

تنزيه الله تعالى عند الزمخشري والنسفي: دراسة مقارنة

TRANSCENDENCE OF ALLAH ACCORDING TO AL-ZAMAKHSHARĪ AND AL-NASAFĪ: A COMPARATIVE STUDY

Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman & Mohd Khairul Naim Che Nordin

Academy of Islamic Studies. University of Malaya.
50603. Kuala Lumpur. Malaysia.

Email: smhilmi@um.edu.my

Khulasah

Asas perbahasan berkenaan *tanzīh* (mensucikan) Allah adalah penegasan kesempurnaan-Nya yang esa serta penolakan terhadap perkara yang tidak layak bagi kesucian-Nya. Allah Ta'ala telah menafikan penyerupaan setiap sesuatu dengan diri-Nya seperti yang disebut dalam surah al-Syura ayat 11. Oleh itu tiada sesiapa atau sesuatu pun yang menyerupai atau menyamai-Nya. Sifat *salbiyyah* yang membawa makna menolak dan menafikan setiap kekurangan pada zat dan sifat Allah Ta'ala turut membawa maksud *tanzīh* iaitu menyucikan-Nya. Ia menetapkan sifat sedia ada (*qidām*), kekal (*baqā'*), esa (*wahdāniyyah*), berbezanya Allah dengan yang baharu (*mukhālafah lī al-ḥawādith*) yang mana kesemua sifat ini menafikan penjisiman Allah serta sifat bertempatnya Allah. Makalah ini membahaskan konsep *tanzīh* Allah SWT menurut al-Zamakhsharī dan al-Nasafī. Kajian merumuskan tiada perselisihan di antara kedua-dua tokoh ini berkenaan konsep *tanzīh* melainkan pada aspek asas binaan konsep tersebut. Al-Zamakhsharī sebagai contoh menyucikan sifat-sifat Allah Ta'ala berasaskan sifat *qadīm*, di mana sekiranya terdapat penyerupaan sesuatu dengan Allah maka *keqadiman* tersebut juga akan berbilang-bilang dan ini menafikan prinsip ketauhidan Allah. Al-Nasafī seperti juga dengan pandangan al-

Zamakhshari menyucikan Allah daripada penyerupaan dan persamaan dengan sesuatu yang baharu, namun beliau menetapkan wujudnya sifat-sifat *qadim* pada zat Allah. Bagi al-Nasafi, sifat-sifat yang *qadim* tidak membawa kepada berbilangnya *keqadiman* kerana sifat berbilang tersebut berdiri pada zat dan ia tidak memberi kesan pada zat Allah SWT yang esa.

Kata kunci: *Tanzih* Allah Ta'ala, al-Zamakhshari, al-Nasafi, sifat *salbiyyah*.

Abstract

The basis of discussion on the transcendence (*tanzih*) of Allah is the assertion of His complete perfection and the rejection of anthropomorphism (*tashbih*). Allah has denied the likeness of everything with Himself as mentioned in surah al-Shurā verse 11. Therefore, no one or something resembles or equals Him and He is no way like anything created. One of the attributes of God, *salbiyyah* also indicates *tanzih* which means rejecting and denying any deficiencies with Allah. It establishes some of the attributes of God relating to the concept of *tanzih* which are eternity (*qidam*), everlastingness (*baqa'*), oneness (*wahdaniyyah*) and non-resemblance to the creation (*mukhālafah li al-hawādith*). All of these attributes deny the anthropomorphic depictions of Allah. This paper discusses the concept of *tanzih* according to al-Zamakhshari and al-Nasafi. The study concludes that there is no disagreement between these two figures with regard to the concept of *tanzih* except on the basis of its conceptual aspects. Al-Zamakhshari as an example transcend the attributes of Allah the Almighty based on His eternity. If there is a likeness of something with Allah then the eternity will be multiplied and this denies the principle of *Tawhid*. However, al-Nasafi sets forth the eternal attributes to the essences of Allah. For him, the attributes of eternity do not lead to the multiplicity of gods because the multitude of attributes are standing on

the essence and it does not affect the oneness of Allah.

Keywords: *Tanzīh*, al-Zamakhsharī, al-Nasafī, *salbiyyah*.

المقدمة

إن تنزيه الله - تعالى - هو أول الكلام عند الحديث والبحث في الإلهيات، لأن علم العقيدة وأصول الدين، وكل كلام المتكلمين عن صفات الله وأفعاله، وما يندرج تحت هذا الكلام، كل ذلك أساسه تأكيد الكمال لله - تعالى - وحده، وسلب ما لا يليق به - سبحانه -؛ فهناك من الأسماء والصفات ما لا يجوز إطلاقها على الله - تعالى - فهو - تعالى - قد نفى التشبيه من كل وجه، فلا أحد يشبهه - تعالى - من خلقه ولا يماثله، وهو القائل: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۗ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ [الشورى: ١١]، فلا شبه، ولا نظير، ولا مثل له - تعالى -.

وقد نفت الآية الكريمة المشاهدة بينه - تعالى - وبين غيره، وقد كوّرت كلمة التشبيه "مثل" - بعد كاف التشبيه - للتأكيد اللفظي، ولتأكيد نفي التماثل، أي: نفي المماثلة عن ذاته - تعالى - . فالله - سبحانه - أتى بكلمة التشبيه وبكاف التشبيه زيادة في تأكيد النفي، لأنه كلما ازدادت أدوات التشبيه قلَّ الشبه، ولو كان هناك نسبة قليلة من الشبه لانتفت بقوله - تعالى -: لَيْسَ ، فالله - تعالى - منزّه عن مشاهدة خلقه في ذات أو صفة، فلا تشبيه ولا تمثيل، كما أن الآية

تدلّ على التنزيه الكلي لأن الله - سبحانه - ذكر فيها لفظ "شَيْءٌ"
في سياق النفي، والنكرة إذا أُوردت في سياق النفي فهي للشمول،
أي تدلّ على معنى الشمول، فالله تبارك وتعالى نفى عن نفسه
مشابهة أي شيء .

ووصفه - تعالى - لا يشبهه وصف غيره بدليل قوله - تعالى -
وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى [النحل: ٦٠]، "أي: الصفة العليا، وهي: الغنى
عن العالمين، والنزاهة عن سمات المحدثين"¹. وبما أنه - تعالى - منزه
عما لا يليق به، لا شبيه له، ولا مثيل، قال - تعالى -: فَلَا تَضْرِبُوا
لِلَّهِ الْأَمْثَالَ [النحل: ٧٤]، أي منع الله أن يُضرب ب"الأمثال التي
توجب الأشباه، والتفائض، أي: لا تضربوا الله مثلاً يقتضي نقصاً
وتشبهاً بالخلق"²، كما أخبر الله - تعالى - أن لا نظير له في قوله:
هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا [مریم: ٦٥]، أي: "هل تعلم له شبيهها، هل تعلم له
مثلاً تبارك وتعالى؟"³، "والحق - سبحانه وتعالى - ليس له سميٌّ
يُساميه في صفات الكمال، وليس له نظير أو مثيل أو شبيه، بدليل

¹ Abū Ḥayyān, Muḥammad bin Yūsuf bin `Alī al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīt fī al-Tafsīr*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl (Beirut: Dār al-Fikr, 1420H), 6:549.

² Ibn `Ādil al-Ḥanbalī, Sirāj al-Dīn `Umar bin `Alī al-Dimasyqī al-Nu`mānī, *al-Bāb fī `Ulūm al-Kitāb*, ed. `Ādil Aḥmad `Abd al-Mawjūd and `Alī Muḥammad Mu`awwiḍ (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1998), 12:96.

³ Muḥammad Mutawallī al-Sha`rāwī, *Tafsīr al-Sha`rāwī al-Khawāṭir* (n.p: Muṭābi' Akhbār al-Yawm, 1997), 15:9148.

قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ⁴، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ [الإخلاص:
. [٤]

فالصفات السلبية والتي تعني سلب كل نقصٍ حول ذات الله
أو صفاته، أو نفي النقص عنه - سبحانه - هو المراد بالتنزيه، لكن
المشبهة والمجسمة حين قاسوا الخالق على المخلوق، وشبهوا الخالق
بالمخلوق فقد خالفوا الشرع والعقل في ذلك، كقولهم: يد الله كأيدينا،
أو قولهم بجلوس الله - تعالى - على العرش كجلوس المخلوقين،
واستقراره وما إلى ذلك من صفات لا يجوز لأحدٍ أن يصف الله -
تعالى - بما إلا بما وصف هو به نفسه من غير تشبيه ولا تمثيل.
فإثبات القدم والبقاء، والوحدانية، ومخالفة الله - تعالى -
للحوادث التي فيها إبطال الجسميّة له، ونفي المكانية عنه وغيرها، هو
ما أعنيه هنا بتنزيه الله - تعالى -، وأما عن الصفات الخبرية فقد
تركت لها فصلاً خاصاً لارتباطها الوثيق بالتنزيه.

تنزيه الله - تعالى - عند الرّمخشريّ

لقد نزهت المعتزلة الله - تعالى - عن المشابهة والمماثلة: بالدلائل
والبراهين العقلية قبل النقلية وذلك ردّاً على المشبهة والمجسمة وأفرط

⁴ Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl
āy al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Cairo:
Dār Hijr, 2001), 15:586.

بعضهم في نفى الصّفات ونفي ما أثبتته المشبّهة حتى وقعوا في التعطيل. فالجهم بن صفوان أفرط في النفي حتى قال: "لا يوصف البارئ بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفي كونه شيئاً عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق"⁵.

أما عن الصّفات السلبية والتي تعني سلب ما لا يليق بذاته - تعالى - وهي الصّفات الواجبة له والتي تكلم فيها المتكلمون تنزيهاً له - سبحانه - والتي منها الوحدانية والقدم والبقاء، وفي مخالفته - تعالى - للحوادث، والقيام بنفسه، فالإمام الرّخشريّ كلام فيه لا يكاد يختلف عما أتت به المعتزلة.

ف عندما تكلم الإمام عن الوحدانية قال بأن وحدانية الله ومعرفة لا تأتي إلا عن طريق العقل وأما النقل فهو تأكيد لأدلة العقل وعلى هذا جاء تفسيره في قوله - تعالى - : قُلْ إِيَّايَ هُيِّئُ أَنْ أُعْبَدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِي الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسَلِّمَ لِلرَّبِّ الْعَلَمِينَ [غافر: ٦٦]، حيث يقول: " فإن قلت: أما نهي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن عبادة الأوثان بأدلة العقل

⁵ Muḥammad bin `Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, ed. Muḥammad Sayyid Kaylānī (Beirut: Dār al-Ma`rifah, 1404H), 1:86.

حتى جاءتة البيئات من ربه؟ قلت : بلى ولكن البيئات لما كانت
مقوية لأدلة العقل ومؤكدة لها ومضمنة ذكرها نحو قوله - تعالى -:
﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴾ ﴿٩٥﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾
[الصفات: ٩٥ - ٩٦] وأشباه ذلك من التنبيه على أدلة العقل -
كان ذكر البيئات ذكر الأدلة العقل والسمع جميعاً، وإنما ذكر ما يدل
على الأمرين جميعاً، لأن ذكر تناصر الأدلة؛ أدلة العقل، وأدلة السمع
أقوى في إبطال مذهبهم، وإن كانت أدلة العقل وحدها كافية⁶.

وتفسير الرّمخشريّ لهذه الآية بأن معرفة الله - تعالى -
ووحدانيته واستحالة أن تكون الأصنام آلهة مستفادة من أدلة العقول
فقط، أو أن أدلة العقل كافية في ذلك قول غير صحيح، وذلك لأن
اعتقاده أن هذه الأمور لا تعلم إلى بالعقل المحض فقط، أما السمع
فهو إنما يدلّ بطريق الخبر الصادق، وخبر الصادق الذي هو النبي لا
يعلم صدقه إلا بالعقل، وأهل السنّة لا يرون كما يرى. فرأي
الرّمخشريّ أن العقل حاكم مستقل، يمكن الاستغناء بحكمه دون
الشرع، مع أنه - كما قال الغامدي - "عند أهل الحق لا منافاة بين
العقل والنقل أصلاً، ولا تضخيم للعقل في جانب وإهداره في جانب،

⁶ Abū al-Qāsim Maḥmūd bin `Umar al-Khawārizmī al-Zamakhsharī,
*al-Kashshāf `an Haqā'iq al-Tanzīl wa `Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-
Ta`wīl*, ed. `Abd al-Razzaq al-Mahdi, vol. 3 (Dar al-Kitab al-`Arabi,
1407H), 4:182.

وليس هناك أصل من أصول العقيدة يستقلّ العقل بإثباته أبداً، كما أنه ليس هناك أصل منها لا يستطيع العقل إثباته أبداً⁷، ثم يأتي النقل يقرّر ما أثبتته العقل.

