NAZARİYAT RESEARCH ARTICLE

Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī's Masāʾil al-Rayy: a Critical Edition and Historical Analysis*

Yusuf Arıkaner**
Özkan Şimşek***

Abstract: This study examines *Masāʾil al-Rayy*, a recently discovered treatise by one of the major philosophers in Islamic intellectual history, Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī (d. 381/992). The work, which has been critically edited and analysed from its sole manuscript copy, consists of responses to twelve questions posed to al-ʿĀmirī in the city of Rayy. Six of these questions concern issues such as the problem of religious diversity, the definition of religion, the classification of religions, the nature of disagreements, methodological problems in attaining truth, and the priority sequence that should be followed in the pursuit of truth. These six questions are fundamentally related to scepticism regarding the impossibility of attaining truth due to the multiplicity of religions and countless disagreements concerning religion. Against this claim of impossibility, al-ʿĀmirī developed an approach that serves as a guide to the pursuit of truth and argued that reaching the true religion is possible. The remaining six questions examine, one by one, the fundamental issues on which religions differ from each other. In this context, al-ʿĀmirī addresses the existence of God, His unity, His attributes, prophecy, and sacred books, offering case-by-case resolutions to these disagreements. The article first establishes the work's attribution to al-ʿĀmirī and its relationship with *al-Irshād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād.* Additionally, it demonstrates al-ʿĀmirī's network of relationships and his influence on subsequent scholars within the context of this work. The article concludes with a critical edition of the treatise, which serves as a new source for al-ʿĀmirī studies.

Keywords: Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī, *Masāʾil al-Rayy, al-Irshād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād,* Religion, The pursuit of truth.

* English translation assisted by AI.

** Assist. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Studies. Çankırı, Türkiye. Correspondence: yusufarikaner@karatekin.edu.tr

*** Assist. Prof., Bingöl University, Faculty of Divinity. Bingöl, Türkiye. Correspondence: osimsek@bingol.edu.tr

DOI dx.doi.org/10.65643/Nazariyat.12.1.M0292en

https://orcid.org/0000-0003-4200-6403
https://orcid.org/0000-0002-6688-9143

Received: 5 June 2025 Accepted: 31 October 2025

Atıf© Yusuf Arıkaner, Özkan Şimşek. "Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī's Masāʾil al-Rayy: a Critical Edition and Historical Analysis", *Nazariyat* 12/1(May 2026): 1-55.

Introduction

Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī (d. 381/992) is a prominent figure of tenth-century Islamic thought. He received his philosophical education in Khurasan and studied under Abū Zayd al-Balkhī (d. 322/934), a student of Abū Yūsuf Yaʿqūb ibn Isḥāq al-Kindī (d. ca. 252/866).[1] He traveled to many cities, established contacts with scholarly circles, and participated in diverse intellectual environments throughout his life.[2] He drew upon classical Greek philosophy while developing original interpretations that placed Islamic thought at the centre in his works.[3] Although al-ʿĀmirī engaged in scholarly discussions and debates with well-known figures of his time and gained recognition within learned circles,[4] he has remained largely obscure in the historiography of Islamic thought, as classical biographical sources provide virtually no information about him..Our knowledge of al-ʿĀmirī's life derives largely from scattered references

1 Muʿīn al-Dīn al-Nīsābūrī, *Muntakhab Ṣiwān Al-Ḥikma: Thalātha Rasā'il. under the Title Ṣiwān al-Ḥikma and Attributed to Abū Sulaymān al-Sijistānī*, critical ed. ʿAbdurraḥmān Badawī (Tehran: Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1974), 307; Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, *Al-Amad ʿalā l-Abad*, critical ed.- trans. Yakup Kara (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 41; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (Istanbul: Klasik Publications, 2020), 50–56.

2 For details on al-ʿĀmirī's biography, see. Nīsābūrī, *Muntakhab Ṣiwān Al-Ḥikma*, 307–310; Mahmut Kaya, 'Âmirî, Ebü'l-Hasan', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Publications, 1991), 3/68–72; M. Cüneyt Kaya, 'Al-ʿĀmirī', *İslam Düşünce Atlası* (Accessed 20 July 2025); Elvira Wakelnig, 'Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan', *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (Dordrecht: Springer Netherlands, 2011).

3 Wakelnig, 'Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan', 73.

4 Al-Tawḥīdī records that al-ʿĀmirī engaged in a debate with the Muʿtazilite grammarian Abū Saʿīd al-Sīrāfī (d. 368/979) during his second visit to Baghdad in 364/974. According to ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī (d. 429/1037-38), he himself debated with al-ʿĀmirī on three occasions. One of these took place in the assembly of the Ziyarid ruler Qābūs b. Vushmgīr (d. 403/1012), and another in the assembly of Niẓām al-Dawla Muḥammad b. Ibrāhīm al-Simjūrī (d. 378/989), who served as the Samanid governor of Khurasan and Transoxiana at various periods between 336/948 and 376/986. See Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Akhlāq Al-Wazirayn*, critical ed. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanjī (Beirut: Dāru Ṣādir, 1992), 411; ʿAbdulqāhir Baghdādī, *Iyār Al-Naẓar Fī ʿilm al-Jadal*, critical ed. Aḥmad Muḥammad Arrūbī (Kuwait: Asfār, 2019), 118–120; Madelung disputes Rowson's observation that al-ʿĀmirī criticized the mutakallimūn, particularly the Muʿtazila, and also targeted the Ashʿarīs, though without explicitly naming them; he further challenges the claim that al-Baghdādī was al-ʿĀmirī's contemporary. However, the information regarding the debate between al-Baghdādī and al-ʿĀmirī demonstrates that Rowson's observation is correct. See Wilferd Madelung, *Review books: A Muslim philosopher on the soul and its fate*, 'Review Books: A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-Abad. By Everett K. Rowson.', *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/156–158 (1990), 157.

found in the works of scholars such as Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (d. 414/1023) and Abū ʿAlī Ibn Miskawayh (d. 421/1030), who transmitted his oral teachings and cited passages from his written works.[5] This silence in the sources can be attributed to factors such as the limited number of students he trained, the declining interest in the philosophical approach he adopted, and his exposure to persecution from various circles.

The Būyid vizier Abū ʿAbd Allāh Ibn Saʿdān (d. 375/985) informed al-Tawḥīdī that his associates belittled and disparaged al-ʿĀmirī, refusing to regard him as a philosopher.[6] The sources also note that during his visits to Baghdad, he was largely ignored by philosophical circles.[7] Perhaps surprisingly then, although it is known that his works generated considerable interest and sparked noteworthy debates during his lifetime, he appears to have remained in relative obscurity in the history of Islamic thought.[8] The fact that a significant portion of his works has not survived to the present day, and that most of those that have survived exist in single manuscript copies, can be interpreted as an indication that his works did not achieve sufficient circulation and that interest in his scholarship was limited.[9] According to Everett K. Rowson, who identifies Abū Al-Faraj Ibn Hindū (d. 423/1032) as al-ʿĀmirī's sole significant student, this situation demonstrates that his influence on subsequent

5 Elvira Wakelnig, 'Philosophical Fragments of Al-ʿĀmirī Preserved Mainly in al-Tawḥīdī, Miskawayh and in the Texts of the Ṣiwān al-Ḥikma Tradition', *The Age of Al-Fārābī*, ed. Peter Adamson (London: Warburg Institute, 2008), 215; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 66.

6 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Al-Imtāʿ Wa-l-Muʾānasa*, critical ed. Aḥmad Amīn (Beirut: al-Maktaba al-ʿAṣriyya, 1424), 2/213.

7 It may be argued that during his visits to Baghdad, he was not warmly received and did not receive the recognition he deserved within philosophical circles. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Al-Muqābasāt*, critical ed. Ḥasan al-Sandūbī (Egypt: Dār Suʿād al-Ṣabāḥ, 1992), 307; Nīsābūrī, *Muntakhab Ṣiwān Al-Ḥikma*, 307, 310.

8 Al-Tawḥīdī records that al-ʿĀmirī was the subject of discussion during the evening gatherings held at the Būyid court. On the sixteenth night, al-Tawḥīdī states that at the vizier's request, he provided information about al-ʿĀmirī's work Inqādh al-bashar, while on the seventeenth night, his views on the relationship between religion and philosophy were discussed. Likewise, on the twenty-second night, the vizier asks al-Tawḥīdī to inform him about al-ʿĀmirī's views. On the thirty-fourth night, al-Tawḥīdī relates to the vizier about a Sufi community that encountered al-ʿĀmirī in Nīshāpūr in 980 and listened with admiration to his profound views on Sufism. The Sufi shaykh in this group described al-ʿĀmirī as 'a shaykh of wisdom who travels through lands and is privy to the inner secrets of God's servants.' See Tawḥīdī, *Al-Imtāʿ Wa-l-Muʾānasa*, 1/55, 2/169, 2/213, 3/342.

9 M. Cüneyt Kaya, 'Mullā Ṣadrā as a Reader of al-ʿĀmirī', *Archives of Philosophy* 62 (30 June 2025), 3.

generations remained limited. The profound impact of Ibn Sīnā (d. 428/1037) on his own era and subsequent centuries has almost entirely eclipsed his memory.[10] However, recently discovered manuscripts of his works render Rowson's assessment questionable. This situation reveals, contrary to Rowson's perspective, that al-ʿĀmirī possessed a broader spectrum of influence.

In *al-Amad ʿalā al-abad*, composed in Bukhara in 375/985, al-ʿĀmirī provides a list of seventeen works he had written up to that date, while also referring to other works of smaller scope.[11] In his 1984 article on al-ʿĀmirī, Rowson notes that, at that time, five of al-ʿĀmirī's works were known, but only two had been critically edited.[12] In his subsequent studies, he states that we know the titles of twenty-five works by al-ʿĀmirī, and that seven of his works, including one of dubious attribution, have survived to the present day and been published. The veil of obscurity surrounding al-ʿĀmirī's intellectual world must have been partially lifted with the publication of his works, for Rowson argues that, with the exception of Ibn Miskawayh, al-ʿĀmirī is the Muslim philosopher about whom the most documentation exists in the half-century between al-Fārābī (d. 339/950) and Ibn Sīnā.[13] Similarly, Elvira Wakelnig states that four of the seventeen works al-ʿĀmirī mentions by name have survived to the present day.[14] Likewise, W. Madelung assesses him as a relatively little-known philosopher, of whose works only a few manuscripts have reached our time.[15]

In his entry on "al-ʿĀmirī" in the *Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam* (*Diyanet İslâm Ansiklopedisi*), Mahmut Kaya lists twenty-five works attributed to al-ʿĀmirī. He states that seven of these works have been published, and that for two others partial fragments have appeared in print. He also provides bibliographical information for two works that survive only in manuscript form. Among the works listed, *Kitāb al-nawādir*, *Ajwibat al-masāʾil allatī suʾila ʿanhā Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī bi-Nīsābūr*, and *al-Tabṣīr li-awjuh al-taʿbīr* are still extant only in manuscript copies.[16] A

10 Everett K. Rowson, 'Al-ʿĀmirī', *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. Bearman et al. (Accessed 17 October 2022).

11 al-ʿĀmirī, *Al-Amad*, 6–7.

12 Everett K. Rowson, 'An Unpublished Work by Al-ʿĀmirī and the Date of the Arabic De Causis', *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984), 197.

13 Everett K. Rowson, 'Al-ʿĀmirī', *History of Islamic Philosophy*, critical ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman (London-New York: Routledge, 1996), 407.

14 Wakelnig, 'Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan', 73.

15 Madelung, *Review books: A Muslim philosopher on the soul and its fate*, 156.

16 Kaya, 'Âmirî, Ebü'l-Hasan', 3/68–72.

manuscript copy of *al-Irshād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād*, which had previously been mentioned only by title in the list, was recently discovered and introduced by M. Cüneyt Kaya in his article *"Rectifying Faith Through Philosophy: On al-ʿĀmirī's al-Irshād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād."*[17] We identified another work, *al-Masāʾil allatī suʾila Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī fī uṣūl al-dīn bi-l-Rayy*, which had not been mentioned in the literature to date. The philosopher's approach to the problem of religious diversity in the context of this work was examined in our article titled "Religious Diversity from a Philosopher's Perspective: The Discovery of the True Religion in Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī."[18] In this study, a critical edition of *Masāʾil al-Rayy* is provided. Finally, it should be noted that four works by al-ʿĀmirī remain unedited and are still awaiting critical editions. As will be discussed in detail under the heading "The Influence of the Work" in this article, the discovery of *Masāʾil al-Rayy* and *al-Irshād* has not only made al-ʿĀmirī's intellectual world more intelligible but has also prompted a re-evaluation of his influence and position in the history of philosophy. The discovery of additional works in the period since then has further demonstrated that al-ʿĀmirī was not as obscure a philosopher as previously assumed and that he exerted a discernible influence on later thinkers.[19]

Although al-ʿĀmirī's works reveal several intellectual interests, from logic to Qur'anic exegesis and from medicine to Sufism, he is known primarily as a metaphysician in the history of philosophy.[20] His writings fall into two main categories: commentarial works that explicate a particular philosophical system and original studies that seek solutions to the problems of his time in accordance with his own philosophical project. He draws extensively on the Neoplatonic tradition in his works.[21] Al-ʿĀmirī's principal aim is to demonstrate that this Neoplatonic thought,

17 M. Cüneyt Kaya, '"Rectifying Faith" Through Philosophy: On al-ʿĀmirī's al-Iršād Li-Taṣḥīḥ al-Iʿ-tiqād', *Studia Graeco-Arabica* 13 (2023), 163–180.

18 Özkan Şimşek - Yusuf Arıkaner, 'Religious Diversity from a Philosopher's Perspective: The Discovery of True Religion in Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī', *Journal of Sakarya University Faculty of Theology* 27/2 (15 December 2025), 324–340.

19 For a study that reassesses al-ʿĀmirī's place in the history of philosophy through Mullā Ṣadrā's use of al-ʿĀmirī as a source six centuries later, see Kaya, 'Mullā Ṣadrā as a Reader of al-ʿĀmirī', 17.

20 Wakelnig, 'Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan', 73.

21 Rowson has identified traces of Neoplatonic influence in al-Fuṣūl by drawing attention to the text's references to and quotations from foundational Neoplatonic works such as Uthūlūjiyā and al-Khayr al-maḥḍ. In turn,Turhan points to Neoplatonic elements found in his other works. Rowson, 'An Unpublished Work by Al-ʿĀmirī and the Date of the Arabic De Causis', 190; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 44–45.

nourished by Greek philosophy, is both acceptable and beneficial from a religious perspective. Through this endeavor, he is regarded as one of the last significant representatives of the intellectual tradition that began with al-Kindī and included thinkers such as Ibn Miskawayh.[22] However, al-ʿĀmirī's most striking and distinctive quality lies in the way he presents an ontology inspired by Plotinus (205–270 CE) and Proclus (412–485 CE) while reformulating ancient philosophy in Islamic terminology by finding direct Qur'anic equivalents for Neoplatonic concepts.[23]

The most distinctive feature of al-ʿĀmirī's philosophy, as a representative of the Kindian school, is his effort to reconcile religion and philosophy.[24] He regards these two domains not as conflicting but as complementary paths leading to the same truth. To establish this harmony, he situates philosophy within the prophetic tradition and considers every prophet a philosopher. Indeed, in his work *al-Amad*, he grounds philosophy in a divine origin by arguing that the ancient Greek philosophers inherited their wisdom from prophets such as Luqmān al-Ḥakīm.[25] As Rowson notes, the fundamental concern of al-ʿĀmirī's works is to demonstrate to the Muslim world that Greek philosophy does not contradict Islam by practically showing how philosophy can be applied to theological issues.[26] Adopting the discourse of the Kindian school to which he belongs, namely that the sharīʿa and ḥikma are milk-siblings, al-ʿĀmirī presents in *Masā'il al-Rayy* a typical example of the reconciliation between philosophy and religion by referring, in response to each question, to Qur'anic verses he deems relevant.

The evaluation of al-ʿĀmirī's efforts to reconcile religion and philosophy in his own time are clearly illustrated by a passage transmitted by al-Tawḥīdī in his work *al-Imtāʿ wa-l-muʾānasa*. On the seventeenth night of the work, al-Tawḥīdī records the response of al-Jarīrī (fl. 4/10 cent.) who was a scholar opposed to philosophy, to Abū

22 Rowson, 'Al-ʿĀmirī', 1996, 412; Wakelnig, 'Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan', 73.

23 Elvira Wakelnig, 'Les Chapitres Sur Les Thèmes Métaphysiques d'al-ʿĀmirī et l'anonyme Kitāb al-Ḥaraka: Deux Interprétations Du Liber de Causis En Arabe', *Reading Proclus and the Book of Causes* (Leiden: Brill, 2020), 198.

24 For a detailed analysis of his relationship with al-Kindī and the Kindian tradition, see Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 49–53.

25 Rowson, 'Al-ʿĀmirī', 1996, 407; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 248; Wakelnig, 'Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan', 74.

26 Madelung, *Review books: A Muslim philosopher on the soul and its fate*, 156; A similar view is held by Ibn Dādhūrmuz. See Veysel Kaya, *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri* (Istanbul: Klasik Publications, 2018), 122.

