

# المعرفة الإلهية ومفاهيم تجسّد الإله وتمثله وتجليه

د. علي حنا\*

## الخلاصة

تعدّ مسألة معرفة الإله من المسائل التي اهتمّ بها الفلاسفة والمفكرون منذ القدم، وحاول أتباع كلّ مذهبٍ ومدرسةٍ بيان حقيقة الإله وفق معتقداتها وتعاليمها ومتبنياتها القبليّة المعرفيّة وأدلتها في إثبات الإله، ونحن في هذا البحث سنسلط الضوء بشكلٍ مختصرٍ على ثلاثة مفاهيم ترتبط بشكلٍ مباشرٍ بمعرفة الإله، منتشرة بين المؤمنين، بوجود الإله الخالق لهذا العالم، وهي مفاهيم التجسّد والتمثّل والتجليّ.

والتجسّد هو أحد العقائد الأساسيّة التي يبتني عليها الإيمان في النصرانيّة، وهي العقيدة الأولى التي تتفرّع عليها العقائد الأخرى، فتجسّد

---

(\* الدكتور علي حنا، العراق، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والأديان، جامعة الأديان والمذاهب. [khoshaba\\_64@yahoo.com](mailto:khoshaba_64@yahoo.com)

الإله في عيسى المسيح ﷺ هو حجر الزاوية في العقيدة النصرانية بمختلف مذاهبها، وهي الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت، فإنكار إلهية المسيح وتجسد الإله فيه مساوٍ لإنكار الدين المسيحي في معتقداته الحاضرة، ولكن هذا الفهم والمعرفة للإله مخالفٌ لبدهيّات العقل والمنطق، كما يخالف النصوص الدينيّة وتعاليم الأديان الإبراهيميّة كاليهوديّة والصابئيّة والإسلام. ومن المفاهيم التي ترتبط بمعرفة الإله كذلك مفهوم التمثّل، ونعني به تمثّل الإله لإنسانٍ أو لأيّ مخلوقٍ آخر في صورةٍ أو هيئةٍ، وللأسف هناك من النصارى من استشهد بإمكانية التجسد عقلاً من خلال فهم بعض النصوص الواردة في الإسلام بكون الإله قد تمثّل للنبي ﷺ أو لغيره في الرؤية والمنام، فإذا جاز للإله اللامحدود أن يتمثّل في صورةٍ في المنام، فما المانع أن يتجسد في الواقع والحقيقة؟! من هنا كان لا بدّ من دراسة هذا النوع من المعرفة للإله أيضاً، وبيان حقيقة التمثّل في الإسلام.

وأخيراً يصل الأمر إلى مسألة التجلّي، فقد ورد في النصوص الإسلاميّة القطعيّة - وأعني القرآن الكريم - آيةٌ تدلّ بصراحة على أنّ الربّ قد تجلّى للجبل، وحاول بعض علماء النصارى الاستدلال على إمكانية تجسد الإله لجواز التجلّي عليه، ولكن سيّضح من خلال البحث استحالة تجسد الإله وتمثله بأيّ صورةٍ أو هيئةٍ كانت، وإمكانية تجلّيه، ولكن لا بمعنى رؤيته عن طريق الحاسة البصريّة المادّيّة.

المفردات الدلالية: التجسد، التمثّل، التجلّي، رؤية الله، الرؤية القلبية

## المقدمة

تعدّ مسألة معرفة الإله الحسيّة الماهويّة معضلةً كبيرةً لدى كثيرٍ من البشر، وقد نسج الخيال البشريّ نظريّاتٍ كثيرةً ومختلفةً - وأحياناً متباينةً

– حول هذه المعرفة، فمنهم من اعتقد بتجسّد الإله ونزوله إلى عالم البشريّة الأرضي؛ لإشباع هذه الحاجة الملحة لديهم لمعرفة من كذب، وبعضهم منى النفس بإمكانية معرفته ورؤيته بشكل تامّ في الحياة الأخرى دون عالم الدنيا، وقال بإمكانية رؤيته بالأبصار الحسيّة المادّيّة، والحقيقة التي يثبتها العقل والمنطق بالدليل والبرهان القاطع هي استحالة تجسّد الإله المطلق اللامتناهي في مخلوقاته، وفي الوقت نفسه استحالة تصوّره ورؤيته بالحاسة البصريّة المادّيّة، بل إنّ معرفته تكون من خلال آثاره وصفاته، دون معرفة كنهه، وإمكانية الإحاطة بذاته تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وهنا سنتناول في هذه المقالة استحالة نظريّة التجسّد والتمثّل المستلزم للرؤية الحسيّة، وإمكانية ظهوره وتجليه من خلال قدرته تعالى.

## أولاً: تجسّد الإله

### 1- التجسّد لغةً

اختلف اللغويّون في معنى التجسّد، فذهب بعضهم إلى أنّ التجسّد اسمٌ والآخر قال إنّه فعلٌ، فإذا كان اسمٌ (تَجَسَّدُ) فهو مصدرٌ لتجسّد، وإن كان فعل (تَجَسَّدَ) فهو يعني تَجَسَّدَ يَتَجَسَّدُ، تَجَسَّدَا، فهو مُتَجَسَّدٌ، وتَجَسَّدَتِ الفكرة مُطَاوِعَ جَسَدٍ: اكتسبت شكلاً أو قالباً محسوساً، وتَجَسَّدَ الطّاقة: تحوّلها إلى مادّة، تَجَسَّدَتِ الصُّورَةُ وَاضِحَةً أَمَامَ عَيْنَيْهِ: تَمَثَّلَتْ كَامِلَةً، تَوَضَّحَتْ. [معجم المعاني الجامع، مادّة تجسّد]. وقال في (لسان العرب): «الجسد جسم الإنسان، ولا يقال لغيره من الأجسام المتغذية، ولا يقال لغير الإنسان جسداً من خلق الأرض، والجسد: البدن، نقول منه تجسّد كما نقول من الجسم تجسّم» [ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 121] وتجسّد صار ذا جسدي... والجسد الجسم، قال الله عزّ وجلّ: ﴿أَخْرَجَ لَهُمْ جَسَدًا﴾ [سورة طه: 88].

## 2 - التجسد اصطلاحًا

المعنى الاصطلاحيّ لمفهوم التجسد يختلف عن المعنى اللغويّ، وأهمّ الأديان التي قالت به النصرانيّة، وهذا ما ذكره الله - تعالى - عنهم في كتابه حيث قال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [سورة المائدة: 72]. والمراد به عند النصارى هو أنّ الإله اتخذ جسدًا وحلّ فيه أو اتّحد معه، فظهر في هيئة شيء محسوس، فأصبح اللاهوت ناسوتًا، وهو اتّحاد غير مفترق لطبيعتين مختلفتين في طبيعة واحدة، وهو اتّحاد حقيقيّ، واتّحاد بحسب الطبيعة. [حسام كمال عبد المسيح، لماذا ترفضون التجسد، ص 13]

## 3 - التجسد عند النصارى

يؤكد النصارى على أنّ الله - تعالى - أراد أن يتعرّف عليه الإنسان من كثبٍ وبشكلٍ تدريجيّ، فالله عزّ وجلّ لم يكشف عن نفسه مرّة واحدة؛ لشدة نوره الذي يبهر العيون، بل تمت معرفته في يسوع المسيح عليه السلام، فالخالق العظيم كانت حقيقته مجهولة للإنسانيّة، ولم يستطع أحدُ التعرّف على كنهه، وبمجيء المسيح عليه السلام كشف الربّ الإله عن كنهه وحقيقته بتجسده في عيسى المسيح عليه السلام، فإنّ الله نزل إلى الأرض ليكشف عن نفسه، والتقى الإنسان بالصورة البشريّة، فقد زار الله شعبه في يسوع المسيح عليه السلام، بل زار البشريّة كلّها، ولكنّه - والكلام للنصارى - إذ أصبح إنسانًا بشريًا، فهذا الأمر لم يُخسره شيئًا من ألوهيته، فلقد اكتفى أن يخفيها ويسترها متخليًا وقتيًّا عن أمجاده الإلهيّة التي كانت في سلطته وحوزته. [منير حوّام، المسيح في الفكر الإسلاميّ الحديث وفي المسيحيّة، ص 258 - 272]

ويؤكد النصارى كذلك على أنّ مسألة الإيمان بالمسيح بأنّه الله المتجسد

قضية مهمة، وعدم الإيمان بها يؤدي إلى الهلاك، يقول القس ليب ميخائيل في كتابه (لاهوت المسيح): «إنّ الإنسان يستطيع أن يحيا حياته كلّها دون أن يعرف شيئاً عن بوذا أو كونفشيوس أو زرادشت أو غيرهم من زعماء الأديان، ولا يؤثّر جهله هذا في مصيره بعد الموت، أمّا إذا تجاهل المسيح ولم يعترف به ويقبله مخلّصاً شخصياً لنفسه، فإنّه سوف يهلك إلى الأبد في الجحيم، كما يؤكّد ذلك يوحنا في إنجيله؛ لأنّه لم يرسل الله ابنه إلى العالم ليدين العالم، بل ليخلّص به العالم. الذي يؤمن به لا يدان، والذي لا يؤمن قد دين؛ لأنّه لم يؤمن باسم ابن الله الوحيد [إنجيل يوحنا: 3-18]» [القس ليب ميخائيل، لاهوت المسيح، ص 28].

