Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Türkiye Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

2025, 9 (1), 291-314 | Araştırma Makalesi

Dil Genişliği ile Kelam İlminin Zahirî Yorumu Arasındaki Anlam Çatışması Eş'arî'de (ö. h. 324) İstiva Kavramı Örneği

Hasan Alkhattaf [1]

Öz

Kur'an-ı Kerim, Arap diliyle indirilmiştir ve Kur'an, kelimelerden oluşmaktadır. Bu kelimelerden bazıları birden fazla anlama gelebilmektedir. Bu tür kelimelerden biri de "istiva" kelimesidir. Dildeki bu anlam genişliğine karşılık, bazı kelam kitaplarında zahirî bir yorum benimsenmiş ve bu kelimenin anlamı daraltılmıştır. Bu durum, özellikle Eş'arî'ye atfedilen kitaplarda görülmektedir. Bu eserlerdeki dar anlam, dilin geniş anlam olanaklarıyla çelişmektedir. Çalışmanın problematiği ve önemi, Eş'arî'de "istiva" anlayışı ile dilin anlam zenginliği arasındaki bu çatışmayı incelemeye dayanmaktadır. Çalışmanın yöntemi olarak, "istiva" kavramının İslam öncesi dönemdeki lügat anlamı, Kur'an ve sünnetteki kullanımları, fıkıh âlimlerinin bu kelimeye yüklediği anlamlar araştırılarak bir temel oluşturulmuştur. Bu bağlamda, Eş'arî'nin delillerinin tartışılması için tarihsel, betimleyici ve eleştirel yöntemlerden yararlanılmıştır. Çalışma iki ana bölümde ele alınarak konunun daha kolay incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırma sonucunda, Eş'arî'ye nispet edilen kelamî eserlerde, dilin zengin ifade olanakları ve ayetlerin bağlamı göz ardı edilerek zahirî bir yorumun öne çıkarıldığı tespit edilmiştir. Bu durum, Eş'arî'nin bu konudaki gerçek inancının ne olduğu, ona nispet edilen eserlerin tahriften ne kadar bağımsız olduğu ve kelamî eserlerdeki zahirî yorumlardan arındırmanın keyfiyeti gibi önemli sorular gündeme gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eş'arî, Eş'arîlik, İstiva, Dil, el-İbane Kitabı, Eş'arî'nin Eserleri.

Alkhattaf, Hasan. "Dil Genişliği ile Kelam İlminin Zahirî Yorumu Arasındaki Anlam Çatışması Eş'arî'de (ö. h. 324) İstiva Kavramı Örneği". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Mart 2025), 291-314. https://doi.org/10.32711/tiad.1617277

Geliş Tarihi	10.01.2025
Kabul Tarihi	11.03.2025
Yayın Tarihi	28.03.2025
*Bu **CC BY-NC** lisansı altında açık erişimli bir makaledir.

[1] Profesör, Katar Üniversitesi, Şeriat ve İslami Çalışmalar Fakültesi, İnanç ve Davet Bölümü, Doha, Katar, khattaf72@gmail.com, 0000-0003-3800-8078

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Türkiye Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

2025, 9 (1), 291-314 | Research Article

The Contest in Meanings between the Expansiveness of Language and the Literalism of Kalam
The Concept of Istiwa' (Divine Ascendancy) according to Al-Ash'ari (d. 324 AH) as a Model

Hasan Alkhattaf [1]

Abstract

The Qur'an was revealed in the language of the Arabs, composed of specific words that often carry multiple meanings. Among these terms is "istiwa'" (divine ascendancy), which bears a range of linguistic implications. However, certain texts in the field of Kalam (Islamic theology) have imposed a more literal interpretation, limiting its meaning. This literalism is evident in works attributed to Al-Ash'ari, creating a tension between a restricted literal understanding and the broader linguistic scope. The study's primary objective and significance lie in exploring this tension between Al-Ash'ari's understanding of "istiwa'" and its linguistic implications. The methodology involves examining the linguistic meaning of "istiwa'" as it appears in pre-Islamic texts, the Qur'an, the Sunnah, and usage by jurists. This serves as a basis for analyzing Al-Ash'ari's arguments, utilizing historical, descriptive, and critical approaches. For clarity, the study is divided into two main sections. The findings reveal a trend of theological literalism that diverges from the expansiveness of language and the context of Qur'anic verses. This raises questions regarding Al-Ash'ari's true stance on this issue, the authenticity of the texts attributed to him, and the potential need to free Kalam literature from theological literalism.

Keywords: Al-Ash'ari, Ash'arism, Istiwa', Language, Kitab al-Ibanah, Al-Ash'ari's Works.

Alkhattaf, Hasan. "The Contest in Meanings between the Expansiveness of Language and the Literalism of Kalam, The Concept of Istiwa' (Divine Ascendancy) according to Al-Ash'ari (d. 324 AH) as a Model". *Türkiye Journal of Theological Studies*, 9/1 (Mart 2025), 291-314. https://doi.org/10.32711/tiad.1617277

Date of Submission	10.01.2025
Date of Acceptance	11.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the **CC BY-NC** license.

[1] Professor, Qatar University, College of Sharia and Islamic Studies, Department of Creed and Dawa, Doha, Qatar, khattaf72@gmail.com, 0000-0003-3800-8078

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Türkiye Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

2024, 8 (4), 291-314 | Research Article

التدافع في الدلالات بين رحابة اللغة وظاهرية علم الكلام
الاستواء عند الأشعري (ت: 324هـ) نموذجا

Hasan Alkhattaf [1]

ملخص

نزل القرآن الكريم بلغة العرب، والقرآن عبارة عن مفردات، وقد يكون للمفردة أكثر من دلالة، ومن هذه الألفاظ لفظ الاستواء، هذه السعة في الدلالة قابلتها ظاهرية في بعض كُتُب الكلام وضيّقت من دلالتها، وهذا ما نجده في الكتب المسندة للأشعري فصار التدافع بين المعنى الظاهري الضيق وبين سعة اللغة، فإشكالية الدراسة وأهميتها تكمن في الكشف عن هذا التدافع بين فهم الاستواء عند الأشعري ودلالات اللغة، وطريقة معالجة الدراسة أنها انطلقت من البحث عن معنى الاستواء لغويا في مدونة ما قبل الإسلام، ومن خلال القرآن والسنة واستعمال الفقهاء، وجعلتُ ذلك أساسا في مناقشة أدلة الأشعري، وذلك بالاعتماد على مناهج عدة أبرزها المنهج التاريخي، والوصفي والنقدي، وتسهيلا للأمر قسمتُ الدراسة إلى مبحثين رئيسين، وكشفت الدراسة وجود ظاهرية كلامية بعيدة عن رحابة اللغة وسياق الآيات، وهو ما يطرح أسئلة عن المعتقد الحقيقي للأشعري في هذه القضية وعن مدى سلامة الكتب المنسوبة له من التحريف، وعن كيفية تخليص كُتُب الكلام من الظاهرية العقدية.

الكلمات المفتاحية: الأشعري، الأشعرية، الاستواء، اللغة، كتاب الإبانة، كُتُب الأشعري.

Alkhattaf, Hasan. "التدافع في الدلالات بين رحابة اللغة وظاهرية علم الكلام الاستواء عند الأشعري)ت :324ه (نموذجا". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/1 (Mart 2025), 291-314. https://doi.org/10.32711/tiad.1617277

Date of Submission	10.01.2025
Date of Acceptance	11.03.2025
Date of Publication	28.03.2025
*This is an open access article under the **CC BY-NC** license.

[1] أستاذ، جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم العقيدة والدعوة، الدوحة، قطر، khattaf72@gmail.com ، 0000-0003-3800-8078

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فإن نزول القرآن الكريم باللغة العربية جعل هذه اللغة سبيلا بيّنا لفهم كلام الله تعالى، والكثير من مفردات هذه اللغة متعددة الدلالات وهو ما يُسمى بالمشترك اللفظي؛ بحيث يتعدد المعنى مع اللفظة الواحدة، ولا يُعرف المعنى المراد من المعاني المتعدد إلا من السياق الذي وردت فيه هذه اللفظة، وعدم النظر إلى السياق يجعل النظر ضيقا باتجاه هذه اللفظة، وهذا ما وجدناه في مواطن كثيرة في علم الكلام الظاهري، وكلمة الظاهري هي قيد ينطبق على من أخذ بالظاهر، ويقابله من أخذ بسعة اللغة، فعندما نقول الظاهري لايُفهم منه ألبتة صبغ علم الكلام كاملا بالظاهرية، فهذا لايقوله أحد؛ إذ توجد عندما مدرسة كاملة هي مدرسة الاعتزال وهي على خلاف هذا، كما أنَّ المدرسة الماتريدية وجمهور الأشاعرة لايقولون بهذا، وهذا واضح من السياق، وهذه الظاهرية نجدها إلى حدٍّ ما في كتب أبي الحسن الأشعري الموجودة بين أيدينا فيما يتعلق بمسألتنا. مع ملاحظة أن هذه الظاهرية هي ظاهرية فيها شيء من التخفي؛ فهي ليست ظاهرية مطلقة، وإنما هي ظاهرية تنأى بنفسها عن التشبيه والتجسيم وتصرح بذلك، ومدلول كلامه لايوصل إلى هذا، لكنّها تبقى ظاهرية في حدودها الدُّنيا، وبناء على هذا لن يكون هناك إشكال في العنوان؛ إذ المقصود بالعنوان النمذجة وليس التعميم.

واخترتُ الأشعري- رحمه الله- وهو علي بن إسماعيل الأشعري (ت:324هـ)، لكونه من أبرز الشخصيات العلمية في التاريخ الكلامي، وقد لاقى المنهج الأشعري قبولا في العالم الإسلامي، ولازالت الكثير من الجامعات والمعاهد في العالم الإسلامي تُدرِّس مناهجها المتعلقة بأصول الدين وفق هذا المنهج.

وإذا كان الأشعري من الشخصيات الأكثر أهمية في تاريخ الكلامي السني فإن قضية الاستواء هي من القضايا الإلهية البارزة، والتي يمكن من خلالها معرفة مدى التدافع بين رحابة اللغة وبين الظاهرية المقيدة الموجودة في بعض كتب علم الكلام.

إشكالية الدِّراسة

تتمثل إشكالية الدراسة في إيجاد جواب بين تجاذبين: إذا كان الأشعري من أبرز ممثلي أهل السنة فكيف حصل هذا التدافع بين رحابة اللغة وبين الظاهرية في كتبه؟ إذا الظاهرية تقتضي الوقوف عند الدلالة الواحدة ورحابة اللغة تقتضي التوسع، فكيف نوفق بين هذين الملحظين المتضادين؟ ثم ما حدود هذه الظاهرية؟ ... هذه ما ستجيب عنه الدِّراسة.

حدود الدراسة وأهميتها والدِّراسات السابقة

تظهر أهمية الدراسة من خلال الإجابة عن إشكالية الدراسة وخاصة في قضية كبرى هي قضية الاستواء، في ظل وجود مدرسة كبرى هي المدرسة الأشعرية، والحديث عن الاستواء من منطلقٍ كلامي موجود في كثير من الدِّراسات، والبحث عن ذلك ليس من مقاصد هذه الدِّراسة، فالمقصد واضح من العنوان وهو تقييده بالأشعري ومعرفة مدى الظاهرية الموجودة في كتبه انطلاقا من الاستواء، وبذلك تظهر أهمية الدِّراسة، ولم أجد دراسة سابقة عنيت بهذا العنوان.

أسباب الاختيار

تعود أسباب الاختيار إلى أهمية مدارسة هذه القضية بين قضيتين متنافرتين هي وحدة توسع الدلالة والمعبّر عنها برحابة اللغة وبين انكماش هذه الدلالة المعبر عنها بالظاهرية، ووقع الاختيار على قضية الاستواء لأنها من أبرز القضايا التي شغلت ولازالت تشغل المهتمين في حقل الدراسات العقدية.

