نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي وعلاقتها بنفي الجبر عن العباد

Münzir Şeyhhasan / منذر شيخ حسن*

ملخص

تُعتبر مسألة أفعال العباد إحدى أكثر المسائل مثارًا للجدل في الفكر الإسلامي، وكانت من أبرز المسائل التي حددت معالم تشكل المذاهب الكلامية والفروق فيما بينها، وذلك لصلتها الوثيقة بالتكليف ومسؤولية العباد، وبالتالي العدالة والحكمة الإلهية، كما كانت إحدى المعضلات في تفسير قضاء الله وقدره. ومن النظريات المُلفتة للنظر ما نجده عند ابن عربي (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤٠م) ومَن تبعه من محاولةٍ لتحقيق المسؤولية ونفي الجبر عن العباد من خلال الأعيان الثابتة، والقول بعدم مجعولية الماهيات، وتأويل القضاء والقدر بما يتوافق مع هذه النظرية، واعتبار هذا التأويل "سر القدر" و"الحجة البالغة" لله على العالمين.

سنتناول في هذه المقالة "نظرية استعدادات الماهية" عند ابن عربي مع التركيز على كتابه **فصوص الحكم** وأهم شروحه؛ وذلك لكونه من أواخر مؤلفاته؛ حيث ألفه في فترة نضجه العقلي والروحي، فضلًا أنَّ كتابه هذا يُمثِّل خلاصة مذهبه الذي صرَّح فيه بأفكاره، ولكونه قد أفصح عن هذه المسألة بشكل واضح في هذا الكتاب. ولا بدَّ لنا عند دراسة أفعالِ العباد ومدى حريته واختيارِه تناولَ مسألة القضاء والقدر؛ إذ كلُّ ما في الكون لا يخرج عن قضاء الله وقدره، والإنسان وأفعاله الاختيارية ليست إلا جزءً من هذا القضاء، لذا سنبدأ ببيان معنى القضاء والقدر عند ابن عربي، ونقارنه بتعريف المتكلمين والفلاسفة، ثم سنبين معنى الأعيان الثابتة، ومن ثَمَّ سنفصل القول في مجعولية الماهيات؛ إذ الأعيان الكلية ليست إلا الحقائق والماهيات، ثم سنتناول نظرية استعدادات الماهية وعلاقتها بإثبات حرية العبد ونفي الجبر عنه، وأخيرًا سنعرض للانتقادات على هذه النظرية ونحاول تقديم تقييم موضوعي للأقوال في المسألة.

الكلمات المفتاحية: القضاء والقدر، الأعيان الثابتة، مجعولية الماهية، استعدادات الماهية، الجبر، أفعال العباد.

* Dr., TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), ORCID 0000-0003-3557-1922
munzirseyhhasan@gmail.com

Geliş/Received 10.01.2022 • Kabul/Accepted 29.04.2022 • doi 10.26570/isad.1134035

İbnü'l-Arabî'nin İsti'dâdâtü'l-Mahiye Teorisi ve İnsanın Cebrden Kurtulmasıyla İlişkisi

Ef'âlü'l-ibâd meselesi İslam düşünce tarihinin ana meselelerden biri olarak kabul edilmesinin yanında kelamî mezhep ve fırkaların da gidişatını belirleyen başat unsur olmuştur. Dolayısıyla meselenin bir taraftan teklif, kulun sorumluluğu, ilahî adalet ve hikmetle sıkı bir ilişkisi olduğu gibi diğer taraftan kaza-kaderin açıklanması noktasında da en çetrefilli konulardan biri olmuştur. Kulun sorumluluğunun ispatı ve onun cebrden kurtulması bağlamında en dikkat çeken teorilerden biri de İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) teorisidir. Nitekim Ekberî gelenek a'yân-ı sâbite ile mahiyetlerin mec'ûl olmadığına getirdikleri izahlar ve kendi anlayışlarına uygun şekilde kaza-kadere dair yaptıkları yorumlarla bu teoriyi ispatlamaya çalışmaktadırlar. Hatta bu yorumlarını Allah'ın "sırr-ı kaderi" ve "hücce-i bâliğa"sı olarak görmektedirler. Bu makalede İbnü'l-Arabî'nin "isti'dâdâtü'l-mâhiye" olarak isimlendirdiğimiz teorisini özellikle İbnü'l-Arabî'nin kaleme aldığı son eser olarak kabul edilen *Fusûsü'l-hikem* ve şerhleri bağlamında ele almaya çalıştık. Nitekim görüşlerini açık ve öz bir biçimde ortaya koyduğu olgunluk döneminde yazdığı bu eserinde inceleyeceğimiz meselenin de net bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Ef'âlü'l-ibâd ile kulun özgürlüğü meseleleri ele alınırken kaza-kader meselesine de değinilmesi gerekmektedir. Bu sebeple ilk olarak İbnü'l-Arabî'ye göre kaza-kaderin neye karşılık geldiğini filozoflar ve kelamcıların görüşleriyle mukayese ederek ortaya koymaya çalışacağız. Ardından a'yân-ı sâbiteyi ve küllî a'yanların, mahiyetlerin ve hakikatlerin kendisi olmasından dolayı mahiyetin mec'ûliyeti konusunu ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışacağız. Daha sonra isti'dâdâtü'l-mâhiye teorisi ile kulun özgürlüğü ve cebrden kurtulması arasındaki ilişkiyi ortaya koyacağız. Son olarak teoriye yönelik tenkitleri aktaracak ve konuyla ilgili belirtilen görüşlerin objektif bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kaza-kader, a'yân-ı sâbite, mahiyetin mec'ûliyeti, isti'dâdâtü'l-mâhiye, cebr, ef'âlü'l-ibâd.

١. مدخل

كثيرةٌ هي الرسائل والكتب عن ابن عربي (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤٠م) وفلسفته، وأتباع المدرسة الأكبرية، إلا أنا معنيُّون هاهنا بالأعمال التي تناولت مسألةَ حرية الإنسان ونفي الجبر عند ابن عربي والمدرس الأكبرية، حيث نجد أنَّ معظم الصوفية من منتسبي المدرسة الأكبرية أيَّد ابن عربي في حلِّ معضلة الجبر عبر نظرية الأعيان الثابتة واستعدادات الماهية، ومن هؤلاء على سبيل المثال: مؤيد الدين الجَندي (ت. ٦٩١هـ/١٢٩٢م)، وداود القيصري (ت. ٧٥١هـ/١٣٥٠م)، وصائن الدين تركة (ت. ٨٣٥هـ/١٤٣٢م)، وبهاء الدين زاده (ت. ٩٥٢هـ/١٥٤٥م)، وبالي أفندي (ت. ٩٦٠هـ/١٥٥٣م)، وجلُّهم من شُرَّاح **الفصوص**،

كما نجد العديد من العلماء غيرهم تابعَ ابن عربي في نظريته كما ستجده مفصلًّا في محله، وسنكتفي في تحليلنا للمصادر هاهنا بعملين فقط، هما كتاب *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*. وكتاب **نظرية الإنسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي** لسعيد الشبلي، وسبب اقتصارنا على هذين العملين فقط ما نجده من دقةٍ في عرض فكر بهاء الدين زاده الذي يتميز بالأصالة في عرضه لنظرية ابن عربي؛ حيث تناول المسألة المعنية من جهة أنطولوجية وجودية، ومن جهة نظرية المعرفة، على ما فصلناه أدناه، فضلًا أنَّ له رأيًا مباشرًا في كون هذه المسألة تحل معضلة الجبر أو لا؛ إذ يصرح أن الهدف رفع الجابرية لا الجبر.[1]

أما الكتاب الثاني فهو بحثٌ معاصرٌ استقصى وعرض بدقة آراء ابن عربي، وحاول فهمَ وربطَ مسألة حرية الإنسان بنظرية وحدة الوجود، وهل القول بوحدة الوجود يؤدي للجبر أو لا؟ ودونك تحليلنا لهذين العملين:

١. ١. تقييم للمصادر

تضمن كتاب *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* التعريف ببهاء الدين زاده البيرامي[2] ومؤلفاته،[3] ومناقشة فكره في مسألة القضاء والقدر، كما نُشر ضمن هذا الكتاب رسالتان لبهاء الدين زاده هما بعنوان: "رسالة القضاء والقدر"، و"رسالة في إثبات الواجب والتوحيد"، وبهاء الدين زاده عالمٌ مزج بين الكلام والتصوف، وهو مثل معظم أتباع المدرسة الأكبرية يوافق ابن عربي في مسألة القضاء والقدر، والأعيان الثابتة، واستعدادات الماهية، وكون الماهيات غير مجعولة، لكنَّ المميز لديه أنه مهَّدَ لهذا البحث بكلامٍ عن مرتبة ثبوت الماهيات غير المجعولة، ثم عن علم الله تعالى المحيط بها، أي تناولَ المسألة من وجهة وجودية ومعرفية، حيث ابتدأ

١ انظر: **شرح الفقه الأكبر** لبهاء الدين زاده البيرامي، ص ٢٤٦-٢٤٧.

٢ محمد بن بهاء الدين بن لطف الله، محيي الدين الرحماوي البيرامي، من علماء التصوف، مات بقيصري، من مؤلفاته: **شرح الفقه الأكبر**، و**شرح الأسماء الحسنى**، و**رسائل** كثيرة في التصوف. انظر: **الشقائق النعمانية**، ص ٢٥٩؛ **سلم الوصول** لحاجي خليفة، ٣/١١٢-١١٣؛ **شذرات الذهب** لابن العماد الحنبلي، ١٠/٤٢١.

٣ نُشرت مؤلَّفاته السياسية والحقوقيَّة الثلاثة: **سياستنامه**، و**رسالة في أصل التشريع والحكمة فيه ورتبة الشريعة الأحمدية والعرف المعروف**، و**مختارات مِن رسالة متعلقة بأمر الجهاد**. انظر: Taş – Musakhanov, *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesi*.

بالحديث عن أنَّ للماهيات الغير مجعولة ثبوتًا في الأزل، وهذه المرتبة هي المؤثرة في الموجودات الخارجية؛ إذ تكون حسب ما كانت عليه في هذه المرتبة، وهذه المرتبة تقابل نفس الأمر، وما يليها هي حضرة الأعيان الثابتة التي هي علم الله بالأشياء.[٤]

فبهاء الدين زاده يرى أنَّ الماهيات غير المجعولة لها ثبوتٌ أزليٌّ يقابل مرتبة نفس الأمر، ومرتبةُ ما قبل وجودها مؤثرةٌ في مرتبة ما بعد وجودها، وهذه هي المقاربة الوجودية للمسألة، أما المقاربة من الجهة المعرفية فهي أنَّ علم الله تعالى الأزلي محيطٌ بالأشياء، وقدرتُه مستوية النسبة لإيجاد الشيء وإعدامه، وإرادتُه موجبةٌ لكل ما أراد وشاء، إلا أنَّ حكمته تعالى اقتضت أن تتبع إرادته المصالح والمنافع، ومن جملة ما اقتضته الحكمة أن لا يريد شيئًا من أفعال عباده إلا ما يريدونه، ولا يختار إلا ما يختارونه، وهم يختارون حسب استعدادات ماهياتهم. وهذه هي حجة الله البالغة؛ حيث قضت حكمته تعالى أن لا يريد إلا ما اقتضته الاستعدادات الحادثة المستندة إلى الاستعدادات الأزلية، المستندة إلى الماهيات الغير مجعولة الأزلية، من غير إيجاب عليه تعالى.[٥]

إلا أنَّ هذا العمل على دقته وأصالة ما فيه لم يتناول المسألة من وجهة نظر علم الكلام، بمعنى هل يصححُ هذا القول التكليفَ ويرفع الجبر؟ ولم تناقش الاعتراضات الموجهة لنظرية استعدادات الماهية ومفهوم الأعيان الثابتة، بل حاولتْ عرض رأي بهاء الدين زاده ومقاربته الأصيلة في المسألة. واختيارُ هذا العالم وعرضُ فكره في القضاء والقدر من الأهمية بمكان؛ للأصالة التي عرض بها بهاء الدين زاده مفهوم القضاء والقدر، والتمهيد له بشكل دقيق.

من الأبحاث التي تناولت مسألة إرادة الإنسان وحريته عند ابن عربي كتاب **نظرية الإنسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي** لسعيد الشبلي، وقد طبع أول مرة سنة ٢٠٠٨م بدمشق تحت اسم: **الإنسان والحرية عند محيي الدين بن عربي**، ثم طبع ثانيًا ببيروت سنة ٢٠١٠م بالاسم المذكور أولًا، وهي دراسةٌ جادةٌ ودقيقة، تركَّزت على استخراج نظرية الإنسان عند ابن عربي التي لا ظهور لها إلا عبر نظرية الحرية حسب رأي المؤلف. تعرَّضَ المؤلف لمسألة القضاء والقدر وحرية الإنسان في الفصل الأول من الباب الثاني في كتابه، وخلُص إلى نتيجة مفادها أنَّ فلسفة ابن عربي ونظرته للوجود والموجود

٤ Apaydın – Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, s. 104.

٥ انظر: **رسالة القضاء والقدر** لبهاء الدين زاده، ص ١١٩، ١٢٧-١٢٨.