ويؤكّدون من جانبٍ آخر على أنّ هذا الإيمان بألوهية المسيح لم يكن مبتنيّاً على أسسٍ وراثيةٍ تناقلها الأبناء عن الآباء، بل على أدلّة قاطعةٍ مبنوثةٍ في الوحي الإلهي - أي الكتاب المقدّس - والنصارى يمتعضون كثيراً عندما يسمعون أحداً يتحدّث عن المسيح وعظمته بوصفه معلّماً أخلاقياً ونبياً ورسولاً وينفي عنه صفة الألوهية، ويعدّون هذا الأمر إساءةً إلى شخصية المسيح، يقول بعض علماء اللاهوت المسيحيّ: «إنّي أحاول هنا أن أمنع أيّ شخصٍ من ترداد ذلك القول الذي نسمعه غالباً: أنا مستعدّ أن أقبل بيسوع معلّماً أخلاقياً عظيماً، ولكنّي لا أقبله إلهاً، فهذا هو الشئ الوحيد الذي يجب ألا نقوله» [سي. أس. لويس، نجارٌ وأعظم، ص 16].

وقد تساءل بعض الباحثين عن سبب التجسد أي أن يصبح الله إنساناً، ولماذا تجسّد ونزل إلى العالم الأرضي على هيئة إنسانٍ؟ [علي شيخ، لاهوت المسيح في المسيحية والإسلام، ص 70] فيجيب النصارى على هذا السؤال بأنّ هناك سببين رئيسيين لتجسد الخالق ونزوله إلى البشرية، وهما:

الأول: لتتم معرفة الله معرفةً حقيقيةً واقعيةً، ولهذا لا يتم إلا عن طريق التجسد؛ لأن الله لا متناهٍ ومن الصعب على الإنسان إدراك ومعرفة اللامتناهي؛ ولذلك يقول بعض علماء النصارى بهذا الصدد: «كيف يمكن لكائناتٍ بشريّةٍ محدودةٍ مثلنا أن تفهم الله غير المحدود؟ إذ إن من الصعب على أيّ منّا أن يستوعب معاني أو أفكارًا مجردةً، مثل الحقّ أو الخير أو الجمال من دون وجود أمثلةٍ منظورةٍ لها، فنحن نعرف الجمال عندما نراه في شيءٍ جميلٍ، والصلاح عندما نراه مرتكزًا في شخصٍ صالحٍ، ولكن بالنسبة لله، كيف يمكن لأيّ شخصٍ أن يفهم طبيعته؟... يمكننا ذلك إلى حدّ ما إذا قام الله بطريقةٍ ما بتحديد نفسه في شكل إنسانٍ يمكن للكائنات البشرية أن تفهمه... إنّ هذا الإنسان لن يعبر عن أبدية الله ووجوده الكليّ؛ لعدم توقّف الوقت والمجال لذلك، بل يعبر تعبيرًا منظورًا عن طبيعة الله، فقد أصبح يسوع إنسانًا حتى يتمكن البشر من أن يفهموا الله اللامتناهي بعض الشيء» [جوش ماكدونيل، حقيقة لاهوت يسوع المسيح، ص 17].

الثاني: لتتم المصالحة بين الله والبشر، فالإنسان الأول (آدم) قد ارتكب الخطيئة والمعصية، وهذه الخطيئة أحدثت هوة عميقة بين الإنسان وخالقه. ولأنّ الخطيئة التي ارتكبها آدم سرت إلى البشرية جميعًا حسب المفهوم المسيحيّ (الخطيئة الجماعية)؛ كانت المقاطعة بين الله والإنسان. ولأنّ الله عادلٌ رحيمٌ؛ فهو من جهةٍ ملتزمٌ - حسب صفة العدل - أن يعاقب الإنسان والبشريّة جميعًا، وهو في ذات الوقت إلهٌ رحيمٌ، يحبّ خليقته جميعًا ولا يريد لهم العذاب والشقاء، فالغفران الإلهي للإنسان الخاطيء يجب أن يخضع لعدل الله ورحمته، فإذا غفر الله خطيئة الإنسان على أساس رحمته وحدها لاستهان الإنسان بعدل الله ووصاياه، وإذا نفذ حكمه ضدّ خطاياها على أساس عدله وحده، لكان الله إلهًا جبارًا منتقمًا. [علي شيخ، لاهوت المسيح في المسيحية والإسلام، ص 72]

إذن فلا بدّ من موجودٍ يمكن أن يحلّ هذه المعضلة بين الله والإنسان، ولا يمكن أن يكون هذا الفادي مجرد إنسان؛ لأنّ الإنسان خاطئٌ بطبيعته، فليس بين البشر من هو كفؤٌ لفداء البشريّة، فلا إبراهيم الخليل ولا موسى الكليم، ولا أيّ واحدٍ من الأنبياء كان باستطاعته فداء الإنسان؛ لأنّهم جميعاً بشرٌ. فلا بدّ إذن أن يكون الفادي إلهاً وإنساناً في وقتٍ واحدٍ؛ لكي ينجز بحقّ عمليّة الفداء؛ ولذلك فإنّ الله نزل إلى العالم بجسد المسيح لكي تتمّ المصالحة بينه وبين خلقه: أنّ السبب الذي جعل الله يختار أن يصبح إنساناً، هو تضيق الهوة بين الله والجنس البشريّ» [المصدر السابق، ص 72].

وأما أدلّتهم على هذه الدعوى فهي مبنيّة على النقل والنصوص التي جاءت في العهد الجديد [الإنجيل الأربعة] ومنها ما جاء في بداية إنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله... والكلمة صار جسداً وحلّ بيننا» [إنجيل يوحنا: 1: 1-14]. وكذلك قول المسيح في إنجيل يوحنا: «لَا تَضْطَرِبْ قُلُوبِكُمْ. أَنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ فَأَمِنُوا بِي... لَوْ كُنْتُمْ قَدْ عَرَفْتُمُونِي لَعَرَفْتُمْ أَبِي أَيْضًا. وَمِنَ الْآنَ تَعْرِفُونَهُ وَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ. قَالَ لَهُ فِيلِبُّسُ: يَا سَيِّدُ، أَرِنَا الْآبَ وَكَفَّانَا. قَالَ لَهُ يَسُوعُ: «أَنَا مَعَكُمْ زَمَانًا هَذِهِ مُدَّتُهُ وَلَمْ تَعْرِفْنِي يَا فِيلِبُّسُ! الَّذِي رَأَيْتَ فَقَدْ رَأَى الْآبَ، فَكَيْفَ تَقُولُ أَنْتَ: أَرِنَا الْآبَ؟ أَلَسْتُ تُؤْمِنُ أَنِّي أَنَا فِي الْآبِ وَالْآبُ فِيَّ؟ الْكَلَامُ الَّذِي أُكَلِّمُكُمْ بِهِ لَسْتُ أَتَكَلَّمُ بِهِ مِنْ نَفْسِي، لَكِنَّ الْآبَ الْحَالَّ فِيَّ هُوَ يَعْمَلُ الْأَعْمَالَ. صَدَّقُونِي أَنِّي فِي الْآبِ وَالْآبُ فِيَّ، وَإِلَّا فَصَدَّقُونِي لِسَبَبِ الْأَعْمَالِ نَفْسِهَا» [إنجيل يوحنا: 14: 1-11]. ومعنى كونه في الآب هو نفس معنى كون الآب فيه وهو مقتضى الاتحاد الذي تقول به النصارى.

وتقود هذه الأقوال - حسب النصارى - إلى الاعتراف بلاهوته أو تكذيبه واتهامه بالجنون، وهذا ما تحدّث عنه جورج برناردشو في مقدّمة روايته

«أندروكليس والأسد» إذ يقول: «إنَّ كلَّ شخصٍ ينظر إلى المسيح، ويتأمل فيه، يجد نفسه مضطراً أن يتخذ إزاءه قراراً حاسماً، فإمّا أن يكون المسيح صادقاً في قوله إنّه الله، أو أن يكون مجنوناً، فلو أنّ المسيح قال إنّه مجرد نبيّ لكان من السهل أن نقبل تعليمه، ولكنّه لم يقل إنّه نبيّ، بل أعلن أنّه الله نفسه» [انظر: ثروت سعيد، حقيقة التجسد، ص 117].

وأنا أكتفي بهذا المقدار في الحديث عن التجسد عند النصارى، وكيفية قبول عقيدة كهذه تجعل من الإله اللامتناهي يتجسد في إنسانٍ هو المسيح ﷺ، وقد خطت يراع علماء الإسلام عشرات الكتب المتقنة في الردّ على هذه العقيدة.

