

بَحْوثٌ وَدَرَسَاتٌ

مَجْمُوعَةٌ تُنَشَرُ
بِإِشْرَافِ كَلِيَّةِ الآدَابِ وَالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ
فِي جَامِعَةِ الْقَدِيسِ يُوسِفِ، بَيْرُوتَ

١٦

سِلْسِلَةٌ جَدِيدَةٌ
آ. اللِّفَّةُ الْعَرَبِيَّةُ
وَالفِكْرُ
الإِسْلَامِيُّ

شَهَابُ الدِّينِ الشُّهْرُورْدِيُّ

مَقَامَاتُ الطَّوْفِيَّةِ

حَقَّقَهَا وَقَدَّمَ لَهَا وَعَلَّقَ عَلَيْهَا
الدُّكْتُورُ إِمِيلُ المَعْلُوفُ
دَكْتُورَاهُ فِي الفَلَسَفَةِ مِنْ جَامِعَةِ كَيْمْبَرْدِجِ

مَنْشُورَاتُ :
دَارُ المَشْرِقِ - ص.ب. : ٩٤٦ - ١١
رِيَاضُ الصَّلْحِ، بَيْرُوتَ ٢٠٦٠ ١١٠٧



التَّوْزِيْعُ :
المَكْتَبَةُ الشَّرْقِيَّةُ ش.م.ل.
ص.ب. : ٥٥٢٠٦ - بَيْرُوتَ، لِبْنَانِ



بَحْثٌ وَدِرَاسَاتٌ

بِجْمُوعَةِ تُنْشَرُ بِإِشْرَافِ كُتَيْبَةِ الْآدَابِ وَالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ
فِي جَامِعَةِ الْقُدْسِ يُوْسُفَ ، بَسْرُوتَ
بِإِدَارَةِ لُؤَيْسِ بُوْزِيهِ

سِلْسِلَةٌ جَدِيدَةٌ أ . اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ وَالْفِكْرُ الْإِسْلَامِيُّ
رَقْمٌ ١٦

شَهَابُ الدِّينِ الشُّهْرَوْرْدِيُّ

مَقَامَاتُ الصُّوفِيَّةِ

حَقَّقَهَا وَقَدَّمَ لَهَا وَعَلَّقَ عَلَيْهَا

الدُّكْتُورُ إِمِيلُ المَعْلُوفُ
دَكْتُورَاهُ فِي الفَلَسَفَةِ مِنْ جَامِعَةِ كَيْمْبَرْدِجِ

طَبْعَةٌ ثَانِيَةٌ



دارُ المَشْرِقِ شرْم

129883

جميع الحقوق محفوظة، طبعة ثانية ٢٠٠٢

دار المشرق ش.م.م.

ص.ب. ٠٩٤٦ - ١١

رياض الصلح، بيروت ٢٠٦٠ ١١٠٧

لبنان

<http://www.darelmachreq.com>

ISBN 2-7214-6018-8

التوزيع: المكتبة الشرقية

الجسر الواطي - سنّ الفيل

ص.ب: ٥٥٢٠٦ - بيروت، لبنان

تلفون: ٤٩٢١١٢ - ٤٨٥٧٩٣/٤/٥ (٠١)

فاكس: ٤٨٥٧٩٦ (٠١)

Email: libor@cyberia.net.lb

صور
للصفحات الأولى والأخيرة
من المخطوطات المعتمدة

ما سبق والنفس ليست في اصبه تلجح الابدان والا كان كل مدرك كل واحد مدركا لكل واحد وكل واحد
انه الآخرة لها وسوم وهذه الاحوال كلها راجعة الى علوم ولدات سميت تلك اللذات
ان كانت سرية الزوال سواح فاذا سمع على جهة نسي باسم وعلى اقرى تأخر والكل راجع
الى علم اوج عرفه واساس ما وعسى يتاوى الى الحسن المشترك وما سوسم من الاحاد فاما سوسم
رب واعترف به الخلاج رحمة الله حيث قال اذ نسي منك حتى رعمت انك اني بل اعرف
الحكايا والعلماء والاوليا باتصال بالعالم الاعلى وسو عباره عن رافع الخب فكيون احاد اعلياً
وهنا سرور كما سوا اولي من شرنا فاذا اصطفت بسك عن الاشغال باننا يد على مهم مدل
العزوي واسكمت بالعلم است على كسر من العضايل عليك بالساج والا واد واطع
الحواطر اترديه وابد الخواطر الحده والحواطر الودي ذات قطعها ولا تحوت منه والاساديك
الى ما لا يلمايم واكثر الدعا في احوال حرك واسال الله تعالى ما سعي منك بعد الزوال ولا سكر
بخل الفكر ولا تجب شي من حالك فان الواجب غير مساى القوة وهديك نورا القرآن
مع وحد وطرب وفكر لطيف واقر القرآن كانه ما انزل الا اني شاكن فقط واصلح
هذه الحصال في نفسك فيكون من المنجحين واعلم ان الصوفي هو الذي اصتمت
فيه جميع هذه الملكات الشريفة والتعرف اصطلاح على هذه واحر ما
او صيكت به تعوى الله عز وجل فان العاقبة للقيين
سبحانك لا علم لنا الا ما علمت انك انت العليم
الحكيم
تمت الرسالة
في شرح مقامات
الصوفية

الصفحة الأخيرة (٢٠٨ a)
من مخطوطة سراي
أحمد الثالث - إسطنبول -
الرموز اليها في التحقيق
بحرف - ت -



اصطلاحاً
اصطلاحاً
اصطلاحاً

بسم الله الرحمن الرحيم عونك باللطيف
الحمد لله ومحمد رسول الله اللهم لك العبادات والتسليم والادكار والعبادات
والتيك القربات ومنهاك البركات والبركات صل على ملكك
المؤمنين وازديادك المرسلين واهل طاعتك المعصومين وخصص
سيدنا وصاحبنا محمد وآله واصحابه الطيبين والصلوات على
عنان الصدوق الى بنينا الرضا في حركات مؤمنة الى
الكمال في شانه لومات الصوفية وما في اصطلاحهم وما استروا
اليهم المعارف وعلم الغيب والروحانيات وما فوقها وما دونها وما
ما يعجز الابرار عن علمه ومضبوطه ونسب وطبعه من غير كسر يفتح
لا اصطلاحات اصحاب اهل العلم والبراهمة فيما وردت الى
احاسك في كتب ما تقع عليه الاصطلاح الى انك تازلا الى قدر
توكل وبعذر في ابناء اهل العلم على استعمال النوايا باذعان اصنافها
بما فان الموضوع واحد فصل اول ما اوصيك به تقول
عز وجل في كتاب من آية الله وما تفضل من نوره على خلقه
فانها سوط الله بالسوق عبادة الى رضوانه فلهذا دعوا الى تهنيد
شواهد الكتاب والسنة لهم في تاريخ العتق وشيخه الرقيت
من لم يوفق بحال الران عوم ومورخ عينا به جيب اليوم الى العلم
انه كما قدرت فورا الكلامي على اكدك فصرت على اعطاء حق ارشادك
بل هو الذراع على كل خلقه في اذنه قدرته او جدته وكلية ارشادك
لا يلتزم بك اصطلاح العبادات فانه اذا بعثت في العصور وحفظ
المنهج وعنه الله تعالى يوم الوديع علم كل الف شعائر وشعائر

العباد

الصفحة الأولى (b 230)
من مخطوطة
المتحف البريطاني
الرموز اليها
في التحقيق
بحرف - ج -

لا حوالا كلنا راجع الى علوم و ذرات سميت بكل الذرات ان كانت في
 الزوال سوانج فاد اثبتت على همة سمر باج و على احوالها و الفل
 راجع الى علم و ليجي تعرفه و اسماي بله عني ساد الى الحسن المنير
 و ما تومم لا كما دافانا موثقة قرب و قد اعترف به اولاد الله
 حيث فكر اد ينسني منك حتى توهمت انك اني قبل اعرف
 الحكار و لا وليا ما تصار بالعا بالاعا و هو عبارة عن رفع الحوت
 فكلمه انما اد اعتلما و ههنا امور كتمانها اول من لم يسر بانا و انما
 فكلمه عن الاشغال ما اراد على هم بدتك البصر و زور سكت بالعلم
 ايت على كثر من النضال و عليك بالتسليم في الاورد و ارفع
 القواطر الودية و انقذ القواطر الجيدة و انما الورد او قطع الولا
 نحت منه و الا تادرك الى ما لا سلام و اكثر الدعا في انما خرك
 و سئل الله تو ما في معك ابد الا يزول و لا اله الا الله و لا
 تنجى شره حاك فان الواهب غير مشاير العروة و عليك بقراءة
 القرآن مع و حدره و طرب و مكر لطف و اقراء القرآن كما
 انزل الالهي شاكر فوظف و اجمع من النضال في فك فيكون
 من العليين و اعلم ان الصور هو الدر اصم فجمع منه
 الملكات الشريفة و الرصوف اصطلاح على منه و انما
 اوصيك من نور الله و صل فان العاقبة للمتقين كما انك لا تعلم
 لنا الا ما علمنا انك ايت العلم الحكيم في كتب الرصوف
 الشريفة ان يكون الله و من يوفيه ان اسئل

الصفحة الأخيرة (٢٤٦a)
 من مخطوطة
 المتحف البريطاني
 الرموز اليها في التحقيق
 بحرف - ج -

بدر المقال في كل التصرف للشيخ شهاب الدين القسطل السمرقندي

فصل انت لا تفك عن ذاك وعقل عن اعضاءك وهياتها وجمع احوال البدن فيها ما شاهدت
 بقاء المدرك من نوعك ومنها مثل اليد والرجل ونحوها ومنها ما لا تعرفها الا بمقاييسه ونوع
 ولا غطر بالذات الا بعد حين فلذاتك معقولة ذاتك وواحدة بدنتك وهياتها ولو كان
 منها خرد ذاتك لما عقلت ذاتك وونه اذا لا يعقل الشيء دون جزئه فانك غير هذا تشبها
 مرة اخرى نقول عقلك الجسم المطلق الواقع بمعنى واحد اجسام كمن حمله المقادير والاصناف فلو كان
 صوره في جرم او بعض هياته مقرره فيه لزمها وضع خاص ومقدار لصوره المحل فلما طابقت
 فلما طابقت طيبت منطبقه فيها لجلها من ذات ليس مجرم ولا هية منه ولا يثار اليها لغيرها عالم
 الجهات مرة اخرى اذ ركت الواحد المطلق وهو شي ما لا يقسم اصلا فلو كانت صورته في حرم او هية الجسم
 لانقسام محله فانت عقلك الواحد العر المقسم اصلا فلما عقلت العاقل منك ترى عباد ولو اراد
 وسماها الحكيم الناضل لما طقه والصوفه السر والروح والكلمه والقلب فشرح الكلمه انها ذوات ليس محرم
 ولا حريمه قائمه لاني محل مدرك لها التصرف في الجرم والكلمه لا يوجد قبل المدرك فانها ان وجدت
 ما ما ان مكر دون مميز وهو موجود ولا يميز قبل البدن من فعال ولا تفعل ولا در اكات وهي نوع واحد لا دم
 المحتمه الواحد سبق اعدادها واما ان تعد فان كانت واحده ودرت مجموع اعدادها فاما ان تعد واحده
 علم واحد معلوم بالغير وكذا مشتهاه وليس كذا وان انقسمت بعد الواحد فهي حريمه وقد عرفت استعمال هذا
 بما دل على عدم حريمه الكلمه اذ كانت ما بينهما المنقسمه ارحى الى ربك راضيه مرضيه وقوله تعالى لفرح
 والروح اليه وقوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقوله تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله والى الله المصير
 يومئذ للساق وقوله الى ربك يومئذ المستقر وقوله في فتلى وغرفك مما لا يخفى وغير مقصور حضور
 الحريميه وهياتها عند الله تعالى وملاقاةه وراسه قول صاحب الشهر صلى الله عليه وآله وسلم ابي عبد
 يطعن ويسقين وقوله عند وفاته الرفيق الاعلى وسئل بعض المشايخ من اهل التصوف الصوفي فقال ما كان
 مع الله بلا مكان وقال حين سئل المحتمه وعقلى مر قلى وعندي كل عفى وكما حبت لنا وكاوا حبت
 ما كما وقول ابي طالب المكي حتى استاده الحسن بن مسلم انه طوى عن المكان في حق النبي صلى الله عليه وآله
 اذ ليس به رفع عند الكون في المكان قال الحلاج في الطواسن ايضا في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابي عبد
 الابن وقول الحلاج تين وان حيا اين وقول بعضهم طلبت ذاتي الكونين فما وجدت وقول الحلاج حيا الواحد

الصفحة الأولى
 من مخطوطة تهران
 المرموز اليها
 في التحقيق
 بحرف - أ -

١ - الرسالة . تسميتها وزمن تأليفها

نشأ بعض الاختلاف في تسمية رسالة « مقامات الصوفية » لشهاب الدين السهروردي (٥٤٩ هـ - ٥٨٧ هـ / ١١٥٥ م - ١١٩١ م) . فقد دعاها شمس الدين الشهرزوري (المتوفى في النصف الثاني من القرن السابع الهجري) « بكتاب في التصوف يُعرف بالكلمة » ، وذلك في تأريخه لسيرة السهروردي في « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » . والشهرزوري هو أول من تعهد بتاج السهروردي بالدرس فعُدَّ بذلك أول شارح من شراحه . ويبدو أن ماسينيون قد انطلق إما من تسمية الشهرزوري للرسالة فدعاها « بكلمة التصوف » أو اعتمد على مخطوطة المتحف البريطاني - المرموز اليها في هذا التحقيق بحرف ج - التي تسمي الرسالة بهذا الاسم^١ . وتبعه في ذلك بروكلمان وكوربان^٢ . إلا أن ريتير في تعدادة لمخطوطات السهروردي الموجودة في مكتبات اسطنبول يسمي الرسالة « بمقامات الصوفية » دون أن يغفل الإشارة الى التسمية التي أطلقها ماسينيون على هذا الأثر ، فوضعها في مقابل تسميته كي لا تؤخذ الرسالة على أنها مؤلف مغاير « لكلمة التصوف » الاسم الشائع للرسالة لدى الباحث والمحققين^٣ .

١ . Otto Spies, S. K. Khatak: «Three Treatises on Mysticism», *Bonner Orientalistische Studien*, Stuttgart: 1935, p. 101

٢ . L. Massignon: *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Paris: 1929, p. 112.

٣ . C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Literatur*, Suppl. Band I, Leiden, 1937, p. 781; H. Corbin: *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. I, éd. avec intro., Istanbul: 1945, p. XVI.

٤ . H. Ritter, «Philologica IX», *Der Islam*, Berlin und Leipzig: 1937, p. 282 and 1939, p. 67.

وواضح من نص الرسالة أن السهروردي نفسه دعاها «بمقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم». ولما كان عدد من المصطلحات المشروحة الواردة في نهاية الرسالة تدخل في باب «المقامات»، جاز لنا أن نجتزئ عنوان الرسالة فندعوها «بمقامات الصوفية». يضاف الى ذلك أن بدرًا النَّسَوِي ناسخ مخطوطة راغب (إسطنبول) - المرموز اليها في هذا التحقيق بحرف م - يؤكد لنا هذه التسمية في نهاية الرسالة. والناسخ هذا هو أفضل من قدم لنا نصوصاً صحيحة مؤلفات السهروردي من بين المشتغلين بكتابة آثاره.

ولا بد من الإشارة هنا الى أن التعديلات العارضة كإضافات والمحذوفات التي طرأت على جملة من المخطوطات القديمة بتوالي الزمن قد أوقعت بعضهم في التباس حول نسبة رسالة «مقامات الصوفية» أي «كلمة التصوف»، واحتمال كونها من أعمال الشيخ الرئيس ابن سينا، وهو خطأ علمي ظاهر، يدل أن أسلوب الرسالة في تعقيد بعض مفرداته وجمله يرقى بدون شك الى طريقة السهروردي في الكتابة. كما أن الأفكار التي تتضمنها الرسالة، والتي هي جمع بين الفلسفة والتصوف، تجعل الرسالة جزءاً من فلسفة السهروردي الإشراقية الهادفة الى الأخذ ببراہين الفلاسفة وطرائق الصوفيين في آن معاً وذلك عند توضيح مبادئها الفكرية. زد على ذلك أن جميع البحوث المهتمين بفلسفة السهروردي وجمع آثاره وتصنيفها من قدماء ومحدثين قد قطعوا بأن رسالة مقامات الصوفية « (= كلمة التصوف) هي بالتأكيد من نتاج السهروردي. نذكر منهم على سبيل المثال شمس الدين الشهرزوري ولويس ماسينيون وأوتو شبيس وهلموت ريتز وكارل بروكلمان وهنري كوربان

١. برهنة لأرواح وروحة الأفراح، تحقيق Otto Spies, S. K. Khatak: «Three Treatises on Mysticism...» p. 101.

٢. *Recueil de Textes Inédits*... pp. 112, 113.

٣. مقدمة ترجمة رسالة «Mu'nis al-Ushshāq» The Lovers' Friend, *Bonner Orientalistische Studien*, Stuttgart, 1934, p. 13.

٤. «Philologica IX», *Der Islam*, (1937), p. 282, (1939), p. 67.

٥. *GAI, Suppl. I...* p. 781.

٦. *Opera...*, I, pp. XIII, XVI, XXI, XLVI; *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. II, Teheran Paris 1952, pp. 93-94; *Suhrawardi d'Alep: fondateur de la philosophie illuminative*, Paris 1939, pp. 16, 17, 24, 25 et note no 1, 29 et note no 1, 34 note no 1, 35 note no 2, 44, 45, 46; *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris: 1964, pp. 286, 287.

وم . عبد الحق ومحمد يوسف قوقان^١ ومحمد علي أبو ريان^٢ وسيد حسين نصر^٣ .

تعتبر رسالة «مقامات الصوفية» من أعمال السهروردي الصغرى ، «كرسالة في اعتقاد الحكماء» و«هياكل النور» و«الألواح العمادية» . وإذا كان من السهل على الباحث أن يرتب أعمال السهروردي بحسب مضمونها ، وطريقة التعبير عن هذا المضمون ، في اتجاهات فكرية معينة ، فإنه يمتنع عليه أن يرتب هذه الأعمال ترتيباً تاريخياً يراعى فيه التسلسل الزمني ، وبالتالي التطور الفكري للمؤلف ، وهو تطور تتحدد في ضوئه علاقة الفلسفة بالتصوف عنده .

ويمتنع على الباحث أن يرتب أعمال السهروردي ترتيباً تاريخياً وذلك لسببين : الأول وهو قلة التواريخ في سيرة صاحبها . فنحن ، بين ولادته وتاريخ وفاته ، لا نعرف تحديداً زمنياً لمحطات حياته الأساسية منذ تحصيله الأول في مراغة الى مواجهته فقهاء حلب في أواخر أيامه ، مروراً بالنظار والعلماء الذين درس عليهم أو قصدهم في أسفاره العديدة «للاستخبار والتفحص»^٤ ، وانتهاءً بكبراء القوم الذين حرر لهم بعض كتبه ورسائله . والثاني وهو إغفاله ذكر زمن البدء في تحرير كتبه أو الفراغ منها ، باستثناء ما ذكره في آخر كتاب «المشارع والمطارحات» من أنه كان قد بلغ «الى قرب من الثلاثين سنة»^٥ عند الانتهاء من كتابته ، وما يذكره أيضاً في «حكمة الإشراق» من أنه فرغ من تأليف هذا الكتاب في سنة ٥٨٢هـ^٦ ، أي قبل وفاته بخمس سنوات . وما كانت الحاجة ضرورية الى معرفة التواريخ في حياة السهروردي والتسلسل الزمني لمؤلفاته لو لم تكن فلسفته مكونة من اتجاهين مختلفين هما

١ . مقدمة تحقيق شواكل الخور في شرح هياكل النور لجلال الدين الدواني ، مدرس : ١٩٥٣ ،

ص XVIII .

٢ . أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ، ط ١ ، القاهرة : ١٩٥٩ .

ص ٤٦ .

٣ . Shuhab al-Din Suhrawardi Maqtūb in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, vol. ٣

I, Wiesbaden: 1963, pp. 375 and note II, 376; *Three Muslim Sages*, Harvard University Press:

1964, p. 60 and note 19 of Chapter II, pp. 150, 151.

٤ . انشراع والمطارحات في Opera... I, ص ٥٥ .

٥ . المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

٦ . حكمة الإشراق في Opera... II, ص ٢٥٨ .

الاتجاه البحثي والاتجاه الذوقي . فقد يطالعنا هذان الاتجاهان في معظم تأليفه مع اختلاف فقط في نسبة بروز أحدهما على الآخر في سياق هذه التأليف . ففي حين يطغى الاتجاه البحثي على الاتجاه الذوقي في « التلويحات اللوحية والعرشية » و « المقاومات » و « المشارع والمطارحات » و « اللمحات » و « رسالة في اعتقاد الحكماء » ، نرى الاتجاه الذوقي يقوى على الاتجاه البحثي في كتاب « حكمة الإشراف » وفي الرسائل القائمة على الرؤيا والمجاز « كالغربة الغربية » و « خفق جناح جبرائيل » و « مؤنس العشاق » . فقلة التواريخ في سيرة الرجل الذاتية وآثاره الفكرية تجعل الدارس غير قادر على معرفة أي الاتجاهين كان أسبق في الظهور عند شيخ الإشراف .

وأغلب الظن أن السهروردي لم يبدأ فيلسوفاً ثم انتهى متصوفاً ، متخلياً بذلك عن طرائق النظر العقلي ومقتبلاً لعلوم القلب . كما أنه لم يشرع في نصرة مناهج المتصوفة ثم مال عنها إلى مباحث الفلاسفة ، بل إن الاتجاهين الفلسفي والصوفي قد سارا ، في جميع مؤلفاته ، جنباً إلى جنب ، يؤثر الواحد في الآخر ، ليؤلفا معاً الفلسفة الإشرافية التي هي من نتاج التلاقح بين العقل والقلب . وقد أشار السهروردي نفسه إلى ظاهرة التكامل هذه بين الفلسفة والتصوف بقوله : « فكما أن السالك إذا لم يكن له قوة بحثية هو ناقص ، فكذا الباحث إذا لم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصاً » .

٢ - مضمون الرسالة

حرر السهروردي رسالة « مقامات الصوفية » لسائل محب للمعرفة يشرح له فيها بعض المسائل المتصلة بالعلم الطبيعي والعلم الإلهي ، ويحدد له في فصلها الأخير ، وهو أطول فصولها ، بعض المصطلحات الصوفية تحديداً موجزاً . وتتضمن الرسالة تقديسات وابتهالات^٢ تحفل بالندامة والتقوى وخوف الله وتعظيمه واستماعة الجذب . ويؤيد الكاتب فيها أفكاره بعدد وافر من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية . ويُشير أخيراً إلى أنه ، في معالجته للأبحاث المضمنة والتي تحتاج إلى البراهين ، لم يتتبع كثيراً « إصطلاحات أصحاب الحقيقة في

١ . المشارع والمطارحات ، ص ٣٦١ .

٢ . أنظر : الفصل الأول والقسم الثاني من الفصل السادس عشر ونهاية الفصل الأخير .

العلوم البرهانية»^١. وهكذا نجد الرسالة وقد تشارك فيها الفكر الفلسفي والعرفان الصوفي ليكونا ثنائية تميزت بها فلسفة شيخ الإشراق، لا في هذه الرسالة فقط، بل في معظم تأليفه الأخرى.

وتتألف الرسالة من خمسة وعشرين مقطعاً يسميها السهروردي «بالفصول». وهي عبارة عن مقاطع تتفاوت بين القصر البالغ والمعتدل. وتعالج ستة منها مسائل من العلم الطبيعي نوردها بالتتابع كما تظهر في الرسالة محاولين تلخيصها بالآتي:

- المعرفة هي حصول صورة للمدرك في النفس. والصورة إن طابقت الكثيرين سميت كلية واللفظ الدال عليها كلياً كالإنسان المطابق لزيد وعمرو وغيرهما. وكل صورة لا تطابق الكثيرين سميت جزئية كزيد مثلاً.

والحقيقة إما بسيطة غير مركبة كمفهوم الوحدة، وإما غير بسيطة مركبة كالحيوان المؤلف من جسم وما يوجب هذا الجسم. والحيوان هو الجزء العام، والجسم وما يوجب حياته هو الجزء الخاص. والجزء يتقدم تعقله على تعقل الحقيقة كما للجسم على الحيوانية.

وهناك لازم تام للماهية لا يدخل في حقيقتها ومع ذلك لا يمكن رفعه عنها في الوجود أو الوهم كزوايا المثلث بالنسبة إلى المثلث. فلا بد أن يتحقق المثلث أولاً حتى تكون له زواياه. واللازم للماهية بخصوصيتها غير لازم لما يشاركها في أمر عام. فحرارة النار أمر لازم لخصوصية النار لا لما يشاركها في أمر عام كالجرمية^٢.

والكلي لا يوجد في الأعيان لأن المرئي بالعين له هوية خاصة. والكلي قابل للشركة في ذاته، وهو لا يتعدد إلا بما يضاف إلى جزئياته من لواحق زائدة. والجوهر هو كل شيء لا يتصور حلوله في غيره بالكلية كالجزئي من كل شيء. وهو له طول وعرض وعمق. والجواهر متشاركة لا تفرق بينها إلا الهيات. فالهيات، والمقصود بها هنا الماهيات، هي مبدأ التمييز بين الجواهر. أما المميز المقيد للجواهر في الشكل والمقدار والهئية فهو ليس بجسم ولا جسماني، إنه صانع مفارق.

١. أنظر: النص ص ٢١.

٢. باعتبار أن الحرارة للنار «فصل» «differentia» والجرمية هنا «جنس» «genus».

والعناصر المادية أربعة: النار وهي حارة يابسة، والهواء وهو حار رطب، والماء وهو بارد رطب، والتراب وهو بارد يابس. وتنوع العناصر هذا ناشيء عن اختلاف الحركات بالجهات. والعناصر الأربعة هيولها مشتركة تتعاقب عليها الصور المختلفة فتقلها من حال إلى آخر.

والجسم يميل إلى المكان الذي هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي. ومن شرط المكان أن يكون في حالتي ملاء أو خلاء، أي أن يكون فيه الجسم أو لا يكون.

- القوة التي بها ندرك ذاتنا قوة غير جسمية، إنها عاقلة وبريئة من الجرمية، تتصرف في البدن وهي لم توجد قبله لأن لا مميز لها من الأفعال والإدراكات إلا به.

- للإنسان حواس خمس ظاهرة وخمس باطنة. أما الظاهرة فهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. وأما الباطنة فهي الحس المشترك والخيال والوهم والمفكرة والحافظة.

- عدم تناهي كلمات الله، أي النفوس، لأن للخالق قوة غير متناهية على الفعل.

- تخصيص الله العنصرية بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وترتيبه للنبات والحيوان القوة النامية والمولدة للغذية، وللحيوان القوة المحركة والعاقلة.

- تشبه النفس العاقلة بالمبادئ جعلها تنزع إلى التجرد وتستعلي على البدن، ولا يتم لها ذلك إلا بإنماء الفضائل المتفرعة من الحكمة، وتلك المناقضة للغضب والشهوة.

أما العلم الإلهي فيخصص له السهروردي في رسالته أربعة عشر مقطعاً يتناول فيها بالبحث المسائل الآتية:

- الجهات العقلية ثلاث: واجب الوجود وهو ضروري الوجود، وممتنع الوجود وهو ضروري العدم، وممكن الوجود وهو ما لا ضرورة في وجوده وعدمه. وواجب الوجود واحد مجرد عن المادة، وهو ليس في محل

١. يسميها السهروردي في «اللمحات» «الذاكرة» أنظر: اللمحات، تحقيق إميل المعلوف، ط ١، بيروت: ١٩٦٩، ص ١١٥.

ولا مقام، ولا ضد له، يتعقل ذاته ولو ازمها، صفاته ذاته، ووجوده ماهيته، وهو يتقدم على العالم بالذات لا بالزمان.

- عن واجب الوجود صدر الممكن الأشرف أي العقول والنفوس والماهيات المجردة.

- الصادر عن الأول الوجداني ليس جسمًا إنه جوهر عقلي وحداني.

- واجب الوجود مستغن في وجوده وكماله عن غيره لأنه العالی وغيره السافل، والعالی لا غرض له في السافل. والأفلاك لا تقصد في تحركها أمرًا شهويًا أو غضبيًا، إنها تنشأ التشبه بمعشوق، وهذا المعشوق هو العقل المفارق علة هذه الأفلاك. ولكل فلك علة تمده بنورها وتفيض عليه الإشراقات والذات غير المتناهية. أما المعشوق المشترك لجميع هذه الأفلاك فهو الأول.

والعوالم في النظام الكوني ثلاثة: عالم الجبروت وهو عالم العقول المفارقة، وعالم الملكوت وهو عالم النفوس المبرأة من المادة، وعالم الملك وهو عالم المادة المحسوسة.

- في أن الواجب بالأول واحد هو العقل الثاني الذي فيه جهتان: الوجوب بالغير والإمكان بالذات. ويقتضي بما يعقل من نسبه إلى الأول عقلاً آخر، وباقتضاء ماهيته وإمكانه جرمًا سماويًا ونفسًا تحرك هذا الجرم. ويتتابع فيض العقول حتى تبلغ العشرة. والعقل العاشر المسمى بالعقل الفعال أو الروح القدس هو موجد العناصر، ومدبر عالم ما تحت القمر، والمعد، بمعاونة من حركات الأفلاك، المادة لاقتبال الصور.

- إن العقل العاشر تختلف آثاره وتكثر معلولاته دون أن يتغير في ذاته. فاختلاف الآثار إنما هو لاستعدادات والحركات مختلفة في المادة لا في واهب صورها، على الرغم من تعدد هذه الصور وتنوعها.

- علاقة النفس بالبدن علاقة عرضية لا جوهرية. فالنفس لا تبطل ببطلان الجسد. أما التناسخ فلا يقبله العقل إذ النفس تنزل على الجسد من واهب الصور عندما يستعد الجسد لاقتبالها. فإذا حلت النفس المستسخة في هذا الجسد كان لنا نفسان عاقلتان في جسد واحد، وذلك محال. وكإن النفس العاقلة الانتقاش بالوجود من لدن مسبب الأسباب، واطلاعها على نظام الكون والمعاد. فسعادتها في معرفتها بالعالم الحقي وشقاؤها في جهلها إياه.

- إن الشوق إلى عالم الجرم يورث الإنسان الألم في هذه الدنيا، كما أن

البعد عن الله يورثه الألم في الآخرة. وألم البعد هذا يفوق بأضعاف أم النار الجرمانية.

- ولما كان الناس بحاجة الى من يضبط أمورهم، وينظم علاقاتهم، وجب أن يولّى عليهم في كل عصر مصلح يأتيهم بآيات الله فيفرض عليهم العدل والإيمان.

- الدعوى الى الإيمان بالأفعال الخارقة للعادة التي يصطنعها إخوان التجريد، وهم أصحاب نفس قوية الجوهر، شديدة الخدس، سريعة الإدراك للمعقولات، قد أيدها القدس فاقتربت من مُبدئها. وقد تسقط الحجب المدمومة، عند بعض الناس، بين الأفلاك ونفوسهم، فتنتقش هذه النفوس بمعان قدسية تسري الى عالم التخيل فتري مشاهدة في نوم أو يقظة صوراً جميلة أو تسمع خطاباً حسن النظم. وقد توهن الحواس الباطنة فيقوى عند أصحابها الوهم على العقل، وما الوهم إلا إبليس يوسوس في صدور الناس.

- بيان أن الحياة لا تنتهي عند القبر وأن الإنسان راجع الى ربه يوم الحشر.

إن العالم ممكن الوجود وهو محتاج الى موجد. لذلك بطل مذهب الدهريين والطبيعيين القائلين بأن العالم قديم، وأن لا قيم له.

- إن الشر لا يصدر عن الله بل هو من نتاج الجهة الإمكانية التي في أول ما خلق الله. والشر لا ذات له بل هو عدم ذات أو عدم كمال ذات. ومن الأشياء كالنار المحرقة لا يتصور وجودها إلا وبها شر قليل لا يقاس بنفعها الكثير، وما ذاك إلا لأنها محكومة بطبعها وجوهرها. ولا يمكن أن تجعل النار غير النار، إذن فالإحراق لا بد وأن يلزم عنها.

- الواردات القدسية والخلسات اللذيذة لا تنزل إلا على من تجرد لذكر الله، وخضع لمشيئته، ونظر في الملأ الأعلى، وكبح جماح شهواته، وسهر ليليه مصلياً لربه متخشعاً عنده.

ويوجه السهروردي النقد للنصارى واليهود والمجوس في ثلاثة فصول من الرسالة. يأخذ على النصارى قولهم بالتثليث على مذهبهم، وهو قول مناقض لرأيه. فالأب عنده هو المبدع، والروح القدس هو العقل الفعال، والكلمة، التي هي الإبن عند النصارى، هي النفس الفائضة على المادة.

ويأخذ على اليهود منعهم النسخ، أي قيام دليل شرعي متأخر يسمّى

الناسخ مقتضياً خلاف حكم دليل شرعي سابق يسمى المنسوخ^١. فالناسخ الحقيقي، عند السهروردي، هو الله لا الدليل، لذلك فتغير الحكم الشرعي، وهو أمر يفرضه تغير الخلق، لا يعني مطلقاً تغير الباري. ويأخذ على المجوسية قولها إن لله شريكاً إذ لا إثنان هما واجبا الوجود. وفي فصل له عن حكماء الفرس الذين يهدون بالحق نرى السهروردي يحیی فلسفتهم النورية في كتابه «حكمة الإشراق»، لأنهم ينكرون أفكار المجوس ويؤمنون بتعاليم أفلاطون ومن قبله من الحكماء.

وفي فصل أخير يشرح السهروردي بعض مصطلحات الصوفية التي عرض لها من قبل أئمة المتصوفة، وهي عموماً من باب المقامات والأحوال المتصلة بجوهر العلم الصوفي لا بما أحاط به من شوائب وما طرأ عليه من إضافات. لذلك فنحن لا نقع في شرحه هذا على مصطلح غريب كالمصطلحات التي عرض لها عبد الرزاق الكاشاني (ت ٧٣٠ أو ٧٣٥هـ) مثلاً في كتابه «إصطلاحات الصوفية» من مثل «وراء اللبس، والصداء، والران، والضنائن والفهوانية»^٢ وغيرها من المصطلحات التي لا تصادفها في أمهات كتب التصوف، والتي يجوز أن تكون قد شاعت في أواسط الحركات الصوفية المتأخرة.

٣ - أهمية الرسالة

إن معظم ما ورد في هذه الرسالة من أفكار قد بحثه السهروردي بشيء من التفصيل في كتبه العقائدية، خاصة في كتابي «التلويحات اللوحية والعرشية» و«اللمحات». إلا أن ما يميز المحتوى الفكري في الرسالة هو هذا المزج الفريد لعقائد ونظريات طبيعية وفلسفية ودينية مختلفة وحدثت بينها ثقافة الرجل الواسعة وقدرته الخارقة على الجمع والتأليف. فهو يزاوج فيها مثلاً بين الدين والفلسفة، والعلم والتصوف، ويقرب بين الفكرين اليوناني والشرقي، ويربط

١. أنظر: مادة «النسخ» في كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، بيروت: ١٩٦٦، ج ٦، ص ١٣٧٧.

٢. عبد الرزاق الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق محمد كامل إبراهيم جعفر، القاهرة: ١٩٨١، ص ٥٠، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٧، ١٦٤.

بين علم الأسباب والأفعال الخارقة للعادة، ويأخذ بالمتعارف الظاهر من آيات القرآن في الوقت الذي يقرأ فيه هذه الآيات وكأنها لم تنزل إلا في شأنه فقط .
والملفت هنا أن المطالع للرسالة لا يشعر بأن التقريب فيها بين الحقائق المتقابلة، والظواهر المتعارضة أمر مصطنع تظل فيه هذه الحقائق والظواهر متناكرة متضادة، بل على العكس فهي تظهر مؤتلفة متداخلة تؤدي إلى فلسفة ينبغي ألا توصف بأنها انتقائية تليفية لم توفق إلى الابتكار، بل أصيلة لها شخصيتها وخصائصها الذاتية .

ومهما يكن فإن الرسالة بما تحتويه من فلسفة وعلم وتصوف ودين تتجه بمخزونها الفكري، باستثناء الجانب الصوفي من هذا المخزون، وجهة المشائية الإسلامية التي تقترب من أفلاطون قدر المسافة التي تقترب فيها من أرسطو، هذه المشائية التي كان انحرافها، أحياناً كثيرة، عند الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) قبل السهروردي، عن تعاليم المعلم الأول، سبباً رئيسياً في نقد ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) لمثلها في المشرق العربي، وذلك في معرض رده على الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ودفاعه عن الفلاسفة .

٤ - المخطوطات

أ) رموز المخطوطات

جرى الاعتماد في تحقيق الرسالة على ثلاث مخطوطات وصفحتين تزمان الفصل الثالث وبعض جمل الفصل الرابع من الرسالة .
وقد أشرنا إلى المخطوطات المعتمدة بالرموز الآتية :

- م : مخطوطة اسطنبول، راغب ؛ (٦) ١٤٨٠ ، (٧٣٤ هـ / ٤-١٣٣٣ م) .
ت : مخطوطة اسطنبول ، سراي أحمد الثالث ، (٧) ٣٢١٧ ، (٨٦٥ هـ / ١٤٦٠ م) .

