سر القدر عند الآلوسي
في "روح المعاني"

دكتور/ خلف عبد الله عبد الجواد
مدرس الفلسفة الإسلامية – قسم الدراسات الإسلامية
كلية الآداب– جامعة المنيا

المقدمة:

لا ريب أن الألوسي (١) – نسبة إلى ألوس أو ألوسة (٢) – يمثل قيمة كبيرة في الفكر الإسلامي، فلقد كان متعدد الثقافات، في الأصول، والتفسير، والفقه، والحديث، واللغة ... إلى غير ذلك من العلوم والفنون المختلفة، فضلا عن أنه كان عالما باختلاف المذاهب، مطلعا على الملل والنحل، سلفي الاعتقاد، شافعي المذهب، وإن كان في كثير من المسائل يقلد الإمام أبا حنيفة، وكان في أخر أمره يميل إلى الاجتهاد . (٣)

وما أجمل العبارات التي وصفه بها مؤلف كتاب"أعلام العراق"عندما قال:"هو طود العلم، وعضد الدين، وفحل البلاغة، وأمير البيان، وعين الأعيان، وإنسان عين الزمان، انفسحت في العلم خطاه؛ فأذعن له المحب والمغتاظ، وأرزم سحـــاب أدبه؛ فروى الغياض والرياض، فهو ابن العلم وأبـــوه، وعم الأدب وأخـــــوه".(٤)

ولقد جمع – كما يصفه الذهبي – كثيرا من العلوم، حتى أصبح علامة في المنقول والمعقول، فهامة في الفروع والأصول، محدثا لا يجارى، ومفسرا لكتاب الله لا يبارى.(٥)

وليس أدل على ذلك من تفسيره الجامع"روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، فلم يكن هذا التفسير مغمورا بين التفاسير، بل يعد من أوسع التفاسير المتأخرة، وأكثرها شمولا واحاطة، ففيه – كما يقول المحقق – لقط نفيسة، ودرر ثمينة، التقطها من التفاسير التي سبقته، وزاد عليها لآلي ناصعة، وزينها بشذرات فريدة، انتقاها من بحور العلم والمعرفة . ومن أبرز سمات هذا التفسير اهتمامه الواسع بالعربية لغة ونحوا، وصرفا وبلاغة، وتوجيها للقراءات، واكثاره من مسائل النحو

والاعراب، والتخريجات والأقوال والاختلافات، مع ابرازه لدقائق وخفايا معاني الآيات، واظهاره ما فيها من بيان واعجاز، ودلالات واشارات، وغير ذلك مما لم يجمعه كتاب.(٦)

ولعله من نافلة القول الإشارة إلى سبب تسمية هذا التفسير بهذا الاسم، فلقد ذكر الآلوسي ذلك ملخصا في خاتمته، أنه انتهى منه ليلة الثلاثاء، لأربع خلون من شهر ربيع الآخر سنة ١٢٦٧ هـ، ولما انتهى منه جعل يفكر في اسم لهذا التفسير، فلم يظهر له اسم تهتش له الضمائر، وتبتش من سماعه الخواطر؛ فعرض الأمر على وزير الوزراء علي رضا باشا، فسماه على الفور"روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني". (٧)

وأود – فى هذا السياق – أن أشير إلى أن ثمة خلافا حول هذا التفسير، هل يندرج تحت التفسير الاشاري، أم لا ؟ على قولين، فبعض العلماء عده كذلك، كما هو الحال بالنسبة لتفسير النيسابوري، بيد أن الشيخ الذهبي جعلهما في عداد كتب التفسير بالرأي المحمود؛ ذلك لأنه لم يكن مقصودهما الأهم هو التفسير الإشاري، بل كان ذلك تابعا لغيره من التفسير بالظاهر .(٨)

وإن كنت أرى أن الاشارات التي ذكرها الآلوسي في تفسيره، لها دلالات على قدر كبير من الأهمية، فقد توضح لنا بعدا أخر في فكر الألوسي، ما كنا نصل إليه من خلال تفسيره بالظاهر، وهذا ما لمسته جليا فى هذا البحث، في بعض المواضع ذات الصلة بموضوع هذه الدراسة، وهو ما سيتضح في ثنايا هذا البحث .

ولعل هذه القيمة لهذا التفسير ولمؤلفه، كانت دافعا كبيرا للباحث، لأن يتأمل هذا التفسير، وأن أحاول – قدر جهدي – سبر معانيه، لعلني أجد فيه ضالتي .

وبعد الاطلاع على هذا التفسير رغم ضخامة حجمه، فلقد جاء في ثلاثين مجلدا، وهو الأمر الذي كان يمثل لي صعوبة إلى حد كبير، إلا إنني استطعت أن أضع يدي على قضية كانت وما زالت تشغلني، شأني في ذلك شأن كثير من الباحثين، ألا وهي قضية"القدر"، وبمعنى أعمق"سر القدر"بعبارة الآلوسي .

وهي القضية التي لم يتناولها أحد من الباحثين – فيما وقفت عليه من دراسات حول الآلوسي، فجميع الدراسات السابقة جاءت حول منهجه في التفسير وعلوم القرآن، **منها**

– على سبيل المثال:

١– رسالة ماجستير بعنوان:"منهج الآلوسي في تفسير القرآن الكريم"للباحث: الطيب أحمد عبد الله – جامعة أم درمان الإسلامية، عام ١٤١٧ هـ

٢– رسالة ماجستير بعنوان:"منهج الامام الآلوسي في القراءات وأثرها في تفسيره"للباحث: بلال علي العسلي – الجامعة الإسلامية بغزة، عام ١٤٣. هـ ٩..٢ م

٣– رسالة ماجستير بعنوان"منهج الشيخ الألوسي في تفسيره (روح المعاني)"، للباحث: عبد الله ربيع جنيد، بالجامعة الإسلامية بغزة عام ١٤٣٢ هـ – ٢,١١ م

وجميعها اهتم بدراسة منهج الآلوسي في التفسير وعلوم القرآن، دون التعرض لبحث أراء الآلوسي الكلامية بوجه عام، أو مشكلة القدر بوجه خاص، فهذا مجاله أقسام الفلسفة أو العقيدة .

لذا جاءت دراستي هذه، لأتناول من خلالها"سر القدر عند الآلوسي"في تفسيره، من خلال عدة محاور أو عناصر، **وهي على النحو التالي:**

أولا: موقف الآلوسي من الفرق الكلامية، لا سيما الجبرية والمعتزلة والأشاعرة في قضية الجبر والاختيار؛ حتى يتسنى لنا الوقوف على مراده من سر القدر .

ثانيا: سر القدر عند الآلوسي، من خلال:

١– تعريف القضاء والقدر بوجه عام، وسر القدر بوجه خاص عند الألوسي .

٢– سر القدر في ضوء نظرية الأعيان الثابتة، التي تمثل ركيزة أساسية – عنده – في فهم سر القدر .

٣– سر القدر في ضوء العلم الالهي .

٤– سر القدر في الإيمان والكفر والشرك.

٥– سر القدر في الهدى والضلال والطاعة والعصيان .

٦– سر القدر في ضوء الحكمة والعدل الالهي .

وفي كل ذلك، حاولت أن أستخدم منهجا تحليليا لآراء الآلوسي والآراء ذات الصلة بموضوع الدراسة، ومقارنا في الوقت نفسه بين أراء الآلوسي وأراء من سبقوه ومن جاء بعده، في محاولة متواضعة، يحاول من خلالها الباحث، التوصل لأهم النتائج في

دراسته لهذه القضية كما وجدتها عند الآلوسي في تفسيره، مختتما بذكر أهم المصادر والمراجع المخطوطة والمطبوعة .

وإني لأرجو أن أكون قد وفقت فيما أردت، فإن كان صوابا فلله الحمد والمنة، وإن كان غير ذلك فيكفيني الأجر الواحد، أجر المجتهد إذا أخطأ، وحسبي شرف المحاولة .

بادئ ذي بدء، يجب أن نشير إلى أن سر القدر عند الآلوسي لا يمكن معرفته أو فهمه إلا من خلال عرض موقفه من قضية الجبر والاختيار، أو التسيير والتخيير، أو حرية العبد أو عدم حريته في أفعاله، فكلها مسميات لاسم واحد أو قضية واحدة .

وهذا – بلا شك – يتطلب من الباحث أن يعرض لموقف الآلوسي من الفرق الإسلامية في هذه القضية؛ حتى يتسنى لنا الوقوف على حقيقة رأيه، انطلاقا من القول القائل: الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

أولا: موقف الألوسي من الفرق الكلامية

موقف الآلوسي من الجبرية:

الجبرية – كما يقول الجرجاني – اثنان: متوسطة، تثبت للعبد كسبا في الفعل كالأشعرية، وخالصة لا تثبت كالجهمية (٩) وهم أصحاب جهم بن صفوان، الذين زعموا أنه لا قدرة للعبد أصلا، لا مؤثرة ولا كاسبة، بل هــو بمنزلة الجمادات . (١٠)

إذن، القول بالجبر هو حاصل مذهب الجهمية؛ إذ لا فعل عندهم في الحقيقة إلا لله وحده، فهو – سبحانه – الفاعل على الحقيقة، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على سبيل المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس، هو الله سبحانه وتعالى . (١١)

والمتأمل أراء الألوسي، يجد أنه أشار في تفسيره إلى رأي الجبرية قائلا:"وتمسكت الجبرية والقدرية (١٢) بهذه الآية – (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (١٣) – أما الجبرية فقالوا: لو كان العبد مستقلا لما كان للاستعانة على الفعل فائدة، وأما القدرية فقالوا: السؤال إنما يحسن لو كان العبد متمكنا في أصل الفعل، فيطلب الإعانة من الغير، أما إذا لم يقدر عليه لم يكن للاستعانة فائدة". (١٤)

بيد أن الآلوسي يرى خلاف ذلك؛ فالآية في نظره إذا كانت دليلا على شيء، فهي دليل على أن للعباد قدرا مؤثرة بإذن الله تعالى، لا بالاستقلال، وليس بمعنى أنه ليس لهم قدرة أصلا؛ إذ الضرورة تكذب ما ذهب إليه الجبرية . (١٥)

فالإنسان العاقل يستطيع أن يميز بين حركة المرتعش، وحركة أو فعل الإنسان السليم الجوارح .(١٦) فضلا عن ذلك، فإن النص يشير إلي خلاف ما ذهب إليه الجبرية؛ فقوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) يشير إلى صدور الفعل من العباد، وذلك يستدعي

بالضرورة وجود قدرة للعباد، يكون بها الايجاد، فمن لا قدرة له، أو له قدرة غير مؤثرة، لا يصح أن يقع منه الفعل .(١٧)

فالاستعانة دليل على عدم الاستقلال، ولذلك يقول ابن عربي:"... ولهذا شرع لهم أن يقولوا بعد قولهم: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)، لعدم الاستقلال في العبادة". (١٨)

فالإنسان لكونه ضعيفا؛ لجأ إلى طلب المعونة من الله، فإذا نظرنا في معنى هذا الضعف الذي خلقنا منه، وجدناه عدم الاستقلال في الايجاد، ومن ثم شرع لنا الاستعانة به في الاقتدار (١٩)؛ اذ لا يصح أن نعبده على جهة الاستقلال . (٢٠)

اذن، الآلوسي يرفض الجبر، بحكم الضرورة والعقل والحس، وهو عين ما ذهب إليه معظم المتكلمين والصوفية وأهل السنة والجماعة، فهذا هو ابن حزم يقول:"ثم إن خطأ هذه المقالة ظاهر أيضا بالحس، بجانب الوحي واللغة؛ فإننا نعلم من جهة الحس علما يقينيا، أن بين الصحيح الجوارح وبين من لا صحة بجوارحه فرقا ظاهرا؛ لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارا لها دون مانع، والذي لا صحة لجوارحه لو أراد ذلك لما استطاع أن يفعل أصلا . كما أن الجبر – من جهة اللغة – هو الذي يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده، وأما من وقع فعله باختياره وقصده، فلا يسمى في اللغة مجبرا". (٢١)

وهو عين ما ذهب إليه الصوفية،"فلقد أجمعوا على أنهم مختارون لاكتسابهم، مريدون له، وليسوا بمحمولين عليه، ولا مجبرين فيه، ولا مستكرهين له".(٢٢)

ومن ثم، فإن نفي القدرة عن العبد أصلا قول باطل بالضرورة، فهو مكابرة ودفع لما هو معلوم بالبديهة، من الفرق بين الصاعد إلى موضع عال بالاختيار، وبين الساقط عن علو باضطرار .(٢٣)

خلاصة ما سبق، يرفض الآلوسي – شأنه في ذلك شأن الكثيرين – مقالة الجبر المحض؛ فالعبد له قدرة بحكم ضرورة العقل والحس والوحي، بيد أن هذه القدرة لا تفعل على سبيل الاستقلال، بل بمعونة من الله سبحانه وتعالى، ومن ثم يرفض الآلوسي أيضا مقالة المعتزلة، الذين زعموا حرية العبد في فعله على جهة الاستقلال، وهذا أوان الشروع في بيان حقيقة ذلك .

موقف الآلوسي من المعتزلة:

المتأمل أراء المعتزلة، يجد أنهم ينكرون مسلك الجهمية، وهذه – بلا ريب– نتيجة منطقية؛ ذلك لأن المعتزلة يتبنون القول بحرية الارادة الانسانية، فكان طبيعيا أن يرفضوا فكرة الجبر المحض، طالما أن الجهمية يذهبون إلى أن الأفعال مخلوقة لله فينا، لا تعلق لنا بها أصلا، سواء كان ذلك اكتسابا، أو على جهة الايجاد، بل نحن كالظروف لها .(٢٤)

فلا يجوز – إذن – أن يكون الله خالقا لأفعال عباده؛ لأن في أفعالهم ما هو ظلم وجور، ولو كان الله خالقا لها، لوجب أن يكون ظالما (٢٥)، والظلم – ولا شك – لا يقع إلا من ذي أفة وحاجة، حملته على فعله، أو من جاهل به، والجهل والحاجة يدلان على حدوث من وصف بهما – تعالى الله عن ذلك . (٢٦)

فأفعال العبد – عند المعتزلة – واقعة بقدرته، وهو المؤثر في أفعاله، من غير نعت الجبر والايجاب، فهي واقعة بحسب ارادته وقدرته واختياره، إن شاء فعل وإن شاء ترك . (٢٧)

ويقال: إن المعتزلة أخذوا هذه الرأي عن القدرية أو القدرية الأوائل – كما عرض لهم الآلوسي سابقا، بيد أن ثمة اختلافا بينهم وبين المعتزلة، على الرغم من تشابه حاصل مذهبهم في القول بحرية الارادة، فالقدرية الأوائل ينفون العلم القديم خشية الجبر، بيد أن المعتزلة يعترفون بالعلم السابق .(٢٨)

ويمكن أن يقال أيضا: إن حرية الانسان عند المعتزلة، وبالتالي مسئولياته الدينية والأدبية منبعثة عن مبدأ العدل الالهي .(٢٩)

وحاصل ما ذهب إليه المعتزلة عرض له الآلوسي في تفسيره، عندما عرض لأدلتهم النقلية، أثناء تفسيره لبعض الآيات القرآنية ذات الصلة بهذه القضية، منها قوله تعالى: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُر) (٣.)، حيث ذهب المعتزلة إلى أن هذه الآية تشير إلى أن العبد مستقل في أفعاله، موجد لها؛ لأنه علق فيها تحقق الإيمان والكفر على مشيئة العبد، وحيث لا فرق بين فعل وآخر، فالعبد – إذن – هو الموجد لكل أفعاله . (٣١)

بيد أن الآلوسي يرى أن هذه الآية وغيرها في هذا السياق، يجب أن تفهم في ضوء قوله تعالى: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) (٣٢)، فالإيمان والكفر بموجب هذه الآية متوقف على مشيئة الله تعالى وارادته . (٣٣) وبالتالي ينتفي الاستقلال .