ولا يخفى أنّ هذه العقيدة مخالفةٌ لدهيّات العقل، ويرفضها المنطق وكذلك النصوص الدينية المعتبرة، وسأكتفي بتوضيح كيفية مخالفتها للعقل بعد بيان حقيقة التمثّل، وهل هناك من يقول بتمثّل الإله وما أدلته على ذلك؟ لأنّ عقيدة تجسد الإله وتمثله يمكن نقدهما معاً عقلاً، أمّا نقدها من خلال نصوص كتبهم فهذا سنتركه إلى بحثٍ آخر.

## ثانياً: تمثّل الإله

### 1- التمثّل لغةً

ذكر اللغويّون معنيين للتمثّل، وهو مأخوذ من المِثْل، فقال ابن منظور: «مِثْل: كلمةٌ تُسَوِّيةٌ. يقال: هذا مِثْلُه ومَثَلُه كما يقال شَبَّهه وشَبَّهُه، وإذا قيل: هو مِثْلُه في كذا فهو مُساوٍ له في جهةٍ دون جهةٍ، والمِثْلُ الشَّبُه. يقال: مِثْل ومَثَل وشَبَّه وشَبَّهه بمعنًى واحداً» [ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 610] وقال الجوهري: «ومَثَلُ الشيء أيضاً صفتُه، ويقال: مَثَلُ زيدٍ مِثْلُ فلانٍ، إنّما

المَثَل مأخوذٌ من المِثَالِ والحُدُودِ، والصفةُ تَحْلِيَةٌ ونَعْتُ. ومائِلُ الشيءِ: شابهه مِثْلَ: كلمةٌ تسوية. يقال: هَذَا مِثْلُهُ وَمِثْلُهُ كَمَا يُقَالُ شِبْهُهُ وَشَبَّهُهُ بِمَعْنَى، وَمِثْلُ الشَّيْءِ أَيضًا: صَفْتُهُ [الجوهري، الصحاح في اللغة، ج 5، ص 1816]. أي أَنَّ جبريلَ اتَّخَذَ صفةَ البَشَرِ في الشَّبهِ، فَالتمَثَّلَ هو التَّشَبُّهُ وحذو الشكلِ والهَيْئَةِ، فَالتمَثَّلَ في الأَصْلِ مِنَ المَثُولِ، أي الوَقُوفِ مِقَابِلِ شَخِصٍ أَوْ شَيْءٍ، وَيَقُولُونَ لِلشَّيْءِ الَّذِي يَظْهَرُ بِصُورَةٍ أُخْرَى مِمَّنْثَلًا؛ لِذَا جَاءَ فِي مَفْرَدَاتِ الرَّاعِبِ «التمَثَّلَ تَصَوُّرًا» [الرَّاعِبُ الأَصْفَهَانِي، مَفْرَدَاتُ غَرِيبِ الْقُرْآنِ، ص 462].

## 2 - التمثل اصطلاحًا

أما التمثل في الاصطلاح فيعني: «تمثل شيءٍ لشيءٍ في صورة كذا هو تصوُّره عنده بصورته، وهو هو لا صيرورة الشيء شيئًا آخر، فتمثل الملك بشرًا هو ظهوره لمن يشاهده في صورة الإنسان، لا صيرورة الملك إنسانًا، ولو كان التمثل واقعًا في نفسه وفي الخارج عن ظرف الإدراك كان من قبيل صيرورة الشيء شيئًا آخر وانقلابه إليه، لا بمعنى ظهوره له كذلك» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 37].

وفي قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [سورة مريم: 17] يقول بعض المفسرين: «إِنَّ هَذَا الْكَلَامَ لَا يَعْنِي أَنَّ جَبْرَائِيلَ قَدْ تَبَدَّلَ إِلَى إِنْسَانٍ شَكْلًا وَسِيرَةً؛ لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا التَّحَوُّلِ وَالتَّبَدُّلِ أَمْرٌ غَيْرٌ مُمْكِنٍ، بَلِ الْمُرَادُ أَنَّهُ ظَهَرَ بِصُورَةِ إِنْسَانٍ بِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ سَلُوكَهُ كَانَ نَفْسَ ذَلِكَ السَّلُوكِ الْمَلَائِكِيِّ، إِلَّا أَنَّ مَرْيَمَ الَّتِي لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ بِالْأَمْرِ فِي الْبَدَايَةِ، كَانَتْ تَظُنُّ أَنَّ فِي مِقَابِلِهَا إِنْسَانًا سِيرَةً وَصُورَةً. وَتَلَاخُظُ كَثِيرًا فِي الرِّوَايَاتِ وَالتَّوَارِيخِ كَلِمَةَ «تَمَثَّلَ» بِمَعْنَاهَا الْوَاسِعِ، وَمِنْ جَمَلَتِهَا: أَنَّ إِبْلِيسَ لَمَّا اجْتَمَعَ الْمُشْرِكُونَ فِي دَارِ

الندوة وكانوا يخططون لقتل النبي ﷺ، ظهر بصورة شيخ كبيرٍ حصيف الرأي، يهدف إلى الخير، وشرع بإغواء رؤساء قريش. أو أن الدنيا وباطنها تمثلت للإمام عليٍّ عليه السلام على شكل امرأةٍ في غاية الجمال والجاذبية، ولم تستطع أن تنفذ إليه، وقصتها مفصلةٌ معروفةٌ. إن التمثّل في جميع هذه الموارد يعني أنّ شيئاً أو شخصاً يظهر بشكلٍ آخر من ناحية الصورة والشكل فقط، لا أن تتبدّل ماهيته وباطنه» [مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج 9، ص 426]. وكذلك قال الشعراوي في تفسيره: «معنى تمثّل أيّ ليست هذه حقيقته، إنّهُ تمثّل بها إمّا حقيقته فنورانية ذات صفاتٍ أخرى... فلماذا إذن جاء الملك مريم في صورةٍ بشريةٍ؟ لأنّهما سيلتقيان ولا يمكن أن يتمّ هذا اللقاء خفيةً، إذ يستحيل أن يلتقي الملك بملكيته مع البشر ببشريته، فلعلّ منهما قانونه الخاص الذي لا يناسب الآخر، ولا بدّ في لقائهما أن يتصوّر الملك في صورة بشرٍ، أو يرقى البشر إلى صفات الملائكة» [الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج 6، ص 3517].

وأخيراً يقول الطباطبائي في تفسير الآية: «فتمثّل الملك بشراً هو ظهوره لمن يشاهده في صورة الإنسان لا صيرورة الملك إنساناً، ولو كان التمثّل واقعاً في نفسه وفي الخارج عن ظرف الإدراك كان من قبيل صيرورة الشيء شيئاً آخر، وانقلابه إليه لا بمعنى ظهوره له كذلك... والآية بسياقها ظاهرةً في أنّ جبريل لم يخرج بالتمثّل عن كونه ملكاً ولا صار بشراً في نفسه، وإنما ظهر لها في صورة البشر، فهو كذلك في ظرف إدراكها لا في نفسه وفي الخارج عن ظرف إدراكها، ونظير ذلك نزول الملائكة الكرام في قصّة البشارة بإسحاق وتمثّلهم لإبراهيم ولوطٍ عليهما السلام في صورة البشر، ونظيره ظهور إبليس في صورة سراقه بن مالك يوم بدرٍ، وقد أشار - تعالى - إليه في سورة الأنفال (الآية 48)، وقد كان سراقه يومئذٍ بمكّة... فالتمثّل في أغلب هذه الموارد - كما ترى - من

المعاني التي لا صورة لها في نفسها ولا شكل، ولا يتحقّق فيها تغييرٌ من صورةٍ إلى صورةٍ، ولا من شكلٍ إلى شكلٍ... فظهر ممّا قدّمناه أنّ التمثّل هو ظهور الشيء للإنسان بصورةٍ يألّفها الإنسان، وتناسب الغرض الذي لأجله الظهور، كظهور جبريل لمريم في صورة بشرٍ سويٍّ... فإن قلت: لازم ذلك القول بالفسفطة؛ فإنّ الإدراك الذي ليست وراءه حقيقةٌ تطابقه من جميع الجهات ليس إلّا وهماً سرايياً وخيالاً باطلاً، ورجوعه إلى السفسطة. قلت: فرقٌ بين أن يكون هناك حقيقةٌ يظهر للمدرك بما يألّفه من الصور وتحتمله أدوات إدراكه، وبين أن لا يكون هناك إلّا صورةٌ إدراكيةٌ ليس وراءها شيءٌ، والسفسطيّ هي الثاني دون الأوّل» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 14، ص 37 - 42].

