e-ISSN: 2148-4899
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 435-446

KALHÂTÎ ÖZELİNDE İBÂDÎLERİN RÜ'YETULLAH ANLAYIŞI

Ibadis' Understanding of Ru'yetullah (Seeing God) In The Specific of Qalhâti

Mehmet ŞAŞA
Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, mehmet.sasa@amasya.edu.tr orcid.org/0000-0003-1659-378X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	30.03.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	13.09.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa/ Pages:	435-446

Atıf / Cite as: Şaşa. Mehmet. "Kalhâtî Özelinde İbâdîlerin Rü'yetullah Anlayışı" (Ibadis' Understanding of Ru'yetullah (Seeing God) In The Specific of Qalhâti). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 435-446. DOI: 10.17859/pauifd.1273952.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iThenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with iThenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 435-446.

فهم رؤية الله للإباضية في خاصّ القلهاتي

Kalhâtî Özelinde İbâdîlerin Rü'yetullah Anlayışı*

Mehmet ŞAŞA*

Öz

Kelâm düşüncesinde iman esasları açısından fer'î olsa da epistemolojik ve metodolojik ayrışma açısından önemli bir konu olan rü'yetullah, itikâdî mezheplerin ihtilaf ettikleri konulardan biridir. Bu çalışmada İbâdî düşüncenin gelişip sistemleşmesine katkı sunan Kâlhâtî ekseninde İbâdîlerin rü'yetullaha dair görüşleri ortaya konulmuştur. Ayrıca onun konuyla ilgili düşüncesini temellendirmek için öne sürdüğü aklî, naklî ve lüğavî argümanlar tespit edilerek zikredilmiştir. Bu çalışmanın amacı, yeni bir perspektif inşa etmek değil, mevcut veriler ışığında tespitlerde bulunmak ve birtakım analizler yapmaktır. Bu minvalde İbâdîlerin rü'yetullah konusundaki düşünceleri ve öne sürdükleri delilleri somut veriler ışığında ortaya konulacaktır. Bu araştırmada Kalhâtî'nin günümüze ulaşan tek eseri olan *el-Keşf ve'l-beyân* kitabı aslî kaynak, söz konusu konuyla ilgili yapılan çağdaş çalışmalar ise fer'î kaynak olarak esas alınmıştır. Kalhâtî'nin görüşlerinin araştırılması ve incelenmesi neticesinde onun, rü'yetullahı câiz görmediği, görüşünü temellendirmek ve desteklemek için birtakım aklî ve naklî deliller sunduğu, rü'yetullahın mümkün olduğuna dair öne sürülen naklî delilleri farklı yorumladığı tespit edilmiştir. Bu delilleri yorumlama biçimine bakıldığında Mu'tezile ile benzer söylemler geliştirdiği görülmüştür. Allah'ın cisim olmadığını, herhangi bir cihette bulunmadığını ifade ederek tenzihçi bir yaklaşım sergilemede de Mu'tezile ile aynı tutuma sahip olduğu müşâhede edilmiştir. Dolayısıyla rü'yetullah konusunda Mu'tezile-Hâricî etkileşiminin olabileceğini söylemek mümkündür.

Anahtar kelimeler: İbâdîlik, Kalhâtî, Kelâm, rü'yetullah, imkân.

Ibadis' Understanding of Ru'yetullah (Seeing God) In The Specific of Qalhâti

Abstract

Ru'yatullah (seeing God), which is an important issue in terms of epistemological and methodological differentiation, although it is secondary in terms of the principles of faith in theology, is one of the issues that the sects of creed disagree. In this study, the views of the Ibadis on ru'yatullah are presented on the basis of Qalhâti, who contributed to the development and systematization of Ibadi thought. In addition, the rational, narrative, and lexical arguments that he put forward to justify his thought on the subject have been identified and mentioned. The aim of this study is not to construct a new perspective, but to make determinations and some analyses in the light of existing data. In this respect, the Ibadis' views and the evidences that they put forward on the issue of ru'yatullah will be revealed in the light of concrete data. In this research, *al-Kashf wa'l-bayân*, the only surviving work of Qalhâti has been taken as the main source, while contemporary studies on the subject in question have been taken as a secondary source. As a result of the research and analysis of Qalhati's views, it has been determined that he did not consider ru'yatullah permissible, that he presented a number of rational and narrative evidences to justify and support his view, and that he interpreted the narrative evidences that were put forward for the possibility of ru'yatullah differently. When we look at the way he interpreted these evidences, it is seen that he developed similar discourses with the Mu'tazila. It has been observed that he has the same attitude as the Mu'tazila in displaying a pure approach by

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

* Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, mehmet.sasa@amasya.edu.tr orcid.org/0000-0003-1659-378X

stating that Allah is not a body and does not exist in any direction. Therefore, it is possible to say that there may have been Mu'tazila-Kharijite interaction on the issue of ru'yatullah.

Keywords: Ibadism, Qalhâtî, Islamic theology, ru'yatullah (seeing God), possibility.

فهم رؤية الله للإباضية في خاصّ القلهاتي

المستخلص

تعتبر رؤية الله ، وهي قضية مهمة من حيث الفصل المعرفي والمنهجي ، على الرغم من أنها ثانوية من حيث مبادئ الإيمان في الفكر اللاهوتي ، من القضايا التي تختلف فيها مذاهب الاعتقادية. في هذه الدراسة ، يتم عرض آراء الإباضيّة حول رؤية الله على محور القلهاتي الذي ساهم في تطوير الفكر الإباضي وتنظيمه. بالإضافة إلى ذلك ، فإن الحجج العقلية والنقلية واللغوية التي طرحها لتبرير فكره في الموضوع قد تم تحديدها وذكرها. الهدف من هذه الدراسة ليس تأسيس منظور جديد ، ولكن الوصول إلى نتائج علمية عن طريق تحليل منهجي في ضوء البيانات. وبهذه الطريقة ، سيتم الكشف عن أفكار الإباضية حول "رؤية الله" والأدلة التي استدلوا بها في ضوء المعطيات الملموسة. في هذا البحث ، تم اعتبار "*الكشف في البيان* " ، وفي هذا البحث قد اتخذ كتاب "*الكشف في البيان* " -وهو الكتاب الوحيد للقلهاتي الذي وصل إلينا- مصدرا رئيسيا، والدراسات المعاصرة حول الموضوع المعني مصدرًا ثانويًا. وقد تم الكشف عن آراء القلهاتي نتيجة للأبحاث والدراسات بأنه لم يعتبر أن رؤية الله تعالى جائزة ، وقدّم بعض الأدلة العقلية والنقلية لتأصيل وجهة نظره وتأييدها ، و أوّلَ الأدلة النقلية التي زُعم أن رؤية الله تعالى جائزة تأويلا مختلفا. وإذا نُظر إلى طريقة تأويله لهذه الأدلة يُرى أنه طوّر خطابات مماثلة مع المعتزلة وأن لديه نفس نمط المعتزلة و نهجها في إظهار تعظيم الله تعالى و تنزيهه بالقول إن الله ليس جسماً ولا يوجد في أي جهة. وبالتالي من الممكن أن يقال إنّ تفاعلا و تأثرا متقابلا بين المعتزلة والخوارج حول رؤية الله تعالى.

