Kader
e-ISSN: 2602-2710

Cilt: 21, **Sayı:** 2, 2023, **ss.** 534-575 | **Volume:** 21, **Issue:** 2, 2023, **pp.** 534-575

Muhammed Cân Yûsuf el-Karabâğî'nin Zorunlu Varlık Konusunda Bir Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme

A Risāla on Necessary Being (Vājib al-Wujūd) by Muhammad Jān Yūsuf al-Karabāghī: Critical Edition and Analysis

Hatice TOKSÖZ

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Isparta/Türkiye
Professor, Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Isparta/Türkiye
toksozhatice@gmail.com | orcid.org/0000-0002-0459-3152 | ror.org/04fjtte88

Makale Bilgisi
Makale Türü
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi
15 Ekim 2023
Kabul Tarihi
27 Aralık 2023
Yayın Tarihi
31 Aralık 2023

Article Information
Article Type
Research Article
Date Recieved
15 October 2023
Date Accepted
27 December 2023
Date Published
31 December 2023

İntihal
Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism
This article has been scanned with iThenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hatice Toksöz).

Ethical Statement
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hatice Toksöz).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

"Toksöz, Hatice. "Muhammed Cân Yûsuf el-Karabâğî'nin Zorunlu Varlık Konusunda Bir Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme". *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 534-575. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1376245"

Öz

Bu makalede, Yusuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî'nin (ö. 1035/1626) varlık (vücûd) ve Zorunlu Varlık'a (Vâcibü'l-Vücûd) ilişkin bazı meseleleri ele aldığı risalesinin tahkik ve tahlilinin yapılması amaçlanmıştır. Çalışmada henüz üzerine herhangi bir çalışma yapılmamış olan Karabâğî'nin bu risalesinin tahkiki ve muhteva analizi yapılmak suretiyle risalenin İslam düşünce tarihi literatürüne kazandırılması hedeflenmiştir. Yusuf el-Karabâğî'nin doğum yeri ve eğitimi hakkında biyo-bibliyografik kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. Tefsir ve kelam alanında eserleri olduğu bilinmektedir. *Erbeu' Ta'lîkâtin fi't-Tefsîr*, *Risâle fi'l-Mübâheseti elletî Vaka'at fî Sûreti'l-Feth beyne'l-Ulemâ*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akāid'l-Adudiyye*, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* adlı risaleler onun eserlerinden bazılarıdır. Çalışmaya konu olan bu risalenin yazma eser kütüphanelerinde üç nüshası olduğu tespit edilmiştir. Bu nüshalardan ilki, Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 791 numarada; ikincisi Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi Koleksiyonu 1210 numarada ve üçüncüsü de Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonu 1960 numarada kayıtlıdır. Zikredilen nüshalardan Selimiye Kütüphanesi 791 numarada kayıtlı nüsha, hem çok açık ve okunabilir olması nedeniyle hem de ferağ kaydında müstensihin istinsah kaydı dikkate alınarak tahkikte asıl olarak tercih edilmiştir. Çünkü müstensih bu nüshayı döneminde mevcut olan, ancak günümüze ulaşmayan diğer nüshalarla mukabele ederek yazmıştır. Müellif, eserin mukaddime kısmında risalenin adını açıkça zikretmez. Risalenin mukaddime kısmında doğru düşünceyi bulmada şifa olacak konuları topladığını ifade etmektedir. Muhtevası incelendiğinde ise risalenin varlık (vücûd) ve özellikle Zorunlu Varlık'a (vâcibü'l-vücûd) ilişkin bazı meseleleri içerdiği anlaşılmaktadır. Müellifin risalede farklı bir yöntem izlediği de görülmektedir. Zira Yusuf el-Karabâğî, risaleyi "halve" şeklinde adlandırdığı yedi bölüme ayırmıştır. Ayrıca her bir bölüme de bazen bir bazen de iki "vakf" adını verdiği alt başlıklar eklemiştir. Her bir bölüme eklediği bu alt başlıklarda incelediği konuda otorite olan bir düşünürün görüşlerine yer vermiştir. Müellif, risâlede burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf, burhân-ı süllemî gibi burhan yöntemlerini, devr, teselsül, vücûd, Vâcibü'l-Vücûd, mümkin, kadîm, hâdis, illet, ma'lûl, tam illet, nûr, zulmet, el-âlemü'l-misâlî, berzah ve cüz-i lâ yetecezzâ (cevher-i ferd) gibi kavramları inceler. Bu çerçevede Karabâğî, kısırdöngü (devr) ve zincirlemenin (teselsül) iptali yoluyla Zorunlu Varlık'ın varlığının kanıtlaması meselesi, Zorunlu Varlık'ın birliği (tevhîd), zât-sıfat ilişkisi, Zorunlu Varlık'ın ilim sıfatı gibi konuları tartışır. Sonuç olarak Yusuf el-Karabâğî, mezkûr risalede İslam düşünce geleneğinin önemli bir meselesi olan varlık (vücûd) ve Zorunlu Varlık ile ilgili bazı tartışmaları ve görüşleri kendine özgü bir yöntemle incelemiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Yusuf el-Karabâğî, İsbât-ı vâcib, Zorunlu varlık, Varlık, Bilgi.

Abstract

This article aims to investigate and analyze Yusuf b. Muhammad Jān al-Karabāghī's (d. 1035/1626) treatise in which he discusses some issues related to existence (wujūd) and the Necessary Being (wājib al-wujūd). This study aims to bring this treatise of al-Karabāghī, which has not been studied yet, into the literature of the history of Islamic thought by investigating and analyzing its content. There is no information about Yusuf al-Karabāghī's birthplace and education in bio-bibliographical sources. It is known that he wrote works in the fields of tafsīr and theology (kalām). Some of his works are *Erbau' Ta'līkātin fi't-Tafsīr*, *Risāla fi'l-Mubāḥasa allatī waka'at fī surat al-Fath bayna al-ulamā*, *Hāshiya 'alā Sharhi'l-Aqā'id al-Adudiyya*, *Sharḥ Risāla Ithbāt al-wājib li al-Dawwānī*. Three copies of this treatise, which is the subject of this study, have been identified in manuscript libraries. The first of these copies is listed as MS 791 in Selimiye Manuscript Library, the second is listed as MS 1210 in Suleymaniye Library, Carullah Efendi Collection, and the third is listed as 1960 in Suleymaniye Library, Manuscript Donations Collection. Among the mentioned copies, the copy registered in Selimiye Library ms. no 791 was preferred as the main one in the analysis both because it is very clear and readable, and because of the scribes's collation note in the ferağ record. This is because the scribe wrote this copy in correspondence with other copies that existed in his period but have not survived to the present day. The author does not explicitly mention the name of this treatise in the introduction. In the introductory part of the treatise, he states that he has collected topics that will serve as a remedy for finding the right thought. When its content is analyzed, it is understood that the treatise includes some issues related to existence (wujūd) and especially the Necessary Being (wājib al-wujūd). It is seen that the author followed a different method in the treatise. Yusuf al-Qarabāghī divided the treatise into seven chapters, which he called "halwa". He also added subheadings to each section, sometimes one and sometimes two, which he called "waqf". In these sub-headings he added to each section, he included the views of a thinker who is an authority on the subject he examined. In the treatise, the author examines the methods of demonstration such as burhān al- tatbīq, burhān al- tazāyuf, burhān al-sullamī and concepts such as revolution, succession, wujūd, wājib al-wujūd, possible, qadīm, hadīth, cause, ma'lūl,

complete cause, nūr, zulm, al-ālam al-misālī, berzāh, and juz al lā yetajjazā (jawhar al-fard). In this framework, he discusses Karabāğī's proof of the existence of the Necessary Being through the cancellation of the vicious circle and infinite regression (tasalsul), the unity of the Necessary Being (tawḥīd), the relation between essence and attribute, and the attribute of knowledge of the Necessary Being. As a result, in this treatise, Yusuf al-Karabāghī analyzed some debates and views on existence (wujūd) and the concept of Necessary Being, which is an important issue in the tradition of Islamic thought, employing his unique methodological approach.

Keywords: Islamic philosophy, Yusuf al-Karabāghī, Ithbāt al-wājib, Necessary being, Existence, Knowledge.

Giriş*

İslam düşüncesinin müteahhir dönemi düşünürlerinin, önceki ilmî birikimin terminoloji ve meselelerini birbiriyle mukayeseli olarak analiz ettiği metinler telif ettikleri görülmektedir. Özellikle 13. yüzyıldan sonraki süreçte ortaya çıkan metinlerin büyük çoğunluğu her ne kadar "şerh ve hâşiye" niteliğinde olsa da, müstakil olarak bir meselenin tartışıldığı teliflerin varlığı da söz konusudur. Hem bu niteliğe sahip hem de telifinden sonraki süreçte üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılması suretiyle "klasik metin" hüviyeti kazanan eserler arasında Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Akâ'idü'l-Adudiyye*[1] ve Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) İsbât-ı Vâcib[2] başlıklı risaleleri zikredilebilir. Îcî'nin risalesine Devvânî tarafından yazılan şerh üzerine bir hâşiye; Devvânî'nin *er-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı risalesine de bir şerh yazan 17. yüzyıl bilginlerinden biri de Yusuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî el-Muhammed Şâhî'dir.

Yusuf el-Karabâğî'nin tam adı, yazma eser kütüphanelerinde bulunan birçok eserinin mukaddime kısmında "İbn Muhammed Cân el-Karabâğî el-Muhammed eş-Şâhî"[3] şeklinde geçmektedir. Müellifin doğum yeri ve eğitimi hakkında biyo-bibliyografik eserlerde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Tahkikini sunduğumuz risale ve *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* adlı şerhin de bulunduğu mecmuanın zahriyesinde, "Mirzâcân Habîbullah b. Abdullah eş-Şîrâzî ed-Dihlevî'nin (ö. 994/1586) öğrencisidir."[4] şeklinde bir bilgi vardır. Tarihsel olarak Mirzâcân'ın öğrencisi olması mümkündür, ancak bunu kanıtlayacak kesin bir delile ulaşılamamıştır. Bununla birlikte müellifin çalışmaya konu olan risalesinde sıklıkla geçen "üstad" ifadesi dikkat çekmektedir. Hatta söz konusu risalenin Selimiye 791 ve Carullah 1210 nüshalarının ilk varağında bulunan derkenar notunda "Üstad *Hâşiye Risâletü İsbâti'l-vâcib* adlı eserinde Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi Metâli'i'l-envâr* risalesine atıf yaparak bu meseleyi açıkladı." şeklinde

---

* Bu makale, TÜBİTAK 1001 Araştırma Projesi kapsamında tamamlanan 218K264 numaralı (2019-2022) projenin desteği ile üretilmiştir. Ayrıca ufuk açıcı öneri ve katkılar sağlayan anonim hakemlere teşekkür ederim.

1 Adudüddin el-Îcî'nin bu risalesi, temel özellikleri, içeriği ve etkilerinin konu edinildiği bir makalenin eki olarak neşredilmiştir. Bk. M. Ali Koca, "Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: Îcî'nin Akaid Risâlesi Örneği", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş, (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 229-298.

2 Devvânî, biri gençliğinde, diğeri ileri yaşlarında olmak üzere isbât-ı vâcib başlıklı iki risale kaleme almıştır. Her iki risalenin neşri için Bk. Celâleddin Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, *Selâsu Resâil*, nşr. Muhammed Ekrem Ebû Gûş, (Amman: Dârü'n-Nuri'l-Mübin, 2013/1434); a. mlf., *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, *Seb'u Resâil*, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002), 117-170.

3 Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akā'idi'l-Adudiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2179), 126[b]; a. mlf., *Risale,* (Edirne: Selimiye Kütüphanesi, 791), 1[b].

4 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 1[a].

bir bilgi vardır. İki metin karşılaştırıldığında burada zikredilen haşiyenin Mirzâcân'a ait risale olduğu anlaşılmaktadır.[5] Ayrıca aşağıda ilim bahsinde de açıklanacağı üzere, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye* adlı hâşiyesinde de "üstad" lafzıyla Mirzâcân'ın *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti İsbâti'l-Vâcib* adlı metnine atıf yapmaktadır.[6] Dolayısıyla Karabâğî'nin Mirzâcân için "üstad" ifadesini kullanarak eserlerini referans göstermesi onun öğrencisi olduğu izlenimi vermektedir. Biyo-bibliyografik kaynaklarda, Yusuf el-Karabâğî'nin 1035/1625-26 yılında vefat ettiği,[7] tefsir ve kelam ile ilgili birçok eser kaleme aldığı bilgisi bulunmaktadır. Eserlerinden bazıları şunlardır:[8] *Erba'u Ta'lîkâtin fi't-tefsîr*[9], *Risâle fi'l-Mübâheseti'lletî veka'at fî sûreti'l-feth beyne'l-ulemâ*,[10] *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*[11], *Tetimmetü'l-Havâşi fî İzâleti'l-Gavâşî*,[12] *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî*, *Hâşiye 'ale'r-Risâleti'l-kadîme fî isbâti'l-vâcib*.[13]

---

5 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 1[b]; (Carullah 1210) 2[a]; krş. Mirzâcân Habibullah b. Abdullah ed-Dihlevî es-Şîrâzî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti İsbâti'l-Vâcib li'l-Karabâğî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2099), 93[b]; Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Metâli'i'l-envâr, Şerhu'l-Metâli'i mea Ta'lîkât*, (Kûm: 1395), 1/16-27.

6 Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye,* (Yazma Bağışlar, 6557), 151[ab].

7 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve asâru'l-müsannifîn*, istihsan ve tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), 2/566; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957), 13/331. Kâtip Çelebi de hicri 1030 küsür yıllarında vefat ettiğini ifade etmektedir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, çev. Rüştü Balcı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 3/914.

8 Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/566; Abdürrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehafüt'ü*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 45-46.

9 Yusuf el-Karabâğî, *Erbeu' ta'lîkātin fi't-tefsîr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 246).

10 Yusuf el-Karabâğî, *Risâle fi'l-Mübâheseti'lletî veka'at fî sûreti'l-feth beyne'l-ulemâ,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 312), vr. 268[b]-271[a].

11 Yusuf el-Karabâğî'nin bu hâşiyesi, Celâleddin ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-Akā'idi'l-Adudiyye* adlı şerh üzerine yazılmıştır. Müellif, hem risâlenin giriş kısmında kendi ismini müdellel kılar hem de risalenin Devvânî'nin şerhi üzerine bir hâşiye olduğunu belirtir. Bk. Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akā'idi'l-Adudiyye,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 6557/2), vr. 73[b]-206[a]; Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akā'idi'l-Adudiyye,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 194), vr. 56[a]-179[b]; Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akā'idi'l-Adudiyye,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1661), vr. 51[a]-111[b].

12 Yusuf el-Karabâğî, *Tetimmetü'l-Havâşi fî İzâleti'l-Gavâşî,* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 102, İstinsah Tarihi 1223). Kâtip Çelebi, Yusuf el-Karabâğî'nin bu metni hakkında, müellifin önce *Şerhu'l-Akā'idi'l-Adudiyye* adlı şerh üzerine hâşiyesini yazdığı, bitirdikten sonra Hüseyin el-Halhâlî'nin (Hüseyin el-Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akā'idi'l-adudiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 5557) hâşiyesini görmüş olduğu, bunun üzerine Halhâlî'nin metnini de dikkate alarak *Tetimmetü'l-Havâşî fî izâleti'l-gavâşî* adını verdiği bu Ta'likât'ı yazdığı bilgisini vermektedir. Bk. Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 3/914.

13 Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'ale'r-Risâleti'l-kadîme fî isbâti'l-vâcib*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1109). Bu risalenin yer aldığı kitabın zahriyesinde "Hâşiye İsbât-ı Vâcib" şeklinde bir bilgi, iç kapağında da "Hâşiye Şerh İsbâti'l-Vâcib el-metni li-Celâd ed-Devvânî ve'ş-şerhi li-Molla Yûsuf el-Karabâğî ve'l-hâşiye lehü" ibaresi vardır. Hatta metin kısmından önceki boş sayfanın ortasında "el-Hakkâniyetü Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vâcib li-âlemi'l-fâzıl Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî el-Muhammed Şâhî rahimehullah" ibaresi bulunmaktadır. Metin incelendiğinde Devvânî'nin er-*Risâle fî İsbâti'l-Vâcibi'l-kadîme* eseri üzerine yazılmış bir haşiye olduğu anlaşılmaktadır. Ancak haşiyenin ilk varağından sonraki dokuz varak eksiktir. Dolayısıyla Karabâğî'nin bu haşiyesinin mukaddime kısmında ve ferağ kaydında kendi isminin yer almaması kuşkuya sebebiyet vermektedir. Zira Karabâğî'nin *Risâle fî Tefsîri Sureti'l-Feth* ve *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl 'ale'l-'akāid'i'l-adûdiyye* gibi eserlerini göz önüne aldığımızda genellikle mukaddime kısmında ismini zikrederek, risalenin kendisine aidiyetini müdellel kılmaktadır. Bununla birlikte, bu çalışmada konu edindiğimiz risalesinde mezkûr hâşiyeyi zikretmesi haşiyenin kendisine aidiyetine dair bir bilgi sunmaktadır. Bk. Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 10[a].

Yusuf el-Karabâğî'nin zikredilen eserleri içinde *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* başlıklı metnine ayrıca dikkat çekmek gerekir. Bu risale, onun *Hâşiye 'ale'r-Risâleti'l-kadîme fî isbâti'l-vâcib* adlı haşiyesinin dışında Celâleddin ed-Devvânî'nin er-*Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin şerhidir. Şerhin Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde dört nüshası tespit edilmiştir.[14] Yazma Eser Kütüphanelerinde Yusuf el-Karabâğî'ye nispet edilen başka bazı nüshalar da mevcuttur. Ancak bu nüshaların Muhyiddîn Muhammed el-Karabâğî'ye (ö. 942/1535) ait şerhin farklı nüshaları olduğu yapılan bir çalışma ile tespit edilmiştir.[15] Yusuf el-Karabâğî'nin şerhinin Carullah 1210'da yer alan nüshasının bulunduğu mecmuanın zahriyesinde "Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vâcib li-Mevlânâ Yusuf Karabâğî" şeklinde bir bilgi vardır. Ayrıca mecmuada şerhin dışında, mukaddime kısmında "İbn Muhammed Cân Yusuf el-Karabâğî" ibaresiyle, müellifin isminin geçtiği bir risale[16] bulunmaktadır. Karabâğî'nin bu şerhi, bazı nüshalarda hâşiye olarak da adlandırılmaktadır. Mesela, Laleli 2206'da yer alan nüshanın bulunduğu mecmuanın zahriyesinde "Hâşiyetü İsbâti'l-Vâcib Yûsuf Karabâğî" ibaresi geçmektedir. Aynı nüshanın ferağ kaydında da "Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li-Mevlânâ Celâli'l-Mille ve'd-Dîn ve'd-Devvânî" ibaresi ile metnin müteahhirinin en faziletlisi Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî'ye ait olduğu ve 1060/1650 yılının sonunda tamamlandığı bilgisi vardır.[17] Karabâğî'nin bu şerhinin bir başka nüshası Murad Molla koleksiyonu 1370 numarada yer almaktadır. Nüshanın ferağ kaydında Devvânî'nin *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* adlı eseri üzerine müteahhirinin en faziletlisi Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî'nin şerhi olduğu bilgisi vardır.[18] *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* başlıklı bu metnin tespit edebildiğimiz dört nüshası da "Kâle'l-musannif rahimehullah i'lem enne'l-berâhîn" cümlesi ile başlamaktadır. Cârullah nüshası dışında diğer nüshaların hepsinde ferağ kaydı vardır ve burada şerhin müteahhirinin en faziletlisi Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî'ye ait olduğu ve 1060/1650 yılının sonunda tamamladığı bilgisi vardır. Yusuf el-Karabâğî'ye ait olduğu kesin olan bu şerhin ferağ kaydındaki tarih bilgisi, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn* ve Bağdâdî'nin *Hediyyetü'l-ârifîn*'de geçen müellifin ölüm tarihinin doğruluğu hususunda bir şüphe uyandırmaktadır. Zira yukarıda geçtiği üzere *Keşfü'z-Zunûn* ve *Hediyyetü'l-ârifîn*'de müellifin ölüm yılı 1035/1625-26 olarak geçmektedir. Ancak henüz kesin bir kanıta ulaşma imkânı olmadığından bu bilgi ile iktifa edeceğiz.

Bu çalışmada, müellif Yusuf el-Karabâğî'nin varlık konusundaki bu risalesinin incelemesi ve neşri yapılacaktır. Müellif, giriş kısmında dua cümlelerinden sonra metninden "bu risâle" şeklinde bahseder, risalenin adını açıkça ifade etmez. Ancak aşağıda da yer verileceği üzere muhtevası incelendiğinde risalenin metafizik ilminde tartışılan, varlık (vücûd) ve Zorunlu Varlık'a (Vâcibü'l-Vücûd) ilişkin bazı meseleleri ihtiva ettiği görülmektedir. Bununla birlikte risâlenin bulunduğu mecmuanın zahriyesinde "Metnü'l-vâcibiyye li-fâzıl el-müdekkik İbn Muhammed Cân Yûsuf el-Karabâğî" şeklinde bir ibare vardır ve bu ibarede "vâcibiyye" terimine dikkat çekilmektedir.

---

14 Yusuf el-Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1210); Yusuf el-Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2206); Yusuf el-Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1370); Yusuf el-Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* (Edirne: Selimiye Kütüphanesi, 791).

15 Hatice Toksöz, "Devvânî Şârihi Muhyiddîn Muhammed el-Karabâğî'nin Şerhu İsbâti'l-Vâcib Adlı Eserinin Serencamı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 33/3 (2022), 849.

16 Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib,* (Carullah, 1210), 1^{b}-25^{b}.

17 Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib,* (Laleli, 2206), 101^{b}.

18 Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib,* (Murad Molla, 1370), 105^{b}.

Risalenin bulunduğu mecmua ve muhtevası dikkate alındığında risalenin *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* başlıklı metne bir giriş mahiyetinde olduğu izlenimi vermiş olmaktadır. Fakat müellifin risalede müstakil olarak isbât-ı vâcib tartışmaları ile ilişkili kavram ve konuları analiz ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple de çalışmanın "Muhammed Cân Yûsuf el-Karabâğî'nin Zorunlu Varlık Konusunda Bir Risâlesi" şeklinde bir başlık tercihi ile birlikte, risalenin incelenmesi ve tahkikinin yapılması suretiyle bilim literatürüne kazandırılması, müellifin ilmî yöneliminin ve yetkinliğinin yanı sıra ilmî referanslarının belirlenmesinde oldukça önemli katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

1. Araştırma ve Değerlendirme

Çalışmanın bu kısmında Yusuf el-Karabâğî'ye ait neşrini yaptığımız risalenin müellife aidiyeti, nüshaları ve muhtevası hakkında bilgi verilecektir.

1.1. Eserin Müellife Aidiyeti

Risalenin Yusuf el-Karabâğî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Çünkü risalenin mukaddime kısmında müellif, ismini İbn Muhammed Cân el-Karabâğî el-Muhammed eş-Şâhî şeklinde zikrederek metnin kendisine aidiyetini müdellel kılar. Ayrıca müellifin *Risâle fî Tefsîri Sureti'l-Feth* ve *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl 'ale'l-'akâid'i'l-adûdiyye* eserlerinin mukaddime kısmında da benzer şekilde kendi ismini "İbn Muhammed Cân el-Karabâğî Muhammed Şâhî"[19] şeklinde zikretmesi, neşrini yaptığımız bu risalenin de ona aidiyetini netleştirmektedir. Risalenin yazım tarihinin tam tespiti mümkün olmamakla birlikte, Karabâğî'nin risalede sıklıkla Devvânî'nin eserine yazdığı *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* ve *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl 'ale'l-'akâ'idi'l-adûdiyye* adlı risalelerine atıf yapması, metni ismi mezkûr eserlerinden sonra yazdığının bir delili niteliğindedir. Zira Selimiye Kütüphanesi 791 numarada kayıtlı mecmua içinde bu risale ile birlikte yer alan şerhin ferağ kaydında Yusuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî'nin şerhini hicri 1060 (m. 1650) senesinde tamamladığı bilgisi vardır. Ancak bu tarih Yusuf el-Karabâğî'nin vefatından sonraki bir tarihtir. Aynı mecmua içinde yer alan hem bu tahkikini yaptığımız risalenin hem de şerhin istinsahı da hicri 1098 (m. 1687) senesinde yapılmıştır.

