسب هذا النص ما ورد في رؤية المعتزلة ما اعتقدته تنزيهاً لله تعالي، إضافة إلى استدلال الأشعرية برؤية غير مكيضة، ومشاهدة الصوفي المنشغل بالرؤية عما عداها، ولهذا اتفق معظم الباحثين المحدثين علي أن الحدس عند ابن سينا «حدس صوفي إشراقي»<sup>(3)</sup>، وأنه في تصوفه قد انساق انسياقاً وراء اللغة الوجدانية وابتعد ابتعاداً عن اللغة العقلية<sup>(4)</sup>، فهو يرى في «عيون الحكمة» أن إدراك النفس الناطقة للحق الأول هو ألد شيء، لأن السعادة في «وقف النظر علي جلال الحق الأول ومطالعتة مطالعة عقلية، والاطلاع علي الكل من قبله ليكون صورة لكل متصورة في النفس الناطقة

(1) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ح2، ص 110 : 111.

(2) ابن سينا: اسالة في القوي الإنسانية وإدراكاتها ضمن تسع رسائل لابن سينا، تحقيق: حسن عاص، ص 62.

(3) حسين مروة: النزعات المادية، ح2، ص 586.

(4) عاطف العراقي: ثورة العقل، ص 237.

يلحظها وهو يشاهد ذات الأحد الحق- من غيرفتور ولا انقطاع - مشاهدة عقلية»<sup>(1)</sup>، ويعترف في الوقت ذاته «أن قوي البشر قاصرة علي اكتناه حقيقته تعالي»، لكنه يقول «إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي. فاجتهد واعلم أنه كيف يمكن ذلك، وأنها تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة»<sup>(2)</sup>، ففهم من مذهبه مثالية مطلقة، إذ الحقيقة فيه للمثل أي المعقولات الكلية<sup>(3)</sup>.

ولتوكيد الوجهة العقلية الصرفة للرؤية في مذهب الفلاسفة، يقول إخوان الصفا إنها «ليست كرؤية الأشخاص، والأشباح، والصور، والأجناس، والأنواع، والجواهر، والأعراض، والصفات والموصوفات في الأماكن والمحاذيات، ولكن بنوع أشرف منها وأعلي، وفوق كل وصف جسماني، ونعت جرمانى، وهي رؤية نور بنور، لنور في نور من نور»<sup>(4)</sup>، أو كما وصفت بأنها «غير ممكنة، لأنه - أي الله تعالي - نور علي نور، نور يصبح به كل شيء مرثياً، دون أن يكون «هو ذاته مرثياً خارج الأشياء التي ينيرها»<sup>(5)</sup>، وربما لهذا تنكرر جال الفقه للفلسفة والفلاسفة، لأن إله القرآن هو إله قريب من خلائقه، عالم تمام العلم بجميع أعمالهم وأحوالهم، له من الصفات غير ما يتصوره الفلاسفة<sup>(6)</sup>، ومع ذلك يمكن القول بأن وصف الرؤية عند بعض الفلاسفة المسلمين قد اقترب من لغة الشرع لكن تحت إمرة وقيادة العقل الصوفي.

وقد انحاز ابن رشد في الرؤية انحيازاً واضحاً لظاهر الأدلة النقلية، فقد فند حجج المعتزلة والأشاعرة في نفي الجهة عن الله تعالي، لأن ذلك عندهما يوجب إثبات المكان والجسمية، واحتج لذلك بدلالة النص القرآني «الله نور السموات

(1) ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1980م، ص59 : 60 والإشارات، حد3 ، ص36.

(2) ابن سينا: الإشارات، حد3 ، ص172.

(3) حنا الفاخوري وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ، حد2، ص226.

(4) إخوان الصفا: الرسالة السادسة من النفسانيات العقلية في ما هية العشق، الرسالة السابعة والثلاثون، ص282.

(5) غارودي: الإسلام ، ص117.

(6) حنا الفاخوري وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ، حد2، ص112.

والأرض» وقول الرسول عليه السلام «نور أني أراه»، لأنه «لما كان النور أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات»<sup>(1)</sup>، لكنه وهو ينقد حجة المتكلمين في نفي الجهة قد مال إلى القول بالتحيز، وعاب علي الأشاعرة قولهم «إنه جائز أن يري الإنسان ما ليس في جهة» بقوله «إن ذلك رد للأوائل المعلومة بالطبع»<sup>(2)</sup>، ووقع اتجاهه في الرؤية في حيرة واضطراب شديدين حين يقرر «أن الرؤية معني ظاهر وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع علي ظاهره في حق الله تبارك وتعالى»، وهذا يتم في رأيه لو «لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا إثباتها»<sup>(3)</sup>، ولهذا لم يجد ابن رشد مخرجاً سوي الادعاء بأن الشرع قد لجأ في ذلك إلى التمثيل، بل يلاحظ أن ابن رشد قد لجأ إلى التأويل الذي نهي عنه وعابه علي أرباب المذاهب الأخرى في الآيات المتشابهات<sup>(4)</sup>، وآيات الرؤية متضمنة فيها، ولعل ما دفع ابن رشد إلى هذه المحاولات هو استخدامه نفس المنهج الذي استعان به أرسطو للجمع بين الفضائل العقلية والمجتمع لتحقيق السعادة، لكن في حالة الفيلسوف يجب أن تناقش تلك السعادة في ظل العلاقة بين الدين والفضائل العقلية، كما يجب الإقرار بأن لا اختلاف بين غاية الفلسفة وغاية الدين في ذلك كله، فكلاهما يسعيان إلى الحقيقة والسعادة الخالصة<sup>(5)</sup>، ومن هنا لجأ إلى التفويض في مواجهة النص الشرعي المتعلق بالصفات الجسمية وأفسح المجال أمام العقل لكثير من الاحتمالات التي ربما تفتقد إلى صفة العقلانية، واعتماد الاحتمالات العقلية ربما كان يمثل حلاً فلسفياً مقبولاً نتيجة ما استعصي من قضية الرؤية من:

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 92 : 95.

(2) المصدر نفسه ، ص 103.

(3) المصدر نفسه ، ص 107.

(4) محمد لطفي جمعه: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 192.

(5) Oliver leman: An introduction to medieval Islamic philosophy. London. Cambridge university Press. 1985. P. 169.

- التوفيق بين الفلسفة والشرع من جهة والفلسفة والتصوف من جهة ثانية.
- والموائمة بين الرؤية في الشاهد ونظيرها في الغائب.

ويبدو أن هذا ما دفع ابن خلدون إلى اعتبار أن «هنا رتبتان في الإدراك عندما يكون متخيلاً، ثم عندما يصير مرثياً، فلا يبعد إذن أن يكون في العلم بالموجودات البريئة عن الخيال كالباري وأفعاله رتبتان أيضاً: إحداهما أتم وضوحاً من الأخرى. وتكون المتضحة منهما بعد الموت بارتضاع حجاب البدن وزوال ما نعه»<sup>(1)</sup>.

ويبدو أن تضارب المناهج المستخدمه من قبل الفلاسفة في القضية الواحدة يؤدي إلى تشتت في النتائج، فإن «من يغوص في أعماق كل فلسفة يستطيع أن يتبين في النهاية ما فيها من عناصر دينية»<sup>(2)</sup>، بل لا تخلو الفلسفة في الإسلام من أثر كلامي وأثر صوفي، فقد اعتمد الكندي في قضية التوحيد علي تراث ديني، وتراث كلامي<sup>(3)</sup>، واقترب إخوان الصفا من المعتزلة حيناً ومن الصوفية حيناً آخر رغم انتقادهم لعلماء الكلام عامة والمعتزلة خاصة بسبب قولهم باستحالة رؤية الله في الآخرة<sup>(4)</sup>، وقيل في ابن رشد إنه أقل الفلاسفة تصوفاً، وأكثرهم عقلانية<sup>(5)</sup>، لكن يبقي لاتجاه فلاسفة المسلمين العقلي من خصوصية تفرّدوا بها تمثلت في مؤثراته: الدينية والكلامية والصوفية، مما كان له الأثر فيمن سواهم، بل تعدت تأثيراته خارج الأمة، فقد صرح مونتجمري وات بأن «مبادئ المشكلات الفلسفية نمت وارتقت عند الغرب حديثاً من خلال المسلمين»<sup>(6)</sup>، وأثر فلاسفة الإسلام فيمن عداهم ليست له دلالة إلا علي جهدهم العقلي وتميزهم بما أبدعوه وإلا انتفي الأثر بداهة،

(1) ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص 67.

(2) حمدي زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص 79.

(3) عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص 100.

(4) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص 305.

(5) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 167.

(6) Montgomery watt: Islamic Fundamentalism and Modernity, London. Routledge. 1988. P. 1. ص 13 و ص 67.

ونتيجة مذهبهم في الرؤية العقلية هو إمكانية تصنيف ما استعانوا به من دلالات لإثبات معتقدتهم في:

### 1- دلالة التعقل:

وغايتها أن الله تعالى - في مذهب أغلبهم - عقل محض، وما هو كذلك فليست وسيلة إدراكه ورؤيته إلا العقل، والعقل هو ما يمكننا من أن نعقل الأشياء وحقائقها به، وقيل «محلله الرأس، وقيل محلله القلب، فهو مجرد يدرك الغائبات بالوسائل»<sup>(1)</sup>، ووسائل العقل بالضرورة - في الإدراك والرؤية - موسومة بصفته.

### 2- دلالة المعاد:

فحيث ثبت ميل مذهب الفلاسفة للمعاد الروحاني، فإن إدراك الإنسان في العالم الآخر يأتي وفقاً لذلك، روحاني الطابع لا مادية فيه.

### 3- دلالة الفيض:

إذ إن علاقة الإنسان بربه معتبرة في ظل تصورهم لفيض الموجودات عنه تعالى، وعمدة هذا التصور عقلائي صرف، فتكون الرؤية عقلية بضرورة هذا الفيض.

### 4- دلالة النفس:

لما استقر في المذهب الفلسفي خلود النفس الإنسانية بذاتها من غير تعلق ببدنها، دل ذلك على رؤية منها للخالق تعالى في اليوم الآخر تجانسها في وجودها.

(1) الجرجاني: التعريفات، ص 157.



## 5- دلالة الكشف:

وهذه تختلف عن سائر الدلالات السابقة والدالة علي رؤية عقلية، ويبدو ظاهرياً بينها وبين تلك الدلالات شيء من التناقض، لكنهما في ميزان الرؤية محسوبتان - أي مقولتي العقل والكشف - بل ومكملتان لأبعاد الرؤية، حيث إن نزعة الزهد المتفشية في الإلهيات عند فلاسفة الإسلام خاصة الفارابي وابن سينا إنما تفسح المجال في رؤية تعالي إلى حالة الكشف الناشئة عن التخلص من الحسيات والانشغال بالحق عما عداه، وذلك بذوق وجداني خالص، يبدو أن ليس للعقل فيه مدخل، لكن العقل وحده هو مرشده إليها، مع ما يكتنف تلك الدلالة من خلط ليس فيه تمييز بين رؤية الدنيا ورؤية الآخرة.

فروية الله تعالي عند فلاسفة الإسلام ليست منفية، كما نسب إليهم، بل مثبتة، رؤية عقلية محضة، تكاد تمتزج فيها وفي كل حالاتها بنزعة صوفية ظاهرة، رجحت فيها منهجية الاستدلال العقل علي منهجية النص الشرعي، وتغلب فيها العقل الفلسفي علي الزهد السلوكي، فكانت إلى التجريد في الدلالة علي الرؤية أقرب بكثير منها إلى المعاينة البصرية، وكانت إلى معاني العلم العقلي أسبق منها إلى الإدراك الحسي، فلم تلتئم فيها كل المعاني المؤدية إلى تمام الرؤية بكافة دلالاتها وانحصرت في واحد من أبعادها هو البعد العقلي، دونما اعتبار للأبعاد الأخرى المتممة لفعل الرؤية.

# الفصل السابع

## رؤية الله عند المتصوفة

- تمهيد
- المنهج الذوقي
- المجاهدة الصوفية
- ظاهرة الرؤية الذوقية:
- المعينة - التجلي - المشاهدة - الكشف - الفناء - الحب الإلهي
- الذوق الصوفي فلسفياً
- الإنسان الكامل.
- الاتحاد.
- وحدة الوجود.
- الحلول.



## تمهيد

في كل عقيدة جانب روحاني ليس بأقل عن غيره من جوانبها، واتصاله لا يكون بعالم الحس، وإنما بعالم آخر تحكمه قوانين السمو عن المادة، وفي الإنسان يوجد ما يناظره، مما يمثله السلوك الزاهد في متعلقات البدن، المتطلع إلى عبور أفق الوجود الإنساني إلى ما هو أرحب منه، حيث الوجود الأتم والإبداع الصرف، ولعل أبلغ تعبير عن تلك الروحانية ما تمثله نزعات الزهد وفلسفات التصوف عبر الأزمان والمذاهب والملل والأديان.

وكل فكر طراً علي العقل البشري فهو بوجه أو بآخر يمثل اتجاهاً فلسفياً، يحمل في طياته منهجه الخاص به، والمذاهب الفلسفية علي اختلافها «لم يخل واحد منها من نزعة صوفية»<sup>(1)</sup>، وعليه يمكن اعتبار نزوع النفس إلى التصوف بأنه يمثل شعوراً مرادفاً للوجود الإنساني، ويدل علي ذلك ما أثبتته مؤرخو التصوف وعلماء الدين المقارن وفلاسفة الأديان من «أن التصوف ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين إذا سلك المعتنقون له طريق المجاهدة الروحية»<sup>(2)</sup>، ولا يتعارض ذلك مع ما ذكره ابن خلدون من أن التصوف «من العلوم الشرعية الحادثة في الملة»، وأصله «العكوف علي العباداة والإنقطاع إلى الله تعالي، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها»<sup>(3)</sup>، وتوافق القولين السابقين سبيله إثبات التصوف ميلاً دينياً في العقائد كلها، ويبقي له ما يصطبغ به من وجه بذاته يمثل خصوصية كل عقيدة عن سواها، وقد اختلف القدماء والمحدثون في دراسة التصوف حول: لفظه، معناه، غايته، نشأته، موضوعه، منهجه، تأثيره، أثره، عموم العلم، وعقائد منتحليه وما اختص به في الإسلام، والغاية من البحث تقصي عقيدة المتصوفة المسلمين في «الرؤية»، إذ التصوف كله

(1) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 32.

(2) أبوريان: الحركة الصوفية في الإسلام، ص 7.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 449.

في شتي أحواله ومقاماته ومجاهدات أصحابه ونظرياتهم في الكشف ليس إلا صورا  
وتعبيرات متباينة عن محاولات الإنسان الدائبة للتجرد من ماديته ونوازعها  
والترقي لرؤية الخالق سبحانه، ويبقى البحث عن منهجية الرؤية في مذاهب  
المتصوفة، إذ إن ما تقتضيه تلك المذاهب في الفكر الإسلامي هي بالوجه المعبر عن  
روحانيته، والروحانية في الإسلام لا يمكن إنكارها، وكل جهد فكري أبدعه أهله  
له من الروحانية نصيب، غير أن القسم الأكبر منها كان - دون منازع - للمتصوفة،  
وهناك من الغرب «من اعتبر الإسلام عقيدة روحانية يتجلي ذلك في مظاهر التقوي  
وحماسة التدين وإخلاص العبادة»<sup>(1)</sup>، ومع ما في تلك النظرة من قصور - إذ الإسلام  
يتميز بوسطية بين المتناقضات من الأفكار وكذا الأفعال، في المعتقدات وفي السلوك  
- فإن الصوفية فيما يختص بالروحاني من العقائد والسلوك هم المعبرون عنهما  
بقوة، وطريقة المتصوفة ليست خلواً من الفكر والنظر، إلا أن جل اهتمامهم قد تعلق  
بالعمل، بشرط «التصفية والتجرد من العلائق البدنية»<sup>(2)</sup>، يقول الغزالي معبراً  
عن تلك الطريقة التي التمسها وتيقنها بتجربة حية «إنما تتم بعلم وعمل، وكان  
حاصل عملهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة،  
حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله»<sup>(3)</sup>،  
ولذا «فإن لفظ الصوفية وعلومهم تختلف، فيطلقون ألقابهم علي موضوعات لهم،  
ومرموزات وإشارات، تجري فيما بينهم فمن لم يداخلهم علي التحقيق، ونازل ما هم  
عليه رجع عنهم وهو خاسئ حسي»<sup>(4)</sup>، فتجربة التصوف علي ما هي عليه في واقع  
التصوفة هي حالة عامة بينهم، لكن الطابع الفردي هو الغالب علي عمومها، ولعل

(1) Clinton Bennett: Victorian Images of Islam. london. Grey seal books. 1992. P. 28.

(2) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين ، ص 97 : 99.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال ، ص 47.

(4) ابن تيمية: الفتاوي، المجلد الخامس، ص 79.

ذلك سبب في نعتها بالذاتية، ولهذا فإن حقيقة الصوفي أنه «عالم عمل بعلمه علي وجه الإخلاص»<sup>(1)</sup>، وأبرز ما يعبر به التصوف عن عمليته إنما يكون في أخلاق أهله ومريديه، إذ التصوف في اصطلاحه هو «التخلق بالأخلاق الإلهية»<sup>(2)</sup>، ولا يتم هذا التخلق في مذهب المتصوفة إلا بسبيل الزهد، لأنه «انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه»<sup>(3)</sup>، والزهد في عرف المتصوفة مصدره ومرجع الخلق وحده، لكنه الخلق الذي يتسلح بالعلم، ولهذا شارك الصوفية أصحاب العلوم في الوقوف علي علومهم<sup>(4)</sup>، بل إن التصوف «ثمرة العلوم كلها وغاياتها»، ولهذا وصف بأنه «علم القلوب و علم المعارف و علم الإشارة و علم الحقائق و علم السلوك و علم الأخلاق»<sup>(5)</sup>، لذا جمع المتصوفة بين الزهد علي أساس من العلم المعبر عنه عملياً بالسلوك، وجانب العمل وهو متفق عليه فيما بينهم «مقصود العلم وهو مختلف عليه لمحو الصفات وتطهير النفس من الأخلاق السيئة»، هو «تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكل همّة علي الله تعالي»<sup>(6)</sup>، وهكذا فليس صحيحاً أن المتصوف رجل يحلم في يقظته وغير مؤهل للدخول في دنيا العمل لأنه لا ينجز شيئاً لنفسه ولا لغيره<sup>(7)</sup>، فيمكن أن يكون مقصد العبارة أولئك الذين انتسبوا للتصوف وهم بعيدون كلية عن جوهره، وهكذا كان الأمر في كل ما أثمر الفكر الإسلامي، يوجد من يشينه ويمس طهارته وخصوصيته، فالتصوف الحق يركز علي الأداء السلوكي المنزه عن التواكل والسلبية والأبعد غاية من مظاهر الزهد في اللباس والهيئة،

(1) الشعراني: الأنوار القدسية، تحقيق: طه عبد الباقي سرور، مكتبة المعارف، بيروت، ح1، ص97.

(2) القاشاني: اصطلاحات الصرفية، ص156 وابن عربي: كتاب اصطلاح من رسائل ابن عربي، ص17.

(3) طاشي زاده: مفتاح السعادة، ح3، ص482.

(4) سعيد مراد: التصوف الإسلامي، الأنجلو، 1992م، ص103.

(5) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ح1، ص32 وحاجي خليفة: كشف الظنون، المجلد الأول، ص413.

(6) الغزالي: ميزان العمل، ص221 : 222.

(7) زكي نجيب محمود: المعقول واللا معقول، ص391.

والمتصوف وهو ينجز لنفسه يقين التوحيد والتطهر من منغصات المادة، فإنه يقدم نموذجاً عملياً ماثلاً في الواقع يصلح لأن يقتدي به، رغم ما يكتنف هذا النموذج من ذاتية صرفة، وربما لهذا السبب قال القشيري في طائفة المتصوفة إنهم «أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق»<sup>(1)</sup>، وهذا هو ما أدى إلى القول بأن التصوف «لا يدخل في باب العلم ولا في باب الفلسفة، إذ هو طريقه شخصية في الزهد وآراء مجموعة علي غير نسق»<sup>(2)</sup>، إلا أن واقع الحال في تجارب عديدة خاضها رجال التصوف يشير إلى فكر متسق ومنهج متماسك يعبر الذوق عنه أبلغ تعبير.

### المنهج الذوقي:

تجرد المتصوف من المحسوسات، يكون بهدف الرقي الوجداني إلى الخالق، ولما كانت طرق المعرفة والهداية هي «العقل والنقل والتجربة والوجدان»<sup>(3)</sup>، فلا ينقطع الصوفي عنها جملة، فالنص الشرعي هو الملمح الأول للمتصوف في صوفيته، لكن تبقى الغلبة للوجدان في منهجه، والمعبر عنه بالذوق، وإليه ترجع دلالات الصوفية، فليس «البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق، رداً وقبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات»<sup>(4)</sup>، وقد اعتبر الذوق كالمشاهدة «ولا يوجد إلا في طريق الصوفية»<sup>(5)</sup>، بل هناك من اعتبر «الحكمة الذوقية نوعاً من النظر»<sup>(6)</sup>، وعبر فريق عن الذوق بالحدس، لكنه ذكر «أن لفظ الذوق أبلغ في الدلالة من الحدس»<sup>(7)</sup>، وربما قيل ذلك لأن الحدس يتضمن

(1) القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: زريق وعلي عبد الحميد، دار الخير، بيروت، ط، 1991م، ص 279.

(2) عمر فروخ: عبقرية العرب، ص 145.

(3) محمد عمارة: «واقفنا الإسلامي المعاصر» المنشور ضمن محاضرات الموسم الثقافي العاشر، مؤسسة الثقافة والفنون، المجمع الثقافي، أبوظبي، 1994م، ص 98.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص 452.

(5) الغزالي: المنتقى من الضلال، ص 56.

(6) طاشي زاده: مفتاح السعادة، ج 1، ص 313.