الكلمات المفتاحية: الإباضية ، القلهاتي ، علم الكلام ، رؤية الله، ممكن.

مدخل

من الممكن أن نرى أنه على مدار تاريخ الفكر والمعتقد ، كان لدى الناس فضول ورغبة في رؤية الآلهة التي يؤمنون بها ورغبة في مناقشة المواضيع المتعلقة بها. فبنو إسرائيل أظهروا رغبتهم في رؤية الإله الذي دعاهم موسى إلى عبادته بقولهم أنهم لن يؤمنوا به إلا إذا أراهم الله جهرة.[1] وكذلك طلب فرعون من وزيره هامان أن يبني برجًا مرتفعًا حتى يتمكن من رؤية الإله الذي دعاه موسى إليه ليؤمن به.[2] و قال أحمد بن حنبل أن سبب نزول آية "*لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ*"[3] هو طلب المشركين المكيين من النبي صلى الله عليه وسلم أن يطلعهم على الله. و قد صرح بما يلي: و قد سأل مشركو العرب النبيّ صلّى الله عليه و سلّم فقالوا "*أو تأتي بالله والملآئكة قبيلا*"[4]. فلمّا سألوا النبيّ صلّى الله عليه و سلّم هذه المسألة فقال الله تعالى "*أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سُئل موسى من قبلُ*"[5] فأنزل الله تعالى يخبر بأنّه "*لا تدركه الأبصار*".[6] وقد وصل الناس إلى أنهم يصنعون أصنامًا بأيديهم ينسبون إليها القداسة والحصانة لتمثيل الآلهة التي يؤمنون بها. وبالتالي ، يمكن القول إنهم يهدفون إلى الحفاظ على ديناميكية معتقداتهم من خلال افتراض أن الآلهة التي يؤمنون بها والموجودة في معتقدهم وخيالهم تجلت في كائن ملموس. لذلك يمكن القول أن قضية رؤية الله هي مسألة أشغلت الناس في الماضي والحاضر ، ربما تكون المسألة التي أثار الملحدون والماديون والوضعيون فيها ضجة وحاولوا إدخال الشك في قلوب الناس حولها هي أن الله لا يدرك بالحواس. لذا يمكن القول بأن مسألة رؤية الله لا تزال قائمة حتى اليوم.

استخدم في الأحاديث "رؤية الرب" بدل من تعبير "رؤية الله".[7] أما في علم الكلام فنرى عبارة "رؤية الله"هي الأكثر استخداما. بالإضافة إلى ذلك ، عندما ننظر إلى تاريخ الفكر الكلامي ، نلاحظ أن "رؤية الله" التي تعتبر إحدى قضايا السمعيات، ظهرت في النصف الأول من القرن الثاني الهجري وبالتالي جادل جهم بن صفوان السمنية في مسائل التوحيد وقال بأن"رؤية الله" غير جائزة بحجة أن الإنسان كما لا يمكنه رؤية روحه لا يمكنه رؤية الله أيضا. وقد نقل أحمد بن حنبل هذه المناقشة بما يلي: لقي جهم بن صفوان -الذي

---

1 el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153.
2 el-Mü'min 40/36-37.
3 el-En'âm 6/103.
4 el-İsrâ 92.
5 el-Bakara 2/108.
6 Ahmet b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye fîmâ şekket fîhi min müteşâbihi'l-Ḳur'ân ve teevvelet-hü alâ ğayri te'vîlih*. thk. İbn Şebib el-Acemî. Kuveyt: Ğaras li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Tıbâ' ve'l-İ'lân, 2005, 185.
7 Buhârî, "Mevâkît", 16; "Tevhîd", 24; Müslim, "Zühd", 16; "İmân", 299.

كان صاحب خصومات وكلام وكان أكثر كلامه في الله تعالى- أناساً من المشركين يقال لهم السمنيّة فعرفوا الجهم فقالوا له إنْ ظهرتْ حجّتُنَا عليك دخلتَ في ديننا وإنْ ظهرتْ حجّتُكَ علينا دخلنَا في دينكَ، فقالوا له: ألستَ تزعم أنّ لك إلهًا؟ فقال الجهم: نعم. ثمّ قالوا له: هل رأيتَ إلهك وسمعتَ كلامه وشممتَ له رائحةً ووجدتَ له حسّاً؟ فقال الجهم: لا. فقالوا له: فما يدريك أنّه إله؟! فتحيّر الجهم فبعد أربعين يومًا ثمّ استدرك حجّةً فقال للسمنيّ: ألستَ تزعم أنّ فيك روحًا؟ فقال له السمنيّ: نعم. فهل رأيتَ روحك وسمعتَ كلامه ووجدتَ له حسّاً؟ فقال له السمنيّ: لا. فقال له: كذلك الله لا يرى له وجه ولايسمع له صوت ولا يُشمّ له رائحة وهو غائب عن الأبصار.[8]

من ناحية أخرى ، بالنسبة لعلم الكلام ، فقد تم مناقشة مسألة رؤية الله التي تدخل ضمن مباحث السمعيات في ضوء مصادر أهل السنة والمعتزلة. ويُلاحظ أن علم الكلام يتناول رؤية الله من حيث الجواز والامتناع في الدنيا والآخرة. وهناك إجماع على استحالة `` رؤية الله '' للكافرين.[9] ومع ذلك ، هناك خلاف حول إمكانية ذلك للمؤمنين في الآخرة. لأنه من ناحية زعمت الجهميةُ ومعتزلة وخوارج ونجارية وبعض طوائف الرافضة ومعظم المرجئة على أن "رؤية الله" غير ممكنة في الدنيا والآخرة.[10] وإنّهم رفضوا رؤية الله تعالى لأن لا يشبه الخلق ولأنهم قالوا إن بصر العين لا يتطلب إلا جهةً ومكانًا ، وأن الله تعالى منزه عن ذلك ، فلا يجوز له أن يُرى بالعيون ، لا في الدنيا ولا في الآخرة.[11]

من ناحية أخرى ، قال أهل السنة إن هذا ممكن في الآخرة دون الوقوع في التجسيم. ووفقًا لأهل السنة ، تجوز رؤية الله في الآخرة عقلا ، وإدراك الرؤية ووجودها في الآخرة ثابتة بالنقل. وهناك إجماع بين الصحابة والأمة على هذه المسألة أيضاً. إلا أن هناك خلاف حول إمكانية "رؤية الله" في الدنيا هل هي جائزة أم لا؟[12] ومع ذلك ، ووفقًا للرأي السائد فإن "رؤية الله" غير جائزة في الدنيا حتى للأنبياء استنادا على قوله تعالى إنك "*لَن تَرَانِي*"[13] حينما طلب نبي الله موسى رؤيته.[14] استدل كل من المعتزلة وأهل السنة بأدلة عقلية ونقلية لدعم آرائهم. وإلى جانب هذه المذاهب ادعت المجسّمة والكرّامية التي وقعت في التجسيم في تصور الإله على أن "رؤية الله" في مكان وفي جهة ممكنة كسائر المخلوقات.[15]