ومن ثم، لا يصح أيضا استدلال المعتزلة بقوله تعالى: (قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلا نَفْعًا إِلا مَا شَاءَ اللَّهُ) (٣٤)، فالمعتزلة ذهبوا إلى أن الاستثناء في (إِلا مَا شَاءَ اللَّهُ) متصل، أي إلا ما شاء الله أن أملكه، وهذا يشير بطريقة ما على أن العبد مستقل في أفعاله، سواء بالطاعات أو المعاصي .

بيد أن الآلوسي يرى أنه على فرض اتصال الاستثناء، فالمعنى: لا أقدر على شيء من الضر والنفع إلا بمشيئة الله سبحانه وتعالى، فلا استقلال . (٣٥)

وبناء على ذلك، لا يصح أيضا استدلال المعتزلة بقوله تعالى: (بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ) (٣٦)، فالعبد – بناء على هذه الآية – خالق لأفعاله، بدليل نسبة الكذب والاستكبار للإنسان .

إلا أن الآلوسي يرى صحة الاسناد إلى العبد، لكن ليس على جهة الاستقلال، بل باعتبار قدرته المؤثرة بإذن الله .(٣٧)

وإذا كان النقل – في نظر الآلوسي– لا ينهض دليلا للمعتزلة على مذهبهم، فكذلك ما استدلوا به عقلا كما مر، وكما في قولهم الذي أشار إليه الآلوسي:"إن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى لما نعاها على عباده، ولا عاقبهم بها، ولا قامت حجة الله تعالى عليهم".(٣٨)

فهذه الحجة أيضا – في نظر الآلوسي – أوهى من بيت العنكبوت، فالمعتزلة وإن ذهبوا إلى أن معاقبة الإنسان بفعل غيره قبيحة في الشاهد، فيلزم طرد ذلك في الغائب، ولهذا رد عليهم – جريا على قياسهم الغائب على الشاهد – بقوله:"قيل ويقبح في الشاهد أيضا أن يمكن الإنسان عبده من القبائح والفواحش بمرأى ومسمع، ثم يعاقبه على ذلك، مع القدرة على ردعه ورده من الأول عنها، وأنتم تقولون: إن القدرة التي بها يخلق العبد الفواحش لنفسه مخلوقة لله تعالى على علم منه عز وجل، أن العبد يخلق بها لنفسه ذلك، فهو بمثابة اعطاء سيف باتر لفاجر يعلم أنه يقطع به السبيل ويسبي به الحريم، وذلك في الشاهد قبيح جزما، فإن قالوا: ثم حكمة استأثر الله تعالى بعلمها، فرقت بين الغائب والشاهد، فحسن من الغائب ذلك التمكين، ولم يحسن في الشاهد . قلنا: على

سبيل التنزيل والموافقة لبعض الناس: ما المانع أن تكون تلك الأفعال مخلوقة لله تعالى، ويعاقب العبد عليها لمصلحة وحكمة استأثر بها كما فرغتم منه الآن ...". (٣٩)

وهذا من الآلوسي – كديدنه في تفسيره – على سبيل النزال أو الجدل الكلامي مع المعتزلة في رده على قياسهم الغائب على الشاهد، وإن كان يرى في نهاية الأمر أن الجبر مرفوض، وكذلك الزعم بالاستقلال مرفوض أيضا، وإنما العبد له القدرة على فعله، وهي مؤثرة بالقطع، وإن كانت لا تفعل أو تؤثر في الفعل إلا على وفق الارادة أو المشيئة الالهية، وليس على جهة الاستقلال .

موقف الآلوسي من الأشاعرة:

حاصل مذهب الأشاعرة في مسألة أفعال العباد، أن للإنسان قدرة في الفعل، بيد أن هذه القدرة غير مؤثرة،وليست مبدأ لأثر .(٤٠) بل أجرى الله تعالى العادة أن يخلق عند تلك القدرة، لا بها، ما شاء من الأفعال، وهذا الاقتران لهذه القدرة الحادثة بتلك الأفعال من غير تأثير لها أصلا .(٤١)

فأفعال العباد – عندهم – من الله من وجه، ومن العبد من وجه آخر (٤٢)، فهي مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعليق، يعبر عنه بالاكتساب .(٤٣)

والكسب عندهم يعني مقارنة الفعل لقدرة العبد وارادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير، أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له . (٤٤)

بيد أن هذا الكسب الأشعري – بالمعنى السابق – لم يكن مقنعا للآلوسي، ومن ثم أنكره، واعتبره لفظا بلا معنى، وكلاما بلا جدوى، يقول:"إن أرادوا بالكسب ما شاع عند الأشاعرة من مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تأثير لها فيه أصلا، وإنما المؤثر هو الله تعالى، فهو مع مخالفته لمعنى الكسب، وكونه كسراب بقيعة، يحسبه الظمآن ماء، حتى إذا جاءه لم يجده شيئا (٤٥)، لا يشفي عليلا، ولا يروي غليلا".(٤٦)

ويعلل ذلك بقوله:"إذ للخصم أن يقول: أي معنى لذم العبد بشيء، لا مدخل لقدرته فيه، إلا كمدخل اليد الشلاء فيما فعلته الأيدي السليمة، وحينئذ يتأتى ما قاله الصاحب بن عباد (٤٧) في هذا الباب: كيف يأمر الله تعالى العبد بالإيمان وقد منعه منه، وينهاه عن الكفر، وقد حمله عليه، وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول: (أَنَّى يُصْرَفُونَ) (٤٨) ويخلق فيهم الإفك ثم يقول: (فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ) (٤٩) وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول: (لِمَ

تَكْفُرُونَ) (٥٠) وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول: (لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ) (٥١)، وصدهم عن السبيل ثم يقول: (لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) (٥٢) وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال: (وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا) (٥٣) وذهب بهم عن الرشد ثم قال: (فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ) (٥٤) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال: (فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ) (٥٥)، فإن أجابوا بأن لله أن يفعل ما يشاء ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون (لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) .(٥٦)

"قلنا لهم: هذه كلمة حق أريد بها باطل، وروضة صدق، ولكن ليس لكم منها حاصل؛ لأن كونه تعالى لا يسأل عما يفعل ليس إلا لأنه حكيم، لا يفعل ما عنه يسأل، وإذا قلتم لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه، فوجه مطالبة العبد بأفعاله كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألوانا وادراكات، وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه ابطال الشرائع العظام، ورد ما ورد عن النبيين عليهم الصلاة والسلام، وإن أرادوا بالكسب فعل العبد استقلالا ما يريده هو وإن لم يرده الله تعالى، فهذا مذهب المعتزلة، وفيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة، واقتحام ورطات الضلال .. وإن أرادوا به تحصيل العبد بقدرته الحادثة حسب استعداده الأزلي، المؤثرة لا مستقلا، بل بإذن الله تعالى، .... فنعمت الارادة وحبذا السلوك .. إلا أن أشاعرتنا اليوم لا يشعرون، وأنهم ليحسبون أنهم يحسنون صنعا"(٥٧) .

فقدرة غير مؤثرة – كما يذهب الأشاعرة – هي كاليد الشلاء، وجودها والعدم سواء .(٥٨) وبعبارة ابن تيمية:"هذا كلام متناقض غير معقول؛ فإن القدرة إذا لم يكن لها تأثير أصلا في الفعل، كان وجودها كعدمها".(٥٩)

ومن ثم نجد المعتزلة يصرحون بعدم امكانية تصور هذا المعنى للكسب الأشعري، ومن ثم لا يعقلونه؛ إذ لو كان معقولا لكان يجب أن يعقله مخالفو الجبرية، والمعلوم أنهم لا يعقلونه .(٦٠) بل لو كان معقولا، لوجب أن نسمي القديم تعالى مكتسبا، والمعلوم خلافه .(٦١)

فالأشاعرة لم يستطيعوا أن يعطوا لهذا الكسب معنى واضحا محددا، يجعل منه ما يبرر عقليا تحمل الإنسان مسئولية أفعاله .(٦٢) بل يمكن القول: إن مبدأ الكسب عند الأشاعرة يبدو منحازا انحيازا واضحا للجبرية، رغم القشرة الوسطية التوفيقية (٦٣)؛ لأنه ينفي أي قدرة للعبد، فضلا عن تأثيرها، ومن ثم عجز الأشاعرة أنفسهم عن فهم

حقيقته، فضلا عن افهام غيرهم (٦٤)، حتى ضرب به المثل فى الخفاء، فهو في الحقيقة اسم بلا مسمى، ولفظ بلا معنى (٦٥)، ولا حاصل تحته .(٦٦)

ومما تجدر الاشارة إليه في هذا الصدد، أن الآلوسي يرى أن ما ذهب إليه الأشاعرة في تصورهم لمفهوم الكسب أدى بهم إلى الوقوع في الخطأ في تصورهم لمسألة السببية، فكل ما في الوجود – عندهم – من القوى والطبائع والأسباب، لا تأثير لشيء منها فيما اقترنت به من الحوادث والأفعال والمسببات، بل قرن الخالق هذا بهذا، وليس نتيجة لقانون السببية .(٦٧) ومن ثم لا يصح – عندهم – القول بأن النار تحرق بطبعها، أو هي علة الاحراق؛ لأنه لا فاعل عندهم إلا الله تعالى .(٦٨)

ولهذا ظهرت عندهم فكرة العادة، التي صرح بها الايجي بقوله:"مذهب الشيخ – يقصد أبا الحسن الأشعري – أنه – أي في افادة النظر العلم – بالعادة، بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء، وأنه تعالى قادر مختار، ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة، يخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسة النار، والري بعد الشرب".(٦٩)

لكن الآلوسي – شأنه في ذلك كالمعتزلة وأهل السنة، يرى أن انكار السببية انكار للضرورة؛ فالله سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعا وقدرا، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني والشرعي وأمره الكوني القدري، فإنكار الأسباب جحد للضروريات، وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس، وجحد للشرع، ولو تتبعنا ما يفيد ذلك من القرآن والسنة لزاد على عشرة ألاف موضع، على حد قوله . (٧٠)

مما سبق، نستطيع القول: إن نفي القدرة والأثر يؤدي حتما إلى القول بالجبر، وانكار الأسباب والمسببات، وهو ما يتعارض مع مذهب أهل السنة، فهم مع قولهم: الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه ما شاء كان، ومالم يشأ لم يكن، قالوا: إن العبد فاعل على الحقيقة، وله مشيئة وقدرة (٧١)، بدلالة الأدلة السمعية والعقلية، وهذا متفق عليه بين سلف الأمة .(٧٢)

فالعبد – إذن – فاعل وله مشيئة ثابتة وارادة جازمة، وقوة صالحة على الفعل والترك؛ ومن ثم حسن توجيه الأمر والنهي إليه، وصح اضافة الفعل إليه . (٧٣)

نخلص مما سبق، إلي أن الآلوسي يرى خلافا لما ذكره الجبرية والمعتزلة والأشاعرة أن للعبد قدرة، بل وأثرا لهذه القدرة، إلا أن أثرها لا يكون إلا بمشيئة الله

تعالى وإذنه، ويلخص ذلك بقوله:"أقول: إن للعبد قدرة خلقها الله تعالى له، مؤثرة بإذنه، فما شاء الله سبحانه كان، وما لم يشأ لم يكن، لا أنه لا قدرة له أصلا، كما يقول الجبرية، ولا أن له قدرة غير مؤثرة، كما هو المشهور من مذهب الأشاعرة، ولا أن له قدرة مؤثرة يفعل بها ما لا يشاء الله تعالى فعله، كما يقول المعتزلة".(٧٤)

ولا ريب، أننا – في هذا السياق – نستطيع أن نفهم ما ذهب إليه الآلوسي، ليكون موافقا ومتابعا لمذهب أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، فهو – كما قيل – سلفي المذهب، سني العقيدة (٧٥)، إلا أن المتأمل أراء الآلوسي من خلال تفسيره، يجد أنه يقفز بنا قفزة أخرى، واتجاها مختلفا عن هذه الرؤية، ليقرر من خلال تفسيره الاشاري لبعض الآيات القرآنية، أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، وليس العبد، وإن صحت نسبة الفعل للعبد، فهي على سبيل المجاز، وليس على سبيل الحقيقة .