Sulaymān al-Maqdisī (d. ca. 380/990), who defended this reconciliation. According to al-Jarīrī, attempts to unite religion and philosophy amount to nothing more than a ruse that has been repeatedly attempted in both ancient and modern times, yet is destined to fail. Al-Jarīrī counts al-ʿĀmirī among these unsuccessful figures, alongside Abū Zayd al-Balkhī (d. 322/934) and Abū Tammām al-Nīsābūrī. In his view, these scholars sought political support to disseminate their ideas, but such efforts invariably ended in disappointment. Al-Jarīrī describes al-ʿĀmirī's situation in even harsher terms: he lived virtually in exile, constantly seeking refuge from one land to another, and was confronted with threats to his life. Despite insincerely writing Islamic works in an attempt to ingratiate himself with the public, he could not escape accusations of heresy. In al-Jarīrī's eyes, al-ʿĀmirī was a problematic figure who associated with all manner of heretics and suspect individuals and who distorted truth through esoteric interpretations.[27]

One of the most important features that distinguishes al-ʿĀmirī from later philosophers is his intense engagement with kalām.[28] He not only defended Islam in general terms but also examined theological issues such as the relationship between God and the world, creation, the immortality of the soul, and free will from a philosophical perspective and with philosophical tools.[29] Clear traces of this approach can be observed in *Masāʾil al-Rayy*. This work, which constitutes a relatively small portion of al-ʿĀmirī's corpus and has been identified only recently, is noteworthy for shedding light on underexplored aspects of his intellectual world.

This study aims to analyze the attribution of *Masāʾil al-Rayy* using historical-critical method and content analysis framework. In addition, a comparative analysis has been conducted with al-ʿĀmirī's other works, particularly *al-Irshād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād*, to determine the respects in which *Masāʾil al-Rayy* converges with or diverges from these texts. Since each of the twelve questions requires detailed analysis, this study focuses exclusively on the attribution of the workto al-ʿĀmirī, his network of relationships, and his influence on later scholars. Although academic studies on al-ʿĀmirī have increased

27 Tawḥīdī, *Al-Imtāʿ Wa-l-Muʾānasa*, 2/169-170.

28 This situation also applies to Ibn Dādhūrmuz, who was influenced by al-ʿĀmirī. Veysel Kaya notes that there exists a distinctive tradition within the Kindian school in terms of engagement with kalām, and that Ibn Dādhūrmuz represents the final link in this chain. See Kaya, *Felsefe ve Vahiy*, 27–29.

29 Rowson, 'Al-ʿĀmirī', 1996, 409; Kaya, '"Rectifying Faith" Through Philosophy', 164.

markedly, especially over the past quarter-century, it is evident that this original thinker has still not received the attention he deserves. In this context, the examination and critical edition of this work, identified by us and hitherto unstudied, will contribute not only to a better understanding of this original thinker but also to a clearer understanding of the dynamics of tenth-century Islamic thought.

1. *Masāʾil al-Rayy* and its Attribution to al-ʿĀmirī

1.1. Title of the Work

On the opening folio of the manuscript copy of the work, the title appears as "*al-Masāʾil allatī suʾila Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī fī uṣūl al-dīn biʾl-Rayy wa-jawābātuhu ʿanhā wa-hiya ithnā ʿashrata masʾalatan*" (Questions on the Principles of Religion Posed to Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī in Rayy and His Answers to Them. They Consist of Twelve Questions).[30] In the library catalogue where the manuscript is held, this title has been abbreviated based on the original and recorded as "*Masāʾil fī uṣūl al-dīn*."[31] No reference to the title of the work was found in the sources. For this reason, when both the expressions used in the title and the content of the work are taken into consideration, it seems reasonable to designate the title of the work as "*al-Masāʾil*." However, al-ʿĀmirī has another work in the *masāʾil* genre that likewise consists of his responses to questions posed to him. This second work, composed of his answers to ten questions addressed to him in Nīshāpūr, bears the title "*Ajwibat al-masāʾil allatī suʾila ʿanhā Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī bi-Nīsābūr*," and its only known manuscript copy is preserved in the Osmania University Library in Hyderabad, India.[32] In order to avoid confusion, we will refer to the work edited here as "*Masāʾil al-Rayy*," and to the other as "*Masāʾil al-Nīsābūr*."

30 Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, *Al-Masāʾil Allatī Suʾila Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī Fī Uṣūl al-Dīn Bi-r-Rayy Wa-Jawābātuhu ʿanhā* (Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya, 23148/2), 8b.

31 Mashyakhat al-Azhar al-Sharīf, *Fihris Makhṭūṭāt Maktabat Al-Azhar al-Sharīf* (Cairo: al-Azhar al-Sharīf, 2016), 22/231 In the online archive catalogue of the Jumʿa al-Mājid Center, the work is recorded under the title *'al-Asʾila allatī suʾila ʿanhā al-ʿĀmirī fī uṣūl al-dīn wa-ajwibatuhā.'* See Jumʿa al-Mājid Center, (accessed 5 March 2025). https://lib.almajidcenter.org/materials/631450?params=&lng=ar.

32 Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, *Ajwibat Al-Masāʾil Allatī Suʾila ʿanhā Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī Bi-Nīsābūr* (Hyderabad: Maktabat al-Jāmiʿa al-ʿUthmāniyya, 1411/1), 1a. The legible portions of this manuscript, some pages of which are illegible due to fading, indicate that the work consists of theological and philosophical questions and answers similar in nature to *Masāʾil al-Rayy*.

1.2. The Content of *Masāʾil al-Rayy*

As noted earlier, this work by al-ʿĀmirī consists of twelve questions posed to him in Rayy. In the treatise, he focuses on the nature of religion, how to identify the true religion among various religions, and establishing the principles of faith. Al-ʿĀmirī addresses the possibility of attaining truth and identifying the true religion in response to the claim of Burzūya (fl. 6th cent.) -the physician who translated *Kalīla wa-Dimna* into Pahlavi- that reaching the truth is impossible because of the multiplicity of religions and the countless disagreements concerning religion. The work functions as a guide for seekers of truth and is structured in two stages. In the first six questions, al-ʿĀmirī examines the definition of religion, the classification of religions, the nature of disagreements, the method of attaining truth, and the order of priority in the pursuit of truth. In the final six questions, he addresses the existence of God, His unity, His attributes, prophecy, and sacred books, dealing with the resolution of disagreements on a question-by-question basis. The twelve questions (*masāʾil*) answered in the treatise are as follows:

1) What are "*dīn*" and "*milla*"? Do these two concepts have the same meaning or is there a distinction between them?

2) Given the great number of religions and *milal*, how can a person come to know all of them and determine which one is the most superior?

3) Since the method of imitation (*taqlīd*) is not acceptable before God, and since a human lifespan is insufficient to investigate everything in detail, how can one find, among the numerous religions and sects, the true path that God will accept?

4) Although the principles of faith are limited to five and accepted by all major religions and sects, how have religions come to differ from one another, and how have so many sects emerged?

5) What is the method that ensures that reason, when examining the twelve fundamental disagreements among religions and sects, reaches the truth without falling into error?

6) In investigating these twelve disagreements, with which question should the inquiry begin, in what order should it proceed, and with which question should it conclude?

7) Proof of the existence of the Creator of the universe is a principle so fundamental that it cannot be based on taqlīd. Since the argument of the kalām theologians,

which proceeds from the temporal origination of accidents, is a dialectical method that does not yield certain knowledge, how can a demonstrative proof (*burhān*) that provides certainty on this matter be constructed?

8) Even if we accept, through philosophical proofs, that the universe has a Creator, how can we know that He is one? What is the definitive proof that there cannot be more than one eternal being?

9) Since every physical entity is defined by an essential attribute that distinguishes it from others, what is the most distinctive and unique attribute that distinguishes the Creator from all other existents and that belongs exclusively to Him?

10) What should our response be to someone who asks us to define prophecy and explain its nature?

11) Given that God has no need of anything and does not perform purposeless acts, how can we attain certain knowledge from the perspective of divine wisdom that sending a prophet to humanity is necessary?

12) By their very nature, human beings seek eminence, and prophecy is the highest of all stations. For this reason, false prophets may emerge. If the real danger is understood to arise not so much from those who oppose prophecy from without but rather from impostors who corrupt it from within by imitating it, what is the definitive and true criterion that enables us to distinguish a genuine prophet from an impostor?

Al-ʿĀmirī appears to propose a two-stage solution to the problem of religious diversity. First, he identifies the problem and establishes the methodological foundations for the pursuit of truth; then, he addresses theological questions.[33] The philosopher holds that religions agree on five fundamental principles: knowledge of God (*maʿrifat Allāh*), prophecy, divine books, angels, and the afterlife. Disagreements among religions, however, arise with respect to the twelve questions that fall under these five principles.[34] It is observed that, in this treatise, explanations concerning divine books, angels, and the afterlife are not included among these twelve questions; instead, it only addresses knowledge of God and prophecy. By contrast, it appears that in *al-Irshād* only the section on the afterlife is absent. Al-ʿĀmirī states in *al-Irshād*

33 For further details, see Şimşek - Arıkaner, 'Religious Diversity from a Philosopher's Perspective', 327-337.

34 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 9b.

that he was unable to complete these sections due to attacks by certain individuals with dialectical and ḥashwī inclinations.[35]

1.3. Attribution to the Author

Three philological methods are fundamental for determining the attribution of a work to an author: **(a)** examination of the evidence provided by the manuscripts, **(b)** stylistic and thematic comparison between the text in question and other works whose attribution to the author is certain, and **(c)** evaluation of references made to the work. The attribution of *Masāʾil al-Rayy* to al-ʿĀmirī can be established through the application of these methods:

1.3.1. Evidence from the Manuscript

The evaluation of the manuscript is based on an examination of the physical characteristics of the manuscript and an analysis of the records it contains. The title of the sole manuscript copy, which is preserved in the Azhariyya Library, explicitly states that the work consists of questions posed to al-ʿĀmirī in the city of Rayy and directly attributes it to our philosopher.[36] It is known that al-ʿĀmirī visited Rayy on multiple occasions and resided there for an extended period.[37] This fact also supports the attribution of the work to al-ʿĀmirī.

1.3.2 Textual Comparisons

This method involves comparing the work in terms of its content with other works definitively attributed to the author and identifying verbatim correspondences. Al-ʿĀmirī's works provide a suitable basis for such a comparison, as he frequently employs similar stylistic patterns and modes of expression. The identical or closely similar passages found in *Masāʾil al-Rayy* and in al-ʿĀmirī's other works are as follows:

35 Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, *Al-Irshād Li-Taṣḥīḥ al-Iʿtiqād* (London: British Library, Or. 9840), 197b–198a; Kaya, '"Rectifying Faith" Through Philosophy', 172–173.

36 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 8b.

37 Saḥbān Khalīfāt, *Rasāʾil Abī L-Ḥasan al-ʿĀmirī Wa-Shadharātuhu l-Falsafiyya* (Amman: Manshūrāt al-Jāmiʿa al-Urdunniyya, 1988), 63; Kaya, 'Âmirî, Ebü'l-Hasan', 3/69.

Al-I'lām bi-manāqib al-Islām	*Masā'il al-Rayy*
[١] فإنّ الأركان الأول للأديان كلّها مفتنّة إلى أقسام أربعة، وهي الاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والمزاجر.[39]	[١] ثمّ إنّ الأصول بالملل الستّة لن تتجاوز الأربعةَ، وهي الاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والمزاجر.
[٢] أما الاعتقادات فمدارها عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلّا على أركان خمسة وهي: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾.	[٢] ثمّ الاعتقادات لن تتجاوز الأصولَ الخمسةَ، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر نتيجة قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾.
[٣] وأما العبادات [فمدارها] أيضًا عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلّا على أركان خمسة وهي: العبادة النَّفْسَانِيَّة كالصلاة، والعبادة البدنية كالصيام، والعبادة المالية كالزكاة والعبادة الملكية كالجهاد والعبادة المشتركة من هذه الأربعة كالحج، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا﴾.	[٣] وكذلك أمر العبادات عندهم، لن تتجاوز الأصولَ الخمسة، وهي العبادة النفسانيّة -أعني الصلاة-، والعبادة البدنيّة -أعني الصيام-، والعبادة الماليّة -أعني الزكاة-، والعبادة المشتركة -أعني الحجّ-، والعبادة الملكيّة -أعني الجهاد-.
[٤] وأما المعاملات فمدارها أيضاً عند ذوي الأديان الستة لمن يكون إلّا على أركان خمسة وهي: المعلومات كالبيع والإجارة، والمناكحات كالتزوج والطلاق، والمخاصمات كالدعاوى والبينات، والأمانات كالودائع والعواري، والتركات كالوصايا والمواريث.	[٤] ومثله أمر المعاملات، لن تتجاوز الخمسةَ، وهي المناكحات والمعاوضات والمخاصمات والمعاونات والمواريث.
[٥] وأما المزاجر فمدارها أيضًا عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلّا على أركان خمسة، وهي مزجرة قتل النفس كالقَود والدية، ومزجرة أخذ المال كالقطع والصلب، ومزجرة هتك الستر كالجلد والرجم، ومزجرة ثلب العرض كالجلد مع التفسيق، ومزجرة خلع البيضة كالقتل عن الرِّدَّة.[40]	[٥] وكذلك المزاجر، وعلى هذه الخمسة، وهي مزجرة قتل النفوس، ومزجرة ثَلْب العِرْض، ومزجرة أخذ المال، ومزجرة هتك الستر، ومزجرة خلع البيضة.[38]

38 al-ʿĀmirī, *Masā'il Al-Rayy* (23148/2), 8b–9a.

39 Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, *Al-I'lām Bi-Manāqib al-Islām*, critical ed. Aḥmad ʿAbdulḥamīd Ghurāb (Riyadh: Dār al-Aṣāla, 1988), 98.

40 al-ʿĀmirī, *Al-I'lām*, 122–123.

al-Amad ʿalā l-abad	*Masāʾil al-Rayy*
ثمّ وجدنا طبقات الناس يفتنّون في أبواب المعارف إلى فرق أربع: منهم من يعتقد أنّ للمدرَك الحسيّ حقيقة وليس للمتصوّر العقليّ حقيقة؛ ومنهم من يعتقد أنّ للمتصوّر العقليّ حقيقة وليس للمدرَك الحسيّ حقيقة؛ ومنهم من ينفي الحقيقة رأسًا للحسيّات والعقليّات معًا؛ ومنهم من يثبت الحقيقة للصنفين جميعًا.[٤٢]	فأمّا الخلاف الواقع بين الخليع والمطيع فمحصور في المذاهب الأربعة: أحدها: مذهب من زعم أنّ للحسّيّات حقيقةً، والعقليّاتُ لا حقيقةَ لها. والثاني: من زعم أنّ للعقليّات حقيقةً، وليس للحسّيّات حقيقةٌ. والثالث: مذهب من زعم أنّه ليس ولا لواحد من القسمَيْنِ حقيقةٌ. والرابع: مذهب من يعتقد أنّ لكلّ واحد من الصنفين حقيقةً.[٤١]

al-Taqrīr li-awjuh al-taqdīr	*Masāʾil al-Rayy*
فأمّا ذوات الأجسام فمفتنّة إلى أصناف ثلاثة، وهي: المتحركة إلى المركز، والمتحركة من المركز، والمتحركة على المركز.[٤٤]	ثمّ البسائط تنقسم إلى ثلاثة أقسام: وهي المتحرّك إلى المركز، أعني الأرض والماء. والمتحرّك عن المركز، أعني النار والهواء. والمتحرّك على المركز، أعني الأفلاك والكواكب.[٤٣]
ثم الطريق في ابتناء الفروع عليها يفتنّ إلى أقسام ثلاثة: أولها طريقة التقليد، وهي سهلة المتناول جدًّا، ويكون تصحيحها معلّقًا بشهادة أحد الأئمة الأفاضل في تلك الصناعة. والثانية طريقة الاقناع، وهي أصعب متناولا من الأولى، ويكون تصحيحها معلّقًا بإيراد الشواهد والأمثلة، بعد أنْ تكون مقبولة عند الأمم المختلفة. والثالثة طريقة البرهان، وهي صعبة المتناول جدًّا، ويكون تصحيحها معلّقًا بالمقدّمات الصادقة اليقينية.[٤٦]	أنّ التعرّف لكلّ ما يأتي الحواسّ من المطلوبات لا يقع إلّا بأحد مناهج ثلاثة: أحدها: الاتّباع لمن يوثق بعقله ووفور علمه وسداد مذهبه وصدق لهجته، ويسمّى طريقة التقليد، وهو سهل المتناول، إلّا أنّه لم يؤمن الزلل. والثاني: الاستدلال بالعلامات المقترنة به والأعراض اللازمة، ويسمّى طريقة الجدل، وهو أعسر متناولًا إلّا أنّ خوف الزلل فيه أقلّ منه في الأوّل. والثالث: الاستعقاب بالمعاني الذاتيّة له المميّزة عن كلّ ما عداه، ويسمّى طريقة البرهان، وهو صعب المتناول جدًّا إلّا أنّه يفيد اليقين.[٤٥]

41 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 9a.

42 al-ʿĀmirī, *Al-Amad*, 11.

43 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 11a.

44 Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, 'Al-Taqrīr Li-Awjuh al-Taqdīr', *Rasāʾil Abī L-Ḥasan al-ʿĀmirī*, critical ed. Saḥbān Khalīfāt (Amman: Manshūrāt al-Jāmiʿa al-Urdunniyya, 1988), 309.

45 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 10a.

46 al-ʿĀmirī, 'Al-Taqrīr', 329.