على الرغم من أن الجدول على هذا النحو ، فقد تم عرض آراء طائفتي أهل السنة والمعتزلة بشكل منهجي في مصادر الكلام. بيد أن آراء الخوارج حول هذه المسألة لم تذكر كثيرا. حيث إنه قد عثر على دراسات مستقلة حول الآراء الكلامية للخوارج من خلال البحوث و الدراسات التي أجريت في هذا المجال. ومع ذلك ، فقد لوحظ أنه لا توجد دراسة مستقلة في موضوع رؤية الله. لهذا السبب تم إجراء هذه الدراسة المنهجية التي تتضمن آراء الخوارج حول موضوع رؤية الله. ونأمل أن تساهم هذه الدراسة في إثراء هذا المجال ولو بشكل محدود.

إن الكشف عن وجهات النظر العقدية لجميع الطوائف الخارجية يتجاوز بطبيعة الحال هدف ونطاق دراسة المقالة. لذلك، تقتصر هذه الدراسة على آراء الإباضية. وسبب تفضيل الإباضية هو وجود المنتمين إليها عبر التاريخ وإلى يومنا هذا. وآراء الإباضية الكلامية في هذه المقالة مقيّدة برؤية الله. وسبب اختيار هذا الموضوع هو إبراز آراء الإباضية مع أدلتهم حول رؤية الله، وبيان تأثيرهم وتأثرهم بالطوائف الكلامية الأخرى. ولأن الكشف عن آراء الإباضية التي تتعلق بالموضوع في كل عصر يتجاوز الغرض من هذه الدراسة

---

8 Ahmet b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye,* 196-199.

9 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 3. Baskı, thk. Abdulkerîm Osmân, Kâhire: 1416/1996, 267; Kâdî Abdulcebbâr *el-Muğnî fî ebvâbi"t-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Hızır Nabhâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012, 4/210-211; Aliyyu'l-Kârî, Nûreddin Ali b. Muhammed, *Minehu'r-ravdi'l-ezher fî şerhu'l-fıkhi'l-ekber*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1419/1998, 245; Ebu Bekir Muhammed Bakıllânî, *Kitâbu"t-temhîd,* Beyrut: el-Mektebetu'ş-Şarkiyye, 1957, 272.

10 Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Lens, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003, 84; Ebu'l-Muîn Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, 1/508.

11 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 233-262. Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, 1/508-509; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 84; Ebû Hüseyin Muhammed el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehl-i ehvâ ve'l-bida',* thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Kâhire: Mektebetu Medbûlî, 1413/1992, 74.

12 Bu hususta geniş bilgi için bk. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu fıkhi'l-ekber*, 244-245, 353; Kemaleddin İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmera fî tevdîhi'l-Müsâyera fi'l-akâidi'l-münciyeti fi'l-âhirah*, Ürdün: Dâru'l-Feth, 1439/2018, 232; Ebû Bekr Bakıllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâdihi velâ yecûzu'l-cehlu bihî,* 2. Baskı, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000, 170; Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, 1/508; Ebu'l-Muîn Nesefî, *Bahru'l-kelâm fi akaid-i ehli'l-İslâm*, 2. Baskı, Dımeşk: Mektebetu Dari'l-Ferfur, 1421/2000, 125-126; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 83-vd..

13 el-A'râf 7/143.

14 Ahmet b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye*, 185-186; Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 35/312.

15 Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 84.

سيكتفى بأبي عبد الله محمد بن سعيد الأزدي القلهاتي (ت. القرن ١٠/٤) الذي له الفضل في تأصيل وتقعيد آراء الإباضية والمدافعة عنها.

إن الهدف من هذه الدراسة ليس بناء وجهة نظر جديدة ، ولكن الهدف منها هو وصول إلى نتائج جديدة من خلال تحليل البيانات الموجودة لدينا ، سيتم الكشف عن أفكار الإباضية حول "رؤية الله" والأدلة التي قدّموها في ضوء المعطيات الموجودة. بالإضافة إلى ذلك ، تهدف هذه الدراسة أيضًا إلى الكشف عن منهجيتهم ومدى تأثرهم بالمذاهب االكلامية الأخرى حول موضوع "رؤية الله". والبحث عن إجابات لأسئلة مثل: ما هي الحجج النقلية والعقلية التي استخدموها لتقعيد آراءهم حول دعوى: هل يجوز رؤية الله في الآخرة؟وما هي الطريقة التي يتبعونها عند البحث في هذ الموضوع؟ في سبيل ذلك ، أجريت بعض التحليلات والتقييمات على أساس البيانات الموجودة.

وفي هذا البحث قد اتخذ كتاب "*الكشف في البيان* " -وهو الكتاب الوحيد للقلهاتي الذي وصل إلينا- مصدرا رئيسيا، والدراسات المعاصرة حول الموضوع المعني مصدرًا ثانويًا. تعتمد الطريقة المتبعة في هذا البحث على جمع البيانات المتعلقة بالمحتوى وتحليلها باعتباره ذات طابع بحثي نوعي.

1- حياة القلهاتي وشخصيته العلمية

لا توجد معلومات واضحة عن حياة القلهاتي ذي الأصول اليمنية. ومع ذلك ووفقا للمصادر فقد ولد في قلهات العاصمة القديمة لعمان. وعلى الرغم من عدم معرفة الفترة التي عاش فيها بالضبط إلا أنه حسب سيد إسماعيل كاشف -الذي نشر كتاب *الكشف في البيان* بشكل كامل- فقد عاش القلهاتي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وحسب قوله فإن القلهاتي قد تجادل مع إمام عمان سعيد بن عبدالله بن محمد في حكم أولاد المشركين والمنافقين في الآخرة. ومن المعروف أن ذلك الإمام قد توفي في 368 هـ/ 978-79م. ويُعرف القلهاتي بأنه عالم ديني من عمان[16].

