IBN HALDUN UNIVERSITY
ALLIANCE OF CIVILIZATION INSTITUTE
DEPARTMENT CIVILIZATION STUDIES

MA THESIS

THE LATE OTTOMAN KALAM TRADITION: ISMAIL GELENBEVI (1730-1791) AND HIS KALAM TREATISES

ABDULRAHMAN A.M MHERIGH

MAY 2017

ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Medeniyet Araştırmaları alanında Yüksek Lisans Derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

Tez Jürisi Üyeleri:

(Unvanı Adı ve Soyadı)	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (Tez Danışmanı)	Kabul	
Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ	Kabul	
Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR	Kabul	

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Medeniyetler İttifaki Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Tarih

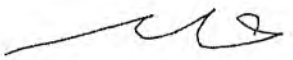
31.05.2019

Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığı, tezin herhangi bir kısmının bu üniversiteye veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Adı Soyadı: ABDULRAHMAN A.M. MHERIGH

İmza: 

ABSTRACT

THE LATE OTTOMAN KALAM TRADITION: ISMAIL GELENBEVI (1730-1791) AND HIS KALAM TREATISES

MHERIGH, ABDULRAHMAN A.M

M.A. in Civilization Studies

Thesis Advisor: Professor Recep ŞENTÜRK

May 2017, 127 pages

Ismail Gelenbevi (d.1790) was an Ottoman scholar of great importance in the 18th and 19th Centuries. Most if not all studies to date have discussed Gelenbevi's contributions to the disciplines of logic, argumentation theory, and mathematics. This thesis provides an introduction to Gelenbevi's life and works by providing a succinct biography and an annotated bibliography of all of this works. Furthermore, it focuses on his contributions to the science of kalam, or systematic Islamic theology, by providing a study of his main kalam work, a gloss on Dawānī's (d.1509) commentary on Adud al-Iji's doctrinal primer. In particular, this thesis examines Gelenbevi's treatment of infinite regress, epistemology, human agency and subjectivity. These discussions demonstrate that Gelenbevi furthered the development of kalam in all of these areas, by providing new and more powerful arguments, in addition to providing a more in depth and unprecedented theorization of human subjectivity. The thesis also includes 6 editions of treatises by Gelenbevi that have not been published before: (1) a treatise on the tafsir of a Qur'anic verse; (2) a long treatise on the question of faith and action; (3) a treatise on priority (*taqaddum*); (4) a treatise on opposition (*teqabul*); (5) a treatise on the medium (*wasita*).

Keywords: Kalam, Falsafa, Philosophy, Gelenbevi, Dawani, Epistemology, Infinite Regress

ÖZ

SON DÖNEM OSMANLI KELAM GELENEĞİ: İSMAİL GELENBEVİ (1730-1791) VE KELAM RİSALELERİ

MHERIGH, ABDULRAHMAN A.M
Medeniyet Araştırmaları Yüksek Lisans Programı
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK
Mayıs 2017, 127 pages

İsmail Gelenbevi (ö. 1790) 18 ve 19. yüzyılın en mühim alimlerindendir. Gelenbevi hakkında bugüne kadar yapılan çalışmaların hepsi değilse de büyük bir çoğunluğu; onun mantık, münazara ve matematik alanlarına yaptığı katkıları tartışmaktadır. Bu tez, Gelenbevi'nin veciz bir biyografisini sunup bütün eserlerinin şerhli bir biblografyasını vererek, onun hayatı ve eserlerine bir giriş mahiyeti taşır. Dahası, Gelenbevi'nin Kelam alanındaki temel eseri olan Devvani'nin (ö. 1509) Aduddin el-ici akaidi şerhine dair haşiyesine eğilerek onun Kelam'a yaptığı katkıları da göstermeye çalışmaktadır. Tez, özellikle Gelenbevi'nin teselsül, epistemoloji, insan eylemi ve subjektivite kavramlarını ele alış biçimini araştırmaktadır. Netice olarak ortaya çıkmaktadır ki, bu kavramlar üzerinden yaptığı çalışmada, yeni ve güçlü argümanlar sunan ve ayrıca daha önce benzerine rastlanmayacak denli derinlikli şekilde insan subjektifliğini teorize edern Gelenbevi, Kelam literatürünün gelişimine büyük katkılar sunmuştur. Tez ayrıca Gelenbevi'nin daha önce yayımlanmamış 6 talikatının da edisyon kritiklerini de içermektedir: 1) Bir ayetin tefsiri hakkında talikat, 2) Eylem ve iman meselesi hakkında uzun bir talikat, 3) Takaddüm hakkında bir talikat, 4) Tekabül hakkında bir talikat, 5) Vasıta üzerine bir talikat.

Anahtar Kelimeler: Gelenbevi, Devvani, Kelam, Felsefe, Son Dönem Bilim Tarih, Haşiye, Şerh

TABLE OF CONTENTS

ABSTRACT iv
ÖZ v
TABLE OF CONTENTS vi
TABLOLAR LİSTESİ viii
GÖRSELLER LİSTESİ ix
SEMBOLLER VE KISALTMALAR x
INTRODUCTION 10
ISMĀʿĪL GELENBEVI: A BIOGRAPHICAL SKETCH 14
THE WORKS OF ISMĀʿĪL GELENBEVI: AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY 17
KALAM AND FALSAFA 17
LOGIC AND ARGUMENTATION THEORY 27
GRAMMAR AND RHETORIC (NAHW AND BALAGHA) 33
OTHER – MATHEMATICS, ASTRONOMY, FIQH, AND CHESS 33
GELENBEVI'S MOST IMPORTANT TEXTS 36
PRELIMINARY REMARKS ON GELENBEVI'S WORKS 38
GELENBEVI ON THE ORIGINATION OF THE WORLD 39
THE STRATEGIC IMPORTANCE OF ARGUMENTS AGAINST THE POSSIBILITY OF INFINITE REGRESS 39
AN ARGUMENT FOR THE INCIPIENCE OF THE WORLD BY TAFTAZĀNĪ (D.1390 CE) 41
GELENBEVI ON BURHAN AL-TADAYUF 45
OBJECTION TO BURHAN AL-TADAYUF AND A RESPONSE 47
A SECOND ARGUMENT: *BURHAN AL-TATBIQ* 49
A SUMMARY OF THE OBJECTIONS TO BURHAN AL-TATBIQ 51
RESPONSE TO THE OBJECTIONS 52
ON EPISTEMOLOGY 53
THE OBLIGATION TO REFLECT AND THE HUMAN SUBJECT: *AL-QASID AL-MUKHTAR* 54
THE CREATION OF HUMAN ACTION AND THE ONTOLOGICAL DIMENSIONS OF HUMAN SUBJECTIVITY 55

GELENBEVI ON *HUSN* AND *QUBH* 61
THE OBLIGATION TO REFLECT 63
ON REFLECTION AND INFERENTIAL KNOWLEDGE 67
ON THE POSSIBILITY OF METAPHYSICAL KNOWLEDGE 70
IS KNOWLEDGE OF GOD'S QUIDDITY A RATIONAL POSSIBILITY? 77
CONCLUSION 86
BIBLIOGRAPHY 88
APPENDIXES 87
APPENDIX A: *RISALA FI QAWLIHI TE'ALA LOW 'ALIMA ALLAHU FIHIM KHAYRAN* 90
APPENDIX B: *RISALA FI TAHQIQ MADHHAB AHLISSUNNAH FI 'USAT AL-MU'MININ* 96
APPENDIX C: *MAJMU'AT RASA'IL FI'L-MANTIQ WAL-KALAM* 124

TABLOLAR LİSTESİ

Table 1.0 17

GÖRSELLER LİSTESİ

Figure 1 35
Figure 2 36
Figure 3 86

Introduction

Ismāʿīl b. Mustafa Gelenbevi (d.1205/1791) is quite possibly the most important Ottoman scholars of the 18th Century. His influence was immediately felt in Ottoman lands in both the scholarly and military communities. To illustrate his importance, more of his works were lithographed during the 19th century than perhaps any other scholar, numbering 22 out of his 40-odd works. This meant that many of his works quickly became standard teaching texts at Ottoman madrasas as well, especially his works on logic, argumentation theory, and kalam. His combined expertise in mathematics, engineering, and the Islamic sciences made him a model for scholars of the 19th and early 20th centuries. Ahmed Cevdet Pasha (d.1312/1895), a seminal figure and madrasa educated politician of the late Ottoman empire, dedicates a section to Gelenbevi in his *Tarih-i Cevdet*. There he argues that if it were not for the prolific works of the great scholar, little would be known about Ottoman scholarship in the 18th/12th Centuries.[1] Muhammad Zahid al-Kawthari (d.1371/1952), following Ahmed Cevdet, authors a detailed biography of Gelenbevi in what appears to be an attempt to encourage scholars of his own time to follow the example of Gelenbevi, especially considering his mastery of engineering and mathematics in addition to the classical Islamic sciences.[2] Significantly, Kawthari traces his scholarly lineage through Ismāʿīl Gelenbevi back to the earlier authorities like Jalal al-Din Dawānī and Sayyid Sharif al-Jurjāni. Whether Cevdet Pasha's assessment requires more research, as there were many other prolific Ottoman authors during that period, such as the notable scholars Mehmed b. Hamid Kefevi (d.1168/1754), Mehmed Saçaklızade (d.1145.1732), and Abdullah b. Hasan Kankiri (d.1236/1823).

[1] Ahmed Cevdet Pasha, *Tarih-i Cevdet*, 293-294.
[2] Muhammad Zahid al-Kawthari, "Isma'il al-Kalanbawi," in *Maqalat al-Kawthari*, 491.

Perhaps Gelenbevi's most important work was the *Burhan fi 'ilm al-Mizan* in logic, which was an original work as opposed to the more commonly authored commentaries of that era. The *Burhan* earned its own set of commentaries and glosses that were published in the 19th and early 20th centuries; and was also translated into Turkish. Notable glossators and translations include:(1) the famous reformist Sufi preacher Bediuzzaman Said Nursi; (2) an Ottoman Turkish commentary and translation by Abdunnafi Iffet Efendi (d.1890) entitled *Fenn-i Mantık*; (3) Yusuf Şükri Harputi's (d.1875) *Namus al-Iqan*; (4) Hasan Husni Mosuli's (fl.1878) *Tanwir al-Burhan*; (5) Mustafa Qutb as-Sirozi (fl.1808-1839); (6) Abdurrahman Panjiyuni (d.1319/1901); (7) and Umar b. Muhammad Amin Ibn al-Qaradaghi (d.1355/1936).[3] There are other extant glosses on his *Burhan* that I attempt to catalogue in the annotated bibliography section of this thesis.

Nursi describes the work as "a masterpiece in respect to logic;" it would also seem that much of Nursi's educational program, being focused on the traditional and the modern-scientific, was likewise inspired by Gelenbevi's mastery over the Islamic tradition alongside mathematics and engineering.[4] At the end of the 1930 Lithograph edition of the *Hawashi al-Burhan*, the Kurdish scholar Muhammad al-Turjani lauded the text in a *taqridh,* noting that the text contained everything that can be found in the logic section of Ibn Sina's *Shifa*, the *Matali'* of Siraj al-Din Urmawi, and the *Kashf al-Asrar* of Afdal al-Din Khunaji.[5] It thereby became the standard logic text of the madrasas of Iraq and Anatolia.[6] El-Rouayheb confirms these asssements, declaring it as the most influential work in logic of the 18th century.[7]

---

[3] El-Rouayheb, Khaled, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic,* 900-1900, 196.
[4] Şükran Vahide, *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi,* 106.
[5] Gelenbevi, Panjiyuni, and Ibn Qaradaghi, *Hawashi al-Burhan*, (Cairo: Matba'at al-Sa'ada, 1930), 419.
[6] Ibid, 419.
[7] El-Rouayheb, *Relational Syllogisms,* 196.

Similarly, Gelenbevi's gloss on the *ʿAqāʾid al-Aḍudiyyah* was a standard teaching text in kalam at Ottoman madrasas. Indeed, already by the time of Shaykh al-Azhar Hasan al-ʿAttar (d.1250/1835), Gelenbevi's works were also introduced into Egypt.[8] Unsurprisingly then, Gelenbevi is the most modern authority cited by the last Şeyhül-İslam of the Ottoman Empire, Mustafa Sabri Efendi (d.1954), in his work *Mawqif al-ʿAql*. Sabri's text represents the last major kalam work written by a madrasa-trained Ottoman scholar. His reliance on Gelenbevi's gloss on Dawānī's commentary on the *ʿAqāʾid al-Aḍudiyyah* is particularly important in the third volume, which discusses the problem of God's existence being other than the essence or identical to it. This question has a direct relationship with the question of Islamic monism (*waḥdat al-wujud*), which Sabri regarded as a corruption of Islam that seeped into the late kalam tradition. He nevertheless praises Gelenbevi for his "sharp and insightful commentary."[9]

In addition to Gelenbevi's crucial importance to the Islamic tradition of the 19th and 20th centuries, the breadth of his works gives us insight into the state of the Islamic sciences during the 18th century. This is particularly true for the subjects of mathematics, logic, falsafa (in the tradition of Ibn Sina), and kalam (in the tradition of the Ashʿarī and Māturīdī schools). Yet most of his works remain completely understudied. Much of the secondary literature is biographical, covering the life and times of Ismāʿīl Gelenbevi, with limited investigations into his work in logic, mathematics, and monism (*waḥdat al-wujud*).[10]

Hasan Umut's master's thesis on Gelenbevi does much of the same, but makes a significant contribution regarding Gelenbevi's work on logarithms and his post at the Naval Engineering

---

[8] See for example, Attar, Hasan, *Hashiya ʿala Tahdhib al-Mantiq*, page number.
[9] Mustafa Sabri, *Mawqif al-ʿaql wal-ʿilm wal-ʿalam min rabb al-ʿalamin wa ʿibadihi al-mursalin*, vol.3, 67.
[10] In Turkish, the published works on Gelenbevi include Abdulkuddus Bingöl's *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (1993) and *Gelenbevi Ismāʿīl* (1998); Rifat Okudan's *Gelenbevi ve Vahdet-i Vücud* (2007) and a critical edition of Gelenbevi's *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücud* (2007); and Sumeyya Ozyurtkan and Naci Ozyurtkan's *Büyük Matematikçi Gelenbevi Hayatı ve Eserler* (1972). Also, published in Ottoman Turkish is a biography entitled *Gelenbevi Ismāʿīl Efendi* (reprinted 1957, original 1332 AH/1912 CE) by Ibnü'l-Emin Mahmut Kemal İnal.

School. There is also Ahmet Akguç's Phd Thesis on the concept of existence in the works of Gelenbevi, which includes a critical edition of Gelenbevi's *Miftah Bab al-Muwajjahat*, which is distinct from the lithographed version under the name *Risalat al-Imkan*. Unfortunately, Akguç does not discuss the differences between the two versions of the next.

Excellent and timely contributions to late post-classical Islamic intellectual history have been made by Ihsan Fazlıoğlu and Khaled El-Rouayheb. In his *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic*, El-Rouayheb seriously undermines, if not refutes entirely, the thesis that Arabic logic stopped developing sometime between 1300-1500. His work includes a chapter on Ismāʿīl Gelenbevi and his contributions to logic, especially on approaches to the relational syllogism.[11] Fazlıoğlu, on the other hand, while discussing the massive importance of Gelenbevi, has not taken up a project that takes up his specific contributions in a detailed manner.[12]

The purpose of this thesis is to introduce readers to Ismāʿīl Gelenbevi, his works, and his contributions to the science of kalam, focusing on the specific questions of human ontology, knowledge, and subjectivity as an illustration of this development. Firstly, I will present a short biography of Gelenbevi's life; followed by an annotated bibliography of all of his published and unpublished works; an anatomy of Gelenbevi's gloss on the *'Adudiyya*; a detailed discussion of Gelenbevi's treatment of human ontology and subjectivity; and an appendix that includes critical editions of 6 of Gelenbevi's unpublished texts: *Risala fil-Wasita*, *Risala fil-idh'an, Risala fil-taqaddum*, *Risala fil-taqabul*, *Risala fi tahqiq madhhab ahlu-sunnah fi 'usat al-mu'minin, Risala fi tafsir qawlihi ta'ala lo 'alima Allahu fihim khayran la'asma'ahum*. It is possible that the shorter

[11] Rouayheb, Khaled, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900*, "Isma'il Gelenbevi and the Logic of Unfamiliar Syllogisms," 196-227.
[12] See I. Fazlıoğlu, "İsmail Efendi (Gelenbevî)", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi,Yapı Kredi Yayınları,, cilt.1, ss.666-669, 2009.

texts that do not have a significant introduction may have been taken from his other longer treatises, but the latter two texts are independent treatises.

1.0 Ismāʿīl Gelenbevi: A Biographical Sketch

Ebü'l-Feth, Ismāʿīl b. Mustafa b. Mahmud, Şeyhzade, was born in the village of Gelenbe in 1143 AH/ 1730 CE in what is now Manisa, Turkey. He hailed from a family of scholars, earning him the title "Şeyhzade." His father, Mustafa b. Mahmud, was a mufti in the Aydin province of the Ottoman Empire, but had passed away in 1150 AH/ 1737 CE when Ismāʿīl Gelenbevi was only 7 years of age. Ahmed Cevdet Pasha, the great reformer of the late era Ottoman Empire recorded in his *Tarihi Cevdet* that the young Gelenbevi was admonished by a family friend for wasting his time playing with other children, abandoning the great tradition of his forefathers.[13] Upon hearing this, the young Ismāʿīl Gelenbevi began his studies in his hometown of Gelenbe. Soon afterwards, he moved to Istanbul to continue his studies in the Sahn-i Seman Medresesi established by Sultan Mehmet II, which prioritized the acceptance of orphaned children in accordance with the Sultan's stipulations.[14]

The prestigious Fatih Madrasa had seen the likes of Aladdin al-Tūsī, Hocazade Muslihiddin Mustafa, Kastelli Muslihiddin Mustafa, and Tebrizli Husameddin as head professors (*müderris*), and continued to be one of the greatest centers of Islamic learning until the end of the Ottoman Empire, on par with, if not superior to other institutions like Al-Azhar.[15][16] Most biographies note that Ismāʿīl Gelenbevi acquired his knowledge of the rational sciences (*'aqli*) from a mysterious and unparalleled scholar, Müftizade Mehmed Emin Efendi (d. 1796), while acquiring his

[13] Rifat Okudan, *Gelenbevi ve Vahdet-i Vucud*, 42.
[14] Ibid, 44.
[15] Okudan, 44.
[16] Mustafa Sabri Efendi, *Mawqif al-'Aql wal-'Ilm wal-'Alam min Rabb al-'Alamin wa 'Ibadihi al-Mursalin*, vol.1, 1-5.

knowledge of the transmitted sciences (*naqli*) from Yasincizade Osman Efendi (d. 1178 AH/ 1764 CE).

His acute intelligence and talents were noted by his teachers, most notably Muftizade Mehmed Emin Efendi, with whom he earned private sessions. Even after graduating as a *müderris* in 1177 AH/ 1763, Gelenbevi continued his studies with Mehmed Emin Efendi. Out of these discussions Gelenbevi produced his famous *al-Burhan* and its commentary in logic, which quickly rose to prominence in the study of logic throughout the Islamic world. His willingness to author original works, and his mastery of a wide range of sciences earned him the praise of the likes of Ahmed Cevdet Pasha and Muhammad Zahid al-Kawthari.

Ismā'īl Gelenbevi's renown in scholarly circles drew the attention of the political elite. In one instance cited by historians, a French engineer had visited the Sublime Porte in Istanbul, with a work on logarithms. Since logarithms had not yet been written on in the Islamic mathematical tradition, no one was familiar with the problems presented by the Frenchmen. Gelenbevi was called to the Sublime Porte, to which he said he would require sometime to produce a solution. After a single night of work, he returned with a treatise on logarithms and presented it to the Frenchman, who was so impressed by Gelenbevi's work that he requested that he pose for a portrait, making Gelenbevi perhaps the only scholar for whom we have a picture.[17][18]

Nevertheless, Gelenbevi lived most of his life in poverty, despite being one of the greatest scholars of the 18th Century. In his gloss on Dawwānī's commentary on the *Aḍudiyah*, he sarcastically remarked with the following:

> I say: praise and thanks be to God, for He has sufficed us of any of these complaints, as these complaints (of Dawānī) are on account of the worldly gains that one could acquire by means of scholarship, as that was a time when scholarship was considered praiseworthy.

---

[17] Okudan, 46-47.

[18] Khaled Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900*, copyright page.

> But now we live in a time where knowledge and scholarship are considered blameworthy, and so: no benefits, and therefore no complaints.[19]

His scholarship earned him the praise and envy of scholars, and the rewards of Sultans. The eighteenth century was not a good century militarily for the Ottomans. In 1774 they faced a humiliating defeat at the hands of the Russians, *Küçük Kaynarca*, which led the Ottomans to double their efforts in reforming the military. French military experts were brought to Istanbul to help establish two military institutions, like the Naval Engineering School (*Mühendishane-i Bahri-i*). Because his mathematical expertise, Ismāʿīl Gelenbevi was appointed as a teacher, earning 60 kuruş.

During his time in Istanbul, Gelenbevi's reputation continued to increase during the testing of new canons by the Ottoman army. Much to the dismay of Selim III, none of the guns managed to strike their targets. During this period, Gelenbevi was both a senior professer at the mederese and a mathematics professor at the engineering school. He was called upon to calibrate the guns, and he did so with resounding success as all of the projectiles hit their targets.[20] Various reports say that Selim III awarded Gelenbevi's family a continuous ration of 400 dirhems worth of rice.[21] Gelenbevi also assumed the judgeship of Eyup in Istanbul, before being transferred to Yenisehir in modern day Larissa, Greece. Chronicles report that Gelenbevi died of a brain stroke not long after he received a scathing letter from the Şeyhü-Islam Hamidizade Mustafa Efendi, regarding Gelenbevi's position on ascertaining the start of the lunar months. Gelenbevi's supported the minority view that astronomical calculations were more reliable than sightings, and based on the

---

[19] Gelenbevi, *Hashiya ʿala al-Jalal min al-ʿAqāʾid al-Aḍudiyyah*, 186.
[20] Okudan, 48.
[21] Ahmet Cevdet Pasha, *Tarihi Cevdet*, 293-294.

methodological principle that certain evidence trumps probable evidence should therefore take precedence.[22]

2.0 The Works of Ismāʿīl Gelenbevi: An Annotated Bibliography

Gelenbevi was a prolific author who wrote on a wide array of subjects. His texts were widely distributed during his lifetime and quickly became teaching texts in the Madrasa system and in the Engineering School. Ahmet Cevdet Pasha estimated that Gelenbevi's works are so important that we would have known anything about the intellectual life of the 18th century had he not written them. It may appear to some as an exaggerated claim, but it is possible because many of his teachers and contemporaries, like Ayaklı Kutuphane Mehmed Emin Efendi and Palabıyık Muğlalı Efendi, did not author any works. In the following pages I will provide an overview and a description of each of the texts. In that vein, we should note that previous authors differed on the number of texts Gelenbevi wrote, which I will summarize below:

Author and Reference	Number of Books
Bursalı Mehmed Tahir (*Osmanlı Müellifleri*, v.3, 297)	16
Abdulkuddüs Bingöl (*Gelenbevi İsmail*, 24)	35
ISAM Ansiklopedisi ("Ismāʿīl Gelenbevi")	35
Rifat Okudan (*Gelenbevi ve Vahdet-i Vucud*)	42

Table 1.0

[22] Okudan, 48-49. Taken from Keskioglu, "Ismāʿīl Gelenbevi ve Subut-i Hilal Meslesi," I.F.D, Ankara University Basimevi, Ankara, 1965, c.3, issue: 1-2, 24.

3.1 Kalam and Falsafa

1. *Hashiya 'ala al-Jalal al-Dawwānī 'ala al-'aqaid al-Adudiya*

This is Gelenbevi's commentary on Jalal al-Din al-Dawwānī's (d.908 AH/ 1502 CE) gloss on Adud al-Din al-Ijī's (d.756 AH/ 1355 CE) original text, *al-'Aqaid al-'Adudiyyah*. This is Ismā'īl Gelenbevi's longest work on kalam, and was printed several times during the 19th / early 20th centuries. The first edition was printed in 657 pages in 1233AH/1817 CE, only 27 years after he passed away. Another edition printed in 525 pages was published in 1307 AH/ 1890 CE. Perhaps the best-known edition was printed in two volumes in 1316 AH/1898 CE, alongside the glosses of Hussein Khalkhali (d.1604) and the Tatar scholar Shihab al-din Marjānī (d. 1889 CE). This is a considerably longer work than Dawwānī's own commentary, which only spans some 110 pages in modern print.

The book was chosen by Gelenbevi for a number of reasons: (1) Alongside Taftāzānī's *Sharh al-'Aqāid,* Dawānī's *Sharh al-'Aqaid* represents one of the most important books in the late kalam tradition, especially as a teaching text, with over 14 commentaries and glosses mentioned by Katip Çelebi, and at least 20 by the modern period. The prestige of an author like Dawānī is likely what first attracted glossators[23];(2) Gelenbevi states in the beginning of his gloss that when he was required to teach Dawānī's commentary, he thought it would be appropriate to author his own gloss; (3) the breadth and succinctness of the text, with Dawānī stating that al-Ijī did not miss a single essential question in Kalam when he authored his treatise, making it an excellent point of departure for writing his own commentary; (4) lastly, the massive influence that Dawānī had on the late Ottoman kalam tradition provided another motive for later scholars to study it and write

[23] Indeed, a perusal of Dawānī's commentary makes it clear that he had Taftazani's *Sharh* in mind as he went along, providing critical improvements and more in-depth discussions than his predecessor, perhaps with an eye to supplant Taftazani's text as the standard.

With regards to premise (2) above, it is established by the following two proofs:

(1) All properties are incipient, some through observation, while unobserved properties because they are subject to change or non-existence.

This argument may not seem as obvious to a modern observer, but when we understand that on the materialist ontology of kalam, all the properties of physical objects resulted from 4 types of states that a point-particle (i.e. atom – and indivisible particle) could be in: (1) with respect to location, an atom was either in motion or at rest; (2) with respect to other atoms, it was wither connected to them or separated from them. Thus, all properties were the result of atoms being in some configuration of combination/separation and motion/rest. No particular combination/separation nor motion/rest was necessary for an atom, and therefore, one may deduce that they need some causal explanation. When combined with their discrete theory of time, each one of these properties: being-in-motion, being-at-rest, being-combined, and being-separate, was time dependent as well, and in fact, could not exist for more than one instant, and therefore required constant re-creation by an external cause. The problematic element in the argument arises in the discussion on physical objects. Gelenbevi explains as follows:

(1) Physical objects are necessarily characterized by created properties.

(2) Whatever is necessarily characterized by a created property is created.

(3) Physical objects are created.

Premise (1) above is true because all physical objects are either in motion or at rest. Motion and stillness are both created properties, namely, that being-in-motion or being-at-rest requires a cause. Premise (2) is true on the following basis: If a physical object were to exist pre-eternally (i.e. have no beginning to its existence), it would entail the existence of a created property in pre-eternity, which is impossible.

Taftazānī then presents an objection to the argument for premise 2 by stating that: pre-eternity is not a realm or state in which the physical object exists, such that it would entail the existence of a created property 'in' pre-eternity. Rather pre-eternity (*azal*) is the negation of a beginning or it is the affirmation of continual existence in past times without end. Thus, what is intended by an infinite series of created motions is that for any given motion, there is another motion that proceeds it to no beginning. The falasifa agree that every motion in the series is itself incipient, but that the series itself is not.

Taftazānī then presents his answer as follows: a set or chain of events has no existence apart from its individual instances, so it is not possible to posit the existence of a universal or absolute motion (*al-haraka al-kulliyah/mutlaqa*) that is eternal because it is a purely mental entity. The point of contention among the commentators is Taftazānī's response to the objection to premise two, namely, that any set, or a universal such as a genus or species, has no existence apart from its particular instances, and therefore, if all of its particulars have a beginning in time then it has a beginning in time.

Dawānī rejects this answer, because what is meant by the eternality of a universal is nothing other than the following: for every particular that comes into existence, it is preceded by another particular. Khayālī, a contemporary of Dawānī, offers a similar response: whether a universal is eternal or not depends on what it is abstracted from; if it is an infinite series of events, then it is also infinite; if it is finite, then it is finite. Gelenbevi confirms all of these responses, adding that Taftazānī himself is not convinced by the efficacy of the argument as a whole, which is why he does not rely upon in it in *Sharh al-Maqasid.*

In his gloss on *Sharh al-'Aqaid*, Mulla Ahmad al-Jundi agrees with Khayali, Dawwānī, and Gelenbevi, stating that the only way to demonstrate the truth of the syllogism is to use one of

the two arguments against the possibility of an existent infinite regress, namely *dalil al-tatbiq* or *dalil al-tadayuf*.[53]

Indeed, the properties of motion and stillness are ones concomitant with the physical object attributed by them, and so there is no ontological dependence on motion or stillness. Even if we assumed that every physical object was attributed with a created property on which the physical object itself depended on ontologically, i.e., a material cause, the argument would still require the negation of infinite regress.

The objections to Taftazānī are not on accout of him using this particular argument per se, but on account of his answer to one particular objection that Dawānī and others found to be very weak. Nevertheless, some of the harsher responses, like Dawānī's, are unwarranted according to Gelenbevi, as he notes that Taftazānī does not make the veracity of the argument rely upon this response, irrespective of its weakness. Indeed, in the same text, Taftazānī states that "One should not think that this argument does not rely on the negation of infinite regress..." Ahmad al-Jundi, Gelenbevi, and Khayālī all share a similar critical but sympathetic tone in their response, not found in Dawānī. If this is indicative of anything, it is that even though Gelenbevi's work often references Sayyid Sharif al-Jurjānī and his primary follower Dawānī, it did not prevent him from defending Taftazānī from unwarranted criticism. Indeed, throughout the gloss, it might be that Gelenbevi relies more so on the work of Taftāzānī than he does on other authorities. Dawānī on the other hand was known for his critical tone, and as I mentioned earlier, in writing his commentary on the *Adudiya* he appears to have been aiming to supplant Taftazani's *Sharh al-'Aqaid*.