هي نظرية في الجبر الكلي الشامل، وأكَّد مستشهدًا بأقوال ابن عربي على إقرار ابن عربي نفسه بالجبر، حتى إنه ربط فكرة الرحمة الشاملة لجميع الخلق حتى لأهل النار التي يقول بها ابن عربي بمسألة الجبر؛ فابن عربي يرى أن آخر معذرة يقدمها العبد لواجب الوجود هي العلم بالجبر، وهو سبب الرحمة الإلهية الشاملة لكل المخلوقات، وهذا الكلام يدل على عمق إيمان ابن عربي بالجبر الكلي.[٦]

وعلى الرغم من دقة هذه الدراسة، وتحليلها وعرضها لأفكار ابن عربي بشكل دقيق، إلا أنها كانت تدور في فلك فهم ابن عربي وعرض فلسفته وفكره، ولم تنتقل لمرحلة مناقشته أو تقييم الأدلة وذكر الموافقين أو المخالفين، ولم تتناول المسألةَ من وجهة نظرة علم الكلام وصحة التكليف والمسؤولية.

فَجُلُّ البحوث والدراسات في هذه المسألة عند ابن عربي في مجملها حاولت توضيح وعرض رأي ابن عربي وفلسفته، إلا أنَّا لا نجد فيمن درس مسألة أفعال العباد عند ابن عربي أو من وافقه –لا سيما مَن درس الأعيان الثابتة ومجعولية الماهيات– تحليلًا أو انتقادًا لهذه الأدلة، أو دراسةَ مدى إمكانية حل مشكلة الجبر من خلال نظرية استعدادات الماهية والأعيان الثابتة، أي أنَّ الميل إلى الخير والشر هو من مقتضى الاستعدادات المختلفة لماهيات العباد. وبعبارة أخرى لم تتناول هذه الدراسات المسألة من وجهة نظرة علم الكلام، أي صحة التكليف، ومسؤولية العبد، والحكمة والعدالة الإلهية، كما لم تتعرض معظم هذه الدراسات للانتقادات على نظرية الجبر عند ابن عربي وسرد المخالفين لها. من هنا تجلت لنا فكرة هذه المقالة كمحاولةٍ لعرض رأي ابن عربي في أفعال العباد ونظريته في حل مشكلة الجبر، عبر توضيح الأسس التي أقام عليها نظريته، وهي الأعيان الثابتة ومجعولية الماهيات، ومن ثَمَّ سرد الانتقادات على نظريته وتقييم وتحليل هذه الأدلة بشكل موضوعي مجرد. وباختصار يمكننا القول إن هذه المقالة تحاول الإجابة على سؤال: هل تحلُّ نظرية استعدادات الماهية عند ابن عربي معضلة الجبر؟

١. ٢. القضاء والقدر

القضاء عند ابن عربي: هو حكم الله في الأشياء أن تكون كذا وكذا على النحو الذي قدر لها أن تكون عليه. والقدر: هو تعيين حدوث شيءٍ من الأشياء على ما هو عليه

٦ انظر: **نظرية الإنسان والحرية** لسعيد الشبلي، ص ٢٢٥–٢٢٦.

في عينه الثابتة في وقت معين.[٧] أو يمكن القول إن القضاء عنده هو حكم الله في الأشياء. **والقدر**: هو توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد.[٨] وبهذا يتجلى لنا ربطُ ابن عربي لمعنى القضاء والقدر بالأعيان الثابتة، التي سنفصل القول فيها أدناه.

أما عند **الأشاعرة** فالقضاء هو: إرادتُه تعالى الأزليةُ المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، والقدرُ: إيجادُه إياها على قدْرٍ مخصوص.[٩] وعند **الماتريدية** القضاء: هو الخلْقُ الراجع إلى التكوين، والقدر: هو التقديرُ، وهو جعْلُ الشيء على ما هو عليه.[١٠] فالأشاعرة والماتريدية يعكسون بين مفهومي القضاء والقدر، بحيث إن مفهوم القضاء عند الأشاعرة يساوي القدر عند الماتريدية، ومفهوم القدر عند الأشاعرة يساوي القضاء عند الماتريدية. أما الحكماء فعرَّفوا القضاءَ بأنه: عبارةٌ عن وجودِ جميع الموجودات في العالَم العقلي مجتمعةً ومجمَلَةً على سبيل الإبداع. والقدَرَ: بأنه عبارةٌ عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلةً واحدًا بعد واحد.[١١]

١. ٣. الأعيان الثابتة

يُعدُّ ابن عربي حسب ما يذكره أبو العلا العفيفي أولَ مفكرٍ إسلامي تكلَّمَ عما سماه "الأعيان الثابتة"، وجعل لها مكانًا بارزًا في شرح فلسفة الوجود، وبين أنَّ الأعيان: هي ماهيات، أو ذوات ثابتة وقديمة في العلم الإلهي، فهو يقر بوجود عالمٍ معقولٍ توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها الثابتة سابقٍ على العالم الخارجي المحسوس.[١٢] فالأعيان الثابتة عند ابن عربي: هي صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، فإذا كانت كليةً سميت ماهيات وحقائق، وإذا كانت جزئيةً سميت هويات. ولها اعتباران، أحدهما: اعتبار أنها صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، والآخر: اعتبارُ أنها حقائق الأعيان الخارجية. وللأسماء أيضًا اعتباران، أحدهما: اعتبارُ كثرتها، والثاني: اعتبارُ وَحدة الذات المسماة بها.

٧ انظر: **التعليقات** على **فصوص الحكم** لأبي العلا العفيفي، ٢/١٦٥-١٦٦.

٨ انظر: **فصوص الحكم** لابن عربي، ١/١٣١؛ **شرح فصوص الحكم** لداود القيصري، ٢/١١٩-١٢١.

٩ انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ٨/١٨٠؛ **هداية المريد** للقاني، ص ١٧٨-١٧٩؛ **حاشية التحرير الحميد على تحفة المريد** للغُرسي، ص ٤٢٠-٤٢١.

١٠ **إشارات المرام** للبياضي، ص ٦٢، ٢٦٤؛ **نظم الفرائد** لشيخ زاده، ص ٢١-٢٣.

١١ **شرح الإشارات والتنبيهات** للطوسي، ٣/٣١٧.

١٢ انظر: "**الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة**" لأبي العلا العفيفي، ص ٢٠٩-٢١٤.

فالأسماء باعتبار كثرتها محتاجةٌ إلى الفيض من الحضرة الإلهية، وباعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات مُفيضةٌ على صورها أي الأعيان الثابتة. والأعيان الثابتة مستفيضة من الأسماء (الفيض الأقدس) ومفيضةٌ على الأعيان الخارجية (الفيض المقدس).[١٣] أو يمكن القول إن الأعيان الثابتة هي التجلي الإلهي الأول.[١٤]

ويبين لنا أبو العلاء العفيفي معنى الأعيان الثابتة عند ابن عربي حسب ما هو في **الفتوحات المكية** فيقول: إن المخلوقات التي نطلق عليها اسم العالم الظاهر، لها من حيث ثبوتها في العلم الإلهي وجودٌ سابقٌ على وجودها المحسوس، وهي من هذا الوجه صورٌ أو أحوالٌ في الذات الإلهية. فيطلق على الموجودات المعقولة المعدومة في الوجود الخارجي اسم الأعيان الثابتة. فليس للأعيان الثابتة وجود مستقلٌ زائد على الذات الإلهية؛ بل هي قديمة في العلم الإلهي، فالعالم قديمٌ بهذا المعنى. والأعيان الثابتة هي أصل الموجودات الخارجية، فليس في الوجود سوى الله وأسمائه، أي ليس في الوجود سوى الله والأعيان الثابتة، أما العالم فليس إلا المرآة التي تنعكس عليها الأسماء الإلهية وتتحقق فيها الأعيان الثابتة.[١٥] فالأعيان الثابتة لا توصف بالوجود الخارجي ولا بالوجود العقلي المستقل المنفصل عن ذات الله؛ بل هي عين الحق. والأعيان الثابتة من حيث هي صورٌ في العلم الإلهي أمورٌ معقولة، ومن حيث هي أعيانٌ وذوات ومجالٌ للذات الإلهية هي الوجود بأسره.[١٦] وبهذا يفسر ابن عربي الأعيان الثابتة في ضوء نظريته في وحدة الوجود، ويبين معنى الخلق كذلك؛ إذ الخلقُ كما هو منح الوجود للممكنات عند ابن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، ومنح الوجود للمعدومات عند المعتزلة، فهو عند ابن عربي منح الوجود للأعيان الثابتة.[١٧]

٢. مجعولية الماهيات

بعد توضيح معنى الأعيان الثابتة لابدَّ لنا من الحديث عن مجعولية الماهيات؛ إذ الأعيان الثابتة الكلية هي الماهيات والحقائق، فهل هي بجعل جاعل أو لا؟ ونعني بذلك

---

١٣ انظر: **شرح فصوص الحكم** لداود القيصري، ١/٤٥، ١/٥٠، ٢/١١٩-١٢١؛ **اللمعة** لإبراهيم الحلبي، هامش ٢٥و.

١٤ K. Arpaguş, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi", s. 52.

١٥ انظر: **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة** لأبي العلا العفيفي، ص ٢١٤؛ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٧/٣١٠.

١٦ انظر: **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة** لأبي العلا العفيفي، ص ٢١٦.

١٧ انظر: **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة** لأبي العلا العفيفي، ص ٢١٣.

أنَّ كونَ الماهية تلك الماهية، هل هي بجعلِ جاعلٍ أم لا؟ مثلًا كون السواد سوادًا هل هو بالفاعل أم ذلك أمرٌ له في نفسه؟ أو يمكن القول: إن أثر الفاعل هل هو الماهية أو لا؟[١٨] وعليه فلا بد من الإشارة هاهنا إلى أنَّ محلَّ النزاع هو الماهيات بحد ذاتها مع قطع النظر عن الوجودِ وما يتبعه، والعدمِ وما يلزمه؛ إذ الكلُّ متفقون على أنَّ الجعلَ بمعنى تأثير المؤثر في الماهية وجعلها موجودةً متصفةً بالوجود ممكنٌ لا استحالة فيه.[١٩]

٢. ١. الأقوال في مجعولية الماهيات

اختلف تناولُ العلماء لمسألة مجعولية الماهيات، فمنهم من ذكر الأقوال بشكل عام دون تفصيل وتحقيق، ومنهم من حاول تأويل الأقوال وتحقيق المسألة، وسنسرد أقوال المجملين وأدلتهم باختصار أولًا ثم نذكر أقوال من فصَّل في المسألة:

ذهب متقدمو المتكلمين وكذلك الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م) صاحب **التجريد** والشارح أبو الثناء الإصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م)[٢٠] وأيضًا شمس الدين السمرقندي (ت. ٧٠٢هـ/١٣٠٣م)[٢١] والتفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م)[٢٢] وميرباقر الداماد (ت. ١٠٤١هـ/ ١٦٣١م)[٢٣] إلى أن الماهيات الممكنة مجعولة سواءٌ كانت مركبة أو بسيطة. واستدلوا بأدلة كثيرة أبرزها: أنّ كلًّا من الماهيات البسيطة والمركبة ممكنة، وكلُّ ممكنٍ محتاجٌ إلى الفاعل؛ إذ علة الاحتياج هي الإمكان وهي صفة للماهية البسيطة والمركبة، وعليه فالماهية بحاجة لتأثير المؤثر فيها، أي الماهيات مجعولةٌ.

أما الحكماء فذهبوا إلى أن الماهيات غير مجعولة مطلقًا، على ما يحكى عن ابن سينا أنه قال: «الجاعل لم يجعل المشمش مشمشًا؛ بل جعل المشمش موجودًا».[٢٤] ووافق الحكماءَ كلٌّ من فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م)[٢٥] ونجم الدين الكاتبي (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م) صاحب **حكمة العين**، وشارحه مبارك شاه البخاري (ت. بعد ٧٨٤هـ/١٣٨٢م)،[٢٦]

---

١٨ انظر: **حاشية** الجرجاني على **شرح حكمة العين**، ص ٣٣.

١٩ انظر: **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٤٢٧/١؛ **حاشية التجريد** للجرجاني، ٢٢٤/٢.

٢٠ انظر: **تسديد القواعد** في شرح **تجريد العقائد** للإصفهاني، ٢٥٩/٢؛ **الشرح الجديد** على **التجريد** لعلي القوشجي، ٣٧١/١-٣٧٢، ٤٢٤/١.

