Muqāranah Afkār al-Tawḥīd ‘inda al-Syaikh ‘Abd al-Jabbār wa Abī al-Ḥasan al-‘Asy’arī

Comparison of the Thoughts on Tawḥid of al-Sheikh ‘Abd al-Jabbār and Abī al-Ḥasan al-‘Ash’arī

Rif’at Husnul Ma’afi, Achmad Reza Hutama Al Faruqi, Azhar Taufiqurrahman & Ahmad Chaidir

Abstract: *This article discusses Tauhid by two prominent mutakallim figures, namely al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār and al-‘Ash’arī using literature review and analytical and comparative methods. These two figures have similarities and differences in the concept of tauhid. ‘Abd al-Jabbār denies the azaliyah qualities that Allah has attached to Himself, because pinning these qualities to Allah will have an impact on divine dualism, and will also plunge a person into tajsim and tasybih, so he sees that Allah's nature is in essence, God himself. This statement was then opposed by al-Ash’arī, arguing that the nature of Allah is not His essence and nothing else, it means that the attributes of Allah are qadim. This is what the Mu’tazilah denied because it causes the number of qadim to be counted. The results of this study conclude that they agree on the oneness of Allah and provide evidence for it, refute things that lead to tasybih and tajsim, and takyif against Allah SWT. In addition, denying the possibility of seeing Allah in the world, and believing that Allah has the nature of kalam even though they differ in defining these attributes. While the difference between these two figures, first is in terms of their manhaj in determining aqidah. Second, in interpreting monotheism, the relationship between essence and nature, the nature of faith, interpretation of mutasyabih verses, the word of God, ru’yatullah in the hereafter.*

Keywords: Tawḥid; ‘Abd al-Jabbār; Abī al-Ḥasan al-‘Ash’arī; the Nature of Allah; Comparative Study.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0); https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Abstrak: *Artikel ini membahas tentang perbincangan tauhid menurut dua tokoh mutakallim terkemuka, yaitu al-Qādhī 'Abd al-Jabbār dan Al-'Ash'arī dengan menggunakan kajian kepustakaan dan metode analisis dan perbandingan. Kedua tokoh ini mempunyai kesamaan dan perbedaan terhadap konsep tauhid. 'Abd al-Jabbār mengingkari sifat-sifat azaliyah yang Allah sematkan pada diri-Nya, karena menyematkan sifat-sifat tersebut kepada Allah akan berdampak pada dualisme ketuhanan, dan juga akan menjerumuskan seseorang kepada tajsim dan tasybih, maka ia melihat bahwa sifat Allah adalah zat Allah itu sendiri. Pernyataan itu lalu ditentang oleh al-Asy'ari, dengan berpendapat bahwa sifat Allah bukanlah zat-Nya dan bukan selain itu, hal itu berarti bahwa sifat-sifat Allah qadim. Hal itulah yang diingkari oleh Mu'tazilah karena hal itu menyebabkan terbilangnya yang qadim. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa mereka bersepakat dalam keesaan Allah dan memberikan pembuktian atasnya, membantah hal-hal yang mengarah kepada tasybih dan tajsīm, serta takyīf terhadap Allah Swt. Selain itu, mengingkari kemungkinan melihat Allah di dunia, dan meyakini bahwa Allah mempunyai sifat kalam meski berbeda dalam mendefinisikan sifat tersebut. Sedangkan perbedaan dari kedua tokoh ini, pertama dari segi manhaj mereka dalam menetapkan akidah. Kedua, dalam mengartikan tauhid, hubungan antara dzat dan sifat, hakikat iman, penafsiran terhadap ayat-ayat mutasyabih, kalam Allah, ru'yatullāh di akhirat.*

Keywords: Tauhid; 'Abd al-Jabbār; Abī Ḥasan al-Ash'arī; Sifat Allah, Kajian Perbandingan.

ملخص: هذا البحث يتناقش عن التوحيد عند متكلمين البارزين, الشيخ عبد الجبار وأبي الحسن الأشعري بطريقة البحث المكتبي والمنهج التحليلي والمقارن. ويتضح من خلال ذلك التشابه والاختلاف بين هذين المتكلمين في مفهوم التوحيد. أنكر عبد الجبار الصفات الأزلية التي وُصفت بها الذات الإلهية، لأن نسبة هذه الصفات إلى الله أدت إلى الثنائية في الإلهية، كما قادت إلى التجسيم والتشبيه. لذلك، رأى أن صفات الله هي عين ذاته. بينما يعارض الأشعري هذا الرأي، حيث يرى أن صفات الله ليست هي ذاته ولا شيئًا آخر، مما يعني أن صفات الله قديمة. وهذا ما أنكرته المعتزلة، لأنه يؤدي إلى اعتبار ما هو قديم. وهذا ما نفته المعتزلة لأنه أدى إلى تسمية القديم. وخلصت نتائج هذا البحث إلى اتفاقهم على وحدانية الله تعالى، وتقديم الدليل عليها، ونفي ما يؤدي إلى التسبيح والتجسيم، والتكيف لله سبحانه وتعالى. وما عدا ذلك، فإنكار إمكانية رؤية الله في العالم، والاعتقاد بأن الله له طبيعة الكلام مع وجود اختلاف في تحديد هذه الطبيعة. أما الفرق بين هذين الشخصين فهو أولا من حيث منهجهما في تحديد عقيدتهما. ثانياً: في تفسير التوحيد، والعلاقة بين الذات والصفات، وحقيقة الإيمان، وتفسير الآيات المتشابهة، وكلام الله، ورؤية الله في الآخرة.

الكلمات المفتاحية: التوحيد، عبد الجبار، أبو الحسن الأشعري، الصفات الإلهية، الدراسة المقارنة.

مقارنة أفكار التوحيد عند الشيخ عبد الجبار وأبي الحسن الأشعري

رفعات حسن المعافي، أحمد ريزا هوتاما الفاروقي، أزهار توفيق الرحمن، و أحمد حيدر

إنّ العقيدة من الأصول الثابتة للإسلام، وهي لن تتغير خلال الرسالة السماوية عبر تاريخ البشرية. فقد كان كل رسول يقول لقومه: اعبدوا الله ما لكم من إله غيره. هذا يكون دليلا قويا على أن دعوة الأنبياء لقومه هي دعوة التوحيد. علّم الأنبياء أمته عبادة الواحد خالق السموات والأرض وما فيهما.[1] يقول: أطيعوه، وتذللوا له بالطاعة لما أمركم به ونهاكم عنه، (ما لكم من إله غيره)، يقول

 DOI: 10.15408/ref.v23i2.27237

الطبري: ما لكم من معبود سواه يستحقّ عليكم العبادة غيره، (ولا تنقصوا المكيال والميزان)، ولا تنقصوا الناس حقوقهم في مكيالكم وميزانكم، (إني أراكم بخير) .اختلف أهل التأويل في "الخير" الذي أخبر الله عن شعيب أنه قال لمدين إنه يراهم به.[2]

تعتبر دراسات المتكلمين المعاصرين من أبرز المجالات التي تسلط الضوء على العقيدة الإسلامية وتفسيرها في ضوء التحديات الحديثة. يسعى هؤلاء العلماء إلى فهم العلاقة بين النصوص الدينية والعقل، وكيف يمكن توظيف مبادئ التوحيد لمواجهة القضايا المعاصرة مثل التسامح والتعايش بين الأديان. من خلال تأكيدهم على أهمية الحوار والتفكير النقدي، يعمل المتكلمون المعاصرون على تعزيز وعي الأفراد بمسؤولياتهم تجاه الآخرين، مستندين إلى دعوة الأنبياء للتوحيد والعدالة الاجتماعية. هذه الدراسات تمثل جسرًا بين الأصول الثابتة للإسلام وتطبيقاتها في الواقع المعاصر، مما يسهم في تعزيز الفهم العميق للدين.

بين في تفسير ابن كثير: قد كان بين آدم إلى زمن نوح، عليهما السلام، عشرة قرون، كلهم على الإسلام قاله عبد الله بن عباس. قال عبد الله بن عباس وغير واحد من علماء التفسير: وكان أول ما عبدت الأصنام، أن قوما صالحين ماتوا، فبنى قومهم عليهم مساجد وصوروا صور أولئك فيها، ليتذكروا حالهم وعبادتهم، فيتشبهوا بهم. فلما طال الزمان، جعلوا تلك الصور أجسادا على تلك الصور. فلما تمادى الزمان عبدوا تلك الأصنام وسموها بأسماء أولئك الصالحين "ودا وسواعا ويغوث ويعوق ونسرا ". فلما تفاقم الأمر بعث الله، سبحانه وتعالى - وله الحمد والمنة - رسوله نوحا

يأمرهم بعبادة الله وحده لا شريك له، فقال: (يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) أي: من عذاب يوم القيامة إن لقيتم الله وأنتم مشركون به.[3]

أصبح المبحث عن قضيّة توحيد الله من المباحث المهمة التي تحدث عنها المتكلمون. وكان القاضي عبد الجبار ممن وضع اهتماما كبيرا لهذا الموضوع. فوجد ذلك في كتابه "شرح الأصول الخمسة"، حيث يقول إن التوحيد هو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقّ من الصفات والإقرار به حتى أنكر إثبات صفات أزلية لله لأنّ إثباتها له هو من باب تثنية القديم ويؤدّي إلى التجسيم والتشبيه.[٤] فرأى أنّ صفات الله هي عين الذات. وخالف في ذلك الأشعري، فرأى أن صفات الله هي ليست عين ذاته وليست غير ذاته. فهي بمعنى أنّ صفات الله قديمة فبهذه ينكرها المعتزلة لأنّ ذلك يؤدّي إلى تعدّد القدماء. فصار الخلاف بينهم، رغم أنّ الأدلة التي اتخذوها أساسا لآرائهم متساوية. ولدى كل منهما تفسيرات خاصة لتلك الأدلة. وسبب هذا الخلاف هو لاختلاف استخدام المنهج في تقرير العقيدة الذي يؤدّي إلى اختلاف فهم الدليل النقلي.