(7) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط 2، ص 199.

نشاطاً ذهنياً إذ هو «سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب»<sup>(1)</sup>، وأكثر من ذلك قيل «إن السهروردي خالف الصوفية في منهجه المعرفي إذ حاول أن يمتدح الذوق أي يجعل العقل حكماً علي ما يتوصل إليه من معرفة ذوقية»<sup>(2)</sup>، وعلي ذلك يمكن القول إنه من العسير أن يتجرد الصوفي بذوقه عما عداه تماماً من وسائل إدراكية تمكنه من معرفة الله تعالى ورؤيته حال اتصاله بالعالم العلوي، وقد أنكر ابن رشد علي المتصوفة قولهم بالاتصال عن طريق الحدس الصوفي، ويرى أن ذلك غير ممكن إلا بالعلم والنظر<sup>(3)</sup>، وتلك محاولة لتضييق أبواب المعرفة كما أنها تناقض منهجية الفلاسفة الذين انتسب ابن رشد إليهم، إذ إنهم بالإضافة إلى العقلانية المجردة التي اعتمدها فقد لجأوا إلى وسيلة الذوق الصوفي لامتلاك المعرفة، وربما كان الخلاف بين الفلاسفة والمتصوفة واقعاً من جهة التعابير المستخدمة عند كل فريق، فالتصوف الإسلامي وجه مخصوص عبر به المتصوفة من خلال منهجهم الذوقي عن فلسفة المسلمين في التوحيد.

واعتبر الذوق نوعاً من الإشراق، والإشراق هو «ظهور الأنوار العقلية ولعائها وفيضاتها بالإشراقات علي الأنفس حيث تجردها»<sup>(4)</sup>، وقد مارسه قدماء الفرس واليونان، ولذا يشير الجرجاني إلى أن الإشراقيين طائفة رئيسهم أفلاطون وينتهي إلى أن الفلسفة الإشراقية تقوم في مقابل المشائية، فبينما تقوم الثانية علي البحث والحجج العقلية المنطقية، تقوم الأولى علي الكشف والذوق الصوفي، أو كما يقول السهروردي «تؤسس علي تعاليم الفرس القدماء بالإضافة إلى حكمة اليونان وحكمة بابل والهند ومصر القديمة»<sup>(5)</sup>، ويفصل مصطفى عبد الرزاق بين الحكمة

(1) الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1969م، ص 86.

(2) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 303.

(3) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 503 : 504.

(4) الشيرازي: نقلاً عن مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار، ص 302.

(5) أبوريان: أصول الفلسفة الإشراقية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ص 71 : 72.



الإشراقية والتصوف ويرى تمايزهما في أن الحكمة الإشراقية هي من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية<sup>(1)</sup>، وصعوبة الفصل بين الإشراق - إذا قصد به الكشف والذوق - وبين الفلسفة - إذا عني بها العقل والمنطق - أمر ليس حتمياً إلا من جهة تعلق أحدهما بعقيدة دينية مخصوصة، والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يتمكن الصوفي بالذوق - مستقلاً عن العقل والنقل - من فعل الرؤية؟ أم أن تحقيق الرؤية في منهجه يحتم تضافرهم معاً؟ وبأي الدلالات تقع تلك الرؤية؟ وهل من جملة أبعادها الرؤية العيانية؟ وحينئذ هل تكون آلتها الحس أم الوجدان؟ يبدو أن مثل هذه الأسئلة لم تشغل المتصوفة قدر ما استوعبتهم الممارسة الفعلية للرؤية بمعناها الذوقي، أما من جهة التأصيل للمنهج المتبع، فعمل الفلسفة والتصوف متصلان أشد الاتصال في حكمة الإشراق<sup>(2)</sup>، وعليه يجوز القول بأن الفلسفة والإشراق ينسجمان في الذوق الصوفي الذي يعتمد علي تحريض النص الشرعي إلى الزهد والتعبد، وأن عبارات الإشراق والذوق والحدس إنما هي ناتجة كلها عن مصدر واحد هو الوجدان، والذي عبر عنه أفلاطون بالجدب، فقد استطاع أن يصل بالتأمل إلى أسمي غاياته وهي الطهارة والاتصال بالواحد عن طريق الجدب في عبارته «هروب الواحد في الواحد»<sup>(3)</sup>، ويبدو أن التشابك الحاصل بين الألفاظ المعبرة عن منهج المتصوفة قد دفع نيكلسون إلى تقريره عن التصوف بأنه «وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصي، ومن المحتمل - في اعتقاده - أن يكون اثنان علي الأقل من هذه المصادر الثلاثة قد تأثرا بأفكار فارسية أو هندية»<sup>(4)</sup>، ويستدرك فيقول «إن التصوف بمعنى الانقطاع إلى الله والعزلة عن

(1) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 69.

(2) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، ص 217.

(3) ميرفت بالي: أفلوطين، مكتبة الأنجلو، ص 424.

(4) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ترجمة: أبو العلا عفيفي، ص 18 ودي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 125.

كل ما سواه كان نتيجة طبيعية لنزعة الزهد التي ظهرت قوية في الإسلام أثناء حكم الدولة الأموية<sup>(1)</sup>، وليس ثمة مسوغ يعطي الحق لأحد بأن يفصل التصوف في الإسلام عن عقيدته، لكنه لا ينعزل كلية عن موروثاته وما استقاها واستفاده من الثقافات السابقة عليه، يقول النشار «ليس كل التصوف غنوصاً، بل فيه كثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً، لا عقلياً ولا سمعياً»<sup>(2)</sup>، فهو «نزعة موجودة منذ عهد الإسلام الأول»<sup>(3)</sup>، يصرح ماسينيون بأن «في القرآن البذور الحقيقية للتصوف، وهذه البذور كفيلة بتنميتها في استقلال عن أي غذاء أجنبي»<sup>(4)</sup>، غير أن لأفلاطون التأثير البعيد المدى علي الصوفية في كلامهم عن عروج النفس وصعودها إلى المقام الأعلى<sup>(5)</sup>، وأرجع النشار ذلك إلى صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، وأسماه بالمعراج الروحي وهو «معراج النفس إلى الرسول، ثم إلى جبريل ثم إلى الله»<sup>(6)</sup>، وفي ذلك يمكن الرد على هذا القول بأن القرآن والسنة فيهما خبر العروج إلى السماء، وفيه ما فيه من ميزات وفوارق أسمى، كان أقرب وأجدر وأثيق بالافتداء به عند متصوفة الإسلام وليس المعراج الأفلاطوني.

وقيل بأن تصوف بعض المسلمين كالسهروردي وابن سبعين مؤسس علي دعائم فلسفية<sup>(7)</sup>، لكن أثر الفلسفة لا يحيل أثر البيئة الإسلامية، فظواهرات التصوف موصولة بها حيث إنها ليست «سوي نتاج علاقات اجتماعية معينة في ظروف تاريخية معينة»<sup>(8)</sup>، ومن هذا يصح الاستنتاج بأن الزهد كان البذرة الأولى الممهدة لمنهجية

(1) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص 26.

(2) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 211.

(3) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 125.

(4) ماسينيون: نقلا عن «في الفلسفة الإسلامية» لابراهيم مدكور، ج 1، ص 59 و «من بعيد» لطله حسين، دار العلم للملايين، بيروت، ط 8، 1980م ص 115.

(5) أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 109.

(6) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 3، ص 354.

(7) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 56.

(8) حسين مروه: النزعات المادية، ج 2، ص 147.

التصوف، ووجود الزهد عند المسلمين كان بسبب التعاليم الدينية نفسها في القرآن والسنة، والثورة ضد النفس وضد النظام القائم، واهتمام علمي الفقه والكلام بالمشكلة الدينية بطريقة ظاهرية لا تعمق فيها من الناحية الروحية<sup>(1)</sup>، وغاية الروحانية في التصوف الوصل الحق لله تعالى، والذي يتضمن طريق العقل أولاً، ثم طريق التصفية<sup>(2)</sup>، ولذا فقد استعان المتكلمون والفلاسفة بما اعتمده المتصوفة في رؤيته تعالى ومعرفته، كل بما تهيأ له، وفي كل عصر تجد عبارات الذوق الصوفي متساعاً لإثبات نصها بين اتجاهات المفكرين الإسلاميين علي اختلاف مشاربهم وربما لهذا قيل «أيا كان الطريق الذي يسلكه الإنسان فإنه سيلاقي الله، ولكن الكثيرين يغمضون أعينهم لكيلا يروه»<sup>(3)</sup>، فالمعتزلة من المتكلمة وهي لا تنكر الحدس وسيلة للمعرفة فإنهم يخضعونه لسلطان العقل وحكمه<sup>(4)</sup>، وفي المقابل قيل «إن الصوفية قد تبطنوا رأي المعتزلة في غائية الفعل الإلهي وإن عادوهم»<sup>(5)</sup>، وكانت غاية ما ارتضاه الغزالي من العلم إنما لمسه «من طريق التصوف»<sup>(6)</sup>، وإن قيل في تصوفه أنه إذا كان يضيف إلى الطريق الوجداني القلبي الذي رفعه إلى أعلى مرتبة، بعداً نظرياً، فإن هذا البعد لديه غير محدد المعالم ولا واضح الصورة<sup>(7)</sup>، ونتيجة لذلك كان من المتصوفة «سلفيون ومعتزلة وأشاعرة»<sup>(8)</sup>، وكان لبعض المتصوفة حذقهم في الكلام والفقه كالمحاسبى، يقول عنه ابن النديم «كان فقيهاً متكلماً مقدماً»<sup>(9)</sup>، بل

(1) أبوريان: الحركة الصوفية في الإسلام، ص 49 وما بعدها.

(2) عبد الحلیم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 176 : 177.

(3) أحمد عروة: الإسلام في مفترق الطرق، ص 44.

(4) حسين صبري: رواد الشك المنهجي، ص 119.

(5) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، ص 223.

(6) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 17.

(7) عاطف العراقي: ثورة العقل، دار المعارف، ط 5، 1984م، ص 28.

(8) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 71.

(9) ابن النديم: الفهرست، ص 230.

قيل بأن بعض المتصوفة قد اتخذ التصوف ستاراً يحجب به مذهبه في التشيع<sup>(1)</sup>، ودلالة ذلك أن المتصوفة الذين حاربوا الاسماعيلية والقرامطة أخذوا عنهم تعابير عديدة مثل: نوراني، نفساني، روحاني، جسماني، وجداني، فيض، حلول، ظهور..<sup>(2)</sup>، والألفاظ المتشابهة بل والأفكار والتوجهات ما بين المذاهب والفلسفات، ليست مبرراً علمياً كافياً للدلالة علي اقتداء أحدها التام بالآخر، فمن يفتش بينها وفق تلك النية تكن مهمته جد يسيرة، وهذا بعيد عن موضوعية التحليل العلمي للفكر، وقد استشري هذا النوع من التحليل بين مؤرخي الفرق في الإسلام قديماً، ولا يزال له في الفكر الحديث أثر غير يسير، وربما لذلك اعتبر أن المتكلمين خير من الصوفية «لأن المتكلمين قد يزيلون الشك، والصوفية يوهمون التشبيه»<sup>(3)</sup>، وعلي نقيض ذلك ذكر أن المتصوفة «دينهم التوحيد ونفي التشبيه»، فهم من أصناف أهل السنة<sup>(4)</sup>، في حين يذكر الرازي «إن أكثر من قص فرق الأمة لم يذكر الصوفية»<sup>(5)</sup>، لهذا كله تباعدت الأحكام بين أصحاب الفكر الإسلامي بل وأحيانا كثيرة تناقضت بشأن التصوف، ويمكن حصر دوافع ذلك في:

- صعوبة إخضاع الذوق الصوفي للقياس والتقييم الموضوعي بنظر العلم والمنطق العقلي.
- ذاتية المنهج الذوقي من حيث كونه مستغرقاً في الفردية البحتة عند التطبيق.
- ما أفرزه الكشف الذوقي من نظريات عند بعض المتصوفة اتصفت بالذاتية وصعوبة التقييم الموضوعي.

(1) عامر النجار: الطرق الصوفية، دار المعارف، ط6، 1995م، ص 112 : 113.

(2) حنا الفاخوري وخليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص 221 : 222.

(3) أبو الفرج الجوزي: تلبس إبليس، ص 524.

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 302 ودي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 127 والنشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص 43.

(5) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين، ص 97.

• ضخامة ما أثير حول المتصوفة من شبهات حول تأثرهم بأفكار وديانات لها مع  
الإسلام كبير خلاف وخصومة.

• ما اعتقد بانعزال كثير من المتصوفة عن النص الشرعي وواقع الأمة، لغة  
وسلوفاً.

والانصاف يقتضي التسليم بأن كثيراً من المتكلمين والفلاسفة المسلمين قد لاقوا  
مثل ما لاقى المتصوفة الذي انصب دفاعهم عن أنفسهم بأن عرضهم إنما هو التوحيد  
وصيانة التنزيه، فثبت لهم التهانوي التنزيه علي معني «انفراد القديم بأسمائه  
وأوصافه وذاته كما يستحقه لنفسه من نفسه بطريق الأصالة والتعالي»<sup>(1)</sup>، لكن  
منهجية الصوفية في إثبات هذا التنزية قامت علي أساس روحاني، يصعب إخضاعه  
لأحكام العقل وقوانين المادة، حيث إن «العقل لايتأتي له أن يخرج عن دائرة المادة،  
حيث يقف أمام منازل الروح عاجزاً لايجد جواباً»<sup>(2)</sup>، وربما لذلك كان من الصعب  
استخلاص نظرية محددة المعالم لرؤية الله عز وجل في الفكر الصوفي.

### المجاهدة الصوفية :

يعين المنهج الذوقي الإنسان الصوفي علي التسامي عن بشريته والترقي إلى الله  
تعالى، ويتم له ذلك بسلوك اختص به المتصوفة دون غيرهم وهو المجاهدة، التي  
هي «حمل النفس علي المشاق البدنية ومخالفة الهوي في كل حال»<sup>(3)</sup>، وقد اعتبرها  
البعض الأساس النظري للتصوف كحركة فلسفية والوسيلة العملية للوصول إلى  
معرفة الله تعالي عن طريق الكشف أو المشاهدة أو الإشراق أو الحدس، وأن كل النظم

(1) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج3، ص 1435.

(2) عبد الحليم محمود: نقلاً عن الطرق الصوفية لعامر البخار، ص 17.

(3) ابن عربي: كتاب اصطلاح الصوفية من رسائل ابن عربي، ص 8.

الصوفية قامت علي هذا الأصل السلوكي<sup>(1)</sup>، وتحتاج المجاهدة في طريق المتصوفة لتمكينهم من تحقيق المشاهدة الذوقية لله تعالى إلى أشراط، لا يتم الكشف إلا بها، وربما عدت هذه الأشراط بمثابة صفات اتصفت بها المجاهدة كسلوك عملي هو أميز ما في مذهب المتصوفة في رؤية الله تعالى، وهي:

• تكميل النفس وتزكيتها وتصفيتها، لتهديب أخلاقها<sup>(2)</sup>، فالمجاهدة من هذه الوجهة نفسية، ليس للحس والبدن فيها مدخل.

• الخلوة والذكر في المجاهدة ضرورة «يتبعها غالباً كشف حجاب الحس، والاطلاع علي عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها<sup>(3)</sup>»، يقول الصوفي عن الذكر «طاحت تلك الإشارات وبادت تلك العبارات، وما نفعنا إلا تسبيحات كنا نقولها بالغدوات»<sup>(4)</sup>، إذ لا يصح الكشف إلا بملازمة الذكر<sup>(5)</sup>، وفي ذلك قيل إن للمتصوفة في مذاهبهم وأحوالهم ومقاماتهم «آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم»<sup>(6)</sup>، فاللغة الصوفية من أقوى ما دلت عليه مذاهبهم من علامات مخصوصة، ولعل أغلب ما طعنوا به كان من تلك الجهة.

• الحياء، حيث «إن الحق تعالى لا يقرب من حضرته إلا من استحيا منه حق الحياء، ولا يصح له أن يستحي كذلك إلا إن حصل له الكشف»<sup>(7)</sup>، فالحياء شرط ملازم للمجاهدة لا ينفك عنها، والحياء يستدعي حضوراً واعياً من القلب، اعتبره الغزالي «حضوراً ضرورياً غير متكلف»<sup>(8)</sup>.

- (1) حسين مروة: النزعات المادية، ح2، ص159 وحنا الفاخوري وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ح1، ص320.
- (2) الغزالي: ميزان العمل، ص251.
- (3) ابن خلدون: المقدمة، ص451.
- (4) القشيري: الرسالة القشيرية، ص371.
- (5) الشعراني: الأنوار القدسية، ح1، ص115.
- (6) ابن خلدون: المقدمة، ص450.
- (7) الشعراني: الأنوار القدسية، ح1، ص115.
- (8) الغزالي: ميزان العمل، ص399 : 400.

- ملازمة النص الشرعي، فقد قيل «إن الصوفيين قد استنبطوا من القرآن جميع الرموز والإشارات التي استعملوها»<sup>(1)</sup>، ولذا فإن العلامة الأولي للسالك الحقيقي لسبيل الله تعالى «أن تكون جميع أفعاله الاختيارية موزونة بميزان الشرع، موقوفة علي حد توقيفاته»<sup>(2)</sup>، ولعل ذلك يغض الطرف عن تعبيرات المتصوفة الموغلة في التجريد الذوقي دون غيرها باعتبار نواياهم المصرحين بها بعد الصحو من حالة الوجد.
- التوبة، يقول صاحب الإشارات الإلهية في نصح الصوفي «لاتبحث عن مكنون غيبه مقدماً، ولا ترتكب مخالفته مجاهداً، ولا تترك التوبة في كل حال مستظهاً»<sup>(3)</sup>، وقد اعتبر القشيري تلك التوبة «أول منزل من منازل السالكين، وأول مقام من مقامات الطالبين»<sup>(4)</sup>.
- مجانية اللذات، لأن البعيدين عن ذكر الله تعالى والمنشغلين بالحسيات «مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن»<sup>(5)</sup>، ويبدو أن ذلك لا يدل في طريقة التصوف علي الانعزال التام عن الدنيا، وإنما تكون مفارقتها عندهم من جهة ما تقبل به علي العبد من شهوات وملذات تحول بينه وبين صحة المجاهدة، فمما أخذ علي بعض المتصوفة إعراضهم عن الدنيا، وقيل «لو أصبح الناس كلهم متصوفين معرضين عن شواغل الدنيا لفسدت وبطل معني الحياة ومعني الزهد في الحياة»<sup>(6)</sup>.
- المداومة، يقول الشعراني «إنه ما قطع مرید ورده إلا انقطعت عنه الأمداد

(1) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 286.

(2) الفزالي: ميزان العمل، ص 399 : 400.

(3) التوحيدي: الإشارات الألهية، ص 287.

(4) القشيري: الرسالة القشيرية، ص 91.

(5) ابن طفيل: من «حي بن يقظان» ضمن نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، تحقيق: محمود قاسم، ص 81.

(6) العقاد: الفلسفة القرآنية، ص 153.

في ذلك اليوم، وإيضاح ذلك، أنه طريق القوم طريق تصديق وتحقيق، وجهد وعمل، وغض بصر، وطهارة قلب، ويد وفرج ولسان، ومن خالف شيئاً من أفعالها رفضته الطريق كرهاً عليه»<sup>(1)</sup>.

• المعرفة التامة، وهي شرط بدهي في كافة الاتجاهات التي ينجم عنها الفكر، فقد قال أفلاطون «من عرف ذاته تأله»<sup>(2)</sup>، فالنزعة الإيمانية بهذا تعد مواكبة للوجود الإنساني، ليست مقصورة علي عقيدة بعينها، هي فطرة مجبولة في الطبع الإنساني مذ وجد، لكن تلك النزعة عند المتصوفة تغذيها المعرفة، يقول الكلا باذي «لم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله»<sup>(3)</sup>، إذ ليست المجاهدة منقطعة عند الصوفية عن عمل العقل بالمعرفة، إن ابن سينا يعلي من درجة العارف علي درجة غير العارف<sup>(4)</sup>، وربما لهذا تشكك البعض في صوفية الغزالي العملية، حيث قيل إن تصوفه جاء نتيجة لقراءاته لا لمجاهداته<sup>(5)</sup>، والصائب في المجاهدة أن لا تخلو من إعمال العقل، بمعرفة النفس ومعرفة الخالق، وقد أوضح المحاسبي ذلك في قوله «لا تصدق حتي تصدق نفسك، ولا تصدق نفسك حتي تعرفها، ولا تعرفها حتي تفتشها وتعرضها علي الموت والعرض علي الله عزوجل فتعرض أحوالها ولا تعترض أحوالها حتي تتهمها فيما تظنها»<sup>(6)</sup>، ولذلك يقول ابن رشد عن طريقة المتصوفة في المعرفة إنهم يزعمون «أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة علي المطلوب، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع»<sup>(7)</sup>، ولهذا اعتبر المتصوفة

(1) الشعراني: الأنوار القدسية، ج1، ص 104.

(2) أفلاطون: نقلاً عن مروج الذهب للمسعودي، المجلد الثاني، ص 248.

(3) الكلا باذي: التعرف، تحقيق: محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1969م، ص 63.

(4) عاطف العراقي: ثورة العقل، ص 224.

(5) أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 357.

(6) المحاسبي: الرعاية، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، ص 258.

(7) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 63.



أن فعل التجربة الذاتية في المجاهدة أمر محتوم، حيث أن من أدب المريـد «أن لا يسبق علمه ذوقه، فلا يتكلف معرفة منزلة قبل أن يـنازلها ويبلغها»<sup>(1)</sup>، وذلك في إشارة إلى أن الذوق مختلف بطبعه عن العلم من جهة: الممارسة المنهجية والوسيلة والنتائج.