هدف الدراسة

هذه الدراسة تبيان كيف عملت بعض كتب الكلام على تضييق دلالة اللغة، وليس الهدف منها إشعال الخلاف، وتهييج بعض أتباع المذاهب على بعضها، بل لبيان وجه الحقيقة في هذه المسألة جهد الاستطاعة ولتبيان أن فهم هذه المسألة لا يشكل خروجا عن المنظومة العقدية، فالباحث يرى أن الخلاف في هذه المسائل هو خلاف لا يُخرِج أحدا عن مفهوم أهل السنة، فالقضية هي من فروع أصول الدين، كما أنَّ المجتهد فيها إذا بذل جهده واستفرغ الوسع وكان مؤهلا لذلك فهو مأجور وإنْ أخطأ من حيث إصابة الحق.

فليس الغاية الجدل، كما أن الغاية ليس إثبات تحريف كتاب الإبانة بعضه أو كله أو إثباته، وهل هو يمثل مذهب الأشعري أم لا؟ وخلاصة القول هناك من يرى التحريف في الكتاب، وهناك من يستميت للدفاع عنه، باعتباره هو الكتاب الأخير الذي يمثل مذهب الأشعري ومذهب الأشعري عنده – انطلاقا من هذا الكتاب– يمثل مذهب السلف[4].

وإذا كان هدف الدّراسة ليس مناقشة ما يصح نسبته أو لا يصح، وإنما ما هو موجود في كتبه وماهو منقول عن بعض أصحابه– مما وقفت عليه– في قضية الاستواء بمقابل رحابة اللغة، فمؤدى هذا أن مناقشة قضية الاستواء تنطلق مما هو موجود في كتبه وخاصة في كتاب الإبانة، وما هو موجود فيه إنْ كان يمثل مذهبه فإن النقاش سيكون له وإن لم يكن كذلك فإن النقاش سينصب على من يتبنى مضمون ما جاء في الكتاب.

افتراضات الدّراسة

تفترض الدراسة ابتداء:

رحابة اللغة كانت واضحة في قضية الاستواء على مستوى الدلالة

فهم الاستواء بالمعنى الذي سنراه عند الأشعري لا يتماشى مع رحابة اللغة

هذه الظاهرية الموجودة في كتب الأشعري الموجودة بين أيدينا لا تتناسب مع ما هو معروف عند الأشعري من مزلة علمية، وهو ما يمكن أن يشير إلى عدم الجزم بصحة كتاب الإبانة في هذه القضية.

لا يوجد فهم محدد يمثل السلف في قضية الاستواء انطلاقا من هذا الكتاب.

منهج الدّراسة

استعملت مناهج عدة، ومن أبرزها المنهج الوصفي الذي استخدمته لرصد ما هو موجود في كتبه وما نقله الأتباع في هذه القضية مما حصلنا عليه، كما استُعمل المنهج التحليلي، ولا غنى للمدارس عن المنهج النقدي.

هيكل الدّراسة

قسمّت الدّراسة إلى مبحث تمهيدي، وإلى مبحثين رئيسين، وجعلت تحت المبحث الأول أربعة مطالب، وتحت المبحث الثاني خمسة مطالب.

طريقة المعالجة في الدراسة

لعل طريقة المعالجة هي الفارق الرئيس بين هذه الدراسة وبين غيرها، وهي أنها تبتعد عن التحيُّز لأي توجُّه، هي دراسة تتجه بإيراد دلالة الاستواء عند أول استعمال لها وكيف توسعت في ظل رحابة اللغة، وكيف كان توجه الأشعري– رحمه الله– في تقليص هذه الدلالة انطلاقا من كتبه التي بين أيدينا، ثم النظر في المضمون القرآني المتعلق بهذه النصوص، وفي السنة وفي كتب الفقه بحيث تكون مجموعها هاديا وطريقا ومصححا، فالآيات القرآنية والأحاديث النبوية لا يمكن لها أن تتصادم في أبرز قضية من قضايا العقيدة، وقارنت في دراستي بين ما ذهب إليه الأشعري وما ذهب إليه غيره[5].

---

[4] هناك أكثر من واحد طعن في الكتاب ومنهم الشيخ زاهد الكوثري في تعليقه على كتاب تبيين كذب المفتري حيث قال في مقدمة كتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري:" والنسخة المطبوعة في الهند من الإبانة نسخة مصحفة محرفة تلاعبت بها الأيدي الأثيمة ، فيجب إعادة طبعها من أصل موثوق " محمد زاهد الكوثري، حاشية *تبيين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري* (القاهرة: دار المكتبة الأزهرية للتراث)، 17 ، دار المكتبة الأزهرية للتراث، وانظر أيضا وهبي سليمان غاوجي، نظرة عليمة في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى أبي الحسن الأشعري (بيروت: دار ابن حزم)، وقد خرج بنتيجة وهي عدم صحة نسبة هذا الكتاب له، وهناك من ردَّ على هذا بإثبات نسبة الكتاب للأشعري، انظر على سبيل المثال: إبراهيم بن محمد صديق، مواقف الأشاعرة من كتاب الإبانة عن أصول الدين، مركز سلف، وانظر أيضا: محمد يونس ضيف، *الإمام أبو الحسن الأشعري ومذهبه في الصفات*. رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية (2010)، ومفهوم الكتاب كاملا يُفهم منه تبقي القول بأن الإبانة صحيح النسبة للأشعري وأنه بذلك يمثل عقيدة أهل السنة، انظر إلى الصفحتين 147–148. وأيضا انظر في الخلاف هل الإبانة قبل اللمع أم بعده: إبراهيم محمد خالد برقان، "إشكالية زمن تأليف الأشعري كتابي اللمع والإبانة". *المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية* 4/4 (2008)، 197–212

[5] أصل هذه الدّراسة جزء من رسالة ماجستير أعددتها في جامعة الزيتونة في تونس تحت اسم " الصفات الإلهية عند الأشعري" ونوقشت سنة 1999م، وقمت بتطويرها لتتوافق مع متطلبات النشر.

1. ضبط المصطلحات

1.1. التدافع

مأخوذ من الدفع، والدفع في الجانب المادي يُشعرك بوجود حركة وتماوج، وهذا نلحظه من التعاريف اللغوية، يقول أحمد ابن فارس (ت:395هـ) في مادة دفع:" الدال والفاء والعين أصل واحد مشهور، يدل على تنحية الشيء، يقال دفعت الشيء أدفعه دفعا، ودافع الله عنه السوء دفاعا، والمدفَع: الفقير؛ لأن هذا يدافعه عند سؤاله إلى ذلك. وهو قوله:

والناس أعداء لكل مُدفَع صفر اليدين وإخوة للمكثر [6]

وهذه الحركة نلحظها من يدفع الفقير، فالناس تدفعه وبعضهم يرسله إلى غيره، ومن هذا المنطلق فرّق أبو هلال العسكري بين الرد وبين الدفع فالرد" لَا يكون إِلَّا إِلَى خلف وَالدَّفْع يكون إِلَى قُدَّام وَإِلَى خلف جَمِيعًا" [7] فأنت عندما ترد شخصا يريد منك حاجة فأنت ترفض طلبه فكأنك ترده إلى الخلف، أي أنه لم يحصل على حاجته، والتدافع يحمل معنى التأرجح والأخذ والرد، ونجد في صحيح مسلم:" "ربَّ أشعث مدفوع بالأبواب، لو أقسم على الله لأبره"[8]، فالناس يدفعون بعضهم بعضا وهذا هو الفارق الرئيس بين الصدم والدفع، فالدفع فيه معنى الحركة والتراجع وإمكانية التقدم مرة أخرى، بينما الصدم ليست فيه هذه الإمكانية لأنه يكون عادة في الأشياء الصلبة، يقول أحمد بن فارس:"«(صدم) الصاد والدال والميم كلمة واحدة، وهي الصدم، وهو ضرب الشيء الصلب بمثله"[9].

ومن الملاحظ أن القِيَم تتدافع كما يدفع الناس بعضهم بعضا، فالخير يدفع الشر، والشر يدفع الخير ، ومن ذلك قوله تعالى "وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ" [فصلت: 34] .

2.1. الدلالات

الدلالات جمع دلالة، والدلالة هي الموصلة إلى المراد يقول الفيومي:" والاسم الدّلالة بكسر الدال وفتحها، وهو ما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه واسم الفاعل دال ودليل وهو المرشد والكاشف" [10] ، وهذا يتوافق مع التعريف الاصطلاحي للدلالة يقول الجرجاني(ت: 816هـ):" الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول "[11].

وكلام الجرجاني واضح، و يدل على ما نقصد من الدلالة، فاللفظ المنطوق يدل على شيء يُراد، وذلك أن العبارات تكون في النفس سابقا، لا يتحدد المراد منها إلا باللفظ، وللدلالات أنواع كثيرة كدلالة المطابقة والتضمن واللزوم، وليس هذا موطن الحديث عنها، وإنما أردنا بيان أن اللفظ يحمل معنى من المعاني، وقد يحمل أكثر من معنى،وفي بحثنا هنا يكون التدافع في المشترك اللفظي الذي يحمل أكثر من معنى وليس له معنى واحد، لان اللفظ إذا كانت له دلالة واحدة لا يكون بين اللفظ وبين المعنى تدافع، فعندما تقول رجل أو امرأة مثلا لا تحمل اللفظة إلا معنى واحدا، ولكن عندما تقول يد، فقد يكون المراد بها اليد الحقيقة، وقد يكون المراد القوة أو النعمة وهذا ما يُسمى بالمشترك اللفظي، ومن ذلك كلمة الاستواء، وخلاصة هذا لا يكون التدافع إلا حيث يتعدد المعنى، وقد عرَّف أحمد ابن فارس (ت:395هـ) المشترك اللفظي بقوله هو:" اتفاق اللفظ واختلاف المعنى "[12]، ويذكر بعض الأمثلة منها كلمة عين، حيث تَرِد بمعانٍ عدة، فيُقال عين الماء، وعين المال، وعين الركبة، وعين الميزان. وبذلك تكون اللغة واسعة، والعين واليد كلاهما من المشترك اللفظي، وحمل المشترك اللفظي على بعض معانيه دون المعاني الآخر هو موطن الخلاف، فهناك من يحمل أحد هذه المعاني مُعتبر أنها هي الأصل الحقيقي، وقد يستدل على ذلك بالسياق أو بنصوص أخرى، وهناك من يأخذ معنى آخر مغايرا للمعنى الأول مستدلا على ذلك بالسياق وبنصوص أخرى، وهذه هي قضية المدافعة، ولايعنينا هنا في قضيتنا

---

[6] أحمد بن فارس، *مقاييس اللغة*، تحق. عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 2: 288.

[7] أبو هلال العسكري، *الفروق اللغوية*، تحق. محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع)، 114.

[8] مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح *مسلم*، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الضعفاء والخاملين، تحق. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955)، رقم: 2622.

[9] ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 3: 340.

[10] أحمد بن محمد الفيومي، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير* (بيروت: المكتبة العلمية)، 1: 199.

[11] علي بن محمد الجرجاني، *التعريفات*. تحق. جماعة من العلماء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 104.

[12] أحمد بن فارس، *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*. ط1 (محمد علي بيضون، 1997)، 152.

البحث اللغوي المتعلق بتحديد المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، كما لايعنينا الخلاف الأصولي هل يُعمل في المشترك بجميع معانيه ام يتم الاقتصار على معنى واحد، فهذا موطنه كتب الأصول.

2. مفهوم الاستواء في اللغة والقرآن الكريم والسنة النبوية وكلام الفقهاء

1.2. لفظة الاستواء قبل الإسلام

عند النظر إلى أقدم تاريخ للاستعمال العربي لكلمة" استوى" نجده بمعنى الاكتمال وإتمام الشيء كاملا وهذا نجده عند امرأة جاهلية تُسمى برّة بنت الحارث الكنانية، وهي ترثي ابناً شابا لها، وقد توفيت بما يقرب من سنة 50 خمسين من الهجرة = 573 م، وأنشد هذين البيتين الأصمعي، وفي ذلك تقول:

أحثُو التراب على مَفَارِقِه وعلى غَرَارَة وَجِههِ النَّضِرِ

حين استوى، وعَلَا الشبابُ به وَبَدا مُنيرَ الوجه كالبدر[13]

والاستواء هنا بمعنى اكتمال المرحلة[14]، واكتمال المرحلة ليس خاصا بمرحلة الشباب، وعليه يمكن القول إذا كان شابا استوى شبابه بمعنى اكتمل، واستوت شيخوخته بمعنى بلغت الغاية في نهايتها، ويمكن القول استوى نائما بمعنى أنه بلغ الغاية والنهاية في النوم، واستوى جالسا أو قائما أو مفكرا أو مدبّرا...