ولذلك أضاف الغامدي وهو يرد على الرّخشي، ومن نحا نحوه: "ومن ظن أن الشرع إنما يدلّ بطريق الخبر الصادق، وأن صدق المخبر لا يعلم إلا بالأصول والمقدمات العقلية فقد غلط في ذلك غلطاً عظيماً، بل ضاللاً مبيئاً، حيث ظن أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة، أهل العلم والإيمان من أن الله - سبحانه وتعالى - بيّن من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بتلك المطالب الإلهية ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه، فإن كثيراً مما دل عليه السمع يعلم بالعقل أيضاً، والقرآن بيّن ما يستدل به العقل ويرشد إليه وينبّه عليه، كما ذكر ذلك في غير موضع فإنه - سبحانه وتعالى - بيّن من الآيات الدالة عليه، وعلى وحدانيته وقدرته وعلمه، وغير ذلك ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بيّن أيضاً ما دل على نبوة أنبيائه، وما دل على المعاد وإمكانه"⁸.

⁷ Ṣāliḥ bin Gharm Allāh al-Ghāmīdī, *al-Masā'il al-Itizāliyyah fī Tafṣīr al-Kashshāf li al-Zamakhsharī fī Ḍaw' mā Warad fī Kitāb al-Intiṣāf li Ibn al-Munayyir* (Lahore: Dār al-Andalus, n.d), 2:896.

⁸ *Ibid.*

فالعقل المجرد وإن أمكنه إدراك بعض الحقائق ومعرفة حسن بعض الأشياء وقبحها بطريق الإجمال، إلا أنه يقف عاجزاً عند كثير من تفاصيل هذه الأمور الخارجة عن قدرته وإحاطته كتفاصيل أسماء الله وصفاته وما يجب له من ذلك، وأحوال الموت والآخرة، وغيرها، بل إنَّ العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامة المطالب الإلهية بدون النقل كما اعترف بذلك أساطين ونحو علماء الكلام⁹.

ورأيي أن أدلة العقل قد يتوصّل بها إلى وحدانيّة الله - سبحانه وتعالى - والعلم به وبكونه الخالق إلى غير ذلك، ولكن لا يقال: إنها وحدها فحسب كافية على تفسير وبيان كل ما أتى به الشرع، فالعقل عند الإمام الرّخشريّ هو الفيصل الحاكم في كون تحريم عبادة غير الله - تعالى - آتية من الله سبحانه قبل أن تأتي البينات من الله عن طريق الرسل، قوله هذا مبني على أساس قاعدة التحسين والتقبيح عند المعتزلة، ثم أين الأدلة العقلية على الثواب والعقاب على الأعمال كما بينت الآيات من حيث معقولية الأدلة العقلية ومعرفتها بمقادير الثواب والعقاب، فالأدلة العقلية لا تتوصل إلى بيان ذلك.

ويذهب الإمام الرّخشريّ إلى أن مهمة الرسل ليست إلا تنبيهاً للعقل من غفلته، وتعليم الشرائع، وهم بذلك متمّمون لحجّة العقل حيث

⁹ *Ibid.*, 2:896-897.

يقول في تفسيره لقوله تعالى: رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِقَلًّا يُكُونُ لِلنَّاسِ
عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ ۖ بَعْدَ الرُّسُلِ [النساء: ١٦٥]: "فإن قلت: كيف
يكون للناس على الله حجة قبل الرسل، وهم محجوجون بما نصبه الله
من الأدلة التي النظر فيها موصل إلى المعرفة، والرسل في أنفسهم لم
يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة، ولا عرف أنهم رسل الله
إلا بالنظر فيها؟ قلت: الرسل منبهون عن الغفلة، وباعثون على
النظر، كما ترى علماء أهل العدل والتوحيد مع تبليغ ما حملوه من
تفضيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع، فكان
إرسالهم إزاحة للعلة وتتميماً لإلزام الحجّة، لئلا يقولوا: لولا أرسلت
إلينا رسولا فيوقظنا من سنة الغفلة، ونبهنا لما وجب الانتباه له"¹⁰.

وفي قوله - تعالى - : لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَتْهُمْ مِّنْ نَّذِيرٍ مِّنْ
قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ [السجدة: ٣]، يقول الإمام الرّمحسريّ:
"كقوله: ما أندر آبائهم، وذلك أن قريشاً لم يبعث الله إليهم رسولاً
قبل محمد صلى الله عليه وسلم. فإن قلت: فإذا لم يأتهم نذير لم تقم
عليهم حجة. قلت: أما قيام الحجّة بالشرائع التي لا يدرك علمها إلا
بالرسل فلا، وأما قيامها بمعرفة الله وتوحيده وحكمته فنعم، لأن أدلة
العقل الموصلة إلى ذلك معهم في كل زمان"¹¹.

¹⁰ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 1:625.

¹¹ *Ibid.*, 3:514.

ف عند الإمام الزمخشري أن الشرائع التي لا يدرك علمها إلا بالرسول لا تقوم الحجة بها إلا بإرسال الرسل، أما معرفة الله وتوحيده وحكمته، فالحجة قائمة بما لأن أدلة العقل موصولة إليها وهذا ما دل عليه تفسيره لهذه الآية الكريمة.

والإمام الزمخشري في تفسيره للآيات الواردة في الوجدانية يهتم بأن يفسرهما ويحللها لغويًا ونحويًا، وأحياناً بلاغيًا لبيّن ما تدلّ عليه معاني هذه الآيات، واستكشف دقة الأسلوب القرآني وروعته في الدعوة إلى الوجدانية بعيداً عن التعقيدات اللفظية والمعنوية¹².

فهو في تفسيره لقوله - تعالى - : لَوْ كَانَ فِيهِمَا ۞ إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۗ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ [الأنبياء: ٢٢]، يتكلم في الإعراب وما يترتب عليه من المعنى، ثم يشير إلى ما يدلّ عليه النص، ويقول: وصفت آلهة (إلا) كما توصف (بغير)، لو قيل آلهة غير الله. فإن قلت: ما منعك من الرفع على البدل؟ قلت: لأن (لو) بمنزلة (إن) في أن الكلام معه موجب، والبدل لا يسوغ إلا في الكلام غير الموجب، كقوله - تعالى - : وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتَكَ [هود: ٨١]، وذلك لأن أعمّ العام يصح فيه، ولا يصح إيجابه. والمعنى : لو كان يتولاها ويدير أمرها آلهة شتى غير الواحد

¹² See `Abd al-`Azīz Ḥājī, *Tafsīr Āyāt al-`Aqīdah* (Cairo: Dār al-Šabūnī, 2003), 2:263.

الذي هو فاطرهما لفسدتا. وفيه دلالة على أمرين، أحدهما: وجوب أن لا يكون مدبرهما إلا واحداً. والثاني: أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده، لقوله: **إِلَّا اللَّهُ**. فإن قلت: لم وجب الأمران؟ قلت: لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب، والتناكر، والاختلاف...، وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تحاول وطراد، ولأن هذه الأفعال محتاجة إلى تلك الذات المتميزة بتلك الصفات حتى تثبت وتستقر.

والظاهر من تفسير الإمام الرّخشريّ لهذه الآية زيادة على ما قاله الدكتور عبد العزيز ، أن الإمام الرّخشريّ لم يند رأيه في دليل التمانع الذي ذهب إليه المتكلمون وجعلوه دليلاً على توحيد الربوبية، وأن الرسل جاءت للدعوة إلى توحيد الربوبية. مع أن الرسل والكتب السماويّة لم تأتي أوّلاً إلا لتثبيت توحيد الألوهية قبل الربوبية الذي هو متضمن توحيد الربوبية، فالآية إنما دلت على توحيد الألوهية بدليل قوله تعالى: **لَوْ كَانَ فِيهِمَا َإِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** ، ولم يقل أرباباً، فمشركو العرب كانوا يثبتون الربوبية لله - تعالى - ويشركون في الألوهية، وهم من نزل فيهم القرآن، وكذلك قوله - تعالى -: **لَفَسَدَتَا**: فالسماوات والأرض لا تفسدا إلا بعد وجودهما، ودليل التمانع قائم على أساس عدم تكوينهما ووجودهما، والآية التي تصحّ

أن تكون دليل تمناع في الربوبية هي قوله - تعالى - : مَا أَتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ ۖ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ۖ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ [المؤمنون: ٩١] ، لأن في الآية ما يثبت ذلك من قوله - تعالى - : إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ، وقوله: وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ، لا آية: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَٰهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا .

والذي يراه الإمام السكوني في تفسير الإمام الرّخشريّ لهذه الآية، وقوله: "وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيهما تجاوب وطراد". أن هذا القول من الإمام الرّخشريّ حيدة اعتزالية كما هو مذهب المعتزلة عن دلالة التمانع لأجل قواعد مذهبهم في اعتقاد خلق أفعالهم، ويلزم تمناع العبد مع ربه زمان خلقه لفعله، وعندهم أراد الله - تعالى - ضد المخالفة ممن لا يعبد، فمانعه العبد، فلزمهم العجز في حق القديم - تعالى - ولهذا لم يقل الإمام بدليل التمانع¹³ .

فالإمام الرّخشريّ أثبت الوجدانية لله ونفي الشريك، كما قلت عند الحديث عن تنزيه الله عند المعتزلة. شأنه في ذلك شأن باقي علماء الماتريدية، والأشاعرة، والفرق الأخرى التي اتفقت معهم في إثبات

¹³ Abū `Alī `Umar bin Muḥammad al-Maghribī al-Mālikī al-Sakūnī, *al-Tamyīz limā Awda`hu al-Zamakhsharī min al-Itizāl fi Tafsīr al-Kitāb al-`Azīz*, ed. al-Sayyid Yūsuf Aḥmad (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2005), 2:424.

الوحدانية لله تعالى. فهو يقول في تفسيره لقوله - تعالى - : قُلْ هُوَ
اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]: "وقوله: أَحَدٌ: وصف بالوحدانية ونفي
الشركاء"¹⁴.

والإمام الزخشي يطلق كلمة (التحليل) عند تفسيره لآية
الميثاق الذي أخذه الله على ذرية آدم ويعتبرها دليلاً على ربوبية الله
ووحدانيته فالله - تعالى - قد أخذ الميثاق من ظهر آدم ومن بني
ذريته من ظهورهم دليلاً شاهداً على أنفسهم بأنه هو خالقهم
ومعبودهم، فهو في تفسيره لقوله - تعالى - : وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ
بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ
بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ۖ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا
عَنْ هَذَا غَافِلِينَ [الأعراف: ١٧٢]، يقول: "من باب التمثيل
والتحليل! ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته،
وشهدت بما عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم، وجعلها مميزة بين
الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرهم وقال لهم:
ألسنت بربكم؟ وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا، شهدنا على أنفسنا،
وأقررنا بوحدانيتك. وباب التمثيل واسع في ك
لام الله تعالى ورسوله عليه السلام، وفي كلام العرب"¹⁵.

¹⁴ Al-Zamakhshari, *al-Kashshāf*, 4:823.

¹⁵ *Ibid.*, 2:166.

فإطلاق التخييل على كلام الله - تعالى - لم يأت به السمع
والشرع، ولكنه أتى بإطلاق التمثيل فهذه اللفظة أنكرها البعض على
الإمام الزمخشريّ حيث يقول ابن المنيّر: "إطلاق التمثيل أحسن، وقد
ورد الشرع به. وأما إطلاقه التخييل على كلام الله تعالى فمردود، ولم
يرد به سماع، وقد كثر إنكارنا عليه لهذه اللفظة. ثم إن القاعدة مستقرة
على أن الظاهر ما لم يخالف المعقول يجب إقراره على ما هو عليه،
فلذلك أقرّه الأكثرون على ظاهره وحقيقته، ولم يجعلوه مثالا، وأما
كيفية الإخراج والمخاطبة فالله أعلم بذلك"¹⁶.

والذي يراه الغامدي في تفسير الآية أن الله أخرج من أصلاب
بني آدم ذريتهم، وجعلهم يتناسلون ويتوالدون قرناً بعد قرن، وقد
أشهدهم على أنفسهم وقرّهم بإثبات الربوبية والعبودية له بما أودعه
في فطرهم¹⁷.

وليس بين الغامدي والزمخشريّ خلافاً في تفسير قوله تعالى:
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۗ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا ۗ ، إلا أن الإمام
الزمخشريّ حمل الآية على التمثيل، وفي هذا يقول صاحب تفسير
آيات العقيدة: كما "وجد من المفسرين من حمل الآية على التمثيل

¹⁶ Ibn al-Munayyir, *al-Intiṣāf fīmā Taḍammanuhu al-Kashshāf min al-
I'tizāl (Ḥāshiyah `ala al-Kashshāf)* (Beirut: Dār al-Kitāb al-`Arabī,
1407H), 2:166.