فظاهر من المجاهدة أنها الضرورة الأولى للذوق الصوفي لتتم له حالة الكشف، وبها تحصل رؤية الخالق سبحانه، ولعل للمجاهدة عند المتصوفة في الوصول إلى رؤيته تعالي ما للإيمان عند من أقروا بالرؤية العيانية، وما للعقل عند من أقروا بالرؤية القلبية والعقلية، من شرطية الوصول إلى إثبات الرؤية، والفرق أن الرؤية جزاء للإيمان تقع في اليوم الآخر وكذلك للعقلانية تكون، بينما جوزها الذوقيون في حال الدنيا بالمجاهدة، التي لا تتضمن عند المتصوفة معاينة البصر، بل تتم ببصيرة هي «نور القلب الذي به يستبصر، كما أن البصر نور العين الذي به تبصر»<sup>(2)</sup>، لكن للعقل فيها عند الصوفية نصيب معلوم وإن قل، لذا يمكن اعتبار المجاهدة الصوفية في شمول معانيها روحانية الدلالة وإن تداركتها العقول والجوارح، وهي ملازمة لسعي المتصوف طيلة الطريق، وطريق الصوفي تتشكل من شيخ ومريد وأن «الذي يربط بينهما العهد وهو أوثق رباط بين رجلين تحابا في الله وتعاهدا علي طاعته»<sup>(3)</sup>، وربما ظهرت فكرة العهد في مرحلة متأخرة من مراحل التصوف، إذ قد بدأ في سلوك فردي سمته الظاهرة التعبد وخصوصية العلاقة بين العبد وربّه، وقد أطلق علي المريـد لفظ الولي أحيانا، غير أن هناك من الباحثين من يقرر في بحثه عن التصوف اتفاق شيوخه علي أن الولاية الحقّة لله عز وجل وأنها إذا أطلقت علي واحد من خلق

(1) الرفاعي: العقيدة الحقّة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1983م، ص 23.

(2) النسفي: تفسير النسفي، المجلد الأول، حد2، ص 27 والزمخشري: الكشاف، حد2، ص 41:42.

(3) عامر النجار: الطرق الصوفية، ص 28.

الله فإنما إطلاقها يكون علي سبيل المجاز لا الحقيقة<sup>(1)</sup>، والولي تجاوزاً أو المرید لكي يقوي إرادته يجب أن يعتمد «الجوع، ثم السهر، ثم الصمت، ثم الخلوة، فهذه الأربع سجن النفس وضيقها وضرب النفس وتقييدها بهن يضعف صفاتها وعليهن تحسن معاملاتها»<sup>(2)</sup>، لأن ما علي المرید أنه «أولاً يسمع، وثانياً يفهم، وثالثاً يعلم، ورابعاً يشهد، وخامساً يعرف»<sup>(3)</sup>، فالمعرفة في قانون الصوفية مرحلة تالية للشهادة، التي هي رؤية الحق تعالي رؤية ذوقية، فالرؤية بهذا ركن متمم في بناء المعرفة الذوقية عند الصوفي، وهي معرفة ليست مختصة بشأن دون غيره، لأنهم - أي الصوفية - «لم ينضردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسوموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة، سالفاً ومستأنفاً، وهم مع الله تعالي في الانتقال من حال إلى حال»<sup>(4)</sup>، والمرید في جميع أحواله إنما يبنيتها علي أصول أربعة «اشتعال اللسان بذكر الله عزوجل مع حضور القلب، وجبر القلب علي جمعه لمراقبة الله عزوجل، ومخالفة النفس والهوي من أجله تعالي، وتصفية اللقمة لعبوديته من الشهوة، وهذه الرابعة هي القطب، وبها تزكو الجوارح ويصفو القلب»<sup>(5)</sup>، ولا ينقطع ذلك عن الصوفي في جميع ما يجتاز من مقامات، تكون واقعة في طريقه لبلوغ مسعاه من رؤية الحق تعالي، وطريقه «عبارة عن مراسم الحق تعالي المشروعة التي لارخصة فيها»<sup>(6)</sup>، أما المقام فهو «ما يتحقق به العبد بمنازلته من الأداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق

(1) سعيد مراد: التصوف الإسلامي، الأنجلو، 1992م، ص 219.

(2) أبو طالب المكي: قوت القلوب، تحقيق: سعيد نسيب، دارصادر، بيروت، ط1، 1995م، ج1، ص 200.

(3) الشعرائي: الأنوار القدسية، ج1، ص 130.

(4) الطوسي: اللمع، ص 40.

(5) الشعرائي: الأنوار القدسية، ج1، ص 115.

(6) ابن عربي: كتاب اصطلاح الصوفية، ص 2.

بضرب تطلب، ومقاساة تكليف»<sup>(1)</sup>، لأنه «الملكة، وهو القدرة علي الشيء متي أريد من غير احتياج إلى تفكر وكسب واستصعاب»<sup>(2)</sup>، ويكون هذا المقام «بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل... مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل...»<sup>(3)</sup>، ومعلوم أن «لكل مقام بدء ونهاية، وبينهما أحوال متفاوتة، ولكل مقام علم، وإلى كل حال إشارة»<sup>(4)</sup>، وشرط علي الصوفي «أن لا يرتقي من مقام إلى آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام»<sup>(5)</sup>، وعلي ذلك فأحوال الصوفي التي تؤهله للرؤية إنما تسنح له بين المقامات، فالحال «معني يرد علي القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب»، فالأحوال «مواهب» والمقامات «مكاسب»، والأحوال تأتي من الوجود نفسه، والمقامات تحصل ببذل المجهود»<sup>(6)</sup>، ومعني الأحوال «ما يحل بالقلوب، أو تحل القلوب، من صفاء الأذكار»، مثل المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين»<sup>(7)</sup>، إذ إنها «المواهب الفائضة علي العبد من ربه، إما واردة عليه ميراثاً للعمل الصالح المزكي للنفس المصفي للقلب، وإما نازلة من الحق امتناناً محضاً، وإنما سميت أحوالاً لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات البعد إلى الصفات الخفية ودرجات القرب، وذلك هو معني الترقى»<sup>(8)</sup>، وبينما الحال «كمال سريع الزوال غير محسوس»<sup>(9)</sup>، يتصف المقام بثبوت نسبي، ولقد كثر الاشتباه

(1) القشيري: الرسالة القشيرية، ص 56.

(2) السهروردي: مقامات الصوفية، تحقيق: إميل المعلوف، دار المشرق، بيروت، ط1، 1993م، ص 66.

(3) الطوسي: اللع، ص 65.

(4) الكلاباذي: التعرف، ص 106.

(5) القشيري: الرسالة القشيرية، ص 56.

(6) المصدر نفسه، ص 57 وابن عربي: كتاب اصطلاح الصوفية، ص 3.

(7) الطوسي: اللع، ص 66.

(8) القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص 26.

(9) السهروردي: مقامات الصوفية، ص 69.

بين الحال والمقام، يقول السهروردي «الحال سمي حالاً لتحوّله والمقام مقاماً لثبوته واستقراره، وقد يكون الشيء بعينه حالاً ثم يصير مقاماً»<sup>(1)</sup>، ويرد فيهما علي العبد خواطر، وهي «ترد علي الضمائر.. فإذا كانت من الله سبحانه وكان إلقاؤه في القلب فهو خاطر حق»<sup>(2)</sup>، ولذلك قيل إن المتصوف إذا لم يتفقه في الدين فهو عرضة للتلاعب وقد ينخدع بالخواطر والواردات، لاسيما ما يتعلق بالذات العلية، وقد يكون فيها جانب من تشبيهه الله سبحانه بشيء من مخلوقاته<sup>(3)</sup>، والمرحلية في المقامات الصوفية مطلب حتمي، لكن دونما تقييدها بزمن معين، فإذا «ذكر المرید ربه بشدة وعزم، طويت له مقامات الطريق بسرعة من غير بطء، فربما قطع في ساعة ما لا يقطعه غيره في شهر وأكثر»<sup>(4)</sup>، والمرید وهو «طالب الطهارة الحقيقية»<sup>(5)</sup>، غايته المشاهدة التي هي «رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بازاء رؤية الحق في الأشياء وتطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك»<sup>(6)</sup>، فالمتصوف تتهيأ له عند رؤية الله تعالى درجتان متتابعتان:

• رؤية الله في المخلوقات.

• ثم رؤية الله يقيناً.

ولعل التتابع في الرؤية الصوفية رهن بكيفية الترقى والصعود الروحاني، وهي رؤية من النفس حاصلة وليست من الحس، لأنها «شروق الأنوار علي النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم، وقد خصه بعض الناس والصادقين بما يرسم من الصور

(1) السهروردي: عوارف المعارف، فكتبة القاهرة، ط 1973م، ج 4، ص 244.

(2) القشيري: الرسالة القشيرية، ص 83 : 84.

(3) محمود أمين النواوي: مقدمة كتاب التعرف للكلازدي، ص 9.

(4) الشعراني: الأنوار القدسية، ج 1، ص 88.

(5) السهروردي: مقامات الصوفية، ص 69.

(6) ابن عربي: كتاب اصطلاح الصوفية، ص 9.

الغيبية في الحس المشترك فيري ظاهراً محسوساً<sup>(1)</sup>، فعند الصوفية تكاد تكون الرؤية الذوقية الناجمة عن المشاهدة الحاصلة بالمجاهدة مماثلة لما يري بالحس ظاهراً مع أنها ليست قائمة أصلاً بمعاينة البصر، وقد لخص ابن سينا - في إشارته وتنبيهاته - أحوال العارف في سلوكه طريق الحق من بدء حركته إلى نهايتها وهي الوصول إليه تعالى في:

- الإرادة، وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن إلى النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مرید.
- ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة، بغرض تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار، وتطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لينجذب قوي التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي وتلطيف السر للتنبه.
- ثم تعنو له خلسات من اطلاق نور الحق عليه لذيدة كأنها بروق تومض إليه.
- فيتوغل في ذلك حتي يغشاه في غير الارتياض، فيكاد يري الحق في كل شيء.
- فيزول عن سكينته فيتنبه جليسه لا ستيفازه عن قراره.
- فينقلب له وقته سكينه، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيناً، ويحصل له معارف مستقرة.
- ثم يظهر عليه ما به، فكان وهو غائب حاضراً، وهو ظاعن مقيماً.
- ويتيسر له هذه المعارف أحياناً، ثم يتدرج إلى أن يكون له متي شاء.
- ويتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره إلى مشيئته له كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسبح له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحق مستقر به.

(1) السهروردي: مقامات الصوفية، ص 78 : 79.

• فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سره مرآة مجلوة محازياً بها شطر الحق، ودرت عليه اللذات العلا، وفرح بنفسه، لما بها من أثر الحق، وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه.

• فيغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظه، لا من حيث هي بزيتها، وهناك يحق الوصل التام<sup>(1)</sup>.

فجاءت صوفية ابن سينا عند تصويره لطريق الصوفي إلى رؤية الحق تعالي، علي ميل ملحوظ لعبارات اللغة ليس لها في التجربة الفعلية ما يقابلها في حجمها من المعاني الدالة عليها، وربما لذلك وصف تصوفه بأنه ليس «إلا مذهبا نظريا»<sup>(2)</sup>، فيما قال آخرون إن تصوفه قد مر بمراحل ما كان منه في الإشارات والتنبيهات إنما كان تعبيراً عن مرحلة النضج<sup>(3)</sup>، هكذا لا ينحصر أثر الذاتية عند ممارسة التجارب الصوفية وحسب وإنما يطال الأحكام الصادرة بشأن تقييم تلك التجارب.

### ظواهرات الرؤية الذوقية :

لم ينشغل المتصوفة بما خاضة مفكرو الإسلام من بحث عقلي اتصل بالمعرفة والوجود والإنسان وشكل عند أصحابه مذاهب فلسفية متكاملة، كما لم يستغرقهم البحث الذي ارتبط بالأصول العقدية مما كون اتجاهات كلامية متميزة، وإنما انحصرت غاية الفكر الصوفي في تأسيس وتعميق الروحانية الممتدة بين الإنسان وربّه في علاقة منتهاها لذّة النظر إلى وجهه الكريم تعالي، وربما وهو يحقق تلك الغاية قد استعار من الفلسفة ومن الكلام لمحات من التصورات والدلالات اللغوية مما توفر له في موضوعه ومنهجه واستدلّاه، وما جادت به مجاهدات الصوفية من

(1) بتصرف من الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ح 3، ص 378.

(2) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ح 2، ص 210.

(3) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 272.

نظريات وأنماط فكرية، كان لهم بسببها نصيب وافر من الإنكار والتجريح، لكنه -  
أي الفكر الصوفي - تفرد بميزتين بارزتين هما :

1- ذاتية الممارسة وفرديتها.

2- لغة التجربة وتعاييرها.

ويمكن أن يندرج في إطارهما منهجية الذوق الصوفي في مجاهداته طيلة الطريق الذي يسلكه في مقاماته وأحواله، إلى أن يستقر وجدانه وينعم بالرؤية، بلغ الصوفية في تصور رؤيته تعالي مبلغاً تجاوزت ظاهراتهم فيه ما دلت عليه اللغة والاصطلاح، وما أفرزته مفردات الواقع ومعطيات العلم، حيث عبرت أفاضلهم في الرؤية عن تحليل مقذورات النفس الإنسانية - عند تعلقها بالرؤية - عن جوانب انغلقت إلا عليهم وحدهم، واشتبكت تعابيرهم في التصريح عن الرؤية مع ما دلت عليه مقاماتهم تارة وأحوالهم تارة ثانية وفلسفة الذوق الصوفي تارة ثالثة، إذ ليس هناك فيما تجنيه النفس المتصوفة في مجاهداتها لتحقيق الرؤية فواصل حاسمة بين مقام وحال وذوق كشفي، فإن الدلالة عند الصوفي إنما يكون فيما تجنيه نفسه من الرؤية في اللحظة الصوفية نفسها، وليس فيما تكون عليه النفس من مقام أحوال أو غيره، لذا احتوت الرؤية الذوقية عند متصوفة الإسلام على أبعاد عدة تمثلت في:

## 1- المعاينة :

يقول الجيلاني «من رأي محبا لله عز وجل فقد رأي من رأي الله عز وجل بقلبه دخل عليه بسره، ربنا عز وجل شيء موجود مرئي، قال النبي ﷺ «سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر لاتضامون في رؤيته»، يري اليوم بأعين القلوب وغداً بأعين الرؤوس»<sup>(1)</sup>، هكذا أقر المتصوفة الرؤية قلبية في الدنيا بينما تكون عياناً

(1) الجيلاني: الفتح الرباني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1980م، ص 142: 143.

في الآخرة، وكان احتجاجهم في المعاينة بدلالة نقلية، غير أن من المتصوفة من ألح إلى الرؤية العيانية في الدنيا وأباحها بشروطها، مع ما اكتنف عبارته من الغموض، يروي الأشعري عن قوم من الأمة ينتحلون النسك قولهم «إنه يري الله سبحانه في الدنيا علي قدر الأعمال، فمن كان عمله أحسن رأي معبوده أحسن»<sup>(1)</sup>، فإنه «إذا صح القلب صح النظر، وإذا صح القلب فقد قرب من الحق عز وجل، وإذا نظر بعين القرب والمعرفة، يصير نظره من الله عز وجل ويصير القرب سحاباً في قلبه والنظر برقه والوعظ مطره، يعبر بلسانه عما في قلبه»<sup>(2)</sup>، أو كما يقول الغزالي بشأن العارفين إنهم «استكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى»<sup>(3)</sup>، لأنهم المقربون، أصحاب اليمين، أهل العلم بالله تعالى، وأهل الحب لله تعالى، وأهل الخوف من الله تعالى، حيث إنهم «نظروا إليه سبحانه وتعالى فنظر إليهم»<sup>(4)</sup>، وشرط الصوفية لتحقيق النظر إليه تعالى قول أحدهم «عزفت نفسي عن الدنيا وكأني أنظر إلى عرش ربي تعالى بارزاً وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون وإلى أهل النار يتعادون»<sup>(5)</sup>، لأن الروح المؤمنة التي استنارت بالنور الذي أنزله علي رسوله ﷺ «فأدركتها الفطرة بذلك النور السابق الذي حصل لها يوم إلقاء النور، فانضاف نور الوحي والنبوة إلى نور الفطرة، نور علي نور، فأشرقت منه القلوب، واستنارت به الوجوه، وحييت به الأرواح إلى حياتها، ثم دلها ذلك النور علي نور آخر هو أعظم منه وأجل، وهو نور الصفات العليا الذي يضمحل فيه كل نور سواه، فشاهدته ببصائر الإيمان مشاهدة نسبتها إلى القلب نسبة المرئيات إلى العين»<sup>(6)</sup>،

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، ص344.

(2) الجيلاني: الفتح الرباني، ص285.

(3) الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق: عبد العزيز السيدوان، دار الإيمان، دمشق، ط1، 1990م، ص39:40.

(4) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج1 ص236.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص201.

(6) ابن قيم الجوزية: الوابل الصيب، ص61:62.



فكانت عبارة المتصوفة في التصريح بالرؤية العيانية غارقة في غموضها، مثلما صرح التوحيدي بقوله للصوفي إنك لن تصل إلى باب ربك تعالي «حتى تصحب كونك بفراق كونك، وتبيد في عينك عن عينك، وتأتي عن شاهد زينك وشينك، وتمحو أثر المكان في أينك، وحتى يبقى «أنت» منسلخا عنك، ونعتك منفسخا عليك، .....، فإذا بلغت هذا الحد، لم يبق بينك وبينك ضد، ولاند، فترد، حينئذ، بحره الطامي ظامئاً، وترد روضة الناظر ناظراً، فإنك تذوق بغير مذوق ما لم يذقه مخلوق»<sup>(1)</sup>، وربما كان مرجع الغموض الذي اكتنف عبارات الصوفية في التعبير عن رؤية المعاينة، أن ذلك متحقق لهم بعين اليقين وليس بعلم اليقين، كما عبر حاجي خليفة بأن علي من يريد ذلك «أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلبه بالبيان فإنه طور وراء طور العقل»<sup>(2)</sup>، وربما لأن للمعاينة عند المتصوفة صوراً ثلاث:

• معاينة الأبصار.

• ومعاينة عين القلب.

• ومعاينة عين الروح، وهي التي تعين الحق عياناً محضاً<sup>(3)</sup>.

وابن عربي يثبت الرؤية العيانية في اليوم الآخر، لكنه وهو يقرها للمؤمنين، يقر بتفاوتهم في رؤيته تفاوتاً عظيماً علي قدر علمهم<sup>(4)</sup>، فإن أهل الجنة «يرون ربهم من غير إدراك ولا إحاطة ولا كيفية ولا مقابلة ولا علي مكان ولا في جهة»<sup>(5)</sup>، ولهذا ذكر أن المتصوفة أجمعوا علي أن الله تعالي «يري بالأبصار في الآخرة، وأنه يراه المؤمنون دون الكافرين، لأن ذلك كرامة من الله تعالي، لقوله «للذين أحسنوا الحسني وزيادة»، وجوزوا الرؤية بدلالة العقل وأوجبوها بالسمع، وقد جازت

(1) التوحيدي: الإشارات الإلهية، ص 141.

(2) حاجي خليفة: كشف الظنون، المجلد الأول، ص 414.

(3) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، دار الحديث، القاهرة، ح3، ص 256 : 257.

(4) ابن عربي: الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص 321.

(5) الرفاعي: العقيدة الحقة، ص 15.

الرؤية عقلاً لأنه موجود «وكل موجود فجانز رؤيته إذا وضع الله تعالى فينا الرؤية له»<sup>(1)</sup>، فوافق الصوفية الأشاعرة في الرؤية العيانية وفي الدلالة عليها بدلالة الوجود، ولهذا فهم ينكرون رؤيته بالأبصار في الدنيا علي جهة الكرامة<sup>(2)</sup>، رغم ما عبرت عنه عبارات المتصوفة مما يشير إلى تمكن بعضهم من رؤية العيان في حال الدنيا، ويبدو أن تلك العبارات لم ترد علي لسان الصوفية في نقاوة التصوف الأولي، وإنما كانت ترجمة لأحوال المتصوفة الذين أمعنوا في التجريد والتفلسف العقلي في مراحل المتأخرة، فقد اعتبر أن من قدم أروع وأقوي روحانية إيمانية معتصمة ومهتدية بعيداً عن السبحات الفلسفية والشطحات المترنحة والكلمات الغامضة في بدايات العلم - أي علم التصوف - هما الجنيد ببغداد والطوسي بنيسابور<sup>(3)</sup>، ولذلك فإن الخوض في شطحات الصوفية وما يصدر عنهم حال وجدهم محذور، لأن المعاني والمدارك المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة بل مفقودة<sup>(4)</sup>، ومثل هذا جاء متأخراً في التصوف، وأما من زعم من المتصوفة في قوله برؤية صورة عظيمة ويعتقد أن المرئي هو الله، فقد قال فيهم ابن تيمية «هم صادقون فيما يخبرون به ولكن لم يعلموا أن ذلك هو الشيطان، وهذا ما وقع كثيراً لطوائف من جهال العباد»، وذلك بدلالة أن هذا لم يقع «لأحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان»، وقيل لمن ادعي الرؤية العيانية لنفسه في حال الدنيا بأنه «علي ضلال وتكذيب»، وفي رؤية الرسول ﷺ ليلة الإسراء، فقد قال جمهور المتصوفة وكبارهم «إنه لم يره محمد ﷺ ببصره، ولا أحد من الخلائق في الدنيا، وقال بعضهم «رآه النبي ﷺ ليله المسري، وإنه خص من بين

(1) الكلاباذي: التعرف، ص 57 والقشيري: من أصول العقيدة الإسلامية للطحاوي، ص 65 وابن تيمية: الفتاوي، المجلد الخامس، ص 79 وعبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف في الإسلام، ص 174.

(2) القشيري: الرسالة القشيرية، ص 360.

(3) عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور: مقدمة للمع للطوسي، ص 6 : 7.