بالنظر إلى هذه المشكلة أراد الباحث أن يبحث عنهما لمميزاتهما. إن القاضي عبد الجبار لقبه المعتزلة بـ"قاضي القضاة" ولا يطلقون هذا اللقب على سواه. وإنه قد ألّف كتبا تأسس عليها التوحيد عند المعتزلة. وأما أبو الحسن الأشعري كان من كبار الأئمة المجتهدين والمجددين، وتبعه جماهير العلماء على مرِّ العصور حتى يومنا الحاضر. وكان في أول حياته على مذهب الاعتزال، ثم تاب وتراجع بعد ذلك، وتبرَّأ من

الأقوال التي كان يقولها المعتزلة، من القول بخلق القرآن وأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين وغير ذلك من أقوالهم، وأصبح أهل السنة ينتسبون إليه، حتى لقب بإمام أهل السنة والجماعة. وقد بلغت مؤلفاته نحو مائتي كتاب.[٥]

انطلاقا من فكرة القاضي عبد الجبار كالمعتزلة وأبي الحسن الأشعري كالأشاعرة من التوحيد كتب الباحث رأييهما في هذه القضية ووجوه الاتفاق والاختلاف فيه. ولذلك ألقى الباحثون بعض الأسئلة تتعلق بالموضوع عن مفهوم التوحيد عنهما، وما مجالهما، وما دليلهما النقلي والعقلي، وما حقيقة الإيمان، وما وجوه الاتفاق والاختلاف فيه.

منهج البحث

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل ومقارنة آراء اثنين من الشخصيات المهمة في دراسة التوحيد، وهما الشيخ عبد الجبار وأبو الحسن الأشعري. الخطوة الأولى هي جمع الأدبيات ذات الصلة، بما في ذلك الأعمال الأصلية والمقالات الأكاديمية التي تناقش أفكار الشخصيتين. بعد ذلك، يتم إجراء تحليل للنصوص لتحديد المفاهيم الرئيسية المتعلقة بالتوحيد، تليها طريقة المقارنة لتقييم الحجج والنهج المعرفي لكل شخصية.

ستُجمع نتائج التحليل والمقارنة لتسليط الضوء على مساهمة كل شخصية في فهم التوحيد. من المتوقع أن تقدم هذه الدراسة رؤى جديدة حول تأثير أفكارهما في تقاليد اللاهوت الإسلامي، بالإضافة إلى توصيات للدراسات المستقبلية .كما تسعى

هذه الدراسة إلى تعزيز الفهم العميق للعقيدة الإسلامية من خلال استخدام المنهج النوعي بدراسة المكتبية.

ترجمة حياة القاضي عبد الجبار

القاضي عبد الجبار هو قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمذاني الأسد أبادي، وولد سنة ٣٢٠ هـ على الأرجح، كان أشعريا ثم انتقل إلى الاعتزال بعد اتصاله بالعالم المعتزلي أبي إسحاق بن عياش، وبقي على هذا المذهب طول حياته. وقد اتفق الذين كتبوا عنه على أنه توفي سنة ٤١٥ هـ، وكان له عمر طويل أكثر من تسعين سنة.[٦]

ويقول علي بن سعيد بن صالح الضويحي وهو في كتابه "آراء علماء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويما"، إن القاضي عبد الجبار لقبته المعتزلة بقاضي القضاة ولا يطلقون ذلك على أحد سواه، كان في بداية حاله يذهب في الأصول على مذهب الأشعرية وفي الفروع على مذهب الشافعي ثم يذهب مذهب المعتزلة في الأصول حين انتهت إليه رياسة المعتزلة فصار شيخها وعالمها بلا مدافع، وولي القضاء بالرأي، وهو توفي بالري في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة هجرية، ودفن بداره.[٧]

تلقى الشيخ القاضي عبد الجبار على كبار المحدثين في عصره من أمثاله أبي الحسن بن سلمه القطان (ت: ٣٤٥ هـ) وهو محدث قزوين وعالمها كما يصفه الذهبي، وعلى عبد الرحمن ابن حمدان الجلاب (ت: ٣٤٣ ه) وله ميل إلى الاعتزال مع ندرة المعتزلة بين المحدثين، و عبد الله بن جعفر (ت: ٣٤٦ ه) والزبير بن عبد الله

عبد الواحد الاسدابادي (ت: ٣٤٧ هـ) وهو أول من تلقى عنه الشيخ القاضي عبد الجبار إذ هو من بلده،[٨] فقد درس علم الكلام على أبي إسحق إبراهيم بن عياش، وأبي عبد الله الحسين بن علي البصري، إن المعتزلة تضعهما في السلسلة التي تقول إنها توارثت الاعتزال عن طريقها وتصل إلى ابن الحنيفة ثم علي بن أبي طالب وتنتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.[٩]

وتلمذ على القاضي عبد الجبار طلاب منهم أحمد بن الحسين الأملي، وأبو رشيد سعيد النيسابوري، وأبو القاسم التنوخي، وأبو القاسم علي بن الموسوي، وأبو يوسف عبد السلام القزويني، وأبو عبد الله الحسن بن علي الصيمري، وأبو الحسين محمد بن علي البصري، وأبو القاسم إسماعيل البستي، وأبو حامد أحمد بن محمد النجار، وغيرهم كثيرون.[10]

إن للقاضي عبد الجبار مناهج في بحثه عن العقيدة وهي تقديم العقل على النقل،[١١] والاستدلال بالدليل العقلي، والرفض بخبر الواحد، والاستدلال بالتأويل الكلامي.[١٢] قد ألف القاضي عبد الجبار كثيرا من الكتب خاصة في علم الكلام وكانت كتبه بلغت الشرق والغرب. ومن بعض مؤلفاته المهمة هي كتاب شرح الأصول الخمسة لما بيّن فيه الشيخ القاضي عبد الجبار عن الأصول الخمسة للمعتزلة،[١٣] وكذلك أنه كتب كثيرة من آراء المعتزلة في كتب عديدة أخرى كالمغني في أبواب العدل والتوحيد متشابه القرآن، المغني في أصول الدين، المقدمات، نقض الإمامة والكتب الأخرى الكثيرة.[١٤] وقد اتفق الذين كتبوا عنه على أن الشيخ رحمه الله توفي سنة ٤١٥، وكان له عمر طويل أكثر من تسعين سنة.[١٥]

ترجمة حياة أبي الحسن الأشعري

هو علي بن أبي بشر واسمه إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن بردة بن أبي موسى أبو الحسن الأشعري. ولد أبو الحسن الأشعري بالبصرة في سنة ستين ومائتين.[١٦]

وكان أبوه هو أبو بشر إسماعيل بن إسحق وأنه كان سنيا جماعيا حديثا. ولذلك تسمى المعتزلة أبا الحسن الأشعري بأبي بشر. فابن النديم المعتزلي المتوفى سنة ٣٨٠هـ بسبب عداوته الضارية له وعدم دقته البالغة عنه، وبسب الحقد والعداوة له الأشعري اعتبر من الجبرية ونائبه الحشوية.[١٧] وفي أنسابه عن الأشعري، ربما رواية ابن عساكر تكاد تكون أقرب إلى التصديق فهو يقول إنّ الأشعري هو نسبة إلى أشعر قبيلة في اليمن أنه لما نزلت الآية (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) كان أبو موسى حاضرا إلى النبي وقال له "هم قومك يا أبا موسى أهل اليمن".[١٨]

كان الإمام الأشعري في دراسته تلقى القرآن، وحفظ القرآن من والده وتركه وهو في طفولة السن. وقد وهب الله في نفسه الذكاء وذكي الفؤاد قيل إن أباه إسماعيل بن إسحاق أوصى عند وفاته إلى زكريا بن يحي السياجي لصيانة الأشعري وهو إمام في الفقه والحديث وأخذ منه الأشعري الفقه والحديث حتى أجادهما.[١٩] صار بعد ذلك قاصد البغداد وهي عصمة الدولة الإسلامية ومركز العلوم والأدب وكثر فيها العلماء من كل الفنون وصارت كعبة القصاد ونجعة الروات. فتلقى فيها الإمام الأشعري العلوم المختلفة بالعلماء النابغين وقيل إنه درس علم التفسير عن أبي حنيفة الجحمي وسهل ابن نوح ومحمد بن يعقوب المقري وعبد الرحمن بن خلف

الصنبي البصريين.[٢٠] ولكن مهما قد تعلم الأشعري الحديث وأجاده لم يكن الأشعري من جملة المحدثين.[٢١] وقد قال أحمد أمين إنّ الأشعري يتمذهب بمذهب الشافعي وذلك لكونه يجلس إلى حلقة أبي أسحق المروزي وإلى ما نراه في كتابه "اللمع" من الكلام في العام والخواص على طريقة الشافعي وإلى إثباته في كتابه "الإبانة" إنه على قول أحمد بن حنبل وقد كان ابن حنبل يجالس الشافعي ويتصل به. وكان الشافعي فقيها وابن حنبل محدثا.[٢٢] وكان الشافعي قد استنبط علم الأصول وأحمد بن حنبل كان محدثا يروي الأحاديث يختبر صحتها عن طريقة الدراسة.