[53]Ahmad al-Jundi, *Majmu'at al-Hawashi 'ala Sharh al-'Aqaid*, 83-84.

4.1.3 Gelenbevi on Burhan al-Tadayuf

Departing from Dawānī's affirmation on the need for addressing the problem of infinite regress, Gelenbevi first describes the scope of the argument against an infinite regress of concomitants as follows:

> (Dawānī): [Burhan al-Tadayuf and Burhan al-Tatbiq] demonstrate the impossibility of an infinite series of existent entities…(Gelenbevi) in reality (*fi nafs al-amr*), whether they are ordered essentially or temporally, because antecedence and subsequence (*sabiqiyyah wal-masbuqiyyah*) are concomitants that are not limited to essential concepts, but cover time-dependent concepts as well, and indeed, conventional concepts if they are discrete… as for what is continuous, such as if we posited two *continuous* infinite lines to demonstrate the finitude of space, then it is not clear if [*Burhan al-tadayuf*] applies, because the antecedent and subsequent parts of the line are purely hypothetical, and therefore it is questionable whether a continuous line can be attributed with antecedence, subsequence, firstness, secondness, and other relational properties…[54]

In other words, the scope the argument is broad. It applies to all forms of concomitant concepts, whether they are related by essence, time, or convention. An example of essential concomitance is between a material and formal cause and their effect, such that whenever the cause exists, the effect also exists without any time delay. An example of temporal concomitance is today and yesterday: when 'today' begins, the preceding day simultaneously becomes 'yesterday.' This is temporal because yesterday does not cause today in the way that a material/formal causes have an effect. An example of conventional concomitance is fatherhood and childhood; a man becomes a father when his wife first gives birth, and the child becomes a child at the same time (this was a common example in the literature, and it makes sense especially in the Hanafi school of law, where fatherhood is a purely stipulative legal relationship that is not dependent on biology). Thus, concomitance is a relationship in which both terms are codependent in some way, whether it is essentially, temporally, or conventionally.

---

[54] Gelenbevi et al, *Hashiya 'ala Sharh al-Jalal al-Dawwānī 'ala al-'Aqaid al-'Adudiyyah*, 110.

Nevertheless, Gelenbevi suggests that the proof is difficult to apply to a hypothetically continuous line, as the argument from concomitants assumes that the elements analyzed can be distinguished to produce pairs of antecedents and subsequents. In the case of a continuous line, however, does not seem to have any real parts such that it can be said to have ordering, antecedence, or subsequence, etc, that would allow us to apply correlativity to it, and so the argument cannot apply. But this is a purely geometric and thereby imaginary entity, since an actual continuous line cannot exist in the ontology of the mutakallimun, it does not undermine the general argument against the eternity of the world.

Gelenbevi then continues with the argument itself, stating:

> If we posit an infinite series of elements into the past, whether each element is a preparatory cause (*'illa mu'idda*) or not, then this entails the possibility of a series of concomitants to extend infinitely into the past, beginning from a given element (i.e, the last element in time) that is only characterized with one of the two concomitants (i.e, strictly an effect), which is impossible, and what entails this is also impossible.
> As for the entailment itself: because if an infinite series was composed of causes and effects, or fatherhoods and childhoods, or any other pair of concomitants, then the relation of antecedence/subsequence obtains in reality between every pair of elements.
> As for the impossibility entailed: if an infinite series of concomitants were to extend into the past from that last element, then that final element will only be predicated with antecedence (*sabiqiya*) and not subsequence (*masbuqiya*); so either (1) there is an element somewhere before the final element that is strictly predicated with antecedence to the exclusion of subsequence, or (2) there is not; as for (1) it entails an end to the series which was posited to be infinite (i.e., because that element that precedes the last element will strictly have antecedence (*sabiqiya*), which necessary entails that it is not preceded by another element, and is therefore the first element) ; and as for (2), then it entails that the number of subsequents is higher than the number of antecedents by one, which is accounted by the final element, because every element before it is both an antecedent and a subsequent. So, prior to the final element, perfect equality between antecedents and subsequents obtains, and what remains is the subsequence of the final element. The proposition (1) above is impossible, because it entails the series is both finite and infinite. And proposition (2) is also impossible, because it entails the existence of one of a pair of concomitants without the other.[55]

[55] Gelenbevi, 110.

Gelenbevi adds that both of these possibilities, can be rendered part of the proof to establish the other, and therefore the same argument has two modes. Dawānī, for example, settles on proposition (2), namely, that there exists an extra element, which is impossible for a set of concomitants, while Nasir al-Din al-Tūsī opted for proposition (1), which is impossible because it entails that the series is at once finite and infinite.[56]

4.1.4 Objection to Burhan al-Tadayuf and a Response

Gelenbevi illustrates a response to the proof in the following way: suppose there is a set of 5 concomitant contingents, then we end up with a total of 4 antecedents and 4 subsequents:

$$[E_5 \quad E_4 \quad E_3 \quad E_2 \quad E_1]$$

Suppose that E_1 is the first element to exist in time, while the rest come after. That means that each of E_2, E_3, E_4, and E_5, are predicated with subsequence (that is, each of them is preceded by at least 1 element). Likewise, it means that elements E_1, E_2, E_3, and E_4, are predicated with antecedents (namely, each of them comes precedes at least 1 element). As expected then, the number of subsequents is equal to the number of antecedents (4 and 4). Then, Gelenbevi tells us to suppose that the fifth element (E_5) is predicated with both antecedence and subsequence; if so, it does not follow that there is an inequality between antecedents and subsequents, but rather entails that there must exist a sixth element, E_6, after E_5:

$$[\mathbf{E_6} \quad E_5 \quad E_4 \quad E_3 \quad E_2 \quad E_1]$$

Since this is the case for a finite series, there is no reason to think that the same applies should not apply to an infinite series. Therefore, the argument presented above does not show the impossibility of an infinite regress of concomitant entities.[57]

---

[56] Gelenbevi, 110.
[57] Ibid, 111.

Gelenbevi provides the following regimented response, and follows up with a quite a powerful demonstration of the proof's efficacy:

(1) The equivalence between antecedents and subsequents in a given series obtains by virtue of a present element's antecedence and does not depend on it having a subsequence. So, in the example of the series of 5 elements above, the first element has only antecedence and no subsequence, while the total number of precedents and antecedents are equal (4 precedents and 4 antecedents).

(2) Thus, if an equivalence between antecedents and subsequents occurs in any series where there is a final causal element, then that element is attributed only with antecedence (*masbuqiya*). Conversely, when an equivalence does not obtain in the series, then likewise that strict antecedence does not obtain.

(3) In the series of 5 elements, the antecedence of the fifth element entailed that the series was a subsequent sixth element. Similarly, in an infinite series, if we posit that every element in the series (as we did with the E_5 above) is attributed with an antecedence and a subsequence, then the series has an additional element at the end beyond the infinite series. This entails that the infinite series is actually finite.

(4) But if we consider the series to be infinite, then this entails that the number of pairs of concomitant elements are not equal.

To clarify this argument even more, Gelenbevi asks us to consider how the inequality appears if we consider the number of *mediated* and *unmediated* antecedences and subsequences. By mediated subsequence/antecedence we mean that which obtains between two elements if they are separated by 1 or more elements; by unmediated subsequence/antecedence, we mean that which obtains

without separation. With that in mind, consider an infinite series of concomitant pairs into the past, with a temporally final element E_n (i.e. the 'Now' Element):

$$[E_n\ E_{n-1}\ E_{n-2}\ E_{n-3}\ E_{n-4}\ \ldots\ldots\ E_{-\infty}]$$

Counting the number of subsequence relations – that is, counting how many elements come before each given element – beginning from the final element E_n, we have infinity. This is because every element in the series is preceded by an infinite number of elements. We can demonstrate it in the following way, where we replace each element with the number of elements that preceded it in time:

$$[\infty \quad (\infty\text{-}1) \quad (\infty\text{-}2) \ldots (\infty\text{-}n)] = [\infty\ \infty\ \infty\ \infty\ \infty\ \ldots.]$$

Now if we count the number of antecedence relations – i.e., counting how many elements come after each element – beginning with E_n, we end up with the following count:

$$[0\ 1\ 2\ 3\ 4\ 5\ 6\ 7\ 8\ 9\ldots\ (\text{Previous Count} + 1)]$$

Because every previous antecedent count is finite, the number of antecedences is always going to be finite. Thus, the total number of antecedences and subsequences cannot be equal, because one is a series of infinites, and the other is a series of finites. But since concomitant pairs must be equal in number (such as causes and effects, fatherhoods and childhoods), we have a contradiction. Thus, an infinite regress of concomitant pairs into the past is impossible.[58]

4.1.5 A Second Argument: *Burhan al-Tatbiq*

The *burhan al-tatbiq*, or the 'proof by correspondence', is the second argument employed by the mutakallimun in their efforts to prove that the world is incipient. This argument is broader in scope than the argument from concomitant pairs (tadayuf), because it is effective irrespective of what

[58] Gelenbevi, *Hashiya 'Ala al-Jalal*, 111.

kind of relation (if any) holds between the elements of the series. This means that the argument works whether or not all the elements exist at one time, or if they come into existence one after the other, without being causes or effects or having any other relationship other than the sequence itself. Tadayuf as we saw, depends on the existence of codependents, like causes and effects, or fatherhood and childhood. *Tatbiq*, however, may even be said to work in the realm of pure numbers.

Gelenbevi describes the argument as follows:

> Know that the sum of the argument is that if there existed an infinite set, there would exist a subset that is also infinite. This entails an impossibility, and what entails an impossibility is also impossible. As for the entailment: the existence of the whole (in this case, the major set) necessitates the existent of the part (the minor infinite set).
> As for the impossibility: if we take two infinite sets and posit a one-to-one correspondence between their elements, then: either every element of the major set corresponds with every element of the minor set, in which case the whole will be equal to its part; or there does not exist an element in the minor set such that a one-to-one correspondence can be made, which means that the minor set is finite, and indeed, the major set too, larger only by a finite difference. But this is contrary to the original hypothesis that both are infinite. These results are impossible, and therefore, so is the existence of an infinite set.[59]

In other words, if we take as the first infinite set the events beginning from today to the infinite past, then part of this set will also include the events beginning from yesterday to the infinite past. When we compare the elements of both, we will find that they are either (a) equal or (b) they are not equal. Both results entail an impossibility: for if they are equal, then the whole is equal to the lesser set, and if they are not equal, then one infinite is larger than another infinite by a finite number. Therefore, it follows that the existence of such a set is also impossible.

[59] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 118.

4.1.6 A Summary of the Objections to Burhan al-Tatbiq

However, perhaps the impossibility does not lie in the existence of a single set, but in the operation of *tatbiq*, or in the actual correspondence comparison between the two sets. This objection amounts to saying that: (1) the argument from correspondence requires the execution of a correspondence operation, (2) the correspondence operation is impossible; therefore, the argument from correspondence is impossible. Thus, it must be shown then that the correspondence itself is not impossible.

Gelenbevi summarizes this objection in three possibilities: If we assume that the two sets are equal, it cannot be the case the first elements of each set are different. Therefore, what is assumed to be the second element of the minor set is actually the third element, and the third is the fourth, etc, as there is only one set of events in existence. It follows then that correspondence is impossible, because there are no distinct elements with which ones makes the comparison.

On the second possibility, we removed all the elements of the major set into the minor set except for the first element, then the correspondence relation will obtain between non-existents and existents. But a correspondence relation can only be said to obtain between existent things, and it is for that reason that the correspondence relation cannot obtain between the set of natural numbers.

On the third possibility, the elements of the major set do not migrate into the minor set, but are essentially distinct from it such that the equivalence relation is mediated, which entails that the minor set is equal to that which is equal to the major set. In this case, both mental and imaginary correspondence is possible but in this case, it would not demonstrate the impossibility of a single infinite set, but the impossibility of two infinite sets. The point, however, is to show the impossibility of a single infinite set, namely, the infinite set of events into the past.

4.1.7 Response to the Objections

Gelenbevi provides two different responses to the objections provided above, before going on to discuss the two proofs by concomitant pairs and correspondence in more detail. The first manoeuver works by choosing the first argument made above, which states that if the whole is equal to its part, then the first elements of the major and minor sets must be the same. It follows then that the correspondence cannot be made, as all the elements are the same in reality.

In response, Gelenbevi states that the major set and the minor set are existentially distinct, such that if the major set were to cease to exist by losing its extra element, no change would obtain for the minor set. Thus, the shared elements of each set have two distinct modes in-themselves (*fi nafs al-'amr*). On this basis, Gelenbevi says that the objection, namely that the correspondence relation that obtains between the first two elements is not possible because they are identical, would only be true if the existence of the major set's second element and the first element of the minor set were identical in their existence. The latter is not true because that second element of the major set is in reality the first element of a set that has an existence that is distinct to the major set, as explained above (i.e., the major set could cease to exist without entailing the non-existence of the minor set). The same applies to all the elements of the set, and therefore, it is possible to conceive of the correspondence relation. The only exception to this argument, Gelenbevi states, is if the series was continuous, such that the distinction between each element was purely hypothetical. It is because of this that they posited the existence of two parallel lines, one beginning after the other, in their application of the argument to the finitude of physical space.

A second response by Gelenbevi takes the third argument of the objection, namely, that the proof at best shows that the existence of two infinite sets is impossible, but does not demonstrate that the existence of one set is impossible. He asserts that the argument shows the impossibility of

a single infinite set because it entails an impossibility. In this vein, Gelenbevi makes the following argument: if one infinite set existed, it would be essentially possible (*imkan dhati*) for there to exist another infinite set which is equal to its part in size and essence. Essentially possible here means that if the existence of an infinite set is possible in-itself, it is also possible to posit a minor set without the set being impossible in itself. In other words, if a single infinite set were possible in-itself, then it should be possible for a second infinite set to exist. But since the objection to the original argument concedes that two infinite sets are impossible, and the objection also entails that a second infinite set is possible, then the objection entails an absurdity; and what entails something absurd is likewise absurd.

As for the entailment: since it has been shown that a distinct set exists within the major set, then the minor set can be said to exist independently of the major set, and therefore the existence of the minor set with the major set is possible even if we were to suppose it was impossible due to an external factor. As for the impossibility: if two infinite sets were to exist, then once the correspondence relation is posited, then one of the two impossibilities is entailed necessarily, namely, that they are finite or that the whole is equal to the part, which is impossible, because the possibility of an impossibility is impossible.[60]

5.0 On Epistemology

In this final chapter, we will look at Gelenbevi's analysis of three main questions relating to epistemology. The first will look at the ethical dimension of epistemology, namely, whence the obligation to think and reflect? This naturally leads us to analyzing two sub-branches of the question: the nature of the thinking subject and the normative grounding from which that

[60] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 120.

subjectivity emerges. In what follows, Gelenbevi/Dawānī argue will argue that the nature to reflect is revealed, because there are no normative facts to ground obligations aside from Divine Speech. In turn, this leads them to arrive at a desire-driven reflective subjectivity, as juxtaposed against a fear-driven, rational actor subjectivity of the Mu'tazilites.

The second part of this chapter will cover more properly epistemological questions, namely: is metaphysics a science? Can rational reflection yield knowledge about non-spatiotemporal entities? Lastly, we will look at another question discussed by Gelenbevi and Dawānī, namely whether it is a metaphysical possibility to have knowledge of God's quintessence (*kunh*).

5.1 The Obligation to Reflect and the Human Subject: *al-Qasid al-Mukhtar*

There are two main positions on the obligation to reflect (*nadhar*) in order to acquire knowledge of God and His attributes. The Ash'aris, in the broad sense of the term, like Gelenbevi, held that it was morally obligatory according to the law (*shar'an*).[61] The Mu'tazila held instead that the obligation was rational.[62] The origin of this debate hinges on the question of the intrinsic good and the intrinsic evil (*al-husn wal-qubh*). On the Mu'tazili view, there are acts that are morally obligatory on human beings to perform, just as there are acts which are necessary for God Himself to create. This is because certain acts are intrinsically and independently good or bad (or on some views, neutral), and it would be absurd for God to not perform them, because He is Good. On the Ash'ari view, no act carries an intrinsic moral character, i.e, they are not good or bad in themselves;

[61] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 178-80.
[62] Ibid, 181. That is not to say that the Mu'tazila held that it was not obligatory according to the shari'a, but that it was among the rulings of the shari'a that does not depend on revelation.

rather God posits what is good and evil, by pure volition, and reveals to mankind what is good or evil through the Shari'a.

What is interesting here is how, based on the question of whether there are rational, independent imperatives, gives rise to two different understandings of the human subject. It also has a direct influence on the question of acquisition (*kasb*), from which the human subject as *qasid al-mukhtar* (i.e intentional free agent) emerges in Gelenbevi; it should be noted that the question of acquisition is also partly ontological (in that it relates to creation). As a term to describe the human subject, it does not seem to be present in *Sharh al-Mawaqif* nor in *Sharh al-Maqasid*, nor is it in use in Dawānī's work nor in Khalkhali. The term is certainly derived from these works, but it appears that Gelenbevi is the first to use this term as a concept to describe the human subject. Due to the complexity of the emergence of the human subject in Ash'ari thought, I will first provide a summary of the question of the good and evil, then the question of acquisition, and lastly the question of the *qasid al-mukhtar*. Throughout the text, I will attempt to describe the ways in which these fundamental questions come together in producing the notion of the *qasid mukhtar*, or intentional free agent.

5.2 The Creation of Human Action and the Ontological Dimensions of Human Subjectivity

The question of human action is a subset of the question of causation more broadly, with the additional problem of accounting for human responsibility. If a human being has no bearing whatsoever on his actions, then on what basis can he be held accountable for them? If the Ash'ari and Maturidi schools held to an occasionalist view of the universe, where God creates effects after their causes, then in what sense can the human subject be said to participate in his actions?

Unsurprisingly, the theories on human action all derive from one or another theory of causation. In general, all theories of causation discussed in the kalam tradition are contained in 4 theories:

(1) *Al- 'illiya* (necessary causation) – which is the main position held by Ibn Sina, Ibn Rushd, and the falasifa in general. The theory states that if the *'illa* (cause) exists, then the *ma'lul* (effect) exists necessarily. This is often illustrated with the movement of the ring on a moving hand, wherein the movement of the hand necessitates the movement of the ring. God on this model is a *'illa* and the world is the *ma'lul*, and so they denied that any other world was possible in actuality (*imkan wuqu'i*), even if it was possible in-itself (*imkan dhati*). This is because the world around is the necessary effect of God, and emanates from him in accordance with God's essence. On this theory, it is quite difficult if not impossible to come up with a convincing theory of human freedom.

(2) *Al-taba'*- Natural causation, which is very similar to the theory of *'illa* and *ma'lul*, except that the existence of the cause does not necessitate the effect unless its specific enabling conditions are present, and its specific inhibiting conditions are absent.

(3) *Al-tawlid* – generative causal powers, which is the dominant theory amongst the Mu'tazili school, in which human beings and other entities are given a secondary role in creation, such that God gives man the power to create, with which he may create his own actions, with the caveat that God may interfere. It is from this theory of causation that the Mu'tazila believe that the human subject is an effective free agent (*fa'il mukhtar*).

(4) *Al-Khalq* – which is unmediated creation by God as the only true *fa'il al-mukhtar*, and this capacity pertains to every being that comes into existence after not existing (*huduth*). There is no room for secondary causation in this model, but there remains a way to affirm choice or intention for human agents, even while negating creative efficacy, through the theory of

kasb (acquisition). Within this general framework, however, there is a lot of diversity among Ash'ari and Maturidi authors.

The discussions on human action, however, generally took place between the Ash'aris and the Mu'tazilis. This is because the positions of the falasifa were not acceptable on other grounds, and the question of human agency was not as much of a concern in their cosmology. The mutakallimun dealt with the determinism of the falasifa in questions of general metaphysics and ontology. But because the mutakallimun had to establish a relation between man and his actions in such a way that it does not violate divine will and power, the Qur'an, while also avoiding determinism, they had to contend with the very strong positions of the Mu'tazila.[63] From the Ash'ari position on creation (*khalq*) above, namely that God is the sole creator in existence[64], the Ash'ari and Maturidi schools elaborated 4 positions under the names of their original advocates: Ash'ari, Baqillani, Isfariyini, and Maturidi.[65] Summarizing Gelenbevi's exposition of the various views, we will go through each of them in brief before finally getting the question of the human subject as *qasid mukhtar*, and the implications of this theory. I will also attempt to describe the Mu'tazili and falsafi positions as well.

(1) Ash'ari's position: the existence of the act is God's creative act alone.[66] On this version of kasb, man's intention, which is also created by God, serves as a customary cause for God's creation of the act. But because everything on this model is created by God, Ash'ari's position has been called *jabr mutawassiṭ*, or moderate determinism. Furthermore, the position has been accused by the Maturidi and Mu'tazili schools with negating the grounds for punishment and reward in the afterlife. To this, the Ash'ari school has responded by

[63] Dawānī, Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, vol.1, 246-9.
[64] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal,* vol.1, 246-7.
[65] Dawānī, *Hashiya 'ala al-Jalal*, vol.1, 249-251.
[66] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, vol.1, 249.

saying: (1) they concede that it is a type of moderate determinism, but they also hold that there are no objective grounds for punishment and reward, because there are no objective moral judgments, and therefore, there is no issue. God, after all, punishes and rewards according to His mercy and justice, which are distinct from the human being entitled to either by virtue of his acts;[67] or (2) by stating that since man is still involved in the act as a customary cause and the subject of the act to occur (*sabab 'adi, wa maḥal*); and the reality of *kasb* is conditioned on the fact that there is a distinction between voluntary acts and involuntary acts, and since the rational possibility of a given act being other than what it was, with the condition of *istiṭa'a* (ability), then the mere empirical form of the act is enough to establish responsibility.[68]

(2) Mu'tazili position: the existence of the act is creative act alone.[69] The main problem with this position is that it has been demonstrated both on rational and scriptural grounds that God is the only creator, and that it is not possible for another being to delimit God's creative capacity. There is no doubt, however, that this position poses no problems for human responsibility and judgment. Further, it appears that the Mu'tazila have prioritized the necessity of objective moral imperatives over the ontological necessity of God's unique creative capacity.

(3) Baqillani's position: the existence of the act is God's creative act, but its ascription is determined by man's volition (*al-irada al-juziyya*). On this version of kasb, man's volition adds the purely mental property of obedience of non-obedience to the act, through which one is held responsible.[70]

---

[67] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, vol.2, 214-15.
[68] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, vol.1, 248.
[69] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, vol.1, 249
[70] Ibid, 248-9.

(4) Maturidi's position: the existence of the act is God's creative act, but its existence is conditional upon one's intention, which is considered a virtual act (*amr itibari*), and therefore does not violate the exclusivity of God's creative power. According to Sadr al-Shari'a, man's intention is a medium between existence and non-existence (a state or *ḥal*), and on the basis of which man is held responsible.[71] On this particular point, Gelenbevi states that "and there is no doubt that [the position of Baqillani and Maturidi] is more appropriate with respect to providing justification for reward and punishment, because it is more than man merely serving as the subject (*maḥal*) with the coincidence[of his intention] (*al-muqarana*)."[72]

(5) Isfariyini's position: the existence of the act is the result of the combined creative act of God and man.[73] This position has been rejected on the metaphysical question of two causes sharing in the creation of a single effect. Nevertheless, Gelenbevi defends Isfarayini's position with an eye to defend the grounds for punishment and reward, by deflecting a charge that claims the position entails incapacity (*'ajz*) for God.[74]

(6) Ibn Sina: the existence of the act is result of God's creative power, which creates a power in man (*qudra haditha*), that brings the act into existence; this occurs without will, but rather emanates necessarily from God.[75]

In conclusion, then, the Ash'ari and Maturidi schools apply their general theory on causation, namely that God creates everything without mediation, to a specific theory on human action. On Ash'ari's position, we have a human subject with a very limited role in the emergence of his

[71] Ibid, 248-9.
[72] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, vol.1, 250.
[73] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, vol.1, 249.
[74] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, vol.1, 250.
[75] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, vol.1, 249.

actions, but not to the point of absolute determinism. The negation of objective moral imperatives on this model negates the very basis of *istiḥqaq* (entitlement) of punishment or reward. Choice is created, but it is done so in accordance to how that particular human being would have chosen had he been the creator of his intention and his actions. The fact that his power (*qudra*) does not have effect is on account of the impossibility of there being to real causes to an effect, and therefore the relationship remains empirical or phenomenal. On that, it can be said that this phenomenal relationship is sufficient to establish grounds for moral responsibility.

The Maturidi and Baqillani position is similar ontologically, except for the fact that the individual will is considered either a state or a relation without real existence. Since it is not real, to hold that man originate his will does not entail a violation of divine omnipotence. On both models, there remains the form of freely choosing agent, without the limitations of objective moral imperatives. From this ontological ground emerges the *qasid al-mukhtar*. He is attributed with voluntary and involuntary acts, but is not attributed with creative power. He is not rationally entitled to punishment or reward in the objective sense. Interestingly, however, the question of the *qasid al-mukhtar* does not emerge in Gelenbevi's discussions of human action (*af'al al-'ibad*) or objective morality (*husn* and *qubh*), but on the questions relating to the moral obligation to reflect (*wujub al-nadhar*).

On the other hand, the Mu'tazila held that human beings create their own actions. This strong affirmation of human freedom is in part meant to explain evil in the world, as it was impossible on their view for God to create evil. They also needed to affirm the rational necessity of divine justice, and if human beings were not responsible for the creation of their own actions, there would be no meaning to judgement in the hereafter. While this view appears to affirm human freedom, the consequences of this argument radically undermine both human freedom and

rationality. In turn, it also gives rise to an unflattering view on the human being and on God as well. This will become clearer in the following discussion.

5.3 Gelenbevi on *Husn* and *Qubh*

Dawānī summarizes the differences between the Ash'aris and the Mu'tazilis on the question of good (*husn*) and evil (*qubh*), without making any reference to the Maturidi school. Looking first to Dawānī:

> (Dawānī) [The mutakallimun] said that the good (*hasan*) and the evil (*qabih*) are said of three different things: the first is a property of perfection (*kamal*) and deficiency (*nuqsan*), the second is conforming or nonconforming to one's purpose (*mula'amat al-gharaḍ wa munafaratih*), which can also be described as benefit and harm (*al-maslaha wal-mafsada*). There is no disagreement that these two indications are true for properties in themselves (*thabitan lil-sifat fi anfusiha*), and they are all known by reason, but can shift with perspective (*wa ma'khadhuma al-'aql, wa yakhtalifu bil-i'tibar*). The third is that which relates to praise and blame immediately, and punishment and reward subsequently, and this is where the debate occurs.[76]

In summary, there are three things which can be said to be good or evil. The first two relate to properties of things. A property can be said to add completeness to its subject or deficiency, such as knowledge and ignorance, or power and incapacity. A property can also make a thing appropriate or beneficial, or have an affinity to one's purpose, or it can have a detrimental effect to one's purpose, such as justice and oppression respectively.[77] Dawānī also states that the latter can change with perspective. Taking fire as an example, it can be used to cook food, which is certainly beneficial and appropriate to one's purpose. But the same property of fire, namely extreme heat, can also be detrimental to one's purposes.

---

[76] Dawānī, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 209-11.
[77] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 211. The example of justice and oppression is taken from Tafazani in *Sharh al-Maqasid.*

The third matter[78] which can be said to be good or evil relates with actions, as opposed to properties, and in the Ash'ari model it specifically relates to human actions, as God's actions according to them cannot be said to be relate to blame or praise. In the Mu'tazili view, this last category is purely rational as are the first two, and pertain to the actions of all rational agents, God and man alike. We also learn that the divisions between these three categories are disputed, but for the sake of brevity we will not discuss that here.[79] Citing Taftazani in *Sharh al-Maqasid*, we learn that the third category, in accordance with reason and empirical norms (*nadhar al-'uqul wa majra al-'adat*), it is all generally known through independent human inquiry, irrespective of the Shari'a. The true difference, rather, is whether these actions are good or evil with God, in the sense that whoever commits one or the other, does he deserve praise or blame immediately and reward or punishment in the hereafter?[80] Furthermore, then, what is the relationship between the Shari'a and these rational imperatives? Gelenbevi summarizes the answer as follows:

> (Gelenbevi) [according to the Ash'ari position] Meaning that actions do not contain any property or perspective that causes it to be good or evil that reason can perceive independently of the Shari'a, as opposed to the Mu'tazila, and so the difference between the two positions is that command and prohibition are what cause (*mujibat*) a thing to be good or evil, meaning that if an act is commanded it is good, and if it is prohibited then it is evil. The Mu'tazila hold that [command and prohibition] are entailments (of good and evil) (*muqtaḍayat*), meaning if it is good it is commanded, and if it is bad then it is prohibited. Therefore, command and prohibition strictly reveal (*kashifan*) the good and evil which is prior [to the command and prohibition], and obtain for a given act in itself or through some aspect of it; and most of the Maturidis have agreed with them on this point, as opposed to the Ash'aris.[81]

---

[78] Gelenbevi adds a fourth item, following Sadrul-Shar'ia, and it is what which pertains to sense perception, and can be roughly be said to be aesthetics. This includes things like bad-tasting medicine. On the question of harm and benefit, it is beneficial, but on the question sense perception, it is said to be bad (*qabih*), as the human self is averse to bad tastes. *Hashiya 'ala al-Jalal*, 212.
[79] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 209-10.
[80] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 211-12.
[81] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 213.

