Muhammed Bilal GÜLTEKİN

İbrahim Kûrânî'nin "*Cilâu'l-fuhûm fi tahkiki's-sübût ve ru'yeti'l-madûm*" Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri

Öz: İbrahim Kûrânî (ö. 1101/1690) Osmanlı coğrafyasında yaşamış önemli âlimlerden biridir. Başta Kelâm ve Tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerin tümüyle iştigal eden Kûrânî, bu alanlarda seksene yakın eser telif etmiştir. Kaleme almış olduğu eserlerden biri de İslâm düşüncesinde tartışma konularından biri olan ma'dûm problemini ihtiva eden "*Cilâu'l-fuhûm fi tahkiki's-sübût ve ru'yeti'l-madûm*" adlı risalesidir. Kûrânî kendisine yöneltilen ma'dûmun şeyiyyetine dair soru üzerine kelâmcılar ve mutasavvıflara göre ma'dûm problemini ele almakta ve söz konusu soruyu cevaplandırmaktadır. Ma'dûm probleminin yanı sıra konuyla ilintili olarak gördüğü mahiyet, zihni varlık ve âyân-ı sabite konularına değinmekte ve bunlarla ilgili yaklaşımları ele almaktadır. Eser, ma'dûmun şeyiyyeti meselesine dair kelâm ve tasavvuf âlimlerinin yaklaşımlarını ve Kûr'ânî'nin görüşlerini ihtiva etmesi açısından önem arz etmektedir. Bu hususlardan hareketle eserin tahkikli neşrinin gerçekleştirilmesinin ilgili literatüre katkı sunacağını düşündüğümüzden çalışmamıza konu edilmiştir. Müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra risalenin müellife aidiyeti, muhtevası, nüshaları ve kaynakları değerlendirilerek tahkikli neşri ortaya konulmuştur.
Anhtar Kelimeler: Kelâm, Tasavvuf, İbrahim Kûrânî, Ma'dûm, Âyân-ı sâbite, Zihnî varlık, Mahiyet.

A Critical Edition of "Jilā al-fuhūm fī tahqīq al-subūt we ru'yah al-ma'dūm" by Ibrahim Kûrânî

Abstract: İbrahim Kûrânî (d. 1101/1690) is one of the important scholars who lived in the Ottoman geography. Kûrânî, who dealt with all Islamic sciences, especially Kalam and Sufism, wrote nearly eighty works in these fields. One of his works he has written is a risâlah named "*Jilā al-fuhūm fī tahqīq al-subūt we ru'yah al-ma'dūm*" which includes the problem of "ma'dûm", which is one of the discussion topics in Islamic thought. Kûrânî deals with the problem of ma'dûm according to theologians and Sufis upon the question about the Shayiyyah (thing) of ma'dûm and answers the subjected question. In addition to the problem of "Ma'dûm", he deals with "Mahiye", "Vucûd-i zihni" and "Ayân-ı Sâbite", which he sees in relation to the subject, and deals with approaches to them. The work is important in terms of containing the approaches of the scholars of Kalam and Sufism and the views of Kûr'ânî on the issue of ma'dûm. Based on these points, we

Bu çalışma "Osmanlı Âlimlerinden İbrahim Kûrânî ve "Cilâu'l-Fuhûm fi Tahkiki's-Sübût ve Ru'yeti'l-Madûm" Adlı Eseri" başlıklı yüksek lisans tezi (İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017) esas alınarak üretilmiştir.

Arş. Gör., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı, mbilalgultekin@gmail.com

ATIF: Gültekin, Muhammed Bilal. "İbrahim Kûrânî'nin "*Cilâu'l-fuhûm fi tahkiki's-sübût ve ru'yeti'l-madûm*" Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (Aralık/December 2021): 55-147.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 08.03.2021 Kabul Tarihi / Date Acapted: 21.12.2021
DOI: 10.5281/zenodo.5803751 ORCID: orcid.org/0000-0003-3808-3748.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

think that the critical edition of the risâlah will contribute to the relevant literature, so it has been the subject of our study. After giving information about the life and works of the author, the affiliation to the author, content, copies and sources of the risâlah have been evaluated and its critical edition has been revealed.
Keywords: Kalam, Sûfism, Ibrahim Kûrânî, Non-existence, Âyân-ı sâbite, Mental existence, Essence.

Giriş

XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında yaşamış olan İbrahim Kûrânî eserleri, görüşleri ve sonrasındaki etkisi ile yaşamış olduğu dönem ve coğrafyadaki ilim anlayışını, tartışma konularını ortaya koymak adına önemli bir âlimdir. Yoğun ilmî te'lif uğraşı içerisinde olmakla birlikte aynı zamanda bir sufî yönü bulunan Kûrânî, sûfî/âlim ilişkisini ele almak açısından da dikkate değer bir âlim portresini temsil etmektedir.

Kûrânî, başta kelâm ve tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerin tümüyle iştigal ederek bu alanlarda muhtelif eserler kaleme almıştır. Teliflerinden biri olan ve çalışmamıza konu ettiğimiz "*Cilâu'l-fuhûm fi tahkiki's-sübût ve ru'yeti'l-madûm*" adlı risalesi İslâm düşüncesinde erken dönemlerden itibaren tartışmalara konu olan ma'dûm problemini ihtiva etmektedir. Bunun yanı sıra müellif tarafından konuyla ilintili olarak görülen mahiyet, zihni varlık ve âyân-ı sabite meseleleri de ele alınmaktadır.

Risalenin de konusu olan ma'dûmun şeyiyyeti, âlemin yaratılışı ve ilahî sıfatlar konuları başta olmak üzere kelâm ilmindeki pek çok problemin uzantısı olması ve erken dönemlerden itibaren tartışılması kelâm ilmindeki önemini ortaya koymaktadır. Ma'dûma şeyiyyet atfedilip edilemeyeceği ve Allah'ın ilim, irâde, kudret ve basar gibi sıfatlarının ma'dûma taalluk edip edemeyeceği gibi hususlar yine bu bağlamda tartışılmıştır. Konu etrafında ekoller farklı görüşler ortaya koymuş, özellikle Mu'tezile ve Sünnî kelâmcılar tarafından farklı görüşler benimsenmiştir. Ma'dûmun şeyiyyeti ile ilgili olarak ortaya konulan görüşlerden hangisinin isabetli olduğu sorusuna karşı risaleyi kaleme alan müellif bu bağlamdaki görüşleri değerlendirerek kendi görüşünü sunmaktadır. Müellif, kelamcı kişiliği üzerindeki eş'arî etkiye rağmen ma'dûm konusunda Eş'ariyye mezhebinden farklı görüş benimseyerek ma'dûmun şeyiyyetini kabul etmeyen sünnî kelamcılara eleştirilerde bulunmuştur. Kûrânî'ye göre Sünnî kelâmcılar aslında "mümkün ma'dûm"un şeyiyyetini ve sâbit olduğunu kabul etmektedirler. "el-Umûru'l-âmme" konularındaki ma'dûmun şeyiyyet ve sübûtuna dair inkârlarını tartışma konusunun bağlamını yakalamadıklarından kaynaklandığını belirten müellif, konunun ayrıntılı olarak ele alınmasıyla tartışmanın lafzî olduğunun görüleceğini iddia etmektedir.

Mâhiyet-vücûd ayrımını kabul eden Kûrânî, buna bağlı olarak ma'dûmun şey ve sâbit olduğunu kabul etmektedir. Kûrânî'ye göre Sünnî kelâmcıların "şey" lafzını kullanım yaygınlığına bakarak onu, sadece "mevcûd" ile sınırlandırmaları isabetli değildir. Kûrânî, "Şey" lafzını mevcûd ile sınırlamayarak onun ister mevcûd ister ma'dûm olsun bütün ma'lûm olanları kapsadığını belirterek Mu'tezilenin görüşü doğrultusunda fikir beyân etmektedir. Mu'tezile'den farklı olarak ma'dûmun sübûtu ile Allah'ın ilminde sabit oluşunu kabul etmektedir. Bu görüşü itibariyle de Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin çizgisinde fikir beyan etmektedir. Bununla birlikte ona göre Sünnî kelâmcılar her ne kadar kabul etmeseler de, benimsemiş oldukları bir takım ilâhiyât konuları ma'dûmun sübût ve şeyiyyetini gerektirmektedir.

Eser, ma'dûmun şeyiyyeti gibi önemli bir konuyu ihtiva etmesi ve Kûrânî'nin görüşlerini sunmasının yanı sıra kelâm ve tasavvuf ilimleri açısından konunun ele alınmış olması hasebiyle önem arz etmektedir. Bu hususlardan hareketle eserin neşrinin literatüre katkı sunacağı düşüncesiyle çalışmamıza konu edilmiştir. Çalışmamızın sınırlarını aşacağından dolayı hayatı ve eserleri hakkında detaya girilmemiş çalışmanın asıl amacı olan risalenin tahkikli neşri üzerinde durulmuştur.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. İbrahim Kûrânî

1.1. Hayatı

Kaynaklarda müellifin tam adı yaygın olarak Ebu'l-irfân Burhânüddîn İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî[1] el-Kürdî eş-Şehrezûrî eş-Şehrânî el-Medenî şeklinde geçmektedir. Bununla birlikte bunlara ilâveten mensup olduğu tarikat, mezhep ve almış olduğu birtakım künye ve lakaplar ile de anıldığı ve bu nisbelerin farklı sıralarda zikredildiği de görülmektedir.[2]

1 Kûrânî nisbesi aslında "Gürânî - گورانـي" şeklinde "g" harfi iledir. Arapça dilinde g harfinin olmayışı nedeniyle kaynaklarda "el-Kûrânî – الكورانـي" olarak geçmektedir. Müellif hakkında yapılan çalışmalarda da "Kûrânî" şeklinde bir kullanım yaygınlığı söz konusu olduğundan, biz de çalışmamızda "Kûrânî" şeklindeki kullanımı tercih ettik. Muhammed Bilal Gültekin, *Osmanlı Âlimlerinden İbrahim Kûrânî ve "Cilâu'l-fuhûm fi tahkiki's-sübût ve ru'yeti'l-madûm" Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 8.

2 Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr Ayyâşî, *er-Ribletü'l-Ayyâşiyye mâi'l-mevâid*

İbrahim Kûrânî 1025 (1616) yılının Şevval (Ekim)[3] ayında günümüz Kuzey Irak sınırları içerisinde yer alan Şehrezûr'a bağlı bulunan Kûrân'da (Gürân) doğmuştur.[4] Çocukluk ve gençlik dönemini doğduğu yerde geçiren Kûrânî,[5] eğitim hayatına da ilk olarak burada başlamış, başta babası Hasan el-Kürdî olmak üzere[6] doğduğu yerdeki âlimlerden Arapça, mantık, hey'et, beyân, usûlü'l-fıkh, tefsir ve hesap gibi birçok ilim alanında eğitim almıştır.[7] Bunun yanı sıra İbrahim Kûrânî, ilim tahsili maksadıyla Bağdat, Şam ve Mısır olmak üzere birtakım bölgelere seyahatlerde bulunmuştur.[8]

Hac ibadetini yerine getirmek maksadıyla 1055 (1645) yılında kardeşi Abdurrahman ile birlikte yola çıkan Kûrânî, kardeşinin yolda hastalanması üzerine seferinden vazgeçerek Bağdat'a geri dönmüş ve memleketine gitmek yerine bu şehirde ilim tahsiline devam etmek için kalmıştır. Yaklaşık iki yıl boyunca Bağdat'ta kalan Kûrânî, burada ilmî faaliyetlerde bulunmuş daha sonra tekrar memleketine dönmüştür. Bu süre zarfında onun Bağdat'ta bulunan Türk âlimlerle tanıştığı ve onlardan Türkçe öğrendiği belirtilmektedir. [9]

(Rabat: Matbuât Dâr el-Mağrib li't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1977), 1/320; Ebu'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988), 1/5; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin Terâcimu Musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1993), 1/19; Muhammed b. Ali eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/11; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kamûsu Terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabi'l-müsta'ribin ve'l-müsteşrikin* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1984), 1/35; Recep Cici, "Kûrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/426; Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 83.

3 el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1/5.

4 el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1/5; eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, 1/1; "Kûrânî" nisbesi noktasında birtakım farklı yorumlar söz konusudur. Bunun coğrafi bir yer nisbesi mi veya bir kavim nisbesi mi olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 77-79.

5 Muhammed b. et-Tayyib Kâdirî, *Neşru'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdî aşer ve's-sânî*, thk. Muhammed Haccî - Ahmed Tevfik (Rabat: Mektebetu't-talib, 1986), 3/5.

6 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 84.

7 eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, 1/11; Cici, "Kûrânî", 26/426.

8 eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, 1/12; Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1914), 1/226-227.

9 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 101-102.

Bağdat'ın ardından, 1059 yılında Şam'a seyahat etmiştir. Bu şehirde önde gelen âlimlerden istifade ettiği gibi, kendisinin de ders vererek icâzet verdiği bazı öğrencileri olmuştur. Şam'da dört yıl kaldıktan sonra Safiyüddîn Kuşâşî'nin kendisini Medine'ye dâveti üzerine buradan ayrılmıştır.[10]

Kuşâşî'den aldığı dâvet üzerine Medine'ye gitmek üzere yola çıkan Kûrânî, öncesinde Mısır'a uğramış, burada da birtakım ilmî faaliyetlerde bulunarak seksen yedi gün kaldıktan sonra Medine'ye geçmiştir. [11]

1063 (1652) yılında Medine'ye ulaşan Kûrânî, buraya yerleşerek hayatının geri kalanını bu şehirde devam ettirmiştir. Kuşâşî'den hırka giyen ve farklı tarikatlara intisap eden Kûrânî, burada da ders vermeye devam etmiş, Kuşâşî'nin vefâtından sonra onun yerine geçmiştir.[12] Geniş bir ders halkası bulunan Kûrânî, İslâm dünyasının birçok yerinden gelen öğrencilere hocalık yapmıştır.[13] Ders vermekle birlikte yazmaktan da geri kalmayan Kûrânî, seksene yakın olan eserlerinin çoğunu Medine'de kaleme almıştır.[14] Dönemi sonrasındaki âlimlerce kendisinden övgüyle bahsedilen Kûrânî, kimi âlimler tarafından "yaşamış olduğu asrın müceddidi" [15] olarak kabul edilmiştir.

Kaynakların verdiği bilgilere göre iki evlilik yapmış olan Kûrânî, ilk evliliğini kendi beldesinden olan Âminetü'l-Kâfî; ikinci evliliğini ise şeyhi Kuşâşî'nin kızı olan Vehbe ile gerçekleştirmiştir.[16] Ebü'l-Hasan, Ebû Saîd ve Ebu't-Tahir olmak üzere üç oğlu olmuştur.[17]

Tercih edilen görüşe göre, 28 Rebîülâhir 1101 (10 Mart 1690) yılında yetmiş altı yaşında iken Medine'de vefat etmiş ve Bakî mezarlığına defnedilmiştir.[18]

10 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 102-103.

11 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 104.

12 Atallah S. Copty, "Ibrahim Ibn Hasan al-Kūrānī's Attitude to the Vocal Remembrance (Dhikr jahrī)", *Zwischen Alltag und Schrifikultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, ed. Stefan Reicshmuth (Beyrut: Ergo Verlag Würzburg in Kommission, 2008), 179.

13 Cici, "Kûrânî", 26/426.

14 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 106-107.

15 Ahmed Gemi, *İbrahim Kûrânî'nin "İnbâhu'l-Enbâh 'alâ Tahkîkiİ i'râbi lâ İlâhe İllalah" Adlı Eserinin Tahkîki* (Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 26.

16 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 85.

17 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 86.

18 el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1/6; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/226-227; Cici, "Kûrânî", 26/426; Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 163.

1.2. Talebe ve Hocaları

Zengin bir ilim tahsil hayatı geçiren Kûrânî, pek çok âlimden ders alma fırsatına sahip olmuştur. Kendi beldesindeki ulemanın yanı sıra Bağdat, Şam, Mısır ve Medine gibi bölgelere seyahat ederek bu bölgelerdeki âlimlerden de muhtelif dersler almıştır.[19] Bu noktada onun öne çıkan hocaları Abdülkerim b. Ebû Bekr el-Kûrânî (ö. 1050/1641), Necmeddîn el-Gazzî (ö. 1061/1651), Safiyüddin Ahmed el-Kuşâşî (ö. 1071/1661), Ebü'z-Ziyâ eş-Şehrâmellisî (ö. 1087/1676), Molla Muhammed el-Kûrânî (ö. 1078/1667), Şeyh Sultan el-Mezzâhî el-Mısrî (ö. 1075/1665), Takıyüddin el-Hanbelî (ö. 1070/1660) gibi isimlerdir.[20] Kûrânî, icâzetnâmesinde, okuduğu eserlere ve bu eserleri kimlerin yanında okuduğuna dair ayrıntılı bilgilere yer vermektedir.[21]

İbrahim Kûrânî, Medine'ye yerleştikten sonra geniş bir ders halkasında İslâm dünyasının muhtelif yerlerinden gelen öğrencilerin yer aldığı bir kitleye ders vermiştir. Bu sayede başta Orta Asya olmak üzere dünya'nın muhtelif yerlerinde onun etkisi görülmektedir.[22] Bu noktada başlıca öğrencileri olarak Muhammed el-Berzencî (ö. 1103/1691); Abdurraûf es-Sinkilî (ö. 1105/1693?); Yûsuf el-Makassarî (ö. 1111/1699); Ebû Sâlim Ayyâşî (ö. 1090/1679); Mustafa Fethullah el-Hamevî (ö. 1123/1711) ve Abdurrahmân b. Abdülkâdir el-Fâsî'nin (ö. 1096/1685) isimleri sayılabilir. [23]

1.3. Eserleri

İbrahim Kûrânî tarafından İslâmî ilimler alanında kaleme alınmış pek çok eser bulunmaktadır. Sadece bir alanda eser vermekle yetinmeyen Kûrânî'nin telifleri arasında Tasavvuf ve Kelâm alanları ağırlıktadır. Eserlerinin bazıları hacimli bir kitap şeklinde iken diğer bir kısmı ise birkaç sayfadan oluşan risâleler, yine bir kısım eserleri müstakil te'liflerden oluşurken, diğer bir kısmı ise şerh ve hâşiye türündendir. Ka-

19 eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, 1/12; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/226-227.

20 el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1/5; Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 107-124.

21 İbrahim Kûrânî, *İcazetnâme* (İstanbul: Esad Efendi, 3626), 5-28.

22 el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1/5; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/226-227.

23 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 125-146.

leme almış olduğu bazı eserleri kendisine mektup aracılığıyla gelen sorulara verdiği cevaplardan teşekkül etmiştir. İbrahim Kûrânî tarafından keleme alınan eserlerin sayısı hakkında kaynaklar muhtelif rakamlar vermektedir. Bu noktada kırk, seksen,[24] yüz ve yüzün üzerinde[25] eseri bulunduğu bilgileriyle karşılaşmaktayız.[26] Bununla birlikte, bu sayıları veren kaynakların hiçbirinde eserlerin tam listesi verilmemiştir. Kûrânî hakkında yapılan çalışmalar ve ulaşılan eserleri itibariyle onun seksen civarında eserinin bulunduğu bilgisi ön plana çıkmaktadır.[27]

Eserleri arasında dikkat çeken bir husus, onun kader ve kazâ konularının alt başlıkları sayılabilecek konulardan, **kesb**, **efâl-i ibâd**, **kudret** ve **istitaât** meselelerinde fazlaca eser vermiş olmasıdır. Kûrânî bu çerçevede fazlaca soru ve eleştiriye muhatap olmuştur. Bunun üzerine gerek meseleleri daha ayrıntılı bir şekilde vuzûha kavuşturmak, gerekse gelen eleştiri ve sorulara cevap vermek maksadıyla söz konusu eserleri kaleme almıştır. Birden fazla eserde ele almış olduğu diğer meseleler ise **tecsîm** ve **a'yân-ı sâbite**[28] konularıdır. Eserlerinin dökümünü yaparak bilgi vermek çalışmamızın sınırlarını aşacağından eserlerinin ayrıntısına girilmemiştir.[29]

2. İbrahim Kûrânî'nin *Cilâu'l-Fuhûm fi Tahkiki's-Sübût ve Ru'yeti'l-Madûm* Adlı Risalesi

2.1. Risalenin Muhtevası ve Te'lif Amacı

Eserin başlığından da anlaşılacağı üzere İbrahim Kûrânî'nin bu risâlede ele almış olduğu problem ma'dûmun sübûtu ve görülebilirliliğidir. Bunun yanı sıra konuyla

24 eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, 1/12; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin Terâcimu Musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, 1/19.

25 el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1/6; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/226-227.

26 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turasi'l-Arabî, ts., s. 35.

27 İmran Elagöz, *Sûfiye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kûrânî'nin "Tenbihü'l-'Ukûl" Adlı Eseri* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 12; Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 188; Cici, "Kûrânî", 26/427. Kûrânî'nin eserlerinin tamamı üç cilt halinde Muhammed Berakat, Ali Muhammed Zeynu ve Sariye Fayiz Acluni'nin tahkikiyle Dârû'l-lubâb yayın evi tarafından 2020 yılında neşredilmiştir.

28 Süleyman Uludağ, "Ayân-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/198-199.

29 Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005.

ilgili olduğundan mâhiyet-vücûd ayrımı, zihnî varlık, âyân-ı sabite ve ma'lûmun taksimi gibi konulara da değinilmektedir. Müellifin bu meseleyi işleyişindeki hareket noktasını, Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *Emâlî* adlı eserinde yer alan "Ma'dûm görülebilir ve şey değildir"[30] beytinin üzerine şârihlerden birinin yapmış olduğu açıklama oluşturmaktadır. Bazı eserlerde ve kataloglarda risâlenin adının *"Risâle alâ Bedi'l-emâlî ve mâ el-ma'dûmu mer'iyyen ve şey'en"*[31] olarak verilmesinin nedeni bundan kaynaklanmış olmalıdır. Şârih bu beyte yaptığı açıklamada, görülebilmenin şartı vücûd (varlık) olduğundan, varlığı mümkün ve muhâl olan ma'dûmun, Allah için görülebilir olmadığını savunmaktadır. Bunun yanı sıra, Mukannaiyye'nin[32] mümkün ma'dûmun Allah için görülebilir olduğunun kabul edildiği görüşüne yer verilmektedir. Kûrânî'ye söz konusu bu görüşlerden hangisinin doğru olduğu, şayet Ehl-i Sünnet'e göre "şey" sadece mevcûd olana denilebilecekse *"Biz bir şeyi dilediğimiz zaman, ona sözümüz sadece 'ol' dememizdir. O da hemen oluverir."*[33] mealindeki âyette geçen "şey" kelimesinin anlamı nedir? Ve buradaki "ol" emri "şey"e ezelî olarak mı yönelmektedir? Şeklinde bir soru yöneltilmekte, kelâmcılar ile Ehl-i Keşf'e göre ma'dûmun şeyiyyeti ve Allah için görülebilirliliği meselesinin açıklanması istenmektedir.[34]

Kendisine yöneltilen bu soru üzerine, eseri kaleme aldığını belirten Kûrânî, öncelikle kelâmcıların konu hakkındaki yaklaşımlarını, daha sonra ise İbnü'l Arabî'nin (ö. 638/1240) a'yân-ı sâbite görüşüne yer vermekte ve ardından da kendi görüşlerini ortaya koymaktadır.[35]

30 Bekir Topaloğlu, *Emâlî Şerhî* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 119.

31 İbrahim Kûrânî, *Risâle alâ Bedi'l-emâlî ve mâ el-ma'dûmu mer'iyyen ve şey'en* (İstanbul, H.Hüsnü Paşa, 3765, Nadir Eserler, 2816).

32 Hulûliyye fırkasının kollarından olan Mukannaiyye, Ceyhun nehri civarında ortaya çıkmıştır. Önderleri Mukanna' el-Horasânî (ö. 161/778 [?]) diye bilinen ve adı Hişam b. Hakîm olan zattır. Abbasiler döneminde Mâverâünnehir'de kendisi adına ilahlık iddiasında bulunan zat, uzun bir müddet bölgesindeki Müslümanları fitnesine maruz bırakmıştır. Namaz ve oruç gibi birtakım ibadetleri kaldırmış, haramları helal kılarak tanrının kendisinin suretinde göründüğü iddiasında bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlali (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 200; Mustafa Öz, "Mukanna' el-Horasânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/124-125; Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/341-344.

33 en-Nahl, 16/40.

34 İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm fi tahkîki's-sübût ve ru'yeti'l-mâ'dûm* (İstanbul: Carullah, 1280), 2a.

35 İbrahim Kûrânî'nin bu meseleye dair görüşlerini yansıtan bir diğer eseri için bkz. İbrahim Kûrânî, *eş-Şerh alâ bahsi'l-'ilm* (İstanbul: Laleli, 71-107), 71-107.

Risâlenin muhtevasını genel olarak bu soruya verilen cevap oluşturmaktadır. Sorunun kelâmcılar ve mutasavvıflara göre cevaplanması isteği üzerine, konu her iki zümrenin yaklaşımını ortaya koyacak şekilde ele alınmıştır. Öncelikle kelâmcıların görüşlerine yer veren müellif, daha sonra meselenin tasavvuftaki yerine değinmiş ve problemi kendi değerlendirmeleriyle ele almıştır.

2.2. Risalenin Müellife Âidiyeti

Risalenin İbrahim Kûrânî'ye âidiyetini birkaç noktadan hareketle tespit etmiş bulunmaktayız. Bunların bir kısmını söz konusu risâlenin metninden hareketle ulaşılan bilgiler oluştururken, diğer bir kısmını ise metnin dışındaki kaynaklarda risâlenin Kûrânî'ye âidiyeti konusunda bilgi veren eserler oluşturmaktadır.

Âidiyet noktasında bilgi sunan metin içi unsurlar şu şekilde sıralanabilir: Risâlenin ulaşabildiğimiz tüm nüshalarının giriş kısmında eserin müellifi olarak İbrahim Kûrânî gösterilmekte ve müellif adı **"İbrâhîm b. Hasen b. Şihâbiddîn el-Kürdî el-Kûrânî eş-Şehrezûrî sümme'l-Medenî"** şeklindeki isim zinciri ile verilmektedir. Yine metin içerisinde müellifin kendisi tarafından yazılmış olduğunu belirttiği diğer eserlerine yönlendirmelerde bulunması âidiyeti sağlayan unsurlardandır. Bu noktada risâle içerisinde adı geçen ve müellif tarafından kaleme alınan eserler "*İfâzatü'l-'allâm bi-tahkîki mes'eleti'l-kelâm", "İthâfü'z-zekî bi-şerhi't-tuhfeti'l-mürseleti ile'n-nebî"*[36]*,* ve *"Kasdü's-sebîl ilâ tevhîdi hakki'l-vekîl"* şeklindedir. Bununla birlikte üslûp ve içerikte, müellifin alıntı yapmış olduğu kaynakların diğer eserleri ile benzerlik arz etmesi, âidiyet noktasında bilgi sunan bir diğer etkendir. Risâlenin Süleymaniye Kütüphanesindeki Carullah bölümünde yer alan nüshasının sonunda Veliyuddîn Cârullah tarafından yazılan ve hicrî 1127 tarihli olan kayıtta, risâlenin İbrahim Kûrânî'ye ait olduğu belirtilmektedir.[37] Tüm bu unsurlar risâlenin İbrahim Kûrânî'ye ait olduğu yönünde kesin delil teşkil etmektedir.

2.3. Risalenin Kaynakları

Çalışmamıza konu olan risalede pek çok kaynağa müracaat edildiği görülmektedir. Söz konusu kaynaklardan yapılmış olan alıntıların bir kısmı, doğrudan metnin

36 Eser Muhammet Kara tarafından tahkik ve tercüme edilerek yayınlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: İbrahim el-Kûrânî, *Tühfetü'l-Mürsele Şerhi*, thk. ve çev. Muhammet Kara (Mardin: Hikemiyat Yayınları, 2021).

37 Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm fi tahkîki's-sübût ve ru'yeti'l-mâ'dûm* (Carullah, 1280), 39b.

herhangi bir değişikliğe tâbi tutulmaksızın risâleye dâhil edilmesi şeklindeyken; bir kısım alıntılar da mâna olarak yapılmıştır. Bu atıflar, sadece bir alana mahsus eserlerden olmayıp kelâm, tasavvuf, fıkıh, fıkıh usûlü ve tefsir gibi muhtelif alanları kapsamaktadır. Bununla birlikte alıntı yapılan kaynaklar içinde özellikle kelâm ve tasavvuf alanlarına ait eserlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Risalenin giriş kısmında Kûrânî'ye yöneltilen sorunun kelâmcılar ve Ehl-i Keşf'e göre cevaplandırılması yönündeki talepten dolayı, kelâm ve tasavvuf kaynaklarının diğerlerine göre ön planda olduğu söylenebilir. Nitekim Kûrânî, meseleyi kelâmcıların ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çerçevesinde ele almakta ve buna göre değerlendirmesini yapmaktadır. Müellif, özellikle bu alanlarda iki eserden fazlaca alıntılar yapmakta ve risâlenin metnini bu alıntılar üzerine inşâ etmektedir. Bunlardan biri müteahhirîn dönemi medreselerinde yaygın bir şekilde okutulan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye ait *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı kelâm eseri, diğeri ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* adlı tasavvuf eseridir. Risâlede müracaat edilen kaynakların oldukça fazla olması ve yapılacak açıklamaların çalışmanın sınırlarını aşması nedeniyle, söz konusu kaynakların sadece isim ve müelliflerini zikretmekle yetinilecektir.

Kûrânî, hemen hemen yaptığı bütün alıntılarda, eser adını, müellifini ve alıntılamış olduğu metnin geçtiği kısmın bilgisini vermektedir. Bunun istisnası onun filozoflar ve Mu'tezilîler'e ait görüşleri aktardığı kısımlardır. Bu zümrelerin görüşlerine yer verdiği kısımlarda Kûrânî'nin, herhangi bir kaynak ismine yer vermeyişi dikkat çekmektedir. Müellif, alıntılarını sadece kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla değil, eleştiri maksatlı olarak da yapmıştır.

Kûrânî, konuyla bağlantılı gördüğü meselelerde âyet ve hadislere de yer vermektedir. Âyetleri kimi yerlerde sadece âyetin metnini vermekle yetinirken, kimi yerlerde ise o âyetle ilgili müfessirlerce yapılmış olan açıklamalara da yer vermektedir. Kûrânî'nin, aldığı hadislerin sıhhat derecesine dair bilgi vermek, çalışmamızın sınırını aşacağından, söz konusu hadislere dair sadece kaynak bilgisini vermekle yetindik. Müellif, bir hadis zikrederken kaynağını da belirtmektedir.

Kûrânî, başta Cürcânî'ye ait *Şerhu'l-Mevâkıf* olmak üzere kelâm alanın birçok kaynağına müracaat etmektedir. Sadece bir mezhebe bağlı kalmayan müellif, farklı itîkadî mezheplere mensup âlimlerce kaleme alınmış eserlerden alıntılarda bulunmaktadır. Bunlar, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber'i*, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *el-İbâne'si*, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Akidetü't-Tahâviyye'si*, Gazzâlî'nin (ö.505/1111), *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* ve *Kavâ'i-*

dü'l-'akâid'i, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn'i*, Ali b. Osman el-Ûşî'nin *el-Emâlî'si*, Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* ve *el-Akâidü'l-Adûdiyye'si*, Sâdeddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsıd'ı*, İbnü'l-Humâm'ın (ö. 861/1457) *el-Müsâyere'si*, İbn Ebû Şerîf'in (ö. 906/1500) *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere'si*, Devvânî'nin (ö. 908/1502) *ez-Zevrâ ve'l-Havrâ'sı* ile *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye'si ve* Kemal b. Muhammed el-Lârî'nin (ö. 979/1572) *Tahkikü'z-Zevrâ'sı* şeklinde sıralanabilir.

Ele aldığı konunun fıkıh ilmindeki meseleler ile irtibatını kuran müellif, bu noktada bir takım fıkıh ve fıkıh usûlü kaynağından alıntılarda bulunmuştur. Bu konuda da sadece bir mezhebe ait görüşü aktarmakla yetinmeyen Kûrânî, dört fıkhî mezhebe bağlı farklı âlimlerin görüşlerine de müellifin ve kaynağın adını belirterek yer vermiştir. Onun alıntıda bulunduğu fıkıh ilmine dair eserler Ebû Bekir el-Hâddâd'ın (ö. 800/1398) *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî'si*, Burhâneddin el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye'si*, İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Şerhu Münyetü'l-Musallî'si*, Halîl b. İshak el-Cündî'nin (ö. 776/1374 [?]) *el-Muhtasar'ı*, Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî'nin *ed-Dürer fî Şerhi'l-Muhtasar'ı*, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn'i*, Şemseddin İbn Müflih'in (ö. 763/1362) *Kitâbü'l-fürû'u*, Şerefuddîn el-Haccâvî el-Makdisî'nin (ö. 968/1560) *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'ı* ve Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-Cevâmi'i* şeklinde sıralanabilir.

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf'ı*, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vîl'i*, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*'ı, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-Selîm'i* İbrahim Kûrânî tarafından âyetlerin yorumlanıp açıklanmasında kullanılan tefsir kaynakları olarak sıralanabilir.