(4) ابن تيمية: التوسل والوسيلة، رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء، السعودية، ص 28 والكلاباذي: التعرف، ص 58 : 59.

الخلايق بالرؤية، كما خصص موسى عليه السلام بالكلام، وقال بعضهم «رأه بقلبه ولم يره ببصره»<sup>(1)</sup>، وقد اعتبر ماسينيون ما قاله الحسن البصري بإنكار رؤية الله حين الإسراء دليلاً على الروح النقدية والنزعة الواقعية<sup>(2)</sup>، وذلك مردود عليه بأن أصحاب كل مذهب من المذاهب المتناقضة التي اختلفت في رؤية الإسراء، قد حاولوا جره إلى رأيهم<sup>(3)</sup>.

## 2- التجلي:

والذي أوضحه القاشاني في مراتب، من جعلتها «تجلي الذات في الأعيان الثابتة»<sup>(4)</sup>، ونفاه ابن يتميه عند إنكاره الرؤية العيانية في الدنيا إلا عن رسول الله ﷺ، فيقول «هذا التجلي يحصل بوسائط بجسب إيمان العبد ومعرفته وحبه، ولهذا تتنوع أحوال الناس في ذلك كما تتنوع رؤيتهم لله تعالى في المنام، فيراه كل إنسان بحسب إيمانه، ويرى في صور متنوعة»<sup>(5)</sup>، فليس التجلي إذن إلا ظاهرة من ظاهرات الرؤية القلبية التي تقوي كلما قوي إيمان العبد وتنامى في نفسه، أو كما عبر عنها فلسفياً بأنها «حالة مؤقتة يغترب فيها العقل مصحوبة بعدم إحساس بالزمان»<sup>(6)</sup>، وربما قوي ذلك التجلي حتي يصير كالأعيان، وليس معقوداً بالعين، لأنه في الذهن، وسببه «قوة ارتباط حاسة البصر بالقلب. فالعين مرآة القلب شديدة الاتصال به، وتنضم إلى ذلك قوة الاعتقاد»<sup>(7)</sup>، وفي هذا تكمن دقة المنهج الصوفي في رؤية الله

(1) الكلا باذي: التعرف، ص 59.

(2) ماسينيون: من تاريخ التصوف في الإسلام لعبد الرحمن بدوي، ص 174.

(3) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 156.

(4) القاشاني: من دراسات في علم الكلام ليحيى هويدي، ص 230:231.

(5) ابن يتميه: الفتاوي، المجلد الخامس، ص 492.

(6) ميرفت بالي: أفلوطين، ص 419.

(7) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج 3، ص 245:247.

تعالى، واقترابه من دلالات الرؤية الشمولية المتكاملة، وإن عبر مقصدهم فيها عما تفرزه حالة التجلي عند الصوفي في حياته الدنيا، ويبدو أن في مذهب المتصوفة يعد ما صح في الدنيا وأمكن وقوعه، فإنه يلزم - وبصورة أسمى وأتم- أن يصح في اليوم الآخر.

### 3- المشاهدة :

فقد ذكر أن الصوفية قد أحسنوا حين طرحوا العقل وأثبتوا عجزه، وجعلوا السبيل إلى الله مشاهدة ذوقية، لأن الله يجلب عن أن تدركه الأبصار أو تحيط به العقول<sup>(1)</sup>، وقد حصرها بعض المتصوفة - أي المشاهدة الذوقية - في مشاهدة علم التوحيد الذي لا يصل العبد إليه «إلا بعلم المعرفة وهو نور اليقين ولا يعطي نور اليقين حتي تمخض الجوارح بالأعمال الصالحة»<sup>(2)</sup>، أي «شهد مقام الله تعالى منه بالبيان فقام بشهادة الإيقان»<sup>(3)</sup>، واعتبرت حالاً غير منقطعة، لأنها مشاهدة «الموجود الواجب الوجود علي الدوام مشاهدة بالفعل أبداً، حتي لا يعرض عنه طرفة عين»<sup>(4)</sup>، واعتبرت تلك المشاهدة أكمل من المكاشفة لأنها «تتعلق بنفس الذات الجامعة للصفات»، فمن شاهد الصفة فالابد أن يشاهد متعلقاتها، وخالصتها «أن لا يقصر نظر القلب علي صفة من الصفات، بحيث يستغرق فيها وحدها، بل يكون التفاته وشهوده واقعاً علي الذات الموصوفة بصفات الكمال، المنعوتة بنعوت الجلال، فحينئذ يكون شهوده واقعاً علي الذات والصفات جميعاً»<sup>(5)</sup>، فالمشاهدة بذلك عند الصوفي إنما هي قلبية، وشرطها الذكر الدائم «حتي يحصل له الحضور الدائم مع

(1) أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام، ص 99 : 100.

(2) أبو طالب المكي: قوت القلوب ، ج1 ، ص 251.

(3) المصدر نفسه ، ج1 ، ص 132.

(4) ابن طفيل: من حي بن يقظان ضمن نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية لمحمود قاسم، ص 77.

(5) ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، ج3، ص 242 : 245.

الله، فهناك يستغني عن ذكر اللسان بالشهود القلبي»<sup>(1)</sup>، لأنها «حضور الحق من غير بقاء تهمة، فإذا صحت سماء السر عن غيوم السترفشمس الشهود مشرقة»<sup>(2)</sup>، كما تتصف تلك المشاهدة باليقينية، لأنها «صفاء النظر إلى الله تعالى، بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين»<sup>(3)</sup>، وتعني «سقوط الحجاب بتأ، بحيث لا يبقى منه شيء»<sup>(4)</sup>، ولها درجات ثلاث:

- مشاهدة معرفة، تجري فوق حدود العلم، في لوائح نور الوجود.
- مشاهدة معاينة، تقطع حبال الشواهد، وتلبس نعوت القدس، وتخرس أسننه الإشارات.
- مشاهدة جمع، تجذب إلى عين الجمع، مالكة لصحة الورود، راكبة بحر الوجود<sup>(5)</sup>.

ويذكر الطوسي من أقوال المتصوفة حال المشاهدة، قول الخراز «من شاهد الله بقلبه خنس عنه ما دونه، وتلاشي كل شيء وغاب عند وجود عظمة الله تعالى، ولم يبق في القلب إلا الله، عز وجل»، وقول المكي «المشاهدة ما لاقت القلوب من الغيب بالغيب وليجعلها عياناً ولا يجعلها جداً، والمشاهدة وصل بين رؤية القلوب ورؤية العيان، والمشاهدة تعني المحاضرة، أي المداناة، وهي حضور بمعنى قرب، مقرون بعلم اليقين»<sup>(6)</sup>، فصح أن المشاهدة الصوفية ليس من معانيها القاطعة تكون المعاينة، فإنها وجدانية، من جهة الروح، لأن كمال الروح «أن تعرف الحق لذاته... فإذا صبر العبد بحيث يصير مستغرقاً في شهود أنوار الربوبية، منقطع الفكر عن كل

(1) الشعراني: الأنوار القدسية، ج1، ص 86 و 94 وأبوطالب المكي: قوت القلوب، ج1، ص 229.

(2) القشيري: الرسالة القشيرية، ص 75.

(3) الطوسي: اللمع، ص 103.

(4) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج3، ص 242.

(5) المصدر نفسه، ج3، ص 247 : 252.

(6) الطوسي: اللمع، ص 100 : 101.

ما سوي الله، فهذا هو الإعزاز المطلق»<sup>(1)</sup>، فإن المشاهدة «حالة الفناء لانور ولاظلم مثل ليلة القدر»<sup>(2)</sup>، يقول السهروردي إن الإنسان إذا واضب علي التفكير في العالم القدسي والمناجاة وقراءة الوحي الإلهي «ربما تخطف عليك أنوار مثل البرق لذيدة، ويكثر فيتابع، وقد يثبت فيسلبك عن مشاهدة الأجرام، ويكاد سنا برقه يخطف بالأبصار، وتحصل لك حالات مشاهدة»<sup>(3)</sup>، وعندها يستطيع الصوفي أن يصرح «تعرفت إلى ربي تعرفاً أشهدني فيه بدو كل شيء من عنده فلما رأيت بدو كل شيء من عنده أقيمت في هذه الرؤية»<sup>(4)</sup>، لكن الملاحظ أن المتصوفة حريصون علي تأكيد أن «واجب الوجود تعالي عن الصورة وهو مجرد عن المادة بالكلية»<sup>(5)</sup>، وقد أخذ ابن تيمية علي المشاهدة الصوفية - وهو ينكرها عليهم - أنهم «يشهدون الحقيقة الكونية، مع إعراضهم عن الأمر والنهي»، بل ورغم أنهم عنده خير من المعتزلة فإنهم عنده في مشاهدة توحيد الربوبية والفناء «يصيرون أيضاً معتزليين لجماعة المسلمين وسنتهم»<sup>(6)</sup>، لأن اليقين الصحيح عند فريق من مفكري الإسلام يستوجب «خلع كل عقيدة بأن الله جل شأنه ظهر، أو يظهر بلباس البشر أو حيوان آخر لصالح أو فساد»<sup>(7)</sup>.

#### 4- الكشف:

يقول ابن القيم عن المكاشفة «أنها اطلاع أحد المتحابين المتصافين علي باطن أمره وسره»، فإذا بلغ العبد مقام المعرفة فكأنه «يطالع ما اتصف به الرب سبحانه من

(1) الرازي: لوامع البينات، ص 231.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص 178.

(3) السهروردي: اللوحات، ص 150.

(4) النفري: المواقف والمخاطبات، تحقيق: أرثر يوحنا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص 101.

(5) السهروردي: مقامات الصوفية، ص 43 : 44.

(6) ابن تيمية: التدمرية، ص 195 و 235.

(7) الأفغاني : من الرد علي الدهريين ضمن نصوص فلسفية لمحمود قاسم، ص 107.

صفات الكمال، ونعوت الجلال، وأحست روحه بالقرب الخاص الذي ليس هو كقرب المحسوس من المحسوس، حين يشاهد رفع الحجاب بين روحه وقلبه وبين ربه، فإن حجابهُ هو نفسه.. فصار يعبده كأنه يراه»<sup>(1)</sup>، فهي حالة واقعة من جهتي القلب والروح، لكنها اعتبرت «علوماً يحدثها الرب سبحانه وتعالى في قلب العبد»<sup>(2)</sup>، فالكشف من حيث كونه علوماً قلبية فيه دلالة - وإن ضعفت - علي اتصالها بالعقل، وهي كالمشاهدة تتصف باليقين، لأنه علي وجوه ثلاثة :

- مكاشفة العيان بالأبصار يوم القيامة.
- مكاشفة القلوب بحقائق الإيمان بمباشرة اليقين بلا كيف ولا حد.
- مكاشفة الآيات بإظهار القدرة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بالمعجزات، ولغيرهم بالكرامات<sup>(3)</sup>.

فهي تتصل بالحس العياني في اليوم الآخر، لأن الرؤية نوع كشف وعلم، إلا أنه أتم وأوضح من العلم<sup>(4)</sup>، لأنه ليس موقوفاً علي الأدلة المجردة<sup>(5)</sup>، فالكشف فعل وجداني ذوقي متصل في حال الدنيا بالقلب والروح، بينما ينضاف إليه من معاني الرؤية في الآخرة، المعاينة، والعلم العقلي، لأنه متصل بكشف الحجب عنه تعالى لتمكين المؤمن من تمام رؤيته، فالكشف «وهو علم ضروري يجده الإنسان في نفسه ولا يقبل معه شبهة ولا يقدر علي دفعه»<sup>(6)</sup>، ليس واقعاً بتمامه إلا في اليوم الآخر في جنات عدن عند رؤية الحق، ويكون علي مراتب :

- طائفة أصحاب المنابر وهي الطبقة العليا، الرسل والأنبياء.

(1) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج3، ص 232.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 233.

(3) الطوسي: اللمع، ص 102.

(4) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص 141.

(5) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 23.

(6) ابن عربي: الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص 319.

- الأولياء ورثة الأنبياء قولاً وعملاً وحالاً.
- العلماء من طريق النظر البرهاني العقلي.
- المؤمنون المقلدون في توحيدهم<sup>(1)</sup>.

فهؤلاء يوم القيامة «يرجع كل شخص منهم عيناً كله وسمعاً كله فيري بذاته كلها لا تقيده الجهات ويسمع بذاته كلها، فهذا يعطيهم ذلك النور فيه يطيقون المشاهدة والرؤية، وهي أتم من المشاهدة... فترفع الحجب فيتجلي لهم الحق جل جلاله»<sup>(2)</sup>، وهذا يدحض اعتبار المكاشفة «لا تصحبها أية ظاهرة نفسية بصرية أو سمعية أو عصبية»<sup>(3)</sup>، إذا تم تقييمها بمعيار الرؤية الأخروية، بل وبمعيار الرؤية الذوقية الحاصلة للصوفي حال تعبده الدنيوي، لأن كيان الصوفي بكامل بدنه وكافة جوارحه، يصير لحظة الرؤية بمثابة العين المدركة للمرئي، وقد أصاب ابن خلدون في وصف تلك الحال حيث «إنه وجداني عندهم، وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه. واللغات لا تعطي دلالة علي مرادهم منه، لأنها لم توضح الإللمتعارف، وأكثره من المحسوسات»<sup>(4)</sup>، غير أنه يستبعد وقوعه بين سلف المتصوفة أعلام الملة إذ «لم يكن لهم حرص علي كشف الحجاب، ولا هذا النوع من الإدراك»<sup>(5)</sup>، وألح الغزالي إلى تلك الحال بأنها «طور وراء العقل تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة»<sup>(6)</sup>، حتي أن هناك من المتصوفة من يسوي في تلك الحال من الرؤية بين الكشف والحجاب، فيذكر النفري من أقوال الحق تعالي له «إذا رأيتني استوي الكشف والحجاب»<sup>(7)</sup>،

(1) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 320.

(2) المصدر نفسه، ص 320.

(3) مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ص 140.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص 458.

(5) المصدر نفسه، ص 459.

(6) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 62.

(7) النفري: المواقف، ص 55.



وقوله «أروني وحجبتهم برؤيتهم إياي عني»<sup>(1)</sup>، وتلك تعبيرات ذوقية لم تكن لتكون للصوفي إلا في إطار الذاتية التي تستغرقه في حال الوجد والمكاشفة. والمكاشفة عند المتصوفة تستقطب في مذاهبهم في الرؤية البحث والكلام في الحجب، وقد حصروها في:

التعطيل، الشرك، البدعة القولية، البدعة العملية، الكبائر الباطنة، الكبائر الظاهرة، الصغائر، التوسع في المباحات، الغفلة وحجب المجتدين السالكين<sup>(2)</sup>، بينما يوردها الرازي في حجابين:

• نوري، وهو الاشتغال باكتساب الصفات المحمودة.

• وناري، وهو الاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل<sup>(3)</sup>.

ولذا فعلي العبد «أن يجاهد نفسه إلى الغاية، فإن الحق ربما تفضل عليه بعدم الحجاب عنه»<sup>(4)</sup>، وأن الله تعالى إذا أراد «أن يوالي عبداً من عبده فتح عليه باب ذكره، فإذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجالس الأنس به، ثم أجلسه علي كرسي التوحيد، ثم رفع الحجب وأدخله دار الفردانية، وكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره علي الجلال والعظمة بقي بلاهوي»<sup>(5)</sup>.

والدلالة الظاهرة من كلام الصوفية في الحجب هو تشبثهم بالشرع، حيث استعاروا منه كثيراً من عباراتهم، التي لم يكن في مقدورهم اللجوء إلى غيرها لتعبر عن أحوالهم في الكشف، ومع ذلك هم يفرقون في الكشف بين ما يحدث حال التعبد في الدنيا، وما ينتظرهم في الآخرة، حيث يكون «إتمام النعيم بالنظر إلى

(1) المصدر نفسه، ص 76.

(2) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج3، ص 233 : 234.

(3) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين، ص 100.

(4) الشعراني: الأنوار القدسية، ج1، ص 80.

(5) القشيري: الرسالة القشيرية، ص 263.

وجبه الكريم»<sup>(1)</sup>، بزوال الحجب المانعة من رؤيته، وواضح من عبارات المتصوفة أن زوال الحجب بين العبد وربّه، مرهون بما يأتيه العبد من فعل الصالحات، وقد عد ذلك في معرض الهجوم علي الصوفية من شبه إبليس عليهم، لأنه «صدهم عن العلم وأراهم أن المقصود العمل»، وأوصلهم إلى قولهم «أن الله عز وجل يتجلي في الدنيا لأولياؤه»<sup>(2)</sup>، وأنهم في الكشف جعلوا هناك وسائط بين الإنسان وربّه، مما اقتبسّه شيعة الاسماعيلية في اعتبارها تلك الوسائط هي التجليات الإلهية علي الأرض في صور الأئمة<sup>(3)</sup>، ولكن تجربة المتصوف الذاتية تجزم بانعدام وجود مثل هذا التصور للوسائط بين العبد وربّه، فإن ما ينشأ في وجدان الصوفي إنما علاقة مباشرة ينعلم فيها كل وسيط، وهم في هذا يقررون أسمى درجات القرب بين الإنسان وخالقه.

## 5- الفناء:

اعتبر الجرجاني أن فناء العبد في الحق هو من نوع حق اليقين حيث «البقاء به علماً وشهوداً وحالاً»<sup>(4)</sup>، وقد ميز ابن عربي في حال الفناء بين درجات: فقدان الشعور بالأفعال الإنسانية وإرجاعها إلى الله، فقدان الشعور بمكانته وقواه وصفاته ويراها مكاناً لله، زوال شعور العبد بشخصيته، لا يتقطن إلى أن الله هو من يشاهده، مشاهدته لله تبعد كل ما سواه عن النفس وقمة الفناء حيث تزول الصفات الإلهية أيضاً ويتجلي الله للعبد في مشاهدته بوصفه الموجود المطلق<sup>(5)</sup>. ولعل الفناء في الرؤية الصوفية لله تعالي - في اعتقاد البعض - يعد عملية

(1) ابن عطاء الله السكندري: حكم ابن عطاء الله، شرح: الشيخ عبد الله الشرقاوي، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1970م، ص 112.

(2) أبو الفرج الجوزي: تلبس إبليس، ص 235 : 236.

(3) حسين مروه: النزعات المادية، 2، ص 229: 231.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص 95.

(5) أبوريان: الحركة الصوفية في الإسلام، ص 258.

عقلية، حيث الإنسان فيها قادر علي أن يسمو بنفسه حتي يصير عقلاً صرفاً<sup>(1)</sup>، وقد قيل أيضاً إنها تشبه طريقة الفناء الذاتي عند الهنود أو بلوغ اللامتناهي والاندماج به في المسيحية، لكن التعاليم الدينية الإسلامية تقوم علي أسس ثلاثة تتناهي تماماً وإقرار هذا التشابه، وهي:

- مفهوم التسامي الإلهي المطلق الذي عبر عنه القرآن الكريم في الآية «ليس كمثله شيء»، يتعارض مع فكرة الاتصال الرحيم بالله تعالى.
- الشعائر الدينية بقيودها الصارمة لا تترك مجالاً لاحتمال وصول سهل غير مشروط للحقيقة القصوي.
- المفهوم الإسلامي للوحدة أو الاستمرار في حياة الإنسان بين هذا العالم والعالم الآخر مما يصعب معه الفصل الحاسم بين الوجود المنتهي والوجود غير المنتهي<sup>(2)</sup>.

ومن جهته يفصل ابن تيمية معاني الفناء حيث يراد به:

- الفناء الديني الشرعي، أي يفني عما لم يأمر الله به بفعل ما أمر الله به.
- الفناء الصوفي، وهو أن يفني عن شهود ما سوي الله تعالى.
- الفناء عن الوجود السوي، بحيث يري أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق. ويحكم بضلال النوعين الأخيرين<sup>(3)</sup>، وربما كان ذلك لما يرد فيهما من عبارات المتصوفة التي رأي البعض فيها خروجاً عن الشرع وآدابه، وصوفية الغزالي تدفعه لالتماس العذر لهم في الحالين، بقوله «العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة، اتفقوا علي أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه

(1) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 383.

(2) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 323.

(3) ابن تيمية: التدمرية، ص 221 : 222.

الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستوفيت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضاً، فلم يكن عندهم إلا الله تعالى، فسكروا سكرأ رفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم «أنا الحق» وقال الآخر «سبحاني ما أعظم شاني» وقال آخر «ما في الرجة إلا الله» وكلام العشاق في حال السكر يطوي ولا يحكى، فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد.... وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال «فناء»، بل «فناء الفناء» لأنه فني عن نفسه وفني عن فناءه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا يعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه، لكان قد شعر بنفسه، وتسمي هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً<sup>(1)</sup>، فالفناء الصوفي - وفق معيار الإيمان - في معتقد الغزالي إنما هو توحيد خالص، لكنه يفتقد - وفق مذهب الرؤية التامة - المعيار الموضوعي لتحديد وضبطه.

## 6- الحب الإلهي:

ويمثل مرتبة عليا يرتقها الصوفي في منهاجه الذوقي لرؤية الله تعالى، وعد - عند البحث والتقييم - نظرية صوفية متكاملة، ومن ممثليها إبراهيم بن أدهم حيث «أنس بالله، ولم يعد الحجاب ولا الغطاء»<sup>(2)</sup>، وعلامته المحبة الخالصة لله تعالى «التي لا شريك فيها لسواه ولا دخل عليها من غيره»، ولا يصلح فيه أن يكشف عن وصف

(1) الغزالي: مشكاة الأنوار، ص 41: 43.

(2) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 3، ص 424.

المحبين «لأن حالهم يجلب عن الوصف ومقامهم يجاوز علوم العقل والوقت»<sup>(1)</sup>، ويضع صاحب قوت القلوب رابعة العدوية في مقام الرحلة أعلي المقامات عنده، وتحديد هذا المقام «تخلل أسرار الغيب فيطلع علي مشاهدة المحبوب»<sup>(2)</sup>، ويرى النشار بأن نظرية الحب الإلهي تتصل بالحلول، كما تتصل بالاتحاد أي وحدة الوجود وتتصل كذلك بوحدة الشهود كما توجد لدي صوفية أهل السنة والسلف في نظرية تتصل برؤية الوجه الإلهي<sup>(3)</sup>.