¹⁷ Al-Ghāmīdī, *al-Masā`il al-I'tizāliyyah*, 1:510.

كالزّخشيّ، ومن تبعه كالقاضي البيضاوي وغيره، ورأى أن معنى الآية أنه - تعالى - : نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بما عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم، وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرّهم، وأن المقصود بأخذ ذرياتهم من ظهورهم وإخراجهم من أصلاً بهم نسلأ وأشهادهم على أنفسهم بذلك¹⁸.

وقول الإمام الزّخشيّ هذا يتفق مع اختيار ابن كثير في تفسيره حينما يقول: "وإليه مال الزّخشيّ، فإنه قال: فإن قلت: فما المراد بعهد الله؟ قلت: ما ركز في عقولهم من الحجّة على التوحيد، كأنه أمر وصّاهم به، ووثقه عليهم، وهو معنى قوله: وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ [الأعراف: 172]، إذ أخذ الميثاق عليهم في الكتب المنزلة عليهم لقوله: وَأَوْفُوا بِعَهْدِي ۗ أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ [البقرة: 40]¹⁹.

غير أن الإمام السكوني يذهب إلى القول بأن في كلام وتفسير الإمام الزّخشيّ اعتزال لقول الإمام الزّخشيّ: إن ذلك على وجه التمثيل، منكرأ قوله هذا لأن المعتزلة تنكر الكلام القديم الذي دلت

¹⁸ Abd al-`Azīz Hājī, *Tafsīr Āyāt al-`Aqīdah*, 1:96.

¹⁹ Abū al-Fidā' Ismā'īl bin `Umar bin Kathīr al-Baṣrī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azīm*, ed. Sāmī bin Muḥammad Salāmah, 2nd edition (Riyādh: Dār Ṭayyibah, 1999), 1:210.

عليه الآيّة، وتكرر الحديث الصحيح المفسر لهذه الآيّة، وهو ذرّ الذرية
من ظهر آدم كأمثال الذر مع أن جواز ذلك معلوم قطعاً²⁰.

وفي المنهاج ذكر الرّخشيّ الدليل على أن الله - تعالى - فرد
لا ثاني له، بأن "إثبات إلهين قديمين متساويين محال، وذلك أن الاثنين
إما غيران متباينان بالاختلاف: كالجسم والعرض أو بالتضاد:
كالسواد والبياض، وإما مثلان متباينان بالصفة أو بالمكان أو بالزمان،
وكل ذلك ممتنع فوجبت الوحدانية²¹.

أما الصّفات الخبرية التي توهم المكانية لله - تعالى - ومشابهة
المخلوق: كالاستواء، واليدين، والوجه، فالإمام الرّخشيّ قد أولها بما
يقتضيه التنزيه، ونفي التشبيه، فهو يتأول قوله - تعالى -: **الرَّحْمَنُ
عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه: ٥]**، بأن الاستواء هو الاستيلاء والقدرة
والقهر²². كما أن الوجه في قوله - تعالى -: **وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو
الْجُلُوسِ وَالْإِكْرَامِ [الرحمن: ٢٧]**، هو الذات²³.

وفي قوله - تعالى -: **يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ [الفتح: ١٠]**، قال:
يريد أن يد رسول الله التي تعلقو أيدي المبايعين: هي يد الله، والله

²⁰ al-Sakūnī, *al-Tamyīz*, 2:268-269.

²¹ Abū al-Qāsīm Maḥmūd bin `Umar al-Zamakhsharī, *Kitāb al-Minhāj
fī Uṣūl al-Dīn*, ed. Sābinā (Beirut: al-Dār al-`Ulūm al-`Arabiyyah,
n.d.), 25.

²² Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 3:54 and 4:739.

²³ *Ibid.*, 4:445.

تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنما المعنى: تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله من غير تفاوت بينهما، كقوله - تعالى -: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ [النساء: ٨٠]،²⁴ لأن الصفات التي أثبتتها المشبهة صفات قائمة بالمخلوقات، والله لا يشابه خلقه فيؤدي ذلك إلى التشبيه أو التجسيم، فهذا محال عليه - تعالى -، فصفة السمع، والكلام، والبصر، والحياة، والاستواء، والتي تعني التعدّد في القدم، والحدوث منفية عند الإمام الرّمخشريّ من باب تنزيهه - تعالى.

وفي قوله - تعالى -: وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ [البقرة: ٢٥٥]، يقول الإمام الرّمخشريّ في تفسير "مَنْ عِلْمِهِ": من معلوماته²⁵. ووافق رأيه ابن عطية، غير أنه علل ما ذهب إليه بـ"أن علم الله تعالى الذي هو صفة ذاته لا يتبعّض، ومعنى الآية: لا معلوم لأحد إلا ما شاء الله أن يعلمه"²⁶.

²⁴ *Ibid.*, 4:337.

²⁵ *Ibid.*, 1:328.

²⁶ Abū Muḥammad `Abd al-Ḥaq bin Ghālib bin `Abd al-Raḥmān bin Tamām bin `Aṭīyyah al-Andalusī al-Muḥāribī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafṣīr al-Kitāb al-`Azīz*, ed. `Abd al-Salām `Abd al-Shāfī Muḥammad, 1st edition (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1422H), 1:341.

كما أن الإمام الرَّخْشَرِيَّ نَفِي صِفَتِي السَّمْعِ وَالْعِلْمِ لِأَنَّهُمَا
تَدْلَانِ عَلَى تَعَدُّدِ الْقَدَمَاءِ، وَعِنْدَهُ أَنْ ذَاتَ اللَّهِ وَصِفَاتُهُ وَاحِدَةٌ، وَعَلَى
ذَلِكَ جَاءَ تَفْسِيرُهُ لِقَوْلِهِ - تَعَالَى - : «الْقَوْلُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ
وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ [الأنبياء: ٤]: "بأنه السميع العليم لذاته، فكيف
تخفى عليه خافية"²⁷.

وعلى ذلك يعلق الغامدي بقوله: (بأنه السميع العليم لذاته)
نفى صفتي السمع والعلم عن الله - تعالى - بناءً على قاعدة المعتزلة
في ذلك وهي إثبات الأسماء لله مجردة عن الصفات، فهو عندهم عليم
بلا علم، سميع بلا سمع²⁸.

أما عن رؤية الله - تعالى -، إن جازت وحصلت، فإنها عند
الإمام الرَّخْشَرِيَّ تعني أنه - سبحانه وتعالى - في جهة ومكان، وفي
نظره أن الله - تعالى - منزّه عن ذلك. فهو ينفي - نفياً استحالة -
جواز رؤية الله - تعالى - بالأبصار في الآخرة كما ذهب المعتزلة.

وعلى ذلك جاء تفسيره لقوله - تعالى - : «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ
وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [الأنعام: ١٠٣]، على أن
الإدراك هو الإحاطة، كما في قوله - تعالى - : «حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَهُ
الْعَرَقُ [يونس: ٩٠]، أي: أحاط به، وقوله - تعالى - : «إِنَّا لَمُدْرِكُونَ

²⁷ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 3:104.

²⁸ Al-Ghāmīdī, *al-Masā'il al-I'tizāliyyah*, 2:681.

[الشعراء: ٦١]، أي: محاط بنا، وسأتناول مبحث رؤية الله في هذه الآية وغيرها وكيف فسرها الإمام الزمخشري عند الحديث عنها في رؤية الله عند الإمام الزمخشري.

فالإمام الزمخشري ينفي أن يكون القدم جسماً أو عرضاً، أو في مكان، فهو يقول: "لو كان جسماً لكان محدثاً، لكونه غير منفك من الكون، وقد ثبت قدمه، ولكان فعل الجسم منه مستحيلاً، كما يستحيل من كل جسم. ولو كان عرضاً لوجب أن يجلّ الأجسام، ولو حلها لكان محدثاً مثلها أو هي قديمة مثله. وليس في مكان لأنه لو شغله لكان جسماً، ولو لم يشغله لم يفصل بين أن يكون فيه وبين أن لا يكون. ومعنى قولنا: هو في كل مكان، أنه عالم بما في كل مكان"²⁹.

فالإمام الزمخشري هنا يقرّر مبادئ المعتزلة في قولهم أن الصفات أعراض لا تقوم إلا بجسم، وأنه لو قامت بالرب - سبحانه - الأفعال لكان محلاً للحوادث، والحادثة إن أوجب له كمالاً فقد عدم قبله وهو نقص، وإن لم يوجب له كمالاً لم يجب وصفه به، كما أنه في كل مكان أي عالم بما في كل مكان. وفي تقريره هذا تنزيهه لله - تعالى - حسب معتقده عن كل ما لا يليق به، فالله ليس كمثله شيء.

²⁹ Al-Zamakhsharī, *Kitāb al-Minhāj*, 16.

أما عن صفة القدم: فيقول الإمام الزمخشري: "فإن قلت: لم قلت إنه مختص بالقدم، والكلايية والأشعرية أثبتت ذواتا قديمة معه وهي معانٍ توجب صفاته؛ قدرة، وعلماً، وحياة، وإدراكاً، وقالوا: إن كلامه معنى قدسم قائم بذاته، والثنوية أثبتت قديمين؛ وهي: النور والظلمة، ومن المجوس من يثبت مع قدم الله سبحانه قدم الشيطان: ويقولون هو خالق كل شر، وتقول النصارى: هو ثالث ثلاثة، وهو جوهر واحد ثلاثة أقانيم؛ أقنوم الأب، وأقنوم الابن، وأقنوم روح القدس؟ قلت: أما المعاني فلا طريق إلى إثباتها، وما لا طريق إلى إثباته وجب نفيه، كما وجب نفي معاني زائدة عليها لانتفاء الطريق إلى إثباتها ولأن كونه شيئاً قادراً، عالماً واجب، وما وجب أستغنى عن موجب³⁰.

ونفى الإمام الزمخشري قول المجوس، وقول النصارى، وقول الثنوية، فقول المجوس بقدم الشيطان باطل لأن الجسم لا يكون قديماً، ومن جعله غير جسم مثلاً للقدم فهو أبطل لأنه لا يصح إثبات قديمين مثلين، أما النصارى فإن جعلوا الأقانيم أشخاصاً فهي محدثة، وإن أردوا بأقنوم الأب: الذات، وبأقنوم الابن: العلم، وبأقنوم روح القدس: الحياة، فالرد عليهم عند الزمخشري نفس الرد على الأشعرية.

³⁰ *Ibid.*, 18-19.

وعن قول الثنوية بالنور والظلمة فذلك أيضا باطل حيث يقول الإمام: "فإن كانا جسمين أو عرضين فهما محدثان، ويلزم إن كانا عرضين قديمين أن يكون محلهما قديمين مثلهما، وهو خروج من التشية إلى الترييع³¹."

والإمام الزمخشري يثبت قدم الله - تعالى - كما ذهب المعتزلة كما جاء في تفسيره لقوله تعالى: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّهْرُ وَالْبَاطِنُ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ الحديد: 3]، حيث يقول: هُوَ الْأَوَّلُ: هو القديم الذي كان قبل كل شيء، وَالْآخِرُ: الذي يبقى بعد هلاك كل شيء، وَالظَّهْرُ: بالأدلة الدالة عليه، وَالْبَاطِنُ: لكونه غير مدرك بالحواس³².

فالله - سبحانه وتعالى - عند الزمخشري لو لم يكن قديما كان حادثا، إذ لا واسطة بين القديم والحادث لأنحصار الموجودات فيهما. ولو كان حادث لافتقر إلى محدث، ولو افتقر إلى محدث لافتقر محدثه إلى محدث آخر لانعقاد المماثلة بينهما فيلزم التسلسل أو الدور وهما محالان باطلان، وإذا بطلا بطل حدوث الإله، وإذا بطل الحدوث وجب القدم وهذا ما ذهب إليه المتكلمون ومنهم الإمام الزمخشري.

³¹ *Ibid.*, 20.

³² Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 4:470.

فالتَّخَشُّرِيُّ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْقَدَمَ هُوَ أَحْصَى صِفَاتِ اللَّهِ - تَعَالَى -
- و يدلل على ذلك بأن الصِّفَاتِ الْوُجُودِيَّةِ لَوْ قَامَتْ بِذَاتِ اللَّهِ -
تَعَالَى - لَكَانَ اللَّهُ - تَعَالَى - مَفْتَقَرًا إِلَيْهَا، وَبِهَذَا يَكُونُ اللَّهُ مَفْتَقَرًا إِلَى
غَيْرِهِ، وَلِأَنَّهَا أَعْرَاضٌ لَا تَقُومُ إِلَّا بِجِسْمٍ، وَالْجِسْمُ مَرْكَبٌ، وَالْمَرْكَبُ مُمْكِنٌ
مَحْتَاجٌ، وَذَلِكَ عَيْنُ النِّقْصِ، ثُمَّ إِنْ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلَّهِ يُؤَدِّي إِلَى
مِشَارَكَتِهِ فِي الْقَدَمِ الَّذِي هُوَ أَحْصَى صِفَاتِهِ.