والاستواء ليس خاصا بالإنسان، فكلُّ ما وصل إلى كماله ونهايته يُقال له استوى، وأقدم عبارة لمعنى استوى التي تُطلق على غير الإنسان أشار إليها المعجم التاريخي بقوله " استوى الشيء: اكتملَ وتمَّ"، ويُستدَل على ذلك بقول حاتم بن عبد الله الطائي وهو يذم الصُعلُوك بكسله وبرود قلبه وضعفه

ينَام الضُّحَى، حَتَّى إذا ليله اسْتَوَى تنبه مثلوج الْفُؤَاد مُوَرَّما

وحاتم الطائي شاعر جاهلي يُضرب له المثل في الكرم توفي قبل هجرة النبي عليه الصلاة والسلام 46 بستة وأربعين سنة [15] .

واستوى الليل هنا بمعنى اكتمل وتمّ.

2.2. لفظة الاستواء في كتب اللغة

أقدم من وجدتهُ في المرحلة الإسلامية أشار إلى عدم قصر الاستواء على الإنسان وأيضا إلى أن الاستواء يعني الكمال والتمام هو الخليل بن أحمد الفراهيدي(ت:170هـ) يقول عند مادة (ركد):"ركد: رَكَدَ الماء والريح رُكوداً، أي: سكن. والميزان إذا استوى فقد ركد، وهو راكد"[16]، فكفة الميزان تتذبذب عندما يوضع في كفتها الأخرى ثقل، والقياس الدقيق هو سكون الكفة الأخرى مقابل الكفة التي يوضع فيها الثقل، وهذا السكون هو الحالة القصوى وهي حالة الاستواء، فلا يسمى مستويا مالم يكتمل في نهايته ويسكن، ومن هذا المعنى يُقال أيضا "استوى الشَّابُّ والنَّبَاتُ" بمعنى اكتمل وتمّ [17]، وبناء على ما سبق لا تُسمّى الحالة مستوية إلا باكتمالها وتمامها بغض النّظر عن نوعية الحالة، وهذا نفهمه بشكل صريح من قول ذي الرُّمة غيلان بن عقبة العدوي (ت: ١١٧هـ)

تُصْغِي إذا شَدَّها بالرَّحْلِ جانحةً حتّى إذا ما استوى في غَرْزِها تَثِبُ [18]

---

[13] علي بن سليمان الأخفش الأصغر، *الاختيارين*. تحق. فخر الدين قباوة، ط1 (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩)، 292.

[14] أشار إلى ذلك المعجم التاريخي للدوحة حيث قال: استوى الشاب: بلغ أشده، وذكر بيت برّة بنت الحارث، انظر *المعجم التاريخي* مادة (استوى).

[15] انظر في وفاته، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي ، *الأعلام*، ط15 (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، 2: 151.

[16] الخليل بن أحمد الفراهيدي، *العين*، تحق. مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال)، 5: 327.

[17] الفراهيدي، *العين*، 1: 94.

[18] ذو الرُّمّة، غيلان بن عقبة العدوي، *ديوان ذو الرُّمة* ، شرح: أبي نصر أحمد بن حاتم الباهلي، صاحب الأصمعي، رواية: أبي العباس ثعلب، تحق. عبد القدوس أبو صالح، ط1 (جدة: مؤسسة الإيمان، ١٩٨٢)، رقم بيت الشعر 34.

والغرز للناقة بمنزلة الركاب للدابة، والجانحة: المائلة التي تميل إلى ناحية الراكب، ومعنى هذا البيت أنَّ الشاعر يمدح الناقة التي يركبها، فهي تُميل رأسها كأنها تستمع، مؤدبة ليست بنفور، ولا تضجر إذا شُدّ الرحل عليها، وإذا وضع راكبها رجله اليسرى في الغرز، وثبتْ من قبل أن يستوي على ظهرها، فهي نشيطة قوية 19

والذي يعنينا من البيت أن الراكب قبل أن يتمكن من الاستواء بشكل كامل تثب الناقة، فلا يُسمى الراكب مستويا في حال صعوده، فالاستواء للشيء هو حالة الكمال؛ ولأجل هذا يُقال عن القمر " هو هلال، من حين يطلع إلى أن يستوي، فإذا استوى فهو بدر" 20 فالبدر هو حالة اكتمال، وحالة الاكتمال تُقال للطعام فيُقال "استوى الطعام أي نضج" 21.

ولفظ استوى ليس مقصورا على حالة الكمال، فلفظ استوى من قبيل اللفظ المشترك، واللفظ المشترك لايدلُّ بمفرده على الجلوس أو القعود أو المشي أو الحركة أو النوم وإنما يحتاج من خلال سياقه ما يفسره.

ولم أجد من خلال بحثي في قاموس اللغة في العصر الجاهلي، ولا في صدر الإسلام ولا في كتب اللغة المعتمدة أن استوى بمفردها تدل على القعود أو الجلوس أو أنها متمحضة للدلالة على معنى محدد، وإن كانت هذه الكلمة في الأصل تدل على حالة الكمال.

فالاستواء يأتي بمعنى: الاستقرار، الاعتدال، الصعود، العمْد، القصد، الاستيلاء والظهور، الإقبال على الشيء22، واختيار معنى من هذه المعاني يحتاج إلى سياق يدل عليه، وهذا السياق هو الذي يضبط هذا المعنى

وإذا كان الاستواء من الألفاظ المشتركة فإنَّ الكلمة المرتبطة بها، والذي تثير ظاهرية في القرآن عند المتكلمين هي لفظة العرش، وهذه اللفظة هي أيضا من قبيل المشترك اللفظي، فالعرش من معانيه في اللغة: سرير الملك، العز، قوام الشيء، السقف، الملك [23].

وفي هذا السياق يقول أحمد بن فارس:" (عرش) العين والراء والشين أصل صحيح واحد، يدل على ارتفاع في شيء مبني، ثم يستعار في غير ذلك، ومن ذلك العرش، قال الخليل:" العرش: سرير الملك، وهذا صحيح... ثم استعير ذلك فقيل لأمر الرجل وقوامه: عرش، وإذا زال ذلك عنه قيل: ثل عرشه. قال زهير:

تداركتما الأحلاف قد ثل عرشها وذبيان إذ زلت بأقدامها النعل"[24]

3.2. الاستواء في القرآن الكريم

إذا نظرنا إلى كلمة استوى في القرآن الكريم نجدها لا تفهم إلا في ضوء السياق الذي وردت فيه، وفلسفة ذلك أنها من الألفاظ المشتركة، ونلحظ عندما نقف على معنى الاستواء في القرآن نجد أنه يأتي على معنيين رئيسين:

الأول: محل اتفاق في الدلالة على أن الاستواء بمعنى الكمال والتمام، ويكون عند خلو اللفظة من أحرف الجر سواء قبل فعل استوى أو بعده، ومن ذلك قوله تعالى: "وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ 14" [القصص: 14][25].

الثاني: محل اختلاف وهو التعدية بحرف الجر على أو إلى، وهذه ليست على شاكلة واحدة فمنها ما يكون مسندا إلى الله تعالى كقوله تعالى [ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ][طه:5][26] وكقوله: "هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيم 29" [البقرة: 29]، ومنها ما يكون مسندا لغيره ومن ذلك قوله تعالى: "فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ فَقُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي نَجَّىٰنَا مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ 28" [المؤمنون: 28] وكقوله "وَٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡأَزۡوَٰجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡفُلۡكِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ مَا تَرۡكَبُونَ 12

---

[19] انظر: يوسف بن أبي سعيد السيرافي، *شرح أبيات سيبويه*. تحق. محمد علي الريح هاشم. القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٤)، 2: 126.

[20] يعقوب بن إسحاق ابن السكيت، *الألفاظ*، تحق. فخر الدين قباوة، ط1 (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٨)، 292.

[21] أحمد بن محمد الفيومي، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير* (بيروت: المكتبة العلمية)، 1: 298.

[22] انظر: محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب*، تحق. عبد الله العلالي ويوسف خياط (بيروت: دار لسان العرب)، 2: 248– 249، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، *القاموس المحيط* (بيروت: دار الفكر، 1990)، 1167، إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح*. تحق. نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي. ط1 (بيروت: دار الحضارة العربية، 1974)، 1: 632.

[23] انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، 2 : 734، الفيروز آبادي: *القاموس المحيط*، 537.

[24] ابن فارس، مقاييس اللغة، 4: 265.

[25] انظر : محمد الطاهر ابن عاشور، *:التحرير والتنوير* (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 20: 87.

[26] انظر: علي بن إسماعيل الأشعري، *مقالات الإسلاميين*: 290، *رسالة أهل الثغر*. تحق. محمد السيد الجليند، 75، الإبانة: 55.

لِتَسْتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ رَبِّكُمۡ إِذَا ٱسۡتَوَيۡتُمۡ عَلَيۡهِ وَتَقُولُواْ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقۡرِنِينَ 13" [الزخرف: 12-13] وقوله سبحانه وتعالى "وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ" [هود: 44]

وعندما ننظر إلى كتب اللغة نجد استخدام الاستواء مع التعدية بحرف الجر دالا على الكمال من الاستواء، ولا يدل على العلو الحسي، ومن ذلك قوله تعالى: "وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ" [هود: 44].

فالاستواء هنا ليس هو العلو بل تمام التوقف، أي أن استواء السفينة ليس فقط الوصول إلى الشاطئ، بل هو الوصول وتمام الاستقرار؛ لأن الوصول بحد ذاته ليس كافيا للاستقرار ، وهذا هو المقصود من قوله تعالى: "فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ فَقُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي نَجَّىٰنَا مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ 28" [المؤمنون: 28] وقوله تعالى: "لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ رَبِّكُمۡ إِذَا ٱسۡتَوَيۡتُمۡ عَلَيۡهِ وَتَقُولُواْ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقۡرِنِينَ 13" [الزخرف: 13]

فالاستواء هنا ليس مجرد الوقوف في السفينة أو الجلوس في داخلها، أو الجلوس على ظهور الأنعام، بل هو زيادة على ذلك كمال الاستقرار والانتهاء من الفعل الذي كان يباشره الشخص، فإذا كان راكبا فهو كما الركوب، فالركوب أو الصعود وإن كان مطلوبا إلا أنه ليس هو المقصود بل المقصود كمال الاستقراء والانتهاء من الفعل.

وهناك أحاديث كثيرة تدل على هذا، ومن ذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام "لما استوى على راحلته، دعا بإناء من لبن أو ماء، فوضعه على راحته، أو: على راحلته"[27] لأن الركوب بحد ذاته ليس دليل تمكن، وهذا نفهمه من قوله دعا بإناء او ماء من لبن فوضعه على راحلته، فالراكب مالم يكن متمكنا ومستقرا لا يستطيع أن يضع شيئا على الراحلة.