والذي أثار شبهة الاتصال والتشابك بين نظريات المتصوفة في رؤية الله تعالى، إنما ورد بسبب:

- تجاوز الصوفية في الرؤية حد النظر العقلي.
  - وحدة المنهج الذوقي بين المتصوفة.
  - التشابه الحادث في الألفاظ والتعابير الذوقية التي استعان بها المتصوفة.
- مما جعل الفرصة سانحة أمام محلي الفكر الصوفي من خصومهم من الإسلاميين وكثير من رجال الاستشراق، من تتبع نسيج هذا الفكر من حيث: التداخل الحاصل بين مذاهب الصوفية من جهة، وتداخلها مع نظريات فلسفية ودينية من جهة ثانية، للحكم بأن رجال التصوف قد استقوا مذاهبهم من أثر غير إسلامي، من ذلك، ما لاحظه كوربان من إنكار وتكتم في العالم الشيعي حول الصوفية مع أنهم يتكلمون بلغتهم ويبشرون بحكمتهم<sup>(4)</sup>، ولعل المدخل الذي ورد منه هذا الادعاء هو القول بأن «الصوفي عادة ما يرى أن للآيات باطناً يستطيع هو إدراكه ولا يبلغه غيره»<sup>(5)</sup>، وكان ذلك مما أثار جمهرة الفقهاء علي التصوف في اهتمامهم بالجواهر

(1) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج1، ص 233.

(2) أبو طالب المكي: نقلاً عن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار، ج3، ص 213.

(3) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص 202.

(4) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 284 وأحمد أمين: ضحي الإسلام، ج3، ص 245.

(5) Jan Richard: Thought and travel in the house of Islam. Curzon

دون العرض والإيمان بالباطن دون الظاهر<sup>(1)</sup>، وقيل ذلك عن إخوان الصفا، حيث كانت لهم باباً للتأويل لبث معانيهم التي رأي فيها البعض خروجاً عن معاني الدين الإسلامي<sup>(2)</sup>، كما نسبت الفكرة ذاتها لابن عربي في آرائه القائمة علي فكرة التأويل الباطني للنصوص الشرعية<sup>(3)</sup>، وقد أنكر حاجي خليفة دعوي «التقابل بين الظاهر والباطن»، لأنها «زعم باطل بشهادة العموم والخصوص»<sup>(4)</sup>، ويبدو أن ذلك كان السبب وراء هجوم الغزالي دون هوادة علي الباطنية، مع تعليه أن وجهتهم كانت بسبب سياسي ديني<sup>(5)</sup>، ويلتمس السيوطي للمتصوفة فيما التجأوا إليه من باطن العلم مما يخالف ظاهره، أن «صدور ذلك عنهم»، كان «في حال السكر والغيبة»<sup>(6)</sup>، ولهذا يجب التمييز في مذهب المتصوفة في الرؤية علي تنوع ظاهراتها بين:

• رؤية الوجد، وهي ما يناله الصوفي من رؤية الحق، حال وجده وانقطاعه لله تعالى، وقد اتسعت حتي تكاد تشمل كافة الأبعاد التي دلت عليها دلالات الرؤية التامة.

• رؤية الصحو، هي ما يقره المتصوفة، بدلالة السمع، وأشد ما يميزها، البعد العياني منها.

وفيما وردت رؤية العيان في مذاهبهم علي استحياء، فقد استحوذت رؤية الوجد علي أغلب تعبيراتهم.

press.1996. P. 65.

(1) مصطفى الشكعة: إسلام يلامذاهب، ص 495.

(2) حنا الفاخوري وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص246: 247.

(3) محمود قاسم: نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، ص 27.

(4) حاجي خليفة: كشف الظنون، المجلد الأول، ص 218.

(5) حنا الفاخوري وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ص 268.

(6) السيوطي: تنبئة الغيبي بتبرئة ابن عربي، تحقيق: محمد سليم ابراهيم، دار العلم والثقافة، القاهرة، 1975م ص 63.

## الذوق الصوفي فلسفياً :

لم يكن التغيير الذي لحق البناء الفكري الصوفي في الإسلام تغييراً أفقياً، كما حدث في مذاهب الفلاسفة والمتكلمين، وإنما جاء ممتداً لأعلي في مصادد الروح إلى رؤية خالقها، إذ إن أحوال الذوقيين غير خاضعة لقوانين العقل ومعايير اللغة، والمرئي في تصورهم، معبر عنه وعن صفاته في نصوص الشرع، فرجال التصوف «هم السابقون لطريق الله تعالي» وخواطرهم واعتقاداتهم حاصلة في العلم بالكتاب والسنة والإجماع<sup>(1)</sup>، هكذا يلتبس الصوفية لمذاهبهم مسوغاً شرعياً، لكن الذوق الصوفي لا تستوعب طموحاته في إدراك الخالق محددات النص الشرعي، فحملت عباراته مدلولات - لغرابتها - أخذت علي محمل التفلسف، وفسرت في ضوء مذاهبه، أو يمكن القول إن الفلسفة قد جاءت علي أعتابه وتصوفت، ولربما قيل لذلك إن «عامة الفلاسفة الإسلاميين في عداد المتصوفة»، كما قال كثير من المستشرقين أمثال كارادي فو وماسينيون وجيلسون<sup>(2)</sup>، فلم ينغلق المنهج الصوفي علي الذوق وحده، وإنما أفسح المجال لسبل المعرفة في منهجه الذوقي كسبيل العقل، ولذا مر بمراحل من التصوف «العقلي، الاتحادي والسني»<sup>(3)</sup>، وغايته في كل مراحلها هي الكشف الذي به تتحقق الرؤية، ولما كان «من طبيعة اللامتناهي أن تعجز الأفكار المتناهية عن الإحاطة به»<sup>(4)</sup>، اشتملت مذاهب المتصوفة علي نظريات عدة، شكلت معاً محاولات دائبة ومتجددة لبلوغ الغاية من العلم، فانطبعت في بعضها بطابع قيل إنه فلسفي، وقيل هو ديني، ونالت حظها من التحليل، وما يتصل بالبحث منها، هي تلك التي جرت في إطار المنهج الذوقي، كتصورات فلسفية لرؤيته تعالي، فالرؤية وهي «أن

(1) المحاسبي: الرعاية، ص 89 والغزالي: المتقدم من الضلال، ص 50 والشعراني: نقلاً عن العقيدة للحقة للرفاعي، ص 53

(2) حسين مروة: النزعات المادية، ج1، ص 121.

(3) يحيي هو يدي: دراسات في علم الكلام، ص 228 : 229.

(4) ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص 65.

تشغل النفس قواها بشيء من مذهب ما تطلبه ليتم استعدادها لقبول الصورة المطلوبة»<sup>(1)</sup>، أجازت للمتصوفة مذاهب عدة من مثل:

• نظرية الإنسان الكامل.

• ونظرية الاتصال وما أفرزته من القول بالاتحاد ووحدة الوجود والحلول. ولا يتعلق البحث من تلك النظريات، بما حملته من توجه فلسفي، أو محاولة تقنين الأحكام الصادرة بشأنها، أو طرح التصورات المتباينة حيالها، من أجل شرح ما هية علاقاتها بالعقيدة وواقع الأمة وما سواهما من فلسفات وديانات عدة، وإنما تؤخذ من جهة تعلقها بقضية الرؤية، فمما تصوره بعض الصوفية في رؤيته تعالى، فكرة الإنسان الكامل، حيث ذكر أن من مراتب الوجود، مرتبة الإنسان الكامل «به تمت المراتب وكمل العالم، وظهر الحق، للعالم، سبحانه بظهوره الأكمل علي حسب أسمائه وصفاته»<sup>(2)</sup>، فإن من الصوفية من يري أننا إذا سعدنا في سلم الوجود إلى أعلى مرتبة، وجدنا حقيقه الحقائق - أي الوجود كله - متضمنة في واحد، متمثلة في وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة أو في الإنسان الكامل الذي تتمثل فيه الوحدة الباطنية لجميع المخلوقات فيصبح بذلك الصورة المرآتية للموجود الأعظم، وهذا يتم بضرب من الحدس أو الذوق المباشر، وتنطلق معرفته من قيود الحس وترتفع الحجب، وهكذا تتخذ المعرفة الروحية صفة إشراقية تتحد فيها الأمور عياناً بدون حجاب في حال الوحدة مع الله تعالى<sup>(3)</sup>، وقيل إن تلك نظرية مستنبطة من نظرية ابن عربي في وحدة الوجود<sup>(4)</sup>، وقيل إن أول ظهورها كان في الديانة الإيرانية القديمة ووصلت منها للعالم الإسلامي، حيث لم يكن ممكناً أن تتفق مع

(1) ابن سينا: التعليقات، ص 84.

(2) الصدر القنوي: كتاب مراتب الوجود، ص 147.

(3) أبوريان: الحركة الصوفية في الإسلام، ص 284 : 285.

(4) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، ص 214 : 215.



ما في الإسلام من تقويم إيجابي للحياة الدنيا ومن نظرة إلى الله تتنافى مع كل ثنوية<sup>(1)</sup>، ونظرية الإنسان الكامل في التصوف الإسلامي - بعيداً عن تقييم صحتها في إطار الحكم الشرعي - تمثل محاولة ذوقية مغرقة في تجريدها لرؤيته تعالي، تحقق لأصحابها من الرؤية تكييفاً روحياً يتحديه - فيما ذهبوا إليه - الرائي والمرئي وحتى فعل الرؤية نفسه، لكن من العجب القول بأن مفهوم التصوف كله لم يكن ليتعدى كونه مجرد أخلاق دينية إن لم يستوعب القول بإمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله تعالي<sup>(2)</sup>، وهو قول أراد أن يجعل من جوهر التصوف الإسلامي منفصلاً عن العقيدة من جهة، ومن جهة ثانية أراد أن يجعل التصوف بمذاهبه ونظرياته ومنهجه، محصوراً فيما يؤدي إليه الاتصال بالله تعالي من القول بالاتحاد، وقد ربط ابن سينا فكرة الاتصال هذه بالنفس الناطقة، فجعلها محددة في إطار عقلي بحت، يقول «إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لأنها تعقل بذاتها»<sup>(3)</sup>، وأقر البعض بشيوع فكرة الاتصال في العالم الإسلامي بسبب صلة الرسول ﷺ بالسماء وتلقيه المعرفة عن الملائكة<sup>(4)</sup>، فيما اعتبر كوربان أن القول بالاتصال بالعقل الفعال لا يتعدى كونه اتصالاً وليس اتحاداً، وفيه تتم السعادة المطلقة<sup>(5)</sup>، وقد أكد ابن طفيل ما قرره الغزالي من أن الأدلة العقلية وحدها ليست كافية للوصول إلى اليقين، وأن القلب هو أساسي الإيمان، وأن أقصى درجات السعادة هي إدراك الموجود الواجب الوجود أو الله عن طريق القلب<sup>(6)</sup>، فاختلفت بذلك الأحكام بشأن اعتبار عملية

(1) هانز هيز شيدر: من كتاب <الإنسان الكامل> لعبد الرحمن بدوي، ص 21 و 69.

(2) عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف في الإسلام، ص 19.

(3) ابن سينا: الإشارات والتبهيئات، ح3، ص 266.

(4) عبد الحلیم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 276.

(5) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 249.

(6) محمود قاسم: نصوص مختارة، ص 22.

الاتصال عملية عقلية علمية منظمة<sup>(1)</sup>، أو قلبية، ولعل فكرة الاتصال تعد من استنباطات الذوق الصوفي المغالي في تجريده المذهبي في إطار فلسفة خاصة مغايرة لقواعد العقل وأصول المنطق، وربما كان ذلك سبباً في اعتبارها متناقضة مع «فكرة التوحيد المطلق»<sup>(2)</sup>، لأن فيها أثراً من الثنائية الغنوصية بين الله والمادة والتي دخلت في عقائد الصوفية<sup>(3)</sup>، حيث نتج عنها القول بالاتحاد، الذي يعني في اصطلاح الصوفية «شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق»<sup>(4)</sup>، ويعني «تصيير الذاتين واحدة»<sup>(5)</sup>، يقول إقبال بأن «الصوفي لا يمني العودة من تجربته الاتحادية وحتى بعد يقظته منها فإن ذلك لا يعني لغيره من البشر شيئاً، ولذا فهي تجربة ذاتية تخصه وحده»<sup>(6)</sup>، وكل الصعوبة تكمن في تقييم ذاتية التجربة إذا ما تعلق تلك التجربة بشأن صوفي، وقد اعتبرت مذاهب الاتصال وما وصلت إليه من القول بالاتحاد ووحدة الوجود والحلول، هو ما أفسح المجال لطائفة الإلحاد من الدخول في العقيدة من باب التأويل، وتجاوزهم الحدود في العبارات، ودعوتهم إلى الخروج عن الأحوال والتجرد عنها<sup>(7)</sup>، فإن منتحلي هذه العقائد تقع لهم أشياء في بواطنهم فيظنونها في الخارج، حيث يتصورون أشياء بعقولهم كالكليات والمجردات ونحو ذلك، فيظنونها ثابتة في الخارج، وإنما هي في نفوسهم<sup>(8)</sup>، هذا في

(1) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج1، ص 25.

(2) حسين مروة: النزعات المادية، ج2، ص 250.

(3) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 211 : 112.

(4) القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص 24 و ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج1، ص 57.

(5) ابن عربي: كتاب اصطلاح الصوفية، ص 13.

(6) Mohamed Iqbal: The Reconstuction of Religious thought in Islam. India. kilab. Bhavan. 1998. P. 124.

(7) ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين، المجلد الرابع، ص 252 وأبو الفرج الجوزي: تلبس إبليس، ص 231 وما بعدها والعقاد: الفلسفة القرآنية، ص 148.

(8) ابن يتيمة: الفتاوي، المجلد الخامس، ص 491.

مقابل من التمس لأصحاب تلك النظريات بعداً فلسفياً ومسوغاً عقلياً لصحتها، فقد اعتبر أن جوهر التصوف قائم علي أساسين من التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب، وإمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله<sup>(1)</sup>، دون الخوض في شرعيتها من الدين، وقد أشارت نصوص صوفية عديدة إلى مثل تلك التصورات، رغم جنوحها إلى التلميح بها غالباً، وربما كانت متضمنة في عباراتهم الذوقية الناطقة بحال وجدانهم، وفي مثل هذا يكون المجال مهيباً لإصدار الأحكام، ومنطقة النظريات الصوفية فلسفياً، وتقييمها وفق اعتبارات العقل والشرع معاً، فقد قال ابن عطاء الله «حجبت عنه توهم موجود معه»، و«لولا ظهوره في المكونات ما وقع عليها وجود أبصار»<sup>(2)</sup>، ويقول «من رأي الكون، ولم يشهد فيه أو عنده أو قبله أو بعده فقد أعوزه، وجود الأنوار، وحجبت عنه شمس المعارف»<sup>(3)</sup>، ويقول التوحيدي إن لله تعالي «في كل موجود دلالة»<sup>(4)</sup>، وبسبب تلك التعبيرات الصوفية كاد التصوف أن يتمذهب في عداد الفلسفات، فأرجع البعض القول بالاتحاد عند الصوفية إلى نظرية «التجلي» التي تعني أن الكون كله بجميع ما فيه وما يشتمل عليه من مخلوقات بما فيها الإنسان ليس إلا مظهراً من مظاهر تجليات الذات الإلهية<sup>(5)</sup>، والتجلي في مذاهب المتصوفة مرتبط بمقامات وأحوال المشاهدة والمراقبة والفناء وغيرها، ويبدو أن تفلسف الصوفية جاء منه وعليه أكثر العنت الذي واجهته المتصوفة.

وقيل إن الاتحاد يحصل بفعل الجذب عند الصوفية وبه تتصل الروح بالله مباشرة، وعبر الصوفيون عنه بالفناء، الوجد، السماع، الذوق، الشرب، الغيبة

(1) عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف في الإسلام، ص 18.

(2) ابن عطاء الله السكندري: حكم ابن عطاء، ص 76.

(3) المصدر نفسه، ص 11.

(4) التوحيدي: الإشارات الألهية، ص 110.

(5) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام، ص 228 : 230.

والسكر<sup>(1)</sup>، ويرى أبوريان أن وحدة الوجود عند الصوفية ليست إلا مظهراً من قولهم «لا إله إلا الله»، لأنهم أخذوا يوسعون دائرة الألوهية ويضيقون دائرة المخلوقية حتي انتهوا إلى قولهم «لاموجود في الحقيقة إلا الله»<sup>(2)</sup>، غير أن دي بور يفرق بين وحدة الوجود ووحدة الشهود في أن الثانية تدل عند الصوفية علي حال يستولي علي بعضهم مما يفقد معه التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله، فيري أن هذه الموجودات هي الله<sup>(3)</sup>، وهكذا كان حرص المتصوفة علي اليقين برؤيته تعالي هو ما أوقعهم في التخبط المذهبي، فعندهم «لا يرضي من العلم والعمل إلا ما ثبت باليقين»<sup>(4)</sup>، لكن ما لم يؤخذ في الحسبان، أن اليقين الصوفي يختلف اختلافا جذرياً عن اليقين بالمعني الفلسفي<sup>(5)</sup>.

ولعل الفروق بين مذاهب المتصوفة في الرؤية هي بمثابة فواصل دقيقة يصعب حتي تصور وجودها، فقد خلع البعض عن التصوف صفته الدينية، لأن الدين غايته تأمين رؤية الله في الآخرة بينما التصوف غايته الاتحاد بالله<sup>(6)</sup>، والصوفي يقرب بأن «الحقيقة الإلهية تتعالي أن تشهد بالعين التي ينبغي لها أن تشهد»<sup>(7)</sup>، وقد تردد هذا المعني طويلاً في إطار الفلسفة، يقول برتراند رسل من مذهب مالبرانش «إننا نري كل الأشياء في الله»<sup>(8)</sup>، فليست العبارة في ذلك مقصورة علي متصوفة الإسلام، الذين التمسوا شبيهاً لها من العهد الأول للإسلام، يقول ابن عربي «قال الصديق رضي الله

(1) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص 331.

(2) أبوريان: الحركة الصوفية في الإسلام، ص 180 وحسين مروة: النزعات المادية، ج2، ص 242.

(3) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 127 : 128.

(4) المحاسبي: الرعاية، ص 166.

(5) عاطف العراقي: ثورة العقل، ص 26.

(6) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص 284 : 285.

(7) ابن عربي: كتاب «الفناء» من رسائل ابن عربي، ص 2.

(8) Bertrand Russell: An inquiry into meaning and truth. london. unwin Hyman limited. 1989. P. 116.

عنه ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله، وقال الفاروق رضي الله عنه ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله، وقال الفاروق رضي الله عنه ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله معه، وعن عثمان رضي الله عنه ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله بعده، ومنهم قال: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله عنده... ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه... ما رأيت شيئاً حين رأيت... أغلقت عيني ثم فتحتها فما رأيت إلا الله.. من رأي نفسه فإن الرؤية تتبع ومن عرف نفسه عرف ربه.. لا تثبت الرؤية إلا بنفيها فمن لم يره فقد رآه.. منذ رأيت له لم أر غيره<sup>(1)</sup>، وقال ابن سبعين في الله تعالى إنه «يظهر فيه من كل الجهات، وفي الذي هو بد كل شيء ويظهر في ما هيته، وفي الذي هو ما هيته كل شيء ويظهر في كل ما هيته، وفي الذي هو ولا شيء إلا هو ولا ما هيته إلا ما هيته ولا آنية إلا آنيته، تجده وحده»<sup>(2)</sup>، ولذا يبرر أبو ريذة أن وجود الله تعالى هو الوجود المطلق، لا يدرك إلا بذاته ومن طريق الاندماج فيه ومن طريق وعي من نوع جديد<sup>(3)</sup>، وربما تصور المتصوفة لرؤيته تعالى قد أتى من جهة محاولة معرفته، وقد ذكر أن «معرفة العالم تؤدي إلى معرفة الله»<sup>(4)</sup>، وقد تكون محاولات المتصوفة في الاتصال والاتحاد هي نوع معرفة بالخالق استترت بذوقية المجاهدة لرؤية الله تعالى والتنعيم بها، حتى إن عباراتهم وكافة تصوراتهم التي تضمنتها تلك العبارات تشكل المبحث المعرفي عند الصوفية، لكن بعدما جاء منها هو القول بالحلول، وقد كان محاولة صوفية متطرفة لرؤية الله تعالى، ونسب لابن طفيل<sup>(5)</sup>، وارتبط بالحلاج، حيث ينسب إليه

وعبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، 2، ص 32 : 35 وجميل صليبا: المعجم الفلسفي، المجلد الأول، ص 604 : 605.

(1) ابن عربي: كتاب «الاعلام» من رسائل ابن عربي، ص 2 : 3.

(2) ابن سبعين: الرسالة الفقيرية من رسائل ابن سبعين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ص 10.

(3) أبو ريذة: هامش كتاب دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 75.

(4) أحمد عروة: الإسلام في مفترق الطرق، ص 60.

(5) حنا الفاخوري وخلييل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، 2، ص 377.