These examples eliminate any doubt concerning the attribution of *Masā'il al-Rayy* to al-ʿĀmirī. Moreover, the thematic similarities between al-ʿĀmirī's *al-Irshād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād* and *Masā'il al-Rayy* further corroborate this attribution.[47] Indeed, it is possible to argue that *Masā'il al-Rayy* is an abridgment of *al-Irshād* recast in a question-and-answer format. At this point, presenting a few examples will suffice to demonstrate that *Masā'il al-Rayy* belongs to al-ʿĀmirī.

al-Irshād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād	*Masā'il al-Rayy*
أمّا الملّة في الحقيقة فهي وضع إلهيّ سائق لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات. وإنّما قلنا إنّها وضع إلهي لنفرّق بينها وبين الأوضاع البشرية نحو التدابير السياسية والرسوم المعاشية. وإنّما قلنا إنّه سائق لذوي الألباب لنفرّق بينها وبين الأوضاع الطبيعية نحو اهتداء الحيوانات للمنافع والآفات فإنّها وإن كانت محصّلة بالوضع الإلهيّ فليست بمتجرّدة لسياقة ذوي الألباب خصوصًا نحو خيراتهم البهيّة. وإنّما قلنا باختيارهم المحمود لنفرّق بينها وبين المعاني الاتفاقية والمعاني القسرية فإنّها وإن وجدت في بعض الحالات سائقة لذوي الألباب إلى خيراتهم المطلوبة فإنّ سياقتها لهم نحوها لن يكون معلقًّا باختيارهم المحمود. وإنّما قلنا إلى ما هو خير بالذات لنفرّق بينها وبين صناعة الطبّ وصناعة الفلاحة فإنّهما وإن تعلّقتا بالوضع الإلهيّ أعني تأثير الأجرام العلوية في الأسطقسّات الأربعة ثمّ كانتا أيضًا سائقتين لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى خيراتهم المقصودة فليسا يؤدّيانهم إلى الخير المطلق الذاتي أعني به السعادة الأبدية.[٤٩]	أنّ الملّة تحدّ بأنّها وَضْعٌ إلهيّ سائقٌ لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات، واشتقاق اللفظة بحسب اللغة من: «أملّ عليه الشيءُ، يُمِلّ»، وسبب هذا الاشتقاق هو أنّ أربابها قد نسبوها إلى الوحي الملقى في رُوعِهم الكلمة منها بعد الكلمة، وإنّما قيل: «إنّها وضع إلهيّ» ليفرّق بينها وبين الأوضاع البشريّة، نحو الرسوم السياسيّة والتدابير المعاشيّة. وإنّما قيل: إنّها «سائقة لذوي الألباب» ليفرّق بينها وبين الأوضاع الطبيعيّة، كاهتداء الحيوانات لخصائص منافعها ومفاسدها. وإنّما قيل: «باختيارهم المحمود» ليفرّق بينها وبين المعاني الاتّفاقيّة والأحوال القسريّة. وإنّما قيل: «إلى ما هو خير بالذات» ليفرّق بينها وبين صناعتَي الطبّ والفلاحة، فإنّهما وإنْ تعلّقتا بالوضع الإلهيّ –أعني تأثير الأجرام العالية – ثمّ كانتا سائقتَيْن لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى صنف من الخيرات، فليسا يؤدّيانهم إلى الخير المطلق الذاتيّ، أعني السعادة الأبديّة والمنزلة إلى خالق البريّة.[٤٨]

47 al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 1b–198b; For a description of the manuscript and content of al-Irshād, see Kaya, '"Rectifying Faith" Through Philosophy', 163–181.

48 al-ʿĀmirī, *Masā'il Al-Rayy* (23148/2), 8b.

49 al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 6a-6b.

إنّ الإنسان لن يوجد موجدًا حقًّا ولا لاسم التوحيد مستحقًّا إلّا إذا اعتقد أنّ الأزلي واحد فرد وأنّ المستحقّ للعبادة هو ذاته الفرد. فإذن الشرك المقابل له يجب أن يكون مفتنًّا إلى أقسام ثلاثة: أحدها القول بأنّ الأزلي واحد والمعبود أكثر من واحد حسب ما قالت عبدة الأصنام. والثاني القول بأنّ المعبود واحد والأزلي أكثر من واحد حسب ما قالت طبقات الثنوية. والثالث القول بأنّ المعبود والأزلي جميعًا أكثر من واحد. ولسنا نجد أحدًا من أرباب النحل مؤثّر هذا القول إلّا ما يظنّ بالنصارى، وهو في الحقيقة خلاف في التشبيه لا في الاشتراك.[٥١]	وليس يقع بين ذوي الأديان والمذاهب خلاف في الوحدانيّة، إلّا أنّهم بعد الاتّفاق على هذه الجملة افترقوا في وحدانيّته إلى أقوال أربعة: أحدها: قول من زعم أنّ الأزليّ واحد، وأنّ المعبود أكثر من واحد، وهم عبدة الأصنام. والثاني: قول من زعم أنّ المعبود واحد، وأنّ الأزليّ أكثر من واحد، وهم الصابئون وطائفة من المجوس. والثالث: قول من زعم أنّ المعبود والأزليّ إمّا في المعاني، فهو أكثر من واحد إلّا أنّه ذو اتّحاد، وهم النصارى. والرابع: قول من زعم أنّ الأزليّ واحد وأنّه هو المعبود، وهم الموحّدون من أهل ملّة الإسلام.[٥٠]
فإذن القول المعتمد في ترسيم النبوّة أن يجمع ما بين ما أورده الفريقان، أعني أن يقال: إنّ النبوّة هي السفارة بين الله تعالى جدّه وبين ذوي الألباب عبيده ليزيح بها عللهم بأمره فيما قصرت عقولهم عنه من مصالح داريهم على سبيل الهداية والتثقيف.[٥٣]	أنّ الحكماء قد اختلفوا في تحديدها، فذهب بعضهم إلى أنّها إمداد العقول البشريّة بتعريف ما قصرت عنه من المصالح. وذهب آخرون إلى أنّها السفارة بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته. والذي نُؤْثِره هو مجموعهما، أعني أنّها السفارة بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته لتؤيّد العقول الجزئيّة بتعريف ما قصرت عنه من مصالح الدارين.[٥٢]

50 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 10b.

51 al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 68b-69a.

52 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 12a.

53 al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 122a.

1.3.3. References

Another factor that must be taken into account in determining attribution is the references made to a work and the quotations drawn from it. In this context, references and quotations can be considered under two categories: references made by an author to his own works and references made by other authors to the work in question. No direct reference by al-ʿĀmirī to *Masāʾil al-Rayy* has been identified. However, in the introduction to his work *al-Amad ʿalā al-abad*, he provides a list of seventeen works he had written up to that date and then states: "In addition to these, I have concise treatises, responses to various religious questions, texts explaining the fundamental principles of logic, commentaries on works of physics, and works written in Persian that I dedicated to rulers and prominent statesmen."[54] The expression "responses to various religious questions" (ajwibat al-masāʾil al-dīniyya al-mutafarriqa) is noteworthy in this context.[55] The works that have survived to the present day, *Masāʾil al-Rayy* and *Masāʾil Nīsābūr*, are examples of this genre. Consequently, this record may be regarded as additional evidence supporting the attribution of *Masāʾil al-Rayy* to al-ʿĀmirī.

Authors who used al-ʿĀmirī as a source generally quoted him without mentioning his name or work. This situation makes it difficult to trace *Masāʾil al-Rayy* directly. The only quotation that both corresponds to expressions found in the work and is explicitly attributed to al-ʿĀmirī appears in al-Tawḥīdī's *al-Baṣāʾir wa-l-dhakhāʾir*.

54 al-ʿĀmirī, *Al-Amad*, 6–7.

55 In the manuscript copy of al-Amad preserved in the Servili Collection of the Süleymaniye Library, this expression appears as ajwibat al-masāʾil al-mutafariqa without the qualifier 'al-dīniyya'. See See Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, *Al-Amad ʿalā l-Abad* (Istanbul: Süleymaniye Library, Servili Collection, 179/2), 75b.; Muntakhab Ṣiwān al-ḥikma includes a biography of al-ʿĀmirī in which the list of works that al-ʿĀmirī presents at the beginning of al-Amad is transmitted. In the version transmitted in Muntakhab Ṣiwān al-ḥikma, the expression includes the qualifier 'al-dīniyya'. Nīsābūrī, *Muntakhab Ṣiwān Al-Ḥikma*, 308; Everett K. Rowson adopted this addition found in al-Sijistānī's transmission and incorporated it into his edition of the text. See Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, *Al-Amad ʿalā l-Abad*, critical ed. Everett K. Rowson (Beirut: Dār al-Kindī, 1979), 57; Rowson's preference was maintained in the translation and edition prepared by Yakup Kara. By contrast, Saʿīd al-Ghānimī, in his edition based on a newly identified manuscript of al-Amad housed in the Khizānat al-Rawḍa al-Ḥaydariyya Library in Najaf, does not include the expression 'al-dīniyya' in the text. See Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, 'Arbaʿa Rasāʾil Falsafiyya', *Al-Amad ʿalā l-Abad*, critical ed. Saʿīd al-Ghānimī (Beirut: Dār al-Tanwīr, 2015), 150.

Masāʾil al-Rayy	*al-Baṣāʾir wa-l-dhakhāʾir*
أنّ معرفة البارئ جلّ وعزّ لن تقتصر على الجهة الواحدة؛ بل تفتنّ إلى جهات ثلاثة: إحداها: المعرفة بإنّيته لتسلم من التعطيل. والثانية: المعرفة بوحدانيّته لتسلم من الشرك. والثالثة: المعرفة بصفاته لتسلم من التشبيه.[٥٦]	وقال [أبو الحسن العامري] أيضًا: مَنْ عرف إِنِّيَّتَهُ سَلِمَ من التعطيل. ومن عَرَف وحدانيّته سَلِمَ من الشركِ. ومن عرف نُعُوتَهُ سَلِمَ من التشبيه.[٥٧]

The explicit attribution of the work to al-ʿĀmirī in the manuscript, together with the substantial correspondence of its content and style with his other works, constitutes strong evidence in support of this attribution. Al-ʿĀmirī's explicit statement that he composed works that offered responses to various religious questions makes it possible to identify *Masāʾil al-Rayy* as one of these works. Moreover, no historical, philological, or textual evidence has been found that would invalidate its attribution of the work to al-ʿĀmirī. Based on all this evidence, it is clear that *Masāʾil al-Rayy* belongs to al-ʿĀmirī.

1.4. Codex Containing the Manuscript

Only a single manuscript copy of the work has survived. This copy is preserved in a composite manuscript in the al-Azhar Library in Cairo, Egypt, registered under number 23148.[58] The codex contents are as follows.

1. al-Ghazālī, *Qawāʿid al-ʿaqāʾid* (third section), fols. 1b–7b.
2. al-ʿĀmirī, *Masāʾil al-Rayy*, fols. 8b–13b.
3. al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-iʿtiqād*, fols. 14b–53b.
4. Anonymous, a question-and-answer treatise on kalām, fols. 54b–62b.

56 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 9b; For the location of the same expressions in *al-Irshād,* see al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 10b.

57 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Al-Baṣāʾir Wal-Dhakhāʾir*, critical ed. Wadād al-Qāḍī (Beirut: Dāru Ṣādir, 1984), 3/94.

58 We are grateful to our esteemed Egyptian colleague Muḥammad Majdī al-Sayyid Miṣbāḥ for his generous assistance in obtaining a copy of this manuscript.

5. al-Ghazālī, *al-Arbaʿīn fī uṣūl al-dīn*, fols. 63b–102b.
6. al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qurʾān*, fols. 104a–140a.[59]
7. al-Ghazālī, *Minhāj al-ʿābidīn*, fols. 165b–271b.[60]

The physical condition of the codex clearly indicates that the works it contains were brought together at different times. The fact that the first five works are written in the same hand, while each of the last three works is copied by a different scribe, demonstrates that these latter texts were added later. This situation is of critical importance for dating the work. The only colophon in the codex belongs to al-Ghazali's *al-Munqidh min al-ḍalāl* and bears the date 1096/1684.[61] However, because this work is one of the sections added later, this date cannot apply to the first five works, which include *Masaʾil al-Rayy*. We have two principal clues for determining the date of *Masaʾil al-Rayy*. First, the script of the first five works exhibits a relatively more recent style. Second, there is a record on the title page of the codex stating that Ḥasan Jalāl Pasha endowed this volume to the al-Azhar Mosque in 1337/1918. When these two pieces of evidence are considered together, it can be concluded that the first five works, including *Masaʾil al-Rayy*, were copied between 1000 and 1300 AH, corresponding to 1600–1900 CE.

Masāʾil al-Rayy is located on fols. 8b-13b within the codex. The work begins with the title "*al-Masāʾil allatī suʾila Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī fī uṣūl al-dīn bi-l-Rayy wa-jawābātuhu ʿanhā wa-hiya ithnā ʿashrata masʾalatan*" and concludes with the notation "*tammat*" (it is completed) at the end of the answer to the twelfth question. The work, written in naskh script, has thirty-one lines per page. Throughout the text, only the words "*masʾala*" and "*al-jawāb*" are written in red ink. The lower portions of the pages of the first five works, including *Masāʾil al-Rayy*, exhibit darkening over approximately one-fifth of the area. This condition makes reading these sections quite difficult.

59 In the library catalogue, this work has been mistakenly recorded as ʿAbd al-Wahhāb al-Shaʿrānī's *al-Jawāhir wa-l-durar*. See Mashyakhat al-Azhar al-Sharīf, *Fihris Makhṭūṭāt Maktabat Al-Azhar al-Sharīf*, 22/232.

60 In the library catalogue, the title of this work is recorded as 'Sharḥu kayfiyyati sulūk ṭarīq al-ākhira.' See Mashyakhat al-Azhar al-Sharīf, *Fihris Makhṭūṭāt Maktabat Al-Azhar al-Sharīf*, 22/233.

61 Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, *Al-Munqidh Min al-Ḍalāl* (Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya, 23148/7), 164b.

2. The Date and Purpose of the Work's Composition

As its title suggests, *Masāʾil al-Rayy* consists of al-ʿĀmirī's answers to questions posed to him in the city of Rayy. It is known that al-ʿĀmirī resided in Rayy between the years 353–366/964–976[62], and it is therefore highly probable that the work was composed during this period.

In order to clearly determine the purpose behind the composition of the work, its relationship with *al-Irshād* must be examined. As noted earlier, *Masāʾil al-Rayy* gives the impression of being a summarized version of *al-Irshād* presented in a question-and-answer format. However, this summarization does not consist of a verbatim transmission of wording but rather operates at the level of meaning. At the same time, it should be emphasized that certain discussions found in *Masāʾil al-Rayy* do not appear in *al-Irshād*. This fact alone qualifies *Masāʾil al-Rayy* as an independent work in its own right. The adoption of a meaning-based method of summarization, together with the inclusion of additional discussions, weakens the possibility that the work was directly derived from *al-Irshād* by a third party. The questions in *Masāʾil al-Rayy* are structured to systematically summarize *al-Irshād*, giving the work a deliberately constructed and hypothetical character rather than being a transcript of an actual dialogue. In this context, it may be stated that *Masāʾil al-Rayy* was arranged by al-ʿĀmirī himself as a summary of *al-Irshād* in question-and-answer form. Therefore, to determine the purpose of the composition of *Masāʾil al-Rayy*, the aim behind the writing of *al-Irshād* must be taken into account, and an evaluation should be made accordingly.

At the beginning of *al-Irshād*, al-ʿĀmirī states that he composed his work in response to three doubts.[63] The first of these arises from statements about religions found in the introduction to the translation of *Kalīla wa-Dimna* that the Persian physician Burzūya made from Sanskrit into Pahlavi.[64] Burzūya's doubt corresponds exactly to the first three questions of *Masāʾil al-Rayy*. In *al-Irshād*, after presenting Burzūya's doubt, al-ʿĀmirī mentions two additional doubts and offers brief responses

62 Khalīfāt, *Rasāʾil Abī L-Ḥasan al-ʿĀmirī*, 63.

63 al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 1b–2a.

64 For the complete text of Burzūya's views on religions as summarized by al-ʿĀmirī, see Beydebā, *Kalīla Wa-Dimna*, trans. Ibn al-Muqaffaʿ, critical ed. Abdulwahhāb ʿAẓẓām (Beirut: Dār al-Shurūq, 1973), 64-68.

to all three following a general introduction. The section that follows these responses in *al-Irshād* constitutes a continuation and a more detailed exposition of the answer given to Burzūya. *Masā'il al-Rayy* likewise develops as an extension of the problem raised in its opening three questions. Consequently, it is evident that Burzūya's doubt lies at the center of the composition of both *al-Irshād* and *Masā'il al-Rayy*. Although it is difficult to reach a definitive judgment as to why al-ʿĀmirī composed two works with similar content, it may be said that the need to address Burzūya's doubt in a compelling manner led to this situation. On this basis, it is possible to suggest that al-ʿĀmirī composed *al-Irshād* first and *Masā'il al-Rayy* thereafter.

In his work *al-Iʿlām bi-manāqib al-Islām*, which al-ʿĀmirī wrote after *al-Irshād*, he discusses four fundamental doubts raised against Islam.[65] In this context, al-ʿĀmirī states that the second doubt put forward by Islam's opponents is the claim that disagreements among Muslims demonstrate that Islam is not the true religion.[66] It is evident that this doubt, expressed through the multiplicity of disagreements within Islam, is essentially the same as Burzūya's doubt. This indicates that this particular doubt held a significant place in al-ʿĀmirī's intellectual world and that he devoted considerable attention to skeptical approaches in more than one of his works, his goal being to respond to them.

3. The Influence of the Work

Masā'il al-Rayy and *al-Irshād* are two works so similar in their aims of composition and in their content that they can scarcely be distinguished from one another. For this reason, it is difficult to determine which of the two works later quotations were drawn from. Because of its greater length, *al-Irshād* may be said to occupy a more

65 In al-Irshād, al-ʿĀmirī refers to *al-Iʿlām* three times, while in *al-Iʿlām* he refers to *al-Irshād* twice. This situation, which at first glance may seem strange, is the result of *al-Irshād* having two separate versions (ibrāz), as al-ʿĀmirī explicitly states Based on these references, the following conclusions can be reached: Al-ʿĀmirī first prepared the first version of *al-Irshād*. This text naturally contains no references to *al-Iʿlām*, which had not yet been written at that time. He subsequently wrote *al-Iʿlām* and in this work referred to the first version of *al-Irshād*. In the following period, he composed the revised version of *al-Irshād* and made references to *al-Iʿlām*. In short, *al-Iʿlām* was composed after the first version of *al-Irshād* and before the second version. See al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 4b, 83b, 161b, 198a; al-ʿĀmirī, *Al-Iʿlām*, 143, 200.

