

Received on (30-08-2023) Accepted on (18-11-2024)

<https://doi.org/10.33976/IUGJIS.33.4/2025/2>

Texts of Attributes in the Book of Purifying the Qur'an from Transgressions by Judge Abdul Jabbar Critical study

Anwar A. Alghuti^{*1}, Dr. Yahia A. Al-Djani^{*2}
Islamic University of Gaza^{*1,2}

*Corresponding Author: hamsayea123@hotmail.com

Abstract:

This research addresses Qadi Abdul Jabbar's creed on the divine attributes and the seeing of Allah, as presented in his book "Tanzeeh Al-Qur'an 'an Al-Mata'in." The study discusses the principles that Qadi Abdul Jabbar used to approach the divine attributes, such as rose over and highness, speech, and Qadi Abdul Jabbar's belief in the creation of the Qur'an, along with Qadi Abdul Jabbar's evidence for his creed on each issue. The study then discusses and presents the Salaf's creed on these matters.

The study concludes with several findings, the most important of which are:

1. Qadi Abdul Jabbar's denial of divine attributes stems from his misconception that they imply anthropomorphism, resemblance, composition, and multiplicity of eternals, which led him to incorrectly interpret the apparent meanings of the texts of the Qur'an and Sunnah.
2. Qadi Abdul Jabbar affirmed the Mu'tazilite creed of denying the seeing of Allah, thereby differing from the Salaf's creed on this issue as well as on the attributes.

Keywords: Creed, Methodology, Attributes, Qadi Abdul Jabbar, Mu'tazilites.

مذهب القاضي عبد الجبار في الصفات والرؤية في كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن

أ. أنور أسعد عبد ربه الغوطي¹، أ. د. يحيى علي يحيى الدجني²

الجامعة الإسلامية - غزة^{1,2}

المخلص:

يتناول هذا البحث مذهب القاضي عبد الجبار في نصوص الصفات، ورؤية الله تعالى؛ وذلك من خلال كتابه: (تنزيه القرآن عن المطاعن)، حيث تم الحديث عن الأصول التي اعتمدها القاضي عبد الجبار في التعامل مع الصفات الإلهية، كالعلو والاستواء، وصفة الكلام والقول بخلق القرآن، وأدلة القاضي عبد الجبار في مذهبه من كل منها، ومن ثم مناقشتها وبيان مذهب السلف فيها. وقد خلصت الدراسة إلى العديد من النتائج، من أهمها: إن نفي القاضي عبد الجبار للصفات الإلهية؛ يرجع لتوهمه أنها تقتضي التجسيم والتشبيه والتركيب وتعدد القدماء، وهو ما قاده إلى تأويل ظواهر نصوص الكتاب والسنة. قرر القاضي عبد الجبار مذهب المعتزلة في إنكار رؤية الله عز وجل، مخالفين بذلك مذهب السلف مخالفتهم في الصفات كذلك.

كلمات مفتاحية: العقيدة، المنهج، الصفات، القاضي عبد الجبار، المعتزلة.

المقدمة:

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله p، أما بعد:

فيعد القاضي عبد الجبار من أعلام المدرسة الكلامية؛ فهو يمثل رمزاً من رموز المعتزلة، وقد صنف كتباً كثيرة ومن جملتها كتاب "تنزيه القرآن عن المطاعن". وأراد بالمطاعن كل قول يخالف المعتزلة، فهو كتاب مصنف للإجابة على بعض الآيات المتشابهة- على حد زعمه-؛ والتي هي مخالفة لأصولهم الخمسة؛ بل تُعدُّ من أهم أدلة السلف على عقائدهم، ومن خلال هذا الكتاب قرَّر عقائد المعتزلة ونافح وناضل عنها وزعم خطأ مذهب السلف، ووصفهم بأبشع الأوصاف في عشرات المواطن، وقد تعرض القاضي في كتاب "التنزيه" إلى نصوص الصفات والذي يسميه (بأصل التوحيد)، فانتصر لمنهج المعتزلة في التأويل والتعطيل، ومن خلال هذا البحث سيتم التعرف على مذهب القاضي في الصفات، والمسائل التي خالف فيها عقيدة السلف.

أولاً: مشكلة البحث:

تناولت هذه الدراسة عقيدة القاضي في الصفات من خلال كتابه "تنزيه القرآن عن المطاعن"، وكيف استدل بالنص القرآني لإثبات مذهبه، ومدى اتفاهه أو مخالفته مع المعتزلة، مذهب السلف.

ثانياً: تساؤلات الدراسة:

ويمكن صياغة أسئلة البحث على النحو التالي:

1. ما موقف السلف من نصوص الصفات في كتاب "تنزيه القرآن عن المطاعن"؟
2. ما مدى اتفاق القاضي عبد الجبار لمذهب المعتزلة في صفات الله عز وجل؟
3. ما التفسير الصحيح لآيات الصفات التي أوردها القاضي عبد الجبار في كتابه، واستدل بها على مذهبه؟.

ثالثاً: أهداف البحث:

تتلخص أهداف البحث في النقاط الآتية:

1. استنباط الأصول التي اعتمدها القاضي عبد الجبار في كتابه "التنزيه"، لإثبات مذهبه في الصفات.
2. إظهار عقيدة القاضي عبد الجبار في الصفات في كتابه "تنزيه القرآن".
3. إبراز المخالفات العقدية في بعض الصفات -كأنموذج- من خلال كتابه "تنزيه القرآن"، وبيان مذهب السلف.
4. بيان فساد الشبهات التي أثارها القاضي عبد الجبار حول نصوص الصفات.

رابعاً: أهمية البحث وأسباب اختياره:

تتجلى أهمية البحث وأسباب اختياره في النقاط الآتية:

1. يمثل كتاب "تنزيه القرآن" للقاضي عبد الجبار مرجعاً مهماً للمهتمين والمتخصصين في علوم القرآن الكريم.
2. مخالفة كتاب "تنزيه القرآن عن المطاعن" لعقائد السلف في الصفات، وشهرته عند أهل التفسير.
3. عدم وجود دراسة علمية جامعة نقدت المخالفات العقدية في الصفات في هذا الكتاب المهم.
4. حاجة الأمة الملحة لرجوعها للمعيار الصافي، وربطها بمنهج السلف.

خامساً: حدود البحث:

تتمثل حدود البحث في النقاط الآتية:

سيركز هذا البحث على موقف القاضي عبد الجبار من بعض الصفات، كالعلو والاستواء، والكلام، ومن موضوع الإلهيات مبحث رؤية الله، وسيتم تحديدها في ضوء ما سنتناوله الدراسة في كتابه: "تنزيه القرآن عن المطاعن" ومناقشتها.

سادساً: منهج البحث:

وقد استخدم في هذا البحث المنهج الاستقرائي الذي تم من خلاله تتبع موضوع الصفات في كتابه "تنزيه القرآن"، وكذلك المنهج الوصفي التحليلي، والذي بموجبه يتم عرض موقف القاضي عبد الجبار من الصفات، ومن ثم تحليلها وتفسيرها، وبعد ذلك نقدها وفق مقتضيات المنهج النقدي.

وحين ذكر اسم الكتاب مختصراً بين علامتي تنصيص "تنزيه القرآن" أو "التنزيه"، فإنما يعني "تنزيه القرآن عن المطاعن" للقاضي عبد الجبار.

سابعاً: الدراسات السابقة:

1. صفات الله والأدلة على وجوده عند القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، منى محمد سعيد عبد الرازق الجزازي، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف د. عزمي طه السيد أحمد، الجامعة الأردنية، الأردن، 2014م.

وقد تناولت الباحثة صفات الله والأدلة على وجوده في مختلف كتب القاضي عبد الجبار.

2. مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، د. رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف، رسالة ماجستير، إشراف د. عاطف العراقي، جامعة الكويت، كلية الآداب، 1988م.

وقد قامت جامعة الكويت بنشر الرسالة في الطبعة الأولى عام 1997م؛ حيث تناولت هذه الدراسة علاقة الذات بالصفات وقد ركزت الدراسة على المنهج التاريخي والمقارن مع الفرق الأخرى التي ناهضت فكرتها في الذات والصفات وبيان موقف المعتزلة

3. الأصول التي بنى عليها القاضي عبد الجبار مذهبه في الصفات عرض ونقد (دليل الأعراض وحوادث الأجسام نموذجاً)، سماش عبد الحكيم، مجلة الأحياء، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنا، الجزائر، المجلد 22، العدد 30.

وقد اقتصرَت الدراسة على دليل الأعراض وحوادث الأجسام كنموذجين من الأصول التي اعتمدها القاضي عبد الجبار في تقرير مذهبه في الصفات.

وتتميز هذه الدراسة عن الثلاثة السابقة بأنها تناولت مذهب القاضي في الصفات من خلال "تنزيه القرآن" بالإضافة إلى الأصول التي اعتمدها القاضي في الدلالة على مذهبه، وقد تم اعتماد المنهج الوصفي التحليلي، والنقدي، في هذه الدراسة.

ثامناً: خطة البحث:

وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث، وخاتمة موزعة على النحو التالي:

المقدمة: وتشمل على مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، وحدوده، ومنهج البحث، والدراسات السابقة له، وخطة البحث.

التمهيد: التعريف بالقاضي عبد الجبار وكتابه "تنزيه القرآن".

أولاً: التعريف بالقاضي عبد الجبار.

ثانياً: التعريف بكتابه تنزيه القرآن عن المطاعن.

المبحث الأول: الأصول التي اعتمد عليها القاضي عبد الجبار في الصفات في "تنزيه القرآن"

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: تأويل النصوص.

المطلب الثاني: التفريق بين الاسم والصفة.

المطلب الثالث: إثبات أسماء الله الحسنى دون إثبات المعاني.

المطلب الرابع: الاستدلال باللغة والعقل وإعمال القواعد العقلية الكلامية لنفي الصفات الإلهية.

المطلب الخامس: عدم إثبات الصفات خوفاً من الوقوع في اللوازم العقلية التي اختلقها المتكلمون.

المطلب السادس: تفسير الصفات تفسيراً مجازياً وعدم إجراء اللفظ على حقيقته.

المبحث الثاني: نفي العلو والاستواء في "تنزيه القرآن" ونقده.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مذهب القاضي في صفتي العلو والاستواء.

المطلب الثاني: كلام القاضي في صفتي العلو والاستواء ونقده.

المطلب الثالث: مذهب السلف في إثبات صفتي العلو والاستواء.

المبحث الثالث: نفي صفة الكلام والقول بخلق القرآن في "تنزيه القرآن" ونقده.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مذهب القاضي في القول بخلق القرآن.

المطلب الثاني: أدلة القاضي عبد الجبار النقلية والعقلية ونقدها.

المطلب الثالث: مذهب السلف في القرآن.

المبحث الرابع: نفي الرؤية في "تنزيه القرآن" ونقده.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مذهب القاضي في الرؤية من خلال "تنزيه القرآن".

المطلب الثاني: أدلة القاضي عبد الجبار النقلية والعقلية ونقدها.

المطلب الثالث: عقيدة السلف في الرؤية.

التمهيد: التعريف بالقاضي عبد الجبار وكتابه "تنزيه القرآن"

ويتضمن الحديث عن ترجمة مختصرة للقاضي عبد الجبار، وعن نبذه عن كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن على النحو

التالي:

أولاً: التعريف بالقاضي عبد الجبار.

1- اسمه ونسبه:

هو العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدي آبادي، وكنيته أبو الحسن⁽¹⁾.

نسبه بعض المؤرخين إلى بلاد عدة، بعضهم نسبه إلى أسد آباد، وبعضهم الآخر إلى الري، وبعضهم إلى همدان⁽²⁾.

2- لقبه:

أطلق المعتزلة على القاضي عبد الجبار لقب قاضي القضاة، لذا قال السبكي في طبقاته: "وقد لقبه المعتزلة بلقب قاضي القضاة، ولم يطلقوا هذا اللقب على عداه، ولا يقصدون به غيره عند الإطلاق"⁽³⁾.

وسبب هذا اللقب أنه شغل منصب القضاء في دولة بني بويه في عهد صاحب ابن عباد منذ (367هـ) حتى سنة (385هـ)، وتشبه هذه الوزارة منصب وزارة العدل، فقد كان القاضي يعين القضاة في شتى أنحاء الدولة، وكان القضاة يرجعون إليه، والقضاء في ذلك الزمان كان من أهم مناصب الدولة⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ انظر: السيوطي، طبقات المفسرين العشرين، (ج1/59)، الرافعي، التدوين في أخبار قزوين، (ج3/119)، الذهبي، ميزان الاعتدال، (ج2/533)، الذهبي، سير أعلام النبلاء، (ج13/42).

⁽²⁾ انظر: أبو الحسن الجزري، اللباب في تهذيب الأنساب، (ج1/52)، السيوطي، لب اللباب في تحرير الأنساب، (ج1/12)، السمعاني، الأنساب، (ج1/210).

⁽³⁾ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (ج3/116).

⁽⁴⁾ انظر: متز، تاريخ الحضارة الإسلامية، (ج1/45).

3- مولده:

ولد القاضي في ضواحي مدينة همذان بإقليم خراسان⁽¹⁾، وبالرغم من شهرة القاضي عبد الجبار التي بلغت الآفاق، إلا أنه ليس فيما بين يدي الباحث من المصادر والمراجع ما يمكنه من تحديد تاريخ ميلاده، شأنه في ذلك شأن الكثير من القدماء، وقد بيّن الدكتور عبد الكريم العثمان في كتابه قاضي القضاة خطأ من قال بأن مولد القاضي كان عام (359هـ)⁽²⁾، ثم رجّح بعدها المولد في عام (320هـ).