In other words, the Ash'aris hold that good and evil follow from command and prohibition, while the Maturidis and Mu'tazilis hold that command and prohibition follow from good and evil. The main difference between the Maturidis and the Mu'tazilis however is the question of *wilaya* (legislative agency). The Maturidis deny that man has legislative agency, such that he can command and prohibit others independently of the Shari'a, while the Mu'tazila hold that man has the prerogative, and indeed, it is obligatory upon him.[82]

Both the Ash'aris and the Mu'tazilis/Maturidis have arguments to demonstrate which position is correct, but we are more interested in how this distinction results in a different type of human subject.[83] But the human subject that emerges out of these discussions is not strictly the result of this question, rather, it arises in combination with the ontological question of human action (*khalq al-af'al*). Thus, before moving on to the question of the *qasid al-mukhtar*, we will discuss the question of *khalq al-af'al*. We will then tie these strands together in the last subsection, and describe the three different theories of human subjectivity, with an eye for Gelenbevi's unique insights into its implications.

5.4 The Obligation to Reflect

Briefly, the Mu'tazila argue that the display of gratitude for blessings or gifts is universal moral imperative on all rational agents. But in order to thank God, one must know Him. To know God, one must reflect on the world and the self before arriving to true knowledge of God's existence and attributes. Since gratitude is a rational moral imperative, then the acts on which it depends are also morally obligatory, namely: reflection and knowledge.

---

[82] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 214.

[83] No doubt, however, that all three schools, the Ash'ari, Maturidi, and Mu'tazili, agree that the Shari'a can never be violated by the judgments of an individual based on reason, as perfect reason on the Maturidi and Mu'tazili positions will never conflict with Shari'a.

Beneath the surface, however, Gelenbevi reveals the Mu'tazili assumptions regarding human nature in his own rendering of their argument. He states the following:

> The sum [of their argument] is as follows: gratitude to the Benevolent is rationally obligatory, because it gives rise to the fear of losing those blessings and being punished in this world and the next. Rationally obligatory acts are those which rational actors (*'uqala*) condemn their lack of performance, which in this case is gratitude which drives fear; which in turn depends on knowledge of the giver...[84]

In other words, the human being, endowed with rational faculties and sense perception, finds himself in a world of blessings. It would be irrational for him to take these blessings for granted which he is not responsible for, because rationality dictates that anyone who does not show gratitude for blessings is worthy of condemnation; while anyone who shows gratitude for them is worthy of praise. In turn, it is considered just to deprive the ungrateful of those same blessings, and so the rational agent is driven to seek the origin of those gifts and show them gratitude. This possibility – of losing one's blessings – gives rise to fear (*khawf*) after existence. In turn he is obligated to reflect on the world to find the source, and in doing so he comes to knowledge of God (*ma'rifah*), all of which are necessary conditions for gratitude.[85]

But the fear of losing these blessings is based on the idea that not showing gratitude is objectively blameworthy, and therefore it is also objectively praiseworthy for an ingrate to be deprived of those blessings. In the same vein, that person is deserving of punishment. After all, it would be absurd for God not to do so, as he is perfectly just. On the other hand, this view means that the benevolent acts of God are conditional upon human behaviour. Meanwhile, what was first posited as a free human being who creates his own actions, ends in ar fear-driven actor, afflicted with anxiety from the moment he is endowed with reason. His reason dictates that he must behave

[84] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 181.
[85] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 181-2.

in certain ways, or else necessarily face worldly and otherworldly punishment or at the very least, lose his humanity by lapsing into irrationality.

Thus while it would seem that the human subject is a *fa'il mukhtar* (free creative agent), he is actually a *fa'il 'aqil*, or a rational actor. He creates his own actions, but in so far as he is human he must also limit himself to those rational options, which of course include the objective moral imperatives. That is not to say that the Mu'tazila argue for it to be impossible for man to violate these imperatives, but that they are in a sense "unthinkable." Based on the doctrine of commanding good and forbidding the wrong, he must also apply these moral imperatives to others, even in the absence of a revealed law. In the end we have a human subject who is driven by fear and inclined to tyranny.

On the Ash'ari view, there are no normative facts in the contingent world. The divine law is posited entirely in accordance with the will of God, and if God chose not to posit a law at all this would entail no impossibility. God is the *fa'il al-mukhtar*, the free creative agent. The human being, on the other hand, is the *qasid al-mukhtar*, or the freely choosing agent. The *qasid al-mukhtar* is free to intend any action without any external reason whatsoever. Man does not create his actions, but as we saw previously, the ontology of human actions has no bearing on their freedom to select. Indeed, on the Ash'ari view, because there are no rationally established moral truths, his rationality does not bind him to give gratitude even if he has knowledge of God's creation of the world. The obligation to reflect then is only known to be true through the divine law. Nevertheless, based on the freely choosing human subject, whose will, at least potentially, is connected to all general possibilia, the Ash'aris have a different analysis on the drive to reflect. The primary emotion in this analysis is not fear but *shawq* [şevk, longing or desire]. The human subject, endowed with rationality, first notices his existential condition. His condition causes the

emergence of *shawq*, because what is present is insufficient in explaining his state. This *shawq* then gives rise to *qasd*, or the intention to reflect. The awareness of an unknown is what ultimately gives rise to *shawq*, which then drives reflection. Proper reflection on the evidence [*dalil*] leads to *ma'rifa* [knowledge]. It does not amount to a denial that theoretical knowledge cannot obtain in the human subject without reflection. It is however, the divine norm in creation that knowledge does not obtain without reflection.[86]

Thus, what we are given is not a fear-driven, rationally circumscribed human subject. We have a human subject with far greater potentiality, driven by a longing desire, in order to arrive at what is unknown. Once the human subject arrives at what is known, the desire that drives him is likely to turn into gratitude, but there is no necessary relationship between knowledge and giving gratitude. Gelenbevi explains the meaning of the *qasid al-mukhtar* in what follows:

> Rather, with the *qasid al-mukhtar*, it is part of his nature to intend without any cause at all, indeed, he may even intend and select that which is completely unfavorable...[87]

One may also claim that this position on the human subject allows for the possibility of the dispassionate reasoning, in the sense that it is unhindered by any a priori normative judgments. This conception of the human subject, namely the *qasid al-mukhtar*, also has consequences for other human inquiries, and may provide better tools for understanding the human sciences like psychology, anthropology, history, and economics, as each of these disciplines must operate on some assumptions of what the human being is and how they behave in the world. As a rather simple example, it may be assumed in some theories of economics that the human being is a rational actor. This rational actor, it seems to me, is much closer to the Mu'tazili view of the human

[86] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 191-193.
[87] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 193.

subject than the Ash'ari view, which is more amenable to a notion of the economic actor as a desire-driven subject that may make completely "irrational" decisions in the market.

5.5 On Reflection and Inferential Knowledge

Reflection as defined by Gelenbevi is "*mulahadhat al-'aql ma huwa hasilun 'indahu li-tahsili ghayrih,*" which we may translate as 'an act by which the mind takes notice of what is present in it, in so far as that entity leads to knowledge of other than it.' Evidence [*dalil*] is the object of reflection, which Gelenbevi defines as "*ma yumkinu al-tawasul bi-sahih al-nadhar fihi ila matlub,*" meaning 'that which, when subjected to proper reflection, leads to knowledge of another."[88] An example of a dalil then is the world with respect to knowledge of God. If one reflects upon the world correctly, they will arrive at the knowledge of the creative free agent (*al-fa'il al-mukhtar*). In general, it is held that knowledge obtains with reflection.[89] But a debate arises on the meaning of this statement: is it that knowledge necessarily obtains with proper reflection? Or does it obtain continuously, such that it obtains at times and not at others? Or is it reflection on 'conclusive' evidence? Gelenbevi summarizes a number of views and criticizes them before declaring his own position:

> So here is an indication that the claim (i.e. that knowledge obtains with reflection) here is intended to be universal, i.e., '*Every* valid reflective activity on conclusive subjects yields knowledge' as selected by Amidi, as opposed to a particular proposition, as chosen by the Imam (Razi)...and by considering it as a continuous proposition (*wa bi-haml al-sigha 'ala al-istimrar*) we avoid the possible critique that such a statement is insufficiently inclusive, as knowledge may obtain with invalid reflection (*nadhar fasid*) such as in the statement: The world is caused by the necessitating agent (*fa'il mujib*), whatever is caused by the necessitating agent has a beginning to its existence, so the world has a beginning to its existence, as they have said, such that invalid reflection may yield true judgements (*'ilm mutabiq*), and it is for that reason that [Dawānī] here took reflection (*nadhar*) to mean

[88] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 172.
[89] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 200-1.

> reflection unconditionally (*mutlaq al-nadhar*), as all that is morally obligatory is the reflection that leads to true belief, whether it is valid or invalid. But we say: what is morally obligatory is valid reflection, because while invalid reflection may lead to true judgments, those beliefs will not be certain knowledge (*'ilm yaqini*) in the sense of certain, true, corresponding beliefs; for truth (*thubut*) is interpreted to mean that which cannot be negated now nor later (*la halan wa la ma'alan*). Invalid reflection, however, may sustain future falsification after one re-examines the proof (*dalil*). This is what they have said regarding compound ignorance, such that it does not meet the criteria of certainty (*yaqin*). Certain knowledge (*ma'rifah yaqiniyah*) therefore does not obtain without valid reflection. [90]

On the question of moral obligation, then, there is a dispute on whether what is morally obligatory according to the Shari'a is whatever reflective activity leads to correct beliefs, even if the justification is invalid, or, if what is morally obligatory is must be valid reflection such that the beliefs formed will not be subject to falsification through similarly valid means. Since the obligation to reflect arises from a need to acquire *knowledge* of religious doctrines, Gelenbevi argues that this precludes invalid reflection. So ultimately the type of moral obligation depends on what the kalam scholars have deemed to be the proper conditions for knowledge.

So here we have a specific definition of knowledge that covers only certain knowledge. In the kalam tradition, knowledge, understood in this sense, is contrasted to opinion (*dhann*), doubt (*shak*), delusion (*wahm*), ignorance (*jahl*), and compound ignorance (*jahl murakkab*). Now to restate the definition with all the factors included, knowledge is any true, certain judgement that arises from valid reflection on the evidence. True here refers to a correspondence relation between the proposition and what it refers to in *nafs al-amr* (in-itself), irrespective of whether it subsists mentally or exists externally to the mind. Nafs al-amr covers both mental and extramental realms of existence, and in a later section we will go into more detail on the ontology of truth. Suffice it to say here is that *nafs al-amr* is what ontologically makes a proposition true or false.

---

[90] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 201.

Certainty in knowledge means that the proposition is not subject to falsification at the current time, nor with further reflection. It is therefore an epistemological condition and not an ontological one, for obviously if the facts in the world were to change, the truth of the statement would change as well.

We may summarize Gelenbevi's discussion of knowledge in the following manner: Human subject (S) knows that proposition (P) if:

(i) P is true (meaning that the correspondence relation obtains between the proposition and *nafs al-amr*) (*al-mutabiq lil-waqi'*)

(ii) S believes with certainty that P is true (*i'tiqad jazim*)

(iii) S has evidence that P is true (*'an dalil*)

(iv) That P is not subject to falsification in the present or the future (*thubut: 'adm ihtimal al-naqiḍ la ḥalan wa la ma'alan*)

As we have seen already, the final condition is what the mutakallimun added precisely in order to exclude true conclusions that arise from invalid reflection. What we can glean from this, then, is knowledge condition that successfully excludes the Gettier problems in contemporary analytic philosophy, which has inspired a great deal of debate in the past few decades. What we should also notice is that while the first three conditions refer to positive conditions, the last condition is the negation of a present or future possibility. Indeed, we could also understand the fourth condition as "the end of inquiry," which is famously Peirce's definition of truth. The end of inquiry for Peirce has been understood to mean that "true beliefs are guaranteed not to conflict with subsequent experience."[91]

[91] Michael Glanzberg, "Truth," in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/truth/.

In the kalam tradition, empirical truths or 'natural' or 'physical' laws are referred to as customs (*'adat*), and contrary to common belief, they do enjoy certainty. Nevertheless, they can in fact be invalidated with subsequent experience. But their invalidation for the mutakallimun does not indicate that the proposition itself falsely described observable events in the past, but rather that the facts in the world had changed in a subsequent event (namely, God, in accordance with some other event, has changed the custom). An inconsistency in the principle may also reveal not its falsehood but its limitations to certain conditions, which is too often the risk in attempting to universalize empirical principles.

A change of facts in the world under the same conditions may occur when God changes the custom, as all observable empirical judgements are grounded ontologically in accordance with God's volition, even if they are grounded epistemically in the certainty that arises after the observation of repeated patterns. Therefore, when an empirical judgment that is verified to be true using legitimate methods, like 'fire burns cotton,' and we observe an event wherein fire does not burn cotton, then this indicates a divine act which, depending on the context, will fall under the categories of miracle (*mu'jiza*) or saintly act (*karama*).

5.6 On the Possibility of Metaphysical Knowledge

Regarding the possibility of any knowledge at all, the mutakallimun had to deal with the arguments of the sophists. But on the possibility of metaphysical knowledge, the mutakallimun had to deal with three primary opponents: the ta'limis (i.e., the Ismailis or Batinis), the Muhandisun (an Indian philosophical school), and the Sumaniyya.[92]

The Sumaniyyah denied the possibility of any knowledge beyond that which is sensory; the Muhandisun denied the possibility of knowledge in natural philosophy and metaphysics,

[92] Dawānī, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 218-9.

stating instead that it is merely speculative (*dhanni*); and the Ta'limis stated that knowledge without an infallible teacher. Out of these debates arises a number of important distinctions about the epistemological limits of human knowledge in the kalam tradition. Gelenbevi summarizes their positions as follows:

> The first group (Sumaniyyah) deny the capacity of rational reflection to provide any definitive knowledge at all, while the second group deny it in all subjects other than geometry and arithmetic, and the third group deny it in *ilahiyat* (metaphysics) without an Imam (*mu'allim*). [Razi] states that there is no disagreement that rational reflection may provide probably knowledge (*dhann*), rather the disagreement is in acquiring definitive knowledge.[93]
>
> Gelenbevi proceeds then to reconstruct each of these three positions, and respond to them.

Beginning with the Sumaniyyah:

> [Dawānī] says "and perhaps they believe that the transmigration of souls is merely probable..." indicating how they may deflect the objection that the doctrine of the transmigration of souls, which is to say that the soul leaves one body and becomes attached to a new body, and the soul itself is not even sensible...so knowledge of it certainly theoretical (i.e., acquired through reflection). Otherwise, their judgment on transmigration is unsubstantiated; so [Dawānī] responded by saying that [the Sumaniyah] may claim that it is probable knowledge, (*dhann*) as opposed to conclusive (*'ilm*), as their claim is that reflection cannot reach conclusive knowledge...and in Dawānī's phrase contains the response to any argument against this group, indeed, against any argument that claims reflection does not yield definitive knowledge, such as the following form: if the statement that 'reflection does not knowledge' is theoretical, i.e., achieved through reflection of any kind, then they fall into contradiction, as it has provided some knowledge here. If on the other hand they claim that it is a basic belief, then this is also false because it entails that the vast majority of rational agents would be in disagreement on a basic belief, which is patently false, as it is only possible for a minority to disagree on basic beliefs...[94]

This deflection of a common response to the Sumaniyyah or even some groups of skeptics provides us a critical insight into kalam epistemology. In short, Gelenbevi is saying that any response to this argument against knowledge being provided by rational reflection simply does not work. The Sumaniya are refuted in a different manner, but their position cannot be shown to be self-

[93] Gelenbevi, 218.
[94] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 218.

contradictory in the sense argued by earlier scholars. Rather, the mere fact that rational reflection provides definitive knowledge in arithmetic and geometry is sufficient to demonstrate that their claim is false, as mentioned by Gelenbevi earlier in the discussion.[95] We will see later that Gelenbevi adopts a different method to respond to epistemological skeptics, which we may call a type of epistemological caution that is in keeping with the general approach of the mutkallimun. Gelenbevi then moves on to tackle the arguments of the Muhandisun, a philosophical school from India with an uncanny resemblance to Kant. Dawānī provides a summary argument presented by the Muhandisun, and quickly provides a series of responses. Gelenbevi on the other will evaluate Dawānī's counter arguments in light of his own reconstruction of the Muhandisun's position, before finally providing his own response.

The argument of the Muhandisun is as follows:

(1) The closest thing to the human individual (*huwiyyah insaniyyah*) is his own self

(2) There is great disagreement on the quiddity of the human subject, i.e., is it a spatiotemporal object, is it an abstract object, is it a property of the physical body, all of which is merely probable.

(3) If what is so close cannot be conclusively known by reflection, then what is even less likely to be known.

(4) Therefore, natural philosophy (the states of the planets, the earth, etc.) and metaphysics (God, the world) cannot be known in any conclusive capacity.[96]

Dawānī's responses may be summarized as follows:

---

[95] Ibid.

[96] Dawānī, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 219-20.

(1) The presence of disagreement does not entail that knowledge does not obtain from reflection;

(2) That the human soul is nearest thing to the human subject does not entail that it is the easiest to know;

(3) If we accept that being nearer to the human subject meant it was easier to know, this merely entails that further objects are more difficult to know;

(4) And if this proof were to be accepted, then it would entail that reflection in geometry would not yield knowledge either, because these objects are further from the human self and yet they are known to us.[97]

Before coming to Gelenbevi's evaluation of Dawānī's arguments, we turn to Gelenbevi's reconstruction of the main argument made by the Muhandisun:

> The gist of their proof is as follows: objects are of two types. One division is known by its essence, and whose states are revealed to human beings in such a manner that very little disagreement occurs, and easily dissipates, and agreement is easily reached, which are the subjects of geometry and arithmetic. Reflection on such subjects yields conclusive knowledge. The other division is different, and reflection does not yield conclusive knowledge, because the nearest thing to human beings of this division is the human self, which is certainly unknown to us, for otherwise there would not have occurred so much disagreement, nor would the evidence lead to contradictory conclusions...this is in spite of the efforts put into solving these questions. This entails that such subjects cannot be known to them. And if reflection on the nearest of this category cannot be known, then it follows a fortiori that what is further cannot be known. Therefore, the argument made by [Dawānī] does not apply...[98]

Here it becomes immediately clear that by merely parsing out the argument of the Muhandisun, Gelenbevi has successfully deflected at least one of Dawānī's counterarguments, ((2) and (4) above). Recall that Dawānī makes the following claim:

---

[97] Gelenbevi, 221.
[98] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 220.

(1) If metaphysics and natural philosophy cannot be known because of the lack of proximity to the knowing subject, as demonstrated by the example of the quiddity of the human self, then it follows geometric objects and arithmetic are equally unknowable.

(2) But geometric objects and arithmetic can be known by the agreement of all.

(3) Therefore, it does not follow that proximity to the knowing subject entails the possibility of knowledge.

In Gelenbevi's discussion of their argument, he elaborates the position of the Muhandisun by first stating their typology of objects. The derivation of these categories is based on the observation of human efforts at acquiring knowledge. The observer finds that mathematical and geometric objects constitute one category of objects, and are distinct by virtue of their knowability by the human subject, which is proven by the practical results of their work. The second category is that which is not known, indicated by the amount of disagreement therein despite all of the efforts. This division precludes the possibility of comparing the two categories, because the upshot is that they contain some other feature that is not proximity, but some other essential property. Gelenbevi states further that even if we accepted this criticism by Dawānī, it would entail that reflection on geometry and arithmetic yield merely probable knowledge (*dhann*) according to the Muhandisun, and therefore, not much progress is made against the position being advanced, namely, that metaphysical knowledge (i.e., definitive knowledge) is not possible.[99]

In reference to Dawānī's main arguments (1-4 above), Gelenbevi reproduces his own versions with additional points. We will go through each of these, along with the counterarguments that Gelenbevi provides, before analyzing his stance on the possibility of metaphysical knowledge.

[99] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 220.

(1) We do not concede that actual knowledge of the human self does not exist, as it may be known to some, let alone negate the possibility of its knowledge. In other words, this claim by the muhandisun is unsubstantiated. Furthermore, disagreement does not negate the possibility of some being of disputants being correct. As for the great deal of disagreement, all this entails is that it is difficult to discern which of the disputing parties is correct.[100]

(2) If we concede that proximate entity (the human self) is unknown, then we do not concede that more distant entities (the subjects of natural philosophy and metaphysics) are unknown. This would only be true if being proximate entailed ease of apprehension, but that is not universally true. An object that is very close to the eye for example, is much more difficult to discern than an object at a distance.[101]

(3) If we concede that proximity does entail ease of apprehension, then we do not concede that further entities are unknowable, as that proximate object (the human self) may have escaped human knowledge due to some external factor.[102]

In the same ordering above, Gelenbevi questions each of these responses to the Muhandisun before judging their efficacy:

(1) The amount of disagreement may not entail lack of knowledge of the object, but conflicting evidence does [*ta'arudh al-adillah*]. (Counter-reply): conflicting evidence obtains only in the perspective of the human subject, but not according to the opponent who claims otherwise[103] (based on the fact that for an entity to be considered evidence, it must point only to one conclusion, not to two or more conflicting conclusions. In the latter case, it is not considered evidence (*dalil*) at all).

---

[100] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, vol.1, 220.
[101] Ibid, 220.
[102] Ibid, 220.
[103] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 220.

(2) Argument two would succeed only if proximity is understood to be connection as opposed to priority. By proximity (*qurb*) the muhandisun mean priority and not connection, as indicated by their reference to arithmetic and geometry, as these are purely mental entities as opposed to concrete objects within the purview of the human subject. (Counter-reply): this may be denied by claiming that the proximity in the argument above is possible connection (*ittisal muhtamal*), not actual connection, which is broader than the example of the object being close to the object. [104]

(3) This argument relies on an unlikely outcome that ultimately does not undermine the muhandisun's appeal to probable knowledge (*dhann*).[105]

So what we find is that Gelenbevi's general take on the usual arguments is that while some are successful, they are not very compelling. He then declares his actual position, which is powerful and ingenious in that it avoids dealing with the arguments of the muhandisun entirely:

> (Gelenbevi): the truth is that to judge on the quiddity of a subject is completely distinct than to judge on it's existence, knowledge, power, and the other attributes of perfection; so while it is possible for quiddity to be completely unknown while the other matters known definitively with respect to the Necessary Being.[106]

With this decisive statement, Gelenbevi gets at the heart of the Muhandisun's argument against the possibility of metaphysical knowledge. The question, rather than being about metaphysical knowledge, changes into: is every cognition of a given subject conditional upon knowledge of the quiddity of that subject? Gelenbevi's answer is no. In other words, one need not to know what the human self is to know that it exists, that it has knowledge, and so forth. No. As pointed out by

---

[104] Ibid, 221.
[105] Ibid.
[106] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 221.

Gelenbevi in an earlier discussion, they point out that there is no disagreement between any group on the existence of the human self, but merely on its quiddity.[107] Likewise, this also indicates a tendency in the kalam tradition to separate physics from metaphysics. As we saw earlier, Gelenbevi's discussion of human subjectivity does not depend at all on what the reality of a human being is, namely, an immaterial object, a subtle concrete object, a property of the physical body, or the physical body itself, etc.

Since the purpose of kalam is to come to definitive knowledge of God's existence and necessary attributes, then the argument above suffices in showing that rational reflection may reach metaphysical knowledge. Indeed, rational reflection is sufficient to demonstrate the truth claims of Islam, providing the rational basis for all that it entails from beliefs and laws.

But natural philosophy is distinct from the Divine Essence, and furthermore, its subject matter is observable through sense perception. This renders the argument above insufficient. This is because natural philosophy seeks to know more than that a given planet exists, but the actual causal relations that exist between the celestial bodies, the elements, and so forth. Having said that, this does not pose a threat to the mutakallimun as much as it does to the Avicennan school of philosophy. Indeed, a popular argument made by the mutakallimun against natural philosophy is that it lacks compelling evidence, and furthermore, since their metaphysics is based on their natural philosophy, there is a degree of agreement between the position of the mutakallimun and the muhandisun vis-à-vis the Avicennan philosophers.

5.7 Is Knowledge of God's Quiddity a Rational Possibility?

Dawānī makes the following commentary regarding knowledge of God *bil-kunh*, i.e. of his quintissence:

[107] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, vol.1, 219-20.

> As for knowledge of God's quintissence, it has never obtained according to the verifying scholars; among them have said it is rationally impossible, like [Ghazali], [Juwayni], the Sufis, and the falasifa. But I have not seen any proof for their claim, except what is attributed to Aristotle in '*Uyun al-Masail*: 'Just as the eye goes blind when it looks into the sun, the mind is incapacitated when it attempts to know the quintessence of God' – But this, as you can see, is mere rhetoric, if not mere poetics.[108]

Dawānī raises a number of objections to the possibility of knowing God's quintessence (*kunh*) and responds to them efficiently. Gelenbevi discusses them at greater length, revealing a distinction between two types of limits on human knowledge: what is practically unattainable, and what is rationally impossible. The mutakallimun hold that knowledge of God's quintessence, while practically unattainable, is not rationally impossible. Gelenbevi summarizes the arguments and formulates them in the following manner:

Knowledge of a quintessence obtains either inferentially or noninferentially. Knowledge of God's quintessence cannot be noninferential, for if that were the case, it would be obvious to all parties. If it is inferential, then it obtains either through one of four ways: (a) complete essential definition (*had tam*); (b) incomplete essential definition (*had naqis*); (c) complete non-essential definition (*rasm tam*); (d) incomplete non-essential definition (*rasm naqis*).[109]

(a) Complete essential definition: a complete essential definition consists of a proximate genus and the specific difference (*jins qarib wal-fasl*). This definition therefore provides us with the quiddity of an object, its whatness or essence. But if God's reality is necessarily simple, it would seem that having an essence in the sense provided by a complete essential definition clearly entails composition of the essence, violating God's necessary simplicity and likewise entailing a contingency in the divine essence.

---

[108] Dawānī, *Hashiya 'ala al-Jalal,* 173-174.
[109] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 174.

(b) Incomplete essential definition: an incomplete essential definition consists of a distant genus and a specific difference; likewise, they can either be simple or complex. A complex incomplete definition can only partially capture the quiddity of a thing. A simple incomplete definition only uses one term and cannot provide knowledge of quiddity either. If the term is complex, namely that it implies more than one thing, then it cannot capture the quiddity of a thing for the aforementioned reason. If the term is simple, then it also cannot capture the quiddity of a thing because if the meaning of that term is identical to the essence of that thing, it would mean that knowledge of the quiddity would depend upon knowledge of the quiddity. In other words, since the point of definition is to capture quiddity of a thing, in this case it is rendered merely nominal. So if we say that God is some quiddity x, but that quiddity x is not reducible to something else (namely, it is simple), then that x is also God, and we end up where we started.

(c) Complete non-essential definition (*rasm tam*): complete nonessential definition consists of a proximate genus and a special non-essential property. An example of this for human being is a 'laughing animal,' where laughing is a property exclusive to human beings, but is not essential to humanness. By definition then, nonessential definitions do not capture the quiddity of a thing; and even if we assumed it would, we would face the same impossibility present for complete essential definitions.

(d) incomplete non-essential are yet further from capturing quiddities, because they are merely descriptions of accidental properties in a way that is sufficiently inclusive and exclusive. An example of this for human being is 'a bearded, talking object'.[110]

[110] Ibid.

Since the 5 methods listed are presumed by the argument to exhaust all possibilities for acquiring knowledge of a thing's quiddity, and each of them is impossible for the case of God's quiddity, it follows that it is impossible to acquire knowledge of God's quiddity.

In response, Dawānī is brief: (1) mental complexity does not existential complexity in the divine essence, and therefore, a complete essential definition entails no impossibility. What this means is that there may be a manifold of properties that exist in a being, but that does not entail actual composition outside the mind. Think of a glass, for example, it is predicated by a number of different properties: transparency, glassness, and extension in space. Nevertheless, all of these properties are unified in a single entity such that its glassness and transparency and extension are one and the same thing external to the mind, but the mind is able to distinguish its transparency from its glassness and its extension in space. (2) the statement that a non-essential definition (*rasm*) provides no knowledge of quiddity is not universal, for there is no proof that it is impossible; (3) that God's quiddity cannot be known noninferentially requires evidence, for it is different according to every individual. It may be that someone is of such high spiritual rank and refinement, unattached to all desires, free of negative human traits, can acquire knowledge of God's quiddity noninferentially.[111]

Beneath the surface of Dawānī's succinct reply, is a "great battle between the scholars" (*ma'rakatun 'adhima bayn al-a'lam*).[112] Gelenbevi informs us that the first objection, namely, that a complete essential definition, entails a violation of God's necessary simplicity, is built upon a raging debate on essences. While Dawānī's response is sufficient to deflect the objection, Gelenbevi sought to clarify the objection by highlighting the origin of the debate and opening the floor for further discussion. In that vein, Gelenbevi states the following:

---

[111] Dawānī, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 175.
[112]Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 174.

> [The mutakallimun and the falasifa] differed on the conjunctive parts of essences, such as animality and rationality (in humanness), and the parts of animality, namely life, physicality, sensitivity. Are these extracted from distinct extramental beings, such that physical object is extracted from the species [*sura naw'iyyah*] of physical object, and rationality is extracted from the species [*sura naw'iyyah*] of human being, in the sense that the species in each case is both existentially and essentially distinct from the other? And in turn are the physical conjunction composed of matter and form (*huyula wa sura*)? Or are they extracted from a simple unified being (i.e. one that is not existentially and essentially distinct)?[113]

So here is a debate on the conjunctive parts of a given object's essence; are these conjunctive parts extracted from the selfsame object, or are they abstracted from more fundamental, distinct objects, which are then posited together to make up more complex essences? Take Gelenbevi's example of humanness, which is the conjunction of animality and rationality; is this essence extracted from the species of human, irrespective of other objects, meaning that all of these elements form a single conjunctive unity, all of which are extracted from the human species alone? Or is it that one extracts physicality from all physical objects, animalness from all animals, and rationality from human beings, which are then composed together to form humanness? In other words, is humanness an essential and existential unity from which we abstract rationality, animalness, etc., or is it a composition of existentially and essentially distinct elements: rationality, animalness, physicality, and so forth?