وبعد أن اتّضح لنا معنى التمثّل نتساءل: هل يمكن أن يتمثّل الإله في صورةٍ أو بأيّ نحوٍ آخر؟

241

ظاهر كلام بعض الفرق الإسلامية التي تعتقد بمسألة رؤية الله - تعالى - في يوم القيامة إمكانية تمثّل الإله في صورةٍ، وإلّا لما تحقّقت الرؤية البصريّة، بل ينقلون في مصادرهم الحديثيّة رواياتٍ عن رؤية النبي الأكرم ﷺ لربه بصورٍ مختلفةٍ، وللأسف هناك من النصارى من يتمسّك بمثل هذه الروايات المخالفة للعقل في إثبات إمكانية تجسّد الإله، فلا فرق عندهم بين التمثّل في صورة إنسانٍ أو التجسّد في هيئة إنسانٍ، ويقولون: بما أنّ رؤية الله جائزةٌ، فلا يُعترض على تجسّد الله ورؤيته في المسيح ﷺ.

وذهب لفيّف من علماء السنّة إلى أنّ رؤية الله في المنام تحصل لكثيرٍ من المؤمنين، فقد ذكر البغويّ في كتابه (شرح السنّة) عن شيخه أنّه قال: «رؤية الله في المنام جائزةٌ، فإن رآه فوعد له جنّةً أو مغفرةً أو نجاةً من النار

فقلوه حقٌ ووعدهُ صدقٌ. وإن رآه ينظر إليه فهو رحمته، وإن رآه معرضاً عنه فهو تحذيرٌ من الذنوب؛ لقلوه سبحانه وتعالى: ﴿... أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ...﴾ [سورة آل عمران: 77]. وإن أعطاه شيئاً من متاع الدنيا فأخذه فهو بلاءٌ ومحنٌ وأسقامٌ تصيب بدنه، يعظم بها أجره لا يزال يضطرب فيها حتى يؤديه إلى الرحمة وحسن العاقبة، وبناءً عليه فلا مانع من صدق رؤياك لله» [البغوي، شرح السنة، ج 12، ص 227].

وجاء تفسير القرطبي لقلوه تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [سورة البقرة: 55]: «قد اختلف في جواز رؤية الله تعالى، فأكثر المبتدعة على إنكارها في الدنيا والآخرة، وأهل السنة والسلف على جوازها فيهما ووقوعها في الآخرة» [القرطبي، تفسير القرطبي، ج 1، ص 274].

وقال عياض: «رؤية الله - سبحانه وتعالى - جائزة عقلاً، وثبتت الأخبار الصحيحة المشهورة بوقوعها للمؤمنين في الآخرة، وأما في الدنيا فقال مالك: إنما لم ير - سبحانه - في الدنيا لأنه باقٍ، والباقي لا يرى بالفاني، فإذا كان في الآخرة ورزقوا أبصاراً باقيةً رأوا الباقي بالباقي. وليس في هذا الكلام استحالة الرؤية إلا من حيث القدرة، فإذا قدر الله من شاء من عباده عليها لم يمتنع [عياض، فتح الباري، ج 9، ص 589]. وقال صاحب (شرح النووي): «اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله - تعالى - ممكنة غير مستحيلة عقلاً، وأجمعوا أيضاً على وقوعها في الآخرة، وأن المؤمنين يرون الله - تعالى - دون الكافرين، وزعمت طائفة من أهل البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله - تعالى - لا يراه أحد من خلقه، وأن رؤيته مستحيلة عقلاً، وهذا الذي قالوه خطأ صريحٌ وجهلٌ قبيحٌ، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة

وإجماع الصحابة فَمَنْ بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله - تعالى - في الآخرة للمؤمنين، ورواها نحو من عشرين صحابياً عن رسول الله ﷺ ﴿النووي، شرح النووي، ج 3، ص 14﴾.

وجاء في تفسير الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرَاكَ إِنَّا كُنَّا هُنَّ حَائِزَةً لَّن بَصَرًا لَّئِن لَّمْ يَظْهَرِ عَلَيْكَ فَسَوْفَ تَبْتَئِنَّا فَمَلَمًا يَبْتَوِي لَنَا حَاوِيَةً يُؤَرَّىٰهَا كَافَّةً وَيَسْلُبُهَا لَسْوًا وَلِلَّهِ الْكَلِمَاتُ الْأُولَىٰ وَالْآخِرَىٰ وَلَهُ الْحُكْمُ فَلِمًا تَتَأَتَىٰ رَبَّهُ لِنَبْأٍ أَن بَدَّلَهُ وَلَا هِيَ يَبْغِيهَا كَبَرًا تَتَذَكَّرُ أَلَيْسَ لَدُنَّا عَرْشٌ مُّبِينٌ﴾ [سورة الأعراف: 143] أن الآية دالة على أن موسى ﷺ سأل الرؤية، ولا شك أن موسى ﷺ يكون عارفاً بما يجب ويجوز ويمتنع على الله تعالى، فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله - تعالى - لما سأها، وحيث سأها علمنا أن الرؤية جائزة على الله تعالى، إذن فطلب موسى رؤية الرب - تعالى - حجة على أن الرؤية جائزة في الدنيا» [الرازي، التفسير الكبير، ج 7، ص 187].

ويعلق البيهقي على الآية بقوله: «ولا يجوز أن يكون نبي من الأنبياء، قد ألبسه الله جلباب النبيين وعصمه مما عصم به المرسلين، يسأل ربه ما يستحيل عليه، وإذا لم يجر ذلك على موسى فقد علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلاً، وأن الرؤية جائزة على ربنا عز وجل، ومما يدل على ذلك قول الله لموسى ﷺ: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ﴾ فلما كان الله قادراً على أن يجعل الجبل مستقراً كان قادراً على الأمر الذي لو فعله لراه موسى، فدل ذلك على أن الله قادر على أن يري نفسه عباده المؤمنين، وأنه جائز رؤيته، وقوله: ﴿لَن نَرَاكَ﴾ أراد به في الدنيا دون الآخرة [البيهقي، الاعتقاد، ج 1، ص 217]، بل ذهب ابن تيمية إلى تكفير كل من ينكر رؤية الله في الآخرة، حيث يقول: «والذي عليه جمهور السلف أن من جحد رؤية الله في الدار الآخرة فهو كافراً» [ابن تيمية، الفتاوى، ج 6، ص 485].

ولكن صريح أو ظاهر آيات القرآن الكريم والأحاديث المروية عن النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام تنفي هذا الأمر جملة وتفصيلاً، يقول الطباطبائي بهذا الصدد: «التعليم القرآني يعطي إعطاءً ضرورياً أن الله - تعالى - لا يماثله شيءٌ بوجهٍ من الوجوه البتة، فليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ، ولا يحيط به مكانٌ ولا زمانٌ، ولا تحويه جهةٌ ولا توجد صورةٌ مماثلةٌ أو مشابهةٌ له بوجهٍ من الوجوه في خارجٍ ولا ذهنٍ البتة، وما لهذا شأنه لا يتعلّق به الأبصار بالمعنى الذي نجده من أنفسنا البتة، ولا تنطبق عليه صورةٌ ذهنيةٌ لا في الدنيا ولا في الآخرة ضرورةً» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 237].

### ثالثاً: نقد إمكانية تجسّد الإله وتمثله

وبعد أن استعرضنا معنى التجسّد والتمثّل، نوضّح استحالة التجسّد والتمثّل للإله عقلاً بما يتلاءم مع هذا البحث المختصر، وقد أثار علماء الإسلام الكثير من الإشكالات العقلية على مسألة التجسّد، ورفضوا هذه العقيدة رفضاً قاطعاً، ومن تلك الاعتراضات العقلية:

#### 1 - نقد التجسّد عقلاً

الإشكال الأول: كلّ مفهومٍ إذا قيس إلى الوجود، فإنّما أن يجب له فهو الواجب، أو يمتنع وهو الممتنع، أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكن [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 55]، ويستحيل انقلاب كلّ واحدٍ منها إلى الآخر، فالجوب لا يكون إمكاناً ولا امتناعاً، والامتناع لا يكون وجوباً ولا إمكاناً، وكذلك الإمكان، فلو انقلب الجوب الذاتي إلى الإمكان لكان الجوب الذاتي جامعاً بين استحالة العدم وجواز العدم عليه، وهو مستحيلٌ بالضرورة العقلية والوجدانية.

وحيثُ قدِّمنا القول بأنَّ الكلمة (المسيح) صارت جسداً، وهي الأفتوم الثاني من كيان وذات الله الواجب الوجود، يكون باطلاً؛ لأنَّه مع تفسير الكلمة بالأفتوم الثاني يكون انقلاب الوجوب الذاتي إلى الإمكان الذاتي الذي وضحتنا استحالته [انظر: آل عيثنان، الرد على النصارى، ص 101]. ولأنَّ كلَّ جسمٍ هو ممكن الوجود في ذاته؛ إذ إنَّ كلَّ جسمٍ مركَّب من أجزاء، وكلُّ المركَّب لا يكون إلاً ممكنًا بذاته لاحتياجه إلى أجزائه، فكلَّ جسمٍ ممكنٌ بالذات.

**الإشكال الثاني:** وهو ما ذكره الشيخ البلاغي، وهو يتكوّن من مقدّماتٍ نذكرها باختصار:

**المقدّمة الأولى:** أنّ واجب الوجود لا يكون مركّباً؛ لأنَّ المركَّب محتاجٌ إلى أجزائه وإلى فاعلٍ يركبها ويؤلّف بينها، والمحتاج لا يكون واجب الوجود.