4- وفاته:

توفي رحمه الله، في شهر ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة، كما ذكر أكثر العلماء⁽³⁾، ولعل وفاته في أواخر هذا العام هو السبب الذي جعل الحاكم النيسابوري يتشكك في تاريخ وفاته، فيجعلها بين عامي (415هـ/ 416هـ)، وقد جزم الخطيب البغدادي أنها في عام (415هـ)، كانت في أول هذا العام⁽⁴⁾، وقد توفي في مدينة الري، ودفن فيها بداره، رحمه الله رحمةً واسعة⁽⁵⁾.

ثانياً: التعريف بكتابه تنزيه القرآن عن المطاعن.

إن كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن يقع في نطاق الدراسات حول القرآن الكريم، وما يتصل بها من تخصصات وعلوم؛ وقد اعتنى بالتفسير العقدي؛ وذلك من خلال الرد على الفرق المخالفة لمذهبه الاعتزالي، من خلال الآيات المتشابهات التي تُشكل طعوناً على القرآن المجيد - كما زعم-.

وفيما يلي الحديث عن هذا الكتاب من حيث اسمه، ونُسْخه وطبعاته، وسبب تأليفه، ويختتم هذا المبحث بالكلام عن طريقة المؤلف العامة في الكتاب.

1- اسم الكتاب:

تواطأت المصادر القديمة والحديثة أن اسم كتاب القاضي عبد الجبار هو: تنزيه القرآن عن المطاعن⁽⁶⁾، وجاء في شرح العيون للحاكم الجشمي باسم (التنزيه)⁽⁷⁾.

وقد بدأ القاضي عبد الجبار كتابه بسورة الفاتحة، واختتمه بسورة الناس، لكنه لا يستقصى سائر السور، ولا يتعرض لكل آياتها بالشرح، وإنما ينتقى من الآيات ما وقع فيها الطعن، وأثيرت حولها الشبهات. فلم يقصد فيه مؤلفه أن يعرض لشرح كتاب الله آية آية، بل كان همّه توضيح الآيات المتشابهات والدفاع عن القرآن، وقد رد على شبهات لغوية وتعبيرية، وتأويل الآيات التي يوهم ظاهرها التعارض والتناقض، ونقض شبه الآراء والأفكار والاعتقادات من أرباب الديانات الأخرى، وشبه المخالفين له من الفرق والمذاهب الإسلامية.

(1) انظر: السيوطي، طبقات المفسرين العشرين، (ج1/59)، الرافع، التدوين في أخبار قزوين، (ج3/119)، الذهبي، ميزان الاعتدال، (ج2/533).

(2) انظر: ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، (ج1/523)، راغب، معجم المؤلفين، (ج5/78).

(3) انظر: الذهبي، سير اعلام النبلاء، (ج17/244)، العسقلاني، لسان الميزان، (ج5/54).

(4) انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (ج12/414)، الصفدي، الوافي والوفيات، (ج18/21).

(5) انظر: القاضي عبد الجبار، مقدمة متشابه القرآن، (ج1/7 - 9).

(6) انظر: الباباني، إيضاح المكنون، (ج3/329)، الزركلي، الأعلام، (ج3/273)، كحالة، معجم المؤلفين، (ج5/78).

(7) انظر: الحاكم الجشمي، شرح العيون، (ص369)، عبد الله، كشف الظنون، (ج1/461).

المبحث الأول: الأصول التي اعتمد عليها القاضي عبد الجبار في الصفات في "تنزيه القرآن"

سار القاضي عبد الجبار في كتاب "التنزيه" على طريقة مذهبه الاعتزالي فقرر أصل التوحيد، وأكثر من التأويل والتعطيل، وصرف اللفظ عن ظاهره، وقدم العقل على ظاهر النقل، وذلك من خلال:

المطلب الأول: تأويل النصوص.

يقوم مذهب القاضي على تأويل النصوص الصفات بحيث لا يجريها على ظاهرها، وبشكل يؤدي إلى تعطيلها وردّها، ومن ذلك تأويله لصفه العين⁽¹⁾، واليد⁽²⁾، والاستواء⁽³⁾، والوجه⁽⁴⁾، وغيرها.

كما ويتأول الأحاديث التي تُثبت صفات الله تعالى، ويرفض إمرارها على ظاهرها⁽⁵⁾.

وسبب هذا التأويل والتعطيل أنه يرى إثبات صفات قديمة لذاته تعالى يقتضي أن تكون هذه الصفات مشابهةً لله تعالى؛ لأن الاشتراك مع الله في صفة القدم؛ يستلزم الاشتراك في باقي الصفات، وأن تكتسب كل صفة من الصفات جميع ما تختص به الذات، وتتصف بما تتصف به، وأن تكون كل صفة من هذه الصفات مشابهة للآخرى.

فالقاضي يرى أن مثبت الصفات يلزمهم إما أن تكون الصفات محدثة، أو قديمة⁽⁶⁾، ولا يجوز أن تكون الصفات محدثة؛ لأنها لو كانت محدثة لكانت ذات الخالق محلاً للحوادث، ولكانت مفتقرة إلى مُحدث، وهذا يلزمه التسلسل⁽⁷⁾ وهو باطل.

كما لا يجوز أن تكون الصفات قديمة؛ لأن القدم أخص وصف للذات، وإثبات صفات مع الذات القديمة يستلزم إثبات قدماء مع الذات، وتعدد القدماء باطل.

يقول القاضي عبد الجبار: "لو كان يعلم بعلم لكان علمه لا بد من أن يكون موجوداً؛ لأن المعدوم لا يجوز أن يعلم به العالم من حيث يؤدي إلى أن يعلم الشيء ويجعله على وجه واحد إذا عدم العلم والجهل والمعدوم الموجود، أما أن يكون محدثاً أو قديماً، ولو كان علمه محدثاً لأدى إلى أن يكون أحدثه من قبل أن يعلمه ومن ليس بعالم لا يجوز أن يفعل العلم، وهذا فاسد، ولو كان قديماً لوجب أن يكون وجوده واجباً يستغني عن موجد وفاعل، وهذا موجب إنه مساو لله في الإلهية، وأن لا يكون الله Y بأن يكون إلهاً أولى من علمه وقدرته القديمتين، وفساد ذلك يبين أنه تعالى عالم لذاته وقادر لذاته على ما قلناه"⁽⁸⁾.

ومن خلال ما سبق يظهر أن القاضي يريد أن يثبت استحقاق الله للصفات، ولكن بكيفية أدت به إلى نفي الصفات التي دلت عليها الأسماء الحسنى؛ لأن إثبات الصفات يستلزم عنده تعدد القدماء وهذا قول باطل.

وقد ذهب ابن تيمية رحمه الله إلى أن الله I لم يزل خالقاً فاعلاً، ولم يزل الله عالماً متكلماً غفوراً، بل يقولون لم يزل يفعل إما بناء على أن الفعل قديم، وإن كان المفعول محدثاً، أو بناء على قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل، فصفاته سبحانه قديمة النوع حادثة الأحاد، وإذا عرضنا هذا على صريح العقل من يقدر على الأفعال المتعاقبة الدائمة، ويفعلها دائمة متعاقبة، ومن لا يقدر على الدائمة المتعاقبة، كان الأول أكمل⁽⁹⁾.

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن، (ص339).

(2) انظر: المرجع السابق، (ص350).

(3) انظر: المرجع نفسه، (ص206).

(4) انظر: المرجع نفسه، (ص207).

(5) انظر: المرجع نفسه، نفس الصفحة.

(6) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص119).

(7) التسلسل: ترتيب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود والترتيب، سواء كان الترتيب وضعياً أو عقلياً. ابن القاضي الحنفي، انظر: التهانوي، كشف اصطلاحات العلوم والفنون، (ج1/ص429).

(8) القاضي عبد الجبار، رسائل العدل والتوحيد، (ج1/212-213).

(9) انظر: ابن تيمية، درر التعارض، (ج2/220-268).

ومن المعلوم أن التوحيد هو لبّ دعوة الرسل، والمراد به إفراد الله بالعبادة، فلا يُصرف شيء من العبادة لغير الله، ولا يشرك معه غيره، ولا يدعى غيره، كما أنّه من المعلوم أنّ كفار قريش الذين بعث فيهم الرسول محمد μ كانوا يقرون بربوبية الله، أعني: أنه الخالق الرازق المالك، وأنهم كانوا يرون الأصنام شفعاء لهم عند الله كما ذكر الله في كتابه قولهم: (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) [الزمر: 3]، فلم يكن المانع لهم من الدخول في الإسلام هو الإقرار بربوبية الله، وإنما المانع لهم إفراده وحده بالعبادة دون سواه، وقد ذكر الله تعجبهم فقال: (أَجْعَلِ الْأَلْهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ) [ص: 5]، ومن هنا اهتّم أهل السنة والجماعة بهذا النوع من التوحيد، وسموه: توحيد الألوهية، والتوحيد العملي، وتوحيد القصد والطلب⁽¹⁾، وكان اهتمامهم بهذا النوع اهتماماً بالغاً لاهتمام القرآن الكريم به.

أما التوحيد عند القاضي فهو الإقرار بأن الله لا يتجزأ ولا ينقسم ولا يتبعّض، يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن الواحد قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعّض، على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد أنه جزء واحد... وقد يستعمل ويراد به أنه مختص بصفة لا يشاركه فيها غيره"⁽²⁾.

وقد بين القاضي أيضاً أن الأصل إذا أطلق الواحد على الله فإنهم يقصدون به العلم بأنّ الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه، والإقرار به، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعاً؛ لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم لم يكن موحدًا⁽³⁾.

وبهذا تترك الفرق الجوهرية في فهم التوحيد بين عقيدة السلف وعقيدة المعتزلة، فالسلف يقصدون به توحيد العبادة وسائر أنواع التوحيد داخلية فيه، وأما القاضي فقد حصّره في توحيد الربوبية والصفات، وهي أنواع لم ينكرها إلا من شذ من الخلق.

المطلب الثاني: التفريق بين الاسم والصفة.

حيث يرى أن أسماء الله تعالى أعلام مجردة، لا تعلق لها بالصفات، وأن تعدد الأسماء جاء لبيان تعدد المنفي عن الباري تعالى من العجز والنقص ونحوه، ويظهر ذلك جلياً من خلال قول القاضي عبد الجبار: "عالم لا بعلم قادر لا بقدرة حي لا بحياة"⁽⁴⁾.

وقد أوضح القاضي عبد الجبار هذا المعنى بقوله: "حي لا بحياة: وجملة القول في ذلك، هو أنه تعالى لو كان حي بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً وذلك محال. قادر لا بقدرة: وكذلك الكلام في القدرة؛ لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلاً للأعراض وذلك لا يجوز. عالم لا بعلم: وأما العلم فقد يسلك فيه طريقان اثنتان: أحدهما: هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، وذلك محال..."⁽⁵⁾.

وبهذا يتبين أن القاضي ينافح عن مذهب المعتزلة الذي يتبنى القول بأن الله تعالى قديم، وأن القدم أخص وصف لذاته، لكن مذهبهم أدى بهم إلى كل الصفات، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته؛ لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة، ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركت الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف، لشاركت في الإلهية وبهذا يتعدد الإله.

(1) التميمي، كتاب التوحيد، 4، 77.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص 277).

(3) المرجع السابق، (ص: 128).

(4) المرجع نفسه، (ص 131-132).

(5) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، نفس الصفحة.

المطلب الثالث: إثبات أسماء الله الحسنى دون إثبات المعاني.

فهو لا ينفي الاسم بل يثبت له تعالى لكن لا يثبت ما تضمنه من صفة، وإنما يتحدث عن كيفية استحقاق الله لها، وقد كتب القاضي في آخر كتاب التنزيه فصلاً كاملاً ذكر فيه عدداً من أسماء الله الحسنى وذكر كلاً حولها لتفسيرها وإيضاحها، وجوز الدعاء بها لكنه لم يثبت الصفات التي دلت عليها متماشياً مع منهج المعتزلة في الصفات⁽¹⁾.

المطلب الرابع: الاستدلال باللغة والعقل وإعمال القواعد العقلية الكلامية لنفي الصفات الإلهية.

ومن أمثلة ذلك قول القاضي عبد الجبار: "وربما قيل في قوله تعالى: (لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْخُسَىٰ وَزِيَادَةٌ) [يونس: 26]، أليس المراد بها الرؤية على ما روي في الخبر". **وجوابنا:** أن المراد بالزيادة التفضيل في الثواب فتكون الزيادة من جنس المزيد عليه وهذا مروي وهو الظاهر فلا معنى لتعلقهم بذلك وكيف يصح ذلك لهم وعندهم أن الرؤية أعظم من كل الثواب فكيف تجعل زيادة على الحسنى ولذلك قال بعده: (وَلَا يَرَهُمْ قَرَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [يونس: 26]، فبين أن الزيادة هي من هذا الجنس في الجنة⁽²⁾.

ويتضح من ذلك إقحام القاضي للعقل في مقابل ظواهر النصوص النبوية الثابتة حيث أول معنى الزيادة والتي بمعنى الرؤيا وصرفها عن حقيقتها رغم صحة الخبر وثبوته، وهذا تفسير مخالف للنقل والعقل واللغة.

فالعقل أصل النقل عند القاضي عبد الجبار فلا يجوز تقديم الفرع على الأصل؛ لأن تقديم الفرع على الأصل طعن في الأصل، والطعن في أصل الشيء طعن في فرعه، وبذلك يكون تقديم النقل على العقل طعن في العقل والنقل معاً.

يقول القاضي عبد الجبار: "قلو استدللنا بشيء منها على الله-يعني الأدلة النقلية-والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز، وبيان هذا؛ أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب. وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله؛ وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم وكذا الحال في الإجماع؛ لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى⁽³⁾."