٢١ **الصحائف الإلهية** لشمس الدين السمرقندي، ص ١٠٥.

٢٢ انظر: **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٤٢٧/١-٤٢٨.

٢٣ **رسالة الإيقاظات** لمير باقر الداماد، ص ١٦-١٧.

٢٤ **الشرح الجديد** على **التجريد** لعلي القوشجي، ٣٧٢/١؛ **حاشية الكلنبوي على شرح الدواني للعقائد العضدية**، ٥٠/١.

٢٥ **المباحث المشرقية** للرازي، ٥٢/١.

٢٦ انظر: **حاشية** الجرجاني على **شرح حكمة العين**، ص ٣٣.

وأيضًا علي القوشجي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).[٢٧] وذهبت طائفةٌ إلى أنَّ الماهيات المركبة مجعولةٌ دون البسائط.[٢٨] واستدلوا بأن كون الإنسان إنسانًا لا يحتاج إلى فاعل؛ إذ لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه، فيلزم ألا يكون الإنسان إنسانًا على تقدير عدم الفاعل، وهو محال.[٢٩]

وذهب محيي الدين ابن عربي إلى أن الماهيات غير مجعولة، وقال في **الفتوحات**: «وهي أعيان لذاتها، ما هي أعيان لموجب ولا لعلة»،[٣٠] وقال: «إن الأعيان ما هي بجعل جاعل»،[٣١] واستدل بأن الأعيان الثابتة في علم الله الأزلي لو كانت مجعولة في حال ثبوتها لزم أن تكون ثابتة قبل إثباتها؛ لأن كلَّ مجعولٍ لابد وأن يكون معلومًا للجاعل قبل الجعل، وكلُّ معلوم لابد له من نوع ثبوتٍ في علم العالم به؛ لامتناع تعلق العلم بما لا ثبوت له بوجه ما، وكلُّ ما لزم ثبوتها قبل جعلها ثابتة، لزمَ من جعلها في العلم إثباتُ الثابت وتحصيلُ الحاصل وهو محال.[٣٢]

ومن الأدلة كذلك على عدم مجعولية الماهيات -أي الأعيان الثابتة- أنَّا عرَّفنا الأعيان الثابتة بأنها صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، وهي بهذا الاعتبار ليس لها وجودٌ خارجيٌّ، أما الجعل فهو عبارةٌ عن تأثير المؤثر بالخلق والإيجاد، ولمَّا كانت الأعيان الثابتة ليست محلًّا للتأثير والانفعال لانعدام وجودها الخارجي فلا يمكن القول إنها مجعولة. فالأعيان الثابتة عبارة عن شؤونات ذاتية، والشؤونات هي مقتضى الذات، وهي مع الذات قديمة أزلية.[٣٣] والشؤونات الذاتية ليست محلًّا للجعل والتأثير.[٣٤]

---

٢٧ انظر: **الشرح الجديد** على **التجريد** لعلي القوشجي، ٤٢٣/١-٤٢٤. | للتوسع في أقوال العلماء في هذه المسألة انظر: Alper, "'Mahiyetin Mec'ûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", s. 200-206.

٢٨ انظر: **المواقف** للإيجي، ص ٦٢؛ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٤٢٧/١-٤٢٨؛ **شرح المواقف** للجرجاني، ٤٠/٣-٤٥؛ **حاشية التجريد** للجرجاني، ٢٥٩/٢-٢٦٠؛ **الشرح الجديد** على **التجريد** لعلي القوشجي، ٤٢٣/١-٤٢٤.

٢٩ انظر: **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٤٢٧/١-٤٢٨، ٤٣٠/١-٤٣١؛ **شرح المواقف** للجرجاني، ٤٠/٣-٤٣؛ **حاشية التجريد** للجرجاني، ٢٥٩/٢-٢٦٠؛ **الشرح الجديد** على **التجريد** لعلي القوشجي، ٤٢٤/١.

٣٠ انظر: **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٨٧/٣.

٣١ انظر: **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٢٦٥/٦، ١٠٤/٧-١٠٥.

٣٢ انظر: **اللمعة** لإبراهيم الحلبي، هامش ٢٥و.

٣٣ الأعيان الثابتة هي ماهيات وذوات ثابتة وقديمة في العلم الإلهي، وقد فصلنا معناها سابقًا.

٣٤ Bk. Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 19-20.

ونجد كلامًا صريحًا لعبد الرحمن جامي (ت. ٨٩٨هـ/١٤٩٢م) في توضيحه لمعنى الأعيان الثابتة والرد على مَن قال بأنها مجعولة حيث يقول: «فإن قلتَ: الأعيانُ واستعداداتها فائضةٌ من الحق تعالى، فهو جعلَها كذلك. قلتُ: الأعيان ليست مجعولة، كما مرَّ غير مرة؛ بل هي صورٌ علمية للأسماء الإلهية التي لا تأخرَ لها عن الحق سبحانه إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلية أبدية غير متغيرة ولا متبدلة. والمراد بالإفاضة: التأخر بحسب الذات لا غير».[٣٥]

أما داود القيصري فقد حاول أن يحقق المسألة، حيث بيَّن أنَّ النزاع لفظيٌّ؛ إذ للأعيان الثابتة اعتباران:

أحدها: اعتبار أنها صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، وهي بهذا الاعتبار ليست مجعولة؛ بل هي صورٌ للأسماء الإلهية التي لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلية وأبدية، ونقصد بالإفاضة التأخر بالذات فحسب.

وثانيها: اعتبار أنها حقائق الأعيان الخارجية، وهي مجعولة بهذا الاعتبار؛ إذ الجعل معناه إيجادها في الخارج، والجعلُ يتعلق بها بالنسبة للخارج، والمجعول لا يكون إلا موجودًا، وكذلك لا توصف الصور العلمية والخيالية في أذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد في الخارج.[٣٦]

ويجبُ لفتُ النظر إلى أنَّ هناك فرقًا بين فهم ابن عربي لعدم مجعولية الماهية، وبين كلام الحكماء بعدم مجعولية الماهية؛ إذ مقصود الحكماء من عدم مجعولية الماهية هو أنَّ متعلَّقَ الجعل هو الوجود لا نفس الماهية، فإنَّ جعلَ الماهية موجودةً يتضمن جعل الماهية ماهيةً ولا تحتاج لجعل آخر. أما ابن عربي ومن تبعه فقولهم بعدم مجعولية الماهية يأتي من أنَّ الأعيان الثابتة لا توصف بالوجود الخارجي ولا بالوجود العقلي المستقل عن ذات الله؛ بل هي عين الحق، وأنَّ التجلي الأقدس (الفيض الأقدس) الذاتي استوجب حصول الأعيان الثابتة واستعداداتها في الحضرة العلمية، وبالتالي فهم ينفون بناءً على القول بعدم الجعل الجبرَ عن أفعال العباد، وذلك حسب نظريتهم في استعدادات ماهيات العباد. على ما سنفصله.

---

٣٥ **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص** لعبد الرحمن جامي، ص ٢١٣.

٣٦ انظر: **شرح فصوص الحكم** لداود القيصري، ٤٩/١-٥٠، ١٢١/٢.

من الذين فصلوا في مسألة مجعولية الماهية وحققوا الكلام فيها السيد الشريف (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م)، حيث يجد وجهًا لقول الحكماء والمتكلمين وقول المفصلين؛ إذ يبيَّن أنَّ تأثير المؤثر في الماهية على معنى جعله إياها تلك الماهية أمرٌ محالٌ غير معقولٍ أصلًا؛ إذ السواد لا يحتاج إلى جاعلٍ يجعله سوادًا، وهذا معنى قول الحكماء: "إن الماهيات ليست مجعولةً بجعل الجاعل"، وكذلك تأثير المؤثر في الوجود بمعنى جعله وجودًا مستحيلٌ، وأما تأثيره في الماهية بمعنى جعلها موجودة متصفة بالوجود فلا استحالة فيه. فالماهيات ليست في أنفسها ولا في وجوداتها مجعولة؛ بل في كونها موجودةً مجعولة.[٣٧] وهذا توجيه رأي الحكماء. لكنه في نفس الوقت يقول إنَّ الماهيات الممكنة مجعولةٌ بجعل الجاعل، سواءٌ كانت مركبة أو بسيطة؛ لأنَّ المحوِجَ إلى تأثير الفاعل هو الإمكان العارض للمركبات والبسائط، فكلها محتاجةٌ إلى جعل الجاعل أي تأثير المؤثر فيها، ولا يمكن استغناء ممكنٍ موجودٍ عن فاعلٍ يوجده ويحققه.[٣٨] وهذا هو توجيه رأي المتكلمين.

وكذلك يجد الجرجاني تأويلًا للقائلين بالتفريق بين المركبات والبسائط، وكون الأولى مجعولة دون الثانية، لكن لا بمعنى تأثير المؤثر فيها، فكلاهما مجعولان بهذا المعنى، ولا بمعنى جعلها إياها تلك الماهية، فهو منتفٍ عن كليهما، ولكنَّ هذا التفريق له وجهٌ بهذا التفصيل، وهو: «أنَّ ماهية المركب محتاجةٌ في حدِّ ذاتها إلى انضمام بعض أجزائها إلى بعض، وبهذا الاعتبار لها حاجةٌ إلى جاعلٍ يحققها في نفسها بضمِّ بعض أجزائها إلى بعض دون ماهية البسيط؛ إذ لا تتصور فيها مجعولية في حدِّ ذاتها، فالمركب والبسيط يتشاركان في المجعولية بحسب الوجود والحاجة والتأثير، ويتمايزان في أنَّ المركب مجعولٌ في حدَّ ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط».[٣٩] فبهذا المعنى قولُ من قال: بأن المركبات مجعولةٌ دون البسائط صحيحٌ لا شبهة فيه.

فالجعل عند الجرجاني يكون في اتصاف الماهية بالوجود الخارجي، وهي مجعولة بهذا المعنى، أما في كون الماهية نفسها -أي جعل السواد سوادًا- فليست مجعولة. هذا تحقيقه للمسألة، وبهذا فهو يرى وجهًا صحيحًا لأقوال المتكلمين والحكماء على السواء.

---

٣٧ **حاشية التجريد** للجرجاني، ٢/٢٢٣- ٢٢٤، ٢٥٩/٢.

٣٨ **حاشية التجريد** للجرجاني، ٢٥٩/٢.

٣٩ **حاشية التجريد** للجرجاني، ٢٥٩/٢-٢٦٠.

نجد هذا التحقيق عند علي القوشجي، واستدلاله على ذلك بألفاظ قريبة جدًّا مما ذكره الجرجاني.[٤٠] ويصرح القوشجي في موضع آخر فيقول: «إن معنى تأثير المؤثر في الماهية أن يجعلها موجودة، لا أن يجعل إياها تلك الماهية، فإنه محالٌ غير معقولٍ أصلًا؛ إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعلٍ بينهما، فيكون إحداهما مجعولةً[٤١] والأخرى مجعولًا إليها،[٤٢] وهذا معنى قول الحكماء: "إن الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل، على ما يحكى عن أبي علي أنه سئل عن هذه المسألة وقد كان يأكل المشمش، فقال: الجاعل لم يجعل المشمش مشمشًا، بل جعل المشمش موجودًا».[٤٣]

أما الدواني (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م) فيرى أنَّ العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سببًا لنفس ذلك الشيء، فإنَّ ما هو علة لظهوره مثلًا فليس بالحقيقة علةً له؛ بل لوصفٍ من أوصافه وهو ظاهرٌ. وعليه فالمقصود بكون الماهيات مجعولة بمعنى أنَّ أثر الفاعل هي الماهية، أو أن الماهيات بذواتها أثر الجاعل. ومعنى كون الماهيات غير مجعولة لا نقصد به أنها ليست بذاتها أثرًا للفاعل، فذلك ممنوعٌ؛ إذ كل أثرٍ للفاعل يجب أن ينتهي بالضرورة إلى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات؛ بل المقصود بكون الماهيات غير مجعولة أنَّ كون الإنسان إنسانًا مثلًا لا يحتاج إلى جاعل.[٤٤] ويبين رأيه قائلًا:

> إن الماهيات بذواتها أثرٌ للفاعل، أي الفاعل مستتبع لذات المعلول، ثم العقل ينتزع من المعلول الوجود ويصفه به كما هو رأي الإشراقيين، لا أنَّ الفاعل يجعله متصفًا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائيين، فإذا صدرت ذات المعلول عن العلة لا تحتاج إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها، فهي مستغنية بعد صدورها عن العلة عن جاعلٍ يجعلها إياها، وذلك لا يستلزم عدم الاحتياج في ذاتها إلى الجاعل بالمعنى الذي حققناه، بل تُحقق ذلك الاحتياج.[٤٥]

فنفي الاحتياج في قولنا: الماهيات غير مجعولةٍ بمعنى أنَّ كونَ الإنسانِ إنسانًا مثلًا غيرُ محتاجٍ إلى الفاعل، لا ينافي أنَّ الماهيات هي بذواتها أثرٌ للجاعل، أي أنها محتاجةٌ للفاعل أي أنها مجعولة؛ إذ بعد صدور المعلول عن العلة -أي بعد كون الماهيات بذواتها أثرًا للجاعل- لا تحتاج إلى جاعل يجعل الماهية نفسها.