١ . أنظر : النص ص ٨٥ .

ج : مخطوطة المتحف البريطاني ، إضافة : (٢٣) ٤٠٣ ، ٢ : add (القرن العاشر الهجري) .

أ : مخطوطة تهران ، كلية الآداب ، مجموعة ١٥٩ ش ٨ .

ب) وصف المخطوطات

م : إسطنبول ، راغب ، ١٤٨٠ .

تضم هذه المجموعة ستة عشر عملاً من أعمال السهروردي . منها ما هو من أعماله الكبرى « كحكمة الإشراف » و « التلوينات اللوحية والعرشية » و « المقاومات » و « اللمحات » ، ومنها ما هو من أعماله الصغرى ورسائله « كالألواح العمادية » و « هياكل النور » و « مقامات الصوفية » و « لغت موران »^٢ و « صفيري سيمرغ »^٣ .

وتتألف المجموعة من ٣٣١ ورقة بمقاس (٢٤ × ١٥ سم) يقع فيها نص « مقامات الصوفية » بين الورقة ٢٠٣b والورقة ٢٠٩a . أما معدل الأسطر في الصفحة الواحدة فيبلغ ٣٣ سطرًا ، والكلمات في السطر الواحد ٢٠ كلمة خالية تقريبًا من النقط المميزة للحروف المتشابهة بالرسم ومن علامات الإعراب . ويرد في هوامش المخطوطة بعض الكلمات أو العبارات التي أضافها الناسخ بعد أن فطن إلى سقوطها سهوًا من متن النص .

وقد نسخ المجموعة بدر النسوي الخرساني الذي قضى في العمل على إنجازها أربع سنوات متتالية ، بدءًا بالسنة ٧٣١هـ / ١٣٣١م وانتهاءً بالسنة ٧٣٥هـ / ١٣٣٤م . وفي أواسط رجب من السنة ٧٣٤هـ / ٤-١٣٣٣م تم نسخ « مقامات الصوفية » في نظامية بغداد بخط تعليق صعب . وإن في اشتغالنا سابقًا بنص من مجموعة النسوي هذه هو نص

١ . H. Ritter: «Philologica IX», *Der Islam*, (1939), pp. 76, 77.

٢ . أي لغة النمل .

٣ . السيمرغ هو ، عند المتصوفة ، طائر أسطوري رفيع القدر ، عظيم الجمال ، دائم الاحتجاب ، لا يلقي بظله إلا في قلوب العرفاء ، وذلك عندما يتجه هؤلاء بنظرهم إلى الداخل قاطعين كل علاقة هم بالعالم الخارجي .

«اللمحات» الذي نشرناه عام ١٩٦٩، ووقفنا على صحة هذا النص بالقياس الى النصوص المعتمدة الباقية، ما يؤكد أن بدرًا النَّسَوِي كان عالمًا متمكنًا من العلوم الثلاثة: المنطق، الطبيعيات، والإلهيات، واقفًا بدقة على المصطلحات الجارية في هذه العلوم، مهتمًا أكثر ما يكون بإنشاء نص خال من الأخطاء المعنوية. زد على ذلك أن الأستاذ هنري كوربان، عند تحقيقه لكتب إنسهروردي المضمَّنة مجموعتيه: *Opera Metaphysica et Mystica I, II* قد أخذ بصحة النصوص التي كتبها النَّسَوِي، ولم يُخف، بالتالي، إعجابه به فدعاه «بالعالم الخرساني» إقرارًا بعلمه. وتقديرًا لأمانته^٢. ولنا فيما يذكره هذا الناسخ في آخر رسالة «الغربة الغربية» من أنه عند اشتغاله بنسخها قد «قابل وصحح على قدر الإمكان»^٣ ما يدلنا على رصانته العلمية. ونتيجة لاهتمامه الكبير بتنزيه نصوصه عن الغلط لم يجد من وقته متسعًا لترتيب هذه النصوص ترتيبًا جماليًا مريحًا.

ت : إسطنبول، سراي أحمد الثالث، ٣٢١٧^٤.

تحتوي هذه المجموعة أربعة عشر مؤلفًا من مؤلفات السهروردي، أولها «التلويحات اللوحية والعرشية» وآخرها «الواردات والتقديسات». وتتألف المجموعة من ٢٤٣ ورقة بمقاس (٢٥، ٦ × ١٤، ٢ سم)، وهي منسوخة بخض تعليق جميل واضح دون الإشارة الى اسم ناسخها. ولكن يبدو من الأخطاء الواردة في متن بعض نصوصها «كاللمحات» و«مقامات الصوفية» أن الناسخ لم يكن يهدف الى إنشاء نصوص صحيحة لأعمال السهروردي بقدر ما كان اهتمامه منصبًا على إخراج هذه النصوص في شكل كتابي رائع.

وتقع رسالة «مقامات الصوفية» في وسط المجموعة بين الورقة ١٩٧ b والورقة ٢٠٨ a. أما مسطرتها فتبلغ ٢١ سطرًا وكلماتها في السطر الواحد ١٥

١. صدر في بيروت عن «دار النهار للنشر».

٢. *Opera...* I, p. LXVII.

٣. H. Corbin: *Opera...* II, p. 94.

٤. «Philologica IX», (1939), pp. 80, 81.

كلمة تقريباً تخلو جميعها من الحركات وإن كانت تحفل بالنقط في قسم كبير منها. ويحدد ريتز تاريخ نسخ المجموعة بما فيها «مقامات الصوفية» بسنة ٨٦٥هـ/١٤٦٠م دون أن يظهر في المخطوطة أي تاريخ يدل على ذلك. ويبدو أن ريتز و كوربان قد أخطأ الهدف عندما ذهبا إلى أنه من المحتمل أن تكون هذه المجموعة منقولة عن المجموعة راغب ١٤٨٠، المتضمنة المخطوطة م من هذا التحقيق، وذلك لأن الأخطاء والمشابهاة المشتركة بين نصي «اللمحات» و «مقامات الصوفية» في المجموعتين المذكورتين قليلة لا تسمح لنا بالقول إن الواحدة منقولة عن الأخرى. فالمثال الذي اعتمده ناسخ مجموعة سراي أحمد الثالث ٣٢١٧ هو بالتأكيد مجموعة أقل علمية ودقة في نقل فلسفة السهروردي من مجموعة راغب المذكورة.

ج : المتحف البريطاني، إضافة : ٢، ٤٠٣ : add^٤

ترجع هذه المخطوطة إلى القرن العاشر الهجري، وهي تقع بين الصفحة ٢٣٠ و ٢٤٧ ق من مجموعة تضم عدداً من المخطوطات. والنسخة هذه مكتوبة بخط تعليق واضح دون الإشارة إلى ناسخها. وتضم كل صفحة منها ٢١ سطراً، والسطر الواحد ١٢ كلمة تقريباً. والنص منقوط إلا أنه خال من علامات الإعراب، وتتضمن هوامش صفحاته الأولى كتابات هي إيراد لما سقط سهواً من النص أو تصحيح لما ورد فيه خطأ. إلا أن العديد من كلمات النص وجمله ومقاطععه ظل غير مذكور. أهم ما فات الناسخ ذكره، وقد أشرنا إليه في هوامش التحقيق، يقع في كل من الفصل الثاني والثالث والرابع والسادس عشر والخامس والعشرين من الرسالة.

١ . v. «Philologica IX», (1939), p. 81 .

٢ . v. Opera..., I, p. LXXIV n. 120 .

٣ . فهي في «اللمحات» بعدد ١٢٩ فقط (أنظر: اللمحات، المقدمة الإنكليزية، ص

(XXVII).

٤ . أنظر: معهد إحياء المخطوطات العربية، فهرس المخطوطات المنصورة، تصنيف فؤاد السيد،

ج ١، القاهرة: ١٩٥٤، ص ١٩٣.

أ : تهران ، كلية الآداب ، مجموعة ١٥٩ ش ٨ .

الصفحتان من مجموعة للأستاذ حكمت وهبها مع عدد من المخطوطات الأخرى الى كلية الآداب في تهران . يسمي الناسخ الرسالة التي اختار منها للكتابة الفصل الثالث وبعض جمل الفصل الرابع « بكلمة التصوف » . والصفحتان مكتوبتان بخط نسخي واضح ، تضم الأولى ٢٣ سطرًا والثانية ٨ أسطر ، ويحوي كل سطر ٢٠ كلمة تقريبًا .

النص

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم لك العباداة والتسبيح والأذكار والتقديس، واليك القربات، ومنك البركات، إنك واهب الحياة. فصل^٢ على ملائكتك المقرئين وأنبيائك المرسلين وأهل طاعتك أجمعين، واخصص^٣ سيدنا^١ محمداً وآله بالتحيات^٤ والصلوات. وبعد، فإن الصداقة التي تأكدت^٦ بيننا ألزمتني إسعافك^٧ في تحرير كلمات مومئة إلى الحقائق، شارحة لمقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم، وما استرجحوها^٨ إليه من المعارف وعلم القلب والروحانيات وما فوقها وما دونها. وثبت ما يفتقر إلى البراهين على سرد مضبوط، ونسق مطبوع، من غير كثير تتبع لاصطلاحات أصحاب^٩ الحقيقة في العلوم البرهانية. فبادرت إلى إجابتك

١. م: + الحمد لله محمد رسول الله صلى الله عليه؛ ج: + عونك يا للطف الحمد لله محمد رسول الله.

٢. ت: ج: صل.

٣. ج: خصص.

٤. ج: + وصاحبنا.

٥. ج: بأفضل التحيات.

٦. تأكدت: ساقطة من ج.

٧. ج: إسعافه.

٨. م: ت: استرجوا.

٩. م: ت: الاصطلاحات لأصحاب.

١٠. يشير السهروردي في مواضع كثيرة من كتبه إلى أنه لم ينتفت إلى المشهور من العنوم البرهانية، ولم يتناول تعاليم المشائين المسلمين إلا لغاية التنقيح والتعديل. والواقع أنه في مؤلفاته العقائدية الكبرى، باستثناء «حكمة الإشراق»، يدير المباحث، في مجملها، على الطريقة المشائية. ويحاول فيها أن يفسر التعاليم الأرسطوطاليسية تفسيراً ينسجم مع موقفه الإشراقي. فهو مثلاً، بعد أن يستفيض في الكلام على المقولات، يصرح بأنها ليست من وضع المعلم الأول بل هي مأخوذة من أرخوضس

وَقَرَّبْتُ مَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْأَصْطِلَاحُ إِلَى فِهْمِكَ، نَازِلًا إِلَى مَقْدَارِ " قَوْلِكَ .
وَيُعَذِّرُنِي أَبْنَاءُ الْحَقِيقَةِ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْفَاضِ بِإِزَاءِ مَعَانِي خَصَصْنَاهَا هَهُنَا " ، فَإِنْ
مَقْصِدُ وَاحِدٍ .

فصل

أَوَّلُ مَا أُوصِيكَ بِهِ تَقْوَى اللَّهِ ^۳ . فَمَا خَابَ مِنْ آبِ إِلَيْهِ وَمَا تَعَطَّلَ مِنْ

مُسْتَعْرَبِيٍّ مَدَى لَا يَحْصُرُ عَدَدُهُ فِي عَشْرِ (أَنْظُرْ: الْمَشَوِّحَاتُ فِي ۱ . Opera ص ۱۲) . غَيْرَ أَنَّا نَمْنَحُ
فِي سَائِرِ عَرَضِهِ مَسْئَلِيَّةً لِإِسْلَامِيَّةٍ نَقَدَ صَرِيحًا تَعَالِيمَهَا لَا يَحْصُرُ فَقَطْ فِي نَصْحِ أَبْنَاءِ الْحِكْمَةِ بِتَرْكِ النَّظَرِ
وَالْمَعْنَى وَتَوْجُّهِهِ إِلَى الْعَمُودِ بِإِنْ هُمْ يُرَدُّونَ أَنْ يَسْعَوْا إِلَى الْحَقِيقَةِ الْخَالِصَةِ (أَنْظُرْ: الْمَقَاوِمَاتُ فِي
Opera ص ۱۶۸) . بَلْ إِنَّ نَقْدَهُ هَذَا يَقُودُ عَلَى تَقْنِيدِ عَمِّي دَقِيقٍ مَبْدُوحٍ فَنَّهُ الْمُنْفَسِفَةُ الَّتِي تَدْعِي
بِإِسْرَافِ قَوَاعِدِ مَعْنَى الْأَوَّلِ .

فَمَنْ كَلَّمَ عَلَى الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ بِشِيرِ السُّهْرُورِيِّ أَيْ رَأَى الْمَشَائِيحَ الَّذِينَ يَعْرِفُونَ الْجَوْهَرَ بِأَنَّهُ
مَوْجُودٌ لَا فِي مَوْضُوعٍ ، وَالْعَرَضُ بِأَنَّهُ الْمَوْجُودُ فِي مَوْضُوعٍ ، وَالْمَوْضُوعُ بِأَنَّهُ الْمَحَلُّ الْمُسْتَعْنَى عَنْ
حَلِّهِ . وَالْجَوْهَرُ لَيْسَ فِي مَحَلٍّ يَسْتَعْنَى عَنْهُ الْمَحَلُّ ، وَالْعَرَضُ هُوَ فِي مَحَلٍّ يَسْتَعْنَى عَنْهُ الْمَحَلُّ . نَظَرٌ كَانَ
جَوْهَرًا حَمَلًا بِالْعَرَضِ الْمُتَعاقِبَةِ عَلَيْهِ (أَنْظُرْ: الْمَشَارِعُ وَالْمَضَارِحَاتُ ، ص ۲۲) . وَلَكِنْ السُّهْرُورِيُّ
لَا يَنْفَكُ مِنْ هَذَا تَعْرِيفِ الْمَشَائِيحِ لِلْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ مَوْجُودٍ مُؤَيَّدٍ ، بِمَا يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ أَجْزَاءَ الْأَعْرَاضِ هِيَ
نَقْدُ جَوْهَرٍ وَأَنَّهَا لَيْسَتْ فِي مَحَلٍّ يَسْتَعْنَى عَنْهَا الْمَحَلُّ ، كَمَا يَدْعِي الْمَشَائِيحُ . وَتَفْصِيلُ ذَلِكَ أَنَّ لَفْظَةَ
جُزْءٍ فِي تَعْرِيفِ الْعَرَضِ بِأَنَّهُ الْمَوْجُودُ فِي مَوْضُوعٍ لَا كَجُزْءٍ مِنْهُ ، لَيْسَ إِضَافَةٌ إِلَى مَحَلٍّ كَمَا تَضَافُ
تَكْنِيْفَاتٌ وَصُنُفَاتٌ عَلَى الْمَوَادِّ ، بَلْ هِيَ - أَيْ لَفْظَةُ - جُزْءٌ - تَدْخُلُ فِي ضَيْعَةِ الْمَحَلِّ عَلَى أَنَّهَا مِنْ
جَوْهَرٍ مَكُونٍ لَا عَلَى أَنَّهَا مِنْ مَقُولَاتِهِ الَّتِي الْمُتَعاقِبَةُ عَلَيْهِ . فَالْعَفَّةُ لِلْعَدَالَةِ لَيْسَتْ عَرَضًا مَوْجُودًا فِي
عَدَلَةٍ لَا كَجُزْءٍ مِنْهَا بَلْ كَجُزْءٍ مِنْهَا ، فَهِيَ إِذَنْ جَوْهَرٌ جُزْئِيٌّ . وَالْأَرْبَعَةُ لِعَدَدِيَّةٍ لَيْسَتْ عَرَضًا
مَوْجُودًا فِي عَدَدٍ لَا كَجُزْءٍ مِنْهُ ، بَلْ كَجُزْءٍ مِنْهُ ، فَهِيَ إِذَنْ جَوْهَرٌ جُزْئِيٌّ . وَبِهَذَا يَبِينُ نَا
السُّهْرُورِيُّ أَنَّ الْمَوْجُودَ فِي شَيْءٍ لَا كَجُزْءٍ مِنْهُ « أَيْ الْعَرَضُ ، هُوَ « الْمَوْجُودُ فِي شَيْءٍ كَجُزْءٍ مِنْهُ » أَيْ
الْجَوْهَرُ . وَهَكَذَا يَنْتَهِي الْفَرْقُ بَيْنَ الْعَرَضِ وَالْجَوْهَرِ إِذَا بَصَحَ الْعَرَضُ جَوْهَرًا . وَفِي هَذَا نَقْضُ صَرِيحِ
تَعَالِيمِ أَرْسَطُوٍّ وَسَرَاخِجِ مِنَ الْفَلَّاسِفَةِ الْمُسْلِمِينَ (أَنْظُرْ: الْمَقَاوِمَاتُ ، ص ۱۳۰ ، ۱۳۱) .

هَذِهِ مَسْأَلَةٌ مِنْ مَسَائِلَ كَثِيرَةٍ يَتَعَرَّضُ فِيهَا السُّهْرُورِيُّ لِقَوَاعِدِ الْمَشَائِيحِ بِالنَّقْدِ وَالتَّجْرِيحِ ، وَلَكِنْ
بِرُوحٍ بَرَهَانِيَّةٍ لَا يَجُورُهَا الدَّلِيلُ . وَإِنْ مَا يَذْكَرُهُ ، فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ وَفِي غَيْرِهَا مِنْ مَوْلَفَاتِهِ ، مِنْ أَنَّهُ لَا يَبْغِي
التَّرْوَدَ كَثِيرًا بِاصْطِلَاحَاتِ أَصْحَابِ الْحَقِيقَةِ فِي الْعُلُومِ الْبَرَهَانِيَّةِ ، عِنْدَ سَرْدِ فِلْسَفَتِهِ ، لَيْسَ بِالْأَمْرِ الْمُوَيَّدِ
وَالْفَعْلِ . فَهِيَ حَتَّى فِي دَعْوَتِهِ إِلَى الْأَحْذِ بَعْلَمِ الْقَلْبِ وَالرُّوحَانِيَّاتِ لَا يَقَلُّلُ مِنْ اسْتِعْمَالِ الْمَوَازِينِ الْمُنْطَقِيَّةِ
وَالْأَدَلَّةِ الْبَرَهَانِيَّةِ الَّتِي تَدْخُلُهُ حَظِيرَةُ الْمُتَصَوِّفَةِ حِجَاجِيًّا بَارِعًا وَنَاقِدًا مَتَمَهَّرًا بِأَسَالِيبِ أَهْلِ النَّظَرِ مِنَ
الْفَلَّاسِفَةِ .

۱۱ . ح : قدر .

۱۲ . ح : بها .

۱۳ . ح : عز وجل .

129883

توكل عليه . إحفظ الشريعة^{١٤} فإنها سوط الله سبحانه وتعالى^{١٥} ، بها يسوق عباده الى رضوانه . كل دعوى لم تشهد بها^{١٦} شواهد^{١٧} الكتاب والسنة ، فهو من تفاريع العبث وشعب^{١٨} الرفث . من لم يعتصم^{١٩} بجبل القرآن غوى وهوى في غيابة جب الهوى . ألم تعلم أنه كما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك قصرت عن إعطاء حق إرشادك؟ بل هو « الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى »^{٢٠} . قدرته أوجدتك ، وكلمته أرشدتك . لا يلعبن بك اختلاف العبارات ، فإنه إذا بُعث ما في القبور ، وحضر البشر في عرصة الله تعالى يوم القيامة ، لعل من كل ألف تسع مائة وتسعاً وتسعين يبتعثون^{٢١} من أجدانهم ، وهم قتلى من العبارات ، ذبائح بسيف الإشارات ، وعليهم دماؤها^{٢٢} وجراحها ، غفلوا عن المعاني فضيعوا المباني .

الحقيقة شمس واحدة لا تعدد بتعدد مظاهرها من البروج . المدينة واحدة ، والدروب كثيرة ، والطرق غير يسيرة^{٢٣} . صُم عن الشهوات صوماً ينقطع باستهلال^{٢٤} هلال موتك ، وورود عيدك^{٢٥} بقدمك على مُبدئك ومعيدك . صلِّ لربك والليل مظلم فيستره بك بتحير حواسك ، ويخوفك بهمس أنفاسك ، فيلزمك^{٢٦} ، حينئذ^{٢٧} ، الالتجاء^{٢٨} الى نور الأنوار . قف على باب الملكوت وقل : يا قيوم الملكوت ، الظلام أحاط بي ، وحيات^{٢٩} الهوى

١٤ . ج : شريعته .

١٥ . سبحانه وتعالى : ساقطة من ج .

١٦ . ج : يشهد بها .

١٧ . م ؛ ت : شواهدا .

١٨ . م : شغب .

١٩ . م : يستعصم .

٢٠ . سورة طه : ٥٠ .

٢١ . ج : يبعثون .

٢٢ . ج : دماءهم .

٢٣ . ج : عسيرة .

٢٤ . م : باستهلاك .

٢٥ . ج : وعيدك .

٢٦ . م : فيكركمك .

٢٧ . م ؛ ت ؛ ج : ح .

٢٨ . م ؛ ت : بالالتجاء .

٢٩ . ج : الشهوات لسعتني وتماسيح الهوى قصدتني وعقارب الدنيا لزعنتني .

قصدتني ، وعقاربُ الدنيا لسعتني ، وتماسيحُ الشهوات لدغتني وتركتني^{٣٠} بين
 خصومي غريباً^{٣١} . يا أرحمَ علي من أبوي ، أنقذني وخلصني^{٣٢} من
 سخطك^{٣٣} . أدعوك يا رب بأين المذنبين ، أدعوك يا رب بتأوه المجرمين ،
 أناديك يا رب نداء غريق في بحر الطبيعة ، هالك في مهمّة الشبهات^{٣٤} . ها أنا
 مطروح على باب كبريائك . أحسن من لطفك رد الفقير^{٣٥} خائباً؟ أيليق
 بجودك طردُ الكئيب قانطاً؟ كل عبد إذا استجار بمولاه أجاره . فما لعبدك^{٣٦}
 قد استجار فلا تجيره؟ أسيرٌ على الباب واقف^{٣٧} يشكو من جيران سوء . لكل
 أسير قوم يرحمونه . فما لأسيرك^{٣٨} لا ترحم عليه بنظر منك؟ عبيد الآثمين في
 فرح ونيل ، إذا لاذوا بمواليهم أحسن مواليهم اليهم . فما لعبدك الملتجئ
 بحجاب جبروتك فلا تلتفت^{٣٩} إليه بجذبة من جذبات نورك . أفرجع عبيد
 الآثمين في فرح ونيل^{٤٠} ، وعبدك يرجع خائباً عن^{٤١} نورك منتكس الرأس
 بينهم^{٤٢} ؟ فهلا يقول^{٤٣} عبيد^{٤٤} الآثمين : ويل لك^{٤٥} ، لم ينظر اليك مولاك .
 ويل لك^{٤٦} ، سعدنا وشقيت ووصلنا وبقيت . ويل لك ، هذه عطايا موالينا ،
 فأين عطية مولاك؟

سبحانك ربّ الجبروت ، أنت سُوح قدّوس ، ربُّ الملائكة والروح ،

- ٣٠ . ج : فتركتني .
 ٣١ . ج : + وحيداً .
 ٣٢ . ت : ج : حاصني .
 ٣٣ . ج : عن سخطك : ساقطة من ج .
 ٣٤ . ج : مهمة الشهوات .
 ٣٥ . ج : خائفاً .
 ٣٦ . ج : لعبدك .
 ٣٧ . ج : واقف : ساقطة من ج .
 ٣٨ . ج : بال أسيرك .
 ٣٩ . ت : تلتفته .
 ٤٠ . ج : مسرورين .
 ٤١ . ج : من .
 ٤٢ . ج : فيهم .
 ٤٣ . ت : يقوله ؛ ج : يقولون .
 ٤٤ . ج : عبدة .
 ٤٥ . ج : + ما بالك .
 ٤٦ . ج : ويل لك : ساقطة من ج .

أذقني حلاوة أنوارك^{٤٧} ، وأهلني لمعرفة أسرارك . اللهم^{٤٨} ، كم من عبد آبقٍ ألمَّ به مرض ، فطرده الناس ولم يرضوا بمجاورته ، فحملوه وطرحوه على باب مولاه . فبينما^{٤٩} هو^{٥٠} ينوح على نفسه إذ أشرف عليه صاحبه فرحم غربته وذلته فقال : يا عبد سوء هربت عني ثم عدت إلي حين لا^{٥١} يقبلك غيري فعفوت عنك . إلهي ، أنا العبد الآبقُ ، حل بي مرض المعاصي . ها أنا ساقط^{٥٢} على بابك^{٥٣} على ظمأ . فما بال مريضك لا تعالجه وطمأن لطفك لا تسقيه شربة من زلال عفوك ؟

يا من قذف نوره^{٥٤} في هويّات السابقين ، وتجلّى بجلاله على أرواح السائرين ، وانطمس^{٥٥} في عظمته البابُ الناظرين . اجعلني من المشتاقين اليك ، العالمين بلطائفك ، يا ربَّ العجائب ، وصاحبَ^{٥٦} العظام ، ومبدعَ المناهيات ، وموجدَ الأنبيات ومُنزِلَ البركات ومُظهرَ الخيرات ، اجعلنا من المخلصين الشاكرين الذاكرين الذين رضوا بقضائك ، وصبروا على بلائك . إنك أنت الحي القيوم ، ذو الحول العظيم ، والأبدي المتين ، الغفور الرحيم .

فصل

لَمَّا التَمَسْتَ مِنِّي ذَكَرَ حُدُودَ هَذِهِ الْأُمُورِ ، فَأَنْبَهَكَ عَلَى أَشْيَاءَ لَا بَدَّ لَهَا مِنْهَا .

إِعْلَمْ أَنَّ إِدْرَاكَكَ الشَّيْءِ هُوَ حَصُولُ صُورَتِهِ فِيكَ^{٥٧} . فَإِنَّ الشَّيْءَ إِذَا عَلِمْتَهُ

٤٧ . ج : + أنوارك .

٤٨ . ج : إلهي .

٤٩ . ج : فيينا .

٥٠ . هو : ساقطة من ج .

٥١ . ج : لا .

٥٢ . ج : مطروح .

٥٣ . ج : باب كبريائك .

٥٤ . م : روحه .

٥٥ . ج : والتمس .

٥٦ . م : صاحب .

٥٧ . يفرق السهروردي والإشراقيون بين نوعين من العلم : العلم الصوري والعلم الحضورى . فالأول علم مجرد اختص به الفلاسفة ، وهو عبارة عن حصول صورة أو أثر للمدرك في النفس . والصورة الحاصلة إما أن تكون صورة لجزئي واقع في الأعيان ، فيكون الإدراك ، عندئذ ، إدراكاً لجزئي

إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالته قبل إدراكك وبعده، هذا محال. وإن حصل منه^{٥٨} أثر فيك إن لم يطابقه فما علمته كما^{٥٩} هو، فلا بدّ من المطابقة. فالأثر الذي فيك إنما هو صورته، وهذه الصورة إن طابقت الكثيرين سُميت كلية واللفظ الدال عليها كلياً كمفهوم الإنسان المطابق لزيد وعمرو وغيرهما. وكل صورة لا يمكن مطابقتها للكثيرين^{٦٠} كمفهوم زيد وهذا الإنسان فهو جزئي.

والحقيقة تنقسم إلى بسيطة، وهي التي لا جزء لها في العقل كمفهوم الوحدة، وإلى غير بسيطة، وهي التي لها جزء^{٦١} كالحَيوان فإنه مركّب من

من الجزئيات، وما أن تكون صورة كلية مترعة من الجزئيات الخارجية يطلق عليها السهروردي إسم صورة ما بعد كثرة، فيكون الإدراك، عندئذ، كلياً (أنظر: المشارع والمطارحات، ص ٣٣٢). ما لعلم الحضورى فهو علم الحكماء الإشراقين تنبه إليه أصحابه عندما كاشف أرسطو به رئيسهم السهروردي في الحتم قوله: «وإذا دريت أنها (أي النفس) تدرك لا بأثر مطابق ولا بصورة فاعلم أن انعقل هو حضور الشيء للذات المنجدة عن المادة» (أنظر: التلويحات، ص ٧١، ٧٢). فالعلم الحضورى، إذن، ليس عبارة عن تمثيل صورة المدرك في النفس، بل عن حضور المدرك فيها حضوراً إشراقياً. وبكلمة أخرى ينبغي ألا يفهم هذا الحضور على أنه انطباع صورى في النفس، بل حلول للشيء في ذات المعرفة بشكل إشراق نوري حى. فتنتفى، عندئذ، الفوارق بين الذات والموضوع، وتصبح الذات هي العقل والعقل والمعقول.

وكما أن تحريد الصور عن المادة يستوجب الفكر والروية، فإن حضور الشيء في النفس حضوراً إنسانياً شهودياً يستدعى تحرداً لنفس تاماً عن العلائق المادية. فصدر الدين شيرازي (ملا صدرا) (ت ١٠٥٠ هـ) يشير في مقدمة «الأسفار الأربعة» إلى أنه بمداومته على الرياضات الروحية وتوحيده وانقطاعه عن العالم توصل إلى معرفة الكثير من الأسرار الإلهية التي لم يكن ليدركها من طريق الدليل العقلي. وإنما كان حل انغلاق من هذه الأسرار يرجع عنده، في الدرجة الأولى، إلى تلك المعرفة الحضورية التي يظهر فيها الشيء للذات وكأنه جزء من اجزائها وبعض من حقيقتها. (v. H. Corbin: «La Place de Mollā Šadrā Shirāzi dans la Philosophie Iranienne», *Studia Islamica* XVIII, Paris: MCMXIII, p. 93. «شرح الآلء المنظمة في علم المنطق والميزان، تهران: ١٣٤٧ هـ، ص ٧). والسهروردي، في هذه الرسالة، قد لزم جماعة المشائين عندما جعل المعرفة عبارة عن مطابقة بصورة الذهبية لموضوعها في الخارج دون أن يشير، خلافاً لما يذكره في كتبه الرئيسية، إلى أن المعرفة الحقة هي المعرفة الإشراقية الحضورية.

٥٨. مه: ساقطة من ج.

٥٩. ت: مما.

٦٠. ج: لكثيرين.

٦١. ج: أجزاء.

الجسم والأمر الذي يوجب حياته . فأحدهما الجزء العام والآخر الجزء الخاص وحقيقته مركبة منهما^{٦٢} . والجزء يتقدم تعقله على تعقل الحقيقة تقدماً عقلياً كما للجسم على الحيوانية^{٦٣} .

اللازم التام للماهية ما لا يمكن رفعه عنها في الوجود ولا في الوهم كزوايا^{٦٤} المثلث . فإن فاعلاً لو أراد فعل مثلث دون زوايا ثلاثة لا يمكنه لأنه محال . والزوايا مع هذه النسب^{٦٥} غير^{٦٦} داخلة في حقيقة المثلث ، فإنه لا بد وأن يتحقق المثلث أولاً حتى يكون له زواياه^{٦٧} . كل ما يلزم للماهية^{٦٨} في موضع لذاتها يلزمها في جميع المواضع . وما يكون لازماً للماهية بخصوصيتها^{٦٩} لا يلزم أن يطرد فيما يشاركها في أمر عام . فحرارة النار لخصوص حقيقتها لا لجرميتها حتى يكون كل جرم حاراً . ونحن إذا حكمنا على كل واحد من جزئيات^{٧٠} شيء ، فإنما نحكم بما يلزم للماهية^{٧١} لذاتها لا بناءً على استقراء الأشخاص . والاستقراء هو الحكم على كلي بناءً على مشاهدة كثير من جزئياته ، وهو ضعيف إذ ربما يخالف حكم ما لم يُعهد حكم ما عُهد . والكلي لا يوجد في الأعيان فإن الموجود في العين حصل له هويّة لا إمكان للشركة فيها . والكلي ما لا يمتنع فيه^{٧٢} الشركة لذاته . ولا يُتصور تعدد الكلي إلا مع لواحق زائدة على الماهية ، إذ لا بدّ من الفارق^{٧٣} بين الشئين^{٧٤} ، ولا يقع الافتراق بما به الاشتراك .

٦٢ . ج : منها .

٦٣ . يلتزم السهروردي هنا برأي أرسطو الذي يؤكد أن الجوهر هو الموجود الجزئي في أجناس النبات والحيوان والإنسان ، وهو يتقدم زمنياً ومنطقياً على الجوهر الثاني أي على الحقيقة الكلية التي ينضوي تحتها الجوهر الجزئي .

٦٤ . ج : + الثلث .

٦٥ . النسب : ساقطة من ج .

٦٦ . ج : ليست .

٦٧ . ج : زوايا .

٦٨ . ج : الماهية .

٦٩ . ج : بخصوصها .

٧٠ . جزئيات شيء... مشاهدة كثير من : ساقطة من ج .

٧١ . ت : ماهية .

٧٢ . ج : فيها .

٧٣ . ج : الفارق .

٧٤ . ج : شئين .

وكل شيء حلّ في غيره على وجه يكون شائعاً فيه بكلية لا كالماء في الكوز سميناه ههنا بالهيئة وما هي فيه محله . كل شيء لا يُتصور حلوله في غيره بالكلية خصّصناه ههنا باسم الجوهر . كل جوهر يمكن فيه تقدير طول وعرض وعمق فهو جسم . والأجسام كلها لما تشاركت في الجسمية وهي مفترقة^{٧٥} فافتراقها بالهيئة . والجسم لا ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم ، إذ لو كان له جزء غير منقسم لكان الواحد المحقوب بالهيئة^{٧٦} إن حجب بينها عن التماس فقد لاقى كل واحد منها شيء غير ما لقيه^{٧٧} الآخر فانقسم ما لا ينقسم ، وهو محال . وإن لم^{٧٨} يُحجب فلقى كل واحد من الستة كل الوسط وكل الآخر ، وهو التداخل المحال ، ولا يبقى في العالم حجم لتداخل الأطراف في الوسائط .

الهيئة لا تنتقل من جسم الى الآخر فتستبد^{٧٩} بالحركة فيما بينهما ، فيلزمها طول وعرض وعمق لاستقلالها بالجهات فصارت جسماً وكانت هيئة ، هذا محال .

الجسم يجب أن يتناهى ، وكذا كل عدد موجود آحاده معا مع ترتيب^{٨٠} . فإن الامتداد الغير المتناهي ، والصفات^{٨١} المترتبة الغير المتناهية ، والعلل والمعلولات لو أمكنت كان لنا أن نحذف عشرة أفرع أو عشرة أعداد من وسط السلسلة المترتبة الغير المتناهية ، ونوصل بين طرفي المحذوف فنأخذه دون المحذوف سلسلة ومعه أخرى ، ونطبق بالعقل^{٨٢} بين السلسلتين . فلا بدّ من التفاوت وإلا^{٨٣} يستوي الزائد مع الناقص ، وهو ممتنع قطعاً . والتفاوت لا يقع في الوسط للموصل^{٨٤} المذكور فيقع في الطرف . فالناقص تناهى والزائد زاد عليه

-
- ٧٥ . ج : متفرقة .
 ٧٦ . ج : المحذوف بالسته .
 ٧٧ . ج : لقيته . المقصود : شيء (هو) غير .
 ٧٨ . ت : + لم .
 ٧٩ . ج : فتستقل .
 ٨٠ . ج : + ما .
 ٨١ . ج : أو الصفات .
 ٨٢ . ج : في العقل .
 ٨٣ . وإلا يستوي . . . والتفاوت : ساقطة من ج .
 ٨٤ . ج : الموصل .

بالمتناهي ، وما زاد بمتناه فهو متناه . أمّا إذا اجتمعت الآحاد دون الترتيب أو الترتيب دون اجتماع الآحاد فلا يلزم النهاية .

والجسم يلزمه لضرورة النهاية الشكل والمقدار^{٨٥} . ولو لزمه ذاك للماهية الجرمية لاستوى مقادير الأجرام^{٨٦} وتمائل أشكالها حتى مقدار الكل والجزء وشكلهما ، وذلك ممتنع . فلا بدّ من مميّز^{٨٧} يقيدها المقدار والشكل^{٨٨} والهيئة ، ولا يكون جرمًا وإلا عاد الكلام إليه . فيتعين^{٨٩} أن يكون المقيد خارجًا عن الأجسام والأجسام متعددة فيحتاج الى مخصصات لها ، ولو اقتضتها ماهية الجرمية لاتفقت . فلا بدّ فيها أيضًا من مقيد ليس بجسم ولا جسماني ، وهذا يدلّك على وجود الصانع .

والحركات مختلفة بالجهات ، والجهات مختلفة ولها وجود إذ لا تقع الحركة والإشارة الى العدم . فلا^{٩٠} يُتصور أن يكون ما منه الجهة منقسمًا ، إذ لو انقسم لوقعت الإشارة والحركة في العدم ، وهو محال . فمحدد الجهة ليس من جسمين فصاعدًا ، وإلا فيمكن^{٩١} ائتلافها وانقسامها فينقسم ما منه الجهة^{٩٢} ، وهو محال . وليس المحدد بجرم واحد قاصر على طرف ، فإنه لا يتحدد به إلا طرف^{٩٣} واحد ، وكل امتداد له طرفان . ولا تختلف الجهات بجسم واحد متشابه الأجزاء ، إذ لا أولوية لعلوية بعض منه^{٩٤} وسُفلية الأخرى ، فينبغي أن يكون بجرم واحد لا من حيث هو واحد ، بل يكون محيطًا يُحدّد القرب منه بالمحيط والبعد بالمركز . والمحدد^{٩٥} لا ينخرق أجزاءه لما

٨٥ . ج : شكل ومقدار .