Yukarıda sayılan eserler dışında, bu risâlede atıfta bulunulan diğer kaynaklar Süyûtî'nin *el-Ezhârü'l-mütenasıra fi ahbâri'l-mütevâtira*, Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Ebü'l-Kâsım et-Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebîr* ile *el-Mucemu's-sağîr*, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye* şeklindedir.

2.4. Risâlenin Nüshaları

Risâlenin nüshalarını araştırdığımızda, eserin yirmi üç nüshasının bilgisine ulaştık. Bunlardan on dördü Türkiye'deki farklı kütüphanelerde yer alırken; geriye kalan

nüshalar farklı ülkelerde yer alan kütüphanelerde bulunmaktadır. Yurt dışında bulunan nüshalara ulaşılamadığından sadece tablo 1 de yer alan katalog bilgileri verilebilmiştir.

Ülke	Kütüphane	Kayıt Numarası
İrlanda	Chester Beatty	4443
Suriye	el-Esed Ktp	9729 ve 61286
Fas	Hizânetü'l-Mahtûtâti'l-Habsiyyeti'l-Hamzâvîyye bi-iklimi'r-Reşîdiyye	393
Mısır	Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye	6580
Mısır	Ma'hedü'l-Mahtutâti'l-Arabiyye	398
Yemen	el-Ahkâf	3447
Kuveyt	Kuveyt Üniversitesi	126
BAE	Merkezü Câmiatü'l-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-turâs	377090
Özbekistan	Ebû Reyhân El Bîrûnî Yazma Eserler	2763

Tablo 1: Risalenin Yurt Dışındaki Kütüphanelerde Bulunan Nüshaları.

Yurtdışında bulunan nüshalara erişme imkânımız bulunmadığından ve Türkiye'de bulunan nüshalar tahkik açısından değerli kayıtlar taşıdığından çalışmamızı bu nüshalar üzerinden yürüttük. Aşağıda ayrıntısı verilmiş olan nüshaların tümü temin edilmiş ve nüsha seçimi yapılmadan önce ayrı ayrı incelenmiştir. Tahkikte esas alınan nüshalara dair ayrıntılı bilgi verilirken diğerlerine ise tablo 2 de yer alan bilgiler verilerek yetinilecektir.

Kütüphane	Bölüm	Kayıt Numarası	İstinsah Tarihi	Müstensih
İstanbul - Süleymaniye	Ayasofya	2169	1140 h.	Ahmed b. Muhammed b. Mustafa et-Tâtârî Bâzârî
İstanbul - Süleymaniye	Damad İbrahim	1150	1086 h.	Muhammed Saîd b. Hüseyin el-Kureşî en-Nakşibendî el-Kevkenî
İstanbul - Süleymaniye	Hamidiye	1443	-	-
İstanbul - Süleymaniye	Hekimoğlu	942	1135 h.	Abdurrahman b. Muhammed
İstanbul - Süleymaniye	Hz. Nasûhi Dergâhı	286	1187 h.	Mustafa ez-zekaî el-Üsküdârî
İstanbul - Süleymaniye	Laleli	3765	1122	Mustafa el-Hanefî el-Mâtüridî el-Mısrî el-Kaysûnî
İstanbul - Süleymaniye	Rağıp Paşa	1464	1094 h.	Mustafa Fevzi
İstanbul - Süleymaniye	Reşid Efendi	996	-	-
İstanbul – İstanbul Üniversitesi	Nadir Eserler	2816	1086 h.	Muhammed Saîd b. Hüseyin el-Kureşî en-Nakşibendî el-Kevkenî
İstanbul – Beyazıt Devlet	Veliyüddin Efendi	3215	1119 h.	-
İstanbul – Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Nadir Eserler	571	-	-

Tablo 2: Risalenin Türkiye'deki Kütüphanelerde Bulunan Nüshaları

2.4.1. Carullah (ج)

Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Bölümünde 1280 demirbaş numarası ile kayıtlı olan bu nüsha 41 varaktan oluşmaktadır. 25 satır olarak tâlik yazısıyla istinsâh

edilmiştir. İstinsâh kaydı olarak hicrî 1090 tarihi verilmiş ve bu nüshanın müellif nüshası ile mukabele edildiği bilgisi belirtilmiştir. Nüshanın etrafında, Veliyüddîn Cârullah tarafından yazılmış olan ta'likat yer almaktadır. Metin siyah mürekkep ile kaleme alınmış olmakla birlikte, konu başlarındaki ilk kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshada yer alan tarih ve müellif nüshası ile mukabele edildiğine dair kayıtlar göz önünde bulundurularak, bu nüsha metnin tahkikinde temel nüsha olarak seçilmiş ve " ج " harfi ile rumuzlanmıştır. Eser adı: " جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت و رؤية المعدوم " şeklinde, müellif adı ise: " ابرهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكراني الشهرزوري الشهراني ثم المدني " olarak verilmektedir.

2.4.2. Beyazıd (ب)

Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde 2842 demirbaş numarasında kayıtlı olan bu nüsha, 32 varaktan oluşmaktadır. Bazı kısımların içeriğini belirtmek amacıyla metnin yan taraflarına kısmın ihtiva ettiği konu birkaç kelime ile yazılmıştır. Nesih yazısı ile istinsâh edilen nüsha, her sayfada 21 satır olacak şekilde kaleme alınmıştır. Genel olarak siyah renkte yazılmış olmakla birlikte yer yer kırmızı renkte kullanılmıştır. Metin içerisinde az da olsa bulunan eksik kısımlar hâmişte belirtilmek sûretiyle eklenmiştir. 1086 tarihinde istinsâh edilen nüshada mukabele edildiği bilgisi yer almaktadır. Bu nüsha, mukabele için esas alınan üç nüsha arasına dâhil edilerek " ب " harfi ile kodlanmıştır. Nüshada eser adı: " جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت و رؤية المعدوم " şeklinde, müellif adı ise: " ابرهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكراني الشهرزوري الشهراني ثم المدني " olarak verilmektedir.

2.4.3. Hamidiye, nr. 1440 (ح)

Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü'nde 1440 demirbaş numarası ile kayıtlı bulunan nüsha, Kûrânî ve muhtelif müelliflere ait birtakım risâlelerin yer aldığı bir "mecmûatü'r-resâil" içerisinde yer almaktadır. 31 varaktan oluşan risâle, söz konusu mecmûanın 52-83 varakları arasında yer almaktadır. Tâlik yazısı ile istinsâh edilen nüsha, bölüm başları kırmızı renk diğer kısımlar ise siyah renk kullanılarak her sayfada 25 satır şeklinde kaleme alınmıştır. Müstensih olarak "Mustafa el-Hanefî el-Mâtürîdî el-Mısrî" şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. İstinsâh tarihi olarak 1122 tarihi yer alan nüshada müellifin öğrencisine ait nüsha ile mukabele edildiği bilgisi yer almaktadır. Bu kayıt dolayısıyla bu nüsha da, mukabelede esas alınan

diğer nüshalar arasına dâhil edilerek " ح " harfi ile kodlanmıştır. Nüshada eser adı " جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت و رؤية المعدوم " şeklinde, müellif adı ise " ابراهيم بن حسن الكردي الكوراني الشهرزوري ثم المدني " olarak verilmektedir.

2.5. Nüsha Seçimi

Risâlenin, müellife ait bir nüshasının bulunmaması sebebiyle tahkik işlemini mevcut nüshalar arasından üç nüshayı seçerek asıl metni ortaya koymaya çalıştık. Risâlenin, ayrıntılarını "Risâlenin Nüshaları" bölümünde verdiğimiz on dört nüshasını temin ettik. Yurtdışında bulunan nüshalara ulaşma imkânımız bulunmadığından dolayı, Türkiye'de bulunan söz konusu on dört nüsha arasından seçim işlemini gerçekleştirdik.

Temel nüsha olarak Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümünde 1280 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan nüshayı seçtik. Söz konusu nüshanın ana nüsha olarak seçilmesinde, hicrî 1085 tarihinde kaleme alınan risâleye yakın bir tarihte (h.1090) istinsâh edilmesi, müellif nüshasına mukabelede bulunulduğu ve okunaklı bir yazı ile kaleme alınmış olmakla birlikte, yok denecek kadar az sayıda tashih görmüş olması kriterleri göz önünde bulundurulmuştur.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde 2842 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan nüsha, risâlenin yazım tarihine yakın bir tarihte (h. 1086) istinsâh edilmiş olması ve üzerinde mukâbele kaydının bulunması nedeniyle, seçilmiş olan üç nüsha arasına dâhil edilmiştir.

Seçilen üçüncü nüsha ise, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye bölümü 1440 demirbaş numarası ile kayıtlı bulunan nüshadır. Müellifin öğrencisinin nüshası ile mukabele edildiğinden dolayı, tahkikte başvurulacak üçüncü nüsha olarak belirlenmiştir.

2.6. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenilen Yöntem ve Nüsha Örnekleri

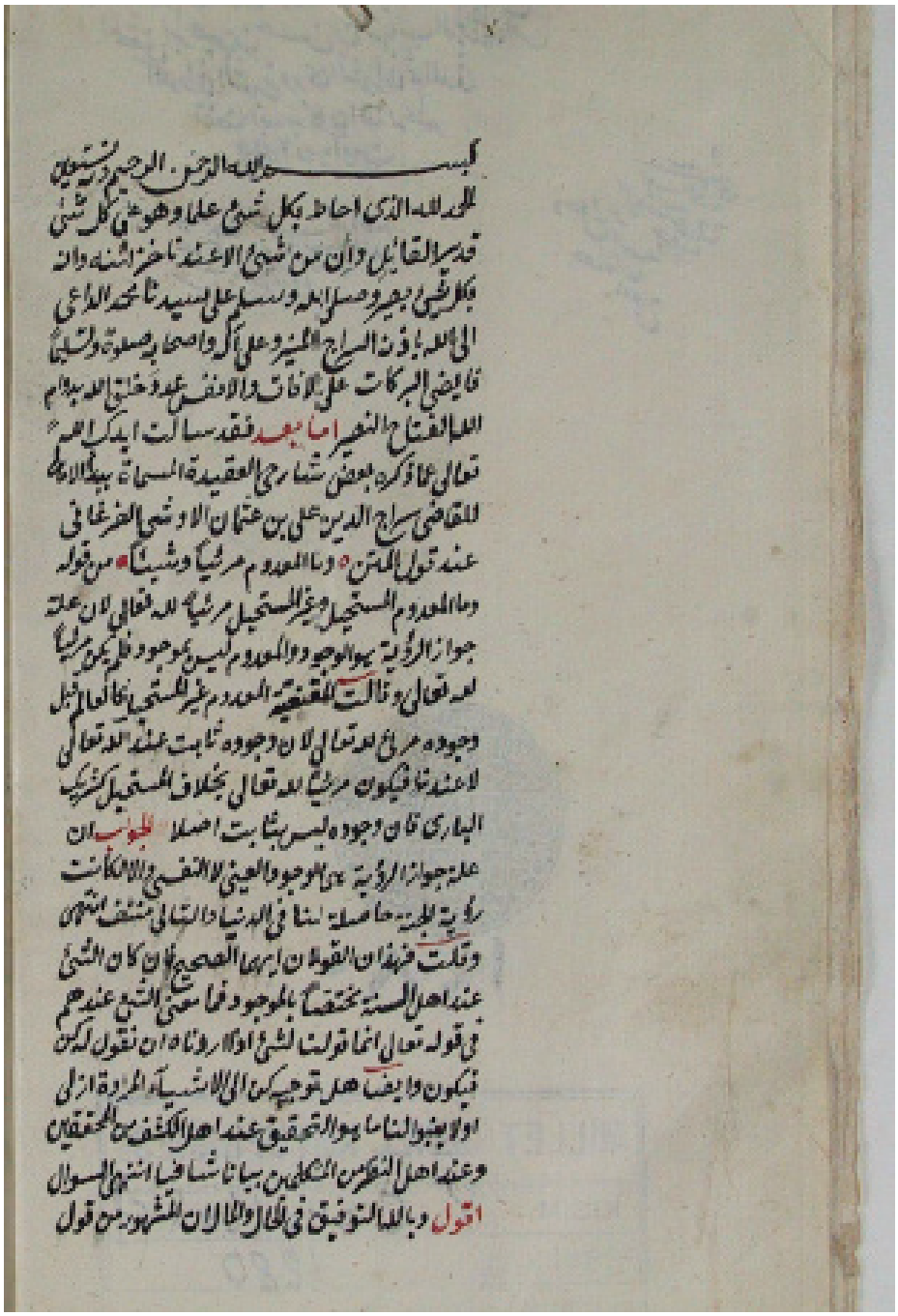
Çalışmamızda tahkik yöntemi olarak "İSAM Tahkikli Neşir Esasları" benimsenmiştir. Bununla birlikte birtakım hususların ayrıca belirtilmesi faydalı olacaktır. Temin edilen nüshalar arasından üçü belli kriterler gözetilerek mukâbele için seçilmiş, metnin ortaya çıkarılması sürecinde ihtiyaç anında, diğer nüshalara da müracaat edilmiştir. Seçilen nüshaları bulundukları kütüphanelerdeki bölüm adlarının baş

harfleri ile kodladık. Sayfa numaralandırması için Süleymaniye Ktp. Carullah bölümünde yer alan nüshayı esas alarak bu nüshaya göre sayfa numarasını ve sayfaların ön ve arka yüzünü belirtmek amacıyla ilgili sayfaların başlangıcına " /[١و]/[١ظ] " işaretlerini koyduk.

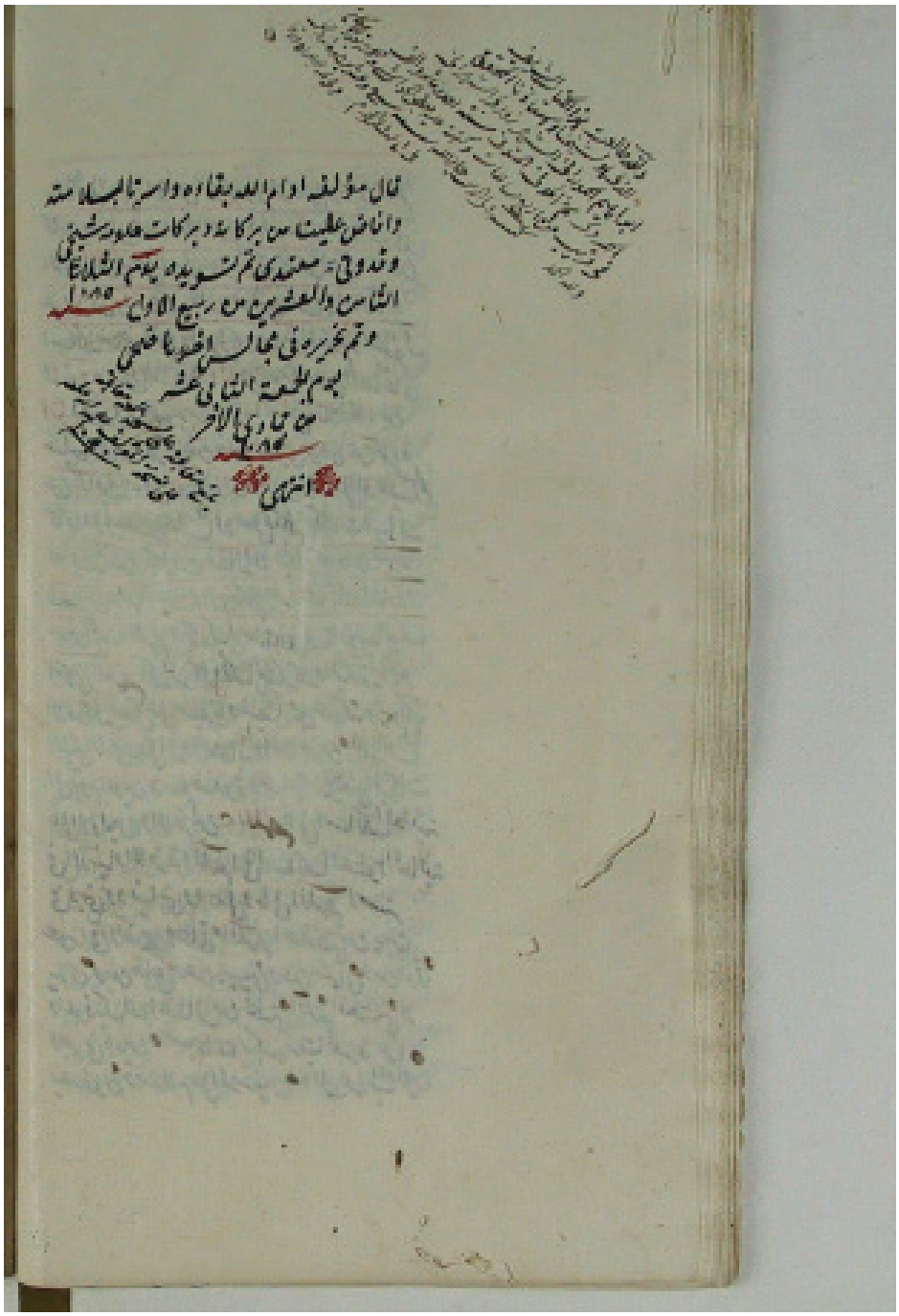
Paragraflara ayırırken metnin konu bütünlüğünü dikkate almaya özen gösterdik. Metinde geçen eser isimlerini "Bold" karakterle yazdık. Ta'zîm ve duâ ifadeleri, Carullah nüshasında nasıl yazılmış ise o şekilde yazılmış, diğer nüshalarda yer alan bu ifadelerdeki farklılıklar nüsha farklılığı olarak gösterilmemiştir.

Eserde geçen alıntının asıl kaynak ile farklılık arz etmesi durumunda, metne müdâhale etmedik. Nitekim müellifin mânada değişikliğe sebebiyet vermeyecek derecede farklı aktarımlarda bulunduğu görülmektedir. Nüshaların hâmişlerinde yer alan ek bilgiler, izâhatlar vs. gibi mâlümâtı, faydalı olacağını düşündüğümüz yerlerde dipnot kısmına ekledik.

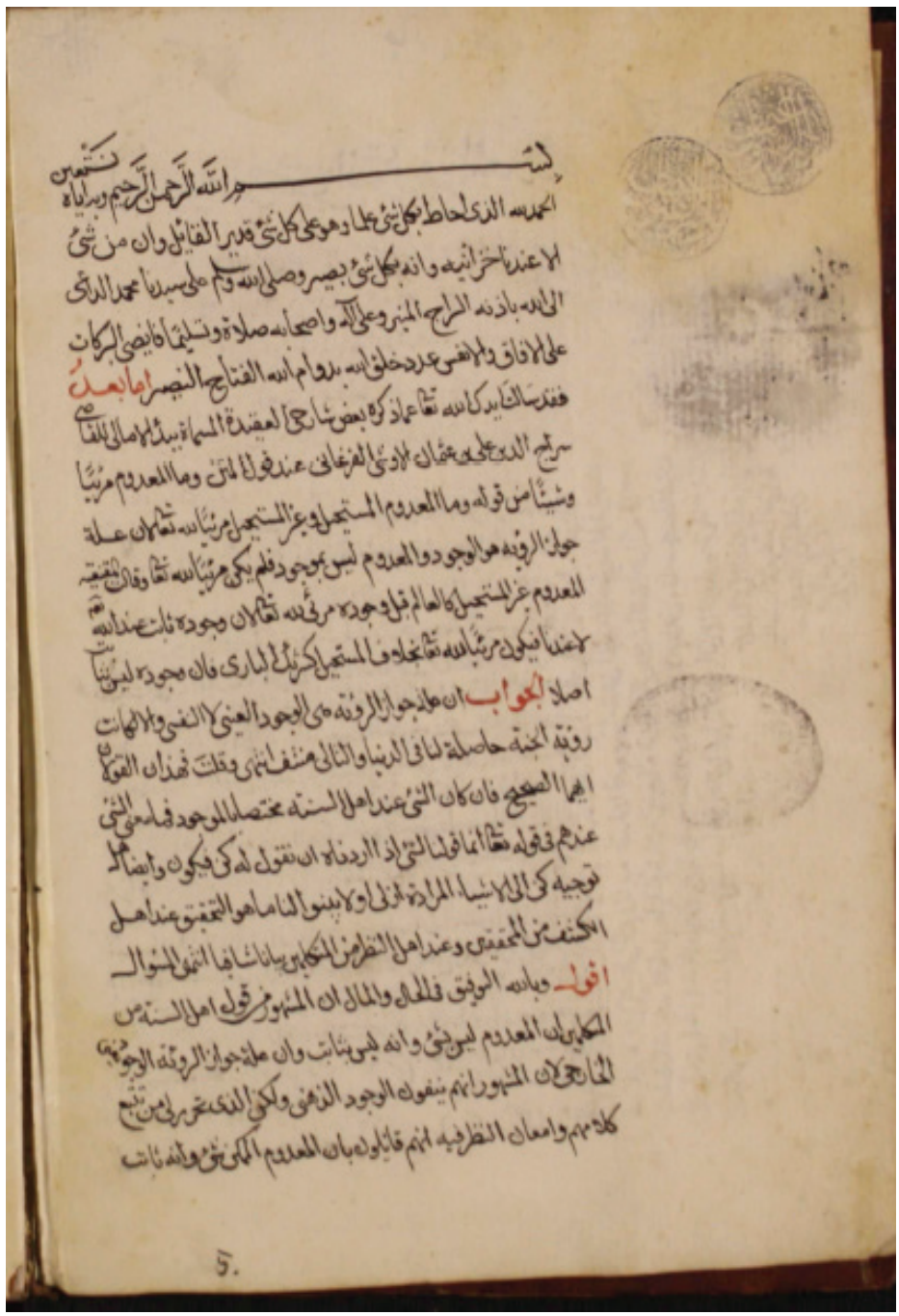
Eserde adı geçen ve tanıtımına dair haklarında bilgi verilmesi ihtiyacı hissedilen kitap ve şahıslar hakkında dipnotta belirtmek sûretiyle tanıtıcı bilgilere yer verilmiş ve metin içerisinde adı geçen şahısların vefât tarihleri dipnot kısmında parantez içerisinde eklenmiştir. Aynı şekilde metin içerinde geçen kavramların da dipnotta açıklanmasına çalışılmıştır. Eklenen bu tür açıklamaların uzun olmamasına dikkat edilmiştir. Bilinen şahıs, eser ve açıklanılmasına ihtiyaç duyulmayacağını düşündüğümüz kavramlar hakkında, bilgi verilmesine gerek duyulmamıştır.



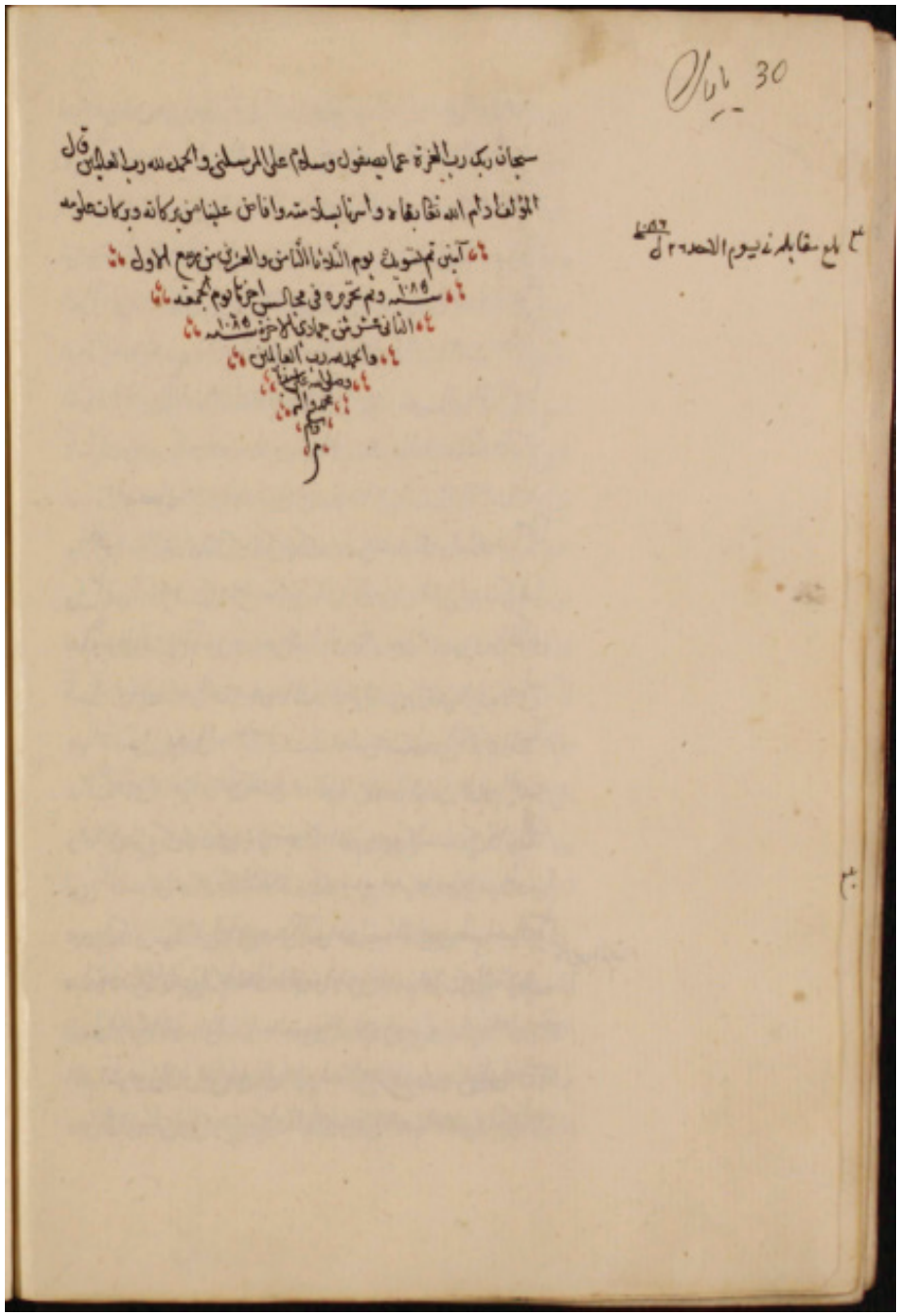
Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 1280, vr. 2[b]. İlk Sayfa.



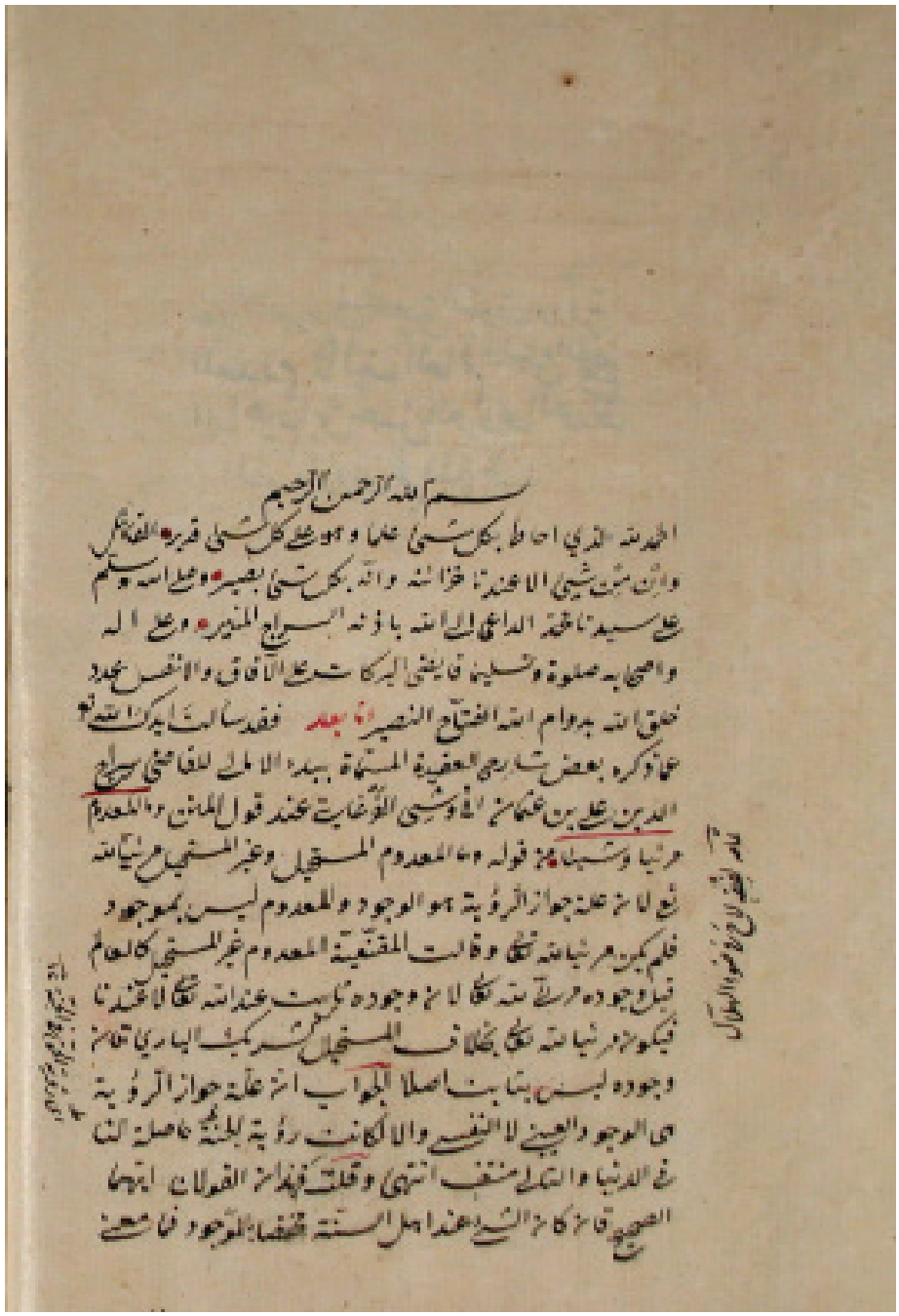
Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 1280, vr. 40[b]. Son Sayfa.



Beyazıd Kütüphanesi, nr. 2842, vr. 1[b]. İlk Sayfa.

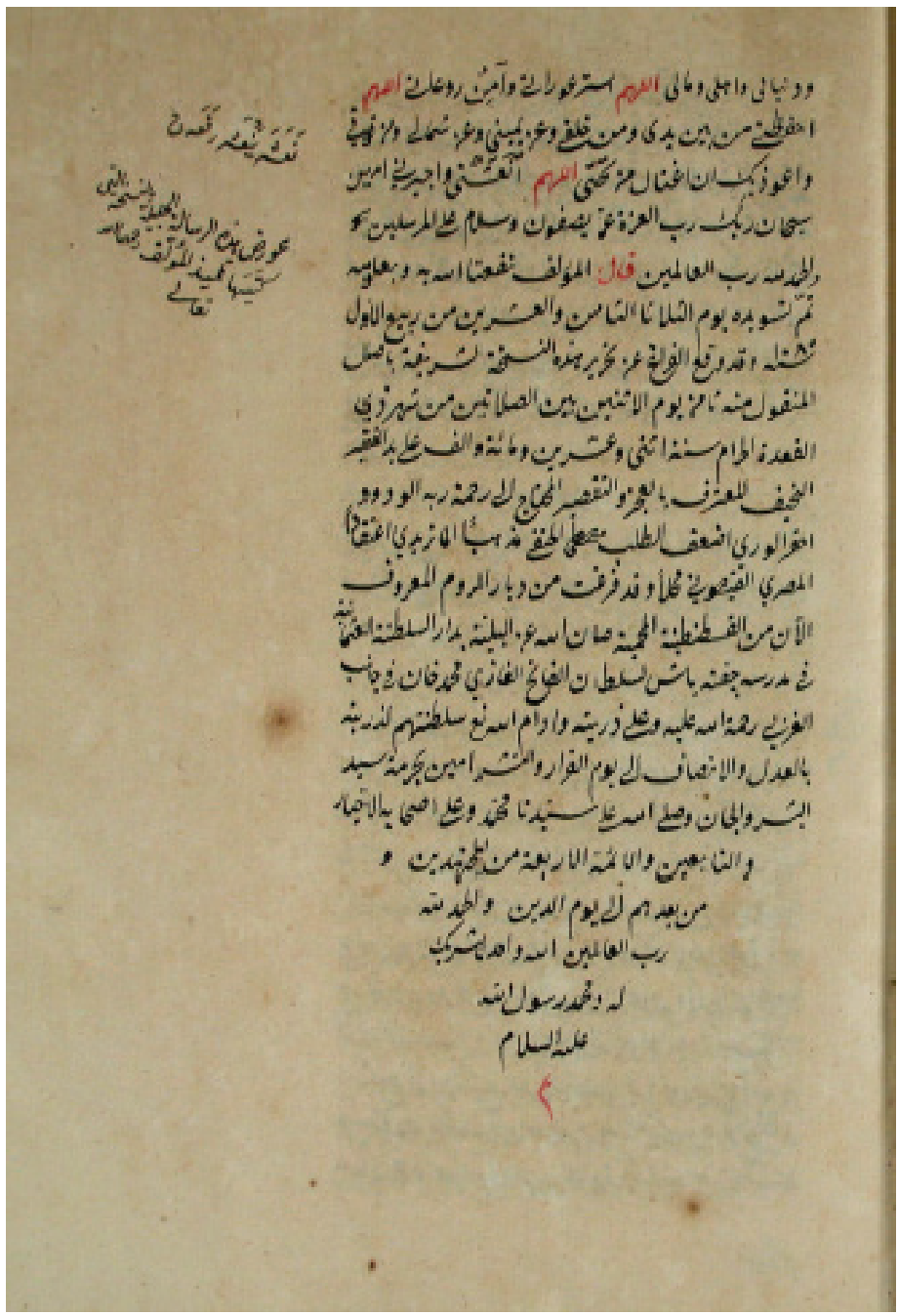


Beyazıd Kütüphanesi, nr. 2842, vr. 30[b]. Son Sayfa.