المطلب الخامس: عدم إثبات الصفات خوفاً من الوقوع في اللوازم العقلية التي اختلقها المتكلمون.

ومن أبرز هذه اللوازم العقلية ما يلي:

1. دليل تعدد القدماء:

يرى القاضي عبد الجبار أن القدم هو أخص وصف للإله الذي يجب أن يعبد وأنه ليس بمحدث، بمعنى أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفة بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته، وجب في هذه المعاني مثله، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلاً لهذه المعاني تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلاً لصاحبه، وكان يلزمهم العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها، حتى يقع الاستغناء بواحدة منها عن سائرها⁽⁴⁾ وقالوا إن أي شيء يشاركه في القدم، فإنه يعد إلهاً آخر، وهذا شرك بالله رب العالمين.

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن، (448).

(2) المرجع السابق، (ص 207).

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ج 50 / 51).

(4) انظر: المرجع السابق، (ج 1 / 128-129).

ومن هنا اعتقدوا أن إخلاص التوحيد لله Y هو إفراذ الله Y بالقدم، ولا يوصف غيره بالقدم أبداً، فإذا وصف غيره بالقدم، فإنه يعد شركاً بالله I بل بين القاضي أن شيوخهم كفروا من تمسك بإثبات الصفات لله تعالى؛ معللين بأنه يوجب إلهاً ثانياً مع الله تعالى فالمشاركة في صفة النفس توجب المشاركة في سائر صفات النفس⁽¹⁾.

2. دليل التشبيه والتجسيم:

سار القاضي عبد الجبار على طريقة المعتزلة في تأويل نصوص الصفات وصرف ألفاظها إلى غير ظاهرها، هروباً من شبهة التجسيم والتمثيل، حيث ترتب على هذا تحريفه لكلام الله وتعطيله لمعانيه، وغير ذلك من المستلزمات التي يقتضيها التأويل وتتأفي التسليم لله تعالى، إذ كيف يليق أن يقول الله عن نفسه ويقول عنه رسوله p بصفات لا تليق، أو تقتضي التشبيه والتجسيم. يقول القاضي عبد الجبار: "لو كان عالماً بعلم كان يجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، وذلك محال. وهذه الأدلة مبنية على أصليين؛ أحدهما، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم لوجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، والثاني، أن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث"⁽²⁾.

إلى غير ذلك من الأقوال التي تؤكد ما ذهب إليه القاضي من التأويل وصرف النصوص عن ظاهرها هروباً من الوقوع في التجسيم والتشبيه.

3. دليل التركيب:

ومن الأدلة التي استدل بها القاضي عبد الجبار دليل التركيب، والذي نفى من أجلها الصفات الذاتية التي لا تنفك عن الله تعالى، كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم من الفرق الكلامية.

ويقولون: إن وصف الله تعالى بالصفات يلزم منه أن الله مركب من مجموعة صفات، فإذا قلنا: إن لله يدين، وإن له قدماً، وإن له علماً، وإن له سمعاً، فإذا هو إله مركب من هذه الأشياء.

ويضيفون بأن التركيب يفترق فيه الجزء إلى جزئه، فإذا افتقر فيه الجزء إلى جزئه دل ذلك على النقص، وهذا لا يمكن أن يكون في صفات الله تعالى، وبناءً على هذا فلا نصف الله I بهذه الصفات التي يلزم منها تركيب الله I من هذه الصفات. يقول القاضي عبد الجبار في الرد على أهل السنة من خلال دليل التركيب: "لو كان جسماً لوجب أن لا يخلو من دلائل الحدوث، كالقرب والبعد والاجتماع والافتراق، وكان يجب أن يكون محدثاً كهذه الأجسام، وأيضاً فكان يجب أن يحتاج إلى مركب ومصور ومؤلف له كما تحتاج الأجسام إلى ذلك، وإلا فإن جاز أن يكون هو قديماً يستغني عن موجد ومركب ومصور ليجوز أن يستغني الواحد منا عن الله تعالى، وفي هذا إبطال الصانع..."⁽³⁾.

فيظهر بأن دليل التركيب هو أحد اللوازم العقلية التي اعتمد عليها القاضي عبد الجبار.

4. دليل الاختصاص:

يرى المعتزلة أن إثبات الصفات الثبوتية للباري تعالى ينافي التوحيد؛ وذلك لأن المتصف بصفة ما مختص بهذه الصفة، والمختص بأمر ما مفترق إلى مخصص، والافتقار يعني العجز والنقص، والعجز والنقص ممتنع في حق الله تعالى، ومن جهة أخرى فإن المختص بصفة ما لا بد وأن يكون محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث لا بد أن يكون حادثاً، والحادث لا بد له من محدث. وهذا يلزمه التسلسل الباطل. فوجب نفي الصفات الثبوتية عن الباري تعالى حتى يتحقق التوحيد، ويكتمل تنزيه الباري I⁽⁴⁾.

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، (ص 177-178)، القاضي عبد الجبار، المغني، (ج 7/ 110).

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص 131).

(3) القاضي عبد الجبار، رسائل العدل والتوحيد، (ج 1/ 215).

(4) انظر: ابن تيمية، درع تعارض العقل والنقل، (ج 7/ 142).

قال القاضي عبد الجبار: "لو كان لا يعلم إلا بعلم لكان محتاجاً في كونه عالماً إلى ذلك كالواحد منا ولو لم يوجد إلا بموجد لكان محتاجاً إلى فاعل، كالواحد منا، وقد ثبت أنه غني من جميع الوجوه ولا تجوز عليه الحاجة..."⁽¹⁾.
وبناءً على ما سبق تجد القاضي ينفى صفاتاً ثابتة لله عز وجل، زعماً منه أن إثباتها له يلزم منه أن يكون بحاجة إلى من يمنحه إياها، ويخصه بها.

المطلب السادس: تفسير الصفات تفسيراً مجازياً وعدم إجراء اللفظ على حقيقته.

إن التعرف على مذهب القاضي عبد الجبار في الحقيقة والمجاز مهم؛ ذلك لأنه المخرج الذي بسببه يأول نصوص الصفات والقدرة.

إن صرف اللفظ من معناه اللغوي إلى معنى شرعي جائز عند القاضي عبد الجبار، كما يجوز بحسب ما تعارف عليه الناس - أن ينقل المعنى من الحقيقة إلى المجاز، ومن المجاز إلى الحقيقة، "وبذلك جَوِّزْنَا نقل الألفاظ إلى الأحكام الشرعية، وجَوِّزْنَا انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة، وعن الحقيقة إلى المجاز، وكل ذلك لا يوجب قلب المعاني"⁽²⁾.

فلا مانع عند القاضي كما تبين أن تنقل الأسماء والصفات من الحقيقة إلى المجاز، ومن المجاز إلى الحقيقة.
وبناءً على هذا اعتمد القاضي على "المجاز" في تفسير نصوص الصفات؛ لتتسجم مع عقيدته الاعتزالية، فنظرة القاضي للعقل، وقوله بأن العقل سابق للشرع، وجعله الدليل العقلي هو الأصل، والأدلة السمعية هي الفرع، جعل من المجاز مخرجاً له، فقد قام بتأويل الآيات؛ لتتوافق مع مقدماته العقلية.

يقول القاضي عبد الجبار: "ليصح أن يُعرف أن كلامه تعالى حق ودلالة، فلا بد أن يُعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد، على ما تقدّم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز، وإلا كان الفرع ناقضاً للأصل، ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة"⁽³⁾.

والخلاصة أن القاضي اتخذ المجاز وسيلة، ليدافع عن عقيدته، عن أصل التوحيد الذين ينفى من خلاله المشابهة ورؤية الله، وعن أصل العدل ليثبت أن الإنسان حرٌّ مختار لفعله، فاتخذ من القرينة العقلية مهرباً؛ ليصرف اللفظ عن حقيقته؛ ليتسق مع فهمه ومنهجه العقدي.

المبحث الثاني: نفي العلو والاستواء في "تنزيه القرآن" ونقده

تعرض صاحب "التنزيه" لمسائل الصفات، ومن جملتها صفتي العلو والاستواء، ويمكن بيان مذهب القاضي في هاتين الصفتين ومناقشته فيهما، مع ذكر مذهب السلف، على النحو التالي:

المطلب الأول: مذهب القاضي في صفتي العلو والاستواء.

تناول القاضي صفتي العلو والاستواء في مواضع كثيرة، منها:

1. قال القاضي عبد الجبار: "وربما قيل: في قوله تعالى: (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) [الأنعام: 18]، أنه يدل على جواز المكان له. وجوابنا: أن المراد فوقهم في القدرة والقهر لا في المكان، ولذلك قال بعده: (وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً) [الأنعام: 61]، إلى غير ذلك مما يدل على قدرته"⁽⁴⁾.

(1) القاضي عبد الجبار، رسائل العدل والتوحيد، (ج1/ 212).

(2) القاضي عبد الجبار، المغني، (ج5/ 172-173).

(3) المرجع السابق، (ج16/ 395).

(4) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن، (ص169).

2. وقال: "وقوله من بعد: (ءَأْمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ) [المالك: 16]، لا يدل على أن السماء مكانه؛ لأن المراد من في السماء ملكه وقدرته على الخسف والكسف" (1).
3. وقال: "قالوا: ما معنى قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ) [البقرة: 29]. وجوابنا: أن المراد ثم قصد خلق السماء لأن الاستواء عليه تعالى على الحد الذي يجوز على الأشخاص لا يجوز، ولذلك قال تعالى بعده: (فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ) [البقرة: 29]" (2).
4. وقال: "وربما قيل في قوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) [الأعراف: 54]، أن ذلك كالنص في أنه تعالى جسم يجوز عليه المكان؟ وجوابنا: أن المراد بالاستواء الاستيلاء والاقتدار كما يقال: استوى الخليفة على العراق وكما قال الشاعر:
- قَدِ اسْتَوَى بِشَرِّ عِلَى الْعِرَاقِ مَن غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمِ مَهْرَاقٍ (3)

وقد ثبت بدليل العقل أن ما يصح عليه الاستواء من الأجسام ولا يكون إلا محدثاً مفعولاً فلا بد من هذا التأويل، فإن قيل: فلماذا قال الله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى) [البقرة: 29]، ومعلوم أن اقتداره لم يتجدد؟ وجوابنا: أن ثم في اللفظ دخلت على استواء والمراد دخولها على التدبير وهو قوله: (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ) [يونس: 3]، والتدبير من الله تعالى حادث ومتى قيل: فلماذا العرش بالذكر وهو مقتدر على كل شيء؟ فجوابنا: لعظم العرش وهذا كقوله تعالى: (رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) [الرعد: 16]، وإن كان رباً لغيرهما. ومعنى قوله بعد ذلك: (إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً) [يونس: 4]، أي: أن مرجع الخلق إليه حيث لا مالك سواه، كما يقال: رجع أمرنا إلى الخليفة إذا كان هو الناظر في أمرهم وليس المراد بذلك المكان (4)، وقال كلاماً مشابهاً في مواضع أخرى (5). وبهذا نتوصل إلى أن القاضي قد نفى الاستواء والعلو تحت ذرائع وحججاً عقلية، معرضاً عن ظواهر النصوص، ومنكراً لنصوص السنة الصحيحة.

المطلب الثاني: كلام القاضي في صفتي العلو والاستواء ونقده.

أولاً: الرد على أدلة القاضي النقلية:

ذهب القاضي إلى أن معنى استوى في قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه: 5]، بمعنى استولى كما مر في النصوص السابقة، وهذا الكلام باطل من جهة اللغة من عدة طرق كما يلي:

الأول: إن معنى الاستواء معلوم مشهور؛ ولهذا لما سئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن ومالك ابن أنس عن قوله: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه: 5] قالوا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة (6). فإذا كان معلوماً في اللغة التي نزل بها القرآن الكريم كان معلوماً في القرآن (7).

(1) المرجع السابق، (ص410).

(2) المرجع نفسه، (ص68).

(3) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، (ج9/ 262)، والرجز ينسب للأخطل في تاج العروس (سوا) وليس في ديوانه. وبلا نسبة في لسان العرب (سوا).

(4) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن، (ص206).

(5) المرجع السابق، (ص227).

(6) انظر: اللالكائي، أصول اعتقاد أهل السنة، (ج2/ 379).

(7) انظر: البدر، الأثر المشهور، (ص: 21).

الثاني: الاستيلاء سواء كان بمعنى القدرة أو القهر أو نحو ذلك، وهذا باطل حيث إن الاستيلاء لا يكون إلا بعد المغالبة والمقاومة، والله يتعالى عن أن يغالبه أحد، وحمل الاستواء على العلو والارتفاع أولى ما قيل، كما في قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ) [فصلت: 11] كما يقال: استوت الشمس في كبد السماء؛ أي: علت⁽¹⁾. إذن فالذي يظهر عدم ثبوت أن لفظ استوى في اللغة بمعنى استولى؛ وأما استدلال القاضي بالبيت المشهور:

ثُمَّ اسْتَوَى بِشَرِّ عَلَى الْعِرَاقِ مَنْ غَيْرَ سِيفٍ وَدَمٍ مَهْرَاقِ

فالصحيح بأنه لم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، بل أنكره غير واحد من أئمة اللغة، وقالوا: إنه بيت مصنوع لا يُعرف في اللغة، بل وغير معروف في شيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع إليها، وقد علم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته؛ فكيف ببيت من الشعر لا يعرف إسناده، وقد طعن فيه أئمة اللغة؛ حيث: سئل الخليل: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب، ولا هو جائز في لغتها. فهذا قول إمام في اللغة ينفي وجود استوى بمعنى استولى في لغة العرب، فحينئذٍ حمله على ما لا يعرف حمل باطل⁽²⁾.