٨٦ . ج : الأجزاء .

٨٧ . مميز : ساقطة من ج .

٨٨ . ج : + والجزء .

٨٩ . ج : فتعين .

٩٠ . ج : ولا .

٩١ . ج : يمكن .

٩٢ . الجهة : ساقطة من م ؛ ت .

٩٣ . ج : إلا طرف .

٩٤ . منه : ساقطة من ج .

٩٥ . م ؛ ت : فالمحدد .

قلنا، فلا تتحرك هي على الاستقامة ولا ينمو^{٩٦}، وإلا يلزم أن يكون وراءه جهة فلا يكون هو المحدد، وهو محال، فهو^{٩٧} يتحرك على الوسط. وما يتحرك على الاستقامة إن كان بخصوصية يقتضي الحركة عن الوسط فيلزمه الحرارة أو إلى الوسط فيلزمه البرودة. والذي يقبل الانقسام والتشكّل وتركه بسهولة فهو الرطب، والذي يقبل ذلك بصعوبة فهو يابس. فحصلت أربعة أقسام: حار يابس وهو^{٩٨} النار، وحار رطب وهو^{٩٩} الهواء، وبارد رطب هو الماء، وبارد يابس هو الأرض وهو في المركز. والمركز هو الأسفل والمحيط منه العلو في جميع الجهات.

واعلم أنك لما شاهدت صيرورة الماء بالحرارة هواء، فإن كان بطل الماء بجميع أجزائه وحصل الهواء فما صار أحدهما الآخر، وإن بقي الماء بحاله في حالة الهوائية فيكون الشيء ماء وهواء في حالة واحدة، وذلك محال. فإذا صيرورة الماء هواء هو أن يكون الجوهر الذي فيه صورة المائية زالت عنه وحصلت فيه صورة الهوائية. وذلك المحل يسمى بالهيولى^{١٠٠}، وهي أحد جزئي الجسم وامتداد ما جزؤه^{١٠١} الآخر إذ لا يُعقل الجسم إلا بامتداد وحامله^{١٠٢}. والعناصر هيولاها^{١٠٣} مشتركة. وترى صيرورة الهواء ماء مما ترَكَّب^{١٠٤} الزجاجات التي فيها^{١٠٥} الجهد والطاسات المكبوبة عليه من

-
- ٩٦ . ج : هو .
 ٩٧ . ج : فلا .
 ٩٨ . ج : هو .
 ٩٩ . ج : هو .
 ١٠٠ . ج : أو .
 ١٠١ . ج : الهيولى .
 ١٠٢ . ج : جزء .
 ١٠٣ . وحامله : ساقطة من ج .
 ١٠٤ . ج : وهيولاها .
 ١٠٥ . أي : مما علا .
 ١٠٦ . ج : فيه .

القطرات، وليس ذلك لرشح البارد، فإن الحار أولى بالرشح ولم نعهد^{١٧} ذلك. والهواء ينقلب ناراً^{١٨} على ما رأيت من حال النفاخات^{١٩}. والسحاب إنما هو لتكاثف الأبخرة أو^{٢٠} الهواء. فإذا تمَّ البَرْدُ فينزل مطراً إن لم يشتد البَرْدُ الذي يصيرها ثلجاً، وهو على ما نرى في الحمامات من صعود الأبخرة وتكاثفها ببرد^{٢١} ونزولها ماء.

وكل جسم له مكان يميل إليه بخصوصية. والمكان هو السطح الباطن للجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجرم المحوي. فإن المكان من شرطه أن يكون فيه الجرم ويجوز أن ينتقل عنه ولا يجتمع فيه ذو إمكان^{٢٢}، ويختلف بالجهات. والمحدد إن لم يمتلئ من الأجسام فيحصل للعدم الذي هو حشوة مقدار له نصف وثلث، وهو محال؛ أو يفرض مقادير قائمة لا في الجسم^{٢٣}، وهو ممتنع، إذ المقدار لو استغنى عن المحل ما افتقر من جزئيات حقيقته إليه شيء كما هو ظاهر، والى كرية^{٢٤} وما معه اشير في الكتاب الإلهي حيث قيل في السماء «وَمَا^{٢٥} لَهَا مِنْ فُرُوجٍ»^{٢٦}، إذ غير الكري يلزمه الزاوية والفرجة. وهذه الأربعة يحصل من امتزاجها المواليد الثلاثة: المعادن والنبات والحيوان. وقد سمعت من الكتاب أن الباري تعالى «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ»^{٢٧} أو «مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ»^{٢٨}، وكونه من الطين يوجب أن يكون من ماء وتراب، وصلصالته وصوبه^{٢٩} للهوائية والحمائية للنارية.

١٠٧. ج : + منه .
 ١٠٨. م ؛ ت : + وماء .
 ١٠٩. أنظر: السهروردي: اللمحات، ص ١٠٩ .
 ١١٠. ج : و .
 ١١١. ج : لبرد .
 ١١٢. ج : مكان .
 ١١٣. ج : جسم .
 ١١٤. ج : + المحدد .
 ١١٥. ج : ما .
 ١١٦. المقصود بالكتاب الإلهي القرآن الكريم، وبما قيل في السماء وفروجها بالآية: «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ» (سورة ق: ٦) .
 ١١٧. سورة الرحمن: ١٤ .
 ١١٨. سورة الحجر: ٢٦، ٢٨، ٣٣ .
 ١١٩. ج : أي صوته .

فصل

أنت لا تغيب عن ذاتك وتغفل عن أعضائك وهيئاتك^{١٢٠} وجميع أجزاء البدن. فمنها ما شاهدت بقاء المدرك من ذاتك^{١٢١} دونها^{١٢٢}، مثل اليد والرجل ونحوهما. ومنها ما لا تعرفها إلا بمقايسة أو^{١٢٣} تشريح، ولا يخطر ببالك إلا بعد حين. فذاتك معقولة لك دون أجزاء بدنك وهيئاتها. فلو كان شيء منها جزء ذاتك فما عقلت ذاتك^{١٢٤} دونه، إذ لا يُعقل الشيء دون جزئه، فأنت غير هذه الأشياء^{١٢٥}.

مرة أخرى نقول: عقلت الجسم المطلق الواقع بمعنى واحد على أجسام كثيرة مختلفة المقادير والأوضاع، فلو كانت صورته في جرم أو بعض هيئاته متقررة فيه لزمها وضع خاص ومقدار لضرورة المحل فما طابقت المختلفات^{١٢٥}، فلما طابقت فليست بمنطبعة^{١٢٦} فيها. فمحلها منك ذات^{١٢٧} ليست بجرم ولا هيئة فيه، ولا يشار إليها لتبريها عن عوالم^{١٢٨} الجهات.

مرة أخرى نقول: أدركت الواحد المطلق وهو شيء ما لا ينقسم أصلاً. فلو كانت صورته في جرم أو هيئة فانقسم بالضرورة لانقسام محله، فما كنت عقلت الواحد الغير المنقسم أصلاً، فلما عقلت فالعاقل فيك بريء عن الأبعاد ولوازمها، وسماه^{١٢٩} الحكيم النفس الناطقة والصوفية السر والروح والكلمة

١٢٠. ج : أ : وهيئاتها.

١٢١. ج : أ : نوعك.

١٢٢. أ : ومنها.

١٢٣. أ : و.

١٢٤. أنظر: براهين السهروردي على وجود النفس في «اللمحة الرابعة» من «المورد الرابع» من «العلم الثاني» من كتاب «اللمحات»، ص ١١٦ - ١١٩.

١٢٥. ج : أ : + منها.

١٢٦. أ : بمنطبقة.

١٢٧. أ : ليس.

١٢٨. أ : عالم.

١٢٩. أ : وسمائها.

والقلب . فشرح ^{١٣٠} الكلمة ^{١٣١} أنها ذات ليست بجرم ولا بجرمية ^{١٣٢} قائمة لا في محل ، مدرّكة ، لها التصرف في الجرم .

١٣٠ . ج : فشرح .

١٣١ . إن لفظه « كلمة » تدل في التقليد الصوفي على صورة معلومة من الأعيان الثابتة في علم الله . وقد أخرجت كلمة « كُنْ » الإلهية هذه الصورة الداخلة تحت الإيجاد من مكانها في علم الله الى وجود متحقق خارج هذا العلم . ويذهب الشيخ صدر الدين القنوي (ت ٦٧١هـ) الى اعتبار جميع الموجودات كلمات إلهية ، وذلك بعد أن « صبغها الحق بنوره الوجودي الذاتي » (أنظر : كشاف إصطلاحات الفنون ، ج ٥ ، بيروت : ١٩٦٦ ، ص ١٢٦٨ ، ١٢٦٩) . ولكن أي الموجودات تُدعى كلمات إلهية ؟ هل الجواهر المفارقة وحدها ، أم الظواهر المحسوسة في عالم الطبيعة أيضاً ؟ يقصر ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) « الكلمات » في شرحه للآية : « قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا » على المعاني والحقائق والأعيان والأرواح . وعليه ، ف « الْكَلِمُ الطَّيِّبُ » الذي يتحدث عنه الله في كتابه هي أرواح العباد الظاهرة . وروح عيسى « كلمة » إلهية تقبلتها مريم . والأنبياء والأولياء « كلمات » إلهية تجلت فيهم فكانت حقائقهم دون أن تكون أعراضهم . أما « الكلمة » المعرفة بأل فهي الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية ، وهي عين الوجود .

ولما كانت « كلمات » الله لا تنفذ وجب أن لا تقتصر على العقول المفارقة وحدها ، والتي يسميها السهروردي « كلمات كبرى » ، أو على الملائكة المحركة للأفلاك ، وهي « كلمات الله الوسطى » ، بل تشمل أرواح العباد ، وجميع الصور الحيوانية والنباتية والمعدنية المتعاقبة على الهيولى والمشكلة لها . وتدعى هذه « الكلمات » « صغرى » لكونها ناشئة عن « الكبرى » . وهي التي قصد إليها تعالى بقوله : « لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي » (أنظر : مقدمة كتاب « اللوحات » ، ص ٤٣ ، ٤٤) . ويفسر ابن عربي « البحر » في الآية بأنه بحر الهيولى القابلة للصور . وهو بحر متناه لا يفي « بكلمات » الله لأنها غير متناهية « وَلَوْ جِئْنَا (بمثل البحر) مَدَدًا » (أنظر : ابن عربي : تفسير القرآن الكريم ، المجلد الأول ، بيروت : ١٩٦٨ ، ص ٧٧٩) .

أما عن علاقة « الكلمة » بالجسم ، أي الصورة بالهيولى ، فيرى بعض المتصوفة ، وعلى رأسهم ابن عربي ، أنها العلاقة المعية نفسها التي يقول بها المشاؤون المسلمون . « فالكلمة » والجسم الذي تحل فيه يُسَوِّيان معاً بالنفخ الروحي . فلا تسبق « الكلمة » المادة في الزمان . إنهما وُجدا في الواقع معاً ، وإن كانت « الكلمة » تسبق المادة في الفكر لكونها ، من الناحية الميتافيزيقية ، موجودة مع الله منذ الأزل . وفي هذا القول نأي ظاهر عن عقيدة فئة من المتصوفة أمثال ابن عطاء (ت ٣٠٩ أو ٣١١هـ) الذي يقطع بأن الله خلق الأرواح قبل الأجساد . ويختج على ذلك بالعبارة القرآنية : « وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ » فيفسرها بأنها تعني الأرواح ، ويقول تعالى : « ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ » ويفسرها بأنها تعني الأجساد . وهذا الرأي ملازم لمفهوم الدين من قضية تشكل الأجساد العرضية الفانية بأرواح أزلية خالدة (أنظر : الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة : ١٩٦٠ ، ص ٦٨) .

١٣٢ . أ : جرمية .

والكلمة لا توجد قبل البدن، فإنها إن وُجدت قبله فإما أن تتكرر دون مميز، وهو محال. ولا مميّز قبل البدن من الأفعال والانفعالات والإدراكات وهي من ^{١٣٣} نوع واحد. ولازم الحقيقة الواحدة إما ^{١٣٤} أن يتفق في أعدادها وإما أن يتحد. فإن كانت واحدة ودبرت جميع الأبدان، فلجميع أنائية ^{١٣٥} واحدة، وكان ما علم واحد معلوماً لغيره وكذا مشتهاه، وليس كذا. وإن انقسمت بعد الوحدة فهي جرمية، وقد عرفت استحالة هذه ^{١٣٦} الشواهد. ومما يدل ^{١٣٧} على عدم جرمية الكلمة من الكتاب قوله ^{١٣٨}: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ

١٣٣. من : ساقطة من أ.

١٣٤. إما أن : ساقطة من ج ؛ أ.

١٣٥. ج ؛ أ : أنائية. نعتد هنا قراءة كوربان «أنائية» لكون الكلمة مثبتة في نسخة من نسخ شرح قطب الدين شيرازي (ت ٧١٠هـ) لكتاب «حكمة الإشراف» للسهروردي. ويذكر كوربان أن النص الوارد فيه لفظة «أنائية» منقول من نسخة قرئت على السهروردي (أنظر: المشارع والمطارحات، ص ٤٠٣ هامش ١٣؛ وحكمة الإشراف، ص ١١١ هامش ٦). وينبغي هنا ألا نحمل لفظة «الأنائية» على أنها تشير الى معنى خاص في فلسفة السهروردي، كما تشير لفظة «الأنية» في فلسفة ابن سينا. «فالأنية»، وتقابلها كلمة signatio في مصطلح الأكويني (ت ١٢٧٤م)، تعبر عن الماهية الخاصة لموجود جزئي. أما ما يدل على الماهية المشتركة في الموجود الجزئي فهو غير صالح «للأنية». وقد نعتب عن ذلك بالقول: الإنسانية في زيد تدل على ماهيته، واللون والطول فيه يدلان على «أنيته» (أنظر: ابن سينا: الشفاء، المنطق (المدخل)، تحقيق قنواتي، الخضير والأهواني، القاهرة: ١٩٥٢، ص ٢٩، ٣٨، ٤٤، ٤٥، ٤٦؛ وإلهيات، ج ٢، تحقيق موسى، دنيا وزايد، القاهرة: ١٩٦٠، ص ٣٤٤، ٣٤٦). و«الأنية» كما يمثلها ماسينيون هي سطح الهوية الظاهر والحقيقة الفردية للشيء من خارج، ولا تُكوّن على الإطلاق حقيقته من داخل. (v. A-M. Goichon: *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sinā*, Paris: 1937, p. 40 n.3).

وقد أحسنت الأنسة غواشون في بحثها العميق في مدلول «الأنية» عندما حللت المضمون الفلسفي هذه اللفظة بمقارنتها بالألفاظ: الشئية، الحقيقة، الهوية، والماهية. (أنظر: *La Distinction...* p. 48) أما كلمة «أنائية» فيستعملها السهروردي في مؤلفاته كنسبة مصدرية الى «أنا» ضمير المتكلم، كما تُستعمل «الهدية» كنسبة الى «هذا»، و«الهوية» الى «هو». ولم يجد السهروردي بدأ من تفضيل صيغة «الأنائية» على «الأنانية» لكي لا يتوهم القارئ أن المقصود «بالأنانية» الأثرة وحب الذات، لا الحقيقة بطريق الإضافة.

ولأن «الأنائية» لا تحمل أكثر من معنى النسبة المصدرية الى «أنا»، كانت لفظة «égoité» أو عبارة «subjectivité personnelle» أفضل ترجمة لها.

١٣٦. أ : هذا.

١٣٧. ج : مما دل ؛ أ : بما دل.

١٣٨. ج : + تعالى ؛ قوله : ساقطة من أ.

أَرْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً^{١٣٩} . وقوله تعالى: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ»^{١٤٠} . وقوله^{١٤١}: «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ»^{١٤٢} . وقوله: «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ»^{١٤٣} . وقوله: «وَاللَّهِ الْمَصِيرُ»^{١٤٤} . وقوله^{١٤٥}: «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ»^{١٤٦} . وقوله: «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ»^{١٤٧} . وقوله: «دَنَا فَتَدَلَّى»^{١٤٨} ، وغير ذلك مما لا ينحصر .

وغير متصور حضور ذي الأبعاد الجرمية وهيئاتها^{١٤٩} عند الله^{١٥٠} أو^{١٥١} ملاقاته . ومن السنة قول صاحب الشريعة صلوات الله^{١٥٢} وسلامه^{١٥٣} عليه: «أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي»^{١٥٤} . وقوله عند وفاته: «الرَّفِيقُ

١٣٩ . سورة الفجر: ٢٧ ، ٢٨ .

١٤٠ . سورة المعارج: ٤ .

١٤١ . ج: + تعالى .

١٤٢ . سورة القمر: ٥٥ .

١٤٣ . سورة الأحزاب: ٤٤ .

١٤٤ . سورة المائدة: ١٨ ؛ أ: «وَاللَّهُ الْمَصِيرُ» سورة آل عمران: ٢٨ .

١٤٥ . أ: و .

١٤٦ . سورة القيامة: ٣٠ ؛ «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ»: ساقطة من ج .

١٤٧ . سورة القيامة: ١٢ ؛ وقوله: «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ»: ساقطة من ج .

١٤٨ . سورة النجم: ٨ ؛ وقوله: ساقطة من ج .

١٤٩ . م ؛ ت: هيئاتها .

١٥٠ . ج ؛ أ: + تعالى .

١٥١ . أ: و .

١٥٢ . أ: صلى الله عليه وآله وسلم .

١٥٣ . وسلامه: ساقطة من ج .

١٥٤ . ج: وعند .

١٥٥ . يورد السهروردي هذا الحديث أيضًا في «رسالة في اعتقاد الحكماء» في Opera... II ، ص ٢٦٧ ، عندما يحاول إثبات أن النفس الناطقة هي عبارة عن «جوهر عقلي وحداني» ، وأنها ليست بجسم عنصري مركب . ويذهب أبو نصر السراج (ت ٣٧٨هـ) في «اللمع» إلى أن هذا الحديث لا تظال معانيه العقول ، ولا تقف على حقيقته الفهوم . فالنبي المخصوص بالعلم الإلهي دون غيره من الخلق «لم يُخبر عن الذي أطعمه وسقاه» . وقد شاء هو نفسه أن ينبه إلى سعة علمه وتجاوزه عنه سائر البشر ، وذلك في قوله: «ولو تعلمون ما أعلم...» (أنظر: السراج: اللمع ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة: ١٩٦٠ ، ص ١٥٩ ، ١٦٠) .

ويبدو أن السهروردي ، كجميع الراسخين في العلم الإلهي من عرفاء الأمة ، قد انكشف له المعنى البعيد للحديث ، فأدرك أن «الطعام والسقيا» اللذين قدما للرسول هما روحيان لا ماديان ، بدليل أن الحديث المذكور في هذا النص و«في اعتقاد الحكماء» ، جاء في معرض إثبات المؤلف أن الحضور عند الله لا يعقل أن يكون حضورًا جرميًا ، بل حضور وحداني متبرئ عن الجسمية وأبعادها .

الأعلى»^{١٥٦}. وسئل بعض المشايخ من أهل التصوف عن الصوفي فقال: «مَنْ كَانَ مَعَ اللَّهِ بِلاَ مَكَانٍ»^{١٥٧}. وقول^{١٥٨} الجنيد^{١٥٩}، رحمه الله^{١٦٠}، حين^{١٦١} سئل عن الحقيقة:

وَعَنِّي لِي مِنْ قَلْبِي وَعَنِّيَتْ كَمَا غَنِّي
وَكُنَّا حَيْثُ مَا كَانُوا وَكَانُوا حَيْثُ مَا كُنَّا^{١٦٢}

١٥٦. رُوي عن عائشة وأبي بكر أن النبي كان يردد هذه العبارة كلما كان يفيق من غشية الموت في ساعاته الأخيرة. فقد سمعته عائشة يقول، وقد شخص بصره نحو سقف البيت: «اللهم في الرفيق الأعلى» و«ألنهم أغفر لي وارحمي وألحقي بالرفيق» و«الرفيق الأعلى... الرفيق الأعلى». وسمعه أبو بكر يقول، بعد أن رأى مقعده من الجنة: «إلى الله، وإلى سيدة المنتهى، ثم إلى جنة المأوى، والفردوس الأعلى، والكأس الأوفى، والرفيق الأعلى، والحظ والعيش المهنا» (أنظر: صحيح البخاري: ج ٦، القاهرة: ص ١٢، ١٣؛ ج ٨، ص ٩٣، ٩٤؛ وأبا طالب المكي: قوت القلوب، ج ١، القاهرة: ١٩٦١، ص ٤٥٨؛ والغزالي: إحياء علوم الدين، ج ٤، القاهرة: لا. ت، ص ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢).

ويذهب بعض المتصوفة كعفيف الدين التلمساني (ت ٦٩٠هـ) في شرحه على «مواقف» النيفري (ت ٣٥٤هـ) إلى تفسير عبارة الرسول، وهو على فراش الموت، بأنها تعني الموت الجسدي فقط. فالرسول، عند اختياره «الرفيق الأعلى»، كان، في رأي التلمساني، يتحدث بيقين من اتحد بالذات الإلهية، وأصبح هو أنوafd على «الرفيق الأعلى» و«الرفيق الأعلى» في آن معاً. (v. R. A. Nicholson: *The Mystics of Islam*, London: 1963, pp. 164, 165).

١٥٧. ينقل السهروردي في «رسالة في اعتقاد الحكماء» ص ٢٦٧ هذا القول عن بعض مشايخ الصوفية ليدل به على أن النفس الناطقة ليست بجسم كي تتميز. والعبارة، كما يذكر القشيري (ت ٤٦٥هـ)، هي لابن الجلاء. فقد حاول أن يشرح فيها معنى الصوفي عندما سئل عن ذلك بقوله: «ليس نعرفه في شرط العلم، ولكن نعرف فقيراً مجرداً من الأسباب، كان مع الله تعالى بلا مكان، ولا يمنعه الحق سبحانه من علم كل مكان» (أنظر: الرسالة القشيرية، القاهرة: ١٩٦٦، ص ٢١٩).
١٥٨. أ: وقال.

١٥٩. أبو القاسم الجنيد بن محمد متصوف مشهور، وهو فارسي الأصل عراقي المولد والمنشأ. كان أبوه يبيع الزجاج فلقب بالقواريري. درس الفقه على أبي ثور (ت ٢٤٠هـ) وهو من الفقهاء المبرزين في علوم الدين. وأخذ الطريقة عن خاله سري السقطي (ت ٢٥٧هـ) وعن الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ). وكان أستاذه في التصوف دون منازع محمد بن علي القصاب (ت ٢٧٥هـ). توفي الجنيد سنة ٢٩٧هـ.

١٦٠. الجنيد رحمه الله: ساقطة من أ.

١٦١. ت: حتى.

١٦٢. يورد الجنيد هذين البيتين إجابة عن سؤال يتعلق بحقيقة التوحيد. والتوحيد عنده هو خلع النفس البشرية لكدوراتها المادية والعودة إلى الحال التي كانت لها قبل تلبسها بالجسد. وهذا ما يشير إليه بقوله: «والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد إلى أوله، أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون».

وقول أبي طالب المكي^{١٦٣} في حق أستاذه الحسن بن سالم^{١٦٤} «إِنَّهُ طَوَى عَنْهُ الْمَكَانَ»^{١٦٥}، وفي حق النبي عليه السلام^{١٦٦} إذا لبسه لبسه رفع عنه الكون في المكان^{١٦٧}. وقال الحلاج^{١٦٨} في «الطواسين» أيضاً في حق النبي عليه

والبيتان المذكوران يدلان، في مفهوم الجنيد، على أن معنى التوحيد هو في عودة الفرع إلى الأصل، أي استغراق العابد في المعبود. وواضح أن هذه النظرة إلى التوحيد لا ترقى بحال إلى مفهوم القرآن والسنة لهذه المسألة، بدليل أن سائل الجنيد بعد سماعه البيتين أخذته الدهشة من عدم استشهاد هذا الأخير بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الدالة على المعنى الحقيقي للتوحيد، فقال مستغرباً: «أَهْلَكَ الْقُرْآنُ وَالْأَخْبَارُ؟» فقال الجنيد: «لا، ولكن الموحد يأخذ أعلى التوحيد من أدنى الخطاب وأيسره». وعنى بذلك أن باستطاعة الموحد أن يستدل على وحدانية الخالق بكل كلام يعبر تعبيراً حقيقياً عن هذه الوحدانية، حتى ولو لم يكن مأخوذاً من كتاب الله وأحاديث رسوله (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٢٣٥).

١٦٣. أبو طالب المكي (ت ٣٨٦هـ) متكلم وأصولي بارز. أَرخ للتصوف في كتاب أسماه: «قوت القلوب». وقد نحا فيه منحى مختلفاً عن منحى أبي نصر السراج في «اللمع» والقشيري في «الرسالة». فلم يضمّنهُ الكثير من أقوال الصوفيين الغريبة، بل مال ببحثه إلى التفسير والتحليل، وحاول، بكثير من المهارة العلمية، أن يرجع التصوف إلى مبادئ الإسلام وتعاليمه، كما وردت في القرآن والسنة، وكما علمها المؤمنون الأول من الزهاد الوعاظ، أمثال الحسن البصري (ت ١١٠هـ). ويبدو أن الغزالي الذي يرقى بتصوفه إلى الزهد الإسلامي مبتعداً بذلك عن التصوف الحلوي، قد أولى كتاب «قوت القلوب» عناية فائقة، فتأثر مباحثه واقتبس العديد من أفكاره ونظائره، واعتبر أبا طالب المكي إلى جانب الحارث المحاسبي من أفضل من أعاد تصحيح النظرة إلى التصوف الإسلامي، وذلك في العودة بمبادئه وأصوله إلى تعاليم الدين وفروعه.

١٦٤. أبو الحسن أحمد بن سالم (ت ٣٦٠هـ) عالم ديني مشهور. أخذ التصوف عن والده أبي عبدالله محمد بن أحمد بن سالم (ت ٢٩٧هـ) تلميذ سهل بن عبدالله التستري (ت ٢٨٣هـ). أنشأ والده، بعد وقوفه على الطرائق الصوفية المختلفة، فرقة دعاها بالسلمية. وكان مذهبها مزيجاً من علم الكلام والتصوف تلتقي فيه أحوال الصوفيين مبادئ الأصوليين. وقد شاعت السلمية في البصرة على يد مؤسسها ومن بعده على يد ابنه أبي الحسن أحمد الذي مكن لها وجمع حولها المؤيدين بفضل موقفه المعادي لأفكار أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ) الغريبة عن الإسلام (أنظر: السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة، القاهرة: ١٩٥٣، ص ٢٠٨ سطر ٢١).

١٦٥. لأنه بجوهره ليس جسماً بل نفساً لا يتصور وجودها في العالم المقداري.

١٦٦. ج: صلعم؛ أ: صلى الله عليه وآله وسلم.

١٦٧. إذا لبسه لبسه رفع عنه الكون في المكان... عليه السلام: ساقطة من ج.

١٦٨. ولد الحسين بن منصور الحلاج في مدينة البيضاء بفارس سنة ٢٤٤هـ. ونشأ في واسط بالعراق. لزم في أول عهده سهلاً بن عبدالله التستري. ثم انضم إلى حلقة عمرو بن عثمان المكي (ت ٢٩١ أو ٢٩٧هـ)، كما أنه صحب الجنيد وأبا الحسين النوري (ت ٢٩٥هـ). وقد رده معظم المشايخ ولم يكملوا تعهدهم له بسبب غرابة طباعه ومعتقداته. إلا أنه لقي من بعضهم تأييداً دام حتى موته كالتأييد الذي منحه إياه المتصوف أبو العباس بن عطاء. دخل الحلاج السجن بتهمة المروق في موقفه الفكرية والسياسية. وبعد أن قضى فيه حوالي تسع سنوات حُكِمَ عليه بالموت صلباً سنة ٣٠٩هـ.

السلام^{١٦٩} : «إِنَّهُ غَمَضَ الْعَيْنَ عَنِ الْأَيْنِ»^{١٧٠} . ويستحيل على الجرم وهيئته
وذي المكان أن يرفع عنه المكان أو يغمض عن الأين^{١٧١} . وقول الحلاج^{١٧٢} :
«تَبَيَّنَ ذَاتِي حَيْثُ لَا أَيْنَ»^{١٧٣} . وقول بعضهم^{١٧٤} : «طَلَبْتُ ذَاتِي فِي الْكَوْنَيْنِ

١٦٩ . أن صلى الله عليه وآله وسلم .

١٧٠ . عدوة جرم من قوله : «وَعَابَ عَنِ الثَّقَلَيْنِ ، وَغَمَضَ الْعَيْنَ عَنِ الْأَيْنِ ، حَتَّى لَمْ يَبْقَ لَهُ
رَيْبٌ وَلَا مَيْبٌ» (نظر : كتاب الطوائف ، تحقيق ل . ماسينيون ، باريس : ١٩١٣ ، ص ١٨ ، ١٩) .

١٧١ . ويستحيل على الجرم . . . يغمض عن الأين : ساقطة من أ .

١٧٢ . ح : - - - - -

١٧٣ . نقول نفس التصريح الثاني من البيت :

فَلَسْ دَأْبُ عَيْ حَيْثُ كُنْتُ أَرَى فَقَدْ تَبَيَّنَ ذَاتِي حَيْثُ لَا أَيْنَ

(نظر : كتاب أخبار الحلاج ، تحقيق ل . ماسينيون وبي . كراوس ، باريس : ١٩٣٦ ، ص ٧٦) .
وله أيضًا في المعنى نفسه :

رَأَيْتُ رَأْيِي عَيْنَ قَلْبٍ فَقُلْتُ « مَنْ أَنْتَ ؟ » قَالَ « أَنْتَ ! »
فَلَسْ لِلْأَيْنِ مَثَلُ أَيْنَ وَلَيْسَ أَيْنَ بِحَيْثُ أَنْتَ

(نظر : كتاب الطوائف ، ص ٣١) .

١٧٤ . عُتِبَ الظن أن صاحب هذا القول هو أبو يزيد البسطامي . إلا أن عدم ذكر السهروردي
لاسمه يبقى بعض الشك على صحة نسبته إليه ، خاصة وأن القول لم يرد ، على الإطلاق ، في كتب
التصوف الأساسية ليعزى إلى البسطامي أو غيره من المتصوفين . إلا أن شارح السهروردي صدر الدين
شيرازي يثبت القول إلى أبي يزيد ، بشكل لا يقبل الجدل ، وذلك في كتابه : «الشواهد الربوبية في
إناهج السلوكية» حيث يقول : «وأما أقاويل العرفاء ومتأخذه هذه الأمة الناجية فقال أبو يزيد البسطامي
صنعت ذاتي في الكونين فما وحدتها» . والواقع أن باحثًا كملا صدرا من القرن الحادي عشر
هجري والذي يفصسه عن البسطامي ثمانية قرون ، لا يشكل المصدر الموثوق بالنسبة إلى صحة نسبة
قول السابق إلى أبي يزيد ، إلا إذا كان له ما يبرره من اعتماد على مأخذ ثقة وقريب العهد من صاحب
القول (نظر : صدر الدين شيرازي : الشواهد الربوبية في إناهج السلوكية ، تحقيق سيد جلال الدين
أشتياني ، مشهد : ١٣٤٦ ، ص ٢٢٠) .

فَمَا وَجَدْتُ»^{١٧٥}. وقول الخلاج: «حَسْبُ الْوَاحِدِ»^{١٧٦} إِفْرَادُ الْوَاحِدِ»^{١٧٧}.

١٧٥. يذهب المتصوف بُنَانُ بن محمد الخَمَالِ (ت ٣١٦هـ) إلى أن التخلي عن الكونين «هو من الشروط الأساسية لبلوغ أجل الأحوال الصوفية (انظر: الرسالة القشيرية، ص ٤٠، ٤١). ونقطة «الكونين» تعني، بالنسبة إلى السهروردي، «العالم العنصري» و«العالم الأثيري» أو «العالم السماوي». ويلزم ملا صدرا، في شرحه نضمون هذه النقطة، شيخ الإشراق. إلا أنه بخلافه يسمي العالمين «العنصري» و«الأثيري» بالعالمين «الطبيعي» و«المتالي». وليس في هذا التعديل ما يشير إلى اختلاف في تصور كل من الفيلسوفين لحقيقة هذين العالمين. وما لم يجد الإنسان العارف - وهو وحده باستطاعته أن يتجرد عن الكونين - ذاته لا في «عالم الطبيعة» ولا في «عالم المثال»، وجب أن تكون تلك الذات من انفارقات العقلية البسيطة (انظر: رسالة في اعتقاد الحكماء، ص ٢٦٦؛ والشواهد الربوبية...، ص ٢١٣، ٢٢٠).

١٧٦. ج: الواحد؛ أ: الواحدية.

١٧٧. ج: - له. ترد هذه العبارة للخلاج في ثلاث قراءات مختلفة. الأولى وهي: «حَسْبُ الْوَاحِدِ إِفْرَادُ الْوَاحِدِ»، نقرأها في «اللمع» للسراج مرتين. مرة في معرض كلامه على صفات الواحدين «ص ٣٧٨، ومرة في سياق شرحه «للألفاظ الجارية في كلام الصوفية» ص ٤٢٥، ونطالعها كذلك، مع إضافة الحار والمجرور «له» على آخرها، في شروح ماسينيون على «كتاب الطواسين» ص ١٦٥، وفي نص «كتاب أخبار الخلاج» ص ٣٦؛ والثانية وهي: «حَسْبُ الْوَاحِدِ إِفْرَادُ الْوَاحِدِ»، تقع عليها في «رسالة في اعتقاد الحكماء» ص ٢٦٧؛ والثالثة وهي: «حَسْبُ الْوَاحِدِ إِفْرَادُهُ»، نطالعها في «الشواهد الربوبية...» ص ٢٢١، وفي تعليقات ملا هادي سيزواري (ت ١٢٩٥هـ) على هذا الكتاب، وهي تعليقات متبعة «بالشواهد» في طبعة آشتياني المحققة ص ٦٨٧.

ويذكر لنا مؤرخو التصوف أن الخلاج تنقذ عبارته هذه عندما أخرج من السجن ليقتل. وإذا صححت المناسبة التي قيل فيها هذا القول، كانت القراءات الثلاث نعبارة تؤدي معنى ينطبق، بالرغم من اختلافه، على مقصد قائله وهو يواجه نهاية وشيكة مؤمنة.

إن كلمة «الواحد» في القراءة الأولى، إسم فاعل من «وجد». و«وجد» تعني «صادف» في قاموس الصوفيين. وقد شرح الجنيد الفعل المنجزوم «لم يجد» في الآية: «حتى إذا جاءه لم يجد» شيئا» (سورة النور: ٣٩) «بمعنى يصادفه»، كما أن لفظة «وجد» تعني «لمسك». وقد فسّر بعض المشايخ الفعل المنجزوم «لم يجد» في الآية: «فمن لم يجد» (سورة البقرة: ١٩٦) «بمعنى لمسك». هكذا تصبح كلمة «الواحد» في قول الخلاج دالة على الإنسان الذي «يصادف» «فيمسك». وهو هنا لم يصادف إلا الغم والخزن فمكثهما. ثم إن «الإفراد» و«الإفراد» صفتان لا تنطبقان هنا على المخلوق بل على الخالق. وإذا كان الأمر كذلك، «فانفراد» الواحد معناه تجرد الله في ذاته عن الخادث وعن الماهية. وحيث لا ماهية فلا مادة، وحيث لا مادة فلا غم ولا حزن. وإفراء الواحد «هو تغيب الله العابد أو المتصوف في طبيعته الفردانية المتعالية. وعليه، يصبح معنى القول: «حَسْبُ الْوَاحِدِ إِفْرَادُ الْوَاحِدِ» - له - أن هدف من صادف الغم والخزن فمكثاه هو في أن يتخلص منهما عن طريق تحريد الله له عن الماهية وباقي الأغيار المادية، وذلك بتغيبه فيه وتوحيده به.

أما الاستعاضة بكلمة «الواحد» عن «الواحد» في القراءة الثانية، فبها ما يبررها بالنسبة إلى سياق المعنوي الذي يندرج فيه قول الخلاج. فكما أن لفظة «الواحد» هي الأصح في رواية السراج، لورودها في سياق الحديث عن «صفات الواحدين»، كذلك لفظة «الواحد» هي الأصح في رواية السهروردي، لورودها في سياق حديثه عن «النفس الناطقة» التي هي «جوهر عقلي وحداني». وما كان كوربان ليحرج في قراءة اللفظة، عند تحقيقه «رسالة في اعتقاد الحكماء»، على قراءة السراج وماسينيون لها، لو لم ير أن

وقوله في حق الصوفي: «إِنَّهُ وَحْدَانِيٌّ بِالذَّاتِ ١٧٨ لَا يَقْبَلُ وَلَا يُقْبَلُ» ١٧٩ . وكل جرم منقسم ١٨٠ وكذا هيئاته . والواحد لا ينقسم . وفي ١٨١ كلام أبي يزيد من هذا كثير ، وكلماتهم في ذلك لا ١٨٢ تنحصر .