1.2. Risâlenin Nüshaları

Risâlenin Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde üç nüshası tespit edilmiştir:

(i) Bu nüshalardan ilki, Selimiye Kütüphanesinde 791 numarada kayıtlıdır. Nüshanın ferağ kaydında risâlenin Selmân b. Muhammed tarafından 1098/1687 yılında istinsahının tamamlandığı ve yine aynı yılın Ramazan ayında, Ebu'l-Fazl Medresesi'nde nüshanın baştan sonra güvenilir diğer nüshalar ile mukabele edildiği bilgisi vardır.[20] Hatta müstensihin, nüshalar arasındaki kelime farklılıklarını da hemen kelimenin üstünde veya yanında yazdığı görülmektedir. Dolayısıyla müstensih, metni farklı nüshalarla mukabele ederek tahkik yapmış ve böylece kendi zamanında mevcut olup, günümüze ulaşmayan nüshalar hakkında günümüz okuyucularına ışık tutmuştur.

---

19 Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akā'idi'l-Adudiyye,* (Yazma Bağışlar, 6557), 73[b]; a. mlf., *Risâle fi'l-Mübâheseti'lletî veka'at fî sûreti'l-feth beyne'l-ulemâ,* (Şehit Ali Paşa, 312), 268[b].

20 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 26[b].

Yine bu mecmuada yer alan ikinci risalenin ferağ kaydında da "Celâleddin ed-Devvânî'nin Risâletü İsbâti'l-vâcib adlı metninin müteahhirinin faziletlisi Yûsuf b. Muhammed Cân el-Karabâğî tarafından yazılan şerh 1060/1650 senesinin sonunda tamamlandı." bilgisi vardır. Ancak ferağ kaydında farklı yazı karakteriyle müstensihin risâleyi Ebu'l-Fazl Medresesi olarak meşhur olan Ahmed Paşa Medresesi'nde 1098/1687 yılında yazdığı şeklinde bir bilgi notu vardır.

(ii) Diğer nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Koleksiyonunda 1210 numarada kayıtlıdır. Nüshanın bulunduğu mecmuanın zahriyesinde "Şerhu Risâleti İsbâti'l-Vâcib li-Mevlânâ Yûsuf Karabâğî" şeklinde bulunan ibarede telif metinden değil, şerhten söz edilmektedir. Ancak nüshanın mukaddime kısmında dua cümlelerinin ardından "İbn Muhammed Cân Yûsuf el-Karabâğî el-Muhammed Şâhî" şeklinde müellifin ismi geçmektedir.

Nüshanın başı بسم الله الرحمن الرحيم ولك العرش العظيم كيف نحمدك يا من هو الحمد والحامد والمحمود، şeklinde başlamakta olup, sonunda ferağ kaydı bulunmamaktadır ve بعد فتأمل بالاحتمال أو ibaresiyle bitmektedir. Ancak nüshanın ara varaklarının bazıları mükerrerdir, hatta bazıları da karışmış haldedir. Bu sebeple de Selimiye nüshası asıl kabul edilmiş, iki nüsha arasında yer alan bazı satır ve kelime farklılıklarına işaret edilmiştir. Tahkikte Cârullah nüshasının metin farklılıkları (ج) harfi ile gösterilmiştir.

(iii) Üçüncü nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar koleksiyonu 1960 numarada kayıtlıdır. Nüsha kütüphane kayıtlarında *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye* şeklindedir. Bu nüsha beş varaktan müteşekkildir. Nüshada sadece metnin giriş kısmı ve birinci bölümü (halve) mevcut olup, risâlenin devamı ise eksiktir. Bu sebeple nüsha tahkikte dikkate alınmamıştır.

Çalışmada, Selimiye nüshası asıl kabul edilmiştir.

1.3. Risâlenin Muhteva Tahlili[21]

Yusuf el-Karabâğî'nin bu risâlesinde varlık (vücûd) ve Zorunlu Varlık'a (Vâcibü'l-Vücûd) ilişkin bazı meseleler tartışılmaktadır. Bu sebeple müellifin bölüm başlıkları dikkate alınmak suretiyle burada risale içerik, yöntem, referansları ve temel meselelere dikkat çekme şeklinde analiz edilmeye çalışılacaktır.

1.3.1. Risâlenin İçeriği, Yöntemi ve Kaynakları

Yusuf el-Karabâğî, mukaddime kısmında risâleyi "halve, (çoğulu halevât)" ve "zeyl" şeklinde bölümlere ayırarak, her bir bölümde de bazen bir bazen de iki "vakf"a yer vererek tanzim ettiğini dile getirmektedir.[22] Müellif, "vakf" şeklinde adlandırdığı ara başlıklarda genellikle tartıştığı konuya ilişkin bir düşünürün görüşlerine yer vermektedir. Örneğin, altıncı bölümde (halve) Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına ilişkin delillere yer verir. Ardından "vakf" başlığı ile bir alt bölüm açar ve burada Celâleddin Devvânî'nin *er-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin ilk kısmında ele aldığı ispat yöntemini anlatır.[23]

---

21 Selimiye 791 numarada kayıtlı nüsha hem daha açık ve okunabilir olduğu için hem de ferağ kaydındaki müstensihin istinsah kaydı dikkate alınarak tahlilde bu nüshanın varak numaralarının verilmesi tercih edilmiştir.

22 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 2^{a}.

23 Bk. Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 21^{b}-22^{a}.

Risâle hem içerik hem de yöntem bakımından farklı bir metindir. Çünkü Karabâğî'nin risâleyi "halve" şeklinde başlıklarla yedi bölüme ayırması, her bir bölümde İslam düşüncesinin müteahhir döneminin tartışma konularından birine yer vermesi ve her bir "halve" başlığı altında o kısımda incelediği tartışmaya ilişkin otorite bir âlimin görüşünü nakletmesi metnin özgünlüğünü ortaya koymakta ve incelemeye değer kılmaktadır. Müellif, varlık (vücûd), isbât-ı vâcib ve mârifetullaha ilişkin bazı meseleleri kendine özgü bir yöntemle tartışmaktadır. Her bir kavram ve mesele ile ilgili tevarüs ettiği ilmî gelenekte ön plana çıkan düşünüre referans yapmakta ve ardından da kendi düşüncesini dile getirmektedir. Yûsuf el-Karabâğî, metninde önce "kâle" ifadesiyle düşünürün görüşünü aktarır, ardından "ekûlü" lafzıyla kendi düşüncesini dile getirir. Bazen de "kîle, lâ yukâlü, fe-in kulte" gibi ifadelerle tartışmaya ilişkin muhtemel soruları zikreder ve ardından kendi düşüncesini "ekûlü, fe-nekûlü" lafızlarıyla anlatmaya başlar. Risâlede, "el-Allâme ed-Devvânî, el-Muhakkık el-Allâme ed-Devvânî"[24] lafzıyla Devvânî'ye, "el-Fâzılü'ş-Şirvânî"[25] lafzıyla Şirvânî'ye, "es-Seyyid"[26] lafzıyla Seyyid Şerîf Cürcânî'ye (ö. 816/1413), "el-İmâm Hucceti'l-İslâm"[27] lafzıyla Gazzâlî'ye (ö.505/1111), "kâle Behmenyâr"[28] lafzıyla Behmenyâr b. Merzübân'a (ö. 458/1066), "kâle İbn Kemmûne" lafzıyla İbn Kemmûne'ye (ö. 683/1284), "el-İmâmü'r-Râzî" lafzıyla Fahreddîn er-Râzî'ye (ö.606/1210), Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Ebîverdî'ye (XI. yy.) atıf yapılır. Bunun yanı sıra müellif, konuyla ilgili olarak Devvânî'nin *er-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* ve *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'ale'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*[29] ve *Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*[30] adlı eserlerinden, Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-Nûr* adlı eserinden, Cürcânî'nin *Hâşiye Şerhi Hikmeti'l-Ayn*[31] adlı haşiyesinden, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Ebîverdî'nin *Ravzatü'l-Cinân*[32] adlı eserinden iktibas eder.

1.3.2. Risâlede Geçen Temel Kavramlar ve Tartışılan Meseleler

Risâlede burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf, burhân-ı süllemî, devr, teselsül, vücûd, Vâcibü'l-Vücûd, mümkün, kadîm, hâdis, illet, ma'lûl, tam illet, al-makûlâti's-sânî, Vâcib'in birliği (tevhîd), zât-sıfat ilişkisi, sıfat, ilim sıfatı, husulî-huzûrî ilim, nûr, zulmet, el-âlemü'l-misâlî, berzah ve cüz-i lâ yetecezzâ (cevher-i ferd) gibi kavramlara dair tartışmalara yer verilmiştir. Burada ise çalışmanın sınırları çerçevesinde müellifin "halve" olarak adlandırdığı bölümler dikkate alınarak, risâlede tartışılan meseleler ana hatlarıyla şu şekilde ifade edilebilir:

(i) Birinci bölümde (halve) müellif, isbât-ı vâcib meselesinin temel amaçlardan biri olduğunu ve her mükellef olan insanın ilk olarak kendisi için akâid-i dîniyye ve yakînî kemâlâtı (yetkinlikleri) bilmesi gerektiğini belirtir. Karabâğî, kısırdöngü (devr) ve zincirlemenin (teselsül) iptali yoluyla Zorunlu Varlık'ın varlığının bilgisine ulaşılabileceğini ifade eder. Yöntem olarak müellif, bu

---

24 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 3^b, 5^b, 7^a, 8^a.

25 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 5^a.

26 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 6^b.

27 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 7^b.

28 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 8^b, 10^a.

29 Celâleddin ed-Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'ale'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi, 1151), 1^b-94^a.

30 Celâleddin ed-Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akā'idi'l-Adudiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290).

31 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Hâşiye Şerhi Hikmeti'l-ayn*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa, 1120).

32 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 24^b. Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Ebîverdî, *Ravzatü'l-Cinân*, (İstanbul: Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, V3233).

kısımda Devvânî'nin *er-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eserine ve kendi yazdığı *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* adlı şerhine referansla, burhân-ı tatbîki ve burhân-ı tezayüfü ele alır. Nitekim Karabâğî'nin referans aldığı Devvânî'nin mezkûr eserinin ikinci kısmında, bir şeyin kendisini öncelemesinin ve onun kendisinden sonra gelmesinin mümkün olmaması ile kısırdöngünün (devr) ve burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşî gibi burhan yöntemleriyle de zincirlemenin (teselsül) batıl oluşu anlatılır.[33] Karabâğî de temel amacın zâtı gereği Vâcib'in varlığının ispatı olduğunu dile getirerek, kısırdöngü ve zincirlemenin iptaline dayanan bir yolla amacın gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Bu kısımda üç maddede kısırdöngü ve zincirlemenin iptali konusunu anlatan Karabâğî, "vakf" başlığını verdiği alt başlıkta *er-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserine referansla Devvânî'nin görüşlerini nakleder. Müellifin, kısırdöngü ve zincirlemenin butlanı meselesini sonsuz şeylerin iptaline dayanarak anlattığı görülmektedir.[34]

(ii) İkinci kısımda ise müellif, Vâcib Varlık'ın birliğine ilişkin burhan yöntemini ele alır. Karabâğî, Zorunlu Varlık'ın bir olmasını, tıpkı Devvânî'nin filozoflara referansla anlattığı gibi, iki zorunlu varlığın var olamayacağı öncülünden hareketle açıklar. Müellif, zorunlu (vâcib) mefhumunun hakikatinin mutlak anlamda Vâcibü'l-Vücûd'un bir olduğu manasına geldiğini ve O'nda hiçbir şekilde çokluk olmamasını ifade ettiğini söyler. Dolayısıyla Karabâğî'ye göre Zorunlu Varlık bütün yönlerden sırf birdir.[35] Ayrıca İbn Kemmûne'nin (ö. 683/1284) vaz ettiği delile atıf yapan Karabâğî, iki Zorunlu Varlık'ın var olamayacağı, var olması durumunda mahiyetleri itibarıyla iki zorunludan birinin ya yetkin (kemâl) ya da eksik (nâkıs) olması ihtimalinin ortaya çıkacağını belirtmektedir. Oysa ona göre Zorunlu Varlık'ın vücûbiyeti O'nun mutlak yetkinliğini ifade etmektedir.[36]

(iii) Risâlenin üçüncü kısmında Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirileri çerçevesinde hâdis ve kadîm kavramları incelenir.[37] Bu kısımda müellif, ikinci mak'uller (*ma'kûlati's-sâniye*) kavramına dikkat çekmekte ve zorunlu (*vücûb*), imkânsız (*imtinâ*') ve imkân kavramlarının ikinci ma'kullerden olduğunu söylemektedir. Esasen İslam düşüncesinin müteahhir döneminde klasik niteliğine sahip eserlerde varlık, zorunlu, imkân, imkânsız, birlik, mahiyet gibi kavramlar, genel şeylerden (el-umuru'l-âmme) kabul edilerek, bu kavramlara ilişkin tartışmalara geniş yer verilmektedir.[38] Ancak bu kavramların, hem Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ında hem de Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *Şerhu'l-Cedîd 'ale't-Tecrîd* adlı eserinde ikinci mâkuller olarak tarif edildiği, Devvânî'nin *Şerhu'l-Cedîd 'ale't-Tecrîd*'e yazdığı hâşiyelerde de mezkûr kavramların ikinci mâkul

---

33 Devvânî, *er-Risâle İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 138 vd.; Karabâğî, *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 112[a]-134[b].

34 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 2[a]-5[a].

35 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 5[a]-7[a]; krş. Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'ale'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*, (Carullah Efendi, 1151), 78[ab].

36 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 5[b]; krş. İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, nşr. Hamid Mer'id Kübeysî, (Bağdat: Câmiatu Bağdad, 1982), 553.

37 Karabâğî, burada kadîm ve hâdis terimleri çerçevesinde Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'nin birinci meselesinde ele aldığı ikinci delile atıf yapmaktadır. Gazzâlî'nin eserinde tartıştığı ikinci delil ise filozofların "âlem, zaman bakımından değil, zât bakımından Allah'tan sonradır." şeklindeki iddiası hakkındadır. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 31 vd.

38 Örneğin bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. ve çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/448 vd.

anlamlar olup olmadıkları ve hangi açıdan ikinci mâkuller kategorisinden kabul edilebileceğinin tartışıldığı görülmektedir.[39] Karabâğî, bu bölümün ilk alt başlığında Behmenyâr'a referansla zâtı gereği imkânsız ile zâtı gereği zorunluyu ve mümkün varlığı incelemektedir. Buna göre zâtı gereği imkânsız, zâtı gereği varlığı bütün yönlerden mümkün olmayandır. Zâtı gereği zorunlu ise, zâtı gereği yokluğu bütün yönlerden mümkün olmayandır. Mümkün varlık ise varlığı ve yokluğu caiz olandır.[40] İkinci alt başlıkta ise ma'dûmun iadesi (*i'âdetü'l-ma'dûm*) meselesini ele alır.[41]

(iv) Risâlenin dördüncü kısmında birkaç yönden cisimlerin sonsuzluğunun iptali meselesi incelenir. Burada müellif, bir Yaratıcı'nın varlığının delili de kabul edilen burhân-ı süllemîyi ele alır. Buna göre "Merdiven manasına gelen süllem kelimesinin eklenmesiyle oluşan bir terkip olup kademeli sistemle oluşan delil ile sonsuzluk iddiasının reddini amaçlar." şeklinde tarif edilen burhân-ı süllemî, tenâhi'l-eb'âd şeklinde de adlandırılmıştır.[42] Delil, şu şekilde de tarif edilmektedir: "Bir noktadan çıkan ve sonsuza doğru uzanan iki doğru düşünün. Bu doğrular uzadıkça bu ikisinin arasındaki mesafe de belirli nispette artacaktır. Mesela bu doğrular 10 metre uzunluğunda iken aralarındaki mesafe (infirâc) 1 ise, uzunluk 20'ye çıktığında bu mesafe 2 olacak ve aradaki bu nispet daima korunacaktır. Şayet iki kenarın sonsuza kadar uzadığı düşünüldüğünde aradaki nispet de sonsuza kadar artacağından bu durum, iki sınırlayan (hâsır) arasında bulunan sınırlı (mahsûr) parçanın sonsuz olması gibi bir durumu doğurur. Bu ise muhaldir."[43] Burhân-ı süllemî, kelam ilminde teselsülün iptali konusunda kullanılan bir delildir. Ancak delilin, her ne kadar yöntem olarak boyutların sonsuzluğu fikrinden hareketle teselsülün iptalini amaçlamış olsa da mutlak manada teselsülün iptali hususunda başarılı olmadığı düşünülmektedir.[44] Karabâğî ise bu bölümde genel olarak delildeki tartışmalara yer verir, ardından "vakf" başlığı ile bir bölüm açar ve burada meşhur burhân-ı süllemînin bir miktar fazlalık şartı üzerine kurulduğuna işaret ederek, delilin Fahreddîn er-Râzî'den nakledildiğini belirtir.[45]

(v) Beşinci bölümde Yusuf el-Karabâğî, Zorunlu Varlık'ın ilim sıfatını inceler ve burada ilim sıfatına ilişkin müteahhir dönemde farklı düşünürler tarafından ileri sürülen iddialara yer verir.[46] Bu bölümde Zorunlu Varlık'ın ilim sıfatı çerçevesinde huzurî ve husulî ilim ile ilgili tartışmalar dikkat çekmektedir. Esasen Cürcânî, huzurî ilmi (el-ilmü'l-huzûrî) "zihinde sureti meydana gelmeksizin bir şeyin oluşması" şeklinde; husulî ilmi de "sebeplerle meydana gelen ilim" olarak tarif etmektedir.[47] Karabâğî, ilk olarak zâtı gereği Vâcib'in ilminin huzurî ya da husulî olup olmadığı ve bilen (*âlim*) ile bilinen (*ma'lûm*) arasındaki nispeti tartışılır. Düşünür, ilimde (i) bilen

---

39 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/520; Ali Kuşçu, *Şerhu'l-Cedîd 'ale't-Tecrîd*, (Tebriz: Matbaa-i Abbas Ali, 1301), 125; Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'ale'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*, (Carullah Efendi, 1151), 42^{ab}.

40 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 8^{b}-9^{a}; krş. Behmenyâr b. Merzübân, *et-Tahsîl*, nşr. Murtazâ Mutahhari, (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1996), 286-290; Kemal Sözen, "Behmenyâr'a Göre Zorunlu Varlık", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, (2004/1), 4-5.

41 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 9^{a}-10^{a}.

42 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 54.

43 Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 23, (2010), 137-138.

44 Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", 125.

45 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 10^{a}-11^{b}; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 6/170-171.

46 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 11^{b}-20^{a}.

47 Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), 161-162.

(âlim); (ii) bilinen (ma'lûm) şeklinde iki izafetin varlığından söz eder. O, huzurî ilimde, bilen ile bilinen arasındaki farklılığın/ayrılığın itibari olduğunu belirtir.[48] Zira Karabâğî'ye göre Vâcib, bir itibarla âlim, başka bir itibarla da ma'lûmdur. Ancak Zorunlu Varlık'ın bilgisinin söz konusu olduğu bu itibarların O'nda bir çokluğa sebep olduğu söylenemez. Nitekim İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın soyut mahiyete sahip olması açısından akleden, O'nun soyut mahiyetine bir şeyin sahip olması bakımından da akledilen olduğunu ifade eder. Filozof, burada "şey" ile Zorunlu Varlık'ın zâtına dikkat çekmektedir. Başka bir ifadeyle Zorunlu Varlık'ın akleden ve akledilen olması O'nda herhangi bir ikiliği zorunlu kılmamaktadır. Aksine bu durum akledenin akledilen bir şeyi gerektirmesinin bir sonucudur. İbn Sînâ düşüncesinde Zorunlu Varlık kendi zâtını bilir. O'nun kendi zâtını bilmesi aynı zamanda varlığına sebep olduğu iyilik nizamını (en-nizâmü'l-hayr) da bilmesi anlamına gelmektedir.[49] Hatta Devvânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın eşyaya dair tümel bilgisini "icmâlî" şeklinde zikreder. Bu noktada Devvânî, kelam bilginlerinin "ilim sıfatı kadîmdir, taalluku hâdistir" şeklindeki görüşünü, ilmin bir şeye taalluku olmaksızın o şeyin bilinen olmadığını ve bu durumun da Allah'ın hâdis varlıkları ezelden itibaren bildiğini olumsuzladığı manasına geldiğini ifade ederek eleştirir.[50] Yûsuf el-Karabâğî ise Allah'ın ilminin huzurî olduğunu, bu ilmin bütün bilinenlere taalluk ettiğini ifade eder. Zira Karabâğî'ye göre şayet Allah'ın ilmi bilinen eşyanın değişmesi ile değişirse, bilinenlere taallukun değişmesi gerekir. Oysa Allah'ın ilminde imkân, kuvve gibi değişimi ifade eden durumların olması imkânsızdır.[51] Bununla birlikte Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*'de Allah'ın ilminin huzurî ilim olduğu hususuna Mirzâcân'ın *Hâşiye 'alâ Risâle İsbâti'l-Vâcib* adlı eserine atıfla inceler. Nitekim Mirzâcân, Devvânî'nin eserine yazdığı hâşiyede tatbîk burhânını Allah'ın ilmi çerçevesinde ele almaktadır ki, bu noktada O'nun ilminin huzûrî ilim olduğunu ifade eder.[52]

Ardından müellif, Vâcib'in eşyaya dair bilgisini konu edinir. Burada müellifin herhangi bir eser adı zikretmeksizin Devvânî'nin naklettiği görüşlerden bahsetmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca filozoflardan da isimleriyle değil, "filozofların meşhurları" şeklinde bahseder. Bununla birlikte Karabâğî'nin risalenin bu kısmında zât sıfat ilişkisine dair müteahhir dönemde farklı görüşleri benimseyen düşünürlerin iddialarına yer verdiği görülmektedir. Bu bağlamda filozofların Zorunlu Varlık'ta sıfatların zâtın aynı olduğu şeklindeki kabullerini ve bu düşünceye karşı çıkan Allah'ı "dilediğini yapan ve dilemediğini yapmayan" manasında fâil-i muhtar kabul eden yaklaşımdan bahseder. Ayrıca bazı muhakkik düşünürlerin dile getirdiği, ilâhî/kadîm ilmin zamanî olmadığı, Vâcib'in ilmine dair geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bir nitelendirmenin yapılamayacağı şeklindeki görüşleri anlatır. Bu çerçevede müellifin kadîm ile hâdis arasındaki ilişkiyi Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) *Heyâkilu'n-Nûr*[53] ve şerhlerine atıfla ele alması, onun İşrâkî geleneğe

48 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 13[a].

49 İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/102-103, 109.

50 Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 16, 38.

51 Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye,* (Yazma Bağışlar, 6557), 109[a]; 144[a]. Karabâğî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*'de Allah'ın cüz'îlere dair bilgisini İbn Sînâ'ya referansla incelediği görülmektedir.

52 Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye,* (Yazma Bağışlar, 6557), 151[ab]; krş. Mirzâcân, *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti İsbâti'l-Vâcib li'l-Karabâğî*, (Yazma Bağışlar, 2099), 143[b]-144[a].

53 Sühreverdî, *Heyâkilu'n-Nûr (Nur Heykelleri)*, nşr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan vd., (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 30-65.

dair ilmî referansını göstermektedir. Nitekim Karabâğî, İbn Kemmûne'nin *Şerhu'l-Heyâkilü'n-nûr*[54] adlı eserin beşinci heykelinde hâdis varlıkların zâtlarının devamlılığını sağlayanın hareket ve yenilenme olduğunu söylediğini nakleder. Bu çerçevede müellif, İşrâkî felsefede hareket, nûr, zulmet, misal âlemi ve berzah gibi kavramlardan hareketle âlemi, özellikle misâl âlemini[55] anlatır.