كان الأشعري تعلّم العلوم من أستاذه أبي علي الجمالي المعتزلي وتلقى منه الإمام عن آراء المعتزلة مناهجها ثم اتبع الأشعري مذهب المعتزلة في مدة السنين وقيل أربعين سنة. ثم خالف الأشعري مذهب المعتزلة في الكثير من كلياته وجزئياته. فأقام مذهبا جديدا وهو الأشعرية المنسوب إلى اسمه أبو الحسن الأشعري. وفي رواية أخرى أوردها الشهرستاني في الملل والنحل حيث يقول جرى بين أبي الحسن الأشعري واستاذه الجبائي مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلاح، فتخاصما وانحاز الأشعري إلى طائفة الصفاتية فأيد مقالهم مناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية.[٢٣]

وكان عجبا في الذكاء وقوة الفهم، ولما برع في معرفة الاعتزال كرهه وتبرأ منه، وصعد للناس، فتاب إلى الله -تعالى- منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة، ويهتك عوارهم. قال الفقيه أبو بكر الصيرفي: كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم، حتى نشأ الأشعري، فجرهم في أقماع السمسم. قال ابن الباقلاني أن لأبي الحسن أربعة تواليف في

الأصول يذكر فيها قواعد مذهب السلف في الصفات، وقال فيها: تمر كما جاءت. ثم قال: وبذلك أقول، وبه أدين، ولا تؤول. ومات ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاثمائة حط عليه جماعة من الحنابلة والعلماء، وكل أحد فيؤخذ من قوله ويترك، إلا من عصم الله تعالى، اللهم اهدنا وارحمنا. وكان المنهج الأشعري الكلامي ينحصر إلى ثلاثة عناصر: الأول: التوسط بين العقل والنقل، الثاني: الالتزام بالتأويل الكلامي، الثالث: الاستدلال بالدليل العقلي.[٢٤]

كما وصف الباحث من قبل أن للأشعري علوما كثيرة وعقلا واسعا. كان غزير الإنتاج وعميق البحث. وقد ألّف نيفا من الكتب، أبرز فيها جودته في التأليف والتصنيف. وأما أشهر كتبه: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، رسالة إلى أهل الثغر باب الأبواب، الإبانة عن أصول الديانة. وكان الإمام يتوفى سنة ٣٢٤ ه/٩٣٠ م. يزعم أنه دفن بين الكرح وباب البصرة. قال الدكتور غرابة إنّ قبره قريب من الإمام بن حنبل.[٢٥]

مفهوم التوحيد عند المتكلّمين

إنّ هارون ناسوتيون (Harun Nasution) كالممثّل من المعتزلة الجدد كأسلافهم في فهم معنى التوحيد. وأدرجوا في مسمى التوحيد نفي الصفات مطلقا، ونفي العلو، ونفي الرؤية، وأدخل في مسمى التوحيد القول بخلق القرآن، ولهذا

لقب أسلافهم أنفسهم بأهل العدل والتوحيد، واعتبروا من أثبت الصفات والرؤية مشبها وممثلا ومجسما.[٢٦]

ويرى هارون أن الصفات الذاتية؛ كالعلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والقدم، وجلاله وكبرياؤه سبحانه وسائر صفاته الذاتية هي نفس ذات الله، بمعنى أن الصفة هي الذات، وليست أمرا زائدا على الذات، فعلم الله هو الله، وقدرته هي هو، وهو حي وحياته هي هو، وهو قديم بقدم هو ذاته.[٢٧] بل زعم في رسالته للدكتوراه أن الإمام محمد عبده ممن اعتقد بنفي الصفات كما اعتقده المعتزلة.[٢٨] ولهذا زعم هارون أن من التوحيد والتنزيه نفي الصفات والقول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة.[٢٩]

وصفات الأفعال هي: الإرادة، والكلام، والخلق، والرزق، والتصوير والإحياء والإماتة.[٣٠] وصفات الأفعال عند هارون ليست قديمة، ولا قائمة بذاته؛ بل هي لا في محل؛ لأنها حادثة عند إرادة وجود الفعل، وكذلك مرادات الله وأفعاله غير محصورة؛ لأنها تتجدد بتجدد المرادات، وبتجدد الأفعال التي يفعلها الخالق.[٣١] والإرادة عنده ليست قديمة؛ لأنه يريد الحادث وقت حدوثه أو عند إرادة حدوثه، فتحدث الصفة بحدوث متعلقها، إلا أنها لا تقوم بذات الله، وليس لها محل كذلك تقوم به؛ لأنها حادثة، وقيام الحادث بذات الله باطل؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث مطلقا حادث.[٣٢]

وأما الغزالي قسم التوحيد إلى أربع طبقات وهي كما يلي:[٣٣] **الأولى**، الذي قال "لا إله إلا الله" بلسانه، ولكن قلبه غافل عن كلمة التوحيد أو منكر له، وهذا توحيد

المنافقين. **الثانية**،وإذا كان قلبه يصدق ما قاله بلسانه فهذا توحيد معظم المسلمين. **الثالثة**، وإذا شهد بلسانه صدق ما قاله بطريقة الكشف من نور الحق، فهذا توحيد المقرّبين، الذين ينظرون إلى الأشياء الكثيرة ولكنهم ينظرونها بأنها من مصدر الإله الواحد. **الرابعة**، وهو لا يرى في وجوده إلا الله الواحد، وهذه الدرجة من درجة مشاهدة الصديقين حيث أنّ الصوفية سموها بالفناء في التوحيد. وهذه الدرجة الرابعة عند الغزالي من أرفع الدرجات، لأن الموحد في حالة الشهود الذي لا يرى إلا الله الواحد، ولا يرى الأشياء الكثيرة إلا وهي من مصدر الواحد، وهذه هي غاية قصوى من كل التوحيد.

ويفسّر معنى الواحد بأنه ما لا يقبل القسمة أي لا كمية له ولا مقدار، والله سبحانه منزّه عن القسمة والنظير والند. ويقول الإمام الغزالي: "هو واحد في ذاته لا شريك له، وفرد لا مثيل له، صمد لا مثيل له، متوحد لا ندّ له"، أي أنه غير مقسّم، لأنه كل ما جاز تقسيمه فله كمية. والتقسيم في الكمية يحتاج إلى التجزئة والتصغير، والذي ليس له كمية فليس من الممكن وجود التقسيم.[٣٤]

والله لا شريك له معناه بأن الله وحده خالق هذا العالم وليس غيره. وإذا كان هناك شريك له فيجب أن يماثله ويشابهه في جميع الجوانب أو أعلى منه، وهذا لا يمكن أن يحدث، لأنه إذا تساوى كلاهما فصفاتهما متغيرة، والله لا يتغير ولذلك ليس كمثله شيء ولا شريك له.[٣٥] كما قال في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه وحسابه على الله وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو خالد الأحمر ح وحدثنيه زهير بن حرب حدثنا يزيد بن

هارون كلاهما عن أبي مالك عن أبيه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من وحد الله ثم ذكر بمثله.[٣٦]

جاء الإسلام داعياً إلى توحيد الله وعبادته وحده دون سواه. وقد أكرم الله من اعتنق الإسلام وأصبح موحداً، وترك أمر القلوب إلى الله العليم بما تخفيه الصدور. وقد وردَ في الصَّحيحَينِ عن عبدِ اللهِ بنِ عُمَرَ رَضيَ اللهُ عنهما، أنَّ رسولَ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ قالَ: «أُمِرتُ أنْ أُقاتِلَ النَّاسَ حتَّى يَشْهدوا أنْ لا إلهَ إلَّا اللهُ، وأنَّ مُحَمَّدًا رسولُ اللهِ، ويُقِيموا الصَّلاةَ، ويُؤتوا الزَّكاةَ، فإذا فَعَلوا ذلك عَصَموا مِنِّي دِماءَهم وأموالَهم إلَّا بحقِّ الإسلامِ، وحِسابُهم على اللهِ»، وفي البُخاريِّ من حديثِ أنسٍ رَضيَ اللهُ عنه أنَّه صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ قالَ: «مَن صلَّى صلاتَنا واستقبَلَ قِبلتَنا، وأكَلَ ذَبيحتَنا؛ فذلك المُسلِمُ الذي له ذِمَّةُ اللهِ وذِمَّةُ رَسولِه، فلا تُخفِروا اللهَ في ذِمَّتِه»، وهذا يُوضِّحُ أنَّ شهادةَ التَّوحيدِ يَستلزِمُ معها الإتيانَ بباقي أركانِ الإسلامِ، وإلَّا فإنَّ المُنكِرَ لرُكنٍ من أركانِه فهو في حُكمِ المُرتَدِّ .وفي الحديثِ: أنَّ الإسلامَ وقولَ كَلِمةِ التَّوحيدِ يَعصِمُ دَمَ الإنسانِ ومالَه، وكذلك عِرضَه.