المطلي قوله « لاخلو منه شيء من خلقه ولا يخلو هو منهم»<sup>(1)</sup>، ويقول ابن النديم عنه - أي الحلاج - إنه قد ادعى أن الإلهية قد حلت فيه، وأنه هو هو<sup>(2)</sup>، ووقعت مقولته بالحلول في نظر الكثيرين موقع الإنكار، بما نسب إليه من الحيل التي أوردها أمام غيره مورد الكرامات<sup>(3)</sup>، وأرجعها باحثون إلى عقائد ومذاهب مناقضة للإسلام، فيما ذكر - للدلالة على صحة توجهه وشرعيته - أن الحلاج قد استند إلى ماورد في الشرع من أن الله خلق آدم علي صورته، وابتدع نظرية في تفسير الخلق مما ثلثه للنظرية القائلة بالتأليه ومؤداها أن الإنسان يمكن أن يتحقق بالألوهية عن طريق المجاهدة الروحية<sup>(4)</sup>، وعلي التباعد الشديد بين تلك الآراء، تعد ظاهرة التماس السند الشرعي من الإسلاميين - سواء أكان للمذهب برمته أو لفرعيات غير معتبرة فيه - محاولة متجددة لا تتوقف، فلا يلقي المذهب في الأمة قبولاً ما إلا بسند شرعي، ذلك ما شكل ميلاً عاماً في كافة ما تعلق بالفكر الإسلامي من نتاج فلسفي أو كلامي أو صوفي، والمتصوفة وهم يلامسون أحكامهم في الرؤية، ظهرت تصوراتهم في إطار معبر عن مذاهبهم في تدرجها الروحي لتحقيق الرؤية، وإن يؤخذ عليها:

• عدم قطعية الفصل بين تحقق الرؤية وثبوتها دنيوياً وأخروياً، فيما انطبقت عليه عباراتهم في الرؤية.

• إصرارهم على الإباحة المطلقة بين المسلمين لفضل المجاهدة.

• غلبة الروحانية على المنهج الذوقي في المجاهدة، وربما لذلك أدينوا من جهة انقطاعهم عن الواقع وأحداثه، وعن مرتكزات العلم وتطوراته، ولعلمهم من منظور

(1) المطلي: التنبيه، ص 97.

(2) ابن النديم: الفهرست، ص 236 : 237.

(3) الجويني: الشامل، ص 168 والرازي: اعتقادات فرق المسلمين، ص 101 والاسفرايني: التبصير في الدين، ص 77 : 78 والقاضي عبد الجبار: المغني، ح 15، ص 270 وما بعدها وابن حزم: الفصل، ح 1، ص 146 وابن تيمية: الفتاوى، المجلد، ص 491 : 492.

(4) أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام، ص 198.

آخر قد قيل إنهم تجاوزوا بالكشف الذوقي ومنجزاتهم فيه - ومنذ زمن بعيد - ما لم يبلغه العلم المعاصر، لكن ذلك يظل في حاجة إلى ما يؤيده من سند علمي.

- اتساع الذوق الكشفي لأكثر مدلولات الرؤية، بدءاً من الحس والمعينة والمشاهدة وحتى الإدراك والنظر دونما ضوابط لغوية أو علمية.
- المبالغة في تجريد المنهج الذوقي حد التفلسف النظري.
- ضالة المحصول الصوفي فيما يعني بتحسين العقيدة، وحمايتها، بل يمكن القول إن هذا المحصول قد توفريه مورداً هائلاً أمام خصوم الدين والتصوف معا لانتزاع الشبهات التي تمس نقاوة الإسلام والمسلمين.

# الخاتمة





## الخاتمة

• لم تكن الغاية من البحث تحليل عقائد المتكلمين والمقارنة فيما بينها وفق معيار مذهبية كل فريق، أو بيان أوجه الاختلاف والاتفاق التي نشأت فيما بينهم وبين فلاسفة الإسلام وبين متصوفية بشأن قضية «رؤية الله»، أو الدفاع عن مذهب بعينه ونصرته لوضوح الحق في عقيدته، أو نقد المنهج الذي اتبعه اتجاه فكري في الإسلام لإثبات وجهته في الرؤية، وإنما الغاية تقصي الأساليب المنهجية التي اعتمدها متكلمو الإسلام وفلاسفته ومتصوفته في إثبات مذاهبهم في أصول الدين وما نشأ عنها من فروع، تمثلت في قضية الرؤية، ومدى ارتباطها في عقائد كل فرقة بالنص القرآني، والنص النبوي، وبأصل التوحيد، والكلام في الصفات، وبالإجماع والقياس، وبحقائق المعاد والحشر والحساب واليوم الآخر، وبمعطيات العلم، ومدلولات اللغة، وحركة الواقع ومتغيراته والتي تستقي منها الألفاظ دلالاتها الاصطلاحية.

وقد انتهى البحث إلى النتائج الآتية :

1- إن جوهر الخلاف بين المسلمين فيما تنازعوا فيه من قضية «الرؤية» حاصل من جهة اللغة، فإن لفظ «الرؤية» يستمد دلالاته الاشتقاقية والاصطلاحية مما يلي:

- ما يقره التنزيل.
- العلم اليقيني.
- أعمال الفكر.
- معطيات الواقع.

وطبقاً لذلك، ورد في اللغة ألفاظ تشترك في الدلالة علي الرؤية، وهي: الإحساس، الإبصار، الاطلاع، المعاينة، المشاهدة، الإدراك والنظر، تمثل «الرؤية» بكافة أبعادها وشمول دلالاتها، وباستقراء المعطيات المعبرة عن كل لفظ منها، يخلص البحث إلى أن الرؤية بتمامها تحوي أبعاداً أربعة هي:

- المعاينة الحسية الواقعة من البصر لصورة المرئي.
- انطباع الصورة في مراكز الإبصار الدماغية وتفسيرها، ومن ثم تعقلها.
- انتقال ما للصورة من أثر فاعل إلى القلب وتحريكه الحركة الانفعالية الموائمة.

• التناغم الوجداني، الذي به تصفو الجارحة والباطن وملكات النفس من كل ما خلا صورة المرئي.

وليست هناك ثمة فواصل زمنية أو مرحلية تفيد تتابعاً بعينه بين هذه الأبعاد، أو تحدد العلاقات البنائية - الوظيفية فيما بينها، غير أن دلالات الرؤية تجزم بأنها ما كانت لتقع رؤية تامة الإبتوافق كلي يحصل فيه الرائي من المرئي هذه الأبعاد مجتمعة.

وحقائق البعث والحشر والمعاد والحساب واليوم الآخر، وإن تكن مغايرة لمعايير الشاهد في الوجود، فإنها تستوجب ما هية للإنسان متكاملة، تتحقق بها ولها وفيها دلالات الرؤية الشاملة المتكاملة يوم القيامة.

2- إن فعل الرؤية - محور البحث - وإن كان تعلقه بالمرئي - سبحانه وتعالى - فإنه لا ينتقص من المرئي ولا يضيف إليه، والانتقاص والإضافة إنما يكون بحق الرائي.

3- إن في الرؤية الإنسانية بعداً ذاتياً متعلقاً بالرائي، يؤدي إلى تباين الرؤية بين المؤمنين في الدرجة، حيث تقدر الرؤية بقدر ما استحوذ المؤمن من إيمان واقترن بأداء الصالحات في سعيه الدنيوي.

4- إن أحكام المسلمين في رؤية الله تعالى في اليوم الآخر، قد تراوحت - بين النفي والإثبات - حول التجسيم والتشبيه والتعطيل والتوقف، لكن ما يلاحظ حول كافة هذه الأحكام، أن كل حكم منها كان معتبراً عند صاحبه قياساً لبعده محدد من أبعاد الرؤية وهو المعاينة.

5- إن موضوعية البحث تقتضي التمييز البين في قضية «رؤية الله» بين المعاني المتعددة التي يمكن أن تنصرف إليه الأذهان وهي:

- رؤية الله تعالى لما عداه

- رؤية الإنسان ربه تعالى في الدنيا

- رؤية المخلوقات غير الإنسانية لله عز وجل

- رؤية الإنسان ربه تعالى في الآخرة.

ويلحق بذلك، تمييز «الرؤية» عن «الرؤيا»، والفصل بين رؤية الشاهد ونظيرها في الغائب، فمقصود البحث بالدرجة الأولى هو رؤية المؤمنين ربهم تعالى في اليوم الآخر.

6- إن الآيات القرآنية المتضمنة للألفاظ الدالة على مفهوم «الرؤية» - مجردة عن كونها رؤية لله تعالى - قد استوعبت كافة الدلالات التي تعني الرؤية بتمام أبعادها.

7- إن الآيات المتصلة بقضية «رؤية الله تعالى»، قد انتهت البحث فيها إلى كونها من التشابهات، لاعتبار جوهري، هو التعارض بين الآيات التي يثبت ظاهرها الرؤية، والآيات التي يصرح ظاهرها بنفيها، والآيات التي تعلق برؤيته عز وجل ولم يصرح ظاهرها بجواز أو نفي للرؤية.

8- إن التأويل المعتدل والمقبول يعد من الضرورات العقلية - خاصة في البحث الكلامي للرؤية - لأن انطلاق منهجه إنما يكون من النص الديني، لكنه في حاجة إلى أطر موضوعية، تتصف بالشمولية والضبط، وتصلح لأن تكون

قواعد متفقاً عليها.

9- ينكر البحث الادعاء بوجود محكم ومتشابه من السنة، فالسنة وهي المبينة للقرآن الذي يحتوي محكم ومتشابه، تقضي بداهة العقول بالإقرار بإحكام السنة جملاً وتفصيلاً، وإلا لزم برهان الدور في استدلال كل منهما علي الآخر وانقطعت الرحمة.

10- إن الأصناف المثلة للفكر الفلسفي الإسلامي من متكلمين وفلاسفة ومتصوفة، ولاعتبارات منهجية ومذهبية وسياسية، ومتغيرات دينية وفكرية، تمسك كل منها بأحد الأبعاد المعبرة عن الرؤية، وهو ينكر ما عداه من أبعاد ودلالات لا تتم الرؤية إلا بتشابكها معاً في أداء وظيفي متكامل.

11- إن فرق المتكلمين التي أقرت بالمعينة من الرؤية ولزمتها دون سواها من أبعاد الرؤية، وإن تمسكت بالإبصار العياني، إلا أن مناهج استدلالهم لإثبات المعينة كان أكثر ميلاً لإقرار معاني العلم والادراك العقلي.

12- إن مبالغة أهل الاعتزال في صرف الرؤية عن كل دلالات المعينة، إنما كان مبعثه ما راعهم - في عصرهم - من خلط وتشويه عظيم أدخله المشبهة والمجسمة والحشوية والملاحدة واليهود والنصاري والثنوية في عقائد المسلمين في الصفات وما لحقها من قضايا كالرؤية، وإن أسبقية المذهب لمنهج المعتزلة في تأكيد وجهتهم في الرؤية القلبية أبان عن مبالغتهم الشديدة في قياس الغائب علي الشاهد وتعسفهم في تأويل كل النصوص المخالفة.

13- إن قضية الرؤية لم تحتل لدي الفلاسفة ذاك الحيز الذي شغلته عند غيرهم من مفكري الإسلام، لاتصالها بالإلهيات التي تلحق فلسفياً بمبحث الوجود، فيما اتصلت عند الأصوليين بأصل العقيدة الأول وهو التوحيد، ولذا فقد تضاءلت في نظرية الفلاسفة في الرؤية حجة النص القرآني والنص النبوي وما اتصل بهما من دلالت الإجماع والقياس وطرق التأويل عند علماء الأصول،

باستثناء ما ذكره ابن رشد في مبحث الرؤية، كما ارتبط البحث الفلسفي في الرؤية الأخروية وابن علي البحث في الصفات التي تصورها عقلية محضة، وفيض الموجودات عن الأول، والنفس، واليوم الآخر، والحشر والمعاد، وما تعلق بذلك كله من تصورات تحصنت جميعها بطابع عقلي بحت.

14- إن الغلبة - في المنهج الصوفي للرؤية - للذوق، وربما انبثقت عنها كافة الدلالات الموحية بالرؤية في مذهبهم، وقد استخدم محللو الفكر الصوفي - قدامي ومحدثون - للدلالة علي المنهج الذوقي أسماء عدة، لا يميز بينها إلا دلالات اللغة وهي الحدس، الإشراق، الكشف والعلم اللدني، لكنها في مضمار التجربة الصوفية جاءت تعبيراً عن منهجهم لرؤيته تعالي في الدنيا والآخرة. كما إن التجربة الصوفية لم تنشغل بانفراد الذوق وحده كدليل منهجي علي رؤيته عز وجل - مستقلاً أو متضافراً مع العقل والنقل - وإنما انصب شغلهم علي الممارسة الفعلية للرؤية بمعناها الذوقي الوجداني، وعلي ذلك انسجمت في منهجهم الفلسفة مع الإشراق معتمدين علي تحريض النص الشرعي إلى الزهد والتعبد بغية تحقيق الرؤية، ولذا كانت عباراتهم (الإشراقية، الذوقية، الحدسية) ناتجة عن مصدر واحد هو الوجدان، ورغم شتات الألفاظ المعبرة عن رؤية الصوفية وتباعد ظاهراتهم في الرؤية، وصعوبة التمييز بين مقصودهم منها - دنيوياً أو أخروياً - فإنهم يفرقون بين: رؤية الوجد، التي تشمل كافة الدلالات والأبعاد المؤدية للرؤية التامة، ورؤية الصحو، وهي ما يقره الصوفية من دلالة السمع ويقصدون بها المعاينة، وتتم في اليوم الآخر للمؤمنين، وإن إقرار الصوفية بالذوق بعداً كافياً للرؤية قد أثار في مذهبهم خلطاً وتعابير متشابهة - لغة واصطلاحاً - وأنتج ظاهرات متباينة فاستحال جانبان مهمان عن التمييز والخصوصية في نظريتهم هما :

• الرؤية الدنيوية والرؤية الأخروية.

• بعد الرؤية الذي يمكن خضوعه للتقييم الموضوعي.

وقد نشأ عن ذلك البعد الذوقي للرؤية اضطراب فيما يمكن أن يعني به، هل يقصدون به القلب أم شيئاً غيره؟ فقد لزم المعتزلة البعد القلبي للرؤية وتمسك الصوفية بالبعد الوجداني، وربما يجب التفرقة بينهما من حيث إن طاقة الفعل في الرؤية الذوقية مستمدة من إدراك مباشر متصل بالمرئي سبحانه وتعالى، فيما يتصل البعد القلبي عند المعتزلة بنظريتهم في معرفته عز وجل.

15- إن غاية من أثبت الرؤية - عيانية كانت أو قلبية أو عقلية أو ذوقية - لايعني الانقطاع كلياً أو جزئياً عن أصول العقيدة والخروج عن دائرة الدين، وإنما مقتضيات المنهج في كل اتجاه فكري، أدت في مذهبه إلى ما يتفق وتلك المقتضيات حتي لا تتناقض النتائج عند إثبات الرؤية بالكيفية التي ارتآها. وباعتبار قضية الرؤية في البحث مركزاً لاتجاهات الفكر الاسلامي، يؤكد البحث علي وقوع اتجاهات المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة علي البعد نفسه من هذا المركز، بالنظر إلى تركيز كل اتجاه منها علي بعد بعينه من أبعاد الرؤية دون غيره، فلم تنطبق منهجية فكرية مع مركزية البحث في الرؤية لتستوعب كافة دلالاتها.

16- يؤكد البحث أسبقية المسلمين في شتي اتجاهاتهم الفكرية للتقيد بالموضوعية والحيادية والاستقلالية في البحث بهدي من النص الشرعي، ونزعتهم للبحث العقلي الجاد في أمور الغيبيات لدلالة علي تميز العقلية الإسلامية وقدرتها علي فهم واستيعاب المتغيرات من حولها، وإن يؤخذ عليها عدم الشمولية وفقدان التكامل، وربما ذلك يطرح قضية «الإفاضة» وهو بعد إبداعي لازم من الفكر الإسلامي المعاصر في قضايا العقيدة، يستلزم منهجاً تحليلياً نقدياً، يراعي شمولية النظر والتقييم لتراث السلف.

17- تعتبر قضية «التوحيد» هي المحور الذي في فلكه دارت كل تيارات الفكر

الفلسفي في الإسلام، وبه يمكن اعتبار وحدانية وجدة الموضوع في هذا الفكر، حيث يمثل الركن الأول لتأصيل وخصوصية العلم.

18- إن شقة الخلاف والتباين بين اتجاهات المتكلمين هي الظاهرة الملمتة، ولعله لذلك عد أي تباعد وقع بينهم، قاعدة لتصنيفهم، وهذا أدي إلى تعميق الخلاف وتوكيده، فالفلاسفة والمتصوفة - وإن تباينت مذاهب كل منهما - تجمعهم - كل علي حده - ملامح عامة وقواسم مشتركة، ولذا وجب نهوض تصنيف ومنهجية جديدة لعلم الكلام، لاتتم وفق الفرق والمذاهب، وإنما وفق الأصول العقائدية وما اتصل بها من قضايا الفروع.

19- إن صوفية الفلاسفة المسلمين في قضايا العقيدة كالرؤية، لاتعدو - في أغلبها - غير صوفية نظرية مفتقرة إلى أساس عملي، وفي المقابل فإن مظاهر التفلسف عند الصوفية في تجربتهم في الرؤية لم يوطر منهج فلسفي متكامل، وإنما جاءت معبرة عن مجموعة من الظواهر الذوقية المتشابكة المتداخلة. فعقيدة الرؤية عند الفلاسفة في بعدها العقلي البحت، وعند المتصوفة في بعدها الذوقي، يوضح حاجة العقل الإنساني الماسة إلى الاحتكام إلى دلالة من نص شرعي محكم التنزيل، مثلما يجب تأصيل علم نقدي ذي معايير شرعية مضبوطة لاستقراء النص الديني بمنهجية شمولية مستندة إلى معطيات العلم من الحقائق اليقينية وذلك لتحليل مواقف الفكر الإسلامي من قضايا الأصول والفروع، منهجية تضمن تجريد ملتقى تيارات هذا الفكر برباط محكم من التوحيد، وتنقيتها من روح الشطط والزلل، وينأى عن التنقيب عن مواطن الخلاف وبؤر الاصطدام بين هذه التيارات، ويطرف عن أو صاف التكفير والتسفيه والتجهيل والانفراد بأحقية التحدث باسم الدين، والتي قيدت انطلاقاته الفكرية لقرون.

20- يتصف البحث العلمي بجدية أكبر، بقدر دقته في توصيف وتحليل واقعة بحثه، وإثارته مشكلات بحثية، تسهم في الإشارة إلى المواضع التي تحتاج



إلى مزيد من التحري والتدقيق، إذ إن بحث قضية الرؤية عند مفكري الإسلام تطرح معها موضوعات تستحق أن يكون لها أولوية الاهتمام البحثي والتأصيل العلمي الموضوعي بما يخدم العقيدة ويؤكد أصولها، مثل: التلازم المنطقي بين المنهج والمذهب عند المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، والترادف اللفظي وأثره وعلاقاته البنائية الوظيفية في فهم النص الشرعي المنزل، وظواهر التصوف وأثرها في بناء المذهب الفلسفي لدى فلاسفة الإسلام، وماهية المعايير الشرعية واللغوية والعلمية الكافية لضبط العقل في مواجهة النص الديني وتفسيره، والدلالات اللغوية ودورها في تحليل فلسفة الذوق الصوفي والأسس الأخلاقية لحقيقة الإيمان وقواعد الربط بين كونه عقيدة وسلوكاً له دور في حركة الواقع الإسلامي المعاصر.

21- كما يخلص البحث إلى أن هناك فرقاً بين القدرة والتمكين.

- فالقدرة على الرؤية من العبد لله عز وجل يوم القيامة موجودة بالأصل والخلقة في الطبيعة البشرية للإنسان وإنما يتم التمكين من الرؤية عندما:
- يتم الإيمان بأشراطه.
- تتم الطاعة بضوابطها.
- والادعاء بأن هناك حاسة أخرى أو قدرات إضافية يعطاها المؤمن لكي تتم له الرؤية لا يتفق والعدل الإلهي المطلق للخالق عز وجل، وإنما ينال المؤمن الرؤية بعد كونها تفضلاً وإحساناً من الخالق لكون العبد مؤمناً طائعاً مستوفياً لأشراط التمكين.
- وبالمثل يحرم من حاد عن الإيمان والطاعة في الدنيا صفة التمكين من الرؤية في الآخرة.
- فالرؤية يوم القيامة هي للمؤمن بطبيعة خلقه التي بها حقق الإيمان والطاعة، إذ إن طبيعة الخلق البشري الذي نفخ فيه من روحه تمتلك قدرات هائلة منها

القدرة على الرؤية ويأتي التمكين بإيمانه وطاعته، بل تتوقف رتبة الرؤية على رتبة الإيمان وقدرة الطاعة في الدنيا.

22- كما إن تلك الدراسة تنبه الباحثين وأصحاب الاختصاص عند تحليل أصول العقيدة الإسلامية إلى قضية التكامل والشمولية في فهم النص القرآني وانضباط العقل المسلم بمعايير أكثر دقة واتزان في استنباط مراد النص، لأن الاختلاف والتباعد في استنطاق هذا النص قد أوقع الكثيرين في الحيرة والاضطراب والتناقض في الأحكام وأدى إلى ضبابية المناهج المستخدمة، وكان له أثره البالغ - حتى يومنا هذا - في افتراق المفكرين الإسلاميين ومن ثم عامة الأمة إلى مذاهب شتى، وأوصلهم إلى تطاحن مذهبي لم يكن الخاسر فيه بحق إلا العقيدة النقية ونفوس أصحابها التواقفة إلى التقارب الذي يجمعهم على كلمة سواء...



# المصادر والمراجع



## أولاً: المصادر

- ابن إدريس الحنظلي الرازي (أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم):
- 1- كتاب المراسيل، تعليق: أحمد عصام الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م.
- ابن باجه (أبو بكر محمد بن يحيى):
- 2- «رسالة في المتحرك» ضمن نصوص فلسفية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1980م.
- ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين):
- 3- التوسل والوسيلة، رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء، السعودية.
- 4- دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليند، دار الأنصار، القاهرة، ط1، 1978م.
- 5- الرسالة التدمرية، تحقيق: محمد بن عوده السعوي، مكتبة العبيكل، الرياض، ط3، 1995م.
- 6- الفتاوي، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي، مطابع دار العربية، بيروت، ط1، 1397هـ، المجلد الخامس.
- 7- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م.
- ابن حجر العسقلاني (الامام الحافظ أحمد بن علي):
- 8- شرح النخبة، تحقيق: نور الدين عنز، مطبعة الصباح، دمشق، ط1، 1992م.
- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري):
- 9- أصول الإسلام، تحقيق: أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري وعبد الحليم

عويس، دار الاعتصام، القاهرة، ط 1977م.