هذا وقد أبطل الإمام ابن القيم رحمه الله -تأويل الاستواء بالاستيلاء من اثنين وأربعين وجهاً في كتابه: "الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة".

والحاصل بأن تفسير الاستواء على العرش بمعنى الاستيلاء بأنه من تحريف الكلم عن مواضعه⁽³⁾.

الرابع: أنه روى عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا: لا يجوز استوى بمعنى: استولى، إلا في حق من كان عاجزاً ثم ظهر، والله I لا يعجزه شيء، والعرش لا يغالبه في حال، فدل ذلك امتناع أن يكون بمعنى: استولى⁽⁴⁾.

الخامس: أن معنى الاستواء معلوم علماً ظاهراً بين الصحابة والتابعين وتابعيهم، فيكون التفسير المحدث بعده باطلاً قطعاً، وهذا قول يزيد بن هارون الواسطي؛ فإنه قال: "إن من قال: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه: 5]، خلاف ما تقرر في نفوس العامة فهو جهمي. ومنه قول مالك: "الاستواء معلوم"⁽⁵⁾.

وخلاصة الرد على تأويل القاضي عبد الجبار لصفتي العلو والاستواء أن نعلم القرآن والسنة المستفيضة المتواترة وغير المتواترة وكلام الصحابة والتابعين وسائر القرون الثلاثة: مملوء بما فيه إثبات العلو لله تعالى على عرشه بأنواع من الدلالات، ووجوه من الصفات، وأصناف من العبارات⁽⁶⁾.

ثانياً: الرد على أدلة القاضي عبد الجبار العقلية.

مجموع ما يدل عليه كلام القاضي عبد الجبار أن تأويل الاستواء والعلو عنده يقوم على أربعة أدلة عقلية.

الدليل الأول: أنه يلزم منه أن يكون الله محتاجاً إلى المكان؛ وهو العرش، وهذا ينافي الربوبية؛ لأن الاحتياج لا يمكن أن يوصف به الإله. **ويجاب** على هذا بأن يقال بأن هذا المعنى ليس صحيحاً فلا يلزم من الاستواء وجود الاحتياج إلى المستوي عليه، وهم إنما توهموا الاحتياج؛ لأنهم ظنوا أن استواء الله من جنس استواء المخلوقات بعضها على بعض، فلما قام التشبيه في عقولهم بين الحوادث، توهموا أن ذلك متحقق في صفة الله.

(1) ابن رشد القرطبي، المقدمات الممهدة، (ج1/ 21).

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج5/ 146).

(3) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، (ج9/ 262).

(4) انظر: الذهبي، العرش، (ج1/ 203).

(5) انظر: البدر، الأثر المشهور، (ص23).

(6) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج5/ 164).

الدليل الثاني: قالوا إن إثبات العلو يلزم منه إثبات الجهة، ويلزم منه أن الله تعالى يحويه مكان، ويلزم منه أن الله يشبه مخلوقاته، ولذا ذهبوا إلى تأويل الاستواء في الآية فقالوا هو بمعنى الاستيلاء، وفسروا العرش بالملك: **والجواب أن يقال:** لفظ الجهة من الألفاظ التي لم ترد في الكتاب والسنة، فهو لفظ مجمل، فلا يُنفى بإطلاق، ولا يُثبت بإطلاق، وإنما نتبين ما المعنى المقصود من لفظ الجهة؟ فإن كان المقصود: نفي علو الله تعالى على عرشه، ونفي أنه بائن عن خلقه، فهذا قولٌ باطلٌ، قد دل الدليل على خلافه. وإن كان المراد أن الجهة شيء مخلوق، وأن المقصود هو أن الله تعالى مباين لخلقه فهذا معنى صحيح⁽¹⁾.

■ أما البيت الذي ذكره فالجواب عنه ما يلي:

الأول: هذا البيت مصنوع، لا يعلم قائله، ولو كان هذا الاستدلال بحديث لرسول الله p لاحتجنا للبحث عن صحته، فكيف ببيت شعر لا يعلم قائله؟، ولا نعلم صحة نسبته إليه، بل وأنكره أئمة اللغة الكبار. **الثاني:** من نسب إليه هذا البيت هو الأخطل، في مدح بشر بن مروان⁽²⁾، وعلى فرض صحة تلك النسبة فلا حجة فيه مطلقاً، **لأُمور:**

أ. **منها:** أن هذا القول من قائله على سبيل المجاز، ولا يصح في المعنى المجازي أن يقال إنه من معاني هذا اللفظ، كما لا يصح القول إن من معاني الأسد الرجل الشجاع وإن كان يطلق عليه على سبيل المجاز. ب. **ومنها:** أن هذا القول على سبيل المجاز، والمجاز لا يجوز حمل الكلام عليه إلا مع قرينة تدل على إرادته، وليس في الخطاب قرينة تدل على أن المراد هو الاستواء⁽³⁾.

الدليل الثالث: أنه يلزم من علو الله واستوائه على عرشه أن يكون المستوى عليه وهو العرش قديماً، والعرش مخلوق وليس بقديم. **والجواب أن يقال:** هذا الكلام غير صحيح فلم يقل أحد من أهل السنة بأن الاستواء على العرش قديم؛ بل هو حادث وقع بعد خلق العرش، لكن هذا لا يعني أن صفة العلو والاستواء حادثا بل هي قديمة النوع حادثا الأحاد.

الدليل الرابع: قالوا يلزم من الاستواء أن يكون الله جسماً؛ لأن الاستواء يحتاج إلى نقلة وحركة وذهاب ومجيء. **والجواب أن يقال:** هذا الدليل أساس عندهم وهو من أعظم أصولهم في نفي الاستواء والعلو، وباقي الأدلة تعضده وتقويه. **والجواب أن يقال:** ماذا تقصدون بالجسم هل تقصدون الأجسام التي نعهدا في البشر فإن ذلك ليس بلازم؛ لأنه إذا كان وجود الله ليس من جنس وجود المخلوقات، فذلك صفاته ليست من صفات المخلوقات.

وإن كنتم تقصدون ما تقوم به الصفات الاختيارية والمتجددة، فنعم نقول ذلك، ولكن لا نسميه جسماً. فالمعترضون على صفة الاستواء لم يسلكوا المسالك الصحيحة في الجدل وإنما اعتمدوا على مصطلحات موهمة وتراكيب محتملة.

وإن الألفاظ التي لم يأت في الكتاب والسنة نفيها ولا إثباتها، فإننا نمتنع عن إطلاقها على الله تعالى لفظاً، وأما معناها فنستفصل من قائلها، فإن أراد به معنى صحيحاً وافقناه على ذلك المعنى الصحيح، ولم نوافقه على استعمال ذلك اللفظ. **الدليل الخامس:** قالوا إن الله I غير قابل للاتصاف بصفة الفوقية والتحتية، فيقال إن الله لا ينسب إلى أي جهة من الجهات، فإله ليس في مكان وليس داخل العالم وليس خارجه.

والجواب على هذا أن يقال: إن الله إذا لم يتصف بالعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها، وهو ما ينكره العقل بداهة⁽⁴⁾.

(1) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج3/14).

(2) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، (ج12/241).

(3) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج5/147).

(4) انظر: ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، 263.

كلامكم هذا يقتضي أن يكون بعض المخلوقات أكمل من الله؛ لأن الشيء القابل للاتصاف بالعلو أكمل من الذي لا يتصف بشيء وهذا انحراف منهجي واضح.

المطلب الثالث: مذهب السلف في إثبات العلو والاستواء.

تطافت نصوص الكتاب والسنة بما لا يحصى كثرة على إثباتهما مما يصعب حصرها حتى ذكر بأن إثبات العلو لله تعالى من المعلوم بالاضطرار ونقل إجماع سلف الأمة وإطباقهم على تكفير من أنكر ذلك؛ لأنه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين⁽¹⁾، ومما قال ابن تيمية: "قال بعض أكابر أصحاب الشافعي: في القرآن الكريم ألف دليل أو أزيد تدل على أن الله تعالى عال على الخلق، وأنه فوق عباده، وقال غيره: فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك"⁽²⁾.

وفيما يلي الأدلة على صفتي العلو والاستواء من الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة:

أولاً: الأدلة من كتاب الله:

أ. قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه: 20]، حيث ذكر في سبعة مواضع في كتاب الله I. ب. قوله تعالى: (أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ) [الملك: 16]، وبهذا المعنى جاءت كثير من الآيات بأنواع من الدلالات على علوه I حيث يقول ابن تيمية: "إن القرآن الكريم والسنن المستفيضة المتواترة وغير المتواترة وكلام السابقين والتابعين وسائر القرون الثلاثة: مملوء بما فيه إثبات العلو لله تعالى على عرشه بأنواع من الدلالات ووجوه من الصفات وأصناف من العبارات؛ تارة يخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، وقد ذكر الاستواء على العرش في سبعة مواضع"⁽³⁾.

ت. وتارة يخبر بعروج الأشياء وصعودها وارتفاعها إليه كقوله تعالى: (بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ) [النساء: 158]، وقوله I: (إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ) [آل عمران: 55]،

ث. وتارة يخبر بنزولها منه أو من عنده، كقوله تعالى: (وَالَّذِينَ آمَنُوا هُمْ يُغْلَبُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ) [الأنعام: 114]. ج. وتارة يخبر بأنه الأعلى والعلي، كقوله تعالى: (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) [الأعلى: 1]، وقوله: (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) [البقرة: 255]، [الشورى: 4].

ح. "وتارة يخبر بأنه في السماء كقوله تعالى: (أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ) [الملك: 16]، وقوله سبحانه: (أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا) [الملك: 17]"⁽⁴⁾.

ثانياً: الأدلة من السنة:

وأما الأدلة من السنة النبوية والآثار الواردة الدالة على صفتي العلو والاستواء كثيرة، ومن أصرح هذه الأدلة في الدلالة: أ. قول النبي p للجارية: «أَيُّنَ اللَّهِ؟ قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: مَنْ أَنَا؟ قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: أَعْتَقَهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»⁽⁵⁾. وهذا الحديث حجة في أنه عزَّ وَجَلَّ على العرش فوق السماوات السبع قال بهذا الموحدون أجمعون من العرب والعجم، فهم يعرفون ذلك لأنه إذا كربهم أمر أو نزل بهم شدة رفعوا أيديهم إلى السماء يستغيثون ربهم، وهذا أشهر وأعرف عبد الخاصة والعامة من أن يحتاج فيه إلى حكاية لأنه اضطرار لم يؤنبهم عليه أحد، ولا أنكره عليهم مسلم، وقد أكتفى رسول الله ﷺ من الجارية لإثبات هذه العقيدة برفعها رأسها إلى السماء، واستغنى بذلك عما سواه.

(1) انظر: ابن تيمية، درء التعارض، (ج7/ 27).

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج5/ 21).

(3) المرجع السابق، (ج5/ 164).

(4) المرجع نفسه، (ج5/ 164-165).

(5) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، بَابُ تَحْرِيمِ الْكَلَامِ فِي الصَّلَاةِ، وَنَسْخُ مَا كَانَ مِنْ إِبَاحَتِهِ، (ج2/ 70) حديث رقم: (1136).

- وأهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكتفون شيئاً من ذلك ولا يحدّون فيه صفة محصورة. (1)
- ب. وعن أبي هريرة τ قال: قال رسول الله p : «لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي» (2).
- ت. وعن ابن عباس τ قال لعائشة τ عنها: «كُنْتُ أَحَبَّ أَزْوَاجِ رَسُولِ اللَّهِ p إِلَيْهِ، وَلَمْ يَكُنْ يُحِبُّ إِلَّا طَيْبًا، وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَرَاءَتَكَ مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَاوَاتٍ» (3).

ثالثاً: دليل الإجماع:

- أثبت كثير من أئمة السلف صفتي العلو والاستواء، وقال بقولهم كثير من أهل العلم قديماً وحديثاً، حتى نقل بعضهم الإجماع على ذلك، ومن أبرز أقوالهم ما يلي:
- أ. قال إسحاق بن راهويه: "قال الله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه: 5]، إجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى، ويعلم كل شيء في أسفل الأرض السابعة" (4).
- ب. قال أبو زرعة الرازي: «أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً وشاماً وبمناً؛ فكان من مذهبهم: أن الله Y على عرشه، بائن من خلقه كما وصف نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله p بلا كيف» (5).
- ت. قال الإمام الصابوني الشافعي: "وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف رحمهم الله لم يختلفوا في أن الله تعالى على عرشه، وعرشه فوق سماواته" (6).
- ث. وقال أبو الحسن الأشعري في حكاية مذهب أهل السنة: "جملة ما عليه أهل الحديث والسنة:... أن الله I على عرشه كما قال: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه: 5]" (7).

رابعاً: الدليل العقلي:

يدل العقل على إثبات صفة العلو لله تعالى بالعديد من الطرق، وحاصل ما جاء في كلام السلف من إثبات صفة العلو بالعقل ما يلي:

الدليل الأول: دليل العقل بطريقة السبر والتقسيم: وهو أن يقال: إن الله لما خلق الخلق لا يخلو إما أن يكون خلقهم داخل ذاته، أو خلقهم خارج ذاته، أو خلقهم لا داخلها ولا خارجها، هذه هي الأقسام التي يتصورها العقل.

أما الاحتمال الأول: فباطل؛ لأنه يلزم عليه أن يكون الرب محلاً للحوادث والخسائس والقاذورات، تعالى الله عن ذلك. وأما الثاني: وهو كونه خلقهم لا داخل ذاته ولا خارجه، فهو ممتنع عقلاً؛ لأنه يلزم عليه نفيه تعالى وعدم وجوده بالكلية؛ لأنه وصف له بارتفاع النقيضين، وهو وصف له بالعدم، فتعين الثاني، وهو كونه خلقهم خارج ذاته الكريمة، فلزمت المبينة، ويلزم حينئذ أن

(1) انظر: ابن عبد البر، التمهيد، (ج1/ 134).