Gelenbevi then summarizes three different positions on the question:

(1) The falasifa held that the conjunctive elements of a given essence are extracted from existentially and essentially distinct objects (physicality from the species of physical objects, animalness from the species of animals, and rationality from the species of human). Gelenbevi responds by saying that this is logically problematic, as it makes the act of predicating an essence impossible, for it is not possible to use one predicate to describe a

[113] Ibid, 175.

subject void of a unity, namely, that it is composed of two existentially distinct objects (in this case, for example, rationality and living physical object).

(2) A minority view held that an essence was composed of parts that were essentially distinct but existentially unified, such that both share in the same existence, avoiding the absurdity that arises in predication. Nevertheless, Gelenbevi responds by saying this position entails another impossibility, namely that a single existence subsists in multiple, essentially distinct beings. That existence must be predicated of only one essence, and not more than one essence.

(3) The third position (that of the mutakallimun) held that the conjunctive elements of an essence were unified in both essence and existence, which is the position of al-Iji and other verifying scholars as indicated by Jurjani in his commentary on the *Mawaqif*. On this view, the conjunctive elements of an essence are abstracted from a single, extramental unity, and this extracted conjunction does not entail an external or existential composition outside the mind.[114] It is this basis that allows the mutakallimun to affirm the essential and existential unity of God, such that even if the mind perceives that there are mentally distinguishable elements in His quiddity, it does not negate the essential unity of His quiddity.

Gelenbevi then moves to the next objection, namely that nonessential definition (*rasm*) cannot capture quiddity. He states that even if the first point, namely there is a necessary relationship between mental or cognitive composition and existential composition, it is still possible to capture quiddity through nonessential definitions. This obtains in cases where the nonessential definition entails an essential quality in a clear manner; moreover, on the Ash'ari occasionalist principle, it is rationally possible for any nonessential definition to provide knowledge of a thing's quiddity,

[114] Gelenbevi, *Hashiya 'ala al-Jalal*, 175.

as there exists no necessary relationship between knowledge of definition and knowledge of a thing's quiddity, as all knowledge obtains by a direct act of God. And since it is accepted by all that God has complete knowledge of Himself, it follows that knowledge of God's quiddity is not in itself impossible. Since knowledge of God's quiddity as such is not impossible, it is therefore within the purview of God's power which connects to all possibilia, and so it is possible for God to create knowledge of his quiddity in a human being.

Lastly, on the point of noninferential knowledge of God's quiddity, Gelenbevi reiterates that the goal of the argument is merely to demonstrate its possibility and not its occurrence. Therefore, it is insufficient for one to argue along the following lines: if it were possible for one to acquire knowledge of God's quiddity noninferentially, then it would have occurred. All this amounts to is rejection of its occurrence. At this point, Dawānī cites a number of hadiths of the Prophet (S) to the effect that it will not obtain as an explanation for its lack of occurrence, and the overall argument acquires a greater degree of cogency. In other words, the hadiths are cited as an answer to a question: if it is possible as you claim, to acquire knowledge of God's quiddity, then why has it not occurred? The answer is that the Prophet (S) himself has said that it will not obtain, and that is sufficient for those who accept the authority of the Prophet (S).

But one might ask, to what end? That is, if one cannot practically obtain knowledge of God's quiddity in either case, what purpose does this discussion serve? To this three answers may be given.

The first is twofold. Affirming the possibility of knowing God's quiddity relates to the question of the Beatific Vision. The Beatific Vision as understood by the Ash'ari school is unique in that defends two seemingly incommensurable theses: (1) that God is not a physical object nor contained in space, and (2) that the elect among the believers in the afterlife will be given the

highest honor of perceiving God. By affirming the possibility of knowing God's quiddity, the Beatific Vision is understood as a perception created by God in the hearts of the elect that reveals to them, even if partially, knowledge of God's essence. In turn, this example demonstrates in a concrete manner the way in which the Islamic sciences correlate with each other. More specifically, this is how kalam serves as the primary science which at once draws the boundaries for other sciences and provides them with their point of departure. Failing to acknowledge this role will invariably result in a warped view of all and any other Islamic science.

The main purpose of kalam is to create a strong, rational foundation for the veracity of Islam's truth claims. Tasawwuf, which is roughly speaking a discipline that is a type of prescriptive psychology. For Ash'arite sufism, it takes kalam as its point of departure to identify spiritual and psychological goals and derive methods of achieving them. Knowledge of God is placed within the realm of possibility by the mutakallimun; its future occurrence is transmitted to the believers through the Qur'an and the hadith, and the methods to achieve it are posited by the seekers.

A second upshot of this discussion relates to epistemological questions relating to the limits of human knowledge. What arises from this discussion in particular is that the realm of possibility is quite vast, even if practically unachievable, providing motivation for the perpetual practice of science. That is, if knowledge of God Himself is possible, even if it is unachievable, then certainly knowledge in other areas is even more so. As the Prophetic adage goes, 'Seek knowledge from the cradle to the grave.' Nevertheless, this limitation should be understood as an ontological limit, whereas the epistemological limits relating to reflection (*nadhar*) give rise to a much more conservative reach for human knowledge.

A third upshot is Dawānī and Gelenbevi's discussion of spiritual completeness as a method through which knowledge may obtain noninferentially. This departs from two sources, as

mentioned above: the rational basis provided by kalam, and the praxis of the Sufis. While knowledge of God's quiddity will not obtain from spiritual completeness in this life, the fact that Dawānī and Gelenbevi use the example of a sufi as a method to acquire knowledge noninferentially stems from the belief that knowledge can and does obtain from a wider array of methods. Islamic intellectual history is littered with examples of illiterate folk whose teachings have been recorded and taught, indicating that it is not merely possible to obtain knowledge in this manner, but that it has actually occurred. As we shall see, this point comes up repeatedly throughout the text, especially with respect to questions of acute difficulty.

6.0 Conclusion

This study was a preliminary attempt to introduce readers to the life and works Isma'il Gelenbevi (d.1205/1791). It has been shown that he was one of, if not the most, important authors of the late Ottoman tradition. This is testified by the number of his texts that were printed during the 19th century, indicating they had become standard in Ottoman madrasas. Of particular influence was his work the *Burhan fi 'ilm al-mizan*, which earned at least 7 commentaries in the following century. His other major glosses on the *Sharh Tahdhib al-mantiq, Sharh al-'Aqaid al-Adudiya,* and the *Sharh Hidayat al-Hikma* were all followed up glosses in refutation of him by Abdullah b. Hasan Kankiri (d.1823). This too indicates the stature of Gelenbevi during the 19th and early 20th centuries. The cover of this scientific journal from 1298/1880 shows Gelenbevi's name written in the decorative margins, alongside other great names of the Islamic tradition like Ibn Sina.

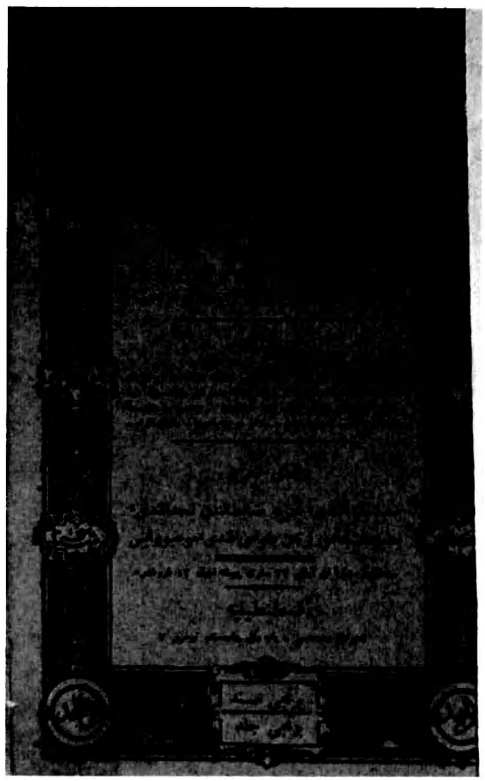


Figure 3

In order to truly gauge the depth of his influence and his contributions to the various sciences, there of course much to be studied. This thesis only sought to introduce readers to his life and works and examine his analysis of a limited set of problems in kalam: (1) a partial treatment of two arguments against infinite regress, which, by virtue of its length and detail would require a book to itself. For the purposes of this thesis, we only looked at his unique renditions of two arguments: the *Burhan al-tadayuf* and the *Burhan al-tatbiq*. (2) the ethical dimensions to rational inquiry; (3) human subjectivity; and (4) conditions for knowledge. Gelenbevi's analysis of the origins of the ethical obligations lead him to a rehashing of debates on human subjectivity. In that regard, he appears to be unique in its coinage of the *qasid mukhtar*. It remains to be seen, however, if he was not preceded by earlier authors on the question, such as in the works of Kefevi (d.1754).

His discussions on the problem of invalid inquiries that result in true conclusions are interested and also releveant to certain contemporary epistemologoical problems. The problem emerges out of the obligation to know religious truths through valid inquiries as opposed to arriving at them through invalid ones. Gelenbevi resolves the issue by introducing a fourth knowledge condition, namely, that the proposition cannot be subject to falsification through new evidence in the future.

Bibliography

Bingöl, Abdulküddüs. 1993. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı.* Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Bursalı, Mehmed Tahır. 1333/1914. *Osmanlı Müellifleri.* Istanbul: Matbaa Amireh.

Çelebi, Katip. n.d. *Kashf ul-Zunun 'an asami al-kutub wal-funun.* Beirut: Dar Ihyah al-Turath al-'Arabi.

Cevdet, Ahmed. 1858-83. *Tarih-i Cevdet.* Istanbul: Dâr üṭ-ṭibâ'at ül-'amire Matbaası.

Gelenbevī, Ismā'īl. 1347/1888. *al-Burhan fi 'ilm al-mīzān.* Istanbul: Matbaa Amire.

—. 1270/1854. *Hāshiya 'ala Hashiyat al-Lārī 'ala Sharh Hidayat al-ḥikma.* Istanbul: Matbaa Amire.

—. 1234. *Hashiya 'ala Mīr al-ādāb.* Istanbul: Matbaa Amire.

—. 1307/1890. *Hashiya 'ala Sharh al-Dawwānī 'ala l-'Aqāid al-'Aḍudiyya.* Istanbul: Şirket Sahafiye-ye Osmaniyye.

—. 1316. *Hashiyah 'ala sharh al-aqaid al-aḍudiyah.* Istanbul: Der Saadet.

—. 1313. *Ta'likat 'ala hashiyat al-Siyalkuti 'ala hashiyat al-Khayali min sharh al-aqaid al-Nasafiyya.* Istanbul: Der Saadet.

—. n.d. *Risala fi'l-'idh'ān.* Manuscript Giresun Yazmalar 106. Sülemaniye Kütüphanesi, Istanbul.

—. n.d. *Risala fi'l-taqabul.* Manuscript Giresun Yazmalar 106. Sülemaniye Kütüphanesi, Istanbul.

—. n.d. *Risala fi'l-wasita.* Manuscript Giresun Yazmalar 106. Sülemaniye Kütüphanesi, Istanbul.

—. n.d. *Risalatun fi tafsir qawlihi te'ala lo 'alima Allah fihim khayran la-asma'ahum.* Manuscripts: Kasidecizade 723, Giresun Yazmalar 106, Mehmed Nuri Efendi 197, Sülemaniye Kütüphanesi, Istanbul.

—. n.d. *Risalatun fi tahqiq madhhab ahlus-sunnah fi usat al-mu'minin.* Manuscripts: Fatih 5393, Nafiz Paşa 785, Hafid Efendi 447, Sülemaniye Kütüphanesi, Istanbul.

—. 2007. *Risalatun fi tahqiq madhhab wahdat al-wujud*, Ed. Rifat Okudan, Isparta: Fakülte Kitabevi.

—. 2016. *Sharh Isaghoji.* ed. Jadallah Bassam, Amman: Dar al-Nur al-Mubin.

Jundi, Mulla Ahmad. 1329. *Hashiyah 'ala sharḥ al-'aqaid al-nasafiyah.* Cairo: Matba'at Kurdistan al-'Ilmiyah.

Kawthari, Muhammad Zahid. 2009. *Maqalāt al-Kawtharī.* Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya li-l-turath.

Okudan, Rifat. 2007. *Gelenbevi ve Vahdet-i Vücud.* Isparta: Fakülte Kitabevi.

Rouayheb, Khaled. 2015. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century.* New York: Cambridge University Press.

—. 2010. *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic.* Leiden: Brill.

Sabri, Mustafa. 2011. *Mawqif al-'Aql wal-'ilm wal-'alam min rabb al-'alamin wa 'ibadihi al-mursalin.* Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.

Taftāzānī, Mas'ūd b. 'Umar. 1329. *Sharḥ al-'Aqaid al-Nasafiyah.* Cairo: Matba'at Kurdistan al-'Ilmiyah.

Vahide, Şükran. 2005. *Islam in Modern Turkey: an Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi.* Albany: State University of New York.

Wisnovsky, Robert. 2004. "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (CA. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations." *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries,* ed. P. Adamson, H. Balthussen, and M. W. F. Stone, II, 149-191. London: Institute of Advanced Studies, 2004.

Yurdagür, Şerafettin Gölcük and Metin. n.d. "İsmail Gelenbevi." *İSAM Ansiklopedisi* 552-555.

Appendix A: *Risala fi qawlihi te'ala low 'alima Allahu fihim khayran*

[رسالة في تفسير قوله تعالى لو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم]

بسم الله الرحمن الرحيم[115]

الحمد لله علّام الغيوب، والصلاة على نبيّه المصون عن العيوب.

وبعد: [فقد][116] اشتهر الإشكال في قوله تعالى (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولّوا) بأن الشرطيتين معاً قياس اقتراني من الشكل الأول، منتج للمحال، لأنه ينتج أنه لو علم الله فيهم خيراً لتولّوا، مع [أن][117] هذه النتيجة غير صادقة [لا][118] كلية ولا جزئية، [إذ][119] كلما علم الله فيهم خيراً يلزم عدم إعراضهم عن الحق وإلا لانقلاب العلم جهلاً، وهو محال في حقّه تعالى.

ولعلّه إشكال من جهة الطاعنين في القرآن الكريم من الزنادقة الملحدين، أو شبهة من جانب المسلمين، وأجابوا عنه بوجوه بعضها [بمنع][120] القياسية، وبعضها بتسليم القياسية ومنع شرائط الإنتاج، وبعضها [بمنع][121] كون نتيجته محالاً.

أما الأول فبوجهين: أحدهما: أن [الأوسط] غير متّحد في المقدمتين، إذ المراد من تال الشرطية الأولى هو الإسماع النافع، ومن [مقدّمة] الثانية الإسماع الغير النافع. أقول: الإسماع الغير النافع إما عبارة عن مطلق التكليف،[فيكون مقدم الشرطية [الثانية][122] صادقاً][123] [أو عنه الإسماع التام المقارن لعنادهم واستكبارهم كما نشير إليه فلا يكون صادقا][124] فهذا الجواب كما سيأتي مبني على حمل كلمة (لو) على طريقة: (لو لم يخف الله لم يعصِه)، بناء على أن كلمة (لو) المستعملة على هذه الطريقة. كما يجوز أن يكونا جملتاها [منفيتين][125] كما في الحديث، [لا][126] يجوز أن يكونا مثبتين أو [مختلفتين][127]، وكما يجوز

---

[115] أعتمدت في هذا التحقيق على 3 نسخ، كلهم في المكتبة السليمانية بأسطنبول: Giresun Yazmalar 106, Kasidecizade 723, Mehmed Nuri Efendi 197.

[116] سقط من (ب)

[117] سقط من (ب)

[118] سقطت من (أ)

[119] في (أ): و.

[120] في (ب): يمنع

[121] في (ب): تمنع.

[122] سقط من (ب)

[123] ما بين المعكوفتين زيادة من (أ)

[124] زيادة من (ب)

[125] في (أ): منفيتين.

[126] سقط من (أ) و(ب)

[127] في (ج) مختلفين.

أن [يكونا منفيتين][128] في الواقع؛ يجوز أن [يكونا واقعتين][129]، كما في: لو شتمتني لأكرمتك، فتأمَّل.

وثانيهما: أنه (غير) متحد فيهما أيضاً، إذ المراد من تال الأولى هو الإسماع، على تقدير: علم الله تعالى فيهم الخير، ومن مقدَّمة الثانية هو الإسماع، على تقدير [عدم][130] علمه تعالى بذلك. أقول: هذا الجواب في الحقيقة بمنع [الكلية][131] الكبرى بعد تسليم القياسية لا بمنع القياسية، وتكرر الأوسط لأن التقدير المذكور من أوضاع مقدم الكبرى لا من أجزائه، وإن بنى [على][132] جعله من أجزائه بملاحظة [تقديره][133] فيعود[134] إلى الإسماع النافع وغير النافع في المعنى، فلا يكون جواباً آخر.

وأما الثاني فبوجهين أيضاً، أحدهما أنهما مهملتان وكبرى الشكل الأول يجب أن تكون كلية. أقول: ولو جعلت كلية فسدت، فلا يحمل عليها القرآن قطعاً، وذلك لأن التولي ليس لازماً للإسماع على بعض الأوضاع الممكنة الاجتماع معه، وهو وضع اختيارهم الإيمان، وذلك الاختيار ممكن لهم [لكونهم مكلَّفين][135] بالإيمان، فيمكن اجتماعه مع الإسماع، فالإسماع [مع][136] وضع اختيارهم الإيمان لا يستلزم التولي، بل عدم التولي. وثانيهما [أنه][137] لو [سلم][138] كلية الكبرى [فإنما] ينتجان لو كانتا لزوميتين [باتفاق][139]، وهو ممنوع.

أقول: اعلم أولاً أن المتصلة إما لزومية وإما اتفاقية، [فالإتفاقية إما][140] خاصة، فهي الشرطية الحاكمة باتفاق [صدق][141] التالي [تحقيقاً][142] [لصدق][143] المقدَّم [فلا بد فيها من صدق طرفيها، فهي غير متصورة في شيء من الشرطيتين المذكورتين على هذا الجواب المبني على تسليم اتحاد الأوسط فيها لعدم صدق الطرفين معاً في شيء منهما.][144]

---

128 في (أ): تكونا منفيتين.
129 في (أ): تكونا واقتين.
130 سقط من (أ)
131 في (ب)
132 زيادة من (أ) او من عندي
133 في (ب): تقدير التقديرين.
134 في (ج): (بملاحظة تقدير التقديرين الى الإسماع النافع وغير النافع في المعنى فلا يكون جوابا آخر)
135 في (أ) : (لأنهم مكلّفون)
136 في (ج) هكذا.
137 زيادة من (ب)
138 في (ب): سلمت.
139 سقط من ج و ب.
140 زيادة من ج.
141 سقط من (أ)
142 زيادة من (ب)
143 سقط من (أ)
144 في (أ): سقطت كل هذه العبارة و ذكر عوضاً عنها: (في الصدق المحقق بالفعل.) و سقط من (ب).

[وإما [اتفاقية][145] عامّة، [هي][146] الشرطية الحاكمة [باتفاق][147] صدق التالي تحقيقاً، لصدق المقدم][148] فرضاً، سواء كان المقدم صادقاً في نفسه أيضاً كما في المعنى الأول أو لا، كما في الشرطية الثانية ههنا، لأن تولّيهم واقع مع عدم وقوع الإسماع بخلاف الشرطية الأولى، إذ ليس شيء من طرفيه واقعاً و[في][149] الاتفاقية [العامة][150] [يجب أن يكون تاليها صادق في الواقع، والمؤلف من اللزومية والاتفاقية][151] [العامّة][152] ليس بقياس عند بعضهم، وقياس عند البعض الآخر، لكن لا مطلقاً، بل [لشروط][153]، منها كون اللزومية كلية، ومنها كون الحد الأوسط مقدَّماً في اللزومية، ومنها كون الأوسط الذي اشتمل عليه الاتفاقية تالياً في الصغرى أو مقدَّماً في الكبرى كما تقرَّر في محلِّه، إذا [تقرَّ][154] هذا، فمراده أنهما ليستا بلزوميتين، بل الثانية منهما اتفاقية عامة بناء على ما قيل إن صدق التالي على تقدير النقيض المقدم دليل [التفاق][155]، وههنا كذلك لأن تولّيهم ثابت على تقدير عدم الإسماع أيضاً، فيكون القياس من الصغرى اللزومية والكبرى الاتفاقية العامة الكلية، فلا يتحقق فيه الشرط الثاني. فإن قلت بل الشرط الأول أيضاً منتفٍ، لأن كلاً من الإسماع والتولي فعل اختياري لا يجب على [فاعله][156] في شيء من الأزمنة، نعم لو كان الواجب تعالى موجباً في أفعاله كما ذهب إليه الحكماء في الكل، والمعتزلة في الأصلح، لكان علمه تعالى الخير فيهم مستلزماً لإسماعه تعالى إياهم الحق استلزاماً كلياً، لكن الكلام مبني على ما هو الحق من مذهب أهل السنة، من أنه تعالى مختار في جميع أفعاله [وح] ليس في الشرطية الأولى لزوم كلي، وإن تحقَّق فيه اللزوم الجزئي على تقدير إرادة الإسماع.

قلت: ليس المراد من الآية لو علم ما يكون خيراً لهم لصدر عنهم، وإلا لم يصح إدخال كلمة (لو) الدالّة على انتفاء هذا العلم عنه تعالى، لأن الإيمان خير بهذا المعنى، وقد علمه الله تعالى، بل المراد لو علم الله صدور خير منهم باختيارهم، ووقوعه. ولا شك أن علم الله تعالى بوقوع شيء يستلزم كلياً وقوع ذلك الشيء، ولو بتوسط الاختيار، لئلا يلزم انقلاب العلم جهلاً، كما وقع التنبيه عليه. لا يقال إنما يتم اللزوم [الكلي][157] بعد ذلك على مذهب الأشعري النافي لمدخلية العقل في الحُسن والقبح، إذ الإيمان يتوقف على التكليف والإسماع

---

[145] سقط من (أ)
[146] سقط من (أ)
[147] سقط من (ا)
[148] سقط من (ب)
[149] زيادة من (ب)
[150] سقط من (ب).
[151] سقط من (أ)
[152] زيادة من (ب)
[153] في أ، في (ب): بشروط.
[154] سقط من (ا).
[155] في (ب): التفاقية.
[156] في (ب): الفاعل.
[157] في أ

عنده، ولا يتم على مذهب الماتريدي و[المعتزلة][158] [و][159]القائلين بالمدخلية، إذ يجوز أن يعلم الله تعالى صدور الإيمان الكائن بمجرد عقلهم من غير ورود الشرع والبعثة، لأنا نقول إنما يتوجَّه ذلك لو كان الإيمان المعتبر في حق الكفار المذكورين في الآية مجرد معرفة الله الممكنة بمجرد العقل، كما هي الإيمان المعتبر في حقّ من لم يصل إليه الشريعة، كمن في شاهق جبل، وليس كذلك إذ قد وصل إليهم الشريعة، فالإيمان المعتبر في حقّهم هو التصديق بالله وبرسوله، ولا شك أن الإيمان بهذا المعنى لا يحصل بمجرد العقل، بل يتوقف على إسماع دعوى النبوة وإثباتها عندهم بالمعجزات، فاللزوم الكلي ثابت في الشرطية الأولى قطعاً.

وأما الثالث فبوجهين أيضاً، أحدهما أن يقال: لو سلّم أنهما لزوميتان كليتان، أو لو سلم أن المؤلف من الصغرى اللزومية والكبرى الكلية الاتفاقية قياس غير فاقد [لشرائط][160] الإنتاج، فلا نسلّم أن ما أنتجه محال لصحة أن يقال: لو علم الله فيهم خيراً وقتاً ما لتولوا بعد ذلك، أي لارتدوا بعدما صدقوا. أقول يتجه على هذا الجواب: إنه يستلزم إطلاق الخير على الإيمان الذي يعقبه الارتداد، وليس بخير معتدّ [به][161] شرعاً، وثانيهما أن يقال: لو سلم ذلك أيضاً فاستحالة النتيجة ممنوعة، لأن علم الله تعالى فيهم خيراً محال، إذ لا خير فيهم، والمحال جاز أن يستلزم المحال الآخر [الذي][162] هو ههنا انفكاك اللازم الذي هو عدم التولي عن الملزوم الذي هو علم الله تعالى صدور خير منهم. وأقول فيه بحث، أمّا أولاً فلأن استحالة علم الله تعالى فيهم [الخير][163] إنما يتم لو كان صدور الخير منهم محالاً، وهو فاسد لما عرفت أن صدور الخير [منهم][164] فعل اختياري لهم، فيكون هو و[تعلّق][165] العلم به ممكنين و[إن][166] لم يقعا أبداً، بناءً على أن دوام عدم إيمانهم لا يوجب الضرورة حتى ينافي الإمكان، اللهم إلا أن يقال إيمانهم محال على مذهب الأشعري القائل بالجبر المتوسط، فيكون العلم به محالاً أيضاً لاستلزامه [الجهل][167]، وهذا الجواب مبني على مذهبه، أو يقال هذا الجواب مبني على تسليم كون الشرطية الثانية لزومية كلية، وبعد تسليم ذلك يلزم امتناع [إيمانهم][168] [على تقدير الإسماع، فيمتنع][169] على تقدير عدم الإسماع بطريق الأولى، فيمتنع في كل حال.

---

158 هكذا في (ب)، و في (أ) و(ج): المعتزلي.
159 سقط من (أ)
160 في (ب): شرائط.
161 سقط من (أ)
162 سقط من (ب).
163 سقط من (أ)
164 سقط من (ب).
165 في (ج): تعلم
166 سقط من (أ)
167 سقط من (ج)
168 سقط من (ج)
169 سقط من (ب)

وأما ثانياً فلأن جواز استلزام المحال محالاً آخر إنما يلتفت [إليه][170] فيما يجوز العقل علاقة بينهما لا في كل موضع، وإلا لم يبقَ اعتماد على البراهين المقررة على هيئة القياس الاستثنائي المشتمل على نقيض النتيجة، كبرهان إثبات الواجب تعالى، بأن يقال: لولا واجب الوجود لما وجد ممكن، وكبرهان التمانع، [بأن يقال][171]: لو تعدَّد الإله يلزم أحد المحالين: إمّا وقوع المرادين المتنافيين معاً، و إما أن [لا][172] يكون أحدهما إلهاً كما حقَّقه بعض المحققين، بل يلزم أن لا يبقى اعتماد على برهان أصلاً لإمكان تقدير الكل على تلك الهيئة، وهو قطعي [البطلان][173]، والعقل ههنا إنما يجوز العلاقة بين علم الله تعالى [الخير][174] فيهم، وبين عدم توليهم لا بينه وبين تولّيهم، فبأمثال تلك الاحتمالات الواهية لا تنقدح [العلوم القطعية، بل لا تنقدح بالإحتمالات الممكنة عقلا [الممتنعة][175] عادة كعلومنا بعدم انقلاب جبل][176] أُحُد ذهباً الآن، مع أن الانقلاب ممكن عقلاً في كل زمان عند المتكلمين النافين لكون أفعاله تعالى مشروطة بشروط واستعدادات.

هذا وقال كثير من المحققين: كل من السؤال والأجوبة المبنية على تسليم القياسية خطأ، لأن لفظة (لو) [لا][177] تُستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني، وإنما تستعمل في القياس الاستثنائي المستثنى عنه نقيض التالي، كما في قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)، لأنها لامتناع شيء لامتناع [غيره][178]، ولذا لا يصرح باستثناء نقيض التالي، وكيف يصح أن يعتقد في كلام الحكيم تعالى أنه قياس أهملت فيه شرائط الإنتاج، وأيُّ فائدة في ذلك، وهل يركب القياس إلا لحصول النتيجة، بل الحق أن قوله تعالى: (ولو علم الله فيهم خيراً) الآية، وارد على قاعدة اللغة يعني [أن][179] سبب عدم إسماعهم عدم العلم بالخير فيهم، ثم ابتدأ بقوله [تعالى]: (ولو أسمعهم لتولّوا) كلاماً آخر، على طريقة: (لو لم يخفِ الله لم يعصه)، يعني أن التولّي لازم على تقدير الإسماع، فكيف على تقدير عدم الإسماع فهو دائم الوجود، انتهى.