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي احاط بكل شيء علما وهو على كل شيء قدير الفاعل
وان من شيء الا عندنا خزائنه وانه بكل شيء بصير وصلى الله وسلم
على سيدنا محمد الداعي الى الله باذنه السراج المنير وعلى آله
واصحابه صلوة وتسليما فايضي البركات على الآفاق والانفس عدد
خلق الله بدوام الله الفتاح النصير اما بعد فقد سألت ايدك الله تعالى
عما ذكره بعض شارحي العقيدة المسماة ببدء الامالي للفاضل سراج
الدين علي بن عثمان الاوشي الوشاحي عند قول المتن والمعدوم
مرئيا وشيئا من قوله والمعدوم المستحيل وغير المستحيل مرئيا لله
تعالى لانه علة جواز الرؤية هو الوجود والمعدوم ليس بموجود
فلم يكن مرئيا لله تعالى وقالت المعتزلة المعدوم غير المستحيل كالعالم
قبل وجوده مرئي لله تعالى لانه وجوده ثابت عندالله تعالى لانا عندنا
فيكون مرئيا لله تعالى بخلاف المستحيل كشريك الباري فانه لا
وجود له ثابت اصلا الجواب انه علة جواز الرؤية
هي الوجود والعيني لا النفسي والا لكانت رؤية الله تعالى حاصلة لنا
في الدنيا والتالي منتف انتهى وقلت فبهذا القول ايضا
الصحيح فانه تعالى عند اهل السنة يخصص الوجود فما معنى

Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 1440, vr. 51[b]. İlk Sayfa.



Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 1440, vr. 82[b]. Son Sayfa.

Kaynakça

Ayyâşî, Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr. *er-Rihletü'l-Ayyâşiyye mâi'l-mevâid*. Rabat: Matbuât Dâr el-Mağrib li't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1977.

Bağdâdî, Abdulkahir el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fiğlali. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1914.

Cici, Recep. "Kûrânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/426-427. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Copty, Atallah S. "Ibrahim Ibn Hasan al-Kūrānī's Attitude to the Vocal Remembrance (Dhikr jahrī)". *Zwischen Alltag und Schrifikultur: Horizonte des Individuellen in der arabīschen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*. ed. Stefan Reicshmuth. Beyrut: Ergo Verlag Würzburg in Kommission, 2008.

Elagöz, İmran. *Sûfiye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kûrânî'nin "Tenbihü'l-'Ukûl" Adlı Eseri*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Gemi, Ahmed. *İbrahim Kûrânî'nin "İnbâhu'l-Enbâh 'alâ Tahkîkiİ i'râbi lâ İlâhe İllalah" Adlı Eserinin Tahkîki*. Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Gültekin, Muhammed Bilal. *Osmanlı Âlimlerinden İbrahim Kûrânî ve "Cilâu'l-Fuhûm fi Tahkiki's-Sübût ve Ru'yeti'l-Madûm" Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Kâdirî, Muhammed b. et-Tayyib. *Neşru'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdî aşer ve's-sânî*. thk. Muhammed Haccî - Ahmed Tevfik. Rabat: Mektebetu't-talib, 1986.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin Terâcimu Musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1993.

Kûrânî, İbrahim. *Cilâu'l-fuhûm fi tahkîki's-sübût ve ru'yeti'l-mâ'dûm*. İstanbul: Carullah, 1280.

Kûrânî, İbrahim. *eş-Şerh alâ bahsi'l-'ilm*. İstanbul: Laleli, 71-107.

Kûrânî, İbrahim. *İcazetnâme*. İstanbul: Esad Efendi, 3626.

Murâdî, Ebu'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali el-. *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988.

Öz, Mustafa. "Mukanna' el-Horasânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Şevkanî, Muhammed b. Ali eş-. *el-Bedru't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Topaloğlu, Bekir. *Emâlî Şerhî*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.

Uludağ, Süleyman. "Ayân-ı Sâbite". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/198-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yılmaz, Ömer. *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Ziriklî, Hayreddin ez-. *el-A'lâm Kamûsu Terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabi'l-müsta'ribin ve'l-müsteşrikin*. Beyrut: Dâru'l-İlm-i li'l-Melâyin, 1984.

B. Tahkikli Metin Neşri

جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم

[للعالم المحقق الشيخ إبراهيم بن حسن الكُردي الكوراني الشهرزوري ثم المدني]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين[1]

الحمد لله الذي أحاط بكل شيء علما وهو على كل شيء قدير، القائل ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُه﴾ [الحجر، ١٥/ ٢١] و﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ [الملك، ٦٧/ ١٩] وصلى الله وسلم على سيدنا محمد الداعي إلى الله بإذنه السراج المنير، وعلى آله وأصحابه صلاة وتسليما فائض البركات على الآفاق والأنفس عدد خلق الله بدوام الله الفتاح النصير.

أما بعد؛ فقد سألتَ أيدك الله تعالى عما ذَكَره بعضُ شارحي العقيدة المسماة بـ«**بدء الأمالي**»[2] للقاضي سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الفرغاني[3] عند قول المتن «وما المعدوم مرئيا وشيئا»[4] من قوله:

وما المعدوم المستحيل وغير المستحيل مرئيا لله تعالى؛ لأن علة جواز الرؤية هو الوجود، والمعدوم ليس بموجود، فلم يكن مرئيا لله تعالى. وقالت المقنعية:[5] المعدوم غير المستحيل

١ ح – وبه نستعين. | ب: وبه إياه نستعين.

٢ للشيخ الإمام سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الفرغاني (ت. ٥٧٥هـ/ ١١٧٩م)، في الكلام، وهي مقبولة متداولة، فرغ من نظمها سنة تسع وستين وخمسمائة، شرحها جماعة، منهم: الشيخ شمس الدين محمد النكساري، علي بن سلطان محمد القاري، الشيخ الإمام عز الدين محمد بن أبي بكر بن جماعة، وغيرهم. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ١٣٤٩.

٣ هو سراج الدين علي بن عثمان بن محمد التيمي الأوشي، الفرغاني، الفقيه الحنفي (ت. ٥٧٥هـ/ ١١٧٩م)، من تصانيفه: **ثواقب الأخبار، غرر الأخبار ودرر الأشعار في الحديث، فتاوى سراجية، قصيدة الأمالي، مشارق الأنوار شرح نصاب الأخبار**. أنظر: **هدية العارفين أسماء المؤلفين وأثار المصنفين** لإسماعيل باشا البغدادي، ١/ ٧٠٠.

٤ نورالدين علي القاري، **ضوء المعالي على بدء الأمالي**، إستانبول: درسعادت، ١٩٨٥م، ص ١١١.

٥ فهم المبيضة بما وراء نهر جيحون، وكان زعيمهم المعروف بالمقنع، وكان قد عرف من الهندسة والحيال، وكان على دين الرزامية بمرو، ثم إدعى لنفسه الإلهية، ودامت فتنه على المسلمين مقدار أربع عشرة سنة، وكان المقنع قد أباح لأتباعه المحرمات وحرم عليهم القول بالتحريم، وأسقط عنهم الصلاة والصيام وسائر العبادات، وزعم لأتباعه أنه هو الإله. أنظر: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ص ٢٥٧–٢٥٨.

كالعالم قبل وجوده مرئي لله تعالى؛ لأن وجوده ثابت عند الله تعالى لا عندنا، فيكون مرئيًّا لله تعالى، بخلاف المستحيل كشريك الباري، فإن وجوده ليس بثابت أصلا.

الجواب: إنّ علة جواز الرؤية هي الوجود العيني[٦] لا النفسي، وإلا لكانت رؤية الجنة حاصلة لنا في الدنيا، والتالي منتف، انتهى.

وقلتَ: فهذان القولان أيهما الصحيح، فإنْ كان الشيء عند أهل السنة مختصا بالموجود فما معنى الشيء عندهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾؟ [النحل، ١٦/ ٤٠] وأيضًا هل توجيه كن إلى الأشياء المرادة أزلي أولا؟ بيّنوا لنا ما هو التحقيق عند أهل الكشف من المحققين وعند أهل النظر من المتكلمين بيانًا شافيا. انتهى السؤال.

أقول: وبالله التوفيق في الحال والمآل، أن المشهور من قول /[**١ظ**] أهل السنة من المتكلمين، أن المعدوم ليس بشيء، وأنه ليس بثابت، وأن علة جواز الرؤية الوجود، يعني: الخارجي؛ لأن المشهور أنهم ينفون الوجود الذهني، ولكن الذي تحرّر لي من تتبع كلامهم وإمعان النظر فيه أنهم قائلون بأن المعدوم الممكن شيء وأنه ثابت، أي: متقرر في الخارج،[٧] منفكا عن الوجود الخارجي في غير ما موضع من الإلهيات، وإن إنكارهم لذلك في الأمور العامة[٨] ناشيء عن عدم تحرير محل[٩] النزاع، فإذا حُرِّر فلا نزاع معنويًا، وأنهم[١٠] إنما نفوا[١١] الوجود الذهني بالمعنى الذي ظنّوا أنه لو ثبت إستلزم ترتب الآثار الخارجية كما تشهد به أدلتهم،[١٢] والذي أثبته المثبتون إنما هو الوجود الظلي الذي لا يستلزم ذلك، فيصير النزاع لفظيا،

٦ الوجود العيني: هو الموجود المتأصل المتفق عليه، الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته في الخارج. أنظر: **معجم المصطلحات الكلامية** لإبراهيم رفاعة، ٢/ ٣٩٨.

٧ وفي هامش ح: أي: في خارج الذهن الذي هو نفس الأمر، بالمعنى الأعم كما سيأتي تحريره. | وفي هامش ج: المراد بالخارج هنا نفس الأمر الذي هو علم الله تعالى كما سيتضح، لا ما يقابل الذهن.

٨ وفي هامش ح: والمراد بالأمور العامة ما لا يفتقر إلى المادة، ويكون مقارنا لها، ولا يختص بقسم من أقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض، وقيل ما يشمل جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية والتشخص، أو ما يشمل أكثرها، كالإمكان الخاص والحدوث والوجود وبالغير، فإن هذه مشتركة بين الجوهر والعرض. من شرح **الهداية** ملخصا.

٩ ب – محل، صح هامش.

١٠ ح – انهم، صح هامش.

١١ ج: نفى.

١٢ المتكلمون أنكروا الوجود الذهني لأنه لو إقتضىٰ تصور الشيء حصوله ذهنا لزم كون الذهن حارا وباردا ومستقيما

وأن المصحح للرؤية هو الوجود خارجيا كان أو ذهنيا. وتحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام بتبيين أمور يتوقف عليها توضيح المرام.

الأول: حقيقة الشيء وهي ما به الشيء هو هو، إذا قيست إلى الأمور العارضة لها كانت مغايرة لها، سواء كان ذلك العارض لازما لها أو مفارقا.[١٣] فإن الماهية إذا لوحظت في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفسَ الماهية وما هو داخل فيها إما مجملا أو مفصلا، ولم يكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من عوارضه؛ بل يحتاج في هذ الحكم إلى أن يلاحظ أمرا آخر، لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا. فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها، فليست نفسها ولا داخلة فيها، وإلا لما أُحتيج إلى ملاحظة أخرى.

فليست الماهية مقتضية مستلزمة لشيء من المتقابلات[١٤] على التعيين، فهي من حيث هي / ليست بموجودة ولا بمعدومة، بمعنى أنها ليست عين الوجود ولاعين العدم، وأنه ليس شيء منهما داخلا فيها؛ بل كل واحد زائد عليها، فإذا أُعتبر معها الوجود كانت موجودة، وإذا أُعتبر معها العدم كانت معدومة، وإذا لم يعتبر معها شيء لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة، ولا نعني به أن الماهية منفكة عنهما معا، ليست متصفة بشيء منهما، فإنها يستحيل خلوها عن المتقابلات؛ إذ لابد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين، فهي قبل عروض الوجود لها متصفة بالعدم قطعا. [٢و]

الثاني: الوجود بمعنى ما بإنضمامه إلى الماهيات[١٥] الممكنة يترتب عليها آثارها[١٦] المختصة بها موجود. أما أولا: فلأن كل مفهوم مغاير للوجود، فإنه إنما يكون موجودا بأمر زائد ينضم إليه، وهو الوجود، فهو موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه، وإلا لزم تسلسل الوجودات إلى ما لا يتناهى، وامتيازه عما عداه بقيد سلبيّ وهو أن وجوده ليس زائدا على ذاته.

ومعوجا، وأيضا حصول الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل، أنظر: **كشاف إصطلاحات الفنون** لمحمد علي التهانوي، ٢/ ١٧٧٠.

١٣ وفي هامش ح: فالمفارق إن كان دائما كالدوران للفلك أو زائلا بسرعة كالحمرة للجمل أو زائلا ببطئ كالصفرة للرجل.

١٤ وفي هامش ح: كالحركة والسكون والكلام والسكوت.

١٥ ح: الماهيات، صح هامش.

١٦ ب: آثرها.

وأما ثانيا: فلأن الوجود لو لم يكن موجودا لم يوجد شيء أصلا؛ لأن الماهية الممكنة قبل انضمام الوجود إليها متصفة بالعدم قطعا كما مر، فلو كان الوجود معدوما أيضا كان كالماهية في كونه محتاجا إلى الوجود، وما هو كذلك لا يترتب على الماهية بضمّه إليها آثارها، لأن الوجود على تقدير كونه معدوما ليس فيه بعد العدم إلا افتقاره إلى الوجود. وهذا الوصف بعينه متحقق في الماهية قبل ضمّ الوجود إليها، فلا يحدث للماهية بضم هذا الوجود إليها وصفٌ لم يكن عليه حال عدمها. فلو كان هذا الوجود المفتقر إلى[17] الوجود مفيدا لترتب / الآثار لكانت الماهية [٢ظ] مستغنية عن الوجود حال افتقارها إليه، واللازم باطل لإستحالة اجتماع النقيضين. فلابد أن يكون الوجود موجودا بوجود هو نفسه، وإلا لتسلسل أو انتهى إلى وجود موجود بنفسه. والأول باطل، والثاني قاض بأنّ في الوجود وجودا موجودا بنفسه، فهو الوجود لا ما فرضناه معدوما محتاجا إليه[18] في وجوده. ولله الحمد على جوده.

الثالث:[19] مواطن تحقق الأشياء ثلاثة:

١٧ ب + إلى.

١٨ ب – إليه.

١٩ وفي هامش ج، ح: إعلم أن التقرر الذي يقول به المعتزلة، أعني: الثبوت للمعدوم الممكن في الخارج بين الثبوت العلمي والوجود الخارجي لا دليل عليه تاما، لأن العلم لكونه إضافة محضة أو ذات إضافة يقتضي تمايز الطرفين، فالممكن المعدوم في الخارج متميز أزلا في نفسه لتوقف العلم به على ذلك، وهذا التميز الذاتي للمعدوم الممكن عند أهل الكشف الصحيح إنما تقرره في علم الحق تعالى بإعتبار عدم مغايرته للذات لا في الخارج، وكل ما استدلت به المعتزلة على إثباته في الخارج فإنما يدل على ثبوته في العلم، فلهذا قلنا إتباعا لأهل الكشف: مواطن تحقق الأشياء، أعني: بالمعنى الأعم الشامل للثبوت العلمي والوجودين الخارجي والذهني ثلاثة. فالثبوت الذي نقول به هو الذي قال به أهل الكشف، أعني: الثبوت العلمي لا ما قال به المعتزلة، ولا استدلال بشيء من أدلتهم لكونها لا تثبت إلا الثبوت العلمي، فالصورة واحدة والقصد مختلف، فأني لا أقول إلا بقول أهل الكشف، بل هو في التحقيق قول الأشعري، فإنه قال في **الإبانة** الذي هو آخر تصانيفه و**العمدة في الإعتقاد** بنقل الحافظ ابن عساكر وغيره: «أنه تعالى لا تواري منه كلمة ولا تغيب عنه غائبة» [**لإبانة عن أصول الديانة** للأشعري، ص٢٦] انتهى. ولا شك أنه تعالى إذا لم تغب عنه غائبة في الأزل كانت الأشياء حاضرة عنده بحقائقها التي هي أمور عدمية ثابتة في علمه تعالى بالاعتبار المذكور، لأن وجوداتها لكونها حادثة غير حاضرة في الأزل، وقد مر أن العلم يقتضي تمايز المعلومات في أنفسها، فحقائقها متمايزة من غير ارتسام وجودي في ذات الحق تعالى كما تقول به الفلاسفة، لأن وجود العالم حادث ذهنيا كان أو خارجيا، والعلم قديم، فالحقائق في ثبوتها العلمي مجردة عن الوجودين غير مجعولة متقررة في علمه تعالى بالاعتبار المذكور، فإذا قيل للحقائق في ثبوتها أنها أعدام محضة كان المراد أنها معدومات خالصة من شوب الوجودين الذهني والخارجي، لا أنها لا تميز لها ثبوتيا جمعا بين كلاميهم. وقد قال في **شرح المواقف**: «أن القائل بأن العلم إضافة محضة أو ذات إضافة إنما يندفع عنه الإشكال الوارد في العلم بالمعدومات الخارجية إذا نفي الوجود الذهني بأن الإضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن» [**شرح المواقف** للجرجاني، ٢/ ٥٥] انتهى. وفي علم الله تعالى لا ارتسام للأشياء وجوديا وهو إضافة عندهم، فالأشياء متمايزة مجردة عند الوجودين، وهو الثبوت في نفس الأمر يوضحه أن الأستاد ميرزا جان نقل

نفس الأمر[٢٠] والخارج والذهن. والمراد بنفس الأمر علم الحق تعالى باعتبار عدم مغايرته[٢١] للذات. فإن علم الحق تعالى له اعتباران. أحدهما: أنه ليس غير الذات، والثاني: أنه ليس عين الذات، ولا يقال بالاعتبار الأول العلم تابع للمعلوم، لأن التبعية نسبة تقتضي طريفين متمايزين، ولو بالاعتبار، ولا تمايز عند فرض عدم المغايرة اعتبارا، وإنما يقال ذلك بالاعتبار الثاني لتحقق التمايز النسبيّ المصحح للتبعية، والمعلوم الذي يتبعه العلم هو ذات الحق تعالى بجميع شئونه ونسبه واعتباراته. ومن هنا يقول المحققون: علمه تعالى بالأشياء أزلا عين علمه بنفسه، بمعنى: أنه تعالى علم نفسه بنفسه، وعلم كلّ شيء بنفس علمه بنفسه؛ لأن كل شيء من نسب علمه بالاعتبار الأول الذي هو عدم مغايرته للذات، فإذا علم ذاته بجميع نسبها فقد علم كل شيء من عين علمه بنفسه، فاعلم ذلك. والله الهادي إلى خير المسالك.

الرابع: معنى قولنا المعدوم الممكن ثابت أنه ثابت في نفس الأمر، ومعنى كونه ثابتا في نفس الأمر، أنه ثابت في نفسه، أي: أن ثبوته لا يتوقف إلى فرض فارض، بل ثبوته في نفسه متحقق من غير فرض، وثبوته في نفسه بهذا المعنى هو ثبوته في علم الله باعتبار عدم مغايرته للذات، ومعنى كون المحال منفيا في نفس الأمر أنه غير / ثابت في نفسه، من غير فرض لكونه [٣و] عدما محضا في نفسه، ولا تحقق للعدم المحض إلا بالفرض. فالإنسان مثلا ثابت أزلا في نفسه

في حاشيته على حواشيه لشرح **رسالة إثبات الواجب** عن السيد قدس سره قال: «إن الأشياء ثابتة في علمه تعالى على غير نحو الوجود الذهني» انتهى. ومنه يظهر أن ما ذكره صاحب **المواقف** في معنى قول الأشعري «وجود كل شيء عين حقيقته» [**شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٢٥٠]. هو أنهما ليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج يقوم أحديهما بالأخرى كالسواد بالجسم، وسيجيء تحريره تحقيق القول الأشعري، لا تأويل كما قال المحقق الجامي قدس سره في **الدرة الفاخرة** بل وقول الماتريدي وسائر أهل السنة، فقد قال الإمام أبو حنيفة وصاحباه الإمامان: «خلق الخلق بعلمه لم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم» [الطحاوي، **العقيدة الطحاوية** للطحاوي، ص ١٠-١١]. نقله عنهم الطحاوي، وقال الإمام في **الفقه الأكبر**: «كان الله عالما بالأشياء قبل كونها» [**الفقه الأكبر** لأبي حنيفة، ص ٢٩]. وقال ابن الهمام الحنفي في **المسايرة**: «وعلمه تعالى بكل جزئي كان أو هو كائن قبل كونه» [**المسايرة** لابن الهمام، ص ١٩٦]. وإحتج الإمام مالك في **الموطأ** على رد القول بجحد القدر بحديث تحاج آدم وموسى وفيه قول آدم لموسى أفتلومني على أمر قدر علي قبل أن أخلق، [**الموطأ** لمالك بن أنس، ٥/ ١٣٢]. وتقدير الأشياء مسبوق بالعلم بها والعلم أزلي وقال الإمام الشافعي: «خلقت العباد على ما علمت» [**الإعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد** للبيهقي، ص ١٦٢]. وقال الإمام أحمد بن حنبل: «علم من العباد ما هم عاملون وخلقهم لها» وقد مر تقرير إقتضاء العلم التمايز والثبوت العلم الغير المجعول، فما ذكرناه عين مذهب أهل السنة عند التحقيق المؤيد بالكشف لا قول المعتزلة والبيان يطرد وسياوس الشيطان العدو المبين للإنسان، وبالله التوفيق ذي الجود والإحسان

٢٠ ح – نفس، صح هامش.

٢١ وفي هامش ح: أي: عدم مغايرة العلم للذات بمعنى أنها بنفسها يكشف المعلوم من غير احتياج أمر زائد عليها لأنها نور وباعتبار المفهوم مغايرة للذات.

من غير توقف إلى فرض؛ لكونه نسبة من نِسَب علم الحق تعالى بالاعتبار الأول، فيتعلق به العلم بالاعتبار الثاني على ما هو عليه في نفسه مما يقتضيه استعداده الأزلي.

وأما المنفي كشريك الباري فلا ثبوت له في نفسه من غير فرض،[٢٢] فإن الثابت من غير فرض هو أن الله لا إله إلا هو وحده لا شريك له، فليس الشريك من نسب العلم بالاعتبار الأول، فلا يتعلق به العلم بالاعتبار الثاني ابتداءً، وإنما العلم بالاعتبار الثاني يتعلق بالعقل والوهم ولوازمهما من توهم ما لا يصح وجوده ولا حقيقة له ثابتة، ومنه الشريك ولولا التوهم المقدّر لكان عدما محضا، ولا شيء من العدم المحض مما يصح تعلق العلم به، وما لم يصح تعلق العلم به[٢٣] من حيث هو لم يكن ثابتا في علم الحق تعالى بالاعتبار الأول، فلهذا لا يصح تعلق العلم به ابتداءً من غير فرض. وبالله التوفيق، نور السموات والأرض.

الخامس: نفس الأمر أعمُّ من الذهن والخارج، وذلك أن الله تعالى بكل شيء عليم أزلًا، وقد كان ولم يكن شيء غيره في الأزل، فلا وجود لشيء غير الله أزلًا في الخارج ولا في ذهن مخلوق، إذ لا مخلوق أزلًا. فلو لم يكن الأشياء التي أحاط بها علم الحق الأزلي ثابتةً في نفس الأمر لكانت أعداما صرفة، لانتفائها في المواطن الثلاثة. ولو كانت أعداما صرفة لما تعلق العلم بها،[٢٤] لأن العلم لابد فيه من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم، بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما، ولا يتصور النسبة إلا / بين طرفين متمايزين، ولا تمايز إلا بأن يكون لكل من [٣ظ] الطرفين تحققٌ في الجملة، لأن ما لا تحقق له أصلا لا تعين[٢٥] له في نفسه، فلا يصح أن يكون طرفا للنسبة. وكل ما تعلق به علم الحق تعالى أزلا فقد صار طرفا للنسبة، فله تحقق بوجه ما، ولابد وحيث لا وجود للأشياء أزلًا في الخارج ولا في ذهن مخلوق، فذلك التحقّق هو الثبوت في نفس الأمر، أعني: في علم الله باعتبار عدم مغايرته للذات الأقدس كما مر، فنفس الأمر أعم من الذهن والخارج. وبالله التوفيق ذي المعارج.

السادس: معنى كون الماهيات غير مجعولة أنها بذواتها ليست أثرًا للفاعل، لأن ذواتها هي المعدومات الثابتة في نفس الأمر، والثبوت في نفس الأمر لها أزلي،[٢٦] لتوقف تعلّق العلم الأزلي

٢٢ ح + فارض.
٢٣ ح – وما لم يصح تعلق العلم به، صح هامش.
٢٤ ج: بها العلم.
٢٥ ج: تعيين.
٢٦ ج – أزلي، صح هامش.

بها على تمايزها المتوقف[٢٧] على ثبوتها كما تبين. وما توقف[٢٨] عليه التعلق الأزلي فهو أزلي بالضرورة، ولا شيء من الأزلي بمجعول، لأن الجعل تابع للإرادة[٢٩] التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت، فالثبوت متقدمٌ على الجعل بمارتب، فلا يكون الماهيات من حيث الثبوت أثرًا للجعل، وإلّا لدار. وبالله التوفيق في الأعلان والأسرار. وإنما تكون مجعولة في وجودها، لأن وجود العالَمِ حادث وكل حادث مجعولٌ.

والحاصل: لا مجعول إلا الصور الوجودية للأشياء، وأما حقائقها فلا صورة لها في الأزل وجودية، لا خارجية ولا مثالية من نسبة في ذات الحق تعالى حادثة بالحدوث الذاتي كما قيل، بل هي نسب واعتبارات أزلية، أعني: أنها أعيان النسب والاعتبارات الأزلية التي هي أمور عدمية ثبوتية، لا صور وجودية مثالية، ولا شيء من الأمور العدمية الثبوتية بصور وجودية مثالية، فلا شيء من الحقائق التي هي النسب والاعتبارات الأزلية بمجعول / في ثبوتها، ثم ثبوتها في نفس [٤و] الأمر كاف لتعلق العلم الأزلي بها وانكشافها للحق تعالى فهي بذواتها منكشفة له تعالى من غير حاجة إلى صورها المثالية المرتسمة فيه تعالى. فإن علم الحق تعالى بالأشياء حضوري، أي: حقائق الأشياء بأنفسها حاضرة عنده لا حصول يتوقف على حصول أمثلتها فيه، فلا حاجة إلى القول بأن صور الأشياء مرتسمة في العقل الأول. والحق تعالى يعقله مع تلك الصور بأعيانها لا بصور غيرها، فرارا من القول بالأرتسام فيه تعالى المستلزم للمفاسد. كما قيل لما[٣٠] مر من اكتفاء الثبوت الأزلي للحقائق في انكشافها له تعالى بذواتها من غير احتياج إلى ارتسام صورها فيه تعالى، تحقيقا لكون علمه تعالى حضوريا لا حصوليا، على أن الأشياء إما أن يكون لحقائقها ثبوت في نفس الأمر أو لا، فإن كان الثاني استحال ارتسامها في المعلول[٣١] الأول، إذ ما لا[٣٢] ثبوت له في نفس الأمر هو[٣٣] العدم المحض، والعدم المحض لا صورة له حتى ترتسم في شيء كما سيأتي إيضاحه، وإن كان الأول وما أغنى الثبوت عن الارتسام لزم تأخّر العلم بها عن الارتسام

٢٧ ح: المتوفق.
٢٨ ح: توفق.
٢٩ وفي هامش ح: أي: لتعلق الإرادة.
٣٠ ج: كما.
٣١ ح: المعلوم.
٣٢ ج: إذ لا.
٣٣ ج – الثاني استحال ارتسامها في المعلول الأول، إذ ما لا ثبوت له في نفس الأمر هو، صح هامش.

في المعلول الأول، وهو استكمال بالغير، والله كامل بالذات. ثم العقل الأول، إن لم يكن له ثبوت في نفس الأمر لزم أن يكون إيجاده غير مسبوق بالعلم. إذ العلم لا يُعْقل إلا أن يكون هناك إضافة، وهي تقتضي طرفين، وحيث لا حقيقة ثابتة له في نفس الأمر فلا طرف للعلم ثابتًا[٣٤] فلا علم سابقا على الإيجاد وإن كان له حقيقة ثابتة. فإن كان ثبوتها كافيا لانكشافها له تعالى فلا حاجة إلى القول بالارتسام، وإلا فالارتسام إن كان في ذات الحق تعالى فهو محال عنده أو في قابل غيره. فلا قابل غيره تعالى قبل المعلول الأول، فانظر ما ذا ترى. وبالله التوفيق والحمد لله الذي له / ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى.[٣٥] [٤ظ]

إذا تمهد هذا فلا بد من نقل أدلة إثبات أن المعدوم الممكن شيء وثابت، أي: متقرر في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي، وأدلة النفي لذلك، وتقريرها على وجه يكشف[٣٦] الغِطاء للناظر بتوفيق الله الفتاح المالك.

فأقول –وبالله التوفيق–: من أدلة المثبتين هو أن المعدوم الممكن متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت. أما الأول: فلأن المعدوم متصورٌ، ولا يمكن تصوّر الشيء إلا بتميزه عن غيره، وإلا لم يكن هو بكونه متصورا أولى من غيره، وأيضًا فإن بعضه مراد دون بعض، ولولا التميز بين المعدومات لما عُقِل ذلك، إذ القصد إلى إيجاد غير المتعين ممتنع، لأن ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد إليه عن القصد إلى غيره. وأما الثاني: فلان كل متميز له هوية يشير إليها العقل، وذلك لا يتصور إلا بتعينه وثبوته في نفسه، والنفي الصرف لا تعيّن له في نفسه ولا إشارة عقلا إليه.

وتحريره أن المعدوم الممكن، أي: ما يصدق عليه هذا المفهوم يُتصور ويُراد بعضه دون بعض، وكل ما هو كذلك فهو متميز في نفسه من غير فرض الذهن، وكل ما هو كذلك[٣٧] فهو شيء وثابت، أي: متقرر متحقق[٣٨] في الخارج، أي: في خارج أذهاننا منفكا عن الوجود الخارجي. ولا شك أن ما كان منفكا عن الوجود الخارجي، إذا كان متقررا في خارج أذهاننا كان تقرره[٣٩] ذلك

٣٤ ج: ثانيا.
٣٥ ح – والحاصل ... وما تحت الثرى، صح هامش.
٣٦ ب + له.
٣٧ ح – فهو متميز في نفسه من غير فرض الذهن وكل ما هو كذلك، صح هامش.
٣٨ ب – متحقق.
٣٩ ح: تقرر.

في نفس الأمر الذي بيّنا أنه أعم من الذهن والخارج، فهو المراد بالخارج هنا، إذ لا موطن لتحقق الأشياء وتقررها إلا هذه الثلاثة، فإذا انتفى الذهن والخارج الذي يقابله لم يبق للتقرر محلٌ / إلا نفس الأمر؛ لأن ثبوت الممكنات في نفس الأمر غير وجودها الخارجي والذهني، لأن ثبوتها أزلي كما مر في المقدمة الخامسة، ووجودها خارجيا كان أو ذهنيا حادث، ولا شيء من الحادث بقديم. [٥و]

فالمعدوم الممكن ثابت متقرر في نفس الأمر المعبر عنه بالخارج، مع كونه منفكا عن الوجود الخارجي، بمعنى أن تقرره في خارج أذهاننا لا يحتاج إلى الفرض الذهني،[٤٠] بل هو متقرر في نفس الأمر الذي نعنيه بخارج أذهاننا منفكًا عن الوجود الخارجي، ولا استحالة في كون المعدوم الممكن متقررا في الخارج، بمعنى نفس الأمر مع كونه منفكا عن الوجود الخارجي، لأن الخارج، بمعنى خارج أذهاننا المفسر بنفس الأمر أعم[٤١] من الخارج بالمعنى المقابل للذهن، لما مر في المقدمة الرابعة.

وأما المنفي الذي هو العدم المحض، أي: ما يفرض ما صدقا لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان، فلا تقرر له في الخارج، بمعنى نفس الأمر من غير فرض الذهن. إذ كل ما يفرض ما صدقا للمنفي فهو الممتنع لذاته، ولا شيء من الممتنع لذاته ثابتا في نفسه من غير فرض الذهن. إذ لا فرد لهذ المفهوم إلا في فرض الذهن، وإلا لما كان ممتنعًا. وكل ما لا تحقق له إلا في فرض الذهن فهو غير متقرر في نفس الأمر، وكل ما هو كذلك فلا تقرر له في الخارج بالمعنى المذكور. وبالله التوفيق وهو الغفور الشكور.