10- الفصل في الملل والنحل، تحقيق محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن

عميرة، دار الجيل، بيروت.

• ابن حمزة الحسيني الدمشقي:

11- البيان والتعريف، تحقيق: حسين عبد المجيد هاشم، دار الكتب

الحديثة، القاهرة.

• ابن حنبل (الإمام أحمد):

12- كتاب السنة، مكتبة الإيمان، القاهرة، ط 1987م.

- الفتح الرباني، تحقيق: أحمد عبد الرحمن البنا، دار الشهاب، القاهرة.

• ابن خزيمة (أبو بكر محمد بن اسحاق):

- كتاب التوحيد، تحقيق: عبد العزيز الشهوان، مكتبة الرشد، الرياض،

ط 1994,5م.

• ابن الخطيب:

13- أوضح التفاسير، المطبعة المصرية.

• ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن):

14- شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر

المعاصر، بيروت، ط 1، 1996م.

15- مقدمة ابن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت،

ط 2، 2000م.

• ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد):

16- تلخيص الآثار العلوية، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الاسلامي،

بيروت، ط 1، 1994م.

17- تلخيصات ابن رشد إلى جالينوس، تحقيق: ماريا كونثيبثيون دي بينيتو،



- المعهد الأسباني العربي للثقافة، مدريد، 1984م.
- 18- تهافت التهافت، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1987م.
- 19- كتاب السماع الطبيعي، تحقيق: جوزيف بويج، المعهد الأسباني العربي للثقافة، مدريد، 1983م.
- 20- فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق: مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ط 3، 1968م.
- ابن سبعين (أبو محمد عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي):
- 21- رسائل ابن سبعين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
- ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله):
- 22- الإرشادات والتنبيهات، تحقيق: نصير الدين الطوسي، مطبعة آرمان، 1453هـ، الجزء الثالث.
- 23- الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984م.
- 24- تسع رسائل لابن سينا، تحقيق: حسن عاصي، دار قابس، بيروت، ط 1، 1986م.
- 25- التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م.
- 26- رسالة أسباب حدوث الحروف، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- 27- الشفاء، تحقيق: جورج قنواتي وسعيد زايد، المكتبة العربية، بيروت، ط 1975م.
- 28- عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمي بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت،





ط 2، و1980م

- 29- كتاب في النفس، تحقيق: ادورد فنديك، دار العلم للجميع، بيروت.  
30- النجاة، تحقيق: ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1985م.

31- النفس البشرية، تحقيق: البير نصري، دار المشرق، بيروت، ط 3.

• ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك) :

- 32- حي بن يقظان، ضمن نصوص مختارة من الفلسفة الاسلامية، تحقيق: محمود قاسم، ط 3، 1969م.

• ابن عبد البر:

- 33- جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط 2، 1968م.

• ابن عربي (محيي الدين) :

- 34- رسائل ابن عربي، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آبار، 1948م، صادرة عن دار إحياء التراث العربي، بيروت.  
35- الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت.

• ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله) :

- 36- تبیین كذب المفتري، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط 1، 1999م.

• ابن عطاء الله السكندري:

- 37- حكم ابن عطاء الله، شرح: الشيخ عبد الله الشرقاوي، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1970م.

• ابن عطية الأندلسي (أبو محمد عبد الحق) :

- 38- المحرر الوجيز، تحقيق: السيد عبد العال ابراهيم، من مطبوعات رئاسة

المحاكم الشرعية، قطر، ط 1، 1991م.

39- مشكل الحديث، تحقيق: عبد المعطي أمين، دار الوعي، حلب، ط 1، 1982م.

• ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم):

40- تأويل مختلف الحديث، مكتبة المتنبى، القاهرة.

• ابن قدامة (الامام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي):

41- إثبات صفة العلو، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، ط 1، 1986م.

• ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر):

42- أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مؤسسة جواد للطباعة، بيروت.

- حادي الأرواح، تحقيق: محمد بن ابراهيم الزغلي، رمادي للنشر، الدمام، ط 1، 1997م.

43- مدارج السالكين، تحقيق لجنة من العلماء بأشراف الناشر، دار الحديث، القاهرة.

44- نقد الممنقول، تعليق: حسن السماحي سويدان، دار القادري، بيروت، ط 1، 1990م.

45- الوابل الصيب، تحقيق: سيد ابراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط 3، 1999م.

• ابن كثير (الامام أبو الفداء اسماعيل):

46- تفسير القرآن العظيم، دار الخير، بيروت، ط 1، 1990م.

• ابن ماجه (الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني):

47- سنن ابن ماجه بشرح الامام أبي الحسن الحنفي المعروف بالسندي، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1997م.

- ابن المديني (علي بن عبد الله بن جعفر السعدي):  
48- العلل، تحقيق: محمد مصطفي الأعظمي، المكتب الاسلامي، 1972م.
- ابن المرتضي (أحمد بن يحيى):  
49- طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد، دار مكتبة الحياة، بيروت.  
50- كتاب القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق: البير نصري، دار المشرق، بيروت، ط1985م.
- 51- المنية والأمل، تحقيق: عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط1985م.
- ابن منده (الامام الحافظ أبو عبد الله محمد بن اسحاق بن محمد بن يحيى):  
52- كتاب التوحيد، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، مطابع الجامعة الاسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1413هـ، المجلد الثالث.
- ابن المنير (الامام ناصر الدين أحمد بن محمد):  
53- كتاب الانصاف، بحاشية الكشاف للزمخشري، دار الفكر، بيروت.  
• ابن النحاس (أبو محمد عبد الرحمن بن عمر):  
- رؤية الله تعالى تحقيق: علاء الدين علي رضا، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، ط1، 1996م.
- ابن النديم (محمد بن اسحق):  
54- الفهرست، تحقيق: ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1994م.
- ابن النفيس (علي بن أي الحزم القرشي الدمشقي):  
- المهذب في الكحل المجرب، تحقيق: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعة جي، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم، الرباط، المغرب، ط2، 1994م.
- أبو حيان الأندلسي:

- 55- تفسير النهر الماد من البحر المحيط، تقديم وضبط: بوران وهديان الضاوي، مؤسسة المكتبة الثقافية، بيروت، ط 1، 1987م.
- أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي):
- 56- سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
- أبو طالب الملكي:
- 57- قوت القلوب، تحقيق: سعيد نسيب، دار صادر، بيروت، ط 1، 1995م،  
ح 1.
- أبو الفرج الجوزي:
- 58- تلبيس ابليس، مراجعة: احمد حمدي امام، دار المدني، جدة، السعودية، ط 1983م.
- أخوان الصفا:
- 59- رسائل أخوان الصفا، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1957م.
- الإسفراييني (أبو المظفر):
- 60- التبصير في الدين، تحقيق: محمد داهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الاسلامية، مطبعة الأنوار، ط 1، 1940م
- الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل):
- 61- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: بشير محمد عون، مكتبة دار البيان، دمشق، ط 3، 1990م.
- 62- أصول أهل السنة والجماعة (رسالة الثغر)، تحقيق: محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- 63- اللمع، تحقيق: حموده غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- 64- مقالات الاسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط 2، 1969م.

• الأصبهاني (الحافظ أبو نعيم):

65- صفة الجنة، تحقيق: علي رضا بن عبد الله، دار المأمون للتراث، دمشق، ط 2، 1969م، الجزء الأول.

• الألويسي (شهاب الدين السيد محمود):

- روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

• ا مدي (سيف الدين):

66- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، طبعة مصر الأولى، سنة 1971م.

• الأيجي: المواقف، عالم الكتب، بيروت.

• الباقلائي (أبو بكر بن الطيب):

67- الانصاف، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1993م.

• البخاري (محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة):

68- صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط 3، 1987م.

69- فتح الباري شرح صحيح البخاري، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة، الرياض.

• البصري (أبو الحسين محمد علي بن الطيب المعتزلي):

70- المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1983م.

• البطليوسي (أبو محمد بن عبد الله):

71- كتاب التنبيه علي الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، تحقيق: احمد حسن كحيل وحمزه عبد الله النشرتي، نسخة مصورة بدار الكتب الوطنية، أبو ظبي، تحت رقم 194988.

- 72- الانصاف في التنبيه علي المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1983م.
- البغدادي (علاء الدين علي بن محمد بن ابراهيم):
- 73- تفسير الخازن «لباب التأويل في معاني التنزيل»، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1995م.
- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر):
- 74- الفرق بين الفرق، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الجيل، بيروت، ط 1987م.
- البغوي (أبو الحسين بن مسعود):
- 75- تفسير البغوي، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة، الرياض، ط 3، 1995م.
- البيضاوي (ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي):
- 76- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الجيل، بيروت.
- البيهقي (أبو بكر بن الحسين بن علي):
- 77- الأسماء والصفات، تحقيق: محمد زاهد الكوثري المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط 1، 1999م.
- التبريزي (محمد بن عبد الله الخطيب):
- 87- مشكاة المصابيح، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الاسلامي، بيروت، ط 3، 1985م الجزء الثالث.
- الترمذي (أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بالحكيم):
- 79- كتاب منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله، تحقيق: محمد ابراهيم الجيوشي، دار النهضة العربية، القاهرة.
- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سوذه):

80- الجامع الصحيح، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1987م.

• التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر):

81- شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الجزء الأول.

• التوحيدي (أبو حيان):

82- الاشارات الإلهية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1981م.

83- المقابسات، تحقيق: ابراهيم الكيلاني، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1984م.

• الثعالبي (عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف):

84- الجواهر الحسان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.  
• الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر):

85- البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت.

86- البخلاء، تحقيق: عباس عبد الساتر، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 2، 1985م.

87- رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق: علي بوملحم، دار وكتبة الهلال، بيروت، ط 3، 1995م.

88- الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1969م.

89- نظم القرآن، تحقيق: سعد عبد العظيم، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1995م.

• الجرجاني (السيد علي بن محمد بن علي الحسيني):

90- دلائل الاعجاز، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط

1987م.

91- رسالة في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط 2، 1968م.

92- رسالة في علم أصول الحديث، تحقيق: عقيل بن محمد بن زيد المقطري، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1992م.

• الجويني (أبو المعالي):

93- الارشاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1985م.

94- الشامل، تحقيق: هلموت كلوبنر، دار العرب للبستاني، القاهرة.

• الجيلاني (عبد القادر):

95- الفتح الرباني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1980م.

• الحسن البصري وآخرون:

96- رسالة في القدر، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1988م.

• الخطابي:

97- رسالة في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط 2، 1968م.

• الخطيب البغدادي (الامام الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت):

98- كتاب الكفاية في علم الرواية، تقديم: محمد الحفظ التيجاني، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط 2.

• الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم المعتزلي):

99- الانتصار، تحقيق: نيبرج، الدار العربية للكتاب، القاهرة.

• الدارقطني (الامام الحافظ أبو الحسن علي بن عمر بن احمد بن مهدي):



100- كتاب الرؤية، تحقيق: ابراهيم محمد العلي وأحمد فخري الرباعي،  
مكتبة المنار، الأردن، ط 1، 1990م.

101- العلل الواردة، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طبية،  
الرياض، ط 1، 1985م.

• الدارمي (أبو سعيد عثمان بن سعيد):

102- الرد علي الجهمية.

- نقض عثمان بن سعيد علي المريسي، تحقيق: منصور بن عبد العزيز السماري،  
أضواء السلف، الرياض، ط 1، 1999م.

• الداني (أبو عمرو عثمان بن سعيد) المعروف بابن الصيرفي:

- الرسالة الوافية، تحقيق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن  
الجوزاي، الدمام، ط 1، 1998م.

• الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا):

103- رسائل فلسفية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الأفاق الجديدة،  
بيروت، ط 5، 1982م.

• الرازي (فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب):

104- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تقديم: محمد المعتصم بالله  
الغدادلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1986م.

105- التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، ط 2.

106- نوامع البينات، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث،  
القاهرة، ط 2000م.

107- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار  
الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1984م.

• الرماني (أبو الحسن علي بن عسي):

108- رسالة «النكت في اعجاز القرآن»، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط 2، 1968م.

• الزبيدي (مرتضي):

109- لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1985م.

• الزركشي ( الامام بدر الدين محمد بن عبد الله):

110- الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة علي الصحابة، تحقيق: سعيد الأفغاني، المكتب الاسلامي، بيروت، ط2، 1970م.

111- البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط 2.

• الزمخشري (أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر):

112- الكشاف، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

• السجستاني:

113- غريب القرآن، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد، دار قتيبة، ط 1، 1995م.

• السخاوي (أبو الحسن عليم الدين علي بن محمد):

114- جمال القراء وكمال الاقراء، تحقيق: مروان عطيه ومحسن خرابة، دار المأمون للتراث، دمشق، ط 1، 1977م.

• السهوردي:

115- كتاب اللمحات، تحقيق: إميل المعلوف، دار النهار، بيروت، ط 2، 1991م.

116- مقامات الصوفية، تحقيق: إميل المعلوف، دار المشرق، بيروت، ط 1، 1993م.

117- عوارف المعارف، مكتبة القاهرة، ط 1973م.

• السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن):

118- الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 1، 1987م.

119- الأحاديث الموضوعية، جمع وترتيب: عباس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد، دار الاشراف، بيروت، ط 1، 1988م.

120- البلاغة القرآنية، تحقيق: السيد الجميلي، دار المعرفة، القاهرة، ط 1993م.

121- تفسير الجلالين، دار المأمون للتراث، دمشق، ط 2000م.

122- تنبئة الغبي بتبرئة ابن عربي، تحقيق: محمد سليم ابراهيم، دار العلم والثقافة، القاهرة، 1975م.

#### • الشاطبي:

123- الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار الفكر العربي، بيروت.

#### • الشعراني:

124- الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، تحقيق: طه عبد الباقي سرور، مكتبة المعارف، بيروت، الجزء الأول.

#### • الشهرستاني (عبد الكريم):

125- الملل والنحل، تحقيق: فهمي أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1992م.

126- نهاية الاقدام، تحقيق: الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

#### • الشوكاني (محمد بن علي بن محمد):

127- إرشاد الفحول، دار المعرفة، بيروت، ط 1979م.

128- فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1998م.

129- كشف الشبهات، تحقيق: عقيل بن محمد المقطري، دار القدس، صنعاء، ط 1، 1990م.

• الشيرازي (الإمام أبو اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف):

130- التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هينتو، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1980م.

131- المعونة في الجدل، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط 1، 1988م.

132- اللمع في أصول الفقه، دار الندوة الاسلامية، بيروت، ط 1988م.

• الصدر القنوني:

133- مراتب الوجود.

• الطبرسي ( أبو علي الفضل بن الحسن):

134- مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: السيد هاشم الرسولي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 1992م.

• الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير):

135- جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط 4، 1980م.

136- مختصر تفسير الطبري، تحقيق: محمد علي الصابوني وصالح احمد رضا، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1985م.

• الطحاوي (جعفر احمد بن سلامة الأزدي):

137- أصول العقيدة الاسلامية التي قررها الامام الطحاوي مع منتخبات من شرح علي ابن أبي العز الأذري، مطبعة كاظم، دبي، ط 1، 1981م.

138- شرح العقيدة الطحاوية بشرح علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التريكي وشعيب الارناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1987م.

• الطوسي (أبو نصر السراج):

139- اللمع، تحقيق: عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ط 1960م.

رؤية الله في الإسلام

• عبد الجبار (القاضي عبد الجبار بن أحمد):

140- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر  
ط 2، 1996م.

141- فضل الاعتزال، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ط 2،  
1986م.

142- المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية  
للتأليف والترجمة.

143- المغني في أبواب العدل والتوحيد، الجزء الرابع «رؤية الباري»، تحقيق:  
محمد مصطفى حلمي وأبو الوفا الغنيمي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة  
والطباعة والنشر.

• عياض (القاضي أبو الفضل عياض موسى بن عياض اليحصبي):

144- الشفا، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار احياء الكتب العربية،  
1977م.

• الغزالي (محمد بن محمد أبو حامد):

145- إحياء علوم الدين، دار الخير، بيروت، ط 1، 1990م.

146- الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط  
1، 1993م.

147- إجماع العوام عن علم الكلام، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط 2،  
1998م.

148- تهافت الفلاسفة، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط 1،  
1994م.

149- المستصفي، تحقيق: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط 1،  
1995م.

- 150- مشكاة الأنوار، تحقيق: عبد العزيز عز الدين السيروان، دار الايمان، دمشق، ط 1، 1990م.
- 151- معيار العلم، دار المعارف، مصر، ط 2، 1960م.
- 152- المنقذ من الضلال، تحقيق: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1993م.
- 153- ميزان العمل تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط 1، 1964م.
- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد):
- 154- احصاء العلوم، تحقيق: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1996م.
- 155- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1995م.
- 156- التعليقات، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط 1، 1988م.
- 157- تحصيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1983م.
- 158- التنبيه علي سبيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط 2، 1987م.
- 159- كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1995م.
- 160- رسالتان فلسفيتان، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط 1، 1987م.
- 161- رسالة في الملة الفاضلة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1980م.
- 162- كتاب الملة، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1991م.

163- فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري بخار، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1993م.

• الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد):

164- معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط 3، 1983م.

• القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري):

165- الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: الشيخ هشام سمير البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1995م.

• القسطلاني (أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد):

166- إرشاد الساري لصحيح البخاري وبها مشه صحيح مسلم للنووي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1983م.

• القشيري:

167- الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد، دار الخبير، بيروت، ط 1، 1991م.

• الكندي (أبو يوسف يعقوب ابن اسحق):

168- رسالة «في الحيلة لدفع الأحزان» ورسالة «في العقل» ضمن نصوص فلسفية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1980م.

• الكلاباذي (أبو بكر محمد):

169- التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، 1969م.

• اللالكائي (الحافظ أبو القاسم بن الحسن بن منصور الطبري):

- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعيد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، الرياض، ط 4، 1995م.

• الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمود):

170- كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، القاهرة.

• الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب):

171- النكت والعيون، تحقيق: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992م.

• المحاسبي (أبو عبد الله الحارث بن أسد):

172- رسال المسترشدين، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الاسلامية، حلب، ط 2، 1971م، الجزء الخامس.

173- الدعاية، تحقيق: عبد الحلیم محمود، دار المعارف، مصر.

• المنزني (اسماعيل بن يحيي):

- رسالة «شرح السنة»، تحقيق: جمال عزون، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة، ط 1، 1997م.

• المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين):

174- مروج الذهب، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1997م.

• الإمام مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري):

175- صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق: عصام الصبابطي وآخرون، دار ابن حيان، ط 1، 1995م.

176- صحيح مسلم بشرح النووي «المسمي المنهاج»، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1996م.

• الملطي (أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن):

177- التنبيه، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.



- المناوي (الامام عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي):  
178- الأحاديث الموضوعة، جمع وترتيب: عباس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد، دار الإشراف، بيروت، ط 1، 1988م.
- النسفي (الامام عبد الله بن أحمد بن محمود):  
179- تفسير النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- النصري (محمد بن عبد الجبار بن الحسن):  
180- كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق: أرثر يوحنا أربوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- النوبختي والقمي (أبو محمد الحسن بن موسي وسعد بن عبد الله أبي خلف):  
181- كتاب فرق الشيعة، تحقيق: عبد المنعم الحفني، دار الارشاد، ط 1، 1992م.
- النووي (الامام محيي الدين أبو زكريا بن شرف النووي الدمشقي):  
182- كتاب الارشاد، تحقيق: عبد الباري فتح الله السلفي، مكتبة الايمان، المدينة المنورة، ط 1، 87.
- 183- رياض الصالحين، تحقيق: عبد العزيز رباح واحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق، ط 2، 2000م.
- النيسابوري (أبو رشيد سعيد محمد بن محمد بن سعيد المعتزلي):  
184- ديوان الأصول، تحقيق: أبو ريذة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.
- 185- المسائل في الخلاف، تحقيق: معن زيادة ورضوان السيد، معهد الانماء العربي، طرابلس، ليبيا، ط 1، 1979م.
- النيسابوري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ):

186- معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، دار الأفاق الجديدة،  
بيروت، ط4، 1980م.

## ثانياً: المراجع الحديثة

• ابراهيم فريد الدر:

187- الأسس البيولوجية للسلوك، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 1،  
1983م.

• ابراهيم مذكور:

188- في الفلسفة الاسلامية، سميوكو للطباعة والنشر، ط 2.

• ابن عاشور (الشيخ محمد الظاهر):

189- تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 1984م.

• أبو الحسن الندوي:

190- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 8،  
1984م.

• أبو الوفا التفتازاني:

191- علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

• أحمد أمين:

192- ضحي الاسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 10.

193- فجر الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 12، 1978م.

• أحمد أمين وزكي نجيب محمود:

194- قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 8.

• أحمد عبد الله الرفاعي:

195- العقيدة الحقّة، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1983م.