الكتاب الوحيد المعروف للقلهاتي هو *الكشف في البيان*. وعلى الرغم من أن هذا العمل يتكون من ثلاثة مجلدات، إلا أن المجلدين الثاني والثالث فقط قد وصل إلينا. ويتكون كل جزء من هذه المجلدات من خمسين فصلاً. ففي المجلد الأول الحالي/الموجود تم مناقشة مسائل كلامية مثل القضاء والقدر، وأفعال العباد، والوعد والوعيد، وخلق القرآن. وفي المجلد الآخر أعطيت مساحة لدراسة ديانات مثل: اليهودية، والمسيحية، والمجوسية، والصابئة، كما تم بحث الفلسفة اليونانية، والطوائف الهندية، واعتقادات العرب في الجاهلية، وذلك بعد التقديم بمعلومات عن حياة آدم عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم، وعهد الخلفاء الراشدين، والأمويين.[17]

وعند فحص وتدقيق هذا الكتاب يتبين أن القلهاتي ضليع بعلوم الكلام والتفسير والحديث إلى جانب علوم اللغة العربية والبلاغة. فقد قدّم الكثير من الاستشهادات الشعرية في كتابه، وشرح كأديب ولغوي الكلمات الغريبة في الأشعاره والروايات التي نقلها. وبالإضافة إلى هذه الصفات فعندما ننظر إلى كتابه نرى أنه ينتمي إلى المذهب الإباضي. ومع ذلك فهو لا يعتبر الإباضية التي ينتمي إليها داخلةً في نطاق الخوارج. وكمنهجية في كتابه فإن القلهاتي يعرض آراء المذاهب التي يتناولها، ثم يحاول دحضها بناءً على الأدلة العقلانية والنقلية التي طرحها ويذكر آراء مذهبه.[18]

2. آرائه وأدلته في مسألة "رؤية الله"

بدأ القلهاتي المسألة بإيضاح معنى كلمتي "النظر" و "الرؤية" في اللغة العربية. ويبين القلهاتي في هذا السياق أن كلمة "نظر" لها معانٍ كثيرة في اللغة العربية، وذكر بعض المعاني على النحو التالي: فبالإضافة إلى معاني "الانتظار" و "النظر بوضوح" ... فإنه يعني أيضا الاتكال والشيخوخة والحكم والتعيين والرحمة والتوفيق و النظر من الناحية العلمية. وعلى سبيل المثال فقد ورد بمعنى العلم في قوله تعالى: "أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ"[19] و " أُنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ "[20]. ولفظ "النظر" يعني "الرؤية الواضحة، والنظر إلى شيء بواسطة العين، ورؤيته، وفهمه، والإحاطة به" ، وبهذا المعنى لا يمكن أن يُنسب إلى الله. إن نظر الله إلى مخلوقاته على

16 Hayruddîn Muhammed b. Ali b. Fâris Zeriklî ed-Dımeşkî, *el-E'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, 4/62; 6/141; Harun Yıldız, "Kalhâtî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek 2/7.

17 Yıldız, "Kalhâtî", Ek 2/7.

18 Yıldız, "Kalhâtî", Ek 2/8.

19 İsrâ 17/21.

20 İsrâ 17/48.

معنيين: أحدهما: مراقبتها حتى لا تخفى على الله بأي وجه من الوجوه، والمعنى الثاني "رحمته ورأفته بها. وعلى سبيل المثال في آية "وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ"[21] بمعنى لا ينظر الله إليهم وَلا يعاملهم برحمته.[22]

وأما نظر العبد إلى الله فإنه يعني انتظاره فضل الله ورزقه وفضله ولطفه وعطيته وكرامته في الدنيا والآخرة. ولا خلاف في أن العبد لا ينظر إلى الله بعينه علانية لا في الدنيا ولا في الآخرة. فالأعين لا تستطيع أن تدرك وترى إلا الأجسام التي وُجدَت من بعد والكائنات التي أحدث من بعد وتكون في هيئة الأجسام. وباختصار فلا تدرك ولا ترى إلا ما كان محدثا. والكائنات المحدثة المحدودة هي إما جسم أو على هيئة جسم. وكل جسم هو صنعة صانع. لأن كل مصنوع له صانع. لكن الصانع الذي يبتكر المصنوع لا يشبه المصنوع. إضافة إلى ذلك فإن من يدعي أنه يرى الله بعينه جهرة فقد زعم أنه محيط به. لأن الأبصار إذا رأت شيئًا ما فقد أحاطت به. وتكون هذه الإحاطة إما كليةً أو جزئيةً. ولا يجوز الإحاطة بالله بالكلية. وكذلك فهو تبارك وتعالى منزه عن الأجزاء والأبعاض.[23]

أما بالنسبة لكلمة "رؤية"، فعلى رأي القلهاتي فإن لها معنيين في القاموس؛ الأول هو: إدراك العين بمعنى "رؤية الأشياء التي يمكن إدراكها بالعين" ، وقد نفى الله عن نفسه هذا المعنى في قوله تعالى: "*لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ*"[24]، والثاني: بمعنى المعرفة. وردت بهذا المعنى في العديد من الآيات. وفي واقع الأمر فمن الممكن رؤية هذا المعنى عند النظر إلى آية "*اَوَلَمْ يَرَ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ*"[25]. ولا خلاف في أن المراد ليس رؤية الإنسان نفسه عندما خُلِق من نطفة بل المراد المعرفة.[26] وبالمثل فإن في بعض الآيات[27] مثل "*اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَ الظِّلَّ*"[28] و "*اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحٰبِ الْفِيلِ* "[29] وردت بمعنى (ألم تعلم). وفي الآية "*اَلَمْ يَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ*"[30] ، ذُكِر رؤية المُخاطبين كيف أُهْلِكَت الأمم السابقة. ومع ذلك فإنه قد ذكر في الآية رؤيتهم لحال الأمم السابقة التي عاشت قبل وجودهم في الدنيا؛ ولكون هذه الأمم قد عاشت قبل وجودهم فإن حدوث فعل كالرؤية بالعين مستحيل أصلا. ولذا فإن المقصود من الرؤية هنا معرفتهم لكيفية هلاك الأمم السابقة بإخبار النبي صلى الله عليه وسلم. وبقي أن نقول أنه تم الحديث عن الموت في هذه الآية: "*وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَاَيْتُمُوهُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُونَ* "[31]. في حين أن الموت شيء لا يرى بالعين. ولذا فإن الرؤية هنا بمعنى معرفة الموت.[32] ومع هذا فإن علم الله لشيء فهي تعني كونه بصير به في نفس الوقت. ويجوز وصف الله بأنه راءٍ/بصير بشكل أزلي بالإشارة إلى معنى "العلم".[33]

ويرى القلهاتي في قوله تعالى: "*لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ*"[34] أنه يصح أن يكون مدحا لله في الدنيا والآخرة. ومن زعم أن الله يمكن النظر إليه بالأبصار، فهو يدعي أن هذا المدح سينتهي في الآخرة. ففي هذه الحال ينسب إلى الله النقص وهذا كفر؛ لأن الذي يحمل صفة النقص لا يمكن أن يكون إلهًا. والله منزه عن النقص والعيب. وبالإضافة إلى ذلك فقد نفى الله في هذه الآية عن أن يُنظر إليه بالأبصار وأن يُرى بوضوح. لذلك فهو لا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة. وإن مدحه لا يبلى أبداً.[35]