وللكلمة نسبة إلى القدس وأخرى ١٨٣ إلى البدن . وقد رُتّب للإنسان ونحوه بحواس ١٨٤ خمسة ١٨٥ ظاهرة ١٨٦ وهي ١٨٧ : اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ، وخمسة باطنة : الأول يسمى الحس المشترك وهو ١٨٨ قوة في مقدّم الدماغ تجتمع عندها مثل جميع المحسوسات فيدركها ويدرك بها أن هذا

مثل هذه القراءة لا تؤدي معنى إن هي اعتمدت في المقطع الذي شاء السهروردي أن يبه فيه إلى وحدانية النفس وحلّوها من الجسمية . يقول السهروردي : «... فإن الواحد لا يدركه إلا أمر وحداني ، بل هو أمر وحداني ، كما قال الخلاج في وقت صلبه «حَسْبُ الْوَاحِدِ إِفْرَادُ الْوَاحِدِ لَهُ» وكل ما في عالم الأقسام ليس بواحد . فلا يتصور وجود النفس في عالم الأجسام» (أنظر: رسالة في اعتقاد الحكماء ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٧) .

ويبدو مضاعف كتاب : الشواهد الربوبية... «لما صدرا أن عبارة الخلاج استعملت فيه للغاية نفسها التي استعملت لها في نص السهروردي المشار إليه أعلاه ، وهي بيان روحانية النفس العاقلة وبعدها عن الجسمية . ومن الجائر ، بالنسبة إلى مضمون «المشهد» الوارد فيه قول الخلاج ، اعتماد القراءة الثالثة هنا قول ، وهي : «حَسْبُ الْوَاحِدِ إِفْرَادُهُ» . ويذهب السبزواري في شرحه للعبارة إلى أن الخلاج ، وهو صاحب مقام الوحدة والخلوة ، يرغب في ألا يرى لنفسه ماهية ولا مادة ، لأنه إذا رأى لها ماهية ومادة أضاع إليها الوجود وأثبت ثانياً فيه . لذلك فهو مشوق إلى أن يفرد الله أفراد توحيد ، فيخلي قلبه عن كل الأعيان ، ومنها الماهية والمادة والوجود . وفي هذا شهود أن لا ثاني له ، فترجع نفسه إلى بارئها بعد تبرؤها عن مقامه (أنظر: تعليقات على الشواهد... ، ص ٦٨٧) .

وقد اعتمدنا في هذا النص القراءة الثانية لعبارة الخلاج ، وذلك لانطباقها على المعنى الذي يريد السهروردي إظهاره . وهو المعنى نفسه المذكور في «اعتقاد الحكماء» ، وفي المقطع المثبت في الهامش أعلاه .

١٧٨ . ج : أ : الذات .
١٧٩ . العبارة المذكورة في «رسالة» القشيري ص ٢١٧ . ومعناها أن الصوفي هو الذي يحيا حياة منفردة متوحدة فلا يقبل أحداً من الناس لإنكاره ما هم عليه من أقوال وأفعال ، ولا يقبله أحد من الناس لإنكارهم ما هو عليه من أحوال وشهود .

- ١٨٠ . أ : ينقسم .
١٨١ . ج : في .
١٨٢ . لا : ساقطة من ج .
١٨٣ . ج : والأخرى .
١٨٤ . ج : أ : حواس .
١٨٥ . خمسة : ساقطة من أ .
١٨٦ . أ : + وباطنة .
١٨٧ . وهي : اللمس والذوق والشم... وخزانة لأحكام الوهم سميت حافظه : ساقطة من أ .
١٨٨ . وهو قوة في مقدم... هو هذا الحلو الحاضر : ساقطة من ج .

الأبيض هو هذا الحلو الحاضر. والحس الظاهر منفرد بأحدهما، والحاكم لا بد له من حضور كليهما. وما يُرى من النقط الجواله بسرعة دائرة فإنما^{١٨٩} هي^{١٩٠} لتأدي الصورة من البصر إليها وانضمام الإبصار الحاضر إليها، فإن البصر لا يدرك إلا المقابل، والمقابل نقطة لا غير، فكلما^{١٩١} يرتسم في الحس المشترك يشاهد. والثاني الخيال وهي قوة في آخر التجويف الأول من الدماغ، هي خزانة الحس المشترك لجميع صورهِ. والثالث^{١٩٢} قوة في التجويف الأوسط هي الحاكمة في عجم الحيوانات، وهي التي تدرك في المحسوسات معاني غير محسوسة كإدراك الشاة معنى في الذئب موجبا للهرب فتسمى الوهم. وتخدمه فيها قوة^{١٩٣} بها التركيب والتفصيل، فتركب^{١٩٤} الحيوانات^{١٩٥} من أعضاء^{١٩٦} مختلفة أنواع الحيوان، وتفرق أعضاء حيوان واحد وتنتقل من الشيء الى ضده وشبيهه، وتحاكي المدركات وأحوال المزاج سميت متخيلة، وعند استعمال العقل مفكرة. والخامس^{١٩٧} قوة في التجويف الأخير هي حافظه وخزانة لأحكام الوهم سميت حافظه. وعُرفت^{١٩٨} تغاير هذه^{١٩٩} القوى ببقاء بعضها مع اختلال البعض. وعُرفت مواضعها^{٢٠٠} بلزوم اختلالها من اختلال تلك المواضع. وفي الحيوان قوة محرّكة وله قوة نزوعية باعثة على التحريك، مدعنة للمدركات، ومنها شهوانية جالبة للملائم، وغضبية دافعة للمكروه^{٢٠١}. وفي الحيوان جرم لطيف حار يحصل من لطافة أخلاط^{٢٠٢} مبدأه القلب سماه

١٨٩. فانما: ساقطة من ج.

١٩٠. ج: هو.

١٩١. ج: وكلما.

١٩٢. م؛ ت: الثالث.

١٩٣. وهي الرابعة.

١٩٤. ج: فركب.

١٩٥. ج: الحيوان.

١٩٦. ج: أعضائه.

١٩٧. ج: الخامس.

١٩٨. ج؛ أ: وعرف.

١٩٩. هذه: ساقطة من أ.

٢٠٠. ج: مواضعهما.

٢٠١. وفي الحيوان قوة محرّكة... دافعة للمكروه: ساقطة من أ.

٢٠٢. ج؛ أ: الأخلاط.

الحكماء^{٢٠٣} الروح هو^{٢٠٤} حامل جميع القوى وهو واسطة بين الكلمة والبدن .
فإن عضو الإنسان قد يموت مع بقاء تصرف الكلمة^{٢٠٥} في البدن لسدّة منعت
هذه^{٢٠٦} الروح عن النفوذ إليه ، وهو غير الروح المنسوب الى الله تعالى ، أعني
الكلمة التي فيها قال الله تعالى^{٢٠٧} : « فَأَيُّهَا سَوِيَّتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ
رُوحِي »^{٢٠٨} . وقال^{٢٠٩} تعالى : « وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ^{٢١٠} وَرُوحٌ مِنْهُ »^{٢١١} .

فصل

الجهات العقلية ثلاث : واجب وممتنع وممكن^{٢١٢} . فالواجب ضروري
الوجود ، والممتنع ضروري العدم ، والممكن ما لا ضرورة في وجوده وعدمه .
والممكن يجب بغيره . ويمتنع بغيره^{٢١٣} ، والعلة هي الموجبة وهو ما يجب به
وجود غيره . والممكن لا يصير موجوداً لذاته ، إذ لو اقتضى الوجود لذاته كان
واجباً لا ممكناً ، فلا بدّ له من مرجح للوجود على العدم . والعلة إذا تمت
وجب أن يحصل بها المعلول كانت ذاتاً^{٢١٤} وحدانية أو ذات أجزاء . وكلّ ما
يصير به الشيء علة فله مدخل في العلية كانت إرادة أو وقتاً أو معاوناً أو محلاً
قابلاً أو غيرها . وعدم المعلول يتعلق^{٢١٥} بعدم العلة بجميع أجزائها أو بعضها .
ولا يجوز أن يكون شيئان هما واجباً^{٢١٦} الوجود ، فإنهما إن اشتركا في

٢٠٣ . أ : الحكيم .

٢٠٤ . أ : وهو .

٢٠٥ . ج : + والبدن ، فإن عضو الإنسان قد يموت مع بقاء تصرف الكلمة .

٢٠٦ . أ : هذا .

٢٠٧ . ج : عز وجل .

٢٠٨ . سورة الحجر : ٢٩ .

٢٠٩ . ج : + الله .

٢١٠ . هنا تنتهي الورقتان اللتان تولفان في هذا التحقيق نسخة تهران . وقد رمزنا اليهما بالحرف

أ ، وتضمنان الفصلين السابقين فقط ، الأول بكامله والثاني ناقصاً .

٢١١ . سورة النساء : ١٧١ . وروح منه : ساقطة من ج .

٢١٢ . ج : وممكن وممتنع .

٢١٣ . ج : لغيره .

٢١٤ . ج : ذات .

٢١٥ . ج : متعلق .

٢١٦ . ج : واجبي .

وجوب الوجود فلا بدّ من فارق بينهما فيتوقف ^{٢١٧} وجود أحدهما أو كليهما عليه، وما يُتوقف على شيء فهو ممكن. ولا يُتصور أن يكون شيئان ليس بينهما فرق، فإنهما واحد حينئذ ^{٢١٨}. والأجسام والهيئات ^{٢١٩} كثيرة، وواجب الوجود لا يُتصور إلا واحداً، فهي ممكنة، وجميع الممكنات تحتاج إلى مرجح وهو واجب الوجود سبحانه وتعالى ^{٢٢٠}. وواجب الوجود ليس له جزآن فيتوقف وجوده عليهما فيكون ممكناً. ولا يُتصور أن يكون الجزآن واجبين أيضاً لما قلنا أن لا واجبين. والصفة لا تكون واجبة وإلا لما ^{٢٢١} احتاجت إلى محلها. وواجب الوجود لا يُستكمل بصفة زائدة فيكون ناقصاً ^{٢٢٢}، فوهب الكمال لنفسه. وواهب الكمال أكمل من قابله، فذاته أشرف من ذاته لأنها الفاعلة والقابلة، وهو محال.

وأنت لا تشك في أنك أدركت ذاتك بحيث لا يُتصور الشركة فيها. فلو كانت صورة عقلية لكانت كلية، فإذا إدراكها ^{٢٢٣} ليس بصورة فإدراكها ^{٢٢٤} لذاتها هو أنها ^{٢٢٥} ليست في المحلّ مجردة عن المادة غير غائبة عن ذاتها وما غاب عنها، ولا يمكنها استحضار ذاته ^{٢٢٦} فتستحضر صورته.

وواجب الوجود تعالى عن الصورة وهو مجرد ^{٢٢٧} عن المادة بالكلية ^{٢٢٨} غير غائب عن ذاته وعن لوازم ذاته، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والأرض ^{٢٢٩}. وله الجلال الأرفع والكمال الأعلى. وإدراكه لذاته حياته،

٢١٧. ج: فتوقف.

٢١٨. م؛ ت؛ ج: ح.

٢١٩. ج: والهيئات.

٢٢٠. وتعالى: ساقطة من ج.

٢٢١. ج: ما.

٢٢٢. ج: + في نفسه.

٢٢٣. ج: أدركتها.

٢٢٤. ج: فأدركها.

٢٢٥. ج: + ذات.

٢٢٦. ج: ذاتها.

٢٢٧. ت: مجردة.

٢٢٨. ج: الكلية.

٢٢٩. سورة يونس: ٦١؛ سورة سبأ: ٣.

وقدرته علمه^{٢٣٠} إذ لا يحتاج^{٢٣١} الى تحريك الآلات^{٢٣٢}. نقول كما قال أبو طالب المكي رحمه الله: إن مشيئته قدرته، وما يُدرك بصفة يُدرك^{٢٣٣} بجميع^{٢٣٤}، إذ لا اختلاف^{٢٣٥}، ثم يشير الى الوحدة المطلقة. وقال حكيم العرب^{٢٣٦}، أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب عليه السلام^{٢٣٧}: لا يوصف بالصفات، في كلام له طويل^{٢٣٨}. والعلم لما كان كمالاً للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب التكثر في ذاته، وجب له، إذ لا يمكن عليه شيء فيكون فيه صفة^{٢٣٩} إمكانية.

طريق آخر، واجب الوجود لا يُتصور أن يكون وجوده غير ماهيته، فإن الوجود إذا أضيف الى الماهية يكون عَرَضًا، فلا يجب بذاته وإلا ما احتاج الى الإضافة. ولا يجوز أن تكون الماهية علة لوجود نفسها، إذ العلة لا بد وأن تتقدم على المعلول، فيلزم أن تكون الماهية قبل وجودها موجودة، وهذا محال. والأجسام ليس^{٢٤٠} ماهيتها^{٢٤١} نفس الوجود، فإن الوجود بمعنى واحد يقع على الجوهر والهيئات مع الاختلاف في الحقيقة، فهي ممكنة الوجود.

٢٣٠. ج: وعلمه.

٢٣١. ج: + هو.

٢٣٢. ج: الآلات.

٢٣٣. ج: يدركه.

٢٣٤. ج: + الصفات.

٢٣٥. إشارة الى قول أبي طالب المكي: «لا يضطره - أي الله - التكوين الى الكلام، وكلامه اليه كيف شاء كان، خرائنه في كلمته، وقدرته في مشيئته»، والى قوله: «يدرك - أي الله - الأشياء كلها على اختلاف أوصافها بصفة من صفاته، ثم يدرك بجميع أوصافه ما أدركه بهذه الصفة...» (أنظر: قوت القلوب، ج ٢، ص ١٧٣).

٢٣٦. حكيم العرب: ساقطة من ج.

٢٣٧. ج: صلوات عليه.

٢٣٨. إشارة الى قول الإمام علي (ت ٤٠هـ): «الحمد لله... الذي ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود...» وكال إخلاص له نقي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة. فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار اليه فقد حده...» (أنظر: نهج البلاغة، تحقيق محمد أحمد عاشور ومحمد إبراهيم البناء، القاهرة: لا. ت. ص ٢٥).

٢٣٩. ج: جهة.

٢٤٠. ج: + ليس.

٢٤١. ج: ماهياتها.

وواجب الوجود لا يشارك الأشياء في جزء حتى يفارقه في جزء آخر لوحدته. ولا محل له ولا مقام فلا ضد له باصطلاح الخاصة والعامة، ولا ند له. وقد^{٢٤٢} قال أبو طالب المكي في كتاب «قوت القلوب»: «إن كينونته ماهيته^{٢٤٣}. وفي الحديث ورد في بعض الدعوات «يَا كَانَ يَا كَيَانَ»^{٢٤٤}.

الواحد من جميع الوجوه لا يُتصور أن يوجب ما ليس بواحد من غير واسطة. فإنه لو صدر عنه اثنان من غير واسطة فاقتضاء أحدهما غير^{٢٤٥} اقتضاء الآخر، ففيه جهتان يقتضي باحديهما أحدهما وبالآخرى الآخر، فليس بواحد. وإذا كان الأول موجباً ومرجّحاً لجميع ما سواه والمرجّح دائم فيدوم الترجيح والا تتوقف الممكنات على غيره وليس قبل جميع الممكنات غيره، ولا وقت ولا شرط ولا داعية لتتوقف عليه^{٢٤٦} كما في أفعالنا. ولا يُتصور في العدم حال يكون الأولى به فعل شيء بعد أن لم يكن، وكل ما يسنح له يعود الكلام إليه من إرادة وحال، ولما أمكنك أن تقول: تحرك الإصبع فتحرك الخاتم، ولا تقول: تحرك الخاتم فتحرك الإصبع. فحركة الخاتم تابعة لحركة الإصبع وهي المتقدمة^{٢٤٧} في العقل لا بالزمان، ويسمى نحوه التقدم بالذات، فلو دام^{٢٤٨} المتقدمة دامت المتأخرة.

٢٤٢. ج: و.

٢٤٣. إشارة إلى قول أبي طالب المكي: «وكانت صفاته... قديمة بقدمه، وكائنة موجودة بكونه ووجوده»، وإلى قوله أيضاً: «فصفاته - أي الله - قديمة بقدمه، وكائنة موجودة بكائيته ووجوده» (أنظر: قوت القلوب، ج ٢، ص ١٧٣). وينبغي أن تؤخذ الصفات هنا على أنها الماهية أو الصورة العامة والخاصة التي بها الشيء هو ما هو. وفي «اللمحات» يستعمل السهروردي كلمة «الوجود» محل «الكينونة» للدلالة على الفكرة نفسها، وذلك في قوله: «إن واجب الوجود... وجوده عين ماهيته» و«إن له ماهية إذا وجدت فهي ليست في الموضوع. وليس واجب الوجود كذا، فإن ماهيته وجوده» (أنظر: اللّمحات، ص ١٣٠، ١٣١).

٢٤٤. ج: ما كان باكينان. لم ينسب أبو طالب المكي هذا الدعاء للرسول مباشرة، بل يورده على أنه «روي في اسم الله سبحانه وتعالى الأعظم بأخبار في ذلك مأثورة»، دون أن يعين مصدراً واحداً من هذه الأخبار. وقد ورد الدعاء في الكلمات المنشورة الآتية: «اللهم إني أدعوك باسمك المكنون المخزون... يا دهر يا ديهور يا ديهار... يا كان يا كينان، يا روح يا كائن قبل كل كون، يا كائن بعد كل كون، يا مكنون لكل كون...» (أنظر: قوت القلوب، ج ١، ص ٢٢، ٢٣).

٢٤٥. ج: + ما.

٢٤٦. ج: عليها.

٢٤٧. ج: المقدمة.

٢٤٨. ج: دامت.

فصل

إذا وُجد الممكن الأخصّ يكون الممكن^{٢٤٩} الأشرف قد وُجد من واجب الوجود، وإلا^{٢٥٠} يكون اقتضى بجهته الوجدانية الممكن الأخصّ. فإذا فرض الأشرف فيقتضي فرض^{٢٥١} جهة أشرف مما عليه واجب الوجود، وهو محال. ولما وُجدت الكلمة والماهيات المجردة من الأجرام وتصرفاتها بالكلية^{٢٥٢} فتجب مثلها، وهي العقول باصطلاح الحكماء، والكروبيون والسُرَادِقَات^{٢٥٣} النورية بلغة الصوفية والشريعة^{٢٥٤}.

فصل

والأول الوجداني لما لم يوجب غير واحد، فأول ما يوجبه ليس بجسم، فإن الجسم فيه هيولى وصورة^{٢٥٥} وخصوصيات مختلفة، فلا يصدر عنه بلا واسطة. فأول ما يجب^{٢٥٦} به جوهر عقلي وحداني هو الأمر الأول. قال الله سبحانه^{٢٥٧}: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»^{٢٥٨}، وهو نوره الأعلى.

٢٤٩ . ج : ممكن .

٢٥٠ . ج : ولا .

٢٥١ . فرض : ساقطة من ج .

٢٥٢ . ج : + أشرف منها .

٢٥٣ . جمع سُرَادِق وهو لغة الفسطاط الذي يمد فوق صحن البيت، ويعني اصطلاحاً العقول الفائضة عن الله والأفلاك الناشئة عن العقول. وقد استعمل السهروردي المجاز للتعبير عن هذه الفكرة في قوله: إن الله هو «ناصب سُرَادِقَات القدرة» (أنظر: حكمة الإشراق، ص ٢٥١).

٢٥٤ . أنظر الشبه بين هذا الفصل و«اللمحة الثامنة» من «المورد الثالث» من «العلم الثالث» من كتاب «اللمحات» ص ١٣٥، ١٣٦.

٢٥٥ . ج : ومقادير .

٢٥٦ . ج : يوجب .

٢٥٧ . ج : + وتعالى .

٢٥٨ . سورة القمر: ٥٠ .

فصل

الجود إفادة ما ينبغي لا يعوض ، فمن أعطي لمدح أو ثناء أو لتخلص مذمة ، فهو معامل^{٢٥٩} . فالملك^{٢٦٠} الحق تعالى مما^{٢٦١} له ذات كل شيء وليس ذاته لشيء . والغني ما لا يتوقف ذاته ولا كماله على غيره . فواجب الوجود ، والعالى في الجملة ، لا غرض له في السافل ، إذ لا بدّ وأن يكون الغرض أولى بالفاعل وجوده . وما يكون الأولى به فعل شيء إذا لم يفعل فقد عدم الأولى ، فكما أنه يتوقف على الغير ، فتعالى الواجب الوجود عن هذا .

واعلم أن الفلك ليست حركته طبيعية ، إذ المتحرك بالطبع يقصد الملائم فإذا وصل وقف ، وكل نقطة يقصدها الفلك يفارقها ، فليست حركته طبيعية بل هي إرادية . ولا بدّ للمتحرك^{٢٦٢} عن غرض ، وليس غرضه أمراً شهوانياً ولا غضبياً^{٢٦٣} إذ لا زيادة فيه ولا مزاحم له ولا أن يحمد^{٢٦٤} السافل ، فإنه كمال مظنون فلا يُبنى عليه أمر واجب الدوام وهو الحركة ، كيف ؟ والسافل لا نسبة له معتبرة الى العالى . وليس مطلبه أمراً جزئياً ، فإنه إن حصل أو قنط توقف^{٢٦٥} على التقديرين ، فهو أمر كلي فلها إرادة كلية وعلم كلي وكلمة ناطقة . فحركتها لتشبه^{٢٦٦} بمعشوق . ونفس بعض الأفلاك وجرمه^{٢٦٧} ليسا^{٢٦٨} بمعشوقين لبعض وإلا تشابهت^{٢٦٩} الحركات . وليس المعشوق واحداً^{٢٧٠} وإلا

٢٥٩ . « وهو معامل غير جواد » (أنظر : اللمحات ، ص ١٣٧) .

٢٦٠ . ج : والملك .

٢٦١ . ت ؛ ج : ما .

٢٦٢ . ج : + بالإرادة .

٢٦٣ . ج : أمر شهواني ولا غضني .

٢٦٤ . ج : محمده .

٢٦٥ . ج : فوقف .

٢٦٦ . ج : للتشبيه .

٢٦٧ . ج : + وجرمه .

٢٦٨ . ليسا : ساقطة من ت .

٢٦٩ . ج : لتشابهها .

٢٧٠ . ج : واحد .

تشابهت^{٢٧١} أيضاً . فلكل معشوق خاص هو علتها^{٢٧٢} التي تمدها بنورها وهي المفارقات بالكلية أعني الكروبيين فيفيض عليه الإشراق واللذات الغير المتناهية ، ومعشوق مشترك هو الأول ، فلذلك تشابهت الحركات في دورتها^{٢٧٣} وتحركت الأفلاك لوجود^{٢٧٤} ولذة^{٢٧٥} وتشبهت أجرامها أيضاً بالفلك ، فإنها لو ثبتت على وضع بقي الآخر بالقوة أبداً ولم يمكن الجمع بين الجميع فاستحفظت بالتعاقب تشبهاً للمتجدد بدوام تجده بالدائم . فالعوالم ثلاثة : عالم العقول^{٢٧٦} وهو الجبروت^{٢٧٧} ، وعالم النفس والكلمة وهو الملكوت^{٢٧٨} ، وعالم الجرم وهو الملك^{٢٧٩} . والجرم^{٢٨٠} مطيع للنفس وهي للعقل وهو لمبدعه .

فصل

ولما ثبتت ذوات مجردة بالكلية هي معشوقات للأفلاك ، فلا يتصور كثرتها ولا كثرة الأفلاك عن الأول . ووجب بالأول واحد ، والأفلاك أيضاً لم تجب بواحد ، إذ لكل^{٢٨١} معشوق خاص وهو^{٢٨٢} علتة . فالعقول ينبغي أن يكون واحد عن واحد سلسلة . وليس في كل واحد من الجهات إلا أنه واجب بالأول وله نسبة إليه ، وممكن في ذاته . فافتضى بما يعقل من نسبه إلى الأول شيئاً أشرف هو عقل آخر ، وباقتضاء^{٢٨٣} ماهيته وإمكانه جرماً ونفساً^{٢٨٤} .

٢٧١ . ح : تشابهت .

٢٧٢ . ح : علتة .

٢٧٣ . ح : دورتها .

٢٧٤ . ح : لوجودية .

٢٧٥ . ح : ولذته .

٢٧٦ . ح : العقل .

٢٧٧ . ويسمى هذا العالم أيضاً بالملكوت الأعلى والأعظم ، وهو يدرك بالعقل .

٢٧٨ . ويسمى هذا العالم أيضاً بالملكوت الأدنى والأصغر ، وهو يدرك بالمخيلة .

٢٧٩ . يدرك هذا العالم بالحواس .

٢٨٠ . والجرم : ساقطة من ح .

٢٨١ . ح : + فلك .

٢٨٢ . ح : ويكون .

٢٨٣ . ح : واقتضاء .

٢٨٤ . ح : جرم ونفس .

فكان تسعة أفلak لها تسعة من المبادئ العقلية، ومع فلك القمر عاشر منه العالم العنصري، وله معاونات من حركات الأفلاك مُعدّات^{٢٨٥} للعناصر لاستعدادات^{٢٨٦} مختلفة، فتختلف استعداداتها للكمالات من الواهب، وهو^{٢٨٧} العاشر سمّاه الحكماء العقل الفعال، وهو روح القدس، وهو موجب نفوسنا ومكملها. ونسبته إلى كلماتنا^{٢٨٨} كنسبة الشمس إلى^{٢٨٩} الأبصار. وهو الذي قال لمريم^{٢٩٠}: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا»^{٢٩١}، وهو ربّ^{٢٩٢} نوع المسيح.

كل حادث يستدعي مرجحًا حادثًا وجهة^{٢٩٣} لها مدخل في الترجيح حادثة، ثم^{٢٩٤} يعود^{٢٩٥} الكلام إلى المرجح الحادث، فينبغي أن يتسلسل^{٢٩٦} إلى غير النهاية. ولما لم يُتصور أن تكون العلة الغير المتناهية مجتمعة فيجب أن تكون مترتبة حادثة غير مجتمعة لا تنصرم وإلا عاد الكلام إلى ما هو المبدأ. والحادث الذي يجب تجدده إنما هو الحركة.

فصل

والمستقيمات لها نهاية فيجب أن تكون المستديرات والزمان مقدار حركتها وهي الأفلاك. والعقل الفعال تكثُر معلولاته إنما هو لاستعدادات مختلفة لحركات مختلفة. فالفاعل المتشابه أحواله يجوز أن تختلف آثاره لاختلاف

-
- ٢٨٥ . ج : معدّة .
 ٢٨٦ . ج : لاستعداد .
 ٢٨٧ . ج : وهذا .
 ٢٨٨ . ج : كلاتنا .
 ٢٨٩ . ج : في .
 ٢٩٠ . ج : + عليها السلام .
 ٢٩١ . سورة مريم : ١٩ .
 ٢٩٢ . م : واهب (في الهامش) ؛ ج : واهب .
 ٢٩٣ . ج : أو جهة .
 ٢٩٤ . ثم : ساقطة من ج .
 ٢٩٥ . ج : + ثم العود .
 ٢٩٦ . م ؛ ت : تتسلسل .

القابل^{٢٩٧} ، ولا تتغير العقول وإلا أدّى تغيّرها الى تغيّر واجب الوجود ، وذلك ممتنع . وليس علوم المفارقات زمانية فإن علم ما^{٢٩٨} سيكون يتغيّر إذا وقع الشيء أو زال . فتجدد الأشياء من الواهب لتجدد الاستعدادات ، وما بنى الجاحدون عليه كلامهم في وجوب نهاية الحركات إنما هو اجتماع حركات معدودة^{٢٩٩} ، واجتماعها محال ، فلا كلّ لها في الوجود وحال ماضيها كحال مستقبلها ، فبطل معتصمهم .

فصل

الكلمة لا تنعدم لبقاء موجبها ، ثم انتفاؤها إمّا أن يكون لانتفاء شرط ، وأخرى ما يكون شرطها كألها ، فكانت عديمة الكمال لا يُتصور استمرار وجودها وإن كانت متصرفة في البدن أو هي غير منطبقة^{٣٠٠} أو لوجود مانع . وليست مكانية^{٣٠١} ولا حالة في شيء حتى يضادّها أو^{٣٠٢} يزاها شيء ، فلو كان لها مانع مبطل لكانت هيئاتها الرديّة ، فذات الرذائل^{٣٠٣} ما يقرّر^{٣٠٤} وجودها ، وليس كذا ، فلا فارق بين مفارقة البدن وقبلها إلا قطع علاقة عرضية . ولا يبطل الجوهر ببطلان الإضافات ، وقيل في الكتاب^{٣٠٥} : «أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون»^{٣٠٦} . وقال عليه السلام^{٣٠٧} : «إنكم لا تموتون بل^{٣٠٨} تنقلون من دار إلى دار»^{٣٠٩} . وما أحسن

-
- ٢٩٧ . ج : القوابل .
 ٢٩٨ . ما : ساقطة من م ؛ ت .
 ٢٩٩ . ج : معدومة .
 ٣٠٠ . م ؛ ت : مبطنة .
 ٣٠١ . ج : مكانياً .
 ٣٠٢ . ج : و .
 ٣٠٣ . ج : الرديّة .
 ٣٠٤ . ج : يقدر .
 ٣٠٥ . ج : قال الله تعالى ؛ م : + قال الله تعالى (في الهامش) .
 ٣٠٦ . سورة المؤمنون : ١١٥ .
 ٣٠٧ . ج : وقال صلوات الله عليه .
 ٣٠٨ . ج : إنما .
 ٣٠٩ . حديث لم يعثر عليه .

ما قال علي ^{٣١٠} عليه السلام ^{٣١١} : «النَّاسُ نِيَامٌ إِذَا ^{٣١٢} مَاتُوا انْتَبَهُوا ^{٣١٣}» .
واعلم أن التناسخ محال، إذ المزاج يستدعي من الواهب كلمة، فلو
قارنته ^{٣١٤} الكلمة المستسخة فكان ^{٣١٥} في حيوان واحد ذاتان مدركتان مدبرتان،
وذلك محال.
واعلم أن اللذة هي إدراك ما وصل من كمال ^{٣١٦} المدرك وخيره اليه من ^{٣١٧}
حيث هو كذا. والألم هو إدراك ما وصل من شر المدرك وآفته اليه من حيث
هو كذا ^{٣١٨}. وقد يصل ^{٣١٩} اللذيد والمكروه للشيء فلا يتألم ولا يتلذذ مانع
كمن به خدرٌ فضرِبَ ^{٣٢٠} أو مرضٌ فهجرَ الطعام اللذيد. ولكلٌّ من القوى لذة
على حسب كمالها وألم على حسب شرها. فكمال الكلمة الانتقاش بالوجود ^{٣٢١}
من لدن مُسبَّب الأسباب إلى آخر الوجود ومعرفة النظام والمعاد. وكما أن
الكلمة ^{٣٢٢} وإدراكها ومدركاتها أشرف وألزم وأقوى وأكثر من الحواس
وكالاتها، فتزداد لذتها ^{٣٢٣} على لذتها بحسبه. إلا أن اشتغال الكلمة بالبدن يمنع

٣١٠. علي: ساقطة من ج.

٣١١. ج: + أمير المؤمنين.

٣١٢. ج: فإذا.

٣١٣. يعزو الغزالي في «المنقذ من الضلال» هذا الحديث إلى الرسول (أنظر: المنقذ، تحقيق
جميل صليبا وكامل عياد، ط ٥، دمشق: ١٩٥٦ ص ٦٢). والأرجح أنه من كلام الإمام علي بن
أبي طالب كما هو مثبت في مخطوطات النص الثلاث.

٣١٤. ج: ومقارنة.

٣١٥. ت: وكان.

٣١٦. ج: الكمال.

٣١٧. م: + من.

٣١٨. كذا: ساقطة من ج.

٣١٩. م؛ ت: يتصل.

٣٢٠. يقول السهروردي بهذا المعنى: «... والسبب المؤلم قد يصل ولا يحصل الألم لعدم
الشعور إما بناء على عدم السلامة كمن سقطت قواه عند الموت أو على مانع كالخدر والسكر» (أنظر:
التلويحات، ص ٨٧) و«... ولا يتألم به الشيء لعدم الشعور. واعتبر بالسكران إذ ضرب...
فإنه لا يتألم» (أنظر: المشارع والمضارحات، ص ٥٠٠).

٣٢١. ج: من الوجود.

٣٢٢. يوسع السهروردي كلامه عن «الكلمة» وإدراكها الكمال وتلذذها به في كتاب

«اللمحات» ص ١٤٥، ١٤٦.

٣٢٣. لذتها: ساقطة من ج.

عن التلذذ، فاذا فارقت تلذذت إن استكملت^{٣٢٤} أو تأملت، سيما إن كان لها جهل مضاد وهو عدم اعتقاد الحق واعتقاد نقيضه، وهذا مما لا يزول^{٣٢٥}.

فصل

وَأَيَّتْ كَانَ يُعَذَّبُ الْأَشْقِيَاءَ بِالنَّارِ الْجَرْمَانِيَّةِ^{٣٢٦}، فَإِنَّ الَّذِي^{٣٢٧} يَنْبَعثُ مِنْ ذَاتِ النَّفْسِ مِنَ الْبَعْدِ عَنْ مَبْدَعِهَا كَمَا قِيلَ: «إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ»^{٣٢٨}. وَالْمَلَائِكَةُ الرَّدِيئَةُ وَالشُّوقُ إِلَى عَالَمِ الْجَرْمِ مَعَ سَلْبِ الْأَلَاتِ، نَعُودُ بِاللَّهِ أَلَمْ لَا يَنَاسِبُهُ أَلَمْ، فَمَنْ «كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا»^{٣٢٩}. وَالْمَنْكِرُ لِلذَّاتِ^{٣٣٠} الْحَقِيقِيَّةِ كَالْعَيْنِ إِذَا أَنْكَرَ لَذَّةَ الْوِقَاعِ.

واعلم أن الحركات توجب الكائنات والكلُّ بالقدر السابق. والنفس هي حاملة عذابها معها لا بأن ينتقم منها منتقم، فيقال: كان ابتلاؤها بالمعاصي للقدر فعذابها ظلم، بل هو كما قيل: «أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ عَلَيْكُمْ»^{٣٣١}، وقال^{٣٣٢}

٣٢٤. بالعلم والعمل.

٣٢٥. المقصود بهذه العبارة أن النفس التي بها جهل مركب من اعتقاد نقيض الحق، تتعذب عذاباً عظيماً ودائماً، وذلك بعد مفارقتها البدن (انظر: التلويحات، ص ٨٨، ٨٩).

٣٢٦. ج: والأشقياء ليس عذابهم الشديد بالنار الجرمانية؛ م: + الجملة نفسها (في الهامش).

٣٢٧. ج: التي.

٣٢٨. سورة المنصفين: ١٥.

٣٢٩. سورة الإسراء: ٧٢.

٣٣٠. ج: لذات.

٣٣١. ج: إنما هي أعمالكم تُردُّ عليكم. يبدو أن الإشراقين قد احتجوا بهذا الحديث في معرض كلامهم على «كيفية خلود أهل النار فيها»، مقتفين بذلك أثر شيخهم السهروردي. فملا هادي سبزواري يورد الحديث: «إنما هي أعمالكم تُردُّ عليكم» في مجال تعليقه على الإشراق السادس عشر من كتاب: «الشواهد الربوبية...» ملا صدرا (انظر: تعليقات على الشواهد...، ص ٧٨٠).

٣٣٢. ج: + الله.

تعالى : « وَأَخَاطَتْ بِهِ^{٣٣٣} خَطِيئَتُهُ^{٣٣٤} » ، وقوله : « وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ^{٣٣٥} بِالْكَافِرِينَ^{٣٣٥} » .

واعلم أن الباري تعالى أشد مبتهج بذاته لأنه أشد كمالاً وأعظم مدرك بآتم الإدراك ، فهو تعالى عاشق لذاته ومعشوق^{٣٣٦} لذاته ولغيره .

فصل

إعلم^{٣٣٧} أن^{٣٣٨} الناس محتاجون^{٣٣٩} الى من يضبط أمور يُّوعِهم^{٣٤٠} وإنكاحهم وجنایاتهم^{٣٤١} وندائهم^{٣٤٢} ربهم . ولا بدّ من معاملة بعضهم لبعض^{٣٤٣} ، فيجب من العناية^{٣٤٤} الإلهية^{٣٤٥} وجود شخص في كل عصر مأمور بإصلاح النوع ، مؤيد^{٣٤٦} بآيات تدل على أنها من عند الله ، فيفرض عليهم قُرْبَات^{٣٤٧} الله حتى لا يكونوا^{٣٤٨} كالبهائم يأكلون ويتمتعون فيكونوا^{٣٤٩} « كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ^{٣٥٠} » .