يقول الفراء: "الاستواء في كلام العرب على جهتين: إحداهما أن يستوي الرجل وينتهي شبابه وقوته، أو يستوي من اعوجاج، فهذان وجهان، ووجه ثالث أن تقول: كان فلان مقبلا على فلان ثم استوى علي وإلي يشاتمني، على معنى: أقبل إلي وعلي، فهذا معنى قوله تعالى: {ثم استوى إلى السمآء} ، والله أعلم" [28] ولأجل هذا يمكن ان تعبّر بقوله على استوى على سوقه بأي حالة من حالات الاكتمال، فإذا أراد الرجل الإتيان بالحديث تاما قال :"جئتك بالحديث على سوقه: على سرده" [29] ومن الأمثلة قولهم : "استوى النَّحو على سوقه"[30]. ولاينبغي أن يشكل علينا حرف الجر (على) الذي يفيد الاستعلاء؛ فحرف الجر هذا له معانٍ كثيرة، وحتى العلو ليس بالضرورة أن يكون حسيا، وهذا معروف في اللغة، وأيضا قد يأتي بعيدا عن معنى العلو، ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى عليه الصلاة" إِذۡ رَءَا نَارا فَقَالَ لِأَهۡلِهِ ٱمۡكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسۡتُ نَارا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنۡهَا بِقَبَسٍ أَوۡ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى 10" [طه: 10]

4.2. الاستواء في السنة:

عندما نذهب إلى السنة النبوية نجد الاستواء يكون في حالة الكمال للحالة التي يكون فيها الإنسان قاعدا أو قائما ومن ذلك ما جاء في صحيح البخاري "كان رجال يصلون مع النبي صلى الله عليه وسلم عاقدي أزرهم على أعناقهم، كهيئة الصبيان، ويقال للنساء: لا ترفعن رؤوسكن حتى يستوي الرجال جلوسا" [31] أي القعود بشكل كامل والاطمئنان، والأحاديث في ذلك كثيرة، ومن ذلك ماجاء في صفة صلاة الرسول عليه الصلاة والسلام أنه" كان إذا رفع رأسه من الركوع لم يسجد حتى يستوي قائما، وكان إذا رفع رأسه من السجدة لم يسجد حتى يستوي جالسا" [32].

---

[27] محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، تحق. جماعة من العلماء (بيروت: طوق النجاة، ١٣١١ ه)، كتاب المغازي، باب غزوة الفتح في رمضان، رقم: 4277.

[28] محمد بن أحمد الأزهري، *تهذيب اللغة*، تحق. محمد عوض مرعب، ط1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 13: 85.

[29] الزمخشري، محمود بن عمرو، *أساس البلاغة*، تحق. محمد باسل عيون السود، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 1: 484، محمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحق. جماعة من المختصين. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 2001.)، 25: 483.

[30] أبو الحجاج، يوسف بن يقي بن يسعون، *المصباح لما أعتم من شواهد الإيضاح*، تحق. محمد بن حمود الدعجاني، ط1 (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2008)، 1/ 75.

[31] البخاري، *صحيح البخاري*، كتاب الصلاة، باب إذا كان الثوب ضيقا، رقم 362

[32] مسلم، *صحيح مسلم*، كتاب الصلاة، باب ما يجمع صفة الصلاة وما يفتتح به ويختم به. وصفة الركوع والاعتدال منه، رقم: 240

ولو أنه قال حتى يستوي لما عرفنا المعنى، فلا يُقال استوى بمعنى جلس وإنما لابد من بيان أنه استوى قاعدا أو واقفا، أو نقول وقف مستويا أو جلس مستويا.

ومن ذلك أيضا ما جاء أنه عليه الصلاة والسلام كان يقول "استووا ولا تختلفوا. فتختلف قلوبكم»[33] ، وكان "إذا مر بين الصفين قال: استووا، حتى إذا لم ير فيهن خللا تقدم فكبر»[34] ، ومما جاء في وصف صلاة رسول الله أنه كان إذا "كبر جعل يديه حذاء منكبيه، وإذا ركع أمكن يديه من ركبتيه، ثم هصر ظهره، فإذا رفع رأسه استوى"[35].

5.2. في كتب الفقه

نجد الاستواء بمعنى كمال الحالة باستفاضة في كتب الفقه، ففي ووقت التكبير ومكانه يقول الشافعي: "فإذا رفع رأسه من السجود ابتدأ التكبير حتى يستوي جالسا"[36] أي لا يقطع التكبير حتى يكمل جلوسه، وجاء في فقه المالكية " فإذا رفع رأسه من السجدة جلس كالجلوس بين السجدتين وتشهد ثم قام إلى الأخيرتين مكبرا حتى ينهض قائما، ويستحب مالك أن لا يكبر حتى يستوي قائما"[37]

والاستواء بمعنى الكمال من الشيء ليس مقصورا على أفعال الصلاة، فقد ذكر الفقهاء الاستواء في أفعال الحج ومن ذلك السعي بين الصفة والمروة حيث يكبر ويهلل في كل شوط "حتى يستوي سبعة أشواط يبدأ بالصفا ويختم بالمروة"[38]

3. أدلة الأشعري على أن المراد بالاستدلال ظاهر اللفظ

1.3. تمهيد

الكشف عن حقيقة موقف الأشعري من الاستواء من أصعب ما يجده الباحث في الإلهيات عند البحث في سيرة الأشعري، وتكمن الصعوبة في فهم فكر الأشعري من هذه الصفة أولًا، وفيما نقل عنه ثانيًا، والإشكال الذي ورد عن كتابه الإبانة ثالثًا من جهة التلاعب الذي قد يكون حصل فيه، وقد ذكرنا ذلك سابقا.

أما فيما يتعلق بفكره فيلمح القارئ معطياتٍ عدة، منها أنَّ القارئ يرى الأشعري– انطلاقا– من كتبه يأخذ بحقيقة اللفظ مثبتًا لله الاستواء على العرش حقيقة، ويراه ثانيا ينفي أن تزيده –تعالى– الفوقية قربًا من العرش، ويفهم من هذا الاستواء بالمعنى المعنوي، وهو علو القوة والقدرة والاستلاء، ولكنه يصرح برفض هذه المعاني، هذا من حيث الإجمال، وأما من حيث التفصيل فسنتعرف من خلال المطالب.

2.3. نوعية الاستواء والأدلة التي فيها ذكر الاستواء

ذهب الأشعري إلى أن استواء الله على العرش هو استواء حقيقي يليق بذاته تعالى من غير استقرار ولا حلول، يقول في الإبانة: "إنه(تعالى)مستوٍ على عرشه بلا كيفٍ ولا استقرار "[39]، ويقول أيضاً: "إن الله عز وجل على عرشه فوق السماء فوقيةً لا تزيده قربًا من العرش "[40]، ويقول أيضا:" إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول: إن الله عز وجل يستوي على عرشه استواء يليق به من غير طول استقرار "[41]، والعرش عنده " أعلى السموات" [42].وينقل لنا قول أهل السنة في كتابه مقالات الإسلاميين أنهم يقولون إن: " الله سبحانه على عرشه "[43]، ثم يتبنى

---

[33] مسلم، صحيح *مسلم*، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول منها، والازدحام على الصف الأول والمسابقة إليها، وتقديم أولي الفضل وتقريبهم من الإمام، رقم/ 432.

[34] البخاري، صحيح *البخاري*، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن صحب النبي صلى الله عليه وسلم أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان رضي الله عنه، رقم الحديث: 3700

[35] البخاري، صحيح *البخاري*، كتاب الأذان، باب سنة الجلوس في التشهد وكانت أم الدرداء تجلس في صلاتها جلسة الرجل وكانت فقيهة، رقم: 828.

[36] محمد بن إدريس الشافعي، *الأم*، ط2 (بيروت: دار الفكر، 1983)، 1: 132

[37] يوسف بن ابن عبد البر، *الكافي في فقه أهل المدينة*، تحق. محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، ط2 (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٨٠)، 1: 208.

[38] القاضي عبد الوهاب البغدادي، *المعونة على مذهب عالم المدينة*، تحق. حميش عبد الحق (مكة المكرمة: المكتبة التجارية)، 1: 573.

[39] علي بن إسماعيل الأشعري، *الإبانة في أصول الديانة*، ط1 (بيروت: دار القادري، 1991)، 58.

[40] الأشعري، *الإبانة*، 59.

[41] الأشعري، *الإبانة*، 105.

[42] الأشعري، *الإبانة*، 107.

[43] علي بن إسماعيل الأشعري، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، تحق. هلموت ريتر (بفيسبادن، دار فرانز اشتايز، 1980)، 290.

رأيهم: " وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب "[44]، ويرى في كتابه رسالة أهل الثغر– المنسوب له– أن مما أجمع عليه السلف أن الله فوق السماوات على العرش[45].

اتَّضح مما تقدم أن الاستواء عنده حقيقي يليق بذاته تعالى من غير أن يكون جلوسًا واستقرارا؛ لأن الاستواء بهذه الهيئة من صفات الأجسام، والله سبحانه وتعالى لا يُوصف بالجسمية، ويستند في ذلك على قوله تعالى: [لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ] (الشورى:11) .

ومن البيّن أنَّ إثبات الاستواء يلزم عنه إنكار التأويل الذي يحتمله لفظ الاستواء؛ وقد صرح بذلك، وأنكر على المعتزلة لما حملوه على ذلك، وفي هذا يقول:" وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية: إن معنى قول الله تعالى: [الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى](طه:5) أنه استولى وملك وقهر... وجحدوا أن يكون الله عز وجل مستو على عرشه، كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة، ولو كان هذا كما ذكروه كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة؛ لأن الله تعالى قادر على كل شيء والأرض لله سبحانه" [46].

ومن الأدلة التي نجدها في هذا الكتاب في الدلالة على الاستواء أن "من دعاء أهل الإسلام جميعا إذا هم رغبوا إلى الله تعالى في الأمر النازل بهم يقولون جميعا: يا ساكن السماء"[47]

والآيات التي فيها ذكر الاستواء هي الأقوى عنده، وهي التي يُستَدل بها عادة عند الحديث عن الاستواء، كقوله تعالى: [الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى](طه:5)[48] وقوله تعالى: [ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَانُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا] (الفرقان:59) وقوله تعالى: [ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ](السجدة:4)[49].

3.3. مناقشة استدلال الأشعري بنصوص الاستواء

ذُكِرت هذه النصوص في القرآن على هذه الشاكلة (الاستواء + العرش) سبع مرات، وذكر الاستواء إلى السماء مرتين، وعندما ننظر إلى جميع الآيات المسندة الاستواء إلى الله تعالى والمتعدية منها بحرف الجر(إلى أو على) نجد أنها ترتبط بفكرة البعث وبضرورة الإيمان بوحدانية الله وبنبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وتعرض بشكل جلي واضح في السبع الآيات خلق السموات والأرض، وتعرض الكواكب خلقا وتدبيرا وإبداعا، وإذا كانت الحال هكذا فينبغي الخضوع لهذا الإله الواحد الأحد المتصرف في هذا الكون.

أي أن سياق الآيات الكريمة بعيد عن الأخذ بظواهر النصوص، ولأجل هذا اختلف المفسرون في فهم هذه النصوص، وهذا الاختلاف نابع من طبيعة النصوص القرآنية، فكلُّ آية تحوي لفظين (الاستواء + العرش) وكلٌّ منهما من الألفاظ المشتركة في اللغة والتي تأتي بمعانٍ عدة، **فالطبري والقرطبي** يريان: أن استواء الله هو علوه وارتفاعه، والعلو والارتفاع عند **الطبري**، علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال، علا عليهن وارتفع، فدبرهن بقدرته[50]، وعند **القرطبي** علوه تعالى، عبارة عن علو مجده وصفاته[51]، ويرى **الزمخشري** أن استواء الله على العرش هو كناية عن ملكه، وبيان ذلك أن العرش الذي هو سرير الملك لَمَّا كان مما يردف ويتبع الملك جعلوه كنايةً عنه فقالوا: استوى فلانٌ على العرش، ويريدون بذلك أنه ملَك،[52] أما **النسفي** فيؤوِّل ذلك بمعنى الاستيلاء[53]، ويرى **ابن كثير** أن المسلك الأسلم هو مسلك السلف وهو إمرار النصوص كما جاءت من غير تكييف ولاتشبيه، وإمرار الآيات عنده أنْ نثبت لله ما أثبته لنفسه مما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة على الوجه الذي يليق به [54]، ويرى الشيخ **ابن عاشور** أن الاستواء في هذه النصوص تعبير عن شأن عظيم من شؤون عظمة الله التي تتعلق بعالم الغيب، ولتقريب هذا المفهوم ضرب الله له أمثلةً من عالم الشهادة، والاستواء عنده يختلف معناه باختلاف تعديه بحرف الجر، فإن عُدِّي ب(على) كما هو الشأن

---

[44] الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 297.