ومنه[٤٢] يظهر اندفاع ما في **المواقف**[٤٣] وشرحه من النقض بالمنفي وغيره حيث قال:

والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات، فإن بعضها كشريك الباري متميز عن بعض، كاجتماع الضدين، والخياليات / كبحر من زئبق وجبل [٥ظ]

٤٠ ح: فرض الذهن.

٤١ ج، ح: الأعم.

٤٢ وفي هامش ح: أي: من تحرير دليل المثبتين.

٤٣ للعلامة عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي القاضي (ت. ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)، وهو كتاب جليل القدر، رفيع الشأن، إعتنى به الفضلاء فشرحه، منهم: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، وهو أدون شروحه، شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني، سيف الدين الأبهري. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ١٨٩١.

من ياقوت. فإن بعضها متميز عن بعض، ولا ثبوت لها اتفاقا، لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والألوان والأشكال المختصة. والثابت في العدم ذوات الجواهر والأعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالأعراض ونفس الوجود، فإنه متميز عن العدم، ولا ثبوت له في العدم اتفاقا، والتركيب فإن ماهيته متميزةٌ عن غيرها، وليست متقررة حال العدم وفاقا؛ لأنها عبارة عن اجتماع الأجزاء وانضمام بعضها إلى بعض وتماسها على وجه مخصوص، وذلك لا يتصور حال العدم؛ بل حال الوجود، والأحوال فإنها متمايزة وليست ثابتةٌ في العدم. وبالجملة فالتميّز الذي إدعيتم ثبوته للمعدوم الممكن، إن أردتم القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني، فظاهر أنه لا يوجب الثبوت، وإلا لكان المنفي أيضًا ثابتا، وإن أردتم غير ذلك القدر منعنا ثبوته للمعدوم الممكن، وعليكم أوّلا تصويره حتى نعلم أنه ماذا وتقريره، أي: بيان ثبوته للمعدوم الممكن، وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم.[٤٤] انتهى.

إذ قد تبين بهذا التحرير أن التميز الثابت للمعدوم الممكن غير القدر الثابت في المنفي، فإن التميز الحاصل للممكن ناشيء عن ثبوته في نفس الأمر وتقرره فيه منفكا عن الوجود الخارجي، ولا تميّز حاصلا للمنفي. كذلك إذ لا ثبوت له في نفس الأمر، وإلا لما كان نفيا صرفا، فلا فرد لمفهوم المنفي إلا بحسب فرض الذهن، وما لا تحقق له إلا فرضا فهو[٤٥] غير متميز في نفسه من غير فرض، والمعدوم الممكن متميز في نفسه من غير فرض[٤٦] فافترقا.

فهذا ولله الحمد قد تبين تصوير التميز الذي إدعيناه للممكن، وأنه غير القَدْر الحاصل للمنفي، وأنه ثابت للممكن[٤٧] / دون المحال، وأنه يقتضي[٤٨] الثبوت للمعدوم الممكن حالة العدم. وبالله التوفيق الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان مالم يعلم. [٦و]

فلا نقض بالممتنعات، لأن مفهوم شريك الباري واجتماع النقيضين مثلا، كلفظهما ونقوش كتابتهما من الممكنات. وكذا الصورة الذهنية التي تُفْرض فردا لهما من حيث أنها صورة ذهنية،

٤٤ سيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، (تحقيق: عبد الرحمن عميرة)، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م، ١/ ٢٧٢-٢٧٤.

٤٥ ج – وما لا تحقق له إلا فرضا فهو، صح هامش.

٤٦ ج – والمعدوم الممكن متميز في نفسه من غير فرض، صح هامش.

٤٧ ب – وأنه غير القَدْر الحاصل للمنفي وأنه ثابت للممكن، صح هامش.

٤٨ ح: تقتض.

وإنما الممتنع ما يفرض ما صدقا لمفهومهما على تقدير اتصافه بالعنوان. ولا شك أن هذا المفروض ما صدقا على تقدير اتصافه بالعنوان لا تحقق له في موطن ما أصلا، لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر، لأن التحقق[٤٩] في أحد هذه المواطن لا يصح أنْ يتصف بعنوان الامتناع الذاتي. أما الأولان فظاهر،[٥٠] وأما الثالث فلأن المتحقق في نفس الأمر هو المعدوم الثابت المعروض للإمكان، ولا شيء مما هو معروض للإمكان متصفا بعنوان الامتناع الذاتي. فقد اتضح أن كل ما يفرض ما صدقا لمفهوم الممتنعات على تقدير اتصافه بالعنوان لا تميز له في نفسه أصلا. إذ لا تحقق له في نفسه من غير فرض، والتميز الذهني الحاصل من غير فرض إنما هو لمفهوماتها، والمفهومات ما صدقاتها الفرضية من الصور الذهنية كلها من الممكنات. فالتميز الحاصل لها هو التميز الحاصل للمعدوم الثابت الممكن لا للممتنع، فتأمّله، فإنه من مزلات الأقدام. وبالله التوفيق ذي الجلال والإكرام.

ومنه يظهر أن قول من قال: «لا توصف الصور الخيالية التي في أذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد في الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضا مجعولة، لأنها صور علمية» / انتهى من باب اشتباه المفهوم بالماصدق، لما تبين أن الصور العلمية الخيالية من الممكنات، وإنما الممتنع ما فرض ما صدقا على تقدير اتصافه بالعنوان، وهو على ذلك التقدير لا صورة له في العلم ولا في غيره. وبالله التوفيق. [٦ظ]

ولا بالخياليات،[٥١] لأنها كما لها وجود خيالي في الخيال الموجود كذلك لها[٥٢] ثبوت في الخيال الثابت، فإن الإنسان الذي له قوة الخيال ثابت حال عدمه في نفس الأمر بجميع توابع حقيقته ولوازمها. ومنها الخيال وما يتخيله، ولا محذور في اتصافها الثبوتي بالألوان والأشكال الثبوتية، لأنه راجع إلى إمكان اتصافها حالة الثبوت بالألوان والأشكال الخيالية عند تخيلها بالفعل. وهذا لا شك في تحقيقه، إنما الممنوع اتصافها في الثبوت[٥٣] بالأعراض الوجودية ولا قائل به.

٤٩ ب: المحقق. | ح: المتحقق.
٥٠ ج: فظاهران.
٥١ وفي هامش ح: عطف على قوله بالممتنعات، أي: فلا نقض بالخياليات.
٥٢ ج – لها.
٥٣ ج: بالثبوت.

ولا بالتركيب، لأن الممنوع هو الاجتماع الوجودي لا الثبوتي، لأن الثبوتي لا تماس فيه حسيا ولا خياليا، لعدم توقفه على الوجود أصلا.

ولا بالأحوال لما في **شرح المواقف**: «من أن النقض بالأحوال إنما يتجه على نفاة[٥٤] الحال، كأنه قيل: المفهومات التي يسميها بعضهم أحوالا لا شك أنها متمايزة، وليست ثابتة عندكم أصلا. وأما القائل بالحال، فيقول: أنها ثابتة على أنها واسطة»[٥٥] انتهى. وذلك لأن الحال عرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة. وخرج بالقيد الأول الأعراض، وبالثاني السلوب. وقد قال في **شرح المواقف**: «إنْ فسر الموجود بما له تحقق أصالة والمعدوم بما لا تحقق له أصلا تصور هناك واسطة بينهما وهو ما له تحقق تبعا فيكون النزاع لفظيا»[٥٦] انتهى. / التعريف [٦و] المذكور يؤول إلى هذا المعنى، إذْ حاصله أن الحال صفة اعتبارية لا تحقق لها إلا تبعا، لأنها ليست من الأعراض الموجودة ولا من السلوب المعدومة. ولا شك أن المتحركية مثلا كذلك، فإنها اعتبارية ليست من السلوب ولا لها تحقق أصالة، بل إذا اتصف الموصوف بالحركة أصالة اتصف بالمتحركية تبعا. وكذلك[٥٧] اللونية، فإن السواد إذا اتصف بأنه لون ابتداء اتصف باللونية تبعا، فالأحوال[٥٨] صفات اعتبارية ليست من السلوب ولا متحققة أصالة، كالأعراض؛ بل متحققة تبعا وجودا وثبوتا، أي: أن الموصوف يتصف بها تبعا بالفعل وجودا وبالقوة عدما، وهذا معنى ثبوت مثل هذه الصفة في العدم.

ولا بالوجود[٥٩] لما بينا أن الوجود موجود فهو خارج عن محل النزاع، لأن الكلام في المعدوم الممكن نعم الوجود بمعنى الموجودية يصدق عليه تعريف الحال، فإن الموجودية صفةٌ اعتبارية متحققة تبعا وجودا وثبوتا. فإن الماهية على تقدير ضم الوجود إليها تتصف بالموجودية بالفعل وجودا وبالامكان عدما، ولا يلزم من ثبوت الوجود بهذا المعنى في العدم اجتماعُ الوجود والعدم. وإنما يلزم ثبوتُ أمر اعتباري في العدم تبعا لمعدوم ثابت في العدم

٥٤ وفي هامش ح: نفاة جمع نافٍ.

٥٥ **شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٢٧٣.

٥٦ **شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٢٨٠.

٥٧ ج: كذا.

٥٨ ج: والأحوال.

٥٩ وفي هامش ح: قوله: ولا بالوجود عطف أيضا على قوله بالممتنعات، أي: فلا نقض بالممتنعات أو معطوف على ما عطف عليه.

أصالةً، ولا محذور في ذلك أصلا، فالأحوال وإن كانت أمورا اعتباريةً متميزةٌ في أنفسها من غير فرض. وبالله التوفيق نور السماوات والأرض.

ومن أدلتهم هو أن المعدوم الممكن متصفٌ بالإمكان، والإمكان صفة ثبوتية، فالمتصف به / ثابتٌ، لأن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محالٌ. [٦ظ]

وتحريره أن الإمكان لا يعرض إلا لمعدوم قابل للوجود، ولا يكون كذلك إلا إذا كان متميزا في نفس الأمر، ولا شيء من المحال، أي: ما يفرض ما صدقا لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان بمُتَميّز في نفس الأمر كما تبين، فلا يصح أن يكون معروضا للإمكان. فظهر أن الإمكان وإن كان أمرًا اعتباريا لا وجود له في الخارج، لا يَعْرض إلا لما هو ثابت في نفس الأمر من غير فرض، ولا شيء من المحال كذلك، فعروضه يستلزم الثبوت لمعروضه، وإن كان غير موجود في الخارج. وبالله التوفيق.

قال صاحب المواقف:

والمعتمد في إثبات هذا المطلب، أي: أن المعدوم ليس بشيء ولا ثابت وجهان:

الأول: أن القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية؛ لأن الذوات ثابتة أزليةٌ فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها، والوجود حالٌ، إذ ليس موجودا وإلا لزاد وجوده على ذاته، لأنه يُشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاتُه، فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل، ولا معدوما وإلا لزم اتصاف الشيء بنقيضه، وإذا لم يكن موجودا ولا معدوما كان حالا، والأحوال لا تتعلق بها القدرة، وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري تعالى موجدا للممكنات ولا قادرا عليها.

الثاني: لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم أعم من المنفي لشموله الثابت والمنفي، فيكون مفهوم[٦٠] المعدوم المطلق متميزا عن مفهوم المنفي، وإلا لكان العام عينَ الخاص، فيكون مفهوم المعدوم أمرا ثابتا. لأن / كل متميز عن غيره ثابت عندكم وأنه أي مفهوم [٧و] المعدوم صادق على ما صدق عليه المنفي، وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت، فالمنفي ثابت، هذا خلف[٦١]، انتهى.

٦٠ ح – مفهوم، صح هامش.

٦١ **شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٢٧٠-٢٧١.

أقول: ولا يصح شيء منهما أن يكون بمعتمد، **أم الأول**: فلما تبين أن المعدوم الممكن ثابت، وكلما كان كذلك كانت الماهيات[٦٢] غير مجعولة في ثبوتها، لما مر أن الجعل تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم المتميز في نفسه الثابت في نفس الأمر، فيكون الجعل مسبوقا بالثبوت بمراتب، فلا يصح أن يكون أثرا له، وإلا لزم الدور، فلا تكون مجعولة إلا باعتبار وجودها، لأن وجود العالم حادث وكل حادث مجعول. وقد تبين أن الوجود بالمعنى المذكور في المقدمة[٦٣] موجود، وأما الوجود بمعنى الموجودية فيصدق عليه تعريف الحال، لأنه صفة اعتبارية ليست بعرض ولا سلب، لكن الجعل لا يتعلق به ابتداءً وإنما يتعلق بضم حِصّة من الوجود الموجود إلى الماهية، فيترتب على ذلك اتصاف الماهية بالموجودية، وظاهر أنه لا يلزم من عدم تعلق القدرة بالوجود بمعنى الموجودية ابتداء ألا تتعلق[٦٤] به بوجه آخر.

وإذا تبين أن الماهيات مجعولة في وجودها على الوجه المذكور، وسيأتي إيضاحه،[٦٥] فلا بد أن يكون وجودُ كل شيء عينَ حقيقته كما قاله[٦٦] الشيخ أبو الحسن الأشعري بالمعنى الذي حرّره صاحب المواقف، وهو: «أن ما صدق عليه حقيقة الشيء من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه وجوده، أي: ليس لهما هويتان متميزتان في الخارج يقوم أحديهما بالأخرى، كالسواد بالجسم»[٦٧] / لاستحالة ذلك لِمَا قاله[٦٨] الشيخ الأشعري مما حاصله: أن الوجود إن قام [٧ظ] بالماهية وهي معدومة لزم التناقض، وإن قام بها وهي موجودة، لزم أن تكون موجودة بوجودين مع لزوم الدور[٦٩] إن كان السابق عين اللاحق والتسلسل إن كان السابق غيره.

وأما قولهم: «أن الوجود حينئذ ينضم إلى الماهية من حيث هي لا بشرط كونها معدومة حتى يلزم التناقض ولا بشرط كونها موجودة حتى يلزم كون الشيء موجودا مرتين والدورُ أو التسلسلُ»، فلا تحقيق فيه لما تقدم في المقدمة أن الماهية قبل عروض الوجود لها متصفة في

٦٢ ب: الماهية.

٦٣ وفي هامش ح: أي: في المقدمة الثانية حيث قال: «الوجود ما بانضمامه الى الماهية الممكنة يترتب عليها أثارها المختصة بها موجود» ثم أثبته بدليلين.

٦٤ ب ح: يتعلق.

٦٥ ب – وسيأتي إيضاحه.

٦٦ ح: قال.

٦٧ **شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٢٥٠.

٦٨ ج: قال.

٦٩ ب – الدور، صح هامش.

نفس الأمر بالعدم قطعا، لاستحالة خلوّها عن النقيضين في نفس الأمر. غاية الأمر انا إذا[٧٠] لم نعتبر معها العدم لا يمكننا أن نحكم عليها بأنها معدومة، وعدم اعتبارنا العدم معها حين عروض الوجود لها وانضمامه إليها لا يجعلها منفكة عن العدم في نفس الأمر، وإنما يجعلها منفكة عنه في اعتبارنا وضَمُّ الوجود إليها أمرٌ يحصل لها باعتبار نفس الأمر، لا من حيث اعتبارنا. فخلوها عن العدم باعتبارنا لا يصحح اتصافها بالوجود من حيث هي هي في نفس الأمر سالما عن المحذورات المذكورة، بل يلزم إما التناقض أو الدور أو التسلسل.

فثبت أنه[٧١] ليس للوجود والماهية هويتان متميزتان في الخارج يقوم أحديهما بالآخر، بل عين الشخص في الخارج عين تعيّن الماهية في الخارج وهو عينُ الماهية في الخارج أيضا، إذ ليس التعيّن أمرًا وجوديا مغايرا بالذات للشخص منضمّا إلى الماهية في الخارج، ممتازا عنهما فيه، مركّبا منها. ومنه الفرد بل لا وجود في الخارج / إلا للأشخاص، والأشخاص عين [٨و] تعينات الماهية وعينُ الماهية أيضا في الخارج لاتحادهما فيه، وعلى هذا فلا شكّ في مقدورية الممكن، إذ جعله بجعل حِصّة من الوجود المطلق الموجود في الخارج مقترنةً بأعراض وهيئات تقتضيها[٧٢] استعداد حصة من الماهية النوعيّة فيكون شخصا، وإيجاد الشخص من الماهية على الوجه المذكور عينُ إيجاد الماهية. لأن الشخص والماهية كما تبيّن متحدان في الخارج جَعْلا ووجودا متمايزان في الذهن فقط. وهذا تحقيق[٧٣] قولهم: إن المجعول هو الوجود الخاص، ولا يستعد معدوم لعروض الوجود الخاص المقترن بهيئات خاصة له إلا معدوم له ثبوتٌ في نفس الأمر، إذ ما لا ثبوت له في نفسه، وهو المنفي لا اقتضاء فيه لعروض الوجود له بوجه ما، وإلا لكان المحال ممكنًا واللازم باطل. فظهر أن الثبوت الأزلي لماهية الممكن في نفس الأمر هو المصحح لعروض الإمكان المصحح للمقدورية، لا كما قالوا إنه المانع. وسبحان الله عما يصفون القدوس الواسع.

وأما الثاني: فلأن مرادهم أن كل ماصدق عليه صفة ثبوتية في نفس الأمر من غير فرض فهو ثابت، لما مر من قولهم إن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محالٌ. وذلك لأن اتصاف

٧٠ ب – إذا، صح هامش.
٧١ ب: أن.
٧٢ ح: يقتضيها.
٧٣ ب: تحقق.

الشيء بالصفة الثبوتية يستلزم تميّزه في نفسه من غير فرض لقولهم: «إن كل متميز له هوية يصح أن يشير إليه العقل»، وذلك لا يتصور إلا بتعيّنه وثبوته في نفسه، والنفي الصرف لا تعيّن له ولا إشارة إليه عقلا، وهو صريح فيما ذكرناه. ولا شك / [٨ظ] أن كل مالا تعيّن له في نفس الأمر ولا إشارة إليه عقلا لا يمكن أن يصدق عليه صفة ثبوتية في[٧٤] نفس الأمر، بل في فرض الذهن، وما لا تحقق له إلا فرضا لا يصح أن يصدق عليه صفة ثبوتية بحسب نفس الأمر بالضرورة، وكل ما يفرض فردا له من الصور الذهنية فهي كألفاظ الممتنعات ومفهوماتها ونقوش كتابتها أمورٌ ممكنةٌ مخلوقة لله تعالى كلٌ في مرتبته. وإنما المحال لذاته هو ما يفرض ما صدقا المفهوم المنفي الصرف على تقدير اتصافه به. وبهذا[٧٥] لا تحقق له في مرتبة ما أصلا، لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر، وكل ما هو كذلك لا يصدق عليه صفة ثبوتية أصلا. وبالله التوفيق فصلا ووصلا.

تتمة: إذا علمت تحرير معنى وجود كل شيء عينَ حقيقته ظهر لك أن ما قيل: «إن القائل بكون الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا على معنى أن الماهية يجوز تقرّرها في الخارج منفكةً عن الوجود، وإلا لزم اجتماع النقيضين، وهو الوجود والعدم. فإن الماهية إذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها، فيلزم أن تكون موجودة معدومة» انتهى كلامٌ ناشيء عن توهم أن المراد بعينية الوجود للماهية إنها عين الوجود بمعنى أن الماهية ليس لها ثبوت يغاير الوجود، كما يقتضيه قوله إن الماهية إذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها، وليس هذا بمراد، بل المراد ما مر تحريره، أن ماهية الممكن الثابتة في نفس الأمر أزلا إذا وجدت في الخارج فهي متحدة مع الشخص في الخارج، مع القول بأن وجود / الشخص الذي هو عين وجود الماهية في الخارج حادثٌ، وأن ثبوت الماهية [٩و] أزلي غير مجعول، وأن الخارج الذي تقرر فيه ثبوت الماهية إنما هو بمعنى نفس الأمر الأعم لا بالمعنى المقابل للذهن.

وكذلك ظهر أن ما قيل: «إن القائل يكون وجود كل شيء عينَ ماهيته لا يمكنه القول بأن ما ماهية ما من الماهيات[٧٦] معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه» انتهى كلام ناشيء عن

٧٤ ح – في، صح هامش.
٧٥ ب: هذا.
٧٦ ح: الماهية.

مثل التوهم المذكور من أن الثبوت لا يغاير الوجود، كما يدل عليه قوله لاستلزامها ارتفاع الشيء عن نفسه، وقد تبين لك[٧٧] بطلانه ببيان ما هو المقصود، والدليل على أن مراد الأشعري، ما مر تحريره، هو أن العلم تابع للمعلوم عنده، كما سيأتي النقل عنه في **الإبانة**، وهو مستلزم لكون المعدوم ثابتا في نفس الأمر أزلا، وإذا كان ثبوته أزليا ووجوده حادثا كان الثبوت غير الوجود قطعا، وكلما كان كذلك كان المراد بالعينية ما مر من الاتحاد في الخارج، لا ما توهم من أنه لا ثبوت يغاير الوجود. وبالله التوفيق ولي الفضل والجود.

تبصرة لا بد ههنا من إيراد مواضع من كلامهم في تقرير مسائل من الإلهيات، بما لا يتم إلا بالقول بأن المعدوم شيء وثابت، إراحةً للأفهام وإزاحة للأوهام بإذن الله الهادي العلام. **فأقول** وبالله التوفيق وبيده ملكوت التحقيق:

منها: ما في **المواقف** وشرحه من الاحتجاج على مغايرة إرادة الله تعالى للعلم بأنه: «لا بد لتخصيص الشيء بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الأوقات من ثبوت مخصص يقتضيه، وليس ذلك / المخصص العِلمَ، لأنه تبع للوقوع، أي: العلم بوقوع [٩ظ] شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه، لأنه ظله وحكايته»،[٧٨] انتهى.

ووجه دلالته على ما ذكرناه هو أن كون المعدوم بحيث يقع في وقت معين أمر ثابت له في نفسه من غير فرض فارض، وهو فرع كونه ثابتا في نفسه ومتميزا في نفسه،[٧٩] تحقيقا لمعنى كون العلم تابعا للمعلوم. فإن العلم إذا كان تابعا للمعلوم فهو يكشف التميز الثابت له في نفسه، لا أنه يكسبه تميزا. وعلى القول بالوجود الذهني فهو ظله وحكايته، وما لا تميز له في نفسه لا ظل له ولا حكاية من غير فرض. فكل مالا ثبوت له في نفسه لا يصح أن يقال فيه إنه بحيث يقع في وقت معين، لأن ما لاثبوت له في نفسه هو اللَّاشَيء المحض بالمعنى المذكور وهو الممتنع لذاته، ولا شيء من الممتنع يصح أن يقال فيه إنه بحيث يقع في وقت معين، وإلا لكان ممكنا لا محالا، فكل معدوم ممكن فهو ثابت أزلا في نفس الأمر قبل اعتبار تعلق العلم به.

٧٧ ب – لك.

٧٨ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١١٩–١٢٠.

٧٩ ح – ومتميزا في نفسه، صح هامش.

قال الشيخ الأشعري في كتاب **الإبانة** الذي هو آخر مصنفاته والمعول عليه[٨٠] في المعتقد: «وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم»[٨١] انتهى. يعني: أن كل ممكن بالنظر إليه في نفسه، وإن كان قابلا للطرفين عقلا، لكنه بالنظر إلى سبق علم الله فيه بوقوع أحد الطرفين لا إمكان فيه للطرف الآخر، لأن تاثير القدرة تابع لتعلق الإرادة، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، والفرض أن العلم قد تعلق بأحد الطرفين يعني الكفر فلا يريد إلا ما علم، ولهذا قال: «لكنه أراد أن / يكونوا كافرين كما علم». ولا شك [١٠و] أن العلم لم يتعلق بما تعلق به من أحوال المعدوم الممكن، كالكفر مثلا أو الإيمان إلا لكونه في نفسه مستعدا في الأزل لذلك، وإلا لما كان العلم كاشفا للمعلوم، واللازم باطل. لأن الله تعالى أحاط بكل شيء علما وهو عين القول بأن العلم تابع للمعلوم كاشف له على ما هو عليه في نفسه المستلزم لكون المعدوم الممكن ثابتا في نفسه، إذ لا شك أن كون المعدوم مستعدا للايمان مِثلا فرع تميزه في نفسه وهو فرع ثبوته في نفسه. فظهر أن القول بأن العلم تابع للمعلوم قول بأن الأشياء مستعدة في الأزل لما هي عليه فيما لا يزال، وقول بأن نفس الأمر أعم من الذهن والخارج، وقول بأن المعدوم شيء وثابت. وبالله التوفيق وله[٨٢] الحمد عدد كل ناطق وصامت.

ومنها: ما في **المواقف** من الإحتجاج على أن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة بقوله: «أن الموجب للعلم ذاته، والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهومهاتها، ونسبة الذات إلى الكل سواء»،[٨٣] انتهى.

ووجه دلالته على ما ذكرناه، هو أنه صرح بأن لذوات المعلومات ومفهوماتها اقتضاء للمعلومية قبل اعتبار تعلق العلم بها، وكل معدوم ذاته تقتضي المعلومية فليس بمعدوم محض، لأن المعدوم المحض بالمعنى المذكور لا تميز له في ذاته من غير فرض فلا اقتضاء فيه للمعلومية. وأما مفهومات ألفاظ الممتنعات فهي كألفاظها ونقوش كتابتها من الأمور الممكنة، والمحالات يتعلق بها العلم ملحوظة بعنوان ما، لا على تقدير اتصافها بالعنوان فلا تكون / ممتنعة على ذلك التقدير، أي تقدير كونها ملحوظة بعنوان ما، وإنما الممتنع هو ما فرض ما [١٠ظ]

٨٠ ج – عليه.

٨١ أبـي الحسـن علـي بـن إسـماعيل الأشـعري، **الإبانـة عـن أصـول الديانـة**، (تحقيـق: عبـاس صبـاغ)، بيـروت: دار النفائـس، ١٩٩٤م، ص ٣٤.

٨٢ ح: ولله.

٨٣ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٠٤.

صدق لمفهوماتها على تقدير اتصافها بالعنوان. وقد تبين أنه على هذا التقدير لا تميز له في ذاته تحقيقا لتقدير اتصافه بالعنوان، وكل مالا تميز له في ذاته لا يصح أن يتعلق به علم ما من غير فرض، وكل ما لا يصح أن يتعلق به علم ما من غير فرض لا اقتضاء فيه للمعلومية، دفعا للتناقض. فليس شيء من المعدومات مما تعلق به علم الله تعالى أزلا بمعدوم محض، ولا شيء صرف بالمعنى المذكور ولا غير ثابت في نفس الأمر. وإذا لم يكن لا شيئا ولا غير ثابت في نفس الأمر فهو شيء وثابت في نفس الأمر لإستحالة إرتفاع النقيضين، فإتضح أن القول بأن المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات قول بأن المعدوم الممكن شيء وثابت في نفس الأمر، وبأن نفس الأمر أعم من الذهن والخارج. والحمد لله رفيع الدرجات ذي المعارج.

ومنها: أن صاحب **المواقف** لما نقل عن الفرقة القائلة بأنه تعالى لا يعلم غيره دليلها وهو: «أن العلم بالشيء غير العلم بغير ذلك الشيء، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة، فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى، وذلك محال بالتطبيق.»[٨٤]

قال: «والجواب: أن ما ذكرتموه من كثرة العلم في الإضافات والتعلقات لا في ذات العلم، فإن العلم واحد بالذات يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته، وتكثر الإضافات والتعلقات لا يمتنع، لأنها أمور اعتبارية لا موجودة»،[٨٥] انتهى.

[١١و] ووجه / دلالته على ما ذكرناه أن الإضافة تقتضي طرفين وهي أزلية، ولا وجود للحوادث أزلا، فلو لم يكن لها ثبوت في نفس الأمر كانت إعداما محضة، والعدم المحض بالمعنى المذكور لا يصح أن يصير طرفا للنسبة، فلا بد من القول بالثبوت. وبالله التوفيق ذي الملك والملكوت.

ومنها: أن صاحب **المواقف** لما نقل[٨٦] عن المعتزلة إنكارهم أن يكون علمه تعالى صفة زائدة قائمة به تعالى محتجين بأنه تعالى عالم بما لا نهاية له، فإذا فرض أن علمه زائد على ذاته لزم أن يكون له علوم موجودة غير متناهية، ضرورة أن العلم بشيء غير العلم بشئ آخر.[٨٧]

٨٤ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٠٦.
٨٥ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٠٦.
٨٦ ب – لما نقل، صح هامش.
٨٧ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١١٣.

قال: «والجواب: أن التعدد في التعلقات العلمية، وهي إضافات فيجوز لا تناهِيها، وأما ذات العلم فواحدة»[٨٨] انتهى. **ووجه** دلالته على ما ذكرناه ظاهر[٨٩] مما مر تقريره.

ومنها: أن صاحب **المواقف** لما نقل عن جمهور الفلاسفة: «أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة، وإلا فإذا علم مثلا أن زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها، فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله، والأول يوجب التغير في ذاته من صفة إلى آخر، والثاني يوجب الجهل، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه».[٩٠]

قال: «والجواب: منع لزوم التغير فيه، بل إنما هو في الإضافات، لأن العلم عندنا إضافة مخصوصة أو صفة حقيقية ذات إضافة، فعلى الأول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير إضافته فقط. وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة، بل في مفهوم اعتباري وهو جائز»،[٩١] انتهى. ووجه / دلالته على ما ذكرناه ظاهر مما مر. [١١ظ]

ولقائل أن يقول أن التغير في الإضافة من حيث هي إضافة جائز، لكنه قد يمتنع في خصوص بعض الإضافات لاستلزامه المحال. فإن الإضافة إذا كانت نفس العلم كان زوالها في بعض الأزمنة زوال العلم فيه، ولا شك في استحالته. وكذا إذا كان العلم صفة ذات إضافة، فإن العلم مالم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما، فإذا تعلق بالشيء ثم زال التعلق عنه وقتا مّا، زال معلومية للعلم في ذلك الوقت.

والجواب: أن لعلم الله تعلقين، أزليا وهو تعلقه بالأشياء في ثبوتها الأزلي، وحادثا تابعا لوجودها الحادث. والأول لا يتغير، فإن وجود الحق عند المتكلمين ليس زمانيا، أي: مما لا يمكن حصوله إلا في زمان، فتقدمه على العالم ليس تقدما زمانيا، بل هو قسم سادس عندهم كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض. وسماه بعضهم ذاتيا لكنه ليس كالذاتي عند الحكماء، بل هو تقدم حقيقي لا يجامع المتأخر فيه المتقدم، وعلمه تعالى ذاتي له، فعلمه تعالى بالأشياء أزلي محيط بالزمان وما فيه، فالحوادث كلها حاضرة عنده تعالى أزلا في ثبوتها من غير تعاقب

٨٨ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١١٣.
٨٩ ح: ظاهرة.
٩٠ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٩٨.
٩١ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٩٨.

في إدراكه تعالى لها، ولا تزال كذلك أبدا، مع كونها متعاقبة في وجوداتها الخارجية. كما أنك إذا فتحت المصحف مثلا وقع بصرك على ما في الصفحة من الحروف والكلمات كلها دفعة من غير ترتب وتعاقب رؤيتك إياها مع كونها مترتبة في محالها من الورق ومتعاقبة في الوجود عند كتابة الكاتب لها شيئا بعد شيء.

[١٢و] وأما الثاني: التابع / لوجودها الحادث فهو الذي يتغير، والمحال إنما يلزم على تقدير تغير الأول ولا تغير له؛ بل هو ثابت أزلا وأبدا، وأما تغير الثاني فلا يستلزم محالا، لأنه إنما يتغير بمقتضى التعلق الأول. فإن الثاني من المعلومات بالتعلق الأول أزلا فالتغير في المعلوم لا في العلم. ولا محذور في ذلك لأنه بالعلم يتغير، ويشهد للتعلق الحادث ظاهر قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران، ٣/ ١٤٢] وقوله تعالى: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ [العنكبوت، ٢٩/ ٢-٣] وقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد، ٤٧/ ٣١] وأمثالها.

قال الشيخ –قدس سره– في الباب ٥٥٨ من **الفتوحات المكية**:[٩٢] «الخبرة كل علم حصل بعد الابتلاء، وهذا لإقامة الحجة، فإنه يعلم ما يكون قبل كونه، لأنه علمه في ثبوته أزلا وإنه لا يقع في الكون إلا ما ثبت في العين. وما كل أحد في العلم الإلهي له هذا الذوق، فتعلق علم الخبرة تعلق خاص»[٩٣] انتهى.

وقال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ [العنكبوت، ٢٩/ ٣] الآية؛ «فليتعلقنّ علمه بالامتحان تعلقا حاليا يتميز به الذين صدقوا في الإيمان والذين كذبوا فيه وينوط به ثوابهم وعقابهم لذلك»[٩٤] انتهى. وقال في قوله تعال: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ

٩٢ للشيخ محيي الدين محمد بن علي، المعروف: بإبن العربي الطائي المالكي (ت. ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)، إسم الكتاب: **الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية**، وهو من أعظم كتبه، ذكر فيه خمسمائة وستين بابا. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ١٢٣٦.