ومن ناحية أخرى وبحسب القلهاتي فإنه يجب على من يدعي أن "الله لا يُرى في الدنيا، ولكن يمكن أن يرى في الآخرة" أن يقدم أدلة صريحة. ومع ذلك فإن جملة "*وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ*"[36] في الآية تشمل الدنيا والآخرة. وإنّ الله نفى بشكل صريح إمكانية رؤيته بقوله "*لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ*" فقد نفى رؤيته في الدنيا والآخرة. وكما نفى أنه لا يشبهه شيء في الدنيا والآخرة فقد نفى أيضا أن يدرك بوضوح في الدارين. فهو منزه عن أن يُرى. علاوة على ذلك فكما أن كل ما يمكن إدراكه بالعين له نظير وكفؤ فإن له لونا أيضاً. وكل شيء له لون هو

---

21 Âl-i İmrân 3/77.
22 Ebû Abdillah Muhammed b. Saîd el-Ezdî Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. İsmail Kâşif, Ummân: y.y., 1400/1980, 1/153-154.
23 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/154.
24 el-En'âm 6/103.
25 Yâsîn 36/77.
26 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/155, 157.
27 el-Bakara 2/243; Meryem 19/83; Yâsin 36/31.
28 Furkân 25/45.
29 el-Fîl 105/1.
30 Yâsîn 36/31.
31 Âl-i İmrân 3/143.
32 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/155-156, 189.
33 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/189.
34 el-En'âm 6/103.
35 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/155-157.
36 el-En'âm 6/103.

شيء مركب بامتزاج اللون في ذاته. وكل شيئ حُد في شيئ فمصنوع من قبل غيره. لأنه احتمل حلول الشيئ فيه و ما قبل لونا من الألوان احتمل قبول كل الألوان. فهناك ذاتٌ تجعل شيئين يحلان ويجتمعان في بعضهما. وتعالى الله عن هذا كله.[37]

إذا نظرنا إلى آراء القلهاتي عن هذه الآية فنرى أنّه وافق على آراء المعتزلة، كما قال القاضي عبد الجبّار إنّه إذا اقترن الإدراك بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية. إذا نفيت الإدرك بالبصر فنفيت الرؤية. و بالاضافة على ذلك إنّ سياق هذه الآية يقتضي التمدح لأنّ ما قبلها و ما بعدها في مدائح الله تعالى. و إنّ الأمّة اتفقوا على أنّ هذه الآية واردة مورد التمدح. فمنهم من قال إنّ التمدح هو بأنّ القديم عزّ و جلّ لا يُرى في الدنيا و لا في الآخرة، و بعضهم قال إنّه بأن لا يُرى في دار الدنيا، و منهم من قال إنّ التمدح بأن لا يُرى بهذه الحواس إنْ جاز أنْ يُرى بحاسّة أخرى.[38] و على ضد هذه آراء الإباضية و المعتزلة قال أهل السنّة إنّ في هذه الآية التمدح بنفي الإدراك و لا بنفي الرؤية، و إنّ الإدراك هو الإحاطة بالمحدود، تعالى الله عن وصف الحدّ. والنفي في قوله تعالى "لا تدركه الأبصار" في الدنيا وليس في الآخرة.[39]

و ادعى القلهاتي بأن الأحاديث الواردة في رؤية الله غير صحيحة وأن التأويلات في فهمها فاسدة. ويرى القلهاتي أن حديث جرير بن عبد الله: "*إنكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته*"[40] خبر غير صحيح من وجوه كثيرة: فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمكن ليخبر جرير بن عبد الله وحده بذلك دون الخلق لأن الله تعالى يقول: "*يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ*"[41]. و الرسول صلى الله عليه وسلم لا يتكلم إلا بما يوحى إليه من ربه. ولم يؤمر بتخصيص الوحي بصحابي واحد، بل هم في ذلك شركاء. فإن كان النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر جميع الصحابة بذلك فكتموا ما قاله لهم إلا جرير أو قال لجرير دون أصحابه فقد وصفوه بترك البلاغ عن الله تعالى إلى العباد كافة. ومن وصف النبي صلى الله عليه وسلم بهذا فقد كفر. وإن كان أصحابه كتموه وما بلغوا إلى الناس قول النبي صلى الله عليه وسلم فقد خانوا قول الله تعالى وكتموا م أمروا به، ولو هذا لا يليق بهم وحاشاهم عن الكتمان. وكيف ينبغي لجرير أن يكون قد سمع هذا الخبر وحده وهو كانمن آخر الصحابة إسلاما؟[42]

ومن حاية أخرى حتى لو صح هذا الحديث فكلمة رؤية الله الواردة في الحديث بمعنى المعرفة. ولهذا فالمقصد أن الله جل وعلا سيعرف في الآخرة على وجه اللزوم، وأنه لا شك في هذا. وإذا أردنا أن نقول شيئا في متن هذا الحديث: فإن الناس سيعرف الله قطعاً كما يعرفون البدر في الدنيا بشكل قطعي. وبما أن معرفة الناس لله جل وعلا في الدنيا كسببية/استدلالية، فمعرفتهم له في الآخرة ضرورية. وبحسب القلهاتي فإن هذا التأويل كما هو أصح من الناحية اللغوية، فهو أنسب تأويل بالنظر إلى صفات الله جل وعلا. لأن كلمة رؤية لها وجهان: الوجه الأول إدراك العين؛ وقد نفى الله عن نفسه هذا. وأما الوجه الثاني: فهو رؤية القلب ومعرفته وقد سبق الحديث عن هذا. ومع ذلك إذا أردنا أن نمثل لهذا الموضوع فالرؤية في قوله تعالى: "*أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ*"[43] تأتي بمعنى المعرفة. ولا يمكن للإنسان أن يرى نفسه عند خلقه من قطرة من ماء. وهناك روايات كثيرة تأيّد هذا التأويل، وتردّ على مخالفيه. وكما جاء في رواية أبي الزبير عن جابر بن عبد الله فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : "*إن أحدا لا يرى ربه في الدنيا ولا في الآخرة*". وأيضا فروي أن أبا ذر قال : *قيل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك؟ فقال: لا.* فنفى أن يكون مرئيا. إضافة إلى ذلك عن علي بن أبي طالب في قوله تعالى: "*لا تدركه الأبصار*" قال تدركه الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة. وهناك روايات أخرى مماثلة عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ير ربه جل وعلا، وقالت من قال إنّ محمدا رأى ربه عز وجل فقد كذب. و من حيث المشاهدة لا تراه الأبصار في الدنيا ولا في الآخرة. ولكن القلوب تراه بحقيقة الإيمان، فللقلوب رؤية كما للأعين رؤية.[44]

نهج القلهاتي حول هذاه الرواية والروايات التي ذكر للاستدلال على أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ير ربه بنهج مصادر المعتزلة.[45] لذلك ، يمكننا أن نقول إنّ هناك تفاعلًا وتأثرًا بين الإباضية و المعتزلة في نفي رؤية الله تعالى. ولكن على خلافهما قال أهل

---

37 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/155-156.

38 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse,* 235-236; Kâdî Abdulcebbâr *el-Muğnî,* 4/146.