Yusuf el-Karabâğî, bu bölümde ikinci bir vakf (vakfetün saniye), yani alt bir bölüm daha açar ve burada tümel bilgiye (el-ilmü'l-icmâlî) ilişkin tartışmalara yer verir. Müellifin bu kısımda tek olan bilginin çok olan mevcutları nasıl bildiği hususunu Devvânî'ye referansla incelediği görülmektedir. Esasen yukarıda ana hatlarıyla değinildiği gibi Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye* adlı eserinde icmâlî ve tafsîlî ilim konusunu İbn Sînâ'ya referansla detaylı olarak tartışmaktadır.[56]

(vi) Altıncı kısımda müellif, kısırdöngü ve zincirlemenin butlanına dayanmayan bir yolla yapılan isbât-ı vâcib delillerini ele alır. Burada ana hatlarıyla filozofların imkân delilini açıklayan Karabâğî, Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn* ve Cürcânî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn* adlı eserine referansla imkân ve hudûs terimlerini analiz etmektedir. Ona göre imkân, varlığın sübutuna değil, varlık mefhumuna (*mefhûmü'l-vücûd*) nispeti ifade etmektedir.[57] Karabâğî, bu kısımda alt bir başlık açarak Devvânî'nin *er-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*'nin ilk bölümünde ele aldığı ispat yöntemlerini nakleder. Esasen Karabâğî, *Şerhu Risâletü İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî* adlı eserinde Devvânî'nin mezkûr eserinde zikrettiği imkân deliline ilişkin birinci yöntemi, yani Vâcib'in varlığına ilişkin istidlâlin zâtların imkânı, sıfatların imkânı, zâtların hudûsu ya da sıfatların hudûsu şeklinde dört yöntem olduğunu ifade etmekte ve ilk istidlâl olan zâtların imkânını filozoflara dayandırırken diğer üç istidlâli kelam bilginlerine dayandırmaktadır.[58] Bu risalede de Devvânî'nin ismi mezkûr eserinde geçen imkân deliline ilişkin birinci yöntemi zikreder. Buna göre imkân delilinin birinci yöntemi şu şekildedir: "Mümkün varlığın var olduğunda şüphe yoktur. Nitekim mürekkep (bileşik) varlıklar bu kabildendir. O halde eğer bu varlıklar, doğrudan veya bir vasıta ile vâcib varlığa dayanırsa, o zaman burada delillendirilmesi kastedilen husus (Vâcib'in varlığı) ispatlanmış olur. [Başka bir ispat tarzıyla] herhangi bir varlığın var olduğu şüphe kabul etmez bir şekilde gerçektir. Söz konusu varlık eğer Vâcib veya Vâcib'e dayanan bir mümkün ise ispatı amaçlanan şey, bu durumda ispatlanmış olur. Aksi takdirde eğer varlık mertebelerinin herhangi birince istinat silsilesinde bir geriye dönüş olursa, bu devre sebep olur. Eğer istinat

---

54 Yusuf el-Karabâğî, metninde İbn Kemmûne'nin *Şerhu Heyâkili'n-nûr* adlı eserine atıf yapar. Ancak araştırmalarımızda İbn Kemmûne'ye ait böyle bir şerhe rastlayamadık. İbn Kemmûne'nin eserleri için bk. Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2004), 26-35; Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2014).

55 Karabâğî'nin metninde ana hatlarıyla İşrâkî felsefede misâl âlemi konusunu Platon (ö. m.ö. 347), Pyhagoras (ö. m.ö. 500?) ve Fârisî filozoflara atıf yaparak ele alması dikkat çekmektedir. İşrâkî felsefede misâl âlemi ve kaynakları hakkında bk. Fatma Turgay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019).

56 Yusuf el-Karabâğî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye,* (Yazma Bağışlar, 6557), 144^{a} vd.

57 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 21^{a}; Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvînî, *Hikmetü'l-Ayn*, nşr. ve çev. Salih Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 102-103; Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, (Çorum Hasan Paşa, 1120), 36^{a}.

58 Karabâğî, *Şerhu Risâletü İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 30^{b}-31^{a}.

silsilesinde bir geriye dönüş olmazsa, bu da illetlerin sonsuz bir şekilde teselsülüne neden olur. Çünkü her mümkün varlığın bir illeti vardır."[59]

(vii) Yedinci kısımda bölünmeyen parça (cüz-i lâ yetecezzâ) konusu ele alınır. Müellif, burada kelam bilginleri tarafından tartışılan cismin hakikatine dair görüşleri inceler. Esasen cüz-i lâ yetecezzâ tartışması ilk dönem kelam bilginlerine ait bir tartışmadır. Cüz-i lâ yetecezzâ ya da cevher-i ferd şeklindeki isimlendirme de ilk dönem kelam bilginlerine aittir. Nitekim kelam bilginleri cismin ya basit ya da farklı hakikatlere sahip cisimlerden mürekkep olduğunu ifade etmişler ve bu çerçevede basit cismin bölünmeyi kabul edip etmediği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.[60] Karabâğî ise meseleyi cismin bölünmeyi kabul edip etmediği, bölünmeyi kabul ederse bu durumun sonlu mu yoksa sonsuz mu gerçekleştiği gibi hususlar çerçevesinde tartışır. Bu bağlamda müellifin hem kelam bilginlerinin ileri sürdükleri delilleri zikrettiği hem de filozofların görüşlerini naklettiği görülmektedir.[61] Özellikle Karabâğî'nin cisim ile ilgili temel meselelere *Ravzatü'l-Cinân* adlı eser ve *Hikmetü'l-Ayn* şerh ve hâşiye geleneğine atıfla incelemesi dikkat çeken bir durumdur.[62]

Sonuç olarak varlık (vücûd) ve Zorunlu Varlık'a (Vâcibü'l-Vücûd) dair bazı meseleleri inceleyen Yusuf el-Karabâğî'nin risâlede sıklıkla Devvânî'nin görüşlerine yer vermesi, ayrıca incelediği tartışmalarda farklı düşünce ekollerinin görüşlerini analiz etmesi, onun ilmî referanslarının belirlenmesinde oldukça önemlidir. Dolayısıyla risalede düşünürün müteahhir dönemde Tanrı'nın varlığının kanıtlanması meselesine dair meseleleri farklı bir yöntem ile ele aldığı görülmektedir.

1.4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Çalışmada İsam Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.

Tahkik sırasında, müellif nüshası, bizzat müellif tarafından/müellife okunmuş nüsha veya müellif nüshası ile mukabele edilmiş nüsha bulunmadığından dolayı tespit edilen ve yukarıda bilgi verilen üç nüshadan iki nüsha karşılaştırılmıştır. Bu iki nüsha içinde de Carullah koleksiyonunda yer alan nüshanın bazı sayfalarının eksik olması, bazı varaklardaki satırların birbirine karışmış olması, Selimiye Kütüphanesinde bulunan nüshanın da ferağ kaydında, "Bu nüsha baştan sonra güvenilir nüshalar ile mukabele edilmiştir." şeklindeki müstensihin bilgi notundan hareketle Selimiye nüshasının daha güvenilir olduğu kanaatine varılmış ve çalışmada asıl olarak dikkate alınmıştır.

Telifin tahkiki sırasında asıl kabul edilen Selimiye nüshasının metni dikkate alınmış olmakla birlikte, diğer nüshadaki fazlalık, eksiklik ve farklılıklar dipnotta gösterilmiştir. Selimiye

---

59 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 22^{ab}; Devvânî, *er-Risâle İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 65-66; Karabâğî, *Şerhu Risâletü İsbâti'l-vâcib*, (Selimiye Kütüphanesi, 791), 31^{a}-32^{a}.

60 Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Makâsıd*, çev. İrfan Eyibil, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 370; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. ve çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/764 vd.

61 Karabâğî, *Risale,* (Selimiye Kütüphanesi, 791), 22^{b}-26^{a}.

62 *Ravzatü'l-Cinân* adlı eser, İslam düşünce geleneğinin müteahhir döneminde tabiî hikmete (el-hikme el-tabiî) dair meseleleri inceleyen bir metindir. Ebîverdî, *Ravzatü'l-Cinân*, (Veliyyüddin Efendi, V3233), 5^{a}; *Hikmetü'l-Ayn* geleneğinde cisme dair tartışmalar içeren bir çalışma için bk. Mehmet Sami Baga, *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi Hikmetü'l-Ayn Geleneği*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020).

nüshasında yer alan "minhu" ve "medde zilluhu" şeklindeki derkenar notları, metni açıklayan ve konuyu tamamlayan niteliği sebebiyle dipnotta yer verilmiştir. Metin içinde müellifin atıf yaptığı eserlerin bilgisi, mukayese edilerek dipnotta verilmiştir. Ayrıca bu eserlerin künye bilgisi hem metnin sonunda Arapça olarak verilmiş hem de çalışmanın kaynakçasına ilave edilmiştir.

Metnin tahkikinde kendi bütünlüğü dikkate alınmış, "halve ve vakf" şeklindeki bölüm başlıkları olarak tercih edilmiştir. "Halve" şeklindeki bölüm başlıkları metinde köşeli parantez ile numaralandırılmıştır. Ayrıca her bölüm başlığının altına yine köşeli parantez ile ilgili bölümdeki konu kısaca ifade edilmiştir.

Metinde çoğunlukla müellifin "kâle, ekûlü" şeklindeki lafızlarla başlayan ve bazen de manaya göre iddia, itiraz, tenkit ve cevap niteliğindeki cümleler dikkate alınmış ve paragraf düzeni oluşturulmuştur.

2. Tahkikli Metin Neşri

متن الواجبيه [واجب الوجود] للفاضل المدقق ابن محمد جان يوسف القراباغي شكر الله مساعيه

بسم الله الرحمن الرحيم ولك العرش العظيم

كيف نحمدك يا من هو الحمد والحامد والمحمود، وكيف نقدسك يا من هو الوجود والواجد والموجود، وكيف نطلبك يا من هو الطلب والطالب والمطلوب، وكيف نحبك يا من هو المحبة والمحب والمحبوب، سبحان الله سبحان الله، كيف يسبحك من يسبحك، وكيف يقدسك من يقدسك، أنت الذي يطرد الكائنات طرّاً قهراً، عدلك لا ينتقض، وبقبولها كلا فضلاً، ملكك لا يزيد، لا حكم عليك أنت فعال لما يريد، وأنا لا أقول صلّ على حبيبك وخليلك ورسولك وأمينك في الأرض والسماء، وسراجك للمشرفين بالاهتداء، فإنك أنت تعلم ما هو شأن المحبة والخلة والرسالة والأمانة والهداية، وكيف أقول وعلى آله النبي الملكي والملكوتي الناسوتي واللاهوتي، وأصحابه الكاملين الواصلين، فإنهم صُدَقَاؤُك وخلفاؤك وأمناؤك وعرفاؤك الداخلون في سكينة بشيرك وداعيك وهاديك ومناديك، إليك نستغفرك مما لا علم لنا به ويعتصم بك مما لسنا بأهل له.

[المقدمة]

وبعد:

فيقول الأحوح من الأحوج المستسقي المستشفى العليل الغليل الذي لا خيره يرجى ولا شره يخشى، إذا حضر يُرمى وإذا غاب يُنسى، ابن محمد جان يوسف القراباغي المحمد شاهي خادم الفقراء:

هذه عريضة من عرائض المرضى العاجزين المطرودين المطروحين في البيداء على الحذاق من الأطباء أولي الأيدي في الأشفاء، المعالجين للأمراض النفسانية، أطباء القلوب في الأمراض الروحانية، وجملة من ذخائر الجهلات وسكينة لغرباء السؤالات، جمعتها في هذه الرسالة استعجالاً [ا/ظ] استعلاجاً، استشفاء استهداء، ورتَّبْتُها على خلوات وذيَّلْتُ كلاً منها بوقفة أو وقفتين مشتملة على مباحث تناسب الخلوة، والله الهادي على كل حال وبيده أزمة المقال، لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال، نعرف الرجال بالحق، لا الحق بالرجال.

[١] خلوة

[إثبات الواجب]

أقول وبالله التوفيق: لما كان مطلب إثبات الواجب من أمهات المطالب ومما وجب على كل مكلف أولاً؛ لأنه مما يتفرع عليه سائر العقائد الدينية والكمالات اليقينية؛ بل كلها مطلوب لغيره وهو مطلوب لذاته، وكان مسلكه المعتد به متوقفاً على إبطال الدور والتسلسل، فأردت أن أُورِد ههنا ما سنح لي في إبطال وجود الأمور الغير المتناهية مطلقاً مترتبة أو لا المستلزم لإبطال الدور المستلزم له[63] وهو أنه لو وُجد أمور غير متناهية مترتبة

[63] في هامش: (في الصحيفة الآتية: قوله: لإبطال الدور المستلزم... إلخ فإن الدور إذا تحقق تحقق مع المقدمتين الصادقتين المحققتين في نفس الأمر؛ إحداهما أن الموقوف غير الموقوف عليه، وثانيهما أن الشيء ليس إلا نفسه فيغاير الألف الموقوف على الباء على الألف الموقوف عليه له بحكم المقدمة الأولى، فليعبر عن الألف الثاني بنفس الألف. ثم يتوقف نفس الألف بحكم المقدمة الثانية على الباء فتتوقف نفس الألف على نفس نفس الألف وهكذا. فيتسلسل النفوس المضافة بعضها إلى بعض ولما كان تحقق الدور مستلزمًا؛ إما لرفع الواقع أو التسلسل لبطلان كل منهما فتجوز دعوى لزوم المفهوم المردد لامتناع الخلو عنهما أو لزوم واحد منهما بخصوصه أي واحدٍ كان لبطلان كل واحد منهما، فظهر وجه من ادعى لزوم التسلسل بخصوصه ورفع منع السيد قدس سره في **حواشيه على شرح المطالع** في بحث المقدمة وما ذكرناه خلاصة ما ذكره الأستاذ روح الله روحه هناك وفي **حواشيه على رسالة إثبات الواجب** مع تفصيل وتتميم في بعض المقدمات فاطلب التفصيل هناك لكن الأستاذ حيث جعل السيد قدس

أو غير مترتبة لوجب أن يكون مراتب التفاوت بمقدارٍ[64] متناهٍ غير متناهية وإلا يلزم التناهي؛ لأن انضمام المتناهي إلى المتناهي بمراتب[65] متناهية يستلزم تناهي المجموع. مثلاً إذا أخذنا واحداً منه أيّ واحدٍ كان ثم زدنا عليه واحداً آخر أيّ آخر كان أيضاً يحصل اثنان، ثم إذا زدنا على الأثنين واحداً آخر أيّ آخر كان أيضاً يحصل ثلاثة وهكذا، فيجب أن يكون مرات الزيادات بقدر معين غير متناهية في الغير المتناهي.

فنقول: إذا وجد أمور غير متناهية يلزم انحصار الأمور الغير المتناهية وهي مرات التفاوت بين الحاصرَيْن وهما مرتبتا مجموع الأمور الغير المتناهية والواحد فرضاً[66] فإنه لم يوجد مرتبة فوق مرتبة مجموع الأمور الغير المتناهية الموجودة فرضاً كالنفوس الناطقة الموجودة اليوم مثلاً في الزيادة ولا أقل من مرتبة الواحد في النقصان وباقي مراتب التفاوت مع أنها غير متناهية عدداً محصورة بينهما؛ فإن مرتبة الاثنين فوق الواحد وتحت مرتبة المجموع المفروض؛ بل الثلاثة، ومرتبة الثلاثة فوق [2/و] الاثنين وتحت المجموع المفروض؛ بل الأربعة، والأربعة فوق الثلاثة وتحت المجموع؛ بل الخمسة وهكذا...، وظاهر أنه لا يوجد مرتبة فوق المجموع ولا تحت الواحد؛ فباقي المراتب الغير المتناهية عدداً محصورة بين مرتبتيهما. وكذا إذا أخذنا المجموع من حيث هو ثم نقصنا منه واحداً أيّ واحد كان، يحصل مرتبة مجموع تحت مرتبة المجموع الأول، ثم إذا نقصنا من المجموع الثاني أيضاً واحداً يحصل مرتبة مجموع أقل من المجموع الثاني وهكذا...، وظاهر أنه وإن كانت مرات مراتب النقصان غير متناهية لا يتجاوز في النقصان عن مرتبة الواحد فتكون مرات مراتب التفاوت الغير المتناهية محصورة بين مرتبة المجموع والواحد.

لا يقال: لما فرض عدم تناهي الآحاد فإذا أخذنا واحدًا وزدنا عليه بواحد واحد لا يصل إلى المجموع وإن كانت الزيادة بمرات غير متناهية حتى يكون المجموع المفروض حدًّا لمرات التفاوت الغير المتناهية، وكذا في النقصان لا يصل وإن كان بمرات غير متناهية إلى الواحد حتى يكون الواحد حدًّا لها.

لأنا نقول: أولاً، إنه لا يضرنا؛ بل هو مفيد؛ لأنه لما أثبتنا أنه يجب أن تكون مرات التفاوت غير متناهية فإما أن ينتهي إلى المجموع فيكون حدًّا لها فهو ما ادَّعيْناه أو لا. وظاهر أنه لا يتجاوز عن المجموع فيلزم انحصاره بطريق الأولى. مثلًا، إذا ادعى شخص أن مقدارًا كذا مثلًا محصور بين سور البلد فإذا قيل: إنه لا يصل إلى سور البلد، لا يضره. وإنما يضره أن لو قيل إنه خارج عن سور البلد؛ بل هو أدخل في الحصر.

سره المقدمة الغير اللزومية باعتبار أخذ المقدم مع التالي لزومية –كما في بحث عدم تجرد الصورة عن الهيولى في **حواشي حكمة العين** وكذا في بحث الوجود حيث أورد دليل من ينفي كونه ثبوتياً فارجع إلى مواضع النقل– منع بأن عدم لزوم جزء التالي المركب يستلزم عدم لزوم المركب للزوم الجزء الكل، فلا يخفى عليك أن المناسب على الأستاذ؛ إما رفع المنع على ما ذكر في بيان لزوم التسلسل الدور أو تسليمه ومنع كون الغير اللزومية لزومية بأخذ المقدم مع التالي كما ذكره في بحث عدم تجرد الصورة وعدمية الوجوب. منه)

64 في هامش : (اعلم أن مقدار التفاوت أمر ومرات التفاوت أمر آخر فالأول كالذراع الذي يقدر به الشيء والثاني كخمسة أذرع أو عشرة أذرع إلى غير ذلك من عدد الذراع، ثم مرات التفاوت أمر ومعروضاتها أمر آخر، فالأول كالكلية والجزئية العارضة للكل والجزء، والثاني نفس الكل والجزء المعروضين لهما، والكلام ههنا في العوارض التي المراتب عبارة ههنا عنها. منه مد ظله).

65 في هامش : (وليس الكلام في معروض المراتب أي الآحاد بل في نفس المرتبة كالكلية، للاثنين لثلاثة مثلاً والجزئية من الثلاثة له من الاثنين وإن كان جزء من الثلاثة له فإن الاثنين وإن كان جزءاً من الثلاثة لكن جزئيته لها ليست جزءاً من كلية الثلاثة له لأن الكلية والجزئية متضايفان، فلا تقدم إحداهما على الأخرى وجزئية المعروض للمعروض لا تستلزم جزئية العارض للعارض والمضايف المشهوريّ مفهومي الكل والجزء مثلاً لا ما صدق عليه، كما قرر في موضعه فلو أريد عنه المضايف المشهوري لصح أيضاً، بل الحق أن المعروض المراتب أيضاً تقع طرفاً بعضها لبعض فإن التسعة لها اعتباران اعتبار الجزئية من العشرة واعتبار وجودها في نفسه مع قطع النظر عن أن العشرة موجودة أم لا وأنها جزء منها أم لا فبالاعتبار الأول لا يقع العشرة طرفاً وحاصراً لها وبالاعتبار الثاني يقع طرفاً ويكون حاصراً لها ومثله إبطال خط واحد غير متناه بالتطبيق باعتباره يقصر منه خطاً آخر غير متناه وكذا في سلسلة واحدة من العلل أو المعولات. منه).

66 في هامش : (قوله: والواحد فرضاً... آه. هذا إذا اعتبر مرات التفاوت مطلقاً أما إذا اعتبر مرات مراتب الجزئية فينتهي إلى المجموع المستثنى عنه واحد في الزيادة وإلى الاثنين إن اعتبر مرات مراتب الكلية في النقصان، هذا إذا اعتبر كون الطرف من جنس ذي الطرف. تأمل. منه مد ظله)

وثانيًا، أن مرات مراتب التفاوت يصل إلى المجموع إذا فرضنا عدد مرات الزيادة أو النقصان بقدر ما يقتضيه عدد المجموع المعروض[67] وحكمناه إجمالاً وإن لم يقدر على تفصيله، مثلًا عدد السنين غير متناه وكذا عدد الشهور وكذا عدد الأسابيع والأيام، فإذا أخذنا عدد يوم مثلًا وزدنا عليه بواحد واحد، فإذا زدْنا [2/ظ] بعدد السنين إلا واحداً تكون مرتبة هذا المجموع الحاصل مرتبة مجموع السنين وتحت مرتبة مجموع الشهور والأسابيع والأيام، وإذا زِدْنا بعدد الشهور إلا واحداً تكون المرتبة الحاصلة مرتبة الشهور وفوق مرتبة مجموع عدد السنين وتحت مرتبة مجموع عدد الأسابيع والأيام، وإذا زدنا بعدد الأسابيع إلا واحداً تكون المرتبة مرتبة الأسابيع وفوق مرتبة مجموع الشهور وتحت مرتبة مجموع عدد الأيام، وإذا زدنا بعدد الأيام يكون هذا المجموع فوق مجموع الأيام بواحد، وإذا زدنا بعدد الأيام إلا واحداً يكون المجموع مجموع الأيام. وعلى هذا القياس في النقصان إذا نقصنا عن عدد الأيام بقدر فضل عدد الأيام على عدد السنين بقى مجموع أقل من المجموع الأول في مرتبة مجموع السنين، فيكون عدد مرات مراتب التفاوت الغير المتناهي محصوراً بين الحاصريْن أحدهما المجموع الموجود بعدد الأيام وثانيهما المجموع الباقي بعدد السنين، وهكذا الشهور والأسابيع، وإذا نقصنا بعدد الأيام إلا واحداً ينتهي إلى الواحد. وهذا حكم إجمالي لا يشك فيه عاقل.

ولنمثل لك في المتناهي؛ فإن المائة مثلاً، إذا نقصنا منها واحداً واحداً تسعة وتسعين مرة ينتهي إلى الواحد فتكون مرات التفاوت تسعة وتسعين، وإذا كانت مرات التفاوت بواحد واحد أقل منه لا ينتهي إلى الواحد،[68] ولكن لا يتجاوز عنه. وكذا إذا أخذنا الواحد وزدنا عليه بواحد واحد تسعة وتسعين مرة يحصل مجموع هو المائة، وإذا كانت مرات ذلك التفاوت أقل منه لا يصل إليه، ولكن لا يتجاوز أيضًا. وإذا كانت أكثر يتجاوز عنها. هذا كلها إذا كان مقدار التفاوت بواحد، وقِس عليه إذا كان اثنين أو ثلاثة مثلاً.

وثالثاً: أنه يكفينا في الحصر هذا المجموع الحاصل من الانضمامات [3/و] وإن لم يكن هو المجموع المفروض أو لا وهو عدد الأيام مثلًا؛ فإن[69] انضمام المتناهي إلى المتناهي أيَّ متناهٍ كانا إن كان بمراتب غير متناهية يستلزم تحقق غير متناه فهذا الغير المتناهي مجموع هو آخر المجموعات المتفاوتة بقدر متناه المنضم بعضها إلى بعض، فتكون مرات مراتب المجموعات المتفاوتة بقدر واحد الغير المتناهية محصوراً بين مرتبتي الواحد وهذا[70] المجموع الحاصل. ولا يضر فيما نحن فيه عدم كون العدد الأقل جزءاً من العدد الأكثر وعدم تراكب الأعداد الفوقانية من الأعداد التحتانية؛ لأن الكلام في معروض العدد، لا فيه. وجزئيَّةُ المعروض من المعروض لا يستلزم جزئية العارض منه أو من عارضه، والاثنين والثلاثة والأربعة عبارة عن معروض العدد، ولهذا يحمل على المعروضات بالمواطأة. وإنما العدد والعارض هو الاثنينية والثلاثية والأربعية وهكذا، ومع قطع النظر عنه نحن نريد المعروضات فيما نحن فيه ويكفي لامتياز المعروضات الجزئية بعضها عن بعضها بعضها عن بعضها ومراتبها تحقق العوارض وهي مراتب العدد سواء كان بعضها جزءاً من البعض أم لا، ولا خلاف في أن العدد الأكثر إذا وُجد وُجد العدد الأقل، وإنما الخلاف في الجزئية مع أن تمايز المعروضات بالجزئية والكلية أيضاً، فنقول:[71] مراتب المجموعات المتفاوتة بقدر متناه يجب أن يكون غير متناه مع أنه محصور بين المجموع الكل والواحد أو المجموع الأول وهو الاثنين.

---

67 في هامش: (فإن الزيادة على الواحد بواحد واحد في واحد ومئة يقتضي أن يكون عددها مئة، وباثنين اثنين يكون خمسين، وبعشرة عشرة، فيختلف عدد المراتب بحسب الغير المتناهي ومقدار التفاوت. منه).

68 في هامش: (ودعوى عدم تناهي المجموع الحاصل تفصيل بيان للواقع وإلا فلا حاجة في لزوم حصر المراتب الغير المتناهية إلى عدم تناهيه. منه).