[45] الأشعري، *رسالة أهل الثغر*، 74، 75.

[46] الأشعري، *الإبانة*، 108

[47] الأشعري، *الإبانة*، 115.

[48] انظر: الأشعري، *مقالات الإسلاميين*: 290، الأشعري، *رسالة أهل الثغر*: 75، الإبانة: 55.

[49] الأشعري، الإبانة، 57.

[50] انظر: محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، 1: 228، 229.

[51] انظر: محمد الأنصاري القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحق. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2 (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 7: 219.

[52] انظر: محمود بن عمر الزمخشري، *الكشاف*، ومعه حاشية الشريف الجرجاني، والإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال (طهران: انتشارات أفتاب)، 2: 530.

[53] انظر: عبد الله بن أحمد النسفي، *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*، تحق. يوسف علي بديوي، ط1 (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998)، 1: 573، 2: 6، 2: 141.

[54] انظر: إسماعيل بن كثير، *تفسير ابن كثير* (بيروت: دار الفكر، 1986)، 2: 221.

هنا، فهو مستعار من معنى الاعتلاء، والاعتلاء والارتفاع هو المعنى الحقيقي للاستواء في اللغة، فهو اعتلاء مجازي يدل على التمكن، ويحتمل أنه أريد به التمثيل، وهو تمثيل شأن تصرفه تعالى بتدبير العوالم، واستدل على رأيه هذا أنَّ ذكْر السموات والأرض جاء عقب ذكر هذا التركيب في هذه النصوص، فيكون معناها أنه خلقها، ثم هو يدبرها تدبير الملك أمور مملكته مستويًا على عرشه، واستدل على ذلك أيضاً أن الله ذكر عقب هذا التركيب ما يدل على التصرف من ذكر الليل والنهار وتسخير الشمس والقمر[55].

اتّضح من رأي جمهرة كثيرة من المفسرين عدم إثبات الاستواء لله تعالى كما أثبته الأشعري، وإنْ كان يُفهم من كلام ابن كثير إثبات ذلك انطلاقا من فهمه لإمرار النصوص، والإمرار عنده أن نثبت لله ما أثبته لنفسه.

وأيضاً لم ينكر أحدهم المجاز، وإنْ اختلفوا فيما بينهم بتحديد المراد، حتى ابن كثير قال منهج السلف أسلم، وقوله أسلم اسم تفضيل فيه المفاضلة بين شيئين استويا وترجَّح أحدهما على الآخر، وترجيحه لا يقتضي إلغاء الرأي الآخر وإهداره.

والأقرب للصواب رأي ابن عاشور لما قدمه من أدلة تنبع من طبيعة النصوص وسياقاتها، حيث نجد في النصوص التي فيها الاستواء + العرش ما يدل على الملك والتصرف، وأيضاً استدلاله باللغة واضحٌ، فالعلو من معاني الاستواء، وهو في حق الله علو مجازي، والعرش من معانيه الملك، والملك يحتاج إلى تدبير. لكن كيف يكون فهم ابن عاشور وفق ما ذكرناه من معنى الاستواء المتعلق بقضية كمال الشيء وانتهائه؟ الجواب عن هذا أن الله تعالى لما خلق السموات والأرض واكتمل خلقهما استوى على العرش مدبّرا أو اتّجهت إرادة الله تعالى للتدبير، فالاستواء المسند إليه هو استواء الإقبال والتوجه إلى التدبير، وبيان هذا أن الأصل في فعل استوى هو للكمال في الشيء بعد الانتهاء منه، فعندما نقول استوى فلان أي بلغ الكمال، فليس هو الكمال بل غاية الكمال، واستوى الطبخ، فليس هو الطبخ بل غاية الطبخ، واستوى على الدّابة فليس هو الركوب بل كمال الركوب، واستوى في صفَّ الصلاة فليس هو الوقوف بل محاذاة البعض للبعض ورصّ الصفوف، فيكون معنى [ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ] فيكون استوى مدبّرا، أي غاية التدبير ونهايته كانت بعد إتمام الخلق، وهذا التدبير مرتبط بصفاته سبحانه وتعالى؛ ولا يُفهم من هذا أنه لم يكن قبل ذلك مدبرا؛ لأن هذه الصفة مرتبطة بصفات الله تعالى الذاتية، وصفاته الذاتية أزلية، لكنَّ ظهور التدبير والاحتياج إليهم تقريبا للأذهان ارتبط بشكل جلي بعد قضية خلق السموات والأرض، أي استوى مدبَّرا نهاية التدبير وكماله في خلق السموات والأرض وتسخير الأفلاك ...فلا يفهم من هذا أنه لم يكن مدبرا ثم دبّر، وهذا كشأن صفة العلم لايفهم منها أنه لم يكن عالم ثم علم، وصفة القهر لايُفهم منها أنه لم يكن قاهرا حتى قهر عباده، ولايُفهم من هذا انتهاء التدبير؛ وإلا لم يكن إلها، فالتدبير في القضايا الكبرى المتعلق بالكواكب واحتياج الإنسان لها قد اكتمل على أحسن وجه، ولم أجد من سبق ابن عاشور في الاقتراب من هذا المعنى، وقد أشار أبو حامد الغزالي إلى هذا من قبل، عندما بيّن أنَّ من المعاني التي قد يُراد بها الاستواء التدبير، وفي هذا يقول: "ونسبته (أي الاستواء على العرش) أن الله يتصرف في جميع العالم، ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة العرش"[56]، وقول الطبري فدبَّر السماوات بقدرته ليس بعيدا عن هذا المعنى، وقد اقترب الزمخشري من هذا المعنى، عندما جعل العرش كناية عن الملك، ومن حمل معنى استوى على معنى الاستيلاء فيمكن ربطه بالتدبير فيكون استولى مدبّرا، وخالقا، ولا يُفهم من استولى أنه لم يكن مستوليا، فهذا ضيق في المعنى.

إذن الاستواء على العرش تعبيرٌ عن تصرف الله في ملكوته، ضرُب له المثل بالملِك الذي يدير شؤون مملكته، وهو تمثيل للأمور الغيبية بأمور حسية ليقرِّب المفهوم إلى الأذهان، وليكون ضرب المثل أدعى إلى الثبات والرسوخ، ولَمَّا كان الملِك يحتاج إلى ثلاثة أشياء ليستمر ملكه وهي: الملك + القدرة + التدبير نجد هذه الثلاثة في النصوص التي ذُكر فيها الاستواء مع العرش.

وهذا الفهم يتوافق تماما مع سياق الآيات ولا يتنافر معها، فقد كان لافتا في هذه الآيات أن يتكرر الحديث وفق الخطوات الآتية:

أولا: التكذيب بالبعث أو النبي أو عدم الإيمان بوحدانية الله تعالى، وهذه لم تخل منها آية من هذه الآيات

ثانيا: خلق السموات والأرض وخلق الكواكب.

ثالثا: التدبير كان واضحا جليا في هذه الآيات ويمكن القول لم تخل آية في سياقها أو سباقها من الحديث عنها تصريحا او تلميحا.

[55] انظر: ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 8: 162- 166.

[56] محمد بن محمد الغزالي، *إلجام العوام عن علم الكلام*، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ط1 (بيروت: دار الفكر، 1996)، 308.

رابعا: ذكر العرش يكون بعد خلق السموات والأرض في هذه الآيات السبع، وذكر الاستواء في سورة البقرة وفي سورة فصلت بعد كان بعد خلق الأرض، والظاهر أن فعل استوى هنا مختلف عن فعل استوى هناك، فاستوى إلى السماء هنا بمعنى توجه الأمر الإلهي إلى السماء بعد اكتمال خلق الأرض وبعد خلقهما معا كان التدبير في أكمل أشكاله، وهذا من باب التقريب لحال الدنيا؛ لأن التدبير لا يكون قبل الخلق، وقبل إيجاد المعدوم يكون التدبير في إيجاده، فالإنسان عندما يشتري بيتا أو يخيط ثوبا أو يركب سيارة يحتاج بعد إيجاد هذه الأشياء أو الحصول عليها إلى التدبير والعناية المستمرة، وهذه الصفة هي صفة الربوبية التي عبّر الله عنها بقوله: "ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ" [الفاتحة: 2]، وقبل ذلك يكون التدبير في إيجادها.

ولولا الضيق المخصص لمثل هذه البحوث للنشر في المجلات المنضبطة بصفحات محددة لذكرنا الآيات وسياقها، ونزيد المعنى إيضاحًا بذكر نماذج من هذه الآيات من غير توسع.

نلحظ في سورة الرعد قوله تعالى [اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ] (2). الأدلة على قدرة الله تعالى في الآية السابقة واضحة، وهو رفع السماوات بغير عمد، وهو رفع على خلاف المألوف مِنَ أن البيت لا يقف بدون عمد، وذكْرُه للسموات في كل نصوص الاستواء مقرونةٌ في أغلب النصوص مع الأرض دلالة على قدرته ووساعة ملكه، فإذا كان قادرًا على خلق السماوات ورفعها – وهو أعظم ما يجده المخلوق – فهو تعالى على غيرها أقدر، وقضية الخلق هي الدليل على قدرته تعالى.

وإذا كان خالقًا لها فهي ملكه، ووجود الملك والقدرة لا يكفي لاستمرارية الملك ولذلك جاء ذكر التدبير مباشرة فقال "يدبر" ومن تدبيره تسخير الشمس والقمر.

وقد ذكر تعالى نماذج أخرى من تدبيره وقوته واتساع ملكه عقب هذا مباشرة فقال: [وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ(3)وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ(4) (3،4).

فذِكرُه تعالى للأرض والجبال والأنهار والجنات دليلٌ على قدرته وسعة ملكه، ومما يدل على التدبير بسْطُه الأرض، وجعل الجبال لها أوتادًا حتى لا تضطرب.

وفي سورة يونس [إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ] (3).

فخلْقه للسماوات والأرض دلالة على قدرته، وحيازته لهما دلالة على سعة ملكه، ثم بعد ذلك يأتي التدبير مباشرة " يدبر الأمر " ثم تأتي بعد ذلك مباشرة نماذج من هذا التدبير الإلهي [إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ(4)هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ(5) هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ(5)إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِوَمَاخَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ(6)]

فالخلق والإعادة ليسا عبثًا، بل ليحاسب كل امرء بما صنع، ثم الشمس والقمر واختلاف الليل والنهار لم يكن بمحض بالمصادفة، بل هي من صنع الله الذي جعل ذلك لمقاصد ينتفع بها البشر وهو تدبير ما بعده تدبير.

ونلحظ في هذه النصوص هذا الختم الذي ذُيلت به الآيات "لقومٍ يعلمون"، " لقومٍ يتقون" وفي النصوص السابقة "لقومٍ يتفكرون" لقومٍ يعقلون"، فالختم جاء دعوةً للتأمل والتفكير في تدبير الله لهذه الأشياء لنصل إلى مَنْ دبَّرها.

وفي سورة طه ذُكرت السماوات والأرض مرتين، وجاء الاستواء على العرش بينهما، وذلك في قوله تعالى: [تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَا(4)الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى(5)لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى(6)] .

ولعل ذكْره سبحانه للسموات والأرض قبل الاستواء دلالة على القدرة، أما في المرة الثانية فهو أقرب في الدلالة على سعة سلطانه وبيان ملكه، ونلمح ذلك من السياق في النصين.

أما التدبير والتصرف فنجده في قصة موسى عليه السلام، وقصته كلها تدبير، ومكمن التدبير فيها أن الله رعاه في كل حركةٍ من حركاته، فقد ألقته أمه في البحر – وهو رضيع– خوفًا عليه من سطوة فرعون، فتربى في أحضانه وهولا يعرفه، فكانت نتيجة هذا التدبير أنْ كان الولد سببًا في القضاء على فرعون، وإبطال ألوهيته. فظهور موسى عليه السلام، وقبل ذلك نجاته من الغرق، وكفالة أمه له لم تفرزه ظروف زمانية أو مكانية ليثور على طغيان فرعون وعتوه، وإنما جاء وليد تدبيرٍ إلهي.