غَيْرَ أَنْ تَعْيِينَ (الْقَدَمِ) كَأَحْصَى صِفَاتِ الْبَارِي - تَعَالَى - لَيْسَ
قَوْلًا مَتَّفِقًا عَلَيْهِ مِنْ جَمِيعِ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ، فَشَيْخُ الْإِسْلَامِ يَنْتَقِدُ هَذَا
الرَّأْيَ وَيَقُولُ بَعْدَ صِحَّتِهِ، وَرَأَى أَنَّ "أَحْصَى" وَصَفَ لَهُ مَا لَا يَتَّصِفُ
بِهِ غَيْرُهُ: مِثْلُ كَوْنِهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَأَنَّهُ بِكُلِّ
شَيْءٍ عَلِيمٌ. وَالْقَدَمُ لَيْسَ مِنْ خِصَائِصِ الذَّاتِ الْمَجْرَدَةِ، بَلْ مِنْ
خِصَائِصِ الذَّاتِ الْمَوْصُوفَةِ بِصِفَاتٍ، وَإِلَّا فَالذَّاتُ الْمَجْرَدَةُ لَا وَجُودَ لَهَا
فَضْلًا عَنْ أَنْ تَخْتَصَّ بِالْقَدَمِ. فَالذَّاتُ مَتَّصِفَةٌ بِالْقَدَمِ، وَالصِّفَاتُ
مَتَّصِفَةٌ بِالْقَدَمِ، وَلَيْسَتْ الصِّفَاتُ إِلَهًا وَلَا رَبًّا، كَمَا أَنَّ النَّبِيَّ مُحَمَّدًا
وَصِفَاتِهِ مَحْدُثَةٌ، وَلَيْسَتْ صِفَاتِهِ نَبِيًّا³³.

³³ Taqī al-Dīn Abū al-Abbās Aḥmad bin `Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah al-Ḥarrānī, *Maḥmū` al-Fatāwā*, ed. `Abd al-Raḥmān bin Muḥammad (Al-Madīnah: Muḥamma` al-Malik Fahd li al-Ṭibā`ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1995), 3:70.

وعن معرفة القديم بصفاته وعن مخالفته - تعالى - للحوادث،
يقول الإمام الزمخشري: "اعلم أن محدث العالم شيء مخالف لسائر
الأشياء، ليس بجسم ولا عرض، ولا مشبه لهما بوجه من الوجود، ولا
يشغل جهة ولا يحل في جرم ولا يكون في مكان، ولا يدرك بحاسة من
الحواس، وليس بمرئي في نفسه، قدس مختص بالأولية، لم يتقدم عدم،
قادر لذاته على جميع المقدورات، عالم لذاته بجميع المعلومات، حي
لذاته، سميع بصير لذاته، مدرك للمدركات كلها لذاته لا لمعان أوجبت
ذلك، متكلم بكلام يخلقه في بعض الأجرام، كما يخلق سائر
الأعراض، مريد غني، لا يجوز عليه الحاجات، واحد فرد لا ثاني له،
حكيم، عدل، لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة، ليس في أفعاله ظلمه
ولا عبث، فنزه عن جميع المقبحات، متعال عن أن يضل عباده، ثم
يعذبهم أو يعاقب على غير جرم، أو يكلف ما لا يطاق، ومن
حكيمته خلق العالم الذي هو حسن ونعمة ومنها تكليف عباده³⁴.

الأجسام والأعراض عند الإمام الزمخشري محدثة، والقديم هو
الله - تعالى - وحده، وهو محدث كل محدث، منزه عن مشابهة
المخلوقات من كل نواح، مخالفها في لوازمها تتم المخالفة، وصفاته
ليست معان قديمة قائمة بذاته، بل كل كمالاته لذاته. ولا يخلق

³⁴ Al-Zamakhsharī, *Kitāb al-Mīnhāj*, 20.

أفعال عباده، لأن في نسبة خلقها له نسبة الظلم له - تعالى - ،
فأفعال العباد فيها من القبائح التي تنزه الله عنها. فمن ضل من العباد
فإنما يضل لأنه اختار الضلال لنفسه وخلقته، ليس الله - تعالى -
خلقته.

وقد أورد الإمام الرَّمَحْشَرِيُّ أسئلة افتراضية في كتابه المنهاج -
كما هو مُجَّه في عرض معتقداته وتقريرها - وأجاب عنها وهو يدلل
على قدم الله - تعالى - ، وحدوث الحوادث، منها:

1. فإن قلت لم كان القديم واجب الوجود في كل حال؟ قلت:

لأن القديم ما لا أول لوجوده، فلو كان وجوده جائزاً لوجوده
غيره لاحتاج إلى موجد، وذلك ينافي القدم، فوجب وجوده
في كل حال، لأن بعض الأحوال ليس بأولى من بعض.

2. فإن قلت لم كان ما لم يتقدّم الحدّث محدثاً؟ قلت: لأنه اذا

لم يتقدمه كان معدوماً قبله ثم وجد وهي حقيقة الحدوث.

3. فإن قلت: ما للدليل على حدوث الأعراض؟ قلت: جواز

العدم عليها، وفيها ما لا بقاء له كالصوت ولا توجد إلا في
الأجسام، والأجسام قد ثبت حدوثها فكانت محدثة مثلها.

4. فإن قلت: ما الدليل على أن الله - تعالى - قديم؟ قلت
لأن القول بالحدوث يؤدي إلى تسلسل الحوادث وهو محال،
وما أدى إلى المحال فهو محال فصحّ أنه قديم.
5. فإن قلت: لم كان التسلسل محالاً قلت: لأن كل حادث قد
سبقه عدم إلى غير نهاية، فلو تسلسلت الحوادث إلى غير
نهاية، لسابق وجودها عدمها، واستوى السابق والمسبوق،
ولأنه لا دليل على الحدوث، وما لا دليل عليه وجب نفيه،
وإذا انتفى الحدوث ثبت القدم.
6. فإن قلت ما الدليل على أنه شيء مخالف للأشياء؟ قلت:
الأشياء هي الأجرام والأعراض، فإذا صحّ أنه ليس منها
صحّ أنه مخالف للأشياء مغاير لها³⁵.
- فالإمام الزمخشريّ يقول بقول القاضي عبد الجبار والمعتزلة مع
أن المتكلمين اختلفوا في معنى القول في الله أنه قديم، فقال بعضهم:
معنى القول عن الله قديم أنه لم يزل كائناً لا إلى أول وأنه المتقدم
لجميع المحدثات لا إلى غاية، وقال عباد بن سليمان: معنى قولنا في
الله أنه قديم أنه لم يزل - ومعنى لم يزل - هو أنه قديم، وأنكر عباد

³⁵ Al-Zamakhsharī, *Kitāb al-Mīnhāj*, 11-12.

القول بأن الله كائن متقدم للمحدثات، وقال: لا يجوز أن يقال ذلك،
وقد قال البعض البغداديين: معنى قديم أنه إله³⁶.

ومن الآية التي تكلم فيها الإمام الزّخشيّ وذكرها دليلاً على
مخالفته - تعالى - للحوادث ونفي المشابهة عن ذاته هي قوله - تعالى -
:- لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ١١]، وقوله - تعالى - : وَمَ يَكُنْ لَهُ
كُفُوًا أَحَدٌ [الإخلاص: ٤]، كما أن في دليل القدم الذي أثبتته،
وفي أنه - تعالى - لو لم يكن مخالفاً للحوادث لكان مماثلاً لها، ولو
كان ذلك لكان حادثاً، دليلاً على تنزيه الله - تعالى - عند الإمام
الزّخشيّ، وإثباتاً ودليلاً على قدم الله - تعالى - . وهذا ما تستلزمه
الألوهية، وما يليق بكمال الله - تعالى - .

كما أن الزّخشيّ قرّر أن لو أمكن أن يلحق الله العدم
لاستحال عليه القدم، وهذا محال في حق الله - تعالى -، فالقاعدة
التي اعتمد عليها تقول: كل ما ثبت له القدم استحال عليه العدم.
فالله - تعالى - غير محتاج إلى محلّ ولا إلى ذات يقوم بها، أو موجد
يوجدّه، فهو الغني الذي لا يحتاج إلى غيره، فالله لا يفتقر إلى مخصّص
أي: ذات يقوم بها، لأنه لو افتقر إلى ذلك لكان حادثاً، وكيف ذلك
وقد سبق وجوب وجوده، وقدمه، وبقائه، ذاتاً وصفاتاً.

³⁶ Abū al-Ḥasan al-Ash`arī `Alī bin Ismā`īl, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa
Ikhtilāf al-Muṣallīn* (Beirut: Dār Iḥyā` al-Turāth al-`Arabī, n.d), 180.

تنزيه الله - تعالى - عند الإمام التّسفيّ مع المقارنة بينه وبين

الإمام الرّمخشريّ

لقد أثبت الإمام التّسفيّ الصّفات لله، كما أثبتتها - سبحانه -
لنفسه، وهو متفق مع أهل السنّة في نفي الكيف والتشبيه، فلا مثل
لله، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فمحال أن يكون -
سبحانه وتعالى - مشابهاً لأحد من خلقه، فالكمال لله بسلب كل
نقص لا يليق بذاته.

وقد جاء كلامه موافقاً لشيخ الماتريديّة في نفيهم مماثلة الله -
تعالى - لأحد بين مخلوقاته، فالله - سبحانه - لا يشبه المخلوقات
ولا يشبه العالم لأنه - تعالى - ليس بعرض، ولا جوهر، ولا جسم،
فالقول بالتشبيه باطل عنده، فالصفات هي الصّفات التي وصف الله
- تعالى - بها نفسه والتي تنزهت أن تشابه صفات المخلوقين، والتي
أثبتت له - تعالى - الكمال المطلق فنفت عنه المكانيّة، والعرضيّة،
والجسميّة، ومماثلته - تعالى - للحوادث.

وأثبتت له القدم، والقيام بنفسه، والوحدانية، فلا هو - تعالى -
- يشبه الأجرام ولا الأجسام، ولا الحادثات والمتحيزات، ولا كل من
خلق، ولا يوصف بالتغير، والتبدل، ولا بالنماء، والتطور، ولا يحل
بمكان، فكان ولا زمان ولا مكان، وهو الآن على ما عليه كان، ولا

شبيه له ولا مثيل، فلا ذاته كالذوات، ولا صفاته تشبه الصفات، فلا وجه له كالصور المصورة، فرؤيته بلا كيف، فهو على العرش كيف شاء، وكما شاء، ولا تعطيل لصفات، ولا اعتقاد بتجسيم وتكييف، فمن قال بالتجسيم والتشبيه لم يقدر الله حق قدره، ولم ينزهه بسلب كل ما لا يليق به، وهو القائل - سبحانه - : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ١١]، وله المثل الأعلى، فلا تضرب له الأمثال.

يقول الإمام التّسفي رحمه الله - في تفسير قوله - تعالى - : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ: "قيل: إن كلمة التشبيه كررت لتأكيد نفي التماثل، وتقديره ليس كمثلته شيء، وقيل: المثل زيادة وتقديره: ليس ك(هو) شيء. كقوله - تعالى - : فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ [البقرة: ١٣٧]. وهذا لأن المراد نفي المثالية، وإذا لم تجعل الكاف أو المثل زيادة كان إثبات المثل³⁷.

ويقول الإمام في قوله - تعالى - : وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى [النحل: ٦٠]، "وهو الغني عن العالمين، والنزاهة عن صفات المخلوقين"³⁸. ويقول - رحمه الله - في قوله - تعالى - : فَلَا تَضْرِبُوا

³⁷ Abū al-Barakāt `Abd Allāh bin Aḥmad bin Maḥmūd Ḥāfiẓ al-Dīn al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*, ed. Yūṣuf `Alī and Muḥy al-Dīn Dīb Mistū (Beirut: Dār al-Kalam al-Ṭayyib, 1998), 3:247.

³⁸ *Ibid.*, 2:218.