[و][180]أقول حاصل كلامهم هذا جواب آخر بمنع القياسية مع تخطئة تسليمها، وفيه بحث، لأن غاية ما ذكروه من استعمال كلمة (لو) في فصيح الكلام أن لا يكون الشرطيتان قياساً بالفعل لا أن لا يكون قياساً ولو بالقوة والشبهة بتكذيب بعض القضايا المأخوذة من القرآن، لا سيما من أهل الطغيان، لا تندفع بهذا القدر إذ للسائل أن يعود ويقول: هناك

---

[170] سقط من (ج)
[171] سقط من (ب)
[172] سقط من (أ)
[173] في (ج) البرهان.
[174] سقط من (ب)
[175] في (ب): المنتفية.
[176] سقط من (أ).
[177] في(ب) و (ج): لم
[178] سقط من (ج)
[179] سقط من (ا)
[180] سقط من (ج)

شرطيتان يمكن أن يكون مجموعهما قياساً منتجاً للفاسد من الشكل الأول وإن لم يكن قياساً بالفعل، وليس الفساد من جهة الصورة الصحيحة بداهة، [فهو][181] من المادة، فيلزم أن يكون [إحدى] الشرطيتين كاذبة، وهذه الشبهة [متوجهة][182] وإن حمل كلمة (لو) في الشرطية الأولى على القانون اللغوي، وفي الثانية على طريقة: لو لم يخف الله لم يعصه، لأنهما لا ينافيان الحكم باللزوم بين المقدَّم والتالي، ولو في زعم السائل، بل لا شك في اللزوم الجزئي في الشرطية الأولى في الواقع لما تقرَّر في محله من أن انتفاء المنافاة بين المقدَّم والتالي يستلزم اللزوم الجزئي بينهما، فغاية الأمر يلزم أن تكون النتيجة جزئية [أيضاً][183]، وقد أشرنا إلى أن مراد السائل أن النتيجة اللازمة لا تصدق كلية ولا جزئية، على أن الشرطية إما لزومية أو اتفاقية خاصة أو عامة، فيكون القياس الممكن ههنا مؤلفاً إما من لزوميتين، وهو قياس وفاقاً، أو من اتفاقيتين، أو من لزومية واتفاقية، وهما قياسان أيضاً عند البعض، وإن كان [بالشروط][184] فلا بد أن يصار إلى أحد الأجوبة المذكورة، [ولذا][185] احتاجوا إليها في دفع الشبهة بحذافيرها، وأما ما أشار إليه العلامة التفتازاني في شرح التلخيص من [أن][186] الإيراد على جوابهم هذا بأن حمل كلمة (لو) في الشرطية الثانية على طريقة: لو لم يخف الله لم يعصه غير صحيح، لأن التولّي [هو][187] الإعراض عن الشيء [وعدم الانقياد له][188]، فعلى تقدير عدم إسماعهم ذلك الشيء لا يتحقق [منهم][189] التولّي، فمدفوع بأنه إنما [يتّجه][190] ذلك لو كان هذا الجواب منهم مبنياً على حمل الإسماع [على مطلق التكليف والتبليغ، وهو ممنوع لجواز أن يكون مبنياً على حمل الإسماع][191] في كلتا الشرطيتين على الإسماع التام، الذي هو التكليف بإفهام الحق، بحيث لا ختم في قلوبهم ولا وقر في آذانهم ولا غشاوة التعامي عن آيات الله تعالى في أبصارهم، وذلك لأن الإسماع في تالي الشرطية الأولى ليس عبارة عن مطلق التكليف والتبليغ، لأنه وقع في حقّ الكل، فلو حُمل عليه لم يصح إدخال كلمة (لو) الدالّة على انتفاء الطرفين، بناء على ما حملوه من القانون اللغوي، بل عبارة عن هذا الإسماع [التام][192]. والظاهر من الإسماع في مقدم الثانية ما هو في تالي الأولى، وهذا الجواب مبني عليه بناءً [على][193] أن منع القياسية [التام][194] لا يوجب منع اتحاد الإسماعين، فإذا حُمل الإسماع في الشرطيتين على الإسماع التام المنفي في حقِّهم،

---

[181] سقط من (ب)
[182] سقط من (أ)، و في (ج): متوجه.
[183] سقط من أ و ب
[184] في (أ) و (ج): شروط.
[185] في (ج): ولما
[186] سقط من (ج) و (ب).
[187] في (ج): (و).
[188] سقط من (ب).
[189] في (ج): منه
[190] في (ج): يتوجه.
[191] سقط من (ب) و (ج).
[192] سقط من (أ)
[193] سقط من (ج)
[194] سقط من (ج) و (ب).

فالمعنى لو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم إسماعاً تاماً، ولو أسمعهم إسماعاً تاماً لتولّوا عناداً واستكباراً، فكيف على تقدير عدم الإسماع التام، لأنهم إذا لم يفهموا الحق فإعراضهم عمّا كُلِّفوا به بالطريق الأولى، فالتكليف الواقع في حق الكل مصحّح لإعراضهم، على تقدير عدم الإسماع التام بالطريق الأولى، فلا إشكال.

وأما [ما][195] أشار إليه بعض المحققين لدفع ما أورده العلامة عليهم من أن التولّي ليس بمعنى الإعراض المتوقف على الإسماع، بشهادة ما بعده من قوله تعالى: (وهم معرضون)؛ بل بمعنى عدم انتفاعهم بالإسماع وهو لا يتوقف على الإسماع، إذ لا يجب في تحقُّق النفي في الواقع تحقُّق القيود الواقعة في حيزه، فكما يتحقق عدم الانتفاع بالإسماع على تقدير الإسماع، يتحقق [هو][196] على تقدير عدم الإسماع، [بل][197] بالطريق الأولى كما يستفاد من الكشّاف، فليس بشيء لأن قوله: (وهم معرضون)، حال عن فاعل (تولوا)، فبعد تقييد عدم انتفاعهم بالإسماع بإعراضهم الدائم يعود إيراد العلامة فيحتاج في دفعه إلى ما ذكرنا.

[تمت الكلمات المسوقة لبيان هذا المقام على حسب أقدرنا العزيز العلام، [هذا الخط. أخذ من تحرير من أخذ من خط الكانبوي رحمه الباري][198]][199].

Appendix B: *Risala fi tahqiq madhhab ahlissunnah fi ‘usat al-mu’minin*

[رسالة في تحقيق مذهب أهل السنة في عصاة المؤمنين]

بسم الله الرحمن الرحيم[200]

الحمد لله على التوفيق، والشكر لأن جعله خير رفيق، والصلاة على محمد هو بالرسالة حقيق، وعلى آله الذين فازوا بعين التحقيق.

وبعد: فيقول العبد الذليل المفتقر إلى المولى الجليل ابن الشيخ مصطفى إسماعيل تغمدهما [الله][201] اللطيف بلطفه الجليل:

لما خصَّص أهل الاعتزال نوال الرحيم المتعال بمن جمع بين الإيمان والأعمال، و[سلبوا][202] نفع الإيمان المجرد في كل حال بدلائل نقلية من جملتها آخر سورة الأنعام، ولم يعرفوا شمول الجود وعموم الإنعام، أطبق أهل السنَّة على تعميم الإحسان لمن آمن وجرَّد الإيمان، وطعنوا فيهم في هذا الشأن على وفق مراد الرحمن، وقد قامت المقارعة بين

---

[195] سقط من (ج)

[196] في (ج): عدم

[197] في (ج): بالطريق.

[198] سقط من (ب).

[199] في (أ): تمت عنه الفقير الحقير المعترف بالعجز والتقصير.

[200] اعتمدت على ثلاثة نسخ لتحقيق هذا النص، كلها موجودة في مكتبة السليمانية، في المجموعات التالية: Nafiz Pasa 785, Hafid Efendi 447, Fatih 5393

[201] زيادة من "ن"

[202] في "ن": وسبوا

الفريقين، وشاعت أمرها بين الخافقين، فلما التقى الجمعان وتشعشع الصوارم والرماح، وطار إلى الأقطار قعقعة السلاح، قرع ذلك في صماخ الفكر الفاتر، فالتفت لفت [الكفاح][203] المتواتر، فطفق بجمع جنوده من المشاة والفرسان، ويخوض بغصب قلم سبق إليه في الميدان، كاشفاً عن مراد البيضاوي فيما قال، والله هو الأعلم بحقيقة الحال، وهو المستعان في كل الأمور، ومنه البداية وإليه النشور، وهو اللطيف الخبير، نعم المولى ونعم النصير.

قال الله تعالى في [آخر][204] سورة الأنعام: (هل ينظرون) أي ما ينظرون في إحداث الإيمان، لأنه استئناف [مسوق][205] لبيان أنه لا يأتي منهم الإيمان بإنزال ما ذكر من البيّنات والهدى، وهم لا يزالون يكابرون ويقترحون ما ينافي الحكمة من الآيات الملجئة، مع أنه لا فائدة في إحداث الإيمان عندها أصلاً (إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك)، كما اقترحوا بقولهم: (لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا)، وبقولهم: (أو تأتي بالله والملائكة [قبلاً][206])، [أو (إلا أن يأتيهم ملائكة][207] العذاب)، (أو يأتي أمر ربك) بالعذاب.

(أو يأتي بعض آيات ربك) أي غير ما ذكر كما اقترحوا بقولهم: (أو تسقط السماء كما زعمت [علينا][208] كسفاً)، ونحو ذلك من عظائم الآيات التي علّقوا بها إيمانهم.

والتعبير عنها بالبعض للتهويل والتفخيم، كما أن إضافة الآيات في الموضعين إلى اسم الرب المنبئ عن المالكية بالكلية لذلك وإضافته إلى ضميره عليه السلام للتشريف، وقيل المراد بالملائكة ملائكة الموت، وبإتيانه تعالى إتيان كل آياته، بمعنى آيات القياهمة والهلاك الكلي بقرينة ما بعده من إتيان بعض آياته تعالى، على أن المراد به أشراط الساعة التي هي: الدجال، ودابَّة الأرض، وخسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وطلوع الشمس من مغربها، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى عليه السلام، ونار تخرج من عدن؛ كما نطق به الحديث الشريف المشهور، وحيث لم يكن إتيان هذه الأمور مما ينتظرونه كإتيان ما اقترحوه من الآيات، بناء على أن تعايق إيمانهم بإتيانها انتظار منهم ظاهراً لا باطناً، فانتظارهم محمول على التمثيل [المبني][209] على تشبيه حالهم في الإصرار على الكفر وتمادي على العناد إلى أن تأتيهم تلك الأمور الهائلة التي لا بدَّ لهم من الإيمان عند مشاهدتها البتة بحال المنتظرين لها، كذا ذكره المولى أبو السعود واختار التوجيه الأول، وردَّ الثاني بأن مقتضى سياق الآية وسباقه يستدعي أن يحمل ذلك على أمور هائلة مخصوصة بهم إما بأن يكون عبارة عما اقترحوه أو عن عقوبات [مترتبة][210] على

---

[203] في "ن": كفاح
[204] سقط من "ن"
[205] في "ن": مؤد
[206] سقط من "ن"
[207] سقط من "ن"
[208] سقط من "ن"
[209] سقط من "ن"
[210] في "ن": مرتبة

[جناياتهم][211]، كإتيان ملائكة العذاب، وإتيان أمره تعالى بالعذاب، فما هو الأنسب لما سيأتي من قوله تعالى: (قل انتظروا إنّا منتظرون).

وأما حمله على إتيان ملائكة الموت وإتيان كل آيات القيامة وظهور أشراط الساعة مع شمولها لكل برّ وفاجر، واشتمال غائلتها على كل مؤمن وكافر، فمما لا يساعده المقام على أن بعض أشراط الساعة ليس مما ينسدُّ به باب الإيمان والطاعة، نعم يجوز حمل بعض الآيات في قوله تعالى: (يوم يأتي بعض آيات ربك) على ما يعمُّ مقترحاتهم وغيرها من الدواهي العظام السالبة للاختيار الذي يدور عليه فلك التكليف، فإنه بمنزلة الكبرى من الشكل الأول، فيتم التقريب بدخول ما ينتظرونه في ذلك دخولاً أولياً.

أقول وفيه تعريض للبيضاوي حيث فسَّر البعض ههنا بالأشراط، حيث قال: يعني أشراط الساعة، وعن حذيفة والبراء بن عازب رضي الله عنهما: كنّا نتذاكر الساعة إذ أشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (ما تذكرون؟)، قلنا: نتذاكر الساعة، قال: (إنها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات: الدخان، ودابة الأرض، وخسفاً بالمشرق، وخسفاً بالمغرب، وخسفاً بجزيرة العرب، والدجال، وطلوع الشمس من مغربها، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى عليه السلام، ونار تخرج من عدن).

أقول: يمكن دفعه بأن مراد البيضاوي يجوز أن يكون تفسيراً للآيات المعهودة بينه تعالى وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي الأشراط، لا تفسيراً للبعض على أن الحكم بانسداد باب الإيمان عند مجموع الأشراط لا يستلزم الحكم بانسداده عند كل شرط، وغاية الأمر أن يكون ذلك الحكم مجملاً يفسره الحديثان الآتيان، ويتجه عليه أنه بعدما دل الحديثان على أن المراد بالبعض الأشراط، فكيف يحمل على غيره، فلا وجه لتوجيهه الأول المختار عنده إلا أن يقال لدفعه، قال نعم يجوز إلخ، على أن يكون البعض السالب للاختيار من الاشتراط من مشمولات بعض الآيات فيما بعد لا غير، إذ بهذا القدر يصح ورود الحديثين يوم يأتي بعض آيات ربك.

أقول: لم يفسر البيضاوي هذا البعض فالظاهر أن مراده حمله على البعض الأول أيضاً، وهو بعض الاشراط، وهو الموافق لقاعدة أن الشيء إذا أعيد معرفة يراد به عين الأول، لكن يؤيد المغايرة كما ذهب إليه المولى أبو السعود الإظهار في مقام الاعتماد، إلا أن يكون الإظهار لدفع التباس الإظهار بين الأشياء الثلاثة المنافي لما هو الغرض الأصلي من أنه لا ينفع الإيمان عند إتيان بعض الآيات فضلاً عن إتيان الله وملائكته، كما هو الطريقة البرهانية المقتضية للتنصيص على عدم النفع عند كل واحد من [هذه] الأمور على أخصر وجه، مع أن في الإظهار تربية التفخيم المستفاد من إبهام البعض بإضافته إلى الرب تعالى كما في الصدر، ثم الظاهر بعض الآيات العشرة المذكورة، أي بعض كان بناء على أن النفوس متفاوتة في الاستعداد، فربما يكون آية ملجئة للبعض لم يكن ملجئاً للبعض الآخر،

---

[211] في "ن": خباياتهم

فيجوز أن يكون كل من العشرة آية ملجئة ولو للبعض، ومآل النظم أنهم لا ينظرون في الإيمان إلا أن تأتيهم الآية الملجئة مع أنه لا ينفعهم عندها، لكن الظاهر مما رواه ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفساً إيمانها: طلوع الشمس من مغربها، والدجال، ودابة الأرض. يخصص ذلك البعض بهذه الثلاث.

وقد خصصه المولى ابن الكمال بالطلوع فقط حيث قال: ما رواه الصحيحان: لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت ورآها [الناس] آمنوا [أجمعون] [212]، وذلك حين لا ينفع نفساً إيمانها، ثم قرأ الآية.

وبعد هذا التعيين منه صلى الله عليه وسلم للمراد من الآية كيف يفسر بغير ما روي عنه، كيف ونزول عيسى عليه السلام لدعوة الخلق إلى الحق بعد خروج الدجال هو يقبل إيمانهم، انتهى.

ونحن نقول فيه بحث، إذ ليس في الحديث المذكور ما يدل على ذلك التعيين والتخصيص، لجواز عموم المحمول من الموضوع، وأن يكون وقت عدم النفع شاملاً لوقت الطلوع ووقت خروج الدجال ودابة الأرض أيضاً، وأن يكون قراءة النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية فيما رواه الصحيحان، وتخصيص الذكر بالطلوع فيه لكون الطلوع أعظم الآيات التي لا ينفع الإيمان عندها، لا لاختصاص ذلك اليوم بوقت الطلوع، كيف والحديث الذي رواه مسلم قرينة واضحة على التعميم، وبما ذكرنا يندفع التعارض بين الحديثين، ولا يلزم إحمال أحدهما كما لزمه.

وأما استدلاله على ذلك التعيين والتخصيص لقبول عيسى عليه السلام الإيمان بعد خروج الدجال، ففيه نظر: أما أولاً فلأن خروج دابّة الأرض باق بعد فلا يتم التقريب، وأما ثانياً فلأن عيسى عليه السلام إنما يقبل الإيمان الذين لم يؤمنوا عند خروج الدجال، ولم يكن خروجه آية ملجئة بالنسبة إليهم، ولا نسلم أنه يقبل إيمان من ألجأه خروج الدجال إلى الإيمان الضروري أيضاً، وتحقيق المقام أن ههنا أصلين ثابتين بالإجماع، أحدهما أن الإيمان الحاصل بالاختيار مقبول شرعاً، وثانيهما أن الإيمان الحاصل بالاضطراب ليس بمقبول شرعاً، كإيمان الأمم السالفة [عند][213] معاينتهم العذاب والمحتضر عند معاينة ملائكة الموت، والمراد من الآية ومن الحديثين سلب نفع الإيمان الحادث عند معاينة الآية الملجئة، وهو الإيمان الضروري الغير الاختياري، لا سلب نفع الإيمان الحادث عند مجرد الإتيان بدون المعاينة ولا عند مجرد المعاينة بدون الإلجاء، كيف وهما اختياريان مقبولان قطعاً، ولمّا كان الطلوع الذي هو تغير العالم العلوي أعظم الآيات كان شاملاً لجميع الناس معاينة وإلجاء، فلم يقبل إيمان حادث عنده لأحد من الكفار بخلاف خروج الدجال ودابة الأرض، فإنهما بمقتضى ما رواه المسلم آيتان ملجئتان في الجملة وليستا بعامتين إلجاء، وإلا لما بقي كافر في الظاهر بعد خروجهما، وليس كذلك، فخروج الدجال مثلاً لما لم يكن آية ملجئة

---

[212] في "ن": جميعا

[213] سقط من "ن"

بالنسبة إلى الذين اتبعوه فلم [يكن][214] إيمانهم عند دعوة عيسى عليه السلام خارجاً عن حدِّ الإيمان الاختياري، فيقبل قطعاً بخلاف الذين كان خروجه آية ملجئة لهم إلى الإيمان الضروري، فإنه خارج عن [حده][215] غير مقبول قطعاً، وبهذا ظهر اختلال ما ذكره المولى [السعد][216] في الجواب عن ذلك الاستدلال من أنه يجوز عدم قبوله عليه السلام [الإيمان] بعد خروج الدجال ممن عاين الخروج لا من كل أحد مطلقاً، كما قالوا في نظيره من طلوع الشمس من مغربها، انتهى.

وذلك الاختلال لأن التابعين للدجال من الذين عاينوا خروجه وإيمانهم عند الدعوة مقبول قطعاً لما عرفت، اللهم إلا أن يحمل مراده على المعاينة الملجئة إلى الإيمان الضروري فيؤل إلى ما ذكرنا، ثم إن هذا الظرف ظرف للفعل المتأخر، أعني عدم النفع، ولا بأس في تقدُّم معمول لا عليها ههنا، فإن امتناع عملها فيما قبلها عند وقوعها جواب القسم، ويمكن أن يكون ظرفاً لإيمانها إن جُوِّز تقديم المعمول الظرف على المصدر العامل، فعلى الثاني معنى قوله تعالى (لا ينفع) أنه لا ينفع في الآخرة عن الخلود في النار نفساً إيمانها الحادث في ذلك اليوم،[وعلى الأول معناه أنه لا ينفعها في ذلك اليوم][217] في [تحصيل][218] ما يخلصها عن الخلود في الآخرة، أو معناه أنه لا ينفعها في ذلك اليوم في دفع ما يلحقها فيه من الدواهي العارضة لها عند إتيان بعض الآيات ليكون كناية عن عدم نفعه في الآخرة عن الخلود، بقرينة أن المعتد به في نظر الشارع هو النفع الأخروي لا الدنيوي، كيف وأشد البلاء في الدنيا على الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل، وأيضاً المطلوب المكلف به هو الإيمان المنجي عن الخلود في النار لا المنجي عن شدائد الدنيا أيضاً، فإنه غير مطلوب عن أحد من الناس نفساً من النفوس، فضلاً عن هؤلاء المنتظرين من الكفار.

(إيمانها) فاعل لا ينفع، ومضاف إلى ضمير المفعول، ولذا وجب تأخيره عن المفعول عادة لا عقلاً، والمستحيل عليه تعالى عند أهل السنة هو الوجوب العقلي لا العادي.

والإيمان في اللغة مطلق التصديق الجناني، سواء تعلَّق بضروريات الدين أو بغيرها، وفي عرف الشرع هو التصديق الجناني المتعلق بجميع ما عُلم بالضرورة أنه من دين محمد عليه الصلاة والسلام، كذا ذكره المصنف في تفسير قوله تعالى: (يؤمنون بالغيب)، وكون العلم بأنه من الدين بديهياً لا ينافي أن يكون ذلك الحكم نظرياً في نفسه، ألا يرى أن كون دعوى الرسالة مما يدعيه النبي عليه السلام بديهي عند الذين سمعوها من لسانه عليه السلام، ومع ذلك احتاجوا في تصديق تلك الدعوى إلى المعجزة، فتقييد العلم ههنا بالضرورة بمعنى البداهة لا ينافي ما سيأتي منه من قوله، والإيمان برهاني ولا يمكن أن يحمل الضرورة في ضروريات الدين على جهة القضية التي هي بمعنى الوجوب، لأن من ضروريات

---

[214] سقط من "ن"
[215] زيادة من "ح"
[216] إشكال: هل هو السيد أم السعد؟ انظر.
[217] سقط من "ن"
[218] في "ن": "تخليص.

[الدين][219] قولنا الله أرسل محمداً ويبعث من في القبور، فلو حمل عليها يلزم وجوب الإرسال والبعث عليه تعالى، مع أنه لا يجب عليه تعالى شيء عند أهل السنّة، ثم المراد التصديق الجازم، إذ الظن الغالب ليس بإيمان وفاقاً بين أهل السنة، وإنما الخلاف في أن المراد الثابت أيضاً ليخرج التقليد أيضاً، أو المراد مطلق الجازم لئلا يخرج، وأيضاً المراد التصديق الكسبي الاختياري المقدور التحصيل برفع موانعه ومباشرة أسبابه وشرائطه اختياراً، لأن الإيمان مكلَّف به، وكل مكلَّف به مقدور للمكلَّف، إذ لا تكليف بما ليس في الوسع، وأيضاً لو لم يقيد بالاختياري لدخل المعرفة اليقينية الاضطرارية الحاصلة بطريق الحدس الضروري للذين أُريدوا بقوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم)، وأريدوا بقوله تعالى: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) إلى غير ذلك من الآيات، حيث حصلت لهم تلك المعرفة دفعة بالاضطرار عند تواتر أمر المعجزات أو وقوعها في مشاهدتهم اضطراراً من [غير][220] توجههم إليها اختياراً، كمن وقع عليه ضوء الشمس، فعرف يقيناً طلوع الشمس ضرورة من غير مدخلية اختياره في شيء من الأسباب والشرائط أصلاً، مع أن معرفتهم المذكورة ليست بإيمان شرعاً ضرورة أنهم كفار لا يتصفون بالإيمان المقابل للكفر، هذا هو المستفاد مما ذكره العلامة التفتازاني في شرحَي المقاصد والعقائد. واما تكفير من اتصف بهذا التصديق ولم يجرد تصديقه عن أمارات التكذيب، كشد الزنار وسجود الصنم طوعاً، فعلى ما يفهم من شرح العقائد والمواقف هو تكفير في ظاهر الشرع فقط، بناءً على أن تلك الأمارة أمارة على عدم التصديق، وعلى ما يفهم من شرح المقاصد هو تكفير في الظاهر والباطن، بناءً على أن الإيمان الشرعي ليس مطلق التصديق الاختياري، بل التصديق الاختياري المجرد عن أمارات التكذيب، ولقائل أن يقول فيه بحث، أما أولاً فلأن تصديق ذي القوة القدسية كجبرائيل والأنبياء عليهم السلام وبعض الأصحاب حاصل لهم اضطراراً بطريق الحدس أيضاً، فلو كان المعتبر في الإيمان هو التصديق الكسبي الاختياري لخرج إيمانهم عن التعريف، وهو فاسد، اللهم إلا أن يقال للكسبي معنيان [أحدهما][221] أعمّ هو مقدور التحصيل بالنظر أوبغيره، كالحاصل بالإبصار والإحساس الاختياري، وأخص هو المتوقف على النظر، والمراد ههنا هو المعنى الأعم لا الأخص، بدليل أن مدار التكليف هو المطلق المقدورية لا المقدورية بخصوصية النظر، والمعتبر في الحدس هو انتفاء الحركة الثانية اللازمة للترتيب من الحركتين المعتبرتين في الفكر، لا انتفاع مجموع الحركتين، فهو لا ينافي الحركة الأولى الاختيارية، أعني التوجه الاختياري نحو مطلق المبادئ، ولذا قال المحقق الدوّاني الحدس سنوح المبادئ المرتبة دفعة سواء قبل الطلب والتعب أو بعده، وربما يترتب هذا السنوح على ذلك التوجه، لا سيما بعد التعب في الطلب، فيكون الحاصل بذلك الحدس كسبياً بالمعنى الأعم، وهو المقدور التحصيل بالنظر أو بغيره، كالحاصل بالإبصار

---

[219] سقط من "ن"
[220] سقط من "ن"
[221] ما بين معكوفتين من "ف"

والحدس، إذ المترتب على الفعل الاختياري مكسوب العبد، وإن كان ترتبه على ذلك الفعل نادراً كما يظهر في باب الضمانات، فللحدس نوعان: كسبي بهذا المعنى وغير كسبي، وتصديق ذوي القوة من النوع الأول، أعني مقدور التحصيل بالحدس بدليل نفعه لهم ومعرفة هؤلاء الكفار من النوع الثاني بدليل عدم نفعها لهم، وفيه نظر، إذ الظاهر أن تصديق ذوي القوة من النوع الثاني أيضاً، والنافع لهم الإيمان الاختياري لا مجرد التصديق، ولا يلزم من كون الإيمان اختيارياً كون التصديق المعتبر فيه اختيارياً كما سيجيء.

وأما ثانياً فلأنه لو كان المعتبر ذلك لكان تكليف هؤلاء الكفار بالإيمان بعد ذلك تكليفاً بالمحال، إذ التصديق الاضطراري لا ينضم إليه التصديق الاختياري، وإلا لكان تحصيلاً للحاصل أو اجتماع المثلين بناء على أن العلوم المتعلقة بمعلوم واحد متماثلة متحدة في النوع، والأول محال عند الكل، والثاني محال عند أهل السنّة وسائر المحققين، وإن جوّزه المعتزلة، اللهم إلا أن يقال لزوم اجتماع المثلين ممنوع لجواز أن يزول التصديق الضروري، ويحصل بدله التصديق الاختياري، لا سيما إذا كان بقاء التصديق كسائر الأعراض بتجدد الأمثال، كما ذهب إليه الأشعري، وقد اضطر في مثله القائلون بامتناع اجتماع المثلين في ازدياد لون السواد بتكرر الغمس في دن الصبغ، إذ لا شك في حدوث السواد في كل مرّة من مرّات الغمس، فذلك الازدياد والإشتداد إما باجتماع الأمثال، أو بتبدُّل الفرد الضعيف إلى الفرد القوي، ولما استحال الأول عندهم تعيَّن الثاني، فليكن ازدياد اليقين كما أشير إليه بقوله تعالى: (وإذا تُليت عليهم آياته زادتهم إيماناً)، وبقوله تعالى: (قال أوَلم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) الآية من هذا القبيل، وحينئذ يندفع الوجه الأول أيضاً ولا يتجه على هذا الجواب لزوم نفع إيمان المحتضر وإيمان الأمم السالفة عند معاينتهم الآيات الملجئة، لأنا نقول إنما يلزم ذلك لو أمكن تبدُّل إيمانهم الضروري بعد ذلك إلى الإيمان الاختياري، وهو باطل، بل كل فرد يحصل لهم في تلك الحالة فهو اضطراري لهم، والتبدل إلى الفرد القوي أو اجتماع المثلين ظاهر في صور اشتداد العرض، كما أن التبدُّل إلى الضعيف أو اقتران أحد المثلين ظاهر في صور ضعفه وخلاف البداهة في غيرها، ولذا قال العلّامة التفتازاني في الشرحين: إن كون بقاء الأعراض القارَّة بتجدد الأمثال دون بقاء الجواهر تحكُّم ظاهر وخلاف البديهة، ولا يظهر الاشتداد والضعف في التصديق ههنا، ولذا ذهب بعض المحققين إلى أن التصديق اللغوي المعتبر في مفهوم الإيمان ليس التصديق المنطقي الذي هو من مقولة الكيف، لأن التصديق المعتبر في الإيمان المكلَّف به يجب أن يكون مقدوراً، ولا شيء من الكيف بمقدور، بل هو فعل اختياري للنفس هو أن تنسب الحكم باختيارك إلى الصدق هو المسمّى بعقد القلب، وكلام النفس كما أشار إليه إمام الحرمين، والإذعان، وبهذا المعنى ربما ينفكُّ عن التصديق اليقيني المنطقي كما في الذين يعرفون نبوَّة النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم، وإن لم ينفك عنه الإذعان المنطقي الذي هو زوال الشك والتردد، نعم هو منظور فيه أيضاً من وجوه:

أما أولاً فلأن المكلف به لا يجب أن يكون من مقولة الفعل، بل قد يكون من مقولة الوضع، كالقيام والقعود، وقد يكون من مقولة الكيف كالإيمان، أومن مقولة الأين كالطواف، لكون الكل مقدور التحصيل، ولذا قسموا التصديق المنطقي إلى الضروري والكسبي على أنه يجوز أن يكون معنى التكليف بهذه الأمور التكليف بتحصيلها لا بأنفسها.

و أما ثانياً، فلأن الإيمان [مستفاد من الدليل] والمستفاد من الدليل كيفٌ في الأصح كما اعترف به، لا فعل في الصحيح، وقد صرَّح الشيخ الرئيس ابن سينا في بعض كتبه أن التصديق اللغوي هو بعينه التصديق المنطقي.