**المقدّمة الثانية:** لا يكون واجب الوجود مادّيّاً؛ لأنَّ المادّيّ مهما فرض له من البساطة في الماهيّة لا بدّ من أن يكون مركّباً في المقدار.

**المقدّمة الثالثة:** إذا تجسّد واجب الوجود، فأما أن يكون - تعالى شأنه - جسداً من الأزل بمعنى كونه مادّيّاً من الأزل، وقد تقدّم امتناعه على واجب الوجود (وهذا لا يقول به النصارى أنفسهم)، وأما أن يكون التجسّد حادثاً، وهذا يعني تغيّرت حقيقته الأولى، وواجب الوجود لا يمكن أن تتغيّر حقيقته، ومن الواضح أنّه يستحيل أن تتبدّل هذه الحقيقة إلى حقيقةٍ أخرى، وإن كانت بسيطةً أيضاً؛ لأنَّ الحقيقة الأولى تخرج عن كونها واجب الوجود، والحقيقة الثانية أيضاً ستكون حادثاً بالضرورة، فلا يكون واجب الوجود.

[انظر: البلاغي، الرحلة المدرسيّة، ج 2، ص 320]

الإشكال الثالث: وهو قريبٌ من الثاني، فالقول إنّ ذات الله وكيانه انبثق من جوهره وكيانه الإلهي موجوداً آخر نسميه إلهًا مولودًا من إلهٍ (وهو ما يقول به النصارى)، وقد تجسّد هذا الابن ونزل إلى الأرض متلبسًا بلباس البشر، وهذا الجوهر الإلهي المنبثق (الابن) مستقلٌّ عن الأب والروح القدس (أقانيم كيان الله وذاته) باطلٌ وممتنعٌ؛ وذلك:

لأنّ التعدد في ذات الإله الواحد (الله)، لا بدّ فيه بعد الاشتراك في الألوهية أن يمتاز كلّ واحدٍ بمميّز له عن الآخر، بحيث يصح التعدّد (التثليث) والحكم به.

فنقول: لهذا الأمر المتمايز هل هو يجعل فاعلٍ متصرّفٍ، وبتصرّفه وتكوينه ميّز كلّ واحدٍ عن صاحبه، فيكون ذلك الفاعل هو واجب الوجود وهو الإله، وبقية الأفراد لا توصف بالألوهية، وإذا قلنا إنّ هذا الإله متعدّدٌ ننقل الكلام بعينه إليه.

أو أنّ المؤثّر في امتياز كلّ واحدٍ من الأفراد المتعدّدة هو طبيعيٌّ فيه، فلا بدّ من أن يكون المائز في امتياز كلّ منها هو غير الجهة المشتركة بينها من الطبيعة الإلهية ووجوب الوجود كما هو واضح، فيكون كلّ من الأفراد مركّبًا من الطبيعة المشتركة، والأمر الطبيعيّ الذي يمتاز به، وبالنتيجة يكون محتاجًا إلى أجزائه وإلى فاعلٍ يؤلّفها ويركّبها، فلا يكون كلّ منها واجب الوجود. [انظر: البلاغي، الرحلة المدرسية، ج 2، ص 327]

الإشكال الرابع: أنّ أقنوم الابن إذا تجسّد وحلّ في جسم المسيح ﷺ، فلا يخلو إمّا أن يكون باقياً في ذات الله أيضاً أو لا: فإن كان الأوّل لزم أن يوجد الحال الشخصي في محلّين، وإن كان الثاني لزم أن تكون ذات الله خاليةً منه (الأقنوم الثاني)، فينتفي (الله سبحانه)؛ لأنّ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكلّ.

[انظر: الهندي، إظهار الحق، ج 3، ص 727]

**الإشكال الخامس:** أن الإله إذا كان خالقًا للإنسان (الناسوت) ثم ظهر فيه متّحدًا به، فقد حدثت له صفةٌ بعد خلقه، وهو اتّحاده به وظهوره فيه، فنقول: هذه الصفة إن كانت واجبة الوجود استحال اتّصافها بالحدوث، وإن كانت ممكنة الوجود استحال اتّصاف الباري بها؛ لأنّ صفات ذات الباري كلّها واجبة الوجود؛ لأنّ كلّ ما لزم من عدم وجوده محالٌ فهو واجب الواجب، وصفات الإله يلزم من عدم وجودها محالٌ بيّن.

فإن قيل: إن كان هذا لازماً، استحال خلق العالم، بل استحال خلق مخلوقٍ واحدٍ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ إذا خلق مخلوقاً واحداً حدثت له صفةٌ، وهو اتّصافه بخلقه فيلزم المحال المذكور.

**الجواب:** أنّ هذا غير لازم البتّة؛ لأنّ المعنى من كون الله خالقاً تقديره الخلق في الأزل، وهذه الصفة ثابتةٌ له أزلاً، فإذا خلق مخلوقاً، فعلمه بوجوده في زمن خلقه والقدرة على إيجاده في ذلك الزمان أيضاً كلاهما ثابتٌ أزلاً، فلم يبق حادثٌ سوى وجوده، ووجوده ليس صفةً قائمةً بذات الإله جلّ اسمه، بل بذات المخلوق، وأمّا نسبة الوجود إلى تأثير القدرة فيه زمن إيجاده، فذلك من باب النسب والإضافات، والنسب والإضافات ليست أمراً وجودياً كالفوقية والتحتية والأبوة والبنوة، وهذا معنى بيّن الظهور، بخلاف ما تقدّم؛ فإنّه إذا اتّحد بالناسوت كان اتّحاده به صفةً قائمةً بذاته، تعالى الله عن ذلك. [انظر:

الغزالي، الردّ الجميل لنفي إلهية المسيح بصريح الإنجيل، ص 28]

**الإشكال السادس:** لو فرض وجود هذه الحقيقة «اللاهوت المتّحد بالناسوت»، فالقول إنّها حقيقةٌ ثالثةٌ مغايرةٌ لكلّ واحدٍ من اللاهوت والناسوت، موصوفةٌ بكلّ ما يجب لكلّ واحدٍ منهما من لوازم الإنسان وملزوماته وصفاته من حيث هو إنسانٌ، وما يجب للإله من الصفات الثابتة له، وما يستحيل عليه

من الصفات من حيث هو إله؛ كلامٌ متهافٌ لا مطمع لأحد في تحقيقه؛ لأنه يجمع بين النقائص، وبيانه: أن الشيء إنما يوصف بصفةٍ إذا كان وصفه بها ممكنًا، وإذا ثبت ذلك امتنع أن يجري على هذه الحقيقة أحكام اللاهوت وأحكام الناسوت؛ لأن جميع ما يجب للآهوت من الصفات المختصة به من حيث هو لاهوتٌ، المميّزة له عن غيره، إن كانت ثابتةً للحقيقة الثالثة لزم أن تكون عين اللاهوت، وكذلك القول في الناسوت؛ لاشتراكهما معهما في جميع لوازم كل واحدٍ منهما، وجميع ملزوماته وصفاته الثابتة له من حيث هو إلهٌ، ومن حيث هو إنسانٌ على حدّ ما ذكر. إذ لو ثبت المغايرة والحالة هذه، للزم أن تثبت لشيءٍ جميع ذاتيات الإنسان المقومة لحقيقته، وجميع عوارضه اللازمة والمفارقة، ويُفرض مع ذلك حقيقةً مغايرةً لحقيقة الإنسان. هذا من المحال البين؛ لأن جميع ذاتيات الإنسان المقومة له وجميع عوارضه الثابتة له من حيث هو إنسانٌ، متى وجدت في شيءٍ أوجبت لذلك الشيء حقيقة الإنسانية، ونفت عنه صدق ما يغيرها، وإلا لم تكن ثابتةً له من حيث هو إنسانٌ، وقد فرضناها كذلك، ولهذا خلف.