وما وجدناه في هذه النصوص الثلاثة من الدلالة على القوة والملك والتدبير نجده في النصوص الأخرى، والذي يؤكد هذا المعنى في هذه الآيات وغيرها أن كلمة العرش جاءت مقرونة بذكر الاستواء، والاستواء جاء بمعانٍ كثيرة، ومنها ما يتفق مع ما قلناها، فهو يأتي بمعنى القصد، وبمعنى الإقبال على الشيء، وهذه المعاني متطلبات للتدبير، والعرش من معانيه الملك كما سبق، فيكون المعنى إقبال أمر الله تعالى على الملك بالتدبير، وإذا أخذنا معنى القصد، فيكون المعنى توجه إرادة الله تعالى نحو تدبير الملك بعد خلقه، وقد ذهب بعض المتكلمين إلى هذا القول أو إلى قريب منه[57].

والاستيلاء والقدرة جزءٌ من التّدبير، وعليه فحمل النّصوص على الاستيلاء والقدرة الذي ذهب إليه بعض المفسرين وكثير من المتكلمين ومنهم أتباع الأشعري[58] والماتريدية والمعتزلة[59] لايتنافى مع قضية التدبير؛ لأن من شروط المدبّر أن يكون مالكا وقادرا ومستوليا.

والمعنى السابق للاستواء الذي هو الكمال في التدبير لايصطدم مع ما نقله عبد القاهر البغدادي(ت:429) عن الأشعري عند ذكره لآية الاستواء وفهم العلماء لها:" ومنهم من قال: إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء كما أحدث في بنيان قومٍ فعلًا سماه إتيانًا، ولم يكن ذلك نزولًا ولاحركة، وهذا قول أبي الحسن الأشعري"[60].

إذا صحت نسبة هذا المقولة للأشعري وهي الأقرب إلى منزلته العلمية والأكثر بُعدا عن الظاهرية فإنها تتوافق مع ماذكرناه؛ بحيث يكون الاستواء بمثابة الصفة الفعلية لله تعالى التي أحدثها في العرش.

---

[57] منهم البغدادي، فقد جعل العرش بمعنى الملك والسلطان، انظر : عبد القادر بن طاهر البغدادي ، *أصول الدين*، ط1 (إسطنبول: 1928)، 113، وهو قول للإسفراييني، انظر: أبو المظفر شاه فور بن طاهر الإسفراييني، *التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين*، تحق. كمال يوسف الحوت (بيروت: عالم الكتب، 1983)، 158.

وهو قول للمعتزلة، انظر: القاضي عبد الجبار، القاضي عبد الجبار الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد، *شرح الأصول الخمسة*، تحق, عبد الكريم عثمان، ط1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1384هـ)، 226، الزمخشري، *الكشاف*، 2: 530. وانظر قريبا من هذه المعاني ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، *المحكم والمحيط الأعظم*، تحق. عبد الحميد هنداوي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 8: 640، الزمخشري، أساس البلاغة، 1: 487.

[58] وممن ذهب إلى ذلك الجويني، انظر: الجويني، عبد الملك، *لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة مطبوع مع كتاب اللمع للأشعري*، تحق. عبد العزيز عزالدين السيروان، ط1 (بروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1987)، 186، 187، محمد بن عمر الرازي، *أساس التقديس في علم الكلام*. تحق. محمد العربي (بيروت: دار الفكر، 1993)، 11، الآمدي، انظر: سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، *غاية المرام في علم الكلام*، تحق. حسن محمود عبد اللطيف (القاهرة: لجنة إحياء التراث العربي، القاهرة، 1971)، 141–142، عبد الرحمن الإيجي، *المواقف في علم الكلام*، (بيروت: عالم الكتب)، 273.

[59] ذهب الماتريدية والمعتزلة إلى أن المراد بالعرش هو الملك، والمراد بالاستواء هو الاستيلاء والغلبة، وخُصَّ العرش بالذكر لعظمته، أي أن الله تعالى استوى على الملك ودبَّر هذا الملك، وإذا كان الله تعالى استولى على العرش مع عظمته فلأن يكون مستوليًا على غيره من باب أولى. انظر: عبد الهادي أبو ريدة، *في تعليقه على كتاب ديوان الأصول لأبي رشيد سعيد بن محمد*، وزارة الثقافة، مصر، 1965م، ص588، بالاستيلاء واستدلوا على ذلك باللغة، ومما أوردوه قول الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسرٍ وكاسر

وقول الأخطل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

انظر: القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*: 226، وهناك معنى آخر للاستواء عندهم، وهو عبارة عن الملك، انظر: القاضي عبد الجبار، 227، الزمخشري، *الكشاف*، 2: 530، وانظر: أبو اليسر محمد البزدوي، *أصول الدين*، تح:هانز بيتر لنس، ضبطه وعلق عليه أحمد حجازي السقا (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003)، 38، وانظر أيضا عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، *اشتقاق أسماء الله*، تحق. عبد الحسين المبارك. ط2 (بيروت. مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، 109. إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، تحق. عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 3: 350.

[60] البغدادي، *أصول الدين*: 132.

4.3. الاستدلال بالنصوص التي يوهم ظاهرها الفوقية

استدل الأشعري على أن الله مستوٍ على العرش حقيقة بنصوص يوهم ظاهرها الفوقية لله تعالى، ومن هذه النصوص[61] قوله تعالى: [إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ] [62] (فاطر:10) وقوله تعالى: [يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ] (النحل:50)وقوله تعالى: [إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ] [63](آل عمران:50)، واستدل بحديث الأمة السوداء التي جاء بها رجل، فقال يارسول الله: إني أريد أن أعتقها في كفارة فهل يجوز عتقها؟ فقال لها النبي عليه الصلاة والسلام: أين الله ؟قالت في السماء، قال فمن أنا؟ قالت: أنت رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام أعتقها فإنها مؤمنة[64]، يقول الأشعري بعد هذا الحديث: "وهذا يدل على أن الله عز وجل فوق السماء فوقية لا تزيده قربًا إلى العرش"[65]، ومن أدلته على ذلك أن المسلمين يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء "فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش "[66]، وادعى على ذلك الإجماع أيضاً "وأجمعوا(السلف)أن الله عز وجل يرضى عن الطائعين له ...وأنه تعالى فوق(السماوات)على عرشه دون أرضه"[67].

5.3. مناقشة استدلال الأشعري بالنصوص التي يوهم ظاهرها الفوقية

نلحظ في هذه الأدلة التنوع؛ ففيها النص القرآني والحديثي بالإضافة إلى دعوى الإجماع وفعل الناس، والذي يظهر من هذه النصوص، ومن نصوص الاستواء التي سبقتْ أنَّ موقف الأشعري – اعتمادا على هذه النصوص– من قضية الاستواء ليس منسجمًا؛ إذ يظهر من أغلب النصوص أن موقفه يلزم عنه إثبات الجهة لله تعالى، وهذا واضح من نوعية النصوص التي ذكرنا طرفًا منها، ومن قوله" فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش"[68]، وقوله بعد ذكره لحديث الأَمة: "وهذا يدل على أن الله عز وجل فوق السماء فوقية لا تزيده قربًا من العرش"[69].

أي فوقيته ليست فوقية جهة، وليست فوقية رُتبة !، فما هي هذه الفوقية؟ فالفوقية إما أن تكون مكانية، وهي نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل، أو فوقية المرتبة والقوة كما يقال الأمير فوق الرعية[70].

فإن كان يقصد الفوقية المكانية كان عليه أنْ لا يقول فوقية لا تزيده قربًا من العرش؛ لأن ذلك من لوازمها، وإنْ كان يقصد فوقية المرتبة كان عليه أنْ لا يورد هذه النصوص، وأنْ لا يستدل بفعل الناس الذي لا يفهم من ظاهره إلا الجهة، وأيضاً قوله بفوقية الرتبة فيه خرم لمنهجه؛ لأن القول بها يعني تأويل النصوص، والمعروف أن الأشعري لا يؤول النصوص التي توهم التشبيه.

ثم إن استدلاله بهذه النصوص على كون الله على العرش استدلال يفتقر إلى استدلال، فأدلته ليست قطعية الدلالة على المراد؛ لأن توجّه الناس إلى السماء في الدعاء ليس لكون الله فوق العرش فوقية لاتزيده قربا من العرش؛ بل لأن السماء قبلة الدعاء، وإلا لو كان رفع الأيدي إلى السماء دلالة على استواء الله على العرش لكان السجود على الأرض دلالة على أن الله تحت الأرض[71]؛إذ يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: "أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ فَأَكْثِرُوا الدُّعَاءَ"[72] ولكان توجه الناس إلى الكعبة دلالة على وجود الله فيها، فالمقصد من التوجه نحو السماء برفع الأيدي نحوها هو ملازمة الثبوت في جهة واحدة استجلابًا للخشوع، وهذا هو المقصد من توجه الناس إلى الكعبة فهو يستجلب الخشوع أكثر من التردد إلى الجهات، وإلا فالجهات في حق الله متساوية.

---

[61] جلب الأشعري نصوصًا كثيرة، انتقينا بعضها خشية الإطالة.

[62] انظر: الأشعري، *رسالة أهل الثغر*: 75، الأشعري، الإبانة، 55.

[63] انظر: الأشعري، *الإبانة*، 57.

[64] م. س. 79. هذا الحديث جزء من حديث أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة رقم(537)، والحديث عن معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه جاء إلى النبي عليه الصلاة والسلام ليخبره عن أشياء وقعت في الجاهلية ومما قال له: وَكَانَتْ لِي جَارِيَةٌ تَرْعَى غَنَمًا لِي قِبَلَ أُحُدٍ وَالْجَوَّانِيَّةِ فَاطَّلَعْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا الذِّيبُ قَدْ ذَهَبَ بِشَاةٍ مِنْ غَنَمِهَا وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ آسَفُ كَمَا يَأْسَفُونَ لَكِنِّي صَكَكْتُهَا صَكَّةً فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَظَّمَ ذَلِكَ عَلَيَّ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أُعْتِقُهَا قَالَ ائْتِنِي بِهَا فَأَتَيْتُهُ بِهَا فَقَالَ لَهَا أَيْنَ اللَّهُ قَالَتْ فِي السَّمَاءِ قَالَ مَنْ أَنَا قَالَتْ أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ ".مسلم، صحيح *مسلم*: 381/1، 382.

[65] الأشعري، *الإبانة*: 59.

[66] الأشعري، *الإبانة*: 55

[67] الأشعري، *رسالة أهل الثغر*: 74، 75.

[68] الأشعري، *الإبانة*: 55

[69] الأشعري، *الإبانة*، 59.

[70] انظر: الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، *إلجام العوام*: 304، الرازي، *أساس التقديس*، 117.

[71] انظر: أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، تحق. كلود سلامة، ط1 (قبرص: الجفان والجدابي ليماسول، 1993)، 1: 181.

[72] مسلم، صحيح *مسلم*، مسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود رقم:482.

ثم رفع الأيدي فيه تنبيه على علو الرتبة لله تعالى استعار له الداعي العلو المكاني إعلاءً لمكانة الله؛ إذ قد ينبه الإنسان إلى علو مرتبة غيره بالقول فيقول: أمره في السماء، وقد يشير إلى ذلك برأسه، وتكون السماء عبارة عن العلو[73].

ومثل هذا التأويل ينطبق على كل النصوص التي استدل بها الأشعري، فقوله تعالى: [إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ] مؤولة بأن الله تعالى جعل ديوان أعمال العباد في السماء، وفيها الحفظة من الملائكة، فيكون ما رفع هناك كأنما رفع إلى الله تعالى؛ إذ تحقق ما أمر الله به، وذلك كقول الله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام:[إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي] (الصافات:99)، أي إلى الموضع الذي أمرني ربي بالتوجه إليه، وكقوله تعالى: [وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ].