---

٤٠ **الشرح الجديد** على **التجريد** لعلي القوشجي، ١/٤٢٧-٤٢٨.

٤١ أي الماهية من حيث هي.

٤٢ أي الموجود.

٤٣ **الشرح الجديد** على **التجريد** لعلي القوشجي، ١/٣٧١-٣٧٢.

٤٤ انظر: **الزوراء** للدواني، ص ٦-٧.

٤٥ **الزوراء** للدواني، ص ٧.

من الذين استشهدوا بالدواني في تحقيق هذه المسألة إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م) حيث حاول تحقيق المقام في هذه المسألة، مبيّنًا أن أقوال المتكلمين القائلين بالجعل، والحكماء النافين له لم ترِدْ على محلٍّ واحد، وتحقيق القول عنده أنَّ الجعل قسمان: بسيطٌ: وهو الذي يتعدى إلى مفعول واحد، ومركبٌ: وهو الذي يتعدى إلى مفعولين، وهو قسمان: أحدهما: أن يكون الحمل بين مفعوليه صحيحًا مفيدًا، نحو: جعل الله الإنسان موجودًا، والثاني: أن يكون غير مفيد، نحو: جعل الله الإنسان إنسانًا. فعند المحققين الجعل البسيط والمركب المفيد ثابتان لجميع الماهيات، وعليه يُحمَل قول المثبت على الإطلاق وهم المتكلمون، أما الجعل المنفيُّ فهو الجعل بالمعنى الثالث أي الجعل المركب غير المفيد، وعليه يُحمل قول النافي على الإطلاق، وهم الحكماء.[٤٦] أما القول الثالث المفصل، وهو كون الماهيات المركبة مجعولة دون البسائط فلا وجه له عند الحلبي.

لكن الحلبي يرى أن الماهيات مجعولة؛ لأنه يستحيل كونُها ليست بإفاضة مفيضٍ في العلم واختراعِه، وإلا لزم ألا تكون حادثة بالحدوث الذاتي، وعليه فالماهيات أزليةُ الثبوت في العلم وإلا لزم الجهل، ومتأخرةٌ عنه تعالى تأخرًا ذاتيًّا؛ لإمكانها الذاتي، لا زمانيًّا ولا دهريًّا.[٤٧]

٢. ٢. اعتراض على النافين لمجعولية الماهيات

اعتُرِض على القائلين بعدم مجعولية الماهيات بأنَّ ذلك يؤدي إلى استغناء الممكن عن المؤثر؛[٤٨] لأن القول بأنَّ الجاعل جعل الماهية موجودةً ولم يجعلها هي يؤدي إلى أنَّ الماهيةَ ماهيةٌ بنفسها، وثابتة لأنفسها بأنفسها، وما كان كذلك كان موجودًا بنفسه أيضًا، بل كان واجب الوجود؛ لأن ثبوت الماهية لنفسها مقتضى ذاتها، وهذا ليس إلا معنى واجب الوجود. فالقول بعدم مجعولية الماهية يؤدي للقول بكون الماهيات واجب الوجود. أيضًا فإن القول بعدم مجعولية الماهية يؤدي إلى عدم شمول إرادة الله تعالى وقدرته؛ إذ الماهيات ثابتة بنفسها، وليس لله عليها تأثير؛ إذ الباري تعالى لا يتدخل في أفعال العباد خيرها وشرها، ولا يقدر على التدخل لكون الماهية غير مجعولة،

٤٦ **اللمعة** لإبراهيم الحلبي، ٢٥ظ.

٤٧ **اللمعة** لإبراهيم الحلبي، ٢٥ظ-٢٦و.

٤٨ نجد هذا الاعتراض والجواب عليه عند السيد الشريف. انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/٤٢-٤٣.

وقصارى خالقيته تعالى أن يجعلها متصفة بالوجود. فضلًا أنَّ القول بعدم مجعولية الماهيات يخالف صريح الآيات والأحاديث الصحيحة التي تنص على الخلق والإبداع وشمول قدرته وإرادته تعالى.[٤٩]

أجاب الحكماء القائلون بعدم مجعولية الماهيات بأن قول الشيخ الرئيس: «ما جعل الله المشمش مشمشًا بل جعله موجودًا» ليس المراد منه أن الماهية ثابتة بنفسها؛ بل المراد منه نفي وجود جعلين للماهية، واحد للوجود وواحد لجعلها هي، فالقول بعدم مجعولية الماهية معناه أنَّ الماهية لا تحتاج إلى جعلٍ مستقل غير الجعل المتعلق بوجودها.[٥٠] والجواب على ما صرح به الكلنبوي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩١م) هو: «مرادُ الشيخ هو أنَّ متعلقَ الجعل هو الوجود لا أنفس الماهيات، وأنها بعد جعلها موجودةً في الخارج أو في الذهن لا تحتاج إلى جعلٍ ثانٍ يجعلها متصفة بأنفس الماهيات وبأجزائها؛ بل هي بجعلٍ واحدٍ تصير موجودةً ومتصفة بالماهيات وأجزائها».[٥١]

وكذلك الطوسي فعلى الرغم من قوله بمجعولية الماهية إلا أنه يُؤوِّلُ كلام الحكماء ويجيب عن هذا الاعتراض قائلًا: «والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بأنها غير مبدعة، بل قالوا: إذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل، وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية».[٥٢]

أما جوابه عند الجرجاني: فهو أنَّ المجعول هو الوجودُ الخاص، أي هويته، لا ماهية الوجود، فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاعها رأسًا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر.[٥٣]

والدواني كذلك يبين أنَّ معنى كون الماهيات غير مجعولة لا يُقصد به أنها ليست بذاتها أثرًا للفاعل، فذلك ممنوعٌ؛ إذ كلُّ أثرٍ للفاعل يجب أن ينتهي بالضرورة إلى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات؛ بل المقصود بكون الماهيات غير مجعولة أنَّ كون الإنسان إنسانًا مثلًا لا يحتاج إلى جاعل.[٥٤]

---

٤٩ انظر: **موقف البشر تحت سلطان القدر** لمصطفى صبري، ص ٢٧٨-٢٨٠.

٥٠ انظر: **موقف البشر تحت سلطان القدر** لمصطفى صبري، ص ٢٨٠.

٥١ **رسالة الإمكان مفتاح باب الموجهات** للكلنبوي، ص ٦٦.

٥٢ **نقد المحصل** للطوسي، ص ٦٠.

٥٣ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/٤٢-٤٣.

٥٤ انظر: **الزوراء** للدواني، ص ٦-٧.

٢. ٣. تحرير محل النزاع في مجعولية الماهيات

يرى الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م) أنَّ محلَّ النزاع في هذه المسألة هو كالآتي: إنَّ الحكماء لَمَّا قسموا الوجود إلى ذهني وخارجي، وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولرفعهما: رأوا أنَّ الأمور التي تعرض لتلك الماهية ثلاثة أقسام: قسم يلحق الماهية من حيث هي هي، أي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني، وذلك كالزوجية للأربعة. وقسم آخر يلحق الوجود أي الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي هي، نحو التناهي والحدوث للجسم فإنه لا يلزم ماهيته بل وجوده الخارجي. وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للأشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها. فالقائلون بأن الماهية غير مجعولة أرادوا أن المجعولية إنما تلحق الهوية لا الماهية، أي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي، وأرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل الموجد. والقائلون بأن الماهيات مجعولة مطلقًا أرادوا عروض المجعولية لها في الجملة؛ إذ لم يقل عاقلٌ بأنَّ الماهية الممكنة مستغنية في تقررها في الخارج عن الفاعل. والقائلون بأن الماهيات المركبة مجعولة دون البسائط أرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الغير، فالمجعولية تلحق الماهية المركبة من حيث هي هي، فإن احتياجها لجزئها يلحقها لذاتها.[٥٥]

استصوب هذا الرأيَ التفتازاني؛[٥٦] لكن الجرجاني لم يرتضِ هذا الكلام، وبين قائلًا:

> هذا تقرير ما حرره المصنف. وفيه بُعدٌ؛ لأن البحث عما يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي، أو من لوازم وجودها الخارجي أو الذهني: جارٍ في كثير من لواحقها، فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثيرُ فائدة. وأيضا كما أنَّ الماهية الممكنة محتاجةٌ إلى الفاعل في وجودها الخارجي، كذلك محتاجة إليه في وجودها الذهني، فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقًا، فإنها أينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج، سواء كان اتصافها به بينًا أو غير بين. وإن فسَّر المجعولية بأنها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي، كان الكلام صحيحًا والتقييد تكلُّفًا.[٥٧]

---

٥٥ انظر: **المواقف** للإيجي، ص ٦٢-٦٣؛ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/٤٥-٥٠؛ **حاشية التجريد** للجرجاني، ٢/٢٦٠-٢٦١.

٥٦ انظر: **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١/٤٣٢.

٥٧ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/٥٠-٥١.

ونجد عند السيالكوتي (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م) تحريرًا دقيقًا لمحل النزاع حيث يقول:

> بعد اتفاق الكل على أن الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة إلى الفاعل وإلّا لم تكن ممكنة، اختلفوا في أن الماهيات في حد ذواتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه، والعدم وما يلزمه: أثرٌ للفاعلِ –ومعنى التأثير استتباع المؤثر الأثر، حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الأثر بالمرة فيكون الوجود انتزاعيًّا محضًا. وإليه ذهب الأشعري والإشراقيون القائلون بعينية الوجود– أم لا؟ بل الماهيات في حد ذواتها ماهياتٌ، والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودةً وما يتبع الوجود. ومعنى التأثير جعل شيءٍ شيئًا، فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيًّا سواء كان موجودًا أو معدومًا، وإليه ذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود. هذا تحرير محل النزاع على ما هو الحق الحقيق بالقبول.[٥٨]

فالنزاع عنده لفظيٌّ، فالمتكلمون ذهبوا للقول بمجعولية الماهية لقولهم بعينية الوجود؛ لذا قالوا: الماهيات بأنفسها هي أثرٌ للفاعل، والوجود أمرٌ انتزاعي محض، ويكون الأثر المترتب على تأثير الفاعل هو الماهية نفسها، كالإنسانية مثلًا. والحكماء ذهبوا للقول بعدم مجعولية الماهية لقولهم بزيادة الوجود على الماهية؛ لذا قالوا: إن الماهيات بأنفسها ماهيات وتأثير الفاعل في اتصاف الماهية بالوجود، أي جعلُ الإنسانية مثلًا موجودة.[٥٩]

وقد تعرَّض جركش شيخي زاده (ت. ١٣١٩هـ/١٩٠١م) لأقوال العلماء في مجعولية الماهية، وسرد كذلك تحقيق السيالكوتي الذي أوردناه آنفًا؛ لكنه لنزعته الصوفية وكونه من أتباع المدرسة الأكبرية رجَّح في النهاية أنَّ الماهيات غير مجعولة مطلقًا؛ لأنَّ مرتبة علمه تعالى مقدَّمٌ على الجعل، فالماهيات في مرتبة علمه تعالى متميزةٌ متكثرةٌ من غير تعلق الجعل بها، وإلا لكان لله تعالى علمًا بلا معلوم في الأزل وكان ذاته محلًّا للحوادث. وهذا يعني أنَّ الماهيات في أنفسها لا يمكن أن تكون أثرًا للجاعل.[٦٠]

٣. نظرية استعدادات الماهية وعلاقتها بإرادة الإنسان وحريته

إرادة الإنسان التي تصدر عنها أفعالُه الاختيارية إنما تكون باعتباره حرًّا قادرًا على الترجيح والاختيار بين الخير والشر، والحسن والقبيح، ولمَّا كان كل ما في الكون

---

٥٨ **حاشية** السيالكوتي على **شرح المواقف**، ٣/٤٠.

٥٩ **حاشية** السيالكوتي على **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/٥٣.

٦٠ **رسالة في مجعولية الماهية** لجركش شيخي زاده، ص ١٨-١٩.