ويوضح ذلك عندما عرض لتفسير قوله تعالي: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (٧٦)، حيث يعرض بعض المعاني التي قيلت في تفسير هذه الآية، منها: وما فعلت أنت يا محمد تلك الرمية المستتبعة لتلك الأثار العظيمة حقيقة حين فعلتها صورة، ولكن الله تعالى فعلها، أي خلقها حين باشرتها على أكمل وجه، حيث أوصل بها الحصباء إلى أعينهم جميعا .(٧٧)

ومنها، أن النفي والاثبات واردان على شيء واحد باعتبارين ، فالمنفي هو الرمي باعتبار الحقيقة، كما أن المثبت هو الرمي باعتبار الصورة .(٧٨)

ومنها، أنه أثبت له – صلى الله عليه وسلم – الرمي لصدوره عنه – صلى الله عليه وسلم – ونفى عنه؛ لأن أثره ليس في طاقة البشر .(٧٩)

ليدلو هو بدلوه في نهاية الأمر، فيقول:"فأنا لا أرى بأسا في أن يكون الرمي المثبت له صلى الله عليه وسلم هو الرمي المخصوص الذي ترتب عليه ما ترتب، مما أبهر العقول وحير الألباب، واثبات ذلك له – صلى الله عليه وسلم – حقيقة، على معنى أنه فعله بقدرة أعطيت له صلى الله عليه وسلم مؤثرة بإذن الله تعالى، إلا أنه لما كان ما ذكر خارجا عن العادة؛ إذ المعروف في القدر الموهوبة للبشر أن لا تؤثر مثل هذا الأثر، نفى ذلك عنه، وأثبت لله سبحانه وتعالى مبالغة كأنه قيل: إن ذلك الرمي، وإن صدر منك حقيقة بالقدرة المؤثرة بإذن الله سبحانه، لكنه لعظم أمره وعدم مشابهته لأفعال البشر، كأنه لم يصدر منك، بل صدر من الله جل شأنه بلا واسطة، وكذا أن

يكون المعنى: وما رميت بالرعب إذ رميت بالحصباء، ولكن الله تعالى رمى بالرعب".(٨٠)

ويستطرد لكي يوضح الأمر عندما عرض لتفسير قوله تعالى: (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ)(٨١)، وإن كان ثمة اختلاف بين التعبيرين .يقول:"... يظهر بأدنى تأمل وجه المخالفة.. حيث لم يقل: (وما رميت ولكن الله رمى) ليكون على أسلوب (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ) ليكـــــون على أسلوب: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى).(٨٢)

ويزيد ذلك وضوحا في موضع أخر بقوله:"والفرق أنه لما كان النبي – صلى الله عليه وسلم – في مقام البقاء بالحق سبحانه وتعالى نسب إليه الفعل بقوله: (إذ رميت) مع سلبه عنه بما رميت، واثباته لله تعالى في حيز الاستدراك؛ ليفيد معنى التفصيل في عين الجمع ، فيكون الرامي محمدا – صلى الله عليه وسلم –لا بنفسه، ولعلو مقامه – صلى الله عليه وسلم – وعدم كونهم في ذلك المقام الأرفع، نسب سبحانه إليه – صلى الله عليه وسلم – ما نسب ولم ينسب إليهم – أي أصحابه –رضي الله تعالى – عنهم من الفعل شيئا، وهذا أحد أسرار تغيير الأسلوب في الجملتين، حيث لم ينسب في الأولى، ونسب في الثانية، بقي سر التعبير بالمضارع المنفي بـــ (لم) في إحداهما والماضي المنفي بـــ (ما) في الأخرى".(٨٣)

مما سبق، يتضح أن الألوسي يحاول جاهدا أن يثبت للعبد نسبة في الفعل، وإن كانت على سبيل المجاز، أو الظاهر، بينما في مواضع أخرى يصرح بوضوح بأن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، عندما عرض لتفسير قوله تعالى: (لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا) (٨٤)، يقول:"أي يعجبون بما فعلوا من طاعة، ويحجبون برؤيته، ويحبون أن يحمدهم الناس، فهم محجوبون بغرض الحمد والثناء من الناس، أو أن يكونوا محمودين عند الله بما لم يفعلوا، بل فعله الله تعالى على أيديهم؛ إذ لا فعل حقيقة إلا لله تعالى". (٨٥)

أي أن حاصل مذهبه في نهاية الأمر، هو اثبات أن الفاعل على وجه الحقيقة هو الله تعالى وليس العبد؛ ذلك لأن العبد – في نظره – لا قوة له إلا بالله تعالى بالنص، ومن لا قوة له إلا بغيره، فالقوة لذلك الغير، لا له؛ فلا قوة حقيقة إلا لله تعالى، ومن المعلوم أنه لا فعل للعبد إلا بقوة؛ فلا فعل له إلا بالله؛ فلا فعل حقيقة إلا لله تعالى".(٨٦)

جدير بالذكر، أن حاصل مذهب الآلوسي في هذه المسألة، هو عين ما ذهب إليه ابن عربي، الذي يقول:"ليس لمخلوق قدرة عندنا وعند المحققين منا؛ إذ لا فعل إلا لله تعالى، خالق الأفعال الظاهـــرة في العين على أيدي المخلوقين وغيرها".(٨٧)

ويمثل لذلك بحركة يد الكاتب، فالله – في رأيه – خالقها، وأنها أثر للقدرة القديمة وليست الحادثة .(٨٨) وتابعه في ذلك بعض المتأخرين من الصوفية، يقول أحدهم:"علم العباد وارادتهم وقدرتهم صفات الحق سبحانه وتعالى، تنزلت من مرتبة اطلاقها إلى مراتب التقيد بحسب استعداد العباد، وأفعالهم الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها، لكن بعد تنزلها إلى مراتبهم، وظهورها فيهم وتقيدها بحسب استعدادهم، وليس لهم قدرة وراء ذلك".(٨٩)

في اعتقادي، أن حاصل مذهب الآلوسي – بناء على ما سبق – هو الجبر، وإلا بماذا نفسر قوله بأنه لا فاعل على الحقيقة إلا الله، وقدر العباد ليست فاعلة، على الرغم من انكاره على الجبرية مقالتهم، وكذلك مقالة الأشاعرة، كما مر على النحو السابق . لكن يبدو أن الآلوسي انتهي إلى ما ذهب إليه الصوفية، لا سيما ابن عربي، وهو ما سيتضح بصورة كبيرة في تحقيق سر القدر عنده .

ثانيا: سر القدر عند الآلوسي:

في باديء الأمر، لابد أن نعرض لتعريف القضاء والقدر بوجه عام، ثم عند الآلوسي بوجه خاص، عروجا إلي حقيقة سر القدر عنده .

تعريف القضاء والقدر وسر القدر:

القضاء لغة يأتي على وجوه، مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه، وكل ما أحكم – بالضم – أو أتم، أو ختم أو أدى أداء، أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضي، فقد قضي.(٩٠)

والقدر: القضاء الموفق، يقال: قدر الاله كذا تقديرا، وإذا وافق الشيء قلت: جاءه قدره، وقيل بمعنى الحكم (٩١)، أو الترتيب والحد الذي ينتهي إليه الشيء، تقول: قدرت البناء تقديرا، إذا رتبته وحددته، فمعنى قضى وقــدر: حكــم ورتب . (٩٢)

بيد أن هناك من يرى أن ثمة فارقا بينهما، فالقضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة، بينما القدر هو وجودها متفرقة في الأعيان، بعد حصول شرائطها .(٩٣)

أي أن القضاء هو الحكم الكلي على أعيان الموجودات بأحوالها من الأزل إلى الأبد، مثل الحكم بأن كل نفس ذائقة الموت، والقدر هو تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب، وتخصيص ايجاد الأعيان بأوقات وأزمان بحسب قابليتها واستعداداتها المقتضية للوقوع منها، وتعليق كل ذلك حال من أحوالها، بزمان معين وسبب مخصص، مثل الحكم بموت زيد في اليوم الفلاني، بالمرض الفلاني .(٩٤)

والقضاء عند المعتزلة قد يذكر ويراد به الفراغ من الشيء واتمامه، مثل قوله تعالى: (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ) (٩٥)، وقد يذكر ويراد به الايجاب، مثل قوله تعالى: (وَقَضَى رَبُّكَ أَلا تَعْبُدُوا إِلا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) (٩٦)، وقد يذكر ويراد به الاعلام والاخبــــار، كقولـــــه تعالى: (وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ) (٩٧) . أما القدر، فقد يذكر ويراد به البيان، بدليل قوله تعالى: (إِلا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ) (٩٨)، أي بمعنى العلم والبيان .(٩٩)

ويذهب الأشاعرة إلى أن قضاء الله تعالى يعني: ارادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لايزال، وقدره يعني: ايجاد إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها .(١٠٠)

أما عند الآلوسي، فنجد أنه في مواضع يصرح بمعنى مشترك بين القضاء والقدر، فيرى أن المراد بالقدر هو المعنى المشهور للقضاء، وهو الارادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه، أو يذكر له معنى خاصا، وهو المشهور، وهــو ايجاد الأشياء على قدر مخصوص، وقــد يستعمل أحدهما في معنى الآخر . (١٠١)

وفي مواضع أخرى يفرق بينهما، فيرى أن القضاء هو الحكم الكلي على أعيان الموجودات بأحوال جارية وأحكام طارئة عليها من الأزل إلى الأبد . والقدر هو تفصيل هذا الحكم الكلي بتخصيص ايجاد الأعيان واظهارها بأوقات وأزمان، يقتضي استعدادها الوقع فيهـــــا، وتعليق كل حال من أحوالها بزمان معين، وسبب مخصوص.(١٠٢)

أما سر القدر، فهو أن يمتنع أن يظهر عين من الأعيان إلا على حسب ما يقتضيه استعداده، بينما **سر سر القدر**، فهو أن تلك الاستعدادات أزلية غير مجعولة بجعل الجاعل، والحكم الكلي على الموجودات تابع لعلمه تعالى بأعيانها الثابتة، وعلمه – سبحانه – بتلك الأعيان تابع لنفس تلك الأعيان؛ إذ لا أثر للعلم الأزلي في المعلوم بإثبات أمر له لا يكون ثابتا، أو بنفي أمر عنه يكون ثابتا، بل علمه تعالى بأمر ما، إنما يكون على وجه يكون هو في حد ذاته على ذلك الوجه، فالله تعالى علم بها كما كانت، وقضى وحكم كما علم، وقدر وأوجد كما قضى وحكم، فالقدر تابع للقضاء، التابع للعلم، التابع للمعلوم .(١٠٣)

وبعبارة أخرى عند الصوفية، سر القدر هو اختلاف استعدادات الأعيان الممكنة في الأزل (١٠٤)، أو ما علم الله من كل عين في الأزل، مما انطبع فيها، من أحوالها، التي تظهر عليها عند وجودها، فلا يحكم على شيء، إلا بما علمه من عينه في حال ثبوتها.(١٠٥)

وما يعنينا هنا – في هذا السياق – هو التأكيد على معنى سر القدر عند الآلوسي، الذي يمثل الفكرة المحورية التي يتناولها هذا البحث .

فسر القدر عنده، ومن ثم سر سره، يشير إلى فكرة الأعيان الثابتة، وعلاقة العلم الالهي بها، ومن ثم بيان مدى مسؤولية الانسان عن فعله في ضوء هذه الفكرة، وما يترتب عليها من آثار، سواء الإيمان والكفر، أو الطاعة والمعصية، والهدى والضلال ....إلى غير ذلك .

وهذا – في تصوري – لا يتضح إلا من خلال عرض مفهوم أو حقيقة الأعيان الثابتة عند الآلوسي بشيء من التفصيل، وصولا بعد ذلك إلى بيان موقفه من علاقة العلم الالهي بهذه الأعيان الثابتة أزلا، حتى يتسنى لنا الوقوف على نتائج سر القدر عنده .

سر القدر في ضوء نظرية الأعيان الثابتة:

الأعيان الثابتة هي أعيان حقائق الممكنات في علم الحق تعالى (١٠٦)، أوهي حقيقة في الحضرة العلمية ليست بموجودة، بل معدومة ثابتة في علم الله تعالى .(١٠٧)

معنى هذا، أن الأشياء قبل وجودها الظاهر أو في الخارج، ليست أمورا عدمية صرفة، بل لها وجود ثابت في العلم الالهي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه الوجود بالقوة، فهي إذن ليست اسما على غير مسمى، وليست أمورا عدمية صرفة، بمعنى أنها لا شيء، أو أنها سلب محض (١٠٨)، بل لها نوع من الوجود، وهو الثبوت، وهو عبارة عن امكان الشيء وقابليته للوجود .(١٠٩)

وقيل: إن ابن عربي هو أول من استخدم هذا المصطلح (١١٠)، وقد أفرد لها بابا، بحث فيه وجودها ونسبتها وعلاقتها بالذات في الوجودين: العلمي والعيني، ذاهبا في ذلك إلى اثبات وجود هذه الأعيان كتعينات موجودة في العلم الالهي، بيد أن وجودها بالقوة، قبل أن يصبح وجودا بالفعل .(١١١)

فهي أشبه بالشجرة في النواة مع أغصانها وأوراقها وأزهارها وثمارها، فكما أن الشجرة لا تنفك عن النواة، وإن كانت النواة غير الشجرة بوجه آخر، فكذلك الحق تعالى لا ينفك عن المعلومات، وإن كانت المعلومات غيره بوجه آخر .(١١٢)

وبعبارة أخرى، الأعيان الثابتة هي الصور الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية، وتلك الصور فائضة من الذات الالهية بالفيض الأقدس، فالفيض فيضان: أقدس (١١٣)، ومقدس (١١٤)، وبالأول تحصل الأعيان واستعداداتها في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج، مع لوازمها وتوابعها، في الوجود الخارجي .(١١٥)

جدير بالالتفات، أن هذه الأعيان الثابتة – عند الآلوسي – غير مجعولة؛ لأن الجعل تابع للإرادة، التابعة للعلم، التابع للمعلوم الثابت؛ فالثبوت مقدم على الجعل بمراتب؛ فلا تكون من حيث الثبوت أثرا للجعل، وإلا لدار، أي لتسلسل الأمر، وإنما هي مجعولة في وجودها الخارجي .(١١٦)

وهذا هو عين ما ذهب إليه ابن عربي، فالأعيان – عنده – ليست بجعل جاعل، أي غير مجعولة (١١٧)، وهو نفس ما ذهب إليه القونوي (١١٨)، وكذلك الكوراني(١١٩)، وغيرهم .