ثم لو كانت إلهًا كاملاً لثبت لها أوصاف الإله الكامل، ومن أوصاف الإله الكامل أن لا يكون مركّبًا منه ومن الإنسان؛ لأنه يلزم أن تكون ذات الإله محتاجةً إلى الإنسان في الوجود، ومسبوقةً به وبنفسها أيضًا. [انظر: الغزالي، الردّ الجميل لنفي إلهية المسيح بصريح الإنجيل، ص 35]

فإن قيل: إنما يلزم ذلك إذا جعلناها موصوفةً بجميع ما يجب للإله من الصفات وغيرها، وكذلك القول في الناسوت من حيث هو حقيقةً، أمّا إذا أجرينا على كلٍّ من اللاهوت والناسوت جميع أحكامه وصفاته التي كانت ثابتةً له قبل التركيب، فلم قلتم إن ذلك ممتنع؟

فالجواب: أن اعتبار أحكام جميع ما يجب لكل واحدٍ منهما من حيث هو إلهٌ وإنسانٌ، إن اعتبرت لا بقيد التركيب، استحال أن يكون للحقيقة الثالثة اعتباراً؛ إذ يكون ذلك حكماً على المفرد بقيد كونه مفرداً. وإن اعتبرت بقيد التركيب استحال بقاء جميعها بعد التركيب؛ إذ لو بقي جميع ما يجب لكل واحدٍ من المفردين من حيث هو كذلك بعد التركيب ثابتاً لهما، للزم أن يكون ثابتاً للحقيقة الثالثة، وحينئذٍ يلزم المحال المذكور، وهو أن تكون الحقيقة الثالثة نفس اللاهوت ونفس الناسوت؛ لاشتراكها معهما في جميع ما يجب لكل واحدٍ منهما من الصفات وغيرها من حيث هو إلهٌ ومن حيث هو إنسانٌ. فثبت حينئذٍ ما ذكرناه أن وصفها بكل ما يجب لكل واحدٍ من اللاهوت والناسوت ممتنعٌ، سواءً اعتبرنا كل واحدٍ منهما بقيد التركيب أو منفكاً عنه. [انظر: المصدر السابق، ص 36]

وهناك كذلك إشكالاتٌ على القول بتجسد الإله في جسد عيسى من نفس كتب الأناجيل الموجودة بين أيدينا، فهي تنفي صفة الألوهية عن المسيح، مثل قول يوحنا في إنجيله: «الكلام الذي تسمعونه ليس لي، بل للأب الذي أرسلني» [إنجيل يوحنا 14: 24]. فالصلة في سياق الآية كما هو واضح بين الأب والابن هي صلة "المرسل والمرسل منه"، أي أن الأب هو مرسل الابن، والابن هو الرسول بالنسبة إلى الأب، وقد قال المسيح ﷺ في بيان الفرق بينهما: «ليس عبدٌ أعظم من سيده، ولا رسولٌ أعظم من مرسله» [إنجيل يوحنا 13: 16]، بل هناك نصوصٌ من الإنجيل صريحةٌ في أن المسيح ﷺ يخاطب الله بكلمة إلهي، منها ما قاله المسيح على خشبة الصليب: «إلهي إلهي لماذا تركتني» [إنجيل متى: 27: 46]. وهذا من أصعب الإشكالات التي تواجه حقيقة لاهوت المسيح في الأناجيل، أضف إلى ذلك تأييد القرآن الكريم لنفي الألوهية عن

المسيح ﷺ بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة المائدة: 17]، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: 73]. يقول الطباطبائي: «إنَّ المسيح حملت به مريم، وربته جنينًا في رحمها، ثم وضعته وضع المرأة ولدها، ثم ربته كما يتربى الولد في حضانة أمه، ثم أخذ في النشوء وقطع مراحل الحياة والارتقاء في مدارج العمر من الصبا والشباب والكهولة، وفي جميع ذلك كان حاله حال إنسانٍ طبيعيٍّ في حياته، يعرضه من العوارض والحالات ما يعرض الإنسان، من جوعٍ وشبع، وسرورٍ ومساءةٍ، ولدّةٍ وألمٍ، وأكلٍ وشربٍ، ونومٍ ويقظةٍ، وتعبٍ وراحةٍ وغير ذلك. فهذا ما شوهد من حال المسيح حين مكثه بين الناس، ولا يرتاب ذو عقلٍ أنّ من كان لهذا شأنه فهو إنسانٌ كسائر الأناسيّ من نوعه، وإذا كان كذلك فهو مخلوقٌ مصنوعٌ كسائر أفراد نوعه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 332].

وهناك إشكالاتٌ أخرى كثيرة ذكرت في المقام توضّح الاستحالة العقلية على أن يكون لله عزّ وجلّ ولدٌ أو مشاركٌ في الجوهر والطبيعة الإلهية، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. [للمزيد راجع: علي شيخ، لاهوت المسيح في المسيحية والإسلام، ص 278-281]

أما بخصوص الأسباب التي ذكرها النصارى لتجسّد الإله، وهي لتتم معرفته بشكلٍ تامّ، وكذلك لتصحيح عقيدة الفداء، فهي أيضًا تواجه إشكالاتٍ كبيرةً، فالقول بأنّ التجسّد سببه المعرفة التامة بالإله هو كلامٌ بعيدٌ كلّ البعد عن العقل؛ لأنّ المعرفة التامة تعني الإحاطة بالإله بشكلٍ تامّ،

فكيف يمكن الإحاطة بالإله وهو لا ماهية له، فلا يمكن تصوّره عن طريق الجنس والفصل، فالذات الإلهية لا حدّ لها؛ وعليه لا يمكن أن تأتي حقيقتها إلى الذهن لثدرك، نعم يمكن إدراك وجوده بالعرض لا بالذات، أي من حيث كونه محرّك العالم الذي لا يتحرّك، أو العلة الأولى التي تنتهي إليها العلل، أو واجب الوجود الذي يتوقّف عليه وجود الممكنات، وهذه لوازم وجوده، فيثبت العقل مفاهيم تصدق على الذات المقدّسة، وهي ما يعبر عنه بالمفاهيم الثانية الفلسفية التي تحكي خصائص وجوده لا حقيقة وجوده. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 3، ص 355]

ولهذا أكّد الفلاسفة والحكماء على امتناع هذا النوع من المعرفة، فالإنسان عاجزٌ عن اكتناه الذات الإلهية، سواءً عن طريق المعرفة العقلية والبرهانية أو عن طريق المعرفة الحضورية والشهودية.

أمّا بخصوص عقيدة الفداء، فالنصارى يعتقدون بأنّ الإنسان الأوّل (آدم) قطع علاقته مع ربّه وخالقه؛ بسبب خطيئته منذ الزمن الأوّل، وتخلّى عن الله سبحانه، وبهذه الخطيئة جعل ذريّته كلّها في حال ابتعادٍ وانفصالٍ عن الله، وكان نتيجة هذا الانفصال موت الإنسان، وهكذا دخل الموت إلى جميع الناس عقاباً للخطيئة، وهذا الموت هو روحيّ وأبدئيّ، وانتقلت هذه الخطيئة إلى ذريّته جيلاً بعد جيلٍ، يولد الإنسان وهو حاملٌ لها ومتلوّثٌ بها، وبعد طول انتظارٍ أرسل الله - سبحانه - ابنه الحبيب ليفدي البشرية كلّها عن خطاياها، ويفتح عهداً جديداً بين الله والإنسان، وبالآلام والصلب الذي يتحمّله هذا الابن (الوحيد) ترفع الخطيئة عن كاهل الإنسان ويتطهّر منها؛ ليعيش حياةً جديدةً وسعيدةً مع هذا الحدث الإلهي الموعود. [انظر: الخوّام، المسيح في الفكر الإسلامي، ص 341]

وللجواب عن هذه العقيدة أقول: هل يمكن القول إنّ المسيح ﷺ تجاهل عقيدةً أساسيةً كمسألة الخطيئة الأصليّة والفداء، أو نسيها فلم يتحدّث عنها (على الأقلّ حسب ما تنقل الأناجيل الأربعة)، مع أنّ هدفه - والقول للنصارى - خلاص البشريّة وفداؤها، ولكنّه لا يوضّح المهمّة الأساسيّة التي أرسل من أجلها، ولا يفهم الناس أنّهم كلّهم ملوثون بخطيئة آدم ﷺ، وهو الذي ينقذهم من هذه الخطيئة، بل يوكل الأمر إلى من يأتي من بعده (بولس) ليبينها ويعلنها، مع أنّه ليس من التلاميذ الذين اختارهم المسيح ﷺ في حياته!

أولم يكن من الأولى للمسيح ﷺ أن يبيّن هذه العقيدة بشكلٍ واضحٍ لتلاميذه على أقلّ تقدير؛ ليتسّى لهم توضيحها للناس، خصوصاً أنّه أرسلهم إلى كلّ الأمم؛ ليبشروا بالإنجيل وتعاليمه، فنحن نجد أنّ الأناجيل الأربعة لا تتحدّث ولا تشير إلى خطيئة آدم ﷺ أبداً، فلم ينطق بها المسيح ﷺ ولا تلاميذه ورسله، بل كانت من خيال شخصٍ يهوديٍّ اعتنق المسيحيّة بعد رفع عيسى ﷺ إلى السماء، وهو بولس.