6.3. الاستدلال بالنصوص التي فيها النزول والمناقشة في ذلك

استدل الأشعري على استواء الله تعالى على العرش بنصوص فيها لفظ النزول، ويُفهم من هذا أن الاستواء عنده استواء حقيقي فيه معنى الفوقية المكانية- مع تصريحه بنفي لوازم ذلك من خلال نفي أن تكون الفوقية تقرّب الله إلى العرش- ومن هذه النصوص قوله عليه الصلاة والسلام: " يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ يَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ"[74] (النساء:100)، ومثل ذلك حديث الجارية، فالنبي عليه الصلاة والسلام أراد أنْ يتثبت من توحيدها، فخاطبها بما تفهم من قصده؛ إذ علامات الموحدين التوجه نحو السماء عند الدعاء وطلب الحوائج؛ لأن العرب التي تعبد الأصنام تطلب حوائجها من الأصنام وتتوجه إليها، فأراد عليه الصلاة والسلام أنْ يكشف عن معتقدها فأشارت إلى السماء، فاستدل به على أنها لا تعبد الأصنام[75].

وأيضاً قولها في السماء يحتمل أنْ يراد منه علو الرفعة والمنزلة والمكانة[76]،، كما يقال فلان في السماء، أي هو رفيع الشأن، عظيم المقدار، ويؤيد هذا أن السؤال بأين، قد يُسأل بها عن هذا المعنى، فيقال أين منزلة فلان منك؟ ولا يريد بهذا السؤال المكانَ والمحل[77]، ومثل ذلك قوله تعالى: [يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ] (النحل:50) فالفوقية هنا فوقية الرتبة والقهر كما يقال الرئيس فوق الوزير[78]، ومثل ذلك قوله تعالى:[إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ] أي يرتضيه[79]

ويُجاب عن النصوص التي في ظاهرها النزول بأنه مؤول على معنى التلطف والتواضع من الله تعالى لخلقه؛ إذ النزول يستعمل جاء بهذا المعنى، ومن ذلك قول العرب نزل الملك مع فلان إلى أدنى الدرجات بمعنى لطفه به، ومثل ذلك يُقال للمتكبر رافعٌ رأسه إلى السماء، فعبَّر عليه الصلاة والسلام عن رحمته تعالى ولطفه بعباده بالنزول، وتخصيص الليل بالنزول لكونه وقت النوم والغفلة عن العبادة، فجاء ترغيبًا للعبادة[80].

فالنزول هنا مجازي جاء تعبيرًا عن لطف الله بعبادة، والنزول المجازي مستخدم في لغة العرب، ومما ورد في القرآن على هذه الشاكلة قوله تعالى: " فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ "(الفتح:26).

وخلاصة هذا أنَّ الاستواء عنده هو استواء حقيقي، ولكنه لم يكيفه[81]، وأقوى النصوص التي استدل بها لا تتفق مع دعواه.

---

[73] انظر: الغزالي، محمد بن محمد الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، تحق. موفق فوزي الجبر، ط1 (القاهرة: الحكمة للطباعة والنشر، 1994)، 60-61.

[74] انظر: الأشعري، الإبانة، 56، و انظر: النسفي، *تبصرة الأدلة*، 1: 186. الترمذي، أبواب صفة.

[75] انظر: محمد بن علي المازري، *المعلم بفوائد مسلم*، تحق. الشيخ محمد الشاذلي النيفر (تونس : الدار التونسية للنشر، 1987)، 1: 412، المعلم بفوائد مسلم: 412/1، الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، 62.

[76] انظر: إبراهيم الدبيو، آراء الإمام النووي(676هـ) في مسائل العقيدة ، (دار المقتبس الطبعة الأولى 2018)، 261

[77] انظر: محمد بن الحسن بن فورك، *مشكل الحديث* (حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف الإسلامية، 1362هـ)، 47، 48.

[78] الغزالي، إلجام العوام، مجموعة رسائل الإمام الغزالي: 304، الرازي، أساس التقديس، 117.

[79] الإيجي، *المواقف*، 273.

[80] انظر: الغزالي، *الاقتصاد*: 69، 70، الرازي، *أساس التقديس*: 88، عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، *دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه*، تحق. طارق السعود، ط8 (بيروت: دار الهجرة، 1990)، 67، الآمدي، *غاية المرام*، 142.

[81] وقد ذهب إلى إثبات ذلك ابن تيمية، وفي هذا يقول: " ولله تعالى استواء على عرشه، حقيقة، وللعبد استواء على الفلك حقيقة، وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين "، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، *مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية*، جمع وترتيب. عبد الرحيم بن قاسم وابنه محمد (الرباط: مكتبة المعارف، 1398هـ)، 5: 199، والاستواء عنده حقيقي والنزول أيضا حقيقي، انظر: ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، 5: 243.

الخاتمة

بعد أن يسر الله تعالى إتمام البحث يمكن القول إن من نتائج هذه الدِّراسة أن المعنى الأساسي للاستواء في اللغة هو كمال الشيء وإتمامه، وليس هو ذات الشيء أو صفته، فإذا قلنا استوى قائما فهو كمال القيام، وإذا قلنا استوى مدبّرا فهو غاية ونهاية التدبير، وإذا قلنا عن زيد جلس استوى جالسا أو جلس مستويا فهو غاية الجلوس، وهذا المعنى هو المعنى المستخدم قبل الإسلام وهو الأكثر شيوعا في القرآن الكريم وفي السنة النبوية وفي كلام الفقهاء، والاستواء وإنْ كان الكمال والتمام هو المعنى الأصلي له إلا أنه ينصرف إلى معانٍ أخرى كالإقبال والاستيلاء والعلو... وعندما يحمل اللفظُ أكثر من دلالة فهذا هو المقصود بالمشترك اللفظي الذي يكون للفظ أكثر من معنى، وهذا معنى رحابة اللغة وسعتها.

وإذا كانت غاية الكمال والتمام هي المعنى الأصلي، فإن هذا المعنى كان بعيدا عن الظاهرية في بعض كتب الكلام التي أخذت بظواهر بعض النصوص فحملت لفظة الاستواء إلى القريب من معنى الاستواء المادي، فحصل التدافع بين المعنى الضيق وبين رحابة اللغة، والذي لاحظناه انطلاقا من مدونة الأشعري عندم الانسجام في فهم الاستواء، ففي الوقت الذي ينحو نحو ظاهرية الاستواء التي يُفهم منها الفوقية المادية مع الابتعاد كُلّ البُعد عن المعاني الأخرى كالاستيلاء والقدرة ... نجد أنه يصرح تصريحا واضحا أنّ الاستواء ليس استواء جلوس وقُرب من العرش، فهو بهذا المعنى يثبت حقيقة الاستواء لكنّه ينفي الكيفية، وهذا المنهج الذي نسبه للسلف وأهل السنة، لايمثل – فيما أعلم – مذهب السلف؛ إذ ليس لهم مذهب محدد واضح المعالم قبل الأشعري، كما أنَّ ماهو موجود هو تفويض المراد من المعنى كاملا، أي أنهم يقولون استوى بالمعنى الذي أراده من غير الدخول في تفاصيل إنكار أن يكون بمعنى القدرة والاستيلاء، ولعل ما نقله البغدادي عن الأشعري أن الاستواء هو فعل فعله الله في العرش سماه استواء هو أقرب إلى سياق النصوص ورحابة اللغة ومذهب السابقين مما نجده في كتبه.

هذه الظاهرية التي نلحظها في كتب الأشعري تعيد إلى الأذهان الجدل المتعلق بكتب الأشعري، ومع أن هذا البحث ليس من مقاصده الدخول في الجدل الكلامي والاصطفاف في جهة محدّدة، فإنَّ الأقرب هو القول إنَّ هذه الظاهرية لا تتناسب مع ماهو معهود من منزلة الأشعري العلمية.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	*Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.*
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

المصادر

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه. تح: طارق السعود. ط. يروت: دار الهجرة، 1990.

ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، الألفاظ. تحق. فخر الدين قباوة. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٨.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. مجموع فتاوى شيخ الإسلام. جمع وترتيب. عبد الرحيم بن قاسم وابنه محمد. الرباط: مكتبة المعارف، 1398هـ.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن رشد. مناهج الأدلة في عقائد الملة. تح. محمود قاسم. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. المحكم والمحيط الأعظم. تحق. عبد الحميد هنداوي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة. تحق. محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني. ط2. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٨٠.

ابن فارس، أحمد. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. ط1. بيروت: دار محمد علي بيضون، 1997.

ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة. تحق. عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن فورك، محمد بن الحسن. مشكل الحديث. حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف الإسلامية، 1362هـ.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. تحق. سيد إبراهيم. القاهرة: دار الحديث، 1994.

ابن كثير، إسماعيل. تفسير ابن كثير. بيروت: دار الفكر، بيروت، 1986.

ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. تحق. عبد الله العلالي ويوسف خياط. بيروت: دار لسان العرب.

أبو الحجاج، يوسف بن يبقي بن يسعون. المصباح لما أعتم من شواهد الإيضاح. تحق. محمد بن حمود الدعجاني. ط1. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2008.

أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية. تحق. محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.

الأخفش الأصغر، علي بن سليمان بن الفضل. الاختيارين. تحق. فخر الدين قباوة. ط1. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩.

الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. تحق. محمد عوض مرعب. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.

الإسفراييني، أبو المظفر شاه فور بن طاهر. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين. تحق. كمال يوسف الحوت. بيروت: عالم الكتب، 1983.

الأشعري، علي بن إسماعيل. الإبانة في أصول الديانة. ط1. بيروت: دار القادري، 1991.

الأشعري، علي بن إسماعيل. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. تحق. حمودة غرابة. القاهرة: مطبعة مصر، 1955.

الأشعري، علي بن إسماعيل. *رسالة أهل الثغر*. تحق. محمد السيد الجليند.

الأشعري، علي بن إسماعيل. *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*. تحق. هلموت ريتر. بقيسبادن، دار فرانز اشتايز، 1980.

الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي. *غاية المرام في علم الكلام*. تحق. حسن محمود عبد اللطيف. ط1. القاهرة: لجنة إحياء التراث العربي، 1971.

الإيجي، عبد الرحمن. *المواقف في علم الكلام*. بيروت: عالم الكتب.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تحق. جماعة من العلماء، بيروت: طوق النجاة، 1311هـ.

برقان، إبراهيم محمد خالد. "إشكالية زمن تأليف الأشعري كتابي اللمع والإبانة". *المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية* 4/4 (2008): 197-212.

البزدوي، أبو اليسر محمد الزدوي. *أصول الدين*. تحق. هانز بيتر لنس. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003.

البغدادي، عبد القادر بن طاهر. *أصول الدين*. ط1. إسطنبول: 1928.

الجرجاني، علي بن محمد. *التعريفات*. تحق. جماعة من العلماء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصحاح*. تحق. نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي. ط1. بيروت: دار الحضارة العربية، 1974.

الجويني، عبد الملك. *لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة مطبوع من كتاب اللمع للأشعري*. تحق. عبد العزيز عزالدين السيروان. ط1. بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1987.

الديبو، إبراهيم الديبو، *آراء الإمام النووي(676هـ) في مسائل العقيدة*. دمشق: دار المقتبس، ط1. 2018

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. *أساس التقديس في علم الكلام*. تحق. محمد العربي، بيروت: دار الفكر، بيروت، 1993.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. *لوامع البينات في الأسماء الصفات*. تحق. محمد بدر الدين النعساني. ط1. القاهرة: المطبعة المشرقية، 1323.

الزَّبيدي، محمّد مرتضى الحسيني. *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحق. جماعة من المختصين. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 2001.

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. *معاني القرآن وإعرابه*. تحق. عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، 1988.

الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق النهاوندي. *اشتقاق أسماء الله*. تحق. عبد الحسين المبارك. ط2. بيروت. مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد. *الأعلام*. ط15. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢.

الزمخشري، محمود بن عمر. الكشاف. ومعه حاشية الشريف الجرجاني، والإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال. ط. انتشارات أفتاب. طهران.