فالحقائق والقوابل – عندهم – مطلقا ليست بجعل جاعل، وإنما الجعل لا يصدق إلا على الوجود الخارجي (١٢٠)، بينما الثبوت ليس مجعولا .(١٢١)

ويحاول أحدهم أن يقرب الصورة إلى الأذهان، فيقول:"اعلم أن مثال الأعيان والماهيات الممكنة في علم الحق تعالى، مثل أعيان الحروف وماهياتها في ذهن الكاتب مثلا، فإن ثبوتها في الذهن ليس بجعل الكاتب؛ لأن الكاتب ليس له إلا العلم بوجودها وماهياتها، أي وجودها العلمي وماهياتها الذهنية، على ما هي عليه من أنفسها، من الأوضاع والأشكال، ومعلوم أن العلم لا يؤثر في المعلوم، فلا يكون حينئذ مجعولة للكاتب من هذا الوجه . نعم يصدق عليها أنها مجعولة للكاتب، إذا أوجدها في الخارج مطابقا لما في الذهن، فالحق تعالى كذلك، فإنه – سبحانه – إذا أوجد شيئا في الخارج، مطابقا لما في علمه الأزلي السابق على وجود ذلك الشيء، سمى مجعولاته ومخلوقاته، فأما إذا كان في علمه الأزلي الذاتي، وكان من معلوماته الأولية، فلا يسمى مجعولا، ولا يصدق عليه أنه من مجعولاته". (١٢٢)

وهنا، قد يتبادر إلى الذهن سؤال: هل هذه الأعيان الثابتة – وفقا للتصور السابق – قديمة؛ فتشارك الذات الالهية في قدمها ؟

أجاب ابن عربي عن ذلك بقوله:"ما ثم إلا الله والممكنات، فالله موجود، والممكنات ثابتة، فما ثم عدم"(١٢٣)، ومن ثم فنحن أزليون بهذا الاعتبار (١٢٤)، فلا يستحيل في العقل وجود قديم ليس باله .(١٢٥)

وتابعه في ذلك الآلوسي بقوله:"ولا يخفى أن الأشياء كلها في شيئية الثبوت قديمة، لا الإنسان وحده .(١٢٦)

بيد أن الجيلي يستدرك على ابن عربي – ومن ثم على من تابعه كالآلوسي وغيره – لقولهم بقدم الأعيان دون تفصيل للأمر، فيرى أنه تلزم الدقة في الحكم؛ كي لا يقع الصوفي بحكمه في الشرك، فيجعل من الأعيان الثابتة شريكا للذات في قدمها، يقول:"والقدرة عندنا ايجاد المعدوم، خلافا للإمام محيي الدين بن العربي، فإنه قال: إن الله لم يخلق الأشياء من العدم، وإنما أبرزها من وجود علمي إلى وجود عيني، وهذا

الكلام وإن كان له في العقل وجه يستند إليه على ضعف، فأنا أنزه ربي أن أعجز قدرته عن اختراع المعدوم وابرازه من العدم المحض إلى الوجود المحض . . إلى أن قال: وفاته – أي ابن عربي – أن حكم الوجود لله تعالى في نفسه قبل حكم وجود لها في علمه، فالموجودات معدومة في ذلك الحكم، ولا وجود فيه إلا لله تعالى وحده، وبهذا صح له القدم، وإلا لزم أن تسايره الموجودات في قدمه على كل وجه" (١٢٧)

ولعل ابن عربي والآلوسي ومن ذهب مذهبهم، ينسب القدم إلى الأعيان من حيث ثبوتها في العلم الالهي، والحدوث من حيث وجودها وظهورها الكوني . (١٢٨)، ومن ثم ليس للأعيان في ثبوتها وجود مستقل عن الذات حتى تكون مشاركة للذات في القدم، وبهذا يندفع – في رأيي – الاشكال الوارد على ابن عربي والآلوسي ومن تابعهم .

سر القدر في ضوء العلم الالهي:

مما لاشك فيه، أن المتكلمين – على اختلاف مذاهبهم – أثبتوا صفة العلم الالهي، ودللوا على ذلك – كما يذهب المعتزلة – بأنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما (١٢٩)، وهو عين ما ذهب إليه الأشاعرة .(١٣٠)

وثمة اتفاق على أزلية هذا العلم؛ إذ لو لم يكن الله تعالى عالما أزلا، لوجب أن يكون عالما بعلم متجدد محدث، وذلك قول فاسد .(١٣١)

فضلا عن ذلك، أنه لو كان حادثا، فإما أن يحدثه في نفسه أم في غيره، أم في لا شيء، فإن أحدثه في غيره ، وجب أن يكون ذلك الغير عالما بما حله منه دونه، ولا يجوز أن يكون أحدثه في لا شيء .(١٣٢)

والمتتبع أراء الآلوسي، يجد أنه – بلا شك – يثبت صفة العلم الالهي، فالله – عنده – عالم على أتم وجه، وعلمه تعالى بجميع ما عداه لازم لعلمه بذاته، كما أن وجود ما عداه تابع لوجود ذاته سبحانه. (١٣٣)

وهو سبحانه عالم بتفاصيل الأشياء، كلياتها وجزئياتها، على أتم وجه (١٣٤)، ويعلم الأشياء قبل وجودها الخارجي، وهذا لا ينكره إلا شرذمة قليلة من المعتزلة، قالوا: إنه تعالى يعلم الأشياء بعد حدوثها – تعالى الله عن ذلك. (١٣٥)

فضلا عن ذلك، فإن علمه تعالى محيط بكل شيء، بدليل قوله تعالى: (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١٣٦)، سواء بالواجب أو الممكن المعدوم، والموجود، والمحال الملحوظ بوجه ما، ويطلق ويراد به الممكن مطلقا، كما في قوله تعالى: (وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي

فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) (١٣٧)، بقرينة كونه متصورا مشيئا فعله غدا، وقد يطلق ويراد به الممكن المعدوم الثابت في نفس الأمر، كما في قوله تعالى: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (١٣٨)، بقرينة ارادة التكوين، التي تختص بالمعدوم، وقد يطلق ويراد به الموجود الخارجي، كما في قوله تعالى: (وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا) (١٣٩)، أي موجودا خارجيا، لامتناع أن يراد نفي كونه شيئا بالمعنى اللغوي الأعم الشامل للمعدوم الثابت في نفس الأمر؛ لأن كل مخلوق فهو في الأزل شيء، أي معدوم ثابت في نفس الأمر، واطلاق الشيء عليه قد قرر، والأصل في الاطلاق الحقيقة، ولا يعدل عنه إلا لصارف، ولا صارف . (١٤٠)

وهنا نلاحظ أن الشيء عند الآلوسي يطلق على الموجود والمعدوم (١٤١)؛ لكون الشيء أعم من الموجود والمعدوم عند أهل اللغة (١٤٢)، فهو بمعنى ما يصح أن يعلم ويخبر عنه (١٤٣)، وهو عين ما ذهب إليه ابن عربي (١٤٤)، وما ذهب إليه المعتزلة من قبله (١٤٥)، بخلاف الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن وجود كل شيء في الخارج هو عينه، وليس بشيء زائد عليه، ومن ثم فالمعدوم ليس في الخارج بشيء ولا ذات ولا ثابت، أي لا حقيقة له في الخارج، وإنما يتحقق بوجوده فيه .(١٤٦)

وإذا كان ذلك كذلك، فالشيء – عندهم – هو الموجود؛ إذ لو كان الشيء هو كل ما يصح أن يعلم، عدما كان أو وجودا، أو ممكنا أو مستحيلا، لما صدق على أمر ما أنه ليس بشيء، (١٤٧) ويوضح الباقلاني ذلك بقوله:"فالموجود هو الشيء الثابت الكائن ... والمعدوم منتف ليس بشيء".(١٤٨)

بيد أن الآلوسي يرى أن دعوى الأشاعرة التساوي بين الشيء والموجود لغة، أو على سبيل الترادف ليس دليلا يعول عليه؛ إذ لا يلزم من اطلاق الشيء على الموجود دون اللاشيء، أن يختص الشيء لغة بالموجود؛ لجواز أن يطلق الشيء على المعدوم والموجود حقيقة لغوية .(١٤٩)

ويستطرد الآلوسي – بناء على ما سبق – ليقرر أن العلم الالهي يتعلق بالأعيان الثابتة على ما هي عليه، وبناء على استعدادها يكون وجودها في عالم الحس، يوضح ذلك قائلا:"وأنا أقول: إن ماهيات الممكنات معلومة له سبحانه أزلا، فهي متميزة في أنفسها تميزا ذاتيا غير مجعول؛ لتوقف العلم بها على ذلك التميز، وأن لها استعدادات

ذاتية غير مجعولة أيضا، والعلم الالهي متعلق بها كاشف لها على ما هي عليه في أنفسها من اختلاف استعداداتها".(١٥٠)

معنى هذا، أن العلم – عنده – تابع للمعلوم، الذي هو الأعيان الثابتة، وهو ما ذهب إليه ابن عربي، فالعلم – عنده – يتعلق بالمعلوم بحسب ما هو عليه (١٥١)، وهو الرأي الذي ذهب إليه الكوراني (١٥٢)، والأمير عبد القادر الجزائري من متأخري الصوفية .(١٥٣)

وإن كان الآلوسي قد بين حقيقة تبعية العلم للمعلوم من خلال اعتبارين للعلم:

أحدهما: اعتبار كونه ليس غير الذات

والثاني: اعتبار كونه ليس عين الذات

وبالاعتبار الأول، تكون الأشياء ثابتة فيه، ولا يقال فيه إنه تابع للمعلوم، على اعتبار أنه ليس غير الذات، والمعلوم هو الذات بكمالاتها وشئونها المحتوية على الحقائق كلها وأطوارها، فلا تبعية؛ إذ التبعية تقتضي التعدد والمغايرة، ولو اعتبارا، ولا مغايرة هنا .

وأما بالاعتبار الثاني – أي كون العلم ليس عين الذات – فيصح أن يقال: العلم تابع للمعلوم، لتحقق التعدد الاعتباري، المستلزم للمغايرة الاعتبارية (١٥٤)، وبهذا قال أيضا الكوراني .(١٥٥)

وحاصل مذهب الآلوسي – في رأيي – ومن قبله ابن عربي ومن تابعه، هو أن الأعيان الثابتة هي التي أعطت العلم الالهي ما هي عليه في حال ثبوتها، على اعتبار أن العلم تابع لها، مظهر لها، دون تأثير؛ لأن علم الله تعالى – عند الآلوسي – لا يؤثر في المعلوم .(١٥٦)

ويوضح ذلك بقوله:"... فإذا تعلق العلم الالهي بها – أي بالأعيان الثابتة – على ما هي عليه، مما يقتضيه استعدادها، من اختيار أحد الطرفين: الخير والشر، تعلقت الارادة الالهية بهذا الذى اختاره العبد بمقتضى استعداده، فيصير مراده بعد تعلق الارادة الالهية مرادا لله تعالى، فاختياره الأزلي بمقتضى استعداده متبوع للعلم، المتبوع للإرادة، مراعاة للحكمة، وأن اختياره فيما لايزال تابع للإرادة الأزلية المتعلقة باختياره لما اختاره، فالعباد منساقون إلى أن يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم، لا بالإكراه والجبر، وليسوا مجبورين في اختيارهم الأزلي؛ لأنه سابق الرتبة على تعلق العلم

السابق على تعلق الارادة، والجبر تابع للإرادة، التابعة للعلم، التابع للمعلوم، الذي هو هنا اختيارهم الأزلي، فيمتنع أن يكون تابعا لما هو متأخر عنه بمراتب، فما من شيء يبرزه الله تعالى بمقتضى الحكمة، ويفيضه على الممكنات، إلا وهو مطلوبها بلسان استعدادها".(١٥٧)

وبعبارة النابلسي: جميع الكائنات الثابتة قبل وجودها أعطت لله تعالى علمه بها على الترتيب والاجمال والتفصيل، والارادة تعلقت بتخصيص ما علمه الله تعالى، والقدرة تعلقت بإيجاد ما أراده سبحانه، فكما أن الكائنات الثابتة قبل وجودها أعطت الحق تعالى علمه بها، أعطاها هو تعالى أيضا جميع ما علمه منها، فأوجدها على منوال ما أخذ منها من الذوات والأحوال .(١٥٨)

لكن للإنصاف هناك من الصوفية من أنكر هذه المقالة، فهذا هو الجيلي – على سبيل المثال – يستدرك على ابن عربي قائلا:"ولا يجوز أن يقال: إن معلوماته أعطته العلم من نفسها؛ لئلا يلزم من ذلك كونه استفاد شيئا من غيره . ولقد سها الامام محيي الدين ابن العربي حيث قال: إن معلومات الحق أعطت الحق العلم من نفسها، فلنعذره، ولا نقول: إن ذلك مبلغ علمه، ولكنا وجدناه سبحانه وتعالى بعد هذا يعلمها بعلم أصلي منه، غير مستفاد مما عليه المعلومات، فيما اقتضته من نفسها بحسب حقائقها، غير أنها اقتضت في نفسها ما علمه منها، فحكم لها ثانيا بما اقتضته، وهو حكمها عليه، ولما رأى الامام – يعني ابن عربي – أن الحق حكم للمعلومات بما اقتضته من نفسها ظن أن علم الحق مستفاد من اقتضاء المعلومات فقال: إن المعلومات أعطت الحق العلم من نفسها، وفاته أنه إنما اقتضت ما علمها عليه بالعلم الكلي الأصلي النفسي قبل خلقها وايجادها، فإنها ما تعينت في العلم الالهي إلا بما علمها، وليس بما اقتضته ذواتها، ثم اقتضت بعد ذلك من نفسها أمورا، يعني غير ما علمها عليه أولا، فحكم لها ثانيا بما اقتضته، وما حكم لها إلا بما علمها عليه، فتأمل، فإنها مسألة لطيفة، ولو لم يكن الأمر كذلك لم يصبح له من نفسه الغنى عن العالمين؛ لأنه إذا كانت المعلومات أعطته العلم من نفسها، فقد توقف حصول العلم له على المعلومات، ومن توقف وصفه على شيء، كان مفتقرا إلى ذلك الشيء في ذلك الوصف ...".(١٥٩) تعالى الله عن ذلك .

والعجيب أن الآلوسي يدافع عن ابن عربي، مرجحا مقالته على مقالة الجيلي، حيث ذهب إلى أنه وإن كان ثمة خلاف بينهما – في هذه المسألة – إلا أن الألوسي

ينحاز لابن عربي على حساب الجيلي، فيقول:"فالحق مع الشيخ – يقصد ابن عربي؛ لأن الجيلي بالنسبة إليه – أي لابن عربي – نحلة تدندن حول الحمى، والدليل أيضا مع الشيخ، كنار على علم، لكنه – أي ابن عربي – قد أبعد الشوط بقوله: العلم تابع للمعلوم، والمعلوم أنت، وأنت هو، والبحث وعر المسلك، صعب المرتقى". (١٦٠)

سر القدر في الإيمان والكفر والشرك :

يذهب الألوسي – بناء على رأيه في الأعيان الثابتة – إلى أن فعل الله تعالى تابع لمشيئته، التابعة لعلمه، التابع للمعلوم، والمعلوم من حيث ثبوته الأزلي غير مجعول – كما سبق– فالعلم يتعلق به على ما هو عليه في ثبوته غير المجعول، مما يقتضيه استعداده الأزلي، وتأتي الارادة لتتعلق بتخصيص ما سبق به العلم، من مقتضى استعداده الأزلي، وتبرزه القدرة على وفق الارادة .