بما فيها أفعال الإنسان بقضاء الله وقدره فأين هي حرية الإنسان واختياره؟ يجيب ابن عربي على هذا السؤال: ببيان أنَّ الميل إلى الخير والشر هو من مقتضى الاستعدادات المختلفة لماهيات العباد، والماهيات غير مجعولة. أما بيان العلاقة بين كون الماهيات غير مجعولة وبين نفي الجبر عن أفعال العباد فهو كالآتي:

ذكرنا أنَّ القضاء عند ابن عربي هو حكمٌ كليٌّ في الأشياء على ما تقتضيه أعيانها، وحكم الله في الأشياء يكون على حدِّ علمه بها وفيها؛ إذ الحكم يستدعي العلم بالمحكوم، وعلمُ الله في الأشياء يكون على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها؛ إذ العلم تابعٌ للمعلوم، أي العلم الإلهي تابعٌ لما تعطيه الأعيان من أحوالها باستعداداتها وقبولها إياها.[٦١] والأعيان ليست بجعل جاعلٍ؛ بل هي صورٌ علمية للأسماء الإلهية، والقدرُ تفصيل ذلك الحكم بإيجادها في أوقاتها وأزمانها التي تقتضي الأشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئية، أي تعليق كلِّ حالٍ من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين، فالذي يحدد التوقيت هو المعلوم، أي الأعيان الثابتة. فالقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبعٌ للقدر، والقدر تابعٌ للمعلوم، وبهذا ينتفي الجبر أصلًا. فحكم القضاء على الأشياء ليس إلا بها؛ لأن حُكمَ الله على الأشياء على حدِّ علمه بها، وعلمه تابعٌ لها، فاقتضت أن يحكم الله عليها بما هي مستعدةٌ له وقابلة. وهذا هو سر القدر عند ابن عربي، أي إنَّ لله سبحانه وتعالى إرادةً يفعل بها ما يشاء، وما يشاء إلا ما علم، وما علم إلا بما أعطاه المعلوم، فكلُّ شيءٍ تابع للأعيان الثابتة، فلا جبر.[٦٢]

ويعلق بالي أفندي أحد شرَّاح **فصوص الحكم** قائلًا:

> (فما حكم القضاء) أي القاضي وهو الحق تعالى (على الأشياء) بالكفر والعصيان (إلا بها) أي بما هي عليها في عينها، فما قدَّر الكفر للعبيد إلا باقتضاء عينهم الثابتة،

[٦١] عند ابن عربي للعلم الإلهي اعتباران: ١- باعتبار عدم مغايرتها للذات، أي العلم في المرتبة الأحدية وهو عين الذات مطلقًا، فالعالِم والمعلوم والعلم شيءٌ واحدٌ لا مغايرة فيها، والعلم بهذا الاعتبار ليس تابعًا للمعلوم. ٢- باعتبار مغايرتها للذات: أي العلم في المرتبة الواحدية، وهو ما يستدعي معلومًا ليتعلق العلم به، والمعلوم: الذات الإلهية وأسماؤها وصفاتها والأعيان. والعلم بهذا الاعتبار تابعٌ للمعلوم، أي تابعٌ لما تعطيه الذات من نفسها من الأسماء والصفات، ولما تعطيه الأعيان من أحوالها باستعداداتها وقبولها إياها. انظر: **شرح فصوص الحكم** لداود القيصري، ٤٢/١، ١٢٠/٢.

[٦٢] انظر: **فصوص الحكم** لابن عربي، ٨٢/١-٨٣، ١٣١/١-١٣٢؛ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٣٤٥/٧-٣٤٦، ٥٠/٨؛ **شرح فصوص الحكم** لداود القيصري، ١١٩/٢-١٢١؛ **شرح فصوص الحكم** لصائن الدين تركة، ٥٤٦/١-٥٤٨؛ **شرح فصوص الحكم** لبالي أفندي، ص ٢٣٥-٢٣٦؛ **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة** لأبي العلاء العفيفي، ص ٢١٨-٢١٩.

فلا جبر أصلًا من الله لا صرفًا ولا متوسطًا، وإنما يلزم ذلك أن لو قدَّر من عند نفسه من غير اقتضاء عين العبد، فهذا البيان رفع توهم الجبر عن أهل الحجاب الذين لم ينكشف لهم أصل المسألة. (وهذا) أي كون حكم الله على الأشياء بحسب ما هي عليها في حدِّ ذاتها (هو عين سر القدر) الذي يظهر (لمن كان له قلبٌ أو ألقى السمع وهو شهيد) ولا يظهر لغير هذين الطائفتين، فلا حظَّ لأهل النظر من المتكلمين والحكماء من مسألة سر القدر، ولا يصل أحدٌ إليه بنظر العقل أبدًا (فللّٰه الحجة البالغة) أي الكاملة التامة، يعني إذا كان تقدير الحق أحوال العباد وأفعاله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة كان لله الحجة البالغة التامة على خلقه، لا للخلق عليه.[٦٣]

إذ على رأي الصوفية مشيئةُ الله تعالى هي بحسب اقتضاء استعدادات الخلق أو أعيانهم الثابتة، وهذه المشيئة لا تتعلَّقُ بعدم اختياره وعدم مشيئته خلافَها؛ بل تتعلَّق بحكمته التي يسمَّى بها الحكيم، كما صرَّح بذلك بهاء الدين زاده في **رسالة القضاء والقدر** حيث يقول: «اقتضت الحكمة أن يتبع قدرته وإرادته لِما يقتضيه كل شيء بحسب استعداده في نفسه؛ فإن السلطان الذي هو ظل الله في أرضه وخليفة له في شيء من تأثيراته لو أعطى الكلَّ على نسقٍ واحدٍ –وفيهم الفاضل والجاهل والغني والفطن– لَمَا عجز عن ذلك؛ لكن يُعدُّ صنعه ذلك خارجًا عن سنن العدل لِفضل الفاضل، ولِحكم بأن العدالة إنما هي في رعاية الكل بحسب استحقاقه واستعداده».[٦٤]

وملخص الكلام كما ذكره القيصري هو: «الحاكم في حكمه في الحقيقة تابعٌ للأعيان وأحوالها، التي هي أعيان المسائل التي يقع الحكم فيها، فما يحكم الحاكم في القضاء والقدر إلا بما تقتضيه ذات الأعيان وأحوالها».[٦٥]

وقد لخص مصطفى صبري (ت. ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م) رأي ابن عربي بشكل دقيق حيث قال:

إذا كان تعلق خلق الله بوجود الماهيات لا بخصوصياتها، فلا تأثير لله في كون الماهيات مصدرًا للخير والشر بحسب استعداداتها الذاتية، نعم إن أفعال العباد خيرها وشرها حاصلة بخلق الله وإرادته، إلا أنَّ خلقه وإرادته تابعان لإرادتهم الجزئية،

---

٦٣ **شرح فصوص الحكم** لبالي أفندي، ص ٢٣٦. ص ١٧٠.

٦٤ **رسالة في إثبات الواجب والتوحيد** لبهاء الدين زاده، ٦٥ **شرح فصوص الحكم** لداود القيصري، ١٢٢/٢.

> وإرادتهم الجزئية تابعة للاستعدادات الذاتية التي في ماهياتهم، وقد كنا قلنا: إن إراداتهم الجزئية تتبع الدواعي والمرجحات التي يخلقها الله في قلوبهم، فعلى نظرية الشيخ لا تكون الدواعي ملهمةً لهم من الله؛ بل تأتي من الاستعدادات الذاتية لماهياتهم غير المخلوقة، وتخلُصُ أفعال العباد بهذه الصورة عن أن تقع تحت جبر الله وتأثيره، ويكون الأساس في معاملتهم بالإثابة أو المعاقبة على حسب أعمالهم استحقاقاتُهم الذاتية، فلا يُحتمل أن يظلمهم الله تعالى.[٦٦]

تابع ابن عربي في هذه المسألة كثيرٌ من شراح **الفصوص** كمؤيد الدين الجَندي،[٦٧] وداود القيصري،[٦٨] وصائن الدين تركة،[٦٩] وبهاء الدين زاده،[٧٠] وبالي أفندي،[٧١] وأيضًا تابعه في ذلك إبراهيم الكوراني الكردي[٧٢] (ت. ١١٠١هـ/١٦٩٠م)، وشهاب الدين الآلوسي[٧٣] (ت. ١٢٧٠هـ/١٨٥٤م) في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام ٦/١٤٩]، وجركش شيخي زاده، حيث يقول:

> القدر هو تفصيل ما في القضاء، بتخصيص إيجاد الأعيان بأوقاتٍ وأزمانٍ تقتضي استعداداتُها الوقوعَ فيها، وتعليقُ كلِّ حالٍ من أحوالها بزمنٍ معين وسببٍ مخصوصٍ تابعٌ للقضاء، الذي هو الحكم الكلي على أعيان الموجودات بأحوالٍ جاريةٍ وأحكام طارئة عليها من الأزل إلى الأبد. وهو تابعٌ لعلمه تعالى بالمعلومات على وجهٍ تكون هي في حدِّ ذاتها على ذلك الوجه، فيمتنع أن يظهر عينٌ من الأعيان إلا على حسب ما يقتضيه استعداده. وهذا هو سر القدر.[٧٤]

فيكون قضاء الله وقدره على العبيد حسب استعداداتهم لذلك، فلا جبرَ من الله على أحدٍ من عباده، فالله تعالى ما قدَّر الكفر للعبيد إلا باقتضاء عينهم الثابتة إياه.

---

٦٦ **موقف البشر تحت سلطان القدر** لمصطفى صبري، ص ٢٦٧-٢٦٨.

٦٧ انظر: **شرح فصوص الحكم** لمؤيد الدين الجندي، ص ٤٨٣-٤٨٤.

٦٨ انظر: **شرح فصوص الحكم** لداود القيصري، ٢/١١٩-١٢٢.

٦٩ انظر: **شرح فصوص الحكم** لصائن الدين تركة، ١/٥٤٦-٥٤٨.

٧٠ انظر: **رسالة القضاء والقدر** لبهاء الدين زاده، ص ١٢٨-١٢٩؛ **رسالة في إثبات الواجب والتوحيد** لبهاء الدين زاده، ص ١٧٠-١٧١.

٧١ انظر: **شرح فصوص الحكم** لبالي أفندي، ص ٢٣٥-٢٣٦؛ **رسالة القضاء والقدر** لبالي أفندي، ص ٦٩-٧٠؛ K. Arpaguş "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kaza ve Kader Risalesi", s. 51-88; Musakhanov, "Sofyalı Bâlî Efendî'nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi", s. 268.

٧٢ انظر: **مسلك السداد** لإبراهيم الكوراني، رقم: MS Arab 251، ١٢ظ-١٣و.

٧٣ انظر: **روح المعاني** للآلوسي، ٨/٣٨٦-٣٨٨، ٨/٤٩٠-٤٩١.

٧٤ **رسالة في مجعولية الماهية** لشيخي زاده، ص ٢١.

٤. الاعتراضات على نظرية استعدادات الماهية

تعرَّضت نظرية ابن عربي هذه لكثيرٍ من الانتقادات، وبيَّن المعترضون أنه لا يمكن التخلص من الجبر بهذا القول؛ بل هذه النظرية هي نظرية جبريةٌ بشكل كامل، وكلُّ ما في الوجود يخضع للجبرية حسب نظرية ابن عربي.[٧٥]

يؤكد أبو العلا العفيفي كذلك أنَّ نظرية ابن عربي هي نظرية جبرية؛ إذ القول بأن العلم تابعٌ للمعلوم، وأنَّ علمَ الله بنا تابعٌ لما تعطيه أعياننا الثابتة بما هي عليه من الاستعداد والأحوال، وأنَّ إرادة الله لا تتعلق إلا بما علم، وإن كانت تؤدي إلى القول بمسؤولية الإنسان من الناحية الصورية على الأقل، لكن ما قيمة هذه المسؤولية؟ وما معنى الحرية الإنسانية في عالمٍ كلُّ ما فيه خاضعٌ لقانون الوجود العام وصادرٌ عن الله تعالى![٧٦] لأن الأعيان الثابتة هي التجلي الأول، أي صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، والأعيان الثابتة حصلت بالفيض الأقدس، فكلُّ شيءٍ صادرٌ عنه تعالى، أي إن الأعيان الثابتة هي عين الحق وهي قديمة وأزلية. فضلًا أنَّ اقتضاءات استعدادات الماهية لا تقبل التغير والتبدل، فالمعاصي أو الطاعات تظهر من الناس على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة في علم الحق وفي ذاته، ولا يمكن تغييرها؛ لأن عينه الثابتة اقتضته بهذا الشكل، ولأن الله يعلم من الأزل أنَّ هذا هو الأمر على ما هو عليه، والله تعالى أيضًا لا يمكنه تغييرها؛ لأن إرادته لا تتعلق بمستحيل، وتغييرها مستحيل.[٧٧]

ومما يعكس النظرية الجبرية لنظرية استعدادات الماهية التي جاء بها ابن عربي أنه يقول في تأويل قوله تعالى: «﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾، أي ما قدَّرتُ عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به؛ بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علِمْناهم، وما علِمْناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلمٌ فهم الظالمون. ولذلك قال: ﴿وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾ فما ظلمهم الله».[٧٨] وهذا الكلام وإن كان ظاهره يدل على نفي الجبر،[٧٩] إلا أنه لمَّا كانت الأعيان الثابتة هي صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، وحاصلةً بالفيض الأقدس فهي منه تعالى، وخاضعة لقانون الوجود العام، وبالتالي فلا مناص من الجبر.