و أما ثالثاً فلأن الفعل مفسر عندهم بكون الشيء مؤثراً في الغير ما دام مؤثراً، فهو غير قارٍّ فلو اعتبر في حقيقة الإيمان يلزم أن لا يتحقق الإيمان إلا حال ذلك الفعل لا بعده، وهو فاسد بخلاف ما إذا كان كيفاً، فإنه من الأعراض القارّة كالإيمان، اللهم إلا أن يُحمل مراد هذا البعض على [ما حمله][222] عليه المولى الخيالي من أن ليس المعتبر في الإيمان مطلق التصديق المنطقي، بل التصديق اللغوي بل قسم من المنطقي، وذلك القسم هو التصديق المنطقي المقارن في وقت ما بفعل اختياري للنفس هو عقد القلب اختياراً، فالتصديق مطلقاً ضرورياً كان أو كسبياً إن كان مقارناً بذلك الفعل يكون إيماناً عنده، وإلا فلا، فالمقدورية المعتبرة في الإيمان هي في جعل التصديق مقارناً لذلك الفعل في وقت ما، أو غير مقارن لا في تحصيل ذلك التصديق، إذ الظاهر أن هؤلاء الكفّار توجهوا باختيارهم مراراً نحو المعجزات، فيندفع الوجه الأول من وجوه هذا النظر، ويظهر اختلال ما ذهب إليه العلامة التفتازاني، والتقييد بذلك الفعل داخل في الإيمان والقيد خارج، فلا يلزم أن يكون الفعل مستفاداً من الدليل، فيندفع الوجه الثاني والثالث. وكما يندفع عنه وجوه النظر لا يتوجه عليه شيء من وجهي البحث السابق، لأن ذلك التصديق الضروري مقارن لهذا الفعل الاختياري في ذوي القوة لا في هؤلاء الكفار، وأما عدم نفع إيمان المحتضر والأمم السالفة، فلأن ذلك الفعل منهم اضطراري كتصديقهم هذا، لكن المراد بالإيمان ههنا مطلق المعرفة اليقينية مجازاً بقرينة عدم نفعها، ولذا قال كالمحتضر، أي كإيمان المحتضر إذا صار الأمر عياناً بأن شاهد ملائكة الموت، والإيمان أي والحال أن الإيمان المعتبر في حقّه برهاني، أي غيبي كما يقتضيه مقابلته للعياني، ودلَّ عليه قوله تعالى: (يؤمنون بالغيب)، قال المصنف هناك: [الغيب][223] هو الأمر الخفي [الذي][224] لا يُدرك بالحس ولا تقتضيه بداهة العقل، وهو قسمان: قسم لا دليل عليه، وهو المعني بقوله تعالى: ([وعنده] مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو)، وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله، وهو المراد ههنا، انتهى.

---

[222] في "ن": على حمل.
[223] سقط من "ن"
[224] سقط من "ن"

أقول وحيث كان الدليل في كلامه لغوياً بمعنى مطلق المرشد، أو أصولياً بمعنى ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه أو في أحواله إلى مطلوب خبري، وإن لم يقع فيه النظر كان شاملاً لصور الحدس كما في إيمان ذوي القوة القدسية، فلا بد أن يحمل البرهان أيضاً على ما يعمها وهو الغيبي المقابل لعين العياني، أو الكسبي المقابل للازمه الذي هو الضروري الغير الاختياري.

ولقائل أن يقول يتوجه على المصنف وغيره ممن فسر بعض الآيات ههنا بالأشراط بحثان قويان: الأول، أن ليس الإيمان عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام، وإلا لكان إنكار خبر الآحاد كفراً، وليس كذلك، بل الإيمان كما نقلناه عن المصنف وارتضاه أهل السنة هو التصديق بجميع الضروريات الدينية بالبرهان، حتى لو لم يصدّق بعضها أو صدّقه بطريق المعاينة، لم يكن مؤمناً لعدم التصديق البرهاني بالجميع، وكون الأشراط من الضروريات محل نظر، كيف وإن خبر الأشراط ليس بمتواتر، ولذا لم يكن جاحدها كافراً، بل مبتدعاً كما تقرَّر في محله، فالإيمان الحادث بمعاينة [الأشراط ليس إيماناً بمعاينة][225] نفس المؤمَن به، بل بمعاينة أشراطه وآياته، فيكون كالإيمان بالله تعالى بمعاينة آياته ومصنوعاته، فكيف لا يكون نافعاً ومعتبراً. نعم إيمان المحتضر عند معاينة ملائكة الموت ليس بمعتبر لأن وجود الملائكة من الضروريات، وقد صدَّقه بطريق العيان، ولا يندفع هذا بأن مبدأ يوم الآخر معتبر من الأشراط، فالإيمان بمعاينة الأشراط يرجع إلى الإيمان بيوم الآخر الذي هو من الضروريات بمعاينة ذلك اليوم، لأنا نقول لو كان مبدأه معتبراً من يوم الأشراط لكان إنكارها كفراً، لأن إنكارهم يوم الآخرة كفر، مع أن عبارة أشراط الساعة يأباه، ولا يندفع أيضاً بأن الإيمان بمعاينة الأشراط التي أخبرها الرسول عليه السلام راجع إلى أن تصديق الرسول فيما قال كان بمعاينة ما أخبر بوقوعه، وصدق الرسول عليه السلام من الضروريات، لأنا نقول المعاين هو تحقق مضمون الخبر، وهو الواقع لا صدق الخبر الذي هو مطابقة حكمه لذلك الواقع، فلا يكون تصديق الخبر بمعاينة صدقه، بل بمعاينة ما يستلزمه، ولو فرض أنه بمعاينة نفسه فليس صدق الرسول الذي هو من الضروريات عبارة عن صدق الخبر، فإن للصدق معنيين أحدهما وصف الخبر، وهو المطابقة المذكورة، وثانيهما وصف المتكلم، وهو الإخبار عن الشيء على هو به في الواقع، فمعاينة الصدق بالمعنى الأول لا يستلزم معاينة الصدق بالمعنى الثاني، بل معاينة ما يستلزمه أيضاً.

ولو فرض أن صدق المتكلم عبارة عن صدق خبره فنقول: إن أريد أن الحاصل بالمعاينة هو صدقه عليه السلام في خبر الأشراط فالأمر كذلك، وليس بنافع لما عرفت أن خبر الأشراط ليس من الضروريات وإن أريد أن الحاصل بها هو صدقه عليه السلام في شيء من الضروريات، فذلك فاسد إذ المعاين هناك مضمون خبر الاشراط لا مضمون شيء

---

[225] سقط من "ن"

من الضروريات، نعم معاينة الأشراط تستلزم العلم القطعي بصدق النبي عليه السلام في جميع ما قال، لكنه علم استدلالي لا عياني، ولا يندفع أيضاً بأن الشارع جعل معاينة الآيات الموعودة بلسان الأنبياء عليهم السلام كمعاينة نفس المؤمن به في عدم اعتبار الإيمان بها، ولذا لم ينفع إيمان الأمم السالفة عند معاينتهم العذاب الموعود بلسان نبيّهم، مع أن إيمانهم لم يحصل بمعاينة نفس المؤمن به، بل بمعاينة ما يدل عليه، والأشراط من جملة تلك الآيات، لأنا نقول هذا كلام لا دليل عليه، فلا يلتفت إلى مثله أصلاً، بل هو تخصيص الآيات التي يجوز الاستدلال بها في باب الإيمان من غير دليل، وما ذكر من عدم نفع إيمان الأمم السالفة لا ينتهض دليلاً، إذ ليس عدم نفع إيمانهم لحصول تصديقهم بالملائكة من الضروريات بمعاينتهم ملائكة العذاب، مع أن ذلك العذاب الموعود لما سمعوه من لسان نبيهم بالذات وبلا واسطة، أو ثبت عندهم تواتراً كان ذلك من ضروريات دينهم، بخلاف خبر الأشراط بالنسبة إلى الذين يشاهدونها، فإنه ليس بمتواتر بالنسبة إلينا، فضلاً بالنسبة إليهم من بعد نعم خبر الأشراط بالنسبة إلى من سمعه من لسان النبي عليه السلام من ضروريات دينه، لكن الكلام في إيمان الذين يشاهدون الأشراط قبيل [الساعة]، والجواب الصحيح عن هذا البحث أن ليس عدم نفع إيمان المحتضر لأجل كونه إيماناً عيانياً كما يتبادر إلى الأوهام، بل لأجل كونه إيماناً ضرورياً غير كسبي، لما عرفت أن المكلف به هو الكسبي لا غير، وكما أن معاينة نفس المؤمن به سالبة للاختيار المعتبر في الإيمان النافع كذلك معاينة الملجئ من الأشراط بقرينة الحديثين المنقولين سابقاً، فيكون كل من التصديق والفعل النفساني المقارن به [حينئذٍ][226] ضرورياً لا اختيارياً، فلا يكون نافعاً كإيمان المحتضر سواء كان الإيمان النافع عبارة عن التصديق الاختياري كما ذهب إليه العلامة التفتازاني، أوعن التصديق المقارن بالفعل النفساني الاختياري كما ذهب إليه بعض المحققين، كما سلف، فعلى هذا يكون تنظير [المصنف] بإيمان المحتضر في مجرد كونه إيماناً اضطرارياً غير نافع لا في كونه إيماناً عيانياً اضطرارياً غير نافع لما عرفت أن قيد العياني غير مشترك بينهما؛ بل مخصوص بإيمان المحتضر، ووجه الشبه يجب أن يكون مشتركاً.

[البحث][227] الثاني: أن القياس المنتظم في ذلك اليوم هكذا كلما كان الطلوع من المغرب مثلاً مما أخبر به الرسول يلزم أن يكون صادقاً في جميع ما قال، لكن المقدم حق، وكل من مقدمتي هذا القياس ليست بيقينية أما الملازم[228] فلجواز الاتفاق، وأما المقدمة الاستثنائية فلما عرفت من أن خبر الأشراط ليس بمتواتر بالنسبة إلينا، فضلاً بالنسبة إلى الذين يأتون في آخر الزمان مع تزايد البدع والشبهات في كل عام، فكيف يلجئهم إلى الإيمان الضروري اليقيني؟

---

226 في "ن": ح.
227 في "ن": كالبحث الثاني.
228 في "ح": ملازمة

والجواب: كما أن كلاً من الأخبار المتكثرة المتواترة مفيد للظن، والمجموع مفيد لليقين كالحبل المفتول من الشعرات، كذلك مشاهدة كل من الأشراط المتعددة مفيد للظن بصدق مخبره، والمجموع مفيد لليقين، لا سيما أن توارد الأشراط مفيد لزيادة الاستعداد، فإذا شوهد المعدّ الأخير ينقلب الظن بهذه الأخبار يقينياً والأمارة بهذه القرائن برهاناً، مع أنه يندفع بما ذكره أهل الكلام في باب المعجزات من أنها ليست براهين عقلية، بل أمارات بناء على أن البراهين [لا يجوز تقديرها][229] غير دالة على مدلولاتها، ولا شك أن الأمور الخارقة للعادات كانفطار السماوات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع مع تصرّم الدنيا وقيام الساعة، ولا إرسال هناك، ومع ذلك خلق الله تعالى معها علوماً يقينية، وخلق العلم اليقيني بالأمارة معجزة أخرى لأنه خارق آخر، فليكن هذا من هذا القبيل، لأن زمان الأشراط زمان توافر الخوار، نعم يتجه على المصنف أن المستفاد من ذلك التنظير هو أن علة عدم نفع ذلك الإيمان هي كونه إيماناً اضطرارياً غير اختياري، وتلك العلة غير جارية في الإيمان الاختياري المجرد عن كسب الخير، مع أنه من مشمولات المعلول كما ذهب المستدل الآتي والمصنف في جوابه الأول، اللهم إلا أن يكون هذا الكلام منه بالنسبة إلى المقصود الأصلي الذي يقتضيه سوق الآية من عدم نفع الإيمان الحادث عند الاشراط، وسيتضح.

وقرى (تنفع) بالتاء الفوقانية، وتصح تلك القراءة. لإضافة الإيمان الذي هو فاعله إلى ضمير المؤنث الذي هو النفس، فيكتسب منها التأنيث، فيصح تأنيث الفعل المسند إليه وإن لم يجب، وقيل لأن الإيمان ههنا بمعنى المعرفة، فهو مؤنث معنى لم يكن تلك النفس (آمنت) اختير على لم تؤمن الأخصر لقصد استمرار النفي من قبل، أو لقصد نفي الاستمرار لا يقال: بل لا يكون إلا للثاني، فإن حرف النفي داخل على كان الدالة على الاستمرار لا العكس، لأنا نقول هذا كالمبالغة في قوله تعالى: (وما ربك بظلام للعبيد)، فإنها مع كونها في جانب المنفي ملحوظة في جانب النفي، كالتوكيد في قولنا: ليس أن زيداً القائم، فإن مؤكداته النفي لا لتوكيد الإثبات المنفي، وإلا لكان معناه أن قيام زيد ليس بمتحقق، بل مشكوك، وليس كذلك، بل معناه إن عدم قيامه محقق لا ريب فيه.

وهذا كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح التلخيص في قوله تعالى (لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم) من أن [العدول][230] عن صيغة المضي مع كما تقتضيه كلمة لو [الى المضارع لقصد استمرار النفي المستفاد من كلمة لو][231] أو لقصد نفي الاستمرار ، من قبل، أي من قبل إتيان بعض [الآيات][232]، وهو ظرف لآمنت وتوكيد لما يفهم من صيغة الماضي في آمنت، إذ الظاهر منها هو الزمان الماضي بالنسبة إلى ذلك اليوم، ولذا استغنى عن مثله في القسم الثاني، لكنه ليس بنصّ صريح فيه، فقصد التوكيد والتنصيص عليه، ذلك أن نقول هو توكيد لاستمرار النفي، فإنه يدل على أنها لم تتصف بإيمان موصوف يكون من قبل على

---

229 سقط من "ن"

230 في "ن" و "ح": العدد.

231 سقط من "ن".

232 سقط من "ن".

نحو التعميم المستفاد من الوصف في قوله تعالى: (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه).

وجملة (لم يكن آمنت) صفة نفس، وليس الفصل بين الصفة والموصوف بما هو [أجنبي][233] للموصوف لاشتراكهما في العامل.

(أو كسبت في إيمانها خيراً) أي شيئاً ينتفع به في الآخرة عطف على آمنت كما هو الظاهر، وأما عطفه على لم تكن كما يجوّزه في الجواب الثالث فغير ظاهر، ولذا اقتصر على الأول، ففي الاقتصار عليه إشارة إلى ضعف ذلك الجواب، والمعنى على هذا الاحتمال الظاهر أنه لا ينفع الإيمان حينئذ، ظرف للا ينفع لا للإيمان، بشهادة قوله أو مقدمة إيمانها، وفيه إشارة إلى أن الظرف السابق في الآية ظرف للفعل الذي بعده لا للإيمان وإلا لاذكر المقدر [كما][234] هو الشائع في أمثاله، إذ لا يصار إلى الحذف مع الاستغناء عنه بظهور الوجه الصحيح، والتقديم للاهتمام والتنبيه على عظم هذا اليوم والآيات وللاختصاص كما سيجيء آنفاً غير مقدمة على إتيان ذلك البعض من الآيات إيمانها مفعول مقدمة بناءً على أنها للاستقبال بالنسبة إلى زمان الإنزال، أو مقدمة إيمانها، لكنها غير كاسبة في زمان إيمانها خبر تقديم الإيمان في هذا القسيم المستفاد من المقابلة، إذ عدم كسب الخير في الإيمان أعمُّ مما بالإيمان أو بدونه أو مقابلته المستفادة من أداة الترديد بعدم الإيمان بتخصصه بالقسم الأول، لكن صدر الآية يأباه، فإن صدرها يدل على أنهم لا يؤمنون حتى يأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك، يوم يأتي بعض الآيات لا ينفعهم إحداث الإيمان حينئذ، فهذا الكلام مسوق لبيان عدم نفع إحداث الإيمان في ذلك اليوم، [فالمراد إيمانها على مقتضى هذا السوق إيمانها الحادث في ذلك اليوم،] إلا أن يقال في تعميم الإيمان من الحادث والمقدم عمل بما يقتضيه الصدور المقابلة، وهي لا ينافي كون المقصود الأصلي من الآية عدم نفع الإيمان الحادث والتعرض لعدم نفع الإيمان المقدم المجرد عن كسب الخير لتضمين زيادة فائدة كما هو شأن باب الإطناب، ولا بأس فيه، لا سيما بعد أن كان هذا القول ككبرى الشكل الأول على ما أشار إليه المولى أبو السعود كما سلف وسمع معنى لطيفاً مبنياً على تخصيص الإيمان بالحادث كما يقتضيه الصدر ويحسن فيه المقابلة بين القسمين، وتلخيص المعنى الذي ذكره المصنف هنا أنه لا ينفع الإيمان حينئذ نفساً موصوفة بأحد العدمين، فنفع الإيمان مشروط بانتفاء كل العدمين معاً، ويلزمه اشتراط النفع بوجود كلا الأمرين معاً: الإيمان المقدم وكسب الخير فيه، وإليه ذهب المستدل الآتي بعد.

فإن قلت: وإن دخل المرتد الذي لم يكسب في إيمانه السابق خيراً في القسم الثاني، لكن المرتد الذي كسب في إيمانه السابق خيراً خارج عن القسمين، مع أن عوده إلى الإيمان الضروري عند معاينة الأشراط غير نافع له أيضاً، قلت: بل المرتد مطلقاً داخل في القسم الثاني بناءً على قاعدة حبط الأعمال بالكفر، فلم يكن ما أتى به في إيمانه السابق شيئاً ينتفع

---

[233] في"ن": أجنبي.
[234] سقط من "ن".

به في الآخرة، وقد أشرنا إلى أن المراد بالخير ذلك كما هو منظور الشرع لا مطلق ما ينتفع ولو في الدنيا، لأنه أمر صغير لا يلتفت إليه الشارع لا يقال الحبط موقوف على عدم حدوث الإيمان بعد الارتداد عند الشافعية ومنهم المصنف، لأنا نقول لكنه موقوف على عدم حدوث الإيمان المعتبر، وإيمان المرتد عند الأشراط غير معتبر شرعاً، ويمكن أن يدرج المرتد مطلقاً في القسم الأول بناءً على تنزيل إيمانه السابق منزلة العدم إن حمل القسم الأول على استمرار النفي كما هو الأظهر المتبادر الأوفق بحال هؤلاء الكفرة المنتظرين لذلك اليوم، أو بناءً على حمل القسم الأول على نفي الاستمرار، أي نفساً لم تستمر في الإيمان من قبل ولا يلزم إهمال من لم يؤمن من قبل أصلاً، لأنه غير مستمر في الإيمان من قبل أيضاً، بناءً على أن صدق السلب لا يقتضي تحقق القيود الواقعة في خبره على أن عدم نفع الإيمان الحادث في ذلك اليوم ثابت بدلالة النص حينئذ، وإن لم يثبت بعبادته لأنه غير نافع بالطريق الأولى، وهو، أي هذا الكلام بهذا المعنى دليل لمن لم يعتبر شرعاً الإيمان المجرد، وليس هذا التجريد بمعنى مطلق الخلو كما هو الشائع في أمثاله، بل بمعنى التحلية والترك اختياراً كما هو الظاهر من التجريد، لأن المذموم هو التجريد المقدور لا مطلق الخلو، والتجرد كما سيتضح عن العمل الصالح الذي هو الخير، يعني أن هذه الآية بهذا المعنى دليل لمن جعل العمل جزءاً من الإيمان النافع والمتبادر من العمل، عمل بالأركان غير اللسان، وفعل اللسان مشهود عندهم بالإقرار وهم الخوارج والمعتزلة وأئمة الحديث على ما أشار إليه المصنف في تفسير قوله تعالى: (يؤمنون بالغيب)، وتفصيله أن في المعنى الشرعي للإيمان مذاهب أحدها أنه فعل القلب فقط، وأما التصديق الاختياري بأحد المعنيين الذين تقدما، وهو مذهب [جمهور] المحققين من أهل السنة، أو مطلق المعرفة وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان، وأبي الحسين الصالحي من المعتزلة، وقد يميل إليه الأشعري.

وثانيهما فعل اللسان فقط، وهو الإقرار إما بشرط المعرفة كما ذهب إليه الرقاشي، أو يشترط التصديق كما ذهب إليه القطان، أو بلا شرط شيء منها كما ذهب إليه الكرامية.

وثالثها فعل القلب واللسان، أعني التصديق مع الإقرار اللساني، وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن أبي حنيفة رحمه [الله].

ورابعها [هو فعل][235] القلب واللسان والجوارح، أي تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان، وهو مذهب الخوارج والمعتزلة والسلف من أهل السنة وجميع المحدثين وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والأوزاعي رضي الله عنهم، لكن حقق أن مراد غير الخوارج والمعتزلة كون العمل جزءاً من الإيمان الكامل المنجي من الخلود والدخول في النار، ثم إن الخوارج والمعتزلة بعدما اتفقوا على أن العمل جزء من مطلق الإيمان المنجي عن الخلود اختلفوا فيه، فذهب الخوارج والعلاّف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات بأسرها فرضاً كانت أو نفلاً، وذهب الجبائي وابنه وأكثر معتزلة بصرة إلى أنه

---

[235] سقط من "ن".

الطاعات المفروضة من الأفعال والتروك، كذا استفيد من شرح المقاصد، فظهر أن مراد [المصنف] من المستدل هم الخوارج والمعتزلة، والقصر على المعتزلة كما أجمعوا ههنا تقصير، إلا أن يقال لم ينقل عن الخوارج الاستدلال بهذه الآية، ونقل عنهم حيث قالوا الآية تدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة إذا آمنت عند ظهور أشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيراً، وتلخيص استدلالهم أنه لو كان الإيمان المجرد معتبراً شرعاً لما أتى بالقسم الثاني المعطوف، أعني قوله تعالى: (أو كسبت في إيمانها خيراً) بعد تمام ما يقتضيه السوق من عدم نفع الإيمان الحادث عند الاشراط بمجرد القسم الأول المعطوف عليه، لأن ذلك القول بمنطوقه دالّ على عدم نفع ذلك الإيمان المجرد، ولا يتوجه عليهم أن الآية تدل عليهم لا لهم، حيث أطلق الإيمان في الآية على مجرد التصديق القلبي بقرينة مقابلته بكسب الخير، لأنهم قالوا نحن لا ننكر استعمال الإيمان في الشرع في معناه اللغوي، أعني التصديق، لكنا ندَّعي نقله من ذلك المعنى إلى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي، كذا في شرح المقاصد، فاستدلالهم ههنا مبني على حمل الإيمان في الآية على المعنى [اللغوي]، فلا يتوجه عليهم أيضاً أنه على هذا يكون مجازاً شرعاً كالصلاة في الدعاء، وبعد ارتكاب التجوز، فلم لا يجوز أن يحمل الإيمان في الآية على معنى المعرفة، ويحمل كسب الخير على الإذعان والقبول لتدل الآية على مذهب جمهور المحققين من أن الإيمان الشرعي النافع مجموع الأمرين، كما ذهب إليه المولى ابن الكمال في تفسيره ههنا أن لهم أن يقولوا استعمال الإيمان في القرآن المنزل على اللغة العربية في مطلق المعرفة مجاز شرعاً ولغة بخلاف استعماله في المعنى اللغوي، فإنه مع شيوع استعماله فيه حقيقة لغة، وإن كان مجازاً شرعاً فهو في التصديق أولى المجازين، نعم يتجه عليهم أن الاستدلال بهذه الآية على مذهبهم سخيف جداً، لأن خيراً لكونه نكرة في سياق النفي أفاد عموماً في جانب النفي، فتدل الآية بمنطوقها على عدم نفي التصديق المجرد عن كل خير، وبمفهومها على اشتراط النفع بخير ما نبّأ على أن نقيض السلب نقيض السلب الكلي هو الإيجاب الجزئي، ولا يفهم من عدم نفع أحد النقيضين الاشتراط بالنقيض الآخر، وإذا كان المفهوم اشتراط بخيرما، فلم لا يجوز أن يكون ذلك الخير هو الإقرار اللساني وحده كما هو المحكي عن أبي حنيفة وكثير من المحققين من أهل السنة.

وأما الدليل على أنه ليس مجرد الإقرار بل مجموع الإقرار باللسان والعمل بالأركان، ولو سلم فلو دلَّت فإنما تدل على مذهب الخوارج والعلاف من اشتراطه بمطلق الخير فرضاً كان أو نفلاً، لا على مذهب المعتزلة من اشتراطه بخصوصية الفرائض إلا أن يحملوا تنكير الخير على التعظيم، أي خيراً عظيماً هو الفرض، بقرينة أن اشتراط نفع الإيمان بالنوافل ظاهر البطلان، لا يقال استدلال الفريقين على مذهبهما مبني على حمل القسمين على نفي الاستمرار، أي نفعاً لم تستمر في الإيمان من قبل، أو استمرت ولم تستمر في كسب الخير وترك خير واحد ينافي الاستمرار في كسب الخير، فتدل الآية بمفهومها على الاشراط بكل خير أو بكل فرض، لأنا نقول: نعم الكلام هذا لو تعين حمل القسمين على نفي الاستمرار،

وهو نظر، بل الحمل على استمرار النفي أظهر، وإذا ثبت الاحتمال خصوصاً الأظهر سقط الاستدلال على أنه لا يجد بهم نفعاً، لأن الخير المنفي لكونه نكرة في سياق النفي، عام بمعنى كل فرد، فيدل على انتفاء كل خير، سواء حمل القسمان على استمرار النفي أو على نفي الاستمرار، وسواء حمل التنكير على التعظيم والإفراد، أو على التعظيم والتنويع، إذ المعنى حينئذ لم تستمر في كسب فرد من الخير أو في كسب نوع منه، فغاية ما تدل الآية اشتراطه بالاستمرار في فرد ما بإتمامه أو بالاستمرار في نوع ما بأن لا يترك شيئاً من أفراد ذلك النوع، لا اشتراطه بالاستمرار في كل فرد أو في كل نوع لتدل على مذهبهما، لكن اشتراط نفع الإيمان ولو بمجرد الإقرار اللساني لما كان خلاف مذهب جمهور المحققين من أهل السنة الذاهبين إلى أن الإيمان هو التصديق والإقرار شرط لإجراء الأحكام الشرعية على المصدق لا شرط لأصل الإيمان لم يلتفت المصنف وغيره من المحققين إلى الجواب عن استدلالهم بمثل ما ذكرنا بل اشتغلوا بأجوبة مطابقة لمذهبهم، ومن جملة تلك الأجوبة ما ذكره المصنف هنا من الأجوبة الثلاثة المبنية على حمل الإيمان في القسم الأول على ما حمله عليه المستدل من التصديق حقيقة عندنا، ومجازاً شرعيّاً عند المستدل، وتحقيق هذا المقام أن استدلالهم مبني على أمور، أحدها أن يكون تقديم الظرف في الآية والتخصيص الذِّكري بذلك اليوم لفائدة غير التخصيص القصري، وإلا لم تدل الآية إلا على [عدم] نفع الإيمان المجرد المصادف لذلك اليوم،لا على عدم نفع المجرد الغير المصادف لدهان مات صاحبه قبل ذلك اليوم، مع أن مذهبهم عدم نفع المجرد مطلقاً سواء صادف ذلك اليوم أو لم يصادف.

وثانيها العطف على جملة آمنت، لا على جملة لم تكن.