وإذا كان ذلك كذلك، فإن المعلوم المستعد للهداية في نفسه كشفه عما هو عليه وفقا لما كان عليه استعداده، وكذلك المستعد للغواية، فكل ما ظهر بما كان عليه في ثبوته، والعلم لم يتعلق إلا بما كان عليه الإنسان في استعداده، ولذلك قال تعالى: (أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)(١٦١)، أي ما يقتضيه استعداده، وما نقص منه شيئا .(١٦٢)

ومن ثم، فإن الإيمان أو الكفر والشرك، كان تبعا لما كان ثابتا في عين المؤمن أو الكافر أو المشرك (١٦٣)، ولذلك يقول عند تفسيره لقوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا)(١٦٤)، يقول:"ولو شاء الله ما أشركوا، بل شاء سبحانه اشراكهم؛ لأنه المعلوم له جل شأنه أزلا دون ايمانهم، ولا يشاء – سبحانه – إلا ما يعلمه".(١٦٥) فلو لم يكونوا في أنفسهم مشركين من سوء استعدادهم، لما شاء الله تعالى ذلك منهم .(١٦٦)

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الله تعالى ما شاء شركهم – مثلا – إلا بعد أن علم ذلك منهم، وما علمه إلا وفق ما كانوا عليه في نفس الأمر، فهم مشركون في الأزل من حيث استعدادهم .وهذا ينطبق أيضا على المؤمن والكافر، فكل منهم يظهر بحسب استعداده، فمن وجد خيرا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه .(١٦٧)

وهذا المعنى يتردد دائما في تفسير كثير من الآيات التي عرض لها الألوسي، منها – على سبيل المثال – قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلا بِإِذْنِ اللَّهِ)(١٦٨)، يقول:"فكأنه قيل: ما كان لنفس علم الله تعالى أنها لا تؤمن أن تؤمن .. إلا في حال ملابستها إذن الله تعالى وارادته أن تؤمن، وهي تابعة لعلمه بذلك، وعلمه به محال؛

لأنه قد علم نقيضه، فيلزم انقلاب العلم جهلا، فتكون ارادته ذلك محالا، فيكون ايمانها محالا؛ إذ الموقوف على المحال محال"(١٦٩)، فضلا عن أن الكل ظهر طبق ما علم، ولم لم يظهر بما كان ثابتا في عينه، للزم انقلاب الحقائق، وهو محال .(١٧٠)

لكن ثمة سؤالا قد يتبادر إلى الذهن، إذا كان كل انسان يظهر في هذا الوجود بما كان عليه في ثبوته أزلا، فلماذا التكليف ؟

يجيب الآلوسي عن ذلك بقوله:"الكافر في علم الله تعالى حسب استعداده متعشق للنار تعشق الحديد للمغناطيس وإن نفر عنها، نافر عن الجنة نفور الظلمة عن النور وإن تعشقها، إلى أن يقول: ولكن التكليف لاستخراج ما في استعداده من الإباء، لإظهار الحجة".(١٧١)

ومن ثم يكون ارسال الرسل والتكليف فقط لإظهار الحجة من الله على العبد، واظهار ما كانت عليه عينه في الأزل، فإن الله تعالى لو أدخل ابتداء كلا داره التي سبق العلم بأنها داره، دون استخراج ما سبق به العلم، لاحتج العاصي والكافر، بيد أن الله تعالى أرسل الرسل لاستخراج ما في استعداد العباد من الطوع والإباء، فتتحرك الدواعي لذلك بحسب الاستعداد الأزلي .(١٧٢)

سر القدر في الهدى والضلال والطاعة والعصيان:

قال تعالى: (ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ)(١٧٣)، قال الآلوسي:"وهم أهل السابقة الذين سألوه سبحانه الهداية بلسان الاستعداد الأزلي".(١٧٤) فالاستعداد هو الحاكم .

وقال تعالى: (قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ)(١٧٥)، أي من يشاء اضلاله، ولا شك – كما يرى الآلوسي – أن مشيئته سبحانه تابعة لعلمه، وعلمه تعالى تابع لما كانوا عليه أزلا، ومن ثم فإن هؤلاء لا ينفع معهم اللطف ولا الارشاد، لسوء استعدادهم .(١٧٦)

ومثله في قوله تعالى: (وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا)(١٧٧)، فالله تعالى لم يشأ هداهم لسوء ما هم عليه في أنفسهم أزلا (١٧٨) ، فظهروا على حسب ما كانوا عليه، والعلم تعلق بذلك، فظهر بمقتضى المشيئة والارادة والقدرة، دون أثر من العلم؛ لأن العلم لا يؤثر في المعلوم .(١٧٩)

ويستشهد الألوسي بما ذكره الكوراني في هذا السياق، بأن العلم تابع للمعلوم، وأن ارادة الله تعالى متعلقة بإظهار ما اقتضاه استعداد المعلوم في نفسه، مراعاة للحكمة،

جودا ورحمة لا وجوبا، والمراد أنه سبحانه لم يشأ هدايتهم؛ لأنه تعالى علم خلاف ذلك، بمقتضى استعدادهم الأزلي .(١٨٠)

وإذا كان الأمر على هذا النحو السابق، فإنه لا غرو – إذن – من نسبة الطاعة والمعصية أيضا للاستعداد الأزلي للطائع والعاصي، وهذا – كما يرى الآلوسي – مذهب المحققين والراسخين في العلم وأهل الكشف الكاملين الذين يرون أن ماهيات الممكنات المعلومة لله تعالى أزلا معدومات متميزة في أنفسها تميزا ذاتيا، وهي غير مجعولة، ولها استعدادات ذاتية مختلفة، فمنها ما يقتضي اختيار الإيمان والطاعة، ومنها ما يقتضي اختيار الكفر والمعصية، والعلم الالهي متعلق بها كاشف لها على ما هي عليه، فإذا تعلق العلم الالهي بها على ما هي عليه، مما يقتضيه استعدادها من اختيار أحد الطرفين الممكنين، أي الإيمان والطاعة أو الكفر والمعصية، تعلقت الارادة الالهية بهذا الذى اختاره العبد حال عدمه، بمقتضى استعداده، تفضلا ورحمة، لا وجوبا، لغناه الذاتي عن العالمين، المصحح لصرف اختيار العبد إلى الطرف الآخر الممكن بالذات إن شاء، فيصير مراد العبد بعد تعلق الارادة الالهية مراد الله تعالى، ومن هنا ظهر أن اختيارهم الأزلي بمقتضى استعدادهم، متبوع للعلم المتبوع للإرادة، مراعاة للحكمة، تفضلا، وأن اختيارهم فيما لا يزال تابع للإرادة الأزلية المتعلقة باختيارهم لما اختاروه، فهم مجبورون فيما لا يزال في عين اختيارهم، أي مساقون إلى أن يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم، لا بالإكراه والجبر .(١٨١)

وبناء على ما سبق، فإن السعادة والشقاء، أحوال تابعة لما كان عليه الإنسان في عينه الثابتة أزلا . (١٨٢)

وكذلك الحال بالنسبة لكمال أو نقص انسان، فإن ذلك يرجع إلى استعداده أزلا، ولذلك قال تعالى: (وَلا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ)(١٨٣)، فإن حصول كمال – كما يذهب الآلوسي – شخص لآخر محال، إذا لم يكن ذلك الشخص مستعدا له.(١٨٤)

ومن ثم، فإن الدعاء لا يستجاب إلا إذا وافق استعداد العبد أزلا، وهذا واضح من قوله تعالى: (واسألوا الله من فضله)(١٨٥)، أي بأن يفيض عليكم ما تقتضيه قابلياتكم(١٨٦) .

وقريب من هذا ما أورده الآلوسي في قوله تعالى: (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ)(١٨٧)، يقول:"المضطر، وهو المستعد لشيء من الأشياء، إذا دعاه بلسان الاستعداد، وطلب منه ما استعد له".(١٨٨)

الطاعة والمعصية – إذن – والهدى والضلال والنقص والكمال والسعادة والشقاء بالنسبة للعبد، يرجع كل ذلك إلى عين العبد الثابتة أزلا، فالله تعالى علمها على ما كانت عليه، ثم أظهر سبحانه كل ذلك وفق علمه تعالى، التابع لحقيقة العين الثابتة للعبد أزلا .

سر القدر في ضوء الحكمة والعدل:

يري الآلوسي أن كل ما سبق يجري وفق الحكمة الالهية؛ لأنه تعالى حكيم متقن في أفعاله، فالحكمة تعني في أحد معانيها العلم بالأشياء على ما هي عليه، والاتيان بالأفعال على ما ينبغي (١٨٩)، وثمة معنى – اشاري – أخر للحكمة، وهو أن يفيض عليكم حسب قابلياتكم .(١٩٠) وهذا حاصل – كما يرى الآلوسي– طبقا لرؤيته في الأعيان الثابتة كما مر .

ومن ثم ينتفي الظلم عن الله سبحانه وتعالى، الذي يعني عند أهل اللغة وضع الشيء في غير موضعه المختص به، إما بنقصـــان أو بزيادة، أو بعـــــدول عن وقته أو مكانه.(١٩١)

وهذا هو مذهب المحققين، فالظلم منفي عنه تعالى؛ لأنه جواد حكيم يفيض على القوابل حسب استعدادها الأزلي الثابت في العلم، قال تعالي: (الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ)(١٩٢)، وقوله تعالى: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)(١٩٣)، وهذا هو عين الحكمة.(١٩٤) وأيضا هذا هو عين العدل، فالحق ما ظلم أحدا من الخلق، فالله تعالى لم يكن منه إلا ايجاد واظهار ما كان في علمه، التابع لاستعدادهم (١٩٥)، ولذلك قال تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ)(١٩٦)؛ فكل ما ظهر جاء وفق الاستعداد الذي هم عليه في الأزل من غير مدخل للجعل فيه (١٩٧)، فهم الذين ظلموا أنفسهم؛ فلم نقض عليهم سوى ما اقتضاه استعدادهم .(١٩٨)

وفي اعتقادي أن المتأمل آراء الآلوسي على النحو السابق، يجد أنه متأثر إلى حد كبير في تفسيره لسر القدر بما ذهب إليه ابن عربي وتلامذته في هذا الشأن، فابن عربي جعل الحاكم على الأشياء هو نفس الأشياء، وسماها بمرتبة الحكم أو حضرة القضاء (١٩٩)، والتي تعني أن كل حكم في موجود ما، لم يظهر إلا بما هو عليه في

حال ثبوته (٢٠٠)، فالله لم يزل يجري الأشياء في الوجود بحسب ما تعطيه الحقائق التي كانت عليها (٢٠١)، فما أعطى العلم لله إلا المعلوم، وعندئذ يقول الحق له: هذا منك، لا مني؛ إذ لو لم يكن في عينك الثبوتية على ما علمتك به، ما علمتك (٢٠٢) .

وبعبارة أخرى، ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك (٢٠٣)، وبذلك يكون الإنسان هو الذي جنى على نفسه، ومن ثم لا يلوم إلا نفسه .(٢٠٤)

وهذه المقالة هي عين ما ذهب إليه تلامذة ابن عربي، مثل الكوراني– على سبيل المثال – فكل ما يظهر يرجع إلى الاستعداد من غير مدخل للجعل فيه (٢٠٥)، وكذلك الحال بالنسبة للنابلسي، الذي يقول:"فإن الله تعالى ما قدر وقضى على أحد إلا ما علمه منه من خير أو شر، وما علم منه إلا ما هو عليه في حال ثبوته قبل وجوده".(٢٠٦)

ويظهر ذلك أيضا جليا عند المتأخرين من الصوفية الذين تأثروا بهذه المقالة، يقول أحدهم عند تفسير قوله تعالى: (ولذلك خلقهم)(٢٠٧) يقول:"ومعناه أي ولذلك الاختلاف خلقهم، والاختلاف في الصور من الاختلاف في المعنى، والاختلاف في المعنى من الاختلاف في الحقائق والأعيان، والحقائق والأعيان ليست بجعل جاعل، فلا يكون المراد حينئذ بخلقهم وجعلهم كذلك، أعني لا يكون مراده بخلقه على ما هم عليه من الاختلاف جبرا وقهرا، بل خلقهم يكون عبارة عن اعطاء وجودهم على حسب أعيانهم وحقائقهم، التي ليست بجعل الجاعل؛ لأنها معدومات في الحقيقة، والمعدومات لا تكون مجعولات لأحد أصلا، بل من معلوماته الأزلية".(٢٠٨)

وعلى هذا يكون النقص والكمال والسعادة والشقاء وغير ذلك، إنما ترجع إلى حقائق الأعيان ذاتها، وليس من الحق (٢٠٩)، ومن ثم فشيطانية الشيطان، وفرعونية فرعون وآدمية آدم، وموسوية موسى، لا تكون إلا منهم، ومن اقتضاء ذواتهم وقابلياتهم؛ لأنهم من معلوماته الأزلية، ومعلوماته الأزلية ليست مجعولة بجعله، ولا قابلة للتغيير والتبديل . (٢١٠)

وبهذا يكون الله تعالى قد أضاف على هذه الحقائق الوجود الخارجي على الوجه الذي يتفق مع قابلية واستعداد هذه الحقائق من غير زيادة ولا نقصان؛ لأنه لو أفاض عليهم فوق قابليتهم ما قبلوا، وكانت الافاضة عبثا، وهو محال، ولو أفاض عليهم دون قابليتهم ما قبلوا أيضا، وكان ذلك عبثا، فلم يفض عليهم إلا بما كانوا عليه أزلا في ثبوتهم . (٢١١)

هذه هي خلاصة سر القدر عند الآلوسي، فكل شيء من إيمان وكفر وطاعة ومعصية، وسعادة وشقاء، وكل ما يطرأ على الانسان في وجوده الخارجي، يرجع في نهاية الأمر إلى عينه الثابتة أزلا، والله تعالى لم يقض ويقدر عليه إلا ما علمه منه، تبعا لعينه الثابتة .

وهذا في رأيي يؤدي بنا إلى نتيجة على قدر كبير من الأهمية، وهي أن العبد – في نهاية الأمر – مجبور في اختياره؛ لأنه لا يختار في وجوده الخارجي إلا ما كانت عليه عينه أزلا، والعجيب أن الألوسي يصرح بهذه النتيجة في بعض المواضع، فيقول: الأنسان مجبور في اختياره (٢١٢) بالمعنى السابق .