- ٣٣٣ . م ؛ ت : أَخَاطَتْ .
 ٣٣٤ . سورة البقرة : ٨١ .
 ٣٣٥ . سورة التوبة : ٤٩ ؛ سورة العنكبوت : ٥٤ .
 ٣٣٦ . ج : معشوق .
 ٣٣٧ . ج : واعلم .
 ٣٣٨ . أعلم أن : ساقطة من ت .
 ٣٣٩ . ج : يحتاجون .
 ٣٤٠ . ج : مربوعهم .
 ٣٤١ . ج : وفنایاتهم (!) .
 ٣٤٢ . ج : وتذكرهم .
 ٣٤٣ . ج : ولا يدعن بعضهم لبعض .
 ٣٤٤ . ت : عناية .
 ٣٤٥ . م : إلهية .
 ٣٤٦ . ج : مؤيداً .
 ٣٤٧ . ت : من باب .
 ٣٤٨ . ج : يكونون .
 ٣٤٩ . ج : فيكونون .
 ٣٥٠ . سورة الفرقان : ٤٤ ؛ ج : + سبيلاً .

فصل

ما ترى من الأفعال الخارقة للعادة من التحريكات والتسكينات وإنزال العذاب والاستسقاء وغيرها من إخوان التجريد، إن^{٣٥١} صعب عليك التصديق بها فلا تنكّر^{٣٥٢}.

واعلم^{٣٥٣} أن البدن أطاع كلمة الله مع عدم الانطباع ورأيت تسخن البدن وإن^{٣٥٤} كان باردًا بغضب النفس، وشاهدت تأثير الأوهام حتى إنها أسقطت الرجال من^{٣٥٥} حيطان مرتفعة قليلة العرض. فالكلمة إذا تم ذكرها^{٣٥٦} وتأيدت^{٣٥٧} بالقدس، فلا عجب من أن يزداد قربها^{٣٥٨} بحيث تكون كأنها نفس العام. وإدراك^{٣٥٩} العلوم دون التعليم^{٣٦٠} الكثير ليس بممتنع بعدما شاهدت تفاوت قومك^{٣٦١} في الذكاء، فمن^{٣٦٢} بليد غير منتفع أبدًا بالفكر^{٣٦٣}، ومن شديد الخدس يخدس في كثير من المسائل، وليس ههنا حد يجب الوقوف عنده، فيجوز أن يكون كلمة قوية الجوهر يُدرك المعقولات في زمان قصير لكمان جوهرها وقربها من مبدإها كما قال^{٣٦٤} تعالى: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى»^{٣٦٥}.

والإخبار بالكائنات ليس ببعيد، فإن كلمات الأفلاك مطلعة على لوازم

-
- ٣٥١ . ج : وإن .
 ٣٥٢ . بها فلا تنكّر : ساقطة من ت ؛ ج .
 ٣٥٣ . م : + فاعلم ؛ ت ؛ ج : فاعلم .
 ٣٥٤ . ج : وإذا .
 ٣٥٥ . ج : عن .
 ٣٥٦ . ج : ذكّارها .
 ٣٥٧ . ج : أتأيدت .
 ٣٥٨ . ج : قوتها .
 ٣٥٩ . ج : أدرك .
 ٣٦٠ . ج : التعلّم .
 ٣٦١ . ج : أشخاص نوعك .
 ٣٦٢ . ج : يلتد .
 ٣٦٣ . ج : بالفكر أبدًا .
 ٣٦٤ . ج : + الله .
 ٣٦٥ . سورة النجم : ٥ ، ٦ .

حركاتها الآتية والسالفة، ولا حجاب بين كلمات^{٣٦٦} وبينها إلا علاقة حتى لو ضعفت الموانع أحياناً، كما في النوم لبعض الناس أو لبعضهم في أمراض موهنة للحواس أو بالرياضات المخلة بالقوى الباطنة الموهنة للمتخيلة، فإنها المشوشة دائماً لقوة النفس^{٣٦٧} فتتنقش^{٣٦٨} النفس، أعني الكلمة، بأمر قدسي فيسري الى عالم التخيل، وربما يلمع في الحس المشترك فترى مشاهدة في نوم أو يقظة صوراً جميلة، أو تسمع خطاباً حسن النظم، عجب^{٣٦٩} السياق، أو تظهر صورة الغيب مشاهدةً. ولما كانت الحواس الباطنة ممكناً توهينها دون إبطائها بالكلية فقال القائل الحق سبحانه^{٣٧٠}: « وَمَا كَانَ لَيْشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا »^{٣٧١}.

فإن الإنسان ما دام في هذا العالم لا ينقطع عنه وسواس الخناس^{٣٧٢} الذي سلطه الله^{٣٧٣} عليه. والوهم هو إبليس لم يسجد لخليفة^{٣٧٤} الله وكلمته حين سجدت ملائكة القوى كلها «أبى وأستكبر وكان من الكافرين»^{٣٧٥}. ولهذا كل ما يحكم به العقل من الأمور المجردة عن المادة يُنكره الوهم وهو الى يوم البعث من المنظرين^{٣٧٦}، فإذا خرج الإنسان من القبر حضر أجله. وقد قال الشارع^{٣٧٧}: « مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَلَهُ شَيْطَانٌ »^{٣٧٨}. وكما أن الخيال يأخذ

٣٦٦ . ت : ج : كلمتنا .

٣٦٧ . ج : بالبكاء .

٣٦٨ . ج : فتتنقش .

٣٦٩ . ج : عجيب .

٣٧٠ . ج : + وتعالى .

٣٧١ . سورة الثورى : ٥١ .

٣٧٢ . سورة الناس : ٤ .

٣٧٣ . ج : + تعالى .

٣٧٤ . ج : خليفة .

٣٧٥ . سورة البقرة : ٣٤ .

٣٧٦ . سورة الحجر : ٣٦ ، ٣٧ : سورة ص : ٧٩ ، ٨٠ .

٣٧٧ . ج : + صلعم .

٣٧٨ . ج : الشيطان . الحديث المذكور في «قوت القنوب» ، ج ١ ، ص ٢٣٢ ، وكذلك في «إحياء علوم الدين» ، ج ٣ ، ص ٢٧ ، ٢٨ ، بنصه الكامل الآتي : «قال صلى الله عليه وسلم : ما منكم من أحد إلا وله شيطان» . قالوا : وأنت يا رسول الله ؟ قال : وأنا . إلا أن الله أعانني عليه فاسلم فلا يأمر إلا بخير» . وقد أخرجه مسلم من حديث ابن مسعود ، كما هو وارد في كتاب : «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار» لزين الدين العراقي ، المثبت في ذيل كتاب «الإحياء» للغزالي .

من الحس المشترك قد تستولي المتخيلة على الحس المشترك عند فترة^{٣٧٩} الحواس
عبر اشتغال الحس المشترك واشتغال^{٣٨٠} النفس عن استعمال المتخيلة في الأفكار
وتبوح تصور في الحس المشترك، فلماذا ما يرى من الجن وغيرهم والمُشاهد لو
عُصِرَ عينيه^{٣٨١} رآه مع الغموض، فهو من سبب باطن .

فصل^{٣٨٢}

لَمْ تَرَ يَا عَارِفُ إِلَى رَبِّكَ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ وَقُوعُ جَمِيعِ الْمَمَكِنَاتِ دَفْعَةً مَحَالًّا ،
وَكَانَ كُلُّ مَا يَقَعُ مِنَ الصُّورِ وَالْهَيْئَاتِ مَتْنَاهِيَةً بِالضَّرُورَةِ لِتِنَاهِيِ الْأَجْرَامِ ،
وَلِكَيْمَاتٍ كَانَتْ^{٣٨٣} ضَرُورِيَّةً^{٣٨٤} لَهَا الْأَبْدَانُ لِمَا سَبَقَ . وَلَوْ قُدِّرَ الْغَيْرُ الْمَتْنَاهِي
وَقَعَتْ دَفْعَةً لَكَانَ يَبْقَى عَلَى الْإِمْكَانِ مَا لَا يَتْنَاهَى ، وَكَلِمَاتُ اللَّهِ وَجِبَ أَنْ لَا
تَنْتَهِي كَمَا قَالَ^{٣٨٥} تَعَالَى : « قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ
قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا »^{٣٨٦} .

ولمَّا كَانَ الْفَاعِلُ ذَا قُوَّةٍ غَيْرِ مَتْنَاهِيَةٍ عَلَى الْفِعْلِ ، كَيْفَ خَلَقَ هَيُولَى لَهَا قُوَّةٌ
تَقْبُولُ إِلَى غَيْرِ النِّهَائِيَّةِ ؟ وَلَمَّا كَانَ لَا يُتَصَوَّرُ بِغَيْرِ الْمُبَادَىءِ وَجَدَتْ أَجْسَامٌ زَمَانِيَّةٌ
مَتَحَرِّكَةٌ لِمُغْرَضٍ عَلَوِيٍّ يَتَّبِعُهُ رَشْحُ الْخَيْرِ الدَّائِمِ وَالْبَرَكَاتِ ، فَيَلْزِمُهَا
سِتْعَادَاتٌ . فَلَوْ كَانَتْ كُلُّهَا أَنْوَارًا لَأَفْسَدَتْ مَا تَحْتَهَا مِنْ فِرْطِ الْحَرَارَةِ ، وَلَوْ
كَانَتْ عَرِيَّةً عَنِ النُّورِ بَقِيَتْ الْعَنْصَرِيَّاتُ فِي ظُلْمَةٍ^{٣٨٧} أَبَدًا ، وَلَوْ ثُبَّتْ نُورُهَا عَلَى
مَوْضِعٍ^{٣٨٨} وَاحِدٍ لَأَثَرَتْ بِإِفْرَاطٍ فِيمَا قَابَلَهَا مَعَ حَرْمَانٍ غَيْرِهِ عَنِ نُورِهَا ، وَلَوْ

- ٣٧٩ . أي : فتور .
٣٨٠ . ح : أو اشتغال .
٣٨١ . ح : عنه .
٣٨٢ . فصل : ساقطة من ح .
٣٨٣ . ثابت : ساقطة من ح .
٣٨٤ . ح : ضروريًا .
٣٨٥ . ح : + الله .
٣٨٦ . سورة الكهف : ١٠٩ .
٣٨٧ . ح : الظلمة .
٣٨٨ . ح : مواضع .

لازمت دائرة واحدة لأثرت أيضاً بإفراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك .
 أنظر كيف جعل لكل فلك حركة سريعة يومية بالعرض تابعة للمحرك
 الأقصى ، وحركة أخرى لنفسه^{٣٨٩} بطيئة تميل بها الى النواحي . ولو أن ما بين
 الأرض والأفلاك ذا لون ما وقع الشعاع على الأرض . ولو لم تكن الأرض
 متلوثة لما^{٣٩٠} ثبت عليها الشعاع . ولو أن^{٣٩١} غير النار جاور الفلك لسخنه
 بالحركة وأفسده موضع النار عند الفلك . ودونها الهواء المشارك لها في الحرارة ،
 ودون الهواء الماء^{٣٩٢} المشارك له في الرطوبة ، ودون الماء^{٣٩٣} الأرض التي هي
 الثقيل المطلق المشارك له في البرودة . والماء إن أحاط بالأرض منع^{٣٩٤} الحيوانات
 الشريفة عن استنشاق الهواء وهي محتاجة اليه . وكان^{٣٩٥} الماء موجبا للأخاديد
 المانعة عن الإحاطة رحمةً من الله^{٣٩٦} على خلقته .

فصل

ألم تر يا عارف الى ربك كيف خلق للعنصریات حرارة هي محللة ملطفة
 محرقة ، وبرودة مسكنة عاقدة ، ورطوبة قابلة للتشكل مرققة^{٣٩٧} ، ويوسية
 حافظة للأشكال والتقويم؟
 ولما كانت هذه الحيوانات محتاجة الى عناية الجوهر^{٣٩٨} اليابس الحافظ
 للصور وأشكال الأعضاء وربط الأجزاء ، كيف خلقت في الوسط عند الجوهر
 اليابس البارد؟ وكيف ركب العناصر وأعدت لكل مزاج كالأ؟
 ولما كان النبات والحيوان لم يحصل دون أن يقبل التحليل ، كيف رتب

٣٨٩ . ت : كفسه .

٣٩٠ . ج : ما .

٣٩١ . ت : + الماء .

٣٩٢ . الماء : ساقطة من م ؛ ج .

٣٩٣ . ج : ماء .

٣٩٤ . ج : منعت .

٣٩٥ . ج : فكان .

٣٩٦ . ج : + تعالى .

٣٩٧ . ج : مرفعة .

٣٩٨ . ج : جوهر .

لهما^{۳۹۹} قوة غذائية متصرفة^{۴۰۰} في الغذاء محيلة^{۴۰۱} له الى شبيهه جوهر المغتذي؟
ولما كان لم يحصل الحيوان والنبات على كمالها اول مرة، كيف رتب النامية
الموجبة لزيادة اجزاء المغتذي في الاقطار على نسبة محفوظة؟ وكيف استبقى نوع
ما وجب فساده بقوة مولدة قاطعة لفضلة من مادة هي مبدأ لشخص آخر؟
وقد دل^{۴۰۲} ذلك على تغاير^{۴۰۳} القوى بوجود^{۴۰۴} الغذائية اولاً دون المولدة، وبقاء
المولدة والغاذية بعد النامية، وكيف رتب للغاذية ما^{۴۰۵} يخدمها من قوة جاذبة
تأتيها بما^{۴۰۶} يتصرف فيه؟ وهاضمة محللة للغذاء معدة إياه لتصرف
الغاذية^{۴۰۷}؟ وماسكة تحفظ الغذاء ليتصرف المتصرف؟ ودافعة لما لا يقبل
المشابهة؟ وكيف رتب للحيوان قوة مدركة ومحركة؟ وزاد^{۴۰۸} المزاج الأشرف
الإنساني كلمة مدركة إذا كملت عادت الى ربها. فإذا فارقت صارت ملكاً
وملكاً^{۴۰۹}: «وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا»^{۴۱۰} لهم فيها ما تشتهي
الأنفس وتلذ الأعين وهم فيها خالدون^{۴۱۱}.

فهلُمَّ يا عارف نسبح لربنا طرباً وشوقاً، وهلمَّ^{۴۱۲} يا عارف نفرح بربنا^{۴۱۳}
ونزمرم بالتهليل والتكبير، هلُمَّ يا أبا الحقيقة ندعو قيم العالم بقلب كئيب،
وروح شيق^{۴۱۴}، ونعمة رخيمة. بادر يا عارف لنذكر ربنا ونناديه نداءً خفياً

- ۳۹۹ . ت : فهما .
۴۰۰ . ت : متفرقة .
۴۰۱ . ج : المنحية .
۴۰۲ . دل : ساقطة من ج .
۴۰۳ . ج : + هذه .
۴۰۴ . ج : وجود .
۴۰۵ . ما : ساقطة من ج .
۴۰۶ . ج : ما .
۴۰۷ . الغاذية؟ وماسكة تحفظ الغذاء ليتصرف : ساقطة من ج .
۴۰۸ . ج : وزادها .
۴۰۹ . ج : ملكاً .
۴۱۰ . سورة الإنسان : ۲۰ .
۴۱۱ . سورة الزخرف : ۷۱ .
۴۱۲ . ج : فهلُم .
۴۱۳ . ت : بدنيا؛ برنا : ساقطة من ج .
۴۱۴ . ج : شيقة .

في حِنْدِسٍ^{٤١٥} الليلي . يا عيون المحبين أين دموعك الماطرة؟ يا قلوب المشتاقين
 أين زفرائك^{٤١٦} الصاعدة؟ يا أرواح العارفين أين أنينك^{٤١٧}؟ يا خواطر
 الواجدين أين رنينك^{٤١٨}؟ سبحانك سبحانك^{٤١٩} لا إله إلا أنت يا رب
 الأرباب، يا ممدَّ^{٤٢٠} الملكوت بنور جلاله، يا مَنْ إذا تجلَّى لشيء خضع له، يا
 خفيّ اللطف، يا مَنْ رشَّ نوره على ذوات مظلمة فنورها، وقذف شعلة شوقه
 على الأفلاك فدورها وسيرها. خضعت لعظمتك الرقاب، ولانت لهيبتك
 الصلاب، تليذت بذكرك الأرواح الراقصات، وركدت لبارق عزتك الحواس
 الحائرات. يا مَنْ بَرَقَ برقُ عزته^{٤٢١} في سرائر المنيين، وزمجر رعد هيبته في
 قلوب الخاشعين. يا صاحب الكلمة العليا ورب السكينة الكبرى، هَبْ لنا من
 لَدُنْكَ رحمة^{٤٢٢}، أفضْ على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى أرواحنا سواطع
 خيراتك، اجعلنا من السعداء العارفين لجلالك، المشاهدين لجمالك^{٤٢٣}،
 الذاهبين^{٤٢٤} أنك على ما تشاء قدير.

فصل

لَمَّا تَبَيَّنَ لَكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ مَا خُلِقَ عَبَثًا وَأَنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْحِشْرِ^{٤٢٥}،

٤١٥ . أي في ظلمة .

٤١٦ . ج : زافرتك .

٤١٧ . ج : رنينك .

٤١٨ . ج : أنينك .

٤١٩ . سبحانك : ساقطة من ج .

٤٢٠ . ت : حمد .

٤٢١ . ج : وعزته .

٤٢٢ . العبارة مستوحاة من الآية ٣٨ من سورة آل عمران .

٤٢٣ . ت : كالك .

٤٢٤ . ج : + فيك .

٤٢٥ . يسير الإشراقون على خطى السهروردي في القول بأن النفس خالدة وأنها ملاقية ربها يوم
 الحشر. وقد عبّر ملا صدرا عن هذا الموقف بقوله: «فإنسان مثلاً إنما يعرض له الموت الطبيعي لتوجه
 نفسه إلى مراتب الاستكمال، وتحولاته إلى عالم الآخرة توجهها غريزياً، وسلوكها إلى جهة المبدأ الأعلى
 سلوكاً ذاتياً كما أشير إليه في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (سورة
 الانشقاق: ٦)» (انظر: الشواهد الربوبية...، ص ٨٩).

فعلمتَ بطلانَ مذهب الحشيشية^{٤٢٦} والطبائعية^{٤٢٧}، ودريتَ كذب جالينوس^{٤٢٨} وإخوانه من الذين يظنهم الجاهل حكماء وهم في طغيانهم متجبرون يكذبون^{٤٢٩} أنبياء الله ولا يرجون اليوم الآخر فمقلبهم دار العذاب.

فصل

لما دريتَ أن العالم محتاج إلى صانع، وأنه^{٤٣٠} ممكن الوجود مفتقر إلى موجد فلا يُتصور أن يكون قديماً، إذ ليس القديم إلا واجب الوجود^{٤٣١}، فتبين لك بطلان مذهب المُلحدة^{٤٣٢} الذين زعموا أن العالم قديم وأن لا قيم للعالم، ودريتَ أن الأفلاك كلها دائرة بأمر الله وكلمته لا بطبعها كما زعموا.

٤٢٦. هي من الفرق التي يقابل بها الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) «أرباب الديانات» تقابل تضاد. وهي «كالدهرية» و«الطبيعية»، عند مفكري اليونانيين الأوائل، تجحد الحدود والأحكام وتكرن العت ولا تؤمن بعالم حقي غير العالم المادي المحسوس (أنظر: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، ج ٢، ط ٢، القاهرة: ١٩٥٦، ص ٣، ٤).

٤٢٧. ج: والطبائعية. هي من الفرق اليونانية القديمة. دعيت «بالطبائعية» لعبادتها «الطبائع الأربع أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، لأنها أصل الوجود إذ العالم مركب منها» (أنظر: كشف اصطلاحات الفنون، ج ٤، ص ٩١١، ٩١٢).

وتعتقد هذه الجماعة أن للعالم صناعاً يفعل «بالطبع» أي «بالقصر» لا «بالإرادة والقصد» كما هي الحال عند المتكلمين المسلمين، ولا «بالرضا» كما عند الإشراقيين، ولا «بالتجلي» كما عند الصوفيين. فالضرورة الآلية في الصانع هي التي تحرك العناصر وتشكل المادة بالصورة (أنظر: صدر الدين شيرازي: كتاب المشاعر، تحقيق هنري كرين، تهران - باريس: ١٩٦٤، ص ٥٨).

ويشير الغزالي في «المنقذ» إلى أن الطبيعيين يقولون بموت النفس ويجحدون الآخرة، وينكرون الجنة والنار والقيامة والحساب. ولما «لم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للعصمة عقاب» انهمكوا في الشهوات انهمك الأنعام (أنظر: المنقذ...، ص ٧١، ٧٢).

٤٢٨. يأخذ السهروردي وشراحه على جالينوس كونه من الطبائعيين الذين يعتقدون أن علاقة النفس بالبدن علاقة جوهرية، فالنفس تبطل ببطلان الجسد وتندم بانعدامه. وقد عبر ملا صدرا عن هذا الموقف بقوله: «وأما سبب الموت الطبيعي فليس كما قالته أقوام جالينوس وسائر الأطباء الطبيعيين في بيانه من أن عروضة لاستيلاء الحرارة على رطوبات البدن فتفنيها ثم تفنى بفنائها. ولهذا قالوا: ما هو سبب الحياة هو سبب الموت» (أنظر: الشواهد الربوبية...، ص ٨٨).

٤٢٩. ج: يكاذبون

٤٣٠. ج: وهو أنه.

٤٣١. ج: + تعالى وتقدس.

٤٣٢. ج: الملاحدة. ويقصد بهم السهروردي هنا الدهريين والطبيعيين.

فصل

ولمّا دريتَ أن الباري تعالى^{٤٣٣} لا يتقوم بآخر^{٤٣٤} وما سبق من الذكر، خسرت النصارى حين قالت: لله إبنٌ، بل كان في صحيفتهم الأب بمعنى المبدع وهو واجب الوجود، وروح القدس عرفته، والكلمة هو الإبن لروح القدس على معنى التسبب لا كما قالوا على ما^{٤٣٥} عرفت.

فصل

ضلّ^{٤٣٦} اليهود حين منعت النسخ وقالوا هو الندم. ولمّا عرفت^{٤٣٧} أن التغيرات واقعة على الأجرام لا على الله فأمره غير متغير، بل العالم يتغير^{٤٣٨}، وكما أن بتغير العالم لا يلزم تغير المبدع، فبتغير^{٤٣٩} الأحكام لا يتغير^{٤٤٠} الباري بل يتغير الحكم بإزاء تغير الخلق^{٤٤١}.

فصل

ضلت المجوسية حيث قالت: إن لله شريكاً، إذ لا إثنان هما واجبا^{٤٤٢} الوجود. وما زعم البعض من أن الصانع صدر^{٤٤٣} منه ما أوجب الشرّ فعلمت أن الكلام يعود الى ما حدث على ما سبق. وأن الباري لا يتغير وليس فيه^{٤٤٤}

٤٣٣. تعالى: ساقطة من ج.

٤٣٤. ج: بأجزاء.

٤٣٥. ج: كما.

٤٣٦. ج: ضلت.

٤٣٧. ج: علمت.

٤٣٨. ج: متغير.

٤٣٩. ج: فتغير.

٤٤٠. ج: يغير.

٤٤١. ج: + سواء.

٤٤٢. م: ت؛ ج: واجبي.

٤٤٣. ت: ج: حدث.

٤٤٤. ج: في.

جهة فاعلية وقابلية فتتعدد ذاته، بل إنما أضلتهم الجهة الإمكانية التي في أول ما خلق الله تعالى. والإمكان والعدم منبعاً الشرّ وأن الشرّ لا ذات له بل هو عدمٌ ما لكمال أو غيره، إذ وجود شيء لا يُبطل شيئاً عن غيره ولا يكون ضرراً لنفسه ولا لغيره^{٤٤٥}. وما يُعدّ شراً فإنما هو لتأديته إلى ما قلنا. ومن الأجسام ما لا يُتصور وجوده إلا ويتبعه شرّ قليل أقلّ من نفعه كالنار المُحرّقة، لاتفاق حركات سابقة، ثوب فقير^{٤٤٦}. ولا يمكن أن تجعل النار غير النار والفلك غير الفلك وبالضرورة يلزم عنهما نحو هذه. ولا يجوز أن يُترك خير كثير لشرّ قليل فيكون شراً كثيراً^{٤٤٧}، وإنما لزم عن الجهة الإمكانية اللازمة عما أبدعه الله تعالى أولاً، ولوازم الماهيات لذاتها لا إمكان لرفعها.

فصل

وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطن ومَنْ قبله من الحكماء^{٤٤٨} في الكتاب المسمّى بحكمة الإشراف، وما سُبقت إلى مثله.

فصل

مَنْ أدام فكره في الملكوت وذكر الله ذكراً صادراً عن خضوع، وتفكر في العالم القدسي فكراً لطيفاً، وقلّل طعامه وشهوته، وأسهر ليلاته متملّقاً متخشّعاً عند ربه، لا يلبث زماناً طويلاً حتى يأتيه خلّسات^{٤٤٩} لذيدة كالبرق يلمع وينطوي ثم يلبث فييقه^{٤٥٠} ويبسطه ويطويه.

٤٤٥. ج: لغيره ولا لنفسه.

٤٤٦. ج: فيه.

٤٤٧. ج: الشر أكثر.

٤٤٨. من الحكماء: ساقطة من ج.

٤٤٩. ج: خلّيات؛ خلّسات (في الهامش).

٤٥٠. م: فيفيه (في الهامش)؛ ج: غير مقروءة.

فصل

كإل الكلمة تشبّهها بالمبادئ على حسب^{٤٥١} الطاقة البشرية، فلا بدّ من التجرد بحسب القدرة. وينبغي أن يكون للكلمة الهيئة الإستعلائية على البدن لا للبدن عليها. فكما لها من جهة علاقتها مع البدن والخلق^{٤٥٢} المسمى^{٤٥٣} بالعدالة.

والخلق^{٤٥٤} إنما هي هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن ولا انقيادها له^{٤٥٥} أو انقياد البدن لها^{٤٥٥}.

والعدالة هي حكمة وشجاعة وعفة.

والعفة هي توسط القوة الشهوانية مما يُشتهى ولا يُشتهى بحسب الرأي الصحيح، وهي بين الشبق والخمود.

والشجاعة هي توسط القوة الغضبية فيما يُغضب له ولا يُغضب بحسب الرأي الصحيح، وهي متوسطة بين الجبن والتهور.

والحكمة هي توسط القوة العملية فيما يُدبّر به الحياة ولا يُدبّر، وهي متوسطة بين البلادة والجربزة^{٤٥٦}. وهذه الحكمة غير الحكمة التي هي ارتسام الحقائق في النفس، فإنها كلما^{٤٥٧} كانت أكثر فأجود. كيف؟ وقد قيل لصاحب الشرع عليه السلام^{٤٥٨}: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»^{٤٥٩}.

وكل الفضائل والرذائل متعلقة بهذه القوى الثلاث.

فما يتعلق بالنفس من تفاريع الحكمة:

-
٤٥١. م: بحسب (في الهامش)؛ ج: بحسب.
 ٤٥٢. ج: الخلق. والخلق، في عرف العلماء، ملكة تُصدرُ بها النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف (أنظر: محيط المحيط لبطرس البستاني).
 ٤٥٣. ج: مسمى.
 ٤٥٤. ولا انقيادها له: ساقطة من ت.
 ٤٥٥. أو انقياد البدن لها: ساقطة من ج.
 ٤٥٦. الجربزة هي الخداع والخبث والغش. والكلمة دخيلة معربة عن كُرْبَز الفارسية، وتعني الخبّ أي الخداع المدغل (أنظر: لسان العرب لابن منظور، ومحيط المحيط لبستاني).
 ٤٥٧. ج: + كلما.
 ٤٥٨. ج: صلعم.
 ٤٥٩. سورة طه: ١١٤.

الفطنة جودة الحدس وهو سرعة هجوم النفس على المبادئ الموصلة الى الحقائق من غير طلب كثير، ويوازئها من الرذائل الغباوة .

والبيان^{٤٦٠} وهو^{٤٦١} تحسين نقل ما في ضمير المخاطب الى ضمير من يخاطبه، ويقابله العي .

إصابة الرأي هو حسن ملاحظة عواقب الأمور التي يتفكر^{٤٦٢} فيها حتى يدرك جهة الصواب على الوجه الملائم .

الحزم هو تقديم العمل في الحوادث الممكن وقوعها بما هو أسلم وأبعد عن الضرر، ويوازئيه العجز .

الصدق موافقة الآلة المعبرة للضمير بحيث يتوافقان إيجابا وسلبا، وصدقهما هو موافقتهما للأمر في نفسه، ويوازئيه الكذب .

الوفاء هو ثبات النفس على مقتضى ما ضمنت والتزمت، ويوازئيه الجفاء والغدر .

الرحمة^{٤٦٣} لُحُوق الرقة على ما حلّ به المكروه من الجنس، ويقابله^{٤٦٤} القساوة .

الحياء^{٤٦٥} هيئة للنفس تقتضي حسن الامتناع عن أمر يلاحظ^{٤٦٦} تأديه الى اللوم، ويوازئيه الوقاحة .

عِظَم الهمة هو أن لا يرضى الإنسان من الفضائل إلا بأعلى ما يقدر عليه، ويوازئيه دناءة الهمة .

حسن العهد هو المحافظة على أحوال القربان والصدقات والاعتناء بها وتذكرها، ويوازئيه من الرذائل سوء العهد .

التواضع هو حط الإنسان نفسه دون منزلة يستحقها من غير نقيصة، ويوازئيه التكبر والصلف .

-
- ٤٦٠ . ج : البيان .
 ٤٦١ . ج : هو .
 ٤٦٢ . ج : يفكر .
 ٤٦٣ . ج : + هو .
 ٤٦٤ . ج : ويوازئيه .
 ٤٦٥ . الحياء : ساقطة من ج .
 ٤٦٦ . ت : يلاحظه .

ومن تفاريع^{٤٦٧} الشهوانية :

القناعة هي ضبط القوة الشهوانية عن الاشتغال بالزائد على الكفاية وعن الحرص على ما يُشاهد من الغير، وهي بين الحرص والاستهانة بتحصيل الكفاية^{٤٦٨}.

السخاء^{٤٦٩} هو ملكة الإنسان لبذل ما له من المال لجنسه على حسب الحاجة والرأي الصحيح، وهو بين البخل والإسراف.

ومن تفاريع الغضبية :

الصبر هو ضبط القوة الغضبية عن شدة التأثير بالمكروه النازل الذي يوجب^{٤٧٠} العقل احتمالاً وعدم الجزع عنه، أو ضبطها عن حب مُشتهى يوجب العقل اجتنابه^{٤٧١}.

الحلم هو الإمساك^{٤٧٢} عن الابتدار الى دعاء الغضب، الى الانتقام من الجاني بحسب ما يقتضيه العقل لا بناءً على مانع خارج.

سعة الصدر هو أن لا تتأثر النفس بهجوم^{٤٧٣} الحوادث بحيث تتحير، بل تستعمل الواجب وإن عظم الوارد.

كتمان السرّ هو ضبط قوة الكلام عن إظهار ما في الضمير في غير وقته وأهله.

الأمانة هو^{٤٧٤} حفظ النفس عن التصرف في مال الغير عنده، وذبه عنه^{٤٧٥} لينتفع به، وحفظ ذلك من^{٤٧٦} غير صاحبه إلا بإذنه، وضبطه^{٤٧٧} عما يفسده بحسب الطاقة إن كان مما^{٤٧٨} يحتاج الى ذلك.

٤٦٧. ج : وتفاريع .

٤٦٨. ج : + وعن الحرص على ما يشاهد .

٤٦٩. ج : السخاوة .

٤٧٠. ج : أوجب .

٤٧١. ج : احتمالاً . + وعدم الجزع عنه أو ضبط عن حب مُشتهى يوجب العقل اجتنابه .

٤٧٢. ج : إمساك النفس .

٤٧٣. ج : للحوم .

٤٧٤. هو : ساقطة من ج .

٤٧٥. وذبه عنه : ساقطة من ج .

٤٧٦. ج : عن .

٤٧٧. ج : وضبط .

٤٧٨. ج : عما .

ويقابل هذه الأشياء الحقد، والحسد، وسرعة الانتقام، والشتيمة، والنميمة، والغيبة، وإذاعة السرّ، وضيق الصدر، والخيانة.

فصل

في شرح بعض مصطلحات الصوفية

ولمّا كان الوارد على النفس إمّا أمرًا متعلّقًا بالبدن أو أمرًا^{٤٧٩} متعلّقًا بالقدس، فاصطلاحاتهم تحوم حول هذه الأشياء.

إعلم أن المقام^{٤٨٠} عندهم هو الملكة وهو^{٤٨١} القدرة على الشيء متى أُريد من غير احتياج إلى تفكير^{٤٨٢} وكسب واستصعاب.

الحال^{٤٨٣} هو^{٤٨٤} عبارة عن كمالٍ سريع الزوال غير محسوس.

٤٧٩. ج: أمر.

٤٨٠. «المقام» هو جزء من الطريق الذي يسلكه المتصوف إلى ربه، ويكون بمنزلة عدد من الآداب، أهمها: التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل. هذه المحطات في الطريق النفسي الصاعد إلى الحق لا يمكن للمتصوف أن ينتقل فيها من الواحدة إلى الأخرى إلا إذا استوفى أحكام كل مقام بحسب السلم الصاعد. ولكي يدخل المتصوف في كل مقام، و«يقيم» فيه فترة على مرأى من الله، يتوجب عليه أن يجهد وينصب ويقاسي. فالمقام لا يتحقق للعبد إلا «بضرب تطلب وتكلف».

ويبدو أن السهروردي في تحديده «للمقام» لا يلزم مؤرخي الصوفية في تحديدهم لهذه اللفظة، وذلك عندما لا يجعل بلوغ «المقام» محتاجًا إلى «تفكير وكسب واستصعاب»، كما يذكر في النص أعلاه.

٤٨١. ج: وهي.

٤٨٢. ج: الفكر.

٤٨٣. «الحال» هو أمر روحي يرد على المتصوف من غير تعمد منه ولا اجتلاب. إنه نعمة يحصها الحق ببعض السالكين، ويحجبها عن بعضهم الآخر. ولما كان «المقام» يحصل ببذل المجهود، و«الحال» من غير جهد ولا مقاساة، اعتبر «المقام» كسبًا و«الحال» موهبة. أهم الأحوال التي تعرض للسالك في توجهه إلى الله: الطرب والحزن والقبض والشوق والانزعاج والهيبه والاحتياج.

والمقصود بقول السهروردي إن «الحال» هو «كمال سريع الزوال» أن حلوله في النفس لا يلبث أن يزول. والسهروردي يلزم هنا بعض المتصوفة القائلين بأن «الأحوال» لا تدوم ولا تتوالى فهي «لوائح» و«بواده». إلا أن بعض المشايخ كأبي عثمان الخيري (ت ٢٩٨هـ) يذهبون إلى أن «اللوائح» و«البواده» ليست «أحوالًا» بل بدايات «أحوال». فإذا دامت ولم تستحل سميت عندها «أحوالًا» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٥٤، ٥٥).

٤٨٤. هو: ساقطة من ج.

الخاطر هو ما يَرِدُ على النفس من السواخ الداعية الى أمر ما كان متعلقاً
بالجَنَبَةِ العالية أو السافلة^{٤٨٥}.

خاطر الشيطان^{٤٨٦} هو خاطر^{٤٨٧} الوهم المجرد، وهو معارضة الوهم للعقل
في أمور غير محسوسة كإنكاره لموجود لا في جهة، وتناهي الإمتدادات،
وإنكاره لنفسه، وغير ذلك. وأيضاً من خاطر الشيطان أخذوا ما يَرِدُ من
الدواعي^{٤٨٨} الى العبادة وصالح العمل لإرادة^{٤٨٩} النوع.

خاطر النفس^{٤٩٠} عندهم سواخ من مثل القوة النزوعية داعية الى محركات^{٤٩١}
شهوانية وغضبية. والنفس^{٤٩٢} عند أكثرهم عبارة^{٤٩٣} عن مجرد القوة النزوعية.

٤٨٥. يقصد «بالجنبة العالية» ما يرد من الله على ضمير العبد من خطاب يجب العمل به.
«وهو أول الخواطر، وهو لا يخطيء أبداً. وقد يُعرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع». لذلك لا
يقوى العبد على مخالفته لأنه منتقش فيه بنور التوحيد (أنظر: الجرجاني: كتاب التعريفات، بيروت:
١٩٦٩، ص ١٠١). ويقصد «بالسافلة» ما يرد من الشيطان على ضمير العبد من خطاب يدعوه
المتصوفة «بالوسوس».

٤٨٦. يدعو هذا الخاطر الإنسان الى مخالفة الحق وإتيان المعاصي. فالشيطان، كما يذكر الله تعالى
يَعِدُّ الناس الفقر ويأمرهم بالفحشاء (سورة البقرة: ٢٦٨). ويذهب الجنيد الى أن الشيطان، عند
مخالفة العبد له بإتيان زلة قد دعاه الى القيام بها، لا يتركه وشأنه، إنما يوسوس له بزلة أخرى، لأن
جميع المخالفات عنده سواء. أما الرد على خاطر الشيطان فلا يتم عند الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ) إلا بنور
الإسلام (أنظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٩١).

ويبدو أن السهروردي، عندما سمي «الشيطان» «وهماً»، في التحديد أعلاه، لم يعن بكلمة
«شيطان» ما عناه الصوفيون من روح خبيث متمرد على الحق، بل عَبَّرَ بالكلمة من معناها الحقيقي الى
معنى آخر مجازي أقامه نقيضاً للقوة العاقلة في الإنسان.

٤٨٧. خاطر: ساقطة من ج.

٤٨٨. ج: الداعي.

٤٨٩. ج: لإرادة.