٩٣ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ٢٣٩.

٩٤ ناصرالدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشرازي البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، بيروت: مؤسسة شعبان، ٤/ ١٣٥.

اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [آل عمران، ٣/ ١٤] الآية: «وقيل: معناه ليعلمهم[٩٥] علما يتعلق به الجزاء، وهو العلم بالشيء موجودا»[٩٦] انتهى.

قال الجلال السيوطي رحمه الله في حاشيته على **أنوار التنزيل**:[٩٧] «قال الزجاج:[٩٨] المعنى / ليقع ما علمناه غيبا مشاهدا للناس ويقع منكم، وإنما يقع المجازاة على ما علمه الله تعالى من [١٢ظ] الخلق وقوعا، لا على ما لم يقع. وقال أيضا –يعني: الزجاج– في قوله تعالى ﴿وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ ما في صُدُورِكُمْ﴾: [آل عمران، ٣/ ١٥٤]، أي: ليختبره بأعمالكم، لأنه قد علمه غيبا فيعلمه شهادة، لأن المجازاة تقع على ما علم مشاهدة، أعني: على ما وقع من عامله، لا على ما هو معلوم منه»[٩٩] انتهى.

وقال البيضاوي في قوله تعالى ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ﴾ [الكهف، ١٨/ ١٢] الآية؛ «ليتعلق علمنا تعلقا حاليا مطابقا لتعلقه أولا تعلقا استقباليا»[١٠٠] انتهى.

فالمتكلمون يوافقون الحكماء في أن علم الحق تعالى ليس زمانيا، لكنهم يثبتون التعلق الزماني أيضا، ففازوا بالعلم مع كمال الإيمان. وبالله التوفيق ذي الجود والإحسان.[١٠١]

ومنها: ما في **المواقف** وشرحه من الإحتجاج على أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات بقوله «إن المقتضى للقدرة هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، لأن الوجوب

٩٥ ح: ليعلم.

٩٦ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** للبيضاوي، ٢/ ٤٥.

٩٧ للقاضي الإمام العلامة ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي (ت. ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)، وتفسيره هذا كتاب عظيم الشأن، غني عن البيان، لخص فيه من **الكشاف** ما يتعلق بالأعراب والمعاني والبيان، ومن **التفسير الكبير** ما يتعلق بالحكمة والكلام، ومن التفسير الراغب ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق ولطائف الإشارات. ثم إن هذا الكتاب رزق من عند الله سبحانه وتعالى بحسن القبول عند جمهور الأفاضل والفحول فعكفو عليه بالدرس والتحشية، فمنهم من علق تعليقة على سورة منه، ومنهم من حشى تحشية تامة، ومنهم من كتب على بعض مواضع منه. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ١/ ١٨٦-١٨٨.

٩٨ هو أبو إسحق إبراهيم ابن محمد ابن السري ابن سهل البغدادي النحوي، يعرف بالزجاج (ت. ٣١١هـ/ ٩٢٣م)، صنف من الكتب **المالي في النحو، جامع المنطق، خلق الإنسان، كتاب الاشتقاق**... وغير ذلك. أنظر: **هدية العارفين** لإسماعل باشا البغدادي، ١/ ٥.

٩٩ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **نواهد الأبكار وشوارد الأفكار**، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، ٢٠٠٥م. ٣/ ٦٦.

١٠٠ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** للبيضاوي، ٣/ ٢١٧.

١٠١ ح – ومنها أن صاحب المواقف لما نقل عن الفرقة القائلة ... وبالله التوفيق ذي الجود والإحسان، صح هامش.

والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء»[١٠٢] انتهى.

ووجه دلالته على ما ذكرناه، هو أن الإمكان قد مر أنه صفة ثبوتية لا يتصف بها إلا ما هو ثابت في نفس الأمر، لأنه لا يعرض إلا لمعدوم قابل[١٠٣] للوجود، ولا شيء مما هو غير ثابت في نفس الأمر قابل للوجود. لأن ما لا ثبوت له في نفس الأمر هو الممتنع بالذات، ولا شيء من الممتنع ممكن، فكل معدوم معروض للإمكان فهو شيء وثابت في نفس الأمر. وبالله التوفيق في السر والجهر.

ومنه: يظهر أن هذا الاستدلال ليس كما قال صاحب **المواقف**، بناء على: «أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض، لا امتياز فيه أصلا / ولا تخصيص[١٠٤] قطعا، فلا يُتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه، وإلا لجاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة مانعة من تعلق القدرة به»،[١٠٥] انتهى. بل إنما يصح هذا الاستدلال بناء على أن المعدوم الممكن شيء وثابت في نفس الأمر. فإن المصحح للمقدورية هو الإمكان، والمصحح لعروض الإمكان للمعدوم هو ثبوته في نفس الأمر. فإن ما لا ثبوت له في نفس الأمر هو النفي المحض الذي لا امتياز فيه أصلا ولا تخصص[١٠٦] قطعا، أعني الممتنع لذاته، ولا شيء من الممتنع لذاته بما يصح أن يعرض له الإمكان فلا شيء مما هو نفي محض بمعدوم ممكن، وتنعكس إلى لا شيء من المعدوم الممكن بنفي محض ولا شيء صرف، فكل معدوم ممكن شيء وثابت في نفس الأمر. [١٣و]

وإذا ثبت أن المصحح لعروض الإمكان هو الثبوت الأزلي في نفس الأمر، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، فلا جائز أن يكون خصوصيته بعض المعدومات الثابتة مانعة من تعلق القدرة، إذ لا ثبوت إلا للمعدومات الممكنة، وهي[١٠٧] ليس لها أزلا إلا الثبوت والقابلية للوجود.

١٠٢ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٦٣.
١٠٣ ج: إلا المعدوم القابل.
١٠٤ ج ب: تخصص.
١٠٥ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٨٨.
١٠٦ ح: تخصيص.
١٠٧ ب–هي.

فلو كان خصوصية بعض المعدومات الثابتة مانعة لكان ذلك إما لثبوتها أو لإمكانها، ولا سبيل إلى شيء منهما. أما الثاني فلانه المصحح للمقدورية ولا شيء من المصحح بمانع. وأما الأول فلأنه المصحح لعروض الإمكان المصحح للتعلق، ولا شيء من مصحح المصحح بمانع. وبالله التوفيق المحيط الجامع.

ومنها: ما في **شرح المواقف**: «أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي[١٠٨] عليه فيما لا يزال، / وقدرة إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها»[١٠٩] انتهى. [١٣ظ]

ووجه دلالته على ما ذكرناه، هو أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، والعلم تابع للمعلوم، فتعلق العلم بها أزلا على ما هي عليه فيما لا يزال تابع لكونها في أنفسها، بحيث تكون على ما هي عليه فيما لا يزال. وذلك فرع كونها أشياء وثابتة لما تبين غير مرة، فهو قول بأن المعدوم الممكن شيء وثابت، وأن نفس الأمر أعم من الذهن والخارج، وأن الأشياء الثابتة مستعدة في أنفسها أزلا لِمَا تكون عليه فيما لا يزال، فتخصيص الإرادة حدوث كل شيء بوقته المخصوص مستند إلى العلم التابع للمعلوم الثابت المستعد بالاستعداد الأزلي لحدوثه[١١٠] في ذلك الوقت، لا قبله ولا بعده، بمقتضى الحكمة الإلهية[١١١] التي اقتضى جوده ورحمته مراعاتها، مع غناه الذاتي عن العالمين. فلا يلزم الترجيح بلا مرجح، وإن جوزته الأشاعرة فضلا عن الترجح بلا مرجح. وهذا الذي اقتضاه قولهم في القضاء والقدر من استناد التخصيص إلى الاستعداد الأزلي، كما اقتضاه أيضا قولهم في غير ما موضع منها، العلم تابع للمعلوم، كما مر هو التحقيق.

وأما ما في **شرح المواقف** في مباحث الممكن:

> من أن المؤثر في الحدوث قديم مختار عندنا، وفعله تابع لإرادته، وتعلق إرادته بتخصيص الحدوث ببعض الأوقات مع تساويها لا يحتاج إلى داع، بل له أن يختار أحد مقدورية المتساويين على الأخر بلا سبب يدعوه إليه. فإن ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح

١٠٨ ج: هي.
١٠٩ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٢٦١.
١١٠ ح: فحدوثه.
١١١ ج: الإليهية.

[١٤و] الصادر من الفاعل لأحد مقدورية على الآخر، / لا لداع يدعوه إلى اختيار ذلك المقدور غير وقوع أحد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مؤثر. والثاني هو المحال لأنه ترجح أحد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج، وهو باطل بالضرورة، وأما الأول فليس بمحال، لأنه ترجيح من غير مرجح أي من غير داع، لا من غير ذات تتصف بالترجيح، ولا استحالة فيه، لأن المؤثر إذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء.[١١٢] انتهى. فلا تحقيق فيه.

أما أولا: فلما قال السيد قدس سره:

وفيه بحث، وهو أن المختار وإن رجّح أحد مقدورية بإرادته، لكن إذا كان إرادته[١١٣] لأحدهما مساوية لإرادته للآخر بالنظر إلى ذاته توجه أن يقال لم اتصف بإحدى الإرادتين دون الأخرى، فإن أسند ترجيح هذه الإرادة إلى إرادة أُخرى نقلنا الكلام إليها، ولزم تسلسل الإرادات،[١١٤] وإن لم يسند إلى شيء فقد ترجح أحد المتساويين على الأخر بلا سبب. فإن قيل: الإرادة واحدة لكن يتعدد تعلقاتها بحسب المرادات. قلنا: فيلزم حينئذ التسلسل[١١٥] في التعلقات.[١١٦] انتهى.

وأما ثانيا: فلأن الله تعالى كما أنه غني بالذات عن العالمين كذلك حكيم جواد ذو الرحمة، وكما أن مقتضى غناه عن العالمين أن لا يكون صدور شيء منها لازما لذاته يمتنع الانفكاك عنه تحقيقا لمعنى الغنى الذاتي، كذلك مقتضى جوده ورحمته مراعاة مقتضى الحكمة بإبراز الأشياء على ما هي عليه في أنفسها مما اقتضاه استعداداتها الأزلية أن تكون عليها فيما لا يزال. فالحق عز وجل من حيث غناه الذاتي له الترجيح لا لداع. ولكن من حيث جوده ورحمته لا يرجح إلا [١٤ظ] ما اقتضته الحكمة من إبراز / ما استعدت الأشياء له في أنفسها كما قال تعالى: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ [طه، ٢٠/ ٥٠] وهو ترجيح لداعي الحكمة بمقتضى الجود والرحمة لا لوجوبه عليه، تعالى الله عن ذلك. والكمال الأتم هو الجمع بين مقتضيات الأسماء، فالقول بأن الكمال في

١١٢ **شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٣٥١.
١١٣ ح – لكن إذا كان إرادته، صح هامش.
١١٤ ج: إرادة.
١١٥ ح: تسلسل.
١١٦ **شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٣٥١-٣٥٢.

الترجيح لا لداع نظر إلى مقتضى الغناء[١١٧] فقط، والقول بأن الكمال في الترجيح لداعي الحكمة جودا ورحمة مع الغنى عنه المقتضى لجواز الترجيح لا لداع نَظَرًا إلى مقتضى الغنى، مع الحكمة المرعية بمقتضى الجود والرحمة. وهذا أي الذي اقتضاه كلامهم في القضاء والقدر وفي غير ما موضع منها قولهم إن العلم تابع للمعلوم من أن الترجيح لداعي الحكمة مع الغنى عنه هو المذكور في **العقائد العضودية**[١١٨] المسماة **عيون الجواهر** حيث قال: «راعى الحكمة فيما خلق وأمر تفضلا ورحمة لا وجوبا»[١١٩] انتهى. وهو النظر الأتم المستوفي الأركان. وبالله التوفيق الغني الجود الرحمن.

ومنها: ما في **المواقف** وشرحه من إلزامهم للمعتزلة في زعمهم استقلال العبد في أفعاله: «بأن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وإلا جاز انقلاب العلم جهلا. وما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد، وإلا جاز ذلك الانقلاب، ولا مخرج عنهما لفعل العبد، وإنه يبطل الاختيار بالاستقلال»[١٢٠] انتهى.

وتحريره أن العلم قد تبين أنه تابع للمعلوم، فتعلقه أزلا بصدور فعل من العبد وعدم صدور آخر عنه تابع لكون العبد في نفسه بحيث يقع منه هذا ولا يقع منه ذاك بمقتضى استعداده الأزلي، وهو فرع كونه له شيئا وثابتا في نفس الأمر لِمَا تبين غير مرة. فلو لم[١٢١] يجب وقوع الأول / وعدم [١٥و] وقوع الثاني لم يكن العلم المتعلق بأنه يقع منه هذا ولا يقع منه ذاك تابعا لِمَا هو العبد عليه في نفسه مما يقتضيه استعداده الأزلي، فيلزم الانقلاب المذكور، واللازم باطل. فكل ما يقع من العبد من الفعل والترك باختياره فهو مضطر إلى اختياره بالقدر السابق، فلا استقلال في الاختيار.

ومن هنا يظهر أن ما في **شرح المواقف** من الاعتراض على الأشاعرة من جهة المعتزلة: «بأن العلم تابع للمعلوم، فإن العلم بأن زيدا سيقوم غدا مثلا إنما يتحقق إذا كان هو[١٢٢] في نفسه

١١٧ ب: الغنى.

١١٨ للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)، وهي مختصرة مفيدة، واعتنى عليه الفضلاء فشرحه: منهم جلال الدين الدواني، السيد الشريف الجرجاني، محمد بن سليمان الكافيجي... وغيرهم. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ١١٤٤.

١١٩ حسين بن شهاب الدين الكيلاني الشافعي، **شرح العقائد العضدية**، (تحقيق: نزار حمادي)، ص ١٨.

١٢٠ ب – انتهى. | **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٢٢٣.

١٢١ ج: فلم لم.

١٢٢ ج – هو.

بحيث يقوم فيه دون العكس. فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه، وسلب القدرة والاختيار، وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا، لكونه عالما بأفعاله وجودا وعدما.»[١٢٣] انتهى اعتراض ناشيء عن عدم إمعان. فإن العلم إذا كان تابعا كان كاشفا لِماَ هو المعلوم عليه في نفسه مما يقتضيه استعداده الأزلي. ولا شك أن ما هو المعلوم عليه في نفسه من مقتضيات استعداده الأزلي لا يقبل التغير وإلا لما كان العلم كاشفا لما هو عليه بتمامه. لكن الله قد أحاط بكل شيء علما فلا خروج عما سبق به العلم.[١٢٤]

قال الشيخ الأشعري في **الإبانة**: «ونشهد أنه يعلم ما يعمل العاملون وإلى أين ينقلب المنقلبون»[١٢٥] ثم قال: «وأن أحدا لا يقدر على الخروج من علم الله تعالى»[١٢٦] ثم قال: «ونعلم أن ما أصابنا لم يكن ليُخْطِئَنا وما أخطأَنا لم يكن ليصيبنا، وانّا لا نملك لأنفسنا نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله تعالى»[١٢٧] انتهى. وإنما حكم بأن أحدا لا يقدر على الخروج من علم الله، لأن العلم تابع للمعلوم / كاشف لما هو المعلوم عليه في نفسه، وما هو المعلوم عليه في نفسه هو ما يقتضيه [١٥ظ] استعداده الأزلي وما اقتضاه الاستعداد من الوقوع أو اللا وقوع لا يستطيع أحد الخروج عنه. ومنه يظهر أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وأنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله. وكلما كان كذلك لم يقبل المعلوم التغير عما سبق العلم بوقوعه منه أولا وقوعه، وإذا لم يقبل المعلوم التغير عما هو عليه في نفسه مما كشفه العلم[١٢٨] الأزلي المحيط كان كل فعل اقتضاه استعداده الأزلي أنه سيقع منه مما كشفه العلم التابع للمعلوم واجب الوقوع. وكل فعل اقتضاه استعداده الأزلي أنه لا يقع منه ممتنع الوقوع تحقيقا لكون العلم تابعا[١٢٩] للمعلوم كاشفا له

١٢٣ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٢٢٣.

١٢٤ وفي هامش ح: أما اندفاع النقض بأن الله تعالى عالم بأفعاله وليس بمجبور في اختياره، بل هو فاعل مختار، فبأن الله تعالى لما علم أفعاله وجودا وعدما فلا يناقض نفسه بفعل ضد ما علم، فإذا نظر إلى ذات الغني يقال إنه فاعل مختار، وإذا نظر إلى تعلق علمه تعالى بفعله، يقال إنه فاعل موجب، ولا محذور فيه إذ لو جوز فعله خلاف ما علم يلزم أن يجوز مناقضته نفسه والتالي باطل، وإذا ارتفع الجواز يتحقق الوجوب، ولا يلزم من هذا أن يكون الحق موجبا بالذات، بل اللازم أنه فاعل مختار بالذات وفاعل موجب باعتبار تعلق علمه بأفعاله، سيجيء من المحقق تفصيل هذا.

١٢٥ **الإبانة عن أصول الديانة** للأشعري، ص/ ٢٦.

١٢٦ **الإبانة عن أصول الديانة** للأشعري، ص/ ٣٧.

١٢٧ **الإبانة عن أصول الديانة** للأشعري، ص/ ٣٧.

١٢٨ ح – العلم، صح هامش.

١٢٩ ب: تابع.

كشفا إحاطيا دفعا للانقلاب المذكور. وكلما كان كذلك كان العبد في أفعاله الاختيارية مجبورا في عين اختياره أي مضطرا بالقدر السابق إلى اختياره، لا مستقلا بالاختيار. وبالله التوفيق مقلب الليل والنهار.

لا يقال من جهة المعتزلة: نحن نختار أن ما هو العبد عليه في نفسه أزلا ويقتضيه استعداده الأزلي هو أنه مستقل في الاختيار، لا مجبور في اختياره. **لأنا نقول** من ليس من أهل كشف الحقائق لا يعلم ما سبق به العلم الأزلي إلا من جهة الوحي المعصوم عن الخطاء، إذ لا مدخل للعقل في ذلك من طريق الفكر وقد دل الوحي المعصوم عن الخطاء على أن العبد لا يشاء إلا أن يشاء الله، وعلى أن ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن، وعلى أنه لا قوة إلا / **بالله**. وكلما كان [١٦و] كذلك بطل قول المعتزلة أن العبد يفعل ما لا[١٣٠] يشاء الله من الأُمور المنهي عنها التي يرتكبها، وأن الله يشاء ما لا يفعله العبد من الأُمور المأمور بها التي يتركها. بل كل ما يفعله العبد مأمورا كان أو منهيا فهو مما شاء الله وقوعَه منه باختياره،[١٣١] وكل ما شاء الله وقوعَه منه باختياره وجب وقوعه منه باختياره، وكلما كان كذلك كان مجبورا في اختياره لا مختارا بالاستقلال. وبالله التوفيق الكبير المتعال.

وأما قوله قدس سره: «وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا»[١٣٢] الخ.

فجوابه: أنه غير لازم، لأن الله تعالى غني بالذات عن العالمين، ومقتضى غناه عنها أن لا يكون صدور شيء منها[١٣٣] لازما لذاته. وكلما كان كذلك جاز أن يرجح ما شاء منها لداع أو غير داع، لأن الله غني حميد، وكلما كان كذلك[١٣٤] له الترجيح لما شاء من طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته الغنية عن العالمين كان فاعلا مختارا في الترجيح لا يتعين عليه ترجيح أحد الطرفين لخصوصه.[١٣٥] وهذا هو الاستقلال في الاختيار، لكن الله تعالى مع استقلاله في الاختيار لا يرجح إلا ما اقتضته الحكمة لما يقتضيه الجود والرحمة من مراعاة مقتضى الحكمة، فهو تعالى

١٣٠ ج – لا.
١٣١ ب + باختياره، صح هامش. | ج، ح – باختياره.
١٣٢ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٢٢٣.
١٣٣ ج: عنها.
١٣٤ ج، ب – كذلك.
١٣٥ ب، ح: بخصوصه.

بالنظر إلى غناه الذاتي مستقل في الاختيار، يرجح أي طرف شاء وبالنظر إلى ما سبق به العلم من ترجيح ما اقتضته الحكمة بمقتضى الجود والرحمة، لا للوجوب عليه سبحانه، لا يرجح إلا أحد الطرفين على التعيين، ولا منافاة بين الاعتبارين. لأن الاستقلال في الاختيار بالنظر إلى الغنى الذاتي والتعيين بالنظر إلى مراعاة الحكمة، فلا يلزم من تعيين أحد الطرفين بالترجيح نظرا إلى / سبق العلم لمراعاة الحكمة أن لا يكون مستقلا بالاختيار في الترجيح[١٣٦] من غير تعيين نظرا إلى غناه الذاتي. [١٦ظ]

وأما العبد فليس له جهة الغنى الذاتي حتى يصح له الاستقلال بالاختيار بوجه مّا، فإنه فقير بالذات إلى الله الغني بالذات في أصل وجوده وكمالاته التابعة لوجوده التي منها قدرته وإرادته، إذ لا فعل له[١٣٧] إلا بقوة بالضرورة، ولا قوة له إلا بالله بالنص المتواتر. ثم أنه لا يفعل إلا ما يشاء بالضرورة، ولا يشاء إلا ما يشاء الله، فلا يفعل إلا ما شاء الله ولا يشاء الله إلا ما سبق به العلم، لأن الإرادة تابعة للعلم، ولا سبق العلم إلا بما هو المعلوم عليه في نفسه، لأن العلم تابع للمعلوم فلا يفعل العبد إلا ما يقتضيه استعداده الأزلي، وليس في استطاعته ترجيح غير ذلك. فإنه لا ترجيح له بالنظر إلى ذاته، إذ لا ترجيح له إلا بالله وإلا جاز الانقلاب المذكور، وكلما كان كذلك بطل استقلال العبد بوجه مّا في الاختيار في الطوع والأباء. واتضح الفرق بين الحق عز وجل والخلق وانكشف الغطاء. والحمد لله نور الأرض والسماء.

ومنها: ما في **المواقف** أيضا[١٣٨] ردا على المعتزلة في دعوى الاستقلال أيضا من قوله: «ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعا، وما أراد عدمه منها لم يقع قطعا، فلا قدرة على شيء منهما[١٣٩] على الاستقلال أصلا»،[١٤٠] انتهى.

وتقريره واضح مما بيّناه آنفا. فإن الإرادة تابعة للعلم، والعلم تابع للمعلوم، كاشف له على ما هو عليه في نفسه، فلا يقبل التغير، وكلما كان كذلك بطل الاستقلال. وقد تبين غير مرة أن

١٣٦ ح: با لترجيح.
١٣٧ ب – له، صح هامش.
١٣٨ ب – أيضا، صح هامش.
١٣٩ ج: منها.
١٤٠ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٢٢٣-٢٢٤.

كشف العلم لِمَا هو المعلوم[١٤١] عليه يقتضي كون / المعلوم متميزا في نفسه، وتميزه فرعُ ثوبته في [١٧و]
نفسه، فالمعدوم الممكن شيء وثابت في نفس الأمر، ونفس الأمر أعم من الذهن والخارج، ولا يرد النقض بالباري تعالى كما قاله الشارح لِمَا بيناه أيضا.

ومنها: ما في **شرح المواقف** عند قول المصنف الحكيم ذو الحكمة من قوله: «وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والإتيان بالأفعال على ما ينبغي»،[١٤٢] انتهى.

وهذا قول بأن للأشياء تميزا في أنفسها أزلا، وإلا لما كشفها العلم، والتميز فرع الثبوت، فالمعدوم الممكن شيء وثابت في نفس الأمر،[١٤٣] ونفس الأمر أعم من الذهن والخارج إلى غير ذلك مما يطول استقصاؤه.

وفيما نقلناه محررا كفاية للدلالة عند كل مصنف على أن أصحابنا الأشاعرة قائلون بأن المعدوم شيء وثابت في المعنى وإن أنكروه في اللفظ. وعلى أن إنكارهم ناشيء عن عدم تحرير محل النزاع، كما يدل عليه قول صاحب **المواقف**: «وإن أردتم غير ذلك القدر منعنا ثبوته للمعدوم الممكن، وعليكم أولا تصويره، حتى نعلم أنه ماذا وتقريره»[١٤٤] الخ. وقد مر نقله وتصويره وتقريره وتحريره ولله الحمد. وبعد تحرير محل النزاع يصير النزاع لفظيا عند التحقيق وبالله التوفيق.

تنبهات الأول: المعدوم المطلق، أي: ما يفرض ما صدقا لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان لا يصح أن يكون معلوما بوجه مّا، لما تبين أن العلم يقتضي إضافة مقتضية لطرفين متما يزين في الجملة، ولا تميز للمعدوم المطلق بالمعنى المذكور، فلا يصح وقوعه طرفا للنسبة، فهو مساو للمجهول المطلق، لأنه الذي لا وجود له / في الخارج، ولا في الذهن، ولا ثبوت في [١٧ظ]
نفس الأمر؛ لأن كل متحقق في إحدى هذه المواطن فقد تعلق به علمه تعالى، فنقول لو صح أن يكون المعدوم مطلقا معلوما بوجه ما لزم أن يكون المجهول مطلقا معلوما بوجه ما، لما تبين من تساويهما، واللازم باطل لاستلزامه التناقض، فالملزوم مثله. فكل ما تعلق به علم ما فله تحقق بوجه ما ألبتة.

١٤١ ج – المعلوم، صح هامش.
١٤٢ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ٣٢١.
١٤٣ ح – في نفس الأمر، صح هامش.
١٤٤ **شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٢٨٣.

الثاني: من معلومات الله تعالى مالا يتعلق به علمه إلا من حيث تعلقه بالعقل والوهم ولوازمهما من اختراع ما لا يصح وجوده في الخارج ولا ثبوت له في نفس الأمر، كاختراع الكفار الشريك وقولهم اتخذ الله ولدا، فإن الثابت في نفس الأمر أن الله لا شريك له وأنه لم يلد ولم يولد فلو لم يكون للممتنعات التي لا يتعلق بها[١٤٥] العلم الأزلي إلا من الحيثية المذكورة نوع وجود في ذهن المخترعين لها كانت إعدما محضة، إذ لا وجود لها في الخارج ولا ثبوت في نفس الأمر من غير تلك الحيثية، ولا مواطن لتحقق الأشياء إلا هذه الثلاثة، ولا شيء من الأعدام المحضة مما يصح تعلق علم ما به أصلا لما مر غير مرة. لكن تلك الممتنعات قد تعلق بها علم الحق تعالى أزلا من تلك الحيثية، فلا بد أنْ يكون لها نوع ثبوت من تلك الحيثية في ذهن المخترعين لها أزلا، ليصح تعلق العلم الأزلي بها، ولا بد أن يكون لها نوع وجود في ذهنهم فيما لا يزال على طبق مقتضى استعدادهم الأزلي ليصح تعلق علمهم بها.[١٤٦]

فظهر أن الإشكال الوارد في العلم بالمعدومات الخارجية عند القائل بأن العلم صفة ذات إضافة لا يندفع إلا باختيار الوجود الذهني، كما ذهب إليه الإمام / في **المباحث المشرقية**[١٤٧] [١٨و] ويؤيده أنه لا دليل تاما للمتكلمين على نفي الوجود الذهني، فإنهم ذكروا وجهين: أحدهما: أن تصور الشيء لو اقتضى حصوله في الذهن لزم من تعقل[١٤٨] السواد والبياض والحكم بتضادهما أن يكون الذهن أسود وأبيض وأن يجتمع الضدان في محل واحد واللازم باطل. ثانيهما: أن تعقل الشيء لو كان بحصول ماهية في الذهن لزم من تصور السماء والجبل حصولهما في الذهن مع عظمهما واللازم باطل.

وصاحب **المواقف** بعد أن أجاب عن الأول:

> بأن لوازم الماهية منها ما هو لازم لها في الذهن والخارج كالزوجية للأربعة، ومنها ما هو لازم بشرط وجودها في الذهن كالكلية، ومنها ما هو لازم بشرط وجودها الخارجي كالسواد

١٤٥ ح: به.

١٤٦ ج – بها.

١٤٧ للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦هـ/ ١٢١٠م). كتاب في علم الإلهي والطبيعي، كبير مثل شرح المقاصد حجما، جمع فيه آراء الحكماء السالفين ونتائج أقوالهم وأجاب عنهم. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ١٥٧٧-١٥٧٨.

١٤٨ ح: تعلق.

والبياض، فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه ولا اجتماع الضدين.[١٤٩] وعن الثاني: بأن الممتنع حصول هوية السماء والجبل في الذهن، أي: ماهيتهما الموجودة بالوجود الخارجي، فإنها المتصفة بالعظم لا الصورة[١٥٠] الظلية المخالفة لها في اللوازم. وقال: هذا الذي ذكروه في هاتين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك لفظ الماهية، فإنه يطلق على الأمر المعقول وعلى الموجود الخارجي فظُنَّا أمرا وحدا وبني[١٥١] عليه اشتراكهما في الأحكام كلها، وقد تبين فساد ذلك الظن.[١٥٢] انتهى.

ومع هذا قد صرحوا بإثبات الوجود الذهني في مسئلة الكلام حيث قالو: «القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة، محفوظ في قلوبنا بالألفاظ المخيَّلة، مقرؤ بألسنتنا بالحروف / الملفوظة المسموعة، مسموع بآذاننا بذلك أيضا غير حال فيها»، انتهى. [١٨ظ]

فإن القول بالألفاظ المخيلة للقرآن هو القول بالوجود الذهني له، كيف لا والأحاديث مصرحة بهذا، منها قوله صلى الله عليه وسلم: «أغنى الناس حملة القران من جعله الله في جوفه»[١٥٣]، ومنها قوله: «من قرأ القرآن فقد استدرج النبوة بين جنبيه»[١٥٤] ومنها قوله: «وددت أن تبارك الذي بيده الملك في قلب كل مؤمن»[١٥٥] ومنها قوله: «إقرءوا القران فإن الله لا يعذب قلبا وعى القران»[١٥٦] إلى غير ذلك مما يطول استقصاؤها. ومنها قوله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين: «إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أوتعمل به»[١٥٧] ومنها قوله في الصحيح: «من توضأ نحو وضوئي هذا، ثم صلى ركعتين لا يُحدّثُ فيهما نفسه غُفر له ما تقدم

١٤٩ **شرح المواقف** للجرجاني، ٢/ ٥١-٥٢.

١٥٠ ج: الصور.

١٥١ ح: يبنى.

١٥٢ **شرح المواقف** للجرجاني، ٢/ ٥٢.

١٥٣ المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، (تحقيق: بكري حياني - صفوة السقا)، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م، ١/ ٥١٠.

١٥٤ الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، ١/ ٧٣٨. | ب - ومنها قوله من قرأ القرآن فقد استدرج النبوة بين جنبيه، صح هامش.

١٥٥ **المستدرك على الصحيحين** للحاكم، ١/ ٧٥٣.

١٥٦ **سنن الدارمي**، فضائل القرآن ١.

١٥٧ **سنن ابن ماجه**، الطلاق ١٤.

من ذنبه»[١٥٨] ومنها قوله في الصحيح: «فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي»[١٥٩] الحديث، بل قد دل قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَىٰ﴾ [الزخرف، ٤٣/ ٨٠]، على أن السر مسموع كما دل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾ [التوبة، ٩/ ٧٨] على أن السر معلوم. وقد فسر في **الكشاف**[١٦٠] «السر بما يُحَدِّثُ به الرجل نفسه أو صاحبه في مكان خال»[١٦١] دليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا﴾ [يوسف، ١٢/ ٧٧] ودليل الثاني: وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثا، والقسم الأول من السر كلمات مخيلة ليست حروفها عارضة للصوت كجملة «أنتم شر مكانا» في نفس يوسف عليه السلام.

[١٩و] وقد دل النص على أنها مسموعة معلومة، والعدم المحض لا يتعلق به سمع / كما لا يتعلق علم بالضرورة. فلا بد أن يكون لتلك الكلمات التي يحدث بها الرجل نفسه وجود في الذهن ليصح تعلق العلم والسمع بها، وقد قال الأشعري في كتاب **الإبانة** الذي هو آخر مصنفاته ما نصه: «ونقول فيما إختلفنا فيه على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم واجماع المسلمين وما كان في معناه»[١٦٢] انتهى.

وقد دل الكتاب والسنة على تحقق الوجود الذهني كما ترى، فهو المعتمد للأشعري، بل أصرح منه ما قال في **الإبانة**: «ونشهد أنه العالم بما يبطنه الضمائر، وتنطوي عليه السرائر، وما تخفيه النفوس، وما تجن البحار، وما تواري الأسرار»[١٦٣] ثم قال: «ونقر أن الشيطان يوسوس للإنسان كما قال الله عز وجل: ﴿مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ

١٥٨ **صحيح البخاري**، الوضوء ٢٤؛ **صحيح مسلم**، الطهارة ٢٢٦.

١٥٩ **صحيح البخاري**، التوحيد ١٥.