لِلَّهِ الْأَمْثَالَ [النحل: ٧٤]، "فلا تجعلوا لله مثلاً، فإنه لا مثل له، أي:
لا تجعلوا له شركاء" يقتضي نقصاً وتشبهاً بالخلق³⁹، كما يقول في
قوله: هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا [مریم: ٦٥]: "شبيهاً، ومثلاً، أو هل يسمي
أحد باسم الله غيره لأنه مخصوص بالمعبود بالحق، أي: صح أن لا
معبود يوجه إليه العبادة إلا هو وحده، لم يكن بدّ من عبادته،
والاصطبار على مشاقها"⁴⁰.

نزه الإمام التسنفيّ الله - تعالى - عندما تكلم عن الوحدانية؛
فعبادة الله، وتوحيده، والإيمان به، تكون باحتتاب الطاغوت. فطاعته
- تعالى - لا تكون إلا بالكفر بالطاغوت، والإيمان به وحده، وهذا
ما دعا إليه جميع الرسل من نوح إلى محمد عليهم السلام وهي شهادة
أن لا إله إلا الله حيث يقول - سبحانه وتعالى -: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ
قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ
[الأنبياء: ٢٥]. وعلى هذا جاء كلام الإمام التسنفيّ في إثبات
الوحدانية لله - تعالى - وقوله: "صانع العالم واحد"، وهذا أول ما
تكلم به عن الوحدانية وأنها عقيدة الرسل السماوية بأكملها حيث
يقول الإمام في تفسير قوله - تعالى -: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ
رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ [الأنبياء:

³⁹ *Ibid.*, 2:224.

⁴⁰ *Ibid.*, 2:345.

[٢٥]: "وحدوني"⁴¹، وفي قوله -تعالى - : "أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ [النحل]:
[٣٦]: "بأن وحدوه"⁴².

وقد أثبت الإمام النّسفيّ وحدانيّة الله معتمداً على ما اعتمد عليه المعتزلة والماتريديّة في قولهم بدليل التمانع دليلاً على وحدانيّة الله - تعالى -، حيث يقول الإمام النّسفيّ: "إذ لو كان له صانعان، لثبت بينهما تمناع، وذا دليل حدوثهما، أو حدوث أحدهما، فإن أحدهما لو أراد أن يخلق في شخص حياة، والآخر موتاً، فإما أن يحصل مرادهما وهو محال، أو تعطلت إرادتهما وهو تعجزهما، أو نفذت إرادة أحدهما دون الآخر، وفيه تعجز من لم تنفذ إرادته، والعاجز فيحط عن درجة الألوهية، إذ العجز من أمارات الحدوث، وإذا لم يتصور صانعه كان واحداً ضرورة"⁴³.

فبهان التمانع هذا تكلم به المتكلمون قبل الإمام النّسفيّ، ولكن لما كان الإمام النّسفيّ ماتريدي العقيدة فهو يقول قول الماتريديّة في إثبات الصانع ووحدانيته وينهج نهج شيوخهم فالإمام أبو معين النّسفيّ في إثبات الصانع ووحدانيته يقول: "وإذا ثبت للعالم محدثا

⁴¹ *Ibid.*, 2:400.

⁴² *Ibid.*, 2:212.

⁴³ Ibrāhīm `Abd al-Shāfi Ibrāhīm, "Kitāb `Umdah al-`Aqā'id li al-Imām Abī al-Barakāt al-Nasafī: Dirāsah wa Taḥqīq" (Master Dissertation, Faculty of Uṣūl al-Dīn, University of al-Azhar, 1987), 171.

أحدثه، وصانعا صنعه كان الصانع واحداً، اذ لو كان له صانعان
لثبت بينهما تمناع، وذلك دليل حدوثهما أو حدوث أحدهما. فإن
أحدهما لو أراد أن يخلق في شخص حياة، والآخر أراد أن يخلق فيه
موتاً، وكذا هذا في جميع المتضادين، كالحركة والسكون، والاجتماع
والافتراق، والسواد والبياض وغير ذلك، إما إن حصل مرادهما ووجد
في المحل المتضادان، وهو محال شخص واحد في حالة واحدة، وإما إن
تعطلت ارادتهما، ولم ينفذ ولم يحصل لا هذا ولا ذلك، وهو تعجيزهما.
وإما إن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر وفيه تعجيز من لم تنفذ
إرادته والعجز من أمارات الحدث. فإذا لم يتصور إثبات صانعين
قديمين للعالم فكان الصانع واحداً ضرورة⁴⁴.

وأحسب أن كلام الإمامين راجع إلى قول أبي منصور الماتريدي
عندما ساق دليل العقل على وحدانيته - تعالى - حيث ذهب الإمام
إلى أن لو كان إلهين لاختلفا في الإرادة، ويحاول كل واحد منها منع
نفاذ مشيئة الآخر وقهره، وما يريد أحدهما إيجاده يريد الآخر عدمه،

⁴⁴ Abū al-Maʿīn Maymūn al-Nasafī, *al-Tamhīd li Qawāʿid al-Tawhīd*,
ed. Aḥmad Farīd, 1st edition (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah,
2007), 17.

وكذلك الحال الإبقاء والإفناء، وفي ذلك تناقض، وتنافي، فدلّ
الوجود على محدث العالم واحد⁴⁵.

وفي تفسير الإمام رحمه الله - لآية: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ
[الإخلاص: 1]، يثبت الإمام التّسفيّ الدليل على الوحدانية، حيث
يقول: فالقول بوجود إلهين مُحال، ولأن أحدهما: إما أن يقدر على أن
يستتر شيئاً من أفعاله عن الآخر أولاً يقدر، فإن قدر لزم كون المستور
عنه جاهلاً، وإن لم يقدر لزم كونه عاجزاً⁴⁶. فالإمام هنا يستدل
على وحدانية الله - تعالى - بصفة الكمال، فإن كانا إلهين، فالجاهل
من أحدهما لا يكون إلهاً، كما أن العاجز ليس بإله.

ثم إن كان من يدبر العالم إلهين اثنين، أفلا يعجز أن يكون في
تدبيره إله واحد، فينتفي أحد الإلهين لاكتفاء أثر إلى مؤثر واحد،
ولعدم الأولوية بين عدد الاثنين فما فوقه بعد الواحد القادر على
الخلق والتدبير؟ وفي هذا قال الإمام التّسفيّ: "والدليل على أنه واحد
من جهة العقل، أن الواحد؛ إما أن يكون في تدبير العالم وتخليقه
كافياً أو لا، فإن كان كافياً كان الآخر ضائعاً غير محتاج إليه، وذلك
نقص، والناقص لا يكون إلهاً، وإن لم يكن كافياً فهو ناقص، ولأن

⁴⁵ Al-Māturīdī, *al-Tawhīd*, ed. Faṭḥ Allāh Khalīf (Alexandria: Dār al-Jāmi'āt al-Miṣriyyah, n.d), 20.

⁴⁶ Al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, 3:694.

العقل يقتضي احتياج المفعول إلى فاعل، والفاعل الواحد كافٍ، وما وراء الواحد فليس عدد أولي من عدد فيقضى ذلك إلى وجود أعداد لا نهاية لها، وذا محال⁴⁷.

ففي تفسير الإمام التّسفيّ هذا ما جاء موافقاً لكلام أبي منصور وإن اختلف الكلام فالمعنى واحد، حيث يقول الماتريدي: إنه "لو كان أكثر من واحد لتقلب فيهم التدبير، نحو: أن تحول الأزمنة من الشتاء والصيف، أو تحول خروج الإنزال ومنعها، أو تقدير السماء والأرض، أو تسيير الشمس والقمر والنجوم، أو أغذية الخلق، أو تدبير معاش جواهر الحيوان، فإذا دار كله على مسلك واحد، ونوع من التدبير، وإنساق ذلك على سنن واحد لا يتم بمدبرين لذلك لزم القول بالواحد"⁴⁸.

كما يقول الإمام التّسفيّ في قوله - تعالى - :
وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ [الإخلاص: ٤] : "وقوله أَحَدٌ وصف بالوحدانية، ونفي الشريك، وبأنه المتفرد بإيجاد المعدومات، والمتوحد بعلم الخفياّت"⁴⁹. فالله لا أولياء له، ولا شركاء، حيث يقول الإمام التّسفيّ في قوله - تعالى - : هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ [الزمر: ٤]:

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Al-Māturīdī, *al-Tawhīd*, 21.

⁴⁹ Al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, 3:695.

"يعني: أنه واحد متبرئ عن انضمام الأعداد، متعال عن التجزؤ،
والولاد، قهار غلاب لكل شيء، ومن الأشياء آهتهم، فأني يكون له
أولياء وشركاء⁵⁰ .

يقول الإمام في قوله - تعالى - : وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَحْدُ
الْقَهَّارُ [ص: ٦٥]، - : الْوَحْدُ: بلا ند ولا شريك، ويقول في آية: اللَّهُ
رَبُّكُمْ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا هُوَ ۗ [غافر: ٦٢]: "أخبار
مترادفة أي هو الجامع لهذه الأوصاف من الربوبية والإلهية وخلق كل
شيء والوحدانية⁵¹ . وفي قوله - تعالى - : إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
لَأَيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ [الجمانية: ٣]، لَأَيَاتٍ: "لدلالات على وحدانيته⁵² .
وهذا ما ذهب إليه الماتريدي عندما استدل بالخلق دليل على برهان
التمانع، فالإمام التسنفي - رحمه الله - ينزه الله، ويدلل على
وحدانيته، فهو يقول في قوله - تعالى - : يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ
وَمَا فِي الْأَرْضِ [الجمعة: ١]: "إما أن يكون تسييح خلقه يعني إذا
نظرت إلى كل شيء دلتك خلقته على وحدانية الله - تعالى -
وتنزيهه عن الأشباه، أو تسييح معرفة بأن يجعل الله بلطفه في كل
شيء ما يعرف به الله - تعالى - وينزهه⁵³ .

⁵⁰ *Ibid.*, 3:169.

⁵¹ *Ibid.*, 3:219.

⁵² *Ibid.*, 3:297.

⁵³ *Ibid.*, 3:479.

وكما ذهب المتكلمون إلى وحدانية الله بدليل التمانع في قوله - تعالى
:- لَوْ كَانَ فِيهِمَا َءِلٰهَةٌ ِإِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا [الأنبياء: ٢٢]، كذلك
ذهب الإمام النّسفيّ في تفسير الآية حيث يقول: "والمعنى: لو كان
يدبر أمر السموات والأرض آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرها
چي پچ: لخربتا لوجود التمانع"⁵⁴. والآيات مع تفسير الإمام دالة
على أن وجود أكثر من إله يجعلهم يتنازعون فيما بينهم، ويحاول كل
واحد منهم أن يكون له السلطان وقهر غيره، ولو كان الإله أكثر من
واحد لفسد العالم، ولكن بدليل المشاهدة العالم ليس بفساد، وهذا
يدلّ على أنه واحد.

وفي القول بقديم الله وفي نفي الإمام لمماثلة الله للحدوث
يقول في تفسيره لقوله - تعالى - : مٌ يَلِدُ وَهُوَ يُؤَلِّدُ [الإحلاص: ٣]:
"لأن كل مولود محدث وجسم، وهو قديم لا أول لوجوده إذ لو لم
يكن قديماً لكان حادثاً لعدم الوساطة بينهما، ولو كان حادثاً لافتقر
إلى محدث، وكذا الثاني، والثالث، فيؤدّي إلى التسلسل، وهو باطل.
وليس بجسم لأنه اسم للمتركب، ولا يخلو حينئذ من أن يتصف كل
جزء منه بصفات الكمال فيكون كل جزء إلهاً فيفسد القول به، كما

⁵⁴ *Ibid.*, 2:399.

فسد بإلهين، أو غير متصف بها بل بأضدادها من سمات الحدوث،
وهو محال⁵⁵.

كما يقول في قوله - تعالى - : وَمَنْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ
[الإخلاص: ٤]: " نفياً أن يماثله شيء، ومن زعم أن نفى الكفاء
- وهو المثل - في الماضي لا يدل على نفيه للحال، والكفار يدعون
في الحال، فقد تاه في غيبه لأنه إذا لم يكن فيما مضى لم يكن في
الحال ضرورة، إذ الحادث لا يكون كفوًّا للقديم، وحاصل كلام الكفرة
يؤول إلى الإشراك والتشبيه والتعطيل⁵⁶."

كما يقول في قوله - تعالى - : هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ
وَالْبَاطِنُ [الحديد: ٣]، هُوَ الْأَوَّلُ: هو القديم الذي كان قبل كل
شيء، وَالْآخِرُ: الذي يبقى بعد هلاك كل شيء، وَالظَّاهِرُ: بالأدلة
الدالة عليه، الْبَاطِنُ: لكونه غير مدرك بالحواس، وإن كان مرئياً⁵⁷.