69 في هامش: (أي في الكلية معروض العدد الأكثر بالنسبة إلى معروض العدد الأقل وجزئية هذا لذاك لا العد للعدد، بل في كون معروض الأكثر طرفاً كما في الحاشية. منه).

70 في هامش: (باعتبار كليته وجزئيته، بل فيه باعتبار نفسه أيضاً كما مر في الحاشية أيضاً. منه).

71 في هامش: (وفيه ما سيجيء في آخر وقفة الخلوة الثانية لكن لا يضر كما فيما سيجيء أيضاً فانتظر إني معكم من المنتظرين. منه).

وقفة:

اعلم أن العلامة الدواني، روَّح الله روحه، أبطل وجود الأمور الغير المتناهية مطلقًا بما حاصله وخلاصته بإزالة ما يشك فيه أنه لو وجد أمور غير متناهية غير مترتبة لوجد حمل مرتبة غير متناهية بحسب العدد، إحداها هو المجموع من حيث هو مجموع، وثانيها هو المجموع المستثنى عنه واحد، وثالثها هو هذا المجموع الثاني المستثنى عنه واحد، وهكذا إلى [3/ظ] غير النهاية، وعدم تعيُّن الواحد المستثنى لا يضرُّ؛ فإنَّ أيَّ واحد استثني فالباقي مجموع موجود مستثنى عنه واحد؛ بل يوجد في المرتبة الثانية جمل مستثنى عنها واحد غير متناهية بحسب عدد الآحاد وكذا في المرتبة الثالثة بحسب آحاد المجموع الثاني وهكذا في الرابع، فلا تغفل عن تضاعف السلاسل حينئذٍ بملاحظة الضرب، أو نقول: لو وجد أمور غير متناهية لوجد فيها واحد واثنان وثلاثة وأربعة وخمسة، أيْ معروض العدد أيّ واحد وأيّ اثنين كان فلا يضرُّ عدم التعيُّن أيضًا وتتضاعف السلاسل أيضًا، فحينئذ نأخذ عدد الجمل سلسلة واحدة هي سلسلة الكل ونأخذ من ثانيها أو ثالثها سلسلة أخرى جزءاً من السلسلة الأولى ثم نطبِّقُ على الطريق المشهور فينتهي عدد السلسلة الجزء فكذا الكل.

ثم أورد نفسه بأن اللازم انتهاء عدد السلاسل لا عدد آحاد السلسلة. وأجاب بما حاصله أن اللازم انتهاء عدد الجمل إلى جملة لا يوجد بعدها جملة أخرى وهو الاثنان الذي هو آخر عدد سلسلتي الجزء والكل قبل التطبيق وإن كان ظهوره علينا بعد التطبيق وبعد التطبيق آخر سلسلة الجمل الجزء عدداً ويتجاوز عدد سلسلة الجمل الكل بواحد[72] إذا كان التفاوت بين المبدأين بواحد فلا نزيد[73] على الاثنين آحاداً إلا بقدر عدة المجموعات المتناهية وهو عدة المجموعات الجزء من سلسلة عدد الجمل. وعلى هذا القياس[74] فارجع إلى **رسالته في إثبات الواجب** في المسلك الثاني[75]. فافهم ما أراده هناك مما ذكرنا ههنا؛ فإن العشرة، مثلاً، فيها تسعة جمل، فإذا أخذنا التسعة سلسلة والثمانية الجزء منها جملة أخرى وطبَّقْناهما ينتهي عدد سلسلة الثمانية إلى الاثنين لأنه لا جملة بعده ونزيد عدد الجمل التسع بواحد منه فيلزم انتهاء عدد الآحاد أيضاً لأن كل واحد من آحاد [4/و] المجموع مبدأ جملة إلا الواحد الذي هو جزء الاثنين فزيد عدد آحاد المجموع الكل على عدد المجموعات بواحد والزائد على المتناهي بقدر متناه فيلزم تناهي آحاد المجموع.

أقول: ويمكن الجواب أيضاً بأن عدم تناهي عدد المجموعات لازم على عدم تناهي الآحاد وقد بطل عدم تناهي عدد المجموعات، فعدم تناهي عدد الآحاد أيضاً باطل، وليس اللازم هو ترتب المجموعات فقط لا عدم تناهيها لِما أمضينا من أن انضمام المتناهي إلى المتناهي بمرات متناهية، وهو عدد المجموعات ههنا، يوجب التناهي.

وأقول: يجري على التقريرين برهان التضايف[76] أيضًا إما بأن الكلية والجزئية متضايفان أو بملاحظة العلية والمعلولية؛ فإن في التقرير الأول تسلسلا من جانب العلل كما أنه تسلسل من جانب الجزء وفي الثاني تسلسل من جانب المعلول كما أنه تسلسل من جانب الكل؛ فإن عدد الكلِّيَّة والجزئيَّة وكذا العلية والمعلولية متكافئان، أي متساويان عددًا لتضايفهما. وعلى تقدير التسلسل يجب أن يوجد كلية بدون جزئية تضايفها؛ فإن المجموع كليّة لا جزئيّة له وما تحته من المجموعات لكل منها كليّة وجزئيّة فيتكافأ عدد الكليّة والجزئيّة اللتين فيما تحت المجموع الكل مع قطع النظر عن أن الكليّة التي في كل منها مضايف الجزئيّة التي فيه أو لا، فالكليّة التي في المجموع الكل لا يوجد لها مضايف، أيْ مكافٍ عدداً. وليس المراد ههنا تطبيق أحد المتضايفين بالآخر؛ بل المراد أن عدد المتضايفين متكافٍ متساوٍ والتشبث للمضايفة لتحصيل هذه المقدمة وبعده لا يلاحظ في مكافأة العدد بالعدد المضايف مع مضايفه؛ بل مثله، مثل أن يجزم أولاً أن عدد الأبناء مثلاً مثل عدد الآباء ثم عند التفصيل بفارق اثنين اثنين أب وولد أب وولد مع

---

72 في هامش: (وكان التطبيق بالدفع أيضاً وأما إذا كان بالجذب فينتقل إلى فوق. منه).

73 ح: فهولا نزيد.

74 في هامش: (إذا كان التفاوت باثنين أو اثنين أو ثلاثة ثلاثة مثلاً. منه).

75 وانظر: الدّوّاني، *رسالة إثبات الواجب القديمة*، 139-155

76 وانظر: يوسف القراباغي، *شرح اثبات الواجب القديمة*، سليمية، 791، 132-134.

قطع النظر عن أن هذا الأب أب لهذا الولد وهذا الولد ولد له أو لا. فلا يرد [4/ظ] ما أورده[77] الفاضل الشرواني على برهان التضايف من أن المعلولية الأخيرة تضايف العلية التي فوق المعلول الأخير وهكذا... وكذا لا يرد ما أورده من أن المتضايفين لا يجب أن يتكافآ عدداً كما أنه يجوز أن يكون لأب واحد أبناء كثيرة لأن الكلام في المتضايفين الحقيقيين وظاهر أن الأبوة التي تضايف بنوة الابن الكبير ليست هي الأبوة التي تضايف بنوة الابن الصغير وإلا لزم تقدم أحد المتضايفين على الآخر وعلى تقدير كون الكلام في المشهوريّين أيضاً فالمضايف المشهوريُّ هو مفهوم الذات المأخوذ منه الأبوة ولا شك أن هذا المفهوم يتعدد بتعدد الأبواب المتغايرة وإن كان قد يتحد ما صدق عليه كثير منها كما في أب واحد له أبناء كثيرة وعلى تقدير أن التكافؤ ليس بلازم لا شك أن علة من العلل مثلاً في السلاسل المفروضية ليس لها معلولان من تلك المعلولات المفروضة في تلك السلسلة وعلى هذا القياس الكل والجزء بنسبة والأقل والأكثر كذلك فإن الكل والجزء وكذا الأقل والأكثر متضايفان بأي نسبة اعتبرت.

[٢] خلوة

[في توحيد الواجب]

سنح لي دليل في توحيد الواجب وهو أنه لو وجد واجبان مثلاً لوجد واجب ثلاثة مع كون الثالث مثلاً ممكناً فيلزم اجتماع الوجوب والإمكان. أما وجود الثلاثة، فلأن مجموع الاثنين غير كل واحد منهما؛ لأنه معروض الكثرة وكل واحد منهما معروض الوحدة، والوحدة والكثرة متضادتان فلا يجتمعان فمحلاهما متغايران ألبتة، فيكون الاثنان موجوداً غير كل واحد وعليه بناء الدليل المشهور في المسلك الغير المبتني على إبطال الدور والتسلسل. وأما أنه واجب، فلأنه كثير من أفراد الواجب وكل مفهوم كلي كما يصدق على واحد من أفراده كذلك يصدق على كثير منها صدقاً ذاتياً أو عرضياً، كالإنسان مثلاً؛ فإنه كما يصدق على واحد من أفراده كذلك يصدق على كثير منها، غايته أنه يصدق [5/و] على الواحد بأنه إنسان واحد وعلى الكثير بأنه إنسان كثير، والوصفان خارجان عن مفهوم الإنسان؛ بل الإنسان مطلق، والإنسان الواحد والإنسان الكثير مقيَّد، فصِدق المقيد يستلزم صدقَ المطلق ألبتة.[78]

قال العلامة الدواني في **حواشيه على شرح التجريد** في بحث العلة والمعلول في تصحيح صدق تعريف العلة على العلة التامة: كل مفهوم كما يصدق على الواحد من أفراده كذلك يصدق على الكثير منها، كالإنسان مثلاً يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى جميعهم، وكالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع أيضاً إلا أنه يصدق على الواحد بقيْد الوحدة وعلى الكثير بقيْد الكثرة، أعني أنه يصدق على الواحد أنه إنسان واحد وواحد وأحد وعلى الجميع أنه أناس أو آحاد، أعني إنسان كثير وواحد كثير، والمطلق صادق عليهما على السواء، انتهى بعبارته.[79]

وأما إمكانه فظاهر لاحتياجه على كل واحد من الاثنين لكونه جزءاً منه.

ولا يخفى أنه لا يَرِد على هذا الدليل ما أوْرده ابن كمونة على الدليل المشهور عند بيان لزوم تركُّب كل واحد منهما باشتراك الوجوب والإلزام ما به الامتياز، وعلى ما فعله بعض المحققين بعد دعوى الاشتراك في الوجوب وإلزام ما به الامتياز بأن ما به الامتياز إما كمال أو نقص، وعلى أيّ حال يلزم النقص في أحد الواجبين من أنه يجوز أن يتخالفا في تمام الماهية ولا يشتركا في ذاتٍ، ويكون صِدق الوجوب عليهما صدقاً عرضيًّا مشكَّكًا أو متواطِئًا. ثم ليس صِدق الكليّ على الكثير من أفراده بأن يلاحظه الكثير مجرَّدًا عن العوارض المميّزة بينها فلا يبقى إلا الطبيعة ولا بأن يتركب الأفراد تركُّباً حقيقيًّا حتى يكون الواجب جزءاً من المركب الحقيقي المستلزم للاحتياج المنافي للوجوب.

---

77 في هامش: (وكذا كليّة الكل تضايف جزئيّة ما تحته؛ إما المستثنى عنه واحد أو اثنان على ما يقتضيه التفاوت المفروض. منه).

78 في هامش: (ولا يدفع لزوم صدق تعريف العلة على المعلول المركب بالنسبة إلى نفسه لكون كل من جزئيه علة له اعتبار الغير في تعريف العلة كما اعتبر الإسناد، لأن المعلول المركب يصدق عليه أيضاً أنه كثير من الغير الموقوف عليه فيصدق الغير الموقوف عليه أيضاً. منه).

79 وانظر: الدّوّاني، *حاشية على شرح التجريد*، 78وظ.

هذا كله لكن استحالة إمكان هذا الفرد المركب واحتياجه مما يتوقف فيه، بل اللازم [5/ظ] من صدق مفهوم الواجب عليه لكونه كثيراً من أفراده أن يكون هو كثيراً من الممكن[80] وغير المحتاج ولا يضر هذا في إمكانه واحتياجه في نفسه كما أن صدق تعريف النقطة على كثير من أفرادها لا يستلزم عدم انقسام مجموع الأفراد من حيث هو مجموع، بل يجب أن لا يكون شيء من الأفراد منقسماً بوجه من الوجوه وكذا صدق تعريف العلة على العلة التامة إنما يستلزم تقدم كل [واحد][81] من أجزائها لأنه يستلزم تقدمها على المعلول المركب بتقدمات كثيرة هي تقدمات الأجزاء وهي متأخرة عن المعلول المركب في نفسها والتقديم بالمعنى الأول لا ينافي التأخر بالمعنى الثاني، وكذا عدم الانقسام والانقسام والوجوب والإمكان فيختلف أفراد الكل في الأحكام تأمل لعلك تجد ما هو الحق والله هو الموفق.

وبهذا الدليل نحن نستدل على أن العدد ليس مركَّبًا من الوحدات الصرفة؛ بل له جزء صوريٌّ وراء الوحدات؛ لأن الوحدة ليست من المقولات التسعة سيَّما من مقولة الكم فكذا كثيرها. فتكون نسبة الوحدات إلى العدد كنسبة العناصر الأربعة إلى الحيوان؛ فإن المركب منها مع ما اعتبر من الحيوان من الصورة النوعية جنس الحيوانات كذلك الوحدات مع ما اعتبر في العدد من الصورة النوعية تكون جنساً مخالفاً للوحدات وتكون كماً.[82]

فإن قيل: ننقل الكلام إلى معروض الصورة النوعية؛ فإنه وحدات أيضاً واعتبار الصورة لا يخرجه عما كان عليه.

قلنا: بعد إقامة الدليل على ما مر يجب أن يكون مقارنة وحدة بوحدة واجتماعهما إما صورة نوعية للعدد أو مساوية لها، فمع قطع النظر عنهما واعتبار عدمهما وحدة صرفة لا كثرة أصلاً حتى يرد بأنه يصدق عليها الوحدة أم لا، ومعهما يكون عدداً ونوعاً آخر، مثل الحيوان بشرط لا شيء، فإنه مادة صرفة وبشرط شيء فإنه نوع فالمقارنة والاجتماع بين الوحدات إما فصول أو مساوية لها [6/و] مع اعتبارهما أو مساويهما تكون الوحدة كماً لا أن الوحدة مع اعتبار كونها وحدة تعتبر معهما المقارنة أيضاً، بل اعتبار الوحدة من جهة واعتبار الكمية من جهة أخرى لا يجتمعان كالحيوان، فإنه لا يكون باعتبار كونه مأخوذاً بشرط لا مأخوذاً بشرط شيء، بل يترك أحدهما وتوجد الآخر.[83] فكذا في الوحدة باعتبار عدم مقارنتها واجتماعها مع وحدة وحدة ولعلة هذا[84] حكم من حكم بأن الوحدة اعتبارية لا وجود لها في الخارج حتى يكون من الأعراض ويختل حصرها في التسعة أو الأربعة أو الثلاثة ومع اعتبارها يكون كالحيوان المأخوذ بشرط شيء، وأما لا بشرط المقارنة وعدمها فليست هي بوحدة، فلا ينافي صدقه كونه كماً أو مقولةً أخرى. ثم عليك التأمل في أنه هل يلزم التركب في الكم مع كونه جنساً عالياً أم لا.[85]

وقفة

استدلوا على أن العدد الأكثر لم يتركب مما دونه وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

إن قيل: تركبه عن بعض ما دُونه كالعشرة من الخمستين مثلاً دون الستة والأربعة أو السبعة والثلاثة مثلاً أو تخالف مهية شيء واحد. إن قيل: بتركبه عن جميع ما دونه.

---

80 ج: من غير الممكن.

81 ج + واحد.

82 في هامش: (ولا يرد ههنا ما يرد هناك لأن التفاوت حينئذ يكون في الذاتيات لأن الكم ذاتي كما يصدق عليه، لا يقال: كما لا يجوز التفاوت في الذاتيات كذلك لا يجوز في لوازم الماهيات. لأنا نقول: اللازم في الواجب عدم التركب وعدم الاحتياج أعم من أن يكون لنفس الشيء أو لأجزائه، بل هو عدم التركب. والاحتياج لنفس الشيء بالمعنى الأعم وكذا عدم الانقسام اللازم للنقط لو لم يكن نفس مهيتها وكذا التقدم للعلية. منه).

83 في هامش: (وليس المراد حصر الدليل بل له أدلة أخرى منها أنها مما تكرر نوعه في فرده. منه).

84 ج: لهذا.

85 في هامش: (لا يقال لا بل إنما يلزم تركب نوع الكم وهو العدد المركب من الوحدات فرضاً لا الجنس وهو الكم المطلق لأن صدق الخاص على شيء لا يصحح صدق العام المنافي للصدق عليه بل لا يجوز صدق الخاص أيضاً لا صدق العام لذاته. منه مد ظله).

أقول: إنما يلزم تخالف مهية شيء واحد. إن قلنا: تركب العشرة مثلاً تارة من الخمستين وتارة من الستة والأربعة وتارة من السبعة والثلاثة وبالجملة عن كل من الأجزاء التي يحصل من مجموعها العشرة كخمسة اثنين أو ثلاثة ثلاثة وواحد مثلاً. وأما إن قلنا: بتركبها من كل ما دونها من الخمستين والستة والأربعة أيضاً والسبعة والثلاثة أيضاً والثمانية والاثنين أيضاً معاً فلا، ولكن يكون ماهيتها مركبة من الأمور المتخالفة بالمهية كالحيوان المركب من العناصر الأربع المتخالفة بالمهية ولا يلزم أيضاً أن يكون العشرة أربعين أو خمسين مثلاً لا زياد أجزائها حينئذٍ لتداخل الأجزاء فإن الخمستين بعينها هي الستة والأربعة مع أن السيد قدس سره منع امتناع تخالف مهية شيء واحد [6/ظ] بالمعنى الأول أيضاً إذا اشتمل الأجزاء بعضها على بعض على سبيل التبادل بحيث لا يبقى جزء زائد في إحدى المهيات.[86]

وقال: المحقق العلامة الدواني روح الله روحه في جواب الإيراد المبني على أن العدد لم يتركب مما دونه: هذا الخلاف إنما يتمشى، إذا اعتبر في العدد جزء صوري وأما إذا لم يعتبر، بل قيل بامتياز مراتب الأعداد بموادها وهو من خواص الكم المنفصل فلا فرق بين أن نقول العشرة مركبة من الآحاد بهذا العدد أو من الخمستين أو الستة والأربعة مثلاً.

أقول: قد عرفت أنه يجب أن يكون للعدد جزء صوري حتى يكون من مقولة الكم، لا يقال: اللازم من الدليل أن يكون للعدد جزء صوري لا بمراتب الأعداد المخصوصة المتمايزة كالثلاثة والأربعة لأن الدليل الدال على اعتبار الجزء الصوري في الكم يدل على اعتباره من مراتب الأعداد أيضاً بلا تفاوت لاختلاف مراتب الأعداد بالنوع ولا يلزم منه عدم وجود العدد أصلاً كالوحدة، بل إنما يلزم وجود عدم الأقل مع الأكثر لا ضمناً ولا خارجاً مقارناً فيكون الوجود[87] منه هو عدد جميع الموجودات في كل وقت مثلاً، لو كان الموجود اليوم مائة موجود كان الموجود في العدد مائة وإذا وجد ألف موجود انعدم المائة ويوجد الألف وعلى هذا

نعم الحق أن العدد غير موجود في الخارج؛ لأن أي مرتبة من مراتبه فرّض وجودها يلزم عدمها؛ لأنه يتحقق مرتبة فوقها؛ لأن المرتبة المفروضة أيضاً موجودة فيعرض لها وحدة أخرى فيوجد عدد آخر ما فوقها وينعدم المرتبة الأولى المفروضة، فتأمل بعد فإنه لا يضر فيما مر من تمايز المعروضات بالأعداد العارضة الغير الجزء بعضها عن بعض على تقرير لكفاية الانتزاع، لكن الدليل المذكور يجري في الوجود الانتزاعي أيضاً في المراتب لأن الانتزاعيات أيضاً متخالفة المهيات.[88] [7/و]

[٣] خلوة

[الحادث و القديم]

أورد الإمام حجة الإسلام على الحكماء حيث تشبثوا في ربط الحادث على القديم بتجدد الحركات وتعاقب المعدات فإنهم. يقولون: إنما وجد الحادث اليومي في هذا اليوم دون الأمس أو قبله لأن الجزء الأخير من علته التامة، إنما تحقق في هذا اليوم وهو عدم الحركة السابقة أو الوضع السابق مثلاً، والحركات السابقة والأوضاع إلى الأزل كلها معدات متفاوتة في الأعداد لهذا الحادث كأعداد أب في حركاته وسكناته وتحصيل نطفة ابنه البناء وسائر أفعاله وغرس الأشجار وقطع الخشب مثلاً للبناء فيوجد لكل حادث استعدادات متفاوتة قرباً وبعداً غير متناهية ممتنعة الاجتماع في أزمنة غير متناهية من جانب الأزل حتى يوجد الحادث في هذا اليوم مثلاً.

---

[86] في هامش: (أورد على ما نقلناه عنه رحمه الله من إبطال وجود أمور غير متناهية مطلقاً حيث. قال: لو وجد أمور غير متناهية لوجد واحد واثنان وثلاثة وأربعة وهكذا بأن العدد الأكثر لم تركب من العدد الأقل. وأجاب عنه بجوابين؛ إحداهما ما نقلناه سابقاً أيضاً من أن المراد معروض العدد لا العدد نفسه، وثانيهما هو [كتب فوقها نسخة: (هذا)] الذي نقلناه ههنا. منه).

[87] ج: فيكون الموجود.

[88] ج – لكن الدليل المذكور يجري في الوجود الانتزاعي أيضاً في المراتب لأن الانتزاعيات أيضاً متخالفة المهيات.

حاصله: أن الحركة اليومية مثلاً إذا وجدت فما سبب تجددها أي عدمها حتى يوجد الحركة اللاحقة لأنه حين وجودها، قد تم علتها فيجب لعدمها الحادث من علة حادثة لم يوجد قبل فينقل الكلام إلى العلة الحادثة بأنها وجودية أو عدمية فعلى أي حال يلزم التسلسل في الموجودات أو المعدومات أو المتباعضة لأن تلك العلة الحادثة أيضاً لها علة فعلى أي حال يلزم التسلسل في الأمور الموجودة؛ إما في حال عدم الحركة إذا كانت العلل وجودية أو عدمية مستلزمة للوجوديات كعدم العدم أو في حال وجود الحركة السابق على حال عدمها، إذا كان التسلسل في العدمات الغير المستلزمة للوجوديات.

أقول: يجوز أن تكون عدمات لا تستلزم الوجودي لا مقارناً ولا سابقاً كعدم الأمور الاعتبارية مثل عدم الإمكان فإنه حال تحققه إنما يستلزم الوجوب أو الامتناع اللذين هما من المعقولات الثانية الغير الموجودة في الخارج على ما حققوا وقبله إنما يتحقق الإمكان وهو أيضاً من المعقولات الثانية، فعدم الإمكان لا يستلزم وجودياً في مرتبة من المراتب [7/ظ] وكذا عدم عدمه[89] فالأولى أن يتشبث في إبطال هذا الشق بأنه تسلسل في الأمور المغايرة المتمايزة في نفس الأمر. وإن لم تكن موجودة في الخارج ولا مستلزمة للأمور الخارجية.

وأورد العلامة الدواني بأنه يجوز أن تكون العدمات المتسلسلة مثل عدم عدم المانع ويستلزم وجودياً حين عدم المعلول لكن لا يكون بين الوجوديات اللازمة لعدم عدم المانع في كل مرتبة ترتب فأجزاء البراهين موقوف على الترتب بين الأمور الموجودة والترتب بين الملزومات لا يستلزم الترتب بين اللوازم.