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ) [الروم: 27]، (ج4/ 106)، حديث رقم: (3194).

(3) أحمد، مسند أحمد (ج5/ 309)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده قوي على شرط مسلم، ورجاله ثقات رجال الشيخين غير ابن خثيم - واسمه عبد الله بن عثمان بن خثيم - فمن رجال مسلم.

(4) الذهبي، العلو، (ص 1128).

(5) انظر: اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، (ج1/ 197).

(6) الصابوني، عقيدة السلف أصحاب الحديث، (ص 410).

(7) الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص 226).

يكون علياً على خلقه مستوياً على عرشه؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون مبايناً لهم من فوقهم أو من تحتهم أو أمامهم أو خلفهم أو عن إيمانهم أو عن شمالكهم وأليقها بالله صفة العلو؛ لأنها من صفات المدح والكمال⁽¹⁾.

الدليل الثاني: دليل الملازمة والاستثنائية: لو لم يتصف الرب بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم، لكان متصفاً بضدها؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده وضد الفوقية السفول، وهو مضموم على الإطلاق، وهو مستقر إبليس وجنوده، يعني يقال: لو لم يكن الرب متصفاً بفوقية الذات لكان متصفاً بضدها، وهو السفول، لكنه لا يتصف بالسفول، فدل على أنه متصف بالفوقية⁽²⁾.

فلو كان الرب لا يقبل العلو والفوقية، لكان كل عال على غيره أسفل منه، فإنما يقبل العلو فإن ما يقبل العلو أكمل مما لا يقبله، والعلو والفوقية صفة كمال لا نقص فيه، ولا يستلزم نقصاً، ولا يوجب محذوراً، ولا يخالف كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً، ففي حقيقته عين الباطل⁽³⁾.

خامساً: الدليل الفطري: إن الخلق جميعاً بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم عند الدعاء، ويقصدون جهة العلو بقلوبهم عند التضرع إلى الله تعالى.

حضر أبو جعفر الهمداني مجلس الأستاذ أبي المعالي الجويني المعروف، وهو يتكلم في نفي صفة العلو، ويقول: كان الله ولا عرش، وهو الآن على ما كان! فقال الشيخ أبو جعفر: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا؛ فإنه ما قال عارف قط: يا الله! إلا وجد في قلبه ضرورة طلب العلو، لا يلتفت يمينه ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا؟! قال: فطم أبو المعالي على رأسه ونزل! وأظنه قال: وبكى! وقال: حيرني الهمداني حيرني الهمداني! أراد الشيخ: أن هذا أمر فطر الله عليه عباده، ومن غير أن يتلقوه من المعلمين، يجدون في قلوبهم طلباً ضرورياً يتوجه إلى الله ويطلبه في العلو⁽⁴⁾.

وقال أبو الحسن الأشعري: "ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأن الله مستو على العرش الذي هو فوق السماوات فلو لا أن الله على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش"⁽⁵⁾.

المبحث الثالث: نفي صفة الكلام والقول بخلق القرآن في كتاب "تنزيه القرآن" ونقده.

قرر القاضي عبد الجبار مذهب المعتزلة في قولهم بخلق القرآن الكريم، وأثبت هذه العقيدة في مواضع عدة من كتاب "التنزيه"، وفي هذا المبحث سيتم مناقشة قوله في ضوء مذهب السلف فيما يلي:

المطلب الأول: مذهب القاضي في القول بخلق القرآن.

1. قال القاضي: "وقوله تعالى: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) [العلق: 1]، يدل على ما استدلل به العلماء على أن القرآن الكريم مخلوق لأنه تعالى ذكر اسم ربه ثم وصفه بأنه خلق، فترجح أن يكون ذلك الوصف راجعاً إليه وإن جاز أن يرجع إلى غيره"⁽⁶⁾.
2. وقال القاضي: في معرض الرد على أهل السنة الذي يطيب له أن يسميهم -بالحشو-: "وبما سأل الحشو عن قوله تعالى: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) [الأعراف: 54]، إن ذلك يدل على أمر الله تعالى في القرآن الكريم ليس بخلق ولا مخلوق؟ وجوابنا: أن المراد بقوله: (لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) من نفس الخلق فهو الذي يبقيه أو يفنيه ويتصرف فيه كيف يشاء فلا يدل أفراداً بالذكر

(1) انظر: الراجحي، شرح العقيدة الطحاوية، (ص: 204).

(2) انظر: ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ج2/389-390).

(3) انظر: المرجع السابق، (ج2/389-390).

(4) انظر: المرجع نفسه، (ج2/389-390).

(5) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، (ص107).

(6) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن، (ص436).

على صحة ما قالوه من أنه لم يُدخل الأمر تحته كقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) [النحل: 90]، والإحسان من العدل وذلك كثير في كلام العرب⁽¹⁾.

3. وقال القاضي: "وقوله: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ) [الزمر: 23]، وهو القرآن، فيدل على أنه محدث من حيث أنزله ومن حيث أسمائه حديثاً ومن حيث وصفه بأنه متشابه وما هو قديم لا يصح ذلك فيه.

وقوله: (تَفْشَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ) [الزمر: 23]، يدل أيضاً على حدوثه، وقوله: (ذَلِكَ هُدًى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ) [الزمر: 23]، يدل أيضاً على ذلك، (قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوَجٍ) [الزمر: 28]، يدل على حدوثه وعلى أنه حدث بعد لغة العرب ليصح أن يوصف بأنه عربي⁽²⁾، وقال مثل هذا في مواضع أخرى⁽³⁾.

وخلاصة هذه الأقوال التي قالها القاضي عبد الجبار أن القرآن الكريم مخلوق حادث وليس صفة قديمة لله تعالى، وبهذا يتمشى القاضي مع مذهب المعتزلة بالقول بخلق القرآن؛ بل نقل إجماع المعتزلة على هذا القول، قال القاضي: "ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن الكريم مخلوق محدث مفعول؛ لم يكن ثم كان، وأنه غير الله Y، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وأمر وناهٍ من حيث فعله. وكلهم يقول: إنه Y متكلم به"⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: أدلة القاضي عبد الجبار النقلية والعقلية ونقدها.

أولاً: نقد أدلة القاضي عبد الجبار النقلية:

أما عن أدلته النقلية والتي لا تخرج عما استدلت به المعتزلة، فقد استدلتوا بعدد من النصوص، من أهمها:

الدليل الأول: أن القرآن الكريم مجعول؛ كما في قوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [الزخرف: 3].

وناقش ابن أبي العز الحنفي هذه الشبهة وذكر أنهم استدلتوا بعمومات، فاستدلوا بآيات الجعل وكان قد استدلت بها بشر المريسي في مجادلته مع عبد العزيز الكناني، فخاصمه الكناني وقال له: الجعل ليس هو الخلق، بل الجعل هو التصيير، فإننا نخصمكم بقول الله تعالى: (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ كَرِيمًا عِزِينَ) [الحجر: 91]، فهل المراد أنهم خلقوا القرآن الكريم عِزِينَ؟ وقول الله تعالى: (وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا) [الزخرف: 15]، فهل المراد: خلقوا له من عباده جزءاً؟ وأشباه ذلك، فكَذلك الجعل في هذه الآية بمعنى التصيير، جعلناه أي: صيرناه عربياً، أي: أنزلناه بهذا اللسان العربي⁽⁵⁾.

الدليل الثاني: أن القرآن الكريم وصف بالحدوث، قال تعالى: (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمْعَوْهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ) [الأنبياء: 2]، والحدوث لا يكون إلا بمعنى الخلق.

والجواب: أن يقال هذا الاستدلال خطأ؛ لأنه قائم على مقدمة خاطئة وهي أن لفظ الحدوث ليس له في لغة العرب إلا معنى واحد فقط وهو الخلق، وهذا ليس صحيحاً، فلفظ الحدوث يستخدم في القرآن الكريم بمعنى التجدد.

قال الإمام القرطبي: "يريد في النزول وتلاوة جبريل على النبي P، فإنه كان ينزل سورة بعد سورة، وآية بعد آية، كما كان ينزله الله تعالى عليه في وقت بعد وقت، لا أن القرآن الكريم مخلوق"⁽⁶⁾.

(1) المرجع السابق، (ص183).

(2) المرجع نفسه (ص360).

(3) المرجع نفسه، (ص332).

(4) القاضي عبد الجبار، المغني، (ج3/7).

(5) انظر: ابن جبرين، اعتقاد أهل السنة، (ج6/14).

(6) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (ج11/267).

وأكد هذا المعنى الحافظ ابن حجر في الفتح: "وقوله: (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ) فالمراد، أن تنزيهه إلينا هو المحدث لا الذكر نفسه وبهذا احتج الإمام أحمد"⁽¹⁾.

الدليل الثالث: أن القرآن الكريم وصف بأنه منزل، كما جاء في عدد كبير من الآيات، وكل منزل فهو مخلوق.

وهذا الاستدلال لا يصح؛ لأنه مبني على مقدمة خاطئة، وهي أن لفظ النزول لا يطلق في القرآن الكريم ولا في لغة العرب إلا على معنى المخلوق، فقد أطلق النزول على الله كما في حديث النزول المشهور إذا بقي ثلث الليل الآخر⁽²⁾.

الدليل الرابع: وهو قول القاضي عبد الجبار عند قوله تعالى: "(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) [النحل: 90] والإحسان من العدل وذلك كثير في كلام العرب"⁽³⁾.

فيرد عليه بأن العدل شيء والإحسان شيء آخر، فلا ترادف بينهما، فالعدل: إعطاء الحق إلى صاحبه، وهو الأصل الجامع للحقوق الراجعة للحقوق الذاتية وحقوق المعاملات، إذ المسلم مأمور بالعدل في ذاته، ومأمور بالعدل في المعاملة، وهي معاملة مع خالقه بالاعتراف له بصفاته وبإداء حقوقه ومعاملة مع المخلوقات من أصول المعاشرة العائلية والمخالطة الاجتماعية، وأما الإحسان فهو معاملة بالحسن ممن لا يلزمه إلى من هو أهلها، والحسن: ما كان محبوباً عند المعامل به ولم يكن لازماً لفاعله، وأعلاه ما كان في جانب الله I بأن تعبد الله كأنك تراه⁽⁴⁾.

وقال ابن عباس فيما حكى الطبري: "العدل لا إله إلا الله، والإحسان أداء الفرائض"⁽⁵⁾.

ثانياً: نقد أدلة القاضي عبد الجبار العقلية:

إن المتأمل في كلام القاضي عبد الجبار يجده يستدل بثلاثة أدلة عقلية هي بمثابة أصول في قضية القول بخلق القرآن.

الدليل الأول: أنه لو قام به الكلام لكان الكلام قديماً، والله هو القديم الوحيد ولا قديم معه، والقول بقدّم صفة الكلام لازمه القول بتعدد القدماء.

وفي هذا الدليل مغالطة شنيعة وهو مبني على مقدمة فاسدة ألا وهي أن صفات الشيء غيره وهذا باطل؛ بل صفات الشيء ليست غيره وإنما هي منه، فلا يصح أن نتعامل مع صفات الله كأنها كيانات منفصلة عن ذات الله، إنما صفات الله هي ذاته، فليس عندنا تعدد قدماء وإنما هو قديم واحد بصفاته⁽⁶⁾.

الدليل الثاني: أن كلام الله مركب من حروف وصوت، وكل مركب فهو مفتقر إلى أجزاءه، وكل مفتقر فهو حادث، فيستحيل أن يكون الكلام صفة لله، إذ لو كان صفة لله لكان متصفاً بالحوادث.

والجواب أن يقال إن التركيب لفظ مجمل، وأنتم تقصدون به انتصاف الذوات بالصفات وهذا ليس تركيباً في اللغة ولا في عقول البشر فكلامكم ليس له دليل عقلي ولا سمعي وهي سفسطة مأخوذة من الفلاسفة.

أما عن كونه متصفاً بالحدوث فإن أردتم أن كلام الله متجدد، بمعنى أنه قديم النوع حادث الأحاد فلا بأس بهذا؛ لكن إن قصدتم بالحدوث أنه مخلوق فهذا معارض بنصوص الوحي وإجماع الأمة وسيأتي بيان هذا عند الكلام على قول الله I: (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ) [الأنبياء: 2]⁽⁷⁾.

(1) ابن حجر، فتح الباري، (ج13/ 454).

(2) انظر: العميري، العقود الذهبية، (ص445).

(3) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن، (ص183).

(4) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج14/ 254).

(5) الطبري، جامع البيان، (ج17/ 279).

(6) انظر: الغفيص، شرح القواعد السبع من التدمرية، (ج4/ 19).

(7) انظر: العميري، العقود الذهبية، (ص426).

الدليل الثالث: أن وصف الله بأشياء خارج ذاته ليس معيباً؛ بل هو موجود في نصوص الشريعة؛ فالله Y يوصف بكونه رزاقاً، وبكونه معيناً، والرزق والإعانة هي أمور قائمة بذوات المخلوقات وليست قائمة بذاته، فما الذي يمنع أن نصف الله Y بكونه متكلاً والكلام ليس قائماً بذاته؟⁽¹⁾.

فهذا الدليل لا يصح الاستدلال به؛ لأنه مبني على خطأين هما:

الخطأ الأول: إن المعتزلة خلطوا بين الرزق وبين الإرزاق، وبين النعمة وبين الإنعام؛ فالله Y لا يتصف بالرزق الذي هو منفصل عن ذاته؛ وإنما يتصف بصفة الإرزاق التي هي فعل من أفعاله، وهذا الفعل يصح أن يسمى في اللغة رزقاً، وأما الرزق الموجود في المخلوقات فهو أثر من آثار صفته وليس صفة له، ونحن نستدل بهذا الأثر على ثبوت صفة الله I المتعلقة به، ولا نجعل هذا الأثر هو الصفة.