66 al-ʿĀmirī, *Al-Iʿlām*, 186.

central position. It is evident that the thinker most influenced by al-ʿĀmirī was al-Rāghib al-Iṣfahānī (d. the first quarter of the 5th/11th century). Al-Rāghib al-Iṣfahānī made extensive use of al-ʿĀmirī's works both in his tafsīr and in his work *al-Iʿtiqādāt.* His definitions of the concepts of dīn and milla in *al-Iʿtiqādāt,* as well as his statements concerning the difference between these two concepts, correspond closely to those of al-ʿĀmirī.[67] It is clear that expressions such as "one of the authoritative scholars" (min al-muḥaqqiqīn)[68] and "according to the authoritative scholars" (ʿinda al-muḥaqqiqīn)[69] refer to al-ʿĀmirī. Al-ʿĀmirī's influence on him can be illustrated through the passages that follow.

67 Rāghib al-Iṣfahānī, *Al-Dharīʿa Ilā Makārim al-Sharīʿa,* critical ed. Abū l-Yazīd Abū Zayd al-ʿAjamī (Cairo: Dār al-Salām, 2007), 160; cf. al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 8b; al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 7b.

68 Rāghib al-Iṣfahānī, *Al-Iʿtiqādāt*, critical ed. Shamrān al-ʿIjlī (Beirut: Muʾassasat al-Ashraf, 1988), 119.

69 al-Iṣfahānī, *Al-Iʿtiqādāt*, 143.

Jāmiʿ Al-tafāsīr	*Masā'il al-Rayy*
الأحكام التي تشتمل عليها الشرائع ستة: الاعتقادات، والعبادات، والمشتهيات والمعاملات، والزاجرات، والآداب الخلقية. فالاعتقادات خمسة: إثبات وجود البارئ -جل ثناؤه- بصفاته، وإثبات الملائكة الذين هم السفراء بين الله وبين خلقه، والكتاب والرسل، والمعاد، وقد انطوى على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ الآية. وأما العبادات فثمانية: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، والاعتكاف، والقرابين، والكفارات. والمشتهيات أربع: المأكولات، والمشروبات، والمنكوحات، والملبوسات. والمعاملات أربع: المعاوضات كالبيع والإجازة وما يجري مجراهما، المخاصمات كالدعوى والبينات، والأمانات كالودائع والعواري، والتركات كالوصايا والمواريث. والمزاجر خمس: مزجرة عن فوات الأرواح حفظًا للنفوس كالقصاص والدية، ومزجرة لحفظ الأعراض كحد القذف والفسق، ومزجرة لحفظ الأنساب كالجلد والرجم، ومزجرة لحفظ الأموال كالقطع والصلب، ومزجرة لحماية البيضة كالقتل للمرتد وقتال البغاة.[٧١]	ثمّ إنّ الأصول بالملل الستّة لن تتجاوز الأربعةَ، وهي: الاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر. ثمّ الاعتقادات لن تتجاوز الأصولَ الخمسةَ، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر نتيجة قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾. ولا خلاف بين أهل الملل أنّ الجاحد لواحد من هذه الخمسة لن يعدّ ملّيًا. وكذلك أمر العبادات عندهم، لن تتجاوز الأصولَ الخمسة، وهي العبادة النفسانيّة -أعني الصلاة-، والعبادة البدنيّة -أعني الصيام-، والعبادة الماليّة -أعني الزكاة-، والعبادة المشتركة -أعني الحجّ- ، والعبادة الملكيّة -أعني الجهاد-. ومثله أمر المعاملات، لن تتجاوز الخمسةَ، وهي المناكحات والمعاوضات والمخاصمات والمعاونات والمواريث. وكذلك المزاجر، وعلى هذه الخمسة، وهي مزجرة قتل النفوس، ومزجرة ثَلْب العِرْض، ومزجرة أخذ المال، ومزجرة هتك الستر، ومزجرة خلع البيضة.[٧٠]

70 al-ʿĀmirī, *Masā'il Al-Rayy* (23148/2), 9b.

71 Rāghib al-Iṣfahānī, *Muqaddimat Jāmiʿ Al-Tafāsīr*, critical ed. Aḥmad Ḥasan Farḥāt (Kuwait: Dār al-Daʿwa, 1984), 77; For al-ʿĀmirī's influence on al-Iṣfahānī regarding the distinction between tafsīr and ta'wīl and the types of ta'wīl, see Burhan Çonkor, 'Abū al-Hasan al-ʿĀmirī's (d. 381/992) Qur'ānic Interpretation Methodology and its Evaluation within the Framework of the Views of Rāghib al-Isfahānī', *Hitit Theology Journal* 23/1 (30 June 2024), 47–66.

el-İʿtikâdât	*Masāʾil al-Rayy*
وأما الخلاف الواقع في هذا الباب [في الاعتقادات] فثلاثة أضرب: الأول: الخلاف بين أهل الأديان الستة وبين الخارجين عنها كالخلاف بينهم وبين الدهرية في حدوث العالم وإثبات الصانع. الثاني: الخلاف بين أهل هذه الأديان المختلفة كالخلاف بين اليهود والنصارى والمسلمين. الثالث: الخلاف بين أهل الملة الواحدة في الأصول النظرية التي يقع فيها التبديع والتفسيق كالاختلاف في صفات الله عز وجل وفي القدر والوعيد ونحوها.[٧٣]	أنّ المتديّن لن يقع له في شيء من أصول الدين وفروعه خلاف، إلّا مع واحد من الطبقات الثلاثة: أحدها: الطبقة المشارِكةُ له في ملّته المعترفةُ بنبوّة نبيّه عليه السلام، كالخلاف بين المجبرة والقدريّة في خلق الأفعال البشريّة، والخلاف بين المجسّمة والجهميّة في صفات خالق البريّة. والثاني: الطبقة المباينةُ له في موضع دينه المنابذةُ لكلِّ مَنْ يعتري إلى ملّته، كالخلاف بين اليهود والنصارى في نبوّة المسيح عليه السلام، والخلاف بين الإسلام وغيره في نبوّة محمّد عليه السلام. والثالث: الطبقة المعاندةُ للأديان كلِّها المخالفةُ لأوضاع الملل بأسرها، كالخلاف بين الدهريّة والإلهيّين في إثبات الحقّ ووجوبه.[٧٢]

72 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 9a.

73 al-Iṣfahānī, *Al-Iʿtiqādāt*, 24–25 Al-Iṣfahānī, in his *al-Dharīʿa*, addresses jurisprudential differences within the same school as a separate category that he adds to this classification. al-Iṣfahānī, *Al-Dharīʿa*, 190.

قد تقدم أن الإنسان لا ينفكّ من الشرك إلّا بإثبات الوحدانية، فالشرك إذًا مقابل للتوحيد، وأنواع الشرك تفتن الى ثلاثة اقسام: الأول: أن الأزلي واحد والمعبود أكثر من واحد وهو قول عبدة الأصنام مع اختلافهم. والثاني: أن المعبود واحد والأزلي أكثر من واحد وهو قول الثنوية، والمجوس في إثباتهم أصلان، وقول طائفة يقولون بقدم العنصر وقول قوم قالوا: بقدم خمسة، درس مذهبهم، فجدده ابن زكريا ونصره. والثالث: أن المعبود والأزلي أكثر من واحد، وهو قول منسوب إلى النصارى.[٧٥]	وليس يقع بين ذوي الأديان والمذاهب خلاف في الوحدانيّة، إلّا أنّهم بعد الاتّفاق على هذه الجملة افترقوا في وحدانيّته إلى أقوال أربعة: أحدها: قول من زعم أنّ الأزليّ واحد، وأنّ المعبود أكثر من واحد، وهم عبدة الأصنام. والثاني: قول من زعم أنّ المعبود واحد، وأنّ الأزليّ أكثر من واحد، وهم الصابئون وطائفة من المجوس. والثالث: قول من زعم أنّ المعبود والأزليّ إمّا في المعاني، فهو أكثر من واحد إلّا أنّه ذو اتّحاد، وهم النصارى. والرابع: قول من زعم أنّ الأزليّ واحد وأنّه هو المعبود، وهم الموحّدون من أهل ملّة الإسلام.[٧٤]
فقد قيل: هي سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوي العقول. وقيل: هي إزاحة علل ذوي العقول فيما تقصر عنه عقولهم من مصالح المعاش والمعاد. ومن المحققين من جمع بين المعنيين، فقال: هي سفارة بين الله وبين ذوي الالباب لإزاحة عللهم فيما يحتاجون من مصالح الدارين، وهذا حد كامل جامع بين المبدأ من المقصود بالنبوة وهو السفارة المخصوصة وبين منتهاها وهو إزاحة عللهم.[٧٧]	أنّ الحكماء قد اختلفوا في تحديدها [النبوة]، فذهب بعضهم إلى أنّها إمداد العقول البشريّة بتعريف ما قصرت عنه من المصالح. وذهب آخرون إلى أنّها السفارة بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته. والذي نُؤْثِره هو مجموعهما، أعني أنّها السفارة بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته لتؤيّد العقول الجزئيّة بتعريف ما قصرت عنه من مصالح الدارين.[٧٦]

74 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 10b.

75 al-Iṣfahānī, *Al-Iʿtiqādāt*, 68–69.

76 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 12a.

77 al-Iṣfahānī, *Al-Iʿtiqādāt*, 119.

Another figure influenced by al-ʿĀmirī is his contemporary Ibn Miskawayh. Al-Tawḥīdī reports that though al-ʿĀmirī stayed in Rayy for five years, teaching and composing works, yet that Ibn Miskawayh did not take even a single word from him. However, the quotations from al-ʿĀmirī found in Ibn Miskawayh's works do not support this claim. Ibn Miskawayh states that he saw al-ʿĀmirī upon his return from his journey to Baghdad, in the presence of the Būyid vizier and scholar Abū al-Faḍl Ibn al-ʿAmīd (d. 360/970).[78] Ibn Miskawayh may initially have kept his distance from al-ʿĀmirī; however, the citations in his works readily show that he later benefited from him. In *Jāwīdān khirad*, he includes passages that are clearly drawn, for the most part, from *al-Amad* and *al-Nusuk al-ʿaqlī wa-l-taṣawwuf al-millī*.[79] The fact that Ibn Miskawayh also benefited from other works of al-ʿĀmirī becomes evident through the following observations. According to al-ʿĀmirī, milla is a divine ordinance (waḍʿ ilāhī) that directs rational beings toward the absolute good, that is, eternal felicity, through their praiseworthy choices; dīn, by contrast, is a divine orientation or obedience that enables a rational person to turn toward what is absolutely good through virtuous choice.[80] Ibn Miskawayh provides the same definition.[81] This definition, which appears in many classical sources, is regarded as the most well-known formulation.[82] To the best of our knowledge, the earliest sources in which this definition appears are the works of al-ʿĀmirī.

78 Wakelnig, 'Philosophical Fragments', 215; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 66; Tawḥīdī, *Al-Imtāʿ Wa-l-Muʾānasa*, 1/51; Ibn Miskawayh, *Tajārib Al-Umam*, critical ed. Abū l-Qāsim Imāmī (Tehran: Dār Surūsh li-t-Ṭibāʿa wa-n-Nashr, 2000), 6/317.

79 Wakelnig, 'Philosophical Fragments', 219, 224–228.

80 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 8b.

81 Ibn Miskawayh, *Tahdhīb Al-Akhlāq Wa-Taṭhīr al-Aʿrāq*, critical ed. Ibn al-Khaṭīb (Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1398), 154: 'أن الدين هو وضع إليه يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى'.

82 Fakhr al-dīn al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār al-fikr, 1981), 29/316; 'Alāʾ al-Dīn Bukhārī, *Kashf Al-Asrār Fī Sharḥ Uṣūl al-Pazdawī* (Istanbul: Shirket-i Ṣaḥāfiyye-i 'Othmāniyye, 1890), 1/5; Ibn Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa-l-Tanwīr* (Tunis: Dār al-Tunusiyye, 1984), 3/189; It is evident that Hamdi Yazır's well-known definition of religion also derives from al-ʿĀmirī. Elmalılı's rendering of this definition, which is cited as the definition of religion in many sources, reads as follows: "*Zevi'l-ukûlü hüsn-i ihtiyarlarıyla hayırlara sevk eden bir vaz-ı ilâhidir.*" Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Istanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Publications, 2021), 1/202.

Saʿīd ibn Dādhūrmuz (fl. 5/11th cent.) was one of the authors influenced by al-ʿĀmirī's ideas and made use of his writings.[83] Ibn Dādhūrmuz, who drew extensively on al-ʿĀmirī without explicitly naming him, likewise quotes al-ʿĀmirī's definition of religion and the justifications for the qualifications included in that definition.[84] He mentions three methods of attaining knowledge, namely, taqlīd, jadal, and burhān and offers explanations regarding the suitability of each method for attaining the truth. Although his approach differs from al-ʿĀmirī's treatment of the same issue with respect to the elements accompanying burhān, it largely corresponds with it in general terms.[85]

Similarly, expressions reminiscent of al-ʿĀmirī's evaluations concerning the emergence of numerous religions and sects and the question of how truth may be attained in such a context also appear in Ibn Dādhūrmuz's writings. However, Ibn Dādhūrmuz adopts a somewhat different stance from al-ʿĀmirī in his approach to this issue. While emphasizing that everything emanates from a single source, he also maintains that differences in rank among human beings are themselves manifestations of divine wisdom and eternal knowledge.[86] In the same vein, Ibn Dādhūrmuz repeats statements similar to al-ʿĀmirī's insistence that a specific order must be followed in the pursuit of truth.[87] This influence is not limited to the *Risāla fī faḍl al ākhira* alone; his other treatises likewise contain many elements drawn from al-ʿĀmirī's various works.[88] Some transmissions that clearly derive from al-ʿĀmirī's ideas are as follows.

83 Veysel Kaya points out that Ibn Dādhūrmuz drew on al-ʿĀmirī, Ibn Miskawayh, and other philosophers of the Kindian school without naming them, both at the level of concepts and philosophical views, insofar as they suited his own intellectual framework. See Kaya, *Felsefe ve Vahiy*, 23, 27–28.

84 Saʿīd ibn Dādhūrmuz, 'Risāla Fī Faḍl Al-Ākhira 'alā l-Dunyā', *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri*, critical ed. Veysel Kaya (Istanbul: Klasik Publications, 2018), 220.

85 Saʿīd ibn Dādhūrmuz, 'Risāla Fī Faḍl Al-Ākhira', 205–206, 244; cf. al-ʿĀmirī, *Masā'il Al-Rayy* (23148/2), 10a; al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 21b.

86 Saʿīd ibn Dādhūrmuz, 'Risāla Fī Faḍl Al-Ākhira', 221–226; cf. al-ʿĀmirī, *Masā'il Al-Rayy* (23148/2), 9b–10a.

87 Saʿīd ibn Dādhūrmuz, 'Risāla Fī Faḍl Al-Ākhira', 221; cf. al-ʿĀmirī, *Masā'il Al-Rayy* (23148/2), 10a-b.

88 Saʿīd ibn Dādhūrmuz, 'Risāla Fī Faḍl Al-Ākhira', 215, 243; cf. al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 24a, 43b; Saʿīd ibn Dādhūrmuz, 'Risāla Fī L-Tawḥīd', *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri*, critical ed. Veysel Kaya (Istanbul: Klasik Publications, 2018), 289, 302; cf. al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 26a, 53b, 89b; al-ʿĀmirī, *Al-Amad*, 76, 80; Saʿīd ibn Dādhūrmuz, 'Risāla Fī L-Nafs Wa-l-Rūḥ', *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri*, critical ed. Veysel Kaya (Istanbul: Klasik Publications, 2018), 274; cf. al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 140a; Saʿīd ibn Dādhūrmuz, 'Risāla Fī Faḍl Al-Ākhira', 206; al-ʿĀmirī, *Al-Iʿlām*, 80.

Masāʾil al-Ray	*Risāla fī faḍl al-ākhira ʿalā l-dunyā'*
أنّ الملّة تحدّ بأنّها وَضْعٌ إلهيّ سائقٌ لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات، [...] وإنّما قيل: «إنّها وضع إلهيّ» ليفرّق بينها وبين الأوضاع البشريّة، نحو الرسوم السياسيّة والتدابير المعاشيّة. وإنّما قيل: إنّها «سائقة لذوي الألباب» ليفرّق بينها وبين الأوضاع الطبيعيّة، كاهتداء الحيوانات لخصائص منافعها ومفاسدها. وإنّما قيل: «باختيارهم المحمود» ليفرّق بينها وبين المعاني الاتّفاقيّة والأحوال القسريّة.[89]	وقيل: إن الدين بالحقيقة وضع إلهي سائق لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات، والمراد بأنه «وضع إلهي» هو الفرق بينه وبين الأوضاع البشرية مثل الرسوم السياسية والتدابير المعاشية، وبالخير بالذات الفرق بينه وبين الخيرات المطلوبة لا لذاتها بل لغيرها نحو المال والمنافع. فأما الخير بالذات فهو السعادة التامة التي تجوز بالعلم والحكمة.[90]
أنّ معرفة البارئ جلّ وعزّ لن تقتصر على الجهة الواحدة؛ بل تفتنّ إلى جهات ثلاثة: إحداها: المعرفة بإنّيّته لتسلم من التعطيل. والثانية: المعرفة بوحدانيّته لتسلم من الشرك. والثالثة: المعرفة بصفاته لتسلم من التشبيه.[91]	إن المعرفة بالخالق تعالى ذكره تُفْتَنّ إلى جهات ثلاث: أحدها المعرفة بإنّيته لتسلم عن التعطيل. والثانية المعرفة بوحدانيته لتسلم عن الشرك. والثالثة المعرفة بصفاته لتسلم عن التشبيه.[92]

It is also possible to trace the influence of al-ʿĀmirī's *Masāʾil al-Rayy* or *al-Irshād* on Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) in the later period:

89 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 8b.