والأعجب من هذا، أنه على الرغم من تصريحه بأن القدر وسره مما طوى الله علمه عن غيره سبحانه، حتى لا يشارك الحق في علم حقائق الأشياء أحد سواه، إلا أن الآلوسي صرح في مواضع أخرى من تفسيره بإمكانية انكشاف سر القدر لبعض عباده فقال:"وسر القدر عين تحكمه في الخلائق، وأنه لا ينكشف لهم – أي للعباد– هذا السر حتى يكون الحق بصرهم".(٢١٣)

وهو ما صرح به ابن عربي عندما قال:"ولا يتحقق هذا الأمر للعباد إلا إذا كان بصرهم بصر الحق، ونظروا للأشياء ببصر الحق، حينئذ ينكشف لهم علم ما جهلوه؛ لأن بصر الحق لا يخفى عليه شيء".(٢١٤)

وهؤلاء هم الواقفون على سر القدر، وإن كان لا يسعهم الافصاح عنه، يقول:"وقد أطلعنا الله تعالى عليه – أي على سر القدر– لكن لا يسعنا الافصاح عنه لغلبة منازعة المحجوبين فيه".(٢١٥)

فهؤلاء الخواص، هم الذين كشف الله عن بصيرتهم، فأدركوا أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه أزلا .(٢١٦)

هذه هي خلاصة ما ذهب إليه الآلوسي، في تفسيره لسر القدر، وهي نفس النتيجة التي أشرت إليها سابقا عند بيان موقفه من الفرق الكلامية، فلقد انتهى – كما مر سابقا – إلى القول بالجبر، وهنا في تفسيره لسر القدر من خلال فكرة الأعيان الثابتة، ينتهي إلى نفس النتيجة، متأثرا في كل ذلك – في نظري – بآراء ابن عربي، كما بينت في أكثر من موضع .

الخاتمة

في ضوء العرض السابق، يمكن القول بأن ثمة نتائج توصلت إليها من خلال بحثي هذا، وهي على النحو التالي:

أولا: من خلال الوقوف على رأي الآلوسي من خلال تحليله لآراء الفرق الكلامية، تبين أنه يرفض القول بالجبر المحض، بحكم الضرورة والعقل والحس، وهنا يبدو قريبا من مذهب أهل السنة والجماعة، وكذلك المعتزلة، في انكارهم على الجهمية أو الجبرية مقالتهم بالجبر .

ثانيا: رفض أيضا الآلوسي فكرة استقلال العبد في أفعاله، كما يذهب المعتزلة، على اعتبار أن العبد وإن كانت له قدرة، إلا أنها لا تؤثر على وجه الاستقلال، وإنما من خلال المشيئة والإذن الالهي، وهذا لا يتعارض أيضا مع ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة .

ثالثا: رفض أيضا الآلوسي الكسب الأشعري، بل يراه منحازا إلي الجبرية، ونعته بأنه لا حاصل تحته، ولا جدوى منه، وهو كالعدم سواء، ولا يمكن فهمه، ومن ثم تصوره؛ لأنه في الأخير لا يؤدي بنا إلا للجبر المحض، ومن ثم انكار الأسباب والمسببات، وهو عين ما أنكره علي الجهمية أو الجبرية سابقا .

رابعا: انتهى بنا الألوسي بعد ذلك إلى نتيجة تتعارض مع ما ذهب إليه سابقا، على اعتبار أن الفاعل الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، وأن قدر العباد، غير مؤثرة على الحقيقة، وإنما ينسب الفعل إلى العبد على سبيل المجاز، فالله هو الفاعل على الحقيقة من وراء هذه القدرة الحادثة، وإن ظهرت الأفعال على أيدي العباد، متأثرا في ذلك بما ذهب إليه ابن عربي وتلامذته، كما أشرت إلى ذلك في كثير من المواضع، من خلال هذه الدراسة .

خامسا: سر القدر عنده يكمن في فكرة رئيسة، وهي الأعيان الثابتة، التي حاول من خلالها أن يؤكد على أن كل ما يطرأ على الإنسان من أحوال في هذا العالم الخارجي، من إيمان أو كفر، طاعة أو معصية، هدى أو ضلال، نقص أو كمال، سعادة أو شقاء، خير أو شر ... إلى غير ذلك من أحوال تعتري العبد، كل ذلك يرجع في الأساس إلى ما كانت عليه عين العبد الثابتة أزلا، وهذا – في نظره – عين الحكمة والعدل الالهي،

وهذا – بلا ريب – يؤدي بنا إلى نتيجة على قدر كبير من الأهمية، وهي أن العبد مجبور في هذا العالم الخارجي، على اختيار ما كانت عليه عينه في العلم الالهي أزلا .

سادسا: في الواقع، كنت أتوقع من الآلوسي بعد نقده لفكرة الجبر، سواء عند الجهمية والأشاعرة – كما مر – أن يقدم لنا تصورا مختلفا لحل مشكلة القدر أو سر القدر، بيد أن النتيجة التي توصلت إليها من خلال عرض وتحليل أراء الآلوسي، أرى أنه انتهى إلى فكرة الجبر التي أنكرها على غيره، متأثرا – في نظري – بابن عربي وبعض تلامذته كالكوراني، فكثيرا ما يستشهد به في تفسيره .

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل – في اعتقادي – على النزعة الصوفية التي وجدتها عنده من خلال تفسيره، وهذا كان جليا فى بعض توجيهاته للآيات القرآنية من خلال تفسيره الاشاري لبعض الآيات، والتي بدا من خلالها يظهر صوفيا متأثرا بمدرسة ابن عربي .

ومن ثم فنظرية الأعيان الثابتة التي اعتمد عليها الآلوسي في تفسيره لسر القدر لم تقدم لنا حلا لهذه الاشكالية، بل أثارت فينا كثيرا من الأسئلة، أكثر من كونها تقدم لنا اجابات على هذه القضية. فهل ثمة اختيار للأعيان أزلا حتى نكون مجبورين لاختيار ما اختارته هذه الأعيان أزلا ؟! وإذا كان كل انسان مجبرا على اختيار ما كان عليه أزلا، فما جدوى الثواب والعقاب ؟! إلى غير ذلك من الأسئلة .

قد يكون من المناسب أن نقول: إن الله علم أزلا بعلمه المحيط ما سنكون عليه فى وجودنا الخارجي، فكتب سبحانه علينا مسبقا بعلمه السابق، وكلفنا من خلال ارسال الكتب السماوية وانزال الرسل، فمن فعل خيرا فليحمد الله، ومن فعل غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه، وهنا يصبح الانسان مختارا لفعله، ولا يحق له التعلل بقضاء الله وقدره؛ لأنه تعالى ما قضى وقدر إلا بناء على علمه الكاشف لما سيكون عليه الانسان في هذه الدنيا، إن خيرا فخير، وإن شرا فشر، فعلمه تعالى يكشف ولا ينشئ فعلا يفعله العبد جبرا عنه . فهذا – في تصوري – أسلم، ولا ترد عليه الاشكالات التي أثيرت حول نظرية الأعيان الثابتة، كما بينتها في أكثر من موضع في هذه الدراسة .

وختاما، فإن هذا لا يقلل من شأن الألوسي، فهو – كما مر – على لسان من ترجموا له – قيمة وقامة كبيرة، يجمع عليها القاصي والداني، وإنما كل يجتهد حسبما أتاه الله من علم، والكل مأجور عند الله تعالى على اجتهاده، طالما خلصت النوايا .

وأخيرا، أرى من الضروري والواجب اعداد دراسة حول أراء الآلوسي الصوفية، وبيان تأثره بمن سبقه، وأثره فيمن جاء بعده، فدراسة كهذه تمثل – في نظري – اضافة كبيرة للمكتبة والتراث الصوفي .

الهوامش

١- هو أبو الثناء ، شهاب الدين ، محمود بن عبد الله بن محمود بن درويش الحسيني الحسني البغدادي الآلوسي ، من أهل بغداد ، من الأسرة الآلوسية المشهورة بالعراق ٠ ولد عام ١٢١٧ هـ – ١٨٠٢ م في جانب الكرخ من بغداد ، وينتهي نسبه الشريف من جهة أم أبيه إلي الامام الحسن رضي الله عنه ، ومن جهة أبيه إلى الإمام الحسين ٠ توفي يوم الجمعة في الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة ١٢٧٠ هـ – ١٨٥٤ م ، ودفن في مقبرة الشيخ معروف الكرخي في الكرخ ٠ انظر ترجمته عند : البغدادي (اسماعيل باشا) : هدية العارفين – طبعة استانبول ١٩٥٥ م ٤١٨/٢ ، الذهبي (د٠ محمد حسين) : التفسير والمفسرون – مكتبة وهبة ١/ ٢٥٠ ، ٢٥١ ، وأيضا : الأثري (محمد بهجت) : أعلام العراق – المطبعة السلفية ١٣٤٥ هـ ص ٢٢

٢- بلدة على الفرات قرب عانة ، سماها ياقوت الحموي في معجم البلدان آلوسة وآلوس ، وسماها محب الدين النجار في تاريخ بغداد كما نقل ابن خلكان في الوفيات (آلس) بالمد وضم اللام ، وجاءت في اللباب لابن الأثير ألوس بضم الهمزة ٠ انظر : الزركلي (خير الدين) : الأعلام – دار العلم للملايين – بيروت – لبنان – الطبعة السابعة ١٩٨٦ م مج ١/ ٢٥ ، وانظر أيضا : الحموي (ياقوت) : معجم البلدان – دار صادر – بيروت – ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧ م ١/ ٥٦ ، ٢٤٦ ، وأيضا : ابن العماد (شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد) : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط – حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط – دار ابن كثير – دمشق – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ – ١٩٦٨ م ٦/ ٣٠٩ ، وانظر أيضا : الأثري (محمد بهجت) : أعلام العراق ص ٧ ، ٩

٣- الذهبي : التفسير والمفسرون ١ / ٢٥١ ، وأيضا : الأثري (محمد بهجت) : أعلام العراق ص ٢٨

٤- الأثري (محمد بهجت) : أعلام العراق ص٢١

٥- الذهبي : التفسير والمفسرون ١ / ٢٥٠

٦- المحقق مج١ / ٦

٧- الذهبي : التفسير والمفسرون ١ / ٢٥٢

٨- السابق ١ / ٢٥٦ ، ٢٥٧

٩- الجرجاني (علي بن محمد) : التعريفات – ضبطه وفهرسه محمد عبد الحكيم القاضي –دار الكتاب المصري – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤١١ هـ – ١٩٩١ م ص ٩٣

١٠- السابق نفسه

١١- الأشعري (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين – تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد – مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ ١ / ٣٣٨

١٢- القدرية ، هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقـدير الله ٠ الجرجـاني : التعريفات ص ١٨٨ ، وانظر أيضا : البغدادي (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق – دار الكتـب العلميـة – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م ص ١٥٨

١٣- سورة الفاتحة الآية ٥

١٤- الألوسي : روح المعاني ١ / ٢٩٠

١٥- الألوسي : روح المعاني ١ / ٢٩٠

١٦- السابق نفسه

١٧- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٢٩١

١٨- ابن عربي (محيي الدين) : الفتوحات المكية – دار صادر – بيروت –لبنان – بدون تاريخ ٤ / ١٠١

١٩- السابق ٤ / ٢٨١

٢٠- الكوراني (ابراهيم) : امداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد – مخطوط بدار الكتب المصرية تحـت رقـم ٦٨٠ مجاميع طلعت ورقة ١٢

٢١- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني – مكتبة الخانجي بمصر – بدون تاريخ ٣ / ٢٣

٢٢- الكلاباذي (أبوبكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف – قدم له وحققه وراجع أصوله وعلق عليه محمود أمين النواوي – مكتبة الكليات الأزهرية – الطبعة الثانية – ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م ص ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦

٢٣- الكوراني : شرح الكوراني على منظومة الدجاني – مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٩١ عقائد تيمور ورقة ٧٩

٢٤- عبد الجبار (القاضي) : شرح الأصول الخمسة – تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم – حققه وقدم له د٠ عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – الطبعة الأولى – ١٣٨٤ هـ – ١٩٦٥ م ص ٣٢٤

٢٥- السابق ص ٣٤٥

٢٦- الخياط (أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد) : الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد مع مقدمة وتحقيـق وتعليقات للدكتور نيبرج – دار الندوة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنـان – ١٩٨٧ م – ١٩٨٨ م ص ٧٤

٢٧- البسطامي (أبو يزيد) : رسالة في أحكام القضاء والقدر – مخطوط بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ١٧٥ تصوف– ورقة ٢

٢٨- الأمير : حاشية العلامة الأمير على شرح الشيخ عبد السلام على الجوهرة في علم الكلام – طبع مطبعة الخديوية ببولاق – ١٢٨٢ هـ ص ١٩٧ ، وأيضا : جار الله (د٠زهدي حسن) : المعتزلة – مطبعة مصر – القاهرة – ١٣٦٦ هـ ١٩٤٧ م ص ٩٢

٢٩- عبد الجبار (القاضي) : شرح الأصول الخمسة ص١٣٢ ، ٣٠١

٣٠- سورة الكهف الآية ٢٩

٣١- الآلوسي : روح المعاني ١٥ / ٣١٩

٣٢- سورة الإنسان من الآية ٣٠ ، وسورة التكوير من الآية ٢٩

٣٣- الآلوسي : روح المعاني ١٥ / ٣١٩

٣٤- سورة يونس من الآية ٤٩

٣٥- الآلوسي : روح المعاني ١١ / ١٦٣

٣٦- سورة الزمر الآية ٥٩

٣٧- الآلوسي : روح المعاني ٢٣ / ٤٦٨

٣٨- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٣٩٦

٣٩- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٣٩٦ ، ٣٩٧

٤٠- الايجي (عبد الرحمن أحمد) : المواقف في علم الكلام – عالم الكتب – بيروت – بدون تاريخ ص ١٥٠

٤١- السنوسي (محمد) : شرح أم البراهين بهامش حاشية الدسوقي – مطبعة شرف موسى – القاهرة – الطبعة الأولى ١٢٩٧ هـ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨

٤٢- الغزالي (أبو حامد) : كتاب الأربعين في أصول الدين – منشورات دار الأفاق الجديدة – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٧٨ ص ١٢

٤٣- الغزالي (أبو حامد) : احياء علوم الدين – تحقيق سيد إبراهيم صادق – دار الحديث – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤١٢ هـ – ١٩٩٢ م ١ / ١٧٨