واعتقد الغزالي بأن الله تعالى خالق هذا العالم وجميع مخلوقاته في هذه الأرض. والله بكونه خالقا أنه واحد. وهذا ردّ الغزالي مذهب الثنائية الذي يذهب إلى أنّ هذا العالم له إلهان خالقان وهما إله الخير وإله الشر.[٣٧] يعتبر الغزالي أن الله هو الواحد الذي خلق كل شيء من العدم، وأنه لا شريك له في هذا الخلق. والإيمان بتوحيد الله في الخلق هو الأساس الذي لا يمكن التفريط فيه. والله قادر وعالم وحي ومريد وسميع وبصير ومتكلم. وسمّيت هذه بالصفات السبع وهذه الصفات السبع عنده

ليست عين الذات، بل أنها زائدة عن الذات. فخالق العالم عالم بعلمه، وحي بحياته، وقادر بقدرته، وهلم جرا على جميع الصفات الإلهية.[٣٨]

بناءً على إيمانه بوحدانية الله، كان الغزالي ناقداً للمذاهب الثنائية التي تقترح وجود إلهين خالقين، أحدهما إله للخير والآخر إله للشر. يرى الغزالي أن هذه الفكرة تتناقض مع مفهوم التوحيد، الذي ينص على أن الله هو الخالق الوحيد الذي يدير كل أمور الكون. بالنسبة للغزالي، فإن العالم بكل ما فيه من خير وشر هو نتاج إله واحد قادر على تدبير كل تفاصيله.

يعتقد الغزالي أن الاعتقاد في الثنائية لا يتماشى مع التوحيد الكامل لله، بل يتضمن افتراض أن الله عاجز عن التحكم الكامل في الكون، وهو ما يتعارض مع العقيدة الإسلامية التي تؤكد أن الله هو القوي والعليم والحكيم. برأيه، القول بوجود إلهين يفتح المجال لتفسير الأحداث بطرق غير متسقة مع الإيمان بإله واحد يشرف على الخلق والتدبير، مما يضعف مفهوم الوحدانية المطلقة لله. بذلك، يُعد موقف الغزالي من قضية التوحيد تأكيداً على أهمية الالتزام بالعقيدة الإسلامية التي تدعو إلى إيمان تام بوحدانية الله وعدم الاعتراف بأي شريك له في عملية الخلق وتدبير الكون.

قضيّة التوحيد عند القاضي عبد الجبار

١. تعريف التوحيد عند القاضي عبد الجبار

قال القاضي عبد الجبار وهو يعرّف التوحيد لغة واصطلاحاً: "والأصل فيه أنّ التوحيد لغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحرّكاً، والتسويد، عبارة عما به يصير الشيء أسوداً، ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صادقاً إلا وهو واحد، فصار ذلك كالإثبات، فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب".[39]

والتوحيد في الاصطلاح، يقول القاضي: "فأما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقّ من الصفات نفياً وإثباتاً على الحدّ الذي يستحقّه والإقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعاً، لأنه لو علم ولم يقرّ أو أقرّ ولم يعلم لم يكن موحِّداً."[٤٠]

أما اصطلاحا، فقد اختلف المسلمون في إيجاد تعريف جامع مانع لمصطلح التوحيد، فقد يقصد به جميع مباحث العقيدة، سواء ما تعلق منها بالله وصفاته، أو بالرسل والأنبياء، - عليهم الصلاة والسلام - أو الأمور الغيبية الواردة في الكتاب والسنة، وقد يقتصر مدلول التوحيد في البحث في ذات الله وصفاته، ولذلك يعرف التوحيد: «بأنه إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وأفعالاً وصفاتا».

لكن التوحيد عند القاضي عبد الجبار يعني أنّ الله واحد لايشاركه أحد في الصفات وليس مثله موجود، وأنه الوحيد الجدير بهذه الصفات التي يستحق أن

يوصف بها أو الصفات التي يجب أن لايتصف بها وفي هذا يقول: «التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحدا، أما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأنّ الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به».

لأنّ الإسلام يُعرف بدين التوحيد، والتوحيد أَوَّلٌ وأَوَّلِيٌّ فيه، فهو أولٌ، لأنّ الاعتقاد أن «لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له» كانت الأولى في الشهادتين اللتين هما أول ركن من أركان الإسلام. و «لاشريك له» تعني وحدانيته في كل شيء، لذلك يغفر الله كل المعاصي عدا أن يُشرَك به. والتوحيد أَوَّلِي لأنه أساس الأركان الأربعة الأخرى في الإسلام، إذْ دونه لا تقوم هذه الأسس. قال رسول الله: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان». وليس المقصود بالتوحيد الاقرار بوحدانية الله فحسب، فهذا الامر مسلَّم به من جميع المسلمين، فلم نجد مسلما ينكر التوحيد بالله I، ولم نر فرقة واحدة من الفرق الإسلامية لا تقول به. وإنما المقصود بالتوحيد هنا التوحيد بين الذات الالهية وصفاتها. إلاّ أنّ المعتزلة لُقِبوا بأصحاب التوحيد والعدل، بل أنّ القاضي عبد الجبار ألف موسوعة ذات عشرين جزءاً تحت عنوان "المغني في أبواب التوحيد والعدل" وهذا يبين أنهم كانوا متميزين في تفسيره، متفلسفين في العقيدة بكيفية معمقة ودقيقة فيه.

لتحقيق التوحيد الصحيح، يشدد القاضي عبد الجبار على أهمية توافر شرطين معاً: العلم والإقرار. المعرفة الدقيقة بوحدانية الله وحدها لا تكفي، بل يجب أن

يكون هناك اعتراف وإقرار بهذه الوحدة أيضاً. إذا كان الشخص يعلم ولم يقرّ، أو أقرّ دون أن يكون لديه العلم الكافي، فإن ذلك لا يُعتبر توحيداً حقيقياً. بناءً على ذلك، فإن التوحيد يقتضي الجمع بين الفهم العميق والإيمان الصادق. يجب أن يتضمن الإيمان بالله توحيداً تاماً في المعرفة والاعتراف بوحدانيته، وعدم وجود أي شريك له في الأفعال أو الصفات. في الختام، يعكس تعريف القاضي عبد الجبار للتوحيد أهمية الوحدة والإفراد في كل من المعنى اللغوي والاصطلاحي، مشدداً على ضرورة توافق العلم مع الإقرار لتحقيق التوحيد الكامل.

ذكر القاضي أن هناك أربعة أدلة تُعتبر أساساً للتفكير الاستدلالي (النظر)، وهي: الحجة العقلية (حجة العقل)، الكتاب المقدس (الكتاب)، الممارسات النموذجية من النبي محمد صلى الله عليه وسلم (السنة)، وإجماع الأمة (الإجماع). وتعتبر الحجة العقلية هي الأهم، لأنها تعتمد على معرفة وجود الله، وأنه دائماً محق، ولا يظلم مخلوقاته أبداً.

في تعريف التوحيد، يسعى القاضي عبد الجبار إلى تجنب التصور الذي يرى أن الله يمتلك صفات مشابهة للمخلوقات. لأنه إذا كانت لله صفات، فإن هذه الصفات يجب أن تكون أبدية مثل ذات الله. وإذا كانت الصفات أبدية، فإن ذلك يعني وجود أكثر من شيء أزلي. ولهذا السبب، يعتبر القاضي عبد الجبار هذا التصور نوعًا من الشرك أو التعددية.

٢. الأدلة عن التوحيد عند القاضي عبد الجبار

فلهذه المسألة قد تمسّك القاضي عبد الجبّار وأئمّة المعتزلة في مسألة التوحيد بأدلّة نقليّة وعقليّة، منها ما يلي: **الأول**، الدليل النقليّ. فيه دليلان: الدليل الأوّل: قال الله تعالى: (لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا) رأى القاضي أنّ معنى هذه الآية أن الله واحد لا كما قاله الثنوية في إثبات قدمين ولا ما قالته النصارى في إثبات التثليث.[٤١] يؤكد القاضي عبد الجبار على كمال التوحيد وينبذ المفاهيم اللاهوتية التي تتعارض مع تعاليم التوحيد. في سياق الآية، يشير "الثنائي" إلى السماء والأرض. توضح الآية أن وجود إله كثير سيؤدي إلى صراع في تنظيم الكون، مما يؤدي بدوره إلى فساد وعدم استقرار. تدعم هذه الفكرة توحيد الله وتنبذ المعتقدات التي تقبل بوجود أكثر من إله يمكن أن يؤثر على الخلق. يستخدم القاضي عبد الجبار هذا الحجج لرفض مبدأ الثنائية والتثليث. في هذا السياق، تعتبر الثنائية، كما طرحتها المذاهب الزرادشتية، وجود قوتين إلهيتين متعارضتين: قوة خير وقوة شر، يُفترض أن كليهما خالد ولهما دور في تنظيم العالم. يرفض القاضي عبد الجبار هذا الرأي بحجة أن وجود أكثر من إله سيؤدي إلى الفوضى في تنظيم واستقرار الكون. وفقاً له، فإن توحيد الله هو المفتاح للحفاظ على النظام والاستقرار في الخلق.