أقول وبالله التوفيق: مع قطع النظر عما ذكرنا في أول الرسالة من الدليل على إبطال الأمور الغير المتناهية مطلقاً الترتب لازم في الصورة المفروضة بين الوجوديات، لأن عدم عدم المانع الثاني في السلسلة علة لعدم عدم المانع الأول فيها والثالث للثاني وهكذا[90] ... فيلزم أن يكون الوجودي اللازم لعدم عدم المانع العلة علة للوجودي اللازم لعدم عدم المانع المعلول لأن أحد النقيضين إذا كان علة لشيء كان نقيضه الآخر علة لنقيضه تصاعداً أو تنازلاً إن وجد وقد أوردها هذا العلامة أيضاً قبيل هذا الإيراد في **شرحه للعقائد العضدية**[91] وادعى البداهة فيها فإذا كان عدم عدم المانع الثاني علة لعدم عدم المانع الأول كان عدم المانع الثاني علة لعدم الأول لأنهما نقيضاهما التنازلي وهكذا... وإذا كان المانع[92] عدم المانع الثاني علة لعدم المانع الأول كان المانع الثاني وهو اللازم لعدم عدم الثاني علة للمانع الأول اللازم لعدم عدم المانع الأول لأن عدم المانع الثاني والأول نقيض المانع الثاني والأول تصاعدا وهما نقيضاهما تنازلاً بل لا معنى لعلية العدم للعدم على ما قرره المحققون[93] إلا سلب علية وجودي أحدهما لوجودي الآخر فمعنى علية عدم عدم المانع الثاني لعدم عدم المانع الأول سلب علية [8/و] عدم المانع الثاني لعدم المانع الأول وإذا كان عدم المانع أيضاً عدماً يكون معنى علته عدم المانع الثاني لعدم المانع الأول سلب علية المانع الثاني للمانع الأول فيكون معنى علية عدم عدم المانع الثاني لعدم عدم المانع الأول سلب سلب علية المانع الثاني للمانع الأول وسلب سلب العلية مستلزم إثبات العلية، فلا علية في الحقيقة إلا بين الموانع الموجودة اللازمة للعدمات المترتبة فرضاً ولا أقل أنها أيضاً مترتبة وههنا وجه آخر ذكرناه في **حواشينا على شرح العقائد العضدية**[94] مع وجوه.

---

89 في هامش: (واعلم أن عدم عدم المانع الأول إذا كان علة لعدم الحركة يكون المانع مانعاً من الحركة فالمانع في عدم عدم المانع الثاني يكون مانعاً عن عدم المانع الأول ليكون وجوده مانعاً عن تحقق عدم المانع وعدمه سبباً لتحققه وعدم عدمه سبباً لعدم عدمه وهكذا. منه).

90 في هامش: (أي المقدمة القائلة بأن أحد النقيضين إذا كان علة شيء كان نقيضه علة نقيضه. منه).

91 وانظر: الدوّاني، *شرح العقائد العضدية*، 9-10.

92 ج – المانع.

93 في هامش: (وهذا الدليل لا يتوقف على فرض التسلسل من عدم عدم الموانع بل عدم عدم أي شيءٍ فرض علة لعدم عدم أي شيء كان يكون الشيء الأول علّة للشيء الثاني بالبيان المذكور، بل بالبيانين فلا يتوهم ورود أنه يجوز أن يتسلسل في عدم عدم غير المانع ويكون ذكر المانع للتمثيل. لكن يبقى أنه يجوز أن يكون علّة عدم عدم الحركة عدم عدم المانع عدم عدم عدم عدم ذلك المانع بأربع مرات وعلة عدم عدم المانع عدم عدم عدم عدم ذلك المانع بأربع مرات وعلّة عدم عدم عدم عدم عدم عدم ذلك المانع الست وعلى هذا القياس بأن يكون الوجودي اللازم لكل من المقدمات في السلسلة أمرًا وجوديًا واحدًا ولو كان في كل أمر آخر أيضًا يصح لانتهاء العلّة قبل الوصول إلى الوجوديات. تأمل فإنه حقيق للتأمل اللائق. ولا مخلص إلا بأن يقال إنه تسلسل في الأمور المتمايزة في نفس الأمر لثبوت العليّة بينها. منه).

94 وانظر: يوسف بن محمد جان القره باغي، *حاشية على شرح العقائد العضية*، 88-92.

وقفة

وقال بهمنيار ولو كان في الأسباب ما تقدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت. انتهى.[95]

وحاصله: أنها عدم الحركة لذاتها ولا يلزم كون الحركة ممتنعة لذاتها لأن الممتنع لذاته ما لا يجوز له نحو من أنحاء الوجود لذاته كما أن الواجب لذاته ما لا يجوز له نحو من أنحاء العدم لذاته فالممكن ما يجوز له الوجود والعدم في الجملة وجواز الوجود والعدم في الجملة لذاته لا ينافي امتناع بعض أنحاء الوجود والعدم لذاته كما قالوا في الزمان فإنه ممكن يجوز له الوجود والعدم في الجملة لكن الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ممتنع لذاته والوجود المطلق والعدم في الجملة في ضمن الوجود المستمر والعدم المستمر جائز له لذاته فالحركة يجوز له الوجود والعدم في الجملة نظراً إلى ذاتها لكن الوجود في الزمان الثاني ممتنع لذاتها ولا يخرجها عن إمكانها

أقول: لا يخفى أنه يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لا باعتبار تخلف الوجود في الزمان الثاني عنها فإنها باعتباره ليست ممكنة والمعلول من أقسام الممكن بل باعتبار عدم وجودها المقيد بكونه في الزمان الأول متحققة[96] في الزمان الثاني فإنه لما كانت العلة التامة للوجود والمقيد بكونه في الزمان الأول متحققة في الزمان الثاني ويجب دوام المعلول ما دام العلة وجب أن لا يتخلف الوجود المقيد بكونه في الزمان الأول عن العلة فينبغي مع كونه في الزمان الأول في الزمان الثاني فيكون الفساد أشد وأفحش [8/ظ] وكذا.[97] لما كانت الحركة علة تامة لعدمها الخاص وهو العدم بعد الوجود يجب أن يتحقق العدم بعد الوجود ما دام الذات وقد تخلف عنها في الزمان الأول ولعله لهذا ذهب الشيخ إلى أنه يجب أن يكون علة الأمر الغير القار غير القار كذلك فتأمل سيجيء ما فيه.[98]

وقفة

اعلم أن قولهم في الزمان بأن وجوده بعد العدم وعدمه بعد الوجود ممتنع لذاته مع جواز الوجود والعدم في الجملة لذاته في ضمن العدم المستمر والوجود المستمر وكذا في امتناع إعادة المعدوم أن الوجود الخاص ممتنع ولا يلزم امتناع وجوده مطلقاً وامتناع[99] الخاص أو امتناع وجود المهية المقيدة بالإعادة لا يستلزم امتناع العام أو المهية المطلقة، لا يخلو عن خلل[100] فإن العدم بعد الوجود، أي العدم اللاحق إذا كان ممتنعاً لذاته كان الوجود الذي في الزمان الثاني واجباً له، وإن لم يكن واجباً مصطلحاً لما بين في الطبقات أن امتناع أحد الطرفين وجوب الطرف الآخر، بل لو لم يجب الوجود اللاحق لجاز العدم فالجائز؛ إما العدم اللاحق وهو ممتنع لذاته فرضاً أو السابق على ذلك الوجود وهو ظاهر البطلان. وكذا العدم المستمر فالوجود في الزمان الثاني يكون مقتضى ذاته والشيء ما لم يمتنع أنحاء عدمه لا يوجد ومن جملة أنحاء عدمه العدم المستمر فيجب[101] أن يمتنع عدم المستمر أيضاً لذاته فيكون واجبًا مصطلحًا وكيف القول بوجوبه الذاتي في الزمان الثاني، فإنه منطبق على الحركة ممتدة على الحركة بمعنى القطع وسبباً

---

95 وانظر: بهمنيار بن المرزبان، *التحصيل*، 281.

96 ج – متحققة.

97 في هامش: (أما الفساد فلأنه لا يتحقق اللاحق حتى تقدم علة وجوده وهو العدم اللاحق للحركة السابقة وأما الشدة والفحش فلأنه يبقى الوجود السابق بوصف الأولية والبقاء يستلزم الثانوية فيجتمع الوصفان المتضادان. منه).

98 في هامش: (ما سيجيء هو أنه يجوز أن يقتضي العدم اللاحق ذات الحركة المقيدة بالزمان الثاني ففي الزمان الأول لم يتحقق وجود الحركة المقيدة بذلك فلم يتحقق العدم ولا يرد أن الذات المقيدة مركبة ولا شيء من المركب الممتنع أو واجب لأن كون كل مركب ممكن مسلم في المركب الموجود أو المفتقر إلى الأجزاء على تقدير الوجود وكون هذا منه ممنوع فيكون جواباً عن الإيراد التالي. منه).

99 في هامش: (إذ الماهية المقترنة بالزمان الثاني ممتنعة. منه).

100 في هامش: (وحاصل الخلل أن الوجود اللاحق للزمان سواء كان واجباً مصطلحًا أو غير مصطلح بأن يحتاج في امتناع بعض أنحاء عدمه إلى الغير يحتاج إلى الحركة وموضوعها والمحتاج إلى الغير لا يكون واجبًا، وحاصل الدفع أن امتناع العدم اللاحق لا يستلزم وجوب الوجود واللاحق بل وجوب الأعم من الوجود اللاحق والمستمر أو العدم المستمر. منه).

101 في هامش: (هذا على تقدير أن يعتبر التقييد في جانب المقتضي لا في جانب الوجود المقتضى بأن يقال الممتنع هو المهية المقيدة بكونها في الزمان الثاني أو الإعادة مثلاً. منه)

له على الحركة بمعنى التوسط ومقدارها وعدوه من الكم المتصل من أقسام العرض ويلزم القول بوجوب الوجود في الحركة التوسيطية مع أنها عرض قائم بالجسم وكذا في الجسم القائم به تلك الحركة مع أنه مركب. ولكن يمكن دفعه بأن المقابل للعدم اللاحق ليس هو الوجود اللاحق حتى يجب بل رفع العدم اللاحق وهو أعم من الوجود اللاحق والوجود [9/و] المستمر والعدم المستمر غايته أن العدم المستمر لا يقع فلا يضر في إمكانه واقتضاء الممكن الأعم من الوجود والعدم لا يخرجه عن إمكانه الذي هو عدم اقتضاء الوجود والعدم لا اقتضاء تساويهما كما هو المشهور وعلى هذا الكلام[102] في امتناع الوجود الخاص.

وقيل: لما جوز وجوب العدم الخاص لذاته فليجوز في الوجود أيضاً فيلزم سد باب إثبات الصانع لجواز انتهاء سلسلة العلية إلى مثل هذا الموجود المقتضي لوجوده الخاص بل لا يتحقق عليه أصلاً ويوجد كل من الموجودات بوجود خاص هو مقتضى ذاته كما جوزوا عدم موجود بعدم هو مقتضى ذاته.

لا يقال:[103] حينئذ نثبت الواجب من حيث إنّ الشيء ما لم يمتنع جميع أنحاء عدمه لم يوجد والممكن المفروض لا يمتنع جميع أنحاء عدمه لذاته، وإلا لكان واجباً مصطلحاً بل بعض أنحاء عدمه فيحتاج في امتناع بعض الأنحاء الأخر إلى غيره فينقل الكلام إليه وساق الدليل إلى آخره.

لأنا نقول: فحينئذ لا يكون الوجود الخاص لذات الممكن المعروض لاحتياجه في ذلك الوجود إلى امتناع جميع أنحاء عدمه المحتاج بعضها إلى غير ذلك الممكن على أن إثبات لزوم من كون ذلك الغير موجوداً حتى يتسلسل أو يلزم من انتهاء السلسلة إليه كونه واجباً لذاته مشكل.

لا يقال: امتناع جميع أنحاء العدم إنما هو لتحقق الوجودات المقابلة لكل من أنحاء العدم.

لأنا نقول: ظاهر أن الحادث اليومي إذا امتنع اليوم عدمه الأزلي لا يجب وجوده المقابل للعدم الأزلي وهو الوجود الأزلي بل إنما يجب وجوده اليومي فامتناع أنحاء العدم إنما هو للوجود الحادث اليومي.

وأجاب العلامة الدواني عما قيل: بأن الحادث لا يمكن أن يقتضي وجوده في زمان وعدمه في زمان آخر لا بأن يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع ولا بأن يعتبر في جانب المحمول أما الأول فلأن الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان محتاج في ذاته إلى غيره فلا يكون واجب الوجود[104] [9/ظ] وأما الثاني فلأنه لو كان مقتضياً لذاته للوجود في وقت معين لم ينفك عنه فكان موجوداً في ذلك الوقت دائماً هذا خلف.

أقول: لا يخفى أنه يجري مثله في امتناع الوجود الثاني ووجوب العدم اللاحق أيضاً لأن كل مركب ممكن فلا فرق، اللهم إلا أن يمنع إمكان كل مركب وتخصيص الحكم بالمركب الموجود أو المفتقر كما حققه بعضهم.

---

102 في هامش: (كما في امتناع إعادة المعدوم فإن اللازم من امتناع الوجود المعاد الخاص ضرورة سلب ذلك الوجود وهو أعم من العدم والوجود غير ذلك الوجود ولا استحالة ولا خلل أيضًا على أن تقدير يكون اللازم ضرورة العدم المقابل له مثل الخلل الذي ذكر في امتناع العدم الخاص والملتزم في الحركة على رأي بهمنيار ضرورة العدم الخاص واللازم منه امتناع سلب عدم الخاص وهو أعم من الوجود والعدم. لا يخفى على المتأمل. منه). وانظر: بهمنيار بن المرزبان، *التحصيل*، 829-837.

103 في هامش الورقة: (يمكن أن يقال إنما جوز اقتضاء الذات العدم الباقي لا العدم الحادث فإنه لو بقي المعدوم الممتنع الإعادة موجوداً لما اقتضى ذاته عدمه وأما لو انعدم لعلته متعددة يمتنع الإعادة لذاته فلو جوز في الوجود مثله أي اقتضاء الوجود الباقي بعد الوجود السابق فيستدل على إثبات الصانع من الوجود السابق وأما لو قيل: لما جوز اقتضاء الذات العدم الخاص في الجملة فليجوز مثله في الوجود أيضًا سواء كان من جميع الوجوه أو لا فللفرق مجال، تأمل. منه).

104 في هامش: (لم يقصد به أنه لزم مما ذكر أن يكون شيء من الحوادث بعينه واجب الوجود في وقت وواجب العدم في وقت آخر، لأنه لم يلزم مما ذكر ذلك بل المفروض والمقصود ههنا وجوب الوجود الخاص في بعض الحوادث ووجوب العدم الخاص في بعض آخر. منه مد ظله).

ونقل عن هذا العلامة أيضاً في **حواشي رسالته لإثبات الواجب**[105] ولكن الصواب حينئذ في كلام العلامة ترك قوله وعدمه في قوله لا يمكن أن يفتقر[106] الحادث وجوده في زمان وعدمه في زمان.

أقول: بل الحق في الجواب ما مر من أنا إنما جوزنا امتناع وجود الخاص أو العدم الخاص واللازم منه وجوب سلب الموجود الخاص والعدم الخاص وهو أعم من العدم والوجود بوجه آخر، وكذا سلب العدم الخاص أعم من الوجود والعدم بوجه آخر، وضرورة الأعم من الوجود والعدم لا ينافي الإمكان بخلاف وجوب الوجود الخاص فإنه ينافي الإمكان الذاتي. ثم لا تغفل بعد الفرق بين المركبين الموجود والمعدوم عما أوردناه على بهمنيار أيضاً فإن التخصيصين أحدهما في الموضوع والآخر في المركب يدفعه فيستقيم الكلام[107] وبيقى على حاله النظام ولا يتعجب من قولهم إن وجود الحركة في الزمان الثاني وكذا عدم الزمان فيه أي بعد الوجود ممتنع مع أن الزمان منطبق على الحركة ومقدارها لأن المراد من الحركة الممتنعة في الزمان الثاني ما هو جزء الحركة بمعنى القطع بل هي الحركة بمعنى القطع والممتنع العدم من الزمان ما هو بمعنى الآن السيال ومطابقه إنما هي الحركة بمعنى التوسط وهي أيضاً باقية في الزمان الثاني ومعنى بقائه فيه أن الثاني يرتسم منه وإن أمكن تصحيحه بدونه أيضاً

[٤] خلوة

[عدم تناهي الأجسام]

سنح لي وجوه متقارب المأخذ في إبطال عدم تناهي الأجسام في جهة واحدة:[108]

أولها: أنه لو امتد جسم في جهة واحدة إلى غير النهاية لأمكن يخرج خطين متوازيين إلى غير النهاية في جهة عدم [10/و] تناهيه وأن نصل بينهما بخط منحني رأساه إلى جانب المبدأ ووسطه إلى جهة اللاتناهي فليكن البعد الأصل ثم نصل بخط آخر منحن أيضاً على الصفة المذكورة زائد على الخط الأول بمقدار فليكن البعد الأول، فلك أن تفرض رأسي هذا الخط الثاني واصلاً بموضع ملاقاة رأسي الخط الأول أي البعد الأصل أو بموضع آخر من الخطين المتوازيين لكن يجب أن يكون رأساه أقرب رأسي الخط الأول من وسطه إلى وسطه فهكذا نفرض خطوطاً منحنية متزايدة بقدر واحد غير متناهي العدد فيؤخذ زوايات غير متناهية بحسب العدد كل في خط وكل جملة من الزيادات موجودة في خط واحد فوق تلك الخطوط المشتملة على تلك الزيادات كالزيادة العشرة المشتملة عليها عشرة خطوط في الخط الحادي عشر وهكذا فكذا يوجد الزيادات في خط والخط المشتملة على جميع الزيادات الغير المتناهية غير متناه مع أنه محصور بين الحاصرين أعني الخطين المتوازيين وصورته هذا ولا يرد على البرهان السلمي المشهور.[109]

---

105 وانظر: يوسف بن محمد جان القره باغي، *حواشي رسالته لإثبات الواجب*، استنبول: مكتبة سليمانية، فيض الله افندى، 1109، 10.

106 ج: ان يقضي

107 في هامش: (بأن يقال الذات المقيدة بكونها في الزمان الثاني تقتضي عدمها لذاتها وهذا التركيب لا يستلزم الإمكان لأنها ليست موجودة والمركب الموجود تحت إمكانه. منه).

108 في هامش: (أي وإن كان في جهة واحدة لا أنه منحصرة فيه. وجه التخصيص بالذكر أنه لم يبطله بعض الأدلة المشهورة. منه).

109 في هامش: (هو أنا لا نسلم أن حكم الكل الإفرادي يسري على الكل المجموعي إن أريد من كل جملة الجمل المتناهية وإن أريد الأعم من المتناهي وغير المتناهي موجود كل جملة في بعد ممنوع وإنما هو مسلم في الجمل المتناهية. وأجاب العلامة الدواني بأن الفعل بعد الفروض المذكورة وملاحظتها نحكم أن كل جملة لو حد في كل بعد بدون التوقف والتفصيل بين التناهي وغيره نعم لربما يتوقف بعد التفصيل فإن الأحكام تتخالف بحسب العنوانات خفاء وظهورًا كما في كري الشكل الأول المندرج فيه موضوع الضوي نعم يبقى الكلام في أن هذا العنوان منها أم لا. وأجاب صاحب *المحاكمات* بأن نسبة مقدار الزيادات الحاصلة في بعد إلى البعد الأصل كنسبة عدد الزيادات أو عدد الأبعاد المشتملة على تلك الزيادات أو عدد الامتدادات الواقعة هي كل من البعدين عن الضلعين إلى الواحد).

وثانيها: أن نفرض خطين متوازيين إلى غير النهاية ونصل بينهما بخط منحن رأساه إلى جانب المبدأ ووسطه إلى حيث يذهب الخطان المتوازيان وهذا مثل ما فرض الانفراج بقدر الامتداد[110] وفي تقرير البرهان المشهور وأشد استحالة منه لأن الخط المنحني يجب أن يكون بصفة غير متناه أيضاً وجوابه جوابه بأدنى، تأمل[111] وصورته هذا.

وثالثها: أن نفرض الخطين المتوازيين كما مر ونصل بينهما بخط منحن وسطه إلى جانب المبدأ ورأساه إلى جانب الآخر بحيث يكون أوساط الخطوط متقاربة وأطرافها متباعدة على عكس الأول وصورته هكذا.

ورابعها: أن نفرض وسط الخط المنحني في جانب المبدأ ورأساه إلى حيث يذهب الخطان المتوازيان واصلاً بينهما على عكس الثاني والجواب هو الجواب.[112]

وخامسها: أنه إذا امتد جسم [10/ظ] إلى غير النهاية لأمكن أن نفرض خطاً واحد إلى غير النهاية وأن نفرض عليه حدوداً متساوية الأبعاد فلنسم الحد الأول (أ) والثاني (ب) والثالث (ج) والرابع (د) وهكذا فتوجد أبعاد غير متناهية بحسب العدد متزايدة بقدر واحد محصوره كل واحد منها بين الحاصرين أي الحدين ويوجد زيادات غير متناهية بحسب العدد أيضاً فـ (أ ب) البعد الأصل و (أ ج) البعد الأول و (أ د) البعد الثاني و (أ هـ) البعد الثالث وهكذا وكل جملة من الزيادات موجودة في بعد آخر وهو كل لها وهذه أجزاؤها مثلاً (أ ب) موجود في (أ ج) مع زيادة (ج) و (أ ج) موجود في (أ ج د) مع زيادة (ج د) وهكذا فيجب أن تكون جميع الزيادات موجودة في بعد محصوراً بين الحدين مع أن البعد المشتمل على جميع الزيادات غير متناهية.[113] ولا يرد عليه إلا ما يرد على البرهان السلمي المشهور.

وقفة

اعلم أنهم بينوا فائدة اشتراط الزيادة بقدر واحد في البرهان السلمي المشهور بأنه لو كانت الزيادة على سبيل التناقض لم يصر البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتناقضة غير متناه كما إذا فرضنا البعد الأصل نصف شبر وزدنا عليه نصف النصف الباقي منه ثم نصف النصف الباقي من نصف النصف وهكذا لا يصير المجموع شبراً فكيف عدم تناهيه. وهذا الوجه منقول من الإمام وأوردوا عليه بأن عدم كونه غير متناه لا من جهة أنه أحد الزيادة على سبيل التناقض، بل من جهة أن الخط وإن كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية لكن خروج جميع أقسامها على الفعل محال فلو خرج إلى الفعل لكان هذا أيضاً غير متناه.

أقول: لا يخفى أن الأقسام في صورة فرض الزيادة على سبيل التزايد أو التساوي أيضاً لم يخرج إلى الفعل لأن الأبعاد المفروضة إنما هي في ملاحظة العقل إجمالاً وفرضاً وظاهر أنه لا يصير بسبب فرض العقل بالفعل.

فإن قيل: وجود الأبعاد لفرض العقل وبعد الفرض يوجد الزيادات [11/و] بالفعل.

---

110 في هامش: (واعلم أن صورة الدليل الأول لا يكون صورة لهذا الدليل بعينه إذا عكس ما هو مبدؤها فقط لاختلاف التزايد لأن الخط الواحد الزائد على خط آخر. لا يمكن أن يكون ناقصاً عنه إذا عكس اعتبار الابتداء. منه).

111 في هامش: (بل الاشتراك في الجواب محل تأمل لأنا لم نفرض الخط المنحني واصلًا بين رأسي الخطين المتوازيين في جهة لا ينافي حتى يلزم فرض النقيضين بل هو كفرض الخطين خارجين إلى غير النهاية؛ إما من مبدأ واحد كساقي مثلث أو لا كالمتوازيين إلا أن يتحقق فرض النقيضين باعتبار محاط الخط المنحني فإنه يلزم من ذهاب الخط المنحني إلى غير النهاية ذهاب الامتداد المحاط للخط المنحني كذلك بغير النهاية، تأمل. منه).

112 في هامش: (والاشتراك محقق يوجب وصول الخط مع الذهاب إلى غير النهاية. منه).

113 في هامش: (وكل بعد ههنا يشتمل على نفس الزيادات والأبعاد السابقة لا على أمثالها كما في البراهين الأخر المذكورة ههنا والبرهان السلم المشهور، فإن البعد العاشر مثلاً إنما يشتمل منها على البعد التاسع. منه).

قلنا: بعد ما كان وجود الأبعاد بالفرض والحكم الإجمالي كيف يوجد الزيادات المتفرعة عليه بالفعل على أنه لنا أن نفرض في كل جسم متناه خطين خارجين من مبدأ واحد كساقي مثلث، ثم نفرض في منتصف الخطين بعدًا أصلًا، ثم في منتصف النصف الباقي بعداً أولًا، ثم في منتصف نصف النصف بعدًا ثانيًا، وهكذا على الإجمال لقبول الخط الانقسامات إلى غير النهاية فيوجد أبعاد غير متناهية بحسب العدد متزايدة على سبيل التناقض فيوجد زيادات غير متناهية أيضاً بحسب العدد كل في بعد فيوجد جملة تلك الزيادات في بعد واحد بالدليل المذكور مع كونه محصوراً بين الحاصرين فظهر أن الفرق ليس من جهة أن الانقسامات لم يخرج من القوة إلى الفعل في صورة التناقض[114] وفي صورة التزايد أو التساوي يخرج إلى الفعل لتساويهما في القوة والفعل من جهة أنها مع عدم خروجها إلى الفعل يلزم الاستحالة في التزايد والتساوي بخلاف التناقض، فإنه إنما يستلزم الاستحالة إذا خرج من القوة إلى الفعل.