90 Saʿīd ibn Dādhūrmuz, 'Risāla Fī Faḍl Al-Ākhira', 220.

91 al-ʿĀmirī, *Masāʾil Al-Rayy* (23148/2), 9b.; For the location of the same expressions in *al-Irshād*, see al-ʿĀmirī, *Al-Irshād* (Or. 9840), 10b.

92 Saʿīd ibn Dādhūrmuz, 'Risāla Fī Faḍl Al-Ākhira', 221.

Masā'il al-Rayy	*Al-Tafsīr al-kabīr*
أنّ المتديّن لن يقع له في شيء من أصول الدين وفروعه خلاف، إلّا مع واحد من الطبقات الثلاثة: أحدها: الطبقة المشارِكةُ له في ملّته المعترفةُ بنبوّة نبيّه عليه السلام، كالخلاف بين المجبرة والقدريّة في خلق الأفعال البشريّة، والخلاف بين المجسّمة والجهميّة في صفات خالق البريّة. والثاني: الطبقة المباينةُ له في موضع دينه المنابذةُ لكلِّ مَنْ يعتري إلى ملّته، كالخلاف بين اليهود والنصارى في نبوّة المسيح عليه السلام، والخلاف بين الإسلام وغيره في نبوّة محمّد عليه السلام. والثالث: الطبقة المعاندةُ للأديان كلِّها المخالفةُ لأوضاع الملل بأسرها، كالخلاف بين الدهريّة والإلهيّين في إثبات الحقّ ووجوبه.[٩٣]	واعلم أنّ المسلم لا يخالفه في المسائل الأصولية إلّا طبقات ثلاثة: أحدها: الطبقة المشاركة له في نبوّة نبيّه كالخلاف بين الجبرية والقدرية في خلق الأفعال البشرية والخلاف بين مثبتي الصفات والرؤية ونفاتها. وثانيها: الذين يخالفونه في النبوّة ولكن يشاركونه في الاعتراف بالفاعل المختار كالخلاف بين المسلمين واليهود والنصارى في نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم وعيسى وموسى عليهما السلام. وثالثها: الذين يخالفونه في الإله وهؤلاء هم السوفسطائية المتوقفون في الحقائق، والدهرية الذين لا يعترفون بوجود مؤثّر في العالم، والفلاسفة الذين يثبتون مؤثّرًا موجبًا لا مختارًا.[٩٤]

Unless al-Rāzī took this quotation concerning the classification of disagreements from another intermediary source, it appears that he drew directly on al-ʿĀmirī, without mentioning his name. Simultaneously, the possibility that al-Rāzī's source may have been al-Rāghib al-Iṣfahānī must also be considered. On the other hand, it can be observed that in Ibn Miskawayh's works, in addition to quotations from some of al-ʿĀmirī's works such as *al-Amad* and *al-Nusuk al-ʿaqlī*, he also benefited from some of his other works. In this regard, al-Rāghib al-Iṣfahānī, Saʿīd ibn Dādhūrmuz, and Fakhr al-Dīn al-Rāzī, although they do not directly mention al-ʿĀmirī's name in their works, drew extensively on his views. However, because these scholars do not

93 al-ʿĀmirī, *Masā'il Al-Rayy* (23148/2), 9a.

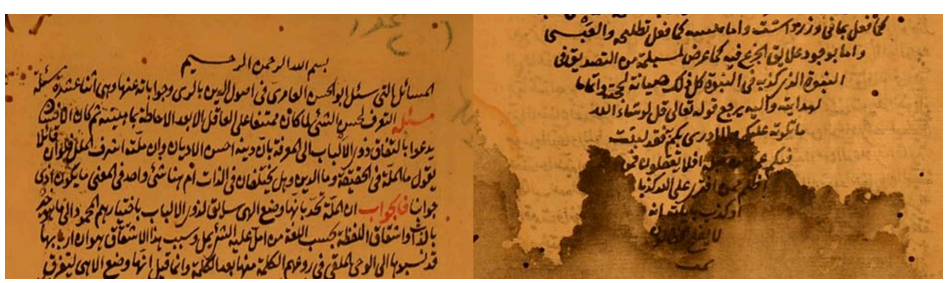
94 Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, 23/19.

explicitly state the names of the source works from which they drew, it is not possible to definitively determine whether this influence occurred through *Masāʾil al-Rayy* or through *al-Irshād*. Nevertheless, it is evident that al-ʿĀmirī's expressions, whether taken from *Masāʾil al-Rayy* or from *al-Irshād*, left a marked influence on later thinkers, especially in the intellectual worlds of al-Rāghib al-Iṣfahānī and Saʿīd ibn Dādhūrmuz.

4. Methodology Followed in the Critical Edition

The critical edition has been based on the ISAM Principles for Critical Editions (İTNES). Because only a single manuscript copy of the work is known to exist, the critical edition has been carried out solely on the basis of this copy. However, in view of the work's close similarity to *al-Irshād*, that work has been consulted in reading and establishing the text, and at the end of each question and answer, the location of the corresponding passage in *al-Irshād* has been indicated. Since al-ʿĀmirī is an author who repeats similar expressions and views in his different works, his other works have also been consulted in establishing the text, and passages that parallel *Masāʾil al-Rayy* have been identified in the footnotes. Where deemed necessary, additions have been made in square brackets in order to ensure conceptual coherence. The text has been arranged in accordance with modern Arabic orthographic conventions; grammatical and orthographic errors found in the manuscript have been corrected during the critical editing process. In addition, in order to clarify the meaning, vocalization has been added to words that could be read in different ways and might cause confusion.

5. The Manuscript Used in the Critical Edition



Beginning of *Masāʾil al-Rayy* (fol. 8b)

End of *Masāʾil al-Rayy* (fol. 13b)

Conclusion

In this study, the attribution of the work *Masā'il al-Rayy* to al-ʿĀmirī has been conclusively established through explicit attribution in the manuscript, internal textual analysis, and comparisons with his other works. Although the text exhibits significant thematic similarities to *al-Irshād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād*, it is not a verbatim summary of that work but rather aligns with it at a conceptual level. Furthermore, in light of al-ʿĀmirī's certain original evaluations found within *Masā'il al-Rayy*, it becomes clear that the treatise possesses the character of an independent work. Structured in the form of twelve questions and answers, this work is not merely a theoretical discussion but also serves as a practical guide for individuals experiencing intellectual confusion. It can be concluded that this treatise was composed in Rayy between 353–366/964–976.

The ongoing discovery of al-ʿĀmirī's works contributes significantly to the illumination of his intellectual world. Each newly published work expands our current body of knowledge about al-ʿĀmirī and opens new horizons both for the study of al-ʿĀmirī in particular and for Islamic thought in general. In this respect, it is evident that *Masā'il al-Rayy* and other works of similar content exerted a considerable influence on subsequent scholars. This influence can be traced especially among scholars ranging from Ibn Miskawayh to al-Rāghib al-Iṣfahānī, and from Ibn Dādhūrmuz to Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Considering the findings of this research, it must be emphasized that a detailed analysis of the scholars influenced by al-ʿĀmirī constitutes a primary requirement for future al-ʿĀmirī studies. The scope of al-ʿĀmirī's intellectual legacy and his impact on subsequent periods have not yet been sufficiently examined. Therefore, comprehensive academic studies are needed to reveal the dimensions of this influence in greater detail. Such studies will clarify the trajectory of al-ʿĀmirī's thought within the history of Islamic thought and make it possible to trace the network of intellectual relationships. Moreover, al-ʿĀmirī's argumentation and methodological framework developed in response to the doubt that the multiplicity of religions renders the attainment of truth impossible, as well as his definition of religion, classification of religions, and the specific theological issues he addresses, each require separate and focused studies.

Bibliography

ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan al-. *Ajwibat Al-Masāʾil Allatī Suʾila ʿanhā Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī Bi-Nīsābūr*. Hyderabad: Maktabat al-Jāmiʿa al-ʿUthmāniyya, 1411/1, 1a-5a.

ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan al-. *Al-Amad ʿalā l-Abad*. critical ed. Everett K. Rowson. Beirut: Dār al-Kindī, 1979.

ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan al-. *Al-Amad ʿalā l-Abad*. trans. Yakup Kara. critical ed. Yakup Kara. Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan al-. *Al-Amad ʿalā l-Abad*. Istanbul: Süleymaniye Library, Servili Collection, 179/2, 75b-110a.

ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan al-. *Al-Irshād Li-Taṣḥīḥ al-Iʿtiqād*. London: British Library, Or. 9840, 1b-198b.

ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan al-. *Al-Iʿlām Bi-Manāqib al-Islām*. critical ed. Aḥmad ʿAbdulḥamīd Ghurāb. Riyadh: Dār al-Aṣāla, 1988.

ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan al-. *Al-Masāʾil Allatī Suʾila Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī Fī Uṣūl al-Dīn Bi-r-Rayy Wa-Jawābātuhu ʿanhā*. Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya, 23148/2, 8b-13b.

ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan al-. 'Al-Taqrīr Li-Awjuh al-Taqdīr'. *Rasāʾil Abī L-Ḥasan al-ʿĀmirī*. critical ed. Saḥbān Khalīfāt. 303–341. Amman: Manshūrāt al-Jāmiʿa al-Urdunniyya, 1988.

ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan al-. 'Arbaʿa Rasāʾil Falsafiyya'. *Al-Amad ʿalā l-Abad*. critical ed. Saʿīd al-Ghānimī. 147–267. Beirut: Dār al-Tanwīr, 2015.

Baghdādī, ʿAbdulqāhir. *Iyār Al-Naẓar Fī ʿilm al-Jadal*. critical ed. Aḥmad Muḥammad Arrūbī. Kuwait: Asfār, 2019.

Beydebā. *Kalīla Wa-Dimna*. trans. Ibn al-Muqaffaʿ. critical ed. Abdulwahhāb ʿAẓẓām. Beirut: Dār al-Shurūq, 1973.

Bukhārī, ʿAlāʾ al-Dīn. *Kashf Al-Asrār Fī Sharḥ Uṣūl al-Pazdawī*. Istanbul: Shirket-i Ṣaḥāfiyye-i ʿOthmāniyye, 1890.

Çonkor, Burhan. 'Abū al-Hasan al-ʿĀmirī's (d. 381/992) Qur'ānic Interpretation Methodology and its Evaluation within the Framework of the Views of Rāghib al-Isfahānī'. *Hitit Theology Journal* 23/1 (30 June 2024), 47–66. https://doi.org/10.14395/hid.1419600

Ghazzālī, Abū Ḥāmid al-. *Al-Munqidh Min al-Ḍalāl*. Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya, 23148/7, 141b-164b.

Ibn Miskawayh. *Tahdhīb Al-Akhlāq Wa-Taṭhīr al-Aʿrāq*. critical ed. Ibn al-Khaṭīb. Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1398.

Ibn Miskawayh. *Tajārib Al-Umam*. critical ed. Abū l-Qāsim Imāmī. Tehran: Dār Surūsh li-t-Ṭibāʿa wa-n-Nashr, 2000.

Ibn ʿĀshūr, Ibn Muḥammad al-Ṭāhir. *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa-l-Tanwīr*. Tunis: Dār al-Tunusiyye, 1984.

Iṣfahānī, Rāghib al-. *Al-Dharīʿa Ilā Makārim al-Sharīʿa*. critical ed. Abū l-Yazīd Abū Zayd al-ʿAjamī. Cairo: Dār al-Salām, 2007.

Iṣfahānī, Rāghib al-. *Al-Iʿtiqādāt*. critical ed. Shamrān al-ʿIjlī. Beirut: Muʾassasat al-Ashraf, 1988.

Iṣfahānī, Rāghib al-. *Muqaddimat Jāmiʿ Al-Tafāsīr*. critical ed. Aḥmad Ḥasan Farḥāt. Kuwait: Dār al-Daʿwa, 1984.

Kaya, M. Cüneyt. 'Al-ʿĀmirī'. *İslam Düşünce Atlası*. Accessed 20 July 2025. https://islamdusunceatlasi.org/amiri/176

Kaya, M. Cüneyt. 'Mullā Ṣadrā as a Reader of al-ʿĀmirī'. *Archives of Philosophy* 62 (30 June 2025), 77–95. https://doi.org/10.26650/arcp.020625

Kaya, M. Cüneyt. '"Rectifying Faith" Through Philosophy: On al-ʿĀmirī's al-Iršād Li-Taṣḥīḥ al-Iʿtiqād'. *Studia Graeco-Arabica* 13 (2023), 163–179. https://doi.org/10.12871/97888333988159

Kaya, Mahmut. 'Âmirî, Ebü'l-Hasan'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/68–72. Istanbul: TDV Publications, 1991.

Kaya, Veysel. *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri*. Istanbul: Klasik Publications, 2018.

Khalīfāt, Saḥbān. *Rasāʾil Abī L-Ḥasan al-ʿĀmirī Wa-Shadharātuhu l-Falsafiyya*. Amman: Manshūrāt al-Jāmiʿa al-Urdunniyya, 1988.

Madelung, Wilferd. *Review books: A Muslim philosopher on the soul and its fate*. 'Review Books: A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-Abad. By Everett K. Rowson.' *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/156–158 (1990).

Mashyakhat al-Azhar al-Sharīf. *Fihris Makhṭūṭāt Maktabat Al-Azhar al-Sharīf*. 28 Volume. Cairo: al-Azhar al-Sharīf, 2016.

Nīsābūrī, Muʿīn al-Dīn al-. *Muntakhab Ṣiwān Al-Ḥikma: Thalātha Rasāʾil. under the Title Ṣiwān al-Ḥikma and Attributed to Abū Sulaymān al-Sijistānī*. critical ed. ʿAbdurraḥmān Badawī. Tehran: Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1974.

Rāzī, Fakhr al-dīn al-. *Al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*. 32 Volume. Beirut: Dār al-fikr, 1981.

Rowson, Everett K. 'Al-ʿĀmirī'. *History of Islamic Philosophy*. critical ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman. London-New York: Routledge, 1996.

Rowson, Everett K. 'Al-ʿĀmirī'. *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition). ed. P. Bearman et al. Accessed 17 October 2022. http://dx.doi.org.janus.bis-sorbonne.fr/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8335

Rowson, Everett K. 'An Unpublished Work by Al-ʿĀmirī and the Date of the Arabic De Causis'. *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984), 193–199.

Saʿīd ibn Dādhūrmuz. 'Risāla Fī Faḍl Al-Ākhira ʿalā l-Dunyā'. *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri*. critical ed. Veysel Kaya. 196–260. Istanbul: Klasik Publications, 2018.

Saʿīd ibn Dādhūrmuz. 'Risāla Fī L-Nafs Wa-l-Rūḥ'. *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri*. critical ed. Veysel Kaya. 260–288. Istanbul: Klasik Publications, 2018.

Saʿīd ibn Dādhūrmuz. 'Risāla Fī L-Tawḥīd'. *Felsefe ve Vahiy: Saʿîd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri*. critical ed. Veysel Kaya. 288–333. Istanbul: Klasik Publications, 2018.

Şimşek, Özkan and Arıkaner, Yusuf. 'Religious Diversity from a Philosopher's Perspective: The Discovery of True Religion in Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī'. *Journal of Sakarya University Faculty of Theology* 27/2 (15 December 2025), 324–340. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1761674

Tawḥīdī, Abū Ḥayyān al-. *Akhlāq Al-Wazirayn*. critical ed. Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanjī. Beirut: Dāru Ṣādir, 1992.

Tawḥīdī, Abū Ḥayyān al-. *Al-Baṣāʾir Wal-Dhakhāʾir*. critical ed. Wadād al-Qāḍī. 10 Volume. Beirut: Dāru Ṣādir, 1984.

Tawḥīdī, Abū Ḥayyān al-. *Al-Imtāʿ Wa-l-Muʾānasa*. critical ed. Aḥmad Amīn. Beirut: al-Maktaba al-ʿAṣriyya, 1424.

Tawḥīdī, Abū Ḥayyān al-. *Al-Muqābasāt*. critical ed. Ḥasan al-Sandūbī. Egypt: Dār Suʿād al-Ṣabāḥ, 1992.

Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. Istanbul: Klasik Publications, 2020.

Wakelnig, Elvira. 'Al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan'. *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. 73–75. Dordrecht: Springer Netherlands, 2011.

Wakelnig, Elvira. 'Les Chapitres Sur Les Thèmes Métaphysiques d'al-ʿĀmirī et l'anonyme Kitāb al-Ḥaraka: Deux Interprétations Du Liber de Causis En Arabe'. *Reading Proclus and the Book of Causes*. 198–210. Leiden: Brill, 2020.

Wakelnig, Elvira. 'Philosophical Fragments of Al-ʿĀmirī Preserved Mainly in al-Tawḥīdī, Miskawayh and in the Texts of the Ṣiwān al-Ḥikma Tradition'. *The Age of Al-Fārābī*. ed. Peter Adamson. 215–238. London: Warburg Institute, 2008.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Istanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Publications, 2021.

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the writing process of this study. The entire content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

The copyrights of the studies published in our journal belong to the authors, and the commercial usage rights belong to our journal. Published works are made available as open access under the CC-BY-NC-ND license.