---

٧٥ انظر: **التعليقات** على **فصوص الحكم** لأبي العلاء العفيفي، ١٥٨/٢، ١٦٣/٢.

٧٦ انظر: مقدمة **فصوص الحكم** لابن عربي، ٣٩/١؛ **التعليقات** على **فصوص الحكم** لأبي العلاء العفيفي، ١٥٨/٢.

٧٧ انظر: مقدمة **فصوص الحكم** لابن عربي، ٤٠/١.

٧٨ **فصوص الحكم** لابن عربي، ١٣٠/١-١٣١.

٧٩ انظر: **شرح فصوص الحكم** لبالي أفندي، ص ٢٣٤.

يؤكد أحد الباحثين أنَّ فلسفة ابن عربي تقتضي الجبر لا محالة، وينطلق في ذلك من فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي، وكذلك من تعريفه للقضاء، فالقضاء عند ابن عربي كما عرفناه سابقًا هو: "حكم الله في الأشياء أن تكون كذا وكذا على النحو الذي قدر لها أن تكون عليه"، أي على النحو التي هي عليه في العين الثابتة، وانطلاقًا من هذا التعريف فالمشيئة الإلهية هي عين الأشياء ونفس واقع الموجودات، حيث ينص ابن عربي قائلًا: «وما شاء الحق إلا ما هو الأمر عليه في نفسه، فمشيئة الحق في الأمور عين ما هي الأمور عليه»،[٨٠] فالمشيئة هي نفس الأشياء، وإذا كان الأمر كذلك فالاعتراض عليها اعتراضٌ على الواقع، والاعتراض على الواقع عبثٌ وهو اعتراض على الربوبية؛ إذ هي منازعة للوجود. فالوجود عند ابن عربي هو الموجود، والموجود هو ما عليه بلا زيادة ولا نقصان، أي هو مجبورٌ في النهاية على ما هو عليه، فالكون مجبورٌ على كونه، والإنسان مجبورٌ على وضعه. فالكل في نظام الجبر الكامل.[٨١]

ونجد هذا التقرير عند ابن عربي في **الفتوحات المكية** حيث يقول: «فإن قالوا: إن الإمكان جعلنا أن نقول ما نقول. قلنا: الإمكان حكم وهمي لا معقول، لا في الله ولا في المسمى ممكنًا، فإنه لا يعقل أبدًا هذا المسمى ممكنًا إلا مرجحًا، وحالة الاختيار لا تعقل إلا ولا ترجيح، وهذا غير واقعٍ، فهو غير واقع عقلًا؛ لكن تقع وهمًا، والوهمُ حكمٌ عدميٌّ، فما ثَمَّ إلا واجبٌ بذاته، أو واجبٌ به، فمشيئة الحق في الأشياء واحدة».[٨٢]

وفي موضع آخر يقول ابن عربي مجيبًا على سؤال: «أين خزائن المنن؟ الجواب في الاختيار المتوهم المنسوب إليه[٨٣] وإليك،[٨٤] فأنت مجبور في اختيارك، فأين الاختيار؟! وهو ليس بمجبور وأمره واحد، فأين الاختيار؟! ولو شاء الله فما شاء».[٨٥] وفي موضع آخر يصرح ابن عربي قائلًا: «فأفعال العباد خلقٌ لله والعبد محلٌّ لذلك الخلق»[٨٦] فابن عربي يؤكد أنَّ الله خالقٌ لأفعال العباد، وأنه لا مطيع ولا عاصي على الحقيقة؛ بل الأمر كله لله، ونص كلامه كالتالي: «والأصل في العالم قبول الأمر الإلهي في التكوين، والعصيان أمر عارضٌ عرض له نسبي، وفي الحقيقة ما عصى الله أحدٌ، ولا أطاعه؛ بل الأمر كله لله، وهو قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾».[٨٧]

---

٨٠ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٦/٩٣.

٨١ انظر: **نظرية الإنسان والحرية** لسعيد الشبلي، ص ٢٢٥-٢٢٦.

٨٢ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٦/٩٢-٩٣.

٨٣ أي إلى الله.

٨٤ أي إلى العبد.

٨٥ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٣/١١٢.

٨٦ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٥/٣٧٦.

٨٧ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٥/٣٧٦.

ولكون الإنسان عند ابن عربي لا يخرج عن الجبر المطلق الذي مقتضاه وجود الموجود على ما هو عليه أزلًا وأبدًا فقد ذكر الجبرَ على أنه علمٌ، والعلمُ متصل بالحقائق الثابتة الكلية التي لا تبديل فيها، وبيَّنَ أنه آخرُ اعتذارٍ من المخلوق للخالق، واعترافٍ من الوجود الممكن للوجود الواجب بالتقصير؛ لذا يقول ابن عربي بأن الرحمة الشاملة هي قضاءٌ يؤول إليه كل الخلق؛ حيث يقول: «ورأيت علم الجبر فرأيته آخر ما تنتهي إليه المعاذر، وهو سبب مآل الخلق إلى الرحمة، فإن الله يعذر خلقه بذلك فيما كان منهم، فإنهم لا يبقى منهم إلا التضرع الطبيعي».[٨٨] فابن عربي يرى أن علم الجبر هذا هو سبب الرحمة الإلهية الشاملة لكل المخلوقات، حتى لأهل النار، فإن النار تغدو بالرحمة الإلهية دار نعيم يتنعم بها أهلها على نحوٍ مخصوص. وكلام ابن عربي هذا في الرحمة الشاملة يدل على عمق إيمانه بالجبر الكلي الذي يضم إليه كل مفردات الوجود، فالوجود كله فعلٌ واحد للموجود.[٨٩]

وقد أقر شيخي زاده بأنَّ القول بهذه النظرية لا يُخرج الإنسان عن الجبر، وبيَّن أنَّ المراد رفعُ الجابرية الموهمة للظلم عن الله. وفي ذلك يقول: «فإذن إن العبد لمجبورٌ لاستعداده الأزلي؛ إذ لا مطمع في رفعِ الجبر بالكلية وإثباتِ الاختيار المحض الخالص؛ لأن اقتضاءات الاستعدادية لا يخلو عن الجبر. وإنما المقصود رفع الجابرية الموهمة للظلم عن الحق تعالى، بإسناد أسباب الجبر إلى نفس العبد وماهيته الأزلية».[٩٠]

ولعل جركش شيخي زاده استفاد هذا الأمر من بهاء الدين زاده، حيث نجد في **شرحه** على **الفقه الأكبر** كلام شيخي زاده بنصه، ودونك نص بهاء الدين زاده:

> واعلم أنه لا مطمع في رفع الجبر بالكلية وإثبات الاختيار المحض الخالص، فإن اقتضاءات الاستعدادات لا يخلو عن الجبر، لكن المقصود رفع الجابرية الموهمة للظلم عن الحق تعالى بإسناد أسباب الجبر إلى نفس العبد وماهيته الأزلية، مع أن الله ما قصَّر في التفضُّل عليه حسب ما يمكن، كما أشار إليه قوله: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾، هذا غاية ما يمكن الناس التحقيق في أمر القدر، مع أنا ما سمعنا من أحدٍ في هذه المسألة تحقيقًا بهذا القدر، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.[٩١]

---

٨٨ **الفتوحات المكية** لابن عربي، ٦/٨٦.

٨٩ انظر: **نظرية الإنسان والحرية** لسعيد الشبلي، ص ٢٢٦.

٩٠ **رسالة في مجعولية الماهية** لشيخي زاده، ص ٢٢.

٩١ **شرح الفقه الأكبر** لبهاء الدين زاده البيرامي، ص ٢٤٦-٢٤٧.

ويتابع العفيفي تحليله مبيِّنًا أنَّ الطاعة والمعصية عند ابن عربي ليس لها مدلول حقيقي، أو بعبارة أدق: ليس لها مدلول ديني، فابن عربي يفرق بين نوعين من الأمر الإلهي: الأمر التكليفي الذي يخاطب به الله العبادَ فيطيعونه أو يعصونه حسب مقتضيات أعيانهم الثابتة، والأمر التكويني الذي يُعبَّر عنه بالمشيئة الإلهية، وهذه المشيئة ما تعلقت بشيءٍ إلا وجد على النحو الذي قُدِّر أزلًا. فكلُّ شيءٍ في الوجود من الخير والشر والطاعة والمعصية والإيمان والكفر خاضعٌ للأمر التكويني مُنفِّذٌ للإرادة الإلهية، أي إن ظهور العاصي بمعصيته والمطيع بطاعته خاضعٌ للأمر التكويني؛ لأن العاصي والمطيع يفعلان ما اقتضته طبيعة العين الثابتة في كلٍّ منهما، وقد قضى الله أن يكون كذلك منذ الأزل.[٩٢] ولكن الذي اقتضته العين الثابتة وقضى به الله تعالى إنما هو فعلٌ فقط، ولا يوصف بأنه في ذاته طاعة أو معصية، ولذا لا يقال: إن الحقَّ قدَّر المعصية أزلًا وقضى بظهورها، وإنما يسمى الفعل الذي تقتضيه العين الثابتة طاعة أو معصية؛ لأنه يحكم عليه بعد ظهوره بمقياس ديني، أي بمطابقته أو مخالفته لأمر من أمور الدين. أي إنَّ الفعل إن جاء موافقًا للأمر التكليفي سُمِّيَ طاعةً واستلزم الحمد، وإن جاء مخالفًا سمي معصية واستلزم الذم. فالمشيئة الإلهية تتعلق بالفعل من حيث هي لا بالفاعل الذي يظهر الفعل على يديه.[٩٣]

فيرى العفيفي أن نظرية ابن عربي في وحدة الوجود، وأنَّ العلم تابعٌ للمعلوم، والقول باستعدادات الماهية ومقتضى نظريته الجبرية جعله يقول بأنه لا عذاب ولا ثواب بالمعنى الديني في الآخرة، بل مآلُ الخلق جميعًا إلى النعيم المقيم، سواءٌ منهم من دخل الجنة أو دخل النار، فإن نعيم الجميع واحدٌ وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه. والاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار هو في المعرفة بالله ومرتبتهم في التحقق بالوحدة الذاتية. ويستدل على ذلك ابن عربي بالرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء.[٩٤]

---

٩٢ يذكر ابن عربي في الفص الموسوي كلامًا عن إيمان فرعون ونجاته، وتأويلُه لذلك أنَّ فرعون أطاع الأمر التكويني؛ لأن عينه الثابتة اقتضت ذلك، ولكنه خالف الأمر التكليفي الذي يحرم الشرك بالله. انظر: **فصوص الحكم** لابن عربي، ٢٠١/١، ٢١١-٢١٢؛ **التعليقات** على **فصوص الحكم** لأبي العلاء العفيفي، ٣١٣/٢؛ **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة** لأبي العلاء العفيفي، ص ٢١٩.

٩٣ انظر: مقدمة **فصوص الحكم** لابن عربي، ٤١/١؛ **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة** لأبي العلاء العفيفي، ص ٢١٨-٢١٩.

٩٤ انظر: مقدمة **فصوص الحكم** لابن عربي، ٤٢/١؛ **التعليقات** على **فصوص الحكم** لأبي العلاء العفيفي، ١٦٤/٢.

انتقد مصطفى صبري أيضًا رأيَ ابن عربي ومن وافقه ليثبت نظريته بالجبر، ودونك أهم الاعتراضات التي سردها صبري:

١. إن القول بالاستعداد يخالف مقتضى قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام ٦/١٤٩]. فقد علق الله الهداية على مشيئته، لا على الاستعداد، والقول بالاستعداد يخالف صريح الآية.

٢. إن القول بالاستعداد قصدًا لتنزيه الله عن أنْ يعدَّ ظالمًا في مجازاة عباده المجبورين في أفعالهم، تُخرج أفعال العباد من جبر الله وتُدخِلهم تحت جبر الطبيعة والماهية، وجبرها أقسى وأشد، ولا ينجو الإنسان من شرها.

٣. إن القول بهذا الرأي يُخرج كلَّ ما يتعلق بالخير والشر من أفعال العباد عن تأثير إرادة الله وقدرته؛ إذ الماهيات غير مجعولة، ويتبعها في عدم المجعولية استعداد العباد للخير والشر كلازمٍ للماهية. وهذا القول لا يليق بشأن الألوهية.

٤. إن قول الحكماء: "الماهيات غير مجعولة" ليس المقصود منه أن الماهيات تكون ماهيات بأنفسها، ولا يتعلق بخصوصياتها جعل جاعل، وإلا لكانت واجبة الوجود بنفسها. وإنما المراد منه: أنّ جعل الماهية موجودة تتضمن جعل الماهية ماهيةً، فهي مجعولة بجعلٍ يتعلق بوجودها، لا أنّ الماهية مجعولةٌ بجعلٍ ووجودها بجعل آخر فيكون هناك جعلان، فالخلاصة أنَّ الماهية لا تحتاج إلى جعل مستقل غير الجعل المتعلق بوجودها.