٤٤- الجرجاني (علي بن محمد) : شرح المواقف في علم الكلام تقديم وتحقيق وتعليق د٠ أحمد المهدي – مكتبة الأزهر للطباعة والنشر – دار الحمامي للطباعة – بدون تاريخ – ص ٢٣٧ ، وأيضا : البسطامي : رسالة في أحكام القضاء والقدر – مخطوط ورقة ٢

٤٥- اشارة إلى قوله تعالى : (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا) سورة البقرة من الآية ٢٧٣

٤٦- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٣٩٤

٤٧- ابن عباد ، هو اسماعيل بن عباد أبو القاسم ، ولد عام ٣٢٦ هـ ، وتوفي عام ٣٨٥ هـ ، وهو العام الذي توفي فيه أبوه ، وهو فارسي الأصل ، من أهل الطالقان ، وهي ولاية بين قزوين وأبهر ٠ انظر : ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن محمد) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان – تحقيق احسان عباس – دار الثقافة – بيروت – لبنان – ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧ م ٢٣٢/١

٤٨- سورة غافر من الآية ٦٩

٤٩- سورة الأنعام من الآية ٩٥ ، ويونس من الآية ٣٤ ، وفاطر من الآية ٣ ، وغافر من الآية ٦٢

٥٠- سورة آل عمران من الآية ٧٠ ، وأيضا : آل عمران من الآية ٩٨

٥١- سورة آل عمران من الآية ٧١

٥٢- سورة آل عمران من الآية ٩٩

٥٣- سورة النساء من الآية ٣٩

٥٤- سورة التكوير الآية ٢٦

٥٥- سورة المدثر الآية ٤٩

٥٦- سورة الأنبياء الآية ٢٣

٥٧- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٣٩٤ ، ٣٩٥

٥٨- الآلوسي : روح المعاني ٢٠ / ٢٣٦

٥٩- ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) : كتاب القدر ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية – مطبعة كردستان العلمية – القاهرة ١٣٢٦ هـ مج ٨ / ٤٦٧

٦٠- عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٥

٦١- السابق ص ٣٦٩

٦٢- الجابري (د٠ محمد عابد) : بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – المغرب – الطبعة الأولى ١٩٨٦ م ص ١٩١

٦٣- أبو زيد (د٠ نصر حامد) : الخطاب والتأويل – المركز الثقافي العربي – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ٢٠٠٠ م ص ٣٢

٦٤- الحوالي (د٠ سفر) : منهج الأشاعرة في العقيدة – مكتبة العلم – القاهرة – بدون تاريخ ص ٢٣

٦٥- الجزائري (الأمير عبد القادر) : المواقف في الوعظ والارشاد – طبعة القاهرة – ٣٤٤ هـ ١ / ١١٨

٦٦- ابن قيم الجوزية : شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص ٢٥٤

٦٧- ابن تيمية : كتاب القدر ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية مج ٨ / ٤٦٧، ٤٦٨

٦٨- الحوالي (د٠ سفر) : منهج الأشاعرة في العقيدة ص ٢٤

٦٩- الايجي : المواقف في علم الكلام ص ٢٧

٧٠- الآلوسي : روح المعاني ٢ / ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤

٧١- ابن تيمية : كتاب القدر ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية مج ٨ /١١٧ – ١١٨

٧٢- السابق مج ٨/ ٥٢١

٧٣- السابق مج ٨ / ١٩٣ ، ٤٠٢

٧٤- الآلوسي : روح المعاني ١٠ / ٦٨

٧٥- الذهبي : التفسير والمفسرون ١ / ٢٥٣

٧٦- سورة الأنفال من الآية ١٧

٧٧- الآلوسي : روح المعاني ١٠ / ٦٦

٧٨- السابق نفسه

٧٩- الآلوسي : روح المعاني ١٠ / ٦٧

٨٠- السابق ١٠ / ٦٨

٨١- سورة الأنفال من الآية ١٧

٨٢- الآلوسي : روح المعاني ١٠ / ٦٨

٨٣- الآلوسي : روح المعاني ١٠ / ١١٣ ، ١١٤

٨٤- سورة آل عمران من الآية ١٨٨

٨٥- الآلوسي : روح المعاني ٥ / ١٩٩

٨٦- السابق ٢٣ / ١٢٧

٨٧- ابن عربي (محيي الدين) : كتاب المسائل ضمن مجموعة رسائل ابن عربي – تقديم وضبط محمد شهاب الدين العربي – دار صادر – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٧ م مسألة رقم ٩ ص ٣٩٥

٨٨- السابق مسألة رقم ٤٣ ص ٤٠٩ ، وانظر أيضا : ابن عربي : الفتوحات المكية ١ / ٤٢ ، ٣ / ٤٠٣

٨٩- الكوراني : امداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٨٠ مجاميع طلعت ورقة ١٢

٩٠- ابن منظور(جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري) : لسان العرب – طبعة مصورة عن طبعة بولاق – الدار المصرية للتأليف والترجمة – بدون تاريخ ٢٠ / ٤٧ ، ٤٨ مادة (قضى) فصل القاف – حرف الواو والياء

٩١- السابق ٦ / ٣٨٢ ، ٣٨٥ مادة (قدر) – فصل القاف ، حرف الراء

٩٢- ابن حزم : الفصل مج١ / ٥ ، ٣ / ٥١ ، ٥٢

٩٣- الجرجاني : التعريفات ص ١٨٧ باب القاف

٩٤- العاملي (مصطفى قصير) : القضاء والقدر وأفعال الانسان الاختيارية- دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م – ١٤ ، ١٥

٩٥- سورة فصلت من الآية ١٢

٩٦- سورة الاسراء الآية ٢٣

٩٧- سورة الاسراء الآية ٤

٩٨- سورة النمل الآية ٥٧

٩٩- عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٠

١٠٠- الجرجاني : شرح المواقف في علم الكلام ص ١٥٢ ، وأيضا : البسطامي : رسالة في أحكام القضاء والقدر – مخطوط ورقة ٣٢

١٠١- الآلوسي : روح المعاني ٢١ / ٣٢٨

١٠٢- الآلوسي : روح المعاني ١٢ / ٤١٩

١٠٣- الآلوسي : روح المعاني ١٢ / ٤٢٠

١٠٤- الكاشاني (عبد الرزاق) : معجم اصطلاحات الصوفية – تحقيق وتقديم وتعليق د٠ عبد العال شاهين – دار المنار – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ ١٩٩٢ م ص ١٠٧

١٠٥- الكاشاني (عبد الرزاق) : معجم اصطلاحات الصوفية ص ١٢١ ، وأيضا : الجامي (عبد الرحمن بن أحمد) : نقد النصوص في شرح نقش الفصوص – ضبطه وصححه وعلق عليه د٠ عاصم ابراهيم الكيالي – منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان ص ١٣٥

١٠٦- الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ص ٥٥

١٠٧- الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ص ١٥١

١٠٨- عفيفي (د٠أبو العلا) : الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي – أشرف عليه وقدم له د٠ ابراهيم بيومي مدكور – دار الكاتب العربي للطباعة والنشر – القاهرة – ١٣٨٩ هـ – ١٩٦٩ م ص ٢١٥

١٠٩- النابلسي (عبد الغني بن اسماعيل) : جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص – ضبطه وصححه وعلق عليه د٠ عاصم ابراهيم الكيالي – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م – ص ١٣٣

١١٠- عفيفي (د٠أبو العلا) : الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة ص ٢٠٩

١١١- الترجمان (د٠سهيلة عبد الباعث) : نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي – تقديم د٠ حربي عباس عطيتو – منشورات مكتبة فرغل – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ ٢٠٠٢ م ص ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، وأيضا : ابن عربي : الفتوحات المكية ١ / ٤٤ ، وابن عربي : انشاء الدوائر – طبع في مدينة ليدن – بمطبعة بريل ١٣٣٦ هـ ص ١٠ ، ١١

١١٢- الآملي (سيد حيدر) : جامع الأسرار ومنبع الأنوار ، ويليه رسالة نقد النقود في معرفة الوجود – تقديم هنري كربين وعثمان اسماعيل يحيي – ترجمه فارسي سيد جواد طباطبائي – مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م ص ١٨٠ ، ١٨١

١١٣- الفيض الأقدس : هو عبارة عن التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية ٠ الجرجاني : التعريفات ١٧٦

١١٤- الفيض المقدس : عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما يقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج ، فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس ، فبالأول تحص الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم ، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها ٠ الجرجاني : التعريفات ص ١٧٦ ، ١٧٧

١١٥- الجامي (نور الدين عبد الرحمن) : نقد النصوص في شرح نقش الفصوص – ضبطه وصححه وعلق عليه د٠عاصم ابراهيم الكيال – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان ص ٤٩ ، وأيضا : التركة (علي بن محمد) : تمهيد القواعد الصوفية – ضبطه وصححه وعلق عليه د٠ عاصم ابراهيم الكيالي – منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية – بيروت –لبنان – الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م ص ٩٤

١١٦- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٤٩٦

١١٧- ابن عربي : الفتوحات المكية ٣ / ٤٧٨

١١٨- القونوي (صدر الدين) : الفكوك على الفصوص – مخطوط بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ٣٢٥ تصوف ورقة ٢٨ ، ٣٦

١١٩- الكوراني : قصد السبيل إلى توحيد العلى الوكيل – مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٤ علم كلام – ورقة ١١٤

١٢٠- الآملي : نقد النقود في معرفة الوجود ضمن جامع الأسرار – تقديم هنري كربين وعثمان اسماعيل يحيي – ترجمه فارسي سيد جواد طباطبائي – مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ ص ٦٨٠ ، وأيضا : الآملي : جامع الأسرار ص ١٩٨ ، وأيضا : الجامي (نور الدين عبد الرحمن) : نقد النصوص في شرح نقش الفصوص ص ٥٠ ، وأيضا : التركة ص ٨٧ ، ٩٠

١٢١- الجزائري (الأمير عبد القادر) : المواقف ١ / ٣٣ ، ٦٨

١٢٢- الآملي (سيد حيدر) : أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة – تقديم وتصحيح محمد خواجوي – مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرنبكي ص ١٥

١٢٣- ابن عربي : الفتوحات المكية ٤ / ٤١٠

١٢٤- ابن عربي : كتاب الأزل ضمن مجموع رسائل ابن عربي – تقديم وضبط محمد شهاب الدين العربي– دار صادر بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٧ م ص ١٥٣

١٢٥- ابن عربي : الفتوحات المكية ١ / ٤٤

١٢٦- الآلوسي : روح المعاني ٢٨ / ١٢٩

١٢٧- الجيلي (عبد الكريم بن ابراهيم) : الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل – حقق نصوصه وعلق عليه أبو عبدالرحمن صلاح بن محمد عويضة – منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م ص ٨٧

١٢٨- الترجمان (د٠سهيلة عبد الباعث) : وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي ص ٣٨٤

١٢٩- عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٥٦

١٣٠- الباقلاني : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل – تحقيق عماد الدين أحمد حيدر – مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – لبنان ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م ص ٤٦

١٣١- عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٦٠

١٣٢- الخياط : الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ص ١١٧

١٣٣- الآلوسي : روح المعاني ١٧/ ٤٢٣

١٣٤- الآلوسي : روح المعاني ٢٥ / ٤١٦ ، وأيضا : ١١٧

١٣٥- الآلوسي : روح المعاني ١١ / ٤٣٠

١٣٦- سورة البقرة من الآية ٢٩

١٣٧- سورة الكهف الآية ٢٣ ، ٢٤

١٣٨- سورة النحل الآية ٤٠

١٣٩- سورة مريم من الآية ٩

١٤٠- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٤٩٤

١٤١- الآلوسي : روح المعاني ١٦ / ٤٤٩

١٤٢- الجزائري (الأمير عبد القادر) : المواقف ١ / ١٤٨

١٤٣- الآلوسي : روح المعاني ٨ / ٩١ ، وأيضا : الجرجاني : التعريفات ص ١٤٢

١٤٤- ابن عربي : الفتوحات المكية ٣ / ٤٨

١٤٥- النسفي (أبو المعين) : التمهيد في أصول الدين – تحقيق وتعليق وتقديم د٠ عبد الحي قابيل – دار الثقافة للنشر والتوزيع– القاهرة ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م ص ٧٠ ، عبد الجبار (القاضي) : متشابه القرآن – تحقيق د٠ عدنان محمد زرزور – دار التراث – القاهرة – بدون تاريخ ص ٢٥٣ ، ٥٥٧

١٤٦- الشعراني (عبد الوهاب) : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر وبهامشه الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر – مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر – الطبعة الأخيرة – ١٣٧٨ هـ – ١٩٥٩ م ١ / ٧٣

١٤٧- ابن المنير(ناصر الدين أحمد بن محمد) : الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال – بهامش الكشاف للزمخشري – دار المعرفة للطباعة والنشر – بيروت – لبنان – بدون تاريخ مج ٢ / ٢٠

١٤٨- الباقلاني (القاضي أبو بكر بن الطيب): التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة – ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود محمد الخضيري ، ود٠ محمد عبد الهادي أبو ريدة – دار الفكر العربي – القاهرة – ١٣٦٦ هـ ١٩٤٧ م ص ٤٠