والخطأ الثاني: إن المعتزلة اختلط عليهم الأمر في مقامات النظر إلى الكلام، فالكلام يطلق ويراد به معان؛ الأول: ما يقوم بالمتكلم الأول الذي هو مصدر الكلام ومنشؤه. الثاني: ما يقوم بناقل الكلام والمتحدث به بعد تكلم صاحبه أولاً، فالكلام تارة يضاف إلى من تكلم به أولاً، وتارة يضاف إلى من نقله عن صاحبه، فالكلام امرئ القيس بقصيدته هو من كلام امرئ القيس قام بذاته؛ وهو صفة من صفاته، وأما قراءة الناس لها ونقلهم إياها فهي من كلامهم، وصفة من صفاتهم، وكلامهم بها ليس من صفات امرئ القيس⁽²⁾.

المطلب الثالث: مذهب السلف في القرآن.

ويمكن إبرازه من خلال أقوال علماء السلف، ومنها:

أولاً: قال الإمام الطحاوي: "وإن القرآن كلام الله، منه بدا بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحياً، وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية. فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، وقد ذمه الله وعابه وأوعده بسقر حيث قال تعالى: (سَأُضْلِيهِ سَقَرَ) [المدثر: 26]—فلما أوعده الله بسقر لمن قال: (إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ) [المدثر: 25]، علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر"⁽³⁾.

ثانياً: قال عمرو بن في دينار: "أدركت أصحاب النبي P فمن دونهم منذ سبعين سنة، يقولون: الله الخالق، وما سواه مخلوق، والقرآن الكريم كلام الله، منه خرج، وإليه يعود"⁽⁴⁾.

ثالثاً: وقال عبد الله بن نافع: كان مالك يقول: "القرآن الكريم كلام الله" ويستفزع قول من يقول: القرآن الكريم مخلوق"⁽⁵⁾.

رابعاً: وقال ابن أبي حاتم: "سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان من ذلك؟ فقالا: "أدركنا العلماء في جميع الأمصار: حجازاً، وعراقاً، وشاماً، ويمناً، فكان من مذهبهم الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، والقرآن الكريم كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته"⁽⁶⁾.

وفي ضوء ما تقدم يتبين أن القرآن هو كلام الله، على الحقيقة، وليس مخلوقاً.

المبحث الرابع: نفي الرؤية في "تنزيه القرآن" ونقده.

(1) انظر: المرجع السابق، (ص426).

(2) انظر: المرجع نفسه، (ص427).

(3) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (ج1/ 172).

(4) اللالكائي، شرح أصول الاعتقاد، (ص493).

(5) أحمد، المحنة (ص66)، بسند صحيح عنه.

(6) الرازي، الضعفاء، (ج1/ 228).

نفى القاضي عبد الجبار رؤية الله تعالى التي سينعم بها أهل الإيمان يوم القيامة، وهو ما سيتم مناقشته في هذا المبحث في ضوء مذهب السلف:

المطلب الأول: مذهب القاضي في الرؤية من خلال "تنزيه القرآن".

مسألة الرؤية من المسائل التي عظم فيها الخلاف فأنكرها المعتزلة وشددوا في إنكارها قال ابن تيمية: "ومسألة الرؤية كانت هي أكبر المسائل الفارقة بين السنة المثبتة وبين الجهمية حتى كان علماء أهل الحديث والسنة يصنفون الكتب في الإثبات ويقولون كتاب الرؤية والرد على الجهمية وكذلك الأحاديث التي تنكرها الجهمية من أحاديث الرؤية وما يتبعها ويعدون من أنكر الرؤية معطلاً⁽¹⁾. وقد وافق القاضي عبد الجبار المعتزلة في قولهم بنفي الرؤية في الآخرة وأثبت هذه العقيدة في مواضع عدة من كتاب التنزيه ومن هذه المواضع ما يلي:

أولاً: بيان مذهب القاضي في الرؤية.

1. قال القاضي عبد الجبار: "فأما دلالة قوله: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) [الأنعام: 103]، على أنه تعالى لا يجوز أن يرى بالأبصار فبين⁽²⁾.

2. قال القاضي عبد الجبار: "وربما قيل: في قوله تعالى: (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) [يونس: 26]، أليس المراد بها الرؤية على ما روي في الخبر؟ وجوابنا: أن المراد بالزيادة التفضيل في الثواب فتكون الزيادة من جنس المزيد عليه وهذا مروي وهو الظاهر فلا معنى لتعلقهم بذلك وكيف يصح ذلك لهم وعندهم أن الرؤية أعظم من كل الثواب فكيف تجعل زيادة على الحسنى ولذلك قال بعده: (وَلَا يَرَهُمْ قَدَرٌ وَلَا ذَلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [يونس: 26]، فبين أن الزيادة هي من هذا الجنس في الجنة"⁽³⁾.

3. قال القاضي عبد الجبار: "وتعلق بعضهم في أن الله تعالى يرى لجهله بقوله تعالى: (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ) [الزخرف: 71]، وزعم أن من أعظم لذات العين رؤية الله تعالى وهذا جهل عظيم؛ لأن الواجب أن يثبت أولاً أنه يرى ثم يقول ذلك، كما لو قال قائل إنه داخل تحت قوله تعالى: (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ) [الزخرف: 71]، بالمعانقة والملامسة لكان إنما يبطل بأن يقال: يجب أن تثبت أولاً بأنه جسم يصح ذلك عليه، ثم تقول هذا القول"⁽⁴⁾.

يُستنتج مما سبق أن القاضي عبد الجبار يرى نفى رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة، وينفي دلالة الألفاظ الظاهرة الدالة على حصولها يوم القيامة، ويعرض عن نصوص السنة المثبتة لها؛ بل نقل إجماع المعتزلة على عدم جوازها حيث قال القاضي عبد الجبار: "أهل العدل بأسرهم... قالوا لا يجوز أن يرى الله تعالى بالبصر، ولا يدرك به على وجهه، لا لحجاب ومانع؛ لكن لأن ذلك يستحيل"⁽⁵⁾.

المطلب الثاني: أدلة القاضي عبد الجبار النقلية والعقلية ونقدها.

القول بنفي الرؤية عند القاضي مبني على القول بنفي صفة العلو والاستواء لله؛ لأن القول بجواز الرؤية يقتضي إثبات صفة العلو التي ينفونها، وقد سبق الحديث عن نقد نفهم لصفة العلو والاستواء.

وقد استدلل القاضي ببعض الأدلة لنفي الرؤية والرد عليها فيما يلي:

أولاً: نقد أدلة القاضي عبد الجبار النقلية:

- (1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (ج2/ 394).
- (2) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن، (ص172).
- (3) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن، (ص206).
- (4) المرجع السابق، (ص375).
- (5) المغني، القاضي عبد الجبار، (ج4/ 139)، انظر: القاضي عبد الجبار، رسائل العدل والتوحيد، (ج1/ 220).

الدليل الأول: قال القاضي عبد الجبار: "فأما دلالة قوله: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) [الأنعام: 103]، على أنه تعالى لا يجوز أن يرى بالأبصار فبين⁽¹⁾.

قال القاضي عبد الجبار: "نفى أن يدرك بالأبصار، وقد علمنا أن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تنفيده رؤية البصر فيجب أن يكون قوله تعالى (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) [الأنعام: 103]، في باب الدلالة على أنه لا يرى بمنزلة قوله لو قال: لا تراه الأبصار"⁽²⁾.
- **والرد على هذا أن يقال:**

إن استدلال القاضي عبد الجبار بهذا الآية يظهر أن عنده خلل منهجي ليس بالهين، إذ كيف يجعل هذه الآية الظنية محكمة، ويرد لأجلها نصوص صريحة واضحة وإجماعات متكاثرة نُقلت عن عدد من أهل العلم.

ثم إن المنفي في هذه الآية الإدراك المشعر بالإحاطة بالكنه، أما مطلق الرؤية فلا تدل الآية على نفيه، بل هو ثابت بهذه الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة واتفاق أهل السنة والجماعة على ذلك.

فالإدراك أخص من مطلق الرؤية؛ لأن الإدراك المراد به الإحاطة. والعرب تقول: رأيت الشيء وما أدركته، فمعنى: لا تدرك الأبصار: لا تحيط به، كما أنه تعالى يعلمه الخلق، ولا يحيطون به علماً.

وقد اتفق العقلاء على أن نفي الأخص، لا يستلزم نفي الأعم، فانتفاء الإدراك لا يلزم منه انتفاء مطلق الرؤية، مع أن الله تعالى لا يدرك كنهه على الحقيقة أحد من الخلق⁽³⁾.

والدليل على صحة هذا الوجه ما جاء عن أبي موسى τ ، قال: قام فينا رسول الله p بخمس كلمات، فقال: «... حِجَابُهُ النُّورُ، لَوْ كَشَفَهُ لَأُخْرِقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ»⁽⁴⁾، فالحديث صريح في عدم الرؤية في الدنيا ويفهم منه عدم إمكان الإحاطة مطلقاً.

فإن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة عقلاً في الدنيا والآخرة؛ لأن كل موجود يجوز أن يرى عقلاً، ويدل لجوازها عقلاً قول موسى v : (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) [الأعراف: 143]؛ لأنه لا يجهل الجائز في حق الله تعالى عقلاً⁽⁵⁾.

إن أهل السنة يثبتون الرؤية من غير إحاطة. ولا يلزم من الرؤية إثبات الأقطار والجهات، فعن ابن عباس τ أنه لما أخبر بالرؤية عارضه السائل بقوله تعالى: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)، فقال له: ألسنت ترى السماء؟ فقال: بلي. قال: أترها كلها؟ قال: لا. فبين له أن نفي الإدراك لا يقتضي نفي الرؤية، ومن رأى جوانب الجيش أو الجبل أو البستان أو المدينة لا يقال إنه أدركها، وإنما يقال أدركها إذا أحاط بها رؤية⁽⁶⁾.

قال ابن حزم: "واحتجت المعتزلة بقول الله I : (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)، ولا حجة لهم فيه؛ لأن الله تعالى إنما نفى الإدراك والإدراك عندنا في اللغة معنى زائد على النظر والرؤية وهو معنى الإحاطة وليس هذا المعنى في النظر والرؤية فالإدراك منفي عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة برهان ذلك قوله I : (فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ) [الشعراء: 61]، ففرق الله Y بين الإدراك والرؤية فرقاً جلياً؛ لأنه تعالى أثبت الرؤية بقوله: (فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانِ)، وأخبر تعالى أنه رأى بعضهم بعضاً فصحت منهم الرؤيا لبني إسرائيل ونفى الله الإدراك بقول موسى v لهم: (كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ)، فأخبر الله تعالى أنه

(1) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن، (ص172).

(2) القاضي عبد الجبار، المغني، (ج4/ 144-145).

(3) انظر: ابن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة، (ص 77).

(4) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنَامُ (ج1/161)، برقم (179).

(5) انظر: الشنقيطي، دفع إيهام الاضطراب، (ص84-85).

(6) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، (ج2/186).

رأى أصحاب فرعون بني إسرائيل ولم يدركوهم، ولا شك في أن ما نفاه الله تعالى فهو غير الذي أثبتته فالإدراك غير الرؤية والحجة لقولنا هو قول الله I: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) [القيامة: 22-23]⁽¹⁾.

الدليل الثاني: رد القاضي للحديث الصحيح الذي فسر معنى الزيادة بالرؤية⁽²⁾.

ويري القاضي عبد الجبار بأن هذا الحديث⁽³⁾ لا يصح وإنما هو كذب، حيث قال: "نجزم بأنه كذب أو حكاة عن قوم"⁽⁴⁾. بل كل أحاديث الرؤية شكك فيها القاضي وردها، وحمل ما صح عنده منها على الرؤية العلمية مخالفاً بهذا قواعد العلم واللغة، فالرؤية إن عديت إلى مفعولين فهي بمعنى الرؤية العلمية، وإن عديت إلى مفعول واحد فهي رؤية بصرية وفي هذا الموضع عديت إلى مفعول واحد.

يقول القاضي عبد الجبار: "خبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات"⁽⁵⁾.

وقال أيضاً: "وإن كان [أي: خبر الأحاد] مما طريقه الاعتقادات يُنظر؛ فإن كان موافقاً لِحُجَجِ العقول قُبِلَ واعتُقدَ بموجبه، لا مكانه بل للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يُردَّ ويُحكَمَ بأن النبي p لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يُتأول"⁽⁶⁾.

وقد روى أحاديث الرؤية نحو ثلاثين صاحبياً⁽⁷⁾، ومع هذا كله لم تلق القبول لدى المعتزلة مع علمهم بها واطلاعهم عليها، فالقاضي عبد الجبار المعتزلي يقول عند تفسيره لقوله تعالى: (لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ) [يونس: 26]. "ليس المراد بها الرؤية على ما روي في الخبر؟، وجوابنا أن المراد بالزيادة التفضيل في الثواب، فتكون الزيادة من جنس المزيد عليه، وهذا مروي وهو الظاهر، فلا معنى لتعلقهم بذلك. وكيف يصح ذلك لهم وعندهم أن الرؤية أعظم من كل الثواب فكيف تجعل زيادة على الحسنى؟"⁽⁸⁾.