٥. ابن عربي يثبت لله تعالى تجليين، التجلي الأقدس (الفيض الأقدس) الذاتي الموجب لحصول الأعيان الثابتة واستعداداتها في الحضرة العلمية، والتجلي المقدس (الفيض المقدس) الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج، والتجلي الأول غير مجعول، والثاني مجعول. فهذا القول يتضمن أنَّ مجيء أصل الاستعداد إلى الأشياء من الله؛ لحصولها في علم الله بالتجلي الأقدس، فهي إذن في حكم المجعول. والتفريق بين ما يحصل بالتجلي الأول وبين ما يحصل في التجلي الثاني باعتبار الله مؤثرًا في الثاني دون الأول تحكمٌ؛ إذ الحاصل بأي تجلٍّ كان، يكون أثرَه إن لم يكن مجعوله. وبه تنتقضُ نظرية ابن عربي في حلِّ معضلة الجبر؛[٩٥] بل بهذه الانتقادات تصبح نظرية ابن عربي نظرية جبرية خالصة.

[٩٥] انظر: **موقف البشر تحت سلطان القدر** لمصطفى صبري، ص ٢٧٥-٢٨٢؛ **موقف العقل** لمصطفى صبري، ٣/١٦٨-١٧٠؛ Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dini Düşüncesi*, s. 342-49. | وفيها أدلة أخرى سوى ما ذكرنا.

كما ينتقد زاهد الكوثري (ت. ١٣٧١هـ/١٩٥٢م) عدم مجعولية الماهية –التي بنى ابن عربي نظريته في استعدادات الماهية من خلالها– مفاده: أنه إن كان المراد بكون الماهيات غير مجعولة كونها قديمة فقد تعددت بذلك القدماء، وإن كان المراد بكونها غير مجعولة أنها لم يكن لها وجودٌ غير الوجود العلمي في علم الله سبحانه قبل إفاضته الوجود عليها في الخارج، يكون القول بالاستعداد مما لا معنى له.[٩٦] وللكوثري اتجاهٌ آخر في وصم ابن عربي بالجبر، وذلك بناءً على قوله بوحدة الوجود؛ حيث يرى الكوثري أنَّ القول بوحدة الوجود يقتضي الجبر، فكلٌ من قبل نظرية وحدة الوجود فهو جبريٌّ لا محالة.[٩٧]

الخاتمة

حاولنا في هذه المقالة دراسة مسألة إرادة الإنسان وحريته وهل هو مجبورٌ أو لا عند ابن عربي، وذلك في إطار ما أسميناه نظرية استعدادات الماهية التي أقامها ابن عربي على مفهوم "الأعيان الثابتة" و"مجعولية الماهيات"، وقد رأينا كيف أنَّ معظم شراح **فصوص الحكم** وأتباع المدرسة الأكبرية يرون في هذه النظرية حلًّا لمعضلة الجبر، ويؤيدون ابن عربي بأن تأويله هذا هو سر القدر، مع استثناء بهاء الدين زاده وجركش شيخي زاده اللذين اعترفا بأنَّ هذه النظرية لا ترفع الجبر بالكلية، لكنهما أكدا في النهاية أنَّ المهم في المسألة هو رفع الجابرية –أي الظلم– عن الله لا رفع الجبر. ويمكننا القول في نهاية هذه المقالة إنَّ كلام ابن عربي بأنَّ الميل إلى الخير والشر هو من مقتضى الاستعدادات المختلفة لماهيات العباد، وأنَّ الله لا يحكم على العبد إلا بما هو عليه، وأنَّ الإنسان هو قضاء نفسه وقدرها: لا يحل مشكلة الجبر؛ بل على العكس تمامًا فهذه النظرية تعكس نظرية الجبر الشامل، وظهر لنا قوة ووجاهة الانتقادات الموجهة لهذه النظرية؛ إذ الوجود والموجود واحدٌ، ولا يخرج الموجود عما هو عليه في عينه الثابتة، والأعيان الثابتة حصلت بالتجلي الإلهي المسمى بالفيض الأقدس، فأصل استعدادات الماهية يأتي بالفيض الأقدس من الله؛ لذا فهو في حكم المجعول. وقد ذكر ملا جامي هذا الاعتراض وأنكر أن تكون الإفاضة سببًا للجعل، لكنه لم يذكر دليلًا على دعواه. والحق أن ابن عربي وبعض أتباع المدرسة الأكبرية يقرون بهذا الجبر، ويؤكدون أن لا مشيئة إلا لله تعالى.

---

٩٦ تعليقات الكوثري على **اللمعة** لإبراهيم الحلبي، (نشر الكوثري) ص ٣٣.

٩٧ انظر: **الاستبصار** للكوثري، ص ٤–٦، ١٣.

كما تجلى لنا بشكل واضح الفرق بين عدم مجعولية الماهيات عند ابن عربي، وعدم مجعوليتها عند الحكماء وبعض المتكلمين؛ إذ الماهيات الكلية هي الأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة هي صور الأسماء الإلهية في العلم الأزلي، وهي ثابتة أزلية قديمة في العلم الإلهي، وتعتبر التجلي الإلهي الأول، والتجلي الأقدس (الفيض الأقدس) الذاتي استوجب حصول الأعيان الثابتة واستعداداتها في الحضرة العلمية. فالأعيان الثابتة هي عين الحق؛ حيث لا توصف بالوجود الخارجي ولا بالوجود العقلي المستقل المنفصل عن ذات الله. أما القائلون بعدم مجعولية الماهيات من الحكماء والمتكلمين فقصدهم من عدم مجعولية الماهية هو أنَّ متعلَّقَ الجعل هو الوجود لا نفس الماهية، فإنَّ جعلَ الماهية موجودةً يتضمن جعل الماهية ماهيةً ولا تحتاج لجعل آخر. أو يمكن القول بتعبير آخر إن مراد مَن قال بعدم مجعولية الماهيات من الحكماء والمتكلمين هو أنَّ الماهية لا تحتاج إلى جعلٍ مستقل غير الجعل المتعلق بوجودها؛ بل جعلها موجودةً يتضمن جعل الماهية ماهيةً.

وأرى أنه من الجدير بالبحث دراسةُ مدى إمكانية التوفيق بين وحدة الوجود وحرية العبد واختياره، فضلًا عن أهمية دراسة التلازم بين عدم مجعولية الماهية وبين مسألة وحدة الوجود.

المصادر والمراجع

– الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار؛
محمد زاهد بن الحسن الكوثري (ت. ١٣٧١هـ/١٩٥٢م).
المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ٢٠٠٥م.

– إشارات المرام من عبارات الإمام؛
كمال الدين أحمد أفندي البياضي الحنفي (ت. ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م).
حقق نصوصه وعلّق عليه وضبطه: يوسف عبد الرزاق، تقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، دار الكتاب الإسلامي، إستانبول، تركيا، ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م.

– "الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة"؛
أبو العلا العفيفي.

ضمن **الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ١١٦٥هـ-١٢٤٠م**، أشرف عليه وقدم له: إبراهيم بيومي مدكور، المكتبة العربية، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

- تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، ومعه: حاشية الجرجاني، ومعه منهوات الجرجاني والحواشي الأخرى؛

تجريد العقائد لنصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).

تسديد القواعد لأبي الثناء الإصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م).

الحاشية للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).

تحقيق: أشرف آلطاش، محمد علي قوجا، صالح كون آيدن، محمد يتيم، نشريات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية، إستانبول، ١٤٤٢هـ/٢٠٢٠م.

- حاشية التحرير الحميد لمسائل علم التوحيد على تحفة المريد على جوهرة التوحيد؛

محمد صالح بن أحمد الغُرْسي.

تحفة المريد لإبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري (ت. ١٢٧٧هـ/١٨٦٠م).

جوهرة التوحيد لأبي الإمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني (ت. ١٠٤١هـ/ ١٦٣١م).

مكتبة سيدا للطباعة والنشر والتوزيع، ديار بكر، تركيا، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

- حاشية الكلنبوي على شرح الدواني للعقائد العضدية؛

إسماعيل الكلنبوي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩١م).

در سعادت، ١٣١٦هـ.

- رسالة الإمكان مفتاح باب الموجهات؛

إسماعيل بن مصطفى الكلنبوي (ت. ١٢٠٥هـ/١٧٩١م).

عناية وتعليق: أمين مصطفى سوالمة، الأصلين للدراسات والنشر، كلام للبحوث والإعلام، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

- رسالة الإيقاظات في خلق الأعمال؛

مير داماد، محمد بن محمد باقر داماد الحسيني الإسترابادي، (ت. ١٠٤١هـ/١٦٣١م).

تحقيق وتصحيح: حامد ناجى إصفهانى، مؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه ايران، تهران، ١٣٩١.

– روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني؛
أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله الآلوسي البغدادي (ت. ١٢٧٠هـ/١٨٥٤م).
حققه: ماهر حبوش، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

– الزوراء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد؛
جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدواني الصديقي (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).
المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٦هـ.

– سلم الوصول إلى طبقات الفحول؛
حاجي خليفة/كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني، (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).
محمود عبد القادر الأرناؤوط، إرسيكا، إستانبول، تركيا، ٢٠١٠م.

– شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛
عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت. ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م).
محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.

– شرح الإشارات والتنبيهات؛
أبو جعفر نصير الدين محمد بن محمد الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
مع **محاكمات** قطب الدين محمد بن محمد الرازي التحتاني (ت. ٧٦٦هـ/١٣٦٥م).
نشر البلاغة، قم–سوق القدس، ١٣٩٣.

– شرح تجريد العقائد مع حاشية الدواني؛
علاء الدين علي القوشجي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).
تجريد العقائد؛
نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
الحاشية
جلال الدين الدواني (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م).
تصحيح وتعليق: محمد حسين زراعى رضايى، انتشارات رائد، قم، ايران.

– شرح حكمة العين مع حاشية الجرجاني؛
ميرك شمس الدين محمد بن مبارك شاه، البخاري (ت. بعد ٧٨٤هـ/١٣٨٢م).

حكمة العين؛

علي بن عمر نجم الدين الكاتبي (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م).

الحاشية

السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).

تصحيح: أبي عبد الواحد شاكرجان بن أسد الله الحميدي التكوى، المطبعة الكريمية بقزان، ١٣١٩هـ.

– شرح فصوص الحكم؛

بالي أفندي الصوفيه وي (خليفة الصوفية) (ت. ٩٦٠هـ/١٥٥٣م).

برخصة نظارة المعارف العمومية بنومرة ٨٧٧، طبع في المطبعة النفيسة العثمانية، در سعادت، ١٣٠٩هـ.

– شرح فصوص الحكم = مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم؛

داود بن محمود القيصري (ت. ٧٥١هـ/١٣٥٠م).

تحقيق: دار الاعتصام، مراجعة وتصحيح: محمد حسن الساعدي، منشورات أنوار الهدى للطباعة والنشر، ١٤١٦هـ.

– شرح فصوص الحكم؛

صائن الدين علي بن محمد التركة (ت. ٨٣٥هـ/١٤٣٢م).

تحقيق وتعليق: محمد بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، ايران، ١٣٧٨هـ. ش.

– شرح فصوص الحكم؛

مؤيد الدين الجندي (ت. ٦٩١هـ/١٢٩٢م).

تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتيانى، مؤسسهٔ چاپ وانتشارات دانشگاه مشهد، ايران، ١٣٦١.

– شرح المقاصد؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).

تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام: عبد الرحمن عميرة، تصدير صالح موسى شرف، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

– شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي والفناري؛

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).

عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

– الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛
طاشكُبْري زَادَه، أحمد بن مصطفى بن خليل، (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م).
دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

– الصحائف الإلهية؛
شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي (ت. ٧٠٢هـ/١٣٠٣م).
حققه وعلّق عليه وخرّج نصوصه: أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

– الفتوحات المكية؛
ابن عربي، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي الحاتمي، (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤٠م).
ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.

– فصوص الحكم؛
ابن عربي، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي الحاتمي، (ت. ٦٣٨هـ/١٢٤٠م).
والتعليقات عليه؛
بقلم أبو العلا عفيفي.
انتشارات الزهرا، ١٣٦٦.

– القول الفصل شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة؛
بهاء الدين زاده = محيي الدين محمد بن بهاء الدين (ت. ٩٥٢هـ/١٥٤٥م).
اعتنى بطبعه طبعة جديدة بالأوفست مكتبة الحقيقة، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

– اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد؛
إبراهيم بن مصطفى الحلبي (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م).
صحح الكتاب وعلق حواشيه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، نشره ووقف على طبعه وراجع أصله السيد عزت العطار الحسيني، مطبعة الأنوار، القاهرة، مصر، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م.

– اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف [مخطوط]؛
إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المداري (ت. ١١٩٠هـ/١٧٧٦م).
مكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: ٢٢٦٩.

– المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات؛
فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
انتشارات بيدار. د. ت.

– محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين؛
فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
وبذيله: كتاب **تلخيص المحصل؛**
نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، د. ت.

– مسلك السداد إلى مسألة خلق أفعال العباد [مخطوط]؛
برهان الدين إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني (ت. ١١٠١هـ/١٦٩٠م).
Harvard University – The Houghton Library، رقم: MS Arab 251.

– المواقف في علم الكلام؛
عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م).
عالم الكتب، بيروت.

– موقف البشر تحت سلطان القدر؛
مصطفى صبري أفندي التوقادي (ت. ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م).
المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ١٣٥٢هـ.

– موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين؛
مصطفى صبري أفندي التوقادي (ت. ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م).
دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

– نظرية الإنسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي؛
سعيد الشبلي، مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

– نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد؛
عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده (ت. ٩٤٤هـ/١٥٣٧م).
المطبعة الأدبية، مصر، ١٣١٧هـ.

– نقد النصوص في شرح نقش الفصوص؛
عبد الرحمن جامي (ت. ٨٩٨هـ/١٤٩٢م).
با مقدمه وتصحيح وتعليقات ويليام چيتيک، وپيشكفتار: سيد جلال الدين آشتيانى، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، تهران، ١٣٧٠هـ.

– هداية المريد لجوهرة التوحيد؛
أبو الإمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني المصري (ت. ١٠٤١هـ/١٦٣١م).
تحقيق: محمد الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

المصادر غير العربية

Alper, Ömer Mahir, "'Mahiyetin Mec'ûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2015, s. 197-226.

Apaydın, Yasin - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Apaydın, Yasin, "Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfîk Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2/1 (2019): 1-30.

Bahâeddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *Risâletü'l-kazâ' ve'l-kader*, nşr. ve trc. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* içinde, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Bahâeddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *Risâle fî isbâti'l-vâcib ve't-tevhîd*, nşr. ve trc. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* içinde, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Bayram, İbrahim, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*, İstanbul: Klasik, 2018.

K. Arpaguş, Hatice, "Sofyalı Bâlî Efendinin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006): 51-88.

Konuk, Ahmet Avni, *Fusûs'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı v.dğr., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Musakhanov, Orkhan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücûd Bakış Açısından Cevap", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 10 (2020): 245-270.

Taş, Enes - Orkhan Musakhanov, *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Bibliyografya

Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akāid maa Hâşiyeti'd-Devvânî*, nşr. M. Hüseyin ez-Zirâî Rızâyî - Abdürrahîm es-Süleymânî el-Bihbehânî, Kum: İntişârât-ı Râid, 1393 hş.

Afîfî, Ebü'l-Alâ, "el-Aʿyânü's-Sâbite fî mezhebi İbni'l-Arabî ve'l-maʿdûmât fî mezhebi'l-Muʿtezile", *el-Kitâbü't-Tezkârî: Muhyiddîn b. Arabî* içinde, nşr. İbrâhim Beyyûmî Medkûr, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1389/1969.

Alper, Ömer Mahir, "'Mahiyetin Mecʿûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2015, s. 197-226.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu'l-meânî*, nşr. Mâhir Habbûş v.dğr., I-XXX, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1431/2010.

Apaydın, Yasin - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Apaydın, Yasin, "Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfîk Efendi'nin Mâhiyetin Mecʿûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2/1 (2019): 1-30.

Bahâeddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *el-Kavlü'l-fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, İstanbul: Mektebetü'l-hakīka, 1432/2011.

Bahâeddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *Risâletü'l-kazâ' ve'l-kader*, nşr. ve trc. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* içinde, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Bahâeddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin, *Risâle fî isbâti'l-vâcib ve't-tevhîd*, nşr. ve trc. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* içinde, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, İstanbul: el-Matbaatü'n-nefîsetü'l-Osmâniyye, 1309.

Bayram, İbrahim, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*, İstanbul: Klasik, 2018.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, 1368/1949.

Câmî, Abdurrahman, *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*, nşr. W. Chittick, I-II, Tahran: Müessese-i Mütâlaât ve Tahkīkāt-ı Ferhengî, 1370 hş.

Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî, Meşhed: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Meşhed, 1361.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî - Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akāid - Hâşiyetü't-Tecrîd - Cürcânî'nin minhüvâtı ve başka haşiye notlarıyla birlikte* içinde, nşr. Eşref Altaş v.dğr., I-III, İstanbul: İSAM Yayınları, 1442/2020.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. M. Bedreddin en-Naʿsânî, I-VIII, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1325/1907.

Dâmâd, Muhammed Bâkır, *Risâletü'l-îkāzât fî halkı'l-aʿmâl*, nşr. Hâmid Nâcî İsfahânî, Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 1391.

Dâvûd-ı Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, I-II, Kum: Envârü'l-hüdâ, 1416.

Devvânî, *ez-Zevrâ*, Kahire: el-Matbatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyye, 1326.
Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1370.
Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mütekkadimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, t.y.
Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, İstanbul: y.y., 1316.
Gelenbevî, *Risâletü'l-imkân*, nşr. Emîn Mustafa Sevâlime, Amman: Müessesetü kelâm li'l-buhûs ve'l-a'lâm, 1438/2017.
Garsî, M. Sâlih, *Hâşiyetü't-Tahrîri'l-hamîd*, Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 1434/2013.
Halebî, İbrâhim b. Mustafa, *el-Lüm'a fî tahkîki mebâhisi'l-vücûd ve'l-hudûs ve'l-kader ve efʿâli'l-ibâd*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1358/1939.
Halebî, İbrâhim b. Mustafa, *el-Lüm'a fi'l-hudûs ve'l-kıdem ve'l-kazâ' ve'l-kader ve tahkîki't-teklîf*, Süleymaniye Ktp, Râgıb Paşa, nr. 2269.
İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsü'l-hikem*, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî, Tahran: İntişârât-ı Zehrâ', 1366.
İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin, I-IX, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.
İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, nşr. Abdükādir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût, I-XI Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406-14/1986-93.
Îcî, Adudüddin, *el-Mevâkıf*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.
K. Arpaguş, Hatice, "Sofyalı Bâlî Efendinin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006): 51-88.
Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakāti'l-fuhûl*, nşr. Mahmûd Abdülkādir el-Arnaût – Sâlih Sa'dâvî Sâlih, I-VI, İstanbul: IRCICA, 2010.
Kevserî, Zâhid, *el-İstibsâr fi't-tahaddüs ani'l-cebr ve'l-ihtiyâr*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2005.
Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı v.dğr., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
Kûrânî, *Meslekü's-sedâd ilâ mes'eleti halki efʿâli'l-ibâd*, Harvard University, The Houghton Library, nr. 251.
Lekānî, İbrâhim b. İbrâhim, *Hidâyetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*, nşr. Muhammed el-Hatîb, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1433/2012.
Muhammed b. Mübârek Şah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn maa Hâşiyeti'l-Cürcânî*, Kazan: el-Matbaatü'l-Kerîmiyye, 1319.
Musakhanov, Orkhan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kaderin Sırlarıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücûd Bakış Açısından Cevap", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 10 (2020): 245-270.
Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1352.
Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, I-IV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
Semerkandî, Muhammed b. Eşref, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Küveyt: Mektebetü'l-felâh, 1405/1984.
Şeyhzâde, Abdürrahim, *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, Kahire: el-Matbaatü'l-edebiyye, 1317.

Şiblî, Saîd, *Nazariyyetü'l-insân ve'l-hürriyye fî irfâni Muhyiddîn b. Arabî*, Beyrut: Mektebetü Hasan el-asriyye li't-tıbâa ve'n-neşr ve't-tevzî', 1431/2010.

Taş, Enes - Orkhan Musakhanov, *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekāiku'n-nu'mâniyye*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1395/1975.

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makāsıd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, I-V, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998.

Tûsî, Nasîrüddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, Kutbüddin er-Râzî, *Muhâkemât* içinde, I-III, Kum: Neşrü'l-Belâga, 1393.

Türke, Sâinüddin Ali b. Muhammed, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, nşr. Muhammed Bîdârfer, I-II, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1378hş.

Theory of Quiddity Preparedness by Ibn al-'Arabī and its Relation to the Negation of Determinism of Servants

The issue of servants' acts is one of the most controversial issues in Islamic thought and helped to sharpen the characteristics and differences between theological schools, mainly due to its relation to *taklīf* and servants' responsibility. Therefore, understandings of this issue revealed differences in understandings of divine justice and wisdom, as well as in interpretations of fate and destiny.

One of the noteworthy theories is that of Ibn al-'Arabī (d. 638/1240) and his followers, who attempted to establish responsibility and negate the determinism of servants through *al-a'yān al-thābita* (fixed entities) and *'adam maj'ūliyat al-māhiya* (un-createdness of quiddities). They also focused on the construction of fate and destiny in accordance with this theory and considered such construction to constitute "the secret of destiny" and "the absolute proof" of God over the peoples.

While studying the servants' acts and the extent of their freedom of choice, we must deal with the issue of fate and destiny, as nothing in this universe is beyond fate and destiny. Human beings and their voluntary acts are no more than a part of this fate. We, therefore, first set out to understand the meaning of fate and destiny as understood by Ibn al-'Arabī in this article. Then, we clarify the meaning of *al-a'yān al-thābita*. Next, we detail the issue of createdness of quiddities; as the universal entities are no more than realities and quiddities, we then tackle the issue of preparedness of quiddity and its relation to the establishment of the servant's freedom and the negation of determinism. Finally, we explore criticisms of this theory and try to present an objective evaluation of opinions on the issue.

According to Ibn al-'Arabī, fate is God's rule over things in the manner predestined. Destiny is the specification of the occurrence of a thing as it is in its fixed entity at a specific time. As such, Ibn al-'Arabī connects the meaning of fate and destiny to the fixed entities. As for the fixed entities, according to Ibn al-'Arabī, they are the forms of divine names in eternal knowledge. If the universal fixed entities are quiddities and realities, were they created or not? Ibn al-'Arabī believed that quiddities were not created.

After this, we will touch upon the preparedness of quiddity and its relation to the human being's will and freedom. The human being's will from which his voluntary acts come would be by considering him free and able to prefer and choose between good and evil, the graceful and disgraceful. However, if everything in the universe, including the human being's acts, happens by God's fate and destiny, where do the human being's will and freedom come in? Ibn al-'Arabī responds to this question by stating that tending toward good or evil comes from the requisite of various preparedness of servants' quiddities, and the quiddities were not created. The statement of the relation between the quiddities being uncreated and the negation of determinism of servants' acts is as follows:

Fate, according to Ibn al-'Arabī, is a universal rule over things according to what is required by their fixed entities, and God's rule over things is up to His knowledge of and about them. God's knowledge about things is according to the information they provided about their status, as knowledge is subject to the known object. In other words, divine knowledge is subject to what fixed entities give of their status by their preparedness and acceptance.

Further, fixed entities are not created by a creator. Rather they are forms of knowledge of divine names, and fate is the specification of such rule by creating them in the times in which things are required to happen by their particular preparedness. So the one who determines timing is the known object, i.e., the fixed entities.

Fate, knowledge, and will are subsequent to destiny, and destiny is subsequent to the known object. According to Ibn al-'Arabī, determinism is basically negated, as the rule of fate over things is not but by them, and this is the secret of destiny.

The theory of quiddity preparedness received much criticism, especially from Mustafa Sabri, Abū al-'Alā 'Afīfī, and others. Although it denotes the negation of determinism, as long as the fixed entities are the forms of divine names in eternal knowledge, and occur by the Holiest Emanation, then they are from Him [Exalted be He], and therefore subject to the universal law of existence. Hence, determinism is inevitable.

Furthermore, the requisites of quiddity preparedness do not accept any change or variation, so sins or good deeds emerge from people according to their fixed entities in God's knowledge and Himself. They are unchangeable because their fixed entities necessitated them to be as such and because God knows from eternity that things will be the way they are. God Almighty cannot change them because His will is not related to that which is impossible and changing them is impossible.

Some followers of the Akbari school acknowledged that belief in this theory does not remove the human being from determinism, but rather removes the attribute of compulsion (*jābiriyya*) from God that would imply injustice.

Finally, we found that—unlike most followers of the Akbari school—the theory of quiddity preparedness does not solve the dilemma of determinism, rather it reverses the theory of comprehensive determinism. We also discovered the vigor and rationality of the criticisms of this theory.

Keywords: quiddity preparedness, fixed entities, createdness of quiddities, fate and destiny, determinism.