١٤٩- الآلوسي : روح المعاني ٨ / ٩٢ ، ٩٣

١٥٠- الآلوسي : روح المعاني ٣٩٣/١

١٥١- ابن عربي : الفتوحات المكية ٢ / ٥٣٤

١٥٢- الكوراني : شرح الكوراني على منظومة الدجاني - مخطوط ورقة ٥١

١٥٣- الجزائري (الأمير عبد القادر) : المواقف ١/ ١٠٣ ص ١٢٨

١٥٤- الآلوسي : روح المعاني ٤٩٤ ، ٤٩٥

١٥٥- الكوراني : قصد السبيل إلى توحيد العلى الوكيل – مخطوط – ورقة ١٠٠

١٥٦- الآلوسي : روح المعاني ٩ / ٨٢

١٥٧- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٣٩٣

١٥٨- النابلسي : جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص ص ٠٠٠

١٥٩- الجيلي : الانسان الكامل ص ٨١

١٦٠- الآلوسي : روح المعاني ١١ / ٥٨ ، ٥٩

١٦١- سورة طه من الآية ٥٠

١٦٢- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٣٩٠

١٦٣- الآلوسي : روح المعاني ٣ / ٤٠٢

١٦٤- سورة الأنعام من الآية ١٠٧

١٦٥- الآلوسي : روح المعاني ٨ / ٣٦٤

١٦٦- الآلوسي : روح المعاني ٨ / ٥٣٥

١٦٧- الآلوسي : روح المعاني ١٤ / ١٠٦

١٦٨- سورة يونس من الآية ١٠٠

١٦٩- الآلوسي : روح المعاني ١١ / ٣٠٣

١٧٠- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٤٠٧

١٧١- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٤٠٨

١٧٢- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٣٨٩

١٧٣- سورة الأنعام من الآية ٨٨ ، والزمر من الآية ٢٣

١٧٤- الآلوسي : روح المعاني ٨ / ٣٧٦

١٧٥- سورة الرعد من الآية ٢٧

١٧٦- الآلوسي : روح المعاني ١٣ / ١٣٩

١٧٧- سورة السجدة من الآية ١٣

١٧٨- الآلوسي : روح المعاني ٢١ / ١٥١

١٧٩- الآلوسي : روح المعاني ١٨ / ٥٥٢

١٨٠- الآلوسي : روح المعاني ٨/ ٤٩٠ ، وأيضا : ٤٩١ ، ٤٩٢

١٨١- الآلوسي : روح المعاني ٨ / ٣٨٦ ، ٣٨٧

١٨٢- الآلوسي : روح المعاني ٨ / ٤٠٣ ، ٤٠٤

١٨٣- سورة النساء من الآية ٣٢

١٨٤- الآلوسي : روح المعاني ٦ / ٣٩

١٨٥- سورة النساء من الآية ٣٢

١٨٦- الآلوسي : روح المعاني ٦ / ٣٩

١٨٧- سورة النمل من الآية ٦٢

١٨٨- الآلوسي : روح المعاني ٢٠ / ١٠١

١٨٩- الآلوسي : روح المعاني ٨ / ٩٠ ، ٩١ ، ١٣ / ٤٤٦

١٩٠- الآلوسي : روح المعاني ٦ / ٣٨

١٩١- الآلوسي : روح المعاني ٦ / ٣٠

١٩٢- سورة طه من الآية ٥٠

١٩٣- سورة الشمس الآية ٨

١٩٤- الآلوسي : روح المعاني ١١ / ١٥٥

١٩٥- الآلوسي : روح المعاني ١ / ٣٩٤

١٩٦- سورة العنكبوت من الآية ٤٠

١٩٧- الآلوسي : روح المعاني ٢٠ / ٣٥٨

١٩٨- الآلوسي : روح المعاني ٣ / ٤٠٢

١٩٩- ابن عربي : الفتوحات المكية ٤ / ٢٣٥

٢٠٠- ابن عربي : الفتوحات المكية ٤ / ٤٤٩

٢٠١- ابن عربي (محيي الدين): كتاب أيام الشأن ضمن كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم – تحقيق خالد شبل – مكتبة عالم الفكر للطباعة والنشر – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م ص ٦٠

٢٠٢- ابن عربي : الفتوحات المكية ٤/ ٣١٨

٢٠٣- ابن عربي (محيي الدين) : فصوص الحكم – الكتاب العربي – بيروت – لبنان – الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م ص ٨٣

٢٠٤- ابن عربي : الفتوحات المكية ٣ / ٤٦٨

٢٠٥- الآلوسي : روح المعاني ٢٠ / ٣٥٨

٢٠٦- النابلسي : جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص ص ١٣٦ ، وأيضا : النابلسي (عبد الغني بن اسماعيل) : أسرار الشريعة أو الفتح الرباني والفيض الرحماني – تحقيق محمد عبد القادر عطا – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م ص ٢٨٢ ، ٢٨٣

٢٠٧- سورة هود من الآية ١١٩

٢٠٨- الآملي : أسرار الشريعة ص ١٥

٢٠٩- الآملي : جامع الأسرار ص ١٨٩

٢١٠- السابق ص ٢٠١

٢١١- الآملي : أسرار الشريعة ١٨ ، ١٩

٢١٢- الآلوسي : روح المعاني ٩ / ٤٩١

٢١٣- الآلوسي : روح المعاني ١٢ / ٤٢١

٢١٤- ابن عربي : الفتوحات المكية ٢ / ٦٥

٢١٥- الشعراني : اليواقيت والجواهر ١ / ٨٩

٢١٦- ابن عربي : فصوص الحكم ص ٩٩

المصادر والمراجع

- **تم ترتيب المصادر والمراجع هجائيا طبقا لاسم المؤلف ، بعد حذف كلمة (أب)، و(ابن) ، و(أبو) و(ال) للتعريف ، مع استبعاد ذكر المراجع الثانوية التي لم أعتمد عليها إلا قليلا ٠**

أولا : المخطوطات

١- البسطامي (أبو يزيد): رسالة في أحكام القضاء والقدر– مخطوط بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ١٧٥ تصوف

٢- القونوي (صدر الدين): الفكوك على الفصوص – مخطوط بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ٣٢٥ تصوف

٣- الكوراني (ابراهيم) : امداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد – مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٨٠ مجاميع طلعت

٤- الكوراني (إبراهيم) : شرح الكوراني على منظومة الدجاني – مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٩١ عقائد تيمور

٥- الكوراني (إبراهيم) : قصد السبيل إلى توحيد العلى الوكيل – مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٤ علم كلام

<u>ثانيا : المطبوعات :</u>

١- الأثري (محمد بهجت) : أعلام العراق – المطبعة السلفية ١٣٤٥ هـ

٢- الأشعري (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين – تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد – مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ

٣- الآلوسي (شهاب الدين أبو الثناء محمود) : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني – المجلد الأول والثاني والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر والثامن عشر والتاسع عشر والعشرون والحادي والعشرون والتاسع والعشرون– تحقيق ماهر حبوش وآخرون ٠ والمجلد الثامن والخامس عشر والثاني والعشرون – تحقيق رضوان مامو وآخرون ٠ والمجلد التاسع والسادس عشر – تحقيق فادي المغربي وآخرون ٠ والثالث عشر والسادس والعشرون – تحقيق عمار بكور وآخرون ٠ والرابع عشر والسابع والعشرون – تحقيق زهير القاسم وآخرون ٠ والسابع عشر والثامن والعشرون – تحقيق محمد معتز كريم الدين

وآخرون ٠والرابع والعشرون والخامس والعشرون – تحقيق غياث الحاج أحمد وآخرون ٠ والثالث والعشرون – حققه سيد عبد الرشيد وآخرون ٠ والثلاثون فهارس عامة ٠مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤٣١ هـ – ٢٠١٠ م

٤- الآملي (سيد حيدر) : أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة – تقديم وتصحيح محمد خواجوي – مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرنبكي

٥- الآملي (سيد حيدر) : جامع الأسرار ومنبع الأنوار ، ويليه رسالة نقد النقود في معرفة الوجود – تقديم هنري كربين وعثمان اسماعيل يحيي – ترجمه فارسي سيد جواد طباطبائي – مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م

٦- الآملي (سيد حيدر) : نقد النقود في معرفة الوجود ضمن جامع الأسرار – تقديم هنري كربين وعثمان اسماعيل يحيي – ترجمه فارسي سيد جواد طباطبائي – مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ

٧- الأمير : حاشية العلامة الأمير على شرح الشيخ عبد السلام على الجوهرة في علم الكلام – طبع مطبعة الخديوية ببولاق – ١٢٨٢ هـ

٨- الايجي (عبد الرحمن أحمد) : المواقف في علم الكلام – عالم الكتب – بيروت – بدون تاريخ

٩- الباقلاني (القاضي أبو بكر بن الطيب) : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل – تحقيق عماد الدين أحمد حيدر – مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – لبنان١٤٠٧ هـ١٩٨٧ م

١٠- الباقلاني (القاضي أبو بكر بن الطيب): التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة – ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود محمد الخضيري ، ود٠ محمد عبد الهادي أبو ريدة – دار الفكر العربي – القاهرة– ١٣٦٦ هـ١٩٤٧م

١١- البغدادي (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م

١٢- البغدادي (اسماعيل باشا) : هدية العارفين – طبعة استانبول ١٩٥٥ م

١٣- الترجمان (د٠سهيلة عبد الباعث) : نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي – تقديم د٠ حربي عباس عطيتو – منشورات مكتبة فرغل – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ ٢٠٠٢ م

١٤- التركة (علي بن محمد) : تمهيد القواعد الصوفية – ضبطه وصححه وعلق عليه د٠ عاصم ابراهيم الكيالي – منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية – بيروت –لبنان – الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م

١٥- ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) : كتاب القدر ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية – مطبعة كردستان العلمية – القاهرة ١٣٢٦ هـ

١٦- جار الله (د٠زهدي حسن) : المعتزلة – مطبعة مصر – القاهرة – ١٣٦٦ هـ ١٩٤٧ م

١٧- الجامي (عبد الرحمن بن أحمد) : نقد النصوص في شرح نقش الفصوص – ضبطه وصححه وعلق عليه د٠ عاصم ابراهيم الكيالي – منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان

١٨- الجرجاني (علي بن محمد) : التعريفات – ضبطه وفهرسه محمد عبد الحكيم القاضي – دار الكتاب المصري – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤١١ هـ – ١٩٩١ م

١٩- الجرجاني (علي بن محمد) : شرح المواقف في علم الكلام تقديم وتحقيق وتعليق د٠ أحمد المهدي – مكتبة الأزهر للطباعة والنشر – دار الحمامي للطباعة – بدون تاريخ

٢٠- الجزائري (الأمير عبد القادر) : المواقف في الوعظ والارشاد – طبعة القاهرة – ٣٤٤ هـ

٢١- الجيلي (عبد الكريم بن ابراهيم) : الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل – حقق نصوصه وعلق عليه أبو عبدالرحمن صلاح بن محمد عويضة – منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م

٢٢- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني – مكتبة الخانجي بمصر – بدون تاريخ

٢٣- الحموي (ياقوت) : معجم البلدان – دار صادر – بيروت – ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧ م

٢٤- الحوالي (د٠ سفر) : منهج الأشاعرة في العقيدة – مكتبة العلم – القاهرة – بدون تاريخ

٢٥- ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن محمد) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان – تحقيق احسان عباس – دار الثقافة – بيروت – لبنان – ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧ م
٢٦- الخياط (أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد) : الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيبرج – دار الندوة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان – ١٩٨٧ م – ١٩٨٨ م
٢٧- الذهبي (د٠ محمد حسين) : التفسير والمفسرون – مكتبة وهبة
٢٨- الزركلي (خير الدين) : الأعلام – دار العلم للملايين – بيروت – لبنان – الطبعة السابعة ١٩٨٦ م
٢٩- السنوسي (محمد) : شرح أم البراهين بهامش حاشية الدسوقي – مطبعة شرف موسى – القاهرة – الطبعة الأولى ١٢٩٧ هـ
٣٠- الشعراني (عبد الوهاب) : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر وبهامشه الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر – مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر – الطبعة الأخيرة – ١٣٧٨ هـ – ١٩٥٩ م
٣١- العاملي (مصطفى قصير) : القضاء والقدر وأفعال الانسان الاختيارية- دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م
٣٢- عبد الجبار (القاضي) : شرح الأصول الخمسة – تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم – حققه وقدم له د٠ عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – الطبعة الأولى – ١٣٨٤ هـ – ١٩٦٥ م
٣٣- عبد الجبار (القاضي) : متشابه القرآن – تحقيق د٠ عدنان محمد زرزور – دار التراث – القاهرة – بدون تاريخ
٣٤- ابن عربي (محيي الدين) : انشاء الدوائر – طبع في مدينة ليدن – بمطبعة بريل ١٣٣٦ هـ
٣٥- ابن عربي (محيي الدين) : الفتوحات المكية – دار صادر – بيروت –لبنان – بدون تاريخ
٣٦- ابن عربي (محيي الدين) : فصوص الحكم – الكتاب العربي – بيروت – لبنان – الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م

٣٧-ابن عربي (محيي الدين): كتاب الأزل ضمن مجموع رسائل ابن عربي – تقديم وضبط محمد شهاب الدين العربي- دار صادر بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٧ م

٣٨-ابن عربي (محيي الدين): كتاب أيام الشأن ضمن كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم – تحقيق خالد شبل – مكتبة عالم الفكر للطباعة والنشر – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م

٣٩-ابن عربي (محيي الدين) : كتاب المسائل ضمن مجموعة رسائل ابن عربي – تقديم وضبط محمد شهاب الدين العربي – دار صادر – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٩٧ م

٤٠-عفيفي (د٠أبو العلا) : الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي – أشرف عليه وقدم له د٠ ابراهيم بيومي مدكور – دار الكاتب العربي للطباعة والنشر – القاهرة – ١٣٨٩ هـ – ١٩٦٩ م

٤١-ابن العماد (شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد) : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط – حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط – دار ابن كثير – دمشق – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ – ١٩٦٨ م

٤٢-الغزالي (أبو حامد) : احياء علوم الدين – تحقيق سيد إبراهيم صادق – دار الحديث – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤١٢ هـ – ١٩٩٢ م

٤٣-الغزالي (أبو حامد) : كتاب الأربعين في أصول الدين – منشورات دار الأفاق الجديدة – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٧٨

٤٤-الكاشاني (عبد الرزاق) : معجم اصطلاحات الصوفية – تحقيق وتقديم وتعليق د٠ عبد العال شاهين – دار المنار – القاهرة – الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ ١٩٩٢ م

٤٥-الكلاباذي (أبوبكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف – قدم له وحققه وراجع أصوله وعلق عليه محمود أمين النواوي – مكتبة الكليات الأزهرية – الطبعة الثانية – ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م

٤٦-ابن منظور(جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري) : لسان العرب- طبعة مصورة عن طبعة بولاق – الدار المصرية للتأليف والترجمة – بدون تاريخ

٤٧- ابن المنير(ناصر الدين أحمد بن محمد) : الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال – بهامش الكشاف للزمخشري – دار المعرفة للطباعة والنشر – بيروت – لبنان – بدون تاريخ

٤٨- النابلسي (عبد الغني بن اسماعيل) : أسرار الشريعة أو الفتح الرباني والفيض الرحماني – تحقيق محمد عبد القادر عطا – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م

٤٩- النابلسي (عبد الغني بن اسماعيل) : جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص – ضبطه وصححه وعلق عليه د٠ عاصم ابراهيم الكيالي – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م

٥٠- النسفي (أبو المعين) : التمهيد في أصول الدين – تحقيق وتعليق وتقديم د٠ عبد الحي قابيل – دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م