ثم أوردوا أن التزايد والتناقض متضايفان فحيث وجدت الزيادة المتناقصة في بعد وجدت الزيادات المتزايدة أيضاً فيه فالمحذور لازم.

وأجيب بأن الزيادات المتزايدة التي يستلزم لا تناهي البعد الذي وجدت فيه أن يؤخذ أولاً مقدار معين ثم يوجد مقادير متزايدة كإصبع وإصبعين وأربعة أصابع مثلاً وهكذا في صورة التناقص لا يتعين مقدار يتزايد عليه إلى غير النهاية وكذا لا يوجد المقادير المتساوية لمقدار معين فيها بل أي مقدار فرض في أي بعد كان من الأبعاد المتناهية فأمثاله متناهية فيه بخلاف التناقض منه فإنه يوجد فيه إلى غير النهاية كالنصف ونصف النصف وهكذا إلى غير النهاية.[115]

[ه] خلوة

[في علم الواجب]

استشكلوا في علم الواجب بذاته تعالى سواء كان علمه تعالى حصولياً أو حضورياً [11/ظ] أو إضافة أو غيرها فإنه يقتضي المغايرة بين العالم والمعلوم لأنه لا يخلو عن نسبة على أي حال.

وأجيب أولاً بأن الحضور عدم الغيبة وهو لا يقتضي النسبة لأنه قد يصدق مع الغيبة، وثانياً بأن التغاير الاعتباري كاف فإما أن يعتبر في طرف العالم فقط أو في المعلوم فقط أو فيهما معاً فهذا الجواب تمام على أي احتمال.

أقول: التغاير الاعتباري لا يكفي لأنه إذا كان العالم هو الواجب مع اعتبار[116] وكذا المعلوم هو الواجب مع اعتبار آخر فإما أن ينسب كل من الذات والاعتبار إلى كل من الذات والاعتبار فيلزم أن ينسب الذات إلى الذات في الضمن ولا ينفع اعتبار الاعتبار معه لأن الاعتبار في حكم معلوم آخر حينئذ وأيضاً يلزم أن يكون الاعتبار المأخوذ في جانب العالم عالماً أو كل منهما إلى الذات فقط. فيلزم الاستحالة المهروبة عنها أيضاً أو كل منهما إلى الاعتبار فقط.[117] فيلزم أن يكون العالم حقيقة هو الاعتبار المأخوذ في جانب العالم لا الذات أو الذات إلى الذات والاعتبار إلى الاعتبار فيلزم الاستحالة المهروبة عنها مع زيادة مؤنة وهو التزام كون الاعتبار عالماً بالاعتبار أو بالعكس فيلزم أن لايكون الذات عالماً بالذات بل اعتباره عالماً به وغير خفي ما في كل منهما فالاحتمالات خمس ولا يخفى ما في كل منها وإن كان العالم هو الذات مع الاعتبار والمعلوم هو الذات

---

114 في هامش: (فإن الأمثال في كل جسم متناهية ألبتة ولا يقبل شيء من الأجسام الانقسام إلى المتساويات إلى غير النهاية. بل إنما يقبل الانقسام إلى غير النهاية على سبيل التناقض. منه).

115 ج – إلى جانب الآخر بحيث يكون أوساط الخطوط متقاربة وأطرافها متباعدة على عكس الأول وصورته هكذا ورابعها: أن نفرض وسط الخط المنحني في جانب المبدأ ورأساه إلى حيث يذهب الخطان المتوازيان واصلاً بينهما على عكس الثاني والجواب هو الجواب. ... **خلوة** استشكلوا في علم الواجب بذاته تعالى سواء ...

116 في هامش: (فأما نسبة المجموع من حيث هو مجموع إلى المجموع من حيث هو مجموع فيستلزم ألا يكون الذات عالما ولا معلومًا لأن المجموع غير الأجزاء وحصول الكل بدون الجزء. منه).

117 في هامش: (وأما نسبتها إلى المجموع من حيث هو فتستلزم ألا يكون الذات عالما. منه).

فقط فإما أن ينسب الذات إلى كل من الذات والاعتبار المأخوذ في جانب العالم فيلزم الاستحالة المهروبة عنها مع كون الاعتبار عالماً أو إلى الذات فقط فإما أن ينسب الذات إلى كل من الذات والاعتبار المأخوذ في جانب العالم فيلزم الاستحالة المذكورة أو إلى الاعتبار فقط فيلزم أن يكون العالم هو الاعتبار لا الذات[118] وقس عليه الحال إذا كان العالم هو الذات فقط، والمعلوم هو هو [12/و] بالاعتبار فعليك تفصيله. ثم لا يخفى عليك أنه يجري في علم النفس بذاتها أيضاً بل في كل عالم بنفسها بل في كل ما يتشبث فيه بالتغاير الاعتباري كالعلية مثلاً إذا احترز عن نفي العلية عن الذات واستنادها إلى الاعتبار حقيقة فعليك بملاحظة سائر المواد.

وقفة

اعلم أن مسألة علم الواجب بالأشياء من معارك الآراء فذهب طائفة إلى أن علمه تعالى بالممكنات عين الممكنات والمحقق الطوسي مال إليه وهذا هو العلم الحضوري فإن العلم الحضوري هو المعلوم بعينه بالذات ومتحد معه في الوجود العيني كما صرحوا وذهب بعض آخر إلى أن علمه صورة مجردة غير قائمة بشيء وهي التي اشتهرت بالمثل الأفلاطونية وهي عقول مجردة مدبرة لأنواع الجسمانيات وسيجيء تفصيلها إن شاء الله تعالى. وذهب بعض آخر إلى أنها قائمة بذاته تعالى والظاهر من هذا المذهب كما نقل هو القول بتعدد الصور القائمة لا بإجمالها كما نقله أيضاً العلامة الدواني عن بعض المحققين ومال إليه احترازاً عن وجود الأمور الغير المتناهية في علم الله تعالى وعن تكثير الصفات الحقيقية لاستدلاله على بطلان الغير المتناهي مطلقاً فالإجمال مذهب آخر وظاهر أن المشهور من الحكماء من أن علمه تعالى بالأشياء عين ذاته والتغاير إنما هو بالاعتبار مذهب آخر منهم وحقيقته راجعة إلى نفي صفة العلم مع ترتب آثاره من انكشاف الأشياء إلى الذات وحدها كما حققوا فلا يجامع شيئاً من المذاهب المذكورة وذهب بعضهم إلى أن علمه تعالى بالممكنات منطوٍ في علمه بذاته تعالى وذهب بعضهم إلى أن علمه تعالى صفة ذات إضافة وذهب بعضهم إلى أنه إضافة صرفة وذهب بعضهم إلى أنه لا يعلم غيره تعالى عن ذلك فهذه تسعة مذاهب بحسب الظاهر وإن كان ممكن الإرجاع بعضها إلى بعض وههنا احتمال آخر وهو أن يكون علمه تعالى بالممكنات صوراً حاصلة لها فيه تعالى لا بطريق القيام ولا بطريق الجزئية ولا بطريق [12/ظ] المظروفية التي يلزم انقسام الظرف، كما أبدأ بعض المتأخرين في وجود الأشياء بأنفسها في النفس لا بوجه من الوجوه المذكورة غايته أنه لا نقول إنه علم بل نقول العلم صفة أخرى قائمة بها ولزوم عدم اتصاف الواجب تعالى بعلمه مشترك بينه وبين المثل والحضور لكن الدليل الجاري على بطلان الأمور الغير المتناهية مطلقاً يجري فيها لعدم تناهيها وتمايزها في أنفسها وكذا يلزم عدم كون علمه تعالى موجوداً خارجياً لأنه على تقدير القول به يرجع إلى المثل الأفلاطونية فتأمل.

واعلم أن عينية الصفات للواجب علماً أو غيره مشهورة من الحكماء ولم ينقل في موضع التحقيق خلاف واحد منهم وكذا القول بكون العلم صفة ذات إضافة مشهورة وكذا كون علمه تعالى حضورياً منقول عن بعضهم ومصرح به في كتبه في مواضع عديدة فلا يذهب عليه أن الحضور ينافي العينية،[119] وكذا لا يستلزم الإضافة بل ينافيها إلا باعتبار ودليل عينية صفة العلم مقدوح باحتمال الحضور لأنه لا يلزم من عدم زيادة العلم بأن يكون قائماً به تعالى أن يكون عينه تعالى لجواز كونه نفس الأشياء كما يقول به القائلون بالعلم الحضوري وكذا ما ذكر في بيان كونه حضورياً بإبطال كونه زائداً قائماً به تعالى مقدوح لجواز كونه عيناً له تعالى، ولم يتعرضوا في موضع إلى الخلاف صريحاً ولا إلى القدح في الدليل ويمكن[120] أن يقال القول بالحضور ليس لأنه علم بل علمه تعالى عينه ولكن لما كان العلم مطلقاً ذات إضافة فالقول بالحضور لتتحقق الإضافة المستلزمة لتحقق الظرف لأن القائل بالحضور صرح بأن العلم هو حضور الأشياء أنفسها عنده كعلمنا بذواتنا وبالأمور القائمة بها وإنه أقوى من العلم بارتسام صور

---

118 في هامش: (وكون المجموع من حيث هو معلوم فقط يستلزم عدم كون الواجب معلومًا لأن الكل غير الجزء وأيضًا يلزم حصول الكل بدون الجزء. منه).

119 في هامش: (فإن العلم له إضافتان؛ إحداهما إلى العالم والأخرى إلى المعلوم، فعلى تقدير الحضور لا مغايرة بين العالم والمعلوم إلا بالاعتبار. بل ههنا إضافة أخرى أيضًا وهي إضافة العالم إلى المعلوم ولعلهم يقولون العلم صفة ذات إضافة باعتبار هذه الإضافة، تأمل. منه).

120 في هامش: (اعتذار عن عدم القدح في دليل الحضور وعدم التصريح إلى الخلاف، وأما عدم القدح في دليل العينية فلا يصلح هذا اعتذارًا له لأن الاحتمال باق كاف وإن لم يكن مذهبًا. منه).

الأشياء ضرورة أن انكشاف الشيء على آخر لأجل حضوره بنفسه عنده أقوى من انكشافه عليه لأجل حضور مثاله عنده لأن الحضور حصول للفاعل والحصول حصول للقائل والأول لوجوبه أشد من الثاني لإمكانه على ما قالوا وظاهر أن الارتسام أي الصورة المرتسمة القائمة [13/و] بالنفس نفس العلم فالحضور أيضاً كذلك فلا تغفل عن التساهل فلنرجع إلى تفصيل ما في المذهب ولنورد بعض ما يرد على كل من المذاهب إجمالاً:

أما على المذهب الأول فيرد أن علمه تعالى فاعل بالاختيار بمعنى أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل والاختيار فرع سبق العلم ولا علم قبل الوجود على هذا فلا اختيار ولا ينفع اعتبار التغاير الاعتباري لأنه لا يجعله موجودين حتى يتقدم بأحدهما ويتأخر بالآخر، مع أنه ينقل الكلام إلى وجوده السابق بأنه ممكن صادر بالاختيار أيضاً،[121] وكذا لا ينفع القول بأنه تعالى كما يعلم جميع الأشياء بذاتها حضوراً كذلك يعلم من جهة أن صور الأشياء مرتسمة في العقول لعلم العقول بعللها علماً إشراقياً ارتسامياً واستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول وكون جميع الأشياء معلول الواجب عند التحقيق والعقول وتلك الصور حاضرة عنده تعالى بذاتها كما نقل أيضاً من المحقق الطوسي لأن الكلام في العقل الأول ونفس الصور المرتسمة فيه فإنها ممكنات أيضاً وكذا يلزم تكثير صفاته ومباينة صفاته لذاته بل ألا يكون علمه تعالى صفة قائمة به ولا عيناً له تعالى[122] وأيضاً يلزم حدوث علمه وزواله وكلاهما باطلان للزوم الجهل والنقص.

وأجيب عن الأخيرين بأنه تعالى ليس بزماني ونسبته إلى جميع الأزمنة على السواء كما أنه ليس بمكاني ونسبته إلى جميع الأمكنة على السواء وليس عنده ماض ومستقبل وحاضر كما أشار إليه سيدنا سيد الكل صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله **في قوله**: «ليس عند ربك صباح ولا مساء» ويعلم تقدم بعض الزمانيات على بعض وتأخره عنه بالتقدم والتأخر الذي بين الزمانيات حضوراً ولنمثل لك بمثال في المحسوس تقريباً للأفهام فإن حلقة التسبيح إذا وقع في مركز دائرتها شيء يكون نسبته إلى جميع حبوبه على السواء في القرب والبعد لا يتقدم على شيء منها ولا يتأخر عن شيء مع أن [13/ظ] بعضها يتقدم على بعض بمرتبة أو بمراتب ويعلم أيضاً تقدم بعضها على بعض في الترتيب الذي بينها وكذا المحبوس في البيت الناظر من الباب إلى الخارج يرى ما يحاذيه والخارج منه يرى الجميع أولاً وآخراً معاً كلاً في مكانه فكذا الكل حاضر عنده تعالى دائماً كل في وقته لا بأن يجمع الماضي والمستقبل في كل آن من الآنات الحاضرة بالنسبة إلينا بل هو بذاته تعالى منبسط في جميع الأزمنة وهذا أيضاً لضيق العبارة لترتبه عن التركب والجزء فإن الواقع في مركز دائرة التسبيح نسبته إلى جميع الحبوب على السواء بدون أن يجمع الحبوب في موضع وبدون أن يكون له أجزاء يشغل كل منها تحته وبدون أن يتحرك عليها بنفسه ونحن ما دام محبوسين في حدود الأزمنة لا نقدر على فهمها كما ينبغي وعليه أرباب التحقيق قدس الله أسرارهم ويقولون إن في الرؤيا التي يفسرها يظهر بعد مرور مدة طويلة إنما هي لأن النفس يخرج من تحت تصريف الزمان بقدر صفائها فترى الأزمنة الآتية أو الماضية في وقتها فكلما كانت أبعد ظهوراً أو أثراً يدل على كمال استعداد النفس لرؤيتها البعيد فإن انبساطها أكثر حينئذ والأتم أن يبسط بحيث يرى الأزل مع الأبد والأبد مع الأزل فإن الحبل الممتد المتواصل رأساه حول بيت نرى من باب البيت قطعة منه وهو في حكم الحاضر في الزمان فإذا خرجنا من البيت فوقه نراه من أوله إلى آخره والساكن فيه على حاله الأول فقطعة من الحبل في حكم الماضي عنده وقطعة في حكم الحاضر وقطعة في حكم المستقبل.

---

121 في هامش: (اعلم أن من قال علمه تعالى بالممكنات على الممكنات يمكن أن يحمل كلامه هذا على أن الممكنات ليست إلا الصور العلمية التي حاضرة عنده تعالى في عدمها ووجودها الظلي على السوية من غير زيادة ونقصان في ذواتها ولوازمها العدمية والوجودية، بل لا لها وجود في أنفسها عند المحققين إلا الحضور العلمي الأزلي الدائمي، وهذا معنى قول بعض العارفين الأعيان الثانية أي الموجودات العلمية ما شمت رائحة الوجود وقد أشار الأستاذ رحمه الله في آخر هذا البحث إلى ما حررته ههنا، فليتأمل. ع م).

122 ج + فتامل.

وقال ابن كمونه أيضاً في ربط الحادث على القديم إن ذوات الأشياء مستمرة كالحركة والتجدد إنما هو بسببها فاطلب تفصيل كلامه من **شرح الهياكل** في الهيكل الخامس فأبونا مثلاً لو زال فإنما زال عن مقابلتنا ومقارنتنا لا عن الخارج مطلقاً كمن سافر من هذا البلد فإنه لم يخرج من الأمكنة مطلقاً وكذا الخارج من الآن لم يخرج من جميع الآنات. [14/و]

بل نقول: هو مقارن دائماً للآن الذي كان مقارناً له في النظام الذي وقع فيه فكأنه سافر مع زمانه فالشيء الباقي في مقدار من الزمان كالسنة مثلاً حاضر عنده تعالى في كل جزء من السنة مع السنة تمامها كأنه أشخاص متقالبة ونسبة امتدادي المسافة والزمان بحسب التوهم كنسبة الامتدادين المتقاطعين على قوائم في الوهم يعني لا يكون الزمان منطبقاً على امتداد من امتدادات المكان وإلا لما كان الموجودان في مكانين كالمشرق والمغرب مجتمعين في زمان ألبتة. ولذلك كما يكون الموجود اليوم في بخارى مثلاً مجتمعاً مع الموجود اليوم في القسطنطينية لا بأن نجمع المكانين في مكان واحد بل بأن نبسط الزمان بأن يفرض الامتداد الامتداد الزماني في كل جزء من أجزاء المسافة مقاطعاً على الصفة المذكورة على أنه معين مفروض فالواقع في أي جزء من أجزاء المسافة واقع في ذلك الآن بعينه كذلك يكون الموجود في كل جزء من أجزاء الزمان متعاقباً موجوداً في جزء مفروض من أجزاء المسافة لا بأن يجمع أجزاء الزمان مع ما فيها في آن من الآنات بل بأن ينبسط الحد المفروض من المسافة بأن تفرض المسافة قاطعة للزمان على كل آن من الآنات على الحد المفروض على قياس انبساط الزمان وصورة تقاطعهما هذا في التوهم والتمثيل لأن الزمان ليس من جنس الامتداد المكاني فإن المكان له امتدادات ثلاثة وظاهر أن المقاطع المجموع الامتدادات الثلاث في غاية الخلاف أي على قوائم لا يمكن أن يكون من جنسها والقول بالقطع أيضاً توهم والمراد عدم الانطباق كانطباق الخط بالخط والسطح بالسطح ولا كانطباق الخط بالسطح أو الجسم التعليمي فتتقرب إلى فهم إحاطة الواجب جميع الأشياء زماناً أو مكاناً أو زمانياً أو مكانياً مع تنزهه عن كلها وليس الفرض أن الزمان منقسم في الفرض بل هو امتداد واحد توهماً غايته أنا فرضنا ذلك الامتداد بحسب حدود المسافة وكذا الكلام في المسافة. [14/ظ].

واعلم أن تقاطع امتدادي المسافة والزمان على الوجه المذكور لا ينافي ما اشتهر بينهم من أن الزمان منطبق على الحركة والحركة على المسافة فالزمان منطبق على المسافة لأن انطباق الحركة على الزمان ليس كانطباق الخط بالخط، كما مر. بل امتدادي المسافة والزمان كامتدادي تسبيحين متقاطعين على قوائم مثلاً في الوهم أحدهما ثابت كالمسافة والآخر كالزمان ينزل شيئاً فشيئاً فالشيء المتحرك يتحرك على الامتداد الثابت جزءاً فجزءاً في طوله وكذا النازل ينزل جزءاً فجزءاً في طول نفسه فبإزاء كل حركة في جزء المسافة ينزل جزء من الامتداد النازل على الحد المعين من المسافة وهو موضع تقاطع الامتدادين أو نقول أحدهما ثابت كالزمان والآخر كالمسافة متحرك عرضاً والشيء المتحرك يتحرك طولاً على هذا المتحرك عرضاً فكلما قطع الشيء المتحرك جزءاً من الامتداد المفروض أعني المسافة قطع الامتداد المفروض أعني المسافة جزءاً من الامتداد الآخر أي الزمان فانحل الشبهة المشهورة بأنه يلزم أن يكون الزمان القصير منطبقاً للزمان الطويل إذا تحرك المتحرك كان السريع والبطيء في مسافة واحدة والمسافة القصيرة يلزم أن يكون منطبقاً على المسافة الطويلة عند وحدة الزمان. ولو فرضنا أن الزمان منطبق على المسافة كلها أيضاً كانطباق الجسم التعليمي على الجسم الطبيعي مثلاً فيكون للزمان أجزاء منطبق على أجزاء المسافة لا يكون عدم اجتماع أجزاء الزمان باعتبار هذه الأجزاء وإلا لوجب أن يكون المتغايران مكاناً متغايرين زماناً غير مجتمعين في الزمان بل باعتبار أنه كأنه في كل آن ينزل زمان منطبقاً على كل من المسافة بل آن منطبق عليها ويرتفع بعدها وينزل بعده آخر فعدم الاجتماع باعتبار هذه المنطبقات المتعاقبة ثم لا تغفل بعد القول بحضور الجميع في جريان دليل بطلان وجود الأمور الغير المتناهية [15/و] مطلقاً لاجتماعها في علم الواجب وحضورها عنده كل في وقته وأما على المذهب الثاني فيرد عليه أيضاً أنا لمثل ليس صفة له ولا يوصف الواجب به إلا أن يلتزم وأيضاً يبقى الكلام في العلم بنفس المثل لأنها ليست لها مثل أخرى وإلا لتسلسل وبالعقول والنفوس والأعراض الجسمانية إلا أن يقال في الأعراض إنها ظلال لإشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الأرباب فنفس المثل علم نفس الأجسام وإشراقاتها ونسبها علم أعراض الأجسام.

قالوا: إن الألوان العجيبة في رياش الطواويس علتها رب نوعها وكذا جميع الهيئات؛ فإن تلك الهيئات ظلال لإشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الأرباب النورية وكذا رائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب نوعه فإن الأرباب يفيض عليها من مباديها أنوار أخر عارضة لها ويلزمها نسب مختلفة

فيظهر صورها في أصنافها الجسمانية واطلاعهم به[123] على ذلك بالمشاهدة الحقة المتكررة المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية وإنما حاولوا الحجة لغيرهم ممن ليس من أهل التجريد وجميع المتألهين كهرمس المسمى بوالد الحكماء وفيثاغورس وأفلاطون وحكماء الفرس متفقون على ذلك وأكثرهم صرح بأنه شاهدها وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات أي التعلقات البدنية وشاهدها حتى إن حكماء الفرس سموا كثيراً منها فسموا رب صنم الماء خرداد ورب الأشجار مرداد ورب النار اردبهشت وإلى تلك الأرباب أشار سيدنا الكاشف عن حقائق الأنباء بقوله أتاني ملك الجبال وملك البحار وقال أيضاً عليه السلام إن لكل شيء ملكاً حتى إن كل قطرة من المطر ينزل معها ملك ويقال لذلك العقل المجرد الذي هو رب النوع كل ذلك النوع [15/ظ] إما بمعنى أن نسبة هذا العقل إلى جميع أشخاص نوعه المادي على السواء في الإفاضة بحسب الاستعدادات وإما بمعنى أن رب النوع أصل ذلك النوع وضابطته وقاعدته وقانونه ومداره وإما بمعنى أن رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما يقال للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى أن رب النوع الذي جزئي وذات متخصصة لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة حتى يلزمهم أن يكونوا قد حكموا على الجزئي المجرد عن المادة بأنه كلي كما حمله بعضهم على هذا. واعترض على أفلاطون ثم اعلم أن المثال غير المثل فإنه صور موجودة في عالم متوسط قائمة بنفسها يرى عند النظر في المرآة وعند التخيل فإن رؤية الصور المرئية عند أفلاطون ليس لانطباع الصور في المرآة ولا لكون الصور في الهواء والانعكاس الشعاع لوجوه ذكره بل المرئيات صور جسمانية موجودة في عالم متوسط بين عالمي العقل والحس يسمى بعالمي المثال والبرزخ قائمة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل فمظهر بعضها المرآة ومظهر بعضها الخيال.

ذهب بعض المحققين إلى أن العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيهة بالجوهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً وبالمجرد العقلي في كونه نورانياً، وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي؛ لأنه برزخ وحدٌّ فاصل بينهما، وكل ما هو برزخ بين شيئين لا بد وأن يكون غيرهما؛ بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالَمه.