وقد عرف الإمام التّسفيّ القديم بأنه: ما لا ابتداء لوجوده،
والحادث: ما لوجوده ابتداء، وبيّن الإمام أنه لو كان الإله حادثاً
لاحتاج إلى محدثه، ومحدثه احتاج إلى محدث آخر وهكذا إلى ما لا
نهاية، وهذا هو التسلسل، والتسلسل باطل، لأن المحدثات احتاجت

⁵⁵ *Ibid.*, 3:395-395.

⁵⁶ *Ibid.*, 3:395.

⁵⁷ *Ibid.*, 3:433.

إلى علة، لكونها لا يجوز أن تُحدث نفسها، ولا بعضها لاستحالة أن يكون الشيء علة لنفسه أو لبعضه، بل خارجاً عنها، فيكون واجباً، وعندئذ ينقطع التسلسل.

وبعبارة أخرى بين الإمام أن المفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان، فيكون له مؤثر، وذاك المؤثر إما أن يكون نفسه وهو محال، لأن شأن المؤثر أن يكون متقدماً بالرتبة على الأثر، وتقدم الشيء على نفسه محال. والنتيجة أنه من المعلوم أن الخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكناً، بل يكون واجباً، فالممكن ليس له من نفسه وجود ولا عدم، فإذا كان الأمر كذلك: فإن جميع الممكنات تنتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته، وهو القديم، وبهذا الكلام أثبت الإمام صفة القديم لله - تعالى -.

كما يقول الإمام في قوله - تعالى -: **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ [آل عمران: ١٩٠]**، **لَآيَاتٍ: "الأدلة واضحة على صانع قديم عليم حكيم قادر، لَأُولِي الْأَلْبَابِ: لمن خلص عقله عن الهوى خلوص اللب عن القشر فيرى أن العرض المحدث في الجواهر يدل على حدوث الجواهر، لأن جوهرًا ما لا ينفك عن عرضٍ حادث، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، ثم حدوثها يدل على محدثها، وذا قديم وإلا لاحتاج إلى**

محدث آخر إلى مالا يتناهى وحسن صنعه يدل على علمه وإتقانه
يدل على حكمته وبقاؤه يدل على قدرته⁵⁸.

وفي قوله وتفسيره هذا يذهب الإمام مذهب المتكلمين في
فساد القول بتعدد الآلهة لإثبات صفة القدم لله - تعالى - كما ذهب
إلى ذلك أبو منصور الماتريدي، ويذهب الإمام في تفسيره إلى نفي
الولد وإضافته إلى الله - سبحانه - فنزها الله عن ذلك، ففي تفسيره
لقوله - تعالى - : "قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ
[الزخرف: ٨١]، "وقيل: إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فِي زَعْمِكُمْ، فَأَنَا أَوَّلُ
العابدين، أي: الموحدين لله المكذبين قولكم بإضافة الولد إليه، وقيل:
إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فِي زَعْمِكُمْ فَأَنَا أَوَّلُ الْآنِفِينَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ
... ثم نزه ذاته عن اتخاذ الولد فقال: سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ [الزخرف: ٨٢]، أي هو رب السموات
والأرض والعرش، فلا يكون جسماً، إذ لو كان جسماً لم يقدر على
خلقها، وإذا لم يكن جسماً لا يكون له ولد، لأن التولد من صفة
الأجسام⁵⁹.

والإمام في تفسيره أيضاً ينفي الجسميّة عن الله - تعالى - ،
ولذلك أراه يقول عند كلامه عن الرؤية في تفسيره لقوله - تعالى - :

⁵⁸ *Ibid.*, 1:320.

⁵⁹ *Ibid.*, 3:283.

أَوْ مِنْ وَرَائِي حِجَابٍ [الشورى: ٥١]: "وليس المراد به حجاب الله
- تعالى -، لأن الله تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من
الحجاب، ولكن المراد به أن لا سامع محجوب عن الرؤية في
الدينا⁶⁰."

كما نزه الله - سبحانه - أن يكون له ولد عند تفسيره لقوله - تعالى
-: لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۗ ۝
سُبْحٰنَهُ ۗ هُوَ اللَّهُ الْوَحْدُ الْمَهْدِيُّ [الزمر: ٤]، حيث يقول: "أي لو
جاز اتخاذ الولد على ما تظنون لاختار مما يخلق ما يشاء، لا ما
تختارون أنتم وتشاؤون، سُبْحٰنَهُ: نزه ذاته عن أن يكون له أخذ ما
نسبوا إليه من الأولياء والأولاد".

وعلى ما سبق بيانه أجد أن الإمام التّسفيّ ينزه الله - تعالى -
عن الحوادث ولوازمها، مبيّناً أن صانع العالم ليس بعرض، لأنه يقول
بأن العرض يستحيل بقاؤه، ولأنه إن كان باقياً فإما أن يكون بقاؤه
قائماً بنفسه، وهو محال، لأن العرض لا يقوم بالعرض. ثم يبيّن أن
إطلاق لفظ الجوهر والجسم والعلة على الله - تعالى - يعتبر إحداداً.
ثم يبيّن أن الجوهر متحيز، وبناءً عليه فهو لا يخلو عن الحركة
والسكون، وما كان كذلك فهو حادث. ثم ينفي عن الله الجسمية

⁶⁰ *Ibid.*, 3:262.

لأن الجسم اسم مركّب وأن من أطلق لفظ الجسم وعنى به المتركب فهو يخطئ في الاسم والمعنى. ثم يبين الإمام أن من أطلق الجسم وعنى به القائم بالذات لا المتركب فهو مخطئ أيضاً، لأن مصدر إطلاق الأسماء على الله - تعالى - يرجع إلى ما جاء به الشرع، فما ورد به الشرع كان جائزاً وما لم يرد به كان ممتنعاً. ثم ينفي الإمام - رحمه الله - كون الله - تعالى - في جهة، أو أنه صورة لاختلاف الصور والجهات، كما لا يجوز وصفه - تعالى - باللون أو الطعم الرائحة، أو وصفه بالتبعض، والتناهي، ومشابهة المحدثات.

ويطل قول من قال من المشبهة والكرامية بأن الله متمكن على العرش لأن التعري عن المكان ثابت في الأزل، لعدم قدم المكان، فلو تمكن بعد خلق المكان لتغيّر ولحدت فيه مماسة، والتغير، وقبول الحادث من أمارات الحدوث.

وعندما يذكر معنى الاستواء يفسره بمعنى الاستيلاء، مع أنه في تفسيره للاستواء بمعنى الاستيلاء يوافق رأي القاضي عبد الجبار، لأن المعنى عند القاضي: استوى على العرش (استولى عليه). وعندما أتى إلى الحديث عن الصفات الحبرية والألفاظ الموهمة للتشبيه سأل رأي الإمام التّسفيّ وتفسيره لها.

وقال محقق كتاب عمدة العقائد، "ونرى المصنف (يعني الإمام
التّسفيّ) رحمه الله يفسّر كل آيات الاستيلاء على العرش في القرآن
بالاستيلاء، ولكي ينتصر لرأيه هذا يتكلف تطويع النصوص القرآنية،
اذ يبيّن أن الله - تعالى - تمدّح بالاستواء الذي يفهم منه الاستيلاء،
ويستدل المصنف (الإمام) بقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ** من غير سيف ولا دم مهراق⁶¹
... إلى أن يقول: وأرى المصنف (الإمام التّسفيّ) قد سلك نفس
المسلّك الاعتزالي في تأويله الاستواء بمعنى الاستيلاء⁶². فرأيت في هذا
الكلام أن الإمام التّسفيّ أتى بأكثر من معنى لتفسير لفظة الاستواء
فهو قد ذكر في تفسيره لقوله - تعالى - : *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى*

تعجبت عندما وجدت أن قائل هذا البيت هو الأخطل النصراني، كيف يستدلّ على⁶¹
إثبات صفة من صفات الله بشعره! غير أني وجدت شيخ الإسلام زكريّا الأنصاريّ يقول
بأن الأخطل ممّن يحنّج بشعره. وقد قسم شيخ الإسلام الشعراء إلى أربع فرق: جاهليون:
ك(زهير)، و(امرؤ القيس). ومخضرمون: الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، ك(حسان بن
ثابت، و(لبيد). وإسلاميون: الذين وجدوا في صدر الإسلام، ك(فرزدق)، و(الأخطل).
ومولدون محدثون: ك(البحرتري)، و(أبي تمام)، ثم يقول: والثلاثة الأول يستدلّ بأشعارهم
دون الرابعة.

See: Zakariyyā al-Anṣārī, *Hāshiyah Zakariyyā al-Anṣārī al-Musammāh Fath al-Ilāh al-Majīd bi Ḍāḥ Sharḥ al-ʿAqā'id alā Sharḥ al-ʿAqā'id al-Nasafīyah li Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī*, ed. ʿUrfah ʿAbd al-Raḥmān al-Nādī (Kuwait: Dār al-Ḍiyāʿ, 2013), 351-352.

⁶² Ibrāhīm, *Kitāb ʿUmdah al-ʿAqā'id*, 57-58.

[طه: ٥]، أن استوى بمعنى: استولى، وهذا ما قاله الزجاج. فافتى بالقول (استولى، عن الزجاج) ثم فسّر معنى الاستواء بأنه الملك في قوله: "لما كان الاستواء على العرش، وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك، فقالوا: استوى على العرش، أي: ملك، وإن لم يقعد على السرير البتة، ثم قال: والمذهب قول علي - رضي الله عنه - : الاستواء غير مجهول، والتكليف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، لأنه - تعالى - كان ولا مكان فهو على ما كان قبل خلق المكان، لم يتغيّر عما كان⁶³.

فالإمام النَّسَفِيُّ يقول بعد أن أورد معاني اللفظة: إن المذهب هو قول علي - رضي الله عنه - لا قول القاضي عبد الجبار، أو المعتزلة. وهذا ما قاله الإمام مالك - رضي الله عنه - . أما قوله بأنه يتكلف تطويع النصوص لكي ينتصر لرأيه...، فلا أحسب الإمام كذلك واستشهاده بقول الشاعر ليس إلا توضيحاً لمعنى اللفظة، ولأن المحقق نفسه يذكر أن الإمام ذكر موقفين بإزاء النصوص الموهمة للتشبيه، الأول: هو قول السلف في تصديقها وتفويض أمرها إلى الله وعدم الخوض والبحث في هذه الأمور لكن مع ملاحظة التنزيه وعدم التشبيه، والثاني: قول الخلف في تأويلها بما يليق بالله تعالى مع عدم

⁶³ Al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, 2:357.

القطع بأن التأويل هو مراد الله تعالى، ثم يقول: وقد عقب الإمام
على مذهب السلف بأنه أسلم، وبأن مذهب الخلف أحكم، ثم
يعود فيؤكد أن المصنف (أي الإمام) يرجح مذهب الخلف ويميل
إليه⁶⁴.

غير أني أجد الإمام النّسفيّ قال: والمذهب قول علي رضي الله
عنه، وكذلك قول الإمام في قوله - تعالى - : **ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**
[الأعراف: ٥٤]، "وتفسير العرش بالسرير، والاستواء بالاستقرار كما
تقوله المشبهة باطل، لأنه - تعالى - كان قبل العرش ولا مكان، وهو
الآن كما كان، لأن التغير من صفات الأكوان⁶⁵.

فبقوله هذا، وإن ذكر أن استوى بمعنى: استولى، إنما قوله لكي
يخطئ قول المشبهة، لا ليسلك نهج المعتزلة، والذي يثبت هذا قوله في
نفس الآية مكملاً لها، "والمقول عن الصادق والحسن، وأبي حنيفة،
ومالك - رحمهم الله - أن الاستواء معلوم، والتكليف فيه مجهول،
والإيمان به واجب، والجحود به كفر، والسؤال عنه بدعة⁶⁶". وهذا
هو معنى قوله: وهو أسلم، يعني: عدم التأويل.

⁶⁴ Ibrāhīm, *Kitāb `Umdah al-`Aqā'id*, 58-60.

⁶⁵ Al-Nasafi, *Tafsir al-Nasafi*, 1:573.

⁶⁶ *Ibid.*

فالإمام التّسفيّ وإن أوّل بعض الألفاظ كما سيأتي ذكرها في محلها، إنما أراد بذلك التدليل على مخالفة الله للحوادث، ونفي ما لا يليق به - تعالى -، ونفي مشابهته لخلقه، وتنزيهه - تعالى - التنزيه الكامل عن المكان، والجهة. فتأويلات الإمام ما هي إلا ما كان ظاهراً بنفسه للجميع موافقاً للعقل والنقل والبرهان، وما لا ينكره إيمان من آمن بكلام الله على مراد الله.