وثالثها أن يكون ذلك العطف من عطف النفي على النفي بأن يلاحظ العطف بعد تسلط النفي على آمنت، ليكون الترديد بين النفيين لا من عطف الإثبات على الإثبات بأن لاحظ العطف قبل تسلط النفي، ليكون الترديد بين المنفيين والفرق بين الملاحظتين غير قليل، فإنه إذا كان الترديد بين النفيين يكون المعنى حينئذ لا ينفع الإيمان حينئذ نفساً متصفة بأحد العدمين، ومفهوم النفس المتصفة بأحد المعنيين صادق على النفس المؤمنة المجردة عن كسب الخير، وقد حكم في الآية بعدم نفع الإيمان لكل فرد يصدق عليه هذا المفهوم على سبيل السلب الكلي، بناءً على أن نفساً نكرة في سياق النفي أيضاً، وعلى أن النكرة الموصوفة تفيد العموم، فتدل الآية بمفهومها على اشتراط النفع بمجموع الأمرين: الإيمان وكسب الخير فيه، كما ذهب إليه المستدل، وأما إذا كان الترديد بين المنفيين يكون المعنى لا ينفع الإيمان حينئذ نفساً لم تتصف بأحد الأمرين: الإيمان وكسب الخير فيه، وهو المعنى وإن لم يكن نصاً في السلب الكلي، أعني عدم اتصافها بشيء منها، إلا أنه يتبادر منه ذلك ما لم يقيم قرينة على أنه لإيقاع أحد الأمرين بناءً على أن كلمة أو لواحد مبهم، كالنكرة في سياق النفي فبهذا الاعتبار يفيد عموم السلب كما قالوا في تفسير قوله تعالى (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) أي واحداً منهما، فعلى هذا يكون النفس المحكوم عليها بعدم نفع الإيمان هي النفس التي تتصف

بشيء من الإيمان وكسب الخير فيه، فلا تدل الآية على اشتراط النفع بمجموع الأمرين بل بأحدهما، فأجاب المصنف بمنع تلك الأمور التي يبتنى عليها استدلالهم، فقال: وللمعتبر أي المحاكم باعتبار الإيمان المجرد والمعتبر هو الشارع لا أهل السنة، وإنما شأنهم الحكم بأن الإيمان المجرد معتبر شرعاً أن يجب عنه بثلاثة أجوبة:

الجواب الأول تخصيص هذا الحكم، أي عدم نفع الإيمان المجرد بذلك اليوم، أي بيوم ظهور الملجئ من الأشراط، وذلك لجواز أن يكون تقديم الظرف على الفعل والتخصيص الذكري بذلك اليوم للتخصيص القصري، بمعنى أن عدم نفع الإيمان الحادث والمجرد مخصوص بذلك اليوم لا يتجاوزه إلى الأيام التي قبله، أو قبله وبعده من أيام الدنيا، ومطلوبهم أنه لا ينفع مطلقاً سواء صادق ذلك اليوم أو لم يصادق، فلا يتم تقريب دليلهم إذ لا يدل على عدم نفع إيمان من آمن وجرَّد إيمانه ومات قبل ظهور ذلك الملجيء من الأشراط لا يقال لعل مرادهم إثبات عدم نفع المصادف لذلك اليوم بعبارة النص وعدم نفع غير المصادف بدلالته، بناء على أن عدم نفع المجرد المصادف بسبب معنى يستفاد من الكلام لغة، وهو التجرد، وهو متحقق في كل مجرد مصادفاً كان أوغير مصادف، لأنا نقول إنما يمكنهم التثبت بدلالته لو لم يدل التخصيص المستفاد من التقديم على نفع غير المصادف، وليس كذلك، لأن حصر عدم النفع في ذلك اليوم يستلزم النفع في الأيام الأخر وإلا لم يتحقق معنى الحصر كما لا يخفى، نعم لو حمل المستدل بعض الآيات ههنا على ما يعم الأشراط الملجئة وملائكة الموت كما حمله المولى أبو السعود لتدل الآية بمنطوقها على عدم نفع كل مجرد مصادفاً ليوم الأشراط أو لا ولم يمكن للمصنف هذا الجواب، إذ ما من نفس إلا ويأتيها ذلك اليوم، فلا معنى للتخصيص، لكن يأبى ذلك التعميم ما نقل عنه سابقاً، ولذا ساغ هذا الجواب من المصنف، ولا يخفى أن هذا الجواب مع كونه مبنياً على الاحتمال الظاهر من عطف جملة كسبت على جملة آمنت، وملاحظة الترديد بين النفيين كما ذهب المستدل أحسن ارتباطاً بسوق الكلام، فإنه يؤول إلى أن يقال: هل ينظرون في إحداث الإيمان إلا أن تأتيهم ذلك اليوم، مع أن ذلك اليوم أشد عليهم من يومهم هذا، فإن الإيمان المجرد نافع مقبول في هذا اليوم لا في ذلك اليوم، ولذا قدّمه على الجوابين الآخرين، وما قيل هذا الجواب إلزامي، وإلا فالإيمان المتقدم على ذلك اليوم نافع عندنا مطلقاً، سواء كان مقارناً أو مجرداً، مصادفاً لذلك اليوم أو غير مصادف، فيمكن دفعه بأن كون هذا الإطلاق ونافياً عند جميع أهل السنة ممنوع، ولو سلم الاتفاق في الإطلاق الظاهري، فيجوز أن يكون المجرد المصادف مستثنى من إطلاقهم بقرينة هذه الآية، ولو سلم فاتفاقهم على هذا الإطلاق لا ينافي دلالة هذه الآية على خلافه، لجواز أن يكون اتفاقهم عليه بدليل آخر معارض لها أقوى منها دلالة على نفع المجرد المصادف لاحتمال الآية على معانٍ أخر كما يذكره المصنف ونذكره، والمحتمل لا يعارض المُحكم فذلك لا ينفي ذلك الاحتمال من الآية، وليس مراد المصنف ههنا إثبات مذهب أهل السنة، بل هدم دليل المخالف، مع أن الظاهر أن هذا الجواب من المصنف مبني على ما يقتضيه تنكير الخبر في سياق النفي، من أن المجرد الغير النافع في ذلك اليوم النافع

في سائر الأيام هو المجرد عن كل خير أو عن كل فرض، لا المجرد عن خير ما أو عن فرض ما كما زعمه المستدل، إذ لا وجه لارتكابه في مقام الجواب مماشاة مع الخصم واتفاقهم على نفع المجرد عن كل فرض في كل يوم من أيام الدنيا، لا سيما إذا كان الفرض أعم من الفعل والترك محل نظر ظاهر، ومن ههنا ظهر أن الأولى في الجواب الترديد بأن يقال إن أريد أن الآية تدل على عدم نفع المجرد عن خير ما، فالدلالة ظاهرة المنع لما عرفت من العموم المستفاد من تنكير الخير، وإن أريد أنها تدل على عدم نفع المجرد عن كل خير، فمسلم لكنه إنما تدل على عدم نفعه في ذلك اليوم، لا في جميع الأيام لجواز أن يكون التقديم للتخصيص بذلك اليوم، فحينئذ يدل على عدم نفعه في ذلك اليوم بمقتضى العبادة، وعلى نفعه في الأيام الآخر بمقتضى التخصيص المستفاد من التقديم، وقيل مراد المصنف من هذا الجواب تخصيص عدم النفع في دفع ما يلحقها في ذلك اليوم من الأهوال والشدائد بذلك اليوم كما هو ظاهر الآية، ولا يلزم من عدم نفعه في ذلك اليوم عدم نفعه في الآخرة، ومطلوب المستدل ذلك، فلا يتم التقريب أيضاً، وحينئذ لا يرد عليه ما تقدم من المجرد نافع مطلقاً عند أهل السنة، وفيه نظر إذ لا مجال لارتكابه في مقام الجواب إذ [يأباه] السوق لما عرفت أن صدور الآية صريح في أنهم لا ينظرون في إحداث الإيمان النافع لهم في الآخرة بالإنجاء عن الخلود في النار إلا أن يأتيهم أحد الأمور الثلاثة يوم يأتي الثالث ليس لهم في الإيمان ذلك النفع، وهو يأبى عن حمل النفع [على النفع][236] الدنيوي، ولذا بيّنا فيما سبق أن معنى قوله تعالى (لا ينفع) على تقدير تعلق الظرف به أنه لا ينفع في تحصيل ما يخلصها عن الخلود في الآخرة، وأيضاً لو حمل الآية على هذا المعنى لزم أن لا يثبت بهذه الآية عدم نفع الإيمان الحادث عند ظهور الأشراط في الآخرة، وهو خلاف ما أجمع عليه المفسرون، وأيضاً الحديث الذي رواه الصحيحان ناطق ثبوته بهذه الآية، وأما حمل الحديث على هذا المعنى أيضاً فلا يجترئ عليه عاقل، بل لو حمل عليه الآية فإنما تحمل ليكون كناية عن عدم النفع في الآخرة كما أشرنا إليه أيضاً، و[بهذا ظهر][237] فساد ما قيل، والأظهر في الجواب عن استدلالهم المذكور أن يقال المراد بالنفع المنفي في الآية هو النفع الكامل، وهو النجاة من الخلود والدخول في النار أو الوصول إلى رفع الدرجات والخلاص عن الدركات بالكلية، انتهى.

إذ على هذا لا تدل الآية على أن إحداث الإيمان عند ظهور الأشراط لا يخلص النفس عن الخلود، بل على الثاني لا تدل على أنه لا يخلصها عن الدخول، فضلاً عن دلالتها على أنه لا يخلصها عن الخلود، وذلك خلاف الإجماع [والحديث][238]، والجواب الثاني حمل الترديد على الترديد بين المنفيين المفهوم منه اشتراط النفع، أي نفع الإيمان، لأنه المفهوم من الآية على هذا الجواب لا مطلق النفي، سواء كان نفع الإيمان أو نفع الكسب، لأن فاعل

---

236 سقط من "ن".
237 سقط من "ن".
238 سقط من "ن".

(لا ينفع) منحصر في إيمانها، وإنما يفهم ذلك المطلق من الآية إذا كان الكسب فاعلاً أيضاً كما في الجواب باللف الإجمالي لا التفصيلي، كما يأتي بأحد الأمرين [لا][239] على ما زعمه المستدل من الترديد بين النفيين المفهوم منه اشتراط النفع بمجموع الأمرين، يعني أن دلالة الآية على مطلوبهم إنما يتم لو لم يكن تقديم الظرف للتخصيص القصري، وقد عرفت أنه ممنوع، ولو سلم أنه لمجرد الاتهام والتنبيه على عظم ذلك اليوم وبعض الآيات أولاً، وآخر سواهما، فإنما يتم إذا كان الترديد بين المتعاطفين ملحوظاً بين النفيين بأن يلاحظ العطف بعد تسلط النفي ليصير كالترديد في قولنا لا ينفع الصلاة لمن لم يتطهر أو لم يستر العورة، الدال على أن نفع الصلاة مشروط بمجموع التطهر والستر، ولا يكفي أحدها، وهو أيضاً ممنوع لجواز أن يكون الترديد المذكور ترديداً بين المنفيين، بأن يلاحظ العطف قبل تسلط النفي، كالترديد في قولنا لا ينفع الصلاة من لم يتطهر بالوضوء أو بالتيمم الدالّ على اشتراط النفع بأحدها، فحينئذ لا تدل على مطلوبهم، بل على مذهب أهل السنة من نفع الإيمان المجرد، إذ يتبادر من الكلام حينئذ أن يكون على معنى لا ينفع نفساً خلت عنهما، أي لم تتصف بشيء منهما، أي من الإيمان المتقدم وكسب الخير في الإيمان، إيمانها الحادث في ذلك اليوم مجرداً عن العمل أو مقارناً له، ويدل بمفهومه على اشتراط النفع بأحدها، وليس القسم الثاني عبارة عن الكسب المجرد عن الإيمان ليلزم نفعه أيضاً، بل عبارة عن الكسب في الإيمان، ولا شك في نفعه.

وللمعتزلة أن يقول في هذا الجواب بحث من وجوه: أما أولاً فلا شك قد عرفت أن المفهوم من الآية على هذا الجواب هو اشتراط نفع الإيمان لا اشتراط مطلق النفع، ولو نفع الكسب، ولا معنى لاشتراط نفع الإيمان بالكسب فيه بعد نفع الإيمان المجرد، بل هو مع نفع الإيمان المجرد متناقضان، والجواب عنه أن هذا الجواب مبني على تأويل القسم الثاني بالإيمان المقارن بالكسب، فمعنى الآية لم يكن من [آمنت][240] قبل لا مجرداً ولا مقارناً، فيدل بمفهومه على اشتراط نفع الإيمان بأحد الأمرين: إما بكونه إيماناً مقدماً ولو مجرّداً، وإما بكونه إيماناً مقدّماً مقارناً فإن كلاً منهما نافع، وإما ثانياً فلأنه لا مقابلة بين مطلق الإيمان كما هو القسم الأول، وبين الإيمان المقارن كما هو القسم الثاني، بل الأول أعم مطلقاً من الثاني، فلا يصحُّ الترديد بين المنفيين والجواب عنه أن ذلك مشترك الورود بيننا وبينكم بناء على أن نقيض الأعم أخص مما هو جوابكم، فهو جوابنا، والجواب عنهما أن الترديد لمنع الخلو بناء على أن الإيمان النافع منحصر في الإيمان المجرد والمقارن لا للانفصال الحقيقي.

وأما ثالثاً: فلأن انتفاء الإيمان يستلزم انتفاء كسب الخير في الإيمان بالضرورة، فيكون ذكر القسم الثاني لغواً من الكلام، وهذا مما أشار إليه العلامة التفتازاني في حاشية الكشاف حيث قال: والقول بأن أو [لأحد الأمرين][241]، ففي سياق النفي يفيد [عموماً] [242] كالنكرة،

---

239 سقط من "ن".
240 سقط من "ن".
241 في "ن" و "ح": لأمرين.
242 في "ح": العموم

فعدم النفع يكون للنفس التي لم يكن منها الإيمان ولا كسب الخير في الإيمان، فمدفوع بأنه لا يستقيم ههنا، لأنه إذا انتفى الإيمان انتفى كسب الخير في الإيمان بالضرورة، فيكون ذكره لغواً من الكلام، والجواب عنه أن ليس المقصود من الآية مجرد المنطوق بل المنطوق والمفهوم جميعاً، واللغوية إنما تلزم بالنسبة إلى جانب المنطوق الذي هو عدم نفع الإيمان الحادث في ذلك اليوم لمن لم يتصف بشيء من الإيمان المقدم وكسب الخير فيه، لا بالنسبة إلى جانب المفهوم الذي هو اشتراط نفع [الإيمان][243] بأحد الأمرين كما ذكرنا، إذ لو اقتصر على القسم الأول كما فهم نفع الإيمان المجرد، فيكون ذكر القسم الثاني إطناباً لفائدة جليلة في جانب المفهوم، وفي كلام المصنف إشارة إلى هذا الجواب حيث لم يقل، وحمل الترديد على اشتراط عدم النفع بعدم الأمرين معاً، مع أنه الملائم لقوله على معنى لا ينفع نفساً خلت [عنهما] [244]. فإن قلت [بل][245] لو اقتصر على القسم الأول لدل الآية بمنطوقها على [أن][246] إحداث الإيمان في ذلك اليوم لا ينفع نفساً لم تتصف بالإيمان المقدم لا مجرداً ولا مقارناً للكسب، لأن النفي[247] المطلق يوجب نفي كل فرد، وبمفهومها على نفع مطلق الإيمان المقدم ولو مجرداً، فلا فائدة في إيراد القسم الثاني في جانب المفهوم أيضاً.

قلت: غاية الأمر حينئذ أن تدل الآية بمفهومها على نفع مطلق الإيمان المقدم، ولا يلزم من نفع المطلق نفع كل فرد، لجواز أن يكون النافع هو الفرد الكامل فقط، وهو الإيمان المقارن بخلاف ما إذا ذكر القسم الثاني المقابل للقسم الأول، ففي ذكر القسم الثاني تنصيص على نفع الإيمان المجرد، وبهذا يندفع ما يمكن أن يقال للمعتزلة أن يقولوا عادت اللغوية إلى جانب المفهوم، فإن نفع الإيمان المجرد المستفاد من القسم الأول يستلزم نفع الإيمان المقارن بالطريق الأولى، وذلك الاندفاع لأنه إنما يرد لو فهم نفع الإيمان المجرد من مجرد القسم الأول، وقد عرفت أنه إنما فهم منه بعد ذكر القسم الثاني المقابل له، فلا تعود بالنسبة إلى المفهوم لا يقال، إنما يتم انفهام نفع الإيمان المجرد والتنصيص عليه بذكر القسم الثاني لو كان الترديد بين القسمين لمنع الجمع الدال على تباينهما، وقد حملتهم[248] على منع الخلو الغير الدال عليه، فيجوز الخصار النافع فيما اجتمع القسمان، وهو الإيمان المقارن، فلا تنصيص على ذلك لأنا نقول بمجرد الترديد يحصل التنصيص المذكور، وإن حمل على منع الخلو، إذ الترديد لا يحسن إلا بين أمرين متغايرين بالذات،[فيدل بمفهومه على أن هناك أمرين نافعين متغايرين بالذات] [249] وذلك [الأمر][250] في جانب القسم الأول لا يجوز أن يتحقق في ضمن الإيمان المقارن، لأنه عين القسم الثاني كما عرفت، فتعين أنه الإيمان

---

243 من "ح"
244 في "ح": عنها
245 من "ح"
246 من "ح"
247 في "ح" : نفي
248 في "ح" (حملتم"
249 من "ح"
250 من "ح"

المجرد، ونحن نقول يمكن أن يكون هذا الجواب من المصنف مبنياً على تخصيص القسم الأول بالإيمان المجرد بقرينة القاعدة المقررة من أنه إذا قوبل العام بالخاص يراد به ما وراء الخاص، فالترديد للانفصال الحقيقي كما هو الظاهر من أداته، فلا كلام للتنصيص[251] المذكور، ولا حاجة في دفع اللغوية إلى الالتجاء بجانب المفهوم، إذ المستلزم لانتفاء كسب الجزء في الإيمان هو انتفاء مطلق الإيمان لا انتفاء خصوصية الإيمان المجرد، وهو ظاهر، فلا لغو في جانب المنطوق أيضاً، إذ المعنى حينئذ لم يكن آمنت [مجرداً] ولا مقارناً لكسب، ويفهم منه أن النافع أحدهما.

هذا وأما أشار إليه المولى أبو السعود من [أن][252] استدلال المعتزلة ليس [بناهض][253] ضرورة صحة حمل الآية على نفي الترديد المستلزم لعمومه المفيد بمنطوقه، لاشتراط عدم النفع بعدم الأمرين معاً، وبمفهومه لاشتراط النفع بتحقق أحدهما بطريق منع الخلو دون الانفصال الحقيقي، فالمعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ لم يصدر عنها من قبل أحد الأمرين: إما الإيمان المجرد او الخير المكسوب فيه [حيثما] [254] ينطق به النصوص الكريمة من الآيات والأحاديث، وما أوردوا عليه من استلزامه اللغوية فمدفوع بأنه مبني على توهُّم أن المقصود من الآية مجرد المنطوق، وليس كذلك، وإلا لكفى أن يقال لا ينفع نفساً إيمانها الحادث، بل المقصود هو المنطوق مع المفهوم الذي هو نفع إحدى الملكتين، أعني الإيمان السابق والخير المسلوب فيه، وإنما[255] لم يقتصر على بيان ما يوجب أصل النفع وهو[256] الإيمان السابق، مع أنه المقابل لما لا يوجبه أصلاً، أعني الإيمان الحادث، بل قرن به ما يوجب النفع الزائد المترتب على فروع الإيمان المتفاوتة كماً وكيفاً إرشاداً إلى تحري الأعلى، وتنبيهاً على كفاية الأدنى، وإقناطاً للكفرة عما علّقوا به أطماعهم من أعمال البِرّ التي عملوها في الكفر من صلة الأرحام وإعتاق الرقاب وإغاثة الملهوفين و[قرى الأضياف] وغير ذلك من المكارم، ببيان أن كل ذلك لغو بحت، لابتنائه على غير أساس حسبما نطق به قوله تعالى: (مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح) الآية، وأن الإيمان الحادث لا ينفعهم بانضمام أعمالهم السابقة واللاحقة، فظهر أن الآية الكريمة أحق بأن يكون حجة عليهم من أن يكون حجة لهم. انتهى مخلصاً ففيه نظر من وجوه:

أما أولاً فلأنه كما ترى مبني على إبقاء القسم الثاني على ظاهره من غير تأويل بالإيمان المقارن، فإن أراد أن المفهوم من الآية اشتراط نفع الإيمان بأحد الأمرين يتوجه عليه ما قدّمنا من لزوم اشتراط نفع الإيمان بالكسب فيه، ولا معنى له بعد نفع الإيمان المجرد عندنا، بل هما متناقضان، وإن أراد أن المفهوم اشتراط مطلق النفع بأحدهما كما يدل عليه تعميمه

---

[251] في "ح" (في التنصيص)
[252] من "ح"
[253] من "ح"
[254] في "ح" (حسبما)
[255] من "ح"
[256] من "ح"

النفع ههنا من النفع الأصلي المترتب على الإيمان، وهو الإنجاء عن الخلود في النار ومن النفع الزائد المترتب على فروعه المتفاوتة كماً وكيفاً من المنافع بعد ذلك الإنجاء، فقد عرفت أنه غير مفهوم من الآية على تقدير هذا الجواب، وإنما يفهم على تقدير الجواب باللف الغير الظاهري، بل المفهوم هو اشتراط نفع الإيمان، ولذا استدل به المستدل على مذهبه، وأما ثانياً فلأن التنصيص على نفع الإيمان المجرد، إنما يتم بتأويل القسم الثاني بالإيمان المقارن حينئذ، لأن مطلق الإيمان في القسم الأول، إنما يتخصص بواسطة المقابلة بالإيمان المجرد في جانب المفهوم فيما لم يجز تحققه في ظن الإيمان المقارن، وذلك منتفٍ بدون التأويل المذكور، وإذا لم يتخصص فيبقى مطلقاً، وقد عرفت أن نفع المطلق لا يوجب نفع كل فرد، فليكن النافع هو المقارن بأن يكون كل من الإيمان والكسب نافعاً بشرط مقارنته للآخر كما قال المستدل بناء على أن أحد الأمرين المستفاد من حرف الترديد غير مشروط بعدم الآخر، وإلا لم يجز اجتماعهما في منع الخلو بخلاف ما إذا أول القسم الثاني بالإيمان المقارن، أو لا يجوز تحقق المطلق في القسم الأول في ضمنه لما عرفت سابقاً، ولا اجتماع الإيمان المجرد والمقارن في الوجود، وهو ظاهر، فتعين أن النافع في جانب القسم الأول هو الإيمان المجرد لا غير، وإذا لم يكن في الكلام تنصيص على نفع الإيمان المجرد، فكيف يكون في الآية تنبيه على كفاية الأدنى الذي هو الإيمان المجرد، وكيف تكون الآية حجة عليهم، اللهم إلا أن يقال ليس التنصيص المذكور بمجرد الترديد، بل بوقوعه في خبر النفي الدال بمنطوقه على عدم النفع في انتفاء كل منهما، وبمفهومه على النفع في أحدهما وحده[257] وبدون مقارنته للآخر والإيمان السابق الغير المقارن بالكسب هو الإيمان المجرد، فالتنصيص المذكور لا يتوقف على ذلك التأويل.

وأما ثالثاً فلأن الآية بعد ذلك إنما يكون أحق بأن تكون حجة عليهم لو كان احتمال الترديد بين المنفيين أظهر من احتمال الترديد بين المنفيين، وذلك محل نظر ظاهر.

وأما رابعاً فلأن القول بأن زيادة قيد في الكلام لفائدة في جانب المفهوم يليق بالمصنف، لأنه من الشافعية المعتبرين للمفهوم المخالف، ولذا قسموا المتن إلى المنطوق والمفهوم، ولا يليق بذلك المولى لأنه من الحنفية الغير المعتبرين لذلك، اللهم إلا أن يقال من لا يعتبر المفهوم فإنما لا يعتبره في الأدلة الشرعية لا مطلقاً كما أشار إليه العلامة التفتازاني، والاعتبار به ههنا ليس في مقام الاستدلال على مذهب أهل السنة بل في مقام هدم دليل المخالف ومنعه، لكن على هذا [نحيل][258] كون الآية حجة عليهم أيضاً، اللهم إلا أن يقال مراده الاحتجاج عليهم في مقام المعارضة، وقد تقرَّر في محله أن ليس مراد المعارض إثبات نقيض الحكم، بل [إسقاط][259] دليل المعلل بإقامة الدليل على نقيض حكمه، إذ الدليل الصحيح خال عن المعارض في الواقع، هذا وقد يدفع اللغوية بأنه يجوز أن يكون الغرض

---

257 من "ح"

258 من "ح" و "ف"

259 من "ح"

من توصيف النفس بالعدمين المذكورين التعريض بحال الكفرة في تمردهم وتفريطهم في كل من الأمرين الواجبين عليهم، وإن كان وجوب أحدهما منوطاً بالآخر، كما في قوله تعالى: (فلا صدَّق ولا صلّى).

بقي ههنا كلام وهو أن هذا الجواب إن كان مبنياً على حمل القسمين على استمرار النفي يلزم أن تدل الآية بمفهومها على نفع إيمان من آمن ثم ارتدَّ قبل ظهور الأشراط الملجئة، مع أن إيمانه السابق غير نافع، ولو مقارناً للعمل، وإن كان مبنياً على حملها على نفي الاستمرار، بمعنى لم يستمر في الإيمان من وقت حدوث إيمانه إلى آخر العمر، لا بمعنى لم تستمر فيه من وقت بلوغه إلى آخر العمر، فإن الإيمان المستمر إلى آخر العمر نافع بالإجماع، ولو حدث في أواخر العمر، ويدل على هذا الحمل عبارة الملكتين في كلام المولى أبي السعود في هذا الجواب كما نقلناه: يلزم أن تدل الآية بمنطوقها على عدم نفع إيمان من آمن قبل ظهور الأشراط، ثم مات مؤمناً بعد مدة من انقضائها، ضرورة أن هذا الإيمان المستمر لم يقع من قبل، مع أنه نافع قطعاً، والجواب عنه باختيار الشقّ الأول، بأن هذا القدر من المفهوم مدفوع بالقواطع في عدم نفع الإيمان السابق للمرتد، كقوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر) الآية، ولا قاطع في عدم نفع الإيمان السابق المجرد حتى يدفع المفهوم باعتباره أيضاً، بل القواطع في نفعه، فلا بد أن يؤول هذه الآية بما يوافقها دفعاً للتعارض، وباختيار الثاني بأنه إنما يرد لو كان قوله تعالى من قبل ظرفاً للاستمرار حينئذ وهو خلاف الظاهر، بل الظاهر أنه ظرفٌ لآمنت على التقديرين، فالمعنى حينئذ لم تستمر إلى الموت في إيمان حاصل من قبل، فيكون النفع مشروطاً بكون الإيمان الحاصل من قبل مستمر إلى الموت لا باستمراره من قبل فلا يرد ذلك، واعلم أنه لما كان هذا الجواب كالجواب الأول مبنياً على ما هو الظاهر من عطف جملة كسبت على جملة آمنت ومن إبقاء حرف الترديد على معناه الأصلي الذي هو أحد الأمرين وعن سائر التمحلات الآتية في الجواب الثالث، وإن كان مبنياً على ما فيه نوع خفاء من حمل الترديد [على الترديد][260] بين المنفيين، ولا بأس فيه لشيوعه أيضاً فيما لم يتكرر إرادة النفي في جانب المعطوف، ومن تأويل القسم الثاني بالإيمان المقارن، ومن دفع توهم اللغو والاستدراك بما ذكرنا من الوجهين، بخلاف الجواب الأول، مع أنه كالجواب الثالث أوفق بما يقتضيه صدر الآية وسوقها من تخصيص الإيمان الغير النافع بالإيمان الحادث الذي هو كإيمان المحتضر، ولا يرد عليه ما ورد على الأول من أن الإيمان المجرد نافع مطلقاً عندنا في وقت دون وقت قدمه على الجواب الثالث، وآخره عن الأول والجواب الثالث العطف، أي عطف جملة (كسبت) على جملة (آمنت)، لكن لا بالمعنى الظاهر من الكلام حينئذ، بل بمعنى لا ينفع نفساً إيمانها الذي أحدثته حينئذ، وإن كسبت فيه خيراً، يعني المعتبر ذلك العطف، لكن لا لإبقاء الكلام على ظاهره ح من استعمال حرف الترديد في معناه الأصلي، ومن حمل الإيمان المكسوب فيه الخير على

---

260 من "ح"

الإيمان السابق كما يقتضيه ظاهر الظرف السابق وصيغة المضي في كسبت بناءً على ما سبق الإشارة إليه من أن الظاهر من الظرف السابق كونه ظرفاً للفعل بعده، لا للإيمان، ولا لما ذكر المقدر ومن صيغة المضي في كل من (آمنت) و(كسبت) هو الزمان المضي بالنسبة إلى ذلك اليوم، بل بشرط أن يصرف عن ظاهره ويحمل كلمة (أو) لفاصلة على معنى واو الواصلة، إما حقيقة كما هو مذهب الكوفيين والأخفش، وإما مجازاً كما هو مذهب البصريين، ويحمل الإيمان [المكسوب] فيه الخير على الإيمان الحادث المراد قطعاً بفاعل لا ينفع حينئذ، بقرينة أن قوله تعالى لم يكن آمنت ح سالب لإيمانها السابق مطلقاً مجرداً كان أو مقارناً، فلا يكون إيمانها في ذلك اليوم إلا حادثاً فيه، وهذا الحمل الثاني إما مبني على استعمال كسبت في معنى تكسب مجازاً للإيماء إلى عدم نفع الكسب فيه، وإن كان على رغبة أو اهتمام إذ المرغوب الغير الحاصل ربما يخيَّل حاصلاً كالماضي كثيراً، اذ الكثير محقق كالماضي دون القليل النادر، وإما مبني على جعل الظرف السابق ظرفاً للإيمان، ليكون قوله تعالى (لا ينفع) بمعنى لا ينفع في الآخرة، ويستعمل كل من (لم تكن) و(كسبت) في الزمان الماضي بالنسبة إلى زمان النفع وعدمه الذي هو يوم الآخرة استعمالاً حقيقياً، ويميل إلى الثاني قوله الذي أحدثته حينئذ لا يقال المحكوم عليه بعدم نفع الإيمان الحادث هو النفس الموصوفة بعدم الإيمان السابق، ويكسب الخير في الإيمان الحادث، فيكون كل من الوصفين مقدماً على الحكم بعدم [النفع][261]، فيكون كل من لم تكن وكسبت مستعملاً في الزمان الماضي بالنسبة إلى زمان الحكم، وإن كان الزمان من أزمنة ذلك اليوم، فلا حاجة إلى العدول عن الظاهر في شيء من الظرف والصيغة، لأنا نقول الحكم بعدم النفع حكم سلبي لا يقتضي وجود الموضوع فضلاً عن تقدمه، ولو سلّم فذلك التقدم ههنا ذاتي لا زماني، سواء أريد عدم النفع في تحصيل ما ينفعها في الآخرة أو في دفع ما يلحقها في ذلك اليوم من الشدائد، واستعمال الصيغة حقيقة لا يكفيه التقدم الذاتي، بل يحتاج إلى تقدم الكسب على عدم النفع في تحصيل [ما ينفعها في الآخرة][262] أو [في دفع ما يلحقها في ذلك اليوم من الشوق، واستعمال الصيغة حقيقة لا يكفيه التقدم الذاتي، بل يحتاج الى تقدم الكسب على عدم النفع في التحصيل][263] او الدفع زماناً، وإنما احتيج في هذا العطف إلى حرف الترديد إلى معنى الواو، إذ لو أبقي على معناه الأصلي فإن حمل الإيمان المكسوب فيه الخيرعلى الإيمان السابق، [يلزم أن لا ينفع كسب الخير في الإيمان السباق][264] وهو باطل مخالف للنصوص القطعية، وإن حمل على الإيمان الحادث يلزم أن لا يصح الترديد بين المتعاطفين الغير المتنافيين، إذ لا منافاة بينهما لا بطريق منع الجمع بجواز اجتماع عدم إيمان السابق مع كسب الخير في الإيمان الحادث في الواقع، ولا بطريق منع الخلو، إذ الإيمان الحادث المجرد غير نافع أيضاً، وإنما احتيج بعد ذلك إلى حمل الإيمان المكسوب فيه الخير على الإيمان الحادث، بصرف الظرف

---

261 من "ح"
262 من "ح"
263 من "ح"
264 من "ح"

والصيغة عن ظاهرها، لعدم صحة حمله ح على الإيمان السابق، لأن عدم الإيمان السابق وكسب الخير في الإيمان السابق متباينان، فلا يصح معنى الواو الدالة على اجتماعهما، وأيضاً يحتاج هذا الجواب إلى صرف الخير عن ظاهره الذي هو الخير في الواقع أو الخير في الزعم، لأن ما تكتسبه النفس في إيمانها الحادث خير في زعمها لا في الواقع، وإلا لرأت نفعه بمقتضى قوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره)، إلا أن يقال هو خير في الواقع تنتفع النفس به في الآخرة، ولو بمجرد التأثير في نقص العقاب كما أشار إليه المصنف في تفسير هذه الآية، هذا لكن على هذا لا يندرج المرتد في القسم الثاني، إلا أن يكون هذا الجواب مبنياً على اندراجه في القسم الأول، بأن يحمل على نفي الاستمرار أو يفرق بين ما كسبه المرتد في إيمانه السابق وبين ما كسبه الكافر في كفره، فإن الأول محبوط بالكلية لا نفع له ولو بمجرد تنقيص العذاب، بخلاف الثاني، وعلى هذا التوجيه يكون منطوق العبارة لا ينفع نفساً إيمانها الحادث في ذلك اليوم لم يكن آمنت من قبل، لا مجرداً ولا مقارناً، وكسبت في ذلك الإيمان الحادث خيراً، وتلخيصه لا ينفعها إيمانها الحادث والمقارن، ويدل على عدم نفع إيمانها الحادث المجرد بالطريق الأول، كدلالة قوله تعالى: (فلا تقل لهما أفٍ) على تحريم ضربهام، وأشار إليه المصنف بزيادة أن الوصلية الدالة على أولوية الجزاء بنقيض الشرط، فما ذكره معنى[265] مجموع عبارة النص ودلالية لا معنى العبارة فقط، حتى يتوجه عليه أن معنى أن الوصلية لا يفهم من حرف الترديد لا حقيقة ومجازاً، ولك أن تقول أشار بأن الوصلية إلى فائدة العدول عن الواو الواصلة إلى أو الفاصلة في النظم، لأن ذلك العدول للتنبيه على أن عدم النفع غير مشروط بمجموع المتعاطفين كما يوهمه الواو، بل يكفيه أحدهما، وقد يقال هذا الجواب من المصنف مبني على حمل كلمة أو على معنى التسوية بين عدم الإيمان السابق وبين الكسب في الإيمان الحادث في عدم النفع، كما هي من معانيهما المذكورة في محله، وفيه أن التوبة إنما تحسن بين العديلين المتقابلين، كما لو قيل لا ينفع نفساً إيمانها الحادث كسبت فيه خيراً أو لم تكسب، وقد عرفت أن لا تقابل بين المتعاطفين ههنا، وعلى التقديرين، فخلاصة هذا الجواب أن الآية حينئذ لا تدل على عدم نفع الإيمان المجرد، وإن لم تدل على نفعه أيضاً، بل إنما تدل بمنطوقها على عدم نفع إيمانها الحادث ولو مقارناً، وبمفهومها على نفع الإيمان السابق مطلقاً.