It is hereby declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and all works utilized are cited in the bibliography.

/[٨ظ] بسم الله الرحمن الرحيم
المسائل التي سئل أبو الحسن العامريّ في أصول الدين بالريّ وجواباته عنها

وهي اثنتا عشرة مسألة.

[١] **مسألة**: التعرّف لحسن الشيء لَمّا كان ممتنعًا على العاقل إلّا بعد الإحاطة بماهيّته، ثمّ كان الإنسان يدعو بالْتِحَاق ذوي الألباب إلى المعرفة بأنّ دينَه أحسنُ الأديان وأنّ ملّته أشرف الملل، فلو أنّ قائلا يقول: ما الملّة في الحقيقة، وما الدين، وهل يختلفان في الذات، أم هما شيء واحد في المعنى، ما يكون إذن جوابنا؟

فالجواب: **أنّ الملّة** تحدّ بأنّها وَضْعٌ إلهيّ سائقٌ لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات، واشتقاق اللفظة بحسب اللغة من: «أملّ عليه الشيءُ، يُمِلّ»، وسبب هذا الاشتقاق هو أنّ أربابها قد نسبوها إلى الوحي الملقى في رُوعِهم الكلمة منها بعد الكلمة، وإنّما قيل: «إنّها وضع إلهيّ» ليفرّق بينها وبين الأوضاع البشريّة، نحو الرسوم السياسيّة والتدابير[١] المعاشيّة. وإنّما قيل: إنّها «سائقة لذوي الألباب» ليفرّق بينها وبين الأوضاع الطبيعيّة، كاهتداء الحيوانات لخصائص منافعها ومفاسدها. وإنّما قيل: «باختيارهم المحمود» ليفرّق بينها[٢] وبين المعاني الاتّفاقيّة والأحوال القسريّة. وإنّما قيل: «إلى ما هو خير بالذات» ليفرّق بينها[٣] وبين صناعتَيِ الطبّ والفلاحة، فإنّهما وإنْ تعلّقتا بالوضع الإلهيّ -أعني تأثير الأجرام العالية[٤]- ثمّ كانتا سائقتَين لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى صنف من الخيرات، فليسا يؤدّيانهم إلى الخير المطلق الذاتيّ، أعني السعادة الأبديّة والمنزلة إلى خالق البريّة.

١ م: والتدبير.

٢ م: بينهما.

٣ م: بينهما بينهما.

٤ في الإرشاد: العلوية.

وأمّا الدين فقد حُدّ بأنّه انقياد إلهيّ يَنْسَاقُ به العاقلُ باختيار الحسن إلى ما هو خير بالذات، وكان الدين والملّة ليسا يختلفان بالموضوع والذات، وإنّما يختلفان بحسب الإضافة، كالمأخوذ والمعطى، وأعني بهذا أنّ الوضع الإلهيّ مهما نُسِب إلى من يؤدّيه عن الله تعالى سُمّي ملّة، ومهما نسب إلى من يقبله لوجه الله سُمّي دينًا، فهما بحسب[٥] الذات فمعنى واحد. وأمّا بحسب الإضافة إلى القوّة الفاعلة -أعني المعطية-، وإلى المنفعلة -أعني الآخذة- فقد افترقا، وقد يجوز أنْ يوجد الشيء الواحد بالذات مختلفًا لمعنيَيْنِ مختلفيْنِ بحسب الإضافة، نحو الجبل الممتدّة في المسافة بين ذروة الجبل وحضيضه، فإنّهما وإنْ كانا بالذات شيئًا واحدًا فقد سمّي بالإضافة إلى من هو عند الذروة هبوطًا، ويسمّى بالإضافة إلى من هو عند الحضيض صعودًا، وبهذا يتوصّل إلى المعرفة بأنّهما ليسا يتّفقان على الإطلاق، ولا أنّهما يختلفان على الإطلاق. وإليه يرجع قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ الآية [الحج: ٨٧].[٦]

[٢] **المسألة**: أنّ الإنسان لَمّا كان مبعوثًا على إيثار أشرف الأديان وأصحّها، ثمّ كان الإيثار الذي هو أشرف ممتنعًا على ذوي الألباب إلّا بعد أن يحيط علمهم مبلغ الجملة ليعمل على المقابلة بين واحد واحد منها وبين البواقي، وقد علم أنّ الملل والأديان كثيرة جدًّا، فمن أين يعلم الإنسان عددها، وعلى أيّ سبيل يتوصّل إلى الإيثار للأفضل منها.

الجواب: أنّ مبلغ الملل في العالم ليس يتجاوز الستّةَ في العدد، وهي المذكورة بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الحج: ١٧]. ثمّ الاختلافات الأخر بين المعتقدين للملل يوجد كلّها مرتّبة بحسب هذه الستّة؛ بل مرتقية[٧] بأسرها إلى هذه الستّة، وأمّا المقابلة بينها[٨] ليعرف

٥ هنا طمس في الأصل. كأنه: «فهو إذن ... بالذات». قدرنا كلمة «بحسب». وفي الإرشاد: وإن كانا بالذات هو هو.

٦ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٦أ-٨ب.

٧ في الإرشاد: معتزية

٨ م: بينهما.

ما هو الأشرف منها فلن يتعذّر أيضًا، وخصوصًا على من كان الحقّ بُغْيَته.

ثمّ إنّ الأصول بالملل الستّة لن تتجاوز الأربعةَ، وهي: الاعتقادات /[٩و] والعبادات والمعاملات والمزاجر.[٩]

ثمّ الاعتقادات لن تتجاوز الأصولَ الخمسةَ، وهي الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر نتيجة قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]. ولا خلاف بين أهل الملل أنّ الجاحد لواحد من هذه الخمسة لن يعدّ ملّيًا.

وكذلك أمر العبادات عندهم، لن تتجاوز الأصولَ الخمسة، وهي العبادة النفسانيّة -أعني الصلاة-، والعبادة البدنيّة -أعني الصيام-، والعبادة الماليّة -أعني الزكاة-، والعبادة المشتركة -أعني الحجّ-، والعبادة الملكيّة -أعني الجهاد-.

ومثله أمر المعاملات، لن تتجاوز الخمسةَ، وهي المناكحات، والمعاوضات، والمخاصمات، والمعاونات، والمواريث.

وكذلك المزاجر، وعلى هذه الخمسة، وهي مزجرة قتل النفوس، ومزجرة ثَلْب العِرْض، ومزجرة أخذ المال، ومزجرة هتك الستر، ومزجرة خلع البيضة.

وإذا كانت الملل محصورةً في هذا العدد وكانت كلُّ واحدة منها دائرةً على هذه الأصول، ثمّ كانت المقابلة محالًا وقوعها إلّا بين النظائر المتجانسة لم يتعذّر على العاقل إيثارُ ما هو الأشرف منها، وخصوصًا إذا كانت الحكمة سجيّته ولم يكن الأنف[١٠] والتعصّب آفته، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾ [الزخرف: ٤٢]، ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠].[١١]

٩ انظر: الإعلام بمناقب الإسلام، ص. ٨٩.

١٠ م: الألف.

١١ انظر: الإعلام بمناقب الإسلام، ص. ١٢١-١٢٣؛ الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٨أ-٩أ، ١٦١أ-١٦١ب.

[٣] **مسألة**: أنّ عدد الأبواب المختلفة في الأديان لَمّا كان غير محصور في حدّ مّا؛ بل هي مع كثرتها زائدة على الأيّام، ثمّ كان تقليد الآباء والأستاذين ليس يصير حجّة عند الله، وقد علم أنّ عمر الإنسان لن يفي باستقرائِها كلّها، وتأمّلِ حجج كلّ فريق منها، فمن أين يبلغ في التمكّن من اختيار ما هو الحقّ عند الله؟

الجواب: أنّ المتديّن لن يقع له في شيء من أصول الدين وفروعه خلاف، إلّا مع واحد من الطبقات الثلاثة:

أحدها: الطبقة المشارِكةُ له في ملّته، المعترفةُ بنبوّة نبيّه عليه السلام، كالخلاف بين المجبرة والقدريّة في خلق الأفعال البشريّة، والخلاف بين المجسّمة والجهميّة في صفات خالق البريّة.

والثاني: الطبقة المباينةُ له في موضع دينه، المنابذةُ لكلِّ مَنْ يعتري إلى ملّته، كالخلاف بين اليهود والنصارى في نبوّة المسيح عليه السلام، والخلاف بين الإسلام وغيره في نبوّة محمّد عليه السلام.

والثالث: الطبقة المعاندةُ للأديان كلِّها، المخالفةُ[١٢] لأوضاع الملل بأسرها، كالخلاف بين الدهريّة والإلهيّين في إثبات الحقّ ووجوبه.

فأمّا الخلاف الواقع بين الخليع والمطيع فمحصور في المذاهب الأربعة:

أحدها: مذهب من زعم أنّ للحسّيّات حقيقةً، والعقليّاتُ لا حقيقةَ لها.

والثاني: من زعم أنّ للعقليّات حقيقةً، وليس للحسّيّات حقيقةٌ.

والثالث: مذهب من زعم أنّه ليس ولا لواحد من القسمَيْنِ حقيقةٌ.

والرابع: مذهب من يعتقد أنّ لكلّ واحد من الصنفين حقيقةً.[١٣]

وليس يشكّ أنّ العاقل لن يحتاج إلى كثير عقل ليتوصّل به إلى معرفة تفنيد المذاهب

١٢ في الإرشاد: المختلفة.

١٣ انظر: الأمد على الأبد، ص. ١١.

الثلاثة، وأنْ يتحقّق تحقيق المذهب الأخير من جملتها. وأمّا الخلاف بين أهل الملل المختلفة فمحصور في الأصول الاعتقاديّة، وهي[١٤] الخمسة التي سَبَق الذكرُ بها.

وأمّا الخلاف بين أهل الملّة الواحدة فيفترّ إلى قسمين:

أحدهما: المتعلِّق بصناعة الكلام، وهو راجع في الحقيقة إلى هذه الأصول الاعتقاديّة.

والثاني: المتعلِّق بصناعة الفقه، وهو راجع في الحقيقة إلى الثلاثة البواقي، أعني العبادات والمعاملات والمزاجر.

وليس للخلاف المتعلّق بصناعة الفقه كثيرُ آفة، فإنّ المخطئ فيها عند أرباب المذاهب كلِّها يكون معذورًا عند الله. فأمّا المتعلّق بصناعة الكلام فيتنوّع نوعين: منه ما يكون مجراه مجرى الأصول، ومنه ما يكون مجراه مجرى الفروع. وأعني بالأصول ما يتعلّق بالمعاني الخمسة التي سبق الذكر بها، وأعني بالفروع مثلَ /[٩ظ] الخلافِ في أنّ تركَ الفعل فعلٌ أو ليس بفعل، وأنّ خير الناس بعد رسول الله عليه السلام مَنْ هو، وأنّ الأعراض تبقى أو لا تبقى، وليس أيضًا للخلاف الجاري مجرى الفروع كثيرُ آفة، فإنّ المخطئ فيها عند أرباب المذاهب كلّها لن يستحقّ البدل عنه. فأمّا الجاري منها مجرى الأصول فإمّا أنْ تكون آفة الخطأ فيه راجعًا إلى معرفة الله أو[١٥] إلى معرفة كتبه أو إلى معرفة الملائكة أو إلى معرفة المعاد، وهذه هي بعينها آفات الخلاف الواقع بين أهل الملل المختلفة، فمن الواجب إذن على كلّ عاقل أنْ يهتمّ لدينه وينظر لعواقب أمره، وأنْ يصحّح اعتقاده في واحد واحد من هذه المعاني الخمسة ليأمن به عواقب الآفات[١٦] من جهتها، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥].[١٧]

[٤] **مسألة**: أنّ الأصول الاعتقاديّة لَمَّا كانت محصورةً في العدد الخمسة، ثمّ كان

١٤ م: أو هي.

١٥ م: و.

١٦ م: الآفاق.

١٧ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٥أ-٥ب، ٦٩أ.

أرباب الملل الستّة متّفقة على تصديقها، وأرباب المذاهب المختلفة أيضًا متّفقة على تصديقها، فمِنْ أين اختلفت الأديان وكثرت[١٨] المذاهب؟

الجواب: أنّ التصديق بهذه الجمل لن يكون ملحِقًا للعاقل بِشَأْوِ الإصابة للحقّ في دينه إلّا بعد الإحاطة بأقسامها الأُوَل وتصحيح كلّ قسم منها على ما يُوجِبه العقلُ الصريحُ، وأعني بهذا أنّ معرفة البارئ جلّ وعزّ لن تقتصر على الجهة الواحدة؛ بل تفتنّ إلى جهات ثلاثة:

إحداها: المعرفة بإنّيّته لتسلم من التعطيل.

والثانية: المعرفة بوحدانيّته لتسلم من الشرك.

والثالثة: المعرفة بصفاته لتسلم من التشبيه.

وبمثله المعرفةُ بالرسل، ليس تقتصر على الجهة الواحدة؛ بل تفتنّ إلى جهات أربعة:

إحداها: المعرفة بمائيّة النبوّة ليستعين بها على تعرّف أنّها واجبة الوجود أو ممكنة الوجود أو ممتنعة الوجود.

والثانية: المعرفة بوجوبها ليتدرّج بها إلى معرفة شرائط التفرقة بين النبيّ والمتنبّئ.

والثالثة: المعرفة بشرائطها على الحقيقة ليتوصّل بها إلى تصحيح نبوّة الأنبياء.

والرابعة: المعرفة بنبوّة من هو الآخر من الأنبياء على اليقين ليستعين بشهادته لمن تقدّمه بالتصريح عن استبراء أحوال الباقين.

وبمثله المعرفةُ بالكتب، وإنْ كانت من جهة إنّيّتها وصدقِها محقّقةً بصحّة[١٩] النبوّة، فإنّها ليست تقتصر على الجهة الواحدة؛ بل تفتنّ إلى صناعتين:

إحداهما: صناعة التفسير وما يتعلّق [بها] من شأن المجملات.

١٨ م: وكثرة.

١٩ م: لصحّة.

والثانية: صناعة التأويل وما يتعلّق بها من شأن المتشابهات.

وبمثله المعرفةُ بالمعاد، ليست تقتصر على جهة واحدة؛ بل تفترّ إلى جهتين:

إحداهما: المعرفة بوجود[٢٠] الثواب والعقاب في دار الأبد.

والثانية: المعرفة بكيفيّة حال الإنسان بعد الموت.

وأمّا المعرفةُ بملائكته فإنّها مقصورةٌ على الجهة الواحدة، وهي إثبات الجواهر الروحانيّة أحياءً ناطقين.

فهذه الأقسام الأُوَل التي إليها يقع افتنان الأصول الاعتقاديّة في الدين؛ بل إليها ترتقي أبواب الجهالات الضارّة، وفيها يقع صنوف الاعتقادات المضلّة، وهي بالغة في العدد اثني عشر: ثلاثة في معرفة الصانع، وأربعة في معرفة الرسل، واثنان في معرفة الكتب، وواحدة في معرفة الملائكة، واثنان في معرفة المعاد، وإذا كانت الأقسام الأوليّة في المعاني الاعتقاديّة غير مجاوزة الاثني عشر، فمن الواجب أنْ يعلم أنّ العاقل منّا متى عنى بتصحيح كلّ واحد منها بالبرهان الحقيقيّ فقد سلم من شبهات ذوي الملل الضالّة والمذاهب المنحرفة، وليس يشكّ أنّ التفتيش عن هذه /[١٠و] المعاني المحصورة في هذا العدد وإنْ لم يكن بمحوج إلى العمر الطويل فليس هو أيضًا بحيث يعدّه الإنسان لغوًا؛ بل يحتاج فيها إلى عناية بالغة وإقبال تامّ، وإليه [يرجع] قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۞ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٨-١٧].[٢١]

[٥] **مسألة**: أنّ الأقسام التي بحسبها يقع التباينُ في الملل والاختلافاتُ في المذاهب لَمّا كانت محصورةً في العدد اثني عشر فعلى أيّ سبيل بيّن العقل بأنّه في باب النظر عن كلّ واحد منها يلازم طريقة الصواب، فإنّ الذي يُشاحّه عليها ويخاصمه فيها قد انحرف الجادّةَ وابْتُلي بالضلالة.

٢٠ م: بوجوه.

٢١ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ١٠أ-١١ب.

الجواب: أنّ التعرّف لكلّ ما يأتي الحواسَّ من المطلوبات لا يقع إلّا بأحد مناهج ثلاثة:

أحدها: الاتّباع لمن يوثق بعقله ووفور علمه وسداد مذهبه وصدق لهجته، ويسمّى طريقة التقليد، وهو سهل المتناول، إلّا أنّه لم يؤمن الزلل.

والثاني: الاستدلال بالعلامات المقترنة به والأعراض اللازمة، ويسمّى طريقة الجدل، وهو أعسر متناولًا إلّا أنّ خوف الزلل فيه أقلّ منه في الأوّل.

والثالث: الاستعقاب بالمعاني الذاتيّة له المميّزة عن كلّ ما عداه، ويسمّى طريقة البرهان، وهو صعب المتناول جدًّا إلّا أنّه يفيد اليقين.[٢٢]

فأمّا الأوّل فهو منتفع [به] في إرشاد العوامّ، ومتى أيّده المرشد إمّا بمثال حسّيّ، وإمّا بمصلحة يعرفها السامع فيه، وإمّا بوفاق موهبه بين هذا وبين رأي أقوى لتصديقه.[٢٣] وأمّا الثاني فهو منتفع به في محاجّة الخصوم وفسخ عقائد من اغترّ بفهمه وتنبيه من أعجب بهواه، وكلّما كان اقتداء الجاهل على إيراد المعارضات أبسط[٢٤] كان ذلك أغلب لرأيه وآكد لظنّه. وأمّا الثالث: فهو منتفع به في إفادة الطمأنينة وكسب البصيرة إلّا أنّه من صعوبة المأخذ بحيث لا يستمسك به إلّا من ترقت[٢٥] به الهمّة إلى إتمام الإنسانيّة وتشريف قوّتها النفسانيّة على أنّ الطرق وإنْ كانت مفضية إلى هذه المآخذ.