٤٩٠. هو حديث نفسي يسميه المتصوفة «هاجساً». وأكثر الأحاديث النفسية تدعو الى اتباع
الشهوات. فالنفس، كما يذكر الجنيد، إذا طالبت صاحبها بإتيان بعض الشهوات، ولم يدعِ نضيتها،
ألحت ولا تزال تعاوده حتى تصل الى مرادها. لذلك كانت النفس، في عقيدة الصوفيين، قوة بروعية لا
تصدق، بعكس القلب الذي لا ينطق بغير الصدق. ولا يتأتى للقلب أن ينطق بالصدق إلا إذا سكنت
هواجس النفس بالمجاهدة ونور الإيمان (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٧٣).

٤٩١. ج: تحريكات.

٤٩٢. ج: + عبارة.

٤٩٣. عبارة: ساقطة من ج.

وهيّا خاطر آخر سمّوه خاطر المَلِك^{٤٩٤} وهو ما يَرِدُ على النفس من إصلاح^{٤٩٥} العملية وتحصيل العدالة وطلب السعادة الوهمية التي للبله والعامه .

خاطر الحق^{٤٩٦} هو ما يَرِدُ على الكلمة الزكية من الداعي الى إشراقها على كالات القوة النظرية وتعرضها^{٤٩٧} لإشراق الأنوار اللذيذة عليها . وربما خصّ بعضهم هذا الخاطر ما دام الإنسان مبتهجاً بلذاته ومعارفه بخاطر الروح ، فإذا عبّر هذا المقام فهو خاطر الحق .

الخواطر الرديئة تقطع بذكر الله وأنواره كما قال الله^{٤٩٨} تعالى : «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ»^{٤٩٩} .
التوبة^{٥٠٠} عبارة عن تأم النفس على ما ارتكبت من الرذائل مع جزم القصد الى تركها وتدارك الفائت بحسب الطاقة .

الإرادة^{٥٠١} هي أول حركة للنفس الى الاستكمال بالفضائل .

٤٩٤ . المَلِكُ : تقيض «الشيطان» . فإذا كان الشيطان مجبولاً على الغواية ، مطبوعاً على حب معصية ، فإن المَلِكُ محمول على الهداية ، مطبوع على حب الطاعة . وعليه ، فخاطر المَلِكِ غير خاطر شيطان . ففي حين يبقى الشيطان في النفس «خاطر الفجور» ، يلقي المَلِكُ في الروح «خاطر التقوى والهدى والرشد» . والخواطر النازلة على العبد من المَلِكِ هي من خزائن الخير يتقبلها الحافظة إلهاماً ، ويستويها حسناً . وهي لا ترد إلا بحق (أنظر: قوت القلوب ، ج ١ ، ص ٢٣٤ ، ٢٤٧ ، ٢٥٠) .
٤٩٥ . ت : ج : إصلاح ؛ ج : + القوة .

٤٩٦ . ويعرف بالخطاب الرباني وهو أول خاطر . وقد سبق ذكره .

٤٩٧ . م : وتعرضها ؛ وتعرضها (في الهامش) ؛ ت : وتعرضها .

٤٩٨ . الله : ساقطة من ج .

٤٩٩ . سورة الأعراف : ٢٠١ .

٥٠٠ . التوبة لغة معناها الرجوع . والرجوع هنا يكون عن الأقوال والأفعال المذمومة الى ما هو محمود منها . وقد التزم السهروردي في تحديده للتوبة بمفهوم أرباب الأصول من أهل الدين القائلين : إن شرط التوبة حتى تصح ثلاثة أشياء : ندم العبد على ما عمل من المخالفات ، وتركه الزلة في الحال ، والعزم على أن لا يعود الى مثل ما عمل من المعاصي » (أنظر: الرسالة القشيرية ، ص ٧٧) .

٥٠١ . الإرادة هي بدء طريق السالكين الى الله ، ولها عند المتصوفة معنيان : الأول إيجابي والآخر سلبي . فهي تعتبر ، بالمعنى الأول ، مقدمة لكل أمر وقصدًا يتجه به المرید الى غاية . فالإنسان إذا لم يرد شيئاً لم يفعلته . وتعتبر ، بالمعنى الثاني ، تفريقاً لنفسها من كل قصد ذاتي . «فالمرید هو من لا إرادة له» . والمنقصود بخلو الإرادة من الإرادة أن يتجرد السالك الى وجه الحق بالكلية ، حتى يُملي الحق عليه مقاصده الصالحة ، ويأخذ السهروردي هنا بالمعنى الإيجابي للإرادة الذي يجعل اختيار العبد مراده بنفسه ولنفسه . لا بالمعنى السلبي الذي يجعل أمر الاختيار وقفاً على تجريد الإرادة لمُراد الله .

المريد^{٥٢} هو طالب الطهارة الحقيقية. قال^{٥٣} تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»^{٥٤}. فقد جمع المقامين.

الرجاء هو ابتهاج النفس^{٥٥} بملائم لها أُخْطِرَتْ إمكان حصوله في
المستقبل.

الخوف هو تألم النفس بمكروه أُخْطِرَتْ^{٥٦} إمكان حصوله^{٥٧} في
المستقبل، ويتخصص عندهم بالأمر والهيئات النفسانية من الفضائل والردائل
النفسانية^{٥٨}.

الزهد هو الإمساك عن الاشتغال بملاذ البدن وقواه إلا بحسب ضرورة
تامة، وهو يزيد على القناعة بترك كثير من الكفاية العرفية^{٥٩}.

الصبر قد مضى ذكره.

٥٢. المرید کایرادہ لہ عند الصوفیین معنیان: إيجابي وسلبي. فهو، بالمعنى الإيجابي، المقصد
«الذي خرج من مواطن طبعه ونفسه وأخذ في السفر إلى الله» (التحديد هو لصاحب منازل
السائرين)، وقد أثبتته السيد محمود أبو الفيض النوفي في كتابه: معالم الطريق إلى الله، القاهرة:
١٩٦٩، ص ٣٠٠) وهو، بالمعنى السلبي، المراد في الحقيقة، لأنه لا يريد إلا بإرادة من الله تقدمت له
كما يقول الجنيد. وقد عبر بعضهم عن هذا المعنى السلبي للمريد بقوله:

أَرَادَ وَمَا كَانَ حَتَّى أُرِيدَ فَطَوَّبِي لَهُ مِنْ مُرِيدٍ مُرَادٍ

(أنظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٤١).

٥٣. ج: + الله.

٥٤. سورة البقرة: ٢٢٢.

٥٥. غير أن ابتهاج النفس بحدوث نفع أو دفع ضرر يكون مصحوباً دائماً بالخوف. ذلك أن
العابد لا ينفك، في حال رجائه، خائفاً من موت الرجاء، لعظم المرجو في قلبه وشدة اغتباطه به. وقد
أحسن أبو طالب المكي عندما اعتبر من يرجو من الناس مؤمناً يقيم «بين الخوف والرجاء كالتائر بين
جناحيه، وكلسان الميزان بين كفتيه» (أنظر: قوت القلوب، ج ١، ص ٤٣٩).

٥٦. ت: أخطر من.

٥٧. إمكان حصوله: ساقطة من ج.

٥٨. النفسانية: ساقطة من ج. المقصود «بالفضائل والردائل النفسانية» محبوبات النفس

ومكروهاتها.

٥٩. المقصود «بترك كثير من الكفاية العرفية» التخلي عن الكثير مما أباحه الله وأنعم به على عبده
من حلال. فالزهد في الحرام واجب ولكنه في الحلال مباح. إلا أن الزاهد لا يبتغ كماله الأخير إلا إذا ترك
الحلال الذي سمح له به الشرع. فتركه للحلال إثارة ظاهر للأخرة على الدنيا، والآخرة خير لمن
أنقى» (سورة النساء: ٧٧).

الشكر^{٥١} هو ملاحظة النفس لما نالت بمن^{٥٢} أنعم عليها من إعطاء ما ينبغي لها أو دفع ما لا ينبغي، كان من كمالات النفس أو البدن، وتحريك الآلة المعبرة^{٥٣} لإخبار النوع بذلك. ولما لم يكن الشكر من شرطه أن يكون بكمال بدني صار أفضل من الصبر لأنه ملاحظة النعم كانت نفسانية أو بدنية، والصبر يتعلق بالبلبيات^{٥٤}. ومن فضيلة الصبر والشكر^{٥٥} أنه خصص الاعتبار بالآيات بهما حيث قال: «إِنَّ ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ»^{٥٦}، وغير ذلك مما لا يُخفى.

٥١. الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم وإظهار فضله. والاعتراف بالله للنعمة لا يتم، في تحديد أعلاه، بمشاهدة «النعمة» فحسب، بل بمشاهدة «المنعم» كذلك. فكلمة «ملاحظة» الواردة في النص ربما تعني اصطلاحاً جعل «الصورة الحاصلة في النفس آلة ملاحظة غير ذلك الشيء» (أنظر: كلمة «ملاحظة» في محيط المحيط للبستاني). لذلك كان الرشد وهو الصورة الحاصلة في نفس كآلة ملاحظة غير ذلك الرشد. وليس غير ذلك الرشد إلا ماخه وواهبه وهو الله تعالى. وقد ذهب نسبي (ت ٣٣٤هـ) إلى أبعد مما ذهب إليه السهروردي، عندما حصر الملاحظة في «المنعم» دون النعمة. وذلك في قوله: «الشكر رؤية المنعم لا رؤية النعمة».

٥١١. ج: ممن.

٥١٢. المقصود «بالآلة المعبرة» اللسان والقلب. وبهما يهجر المؤمن عن شكره. فالشكر باللسان اعتراف بالنعمة والشكر بالقلب «حفظ الحرمة». والنيل عن شكر الله باللسان إلى شكره بالقلب أمر يستحسه كبراء المتصوفين، لأن الشكر باللسان فيه علة تظهر الشاكر وكأنه يطلب ربه بالمزيد، في حين أن شكره بالقلب فيه فضيلة تظهر الشاكر وكأنه قد استحيا من ربه أن يكون شكره له جزاء على إحسانه إليه.

٥١٣. إن السهروردي في تفضيله الشكر على الصبر يؤثر العافية على البلية. فالشكر لا يكون إلا على النعم النفسية والبدنية، في حين أن الصبر لا يكون إلا على المكارة النفسية والبدنية. وهو، في ذلك، يقف موقف الرسول في قوله لعلي عندما سمعه يسأل الله الصبر في مرضه: «لقد سألت الله تعالى البلاء، فسئله العافية» (أنظر: قوت القلوب، ج ١، ص ٤١٨)؛ ويؤمن إيمان مطرف بن عبد الله القائل: «إني أعافى فأشكر أحب إلي من أن أبطي فأصبر، لأن مقام العوافي أقرب إلى السلامة، فلذلك أختار حال الشكر على الصبر لأن الصبر حال أهل البلاء» (م. س، ص ٤١٨).

٥١٤. والشكر: ساقطة من ج.

٥١٥. سورة لقمان: ٣١. إن مقام «شكور» هو، في التقليد الصوفي، أعلى من مقام «شكر». ويذكر لنا القشيري في «رسالته» الفارق بين المقامين، كما يتمثله بعض الزهاد والمتصوفين أمثال الحسن البصري وأبي طالب المكي، وإن كان لا يسلم هو نفسه بوجود هذا الفارق في كتابه «لطائف الإشارات»، عندما يجري معنى «شكور» «على ما يصيب الإنسان من تصاريف التقدير من جنسي البلايا والعطايا» دون تفریق (أنظر: لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، ج ٥، القاهرة: ١٩٧٠، ص ١٣٦). ويظهر الفارق، كما يورده القشيري نقلاً عن بعض المتصوفة بين «شكور» و«شاكر» في أن «الشكور» هو أقرب إلى «الصابر» منه إلى «الشاكر»، «لأن الشاكر

التوكل^{٥١٦}، على اصطلاحهم، هو دوام حُسن ملاحظة القضاء والقدر في جميع الحوادث دون اقتصار النظر على الأسباب الطبيعية.

الرضا، في مصطلحهم^{٥١٧}، تلقى النفس لما يأتي به القدر من الحوادث الجرمانية على وجه لا يتألم بوقوعه، بل مع ابتهاج لطيف نظراً الى العلة السابقة العجيبة^{٥١٨}.

المعرفة^{٥١٩} هو ارتسام الحقائق في النفس بمقدار ما ترتقي اليه طاقة البشر من ذات واجب الوجود سبحانه وتعالى، وما يليق بصفاته وأفعاله ونظام صنعه.

يشكر على الموجود والشكور يشكر على المنفوق، والشاكر يشكر على الرغد والشكور يشكر على الرد، والشاكر يشكر على العطاء والشكور يشكر على البلاء» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ١٣٨). لذلك جاء ورود كلمة «شكور» لا «شاكر» في الآية الى جانب كلمة «صبار» يُظهر تخصيص الله تعالى «الشكور» بمن يصبر ويشكر على البلايا لا بمن يصبر ويشكر على العضايا.

٥١٦. إن التوكل بما هو علم وحال وعمل يفترض أصلاً القول بالتوحيد، لأن اعتماد القلب على الوكيل وحده، وهو الله، يجعل جميع الوسائط والأسباب مسخرات. فالنفس بإبداعه واختراعه هو البارئ تعالى وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض. وهذا ما عناه السهروردي بقوله إن التوكل هو «حسن ملاحظة القضاء والقدر»، وما قصد اليه أبو العباس بن مسروق (ت ٢٩٩هـ) في جعله التوكل من يستسلم «لجريان القضاء والأحكام» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ١٣١). ويذهب الغزالي الى أن الله هو «الذي يصرف أعين ذوي القلوب والأبواب عن ملاحظة الوسائط والأسباب الى مسبب الأسباب، ورفع همهم عن الإلتفات الى ما عداه والاعتماد على مدير سواه»، كما أنه يعتبر «ملاحظة الأسباب والاعتماد عليها التفاتاً الى الكثرة ونظراً الى الأغيار، وبالتالي شركاً في التوحيد» (أنظر: إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٢٤٣).

٥١٧. ج: + ملكة.

٥١٨. انقصود «بالعلة السابقة العجيبة» القضاء الذي تُقدر به الأحكام. أما العزم الذي يُظهر أعمال هذه «العنة العجيبة» وحكمتها، فهو، عند العارفين، سر من أسرار الربوبية. وقد دعاه الغزالي «بعلم المكاشفة» وأشار الرسول من قبل، الى طبيعته المستسرة بقوله: «القدر سر الله فلا تفتسوا لله عز وجل سره».

٥١٩. يظهر من تحديد السهروردي للمعرفة أنه يقصد بها العلم أو الإدراك الفلسفي science or cognition لا العرفان الصوفي gnose. فالفرق بين العلم والعرفان أن الأول إدراك للحقيقة بالحواس والعقل. فالعلم إدراك للمحسوسات الجزئية بالحواس إدراكاً مباشراً، وتحصيل للأوليات العقلية والبيدات الكلية بالنظر العقلي تحصيلاً واضحاً؛ أما الثاني فإدراك للحق بالإشراق والإفهام. فالعقل إدراك بالأهوه وأسمائها وصفاتها وأفعالها، لا بألة بشرية بل بنور يقذفه الله في قلب من «صار من الحق أحياناً، ومن آفات نفسه برياً، ومن المساكنات والملاحظات نقياً» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٢٤٢). وإذا كان الإدراك الفلسفي لا يبلغ كماله الأخير إلا في وصول العقل الإنساني الى درجة «العقل المستفاد»، فإن المعرفة الصوفية لا تتحقق إلا في بلوغ العقل البشري درجة «العقل القامع»، كما يدعوه الرسول، وهو «الكف عن معاصي الله والحرص على طاعته» (م. س، ص ٢٤١) ونسيان كل ما عداه.

وعالم الجبروت وهو العالم العقلي .
 وعالم الملكوت وهو العالم النفساني .
 وعالم الملك وهو عالم الأجرام ، وكيفية المعاد ونحوه .
 المحبة هي الابتهاج^{٥٢٠} بتصور حضرة ذاتٍ ما .
 والشوق هو^{٥٢١} الحركة الى تميم هذه البهجة . وكل مشتاق وجد شيئاً
 وعدم شيئاً^{٥٢٢} ، فإذا وصل^{٥٢٣} بالكلية بطل الشوق والطلب^{٥٢٤} .
 الوجد عبارة عن كل ما يردُّ^{٥٢٥} على النفس وتجده في ذاتها من الأمور
 المتعلقة بالفضائل .

٥٢٠ . يذهب الإشراقيون الى أن نكلمة محبة مترادفات عديدة أهمها : السرور والابتهاج والرضا
 والإرادة والعشق والاعتناط (أنظر : ملا هادي سبزواري في تعليقه على الشواهد الربوبية . . . ص
 ٥٩٠) .

٥٢١ . ح : هي .

٥٢٢ . يتناول ملا صدرا في «الشواهد» هذه الفكرة بالتفصيل في قوله إن «سعادة العشاق
 مشتاقين الدائرين حول جنانه قد نالوا بيلا من حيث التفاتهم لفته وعشقهم بما لديه ، وحجوا عنه حجاً
 من حيث هويهم الى عالم الطبع ، فيكون لهم ضرباً من الشقاوة الضرورية» (أنظر : الشواهد
 الربوبية . . . ص ١٤٦) . ويقصد الكاتب بهؤلاء «العشاق المشتاقين» النفوس الفلكية التي تعدم
 شيئاً من حقيقة الأول ، لكونها ناقصة شائفة ، بخلاف العقول التي تحظى بحقيقة المعشوق الأول كاملة ،
 لكونها تامة عاشقة . فالعشق ، إذن ، أعم من الشوق وأتم ، لأنه يخلو من الأذى ، في حين أن الشوق لا
 يحصل من الأذى في نيه . فلذته محبنة بالألم كاللذة الناتجة عن الدغدغة .

٥٢٣ . ح : حصل .

٥٢٤ . شرط المشتاق عند السهروردي أن لا يصل الى نيل المحبوب كلية ، لأنه إذا ملكه واستراح
 لنيه ترائل شوقه وتلاشى . ويبدو أن السهروردي لم يفرق هنا بين مقام الشوق ومقام الاشتياق ، كما فرق
 أبو علي الدقاق (ت ٤٠٥هـ) في قوله : «إن الشوق يسكن باللقاء والرؤية ، والاشتياق لا يزول
 باللقاء» (أنظر : الرسالة المشيرية ، ص ٢٥٥) . وقد جاء ابن عربي يؤكد أن «الشوق الذي يسكن
 باللقاء لا يعون عليه» ، وإنما التعويل يكون على الاشتياق الذي لا يسكن باللقاء . فللخلق كلهم مقام
 الشوق ، أما الاشتياق فلقلنة من ذوي القلوب المستوجفة التي تستغرق في من تحب حتى لا يرى لها أثر ولا
 قرار . وهذه القلنة من المخيين هي التي عنها ابن عربي بقوله : «كل محب مشتاق ولو كان موصولاً»
 (أنظر : ابن عربي : الرسائل : «كتاب التراجم» ج ٢ ، ط ١ ، حيدر آباد الدكن : ١٣٦٧ ، ص
 ٥٧) .

٥٢٥ . الوارد على النفس هو معنى من معاني الآخرة ، يكشف الله به العبد رافعاً عنه الحجاب ،
 مبشراً إياه بالترقي الى مشاهدته . فتضطرب عندها نفس الواحد وتلتهب جوارحه طرباً أو حزناً . وقد
 يكون هذا المعنى ذكراً مزعجاً أو مقلقاً أو مرهباً ، أو محادثة لطيفة أو مفيدة أو مثيرة للاشتياق أو الندم .
 ويقع الواحد بعد نزول الوارد عليه في لهف «ربما كان دونه التلف» ، كما يقول أبو سعيد ابن الأعرابي

التواجد^{٥٢٦} هو^{٥٢٧} استجلاب الوجد بالتكلف^{٥٢٨} .
 البسط^{٥٢٩} كون النفس فيما هي بسبيله على البساط^{٥٣٠} وضرب^{٥٣١} بهجة .
 القبض^{٥٣٢} هو حزن النفس يكاد يُبطل دواعيها فيما هي فيه^{٥٣٣} . وقد
 يكون لكلال^{٥٣٤} القوى الجرمانية أو لقنوط أو لإلهام، ويومٌ محزن لم يبق في
 الذكر عينه ولكن بقي أثره فيتحير الشخص بسببه^{٥٣٥} . وقد يكون لشهادة
 النفس بالنكبة وغير ذلك .

(ت ٣٤١هـ)، فيزفر أو يشهق أو يبكي أو يُغشى عليه أو يئن أو يصعق أو يصرخ أو يصيح . ولولا
 شفقة الباري التي تجعل الوارد سريع النزول سريع التقضي، لطاش عقل الواجد وذهبت نفسه . والوجد
 لا يجد ولا يوصف، فليس له صفة ولا شاهد غيره . فحقيقته كونه، يعرفه من يصادفه، وينكره من لم
 يعرفه . وهو محسوس بالذوق فقط .

٥٢٦ . هو اكتساب محض لأنه محبوب قسراً . فالوجد طبع كالبكاء والتواجد تكلف كالنباكي
 (أنظر: النعم، ص ٣٧٨) . والتواجد يستمد وجوده من الوجد . فبمقدار ما يضعف الوجد وينتضع
 يقوى التواجد ويعظم (أنظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١١٢) .

٥٢٧ . هو: ساقطة من ج .

٥٢٨ . ج : بالتكليف .

٥٢٩ . ج : - هو .

٥٣٠ . ج : النشاط . المقصود بعبارة: «فيما هي بسبيله على البساط» ابتهاج النفس بشهود الحق
 أو انكشاف الحجب عن صفاته وتجلياته، أو ورود إشارة الى تقريب بغية وتحقيق أمل .

ويرتبط زوال البسط من النفس وبقاؤه بالطريقة التي يتقبله بها المتلقي . فإذا استفزه البسط وأثاره
 حتى أخرجته عن رصانته وسكونه سقط في مهاوي القطيعة، وانقلب بسطه انقباضاً . وهذا ما يحصل
 عادة للعوام والمريدين . وقد حذر بعض المتصوفة من اعتماد هذا السلوك عند حدوث البسط بقوله:
 «قف على البساط وإياك والانبساط» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٥٦) . أما الخواص من العرفاء
 فيدوم بسطهم لتلقيهم إياه بهدوء لا بظرف فيه ولا خفة . كذلك يجيئهم القبض إذا هم طولعوا بهجوم
 محذور أو فوات مرغوب، وقد سكنت حدته وانجلي ضيقه . فالواردات الباعثة على البسط والقبض لا
 تغير العرفاء لأنهم بالله ثابتون .

٥٣١ . ج : وطرب .

٥٣٢ . القبض حزن يعترى القلب عندما يؤخذ العارف بوارد في الوقت العاجل لا تتحقق فيه
 رغائب هذا العارف وأمانيه .

٥٣٣ . ج : فيها . المقصود بقوله: «إن الحزن» يكاد يبطل دواعي النفس فيما هي فيه أن لقبض
 عند وروده يحيل الخوف المسيطر على النفس الى حزن وضيق . فالخوف إنما يكون من شيء متظر
 حدوثه في المستقبل، فصاحبه أخيد بأمر يحصل في الآجل . أما القبض فيكون من شيء حدث في
 الوقت، فصاحبه أخيد بأمر يحصل في العاجل .

٥٣٤ . ج : بكلال .

٥٣٥ . م : في سببه (في الهامش)؛ ج : في سببه (في صلب النص وفوقها: بسببه) .

مبادئ الرحمة والنفحات اللوائح^{٥٣٦} وهي^{٥٣٧} خلصات لذيدة نورية تطراً
فتنطوي بسرعة كالبروق الخاطفات. قال الله تعالى: «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ
خَوْفًا وَطَمَعًا»^{٥٣٨}.

السكينة^{٥٣٩} خلصة لذيدة تثبت زماناً أو خلصات متتالية^{٥٤٠} لا تنقطع حيناً
من الزمان، وهي حالة شريفة. ومن اللوائح والسكينة تثبت^{٥٤١} جميع الأحوال
الشريفة. والسكينة هي السُّبُحات^{٥٤٢}. قال الله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ
فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا»^{٥٤٣}. فإذا حصلت ملكة السكينة سهل
الأمر.

الجمع^{٥٤٤} هو إقبال النفس على الجنبَةِ الغالبة دون الالتفات الى الكثرة
الجرمية.

٥٣٦. نوائح تشبه الطواع واللوامع من وجه وتختلف عنها من وجه آخر. فأما الشبه فراجع الى
سبب جميعها وازدادت تعرض لأصحاب البدايات الصاعدين بالقلب الى رؤية أنوار المعارف الإلهية والتكامل
بها. ونكبتها تختلف عنها في أن النوائح خلجات ما أن تلوح لعين المرید حتى تختفي. أما الطواع
واللوامع فتشت في قلوب الطالبين زهاء وقتين أو أكثر يتمتعون خلالها بأنوار التوحيد والتجلي.

٥٣٧. ج: هي.
٥٣٨. سورة الرعد: ١٣.
٥٣٩. يبدو من تحديد السكينة أعلاه، ومما يذكره القشيري في «رسالته» ص ٦٨، أنها أظهر
من النوائح وأنها كالطواع واللوامع حال يثبت زماناً. وهي تورث القلب الطمأنينة والوداعة والوقار عند
تزل الغيب.

٥٤٠. ت: متالية.
٥٤١. ج: تُشْتَقُّ؛ م: تُشْتَقُّ (في الهامش).
٥٤٢. ج: - الثقال. السُّبُحات جمع سُبُحة، وتعني لغةً نور وجه الله وجلاله وعظمته.
والسُّبُحات أنوار الله تحجب العباد عنه، فإذا انكشف شيء منها أهلك ذلك النور كل من وقع عليه
(أنظر: كلمة «سُبُحة» في لسان العرب لابن منظور). ويذهب شمس الدين الشهرزوري في شرحه
لكتاب «حكمة الإشراف» الى أن كلمة سُبُحات لا يقصد بها، في مفهوم الإشرافيين، ما ذهب اليه أهل
اللغة من أنها «أنوار وجه الله وجلاله وعظمته»، بل هي «نفس الذات الواجبة الوجود» التي «لو
فرض كشف حجبها كلها لذات السالك الطالب له تعالى لأحرق نورها ما أدرك بصره» (أنظر: حكمة
الإشراف، ص ١٦٤ سطر ٢٢ وما بعده).

٥٤٣. ليزدادوا إيماناً: ساقطة من ج؛ سورة الفتح: ٤.
٥٤٤. المقصود بالجمع هنا الجمع الصرف. وهو إزالة التفرقة بين العبد وربّه بفعل انجذاب روح
العابد الى مشاهدة جمال الذات الإلهية. في هذه المشاهدة يستتر نور العقل المتجه بطبيعته الى التفريق بين
الأشياء. وعندما يحجب نور الذات القديمة نور العقل يتنفي الشعث ويزهق الباطل ويرتفع التمييز بين
القدم والحدث. ويعتبر بعض البحاث كالتهانوي (ت بعد ١١٥٨ هـ) أن «الجمع الصرف يورث

التفرقة^{٥٤٥} هي كون النفس متصرفة^{٥٤٦} في القوى البدنية المختلفة. وقال قائلهم^{٥٤٧}:

وَتَحَقَّقْتُكَ^{٥٤٨} فِي سِرِّي فَنَاجَاكَ لِسَانِي
فَاجْتَمَعْنَا لِمَعَانِ^{٥٤٩} وَأَفْتَرَقْنَا لِمَعَانِي^{٥٥٠}
إِنْ يَكُنْ غَيْبَكَ التُّعَى ظِيمٌ عَن لَحْظِ عَيَانِي
وَلَقَدْ^{٥٥١} صَيَّرَكَ الْوَجْدَ دُ مِنْ الْأَحْشَاءِ دَانِي^{٥٥٢}

الغيبية^{٥٥٣} هي خلسة للنفس الى عالمها بحيث تغيب عن الحواس. والغيبية

الزندقة والإلحاد» لكونه يجمع، من جهة، في ذات واحدة، هوية العبد وهوية خالقه، وهذا مناقض للدين مناف للشرع؛ ولأنه «يحكم، من جهة ثانية، برفع الأحكام الظاهرية» أي بالتنكر لمبدأ السببية الخاضع لمشيئة الخالق وإرادته (أنظر: كلمة «الجمع» في كشف اصطلاحات الفنون).

٥٤٥. المقصود بالتفرقة هنا التفرقة المحضة. وهي إزالة الجمع بين العبد وربّه بفعل ارتداد روح العابد الى العالم العنصري بعد احتجاب أنوار الذات الإلهية عنها. وعندما تتعدّد الروح عن مشاهدة الذات القديمة، يبرز نور العقل من جديد، وينتشر الشعث ويظهر الباطل ويعود التمييز بين الحدث والقدم. ويذهب التهانوي الى «أن التفرقة المحضة تقتضي تعطيل الفاعل المطلق» لكونها تعيد الى الأشياء أفعالها الذاتية وكأنها أفعال لا تخضع بحال لمشيئة الخالق وإرادته (أنظر: كلمة «الجمع» في كشف اصطلاحات الفنون).

٥٤٦. ت: متفرقة. عندما تتصرف النفس في القوى البدنية المختلفة يتوزع خاطر بالاشتغال عن عالم الغيب، و«يقيم العبد - كما يذكر الجرجاني في تعريفاته ص ٨٠ - وظائف العبودية وما يليق بأحوال البشرية». لذلك كان الفرق «ما نسب الى السالك» والجمع «ما سلب عنه».

٥٤٧. هو أبو القاسم الجنيد.

٥٤٨. الأبيات في معنى الجمع والتفرقة مذكورة في اللمع للسراج ص ٨٤ و٢٨٣، وفي الرسالة القشيرية ص ٦١. ويورد ماسينيون الأبيات بشيء من التغيير في القسم الثاني من تحقيقه لديوان الحلاج، طبعة باريس: ١٩٥٥، ص ١١٦.

٥٤٩. ج: لمعاني.

٥٥٠. ج: لمعان.

٥٥١. ج: فلقد.

٥٥٢. يقصد «بالدنو» الذي تم «بالوجد» مقام «الجمع»، وذلك لقوله: «إن القرب بالوجد جمع والغيبية في البشرية تفرقة» (أنظر: اللمع، ص ٢٨٤).

٥٥٣. الغيبية حالة تطرأ على العبد يغيب فيها عن أحوال الخلق وأحوال نفسه، لاشتغال حسه بوارد قدسي يستولي عليه. هكذا تغيب أحدهم عند رؤيته حديدة محمّاة لورود وارد عليه أذكره عذاب أهل النار. ويحتج بحاث التصوف بكثير من القصص التي تظهر عدم شعور الغائب بحالات الألم الشديد عند استغراقه في الغشية. من هذه القصص ما يذكره القشيري في «رسائله» ص ٦٣ من أن أبا حفص النيسابوري الحداد وقع في الغيبة عند نزول وارد عليه إثر قراءة آية من القرآن، فأدخل يده في النار وأخرج منها حديدة محمّاة دون أن يظهر عليه أي أثر للقرح أو الألم.

عن الحواس حضور في الغيب، وحضور الحواس غيبة عن القدس. وقال قائلهم^{٥٥٤}:

إِذَا نَأَى عَنِّي وَإِنْ دَنَا قَرَّبَنِي
إِذَا تَغَيَّرْتُ بَدَا وَإِنْ بَدَا غَيَّبَنِي^{٥٥٥}

السُّكْر^{٥٥٦} سائح قدسي للنفس يؤدي الى إبطال النظام عن الحركات.

الصَّحْو^{٥٥٧} هو الرجوع عن هذه الحالة.

٥٥٤. هو أبو الحسين أحمد بن محمد النوري خرساني الأصل بغدادى المولد والمنشأ. صحب سرياً السقطي ومحمد بن علي القصاب، وكان من أقران الجنيد الذي اعتبره واحداً من كبار مشايخ الطريقة. وقد قال فيه بعد وفاته: «منذ مات النوري لم يخبر عن حقيقة الصدق أحد». وعُرف هذا المتصوف بشدة التقوى، وحب التصديق، وأظف المعشر، وبراعة القول، وكان يعتبر التصوف «أخلاقاً لا رسوماً ولا عنوماً». وقيل في خبر موته إنه كان يحضر مجلساً فيه إنشاد، فعندما سمع البيت:

مَا زِلْتُ أَنْزِلُ مَنْ وَدَاكَ مَنْزِلًا
تَحْتِ الأَبَابِ عِنْدَ نُزُولِهِ

قام يتواجد وهام على وجهه فوقع على زرع من قصب قد كُسح وبقيت أصوله قاطعة مؤذية. فراح يمشي عليها ويردد هذا البيت والدم يسيل من رجليه. وظل على هذه الحال لا يحس بألم جراحه حتى جاء اليوم الثاني فإذا بالورم يغطي قدميه وساقيه، ولم تمض عليه، بعد ذلك، أيام قلائل حتى توفي. وكانت وفاته سنة ٢٩٥هـ (انظر: النعم، ص ٣٦٣).

٥٥٥. البيت المذكور في «اللمع» ص ٤٦٦ و٤٤٦، ويستشهد به السهروردي في كتاب «المشاعر والمطارحات» ص ٤٤٤.

٥٥٦. يغلب السكر على أصحاب المواجيد عندما يطالعهم جمال الواحد. وتسيطر الغيبة عليهم عندما يطالعهم داعي الخوف والرجاء. والسكر والغيبة يكونان إما تامين، عندما يفقد المتصوف فيهما إحساسه بنفسه وغيره، أو ناقصين، عندما لا يكون المتصوف فيهما مستوفى بالكلية. فإذا كانا تامين لا يشعر صاحبهما بما يؤلم وما يلد. وإذا كانا ناقصين يشعر صاحبهما بلذة كبيرة. والمقصود بقول السهروردي: «... إبطال النظام عن الحركات» أن غلبة وجود الحق مع العبد يجعله تام السكر متحرراً بغير نظام وعلى غير هدى.

٥٥٧. هو رجوع العارف الى الإحساس بعد سكره بوارد قوي. وفي الصحو يتم التمييز بين ما يؤلم وما يلد. وعندما يختار العارف ما يؤلم في موافقة الحق يتحول الله الى لذة (انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١١٧).

الهيبة^{٥٥٨} حالة تَرُدُّ على النفس الناطقة عند ملاحظة مراتب المبادئ^{٥٥٩} فلا تساهل^{٥٦٠} نفسها للقرب ولا للانتساب الى واجب الوجود وإن كان بنسبة^{٥٦١} بعيدة .

الأنس حالة للنفس تتضمن ابتهاجاً لها فتصير مطمئنة بالنسبة الى المبادئ^{٥٦٢} مما يَرِدُّ عليها من النور المُلدِّد^{٥٦٣} .

التوحيد ليس هو^{٥٦٤} عبارة عما هو مشهور من معرفة الله تعالى بالوحدانية والقيومية^{٥٦٥} ، بل ههنا عبارة عن أفراد الكلمة عن علائق الأجرام بحسب الإمكان على وجه ينطوي ملاحظة المبادئ والترتيب في العظمة القيومية^{٥٦٦} .

٥٥٨ . يرى بعض المتصوفة أن «الجلال» الذي هو وصف لله ، إذا شاهده العارف هاب وانقبض . «فالجلال» ، بهذا المعنى ، قهر وقبض . وأن «الجمال» الذي هو وصف لله أيضاً ، إذا شاهده العارف أنس وانبسط . «فالجمال» ، بهذا المعنى ، رحمة وبسط . ويشير ابن عربي في «كتاب الجلال والجمال» الى الخطأ الكبير الذي يقع فيه بعض مشايخ الصوفية عندما يعلمون «بأن الجلال يقبض وأن الجمال يبسط» . ويدعم موقفه هذا بقوله : إن «الجلال لله معنى يرجع منه اليه» ، فهو «الجلال» المطلق الذي يرى فيه الحق نفسه ويدرك ما هو عليه من صفات القهر ونعوته . وهذا «الجلال» المطلق لا يبلغه الإنسان مهما علت رتبته في علوم القلب . أما «الجمال لله فمعنى يرجع منه إلينا» ، لذلك فهو يحدث فينا الهيبة والأنس . وتفسير ذلك أن «للجمال» الإلهي علواً ودنواً . فالعلو يسمّى «جلال الجمال» ، فإذا تجلّى للعارفين أنسوا به . والأنس هنا يسمح لهم بأن يعقلوا ما يرون دون ذهول . والدنو يسمّى «الجمال» ، فإذا تجلّى للعارفين ، بعد مياسطة الحق لهم ، قابلوا بسطه هذا بالهيبة . «فالأنس» «والهيبة» إذن حالان تردان على النفس إثر مشاهدتها «الجمال» الإلهي الذي يولد «الجلال» المرئي لا «الجلال» المطلق «والجمال» المرئي معاً (أنظر : ابن عربي : الرسائل : «كتاب الجلال والجمال» ج ١ ، ط ١ ، حيدر آباد الدكن : ١٣٦١هـ ، ص ٣ ، ٤) .

٥٥٩ . المقصود «بمراتب المبادئ» جلال الجمال من الحضرة الإلهية .

٥٦٠ . ج : تساهل .

٥٦١ . ج : نسبه .

٥٦٢ . المقصود «بالمبادئ» جمال الذات الإلهية .

٥٦٣ . م : كما .

٥٦٤ . هو : ساقطة من ج .