39 Eş 'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, 65; Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne (Te'vilâtu'l-Kur'ân)*, thk. Mucdî Bâsellum, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005, 5/27-28; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 249; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 129.

40 Buhârî, "Mevâḳîtü"ṣ-ṣalât", 16; Müslim, "Îmân", 299, 302, "Mesâcid", 211.

41 el-Mâide 5/67.

42 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/156-157.

43 Yâsin 36/77.

44 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/157-158.

45 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 4/213-218, 223; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 268-273.

السنة إنّ الرواية التي نقلت في الصحيحين وغيرهما "*إنكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته*"[46] هي رواية صحيحة وتفيد رؤية الله في الآخرة.[47]

وفيما يتعلق بالآية "*وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة*"[48] التي تعرض كدليل على جواز رؤية الله فقد قال القلهاتي : قد ذكر أن ابن عباس من الصحابة، وأبي صالح، والضحاك، والحسن البصري، ومجاهد من التابعين قد فهموا قوله تعالى "إلى ربها" في الآية بأنه ثواب الله. وكما ذكر أيضاً أن علي بن أبي طالب وابن مسعود وسعيد بن جبير قد فسروا هذه الآية بقولهم: وجوه تنتظر البر والإحسان الذي يأتيها من ربها. وقد قال القلهاتي بأن فهم الفعل "نظر" في الآية على هذا الوجه أنسب للغة، وأنه قد ورد بهذا المعنى في آيات[49] أخرى. بالإضافة إلى ذلك حاول أن يستشهد على أن المعنى الصحيح هو "الانتظار" بأبيات من بعض القصائد.[50]

إذا نظرنا إلى آراء القلهاتي عن هذه الآية فنشاهد أنّه وافق على آراء المعتزلة أيضًا، كما قال القاضي عبد الجبّار إنّ النظر ليس هو بمعنى الرؤية، و لو كان النظر بمعنى الرؤية لحصل التناقض في قول القائل "نظرت إلى الهلال فلم أراه." ، كأنّه قال "رأيت الهلال و ما رأيت."، وهذا تناقض و فاسد. وكذلك وإن كان أحدهما هو الآخر فلا يجوز ولا يصح أن يقال "نظرت حتى رأيت."، لأن معنى هذا القول عندئذ يكون "رأيت حتى رأيت.". وأيضًا وإن كان أحدهما هو الآخر في قوله تعالى "*و تراهم ينظرون إليك و هم لا يبصرون*" [51] لحصل التناقض. فإنّ النظر ههنا بمعنى الانتظار فكأنّ الله تعالى قال: "وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة"، و قد ورد النظر بمعنى الانتظار في الآية "*فنظرة إلى ميسرة*"[52]، وفي ههنا ذكر النظر وعُدّي ب"إلى" وأريد به الانتظار. علاوة على ذلك "إلى" في الآية"*وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة*"[53] ليس حرف جرّ بل هو واحد/مفرد كلمة "الآلاء" التي هي النعم، فكأنّ الله تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة.[54] على خلاف هذه آراء الإباضية و المعتزلة ادعى أهل السنة أنّ النظر إذا علّق بالوجه و عُدّي ب"إلي" لم يحتمل إلا الرؤية و لا المراد به إلا النظر بالبصر، كما قيل "انظر إلى زيد بوجهك" يقصد به العين الذي في الوجه.[55]

واحتج القلهاتي أيضاً بقوله تعالى" *قَالَ لَن تَرَانِي وَلَـٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا* "[56] على أن رؤية الله مستحيلة. وعلى حد قوله أن بني إسرئيل عندما طلبوا من موسى عليه السلام رؤية الله بقولهم "*لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً*"[57]، أخبرهم موسى بأن ذلك مستحيل وأنهم قد أخطأوا في هذا الطلب. لذلك عارضوا موسى لأنه لم يقبل طلبهم ذلك. وأراد موسى عليه السلام أن يأتي أمر من عند الله يخبرهم ببطلان طلبهم وأنهم مذنبون في هذا الخصوص. في الوقت نفسه طلبوا من موسى عليه السلام التحدث إلى الله وهم يسمعون كلام الله معه. ثم قال لهم موسى أن يختاروا سبعين رجلاً منهم. اختاروا من بينهم سبعين شخصا ، وذهب معهم موسى إلى الميقات[58]. وعندما كلم الله موسى في حضورهم، طلبوا منه أن يطلب من الله أن يروه. فأراد موسى أن يريهم أنهم على ضلال وأن ما طلبوه مستحيل، فنقل طلبهم لربه قائلاً: "*رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ*"، وأثناء طلبهم ذلك هدف موسى إلى أن يكشف لهم أن ذلك غير ممكن، وأنهم نهوا عن ذلك. فجاءه الرد الإلهي :"*قَالَ لَن تَرَانِي وَلَـٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا*". وفي تلك الأثناء أغمي على موسى والسبعين رجلا الذين جاؤوا معه. وبعد ذلك مات الوفد المكون من سبعين رجلاً ما عدا موسى ثم أحياهم الله مرة أخرى. وقد أخبر قوله تعالى: " ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" عن هذه الحادثة. والواقع أن بعثهم في منطقة الميقات حدثت عندما تحدث موسى مع الله للمرة الثانية. لأن الأول كما أخبر الله عن ذلك في الآية: "*وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ*

---

46 Buhârî, "Mevâḳîtü'ṣ-ṣalât", 16; Müslim, "Îmân", 299, 302, "Mesâcid", 211.

47 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 126; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, 245.

48 el-Kıyâme 75/22-23.

49 ez-Zuhrûf 43/66; Muhammed 47/18.

50 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/159-160; 2/363-364.

51 el-A'râf 7/198.

52 el-Bakara 2/28.

53 el-Kıyâme 75/22-23.

54 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 242-246. Ayrıca geniş bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 4/192; Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, thk. Hızır Muhammed Nabhâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971, 419; Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân,* thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Kâhire: Dâru't-Turâs, ts..297, 673.

55 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, ta'lîk. Hamûde Gurâbe, Mısır: Matbaatu Mısısr Şirketu Musâhame Mısriyye, 1955, 64, 40; Bakıllânî, *Kitabü't-Temhîd*, 267, 274-275; Seyfuddin el-Âmidî, *Ğâyetu'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004, 156; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, 249.

56 el-A'râf 7/155.

57 el-Bakara 2/55.

58 Bu yer, "*Musa, tayin ettiğimiz müddette milletinden yetmiş kişi seçti*..." el-A'râf 7/155 ayetinde haber verilen bölgedir.

تَنظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"[59]، وكان مبعثهم مرة أخرى في مكان فيه شجرة بعد أن كلم الله موسى عليه السلام. ولذلك يشير كلا الحدثين إلى أن رؤية الله غير ممكنة وأن أولئك الذين يطلبونها مخطئون.[60] وكما استشهد القلهاتي بالآيات والأحاديث السابقة استشهد أيضا ببعض أبيات لشعراء من العصر الجاهلي كامرئ القيس.[61]

وبحسب القلهاتي ولأن رؤية الله غير ممكنة فيمكن القول بأن الله احتجب عن موسى عليه السلام لأن رؤية موسى عليه السلام الله في الدنيا غير جائزة. وهذا كحالة شخص يريد الكلام ولا يستطيع بسبب مانع ما. والشخص في هذه الحالة يقول: منعني شخص من الكلام. أو كشخص يقول: منعني الخوف من الله من ارتكاب المعاصي. وباختصار فلا يمكن رؤية الله جل وعلا لكونه قديماً، وهو منزه عن هذا.[62] لأنه قديم ولا يتغير. وليس كمثله شيء، ولا يشبهه شيء. لا يمكن أن يرى في الدنيا ولا في الآخرة. فهو لا يتغير أبدا.[63]

إذا نظرنا إلى هذه آراء القلهاتي فرأينا أنّها مطابقة بآراء المعتزلة، كما ادعى المعتزلة أنّ سؤال الرؤية في هذه الآية أضيف إلى موس عليه السلام، ويمكن أن يكون السؤال سؤال قومه ثمّ أضيف إلى موس عليه السلام. وأمّا توبة موس عليه السلام فبسبب سؤاله من الله تعالى بحضرة قومه بغير إذن ، ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله عزّ و جلّ بحضرة الأمّة بغير إذن سمعي. بناء على هذا سؤاله قال الله تعالى مجيبًا له "لن تراني"، و إنّ "لن" ههنا موضوعة للتأبيد، فقد نفى أن يكون مرئيًا، و هذا يدلّ على استحالة الرؤية عليه. و أمّا تعليق الرؤية باستقرار الجبل فيخبر بذلك بأنّ الرؤية مستحيلة عليه، و يكون هذا بمنزلة قوله تعالى "*ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط*"[64].[65] على خلاف هذه آراء الإباضية و المعتزلة قال أهل السنة مجيبا لهم إنّ كلمة "لن" ليس للتأبيد بل هو للتأكيد و للتأقيت، لأنّ الله تعالى أخبر أنّ الكافرين لا يتمنون الموت بقوله تعالى "*ولن يتمنّوه أبدًا بما قدّمت أيديهم*"[66] ثمّ أخبر أنّهم يتمنّون الموت[67]، فذلك أبدى أنّ "لن" ليس للتأبيد. ولولا أن موسى عليه السلام علم جواز رؤية الربّ لما سأل، لأنّ الأنبياء معصومون من أن يسألوا سؤالًا مستحيلًا. و إنّهم قالوا إنّ نفي في قول الله تعالى "لن تراني" لنفي رؤية الباري في الدنيا و لا في الآخرة. و إنّ الله تعالى علق رؤيته باستقرار الجبل في مكانه، و هذا من الجائزات، فهاهنا رؤيته علق بما هو جائز الوجود، فرؤيته جائز و لو كان في الآخرة.[68]

وبالإضافة إلى تأصيل القلهاتي مسألة عدم جواز رؤية الله بالنصوص والقصائد التي تنتمي إلى فترة الجاهلية، قدّم أيضًا بعض الأدلة العقلية. و على حد قوله إن كان الله يُرى، فإنه يُرى إما في مكان دون مكان أو في جميع الأماكن. وإذا كان يمكن رؤيته في كل مكان، أيجوز أن يرى بكل مكان في وقت واحد كما يرى من هو بكل مكان في وقت واحد؟ فلايجوز إلى فصل بين ذلك سبيلا.[69] وإن الظهور في مكان دون آخر من خصائص المخلوقات. فإذا قبلنا أن الله جل وعلا لا يُرى في الدنيا ويُرى في الآخرة فما يبقى من فضيلته على المخلوقات حينئذ. في حين أن المخلوق الذي يرُى في مكان ولا يرى في مكان آخر محدود. والمخلوق المحدود قابل للعد. والمخلوق القابل للعد ناقص. وفي الوقت ذاته فقبول رؤية الإنسان الله في كل مكان يعد قبولا لكون المخلوق أكبر من الخالق. وشيء مثل هذا لا محل له من التصور.[70] ومن الأدلة العقلية الأخرى التي استدل بها أنه قال إذا كان الإنسان عاجز عن رؤية نفسه فكيف يمكنه أن يرى الله؟ ولكن الله أقرب إلى الإنسان من نفسه، لأنه أخبرنا أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد.[71]

وأيضاً يميز البشر حركتهم وسكونهم بناءً على هذه الأفعال. لذلك وجب على الإنسان أن يوصف بصفات خاصة بالمخلوقين مثل الانقراض والإرهاق والحركة والسكون. وأيضًا نظرًا لأنه لا يمكن للمخلوق أن يكون بين حالتي الحركة والسكون فلو كان الله يرى فسيري في حالة واحدة من هاتين الحالتين. في حين أن الله جل وعلا منزه عن الحركة والسكون كذلك.[72]

---

59 el-Bakara 2/55.
60 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/163-164.
61 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/158-159.
62 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/145-146.
63 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/146.
64 el-A'râf 7/40.
65 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 263-265; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 4/168.
66 el-Cuma /7.
67 ez-Zuhruf /77.
68 Âmidî, *Ğâyetu'l-merâm*, 156; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 126, 128; Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, 1/515; Fahruddin er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1433/2012, 90; İbn Ebî Şerîf, Kemaleddin, *el-Müsâmera*, 235.
69 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/161.
70 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/156.
71 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 161-162.
72 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/161-162.

النتيجة

في سياق كتاب القلهاتي "الكشف والبيان" وإمكانية إثبات بعض النقاط عن نظريته في رؤية الله يمكننا قول ذلك: صرح القلهاتي بوضوح بعدم إمكانية رؤية الله لا في الدانيا ولا في الآخرة، يمكن القول بأنه استخدم المصطلح والمنهج والأسلوب العلمي عند دفاعه عن استحالة رؤية الله، دعم هذه النظرية بالأدلة اللغوية والنقلية والعقلية، وبتحليل كلمتي نظر ورؤية في هذا السياق بين أن النظر إلى الله ورؤية الله من المستحيل أن تكون بمعنى الرؤية "الحسية"، وبالمثل حاول أن يستشهد حول إطار معاني هاتين الكلمتين من خلال استحضار أبيات من الشعر العربي، جادل باستحالة رؤية الله من خلال تأويل الآيات والأحاديث التي يُزعم أنها أدلة على إمكان رؤية الله في الآخرة. في هذا السياق ذكر هذه الآيات "*لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ*" و"*وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ*" و"*قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا*" كما وقف على ذكر حديث "*إنكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته*". بالإضافة إلى ذلك، بيّن أن رؤية الله لا يمكن أن تكون ممكنة عقليًا، مشيرًا إلى حقيقة أن الله قديم أزليّ، ولا يشبه المخلوقات، ولا يمكن أن يتغير.