• أحمد عكاشه:

- 196- علم النفس الفسيولوجي، دار المعارف، القاهرة، ط 6، 1982م.  
 • أحمد عمر هاشم:
- 197- قواعد أصول الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1984م.  
 • أحمد محمد العلي:
- 198- مقدمة تحقيق كتاب «الرؤية» للدارقطني.  
 • أحمد محمود صبحي:
- 199- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط 2.  
 200- في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، ط 1982م.  
 • جمال الدين الأفغاني:
- 201- الرد علي الدهريين، ضمن نصوص مختارة، تحقيق: محمود قاسم،  
 مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط 3، 1969م.  
 • جمال الدين القاسمي:
- 202- دلائل التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1984م.  
 203- قواعد التحديث، تحقيق: محمد بهجة العطار، دار إحياء الكتب  
 العربية، ط 1353هـ.  
 204- محاسن التأويل، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1978م.  
 • جميل صليبا:
- 205- تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط 2، 1980م.  
 • حسني زينة:
- 206- العقل عند المعتزلة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1980م.  
 • حسين صبري:
- 207- رواد الشك المنهجي، دار الضياء، أبوظبي، الطبعة الثانية، 2010.

- حسين مروه:  
 208- النزعات المادية في الفلسفة العربية والاسلامية، دار القارابي، بيروت، ط 5، 1985م.
- حنا الفاخوري و خليل الجر:  
 209- تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط 1989م.
- رشيد الخيون:  
 210- معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة، لندن، ط 1، 1997م.
- روحيه شكيب:  
 211- سلسلة العلوم ثاباراسيكلوجية، دار ملفات لبنان، ط 1، 1996م.
- زكي نجيب محمود:  
 212- المعقول واللامعقول، دار الشروق، بيروت، ط 5، 1993م.
- زهدي جاد الله:  
 213- المعتزلة، دار الينابيع، بيروت، ط 5، 1987م.
- زينب الخضيري:  
 214- أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط 1995م.
- الزين عباس عماره:  
 215- مدخل إلى الطب النفسي، دار الثقافة، بيروت، ط 1، 1986م.
- سعيد مراد:  
 216- ابن متويه، مكتبة الانجلو، القاهرة، 1991م.  
 217- الاسلام ولغة الحوار، الانجلو، القاهرة، ط 1993م.  
 218- التصوف الاسلامي، الأنجلو، 1992م.  
 219- العقل الفلسفي في الاسلام، الأنجلو، 1992م.

220- مدرسة البصرة الاعتزالية، الأنجلو، 1992م.

221- نظرية السعادة، الأنجلو، ط 1992م.

• سليمان دنيا:

222- التفكير الفلسفي الاسلامي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1967م.

• سميح عاطف الزين:

223- علم النفس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1991م.

• سيد قطب:

224- مشاهد القيامة في القرآن، دار المعارف، القاهرة، ط 7.

225- في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط 10، 1982م.

• الشنقيطي (محمد الأمين بن محمد المختار):

226- تفسير الشنقيطي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1996م.

• طه حسين:

227- من بعيد، دار العلم للملايين، بيروت، ط 8، 1980م.

• عاطف العراقي:

228- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط 6، 1993م.

229- ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط 5، 1984م.

230- مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط 8، 1984م.

• عامر النجار:

231- الطرق الصوفية في مصر، دار المعارف، ط 6، 1995م.

232- في مذاهب الاسلاميين، دار المعارف، ط 1995م.

• عباس محمود العقاد:

233- الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر القاهرة.

• عبد الحليم محمود:

234- التفكير الفلسفي في الاسلام، دار المعارف.

• عبد الرحمن بدوي:

235- أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م.

236- الانسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1976م.

237- تاريخ التصوف في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1978م.

238- رسائل فلسفية، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1980م.

239- مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1983م.

240- مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 3، 1977م.

• عبد الرحمن عدس ومحي الدين توق:

241- المدخل إلى علم النفس، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ط

5، 1998م.

• عبد الرحمن عيسوي:

242- علم النفس القضائي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1992م.

• عبد الستار ابراهيم:

243- الإنسان وعلم النفس، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط 1984م.

• عبد العزيز البدري:

244- حكم الإسلام في الاشتراكية، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط 4،

1977م.

• عبد العزيز السيروان:

245- التبيان بشرح ما اتفق عليه الشيخان، مراجعة: محمد الطيب

الابراهيم، دار الرشيد، بيروت، ط 1، 1992م.

• عبد الفتاح دويدار:

246- الأساس البيولوجي والفسيوولوجي للشخصية، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1994م.

• عدنان زرزور:

247- علوم القرآن، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1984م.

• عزت اسماعيل:

248- علم النفس الفسيولوجي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1982م.

• علي ابراهيم حسن:

249- التاريخ الإسلامي العام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1971م.

• علي بن سعد الضويحي:

250- آراء المعتزلة الأصولية، مكتبة الرشيد، الرياض، ط 2، 1996م.

• علي زيعور:

251- الفلسفة في أوروبا في العصور الوسطى، المكتب العالمي، بيروت، ط 1998م.

• علي سامي النشار:

252- شهداء الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط 7، 1981م.

253- مناهج البحث عند مفكري الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 3،

1984م.

254- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، القاهرة، ط 9، 1996م.

• علي عبد الواحد واي:

255- علم الاجتماع، نهضة مصر، القاهرة، ط 2.

• علي محمد زيد:

256- تيارات معتزلة اليمن، المركز الفرنسي للدراسات اليمنية، صنعاء، ط

1، 1997م.



• علي مصطفى الغرابي:

- تاريخ الفرق الإسلامية، الأنجلو، ط 2، 1985م.

• عمر فروخ:

257- عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العصرية، بيروت، ط 5،  
1989م.

• محاضرات المرسم الثقافى:

258- إصدار سنوي لنخبة من رواد الفكر والمعرفة، إشراف: مؤسسة الثقافة  
والفنون، المجمع الثقافى، أبوظبي، دولة الإمارات.

• محمد الخضري بك:

259- تاريخ التشريع الاسلامي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط 9،  
1970م.

260- الدولة العباسية، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، ط 1989م.

• محمد عبد الرحمن مرحبا:

261- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، منشورات عويدات،  
بيروت، ط 3، 1983م.

• محمد عبده:

262- رسالة التوحيد «ضمن نصوص مختارة من الفلسفة الاسلامية»، تحقيق:  
محمود قاسم، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط 3، 1969م.

• محمد علي أبو ريان:

263- أصول الفلسفة الاشرافية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.

264- تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2،  
1973م.

265- الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط

1994م.

• محمد عمارة:

266- الاسلام والتعددية، دار الرشاد، القاهرة، ط 1، 1997م.

267- رسائل العدل والتوحيد، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1988م.

• محمد عجاج الخطيب:

268- لمحات في المكتبة والبحث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 14، 1993م.

• محمد لطفي جمعة:

269- تاريخ فلاسفة الاسلام، المكتبة العلمية، بيروت.

• محمد متولي الشعراوي:

270- الشفاعة والمقام المحمود، مكتبة التراث الاسلامي، القاهرة، ط 2001م.

271- الله والنفس البشرية، المختار الاسلامي، القاهرة، ط 1، 1979م.

272- معجزة القرآن الكريم، الكتاب الثاني، مكتبة التراث الاسلامي، القاهرة.

273- معجزة القرآن الكريم، المجلد الأول، دار العودة، بيروت، ط 1986م.

• محمود حمدي زقزوق:

274- تمهيد للفلسفة، دار المعارف، ط 5، 1994م.

• محمود قاسم:

275- نصوص مختارة من الفلسفة الاسلامية، الأنجلو، القاهرة، ط 3،

1969م.

• مصطفى الشكعة:

276- اسلام بلامذاهب، الدرا المصرية اللبنانية، ط 11، 1996م.

• مصطفى عبد الرازق:

277- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

• ميرفت بالي:

278- أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الأنجلو.

• نصر حامد أبو زيد:

279- الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.

• يحيى هاشم فرغل:

280- نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، مطبوعات مجمع البحوث

الاسلامية، ط 1972م.

• يحيى هويدي:

281- دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة، ط 2، 1979م.

282- دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، ط

1995م.

283- نحو الواقع، دار الثقافة، القاهرة، ط 1986م.

• يوسف القرضاوي:

284- الشفاعة في الآخرة، نهضة مصر، ط 1999م.

285- المدخل لدراسة السنة النبوية، ط 1990م.

• يوسف كرم:

286- تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت.

## ثالثاً: مصادر ومراجع لغوية

• ابن الحفيد:

287- الدر النضيد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1992م.

• ابن سيده:

288- المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج،  
معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ط 1، 1958م، الجزء الثاني.

• ابن عباد (الصاحب اسماعيل):

289- المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت،  
ط 1، 1994م.

• ابن فارس (أبو الحسين أحمد):

290- معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت،  
ط 1، 1991م، المجلد الثاني.

• ابن منظور:

291- لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 1997م،  
الجزء الخامس.

• أحمد رضا:

292- معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960م.

• الأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد):

293- تهذيب اللغة، تحقيق: يعقوب عبد النبي، الدار المصرية للتأليف  
والترجمة.

• الأمدي:

294- المبين في شرح أفاض الحكماء والمتكلمين، تحقيق: حسن الشافعي، طبعة  
القاهرة، 1983م.

• البستاني (الشيخ عبد الله):

295- معجم البستان، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1، 1992م.

• التهانوي:

296- كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت.

• الجرجاني:

297- أسرار البلاغة، دار المعرفة، بيروت.

298- التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1969م.

• الجوهري (اسماعيل بن حماد):

299- الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار الكتاب العربي،  
القاهرة.

• حاجي خليفة:

300- كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

• الرازي (محمد بن أبي بكر عبد القادر):

301- مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1978م.

• الزبيدي (مرتضي):

302- تاج العروس، تحقيق: ابراهيم التريزي، دار إحياء التراث العربي،  
بيروت، 1972م، الجزء العاشر.

• الزمخشري:

303- أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود، نسخة دار الكتب  
الوطنية، أبوظبي، تحت رقم 127984.

• السرقسطي (أبو عثمان سعيد بن محمد المعافري):

304- كتاب الأفعال، تحقيق: حسين محمد شرف، الهيئة العامة للمطابع  
الأميرية، ط 1978م، الجزء الثالث.

• طاش كبري زاده:

305- مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق: كامل بكري وعبد الوهاب أبو  
النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

• عبده الراجحي:

306- التطبيق الصري، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1984م.

307- التطبيق النحوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1985م.

• الضبروز أبادي:

308- القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1991م،  
ح 4.

• القاشاني:

309- اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال ابراهيم، الهيئة المصرية  
العامة للكتاب، القاهرة، 1981م.

• محمد الباشا:

310- الكافي، شركة المطبوعات، بيروت، ط 1، 1992م.

• معجم الفلاسفة:

311- جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1987م.

• المعجم الفلسفي:

312- جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، 1978م.

• المعجم الفلسفي:

313- ابراهيم مدكور، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، 1979م.

• المعجم الفلسفي:

314- عبد المنعم الحفني، الدار الشرقية، ط 1، 1990م.

• المعجم الفلسفي:

315- مراد وهبه، دار الثقافة الجديدة، ط 3، 1979م.

• المعجم الوسيط:

316- ابراهيم أنيس وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2،  
1972م.

• الموسوعة الفلسفية:

317- عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1،  
1984م.

• الموسوعة الفلسفية:

318- عبد المنعم الحفني، دار ابن زيدون، ط 1.

• النووي:

319- تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء الأول،  
القسم الثاني.

## رابعاً : كتب مترجمة

### • اتين جلسون :

320- روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط 2، 1982م.

### • أحمد عروه :

321- الاسلام في مفترق الطرق، ترجمة: عثمان أمين، دار الشروق، بيروت، ط 1975م.

### • أفلاطون :

322- محاورات أفلاطون، ترجمة: شوقي داود، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت، المجلد الخامس، ط 1994م.

### • دائرة المعارف الاسلامية :

323- مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.

### • دي بور :

324- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو رييدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، 1981م.

### • ديكارت :

325- مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1993م.

326- البيولوجيا، ترجمة: عدنان علاوي وآخرون، مجمع اللغة العربية الاردني، الاردن، ط 1980م.

### • غارودي :

327- الإسلام، ترجمة: وجيه أسعد، دار عطية للطباعة، بيروت، ط 1،



1996م.

• لالاند:

328- موسوعة علم النفس، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ط 1، 1996م.

• ماجد فخري:

329- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، ط 1974م.

• مالك بن نبي:

330- الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1986م.

• معجم مصطلحات التحليل النفسي:

331- جان لابانش وح. ب. بونتاليس، ترجمة: مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 1، 1985م.

• الموسوعة الفلسفية المختصرة:

332- ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، دار القلم، بيروت.

• موسوعة علم النفس:

333- تعريب: فؤاد شاهين، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1997م.

• نيكلسون:

334- في التصوف الاسلامي، ترجمة: أبو العلا عفيفي.

• هنري كوربان:

335- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروه وحسن فبيسي، عويدات للنشر، بيروت، ط 2، 1998م.

• وحيد الدين خان:

336- الإسلام يتحدى، ترجمة: ظفر الإسلام خان، دار البحوث العلمية،  
بيروت، ط 2، 1973م.

• ول ديورانت:

337- قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف،  
بيروت، ط 2، 1972م.

## خامسا : المراجع الأجنبية

### - BERTRAND RUSSELL:

338- An Inquiry into meaning and truth. London. Unwin Hyman Limited. 1989.

### - CHARIS WADDY:

339- The MusLim mind. London. Longman. 1978.

### - CLINTON BENNETT:

340- Victorian Images of Islam. London. Grey seal books. 1992.

### - DUN CAN B. MACDONALD:

341- The development of MusLim the ology. London. Darf Publishers Limited. 1985.

### - ENCYCLOPEDIA OF ISLAM:

342- New edition. Leiden. E. J. Brill. 1986.

### = JAN RICHARD NETTON:

- Thought and travel in the house of Islam.. Curzon press. 1996.

### - MOHAMED IQBAL:

343- The reconstruction of Religious thought in Islam.. India. Kilab BHABAN. 1998.

### - MONTGOMERY WATT:

344- Islamic Fundamentalism and Modernity. London. Routledge. 1988.

345- Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, Britain. 1958.

- OLIVERLEAMAN;

346- An introduction to Medieval Islamic Philosophy, London, Cambridge University Press. 1985.

- OXFORD ILLUSTRATED ENCYCLOPEDIA;

347- Volume 7 (by Richard Hoggart) New York, Oxford University Press. 1993.

- RICHARD MACDONOUGH FRANK;

348- Beings and their Attributes, New York, State University of New York Press. 1978.

- WENSINCK;

349- The Muslim Creed, London. 1932.



# السيرة الذاتية للمؤلف

دكتور / حسين صبري

أستاذ مساعد الفكر الفلسفي والحضارة الإسلامية

مركز دراسات العالم الإسلامي

جامعة زايد - أبوظبي

دولة الإمارات العربية المتحدة

البريد الإلكتروني:

Husein.sabry@yahoo.com

Hussein.sabry@zu.ac.ae

- أستاذ جامعي في مجال تدريس قضايا وموضوعات الفكر الفلسفي الإسلامي والحضارة الإسلامية
- مدرب في مجال إعداد وتصميم وتنفيذ دورات تدريبية وورش عمل في تنمية مهارات التفكير والإبداع
- مدرب في مجال تطبيقات وإجراءات البحث العلمي.
- مدرب لبرامج توسيع الإدراك CORT
- مدرب في البرمجة اللغوية العصبية NLP
- مدرب في التنويم الإيحائي HYPNOSIS
- مدرب في طرائق وأساليب وتقنيات التعلم
- مدرب في هندسة التفكير وتطوير الذات

## المؤهلات العلمية :

- درجة الدكتوراه في الآداب في الفكر الفلسفي الإسلامي بمرتبة الشرف الأولى، جامعة بنها، مصر، عن موضوع «رؤية الله بين المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة»
- درجة الماجستير في الآداب في الفكر الإسلامي بامتياز، جامعة الزقازيق، مصر عن موضوع «مفهوم الشك وعلاقته باليقين عند المعتزلة»
- درجة تمهيدي الماجستير في الفلسفة، جامعة الزقازيق، مصر
- درجة الليسانس في الآداب في الفلسفة، جامعة الإسكندرية، مصر

## الخبرات العملية :

- تدريس مساقات الحضارة الإسلامية بجامعة زايد، أبو ظبي، دولة الإمارات العربية المتحدة.
- تدريس مساق «المنطق والفكر القانوني» أكاديمية الدراسات القضائية - أبو ظبي.
- تدريس الفكر الفلسفي والموضوعات النفسية، وزارة التربية، دولة الإمارات.
- تأسيس أول مختبر للإرشاد التربوي والنفسي بدولة الإمارات لتطبيق أفضل طرائق التعلم وتقنياته وممارسة الإرشاد النفسي وتنفيذ دورات تدريبية في تنمية مهارات التفكير والبحث العلمي.
- محاضر في موضوعات الفكر الفلسفي والمنطق لطلاب البكالوريا، جمهورية الجزائر.
- تدريس الفلسفة والمنطق، مصر.
- تصميم وتنفيذ دورات تدريبية ومحاضرات وورش عمل لإتقان وتطبيق مهارات منهج البحث العلمي.
- عضوية لجنة تأليف كتابي علم النفس وعلم الاجتماع للصفوف النهائية للتعليم الثانوي بدولة الإمارات للعام الدراسي ( 2008 )

- عضوية لجنة تأليف كتابي دليل المعلم لمادتي علم النفس وعلم الاجتماع بدولة الإمارات للعام الدراسي ( 2009 )
- تصميم وتنفيذ دورات في مجالات:
- هندسة التفكير
- البحث العلمي
- مهارات التفكير العليا
- الإرشاد والتوجيه النفسي والتربوي

### نشاطات وإنجازات:

- مؤلفات فلسفية منشورة :
  - 1- رؤية الله في الإسلام
  - 2- رواد الشك المنهجي
- مؤلفات علمية منشورة :
  - 1- المنهج الميسر في أصول البحث العلمي
- مؤلفات أدبية منشورة:
  - 1- مجموعة قصصية «الأقنعة»
  - 2- مجموعة شعرية «عناقيد السهر»
- مؤلفات في هندسة التفكير:
  - 1- فن إدارة الوقت
  - 2- مهارة البحث العلمي
  - 3- عتبات التميز
  - 4- بتفكيري أنا إنسان
- جائزة «التميز» من السيد / مدير منطقة أبوظبي التعليمية 2005



- جائزة «الملتقى التربوي الثالث» أبوظبي، غرفة تجارة وصناعة أبوظبي 2003
- جائزة «التميز» من السيد / وزير التربية، دولة الإمارات، أبوظبي، 1999
- جائزة «يوم الوفاء» من السيد / وزير التربية، دولة الإمارات، أبوظبي، 1994
- جائزة إتحاد كتاب وأدباء الإمارات عن القصة القصيرة في دورة 1992
- جائزة القصة القصيرة برعاية مجلة زهرة الخليج عن دورتها لسنة 1988
- نشر الإبداعات الأدبية في الشعر والقصة والنقد في عديد من الصحف والمجلات المتخصصة في مصر ودول الخليج.

## الفهرس

5	اهداء
9	مقدمة
21	الفصل الأول (مفهوم رؤية الله)
53	الفصل الثاني (رؤية الله في القرآن)
101	الفصل الثالث (رؤية الله في السنة)
129	الفصل الرابع (رؤية الله عند المتكلمين - مثبتو الرؤية العيانية)
171	الفصل الخامس (رؤية الله عند المتكلمين - منكرو الرؤية العيانية)
215	الفصل السادس (رؤية الله عند الفلاسفة)
249	الفصل السابع (رؤية الله عند المتصوفة)
295	الخاتمة
307	المصادر والمراجع
349	السيرة الذاتية



الذياء للنشر والتوزيع  
ص ب: ٣٤٢٥٥، أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة  
هاتف: ٠٠٩٧١٢ ٦٧٧٥٠٩٠ - فاكس: ٠٠٩٧١٢ ٦٧٦٥٨٥٧

[www.aldhiya.com](http://www.aldhiya.com)

# رؤية الله في الإسلام



دكتوراه الآداب في الفكر الفلسفي الإسلامي، محاضر في موضوعات الفكر والفلسفة ، مدرب في تطوير المهارات العقلية وهندسة التفكير والتنمية البشرية، خبرة في التدريب العملي على إجراءات وتطبيقات البحث العلمي، صاحب إبداعات أدبية في الشعر والقصة القصيرة والنقد الأدبي، متخصص تربوي له خبرة متميزة في إعداد وتصميم وتنفيذ دورات تدريبية وورش عمل لتنمية مهارات التفكير والإدراك والتعلم.

## كلمة الناشر

تنوعت المذاهب الاعتقادية والاتجاهات الفكرية بين علماء المسلمين منذ القرن الهجري الأول ، ولا زالت حتى يومنا هذا .. تعددت .. واختلفت ... ورغم أن الاختلاف سنة كونية... وضرورة أباها العقل وأقرها الشرع... غير أن هذا الاختلاف قد احتد في عصور ومواقف عدة ، فأضاع منطقية الترتيب بين المنهج والمذهب ، وحير العقل أمام النص الديني لاستتطاق مدلولاته و أحكامه... فأدى إلى نتائج خطيرة في بحث أصول العقيدة وفروعها .. مما أفرز تأليب النفوس عند العامة والخاصة ، وإصدار أحكام بالخروج عن الملة والكفر والضلال بين المجتهدين من العلماء ، فأغلق باب الاجتهاد الفكري ، وتباعدت المذاهب في القضية الواحدة وتناثرت النتائج وتناقضت ، مما يستدعي منهجية تكاملية توحد الرؤى وتلم الشتات في الفكر ، وتؤصل الأصول وتبني الفروع ... لهذه الأسباب جاء هذا الكتاب محاولة جادة ومخلصة من واحد من المجتهدين في الفكر الفلسفي الإسلامي لبلوغ هذا الهدف فيما يتصل بقضية رؤية الله تعالى وغيرها من قضايا العقيدة الإسلامية .

الناشر



للنشر والتوزيع  
Publishing & Distribution

إصدار



مركز الشريعة للإستشارات الإدارية والتطوير  
Excellence Management Consultancy  
& Development Centre

ISBN 978-9948-16-022-9