الدليل الثالث: قال القاضي عبد الجبار: "وقوله تعالى: (يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ) [الزخرف: 68]، يدل على أن المتقين لا تلحقهم أهوال الآخرة، وتعلق بعضهم في أن الله تعالى يرى لجهله بقوله تعالى: (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ) [الزخرف: 71]، وزعم أن من أعظم لذات العين رؤية الله تعالى وهذا جهل عظيم؛ لأن الواجب أن يثبت أولاً أنه يرى ثم يقول ذلك، كما لو قال قائل إنه داخل تحت قوله تعالى: (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ) [الزخرف: 71]، بالمعاقبة والملازمة لكان إنما يبطل بأن يقال: يجب أن تثبت أولاً بأنه جسم يصح ذلك عليه، ثم تقول هذا القول"⁽⁹⁾.

(1) ابن حزم، الفصل، (ج 1/ 9).

(2) انظر: القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن، (206).

(3) عن صهيبي، أن رسول الله p تلا هذه الآية (لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ) [يونس: 26]، قال: "إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ، نَادَى مُنَادٍ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ، إِنَّ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ مَوْعِدًا يُرِيدُ أَنْ يُنْجِزَكُمُوهُ، فَيَقُولُونَ: وَمَا هُوَ؟ أَلَمْ يَنْقُلْ مَوَازِينَنَا، وَيَبْيِضَ وَجُوهَنَا، وَيُدْخِلَنَا الْجَنَّةَ، وَيُجْزَنَا مِنَ النَّارِ؟" قَالَ: "فَيُكْشَفُ لَهُمُ الْحِجَابُ فَيَنْظُرُونَ إِلَيْهِ" قَالَ: "قَوْلَ اللَّهِ مَا أَعْطَاهُمْ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ، وَلَا أَقَرَّ لِأَعْيُنِهِمْ"، مسند الإمام أحمد بن حنبل: (ج 31/ 270)، مسند الكوفيين (حديث صهيبي بن سنان من النمر بن قاسط)، رقم الحديث: (18941)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(4) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص 268).

(5) المرجع السابق، (ص 180).

(6) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص 770).

(7) انظر: الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، (ص 210).

(8) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن، (ص 177).

(9) المرجع السابق، (ص 375).

وهذا افتراء ليس له مستند؛ فأهل السنة يعتقدون أن الله تعالى لا يشبه شيئاً من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه، وليس مركباً من أجزاء متفرقة، تعالى الله عن ذلك، وليس جسماً بمعناه اللغوي، ولا الكلامي، ولا الفلسفي، فليس جسداً ولا مركباً من جوهرين فأكثر، ولكنه سبحانه له ذات مقدسة، ليست كسائر الذوات، قال تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) [الشورى: 11]، وهو العلي الأعلى، يراه المؤمنون بأبصارهم كما أخبر هو I وكما أخبر نبيه الذي لا ينطق عن الهوى.

ثانياً: نقد أدلة القاضي عبد الجبار العقلية:

من أهم أدلة المعتزلة على عدم جواز رؤية الله تعالى دليل المقابلة والمقصود به كما بين القاضي وهو أن الواحد منا راء بحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله I لا يجوز أن يكون مقابلاً، ولا حالاً في المقابل، ولا في حكم المقابل⁽¹⁾.

ويقوم هذا الدليل على عدم جواز المقابلة بين العبد والرب فالله تعالى في تصور المعتزلة ليس في جهة حتى تتم المقابلة. وهذا الذي بنى عليه القوم دليلهم باطل لا أصل له، وأهل السنة مجمعون على أن الله I فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه وقدرته وعلمه بكل مكان⁽²⁾.

ولا بد من العلم بأن تشبيه رؤية الله تعالى برؤية الشمس والقمر ليس تشبيهاً لله، بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية، وليس تشبيهاً المرئي بالمرئي، ولكن فيه دليل على علو الله على خلقه.

وإلا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة؟ ومن قال: يرى لا في جهة، فليراجع عقله!! فإما أن يكون مكابراً لعقله، أو في عقله شيء؛ وإلا فإذا قال: يرى، لا أمام الرائي ولا خلفه، ولا عن يمينه ولا عن يساره، ولا فوقه ولا تحته؛ رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة. ولهذا ألزم المعتزلة من نفى العلو بالذات، بنفي الرؤية، وقالوا: كيف تعقل رؤية بغير جهة. وما ألزمهم المعتزلة هذا الإلزام، إلا لما وافقوهم على أنه لا داخل العالم ولا خارجه. لكن قول من أثبت موجوداً يرى لا في جهة، أقرب إلى العقل من قول من أثبت موجوداً قائماً بنفسه، لا يرى، ولا في جهة.

ويقال لمن قال بنفي الرؤية لانتفاء لازمها وهو الجهة: أتريد بالجهة أمراً وجودياً أو أمراً عديمياً؟

فإن أراد بها أمراً وجودياً، كان التقدير: كل ما ليس في شيء موجود، لا يرى.

وهذه المقدمة: ممنوعة، ولا دليل على إثباتها؛ بل هي باطلة، فإن سطح العالم يمكن أن يرى، وليس العالم في عالم آخر، وإن أردت بالجهة أمراً عديمياً، فالمقدمة الثانية ممنوعة، فلا نسلم أنه ليس في جهة بهذا الاعتبار⁽³⁾.

وإذا كانت الرؤية تستلزم الجهة والمقابلة، فلا حرج في ذلك، فإن لازم الحق حق، والله Y موصوف بالعلو والفوقية، ولا يستلزم ذلك تجسيمياً ولا تشبيهاً، وليس مع نافي العلو دليل صحيح يعول عليه.

إذن فيقال لهذا المنكر للرؤية المستدل على نفيها بانتفاء لازمها وهو الجهة: قولك ليس في جهة، وكل ما ليس في جهة لا يرى، فهو لا يرى... يقال له: أتريد بالجهة أمراً وجودياً أو أمراً عديمياً؟ فإذا أردت به أمراً وجودياً كان التقدير: كل ما ليس في شيء موجود لا يرى. وهذه المقدمة ممنوعة ولا دليل على إثباتها بل هي باطلة، فإن سطح العالم يمكن أن يرى، وليس العالم في عالم آخر. وإن أردت الجهة أمراً عديمياً كانت المقدمة الثانية ممنوعة، فلا نسلم أنه ليس بجهة بهذا التفسير... وكذلك لفظ الحيز قد يراد به معنى موجود ومعنى معدوم. فإذا قالوا: كل جسم في حيز، فقد يكون المراد بالحيز أمراً عديمياً، وقد يراد به أمر وجودي⁽⁴⁾.

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (166).

(2) انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (ج2/163).

(3) انظر: الحنفي، شرح الطحاوية، (ج1/219).

(4) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، (ج2/348-350).

وأما زعم القاضي بأن رؤية الله تعالى تستلزم التجسيم والتشبيه؛ فيقال: لقد ثبتت رؤية الله تعالى في الجنة، في نصوص الوحيين ولم يتم نفيها من أحد من الصحابة الذين هم أعلم الناس بالقرآن الكريم، والسنة، ولغة العرب، بحجة أنها تستلزم التشبيه والتجسيم، بل ما كان منهم إلا التسليم والتصديق مع التنزيه I، وسلك كل من جاء بعدهم من القرون الأولى نهجهم. بل كان علماء السلف ينكرون بدعة نفي الصفات، وإنكار الرؤية، ويكفرون القائلين بها⁽¹⁾، قال نعيم بن حماد الخزاعي: "من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه"⁽²⁾.

ويقال له أيضاً إن لفظ الجسم فيه إجمال، قد يراد به المركب الذي كانت أجزاؤه مفرقة فجمعت، أو ما يقبل التفريق والانفصال، أو المركب من مادة وصورة، أو المركب من الأجزاء المفردة التي تسمى الجواهر الفردة. والله تعالى منزّه عن ذلك كله عن أن يكون كان متفرقاً فاجتمع، أو أن يقبل التفريق والتجزئة التي هي مفارقة بعض الشيء بعضاً وانفصاله عنه، أو غير ذلك من التركيب الممتنع عليه. وقد يراد بالجسم ما يشار إليه، أو ما يرى، أو ما تقوم به الصفات. والله تعالى يرى في الآخرة، وتقوم به الصفات، ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم. فإن أراد بقوله ليس بجسم هذا المعنى قيل له هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تقم دليلاً على نفيه، وأما اللفظ فبدعة نفيًا وإثباتًا، فليس في الكتاب ولا السنة ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها إطلاق لفظ الجسم في صفات الله تعالى لا نفيًا ولا إثباتًا.⁽³⁾ ويرى الباحث بأن خلاصة ما تقدم: بأن نفي المعتزلة رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة؛ مخالف لما ثبت بالنصوص الصحيحة الصريحة المتواترة، ولما أجمع عليه علماء السلف حيث يقول ابن تيمية: "إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، قول سلف الأمة وأئمتها، وجماهير المسلمين من أهل المذاهب الأربعة وغيرها. وقد تواترت فيه الأحاديث عن النبي p عند علماء الحديث"⁽⁴⁾.

المطلب الثالث: عقيدة السلف في الرؤية.

اتفق أهل السنة على أن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة، وأن رؤيتهم لربهم من أعظم أنواع النعيم في الجنة، وقد نقل أبو الحسن الأشعري⁽⁵⁾ والنووي⁽⁶⁾ وابن القيم⁽⁷⁾ إجماع السلف على أن المؤمنين يرون ربهم كما يرون القمر ليلة البدر. والدليل على أن المؤمنين يرون ربهم من القرآن: قوله تعالى: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) [القيامة: 22-23]، وقال تعالى: (لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) [يونس: 26]، وفُسرَت الزيادة بالنظر إلى وجه الله الكريم⁽⁸⁾ ومن السنة: ما في الصحيحين من حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ p إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، قَالَ: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تُصَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ»⁽⁹⁾.

(1) انظر: الجوزية، الصواعق المرسلة، (ج3/ 1030)، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (ج1/ 302).

(2) الحكمي، معارج القبول، (ج1/ 296).

(3) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، (ج2/ 134-135).

(4) انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (ج2/ 428-429).

(5) انظر: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (ص 202)، الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص 227).

(6) انظر: النووي، منهاج شرح مسلم، (3/ 15).

(7) انظر: ابن القيم، حادي الأرواح، (196).

(8) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (4/ 262).

(9) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) [القيامة: 23]، (ج9/ 127)، حديث رقم: (7434).

وما في الصحيحين أيضاً من حديث أبي هريرة τ 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: «فهل تمارون في الشمس ليس دونها سحب؟» قالوا: «لا»، قال: «فإنكم ترونه كذلك»⁽¹⁾.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن حديث جابر: «وهذا الحديث من أصح الأحاديث على وجه الأرض المتلقاة بالقبول المجمع عليها عند العلماء بالحديث وسائر أهل السنة»⁽²⁾.

الخاتمة

وبعد هذا الجهد المتواضع يمكن إجمال أهم النتائج والتوصيات التي خلصت إليها هذه الدراسة النقاط الآتية:
أولاً: النتائج:

1. يعد العقل عند القاضي عبد الجبار المصدر الأساس الأول والوحيد في تقرير مسائل العدل والتوحيد والتي هي من أصول المعتزلة.
2. يعد كتاب (تنزيه القرآن عن المطاعن) من أهم آثار القاضي عبد الجبار؛ حيث جمع فيه البحث متأول الصفات، ورغم ما فيه من القضايا العقدية الكثيرة؛ إلا أنه قد جاء مختصراً إذا قارنته بسائر كتب القاضي عبد الجبار.
3. إن تعريف القاضي للتوحيد بأنه: الذي لا يتجزأ ولا يتبعض. تعريف فاسد باطل لا أصل له، وهو الأساس الأول الذي قادهم إلى نفي الصفات الإلهية.
4. إن القول في الصفات فرع عن القول في الذات، وما دام المسلم لا يعلم حقيقة الذات فيجب عليه التوقف عن الخوض في حقيقة الصفات.
5. إن نفي القاضي عبد الجبار للصفات الإلهية؛ يرجع لتوهمه أنها تقتضي التجسيم والتشبيه والتركيب وتعدد القدماء، وهو ما قاده إلى تأويل ظواهر نصوص الكتاب والسنة.
6. رد القاضي أحاديث الأحاد في الاعتقادات، إذا لم توافق حجج العقول، وحكم بأن النبي p لم يقله، ما لم يحتمل التأويل، أما إن كان موافقاً لِحُجَجِ العقول قُبِلَ واعتُقدَ بموجبه.
7. قرر القاضي عبد الجبار مذهب المعتزلة في إنكار رؤية الله عز وجل، مخالفين بذلك مذهب السلف مخالفتهم في الصفات كذلك.

ثانياً: التوصيات:

1. العمل على الربط بين الفرق القديمة والفرق المعاصرة، من خلال بيان أوجه الاتفاق وما يترتب على ذلك من نتائج.
2. دراسة أصل العدل دراسة متأنية منفردة من كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن، وذلك بسبب عناية القاضي به عناية مميزة، ولما له من أثر وارتباط وثيق بالمدرسة العقلية الحديثة، مع بيان وجه العلاقة بينهما.
3. الاعتناء بالعلوم العقلية كالمنطق والفلسفة وعلم الكلام، وذلك قبل الخوض في مناقشة الفرق الكلامية؛ فالذي يريد مناقشة الفرق الكلامية من غير فهم هذه العلوم فإنه يدخل إلى حرب شرسة من غير سلاح.

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب فضل السجود، (ج1/ 160)، حديث رقم: (806).

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (6/ 421).

المراجع:

أولاً: قائمة المراجع العربية:

القرآن الكريم.

- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. (1969م). *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط2. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية.
- الأشعري، أبو الحسن. (د.ت). *الإبانة عن أصول الديانة*. (د.م)، دار ابن زيدون.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1419هـ). *صحيح البخاري*. تحقيق: أبو صهيب الكرمي. (د.ط). الرياض، بيت الأفكار الدولية.
- البدر، عبد الرزاق بن عبد المحسن. (2000م). *الأثر المشهور عن الإمام مالك رحمه الله في صفة الاستواء دراسة تحليلية*. السعودية. الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- التميمي، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب بن سليمان، (1411هـ—1990م)، *كتاب التوحيد وقرّة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين*، تحقيق: بشير محمد عيون، ط1، السعودية، مكتبة المؤيد.
- التونسي، محمد بن محمد بن عاشور. (1984م). *التحرير والتنوير* (د.ط). تونس. الدار التونسية للنشر.
- ابن تيمية، أحمد. (1408هـ). *الفتاوى الكبرى*. تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا. ط1. (د.م)، دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية، أحمد. (1411هـ). *درء تعارض العقل والنقل*. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط2. السعودية. إدارة الثقافة والنشر.
- ابن تيمية، أحمد. (1426هـ). *بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية*. تحقيق: مجموعة من العلماء. (د.ط). السعودية، مجمع الملك فهد للطباعة المصحف.
- الجرجاني، علي بن محمد. (2007م). *التعريفات*. تحقيق: نصر الدين تونسي. ط1. القاهرة. شركة القدس للتصدير.
- الجوزية، محمد سعد ابن القيم. (د.ت). *حادي الأرواح إلى بلاد الأفرح*. (د.ط). القاهرة، مطبعة المدني.
- حكيم، حافظ بن أحمد. (1411هـ). *معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد*. تحقيق: صلاح محمد عويضة وأحمد بن يوسف القادري. ط1. بيروت، دار الكتب العلمية.
- الحنفي، علي بن محمد ابن أبي العز. (1426هـ). *شرح العقيدة الطحاوية*. تحقيق: جماعة من العلماء. ط1. القاهرة، دار السلام.
- الخميس، محمد بن عبد الرحمن. (1419هـ). *اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث*. السعودية. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- إسماعيل، علي بن إسماعيل إسحاق بن سالم بن إسماعيل (1988). *رسالة إلى أهل الثغر*. تحقيق: عبد الله شاکر محمد الجنيدي. ط1. دمشق، مكتبة العلوم والحكم؟ ط1.
- الزرعي، محمد بن أبي بكر. (1418هـ). *الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة*. تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله. ط3. الرياض، دار العاصمة.
- سالم، محمد رشاد. (1406هـ). *منهاج السنة النبوية*. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط1. (د.م)، (د.ن).
- الغفص، يوسف بن محمد علي. *شرح القواعد السبع من التدمرية*. (د.م)، (د.ن)، (د.ط)، (د.ت).
- الشنقيطي، محمد الأمين بن المختار. (1996م). *دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب*. ط1. القاهرة، مكتبة ابن تيمية.
- الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال. (د.ت). *الرد على الجهمية والزندقة*، بن أسد الشيباني، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين. ط1. (د.م)، دار الثبات للنشر والتوزيع.

الطبري، محمد بن جرير. (د.ت). **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر. (د.ط.). (د.م)، مؤسسة الرسالة.

عبد الجبار، أبو الحسن القاضي. (د.ت). **تنزيه القرآن عن المطاعن**. (د.ط.). (د.م). دار طلاب المعرفة.
عبد الجبار، أبو الحسن. (د.ت). **المحيط بالتكليف**، (د.ت). تحقيق: عمر السيد عزمي. مصر. الدار المصرية للتأليف.
عبد الجبار، القاضي أبو الحسن. (1380هـ). **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. تحقيق: حقق بعضه مجموعة من العلماء.
ط1. القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر.

عبد الجبار، القاضي. (1380هـ). **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. ط1. القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر.
عبد الجبار، القاضي. (1405هـ). **رسائل العدل والتوحيد**. ط2. القاهرة. المكتبة الأزهرية للتراث.
عبد الجبار، القاضي. (1422هـ). **شرح الأصول الخمسة**. تحقيق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم. ط1. بيروت، دار إحياء التراث العربي.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، (1424هـ-2003م)، **العرش**، تحقيق: محمد بن خليفة بن علي التميمي، ط2، السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. (1419هـ). **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. عبد العزيز بن عبد الله بن باز. ط1. القاهرة. دار الحديث.

القرطبي، علي بن أحمد حزم. (د.ت). **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. (د.ط.). القاهرة. مكتبة الخانجي.
القرطبي، محمد بن أحمد الخزرجي. (د.ت). **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق: هشام سمير البخاري. الرياض. دار عالم الكتب.

القرطبي، محمد بن أحمد. (1988م). **المقدمات الممهدات**. تحقيق: الدكتور محمد حجي. ط1. لبنان. دار الغرب الإسلامي.

كثير، إسماعيل بن عمر. (د.ت). **البداية والنهاية**. (د.ط.). بيروت. مكتبة المعارف.
كثير، إسماعيل بن كثير. (2001م). **تفسير القرآن العظيم**. ط1. القاهرة، مؤسسة المختار.
اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور. (1402هـ). **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة**. (د.ط.). هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي. تحقيق: أحمد سعد حمدان. (د.ط.). الرياض، دار طيبة.
النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. (1392هـ). **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. ط2. بيروت، دار إحياء التراث العربي.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (د.ت). **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (د.ط.). بيروت، دار إحياء التراث العربي.

ثانيًا: قائمة المراجع الأجنبية والمرومنة:

The Holy Quran.

Al-Ash'ari, Abu Al-Hasan Ali bin Ismail. (1969 AD). *maqalat 'iislatiyyat waikhtilaf almusaliyn*. (In Arabic), Investigation: Muhammad Muhyi Al-Din Abdul Hamid. 2nd ed. Cairo. Egyptian Renaissance Library.

Al-Ash'ari, Abu Al-Hasan. *al'iibanat ean 'usul aldiyana*. (In Arabic), Dar Ibn Zaydoun.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (1419 AH). **Sahih Al-Bukhari**. (In Arabic), Investigation: Abu Suhaib Al-Karmi Riyadh, International House of Ideas.

Al-Badr, Abdul Razzaq bin Abdul Mohsen. (2000 AD). *mustaqilun ean malik rahimah allah altaathir fi sifat alastiwa' dirasatan tahliliatan*. (In Arabic), Saudi Arabia. Islamic University of Madinah.

Al-Tamimi, Abdul Rahman bin Hassan bin Muhammad bin Abdul Wahhab bin Suleiman, (1411 AH-1990 AD), *kitab altawhid waqurat euyun almuahadin fi tahqiq daewat al'anbia' walmursalin* , (In Arabic), edited by: Bashir Muhammad Ayoun, 1st ed., Saudi Arabia, Al-Muayyad Library.

Al-Tunisi, Muhammad bin Muhammad bin Ashour. (1984 AD) *altahrir waltanwir* (In Arabic), Tunis. Tunisian House for Publishing.

Ibn Taymiyyah, Ahmad. (1408 AH). *The Great Fatwas*. (In Arabic), Edited by: Muhammad and Mustafa Abdul Qader Atta. 1st ed. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah.

Ibn Taymiyyah, Ahmad. (1411 AH). *tuearid alqulub walnaql* (In Arabic), Edited by: Muhammad Rashad Salem. 2nd ed. Saudi Arabia. Department of Culture and Publishing.

Ibn Taymiyyah, Ahmad. (1426 AH). *bayan talbis aljihmiat fi tasis bidaeihim alkalamia*. (In Arabic), Edited by: A Group of Scholars. Saudi Arabia, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an.

Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. (2007). *altaerifat*. (In Arabic), Investigation: Nasr al-Din Tunisi. 1st ed. Cairo. Al-Quds Export Company.

Al-Jawziyya, Muhammad Saad Ibn al-Qayyim. (n.d.). *Hadi al-Arwah ila Bilad al-Afrah*. (In Arabic), Cairo, Al-Madani Press.

Hakimi, Hafez bin Ahmad. (1411 AH). *Ma'arij al-Qubul bi Sharh Lam al-Wusul ila Ilm al-Usul fi al-Tawhid*. (In Arabic), Investigation: Salah Muhammad Awida and Ahmad bin Yusuf al-Qadiri. 1st ed. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Hanafi, Ali bin Muhammad bin Abi al-Izz. (1426 AH). *sharh aleaqidat altuhawia*. (In Arabic), Investigation: A group of scholars. 1st ed. Cairo, Dar al-Salam.

Al-Khamis, Muhammad bin Abdul Rahman. (1419 AH). *aetaqid alsunat sharh alhadith*. (In Arabic), Saudi Arabia. Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Call and Guidance.

Ismail, Ali bin Ismail Ishaq bin Salem bin Ismail (1988). *risalat 'iilaa 'ahl althughar* (In Arabic), Investigation: Abdullah Shaker Muhammad al-Junaidi. 1st ed. Damascus, Library of Science and Wisdom? 1st ed.

Al-Zar'i, Muhammad ibn Abi Bakr. (1418 AH). *alsawaeiq almursalat ealaa aljihmiat almuetaadila*. (In Arabic), Investigation: Ali ibn Muhammad al-Dakhil Allah. 3rd ed. Riyadh, Dar al-Asima.

Salem, Muhammad Rashad. (1406 AH). *The Path of the Prophetic Sunnah*. (In Arabic), Investigation: Muhammad Rashad Salem. 1st ed.

Al-Ghaffes, Yusuf ibn Muhammad Ali. *sharh altaelimat alsabeat liltadmiria* (In Arabic).

Al-Shanqeeti, Muhammad al-Amin ibn al-Mukhtar. (1996 AD). *dafae 'iham aliadtirab ean ayat alkitab*. (In Arabic), 1st ed. Cairo, Ibn Taymiyyah Library.

Al-Shaibani, Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal ibn Hilal. *alradu ealaa aljihmiat walzanadiqa*, (In Arabic), edited by: Sabry bin Salamah Shaheen. 1st ed. Dar Al-Thabat for Publishing and Distribution.

Al-Tabari, Muhammad bin Jarir. *Jami' Al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an*, (In Arabic), edited by: Ahmad Muhammad Shaker. Al-Risala Foundation.

Abdul-Jabbar, Abu Al-Hasan Al-Qadi. *Tanzih Al-Qur'an from Objections*. (In Arabic). Dar Talab Al-Ma'rifah.

Abdul-Jabbar, Abu Al-Hasan. ***Al-Muheet Al-Ta'leef***, (In Arabic), Edited by: Omar Al-Sayed Azmi. Egypt. Egyptian House for Authorship.

Abdul-Jabbar, Al-Qadi Abu Al-Hasan. (1380 AH). ***Al-Mughni fi Abwab Al-Tawhid wa Al-Adl***. (In Arabic), Edited by: Some of it was edited by a group of scholars. 1st ed. Cairo, Arab Company for Printing and Publishing.

Abdul-Jabbar, Al-Qadi. (1380 AH). ***Al-Mughni fi Abwab Al-Tawhid wa Al-Adl***. (In Arabic), 1st ed. Cairo, Arab Printing and Publishing Company.

Abdul Jabbar, Al-Qadi. (1405 AH). ***rasayil aleadalat waltawhid***. (In Arabic), 2nd ed. Cairo. Al-Azhar Library for Heritage.

Abdul Jabbar, Al-Qadi. (1422 AH). ***sharh al'usul alkhamisa*** (In Arabic), Edited by: Ahmad bin Al-Hussein bin Abi Hashim. 1st ed. Beirut, Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.

Al-Dhahabi, Shams Al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Othman bin Qaymaz, (1424 AH-2003 AD), ***Alearsh*** (In Arabic), Edited by: Muhammad bin Khalifa bin Ali Al-Tamimi, 2nd ed., Saudi Arabia, Deanship of Scientific Research at the Islamic University, Medina.

Al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar. (1419 AH). ***Fath Al-Bari with Explanation of Sahih Al-Bukhari***. (In Arabic), Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz. 1st ed. Cairo. Dar Al-Hadith.

Al-Qurtubi, Ali bin Ahmad Hazm ***Al-Fasl fi Al-Milal wa Al-Ahwaa wa Al-Nihal***. (In Arabic). Cairo. Al-Khanji Library.

Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad Al-Khazraji. ***Al-Jami' li Ahkam Al-Quran***. (In Arabic), Edited by: Hisham Samir Al-Bukhari. Riyadh. Dar Alam Al-Kutub.

Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (1988). ***Al-Muqaddimat Al-Mumhadat***. (In Arabic), Edited by: Dr. Muhammad Haji. 1st ed. Lebanon. Dar Al-Gharb Al-Islami.

Katheer, Ismail ibn Umar. ***Al-Bidayah wa Al-Nihayah***. (In Arabic). Beirut. Maktabat Al-Maaref.

Katheer, Ismail ibn Katheer. (2001). ***tafsir alquran aleazim***. (In Arabic), 1st ed. Cairo, Al-Mukhtar Foundation.

Al-Lalaka'i, Hibat Allah ibn Al-Hasan ibn Mansur. (1402 AH). ***sharah 'usul aietiqad 'ahl alsunat waljamaeat min alkitaab walsunat wajimae alsahaba***. (In Arabic). Hibat Allah ibn Al-Hasan ibn Mansur Al-Lalaka'i. Edited by: Ahmad Saad Hamdan. (n.d.). Riyadh, Dar Taybah.

Al-Nawawi, Muhyi al-Din Yahya ibn Sharaf. (1392 AH). ***Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj***. (In Arabic), 2nd ed. Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Al-Naysaburi, Muslim ibn al-Hajjaj. ***almusnad alsahih almukhtasar tayaar aleadl ean aleadl 'iilaa rasul allah salaa allah ealayh wasalam***. (In Arabic), Investigation: Muhammad Fuad Abd al-Baqi. Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.