علاوة على ذلك، يرفض القاضي عبد الجبار أيضاً مفهوم التثليث في الديانة المسيحية، الذي ينص على أن الله يتكون من ثلاثة أقانيم: الله الآب، الله الابن، والله الروح القدس. على الرغم من أن هذه الأقانيم الثلاثة تُعتبر واحدة في الجوهر، إلا أنها تبقى كيانات منفصلة. يجادل القاضي عبد الجبار بأن وجود الله في شكل

ثلاثة أقانيم منفصلة يتعارض مع مفهوم توحيد الله، لأن وجود إله ذو أكثر من شكل من أشكال الوجود أو أقنوم سيتسبب في الارتباك وعدم الاستقرار في تنظيم الكون.

الدليل الثاني: قال الله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى) هو الله في السماوات وفي الأرض وقال الله تعالى: (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ) إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر الجنب والساق والعين والوجه. قال القاضي: إنّ أول ما ينبغي أن يعلمه أنه لا حق بعد أن تتقدم للإنسان معرفة الله تعالى ويعلم أنه لا يشبه الأجسام ولا يفعل القبائح، فالاحتجاج به في نُصرة الجسمية لا يجوز[42].

الثاني، الدليل العقلي. فيه دليلان: الدليل الأوّل: هو أنه تعالى لو لم يكن قديما لكان محدِثاً، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدها كان على الأخر لا محالة. فلو كان القديم تعالى محدثا لاحتاج إلى محدث، وذلك المحدث إما أن يكون قديما أو محدثاً، فإن كان محدثاً كان الكلام في محدثه كالكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى صانع قديم على ما نقوله، أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين، وذلك يوجب أن لا يصح وجود شيء من هذه الحوادث، وقد عُرف خلافه.[٤٣] الدليل الثاني: قال القاضي عبد الجبّار أنّ الله تعالى ليس جسما كما تقول المجسمة، ولا على صورة آدم كما قال بعضهم، ولا منبث في كل المكان، ولا إلى سائر ما قالوه في ذلك مما يجل تعالى عن ذكره[44].

لأنه لو كان جسما لوجب أن لايخلو من دلائل الحدوث، كالقرب والبعد والاجتماع والافتراق، وكان يجب أن يكون محدثا كهذه الأجسام. وأيضا فكان

يجب أن يحتاج إلى مركّب ومصوّر ومؤلّف له كما تحتاج الأجسام إلى ذلك. وإلا فإن جاز أن يكون هو قديما يستغني عن موجد ومركب ومصور ليجوزن أن يستغني الواحد منا عن الله تعالى، وفي هذا إبطال الصانع.[٤٥] ولا وصف الله بشبه الأجسام. فلو جاز ذلك لجاز أن يوصف بأنه شخص أو جثة، وإن لم يشبه الأشخاص أو الجثة. ولجاز أن يقال: جسم سمين كما يقال به في الشاهد، ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.[٤٦]

قضيّة التوحيد عند أبي الحسن الأشعري

١. تعريف التوحيد عند أبي الحسن الأشعري

قال أبو الحسن الأشعري إنّ التوحيد هو إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالًا، فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى، ولا تقبل ذاته الانقسام لا فعلا ولا وهمًا ولا فرضا مطابقا للواقع، ولا تشبه صفاته الصفات، ولا تعدد فيها من جنس واحد بأن يكون له تعالى قدرتان مثلا، ولا يدخل أفعاله الاشتراك؛ إذ لا فعل لغيره سبحانه خلقا، وإن نُسب إلى غيره كسبا.[٤٧]

التَّوْحيدُ عنْدَ الأشاعِرةِ يَشمَلُ ثَلاثةَ أمور: أنَّ اللهَ واحِدٌ في ذاتِه لا قَسيمَ له، وأنَّه واحِدٌ في صِفاتِه لا شَبيهَ له، وأنَّه واحِدٌ في أفْعالِه لا شَريكَ له. قالَ الشَّهْرَسْتانيُّ: الواحِدُ هو الشَّيءُ الَّذي لا يَصِحُّ انْقِسامُه؛ إذْ لا تَقبَلُ ذاتُه القِسْمةَ بوَجْهٍ ولا تَقبَلُ الشَّرِكةَ بوَجْهٍ؛ فالباري تَعالى واحِدٌ في ذاتِه لا قَسيمَ له، وواحِدٌ في صِفاتِه لا شَبيهَ له، وواحِدٌ في أفْعالِه لا شَريكَ له. وقالَ ابنُ العَرَبيِّ: صارَ واحِدًا في ذاتِه بعَدَمِ

التَّجَزِّي، واحِدًا في صِفاتِه، واحِدًا في أفْعالِه ومَخْلوقاتِه، وكلُّ واحِدٍ مِن هذه الأوْجُهِ الثَّلاثةِ واجِبٌ في وَصْفِه؛ فلا قَسيمَ له في الذَّاتِ، ولا شَبيهَ له في الصِّفاتِ، ولا شَريكَ له في تَدْبيرِ المَصْنوعاتِ. وقالَ الصَّفاقِسيُّ: (التَّوْحيدُ: أن تُثبِتَ ذاتًا مَوْصوفةً بالصِّفاتِ، مُنَزَّهةً عن النَّقائِصِ، مُخالِفةً للحَوادِثِ. قالَ بعضُ الحُكَماءِ: أُصولُ التَّوْحيدِ أرْبَعةٌ: **أوَّلُها**، العِلمُ بوَحْدانيَّةِ اللهِ تَعالى. **والثَّاني**، أن تَعلَمَ أنَّه مُنَزَّهٌ عن الكَيْفيَّةِ. والثَّالِثُ: أن تَعلَمَ أنَّه مُتَعالٍ عن الكَمِّيَّةِ. **والرَّابِعُ**، أن تَعلَمَ أنَّه مُتَعالٍ عن الأيْنِيَّةِ.

وقالَ الصَّفاقِسيُّ أيضًا: (التَّدَيُّنُ بالتَّوْحيدِ الَّذي هو: إثْباتُ ذاتٍ غَيْرِ مُشْبِهةٍ للذَّواتِ ولا مُعَطَّلةٍ عن الصِّفاتِ: مِمَّا لم يُخْتَلَفْ فيه في شَريعةٍ مِن الشَّرائِعِ، حتَّى لو أَلَّفَ أبونا آدَمُ كِتابًا في عِلمِ الكَلامِ لكانَ يُقرأُ ويُقَرَّرُ في زَمانِنا، ومِن قَبْلِنا كذلك. وقالَ السَّنوسيُّ: (مَعْنى الأُلوهيَّةِ اسْتِغناءُ الإلهِ عن كُلِّ ما سِواه، وافْتِقارُ كُلِّ ما عَداه إليه، فمَعْنى لا إلهَ إلَّا اللهُ: لا مُسْتَغنيًا عن كلِّ ما سِواه ومُفْتَقِرًا إليه كلُّ ما عَداه إلَّا اللهُ تَعالى. وقالَ السَّنوسيُّ أيضًا: (الكُتُبُ الإلَهيَّةُ أَطبَقَتْ على التَّوْحيدِ، فوَجَبَ أن يكونَ التَّوْحيدُ حَقًّا، قالَ ابنُ التِّلِمْسانيِّ: يَعْني بالتَّوْحيدِ اعْتِقادَ الوَحْدةِ للهِ تَعالى والإقْرارَ بِها. ونَجِدُ بعضَ الأشاعِرةِ قد يُبَيِّنُ مَعْنى لا إلهَ إلَّا اللهُ على المَعْنى الحَقِّ، ويُعرِّفُ التَّوْحيدَ كما يُعرِّفُه أهْلُ السُّنَّةِ، لكن لا يُؤكِّدونَ على هذا، وربَّما يَذكُرونَه عَرَضًا، وبعضُهم لا يَقْتَصِرُ على ذِكْرِ الصَّوابِ، كما في هذه النُّقولِ: قالَ الصَّاويُّ: (مَعْنى "لا إلهَ إلَّا اللهُ" المُطابِقيُّ: لا مَعْبودَ بحَقٍّ إلَّا اللهُ، ومَعْناها الالْتِزاميُّ: لا مُسْتَغْنِيًا عن كلِّ ما سِواه ومُفْتَقِرًا إليه كلُّ ما عَداه إلَّا اللهُ).

مفهوم التوحيد عند أبي الحسن الأشعري يعبر عن الإيمان بوحدانية الله الكاملة، التي تشمل جوانب الذات، الصفات، والأفعال. التوحيد يعني أن العبادة يجب أن تكون موجهة حصريًا إلى الله وحده، ويجب الاعتقاد بوحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله. الله، وفقًا للأشعري، ليس له شريك أو نظير، وذاته لا يمكن مقارنتها أو تقسيمها إلى أجزاء. كما أن صفاته تتفرد ولا تشبه صفات المخلوقات، وأفعاله هي خالصة وغير قابلة للاشتراك مع أي قوة أخرى.