١٦٠ للإمام أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت. ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م)، فرغ من تأليفه ضحوة يوم الإثنين الثالث والعشرين من شهر ربيع الآخر في عام ثمان وعشرين وخمسمائة، كان كتاب الكشاف هو الكافل في هذا الفن اشتهر في الآفاق واعتنى الأئمة المحققون بالكتابة عليه، فمن مميز الاعتزال حاد فيه عن صوب الصواب ومن مناقش له فيما أتى به من وجوه الإعراب ومن محشى وضح ونقح واستشكل وأجاب ومن مخرج لأحاديثه ومن مختصر لخص وأوجز. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ١٤٧٥.

١٦١ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ، ٤/ ٢٦٥.

١٦٢ **الإبانة عن أصول الديانة** للأشعري، ص ٤٠.

١٦٣ **الإبانة عن أصول الديانة** للأشعري، ص ٢٦.

﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [الناس، ١١٤/ ٤-٦][١٦٤] انتهى. وفي القاموس «الوسوسة: حديث النفس والشيطان»[١٦٥] انتهى.

وكذلك هو المعتمد للماتريدي لما نقله الكمال ابن أبي شريف[١٦٦] في **شرح المسايرة** عن صاحب **التبصرة**[١٦٧] «أن الماتريدي في كتاب التوحيد جوّز سماع ما ليس بصوت»،[١٦٨] انتهى. وهو قول بالوجود الذهني للكلام وأنه كاف لتعلق السمع به خرقا للعادة.

وكذلك هو المعتمد للإمام أبي حنيفة رضي الله عنه لما في **شرح القدوري**[١٦٩] للحدادي،[١٧٠] وفي **الهداية**:[١٧١] «إذا قرأ الخطيب يا أيها الذين أمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يصلي السامع على النبي صلى الله عليه وسلم في نفسه»[١٧٢] انتهى. وفي **شرح منية المصلي**[١٧٣] للبرهان الحلبي:[١٧٤]

١٦٤ **الإبانة عن أصول الديانة** للأشعري، ص ٤٢.

١٦٥ **القاموس المحيط** للفيروزآبادى، ص ٥٨٠.

١٦٦ هو محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف مسعود بن رضوان المري كمال الدين المقدسي الشافعي (ت.٩٠٦هـ/ ١٥٠٠م)، من تصانيفه: **المسامرة في شرح المسايرة في العقائد المنجية، الفرائد في شرح العقائد للنسفي**. أنظر: **هدية العارفين** لإسماعل باشا البغدادي، ٢/ ٢٢٢-٢٢٣.

١٦٧ للشيخ الإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت. ٥٠٨هـ/ ١١١٥م)، المسمى **تبصرة الأدلة في الكلام**، جمع فيه ماجل من الدلائل في المسائل الإعتقادية وبين ما كان عليه مشايخ أهل السنة وأبطل مذاهب خصومهم. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ١/ ٣٣٧.

١٦٨ كمال بن أبي شريف، **كتاب المسامرة**، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٧هـ، ص ٧٦.

١٦٩ للإمام أبي الحسين أحمد بن محمد القدوري البغدادي الحنفي (ت. ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)، **مختصر القدوري**، كتاب في فروع الحنفية، وهو متن متين معتبر متداول بين الأئمة الأعيان، وشهرته تغني عن البيان، وشروحه كثيرة جدا، منها: للإمام أبو بكر ابن علي المعروف بالحدادي العبادي، المتوفى في حدود سنة ٨٠٠هـ، سماه **السراج الوهاج الموضح لكل طالب محتاج**. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ١٦٣١.

١٧٠ هو أبو بكر بن علي الحداد الزبيدي الحنفي (ت. ٨٠٠هـ/ ١٣٩٨م)، من آثاره: **شرح مختصر القدوري** في فروع الفقه الحنفي سماه **السراج الوهاج الموضح لكل طالب محتاج، كشف التنزيل في تحقيق، شرح قيد الأوابد للربعي، وشرح الظلام وبدر التمام**، أنظر: **معجم المؤلفين** لكحالة، ٣/ ٦٧.

١٧١ لشيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني الحنفي (ت.٥٩٣هـ/ ١١٩٧م)، وهو شرح على متن له سماه **بداية المبتدي**، وقد إعتنى به الفقهاء قديما وحديثا فشرحه. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ٢٠٣١-٢٠٣٢.

١٧٢ أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، (تحقيق: طلال يوسف)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١/ ٥٦.

١٧٣ للشيخ الإمام سديد الدين الكاشغري (ت. ٧٠٥هـ/ ١٣٠٥م)، **منية المصلي وغنية المبتدي**، وهو كتاب معروف متداول بين الحنفية. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ١٨٨٦.

١٧٤ هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي (ت. ٩٥٦هـ/ ١٥٤٩م)، نزيل القسطنطنية، تولى الإمامة والخطابة بجامع الفاتح، صنف من الكتب، **تسفيه الغبي في تنزيه ابن العربي، سلك النظام شرح جواهر الكلام** في العقائد، **غنية المتملي شرح منية المصلي**، وغير ذلك. انظر: **هدية العارفين** لإسماعل باشا البغدادي، ١/ ٣٧.

[١٩ظ] «ولو عطس المصلي فقال الحمد لله لا تفسد صلاته».[١٧٥] وعن أبي / حنيفة: «أن هذا أداء حمد في نفسه من غير أن يحرك شفيته» انتهى. وهو تصريح بالوجود الذهني للكلام. كيف لا، وهو القائل بنقل الطحاوي في عقيدته: «ونؤمن أن جميع ما أنزل الله في القرآن وجميع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق» انتهى. وقد علمت دلالة الكتاب والأحاديث الصحيحة على تحقق الوجود الذهني، فهو حق عنده.

وكذلك هو المعتمد للإمام مالك، قال الشيخ خليل[١٧٦] في **مختصره** في باب الطلاق: «وفي لزومه بكلامه النفسي خلاف»[١٧٧] قال تلميذه بهرام[١٧٨] في الشرح: «أي: أنه اختلف فيمن أنشأ الطلاق بكلامه النفسان هل يلزمه ذلك؟ وهو قول مالك في **العتبية**[١٧٩] أولا يلزمه شيء، وهو قول مالك في **الموازنة**»[١٨٠] انتهى.

وكذلك هو المعتمد عند الإمام الشافعي وأصحابه، قال الإمام النووي في **الروضة**:[١٨١] «فإن عجز عن تحريك الأجفان أجرى أفعال الصلاة على قلبه، فإن اعتقل لسانه أجرى القرآن والأذكار على قلبه، وما دام عاقلا لا تسقط عنه الصلاة»[١٨٢] انتهى.

١٧٥ برهان الحلبي، **منية المصلي**، إستنبول: شركت صحافيه عثمانيه، ١٣٢٤ه، ص ٥٣.

١٧٦ هو خليل بن إسحق بن موسى الجندي أبو الضياء المصري المالكي (ت. ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م)، من تصانيفه: **التوْضيح في شرح منتهى السول والأمل لابن الحاجب**، **المختصر في فروع المالكِية** مشهور وله شروح، **مناسك الحج**. انظر: **هدية العارفين** لإسماعل باشا البغدادي، ١/ ٣٥٢.

١٧٧ خليل بن إسحاق بن موسى ضياء الدين الجندي المالكي المصري، **مختصر العلامة خليل**، (تحقيق: أحمد جاد)، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٥ م، ص ١١٧.

١٧٨ هو أبو البقاء بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر بن عوض بن عمر السلمي الدميري (ت.٨٠٥هـ/ ١٤٠٣م)، فهو حامل لواء المذهب المالكي في الثاني من القرن الثامن الهجري. من تصانيفه: **الشامل في فروع الفقه المالكي**، **المناسك وشرحها** في ثلاثة مجلدات، ثلاثة شروح على مختصر شيخه خليل في الفقه المالكي، أنظر: مقدمة المحقق من كتاب **الدرر في شرح المختصر** لبهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر الدميري، ٩٨-١١٢.

١٧٩ لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي القرطبي، المتوفى: سنة ٢٥٤، وهو: مسائل في مذهب الإمام مالك، أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ١١٢٤.

١٨٠ بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر الدميري، **الدرر في شرح المختصر**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٥هـ، ٢/ ١٠٨٤-١٠٨٦

١٨١ للإمام محيي الدين زكريا يحيى بن شرف النووي (ت. ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م)، في الفروع، وقد إعتنى عليه جماعة من الشافعية فشرحوه. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ١/ ٩٢٩.

١٨٢ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، (تحقيق: زهير الشاويش)، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١م. ١/ ٢٣٧.

وكذلك هو المعتمد عند الإمام أحمد وأصحابه، قال ابن مفلح[١٨٣] في **الفروع** [١٨٤]في آداب الخلاء «وإن عطس حمد بقلبه،[١٨٥] وكذا إجابة المؤذن»[١٨٦] وفي **الإقناع** «فإن عطس أو سمع أذانا حمد الله وأجاب بقلبه»[١٨٧] انتهى.

فهذا كلام أئمة أهل السنة من أهل الأُصول والفروع دال على أنهم قائلون بالوجود الذهني بالمعنى المراد للمثبتين، فإنكار جمهور المتكلمين منهم له في الأُمور العامة ناشيء من عدم تحرير محل النزاع، كما أن إنكار الحنابلة للكلام / النفسي كذلك. وبالله التوفيق في تنوير الحوالك. [٢٠و]

الثالث: في تقسيم المعلوم. مورد القسمة إما أن يكون المعلوم[١٨٨] بمعنى ما من شأنه أن يُعلم من غير فرض، أو المعلوم بمعنى ما من شأنه أن يُعلم بفرض أو غير فرض. فنقول بالاعتبار الأول، بناء على القول بنفي الوجود الذهني: المعلوم إما أن يكون له تحقق في الخارج أو لا. الأول: هو الموجود في الخارج، والثاني: هو المعدوم فيه، وبالاعتبار الثاني مثل الأول. ويزاد: ثم هذا المعدوم إما أن يكون له تميز في نفسه من غير فرض أو لا. الأول: هو الثابت، والثاني: هو المنفي. وعلى القول بالوجود الذهني بالاعتبار الأول، المعلوم إما أن يكون له تحقق في الخارج أو لا. الأول هو الموجود في الخارج، والثاني هو المعدوم في الخارج. ثم هذا المعدوم إما أن يكون له صورة خيالية أو لا. الأول: هو الموجود في الذهن، والثاني: هو الثابت في نفس الأمر. وبالاعتبار الثاني المعلوم إما أن يكون له تحقق في الخارج أو لا. الأول: هو الموجود في الخارج، والثاني: هو المعدوم فيه. ثم هذا المعدوم إما أن يكون متميزا في نفسه من غير فرض أو

١٨٣ هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح الدمشقي الحنبلي (ت. ٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م)، من تصانيفه: **الآداب الشرعية والمصالح المرعية في فقه الحنبلية، شرح المقنع لابن قدامة في الفروع، النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لمجد الدين ابن تيمية**، وغير ذلك. أنظر: **هدية العارفين** لإسماعل باشا البغدادي، ٢/ ١٦٢.

١٨٤ للشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي (ت.٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م)، في الفقه الحنبلي في مجلدين، أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ٢/ ١٢٥٦.

١٨٥ ح: في قلبه، صح هامش.

١٨٦ محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، **كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي**، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي)، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م. ١/ ١٢٩.

١٨٧ شرف الدين أبو النجا موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، **الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، (تحقيق: عبد اللطيف – محمد موسى السبكي)، بيروت: دار المعرفة، ١/ ١٥.

١٨٨ ح – المعلوم، صح هامش.

لا. الثاني: هو المحال لذاته، والأول: إما أن يكون له صورة مخيلة أو لا. الأول: هو الموجود في الذهن، والثاني: هو الثابت في نفس الأمر. وعلى كل تقدير فلا واسطة بين الموجود في الخارج والمعدوم فيه.

وإنما المعدوم في الخارج ينقسم [إلى] قسمين بناء على نفي الوجود الذهني أو ثلثة بناء على إثباته. وهذا لابد منه لكل قائل بتباين الممكن والممتنع. نعم، إن أُريد بالمعدوم ما يفرض ما صدقا للمعدوم المطلق / على تقدير اتصافه بالعنوان وبالموجود الموجود الخارجي فقط أو الشامل [٢٠ظ] للخارجي والذهني كان بينهما واسطة وهو المعدوم الثابت. وهذا أيضا لابد من القول به لكل قائل بتباين الممتنع والممكن ولكل قائل بأن العلم تابع للمعلوم. وبالله التوفيق الحي القيوم.

تكملة ما تقدم من البحث في أن المعدوم شيء أو ليس بشيء بحث معنوي متعلق بأن المعدوم هل هو شيء، أي: ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود أو لا. وبقي الكلام في تحقيق معنى لفظ الشيء لغة أنه على ما ذا يطلق حقيقة لغوية. فنقول وبالله التوفيق: الشيء في اللغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه. قال [الزمخشري] في **الكشاف**: «قال سيبويه: في ساقة الباب المترجم بباب مجارى أو أخر الكلام من العربية: وإنما يخرج التأنيث من التذكير. ألا ترى أن الشيء يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذَكَرٌ هو أم أُنثى، والشيء مذكر»[١٨٩] انتهى. وقال مفتي الروم أبو السعود في تفسيره **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**[١٩٠] في قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة، ٢/ ٢٥٩] إنه في الأصل مصدر شاء، أطلق على المفعول وأكتُفي في ذلك باعتبار تعلق المشيئة به من حيث العلم والإخبار عنه فقط، وقد خص ههنا بالممكن موجودا كان أو معدوما بقضية اختصاص تعلق القدرة به لما أنها عبارة عن التمكن من الإيجاد والإعدام الخاصّين به»[١٩١] انتهى.

وحاصله: أن الشيء بمعنى المشيء العلم به والإخبار عنه، وهو مفهوم كلي يصدق على المعدوم والموجود الواجب والممكن، لكنه تختلف إطلاقاته، ويعلم المراد منه بالقرائن. /

١٨٩ **الكشاف** للزمخشري، ١/ ٨٧.

١٩٠ لشيخ الإسلام أبي السعود بن محمد العمادي (ت. ٩٨٢هـ/ ١٥٧٤م)، في تفسير القرآن، على مذهب النعمان، فاشتهر صيته، وانتشر نسخه في الأقطار، ووقع التلقي بالقبول من الفحول والكبار لحسن سبكه ولطف تعبيره، أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ١/ ٦٥.

١٩١ أبو السعود العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١/ ٥٧.

[٢١و] فقد يطلق ويراد به جميع أفراده كقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، [الحجورات، ٤٩/ ١٦] بقرينة إحاطة العلم الإلهي بالواجب والممكن المعدوم والموجود والمحال الملحوظ بعنوان مّا، وقد يطلق ويراد به الممكن موجودا كان أو معدوما، كما في قوله تعالى ﴿اَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، [البقرة، ٢/ ٢٥٩] بقرينة القدرة التي لا تتعلق إلا بالممكن. وقد يطلق ويراد به الممكن المعدوم الخارجي الموجود في الذهن كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾، [الكهف، ١٨/ ٢٣-٢٤] بقرينة كونه متصورا مشيئا فعله غدا. وكما في حديث أم سلمة عند الطبراني «أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله رجل، فقال: إني لأُحدث نفسي بشيء لو تكلمت به لأحبطت أجري، فقال صلى الله عليه وسلم: لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن»[١٩٢] حيث أطلق الشيء على الكلمات المخيلة وهي الموجودة في الذهن. وكما في حديث معاذ بن جبل عند الطبراني في الكبير «قال: قلت يا رسول الله والذي بعثك بالحق إنه ليعرض في نفسي الشيء لأن أكون حممة أحب إلي مِن أن أتكلم به، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الحمد لله إن الشيطان قد آيس أن يُعبد بأرضي هذه ولكنه رضي بالمحقرات من أعما لكم»[١٩٣] وكما روي عن مجاهد قال: «**لما نزلت** ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ [البقرة، ٢/ ٢٨٤] الآية، شق ذلك عليهم، قالوا يا رسول الله: إنا لتحدث أنفسنا بشيء ما يسرنا أن يطلع عليه أحد من الخلايق وأن لنا كذا وكذا، قال: أو لقد لقيتم هذا ذلك صريح الإيمان»[١٩٤] الحديث، حيث[١٩٥] أطلق الشيء فيهما[١٩٦] على الموجود الذهني.

وقد يطلق / ويراد به الممكن المعدوم الثابت في نفس الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾، [النحل، ١٦/ ٤٠] بقرينة إرادة التكوين التي تختص بالمعدوم الثابت.[١٩٧] وقد يطلق ويراد به الموجود الخارجي، كما في قوله تعالى ﴿وَقَدْ [٢١ظ]

١٩٢ أبو القاسم الطبراني، **المعجم الصغير**، (تحقيق: محمد شكور - محمود الحاج أمرير)، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م، ١/ ٢٢٢.

١٩٣ أبو القاسم الطبراني، **المعجم الكبير**، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٤م، ٢٠/ ١٧٢.

١٩٤ أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، **التفسير من سنن سعيد بن منصور**، (تحقيق: سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد)، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ٣/ ١٠٠٥.

١٩٥ ح – حيث، صح هامش.

١٩٦ ح: فيها.

١٩٧ ج – الثابت.

خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾، [مريم، ١٩/ ٩]، 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. وقد يطلق عليه لفظ شيء لغة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾. [النحل، ١٦/ ٤٠] والأصل في الإطلاق الحقيقة فلا يُعدل عن الأصل إلا لِصارف، ولا صارف هنا، وشيوع استعماله في الموجود لا ينتهض صارفا بعد صحة النقل عن سيبويه أنه في اللغة يقع على كل ما أخبر عنه كما مر.

وأما ما في **أنوار التنزيل** من قوله «والشيء يختص بالموجود، لأنه في الأصل مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة، وحينئذ يتناول الباري تعالى كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾. [الأنعام، ٦/ ١٩] وبمعنى[١٩٨] مشيء أخرى، أي: مشى وجوده، وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة، وعليه قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة، ٢/ ٢٥٩] ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. [الزمر، ٣٩/ ٦٢] فهما على عمومها بلا مثنوية»[١٩٩] انتهى.

فيلزمه في قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجورات، ٤٩/ ١٦] استعمال المشترك في معنييه. فإنه إذا كان بمعنى الشائي لا يشمل الجمادات والنباتات[٢٠٠] عنده. وإذا كان بمعنى المشيء وجوده لا يشمل الواجب تعالى، واستعمال / المشترك في معنييه مسئلة خلافية. [٢٢و] والاستدلال بقوله تعالى:[٢٠١] ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجورات، ٤٩/ ١٦] على إحاطة علمه تعالى بكل شيء بالمعنى اللغوي الأعم لا خلاف فيه. يوضحه أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالي ممن لا يقول باستعمال المشترك في معنييه معا لغة، لا حقيقة ولا مجازا،[٢٠٢] كما في **جمع الجوامع**[٢٠٣] ومع ذلك[٢٠٤] احتج في **قواعد العقائد** على إحاطة علمه تعالى بجميع الأشياء بالآية

١٩٨ ب: معنى.

١٩٩ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** للبيضاوي، ١/ ١٠٢.

٢٠٠ ج: النبات.

٢٠١ ح – واستعمال المشترك في معنييه مسئلة خلافية والاستدلال بقوله تعالى، صح هامش.

٢٠٢ تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، **جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٣م، ص ٢٩.

٢٠٣ لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت. ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م)، وهو مختصر مشهور، جمعه من زهاء مائة مصنف، مشتمل على زبدة ما في شرحيه على مختصر ابن الحاجب والمنهاج مع زيادات وبلاغة في الاختصار، وله شروح كثيرة، أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ١/ ٥٩٦.

٢٠٤ ح – ذلك، صح هامش.

المذكورة.[٢٠٥] ولا يتم ذلك إلا إذا أُريد بالشيء معناه اللغوي الأعم الشامل للمعدوم والموجود. وبالله التوفيق ولي الفضل والجود.

وأما ما في **المواقف** وشرحه: «الشيء عندنا الموجود، أي: لفظ الشيء عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط. فكل شيء عندهم موجود، وكل موجود شيء»[٢٠٦] وساق مذاهب الناس فيه ثم قال:

> والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق، والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل. إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات، والظاهر معنا. فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول، ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالإنكار، ونحو قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم، ١٩/ ٩] ينفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم، لأن الحقيقة لا يصح نفيها.[٢٠٧] انتهى.

ففيه بحث. أما أولا: فلأن دعوى الأشاعرة التساوي بين الشيء والموجود أو الترادف، لقولهم كل شيء عندهم موجود، وكل موجود شيء، ولم يذكر ما يثبته لغة. وأما قوله: «فإن أهل اللغة في كل عصر / يطلقون لفظ الشيء على الموجود» إلى قوله: «ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالإنكار» فإنما يدل على أن كل موجود شيء. وأما أن كل ما يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة لغوية [٢٢ظ] موجود فلا دلالة فيه عليه. إذ لا يلزم من أن لا يطلق على الموجود إلا لفظ شيء دون لا شيء أن يختص الشيء لغة بالموجود لجواز أن يطلق الشيء على المعدوم والموجود حقيقة لغوية، مع اختصاص الموجود بإطلاق الشيء دون اللاشيء.

وإنكار أهل اللغة على من يقول الموجود ليس بشيء لكونه سلبا للأعم عن الأخص، وهو لا يصح، لا لكونهما مترادفين أو متساويين، لإطلاقه على المعدوم في أفصح الكلام. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۞ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف، ١٨/ ٢٣-٢٤] وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾. [النحل، ١٦/ ٤٠] والاصل في الإطلاق

٢٠٥ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، **قواعد العقائد**، لبنان: عالم الكتب، ١٩٨٥م، ص ١٧٨.

٢٠٦ **شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٢٧٥.

٢٠٧ **شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٢٧٦.

الحقيقة، فلا يعدل عنها إلا إذا وجد صارف، ولا صارف[٢٠٨] هنا لما مر أن شيوع الاستعمال لا يصح أن يكون صارفا بعد صحة النقل عن سيبويه أن الشيء لغة يقع على كل ما أُخبر عنه.

وأما ثانيا: فلأن قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم، ١٩/ ٩] إنما يلزم منه نفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم، لو كان المدعى تخصيص إطلاق الشيء لغة بالمعدوم، وليس كذلك، إنما المدعى أن المعنى اللغوي للشيء هو المشيء العلم به والإخبار عنه، وهو مفهوم كلي يعم المعدوم والموجود الواجب والممكن، وتخصيص إطلاقه ببعض أفراده عند قيام قرينة لا ينافي شموله لجميع أفراده حقيقة لغوية عند انتفاء / قرينة مخصصة، وإلا [٢٣و] لكان شموله للمعدوم والموجود معا في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجورات، ٤٩/ ١٦] جمعا بين الحقيقة والمجاز وهي مسئلة خلافية، ولا خلاف في الاستدلال على عموم تعلق علمه تعالى بالأشياء مطلقا بهذه الآية كما مر. فهو دليل على أن شموله للمعدوم والموجود معا حقيقة لغوية.

وأما ما في **شرح المقاصد**[٢٠٩] من «أن المعدوم هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة، فبحث لغوي يرجع فيه إلى النقل والاستعمال، وقد وقع فيه اختلافات، نظرا إلى الاستعمالات.[٢١٠] فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شائعَ الاستعمال في هذا المعنى، ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل، ١٦/ ٤٠] ثم قال:

> وما نقل عن أبي العباس أنه اسم للقديم، وعن الجهمية أنه اسم للحادث، وعن هشام بن الحكم أنه اسم للجسم، فبعيد جدا من جهة أنه لا يقبله أهل اللغة، ولا يقوم عليه شبهة، لامن جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل واحد منهم. فإن له أن يقول هو مجاز، كما نقول نحن في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ [النحل، ١٦/ ٤٠] وكون الأصل في الإطلاق هو الحقيقة مشترك الإلزام، فلا بد من الرجوع إلى أمر آخر من نقل كثرة استعمال أو مبادرة فهم أو غير ذلك.[٢١١] انتهى.

٢٠٨ ح – ولا صارف، صح هامش.
٢٠٩ للإمام
٢١٠ ح: إلى استعمالات.
٢١١ **شرح المواقف** للجرجاني، ١/ ٣٦٥-٣٦٦.

ففيه أن النقل عن سيبويه الإمام في اللغة قد صح بأن الشيء يقع اللغة على كل ما أُخبر عنه كما مر نقله، فاستعماله في المعدوم حقيقة لغوية، كالموجود. فالاحتجاج بشيوع الاستعمال / في الموجود على أنه مختص به حقيقة لغوية، لا يتم بعد نص سيبويه على عدم اختصاصه [٢٣ظ] بالموجود. نعم تعلق الغرض في المحاورات بأحوال الموجودات أكثر، فشيوع استعماله في الموجود لذلك لا لاختصاصه به[٢١٢] لغة، فإطلاقه على المعدوم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل، ١٦/ ٤٠] حقيقة لا مجاز. وبالله التوفيق في البسط والإيجاز.

تنوير الأفهام بتقرير المرام: قد تبين دلالة الكتاب والسنة على الوجود الذهني بالمعنى المراد للمثبتين، وقد صرح به المتكلمون في مسئلة الكلام كما مر، وتُبين أن المعدوم الممكن شيء، أي: ثابت متقرر متحقق في الخارج خارجَ أذهاننا منفكا عن صفة الوجود الخارجي، وتُبين أن المراد بالخارج هنا هو نفس الأمر الأعم، وهو علمه تعالى بالاعتبار الأول، وتُبين أن المعدوم الممكن شيء، أي: يطلق عليه لفظ شيء حقيقة لغوية، كما يطلق على الموجود حقيقة لغوية. فالمعدوم الثابت في نفس الأمر والمعدوم الموجود في الذهن والموجود في الخارج كلها من أفراد الشيء حقيقة لغوية.

وإذا تقرر هذا، فنقول: علة الرؤية ليست هي الوجود الخارجي فقط، بل هو الوجود مطلقا خارجيا كان أو ذهنيا. أعني الذهني بالمعنى الأعم الشامل للوجود الظلي الخيالي الحاصل في أذهان من له تخيل، والثبوت في نفس الأمر المتحقق في علم لله بالاعتبار الأول من غير صورة خيالية. وذلك لأن كل متحقق في هذه المواطن الثلاثة يسمى شيئا حقيقة لغوية. وقد دل نص الكتاب والسنة / على أن الله بكل شيء بصير، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ [٢٤و] وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَٰنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾. [الملك، ٦٧/ ١٩] وعن عقبة بن عامر قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرئ هذه الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء، ٤/ ٥٨] يقول بكل شيء بصير».[٢١٣] رواه ابن أبي حاتم على ما في **الدر المنثور**.[٢١٤] وقال الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى في **قواعد العقائد**: «لا يغرب عن رؤيته

٢١٢ ب – به.

٢١٣ جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور**، بيروت: دار الفكر، ٢، ٥٧٠.

٢١٤ للشيخ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، راجع: كشف الظنون لكاتب جلبي، ١، ٧٣٣.

هو آجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير»،[٢١٥] وقال في كتاب ذم الجاه والريا من كتب **الإحياء**: «الحمد لله علام الغيب، المطلع على سرائر القلوب، المتجاوز عن كبائر الذنوب، والعالم بما تخفيه الضمائر من خفايا الغيوب، والبصير بسرائر النيات وخفايا الطويات»[٢١٦] انتهى.

فقد صرح في الموضعين بأن رؤية الحق متعلقة بالموجودات الذهنية، وهو من أكابر الأشاعرة. وقال المحقق الكمال ابن الهمام الحنفي في **المسايرة**: «وسمعه لكل خفي وكلام النفس وبصره لكل موجود ولخفايا السرائر»،[٢١٧] انتهى.

وهو تصريح بأن سمعه تعالى يتعلق بالكلام النفسي، وأن بصره تعالى يتعلق بخفايا السرائر، وهو إثبات للوجود الذهني، وأنه كاف لتعلق السمع والبصر، وابن الهمام من أكابر الماتريدية، ونقل في **المسايرة**: «أن كون الكلام النفسي مما يسمع هو قول الأشعري»[٢١٨] وقال تلميذه شارح **المسايرة** الكمال ابن أبي شريف: «ولا يتاتى إنكار سماع[٢١٩] الكلام النفسي خرقا للعادة، بل قد ساق صاحب / **التبصرة** من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت، ثم قال: فجوز يعني الماتريدي سماع ما ليس[٢٢٠] بصوت»،[٢٢١] انتهى. [٢٤ظ]

فتلخص أن الأشعري والماتريدي متفقان على جواز سماع العبد الكلام النفسي خرقا للعادة، وإنما أنكر الماتريدي وقوع سماع الكلام النفسي لموسى عليه السلام، وهذه مسئلة أُخرى حررناها في **إفاضة العلام بتحقيق مسئلة الكلام**. والدليل على جواز سماع العبد الكلام النفسي خرقا للعادة قوله تعالى في الحديث القدسي[٢٢٢] الصحيح: «ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به»[٢٢٣] الحديث، ووجه دلالته على ما ذكرناه، هو أن الله تعالى إذا كان بتجليه النورى المتعلق بالحروف سمع العبد على الوجه

٢١٥ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، **قواعد العقائد**، لبنان: عالم الكتب ١٩٨٥م، ص ١٨٠.
٢١٦ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، ٣/ ٢٧٤.
٢١٧ **المسايرة** لابن الهمام، ص (٦٢) ٣٤٦.
٢١٨ **المسايرة** لابن الهمام، ص ٧٥.
٢١٩ ح – سماع، صح هامش.
٢٢٠ ب – بصوت ثم قال فجوز يعني الماتريدي سماع ما ليس، صح هامش.
٢٢١ **المسايرة** لابن الهمام، ص ٧٥–٧٦.
٢٢٢ ح – القدسي، صح هامش.
٢٢٣ صحيح البخاري، الرقاق ٣٨.

المجامع للتنزيه بليس كمثله شيء، كما يفهمه من يتحقق معنى الإطلاق الحقيقي صح أن يتعلق سمع العبد بكلام ليس حروفه عارضة للصوت، لأنه بالله يسمع إذ ذاك والله تعالى يسمع السر والكلام النفسي. فكذلك من يسمع بالله، وقد رأيت بخط بعض أهل الله المتقربين بالنوافل المحبوبين أنه يسمع[٢٢٤] سره وخاطره وبالله التوفيق.

وأما ما في شرح المقاصد من قوله:

> فإن قيل: لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع[٢٢٥] بدون المسموع والأبصار بدون المبصر، قلنا: ممنوع لجواز أن يكون كل منهما صفة قديمة، لها تعلقات حادثة، كالعلم والقدرة. ويمكن أن يجعل هذا شبهة من قبل المخالف، بأنه لو كان سميعا / بصيرا، فإما أن يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم [٢٥و] المسموع والمبصر أو حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث[٢٢٦] انتهى.

فلا تحقيق فيه، لأنه يقتضي إلى نفي الاتصاف بالسمع والبصر بالفعل أزلا بالنسبة إلى العالم، لأن العالم حادث، وحدوث تعلقهما بمتعلقيهما[٢٢٧] الحادثين يدل على نفي التعلق الأزلي المستلزم، لأن لا يكون الحق تعالى سميعا في الأزل للكلام الحادث بصيرا بالموجود الحادث، وقياسهما على العلم والقدرة قياس فاسد. أما على العلم فلما تبين أن العلم تابع للمعلوم كاشف له، وإن ذلك يقتضي كون المعدوم ثابتا في نفس الأمر الكافي ثبوته لتعلق العلم. قال الأستاذ الجلال الدواني[٢٢٨] في شرحه **لعيون الجواهر** ما نصه: «للحوادث وجود أزلي في علم الله، إذ تعلق العلم باللا شيء المحض محال بديهة. وما يقوله الظاهريون من المتكلمين أن العلم قديم والتعلق حادث لا يُسمن ولا يغني من جوع، إذ العلم مالم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء

٢٢٤ ح: سمع.

٢٢٥ ح – السمع، صح هامش.

٢٢٦ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٤/ ١٤٠.

٢٢٧ ح – بمتعلقيهما، صح هامش.

٢٢٨ هو جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت. ٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م)، قاض، باحث، يُعد من الفلاسفة، وولي قضاء فارس وتوفي بها، له: **أنموذج العلوم، تعريف العلم، إثبات الواجب، حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام، أفعال العباد، حاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازيّ، شرح العقائد العضدية** وغير ذلك. أنظر: الأعلام للزركلي، ٦/ ٣٢.

معلوما، فهو يفضي إلى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الأزل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا» انتهى.[٢٢٩]

وأما على القدرة، فلأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة، فإذا لم تؤثر في المقدور أزلا كان ذلك راجعا إلى عدم تعلق الإرادة وعدم تعلق الإرادة، بإيجاد العالم أزلا كمال عند القائلين بحدوث العالم. فلا يلزم من عدم تأثير القدرة أزلا، لعدم تعلق الإرادة بذلك نقص، لا في الاتصاف بالقدرة ولا في الاتصاف بالإرادة. وذلك بخلاف عدم تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر الحادثين أزلا، فإنه يفضي / إلى نفي الاتصاف بهما بالفعل بالنسبة إلى الحوادث وإنه [٢٥ظ] ليس بكمال.