فإن قلت لا وجه لهذا الجواب الموجب لهذه التكلفات، إذ النصوص الدالّة على نفع الإيمان المجرد إنما تكون قرينة على صرف هذه الآية عن ظاهرها في الجملة كالجواب الثاني، لا بمثل هذا الوجه البعيد، ولذا لم يلتفت إليه أبو السعود النحرير، قلت: هذا الجواب مع أن كونه كالجواب الثاني أوفق بما يقتضيه صدر الآية وسوقها مؤيد العدول عن الإضمار، أعني أو كسبت فيه خيراً الظاهر رجوعه إلى الإيمان السابق القريب ذكره في ضمن آمنت، إلى الظاهر، أعني قوله تعالى (في إيمانها) مع قاعدة أن الشيء إذا أعيد معرفة

---

265 من "ح"

يراد به عين الأول، والعدول عن الظاهر لنكتة مناسبة للمقام، كما أشرنا إليه، لا يفيد تكلفاً، بل هو فن من البلاغة، فله وجه أيضاً، وإن كان الجواب الثاني أوجه منه، وقد أشار إليه ذلك التحرير حيث قال: وقد أجيب عن الاستدلال بوجوه أخر قصارى أمرهما إسقاط الآية الكريمة عن رتبة المعارضة للنصوص القطعية المتون القوية الدلالة على نفع الإيمان المجرد.

واعلم أن من تلك الأجوبة المطابقة لمذهب جمهور المحققين حمل النفع المنفي في الآية على النفع الكامل مع المحافظة على ظاهر الآية في العطف، وملاحظة الترديد وغيرهما، وقد عرفت فساده، ومنها حمل الآية على اللف الإجمالي، بأن يراد بإيمانها ما يعمّ التصديق القلبي والعمل الصالح مجازاً بقرينة سياق الآية مع سائر النصوص الدالة على نفع الإيمان المجرد، أو على اللف التفصيلي في التقدير بأن يقدر الكسب في النظم هكذا لا تنفع نفساً إيمانها ولا كسبها فيه خيراً بتلك القرينة، ويجعل القسم الأول على التقديرين ناظراً إلى عدم نفع [الإيمان الحادث والقسم الثاني ناظراً الى عدم نفع][266] الكسب الحادث مع تلك المحافظة، ولا يخفى أنه مع كونه بعيداً يتوجه عليه ما قيل أن عدم نفع الكسب الحادث محل نظر، لأن توبة اليائس مقبولة عندنا مطلقاً وإن لم يقبل إيمان اليائس، ومنها ما أشار إليه المولى ابن [الكمال] مع تلك المحافظة، حيث قال: المراد بالإيمان المعرفة يرشدك إليه قراءة لا تنفع بالتاء ويكسب الخير الإذعان والقبول، ونحن معاشر أهل السنة نقول بموجبه من أن الإيمان النافع مجموع الأمرين، ولا حجة فيه للمخالف لأن مبناه على حمل الإيمان على المعنى الاصطلاحي المخترع بعد نزول القرآن وتخصيص الخير بما يكون بالجوارح، وكل منهما خلاف الأصل، وفيه نظر:

أما أولاً فلأنه مبني [على][267] جواز انفكاك الإذعان عن المعرفة الجازمة، وهو فاسد، إلا أن يقال هذا مبني على ما ذهب إليه بعض المحققين من أن الإذعان المعتبر في الإيمان الاصطلاحي فعل نفساني ربما ينفك عن المعرفة لا الإذعان المنطقي الذي هو من مقولة الكيف الغير المنفك عن المعرفة الجازمة.

وإما ثانياً فلأن حجة المخالف مبنية على أن استعمال الإيمان في المعنى الشرعي حقيقة شرعية وفي غيره مجاز شرعي، لا يصار إليه في القرآن بدون صارف، كاستعمال لفظ الصلاة في الأفعال المخصوصة، والدعاء في الشرع، وذلك المعنى الشرعي، ليس مطلق المعرفة وفاقاً بين أهل السنة والمعتزلة والخوارج، وإن كان كذلك عند الشيعة كما عرفت تفصيله. نعم الإيمان الذي هو فاعل لا ينفع مجاز شرعي مطلق المعرفة بقرينة إسناد عدم النفع إليه، لكن التجوز فيه لا يوجب التجوز في الإيمان المذكور في القسمين، بل الظاهر أنه مستعمل فيهما في معناه الشرعي، ولذا لم يمكن لنا تطبيق ظاهر الآية على ما ذهب إليه كثير من أهل السنة، وما حكي عن أبي حنيفة بأن يراد بالإيمان التصديق وبكسب الخير

---

266 سقط من "ن"

267 من "ح"

الإقرار اللساني، إذ بعد ما كان الإيمان الشرعي عندهم مجموع التصديق والإقرار يكون استعمال الإيمان في القسمين في مجرد التصديق استعمال اللفظ في جزء معناه الموضوع له في عرف الشرع، فيكون مجازاً شرعياً، وأما ما ذكره من الاختراع بعد نزول القرآن ففيه أنه لو صحَّ لارتفع الأمان عن نصوص الشرع، إذ يلزم أن يكون الأفعال المخصوصة معنى مخترعاً للصلاة [بعد نزول القرآن فيكون حمل آية الصلاة][268] عليها خلاف الأصل، وهكذا في غيرها، بل المخترع بعد النزول كون هذه المعاني معان شرعية، إذ لا يفهم المعنى الشرعي إلا من إطلاقات الشرع بدون نصب القرائن، فالحق في هذا الباب ما ذهب إليه المستدل وأهل الأجوبة السابقة. نعم، يكون ما ذكره جواباً آخر عن الاستدلال بصرف الإيمان في القسمين عن معناه الحقيقي إلى مطلق المعرفة الشاملة للاختيارية والاضطرارية مجازاً بقرينة النصوص الدالة على نفع الإيمان المجرد، كما أشرنا إليه فيما سلف، لكنه خلاف ما يرتضيه من أن الإيمان في الآية محمول على معناه اللغوي الحقيقي، وأن الآية بظاهرها تدل على مذهب جمهور المحققين، وليس كذلك كما عرفت.

وأما ثالثاً فلأن القراءة المذكورة لا تدل على حمل الإيمان على المعرفة لجواز أن تكون تلك القراءة لما ذكره المصنف من تأنيث الإيمان بسبب إضافته إلى الضمير المؤنث، ولو سلم فإنما تدل عليه في فاعل (لا تنفع) لا في القسمين أيضاً كما عرفت، ومنها مع المحافظة على ظاهر الآية في العطف والملاحظة وغيرها، مما احتاجوا إلى تأويله في الأجوبة السابقة ما نقول إنما يتم هذا الاستدلال لو لم يكن القسم الأول عبارة عن النفس الكافرة التي لم تؤمن قبل ذلك اليوم أصلاً، والقسم الثاني إشارة إلى المرتدة التي آمنت من قبل ثم ارتدت، ليكون الترديد إشارة إلى اشتراط نفع الإيمان بانتفاء كلا الأمرين، الكفر الأصلي والارتداد، إذ المعنى ح لا ينفع إحداث الإيمان ح نفساً لم يؤمن قبل ذلك اليوم أصلاً، أو آمنت ثم ارتدت، وهو المعنى اللطيف الذي وعدناه، وهو الملائم لصدور الآية وسوقها، وذلك ممنوع، ولهذا المنع أسانيد:

الأول: إنك قد عرفت أن الأظهر حمل القسمين على استمرار النفي، وأن المرتد ح مندرج في القسم الثاني بلا تأويل وتنزيل، فاليخصص به بقرينة النصوص الدالة على نفع الإيمان المجرد وتخصيص عمومات الشرع بالقرائن غير عزيز.

الثاني: إن الدوام على الإيمان يستلزم كسب خير ما استلزاماً عادياً، وأما صاحب الإيمان الدائم المجرد عن كل خير فمجرد احتمال عقلي، ولو سلّم فنادر يلحق بحكم العدم، فليكن نفي هذا اللازم الكلي والأكثري كناية عن عدم الدوام على الإيمان السابق الملزوم بتلك القرينة، بناء على أن نفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم، لا يقال، بل الإيمان الدائم المجرد عن كل خير كثير، فإن كثيراً من الكفار يهتدون في آخر أعمارهم فيؤمنون فيموتون بلا زيادة عمل، لأنا نقول تجرد إيمانهم عن كل خير ظاهر المنع، لا سيما بعد تعميم الخير من

---

[268] سقط في "ن"

الفرائض والنوافل ومن الأفعال والتروك كما هو ظاهر الآية، ولو سلّم فليس هؤلاء محل النزاع، إذا المستدل أيضاً يحكم بنفع إيمانهم، وإنما النزاع فيمن آمن وترك باختياره ما تقرَّر في ذمته من الفرائض بعد التمكن من فعله وتركه، لأن ذلك الترك هو متعلق الذَّم الشرعي لا مطلق الخلو عن العمل كما أشرنا.

الثالث: إن جميع ما ذكر إلى ههنا من الاستدلال والأجوبة عنه مبني على حمل قوله تعالى: (أو كسبت في إيمانها) على معنى: في زمان إيمانها، وهو ممنوع لجواز أن يكون بمعنى في شأن إيمانها، بل هو الأظهر من كون نفس الإيمان ظرفاً للكسب، إذ المتبادر منه كون ذلك الكسب في شأن ذلك الإيمان، والخير في شأن الإيمان هو الدوام عليه، أعني المحافظة على الإيمان في زمان الإيمان، لأنها ليست مما يتوقف عليه حدوث الإيمان، حتى لا يمكن وقوعها في زمان الإيمان، بل هي مما يتوقف عليه بقاؤه، فلا إشكال في وقوعها في زمان الإيمان، فليكن كسب الخير إشارة إلى الدوام على الإيمان السابق، لا يقال الدوام على الإيمان لا يطلق عليه كسب الخير، وإن أطلق على تحصيل أصل الإيمان لكونه من مشمولات قوله تعالى: (لها ما كسبت وعليها ما [اكتسبت])، لأنا نقول إن كان بقاء الإيمان وسائر الكيفيات والأعراض بتجدد الأمثال كما هو رأي الأشعري وتابعيه، فالأمر ظاهر، إذ في كل آن من زمان بقائه إحداث إيمان جديد كإحداثه ابتداء، وإلا فالمراد بالخير المحافظة على الإيمان بالإعراض عن أحاديث النفس والشيطان، ودفع الخواطر المستمر بالجهاد الأكبر، وجميع ذلك من مشمولات تلك الآية أيضاً.

فإن قلت قوله تعالى (نفساً) نكرة في سياق النفي، كالخير، فيفيد كل منهما عموماً بمعنى كل فرد فيه جمع ضمير لم تكن إلى واحدة النفوس، فلو حمل الخير على الدوام المذكور لم يحسن سلبه على وجه كلي عن كل واحدة من النفوس، لأنه إنما يحسن على ذلك الوجه فيما أمكن تعدد أفراد ذلك الخير بالنسبة إلى كل واحدة من تلك النفوس، والدوام على الإيمان لا يمكن تعدده بالنسبة إلى النفس الواحدة بخلاف العمل، ولذا حملوه عليه.

قلت: قد سبق الإشارة إلى أن ليس الدوام النافع عبارة عن الدوام في جميع أوقات التكليف، حتى لا يمكن تعدده بالنسبة إلى النفس الواحدة، بل عن الدوام من وقت حدوث الإيمان إلى آخر العمر، وله بحسب مباديه الممكنة أفراد ممكنة لا تحصى، أحدها: الدوام من زمان البلوغ إلى آخر العمر، وثانيها: الدوام من الزمان الثاني بعد زمان البلوغ إلى آخر العمر , وثالثها: الدوام من الزمان الثالث إلى آخر العمر وهكذا، وكل من هذه الدوامات نافع لها، كأنه قيل: أوَلم تكن كسبت شيئاً من الدوامات النافعة لها؟

فإن قيل: إنما يصح هذا الجواب لو أريد بالإيمان في القسم الثاني جنس إيمانها أعم من أن يكون حاصلاً لها بالفعل، أو لم يكن، على أن يكون إضافته للجنس ليكون المعنى: وآمنت ولم تكن كسبت في جنس إيمانها خيراً، وليس كذلك، بل المتبادر أن يراد به الإيمان الحاصل لها بالفعل المستفاد من المقابلة بين القسمين، على أن يكون الإضافة للعهد، إذ المعنى المتبادر: أو آمنت ولم يكن كسبت في ذلك الإيمان الحاصل خيراً، فحينئذ لا وجه لهذا

الجواب، لأن ذلك الإيمان الحاصل بالفعل واحد بالشخص لا يمكن تعدد دوامه بوجه،وإن أمكن تعدد مطلق الإيمان ودوامه قلنا تبادر ذلك ممنوع، كيف والمتبادر من إضافة المصادر هو الجنس، ولذا أفادت حصراً على ما قالوا، ولو سلّم فذلك المتبادر ليس بمراد على تقدير حمل القسمين على استمرار النفي المتبادر، وإلا لاندرج في القسم الثاني أيضاً من آمن من قبل ثم ارتد ثم آمن من قبل [ثم ارتد ثم آمن من قبل][269] ودام على إيمانه إلى آخر العمر، وإن حمل الخير على العمل، إذ يصدق عليه أنه آمن من قبل مرة ولم يكسب في ذلك الإيمان خيراً، وإنما يخرج عنه إذا حمل على معنى أو آمنت ولم يكن كسبت في شيء من إيمانها خيراً، بحمل الإضافة على الجنس في ضمن الاستغراق، ولو سلّم الكل فالإيمان الواحد بالشخص الحاصل للمرتد في وقت ارتداده لدوامه إلى آخر العمر له أفراد ممكنة بحسب مقارنته للعمل القليل أو الكثير أو تجرُّده عنه، وبحسب بلوغه إلى مراتب الجزم واليقين، وجميع تلك الأفراد منفية عنه، على أن حسن سلب الشيء على وجه كلّي لا يتوقف على إمكان تعدد أفراده،كما في كلمة التوحيد، إذ الإله بمعنى المعبود بالحق كما تقرر في محله، فإن قيل الظاهر على هذا أن يحمل الخير على أسباب الدوام المتعددة، كدفع الخواطر من أحاديث النفس والشيطان، و[ترك] الإعراض على الله تعالى وعلى رسوله، وترك سائر أمارات التكذيب، قلنا فعلى هذا يلزم اشتراط النفع بواحد من تلك الأسباب، لما عرفت أن تنكير الخير في سياق النفي يدل على السلب الكلي، فلا يفهم من الآية الا اشتراط النفع بفرد ما من أفراد ما هو المراد من الخير، إن حمل التنكير على الأفراد أو بنوع ما من أنواعه إن حمل على التفريع سواء حمل القسمان على استمرار النفي أو على نفي الاستمرار، مع أن النفع مشروط بجميع تلك الأسباب وأنواعها، لا ببعضها، فقد بان أن هذا الجواب الذي ذكرناه هو أولى الأجوبة الممكنة ههنا، لأنه مع كونه أوفق بما يقتضيه صدر الآية وسوقها من تخصيص الإيمان الذي هو فاعل لا ينفع بالإيمان الحادث في ذلك اليوم، وإن عمم بعض الآيات من ملائكة الموت، كما فعله المولى أبو السعود، بخلاف الجواب الأول للمصنف بتعميمه عن الإيمان الحادث والسابق مع تخصيص بعض الآيات بالأشراط الملجئة من تخصيص النفع بالإيماء عن الخلود في النار، بخلاف الجواب بتخصيصه بالنفع الكامل، أو بتعميمه عن النفع الأصلي والزائد، كما في الجواب باللف الإجمالي والتفصيلي هو مبني على محافظة ما هو الظاهر من عطف (كسبت) على (آمنت) القريبة المشاكلة لها، ومن إبقاء حرف الترديد [على معناه الأصلي وملاحظة الترديد][270] بين النفيين العاري عن شائبة استلزام اللغو والاستدراك، وحمل الإيمان في القسمين على معناه الحقيقي الشرعي، وفي القسم الثاني على الإيمان السابق بمقتضى ظاهر الظرف وصيغة المضي في كسبت، وحمل القسمين على استمرار النفي الملائم بحال هؤلاء الكفار المنتظرين مع المناسبة التامة بين القسمين، أعني الكفر الأصلي والعارضي، الذي هو الارتداد، الذين انتفاء كل منهما قبل ذلك

---

[269] سقط من "ن"

[270] من "ح"

اليوم شرط لنفع الإيمان بلا نزاع من أحد، وحسن المقابلة بين القسمين، أعني: عدم الإيمان السابق أوعدم الدوام عليه، بخلاف الأجوبة الباقية [للمصنف] وللمولى أبو السعود ولابن الكمال النحرير، مع عرائه عن تكلف حمل الإيمان على ما يعم العمل، وعن تكلف التقدير كما في الجواب الأول [للمصنف] والجواب بالقسمين، وأيضاً هو كالجوابين الأولين [للمصنف] يكون جواباً مطابقاً لقانون المناظرة، وإن كان غرض المستدل إثبات الظن بمذهبه بهذه الآية وإثبات القطع بالقدر المشترك بين هذه الآية وبين الآيات الأخر والأحاديث الدالة بظاهرها على عدم نفع الإيمان المجرد كما يفعله السنة في كثير من المطالب الكلامية التي هذه المسألة من جملتها بخلاف. والأجوبة الباقية المبنية على تكلفات غير ظاهرة، إذ الظن يكفيه الظاهر ولا يدفع بالاحتمال الغير الظاهر، لأن منع مقدمة معلومة بالعلم المناسب للمطلب خارج عن قانون التوجيه، ومن أنصف في نفسه يجد رجحان ما ذكرناه على الكل، وليكن هذا آخر ما أوردناه بالأنعام، فله الحمد، على نبيه الصلاة والسلام.

تمت الرسالة واستُنسخت من نسخة [المصنف]، كذا استنسخت عنها في سنة ثلاث وتسعين ومائتين وألف بعد هجرة النبوة، عليه أكمل التحية والسلام.

Appendix C: *Majmu'at rasa'il fi'l-mantiq wal-kalam*

[رسالة في الواسطة]

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أن الواسطة على انحاء؛ الواسطة في الإثبات وهي الدليل، والواسطة في الثبوت وهي ما يكون واسطة في ثبوت العارض للمعروض وعروضه له، سواء اتصف تلك [الواسطة] بذلك العارض أو لا ككون آلة النقاش هي واسطة في لحوق اللون للجدار أو اللوح أو لم يتصف أو لا كنقاش في ذلك. والواسطة في العروض وهو القسم الاول من الواسطة في الثبوت أعم مطلقاً من الواسطة في العروض كما أن الواسطة في العروض أعم مطلقاً من الواسطة في الإثبات، لأن الدليل واسطة في لحوق العلم بالنتيجة وذلك لا يمكن إلا بعد أن يعرض العلم للدليل نفسه أوّلا، وهو [ظ] هذا هو المشهور.

والتحقيق أن الواسطة في الثبوت مباين للواسطة في العروض فإن اتصاف ذي الواسطة بالعارض إن كان حقيقيا فهي واسطة في الثبوت، وإن كان مجازياً وهي واسطة

في العروض. فالاتصاف الحقيقي بالعارض معتبر في حد الواسطة في الثبوت كالمنقاش، فانه متصف باللون حقيقة [كذا] الواسطة والاتصاف المجازي معتبر في حد الواسطة في العروض.

ومثاله المشهور السفينة الواسطة في عروض الحركة لراكبها ولا يخفى ما فيه لأن الحركة عبارة عن كون الجسم في آنين في مكانين وهي بهذا المعنى موجودة في الراكب عارضة له كعارضتها للسفينة، اللهم إلا أن يراد بالحركة الحركة الذاتية لا العارضية وذلك لأن الحركة القسرية على قسمين: أحدهما أن تكون حركة الجسم بحصول مبدأ فيه بسبب تأثير القاسر كالحجر المرمي فإنه لو فرضنا انعدام القاسر والرامي في آن الرمي فالحجر أيضاً متحرك بسبب مبدأ حصل فيه؛ وثانيهما أن تكون حركة الجسم بمجرد حصول مبدأ في الجسم الآخر بدون حصول مبدأ في نفسه كحركة راكب السفينة فإنا لو فرضنا سكون السفينة يلزم سكون الراكب بخلاف الحجر المرمي فالأول حركة ذاتية والثاني حركة عارضية فالمناسب أن يقيدوا الحركة في مثالهم هذا بالذاتية كما لا يخفى.

[رسالة في الإذعان]

اعلم أن الإذعان قيد في الحكم بمعنى الإيقاع والإنتزاع لا نفسه كما أن التردد والمرجوحية قيدان في الشك والوهم لا نفسهما والحاصل أن إدراك النسبة إن كان مع الإذعان يسمى حكماً وهو ما يسمى بالتصديق عند القدماء؛ وإن كان مع التردد ويسمى شكاً وإن كان مع المرجوحية يسمى وهماً وإن كان عارياً عن القيود المذكورة بمعنى بشرط لا شيء يسمى [تخييلاً]. ثم إن الإدراك هو الإذعان، والشك هو التردد، والوهم هو المرجوحية [منذ ..] المتأخرين مبني عليه.

[رسالة في بيان التقابل للكلنبوي]

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أن التقابل كون المفهومين بحيث لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ في زمان واحدٍ من جهة واحدة. وهو بهذا المعنى لا يكون بين مفهومين عدميّين بل بين وجوديّين أو بين وجودي وعدمي. فإن كان المفهومان وجوديّين فإنه يستلزم تصوّر كلٍّ منهما تصوّر الآخر فهما متقابلان تقابل التضايف، كالأبوّة والبنوّة. وإلا فمتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض.

وإن كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، فإن كان العدمي عدم ذلك الوجودي عن مطلق [الموضوع] فمتقابلان بالإيجاب والسلب كالكتابة واللاكتابة؛ وإن كان عدمه عن موضوع قابل له إما تخصه [كالاشجار والكوسنجية] أو بنوعه كالعلم والجهل أو بجنسه كالبصر والعمى فمتقابلان بالعدم [والملك] (تمت)

[رسالة في التقدم للكانبوي]

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أن التقدم يقال على خمسة أشياء: الأوّل التقدم بالزمان وهو ظاهر؛ والثاني التقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود، وقد يمكن أن يوجد هو وليس الآخر بموجود كالواحد بالنسبة الى الإثنين، قيل ينبغي أن يزاد في تفسيره قيد كونه غير مؤثر في الخارج وليخرج عنه المتقدم بالعلّية فتأمّل. والثالث التقدم بالشرف كتقدم المعلِّم على المتعلم؛ والرابع المتقدم في الرتبة كتقدم الصفوف في المسجد المنسوبة إلى المحراب على سائر الصفوف؛ والخامس التقدم في العلية وهو الفاعل المتقدم بالتأثير وعند صاحب المحاكمات أنه الفاعل مطلقاً؛ هذا إجمال وتفصيل ذلك:

اعلم أن تقدم الشيء على الشيء إما بأن يتقدم زمان الأوّل على زمان الثاني سواء كان في ذات المتقدِّم أو لم يكن كتقدم نوح عليه السلام على نبينا عليه السلام وهذا التقدم يسمى تقدماً زمانيّاً وإما بأن يكون المعنى في التقدم يوجب التقدم عليه فلذلك المعنى ما يوجب التقدم، إما كونه محتاجاً إليه غير علّة له وإما كونه علّة له وإما كونه شريفاً بأحد [أسباب] الشرف. فإن كان هذا المعنى هو الأوّل فالتقدم يسمى تقدماً طبعيّا كتقدم الشرائط على المشروط. وكذا تقدم العلل على المعلول، وإن كان ذلك المعنى هو كونه علة له موجبة له فيسمى تقدماً ذاتياً وتقدماً بالعليّة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح؛ وإن كان ذلك المعنى هو الشرف يسمى تقدماً بالشرف كتقدم العالِم على الجاهل. ثم اعلم أن الشرف للمتقدِّم إن كان من جهة الرتبة يسمى تقدماً بالرتبة كتقدم الجاهل ذي الرتبة على العالم ليس له رتبة مفارقة فالتقدم بالرتبة أخصّ من التقدم بالشرف فالتقدم خمسة.

Abdurrahman Mihirig
abdumihirig@gmail.com

General Qualifications

- PhD Candidate Munich School of Ancient Philosophy (Ludwig-Maximillian University)
- MA Near Eastern Languages and Civilizations (Harvard University)
- MA Intellectual History (Ibn Haldun University)
- B.A History (University of British Columbia)
- B.A.Sc Electrical Engineering
- Studied Islamic sciences at the Uthman Pasha Madrasa (Tripoli) and independent scholars
- Fluent in English (Native), Arabic (Native), Modern Turkish and Ottoman Turkish; intermediate competency in Persian, French, Spanish.

Education

PhD Candidate – Munich School of Ancient Philosophy – Ludwig-Maximillian University

- As of October 2019, I am conducting my doctoral research on the problem of Mental existence in Islamic philosophy and theology, in discussion with contemporary research in philosophy on mental content, the existence of universals, and related problems.

M.A. Near Eastern Languages and Civilizations – Harvard University (Graduated 2018)

- Focus on the intellectual history of Islamic civilization, focus on kalam, logic, falsafa.

M.A. Civilization Studies – Fatih Sultan Mehmet University

- Focus on the intellectual history of Islamic civilization, specifically kalam.
- Thesis research focusing on the Kalam works of late Ottoman scholar, Ismail Gelenbevi (d.1791)

B.A.Sc Electrical Engineering – University of British Columbia (Graduated 2013)

- Focus in Power Systems and Alternative Energy
- Relevant courses include: Power Systems Protection, Power Systems Analysis, Optimization of Power Systems, Energy Distribution Systems

B.A. History – University of British Columbia (Graduated 2013)

- Focus on Intellectual History

Work

Kalam Research and Media — Current
Researcher and Coordinator

- Riwaq Islamic Theology Portal Content Manager
- Coordination and research development with Turkish Research partners, Istanbul
- Kalam-Philosophy Glossary Project manager, translator, and junior editor.

- Coordinator for Arabic language publications; appraisal of research proposals

Some Research Projects

KRM Kalam and Philosophy Online Glossary (In Progress, Online Content)

- This project aims to produce 400 glossary entries selected from the kalam, usul-fiqh, and Arabic logic traditions. Each entry also contains a section on contemporary philosophical debates authored by 3 analytic philosophers from the USA under the lead of Kelly Clark. The kalam entries are produced by Dr. Saeed Foudeh of Jordan and his research team. My role has been to translate, modify, and edit entries both from Arabic into English and English into Arabic.

History of Ash'ari Theology within the Maliki School Forthcoming

- This study follows the development of Ash'ari theology within the Maliki legal school with was dominant within Andalusia, North Africa, West Africa, and Egypt, in light of competing contemporary theses that assert Ash'arism was a forced, politically motivated intervention that took place in the early 6th Century by the Almohads. The study considers new historical texts to argue that the transformation took place much earlier, in the late 4th/early 5th Islamic centuries, under different conditions.

Translation and Reworking of Saeed Foudeh's *Kifayut'ul-Sa'i*

Forthcoming

- This is a scholarly translation of a contemporary kalam scholar's work on ontological categories in the kalam and falsafa traditions. The work engages on a number of crucial questions relating to modern physics and philosophy, arguing for the importance of the study of categories more broadly, and the necessity of reengaging modern theories through the use of post-classical Islamic theology. The work mainly draws upon the work of late era Egyptian scholars Ahmad al-Sujai (d. 1783 CE) and Hasan al-Attar (d. 1835 CE)