الأشعري ينكر أي تصور للشبيه أو التعدد في الله، حيث لا يمكن أن تُقارن ذاته أو صفاته بأي مخلوق، ولا يمكن تقسيمه أو تصنيفه إلى أجزاء. الله لا يمتلك تعددًا في الصفات أو الأفعال، وكل فعل من أفعاله هو خالص ومُنفرد. هذا التصور يهدف إلى الحفاظ على نقاء التوحيد وحمايته من أي مفاهيم تشابه أو تعدد قد تؤثر على فهم الوحدة الإلهية[٤٨].

٢. الأدلة عن التوحيد عند أبي الحسن الأشعري

أ.) الدليل النقلي

الدليل الأوّل: وقد ذكر الأشعري الدليل على توحيد الله في قوله تعالى: (لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا) سورة الأنبياء (٢١): ٢٢ أي لو كان فيهما جنس الآلهة غير الله لم توجدا، لكن عدم وجودهما باطل؛ لمشاهدة وجودهما، فبطل ما أدى إليه وهو وجود جنس الله فثبت أن الله واحد، وهو المطلوب.[٤٩] يقول تعالى ذكره: لو كان في السماوات والأرض آلهة تصلح لهم العبادة سوى الله

الذي هو خالق الأشياء، وله العبادة والألوهية التي لا تصلح إلا له (لَفَسَدَتا) يقول: لفسد أهل السماوات والأرض(فسبحان الله رب العرش عما يصفون) يقول جل ثناؤه: فتنـزيه لله وتبرئة له مما يفتري به عليه هؤلاء المشركون به من الكذب. كما حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قَتادة، قوله (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) يسبح نفسه إذ قيل عليه البهتان.

الدليل الثاني: قوله تعالى في سورة الرحمان (٥٥): ٢٧ (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ وَالإِكْرَامِ) مال الأشعريّ إلى أنّ لله وجها لا يفني ولا يلحقه الهلاك، ويشير معنى العين واليد قوله تعالى في سورة هود (١١): ٣٧ (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا) وقوله تعالى في سورة الطور (٥٢): ٤٨ (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا)، وقوله تعالى في سورة الصاد (٣٨): ٧٥ (قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ) بأن له يدا وعينا لا يكيف ولا يحدد[٥٠] وهكذا أثبت كل الصفات التي وردت في الآيات القرآنية بتسليم التأويل مع طرد عن التشبيه والتجسيم والتكييف.

إن تسليم التأويل يعني قبول المعاني التي تفسر بها الآيات دون أن تعارض السياق الديني. أما طرد عن التشبيه يعني أنه لا ينبغي تشبيه الله تعالى بمخلوقاته. والتجسيم يعني عدم تصوّر الله في شكل مادي أو جسمي. والتكييف :يعني عدم تحديد أو وصف كيفية صفات الله. بشكل عام، الجملة تدل على أن الشخص يحاول

أن يثبت صفات الله بطريقة تنأى عن أي تصورات خاطئة أو مادية، مع الالتزام بالمفاهيم الدينية.

ب.) الدليل العقلي

الدليل الأوّل: تعدد الإله – كأن يكون هناك إلهان – لما وجد شيء من العالم، لكن عدم وجود شيء من العالم باطل لأنه موجود بالمشاهدة، فما أدى إليه وهو التعدد باطل، وإذا بطل التعدد ثبتت الوحدانية وهو المطلوب.[٥١]

وإنما لزم من التعدد كأن يكون هناك إلهان عدم وجود شيء من العالم لأنهما إما أن يتفقا وإما أن يختلفا. فإن اتفقا فلا يجوز أن يُوجِداه معا؛ لئلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، ولا يجوز أن يوجداه مرتبا بأن أحدهما ثم يوجده الآخر؛ لئلا يلزم تحصيل الحاصل، ولا يجوز أن يوجد أحدهما البعض والآخر البعض، للزوم عجزهما حينئذ؛ لأنه لما تعلقت قدرة أحدهما بالبعض سدّ على الآخر طريق تعلق قدرته به فلا يقدر على مخالفته. وهذا عجز، وهذا يسمى برهان التوارد؛ لما فيه من تواردهما على شيء. وإن اختلفا بأن أراد أحدهما إيجاد العالم والآخر إعدامه فلا يجوز أن ينفذ مرادهما؛ لئلا يلزم عليه اجتماع الضدين، ولا يجوز أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر؛ للزوم عجز من لم ينفذ مراده، والآخر مثله لانعقاد المماثلة بينهما.[٥٢]

الدليل الثاني: والأشعري قد مال إلى نفي الجسمية لأن الجسم هو العريض الطويل المجتمع مع أن الله بمقتضى العقل ليس كمثله شيء فلا يشبه الله شيئا من المخلوقات ولا يشبه شيئا منها. وهو أيضا مال إلى رأي السلف في تنزيه الله وذلك

أنه فرّ معنى الوجه قوله تعالى في سورة القصص (٢٨): ٨٨ (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ).

ج. المقارنة بين القاضي عبد الجبار وأبي الحسن الأشعري في التوحيد

١. أوجه الاتفاق بينهما

يظهر مما كتب الباحث بعض أوجه الاتفاق في الأمور الآتية: (١). اتفق أبو الحسن الأشعري والقاضي عبد الجبّار على توحيد الله تعالى، مهما كان تعريفه عندهما يختلفان. فذهب الأشعري أنّ التوحيد هو إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالًا،[٥٣] وأما القاضي عبد الجبّار ذهب أنه العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره.[٥٤] (٢). استدلالهما في توحيد الله تعالى بما ورد في القرآن الكريم من سورة الأنبياء (٢١): ٢٢ (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا). قال القرطبي في تفسيره للآية: أي لو كان في السماوات والأرضين آلهة غير الله معبودون لفسدتا. وقال الفراء: إلا ـ هنا في موضع سوى، والمعنى: لو كان فيهما آلهة سوى الله لفسد أهلها.[٥٥] (٣). اتفق الأشعري والقاضي عبد الجبّار على طرد عن التشبيه والتجسيم والتكييف. (٤). اتفق الأشعري والقاضي عبد الجبّار على أن الله له صفة الكلام. مهما اختلفا في تعريف هذه الصفة كما سيبين الباحث في وجه الاختلاف بينهما. (٥). أنكر الأشعري والقاضي عبد الجبّار رؤية الله تعالى في الدنيا.[٥٦]

٢. أوجه الاختلاف بينهما

ويظهر كذلك بعض أوجه الاختلاف في الأمور الآتية: (١). اختلف الأشعري والقاضي عبد الجبار في تعريف التوحيد. فذهب الأشعري أنّ التوحيد هو إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالًا،[٥٧] وأما القاضي عبد الجبّار ذهب أنه العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره.[٥٨] بهذا كان موقف الباحث من هذا الاختلاف يميل إلى ما رآه الأشعري وهو أن التوحيد هو إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالا خلافا للقاضي عبد الجبار الذي عرّف أنّ التوحيد هو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره. لأنّ ذلك مما صرحه الله في القرآن في آياته الكثيرة. فلا يمكن أن يكون التوحيد بمجرّد العلم فحسب. (٢). اختلف الأشعري والقاضي عبد الجبّار في العلاقة بين الصفات والذات. فذهب الأشعري أنّ الصفات قائمة بذات أزلية أو صفات الله ليست عين ذاته ولا هو غير ذاته،[٥٩] وأما القاضي عبد الجبار ذهب إلى أنها عين ذاته.[٦٠] فرآى الباحث كما رآه الأشعري بأنّ صفاته ليست بالذات وليست هي غيره خلافا للقاضي عبد الجبار الذي قال إنها عين الذات. لأنّ الله الذي أخبرنا وهو وصفه في قرآنه ووصف به رسوله في أحاديثه. فاعتقاد المعتزلة سيؤدّي إلى كذب بعض الآيات. (٣). اختلف الأشعري والقاضي عبد الجبّار في حقيقة الإيمان. فذهب الأشعري أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب فقط، وأما القاضي عبد الجبّار فإنه ذهب إلى أنّ حقيقة الإيمان هي عبارة

عن أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات أي بمعنى أنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح. والباحث اعتقد كما قاله القاضي عبد الجبار وهو أنّ الإيمان هو تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح. لأنّ العمل مرآة قلبه وكذا القول. وهي الثلاثة القلب والقول والعمل لا بد أن تتفق إذا اختلف واحد منها كان فاسقا ضاع منه عنصر من عناصر الإيمان. (٤). اختلف الأشعري والقاضي عبد الجبار في تفسير الآيات المتشابهات. فمال الأشعري إلى رأي السلف عن تنزيه الله تعالى في سورة القصص (٢٨): ٨٨، وأمّا القاضي عبد الجبّار أنه يوجب التأويل في الآيات المتشابهات. والباحث اتفق بما رآه الأشعري لأنّ العقل محدود محصور في تعقل شيء. فإذا قدر العقل على تأويل الآيات المتشابهات فلا مانع له في تأويلها، ولكن إذا ضعف وجهل فسكت عنها يكون أسلم. (٥). اختلف الأشعري والقاضي عبد الجبار في كلام الله تعالى. فذهب الأشعري بأن لله كلاما نفسيا قديما مغايرا للكلام اللفظي،[٦١] وأما القاضي عبد الجبّار أنه ذهب إلى أنّ الكلام فعل من أفعال الله تعالى يحدّثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي والوعد والوعيد والزجر والترغيب وقطعا،[٦٢] رأى الباحث كما رآه الأشعري لأنّ حقيقة كلامه تعالى نوعان، كلامه القديم كان فيه تعالى، وكلامه الذي يقرأ بالألفاظ فإنما يكون ذلك كلام لفظي لأنه يقرأ وينطق. (٦). اختلف الأشعري والقاضي عبد الجبار في كون القرآن. اعتقد الأشعري أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق وأما القاضي عبد الجبار اعتقد أنّه