فالجواب التحقيقي عن الشبهة أن يقال: نحن نختار أن السمع والبصر قديمان قولكم فيلزم قدم المسموع والمبصَر. قلنا: إن أردتم قدمهما باعتبار الوجود الخارجي فهو غير لازم، لأن الوجود الخارجي ليس شرطا لشيء من السمع والبصر. أما السمع فلقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَى﴾ [الزخرف، ٤٣/ ٨٠]. فنص على أن السر مسموع. قال [الزمخشري] في **الكشاف**: «فإن قلت: ما المراد بالسر والنجوى؟ قلت: المراد بالسر ما حدّث به الرجل نفسه أو غيره في مكان خال، والنجوى ما تكلموا به فيما بينهم»[٢٣٠] انتهى. وفي **القاموس** «السر بالكسر ما يكتم، وأسرّه كتمه، وإليه حديثا أفضى»،[٢٣١] انتهى.

وما يكتم يشمل السر بقسميه المذكورين في **الكشاف**. ودليل السر بالمعنى الأول من القرآن قوله تعالى ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا﴾ [يوسف، ١٢/ ٧٧] حيث تكلم بجملة أنتم شر مكانا في نفسه من غير أن يظهرها لهم. ودليله بالمعنى الثاني «وإذا أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثا»، أي: أفضى إليها حديثا في مكان خال. ولا شك أن السر بالمعنى الأول كلمات مخيلة غير عارض حروفها للصوت، وقد دل نص قوله: ﴿**بَلَى**﴾ على أنه مسموع للحق تعالى. فثبت أن الوجود الذهني للكلام النفسي كاف لتعلق السمع من غير توقف إلى صوت.

٢٢٩ جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني، **جلال شرح العقائد العضدية**، إستانبول: مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي، ١٢٩٠ه، ص ٣٨.

٢٣٠ **الكشاف** للزمخشري، ٤، ٢٦٠.

٢٣١ **القاموس المحيط** للفيروزآبادى، ١، ٤٠٦.

وقد تبين أن الأشياء ثابتة أزلا في نفس الأمر، ومنها المتكلمون وكلامهم النفسي واللفظي، والثبوت للكلام كاف لتعلق السمع به أزلا، كالوجود الخيالي للكلام / الكافي للتعلق اللايزالي، [٢٦و] لأنه من قسم الكلام النفسي الداخل في السر المسموع بالنص. وإيضاحه أن الحق تعالى سميع لكلامه النفسي الأزلي قطعا واتفاقا. وقد قررنا في **قصد السبيل وإفاضة العلام** أن الكلام النفسي بمعنى المتكلم به كلمات غيبية مجردة عن المادة. فإذا كان الله تعالى سميعا لكلامه النفسي الذي كلماته مجردة عن المادة مطلقا، كان ذلك دليلا على أن الثبوت للكلمات المجردة عن المواد كاف لتعلق السمع، وهو المطلوب. وأما البصر فلقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ [الملك، ٦٧/ ١٩] والموجود الذهني بقسميه، أعني: المخيّل والثابت في نفس الأمر شيء حقيقة لغوية، كما تبين. وإن أردتم قدمهما في الجملة فهو مسلم وغير مضر، لأن الحوادث لها ثبوت أزلي في علم الله تعالى، فهي قديمة من حيث الثبوت، وهو ليس بوجود خارجي ولا ذهني، أي: خيالي، فلا يلزم قدم وجود المسموع والمبصَر، وكاف للتعلق، لأن المعدوم الثابت شيء، وإنه بكل شيء بصير. وبالله التوفيق وإليه المصير.

تحقيق في تطبيق: إذا تبين أن الماهيات غير مجعولة في ثبوتها، وإنما جعلها هو جعلها منسوبة إلى الوجود بإظهار شخص منها، على الوجه المذكور من جعل حصة من الوجود المطلق الموجود، مقترنة بهيئات يقتضيها استعداد الماهية، ظهر لك معنى قول المحققين من أهل الكشف الصحيح أن الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود، ولم تظهر ولا تظهر أبدا، وإنما يظهر أحكامها وأثارها. قال الشيخ الإمام أُستاذ التحقيق محي الدين محمد بن علي بن العربي الحاتمي الطائي -نفع الله به وبعلومه- في الباب / التاسع والسبعين ومائتين من **الفتوحات** [٢٦ظ] **المكية**: «الموجودات لها أعيان ثابتة حال اتصافها بالعدم الذي هو للممكن لا للمحال».[٢٣٢] وقال: «روح الله روحه» في الباب الثالث والسبعين في الفصل الرابع والعشرين منه «أن في مقابلة وجوده تعالى أعيانا ثابتة لا وجود لها إلا بطريق الاستفادة من وجود الحق، فتكون مظاهرة[٢٣٣] في ذلك الاتصاف بالوجود، وهي أعيان لذاتها ما هي أعيان لموجب ولا لعلة، كما أن وجود الحق لذاته، لا لعلة، وكما هو[٢٣٤] الغِنى لله تعالى على الإطلاق، فالفقر لهذه الأعيان على الإطلاق إلى هذا الغنى الواجب الغني بذاته لذاته»[٢٣٥]

٢٣٢ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٢/ ٦٠٨.

٢٣٣ ح: مظهر.

٢٣٤ ب: هي.

٢٣٥ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٢/ ٥٧.

وقال في الباب السادس والسبعين وثلثمائة: «العالم أصله الفقر والمسكنة في ظهور عينه، لا في عينه. وإنما قلنا لا في عينه،[٢٣٦] لأن أعيانها لأنفسها ما هي يجعل جاعل. وإنما الأحوال التي يتصرف منها من وجود وعدم وغير ذلك فيها يقع الفقر إلى من يظهر حكمها في هذه العين»[٢٣٧] انتهى. وهذا صريح في أن الأعيان الثابتة غير مجعولة في ثبوتها، وإنما هي مجعولة في وجودها ذهنيا أو خارجيا، والأحوال التي ترتب على وجودها. وعلى هذا فلا يصح تفسير القائل في قول الشيخ قدس سره في قصة آدم والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقْدس بالأعيان الثابتة عنده لتصريحه بنفي الجعل. ومن فسره بالأعيان الثابتة من الشراح قال: لا يمكن أن يقال أن الماهيات ليست بإفاضة فائض في العلم واختراعه، وإلا يلزم أن لا يكون حادثة بالحدوث الذاتي، انتهى. وهو مصادم لنص الشيخ في البابين.

[٢٧و] وقال في الباب[٢٣٨] / الثاني:

> الاختراع لا يصح في حق الرب تعالى، إذ لم يزل سبحانه عالما بالعالم فعلم العالم،[٢٣٩] في حال عدم عينه، وإذا قد ثبت قدم علمه تعالى فقد ثبت كونه مخترعا لنا بالفعل، لا أنه إخترع مثالنا في نفسه الذي هو صروة علمه بقابل أراد وجودنا وأوجدنا على صورة الثابتة في علمه بنا، ونحن معدومون في أعياننا، فلا اختراع في المثال، فلم يبقى إلا الاختراع في الفعل، وهو صحيح لعدم المثال الموجود في العين. فتحقق ما ذكرناه[٢٤٠] انتهى.

وكذلك مصادم لنصوص الشيخ قول من قال من الشراح: «أن الأعيان الثابتة مجعوليتها إنما هي كونها قابضة منه تعالى بتجلياته الذاتية بلا اختيار، بل بالإيجاب المحض» انتهى. والذي يستفاد من كلام الشيخ تفسير القابل بالعماء، لأن قبول الروح من المحل المستوى تابع للاستعداد الذي هو عين التسوية، كما صرح به الشيخ في الباب الثالث والسبعين في الفصل التاسع والثلاثين منه. والتسوية إنما هو لمحل قابل والصور المسواة الجزئية كلها تفاصيل

٢٣٦ ح – وإنما قلنا لا في عينه، صح هامش.
٢٣٧ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٣/ ٤٧٨.
٢٣٨ ح – الباب، صح هامش.
٢٣٩ ح – فعلم العالم، صح هامش.
٢٤٠ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٢/ ٩١.

العماء، كما صرح به الشيخ في باب النفس وغيره. والعماء صورة النفس الرحماني، كما صرح به في باب النفس أيضا. والنفس هو الفيض الأقدس، فالعماء هو القابل لجميع التعديلات والتسويات. والله أعلم وبالله التوفيق.

وقال في الفص الإدريس: «إن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة الوجود، فهي على حالها في العدم مع تعدد[٢٤١] الصور في الموجودات، والعين واحدة من المجموع باطنة في المجموع. فوجود الكثرة إنما هو في الأسماء»، انتهى.

وقال في الباب / الثامن والخمسين وخمسمائة في حضرة الظهور: «هذه الحضرة له تعالى، لأنه الظاهر لنفسه لا لخلقه، فلا يدركه سواه أصلا. والذي يعطينا هذه الحضرة ظهور أحكام أسمائه الحسنى.[٢٤٢] وظهور أحكام أعياننا في وجود الحق، وهو من وراء ما ظهر، لأنه الباطن أيضا».[٢٤٣] وقال في الباب المذكور في حضرة النور: «إن عين الممكن ما زال في شيئيته ثبوتها ما له وجود، وإنما ذلك حكم عينه في الوجود الحق»[٢٤٤] انتهى. ومع هذا قد صرح بأنها مرئية للحق تعالى. فقد قال في هذا الباب أيضا: «الحق[٢٤٥] من حيث إنه ما من شيء إلا عندنا خزائنه هو الصمد، ولكن ليست الخزائن إلا المعلومات الثابتة، فإنها عنده ثابتة يعلمها ويراها ويرى ما فيها».[٢٤٦] [٢٧ظ]

وقال في الباب السادس والأربعين:

> إن الممكنات، وإن كانت لا تتناهى وهي معدومة، فإنها عندنا مشهودة للحق عز وجل من كونه يرى. فأنا لا نعلل الرؤية بالوجود، وإنما نعلل الرؤية للأشياء يكون المرئي مستعدا لقبول تعلق الرؤية به، سواء كان معدوما لنفسه أو موجودا، وكل ممكن مستعد للرؤية، فالممكنات وإن لم تتناهى فهي مرئية لله عز وجل، لا من حيث نسبة العلم، بل هي من نسبة أُخرى تسمى رؤية كانت ما كانت. قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق، ٩٦/ ١٤] ولم يقل هنا ألم يعلم

٢٤١ ج ب: تعداد.
٢٤٢ ج: أسماء الحسنى.
٢٤٣ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ٢٩٩.
٢٤٤ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ٣١٢.
٢٤٥ ح – الحق، صح هامش.
٢٤٦ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ٢٩٥.

بأن الله يعلم، وقال تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، [القمر، ٥٤/ ١٤]، أي: بحيث نراها. وقال أيضا لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه، ٢٠/ ٤٦][٢٤٧] انتهى.

وقال في الباب الثالث والستين وأربعمائة: «أعيان الممكنات في حال عدمها يشهدها الحق تعالى، ولهذا يعين منها ما يعين بالتكوين دون غيرها من الممكنات. / فإن الحق لا يوجدها إلا بما هي عليه في حال عدمها من غير زيادة ولا نقصان»[٢٤٨] انتهى. [٢٨و]

وقال في الباب الثالث والتسعين ومأتين: «العالم مدرَك لله في حال عدمه فهو معدوم العين مدرك لله، يراه فيوجده لنفوذ الأقتدار الإلهي فيه. ففيض الوجود العيني إنما وقع على تلك المرئيات لله في حال عدمها، ولا يتصف الحق بأنه لم يكن يراه، ثم رآه بل لم يزل يراه».[٢٤٩] ثم قال: «ومن هنا تعلم أن علة الرؤية للأشياء ليس هو[٢٥٠] كونها موجودة، كما ذهب إليه من ذهب من الأشاعرة، وإنما وجه الحق في ذلك استعداد المرئي للرؤية، سواء كان معدوما أو موجودا. فإن الرؤية تتعلق به».[٢٥١] وقال في الباب الثالث والسبعين وثلثمائة: «الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله سبحانه وتعالى كما هي عليه في أنفسها ويراها»[٢٥٢] انتهى.

والمراد بالأحكام والآثار هي الصور الظاهرة في الوجود، قال الشيخ -قدس سره- في الباب الرابع عشر وأربعمائة من الفتوحات:

> لم يزل الحق غيبا فيما ظهر من الصور في الوجود وأعيان الممكنات في شيئية ثبوتها على تنوعات أحوالها مشهودة للحق غيبا أيضا. وأعيان هذه الصور الظاهرة في الوجود الذي هو عين الحق أحكام أعيان الممكنات، من حيث ما هي عليه في ثبوتها من الأحوال والتنوع والتغير والتبديل يظهر في هذه الصور المشهودة في عين الوجود الحق وما تغير الحق عما هو عليه في نفسه[٢٥٣] انتهى.

٢٤٧ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ١/ ٢٥٤.
٢٤٨ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ٨٣.
٢٤٩ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٢/ ٦٦٦-٦٦٧.
٢٥٠ ج - هو.
٢٥١ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٢/ ٦٦٧.
٢٥٢ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٣/ ٤٥٦.
٢٥٣ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ١٩.

وقال في الباب الثالث والسبعين وأربعمائة من الفتوحات: «وما في الوجود ما يقبل الأضداد إلا العالم من حيث هو واحد في هذا / الواحد ظهرت الأضداد، وما هي الأحكام [٢٨ظ] الأعيان الممكنات في عين الوجود بظهورها عُلمت الأسماء الإلهية المتضادة وأمثالها».[٢٥٤] وقال في الباب الثالث وخمسمائة: «قررنا في موضوع أن الصور المعبر عنها بالعالم أحكام أعيان الممكنات في وجود الحق»[٢٥٥]

وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة: «وليس أحكام الممكنات سوى الصور الظاهرة في الوجود الحق».[٢٥٦] وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة أيضا: «هو بديع كل شيء على غير مثال وجودي، إلا أنه على مثال نفسه وعينه من حيث أنه ما ظهر عينه في الوجود إلا يحكم عينه في الثبوت من غير زيادة ولا نقصان».[٢٥٧] وقال في الباب الثلاثين وأربعمائة: «إن العلماء بالله أربعة أصناف»،[٢٥٨] وعدّهم إلى أن قال:

> والصنف الرابع ليس واحدا من هؤلاء الثلاثة، ولا يخرج عن جميعهم، وهو الذي يعلم أن الله قابل لكل معتقد كان ما كان ذلك المعتقد، وهذا الصنف ينقسم إلى صنفين: صنف يقول عين الحق، هو المتجلى في صور الممكنات. وصنف آخر يقول أحكام الممكنات هي الصور الظاهرة في عين الوجود الحق، وكل حال ما هو الأمر عليه. ومن هنا نشأ الحيرة في المتحيرين، وهو عين الهدي في كل حائر. فمن وقف مع الحيرة حار، ومن وقف مع كون الحيرة هدى وصل.[٢٥٩] انتهى.

وقال في الباب الحادي والأربعين وثلثمائة: «إن الله تعالى مطلق الوجود، ولم يكن له تقييد مانع من تقييد، بل التقييدات كلها فهو مطلق التقييد، لا يحكم عليه تقييد دون تقييد، فافهم معنى نسبة الإطلاق إليه تعالى»[٢٦٠] / انتهى. وكل من يفهم هذا الكلام حقَّ فهمه يعلم أن مقتضى [٢٩و] إطلاقه الحقيقي الذي لا يقابله تقييد القابل لكل إطلاق وتقييد هو التجلي فيما شاء من الصور.

٢٥٤ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ١٠٧.
٢٥٥ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ١٤١.
٢٥٦ ج – الحق. | **الفتوحات المكية لابن عربي**، ٤/ ١٩٦.
٢٥٧ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ٣١٥.
٢٥٨ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ٤٣.
٢٥٩ **الفتوحات المكية لابن عربي**، ٤/ ٤٣.
٢٦٠ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٣/ ١٦٢.

ولهذا كان قابلا لكل معتقد كان ما كان، كما مر مع بقاء التنزيه بليس كمثله شيء تحقيقا للإطلاق الحقيقي، وأيده الشرع المعصوم من الخطاء فقد صحت بالتجلي في الصور الأحاديث الكثيرة، بل بلغت مبلغ التواتر عند المحدثين فقد أوردناها من غير استيعاب في مقدمة **إتحاف الذكي** من رواية زهاء عشرين صحابيا رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. وقد قال الحافظ السيوطي في **الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة**[٢٦١] «أن كل حديث رواه عشرة من الصحابة فصاعد فهو متواتر عندنا معشر أهل الحديث» انتهى. مع ورود الشرع أيضا بالتنزيه. وبالله التوفيق في كل انتباه وتنبيه.

وقال في الباب الثاني والأربعين ومائة: «المسمى بالله أو بهو من لا تُقَيّده الأكوان ومن له الوجود التام»،[٢٦٢] وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة بعد تقريره معنى البديع: «وهذا يدلك على أن العالم ما هو عين الحق، وإنما هو ما ظهر في الوجود الحق. إذ لو كان عين الحق ما صح كونه بديعا»[٢٦٣] انتهى. وقال في ما رواه عنه تلميذه المحقق شرف الدين أبو الطاهر إسماعيل بن سوركين قدس سره[٢٦٤] في **شرح مشاهد الأسرار القدسية**: «ومن المحال أن تتحد الحقائق فليس عين العبد هو عين الرب» انتهى.

وحاصله أن الأعيان الثابتة معدومات ثابتة لا تظهر بانقلاب ثبوتها وجودا، وإنما الظهور للوجود / بأحكامها التي هي الصور الظاهرة في الوجود بمقتضى[٢٦٥] استعداداتها. فصح أنها من حيث الثبوت ما شمت رائحة الوجود. وبالله التوفيق. [٢٩ظ]

إراحت فهم بإزحة وهم قال الأُستاذ جلال الدين محمد بن أسعد الدواني الصديقي في **الزوراء**:[٢٦٦]

٢٦١ للشيخ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١ه/ ١٥٠٥م)، رسالة جردها من كتابه المسمى: بالفوائد المتكاثرة، وهو: كتاب أورد فيه ما رواه من الصحابة عشرة فصاعدا، مستوعبا فيه. انظر **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ١٣٠١.

٢٦٢ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٢/ ٢٢٨.

٢٦٣ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ٣١٦.

٢٦٤ ب ح – فيما رواه عنه تلميذه المحقق شرف الدين أبو الطاهر إسماعيل بن سوركين قدس سره، صح هامش.

٢٦٥ ج: لمقتضى.

٢٦٦ لجلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت. ٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م)، المسمى **رسالة الحوراء والزوراء**، أتمها في سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة، شرحها: الفاضل كمال الدين حسين ابن محمد بن فخر بن علي اللاري، شرحا ممزوجا. أنظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ١/ ٨٦٢.

السواد إن أُعتبر على النحو الذي هو في الجسم، أعني: أنه هيئة للجسم كان موجودا، وإن أُعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما، بل[٢٦٧] ممتنعا. والثوب إن اعتبر صورة[٢٦٨] في القطن كان موجودا، وإن اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية، فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق، تعرف معنى قول من قال: الأعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود وأنها لم تظهر ولا تظهر أبدا، بل إنما يظهر رسمها،[٢٦٩] انتهى.

وقال تلميذه المحقق كمال الدين بن محمد فخر الدين اللاري[٢٧٠] في **شرح الزوراء**[٢٧١]:

إن ما ذكره المصنف في بيان الكلام الشيخ معنى صحيح، لكنه بعيد عن عبارة الشيخ، ومخالف لتفسير[٢٧٢] الشارحين. أما بعده، فلأنه لا وجه حينئذ لتخصيص الأعيان الثابتة التي هي[٢٧٣] الصور العلمية بهذ الحكم، بل الأعيان الثابتة والأعيان الخارجية جميعا إذا أُعتبرت ذواتا مستقلة مباينة لذات العلة ما شمّت رائحة الوجود. وأما مخالفته لتفسير الشارحين، فلأن خلاصة ما قالوا في تفسيره هو أن الأعيان الثابتة، أي: الصور العلمية للحق تعالى التي لها العدم ماشمت رائحة من الوجود العيني، فهي عند إفاضة الوجود عليها ثابتة مستقرة على عدمها الأصلي، وبطونها الذاتي ولم تظهر ولن تظهر / أصلا، لأن الخفاء ذاتي لها وما [٣٠و] بالذات لا يزول. فما ظهر منها عند إفاضة الوجود ليس إلا أحكامها وأثارها دون ذواتها. ولا يخفى على من نظر في عبارة الشيخ أن ما ذكره الشارحون أوفقُ بها، بل هو الموافق لا غير. فإن قلت على ما ذكره الشارحون: يلزم أن لا يظهر الأحكام والأثار المذكورة ولم تظهر أصلا،[٢٧٤] إذ تلك الأحكام والأثار من معلوماته تعالى، فيكون من جملة الأعيان الثابتة

٢٦٧ ب: او.

٢٦٨ ح – صورة، صح هامش.

٢٦٩ جلال الدين الدواني، **الزوراء**، إستانبول: تصوير أفكار، ١٢٨٦ه، ص ٤.

٢٧٠ ب: كمال الدين حسين بن محمد ابن فخر الدين اللاري. | ح: كمال الدين حسين بن محمد بن فخرالدين اللاري.

٢٧١ لكمال الدين حسين ببن محمد بن فخر بن علي اللاري (٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م)، شرحا ممزوجا على **رسالة الحوراء والزوراء** لجلال الدين الدواني، وسماه: **تحقيق الزوراء**، وأتمه في سنة ثمان عشرة وتسعمائة. **أنظر كشف الظنون** لكاتب جلبي، ١/ ٨٦٢.

٢٧٢ ج: تفسير.

٢٧٣ ج ب: هو.

٢٧٤ ح: أبدا.

التي ما شمت رائحة الوجود ولم تظهر ولن تظهر أصلا. قلنا: الظاهر من مذهبهم أن الأعيان الثابتة، أعني: الصور العلمية مغايرة بالذات للمعلومات، كما هو مذهب جمع من الحكماء، أعني: القائلين بالشبح في العلم وحينئذ يجوز أن يكون الصور العلمية لم تظهر ولن تظهر أصلا، مع ظهور ذوات المعلومات التي من جملتها رسوم الأعيان الثابتة وأحكامها،[٢٧٥] انتهى.

أقول: ما ذكره من الاعتراضين على الأستاذ من كون ما ذكره الأستاذ بعيدا من كلام الشيخ ومخالفا لتفسير الشارحين الموافق لكلام الشيخ قدس سره وأرد عليه. وأما ما أورده على تفسير الشراح من أنه يلزم أن لا تظهر الأحكام والأثار أيضا، لأنها من معلومات الله تعالى، فهو إيراد ناشيء عن توهم أن الأحكام والآثار عندهم معلومة لله تعالى بغير معلومية الأعيان الثابتة. ولهذا جعل الأحكام من الأعيان الثابتة، وليس كذلك، لما تبين أن الأحكام عند الشيخ وأتباعه هي الصور الظاهرة في الوجود، لا الحقائق الثابتة في علم الله تعالى. وقد قال الشيخ قدس سره في الباب / الثاني عشرة وثلثمائة من **الفتوحات**: «ما من صورة موجودة إلا والعين الثابتة عينها، والوجود كالثبوت عليها»،[٢٧٦] انتهى. [٣٠ظ]

وإذا كانت الأحكام والآثار هي الصور الظاهرة في الوجود، وقد صرح الشيخ بأنه لا صورةً ظاهرةً إلا والعين الثابتة عينها سقط السؤال من أصله. لأن هذه الأحكام معلومة لله تعالى أزلا، لا بعين معلومية الأعيان الثابتة، أعني: أنها ليست لها صور علمية أزلية غير الأعيان الثابتة، وإلا لما كانت أحكاما للأعيان الثابتة، بل أعيانا ثابتة مستقلة مقتضية لأحكام، لكنها أحكام للأعيان بالنص. فالعين الثابتة عينها والأحكام التي هي[٢٧٧] الصور الظاهرة في الوجود كالثوب عليها، فلا ظهور إلا للوجود بحسب مقتضيات الأعيان الثابتة من وجه، وبحسب مقتضيات الأسماء الحسنى من وجه، ومقتضات الأعيان هي الأحكام والآثار التي هي الصور الظاهرة في الوجود، فلا ظهور إلا للصور التي هي الأحكام.

وأما الأعيان الثابتة فهي باقية على ثبوتها الأزلي لم تبرح منه بمعنى أن ثبوتها لم ينقلب وجودا، بل إنما نعيّن الوجود بصور تقتضيها استعداداتها، فسميت تلك الصور الظاهرة في

٢٧٥ كمال ابن محمد اللاري، **تحقيق الزوراء**، (تحقيق: سعيد رحيميان)، قم: إنتشارات آية إشراق، ص ١٠٢-١٠٣.

٢٧٦ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٣/ ٤٧.

٢٧٧ ج: هو.

الوجود أحكاما لها، لكونها تعينت بمقتضى استعداداتها الأزلية فهي ما شمت رائحة الوجود، لأن ثبوتها ما إنقلب وجودا ولا ينقلب وجودا أبدا، لأنه ذاتي لها أزلي فلم تظهر ولن تظهر أبدا، وإنما يظهر أحكامها، أي: إنما يتعين الوجود بصور يقتضيها استعداداتها. وتلك الصور هي الأحكام فلا ظهور إلا للوجود، / لكن بأحكام[٢٧٨] الأسماء الحسنى من وجه، وبأحكام الأعيان من آخر. والحق تعالى من وراء ما ظهر فإنه الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر أيضا. [٣١و]

وهذا بعينه، إذا حقق مثل قول الشيخ الأشعري، وجود كل شيء عين حقيقته بالمعنى المذكور، أي: أن ماهية الشيء وجوده ليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج يقوم أحديهما بالأُخرى، كالسواد بالجسم لما تبين من استحالته. وتبين أن الماهيات غير مجعولة، وأن المجعول هو الوجود الخارجي المقترن بأعراض وهيئات يقتضيها استعداد حصة من الماهية النوعية، فيكون شخصا فلا وجود إلا للأشخاص، والأشخاص عين تعينات الماهيات وعين الماهيات أيضا في الخارج لاتحادهما فيه. فمعنى لا وجود إلا للأشخاص التي هي الوجودات الخاصة المجعولة، هو معنى لا ظهور إلا للأحكام والآثار لا للأعيان الثابتة لمن أتاه الله فهم التطبيق وبالله التوفيق.

وأما ما أجاب به عن السؤال المذكور من أن الأعيان الثابتة عندهم هي الصور العلمية المغايرة بالذات[٢٧٩] للمعلومات، كما هو مذهب القائلين بالشيخ من الحكماء، فكلام مخالف لنصوص الشيخ قدس سره. فإن الأعيان الثابتة عنده عين المعلومات الحاضرة عند الله تعالى بذواتها، ولا صورة لها في العلم مغايرة لذواتها عند الشيخ.

أما أنها عين المعلومات عنده، فلما مر عنه قدس سره في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة: «الحق من حيث أنه ما من شيء إلا عنده خزائنه هو الصمد، ولكن ليست الخزائن / إلا المعلومات الثابتة. فإنها عنده ثابتة يعلمها ويراها ويرى ما فيها»،[٢٨٠] انتهى. ولا شك أن الخزائن إذا كانت نفس المعلومات الثابتة كانت الأعيان الثابتة التي هي المعلومات الثابتة نفس المعلومات وذواتها،[٢٨١] لأصورها وأشباهها. فإن هذا هو تحقيق كون علم الحق حضوريا لا حصوليا. [٣١ظ]

٢٧٨ ح – بأحكام، صح هامش.

٢٧٩ ج – بالذات. | ح – بالذات، صح هامش.

٢٨٠ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ٢٩٥.

٢٨١ ح: لذواتها.

وأما أنها لا صورة لها علمية مغايرة لذاوات المعلومات عنده فلما قال الشيخ قدس سره في المقدمة **مسئلة** المدرك:

والمدرك كل واحد منهما على ضربين: مدرِك يعلم وله قوة التخيل، ومدرك يعلم وما له قوة التخيل، والمدرَك بفتح الراء على ضربين: مدرَك له صورة يعلمه بصورته من ليس له قوة التخيل ولا يتصوره ويعلمه ويتصوره من له قوة التخيل، ومدرَك ما له صورة يعلم فقط **مسئلة** العلم ليس تصور المعلوم، ولا هو المعنى الذي يتصور. فإنه ما كل معلوم يتصور ولا كل عالم يتصور، فإن التصور للعالم إنما هو من كونه متخيلا والصورة للمعلوم أن يكون على حالة يمسكها الخيال، وثمة معلومات لا يمسكها الخيال[٢٨٢] أصلا، فثبت أنها لا صورة لها.[٢٨٣]

ثم قال:

مسئلة لا يلزم من تعلق العلم بالمعلوم حصول المعلوم[٢٨٤] في نفس العالم ولا مثاله، وإنما العلم يتعلق بالمعلومات على ما هي عليه من حيثيتها وجودا وعدما. فقول القائل أن بعض المعلومات له في الوجود أربع مراتب: ذهني وعيني ولفظي وخطي. إن أراد بالذهن العلم فغير مسلم، وإن أراد بالذهن الخيال فمسلم. ولكن في كل معلوم يتخيل خاصة وفي كل عالم يتخيل.[٢٨٥]

[٣٢و] وقال في الباب / الخامس ومائتين:[٢٨٦] «وأما أنوار المعاني المجردة عن المواد فلا تنقال.[٢٨٧] فإنه[٢٨٨] لو انتقلت لدخلت في المواد، لأن العبارات من المواد، وقد قلنا أنها مجردة لذاتها عن المواد، لا أنها تجردت لأنها لو تجردت، لكسوناها المواد، إذا شئنا ولم تمتنع، لأنها قد كانت فيها، فهي تعلم خاصة، ولا تقال ولا تحكى ولا تقبل التشبيه ولا التخيل»[٢٨٩] انتهى

٢٨٢ ج، ح: خيال.

٢٨٣ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ١/ ٤٢.

٢٨٤ ح – حصول المعلوم، صح هامش.

٢٨٥ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ١/ ٤٥. | وفي هامش ح: يفهم من هنا أن العلم عند الشيخ عبارة عن إدراك يتعلق بالأمر الثابت والصور الخيالية ليست من الأمور الثابتة.

٢٨٦ ج ح: والماتين.

٢٨٧ ج ب: انتقال.

٢٨٨ ح: فإنها.

٢٨٩ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٢/ ٤٨٨.

وقال في الفصل التاسع والثلاثين من الباب الثالث والسبعين: «المعاني المجردة عن المواد ليس من شأنها بالنظر إلى ذاتها أن تكون متحيزة أو منقسمة أو قليلة أو كثيرة أو ذات حد ومقدار وكيف وكم».[٢٩٠]

وقال في الباب الثامن والتسعين ومائة:

كل خلق على غير مثال فهو مبدَع بفتح الدال، وخالقه مبدِعه بكسر الدال. فلو كان العلم تصور المعلوم كما يراه بعضهم في حد العلم لم يكن ذلك المخلوق مبدَعا بفتح الدال، لأنه على مثال في نفس من أبدعه وأوجده عليه مطابقا له، فما هو بديع وهو بديع، أي: لكنه بديع. فليس في نفسه صورة ما أبدع ولا تصورها.[٢٩١] وهذه مسئلة مشكلة، فإن من المعلومات ما يقبل التصور ومنها ما لا يقبل التصور، وهو معلوم، فمأخذ العلم تصور المعلوم. وكذلك الذي يعلم قد يكون ممن يتصور، لكونه ذا قوة متخيلة. وقد يكون ممن يعلم ولا يتصور، لكنه لا يجوز عليه التخيل فهو يصور من خارج ولا يقبل الصورة في نفسه، لما صورة من خارج، لكن بعلمه. واعلم أن الإبداع لا يكون إلا في الصور خاصة، لأنها التي تقبل الخلق فتقبل الابتداع. وأما المعاني فليس شيء منها مبتدعا، لأنها لا تقبل الخلق / فلا تقبل الابتداع فهي تعقل ثابتة الأعيان. هذه هي حضرة المعاني المحققة[٢٩٢] انتهى. [٣٢ظ]

وأراد بالمعنى المحقَّقة المجردة عن المواد، وأما المعاني المعرفة بأنها الصور الحاصلة في الذهن فهي غير محققة لكونها متلبسة بمادة خيالية، والخيال قوة تابعة للجسم الحيواني. قال الشيخ قدس سره في الباب الخامس وثلثمائة: «الأرواح المدبرة حكمها في الأجسام النورية تشكلها في الصور خاصة، كما أن حكمها في الأجسام الحيوانية[٢٩٣] التشكل في القوة الخيالية، مع غير هذا من الأحكام، فإن الأجسام النورانية لا خيال لها.»[٢٩٤] انتهى.

٢٩٠ ب – وقال فى الفصل التاسع ... ومقدار وكيف وكم، صح هامش. | **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٢/ ٦٦.

٢٩١ ح: يصورها.

٢٩٢ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٢/ ٤٢١.

٢٩٣ ح – تشكلها في الصور خاصة كما أن حكمها في الأجسام الحيوانية، صح هامش.

٢٩٤ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٣/ ٢٢.