٥٦٥ . المقصود «بعمّا هو مشهور» . . . والقيومية «الموقف الكلامي والفلسفي من مسألة التوحيد» ، وهو موقف يتوسل النظر العقلي والحجاج المنطقي طريقاً الى توضيح معنى الشهادة ، وشرح آيات التنزيه ، وتأويل صفات الله الذاتية وتعطيل صفاته الفعلية ، والارتفاع بما يدل ظاهراً من آيات القرآن على كون الله في جهة من الجهات وفي مكان من الأماكن عن معنى الحدوث .

٥٦٦ . يرى السهروردي أن التوحيد الصوفي هو في «أفراد الكلمة عن علائق الأجرام بحسب الإمكان» . ومعنى ذلك أن التوحيد ، بالنسبة الى الصوفيين ، هو أفراد الله عن الكثرة المقدارية في عالم الكون والفساد . ويتم هذا الأفراد من طرق ثلاث : أولاً ، أفراد فعل الله عن فعل غيره من مخلوقاته ،

فليس وراءه مقام وإن كان فيه مراتب^{٥٦٧} .
 المكاشفة^{٥٦٨} هي حصول علم للنفس إمّا بفكر أو حدس أو بساخ^{٥٦٩} غيبي
 متعلق بأمر جزئي واقع في الماضي أو المستقبل .
 المشاهدة^{٥٧٠} هي شروق الأنوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم .

وذلك بإثبات الفعل المطلق له لا لغيره على سبيل الحقيقة لا المجاز . ثانيًا، أفراد صفات الله عن صفات
 غيره من مخلوقاته، وذلك بإثبات الصفات الحقيقية له لا لغيره عند تجليه لمخلوقاته بصفاته . ثالثًا، أفراد
 ذات الله القديمة عن ذوات غيره من مخلوقاته، وذلك بإثبات الذات الحقيقية له لا لغيره عند تجليه
 لمخلوقاته بذاته . هكذا تتلاشى جميع الأفعال والصفات والذوات في أفعال الله وصفاته وذاته . ويرى
 المتصوف نفسه، مع جميع المخلوقات، مستغرَقًا في الذات الواحدة، مستهلكًا في عين التوحيد . أمّا
 عبارة: «بحسب الإمكان» فتعني هنا «على قدر ما أبدى الحق للمتصوفين وما رسم لهم» .

٥٦٧ . إن معنى القول: «فليس وراءه مقام وإن كان فيه مراتب» أن ليس ثمة في الوجود إلا
 الواحد، وأن جميع ما في الكون من مخلوقات هي مراتب قائمة بالواحد واجبة به . فالإثنان والثلاثة
 والأربعة والعشرة والمائة والألف وجميع الأعداد اللامتناهية مراتب معقولة يشكل الواحد جوهرها . فهي
 من هذه الخثية واحد مكرر . فإذا ظهر الواحد في مرتبتين، كما في العلامة (II)، يسمى اثنين، وإذا ظهر
 في ثلاث، كما في العلامة (III)، يسمى ثلاثة، وإذا ظهر في أربع، كما في العلامة (III)، سمي أربعة،
 وهكذا بالنسبة إلى جميع الأعداد في مجموع الكائنات الحية والهامدة . وكما أن المراتب جميعًا توجد
 بالواحد فهي تنعدم به كذلك . فإذا كانت الخمسة موجودة ثم أعدم منها الواحد، أعدمت هي
 بالضرورة، ولا قيام لها إلا بظهور الواحد من جديد، وهكذا الأمر في كل شيء .

٥٦٨ . المكاشفة هي مطالعة القلب لتجليات الأسماء الإلهية والقوى النفسانية المؤيدة بمعاني هذه
 الأسماء، إما بواسطة الفكر أو الحدس أو ساخ غيبي . إلا أن تحقيق الإبانة بالساخ الغيبي لا يتم لمن أراد
 بلوغ أنوار التجلي من طريق البحث وحده . إنه وقف على الإشراقين الذين «لا ينتظم أمرهم دون سواخ
 بورية» (أنظر: مقدمة حكمة الإشراق، ص ١٣) . ويذهب فلاسفة الإشراق إلى اعتبار معنى
 «الكشف» مرادفًا لمعنى «الإشراق» . يقول قطب الدين الشيرازي: «حكمة الإشراق هي الحكمة
 المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف... والإشراق هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضاتها
 بالإشراقات على الأنفس عند تجردها» (أنظر: Opera... I, p. XXVII) . «فالإشراق» إذن، لا
 يختلف عن «الكشف» الذي هو حصول الأنوار الإلهية في الذات العارفة المهيأة لاقتبال نعوت الغيب بلا
 حجب ولا ريب .

٥٦٩ . ج : لساخ .
 ٥٧٠ . يلتقي السهروردي في تحديده للمشاهدة عمرًا بن عثمان المكي الذي يعرف المشاهدة بأنها
 «توالي أنوار التجلي على قلب المؤمن من غير أن يتخللها ستر وانقطاع» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص
 ٦٧) . ومشاهدة الحق تفترض الرؤية أصلاً، إلا أنها ليست رؤية بالعين بل يبصر القلب من غير شبهة
 ولا وهم . ويبدو أن ابن عربي ومن بعده سيد شريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) قد فهما المشاهدة إما
 «رؤية للأشياء بدلائل التوحيد» أي رؤية الواحد من خلال الموجود المتكثر . فأشياء الوجود متكثرة في
 الظاهر واحدة في الباطن . ولو لم تكن في الحقيقة واحدة لما ثبتت الواحدية لله . فالله ما أثبت لموجوداته
 إلا صفة ما هو عليه من واحدية . وقد قيل:

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَّهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ

وقد خصّه بعض الناس والصادقين^{٥٧١} بما يُرسم^{٥٧٢} من الصور الغيبية في الحس المشترك^{٥٧٣}، فيرى ظاهراً محسوساً، وإن كان في زماننا جماعة من الجهال يظنون دُعاة المتخيلة إذا استهزأت بهم مشاهدةً.

الوقت^{٥٧٤} عندهم ليس عبارة عن مجرد نور أو لذة^{٥٧٥}، بل عبارة عن هيئة فلكية أوجب^{٥٧٦} حصول هيئة للنفس الناطقة طرأت بطرّانها^{٥٧٧} وزالت

أو «رؤية الحق في الأشياء» على اعتبار أن جميع ما في الكون مظاهر لتجليات الخالق (أنظر: ابن عربي: الرسائل: «كتاب إصطلاح الصوفية»، ج ٢، ط ١، حيدر آباد الدكن: ١٣٦٧هـ، ص ٩؛ والجرجاني: كتاب التعريفات، ص ٢٢٩). وفي هذين المفهومين للمشاهدة بُعد ظاهر عن تصور السهروردي لمعنى هذه اللفظة.

أما الأنوار المشرقة على النفس فيسميها السهروردي في كتاب «حكمة الإشراف» «ذوات الأصنام»، أي أرباب الأنواع التي تشبه المثل الأفلاطونية، و«الذوات الملكوتية» و«الأضواء المنيوية»، أي الروحانية التي تفيض على الأنفس الفاضلة، فتمنحها التأييد والرأي. وبها يرأس الخلق بعضهم بعضاً وبمساعدها يتمكن كل إنسان من القيام بعمل خاص أو صناعة محددة (أنظر: حكمة الإشراف، ص ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧).

٥٧١. والصادقين: ساقطة من ج. يقصد السهروردي «بعض الناس والصادقين» الأنبياء والحكماء أمثال زرادشت وكيخسرو وهرمس وأغاثادمون وأبناذقلس وسقراط وأفلاطون. وكلهم شاهدوا «الأنوار القاهرة» في أرواحهم الروحية (أنظر: حكمة الإشراف، ص ١٥٦، ١٥٧).

٥٧٢. ج: مما يرتسم.

٥٧٣. المشترك: ساقطة من ت؛ م.

٥٧٤. ليس الوقت في مفهوم السهروردي حادثاً متحققاً في المستقبل لحادث متوهم في الحاضر، كما عند بعض الصوفيين. فإن هؤلاء يعتبرون القول مثلاً: «سأزورك في نهاية الأسبوع» حادثاً متوهماً، لأنه استباق لما لم يحصل بعد، ويعتبرون حلول نهاية الأسبوع والقيام بالزيارة تحقيقاً للحادث المتوهم، ويسمون نهاية الأسبوع الذي تمت فيه الزيارة المتوهمه وقتاً. فالوقت، في عقيدة هذه الفئة من أهل التحقيق، مرتبط بالمستقبل إرتباط تمنى حصول الحادث بالحاضر. أما الوقت فهو، في مصطلح السهروردي، حال في الحاضر لا في الماضي ولا في المستقبل. وبكلام آخر، الوقت، عنده، هو الحال الذي يوجد فيه العبد، لا الحال الذي وجد فيه أو الذي سيوجد فيه. لذلك يصبح القول: «الصوفي ابن الوقت» مرادفاً للقول: «الصوفي ابن الحاضر». والحال الذي يصادف المتصوف في الوقت ليس حالاً من صنع إرادته وقدرته، إنه وارد ينزل عليه من «الحق» أو من «هيئة فلكية»، كما يسميها شيخ الإشراف، ويربطه بحكم مبرم. فإذا استسلم العبد لهذا الحكم نجا وسلم، وإذا عارضه انتكس وتردى. وهذا ما قصد إليه السهروردي بقوله: «الوقت سيف قاطع». فالوقت كالسيف لين الملمس، قاطع الشفار. فمن لاينه خلص ومن خاشنه اصطلم. فحكمه، في جميع الحالات، نافذ لا مناص منه.

٥٧٥. ج: لذة أو نور.

٥٧٦. ج: أوجبت.

٥٧٧. م؛ ت؛ ج: بطرّانها.

بزواهلها، فقالوا: «الْوَقْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ»^{٥٧٨} و«الصُّوفِيُّ ابْنُ الْوَقْتِ»^{٥٧٩}. فَرُبَّ
 هيئة أوجبت حالاً من غير تعب كثير وما عادت تتجشم إلا^{٥٨٠} كَسْبَ كَبِيرٍ^{٥٨١}
 وهو على^{٥٨٢} ما قال رسول الله^{٥٨٣}: «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ مِنْ
 رَحْمَتِهِ^{٥٨٤} أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا»^{٥٨٥}. والأوقات موجبة النفحات^{٥٨٦}.

الفناء^{٥٨٧} هو سقوط ملاحظة النفس للذاتها من شدة استغراقها في ملاحظة

٥٧٨. القول مذكور في «الرسالة القشيرية، ص ٥٣» وفي «كشاف اصطلاحات الفنون» تحت
 كلمة «الوقت».

٥٧٩. القول مذكور في «الرسالة القشيرية، ص ٥٣».

٥٨٠. إلا: ساقطة من ج.

٥٨١. كبير: ساقطة من ج.

٥٨٢. على: ساقطة من ج.

٥٨٣. ج: رسول صلعم.

٥٨٤. ج: رحمة.

٥٨٥. يورد الغزالي الحديث في «إحياء علوم الدين»، ج ١، ص ١٨٦، وفي ج ٣، ص ٩.
 ويرى أن العبد متعرض، في جميع نهاره، لنفحات ربه، وأن عليه ليحظى بشيء منها أن يطهر قلبه،
 ويركبه من الحبث والكدورة، وينزع عن نفسه وساوس الدنيا، ويلزم الذكر. وقد ضمن السهروردي
 الحديث النبوي العبارة الزائدة «من رحمته»، وهي واردة في حديث آخر مماثل للرسول، وهو:
 «تَعَرَّضُوا لِنَفْحَاتِ رَحْمَةِ اللَّهِ» (الحديث مذكور في «لسان العرب» لابن منظور تحت مادة «نفع»)،
 وقصده من ذلك جمع الحديثين في حديث واحد للتطابق المعنوي بينهما. ويشير زين الدين العراقي (ت
 ٨٠٦هـ) في «المعنى عن حمل الأسفار...» إلى أن الحديث الوارد في النص أعلاه، أخرجه الحكيم
 الترمذي والطبراني من حديث محمد بن مسلمة وابن عبد البر من حديث أنس، ورواه ابن أبي الدنيا من
 حديث أبي هريرة (انظر: دليل «الإحياء» ص ١٨٦).

٥٨٦. ج: للنفحات.

٥٨٧. الفناء موهبة تنزل على العبد من ربه فتصرفه عن شعوره بذاته وبصفاته البشرية، وتبعده عن
 ملاحظة حاجات نفسه والسعي إلى منافعها، وتفرضه عن الخلق فلا يشاهد الآثار من الأغيار، وتحصنه
 عن تعظيم ما سوى الله. بهذا المعنى يصبح الفناء عن النفس بقاء في الحق، وجمعاً وتوحيداً للعبد في
 ذات الخالق، كما يعلم البسطامي والجهيد وابن الفارض (ت ٦٣٢هـ) القائل: «وإثبات معنى الجمع
 بفي المعية».

إلا أن بعض المتصوفة والأصوليين كالسراج والهجویری (ت ٤٦٦هـ أو ٤٧٥هـ) وابن تيمية (ت
 ٧٢٨هـ) يعترضون على من يربط الفناء بالحو والطمس، معتبرين القول بفناء ذات العبد في ذات المعبود
 كفرًا وإخادًا. فأوصاف الحق، بالنسبة إليهم، ليست هي الحق، وفناء إرادة العبد في إرادة الله لا يعني
 مطلقاً فناء وجود العبد في وجود الله. فالله لا يحل في قلوب أوليائه، وإنما الذي يحل في قلوب هؤلاء هو
 الإيمان به والتوحيد له والتعظيم لذكره. وعليه، فالفناء، في عرفهم، اتحاد معنوي لا مادي، وتشابه
 دون استغراق للمحب في ذات من يحب. وترى هذه الفئة كذلك أن الفناء عن النفس لا يعني انعدامها.
 إنها تظل موجودة، ولكن صاحبها يصبح في غفلة عنها، فلا علم له بها ولا إحساس. وانطلاقاً من هذا
 الموقف يمكننا أن نفسر المقصود «بسقوط الشعور عما سوى المحبوب» كما هو مذكور في تحديد

ذات ما تلتذّ به وإذا سقط شعورها بما سوى محبوبها. وعن الفناء أيضاً فهو المحو والطمس.

والعارف^{٥٨٨} ما دام لا يزول عنه النظر الى العرفان فهو بعدُ متوسط حتى يفنى العرفان في ذات^{٥٨٩} المعروف. وهذه الأشياء كلها على^{٥٩٠} اللذة النورية تُبتنى.

والسكينة إذا تمت على حسب^{٥٩١} الاستعدادات أوجب^{٥٩٢} هذه الأحكام. وقال سيّد الطائفة الجنيد رحمة الله عليه:

طَوَارِقُ أَنْوَارٍ تَلُوحُ إِذَا بَدَتْ فَتُظْهِرُ كَيْمَانًا وَتُخْبِرُ عَنْ جَمْعٍ^{٥٩٣}

السهروردي للفناء، بأنه انجذاب قلوب المؤمنين الى الحق وعبادته ومحبته، الى درجة لا يشعرون معها بغير ما يعبدون، ولا يشهدون غير ما يقصدون. أما القول بأن العبارة تعني عدم شعور العبد بنفسه وبالخلق من حوله لفنائه الكلي عن أوصافه ودخوله في أوصاف الحق، فأمر لا يؤيده ظاهر النص وإن كان لا يتناقض مع موقف شيخ الإشراق من فكرة الاتحاد التام بين العبد وربّه.

٥٨٨. يتحدث السهروردي عن «العارف» بشيء من التفصيل في نهاية مؤلف له بغير عنوان يسميه ريتز «Abriss der Philosophie» «مختصر في الفلسفة» (v. «Philologica IX», *Der Islam*, (1939), p. 80) فيذكر أن غاية العارف هي بلوغ الحق «بالتبيين البرهاني أو العقيد الإيماني». لذلك فهو «يحرك سره الى القدس ليتصل به وينفصل عما سواه». أما الوسيلة التي تمكنه من بلوغ غايته، فهي، عند شيخ الإشراق، «الرياضة الموجهة الى ثلاثة أغراض: أحدها تنحية ما دون الحق، والزهد مما يعينه عليه. والثاني تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة، والعبادة مما تعينه. والثالث بلطف السر المتبّه، ويعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف». ويرى السهروردي أخيراً أن صفات العارف وآدابه تنحصر في عدم التفاته الى ما سوى ربّه، وامتناعه عن الاعتداد بالنفس والتبجح بزينة اللذات، والبعد عن الغضب عند مشاهدة المنكر، والتحلي بالابتسام والتواضع، والترين بالشجاعة والكرم. فإذا حصلت للعارف هذه الصفات دانت له «السباع كالخول» (أي كالمهبات من العبيد أو الإماء) وأذعن له «الطيور كالخدم» (أنظر: مختصر في الفلسفة، مخطوطة: اسطنبول، سراي أحمد الثالث، (٦) ٣٢١٧ (ورقة ١٧٩ ب - ١٩٦ أ)، ورقة ١٩٥ ب).

٥٨٩. ج: جلال.

٥٩٠. ج: في.

٥٩١. ج: بحسب.

٥٩٢. ج: أوجب.

٥٩٣. البيت مذكور في «الرسالة القشيرية، ص ٥٥».

وقد سُئل عن^{٥٩٤} الشبلي^{٥٩٥} رحمة الله عليه^{٥٩٦}. وقيل: هل تظهر آثار الوجد على الواجد؟ فقال: «أنوارٌ تُلوحُ على الأرواح فتظهر آثارها على الهياكل»^{٥٩٧}.

واعلم أن الاصطلاحات متقاربة، وكلها عبارة عن سواخ النفس - إما من البدن أو من العالم الأعلى - الروحانية. وإثبات الروحانيات^{٥٩٨} محو الجرميات^{٥٩٩}، وإثبات الصور الجرمية وشواغلها في النفس محو الأنوار، «يَمحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^{٦٠٠} الذي هو واهب العلوم وفيه الصور الحقيقية بأسرها.

وقد تتقدم المعرفة على المحبة، وقد تتقدم المحبة على المعرفة. والمعرفة إذا كملت أفضت إلى المحبة، والمحبة إذا تمت استدعت المعرفة. ولكن كثير من المحبين يتلذذون بالأنوار ولا يعرفون حقائق العارفين. وقد شاهدت منهم جماعة،

٥٩٤. عن: ساقطة من ج.

٥٩٥. وُلد أبو بكر الشبلي في سامراء العراق سنة ٢٤٧هـ، ونشأ ببغداد في عائلة ميسورة. فنعم أول عهده بالثروة والجاه، وأقبل على اللهو والمجون. إلا أنه ما لبث أن جحد سلوكه المريب وتاب عما اقترفه من معاص. وكان للمتصوف خير النساج (ت ٣٢٢هـ) الفضل في نقله من حياة الترف إلى حياة الزهد. فدخل سلك التصوف وكانت له فيه مجاهدات صعبة. ومن أبرز من صحب من مشايخ الطريقة الحميد والحلاج اللذين طبعا فكره بطابع حلولي ظهر في إيمانه بوحدة الشهود والوجود. وكان الجنيدي شديد الإعجاب به، يخصه بأفضل الثناء كما في قوله: «لكل قوم تاج، وتاج هؤلاء القوم - أي جماعة الصوفية - الشبلي». ولما قتل الحلاج كان الشبلي حاضراً يراقب بآلم موت جزء عزيز من نفسه. وعند مفارقة الحلاج الحياة انحنى الشبلي بخجل أمام شجاعة رفيقه وأطلق قوله الشهير: «كنت أنا والحلاج شيئاً واحداً، إلا أنه أعلن وكمت!». ثم إن الشبلي إلى جانب امتلاكه لعلوم القلب كان ملماً بالما والسيرة، جمعهم وقدم له الدكتور كامل مصطفى الشبيبي في ديوان صادر عن بغداد عام ١٩٦٧. توفي الشبلي سنة ٣٣٤هـ بعد وفاة زميله الحلاج بخمسة وعشرين عاماً.

٥٩٦. ج: رحمه الله.

٥٩٧. القول المذكور في «الرسالة القشيرية» بشيء من الاختلاف نورده على سبيل المقارنة: «وقف رجل على حلقة الشبلي فسأله: هل تظهر آثار صحة الوجود على الواجدين؟ فقال: نعم، نور يزهر مقارناً لنيران الاشتياق فتلوح على الهياكل آثارها» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٥٨).

٥٩٨. م؛ ت: + محو آخر.

٥٩٩. م: محو الجرميات (في الهامش)؛ ساقطة من ت.

٦٠٠. سورة الرعد: ٣٩.

وما أحسن ما قال الجنيد: «لا يَضُرُّ زِيَادَةُ الْعِلْمِ مَعَ نُقْصَانِ الْوَجْدِ، وَإِنَّمَا ^{٦١} يَضُرُّ زِيَادَةُ الْوَجْدِ مَعَ نُقْصَانِ الْعِلْمِ» ^{٦٢}. والمحبة من لوازم المعرفة وإن كانت المعرفة قليلة، وكل معرفة توجب محبة وإن كانت المحبة قليلة، فإذا كملت النفس بها ^{٦٣} فذلك ^{٦٤} نور على نور.

والمجذوب ^{٦٥} مَنْ تكون لنفسه فطنة وحنس قوي ينال دون تعب عظيم ما لا ينال غيره. والرجل لا يصير أهلاً إلا بالمعارف والمكاشفات العظيمة. وأما الاتصال والامتزاج فليس ^{٦٦} بمتصورٍ على المعاني الظاهرة ^{٦٧} مما ^{٦٨} ليس بجسم ولا الاتحاد، فإن النفوس بعد المفارقة إن اتصل بعضها ببعض أو بواجب الوجود أو امتزجت فهي أجسام، وهذا محال. وشيئان غير قسمين لا يمكن اتحادهما، فإنه إن بقي كلاهما فهما اثنان فلا اتحاد، أو بطل كلاهما فلا اتحاد، أو بقي أحدهما وانتفى الآخر فلا اتحاد أيضاً، بل هذه ألفاظ ^{٦٩} كلها ^{٧٠} راجعة إلى اختلاس ^{٧١} النفس واستغراقها في اللذة والبهجة على ما سبق.

والنفس ليست واحدة لجميع الأبدان وإلا كان كل ^{٧٢} مدركٍ كل واحدٍ ^{٧٣}

٦٠١. يضر زيادة العلم مع نقصان الوجد، وإنما: ساقطة من ج.
٦٠٢. القول المذكور في «اللمع» للسراج ص ٣٨١ على الوجه الآتي: «لا يضر نقصان الوجد مع فضل العلم، وفضل العلم أتم من فضل الوجد». ويورد السراج للجنيد قبل هذا القول مباشرة كلاماً يناقض قسمه الثاني تمام المناقضة، وهو: «إذا قوي الوجد يكون أتم ممن يستأثر العلم».

٦٠٣. ج: بهما.
٦٠٤. ج: فلذلك.
٦٠٥. ج: والمحبوب.
٦٠٦. ج: ليس.
٦٠٧. ج: الظاهر.
٦٠٨. ج: فما.
٦٠٩. ج: الألفاظ.
٦١٠. كلها: ساقطة من ج.
٦١١. ج: إحباس.
٦١٢. كان كل: ساقطة من ج.
٦١٣. ج: + كان.

مدرِكًا للكل^{٦١٤}، وأنيّة^{٦١٥} كل واحد^{٦١٦} أنيّة^{٦١٧} الآخر بعينها^{٦١٨}، وهو محال .
وهذه الأحوال كلها راجعة الى علوم ولذات سُميت تلك اللذات إن كانت
سريعة الزوال سوانح، فإذا ثبتت على جهة تسمى باسم وعلى أخرى بآخر .
والكل راجع^{٦١٩} الى علم أو^{٦٢٠} بهجة معرفة، وانتقاش بأمر غيبي يتأدى الى
الحس المشترك، وما يُتوهم من الاتحاد فإنما هو لشدة قرب، واعترف^{٦٢١} به
الحلاج، رحمه الله حيث قال :

أَدْنَيْتَنِي مِنْكَ حَتَّى . تَوَهَّمْتُ أَنَّكَ أَنِّي^{٦٢٢}

بل اعترف الحكماء والعلماء^{٦٢٣} والأولياء باتصال بالعالم الأعلى، وهو عبارة
عن رفع الحجب فيكون اتحادًا عقليًا^{٦٢٤}. وههنا أمور كتمانها أولى من نشرها،
فإذا ضبطت نفسك عن الاشتغال بالزائد على فهم بدنك الضروري واستكملت
بالعلم أتيت على كثير من الفضائل .

وعليك بالتساويح والأوراد، واقطع الخواطر الرديئة، وأبعد^{٦٢٥} الخواطر
الخيذة^{٦٢٦}. والخواطر الرديئة إذا قطعت أولًا نجوت منه وإلا يتأدى بك الى ما

٦١٤ . ج : الآخر .

٦١٥ . ج : وأنيّة .

٦١٦ . ج : بعينها .

٦١٧ . ج : أنيّة .

٦١٨ . بعينها : ساقطة من ج .

٦١٩ . ج : راجعة .

٦٢٠ . ج : و .

٦٢١ . ج : وقد اعترف .

٦٢٢ . البيت المذكور في الديوان، وهو الثاني من مقطوعة تضم سبعة أبيات . ولما كانت المقطوعة
مضمومة على الوزن المنجث سقطت القراءة «توهّمْتُ أن» في مطلع الشطر الثاني، لمخالفتها التفعيلة
الأصلية للمنجث وزحافاتهما كذلك، وصحّت القراءة المستعملة محلها في الديوان وهي «ظننتُ أن»،
لحريتها على التفعيلة «مفاعلين» وهي من زحافات المنجث الشائعة (أنظر: ديوان الحلاج، ص ٣٠) .
٦٢٣ . والعلماء : ساقطة من ج .

٦٢٤ . يُسمى هذا الاتحاد عند الفلاسفة كالفارابي وابن سينا بالتصوف النظري الذي يتم عندما
يصح العقل الإنساني عقلاً مستفاداً، أي من جملة العقول المفارقة للمادة .

٦٢٥ . ج : وانقد .

٦٢٦ . ج : الخيذة .

لا يلائم . وأكثر الدعاء في أمر آخرتك ، واسأل الله تعالى ما يبقى معك أبداً لا^{٦٢٧} يزول . ولا تتكلم قبل الفكر ولا تتعجب بشيء من حالك ، فإن الواهب غير متناهي القوة . وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف ، وقرأ القرآن كأنه ما أنزل إلا في شأنك فقط . واجمع هذه الخصال في نفسك فتكون من المفلحين . واعلم أن الصوفي هو الذي اجتمع فيه جميع هذه الملكات الشريفة ، والتصوف اصطلاح على هذه . وآخر ما أوصيك به تقوى الله عز وجل ، فإن « الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ »^{٦٢٨} . « سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ »^{٦٢٩} .

٦٢٧ . ج : + ما .

٦٢٨ . سورة هود : ٤٩ ؛ سورة القصص : ٨٣ .

٦٢٩ . سورة البقرة : ٣٢ . م : + تمت الرسالة في شرح مقامات الصوفية يوم الثلاثاء من أواسط رجب لسنة أربع وثلثين وسبعمائة بالمدرسة النظامية ، وكتبها بدر النسوي حامداً لله ومصلياً على نبيه ؛ ت : + تمت الرسالة في شرح مقامات الصوفية ؛ ج : تمت كلمة التصوف لشيخ المقتول بعون الله وحسن توفيقه بإنشاء الله .

- ١ . ثبت الآيات القرآنية الواردة في النص وفي التعليقات .
- ٢ . ثبت الأحاديث النبوية الواردة في النص وفي التعليقات .
- ٣ . ثبت أقوال الصوفيين النثرية والشعرية الواردة في النص وفي التعليقات .
- ٤ . فهرس الأعلام والأماكن المذكورة في المقدمة في النص وفي التعليقات .
- ٥ . فهرس الكتب والمذاهب المذكورة في المقدمة في النص وفي التعليقات .
- ٦ . المراجع المعتمدة في المقدمة وفي التعليقات .

١ - ثبت الآيات القرآنية الواردة في النص وفي التعليقات

أ - في النص

رقم الآية	رقم الصفحة	إسم السورة ورقمها
٣٢	٨٥	البقرة ٢
٣٤	٥٥	البقرة ٢
٨١	٥٣	البقرة ٢
٢٢٢	٦٩	البقرة ٢
١٧١	٤٢	النساء ٤
١٨	٣٥	المائدة ٥
٢٠١	٦٨	الأعراف ٧
٤٩	٥٣	التوبة ٩
٦١	٤٣	يونس ١٠
٤٩	٨٥	هود ١١
١٢	٧٤	الرعد ١٣
٣٩	٨٢	الرعد ١٣
٢٦ ، ٢٨ ، ٣٣	٣١	الحجر ١٥
٢٩	٤٢	الحجر ١٥
٣٦ ، ٣٧	٥٥	الحجر ١٥
٧٢	٥٢	الإسراء ١٧
١٠٩	٥٦	الكهف ١٨
١٩	٤٩	مريم ١٩
٥٠	٢٣	طه ٢٠

رقم الآية	رقم الصفحة	إسم السورة ورقمها
١١٤	٦٣	طه ٢٠
١١٥	٥٠	المؤمنون ٢٣
٤٤	٥٣	الفرقان ٢٥
٨٣	٨٥	القصص ٢٨
٥٤	٥٣	العنكبوت ٢٩
٣١	٧٠	لقمان ٣١
٤٤	٣٥	الأحزاب ٣٣
٣	٤٣	سبا ٣٤
٨٠ ، ٧٩	٥٥	ص ٣٨
٥١	٥٥	الشورى ٤٢
٧١	٥٨	الزخرف ٤٣
٤	٧٤	الفتح ٤٨
٦	٣١	ق ٥٠
٦ ، ٥	٥٤	النجم ٥٣
٨	٣٥	النجم ٥٣
٥٠	٤٦	القمر ٥٤
٥٥	٣٥	القمر ٥٤
١٤	٣١	الرحمن ٥٥
٤	٣٥	المعارج ٧٠
١٢	٣٥	القيامة ٧٥
٣٠	٣٥	القيامة ٧٥
٢٠	٥٨	الإنسان ٧٦
١٥	٥٢	المطففين ٨٣
٢٧ ، ٢٨	٣٥	الفجر ٨٩

ب - في التعليقات

١٩٦	٣٩	البقرة ٢
٢٦٨	٦٧	البقرة ٢
٢٨	٣٥	آل عمران ٣

رقم الآية	رقم الصفحة	إسم السورة ورقمها
٧٧	٦٩	النساء ٤
١١	٣٣	الأعراف ٧
١١	٣٣	الأعراف ٧
١٠٩	٣٣	الكهف ١٨
٣٩	٣٩	النور ٢٤
١٠	٣٣	فاطر ٣٥
٦	٥٩	الإنشاق ٨٤

٢ - ثبت الأحاديث النبوية الواردة في النص وفي التعليقات

أ - في النص

- « آيت عند ربي يطعمني ويسقيني » ص ٣٥ .
 « إنكم لا تموتون بل تنقلون من دار الى دار » ص ٥٠ .
 « إن لربكم في أيام دهركم نفحات من رحمته ألا فتعرضوا لها » ص ٨٠ .
 « أعمالكم ترد عليكم » ص ٥٢ .
 « يا كان يا كيان » ص ٤٥ .
 « ما منكم من أحد إلا وله شيطان » ص ٥٥ .
 « الرفيق الأعلى » ص ٣٥-٣٦ .

ب - في التعليقات

- « الى الله والى سدرة المنتهى ، ثم الى جنة المأوى والفردوس الأعلى والكأس الأوفى والرفيق الأعلى والحظ والعيش المهنا » ص ٣٦ .
 « اللهم إني أدعوك باسمك المكنون المخزون . . . يا دهر يا ديهور يا ديهار . . . يا كان يا كيان ، يا روح ، يا كائن قبل كل كون ، يا كائن بعد كل كون ، يا مكنون لكل كون » (دعاء) ص ٤٥ .
 « اللهم أغفر لي وارحمني وألحقني بالرفيق » ص ٣٦ .

١ . الأحاديث النبوية مرتبة هنا حسب التسلسل الأبجدي .

- « اللهم في الرفيق الأعلى » ص ٣٦ .
- « إنما هي أعمالكم تُردّ عليكم » ص ٥٢ .
- « ولو تعلمون ما أعلم » ص ٣٥ .
- « (العقل القامع هو) الكف عن معاصي الله والحرص على طاعته » ص ٧١ .
- « لقد سألت الله تعالى البلاء فسئله العافية » ص ٧٠ .
- « ما منكم من أحد إلا وله شيطان » ص ٥٥ .
- « القدر سرّ الله فلا تفشوا الله عزّ وجلّ سرّه » ص ٧١ .
- « الرفيق الأعلى . . . الرفيق الأعلى . . . » ص ٣٦ .

٣ - ثبت أقوال الصوفيين النثرية والشعرية الواردة في النص وفي التعليقات^١

أ - في النص

- « إذا نأى عذّبي وإن دنا قرّبي
إذا تغيّبت بدا وإن بدا غيبي » أبو الحسين النوري، ص ٧٦.
- « إنه طوى عنه المكان » أبو طالب المنكي، ص ٣٧.
- « (الصوفي هو) من كان مع الله بلا مكان » ابن الجلاء، ص ٣٦.
- « طلبت ذاتي في الكونين فما وجدت » البسطامي، ص ٣٨-٣٩.
- « وتحققتك في سرّي فناجك لساني
فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعاني
ان يكن غيبك التعمّ العظيم عن لحظ عياني
ولقد صيرك الوجد مد من الأحشاء داني » الجنيد، ص ٧٥.
- « وغنى لي من قلبي وغنيت كما غنيت
وكنّا حيث ما كانوا وكانوا حيث ما كنّا » الجنيد، ص ٣٦.
- « طوارق أنوار تلوح إذا بدت فتظهر كتماناً وتخبر عن جمع » الجنيد، ص ٨١.
- « لا يضرّ زيادة العلم مع نقصان الوجد، وإنما يضرّ زيادة الوجد مع نقصان العلم » الجنيد، ص ٨٣.
- « أدنيتني منك حتى توهمت أنك أني » الحلاج، ص ٨٤.
- « إنه (أي الصوفي) وحداني بالذات لا يقبل ولا يقبل » الحلاج، ص ٤٠.
- « إنه غمض العين عن الأين » الحلاج، ص ٣٨.

١ . أقوال الصوفيين مرتبة هنا حسب التسلسل الأبجدي لأسماء أصحابها.

« حسب الواحد أفراد الواحد » الحلاج، ص ٣٩ .
 « تَبَيَّنَ ذاتي حيث لا أين » الحلاج، ص ٣٨ .
 « أنوار تلوح على الأرواح فتظهر آثارها على الهياكل » الشبلي، ص ٨٢ .

ب - في التعليقات

« . . . بين الخوف والرجاء كالطائر بين جناحيه، وكلسان الميزان بين كفتيه » أبو طالب المكي، ص ٦٩ .

« وكانت صفاته . . . قديمة بقدمه، وكائنة موجودة بكونه ووجوده » أبو طالب المكي، ص ٤٥ .

« يدرك (أي الله) الأشياء كلها على اختلاف أوصافها بصفة من صفاته، ثم يدرك بجميع أوصافه ما أدركه بهذه الصفة » أبو طالب المكي، ص ٤٤ .

« لا يضطره (أي الله) التكوين إلى الكلام، وكلامه إليه كيف شاء كان، خزائنه في كلمته، وقدرته في مشيئته » أبو طالب المكي، ص ٤٤ .

« فصفاته (أي الله) قديمة بقدمه، وكائنة موجودة بكائنيته ووجوده » أبو طالب المكي، ص ٤٥ .

« ربما كان دونه التلف » أبو سعيد بن الأعرابي، ص ٧٤٢ .

« إن الشوق يسكن باللقاء والرؤية، والاشتياق لا يزول باللقاء » أبو علي الدقاق، ص ٧٢ .

« (العارف هو من) صار من الخلق أجنياً ومن آفات نفسه برياً ومن المساكنات والملاحظات نقياً » أبو علي الدقاق، ص ٧١ .

« ليس نعرفه (أي الصوفي) في شرط العلم، ولكن نعرف فقيراً مجرداً من الأسباب، كان مع الله تعالى بلا مكان، ولا يمنعه الحق سبحانه من علم كل مكان » ابن الجلاء، ص ٣٦ .

« (التوكل هو) حسن ملاحظة القضاء والقدر » ابن مسروق، ص ٧١ .

« (المتوكل من يستسلم) لجريان القضاء والأحكام » ابن مسروق، ص ٧١ .

« الجلال لله معنى يرجع منه إليه » ابن عربي، ص ٧٧ .

« الجمال لله فمعنى يرجع منه إلينا » ابن عربي، ص ٧٧ .

« كل محب مشتاق ولو كان موصولاً » ابن عربي، ص ٧٢ .

« الشوق الذي يسكن باللقاء لا يعول عليه » ابن عربي، ص ٧٢ .