إضافةً إلى كلّ هذا تبقى هناك إشكاليّة مهمّةٌ حول هذه العقيدة وهي: ما ذنب الناس منذ القرون الأولى للبشريّة أي منذ آدم وحتى المسيح ﷺ؟! فهل كلّهم خطأٌ ولم يغفر لهم؟ مع أنّ فيهم - كما يذكر الكتاب المقدّس بعهديه - أنبياء وأولياء وأتقياء وشهداء استشهدوا في سبيل الله، كما يذكر عيسى ﷺ نفسه في العهد الجديد. وللحرج الذي يقع فيه النصارى يقدّمون إجابةً أعتقد أنّها مخالفةٌ للفطرة وللعقل البشريّ، وفيها إهانةٌ كبيرةٌ إلى كلّ الأنبياء العظام، فيقولون: أمّا مصير الذين ماتوا قبل هذه الساعة فقد هلك الخطاة، وأمّا أصحاب القلوب النقيّة، فقد ماتوا على رجاء الخلاص، وهذا ما يفسّر بوضوح نزول المسيح ﷺ إلى الجحيم ليحرّر هذه النفوس التي كانت

تنتظر مجيئه! [انظر: الخوام، المسيح في الفكر الاسلامي، ص 345]، فعلى هذا يجب أن نقول إن أنبياء الله كنوح وإبراهيم خليل الله وموسى كليم الله وداود وإسحاق ويعقوب وباقي الأنبياء عليهم السلام قبل المسيح كلهم يصلون الجحيم منتظرين نزول المسيح عليهم السلام إليهم لإنقاذهم! فأبي عقلٍ سليمٍ يقبل مثل هذا الهراء!؟

بالإضافة إلى هذا كله فقد نفى القرآن الكريم عقيدة الفداء من الأساس من خلال نفي صلب عيسى عليه السلام وقتله بكل صراحة ووضوح، قال تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [سورة النساء: 157].

## 2 - نقد التمثل عقلاً

أما بخصوص تمثّل الإله وإمكانية رؤيته بصورة إنسانٍ في الدنيا أو في المنام أو في الآخرة فهو الآخر ممتنعٌ عقلاً، والأدلة على ذلك كثيرةٌ منها:

أ- بالنسبة إلى رؤية الإله في الدنيا أو الآخرة، فيجب القول إن دليل استحالة رؤية الله - تعالى - بالبصر عقلياً، لا يختصّ بالدنيا أو الآخرة؛ فإنّ الله عزّ وجلّ ليس جسماً لكي يمكن أن يكون مرئياً في حالٍ من الأحوال، ومهما كانت الدار الآخرة مختلفةً في حدودها وأبعادها وخصوصياتها عن الدنيا، فلا أثر لذلك في استحالة رؤية الله تعالى، ولا ترتفع هذه الاستحالة كما لا يرتفع استحالة الجمع بين النقيضين في الآخرة. قال العلامة الحلي: «الدليل على امتناع الرؤية أنّ وجوب وجوده يقتضي تجرّده، ونفي الجهة والحيز عنه، فينتفي الرؤية بالضرورة؛ فإنّ كلّ مرئياً فهو في جهةٍ يشار إليه بأته هنا أو هناك، ويكون مقابلاً أو في حكم المقابل، ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى، انتفت الرؤية» [العلامة الحلي، كشف المراد، ص 320].

وإن قيل: إن الرؤية التي يقول بها أهل السنة والجماعة في الآخرة هي رؤية لا مقابلة فيها للمرئي، وينتفي فيها المكان، فهي رؤية خاصة تتلاءم مع خصائص عالم الآخرة الذي يختلف عن عالم الدنيا، ولهذا قال التفتازاني: «إن لزوم المقابلة والجهة ممنوع، وإثما الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله متى شاء ولا يسيء شيء» [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 197].

قلنا: إن كان المراد من هذه الرؤية بلا جهة ولا مقابلة ولا كيفية محسوسة، فهذا ينفي عنها كونها رؤية محسوسة، بل هي رؤية قلبية بمحقيقة الإيمان، وهي ليست بمستحيلة عقلاً، ولا يختلف عليها أحد من المسلمين، وينقل في رواية «أن شخصاً جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيت ربك حين عبدته؟ فقال عليه السلام: ويلك! ما كنت أعبد رباً لم أره. قال: وكيف رأيت؟ قال عليه السلام: ويلك! لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بمحقائق الإيمان» [الكليبي، الكافي، ص 96].

ب- أما بخصوص رؤيته ﷺ في المنام، فالكلام هو نفسه فيما مضى حول رؤيته - تعالى - في الآخرة بصورة حسية، وإذا سلمنا بجواز رؤية الله في المنام، فإن قلنا إنها ليست رؤية حقيقية، وإثما هي شيء آخر، فهي رؤية قلبية نابعة من القلب، والقلب يرى ويبصر، لكن لا بمعنى الرؤية البصرية الخارجية؛ لهذا نقول: ما يراه الإنسان في منامه، ويظن أنه الله تعالى، فليس هو الله ذاته؛ لأن الله ﷻ كما وصف نفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، ولهذا قال بعض علماء أهل السنة والجماعة بهذه الاستحالة، فقال بعضهم باستحالة رؤية الله ﷻ في المنام، بل واختاره المحققون منهم، وإن جوزه بعض علمائهم فهي رؤية بلا مثال ولا كيفية [انظر: الكفوي، الكليات، ج 1، ص 749]. وعلى هذا القول يبقى النزاع لفظياً بين النافين لرؤيته والقائلين

بها، فالنافون يقولون باستحالة رؤيته بصورة محسوسة مثالية أو حقيقية لأنها تستوجب الجهة والكيفية، والفائلون بإمكانها إذا أثبتوها بلا جهة ومثال وكيفية فهي ليست رؤية حسية بصرية لصورة أو هيئة، بل هي رؤية قلبية.

## رابعًا: تجلي الإله

### 1- التجلي لغة

التجلي في اللغة يعني الظهور، قال الراغب: «التجلي: بمعنى الكشف والظهور، تجلّى ربّي أيّ ظهر ربّي» [الراغب، مفردات غريب القرآن، ص 200] يعني انكشف واتّضح، بدا للعيان، وقال ابن منظور: «التجلي يعني الظهور» [ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 149]، وهو المعنى الذي ذهب إليه أغلب المفسرين كما سنرى.

### 2- التجلي اصطلاحًا

أمّا التجلي في الاصطلاح فيعني ظهور آيات الله - تعالى - في بعض مخلوقاته، كما قال عزّ وجلّ في محكم كتابه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [سورة الأعراف: 143]. وهذا المعنى صادق بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى، والمراد ظهور آثاره وقدرته في خلقه.

لكنّ هذا الظهور لا يعني رؤيته تعالى، فهذا كما أثبتنا محال عقلاً، وقد ورد في الحديث عن النبي الأكرم ﷺ: «فتجلّى لخلقه من غير أن يكون يُرى» [الصدوق، علل الشرائع، ص 119]. وقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «فتجلّى لهم - سبحانه - في كتابه من غير أن يكونوا رأوه» [نهج البلاغة، الخطبة 147]،

وقوله ﷺ: «متجلاً لا باستهلال رؤية» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 138]. فالتجلي اصطلاحاً معناه الظهور للعيان، وتجليّ الله - تعالى - للجبل هو ظهوره له، قال القرطبي: «تجلى أي ظهر من قولك: جلوتُ العروس أي أبرزتها، وجلوتُ السيف أبرزته من الصدى جلاءً فيهما، وتجليّ الشيء انكشف» [القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 7، ص 278]، وقال الطوسي: «فلما تجلّى ربّه للجبل معناه ظهر بآياته التي أحدثها في الجبل لحاضري الجبل بأن "جعله دكاً". وقيل: إنّ الله - تعالى - أبرز من ملكوته ما تدكدك به؛ إذ في حكمه أنّ الدنيا لا تقوم لما يبرز من الملكوت الذي في السموات، كما قيل: إنّ أبرز الخنصر من العرش، ويجوز أن يكون المراد "فلما تجلّى ربّه" لأهل الجبل، كما قال: واسأل القرية، والتجليّ هو الظهور، ويكون ذلك تارةً بالرؤية، وأخرى بالدلالة» [الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 4، ص 536].

### 3 - معنى الظهور

256

وهنا يتبادر السؤال المهمّ في بحث التجليّ وهو ماذا نعني بالظهور؟ هل هي الرؤية الحسيّة أو شيء آخر؟

طبقاً لمعنى التجليّ الذي بيّنته روايات أئمة أهل البيت عليه السلام وآراء علماء الشيعة ومفسّريهم بالتبع، فإنّه يدحض أيّ معنىً للتجليّ يفهم منه الرؤية البصريّة الحسيّة الماديّة، أو أيّ معنىً آخر يوّدي إلى تشبيه الإله بخلقه، ويبدو من ظاهر كلام الرازيّ حول تجليّ الربّ في الآية أنّ معنى تجليّ الربّ للجبل هو الرؤية فيقول: «إنّ الجبل لمّا رأى الله - تعالى - اندكت أجزاءه، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنّ الله - تعالى - جائز الرؤية، وهذا التجليّ هو الرؤية، ويدلّ عليه وجهان: الأول: أنّ العلم بالشيء يجليّ لذلك الشيء، وأبصار