مخلوق لما هو المقدور من الأفعال كما يجب أن يتصف السماوات والأرض.[٦٣] وكان الباحث يقول إنّ ما رآه الأشعري أصحّ لأنّ القرآن ليس مخلوقه تعالى لأنه تعالى لا يخبر ذلك بل قال إنه كلامه وذلك وجده الباحث في آياته القرآنية. (٧). اختلف الأشعري والقاضي عبد الجبّار في رؤية الله في الآخرة. اعتقد الأشعري في إثبات رؤية الله في الآخرة[٦٤] وأما القاضي عبد الجبّار اعتقد أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر.[٦٥] فاعتقد الباحث إلى رأي الأشعري لأنه مُخبَر بالآيات القرآنية والحديث النبوي عن رؤية الله في الآخرة.[٦٦]

خاتمة

بعد بذل الباحث جهده في مطالعة الكتب أن للقاضي عبد الجبار مناهج في بحثه عن العقيدة وهي تقديم العقل على النقل، والاستدلال بالتأويل الكلامي والرفض بخبر الواحد، والاستدلال بالعقل. وأما أبو الحسن الأشعري له مناهج أيضا في بحثه عن العقيدة وهي التوسط بين النقل والعقل، والاستدلال بالدليل العقلي، والاستدلال بالتأويل الكلامي. وقد عرّف القاضي عبد الجبار أن التوحيد هو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره. فلذلك، رأى القاضي عبد الجبار والمعتزلة أنّ صفة الله هي ذاته وليست شيئا آخر. إنّ الله قديم فإذا كون الصفة شيئا آخر فلا بد من أن تكون الصفة قديمة. فإثباتها قديمة يؤدي إلى تعدد الآلهة أو اتصاف الله بالصفات الإنسانية. فإذا استعمل الله في قرآنه الكريم على أنه تعالى يستحقّ الصفات

فإنما يكون ذلك حقيقته لا توجد بل استعماله لتفهيم الناس. وأما الأشعري عرّف التوحيد أنه هو إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالًا. وبذلك، رأى الأشعري أن صفات الله هي ليست عين ذاته وليست غير ذاته. فليس بمعنى أنّ صفات الله قديمة كما هو الذات. فلا إثبات أنها قديمة فلا يؤدّي إلى تعدّد الآلهة أو اتصاف الله بالصفات الإنسانية كما قال المعتزلة.

وبعد البحث والتمحيص والمقارنة يرى الباحث أن بين التوحيد عند القاضي عبد الجبار وأبي الحسن الأشعري وجوهَ الاتفاق ووجوه الاختلاف. ومن وجوه اتفاقهما أنهما اتفقا على توحيد الله واستدلالهما فيه وعلى الطرد عن التشبيه والتجسيم والتكييف. وكذلك اتفقا في إنكار رؤية الله تعالى في الدنيا وعلى أنّ الله له صفة الكلام مهما اختلفا في تعريف هذه الصفة. وأما من وجوه الاختلاف بينهما أنهما اختلفا في تعريف التوحيد، والعلاقة بين الذات والصفات، وحقيقة الإيمان، وتفسير الآيات المتشابهات، وكلام الله وكون القرآن، ورؤية الله في الآخرة. في سياق القضايا المعاصرة، فإن الفهم عن التوحيد ذو صلة في مواجهة تحديات العولمة والتعددية، وكذلك في مناقشة الأخلاق والمبادئ، وهو أمر مهم للمجتمع لاتخاذ قرارات تتماشى مع مبادئ التوحيد في ظل تعدد الأفكار اللاهوتية.

Endnotes:

1. Imam Mukhtar, *Al-Adyān* (Ponorogo: Darussalam Press, n.d.).
2. Abu Ja'far Ibn Jarir Al-Thabari, *Tafsir Al-Thabari: Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'ān*, ed. Abdullah Ibn Abdullah al-Muhsin Al-Turkiy (Mekah: Dār al-Hijr li al-Tiba'an wa al-Nasr wa al-Tauzi' wa al-I'lan, 2001).
3. Ibnu Katsir, *Tafsīr Ibn Katsīr* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981).
4. Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Syarh Al-Ushul Al-Khamsah*, 3rd ed. (Mesir: Maktabah Wahbah, 1996).
5. Abu Hanifah, "Aliran Mu'tazilah Dan Asy'ariyah."

6. Jabbar, *Syarh Al-Ushul Al-Khamsah*.
7. Ali Ibn Sa'īd Ibn Sāleh Al-Dhūhiy, *'Ārā' 'Ulamā' Al-Mu'tazilah Al-Ushūliyyah Dirāsatan Wa Taqqīman*, 2nd ed. (Riyadh: Maktabah Al-Rasyad, 1996), 50.
8. Ibid., 345.
9. Jabbar, *Syarh Al-Ushul Al-Khamsah*, 17.
10. Ibid., 18.
11. Rif'at Husnul Ma'afi and Rahmadani Adi Yatma, "Qadiyyah Ru'yatillāh Fī Al-Ākhirah Inda Al-Qādī 'Abdul Jabbār Wa Abī Al-Hasan Al- 'Asy'Arī," *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 8, no. 1 (2024): 165–176.
12. Amal Fathullah Zarkasyi, *Dirāsah Fī 'Ilm Al-Kalām* (Ponorogo: University of Darussalam Press, 2016), 277.
13. 'Iwad bin Abdullah Al-Mu'taq, *Al-Mu'tazilah Wa Uṣūlihim Al-Khamsah Wa Mauqif Ahl Al-Sunnah Minhā* (Riyadh: Maktabah Al-Rasyad, n.d.).
14. Zarkasyi, *Dirāsah Fī 'Ilm Al-Kalām*, 19–22.
15. Jabbar, *Syarh Al-Ushul Al-Khamsah*, 12.
16. Abu Hasan Al-'Asyari, *Maqālāt Al-Islāmiyyah Wa Ikhtilāf Al-Musallīn* (Mesir: Daar Al-Hadis, 2009), 50.
17. Jalal Mahmud Abdul Al-Hamid Musa, *Nash'ah Al-'Asyariyah Wa Taṭawwuruha* (Beirut: Daar Al-Kitab, 1975), 166.
18. Ibid., 167–168.
19. Abdurrahman Badawi, *Madzāhib Al-Islāmiyyīn* (Beirut: Daar Al-'Ilm Lissalābin, 1997), 487.
20. Musa, *Nash'ah Al-'Asyariyah Wa Taṭawwuruha*, 170.
21. Badawi, *Madzāhib Al-Islāmiyyīn*, 491.
22. Ibid., 184.
23. Abu Al-Fath Muhammad bin Abdul Karim bin Abi Bakar Al-Syahrasytani, *Al-Milal Wa Al-Niḥal* (Beirut: Daar Al-Fikr, 1993), 118−119.
24. Zarkasyi, *Dirāsah Fī 'Ilm Al-Kalām*, 277.
25. Ibid., 203.
26. Amal Fathullah Zarkasyi, *Dirāsah Fī 'Ilm Al-Kalām*, 5th ed. (Ponorogo: Universitas Darussalam Gontor Press, 2016).
27. M Baharudin, "Paham Teologi Rasional Mu'tazilah Di Indonesia," *Al-Adyan* 5, no. 1 (2010): 99–104.
28. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1972), 74.
29. Ibid., 80–83.
30. Al-'Asyari, *Maqālāt Al-Islāmiyyah Wa Ikhtilāf Al-Musallīn*, 177.
31. Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, 128.
32. Ibid.
33. Amal Fathullah Zarkasyi, "Aqidah Al-Tauhid Baina Al-Tasawwuf Al-Sunni Wa Al-Tasawwuf Al-Falsafi," *TSAQAFAH* 6, no. 2 (November 30, 2010): 382–383, http://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah/article/view/126.
34. Al-Imam Al-Ghazali, *Kitāb Al-'Arba'În Fī Ushūl Al-Dīn* (Damaskus: Daar al-Qalam, 2003), 5.
35. Al-Imam Al-Ghazali, *Al-Iqtiṣād Fī Al-I'tiqād* (Mesir: Maktabah Al-Jundiy, n.d.), 69.
36. Imam Muslim, *Shaḥīḥ Muslim*, 9th ed. (Istanbul: Dār Thayyibah, 2006).
37. Al-Ghazali, *Al-Iqtiṣād Fī Al-I'tiqād*, 72–73.
38. Ibid., 114.