ثمّ وجد بينها هذا الضرب من التفاوت في القوّة، فإنّ الإنسان متى ألف فيها طريقة التقليد فإنّه لن يصغى إلى طريقة الجدل؛ بل ينسبها إلى الضلال والبدعة، وبمثله متى ألف طريقة الجدل فإنّه لن يصغى إلى طريقة البرهان؛ بل ينسبها إلى الكفر والإلحاد، والسبب فيه هو أنّ العامّة طبيعتها جهل، والمرء لِمَا جهله عدوّ، وإذا وجد مناهج البحث عن المعاني العقليّة محصورة في هذا العدد، ثمّ كان الإنسان في الواحد منها آمنًا من بليّة الرخص

٢٢ انظر: التقرير لأوجه التقدير، ص. ٣٢٩.

٢٣ في الإرشاد: فحينئذ يكون تصديقه له أقوى وسكونه إليه أبلغ.

٢٤ في الإرشاد: أظهر.

٢٥ م: رقت. وما أثبتناه من الإرشاد.

والزلل، وفي الباقين معرّض للانخداع والتهمة فمن الواجب أنْ لا يرضى لنفسه إلّا الأحوط الأرشد وأنْ يتأمّل قوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩]، وقوله: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١].[٢٦]

[٦] **مسألة**: أنّ الأصول الاعتقاديّة في المذاهب الدينيّة لَمّا كانت بالغة في عدد الاثني عشر في المرتبة، ثمّ التعرّف بمجموعها في الحالة[٢٧] الواحدة يكون متعذّرًا على الإنسان، فبأيّ درجة منها يتعلّق مبدأ التعريف، وإلى أيّ درجة ينتهي شغل المتعرّف، وعلى أيّ ترتيب يلزمه السلوك من البداية إلى النهاية.

الجواب: أمّا إنّيّة الصانع فلن يقع فيه الخلاف بين الأمم المختلفة، ولا بين المذاهب الحقيقيّة. وإنّما يقع الخلاف فيه أبدًا بين الخليع والمطيع، وليس يشكّ أنّ الجاحد لإنّيّته فمحال أنْ يوجد معترفًا بشيء من البواقي، فمفتتح الخوض في تحقيق الأصول الدينيّة إذن /[١٠ظ] يجب أنْ يكون من إثبات الصانع تعالى جدّه، ثمّ لا يشكّ أيضًا أنّه متى سعد بمعرفة الإنّيّة فقد لزمه أنْ يتعرّف أنّه واحد أو أكثر من واحد، وليس يقع بين ذوي الأديان والمذاهب خلاف في الوحدانيّة، إلّا أنّهم بعد الاتّفاق على هذه الجملة افترقوا في وحدانيّته إلى أقوال أربعة:

أحدها: قول من زعم أنّ الأزليّ واحد، وأنّ المعبود أكثر من واحد، وهم عبدة الأصنام.

والثاني: قول من زعم أنّ المعبود واحد، وأنّ الأزليّ أكثر من واحد، وهم الصابئون وطائفة من المجوس.

والثالث: قول من زعم أنّ المعبود والأزليّ إمّا في المعاني، فهو أكثر من واحد، إلّا أنّه ذو اتّحاد، وهم النصارى.

والرابع: قول من زعم أنّ الأزليّ واحد وأنّه هو المعبود، وهم الموحّدون من أهل ملّة

٢٦ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ١٩ب-٢٢ب.

٢٧ م: حالة.

الإسلام.[٢٨]

ومعلوم أنّ الإنسان ما لم يتحقّق الصواب من هذه الأقاويل الأربعة لم يلزمه البحث عن صفاته، ومتى عرف أنّه الأحد الفرد لزمه حينئذ أنْ يبحث عن تعاليه عن الأنداد،[٢٩] وإلّا وقد اتّفق الملّيّون كلّهم على إطلاق القول بأنّه ليس كمثله شيء، إلّا أنّهم بعد الاتّفاق على هذه الجملة صاروا فِرَقًا ثلاثًا:

[١] فمنهم من قارب الوقوع لفرط هربه ممّا يوهم الكثرة فأمسك عن وصفه رأسًا.

[٢] ومنهم من في أفق التعطيل قارب الوقوع في أفق التكثير لفرط هربه عمّا يوهم التعطيل فأثبت في ذاتِهِ المعانيَ الكثيرةَ ووصفها كلَّها بالأزليّة.

[٣] ومنهم من راعى الطرفين واحترز عن الآفتين معًا.

ومعلوم أنّ الكلام في النبوّات لن يقع إلّا مع من عرف إنّيّة الصانع ووحدانيّته وصفاته، ثمّ الأمر يجري على هذا الترتيب، أعني أنّه يتعرّف أوّلا بإنّيّة النبوّة، ثمّ يتعرّف وجوبها، ثمّ وجه التفرقة بين النبيّ والمتنبّئ، ثمّ يكون الحال في الستّة البواقي درجة بعد درجة ورتبة عقيب رتبة إلى أن ينتهي إلى آخر ما يؤول إليه الحدّ الإنسانيّ، وهو تعرّف الحال بعد الموت، وكلّ من أهمل نفسه في هذه الأبواب وشغل عقله بالمعاني الآخر فقد رضي لنفسه تعظيم الخسران. وإليه يرجع قوله: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ١-٣].

[٧] **مسألة**: أنّ إثبات الصانع للعالم لَمّا كان مبدأ للمعالم الدينيّة، وكان التقليد لا مدخل له فيه، ثمّ الطريقة التي يسلكها المتكلّمون -أعني استدلالهم بحدوث الأعراض على حدوث الجواهر- [كانت] مأخذًا جدليًّا، وقد قيل إنّه ممّا لن يفي بكسب اليقين، فمن أيّ وجه يمكن إعمال البرهان الحقيقيّ عليه.

٢٨ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٦٨ب-٦٩ب.

٢٩ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ١٦أ-١٦ب.

الجواب: أنّ من المقدّمات الأوّليّة أنّ ما ليس بمحدَث فهو أزليّ، وأنّ الأزليّ هو ما لا بدّ ولوجوده، وأمّا لا بدّ ولوجوده فهو دائم الوجود، وأنّ ما هو دائم الوجود لم يحتجْ قطّ إلى موجد يوجده،[٣٠] وأنّ ما استغنى بوجوده عن الموجد فهو موجود بذاته، وأنّ ما هو موجود بذاته فهو واجب الوجود، وأنّ ما هو واجب الوجود فمحال لا وجوده، وأنّ ما هو محال لا وجوده فمن الممتنع أنْ يكون قد أوجده شيء آخر، فإنّ ما يمتنع أنْ يكون قد أوجده شيء آخر فلن يجوز أنْ يكون مصنوعًا لشيء مّا، وأنّ ما لم يجز أنْ يكون مصنوعًا لشيء مّا فلن يتعلّق وجود ذاته بآثار الصنعة فيه، فلن يجوز أنْ يكون ذا تأليف، فإنّ التأليف صنعة للمؤلِّف، ولن يجوز أنْ يكون ذا تشكيل، فإنّ التشكيل صنعة للمشكِّل، ولن يجوز أنْ يكون ذا مزج، فإنّ المزج صنعة للمازج. وبالجملة فلن يجوز أنْ يكون ذا كثرة متّحدة، فإنّ التأحيد[٣١] صنعة الموحّد.

وإذا تقرّرت هذه /[١١و] المقدّمات البديهيّة فمن الواجب أنْ نعود إلى العالَم، فنقول: إنّ العالم بأسره ينقسم جواهر وأعراض، ومتى تحقّق أنّ الجواهر ليست بأزليّة فقد زالت الْمِرْيَة في حدوث الأعراض، ثمّ الجواهر منقسمة قسمين: بسائط ومركّبات، ومتى تحقّق أنّ البسائط ليست بأزليّة فقد زالت المرية في المركّبات، ثمّ البسائط تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

[١] وهي المتحرّك إلى المركز، أعني الأرض والماء.

[٢] والمتحرّك عن المركز، أعني النار والهواء.

[٣] والمتحرّك على المركز، أعني الأفلاك والكواكب.[٣٢]

وليس ولا واحد من هذه بجائز وجوده خلوًّا من التركيب -أعني المادّة المتّحدة بالصورة-، أو خلوًّا من التأليف -أعني ارتباط كلّ واحد من هذه الستّة بالآخر-، أو خلوًّا من التأحيد، -أعني الكثرة المشتركة والرباط الضابط لها على التتمّة-. فإذن [ليس][٣٣] ولا واحد

٣٠ م: بوجوده.

٣١ في الإرشاد: تأجيد.

٣٢ انظر: التقرير لأوجه التقدير، ص. ٣٠٩.

٣٣ م: ولا.

من الأجرام الستّة التي هي بسائط الجواهر الموجودة في العالم بجائز خلوّ ذاته عن الصنعة، فهي إذن لا محالة مصنوعة، ثمّ المصنوع بلا صانع محال، ثمّ الصانع يتقدّم المصنوعة بالذات، وكلّ ما له متقدِّم بالذات ممتنع كونه أزليًّا واجب الوجود، وكلّ ما امتنع أنْ يكون أزليًّا واجب الوجود فهو لا محالة محدَث ممكن الوجود، ثمّ كلّ ما كان هو محدَث فله لا محالة محدِث، ثمّ محدِث العالم هو بعينه صانع العالم، فالمقدّمات إذن صادقة، وتأليف الشكل منتج، فالحجّة إذن برهانيّة، واليقين بها محصّل، وإليه يرجع قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] إلى آخره.[٣٤]

[٨] **مسألة**: أنّ العالم وإنْ تحقّق له صانعًا بالبرهان الذي اعتمده أجلّة الحكماء فما الذي يُكْسِبُنا اليقينَ بوحدانيّة صانعه، وبالجملة ما الذي يحقّق أنّ الأزليّ لن يجوز أنْ يكون أكثر من واحد.

الجواب: أنّا قد أثبتنا في تضاعيف البرهان أنّ الأزليّ لا محالة يكون واجب الوجود، كان الممكن الوجود محال أنْ يكون أزليًّا، وإذا كان هذا القول غير مشكوك في صدقه فمن الواجب أنْ يعلم أنّ الواجب الوجود فلو كان أكثر من واحد لكان كلّ واحد من تلك الكثرة إمّا مشاكلًا للآخر بالذات، وإمّا مباينًا للآخر بالذات، ولو أنّه باينه بالذات واحدها واجب الوجود بذاته، والآخر إذن لا واجب الوجود بذاته، فهو إذن ممكن الوجود بذاته، وقد سبق البيان بأنّ الممكن الوجود لن يكون أزليًّا.

ولو أنّه شاكله بالذات فإمّا أنْ يكون متّحدَيْنِ أو لا متّحدَيْنِ، فإنْ كانا متّحدَيْنِ فقد وجدت الصنعة فيهما وتعلّق بهما قوامهما، وقد سبق القول بأنّ الذي يتعلّق قوامه بالصنعة لن يكون أزليًّا، وإنْ لم يكونا متّحدين فإنّ امتياز أحدهما عن صاحبه يكون إمّا بالذات نحو السواد والعلم، فيلزم منه إذ كان أحدهما بالذات واجب الوجود، وأنْ يكون الممتاز عنه بالذات لا واجب الوجود، وقد سبق البيان بأنّ الذي لا يكون واجب الوجود محال أنْ يكون

٣٤ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٣٣ب-٣٥ب.

أزليًّا. وأنْ يجوز امتياز أحدهما عن الآخر بخصائص[٣٥] الأعراض اللازمة له، فيلزم منه أنْ يكون كلّ واحد منهما ذا كثرة ومتّحدة بالذات، وقد سبق البيان أنّ الاتّحاد صنعة الموحّد، وأنّ ذا الصنعة محال أنْ يكون أزليًّا، أو يكون امتياز أحدهما عن الآخر بالمكان، فيكون كلّ واحد منهما محدودًا متناهيًا، والمحدود المتناهي يختصّ لا محالة بشكل يتفرّد به، وقد سبق البيان بأنّ التشكيل صنعة مّا، أو يكون امتياز أحدهما عن الآخر بالزمان، فيكون كلّ واحد منهما ذا مرّة منقضية، فلا يمتنع لا وجوده عند تقضّي مدّته، وقد سبق البيان /[١١ظ] بأنّ الذي لا يمتنع لا وجوده [محال] أنْ يكون أزليًّا.

ثمّ العقول الصريحة يوجد كلّها منحصرة عن توهّم وجود الكثرة في الموجودات على جهة أخرى خارجة عن الجهات التي أحصيناها، وقد ظهر أنّ كلّ واحد من هذه الجهات يؤدّي إلى بطلان الأزليّة، فتوهّم الكثرة إذن في المعاني الأزليّة يؤدّي من الضرورة إلى بطلانها رأسًا، وفي بطلان الأزليّة بطلان الحدوث، وفي بطلان الحدوث بطلان العالم، والعالم موجود بالأزليّ، إذن واحد، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].[٣٦]

[٩] **مسألة**: أنّ الموجودات الجسمانيّة بالذات لَمّا كان كلّ واحد منها مباينًا للآخر بصفة يتفرّد بها لا يشاركه فيها ولا في شيء من الموجودات الآخر، ثمّ البارئ عزّ وجلّ قد عقل بأنّه ثابت الإنّيّة موجود الذات بالوصف الأخصّ الذي يتعالى عن أنْ يطلق على موجود آخر سواه، ماذا هو؟

الجواب: أنّا لَمّا تحقّقنا أنّ وجود كافّة ما سواه ليس هو في حيّز الوجوب؛ بل هو في حيّز الإمكان، فقد خلص لنا القولُ بأنّه عزّ اسمه واجب الوجود وممتنع لا وجوده، وأنّ كلّ ما سواه ممكن الوجود غير ممتنع لا وجوده، ثمّ ليس يشكّ أيضًا أنّه لَمّا كان واجب الوجود فقد امتنع أنْ يعانده في ذاته مقابل، فهو إذن حقّ بالذات، فإنّ حقيقة الحقّ هو أنْ لا يجوز

٣٥ م: لخصائص.

٣٦ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٩١أ-٩٢ب.

أنْ يعانده في ذاته ضدّ، ثمّ إذا كان حقًّا محضًا فهو إذن تامّ بنفسه متعالٍ عن أنْ يتمّمه معنى يقوم بذاته، ثمّ إذا كان محقِّقًا للأشياء فهي[٣٧] إذن لا تخفى عليه ولا تمتنع في ذاته، ثمّ إذا لم تَخْفَ الأشياء عليه ولم تمتنع على ذاته فهو إذن عالم بها وقادر عليها لا بقدرة وعلم قد قام بذاته وأزال عنه الخفيةَ والعجز؛ بل كان ذاته في نفسه حقّا تامّا،[٣٨] ثمّ إذا كان عالِمًا بالذات لم تخف المحسوسات عليه، فوصف أنّه حيّ بذاته سميع بصير بذاته، ثمّ إذا كان قادرًا على المبدَعات وصف بأنّه مالك لها وممسك إيّاها ومدبّر لذواتها ومحيط بها، ثمّ على هذا النسق يجرى الحال في الأوصاف الأخر، نحو العدل والجود والحكيم والمريد.

وبهذا يتحقّق أنْ يتفرّد بالوحدانيّة المحضة لن يمنع العاقل من إطلاق هذه الأوصاف عليه؛ إذ هو بنفسه حقّ محض تامّ محض، ثمّ بهذا يتحقّق أنّ إطلاق هذه الأوصاف عليه لن يوجب أنْ يكون ذا معانٍ أزليّة تقوم بذاته، نحو العلم والقدرة والحياة والكلمة؛ بل بهذا يعلم أنّ المذهبين اللذين اعتقد أحدَهما جهمُ بن صفوان[٣٩] واعتقد الآخر عبدُ الله [ابن] كلّاب[٤٠] محمولان جميعًا على طرفي الإفراط والتفريط، وأنّ دين الله بين الغالي والمقصر، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠].[٤١]

[١٠] **مسألة**: أنّ المحقِّق لإنّيّة البارئ ووحدانيّته وصفاته لَمّا استحال أنْ لا يكون معترِفًا له بالعبوديّة، ثمّ كان توهّم العبوديّة من غير أنْ يكون للمولى على عبده أمرٌ أو نهيٌ أو ترغيبٌ أو ترهيبٌ أو وعدٌ أو وعيدٌ أو طاعةٌ أو تقرّبٌ أو مسألةُ حاجةٍ أو طلبُ منزلةٍ أمرًا تستوحش منه بداية العقول، وقد علم الإنسان أنّه لن يتوصّل إلى معرفة ذلك إلّا بمنبّه ينبّه

٣٧ م: هو.

٣٨ م: حقّ تامّ.

٣٩ أبو محرز الجهم بن صفوان الترمذي (ت. ١٢٨ه/٧٤٥م)، هو مؤسّس فرقة الجهمية.

٤٠ أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب القطان البصري (ت. ٢٤٠ه/٨٥٤م)، هو من أوائل علماء الكلام من أهل السنة.

٤١ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ١٠٩ب-١١٢أ.