وعن قيامه - تعالى - بذاته وبأنه مستغن بذاته عن سواه يقول الإمام التّسفيّ تفسيره لقوله - تعالى - : **يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ ط وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ** [فاطر: ١٥] "قال ذو النون: الخلق محتاجون إليه في كل نفس، وخطوة، ولحظة، وكيف لا ووجودهم به وبقاؤهم به، وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ عن الأشياء أو جمع، الْحَمِيدُ: المحمود بكل لسان، ولم يسمهم بالفقراء للتحقير، بل للتعريض على الاستغناء، ولهذا وصف نفسه بالغني الذي هو مطعم الأغنياء⁶⁷". فالله - تعالى - كما قال الإمام غير محتاج إلى أحد، والكل محتاج إليه بما فيهم الأغنياء، وهو غير مفتقر إلى محل أو مخصّص، فهو غني عن ذلك، لأنه لو احتاج إلى مخصّص لاحتاج إلى مؤثر موجد، وهو - تعالى - موجود بنفسه واجب الوجود. والله -

⁶⁷ *Ibid.*

تعالى - لا يفتقر إلى محل يقوم به وإلا لكان صفة لا ذاتاً.
فالمخلوقات بأكملها تقوم بالله - جل وعلا -، أما هو فهو القائم
بنفسه المستغني عن سواه.

والإمام التّسفيّ ينزه الله - تعالى - عن أن يكون محتاجاً إلى
أحد بل الكل محتاج إليه حين يفسر كلمة الصمد في قوله - تعالى -
: **اللَّهُ الصَّمَدُ [الإخلاص: ٢]**: "وقوله: الصَّمَدُ، وصفٌ بأنه ليس
إلا محتاجاً إليه، وإذا لم يكن الا محتاجاً فهو غنيٌّ لا يحتاج إلى أحد،
ويحتاج إليه كل أحد"⁶⁸. وما يقوله يعني أن الله - سبحانه وتعالى -
قائم بنفسه، متعال عن الافتقار إلى محل يحله، أو ما كان يقوله.

فالإمام - رحمه الله - نزه الله - تعالى - عن كل النقائص،
وأثبت له الاسماء الحسنى الدالة على الصفات العلا التي لم ينفها، فهو
يقول في تفسيره لقوله - تعالى -: **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۗ
سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾** هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ۗ
لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ۗ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَهُوَ
الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾ [الحشر: ٢٣ - ٢٤]: هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا
إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ: "الذي لا يزول ملكه، الْقُدُّوسُ: المنزه عن

⁶⁸ *Ibid.*, 3:695.

القبائح...، أَسَلَّمُ: الذي سلم لخلق من ظلمه عن الزجاج، أَلْمُؤْمِنُ:
واهب الأيمن، وعن الزجاج الذي آمن الخلق من ظلمه، أو المؤمن من
عذابه من أطاعه، أَلْمُهَيْمِنُ: الرقيب على كل شيء الحافظ له...،
أَلْعَزِيْزُ: الغالب غير المغلوب، أَلْجَبَّارُ: العالِي العظيم الذي يذل له من
دونه، أو العظيم الشأن في القدرة والسلطان، أو القهار ذو الجبروت،
أَلْمُتَكَبِّرُ: البليغ الكبرياء والعظمة، سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ: نزه ذاته
عما يصفه به المشركون، هُوَ اللَّهُ أَلْخَلِيقُ أَلْبَارِئُ أَلْمُصَوِّرُ، هُوَ اللَّهُ
أَلْخَلِيقُ: المقدر لما يوجده، أَلْبَارِئُ: الموجد، أَلْمُصَوِّرُ في الأرحام، لَهُ
أَلْأَسْمَاءُ أَلْحُسْنَى الدالة على الصّفات العلا.

ورأيت في التنزيه أن التنزيه لفظ استخدمه الكل حين تعلق
اللفظ بالذات والصفات، والتشبيه والتجسيم، والقول بأنه سلب ما
لا يليق بالواجب عن الله - تعالى -، بناءً على تأويل الصّفات
الخبرية، والتكلم في الوحدانية، والقدم، والبقاء، والمكانية والزمانية،
والجهة والحيز، والجسمية وغيرها، فالكلمة هي: تنزيه الله عن مشابهة
مخلوقاته، لأن التنزيه هو معنى قوله - تعالى -: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ،
وهذا يعني أن الله - سبحانه - لا يشبه أحداً في شيء، لا في
صفات، ولا أفعال، ولا ما يخطر على بال، أو يتوهمه عقل محدود
يقيس الله - تعالى - على الخلق.

فهل يعقل أن يقول مسلم ذو عقل سليم سمع القرآن بلسان عربي مبين قويم، في قوله - تعالى - : بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ [المائدة: ٦٤]، وهو يعي أن العربية فيها الحقيقة، وفيها المجاز، والكنائيات، والاستعارات، وأن اليد في اللغة لها أكثر من معنى تؤديه؛ أن لفظة اليد هنا هي الجارحة من أعضاء الجسد عند المخلوق؟ وأن اليد المبسوطة هي المنشورة كما ينشر البساط، أو على معنى نشر الأصابع لا قبضها، أو أن قوله - تعالى - : وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ [الإسراء: ٢٩]، أن مغلولة هنا: مطوقة بالغلّ إلى العنق على الحقيقة؟ لماذا لم فهم قريش ذلك؟ بل أدركت من غير تفكير أن مبسوطة تعني: النعمة أو السخاء، وأن مغلولة تعني: البخل.

فالسلف الصالح فهموا ذلك لأنهم أدركوا معنى قوله - تعالى - : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، أليس في عدم إدراك معنى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ حمل للألفاظ على ما لا يليق بجلاله -تعالى -؟ فوصف الله - تعالى - وتسميته ليس إلا بما وصف هو به نفسه، وسمّاه على رسوله، أي: بما دل عليه القرآن من صفاته أو تقدم به رسوله، فعندما تكلم المتكلمون واختلفوا في فهم الألفاظ الموهمة للتشبيه، لم يكن ذلك إلا لأنهم خاضوا في التأويل؛ وما نفى البعض التشبيه، وعطل البعض الصفات، وشط البعض في فهم هذه الألفاظ، مع أن الأصل هو في إثبات

اللفظ، وتفويض المعنى المراد إلى علم الله تعالى، وإمرار الصفات على ما جاءت من غير تفسير، ولا تأويل إلا ما يقع ضرورة كقوله - تعالى :- " وجاء ربك " أي: أمر ربك، فإثبات صفاته - تعالى - لا يستلزم التشبيه إن نحن أخذنا بالآية الكريمة: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وقوله - تعالى -: وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى [النحل: ٦٠]، فصفاته - تعالى - قد تنزهت عن سمات الحدوث، كما أن ذاته قد تقدّست عن أن تشبه مخلوقاته، ولا يجوز أن ننفي صفات أوجبها القرآن وأوجبها السنة، وحتى العقل لله - تعالى -، بل صفات الله هي صفات الكمال، وقراءتها تفسيرها، من غير حاجة إلى تأويل فهي منزّهة عن صفات المحدثين فيحدر الوقوف على قوله - تعالى -: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ [آل عمران: ٧]، فالاستواء على هذا معلوم ثبوته من النص القرآني، وكيفه غير مقعول، لأن الله منزّه عن الجسمية، والمكانية، والجهة، والحيز، وهو القديم، ولا شريك له - تعالى -.

فالتنزيه هو ما وصف الله به نفسه نفيًا وإثباتًا، فلو أشبه الله الحوادث لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها في الجهة، والمكان، لكان حادثًا مثلها، ف الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، هو كما قال - تعالى -، لأنه - سبحانه - متقدس عن الاختصاص بالجهات، لا يوصف بالإثبات، والمحيء، ولا القيام، ولا القعود، فهو

لا يشبه الخلق، وأمانة الحدوث لا تنطبق عليه. ووحدانية الله هو من
أخبر عنها، فأخبرنا أنه واحد في الألوهية، حيث يقول - سبحانه -:
شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ [آل
عمران: ١٨].

فقد نزه الله - تعالى - الإمام التّسفيّ امتثالاً لأمره، لا لتوهم
لحوق صفات المحدث، أو الحدث به - تعالى -، ولأنه قد ثبت له -
تعالى - الأسماء الحسنى، والصفات العلا، لا لنقص أو عيب، فالله له
الكمال المطلق ولغيره النقص والاحتياج والآفة. لأنه - تعالى - لا
مثل له، ولا شبيهه، ولا نظير، وهذه هي الحقيقة الحقّة في تنزيهه -
تعالى - وإثبات كمال الصّفات والألوهية له، فهو الله لا سميّ له: وَمَنْ
يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ، فالله - تعالى - واحد في ذاته، وفي صفاته، وفي
أفعاله، وقد ثبتت له صفات القدم، والبقاء، ومخالفة الحوادث،
والوحدانية، والقدرة، والإرادة، وباقي الصفات، وإن اختلفت طريقة
الاستدلال عند الفرق المثبتة لهذه الصّفات فلا خلاف في أن الله
الكمال، والتنزيه الخالص باتفاق جميع المسلمين.

لم يختلف الإمام التّسفيّ عن الإمام الرّبخشريّ في تنزيه الله -
تعالى - فقد فسّر كل منهما الآية التي تتطلب التنزيه تفسيراً يدلّ
على تقارب وجهات النظر، واختيار الكلمات المناسبة لذلك حتى في

تفسيرهما لبعض الألفاظ الموهمة للتشبيه إن كانت لا تخالف نَحج كل منهما كون كل منهما ينتمي إلى مذهب يفرض عليه الالتزام بمبادئ المذهب؛ فالإمام الرَّخْشَرِيّ مثلاً يقدم العقل على النقل، بينما الإمام النَّسْفِيّ وإن كان يستخدم العقل في فهم النصوص إلا أنه يقدم النقل على العقل، لأن العقل عند المعتزلة قبل كل شيء بخلاف أهل السنة، ومع هذا فهما في تفسيرهما لبعض الآيات كما قلت يتفقان على جوهر التنزيه.

فأرى الإمام الرَّخْشَرِيّ يقول في تفسير قوله - تعالى - :
وَقَالُوا ۙ اَتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحٰنَهُ [البقرة: ١١٦]، چه به چ: "تنزيه
له عن ذلك وتبعيد"⁶⁹. وتبع ما قاله الإمام النَّسْفِيّ عند تفسيره للآية
حيث يقول: "سُبْحٰنَهُ: "تنزيه له عن ذلك وتبعيد"⁷⁰.

وفي قوله - تعالى - : فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا ۙ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ [البقرة:
١١٥]، يقول الإمام الرَّخْشَرِيّ: فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ، أي: جهته التي أمر
بها رضيها. والمعنى أنكم إذا مُنَعْتَم أن تصلوا في المسجد الحرام، أو في
بيت المقدس، فقد جعلت لكم الأرض مسجداً فصلوا في أي بقعة
شئتم من بقاعها، وافعلوا التولية فيها، فإن التولية ممكنة في كل مكان،
لا يختص إمكانها في مسجد دون مسجد، ولا في مكان دون

⁶⁹ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 1:207.

⁷⁰ Al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, 1:123.

مكان⁷¹، وهذا أيضا ما يقوله الإمام التّسفيّ حيث يقول: "أي: جهته التي أمر بها ورضيها، والمعنى...⁷²"، فيكمل كما أكمل الإمام الرّمخشريّ، (وجه الله) عند الإمامين بمعنى واحد، لا خلاف بينهما في أنه الجهة التي أمر بها الله، ورضيها.

كما أرى الإمام التّسفيّ يقول في تفسيره لقوله - تعالى -:
وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ [الحديد: ٤]: " بالعلم والقدرة عموما وبالفضل والرحمة خصوصا"⁷³، وهذا ما ذهب إليه الإمام الرّمخشريّ في قوله - تعالى -: مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا [المجادلة: ٧]: "ومعنى كونه معهم: أنه يعلم ما يتناجون به، ولا يخفى عليه ما هم فيه، فكأنه مشاهدهم ومحاضرهم، وقد تعالى عن المكان والمشاهدة"⁷⁴. وهذا أيضا ما قاله الإمام التّسفيّ في تفسيره لهذه الآية حيث يقول: "يعلم ما يتناجون به ولا يخفى عليه ما هم فيه، وقد تعالى عن المكان علواً كبيراً"⁷⁵.

⁷¹ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 1:206-207.

⁷² Al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, 1:123.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 4:488.

⁷⁵ Al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, 3:447.

وفي قوله - تعالى - : وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ [ق:
١٦]، يقول الإمام الزمخشري: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ: "بجاء، والمراد: قرب
علمه منه، وأنه يتعلق بمعلومه منه، ومن أحواله تعلقاً لا يخفى عليه
شيء من خفياته، فكأن ذاته قريبة منه، كما يقال: الله في كل مكان،
وقد جل عن الأمكنة"⁷⁶. ونرى أن الإمام النسفي يأخذ بالجاء، ولا
فرق بين تفسيره وتفسير الإمام الزمخشري حيث يقول في نفس الآية:
"المراد قرب علمه منه"⁷⁷.