الشيء أيضاً يجلي لذلك الشيء. الثاني: أنّ المقصود من ذكر هذه الآية تقرير أنّ الإنسان لا يطبق رؤية الله تعالى؛ بدليل أنّ الجبل مع عظمته لما رأى الله - تعالى - اندكّ وتفرقت أجزاءه، ولولا أنّ المراد من التجلي ما ذكرناه لم يحصل هذا المقصود» [الرازي، تفسير الرازي، ج 14، ص 242]، وبهذا التفسير يبقى الإشكال قائماً أن إذا كان المراد من التجلي الرؤية الحسيّة؛ لأنّ هذا المعنى للتجلي يتعارض مع ما أشرنا إليه في الاستحالة العقلية للتجسد والتمثل والرؤية؛ ولهذا نقد بعض علمائنا رأي الرازي هذا بقوله: «إنّ ما ذكره من رؤية الجبل لله - تعالى - مع افتراضه الحياة والعقل والفهم للجبل شيءٌ نسجه فكره، وليس في الآية أيّ دليلٍ عليه... وظاهر الآية أنّه - سبحانه - تجلّى للجبل، وهو لم يتحمّل تجليّه لا أنّه رآه وشاهده، وأمّا التجلي، فكما يحتمل أن يكون بالذات كذلك يحتمل أن يكون بالفعل، فمن لم يتحمّل تجليّه بفعله وقدرته فالأولى أن لا يتحمّل تجليّه بذاته، وعندئذٍ فمن المحتمل جدّاً أن يكون تجليّه بآثاره وقدرته وأفعاله، فعند ذلك لا يدلّ أنّ تجليّه للجبل كان بذاته. أضف إلى ذلك أنّ أقصى ما تُعطيه الآية هو الإشعار بذلك؛ لذا لا يمكن التمسك به وطرح الدلائل القاطعة عقلاً ونقلًا على امتناع رؤيته» [سبحاني، رؤية الله في ضوء الكتاب والسنة والعقل، ص 81].

نعم، إذا كان المراد من الرؤية كما ذكرنا ليس الرؤية المادّية الحسيّة، بل الرؤية القلبية، فهذا المعنى إجمالاً مقبولٌ، ولكن من غير المعقول القول بأنّ الجبل له رؤيةٌ قلبيةٌ، إلا إذا قلنا بتبدّل حقيقته، أو أن يخلق الإله له حاسّةٌ غير مادّيةٍ أخرى يستطيع من خلالها مثل هذه الرؤية، فلا استحالة عقليةٌ، ولكن نحتاج إلى دليلٍ قطعيٍّ يثبت أنّ الجبل له القدرة والاستطاعة على مثل هذه الرؤية، أي أنّ الله عزّ وجلّ خلق في الجبل حياةً وعلمًا ورؤيةً حتّى رأى به،

وقد قام بعض علماء أهل السنّة والجماعة بتأويل بعض الصفات التي وصف الله - تعالى - بها نفسه، أو وصفه بها الرسول الأكرم ﷺ، وفيها شبهة التشبيه والتجسيم بقوله: «قول رسول الله ﷺ: «يُنزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا» عندهم مثل قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾، ومثل قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ كلهم يقول يَنْزِلُ وَيَتَجَلَّى ويحيى، بلا كيف، لا يقولون: كيف يحيى وكيف يتجلى وكيف ينزل، ولا من أين جاء ولا من أين تجلّى ولا من أين ينزل؛ لأنّه ليس كشيءٍ من خلقه، وتعالى عن الأشياء، ولا شريك له» [ابن عبد البر، التمهيد، ج 7، ص 153].

وإلى هذا المعنى أشار الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «حدّثني أبي عن أبيه عن الحسين بن عليّ عليه السلام قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام فقيل: يا أبا رسول الله ﷺ، هل رأيت ربك؟ فقال: وكيف أعبد من لم أراه؟! لم تره العيون بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، فإذا كان المؤمن يرى ربّه بمشاهدة البصر، فإنّ كلّ من جاز عليه البصر والرؤية فهو مخلوقٌ، ولا بدّ للمخلوق من الخالق، فقد جعلته إذن محدثاً مخلوقاً، ومن شبّهه بخلقه فقد اتخذ مع الله شريكاً، ويلهم أولم يسمعوا بقول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾، وإتما طلع من نوره على الجبل كضوءٍ يخرج من سمّ الخياط فدكدكت الأرض وصعقت الجبال، فخرّ موسى صعقاً، فلما أفاق وردّ عليه روحه قال: سبحانك تبت إليك من قول من زعم أنّك تُرى، ورجعت إلى معرفتي بك أنّ الأبصار لا تدركك، وأنا أوّل المؤمنين وأوّل المقرّين بأنك تُرى ولا تُرى، وأنت بالمنظر الأعلى» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 5، ص 55]، والحديث فيه إشارة واضحة إلى استحالة الرؤية البصريّة الحسيّة، وإلى أنّ تجلّي الربّ هو ظهوره بما يتناسب ومخلوقاته.

فالتجليّ جائزٌ للإله على خلاف التجسّد والتمثّل المفسّر بالرؤية البصريّة، وهنا يقع الاختلاف بين الإسلام والنصرانيّة بخصوص التجسّد، وبين تعاليم مذهب أهل البيت عليهم السلام وغيرهم بخصوص الرؤية والتجليّ.

## الخاتمة

من خلال ما استعرضناه يمكن تلخيص نتائج هذا البحث بما يلي:

1- أنّ عقيدة تجسّد الإله مخالفةٌ لبدهيات العقل، ويرفضها المنطق، وكذلك النصوص الدينيّة المعتبرة، بل وحتى نصوص الأناجيل والكتاب المقدّس عند النصارى، فمن المستحيل عقلاً حلول واتّحاد الإله اللامحدود بمخلوقٍ محدود ذاتاً، فينقلب واجب الوجود المطلق إلى ممكن الوجود محدود، فهذا محالٌ.

2- كما لا يجوز عقلاً تمثّل الإله بأيّ صورةٍ أو هيئةٍ كانت؛ لأنّ هذا يعني تشبيهه بخلقه، وهو ليس كمثلته شيء، فإذا كان معنى التمثّل هو الرؤية - سواءً كانت في الدنيا أو الآخرة أو في عالم الرؤيا وال المنام - فهو باطلٌ، ولا يجوز على واجب الوجود بحالٍ من الأحوال.

3- أنّ تجليّ الإله جائزٌ بمعنى ظهوره لمخلوقاته، ولكنّ هذا الظهور لا يعني إطلاقاً الرؤية، بل هو ظهور إرادته وقدرته في مخلوقاته، وتجليّ الربّ للجبل هو نوعٌ من الظهور من دون رؤية، كما أكّدت ذلك الروايات المرويّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام.

## قائمة المصادر

1. ابن ابي الحديد، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط 1، 1404 هـ.
2. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى، الرياض، مجمع الملك فهد، 1995.
3. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 2008.
4. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387.
5. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت - لبنان، الناشر: دار الفكر، ط 3، 1414 هـ.
6. آل عيثنان، محمد، الرد على النصارى، الرياض، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 2003.
7. البلاغي، محمد جواد، الرحلة المدرسية، نشر توحيد، 1993.
8. البيهقي، أحمد بن الحسين، الاعتقاد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1401 هـ.
9. التفازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، باكستان، دار المعارف النعمانية، 1981.
10. ثروت سعيد، حقيقة التجسد، القاهرة، دار الفكر، 1999.
11. ماكديول، جوش، حقيقة لاهوت يسوع المسيح، ترجمة سمير الشوملي، حياة المحبة في الشرق الأوسط، 2004.
12. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت - لبنان، الناشر: دار العلم، ط 1، 1412 هـ.
13. الهندي، خليل بن رحمن، إظهار الحق، بيروت، دار الجيل، 1987.

14. سبحاني، جعفر، رؤية الله في ضوء الكتاب والسنة والعقل، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، 1384 ش.
15. الصدوق، محمّد بن عليّ، علل الشرائع، بيروت، دار المرتضى، 2006.
16. الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، 1412 هـ.
17. الطباطبائيّ، محمّد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى، بيروت، 1421 هـ.
18. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1996.
19. العلامة الحليّ، حسن بن يوسف، كشف المراد، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1983.
20. شيخ، علي، لاهوت المسيح في المسيحيّة والإسلام، قم، المكتبة العقائديّة، 1387 ش.
21. الغزاليّ، أبو حامد، الردّ الجميل لنفي الوهيّة المسيح بصريح الإنجيل، تركيا، دار الشفقة، 1994.
22. الفخر الرازي، التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1995.
23. القرطبيّ، محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، إيران، مؤسّسة الرسالة، 2006.
24. القسّ لبيب ميخائيل، لاهوت المسيح، بيروت، دار السلام للنشر، 1998.
25. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، قم، دار الحديث، 1378 ش.
26. ماكديويل، جوش، نجارٌ وأعظم، ترجمة سمير الشوملي، حياة المحبّة في الشرق الأوسط، 2003.

27. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1413 هـ.
28. مجمع اللغة العربيّة، المعجم الوجيز، القاهرة، مجمع اللغة العربيّة، 1989.
29. مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير الأمثل، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1374 ش.
30. خوّام، منير، المسيح في الفكر الإسلاميّ الحديث وفي المسيحيّة، بيروت، دار العلم للملايين، 1995.
31. النسفي، أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، بيروت، دار الكلم الطيّب، 1998.
32. النووي، محي الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1392 هـ.