الزمخشري، محمود بن عمر. *أساس البلاغة*. تحق. محمد باسل عيون السود. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

السيرافي، يوسف بن أبي سعيد. *شرح أبيات سيبويه*. تحق. محمد علي الريح هاشم. القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٤.

الشافعي، محمد بن إدريس. *الأم*. ط2. بيروت: دار الفكر، 1983.

صديق، إبراهيم بن محمد. مواقف الأشاعرة من كتاب الإبانة عن أصول الدين. مركز سلف.

ضيف، محمد يونس. *الإمام أبو الحسن الأشعري ومذهبه في الصفات*. رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية، 2010.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل القرآن*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

غاوجي، وهبي سليمان. نظرة عليمة في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى أبي الحسن الأشعري. بيروت: دار ابن حزم.

الغزالي، محمد بن محمد. *الاقتصاد في الاعتقاد*. تحق. موفق فوزي الجبر. ط1. القاهرة: الحكمة للطباعة والنشر، 1994.

الغزالي، محمد بن محمد. إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي. ط1. بيروت: دار الفكر، 1996.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *العين*. تحق. مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. بيروت: دار الفكر، 1990.

الفيومي، أحمد بن محمد. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. بيروت: المكتبة العلمية.

القاضي عبد الجبار الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. *شرح الأصول الخمسة*. تحق. عبد الكريم عثمان. ط1. القاهرة: مكتبة وهبة، 1384هـ.

القاضي عبد الوهاب البغدادي. *المعونة على مذهب عالم المدينة*. تحق. حميش عبد الحق. مكة المكرمة: المكتبة.

القرطبي، محمد الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن*. تحق. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.

الكوثري، محمد زاهد. *حاشية تبيين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري*. القاهرة: دار المكتبة الأزهرية للتراث.

المازري، محمد بن علي. *المعلم بفوائد مسلم*. تحق الشيخ محمد الشاذلي النيفر. تونس: الدار التونسية للنشر، 1987.

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري. *صحيح مسلم*. تحق. محمد فؤاد عبد الباقي. السعودية: إدارة البحوث العلمية، 1980.

النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد. *تبصرة الأدلة في أصول الدين*. تحق. كلود سلامة. قبرص: الجفان والجدابي ليماسول، 1993.

النسفي، عبد الله بن أحمد مدارك. *التنزيل وحقائق التأويل*. تحق. يوسف علي بديوي. ط1. بيروت: دار الكلم الطيب، 1998.

Kaynakça | References

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. Defʿu Şubehi't-Teşbîh Biakuffi't-Tenzîh. Thk. Târik es-Suʿûd. Beyrut: Dâru'l-Hicre, 1990.

İbn es-Sikkît, Ebû Yusuf Yakûb b. Ishak, el-Elfâz. Thk . Fahreddîn kabâva. 1. Basım. Beyrut: Nâşirûn, 1998.

İbn. Teymiyye, Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî. Mecmu'atu Fetâvâ Şeyh'l-İslam. Thk. Abdurrahîm b. Kâsim ve İbnuhu Muhammed. Rabat: Mektebetü'l-Meʿârif, h. 1398.

İbn Ruşd, Ebû'l-Valîd Muhammed b. Ruşd. Menâhicu'l-Edille fî ʿAkâidi'l-Mille. Kahire: Mektebetu'l-İnglo'l-Mısriyye, 1964.

İbn Sîde, Ebû el-Hasan Ali b. Ismail. el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-ʿAzam. Thk. Abduühamid Hindâvî. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyah, 2000.

İbn ʿAbdülber, Yusuf b. Abdullah. el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne. Thk. Muhammed Muhammed Ahyed b. Mâdîk el-Muritânî. 2. Basım. Riyad: Mektebetu'r-Riyad el-Hadîse, 1980.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris. es-Sâhibî Fî Fikhi'l-Luga. 1. Basım. Beyrut: Dâr Muhammed Ali Baydûn, 1997.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed. Mekâyîsi'l-luğa. Thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Furk, Muhammad b. el-Hasan. Muşkilu'l-Hadîs. Hyderabad: Cemʿiyetu Dâʿireti'l-Meʿârifi'l-İslâmiyye, h. 1362.

İbn kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. Muhtesaru's-Savâʿiki'l-Mursele ʿAla'l-Cehmiyye ve'l-Muʿattile. Thk. Sayyid Ibrahim. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994..

İbn Kesîr, İsmâîl b. Kesîr el-Kuraşî el-Dimaşkî. Tefsîr İbn Kesîr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.

İbn Manzîr, Cemaleddîn Muhammed b. Makram b. Manzûr, el-Mısrî el-Afrîkî Ebû el-Fadl. Lisanü'l-Arabi. 2.baskı. Beyrut: Dâr Sâdır, 2009.

Ebû'l-Haccâc, Yusuf b. Yabki b. Yasʿûn'. el-Misbâh Limâ ʿEteme Min Şevâhid'l-İdâh. Thk. Muhammed b. Hammûd ed-Deʿcânî. 1. basım. Medine: ʿİmâdetu'l-Bahsi'l-ʿİlmî fi'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, 2008.

el-ʿAskerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. el-Furûku'l-Lugaviyye. Thk. Muhammed İbrâhîm Selîm.. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe.

el-Ehfaşu'l-Asgar, Ali b. Süleyman b. el-Fadl. el-İhtiyâreyn. Thk. Fahreddîn Kabâva. 1. basım. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muʿâhir, 1999.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. Tehzîbü'l-luga. Thk. Muhammed 'İvad Mur'ib. 1. Basım. Beyrut: Dâru-l İhyâʿi't-Turâsil-Arabî, , 2001.

el-Isferâyînî, Ebû'l-Muzaffar ŞehFûr b. Tâhir. et-Tebsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciye Ani'l-Firaki'l-Hâlikîn. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983.

el-Eş'arî, Ali b. İsmâîl. el-İbâne fî Usûli'd-Diyâne. 1. basım. Beyrut: Dâru'l-Kâdirî, 1991.

el-Eş'arî, Ali b. İsmâîl. el-Lime' fî'r-Reddi 'Alâ'l-Bide'. 1. basım. Kahire: Matba'atü Mısır,

1955.

el-Eş'arî, Ali b. İsmâîl. Risâletu Ehli's-Seğir. Thk. Muhmmed es-Seyyid Yusuf.

el-Eş'arî, Ali b. İsmâîl. Mekâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn. Thk. Helmut Ritter. viesbaden: Dâr Franz Steis, 1980.

el-Âmidî, Ali b. Muhammed. Gâyetu'l-Marâm fi İlmi'l-Kelâm. Thk. Hasan Mahmud Abdüllatif. 1. basım. Kahire: Lecnetu İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1971.

el-Îcî, Abdurrahman. el-Mevâkif fî 'İlmi'l-Kelâm. Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutub.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. el-Câmiu's-Sahih. Thk. Cemâ'a Mine'l-'Ülemâ. Beyrut: Dâru Tavkinnâcât, h. 1311.

Burkân, İbrâhîm Muhammed Hâlid. "İşkâliyyetu Zemeni Telîf Eş'arî Kitâbey el-Limeʿ ve'l-İbâne". el-Mecelletu'l-Ürdüniyye fî'd-Drâsâti'l-İslâmiyye 4/4 (2008): 197-212

el-Bazdâvî, Ebû'l-Yusr Muhammed ez-Zadvî. Usûlı'd-Dîn. Thk. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li-Turâs, 2003

el-Bağdâdî, Abdülkadir b. Tâhir. Usûlı'd-Dîn. 1. basım. İstanbul: 1928.

Curcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerî. Muʿcemu't-Tâʿrîfât. Thk. Cemâ'a Mine'l-'Ülemâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyah, 1983.

el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. es-Sihâh. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Hadârati'l-Arabiyye, 1974.

el-Cüveynî, Abdülmelik. Limeʿu'l-ʿEdille fî Kavâʿid ʿEhli's-Sünneti ve'l-Cemâʿa. Thk. Abdülaziz İzzedîn el-Sîrvân. 1. basım. Beyrut: Dâr Lübnan li-Tibâʿa, 1987.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî. Levâmi'u'l-Beyyinât fî'l-Esmâ'i ve's-Sifât. 1. Basım. Kahire: el-Matba'atü'l-Meşrikiyye, h. 1323.

ez-Zubîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî. Tâcu'l-'Arûs. Thk. Cemâ'a Mine'l-'Ülemâ. Kuveyt: Vizâratu'l-'İrşâd ve'l-Enbâ', 2001.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. Meʿâni'l-Kur'ân ve İʿrâbuh. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutub, 1988.

ez-Zeccâcî, Abdurrahman b. İshâk en-Nahâvandî. İʿştikâku Eʿsmâʿi'l-Allah. Thk. ʿAbd el-Hüseyin el-Mübârek. 2. basım. Beyrut. Müessestü'r-Risâle, 1986.

ez-Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed. el-A'lâm. 15. basım. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

ez-Zemahşarî, Mahmud b. Ömer. el-keşşâf ve Me'ahu hâşiyeti'ş-Şerîfi'l-Cürcânî ve'l-İnsâf Fimâ Tezammenehu'l-keşşâf Mine'l-İhtilâf. Tahran.

ez-Zemahşarî, Mahmud b. Ömer. Esâsu'l-Balâga. Thk. Muhammed Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyah, 1998.

el-Sîrâfî, Yusuf b. Ebî Said. Şerih Ebyât Sîbeveyh. Thk. Muhammed Ali er-Rîh Hâşim. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1974.

eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. el-Umm. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.

Sıddîk, İbrâhîm b. Muhammed. Mevâkifu'l- Eşâ'ira Min Kitâbi'l-İbâneti 'An Usûli'd-Dîn.

Mekez Selef.

Deyf, Muhammed Yunus. el-İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Mezhebûhu fî's-Sıfât. Risâletu Mecistîr fî'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 2010.

et-Taberî, İbn Cerîr. Câmiʿu'l-Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyah, 1992.

Gâvcî, Vehbî Süleyman. Nezra İlmiyye fî Nisbeti Kitabi'l-İbâne Cemî'ihi İlâ Ebî Musa'l-Eş'arî. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1998.

el-Gazzâli, Muhammed b. Muhammed. el-İktisâd fî Ulûmi'l-İ'tikâd. Kahire: el-Hikme li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1994.

el-Gazzâli, Muhammed b. Muhammed. İlcâmu'l-Avâm ʿAn İlmi'l-Kelâm Dimne Rasâili'i-İmâmi'l-Gazzâli. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

el-Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. Kitâbü'l-ʿAyn. Thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmirrâ'î. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 2008.

el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb. el-Kāmûsul-Muhît. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.

el-Feyûmî, Ahmed b. Muhammed. el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.

el-Kâdî 'Abdülcebbar el-Hamadanî, 'Abdülcabbâr b. Ahmed. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. Thk. Abdülkerim Osman. 1. basım. Kahire: Mektebetu Vahbe, h. 1384.

el-Kâdî Abdulvehhâb el-Bağdâdî. el-Me'ûne Alâ Mezhebi Ehli'l-Medine. Thk. Hamîş Abdulhak. Mekke: el-Mektebe.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. el-Câmi'u li-Ehkâmi'l-Kur'an. 2. baskı. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyyah, 1964.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid. Tebyînu Kezibi'l-Mufterî Fîmâ Nusibe li-Ebî'l-Hasani'l-Eş'arî. Kahire: Dâru'l-Mektebeti'l-Ezheriyyah.

el-Mâzerî, Muhammed b. Ali. el-Mu'allim Bifevâidi Müslim. Thk. eş-Şeyh Muhammed eş-Şâzilî. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyyeti li-Neşr, 1987.

Müslim, Ebû'I-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. Sahîh-i Müslim. Thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. es-Su'ûdiyye: İdâratu'l-Buhûsi'l-İlmiyyah, 1980.

en-Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. Tebsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn. Thk. Clûd Selâma. Kıbrıs: el-Cifân ve'l-Cedâbî Lîmâsûl, 1993

en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed. Medâriku't-Tenzîl ve Hakâ'iku't-Te'vîl. Thk. Yusuf Ali Bidîvî. 1. basım. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.