وقال في الباب الحادي عشر وثلثمائة: «أن الروحانيين من الملاء الأعلى لا يتصفون بأن لهم في نشاتهم قوة خيال.»[٢٩٥] انتهى. والحق تعالى ليس كمثله شيء، وهو القدوس اللطيف، فهو يعلم المعاني المحققة بذواته، إلا بصور متخيلة لانتفاء الخيال ثمة. ولأن المعاني هي عين نسب العلم، كما مر في المقدمة لا صور النِسب. فإن علم الله تعالى حضوري لا حصولي. أعني:[٢٩٦] أن الأشياء التي هي المعاني المحققة حاضرة عنده تعالى بذواتها، لا بصورها.

وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة في حضرة الإبداع:

> قال تعالى ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة، ٢/ ١١٧] وهو ما علا وما سفل فهو بديع كلِّ شيء، وليس الإبداع سوى الوجه الخاص الذي له في كل شيء، وبه يمتاز عن سائر الأشياء فهو على غير مثال وجودي، إلا أنه على مثال نفسه وعينه، من حيث أنه ما ظهر عينه في الوجود إلا بحكم عينه في الثبوت من غير زيادة ولا نقصان. فمن جعل العلم تصور المعلوم فلا بد للمعلوم / من صورة في نفس العالم وأما نحن فلا نقول بأن العلم تصور [٣٣و]
> المعلوم على ما قاله صاحب هذا النظر، وإنما العلم درك ذات المطلوب على ما هي عليه في نفسه وجودا كان أو عدما ونفيا أو إثباتا أو إحالة أو جوازا أو وجوبا، ليس غير ذلك. وإنما يتصور العالم المعلوم، إذا كان ممن له خيال وتخيل، وما كل عالم يتصور ولا كل معلوم يتصور[٢٩٧] انتهى.

فهذه نصوصه الدالة على أن الأعيان الثابتة هي عين المعلومات الحاضرة عند الله تعالى بذواتها، لا بصور وأشباح مغايرة لها، فإن الله تعالى بديع العلويات والسفليات على غير مثال وجودي. فلو كان للمبدعات صورة ومثال في نفس من أبدعه لم يكن الحق تعالى مبدعا لها، لكنه بديع بالنص. فليس في نفسه صورة ما أبدعه،[٢٩٨] إلا أنه على مثال نفسه وعينه من حيث أنه ما ظهر[٢٩٩] عينه في الوجود إلا بحكم عينه في الثبوت. فإن الحق لا يوجدها إلا بما هو[٣٠٠] عليه في حال عدمها، كما مر من غير زيادة ولا نقصان. وبالله التوفيق[٣٠١] المبين المستعان.

٢٩٥ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٣/ ٤٢.
٢٩٦ ب: على.
٢٩٧ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٤/ ٣١٥.
٢٩٨ ح – لم يكن الحق تعالى مبدعا لها لكنه بديع بالنص فليس في نفسه صورة ما أبدعه، صح هامش.
٢٩٩ ب: ظهرت.
٣٠٠ ح: هي.
٣٠١ ب – التوفيق، صح هامش.

تلخيص الجواب: قولك أيها السائل أيدك الله تعالى: «فهذان القولان أيهما الصحيح؟». فقد تبين أن الصحيح بالنقل المشهور عن أهل السنة هو أن المعدوم ليس بشيء ولا مرئي، والصحيح بالنقل الغير[٣٠٢] المشهور أن المعدوم الممكن شيء ومرئي، وقد تبين بما فصلناه[٣٠٣] أن دليل النقل المشهور غير تام، وأن دليل النقل الغير المشهور تام مؤيد بالكتاب والسنة وكلام محققي أهل الكشف الصحيح.

وأما قولك: «ما معنى / الشيء في قوله تعال ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل، ١٦/ ٤٠] عندهم»[٣٠٤] فقد تبين أن الشيء في المشهور عنهم مختص بالموجود، فإطلاقه على المعدوم في الآية المذكورة مجاز، من باب من قتل قتيلا فله سلبه، أي: إنما قولنا لما يصير شيئا وموجودا بالإيجاد، إذا أردناه أن نقول له كن، وعلى ما حررناه من أن الشيء حقيقة لغوية في المعدوم كالموجود بنقل سبويه، وأنه يختلف إطلاقاته بحسب المقامات. فالمراد به هنا كما مر، المعدوم الثابت في نفس الأمر من غير احتياج إلى التأويل المذكور، أعني: قولهم لما يصير شيئا بالإيجاد. [٣٣ظ]

وأما ما نقله الشارح عن المقنعية، فحاصله: أن العالم المعدوم في الأزل وجوده ثابت عند الله، أي: وجوده مقدر محقق الوقوع فيما بعد؛ لكونه في الأزل ثابتا، مستعدا للوجود فيما لا يزال، أو ثبوته في علم الله متحقق، فيكون مرئيا لله تعالى في الأزل، لأن ثبوته الأزلي في علم الله أو استعداده الأزلي للوجود فيما لا يزال كاف لتعلق الرؤية به.

وحاصل جوابه عنه: أن علة جواز الرؤية هو الوجود العيني، أي: الواقع في الأعيان والخارج بالفعل لا النفسي، أي: لا الثبوت في النفس أو لا الوجود المقدر في النفس وقوعه فيما لا يزال.

وقد تبين أن ما نقله الشارح عن المقنعية خلاف قول أهل السنة في المشهور، لكنه موافق لقولهم الآخر المؤيد بالكتاب والسنة ونصوص محققي أهل الكشف، وجواب الشارح عن دليل المقنعية مبني على المشهور.

وقد تبين أن علة جواز الرؤية هو الوجود مطلقا / خارجيا كان أو ذهنيا، بالمعنى الأعم الشامل للثبوت في نفس الأمر والوجود المتخيل في الذهن. وأما قول الشارح: «وإلا لكانت [٣٤و]

٣٠٢ ب، ح: غير.
٣٠٣ ب، ح: فصلنا.
٣٠٤ ح – عندهم، صح هامش.

رؤية الجنة حاصلة لنا في الدنيا» أي: وإلا لكانت رؤية الله الموعود وقوعها في الجنة حاصلة لنا في الدنيا، فلا تقريب فيه؛ لأن المقدر الوقوع هنا هو الرؤية لا المرئي. فإن الحق تعالى موجود بالذات. فشرط جواز الرؤية عقلا متحقق الآن، لكنه لم يقع سمعا لقوله صلى الله عليه وسلم: «**إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت**».[٣٠٥] فعدم وقوعها الآن إنما يدل على أن المقدر وقوعه في المستقبل لا يقع الآن، لعدم تحقق شرط السمع، ولا دلالة في هذا على أن العالم المعدوم في الأزل الثابت المستعد أزلا للوجود فيما لا يزال لا يكون مرئيا للحق تعالى أزلا، لأن شرط الرؤية عند هذا القائل هو الثبوت أو الاستعداد للوجود. وكل واحد[٣٠٦] منهما متحقق في الأزل، ولا مانع فيكون مرئيا لله تعالى، وعدم رؤية المؤمنين للحق تعالى في الدنيا ليس لعدم تحقق الشرط العقلي. فإن الحق تعالى موجود بالذات، بل لعدم تحقق الشرط السمعي، وهو الموت، ولا يلزم من عدم رؤية ما تحقق شرطه العقلي لمانع[٣٠٧] شرعي أن لا يرى ما تحقق شرطه عقلا، ولا مانع. وبالله التوفيق المحيط الجامع.

وأما قولك: «هل توجيه كن إلى الأشياء المرادة أزلي أو لا؟»

فالجواب أن توجيه كن إلى الشيء المراد ليس بأزلي، لأن العالم حادث شرعا وكشفا وعقلا.
[٢٤ظ] أما شرعا، فلقوله صلى الله عليه وسلم: «كان الله ولم يكن / شيء غيره».[٣٠٨] رواه البخاري في صحيحه، فإنه نص في أن كل شيء هو غير الحق تعالى لا وجود له في الأزل، فيكون العالم وهو ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض حادث حدوثا زمانيا، أي: كان بعد أنْ لم يكن بعدية محققة، لا يجامع البعد معها القبل، بل يتأخر عنه لا في زمان محقق كتأخر اليوم عن الأمس.

فإن قلت: الزمان من الأشياء الممكنة، فإن كان عدمه متقدما على وجوده تقدما زمانيا لزم أن يكون الزمان موجودا حال عدمه، وهو محال.

قلت: لا يلزم ذلك إلا إذا كان الزمان الذي يتحقق فيه عدم الزمان هو الزمان بمعنى مقدار حركة الفلك، والزمان هنا أي: المدلول عليه بكان في الحديث وهمي، وإلا لكان أخر الحديث مناقضا لأوله. لأن الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك مستلزم للمتحرك الذي هو الفلك

٣٠٥ **صحيح مسلم**، الفتن وأشراط الساعة ١٩.
٣٠٦ ب – واحد.
٣٠٧ وفي هامش ح: قوله: لمانع متعلق بعدم الرؤية.
٣٠٨ **صحيح البخاري**، التوحيد ٢٢.

المستلزم للعقل الأول الذي هو علته عند الفلاسفة، وهذه كلها أشياء مغايرة للحق تعالى. وقد دل الحديث على نفي كل شيء غير الحق تعالى أزلا. فلو كان الزمان غير وهمي لزم أن لا يصح نفي الغير مطلقا أزلا، لوجود هذه الأشياء المغايرة، لكن اللازم باطل بالنص المعصوم من الخطاء والتناقض، فالملزوم مثله، فالزمان المدلول عليه بكان توهمي، وهو لا ينافي نفي الغير الوجودي مطلقا، فيكون الزمان الذي هو مقدار الحركة حادثا حدوثا زمانيا، فيكون عدمه متقدما على وجوده في زمان وهمي، لا في زمان هو مقدار الحركة، ولا استحالة في ذلك، ويلزم من حدوثه حدوث الحركة والمتحرك والعقل الأول، لأن الكل أغيار. وبالله التوفيق مقلب الليل والنهار.

[٣٥و] **وإما كشفا**: / فلقول الإمام محي الدين ابن العربي صاحب الكشف الصحيح في الباب السادس والخمسين وثلثمائة، بعد تمهيد: «ولو لا ذلك ماصح للعالم إبتداء في الخلق، وكان العالم مساويا لله في الوجود، وهذا ليس بصحيح في نفس الأمر».[٣٠٩] ثم قال: «قد تقدم العدم للممكنات نعتا نفسيا، لأن الممكن يستحيل عليه الوجود أزلا، فلم يبق إلا أن يكون أزلي العدم»،[٣١٠] وساق الكلام في ذلك إلى أن قال: «ومن لم يكن له هذا الإدراك فقد حرم العلم والمعرفة التي أعطاها الشهود والكشف»[٣١١] انتهى.

وإما عقلا: فاعلم أولا أن الملليين ذهبوا إلى أن العالم حادث حدوثا زمانيا، أي: أنه كائن بعد أنْ لم يكن بعدية حقيقة، لا يجامع القبل فيها البعد. والحق تعالى عند المتكلمين متقدم على العالم تقدما ذاتيا، أي: تقدما[٣١٢] لا يجامع فيه المتقدم المتأخر، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض. والحكماء يسمون أيضا تقدم الحق تعالى على العالم ذاتيا، لكن لا بالمعنى المراد عند المتكلمين، لأن التقدم الذاتي عندهم يجامع المتقدم فيه المتأخر بالزمان، وإنما يسبقه بالذات، فالعالم عندهم حادث حدوثا ذاتيا، أي: إنه مسبوق بوجود الفاعل سبقا ذاتيا، وهو تقدم المحتاج إليه على المحتاج، وهو يستلزم تقدم عدمه على وجوده تقدما بالذات، ويقارنه بالزمان.

٣٠٩ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٣/ ٢٥٤.

٣١٠ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٣/ ٢٥٥.

٣١١ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٣/ ٢٥٥

٣١٢ ج – أي: تقدما.

إذا تمهد هذا فنقول: القول بأن وجود المعلول بعد وجود العلة بعدية بالذات مع مقارنته لها بالزمان لايتم إلا إن صح استفادته الوجود من العلة أزلا، لكنه لا يصح، لأن كون المعلول مسبوقا بوجود الفاعل / سبقا ذاتيا يستلزم[٣١٣] سبق عدمه على وجوده سبقا ذاتيا، والتقدم الذاتي منحصر [٣٥ظ] في التقدم بالعلية والتقدم بالطبع، ولا مجال هنا للتقدم بالعلية، فهو تقدم بالطبع، والمتقدم بالطبع هو ما لا يمكن أن يوجد المتأخر إلا وهو موجود ويوجد هو وليس المتأخر موجودا، كالواحد والإثنين، فيكون تقدم عدمه على وجوده جزئ من علته التامة. فكان المقارن لوجود الفاعل عدم المعلول المقارن لاحتياجه لا وجوده. إذ لا شك أن الإيجاد مسبوق بوجود الفاعل، إذ لا إيجاد منه إلا بعد وجوده، ووجود المعلول متأخر عن الإيجاد المتأخر عن الاحتياج، أو مقارن له، والمتأخر أو المقارن للإيجاد المتأخر عن الاحتياج المقارن للعدم متأخر عن العدم الأزلي تأخرا حقيقيا لا يجامعه في الأزل، وإلا لكان المعلول مستفيد الوجود من فاعله حال كونه غير مستفيد، وهو تناقض.

ومثال الغلط أن المعلول بعد استفادته الوجود من الفاعل، إذا قطع النظر عن علته كان معدوما في نفسه في عين زمان وجوده من علته، فيصح أن يقال حينئذ أن عدمه في نفسه متقدم على وجوده من علته[٣١٤] بالذات، مع مقارنته له بالزمان. وأما قبل استفادة الوجود فلا مقارنة، إذ لا يصح الإفادة إلا حال كون المعلول معدوما بالفعل، لأن تقدم عدمه بالفعل على وجوده من شرائط التأثير، إذ لو كان موجودا بالفعل قبل الإفادة لما أمكن للعلة إيجاده، لأن إيجاده حينئذ يكون تحصيلا للحاصل. قيل: وإذا لم يصح أن يكون موجودا بالفعل إلا حين الإفادة والتاثير المتأخر عن العدم بالفعل المقارن لوجود العلة لم يكن وجوده مقارنا لوجود العلة، / لاستحالة اجتماع النقيضين، بل المقارن هو عدمه. وأما وجوده فمتأخر عن [٣٦و] وجود الفاعل تأخرا حقيقيا لا يجامعه في الأزل، فانكشف الغطاء والحمد لله نور الأرض والسماء.

تذييل: استدل الفلاسفة على مذهبهم بأن جميع ما لابد منه في وجود ممكن مّا إن كان حاصلا في الأزل لزم وجود ذلك الممكن في الأزل، لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة، وامتناع ترك الجود من الجواد المطلق وإن لم يكن حاصلا، فإذا حدث ممكن مّا، فإما أن يكون

٣١٣ ب: فيستلزم.

٣١٤ ح – فيصح أن يقال حينئذ أن عدمه في نفسه متقدم على وجوده من علته، صح هامش.

حدوثه من غير حدوثه أمر آخر، فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته، وهو الترجّح بلا مرجح، وإما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر، فننقل الكلام إليه حتى يلزم التسلس.

والجواب: أنا نختار الشق الثاني، وهو أن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن[٣١٥] مّا غير حاصل في الأزل، لأن قولنا: الممكن إمكانه أزلي، معناه أنه في الأزل قابل للوجود في الوقت الذي تعلقت به الإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم المستعد أزلا للوجود في وقت معين اقتضته الحكمة. وليس معناه أنه مستعد أزلا أن يكون وجوده أزليا، لما تبين أن إحتياجه المقارن لعدمه المتقدم بالطبع على وجوده سابق على التاثير المتأخر عن وجود المؤثر فيكون عدمه مقارنا لوجود المؤثر الأزلي، ولذلك احتاج إليه، وكلما كان كذلك لم يكن قابل للوجود الأزلي، إذ لو كان وجوده أزليا لكان وجوده مقارنا لعدمه المقارن لوجود المؤثر، وهو اجتماع النقيضين،

فإذا أثر فيه الفاعل، والحالة هذه، / فإما أن يؤثر في وجوده الحاصل قبل التاثير المقارن [٣٦ظ] لعدمه أو في بقائه، فإن كان الأول لزم تحصيل الحاصل لا بهذا التحصيل، وإن كان الثاني لزم استغناؤه في أصل وجوده عن الفاعل في عين احتياجه إليه وهو اجتماع النقيضين أيضا. وإذا بطل اللازم بشقيه لزم أن يكون وجود الممكن متأخرا عن وجود الواجب تأخرا حقيقيا لا يجامع فيه المتقدم المتأخر، وهو المراد بالحدوث الزماني، فيكون وجوده بعدمه الأزلي في زمان وهمي تابع للأزل، ولا يلزم شيء من المحالات لا تخلف المعلول عن علته التامة، لأن الزمان الوهمي التابع للأزل من تمام علته، لما تبين من عدم استعداده للوجود الأزلي المقارن لوجود الفاعل.

ولا تعطيل الجود، لأن التعطيل إنما يتحقق إذا استعد الممكن للوجود الأزلي، ولا يقع الإيجاد. وقد تبين أنه لا استعداد لذلك، فلا تعطيل ولا إنقلاب[٣١٦] من الامتناع إلى الإمكان، لأن الحادث بعد خمسين ألف سنة مثلا ممكن الوجود في الأزل، بمعنى أنه ممكن في الأزل أن يوجد في وقته، لا في الأزل ولا انقلاب في ذلك بالاتفاق. فكذلك نقول في المعلول الأول، إنه ممكن أن يوجد في الوقت الوهمي التابع للأزل المتأخر بالذات عن الأزل، لا أنه ممكن أن يوجد في الأزل، لما تبين من استحالته. ولا يلزم من توقف حدوثه على محي

٣١٥ ح: الممكن.
٣١٦ ج ب: الانقلاب.

الوقت الموهوم الذي يقتضيه[٣١٧] استعداده الرافع المانع في التأثير الأزلي، وهو، أعني: المانع، اجتماع النقيضين أو تحصيل الحاصل[٣١٨] التسلسل لعدم احتياج الموهوم المحض إلى مؤثر
[٣٧و] ولا الترجح بلا مرجح، لكون استعداد الممكن مرجحا لتعلق الإرادة بإيجاده / في ذلك الوقت الموهوم التابع للأزل ولا كون الزمان موجودا حال عدمه. لأن الموهوم لا وجود له في الخارج مع صحة الحكم من العقل بتقدم بعض أجزائه على بعض، على تقدير وجوده. وبالله التوفيق وله الحمد على فضله وجوده.

خاتمة: نورد فيها أحاديث مستندة[٣١٩] تبركا وذكرى، **أخبرنا** شيخنا العارف بالله صفى الدين أحمد بن محمد المدني الأنصاري قدس سره، عن شيخه العارف بالله أبي المواهب أحمد بن علي العباس الشناوي ثم المدني قدس سره، عن الشمس محمد بن أحمد الرملي، عن شيخ الإسلام زين الدين زكريا بن محمد الأنصاري، عن مسند الديار المصرية عزالدين عبدالرحيم بن محمد المعروف بإبن الفرات، عن أبي الثنا محمود ابن خليفة المنجي، عن الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمياطي، عن المسند المعمر ابي الحسن بن علي بن الحسين البغدادي الحنبلي النجاري المعروف بإبن المقبر، عن الكاتبة فخر النساء شهدة بنت أحمد الإبرَي، انا الشريف أبو الفوارس طراد بن محمد الزينبي، انا أبو الحسين علي بن محمد بن عبدالله بن بشران المعدل سنة ٤١١، انا أبو علي الحسين بن صفوان البردعي سنة ٣٣٩ عن المحدث المصدوق[٣٢٠] ابي بكر عبدالله بن محمد بن عبيد بن سفيان المعروف بابن أبي الدنيا القرشي مولاهم البغدادي، أنه قال في كتاب الفرج بعد الشدة انا أحمد بن يوسف بن خالد هو أبو الحسن الازدي النيسابوري
[٣٧ظ] الحافظ الثقة، انا رويم بن زيد يعني القادري البغدادي، انا الليث بن / سعد، عن عيس بن محمد بن اياس بن بكير، عن صفوان بن سليم، عن رجل من أشجع، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «اطلبو الخير دهركم كله، وتعرضوا لنفحات رحمة الله، فإن لله عز وجل نفحات من رحمته يصيب بها من يشاء من عباده، وسلوا الله عز وجل أن يستر عوراتكم ويُؤَمِّنَ روعاتكم»[٣٢١]

٣١٧ ح: تقتضيه.
٣١٨ ب + ولا.
٣١٩ ح: مسندة.
٣٢٠ ح: الصدوق.
٣٢١ ابن أبي الدنيا، **الفرج بعد الشدة**، مصر: دار الريان للتراث، ١٩٨٨م، ص ٤٤.

أخبرنا شيخنا الأمام صفى الدين أحمد قدس سره بسنده إلى ابن المقير، عن الحافظ أبي طاهر السلفي، انا أبو الطيب طاهر بن المسدد بن المظفر الجنزي بثغر خبزة، انا أبو القاسم علي بن عبدالرحمن بن الحسن النسابوري بثغر تفليس، انا الشيخ أبو عبد الرحمن محمد[٣٢٢] بن الحسين السلمي، عن حامد الهروي، عن نصر بن محمد بن الحرث، عن عبد السلام بن صالح عن سفيان بن عيينة، عن ابن جريج، عن عطاء، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله»[٣٢٣]

أخبرنا شيخنا العارف بالله صفى الدين أحمد قدس سره بسنده إلى السلفي، عن أبي علي الحسن بن أحمد الحداد، عن الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبدالله الإصفهاني، عن الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، نا أحمد بن عمرو البزاز، نا حميد بن الربيع، نا علي ابن عاصم، نا سليمان التيمي، عن أبي عثمان النهدي، عن سلمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قال الله تعالى يا ابن آدم ثلاثا واحدة لي، وواحدة لك، وواحدة بيني وبينك، أما التي: لي فتعبدني لا تشرك بي شيئا، وأما التي لك: فما عملت من / عمل جزيتك به، [٣٨و] فإن أغفر فأنا الغفور الرحيم، وأما التي بيني وبينك: فعليك الدعاء وعليَّ الاستجابة والعطاء»[٣٢٤]

أخبرنا شيخنا العارف بالله صفى الدين[٣٢٥] أحمد بن محمد المدني الصوفي قدس سره، عن شيخه العارف بالله أبي المواهب أحمد بن علي العباسي الصوف، عن أبيه علي بن عبد القدوس العباسي الصوفي، عن الشيخ عبد الوهاب بن أحمد الشعراني الصوفي،[٣٢٦] عن الزين زكريا بن محمد الفقيه الصوفي، عن العارف بالله شرف الدين أبي الفتح محمد بن زين الدين العثماني المراغي ثم[٣٢٧] المدني الصوفي، عن شيخه شرف الدين إسماعيل بن إبراهيم الهاشمي العقيلي الجبرني الزبيدي الصوفي قدس سره، عن المسند المعمر أبي الحسن علي بن عمر

٣٢٢ ح – محمد، صح هامش.

٣٢٣ أبو عبد الرحمن السلمي، **الأربعون في التصوف**، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٩٨١م، ص ١٣.

٣٢٤ **المعجم الكبير** للطبراني، ٦/ ٢٥٣.

٣٢٥ ب – صفي الدين.

٣٢٦ ح – عن الشيخ عبد الوهاب بن أحمد الشعراني الصوفي، صح هامش.

٣٢٧ ج – ثم.

الواني الصوفي، عن الإمام محي الدين محمد بن علي بن العربي الصوفي، عن الحافظ أبي طاهر السلفي الصوفي، عن أبى محمد عبدالرحمن بن حمد الدواني الصوفي الزاهد، ح وأخبرنا عاليا شيخنا الإمام صفى الدين أحمد، عن الشمس محمد الرملي، عن الزين زكريا، عن الحافظ بن حجر، عن العلامة إبراهيم بن أحمد التنوخي قراءة عليه، عن أيوب بن نعمة النابلسي سماعا عليه، أنبأنا إسمعيل بن أحمد العراقي، عن عبدالرزاق بن إسمعيل القومسي، انا عبد الرحمن بن محمد الدواني، انا القاضي أبو نصر أحمد بن الحسين الدينوري المعروف بالكسار، انا أبو بكر أحمد بن محمد بن إسحق الدينوري المعروف بابن السني، انا الإمام الحافظ أبو عبدالرحمن أحمد بن شعب النسائي، انا أبو داود، نا سليمن بن حرب، نا حماد بن سلمة، عن سعيد الجريري، عن أبي العلاء، / عن شداد بن أوس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في صلاته: «اللهم إني [٣٨ظ] أسالك الثبات في الأمر، والعزيمة على الرشد، وأسألك شكر نعمتك، وحسن عبادتك، وأسألك قلبا سليما، ولسانا صادقا، وأسألك من خير ما تعلم، وأعوذ بك من شر ما تعلم، واستغفرك لما تعلم.»[٣٢٨]

وبه إلى النسائى، انا محمد بن إسحق الصاغاني، انا أبو سلمة منصور بن سلمة الخزاعي، انا خلاد بن سليمان هو الحضرمي، عن خالد بن أبي عمران، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا جلس مجلسا أو صلى تكلم بكلمات فسألته عائشة عن الكلمات فقال: «إن تكلم بخير كان طابعا عليه إلى يوم القيامة، وإن تكلم بغير ذلك كان كفراة له، سبحانك اللهم وبحمدك أستغفرك وأتوب إليك»[٣٢٩] انتهى.

اللهم لك الحمد كله، ولك الشكر كله، وإليك يرجع الأمر كله، صلي على سيدنا ونبينا محمد عبدك ورسولك النبي الأمي، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلم صلاة وتسليما فائضى البركات على الأولين والأخرين. اللهم إني أسألك العافية في الدنيا والأخرة، اللهم إني أسألك العفوى والعافية في ديني ودنيائي وأهلي ومالي، اللهم استر عوراتي وآمر روعاتي. اللهم احفظني من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي ومن فوقي، وأعوذ بك أن أغتال من تحتي، اللهم انعثني[٣٣٠] وأجبرني، آمين.

٣٢٨ **سنن النسائى**، السهو ٦١.

٣٢٩ **سنن النسائى**، السهو ٨٥.

٣٣٠ وفي هامش ح: نعث ينعث، رفع.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين. / [٤٠و]

قال المؤلف أدام الله بقائه وأسرنا بسلامته وأفاض علينا من براكته وبركات علومه شيخي وقدوتي ومعتمدي:

تم تسويده يوم الثلاثاء، الثامن والعشرين من ربيع الأول، سنة ١٠٨٥، وتم تحريره في مجالس آخرا ضحى يوم الجمعة، الثاني عشر من جماذي الأخرة، سنة ١٠٨٥، انتهى.[٣٣١] / [٤٠ظ]

٣٣١ ح: قال المؤلف نفعنا الله به وبعلومه: تم تسويده يوم الثلاثاء، الثامن والعشرين من ربيع الأول، سنة ١٠٨٥.
وقد وقع الفراغ عن تحرير هذه النسخة الشريفة بأصل المنقول منه، ثامن يوم الإثنين بين الصلاتين من شهر ذي القعدة الحرام، سنة اثني وعشرين ومائة وألف، على يد الفقير الخيف المعترف بالعجز والتقصير المحتاج إلى رحمة ربه الودود أحقر الوري أضعف الطلب مصطفى الحنفي مذهبا الماتريدي اعتقادا المصري القيسوني محلا.
وقد فرغت من ديار الروم المعروف الآن من القسطنطنية المحمية صان الله عن البلية بدار السلطنة العثمانية في مدرسة جفته باش لسلطان الفاتح الغازي محمد خان، في جانب الغزي رحمة الله عليه وعلى ذريته، وأدام الله تعالى سلطنتهم لذريته بالعدل والانصاف على يوم القرار والنشر أمين، بحرمة سيد البشر والجان، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى أصحابه الأخيار، والتابعين والأئمت الأربعة من المجتهدين، ومن بعدهم إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين، الله واحد لا شريك له ومحمد رسول الله عليه السلام. |
ب: قال المؤلف أدام الله بقائه وأسرنا بسلامته وأفاض علينا من براكته وبركات علومه: تم تسويده يوم الثلاثاء، الثامن والعشرين من ربيع الأول، سنة ١٠٨٥، وتم تحريره في مجالس أخرا يوم الجمعة، الثاني عشر من جماذي الأخرة، سنة ١٠٨٥، انتهى.

Extended Abstract

A Critical Edition of "*Jilā al-fuhūm fī tahqīq al-subūt we ru'yah al-ma'dūm*" by Ibrahim Kûrânî

Muhammed Bilal GÜLTEKİN

Ibrahim al-Kurani was born in the month of Shawwal (October) in 1025 (1616) in Shahrani, a district of Shahrizor, which is located within the borders of present-day Northern Iraq. Al-Kurani, who started his education life in his hometown, continued his scientific activities by traveling to the cities of Baghdad, Damascus and Cairo. Afterwards, he went to Medina and spent the rest of his life in Medina. Al-Kurani, who had a rich scientific education life, had the opportunity to take lessons from many scholars, and he trained students by giving lessons. Al-Kurani died in 28 Rabiʿ al-Akhir 1101 (10 March 1690) at the age of seventy-six.

İbrahim Al-Kurani, who lived in the Ottoman geography of the 17th century, is an important scholar in terms of revealing his understanding of science and discussion topics in the period and geography he lived along with his works, views and later his influence. He wrote nearly eighty works in the fields of Islamic sciences, especially in the fields of Kalām and Sufism. Some of his works are in the form of a voluminous book, while others are in the form of treatises consisting of a few pages. Moreover, some of his works are composed of independent copyrights, while others are of the type of commentary and annotation. A remarkable point among his works is that he wrote many works on the subjects of **kasb**, **ef'al-ibad**, **qudra** and **istita'a**, which can be considered as the sub-headings of fate and qada. One of his copyrights, "*Jilā al-fuhūm fī tahqīq al-subūt we ru'yah al-ma'dūm*", which we have discussed in our study, contains the problem of ma'dûm.

The fact that it is an extension of many problems in the science of kalam, especially the problem of the ma'dûm wal-mawjud, the creation of the world and divine attributes, which has been the subject of discussions since early periods in Islamic thought, and its discussion since early periods reveal the importance of the

subject in the science of Kalām. Schools of Kalām have put forward different views around the problem, and different views have been adopted especially by Mu'tazila and Sunni theologians. While Mu'tazila defined the ma'dûm as "a certain thing that has no existence", thus recognizing it as a reality, the Sunni theologians avoided recognizing it as a reality by explaining the ma'dûm as "nothing" (laysa bishayʾin: ليس بشيء). The problem of ma'dûm has been one of the subjects dealt with by Islamic philosophy and theoretical mysticism, as well as by theologians.

In the historical process, the debates around ma'dûm (non-existent) have preserved their vitality, and some scholars have written separate works on the problem. By writing such a work on the question of the ma'dûm, Al-Kurani addresses the problem of the ma'dûm according to theologians and mystics, and tries to clarify the said question. In addition to the problem of ma'dûm, he also touches upon the issues of nature, mental existence, and the â'yân-ı sâbite, which he sees as related to the subject, and deals with the approaches related to them. Again, at this point, he touches on the reflections of the problem on some fiqh issues.

The aforementioned work of Al-Kurani is important in that it contains the views of Al-Kurani and the approaches of theology and mysticism scholars on the issue of the ma'dûm. Despite the Ash'ari influence on his theologian personality, the author has criticized the Sunni theologians who do not accept shayiyyah of ma'dûm by adopting a different view from the Ash'ariyya sect on the subject of ma'dûm. At this point, Ibn Arabi (d. 638/1240) can be said to be effective on his views. According to Al-Kurani, Sunni theologians actually accept "shayiyyah of ma'dum" and that it is fixed and certain. Stating that their denial of shayiyyah of ma'dum and its certainty in the subjects of "al-Umûr-i âmme" is due to the fact that they do not consider the context of the subject of discussion, the author claims that the discussion will be seen to be literal if the subject is handled in detail.

Our work consists of three main parts. In the first chapter, information is given about the life, works, teachers and students of Ibrahim Al-Kurani. Since detailed information about his life and works were given in previous studies and it would exceed the limits of our study, these issues were not detailed.

In the second part, the examination of the treatise that we discussed in our study is given. In this context, first of all, the content of the work was mentioned and the purpose of copyright was revealed. The author has compiled the work with

the aim of clarifying the question about ma'dûm and the possibility of seeing it. In this context, it also clarifies the issues of vucûd, nature, mental existence, nafs al-amr and â'yân-ı sâbite, as it is seen as related to the problem. The work mainly includes the approaches of Sunni theologians and Ibn Arabi, as well as the views of Mu'tazila and Islamic philosophers. Again, in this section, the ownership of the work, its copies and sources to the author are evaluated and information about them is given. The author has included many quotations from the works in the treatise. At this point, it is seen that the work called Al-Mawāqif comes to the fore and the author built the text on the quotations he made from this work. When we researched the copies of the treatise, we reached the twenty-three copies of the work and obtained fourteen of them. The records in the copies provided were examined in accordance with certain criteria and three copies were selected for reference in the certified publication.

Based on the manuscripts provided in the third chapter, the certified publication of the manuscript has been revealed by taking into account the "Principles of Critical Editions of ISAM".

Keywords: Kalam, Sûfism, Ibrahim Kûrânî, Non-existence, Âyân-ı sâbite, Mental existence, Essence