عليه وفاتح يفتحه له، ثمّ الفاتح قبل الفتح[٤٢] يرتقي من الضرورة إلى الأوّل المقتبس[٤٣] لا من الشعري، وتلك هي المنزلة النبويّة، فلو أنّ قائلا قال لنا: حدِّدوا[٤٤] النبوّة /[١٢و] في نفسها، وحقّقوا لنا ماهيتّها، فبماذا نجيبه؟

الجواب: أنّ الحكماء قد اختلفوا في تحديدها، فذهب بعضهم إلى أنّها إمداد العقول البشريّة بتعريف ما قصرت عنه من المصالح. وذهب آخرون إلى أنّها السفارة بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته. والذي نُؤْثِره[٤٥] هو مجموعهما، أعني أنّها السفارة بين الله وبين ذوي الألباب من خليقته لتؤيّد العقول الجزئيّة بتعريف ما قصرت عنه من مصالح الدارين.

وإذ قد عرف حدّها فمن الواجب أنْ يذكر خواصّها لتحصيل البيان بتمامه، فنقول: إنّ النبوّة لا محالة تكون مقترنة بخواصّ أربعة:

أحدها: الاختيار الجنسي؛ فإنّ كلّ مَلِك أراد أن يُوفِد رسولًا فإنّه يختار من الجماعة المتّصلين به أولاهم بالاستقلال بأعباء الرسالة وأصلحهم لتحمّلها، وإليه يرجع قوله: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الزخرف: ٣٢].

والثاني: زيادة اللطائف، فإنّ كلّ مَلِك اختار للوفادة أحدَ مَنْ يوثق بعقله وكماله فإنّه لا محالة في وقت الإيفاد يزيده بمعاونات[٤٦] زائدة لولا تحمّله إيّاها لَمَا كان ليخصّه بها، وإليه يرجع قوله في قصة موسى: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي﴾ [طه: ٢٥-٢٦] إلى قوله: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ٣٦].

والثالث: مواصلته بتتابع الاتّحاد إليه، فإنّ كلّ ملك أرسل واحدًا من أصفيائه لِخَصَائص ما قلّده، فإنّه مادام ملابسًا لمرور على وجهته لا يُخْلِيه من الإمداد بما يعلم أنّه لن يستغني

٤٢ م: الفاتح.

٤٣ قرأنا هذه الكلمة بصعوبة لوجود بقعة عليها، ونظن أنها «المقتبس».

٤٤ م: حدوا.

٤٥ م: نُؤْثِر.

٤٦ م: لمعاون.

عنه من أبواب الهداية، وإليه يرجع قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢].

والرابع: تفقّد شؤونه، فإنّ كلّ ملك بعث أحد خواصّه لوجهةٍ مسمّاةٍ له، فإنّه مهما اطّلع على أدنى هفوة منه نبّهه بأَلْدَغ العتاب صيانةً للحال عمّا يعود بالضرر في ذلك الخطب العظيم، وإليه يرجع قوله: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ الآية [الجنّ: ٢٦-٢٧].

وإذا تقرّر هذا فقد ظهر أنّ المرشّح للنبوّة يكون لا محالة معصومًا من معانٍ أربعة:

أحدها: الكفر بالله.

والثاني: الفسق في أوامر الله.

والثالث: الكذب على الله.

والرابع: الجهل بأحكام الله.

وظهر أيضًا أنّ سبب العصمة ليس هو يغيّر الحيلة، ولا يمنع الضروريّ كما توهّمته الجماعة من المجبرة، وليس هو أيضًا الاختيار البحت من غير صنع من الله كما ظنّته الجماعة من القدريّة؛ بل سببه هو بعينه خصائص النبوة،[٤٧] أعني الأربعة التي أومأنا إليها، فإنّ من فَضَلَ أهلَ زمانه بكمالٍ يستصلح به للسفارة من مالك الملوك إلى جماعة البشر فإنّ تحمّله البارع يصير عاصمًا له عن مقارفة القاذورات الأربعة. وبمثله من أُيّد أيضًا بزيادة لطائف آثره الله بها على كافّة من سواه عند تسميته للرسالة فإنّ اتّصال تلك اللطائف المختصّة به يصير عاصمًا له من مقارفة القاذورات الأربعة. وبمثله من تتابعت إليه الرسل من الروحانيّين بأنواعٍ من الهداية وأمدادٍ من الرشاد لا في الأحوال المعلومة عند المرسل فإنّ ورودهم عليه من مالك الخلق والأمر يصير عاصمًا له عن مقارفة القاذورات الأربعة. وبمثله من لحقه بأدنى ذلّة صدرت منه /[١٢ظ] عيبٌ لاذع ممّن له الخلق والأمر فإنّ

٤٧ هنا في الأصل تكررت كلمة «النبوة».

انزجاره بذلك يصير عاصمًا له من مقارفة القاذورات الأربعة. وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤].[٤٨]

[١١] **مسألة**: أنّ ماهيّة النبوّة وخواصّها لَمّا صارت معلومة لنا بالبيان الذي حقّقه الحكماء، فمن أيّ وجه يتوصّل إلى اليقين بأنّ الحكمة الإلهيّة موجبة لإيفاد الرسل إلى البشر لا محالة، ولا سيّما إذا عُلِمَ أنّ المرسِل لن يجلب به نفعًا، ولا يستدفع به ضرًّا، ثمّ لن يبدي من الأفعال ما يكون عبثًا؟

الجواب: أنّ الكلام في وجوبها لن يقع إلّا مع من أيقن بالصانع، وعلم أصلًا أنّه لا يوصف بإيجاد المفعولات إلّا بسعة القدرة وإبراز الحكمة وإفاضة الجود. وإذا كان هذا متقرّرًا عند الباحث عن وجوب النبوّة فمن الواجب إذن أنْ نصرف القول إلى تحقيق ما ادّعيناه من وجوبها؛ فنقول: إنّ نفوس البشر قد جُبِلَت على هيئة القبول لِمَا يهديه من أبواب الرشد، ثمّ ليست هي بذاتها بحيث تمّمتْها الطبيعة بمجرّدها، ولم يزل للتدبير الاختياريّ مدخلٌ[٤٩] في إتمامها، ولو أنّ الإنسان خلق على التتمّة بمجرّد الطبيعة لحرم أشرف اللذّات -أعني لذّة الحمد والثناء-، فإذن حصلت الجِبِلّةُ على هذه الصيغة.

ثمّ علم أنّ قائلَ وواهب الرشد به بيان تحت المضاف،[٥٠] فمن الواجب إذن أنْ يكون طيّ الرشد عنه إمّا للعيّ به، وإمّا للعجز عنه، وإمّا لأنّه سفه في نفسه، فليس يريد وجوبه، فالجهات الثلاثة منفية باليقين، فإرشاد الخليقة إذن واجب لا سيّما إذ من سُوسِ العقل الانبعاث بصاحبه لأنْ يتعرّف ماذا هو، ومن أين جيء به، ولأيّ غرض جيء به، وما ذلك الغرض، وكيف الطريق إليه، وأيّ طريق أقرب، وماذا يحتاج إليه في قطعه، وما يعوقه عن قطعه، وقد عُلِم أنّ عقله الجزئيّ لن يقوى عليه بذاته ما لم يلحقه المدد من خارج.

٤٨ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ١٢١ب-١٢٥ب.

٤٩ م: مدخلا.

٥٠ قوله: «أنّ قائل وواهب الرشد به بيان تحت المضاف» هكذا مثبوت في الأصل. لم يظهر لنا ما المقصود به إلا أن يقال إن هنا سقطا.

وإذا صحّ هذا، ثمّ لم يشكّ أيضًا أنّ إرشادهم قد يقع تارة بالإلهام وتارة بالوحي، وأنّ القدرة التامّة والجود التامّ يقتضي إيجاد جميع ما هو حسن وجُودٌ ممكن كونه، وخصوصًا إنْ كان الفاعل ليس يفعل إلّا بحسب سعة القدرة وكمال العدل، فمن الواجب إذن أنْ يعلم أنّ الاقتصار بهم على أحد السبيلين دون الآخر يكون لا محالة مباعدًا لحقائق ما يوصف به ذاته من هذه المعاني -أعني القدرة والجود والحكمة والعدل-، ولا سيّما إذ عقل أنّ التامّ القدرة والتامّ الجود والتامّ الحكمة والتامّ العدالة هو الذي يوجِد الشيءَ وخلافَه وما بينهما من الوسائط ما لم يكن محالًا؛ بل لا سيّما إذ علم أنّ أقرب جهات المعرفة بالإنسان للمعاني المعنيّة عنه هو الخطاب السمعي وأنّ المبدِع له مريد بذاته لأنْ تَنْزَاحَ به علّتُه في معرفة مصالح داريه، وأنّه لن يجوز عليه البخلُ به ولا العجزُ عنه، وأنّ إيجاده في نفسه ليس بمضادّ للحكمة المطلقة والسياسة التامّة، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ الآية [غافر: ١٥].

[١٢] **مسألة**: أنّ النبوّة لَمّا كانت على هذه الماهيّة فكانت من الوجوب على هذه الصورة، ثمّ لا يشكّ أنّ الإنسان مجبول في نفسه على طلب الرفعة، ولن يتوهّم للإنسان حال في الرفعة أجلّ من النبوّة، وقد يقوى الإنسان على ادّعائها لنفسه كذبًا يرتقي بالهمّة إليه تحرّضًا، وقد عُلِم أنّ الآفات القادحة في /[١٣و] الأوضاع الحكميّة ليس يكون ورودها أبدًا من جهة المعاندين لها، لكن ما يقع من جهة المشغّبين بها جورًا والمتكلّفين لشؤونها إفكًا قد يكون أضعاف أضعافه، ثمّ الثقة بمكانها يكون لا محالة أطمّ وأعظم، فمن أين يتوصّل إلى التفرقة بين النبيّ والمتنبّئ على القانون اليقينيّ والمأخذ الحقيقيّ؟

الجواب: أنّه ليس يشكّ أنّ أعظم الغنائم للإنسان يكون مقرونًا بأعظم المخاطرات، وكما أنّ الإنسان مجبول على طلب الرفعة كذا[٥١] هو مجبول على طلب السلامة، ثمّ كلّ من تصدّى لادّعاء النبوّة فقد صار دعواه منتظمًا للشغب الثلاثة:

٥١ م: كما.

أحدها: أنّه قد باين الخليقة لكمال نفي به لتأييد عقولهم الجزئيّة بجميع[٥٢] ما قصرت عنه من[٥٣] المصالح.

والثاني: أنّ الله تعالى جدّه هو المتأثّر بتلك المنزلة دون أنْ يكون قد أصابها باكتسابه أو باتّفاق الناس على عقدها له.

والثالث: أنّ معه رسالة قد أمره بأدائها إليهم وألزمهم بسماعها منه.

وكلّ واحد من هذه الدعاوي الثلاثة يوجد مرتبطًا بالآخر ارتباطًا ضروريًّا، ومهما تبيّن كذبه في الواحد منها فقد عُرِف كذبه في الباقيين، وكما أنّ ارتكاب الكذب في هذا الباب أعظم ضرًّا وأشبع ظلمًا كذا أنّ الصدق في هذا الباب أجزل عامرة وأعمّ ثمرة. وكما أنّ المقدّم على تصديق أيّ دعوة أظهرها المدّعي من نفسه يصير لا محالة مصدِّقًا لكثير من الكذب، كذا أيضًا المقدّم على تكذيب أيّ دعوة أظهرها المدّعي من نفسه يصير لا محالة مكذِّبًا لكثير من الصدق، وكما أنّ تصديق الكذب أمر مزيَّف في قضيّة العقل كذا أيضًا تكذيب الصدق أمر مضادّ لسيرة العقل، فقد ظهر إذن أنّ المتصدّي لادّعاء النبوّة لا بدّ له من أنْ يعلم أنّ شخصه الجزئيّ يتعرّض لعداوة البلاد والعباد، وظهر أيضًا أنّ المبعوث إليه يجوز أنْ يقبل قوله من غير أنْ يستبرأ حاله، ويجوز أيضًا أنْ يهمل أمره ولا يستبرأ حاله، ولا سيّما إذ كانت الآفة في كذبه عظيمة جدًّا، والثمرة في صدقه جزيلة جدًّا.

وإذ تقرّر هذا فمن الواجب أنْ نرتقي في البيان قليلا، فنقول: إنّ كلّ من ادّعى دعوى رجع ثمرة الصدق فيه لا إلى الواحد؛ بل إلى جماعة الدَّهْماء، ورجع آفة الكذب فيه لا إلى واحد؛ بل إلى جماعة الدهماء، فقد لزم رويّتها وأهل المعارف منها أنْ ينتصبوا لاستبراء أحواله من جهات ثلاثة:

أحدها: أنْ ينظر إلى نفس الدعوى، أهي من الممكنات، أم من جملة الممتنعات. فإنّه متى وقع في حيّز الامتناع فقد ظهر كذبه وكفى أمره.

٥٢ م: لجميع.

٥٣ م: عنه.

[**والثاني**:] ثمّ إنْ شهد العقل بأنّه من جملة الممكنات ينظر أيضًا، هل هو من الدعاوي الطبيعيّة، فيطالب[٥٤] صاحبها ببيّنة طبيعيّة، أو من الدعاوي المعامليّة فيطالب ببيّنة معامليّة، أو من الدعاوي الإلهيّة فيطالب ببيّنة إلهيّة، أو من الدعاوي العقليّة فيطالب ببيّنة عقليّة، فإنّ البيّنة أبدًا تكون مجانسة للدعوى.

[**والثالث**:] ثمّ إنْ شهد العقل بأنّ البيّنة قد أُقِيمَت وأنّها شاهدة للمدّعى بالصدق ينظر هل يوجد في أحوال المدّعي معنى يناقض دعواه أو يجرح بيّنته، فهذه هي الجهات التي بها يتعلّق استبراء الدعاوي. ثمّ كلّما كان النفع في تحقّقه أعظم كان الحرص على استبراء الحال فيه أبلغ.

وإذ عرف هذا ثمّ [لا] يشكّ أنّ المظهر لدعوى النبوّة ليس يدعي أمرًا طبيعيًّا، ولا معامليًّا، ولا عقليًّا، لكنّه يدّعي أمرًا إلهيًّا، فمن الواجب إذن أنْ يستبرأ حاله بأنّه هل يعرف الله تعالى جدّه بوحدانيّته وصفاته وآثار الحكمة المستفيضة /[١٣ظ] منه -أعني في عالم السفل والعلو- لئلّا يكون حاله كحال زرداشت وماني ومزدك أعني أنّ بيّنتهم من حيث وصفوا مرسلهم بعدوٍّ له أزليّ يزاحمه ويضادّه، وأنّ شكل العالم مسطّح غير كرويّ، وأنّ الجوهر يضادّ الجوهر بالذات، وأنّ الأزليّ قد يجوز أنْ يكون أكثر من واحد، فقد دلّوا من أنفسهم على أنّهم جاهلون بذات الأوّل الحقّ، وجاهلون أيضًا بوضع صنعه الحكميّ أعني بهيئة[٥٥] العالم وشكله، وجاهلون بحقيقة الجوهر المطلق، وجاهلون بوجه التفرقة بين الواجب الوجود وبين الممكن الوجود، فوقعت دواعيهم في حيّز الامتناع، فاستغني عن الإصغاء إلى ما عوّلوا من بيّنتهم. وأيضًا هو أوّل جهات الاستبراء لحاله.

ثمّ إذا وجد فارغًا بذلك متحقّقًا له وقد علم أنّه أبرم دعوى إلهيّة طولب ببيّنة إلهيّة، إمّا حسّيّة وإمّا عقليّة وإمّا مشتركة، وأعني بهذا أنّ الجهات التي بها يتعلّق أكوان العالم لَمّا كانت مقصورة على ثلاثة، وهي الطبيعة المسخّرة، والاكتساب النفسانيّ، والإبداع الإلهيّ، فأيّ كائن أظهر للمدعى ممّا يشهد العقل بأنّه ممتنع حصوله بأحد القوّتين -أعني القوّة الطبيعيّة والقوّة النفسانيّة-، وأنّه معجز لهما لا محالة فقد دلّ على أنّه صار قائمًا مقام البيّنة

٥٤ م: فيطلب.

٥٥ م: بضدّ. وما أثبتناه من الإرشاد.

الإلهيّة، وهذه هي الجهة الثانية منها.

ثمّ لم يبق بعدها إلّا التعرّف لأحواله المختلفة، والتتبّع لشؤونه المخفية، أعني نفسه وجسمه ونسبه ومكانه وزمانه ومولده ومنشأه وسيره وما يؤدّي من الرسالة، ويقدّمه الخليقة شابًّا وناشئًا وعامًّا وخاصًّا، وسرًّا وجهرًا وقوّة وضعفًا حتى إذا وجدت كلُّها سالمة عن الغمزة تبرئه من التهمة قائمة في الرتبة مشهودًا لها بالفضيلة مسّتِ الحاجة بالخلق إليه. وأومأت الكتب السالفة إلى إعلامه، وقد دعا المبعوث إليهم إمّا إلى التمسّك بوضع مَن تقدّمه من دعاوي الأنبياء، وإمّا إلى الإذعان لوضع أحسن منه، فلا يشكّ حينئذ أنّه ربّانيّ حقّ وإلهيّ محض، وأنّه لو كان مخرّقًا أفّاكًا ومفتعلا كذّابًا لفضحه الله تعالى إمّا بدعواه كما فعل بماني وزرداشت، وإمّا ببيّنة كما فعل بطُلَيْحَة والعَنْسِيّ، وإمّا بوجود علائق الجرح[٥٦] فيه كما عرض لمسيلمة من التصديق في النبوّة الذي كذب في النبوّة، كلّ ذلك صيانة لحجّته وإتمامًا لهدايته، وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾ [يونس: ١٦-١٧].[٥٧]

تمّت

٥٦ في الأصل: الجزع.

٥٧ انظر: الإرشاد لتصحيح الاعتقاد، ٦٥١ب-٦٦٠ب.