ذكر القلهاتي أن كثيرا من الأحاديث الواردة في إمكانية رؤية الله غير صحيحة، حتى وإن تم قبولها صحيحا فإن معنى الرؤية الواردة في النصوص تأتي بمعنى المعرفة والعلم.

أخيرًا إذا نظرنا إلى الأدلة العقلية والنقلية التي استدل بها القلهاتي لتأصيل آرائه وتأويله لها نجد في مسألة إمكانية رؤية الله تعالى أنه قد وافق أراء المعتزلة في هذه المسألة، وبناء على ذلك يمكننا التوصل إلى أنّ تفاعلا و تأثرا متقابلا بين المعتزلة والإباضية.

مصادر

ابن أبي شريف، كمال الدين، *المسامرة في توضيح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة*، الأردون: دار الفتح، ٢٠١٨/١٤٣٩.

ابن حنبل، أحمد بن محمّد، *الردّ على الزنادقة و الجهميّة فيما شكّت فيه من متشابه القرآن و تأوّلته على غير تأويله*، تحقيق: ابن شبيب العجميّ، الكويت: غراس للنشر و التوزيع و الطبع و الإعلان، ٢٠٠٥.

الأشعاري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، *كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع*، تعليق: حموده غرابه، مصر: مطبعة مصر شركة مسامهة المصرية، ١٩٥٥.

الآمدي، سيف الدين أبو حسن علي بن محمّد بن سالم، *غاية المرام في علم الكلام*، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية،٢٠٠٤/١٤٢٤.

الباقلّاني، القاضي أبو بكر بن طيّب، *الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به*، تحقيق: محمّد زاهد الكوثري، الطبعة الثانية، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث،٢٠٠٠/١٤٢١.

الباقلّاني، القاضي أبو بكر بن طيّب، *كتاب التمهيد*، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم الجوفي، *الجامع الصحيح*، تحقيق: هيئة خاصة، دمشق: مئسسة الرسالة ناشرون، الطبع الثالث، ٢٠١٥.

البزدوي، أبو اليسر محمّد، *أصول الدين*، تحقيق: حانس بتر لنس، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث،٢٠٠٣/١٤٢٤.

الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر بن حسين، *معالم أصول الدين*، كويت: دار الضياء، ٢٠١٢/١٤٣٣.

زركلي، خير الدين بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي، *الأعلام*، الطبعة الخامسة عشرة، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢

عليّ القاري، نور الدين عليّ بن محمّد، *منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر*، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٨/١٤١٩.

القاضي عبد الجبار، أبو حسن عبد الله بن أحمد، *المغني في أبواب التوحيد و العدل*، تحقيق: محمّد خضر نحبى، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢/١٤٣٣.

القاضي عبد الجبار، أبو حسن عبد الله بن أحمد، *تهزيه القرآن عن المطاعن*، تحقيق: خضر محمّد نحبى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧١.

القاضي عبد الجبار، أبو حسن عبد الله بن أحمد، *شرح الأصول الخمسة*، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦/١٤١٦.

القاضي عبد الجبار، أبو حسن عبد الله بن أحمد، *متشابه القرآن*، تحقيق: عدنان محمّد زرزور، القاهرة: دار التراث، بدون التاريخ.

القلهاتي ، أبو عبد الله محمد بن سعيدالأزدي، *الكشف في البيان*، تحقيق: اسماعيل كاشف، عمان: ١٤٠٠/١٩٨٠.

الماتريدي، أبو منصور محمّد بن محمّد بن محمود، *تأويلات أهل السنة* ، تحقيق: مجدي باسلّوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦/٢٠٠٥.

الملاطي، أبو حسين محمّد بن أحمد بن عبد الرحمان، *التنبيه و الردّ على أهل أهواء و البدع*، بيروت: ١٩٦٨.

النسفي، أبو المعين ميمون بن محمّد، *بحر الكلام في عقائد أهل الإسلام*، الطبعة الثانية، دمشق: مكتبة دار الفرفر، ١٤٢١/٢٠٠٠.

النسفي، أبو المعين ميمون بن محمّد، *تبصرة الأدلة* ، تحقيق: حسين أتاي، أنقرة : دار رأيس الشؤون الدينية التركية، ١٩٩٣.

يشل يرت، تمل، "رؤية الله"، *موسوعة المؤسسة الدينية التركية للإسلام* ، استانبول : منشورات المؤسسة الدينية التركية، ٢٠٠٨.

يلدز، هارون، "القلهاتي"، *موسوعة المؤسسة الدينية التركية للإسلام* ، أنقرة : منشورات المؤسسة الدينية التركية، ٢٠١٩، ذيل ٢/٧-٨.

Kaynakça

Aliyyu'l-Kârî, Nûreddin Ali b. Muhammed, *Minehu'r-ravdi'l-ezher fî şerhi'l-fıkhi'l-ekber*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.

Âmidî, Seyfuddin Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ğâyetu'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.

Bakıllânî, el-Kadı Ebû Bekr b. Tayyib. *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâdihi velâ yecûzu'l-cehlu bihî.* thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. 2. Baskı. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.

Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekir b. Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetu'ş-Şarkıyye, 1957.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cûfî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Komisyon. Dımeşk: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbu'l-Luma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. ta'lîk. Hamûde Gurâbe, Mısır: Matbaatu Mısır Şirketu Musâhame Mısriyye, 1955.

İbn Ebî Şerîf, Kemaleddin. *el-Müsâmera fî tevdîhi'l-Müsâyera fi'l-akâidi'l-münciyeti fi'l-âhirah*. Ürdün: Dâru'l-Feth, 1439/2018.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *er-Red ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye fîmâ şekket fîhi min müteşâbihi'l-Ḳur'ân ve teevvelethü alâ ğayri te'vîlih*. thk. İbn Şebîb el-Acemî. Kuveyt: Ğaras li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Tıbâ' ve'l-İ'lân, 2005.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *Müteşâbihu'l-Kur'ân.* thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kâhire: Dâru't-Turâs, ts..

Kâdî Abdulcebbâr, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*. thk. Hızır Muhammed Nabhâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Hızır Nabhâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.

Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerîm Osmân. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.

Kalhâtî, Ebû Abdillah Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. İsmail Kâşif. 2 Cilt. Ummân: y.y., 1400/1980.

Malatî, Ebû Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehl-i ehvâ ve'l-bida'*, Beyrut, 1968.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu ehli's-sünne (Te'vilâtu'l-Kur'ân)*, thk. Mucdî Bâsellum. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-kelâm fî akâid-i ehli'l-İslâm*. 2. Baskı. Dımeşk: Mektebetu Dari'l-Ferfur, 1421/2000.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratu'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Lens, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Meâlimu Usûli'd-Dîn*. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1433/2012.

Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Yıldız, Harun. "Kalhâtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek 2/7-8. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Zeriklî, Hayruddîn b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımeşkî. *el-A'lâm*. 15. Baskı. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn. 2002.