ثم قال: اللهم إلا أن يقال إنه جسم نوراني في غاية ما يمكن من اللطافة فيكون حداً فاصلاً بين الجواهر المجردة اللطيفة وبين الجواهر الجسمانية الكثيفة فيوافق كلام أفلاطون.[124]

وذهب البعض إلى أن البرزخ الثاني الذي تكون الأرواح فيها بعد المفارقة عن البدن غير البرزخ الأول الذي تكون [16/و] الأرواح فيها قبل مقارنة البدن بلا واسطة بدليل أن مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دورية.[125] والظاهر أن ليس المراد الدور المكاني كدور الشعلة الجوالة؛ بل مثله مثل أن يكون الجسم أبيض ثم أصفر ثم أحمر ثم أخضر مثلاً وحين العود إلى البياض لا يصير إلا حضر أحمر ثم أصفر ثم أبيض بل يصير نيلياً ثم أغبر ثم أبيض مثلاً، وأيضاً الصور التي يلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنما هي صور الأعمال ونتيجة الأفعال السالفة بخلاف صور البرزخ الأولى[126] فيقرب[127] هذا الوجه إلى الوجه الأول إلا أن يحمل كونها دورياً لا على ما حملناها عليه ففيه ما فيه.

ثم قال: ويسمى الأول بالغيب الإمكاني والثاني بالغيب المحالي لإمكان ظهور ما في الأول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني إليها إلا في الآخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الأول لذلك يشاهد كثير منا ويكاشف البرزخ الأول فيعلم ما يريد أن يقع في العالم الدنياوي من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى والله هو العليم الخبير.

---

123 ج — به.

124 في هامش: (ولا يتوهم أن البرزخ المنقول من أفلاطون قبيله هو هذا البرزخ الأولي لأنه كان برزخ الأجسام وهذا برزخ الأرواح والكلام ههنا فيها وبرزخها. منه).

125 في هامش: (هذا يدل على أن يكون لكل مرتبة مراتب الوجود برزخين إلا لليقين الأول وآخر الدور ولعله يلزم ويقال غايته أنه لم يصطلح عليه. منه).

126 في هامش: (لأنه لا حاجة إلى الحمل على غير ما حمله وليس اللازم إلا القرب والقرب مطلقاً لا يضر. منه).

127 في هامش: (إنما قيل يقرب لأن الدليل الأول لا نفرض فيه بأن البرزخ الثاني ماذا صور الأعمال ونتيجة الأفعال أو لا بخلاف الثاني فإن المدار فيه على أن البرزخ الثاني هي صور الأعمال ونسخة الأفعال؛ سواء كانت مراتب تنزلات الوجود ومعارجه مطلقًا دورية أو لا. وأشير إلى هذا بقوله فيه ما فيه لأن القرب مطلقًا لا يضر ما لم يضر مآلهما واحداً. منه).

أقول: لا يخفى أنه يرى كثير منا الموتى في المنامات والغيبة على أحوال مختلفة وصور متفاوتة سعادة وشقاوة ويعتقد أنه فلان قد مات في وقت كذا بل قد يسأل عنه أحوال الغير[128] بل ندعي أنه لا يوجد شخص لا يرى أمثال هذه المنامات فمن أين علم أن هذه ليست بمكاشفة أحوال الموتى سواء كان لها تغييراً من لا غايته أنا لا نجزم اليوم وفي مكاشفة البرزخ الأولي لا جزم أيضاً إلا لقليل فإنه قد يقع في المرئيات خلط تغييراً أو غيره والله أعلم بأسرار عباده فتأمل بعد.

وأما على المذهب الثالث فيرد أنه يلزم تكثير الصفات الحقيقية وكونه تعالى فاعلاً وقابلاً بالنسبة إلى تلك الصور وكون معلوله الأول غير مباين لذاته وكونه محلاً لمعلولاته إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء هكذا ذكره المحقق الطوسي وأشار بقوله مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء إلى أنه [16/ظ] لا يمكن القول بهذا مع حفظ ظواهر قوانين الحكمة وإلا فللمنع مجال.

أقول: بل يلزم عدم تناهي الصفات الحقيقية والأدلة الدالة على بطلان الأمور الغير المتناهية مطلقاً يبطله لكن التناهي أيضاً محال لاستلزامه تناهي القدرة والفعل من الله تعالى فاطلب التفصيل من الكتب المبسوطة.[129]

وأما على المذهب الرابع وهو ما اختاره العلامة الدواني من أنه ارتسامي إجمالي فيلزم كونه فاعلاً وقابلاً وكون معلوله الأول غير مباين وكونه محلاً لمعلولاته وأيضاً العلم الإجمالي باطل مطلقاً خصوصاً في الواجب بدليل ذكره الإمام الرازي وما أورد عليه فمردود وسنذكره عن قريب في وقفة على حدة إن شاء الله تعالى.

وأما المذهب الخامس وهو المشهور من مذهب الحكماء وعليه أرباب التحقيق فإنما يرد عليه أن العلم ذات إضافة مطلقاً فيقتضي طرف إضافة ألبتة وليست الأشياء موجودة دائماً ويرد هذا على السابع والثامن أيضاً.

قال العلامة الدواني في **شرحه للعقائد العضدية** حين أورد على القائلين بأن علمه إضافة أو ذات إضافة إنه يلزم وجود الأمور الغير المتناهية في علمه إذ لا شك أنه لا يكون عالماً ما لم تتحقق الإضافة[130] والقول بتحقق أصل الصفة وحدوث التعلق لا يكفي ولا يسمن ولا يغني من جوع كما يقول به الظاهريون من المتكلمين لا مخلص إلا بأن يقال بوجود الممكنات في العلم البسيط الإجمالي قائماً به تعالى وإن نقل الكلام إلى وجود الصفة نختار أنها بالإيجاب لأنها عين الصفة في هذا الوجود[131] ولا يدفع عن السابع والثامن إلا بتكلف بعيد.[132]

أقول: بل الحق أن يقال كما أجيب به عما أورد على القائلين بالحضور من حدوث علمه تعالى وزواله بأنه كما أن نسبة الواجب إلى جميع الأزمنة والأمكنة على السواء كذلك نسبة صفاته تعالى [17/و] حقيقية أو إضافية سواء عليهما.

فنقول: صفاته الإضافية في الأزل متعلقة بأطرافها في وقتها ويلتزم قدم الصفات مطلقاً حقيقية أو إضافية وبه يستخلص[133] عما يرد على دليل قولهم لا يقوم بذاته حادث من النقض بالإضافيات فإن جوابهم عنه لا يشفي العليل ولا يسقي الغليل لأن بقولهم الكمال أو الممكن في الصفات الإضافية حدوثها لا ينحسم مادة الشبهة لأن الحدوث لا يعين وقتاً معيناً فإنها في أي وقت حدثت فلو حدثت قبله بيوم أو يومين أيضاً مثلاً كان

128 ج: القبر.

129 في هامش: (وإذا لم يكف فيه الإجمال وسيجيء الكلام فيه أيضًا. منه مد ظله).

130 في هامش: (ونفي العلم يستلزم نفي الاختيار. منه).

131 في هامش: (فيكون طرف إضافة العلم نفسه ولا يخفى ما فيه. منه).

132 وانظر: الدوّاني، *شرح العقائد العضدية*، 15-16.

133 في هامش: (فظهر أن له مخلصين سوى ما ذكره العلامة؛ أحدهما التزام قدم الإضافات بالوجه المذكور، وثانيهما أن يقول القائل بالإضافة وبارتسام الصورة أيضًا غير علم لكنهم جعلوا الخلاف في الوجود الذهني من متفرعات الخلاف في تفسير العلم فمن قال بأن العلم إضافة لا يقول به وإن كان المناسب في التفريع العكس. منه مد ظله).

حادثاً أيضاً فلا يتعين الحدوث في الوقت المعين، كيف والقائلون بالحضور أيضاً يقولون بقدم إضافة ما فإن الحضور إضافة والمحضِر به والمحضَر به إضافيان ولا شك في قدمها.

ثم قال:[134] لا يمكن هذا القول على من يقول بالعلم الحضوري لأنه ليس للأشياء وجودان في الخارج حتى يتقدم بأحدهما ويتأخر بالآخر مع أنه ينقل الكلام إلى الوجود السابق ويفهم من كلامه هناك أن البحث من جهة كون الإضافة لازماً للعلم عام.[135]

ثم أشار إلى وروده على الخامس وجوابه بأن الممكنات حاصلة[136] في علمه تعالى غير قائمة به وغير موجودة في الخارج وعلمه عين ذاته بالمعنى المذكور كما أبدأه بعض المتأخرين في حصول الأشياء بأنفسها مع عدم كونها علماً.

وأجاب به عما يرد[137] على ما اختاره من العلم الإجمالي البسيط وأما على السادس فقد أورد العلامة الدواني عليه بأن الانطواء لا معنى له فإن العلة والمعلول متباينان ولا ينطو أحد المتباين في الآخر والممكنات معلولات الواجب فكيف الانطواء؟

وقال: وإنهم ذكروا أن علمه تعالى علم حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير أن [17/ظ] يكون هناك صورة أخرى فلا بد أن يكون للمعلول وجود في الخارج حتى تكون الصورة العينية بعينها الصورة العلمية ومن البين أن وجود العلة ليس بعينها وجود المعلول حتى تكون صورتها العينية منطوية على صورتها العلمية.

أقول: هذا يرد إذا قيل بوجود الممكنات أصالة كوجود العلة ومع ذلك حكم بأنها منطوية فيه ولكن هذا يشبه كلام أرباب التحقيق قدس الله تعالى أسرارهم ونقله منهم مثل ما قالوا من أن الأعيان ما شمت رائحة الوجود وإنما على عدمها الأصلي والممكنات شأن من شؤونات الواجب ووجه من وجوهه وإنما ينسب إليه الوجود البحت القائم بذاته بنحو علاقة بل ينسب الأعيان إليه.

من وتو عارض ذات وجوديم مشبكهای مشكات وجوديم

وبهذا الاعتبار يقال لها إنها موجودة ومع قطع النظر عنه ليس لها وجود لا أصالة ولا تبعاً فللممكنات من حيث الانتساب إليه تعالى ظهور فقط ووجودها بلا وجود وبدون الانتساب لا وجود ولا ظهور فظهور المعلول ليس إلا ظهور العلة ووجودها لأنه ليس له في نفسه وجود ولا ظهور[138] وهذا هو معنى الانطواء وحضور المعلول في حضور العلة ولعله إلى هذا أشار حيث قال بعده ولنا في تحقيق مذهبهم كلام يعلو عن طور الكلام.

وأما السابع والثامن فقد عرفت ما فيه وما عليه وله في الخامس وأما التاسع فإتقان الأفعال وأحكامها ودقائقها وبدائعها وعجائبها وغرائبها الدالة على كمال حكمة صانعها وغاية شوكة مبدعها يبطله والتغير في المعلومات لا يفضي إلى نفي علمه تعالى سواء قلنا بالتغير في الإضافات أو بقدمها كما مر والتفصيل تطويل [18/و].

وقفة ثانية

استدل الإمام على بطلان العلم الإجمالي بوجهين: الأول: أن تلك التفاصيل إن كانت معلومة وجب أن يتميز كل واحد منها من غيرها فيكون التفصيلي حاصلاً وإن لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلاً. نعم ربما كان حالة من أحوالها معلومة تفصيلاً فما هو معلوم مفصل وما ليس

134 في هامش: (في دفع لزوم الإيجاب في إيجاد الممكنات لعدم سبق العلم. منه مد ظله).

135 في هامش: (لا يختص بكون العلم إضافة أو صفة ذات إضافة. منه مد ظله).

136 في هامش: (لكن يبقى الكلام في أن الممكنات باعتبار هذا الحصول أيضًا ممكنات صادرة عنه تعالى بالاختيار أم لا، والظاهر هو الأول. منه مد ظله).

137 في هامش: (من نقل الكلام إلى وجود الصفة. منه مد ظله).

138 ج – فظهور المعلول ليس إلا ظهور العلة ووجودها لأنه ليس له في نفسه وجود ولا ظهور.

بمفصل ليس بمعلوم. وأجيب بأن صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معاً لكن العقل لم يحدق النظر إلى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصداً إلا إلى الجملة فإذا شرع في المسألة وقررها شيئاً فشيئاً وحدق النظر إلى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسألة حصل له في العلم مرتبة أخرى مفصلة متميزة بالبديهة ونظيرها بين من المحسوسات أن يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر إليها.

والثاني: أنه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة لأن الصورة الواحدة لو طابقت أموراً مختلفة لكانت متساوية في المهية لتلك الأمور المختلفة فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب أن يكون لكل واحد من المتكثر صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك. نعم إنه قد يحصل الصور المتعددة لأمور متكثرة كأجزاء المركب تارة دفعة كما إذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما إذا تصور أجزاؤه واحداً بعد واحد فإن أرادوا بما ذكروه من العلم الإجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة وأخرى مترتبة فلا نزاع فيه إلا أن الإجمال بهذا المعنى لا يكون متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لأن حاصله راجع إلى أن العلوم قد يجتمع في زمان واحد [18/ظ] وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس إلى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالم بالجواب إجمالاً لا تفصيلاً[139] لترتبه على التقرير فمردود بأن لذلك الجواب حقيقة ومهية وله لازم وهو أنه شيء يصلح جواباً لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك أنا إذا عرفنا النفس من حيث إنها شيء محرك البدن فإن لازمها أعني كونها محركة للبدن معلومة تفصيلاً وحقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر أيضاً أن العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة. وأجيب بأنه إذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صورة متعددة بحسب تلك الأجزاء والعقل حينئذ متوجه قصداً إلى ذلك المركب دون أجزائه فإنها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرَض عنه الذي لا يلتفت إليه فإذا توجه العقل إليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصداً منكشفة بعضها من بعض انكشافاً تاماً لم يكن ذلك الانكشاف حاصلاً في الحالة الأولى مع حصول صور الأجزاء في الحالتين معاً.

وقوله: المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب. قلنا: الكلام فيما إذا كان المركب حاصلاً في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فإن ذلك ليس علماً بأجزائه لا تفصيلاً ولا إجمالاً. وأما قوله: العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة فجوابه أنا إذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالإمكان العام فلا شك أنا حكمنا [19/و] على جميع أفراد الشيء فلا بد أن يكون معلومة ولا علم بها في هذه الحالة إلا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها فإن العقل جعل هذا المفهوم آلة ملاحظة تلك الأفراد حتى أمكنه الحكم. وتلخيصه أن المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على أفراده. وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة أفراده فيصح حينئذٍ أن يحكم على تلك الأفراد دونه.[140]

أقول: الحق أن يجعل الدليلان دليلاً واحداً بأن يرد في الصورة الحاصلة بأنها إما مطابقة على كل واحد واحد من الأفراد دون الكل المجموعي أو على الكل المجموعي دون الكل الأفرادي أو عليهما معاً إذ عدم الانطباق على شيء من الكل المجموعي والكل الأفرادي وكذا المطابقة على بعض فقط ظاهر البطلان وعلى الأول يلزم انطباق صورة واحدة على أمور متخالفة بالحقيقة لاختلاف الحقيقة المختصة بكل واحد واحد من الأفراد والمعلوم والحاصل حقيقة في الذهن في قولنا كل شيء ممكن بالإمكان العام إنما هو المفهوم الكلي دون الأفراد بل هي حاصلة بالعرض وقد حقق العلامة الدواني أن الحاصل حقيقة في موضوع القضية الطبيعية والمتعارفة إنما هو المفهوم دون الأفراد لكن وجود الطبيعة في الذهن قد ينسب إلى أفرادها بالعرض لسراية حكمه عليها وكونه مرآة لملاحظتها كما في موضوع القضية المتعارفة. والحاصل أن الأفراد في الوجود الذهني في حكم الانتزاعيات بالنسبة إلى الوجود الخارجي كالأعمى فإنه ليس له وجوداً حقيقة بل ينسب وجود موضوعه إليه بالعرض وفي الذهن إنما هو الموجود

---

139 ح: بالجواب تفصيلاً لترتبه.

140 في هامش: (لأن الأول مبني على انطباق الصورة على المجموع فقط، والثاني مبني على انطباقها على آحادها؛ إما وحدها أو مع المجموع. منه مد ظله).

المهية الكلية لأنها الحاصل حقيقة لكنه بحيث يمكن انتزاع الأفراد منه ويسري حكمه إلى أفراده بخلاف موضوع القضية الطبيعية فإنه في حكم زيد [19/ظ] البصير الذي لا ينتزع منه العمى حيث لا ينتزع منه الأفراد فهذا هو الفرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء على أنه كيف يمكن أن يلتزم أن علم الواجب بالأشياء على الوجه الكلي. مع أنهم كفروا الحكماء من هذا الوجه وعلى الثاني، فإما[141] أن يحصل صور الأجزاء في ضمن صورة الكل غايته غير مخطرة بالبال غير ملتفت إليها أو لا فعلى الأول يلزم وجود الأمور الغير المتناهية في علم الواجب متمايزة غايته غير مخطرة بالبال وأيضاً[142] العلم الإجمالي بعد مرتبة العقل بالفعل وهو مرتبة المشاهدة كما بين في مراتب النفس ولا فرق بين المشاهدة والإخطار والالتفات وإلا لم ينحصر مراتب النفس في الأربعة وأيضاً[143] لا معنى للتفاوت في علم الواجب بالمعلومات وأيضاً لا شك أن الإخطار بالبال نحو وجود للكل والجزء علة مهية الكل فيجب وجود الجزء بأي نحو وجد الكل وعلى الثاني يلزم وجود الكل بدون الجزء وعلى هذا القياس الاحتمال الثالث وهو انطباق الصورة العقلية على الكل الأفرادي والكل المجموعي معاً، ولا تغفل أيضاً عن قوله: فيصح حينئذٍ أن يحكم على تلك الأفراد دونه فإن اتصاف الفرد عين اتصاف الطبيعة وهو أيضاً مصرح به في كلام العلامة الدواني.

[٦] خلوة

[دليل إثبات الواجب في مسلك لم يتوقف على إبطال الدور والتسلسل]

منعوا في دليل إثبات الواجب في مسلك لم يتوقف على إبطال الدور والتسلسل احتياج مجموع السلسلة من حيث هو إلى علة أخرى وراء علل الأجزاء مستنداً بأن وجود المجموع ليس إلا مجموع وجودات الأجزاء فلا يحتاج إلى علة سوى علل الأجزاء.

أقول: مستعيناً بالله لما كان للمجموع احتياج وراء احتياجات الأجزاء فإن الأجزاء سواء لم يحتج بعضها إلى بعض أو احتاج فالكل محتاج إليها فعند احتياج بعض الأجزاء بعضها إلى بعض يحتاج الكل إلى الجزء المحتاج إليه [20/و] من وجهين، وقد تقرر عند الحكماء أن علة الاحتياج[144] هو الإمكان فلا بد من إمكان يكون علة لهذه الحاجة وليس هو مجموع إمكانات الأجزاء لأن أثر مجموع إمكانات الأجزاء وهو مجموع احتياجات الأجزاء والإمكان كيفية نسبته الوجود فلا بد بحذاء هذا الإمكان وفي مقابلته من وجود يكون هذا الإمكان كيفية نسبته ولا يضر في هذا كون الإمكان كيفية نسبة مفهوم الوجود لا الوجود الثابت على الموجود لأن مصداق هذا المفهوم العام في كل ممكن وجود آخر خاص والكلام فيه.

لا يقال: يجوز أن يخالف حكم الكل المجموعي على الكل الأفرادي.

لأنا نقول: مخالفة حكم الكل المجموعي على الكل الأفرادي في المركب الاعتباري إنما هو بأن يكون للكل المجموعي مجموع أحكامك الأفراد نعم في المركب الحقيقي يخالف بأن لا يكون حكمه مجموع أحكام الأجزاء بل نوعاً آخر كما في النبات والحيوان مثلاً فإنه مرتب للمجموع من حيث هو مجموع أثر ليس هو مجموع آثار العناصر الأربعة وهذا هو معيار التركيب الحقيقي والاعتباري كما صرحوا به فعلى هذا يجب أن يكون مجموع الإمكانات مركباً حقيقياً لأن الاحتياج إلى الجزء مع قطع النظر عن احتياج جزء آخر إليه ليس أثر إمكان جزء من أجزائه ولا مجموع آثار مجموع إمكانات الأجزاء لأنه مجموع الاحتياجات.

فإن قيل: يتوجه مثله على القول بأن للكل وجوداً وراء وجودات الأجزاء فإن هذا الوجود ليس هو وجود جزء من الأجزاء ولا مجموع وجودات الأجزاء فيخالف حكم الكل المجموعي حكم الكل الأفرادي خلاف المركب الحقيقي لأجزائه. فيجب إما الالتزام التركيب الحقيقي في كل مجموع

141 في هامش: (هذا الوجه يبطل الإجمال في علم الواجب فقط لا مطلقًا. منه مد ظله).

142 في هامش: (هذا الوجه عام. منه مد ظله).

143 في هامش: (هذا الوجه يبطل الإجمال من علم الواجب فقط. منه مد ظله).

144 ج – أن علة الاحتياج.

موجود أو تجويز كون وجود المجموع مجموع [20/ظ] الوجودات أو إمكانه مجموع الإمكانات واحتياجه غير مجموع الاحتياجات أي لا يكون منحصراً فيها.

قلنا: حكم الشيء ما يتفرع على وجوده وتحققه بأي نحو كان وظاهر أن الوجود ليس من هذا القبيل فإن أورد أن الاحتياج أيضاً كذلك كما قالوا أمكن فاحتاج فأوجد فوجد نقول المراد من الاحتياج الاحتياج المتأخر عن الوجود الثابت كالإمكان المتأخر عنه فإن المعلول الممكن محتاج إلى علته ما دام موجوداً فكما أن الممكن الموجود محفوف بالوجودين والإمكانين السابق واللاحق بالنسبة إلى الموجود كذلك محفوف بالاحتياجين السابق واللاحق بالنسبة إليه فكما أن الاحتياج السابق معلول الإمكان السابق كذلك الاحتياج اللاحق معلول الإمكان اللاحق أي الإمكان الذي هو كيفية نسبة الوجود الثابت لا كيفية نسبة مفهوم الوجود إلى المهية فإنها هي الإمكان السابق الأزلي فالإمكان السابق وإن كان علة بالنسبة إلى الوجود الثابت لكن الإمكان اللاحق معلول له فكذا الاحتياج السابق وإن كان علة للوجود الثابت لكن الاحتياج اللاحق معلول له وحكم من أحكامه.

وقد قرَّر السيد قدس سره كون الإمكان السابق كيفية نسبة مفهوم الوجود لا الوجود الثابت وكون اللاحق كيفية نسبة الوجود الثابت في مواضع في **حواشي شرح حكمة العين** الأول في بحث المهية حيث قال المصنف وذهب بعضهم إلى أن البسيط غير مجعول إلخ، والثاني في بحث القدم والحدوث حيث قال المصنف والحدوث لا يكون علة الحاجة، والثالث في المقالة الرابعة في بحث إثبات العقل حيث قالوا مجامعة الإمكان لا يستلزم إمكان المجامعة [21/و] فارجع إلى مواضع النقل.[145]

فإن قيل: لما جاز كون الإمكان السابق متقدماً على الوجود الثابت واللاحق متأخراً عنه فليجز أن يكون الاحتياج السابق معلول الإمكان السابق والاحتياج اللاحق علة الإمكان اللاحق والإمكان اللاحق معلولاً له على عكس الاحتياج السابق.

قلنا: لا بد للاحتياج اللاحق من علة فإما هي الإمكان فالحال كما ذكر أو الوجود فيكون من متفرعات الوجود وأحكامه فلا يكون علته مجموع الوجودات لعدم وحدته الحقيقية ولا واحداً منها فلا بد من وجود آخر فيثبت المدعى أيضاً لكن الحق في الجواب أن يقال تقدم احتياج الشيء على وجوده لا ينافي تأخره عن إمكانه السابق على وجوده وكونه حكماً من أحكامه فالإمكانات السابقة على وجود المجموع لو اقتضى وجود احتياج المجموع وراء احتياجات الأجزاء لكان ذلك الاحتياج حكماً من أحكامها مخالفاً لحكم كل واحد من الإمكانات مجموعها ثم لا يخفى عليك حينئذٍ أن العلة المستقلة بهذا الوجود لا يجب أن تكون علة وجودات الأجزاء أيضاً كما في المركب من الواجب والممكن فإن علته لا يجب أن تكون علة لأجزائه لعدم إمكان جميع أجزائه فيجوز أن تكون علة المجموع من حيث هي مجموع باعتبار هذا الوجود الزائد جزؤه ولا يلزم كون ذلك الجزء علة لنفسه لأن وجودات الأجزاء ليست جزءاً من هذا الوجود الزائد ومعلوليته وطلبه العلة إنما هي باعتبار هذا الوجود وأما باعتبار وجودات الأجزاء فقد وجد علتها وهي مجموع علل الأجزاء.