39. Al-Qādi 'Abdul Jabbar, *Syarh Al-Uṣūl Al-Khamsah*, 3rd ed. (Mesir: Maktabah Wahbah, 1996).
40. Jabbar, *Syarh Al-Ushul Al-Khamsah*, 128.
41. Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Al-Mukhtashar Fī Ushūl Al-Dīn* (Damaskus: Maktabah Multaqa Jā'mi'ah al-Iktroniyyah, n.d.), 229.
42. Ibid., 216.
43. Jabbar, *Syarh Al-Ushul Al-Khamsah*, 181.
44. Jabbar, *Al-Mukhtashar Fī Ushūl Al-Dīn*, 215.
45. Ibid.
46. Ibid.
47. Al-Imam Al-Bayjuri, *Tuhfah Al-Murīd 'Ala Jauhar Al-Tauhīd* (Mesir: Darusalam Press, 2017), 104.
48. Tihami, "Al-Ash'ari and His Concept of Tawhid," *Al-Qalam* 2, no. 1 (1996): 49–59.
49. Al-Bayjuri, *Tuhfah Al-Murīd 'Ala Jauhar Al-Tauhīd*, 115.
50. Abu Hasan Al-'Asyari, *Al-Ibānah 'an Ushūl Al-Diyānah*, 2nd ed. (Mesir: Daar al-Kutub li al-Nasr wa al-Tauzī', 1987), 120–121.
51. Al-Bayjuri, *Tuhfah Al-Murīd 'Ala Jauhar Al-Tauhīd*, 114.
52. Ibid., 115.
53. Ibid., 104.
54. Jabbar, *Syarh Al-Ushul Al-Khamsah*, 128.
55. Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari Al-Qurtubi, *Tafsir Al-Qurtubi, Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, ed. Ahmad Al-Burduni and Ibrahim Athfish, 2nd ed. (Mesir: Daar al-Kutub al-Misriyyah, 1964).
56. Deki Ridho Adi, "Ru'yatullah Perspektif Mu'tazilah Dan Ahl Al-Sunnah Wal Jama'ah (Studi Komparatif Tafsīr Al-Kasshāf Karya Al-Zamakhshary Dan Mafātīḥ Al-Ghayb Karya Al-Rāzī)," *Studia Quranika* 3, no. 2 (January 25, 2019), https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/quranika/article/view/2691.
57. Al-Bayjuri, *Tuhfah Al-Murīd 'Ala Jauhar Al-Tauhīd*, 104.
58. Ibid., 128.
59. Zarkasyi, "Aqidah Al-Tauhid Baina Al-Tasawwuf Al-Sunni Wa Al-Tasawwuf Al-Falsafi," 35–36.
60. Al-Syahrasytani, *Al-Milal Wa Al-Niḥal*, 45.
61. Musa, *Nash'ah Al-'Asyariyah Wa Taṭawwuruha*, 52.
62. Jabbar, *Al-Mukhtashar Fī Ushūl Al-Dīn*, 223.
63. Musa, *Nash'ah Al-'Asyariyah Wa Taṭawwuruha*, 52.
64. Al-'Asyari, *Al-Ibānah 'an Ushūl Al-Diyānah*, 43–44.
65. Jabbar, *Syarh Al-Ushul Al-Khamsah*, 233.
66. Harda Armayanto, Adib Fattah Suntoro, and Martin Putra Perdana, "Mutakalimin's View on the Vision of Allah (Ru'yatullah)," *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial* 3, no. 1 (June 29, 2022): 51–68, https://journal.ipmafa.ac.id/index.php/santri/article/view/399.

قائمة المصادر والمراجع

Adi, Deki Ridho. "Ru'yatullah Perspektif Mu'tazilah Dan Ahl Al-Sunnah Wal Jama'ah (Studi Komparatif Tafsīr Al-Kasshāf Karya Al-Zamakhshary Dan Mafātīḥ Al-Ghayb Karya Al-Rāzī)." *Studia Quranika* 3, no. 2 (January 25, 2019). https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/quranika/article/view/2691.

Al-'Asyari, Abu Hasan. *Al-Ibānah 'an Ushūl Al-Diyānah*. 2nd ed. Mesir: Daar al-Kutub li al-Nasr wa al-Tauzī', 1987.

———. *Maqālāt Al-Islāmiyyah Wa Ikhtilāf Al-Musallīn*. Mesir: Daar Al-Hadis, 2009.

Al-Bayjuri, Al-Imam. *Tuhfah Al-Murīd 'Ala Jauhar Al-Tauhīd*. Mesir: Darusalam Press, 2017.

Al-Dhūhiy, Ali Ibn Sa'īd Ibn Sāleh. *'Ārā' 'Ulamā' Al-Mu'tazilah Al-Ushūliyyah Dirāsatan Wa Taqqīman*. 2nd ed. Riyadh: Maktabah Al-Rasyad, 1996.

Al-Ghazali, Al-Imam. *Al-Iqtiṣād Fī Al-I'tiqād*. Mesir: Maktabah Al-Jundiy, n.d.

———. *Kitāb Al-'Arba'Īn Fī Ushūl Al-Dīn*. Damaskus: Daar al-Qalam, 2003.

Al-Mu'taq, 'Iwad bin Abdullah. *Al-Mu'tazilah Wa Uṣūlihim Al-Khamsah Wa Mauqif Ahl Al-Sunnah Minhā*. Riyadh: Maktabah Al-Rasyad, n.d.

Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari. *Tafsir Al-Qurtubi, Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*. Edited by Ahmad Al-Burduni and Ibrahim Athfish. 2nd ed. Mesir: Daar al-Kutub al-Misriyyah, 1964.

Al-Syahrasytani, Abu Al-Fath Muhammad bin Abdul Karim bin Abi Bakar. *Al-Milal Wa Al-Niḥal*. Beirut: Daar Al-Fikr, 1993.

Al-Thabari, Abu Ja'far Ibn Jarir. *Tafsir Al-Thabari: Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āy Al-Qur'ān*. Edited by Abdullah Ibn Abdullah al-Muhsin Al-Turkiy. Mekah: Dār al-Hijr li al-Tiba'an wa al-Nasr wa al-Tauzi' wa al-I'lan, 2001.

Armayanto, Harda, Adib Fattah Suntoro, and Martin Putra Perdana. "Mutakalimin's View on the Vision of Allah (Ru'yatullah)." *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial* 3, no. 1 (June 29, 2022): 51–68. https://journal.ipmafa.ac.id/index.php/santri/article/view/399.

Badawi, Abdurrahman. *Madzāhib Al-Islāmiyyīn*. Beirut: Daar Al-'Ilm Lissalābin, 1997.

Baharudin, M. "Paham Teologi Rasional Mu'tazilah Di Indonesia." *Al-Adyan* 5, no. 1 (2010): 99–104.

Hanifah, Abu. "Aliran Mu'tazilah Dan Asy'ariyah."

Ibnu Katsir. *Tafsīr Ibn Katsīr*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

Ibrahim, Muhammad Mansur. *Tauḥīd Al-Asmā' Wa Al-Ṣifāt*, 2019.

Jabbar, Al-Qadhi Abdul. *Al-Mukhtashar Fī Ushūl Al-Dīn*. Damaskus: Maktabah Multaqa Jā'mi'ah al-Iktroniyyah, n.d.

———. *Syarh Al-Ushul Al-Khamsah*. 3rd ed. Mesir: Maktabah Wahbah, 1996.

Jabbar, Al-Qādi 'Abdul. *Syarh Al-Uṣūl Al-Khamsah*. 3rd ed. Mesir: Maktabah Wahbah, 1996.

Ma'afi, Rif'at Husnul, and Rahmadani Adi Yatma. "Qadiyyah Ru'yatillāh Fī Al-Ākhirah Inda Al-Qādī 'Abdul Jabbār Wa Abī Al-Hasan Al- 'Asy'Arī." *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 8, no. 1 (2024): 165–176.

Mukhtar, Imam. *Al-Adyān*. Ponorogo: Darussalam Press, n.d.

Musa, Jalal Mahmud Abdul Al-Hamid. *Nash'ah Al-'Asyariyah Wa Taṭawwuruha*. Beirut: Daar Al-Kitab, 1975.

Muslim, Imam. *Shaḥīḥ Muslim*. 9th ed. Istanbul: Dār Thayyibah, 2006.

Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1972.

Tihami. "Al-Ash'ari and His Concept of Tawhid." *Al-Qalam* 2, no. 1 (1996): 49–59.

Zarkasyi, Amal Fathullah. "Aqidah Al-Tauhid Baina Al-Tasawwuf Al-Sunni Wa Al-Tasawwuf Al-Falsafi." *TSAQAFAH* 6, no. 2 (November 30, 2010): 378. http://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah/article/view/126.

———. *Dirāsah Fī 'Ilm Al-Kalām*. Ponorogo: University of Darussalam Press, 2016.

———. *Dirāsah Fī 'Ilm Al-Kalām*. 5th ed. Ponorogo: Universitas Darussalam Gontor Press, 2016.

رفعات حسن المعافي، جامعة دار السلام كونتور، إندونيسيا. البريد الإلكتروني: rifat.husnul@unida.gontor.ac.id

أحمد ريزا هوتاما الفاروقي، جامعة دار السلام كونتور، إندونيسيا. البريد الإلكتروني: hutama@unida.gontor.ac.id

أزهار توفيق الرحمن، جامعة دار السلام كونتور، إندونيسيا. البريد الإلكتروني: gozharz@gmail.com

أحمد حيدر، جامعة دار السلام كونتور، إندونيسيا. البريد الإلكتروني: ahmadchaidir42@student.afi.unida.gontor.ac.id