كما أرى أن لا خلاف بين الإمامين وبين الإمام الطبري في
تفسيره لهذه الآية، فالإمام الطبري نفى القرب الحسي الذي تقول به
المجسّمة، أما القرب المعنوي فلا ينفيه وهذا دليل عند الثلاثة على
تنزيه الله عن الجهة والمكانية، حيث يقول الإمام الطبري: "فقال
بعضهم: معناه: نحن أملك به، وأقرب إليه في المقدرة عليه، وقال
آخرون بل معنى ذلك، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ: بالعلم بما
توسوس به نفسه"⁷⁸. وهذا ما يقوله الإمام البغوي حيث يقول في
وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ: "بالعلم والقدرة والرؤية"⁷⁹.

⁷⁶ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 4:387.

⁷⁷ Al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, 3:364.

⁷⁸ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 22:342.

⁷⁹ Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas'ūd al-Baghawī al-Shāfi'ī, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. 'Abd al-Razzāq al-Mahdī, 1st edition (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420H), 5:22.

وقد جاء تفسير الإمامين واحداً عند تفسيرهما لقوله - تعالى -
: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّهْرُ وَالْبَاطِنُ [الحديد: 3]. وفي قدم الله، وقد
تكلمت عن هذا من قبل وفي معنى الاستواء لم ينكر الإمام النسفي
أنها أي اللفظة تأتي بمعنى الاستيلاء. كذلك ألفاظ اليد والعين،
وغيرها، ولم يختلف تفسير هذه الألفاظ لا عند الزمخشري، ولا
النسفي، ولا الطبري.

وكما تقدم في أن القول بالجوارح محال على الله، فاليمين عند العرب
من معانيها القوة والقدرة على ذلك جاء تفسير الإمام الزمخشري
والإمام النسفي لقوله - تعالى - : وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ
وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ [الزمر: 67]، . فكلام الإمام الزمخشري
هو ما قاله الإمام النسفي في تفسيره للآية.

وفي تفسير الإمامين للفظه المجيء في قوله - تعالى - : وَجَاءَ
رُبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [الفجر: 22]، انسجام وتوافق حيث يقول
الإمام الزمخشري: "فإن قلت: ما معنى إسناد المجيء إلى الله، والحركة،
والانتقال، إنما يجوز على من كان في جهة؟ قلت: هو تمثيل لظهور
آيات اقتداره، وتبيين آثار قهره وسلطانه، مثلت حاله في ذلك بحال

الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها، ووزرائه، وخواصه عن بكرة أبيهم⁸⁰.
ويقول الإمام النّسفي: وَجَاءَ رُبُّكَ تَمَثِيلَ لظهور آيات اقتداره، وتبيين آثار قهره وسلطانه، فإن واحداً من الملوك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة ما لا يظهر بحضور عساكره وخواصه⁸¹. وليس كلام إلا كلام الزّخشي في أن المجيء بالذات على الله - تعالى - محال، لأن الذهاب، والإتيان، والمجيء، وإثبات هذه الصّفات من أمارات الحدث، وصفات الحوادث التي لا تليق بذاته - جل وعلا -.

وفي الوجدانيّة وباقي الصّفات لم يكن هناك كبير اختلاف بين الإمامين في إثباتهن لأن تنزيه الله - تعالى - عن كل مشابحة بخلقه وتأكيد الكمال له وحده كان مطلب المعتزلة، كما هو مطلب الماتريدية.

وإن أسرفت المعتزلة في تنزيهها لله - تعالى - إلا أنها كانت السابقة على غيرها من الفرق في تنزيه الله - تعالى - ردّاً على من أخلّ بالتنزيه من المشبّهة والمجسّمة. فالإمام الزّخشي نفى الشريك وأثبت الوجدانيّة وأبطل القول بتعدد الآلهة فالله أحد لا جزء له، وهذا ما

⁸⁰ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 4:754-755.

⁸¹ Al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, 3:641.

ذهب إليه الإمام النّسفيّ وقد بينت هذا عند الكلام في الوحدانيّة وإثبات وجود الله عند الإمامين، كما أنّهما نفيا المكانية وأبطلا القول بالجسميّة ونفي حلول الحوادث بذاته - تعالى - لأنه - تعالى - ليس بجوهر، ولا عرض، ولا محدث، ولا يجوز عليه ذلك، كما لا تجوز عليه الجهة انطلاقاً من تنزيه الله - تعالى - لقوله - عز وجل - لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.

وبناءً على ما سبق، يمكنني أن أقول: إنه لا خلاف عند أيّ منهما في تنزيه الله - تعالى -، كما هو مذهب الماتريديّة من أهل السنّة والجماعة عند الكلام في نفي النقص عن الله - تعالى - وسلب ما لا يليق به - سبحانه وتعالى - وإن اختلفت الأدلة، والطرق المؤدية إلى ذلك، سوى الخلاف في ما بيني عليه هذا التنزيه؛ فالزّخشيّ على سبيل المثال، ينزه الله - تعالى - عن الصّفات بناءً على أنّها لو قامت بالذات - وهي قديمة - لتعدد القدماء، وهذا ينافي مبدأ توحيد الله عنده. أما النّسفيّ، وإن كان ينزه الله عن مماثلة الحوادث، ومشابته كالزّخشيّ إلا أنه يثبت الصّفات القديمة القائمة بالذات الإلهية، وهي عنده إن كانت قديمة فلا تؤدي إلى تعدد القدماء، لأن قدم الصّفات المتعددة القائمة بالذات لا يضّر ما دامت الذات الإلهية واحدة، لا تتعدد.

فالإمامان متفقان على أنه مهما تصور أحد من البشر
ببإله، أو وقع شيء في قلبه عن الله - تعالى -، فالله خلاف ذلك،
فهو القديم، لا أول له، والدائم لا آخر له، لا ضد له، ولا نظير، ولا
معين ولا وزير، لا تماثله الموجودات، ولا يماثلها، ولا تحويه الأزمان،
ولا الجهات، ولا يحلّ فيها، ولا يحتاج إلى مكان، ولا يفترق إلى زمان.
كما أن الله - تعالى - عندهما موجود قبل الخلق، ليس له
قبل، ولا بعد، ولا فوق، ولا تحت، ولا يمين، ولا شمال، ولا أمام، ولا
خلف. لا يقال: متى كان، أو أين كان؟ فإنه هو الذي أئِن الأئِن
فكيف يقال له أين؟ كما لا يقال: كيف كان؟ فإنه هو الذي كيف
الكيف، فكيف يقال له كيف؟ فالله - تعالى - كان ولا مكان، وهو
الذي كَوّن الأكوان، ودبّر الزمان، ولا يتقيّد بالزمان، ولا يتخصّص
بالمكان، لا يلحقه وهم ولا يكتيفه عقل، لا يتشخص في الذهن، ولا
يتمثل في النفس.

فالله هو الإله الواحد، لا إله إلا هو، لا شبيه له ولا مثيل، ولا
كفاء له لا ولد، ولا والد له ولا صاحبة. لا ابتداء له، ولا انتهاء، له
الأسماء الحسنى والصفات العلا، لا تحدّه الحدود، الحيّ الذي لا
يموت، ولا يضلّ ولا ينسى، ولا تدركه الأبصار.

References

- ʿAbd al-ʿAzīz Ḥājī. *Tafsīr Āyāt al-ʿAqīdah*. Cairo: Dār al-Ṣābūnī, 2003.
- Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad bin Yūsuf bin ʿAlī. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl. Beirut: Dār al-Fikr, 1420H.
- Abū Muḥammad al-Andalusī al-Muḥāribī, ʿAbd al-Ḥaḡ bin Ghālib bin ʿAbd al-Raḥmān bin Tamām bin ʿAṭīyyah. *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz*, ed. ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī Muḥammad, 1st edition. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1422H.
- Al-Ashʿarī, Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Ismāʿīl. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.
- Al-Baghawī al-Shāfīʿī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Masʿūd. *Maʿālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurʾān*, ed. ʿAbd al-Razzāq al-Mahdī, 1st edition. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1420H.
- Al-Ghāmīdī, Ṣāliḥ bin Gharm Allāh. *Al-Masāʾil al-ʿItizāliyyah fī Tafsīr al-Kashshāf li al-Zamakhsharī fī Ḍawʾ mā Warad fī Kitāb al-Intiṣāf li Ibn al-Munayyir*. Lahore: Dār al-Andalus, n.d.
- Ibn ʿĀdil al-Ḥanbalī al-Dimashqī al-Nuʿmānī, Sirāj al-Dīn ʿUmar bin ʿAlī. *Al-Bāb fī ʿUlūm al-Kitāb*, ed. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd and ʿAlī Muḥammad Muʿawwiḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1998.
- Ibn al-Munayyir. *Al-Intiṣāf fīmā Taḍammanuhu al-Kashshāf min al-ʿItizāl (Ḥāshiyah ʿala al-Kashshāf)*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407H.
- Ibn Kathīr al-Baṣrī al-Dimashqī, Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl bin ʿUmar. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīm*, ed. Sāmī bin Muḥammad Salāmah, 2nd edition. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999.
- Ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, Taqī al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad bin ʿAbd al-Ḥalīm. *Majmūʿ al-Fatāwā*, ed. ʿAbd

- al-Raḥman bin Muḥammad. Medina: Muḥamma` al-Malik Fahd li al-Ṭibā`ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1995.
- Ibrāhīm, Ibrāhīm `Abd al-Shāfi. "Kitāb `Umdah al-`Aqā'id li al-Imām Abī al-Barakāt al-Nasafī: Dirāsah wa Taḥqīq." Master Dissertation, Faculty of Uṣūl al-Dīn, University of al-Azhar, 1987.
- Al-Māturīdī. *Al-Tawḥīd*, ed. Faṭḥ Allāh Khalīf. Alexandria: Dār al-Jāmi`āt al-Miṣriyyah, n.d.
- Al-Nasafī, Abū al-Barakāt `Abd Allāh bin Aḥmad bin Maḥmūd Ḥāfiẓ al-Dīn. *Tafsīr al-Nasafī Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*, ed. Yūsuf `Alī and Muḥy al-Dīn Dīb Mistū. Beirut: Dār al-Kalam al-Ṭayyib, 1998.
- Al-Nasafī, Abū al-Ma`in Maymūn. *Al-Tamhīd li Qawā'id al-Tawḥīd*, ed. Aḥmad Farīd, 1st edition. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2007.
- Al-Sakūnī, Abū `Alī `Umar bin Muḥammad al-Maghribī al-Mālikī. *Al-Tamyīz limā Awda'hu al-Zamakhsharī min al-Iṭizāl fi Tafsīr al-Kitāb al-`Azīz*, ed. al-Sayyid Yūsuf Aḥmad. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2005.
- Al-Sha`rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-Sha`rāwī al-Khawāṭir*. n.p: Muṭābi` Akhbār al-Yawm, 1997.
- Al-Shahrastānī, Muḥammad bin `Abd al-Karīm. *Al-Milal wa al-Niḥal*, ed. Muḥammad Sayyid Kaylānī. Beirut: Dār al-Ma`rifah, 1404H.
- Al-Ṭabari, Abū Ja`far Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi` al-Bayān `an Ta'wīl āy al-Qur`ān*, ed. `Abd Allāh bin `Abd al-Muḥsin al-Turkī. Cairo: Dār Hijr, 2001.
- Zakariyyā al-Anṣārī. *Hāshiyah Zakariyyā al-Anṣārī al-Musammāh Faṭḥ al-Ilāh al-Majīd bi Ḍāḥ Sharḥ al-`Aqā'id `alā Sharḥ al-`Aqā'id al-Nasafīyyah li Sa`d al-Dīn al-Taftāzānī*, ed. `Urfah `Abd al-Raḥmān al-Nādī. Kuwait: Dār al-Ḍiyā', 2013.
- Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin `Umar al-Khawārizmī. *Al-Kashshāf `an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa*

Syed Mohammad Hilmi & Mohd Khairul Naim, "Transcendence of Allah According to al-Zamakhsharī & al-Nasafī," *Afkār* Vol. 19 Issue 1 (2017): 163-222

ʿUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Taʿwīl, ed. ʿAbd al-Razzāq al-Mahdi. Beirut: Dar al-Kitāb al-ʿArabi, 1407H.
Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ʿUmar. *Kitāb al-Minhāj fī Uṣūl al-Dīn*, ed. Sābīnā. Beirut: al-Dār al-ʿUlūm al-ʿArabiyyah, n.d.