وقفة

اعلم أنه بعدما قرر العلامة الدواني في **رسالته لإثبات الواجب** في المسلك الأول[146] أنه لا بد من علة لمجموع السلسلة [21/ظ] من حيث هو مجموع غير المجموع نفسه وجزئه. قال: والموجود الخارج عن سلسلة جميع الممكنات واجب وهو المطلوب كتب بعض الناظرين فيها والأولى أن يقال والخارج عن سلسلة جميع الممكنات إما واجب لذاته أو مستلزم له لأن المركب من الواجب والممكن خارج عن السلسلة المعروضة لأن الكلام في المركب من الممكنات الصرفة وليس بواجب.

145 وانظر: السيد الشريف الجرجاني، *حواشي شرح حكمة العين*، 13-15.

146 وانظر: الدّوّاني، *رسالة إثبات الواجب القديمة*، 64.

أقول: منشؤه ما أجاب به العلامة في تلك الرسالة عن النقض بالمركب من الواجب والممكن على المقدمة القائلة بأن علة المركب يجب[147] أن يكون علة لأجزائه بأن الكلام في المركب من الممكنات الصرفة وليس المركب من الواجب والممكن كذلك ولكن لم يحسن التدبر فيه لأن معنى كونه مركباً من الممكنات الصرفة أن لا يكون الواجب واحداً من آحاده لا أن لا يكون جزءاً من آحاده فإن المركب من الواجب والممكن واحد من آحاد السلسلة داخل فيها والواجب ليس واحداً من آحاد السلسلة بل جزء واحد من آحادها فيكون المركب داخلاً في السلسلة والواجب خارجاً.

لا يقال: كون المركب جزءاً يستلزم كون الواجب جزءاً لأن جزء الجزء جزء لأن جزئية المركب وعده واحداً من آحاد السلسلة من حيث إمكانه وليس الواجب جزءاً له من حيث إمكانه بل من حيث الذات بل لو كان مركب من الممكنين مثلاً واحداً من آحاد السلسلة لكان جزؤهما أيضاً من آحاد السلسلة معتبراً فيها على حدةٍ فاعتبار الكل من حيث إمكانه لا يستلزم اعتبار الجزء من تلك الجزئية أصلاً كيف واللازم من التقرير هناك أن يكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً لا أن لا يكون مركباً من الواجب أيضاً حيث قالوا لا شك في وجود ممكن ما كالمركبات [22/و] أو موجوداً ما فإن كان واجباً ثبت المطلوب وإن لم يكن واجباً فلا بد له من علة فينقل الكلام حتى يتسلسل ثم نأخذ مجموع السلسلة بأن علته ماذا إلى آخر الدليل ولم يظهر من التقرير المذكور أنه لم يتركب شيء من الآحاد من الواجب أيضاً بل أجزاء المركب ملحوظة باعتباره في نفسه وجوباً وإمكاناً وقد بين ذلك الناظر نفسه فائدة قوله كالمركبات بأن التمثيل بالمركب لأنه أظهر إمكاناً فقد جوز الوجوب في الأجزاء وبسائطه ظاهر أو لم ننقل الكلام إلى أجزاء تلك المركبات المفروضة في السلسلة أصلاً تأمل حق التأمل.

[٧] خلوة

[الجزء الذي لا يتجزأ]

أدلة سنحت لي في إبطال تركب الجسم من أجزاء لا يتجزأ متقاربة المأخذ بعضها عن بعض أولها أن المقياس بل كل ما له ظل قد يزيد ظله عليه وقد يساوي وقد ينقص إلى أن ينعدم أو يتقرب إليه فإذا كان مركباً من عشرة أجزاء لا تتجزأ مثلاً فإذا نقص الظل جزءاً بأن يكون الظل تسعة أجزاء مثلاً لزم أن يكون ظل جزء أقل منه فينقسم الأجزاء كلها وهكذا إلى أن يصل الظل إلى غاية النقصان أو ينعدم ولا مجال لأن يقال هذا الظل ظل لبعض الأجزاء لأن المضيء لم يصل إلى سمت رأس شيء من الأجزاء بل لو وصل إلى سمت رأس المقياس لا يعدم الظل بالمرة وثانيها أنه إذا زيد الظل جزءاً أو جزئين أو ثلاثة أجزاء مثلاً فالزائد يجب أن يخصص إلى أجزاء المقياس فأجزاء المقياس إن كانت عشرة أجزاء وكان الزائد من الظل جزءاً واحداً يجب أن ينقسم الجزء الزائد إلى عشرة أقسام وإن كان الزائد جزئين يجب أن ينقسم كل واحد إلى خمسة أقسام وهكذا وثالثها أنه إذا كان أجزاء المقياس فرداً [22/ظ] كخمسة أجزاء مثلاً ولا شك أن الظل بعد المساواة للمقياس ينعدم في بعض المواضع في بعض الأوقات أو يقرب إليه بأن ينقص من النصف فيجب أن يصل الظل في وقت النقصان إلى النصف ونصف الخمسة اثنان ونصف جزء فيلزم الانقسام وهكذا يمكن أن يفرض كل جزء من منتصف ظل المقياس المفروض وإن كان مما لا حاجة إليه لحصول المرام بدونه أيضاً بل كل ما ليس لأجزائه كسور صحيحة عدداً من العشرة والتسع والثمن والسبع إلى غير ذلك إما جميعاً كإحدى عشرة من العدد فإنه ليس له كسر صحيح من الكسور التسع أو بعضاً كالعشرة فإنه ليس له بعض الكسور ويجب أن يصل الظل في النقصان إليه فإنه يستلزم الانقسام مثلاً إذا نقض ظل عشرة أجزاء عن مثلها بجزء أنقص العُشر وإذا البعض بجزئين انتقص الخمس فانتقاص التسع والثمن والسبع والسدس إنما هو بعد انتقاض الجزء الأول.

وقيل: تمام الجزء الثاني فينقسم وهكذا ولكن للمناقشة في هذا الدليل مجال بأن لا يسلم الخصم أن لكل مقدار نصفاً أو كسراً من الكسور المذكورة كما في العدد فإن النصف إنما هو للأعداد الأزواج دون الأفراد وكذا سائر الكسور، قد لا يكون في بعض الأعداد كما مر مثاله سيما المتكلمون

[147] ج – يجب.

المنكرون للكم المتصل[148] وأقسام المقدار كلها ورابعها أنا إذا فرضنا سطحاً مستديراً مركباً من الأجزاء فيمكن أن يفرض فيه أنصاف أقطار متقاطعة كلها توجه على المركز فإذا فرضناها خطين بينهما ربع دور وتقاطع في المركز وحصل زاوية عنده فلا شك أن وترها الذي هو طرف السطح فليكن أربعين جزءاً أطول من وترها الذي في وسطه فليكن عشرين جزءاً [23/و] وهكذا إلى المركز بل إن لم ينتهي إلى جزء واحد عند الزاوية بلا واسطة فلا أكثر من جزئين ألبتة وهذا هو الوتر الأقرب فإذا فرضنا خطاً خارجاً بل نصف قطر من كل جزء من الوتر الذي في الطرف إلى المركز يجب أن يقطع كل من أنصاف الأقطار المفروضة كلاً من الأوتار في موضع غير ما قطعه كل من الآخر لفرض ملاقاة الكل في المركز وامتناع ملاقاة الخطين المستقيمين المتقاطعين في غير نقطة واحدة فيجب أن ينقسم كل من الأوتار بعدد أجزاء الوتر الطرفي مع أن عدد أجزائه أقل من عدد أجزائه على التفاوت فيلزم أن ينقسم الأجزاء أنفسها على التفاوت بل يجب أن ينقسم الجزء الواحد الذي هو الوتر الأقرب على تقدير وإلا فالجزءان بعدد أجزاء الوتر الطرفي بل أزيد منه أيضاً إذا فرض وتر أبعد منه وهكذا ولا يرد مثله إذا فرض الجسم البسيط متصلاً واحداً قابلاً للانقسام إلى غير النهاية بمعني انه لايقف عند حد لأنه كما يقبل الوتر المحيط الانقسام إلى غير النهاية كذلك كل من الأوتار المتوسط والقريب بل لا يتعين القريب أيضاً لقبول كل امتداد القسمة إلى غير النهاية حينئذٍ يقبل الانقسام إلى غير النهاية وما يرد على قبول الجسم الانقسام إلى غير النهاية من إمكان غير المتناهي ولزوم الجزء الذي لا يتجزأ أيضاً وإن لم يختص لزوم الجزء بالوجه الذي سيذكر بالقول بقبول الانقسام إلى غير النهاية فسنورده مع جوابه في وقفة إن شاء الله تعالى وتقدس وخامسها أنا إذا طبقنا امتدادين فليكن كل منهما مركباً من خمسين جزءاً مثلاً فإذا رفعنا أحد طرفي أحد طرفي أحدهما وأثبتنا طرفه الآخر والآخر على حاله ووضعه [23/ظ] السابق فلا شك أن الجزء الذي هو رأس الامتداد المرفوع لا يحاذي رأس الامتداد الثابت بل جزءاً آخر من ذلك الامتداد فليكن حد الأربعين مثلاً ويظهر هذا إذا علق ثقيل على رأسه المرفوع وأثبت الطرف الآخر منه على حاله كطرف الثابت محاذياً لطرف الثابت على ما كان عليه في وضعه السابق ولا شك أيضاً أنه لا شيء من أجزاء المرفوع لا يحاذي شيئاً من أجزاء الثابت وتقدم الترجيح فإذا حاذى كل جزء من المرفوع لجزء من الثابت لزم تساوي عدد أجزاء الامتدادين بعد إسقاط العشرة من أحدهما فرضاً والمفروض أنهما كانا متساويين قبل الإسقاط ولا يرد هذا على تقدير الاتصال وقبول القسمة إلى غير النهاية غايته لزوم مقابلة كثير من أحدهما للقليل من الآخر بسبب اختلاف الوضع وفي كل مرتبة في مقابل قابل القسمة إلى غير النهاية قابل القسمة إلى غير النهاية وإن اختلف في الصغر والكبر بخلافه والفرق للفرق بين فعلية الأجزاء وعدمها وسادسها أنا إذا فرضنا خطاً وأثبتنا أحد طرفيه وحركنا طرفه الآخر إلى أن حدثت زاوية عند الطرف الثابت فلا شك أن رأس هذا الخط في الوضعين مسامت في خارج مسافته من جهة امتداده بحسب امتداد الأجسام إلى أجزاء يحصل منها بحسب الوضعين خطان غير متوازيين متقاربان في طرف رأس الخط متباعدان في الطرف الآخر بينهما سطح مركب من أجزاء لا يتجزأ يمكن أن يفرض فيه خطوط متوازية متواصلة إلى الخطين متفاوتة في الطول والقصر على ما هو شأن الأوتار مختلفة في القرب والبعد بالنسبة إلى رأس الخط فإذا زال رأس الخط حين الحركة في [24/و] مسافته من مسامته[149] جزء من الخط الطويل البعيد عن رأس الخط فإما أن يزول أيضاً من مسامته تمام جزء من أجزاء الخط القريب القصير أو أكثر فيلزم تساوي أجزاء القصير لأجزاء الطويل وهو باطل أو زيادتها عليها وهذا أفحش أو عن مسامته بعض جزء فيلزم الانقسام وهذا الدليل وإن كان قريب المأخذ من وجه دليل ذكر في حركة الرحى بعد فرض الطوف الصغير والكبير لكن المتحرك فيما ذكرنا واحد وهو رأس الخط بخلاف الرحى فإنه متعدد هناك فيجوزون فيه سكون بعضه وحركة بعضه الآخر كما صور بفلك الرحى وسكون بعض أجزائه وحركة بعضه الآخر وأجيب به هناك واحتيج في رده إلى ما احتيج.

وقفة

اعترضوا على قول الحكماء بأن الجسم قابل للقسمة بمعنى أن لا يقف عند حد مع القول بامتناع خروج الأقسام الغير المتناهية إلى الفعل وعلى قول المتكلمين بأن مقدورات الله تعالى غير متناهية بالمعنى المذكور مع القول بامتناع الغير المتناهي مطلقاً بأنا نأخذ جملة الانقسامات الممكنة بحيث لا

148 في هامش: (أي الكم المتصل القابل للقسمة الوهمية بالذات من الخط والسطح والجسم التعليمي على ما أثبتها الحكماء. منه).

149 ج – من مسامته.

يشذ منها انقسام وكذا المقدورات الممكنة بحيث لا يخرج منها مقدور فإما أن تتناهى أو لا تتناهى فعلى الأول تقف فبطل قولهم لا تقف عند حد وعلى الثاني يلزم إمكان غير المتناهي فبطل قولهم خروج الأقسام الغير المتناهية للجسم والمقدورات الغير المتناهية إلى الفعل محال مطلقاً.

وأجاب الفاضل أبو الحسن الكاشي في **روضة الجنان**[150] بأنه إن أريد بقوله جملة الانقسامات الممكنة جملة الانقسامات التي كل واحد منها ممكن يختار أنها غير متناهية ولا يلزم إمكان الغير المتناهي لأنه لا يلزم من إمكان كل واحد إمكان المجموع من حيث هو مجموع وإن أريد جملة الانقسامات [24/ظ] التي تلك الجملة ممكنة في نفسها فيختار أنها متناهية ولا يلزم الوقوف عند حد لأنه لو زيد عليه بقدر متناه يكون أيضاً متناهية وما اخترنا إلا تناهي الجملة لا أنها على عدد معين حتى يلزم أن لا يوجد انقسام ولا مقدور آخر إلا بعد انعدام شيء من الجملة الأولى فيستبعد كما جهل البعض عليه فاستبعد.

وأجاب الأستاذ، روح الله روحه، عن الشق الثاني بأنه فرض النقصان فيه لأنه أخذ الانقسامات بحيث لا يشذ شيء منها وهو يستلزم الامتناع وأخذ معه أيضاً الإمكان فذلك مثل أن يقال الانقسامات الممتنعة الممكنة إما متناهية أو غير متناهية ولا شك أنه لا مصداق للمفهوم الموصوف بالامتناع والإمكان حتى تردد في تناهيه وعدم تناهيه فذلك مثل أن يقال الشيء المستلزم وجوده وعدمه المحال إما موجود أو معدوم فعلى أي حال يلزم وجود المحال ولعل الفاضل الكاشي لهذا ذهب إلى أن الجملة الممكنة متناهية يعني أنه لا تكون الجملة الممكنة جملة الانقسامات والمقدورات بحيث لا يشذ عنها شيء من الانقسامات والمقدورات الغير المتناهية لأنها ممتنعة فالموصوف بالإمكان لا يكون إلا متناهية فيكون مآل كلاً منهما واحداً فإن أورد على الجواب عن الشق الأول باختيار الشق الثاني من الأول ومنع إمكان المجموع بأن التركيب يستلزم الإمكان خصوصاً من الممكنات فكيف القول بأنه لا يلزم من إمكان كل واحد واحد إمكان المجموع من حيث هو قلنا أولاً لا نمنع إمكان كل كل بل الممكن أي الذي يلزمه الإمكان من الكل إنما هو الكل الموجود أو الكل المفتقر إلى الأجزاء على تقدير الوجود كما قيل ولا نمنع افتقاره إلى الأجزاء على تقدير الوجود لجواز [25/و] استلزام المحال محالاً آخر على تقدير تحققه وثانياً أن المحال إنما هو اجتماع الانقسامات والمقدورات العارض لهما في الوجود في زمان معين عند الحكيم ولوجه عند المتكلمين لا الانقسامات والمقدورات المعروضتين له وامتناع العارض لذاته لا يستلزم امتناع المعروض لذلك بل لو امتنع لامتنع لغيره واحتياج الاجتماع الممتنع لذاته في الوجود الفرضي للمعروض لا يخرجه عن الامتناع الواقعي مثلاً احتياج شريك الباري على تقدير وجوده إلى الواجب تعالى لا يخرجه عن الامتناع الذاتي.

وأجاب به الأستاذ روح الله تعالى روحه عن الشبهة المشهورة على قولهم اجتماع النقيضين محال بأن النقيضين مركب فكيف يستحيل وهو مأخوذ من كلام شارح **حكمة العين** في ذيل بحث تناهي الأبعاد وثالثاً بأن التركيب إنما يستلزم الإمكان الذاتي لا الإمكان الواقعي والنفس الأمري فالامتناع في الواقع ونفس الأمر لا يضره ودعوى أنهم ادعوا الامتناع الذاتي أو أن دليلهم يدل عليه غير مسموعة والقول بأن الممكن لذاته إذا نظر إليه من حيث ذاته لا يستلزم محالاً مسلم لكن كون هذا منه لا من قبيل استلزام عدم العقل الأول الممكن لذاته الممتنع للواجب عدم الواجب الممتنع لذاته ممنوع فإن الضرورات الطبيعية قد يقتضي أمراً وجوداً أو عدماً، ثم لا تغفل أن ما أجاب به الفاضل الكاشي عن الاعتراض المذكور بدفع، ما أورده المحشي الخيالي في إثبات الجزء الذي لا يتجزأ حيث قال: حاصل هذا الوجه أن كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذٍ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ إذ لو أمكن افتراقه [25/ظ] مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقاً واحداً وإن لم يكن افتراقه ثبت المدعى انتهى كلامه ومحل النظر قوله فله أن يوجد افتراقات الممكنة ولا يخفى أنه إنما يندفع به بناء على الجواب الأول من الأجوبة الثلاثة في دفع الإيراد على القول بامتناع المركب من جميع الانقسامات والمقدورات الممكنة كل واحد منها فإنه لا يمكن القول بأن الممكن الممتنع بالغير أو الممكن الممتنع صفته اللازمة له كالاجتماع فيكون ممتنعاً بالغير أيضاً لا يقدر الواجب تعالى شأنه عليه كالممتنع بالذات.

150 وانظر: أبو الحسن بن مولانا أحمد أبيوردي، *روضة الجنان*، إستنبول: مكتبة البايزيد، وليودين أفندي، 3233، 11.

فإن قيل: لا شك في أن البعض المتناهي من جملة الانقسامات التي لا يخرج منها انقسام المستلزمة تحققها تحقق أجزاء لا يتجزأ غير متناهية العدد ممكن بأي عدد كان قلّ أو كثر وإن لم يكن تلك الجملة من حيث هي جملة فيكون الواجب قادراً عليه فيمكن تحقق أجزاء لا يتجزأ.

قلنا: لا نسلم ذلك فإنه كما قد يمتنع المجموع من حيث هو مجموع كذلك قد تمتنع الأجزاء في نفسها في مرتبة وههنا كذلك فإن الانقسام الموصل الأجزاء إلى حد لا يقبل القسمة أصلاً ممتنع كالأجزاء التي لا يتجزأ وأما في جملة المقدورات فليس كذلك إنما الممتنع بذاته فيها هو المجموع من حيث هو مجموع ولا يلزم انتهاء القسمة بل إنما ينتهي أن لو وجد انقسام كذلك وهو ممنوع ولنوضح لك ذلك بمثال مثلاً لو أردنا إفراز جزء مكعب ذراع في ذراع من مكعب آخر مثلاً عشرين ذراع في عشرين ذراع فلا بد إما من أربع تقسيمات إذا كان ملتقى السطحين داخلاً فيه أو خمس تقسيمات إذا كان في أحد سطوحه أو ست إذا كان في جوفه ولا يمكن أن يحصل بتقسيم واحد فيجوز أن لا يتحقق أصلاً جزء لا ينقسم قطعاً وإن فرضنا [26/و] الانقسام إلى غير النهاية وإن تحقق بعد الفرض لكن تحقق الانقسامات الغير المتناهية محال بالدليل ولا أقل من الاحتمال فتحقق بعض الأجزاء الغير المنقسمة وإن كان متناهياً عدداً أيضاً محال بالدليل أو بالاحتمال فتأمل بعد.

تم الرسالة على يد الفقير سلمان بن محمد حينما صرت مدرساً بمدرسة أبو الفضل برتبة الخارج لسنة ثمان وتسعين وألف

قوبل مع النسخ المعتمدة من أوله إلى آخره في أواخر شهر رمضان المبارك لسنة ثمان وتسعين وألف حامداً ومصلياً.

المراجع

شرح المواقف ؛علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجانيّ (ت. 817هـ/ 1413م). تحقيق: عمر تركر، مؤسسة أعمال الكتابة التركية، إستانبول 1437هـ/ 2015م.

رسالة اثبات الواجب الجديدة؛ للعلامة جلال الدين محمد الدواني (ت. هـ1502/908م).تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، في سبع رسائل، ميراث مكتوب، تهران 1433هـ/2002.

رسالة اثبات الواجب القديمة؛ للعلامة جلال الدين محمد الدواني (ت. هـ1502/908م).تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، في سبع رسائل، ميراث مكتوب، تهران 1433هـ/2002.

حاشية على شرح التجريد؛للعلامة جلال الدين محمد الدواني (ت. هـ1502/908م).مكتبة سليمانية، جارالله، 1151.

حاشية على حكمة العين؛ علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجانيّ (ت. 817هـ/ 1413م). مكتبة سليمانية، جروم حسن باشا، 1120

روضة الجنان؛ أ بو الحسن بن مولانا أحمد أبيوردي، إستنبول: مكتبة البايزيد، وليودين أفندي، 3233.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir. *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2004.

Baga, Mehmet Sami. *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi Hikmetü'l-Ayn Geleneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve asâru'l-müsannifîn*. Cilt 2. istihsan ve tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemal İnal. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.

Behmenyâr b. Merzübân. *et-Tahsîl*. nşr. Murtazâ Mutahhari. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1996.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa, 1120.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ Şerhi Metâli'i'l-envâr. Şerhu'l-Metâli'i mea Ta'lîkât*. Kûm: 1395.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Cilt 3. nşr. ve çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.

Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn*. Cilt 3. çev. Rüştü Balcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

Demir, Osman. "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 23, (2010). 117-142.

Devvânî, Celâleddin. *Celâl: Şerhu'l-Akā'idi'l-Adudiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290.

Devvânî, Celâleddin. *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'ale'ş-Şerhi'l-cedîd li't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 1151, 1^{b}-94^{a}.

Devvânî, Celâleddin. *er-Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*. *Selâsu Resâil*. nşr. Muhammed Ekrem Ebû Gûş. Dârü'n-Nuri'l-Mübin, Amman 2013/1434.

Devvânî, Celâleddin. *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*. *Seb'u Resâil*. nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002, 117-170.

el-Ebîverdî, Ebu'l-Hasan b. Ahmed. *Ravzatü'l-Cinân*. İstanbul: Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi. V3233.

Gazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Güzel, Abdürrahim. *Karabâğî ve Tehafüt'ü*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

İbn Kemmûne. *el-Cedîd fi'l-Hikme*. nşr. Hamid Mer'id Kübeysî. Bağdat: Câmiatu Bağdad, 1982.

İbn Sînâ. *Metafizik*. Cilt 2. nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Karabâğî, İbn Muhammed Cân Yusuf. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akāid'l-Adudiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2179.

Karabâğî, İbn Muhammed Cân Yusuf. *Hâşiye 'ale'r-Risâleti'l-kadîme fî isbâti'l-vâcib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1109.

Karabâğî, İbn Muhammed Cân Yusuf. *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib li'd-Devvânî.* Edirne: Selimiye Kütüphanesi, 791.

Kazvînî, Necmüddîn el-Kâtibî. *Hikmetü'l-Ayn*. nşr. ve çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. Cilt 13. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957.

Koca, M. Ali. "Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: Îcî'nin Akaid Risâlesi Örneği". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî.* ed. Eşref Altaş, Ankara: İSAM Yayınları, 2017, 229-298.

Kuşçu, Ali. *Şerhu'l-Cedîd 'ale't-Tecrîd*. Tebriz: Matbaa-i Abbas Ali, 1301.

Mirzâcân Habibullah b. Abdullah ed-Dihlevî es-Şîrâzî. *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti İsbâti'l-Vâcib li'l-Karabâğî.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 2099.

Pattabanoğlu, Fatma Zehra. *İbn Kemmûne ve Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî.* haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Sözen, Kemal. "Behmenyâr'a Göre Zorunlu Varlık". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12, (2004/1), 1-26.

Sühreverdî. *Heyâkilu'n-Nûr (Nur Heykelleri)*. nşr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan ve diğerleri. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Teftâzânî, Sa'deddin. *el-Makâsıd*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Toksöz, Hatice. "Devvânî Şârihi Muhyiddîn Muhammed el-Karabâğî'nin Şerhu İsbâti'l-Vâcib Adlı Eserinin Serencamı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 33/3, (2022), 843-864.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Turgay, Fatma. *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.