- « . . . وإثبات معنى الجمع نفى المعية » ابن الفارض ، ص ٨٠ .
- « طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها » البسطامي ، ص ٣٨ .
- « إن القرب بالوجد جمع والغيبة بالبشرية تفرقة » الجنيد ، ص ٧٥ .
- « إذا قوي الوجد يكون أتم ممن يستأثر العلم » الجنيد ، ص ٨٣ .
- « والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد الى أوله ، أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون »
الجنيد ، ص ٣٦ .
- « لا ولكن الموحد يأخذ أعلى التوحيد من أدنى الخطاب وأيسره » الجنيد ، ص ٣٧ .
- « لا يضر نقصان الوجد مع فضل العلم وفضل العلم أتم من فضل الوجد » الجنيد ، ص ٥٣ .
- « لكل قوم تاج وتاج هؤلاء القوم الشبلي » الجنيد ، ص ٨٢ .
- « منذ مات النوري لم يخبر عن حقيقة الصدق أحد » الجنيد ، ص ٧٦ .
- « وغاب عن الثقلين ، وغمض العين عن الأين ، حتى لم يبق له رين ولا مين » الحلاج ،
ص ٣٨ .
- « حب الواحد إفراده » الحلاج ، ص ٣٩ .
- « حسب الواحد أفراد الواحد » الحلاج ، ص ٣٩ .
- « حسب الواحد أفراد الواحد » الحلاج ، ص ٣٩ .
- « فأين ذاتك عني حيث كنت أرى فقد تبين ذاتي حيث لا أرى » الحلاج ، ص ٣٨ .
- « رأيت ربي بعين قلب فقلت : من أنت ؟ قال : أنت ! »
- « فليس للأين منك أين وليس أين بحيث أنت » الحلاج ، ص ٣٨ .
- « لأن أعافى فأشكر أحب إلي من أن أبتلى فأصبر ، لأن مقام العوافي أقرب الى السلامة ،
فلذلك أختار حال الشكر على الصبر ، لأن الصبر حال أهل البلاء » مطرف بن عبدالله
الشخير ، ص ٧٠ .
- « الوقت سيف قاطع » شهاب الدين السهروردي ، ص ٧٩ .
- « (المشاهدة هي) توالي أنوار التجلي على قلب المؤمن من غير أن يتخللها ستر وانقطاع » عمرو
بن عثمان المكي ، ص ٧٨ .
- « كنت أنا والحلاج شيئاً واحداً إلا أنه أعلن وكتمت » الشبلي ، ص ٨٢ .
- « . . . نعم ، نور يزهر مقارناً لنيران الاشتياق فتلوح على الهياكل آثارها » الشبلي ، ص ٨٢ .
- « الشكر رؤية المنعم لا رؤية النعمة » الشبلي ، ص ٧٠ .
- « إن الجلال يقبض وإن الجمال يبسط » أحدهم ، ص ٧٧ .
- « الصوفي ابن الوقت » أحدهم ، ص ٧٩ .
- « قف على البساط وإياك والانبساط » أحدهم ، ص ٧٣ .

٤ - فهرس الأعلام

والأماكن المذكورة في المقدمة في النص وفي التعليقات

- أ
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: ٦٣، ٧٤، ٨٠.
- أبو بكر الصديق: ٣٦.
- أبو ثور، إبراهيم بن خالد: ٣٦.
- أبو ريان، محمد علي: ٣٦.
- أبو هريرة (عبد الرحمن بن صخر): ٨٠.
- أرخوطس: ٢١.
- إسطنبول: ٧، ٨، ١٦، ١٧، ١٨، ٨١.
- أرسطو: ١٦، ٢٢، ٢٦، ٢٧.
- أشتياني، سيد جلال الدين: ٣٨، ٣٩.
- الإشراقيون: ٢٦، ٥٢، ٥٩، ٧٢، ٧٤، ٧٨.
- أغاثا ذيمون: ٧٩.
- أفلاطون: ١٥، ١٦، ٦٢، ٧٩.
- أنبذقليس: ٧٩.
- أنس بن مالك: ٨٠.
- الأهواني، أحمد فؤاد: ٣٤.
- ب
- باريس (Paris): ٧، ٨، ٢٦، ٣٤، ٣٨، ٦٠، ٧٥.
- البخاري، محمد بن إسماعيل: ٣٦.
- ابن الأعرابي، أبو سعيد (أحمد بن محمد بن زياد): ٧٢.
- ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد بن عبيد: ٨٠.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد: ٨٠.
- ابن الجلاء، أبو عبد الله: ٣٦.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد: ١٦.
- ابن سالم، أبو الحسن أحمد: ٣٧.
- ابن سالم، أبو عبد الله محمد بن أحمد: ٣٧.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله: ٨، ١٦، ٣٤، ٨٤.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله ابن محمد بن عبد البر بن عاصم: ٨٠.
- ابن عربي، محيي الدين: ٣٣، ٧٢، ٧٧، ٧٨، ٧٩.
- ابن عطاء، أبو العباس: ٣٣، ٣٧.
- ابن الفارض، (أبو حفص عمر بن أبي الحسن): ٨٠.
- ابن مسروق، أبو العباس: ٧١.
- ابن مسعود، عبد الله: ٥٥.

بدران ، محمد بن فتح الله : ۶۰ .

برلین (Berlin) : ۷ .

بروکلمان ، کارل (Brockelmann, C.) : ۷ ،

۸ .

البستانی ، بطرس : ۶۳ ، ۷۰ .

البسطامي ، أبو یزید طیفور بن عیسی : ۳۷ ،

۳۸ ، ۴۰ ، ۸۰ .

بسیونی ، إبراهيم : ۷۰ .

البصرة : ۳۷ .

البناء ، محمد إبراهيم : ۴۴ .

بیروت : ۱۲ ، ۸۱ ، ۳۳ ، ۶۷ .

البيضاء : ۳۷ .

ت

الترمذی ، محمد بن علی بن الحسن : ۸۰ .

التستري ، سهل بن عبد الله : ۳۷ .

التلمسانی ، عقیف الدین : ۳۶ .

التنهانوي ، محمد أعلى بن علی : ۱۵ ، ۷۴ ،

۷۵ .

تهران : ۸ ، ۱۷ ، ۲۰ ، ۲۶ ، ۴۲ ، ۶۰ .

توما الأکونی : ۳۴ .

ج

جالینوس : ۶۰ .

الجرجانی ، سید شریف : ۶۷ ، ۷۵ ، ۷۹ .

جعفر ، محمد کامل إبراهيم : ۱۵ .

الجنید ، أبو القاسم : ۳۶ ، ۳۷ ، ۷۵ ،

۷۶ ، ۸۰ ، ۸۱ ، ۸۳ .

ح

الحداد النيسابوري ، أبو حفص : ۷۵ .

الحسن البصري : ۳۷ ، ۷۰ .

حکمت ، أ. أ. : ۲۰ .

حلب : ۸ ، ۹ .

الحلاج ، الحسين بن منصور : ۳۷ ، ۳۸ ،

۳۹ ، ۴۰ ، ۷۵ ، ۸۲ ، ۸۴ .

الحمّال ، بنان بن محمد : ۳۹ .

حيدر آباد الدکن : ۷۲ ، ۷۷ ، ۷۹ .

الحیري ، أبو عثمان : ۶۶ .

خ

ختک ، س. ک. (Khatak, S. K.) : ۷ ، ۸ .

الخضيري ، محمود محمد : ۳۴ .

د

دانش پشروه ، محمد تقی (Danesh-Pajouh, M. T.) : ۲۰ .

الدقاق ، أبو علی : ۷۲ .

دمشق : ۵۱ .

دنیاہ سلیمان : ۳۴ .

الدهریون : ۱۴ ، ۶۰ .

الدواني ، جلال الدين : ۹ .

ر

رسول الله : ۲۱ ، ۳۵ ، ۳۶ ، ۳۷ ، ۴۵ ،

۵۱ ، ۵۵ ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۸۰ .

ریتر ، هلموت (Ritter, H.) : ۷ ، ۸ ، ۱۷ ،

۱۹ ، ۸۱ .

ز

زاید ، سعید : ۳۴ .

زرادشت : ۷۹ .

شيخ الإشراف: ١٠، ١١، ٣٩، ٧٩، ٨١.
 الشيخ المقتول (السهروردي): ٨٥.
 الشيرازي، صدر الدين (ملاصدرا): ٢٦،
 ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٥٢، ٥٩، ٦٠،
 ٧٢.
 الشيرازي، قطب الدين: ٣٤، ٧٨.

ص

صاحب الشريعة (النبي محمد): ٣٥، ٥٥،
 ٦٣.
 صليبا، جميل: ٥١.
 الصوفي / المتصوف / المتصوفة: ١٠، ١٦،
 ١٧، ٢٢، ٣٣، ٣٦، ٣٧، ٣٨،
 ٣٩، ٤٠، ٦٠، ٦٦، ٦٧، ٦٨،
 ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٧٦، ٧٧،
 ٧٩، ٨٠، ٨٥.

ط

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب: ٨٠.
 الطبيعون / الطبائعيون: ١٤، ٦٠.

ع

عائشة بنت أبي بكر (أم المؤمنين): ٣٦.
 عاشور، محمد أحمد: ٤٤.
 عبد الحق، م: ٩.
 العراق: ٣٧، ٨٢.
 العراقي، زين الدين: ٥٥، ٨٠.
 علي بن أبي طالب: ٤٤، ٥١، ٧٠.
 عياد، كامل: ٥١.
 عيسى (المسيح): ٣٣.

س

سامراء: ٨٢.
 سبزواري، ملاهادي: ٢٦، ٣٩، ٤٠،
 ٥٢، ٧٢.
 السراج، أبو نصر: ٣٥، ٣٧، ٣٩،
 ٧٥، ٨٠، ٨٣.
 سرور، طه عبد الباقي: ٣٣، ٣٥.
 سقراط: ٧٩.
 السقطي، سري: ٣٦، ٧٦.
 السلمي، أبو عبد الرحمن: ٣٧.
 السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش:
 ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٥،
 ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٢،
 ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٣٣،
 ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠،
 ٤٥، ٤٦، ٥١، ٥٢، ٥٩، ٦٠،
 ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧٠، ٧١، ٧٢،
 ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨١.
 السيد، فؤاد: ١٩.

ش

الشبلي، أبو بكر: ٧٠، ٨٢.
 شبيس، أوتو (Spies, O.): ٧، ٨.
 شتوتغارت (Stuttgart): ٧، ٨.
 شريعة، نور الدين: ٣٧.
 شريف، م. م: ٩.
 الشهرزوري، شمس الدين: ٧، ٨، ٧٤.
 الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: ٦٠.
 الشيبلي، كامل مصطفى: ٨٢.

غ

كيخسرو: ٧٩.

الغزالي، أبو حامد: ١٦، ٣٦، ٣٧، ٥١،
٥٥، ٦٠، ٧١، ٨٠.غواشون، أمليّة ماريّة (Goichon, A. M.):
لندن (London): ٣٦.
ليزيغ (Leipzig): ٧.
ليدن (Leiden): ٧.

ف

م

الفارابي، أبو نصر: ١٦، ٨٤،
فارس: ٣٧.ماسينيون، لويس (Massignon, L.): ٧، ٨،
٣٤، ٣٨، ٣٩، ٧٥.المجوس: ١٤، ١٥، ٦٢.
المحاسبي، الحارث بن أسد: ٣٧.
محمد (الرسول): ٢١، ٥٠.

مدرس: ٩.

مراغة: ٩.

مشهد: ٣٨.

محمد بن مسلمة: ٨٠.

محمود، عبد الحلّيم: ٣٣، ٣٥.

مريم (العدراء): ٣٣، ٤٢، ٤٩.

مسلم بن الحجاج: ٥٥.

المسيح: ٤٩.

المشاؤون: ٢٢، ٢٦.

المشاؤون المسلمون: ٢١، ٢٢، ٣٣.

مطرف بن عبد الله بن الشخير: ٧٠.

المعلم الأول: ١٦، ٢١.

المعلوف، إميل: ١٢.

المكي، أبو طالب: ٣٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥،
٦٩، ٧٠.

المكي، عمرو بن عثمان: ٣٧، ٧٨.

المنوفي، السيد محمود أبو الفيض: ٦٩.

موسى، محمد يوسف: ٣٤.

الفيلسوف: ١٠، ١٦، ٢٢، ٢٥، ٨٤.

ق

القاهرة: ٩، ١٥، ١٩، ٣٤، ٣٦،
٣٧، ٤٤، ٦٠، ٦٩، ٧٠.القشيري، عبد الكريم بن هوازن: ٣٦،
٣٧، ٤٠، ٧٠، ٧٤، ٧٥.

القصاب، محمد بن علي: ٣٦، ٧٦.

قنواتي، جورج شحاته: ٣٤.

قوقان، محمد يوسف: ٩.

القونوي، صدر الدين: ٣٣.

ك

الكاشاني، عبد الرزاق: ١٥.

كراوس، پول (Kraus, P.): ٣٨.

الكلاباذي، أبو بكر محمد: ٣٣، ٦٧.

كوربان، هنري (Corbin, H.): ٧، ٨،

١٨، ١٩، ٢٦، ٣٤، ٦٠.

- ن
النبي (محمد): ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٨٥ .
النساج ، خير: ٨٢ .
النسوي ، بدر: ٨ ، ١٧ ، ١٨ ، ٨٥ .
النصارى: ١٤ ، ٦١ .
النقري ، محمد بن عبد الجبار بن الحسن:
٣٦ .
النوري ، أبو الحسين أحمد: ٧٦ .
نيكلسون ، رينولد (Nicholson, R. A.) :
٣٦ .
- ه
الهجويري ، علي بن عثمان الجلابي: ٨٠ .
هرمس: ٧٩ .
- و
واسط: ٣٧ .
- ي
اليهود: ١٤ ، ٦١ .

٥- فهرس الكتب والمذاهب المذكورة في المقدمة في النص وفي التعليقات

- أ
- إحياء علوم الدين: ٣٦، ٥٥، ٧١، ٨٠.
أخبار الحلاج: ٣٨، ٣٩.
الأسفار الأربعة: ٢٦.
الإسلام: ٣٧، ٦٧.
الإشراق / الفلسفة الإشراقية: ٨، ٢٦، ٥٢، ٧٨.
إصطلاحات الصوفية: ١٥.
إصطلاح الصوفية في «الرسائل» لابن عربي: ٧٩.
- ب
- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي: ٩.
رسالة في اعتقاد الحكماء: ٩، ١١، ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٠.
الألواح العمادية: ٩، ١٧.
- ج
- التعريفات: ٦٧، ٧٥، ٧٩.
تفسير القرآن الكريم: ٣٣.
التلويحات اللوحية والعرشية: ١٠، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٦، ٥١.
- ح
- كتاب الجلال والجمال في «الرسائل» لابن عربي: ٧٧.
- خ
- الحشيشية: ٦٠.
حكمة الإشراق: ٩، ١٠، ١٥، ١٧، ٢١، ٣٤، ٤٦، ٦٢، ٧٤، ٧٨، ٧٩.
- د
- رسالة خفق جناح جبرائيل: ١٠.
- ذ
- الدهرية: ٦٠.
ديوان الحلاج: ٧٥، ٨٤.
- ت
- كتاب التراجم في «الرسائل» لابن عربي: ٧٢.
التعرف لمذهب أهل التصوف: ٣٣، ٦٧، ٦٩، ٧٣، ٧٦.

ر

الرسالة القشيرية: ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ،
٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ،
٧٤ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ .

ش

شرح الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية:
٣٩ ، ٥٢ ، ٧٢ .

الشفاء: ٣٤ .

شواكل الخور في شرح هياكل النور: ٩ .

الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ٣٨ ،
٣٩ ، ٤٠ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٧٢ .

ص

صحيح البخاري: ٣٦ .

صغيري سمرغ: ١٧ .

التصوف / الصوفية: ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ،

١٥ ، ١٦ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ،

٣٩ ، ٤٦ ، ٦٦ ، ٧١ ، ٧٥ ، ٧٧ ،

٨٢ ، ٨٤ ، ٨٥ .

ط

طبقات الصوفية: ٣٧ .

الطبيعية / الطبائعية: ٦٠ .

الطواسين: ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ .

ع

علم الكلام: ٣٧ ، ٧٧ .

غ

قصة الغربة الغربية: ١٠ ، ١٨ .

ف

الفلسفة: ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٥ ، ١٦ ،

١٩ ، ٧١ ، ٧٧ .

فهرس المخطوطات المصورة: ١٩ .

ق

القرآن: ١٦ ، ٢٣ ، ٣١ ، ٣٧ ، ٧٥ ،

٧٧ ، ٨٥ .

قوت القلوب: ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٥٥ ،

٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ .

ك

الكتاب الإلهي: ٣١ ، ٣٧ .

الكتاب (القرآن): ٢٣ ، ٣٤ ، ٥٠ .

كشاف إصطلاحات الفنون: ١٥ ، ٣٣ ،

٦٠ ، ٧٥ ، ٨٠ .

كلمة التصوف: ٧ ، ٨ ، ٢٠ ، ٨٥ .

ل

اللائي المنتظمة في علم المنطق والميزان: ٢٦ .

لسان العرب: ٦٣ ، ٧٤ ، ٨٠ .

لطائف الإشارات: ٧٠ .

لغت موران: ١٧ .

اللمحات: ١٠ ، ١٢ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨ ،

١٩ ، ٣٢ ، ٤٦ ، ٥١ .

اللمع: ٣٥ ، ٣٩ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٣ .

م

رسالة مؤنس العشاق: ٨ ، ١٠ .

المجوسية: ٦١ ، ١٥ .

محيط المحيط: ٦٣ ، ٧٠ .

مختصر في الفلسفة: ٨١ .

المشائية: ١٦ ، ٢١ .

المشائية الإسلامية: ١٦ ، ٢٢ .

المشارع والمطارحات: ٩ ، ١٠ ، ٢٢ ، ٢٦ ،

٣٤ ، ٥١ ، ٧٦ .

كتاب المشاعر: ٦٠ .

معالم الطريق الى الله: ٦٩ .

المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في

تخريج ما في الإحياء من الأخبار: ٥٥ ،

٨٠ .

مقامات الصوفية: ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٧ ،

١٨ ، ١٩ ، ٨٥ .

المقاومات: ١٠ ، ١٧ ، ٢٢ .

الملل والنحل: ٦٠ .

منازل السائرين: ٦٩ .

المنقذ من الضلال: ٥١ ، ٦٠ .

المواقف والمخاطبات: ٣٦ .

ن

نزهة الأرواح وروضه الأفراح: ٧ ، ٨ .

نهج البلاغة: ٤٤ .

هـ

هياكل النور: ٩ ، ١٧ .

و

الواردات والتقديسات: ١٨ .

٦- المراجع المعتمدة في المقدمة وفي التعليقات

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله:
١. الشفاء: «الإلهيات»، ج ٢، تحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، القاهرة: ١٩٦٠.
 ٢. الشفاء: «المنطق» (المدخل)، تحقيق جورج فنواطي ومحمود محمد الخضيرى وأحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: ١٩٥٢.
- ابن عربي، محيي الدين:
٣. تفسير القرآن الكريم، ج ٢، بيروت: ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.
 ٤. الرسائل «كتاب إصطلاح الصوفية»، «كتاب التراجم» و«كتاب الجلال والجمال»، ج ١ - ٢، ط ١، حيدرآباد الدكن: ١٣٦٧هـ.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين:
٥. لسان العرب، دار صادر، بيروت: لا. ت.
- أبو ريان، محمد علي:
٦. أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي، ط ١، القاهرة: ١٩٥٩.
- البخاري، محمد بن إسماعيل:
٧. الصحيح، ج ٦، القاهرة: لا. ت.
- بروكلمان، كارل (Brockelmann, C.):
٨. *Geschichte der Arabischen Literatur, Suppl. Band I, Leiden: 1937.*
- البستاني، بطرس:
٩. محيط المحيط، بيروت: ١٢٨٦هـ - ١٨٧٠م.
- التهانوي، محمد أعلى بن علي:
١٠. كشف إصطلاحات الفنون، بيروت: ١٩٦٦.

- الجرجاني ، سيد شريف :
- ١١ . كتاب التعريفات ، بيروت : ١٩٦٩ .
- الحلاج ، الحسين بن منصور :
- ١٢ . كتاب أخبار الحلاج ، تحقيق ل . ماسينيون و پ . كراوس ، باريس : ١٩٣٦ .
- ١٣ . ديوان الحلاج ، تحقيق ل . ماسينيون ، باريس : ١٩٥٥ .
- ١٤ . كتاب الطواسين ، تحقيق ل . ماسينيون ، باريس : ١٩١٣ .
- دانش پژوه ، محمد تقى (Danesh - Pajouh. M. T.) :
- ١٥ . *Catalogue des Manuscrits de la bibliothèque privée du Professeur A. A. Hikmat... Téhéran: 1963.*
- ريتر هلموت (Ritter. H.) :
- ١٦ . «Philologica IX» *Der Islam*, Berlin und Leipzig: 1937 - 39 .
- سبزواري ، ملاهادي :
- ١٧ . تعليقات على كتاب «الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية» لصدر الدين الشيرازي وهي متبعة بكتاب «الشواهد . . .» ، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني ، مشهد : ١٣٤٦ هـ .
- ١٨ . شرح اللآلئ المنتظمة في علم المنطق والميزان ، تهران ١٣٤٧ هـ .
- السراج ، أبو نصر :
- ١٩ . اللمع ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة : ١٩٦٠ .
- السلمي ، أبو عبد الرحمن :
- ٢٠ . طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريفة ، القاهرة : ١٩٥٣ .
- السهروردي ، شهاب الدين يحيى بن حبش :
- ٢١ . العلم الثالث من كتاب «التلويحات اللوحية والعرشية» .
- ٢٢ . العلم الثالث من كتاب «المقاومات» .
- ٢٣ . العلم الثالث من كتاب «المشارع والمطارحات» .
- الكتب الثلاثة حققها وقدم لها هنري كوربان . وهي مجموعة في مجلد واحد بعنوان :
- Opera Metaphysica et Mystica*, vol I, éd. avec intro. H. Corbin, Istanbul: 1945.
- ٢٤ . رسالة في اعتقاد الحكماء .
- ٢٥ . حكمة الإشراق .
- حققهما وقدم لهما هنري كوربان وهما صادران في مجلد واحد بعنوان :
- Opera Metaphysica et Mystica*, vol II, éd. avec intro. H. Corbin, Téhéran - Paris: 1952.
- ٢٦ . اللمحات ، تحقيق إميل المعلوف ، ط ١ ، بيروت : ١٩٦٩ .

- ٢٧ . مختصر في الفلسفة ، مخطوطة: إسطنبول ، سراي أحمد الثالث ، ٣٢١٧ (٦) (ورقة ١٧٩ ب - ١٩٦ أ) .
السيد ، فؤاد:
- ٢٨ . فهرس المخطوطات العربية ، معهد إحياء المخطوطات العربية ، ج ١ ، القاهرة: ١٩٥٤ .
شبيس ، أوتو:
- ٢٩ . مقدمة ترجمة رسالة: للسهروردي ، «Mu'nis al-'Ushshāq» The Lovers' Friend ,
Bonner Orientalistische Studien, Stuttgart: 1934.
الشهرزوري ، شمس الدين:
- ٣٠ . نزهة الأرواح وروضة الأفراح: «ترجمة السهروردي المقتول» ، تحقيق أ. شبيس (O. Spies) وس . ك . ختاك (S. K. Khatak) في:
«Three Treatises on Mysticism», *Bonner Orientalistische Studien*, Stuttgart: 1935.
الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم:
- ٣١ . الملل والنحل ، تحقيق محمد بن فتح الله بدران ، ج ٢ ، ط ٢ ، القاهرة: ١٩٥٦ .
الشيرازي ، صدر الدين (ملا صدرا):
- ٣٢ . الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني ، مشهد: ١٣٤٦ هـ .
- ٣٣ . كتاب المشاعر ، تحقيق هنري كربين ، تهران - باريس: ١٩٦٤ .
عبد الحق ، م وقوقان ، محمد يوسف:
- ٣٤ . مقدمة تحقيق شواكل الحور في شرح هياكل النور لجلال الدين الدواني ، مدرس: ١٩٥٣ .
العراقي ، زين الدين:
- ٣٥ . المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار ، مثبت في ذيل «إحياء علوم الدين» للغزالي ، ج ١ - ٣ ، القاهرة: لا . ت .
علي بن أبي طالب:
- ٣٦ . نهج البلاغة ، تحقيق محمد أحمد عاشور ومحمد إبراهيم البنا ، القاهرة: لا . ت .
الغزالي ، أبو حامد:
- ٣٧ . إحياء علوم الدين ، ج ١ - ٣ - ٤ - ٦ ، القاهرة: لا . ت .
- ٣٨ . المنقذ من الضلال ، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ، ط ٥ ، دمشق: ١٩٥٦ .
غواشون ، أمليّة ماريّة (Goichon, A.M.):
- ٣٩ . *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sinâ*, Paris: 1937 .
القشيري ، عبد الكريم بن هوازن:
- ٤٠ . الرسالة القشيرية ، القاهرة: ١٩٦٦ .

- ٤١ . لطائف الإشارات ، تحقيق إبراهيم بسيوني ، ج ٥ ، القاهرة: ١٩٧٠ .
الكاشاني ، عبد الرزاق:
- ٤٢ . إصطلاحات الصوفية ، تحقيق محمد كامل إبراهيم جعفر ، القاهرة: ١٩٨١ .
الكلاباذي ، أبو بكر محمد:
- ٤٣ . التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور ،
القاهرة: ١٩٦٠ .
كوربان ، هنري (Corbin, H.):
- ٤٤ . *Suhrawardī d'Alep: fondateur de la philosophie illuminative*, Paris: 1939.
- ٤٥ . *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris: 1964.
- ٤٦ «La Place de Molla Šadrā Shirāzī dans la Philosophie Iranienne», *Studia Islamica* .
XVIII, Paris: MCMLXIII.
ماسينيون ، لويس (Massignon, L.):
- ٤٧ *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam* .
Paris: 1929.
المكي ، أبو طالب:
- ٤٨ . قوت القلوب ، ج ١ - ٢ ، القاهرة: ١٩٦١ .
المنوفي ، السيد محمود أبو الفيض:
- ٤٩ . معالم الطريق الى الله ، القاهرة: ١٩٦٩ .
نصر ، سيد حسين:
- ٥٠ «Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl», in *A History of Muslim Philosophy*, ed. .
M.M. Sharif, vol. I, Wiesbaden: 1963.
- ٥١ *Three Muslim Sages*, Harvard University Press: 1964.
- نيكلسون ، رينولد (Nicholson, R. A.):
- ٥٢ *The Mystics of Islam*, London: 1963.

الصفحة	
	مقدمة
٧	١ . الرسالة تسميتها وزمن تأليفها
١٠	٢ . مضمون الرسالة
١٥	٣ . أهمية الرسالة
١٦	٤ . المخطوطات
٢١	النص
٨٧	الفهارس والأثبتات
	مقدمة إنكليزية

أنجزت مطبعة ليزار ش.م.ل.
طباعة هذا الكتاب
في الثلاثين من نيسان ٢٠٠٢

٨٧٦ - ١ - ٣٠/٤/٢٠٠٢

and some are much longer. Six of the chapters deal with topics related to physics, fourteen deal with metaphysics and three are in refutation of Christians, Jews and Magi.

In the last chapter Suhrawardī explains some mystical terms which have been previously dealt with by great *Ṣūfī* masters. These terms fall, in general, under “stations” (*maqāmāt*) and “states” (*aḥwāl*) that are related to the mystical teaching in its pure aspect, much before it had become engulfed by odd ideas and foreign teachings. In this final part of the *Risāla* we, consequently, do not come across any vague and strange terms like those we witness in ‘Abd al-Razzāq al-Kāshānī’s book (d. A.H. 730 or A.H. 735) *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiya*⁹ (The Terminology of the *Ṣūfī*) which are most probably used by the later *Ṣūfī* movements.

Finally, most topics contained in the *Risāla* are treated at length in the *Shaykh’s* dogmatic works, especially in *al-Talwīḥāt* and *al-Lamaḥāt*. However, the many and varied doctrines and cultural elements with which Suhrawardī came into contact from his earliest studies in Marāgha to his subsequent mastery in Aleppo of the potent modes of dialectic, have come to endow his works, in general, and the present *Risāla*, in particular, with the characteristic of perennial and universal philosophy.

The contradictory elements in Suhrawardī’s thought such as philosophy and religion, science and mysticism, the theories of the Greek peripatetics and those of the old Persians, together with the symbolism of the Chaldaeans and the doctrines of Islam, have led many researchers to consider his philosophy as eclectic and syncretist confining itself to compilation without succeeding in arriving at originality.¹⁰ The term “eclectic”, however, can bear a pejorative sense that does not apply to Suhrawardī. Although he has abstracted material from various doctrines, he was able to create for his *Ishrāqī* wisdom a peculiar system beginning with philosophical dialectic and ending with intuitive knowledge, a system whose impact on the teachings of the *Ishrāqīyūn* in Iran has remained traceable up to the present day.

Beirut

Emile Maalouf

⁹ ed. by Muḥammad Kāmil Ibrāhīm, Cairo: 1981.

¹⁰ L. Massignon: *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris: 1914-1922, p. 61 n. 7; T.J. de Boer: “Ishrāqīyūn”, in *EI*, vol. II, (1927), p. 533; S. Van Den Bergh: “al-Suhrawardī”, in *EI*, vol. IV, (1934), p. 507; A.E. Affifi: “The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought”, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XIII, Pt. 3, London: 1950, p. 840.

Gabriel's Wing) and *Mu'nis al-'Ushshāq* (The Lovers' Friend). Both trends reach a balance only in *Kitāb Hikmat al-Ishrāq* (The Wisdom of Illumination). The lack of sufficient dates in Suhrawardī's biography and works renders us incapable of knowing which of the two trends precedes the other in the author's intellectual life.

Most probably, Suhrawardī did not begin as peripatetic and end as illuminist, breaking free from philosophical *discursus* to apprehend mystical gnosis. Nor did he, on the other hand, take the opposite course. He must have merged theoretical science (*baḥth*) with mystical perception (*Dhawq*). The *Ishrāqī* wisdom is, therefore, the result of asceticism and philosophical discipline combined. Consequently, the mystical vision, according to the *Shaykh*, is not devoid of intellectual insight. He himself mentions the existing harmony and integration between philosophy and mysticism by saying: "If the traveller (*al-Sālik*) has no theoretical power he is defective, also the philosopher (*al-Bāḥith*) who has not perceived signs from the heaven is defective".⁶

Suhrawardī has composed his *Risālat Maqāmāt al-Ṣūfīya* at the request of a seeker of knowledge. Through out this work, he explains to him some discourses related to two philosophical sciences in the traditional way: the physics and the metaphysics. In the last chapter, he defines briefly certain technical terms current in *Ṣūfī* literature. The *Risāla* contains, in addition, a collection of prayers and hymns expressive of repentance, devotion, fear of God, reliance upon Him, and begging for identification with the Divine.⁷ In order to back his ideas and beliefs, the *Shaykh*, on the other hand, makes use of a large number of Koranic verses and *Hadīth*. Finally, in dealing with topics that are implied in the treatise and need examination and proof, Suhrawardī did not follow much "the terminology of the adepts of truth in the demonstrative sciences".⁸ « أصحاب الحقيقة في العلوم البرهانية » Thus, the *Risāla* shows a dualism of a philosophico-mystical nature and can be considered one of the most representative works of *Shaykh al-Ishraq*. It includes both the philosophical doctrines as they were known to the Islamic peripatetics and the fundamental *Ishrāqī* principles.

The *Risāla* is formed of twenty five sections that Suhrawardī calls chapters. Some of these chapters are as short as to consist of five to six lines

6 *al-Mashāri' wa'l Muṭārahāt*, in *Opera...* I, p. 361.

7 v. The text: the first chapter, the second part of the sixteenth chapter and the end of the last chapter.

8 v. The text p. 21

It is obvious from the text of the treatise that Suhrawardī himself calls it *Maqāmāt al-Şūfiya wa Ma'ānī Muştalahaţihim* (The Şūfi Stations and the Meanings of their Lexicon). But since a good number of *muştalahaţihim* are considered under "stations" *maqāmāt*, our shortening the title of the *Risāla* to *Maqāmāt al-Şūfiya* becomes justifiable.

Moreover, the scribe Badr al-Nasawī who is the copyist of the manuscript Rāghib (Istanbul) – symbolized in this edition by the letter ر – asserts the latter nomenclature in the end of his text. It should, however, be noted that al-Nasawī was himself a student of philosophy and not a mere copyist, therefore, he must be the best person to present us with the most reliable texts of Suhrawardī's works.

We consider *Risālat Maqāmāt al-Şūfiya* a part of Suhrawardī's minor works like his treatise *fī I'tiqād al-Hukamā'* (Symbol of Faith of Philosophers), *Hayākil al-Nūr* (The Temples of Light), and *al-Alwāḥ al-'Imādiya* (Tablets Dedicated to 'Imād al-Dīn).⁵

It is worth mentioning here that while it is possible to classify Suhrawardī's books in terms of content and way of expression, and in accordance with a specific trend of thought, it is almost impossible to classify them in chronological order and consequently to elaborate on the intellectual development of their author. It is in the light of such intellectual development that the relationship between philosophy and mysticism in Suhrawardī's thought can be defined.

The difficulty in a full-scale chronological classification of Suhrawardī's works lies in that his biography and writings are almost void of dates. In fact, it would not have been important to know the dates in Suhrawardī's life and the chronological sequence of his books had his philosophy not been constituted of two different trends, the discursive and the intuitive. These two trends are found in almost all his books, the difference being only a question of emphasis.

Whereas the discursive trend prevails in *Kitāb al-Talwihāt al-Lawhiya wa'l-'Arshiya* (The Book of Intimations), *K. al-Muqāwamāt* (The Book of Oppositions), *K. al-Mashāri' wa'l-Muţārahāt* (The Book of Conversations), *K. al-Lamahāt* (The Flashes of Light), and *Risāla fī I'tiqād al-Hukama*; the intuitive trend dominates in the *Rasā'il* which are written in the form of similitudes and symbols, namely *Qişşat al-Ghurba al-Gharbiya* (The Tale of the Occidental Exile), *Āwāz-i par-i Jibrā'il* (The Fluttering of

5 He is 'Imād al-Dīn Qara Arslān Dāwūd ibn Ortoq the Seljūqīd Prince of Kharpūt who dies around A.H. 600.

PREFACE

There has been some controversy in relation to the nomenclature of *Risālat Maqāmāt al-Şūfiya* (The Şūfi Stations) of Shihāb al-Dīn Yahya al-Suhrawardī (A.H. 549-A.H. 587/A.D. 1155-A.D. 1191). Listing Suhrawardī's works in *Nuzhat al-Arwāḥ wa Rawḍat al-Afrāḥ*, Shams al-Dīn al-Shahrazūrī (d. in the last half of the VII/XIII century), the earliest disciple and commentator of *Shaykh al-Ishrāq*, names the *Risāla* "a book in mysticism known as the Word" ¹ « كتاب في التصوف يعرف بالكلمة ». Later on, Massignon calls the *Risāla Kalimat al-Taşawwuf* (The Word of Mysticism).² This last nomenclature must have been taken either from Shahrazūrī's list or from the manuscript of the British Museum – symbolized in this edition by the letter ج ء which also calls the *Risāla Kalimat al-Taşawwuf*.

The title as it stands is Massignon's classification of Suhrawardī's books was adopted by both Brockelmann and Corbin.³ In his enumeration of Suhrawardī's manuscripts found in the libraries of Istanbul, Ritter calls the *Risāla Maqāmāt al-Şūfiya*. He, however, does not disregard Massignon's nomenclature but includes it parallel to the title he adopts, so as not to imply that the two names are for two different manuscripts.⁴

1 "Three Treatises on Mysticism" ed. O. Spies and S.K. Khatak, *Bonner Orientalistische Studien*, Stuttgart: 1935, p. 101.

2 L. Massignon: *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Paris: 1929, p. 112.

3 C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Literatur*, Suppl. Band I, Leiden: 1937, p. 781; H. Corbin: *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. I, éd. avec intro., Istanbul: 1945, p. XVI.

4 H. Ritter: "Philologica IX", *Der Islam*, Berlin und Leipzig: 1937, p. 282 and 1939, p. 67.

RECHERCHES

COLLECTION PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE LA FACULTÉ DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH BEYROUTH

Directeur: Louis Pouzet

NOUVELLE SÉRIE: A. LANGUE ARABE ET PENSÉE ISLAMIQUE

Tome XVI

SHIHĀB AL-DĪN AL-SUHRAWARDĪ

RISĀLAT

MAQĀMĀT AL-ŞŪFĪYA

(THE ŞŪFĪ STATIONS)

Edited with Introduction and Notes

By

EMILE MAALOUF

(Ph. D. Cantab.)

Deuxième édition



DAR EL-MACHREQ SARL ÉDITEURS

SHIHĀB AL-DĪN AL-SUHRAWARDĪ

RISĀLAT

MAQĀMĀT AL-ŞŪFĪYA

(THE ŞŪFĪ STATIONS)



RECHERCHES

Collection publiée sous la direction de la
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth

Shihāb al-Dīn al-Suhrāwardī

Risālat

Maqāmāt al-Ṣūfiya

(The Ṣūfī Stations)



**Dar el-Machreq
Editeurs S.A.R.L**

B.P. 11-0946
Riad el-Solh, Beyrouth, 1107 2060 Liban

1829



Distribution :
Librairie Orientale S.A.L

el-Jisr el-Wati, Sin el-Fil
B.P. 55206 Beyrouth, Liban

Marfat.com